ISSN 1412-226x

في هذا العدد

- ظاهرة الليبرالية الدينية
- الوحدة المعرفية والعقلانية والتسامح في الحضارة الإسلامية
- موقف الإسلام من العلم التجريبي والتكنولوجيا المعاصرة
- قراءة في إشكاليات اللغة العربية عند عائشة عبد الرحمن (بنت شاطئ)
- حديث سحر النبي ﷺ : إشكال وحلول
- صور اجتهاد الرسول ﷺ ومنهجه

السنة العاشرة العدد 1 ☙ 1432هـ/2011م

ISSN 1412-226x

AL-ZAHRÄ'

الزهراء

نصف سنوية محكمة تصدر عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية
بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا، تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية

A refereed academic twice yearly, published by Faculty of Islamic and Arabic Studies,
the State Islamic University (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta,
and concerned with Islamic and Arabic research and studies

Volume 10, No 1, 1432 H/2011 M السنة العاشرة، العدد 1، 1432هـ/2011م

رئيس التحرير
حمكا حسن

سكرتير التحرير
غلمان الوسط

منفذو التحرير
عفة الأمنية إمام سوجوكو يولي ياسين أحمدي عثمان

هيئة التحرير
عثمان شهاب ويلي أوكتافيانو عرفان مسعود

التوزيع والتسويق
إيدا فريدة

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير:
Fakultas Dirasat Islamiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah,
Jl. Ir. Juanda No. 95 Ciputat Jakarta 15412 Indonesia

العنوان الإلكتروني:
fdiazhar_uinjkt@yahoo.com

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت:
www.fdi.uinjkt.ac.id

المحتوى

﴿ حديث الزهراء

ظاهرة الليبرالية الدينية
نور فائزين محيط..... 5

﴿ البحوث والدراسات

الوحدة المعرفية والعقلانية والتسامح في الحضارة الإسلامية
عباس منصور تمام..... 14

موقف الإسلام من العلم التجريبي والتكنولوجيا المعاصرة
محمد علي عبد العظيم..... 42

قراءة في إشكاليات اللغة العربية عند عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)
أحمدي عثمان..... 63

حديث سحر النبي ﷺ: إشكال وحلول
زهر الفتى صالحين..... 83

صور اجتهاد الرسول ﷺ ومنهجه
محمد ويدوس سيمبو..... 100

الوحدة المعرفية والعقلانية والتسامح في الحضارة الإسلامية

عباس منصور تمام
Program Studi Kajian Timur Tengah dan Islam (PSKTTI) Pasca Sarjana Universitas Indonesia (UI), Salemba, Jakarta, Indonesia

Abstract

This study consists of three topics: the unity of knowledge in Islamic civilization, Islamic rationality as a mechanism of *Ijtihad*, tolerance and openness for the new culture. The study confirms that Islam is a God devine that makes Muslims that passes specific position, guidance, and control upon the world, and commitment with the principles that direct them to be a leader in this world. Muslim's position will be right if it is based on respectable freedom, high spirit, and free thinking, adopted from the suitable environment surrounded with the west. Islam has reliable standard and flexibility in interaction with the West, Islam can accept or reject, depending on its benefit and its danger, and its suitability with the concept of Islamic *Tauhid* as the important basis of Islamic view. The Study refers to the Quranic texts and Hadis texts, as well as it refers to both classical and contemporary books.

Key Words: الوحدة المعرفية (the unity of knowledge), العقلانية (rationality), التسامح (tolerance), التسامح (openness)

الإسلام رسالة إلهية جعلت الأمة الإسلامية أصحاب المواقف والتوجيه والحسبة على العالم، والالتزام بالمبادئ هو الذي يبوئ المسلمين موقع الصدارة في هذا الوجود. والقرآن الكريم أعلن ذلك بقوة وصراحة في قوله تعالى ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴿١١٠﴾ ﴾ [آل عمران: 110]، وفي قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴿١٤٣﴾ ﴾ [البقرة: 143].

إذا كان الأمر كذلك فلا يجوز أن يكون مكان هذه الأمة في مؤخرة الركب، وفي صف التلاميذ والحاشية، وأن تعيش على هامش الأمم وترضى بالتقليد والتطبيق، والخضوع والإطاعة. فلا يكون موقفها الصحيح إلا موقف الحر الكريم، القوي الإرادة، المستقل التفكير؛ الذي يأخذ من حوله بإرادة واختيار ما يطابقه ويلائمه، وما لا يرزؤه في شخصيته وتفوقه وامتيازه، وثقته بنفسه ومركزه؛ وينبذ ما لا يلائمه ويضعف شخصيته ومركزه، ويفقده امتيازه، ويدمجه في غيره[1].

لهذا فإن الإسلام يحتوي على عناصر الانضباط والمرونة في تعامله مع الأفكار الغريبة، قد

ينتفع بها أو يرفضها حسب نفعها أو مضارتها، وحسب تطابقها أو تناقضها مع التوحيد كجوهر للتصور الإسلامي. ومن ثم فهذه الدراسة تشتمل على ثلاثة مباحث: الوحدة المعرفية في الحضارة الإسلامية، والعقلانية الإسلامية كآلية للاجتهاد الفكري، والتسامح والانفتاح نحو الثقافة الجديدة.

الوحدة المعرفية في الحضارة الإسلامية

لأن القضية تتعلق باستقلالية المعرفة الإسلامية في تفاعلها مع حضارات أخرى، فلا بد أن ينصب الكلام في السياق الحضاري.

أولا: الوحدة المعرفية في السياق الحضاري:

ولكي نعرف خطورة الوحدة المعرفية في حضارة ما والإسلام بالوجه الخاص، لا بد أن نعلم المكونات الأساسية التي أنشأت بفضلها حضارة الإسلام.

1. المعادلة الحضارية:

رأى مالك بن نبي[2] وهو المرجع في فلسفة الحضارة ويعتبر ابن خلدون القرن العشرين، أن العناصر الضرورية التي تشكل كل الحضارات ثلاثة: «الإنسان +التراب +الوقت»[3].

مفاد هذه المعادلة أن الحضارة مرتبطة بحركة المجتمع وفاعلية أبنائه في إطار المكان والزمان. والحضارة خلاصة سياق تاريخي، فالأطوار التي تمر بها مناطق وبلدان ومجتمعات تخلق بشكل إرادي حركة حضارية تتيح لأبنائها العمل، واعتماد أسلوب حياة، تنتج عنه حركة علمية نشطة.

2. الخصوصية الحضارية للإسلام:

بناء على تلك المعادلة حرص مالك بن نبي على أن تكون للأمة الإسلامية فكرة ومناهج علمية مستقلة تتناسب مع البيئة الإسلامية، بدل استيرادها كما هي من الغرب؛ لأن هناك خصوصيات كثيرة تتميز بها كل حضارة عن غيرها: «إن لكل حضارة نمطها وأسلوبها وخيارها. وخيار العالم الغربي ذي الأصول الرومانية الوثنية قد جنح بصرُه إلى ما حوله مما يحيط به: نحو الأشياء. بينما الحضارة الإسلامية عقيدة التوحيد .. سَبَح خيارُها نحو التطلع الغيبي وما وراء الطبيعة: نحو الأفكار»[4].

وقد نشأت الحضارة الإسلامية بسبب الوحي الرباني، إذ «من المعلوم أن جزيرة العرب.. لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة، يذهب وقته هباء لا ينتفع به؛ لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة :الإنسان، التراب، والوقت راكدة خامدة، وبعبارة أصح: مكدسة لا تؤدي دورا ما في التاريخ؛ حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء، نشأت بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة جديدة؛ فكأنها ولدتها كلمة «اقرأ» التي أدهشت النبي الأمي، وأثارت معه وعليه العالم»[5].

وبالتالي فإن خصوصية الحضارة الإسلامية أنها تشكلت بفضل التصور الإسلامى للوجود، الذي رأى أن الإنسان مخلوق لتأدية رسالة ذات شقين: شق مرتبط بالواقع الدنيوي،

وشق أخروي يحدد مصير الإنسان بعد موته. أي أن خصوصيتها عقيدة راسخة، تجعل المسلم فاعلا حضاريا؛ لذلك ليست المشكلة مجرد معرفة العقيدة الدينية، بل الأهم أن تكون لتلك العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي، وليس هناك طريق لتلك القوة وذلك التأثير إلا أن تملأ العقيدة عقل المسلم وقلبه.

3. ضرورة الوحدة المعرفية:

وفقا لهذا المفهوم فإن الأصل في الحضارة هو الاكتفاء الذاتي، إلا فيما يتعلق بالمشترك الإنساني العام كالعلوم الكونية، ومن ثم فإن الاقتباسات من حضارة أخرى يجب تنسيقها مع الخصائص الذاتية حتى تتكون وحدة معرفية؛ لأن المطلوب «أن يكون كل عناصرها الحضارية متحدة، منسجمة، متناسق بعضها مع بعض، وهي أهم عنصر فيها بفقدها أصبحت خليطة متراكمة، وليست حضارة»[6].

وينتج من ذلك أمران: أولا إن الحضارة الإسلامية لها خصائصها التي تميزها عن غيرها، ومن ثم ليست كل الأفكار بمثابة ﴿ شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ﴿٣٥﴾ ﴾ [النور: 35]. وثانيا أن الأفكار من منتجات الحضارة، لأن القانون العام في عملية الحضارة هو أنها هي التي تلد منتجاتها. وسيكون من السخف والسخرية حتما أن نعكس هذا القانون، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها، أو استيراد أفكار غربية لصناعة الحضارة الإسلامية.

ثانيا: التفاعل بين الحضارات:

ذلك المفهوم لا يعنى أن تكون الحضارة الإسلامية منغلقة على نفسها، بالعكس ليس هناك حضارة لم تقتبس العناصر الغريبة عنها؛ لأن العلم ليس حكرا على أحد، والاكتشافات العلمية ليست إلا حلقات في سلسلة لا نهاية لها من الجهد العقلي الذي يضم الجنس البشري بكامله. وقد روى عن أبي هريرة أن النبي ﷺ وسلم قال: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بها»[7].

1. قانون التفاعل الحضاري:

غاية ما في الأمر أنه يجب التفريق بين أن يكون المقتبس من المشترك الإنساني العام مثل الرياضيات، والكيمياء، والطبيعة، والطب وغير ذلك من الفنون التي لم تختلف مناهجها وحقائقها وقوانينها باختلاف الحضارات؛ وبين ما يتعلق بالخصوصية الحضارية مثل العلوم السياسية والاجتماعية والفلسفية. والقانون الحاكم في القضية هو أن ما يتعلق بالمشترك الإنساني العام تفتح له الأبواب والنوافذ، ويجب السعى في تحصيله، وأما ما يتعلق بالخصوصية الحضارية فيجب التريث في أمرها، ويجب أن تعرض على المعايير الحضارية، فيرفض ما فيه تناقض مع الهوية الحضارية والقيم الاعتقادية[8].

