جامعة الجيلالي بونعامة

بخميس مليانة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة فلسفة

التجديد السياسي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (حسن الترابي نموذجا)

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص فلسفة عربية إسلامية معاصرة

إشراف الأستاذ:

من اعداد الطالبين:

- **د. بن فريحة قدور**
- خشوش محمد
- قوادري سعيد

السنة الجامعية: 2020/2019

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٨

المقدمة

مقدمة

يعد موضوع تجديد أصول الفقه من الموضوعات بالغة الحساسية والأهمية في الفكر الإسلامي، وهي مسألة ترتبط ارتباطا وثيقا بإشكالية تجديد التراث الإسلامي عموما، والفقه السياسي الإسلامي خصوصا. ومن المعلوم أن علم الأصول إنما وضع في الأصل لأجل أن يكون المنهج الذي يمد الفقهاء بالأدوات الوسائل الممكنة للقيام بالاستنباط السليمة للحكم الشرعي، لذلك تكون نسبته إلى الفقه كنسبة المنطق إلى الفكر. لكن الذي لا يخفى أن أي علم عندما يتحول إلى غاية في ذاته يغدو مجرد ترف زائد لا يقدم للإنسان والفكر والواقع أي نفع، والعلم الذي لا نفع له كاللاعلم على حد سواء. بل ربما يصير خطرا على الإنسان يشل فيه حرية التفكير ويخرج به من نطاق الواقع بتحدياته ومتطلباته إلى مجال الخيال والوهم.

ولعل ذلك يقتضي ضمن ما يقتضيه إعادة النظر وفتح المجال من أجل صياغة أصول يساير الواقع ومقتضياته، ويستأنف النظر في منطلقاته ومرتكزاته، مما يجعله قادرا على استيعاب التحولات العميقة في طرائق التفكير وموضوعات الأحكام[1]. ولكن الواقع يثبت اليوم أن هذا الأخير أي علم أصول الفقه أصبح قليل التأثير في الفكر الإسلامي وعديم الفعالية على أرض الواقع وعلى مستوى المنهج والرؤية. كما على مستوى المعرفة والخبرة. وهذا ما يفرض وجود خلل ما في العلاقة التي تربط بين أصول الفقه والفكر الإسلامي عامة، وما يتطلبه الفكر الإسلامي اليوم هو الارتكاز على دراسات وافية واجتهادات عميقة تتحدث بالأساس في أصول الفقه من حيث هو فكر قبل أن يكون علم. وما هو جدير بالإشارة أن الدراسات التي جاءت عن أصول الفقه كفكر هي التي فتحت أمامه أفاق التجديد والتطوير، وبلورت مسارات هذه الآفاق واتجاهاتها، وهي التي أكدت حاجة هذا المعنى وضرورة في الساحة أصول الفقه، وكشف عن قيمته وحيويته كما أن هذا النمط من الدراسات هو الذي بعث في أصول الفقه روح الحداثة واليقظة ونبه إلى ضرورة الالتفات إلى ما يشهده العصر من تحولات وتغيرات متسارعة ومتعاظمة على كافة المستويات، قبلت معها إيقاع العصر، وغيرت منظورات الرؤية إليه من جانب آخر، فإن هذا النمط من الدراسات أيضا هو الذي نبه

[1] قاسم شعيب، تحرير العقل في الاسلام، مكتبة المؤمن قريش، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2013، ص 141-145.

أصول الفقه إلى ضرورة الالتفات إلى ما تشهده علوم العصر من تجدد وتراكم متسارع ومتعاظم غيرت من إيقاع المعرفة وحركاتها في عالم اليوم[1]. ومن هنا تنشأ الحاجة الملحة إلى التواضع على منهج أصولي ونظام يضبط تفكيرنا الإسلام على اعتبار أن علم الأصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها، أو تكاملت فيها أبنيته وصياغاته الأخيرة[2].

رغم أن جميع المدارس والمذاهب الفقيهة تراعي الواقع في أصولها واستنباطاتها الفقهية، إلا أن جعل الواقع أساس للتفكير التجديدي في مجال الدراسات الأصولية والفقهية وصبغ هذا الاتجاه بصبغة الواقعية لم يتجلى بوضوح إلا مع رواد المدرسة الواقعية عموما والمفكر حسن الترابي على وجه الخصوص حيث يعتبر من أبرز رواد المدرسة الفقهية الواقعية ومن دعاة الوقوف على المشروع التجديدي وأهم معالمه، قد اخترنا لبحثنا هذا (التجديد السياسي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر حسن الترابي نموذجا).

تناول حسن الترابي للتجريد الأصولي الموجه لمشروعه الحضاري الإسلامي في الفقه السياسي وهذا ما يحملنا إلى طرح الإشكالية الآتية: ما هي معالم المشروع الحضاري في نظرته للتجريدية للفقه السياسي المعاصر؟ والتي تتفرع إشكاليتنا إلى أسئلة جزئية:

- ماهي أبعاد الفكر السياسي في الفقه الإسلامي؟
- وما هي المرتكزات البينية والفكرية لفكرة التجريد في مشروع حسن الترابي؟
- وما ي معالم هذا المشروع التجريدي السياسي؟

وللإجابة على هذه الإشكالية إرتأينا تقسيم بحثنا هذا وفق خطة منوطة تحزم إشكالية البحث فجاءت على النحو الآتي:

تجلت خطة البحث في مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

[1] زكي الميلاد، تجديد أصول الفقه، دراسات تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2013، ص 39.

[2] حسن الترابي، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ص 218-224.

- جعلنا في المقدمة مدخل الدراسة هذا الموضوع الذي يشعل الفكر العربي الإسلامي المعاصر ويفرض نفسه بإلحاح ثم تطرقنا إلى أسباب إختيار الموضوع وأهم صعوبات التي واجهتنا في إنجاز هذا البحث.
- الفصل الأول جاء بعنوان: "الفكر السياسي من التراث إلى سؤال التجريد، وتناولنا فيه مفاهيم وبنيات الفكر السياسي العربي الإسلامي دراسة تاريخية، وتناولنا فيه ثلاثة مباحث، المبحث الأول تحت عنوان "مقاربة المفاهيم"، والمبحث الثاني جاء تحت عنوان "تكوين الفكر السياسي العربي الإسلامي"، المبحث الثالث فجاء تحت عنوان "سؤال التجريد".
- أما الفصل الثاني فجاء بعنوان "فكرة التجريد عند حسن الترابي، وتندرج ضمنه ثلاث مباحث، المبحث الأول تحت عنوان "النظرة التجريدية عند حسن الترابي"، والمبحث الثاني بعنوان "منحنى للتجريد عند حسن الترابي"، والمبحث الثالث بعنوان "مبنى الدعوة الصورة العامة للمنهج المعتمد عليه".
- أما بالنسبة للفصل الثالث فكان فصلا خاصا بفكر التجريد السياسي عند حسن الترابي والذي بني على ثلاثة مباحث، حيث تطرقنا في المبحث الأول إلى المقاربة التأسيسية (لتشخيص ولتبرير).
- وفي المبحث الثاني فقد تناولنا "المقاربة التنظيمية (نسق التفكير الداخلي في نظام الدولة الإسلامية)، أما المبحث الثالث فتناولنا فيه "المقاربة التوجيهية (نسق التفكير الخارجي في نظام الدولة الإسلامية).
- أما الخاتمة ففيها عرض لأهم لبنات المشروع الفكري الحضاري الفقهي السياسي المعاصر لحسن الترابي والذي جاء كمحصلة أجبنا فيها عن الإشكالية المطروحة.

***منهج البحث:**

لقد تم تحديد منهج البحث المعتمد تبعا لطبيعة الموضوع المعالج، ومن هذا المنطلق فقد اعتمدنا إجمالا على المنهج التحليلي الوصفي لتوضيح الخلفيات الفكرية التي ساهمت في

بروز المشروع السياسي لحسن الترابي، إضافة إلى المنهج الأولى فقد اعتمدنا على المنهج التاريخي والذي من خلاله عرجنا على السيرورة التاريخية لفكر السياسي العربي الإسلامي.

***أهمية الموضوع:**

إن موضوع تجديد الفكر السياسي العربي الإسلامي المعاصر فرض نفسه في الأزمة التي يعيشها الفقه السياسي الإسلامي في مساره العام الذي اتخذ اتجاها انحداريا في ظل الفشل الذريع لأغلب الحركات الإسلامية التي تصدت لشؤون الحكم في غياب شروع نهضوي سياسي يتلاءم مع الزمان والمكان.

كما أن موضوع تجديد الفكر السياسي العربي الإسلامي المعاصر جاء لسد أزمة الفراغ السياسي في ظل الدولة القطرية الدينية.

أهداف الدراسة:

من جملة الأسباب السابقة تبلورت أهداف الدراسة كالتالي:

- إضافة هذه الدراسة إلى مجال البحوث الأكاديمية لكي تساهم في إثراء جانب من جوانب الفكر السياسي العربي الإسلامي عموما والمعاصر على وجه التخصيص.
- تحقيق قراءة عملية حول المشروع السياسي العربي الإسلامي لحسن الترابي.
- إضفاء الواقعية على ملامح التجديد السياسي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

أسباب اختيار الموضوع:

الأسباب الذاتية:

- الرغبة في استكشاف فكر حسن الترابي كعلم من اعلام المدرسة الواقعية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.
- الميول الفكري والسياسي.

الأسباب الموضوعية:

الرغبة في تجاوز الأزمات الراهنة والوصول إلى مشروع نهضوي واقعي يفرض نفسه في ظل الواقع السياسي العالمي الراهن.

المصادر والمراجع:

أما عن المصادر والمراجع تم توظيف أغلب مؤلفات حسن الترابي لعل أهمها:

قضايا التجريد "نحو منهج أصولي"، تجريد الفكر الإسلامي، في الفقه السياسي ...الخ، بالإضافة إلى بعض المراجع التي تخدم الموضوع.

صعوبات الدراسة:

لا شك أن محاولة البحث في هذا الموضوع لا تخلو من الصعوبات لاسيما وأن الموضوع يندرج ضمن القضايا الجديدة والمستجدة والذي بات يطرح نفسه بقوة، وأيضا بحكم أهمية المشروع الفكري النهضوي المعاصر لحسن الترابي، فيمكن حصر هذه الصعوبات فيما يلي:

غياب الدراسات السابقة وكتب المتخصصة حول المشروع الفكري لحسن الترابي، ولكن هذا لم يقف حاجزا أمام طموحنا الفكري رغم تواضع زادنا المعرفي وما تبعه من عدم تمكننا من الوصول إلى بعض المصادر والمراجع المهمة في دراسة الموضوع نتيجة الجائحة التي مست كل القطاعات دون استثناء.

الفصل الأول

الفكر السياسي الإسلامي من التراث إلى التجديد

تمهيد:

يجيبنا التاريخ المنصف أن رسالة الإسلام نزلت إلى مجال التطبيق الواقعي على الأرض وأنها نجحت نجاحا باهرا في هذا المجال، وأن شريعتها مثلت حجر الزاوية في بناء نظم حضارية طالت عنان السماء.

هذا النجاح لم يكن رهينا بالبيئة جغرافية معين، ولو رحنا نتسألعن سر هذا النجاح الحضاري الذي أحرزه الفكر الإسلامي في كافة مناحيه في مختلف المجالات فإن لا نعثر على أي إجابة أصدق من أن رسالة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، وأن خصوصيته هي المرونة والحركة.

ولو أن رسالة الإسلام صيغة في شكل بنود ومواد ثابتة لا تقبل التجريد لما كان لعموم الرسالة وديمومتها أي معنى محصل، كيف لا وبين أيدينا نص قاطع من نصوص السنة الصحيحة في ضرورة التجديد في التفكير الإسلامي في صورة متنظمة يقول فيه الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن الله يبعث بهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[1].

والسؤال المطروح أمامنا كإشكالية لهذا الفصل هو ما محل الفكر السياسي الإسلامي من سؤال التجديد؟ وكيف يكون التجديد انطلاقا من التراث؟

[1] يوسف القرضاوي، تجديد الدين في ضوء السنة، مجلة مركز بحوث السيرة والسنة، قطر، ع2، 1987، ص 47.

المبحث الأول: مقدمة حول ظهور فكرة التجديد الديني

يمثل مفهوم التجديد أحد المفاهيم التي تتردد بكثرة في الفكر المعاصر العربي والإسلامي إضافة إلى الفكر الحديث والفكر الغربي، وذلكمنذ قرنين من الزمان، وتحديدا بعد بروز العديد من المفاهيم كمفهوم الإصلاح والنهضة والثورة والتغيير...الخ وتظهر العديد من تلك المفاهيم وتختفي وفقا للظروف الاجتماعية والتيارات الفكرية السائدة، إضافة إلى أنظمة الحكم السياسي في المجتمعات. ولكن كيف يمكن أن نحدد العلاقة التجديد بمفهومي البدعة والتحديث في الفكر الإسلامي؟

المطلب الأول: مفهوم التجديد

1- **المدلول العام لمفهوم التجديد:** لقد برز مصطلح التجديد في الفكر الإسلامي حديثا بمسميات عديدة هدفها التعبير عن مرحلة جديدة يتطلع إليها الفكر الإسلامي، ولتوضيح هذا المفهوم ينبغي تعريفه لغة واصطلاحا حتى يتسنى لنا البناء عليه.

أ. **التجديد لغة:** جدّد الشيء، صيّره جديدًا، وتجدد الشيء: صار جديدا، واستحدثه وصيره جديدًا[1]، ويقال "جدّد" ما جاء منه في غير ما يقبل القطع[2].

يقول محمد شاكر معرفا التجديد هو: إعادة القديم وردّهإلى ما كان عليه أوّل أمرهم، فالتجديد يشمل على عدة معاني كوجود الشيء المجدّد من قبل، وأن الشيء المجدّد صار قديما ومنه فهو يحتاج غلى تجديد، أن الشيء المجدّد قد أعيد إلى الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى[3] .

---

[1] مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط4، مكتبة الشروق الدولية لجمهورية مصر العربية، 2004، ص109.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، د س ن، م2، ص624.

[3] الشريف محمد شاكر، معنى التجديد في الإسلام، 2008/12/11 www.shareah.com.index.php.record/veiw/action.

ب. التجديد اصطلاحا:

لقد احتلت قضية التجديد أولوية الأولويات في الفكر العربي الإسلامي منذ حركة الإصلاح وصولا إلى الفكر المعاصر حيث ارتبطت بواقع المجتمعات العربية الإسلامية في مختلف أشكالها السياسية والثقافية والفكرية.

لعل مفهوم التجديد بعيد إلى ذهن الباحث والقارئ مجموعة من المصطلحات والمفاهيم التي تداولها كثير من المفكرين والباحثين في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ولا تزال حاضرة، لذلك فإن التطرق إلى توضيح المفهوم الاصطلاحي للتجديد سيحدد المصطلحات الخادمة أو المخالفة والمعارضة له، وعليه فإن التطرق إلى دراسة مفهوم التجديد في إطار المفهوم الفكري العربي الإسلامي يعتبر ضرورة حتمية لفهمه.

لقد تباينت التصورات والرؤى حول مفهوم التجديد، لكننا نسعى إلى تبيان أهم دعوات التجديد وكيف أن نحضرها في تيارين:

التيار الأول:

لقد كان سعي هذا التيار دائما إلى الطعن في الفكر الإسلامي من خلال الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، وإبعاد الفكر الديني عن كل مناحي الحياة بكل أشكالها وأنواعها[1]

التيار الثاني:

لقد سعى أنصار هذا التيار في الفكر العربي الإسلامي إلى بناء فهم سليميرقى لمسلمات الفكر المعاصر يسعى على تفعيل دور الفكر الإسلامي يسعى إلى الارتقاء والفهم الصحيح والسليم، وكان الدكتور محمد إقبال من أوائل المفكرين في العالم العربي الإسلامي الذين تناولوا موضوع التجديد في الفكر الإسلامي في كتابه الشهيد "تجديد الفكر الديني في

---

[1] محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2011، ص 13-14.

الإسلام" ويعتبر الكتاب لدى الكثير من المفكرين المعاصرين بمثابة مرجع فكري يستمد جوهره من القرآن الكريم. لقد كان محمد إقبال أول من نادى إلى بناء الفكر الفلسفي الديني الإسلامي بناءا جديدًا[1]

لقد تعددت المواقف الفكرية في الفكر العربي الإسلاميفي تعريف التجديد لكنها انحصرت في ثلاثة أنماط:

1- التجديد: هو إعادة بعث ما أقل وغاب من معالم الدين والبحث على العمل بمقتضاه، حيث يقول الإمام المودودي "و المجدد كل من أحيا معالم الدين بعد طموسها، وجدد حبله بعد انتقاصه"[2]

2- قمع البدع والمحدثات ومحاربة أهلها وتحذير الناس من مروّجيها. قال الإمام السيوطي "المراد بالتجديد بيان حقيقته وأحقيته ونفي ما يعرض لأهله من البدع ومراعاة مصالح الخلق وسنن الاجتماع والعمران في شريعته"[3].

3- تفسير وتنزيل الأحكام الشرعية على ما يطرأ في الحياة اليومية من أحداث ووقائع، لمعالجتها في ضوء الدين وهديه ويستشهد صاحب المقال بقول عبد الفتاح إبراهيم: "التجديد يعني العودة إلى المتروك من الدين، وتذكير الناس بما نسوه، وربط ما يجد في حياة الناس من أمور بمنظور الدين لها، لا بمنظورها للدين"[4].

---

[1] زكي الميلاد، محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008، ص56.

[2] سعيد مديون، إشكالية التجديد بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، مغرس، قضايا وآراء، 2008/09/03، http//www.maghress.com/attajdid/43819

[3] المرجع نفسه.

[4] نفسه.

لقد صبت كل هذه التعريفات على أن التجديد الفكري هو حاجة دائمة و سيرورة اجتماعية وثقافية، بدونه تتجمد الحياة وتفقد رونقها وتدخل الثقافات نفق الاندثاروالموت[1].

إن التوظيف المنهجي والدقيق لمصطلح التجديد بفرض علينا التفريق بينه وبين مفهوم الإحياء.فالإحياء يقصد به "بث الروح، بينما التجديد بناء وتطوير، والإحياء يسبق التجديد وغالبا ما يكون مقدمة له"[2].

علاقة مفهوم التجديد بمفاهيم مقاربة (التحديث والبدعة)

قبل أن نخوض في البحث عن العلاقة المفاهيمية بين مفهوم التجديد ومفهومي التحديث والبدعة، وجب علينا أن نبحث في الصلة بين التجديد والاجتهاد، حيث يرى الشيخ محمد الغزالي أن النصوص القرآنية والسنة النبوية الشريفة صالحة لكل زمان ومكان، فليس هناك نص تتجاوزه الحياة بمختلف ميادينها[3]، فالتجديد هو توضيح المبهم وحسن الربط بين أحكام النصوص حسب متغيرات الحياة وفق القواعد العامة. فالتجديد من وجهة نظرة محمد الغزالي ليس مسايرة البدع ومطاوعة الرغبات من خلال العبث بالنصوص والأحكام فلا يفهم التجديد على أنه تطوير للدين، أو تنقيح له، فالتنقيح شيء مغاير للتجديد[4] . إن طبيعة رسالة الإسلام تتم على علاقة وطيدة بين التجديد وحيوية الإسلام فهو رسالة صالحة لكل زمان ومكان، وهذه الصلاحية مستمدة من مرونته وحركته كدين واسع الأفق في ناحيته التشريعية المرنةالسمحة[5]. إن الارتقاء بمفهوم التجديد في الفكر الإسلامي لمواجهة المتغيرات لا بد له من ضوابط:

---

[1] نصر حامد أبو زيد، التجديد وتحريم التأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2010، ص21.

[2] الميلاد زكي، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، دار الصفوة، بيروت، لبنان، 1997، ص 58.

[3] محمد الغزالي، كيف نفهم الإسلام، دار الكتب، الجزائر، ص186.

[4] المرجع نفسه، ص ص 187-190

[5] نفسه، ص 188.

فالتمييز بين الثابت والمتغير في الدين هي من ضوابط التجديد، التفرقة بين الشريعة والفقه، فالشريعة مضبوطة بنص القرآن والسنة، أما الفقه فهو معارف بشرية ليس كله قادر على مواجهة مشكلات العصر[1].

يقول الشيخ محمد الغزالي"...وتجديد الإسلام، كما قلنا، هو إحياء علومه، والكشف عن جوهره كما نزل من عند الله... فتجديد الدين ليس نقل الدين من مكانه إلى حيث يهوى الناس، بل نقل الناس من نطاق أهوائهم إلى حيث يرضى الله..."[2]، ويقول أيضا " إن الإسلام استهدف العدالة السياسية والاجتماعية يقينا ،وترك وسائل تحقيق هذه العدالة وفق أطوار الزمان ومصالح الناس. إنه لمن معصية الله أن نغلق باب الاجتهاد منذ عشرة قرون فإذا صحونا بعد رقاد مشؤوم حسبنا أن العالم نام كمنامنا، وسدّ منافذ الاجتهاد وكما سددنا ثم قررنا أن نستأنف السير عندما وقفنا... أي من ألف عام"[3]. إن التساؤل عن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان هو في حد ذاتهيحيلنا إلى حيوية الإسلام التي تتميز بالمرونة والحركة وإن التجدد الذاتي هو التعبير الدقيق عن خاصية "المرونة" وهو المعنى الحقيقي لصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان[4]

فإذا كان التجديد بهذه الأهمية فالسؤال الذي يطرحبإلحاح، لماذا يعتبر مصطلح التجديد من المصطلحات المحفوفة بالمخاطر؟ وإذا كان التجديد بهذه الأهمية فلماذا الجمود؟ لقد جعل الإسلام الاجتهاد أساسا للحياة بما يتناسب مع حاجاتهم المتغيرة والمتقدمة. فالتجديد الديني هو تطور، والتطور الديني هو نهاية الاجتهادالحقيقي[5] ويرى الشيخ القرضاوي أن

---

[1] نفسه، ص197–199.

[2] محمد الغزالي، المرجع السابق، ص 193.

[3] المرجع نفسه، ص199.

[4] محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، دار الهداية، القاهرة، 2000، ص173.

[5] أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001، ص66.

العالم الإسلامي في أمس الحاجة إلى تجديد واسع يعيد للاجتهادنشاطه وحيويته وفق العقلية الفكرية المستقلة التي تسعى إلى عرض عصري مستمد من فلسفة الإسلام الكلية[1].

المطلب الثاني: علاقة مفهوم التجديد بالمفاهيم المقاربة (التحديث، البدعة...)

ينطلق كثير من الدارسين في مقارنة هذه المفاهيم المقاربة بمفهوم التجديد على مرتكزات من السنة النبوية الشريفة مختلف في الحديثين النبويين الشريفين" إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[2].

أخرجه أبو داوود في السنن، وأماالحديث الآخر "إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، ضلالة فكل ضلالة في الفار"[3]أخرجه مسلم في صحيحه.

يظهر من لفظ الحديثين النبويين الشريفين أن أحدهما يقرر عكس ما يقرره الآخر من وجهة نظر محمد عابد الجابري، لكن يقر في الآن نفسه أن الفقهاء ميزوا بين البدعة الحسنة (بدعة الهدى) كما يسميها الجابري، وبين البدعة السيئة أو (البدعة الظلالة).

ويذهب الجابري إلى أبعد من ذلك بحكم أن البدعة تعتريها أحكام خمسة، كالبدعة الواجبة مثل تدوين الكتب، والمندوبة كإحداث المدارس، والمكروهة كتطويل الثياب والمباحة كالتوسع في المأكل واتخاذ المناخل، والمحرمة كالمكوس.ومن هنا يقر الجابري على أن الحضارة المعاصرة تستدعي تجديدا جذريا عميقا وفق كسر البدع السيئة، والتنويه بالبدع الحسنة على اعتبار التحديات التي يفرضها علينا راهننا، فهي تحديات تتطلب في مواجهتها فكرا جديدا على اعتبار أن النظام الإسلامي ليس محصورا في عصر معين، حيث أن

---

[1] يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص32.

[2] حديث نبوي.

[3] محمد عابد الجابري، البدعة والصحوة..aljabriabed.net/tajdidg.htm

التجديد الحقيقي المطلوب هو إيجاد الحلول العملية للقضايا المطروحة، والتي لم يعرفها ماضينا، وفق الرؤية الإسلامية التي تدفع إلى طريق التقدم[1].

يرى محمد عمارة أن مفهومي الحداثة والتحديث من المقولات الدخيلة على المنظومة المصطلحية والفكرية الإسلامية، بل وتعد في نظره إيديولوجية مضللة في تفاعلها مع الطبيعة والتفكير والدين والمجتمع، أما المصطلح الأنسب في نظره والذي يعبر عن قيمنا الحضارية ومنظومتنا القيمية فهو مصطلح التجديد[2]

- **العلاقة بين التجديد والبدعة:**

البدعة لغة: الأمرالمحدث الذي لم يسبق له نظير[3]

أما البدعة اصطلاحا:فهي ما أحدث في دين الله وليس له أصل عام أو خاص يدل عليه"3 ومنه فمتى وقع الإحداث في الدين من غير أن يستند إلى الدليل الشرعي عاما كان أو خاصا كان بدعة مذمومة.

و يعزو كثير من المفكرين إلى أن العلاقة بين التجديد والبدعة علاقة تباين ومقابلة وهذا التباين وهذه المقابلة يرجعونه إلى أمور نذكر منها ما ذكره عدنان محمد أسامة في كتابة تجديد الفكر الإسلامي.

حيث يقول: 1-الابتداع اختراع وإحداث، بينما التجديد إعادة وإحياء، 2- الابتداع إلصاق ما ليس من الوفي به، أما التجديد فتنقية للدين من العناصر الدخيلة عليه، وإبقاء للأصيل فيه، الابتداع تحريف للدين، والتجديد تصحيح لذلك التحريف، الابتداع مذموم شرعا ومحارب، أم التجديد ممدوح ومستحسن.

---

[1] محمد عمارة، الانتماء الحضاري للغوي أم للإسلام؟، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2009، ص85.

[2] محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1967، ص43.

[3] محمد بن سيف جيراني، معالم أصول الفقه، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1996، ص24.

فإذا قيل إن الاجتهاد يشبه البدعة من حيث إن في كل منهما إضافة والاجتهاد جزء من التجديد، فالجواب أن الاجتهاد استنباط للحكم الشرعي من دليله وفق شروط معينة وما ينتج عن الاجتهاد ومن إضافة إنما تحصل بإذن الشارع وطلبه، أما البدعة فإنه لا يدل عليها دليل شرعي لا من نصوص الشرع ولا من قواعده، بل هي عدوان على الشرع[1]ومنه فالتجديد الديني هو السبيل لخلود الشريعة الإسلامية، ومدفروعها كي تستطيع مجابهة كل غريب أو دخيل وهو السبيل لبقائها حية في نفوس الأجيال المتلاحقة[2]،خاصة في ظل غزو العولمة التي جعلت من العالم قرية صغيرة حيث ذابت الحدود وغابت الخصوصيات.

المطلب الثالث: مفهوم التجديد الديني

يعتبر مفهوم التجديد الديني من أهم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، لكن جذوره تمتد إلى مشروع النهضة أو ما يسمى بحركة الإصلاح والتجديد أمثال جمال الدين الأفغاني (1838-1897) وتلامذته باختلاف مجالات حركاتهم الإصلاحية، أمثال محمد عبده، عبد الرحمان الكواكبي، خير الدين التونسي... حيث نجد أن جل إسهاماتهم كانت تدعو إلى تجديد الفكر الإسلامي. أما في الفكر المعاصر فنجد أهم الجهود التجديدية تظهر في اللمسات الفكرية لأصحاب المشروع التجديدي في الفكر الديني من أمثال يوسف القرضاوي، حسن الترابي، محمد الغزالي، محمد عمارة... حيث يعد مشروع التجديد الديني أهم لبناتهم الفكرية.

ومصطلح التجديد الديني ليس انقلاب على الموروث الديني بل الغاية منه تجاوز الأطر المعرفية الكلاسيكية للدين وفق النظرة الزمكانية، وإعادة قراءة الأصول قراءة عصرية تستجيب للمتغيرات وللتحولات الراهنة، حيث يقول محمد عمارة في هذا الباب "هكذا استقر

---

[1] عدنان محمد أسامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ط1، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام السعودية، ص ،ص 43.44.

[2] محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحضارة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2009، ص28.

الرأي في تراثنا الحضاري على أن الاجتهاد هو أداة البعث الإسلامي، وسبيل الإحياء والتجديد، وعلى أن العقلانية الإسلامية الجامعة بين العقل والنقل هي أداة هذا الاجتهاد"[1].

ويقولأيضا: "بينما يعني التجديد البعث والإحياء لثوابت الدين وأصوله مع التطور في فقه الفروع ومواكبة المستجدات الواقع المعيش، وحفاظا في ذات الوقت على إصلاح وصلاحية الثوابت والأصول الدينية لكل زمان ومكان"[2]، فما نفهمه من هذين النصين لمحمد عمارة أن تجديد الفكر الديني مشروع نهضوي تجديدي يرتكز على التراث ويعمل بالوسائل والأدوات المعاصرة وفق المناهج الحديثة، كما نجد أن حسن الترابي كذلك يدعو إلى ثورة تجديدية في مجال الفقه وأصوله لتجاوز المقتضيات الراهنة حيث يقول "ليس للتجديد من ثمة خروجا ولا تجاوزا للدين، ولكنه استجابة لحاجات التدين في عصر متجرد وظروف حادثة"[3].

كمانجد أن للشيخ يوسف القرضاوي رأي في هذا الباب، بل ويعد من أبرز الداعين إلى تجديد الفكر الديني حيث يقول "تجديد بعيد النظر في العلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال منظور إسلامي صحيح مستمد من فلسفة الإسلام الكلية، ونظرته إلى الدين والحياة والمجتمع والتاريخ، مستفيد من كل المدارس القائمة ومن نتائج بحوثها وتحليلاتها، دون أن يكون أسيرا لفلسفة واحدة منها: أو لفلسفاتها جميعا"[4]

ويقول حسن الترابيأن هناك أسباب جمة تستدعي التجديد وتدعو إلى فتح أبواب الاجتهاد لإعادة تفعيل النص الديني كنص منتج للقيم حيث يقول في هذا الصدد "قد يعلم المرء كيف يجادل إذا أثيرت الشبهات في حدود الله، ولكن المرء لا يعرف تماما كيف يعبد الله في

---

[1] المرجع نفسه، ص 15.

[2] المرجع نفسه، ص07.

[3] حسن الترابي، التجديد في الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع المغرب، ط1، د ت، ص81.

[4] يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، دار المعرفة البيضاء، دط، دت، ص31

التجارة والسياسة أو يعبد الله في الفن... وليس ثمة من يفتيككيف تسوق عربة أو تدير مكتبا ولكن الكتب القديمة تفتيك كيف تقضيحاجتك... بين أيدينا اليوم أنماط جديدة من الحياة لا تفتي فيها كتب الفقه القديمة"[1]. لقد أصبح التجديد الديني ضرورة في نظر كل من حسن الترابي ويوسف القرضاوي، ومحمد عمارة وغيرهم ممن حملوامشروع التجديد الديني في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر حتى نستطيع مواجهة المتغيرات في ظل الراهن الذي طغت عليه فلسفة العولمة، لقد ذهب محمد عابد الجابري إلى أبعد من ذلك في التدليل على روح التجديد في الفكر الإسلامي في كتابة تكوين العقل العربي بمثالين لعلمين من أعلام الفكر والفلسفة الإسلامية كنموذج حي لربط تجديد الفكر وديمومته بنموالحياة وتطورها وأثرها على ازدهار المجتمع، بل والنهوض بحضارة الأمة أجمع، فيقول عن ابن سينا وابن رشد، أنهما شخصيتان أثرتا تأثيرا لا ينكره أحد في الفكر الإسلامي والعالمي، حيث بقيت إسهاماتهماتدرس في كل جامعات العالم حتى يومنا هذا وأن ثورتهما الفكرية كانت تجديدية على روح العصر الذي عايشاه[2]

وفي الأخير إن ما يدور في دنيا الناس، في داخل العالم الإسلامي وفي خارجه يقتضي كشف وبيان معوقات التطوير الحضاري للأمة الإسلامية، وتوضيح أهمية وضرورة تجديد الفكر الإسلامي، وانعكاسه على التطور الحضاري في إطار مستجدات الحياة.

المطلب الثالث: وقفة مع مفهوم التراث السياسي العربي

إن الحديث عن مفهوم التراث الإسلامي يحيلنا إلى الحديث عن النصوص التي اعتمد عليها التراث الإسلامي كزاد معرفي يستند عليه وفي مقدمة هذه المصادر كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، كما يشمل سائر ما أنتجه العقل المسلم من خلالتفاعله مع

---

[1] حسن الترابي، التجديد في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 28.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000، ص331.

هذين المصدرين الأساسيين لمعرفته، ومنه قامت قواعد وأسس وأركان الحضارة الإسلامية بكل مكوناتها المعرفية والعمرانية في صبغتها العالمية أنذاك وحينئذ[1] .

فالتراث الذي تولد في السياقالاحتكاك بتلك المصادر هو ما يسمى بالتراث العربي الإسلامي ،ومنه يمكننا طرح الإشكال التالي: ما معالم التراث العربي الإسلامي؟

لا يمكن أن نتحدث عن التراث دون أن نحدد مضمونه الاصطلاحي في ظل عدة جوانب. ففي عمومه نقول أن التراث هو كلمة مرادفة لكل ما تقدمه الحضارة من إسهاماتفي تطورالوجود الإنساني،بهذا المعنى فالتراث لا يرتبط بحضارة معينة ه[2]. أما التراث في ظل المفهوم العربي الإسلامي فهو تعبير عن الاستمرارية الذاتية، والترابط المستمر الثابت بين جيل وأجيال أخرى... هذه العلاقة الدينية هي التي تخلق الاستمراريةالثابتة[3].

ويعرفه حسن حنفي على أنه: كل الأعمال الأدبية والفكرية والفنية التي تنتجها الحضارة بما في ذلك التراث الشعبي الذي تنتجه روح الحضارة ذاتها، فهو كل ما تركه القدماء من الماضي ويؤكد قائلا: إذ مازال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية، إما بعاطفة التقديس في عصر لا يسلك فيه الإنسان إلا مدحا، أو بالارتكاز إلى ماض زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضني"[4].

بينما يشير محمد عابد الجابري إلى أن لفظ التراثأصبح يشير إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا للسلف،

---

[1] محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان المشرع والعقل، د ط، دار المعرفة، الجزائر، ص ص 17-29.

[2] حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ط1، ج1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2007، ص131.

[3] حامد عبد الله ربيع، المرجع السابق، ص132.

[4] حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط1، دار التنوير، بيروت، 1981، ص13.

ومن هنا ينظر إلى التراث لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل أنه تمام هذه الثقافة وكليتها، إنه العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية، والحنين، والتطلعات[1].

التراث السياسي العربي الإسلامي:

لا يمكن لأي حضارة أن تنشأ من العدم، وإذا كانت هذه هي سنة التطور فإن التراث الإنساني تطور شيئا فشيئا، والحضارة العربية الإسلامية جزء من هذا التراث الإنساني العالمي سياسيا كان أو غيره، ومنه نستطيع أن نقول أن التراث العربي الإسلامي هو جزء من الكل، فالخبرة العربية الإسلامية لم تكن خبرة مغلقة" لقد تعاملت مع الشرق والغرب، تعاملت مع الحضارات الهندية و الصينية والفارسية ومارست الارتباط الفكري والحركي بالحضارات اليونانية والرومانية والكاثوليكية"[2].ومنه فلا يمكن لأي حضارة أن تنشأ من العدم، وبذلك فإن التطور الفكري السياسي لدى العرب جاء مع الإسلام مستحضرا رؤية جديدة للأمة معززا ما قدمته الحضارة العربية قبله، مغيرا ومعدلا للتقاليد الاجتماعية القائمة على أسس غير عادلة لبسط قيم العدل والصدق والأمانة.

مفهوم كلمة السياسة:

المفهوم اللغوي والاصطلاحي:

مفهوم السياسة في اللغة: مصدر ساس يسوس سياسة، فيقال ساس الدابة أو الفرس، إذا قام على أمرها من العلف والترويض والتنظيف وغير ذلك"[3]ومنه أصبح تسيير شؤون الناس وتدبير أحوالهم يشار إليه بكلمة سياسة.

---

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2006، ص24.

(2) حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص107.

(3) يوسف القرضاوي، الدين والسياسة تأصيل ورد الشبهات، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، 2007، ص18.

كما نجدها في قاموس المنهل تعني مجموع الشؤون التي تهم الدولة وطريقة إدارتها، وهي فنالخام[1]أمافي موسوعة السياسية الصادرة عن جامعة الكويت، نقلا عن معجم "روبير" فتعني "فن إدارة المجتمعات الإنسانية"[2]

أما كلمةالسياسة في التراث الإسلامي فهي لم ترد في القرآن الكريم ولهذا فهي لم تذكر في معجم ألفاظ القرآن الكريم)5(.أما في السنة فقد ورد لفظ السياسة في الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال " كان بنوا إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون"[3]

كما نجد أن أول من استعمل كلمة السياسة كمعنى متعلق بالحكم هو عمروبن العاص رضي الله عنه في وصف معاوية "إني وجدت ولي عثمان الخليفة المظلوم، والطالب بدمه، الحسن السياسة، الحسن التدبير"[4]

إن ما يجب الإشارة إليه أن الفكر السياسي هو جانب من جوانب التراث السياسي وليس كل التراث حيث يقول حامد عبد الله ربيع في كتابه مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي :" مما لا شك فيه أن الفكر السياسي ليس هو التطبيق الوحيد للتراث إلى جوار الفكر، وكما أوضحنا ذلك بصراحة. هناك ما يسمى بالنظم السياسية التي بدورها تكون المسلك الثاني من مسالك الإلمام بالتراث، ويقصد بالنظم مجموعة الحلول الوضعية التي يواجه بها المجتمع مشكلات حياته السياسية"[5].

---

[1] سهيل إدريس، المنهل قاموس فرنسي– عربي، دار الآداب، بيروت، ص937.

[2] يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص18.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] حامد عبد الله ربيع، المرجع السابق، ص 141.

فالنظم السياسية هي العناصر التي يتشكل منها الوجود السياسي. "إن العلاقة بين النظم السياسية والفكر السياسي في داخل أي تراث تأخذ صورة الدورة التي تعني الاستمرارية الدائمة، والتي لا بد وأن تفرض علاقة ارتباط بالتأثير المتبادل المستمر"[1].

