



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة باتنة 1

نيابة العمادة لما بعد التدرّج

كلية العلوم الإسلامية

والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

قسم أصول الدين

جهود وحيد الدين خان في تجديد الفكر الإسلامي

أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث (L.M.D) في العلوم الإسلامية

تخصّص: دعوة وثقافة إسلامية

إشراف الأستاذ الدكتور:

إعداد الباحث:

أحمد بوسجادة

إبراهيم سعود

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أحمد بوسجادة	أستاذ	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقرّرا

السنة الجامعية: 1445/1446 هـ – 2023/2024 م



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1



نيابة العمادة لما بعد التدرّج

كلية العلوم الإسلامية

والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

قسم أصول الدين

جهود وحيد الدين خان في تجديد الفكر الإسلامي

أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث (L.M.D) في العلوم الإسلامية

تخصّص: دعوة وثقافة إسلامية

إشراف الأستاذ الدكتور:

إعداد الباحث:

أحمد بوسجادة

إبراهيم سعود

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أحمد بوسجادة	أستاذ	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقرّرا

السنة الجامعية: 1445/1446 هـ – 2024/2023 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى .

ينبوع العطف والحنان الوالدين الكريمين: أبي وأمّي.

وإلى .

زوجتي العزيزة.

وإلى .

قرتي عيني: حفصة ومحمّد راشد.

وإلى ...

إخوتي الأعزاء

وإلى .

رفيق السفر الصديق الأستاذ: نبيل جرادي وفقه الله

وإلى .

جميع مشايخي وأساتذتي الكرام.

وإلى.

كلّ الأحباب والأصدقاء والزملاء في المسار العلمي والمهني.

وإلى .

كلّ من سجن أو ظلم أو أودى بسبب كلمة حقّ

وإلى .

كلّ داعية في كلّ شبر من هذا الكون الفسيح.

إلى هؤلاء جميعا أهدي هذا العمل

محبّكم إبراهيم

شكر وتقدير

الحمد والشكر لله من قبل ومن بعد، وبعد

بكلّ عبارات الاعتراف بجميل الفضل وعظيم الامتنان، أتقدّم بالشكر والتقدير إلى أستاذي المشرف: الأستاذ الدكتور أحمد بوسجادة، الذي تشرفت بإشرافه عليّ والعمل معه لإتمام هذه الأطروحة، وعلى نصائحه وتوجيهاته القيمة، وعلى رحابة صدره وحلمه، فكان الأستاذ والأب والأخ في الوقت نفسه، كما أقدم شكري وثنائي إلى لجنة المناقشة على تصويباتها واستدراكاتها.

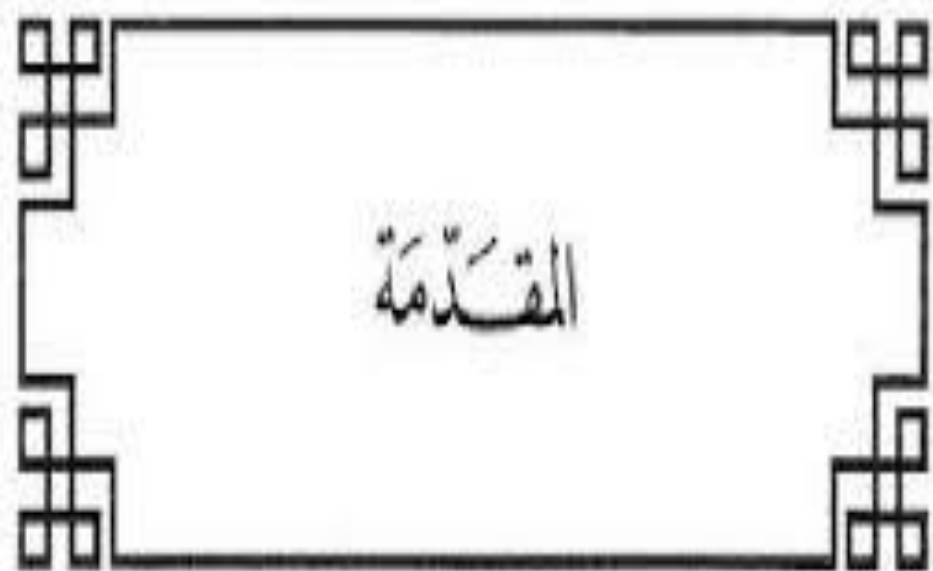
كما أتقدم بالشكر والامتنان إلى زميل الرحلة الطويلة صديقي الوفيّ الأستاذ الباحث: جمال بونقاب، فلقد كان مرشداً وموجهاً ومصوّباً ومرافقاً في جميع مراحل البحث، فله منّي اسمي عبارات التقدير والاحترام.

كما أتقدم بالشكر والثناء لكلّ من درّسنا أو رافقنا خلال هذه الفترة في جامعة باتنة -1- أساتذة وإداريين وأخصّ بالذكر منهم: الإدارية الراقية والمحترمة الأستاذة وردة، فلهم منّي كلّ الحبّ والتقدير.

كما أتقدم بالشكر والامتنان إلى كلّ من ساعدني لإتمام هذا العمل صديقي وأخي الدكتور: لزهـر صالحـي، وابن عمّي الأستاذ الفاضل أيمن.

والله وليّ التوفيق.

إبراهيم



المقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فقد كتب الله الخلود والبقاء والاستمرارية للإسلام، حين جعله آخر الشرائع وخاتمة الوحي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وخصّ المولى تبارك وتعالى هذا الدين وميّزه بخصائص تؤهّله وتمكّنه من الخلود والصلاحية رغم تغيّر الأحوال وتبدّل الظروف وتعاقب الأزمنة.

ولقد كان الجهاد الأوّل والأكبر الذي قام المسلمون الأوائل بفريضته، هو الوعي بهدى الله ومنهاج هذا الدين، الأمر الذي أثمر الأُمَّة التي قبلت الإسلام وأقبلت عليه، فتوحّدت به ومعه وفيه، ولقد قيّض الله لهذا الدين في كلّ عصر رجالاً سخّروا أنفسهم له، ووهبوا أوقاتهم في سبيل تحصيله، وضخّوا بما يملكون في سبيل بيانه وتبليغه للناس، وبفضل جهودهم بقي الإسلام على نقائه رغم الغبش الذي يعتريه بين الحين والآخر، وهم الذين يصدق فيهم حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: " إِنَّ اللَّهَ يبعثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ على رأسِ كلّ مائةِ سنةٍ من يجددُ لها دينها ".

لذلك كانت قضية تجديد الدين الشغل الشاغل لعلماء المسلمين، ببيان أحكام الدين في كلّ عصر، وخاصّة تلكم الأحكام والمسائل التي طعن فيها الطاعنون وشكّ فيها الجاهلون، فظهر في جميع الأزمنة علماء حملوا لواء التجديد ورفعوا راية الاجتهاد، بين مجتهد مصيب ومجتهد مُخطئ، وكلاهما على أجر إن شاء الله.

ولقد حفل التاريخ في جميع حقه المتلاحقة بعلماء ربّانيين، ومجدّدين مصلحين، قاموا في هذه الأُمَّة بحمل لواء الدعوة الإسلامية تعريفاً وبيانا وتصحيحاً ودفعاً لشبهات طالت الإسلام، فحفظ الله بهم الدين، وأحيا بجهودهم وأعمالهم أُمَّة الإسلام والمسلمين، وحمى شرعه وصانه من كيد الكائدين وتحريف المحرّفين.

ولقد ظهر في جميع بلاد الإسلام علماء مجدّدون مجتهدون، من البلاد العربية إلى الفارسية إلى الهندية وغيرها، حيث ظهر في شبه القارة الهندية علماء بارزون أفادوا من الثقافة الإسلامية تلك البلاد، كما أسهموا إسهامات واضحة جلييلة في خدمة الإسلام سواء على مستوى الدعوة أم التأليف أم الفكر، وشملت إسهاماتهم جميع ميادين الشريعة الإسلامية، من الحديث والتفسير إلى الفقه والدعوة وغيرها، ومن هؤلاء: محمّد إقبال وعبد الحّيّ الحسني وشبلي النعماني

وأبو الحسن الندوي وأبو الأعلى المودودي، بالإضافة إلى الشيخ وحيد الدين خان الذي تنصّب عليه دراستنا وتستهدف الكشف والوقوف على مؤلفاته وإنتاجه العلمي بغية الوقوف على جهوده في تجديد الفكر الإسلامي.

