

تجديد الفقه بين الأصالة والحداثة: دراسة مقارنة

ئاوات محمد آغا بابا⁽ⁱ⁾، إحسان عبد المنعم عبد الهادي سمارة⁽ⁱⁱ⁾

ملخص البحث

يناقش هذا البحث مسألة تجديد الفقه، حيث تناول طريقتين في تعاملهما مع المسألة: طريقة تعتمد على الأصالة لتجديد الفقه، وطريقة تعتمد على الحداثة؛ ويقصد بالأصالة معالجة مشكلات الحياة ومستجداتها من خلال الفقه دون تغيير في الأحكام. ويقصد بالحداثة معالجة مشكلات الحياة ومستجداتها من خلال تغيير الأحكام حسب تغير الزمان والمكان وقراءة الوحي قراءة تاريخية، بمعنى أن الوحي عالج قضايا ومسائل أصبحت تاريخاً ولم تعد تصلح هذه المعالجات لعصرنا، هذا إلا من خلال قراءة حداثية، أو من خلال تأويلها. وتكمن مشكلة البحث في هذا السؤال: هل ما زالت أحكام الفقه التي كانت تصلح للناس قبل قرون، صالحة لهم في هذا الزمن دون تحديث وتجديد؟ والمنهج المتبع: هو المنهج المقارن بين دعوى التجديد والعمل بالأصالة ودعوى التجديد والعمل بالحداثة، والمنهج التحليلي. وقد توصل البحث إلى نتائج أهمها: لا ينبغي أن يكون التجديد استخفافاً بالقديم، ولا ينبغي فتح الأبواب لكل جديد، بدعوى أن الجديد دائماً يمثل التقدم والرفق، والقديم يمثل التخلف والانحطاط. ولا يجوز في منطق العقل السليم أن يكون مجرد مرور الزمن هو الحكم على الأشياء والأفعال؛ التجديد الحقيقي يكون بمعالجة مشكلات الواقع حسب مقتضى نصوص الوحي فيما نص فيه، وبدراسة الواقع وفهمه ثم الرجوع إلى النصوص ودراستها وتدبرها، ومن ثم إنزال الحكم الشرعي على الواقع المدروس منطوق الحكم الذي لا نص فيه باجتهاد صحيح.

الكلمات المفتاحية: تجديد الفقه، الفقه، تجديد، طريق الأصالة، طريق الحداثة.

The Renewal of Islamic Jurisprudence Between Originality and Modernity: A Comparative Study

Abstract

This paper addresses the topic of 'renewal' within Islamic jurisprudence. Currently, the discourse is broadly categorized into two main methods: the first method relies on the original internal mechanisms (contained within the science of *Uṣūl al-Fiqh*) to renew Islamic jurisprudence. The second method adopts the tenets of modernity and applies principles of historicity to contextualize the divine rules and revealed texts to a particular time and place. Consequently, solutions contained within revelation are confined to a specific historical context and are not intended to be universal. Within this second method, revelation is not deemed to be a valid source to solve contemporary issues unless they are subordinate to modernist interpretations. The first method is posed with the following challenge: is the Islamic jurisprudence that addressed problems in the past capable of providing solutions to new problems without needing to make any changes? This paper utilizes a comparative and analytical approach to compare the following two claims: the claim that the original method of Islamic jurisprudence is capable of renewal and the claim that Islamic jurisprudence is contingent upon modernity for reform. We conclude that the renewal is not dependent on displacing Islamic jurisprudence by subjecting it to modernist reinterpretations. Additionally, the doors for renewing Islamic jurisprudence cannot be opened free of parameters. The second claim rests upon the assumption that the renewal represents progress whereas tradition represents backwardness or decadence. The right approach must not trivialize solutions simply on the merit of them being old. Rather, the true renewal is to tackle any novel situation and provide its solution that is in accordance with the divine revelation and cognizant of the reality at hand. Applying rules to relevant scenarios which lack an explicit text relating to them must involve the use of sound *ijtihad* (i.e. following steps and requirements of *ijtihad*).

Keywords: Renewal of Islamic Jurisprudence, Islamic Jurisprudence, Renewal, Original Method, Modernist Method.

⁽ⁱ⁾ أستاذ مشارك، قسم التنمية البشرية، كلية التربية في شارقة زور، جامعة حلبجة، العراق: awat.agma@uoh.edu.iq

⁽ⁱⁱ⁾ أستاذ العقيدة والفلسفة في جامعة جرش سابقاً، الأردن: ihسان.samara47@gmail.com

قاله الفقهاء الأوائل؛ لأنهم عالجوا ظروفًا غير ظروفنا ومجتمعًا بدائيًا يختلف عن مجتمعاتنا المتطورة والمتحضرة. ومنهم من يرى حتمية تأويل النصوص وتعليلها لتنسجم مع روح العصر والمجتمعات المعاصرة؛ بالنظر إلى أن الإنسان المعاصر قد تطور تطورًا مذهشًا في مختلف مناحي الحياة ومرَّ بمراحل تستوجب إعادة النظر بالمنظومة التشريعية التي تحكم سلوكه وتصرفاته وتجديدها. في هذا البحث يحاول الباحثان حل هذه الإشكالية وهي هل هناك حاجة لتجديد الفقه الإسلامي؟ وكيف يكون التجديد وبالتالي مناقشة رأي كلا الطرفين؛ المؤيدين للتجديد والرافضين له، أو المجيزين له بشروط وضوابط، وبيان الرأي الراجح في المسألة استنادًا إلى قوة الدليل.

والمنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج المقارن والمنهج التحليلي بين دعوى التجديد والعمل بالأصالة ودعوى التجديد والعمل بالحداثة.

وسبب اختيار البحث هو: كثرة النداءات المتكررة إلى تجديد الفقه مع الإلحاح الشديد على إبراز الحاجة إليه ووجوب ممارسته، وقد بذل أصحاب هذا الاتجاه كل جهودهم لمحاصرته وإقصائه من المدرسة والجامعة بعد نجاحهم في إبعاده من قاعات المحاكم وقبة البرلمان ومراكز القرار، ومنعه من التدخل في مراقبة التشريع، وحرمانه من إعلان رأيه، وتجاهل مواقفه في السياسة والاقتصاد ومختلف مجالات الحياة.

وتكمن مشكلة البحث في أن الشريعة الإسلامية مرَّ عليها نحو أربعة عشر قرنًا، تطورت خلالها المجتمعات ووسائل العيش والعلاقات. فهل ما زالت الأحكام التي كانت تصلح للناس قبل قرون، صالحة لهم في هذا الزمن دون تحديث وتجديد؟ وبخاصة بعد التطور الهائل الذي شهده العالم في الوسائل والمخترعات، وبعدما صار أشبه بقرية صغيرة مقارنة بما كان عليه قبل عقود، فكيف بما قبل قرون؟ وهل ما زال من المقبول، أو الممكن الدعوة إلى فقه يصلح لهذا العصر؟ وإذا كان الفقه الإسلامي صالحًا لعصر نزول الوحي فهل هو مناسب للقرن الحادي والعشرين؟ ألا يتطور الإنسان، فيلزم تبعًا لذلك أن تتطور الشرائع التي تعالج أفعاله؟

المحتوى

7	المقدمة
8	المبحث الأول: معاني مصطلحات الدراسة
8	المطلب الأول: مفهوم التجديد لغةً واصطلاحًا
9	المطلب الثاني: مفهوم الأصالة لغةً واصطلاحًا
9	المطلب الثالث: مفهوم الحداثة لغةً واصطلاحًا
10	المبحث الثاني: المقارنة بين الأصالة والحداثة وتحليلها
10	المطلب الأول: المقارنة بين مفهوم الأصالة ومفهوم الحداثة
12	المطلب الثاني: المقارنة بين الأصالة والحداثة في تجديد الفقه
14	المطلب الثالث: تحليل المقارنة والترجيح
15	الخاتمة
15	التوصيات
15	المراجع
17	الحواشي