إن التراث السياسي العربي الإسلامي تتضح فيه معالم التعامل مع ظاهرة السلطة جلية ويتضح ذلك في مجالات الفقه السياسي، وكثير من النظريات السياسية الغربية استمدت وجودها من التراث السياسي الإسلامي حيث يقول حامد عبد الله ربيع دائما "إن النظرية السياسية في التقاليد الغربية تدين في أصولها وفي أصالتها للمفاهيم الإسلامية، بل إن الدراسات الأخيرة التي استطعناأن نصل إليها عقب مرحلة الانفتاح الفكري ولو نسبيا التي يعيشها المجتمع الروسي تثبت كيف أن هذه المفاهيم الإسلامية، أدت دورا واضحا في تطور التراث السياسي السوفياتي، في لحظة معينة حاول البعض أن يجعل كتابات كارل ماركس، وعلى وجه التحديد إعلان الحزب الشيوعي، تمثل امتدادا وتعبيرات عصرية عن المفاهيم القرآنية..."[2]. لقد استطاع الفكر السياسي العربي الإسلامي أن يخلق أعظم الإمبراطوريات على مر التاريخ والزمن وصولا إلى يومنا هذا، حيث ظل يمثل استمرارية وثبات حتى في أضعف مراحله[3]

العوامل المؤثرة في تكوين التراث السياسي العربي الإسلامي:

إن الممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية بدأت مع ظهور الإسلام[4] كما أن الفكر السياسي العربي الإسلامي يتشكلمن ثلاث محددات وهي العقيدة، القبيلة، الغنيمة

---

[1] المرجع نفسه، ص142.

[2] المرجع نفسه، ص 145.

[3] حامد عبد الله ربيع، المرجع السابق، ص147.

[4] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربي، ط3، لبنان، 1995، ص53.

وهي مفاتيح فعالة في نظر الجابري تساعد القارئ لتاريخ الفكر السياسي العربي الإسلامي قراءة موضوعية، وذات جدوى[1] .

كما نجد أن العلامة ابن خلدون تحدث عن هذه العوامل وأكد أهميتها ولخصها في العصبية، القبيلة، الدعوة الدينية وهي عوامل بقيت صالحة لكل الأزمنة.

1- **العقيدة:** يرى الماوردي أن "الدين صرف النفوس عن شهوتها، ويعطف القلوب عن إرادتها حتى يصير قاهرا للسرائر زاجرا للضمائر، رقيبا على النفوس، فالدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها[2]كما يرى المفكر الجزائريمالك بن نبي أن "الفكرة الدينية" عاملا أساسيا لتطور الحضارة الإسلامية، بل كانت أصلا لها فهي تبعث الحركة والنشاط في المسلم على اعتبار أن فطرة الإنسان مشبعة بالغرائر، فتقوم العقيدة بتهذيبها وكبح شهواتها وتوجيهها التوجيه الأحسن، فتحرر بذلك الفرد من العالم الحيواني إلى عالم أرقى، وهذا النظام الذي يحكم الفرد و يحكم المجتمع بأكمله في نظر بن نبي، فهي تروض غرائر أفراد المجتمع بأكمله[3]

كما تعتبر العقيدة في نظر الجابري قوة فاعلة مبدعة، حيث تعتبر أداة لإنتاج الأفكار[4]لقد كان للعقيدة تأثيرا بارزا في الفكر السياسي العربي، ويتجلى هذه التأثير من خلال القراءة الواعية والمتبصرة للتاريخ السياسي العربي الإسلامي، فهي حاضرة في كل ممارسة سياسية منذ بدء الدعوة الإسلامية إلى غاية العصر العباسي الأول وكل ما حدث بعد هذه المرحلة كان تكرارا لأحداث سابقة[5].

---

[1] المرجع نفسه، ص47.

[2] الماوردي، آداب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص136.

[3] مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر للطباعة والنشر، ط4، دمشق، سوريا، 1987، ص75.

[4] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص51.

[5] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية،لبنان، 1995، ص365.

2- **القبيلة:** لقد أثر مفهوم القبيلة في الفكر الديني والسياسي العربي الإسلامي أيما تأثير، ويتجلى دور القبيلة في سيرورة الأحداث التاريخية والدينية والسياسية في الفكر العربي الإسلامي ابتداءا وانتهاءا، ففي بداية بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم يظهر دور القبيلة في خضم الأحداث، حيث كانت هذه الأخيرة تشكل المحرك الأول للنشاط الدعوي النبوي وما رافقه من أحداث سياسية واجتماعية. فالدعوة الدينية كان دافعها العصبية وأكبر دليل على ذلك حادثة مهاجمة الرسول صلى الله عليه وسلم لأصنام قريش واضطرارهم لطلب التدخل من عمه أبي طالب للتخلي عن دعوته والابتعاد عن المس بالأعراف القريشية، ووصل الأمر إلى تدخل عشيرتا الرسول صلى الله عليه وسلم "بنو هاشم، وبنو عبد المطلب إلى حماية الرسول صلى الله عليه وسلم من بطش قريش[1] . وبقي التأثير القوي والدور الفعال للقبيلة حتى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فاجتماع السقيفة والذي نتج عنه تعيين الصحابي الجليل "أبو بكر الصديق تم حسمه وفق ميزان قوة القبيلة[2] ويرى الجابري أن مبايعة أبا بكر الصديق حسمتها الاعتبارات القبلية[3] .

3- **الغنيمة:** لقد لعب مفهوم الغنيمة دورا أساسيا في التاريخ السياسي العربي قبل الإسلام وبعده. ويظهر تأثير مفهوم الغنيمة قبل الإسلام جليا من خلال سعي قريش إلى صون مصالحهم التجاريةوالاقتصادية وتخوفهم من انهيارها بسبب الدعوة المحمدية، فالأصنام عند قريش لم تكن مقدسة لذاتها بقدر ما كانت مصدر ثروتهم وأساس اقتصادهم[4].

إن حرص قريش على حماية الأصنام والمحافظة عليها لها أبعاد اقتصادية خاصة في مواسمحج القبائل العربية إلى مكة قبل الإسلام باعتبارها مركزا دينيا وما لذلك من ازدهار

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 82-84.

[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المرجع نفسه، ص131.

[3] المرجع نفسه، ص ص 132-133.

[4] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص99.

تجاري، فالمساس بالأصنام المحيطة بمكة هو ضرب للمصالح الاقتصادية لقريش، وهو ما جعلهم يواجهون الدعوة المحمدية مواجهة حامية الوطيس[1]كما بقي هذا الدور الذي يلعبه مفهوم الغنيمة جليا حتى بعد قيام الدولة الإسلامية وأصبحت تلعب دورا أساسيا في تجهيز الجيوش الفاتحة، وأصبح بيت مال المسلمين يلعب دورا اقتصادياهاما بالنسبة للخلفاء الراشدين من أبي بكر مرورا بعمر ابن الخطاب، ثم عثمان بن عفان إلى علي بن أبي طالب[2].ومنه فإننا نستنتج مما سبق أن تأثير القبيلة، والعقيدة والغنيمة يبدو جليا، بل كان لها بالغ الأثر في صناعة الأحداث السياسية نلمسها في تراثنا العربي الإسلامي

[1] المرجع نفسه، ص100.

[2] المرجع نفسه، ص181-195.

المبحث الثاني: تكوين الفكر السياسي الإسلامي

المطلب الأول: العلاقة ما بين السياسة والدين في الفكر الإسلامي

من أهم القضايا التي أخذت حيزا في الدراسة الحديثة هي علاقة الحياة الدينية والمتعلقة بالعبادات بالحياة الطبيعية أو حياة الإنسان أو بصفة أخرى علاقة الدين بالسياسة في الفكر الإسلامي، ومن خلال هذا نطرح الإشكالية التالية: ما هي العلاقة التي تربط السياسة بالدين، أو بعبارة أخرى هل السياسة هي نطاق ممارستي منفصل على الطقوس الدينية؟

ومن أجل الإجابة على السؤال المطروح علينا لعودة إلى الانطلاقات الأولى للإسلام ونتبع الممارسة الدينية لنستطيع الإجابة على السؤال المطروح: ما هو معروف هو أن الإسلام سبق النظام السياسي وهو من ضبطه وهذا عكس الديانات لأخرى كالمسيحية مثلا حين وجدت الدولة قبل الدين، الدين لم يغير شيئا من تلك القوانين للدولة التي كانت سائدة فيه قبل ظهور المسيحية، أما في الإسلام فكان العكس حيث صاف النظام السياسي حسب ما جاء في الإسلام، وهذا ما اتفق عليه العلماء أن الشريعة الحكم ترتبط بإلتزام الحكومة الشرعية، وكذلك يلاحظ أن الرسول عليه الصلاة والسلام، عقد بيعة قبل الهجرة مع الأنصار وحين هاجر قام بثلاثة أعمال مهمة وهي: بناء المسجد، آخي بين المهاجرين والأنصار، عقد معاهدة بمبادرة منه مع اليهود صار بمقتضاها حاكما للمدينة ومرعا للحكم[1]، ومن الوهلة الأولى ومن خلال .... كبداية لكون الدين الإسلام يتضح أن الإسلام حدد رؤية سياسية من أجل تسيير شؤون المسلمين بعد إشتد ساعدهم.

[1] نعمان عبد الرزاق السامرائي، النظام السياسي في الإسلام، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط2، 2000، ص 14.

«حيث جاء الإسلام لتغير واقع الانسان في عصوره، وقد بدأت الدعوة في مكة، وهذا من الطبيعي أن الرسول صلى الله عليه وسلم أن يهتم بعلاج واقع الإنسان العربي الجاهلي الذي كان يقوم على القبلية وهذا ما ترتب عليه صراعات وكذلك كان يمتاز المجتمع الجاهلي بالطبقية بين السادة والعبيد، والفقراء والأغنياء، وكان هدف الرسول على الله عليه وسلم الوصول بهذا المجتمع بمجتمع إسلامي بديل»[1].

ومن أهم الأسس التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي هي:

أ-السيادة الشرعية: وهناك آيات عديدة في كتاب الله تؤكد على هذه السيادة كقوله تعالى: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»[2]، وإن مبدأ السيادة الشرعية لا يصادر على الحكومة أمر تنظيم لأنص النصوص الشرعية قليلة محددة والحوادث متغيرة وحياة الناس تتطلب بعض التنظيم، وهذا ما جسده الخليفة عمر بن خطاب رضي الله عنه عندما وضع دواوين للجيوش، وهناك من الخلفاء من وضع سك النقود وكل هذه الإجراءات بغيت تنظيم الحياة المسلمين العامة.

ب-العدل: والعدل هو مطلب أساسي لم تغفل عليه كل الديانات السماوية وحتى الإسلام لقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»[3]، العدل هو مطلب رباني وهو أساس كل حكم والمبدأ الذي يضمن استمرار الحكم.

---

[1] المحاسي أكرم عسكر الناصر، دستور الدولة الإسلامية، دار أكرم، 1997، ص 65.

[2] سورة الأحزاب، الآية 36.

[3] سورة النحل، الآية 90.

ج-الشورى: وقد جاء ذكرها في القرآن مرتين، قال تعالى: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»[1].

وقال تعالى أيضا: «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»[2]، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم وهو المعصوم يشاور أصحابه في الأمور التي ليس فيها نص شرعي وكذلك طبقا الخلفاء من بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم»[3]، أي أن الأسس الأساسية التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي من سيادة شرعية والعدل والشورى هي مستوحات من القرآن الكريم والشريعة الإسلامية عرف الفكر السياسي الإسلام العديد من المفكرين والفقهاء الذين أدلو بدلوهم في هذا المجال والذي ينتمون تحت جناح أهل السنة والجماعة لأن فكر أهل السنة والجماعة على درجة واحدة لتمثيلهم لأصالة الدين، وينقسمون إلى ثلاثة فرق:

الفريق الأول: وهو الفريق الذي تأثر بالفلسفة يونانية وعمل على نقل أعمال الفلاسفة اليونان إلى الثقافة العربية عن طريق ترجتها أمثال الفرابي والكندي وابن رشد، وكان الفرابي والكندي يترجمون كل الأعمال الثقافة الغربية دون مراعاة الخصوصية الدينية، أما ابن رشد كان يختار ما يتماشي مع الموروث الدين الإسلامي.

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي كتب أصحابه كتبا مداراة ومراواء ونفاقا للحكام ويرى أصحاب هذه المدرسة أنه لا يجوز الخروج على الحاكم وصبر عليه في حالة خروج قراراته على الشريعة الإسلامية ويمثل هذا الاتجاه ابن المقنع والغزالي والطرطرش.

---

[1] سورة آل عمران، الآية 159.

[2] سورة الشورى، الآية 38.

[3] نعمان عبد الرزاق السامري، النظام السياسي في الإسلام، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط2، الرياض، 2000، ص 15-18.

الفريق الثالث: وهو الفريق الذي الأصالة والفكر السياسي والمستمدة من الكتاب والسنة، ونظر كل من شهاب الدين بن أبي ربيعة والماوردي وابن ظفر، وابن خلدون»[1]، وهذا ما يدفعنا إلى القول على الرغم من تنوع التيارات الفكرية السياسية في الفكر العربي إلا أنها كان مصدرها الأول الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: الإمامة والسلطة

أول نظام سياسي عرفته الدولة الإسلامية هو النظام الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم عقب الهجرة من مكة إلى المدينة حيث أسس قوانين مبنية على الوحي وهو الذي يمثل الحاكم والمشرع والإمام الذي يقود المسلمين، لكن بعد وفاته تغير المناخ السياسي جذريا وظهر الخليفة أو الإمام الذي يحكم المسلمين بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن خلال هذا نطرح الإشكال التالي ما هو البعد التاريخي لسلطة في التاريخ الإسلامي، وما هي ملامحها؟

إن ما تؤمن به العقيدة الإسلامية وتعتبر من ضروریاتها هي أن لا سلطة ولا ولاية لغير الله تعالى، فالسلطته مطلقة لا شريك له، ومن أجل تكامل الإنسانية واتساق النظام الاجتماعي بين البشر فرض الله سبحانه وتعالى خليفة في الأرض وأصبح هذا المفوض أو الخليفة وليا وحاكما وسلطان من عند الله ومن هنا أصبح الإنسان خليفة ..... من الله على نفسه وأفعاله وعلى عائلته وأبنائه حتى البلوغ، وهناك خلافة أحد الناس على الأخرين حاكمية وتدبير ورئاسة لقوله تعالى: « يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ

[1] عادل فتحى ثابت عبد الحفيظ، الفكر السياسي الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، 2002، ص 8-17.

بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ»[1]، وهذا يعني أن السلطة هي قوام الدولة الإسلامية.[2]

«وقد قامت الدولة الأولى للعرب والمسلمين بالمدينة وأعلن الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الحدث العظيم للناس جميعا، وذلك كان من أوائل ما عمله بعد الهجرة أنه كما يذكر ابن إسحاق كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار وادع اليهود وعاهدهم و.... على دينهم وأموالهم وإشترط عليهم وشرط لهم»[3]، وهذا يبين أن أول نظام للسلطة والحكم في تاريخ الإسلامي كان على يد الرسول صلى الله ليه وسلم عندما أسس الدولة المدينة الجديدة المبنية على القوانين تحفظ إستمراريتها، وكذلك من خلال ما ذكر سابقا فهذا يرمينا إلى القول أن الرسول الله صلى الله عليه وسلم كان خليفة الله على المسلمين في الأرض وإمامهم «وبعد أن لحق الرسول صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى أقام المسلمين سيدنا أبو بكر الصديق مقامه في رياسة الأمة فصار الخليفة الأول والحاكم الأعلى للأمة»[4]، أي أن أول إمام أو خليفة للمسلمين لرسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين هو أبو بكر الصديق صاحب النبي صلى الله عليه وسلم وعرف هذا التعيين صراحة فكانت أول معركة سياسية تدور بين أحزاب المسلمين بين الأنصار والقرشيين، وبني هاشم فكانت الغلبة الأولى إلى القرشيين في تعين الإمام أو الخليفة من القرشيين وهذا راجع لعدم وجود أدلة كافية يستند إليها المسلمين للتعين الخليفة أو الإمام الذي يدير أمورهم فإحتكم إلى التأويل وهذا ما جعلهم ينقسمون في آراء التعيين وفي الشخص المناسب التي يفرضونه عليهم، وفي نهاية الأمر وبعد صراع بيت هذه الأحزاب استطاع المسلمين أن يعينوا أبو بكر الصديق إماما لهم

---

[1] سورة ص، الآية 26.

[2] المجلة السياسة والدولة، الدولة وتداول السلطة في الفكر السياسي والعربي والإسلامي، ص 295.

[3] محمد يونس موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 18.

[4] محمد يونس موسى، المرجع السابق، ص 19.

ليصبح أول الخلفاء على المسلمين من الرسول صلى الله عليه وسلم»[1]، وهذا يعني أن فكرة الإمامة والخلافة الرسول على تسيير شؤون المسلمين أول مرة بعد وفاته في عصر أبي بكر الصديق رضى الله عنه ثم «تقدم أن الخليف أبا بكر راح يتبين الناس في أمر الخليفة الذي يكون بعده، وبعد ان استوفى ذلك كتب كتابا وعهد إلى عمر ن الخطاب بالخلافة من بعده... وبعد وفاته بايع الناس لعمر، فصار خليفة بالبيعة»[2]، «وبعد أن توفي عمر رضى الله عنه، راح رجال الشورى يعقدون اجتماع لإختيار واحد منهم وهذا ما جعل عبد الرحمن بن عوف أن ينازل ثلاثة لمصلحة ثلاثة وفنازل طلحة والزبير وسعد، ثم أسقط عبد الرحمن من حقه، فإنحصر الإمام بين الإمام علي وعثمان، وبعد حملة استشارية التي قام بها عبد الرحمن بن عوف على المسلمين من صغيرهم إلى كبيرهم خلص إلى تقديم عثمان على الإمام علي وكان هذا الاستشارة لمدة ثلاثة أيام وفي اليوم الرابع ارتقى عبد الرحمن بن عوف فوق المنبر فأعلن استخلاف عثمان وكان علي أول من بايعه[3]»، وكان استشهاد الخليفة عثمان يوم الجمعة (35هـ) ويوم السبت .... الإمام علي بهؤلاء ومعهم طلحة والزبير يلحون عليه أن يكون هو خليفة بعد عثمان بن عفان ولم يلبث الكثير حتى بايعوه وهذا ما دعل الانقسام في الصحابة فهناك من بايع وهناك من توقف وهناك من توجه قسم إلى مكة وآخر إلى الشام، وبعد المبايع طلب الزبير وطلحة من على أن يقوم بالقصاص لقاتلي الخليفة عثمان فإعتد علي بأنه لا يستطيع وظلت هذه القضية شغل الشاغل بالإمام علي»[4]، وهذا لا يهمنا ما يهمنا هو التتبع التاريخي لمسار الخليفة في تاريخ الإسلامي، «وبعدها تآمرت من الخوارج على قتل كل من الخليفة علي ومعاوية وعمر بن العاص، فقتل علي متأثرا بعد

[1] عازف تامر، الإمامة في الإسلام، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 59.

[2] نعمان عبد الرزاق السامرائي، النظام السياسي في الإسلام، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط2، 2000، ص 66.

[3] نعمان عبد الرزاق السامرائي، المرجع السابق، ص 67-68.

[4] نفس المرجع، ص 74.

ضربه على الرأس ونجى معاوية وعمر بن العاص، وبعد وفاة علي تقدم قيس بن سعد بن عيارة وقال للحسن أبسط يدك أبايعك، هكذا جرت البيعة، ولم يلبث كثير حتى تنازل للخلافة لمعاوية لأنه كان يكره الحرب وشرط عليه أن تكون الخلافة له من بعده، وتوجه معاوية إلى الكوفة وأخذ البيعة من أهلها»[1]، «وإبتداء من عام 41هـ، صار الحكم لبني أمية حتى عام 132هـ حيث انتقلت الخلافة للعباسيين ثم إلى العثمانيين حتى تم إلغاءها عام 1342هـ-1924م».

وما يمكن أن نستنتج من هذا التتبع التاريخي المبسط لظهور الخلافة ومسارها التاريخي هو أن الخلافة كانت تعني في القرآن هو من يخلف الله في الأرض ويقصد بهم الأنبياء أما الخليفة أو الإمامة في الثقافة السياسية الإسلامية عرفت من يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا ما جعل أول خليفة لرسول صلى الله عليه وسلم ظهر بعد وفاته وكما لاحظنا أن طريقة اختيار (الخليفة لم تحدد في القرآن ولم يترك لها وصية من الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما كانت تعيين طبق للإعمال العقل ومراعاة المصلحة العامة، وهذا ما جلها عرفت إلى العديد من الفتن ومن رغم كل هذا امتدت حتى عام 1924م وذلك بعد سقوط الخلافة العثمانية وتغير نمط السياسي على المسلمين.

المطلب الثالث: نظرية الحكم أو فن إدارة الحكم

وكما ذكرنا سابقا أن الهدف الأول من إنشاء الخلافة هو بناء دولة تصون حقوق **المسلمين** ،والدولة تقتضي تنظيما وتأطيرا معينين من أجل ضمان استمراريتها. ومن أجل هذا الاستمرار يجب أن يكون لها طاقم يساعد الخلفة في الحكم .ومن هنا نطرح الإشكال

[1] نفس المرجع، ص 75-76.

التالي كيف وجد هذا النظام لتسييرشؤون هذه الدولة؟ أو ما هي المعايير التي بني عليها النظام السياسي الإسلامي؟

إن أول الأسس التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام هي إعطاء مفهوم للسيادة. فالسيادة في الإسلام هي لله تعالى وحده لا شريك له فهو سيدالعباد، أما الخليفة أو الإمام الذي يسوس المسلمين ويحكمهم فهو في الإسلام مجرد نائب عن هذه الأمة وخادما لها ولا يجوز له أن يحكم الأمة خارج المنهج الإسلامي، والذي يستمد وجوده من الشورى بغية منع تفشي الفساد والظلم والاستبداد في صفوف المسلمين"[1].

هذا ما يحيلنا إلى القول أن الإسلام حدد قوانين وضوابط لتسيير شؤون المسلمين خاصة في فكرة الحكم تفاديا لأي مروق يمكن أن يصيب الحاكم بالغرور أو الطغيان.مثل بعض الحالات التي عرفتها البشرية في حكم فرعون و النمرود، وهذا ما يمكننا من القول أن أي علاقات بين الحاكم والمحكوم في الإسلام هي أن الحاكم أو الخليفة هو خادم تطوع ليحكم ويسوس الناس ،وفق الأحكام الشرعية المستمدة من الكتاب والسنة النبوية والناس ملزمون بطاعته. وإذا كانت الأمة هي صاحبة السلطة والقرار، وأن الإمام هو الوكيل على هذه الأمة، فهذا يقتضي إلى أن العلاقة بين الحاكم وشعبه في الإسلام هي ليست مجرد علاقة حاكم بمحكوم أو علاقة موكل و الموكلين، وإنما هذه العلاقة تتجاوز كل هذا ،فهي علاقة تكامل في ظل سيادة الشرع التي حددها الله تعالى" وهذا ما جاء في كتابه ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (58) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**

[1]عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، ط1، دار السير، القاهرة، 2011، ص ص 148-149.

وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59)﴾[1].

قال العلماء أن الآية الأولى نزلت في ولاة الأمور، أي الخليفة أو الإمام الذي يحكم المسلمين وتأمرهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس يجب أن يحكموا بالعدل. أما الآية الثانية فيرى عدلان عطية في كتابه النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام أنها نزلت في حق الرعية أو الشعب من الجيوش وغيرهم أي كل الرعية ما عدا الإمام أو الخليفة، ويأمرهم أن يطيعوا أولي الأمر في كل الأحكام، ما عدا في معصية الله تعالى فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإذا تنازعوا في أمر ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله.

فالآية الأولى أجملت واجبات الحاكم اتجاه شعبه من خلال أداء الأمانة والحكم بالعدل بين الناس. فهذه هي ملامح الدولة العادلة والصالحة. أما الآية الثانية فتشير إلى واجبات الرعية اتجاه الحاكم، وهي طاعته وعدم الخروج عن أمره إلا في حالة واحدة وهي أن يدعوهم إلى معصية الله تعالى"[2].

و هذه النظرة تتوافق مع نظرة محمد يوسف موسى في كتابه نظام الحكم في الإسلام ،حيث يرى أن الخليفة وهو صاحب السيادة في الدولة ،بصفته خليفة لا بصفته الشخصية ما دامت الأمة قد أقامته في هذا المنصب بغية أن يسوسها ويحكمها بحكم الله وشريعته وهو سوى فرد من أفراد الأمة التي وكلت لهم الأمور الدينية والدنيا فصار أكثرهم تبعات وأثقلهم حملا، دون أن يسير بسلطته على شعبه، و هذا ما صور في القرآن لقوله تعالى وهو يخاطب نبينا ورسولنا محمدا صلى الله عليه وسلم " إنما أنت مذكر ، لست علهم بمسيطر"[3] و كذلك

---

[1] سورة النساء الآية 58–59.

[2] عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام،ط1،داراليسير مصر،2011، ص ص 230–231.

[3] سورة الغاشية.الآية 21– 22

استند محمد يوسف في نفس المقام أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول لرجل أخذت الرهبة منه فتعثر لسانه بالكلام "لا تخف فلست ملكا ولا جبارا "[1] و هذا ما يعني أن الحاكم أو الإمام في الإسلام هو فرد من المجتمع تسير شؤونهم وفق الشريعة و الدين دون أن تأخذه السلطة عليهم .

ويرى علي عبد الرزاق أن الخليفة له حقوق في كتابه "الإسلام و أصول الحكم" إذ قال أن الخليفة عندهم ينزل من أمتهم بمنزلة الرسول صلى الله عليه وسلم له عليهم الولاية العامة والطاعة التامة والسلطان الشامل بحيث

-له حق القيام على دينهم فيقيم فيهم حدوده وينفذ شرائعه وله حق القيام على شؤون دنياهم أيضا.

-له مقام كمقام الرسول وعلى البشر أن يحبوه ويحترموه.

-عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا "ظاهرا وباطنا" لأن طاعة الأئمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله.

-السلطان خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو أيضا حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده فولايته عامة ومطلقة كولاية الله تعالى و رسوله الكريم.

-أن يكون له وحده الأمر والنهي وبيده وحده زمام الأمة وتدبير وما جل وما صغر من الأمور.

-ليس له شريك في ولايته ولا لغيره ولاية على المسلمين[3].

---

[1]محمد يوسف موسى ،نظام الحكم في الإسلام ، دار الفكر العربي القاهرة.

(3)علي عبد الرزاق ,الإسلام و أصول الحكم، مطبعة مصر – شركة تساهمية مصرية،ط1925،3، ص3-5.

المبحث الثالث: سؤال التجديد

إن طرح سؤال التجديد كسؤال البحث الأكاديمي لا يمكن أن يطرح كمساق تاريخي أو كحدث تاريخي لقراءة الأسباب والدواعي، وإنما يطرح سؤال التجديد في وقفتنا البحثية هذه على اعتبار أنه حركة مجتمعية تسعى إلى التطلع لمواكبة ركب الحضارة العالمية في ظل تعاليم الإسلام كدين خالد وثابت .إن قضية التجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصرباعتبار أنها حركة فكرية تسعى إلى النهوض انطلاقا من تجاوز المشكلات الراهنة والسعي إلى تجاوزها. ومن هنا تظهر أهمية التجديد كحركة تعيد التوازن إلى عقل الأمة لسبر أغوار المستقبل المنشود سياسيا واجتماعيا وثقافيا وصولا إلى حياة جديدة.إذن ماذا نعني بمصطلح التجديد في سياق الفكر الإسلامي الحديث و المعاصر؟

المطلب الأول: ظهور فكرة التجديد

تعتبر فكرة التجديد إحدى المقومات الذاتية لرسالة الإسلام فبتحقيقها يتحقق الإسلام كنظام فاعل في الحياة وتظهر تجلياته للعيان، فهو الدين الخالد المستقل عن الزمان والمكان وإذا غابت فكرة التجديد في الفكر الإسلامي غابت روحه الحية. والتاريخ الإسلامي كما يقول الإمام الأكبر شيخ الأزهر: "بل يثبت التأمل أن تاريخ الإسلام في أزهى عصوره يشهد على علاقة وثقى لا تنفصم بين التجديد وحيوية الإسلام، وبين الجمود وانزواء الإسلام إلى ركن قصي عن الحياة وعن المجتمع[1].ومنه فإن للتجديد الأهمية القصوى في تراثنا العقلي والنقلي[2]. إن التجديد في الفكر الإسلامي يصبو إلى صناعة المستقبل في ظل التعاليم السامية للإسلام بإرادة الإنسان وفق قيم إنسانية روحية تنبع من تعاليم هذا الدين الحنيف لصالح المجتمع والعالم أجمع، إن تجديد الفكر ليس مجرد عملية فكرية تستند إلى البحث

---

[1] أحمد طيب، ضرورة التجديد، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، ج1، مكتبة الإسكندرية، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2009، ص58.

[2] المرجع نفسه، ص65.

والتفسير والتحليل المتجرد، وإنما هي حركة مواكبة لسيرورة الحياة وواقعها وتشعباتها،فحركة الفكر والحياة متلازمتان لا تنفكان فبقدر ما يسيطر الفكر محاولا فرض رؤيته على الحياة حتى تفرض الحياة نفسها ورؤيتها على الفكر وحركته[1].

ويضرب لنا الجابري مثالين عن علمينمن أعلام الفكر الإسلامي يمثلان النموذج الحي لمفهوم التجديد وعلاقته بالحياة وتطورها، وأثرها في رقي المجتمعات وازدهارها ،وأثر ذلك على رقي الأمة، فيقول عن ابن سينا وابن رشد أنهما شخصيتان تركتا بصماتها واضحة جلية في الفكر الإسلامي والعالمي، حيث كان ابن سينا قطبا من أقطاب الفكر الإسلامي، وصاحب مدرسة فلسفية ذائعة الصيت في الفكر الإسلامي، كما أن ابن رشد يعد علم زمانه وعلما من أعلام الفلسفة الإسلامية، حيث مازالت أفكارهما تدرس في أكبر جامعات العالم إلى يوم الناس هذا[2].وبناء على ما سبق من مواقف تاريخية حية فإننا نصل إلى قناعة مفادها أن فكرة التجديد هي قضية حية في الفكر الإسلاميوإحدى مقوماته الذاتية فبفضلها نفهم الروح الحية للإسلام كنظام فاعل في دنيا الناس، ومنه فإن الأزمة الثقافية والحضارية التي تعيشها أمتنا العربية وعالمنا الإسلامي لا ترجع إلى افتقاد تراثنا العربي والإسلامي لروح التجديد والاستنارة، بل مبعث هذا التردي الثقافي والحضاري الذي نعاني منه في بعض جوانب حياتنا الفكرية الحالية مرده إلى افتقاد الرؤية والنظرة الصائبة نحو هذا التراث العربي العريق[3]

---

[1] زكي الميلاد،إقبال و تجديد الفكر الديني في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008، ص68

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000، ص331.

[3] أحمد زكي صلاح، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001، ص07.

إن الإسلام كدين خالد وخاتم للأديان السابقة ليس جزء من التراث العربي الإسلامي كما تدعي الكثير من المذاهب الفكرية العربية الإسلامية المعاصرة ،بل العكس من ذلك تماما. فالإسلامكما يرى الدكتور أحمد زكي صلاح "إن الإسلام في عقيدة المسلم ديني خالد خاتم للأديان، مستقل عن الزمان والمكان، على الرغم من تأثيره الواضح فيهما، أي أنه من حيث هو وحي إلهي مستقل عن تاريخ المسلمين وفكرهم وتراثهم الحضاري، فهذا التاريخ بما فيه لم يشكله الإسلام وحده، لأن العوامل التي تصنع التاريخ في مجمله كثيرة ومتعددة... وإذا رجعنا إلى منهج بعض الكتاب المسلمين الذين يحاولون الحفاظ على خط إسلامهم وجدنا أنهم يتبعون منهج دمج الإسلام الشامل في حركة من حركاتهم الفكرية التي كانت حلولا مرحلية، استجابة لتحديات حضارية غازية، أوجدتها ظروف معينة، وكأنها هي الإسلام الصحيح[1]

ومنه فعلينا أن نفصل منذ البداية بين الإسلاموبين تراثه والتيارات الفكرية الاجتهادية التي عالجت قضايا زمانها في ضوء المتغيرات الاجتماعية، والتحديات الثقافية ،فالاجتهادات محدودة ضرورية في الزمان والمكان، ومنه فلكل عصر تاريخية وحاجاته الثقافية والفكرية الحضارية. يجب علينا أن نمارس نظرتنا الفكرية للتراث والتجديد بوضوح وموضوعية حتى نضع الحد الفاصل بين الإسلام كعقيدة وشريعة متكاملة وصالحة لا تخضع للزمان والمكان، وبين الفكر العربي الإسلامي والتراث الذي أنتجه ومدى التأثيرات الثقافية الأجنبية فيه[2] .

[1] أحمد زكي صلاح، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001، ص ص 27-32.

[2] المرجع نفسه، ص32.

المطلب الثاني: الفكر السياسي ومسألة الحداثة

إن تناول فكرة التجديد في عصر النهضة يفرض علينا لا محالة الانطلاق من تحديد المفهوم لغة واصطلاحا لمفهوم النهضة على اعتبار أن مفهوم التجديد قد تم التطرق إليه في مبحث سابق.

1-المفهوم اللغوي لكلمة النهضة:

لقد ورد مفهوم النهضة لغة في معجم "لسان العرب" لابن منظور كالتالي: هي كلمة مشتقة من الفعل نهض نهضا، نهوضا، ويقال انتهض القوم وتناهضوا، أي نهضوا إلى القتال ويقال أنهضته أي حركته واستنهضت لكذا ،أي أمرته بالنهوض إليه، ويقال أيضا ناهضته أي قاومته ، ويقال ناهضت الرياح السحب أي ساقته وحملته[1]

2-المفهوم الاصطلاحي للنهضة:

تشير كلمة النهضة اصطلاحا إلى أنها المرحلة أو اللحظة التاريخية التي تلت الاصطدام بالغرب الذي جاء إلى المنطقة العربية، مما أسفر عن تماس مع الحضارة الغربية والاطلاع على علومها وفنونها، فأدرك رواد النهضة واقع الانحطاط الذي هم فيه . لقد ورد مفهوم النهضة اصطلاحا في الموسوعة الفلسفية "لروز نتال يودين كالتالي: هو مصطلح يشير إلى المذاهب العامة الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا خلال فترة انهيار الإقطاع وقيام المجتمع البورجوازي الأول من القرن 10 إلى أوائل القرن السابع عشر ميلادين ونهوض ثقافة إنسانية في تلك الفترة وإحياء التراث الفلسفي للعصر القديم، بالإضافة إلى الاكتشافات العلمية الهامة التي مكنت الفلسفة التقدمية من التحرر من اللاهوت، وأدت إلى ظهور من اللاهوت وأدت إلى ظهور اتجاهات الفلسفة السكولائية[2].

---

[1]ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار الأبحاث، الجزائر، ج14، 2008، ص295.

[2]روزنتال يودين، ترجمة يوسف كرم، موسوعة فلسفية، ط1، دار الطليعة، بيروت، ص525.

لا يمكن فصل مفهوم النهضة عن مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي الحديث حيث كانت الحركة بمثابة دعوة للتجديد والنهضة، حيث يقول صلاح زكي أحمد في كتابه أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث "هؤلاء الآباء الذين أشاعوا في الدنيا روح التجديد والاستنارة... فدعا رفاعة الطهطاوي، ذلك الابنالفذ للعروبة والإسلام تلك الدعوة الصارخة بالتجديد، وتلقف خير الدين التونسي في شمال إفريقيا، وعلى مبارك في مصر دعوة ذلك الأستاذ النبيل فجسدوا أحلامه في النهضة بمشروعات للتنوير وللتحديث أفادت الأمة وأضافت ملامح عصرية لنهضتها"[1] ، لقد كان القرن التاسع عشر تاريخا محوريا في الفكر العربي الإسلاميإيذانا بدخول مرحلةفكرية جديدة بناء على واقعة تاريخية وروحية زلزلت كيانهم الذاتي وصار عليهم مواجهتها كما يصرح بذلك فتحي المسكيني "ثمة واقعة تاريخية وروحية زلزلت كيانهم الذاتي وصار عليهم مواجهتها إنها الحداثة وقد أخذت لبوس دخيل لغوي ووافد ثقافي وأجنبي سياسي لا مرد له..."[2]

إن تناول فكرة التجديد في الفكر العربي الإسلامي يتطلب منا أن نتلمس آثاره ونقتفيها كنتاج فكري في الكيان الحضاري الاجتماعي الثقافي العربي الإسلامي الذي ينتمي الجميع إليه بوجه من وجوه الانتماء، بحيث لا يجب أن تقبل تيار دون آخر،على اعتبار أن كل التيارات التي عرفها عصر النهضة في الفكر العربي الإسلامي على اختلافها لها ما يربطها بالأمة العربية الإسلامية، ومن ثم بالفكر العربي الإسلامي.

---

[1] أحمد زكي صلاح، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001، ص15.

[2] فتحي المسكيني، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الفلسفة العربية المعاصرة، تحول الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص15.

يقسم الكثير من الباحثين في الفكر العربي الإسلامي إن لم نقل كلهم إلى ثلاث تيارات كروافد للنهضة العربية الحديثة،تيار الإصلاح الديني، والتيار العلمي العلماني، وتيارالفكر السياسي الليبرالي، فالتيار الإصلاحي الديني جاء على يد جمال الدين الأفغاني ليكمل المسار بعد محمد عبده، ثم رشيد رضا ، وحسن البنا، وصولا إلى الحركات الإسلامية المعاصرة"[1]أما التيار الثاني والمتمثلفي الفكر العلمي العلماني الذي رفع رايته الأولى شبلي شميل وحمل المشعل بعده فرح أنطون، ليكمل المسيرة بعده سلامة موسى وصولا إلى الجيل الرابع لهذا التيار ممثلا في إسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود وغيرهما[2]. أما التيار الثالث أي تيار الفكر السياسي الليبرالي العربي فحمل رايته الطهطاوي كأب روحي من خلال أفكار الحرية والعدالة والمساواة، ليحمل مشعل مواصلة المسيرة بعده لطفي السيد، ليأتي على رأس الجيل الثالث لهذا التيار الفكري طه حسين والعقاد وصولا إلى الجيل الرابع ممثلا في أعضاء حزب الوفد المصري[3]إن هذه المدارس أو التيارات الفكرية تعبر عن موقف حضاري يلخصه حسن حنفي كالآتي"في حقيقة الأمر أن هذه الروافد الثلاثة إنما تمثل موقفا حضاريا واحدا ذا شعب ثلاث :الموقف من القديم، والموقف من الغرب والموقف من الواقع، فالحركة الإصلاحية إحياء للقديم، وتمثل للغرب وتغيير للواقع والفكر العلمي العلماني ثورة على القديم وتمثل للغرب وتغيير للواقع، والفكر السياسي الليبرالي تمثل للقديم وتمثل للغرب من أجل بناء الواقع. الإصلاح الديني رد فعل على القديم بالإحياء، والفكر العلمي العلماني رد فعل على الغرب بالمتمثل ،والفكر السياسي الليبرالي رد فعل على الواقع ذاته بإعادة بنائه"[4]

---

[1]حسن حنفي، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، مدارس التجديد والإصلاح الرواد والأفكار، أعمال المؤتمر الدولي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ج1، ص80.

[2] المرجع نفسه، ص81.

[3]حسن حنفي، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، مدارس التجديد والإصلاح الرواد والأفكار، أعمال المؤتمر الدولي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ج1، ص82.

[4]المصدر نفسه، ص85.