وهذا القانون قد طبقه المسلمون في تفاعلهم مع الحضارات الأخرى في عزة مجدهم، كما طبقه الغربيون في تفاعلهم مع الحضارة الإسلامية في عصور النهضة، ويجب سرد موجز لهذه

النماذج حتى ندرك أهميتها في تفاعلنا مع الحضارة الغربية المعاصرة.

2. نموذج من التفاعل الحضاري الإسلامي:

من الثابت أن المسلمين الأوائل قد تفاعلوا مع الحضارات الفارسية واليونانية، لكن الراصد لتاريخ هذا التفاعل يستطيع أن يميز بين ما قُبِل وبين ما رُفض.

أ. التفاعل مع الحضارة الفارسية:

لم يتردد عمر بن الخطاب مثلا في تبني النظام الفارسي في ضريبة الأرض الزراعية، الذي يسمي «وضائع كسرى». قال الطبري: «لم يخالف عمر بالعراق خاصة وضائع كسرى على جربان الأرض وعلى النخل والزيتون والجملجم، وألغى ما كان كسرى ألغاه من معايش الناس»[9].

لكن المسلمين رفضوا نظام الحكم الفارسي وفلسفته السياسية، التي ترى أن كسرى – وهو رئيس الدولة– ابن للإله «أهورا–مزدا»، الذي يحكم باسمه، ونيابة عنه، زاعما أن لقانونه وتنفيذه قداسة الإله والدين؛ باعتبار أنها أمور تتناقض مع عقيدة الإسلام، وأن نظام الخلافة في غنى عنها. كما رفضوا النظام الطبقي المغلق لدى الفارسية لتعارضه مع المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات في الإسلام[10].

ب. التفاعل مع الحضارة اليونانية:

ليس هناك خلاف على أن المسلمين قد سعوا إلى ترجمة العلوم الطبعية اليونانية، فترجموا تراث اليونان في الطب والكيماء والهندسة والرياضيات والميكانيكا والزراعة والمناظرة والحساب والمنطق وغيرها من العلوم الطبعية والعملية والتجريبية، ثم أضافوا إليها إبداعهم.

ولا خلاف أيضا على أن هناك ميادين في المعتقدات والإنسانيات اليونانية قد نفر منها المسلمون فضربوا عنها صفحا ولم يترجموها، مثل عقائد الوثنية اليونانية وأساطير آلهتها، وآداب اليونان وفنونها؛ لهذا كان التبني والاستلهام قد وقف عند علوم الصنعة: الطبعية، والعملية، والتجريبية. وإن الحذر والمعارضة والرفض قد جابهت الإنسانيات والفلسفة في مقدمتها[11].

نعم إن العلوم الفلسفية وجدت لدى المسلمين أرضا خصبة، لكنهم تريثوا في هذا الأمر، لأن التأثير اليوناني في الفلسفة الإسلامية هو تأثير من جانب المدرسة المثالية اليونانية فقط. ولا يذكر في التاريخ أن ثمة فيلسوفا أو متكلما إسلاميا واحدا منتميا كليا إلى الفلسفة المادية الخالصة أي لا يؤمن بالله[12].

وهذا التريث هو الذي أدى إلى النقاش حول الأمور المختلفة في هذا الجانب، وكتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي و«تهافت التهافت» لابن رشد، خير برهان على النقاش حول تنقيح الأفكار حتى لا تتناقض مع العقيدة الإسلامية، لذلك قال الغزالي أن الخلاف بين الفلاسفة المسلمين في: «ثلاثة أقسام: قسم يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد..القسم الثاني: ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين..والقسم الثالث: ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان، وقد أنكروا

جميع ذلك، فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغى أن يظهر مذهبهم فيه دون ما عداه»[13].

هذا الكلام إن دل على شئ فإنما يدل على جهود العلماء في تطبيق قانون التفاعل بين الإسلام وغيره من الحضارات، لقبول ما يتفق مع عقيدة الإسلام من الأفكار، ولرفض ما يتعارض معها.

3. التفاعل الحضاري بين الغرب والإسلام:

تطبيق ذلك القانون ليس حكرا على المسلمين، وقد طبقه الغربيون أيضا في تفاعلهم مع الحضارة الإسلامية.

أ. الاقتباس الغربي للمشترك الإنساني العام:

هناك اعترافات من المستشرقين المنصفين بتأثير الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية الحديثة. ومن الأمثلة عليها ما قالته زيغرد هونكه[14]: «إن كل مستشفى، مع ما فيه من ترتيبات ومختبر، وكل صيدلية ومستودع أدوية في أيامنا هذه، إنما هي في حقيقة الأمر، نصب تذكارية للعبقرية العربية»[15]. كما اعترفت بتأثير المسلمين على كثير من فنون مهن الحياة والبحث العلمي: «لقد قدم العرب بجامعاتهم .. للغرب نموذجا حيا لإعداد المتعلمين لمهن الحياة العامة وللبحث العلمي .. لقد قدمت تلك الجامعات بدرجاتها العلمية وتقسيمها إلى كليات واهتمامها بطرق التدريس للغرب أروع الأمثال ..» [16].

لقد أقبل الغرب بنهم على امتلاك رصيد الحضارة الإسلامية من العلوم الطبعية، مثل علوم الطب والصيدلة، وعلوم الزراعة والنباتات، والحيوان، والكمياء والفلك، والرياضيات من جبر وهندسة، وحساب، والجغرافيات، وعلوم الحرف والصناعات، والتجارة إلى غير ذلك من فنون المعرفة.

ب. التحفظ الغربي في الخصوصيات الإسلامية:

لكنهم في نفس الوقت متحفظون فيما يتعلق بالخصوصيات الإسلامية، من السياسة والاجتماع والاقتصاد وأنماط خاصة في الذوق والسلوك والقيم والمثل والأعراف، لذلك أجمعت تيارات فكر النهضة الغربية على رفض أبرز خصائص الإسلام وهو التوحيد، والتزمت بالطابع المادي بكل خصائصه. ورفضوا علاقة الدين بالدولة، وكانوا ملتزمين بالعلمانية.

قال دافيد سانتلانا[17]: «عبثا نحاول أن نجد أصولا واحدة تلتقي فيها الشريعتان الشرقية والغربية (الإسلامية والرومانية)، كما استقر الرأي على ذلك. إن الشريعة الإسلامية ذات الحدود المرسومة والمبادئ الثابتة لا يمكن إرجاعها إلى نسبتها إلى شريعتنا وقوانيننا، لأنها شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلا»[18]. معنى ذلك أن الغربيين رغم نهمهم للاستفادة من الحضارة الإسلامية كانوا ملتزمين بخصوصية حضارتهم، فيأخذون ما هو مشترك إنساني عام، ويرفضون من الإسلام ما يتعارض مع مادياتهم.

وإذا كانوا ملتزمين بالخصوصية الحضارية، ألسنا أولى منهم بالالتزام؟ ونحن الذين قد من

الله تعالى علينا بنعمة الإسلام: ﴿ لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولاً مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾ ﴾ [آل عمران: 164].

ثالثا: عملية الهضم الثقافي الإسلامي:

ذلك القانون يتطلب عملية الهضم الثقافي في التفاعل الحضاري، حتى يتم تحويل العناصر الغريبة إلى الاندماج مع العناصر الأصيلة في الحضارة الإسلامية في وحدة معرفية.

1. أهمية الهضم الثقافي:

يجب أن يكون هناك مبدأ يوحد العناصر المختلفة ويكتنفها في إطاره، ليحول الخليط من العناصر الوافدة والمحلية إلى بنية منتظمة في نسق موحد، أي لتحويلها إلى واقع جديد؛ حيث لا يعود وجودها مستقلا في حد ذاته أو في شكل تبعيتها السابقة، بل في شكل مكونات مندمجة في الحضارة الجديدة التي أدخلت عليها.

إذن ليس من العيب أن تضم الحضارة الإسلامية عناصر أخرى أجنبية، إذ ليس من حضارة لم تقتبس بعض العناصر الغريبة عنها، وإنما العيب أن تجمع عناصر أخرى وحسب بشكل متنافر دون إعادة تشكيل أو استيعاب أو تمثل وهكذا، حتى إذا نجحت عملية التحول كانت دليلا على قوتها وطاقاتها الهائلة على التوسعة والإثراء[19].

معنى ذلك أن للهضم الثقافي أهمية كبيرة للتكون الحضاري، الذي لولاه لأصبحت الحضارة ممزقة، ولا يمكن أن تكون أداة لتقدم شعوب أصحابها.

2. التوحيد كمبدأ أعلى للهضم الثقافي:

وإذا كانت عملية الهضم تحتاج إلى مبدأ أعلى، فإن ذلك المبدأ في الإسلام هو التوحيد.

لهذا فإن مسألة الاقتباس من غير المسلمين مسألة خطيرة ودقيقة، تحتاج إلى وعي تام، وبصيرة ناقدة، وعقيدة نافذة، لأن الإفراط في هذا يعني تفريغا لعقول المسلمين وقلوبهم من محتويات الإسلام، وتعبئة لها بمخترعات فكرية وعاطفية مزورة، لا يطور الحضارة بل العكس تهدم كيان الأمة الإسلامية[20].

قال الدكتور هيكل[21]: «إن التوحيد، الذي أضاء بنوره أرواح آبائنا قد أورثنا من فضل الله سلامة في الفطرة هدتنا إلى تصور الخطر فيما يدعو الغرب إليه، وإلى أن أمة لا يتصل حاضرها بماضيها خليقة أن تضل السبيل، وإن الأمة التي لا ماضي لها لا مستقبل لها»[22].

ومن ثم فإن العناصر المقتبسة يجب أن لا تغير عقيدة المسلم وشخصيته في عبوديته وطاعته لله سبحانه، وأن يظل يعيش في ظل هذا المبدأ، ويسعي أن تكون جميع أفعاله متسقة مع نظام الإسلام لتحقيق الغاية الإلهية، وتكون حياته ذات أسلوب واحد وشكل متكامل وهو الإسلام.

3. مشروع إسلامية المعرفة:

وقد قدم الدكتور إسماعيل رازي الفاروقي[23] مشروع إسلامية المعرفة، لإعادة تشكيل كل علم غريب كي يصبح ملائما للإسلام عبر محور أساسي هو «التوحيد» بأبعاده الثلاثة[24]:

البعد الأول: هو وحدة المعرفة، التي يجب بمقتضاها أن تسعى كل العلوم إلى طلب معرفة الحقيقة بمنهج عقلي موضوعي نقدي، وهذا سوف يريحنا وإلى الأبد من الزعم الذي يقسم العلم إلى «عقلي» و«نقلي» مما يوحي أن الثاني غير عقلي؛ أو يقسمه إلى دراسات «علمية» وأخرى «اعتقادية» غير علمية.

والبعد الثاني: هو وحدة الحياة، التي بمقتضاها يجب أن تأخذ كل العلوم في اعتبارها الطبيعة «الهادفة» للخلق وتعمل على خدمتها. وهذا سيقضي وإلى الأبد على الزعم القائل بأن بعض العلوم عظيم القيمة، وبعضها محايد، أو عديم القيمة، ما دام العلم في حقيقته يجلب منفعة للحياة.