موضوع البحث:

تتمّ هذه الدراسة بتسليط الضوء على شخصية وحيد الدين خان من خلال الوقوف على جهوده في تجديد الفكر الإسلامي، حيث عُرف الشيخ بإسهامات جليلة في خدمة الدعوة الإسلامية، إذ يُعتبر وحيد الدين خان من أبرز المفكرين الذين برزوا بكتاباتهم و تأليفهم وإنتاجهم الغزير في القرن العشرين، ويأتي بحثنا لتسليط الضوء على جهوده وآثاره الفكرية، لذلك جاء بحثي موسوماً بالعنوان التالي: " جهود وحيد الدين خان في تجديد الفكر الإسلامي "

إشكالية الدراسة:

تتمثّل إشكالية الدراسة في التعريف بشخصية الشيخ وحيد الدين خان، وبيان جهوده في تجديد الفكر الإسلامي، لذلك جاء الإشكال الرئيس والذي عليه مدار البحث على النحو التالي:

فيم تتمثّل الجهود التجديدية لوحيد الدين خان في الفكر الإسلامي ؟

وقد تفرّع عن هذا الإشكال الرئيس تساؤلات فرعية استدعتها وفرضتها سياقات البحث والدراسة، أهمّها:

- من هو وحيد الدين خان ؟
- ما الظروف الاجتماعية والثقافية التي عاشها ؟
- ما مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي ؟
- ما هي مجالات التجديد وميادينه التي تناولها بالبحث والدراسة ؟
- ما أبرز المسائل والقضايا المعاصرة التي تناولها ؟

ثانياً: أهمّية الموضوع وأسباب اختياره:

يعتبر الوقوف على جهود وحيد الدين خان في تجديد الفكر الإسلامي ذا أهمية بالغة، وذلك بالنظر إلى جملة من الأمور المهمة، منها:

- سير تراجم الأعلام والعلماء مما عُني به المختصون قديما وحديثا لما فيه من الكشف عن تراثهم ومواقفهم في جميع القضايا والمسائل، ناهيك عن الذين لهم مؤلفات وكتب وقضايا تجديدية شملت جميع ميادين الشريعة الإسلامية.

- كثير من الجهود والأعمال الفكرية الثرية والقيّمة والنافعة ظلّت حبيسة الرفوف، حيث لم تصل تلك الأفكار والجهود إلى عموم المسلمين، وأحسب أنّ تناول الباحثين لتلك الأفكار والمسائل إما تعريفاً أو بيانا أو تعقيباً وإضافة يُعتبر من قبيل إيفائهم حقهم واعترافاً بفضلهم.

- لقد وُجد في كلّ الأزمنة إلى جانب العلماء الربّانيين المخلصين، من امتطى شعار التجديد والإصلاح، فخرّب الدين وهدمه من حيث أراد البناء، وأفسد من حيث الإصلاح، ومثل هذه المواضيع وغيرها ممّا كان على شاكلتها من شأنها أن تقف على حقائق الأمور، من خلال رصد للدراسات التي استهدفت هاته الشخصيات، وجمع لآراء العلماء حولها، والوقوف على مسائل وقضايا لم تنل حظّها من البحث والدراسة.

- كون الثقافة الإسلامية الهندية ممّا يجب تسليط الضوء عليه، والتي تم تنل حظّها من الدراسة والنظر والتمحيص - لاعتبارات جغرافية ولغوية وعرقية - سواء على مستوى الجهود الفكرية والثقافية أو على مستوى التعريف بشخصيات علمائها والتنويه بمآثرهم والوقوف على شهودهم الحضاري.

- من الضروريّ أن يطلّع القارئ العربيّ عموماً وأهل الاختصاص على وجه الخصوص على إسهامات وجهود الشخصيات العلمية غير العربية، لما في ذلك من ثراء وتنوّع فكريّ، والاطّلاع على أفكار الآخرين أمر مطلوب محمود مرغوب فيه سواءً كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ومن باب أولى المسلمين منهم ممّن اختلفت اللسان والمكان والبيئة معهم.

- المتصفّح لما كتبه الشيخ وحيد الدين خان يقف على حقيقة مفادها: ضرورة البحث في ما كتبه الشيخ وتسليط الضوء عليها، فللشيخ مؤلفات عديدة، منها ما هو باللغة الأردية ومنها

ما هو باللغة الإنجليزية، وكثير من كتبه مترجم إلى العربية، وخاصّة أشهر كتبه وأكثرها انتشارا في الأوساط العلمية.

- لم تقتصر كتابات الشيخ على مجال محدّد من مجالات وميادين الشريعة الإسلامية فحسب، بل نجد للشيخ مؤلفات في ميادين عدّة، في الدعوة الإسلامية وفي العقيدة والتزكية والأخلاق والفقه.

أسباب اختيار الموضوع:

أمّا عن أسباب اختياري لهذا الموضوع؛ فالحقيقة أن لا أسباب ذاتية دفعني لاختياره ابتداءً، نظرا لأنّ البحث والدراسة كان من ضمن المقترحات والمستهدفات التي أعدّها لجنة التكوين، حيث شجّعني عليه بعض الأساتذة الأفاضل من جامعة باتنة أخصّ بالذكر منهم: مشرفي على هذا العمل الأستاذ الدكتور أحمد بوسجادة، والأستاذ الدكتور: عزوز مناصرة، لكن مع ذلك فإنّ الرغبة الذاتية في دراسة شخصية الشيخ تكوّنت أثناء إعداد مشروع البحث، وذلك من خلال القراءات السريعة لبعض مؤلّفات الشيخ، حيث وقفت على مادّة علمية جديدة بالبحث والتقصّي.

أمّا الأسباب الموضوعية لاختيار هذه الدراسة فإنّها عديدة، أذكر منها:

- تراث الشيخ وحيد الدين خان ومؤلّفاته أمر يستدعي البحث والدراسة، فقد كرّس الشيخ حياته في الدعوة إلى الإسلام من خلال مواجهة الإلحاد والتيارات الغربية الهدّامة، حيث مكّن له إتقانه للغة الإنجليزية الاطّلاع على مصادر الثقافة الغربية، ومن ثمّ نقدها مستخدما نفس الآليات والوسائل والمناهج العقلية التي يكتبون بها، ومن ثمّ نفس المنطق العلمي الذي يؤمنون به.

- سيرة الشيخ وحياته المتنوّعة، حيث كان الشيخ في البداية منخرطا في العمل الحركي ضمن الجماعة الإسلامية، ثمّ ابتعاده وانفصاله عنها، بعد اقتناعه بضرورة تكريس الجهود وتوجيه البوصلة إلى الدعوة الإسلامية.

- شخصية الشيخ رغم ثرائها المعرفي والعلمي وجودة إنتاجها؛ يمكن اعتبارها من الشخصيات التي لم تأخذ من الدراسة والبحث، والجدير والحقيق بهاته الشخصية ومثيلاها من أصحاب الكتابات الجادة أن يقف عندها الباحثون تعريفا بها وإنتاجها العلمي.

- مخالفة الشيخ لمفكري وعلماء عصره في طريقة الكتابة وأسلوب الحوار وطريقة الإقناع، وخاصة فيما تعلق برّد الشبهات والدفاع عن الإسلام، فقد سلك الشيخ مسلكا آخر غير المدافع فحسب، بل انبرى لكشف حقيقة الحضارة الغربية وزيفها، ولم يكتف برّد الشبهة فقط، لذلك نجد له على سبيل المثال كتابة (المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية).