المقدمة

إن مسألة تجديد الفقه الإسلامي قضية مطروحة منذ عقود، وتختلف الأهداف منها باختلاف دوافعها، فهي إما لبيان الحكم الشرعي في المسائل المستجدة بحسب منهجية الفهم التشريعي المعتمدة في الحكم على المستجدات، وذلك من خلال دراسة الواقع وتشخيصه بشكل يحدده ويُميِّزه، ثم دراسة الأدلة المتعلقة به، ثم تنزيل الحكم على الواقع المدروس للمعالجة؛ لأن الفقه لا يعالج الظروف والأحوال، وإنما يعالج مشكلات بشرية ناشئة عن السلوك البشري، فالظروف والأحوال متغيرة، وهي قد يكون لها دخل في تحديد مناهج الأحكام الفقهية، وليس لها علاقة مباشرة في الأحكام الفقهية؛ إذ الأحكام الفقهية مسائل شرعية عملية يستنبطها الفقهاء بطريقة استنباطٍ صحيحة، لتوجيه سلوك الإنسان وعلاج ما يحدثه ذلك السلوك توجيهًا يُرضي الله تعالى بعيدًا عن الأهواء والاستجابة للشهوات. وفي الوقت نفسه تطمئن له القلوب؛ لأننا معالجة مقنعة للعقل وموافقة للفطرة. وإما أن تكون استجابة لاتباع الأهواء والشهوات بتغيير الأحكام لمواكبة العصر وعدم التحجر على ما

ثانياً: تعريف التجديد اصطلاحاً:

ليس هناك تعريف محدد ذكر في نصوص الكتاب والسنة وأقوال العلماء للمعنى الاصطلاحي لكلمة «تجديد»، بل هناك إشارات ودلالات إلى المفهوم العام له، والسبب في ذلك أن معنى التجديد كان واضحاً لديهم، فلذلك تكلموا عن تعداد المجددين وتسميتهم كثيراً، دون التطرق إلى التعريف؛ إلا أن شراح كتب السنن تطرقوا إلى تعريف كلمة التجديد، ومن هذه التعاريف:

قال العلقمي: "مَعْنَى التَّجْدِيدِ إِحْيَاءُ مَا انْدَرَسَ مِنَ الْعَمَلِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَالْأَمْرُ بِمُقْتَضَاهُمَا." (al-Mannāwī, 1972, 2/281).

وقال العظيم آبادي: "المَرَادُ مِنَ التَّجْدِيدِ إِحْيَاءُ مَا انْدَرَسَ مِنَ الْعَمَلِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَالْأَمْرُ بِمُقْتَضَاهُمَا، وَإِمَامَةٌ مَا ظَهَرَ مِنَ الْبَدْعِ وَالْمُخْدَنَاتِ." (al-‘Aẓīm ‘Ābādī, 1969, 11/391).

ومن المعاصرين قال الطحان (١٩٣٥م): إن المراد بالتجديد: "بيان ما اندرس من معالم السنن، ونشرها وحمل الناس على العمل بها، وقمع البدع وأهلها، والعودة بالمسلمين إلى ما كان عليه الرعي الأول من المسلمين... على يد عدد من المصلحين، كل واحد منهم في ناحيته، أو على جماعة مصلحة تقوّم الاعوجاج الذي حصل، وتنفض الغبار الذي ألمّ بواقع المسلمين من انحراف عن منهج الله القويم" (al-Taḥḥān, 1986, 4).

ويعرف البسطامي بأن: "تجديد الدين هو إحياءه وبعث معلمه العلمية والعملية، التي أبانتها نصوص الكتاب والسنة وفهم السلف." (Bustāmī, 2015, 28).

ويعرف حسن حنفي (١٩٣٥-٢٠٢١) التجديد بأنه: "إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر." (Ḥanafī, 1992, 13).

وهناك مصطلحات ذات صلة بمفهوم التجديد، وقد استعمل فريق من الباحثين بعض هذه المصطلحات كمرادف لمصطلح التجديد، منها: (المعاصرة، الحداثة، النهضة، الإصلاح، التطوير، التنوير)؛ وقد استعمل أنور الجندي

أهداف البحث: بيان مفهوم التجديد، وبيان مفهوم الأصالة والحداثة وعلاقتهما بأصول الفقه، ومناقشة رأي دعاة التجديد هل يريدون الأصالة أم الحداثة مع بيان الرأي الراجح. هناك الكثير من الكتب والدراسات التي تناولت هذا الموضوع؛ إلا أن معظم هذه الكتب والدراسات لم تتناول موضوع الفقه بالتجديد، حيث تناولوا الموضوع بشكل عام كتجديد الدين، أو تجديد الفكر الإسلامي، أو تجديد الخطاب الديني؛ بينما قارن الباحثان بين المنهجين مقارنة تحليلية، ثم ناقش أدلة كل من الفريقين، ثم رجحا رأياً بناء على قوة الدليل، أو مطابقة الفكر للواقع. ومن أهم هذه الكتب والدراسات: تجديد الفكر الإسلامي للدكتور حسن الترابي ١٩٩٣م؛ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي للدكتور محمد شحرور ٢٠٠٠م؛ تجديد الفقه الإسلامي لجمال عطية ٢٠٠٢م؛ تجديد الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ٢٠٠٢م؛ والفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد للدكتور يوسف القرضاوي ١٩٩٩م.

المبحث الأول: معاني مصطلحات الدراسة

كان لزاماً -بناءً على طبيعة البحث- أن يُعرّف الباحثان وبيّنا معاني مصطلحات الدراسة لغةً واصطلاحاً من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم التجديد لغةً واصطلاحاً

أولاً: تعريف التجديد لغةً:

جاء في لسان العرب: "الْجِدَّةُ: نَقِيضُ الْبَلَى؛ يُقَالُ شَيْءٌ جَدِيدٌ... وَالْجِدَّةُ مَصْدَرُ الْجَدِيدِ... وَتَجَدَّدَ الشَّيْءُ صَارَ جَدِيداً..." (Ibn Manzūr, n.d., 3/111) وجاء في القاموس المحيط: "الْجَدِيدُ ضِدُّ الْبَلَى. وَأَجَدَّهُ وَجَدَّدَهُ وَاسْتَجَدَّدَهُ: صَيَّرَهُ جَدِيداً فَتَجَدَّدَ." (al-Fayrūz ‘Ābādī, 2008, 246).

ومما يُلحظ على هذه المعاني اللغوية أنها تدل على نقيض الخلق، والبلَى، وإعادة الشيء إلى ما كان عليه، وإبعاده عمّا علق به من الشوائب.

ويقصد بالأصالة: "إعادة معالجة قضية ذات جذور في الماضي في ضوء فهم جديد للتراث يتسم بالجدّة على مستوى المضمون والصدق والأمانة على مستوى التعبير عما يختلج في ذات الكاتب" (Sa'd, 1993, 7).

والذي يبدو للباحث من خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي للأصالة، أن تجديد الفقه عن طريق الأصالة يتسم بالثبوت والجدارة والقوة، وله أصل ثابت ومتجذر منذ وضع هذا العلم إلى يومنا هذا.

المطلب الثالث: مفهوم الحداثة لغةً واصطلاحاً

أولاً: مفهوم الحداثة لغةً:

جاء في لسان العرب: "الحديث تَقْيِضُ الْقَدِيمِ... حَدَثَ الشَّيْءُ يُحَدِّثُ حَدُوثًا وَحَدَاثَةً، وَأَحْدَثَهُ فَهُوَ مُحَدَّثٌ وَحَدِيثٌ. وَكَذَلِكَ اسْتَحْدَثَهُ، وَالْحَدُوثُ: كَوْنُ شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ. وَأَحْدَثَهُ اللَّهُ فَحَدَّثَ، وَحَدَّثَ أَمْرٌ أَيْ وَقَعَ وَتَحَدَّثَتِ الْأُمُورُ: مَا ابْتَدَعَهُ أَهْلُ الْأَهْوَاءِ، وَالْحَدِيثُ الْجَدِيدُ مِنَ الْأَشْيَاءِ، وَالْحَدَثُ هُوَ الشَّبَابُ، أَوْ الْأَمْرُ الْمُنْكَرُ الَّذِي لَيْسَ مَعْتَادًا وَلَا مَعْرُوفًا،" (Ibn Manẓūr, n.d., 2/131-132).

ثانياً: مفهوم الحداثة اصطلاحاً:

عرّف الغدامي الحداثة بأنها "التجديد الواعي" (al-Ghadhāmī, 2005, 38). ويقول جان بورديار: "الحداثة هي صيغة مميزة للحضارة تعارض التقليد،" (Bārah, 2005, 15-16). ويقول عبد المجيد الشرفي أنّ الحداثة: "نمط حضاري يختلف جذرياً عن الأنماط الماضية أو التقليدية"، (al-Sharafī, 1998, 23). وعرفها سبيلا بأنها: "تحرر من ثقل التراث ومن تناقلاته وأشكال عطالته ومن صور العالم القديمة، تحرر الفرد من رقة التقليد ومن ثقل الماضي وتزوده بحق الاختيار وبقسط أكبر من الحرية ومن المسؤولية." (Sabīlā, 2007, 42).