والبعد الثالث: فهو وحدة التاريخ، التي يجب بمقتضاها أن تعترف كل العلوم بأن النشاط الإنساني كله ذو طابع اجتماعي أو مرتبط «بالأمة»، وأن تعمل على خدمة أهداف الأمة في التاريخ. وهذا سوف يقضي على تقسيم العلوم إلى «فردية» و«اجتماعية»، مبرزا جميع العلوم على أنها إنسانية الطابع وذات ارتباط بالأمة.

العقلانية الإسلامية آلية للاجتهاد الفكري

يطلق مصطلح العقلاني rationalist في القرنين السابع عشر والثامن عشر للإشارة إلى المفكرين الأحرار المقاومين للدين، أي أن العقلانية بهذا المفهوم مرادفة للإلحاد؛ وهي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وحي.

لكن الفلسفة تتجدد، وأصبحت العقلانية تعترف بوجود الله، قال جون كوتنغهام[25]: «أن يكون المرأ عقلانيا بالمعنى الفلسفي فليس ضروريا أن يتضمن ذلك بأية حال أنه منكر وجود الله أو حتى متشكك في ذلك»[26]. فالعقلانية بهذا المفهوم تعني الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة من خلال قنوات إدراكية مختلفة دون استبعاد العاطفة والإلهام والحدس والوحي[27]، وربما تطلق عليها عقلانية مؤمنة.

إذن العقلانية الإسلامية ليست بدعة في المجال الفلسفي، إنها تطلق على صنف من العقلانية التي تتميز بخصائص تالية: أولاها تعرف العقل وماهيته بأنه ملكة وغريزة ونور في القلب؛ وثانيتها أنها نابعة من التصور القرآني، حيث يعترف بقدرة العقل على التمييز بين الحق والباطل، والضار والنافع، وأن تعطيله سبب للوقوع في السعير: ﴿ وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ ﴾ [الملك: 10]؛ وثالثتها أنها لا «تُؤَلِّه» العقل أو الغرور به، لأنها عقلانية تجمع بين العقل والنقل، تقرأ النقل بالعقل ثم تحكم العقل بالنقل.

بهذا المفهوم فإن العقلانية الإسلامية معمولة كآلية للاجتهاد الفكري ضمن ثلاثة قوانين، لكي لا تكون ندا للمرجعية الإسلامية أو يتيه المسلم في أوهام أو ظنون، وهذه الثلاثة هي: رفض جميع ما لا يتطابق مع الواقع، وإنكار التناقضات المطلقة، والانفتاح على الأدلة الجديدة أو المناقضة[28].

أولا: رفض جميع ما لا يتطابق مع الواقع:

من أهم سمات الفكر الغربي هو الثنائية، وفي هذا انقسمت الفلسفة في الغرب إلى «مادية» و«مثالية»، باعتبار أن الحقائق المحسوسة غير الحقائق العقلية. وعلى عكس ذلك أقام الإسلام علاقة بين الفكر والواقع، حتى أصبحت المعرفة الموضوعية واقعة بالتطابق بين العقل والواقع. وأن التكامل بين العقل والوحي في الإسلام جعل صحة إثبات شئ مقرونة بالدليل النقلي أو العقلي.

1. الحق أو الصدق بمعنى التطابق بين العقل والواقع:

هناك لفظان للدلالة على التطابق بين العقل والواقع، هما: «الحق» أو «الحقيقة»، والصدق أو الصواب.

أولا إنه لا فرق بين الحق والحقيقة لغة أو شرعا، ويراد بهما صحة الثبوت. قال ابن حزم: «الحق هو كون الشيء صحيح الوجود»[29].

والذي يدل على القيمة الكبرى للموضوعية في الإسلام هو تسمية الله تعالى نفسه بالحق، فقال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ ﴿٦٢﴾ ﴾ [الحج: 62]. ولأنه لا ينسب إليه إلا الحق فإن أقواله وأحكامه حق أيضا، فقال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾ ﴾ [الأحزاب: 4]، ﴿ وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقْضُونَ بِشَىْءٍ ﴿٢٠﴾ ﴾ [غافر: 20].

ولهذا فكل ما صح سنده إلى الله تعالى من العقيدة والشريعة وأصول العلم والمعرفة هو حق، لأنه يحمل في داخله أدلته الكافية[30]. لذلك أطلق القرآن اسم الحق على الإسلام: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [التوبة: 33].

ولهذه القيمة الموضوعية في الإسلام، كان على ثقة بنفسه، ويتحدى كل من ادعى غيره أن يأتي ببرهان إن صدق في دعواه، على أن الحقيقة لا تخرج عن ما أقره الإسلام: ﴿ أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾ [النمل: 64].

ولهذا فإن العقلانية في الإسلام تفرق بين أحكام العقل وما جاء من الهوى أو الأوهام، على أساس أن ما جاء من العقل يتطابق بالضرورة مع أحكام الإسلام الواردة بالأدلة

الصحيحة، وعلى أن ما يخالفها إما أحكام لم تنضج (أي من قبيل الورهم أو ضعيفة)، وإما جاءت من الهوى فتنسب إلى العقل بهتانا. ومن ثم فهذه عقلانية مؤمنة، طائعة لأوامر ربها.

قال الحكيم الترمذي[31]: «العقل ما أكرم الله به العباد وضده الهوى، وشكل العقل اليقين. والعقل من العاقل، وهو عقد المؤمن بين إيمانه وبين أن يكفر. والهوى هو عقد للكافر بين كفره وبين أن يؤمن، لقول الله تعالى: ﴿ تَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ ﴾[الأنفال: 24] .. والعقل أيضا عقد بين الطاعة والمعصية»[32].

وعلى هذا المفهوم أطلق الغزالي على الحقيقة اسم العلم اليقيني، الذي يقابله الظن والوهم والهوى: «العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين»[33].

وثانيا قد يطلق على الحقيقة أيضا لفظ الصدق والصواب، لأن الصواب لغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وعند أهل المعاني يطلق على الحكم المطابق للواقع، ويقابله الباطل، وهو ينطبق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب. أما كلمة الصدق فقد شاع استعمالها في الأقوال خاصة، ويقابله الكذب. ذلك أن «الخبر إما صدق أو كذب، فالصدق هو المطابق للواقع، والكذب غير المطابق»[34]. لذلك إذا كان هناك فرق بين الحق والصدق، فإن الحق يطلق على الواقع الثابت، والصدق يطلق على الخبر الثابت[35].

ومن ثم فإن الإسلام يرفض كل ما لا يتطابق مع الواقع، باعتباره باطلا أو كذبا.

2. حاجة العلم إلى الدليل أو الحجة:

جاء الإسلام ليرفع راية الحق، وهو يدافع عنه بكل قوة، ويحارب الظنون والأهواء، ووضع أصولا معرفية للتفريق بين الحقيقة والظنون، وجعل الدليل فيصل التفرقة بينهما: «كون القول صوابا أو خطأ يعرف بالأدلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع»[36].

لذلك فإن رفض الإسلام جميع ما لا يتطابق مع الواقع، يحمي المسلم من الظن بمعنى ادعاء المعرفة التي كانت في حقيقتها مضللة لعدم استنادها إلى دليل. فقال تعالى: ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾[النجم: 28]، وقال: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ ٢وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولاً ﴾[الإسراء: 36].

أ. الحجة القاطعة والحكم الأعلى للشرع:

لا بد أن تكون الحجة مراتب، والحجة القاطعة والحكم الأعلى إنما هو الشرع لا غير. لأن «دين المسلمين مبني على اتباع كتاب الله، وسنة نبيه، وما اتفقت عليه الأمة [الإجماع]. فهذه الثلاثة هي أصول معصومة»[37]، لا تحل معارضتها بذوق أو وجد أو رأي أو قياس ونحوه.

ذلك لأن «الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم باحسان، أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن، لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله، ولا قياسه ولا وجده .. فكان القرآن هو الإمام الذي يقتدي به؛ ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة، ولا قال قط: قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلا عن أن يقول: يجب تقديم العقل. والنقل يعني القرآن، والحديث، وأقوال الصحابة والتابعين، إما أن يفوض، وإما أن يؤول»[38].

فحجية القرآن والسنة والإجماع إذن لا يعارضها إلا أهل الأهواء.

ب. القياس الصحيح حجة معتبرة في تقرير الأحكام:

القياس أول طريق يلجأ إليه المجتهد لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه، وهو أوضح طرق الاستنباط وأقواها. وقد اعتبره جمهور علماء المسلمين من الأئمة الأربعة وغيرهم، وهو في المرتبة الرابعة في ترتيب الأدلة الشرعية، بعد الكتاب والسنة والإجماع.

وكونه معتبرا لأنه كما قال المزني: «الْفُقَهَاءُ من عَصْرِ رسول اللَّهِ ﷺ إلَى يَوْمِنَا وَهَلُمَّ جَرًّا، اسْتَعْمَلُوا الْمَقَايِيسَ في الْفِقْهِ في جَمِيعِ الْأَحْكَامِ في أَمْرِ دِينِهِمْ. قال: وَأَجْمَعُوا بِأَنَّ نَظِيرَ الْحَقِّ حَقٌّ، وَنَظِيرَ الْبَاطِلِ بَاطِلٌ، فَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ إنْكَارُ الْقِيَاسِ لِأَنَّهُ التَّشْبِيهُ بِالْأُمُورِ وَالتَّمْثِيلُ عليها»[39].

وهذه الحجة كانت من ضروريات خلود الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان؛ لأن النصوص محدودة ومتناهية، ووقائع الناس وأقضيتهم غير محدودة ولا متناهية، فكان في معرفة الأمثال، ورد النظير إلى النظير، ما يكفل شمول ما يتناهي من النصوص لما لا يتناهي من الحوادث، ويكشف عن حكم الشريعة فيما يتجدد من الحوادث والأقضيات[40].

وقد أعطى القياس دورا أكبر للعقل، لكنه على أي حال لا يجعله مستقلا في كشف الحكم الشرعي، أو مستغنيا عن القرآن والسنة والإجماع، بل هو تابع لتلك الأصول، لأن القياس كما عرفه الأصوليون والفقهاء هو «رد الفرع إلى الأصل بعلة جامعة بينهما»[41]، أي أن يستدل المجتهد بعلة الحكم الثابت بالنص أو الإجماع على حكم أمر غير معلوم الحكم، فيلحق الأمر المسكوت عن حكمه في الشرع، بالحكم المنصوص على حكمه، لاشتراكهما في علة الحكم.

ثانيا: إنكار التناقض المطلق:

القانون الثاني للعقلانية الإسلامية هو إنكار التناقض المطلق، وهو «أن يكون موجب أحد الدليلين ينافي موجب الآخر، إما بنفسه وإما بلازمه»[42]. وهو يعالج إمكان التناقض أو التعارض الواقع بين إنجازات عقلية، أو بين النصوص، أو بينها وبين نصوص أخرى.

1. التعارض العقلي:

التعارض بين دليلين عقليين يفترض وقوعه في ثلاثة احتمالات: إما تعارض بين دليلين

عقليين قطعيين، أو بين دليلين عقليين ظنيين، أو بين دليل عقلي قطعي مع دليل عقلي ظني.