- يُعتبر الشيخ من أبرز المفكرين المسلمين في الهند الذين واجهوا الفكر الإلحادي ووقفوا أمام المنهج الإسلامي والدعوة إلى دين الله، كاشفا عن نواياهم الحاقدة على الإسلام والمسلمين، بالإضافة إلى أنه يُعتبر من أبرز رموز الإصلاح والإحياء الديني المعاصرين.

أهداف البحث:

تهدف الدراسة وتتوخى تحقيق جملة من الأهداف، منها:

- الوقوف على حقيقة التجديد في الفكر الإسلامي، ببيان ماهيته من خلال استقراء أقوال أهل العلم فيه، وعرض آراءهم ومواقفهم وتصوّراتهم حول مسألة التجديد وضرورته وأهميته.

- التعريف بالبيئة والثقافة الإسلامية الهندية، التي تُعتبر ثقافة متنوّعة ومختلفة عن الثقافة الإسلامية العربية، والتي يمكن للباحثين والعلماء الاستفادة منها.

- التعريف بشخصية الشيخ وحيد الدين خان والإحاطة بها من جميع جوانبها نشأة وتعلّما وتألّفا وتدرّسا ودعوة، من خلال رصد تاريخيٍّ لمراحل وأطوار حياته الطويلة التي تناهز مئة سنة.

- الوقوف على جهود الشيخ من خلال العودة إلى مؤلفاته وكتابات، وتبسيط الضوء على مواقفه في جميع القضايا والمسائل التي تناولتها كتاباته، ومناقشتها بردها إلى أصول الإسلام وتحكيمها إلى علماء الأمة.

الدراسات السابقة:

رغم قلة الدراسات التي تناولت شخصية الشيخ وحيد الدين خان بالدراسة والتقصي والبحث، إلا أنّ هناك دراسات تناولت بعض جوانب جهوده الفكرية والدعوية، وسلّطت الضوء على بعض من كتاباته، منها:

1- التجديد في علم الكلام عند وحيد الدين خان من العقائدية التجريدية إلى العقائدية التجريبية: للباحث التونسي: الدكتور يحيى عبد اللطيف، وهي عبارة عن رسالة ماجستير من جامعة الزيتونة، نوقشت بتاريخ 2018/10/10، وأجيز فيها صاحبها بتقدير 18 من 20 وملاحظة حسن جدًّا مع التوصية بالنشر، وقد ركّز فيها الباحث على التجديد في علم الكلام دون غيره من ميادين التجديد الأخرى التي تناولها الشيخ، من خلال تسليط الضوء على إثبات الألوهية والرسالة واليوم الآخر وغيرها من الأمور الغيبية.

2- وحيد الدين خان وآراؤه الاعتقادية والفكرية (دراسة نقدية): للباحث الحضري طارق حسن محمّد، وقد تمّ تقديم هذه الرسالة لنيل درجة الماجستير من كلية أصول الدين قسم العقيدة جامعة أم القرى. فقد تحدّث الباحث فيها عن وحيد الدين خان وآراؤه الاعتقادية والفكرية، وأهداف هذه الرسالة هي كالتالي: رغبة الباحث الأكيدة في دراسة الفكر الإسلامي المعاصر - ولو في جانب من جوانبه - وذلك عن طريق دراسة شخصية من شخصياته، وتميّز أسلوب وحيد الدين خان في الرد على المخالفين، وإن وحيد الدين خان قدم علما كلاميا جديدا على أنقاض القيم وقد أبدع في هذا الجانب أيما أبدع، وعدم العناية بهذا الفكر من قبل الباحثين مع أن كثيرا ممن يكتب ويؤلف من النخب المثقفة يستشهدون بكلامه في كتبهم العلمية المنشورة، ولقد جاء الباب الأول بحياته ومنهجه، والفصل الأول بسيرته الشخصية والعلمية، واسمه ونسبه وولادته، وأسرته، ونشأته وحياته العلمية، والفصل الثاني تناول منهجه العقدي، والمراحل الفكرية التي مر بها وحيد الدين في حياته. ثم جاء الباب الثاني بآراء وحيد الدين خان العقدية، والفصل الأول جاء بآراؤه في التوحيد، وكلامه في وجود الله تعالى، وكلامه في توحيد الأولوية. والفصل الثاني تناول آراء وحيد الدين في النبوة والرسالة. والفصل الثالث تحدّث عن آراؤه في اليوم الآخر، وإمكان وقوع اليوم الآخر، وضرورة الحاجة للإيمان باليوم

الآخر، والبحوث الروحية، والباب الثالث ذكر آرائه الفكرية. والفصل الأول تناول آرائه في التجديد، والفصل الثاني ذكر جهوده في الرد على الملحدّين، والفصل الثالث بجهود وحيد الدين في الدعوة إلى الله.

وقد تسنى لي الاطلاع على وصف عام لهذه الدراسة فقط ، حيث لم يُنح لي الاطلاع على الدراسة كاملة، كونها غير منشورة إلكترونيًا، ورغم سعيي للحصول عليها ورقيا من خلال تواصلتي مع بعض الأصدقاء الذين ذهبوا للعمرة وتواصلتي مع دور النشر إلا أنني لم أحصل عليها.

وإن كانت هذه الدراسة تبدو -من خلال وصفها - قد غطت جوانب متعدّدة ومتنوّعة من تراث الشيخ، إلا أنّها لم تتطرّق لكثير من مؤلفاته الأخرى، وخاصّة مواقفه من القضايا المعاصرة.

3- الشيخ وحيد الدين خان وجهوده في الدعوة: للباحث الطيب الأمير إبراهيم الفكي، وهي عبارة عن رسالة ماجستير من جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان، ويبدو من خلال عنوانها أنّها ركّزت على جهوده الفكرية الدعوية، حيث اشتملت على أربعة فصول:

الفصل الأول : الشيخ وحيد الدين خان حياته و آثاره.

الفصل الثاني : منهج وحيد الدين خان في الدعوة.

الفصل الثالث : أساليب و وسائل وحيد الدين خان في الدعوة.

الفصل الرابع : مقومات الإصلاح لدى الشيخ وحيد الدين خان و أثرها الدعوي.

ولم تختلف هذه الدراسة عن سابقتها، فقد تناولت جهوده الدعوية فحسب، واقتصرت على هذا الميدان دون غيره، إلا أنّ الدراساتين السابقتين ركّزتا على علم الكلام، بينما ركّزت هذه الدراسة على ميدان الدعوة.

4- تجديد الفكر الديني عند وحيد الدين خان: للدكتور أشرف أحمد محمد محمد عماشة، وهي عبارة عن رسالة دكتوراة من جامعة المنوفية (مصر)، أجزيت فيها صاحبها بتاريخ 2010/01/01، وتتضمّن هذه الدراسة خمسة فصول، الفصل الأول وحيد الدين خان ومفهوم التجديد في الفكر الديني عنده، أمّا الفصل الثاني فقد تناول رؤية وحيد الدين خان

التجديدية لعلاقة الله بالعالم، وفي الفصل الثالث بيّن تصوّره التجديدي للأصول الإيمانية، أمّا في الفصل الرابع فقد وضح موقف وحيد الدين خان النقدي والتجديدي من المذاهب المعاصرة، وفي الفصل الخامس تحدّث عن موقفه التجديدي من قضايا الفكر المعاصر، والحقيقة أنّ هذه الدراسة تبدو - من خلال وصفها - أنّها قد اشتملت على جميع المواضيع التجديدية والقضايا الفكرية التي دوّنها الشيخ وضمّنها في كتاباته، وتجدد الإشارة إلى أنّ هذه الدراسة غير متوفّرة إلكترونياً، رغم سعي الباحث للحصول عليها.

كما نجد في سياق الحديث عن الدراسات السابقة بعض المقالات التي كُتبت حول تناول الشيخ لقضية من القضايا الفكرية، نذكر منها :

1- جهود الشيخ وحيد الدين خان في ردّ الشبهات المثارة حول العقيدة ومكانة المرأة في الإسلام: للباحثة صفا عبد الجبّار عبد الهادي، والتي نشرتها مجلّة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، وقد تضمّنت الدراسة جوانب من حياة الشيخ، كما سلطت الضوء على ردّ بعض الشبهات التي أثّرت حول العقيدة والمرأة.