وقد يأخذ مفهوم الحداثة مفهوم العولمة من حيث المغزى حيث يقول القرني: "أن الحداثة بوصفها مفهوماً فلسفياً يعبر عن مرحلة حضارية يمر بها الغرب ويراد للحضارات الأخرى

الإصلاح والتجديد بمعنى واحد، حيث يقول: "وقد برز... عدد كبير من الداعين إلى الإصلاح والتجديد،" (al-Jundī, 1978, 53). واستعمل زكي ميلاد مصطلحات الإصلاح والنهضة والتجديد بمعنى واحد حيث يقول: "رواد النهضة والإصلاح... هم أصحاب دعوات التجديد في الفكر الإسلامي،" (Milād, 1944, 33). واستخدم عمر عبيد حسنة مصطلح التغيير والإصلاح والتجديد كأنها مرادف حيث يقول: "تهدف هذه الورقة... لتصبح ملقاً مفتوحاً لرواد التغيير والتجديد والإصلاح،" (Hasanah, 1994, 15).

والذي يبدو للباحثين من خلال هذه التعاريف

راجحاً: أن منهم من يرى أن التجديد يكون بالرجوع إلى ما كان عليه الأوائل؛ أو هو إحياءه في زمن إقصائه وإبعاده عن المجتمع، ومنهم من جعل الأولوية للواقع وجعل الواقع المعيش متحركاً في النص، وفي الوقت نفسه يريد أن يطوع الدين للواقع بمعنى أن الدين يتغير بتغيير الواقع. مع أن المعنى اللغوي والشرعي لمعنى التجديد يتضمن معنى إحياء ما اندرس من العمل بالإسلام وفي نفس الوقت إماتة ما يخالف ذلك؛ أما أخذ مصطلح التجديد وحمله على معنى التطوير والتبديل والتغيير وغيرها من المصطلحات يعتبر محدثاً ويلتزم من أطلق عليهم أرباب التجديد البدعي الذي هو المهيمن على الساحة الفكرية والثقافية في أيامنا هذه (Hasanah, 1994, 15).

المطلب الثاني: مفهوم الأصالة لغةً واصطلاحاً

أولاً: تعريف الأصالة في اللغة:

الأَصِيلُ مِنَ الْأَصَالَةِ وَالْأَصْلُ وَالْأَصِيلُ، قَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ: يُقَالُ رَجُلٌ أَصِيلٌ، أَيْ: لَهُ أَصْلٌ، وَرَأْيٌ أَصِيلٌ: لَهُ أَصْلٌ، وَرَجُلٌ أَصِيلٌ: ثَابِتُ الرَّأْيِ عَاقِلٌ، (Ibn Manẓūr, n.d., 11/16).

وقال المقرئ: "أَصْلُ الشَّيْءِ أَسْفَلُهُ، وَأَسَاسُ الْحَائِطِ أَصْلُهُ، وَاسْتَأْصَلَ الشَّيْءُ ثَبَتَ أَصْلُهُ وَقَوِيَ،" (al-Fayūmī, 1322AH, 1/10).

ثانياً: تعريف الأصالة اصطلاحاً:

والعلاقات الدولية وغيرها (Atiyyah, 2002, 45-46). كما فعل الفقهاء في ترتيب أبواب الكتب الفقهية وفصوله كالقراي (ت ٦٢٦-٦٨٤هـ) في كتابه (الذخيرة): حيث يقول: "وأنت تعلم أن الفقه وإن جل، إذا كان مبدداً تفرقت حكمته، وقلت طلاوته، وضعفت في النفوس طلبته، وإذا رتب الأحكام مخرجة على قواعد الشرع مبنية على مأخذها تخضت المهم حينئذ لاقتباسها، وأعجبت غاية الإعجاب بتقصص لباسها...." (al-Qarāfī, 1994, 1/36). ويقول الزركشي (٧٤٥-٧٩٤هـ) في كتابه (خبايا الزوايا): "فهذا كتاب عجيب وضعه، وغريب جمعه، ذكرت فيه المسائل التي ذكرها الإمامان الجليلان أبو القاسم الرافعي في شرحه للوجيز (فتح العزيز) وأبو زكريا في روضته (يقصد روضة الطالبين) تغمدهما الله برحمته في غير مظنتها من الأبواب، فقد يعرض للفطن الكشف عن ذلك فلا يحده مذكوراً في مظنته، فيظن خلو الكتابين عن ذلك، وهو مذكور في مواضع أخرى... فاعتنيت بتتبع ذلك فرددت كل شكل إلى شكله، وكل فرع إلى أصله رجاء الثواب وقصد التسهيل على الطلاب" (al-Zarkashī, 1982, 36-38).

وقد قدم يوسف القرضاوي (١٩٢٦م) كيفية تجديد الفقه الإسلامي مع نماذج وهي: تنظير الفقه الإسلامي بمعنى صياغة الأحكام الفقهية الجزئية وفروعه المتفرقة، ومسائله المنشورة في أبوابها المختلفة من كتبه في صورة نظريات كلية عامة بحيث تصبح هي الأصول الجامعة، التي تنبثق منها فروعها، وتنشعب جزئياتها المتعددة، وتطبقها المتنوعة (al-Qaradāwī, 1999, 31).

وهناك من يرى أن الفقه يتجدد بالاجتهاد وليس بتجديد الأحكام وتغيرها^(٢)؛ لأن: "الإنسان في كل زمان ومكان هو الإنسان في غرائزه^(٣) وحاجاته العضوية لا يتغير أبداً، فكذلك أحكام معالجاته لا تتغير والمتغير هو أشكال حياة الإنسان، وهذه لا تؤثر على وجهة نظره في الحياة. أما ما يتجدد من مطالب متعددة للإنسان فهو ناجم عن تلك الغرائز والحاجات العضوية، وقد جاءت الشريعة واسعة لمعالجة هذه المطالب المتجددة والمتعددة مهما تنوعت ومهما تغيرت أشكالها. وقد كان ذلك سبباً من أسباب نمو الفقه. إلا أن هذه

استلهاهم تجربته، وهو مفهوم واحد محدد المعالم والمسلمات، وإنما الذي يختلف هو التطبيق الذي هو التحديث الذي يراعى فيه توافق الوضع التاريخي المناسب بصنعه كذلك"، (al-Qarnī, 1434AH, 28-29, 53). ويقول: أنتوني جيدنز: "الحداثة هي معولة في جوهرها"، (al-Murātibī, 2019, 24).

ومن خلال هذه التعاريف يبدو أن للحداثة طابعاً عولمياً بمعنى: أن هناك دولاً ومؤسسات تحمل هذا الفكر الحداثي وتدعو له وتعمل على إيجاد قراءة معاصرة حداثية للإسلام لكي يتمكنوا من خلاله من خلق وإيجاد إسلام جديد مغاير للموروث التقليدي كما يقول دعاة الحداثة، وإعادة تعريف الإسلام على ضوء القيم الحداثية كما يقول عبد القادر طيوب في هذا المعنى: "إن الحداثة فرضت تحدياً كبيراً على الإسلام، فلجأ الحداثيون إلى إعادة تعريف أصول الإسلام لتواكب التغيرات الراهنة. قد لا يبدو هذا العمل متسقاً مع النظرة التقليدية أو المحافظة، ولكنه يعبر عن تصدي الإسلام لتحديات الحداثة، بعيداً عن النظر إلى أصول الإسلام بوصفها قيماً ثابتة"، (al-Murātibī, 2019, 20). وفي الوقت نفسه تعمل الحداثة على إعادة تمظهر الدين في حلية تتماشى مع قيمها ومبادئها، (al-Murātibī, 2019, 21).

المبحث الثاني: المقارنة بين الأصالة والحداثة وتحليلها

المطلب الأول: المقارنة بين مفهوم الأصالة ومفهوم الحداثة
يُقصد بمفهوم الأصالة: "مواجهة التحديات المعاصرة، والتصدي للأسئلة التي تقض مضجع الناس في العصر وفي كل مكان، وذلك بفعل التغيرات الهائلة التي طرأت على العالم ومنها العالم الإسلامي".^(١) مع الاحتفاظ على البقاء على الثروة الفقهية كما كان مع محاولة أن يعاد إليه المدة والحياة، وترميم ما أصابه من بلى، دون أن تغير من جوهره، أو من معالمه، أو من خصائصه شيئاً (al-Qaradāwī, 1999, 44).