فكرة التجديد عند رفاعة الطهطاوي (الفكر السياسي الليبرالي): يعتبر رفاعة الطهطاوي شخصية نهضوية تتصدر طليعة الشخصيات البارزة التي تركت أثرها العميق في الفكر النهضوي العربي الإسلامي الحديث، ولد عام 1801م وهو العام الذي غادرت فيه الحملةالفرنسية أرض مصر.نهل من معارف الأزهر الشريف منذ سن السادسة عشر كما عمل مدرسا به .يعتبر الشيخ حسن العطار صاحب الفضل العظيم في صقل الشخصية الفكرية للطهطاوي[1]. حيث كان له الدور العظيم في إخراج الطهطاوي من نطاق التقليد إلى فريق المجددين، كما كان له الفضل كذلك في إقناع محمد علي باشا والي مصر بضم الطهطاوي إلى البعثة التي أرسلها إلى باريس عام 1826 م كإمام لهم[2]، وهي المرحلة المفصلية في الحياة الفكريةللطهطاوي، ليعود إلى مصر سنة 1831 بأفكاره الجياشة بآمال التجديد والتطوير، حيث بدأ مشروعه بإنشاء مدرسة الألسن سنة 1832م، كما مارس مهنة الصحافة في صحيفة الوقائع المصرية " ومجلة "روضة المدارس ،ثم التأليف من خلال روائعه الفكرية "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" و"مناهج الألباب" وغيرها، حيث بلغت ستة وعشرون كتابا ومؤلفا[3]، لقد كان المشروع الفكري للطهطاوي قائما على منهجية التفاعل مع الحضارةالأوروبية والأخذ منها في إطار القيم والثوابت والشريعة والدين[4]ليسجل الطهطاوي اسمهبأحرف من ذهب كرائد من رواد الكفر السياسي الليبراليفي عصر النهضة العربية الإسلامية الحديثة[5]، وإذا كان حديثنا بإسهاب عن النموذج الفكري الإصلاحي للطهطاوي فلا بأس أن نتحدث كذلك عن الشخصية الفكرية الإصلاحية لخير الدين

---

[1]أحمد زكي صلاح، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001، ص24.

[2] المرجع نفسه، ص25.

[3] أحمد زكي صلاح، نفس المصدر، ص ص 26-28.

[4] المصدر نفسه، ص28.

[5]حسن حنفي، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، ص81.

التونسي، فهما نموذجان يتمم أحدهما الآخر في الحركة الإصلاحية التي تخللت القرن 19م وخاصة في الفكر الإصلاحي السياسي. حيث بحث كلاهما عن ضرورة إيجاد البدائل وإبراز الهوة الفاصلة بين النهضة الأوروبية وواقع الأمة العربية الإسلامية[1]إن كل من الطهطاويوخيرر الدين التونسي أقرا إعجابهما واعترافهما بمعالم التقدم الغربي، حيث يقول صلاح زكي أحمد في كتابه أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث في هذا الباب "لقد تشابهت أوجه كثيرة بين رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي على صعيد الفكر والهدف والوسيلة، فكلاهما تلقى الصدمة الحضارية الأوروبية بروح علمية مستنيرة، وكان الهدف من إدراكهما لأبعادها هو تطور البلاد وإرساء أسس النهضة في عموم الأمة. وقد التزم التونسي بذلك الإطار المذهبي لمشروع النهضة الذي صاغه رفاعة الطهطاوي فكان من دعاة الخروج من عزلة القرون الوسطى ونصيرا للتتلمذ على الحضارة الأوروبية فيما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية وثوابت الدين الإسلامي وقيمه، وداعية للاجتهاد في الشريعة كي تواكب المصالح المتجددة للمسلمين"[2]إن الطهطاوي وخير الدين التونسي كرائدين من رواد عصر النهضة العربية الإسلامية وكحاملين للواء الفكر السياسي الليبرالي، قد أخذا موقف التوفيق بين القديم ومقتضيات الحداثة في سبيل بناء الدولة الحديثة، من خلال التخطيط لمختلف المجالات الاقتصادية والزراعية والتجارية والتعليمية[3]

---

[1] فتحي المسكيني، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص23.

[2]أحمد زكي صلاح، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001، ص29.

[3]حسن حنفي، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، مدارس التجديد والإصلاح، الرواد والأفكار، أعمال المؤتمر الدولي الذي لطمته مكتبة الإسكندرية، 19-2009/01/21 ، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2001، ص93.

فكرة التجديدفي عصر النهضة(مدرسة الإصلاح الديني): إن حديثنا عن فكرة التجديد عند أنصار الإصلاح الديني يحيلنا حتما إلى شخصية جمال الدين الأفغاني ومشروعه النهضوي لأن الأفغاني هو الأب الروحي لهذا التيار الإصلاحي النهضوي وصاحب الفضل في بناء لبناته الأولى[1]حيث يعد بحق إمام الإصلاح ومحرر العقولوموقظ الأمة إلى نهضة جديدة وفجر جديد[2]فإذا كان المشروع الإصلاحي قد بدأه جمال الدين الأفغاني وحدد مشروعه الحضاري الإصلاحي فإن الشيخ محمدعبده هو صاحب الفضل في إكمال مشوار أستاذه الأفغاني لتأتي كوكبة أخرى من تلاميذ الأفغاني من أمثال مصطفى كامل ومحمد فريد، وسعد زغلول ثم رشيد رضا وصولا حسن البنا، ومنها إلى الحركات الإسلامية المعاصرة[3]. لقد كانت مدرسة الإصلاح الديني بزعامة جمال الدين الأفغاني بحق أول صرخة نهضوية في العصر الحديث، وبمثابة الرافد الأول من روافد الفكر العربي الحديث والمعاصر لقد آمن أنصار مدرسة الإصلاح الديني أن لكل عصر مشاكله ورؤيته التي تنبثق من طبيعته فجاءت حلولهم الفكرية في شتى المجالات لتعبر عن حاجة العصر التي ظهرت فيه ليكون الفكر الجديد في العصر الجديد أكثر تعبيرا عن أصول الإسلام. فما دام الإسلام دين خالد وخاتم للشرائع و الديانات فكل عصر يستطيع أن يستنبط منه ما يعنيه على فهم ثوابته ومتغيراته، وبذلك يكون الفكر الإسلامي حيا متواصلا مرنا متطورا إسلاميا في منطلقاته[4].لقد سعت الحركة الإصلاحية التجديدية إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة ،وكانت ترى أن سبب تخلف المسلمين التقيد بالتقليد وغلق باب الاجتهاد وهو

---

(1) نفس المرجع، ص35.

(2)نفس المرجع، ص79.

(3) نفس المرجع، ص80.

(4)عبد الحميد محسن، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، و.م.أ، 1995، ص82.

سبب للجمود ومنه التخلف، كما نادت إلى التوفيق بين الدين والعلم على اعتبارأنه لا يوجد ما يعطل ذلك في الدين الإسلامي الحنيف[1].

إن اطلاع رواد الحركة الإصلاحيةالحديثة على التقدم والتطور الذي حصل في الحضارة الغربية ومقارنة كل ذلك بأوضاع المجتمعات العربية الإسلامية جعلهم يبحثون عن طريق الخلاص لركوب قطار الحضارة في ظل القيم الإسلامية السامية. يقول "علي المحافظة" في كتابه (الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة) في هذا الباب "ذهب هؤلاء مذاهب شتى في كيفية التجديد الديني والإصلاح الاجتماعي... تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد... التوفيق بين العلم والإيمان...اطلاع العلماء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة ضرورة لا بد منها، بقبول ما يتفق مع الشريعة الإسلامية ويفيد المسلمين في حياتهم، ورفض ما يتعارض وعقيدتهم[2]لقد شهد الفكر العربيالإسلامي الحديث ثورة بأتم معنى الكلمة من حيث ثورة التمرد على التقليد فقد بلو البلاء الحسن في سبيل تخليص الدين الإسلامي الحنيف من كل ما يعرف نهضته ويعطل انطلاقته[3]لقد سعت مدرسة الإصلاح الديني إلى بث روح التجديد والاجتهاد بغية النهوض والإقلاع حيث يقول محمد عبده في هذا الصدد: " لا يمكن للمسلم أن ينهض النهوض اللائق بدينه إلا بدءا من استعداده للدخول للآفاق اللامحدودة من العلم والعمل، التي شرعها الإسلام، ولا يقدر على الشروع في هذا الاستعداد إلا بدءا من العودة إلى أصول دينه، أعني إلى نبذ التقليد وإلى النظر العقلي وإلى الاجتهاد والتجديد"[4]. لقد كان لحرية التجديد

---

[1]علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص ص 73-74.

[2]المصدر نفسه، ص ص71- 73-76.

[3]أحمد زكي صلاح، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1، مركز الحضارة العربية ، القاهرة، 2001، ص64.

[4] أحمد زكي صلاح، المصدر السابق، ص68.

والإصلاح الأثر البالغ في الفكر العربي الإسلامي الحديث، وإن كنا لا ننكر جهود وإسهامات المدارس الأخرى، لكن التأثر الكبير الذي نلمسه في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر يبدوا جليا. ففي مصر نجد نخبة من أتباع هذه المدرسة من أمثال محمد فريد وجدي، قاسم أمين، وأحمد لطفي السيد وفي بلاد الشام نجد الشيخ طاهر الجزائري، والشيخ حسن الجسر، وعبد القادر المغربي أحد تلاميذ الأفغاني، ومحمد رشيد رضا، وشكيب أرسلان، وفي شمال إفريقيا نجد محمد بيرم التونسي أحد أتباع خير الدين التونسي، والشيخ الطاهر بن عاشور وغيرهم[1]إن مفهوم التجديد من صميم المسعى النهضوي للمدرسة. فالتجديد في نظرهم هو تطور والتطور الدينيهو نهاية الاجتهاد الحقيقي[2].

التيار العلمي العلماني في العصر الحديث وسؤال التجديد:

يعتبر التيار العلمي العلماني أحد التيارات البارزة في عصر النهضة العربية، والذي تربط أثره الفكري النهضوي في الفكر العربي الحديث والمعاصر. لقد كان لشبلي شميل السبق والريادة على اعتبار أنه أحد رواد النهضة العربية ضمن التيار العلمي التطوري[3]لكن جذور التيار العلماني في الفكر العربي الحديث يمكن قراءتها من زاويتين أساسيتين ،حيث أنهناك جناح في التيار العلماني يعتبر وليدا لجهود التجديد في الفكر الإسلامي الإصلاحي، وتمثل في ظهور فكرة إمكانية إقامة مجتمع علماني، حيث يقول أ. د رؤوف عباس حامد في كتابه تطور الفكر العربي الحديث "كان لتلك الجهود أثرها في ظهور فكرة إمكانية إقامة

---

[1]علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص87.

[2]عمار علي حسن، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، أعمال المؤتمر الدولي الذي نظمته مكتبة الإسكندرية، 10-2019/01/21، دار الكتاب المصري، 2010، ص220.

[3]مصطفى أقرور، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، ط1،منشورات الاختلاف الجزائر، 2014، ص43.

مجتمع "قومي" " علماني" يحتفظ بالإسلام كعقيدة ورابطة اجتماعية، ولكن دون أن يكون مصدرا للتشريع أو للنظام السياسي"[1]

أما الجناح الثاني في التيار العلماني فهوجناح من الكتاب المسيحيين، والذين كان لهم الدور البارز في تأسيس التيار العلماني وذيوع صيته ليصبح ركيزة من ركائز الفكر العربي في العصر الحديث على اعتبار نظرتهم السلبية إلى الدين انطلاقا من سلطة الكنيسة في الحضارة الغربية، فكانت دعوتهم صريحة إلى الفصل بين الدين والدولة،فنادوا إلى فصل الدين عن السياسة على اعتبار أن الدين يتناقض مع العلم[2]

ومن أبرز أعلام التيار العلماني نجد شبلي شميل وهو لبناني الأصل من عائلة مسيحية (1850-1917) إذ يعتبر من رواد النهضة. لقد تشبع شبلي شميل بالثقافة الغربية وانبهر بالحضارة التي وصل إليها الغرب كغيره من رواد عصر النهضة. لكن نظرة شبلي شميل إلى أسباب التخلف وعوامل التقدم كانت مختلفة تماما على اعتبار أن الوطن العربيحسبه يعيش الأمية، والاستعمار، وخمول المثقفين العرب، والاستبداد، كما يذهب شميل إلى اعتبار الدين سببا من أسباب التخلف[3]

لقد اعتبر شميل أن العلم أساس كل شيء، وكان يرى أن الأمم التي نهضت وسارت في ركب الحضارة والتقدم والتطور هي الأمم التي فصلت الدين عن الحياةالسياسية[4]كما أننانجد كذلك رفيق درب شبلي شميل كرائد من رواد الفكر العلماني في الفكر العربي الحديث المفكر العربي فرح أنطون وهو لبناني أيضا (1874-1922م) حيث كانت نظريته

---

(1) رؤوف عباس حامد، تطور الفكر العربي الحديث، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ص33info raoufabbas.org

(2)المصدر نفسه، ص33.

(3) مصطفى أقرور، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، ط1، منشورات الاختلاف الجزائر، 2014، ص49.

(4) رؤوف عباس حامد، المصدر نفسه، ص36.

التجديدية في التأسيس لدولة علمانية وفق قواعد العلمانية العالمية "الفصل بين الدين والسلطة الزمنية على اعتبار أن السلطة الزمنية تتعامل مع شؤون الدنيا أما السلطة الدينية فتتعامل مع شؤون الآخرة[1]لقد استمرت لبنات التيار العلماني على يد أجيال متعاقبة تأثرت بأفكار شبلي شميل، وفرح أنطون ونذكر منهم على سبيل الذكر لا الحصر سلامة موسى،عزيز ميرهم، عزيز فهمي، أحمد لطفي السيد محمد حسنين هيكل، وكلهم واجهوا مشكلة التعامل مع السلطة الزمنية والسلطة الدينية من مختلف الزوايا[2]كما نجد أنصار التيار العلماني دعوا صراحة إلى الإقرار بأن الغرب هو مصدر المعرفة والتقدم ولا يوجد لدى غيره سوى الجهل وهو ما جعلهم يعيشون بأفكارهم في معزل عن الجماهير[3]

في الختام يمكن أن نقول أن سؤال التجديد عند التيارات الفكريةالثلاثة جاء ذو أبعاد ثلاثة الموقف من القديم، الموقف من الغرب والموقف من الواقع[4]

الحركات السياسية الإسلامية ومسألة التجديد:

لا يختلف اثنان في كون الحركات السياسية العربية الإسلامية وليدة ظروف فكرية وسياسية نتيجة المخاض العسير الذي مرت به الأمة العربية الإسلامية. إلا أن أهم ما عجل لميلاد الحركات السياسية الإسلامية خاصة وباقي الحركات السياسية عامة هو الجهد الفكري والإصلاحي الذي بذله أعلام الفكر الاصلاحي في عصر النهضة، ونخص على وجه الذكر لا الحصرالجهد الذي بذله جمال الدين الأفغاني ثم تلميذه الشيخ محمد عبده وبعدهما الشيخ محمد رشيد رضاو وسيظهر هذا الأثر جليا في ثنايا الحركات السياسية الإسلامية. إن

---

[1] رؤوف عباس حامد، مصدر سابق، ص38-39.

[2]المصدر نفسه، ص39.

[3] حسن حنفي، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، مدارس التجديد والإصلاح، الرواد والأفكار، أعمال المؤتمر الدولي الذي لطمته مكتبة الإسكندرية، 19-2009/01/21، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2001، ص97.

[4] المصدر نفسه، ص97

بواكير الحركات الإسلامية الحديثة قامت وتأسست انطلاقا من الهموم التي طرحتها المدرسة السالفة الذكر في ظل مقاومة الاستعمار والنهوض بالأمة، وإصلاح الحكم، والإصلاح والتجديد الديني، وهي كلها نقاط شكلت الأسس والركائز الصلبة التي قامت عليها الحركات الإسلامية[1].

غير أننا لا نهمش إسهامات التيارات الفكرية الأخرى التي كان لها الدور المحوري في نشوء حركات سياسية عربية تعددت مشاربها وتنوعت أفكارها السياسية للوصول إلى حلول ومخرجات للمآزق التي مست الأمة العربية من الخليج إلى المحيط ونجد ضمن هذه التيارات السياسية (التيار الليبرالي، والتيار الماركسي، والتيار القومي)، وهي كلها تيارات كانت نتاجا لإرهاصات المدارس الفكرية في عصر النهضة العربية الإسلامية الحديثة"[2]

إن الموضوع الذي بين أيدينا يحتم علينا البحث في أغوار سؤال التجديد من منظور الحركات السياسية الإسلامية، ومنه فإن مسعانا البحثي سينصب في إيجاد مخارج معرفية لسؤالنا متجاوزين باقي التيارات السياسية الأخرى. إن مشروع الحركات السياسية الإسلامية التي خاضت مفهوم التجديد في قالب مصطلح الإصلاح كمصطلح سياسي ينبع من مفهوم التجديد حيث جاءت كنتيجة للمآل الذي وصلت إليه المجتمعات العربية من المحيط إلى الخليج (الاستعمار، التخلف، الانحطاط...). حيث كانت هذه الحركات السياسية ذات توجهات إصلاحية دينية. ترجع جذور حركات الإسلام السياسي بمفهومه الحديث إلى انهيار الخلافة الإسلامية التي كانت تمثلها الدولة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى، وقيام

---

[1] عبد الله النفيسي، الحركات الإسلامية ثغرات في الطريق، ط1، الكويت، مكتبة الآفاق، 2011، ص109.

[2] رشيد مقتدر، الفكر الإسلامي الحركي وإشكاليات التجديد الفكري والسياسي، مؤمنون بلا حدود ، المملكة المغربية، الرباط ص ب www.mominoun.com 10569، ص03.

الدولة التركية على النمط الأوروبي على يد مؤسسها "مصطفى كمال أتا ترك" وإلغائه للخلافة الإسلامية والتي كان مقرها تركيا الحديثة[1]

كما يعتبرالاستعمار من أكبر الحوافز التي عجلت بظهور الحركات السياسية الإسلامية كانت أو غيرها والتي ما انفكت أن أصبحت حركات وطنية تسعى إلى مواجهة الاستعمار[2]إن الفكرة التي ننطلق منها هي أن الفكر السياسي الإسلامي يتفرع إلى عدة مسارات فكرية وتوجهات سياسية، حيث نجد الفكر السياسي للإخوان المسلمين من خلال المشروع الفكري السياسي للشيخ حسن البنا، كما نجد الفكر السياسي الثوري للسيد قطب وأبي الأعلى المودودي، وهناك الفكر السياسي الإصلاحي بمختلف توجهاته[3].

وهنا نقف علىالرؤية التي قدمها الشيخ حسن البنا حول سؤال التجديد في الفكر السياسي العربي وفق منهج التغيير الحضاري الإسلامي انطلاقا من الإنسان، أي تغيير الإنسان[4] ،حيث يعتبر أن الإنسان هو صانع التغيير[5] . إن الشيخ حسن البنا طرح منهجا تربويا يبدأ بتكوين الفرد المسلم، ثم البيت المسلم، ثم الشعب المسلم وصولا إلى الحكومة المسلمة ثم الخلافة الإسلامية[6] لكن نستطيع القولإن مفهوم التجديد بقي على مستواه النظري ولم يرقى إلى المستوى التطبيقي على اعتبار أن جل الحركات السياسية الإسلامية في العالم العربي لم تتمكن من تطوير النظريات السياسية للحكم في الإسلام وإنضاج الممارسة

---

[1]أمير عبد العزيز، الوجيز في تاريخ الإسلام والمسلمين، بيروت، دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2003، ص897.

[2]بكير سعيد أعوشت، إسلام اليوم بين المصالحة والتعريف، باتنة، دار الشهاب، 1987، ص85.

[3]رشيد مقتدر، مصدر سابق، ص4.

[4]المصدر نفسه، ص6.

[5]محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دمشق، دار الفكر، 1988، ص101.

[6]رشيد مقتدر، مصدر سابق، ص11.

السياسية، ودفعها إلى أشكال ومؤسسات فاعلة، وبقيت مفاهيم التجديد السياسي افتراضية حول مفاهيم الفضيلة والأخلاق في الحكم.

الفصل الثاني

فكرة التجديد عند حسن الترابي

تمهيد:

بسبب جنوح الحياة الدينية الإسلامية عبر مراحل تاريخ الإسلامي تنازليا إلى الانحطاط والجمود وفتورت دوافع التي تساير واقع الناس والمجتمعات في حياتهم تحول علم أصول الفقه والذي كان في إحدى الفترات السابقة عاصم الذهن وهاديا التفكير إلى معلومات جافة لا تهدي إلى فقه ولا تولد فكرا، بل أصبح نظرا مجردا بغير طائلا مما يجعل هذه الأصول ير مساعدة لإنتاج معارف واقعية تستوعب حركة الحياة وتطورها.

إن هذه المفاهيم والأدوات استولت على أصول الفقه ولم تعد تنتج إلى فقه الثابت وأصبحت بذلك عاجزة عن استيعاب متغيرات واقع المسلمين، فجاءت دعوة الترابي لتعبر عن استحالة تقديم الجديد، دعوة إلى التجديد في ظل منهج توحيدي تجديدي.

ومنه الإشكالية التي يمكن طرحها هي: فيما يتجلى المشروع الفكري التجديدي لحسن الترابي؟ وما هي الملامح المنهجية التي اعتمد عليها؟

المبحث الأول: في النظرة التجديدية عند حسن الترابي

لقد قام علماء أصول الفقه بدور أساسي في تقديم وتقريب هذا العلم كعلم متميز ضمن أسس التفكير الإسلامي المنظم، ومنه اكتسب هذا العلم أهميته القصوى داخل المنظومة المعرفية الإسلامية.

لكن السؤال المطروح: هل يبقى هذا العلم حي وحيوي دون أية نهضة معرفية أو منهجية تراعي خصوصيات الزمان والمكان؟

لقد كان المفكر حسن عبد الله الترابي من أبرز المفكرين الذين دعوا للقيام بثورة تجديدية للتواضع على منهج أصولي وفق نظام يضبط التفكير الإسلامي، تجديدا معرفيا يأسس للمعرفة والمنهج في ظل منهجية القرآن المعرفية.

المطلب الأول: تحديد المفهوم العام للتجديد

إن الدعوة إلى التجديد تعتبر من جملة القضايا التي تمتد أصولها إلى عمق الفكر الإسلامي، بل إن طبيعة روح الدين الإسلامي التي تتخطى حدود الزمان والمكان تدل دلالة مباشرة لا شك فيها على أن قضية التجديد إن لم تكن هي والإسلام وجهين لعملة واحدة، فهي لا محالة إحدى مقوماته الذاتية بتحققها تتحقق روح الإسلام كنظام فاعل في دنيا الناس، والتاريخ الإسلامي حافل بالدلائل القاطعة على العلاقة بين كليها[1].

لكن من مفارقات الفكر الإسلامي أن يظل هذا المصطلح أي مصطلح التجديد من المصطلحات المريبة التي أسالت الكثير من الحبر بين مؤيد ورافض، فإذا كانت رسالة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان كما انها تمتاز بالمرونة والحركة، فلا يمكن أن توجد هناك روح تحركه وتعطيه المرونة والصلاحية كمفهوم التجديد[2].إن مصطلح التجديد يعتبر في الفكر الإسلامي موضوعا حديثا رغم أهميته التي تحدثنا عنها في تمهيدنا، حيث تعود أسسه الفكرية إلى عصر النهضة في الفكر العربي الإسلامي مع أعلامه البارزين من أمثال محمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الرحمان الكواكبي وغيرهم، كما أن المصطلح بقي ثريا معطاءا في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ولم يغب عن أعلام الفكر العربي الإسلامي المعاصر من أمثال الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي، وحسن الترابي، ومحمد عمارة وغيرهم[3].

---

(1) أحمد الطيب، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، ج1، دار الكتاب المصري، 2010، ص58-59.

(2) المرجع نفسه، ص60.

(3) الشريف، محمد شاكر، معنى التجديد في الإسلام، www.shareh.com.index.php ? Record///view/action.11/12/2008

لقد عرف هذا التيار التجديدي في الفكر الحديث والمعاصر من خلال سعيه الحثيث إلى فهم الواقع وتنزيل الحكم الشرعي عليه[1] فهم حسب الشيخ القرضاوي أصحاب رسالة علمية ذات منهجية واضحة ومضبوطة، أصحاب أطروحات ورؤى إسلامية معاصرة، تتميز بالسعة والشمول، بدءا من الفرد روحا وعقلا، مرورا بالأسرة بمكوناتها الروحية والأبوية، شاملة المجتمع والدولة بطبقاتها الدينية والعرفية وغيرها[2]

لكن السؤال المطروح أمامنا هو هل هناك مستوى معين من التجديد؟ أو لنقل هل اتفقت رأى دعاة التجديد إلى مفهوم معين من التجديد؟ ولكن الإجابة على هذا السؤال المحوري تتطلب منا الخوض في استجلاء مواقف بعض دعاة التجديد.

إن درجة التجديد وكذا مستواه تفاوت من مفكر إلى آخر واختلفت النظرة إلى مفهوم التجديد، فهناك من يرى أن التجديد يقتصر على جوانب معينة، ومنهم من يرى أن التجديد يكون في المسلمين لا في الإسلام، ومنهم من ضيق مساحة التجديد ومنهم من أطلق عنان فكره وصل إلى الحديث عن تجديد الإسلام"[3] ومنهم من يشدد على أن التجديد عملية مستمرة، لا نهاية لها إلا بقيامالساعة متى كانت الضرورة للتجديد، ومنه فالتجديد يواكب الواقع المتغير باستمرار، كما أن هناك مسألة لا يجب إغفالها كون مسألة التجديد في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر لم تقتصر على أعلام الفكر الإسلامي أي ...المنتجين للمعرفة الإسلامية وخطابها" [4] بل تعداهم ليشغل بال الكثير من الكتاب والمفكرين العرب من مختلف التيارات الفكرية، ونذكر منهم على سبيل الذكر لا الحصر المفكر العربي زكي

---

[1] مرجع نفسه.

[2] يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، 2004، ص9.

[3] عمار علي حسن، مسارات النهضة ونظائرها في الفكر الإسلامي الحديث، اتجاهات التجديد في الفكر الإسلامي الحديث، م س، ص215.

[4] المرجع نفسه، ص224.

نجيب محمود وإسهاماته الفكرية حول قضية التجديد في الفكر العربي حيث تحدث عن "قيم من التراث" " المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري...الخ، وقد كان موقفه من التجديد ينحصر في الالتفات إلى التراث العربي الإسلامي بغية تجديده ليتلاءم وروح العصر المعاش[1].

إن مفهوم التجديد عند كثير من المفكرين المحدثين له دلالات لغوية عديدة كالإصلاح، النهضة، اليقظة، الإحياء، البعث، الصحوة، الاجتهاد. كما تقابله ألفاظ عديدة كالانحطاط، الغفوة، النوم، والتخلف، والتبعية. وهذه الدلالات إنما جاءت لإعطاء المشروعية لمشروع التجديد كمحرك حيوي لروح الإسلام على اعتبار أنه أحد مقوماته الذاتية التي تجعل منه نظاما فاعلا صالحا لدنيا الناس في كل زمان ومكان[2]

إن مصطلح التجديد قد بدأتأولى لبناته الفكرية مع الشيخ حسن العطار، الذي فرق بين التجديد والتقليد، فالتجديد عنده عمل عقلي يمكن صاحبه من نقد الموضوع المراد تجديده، ليقف على صحيحه، ويستبعد الفاسد من عوارضه، ويستحدث عوضا عنها ما يلائم الأصل ويصبح نافعا ملائما للعصر، أما التقليد فهو المسايرة للغير فحسب دون فحص أو تحليل أو الإتيان بدليل أو حجة تبرر إتباعه"[3].

فحسن العطار قد سبقت جهوده الإصلاحية والدعوة إلى ضرورة التجديد جهود أعلام النهضة من جمال الدين الأفغاني مرورا بمحمد عبده، وصولا إلى رشيد رضا، حيث كان الشيخ حسن العطار من الدعاة إلى الابتعاد عن الجمود وينبه العطار إلى ضرورة إحياء

---

[1] عمار علي حسن، المرجع نفسه، ص225.

[2] أحمد الطيب، المرجع السابق، ص57.

[3] منى أبو زيد وعصمت نصار، تجديد الخطاب الحضاري في مصر الحديثة، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، م س، ص665.

التراث العربي القديم بأساليب جديدة وقد أسهم في مشروع التجديد الثقافي للأزهر بإنشاء كليات حديثة مثل كلية الألسن[1].

لكن مفهوم التجديد عرف حركتيه الفكرية كمشروع فكري من خلال الاحتكاك بالغرب، وذلك من خلال الحملة الفرنسية وما تبعها وجاء على أنقاضها من الحركات العلمية في إطار البعثات العلمية، وقد حمل هم التجديد كما ذكرنا في مبحث سابق ثلاثة اتجاهات وكان لكل اتجاه مفهوم خاص حول مفهوم التجديد، بل أننا نجد تعدد المفاهيم الخاصة بالتجديد داخل التيار الفكري الواحد.

فقد تناول الاتجاه التغريبي قضية التجديد كحيثية فكرية نهضوية، ودعا من خلال مفهوم التجديد إلى نقل مظاهر الحضارة بكل ملامحها، مع فصل الدين عن الدولة، أي مشروع تجديدي على أسس علمانية ونجد من أعلام هذا الاتجاه شبلي شميل، فرح أنطون، سلام موسى،...وغيرهم .أما الاتجاه الثاني والذي يسمى الاتجاه الديني المحافظ، والذي يكتفي بتقديس الموروث، ويرفض الآخر ،حيث يأخذ التجديد عند هذا التيار مفهوم حراسة الدين من كل دخيل يمس أصوله أو فروعه، ويعتبرون أن كل محاولة للتوفيق بين الأصل والمستحدث أو بين الثابت والمتغير بدعة وضلالة وخروج عن أصل الشرع ،ومن أشهر أعلامه المعاصرين نجد الشيخ مصطفى صبري، ومحب الدين الخطيب، ويطلق عليهم اسم :المتأثرون بالتيار الوهابي"[2].

أما الاتجاه الثالث فهواتجاه حاول أن يستفيد من علوم الغرب وحضارتهم مع الالتزام بالثوابت من العقيدة، وذلك من خلال الانتفاع من محاسن الحضارة الغربية من خلال ما يتلاءم مع خصائص وعادات وتقاليد الأمة العربية الإسلامية، ومن أعلام هذا التيار

---

[1] سامي بدراوي، الشيخ حسن العطار، رائد البعث الأدبي، مجلة المجلة، 1965، ص32.

[2] منى أبو زيد، وعصمت نصار، تجديد الخطاب الحضاري في مصر الحديثة، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، (م. س)، ص ص 666-667.

الوسطي مالا يكفي المقام لذكرهم كلهم من فجر عصر النهضة إلى الأعلام المعاصرين لكن نذكر منهم، الشيخ حسن العطار، رفاعة الطهطاوي، محمد عبده، ومصطفى عبد الرزاق[1]. وصولا إلى الشيخ محمد الغزالي، يوسف القرضاوي، حست الترابي...وغيرهم. حيث يرون أن التجديد هو عكس التبديد والتقليد، كما أن الاستفادة من علوم الغرب لا يتناقض والدين الإسلامي الحنيف، فالإسلام من وجهة نظر هؤلاء ليس دين عبادة فقط، بل جاء من أجل النهوض العام بالإنسانية، وهي في نظرهم وظيفة الإسلام الكبرى و غايته العظمى في الحياة ولن يتأتى ذلك إلا إذا اتسع التجديد وفق الحاجة للوصول إلى حلول للمشاكل اليومية في إطار المبادئ الإسلامية الحنيفة[2].

المطلب الثاني: النظرة التجديدية لحسن الترابي

لقد استهل حسن الترابي نظرته إلى التجديد في كتابه تجديد الفكر الإسلامي بالسؤال التالي "الفكر الإسلامي هل يتجدد؟"[3]. لقد وقف حسن الترابي في بداية كتابه السالف الذكر على موقف معرفي فصل فيه بين الدين والفكر الإسلامي وهو يقر ابتداءا أن الدين أزلي خالد ثابت لا مكان فيه للتجديد، وأما التجديد في نظره فيشمل الفكر الإسلامي[4]وهو الموقف نفسه الذي نجده عند الشيخ محمد الغزالي في كتابه، كيف نفهم الإسلام؟ حيث يقر أن أحكام الإسلام خالدة من حيث العقائد والعبادات، والأخلاق والأحكام، والحدود، أما التجديد فيكون في قضايا رفع اللبس عن التعاليم وحسن الربط بين الأحكام ومستجدات الحياة[5].

---

(1) المرجع نفسه.

(2) منى أبو زيد، وعصمت نصار، المرجع السابق، ص ص 679-681.

(3) حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ص03.

(4) المصدر نفسه، ص6.

(5) محمد الغزالي، كيف نفهم الإسلام، دار الكتب، الجزائر، 1987، ص186.

كما يقف الشيخ سعيد رمضان البوطي نفس الموقف في كتابه "على طريق العودة إلى الإسلام رسم لمنهاج وحل المشكلات" من أن الشريعة الإسلامية وافية فيها أحكام ثابتة لا تتبدل كما أن فيها أحكام وعروض هي عرضة للتطور والتغيير،فالشريعة من وجهة نظر حسن البوطي عندما حددت المنافع وبنت عليها الأحكام لم تجزم فيها بحكم ثابت بل فتحت باب التطوير والتغيير لأنها تتصل بأمور متطورة ومتبدلة حسب ما يطرأ عليها من تقلبات الأحوال والظروف. ومنه فأحكام الشريعة من وجهة نظر البوطي تنقسم إلى قسمين: ثابت لا يبتدل، ومعرض للتطوير والتغيير[1].

لقد حاول الترابيفي هذا الشأن أن يلفت النظر إلى أمرين أساسين عند تساؤل عن إمكانية تجدد الفكر الإسلامي في مقدمة كتابه (تجديد الفكر الإسلامي، وهما:

1- التحول من الحديث عن الغزو الفكري إلى الحديث عن الضعف الذاتي في الفكر الإسلامي والالتفات إلى علله الداخلية، حيث يقول حسن الترابي "قد يحلو لنا أن نتحدث عن الغزو الفكري لنفلت من التبعية بعد أن نلقيها على الآخرين، والأولى بنا أن ننظر إلى تقصيرنا ونتأمل هذه الظاهرة التي عم بها البلاء"[2]

2- تحديد مجال التجديد وأن مجاله هو الفكر الإسلامي ولا يشمل الدين، فحين يتساءل حسن الترابي عن الفكر الإسلامي هل يتجدد. يجيب بقوله "أليس الدين هديا أزليا خالدا لا مكان فيه للتجديد؟ بل الذي يتجدد ويتقادم ويبلى هو الفكر الإسلامي، والفكر الإسلامي هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة"[3]. لقد حاول الترابي في هذا الباب أنيفرق بين الدين وخصائصه الأزلية الخالدة الثابتة والذي لا يمكنأن تشوبه الشوائب ومنه

---

[1] محمد سعيد، رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، رسم المنهاج وحل المشكلات، ط8، مكتبة رحاب، بورسعيد، الجزائر، 1987، ص ص 96-97.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص04.

[3] المصدر نفسه، ص04.

فليس بالإمكان أن نتحدث عنه عندما نمارس الإصلاح والتجديد، بينما الذي يتجدد لأنه يخضع للزمكانية من وجهة نظر الترابي هو الفكر الإسلامي والذي من خصائصه التقادم كما يخضع في نظره لمفهوم الزمان والمكان. ومن هنا فالتجديد من وجهة نظره ينطلق لتخليص الفكر المعاصر من الفكر التقليدي القديم الذي عبرت عنه في نظره أراء وأفكار عاشت في زمانها ولزمانها ،وبالتالي فأحكامها مرتبطة ببيئتها الثقافية والفكرية والمفهومية، فالترابي من هذا الباب يدعوا إلى ثورة جوهرية في مفاهيم الدين، كالتوحيد، والعلم والاجتهاد، كما يدعوا إلى الانفتاح على الثقافة الإنسانية كمجهود بشري مشترك فيما لا يتعارض والدين، كما أن الترابي في مشروعه التجديدي يركز على الوعي بالتكليف الديني لكل مسلم وهو ما يصطلح عليه بتعزيز معاني الحرية الفردية، أي تركيز الوعي بالتكليف الفردي ليشارك به في تطوير الفكر[1].

لقد حاول حسن التراب أن يتحاشى المخاطر والمحاذير التي تكال إلى كل من يدعوا إلى التجديد، وذلك من خلال وضع اليد على الجرح مباشرة، فهو انطلق عن قناعة عقدية كمسلم موحد على اعتبار أن الدين الإسلامي دين أزلي خالد، كتب لأحكامه الخلود. ومنه فالتجديد لا يمارس في هذا الجانب لا من قريب ولا من بعيد. وإنما التجديد حسبه يمارس على الفكر الإسلامي على اعتبار أنه تفاعل بين عقل المسلم وأحكام الدين الأزلية، ومنه فإنه موصوف بالتقادم، فممارسة فعل التجديد هي تفاعل العقل الراهن مع الأحكام الأزلية للدين على اعتبار أن هذا الدين هو صالح لكل زمان ومكان ،فهو يتخطى حدود الزمان والمكان، فإذا غاب التفاعل بين العقل والدين غابت مقوماته الذاتية على اعتباره أي الإسلام نظاما فاعلا في دنيا الناس.

[1] محمد همام، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، مساهمة في النقد، ط1، دار الهلال، بيروت، 2003، ص97.

حيث يقول حسن الترابي في هذا الباب "أليس الدين هديا أزليا خالدا لا مكان فيه للتجديد؟ بلى...الذي يتجدد ويتقادم ويبلى إنما هو الفكر الإسلامي... والفكر الإسلامي هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة...إذا ضاقت ضاق وإذا اتسعت اتسع، لأنه يتكيف وينفعل بالظروف الراهنة التي تحيط به ... التي تتيحها له ظروف الحياة"[1]

لقد أشارحسن الترابي في هذا الباب كذلك إلى أهم السقطات التي ابتلي بها الفكر الإسلامي عبر مساره التاريخي. وبالتالي فهي تعتبر ضرورة يستند عليها كل متأمل لينادي بضرورة التجديد.

إن أول سقطة يتحدث عنها حسن الترابي ويشير إليها على اعتبار أنها علة،هي كون الفكر الإسلامي تقطعت أوصاله بمرور الزمن عن الأصول الخالدة أو الدين الإسلامي الأزلي الثابت، ومنه أصبح يتفاعل مع الفكر السابق عليه ،بمعنى غاب التفاعل مع المصدر. حيث يقول في هذا الباب "كان ينبغي أن يتفاعل الفكر الإسلامي وأن يتصل بالأصول الخالدة، إلا أنه بتقادم العهد انقطع عن هذه الأصول شيئا ما"[2].

وهنا يركزاترابي على نقطة جوهرية وهي أن يستطيع كل مجتهد أو مجدد في العصر الذي يعيشه أن ينزل النصوص الشرعية على ما يستجد من أحداث في زمانه. وهنا يقول الإمام الشاطبي: " فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة. ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما أن يترك

---

[1] حسن الترابي ،تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص4.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص 4.