2- المقياس الاستدلالي وأثره على الفكر الديني عند وحيد الدين خان: للدكتور ناصر محمّد عبد اللطيف المهدي، وقد قامت مجلة الدراسات العربية بجامعة المنيا (مصر) بنشرها، حيث بيّن الباحث مفهوم الاستدلال عند وحيد الدين خان، متّخذاً من موضوع الألوهية والردّ على القائلين بنظرية التطوّر كنموذج برهن من خلاله على المقياس الاستدلالي عنده.

بعد عرضي لبعض الدراسات التي تناولت شخصية الشيخ وحيد الدين خان وجهوده الفكرية والدعوية، ألاحظ وأسجّل ما يلي:

-تركيز جميع الدراسات السابقة على جانب محدّد معيّن، تمثّل في إلقاء الضوء على المسائل والقضايا الإيمانية التي ردّ فيها الشيخ على مثيري الشبهات حول المسائل العقديّة من الملاحظة وغيرهم، وهذا الموضوع على أهمّيته وقيّمته وجوده الشيخ وإبداعه فيه، إلّا أنّه ليس الموضوع الوحيد الذي كتب فيه الشيخ.

-أغفلت جميع الدراسات السابقة الحديث عن مواقف الشيخ من القضايا الفكرية المعاصرة، مثل موقفه من العلمانية مثلاً، ودعوته إلى فتح باب الاجتهاد، وغيرها من القضايا المعاصرة.

-اكتفت الدراسات السابقة بعرض آراء ومواقف وحيد الدين خان في كثير من القضايا، دون بيان موقف الإسلام منها، والأسلم والأصوب - حسب رأبي - عطف موقفه ورأيه بموقف الشريعة أو العكس، حتّى توضع الأمور في نصابها، ومن ثمّ نقف على حقيقة القضايا التجديدية التي دعا إليها.

-للشيخ كتابات جديدة في سنواته الأخيرة وآخرها كتابه : (الفكر الإسلامي)، ولم تنل هذه المؤلّفات حظّها من الدراسة والبحث والنظر.

وبناءً على ما تقدّم؛ أزعّم أنّ دراستي تختلف عن هذه الدراسات من حيث المضمون والأسلوب وطريقة المعالجة، حيث استدركت جميع النقاط الماضية، مغطيةً جلّ القضايا والمسائل التي خاض فيها الشيخ، وبيان موقفه منها.

منهج البحث:

اعتمدت الدراسة على جملة من المناهج العلمية، لعلّ أبرزها:

المنهج الوصفي التحليلي: وهو المنهج الأبرز في الدراسة، وقد تمثّل استخدام هذا المنهج في إعطاء الصورة الصحيحة الواضحة لمواقف وحيد الدين خان، ومن ثمّ تحليلها وتفسيرها وبيانها. المنهج التاريخي: والذي تمثّل في تتبّع حياة وسيرة الشيخ تاريخياً، بالوقوف على مراحل وأطوار حياته المختلفة، وتأثير وانعكاس الظروف التي عاشها على شخصيته.

المنهج الاستقرائي: وتمثّل في تقصّي جهود الشيخ التجديدية وتتبعها في جميع كتاباته ومؤلّفاته المختلفة.

منهجية الدراسة:

لقد اتّبع في دراستي منهجية معيّنة وتقيّدت بها في جميع فصول البحث المختلفة، وهي كما يلي:

-ترجمة الشخصيات والأعلام: التزمت بترجمة الشخصيات والأعلام الذين لهم صلة بالشيخ سواءً من كانت له معهم علاقة شخصية أو حتّى من بيئته الهندية، لما رأيت في ذلك من خدمة للبحث وأهدافه.

- ذكر وحيد الدين خان: لم أعمد تسمية محدّدة له، فقد ذُكر في البحث باسمه كاملاً، وأحياناً أكتفي بذكر اللقب فقط، وأحياناً ألقبه بالشيخ، وحيثما أطلقت كلمة (الشيخ) في البحث فإنه تنصرف إليه دون سواه.

- المصادر والمراجع: جميع ما استعنت به في البحث باستثناء القرآن الكريم هو من قبيل المراجع، بما في ذلك كتب الشيخ وحيد الدين خان.

- بالنسبة للأحاديث النبوية فإنني اكتفيت بتوثيقها فقط دون تحريجها كون الدراسة ليست تأصيلية.

الصعوبات والتحدّيات:

لقد واجهتني في دراستي جملة من الصعوبات والتحدّيات، أكتفي بذكر أكبر تحدّ، والمتمثّل فيما يلي:

- تعتبر اللغة التي كتب بها وحيد الدين خان كتاباته أكبر تحدّ واجهني واعترض طريقي، كون أغلب الكتب التي اعتمدت عليها في دراستي مترجمة من اللغة الأردية أو اللغة الإنجليزية، حيث يتفق دارسو الترجمة عن عجز المترجم عن إيصال المعنى الحقيقي للنص المترجم، لعدّة اعتبارات أبرزها خصوصية كل لغة بالإضافة إلى أنّ المترجم قد يستطيع نقل الكلمة إلى لغة أخرى، لكنّه لا يستطيع أن ينقل ثقافة تلك الكلمة ودلالاتها العميقة إلى النص المترجم، فتكون الترجمة بذلك أشبه بالترجمة الحرفية والتي تكتفي بنقل بعض المعاني الجزئية فقط، ناهيك عن عجز المترجم عن نقل العواطف والمشاعر والأحاسيس التي تتضمّن النصوص، خاصّة وأنّ الشيخ وحيد الدين ضليح باللغة الإنجليزية متمكّن من ناصيتها مطّلع على دقائقها.

حيث لا يتبيّن لي مراده الحقيقي إلا بعد قراءات عديدة، وفي أحيان كثيرة أجد أنّ آخر النصّ يُناقض أوّله أو العكس، لكنني أُلجأ إلى الاحتكام إلى محكمات النصوص والدلالات القطعية التي تتضمّننها.

خطة البحث:

وتحقيقاً لأهداف البحث وإجابة عن إشكاليات البحث ارتأيت اتّباع خطة منسجمة من حيث المواضيع متّسقة من حيث الأفكار، والتي قسّمتها إلى مقدّمة وثلاث فصول وخاتمة.

حيث استهلكت الدراسة بمقدمة وضّحت وبيّنت من خلالها إشكالية البحث، وأهميته وأهدافه، ثمّ عطفها بذكر لبعض الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع أو بعضاً من جوانبه، ثمّ ذكرت المناهج العلمية التي اعتمدت عليها، بالإضافة إلى منهجيتي في البحث، وختمتها بخطة البحث. أمّا الفصل الأوّل فقد عنوانته ب: (وحيد الدين خان والتجديد في الفكر الإسلامي)، وقد قسّمته إلى أربعة مباحث، حيث جعلت حديثي في المبحث الأوّل عن الإسلام في شبه القارة الهندية، وواقع المسلمين فيها، بينما بيّنت في المبحث الثاني الحالة الثقافية والدينية في عصر الشيخ، أمّا المبحث الثالث فقد خصّصته للحديث عن حياة الشيخ مولدا ونشأة وتعليمه وتأليفه، بالإضافة إلى أهمّ العوامل التي ساهمت في صياغة تفكيره، وفي المبحث الأخير كان الحديث عن مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي.

وفي الفصل الثاني الذي كان عنوانه: (مجالات التجديد عند وحيد الدين خان)، والذي جاء مقسّماً على ثلاثة مباحث، خُصّص المبحث الأوّل منه للحديث عن التجديد في علم الكلام عند الشيخ، وما يتعلّق به من قضايا كلامية ومسائل إيمانية من إثبات وجود الله والرسالة واليوم الآخر، أمّا المبحث الثاني فقد كان للحديث عن تجديد علوم الدين، حيث بيّنت فيه حقيقة التجديد في الدين عند الشيخ، وتصحيح مسار الفقه عنده، وضرورة التوسّع في فقه المعاملات، وختمت هذا المبحث بتصحيح مسار التصوّف عند الشيخ، أمّا المبحث الثالث فقد كان موضوعه التجديد في الدعوة الإسلامية، وكان توسّعت في الحديث عن الإمكانيات الجديدة للدعوة كما يراها الشيخ.