ولا بأس مع ما سبق من تحجيم بعض الأبواب والفصول حسب أهميتها والحاجة إليها وذلك بالتخفيف من كثرة الزوائد والتشعبات والتعقيدات. فإنه يحتاج إلى بسط وتفصيل في كثير من مسائل العبادات والحكم والاقتصاد والمعاملات المعاصرة

كذلك، وهذا يعني أن الإنسان ثابت ولا يتطور، وأن الإنسان في هذا القرن، هو نفسه الإنسان زمن نزول الإسلام وغير العصور" (Hasan, 2019, 49-50).

وهذا يعني أن معنى التجديد ليس إخراج طبعة جديدة من الفقه مزينة ومنقحة؛ بل المقصود تجديد الفقه له، والإيمان به، والعمل بمقتضاه، والدعوة إليه (، al-Qaradāwī, 1997, 241)؛ لأن التجديد الحقيقي لأمر ما يعني العودة به إلى ما كان عليه يوم إنشائه وظهوره لأول مرة، (، al-Qaradāwī, 1997, 43). وكذلك لا ينبغي أن يكون التجديد استخفافاً بالقديم، ولا ينبغي فتح الأبواب لكل جديد، بدعوى أن الجديد دائماً يمثل التقدم والرقى، والقديم يمثل التخلف والانحطاط. ولا يجوز في منطق العقل السليم أن يكون مجرد مرور الزمن هو الحكم على الأشياء والأفعال (al-Qaradāwī, 1999, 27).

ويقصد بتجديد الفقه بطرق الحداثة: "إعادة تأويل التراث ليتفق مع الأطر المعرفية العلمية والفكرية الفلسفية، ومع الأوضاع الاجتماعية والإنسانية التي يحيا فيها إنسان هذا العصر" (Abū Zayd, 1991, 18). وهذا النهج ذو طابعين: طابع تلفيقي وهو الذي يحرك الإسلام في اتجاه العصر؛ وطابع توليبي وهو الذي يستنطق النصوص بكل جديد (، Abū Zayd, 1991, 21). ويرى أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠م) أن "الإسلام لن يتجدد بالطلاء الزائف من هنا أو من هناك، بل بالفهم العميق لتاريخيته... ولم يتحقق هذا الفهم... إلا بتحرير العقل من عبادة النصوص..." (Abū Zayd, 1991, 27). ولا سبيل إلى ذلك إلا بالقراءة التأويلية المنتجة ويقصد بها: "القراءة التي تستنبط الدلالة من خلال العودة إلى السياق، وتنتقل انتقالاتاً هادئة من الدلالة إلى المغزى وكلمة (تأويل) نفسها تعني العودة إلى الأصل -آل بمعنى رجع- من جهة. واكتشاف العاقبة والغاية من جهة أخرى" (Abū Zayd, 1992, 57). "لأن الأمر ليس هو ما نريده من النصوص، بل هو ما تقوله النصوص فعلاً" (Abū Zayd, 1992, 59).

إن كلام أبي زيد صحيح عندما يقول: "لأن الأمر ليس هو ما نريده من النصوص، بل هو ما تقوله النصوص فعلاً" (Abū Zayd, 1992, 59)، إلا أنه يريد أن يقول بتاريخية

السعة في الشريعة لا تعني أنها مرنة بحيث تكون منطبقة على كل شيء ولو ناقضها، ولا تعني أنها متطورة بحيث تتبدل مع الزمن، بل يعني اتساع النصوص لاستنباط أحكام متعددة، ويعني اتساع الأحكام لانطباقها على مسائل كثيرة،" (al-Nabāhanī, 1954, 35).

ويتابع ويقول: "فهذا الاتساع بالنصوص لاستنباط أحكام متعددة، والاتساع بالأحكام لانطباقها على مسائل كثيرة، وهو الذي جعل الشريعة الإسلامية وافية بمعالجة كافة مشاكل الحياة في كل زمان ومكان وكل أمة وجيل وهو ليس مرونة ولا تطوراً. ودليل الحكم الشرعي من النص كتاباً كان أو سنة إنما هو لمعالجة المشكلة القائمة، لأن الشارع قصد اتباع المعاني لا الوقوف على النصوص، ولذلك يراعى في استنباط الأحكام وجه العلة من الحكم، أي تراعى في النص حين استنباط الحكم من الناحية التشريعية" (، al-Nabāhanī, 1954, 36-37).

وباستقراء النصوص الشرعية وجد أن الشريعة جاءت بأحكام لمعالجة أفعال الناس، ولم تكن أحكاماً للوسائل، أو الأدوات المتغيرة بمرور الزمن. وهذا من خصائصها التي تجعلها لا تتأثر بتغيير الوسائل، أو تطورها. ومهما تعددت أفعال الناس، فهي ثابتة الأصول، ومهما تنوعت فإنها تظل فروعاً لأصول ثابتة هي من خصائص الإنسان، وخصائص الإنسان لا تتغير بمرور الزمن، ولا تتغير بتطور وسائل العيش. فهي ثابتة تبعاً لثباته. وإنما الذي يتغير في أفعال الإنسان هو أشكالها ومظاهرها. هذه الأشكال ومظاهرها هي التي تتأثر بالوسائل والأشياء والأدوات، فمثلاً فعل السفر قد يكون بالمشي، أو على ظهر الدابة، أو بالسيارة، أو القطار، أو الباكسة، أو الطائرة، أو غير ذلك فتعدد الأفعال بتطور الوسائل، ولكن يظل الفعل هو نفسه وإن تطورت وسائله. وهكذا تتعدد الأفعال وتنوع بتنوع أساليبها، تبعاً لتجدد الأشياء والمخترعات؛ ولكن أصلها واحد، والقيام به مقدور للإنسان، وهو من خصائصه منذ خلقه، وسيظل كذلك. ولا يوجد فعل يقوم به الإنسان في عصرنا لم يكن أصله موجوداً من قبل. ولن يمتلك خصائص لم تكن لديه وكان عاجزاً عن الطيران بجسمه وسيظل

تصفية الشريعة تحت ستار التجديد المزعوم، ولا سيما أنه اتجاه يقوم به أناس غير مختصين، ويغلب عليهم التأثير بالثقافة الغربية، وبأفكار المستشرقين، فهم غرباء في الواقع عن شريعة الله تعالى" (Atiyyah, 2002, 232).

وهناك مبررات لدى دعاة تجديد الفقه عن طريق الحداثة، منها العائد إلى تغيير الزمان والمكان، ومنها العائد إلى محدودية النصوص ومنها العائد إلى تعدد حاجات الناس، ومنها العائد إلى تغيير الوسائل والأساليب أو لخوفهم على الإسلام أن يصبح مهجورًا إذا لم يتم تجديده ليواكب العصر، (Hasan, 1994, 28/91). فكل هذا من الأسباب الموجبة لإعادة النظر في الفقه ومن ثم تجديده، حيث يقول العوا (١٩٤٢م): "وكثير من هذه الأحكام مبني على واقع العصر الذي تقرر فيه، أو مبني على عرف بلد أو قوم بعينهم... وكل ذلك وغيره مما ينبغي النظر فيه نظرًا جديدًا يلائم فيه الفقيه بين حقائق الدين الثابتة وبين واقع الناس الذي لا يستقر على حال" (al-'Awwā, 2006, 42-43). وهناك من يرى أن بعض العقوبات (أحمد خان⁽⁴⁾) "ما هي إلا عادة عربية قديمة ولا تناسب العصر... أما الآن فينبغي أن نكف عن تطبيق هذه العقوبات الوحشية التي تنافي التمدن والحضارة"، (Busāmī, 2015, 132)؛ لأن "الفقه القديم مؤسس على علم محدود بطبائع الأشياء، وحقائق الكون، وقوانين الاجتماع، مما كان متاحًا للمسلمين في زمن نشأة الفقه وازدهاره"، (al-Turābī, 1993, 35).

ويرى الشرفي (١٩٤٢) أن الإسلام ليس واحدًا؛ بل متعدد ومتغير بتغيير الزمان والمكان وهذا هو سر تكيفه مع الواقع حيث يقول: "فليس هناك إسلام واحدًا لا عبر الزمان ولا عبر المكان... لقد استطاع الإسلام أن يتكيف مع أوضاع...". (al-Sharafī, 2008, 14).