الناس فيها على أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي...فإذن لابد من الاجتهاد في كل زمان"[1]

كما أن حسنالترابي ومن خلال تعريفه للتراث وفصله عن الدين الإسلامي الحنيف وقف على علة أخرى مفادها أن هذا التراث، أي التراث الإسلامي هو فكر يتأثر بالعلوم والمعارف العقلية[2]. وهنا يتقاطع موقف حسن الترابي مع الفكر العربي محمد عابد الجابري، فالجابري يضمن هذه الفكرة في كتابه "نحن والتراث" عندما يركز على بعض فلاسفة الفكر العربي الإسلامي كالفرابي وابن سينان وابن باجة، وابن رشد وابن خلدون ويقسمهم إلى مدرسة فلسفية مغربية ومدرسة فلسفية مشرقية، ويعيب على المدرسة الفلسفية المشرقية كونها كانت قائمة على الاتصال بين النص والعقل، والخلط بين أفلاطون المثالي وأرسطو المادي، باستحضار أفلوطين أثناء عملية التوفيق، والوقوع في نظره في التلفيق أثناء المؤالفة بين الحكمة والشريعة. بينما فلاسفة المغرب قد انطلقوا من البداية من أن الفلسفة ليست هي الشريعة[3].

ومن خلال هذه المقارنة المفاهيمية بين نظرة حسن الترابي وقراءة الجابري للتراث يتضح مدى أهمية العلة التي ركز عليها حسن الترابي في تعريفه للتراث، فعلى اعتبار أن هذا التراث يتأثر بالعلوم والمعارف لعقلية فالترابي هنا لم يقع في قراءة التراث بالتراث وإنما قراءة نقدية للتراث.

كما أن الترابي يركز في دعوته إلى التجديد على أن الفكر الإسلامي قد انقطع عن أصوله الشرعية على اعتبار أننا أصبحنا نعيش هوة بين ادين والقضايا المستجدة في حياتنا اليومية، فلا يمكن في نظره أن يعيش إنسان القرن 15 هـ بمعطيات ومقتضيات ق2 هـ،

---

[1] د. عدنان محمد أسامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ط1، دار ابن الجوزي، م.ع.س، الدمام، 1424هـ، ص32.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص6.

[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث،ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993، ص212.

حيث يقول في كتابه "تجديد الفكر الإسلامي": "السمة البارزة في الأديان أنها وحي يوحى و أنها ليست من صنع البشر،و آفة الأديان الكبرى أن يغشاها الوضع البشري، وأن يحجب الناس عن أصولها الموحاة.يتصدى علماء الدين إلى هذه الأصول الخالدة من الوحي فيشرحونها للناس ويكيفونها للتطبيق في زمان ومكان معينين... وما تلبث هذه الشروح وهذه التطبيقات التي تمثل الدين في ذلك الزمان والمكان أن تمتزج بالدين لأنها استنباط منه، ولأنها تفاعل مع تلك الأصول، فيأتي زمان ينحدر فيه المفكرون بهذه الشروح وهذه التطبيقات، ويشتغلون بمعزل عن النبع الأصيل"[1]

وهذه العلة فينظر الترابي جعلتنا نتعامل مع الشروح والفروع في معالجة قضايا العصر، وأهملنا المصدر الذي هو الدين الحنيف. وهذا الموقف نجده عند الشيخ محمد الغزالي كذلك حيث يقول: "والفقهاء الناقدون يعرفون أن في حياة الأمة الإسلامية الآن ركاما من البدع والأهواء والخرافات قد تحول إلى دين، وما هو من دين الله في قليل ولا كثير. ويعرفون كذلك أن هناك طائفة ضخمة من آراء الرجال وأفكارهم ومذاهبهم قد جمدت وأريد لها أنتخلد مع كتاب الله وسنة رسوله على أنها الدين أو التفسير الفذ له خصوصا بعد ما أغلق باب الاجتهاد أوائل القرن الخامس، وهذه الآراء والمذاهب تجمع بين الخطأ والصواب، وإلزام المسلمين بها لا أصل له"[2]. حيث يعتبر الشيخ محمدالغزالي أن غلق باب الاجتهاد، وكذا اعتبار المواقف والأفكار والمذاهب المكونة للفكر الإسلامي خالدة وهي المصدر الأول والآخر، الصالح لكل زمان ومكان يعد شللا للنشاط الفكري كله. ومنه فإنه يعطل كل تطور فكري، وهو يضر بمقومات الدين الإسلامي الحنيف كنظام فاعل في دنيا الناس ويعطل من شموليته التي يتخطى بها حدود الزمان والمكان[3].

---

[1] حسن الترابي ،تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص5.

[2] محمد الغزالي، كيف نفهم الإسلام، مطبوعات الجميلة، دار الكتب، الجزائر، 1987، ص196.

[3] المرجع نفسه، ص196.

وقد تناول الشيخ يوسف القرضاوي هذه العلة في كتابه التجديد الديني في ضوء السنة،حيث يقول في قضية التجديد "أن التجديد هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد...الإبقاء على جوهره وطابعه ومعالمه وكل ما يبقى من خصائصه، وترميم كل ما أصابه من عوامل التعرية، وتحسين مداخله وتسهيل الطريق إليه"[1]وهنا يشيرالقرضاوي إلى ضرورة تجديد الفكر انطلاقا من الأصل حتى لا تحجب عنا أراء وإسهامات الأولين للرؤية الصحيحة للدين وهي وقفة ضمنية تثمن موقفي الشيخ محمد الغزالي وحسن الترابي.

لقد راهن حسن الترابي وغيره من دعاة التجديد على كشف عورات هذه العلل وغيرها والتي أدت إلى الجمود فأخطارها لا تقتصر على كونها توقف حركية وفعالية عقل المسلم الذي هو ملزم حسب الترابي بواجب التفكير، والتدبر، والفقه، والاجتهاد والتجديد، مما أدى في نظر حسن الترابي إلى توقف مواكبه حركة الفقه الشرعي للواقع المتغير المتجدد. فالأصل في الفقه بوصفه فهما لما ورد عن الله تعالى في كتابه أن يؤطر بالشرع الخالد حركة الواقع ونوازله في كل زمان ومكان. كما يرى حسن الترابي كذلك أن توقف حركة الفقه عند قرن معين، مع الإبقاء إلى استهلاك مقرراته والالتزام بعدم الخروج عليها يحدث عزل الفقه عن الواقع، فيصبح الفقه شيئا والواقع شيئا آخر، وهذا ما نلمسه ونعيشه في راهننا في نظر الترابي. حيث يرى أن هناك كثير من الصراعات والمشكلات الواقعة الآن هي نتيجة فهم وفقه شيئين للواقع من ناحية، ونتيجة الاعتماد على أقوال وفتاوى هي الآن جامدة لا تتناسب وواقع الحال، لأنها في سياقات تاريخية معينة مختلفة تمام الاختلاف عن الواقع الراهن[2].

---

[1] يوسف القرضاوي، تجديد أصول الدين، مجلة مركز البحوث السنة والسيرة، العدد الثاني، جامعة قطر، 1987،ص14.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص6.

ومن ضمن العلل التي أولاها حسن الترابي بالغ الأهمية والتي تعتبر مدعاة للتجديد علة الشكلية والباطنية، وهي من الآفات التي تبعد عن الدين من وجهة نظر الترابي، وغاية هذه العلة في نظره هي الاهتمام بالمباني والألفاظ اهتماما مفرطا. ومن أبرز مساوئ هذه العلة كما يقول الترابي الانحصار ضمن دائرة ألفاظ النص ودلالاته اللغوية والمنطقية والأصولية، دون الارتباط بالواقع ومتعلقاته[1]. وهذا الموقف نجده كلك عند زكي الميلاد حيث يقول"إذا كان فقه المباني عملا صناعيا فنيا، فإن فقه المعاني عمل علمي يقرب روح التشريع إلى الواقع"[2].

[1] المصدر نفسه، ص7.

[2] زكي الميلاد، تجديد أصول الفقه، دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2013، ص145.

المبحث الثاني: معالم التجديد المنهجي لعلم أصول الفقه عند حسن الترابي

إن علم أصول الفقه مكسب معرفي قل نظيره في الفكر الإنساني، وهو بحق مفخرة من المفاخر الفكرية الإسلامية، ومكسب من المكاسب الفكرية الدينية في الفكر الإسلامي الذي يعتبر بحق إرث فكري معرفي ديني قل نظيره. فعلم أصول الفقه يعتبر حسب ابن خلدون من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا، وأكثرها فائدة[1].

إن علم أصول الفقه له من الضرورة والأهمية البالغة في استنباط أحكام الشريعة، كما أن أهميته ضرورة ملحة في كل الأوقات والأزمنة، على اعتبار أن الشريعة لكل الأزمان والعصور. فشمولية الشريعة لكل مستجدات الحياة لا يتأتى إلا عن طريق الطرق الشرعية التي تحويها أصول الفقه[2]

لكن السؤال المطروح، إذا كان علم أصول الفقه، هو علم يبحث في القرآن والسنة واللغة العربية لاستخلاص الأصول والقواعد التي يستخرج بها الفقيه أحكام الشريعة من ادلتها التفصيلية فهل ثابت أم متغير؟، هل هو أزلي خالد لا مكان فيه للتجديد أم هو علم يتقادم ويبلى؟ والجواب أن الأزلية والثبات هي صفة الدين الموسومة بالخلود، أما علم أصول الفقه بما أنه تفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة فهو يتجدد ولا محالة تجاوبا للزمان والمكان وتأثرا بالظروف التي تحيط به حسب حاجات الناس في حياتهم[3].فصلاحية وروح التجديد في الإسلام في تخطيه حدود الزمان والمكان تظهر في التجديد على اعتبار أنه أحد مقومات الإسلام الذاتية، بتحققه أي التجديد "يتحقق الإسلام كنظام فاعل في دنيا

---

(1) عدنان محمد أسامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ط1، دار ابن الجوزي، م. ع. س، 1424، ص149.

(2) هزاع بن عبد الله، بن صالح الغامدي، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، دراسة وتقويما، ج1،جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1429، ص63.

(3) حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص4.

الناس[1]وفي هذا الباب يجسد لناحسن الترابي مقاربة مفاهيمية لها ما يؤسسها في مفهوم التاريخ الديني في نطاق العلاقة بين الثابت والمتطور. حيث يقول في كتابه قضايا التجديد ونحو منهج أصولي" مثلما قدر الله أن تجدد الشرائع قديما وجعل ذلك بوحي من عنده منوطا تبليغه بالرسل الذين انقطع رتلهم بالرسالة المحمدية، وقدر أن يؤول تجديد فقه الشريعة الخاتمة وأمرها إلى قادة التجديد وحركاته بتوفيق من الله[2]

كما يضع الترابي النقاط على الحروف في مكان الضرورة من التجديد حيث يعتبر من أبرز رواد التجديد للتراث الأصولي والفقهي بل كان سباقا لطرح فكرة تجديد أصول الفقه في وقت كان التخوف سيد الساحة الفكرية خشية الإنكار والإعراض من طرف المناهضين للتجديد. ولقد كان يحسب الحساب لهذا التحدي الذي قد يواجهه، حيث يقول:" ومهما يكن فإنكار الجديد هو سنة اجتماعية معروفة وعن طريقه يعمل المجتمع عملية التوازن بين عناصر الثبات وعناصر الحركة لئلا يجمد المجتمع فيموت، ولا يعربد فينحرف، كذلك فإنكار المحافظين المتزمتين ظاهرة تتحرك في وجه كل اجتهاد وجديد وتنشط بقدر هجمة حملات التجديد... ويستدعي القيام بتكاليف الاجتهاد في مثل ظروفنا جرأة في الرأي وقوة في الصبر على ضغوط المحافظين"[3]

لقد سعى الترابي إلى التأسيس الثورة فقهية حيث يقول: " لا سيما أن التجديد لن يكون محدودا بل واسعا يكاد يشكل ثورة فقهية تصلح الأصول مع الفروع، وتسعى لتبدل الأحوال بسرعة ...بعد غفلة طويلة"[4]وهذه الرؤية تقتضي ضمن أولوياتها حسبه إعادة النظر في المنهج، وفتح المجال من أجل صياغة علم أصول متجدد واستئناف النظر في

---

[1] أحمد الطيب، ضرورة التجديد، اتجاهات التجديد في الفكر الإسلامي الحديث ، مرجع سابق، ص57.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص18.

[3] المصدر نفسه، ص50.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

منطلقاته ومرتكزاته بما يجعله قادرا على استيعاب التحولات العميقة في طرائق التفكير وموضوعات الأحكام ويكون بذلك حسب رؤية الترابي محققا للتوازن المطلوببين أصالته الثابتة من جهة،وبين متغيرات الحاضر واستشرافه وانفتاحه على المستقبل من جهة أخرى ،حيث يقول: "وأصبح لزاما علينا أن نقف في فقه الإسلام وقفة جديدة. العلم كله لعبادة الله ولعقد تركيب جديد يوحد ما بين علوم النقل التي نتلقاها كتابة ورواية قرآنا محفوظا أو سنة يديمها الوحي، وعلوم العقل التي تتجدد كل يوم وتتكامل بالتجربة والنظر، وبذلك العلم الموحد المتناهي نجدد فقهنا للدين وما يقتضيه في حياتنا الحاضرة طورا بعد طور"[1].

باعتبار أن الإسلام كما يؤكد الترابي سلفا هو رسالة الله. فالتجديد في أحكام الدين يكون قائما على أسس ثابتة المتوفرة في كتاب الله الخالد وفي محكمات السنة النبوية الشريفة. فضرورة التجديد من وجهة نظر حسن الترابي تقوم أساسا على ضرورة استقراء الوقائع ،ومعرفة الحقائق الجزئية عن طريق العقل، أي أن العقل هو الذي يكشف ضرورة التطوير، لأنه يكشف المتغيرات الحاصلة على مستوى الموضوع والتحولات التي تحدث على صعيد الواقع. حيث يقول الترابي " وخير المناهجه و ما أحاط بكل العلم المنقول عن الوحي أو المأثورة ممن سلف إعمال فكرهم في النصوص، وما تفاعل مع ذلك بكل علم معقول يلوح له من النظر أو من التجريب وإلى واقع العمل"[2].

إن علم أصول الفقه يعتبر من وجهة نظر حسن الترابي وغيره علما بديعا فريدا تتجلى فيه روح الإبداع والابتكار، يظهر فيه جليا تميز العقل الإسلامي في تعامله مع النص وفقالضرورات والمستجدات الطارئة في حياة الناس استنادا إلى النظر والعقل بهدي الدين الموجهين بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. ولعل الشيخ أبو حامد الغزالي كان الأبلغ

---

[1] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه، قضايا التجديد "نحو منهج أصولي" ، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ص191.

[2] المصدر نفسه، ص265.

وصفا عن حقيقة هذا العلم في مقدمة كتابه المستصفى في علم الأصول" حيث قال "أصول الفقه هو من أشرف العلوم، لأنه يأخذ من صفو الشرع والعقل على حد سواء فلا هو تصرف بمحض العقول، حيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"[1]

الضرورة الفكرية لتجديدأصول الفقه من وجهة نظر حسن الترابي:

يرى حسن الترابي أن علم أصول الفقه اليوم أصبح قليل التأثير في الفكر الإسلامي وعديم الفعالية على مستوى المنهج والرؤية، كما على مستوى المعرفة والخبرة، ما يدل في نظره على أن ثمة هوة وفراغا وخللا في العلاقة بين أصول الفقه على اعتبار أنه فكر قبل أن يكون علما ،وهذا ما يحتاجه العقل الإسلامي اليوم في نظر حسن الترابي حيث يقول "لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة، لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذت جريدا وحتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقها البتة، بل تولد جدلا لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العلمية، ولا بد لأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحي"[2].

ومنه يرى حسن الترابي أن الحاجة إلى فقه جديد أصبحت ضرورة. ودعوة لم تتوقف إلى الاجتهاد في الفروع فقط، وإنما في دائرة الأصول "أصول الفقه ذاتها". فالنصوص الشرعية في مجال الحياة العامة أقل عددا وأوسع مرونة في نظره، وهي نصوص مقاصد أقرب منها إلى نصوص أشكال، حيث يرى أنه لا يوجد في باب الامارة ما يوجد في باب الصلاة من أحكام كثيرة منضبطة، ولا يوجد في الاقتصاد ما يوجد في الطهارة مثلا. وهذا

---

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تصحيح لمحمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996، ص6.

[2] حسن الترابي، أصول الفقه وحركة الإسلام في الواقع الحديث، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، المصدر السابق، ص189.

الجانب من الفقه المعني بمقاصد الحياة العامة ومصالحها قد عطل إلى حد بعيد، بسبب الظروف التي اكتنفت نشأة الفقه وتطور الحياة الإسلامية حيث يقول الترابي في هذا الباب "ولئن كان فقهنا التقليدي قد عكف على هذه المسائل عكوفا شديدا فإنما ذلك لأن الفقهاء ما كانوا يعالجون كثيرا قضايا الحياة العامة، وإنما كانوا يجلسون مجالس العلم المعهودة، ولذلك كانت الحياة العامة تدور بعيدا عنهم، ولا يأتيهم إلا المستفتون من أصحاب الشأن الخاص في الحياة، يأتونهم أفذاذا بقضايا فردية في أغلب الأمر، فالنمط الأشهر في فقه الفقهاء المجتهدين كان فقه فتاوى فرعية، وقليلا ما كانوا يكتبون الكتب المنهجية النظرية بل كانت المحررات تدوينا للنظر الفقهي حول قضايا أفراد طحتها لهم ظروف الحياة من حيث هم أفراد، وكذلك اتجه معظم الفقه للمسائل المتعلقة بقضايا الشعائر، والزواج والطلاق، والآداب حيث تتكثف النصوص ولا تتسع لمجال الكثير من الخلافات الأصولية حول تفسير تلك النصوص"[1].

معالم التجديد المنهجي لعلم أصول الفقه عند حسن الترابي:

1- **الأصول الفكرية لحسن الترابي:** لا شك أن أغلب الباحثين للمناهج التجديدية العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة يحصرونها في ثلاثة مناهج تجديدية.

أ. **الاتجاه العقلاني:** والذي يجعل من العقل أساسا للنقل، أي ما اتفقت عليه أحكام العقل كان مقبولا، وما لم يتفق معه أي العقل يلزمه التأويل[2]

ب. **الاتجاه الواقعي:** وينطلق أنصار هذا الاتجاه من الواقع المعيشي فهم لم يروا في المنهج العقلاني القدرة على تطبيق ما توصل إليه من أفكار مجردة، إذ يروا أن معرفة الحقيقة غير

---

[1] حسن الترابي، الأصول الفقهية بين الحياة الخاصة والعامة، قضايا التجديد نحو منهج معاصر، المصدر السابق، ص ص 196-197.

[2] هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، دراسة وتقويما ج1، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية، 2008، ص15.

كافية لأن تصبح واقعا معيشا، ومنه فالسبيل الحقيقي والصائب لتطبيق الحقائق والأحكام الشرعية في رأي أنصار المنهج الواقعي هو تقديم تلك الحقائق والأحكام الشرعية على الواقع المعيش، وهو ما يستلزم في نظرهم دراسة الواقع، والإلمام بجوانبه ومعرفة أغواره، مع الوقوف على عناصره المتفاعلة، حتى يتسنى صياغة الحل الإسلامي في صور واقعية تتطابق مع الواقع من ناحية ومع الحقيقة الإسلامية من الناحية الأخرى، أي البحث عن مخرجات فقهية تستمد مشروعيتها من النص (الكتاب والسنة) في ظل ظروف الواقع المعيش[1]. وبذلك فالمنهج الواقعي في نظرهم كفيل بالإجابة على الإشكاليات الراهنة،ويهتم بالمتغيرات الاجتماعية، فإعمال العقل في تقرير الأحكام وتفسير النصوص ضروري ولكن مع مراعاة متطلبات الواقع وظروفه[2].

ج. **الإتجاه العصراني:** وهو اتجاه تجديدي تبقى معالمه كحمالة أوجه في نظر الكثير من الباحثين، فهو اتجاه عقلاني، تطويري، تغريبي ولكن الموقف الثابت في نظر الكثير أن العصرانيين يصنفون كاتجاه تجديدي ضمن مسمى تيار السيار الإسلامي، أو المقاصديين ومنهم من يصنف تحت مسمى أصحاب فكر الاستنارة أي دعاة الإسلام المستنير، وهو اتجاه يتسم أصحابه بالاستسلام لمنطق العصر وعقلانيته وحداثته حيث ينظرون إلى النصوص الدينية، نظرة تشبه نظرتهم إلى النص البشري، فهم يكتفون بمقاصد الشريعة وروحها في محاولاتهم التجديدية والاجتهادية[3]

على ضوء هذه المقدمة المفاهيمية تجدر الإشارة إلى أن أنصار الاتجاه الواقعي ينأون إلى تقديم الأحكام الشرعية في كيفية يمكن تطبيقها، وهذا لا يعني أن بقية المذاهب

---

[1] هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، المرجع السابق، ص15.

[2] هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، المرجع السابق، ص16.

[3] المرجع نفسه، ص17

والمدارس الفقهية لا تراعي الواقع في أصولها واستنباطاتها الفقهية، ولكن جعل الواقع أساسا للتفكير التجديدي هو سمة بارزة تميز أنصار الاتجاه التجديدي الواقعي.

ونجد من أبرز أعلام التيار التجديدي الواقعي المعاصر: الدكتور عبد المجيد النجار وحسن الترابي، ويوسف القرضاوي. فعبد المجيد النجار يؤكد على أن فهم الدين لا يتحقق إلا باعتبار الغاية التطبيقية فيه المدخل لاعتماد الواقعية في الفهم، وتنزيل الدين على الواقع يتأسس في نظره على ثلاثة محاور أساسية هي الفهم، الصياغة، الإنجاز[1]أما حسن الترابي والذي هو موضوع بحثنا الذي سنأتي عليه لاحقا، فهو يرى أن أصول الفقه والفقه الإسلامي قد أصبحا من العلوم التجريدية التي لا صلة لها بالواقع، مما يجعل أمر تجديدها لوصلها بالواقع أمرا ضروريا. حيث يقول في كتابه تجديد أصول الفقه الإسلامي "لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة، لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقها البتة"[2]. ويقول أيضا "في العصور المختلفة أورثنا فقها ليس من واقعنا الآن إذ هو من الواقع الذي أجابه أبا حنيفة أو مالكا أو الشافعي، وبهذا أمسى الفكر الإسلامي اليوم فكرا تجريديا، فكرا خرج من التاريخ جملة واحدة، وظل في مكان علوي لا يمس الواقع، فنحن في واد والفقه الإسلامي في واد آخر"[3]

لقد أعد حست الترابي مشروعا علميا قائما على النهج الواقعي أسماه تجريد أصول الفقه الإسلامي ،يدفع من خلاله بالسعي إلى تجديد فقهي يستمد مشروعيته الفقهية من الواقع من خلال التوسع في الأدلة والأصول بناء على ملاحظة مصالح المجتمع وبناء الأحكام وفقها[4].

---

[1] هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، المرجع السابق، ص634.

[2] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص7.

[3] المصدر نفسه، ص24.

[4] هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، المرجع السابق، ص638.

وانطلاقا مما سبق فإن حسن الترابي يعد من أبرز رواد هذ الاتجاه، وبل يعد سباقا لطرح فكرة تجديد علم أصول الفقه في الوقت الذي كان هذا الموضوع مسكوت عنه خشية الإنكار والإعراض. لكن حسن الترابي وعلى الرغم من علمه المسبق بهذا التحدي كما أشرنا إلى ذلك سابقا فإنه أبى إلا أن يكسر هذا الحاجز الذي جعل الحاضر يعاني من الجمود وغياب الأحكام الشرعية الواقعية، بالنظر في رأي حسن الترابي دائما إلى ما هو حاصل من انفصال المشرع عن تأطير الواقع حيث يقول:" وما دمنا في أوضاعنا الحاضرة نعاني من جمود طويل، ومن مخلفات اجتهاد مضيع ،ترك ثغرة كبيرة في نظام أحكامنا الفقهية، فإننا نستقبل عندما نتحرك حملة تجديد ضخمة تستدرك ذلك الفوات، ونحن شاهدون بغير شك، توازن ردة فعل محافظة تحاصر الجديد وتتهمه وتحمل عليه"[1]

لقد انطلقت الرؤية التجديدية لحسن الترابي وبواعثها من صلة علم أصول الفقه بواقع الحياة، ولما كانت أصول الفقه لا تحقق حاجات الأمة المعاصرة كان لا بد في نظره السعي إلى تجديد فقهي يقف على قضايا راهن المسلمين، فمنهج أصول الفقه الموروث بعيدا عن واقع الحياة، ومنه فالحاجة أصبحت ماسة إلى منهج أصولي جديد تؤسس عليه النهضة الإسلامية[2]. وهذا الموقف يظل من أهم الحاجات الفقهية في الساحة الفكرية المعاصرة، فالحاجة إلى اجتهاد فقهي عملي أضحى من أهم المشكلات التي يواجهها الفكر العربي الإسلامي المعاصر في إطار منهجية تنزيل الأحكام على واقع الناس، بسبب غياب فقه الواقع على امتداد قرون، وبذلك بقي الفكر والفقه معا مجردين عن عنصر الواقعية والفهم والتنزيل[3].

---

[1] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص50.

[2] المصدر نفسه، ص195.

[3] عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1992، ص148.

ومنه فالمرحلة الراهنة في نظر الدكتور يوسف القرضاوي كذلك هي وقفة تجديدية فقهية تنظر إلى النصوص والأدلة بعين، وتنظر إلى الواقع والعصر بعين أخرى، حتى نوائم بين الواجب والواقع، ونعطي لكل واقعة حكمها المناسب لمكانها وزمانها وحالها. وذلك بالمزاوجة بين فقه الدين وفقه الحياة كما يؤكد القرضاوي دائما[1].

[1] يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، الدار البيضاء، المغرب، دار المعرفة، ص45.

المطلب الأول: غلبة الأصول التفسيرية، وفقه التدين الفردي على القضايا العامة

تعتبر فكرة التجديد في أصول الفقه من أولويات الفكر الأصولي المعاصر في فكر حسن الترابي في بناء قواعده وصياغة أصوله كضرورة ملحة، أصول فقهية موصولة بواقع الحياة، على اعتبار أن التراث الفقهي الأصولي أصبح فقها يغلب على ثناياه قضايا الفقه الجزئي وبذلك فقد انحاز إليها وانحرف على معالجة القضايا العامة، مما جعل منه فقها فرعيا، حيث يقول حسن الترابي في هذا الباب: "ولئن كان فقهنا التقليدي قد عكف على هذه المسائل عكوفا شديدا فإنما ذلك لأن الفقهاء ما كانوا يعالجون كثيرا قضايا الحياة العامة، وإنما كانوا يجلسون مجالس العلم المعهودة، ولذلك كانت الحياة العامة تدور بعيدا عنهم، ولا يأتيهم إلا المستفتون من أصحاب الشأن الخاص في الحياة، يأتونهم أفذاذا بقضايا فردية في أغلب الأمور"[1].

ومنه فقد طغى الفقه الفردي في مختلف القضايا اليومية، تعبدية كانت أو غيرها على الفقه الجماعي كالقضايا السياسية والاقتصادية. ويرجع الترابي هذه الغلبة إلى الوضع الراهن آنذاك كانحراف ولاة الأمور عن مقتضى العقيدة وهو ما جعل الفقه ينحسر أيضا عن الواقع، وبذلك مارس الفقهاء في نظر الترابي آنذاك جمع النصوص وبذلك أصبحت القضية الأصولية في مجملها قضية تفسير للنصوص حيث يقول الترابي، "وبذلك تصبح القضية الأصولية كلها قضية تفسير للنصوص، استعمالا لمفهومات الأصول التفسيرية ونظرا في معاني العام والخاص، والتعارض والترجيح ووجوه الدلالة للنصوص وضوحا أو خفاء، ودلالة النص المباشرة، ودلالة الإشارة ومفهوم المخالفة ونحو ذلك"[2].

---

[1] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر نفسه، ص38.

[2] حسن عبد الله الترابي، منهج التشريع الإسلامي، القاهرة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1990، ص12.

لقد ولد ميل الفقهاء للفقه الفردي على حساب القضايا الكبرى للأمة انحرافا للحياة الإسلامية الجماعية عن نصوص الشرع، وبذلك انحرف معها الفقه حيث أضحت القضايا الفقهية محصورة في جملة فتاوى فردية، كالزواج، والبيع والشراء، وأصبح الفقه بصفة عامة يدور في فلك الحياة الخاصة، أو الفقه الفردي الذي نمى وتضخم على حساب الفقه الجماعي[1].

يرى الترابي أن النصوص الشرعية في مجال الحياة العامة أقل عددا وأوسع مرونة، وهي نصوص مقاصد أقرب منها إلى نصوص الأشكال، حيث لا يوجد في باب الإمارة ما يوجد في باب الصلاة من أحكام كثيرة منضبطة، ولا يوجد في الاقتصاد ما يوجد في باب الطهارة، وهذا الجانب من الفقه المعني بمقاصد الحياة العامة ومصالحها قد عطل إلى حد كبير من وجهة نظر الترابي بسبب الظروف التي اكتشفت نشأة الفقه وتطور الحياة الإسلامية ومنه فالقضايا العامة اعتراها الإغفال وعدم التطور[2].

ومن هنا تنشأ الحاجة من وجهة نظر الترابي إلى التواضع على منهج أصولي، ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي، فعلم الأصول الموروث منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها أو تكاملت فيها أسسه وقواعده، ولذلك تلبس في رأي الترابي بمفهومات المنطق الصوري التقليدي وأشكاله ومصطلحاته، وأدوات الوضوح والإستقامة، ومنذ ذلك إذا علما نظريا مجردا، جاء عقيما لا يتواءم وواقع الحياة الخصب فيبس الفقه وتحجر[3].

إن عكوف الفقهاء على الفروع الفردية كانت له أسباب سياسية، وذلك بعد عزلهم من قبل السلطان بعد إنحرافه عن الحياة العامة، وأفردهم للفتوى في شؤون الناس اليومية وهو ما

---

[1] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص38.

[2] سعيد شبار، التجديد والاجتهاد في أصول الفقه في فكرنا المعاصر، الاجتهاد الجماعي نموذجا، مجلة الإحياء على شبكة الأنترنت www.alinyaa.com.mg

[3] حسن عبد الله الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص16.

ولد فقها عاما أقل تطورا من فقه الشؤون الخاصة وبالتالي فالترابي يرى أن المطلوب اليوم هو التجديد الذي ينطلق لا من مجرد استئناف والاجتهاد في الفروع بل من إعادة تأصيل الأصول، أي من إعادة بنائها، لأن القواعد الأصولية التي ينبني عليها الفقه الإسلامي إلى حد الآن ترجع إلى عصر التدوين (العصر العباسي الأول)، وكثير منها يرجع إلى ما بعده، كما أن القواعد الأصولية التي وضعها الفقهاء القدامى والتي من جملتها القواعد الخاصة بالتعليل والقياس وما إلى ذلك ليست مما نص عليه اشرع، لا الكتاب ولا السنة، بل هي من وضع الأصوليين فهي قواعد للتفكير، وقواعد منهجية، ولا شيء يمنع من قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل[1].

وعليه فالترابي يرى أننا في حاجة إلى أصول تناسب الحياة العامة غير الأصول التفسيرية حيث يقول "وإلى مثل تلك المشكلات ينبغي أن يتجه همنا الأكبر في تصور الأصول الفقهية واستنباط الأحكام الفرعية، ففي مجالها تواجهنا المشكلات والتحديات والأسئلة المحرجة"، ومن ثم نحتاج في نشاطنا الفقهي لأن نركز تركيزا واسعا على تلك الجوانب، وعلى تطوير القواعد الأصولية التي تناسبها، فالأصول التفسيرية وحدها، وأعني بها قواعد تفسير النصوص– ذاك نظرا لقلة النصوص التي تتعلق بنظام الحياة العامة وينحو حسن الحنفي في هذا الباب نفس المنحى[2]، حيث يقول ولما كان علم الأصول هو علم المصالح المتجردة وجبت إعادة بنائه طبقا لروح العصر، فعلم الأصول هو منطق الفقه، هو نظر العمل وأساس الفعل، علم القواعد العامة للسلوك البشري، هو الفعل النظري العملي الذي يجمع بين النظرية والتطبيق، يتفاعل الفكر الأصولي مع الفكر الفقهي، الكل مع الجزء القاعدة مع المثل لذلك خرجت قواعد عدم جواز التكليف بما لا يطاق" و "رفع احرج" و "لا

---

[1] محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر المعاصر، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992، ص ص 656–66.

[2] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص40.

ضرر ولا ضرار" لهذا فليست الغاية من علم الأصول مجرد وضع مناهج الاستنباط م أجل الاتساق المنطقي وإحكام أشكال القياس، بل الغاية هو العمل لذلك سمي المنطق الأصولي منطق الاستعمال"[1].

كما يرى الترابي أن أصول الفقه بصيغته السائدة قاصر عن الاستجابة لحاجة الإستنباط الفقهي المتجرد وذلك بسبب ما يطرأ من تغيرات على المجتمع في حركته وتفاعله وهذا القصور في نظره قصور تاريخي وليس طارئا، حيث يقول الترابي "ولئن لم يكن الإمام عمر قد اتخذ لنفسه منهجا أصوليا معلنا في تشريعاته فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهجا معينا يستم بالسعة والمرونة وبالرغم من أن التابعين وفقهاء المدنية قد ورثوا من ذلك المنهج سعة الأصول فإن التاريخ الفقهي اللاحق لم يشهد تطورا لذلك الأصول بل تعطلت تلك الأصول كما تعطلت الحاجات التي اتخذ المنهج من أجل الوفاء بها"[2].

وعليه فالاجتهاد الفقهي الذي يحتاجه الزمن المعاصر لا يجب أن يتوقف عند حد الفروع في نظر القرضاوي بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها، استكمالا للشرط الذي دشنه الشاطبي، وكتمه لما قام به الشوكاني، ولعل المحفز على كل ذلك والداعي إليه أن كثيرا من مسائل الأصول في حاجة إلى مزيد من التمحيص والموازنة ومزيد من التحقيق والتدقيق والبيان والتفصيل[3].

إن طبيعة القضايا التي تجابه المجتمعات الإسلامية اليوم في نظر الترابي هي قضايا ذات طابع السياسة الشرعية، أكثر منها قضايا خاصة ومنه فالحاجة إلى تجديد فقهي يجاري ما يطرأ من متغيرات على المجتمع في حركته وتفاعله تجديد يستجيب لرؤية فقهية أوسع من الرؤية السائدة حيث يقول الترابي "أما جوانب الحياة العامة، فالحاجة فيها للاجتهاد واسعة

---

[1] حسن حنفي، حصار الزمن، مفكرون، ط1، مصر، مركز الكتاب للنشر، 2004، ص ص 21-22.

[2] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص39.

[3] يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط1، القاهرة، دار الصحوة، 1986، ص ص 40-41.

جدا، ونحتاج في نشاطنا الفقهي لأن يركز تركيزا واسعا على تلك الجوانب وعلى تطوير القواعد الأصولية التي تناسبها"[1].

ومن هنا يبدو أن ما يعانيه مجال والفقه وأصوله من اختلالات، وما يتميز به من مظاهر الجمود جعلته غير مواكب لإيقاع الحياة المعاصرة السريع، كما أنه أصبح بعيدا عن واقع الناس وهمومهم، وفي أحسن الأحوال غير مؤثر في هذا الواقع ولا فاعل فيه.

المطلب الثاني: غلبة طابع التجديد والجدل النظري على الواقعية

رغم أن معظم الباحثين يجزمون أن الحضارة الإسلامية هي حضارة فقه[2]وقد ذهب على سامي النشار إلى القول بأن العلم الذي أبدع فيه المسلمون هو علم أصول الفقه بشقيه: أصول الدين، وأصول الفقه[3].

إلا أن أي علم عندما يتحول إلى غاية في حد ذاته يغدوا مجرد ترف زائد، وهذا ما يقتضي فتح المجال من أجل صياغة علم أصول جديد واستئناف النظر في منطلقاته ومرتكزاته بما يجعله قادرا على استيعاب التحولات التي تستجيب المتغيرات الحاضر واستشرافه وانفتاحه على المستقبل من جهة أخرى[4].

وعلى اعتبار أن علم أصول الفقه الراهن أصبح بعيدا عن مسايرة مستجدات الحياة ومواكبة متغيرات حياة الناس وقضاياه الراهنة حتى صارت قضاياه تتصف بالتجريد، ولهذا فإن من الأسباب الداعية في الفكر المعاصر إلى إعادة النظر في أصول الفقه ما يراه حسن الترابي في كونه أصبح علما يغلب عليه طابع التجريد والجدل الفطري على الواقعية، حيث

---

(1) حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص40.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1986، ص96.

(3) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط63، بيوت، دار النهضة العربية، 1984، ص9.

(4) قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، ط ، المركز الثقفي العربي، بيروت، 2007، ص ص 142-143.

يقول في كتابه تجديد الفكر الإسلامي: " لا بد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة، لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقها تلد فقها البتة بل تولد جدلا لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية ولا بد الأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحي"[1] ولعل ما ساهم في تعميق الفجوة بين فقه النص من ناحية، وفقه الواقع من ناحية أخرى، وبالتالي تخلف المنظومة الفقهية والأصولية عن واقع الناس وحياتهم في رأي الترابي الجمود والتقليد حيث يقول " إن جنوح الحياة الدينية عامة نحو الانحطاط، وفتور الدوافع التي تولد الفقه والعمل في واقع المسلمين أديا إلى أن يؤول علم أصول الفقه– الذي شأنه أن يكون هاديا للتفكير – إلى معلومات لا تهدي إلى فقه، ولا تولد فكرا وإنما أصبح نظرا مجردا يتطور الفقه كله مبالغة في التشعيب والتعقيد بغير طائل"[2].

فالجمود والتقليد في نظر الترابي من خلال فكرته هذه علة من العلل الفكرية التي أصابت الأمة وأخطارها في نظره لا تقتصر على كونها توقف حركية وفعالية العقل المسلم الذي أنيط به واجب التفكير والتدبر والاعتبار والفقه، بل يتعاده إلى توقف مواكبا حركة الفقه الشرعي للواقع المتغير المتجرد، فالأصل في الفقه من وجهة نظر حسن الترابي هو فهم لما ورد عن الله تعالى في كتابه[3].

ولكن عندما تتوقف حركة الفقه يصبح الفقه معزولا عن الواقع، وفيه يصبح الفقه شيئا والواقع شيئا آخر ولا أدل على ذلك لكلامنا هذا من قول الترابي: "لأننا في عصر لا يقيم للأفكار والنظريات المجردة وزنا من حيث صحتها ووجوب الأخذ بها وإنما يحكم على الأفكار بالصحة من خلال علاقتها بالواقع وتأثيرها فيه...، ولأن الشريعة لم تأت تقريرات

---

[1] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، مصدر نفسه، ص34.

[2] المصدر نفسه، ص195.

[3] المصدر نفسه، ص4.