والقطعي من الدليل العقلي يشترط أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية، وهو يقتضى اجتماع الشروط الأربعة: (1). العلم الضروري بكون المقدمات حقيقية، (2). والعلم الضروري بصحة تركيبها، (3). والعلم الضروري بلزوم النتيجة عنها، (4). والعلم الضروري بأن ما يلزم عن الضروري فهو ضروري. و«هذه العلوم الأربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا، وإلا لزم القدح في الضروريات وهو سفسطة، وإذا استحال ثبوتها امتنع التعارض»[43].

أما أحدهما فدليل عقلي قطعي وآخر دليل عقلي ظني فلا يمكن أيضا التعارض لأن القطعي يقدم على الظني. لهذا قال ابن الحاجب: «ولا تعارض في قطعيين، ولا في قطعي وظني»[44].

إذن بقي إمكان وقوع التعارض بين العقليين الظنيين، ولا مانع من وقوع التعارض بينهما، ويكون الحكم حينئذ هو الاجتهاد فيما يرجح أحدهما على الآخر، وإلا يتوقف المجتهد إن لم يظهر له مزية لأحدهما على الآخر[45]، أي أنه في هذه الحالة داخل في القاعدة الفقهية: «لا حجة مع التناقض»[46] أي لا تعتبر حجة ولا يعمل بها مع قيام التناقض فيها.

2. التعارض بين النصوص:

التعارض بين النصين هو أن يقتضي أحدهما خلاف ما يقتضيه الآخر، مثل ما روي عن ابن عباس: «أَنَّ النبي ﷺ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وهو مُحْرِمٌ»[47]، مع أن راوية أبي رافع وميمونة نفسها «أن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَزَوَّجَهَا وهو حَلَالٌ»[48].

ومن المستحيل أن يقع التناقض بين الآيات القرآنية؛ لأن القرآن نفسه ينفي وقوعه: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾[النساء: 82]، ويثبت نفسه بالتشابه أي التناسب والتصادق والائتلاف: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ ﴿٢٣﴾ ﴾[الزمر: 23].

وإذا كان الأمر كذلك فإن ما يقال بالتعارض بين الآيات القرآنية يرجع إلى الفهم الخاطئ لتلك الآيات؛ لأن «كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض .. لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة .. ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما، بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ، أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»[49].

لذلك فإن أغلب ما ادعى فيه النسخ، لو نظر المجتهد وتأمل فيه بعين الإنصاف، لوجده قريبا من التأويل، والجمع بين الدليلين على وجه من كون الثاني بيانا لمجمل، أو تخصيصا لعام، أو تقييدا لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع، مع بقاء الأصل من الأحكام في الأول والثاني. وما من شك أن هناك اختلافا في وقوع النسخ في القرآن رغم اتفاق الجمهور على وقوعه[50]، غاية ما في الأمر أنه يجب التريث في دعوى النسخ، وأنها لا تصح إلا بحجة صحيحة، ولا يعتبر

أحد الدليلين ناسخا للآخر بمجرد الرأي.

وكذلك بالنسبة للسنة النبوية؛ لأن التعارض الحقيقي بين حديثين صح صدورهما عن النبي ﷺ معاذ الله أن يقع، لكن إذا تعارضا في الظاهر فيمكن الجمع بينهما على نحو ما سبق في القرآن، فإن تعذر الجمع بأي وجه من الوجوه، فيتعين اعتقاد النسخ، أو الترجيح بينهما، أو التوقف، بالترتيب بين تلك الخطوات، ولا يتعجل شيئا في التخطي بينها، متأنيا بالشروط التي يجب توافرها لكل الخطوات على حدة.

3. التعارض بين العقل والنقل:

من المبدأ الثابت عند أهل السنة أن الأصل في الدليل الشرعي هو النقل، والعقل تابع له؛ لأنه «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[51]. وعلى هذا الأساس يجب أن تعالج قضية التعارض بين العقل والنقل.

أ. الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول:

قدم الشاطبي أربع أدلة على عدم تنافي الأدلة الشرعية مع قضايا العقول وهي:

الأول: أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدل أنها جارية على قضايا العقول.

الثاني: أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدقه. فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة، وتكليف ما لا يطاق باطل.

الثالث: أن مورد التكليف هو العقل، وقد ثبت بالاستقراء التام على جريان الشريعة على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة.

الرابع: أن الأدلة الشرعية لو نافت قضايا العقول لكان الكفار أول من رد الشريعة بهذه الحجة، لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ، ولقالوا إن هذا لا يعقل، أو مخالف للعقول أو ما أشبه ذلك، فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمور أخرى[52].

ب. دعوى التعارض كانت لضعف أحدهما:

القانون العام الذي ينطبق على دعوى التعارض بين العقل والنقل لا بد أن تكون ناشئة من ضعف أحدهما؛ لأن ما يقال في حالة وجود دعوى تعارض دليلين –سواء كانا سمعيين، أو عقليين، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا– هو «لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا»[53].

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، فلو تعارض دليلان قطعيان،

وأحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين في حقيقة الأمر.

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر، فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين.

وأما إن كانا ظنيين، فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعيا أو عقليا[54].

ج. دعوى التعارض ناشئة عن الجهل أو الهوى:

دعوى التعارض بين العقل والنقل لا تخلو من أمرين: إما أنه ناشئ عن الجهل، أو من الهوى.

الأول: فكما قال الغزالي: «من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن، هو ظن صادر عن عمي في عين البصيرة، نعوذ بالله منه. بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض، فيعجز عن الجمع بينهما، فيظن أنه تناقض في الدين، فيتحير به .. وإنما ذلك لأن عجزه في نفسه خيل إليه نقضا في الدين وهيهات .. فهذه نسبة العلوم الدينية إلى العلوم العقلية»[55]. ويرجع الجهل إما إلى ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها، أو إلى مقاصد الشريعة، أو هما معا.

أما الثاني: فكما قال ابن تيمية: «وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم على أصل فاسد. وهو أنهم جعلوا أقوالهم التي ابتدعوها هي الأقوال المحكمة التي جعلوها أصولا، وجعلوا قول الله ورسوله من المجمل الذي لا يستفاد منه علم ولا هدي، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه»[56]. وهذا يعني أن قلب الأولوية بين النقل والعقل، الذي جعل العقل متبوعا والنقل تابعا، أصل فاسد ناشئ عن الهوى.

قدم ابن تيمية أمثلة من هذه الدعوى، من أقوال الجهمية والمعتزلة وغيرهم في نفيهم: صفات الله تعالى، ورؤيته في الآخرة، وعلوه على خلقه، وكون القرآن كلامه تعالى؛ إنما جعلوا تلك الأقوال محكمة، وجعلوا قول الله ورسوله مؤولا، أو مردودا، أو غير ملتفت إليه، ولا متلقى للهدي منه. وعلى العكس قال: «أما أهل العلم والإيمان فهم على نقيض هذه الحال، يجعلون كلام الله وكلام رسوله هو الأصل، الذي يعتمد عليه وإليه يرد ما تنازع الناس فيه، فما وافقه كان حقا، وما خالفه كان باطلا»[57].

ثالثا: الانفتاح على الأدلة الجديدة:

أما القانون الثالث وهو الانفتاح على الأدلة الجديدة أو المناقضة، فإنه يحمي المسلم من الحرفية والتعصب والنزعة المحافظة المؤيدة إلى الركود[58].

وخير مثال لهذا الانفتاح هو قول الإمام الشافعي: «إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَاضْرِبُوا بِقَوْلِي

الْحَائِطَ»، أو قوله: «إذَا رَوَيْت عن رسول اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا ولم آخُذْ بِهِ فَاعْلَمُوا أَنَّ عَقْلِي قد ذَهَبَ»[59]. ولا بد من التأكيد هنا أن انفتاح الشافعي هو الانفتاح على الأدلة الجديدة، وليس الانفتاح المتحرر من الدليل.

وانطلاقا من هذا القانون فإن الإسلام يؤمن بالتجديد والذي يعني: «تجديد الإيمان به، وتجديد الفهم له، والفقه فيه، وتجديد الالتزام والعمل بأحكامه، وتجديد الدعوة إليه»[60]. وقد روى عن أبي هُرَيْرَةَ عن رسول اللَّهِ ﷺ قال: «إنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ على رَأْسِ كل مِائَةِ سَنَةٍ من يُجَدِّدُ لها دِينَهَا»[61].

وهذا الانفتاح والتجديد يؤديان إلى القول بشرعية الاجتهاد والفكر الحر في إطار التصور الإسلامي، شريطة أن يستوفي الأهلية لدى المجتهد. ويجب التركيز على هذه الأهلية، حتى لا ينسب التحرر إلى الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد المعتبر شرعا هو الصادر عن أهله، وأن ما يصدر عن غير الأهلية إنما هو اتباع للهوى.

قال الشاطبي: «الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان، أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعا، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد .. والثانى غير المعتبر وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهي والأغراض وخبط فى عماية واتباع للهوى. فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره، لأنه ضد الحق الذي أنزل الله، كما قال تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴿٤٩﴾ ﴾[المائدة: 49]، وقال تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴿٢٦﴾ ﴾[ص: 26]»[62].

التسامح والانفتاح نحو الثقافة الجديدة

إن المبدأ العقلاني يؤدي إلى التسامح، وهو ينطوي على مبدأين في الإسلام، الأول يتعلق بفلسفة الأخلاق، وهو مبدأ اليسر الذي يفيد إباحة قبول المرغوب حتى يثبت بطلان الرغبة فيه. والثاني يتعلق بنظرية المعرفة، وهو مبدأ السعة الذي يفيد إباحة قبول بالحاضر حتى يثبت بطلانه[63].

وكلا المبدأين تدلان على رغبة المسلمين في الانفتاح نحو الحياة والتجربة الجديدة، ويشجعاه على تناول الحقائق الجديدة بعقل متفحص وجهد بناء، فتغنى تجربته وحياته وتدفع بثقافته وحضارته دوما إلى الأمام، لكن هذا الانفتاح لا يعني تحررا بدون قيود، بالعكس هو مقترن بضوابط شرعية.

ويتناول التسامح والانفتاح عدة أمور فيما يلي:

أولا: أثر التسامح والانفتاح في الأخلاق والمعرفة:

ثلاث قضايا يجب إبرازها في هذا الصدد:

1. مكانة التسامح والانفتاح في الإسلام:

التسامح لغة من سمح على وزن التفاعل، وهو «أصل يدل على سلاسة وسهولة»[64]، و«المسامحة المساهلة، وتسامحوا تساهلوا»[65]. وعلى هذا المعنى وضع الإمام البخاري عنوانا في صحيحه: «بَاب الدِّينُ يُسْرٌ وَقَوْلُ النبي ﷺ أَحَبُّ الدِّينِ إلى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ»[66].