ويقول حاج حمد (١٩٤١-٢٠٠٤م): "إن كفاءة أساسيات الاجتهاد الفقهي الإسلامي إنما اعتمدت على أوضاع مجتمعات (زراعية رعوية) إضافة إلى النمو التجاري المقيد بالإنتاج الطبيعي الذي حققه تجار البصرة في العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين... الآن يختلف الوضع تمامًا، فنحن نعيش في ظل السوق العالمي الموحد بقدراته الصناعية وبورصاته،

النصوص وهذا مخالف لطبيعة نصوص الوحي ومخالف لما أجمع عليه العلماء كما سيأتي بيانه في المطلب الثاني من هذا البحث.

المطلب الثاني: المقارنة بين الأصالة والحداثة في تجديد الفقه

إن مهام المجتهد هو أن يحقق التفاعل الخلاق بين النص الشرعي وحركة الواقع الذي يعيشه؛ لأن في حد الأصوليين أن الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، أو المكلفين بالافتضاء، أو التخيير، أو الوضع، ولم يقولوا المتعلق بالشئ، أو الوسائل، أو الزمان أو المكان.

وقد يكون التجديد في الشريعة برد كل أمر إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، أما دعاة التجديد فيرونه تصرفًا في الأصل، وتغييرًا للدين تحت شعارات كثيرة من التحديث ومجاراة العصر، وموافقة العلم وغيرها (al-Najjār, 2008, 35/261). وهذا غير وارد عند من يُعتمد بعلمه وفقهه كما يقول محمد الغزالي (١٩١٧-١٩٩٦م): "وليس يُقبل من أحد البتة أن يقول: هذا نص فات أوانه، أو هذا حكم انقضت أيامه. أو أن الحياة بلغت طورًا يقضي بترك كذا من الأحكام أو التجاوز عن كذا من الشرائع. فهذه كلها محاولات لهدم الإسلام وإعادة الجاهلية" (al-Ghazālī, 2005, 120). ويتابع ويقول: "ولم يفهم أحد من العلماء الأولين أو الآخرين أن تجديد الدين يعني تسويق البدع، ومطابقة الرغبات، وإتاحة العبث بالنصوص والأصول لكل متهم" (al-Ghazālī, 2005, 120). ويتابع ويقول: "إن الناحية التشريعية في الإسلام يستحيل أن... يجعل الحكم، وأنواع الحدود والقصاص، وسياسة الدعوة والجهاد، من شؤون الدنيا التي تتغير أوصافها وقوانينها بتغير العصور" (al-Ghazālī, 2005, 123)؛ لأن التجديد ليس نقل الدين من مكانه إلى حيث يهوى الناس، بل نقل الناس من نطاق أهوائهم إلى حيث يرضي الله" (al-Ghazālī, 2005, 125).

ويقول وهبة الزحيلي (١٩٣٢-٢٠١٥م): "إذا كان القصد من التجديد هو تخطي أحكام الشريعة جملةً وتفصيلاً، أو جزئيًا، بحجة التطور والارتقاء إلى مستوى الدول المتحضرة صناعيًا ماديًا فقط، لا فكريًا روحانيًا وأخلاقيًا، فهو عمل عدواني مشبوه، لا يراد به خير الأمة الإسلامية، وإنما يراد به

ولكل ذلك منعكساته على خطط التنمية... إن الانتقال من الاقتصاد الطبيعي، ذي المحدوديات الإقليمية إلى اقتصاد السوق العالمي بأقطابه الصناعية يقتضي فقهاً جديداً... وكل ما لدينا الآن من أحكام فقهية إنما تمت لطور سابق في تطورنا الاجتماعي" (Hamd, 1996, 2/392).

وبهذا المعنى يقول الترابي (١٩٣٢-٢٠١٦م): "إن قطاعات واسعة من الحياة قد نشأت من جراء التطور المادي، وهي تطرح قضايا جديدة تماماً في طبيعتها، لم يتطرق إليها الفقه التقليدي، ولأن علاقات الحياة الاجتماعية وأوضاعها تبدلت تماماً، ولم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف عام تحقق مقتضى الدين اليوم، ولا توافي المقاصد التي يتوخاها؛ لأن الإمكانات قد تبدلت، وأسباب الحياة قد تطورت، والنتائج التي تترتب على إمضاء حكم معين بصورته السالفة قد انقلبت انقلاباً تاماً" (al-Turābī, 1993, 35). ولهذا السبب في نظر الترابي: "نحن في أشد حاجة لنظرة جديدة في أحكام الطلاق والزواج، نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة. ونبني على فقهاء الموروث. وننظر في الكتاب والسنة مزودين بكل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه، وبكل التجارب الفقهية الإسلامية والمقارنة، لعلنا نجد هدياً جديداً لما يقتضي شرع الله في سياق واقعنا المعين" (al-Turābī, 1993, 40). وقد تكون الغاية من التجديد عند الترابي تسهياً لما تريده الحكومة السودانية من تعديل قانون الأحوال الشخصية (al-Tahhān, 1986, 28).

ولا مانع عند دعاة التجديد بطرق الحداثة من تعطيل الأحكام بتغيير الزمان والمكان حيث نُقِلَ عنهم مقولة: "فإذا قررنا مثلاً إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج علينا تأويل الأحكام التي يناقض ظاهرها هذا الاختيار، وإذا استحال التأويل وجب تعطيل هذه الأحكام، وذلك لأن الاختيارات الكبرى هي التي تحدد طبيعة القوانين لا العكس...." (al-Maylī, n.d., 68). ويقول الترابي: "وإذا كان الفكر الإسلامي في كل قرن فكراً مرتبطاً بالظروف القائمة، فلا نصيب من خلود بعدها إلا تراثاً وعبرة. وسواء في ذلك فقه العقيدة، أو فقه الشريعة" (al-Turābī, 1993, 22).

ودعا شحور (١٩٣٨-٢٠١٩م) إلى ضرورة إعادة النظر في أصول الفقه⁽⁵⁾ قراءته قراءة معاصرة بعين اليوم الحاضر المعاش بعيداً عن الأسس الموضوعية في القرن الثاني الهجري. وذلك بوضع أسس وأصول معاصرة جديدة لإنتاج فقه إسلامي جديد؛ وما يطلبه شحور هو مجرد قراءة ثانية وليست الأخيرة؛ لأن الأيام تدور، والتطور دولاب لا يتوقف، والعين القارئة تتغير بتغير الزمان والمكان والأرضية المعرفية (Shahrūr, 2000, 189). ويتابع ويقول: "أننا نعود اليوم لنقرأ من جديد آيات الإرث وأحكام الحجاب والقوامة ومفهوم النشوز والإعراض، بعيداً عن كل موروث أموي وعباسي، وبعيداً عن كل تأويل وفقه يهدف إلى إثبات حق هؤلاء وأولئك في الحكم. فمن السخف بمكان أن يدافع المرء اليوم عن تطبيق منحرف لآيات الإرث فرضته سلطة أموية أو عباسية...، ومن المثير للسخرية أن يتمسك المرء اليوم بنظرة فوقية إلى المرأة، جاءت من عصور حكمتها روح الذكورية كانت فيها المرأة والكلب الأسود والحمار من مبطلات صلاة الرجل (Shahrūr, 2000, 115). والمجالات التي يدعو شحور إلى تجديدها، أو التجدد فيها: الأحوال الشخصية والحدود والعلاقات الدولية حيث يقول: "نحن ندعو اليوم إلى القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، وآيات الإرث والحجاب والقوامة والتعددية الزوجية، ولأحكام الحدود كما جاءت، وللجهاد والحرب والقتال والغزو" (Shahrūr, 2000, 118). وفي اللقاء المفتوح مع طلاب جامعة السادات في ٢٠٢١/١٢/٢م يوم الأحد قال الدكتور علي جفري: "الآن مقبل عليكم عيد الميلاد المجيد، هل يجوز تحنئة المسيحي ولا لا؟ غالب فقهاءنا المتقدمين نصوا على تحريم التهنة، وكلام فقهاءنا في زمانهم صح ما كانوا متشددين ولكن اليوم الفتوى هذه يجب تغييرها لم؟ لأن فقهاءنا عندما منعوا التهنة لم يمنعوها بناء على نص في منع التهنة وإنما بنوها على أساس أن التهنة في ثقافتهم وعرفهم تساوي الإقرار على المعتقد كان زمان في تلك العصور تقول لواحد كل سنة وأنت طيب على دينك يعني أنت تقره على دينه طبعاً هذا لا يجوز لهذا زمان لم تكن الكنيسة تحني المسلمين في المولد النبوي الشريف ولا في رمضان ولا في العيدين. في زماننا العرف تغير أصبحت التهنة لا تساوي الإقرار على

ولكل ذلك منعكساته على خطط التنمية... إن الانتقال من الاقتصاد الطبيعي، ذي المحدوديات الإقليمية إلى اقتصاد السوق العالمي بأقطابه الصناعية يقتضي فقهاً جديداً... وكل ما لدينا الآن من أحكام فقهية إنما تمت لطور سابق في تطورنا الاجتماعي" (Hamd, 1996, 2/392).