مطلقة بل تنزلت أحكامها حية على واقع يتحرك منسوبة إلى أسبابه وأحداثه موصولة بالمقاصد المبتغاة فيه"[1].

إن هذه العلل وغيرها جعلت فقهنا الإسلامي عاجزا في رأي الترابي عن مواكبة الواقع، فكثير من المشكلات والخصومات الواقعة الآن هي نتيجة فهم وفقه لا يسايران واقع الحال، ولهذا فإن التحرر من آفة الجمود والتقليد، واكتساب مهارات الاجتهاد والتجديد هو وحده الكفيل بتحريك العقل المسلم من جديد، وجعله مسايرا لحركية الزمان والماكن ضابطا لسياقات الواقع والفقه، قادرا على تحقيق متطلبات التنزيل ومنسجما مع متطلبات التشريع[2].

إن الصورية والتجريد آفة لا تقل خطورة عن الجمود والتقليد حسب الترابي فإذا كانت آفتما الجمود والتقليد حسبه تعكس جمود العقل الفقهي وبالتالي عدم قدرته على مواكبة الواقع، فإن آفتي الصورية وللتجديد تعكس نمو فكر لا علاقة له بالواقع أصلا[3].

إن الانحدار الذي أصاب الفكر الإسلامي عامة وعلم أصول الفقه بصورة خاصة حيث أصبح يتميز بالتجديد وبعده عن الواقع ومجرياته تفقد العلاقة المنطقية بين هذا الفكر وواقع المسلمين[4].

إن سعي الترابي في مشروعه التجديدي لنقل علم أصول الفقه من طور التنظير إلى طور التنزيل من خلال الانتقال من التحدث عن تجديد علم أصول الفقه ومناقشة فكرته، إلى العمل على تحقيق هذا التجديد وممارسته من خلال التأسيس لنهضة إسلامية كحاجة ملحة، وذلك من خلال رد الاعتبار إلى واقعية الأحكام الشرعية من خلال التحقق بفقه الواقع في

---

[1] المصدر نفسه، ص62.

[2] سعيد شبار، أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، الرباط، المغرب، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، 2007، ص679.

[3] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص36.

[4] عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1992، ص147.

ظل فقه الشرع على ضوء ما هو حاصل من انفصال الفقه عن الواقع بسبب غياب فقه الواقع[1].

المطلب الثالث: نسبية علم أصول الفقه وتاريخيتها

يرى محمد أقبال أن رسالة الإسلام نزلت إلى مجال التطبيق الواقعي على الأرض، وأنها نجحت نجاحا باهرا في هذا المجال، وأن شريعتها مثلت حجر الزاوية في بناء نظم حضارية طالت عنان السماء ف زمن قياسي وظلت حتى الآن موضع دهشة عند علماء التاريخ والحضارة المعاصرين، وهذا النجاح الباهر لم يكن رهنا ببيئة جغرافية معينة فقد نجحت هذه الرسالة في مهمدها الأول، كما نجحت وبالقدر نفسه في بيئات بعيدة ومختلفة عنه لغة وجنسا وعرقا وعقيدة وتاريخا وحضارة، ويثبت التاريخ أيضا أن هذه البيئات البعيدة لم تتقبل شريعة الإسلام تقبل المغلوب لحضارة الغالب، بل تلقفتها تلقف الغريق لطوق نجاة منقذ من دمار حضاري محقق[2].

إن نظرة محمد إقبال هذه تحيلنا إلى أن ثمة مفاهيم أصلية في ثقافتنا الإسلامية لها قدرة كبيرة على الاختراق الزماني والمكاني والموضوعي، وفيه فهي تتقاطع مع نظرة حسن الترابي في أن ثمة من الإمكانات المميزة لمرجعيتنا المتعالية التي لم يتم تفعيلها بالقوة نفسها التي وردت بها في الوحي، وحتى في الفترات القليلة التي عرفت هذا التفعيل لم تستمر بالوهج والعطاء نفسه، إذ سرعان ما حل محل الاجتهاد والتجديد والإبداع أفات التقليد والحشو، وقد كانت في نظره هذه الآفات سببا في الاهتمام باجتهادات وآراء ظرفية تاريخية تصلح لواقع الحال أنداك على حساب النص المؤسس لها، فنالت في نظره من القداسة ما ناله النص نفسه أو أكثر[3].

---

[1] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص36.

[2] محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، دار الهداية، القاهرة، 2000، ص ص 173-175.

[3] حسن الترابي، التجديد الديني، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، المصدر السابق، ص ص 33-35.

ومن ثمة فإن الترابي يرى أنه يدعو إلى علم أصول فقه جديد يقوم على محددين رئيسيين، مجرد الفصل بين الشرع والتاريخ ومحدد وحدة النص وتعدد الفهم، والتي سنأتي عليها من خلال نظرة الترابي التجديدية تحت مطلب نسبية علم أصول الفقه وتاريخية، ففي عذا الباب ينبه الترابي إلى ضرورة التركيز على مسألة تاريخية علم أصول الفقه ونسبيته وكذا ضرورة التمييز بين الثابت والمتغير من خلال الحديث عن تفاعل عناصر الوحي الواقع العقل، فالوحي الإلاهي والمتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة كحقائق ثابتة[1].

أما الواقع المتغير فهو الذي تتفاوت في إدراكه وتشخيصه وتكييفه عقول الناس وتقديراتهم، بمن فيهم الفقهاء وتبعا لذلك يتحدد الكثير من اجتهاداتهم وفتاويهم المربطة بالواقع المتأثرة به"[2]، وأما العقل فهو الذي يتفاعل مع الوحي ويعايش الواقع، فتتأسس لديه منهجية التأويل والتنزيل[3].حيث يقول الترابي متسائلا: " أليس الدين حقائق ثابتة لا تتغير من حين إلى حين؟ بلى ذلك حق من شأن حقائق الإسلام، ولكن الفكر هو عمل المسلمين في تفهم الدين وتفقهه، ذلك كسب بشري، يطرأ عليه ما يطرأ على سائر الحادثات من التقادم والبلى والتوالد والتجديد"[4].

ويقضي هذا التصور عند الترابي التمييز بين الوحي والتنزيل التاريخي له في واقع معين على أساس أن الوحي نص مطلق فعال عن الزمان والمكان وبين الواقع المتغير، ومنه فلا يمكن من وجهة نظر الترابي إسقاط الواقع المعاصر على واقع السابقين، والنظر بمنظار العصر إلى عصرهم، فلكل عصره وظروفه وإشكالاته، فنحن مثلا نعيش عصرنا بظروفنا

---

[1] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص18.

[2] أحمد الوسيوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، ط1، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012، ص11.

[3] أحمد الوسيوني، المرجع السابق، ص 12.

[4] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامية، المرجع السابق، ص18.

وإشكالياتنا، ومن سيأتي بعدنا سيعيش ظروفه وإشكالياته وبالتالي فهي تعتبر من وجهة نظر الترابي قدرة كل جيل على مواجهة إشكالاته وتحدياته اعتمادا على إمكاناته وتراكم خبراته حيث يقول مبررا هذا الموقف " إن الدين ينهض به جيل أو قرن من الناس، هم الذين يجاهدون ويكابدون لتأسيسه، ثم يأتي قوم من بعدهم يتكلون على سالفة ذلك الجهاد ويتراضون حتى يتغير أمر ادلين وفكره وتتضاءل مظاهره الحية ويتجه المجتمع الديني كله للانحطاط إلى أن يقبض الله له تجديدا وتعميرا على يد جبل جديد، وتدور دورات التجميد والتجديد والانحطاط والانتهاض"[1].

فالترابي يعتبر إسقاط الواقع المعاصر على واقع السابقين والنظر المنظار العصر إلى عصرهم علة من العلل التي أصابت الفكر الإسلامي عامة والفقه كصفة خاصة، فالتفاعل الإيجابي مع الوحي يبقى تفاعلا نسبيا في نظر الترابي فلا يمكن للأصول الفقهية أن تتحول إلى أصل يحاكم إليها الأصل الأول إن للتجربة الإنسانية نسبية والمطلق هو الوحي[2] وهذا الموقف ما ذهب إليه وسبقه به ابن القيم الجوزية الذي فصل في تغير الفتوى واختلافها بسبب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[3].

إن جملة الاجتهادات الفقهية أو الأصولية، إنما هي معطيات معرفية منجزة في سياقات تاريخية وثقافية واجتماعية خاصة، ولا يمكن تجديدها من بصمات العصر الذي انتجت فيه فهي خاضعة لخصوصياتها الزمانية والمكانية والثقافية، فهي ليست حقائق

---

[1] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص19.

[2] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص18.

[3] ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، شرح وتحقيق، رضوان جامع رضوان، ط1، القاهرة، مكتبة الإيمان، ج3، 1999، ص3.

وجواهر مثالية متسامية على الواقع، كما أنها ليست خالدة فهي مرتهنة بالفضاء الخاص بها وخلفيات الفقيه أو الأصولي الذي قالها أو دونها[1].

إن هذه المعرفة الفقهية من وجهة رأي أحمد الرسيوني انبنت على أعراق وظروف وتقديرات مصلحية كانت وجيهة وسديدة في حينها، ولكن تلك الأسس والاعتبارات تغيرت تغيرات تامة، أو تغيرات جوهرية، ولا بأس في نظره تجاوز ما ذهب إليه جمهور الفقهاء والمجتهدون المتقدمون، فهي تتغير في رأسه بتغير أسبابها وموجباتها الظرفية[2].

إن حسن الترابي يدعو إلى التمييز بين الأصول والفروع في رده على التقليديين الذين لا يميزون بين الوحي الثابت والتراث المتغير كما أجاب الدهريون الذين يعتبرون الوحي تراث نسبي حيث يقول: " ولعل أولا الإشكالات التي طرحها تطاول الفترة التاريخية هو بلورة التصور للعنصر التاريخي" أو الزمني في الدين، فقد يتوهم بعض المتدنيين أن الدين من حيث تعلقه بالله القديم الباقي لا يخضع في شيء لأحوال الزمن وأطواره ولا يتصور فيه مفارقة بين قديم وجديد مما نعالجه بالتجديد، وقد توهم الدهريون أن الدين، بل الوجود كله نسبي وكله متقادم بائد والحق في تصور الدين أنه توحيد بين شأن الله وشأن الإنسان في الدنيا، بين المطلق الثابت والنسبي المتحول[3]لأن ضرورة التمييز بين الوحي والتنزيل التاريخي يأتي في رأي الشيخ القرضاوي من خلال التمييز بين الظني والقطعي، فيبقى القطعي قطعي في نظره والظني ظني[4]ومنه فالتجديد ليس نقيضا لاكتمال الدين وثباته، بل

---

(1) عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط2، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2013، ص ص 24-25.

(2) أحمد الرسيوني، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ط2، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص ص 24-25.

(3) حسن الترابي ، قضايا التجديد، نحو منهج أصولي، مصدر السابق ، ص ص 45-46.

(4) يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط2، مكتبة وهبة، 1999، ص46.

إنه السبيل لإمداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة والأمور المستحدثة، ولضمان الأصول صالحة دائما في كل زمان ومكان في رأي محمد عمارة[1].

إن الأخذ نسبية علم أصول الفقه على اعتبار أنه جهدا بشريا وتجارب دينية مرتبطة بالزمان والمكان لها نقاط قوتها وضعفها على اعتبار أنه معالجة لواقع معين هو نظر يلتزم ضرورة فحص التراث في نظر الدكتور عبد المجيد واستيعاب ما ورد من أفهام ثرية، " فهو التزام استفادة واسترشاد واهتداء وليس التزام اتباع وتقليد لأفهام السابقين عل سبيل، فإن ذلك لا يبرره شرع ولا ينصلح به واقع"[2].

[1] محمد عمارة ، معالم المنهج الإسلامي، ط2، دار الشروق، 2009، ص92.

[2] عبد المجيد النجار، فقد التدين فهما وتنزيلا، كتاب الأمة، العدد33، قطر، وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، 1410هـ، ج1، ص78.

المبحث الثالث: الملمح المنهجي

تبنى حسن الترابي مشروع التجديد في الفكر الإسلامي من أجل تكيفه مع الواقع، وهذا ما حتم عليه أن يجد منهجا جديدا يضمن له نجاح مشروعه التجديدي، أي الآليات والأدوات التي يستطيع من خلال أن يضفى عليها روح التجديد من خلال هذا نطرح الإشكال التالي: ما هي نظرة حسن الترابي المنهجية التي من خلالها نستطيع من خلالها أن نجدد الفكر السياسي الإسلامي؟ أو ما هو المنهج الذي يضمن لنا التجديد في فكر السياسي الإسلامي؟

المطلب الأول: مبنى الدعوة

سار حسن الترابي في نفس طريق التجديد الذي سلكه، وكان من المحطات التي توقف عندها هذا المفكر هي محطة استخراج الأحكام، أو الأداة التي يمكن من خلالها استخراج الأحكام والأدلة من القرآن والسنة بطريقة صحيحة لا ينتابها أي لبس، لكن هذه الأدوات كانت متعارف عليها من قبل عند من سبقونا لكن حدث فيها بعضات الإختلالات ومن بين تلك الأدوات "القياس والإجماع" ومن هذا المنطق نطرح الإشكال التالي: ما هي الإضافة أو التصحيح الذي ناد به حسن الترابي في هذين الأداتين في إخراج الأحكام من الكتاب والسنة؟ أو بنظرة أخرى ماهي نظرة حسن الترابي التجديدية للقياس والإجماع؟

كما ذكرنا سالفا طريق التجديد الذي سلكه حسن الترابي مر بالعديد من المحطات المهمة ومن أهم هذه المحطات هي تجديد الطريقة التي نستخرج بها الأحكام .

ونبدأ في شرح موقف حسن الترابي بنظرته لفكرة الإجماع، قبل ذكر أو تطرق إلى نظرة حسن الترابي للإجماع يجب علينا أن نذكر تعريف الإصطلاحي للإجماع ولعل أنها التعريفات الإصطلاحية المشهورة بين المسلمين هو التعريف "**التفتازاني**" وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي، والمراد الإتفاق وقيد هذا إتفاق أو الإجتماع بالمجتهدين لا العامة من المسلمين"[1]ومن خلال هذا التعريف يمكن القول أن الإجماع هو اجتماع جماعة من المسلمين على أمر ما والمراد من هذا اجتماع هذا الخروج بحكم شرعي.

ويعد ذكر تعريف إجماع الآن نذكر نظره "**حسن الترابي**" للإجماع أو موقفه اتجاه إجماع "فيرى إجماع بالمفهوم الذي حمله منذ ظهوره وهو أن يكون مربوط بجماعة من علماء

---

[1] أبي حمد الله إبراهيم بن منذر النيابوري، الإجماع، دار الإثار للنشر والتوزيع، جمهورية مصر الشعبية، ط1، 2004، ص10-11.

المسلمين وليس بكافة المسلمين الكل ولكن هذا المفهوم ليس هو المفهوم الحقيقي للإجماع وإنما حملته الغاية وذلك نتيجة إتساع رقعه الجغزافية لبلاد المسلمين وصعب إلتقاء بينهم للبعد المسافة فكان إجتماع كافة المسلمين أمر صعب للغاية، و شبه مستحيل وهذا ما فرض أن ينوب عن كل فرقة مجتمعة عالم منها لينوب عليهم في اجتماع وبهذه الغاية العملية حمل الإجتماع مفهومه المشهور بين كافة المسلمين. [1]

ويرى أن هذه الغاية غيرت مفهوم اجتماع الحقيقي لأن الإجماع هو إجماع المسلمين ككل ليس علمائهم فقط، هذا ما قد يراه البعض أنه تلاعب بالدين فكيف يمكن لغير العلماء أن يكون لهم الحق في إستخراج حكم معين أي (عامة المسلمين) فهو يرى أن عامة المسلمين قبل أن يختاروا موقف في المواقف عليهم أن يرجعوا إلى علماء المسلمين للأن العلماء هم من يبسطون الدين أمام عامة المسلمين ويجب عليهم أن يرفعوا مستوى فهم وفكر المسلمين العوام وهذا ما يجعلهم دائما موصولون بدينهم.

وفكرة الإجماع يمكن أن نعبر عنها بفكرة الإستسقاء الحديث، أي إجماع الغير المباشر ويتم عن طريق الإنتخاب ويكون خاضعا للرقابة القضائية"[2].

أما الأداة الثانية يستخدمها المسلمين في إستخراج الأحكام للقضايا التي لم تنزل فيها نازلة هي "القياس" وعرف القياس من قبل "**البلقاني**" واختاره جمهور المحققين من الشافعية : وهو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفي عنها بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة [3] وهنا يعني إستخراج حكم لقضية أو حادثة لم ينزل فيها نص دين مثل المخدرات هي قضية محدثة لكن نزل الحكم في قضية مشابهة لها وهي الخمر على أنها حرام وحكم تحريم المخدرات إستخرج قياسيا على حكم الخمر هذا فقط من أجل شرح التعريف فقط.

---

[1] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص13.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص14.

[3] وهبة الزحلي، أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، بدمشق، 1986، ص602.

وكما ذكرنا في السابق أن طريق التجديد التي سار فيها حسن الترابي عرفت بالعديد من الوقوف على قضايا دينية كان لزاما منه إعادة بعثها من جديد أو إصلاحها وكان للقياس نصيب من هذا التعديل أو رؤيته التجديدية.

وما دفع حسن الترابي إلى إعادة النظر في القياس "هو أن الحياة العامة التي تتصف بالمرونة تتحدد تلك أدوات التغيير التقليدية"[1] وهذا يعني أن الحياة العامة عرفت ظهور لقضايا جديدة ولم يعد الدين يستوعب هذه القضايا بل الآليات التي بمحدودية قواعدها من بين هذه الآليات القياس وهوا ما جعل حسن الترابي يقسم القياس إلى قسمين القياس المحدود والقياس الواسع.

القياس المحدود: هو القياس الذي اتخذه علماء في استخراج الأحكام لكن هذا النوع من القياس له فعالية محدودة أو هو ضيق إستخراج الأحكام فهو يصلح فقط لإستخراج أحكام النكاح والآداب، والشعائر لا يتعدى مجالات الحياة الواسعة المرئية"[2].

أما القياس الذي هو الأمثل في إستخدام من أجل تحقيق نهضة فقهية فهو القياس الواسع "ولربما يجدنا أيضا أن نتسع في القياس على الجزئيات، لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جهتها مقصرا معينا من مقاصد الدين"

ومعنى موقف "**حسن الترابي**" من **القياس الموسع** : هو أن نوسع نرفض ذلك التسلسل الجزئي أي رفض إستخراج حكم على من علة نزلت فيها قياس المغزى وهذا النقد يقربنا من فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأنه فقه مصالح عامة والسعة[3].

---

[1] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، 1993، ص40.

[2] نفس المصدر، ص41.

[3] نفس المصدر، ص42.

ومن خلال تحليل ما قدمه "حسن الترابي" حول الإجماع والقياس نلاحظ أنه أرادا إعطاء روح جديدة هاتين الأداتين التي نستخرج بواسطتها الأحكام من الكتاب والسنة وهذا النظرة هي نظرة تجديدية يمكن أن تحقق لنا نهضة فقهية إسلامية.

المطلب الثاني: النظر في الأحكام

من أهم النقاط التي تطرق إليها "حسن الترابي" في إعطاء آرائه إتجاه حول تجديد الدين هي الأحكام الشرعية فما هي نظرته للأحكام؟ وهل هي كذلك بحاجة إلى تجديد؟

يرى حسن الترابي أن لم تأتي الشريعة بتقريرات مطلقة بل تنزلت أحكامها على واقع متحرك منسوبة إلى أسبابه وأحداثه، موصولة بالمقاصد المبتغاة فيه، وتناط معانيها وأحكامها بأوضاع في الوجود"[1].

ويقصد أن الأحكام الموروثة من التراث الإسلامي القديم نزلت ثابتة على متغيرات إجتماعية مرنة متحركة والواقع يثبت أن المجتمعات من ظهور الإسلام إلى وقتنا الحالي عرفت العديد من المتغيرات "قد تثبت وقد تزول معها الأحكام" وهذا ما يسمح لنا القول أن الأحكام الشرعية يمكن أن تتغير مع تغير الزمان والمكان يمكن أن تختفي الأحكام او تنظهر أخرى لأن الأحكام خاضعة للواقع والواقع متحرك يخضع لتحرك الأحكام الشرعية.

ويري "**حسن الترابي**" أن النموذج الشرعي الأول يشكل بتوجهاته وبنيته العملية بناء عضويا حياة تتركب فيه المواقف النفسية والمفهومات النظرية والأحكام العملية، بما يمكن المستقرئ والمعتبرمن إدراك فقه الاعتقاد والعمل في الشريعة، ومن ترتيب علاقات وأولوياتها المتكاملة" أي أن الأحكام الأولية التي صدرت في قضايا إجتماعية في عهد النبوي هي أحكام النموذج الشرعي الأول أو الغالب الشرعي الذي من خلاله يمكن إستخراج المغزى الأحكام من للقضايا الأنية (حاضرة) عن طريق إدراك تلك العلاقات الاجتماعية، " ولو أن

---

[1] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، 1993، ص74.

الذي ورثناه كان تدوين لنصوص وعبارة مجردة من الواقع لتعسر جدا مهما حفظت الأصول"[1].

ومهما كانت وجوه تعريف الأحكام الشرعية تطورا مع الأحوال المتجددة فإن النموذج الشرعي الأول الذي يتضمن جملة الأحكام الأصل يظل مهمته الأولى واحدا خالدا محفوظا، ويظل مصدرا قياسيا يرجع إليه المسلمين".[2]

وهذا ما أشار اليه "حسن الترابي"لما تحدث عن القياس وهي توسيع هذه الآلية من أجل إعطاء تفسيرات تليق بالطبيعة المرتبة في طريق إستعمال القياس الموسع المبنى على المغزى ومع بقاء الأحكام الأولى ثابتة لكن نستنتج منها المغزى للأحكام جديدة متعلقة بقضايا جديدة دون المساس بالثبات الدين والشريعة الإسلامية" ونضيف هنا أن بعض الأحكام قد تجيء بشكل قطعي واحد معين، لأن الدين لا يمكن أن يتمثل إلا بها ولكن لتثبت معالم محسوسة في سيرة الحياة الدينية تكفل فيها المزيد وحدة عبر الزمان والمكان"[3]

ويري "**حسن الترابي**" :ان هذا التراث الديني الذي ورثناه عن أجدادنا وفقهائنا عبر الزمن منذ عصر نبوة إلى عصرنا الحالي ويرى في هذا المقام أن التراث الديني الذي حفظه التاريخ من بعد التنزيل، من كسب المسلمين فقها مكتوبا أو تمثلا عمليا، فذلك مما يتنوع في زمن الواحد ويتطور مع الأزمان، تبعا للإختلاف البيئات الثقافية والإجتماعية والمادية"[4]

فهذا التطور ما يقتضي من رجال الدين المعاصر من العصور تجديد في هذه الأحكام الغرض أن نتكيف مع الحاضر والأحوال الناس لأن الاختلاف الإطار الثقافي أو الاجتماعي أو المادي تنشب عنه معضلات وقضايا جديدة وهذه المعضلات قد لا يجد خلف المسلمين

---

[1] حسن الترابي، مصدر سابق، ص75.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص75.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] نفس المصدر، ص ص 76-77.

حكم فيها من النص أو الشريعة مباشرة' ولا حتى في الفقه الموروث، فهذا ما يلزم إلى استخدام أدوات، ومرر فقهي جديد من أجل استخراج ومعالجة مشاكل الحياة العصرية، فحيثما نشأت أو ظهرت أبعاد جديدة في حياة المجتمع لن تكون هذه أبعاد سبب في عجز الدين في معالجتها ، و يخضع الدين إلى عجز بل يمكن إستنباط لها أحكام جديدة من فقه القديم عن طريق فهم المغزى من سن الأحكام الأولى في شريعة عن طريق الإستعانة بأدوات جديدة مثل المناهج المعاصرة كمناهج العلوم الطبيعية والمقارنات التاريخية والحضارية البشرية لكشف عن أحكام جديدة وكذلك لتعرف أسرار الشريعة ويكسبهم حكمة في تطبيق هذه الأحكام وفق طبيعة البشرية والدينية والتطور الزماني، كما جاء زمن على المسلمين في استخدام أو الاتكاء على المنطق الصوري في إستخراج، وإجتهاد في تنظيم الدين فيمنع أن يستند رجال الدين في عصرنا الحالي على المناهج الجديدة من أجل إعادة تنظيم الدين"[1]

وفي الأخير ومن خلال ما فهمنا من أفكار حسن الترابي التجديدية التي قدمها صوب الأحكام ندرك أنه أراد أن يوازن بين الدين والتغير الزمني فالتغير الزمني ينشأ معضلات جديدة لم يصدر فيما أحكام شرعية سابقا لكن يمكن أن نستخرج أحكاما عن طريق إستخدام قياس المسع المبني على المغزى أو إستخدام المناهج الحديثة لتعرف على العلاقات القديمة بين تلك الأحكام والقضايا التي سنت من اجلها من أجل أن نستخرج بنفس الكيفية أحكاما لهذه القضايا الراهنة دون المساس بوحدة الدين حتى لا يقف الدين عاجزا أمام هذه القضايا المعاصرة.

المطلب الثالث: النظر في الاجتهاد

وأنحن نبحث في أفكار حسن الترابي التجديدية الدين أوقفتنا قضية أخرى من القضايا الدينية المهمة التي تطرق إليها حسن الترابي هي الاجتهاد ومن خلال هذا نطرح الإشكالية

[1] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص77.

التالية كيف كانت نظرة حسن الترابي لقضية الإجتهاد؟ أو بعبارة أخرى ما هو الجديد الذي أضافه حسن الترابي للإجتهاد؟

كما نعلم نحن المسلمين أن الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته كان هو المصدر الأول الذي يرجع اليه المسلمين في حل جميع مشاكلهم لكن يعد وفا الرسول صلى الله عليه وسلم وقع المسلمين هو بين القضايا الجديدة التي ظهرت أمامه مثلا كالإمامة وبين غياب الأحكام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم هذا ما جعل الصحابة رضوان الله عليهم أن يجتهدوا في إستخراج حلول لقضايا أينية عن طريق الإجتهاد وظلت هذه الأحكام سارة مع كل أجيال المسلمين، لكن حسن الترابي أراد إعادة النظر في الإجتهاد بموازنة الدعوة مع الواقع "حتى يكون الإجتهاد في هذه الحال علينا أن نجدد فكرا الإسلامي بأن نوحد العلم شرعية وطبيعة في معهد واحد، دين رجال الشريعة ورجال مدنيين"[1]فهذا يقصد أن يراعي الاجتهاد الجانب الديني والجانب المدني الاجتماعيوالطبيعي دون الفصل بين جميع مجالات الحياة وأطياف المجتمع خاصة ذلك الفصل بين رجال الدين ورجال المدنيين في عصرنا الحالي.

ويرى حس الترابي ان النظرة سلمية لأصول الفقه الإسلامي تبدأ بالقرآن الذي يبدو وأننا محتجون فيه إلى تغيير جديد... إذا قرأتم التغايير المتداولة بيننا تجدونها مرتبطة بالواقع الذ يفيه"[2]يريد أن يحل لنا فكرة في غاية الأهمية وهي أن التغايير التي بين أيدينا اليوم صيغت وفق ظواهر كانت فذلك العصر ولم تعد هذه الظواهر موجودة الأن" إلا هذا الزمان لا نكاد نجد فيه تفسيرا عصريا شافيا"[3] ومن أجل سد هذه الثغرة الاجتماعية المعاصرة يجب أن نحرر الناس من القبور وهذه القيود هي قيود اجتماعية فمن قيودهم أن تعلم كل القرآن بينما

---

[1] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص12.

[2] نفس المصدر، ص12.

[3] نفس المصدر، ص12.

بعض الصحابة لم يتعلموا كل القرآن، ومن قيودهم أن تعلم كل السنة بينما الصحابة أجتهدوا دون ان يعلموا كل السنة"، وإذا أردنا أن نحدث دفعة تجديدية في الفقه الإجتهادي علينا أن نتخلص من هذه القيود وأن نطلق حرية التفكير الديني، لكن أن ننشهر بعد اجتهادات الشاذة مخلفا وراءها مذاهب غلبت على الإسلام ولا تمس له بصلة لا من قريب ولا من بعيد لكن هذا لن يكون عائقا لأن المسلمين لا يجتمعون على ضلالة لكن المسلمين وثقوفي المذاهب الاربعة المذاهب الاجتهادية وجعل منها مصدرا مهما في الأحكام وهذه المذاهب هي لمن أبو حنبل، أبو حنيفة، ومالك والشافعي"[1].

وهذا دليل حسب حسن الترابي أن باب الإجتهاد كان في عصر ماض مفتوح أمام الجميع لكن الاجتهاد الأصح والصحيح هو م وثق به المسلمبن وعمل به، لكن يرى حسن الترابي من شدة الانتظام صار ذلك جمودا وتقصيدا نريد أن نجدده اليوم"[2] وهذا يعني أن ذلك التنظيم لهذه المذاهب الأربعة حتى أصبحت ثابتة لا يمكن أن نحدث فيها تغيير وهذا في حد ذاته تميل جمودا أمام المسلمين اليوم ويجب علينا أن نخضع هذه الاجتهادات إلى تجديد يتوازا مع القضايا الراهنة فالأصول الأحكام ليست أصولا اعتقادية فالأحكام أو التعاليم الإسلامية التي تنتج عن اجتهاد ليست ملزمة...أما إذا أمر القرآن أو السنة فينبغي أن ألزم"[3]وهذا ما يعني أن الأصول قابلة لتغير لا ثابتة يمكن القرآن والسنة لأن الأول نابعة عن اجتهاد مجتهد في عصر ما لاستخراج أحكام.

فأمر الاجتهاد متروك للأفراد الأفذاذ وكل تلك الأحاديث التي يرها الرسول صلى الله عليه وسلم أمته الدين يتجدد على أيدي خلفاء مهدين يأتون على هذه الأمة ربطه المسلمين فقط بالمهدي المنتظر أي يشخص واحد أما ظاهر الدجالين التي حذر منها الرسول صلى

---

[1] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص12.

[2] نفس المصدر، ص12.

[3] نفس المصدر، ص12.

الله عليه وسلم أمة منها أن تقصد في الدين فقط ربطها برجال واحد فقط حاجب العين الواحدة"[1]وهذا ما بين تلك الأحاديث التي دعى إليها الرسول صلى الله عليه وسلم تدعوا إلى التجديد ولا يكون هذا التجديد إلا بإجتهاد والترتيب النظري هو أن يبدأ المجتهد بالنصوص مستعملا القواعد الفقهية التفسيرية ثم يتسع في النظر بإستعمال هذه الأصول الواسعة من مصلحة إستصحاب، وهذا ترتيب نظري لا بد من تقريره"[2] وهذا يعني أن المجتهد عليه أن يستعمل القواعد والأليات التغيرية كالقياس الواسع مثلا في استخرج الأحكام، وما .....يكون من حكم تلقاه المجتهد مباشرة من مقر قرآني إلا إحتاج بعده في كل حال أن يرجع إلى واقع السنة التي مثلت تطبيقا واقعيا لهدى القرآن"[3]أي على المجهد عند استخراج حكم من القرآن عليه العودة إلى السنة لأنها التمثيل العملي للدين، وهي الجانب العملي لبعض الأحكام التي وردت فيها تعوص شرعية واضحية من أجل فهم العلاقة بين الحكم والطبقة التي طبقت فيها الحكم.

وفي الأخير نستنتج أن حسن الترابي نادى إلى إعادة النظر في الدين أو تحديد الدين عن طريق إعطاء الحرية وفتح باب الاجتهاد أمام الجميع.

المطلب الرابع: النظر المقاصدي

لم يتوقف حسن الترابي عند الاليات استخراج الاحكام، بل ذهب ابعد من ذالك، وهذا من حلال تصويب بحثه الى الغابة التي يحققها الدين في ظل تجيد هذه الاليات، ومن نطرح الاشكال التالي: ماهي نظرة حسن الترابي لمقاصد الشربعة في ظل التجديد؟

نتعني المقاصد لغة: هي جمع مقصد والقصد في اللغة يدل على معاني عدة منها إتيان الشيء وطلبه والتوبة إليه، إستقامة الطريق والإعتدال والتوسط، والمقصود أو المقصد

---

[1] نفس المصدر، ص12.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر التجديدي، المصدر السابق، ص43.

[3] نفس المصدر، ص43.

ما تتعلق به حياتنا وتتجه إليه إرادتنا عند القول أول الفعل"[1] أما في مفهوم إصطلاحي هي الغايات والحكم التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكام الشريعة لتحقيق معالج العباد"[2]

من خلال هذا التعريف الذي أمامنا نستطيع القول أن مقاصد الشريعة هي الغايات الشريعة أو الهدف من الشريعة على الحياة البشرية، حتى حسن الترابي تطرق للمقاصد في شرحاته التجديد للدين فهذا يدفعنا لطرح الإشكال التالي: كيف نظر حسن الترابي للمقاصد الشريعة.

يرى حسن الترابي إلى مقاصد الشريعة أنها ما تهدي إليه العقيدة من معنى عبادة الله سبحانه وتعالى هو المقصد يجمع جملة النصوص الشرعية"[3]هذا يعني أن المقصد الأول في العقيدة هو عبارة الله سبحانه وتعالى ويشمل كل تلك الأعمال وأفعال البشرية التي يقصد من خلالها عبادة الله سبحانه وتعالى، وهذا ما يدفعنا يقول أن المقاصد هي الغاية من الدين" إن هذا القرآن هو كيمياء انصيت على واحد من أحط صور الواقع البشري، وكانت معجزة الدين أنه انتقل بواقع منحط جدا"[4]وهذا ما يثبت أن كامن أهداف الدين الإسلامي هو تغير الواقع المنطقي التي نزل فيها كلنا نعلم حجم الواقع الذي كانت تعيشه هذه المنطقة من نخلق على جميع الأصعدة" وقدر الله أن يبعث هذه الرسالة لا في بلاد والتي تهيأت بالحضارة ولا في بلاد التي تهيأت بالثقاف الكتابية لها....وبالرغم من ذلك استطات هذه الكمياء أن تحول هذا الواقع إلى مثال أصبح قدوة في تاريخينا"[5]

---

[1] راشد سعيد شهوان، الضوابط الشرعية، دار المأمون للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية، ط1، 2013، ص131.

[2] نفس المرجع، ص131.

[3] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص40.

[4] حسن الترابي ، الحركة الإسلامية في السودان، منتدى سور الأزيكية، ص73.

[5] المصدر نفسه، ص73.

فواقع المنطقة التي نزل فيها الوحي المحمدي أول مرة طرأ عليها تعيرا لم يشهد له مثال فمن صراء قاحلة لا تتوفر فيها أدنى شروط الحياة كان قاطينيها قبائل متفرقة سرعان ما تطورت بفضل الإسلام وأصبحت حضارة يقتدى بها في الحاضر، أما عن دور الإنسان إتجاه ربه هو عيادة وذلك من خلال تشريع أحكام تحكم هذه العبادة والتوحيد: " ومن الدين شرائع فرعية عملية تتصل بأحوال الوجود الزمني المتحرك وتتأسس على قاعدة من تلط الظروف مثيرة إلى أصول الحق الثابت، وهنا تقدر والحركة جائزة في شرع الله ليوافق ظروف قدر الله"[1]. أي أن هذه الأحكام والشرائع مرتبطة ومتصلة بأحوال الوجود وتتحرك بتحرك الواقع البشري والهدف هذه الشرائع هو توحيد الله ولا يمكن ن تخرج عن هذا الإطار المقاصدي، "لكن نصوص الشريعة صيغته لما يكفل لها الخلود والإستمرار ولا تتأثر بالحركة الكوني المتغيرة بل هي ثابتة، وهي تمثل الكليات الثابتة التي تمثل تراث الرسالات السماوية، وهي أم الكتاب، عكس المبادئ العامة والمجالات مدنية وطنيات الواسعة يمكن أن ننزل على بوجوه شتى متبعة تطور ظروف الحياة وبأحوال الإنسان"[2].

" فالدين جانبان، روح أو النية متوجهة إلى الله، وأشكال عمل متون للتعبير عنها، وتكليف قد يقتصر على توخي الروح دون إشتراط شكل تغير معين"[3]فحسب حسن الترابي فإن الدين له وجهان الوجه الأول هو الذي يمثل الروح والتبية المتوجه إلى عبادة الله وتوحيده وهذا الجانب يغير هو الثابت الذي لا يتغير عبر الزمن مثلما ذكرنا سابقا، أم الوجه الثاني هي الأشكال عمل التي يمكن أن نعبر عن هذه العبادة وعن هذا التوحيد لله سبحانه وتعالى وهذا الجانب يمثل الجانب المتغير الذي يبقى يتغير الزمان والمكان والطبقية البشرية" ومن أعسر قضايا فهي إدراك ما هو مقصود في الدين بالتبية والشكل معا، من مظاهر التدين

---

[1] حسن الترابي، مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص179.

[2] حسن الترابي، مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص181.

[3] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص58.

التي جاء بها النموذج الشرعي عهد نزول القرآن وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم وجاءت فيه الصورة عرضا غير مشروط بذاتها على التأييد بل لكونها وسيلة التغير التي كانت متاحة في ذلك الزمان من أجل التعبير عن المقصود الشرع فهناك فريق مارس التعبير عن المقصور بقراءة سطحية للنص وإهمال الجانب الروحي له، ومع مرور الزمن وأصبحت هذه القراءة لم تعد مناسبة لتغير من المقصود، أما فريق آخر هو فريق سار عكس الفريق السطحي وهو فريق باطني أعطوا الطلاقة لنفسه باعتماد على الجانب الروحي للنص وإهمال الجانب الثابت للنص وهذا ما جعلهم يظلون عن الدين، فالتيار الأول ومن قاربهم عرضه للجوء على القديم ولا يجددون إلا بنقطة روحية محدودة، أما التيار الثاني يجددون بطلاقة لكنهم ينهون إلى المنتج والتبديل في بعض الأحيان"[1].

فهذا يعني أن كلا التيارين لم يفلحو في الموازنة بين الروح والنية في العبادة وبين أفعال التي تطبق هذه النية والروح.

" ولئن كان الدين حلة عابد بمعبود فقد ذكر ملحوظا فيه إلى الطرف الأعلى، تقصد به التكليفات الإلاهية التي يدين الله عبادة بها من العلم وعمل، بيانا لحقائق الوجود من عالم الغيب والشهادة وشرعا لمناهج العبادة، وخطايا لهم أن يعلموا فيعلموا بما أنزل إليهم من رسالة"[2]، فهذا يعني أن الموافقة بين الروح الدين وظاهره يكون من خلال أن يعلم المسلم ما يعمل أي أن يفهم معنى العمل الذي يعمله.

في الأخير نستنتج أن المقاصد الشريعة المراد بها هي الأعمال التي نتعبد من خلالها إلى الله تعالى والتي نص عليها القرآن من باطنه وظاهره الظاهر الذي يشمل الروح والبنية

---

[1] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص58.

[2] المصدر نفسه، ص62.

الثابت الذي يتغير عبر الزمن أما الباطن فهو المتغير وقف تغير الزمان والمكان والطبيعة البشرية التي يراها حسن الترابي تمتاز بالمرونة.