والإسلام بعقيدته وشريعته دين سماحة ويسر. قال ابن كثير في معنى قوله تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾ ﴾ [المائدة: 6]، «أي لعلكم تشكرون نعمه عليكم فيما شرعه لكم من التوسعة والرأفة والرحمة والتسهيل والسماحة»[67].

وتبين أن التسامح من أرسخ المبادئ الإسلامية. وقد روي أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إلا غَلَبَهُ»[68]. وهذا المبدأ هو لبنة حضارة الإسلام، حيث أعاد الإسلام بناء الإنسان من جديد ونظم علاقته بربه، وعلاقته بالآخرين، بعد أن أهدرت كرامة الإنسان وحريته في الفترة الجاهلية.

ومن ثم فإن «الثقافة الإسلامية ليست ثقافة منغلقة، بل هي لأصالتها وقوتها منفتحة علي الثقافات بضوابطها، كما أن المسلم –مع اعتزازه بثقافته ورسالته– منفتح على الثقافة الأخرى، يأخذ منها ويدع، وفق معايير راسخة عنده»[69]. فقال رسول الله ﷺ: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بها»[70]. وبالتالي فإن المسلم مع التزامه بدينه منفتح ومستعد لقبول المعرفة وتجارب الحياة التي لا تتعارض مع عقيدته الإسلامية.

2. التسامح كفلسفة أخلاقية:

التسامح كفلسفة أخلاقية ينطوي على جانب اليسر في حياة المسلم، وهو يحصنه من أية ميول تنكر الحياة فيعتدل فيها، وقال تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴿٧٧﴾ ﴾[القصص: 77]. ولهذا جاءت القاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم»[71].

والسهولة في التكيف مع أمور الحياة توفر في الجانب النفسي للمسلم أيضا الحد الأدني من التفاؤل اللازم للحفاظ على الصحة والتوازن وإعطاء الأمر حجمه، على الرغم من جميع المآسي والنوازل التي تصيب الحياة البشرية. فقال النبي ﷺ، كما روي عن صهيب: «عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إلا لِلْمُؤْمِنِ. إن أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا له، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا له»[72].

3. التسامح كمبدأ معرفي:

أما التسامح كمبدأ معرفي فإنه ينطلق من الثقة بالفطرة الإنسانية، التي رغم حدوث الانحراف فيها بحكم البيئة لا تزال تنطوي في ذاتها طاقات للخير، وبالتالي أدت بالمسلم إلى التعامل مع غيره من أصحاب الديانة الأخرى بحسن الجوار، ويستفيد من خبراتهم القيمة.

أ. الثقة بالفطرة الإنسانية:

يولد الإنسان مزودا بنزعة وطاقة تجعله يخضع للأوامر الإلهية، وقد تنحرف فطرته بتأثير البيئة المحيطة به؛ يقول تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[الروم: 30]، وقال النبي ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ على الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أو يُنَصِّرَانِهِ أو يُمَجِّسَانِهِ»[73].

وفقا لهذا التصور فإن «الأصل براءة الذمّة»، أي «أن الإنسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه»[74]. وفي هذا الإطار جاءت القاعدة الأخرى: «الْأَصْلُ بَقَاءُ ما كان على ما كان حتى يَثْبُتَ رَفْعُهُ»[75]، التي تفيد بأن الفطرة أصل، ووقوع التحريف عليها طارئ يحتاج إلى الإثبات، والطارئ يقدر بقدره؛ ولأن الأصل قوي فيحتمل أن يكون التحريف واقعا في بعض الجوانب الفطرية دون البعض الآخر. وبالتالي فإن انحراف تدين بعض الناس بحكم البيئة، لا يعني انتفاء الإيجابية والإنسانية من حياته.

ب. حسن الجوار مع أصحاب الديانة المختلفة:

وعلى هذا الأساس فإن التعامل مع أصحاب الديانة يقوم على مبدأ السلام حتى تثبت مواجهتهم، قال تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩﴾ ﴾[الممتحنة: 8-9]. والتعبير بقوله تعالى ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ ﴾ كان لانتفاء ما استقر في تصور الناس أن المخالف في الدين لا يشرع بره والإقساط إليه، فبين أن معاملتهم بالقسط والعدل مما يحبه الله تعالى[76].

ج. الانتفاع بخبرة أصحاب الديانة الأخرى:

والمسلم الذي يعيش بمبدأ السلام في مجتمع متعدد الديانات والثقافات له أن يأخذ العناصر الصالحة من انجازاتهم الثقافية والحضارية، حتى يثبت بطلانها أو عدم إمكان اندماجها مع العناصر الأصيلة في الإسلام، وهو يعيش مع ذلك عيشا سلميا ما لم يتعرض للمواجهة المعتمدة ضده بسبب ما لديه من العقيدة.

ثانيا: الضوابط الشرعية للانفتاح والاقتباس من الثقافة الجديدة:

التسامح وإن كان يعني لغة المساهلة، فلا يعني التفريط في شيء من أصول الدين أو فروعه، والانفتاح لا يعني الذوبان في مختلف التيارات والاتجاهات؛ لأن الإسلام يأبى الضيم، ويرفض لأتباعه الذل والهوان، والمؤمن عزيز بإيمانه وإسلامه قوي بهما، والتسامح له ضابطه الشرعي الذي إن حاد عنه كان عقبة كئودا في فهم طبيعة الإسلام. وتلك الضوابط تتعلق بالمقتَبَس والمقتَبِس معا[77].

1. ضوابط تتعلق بالمقتَبَس:

أ- أن يكون المقتَبَس من العلوم النافعة، والنظم والأساليب التي لا تمس جوهر الدين، وتتمشى مع تعاليم الإسلام وعقيدته، وأن يساهم المقتَبَس بشكل فعال ومباشر في تحقيق أهداف الأمة وخدمة مصالحها، وأن يكون مراعيا لخصوصيتها، من حيث طبيعتها، وبيئتها الإسلامية، وأن يراعي فيه النوع لا الكم.

ب- أن تكون الأمة في حاجة ضرورية لهذا الاقتباس، مع عدم توفر البديل له ضمن إمكانات الأمة؛ لذلك فإن المسلمين الأوائل رغم تمكنهم من الإغريقية وترجموا كثيرا من المؤلفات اليونانية إلا أنهم «أخذوا ما وجدوا أنفسهم في حاجة إليه، دون أن يأخذوا ما كان مشتبكا به عند أصحابه من شرك وخرافة ووثنية وانحراف في الأفكار أو انحراف في السلوك»[78].

ج- تحري الدقة في الاقتباس، والتمحيص الدقيق للمقتَبَس، من أجل تمييز الخبيث من الطيب، ثم تحكيم موازين الشريعة فيه لبيان صلاحيته، وإلا فيرد. قال تعالى: ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِي ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ﴿١٠٠﴾ ﴾[المائدة: 100].

د- أن تتم إسلامية المقتَبَس بإعادته إلى أصوله الإسلامية إن كان له أصل في الإسلام، وتحكيمها فيه، وتقويم انحرافاته من خلالها، وتخليصه من شوائبه، ثم بعد ذلك يتم اقتباسه وإدخاله إلى المجتمع الإسلامي والاستفادة منه.

هـ- التدرج في الاقتباس، فيقدم الأهم على المهم وفقا لقاعدة الضرورة، ومراجعة العناصر التي سبق تحديدها للاقتباس، بغية تقليصها أو الاستغناء عن بعضها، لأن ما احتجناه بالأمس قد لا نحتاجه اليوم. مثلا أحست الدولة الناشئة في عهد عمر بن الخطاب الحاجة إلى نظام الدواوين فأخذته من جيرانها بلا تردد، ورويدا رويدا اكتسب المجتمع الجديد تجربته الخاصة فاستغنى عن الاقتباس[79].

2. ضوابط تتعلق بالمقتَبِس:

هناك ضوابط تتعلق بالمقتَبِس وهي لا تقل أهمية عن الضوابط المتعلقة بالمقتَبَس:

أ. أن يكون المقتَبِس على دراية بالعلم الشرعي:

لأن قياس الضار والنافع في الأمور المقتَبَسة يتم بالأصول الشرعية، فلا بد بالضرورة من معرفة العلم الشرعي، وإلا ففاقد الشيء لا يعطيه، ومن ثم فإن الانفتاح قبل العلم مزلق خطير يجعل صاحبه يتخبط في الأفكار والمناهج والفلسفات، ويقع فيما يخالف ويناقض أصول دينه، ومن أقل آثاره الشك في صحة دينه، والشعور بالنقص نحوه.

وفي هذا الصدد أتى عمر بن الخطاب النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه النبي ﷺ فغضب، فقال: «أمُتَهَوّكون [أي مُتَحَيّرون] فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به. والذي نفسي بيده لو أن موسى عليه الصلاة والسلام كان حيا ما وسعه إلا أن

يتبعني»[80].

ويدل هذا الحديث على النهي عن قراءة كُتُب الأديان وعموم المعارف، دون علم بالشريعة، أو قراءتها للاهتداء بها، قبل أن يترسخ في نفسه العلوم الشرعية؛ لأن هذه الشدة في الإنكار «كانت في مرحلة التأسيس والتكوين للعقيدة والملة، ولا ينبغي أن يشوش عليها في هذه المرحلة الخطيرة، حتى تترسخ أسسها، ويقوم بنيانها، ويخرج زرعها شطأه، ويستغلظ ويستوي على سوقه، ثم بعد ذلك تنفتح على ما شاءت من الديانات والثقافات والحضارات»[81]. وإذا ثبت ذلك للأمة في مرحلة التأسيس، فإنه ينطبق أيضا للأفراد في كل زمان ومكان.

ب. أن يكون المقتَبِس ملتزما بالإسلام:

أي أن يكون المقتَبِس معتدلا ومستقيما في سلوكه وتصرفاته وعلمه، فلا يغلب عليه هواه، وأن يكون سائرا مع شريعة الله، وبهذا الالتزام يكسب المقتَبِس قوة نفسية وفطانة عقلية تحولان دون الذوبان في الثقافة الأجنبية. وروي عن حُذَيْفَةَ أن رسول اللَّهِ ﷺ قال: «لَا تَكُونُوا إِمَّعَةً! تَقُولُونَ إن أَحْسَنَ الناس أَحْسَنَّا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا. وَلَكِنْ وَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ! إن أَحْسَنَ الناس أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أساءوا فلا تَظْلِمُوا»[82].

ولا شك أن التهاون بالشريعة المحمدية يؤدي إلى «الانفتاح المتساهل، الذي لا حدود له ولا ضوابط، فهو يأخذ كل ما يجد، دون أن يبحث فيما يصح وما لا يصح، وما عليه البرهان، وما لا برهان عليه، وما ينفع وما يضر، وما يبني وما يهدم، وما يحتاج إليه، وما لا يحتاج إليه، وما يتفق مع ثوابت العقل والنقل وما لا يتفق»[83]. والمقتَبِس بهذه الحال يجري وراء الهوى والشهوات.