وبهذا المعنى يقول الترابي (١٩٣٢-٢٠١٦م): "إن قطاعات واسعة من الحياة قد نشأت من جراء التطور المادي، وهي تطرح قضايا جديدة تماماً في طبيعتها، لم يتطرق إليها الفقه التقليدي، ولأن علاقات الحياة الاجتماعية وأوضاعها تبدلت تماماً، ولم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف عام تحقق مقتضى الدين اليوم، ولا توافي المقاصد التي يتوخاها؛ لأن الإمكانات قد تبدلت، وأسباب الحياة قد تطورت، والنتائج التي تترتب على إمضاء حكم معين بصورته السالفة قد انقلبت انقلاباً تاماً" (al-Turābī, 1993, 35). ولهذا السبب في نظر الترابي: "نحن في أشد حاجة لنظرة جديدة في أحكام الطلاق والزواج، نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة. ونبني على فقهاء الموروث. وننظر في الكتاب والسنة مزودين بكل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه، وبكل التجارب الفقهية الإسلامية والمقارنة، لعلنا نجد هدياً جديداً لما يقتضي شرع الله في سياق واقعنا المعين" (al-Turābī, 1993, 40). وقد تكون الغاية من التجديد عند الترابي تسهياً لما تريده الحكومة السودانية من تعديل قانون الأحوال الشخصية (al-Tahhān, 1986, 28).

ولا مانع عند دعاة التجديد بطرق الحداثة من تعطيل الأحكام بتغيير الزمان والمكان حيث نُقِلَ عنهم مقولة: "فإذا قررنا مثلاً إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج علينا تأويل الأحكام التي يناقض ظاهرها هذا الاختيار، وإذا استحال التأويل وجب تعطيل هذه الأحكام، وذلك لأن الاختيارات الكبرى هي التي تحدد طبيعة القوانين لا العكس...." (al-Maylī, n.d., 68). ويقول الترابي: "وإذا كان الفكر الإسلامي في كل قرن فكراً مرتبطاً بالظروف القائمة، فلا نصيب من خلود بعدها إلا تراثاً وعبرة. وسواء في ذلك فقه العقيدة، أو فقه الشريعة" (al-Turābī, 1993, 22).

على إجارة العامل أو الفلاح أو الموظف كما تنطبق على إجارة السيارة والطائرة وهكذا... فهذا الاتساع بالنصوص لاستنباط أحكام متعددة لمشكلات متعددة، هو الذي جعل الشريعة الإسلامية وافية بمعالجة مشكلات الحياة في كل زمان ومكان وفي كل أمة وجيل، " (Hasan, 1997, 12/125). وفي مجتمع إسلامي ناهض على أساس الإسلام؛ لأن الفقه الإسلامي لا يستطيع أن ينمو ويتطور ويواجه مشكلات الحياة إلا في مجتمع إسلامي واقعي، موجود فعلاً، يواجه مشكلات الحياة التي أمامه، ويتعامل معها، وهو مستسلم ابتداء للإسلام، (Qutb, 1992, 188).

إن الفقه الإسلامي أصلح لكل زمان ومكان. ولا يرجع ذلك إلى أي تغيير في أحكام الفقه بسبب تغيير الزمان، أو المكان، وإنما يرجع إلى خصائص في خطابه، الذي جاء يتعلق بأفعال الإنسان لجهة كونه إنساناً، وليس بالوسائل والأشياء. وكذلك في أحكامها التي كانت المساحة الأكبر فيها لحكم الإباحة، وهو ما يوفر سعة في الخيارات للانتفاع بالمكتشفات الجديدة، وتوظيفها في ابتكار الأساليب المناسبة للعصر. هاتان الخاصيتان تعلقان الخطاب بأفعال الناس وليس بالوسائل والأشياء، ثم سعة مساحة الإباحة في الشريعة، تجعلها قادرة على إنبات أحكام تعالج مشكلات الإنسان مهما تطورت الوسائل، ومهما تعددت أفعال الناس وتنوعت، (Hasan, 2019, 48/390).

والحدائثيون لهم منهجهم الخاص في تعاملهم مع نصوص الوحي ومصادره وآليات فهمه واستنباط أحكامه، وقد أسسوا تقاليد جديدة في التعامل مع النصوص، حدًا وفهمًا واجتهادًا واستنباطًا، وتفسيرًا وتأويلًا، تقطع كليًا مع المنظومة الفقهية الاجتهادية الإسلامية الموروثة عبر الأجيال (Farhāt, 2019, 8/393).

ووضعوا قواعد مثل: "التشريع وليد عصره"، "وجوب الملائمة بين النص الجامد والواقع المتحرك" (Farhāt, 2019, 13/393). وبناءً على ذلك "تجدهم يسايرون الواقع في سلوكهم، ويتكيفون بتصرفاتهم حسبما يقتضيه، فإن ذكروهم بأحكام الشرع قالوا إنها كانت لزمن معين، والإسلام يوجب أن يكون

المعتقد هل التهنئة الآن أساوي الإقرار على المعتقد؟ لا التهنئة اليوم تساوي البر، التهنئة اليوم تساوي حسن العشرة، التهنئة اليوم تساوي الجوار، المحبة، المودة، الأخوة، القدرة على التعايش. هذا معنى التهنئة... إذن عندما كانت التهنئة تساوي الإقرار كانت التهنئة حراماً؛ لأن التهنئة تساوي الإقرار، وعندما أصبحت التهنئة لا تساوي الإقرار ولكن تساوي البر والقسط وحسن التعايش وحسن الجوار، أصبحت التهنئة مستحبة في عصرنا هذا شوف من حرام للمستحب ممكن كيف ممكن؟ ممكن؛ لأن العلة تغيرت والحكم يدور مع العلة حيث دارت وجوداً وعدماً. هذا نوع من التجديد في التراث هذا نوع من التعامل في تنقية العقول التي تتعامل مع التراث" (al-Jufri, 2020).

المطلب الثالث: تحليل المقارنة والترجيح

الذين ينادون بتجديد الفقه فريقان، فريق ينادي بتجديده لتنقيحه وتنقيته من الشوائب والأدران التي علقت به في عصر الهبوط والانحطاط، أخذًا بالمعنى اللغوي لكلمة التجديد التي تعني العودة به إلى ما كان عليه. (6) وفريق ينادي بتجديده لمواكبة العصر. (7)

حيث يرى أصحاب تجديد الفقه بطرق الأصالة أن أحكام الفقه الإسلامي: "أحاطت بجميع أفعال الإنسان إحاطة تامة شاملة، فلم يقع للإنسان شيء في الماضي ولا يعترض الإنسان شيء في الحاضر ولا يحدث للإنسان شيء في المستقبل إلا وله حكم في الشريعة الإسلامية...، وعندما تعالج مشكلات الإنسان في جميع الأزمنة والأمكنة بأحكامها فهي إنما تعالج مشكلات الإنسان بوصفه إنساناً ليس غير، وهو المنهج القادر على حل مشكلات كل البشر، مهما اختلفت ألوانهم وأجناسهم وأماكن عيشهم وأزمنتهم" (Hasan, 1997, 12/122). "كل ذلك من خلال القياس والاجتهاد، فعلى سبيل المثال فالإجارة عندما ترد في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَكُمْ فَآتُوهُمْ أَجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦] فإن هذه الآية يستنبط منها حكم شرعي وهو أن المطلقة تستحق أجره الرضاع، ويستنبط منها أن الإجارة عقد على المنفعة بعوض، وهي تنطبق

وإبطال الشريعة. حتى إن مصطلح التجديد أصبح مثيّرًا للقلق والريبة والتوجس عند المسلم.