الفصل الثالث

فكر التجديد السياسي عند حسن الترابي

انطلاقا من مركزية النظام السياسي في إدارة شؤون الحياة وإعطائها صبغة حضارية، يمثل الفقه عصب الحياة في المشروع الحضاري بوصفه رؤية شاملة للوجود والإنسان والحياة، ينبثق عنها نظام سياسي واجتماعي واقتصادي.

وذلك التفت حسن الترابي إلى هذه المعضلة في ملامسته لعمق الأزمة وجوهرها ساعيا إلى التأسيس لمشروعه الفكري التجديد ضمن مقاربات تأسيسية وتنظيمية، ومنه فالإشكالية التي نطرحها تحت هذا الفصل هي: ما هي المقاربات التي انتهجها حسن الترابي في مشروعه الفكر السياسي؟

المبحث الأول: المقاربة التأسيسية

كل مشروع تجديدي له طريقة خاصة بها وهذه الطريق لها محطات وكل محطة ينبغي الوقوف عندها، وإعادة بناءها أو تجديدها وهذا تماما ما فعله حسن الترابي، خاصة فيما يخص العلاقات بين الثنائيات التي تكون البيئة السياسية الإسلامية كالسلطان والمجتمع، الدين والسياسية، وغيرها من المشكلات الثنائية وهذا ما يجعلنا نطرح الإشكال التالي: ما هي نظرة حسن الترابي التشخصية للبيئة السياسية الإسلامية؟ أو بعبارة أخرى كيف عالج حسن الترابي العلاقة بين الثنائيات المكونة للفكر السياسي الإسلامي؟

المطلب الأول: الدين والسياسة في فكر حسن الترابي

من أهم القضايا التي أخذت حصة الأسد في البحث والجدل عبر التاريخ الإسلامي هي قضية الدين والسياسة حول العلاقة التي تربط بينهما إما علاقة إنفصال أو علاقة الإتصال وتكامل، وكان لحسن الترابي رأي في هذه القضية، فما هي رؤية حسن الترابي للعلاقة بين الدين والسياسة هل هي علاقة إنفصال أم اتصال؟ أو بعبارة أخرى هل يمكن أن نفصل بين الدين والسياسة أثناء الممارسة؟

عالج حسن الترابي هذه القضية من المنظور التجديد للدين حيث تتوافق أفكار حسن الترابي حول الدولة الإسلامية مع الفكر السائد للأصولية فهو يؤمن أن الدولة الإسلامية هي جزء من المنهج الحياة الشامل والمتكامل في الإسلام"[1]، هذا ما يضح أن رأي الترابي حول السياسة والدين هي علاقة تكامل لا يمكن أن نفصل بين الممارسات السياسية والدين لأن تلك الممارسات السياسية هي في حد ذاتها مرتبطة بقواعد وأسس دينية، وحسب حسن الترابي أي فصل بين الدين والسياسة هو بمثابة شرك[2] لأن الشرك في كل عهد من العهود يتخذ شرعا لهم في سنن القوانين التي تحكم بينهم، لأن الله هو من بين القوانين التي حملهما الكل الرسائل السماوية التي نزل على البشر نذكر منها سيدنا موسى عليه السلام كانت دعوته في التوحيد التي حملها له الله تعالى على عباده هي مرتبطة بالسياسة في وجه فرعون الذي كان يحكم شعبه فأشرك وادعى الربوبية"[3]، وهذا المثال الواقعي أراد حسن الترابي من خلاله أن يبين لنا كيف يتمثل الشرك السياسي على الواقع أي أن يتحير الحاكم وبين قوانين خارج الإطار الديني ولئن كان فكرنا التوحيدي القديم وعلمنا الكلامي القديم قاصرا عن أن يعالج أمراض العقيدة

---

[1] نزيه بن الأبوي، ترجمة محمد كمال، الإسلام السياسي والدولة والسياسة في العالم العربي، مركز النماء للبحوث والدراسات، ص215.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر سابق، ص21.

[3] نفس المصدر.

السياسية التي ظهرت حديثا، وكان فقهنا العملي القديم كذلك قاصرا عن هذه المعاني[1] وهذا قصر راجع إلى عدم ظهور مثل هذه القضايا الشركية في وقت ماضي لأن الحاكم كان مرتبط بالدين وكان يعني وفق أسس دينية حتى وصل ومرض العجز الموازنة بين الشؤون الدينية والشؤون السياسية علة أصابت الأديان الأخرى مما دعى لفصل السياسة عن الدين ورجاله عن أمور الدولة وسياستها وهذا ابتلاء أصاب المسلمين نتيجة الفتن التي ظهرت خاصة بعد أن طفر بعض الحكام ومارسوا الضغط على كل من خير الدين، فاقتصر دول العلماء فقط في النهي عن المنكر والأمر بالمعروف وهذا ما جعل السياسة تتعرف على الدين لتعيد نفس التجربة النصرانية التي فصلت عن السياسة لكن المسلمين معصومين في دينهم لأن القرآن لم يتعرض لتحريف مثل الرسالات السماوية الأخرى فلا بد أن يأتي جيل من أجيال التي تلى هذه الفترة أن يجدد الفكر الديني في الجانب السياسي الذي لم يحظى به كتب النقد حيث اقتصرت على الجانب العبادات والأحكام فقط، وهذا الفتنة التي ظهرت على حكام المسلمين حيث انحرفوا على نمط الخلافة الراشدة وعن نموذج الحكم الدينية الذي تسنه الشريعة، هذا ما جعل الفقهاء تجرده من أصول الأحكام الإسلامية، فأصبح الفقه قطاعا خاصة ستفعل عن السياسة والحكم"[2]، أما الدين الإسلامي فهو النظام الشامل لأنه من عند الله الذي لا تحدده حدود ولا يحصر عمله حاصر، والذي يخاطب الناس في كل شؤونهم وفي كل ظروفهم ويسلك إلى تحقيق المثل العليا التي يرسمها كل طريق هذا ما يدل على أن الدين الإسلامي هو الدين الذي يشمل جميع جوانب الحياة المتعلقة بالحياة البشرية حتى الجانب السياسي الذي يحاول العديد خلطه على الدين"[3].

---

[1] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص 22.

[2] نفس المصدر ص22.

[3] حسن الترابي، في الفقه السياسي، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان، ط01، 2010، ص28.

إنك لا تجد غير الإسلام دواء لكل أدواء الناس والمجتمعات إذا نظرت في العلاجات الوضعية فلن تكون إلا علاجات في جانب واحد من أهداف الحياة بجانب من وسائلها[1] هذا حسبه أن الإسلام يحمل بداخله حلول جميع المشاكل في تماسكها لا انفصالها، لأن الإسلام منهجية الشامل هو الذي يحقق العدالة بفعالية لأنه يجعل جانبا كبيرا من سياسات الدولة وقوانينها محكومة بالشريعة التي ترجع إلى الله سبحانه وتعالى"[2] ويرى حسن الترابي أن الدولة الإسلامية ليست دولة علمانية ولا قومية ولا هي كيان ذو سياسة لأنها ممثلة بأمة خاضعة لله، ويؤكد حسن الترابي أن الحكومة الإسلامية هي حكومة حاصرة وليست حكومة شمولية، وفي ظل الحكم الإسلامي يتمتع غير المسلمين بحق مكفول في التمسك بمعتقداتهم الدينية وتنظيم حياتهم الخاصة والتعليم والشؤون العائلية وإذا كان هناك حكم من أحكام الشريعة يعتقد أنه غير متوافق مع أحكام الدين يمكن إعفاؤهم منه[3]"، وهذا دليل آخر يدل على أن الدين والسياسة في الإسلام لا مجال في الفصل بينهما لأنه قوانين التي تنظم المجتمع والتي تستمد وجدها من الدين هي في حد ذاتها لسياسة.

المطلب الثاني: المجتمع والسلطان

ذكرنا في المطلب السابق أن السياسة والذين هما وحدتان لا يمكن أن نفصل بينهما في نظر حسن الترابي ومن بين الجوانب السياسية هو جانب الحكم الذي يقتضي حكم سير أمور البلاد أو الأمة، فما هي أراء حسن الترابي في هذه القضية أو المسألة؟

أو بعبارة أخرى ما هي العلاقة التي تربط المجتمع أو المسلمين مع الحاكم أو السلطان الذي يحكمهم؟

---

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص29.

[2] نفس المصدر السابق.

[3] نزية ن الأيوبي، ترجمة محمد كمال، الإسلام السياسي مركز النماء للبحوث، ص15.

" إن الإسلام دين ودولة لا تنفصم فيه دواعي الدين التي تنبعث مما يجده المسلم في نفسه م دوافع التدين التي تحيط به من تلقاء المجتمع الذي يحيطه بالتذكير وبأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر[1]"، ولكن تطرأ على حياة المسلمين أحوال يتعطل فيها السلطان من أن يكون إسلاميا[2]، ولا يحق المرء المسلم إلا ضميره ووجدانه وقد ينحرف المجتمع أيضا من أن يكون إسلاميا[3]"، هو دور مهم فصلاحه يصلح المجتمع وفساد السلطان يفسد المجتمع لكن "واجب السلطان الأول فيما يتبادر إلى الحساب هو أن يبسط القانون ولكن الأولى بالسلطان هو أن يثبت التربية الإسلامية" وهذا هو دور السلطان الحقيقي أو المنوط إليه اتجاه المجتمع الذي يحكمه فالنظام الإسلامي تتحد فيه ثلاث عناصر مهمة وهي وجدان المسلم أو روح الفرد، والمجتمع الذي يمارس فعل النصح والسلطان الذي يمثل القانون ويأخذ على عاتقه الواجبات التربوية لأفراد المجتمع[4]،" فلو قام نظام الإسلامي المتكامل بين مركبات الفرد والمجتمع والسلطان لا بلغ الناس المثل العليا ولا يمكن أن يبلغوه إلا بهذه الخطوات الثلاثة[5]، " أي بين الفرد الذي يتحلى بروح التدين ومجموعة من الأفراد يشكلون مجموعة من الأفراد أي مجتمع فيتناصحون فيما بينهم إن رأوا منكرا يغيروه بالمعروف وهذا يمثل التماسك والترابط بين المجتمع فهيكل السلطة في النظام الدستوري الإسلامي هو الذي يحدد ضوابط السلطة وحدودها فإذا كانت الحاكمة العليا لله سبحانه وتعالى فإن نص الشريعة القطعي هو المعيار الضابط لكل ما دونه في نظام الأحكام وإن شعور المسؤولية أمام الله هو الاعتبار الضابط لسلوك ذوي الولاية الدستورية[6]" أي أن السلطان أو الحاكم الأول على البشر هو الله سبحانه وتعالى وأما السلطان

---

[1] حسن الترابي في الفقه السياسي، الدار العربية للعلم ناشرون، ص17.

[2] نفس المصدر، ص17.

[3] نفس المصدر، ص 18.

[4] نفس المصدر، ص23.

[5] نفس المصدر، ص28.

[6] نفس المصدر، ص298.

الذي يحكم المجتمع هو فقط المسؤول الذي يتولى تسيير الأمور لهذا المجتمع بالأحكام التي فرضها الله تعالى في الشريعة الإسلامية ولكن كان قدر المسلمين في تاريخهم أن أول ما أصيبهم في عطل في التدين هو أنهم قصروا في الجانب السياسي وها ما جعل فتن السياسة تحيط بهم من كل جانب ودخول بعض الطوائف قوى السياسية اللادينية الجاهلية وهذا ما جعل النظام يتبدل من نظام الخلافة إلى نظام السلطان فهوا النظام الذي لا يقوم على السياسة مثل نظام الخلافة الذي يقوم على نيابة الخليفة لشعبه بحيث تسيير أمورهم أم الحكم يكون عن طريق إجماع المسلمين ويتشاورون في الأمر من أمور البلاد أما نظام السلطان فهو نظام يقوم على استيلاء أو الوراثة في الكثير من الأحيان وهذا ما جعل الجانب السياسي يمزج على الجانب الديني خاصة بعد سقوط الدولة العثمانية وهذا ما جعل الفقهاء يفصلون على الحاكم وازدهر عنه الجانب السياسي [1]، " أي أن الطبيعة التي أصبح يأخذ بها الحكم عند المسلمين هو ما أحدث القطيعة بين السياسة والدين فبعدما كان النظام الحكم يتوج على الإجماع والشورى في اختيار الخليفة أو الحاكم الذي يحكمهم أصبح السلطان خاصة بعد الخلافة العثمانية هو من يعين نفسه لا المجتمع وهذا ما جعل الفقهاء بالأخص النظر وإهمال طاعة أولي الأمر من قبل المجتمع أو الشعب وهذا نتيجة خروجهم على الطابع الديني لكن يكون بطاعتهم تقديرا لضرورة درء خطر الفتنة، لكن لو استقام حال المسلمين لكان أولى الأمر الإجماع "وأمرهم شورى بينهم [2]"، أو ممثلهم أحل الحل والعقد أو أمر من يولوا عنهم كلها أصول أحكام مترتبة وفق الدين لأن السلطة العليا هي الكتاب والسنة التي يقطع بحكمها الاجتماع[3].

وفي الأخير نستنتج مما سبق أن العلاقة بين السلطان والمجتمع حسب حسن الترابي عرفت من ظهورها غلى شكل الخلافة حينما كان الخليفة هو المكلف في تسيير أمور المسلمين

---

[1] حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، المصدر السابق.

[2] سورة الشورى، الآية 38.

[3] حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار السافي، ص51.

عن طريق المسلمين ويحكم وفق الشريعة وهو يشتركون في الحكم عن طريق تطبيق الاجتماع والشورى في سن الأحكام.

أما بعد السقوط للخلافة العثمانية فأصبح السلطان هو من يأخذ الحكم بنفسه عن طريق استلاب أو النصب وهذا ما جعل قطيعة بين السلطان والمجتمع وبين الدين والسياسة.

المطلب الثالث: الفقه والسياسة

واصل حسن الترابي في إبراز العلاقات الثنائية المتعلقة بالجانب الديني والجانب السياسي ومن أهم القضايا التي تطرق إليها كذلك هي الفقه والسياسة أو العلاقة بينهما ومن أهم ما يجعلنا نطرح الإشكالية التالية:

ما هي العلاقة بين الفقه والسياسة؟

أو بصياغة أوضح هل الفقه الإسلامي مسمى الجانب السياسي أيضا؟

في هذا السياق يرى حسن الترابي:" أن المجتمع الإسلامي هو نموذجه الأول الذي أسسه الرسول صلى الله عليه وسلم على هدى القرآن الكريم على إمكانيات المذكورة لنشأة الفقه الإسلامي لتكامل يشمل جميع جوانب الحياة منها الجانب السياسي ذلك مسيرته صلى الله عليه وسلم يتلو بلاغة من الله ليزكي به النفوس ويدير عليه المجتمع وتهيئة لرسول ظروف الأزمة لقيام الدولة التي كان هو قائدها وكان غالب هو مواليها من مسلمين يتعاملون في ظل سلطانها ويتحكمون ويجادلون عنها ويقاتلون، وكان القرآن هو الخطاب الجماعي فيه تفصيل كل شيء.

بعدما عرف المسلمون الله حكما عدلا فوق السلطان الأرضي هذا ما جعل تستقر عندهم من الشريعة العليا ويبرز نهضة دستورية رشيدة، هذا عكس الأصل العقدة الوضعية الذين يتخذون من غير الله سلطانا عليهم أين يتخذوا سلطان الأرض يحتكمون إليه في كل شيء، ونتنبأ القانون الدستوري في العصر الحديث عندما أهدى الوضع الشوري بعد طول الخطط

والتجارب غرضه التنظيم، في المقابل ذاك بعد تاريخ الدستوري الإسلامي فعليا بالهجرة مع سيادة الدولة السنية في المدينة المنورة، وتأسست هذه الدولة لأول عهدها بدستور مكتوب (Written constitien) وكانت هذه الوثيقة عهدا للمواطنة بين من أصل المدينة فقد بدأت تظهر ظواهر اختلاف السياسي في الحرب والمسالمة وغيرها وكانت تحل هذه الظواهر عن طريق الشورى وثم برزت من بعد مسألة المعادلة بين القيادة الكلية والمركزية المتمثلة في إمامة الأمة والولايات الجزئية على بعض وظائف الحياة العامة أو على بعض أقاليم أرض الإسلام ما ترتب عليه ظهور نظام الولاية على الصدقات وأجمعت الزكاة وكذلك انتشر المعلمون والعمال والأمراء أي ظهور وظائف جديدة في الدولة الإسلامية واستمرت الدولة الإسلامية بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم تستمد من هدى الدولة المدنية وتطور تلك التجارب ونضيف إليها على الذات السنة والمعاني والقيم فاتخذت من الشورى السياسة في الخلافة الولاية الكبرى على المسلمين وفي اختبار سائر الولاة وفي أمور أخرى كالحرب مثلا مستخرجا من القرآن أحكاما استنباطية للتشريع لمصالح الأمة هذا ما جعل تطور العديد من المجالات كالقضاء والإدارة السياسية، الإقتصادية والإدارة العامة فكل هذه إمكانات المذكورة لقيام فقه سياسي إسلامي واسعة جدا وكان يمكن للثلاث النهضة الفقهية الدستورية وأن نتحدى القضايا الجديدة مع تطور الأحوال لكن مع الأسف أن الذي حدث في تاريخ المسلمين أن تلك السيرة الأولى من الحياة الأولى لم تستمر بتلك المهنية الشاملة، وهذا نتيجة الفتنة التي أصابتهم خاصة من الجانب السياسي فأصبحت السياسة هي حب السلطة هذا ما جعل الجانب السياسي يتقلب على الجانب الديني[1]، " وهذا ما جعلنا ننسى جانب الفقه سياسي فكان أقل حظا من فقه الأسرة وفقه المعاملات حتى إذا أصابتنا اليوم صحوة الإسلامية حضارية على الواقع جلب أنظمة سياسية دخيلة على الثقافة الإسلامية غريبة المصدر لكن مع الأسف خاب رجاؤنا فيها

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص181.

وكان لزاما علينا أن نرجع إلى أصول الإسلام والتوجه بالسياسة إلى الله وشرعه دفاعنا عن واقعنا الحديث وأن أصول الفقه هي أصول ثابتة أزلية لا تتغير أما الفقه فهو مكسب المسلمين لهم الإسلام لا خط له من المخلوق لا سيما أن أطر الحياة وظروفها قد تغيرت باستيلاءات التاريخ فأصبحت المجتمعات اليوم متطورة ولها وسائل متطورة أكثر من السابق ويجب علينا اليوم أن نوظف هذه الوسائل في تطبيق الشورى وفي إجراءات التولية عن السلطة العامة، وسائر الشؤون السلطانية لتوخي أحكام مفقهة جديدة، كما أن الحكم في الإسلام يستصحب شعبا ذاكرا واعيا للنصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبرغم من ابتلاءات في وقتنا الحاضر القوى المتنافرة في المجتمع، من أهمل الدين في الجانب السياسي هناك من أهمل الجانب السياسي من الدين، وبعض اتجاهات التقليدية الجامدة ومهما اختلفنا كان لزاما علينا أن نحقق مقاصد الدين في السياسة من تعزيز إيماني وفقهي دقيق، وكياناتها السياسية مازالت تامة لدول الغرب العظمى فإن لم يتوفر لنا لاستقلال فأنى لنا أن نستقل بنظام ساري إسلامي ومن أجل هذا فلا بد لنا أن نتاصر من أجل الاجتهاد لتأسيس الفقه سياسي إسلامي فقه بين أولا العقيدة السياسة كيف يتدين المرء بالسياسة مرة أخرى إلى الدين وما هي المواقف الإيمانية للمرء في كل موقع سلبي حاكما أو محكوما ومن ثم لا بد أن تكون ثمرة ذلك الفقه تكون الطريق الأول الذي تشيد به دولة جديدة القائمة على الفقه السياسي[1].

" لأن المجتمع المسلم أصابه العديد من العلل وأول علة التي أصابته في الحياة السياسية التي ابتعدت على صفات الإيمان وضوابط الشرع، فهذا ما جعل من الفقه الديني يستبعد عن المجال السياسي فانتصر الفقه في الفتوة الفرعية للإنسان (أعمال كالصلاة والزكاة...) فهكذا يغيب دور الشورى وكذلك أهملت المصلحة العامة لدى المسلمين"[2].

---

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 87/83.

[2] حسن الترابي، منهجية الشرع في الإسلام، دار الفكر، المصدر السابق، ص19/18.

في الأخير نستنتج أن الفقه والسياسة حسب حسن الترابي في ظهور الإسلام فكرة الأولى كانوا مثلا زمان لكن بعد الفتن التي أصابت المسلمين خاصة بعد سقوط الخلافة العثمانية فهل هناك انتقال بين الجانب المدني والجانب الديني في تسيير أمور المجتمع أو الأمة الإسلامية لكن هذا لا يمنع لإعادة الصياغة في الفقه السياسي من على الإجتهاد وحتى يحتوي على المشكلات الجديدة التي فرضها الزمان الحاضر.

المطلب الرابع: النظام السياسي والعصر

عرف الوقت الراهن عدة تغيرات خاصة في الجانب السياسي حيث ظهرت بعد القرن السادس عشر ميلاد حركة سياسية جديدة في أوروبا والتي تعرف بالعولمة أو السياسة اللادينية، فما هي نظرة حسن الترابي لهذه الحركة أو التيار الفكري؟ وكيف أثرت هذه الحركة أو التيار على السياسة الإسلامية؟

"من بداية الاعتقاد في الإسلام أن يدين الإنسان لله دين التوحيد أن يميل الحياة كلها محياها وسماتها وزينتها ومعاشها وجدالها وقتالها وسرها وسياستها كلها عبادة لله رب العالمين"[1] أي أن كل الجوانب الحياة هي متعلقة أو مربوطة بتوحيد الله وحده لا شريك له "لكن الله جل شأنه يبتلى الناس في إيمانهم ويمتحن إخلاص توحيدهم فيتركون قليل الإشراك أو كثيره وهذه أمراض التدين وعلله في النهاية إلا أعراض لشيء من الإشراك"[2] ومن بين هذه الإبتلاءات الإيتلاء السياسي خاصة في عصرنا الحاضر هي إذا تفصل عن الشؤون السياسية على الدين، "أما همنا الحاضر ونحن تقدم هذا التقويم للمعاني التوحيد وعلل الإشراك، فهو تأمل قصة (اللادينية السياسية) التي أصابت المجتمع النصارى"[3] أي أن أول فصول قصة الأدبية ظهرت عند النصارى أو الغرب "فكانوا هم السياقين لهذه التجربة السياسية الجديدة حيث

---

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص180.

[2] نفس المصدر، ص180.

[3] نفس المصدر، ص182.

تحول الحكم من حكم الدين إلى الحكم الوضعي، أي فصل السياسة عن الأمور الدينية وسميت هذه التجربة الجديدة بالعلمانية، وحققت هذه التجربة انتشارا واسعا وأثرا كبيرا على العالم جميعا، وكان من أسباب الأولى التي أودت لظهور اللادينية السياسية هي تلك التغيرات التي ظهرت في رغباتهم حيث ظهرت في أصولهم الدينية بدع في سنن تدينهم ومهما كانت النصرانية الأولى تصديقا للحكم، فإن عيسى عليه السلام لم يأتي ولا الإنجيل ناسخا بل باعثا للروح والمقاصد الدينية، عيسى عليه السلام لم يعش تجربة الحكم والدولة وهذا ما فتح الباب أمام التعاليم التي زعمت أنه تنسخ القانون واقتصر بالمجال روحي خارج مجال قيصر وسلطاتهن ومن الرغم على تبني الإمبراطورية الرومانية للنصرانية في سير شؤون حياتها وجعلها تهيئ شاملا ينتظم الحياة الخاصة والعامة، وبطل العالم والفن والاقتصاد والسياسة، لكن السيرة التاريخية للمسيح عيسى عليه السلام قد اقتصرت على تجربة الدعوة دون الدولة، فلد تعد الشريعة تمثل حكم الله هذا ما جعل الحكم الذي كان يمارسه رجال الدين اتجاه المجتمع كان يفوض من الله حسب اعتقادهم وهذا ما فتح أمامهم باب الفتن وتجميد الصراعات والتنافس الأهواء ودوره التقدم والتجديد (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله ألا هو سبحانه عما يشركون)[1].

وهذا ما أحدث صراعا سياسيا في تاريخ النصارى القرون الوسطى بين رجال الدين والثوار فكان رجال الدين يردون الحكم عن طريق الكنيسة والثوار يردون دولة وضعية منفصلة على الجانب الديني والكنيسة بكن هذا الصراع أو النزاع لم يكن سياسيا حول أصول الدين نشأة خاصة عن نزوع الأجواء السياسية نحو التمرد على ضوابط العبادة لله في شؤون الحياة، وهذا بمثابة شوك سياسي بالجنوح والاستكبار ونحزم من هذا الجانب وحدة حياته العادية وتوحيد الله ومهما يكون فإن نهاية تاريخ الفراغ السياسي كان انتصار فيه إلى الملوك والثوار على

[1] سورة التوبة، الآية 31.

رجال الدين والكنيسة ومنه فهكذا تخلصت السياسة من اعتباراتها الأخلاقية الدينية وظهرت اللادينية السياسية أو ما يعرف بالعلمانية .

وهذا ما يوضح أن فكرة اللادينية السياسية أو ما يعرف عند العامة بالعلمانية أو فصل السياسة عن الدين ظهرت في القرون الوسطى في الفكر الغربي النصراني مناهضة للتحرير من طغيان الكنسي وسؤال الذي يطرح نفسه هل الفكر الإسلامي أو المجتمع المسلم المعاصر كيف أثرت عليه هذه الفكر أو التيار السياسي الجديد.

يرى حسن الترابي " أن المسلمين غش أو أصابهم من هذا المرض تباعد الدين عن الجانب السياسي شيئا فشيئا فأصبح التراث الإسلامي وكل تجاربه في معزل عن الدولة لكن لم ينتشر فيهم مذهب اللادينية السياسية، لأن أحوال ما زالت حية في عندهم أما حاضرهم تأثروا بفعل التجربة الغربية الأوربية وذلك تجلى في واقعهم عن عزل الدولة عن الدين وهذا ما جعل المذهب الغربي يتمكن منهم وهذا ما يعرف بالاشراك السياسي حيث جعل غايات غير الله سبحانه تعالى ولم تصبح السياسة ضربا من العبادة كان لم يتحرر المسلمين كما تحرر الأوروبيون من طبقات الكنيسة بل وقفوا في سلطات الحكومات وطبقياتها.

ووضح الناس في العبودية السياسية وهذا ما خلق أن يفتقد وحدتهم لأن الشريعة الدينية الواحدة هي كانت ضمان الوحيد بين كل واحد من الرعية وبين كل واحد من ولاة الأمر، ومنذ أن ضيعوا هذه الوحدة أصبحوا عرضة للأمراء والفتن التعرف نتيجة غياب فعالية السياسة.

بعد غياب أو تجريديها من الجانب الديني لأن السياسة إذا كان غايتها ومقصدها الأول ديني أحيل عنها الناس بكل دوافع الخير، وينهضون نهضة سياسية مباركة، لكن للأسف سقطت هذه الدوافع بعد فصل السياسة عن الدين وحرمانه من ضوابطه فعل أغلبهم لا يشاركون في الأمر العام[1]".

[1] حسن الترابي، خواطر في الفقه السياسي للدولة الإسلامية المعامرة، ص8-9.

في الأخير ومن خلال ما سبق نستنتج أن اللادينية السياسية ظهرت عند الغرب في القرن السادس عشر ميلادي وألقت بظلالها على العالم وحتى المسلمين الذين تبنى هذه الفكرة لكن فصل سياستهم على الدين وقعوا في تجبر السلطان والحكام عكس اللادينية الغربية الذين فروا بها من كيد الكنيسة.

المطلب الخامس: الصحوة الإسلامية

عرف المجتمع الإسلامي في فترة من الفترات السابقة ركودا حضاريا رهيبا في جميع المجالات، لكن سرعان ما ظهرت حركة نهضوية أو تيار معاكس لتلك حالات الركود ومن خلال هذا نطرح التساؤل التالي: ما موقف حسن الترابي من هذه النهضة أو صحوة الإسلامية؟

يرى حسن الترابي أن البلي والتجديد أو الجمود والنشاط دور متلازمة لحركة التدين عبر التاريخ وأقدار تطورها التي يلقيها الله، فهي إذن حركة آنية تلاحق الحياة[1].

وهذا حسبه يعني أن النهضة أو الصحوة مرتبطة بمرادفها فأين حل الجمود خلفه النشاط أو التطور وأين كان النشاط والتطور خلفه الجمود والبلى، وهذا ما أصاب المسلمين في فترة من الفترات التي تلت المرحلة المزدهر من الإسلام خاصة بعد سقوط الخلافة العثمانية، ويبرر حسن الترابي هذا الجمود بحركة الحياة فإذا جمدت حركة المسلمين من حيث هم مسلمين جمد إسلامهم[2]، أي أن ذلك الجمود الذي أصاب المسلمين كان نتيجة انسلاخ المجتمع من الطبيعة الدينية أو من الإسلام وهذا ما أشرنا إليه سابقا فكرة فصل الدين عن السياسة وكذلك فصل الدين عن الحياة العامة للمجتمع، وهذا ما جعل المسلمين يصيبهم الذبول في دوافع الإيمان وضوابطه وتحول الفكر الفقهي والجمود في حركة الاجتهاد وتضربهم الابتلاء الداخلية والخارجية فنحط كسبهم التاريخي[3].

---

[1] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 107.

[2] المصدر نفسه، ص 107.

[3] المصدر نفسه، ص 33.

وإذا كان معنى التجديد ملازما للحركة ومعنى الحركة ملازم للدين الإسلامي فإن التجديد من ألزم مقتضيات الدين الإسلامي[1]، فهذا يعني أن فكرة التجديد هي فكرة ملازمة للدين الإسلامي وهذا ما دعى إليه الرسول صلى الله عليه وسلم بأن معطيات التدين وأطره الظرفية تتحول وذلك حين سأله صاحبه حذيفة حدثه أن أمر الدين لم يسكن أو يستقر على حال وأن الله سبحانه وتعالى يلقى الابتلاء على العباد لينشط الإيمان[2]، وهذا ما يثبت أن الدين الإسلامي يحمل في طياته فكر التجديد حتى القرآن يجسد لنا هاته العلاقة من خلال قصة بني إسرائيل فإذا أفسدوا في الأرض سلط الله عليهم بئسا شديدا وعند توبتهم تاب عليهم وبارك لهم ولكن سرعان ما شكل ذلك المتاع وشكل لهم ابتلاء حديثا فأفسدوا في الأرض فرد الله عليهم عذاب جديد[3]، وهذا يعني أن النهضة أو الصحوة مرتبطة بدرجة الأولى حسب حسن الترابي بإيمان بالله وحده لا شريك له.

أما الصحوة التي تحدث عنها حسن الترابي هي الصحوة التي أعقبت فترة الذل ومسكنة التي خلفها الاستعمار الغربي للمنطقة العربية، وهذا ما جعل دورة الوعي المتجدد تظهر في هذه المنطقة بعد الحرب العالمية الثانية عند العرب خاصة والمسلمين عامة وتجسدت الحصوة الإسلامية في منظمات إسلامية التي أخذ على عاتقها فكرة التجديد والنهوض بهذه الأمة داعية للإسلام على صعيد الفكري من أجل استرجاع الثقة والعزة التاريخية وكذلك تجسد في نشاطات العمل الاجتماعي وتربوي والشباب وذلك حتى في الجانب السياسي من خلال إعادة المزاوجة بينها والجدير بذكر أن الصحوة التي يتحدث عنها حسن الترابي ليست مرتبطة بالمنطقة العربية فقط بل هي مرتبطة بالتراث الإسلامي الذي يشترك فيه كل المسلمين في هذه الأرض عربيا وإفريقيا وأسيويا...الخ، وحركات الصحوة الإسلامية في تاريخهم تتدعى وتثير بعضها البعض

---

[1] المصدر نفسه، ص 108.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص 106.

[3] المصدر نفسه، ص 111.

أما الصحوة في هي ظاهرة العالمية متعددة المحاور وهي الإستجابة للظروف التي غشت العالم قاطبة وبعد انحصار الإستعمار السياسي وفشل النظام اللاديني في البيئة الإسلامية في تحقيق النماء والنهضة في المجتمع الإسلامي[1]، فكانت حركة وعي والصحوة الإسلامية في ظهورها الأول تدعوا المسلمين وتذكرهم بأصول الإيمان، وذلك بعد الغفلة التي أصابت المسلمين حيث أصبح الدين هامش وهذا ما أحدث صراع بين اتجاهين اعتقادين، فالإتجاه الأول يرى أن الإسلام نظام الحياة والسلطان الذي يحكم المجتمع وترد إليه كل أمور الحياة، أما التيار الثاني فهو التيار الذي يتخلى عن الدين في الحياة الحاضرة وأمورها العامة فنحصر بينهم الجدل في شأن الدين وتجرد بين الكفر ما يحتقر الدين وجعله في زاوية من هذه الحياة ومن طائفة تعتمد على الإسلام، وسرعان ما ظهرت فرقة أو تيار ثالث يمثل الوسطية بين هذين التيارين وهي الموازنة بين الدين والثقافة التي خلفها السلف مع مقتضيات الحياة الراهنة، ويرى حسن الترابي أن أول إشكالات التي طرحها في فترة التاريخية هي بلورت التصور التاريخي والزمني في الدين فقد يتوهم بعض المتدينين من حيث تعلقهم بالله باقي لا يخضع في شيء لأحوال الزمن وأطواره ولا تتصور فيه مفارقة بين القديم والجديد مما نعالجه بالتجديد، والحق في التصور الديني أنه التوحيد بين شأن الإنسان في الدنيا وشأنه في الآخرة بين الثابت والمطلق والنسبي المتحول[2].

وإذ أثارنا المسلمين وحفزناهم للنهضة الجديد التي تؤسس على أصولهم دينهم وتبني على مكاسب سلفهم فإن ذلك لا ينتسب إلى بدعة...، وإنما الابداع هو المنكر في معنى الأصل لا تبديل لصورة تعبير الواقعي عن ذات الأصل[3]، وهذا ما يجعلنا في الأخير نستنتج أن الصحوة الإسلامية بنيت على ثلاث تيارات فكرية تيار حجر الدين وتيار لين الدين لدرجة إفراغه من

---

[1] المصدر نفسه، ص 34.

[2] حسن الترابي، قضايا التجديد، معهد البحوث والدراسات الجامعية، ص 29-33.

[3] المصدر نفسه، ص 112.

روحه وفريق تبنى الوسطية بينهما، لكن الشرط الأساسي حسب حسن الترابي من أجل تحقيق الصحوة أو النهضة هي تجديد الدين المبنى على قواعد والوسائل التي عاملا بها على أصل الدين.

المبحث الثاني: المقاربة التنظيمية

إن الدولة كجهاز مؤسساتي مدني بصفته المشرف على شؤون الرعية وتسيير أحوالهم في مختلف مناحي الحياة لا زالت تشكل سؤالا محوريا منذ عصر النهضة إلى يوم الناس هذا لقد اكتشف العرب مصطلح الدولة بالمفهوم الحديث إبان عصر النهضة، ولقد تباينت آراء رواد الإصلاح في الفكر العربي الحديث في مقارباتهم لكيفيات تأسس لدولة وطرق تنظيمها، كما تفرقوا في نظام الحاكم ودستور الدولة وماهيتها.

لقد استمر هذا الخلاف في تمثل الدولة لدى المكرين المعاصرين وعند أعلام الفكر الإسلامي خصوصا حول الحكم والطرق المعتمدة في إدارة شؤون المسلمين وكذا أهمية وضرورة المدني الدولة في ظل فضاء الدين الإسلامي كمرجعية يوجه سلوك الأفراد وانتظام العمران على النحو معين.

وانطلاقا من مركزي النظام السياسي في إدارة شؤون الناس فقد أولى أعلام الفكر الإسلامي المعاصرين عامة والمفكر حسن الترابي خاصة الأهمية الفكرية اللازمة المفهوم الفقه السياسي كعصب الحياة في المشروع الحضاري المنشود، بوصف رؤية شاملة للوجود والانساق والحياة، ينبثق عنها نظام سياسي واجتماعي واقتصادي يستهدف تحقيق العدالة بوصفها قيمة عليا، كما يستهدف إيصال المسلم إلى أقصى درجات الكمال والسعادة.

ولذلك فقد سعي حسن الترابي إلى عدم التعامل مع الفقه السياسي بوصفة فقها هامشيا أو منفصلا عن سائر النظم الإسلامية الأخرى الفردية منها أو الجماعية حيث التفت إلى هذه

الإشكالية الفكرية على اعتبارها النهج الأكثر سدادا في ظل قضايا المجتمع السياسي والدولة والنظام والحكومة في الإسلام على أساس أن تشريعاتها مندمجة في نسيج المتلاحم كليات العقيدة والشريعة ومفرداتها في الإسلام ومن هنا تتبادر إلى أذهاننا عد أسئلة فحاول الإجابة عنها تحت مطالب هذا المبحث لعل أهمها:

- ما هي نظرة حسن الترابي المفهوم الدولة وارتباطاتها؟
- ما هي نظرة حسن الترابي في الممارسة السياسة؟
- ما هي نظرة حسن الترابي في الممارسة التشريعية؟
- ما هي نظرة حسن الترابي في الممارسة الأمنية؟
- ما هي نظرة حسن الترابي في العلاقة بالمقاومات الاجتماعية واتجاهاتها؟

المطلب الأول: النظر في المفاهيم (النظرة في مفهوم الدولة وارتباطاتها)

يرى حسن الترابي أن كل المذاهب الوضعية تنشأ محدودة المدى وترجع تلك المحدودية وذلك القصور إلى طبيعة واضيعها أي البشر الذين يتميزون في نظره دائما بالمحدودية الإدراك فهم دائما يتخذون الوسائل المتاحة لبلوغ المرام المنشودة ولكنها تبقي دائما قاصرة نسبية محدودة بالزمان والمكان الذي وجدت فيه ولأجله، أما الحلول النابعة من الدين الإسلامي فهي غير محدودة لأنها نابعة من الدين باعتباره نظاما شاملا، فهو من عند الله، وبالتالي فلا تحده الحدود، فهو يخاطب الناس في كل شؤون حياتهم وفي مختلف الظروف وعلى كافة المستويات ومنه فإن حسن الترابي يقول أن الدين الإسلامي علاج لكل النقائص ومرجعية لإيجاد الحلول لكل الصعاب ودونه ناقص لا محالة[1]، ومنه فإن حسن الترابي يرى أن الدين الإسلامي هو

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 29.