ج. أن يكون المقتَبِس صاحب عزة بدينه غير منبهر بثقافة غيره:

أن يكون المقتبس صاحب عزة بدينه، ولا يشعر بالمهانة عند الحاجة إلى ما عند الآخرين. لقد اعتز الجيل الأول حين نقلوا عن الإغريق والرومان والفرس بدينهم، ولم يشعروا بالضآلة أمامهم أو بالذلة لهم: ﴿ وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿١٣٩﴾ ﴾[آل عمران: 139]، وقال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٨﴾ ﴾[المنافقون: 8].

والعزة بالدين هو الجانب الآخر من الالتزام، لأنه يدرك قيمة دينه وحضارته، فصح انتماؤه بهما، وفقدان الالتزام يؤدي إلى الانفتاح المحذور وهو «الانفتاح المبهور بثقافة الآخر، حين ينظر إليه مضخمًا من شأنه، معظمًا من فكره، شاعرًا بالدونية تجاهه لسبب أو لآخر، فكل ما قاله هذا الآخر، فهو صدق، وكل ما رآه فهو صواب، وكل ما فعله فهو جميل»[84].

3. التهاون بالضوابط يؤدي إلى القابلية للاستعمار:

تلك الضوابط كانت في منتهى الأهمية في سياق الانفتاح نحو الثقافة الأجنبية، لأن التهاون بها يؤدي إلى القابلية للاستعمار، وهي مرض ثقافي لدى بعض أفراد الأمة حين ينبهر أحدهم بحضارة أخرى ويجعلها نصب عينيه لتقدم الأمة. وطه حسين خير مثال لهذه المصيبة حين تكلم عن سبيل التقدم: «.. إن السبيل واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي

واحدة فذة ليس فيها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم .. في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحب منها وما يُكره، ما يُحمد منها وما يُعاب ..»[85].

وأصبح الليبراليون لتهاونهم بضوابط الانفتاح «عملاء حضاريين»[86] للغرب، يبشرون بالتبعية للتمركز الغربي. وقد حذر الشيخ جمال الدين الأفغاني من أمثال هؤلاء إذ قال: «إن المقلدين لتمدن الأمم الأخرى ليسوا أرباب تلك العلوم التي ينقلونها. ولقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهدون لهم السبيل، ويفتحون لهم الأبواب، ثم يثبتون أقدامهم»[87].

كما حذر صاحب المنار من أمثالهم حين قال: «دعاة الإلحاد المتفرنجين .. ويزعم أنهم دعاة الترقي والعمران .. والحق أن هؤلاء كلهم هدامون للعقائد والفضائل وجميع مقومات الأمة ومشخصاتهم، وليسوا بأهل لبناء شيء لها. إلا إذا سميت الزندقة، وإباحة الأعراض، وتمهيد السبيل لاستعباد الأجانب لأمتهم، بناء مجد لها»[88].

لذلك فإن الحركة الليبرالية داخل الأمة الإسلامية تمثل خطرا كبيرا؛ لأنها تعمق المرض الثقافي والنفسي القابل للاستعمار، وتمهد لوصول الاستعمار بكل أشكاله، وتثبت له في أوطان الأمة الإسلامية.

ثالثا: مجال الاستفادة من الغرب واقتباسات الليبراليين منه:

يجب هنا ذكر مجال الانفتاح نحو ثقافة الغرب، والخسارة التي لحقت بالأمة بسبب خطأ اختيار المجال الصحيح، ثم الاقتباسات الواقعة لدى الليبراليين المسلمين.

1. العلم والتكنولوجيا وليس الآداب:

سبق الكلام عن المشترك الإنساني العام، وأن العلوم والتكنولوجيا كانا من ضمنه، وقد تكلم محمد أسد[89] بشكل مسهب في هذا الجانب، باعتبارهما من المجالات التي ينبغي أن يقتبسها المسلمون من الغرب، لا في مجال الآداب الذي يؤدي بدينهم إلى خطر.

ذلك لأن «المسلمين إذا تبنوا كما هو من واجبهم أن يفعلوا، الطريق والوسائل الحديثة في العلوم والفنون الصناعية، فإنهم بذلك لا يفعلون أكثر من اتباع غريزة التطور والارتقاء التي تجعل الناس يفيدون من خبرات غيرهم. لكنهم إذا تبنوا –وهم في غير حاجة إلى أن يفعلوا ذلك– أشكال الحياة الغربية، والآداب، والعادات، والمفاهيم الاجتماعية الغربية، فإنهم لن يفيدوا من ذلك شيئا. ذلك أن ما يستطيع الغرب أن يقدمه لهم في هذا المضمار لن يكون أفضل وأسمى مما قدمته لهم ثقافتهم نفسها، ومما يدلهم عليه دينهم نفسه»[90].

2. الخسارة بسبب خطأ اختيار مجال الاقتباس:

لذلك فإن الخطأ في اختيار المجال المناسب للانفتاح والاقتباس يلحق بالأمة خسارتين:

الأولى: أصبح المسلمون يفتقدون ذاتياتهم الدينية والحضارية؛ لأن المسلمين حين وقعوا

«تحت تأثير العوامل الثقافية الغربية، إنهم يتركون أنفسهم..إنهم يسقطون في وثنية «التقدم» نفسها التي تردى فيها العالم الغربي بعد أن صغروا الدين إلى مجرد صلصة رخيمة في مكان ما من مؤخرة الأحداث»[91].

الثانية: لحق بالمسلمين بعد فقدان ذاتياتهم شلل في أداء الدور الحضاري للبشرية، قال محمد أسد: «ولو أن المسلمين احتفظوا برباطة جأشهم وارتضوا الرقى وسيلة لا غاية في ذاتها إذن لما استطاعوا أن يحتفظوا بحريتهم الباطنية فحسب، بل ربما استطاعوا أيضا أن يعطو إنسان الغرب سر طلاوة الحياة الضائعة»[92]. أما وقد أخطأ المسلمون في ذلك الاختيار فإن العالم قد خسر بانحطاط المسلمين.

3. اقتباسات الليبراليين من الغرب:

للأسف أن الليبراليين من المسلمين على مر التاريخ قد جانبهم الرشد في اختيار المجال المناسب، كما اتضح في فكر طه حسين مثلا، مرورا بحركة السيد أحمد خان في الهند، ووصولا إلى الحركة الليبرالية في العالم الإسلامي اليوم.

وإذا أخذنا حركة السيد خان كنموذج في هذا الصدد، نجد أنه ركز جهوده فيما لا يتطابق مع حاجة العالم الإسلامي، ويتناقض مع وضع المجتمع القائم على أساس العقيدة والإيمان، والرسالة المحمدية: «إنه استورد هذا النظام [التعليمي] من الغرب بتفاصيله وخصائصه وروحه وطبيعته، ومع الحضارة التي تكتنفه، وألح على كلا الجزئين –المنهاج التعليمي، والحضارة الغربية– إلحاحا شديدا»[93].

وبهذا الاقتباس قد أنتج معهد عليكرة المستغربين المتحررين من العقيدة الإسلامية. قال أبو الحسن الندوي: «وقد نشأ –بفعل هذه المؤثرات وبتأثير الجو الغربي الذي يسود في هذا المعهد– جيل مثقف إسلامي الاسم غربي التفكير .. مضطرب العقيدة، يعيش في عزلة عن المجتمع بعيدا عن أحاسيسه ومشاعره، ومختلفا عنه في مستوى المعيشة، ويخلق مشكلة جديدة في البيوت وفي المجتمع الإسلامي، ولا ينسجم معه انسجاما كليا»[94].

وأضاف أن السيد خان «تمسك في هذا النظام التعليمي بتعليم اللغة والآداب فقط، ولم يعن بتعليم الفنون والعلوم التطبيقية العملية العناية التي تستحقها، مع أنها هي ثمرة العلم الجديد اليانعة، وسر قوة الأمم الغربية وسيادتها، وهي التي يجب أن تستفاد من الغرب ويحرص على دراستها والبراعة فيها، بل أنه .. عارض في بعض الأحيان تعليم الصنائع والعلوم معارضة شديدة»[95].

وقد سار الليبراليون على هذا الموقف حتى الآن. وتبين أن انفتاحهم نحو الغرب لا لغرض إيجاد تقدم الأمة الإسلامية وإن زعموا ذلك، بل لغرض تفكيك الإسلام، والتشكيك في عقيدته وشريعته ومصادره.

رابعا: قضية الاستفادة من التراث الاستشراقي:

يجب أن يعرض البحث هنا إلى قضية الاستفادة من التراث الاستشراقي، حتى تتبلور الرؤية الإسلامية الواضحة تحول دون «تأليه» إنجازات المستشرقين -كما فعله الليبراليون- من جانب، وعدم المبالات دون الاستفادة للجوانب الإيجابية منها من جانب آخر. ولا شك أن الله تعالى قد أوجب العدل في المعاملة حتى مع المخالفين لنا في العقيدة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ [المائدة: 8].

ويتمحور الكلام هنا في ثلاث قضايا: الأولى الإنصاف في الاستشراق الألماني لإعطاء التصور بأن المدرسة الألمانية بشكل عام كانت أقرب إلى الموضوعية، رغم وجود المغرضين منهم أيضا. والثانية أشكال الاستفادة من انجازات المستشرقين المنصفين لإعطاء التصور أن الاستفادة في مثل هذه المجالات آمنة من الوقوع في خطر. والثالثة مجالات الاستفادة من التراث الاستشراقي عامة، لإعطاء التصور عن الإطار الفكري في كيفية التعامل مع ذلك التراث الذي اختلط بين الطيب والخبيث.

1. الإنصاف في الاستشراق الألماني:

تجلت الحركة الاستشراقية استجابة لرغبة الغرب في السيطرة على الشرق عامة والإسلام خاصة، فيمتلك الاستشراق جناحين: الجناح السياسي الذي يتبلور في الاستعمار، والجناح الديني الذي يتبلور في التنصير، وبالتالى فإن المستشرق حالة استقلاله عن الارتباط بالدولة والكنيسة يمكن أن نرى فيه بعض الجوانب الإيجابية التي أفادت المسلمين[96]. والمنصفون من المستشرقين هم الذين تهيأت لهم تلك الاستقلالية.

ويتميز الاستشراق الألماني –الذي وصلت ذروته في القرن التاسع عشر– عن مدارس الاستشراق الإنجليزية والفرنسية والهولندية بالدقة والروية، وانفرد عن سائر الدول الأوروبية بأمرين:

أولا: لم يخضع الاستشراق الألماني لغايات سياسية أو استعمارية أو دينية كالاستشراق في بلدان أوروبية أخرى، فألمانيا لم يتح لها أن تستعمر البلاد العربية أو الإسلامية، ولم تهتم بنشر الدين المسيحي في الشرق، لذلك لم تؤثر هذه الأهداف في دراسات المستشرقين الألمان، وظلت محافظة –في الأغلب– على التجرد والروح العلمية.

ثانيا: لم تكن دراسات المستشرقين الألمان عن العرب والإسلام متصفة –في الأغلب– بروح عدائية، نعم هناك من أتى بآراء لا توافق العرب والمسلمين، أو بآراء خاطئة تماما، كآراء نولديكه عن الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، لكن هذه الآراء معدودة، فالاستشراق الألماني لم يعرف مستشرقين جعلوا ديدنهم عداء العرب والإسلام، وتعمدوا الدس والتشويه في دراساتهم، بل العكس، رافقت دراساتهم روح إعجاب وتقدير وحب وإنصاف[97].