٢. ليس معنى التجديد إخراج طبعة جديدة من الفقه مزينة ومنقحة؛ بل المقصود تجديد الفقه له، والإيمان به، والعمل بمقتضاه، والدعوة إليه؛ لأنّ التجديد الحقيقي لأمر ما يعني العودة به إلى ما كان عليه يوم إنشائه وظهوره لأول مرة.
٣. لا ينبغي أن يكون التجديد استخفافاً بالقديم، ولا ينبغي فتح الأبواب لكل جديد، بدعوى أن الجديد دائماً يمثل التقدم والرقى، والقديم يمثل التخلف والانحطاط. ولا يجوز في منطق العقل السليم أن يكون مجرد مرور الزمن هو الحكم على الأشياء والأفعال.
٤. يكون تجديد الفقه بإعادة وظيفته الغائية المتمثلة في تنظيم شؤون الحياة الفردية والاجتماعية بعد أن أقصي عن المجتمع لا بتغييره واستبداله.
٥. التجديد الحقيقي يكون بمعالجة مشكلات الواقع حسب مقتضى نصوص الوحي فيما نص فيه، وبدراسة الواقع وفهمه ثم الرجوع إلى النصوص ودراستها وتدبرها، ومن ثم إنزال الحكم الشرعي على الواقع المدروس مناهج الحكم الذي لا نص فيه باجتهاد صحيح.

التوصيات

لابد من تقديم الفقه كمشروع حضاري لحل مشكلات العصر من خلال بيان كيفية دراسة الواقع ودراسة النصوص ومن ثم تنزيل الحكم على الواقع، دون محاولة تجديد الفقه على أساس مساقرة الواقع وتغيير ما أجمع عليه الفقهاء والأصوليون من الضوابط والقواعد بادعاءات موهومة كتغيير الزمان والمكان، أو ظهور مستجدات لم تكن لها وجود في السابق أو في القرون الأولى وغيرها من الشبهات الواهية.

المراجع

- 'Abd Allāh, Muḥammad. 1980. *Mafāhīm 'Islāmiyyah*. Bayrūt: Dār al-Bayāriq.
- Abū Zayd. 1991. *Limādhā Ṭaḥat al-Talḥīqiyah 'Alā Kathīr Min Mashrū'āt Tajdīd al-'Islām*. Majallah al-Hilāl, No 10, October.

الإنسان مجارياً لعصره! وعاملاً بما يلائم زمانه ومكانه! ولا بُد من ليّ الإسلام ليقبل واقع الأمر؛ لأنه من متطلبات العصر. وكيف يخالف الإسلام العصر؟ فكثير من الأحكام الشرعية انتهت حكمها؛ لأن الزمن لم يعد يستسيغهم. ولا تناسب ذوق زماننا هذا، (Ismā'īl, 1958, 42).

لا شك أن دعوة هؤلاء الحداثيين لتجديد الفقه دعوة مريبة وغير صادقة، يهدفون من ورائها تحقيق أهدافهم الخفية في دفن الشريعة الإسلامية بمفهومها الصحيح وإبعادها من طريقهم، وإقامة فقه جديد مقامها، يستمد فلسفته وأفكاره من العلمانية، ويستجيب لطموحاتهم في تعطيل نصوص الوحي باسم الاجتهاد واعتماد فقه جديد في كثير من المسائل التي تصطدم فيها مشاريعهم بنصوص الوحي، والتي يحاولون ترميها بدعوى تجديد الفقه الذي يعلقون عليه آمالهم في امتصاص غضب الجماهير المسلمة وسخطهم على التلاعب بدينهم والمتألبين على شريعتهم باسم تجديد الفقه (al-Tāwīl, 2000, 40/159).

والذي يقصده هؤلاء هو أن الإسلام لا بد أن يتطور ويتغير وأن يُلبس لباس العصر؛ لأنّ النصوص وإن كانت ثابتة في منظوقها، إلا أنها متحركة في المفهوم تبعاً لتغير الزمان والمكان، وقد جرّهم القول بنسبية النصوص وتاريخيتها إلى القول بتاريخية الحكم الشرعي أي أن أحكام الشرع كانت استجابة لواقع معين، وبالتالي فهي صالحة لذلك العصر بشروطه التاريخية والمعرفية والثقافية، لكن التطور التاريخي نسخ هذه الصلاحية، ولم تعد أحكام القرآن صالحةً لهذا الزمان ويتعين تجاوزها وإهمالها (Ammārah, 2003, 60; Arkūn, 2009, 347).

الخاتمة

يمكن أن نلخص نتائج البحث في الآتي:

١. إن مصطلح التجديد، شأنه شأن كثير من المصطلحات، تعرض لكثير من الخلط والعبث الفكري، واستغله المنهزمون أمام الحضارة الغربية، استغلالاً غير نزيه، بتفريغه من مضمونه الشرعي، وجعله غطاءً لتحريف الدين