توحيد بين المثال المطلق والواقع النسبي فالمثال ترسمه التعاليم والتكاليف الشرعية لكي يخاطب بها الإنسان في حياته اليومية[1]، ولكن من جهة ثانية يرى حسن الترابي أن التراث الفقهي الإسلامي ورغم ثرائه إلا أنه يفتقر إلى معالجات أصولية اجتهادية، حيث يرى أن الفقه السياسي الإسلامي بقي عاجزا أمام الواقع المحتوم وهو ظاهرة تعدد الدول حيث يقول «ولكن الفقه كلا كان قد آل إلى جمود حين ظهرت في الواقع ظاهرة تعدد الدول في دار الإسلام...»[2]، ومنه فإن حسن الترابي يدعو إلى تجديد فقه سياسي يتجاوب مع مفهوم الدولة الحديثة، الدولة القطرية أي إلى تجديد فقهي حول مسألة القطرية، ويظهر الترابي في مقارباته التنظيمية حول مفهوم الدولة أنه من أشد الناقمين على مفهوم الدولة القطرية، ولكنه يشير إلى أنه شر يجب التعامل معه كنازلة من النوازل حيث يقول في هذا الصدد: «خرجت الأقطار العربية من إدارة الخلافة العثمانية، أو نفوذها ثم خرج غالبها باستغلاله السياسي، وقد كان الخروج الأول ذريعة للقومية العربية ولم يكن ذلك من قبيل ما جرى في أوروبا لأنه لم يكن ثمرة لمثل التطور النظري والمادي... فقد انفعل بعض المسلمين وكثير من النصارى العرب بتاريخ أوروبا وجنوحه عن الدين والانتماء الديني وحسبوا أن تجربة أوروبا عبرة مطلقة»[3]، ومنه فإن التراث السياسي الفقهي في نظر الترابي يفتقر إلى معالجة القضايا والمسائل القطرية على اعتبارها مسألة جديدة لم يعرف لهما أثر في تاريخ الفقهي السياسي، فآل الفقه السياسي إلى الجهود وظهرت عليه الحاجة إلى التجديد الذي أصبح ضرورة حتمية في ظل ظاهرة تعدد الدول في العالم الإسلامي[4]، فالتحدي أصبح من وجهة نظر الترابي في ضرورة إنتاج فقه سياسي إسلامي يراعي ضرورة

---

[1] محمد الهاشمي الحامدي، الحركة الإسلامية في السودان، منتدى سور لأزبكية، http://www.fecebook.com/books4all.net

[2] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 42.

[3] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 39.

[4] المصدر نفسه، ص 42.

المرحلة على اعتبار أنها مسائل جديدة لمواجهة المد العلماني الذي ظهر كضرورة حتمية مع مسألة القطرية التي تعتبر تجربة أوروبية حيث يقول ولما كان كلا الاتجاهين يحمل عناصر علمانية ويحمله سياسة تورطوا في عداء إلى الحركة الصحوة وعدوان عليها من وعدوان عليها من حيث هي تحد فكري وسياسي، فإن فكر الصحوة بغالبه قد حاربهما كذلك بموقف فكري مجانب يفند أصول الدعوة القومية وقد اتسعت المناظرة بين دعاة القومية ودعاة الإسلام حتى ملأت الساحة الإعلامية والأدبية[1]، كما يرى الترابي أن فكرة الصحوة أي الفكر الإسلامي قد تعايش مع مسألة الفكر القومي واحتضنها على أساس أنها قضية مفروضة لا مناص منها، وهي نقطة إيجابية يثمنها حسن الترابي وذلك لغلق الطريق أمام الاتجاهات القومية اليسارية واللادينية وظهور أطروحات قومية فكرية وسياسية تؤكد على العنصر والعامل الإسلامي دافعا وهاديا للقومية[2]، وهذه الاعتبارات وغيرها جعلت الترابي يسعي جادا وجاهدا إلى تأسيس منهجية التوحيدية تستوعب المنقول والمعقول ومنه السعي على توليد فقه للتدين يكيف الحياة العامة في مجالات السياسية والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية.[3]

يقف الترابي دائما عند مرتكز من مرتكزات العقيدة الصحيحة معتبرا أن أصول الإسلام ثابتة أزلية صالحة لكل زمان ومكان، أما الفقه فهو كسب المسلم في فهم الإسلام وتطبيقه وتنزيله في كل واقع معين والحاجة إلى التجديد تنطلق من نظر حسن الترابي من حيوية أحكام التشريعية وعدم جمودها حتى تتيح لنا الفهم والاستيعاب ووضوح الرؤية ضمن معطيات الزمن الذي نعيش فيه، فالشريعة كما يقول الترابي تنزلت احكاما حية على واقع متحرك، موصولة بالمقاصد المبتغاة منه، وهذه الأحكام قد تكون مرتبطة بأمور ثابتة لا تتحول، ولكنها قد ترتبط

[1] المصدر نفسه، ص 46.

[2] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 46.

[3] حسن الترابي، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، د.ت، ص 18.

بقاعدة ظرفية متغيرة فتتغير معها الأحكام، حيث يقول في هذا الصدد «بل قد تجي الأحكام أحيانا ناصبة للمؤمنين مقصدا واجبا تاركة لهم وسائل تحقيقه عفوا حسبما يتهيأ لهم في كل زمان، وتجيء المعاني هادفة إلى موقف إيماني كلي تاركة لهم تفصيلاته وتأويلاته ووجه التجادل فيه أو التفاعل حسبما يقتضي الابتلاء الظرفي المعين...»[1]، ومن بين الابتلاءات الظرفية التي وجب على الفقه السياسي الإسلامي التفاعل معها وتنزيلها أطر الحياة وظروفها، حيث أصبحت المجتمعات مجتمعات حضرية وتوسعت الإمكانيات فوجب في نظره تنظيم تقديرات الحرية وتعبيرات الرأي العام وتدابير الشورى وكذا إجراءات التولية في السلطة العامة وفق أحكام فقهية سياسية جديدة تراعي الظروف الطارئة، وكذا تراعي المتغيرات التي كانت غير مألوفة ولا معروفة في تاريخ الفقه السياسي[2].

إن غياب فاعلية الفقه السياسي الإسلامي وفقره سيصيب المسلمين بالغشاوة التي تبعدهم عن الدين وفقه يعزل الدين عن الدولة وتحل محل الدين المذاهب اللادينية السياسية[3]، وبالتالي فلا بد من إيجاد نظام لازم لدولة إسلامية تتخذ من النظم ما يرد السياسة إلى الدين على أساس انها أفعال للتدين الأفراد والجماعات في كل حركة من حركات الحياة العامة.[4]

يعالج حسن الترابي مشكلة الدولة اللادينية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية وكذا العزلة بين الدين والدولة معالجة موضوعية لراهن الامة المعاش وفق موقف واضح جلي حيث انه يشخيص الداء وكذا يسعي إلى تحديد الدواء لهذه المعضلة التي تنخر جسم الأمم والمجتمعات في ظل الدولة القطرية فهو يجهر بالدواء لهذه المشكلة مباشرة وذلك برد السياسة

[1] المصدر نفسه ص 62.

[2] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 85.

[3] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 89.

[4] المصدر نفسه، ص 90.

إلى الدين لتصلح أي السياسة وممارساتها إحدى الأفعال التعبدية وإدخالها بذلك في نطاق العبادة لله حيث يقول «... إذا كان ذلك هو داء مذهب اللادينية في السياسية فما هو الدواء؟ ما هو النظام اللازم لدولة إسلامية تقوم اليوم في مثل هذه الخلفية من الواقع الذي لا يقوم في كمال اجتماعي توحده كله شريعة الله، بل في مجتمع قاصر منفعل بهذه العزلة بين الدين والدولة؟ لازمها أولا ان تتخذ من نظام ما يرد السياسة مرة أخرى إلى الدين ويدخلها في نطاق العبادة لله»[1]، كما يشيد الترابي إلى حيثية أخرى وهي أن الفعل السياسي أو السياسة كفعل للممارسة في إطار التزكية السياسية الدينية لابد أن تصبح فعلا يمارس من قبل عامة الرعي أي إشراك الشعب في ممارسة السياسة كفعل تعبدي في مجال الشريعة السياسية.[2]

لقد كان الترابي حريصا في محاصرة السياسية وذلك بردها إلى الدين وإدخالها في نطاق العبادة لله، ومنه فكل ممارسة سياسية أو فعل سياسي داخل المجتمع السياسي المسلم لا بد أن ينبثق من عقيدة التوحيد بنية إخلاص العمل في مرضاة الله، وبذلك فهو يدعو إلى تسير شؤون المجتمع السياسي في ظل الدولة الدينية في ظل مبدأ ما يسمى بمبدأ الشورى والديمقراطية والإجماع»، وهنا لنا وقفة لابد أن نقفها، فالترابي في مسألة الديمقراطية كمصطلح سياسي غربي معلوم من أصل يوناني امتد جذوره في الفقه السياسي الأوروبي من الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة في ظل ممارسات سياسية لم يستوعبها تنظير سياسي في نظره إلا في نهاية القرون الوسطي ويرى الترابي أن النظرية التأصيلية للديمقراطيات الغربية الحديثة، إنما استمدت من الفقه الإسلامي السياسي، حيث يقول: «... وأحسب انهم تلقوا تلك النظرية التأصيلية للديمقراطية بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي، وكان ذلك الفقه قد عرف جوهر الديمقراطية، او حكم الشعب يوم عرف المؤمنون الله سبحانه وتعالي، وعرفوا علوية شرعه ثم

[1] المصدر نفسه، ص 90.

[2] المصدر نفسه، ص 90.

عرفوا أنهم يستون بعبادة الله ويتولون الخلافة في الأرض، ولعل هذا المفهوم وجد سبيله إلى الغرب، كما وجدت من المفهومات الإسلامية في الدين وفي السياسة وفي العلوم الطبيعية والاجتماعية سبيلها إلى الفكر الأوروبي.»[1]

أن انطلاق الترابي من هذه النقطة الجوهرية ليس عبثيا على اعتبار انه يريد الوصول إلى حقيقة أن مصطلح الديمقراطية، كمصطلح غربي له جذوره وامتداداته في الفقه السياسي الإسلامي على اعتبار أنه امتداد لمبدأ الشورى بإعتبارها وعاء لقرار السياسي الشعبي أو ما يصطلح عليه حسب الترابي بمفهوم الاجماع، حيث يقول: «... أما الشكل الذي تصبح به الشورى وعاء للقرار السياسي الشعبي فهو "الإجماع" الذي عرف مكانته في الفقه أصلا عاليا من أصول الحكم بعد النص القرآني والسنة، فهو إجماع الأمة...»[2]، كما يشير الترابي تقتضيها في نظرة الظروف والضرورات وفق فقه الحاجة، حيث يقول في هذا الباب: «...انتقلت بقية الشورى من شورى مباشرة إلى شورى غير مباشرة، كما فعلت الديمقراطية الغربية في تطورها التاريخي من ديمقراطية مباشرة قديما في قرية أثينا إلى ديمقراطية النيابة في قطر واسع، وعندما اتسعت أمة الإسلام، أصبح ممثلوها هم العلماء يديرون الشورى بينهم جدالا الأصول المسائل وينعقد بينهم الاجماع، وكان أول إطار لهذا الاتجاه الجديد في المدينة المنورة»[3]، فالترابي إذن يسعي من خلال هذه المقاربة المفاهيمية بين الشورى والديمقراطية والإجماع إلى إزالة الغموض الذي يلف في كثير من الأحيان هذه المصطلحات المتداخلة على اختلاف منابعها.

[1] حسن الترابي، الشورى والديمقراطية، books.google.dz، ص 12-13.

[2] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 97.

[3] حسن الترابي، في فقه السياسي، المصدر السابق، ص 98.

المطلب الثاني: النظرة في الممارسة السياسية

يعتبر حسن الترابي من خلال مواقفه الفكرية والسياسية، وخاصة في مقاربات التنظيمية من خلال نظرته في الممارسة السياسية من خلال تمثيل السلطة وآدائها وعلاقتها بالمجتمع وكذا مسألة الدستور كخبير أكسبته التجارب والنزول إلى ساحة الواقع من خلال القدرة على الفهم وإبداع الأفكار والمصطلحات التي يعبر من خلالها عن اهم المراحل وكيف يتم تحويلها إلى أرض الواقع، وكيف يتم تجسيدها في حياة الجماهير أي التزاوج بين المنقول والمعقول دون التوقف عن النظر إلى المستقبل واستشراف أبعاده من خلال الواقع الممكن، حيث يرى دائما أن الدين توحيد بين المثال المطلق والواقع النسبي، فالمثال في نظره ترسمه التعاليم والتكاليف الشرعية التي يحاطب بها الإنسان، أما الواقع فهو تلك الإبتلاءات المادية والظرفية التي تحيط بدنيا الفرد والجماعة، ومنه فالإيمان في نظره يتجسد في أمثل صورة واقعية ممكنة من خلال المحاولة الدائمة للرقي نحو الأفضل[1]، فالقارئ والمتفحص لفكر الترابي عامة ولفكرة السياسي خاصة يلمس ويتذوق مجموعة من السمان المميزة لأصوله الفكرية على اعتبار أنه أحد أعلام المدرسة الواقعية في التجديد الفقهي عامة والفقه السياسي على وجه الخصوص حيث يراعي الواقع في استنباط الأحكام، كما نجده يسعى إلى التوسع في مفاهيم الأصول الشرعية للاستنباط للتحصيل السعة والمرونة، كما أنه يسعى إلى الربط بين كليات الدين وأحكام الشفافية وبين معطيات الواقع المتقلبة زمانا ومكانا، كما أنه يسعى إلى تغليب مبدأ التيسيير في استنباط الأحكام وصياغتها صياغة واقعية[2]، فالترابي دائما يسعي إلى رد السياسة إلى الدين، ما أنه

[1] محمد الهاشمي الحامدي، الحركة الإسلامية في السودان، حوار مع حسن الترابي، منتدى سور الأزبكية، https://www.fecebook.com/books4all.net

[2] هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعوات، دراسة ...، ج1، سلسلة الرسائل الجامعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عمادة البحث العلمي، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية، 640.

يسعى إلى إدخالها في نطاق العبادة لله، او ما يصطلح عليه بمفهوم المواطن المؤمن بمعني أن تعطي دائما أفعالنا صفة دينية من خلال التداخل المفهومي للفعل السياسي كفعل ديني بغية التقرب إلى لله[1]، إن أي مشروع سياسي في نظر الترابي في ظل الدولة الإسلامية المنشودة يجب أن تقوم على قيم ترسخ العلاقة بين الدولة ككيان والمواطن المؤمن كجزء من الكل، فنجاح الدولة اللاديني في الغرب استمدت مشروعتيها ومفاهيم المواطنة داخلها من حجج التاريخية، ثابت عن الفكرة الدينية، وهذه الحجج التاريخية، أعطت الحجة ورسخت قيم جمهوريات الحق والقانون فوجدت المجتمعات ضالتها وخلقت مفاهيم الدولة من الشعب وإلى الشعب، لكن السؤال المطروح من وجه نظر حسن الترابي هل تحقق القيم العليا للدولة التاريخية لدى المسلمين؟ يجيب حسن الترابي أن الدولة التاريخية لدى المسلمين إذا انسلخت عن الدين تفقد كينونتها وقيمها ومشروعيتها لأن قيم الدين لدى أفراد الدولة التاريخية لدى المسلمين أسمى من حيث الشرعية والمشروعية قيم لادينية أخرى[2]، وكلما استفحلت أزمة المشروعية ازدات القطيعة بين الدولة والرعية.

ومنه تفقد الدولة التاريخية اللادينية في الحاضرة الإسلامية تلك المشروعية ولا يكون التجاوب بين الدولة والرعي تجاوبا مرنا إلا عن طريق التعسف والإكراه لأن الرابطة الدينية تزول بين الدولة والرعية وتصبح عندها الحقوق والواجبات، فتفقد الدولة هيبتها وتصبح السياسة في نظر الترابي وظيفة غير محترمة من طرف الرعية وذلك ناتج عن العلاقة بين السياسة والمفاهيم اللادينينة التي ترتكز عليها وهذا هو سبب فشل الدول القطرية الحديثة في الحاضرة الإسلامية من وجه نظر حسن الترابي[3]، ومنه فحسن الترابي يرى أن اتساع الفجوة بين الشعب

[1] المنجي السرباجي، المواطن والمؤمن والإنسان، قراءة نقدية في منزلة المواطنة في... العربية والإسلامية لحقوق الإنسان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

[2] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 215.

[3] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 215.

والسلطان يجعل الدولة تظهر كمظهر الكيان المنفصل عن الشعب وهي فجوات غير موجودة في الدولة اللادينية في الحاضرة الغربية، بحكم الشرعية التاريخية التي اعتمدها الدولة القطرية اللادينية في المجتمعات الغربية عن طريق نظريات العقد الاجتماعي من الممارسات الديمقراطية التمثيلية والنظام النيابي، وهذا ما لا نجده في الدول القطرية الإسلامية لأن الفجوة بقيت قائمة بين السلطة كنظام وبين الشعب أو الرعية[1]، وهذا ما ولد الاستبداد وعطل قيم المواطنة الغربية المنشودة في ظل الدول اللادينية في المجتمعات الإسلامية، وهذا ما يسميه الترابي بزيف التمثيل السياسي عندنا، أن مجتمعاتنا تعيش الغربة ونوع من الانفراط في الوحدة السياسية بين الحاكم والرعية، حيث تكتب الحريات وتغيب الشورى على اعتبار أنها فطرية لادينية.

كما تنعدم الممارسات الديمقراطية التمثيلية والنظام النيابي الذي يسود الديمقراطية الغربية بسبب غياب القيم الديمقراطية الغربية وكذا نظريات العقد الاجتماعي التي تضبط البوصلة ف بالمجتمعات الغربية بين الحكام والمحكومين[2]، ومنه فحسن الترابي يرى أن الخلاص في بناء دولة الحق والقانون في ظل ممارسات سياسية يحترم فيها الحق والواجب بين الحاكم والمحكوم في مجتمعاتنا يجب أن تكون في إطار الدولة الدينية في ظل قيم المواطن المؤمن الذي يراعى العلاقة بينه وبين خالقه في كل تصرفاته سواء كان حاكما أو محكوما[3].

ومنه فإن حسن الترابي يجزم أن الدساتير الوضعية التي نجحت في الحواضر غرب في إطار الدول اللادينية هناك لن تلقى نفس النجاح هنا، ومنه فأزماتنا السياسية لن تحل بنفس الميكانيزمات الغربية، ومنه فلا مكان للدساتير الوضعية عندها حيث يقول «إن أزمة نظام

---

[1] المصدر نفسه، ص 215.

[2] المصدر نفسه، ص 216.

[3] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 220.

الشورى (أو الديمقراطية) في مجتمعات المسلمين لن تعالج بأشكال دستورية تضفى على نظم السلطات وإلا أن يؤصل الأمر ويؤسس على أصل الديني المضيع، وبالإسلام تكون الشورى نظام حياة شامل لممارسة سياسية محدودة، هو دعامة نهج الشورى وهو ضمانة الدولة الرشيدة التي تستمد من الرعية ولا تستبد وتنظمها ولا تكبتها»[1]، ومنه فالترابي يرى أن النشوز الذي تعيشه الدول القطرية الإسلامية عن الدين وسعيها إلى الاتباع خطى الدول الغربي دون الأخذ بنفس أسباب الدول الغربية نتيجة عدم التوافق بين القيم الاجتماعية والغربية، والقيم الاجتماعية الإسلامية ولد الكثير من المطبات التي تقف حجرة عثرة في وجه التقدم والرقي والازدهار، كالظلم السياسي، والفساد السياسي، والاضطرابات السياسي وكذا الفشل السياسي، ولا تعالج هذه المفاسد في نظر حسن الترابي إلا بإقامة نظام إسلامي نحيي من خلاله شعب إيمان السياسي الخامل، كما نبعث على آثاره الفقه السياسي الذابل في ظل توحيد الطاعة والولاء لله.[2]

المطلب الثالث: النظر في الممارسة الأمنية

تعتبر الدعوة إلى تجديد الفقه السياسي بمثابة ثورة تتمحور حول المشروع الحضاري في فكر حسن الترابي إذ يعتبر أن تجديد الفقه السياسي على علاقة وطيدة بالمشروع الحضاري الإسلامي، فعلى ضوء المستجدات والتحولات يرى الترابي ان الفقه السياسي الإسلامي يجب أن يخرج من أزمة العميق يتماشي والتحولات والمستجدات حيث يسعى إلى تبيين ماهية الفقه السياسي وضرورة التحولات التاريخية ومسارته وخاصة مع تصاعد موجة التطرف الديني التي تعرفها المجتمعات الإسلامية وكذا الظواهر النابعة عنها والتي جعلت من الآخر يتخذها ذريعة للهجوم على الإسلام والطعن في أصوله وفروعه وكذا التشكيك في قدراته على مواجهة قضايا

[1] المصدر نفسه، ص 221.

[2] المصدر نفسه، ص 126-131.

العصر ومنها مسألة الأمن كحاجة وطريقة ينطلق حسن الترابي في معالجته لمفهوم الأمن ومدى الحاجة إليه دائما من نظرة دينية فهو يرى أن الأمن ملازم للإيمان كما يرى أن سكينة النفس واطمئنانها من أثر العقيدة ثورت السكينة والوقار وراحة البال، أما العكس في نظره فيولد الشك والضلال ويوقع في النفس الخوف والجزع وللأمن وهي نفس فكرة الدينية التي عالج بها الكثير من القضايا السابقة.[1]

يرى حسن الترابي أن بواعث الأمن الاجتماعي هي أهم الدوافع التي تدعل أفراد المجتمع يتحدون فيسعون إلى تشكيل ذلك المجتمع المنشود المترابط الآمن الذي تنتفي فيه عوامل الشقاق والاضطراب، أي أن حاجة المواطن المؤمن كفرد في الجماعة تجعله الوازع مع غيره انطلاقا من فكرته الإيمانية في إطار الوازع الديني الذي يدعو إلى الاتحاد ويحارب الفرقة والتشتت[2]، فالوحدة وتماسك مرتبطة بإيمان المجتمع، حيث أن أخلاق الإسلام تحرص الوحدة الآمنة وتعصم المسلمين بضوابط الشرع بضوابط الشرع عن تهديد تلك الوحدة[3]، كما يرى حسن الترابي أن الخوف يهدد حياة الأفراد والمجتمعات، كما أن اضطراب الأمن السياسي يهدد حياة الأفراد والمجتمعات في كافة مناحي الحياة (اجتماعيا، اقتصاديا، سياسيا، ...الخ)، فهو يرى أن الأمن حاجز الإنسان والمجتمع الأولى والحاجة القصوى لبناء حضاري.[4]

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 241.

[2] المصدر نفسه، ص 244.

[3] المصدر نفسه، ص 246.

[4] حسن الترابي في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 123.

إن حسن الترابي يرى أن الإسلام يولي الأهمية البالغة للأمن لحاجة فردية وجماعية، فأحكام الشرع في رأيه مشهورة من حيث نهي عن ترويع المسلم لإخوانه أو أفراد مجتمعه، فهي أي أحكام الشرع تنهي عن كل عمل عدواني سواء بالفعل أو باللسان.[1]

كما يركز حسن الترابي على الأمن الغذائي كحاجة ماسة لضمان الأمن المجتمع فهو يرى أن الأمن الغذائي من خلال اعلم على إنتاج الضروريات التي تضمن للمجتمع سد رمقه تدخل ضمن أولويات الاستقرار والأمن والطمأنينة حيث انها تغني عن الحاجة وتحفظ الكرام[2]، فالقلق على المعاش يولد عدم الاستقرار.

كما يولي حسن الترابي باب أمن "البناء السياسي" لأهمية القصوى ولضرورة البالغة الأهمية ففي ظل الأمن السياسي المؤسسة على قاعدة الحرية والشورى تجعل المجتمع يبلغ أهدافه السياسية الموصولة بأهداف حياته الاقتصادي والاجتماعية والحضارية، فالأمن السياسي يحفظ الأفراد والمجتمعات من السقوط في الاضطرابات السياسية[3].

كما يولي حسن الترابي مسألة الأمن الداخلي للدولة الأهمية القصوى في التنظير لمشروعه الحضاري الإسلامي على مستوى التنظير السياسي والتطبيق العملي من قبيل مشروع تجديد الفقه السياسي وعلاقته بالمشروع الحضاري الإسلامي لحسن الترابي، حيث يرى أن الوظيفة الأولى للدولة هي توفير الحماية الأمنية للوطن والمواطن وهذه الحيثية أي مسألة الأمن الداخلي تعتبر من أولى أولويات الدولة في ظل مشروعه التجديدي، فهو يركز على أهمية حماية الحرمات والأنفس والأموال والأعراض والخصوصيات، كما يجب اتخاذ جملة من التدابير الاجتماعية والاقتصادية التي تؤمن المجتمع من خلال سياسة تربوية ناجعة تسمو بالأخلاق

[1] المصدر نفسه، ص 246.

[2] المصدر نفسه، ص 248.

[3] المصدر نفسه، ص 251.

والأعراف مع ضمان الحاجات الأساسي من معاش وعدالة اجتماعية واقتصادية لضمان الاستقرار والطمأنينة بين أفراد المجتمع وإماطة كل دواعي العدوان والثورة الناتجة عن الإحساس بالتهميش والظلم.[1]

وفي الأخير يرى حسن الترابي أن الطريقة المثلى لبلوغ مشروع أمني ودفاعي ناجح وصلب تكمن في قوة القانون حيث يجزم على عدم بلوغ الأمن الاجتماعي المنشود إلا إذا تم بسط القانون بسطا، فالقانون في نظره يعلو ولا يعلي عليه، حيث يقول في هذا الباب «إذا بسط القانون وأقيمت الحدود الشرعية بين الناس ومهما كان أثر الأخلاق والأعراف يلزم أن تناصرها السلطة القانون القائم على سلوك الناس وعلاقاتهم هاديا يفصل بين الحقوق والحرمات ويؤكد القيم والموازين ووازعا يردع بواعث العدوان جوانح الفتنة، وجزيا المظالم ويغني عن لجوء الناس إلى استمال القوة احتماءا أو انتقاما»[2].

حيث يرى الترابي أن الله ينزع بالقانون والسلطان ما لا ينزعه بالقرآن ويقول في هذا الباب «... وقد ينزع الله بقوة القانون وسلطانه ما لا ينزع بقوة التقوى»[3].

المطلب الرابع: النظر في العلاقة بالمكونات الاجتماعي واتجاهاتها

الإنسان في الدين الإسلامي مستخلف عن الله، أي خليفة له في الأرض وضمن هذا الاستخلاف تنزلت الشريعة الإسلامي بجملة من الحقوق والواجبات حيث تحفظ هذه الحقوق والواجبات المصالح العامة وكذا المصالح الفردية في المجتمع، مع أولوي حق الجماعة كلما حدث التصادم، فشرائع الإسلام إنما جاءت لرعاية مصالح العباد في الدنيا والآخر وفق تدرج

[1] حسن الترابي في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 253.
[2] المصدر نفسه، ص 254.
[3] المصدر نفسه، ص 254.

منشود يضمن تلك المصالح في إطارها العام، تنظم داخلة مسالك الأفراج وتمارس فيه الحريات الخاصة والعامة وكإطار يحفظ الحقوق والحريات العامة والخاصة في التصور الإسلامي، وما دام الإنسان حر في تدينه وليس فيه إكراه حسب الترابي فالغالب في الوجود السياسي الإسلامي أن يشمل على غير المسلمين، وهذا غالب تاريخ الدولة الإسلامية حسب الترابي دائما وهذا عكس كان موجودا في الدولة الدينية في الغرب، فالدولة الكنسية لا تقر حرية التدين حسب الترابي وهذا ما راعاه الإسلام وحفظه للغير المسلمين داخل الدولة الدينية الإسلامية.[1]

إن الدين الإسلامي يحفظ الحرية لكل إنسان سواء كان مسلما أو غير مسلم حيث أنهما سواء حسب الترابي «في ضمان حرية الاعتقاد والشعيرة والثقافة الخاصة وهما سواء في تكافؤ الفرص وفي المقام امام العدالة وفي حرمة النفس والعمران والمال»[2].

ويعتبر مفهوم الإطار العام كمفهوم العلاقة بالمكونات الاجتماعية ومعالجتها وانطلاقا من الشريعة الإسلامية السمحة نحل إجماع لدى المفكرين الإسلامين كإطار لنظرية الحقوق والحريات العامة والخاصة في التصور الإسلامي، حيث يرى فخر الدين محمد بن عمر الرازي في كتابه التفسير الكبير، مفاتيح الغيب أن الله تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمن والاختيار، لأن في القهر والإكراه على الدين بطلاق معنى الابتلاء والامكان، ونظير هذا قوله تعالى: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا»[3]، وإذا كان الاعتقاد محله القلب فالإكراه فيه ممتنع أصلا، فضلا عن

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 304.

[2] المصدر نفسه، ص 304.

[3] سورة الكهف، الآية 29.

مصادمته القصور الإسلامي العام حول التكليف وتحميل الأمانة[1]، كما يرى الشيخ محمد رشيد رضا أن الآية: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»[2]، تمثل قاعدة كبرى في قواعد الإسلام، وركنا عظيما من أركانه السمحة، فالإسلام لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أحد على الخروج منه، ومن أجل ضمان عدم الإكراه أوجب الإسلام على المسلمين التمكن من القوة للقيام في وجه من يحاول فتنتهم عن دينهم وأمر المسلمين أن يعتمدوا في دعوة غيرهم على أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة[3]، كما نجد أن حسن الترابي ينحو نفس منحى سابقية من المفكرين الإسلامين المعاصرين إذا يرى أنه بين المسلم وغير المسلم استواء في الأوضاع والحقوق رغم التمايز والاختلاف في الشؤون الدينية الخاصة، فالفقه السياسي الإسلامي في نظر الترابي يلزم المسلم وغير المسلم أن يبقوا بمذهبهم العام أقرب إلى السواد الأعظم من المواطنين غالبة من المسلمين، ويقول في هذا الباب فحينما كانت الحظوظ إلى اختيار الشعب بالانتخاب كان أقرب إلى تمثيل الشعب، وحظ المسلم بين المسلمين في الوظائف الانتخابية مثل خط كل صاحب مذهب سياسي متغلب في بلد ديمقراطي كلاهما رهن باختيار المرء الحر بين مذهب الأغلبية أو الأقلية وبتطور الأغلبية نفسها[4]، فلا أحد يستطيع التعرض لمواطن في الدولة الدينية الإسلامية ما تصرف ضمن حقوقه غير مخل بالمصلحة العامة حسب الترابي ويرى حسن الترابي في حواره المطول في كتاب تحت عنوان حوارات في الإسلام الديمقراطية، الدولة، الغرب، أن الإسلام يضمن حرية غير المسلمين

[1] فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، ط2، دار الكتب العلمية، مج7، 1955، ص 15-16.

[2] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256.

[3] محمد عبد، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار 14 شارع الإنشاء، ج1، القاهرة، ط2، 1948، ص 304.

[4] المرجع نفسه، ص 305.

الدينية وحرية المسلمين من أصحاب الآراء المغايرة، فلا تقييد للمواقف الفكرية من الإسلام، فالناس في الإسلام أحرار وهذا هو المبدأ العام في نظره وبالتالي فالقانون لن تتورط في تصوره في تصنيف الناس تبعا لمواقفهم من الإسلام بل يضمنها وإذا حصل عكس ذلك في ظل الدولة الدينية الإسلامية في نظر الترابي فإن التجربة لم تكتمل وهم تصل الدولة إلى النموذج المنشود[1]، ومنه فالمجتمع الصالح والدولة المنشودة المتكاملة الجوانب في نظر الترابي هي الدولة التي يتساوي فيها المواطنون أمام سلطانها على قدم المساواة على اعتبار أن الحرية هي مادة الحياة التي تصنعها حرية التعبير والرأي قولا وعملا[2]، ويجمع الكثير من الباحثين أن التاريخ الإسلامي قد شهر مفهوم التعدد الديني والفقهي، أما التفرد السياسي فرغم أنه يتفرع من مفهوم الحق في الشورى، أي في الحكم والنصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو قد يرقى في مستوى الحق إلى مستوى الواجب الديني، إلا أن ممارسته بشكل جماعي منظم، أي في شكل جماعة معارضة يعترف بها من قبل السلطة القائمة كما هو معروف في الديمقراطيات المعاصرة ثم تعرفه التجربة الحضارية في التاريخ الإسلامي، وهو يحمل بعض الآراء المعاصرة إلى التهجم عليها على اعتبار أنها أفكار غربية محمولة إلينا مع الاحتلال الغربي على اعتبار أنها لم تكن مطروحة في الفكر الإسلامي قديما[3]، لكن حسن الترابي خاصة والمدرسة الفقهية الواقعية عامة ينطلقون من فقه الحاجز فالإسلام من وجهة الترابي لم يكتف بإقرار حق الإنسان في الحياة والحرية، بل يعتبر ذلك واجبا مقدسا على الجماعة ويفرد من مبدأ استخلاف الإنسان وتكريمه، ومنه فالإنسان يقدر فكر الإنسان وحريته معتبرا أن التفكير فريضة وكذا ترشيد العقل وحمله على عدم اتباع الأوهام، ومنه فإن حسن الترابي يقر أن لحرية الرأي في الحضارة

[1] حسن الترابي، حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب، ط1، مركز دراسات الإسلام والعالم، شركة دار الجديد، بيروت، لبنان، 1995، ص 72.

[2] حسن الترابي، السياسة والنظم السلطانية، ملتقى الحرين، http://www.bahrian.online.org

[3] رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار الشروق، 1984، ص 77.

الإسلامية الأهمية القصوى في وحدة الأمة وازدهارها وفيها وأن التعصب والانغلاق الآثار المدمرة على الأفراد والمجتمعات ومنه فالإسلام يقر مبدأ التعدد الديني وجعل الاجتهاد متاحا لكل فرد بقدر عمله.[1]

المبحث الثالث: المقاربة التوجيهية

عرفت البيئة السياسية الإسلامية تغيرا على جميع الأصعدة وهذا نظرا لاختلاط مع الثقافات المجاورة خاصة مع الثقافة الغربية والحركة السياسية لادينية وهذا ما يفرض علينا خطة سياسية إسلامية من أجل وقوف أمام هذا الغزو السياسي، وهذا ما جعل حسن الترابي يحدد طريق التنظيم والتوجيهي للمسلمين من أجل التخلص من هذه التبعية السياسية ومن خلال هذا نطرح الإشكال التالي ما هي التوجيهات السياسية التي نادا بها حسن الترابي؟ أو بعبارة أخرى ما هي الخريطة السياسية الجديدة لحسن الترابي الداخلية والخارجية؟

المطلب الأول: في مسألة العلاقة بالآخر

من أهم القضايا التي أثارها الزمان الحاضر هي القضية مع علاقة التي يخضع لها العالم الإسلامي مع الآخر ونعني بالآخر الغرب أي المنظمة الغربية أو الضفة الأخرى وفي هذا الشأن تحدث حسن الترابي عن طبيعة هذه العلاقة وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي: ما هي نظرة حسن الترابي إلى العلاقات التي تجمع المسلمين بالشعوب والدينات الأخرى في العالم؟ أو بعبارة أخرى ما هو محل المسلمين في العالم؟

«يرى حسن الترابي إلى العلاقة المسلمين بالآخر لها امتداد تاريخي عرفت هذه العلاقة منذ نزول الرسالة السماوية على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وخاصة بعد توسع رقعة

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، مصدر سابق، ص 64.

المسلمين وحركات الغزو التي قاموا بها من أجل نشر الإسلام في العالم، فعرفت القانون الدولي في كتب المسلمين في أحكام المعاهدات السلمية والمعاملات الحربية بين الدول والمسلمين، لكن لم تليق الحرب على حالها بل تطورت الحرب من حرب بالسيف إلى حرب عقائدية فكرية إيديولوجية وعلى هذا يجب أن يتخذ المسلمين فقها جديد لتصدى لهذه الحرب الجديدة دون أن يمس شعر من رأسك وهذا ما أشارته المشكلات العلاقات الجديدة بين المسلمين والدول الغربية»[1]، وبالرجوع إلى حركة اللقاء المسيحي والإسلام في العالم، يتبين أنها كانت مع الكشوفات الجغرافية التي قام بها الغرب على إفريقيا وسواحلها، واتسم هذا التصادم بالحرب فوق القارة الإفريقية وهذا ما أشار إليه العالم الغربي (دونالد وابدنر) عندما تساؤل قائلا: "ليس واضحا سبب الدمار الذي ألحقه فاسكودا جاما بالمدن الساحلية هل كانت الحماسة الدينية أن الخوف من قوة العرب والعمل على كسر شوكتهم وقتل روحهم المعنوية، وهذه التجربة فتحت الطريق أمام الدول الغربية على استعمار الدول العربية الإسلامية ليحضوا نفس الطريق الذي حذاه المسكتشف البرتغالي[2]، فعلى العموم هذا يبين أن العلاقة التي جمعت الدول الغربية مع المسلمين كانت تتسم بالحرب وحب السيطرة وكانت الدول الغربية أراد أن يأخذ بثأرهم الفتوحات الإسلامية بعد ظهور القرآن، لككن اليوم زال الغزو الغربي، وظهر نوع جديد من الغزو وهو الغزو الإيديولوجي ومن اهم مظاهر الغزو الفكري هي فكرة السياسة اللادينية التي أسلفنا ذكرها سابقا، لكن هذا لا يمنع أن تكون هناك دواعي حوار بين المسلمين والغرب وأصل الحوار هو حوار جدلي يقوم على الثانية أو الزوجية فلا تتولد الحياة النفسي إلى بتفاعل هذه الثنائيات كالحق والباطل، والخير والشر، وما من دعوة وإلا تقوم على الحوار والمجادلة قم إلى المدافعة ومن ثم الحركة والسكون، فهذه سنة خلق الله سبحانه وتعالى وأمره للكون والحياة، وما يبدو لنا

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 108.

[2] دراسة إفريقية، مجلة بحوث نحن سنوية، مركز البحوث، العدد العاشر ديسمبر 1992، ص 11-12.

اليوم كالمسلمين ذلك لأن دفاعنا عن الذات في واقع محاصر من كل ديانات بالهيئته الفرجية الأوروبية، في الجانب الثقافي والسياسي تقريبا في كل جوانب الحياة العامة وهذا ما وصل إلينا عن طريق الحرب الإعلامية وذلك من خلال زرع هذه الروح الجديدة مستعملين وسائل إعلام متطورة غايتهم واحدة وهي إطفاء نور الله عن طريق أقوالهم وخططهم المنظمة لذلك، وهذا ما يحرك فينا كالمسلمين بالضرورة إلى تحرك إلى الحوار ووجب علينا أن نحن أهل الرسالة حمل لوائها وأن نكون شهداء بها على العالمين، وأن نبادرهم بالحوار والخطاب حتى ولم يبادرونا هم لندافع على أنفسنا الباطل، وهذا مبدأ من مبادئ الدعوة الإسلامية والضرورة الشرعية للحوار المتمثلة في حمل الأمانة تبليغ الإسلام للعالم فالغرب في الأمس كان يقدر في النهضة المادية الأولى خطورة أولوية المصالح والموارد، فكان حملته الأولى هي اقتصادية ثم بعد ذلك يعد ذلك تأتي القوة والغزو ثم الثقافة هذا والترتيب الأفواج القادمين إلى إفريقيا من اجل إحتلالها، شركات ثم قواعد عسكرية ثم تبشرين ومعوضين من اجل زرع ثقافتهم في البلاد التي إحتلتها، وإن الغرب أدرك ان الحوار على القضايا اقتصادية والمعالج قد تجاوزها الزمن وهذا ما رصدناه من بعض الأصوات التي تدرك ان صراع الحضارات هو قضي اليوم ويجب علينا نحن كمسلمين أن ندرك طبيعة الحوار والتبليغ الرسائلي، ويجب على المسلمين ان يعملوا على مانتهم ويستقرئوا الواقع في أنفسه، وأن يديروا الوسائل المناسبة من أجل تبليغ ونقل الفقه والرأي الإسلامي إلى الآخرين، وأن يصوغوا استراتيجية ترى ضرورة بناء مستقبل الأمة على قوائم تأخذ بالعين الاعتبار خاصة التجربة الإنسانية والعالم الإنساني، إضافة إلى فهم مقاصد الديمم وغاية الاستخلاف للبشر وحملهم للبلاغ[1]، ويقصد حسن الترابي من خلال هذا هو أن العلاقة المسلمين مع يجب أن تبني على تشخيص التاريخ لطبيعة العلاقة الغربية إسلامية وتشخيص

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 315.