أمّا الفصل الثالث فقد عنوانته ب (مواقف وحيد الدين خان من المذاهب والقضايا المعاصرة)، وقد قسّمته إلى أربعة مباحث، أفردت في المبحث الأوّل الحديث عن موقفه من الجماعة الإسلامية وعلاقته بها، وفصّلت في بعض القضايا التي يختلف فيها معهم، بينما في المبحث الثاني ذكرت موقفه من المذاهب الغربية المعاصرة (العلمانية، الشيوعية، قضية التطوّر)، وفي المبحث الثالث كان الحديث قضية السلام عند الشيخ التي أفرد لها كتابين من مؤلّفاته، حيث بيّنت السلام في الإسلام، ومفهوم السلام والجهاد عنده، وختمت هذا المبحث بالحديث عن قضية القدس والسلام فيها حسب تصوّر الشيخ، أمّا المبحث الرابع فقد خُصّص لبيان بعض القضايا المثارة حول المرأة في الإسلام، وفيه بيان لمكانتها وردّ عن بعض الشبهات حولها.

ثمّ ختمت دراستي بخاتمة، ضمّنتها أهمّ النتائج التي توصلت إليها، وأهمّ التوصيات التي يجب الإشارة والتنويه إليها.

الفصل الأول

وحيد الدين خان وقضية

التجديد في الفكر الإسلامي

المبحث الأول: الحالة السياسية والدينية في عصره.

المطلب الأول: دخول الإسلام إلى شبه القارة الهندية.

يرجع فضل انتشار الدعوة الإسلامية في هذه البقعة الواسعة الأرجاء إلى دعاة من المسلمين العرب والهنود الذين تشبّعوا بروح الإسلام السّمح، حيث بذلوا جهوداً جبّارة في سبيل نشر دين الله المتين في كلّ بقعة نزلوا فيها، وكان رائدهم في ذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾¹.

وبدأت هذه الجهود الفردية في الهند قبل الفتح الإسلامي الأول الذي قاده (محمد بن القاسم الثقفي²) في نحو عام 91 من الهجرة النبوية، فلا يرجع فضل انتشار الدعوة الإسلامية فيها إلى الملوك المسلمين الذين قاموا بفتوحات عسكرية بعده وشيّدوا امبراطورية فيها، وحلّفوا آثاراً إسلامية قيّمة من مساجد فخمة، وقلاع ضخمة³.

والمسلمون بناء حضارات أينما حلّوا أو نزلوا، وفي طبيعة الإسلام أنّه يدفع دائماً بعجلة الحضارة والمدنية إلى السير من جديد في كلّ بلد يدخله، وأصحابه حين توغّلوا بالهند ومعهم حضارتهم التي كانت قد بلغت خارج البلاد درجة عالية من الرّقي، لم يمهّلوا أمر حضارة الهند وثقافتها، بل شغلوا بها وانهمك علماءهم في كل العصور على النقل منها، وكان من بين السلاطين المسلمين من حضّ الهنادكة أنفسهم على الاشتغال بتراثهم القديم والكشف عن ماضي بلادهم، وبذل لهم في ذلك العون والمساعدة⁴.

1 - سورة النحل، الآية: 125.

2 - محمد بن القاسم الثقفي، (62هـ، 98هـ)، محمد بن القاسم بن محمد بن الحكم ابن أبي عقيل الثقفي، فاتح الهند وواليتها، من كبار القادة في العصر المرواني. (الأعلام، ج6، ص333)

3 - محيي الدين الألوائي، الدعوة الإسلامية وتطوراتها في شبه القارة الهندية، دار القلم، دمشق، ط 1986، ص8.

4 - أحمد محمود السّادّاتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، مكتبة الآداب القاهرة، (دط)، (دت)، ج1، ص07.

ولقد كان سرّ النجاح حملة محمد بن القاسم مزدوجاً، فلقد كان الهنود الذين يجارونهم، على حالٍ من الفوضى والشقاق، بينما كانت سياسة محمد بن القاسم سياسة صلح وكياسة، فلما استتب له الأمر وكلّ الأمور الإدارية للهنود ينوبون عنه¹.

وفي الوقت الذي كان فيه القائد محمد بن القاسم ينتقل من نصر إلى نصر، جاءه خبر وفاة عمّه الحجاج سنة 95هـ، وبعدها خبر وفاة الخليفة الوليد بن عبد الملك، وتولية "سليمان بن عبد الملك"، وكان عدواً للحجاج وأسرته لضغائن قديمة بينهما، حيث أمر بعزل محمد بن القاسم، وحمله إلى العراق مقيداً بالسلاسل، حيث حبس في سجن "واسط" حتى وافاه مصيره المحتوم بعد عذاب شديد سلط عليه².

ولم يكتب لمحمد بن القاسم أن يتوغل في أعماق البلاد، وإنما انحصر نفوذ المسلمين في مقاطعة السند³ وما جاورها من الأقطار، حيث انحصرت دائرة نفوذهم في ميلبار ونواحيها من الشواطئ الغربية، فما امتدت أشعة الإسلام ونوره إلى داخل القطر الهندي إلا بعد ما امتلك ناصيته محمود الغزنوي⁴ وخلفائه⁵.

واستمر الحال هكذا في هذه البلاد، أمير يأتي من قبل الخلافة وأمير يذهب، وكل منهم مشغول بتوطيد الحكم الإسلامي في السند⁶.

وقد انتهى أمر بلاد السند كلّها إلى استيلاء الغزنويين عليها، فكانت فتوحاتهم بداية حقبة جديدة في تاريخ شبه القارة الهندية كلّها، أصحابها من المجاهدين المسلمين ولكن ليسوا من العرب¹.

1 - عبد المنعم التّمر، تاريخ الإسلام في الهند، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981، ص108.

2 - عبد المنعم التّمر، المرجع نفسه، ص107.

3 - السّند: بكسر أوله، وسكون ثانيه، وآخره دال مهملة، وهي بلاد بين بلاد الهند وكرمان وسجستان، والسّند والهند كانا أخوين من ولد بوقير بن يقطن بن حام بن نوح عليه السلام. (ينظر: معجم البلدان، ج3، ص227).

4 - مسعود التّدوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، دار العربية، د ط، د ت، ص04.

5 - عبد المنعم التّمر، تاريخ الإسلام في الهند، ص109.

6 - أحمد محمود السّادتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ص76.

لقد وضع محمود الغزنوي بجهوده الجبارة وجهاده المخلص أساس دولة إسلامية عظيمة في الهند ظلت أكثر من ثمانية قرونٍ تقوى وتزدهر، وإن المسلمين الذين يُعدّون في الهند بعشرات الملايين، وما أضافوه للإسلام من قوة وما خدموه من فكر ورأي ليمثلون أمام الأجيال من بعده عظمة ما قام به هذا البطل المسلم عليه رحمة الله².

ويمكن القول إنّ العصر الإسلامي في الهند بدأ في القرن الحادي عشر وينتهي من الناحية السياسية في القرن الثامن عشر من الميلاد، وقد خضعت في القرون السبعة التي دام فيها سلطان المسلمين لفتحين من العرب والأفغان والترک والمغول القائلين جميعهم بدين محمد وخلفائه³.

المطلب الثاني: أثر المسلمين في شبه القارة الهندية

وتجدر الإشارة إلى أنّ تأثير المسلمين طوال هذه القرون كان عميقاً جدّاً، حيث شمل جميع مناحي ومجالات الحياة المادّية والروحية، فمثلاً حمل المسلمون المساواة الإنسانيّة التي لم يكن للهند عهدٌ بها، فلا نظام طبقات، ولا جاهل يحرم عليه التعليم، ولا منبوذٌ يعيشون معاً ويأكلون جميعاً، ويتعلمون سواءً، حيث كان هذا الأمر صدمة عنيفة للذهن الهندي والمجتمع الهندي⁴، كما كان للمسلمين الأثر البالغ في لغة الهند ومعتقداتها وفنونها، ولا يزال هذا الأثر بادياً فتجد في الهند خمسين مليوناً من الهندوس يعملون بشريعة القرآن⁵.