- 'Ammārah, Muḥammad. 2003. *al-Sharī'ah al-'Islāmiyyah Wa al-'Ilmāniyyah al-Gharbiyyah. al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.*
- Arkūn, Muḥammad. 2009. *Naḥwa Naqd al-'Aql al-'Islāmī. Bayrūt: Dār al-Ṭalī'ah.*
- 'Aṭiyyah, Jamāl & al-Zuhaylī, Wahbah. 2002. *Tajdīd al-Fiqh al-'Islāmī. Bayrūt: Dār al-Fikr.*
- Baba, Awat Mohamed Agha, Arif Ali Arif, and Ihsan Abdulmonem Abdulhadi Samara. 2022. تجديد علم أصول الفقه بين الأصالة والحداثة: دراسة تحليلية مقارنة: Revival the Science of Jurisprudence principles between originality and modernity: A comparative analytical study." *Al-Hikmah: International Journal of Islamic Studies And Human Sciences* 5, no. 1 (2022): 176-207
- Bārah, 'Abd al-Ghanī. 2005. 'Ishkāliyyah Ta'ṣīl al-Ḥadāthah Fī al-Khiṭāb al-Naqdī al-'Arabī al-Mu'āṣir: Muqāranaḥ Ḥiwāriyyah Fī al-'Uṣūl al-Ma'rifiyyah. *al-Qāhirah: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah Li al-Kitāb.*
- Bastāmī, Muḥammad. 2015. *Maḥmūd Tajdīd al-Dīn. Jaddah: Markaz al-Ta'ṣīl Li al-Dirāsāt Wa al-Buḥūth.*
- Farḥāt, Bassām. 2019. Mukhaṭṭiṭ al-Gharb Li Taḥrīf al-'Islām al-'Islām al-'Amīrikī Wa al-'Islām al-Faransī Namūdhanan. <https://www.al-waie.org/archives/article/13866>
- Ḥamd, Muḥammad. 1996. al-'Ālamiyyah al-'Islāmiyyah al-Thāniyyah. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm.
- Ḥanaftī, Ḥasan. 1992. *al-Turāth Wa al-Tajdīd. Bayrūt: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah.*
- Ḥasan, Maḥmūd. 1994. al-'Islām 'Amām Madhhab al-Taḥrīf Bi 'Ism al-Tajdīd Wa al-'Aṣranah. <https://www.al-waie.org/archives/article/9282>
- Ḥasan, Maḥmūd. 1997. *Si'ah al-Sharī'ah Wa Taṭawwuruhā Wa Laysa al-Taṭawwur Wa al-Murūnah. Majallah al-Wa'y, Vol. 33.*
- Ḥasan, Maḥmūd. 2019. *Ṣalāhiyyah Nizām al-Ḥukm Fī al-'Islām Li Kull al-'Uṣūr. https://www.al-waie.org/archives/article/page/50*
- Ḥasanah, 'Umar. 1994. *Ru'yah Manhajīyyah Fī al-Taghyr. Bayrūt: al-Maktab al-'Islāmī.*
- Ḥasanayn, Muḥammad. 2007. *Tajdīd al-Dīn Maḥmūhu Dawābiṭuḥu Wa 'Āthāruḥu. Makkah: Jā'izah Nāyif bin 'Abd al-Azīz.*
- Ḥaydar, 'Alī. 2003. *Durar al-Hukkām Sharḥ Majallah al-'Aḥkām. al-Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub.*
- Ibn Manẓūr, Muḥammad. n.d. *Lisān al-'Arab. Bayrūt: Dār Ṣādir.*
- Ismā'il, Muḥammad. 1958. *al-Fikr al-'Islāmī. Bayrūt: Maktabah al-Wa'y.*
- Milād, Zakī. 1944. *al-Fikr al-'Islāmī Bayna al-Ta'ṣīl Wa al-Tajdīd. Bayrūt: Dār al-Ṣafwah.*
- Quṭb, Sayyid. 1992. *al-'Islām Wa Mushkilāt al-Ḥadārah. al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.*
- Sabīlā, Muḥammad. 2007. *al-Ḥadāthah Wa Mā Ba'da al-Ḥadāthah. al-Dār al-Bayḍā': Dār Tūbaqāl Li al-Nashr.*
- Sa'd, Ḥusayn. 1993. *Bayna al-'Aṣāl Wa al-Taghrīb Fī al-'Ittijāhāt al-'Ilmāniyyah. Bayrūt: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah.*
- Shahrūr, Muḥammad. 2000. *Naḥwa 'Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqh al-'Islāmī. Dimashq: al-'Ahālī Li al-Ṭibā'ah.*
- Abū Zayd. 1992. *al-Manhaj al-Nafī. Majallah al-Hilāl, No 3, March.*
- al-'Awwā, Muḥammad. 2006. *al-Fiqh al-'Islāmī Fī Ṭarīq al-Tajdīd. al-Qāhirah: Saṭir al-Dawliyyah Li al-Nashr.*
- al-'Azīm 'Ābādī, Muḥammad. 1969. *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan 'Abī Dāwūd. al-Madīnah: al-Maktabah al-Salafiyyah.*
- al-Fayrūz 'ābādī, Muḥammad. 2008. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ. al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth.*
- al-Fayūmī, 'Aḥmad. 1322AH. *al-Miṣbāḥ al-Munīr. Miṣr: Maṭba'ah al-Taquddum al-'Ilmiyyah.*
- al-Ghadhāmī, 'Abdullāh. 2005. *Hikāyah al-Ḥadāthah Fī al-Mamlakah al-'Arabīyyah al-Sa'ūdiyyah. Bayrūt: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī.*
- al-Ghazālī, Muḥammad. 2005. *Kayfa Naḥam al-'Islām. al-Qāhirah: Naḥdah Miṣr Li al-Ṭibā'ah.*
- al-Jufīrī, 'Alī. 2020. *Tahni'ah al-Masīhiyyin Bi 'A'yādihim. https://www.youtube.com/watch?v=SiLxu7YoArQ*
- al-Jundī, 'Anwar. 1978. *al-Yaqzāh al-'Islāmiyyah Fī Muwājahah al-'Isti'mār. al-Qāhirah: Dār al-'Itisām.*
- al-Maylī, Muḥsin. n.d. *Ḥāhirah al-Yasār al-'Islāmī. al-Riyāḍ: Dār al-Nashr al-Dawli.*
- al-Munāwī, 'Abd al-Ra'ūf. 1972. *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-'Ṣaghūr. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah.*
- al-Murākibī, Muḥammad. 2019. *al-Ḥadāthah Wa Taḥawwulāt al-Khiṭāb al-Maqāṣidī Naḥwa Fiqh Sā'il. Brill: Journal of Islamic Ethics, Vol. 3, Issue 1-2.*
- al-Nabāhanī, Taqīyy al-Dīn. 1954. *Maḥim Hizb al-Taḥrīr. al-Quds: Manshurat Hizb al-Taḥrīr.*
- al-Najjār, 'Abū Muḥammad. 2008. *al-Tajdīd Bayna Sabīl al-Rushd Wa Sabīl al-Ghayy. https://www.al-waie.org/archives/article/7910*
- al-Nāṣir, Muḥammad. 2001. *al-'Aṣraniyyūn Bayna Mazā'im al-Tajdīd Wa Mayādīn al-Taghrīb. al-Riyāḍ: Maktabah al-Kawthar.*
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. 1997. *al-Ṣaḥwah al-'Islāmiyyah Wa Humūm al-Waṭan al-'Arabī Wa al-'Islāmī. al-Qāhirah: Maktabah Wahbah.*
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. 1999. *al-Fiqh al-'Islāmī Bayna al-'Aṣāl Wa al-Tajdīd. al-Qāhirah: Maktabah Wahbah.*
- al-Qarnī, Muḥammad. 1434AH. *Mawqif al-Fikr al-Ḥadāthī al-'Arabī Min 'Uṣūl al-'Istidlāl Fī al-'Islām Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah. Majallah al-Bayān, Markaz al-Buḥūth Wa al-Dirāsāt.*
- al-Qarrāfī, 'Aḥmad. 1994. *al-Dhakhīrah. Bayrūt: Dār al-Gharb al-'Islāmī.*
- al-Sharaftī, 'Abd al-Majīd. 1998. *al-'Islām Wa al-Ḥadāthah. Tunas: Dār al-Janūb Li al-Nashr.*
- al-Sharaftī, 'Abd al-Majīd. 2008. *al-'Islām Bayna al-Risālah Wa al-Tārīkh. Bayrūt: Dār al-Ṭalī'ah.*
- al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. 1986. *Maḥmūd al-Tajdīd Bayna al-Sunnah al-Nabawiyyah Wa Bayna 'Ad'iyyā' al-Tajdīd al-Mu'āṣirīn. al-Kuwayt: Maktabah Dār al-Turāth.*
- al-Tāwīl, Muḥammad. 2000. *al-'Ijtihād al-Fiqhī Bayna al-'Itizām Wa al-Tasayyub. https://www.al-waie.org/archives/article/3612*
- al-Turābī, Ḥasan. 1993. *Tajdīd al-Fikr al-'Islāmī. al-Maghrib: Dār al-Qarrāfī.*
- al-Zarkashī, Muḥammad. 1982. *Khabāyā al-Zawāyā. al-Kuwayt: Wizārah al-'Awqāf.*

الحواشي

(1) <https://shababtafahom.com/post/2040>

(2) لقد أسيء فهم أو استخدام القاعدة الفقهية التي تقول: "لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأُزْمَانِ"، حيث إنّ هذه القاعدة ليست على إطلاقها، ولذلك الفقهاء عند استخدامها يضعون لها ضوابط وهي: ١- أنّها ليست في الأحكام الثابتة، وإنما هي في الأحكام التي تتغير بتغير مناطها، والأحكام المرتبطة بالعلل والمصالح عند من يقولون بها، والأحكام المرتبطة بأعراف الناس ومواطنهم مثل تحديد النفقة، والمهور، ونوع الطعام في كفارة اليمين، والمكاييل والموازين، والعقوبات التعزيرية، وشروط العقود... إلخ. فالزمان والمكان الذي يكون له أثر في تغير الأحكام هو الذي له أثر في تغير أو تحديد مناط الحكم فيكون تغير الحكم حينئذ بسبب تغير مناطه مثل عدم وجود مؤلفة قلوبهم في عهد عمر رضي الله عنه بحسب تقدير عمر رضي الله عنه، ومثل رأي عثمان بن عفان رضي الله عنه في التقاط البعير السائب في الصحراء فقد أحل التقاط البعير الضال الذي يوجد في الصحراء، رغم منع النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك، وذلك من قبيل المحافظة عليه كي لا يقع في أيدي اللصوص. وتغير اجتهادات الشافعي بين القديم والجديد ونحو ذلك. ٢- كما ويشترط في تغير الأحكام ألا تخرج الأحكام عن إطار ونطاق الأدلة الشرعية من القرآن والسنة والقياس الشرعي وإجماع الصحابة، وألا تخالف الأحكام المجمع عليها. ٣- هذه القاعدة ليس موضعها الفقه وإنما مجالها الإفتاء والقضاء والتي تدور مع حال المستفتي وتطبيقات القضاة للأحكام في مواطن فض الخصومات بين المتخاصمين، وللمزيد يرجى مراجعته كتب القواعد الفقهية والأصولية على سبيل المثال: علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب، فهمي الحسيني (الرياض: دار عالم الكتب ط خاصة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ج ١، ص ٤٧-٤٨.

(3) الغرايز: "خاصيات في الإنسان تدفعه لأن يميل إلى أشياء وأعمال، أو لأن يحجم عن أشياء وأعمال وذلك من أجل أن يشبع أمرًا داخله". محمد حسين عبد الله، مفاهيم إسلامية (بيروت: دار البيارق، ١٤٠٥هـ/١٩٨٠م)، ج ١، ص ١٧.

(4) تجد ترجمته في كتاب محمد حامد الناصر، العصريون بين مزاعم التجديد ومبادئ التغريب (الرياض: مكتبة الكوثر، ط ٢، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م)، ص ٨٠.

(5) للمزيد يرجى الاطلاع على Baba, Awat Mohamed Agha, Arif Ali Arif, and Ihsan Abdulmonem Abdulhadi Samara "تجديد علم أصول الفقه بين الأصالة والحداثة: دراسة تحليلية مقارنة: Revival the Science of Jurisprudence principles between originality and modernity: A comparative analytical study." Al-Hikmah: International Journal of Islamic Studies and Human Sciences 5, no. 1 (2022): 176-207

(6) هذا الرأي يتبناه الأصاليون الذين يرون ضرورة تجديد الفقه بطرق الأصالة.

(7) هذا الرأي يتبناه الحداثيون.