لذلك يتميز المستشرقون الألمان –في الغالب– بالإنصاف، لكن التعامل مع الأفراد يجب

التريث ما إذا كان ذلك المستشرق من المنصفين، أو من المغرضين الشاذين في المدرسة الألمانية.

2. أشكال الاستفادة من انجازات المستشرقين المنصفين:

للمستشرقين المنصفين جهود كبيرة في نشر التراث الإسلامي والعربي، وفهرسة المخطوطات العربية والإسلامية، واعداد المعاجم العربية والسنة النبوية، ودراسات في ثقافات مختلفة.

أ. نشر التراث الإسلامي – العربي:

وأول اسهامات المنصفين جهودهم الهائلة في «نشر النصوص العربية الكلاسيكيَّة التي صارت مصادر في الدِّراسات العربية والإسلامية .. ووضع الحضارة الإسلاميَّة في السياق العالمي»[98].

وعلى سبيل المثال نشر وستنفلد[99] وحده عددا كبيرا جدا من الكتب الضخمة والصعبة والأساسية، مثل «معجم البلدان» لياقوت، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان، و«طبقات الحفاظ» للذهبي، و«تهذيب الأسماء واللغات» للنووي، و«الاشتقاق» لابن دريد، و«تواريخ مكة» للأزرقي، والفاكهي، والفاسي، وابن ظهيرة، و«معجم ما استعجم» للبكري، و«عجائب المخلوقات» للقزويني، و«السيرة» لابن هشام وغيرها، وزادت آثار هذا العالم على المائتين[100].

ب. فهرسة المخطوطات العربية:

والأمر الثاني هو فهرسة المخطوطات العربية الموجودة في مكتبات ألمانيا، أو مكتبات العالم، أو التنويه بها. ولعل أعظم أثر في هذا الميدان –ويعتبر فخرا للاستشراق الألماني– هو فهرس المخطوطات العربية في مكتبة برلين في عشر مجلدات ضخمة، وصف فيه ما يقرب من عشرة آلاف مخطوط[101]. وفي هذا المجال لهم إسهامات نشطة في دراسة المخطوطات العربية، وحصرها، ونشرها، إلى جانب التأليف المساند لدراستها في لغة هذه المخطوطات بعينها.

ج. المعاجم العربية والسنة النبوية:

ومن الأمثلة على هذه الجهود ما بذله الأستاذ هانس فير[102] الذي وضع القاموس العربي–الألماني، ونقل إلى الإنجليزية، الذي أصبح مرجعا لكل مستشرق وعالم. وإدوارد لين[103] صاحب المعجم الكبير Arabic-English Lexicon لشرح المواد العربية باللغة الإنجليزية، شرحا موسعا يعتمد ويفيد منه كثير من علماء اللغة والعربية والنحو. وأ.ي ونسنك[104] صاحب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي المشهور.

د. الدراسات في ميادين الثقافة الإسلامية:

هناك دراسات المنصفين في مجالات مختلفة من الثقافة الإسلامية ينبغى الاستفادة منها، مثل دراسات زيغريد هونكة عن الحضارة الإسلامية ودورها في تقدم الغرب. وآنا ماريا شيمل[105] في الدراسات الإسلامية والحضارة والتصوف، والتي عشقت الإسلام ودرسته ونشرت دراساتها بين الأوروبيين لتصحح نظرتهم عن الدين الإسلامي[106]، وآرنولد[107] صاحب كتاب «الدعوة

إلى الإسلام»، وغيرهم كثير.

3. مجالات الاستفادة من التراث الاستشراقي عامة:

وأما الاستفادة من دراسات المستشرقين غير المعروفين بالنزاهة، فإن أصحاب الشخصية المتميزة الذين لهم رصيد من المعرفة الإسلامية الجادة والقادرين على الفكر النقدي، يمكن الاستفادة منها. ويمكن تصنيف تلك المجالات فيما يلي:

أ. الاستفادة من الدراسات الوصفية:

الدراسات الاستشراقية أشكال مختلفة، منها ما يغلب عليه الجانب الوصفي، ومنها ما يغلب عليه الجانب القيمي المفعم بالأحكام الاستشراقية على الفكر الإسلامي، ومنها ما يختلط بين الاثنين.

الجانب الوصفي في الدراسات الاستشراقية قد يكون أقرب إلى الموضوعية، ويستحسن الاطلاع علي هذه الدراسات التى ربما تضيف شيئا جديدا إلى الفكر الإسلامي، الذي ربما لم تكن متاحة للعلماء المسلمين في القرون الثلاثة الأخيرة بسبب التخلف العلمي العام الذي تسبب فيه الاستعمار.

أما الأعمال التي غلب عليها إصدار الأحكام على الفكر الإسلامي، فهي تحتوي على جانب وصفي للموضوع المدروس قبل أن يقيمه ويحكم عليه، وتحتوي من ناحية أخرى على أحكام بعضها علمية، وأغلبها غير موضوعية تظهر فيها رغبة المستشرق في التشويه، وإثارة الشبهات والتشكيك، أو الدفاع عن المعتقد اليهودي أو النصراني، أو غير ذلك. والواجب بالنسبة لهذه النوعية أمران: الأول عزل المادة الوصفية والاستفادة منها، والثاني الرد عليها وتقديم التصور الإسلامي السليم لها[108].

ولا شك أن الانفتاح لمثل هذه الدراسات يقتضي توافر الشروط السابق ذكرها دون لجاجة.

ب. الاستفادة من الدراسات نحو الشعوب الشرقية غير الإسلامية:

الرؤية الشاملة للاستشراق هي أنها دراسات متعلقة بالشرق ككل، والواقع أن حجم الأعمال الاستشراقية المرتبطة بشعوب الشرق غير الإسلامية كالهند والصين واليابان وإفريقيا لا تقل حجما عن الدراسات المتعلقة بالشعوب الإسلامية. وهذه الشعوب تهم العالم الإسلامي بحكم المجاورة، أكثر من أهميتها للغرب، فهي مجاله الدعوي، وامتداده الطبعي، وسوقه الاقتصادي.

ورغم هذه الأهمية فإن المسلمين لم يهتموا كثيرا بدراسة تلك الشعوب، مع أنه لا بد من معرفة أوضاعها الدينية، والفكرية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، لتحقيق الأهداف الإسلامية في هذه المناطق، ولا شك أن الاستشراق قد سد هذا الفراغ العلمي بتغطية علمية شاملة، ويمكن الاستفادة من الدراسات الاستشراقية إزاء هذه الشعوب في تحقيق مصالح

المسلمين، ومثل هذه الدراسات مهمة للداعية، ولواضع السياسات الإسلامية في العصر الحديث، لكي نتمكن من وقف زحف الغرب السياسي والفكري إلى تلك الشعوب، ومواجهة جهودهم التنصيرية[109].

ج. الاستفادة لتقويم ذات الأمة الإسلامية:

قد وجه الاستشراق أنظار المسلمين إلى مواطن الضعف والقصور في حياتهم ومجتمعاتهم من خلال الدراسات التحليلية للمجتمعات الإسلامية، وللحركة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، ومثل هذه الدراسات قد تفيد المسلمين لتقويم الذات، فيسارعون لتغطية قصور الأمة الإسلامية وضعفها.

ومثل هذه الدراسات قد دفعت المسلمين في هذا العصر إلى ضرورة تطوير نظامهم التعليمي والعلمي مما أدى إلى ظهور نظم تعليمية وتربوية جديدة تعتمد على الوسائل العلمية الحديثة. وأصبحت بعض الجامعات الإسلامية تتنافس مع الجامعات الغربية دون أن تضحي بشخصيتها الإسلامية وبقيمها الدينية؛ بل وسعت جاهدة إلى تأصيل العلوم وربطها بالتراث الإسلامي وتوجهها إسلاميا[110].

معنى ذلك أن هناك مجالات للانفتاح والاقتباس من انجازات المستشرقين حتى غير المنصفين، بشرط توافر الشروط اللازمة للانفتاح والاقتباس.

خاتمة

للحضارة الإسلامية خصائصها، وليس كل فكر مشترك إنساني عام، ومن ثم فإن قانون التفاعل الحضاري هو أن تفتح الأبواب والنوافذ لكل ما يتعلق بالمشترك الإنساني العام، لكن يجب التريث فيما يتعلق بالخصوصية الحضارية، ويجب رفض ما يتناقض مع الهوية الحضارية والقيم الاعتقادية. ذلك القانون يتطلب عملية الهضم الثقافي، حتى يتم تحويل العناصر الغريبة إلى الاندماج مع العناصر الأصيلة في الحضارة الإسلامية في وحدة معرفية، التي لولاها لأصبحت الحضارة ممزقة، ولا يمكن أن تكون أداة لتقدم شعوب أصحابها. وهذه العملية تحتاج إلى مبدأ أعلى وهو في الإسلام التوحيد، وتطبيق قوانين العقلانية الإسلامية، ومعاملة الإسلام كدين سماحة ويسر.

الهوامش

1. راجع: أبو الحسن الندوي، موقف العالم الإسلامي تجاه الحضارة الغربية، الهند: المجمع الإسلامي العلمي، ندوة العلماء لكهنؤ، 1963، ص101.
2. مالك بن نبي (1905–1973): مفكر إسلامي جزائري. الزركلي، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، 2002، ج5، ص266.
3. مالك بن نبي، تأملات، دمشق: دار الفكر، 1991، ص168.