طبيعة العلاقات الدولة ومن ثم مراعاة الطبيعة الإسلامية من اجل المبادرة للحوار وهدف من هذا الحوار هو تبليغ الرسالة المحمدية بوسائل المتاحة والوقت الراهن.

العالم اليوم أصبح يشهد تغيرا في موازن الحياة حيث أصبح العالم متقربا ملغيا كل تلك المسافات البعيدة بين الدول وهذا نتيجة الوسائل الاتصال التي أصبحت متاحة اليوم أمام البشر ويجب علينا اليوم أن نستغل هذا التقارب من أجل الدخول في الحوار مع الغرب ويجب على الحركات الإسلامية الحديثة تكونها هي من تقود الصحوة في المجتمع الإسلامي بالدخول في الحوار مع الآخر أي الغرب، ويكون هذا الحوار عن طريق أو من خلال المبادلات الاقتصادية ثم نفتح الباب اما الجانب الثقافي والسياسي فما يعد ونأخذه المغزي من التجربة الرسل الذين بعثهم الله سبحانه وتعالى حيث بعث كل رسول بلغة قومه وهذا من أجل تقريب التواصل، وهذا ما يجب علينا فعله كمسلمين ان نخاطب الغرب بالغتهم ونستقرء واقعهم التاريخي بغيت إحداث ثغور من أجل أن ندخل إليها، وأن نخاطب كل قوم حسب القضية المهمة عندهم، فلا بد لنا من تهيئة كل الثغور بالحوار الطلابي والصحفي والإعلامي والدبلوماسي والعلمي والسياسي والاقتصادي والفني، ويكون هذا الحوار من خلال المشاركة في جميع المنظمات والبعثات العالمية المتاحة في هذا العصر قصد الاحتكاك بهم فالدعوة في الإسلام تقتضي الحوار مع الآخر من أجل إيصال الرسالة ويجب على المسلمين أن يكونوا المبادرين للحوار حتى ولو كان المقابل مستكبرا لأنها نفس الطريق التي سار عليها أنبياء ورسل الله[1]، هنا يحدد حسن الترابي طبيعة وكيفية التي يجب أن نخلق بها الحوار مع الآخر لأنها غاية دينية في تبليغ رسالة الإسلام إلى العالم.

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 16-18.

في الأخير نستنتج أن طبيعة العلاقة المسلمين مع الغرب عرفت العديد من صدمات التاريخية لكن في الوقت الراهن لا بد على المسلمين أن تقوى شوكتهم وينهضوا ليواجهوا الآخر بالمثل.

المطلب الثاني: مباني العلاقة السياسية الخارجية

يعرف العالم اليوم نشاطا في العلاقات بين الدول فبعض الدول لا يمكن أن تستغني على دول أخرى في عيشها إما أن تكون سوقا لمنتجاتها أو مصدرا للموارد الأولية، هذا ما جعل حسن الترابي يتطرق إلى مباني العلاقة الخارجية للدولة الإسلامية وهذا ما يدفعنا لطرح الإشكالية التالية ما هي الوسائل وأهداف العلاقة الخارجية؟ أو بعبارة آخر كيف تصور حسن الترابي مباني العلاقة الخارجية؟

مهما انتصر بنو الإنسان في أقاليم الأرض أو تحيز جماعات وطنية أو كتلا قومية فإذا الأرض إطار واحد يقتضي علاقة وثيقة بين الناس وإن الإنسانية فطرة تدعوهم إلى الائتلاف[1].

ويقصد حسن الترابي من خلال هذا أن العلاقة تبين شعوب العالم حتمية إنسانية أولا وقبل كل شيء وهذا ما يجب على الدولة الإسلامية أن تنظم علاقاتها مع الدول الأخرى في إيطار ديني وهذا ما جعل حسن الترابي يحدد طبيعة المبادئ والأهداف الوسائل ومستويات العلاقة دولة الإسلامية مع دول العالم.

فأول المبادئ التي نادا بها حسن الترابي هي مبادي الملة الإسلامية وهذا من خلال تمرد المؤمنين من عبادة كل طاغوت وإخلاص العبادة إلى الله فقط وحده لا شريك له أي

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 259.

التحرر من التبعية للدولة القوية، وكذلك الوجود التعامل والحفاظ على الدول المسلمة وحمايتها من العدوان العالمي مثل القضية الفلسطينية على سبيل المثال.

وهذا من أجل مراعاة وحدة المؤمنين لان العلاقات بين الدول المسلمة تتسم بعلاقة الكبرى وهي علاقة وارث الدين قبل كل شيء ومع مراعاة مصلحة المؤمنين ليتشكل هذه الوحدة طريق للدعوة العامة أو التبشير بإسلام للعالم ككل، وإما ان يكون هذه الدعوة بالعلم أو بالحرب وجوب الجهاد إذا كان الخصم يهاجم المسلمين من أجل التصدي إلى الإكراه المطلوب من الدول قوية على الدول الأهرى ضعيفة أما الشرط الثاني هي الحرية والمساواة بين البشر أجمعين فمدام الإنسان حرا مكرما من عند الله فيجب علينا أن نراعي هذه الحرية في العلاقات الداخلية والخارجية وكذلك أخذ بمبني المساواة في المعاملات أي محو الفوارق العرقية في المصالح الخارجية ومحاربة هذه الظواهر على المستوى الداخلي والخارجي وهذا ما جاء في الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»[1]، وهذه الآية تنص على إلغاء الطبقية والعرقية والمساواة في المعاملات بين البشر ومراعاة الحرية والمساواة للبشر فهذا يعني على العلاقات الخارجية أن تبين فكرة نفي الاستعمار ودحضه لأن كل البشر ولدت حرة ولا يمكن استعبادها، لأن وحدة الأمل بين الانسان ووحدة الأرض التي يقومون عليها والضرورة المطردة إلى وحدة الحضارة في الدنيا ثم إلى وحدة المكسب الجزائي في الآخر، أي أن التفاوت بين البشر هو ضرورة ويكون هذا التعاون من خلال الاهتمام العالمي وذلك من خلال أن البشر أن لا ينقطع على سائر البشر، ويكون اهتمام بالمسلمين عامة وبالعالم خاصة ويكون الاهتمام كذلك عن طريق نشر المحافظة على السلام العالمي، وذلك من خلال تطور العلاقات الإيجابية بين

[1] سورة الحجرات، الآية 13.

الشعوب والسهر على وحدتهم ويكون هذا من خلال الالتزام بالاتفاقيات الدولية ومراعاة العهود أساس للسياسة الدولية، وذلك يجب على المسلمين أن ينفتحوا ويتعاونوا مع العالم والمسلمين خاصة[1]، فهذا يعني أن العلاقات الخارجية مبنية على المنهج الإسلامي في التيار العلاقة من أجل الوصول إلى أهداف التي نصب عليها الشريعة او دين الإسلامي.

هذه العلاقة لم تتوقف عند المنهج وأهداف فقط بل يجب أن تكون هذه العلاقات عن طريق وسائل حسبه من الوسائل التي نادا إليها هي الدراسات السياسية الخارجية ويجب على هذه الوسيلة أن تكون موجهة للمقاصد الوطنية والمبادئ العالمية وأن تتأسس على بصيرة من العلم بواقع الحياة الدولية، والفقه بعلم بالعلاقات الدولية وقد تكشف الحياة بنهضة الأمم وإلتحاقاها والوسيلة الثانية هي العلاقات الشعبية لأن العلاقات الشعبية هي القاعدة المتينة للعلاقات الدولية وهذا من خلال إلتحام شعب دولة مع شعب دولة أخرى من أجل دواعي الوحدة المشتركة اما عن الوسائل المتاحة على لمستوى الخارجي، وهي أن تكون الدولة تمثل نفسها برموزها في الخارج، وذلك من خلال تولي رعاية مواطينها الذين سيكونون خارج الدولة عن طيق القنصليات، وهذا عن طريق الإدارة الدبلوماسية وذلك عن طريق التواصل المباشر بين المسؤولين من اجل التباحث في أمور العلاقات ولا يمكن للدولة أن تحقق أهدافها وأن تبسط سياستها خارجية دون التدابير الداخلية، وذلك عن طريق التحويل على حكمة موافقها وفاعلية أدوات حركتها الخارجية لأن ضرورة تهيئة أوضاعها الداخلية بما يناسب سياستها الخارجية[2]، وهذا يعني أن الوسائل السياسية الخارجية على أطر ووسائل محكمة من أجل تحقيق أهداف المسطرة من أجل نجاح السياسة الخارجية.

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 258-270.

[2] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 278-284.

وتخضع هذه العلاقات وفق مستويات الرقعة الجغرافية، ودائرة الانتماء حددها على شاكلا التالية أولا دائرة العروبة بحكم اللغة والثقافة والموقع الجغرافي ثم الدائرة الأفريقية وذلك من خلال الانتماء القاري والدول التي تجاور الدول العربية ثم الدائرة الإسلامية أي مع تكوين العلاقات مع الدول المسلمة حول العالم وبحكم الدين الذي يجمعنا وأخيرا الدائرة الدولية أو العالمية مع ربط دوائر هذه العلاقات وفق التطورات السياسي والعالمية والمغزى من أجل التقدم الإنساني[1]، ويريد حسن الترابي القول أن مستويات العلاقات السياسة الخارجية وفق الرقعة الجغرافية وكل دائرة خصوصية في العلاقة.

والهدف من العلاقات الدولة السياسية الخارجية وأول هدف الذي ذكره حسن الترابي الاستقلال وهو أن تستقل الدولة في تسير شؤونها و تتخلص من التبعية السياسية التي خلقها الاستعمار، أما الهدف الثاني هو الحفاظ على الأمن الوطني وذلك من خلال تصدي للمخاطر التي تأتي من الدولة المجاورة والهدف الرابع هو تحقيق النهضة وهذا من خلال مسايرة التطورات العالمية وأوضاع السائدة والهدف الرابع هو الوحدة وهو تحقيق الوحدة القومية بين دول المسلمة وذلك من أجل مجابهة المصالح المشتركة والتعاون فيها، والهدف الخامس هو السلام العالمي وذلك من خلال لعب دور في تحقيق السلام والأمن في العالم وذلك من خلال عقد الهدنة بين الدول والهدف الأخير هو تحقيق التعاون الدولي أي تعمل على فرض التعاون دول العالم في حل المشاكل وكذلك في تبادلات الاقتصادية والعالمية.[2]

[1] المصدر نفسه، ص 284-288.

[2] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 33.

ومن خلال هذا نستنتج أن السياسية الدولية الخارجية توضع وسائل وفق الدوائر الحوار من أجل تبليغ الرسالة الربانية أولا وهي الإسلام وهذا ما لاحظناه من خلال اهداف السياسة الدولية الخارجية.

المطلب الثالث: الدولة الإسلامية والوحدة

ذكرنا في المطلب السابق أن السياسة الخارجية للدولة الإسلامية تعمل على توحيد المسلمين فيما بينهم وإشتراك في المصلحة العامة للمسلمين وهذه الفكرة تصب في فكرة الدولة القطرية او الدولة الموحدة فمن خلال هذا نطرح الإشكالية التالية ما هي الدولة الفكرية في نظر حسن الترابي؟ وما هي علاقتها بالوحدة المسلمين؟

يعرف حسن الترابي الدولة القطرية بأنها مجرد شكل إقليمي الذي اتخذه الكيان السلطاني في مجتمع تنازع عروبيته وإسلامية نحو الوحدة المتجاورة الحدود الإقليم[1]، وهذا يعني أن الدولة القطرية هي الدولة المسلمين الموحدة بين جميع المسلمين وذلك عن طريق إلغاء الحدود الجغرافية فيما بينم.

ومن أجل معرفة دواعي ربط حسن الترابي للدولة القطرية بقضايا التجديد السياسي في الإسلام يجب التبع المسار التاريخي لهذه الدولة يرى أن صورة للدولة الإسلامية هي الدولة المدنية التي ظهرت بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة المنورة والتي كانت يتنزل عليه القرآن والرسول صلى الله عليه وسلم يقودها ضمت هذه الدولة أنصار والمهاجرين وكذلك ضمت دائرة الدولة امت المؤمنين وامة المعاهدين من اليهود، وبرغم هذا كانت توجهات هذه الدولة المحلية توجهات عالمية وكانت تهدف إلى تجاوز الواقع الإقليمي

[1] المصدر نفسه، ص 34.

وذلك من خلال الصراعات التي كانت مع الفرس والروم من أجل نشر الإسلام في أقطار الأرض وكذلك كانت تربط علاقاتها مع القبائل الذين آمنو ولم يهاجروا أما الدولة الثانية فهي دولة الخلافة وهي الدولة التي ظهرت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وعرفت هذه الدولة توسع إقليمي واسع بعد إنضمام أقاليم جديدة للدولة المسلمين وهذا ما اقتضته من اعتبارات السياسة الشرعية التي تقود بعضها لعهد النبوة أن تكون القطرية هي أساس توزيع الولايات في الإمارة العامة والقضاء والصفات، مع وحدة الإمامة والخلافة أما النظام الذي لأنها العالم الإسلامي من الحاضر هو دار الإسلام واحدة بوحدة الأمة والإنخراط الوحدة السياسة بانتشار الدول الإسلامية، وكانت بعض الدول الإسلامية تتسع بالقوة لتحل بطوارئ الضعف من بعد شأن والإمبراطورية العثمانية أما دار الإسلام فقد ثمثلت في أن الحدود الإقليمية لم تقسم المسلمين كما قسمتهم الولايات السياسية وبقى شعب المسلمين يتجول في أظفار الدولة الإسلام دون عوائق حدودية التي رسمتها الساحة السياسية، وكذلك انتشرت مذاهب فقهية تحقق الوحدة بين هذه الأمة وحدة دقيقة في أحكام المعاملات في القاعدة الإقليمية قارية أحيانا تنظم جملة الدول قطرية، ولكن سرعان ما جاء الاستعمار مفرقا بين المسلمين بالسلطان والفتنة مهيمنا على المجتمع المحلي محيطا بحدوده[1].

هذا يعني أن الدولة في الإسلام عرفت العديد من التعريفات المهمة طول هذه المدة الزمنية لكن المغزى هو أن الدولة أو دار الإسلام عرفت فرقا في حاظر بعدما كانت دولة موحدة وكان هذا التفرق للفنية بعد انساع الرقعة الجغرافية للمسلمين وكذلك بالاستعمار الذي قسم المسلمين إلى دولة متفرقة الحدود جغرافية معلومة.

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 35.

ويرى حسن الترابي أن كل ذلك الإيمان بالوحدة الذي مثلته حركة الصحوة في بلاد المسلمين إلى انها لم تطرح مشروعا وجوديا، لأنها بقيت محفورة في دائرة التنظير منها إلى مرحلة التنزيل وتطبيق هذه الأفكار على أرض الواقع إلا أنها أتخذت موقفا سياسيا من مشروعات الوحدة أو الاستقلال القطري بحسبها قوة سياسية في الساحة وعلى الرغم من الحركة الإسلامية في السودان تغذت من مصر إلا أنها طالبت الانفصال عنها أما عن ترحيب سوريا مع وحدتها مع مصر في الجمهورية العربية كان ذلك الترحيب عن طريق الاكراه وهكذا أصبحت النظم أحادية مطلقا عائقا لمشروع الوحدة[1]، ويجد القول أن الدولة القطرية ليست مثل القطرية التي نشأت بعد سقوط الخلاقة العثمانية ودخول الإستعمار لتفرقة المسلمين وهذا من خلال فصل السياسيات والحدود الجغرافية بين الدول الإسلامية واستقلالية في تسيير شؤونها عكس ما كان عليه الحال في عصر النبوة والمختصر المسلمين لا يؤمنون بالحدود ولكنهم ملزمون بمواثيقهم في أي حالة لاسيما اليوم أن نتغاض على الحدود الإسلامية الحالية ليست من رسمهم بل من رسم الفرنسين والبريطانيين[2]، وهذا ما يعني أن معالم الدول القطرية الجديد رسمت من قبل الاستعمار والغرض منها تفرقت شملهم لكن دين الإسلام هو دين التوحيد الذي يجمع شتات المسلمين وعلى مثل هذه المعادلة يتوحد في الإسلام كل المفارقات العليا التي يبتلي بها الإنسان بسبب وحدة الطبيعة كالقبائل في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، المغزى التاريخي لأول مرة هو توحيدا على رغم من تحايز الأقوام بخصائصهم بالرسالة ورابطتهم لعبادة الله، ثم إقامة الدولة المتسعة رقعتها الجغرافية في الأرض كدولة القطرية الكيان الأول إلى أنه قد يشتمل على الكيانات لا مركزية كالكيانات التي كانت موجودة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وعصر الخلافة لكنها ينبغي أن تتوجه إلى الدولة أوسع قطرا وليست الدولة القطرية

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، مصدر السابق، ص 47-48.

[2] حسن الترابي وآخرون، ندوة الطاولة المستديرة، حوارات في الإسلام، الدار الجديد، ص 52.

بضرورة مرحلية تبرر بها طور، وتذوب في دول الأمة بل يجب أن تكون الفرد الذي يعيش في جماعة والأسرة في المجتمع وبهذا المغزى تتولد الوحدة في الدول الكبرى[1].

وفي الأخير نستنتج أن القومية هي عاطفة ورابط توحيدي غير حدود القطرية يمكن ترسيخها من أجل تحقيق الوحدة الإسلامية المبنية على وحي الله وحده لا شريك، ومهما انفصلت القومية العربية في أطروحاتها المرتبطة بالأصل العرقي والثقافة وتأثرها بالحضارات الغربية لكن يؤمنون بعروباتهم وهذا ما قد يدفعنا إلى الوحدة المباشرة ونجسدها في شعراتها التي قادها قادة هذه الدول العظمى.

المطلب الرابع: موقف من الإشكالات المطروحة

لا طالما وضعت الإشكالات محورية فوق طاولة المناقشة في الفكر العربي ومن هذه الإشكالات هي مسألة الإرهاب والعصر ومسألة الجهاد وكذلك مسألة السلم وهذا ما تطرق إليه كذلك حسن الترابي، ومن خلال هذا نطرح الإشكال التالي ماهو موقف حسن الترابي من هذه المسائل؟ أو بعبارة أخرى كيف يرى حسن الترابي لهذه القضايا؟

أولا: الجهاد: يرى حسن الترابي أو يعرف "الجهاد على أنه مكايدة موصولة طول حياة الإنسان فالحياة الدنيا كلها بقدر الله إمتحان له في عالم دون الغيب يتبني وجوه المتاع العاجل والظروف المشهودة"[2]، وهذا يعني حسبه أن الجهاد موصول أولا بذات الإنسان المسلم التي تأثرت بالعديد من مفاتن الحياة التي قد تغير مساره في عبادة الله ومن أجل تغلب على هذه الأهداء يجب عليه التغلب عليها بمجاهدة النفس على الشرك أو كما يسميها مجاهدة النفس، اما المفهوم الثاني فهو الجهاد في سبيل الله هي عبارة تعني في لغة القرآن ما هو أبلغ من الجهاد في الله

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 51-57.

[2] المصدر نفسه، ص 405.

لفتن النفوس، ولمدافعات المجادلات والضغوط الإجتماعية[1]، أي أن وهذا الجهاد يكون ضد الضغوط الاجتماعية التي تمارس على الفرد أو الجماعة فما لا يرضى الله، ويكون فيه البلاء فيه أشد وهذا لأنه لا يقع مضاعفة داعية أو ناهية بل صد على سبيل الله عن طريق القوة قصد الإذاء والقتل ففعل الجهاد في سبيل الله أظهر وأصدق فهو لعظم الأمر الذي يقادم يتدعي الحرب والصبر على بأسها ويكون ذلك عن طريق التوكل على الله سبحانه وتعالى، وهذا عرفت مرحلة نشر الإسلام في عهد الرسول صلى الله ليه وسلم بجهاد ضد الكفار بغيت نشر الإسلام في العالم وكذلك ضد الضغوط التي مورست عليه من قبل كفار أهل بلدته فهذا الجهاد في معناه العام.

أما دافع المسلمين في القتال الجهاد أن سالفة المسلمين كانوا السابقين للجهاد فتلك هداها القرآن متنزلا ومنها الرسول صلى الله عليه وسلم وهذه كانت صورة الجهاد الأولى كان نزوعا من الجاهلية إلى مشارق الهدى وذلك بعدما عجزت المجادلة.

إن الجهاد في سبيل الله يتكامل مع العالم والخلق وسائر الدين وهذا ما ما يجعله اليوم فريقة على هذا الجيل من إقامة حضارة الإسلامية جديدة مجاهدة ضد طغيان المذاهب وطغيان السلطان والغارات الخارجية، والجهاد في سبيل الله ليس مشروعا قطر في حد مداه ينقطع، بل شركة تعم الأمة ثم تتسع للعالم[2].وهذا يحدده حسن الترابي على أن الأمة عليها أن تستنتج بالجهاد من أجل بناء حضارة الإسلامية جديدة ودحض الرافد الغربي.

ثانيا: الإرهاب: ويعني تسبب الخوف الشديد من خطر قابل أو الفزع والرعب من الحافر[3]، وهذا يعني أنه فعل منسوم لأنه يسبب الذعر للآخرين، أي أن الإرهاب هو كل ما يخالف

[1] حسن الترابي، في الفقه السياسي، المصدر السابق، ص 419.

[2] المصدر نفسه، ص 420-427.

[3] المصدر نفسه، ص 459.

طبيعة العلاقة بين الإنسان من صورة وسلم وحرية أي المرتبطة بالمبادئ الذاتية العامة، وسمي الإرهاب بصيغة نسبة إلى فعل الترهيب الذي يقوم عليه مثل الحرامي الذي ينسب إسمه إلى فعل الحرام"[1]، هذا يعني أن الإرهاب هو كل ما يعكس الطبيعة التي سنها الدين لناس عامة من تراحم وتعاون وترابط ...الخ، وكل فعل يكون عكس هذا ويكون غرض منه تخويف أو الاعتداء على الأراضي أو الترهيب يسمي عمل إرهابيا، أما إذا كان هذا الفعل غرضه الدفاع عن النفس بغية استرجاع حقوق أو الدفاع عن النفس أو المال العقيدة فهو جهاد لأنه مدافعة بالحق ليس بالباطل، لكن اليوم يفتقر الإرهاب على الجانب السياسي وأصبح الأرض الخصبة لذكر هذه الظاهرة وهذا ناتج لمراعات السياسية بين دول العالم واشغلت همومهم.

أما اليوم فمفهوم الإرهاب تغير للعالم خاصة بعد حوادث 11 سبتمبر والتي عرفت تغيرا في أمريكا، ويرى حسن الترابي أن هذه الحادثة حاولت أمريكا تشويه صورة المسلمين وبينت إليهم الإرهاب وذلك راجع لصراع حضاري وديني قديم وكذلك نتيجة تخوفها من النهضة أفغانستانية التي جاهدت وأخرجت روسيا من بلدها، هذا ما جعل أمريكا تشن حربا إعلامية رهيبة تدين الإسلام بالإرهاب، لكن تجاوزت تلك التي كانت سبب فيها في العديد من دول العالم الإسلامي وتم وصفه بالعمل الإرهابي، هذا ما يجب علينا اليوم أن تتحد كمسلمين من أجل إرساء مصطلح موحد للإرهاب من أجل درئ الفتنة وإظهار الحق للعالم وتدفع التسوية التي يتعرض إليه الإسلام[2].

وفي الأخير نستنتج من خلال تعرفها التي قدمها حسن الترابي للجهاد وإرهاب أن كل ما كان الفعل الدفاعي موجه للوحدة والعدل هو يعتبر جهادا وكل فعل ما كان الفعل الدفاعي موجه للوحدة والعدل هو يعبر جهادا وكل ما فعل مبني على الباطل والاستيلاء هو فعل

[1] حسن الترابي، في فقه السياسي، المصدر السابق، ص 462.

[2] المصدر نفسه، ص 476-485.

إرهابي، ويجب اليوم أن نحدد مفهوم الإرهاب والجهاد للعالم بغيت درئ الشبهة على الإسلام الذي أصبح يوصف جهاده اليوم بالإرهاب.

الخاتمة

خاتمة

يتفق جل الباحثين على وجود أزمة في الفقه السياسي، ولكنهم يختلفون في تشخيص أسبابها، والمسار التاريخي الذي تحرك فيه هذا الفقه، ما يكشف أن الفقه السياسي العام سار في منحى انحداري وهو ما توصل إليه حسن الترابي في مساره الفكري الفقهي السياسي.

حيث يرى أن الفقه السياسي كان دوما الأقل توسعا وتفصيلا في التراث الفقهي وهذا أمر معلوم في نظره على اعتبار أنه كتب تحت وطأة الاستبداد نتيجة بعد المسافة الموجودة بين الفقيه والحاكم، مما جعل ظل السلطان في نظره يتحكم في الإنتاج الفقه السياسي.

فكان بحق حسب رأيه فقها سلطانيا. كما يرى الترابي أن هناك أزمة أخرى واجهت الفقه السياسي وهي أزمة المنهج، ومنه فقد سعى الترابي إلى التأكيد أن منهج التفكير الفقهي يجب أن يكون منهجا واقعيا وتعليله وتبريره لهذا الموقف وهذه الرؤية مستمد من سيرورة المرحلية التي شهدها نزول القرآن الكريم في نظره، أي أن القرآن الكريم لم ينزل أبوابا مبوبة ولا ألواحا تنزل في وقت واحد، وإنما نزل في ظل أحداث، أي على وقائع. فالنزول يكون بعد الواقعة. وكذلك السنة النبوية الشريفة فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يعرض في نظره تعاليم الإسلام عرضا نظريا بل كان يعلم أصحابه انطلاقا من وقائع أحداث بعينها ليربط الحكم بالواقعة.

إن واقعية حسن الترابي التي تعني تأثير الظروف القائمة في حياتنا اليومية تفرض تجديد الأدلة الشرعية على اعتبار أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، ومنه فقد وضعت لكل زمن حكما يخصه في جميع أحواله. ومن هذا فالفقه الإسلامي عامة والفقه والسياسي على وجه التخصيص كما تقدم يتجرد ولا يجمد.

بناء على ما تقدم تبين أن الحاجة إلى تجديد أصول الفقه وتطويره وتحديثه هي اليوم أكثر إلحاحا من أي وقت مضى حتى يكون علما متصفا بما يكفي من التأثير والفاعلية في نطاقه الفقهي والأصولي بشكل خاص، وفي نطاق الدراسات الإسلامية على نحو عام. وليكون كذلك في مستوى العصر إي من جهة البيان أو المعرفة أو المنهج ومن ثمة تتجدد قوته التأثرية في توجيه العقل في الفكر الإسلامي المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

قرآن الكريم

الحديث النبوي

قائمة المصادر والمراجع:

أ-المصادر

1. حسن الترابي وآخرون، ندوة الطاولة المستديرة، حوارات في الإسلام، الدار الجديد.
2. حسن الترابي، التجديد في الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع المغرب، ط، د ت.
3. حسن الترابي، السياسة والنظم السلطانية، ملتقى الحرين، http://www.bahrian.online.org
4. حسن الترابي، تجديد أصول الفقه، قضايا التجديد "نحو منهج أصولي" ، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية.
5. حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب.
6. حسن الترابي، حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب، ط، مركز دراسات الإسلام والعالم، شركة دار الجديد، بيروت، لبنان، 1995.
7. حسن الترابي، خواطر في الفقه السياسي للدولة الإسلامية المعامرة.
8. حسن الترابي، في الفقه السياسي، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان، ط1، 2000.
9. حسن الترابي، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، د.ت.

ب-المراجع

1. ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، شرح وتحقيق، رضوان جامع رضوان، ط، القاهرة، مكتبة الإيمان، ج3، 1999.
2. ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، د س ن، م2.
3. أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تصحيح لمحمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996.
4. أبي حمد الله إبراهيم بن منذر النيابوري، الإجماع، دار الإثار للنشر والتوزيع، جمهورية مصر الشعبية، ط، 2004.
5. أحمد الرسيوني، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ط2، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2003.
6. أحمد الطيب، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، ج، دار الكتاب المصري، 2001.
7. أحمد الوسيوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، ط، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2020.
8. أحمد زكي صلاح، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2000.
9. أحمد طيب، ضرورة التجديد، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، ج، مكتبة الإسكندرية، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2009، ص58.
10. أمير عبد العزيز، الوجيز في تاريخ الإسلام والمسلمين، بيروت، دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2003.
11. أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000.
12. بكير سعيد أعوشت، إسلام اليوم بين المصالحة والتعريف، باتنة، دار الشهاب، 1987.
13. حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

14. حسن حنفي، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، مدارس التجديد والإصلاح الرواد والأفكار، أعمال المؤتمر الدولي، دار الكتاب المصري، القاهرة.
15. حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط، دار التنوير، بيروت، 1998.
16. حسن حنفي، حصار الزمن، مفكرون، ط، مصر، مركز الكتاب للنشر، 2004
17. حسن عبد الله الترابي، منهج التشريع الإسلامي، القاهرة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، 990، ص2.
18. راشد سعيد شهوان، الضوابط الشرعية، دار المأمون للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية، ط، 2003.
19. رشيد مقتدر، الفكر الإسلامي الحركي وإشكاليات التجديد الفكري والسياسي، مؤمنون بلا حدود ، المملكة المغربية.
20. روزنتال يودين، ترجمة يوسف كرم، موسوعة فلسفية، ط، دار الطليعة، بيروت.
21. زكي الميلاد، تجديد أصول الفقه، دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2013.
22. زكي الميلاد، محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008.
23. سعيد شبار، أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، الرباط، المغرب، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، 2007.
24. سهيل إدريس، المنهل قاموس فرنسي– عربي، دار الآداب، بيروت.
25. عادل فتحى ثابت عبد الحفيظ، الفكر السياسي الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، 2002.
26. عازف تامر، الإمامة في الإسلام، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط1.
27. عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط2، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2003.
28. عبد الحميد محسن، تجديد الفكر الإسلامي، ط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، و.م.أ، 1995.

29. عبد الله النفيسي، الحركات الإسلامية ثغرات في الطريق، ط، الكويت، مكتبة الآفاق، 2000.

30. عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط، دار الغرب الإسلامي، 1992.

31. عدنان محمد أسامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ط، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام السعودية.

32. عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، ط، دار السير، القاهرة، 2000.

33. علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987.

34. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط63، بيوت، دار النهضة العربية، 1984.

35. علي عبد الرزاق، الإسلام و أصول الحكم، مطبعة مصر–شركة تساهمية مصرية،ط3.

36. عمار علي حسن، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، أعمال المؤتمر الدولي الذي نظمته مكتبة الإسكندرية، 0–209/0/2، دار الكتاب المصري، 2000.

37. فتحي المسكيني، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2004.

38. فتحي المسكيني، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الفلسفة العربية المعاصرة، تحول الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2004.

39. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، ط2، دار الكتب العلمية، مج7، 1955.

40. قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، ط1 ، المركز الثقفي العربي، بيروت، 2007.

41. مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر للطباعة والنشر، ط4، دمشق، سوريا، 1987.

42. الماوردي، آداب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
43. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط4، مكتبة الشروق الدولية لجمهورية مصر العربية، 2004.
44. المحاسي أكرم عسكر الناصر، دستور الدولة الإسلامية، دار أكرم، 1997.
45. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، دار الهداية، القاهرة، 2000.
46. محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000.
47. محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان المشرع والعقل، د ط، دار المعرفة، الجزائر.
48. محمد الغزالي، كيف نفهم الإسلام، مطبوعات الجميلة، دار الكتب، الجزائر، 1987.
49. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1967.
50. محمد بن سيف جيراني، معالم أصول الفقه، ط، دار ابن الجوزي، السعودية، 1996.
51. محمد سعيد، رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، رسم المنهاج وحل المشكلات، ط8، مكتبة رحاب، بورسعيد، الجزائر، 1987.
52. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
53. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2006.
54. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية،لبنان، 1995.
55. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1986.
56. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993.
57. محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر المعاصر، ط، بيروت، المركز الثقافي العربي1992.

58. محمد عبد، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار 4 شارع الإنشاء، ج، القاهرة، ط2، 1948.

59. محمد عمارة ، معالم المنهج الإسلامي، ط2، دار الشروق، 2009.

60. محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي الحديث، ط، دمشق، دار الفكر، 1988.

61. محمد عمارة، الانتماء الحضاري للغوي أم للإسلام؟، ط، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

62. محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحضارة الغربية، ط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2009

63. محمد همام، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، مساهمة في النقد، ط، دار الهلال، بيروت، 2003.

64. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام ، دار الفكر العربي القاهرة.

65. مصطفى أقرور، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، ط،منشورات الاختلاف الجزائر، 2004.

66. المنجي السرباجي، المواطن والمؤمن والإنسان، قراءة نقدية في منزلة المواطنة في... العربية والإسلامية لحقوق الإنسان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

67. الميلاد زكي، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، دار الصفوة، بيروت، لبنان، 997.

68. نزيه بن الأبوي، ترجمة محمد كمال، الإسلام السياسي والدولة والسياسة في العالم العربي، مركز النماء للبحوث والدراسات.

69. نصر حامد أبو زيد، التجديد وتحريم التأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2000.

70. نعمان عبد الرزاق السامرائي، النظام السياسي في الإسلام، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط2، 2000.

71. هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، دراسة وتقويما ج، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية، 2008.
72. هزاع بن عبد الله، بن صالح الغامدي، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، دراسة وتقويما، ج،جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1429.
73. وهبة الزحلي، أصول الفقه الإسلامي، ط، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، بدمشق، 1986.
74. يوسف القرضاوي، الدين والسياسة تأصيل ورد الشبهات، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، 2007، ص8.
75. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط2، مكتبة وهبة، 1999.
76. يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، 2004.
77. يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، الدار البيضاء، المغرب، دار المعرفة.

ج-المجلات العلمية:

1. دراسة إفريقية، مجلة بحوث نصف سنوية، مركز البحوث، العدد العاشر يسمبر1992.
2. سامي بدراوي، الشيخ حسن العطار، رائد البعث الأدبي، مجلة المجلة، 1965.
3. عبد المجيد النجار، فقد التدين فهما وتنزيلا، كتاب الأمة، العدد33، قطر، وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، 40هـ، ج.
4. المجلة السياسة والدولة، الدولة وتداول السلطة في الفكر السياسي والعربي والإسلامي.
5. يوسف القرضاوي، تجديد الدين في ضوء السنة، مجلة مركز بحوث السيرة والسنة، قطر، ع2، 1987.

د-المواقع الإلكترونية:

1. رؤوف عباس حامد، تطور الفكر العربي الحديث، كلية الآداب، جامعة القاهرة، info raoufabbas.org

2. سعيد شبار، التجديد والاجتهاد في أصول الفقه في فكرنا المعاصر، الاجتهاد الجماعي نموذجا، مجلة الإحياء على شبكة الأنترنت www.alinyaa.com.mg
3. سعيد مديون، إشكالية التجديد بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، مغرس، قضايا وآراء، 2008/09/03، http//www.maghress.com/attajdid/4389
4. الشريف، محمد شاكر، معنى التجديد في الإسلام، www.shareh.com.index.php? Record///view/action./2/2008
5. محمد الهاشمي الحامدي، الحركة الإسلامية في السودان، حوار مع حسن الترابي، منتدى سور الأزبكية، https://www.fecebook.com/books4all.net
6. محمد عابد الجابري، البدعة والصحوة..aljabriabed.net/tajdidg.htm

الفهرس

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
مقدمة	أ
الفصل الأول: الفكر السياسي الإسلامي من التراث إلى التجديد	
تمهيد	7
المبحث الأول: مقاربة المفاهيم	8
المطلب الأول: مفهوم التجديد	8
المطلب الثاني: علاقة مفهوم التجديد بمفاهيم مقاربة	13
المطلب الثالث: مفهوم التجديد الديني	15
المطلب الرابع: وقفة مع التراث السياسي العربي	17
المبحث الثاني: تكوين الفكر السياسي الإسلامي	25
المطلب الأول: الدين والسياسة	25
المطلب الثاني: الإمامة والسلطة	28
المطلب الثالث: نظرية الحكم أو فن إدارة الحكم	31
المبحث الثالث: سؤال التجديد	35
المطلب الأول: ظهور فكرة التجديد	35
المطلب الثاني: الفكر السياسي ومسألة الحداثة	38
الفصل الثاني: فكرة التجديد عند حسن الترابي	
تمهيد	52
المبحث الأول: في نظرة التجديدية عند حسن الترابي	53
المطلب الأول: تحديد المفهوم العام للتجديد	54
المطلب الثاني: النظرة التجديدية عند حسن الترابي	58
المبحث الثاني: معالم التجديد المنهجي لعلم أصول الفقه عند حسن الترابي	66
المطلب الأول: غلبة الأصول التفسيرية وفقه التدين الفردي على القضايا العامة	75
المطلب الثاني: غلبة طابع التجديد والجدل النظري على الواقعية	79
المطلب الثالث: نسبية علم أصول الفقه وتاريخيتها	82

المبحث الثالث: الملمح المنهجي	87
المطلب الأول: مبنى الدعوة	88
المطلب الثاني: النظر في الأحكام	91
المطلب الثالث: النظر في المجتهد	93
المطلب الرابع: النظر المقاصدي	96
الفصل الثالث: فكر التجديد السياسي عند حسن الترابي	
تمهيد	102
المبحث الأول: مقاربة تأسيسية	103
المطلب الأول: الدين والسياسة	104
المطلب الثاني: المجتمع والسلطان	106
المطلب الثالث: الفقه والسياسة	109
المطلب الرابع: النظام السياسي والعصر	112
المطلب الخامس: الصحوة الإسلامية	115
المبحث الثالث: مقاربة تنظيمية	118
المطلب الأول: النظر في المفاهيم	119
المطلب الثاني: النظر في ممارسة السياسية	125
المطلب الثالث: النظر في ممارسة التشريعية	128
المطلب الرابع: النظر في ممارسة الأمنية	131
المبحث الثالث: المقاربة التوجيهية	135
المطلب الأول: في مسألة العلاقة بآخر	135
المطلب الثاني: مباني العلاقة السياسية الخارجية	139
المطلب الثالث: الدولة الإسلامية والوحدة	143
المطلب الرابع: موقف من إشكالات مطروحة	146
خاتمة	151
قائمة المصادر والمراجع	153

فهرس الموضوعات	162