كما نقل المسلمون إلى الهند علوماً جديدةً كذلك، مثل علم التاريخ، فقد كانت البلاد فقيرة في التاريخ، ليس في مكتبتها كتاب في التاريخ بالمعنى الصحيح، أما المسلمون فقد كوّنوا

-
- 1 - محمد الغزنوي: يمين الدولة محمود بن سبكتكين الغزنوي (357هـ، 421هـ) الإمام العادل المظفر، يمين الدولة، السلطان المشهود، فتح الله على يديه بلاد الهند، فلّقبه الإمام القادر بالله العباسي بـ (كهف الدولة والإسلام)، ينظر: نزهة الحواظر وبمجة المسامع والنواظر، ج1، ص72.
 - 2 - عبد المنعم التّمر، تاريخ الإسلام في الهند، ص131.
 - 3 - جوستاف لوبون، حضارات الهند، تر: عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2009، ص417.
 - 4 - علي الحسيني التّدوي، المسلمون في الهند، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1999، ص31.
 - 5 - جوستاف لوبون، حضارات الهند، ص417.

في التاريخ مكتبة هائلة، حيث كان لهم إنتاجٌ ضخمٌ في تاريخ الهند وفي تاريخ الأمم، وكان تأثير المسلمين في المدنيّة والصناعة وأساليب الحياة أبرز، وأقوى منها في نواحٍ أخرى¹.

وكما أثر المسلمون في الثقافة الهندية، فقد جنّوا بدورهم من فتحهم هذا كسباً للثقافة الإسلامية، وذلك أنهم حين قدّموا البلاد واختلطوا بأهلها، وجدوا عندهم من فنون المعرفة وألوان الحضارة ما أبهرهم، فالفلسفة الهندية وفروعها من الفلك والطب والرياضيات، قد بلغت من الرقي والتقدم شأنًا عظيمًا، كذلك الفنون على اختلاف شروطها².

كما أنهم أضافوا للثقافة الإسلامية إنتاجاً عظيماً في شتى ميادين المعرفة الإسلامية (الصرف، النحو، البلاغة، المنطق، الحكمة، الفقه والأصول، الكلام، التفسير، الحديث، المناظرة)³.

ويمكننا القولُ أن أثر المسلمين المعرفي في الهند كان ضعيفًا، بينما أثرهم الأدبي كان كبيراً، وأكثر ما يبدو هذا الأثر في المباني والمصنوعات الفنيّة، وله عمل كبير في الدّين واللغة⁴.

ويرجح ضعف تأثير المسلمين معرفياً في الهند، إلى كون الذين دخلوا الهند من الملوك الفاتحين ما كانوا يعرفون من مزايا الإسلام إلا قليلاً، وما اصطبغت قلوبهم بالصبغة الرّبانيّة، مثل المجاهدين الفاتحين من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، ولذلك نراهم لم يؤثروا في عقائد البراهمة الرّاسخة، ولم يحدثوا فيها تغييراً مدهشاً، كما أحدث العرب في الشام وفلسطين ومصر والمغرب الأقصى وغيرها من البلدان⁵.

1 - علي الحسيني الندوي، المسلمون في الهند، ص35.

2 - أحمد محمود الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ص78.

3 - عبد الحّي الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، 2014، ص15.

4 - جوستاف لوبون، حضارات الهند، ص422.

5 - مسعود الندوي، تاريخ المسلمين في الهند، ص04.

المطلب الثالث: الهند مطمع للغزاة

لقد ظلت الهند عبر تاريخها الممتد الطويل مطمعا للغزاة والمحتلين، وهذا راجع إلى علاقة الهند القديمة بغيرها من الدول الواقعة على الغرب منها، سواء كانت دولا عربية أم غيرها، وكيف كانت تجارتها ومحصولاتها تنقل إلى ذلك العالم العربي منها بواسطة التجار والبحارة العرب، وقد ظل الأمر كذلك، بل ازداد نتيجة للحكم الإسلامي وتقدّم البلاد، وازدياد حاجات العالم لتجارة الهند وخيراتها¹، حيث نتج عن هذا الأمر الرّغبة في التخلص من حكم المسلمين بل والقضاء عليهم في الهند نفسها.

ولقد كانت (البندقية) بادئ الأمر محتكرة تجارة الهند مع أوروبا في القرن الخامس عشر، ولقد كان البرتغاليون في بحثٍ دائمٍ عن طريق مباشرٍ إلى الهند، حيث كان لهم ما أرادوا، فأصبحت سفن البرتغاليين تحمل تجارة الهند عن طريق رأس الرّجا الصالح، ممّا كان أثره أن فقدت مصر والبلاد العربية وبلاد الشرق الأوسط هذا المورد العظيم بمرور تجارة الهند مع أوروبا عن طريق البحر الأحمر وبلاد العرب²، لكن البرتغاليين لم يتوغلوا في الدّاخل بل اكتفوا بإنشاء قواعد حربية على طول السّاحل اتخذوها محطّات لتجارهم وتبادل سلعهم.

ونظراً للأهمية التجارية للهند أخذت بعوث البريطانيين التجارية تغدّ إلى الهند منذ بداية القرن السابع عشر الميلادي، ولم يثبط من عزيمة رجالها ما بذله البرتغاليون من جهود ليحوّلوا دون منافستهم لهم بهذه البلاد وما لبث هؤلاء البريطانيون، بما اشتهر عنهم من الدّهاء وسعة الحيلة أن صرّحت الدولة لهم بإقامة وكالات تجارية³.

والذي يظهر أن استقبال الهنود للمنافسين (الهولنديين، الانجليز، الفرنسيين) والترحيب بهم ليحلّصوهم من البرتغاليين الذين لم يفتأوا منذ نزلوا الهند يسيئون إلى دولها، ويعملون على

1 - عبد المنعم التّمر، تاريخ الإسلام في الهند، ص 420.

2 - عبد الله حسين، المسألة الهندية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د ط، 2012، ص 102.

3 - أحمد محمود السّادقي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ص 288.

التبشير بالدين المسيحي، ولربّما كان ذلك من أهم الأسباب في القضاء على النفوذ البرتغالي في الهند¹.

ولقد كان لتأسيس شركة الهند الشرقية البريطانية دوراً كبيراً بارزاً في نفوذ البريطانيين، حيث سَعوا بعد ذلك إلى البحث عن أماكن أخرى في شبه القارة الهندية لإقامة وكالات تجارية أخرى لا ينافسهم فيها غيرهم من الأوربيين، ليتمكّنوا في سنة 1650 من إقامة وكالة تجارية في البنغال².

وهذه الشركة، كما هو واضح من اسمها هيئة تجارية، ولكنها اقتنت الأسلحة ونظّمت الجيوش، واستغلت الانحطاط الشرقي في الهند، وخاصة انحطاط الأمراء، حتى أصبحت وكأنها دولة كبرى، وما إن وافت سنة 1857 حتى كان في يد الإنجليز نحو ثلثي الهند، تحت حكمهم المباشر، إمّا عن طريق هذه الشركة، وإما عن طريق الذين تعيّنهم بريطانيا³.

وفي عام 1957/1958 انهارت الهند الشرقية البريطانية التي أسّسها التاج البريطاني قبل ذلك بأكثر من مائتين وخمسين عاماً، وقد تزامن انهيارها مع نشوب ثورة عسكرية وشعبية معاً اجتاحت بعض المناطق شبه القارة الهندية، وعرفت باسم ثورة الاستقلال الهندي⁴، ولقد كان مبعث هذه الثورة العارمة ودافعها تعسّف الشركة البريطانية واستنزافها لثروات البلاد وإفقار أراضيها الخصبة⁵.

ويمكننا أن نعتبر أن ثورة 1957 نقطة تحوّل حاسمة في التاريخ الهندي الحديث، فعندما نجحت بريطانيا في القضاء على تلك الثورة تمّ القضاء بذلك على الحكم الإسلامي الذي دام

1 - عبد المنعم التّمر، تاريخ الإسلام في الهند، ص 429.