4. عمر مسقاوي، تقديم لكتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي لمالك بن نبي، ترجمة: د. بسام بركة، د. أحمد شعبو، دمشق: دار الفكر، 2002، ص7.
5. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، د. عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1986، ص51.
6. الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، الرياض: مكتبة العبيكان، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1998، ص134.
7. سنن الترمذي، 2687/5، بَاب ما جاء في فَضْلِ الْفِقْهِ على الْعِبَادَةِ؛ سنن ابن ماجه، 4169/2، بَاب الْحِكْمَةِ. قال أبو عيسى: هذا حديث غريب.
8. راجع: د. محمد عمارة، الغزو الفكري، القاهرة: دار الشروق، ط 3، 2006، ص205.
9. تاريخ الطبري، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج1، ص451.
10. راجع: د. محمد عمارة، الغزو الفكري، ص207–208.
11. المرجع السابق، ص211–212.
12. راجع: د. حسام الدين الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص106.
13. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط 6، د.ت.، ص 79–81.
14. زيجريد هونكه Sigrid Honka (1913– 1999): مستشرقة ألمانية معتدلة، معروفة بكتاباتها في مجال الدراسات الدينية، أنها أسلمت في آخر عمرها.
15. زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب أثر الحضارة العربية في أوروبة، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون، كمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري، بيروت: دار الجيل، دار الأفاق الجديدة، ط 8، 1993، ص334–335.
16. المرجع السابق، ص298.
17. دافيد سانتلانا David Santillana(1855–1931): المستشرق الإنجليزي، من الباحثين في الفقه المالكي؛ د. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الاستشراقية، بيروت: دار العلم للملايين، ط 3، 1993، ص341.
18. د. محمد عمارة، الغزو الفكري، ص252، نقلا عن: دافيد دى سانتلانا، القانون والمجتمع، بحث منشور في كتاب تراث الإسلام، ص 431، إشراف: أرنولد، بيروت، 1972.
19. راجع: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص135.
20. راجع: د. محمد أمين حسن، "الاقتباس عن الغرب ضوابطه وحدوده أسبابه وآثاره" مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، (أغسطس 1996)، ص121.
21. محمد حسين هيكل (1888–1956): كاتب صحفي، مؤرخ، من أعضاء المجمع اللغوي، ومن رجال السياسة بمصر، حصل على الدكتوراه في الحقوق من السربون (1912). الزركلي، الأعلام، ج6، ص107.
22. محمد حسين هيكل، في منزل الوحي، القاهرة: دار المعارف، ط 8 ، د.ت.، ص24.
23. راجع: د. إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية بالكويت، 1983، ص4–5.
24. إسماعيل رازي الفاروقي (...–1986): مفكر إسلامي، وهب نفسه للعمل الإسلامي، شغلته قضية إسلامية المعرفة حتى أصبحت حياته وهدفه، راجع: محمد خير رمضان، تتمة الأعلام للزركلي، ج1، ص72.
25. جون كوتنغهام John Cottingham: ولد في لندن، حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد، محاضر في جامعة واشنطن وأوكسفورد.
26. د. جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1997، ص12.
27. راجع: د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، القاهرة: دار الشروق، 1999، ج1، ص82.
28. راجع: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص136.
29. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة: دار الحديث، ط 1، 1404هـ، ج1، ص42.

30. راجع: د. صلاح الدين بسيوني رسلان، القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية، القاهرة: دار الثقافة، 1990، ص151.
31. محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي (..–نحو 320هـ/932م): باحث، صوفي، عالم بالحديث وأصول الدين، من أهل ترمذ؛ الزركلي، الأعلام، ج6، ص272.
32. الحكيم الترمذي، العقل والهوى، ص1، دون ذكر اسم الناشر وتاريخ النشر.
33. الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد محمد جابر، بيروت: المكتبة الثقافية، د.ت.، ص6.
34. الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1400هـ، ص444.
35. راجع: الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1405هـ، ص120.
36. ابن تيمية، درء التعارض بين العقل والنقل،تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج1، ص273.
37. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن النجدي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط. 2، د.ت.، ج20، ص164، ودرء تعارض العقل والنقل، ج1، ص272.
38. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13، ص28–29.
39. ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973، ج1، ص205.
40. راجع: د. صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات، الرياض: دار الأندلس الخضراء، ط 1، 2004، ص66.
41. الحسن العكبري، رسالة في أصول الفقه، تحقيق: د.موفق بن عبد الله، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ط 1، 1992، ص65.
42. مثل أن ينفي أحدهما لازم الآخر أو يثبت ملزومه، فإن انتفاء لازم الشيء يقتضي انتفاءه، وثبوت ملزومه يقتضي ثبوته. ابن تيمية، درء التعارض، ج1، ص274.
43. الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1400هـ، ج5، ص533.
44. السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب، ط 1، 1999، ج4، ص608.
45. راجع: د. محمد إبراهيم محمد الحفناوي، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، المنصورة: دار الوفاء، ط 2، 1987، ص219.
46. أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص405.
47. صحيح البخاري، 2/174، بَاب تَزْوِيجِ الْمُحْرِمِ؛ صحيح مسلم، 2/1410، بَاب تَحْرِيمِ نِكَاحِ الْمُحْرِمِ وَكَرَاهَةِ خِطْبَتِهِ.
48. صحيح مسلم، 2/1411، بَاب تَحْرِيمِ نِكَاحِ الْمُحْرِمِ وَكَرَاهَةِ خِطْبَتِهِ.
49. الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج4، ص294.
50. راجع: الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2000، ج 3، ص207.
51. الشاطبي، الموافقات، ج1، ص87.
52. المرجع السابق، ج 3، ص27–28.
53. ابن تيمية، درء التعارض، ج1، ص79.
54. نفس المرجع والصفحة.
55. الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج3، ص17–18،
56. ابن تيمية، درء التعارض، ج1، ص275.
57. نفس المرجع والصفحة.
58. راجع: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص138.
59. ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص282.

60. د. يوسف القرضاوي، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 2000، ص53.
61. سنن أبي داود، 4291/4، بَاب ما يُذْكَرُ فِي قَرْنِ الْمِائَةِ؛ وأخرجه الحاكم في المستدرك، 8592/4، 8593؛ وقال ابن الأثير الجزري: غريب الحديث؛ راجع: ابن الأثير، جامع الاصول، ج11، ص320.
62. الشاطبي، الموافقات، ج4، ص167.
63. راجع: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص138.
64. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، ط. 2، 1999، ج3، ص99.
65. ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط 1، د.ت.، ج2، ص490.
66. وهو باب في كتاب الإيمان، صحيح البخاري، ج1، ص23.
67. تفسير ابن كثير، ج2، ص30.
68. صحيح البخاري، عن أبي هريرة، 39/1؛ بَاب الدِّينُ يُسْرٌ وَقَوْلُ النبي صلى الله عليه وسلم أَحَبُّ الدِّينِ إلى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ.
69. د. يوسف القرضاوي، ثقافتنا، ص35.
70. سنن الترمذي، عن أبي هريرة، 2687/5، بَاب ما جاء في فَضْلِ الْفِقْهِ على الْعِبَادَةِ؛ سنن ابن ماجه، 4169/2، باب الحكمة. قال أبو عيسى: هذا حديث غريب.
71. السيوطي، الأشباه والنظائر، ص60.
72. صحيح مسلم، 2999/4، باب المؤمن أمره كله خير.
73. صحيح البخاري، عن أبي هريرة، 1319/1، باب ما قِيلَ في أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ.
74. أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص105.
75. ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص12.
76. راجع: د. يوسف القرضاوي، السنة مصدر للمعرفة والحضارة، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1997، ص287.
77. راجع: د. محمد أمين حسن، الاقتباس عن الغرب، ص123–126.
78. محمد قطب، واقعنا المعاصر، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1997، ص98.
79. المرجع السابق، ص97، د. محمد أمين حسن، الاقتباس عن الغرب، ص125.
80. مسند أحمد بن حنبل، 15195/3؛ مصنف ابن أبي شيبة، 26421/5، باب من كره النظر في كتب أهل الكتاب. وكما قال ابن حجر أن رجاله موثوقون إلا أن في مجالد ضعفا، والحديث يستعمل لورود ما يشهد بصحته من الحديث الصحيح، راجع: ابن حجر، فتح الباري، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج13، ص334.
81. د. يوسف القرضاوي، ثقافتنا، ص72.
82. سنن الترمذي، 2007/4، بَاب ما جاء في الْإِحْسَانِ وَالْعَفْوِ، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.
83. د. يوسف القرضاوي، ثقافتنا، ص73–74.
84. المرجع السابق، ص76.
85. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، 45، القاهرة: دار المعارف، 1938، ج1، ص29.
86. محمد عمارة، "صورة الإسلام في الخطاب الغربي"، مجلة المسلم المعاصر، سنة 27، عدد 108، (أبريل–يونيو 2003)، ص23.
87. الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، دراسات وتحقيق: محمد عمارة، ط القاهرة، 1968، ص195–197..
88. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج9، ص663–664.
89. محمد أسد، ليوفول فيس Leopold Weis سابقاً (1900–1992): كاتب نمساوي مسلم ومفكر إسلامي (يهودي سابقاً) درس الفلسفة في جامعة فيينا؛ وعمل مراسلا صحفيا وسفيرا. وطاف العالم، ثم استقر في إسبانيا وتوفي فيها ودفن في غرناطه.
90. محمد أسد، الطريق إلى الإسلام، تعريب: عفيف البعلبكي، الرياض: مكتبة العبيكان، بيروت: دار العلم للملايين، ط 9، 1997، ص289.

91. المرجع السابق، ص288.
92. المرجع السابق، ص289.
93. الندوي، موقف العالم الإسلامي، ص45.
94. المرجع السابق، ص46.
95. المرجع السابق، ص46–47.
96. راجع: د. محمد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، جيزة: عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ط 1، 1997، ص129.
97. راجع: صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط 1، 1978، ج1، ص7–8.
98. د. رضوان السيد، المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط 1، 2007، ص6.
99. فستنفلد Heinrich Ferdinand Wues Tenfeld (1808 – 1899): مستشرق ألماني كبير؛ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص399.
100. راجع: صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، ج1، ص8؛ راجع: أسماء المستشرقين الألمان الذين لهم دور في هذا المجال في ذلك المرجع، ص8–10.
101. راجع: انجازات المستشرقين في هذا المجال في صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، ج1، ص10–11.
102. هانس فير Hans Wehr (1909–1981): مستشرق ألماني، اشتهر بمعجم عربي – ألماني؛ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص431.
103. أدورد وليم لين Edward William Lane (1801–1876): مستشرق إنجليزي كبير، اشتهر خصوصا بمعجمه الكبير للغة العربية؛ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص523.
104. فنسنك Arent Jan Wensinck (1882–1939): مستشرق هولندي، خلف سنوك في كرسيه بجامعة ليدن 1927. د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص417.
105. آنا ماريا شيمل (1922–2003): مستشرقة ألمانية، درست في برلين في قسم الدراسات العربية والإسلامية، عملت أستاذة في العلوم الإسلامية بجامعة أنقرة وأستاذ كرسي في تاريخ الأديان بجامعة بون وكمريدرج، وتوسم بأنها عميدة الاستشراق الألماني.
106. راجع: د. حسن بن محمد سفر، "الموضوعية في الاستشراق المستشرقة الألمانية آنا ماريا شيمل (1922–2003) نموذجا"، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، مجلد2، عدد5 (2005)، ص103.
107. توماس ووكر آرنولد Sir Thomas Walker Arnold (1864–1930): مستشرق إنجليزي متعاطف مع الإسلام؛ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص9.
108. راجع: د. محمد خليفة، آثار الفكر الاستشراقي، ص130–131.
109. المرجع السابق، ص132–133.
110. المرجع السابق، ص138.

TOWARDS MODERATE ISLAM

ISSN 1412-226x

AL-ZAHRÄ'

JOURNAL FOR ISLAMIC AND ARABIC STUDIES

In This Issue

- The Phenomenon of Religious Liberalism
- Unity of Knowledge, Rationality and Tolerance in the Islamic Civilization
- Islam's Position on the Experimental Science and Modern Technology
- A Reading in Arabic Language Problems according to Aishah Abdul Rahman (bint Syathi')
- Hadis of Prophet Muhammad PBUH Bewitched: Problem and Solution
- Forms and Method of Messenger Muhammad PBUH *Ijtihad*

Vol 10 No 1 ▪ 1432 H/2011 M