2 - علي عبد الله فارس، شركة الهند البريطانية ودورها في تاريخ الخليج العربي، مركز الدراسات والوثائق، الإمارات العربية المتحدة، ط2، 2001، ص 60.

3 - سلامة موسى، غاندي والحركة الهندية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، 2012، ص 12.

4 - علي عبد الله فارس، شركة الهند البريطانية ودورها في تاريخ الخليج العربي، ص 269.

5 - أحمد محمود السّادّاتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ص 292.

طويلاً في شبه القارة الهندية، كما تمّ القضاء على كلّ أمل في استعادته، وفي العام نفسه أعلنوا أن الهند مستعمرة للتاج البريطاني¹.

ونتيجة لفشل الثورة اضطهد المسلمون وصودرت أملاكهم، وهدمت مساجدهم أو أصبحت ثكنات عسكرية للجيش، وشرّد المواطنون ورحّب الهندوس بالاستعمار، فاستلموا الوظائف وقتلوا المسلمين، وحصلوا على الثورة، واشتروا الأراضي حتّى لم يبق للمسلمين سوى 05% من الأراضي التي كانوا يملكونها من قبل، وظهرت خطّة واضحة للترفة بين الهندوس والمسلمين².

بعث اضطهاد البريطانيين المسلمين شعوراً قوياً فيهم بضرورة العمل على توحيد صفوفهم من جديد ورفع معنوياتهم وإصلاح حالهم، وظهرت عدّة جهود تسعى لتحقيق هذا المسعى، من بينها مناداة السيّد (أحمد خان) بضرورة تمثيل المسلمين في المجالس الهندية التشريعية، حتى لا تطغى عليهم طائفة الأغلبية، ثمّ جاء بعده المفكّر الملهم (محمد اقبال)، وأفصح عن وجوب قيام وطنٍ خاصّ بالمسلمين وحدهم بالهند، ورسم حدود هذا الوطن على الأساس الذي تقوم عليه دولة باكستان اليوم في الغالب³، لكن آراء المسلمين واتجاهاتهم اختلفت وتباينت بالنسبة إلى مستقبل المسلمين في الهند، ومستقبل البلاد عامّة، فرأى بعضهم الدّعوة إلى الوحدة الوطنيّة والوقوف في وجه (ذاكر) الذي أصبح فيما بعد رئيساً لجمهورية الهند، بينما رأى البعض الآخر ضرورة انفصالهم عن الهندوس، وتأسيس دولة واحدة من المقاطعات التي يشكّل فيها المسلمون أكثرية، وعرفت هذه الدّولة باسم باكستان وأوّل من دعا إلى ذلك الشاعر الفيلسوف (محمد اقبال)، ونادى به المسلمون في إنجلترا⁴.

وما لبث المسلمون آخر الأمر أن بلغوا بجهود زعيمهم (محمد علي جناح)، ومن ورائه الرّابطة الإسلامية إلى تحقيق قيام دولة لهم، وبعد أن أصروا على رفض جميع عروض المؤتمر

1 - علي عبد الله فارس، شركة الهند البريطانية ودورها في تاريخ الخليج العربي، ص 275

2 - محمود شاكر، باكستان، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، 1973، ص 26.

3 - محمود أحمد السّادّاتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ص 300، 301.

4 - محمود شاكر، المرجع نفسه، ص 35.

الهندي الذي كان يتزعمه غاندي، ودستور 1935 حتى لا تضيع حقوق أقليتهم في تيار الغالبية الهندوكية، وحتى لا يكون لأحد وصاية عليهم، فأعلنوا ميلاد باكستان في 04 أوت 1948 على حدود لا ترضيهم في الغالب¹، قبلوها ليضعوا بذلك حدًا للمذابح والمجازر التي سقط فيها المسلمون أكثر مما سقط من الهنادة.

ولقد كان لانتهاج الحكم الإسلامي في الهند بعد أن استمر ثمانية قرون ونصف، وانتقاله إلى بريطانيا آثار وخيمة ونتائج عكسية على الإسلام والمسلمين والدعوة هناك.

المطلب الرابع: انتهاء الحكم الإسلامي في هذه البلاد:

حيث استطاع الإنجليز سلب الحكم من أيدي المسلمين، وحرموهم مجدًا ظلّوا يتوارثونه مدى هذه القرون، وأصبح المسلمون بلا سلطان ولا غنى ولا نفوذ ولا وظائف ولا تعليم، وأصبح ملوك الأمس وسادته أذلة فقراء، وربما لا يجدون ما يأكلون، وأصبحت قصورهم العامرة خرابًا².

حيث حصّر الإنجليز التعليم في طبقة صغيرة، فإنهم كانوا ينفقون ملايين الجنيهات على الجيش، وعلى مرتبات الموظفين الإنجليز، في حين كانت ميزانية التعليم على الدوام ضئيلة³، حيث نتج عن ذلك انتشار للجهل وعدم معرفة لأبسط الأمور الدينية، بالإضافة إلى امتناع المسلمين من الدخول إلى المدارس لأنها كانت في أيدي المبشرين، في حين أقبل الهندوس على التعليم وأيدوا المستعمرين، الأمر الذي جعلهم في مركز قوي، فتحسنت أوضاعهم واستلموا بذلك أفضل المناصب⁴.

والأخطر من ذلك كلّ أنّ الإنجليز طبّقوا تربية غير ملائمة للمزاج النفسي للهنود، حيث أدى تطبيق هذه التربية إلى تقويض ثقافته السابقة التي تمت له مع الزمن وإلى حدوث ما لم يعرفه

1 - أحمد محمود السّادّاتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ص302،301.

2 - عبد المنعم التّمر، تاريخ الإسلام في الهند، ص 514.

3 - سلامة موسى، غاندي والحركة الهندية، ص12.

4 - محمود شاكر، باكستان، ص26.

من الاحتياجات¹، ولم تُراعِ مناهج التربية التّنوع العُرُفي والدّيني الذي تَزَخَّرُ به الهند، والذي كانت لهذا الأمر نتائج عكسيّة على مدى الرّمن.

1 - جوستاف لوبون، حضارات الهند، ص299.

المبحث الثاني: الحالة الثقافية في عصره.

احتضنت الهند ثقافات عديدة، منها الثقافة الإسلامية العربية، والهندية والمسيحية، والبوذية، وتنطوي كل منها على أنماط ذات طابع خاصٍ وطرزٍ متميّزٍ عن الثقافة الأخرى، ومن بين هذه الثقافات السائدة تتميّز الثقافة الإسلامية عن غيرها بسلوكها الحضاري والإنساني، حيث بلغوا ذروة الرقي والحضارة بتثقيف جيلهم في عصرهم، وتشجيعهم على الإبداع والاختراع في مجالات الحياة¹، لكن الهند بلدٌ لم يعرف الاستقرار حيث تكالبت عليه قوى الاستعمار ممّا أثر على شعبها في جميع المجالات، ومنها الجانب الثقافي، وفيما يلي سنُبين الحالة الثقافية في عصر الشيخ وحيد الدين خان من خلال المدارس والمساجد.

المطلب الأوّل: المدارس

بعد سقوط الحكم الإسلامي في الهند، حاول الاستعمار البريطاني اقتلاع جذور الإسلام وثقافته من بين الشعب الإسلامي الهندي من خلال الدّعم الكامل للمبشرين النّصارى لنشر المسيحية، ومن خلال الدّعم المادي والشبائي للمستشرقين لهدم الثقافة الإسلامية ونشر الشكوك والرّيبة في قلوب المسلمين حول الإسلام والشريعة والنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ومشاهير الإسلام²، حيث قرّرت السلطات منهاجاً للتعليم في مدارسها ينقّر المسلمين من ارتياد مناهلها، إن أرادوا أن يبقوا مستمسكين بعقائدهم، فتخلّف المسلمون عن جيرانهم في موكب التّعلم تخلفاً لا يزال يُشاهد أثره إلى اليوم³.

في هذه الفترة الحرجة ابتلى المسلمون وضائق عليهم الأرض بما رحبت وأصبح من العسر الحفاظ على إيمانهم وعقيدتهم، وكرّد فعل أحياء العلماء الأجلاء العلوم الإسلامية ونهضوا بها، من خلال نشر شبكة المدارس الإسلامية في أرجاء البلاد⁴.

¹ - حافظ محمّد منير، تجديد الفكر الديني في جهود العلامة محمد كرم شاه، دار السلام، القاهرة، ط1، 2008، ص41.

² - صاحب عالم الأعظمي الندوي، جهود المسلمين في نشر التراث الإسلامي في شبه القارة الهندية، مجلّة ثقافة الهند، مج 66، ع3، سبتمبر 2015، ص 24.

³ - مسعود الندوي، تاريخ الدّعوة الإسلامية في الهند، ص184.

⁴ - صهيب عالم، تاريخ اللغة العربيّة وواقعها في الهند، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز لخدمة اللغة العربيّة، الرياض، ط1، 2016، ص286.

كما قام البريطانيون بإلغاء التعليم الديني من البلاد، وأصبحت المدارس العربية التي كانت بالأمس مملوءة بالطلاب خاوية على عروشها، حيث قام الإنجليز بتخريب المراكز التعليمية والفكرية، وكانت خسارة المسلمين أكثر من غيرهم، نجح البريطانيون في زرع بذور الفرقة بين أهالي الهند وإثارة الفتنة بينهم على أساس الدين¹.

في ظلّ هذه الظروف العصبية نهض بعض العلماء بأداء خدمة جليّة للغة العربية وعلومها، وأشعلوا مصابيح العلم والفنّ، ولكنهم لم يلتفتوا إلى العلوم الأخرى بسبب الغضب الحادّ ضدّ الانجليز، ومساعدة المسلمين على الأخذ بالأسباب التي تساعدهم على تولّي المناصب الحكومية للمشاركة في العمل مع المواطنين الهنود.

إن مرحلة المدارس الإسلاميّة تبدأ في العصر الحديث من المدرسة الرّحمية المنسوبة إلى والد حجّة الإسلام الشيخ ولي الله الدّهلوي²، ومنذ بدايتها واجهت المدرسة عدداً من الصّعاب، كما افتتحت مدارس إسلامية كثيرة في الأماكن التالية:

- 1- دار العلوم بديوبند، وقد افتتحت في مسجد صغير 1867 على يد الحاج محمّد عابد، ثمّ توسّعت، وتصدر هذه الدار مجلّتين اثنتين: أحدهما باللغة الأوردية وتُسمّى بمجلة (دار العلوم)، والثانية (دعوة الحق) وتصدر باللغة العربية³.
- 2- دار العلوم في لکنو وتتبع ندوة العلماء⁴، وتصدر هذه الدار ثلاث مجلّات:
 - أ- الرّائد: ويصدرها النادي العربي.
 - ب- البعث الإسلامي.
 - ت- تعمير حيات: ويصدرها الجمع باللغة الأوردية.
- 3- مدرسة الإصلاح: في سرائير في لواء أعظم جره⁵.

1 - حافظ محمّد منير، تجديد الفكر الديني في جهود العلامة محمد كرم شاه، ص 43.

2 - صهيب عالم، تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند، ص 287.

3 - محمود شاكر، باكستان، ص 56.

4 - محمود شاكر، المرجع نفسه، ص 56.

5 - ندوة العلماء: هي جمعية إسلامية أهلية عامّة، أنشئت في السنّة الحادية عشر من القرن الرابع عشر (1311هـ)، في حفلة عقدها كبار علماء الإسلام في شبه القارة الهندية للتشاور في ظروف المسلمين، وتهدف إلى إصلاح المناهج

ومما يجدر الإشارة إليه وجود ثلاث تيارات حول المدرسة وواقع التعليم، وهي:

التيار الأول: النقاد الذين أسسوا مدرسة في بوهبال وديوبند وكانوا يدرسون باللغة العربية ويقتصرون على بعض العلوم الإسلامية¹.

الثاني: مدرسة شبلي النعماني²، والذي ساعد على تأسيس ندوة العلماء في لكانا، والتي حاولت أن تكون في منتصف الطريق بين التقليديين والحداثيين، حيث كان منهجهم الجمع بين القديم الصالح والحديد النافع وبين المحافظة على المبادئ والأسس وبين التّجاوب مع المتطلّبات الإنسانية المعاصرة³.

الثالث: وهم الحداثيون، وقد مثّل هذا الاتجاه وتزعمه السيد أحمد خان⁴، حيث تأثروا بعمق الفكر الليبرالي الغربي، وفسّروا الإسلام بطريقة عقلانية، ودافعة في ذلك تخلف المسلمين في التعليم مما شكّل لهم عائقاً بينهم وبين اضطلاعهم بالمناصب الرفيعة في الدولة، حيث أنشأ

التعليمية. (ينظر: محمّد الزّابع الحسيني النّدوي، ندوة العلماء، فكرها ومناهجها، الأمانة العامة لندوة العلماء لكانا، الهند، ط3، 2008، ص07)،

¹ - كريمو محمّد، الإصلاح الإسلامي في الهند، تر: محمّد العربي، هند مسعد، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، ص69.

² - الشيخ الفاضل العلامة: شبلي بن حبيب الله البندولي، فريد هذا الزمان المتفق على جلالته في العلم والشأن، وُلد سنة أربع وسبعين ومئتين وألف بقرية (بندول)، أخذ الفقه والأصول عن الشيخ إرشاد حسين العمري، ثمّ ذهب إلى لاهور وأخذ الفنون الأدبية عن الشيخ فيض الحسن، ولي التدريس بمدرسة العلوم في عليكرة، وأقبل على ندوة العلماء فكان عضوا بارزا من أعضائها، فولوه على دار العلوم، من مصنفاته: فن الكلام، سيرة الغزالي، السيرة النبوية، مات بالإسهال الدمويّ يوم الإربعاء سنة اثنتين وثلاثين وثلاث مئة وألف ببلدة أعظم كره، ينظر: نزهة الخواطر، عبد الحي الحسيني، 174/8.

³ - محمّد الزّابع الحسيني النّدوي، المرجع نفسه، ص21.

⁴ - السيد أحمد بن المتقي الدهلوي المعروف بسيد أحمد خان، كان من مشاهير الشرق، لم يكن مثله في زمانه في الدهاء ورياسة العقل، وجودة القرينة، والناس قسمان في شأنه، حيث اختلفوا فيه اختلافا شديدا: فمنهم من يريعه بالعظام، ومنهم من يلقبه بالمجدّد الأعظم، ولد في الخامس من ذي الحجّة سنة اثنتين وثلاثين ومئتين بعد الألف بدلهلي، له مختارات في المسائل الكلامية والعقائد الإيمانية، في الرابع من ذي القعدة 1315هـ أصابه صداع شديد وحمي، وفارق الحياة في الليل، ودُفن بجوار مسجده الذي بناه في وسط الجامعة، ينظر: نزهة الخواطر، عبد الحي الحسيني، 41/8.

سنة (1875) كليّة (عليكرة) واستقدم لها كبار المحاضرين والأساتذة الإنجليز، وسارت الدّراسة فيها على غرار جامعتيّ أوكسفورد وكمبردج¹.

ومن المدارس الإسلامية التي سطع نجمها مدرسة (دار العلوم) التابعة لندوة العلماء حيث استطاعت هذه المدرسة بالعمل الدؤوب في مجالاتها العديدة تقديم آثار حسنة وتخريج رجال عظام في الفكر والدعوة والدين، وأعلامٍ في جوانب مختلفة من الحياة الإسلامية، وقد تحمّل كل من العلامة شبلي النعماني، والعلامة عبد الحي الحسني²، وسليمان الندوي³ وغيرهم هذا العبء الثقيل بأنفسهم، وتركوا لنا ثروة فكرية وأدبية ضخمة تنوعت موضوعاتها واللغات التي كتبت بها⁴.

ولم يكن حال المدارس بعد الاستقلال أفضل منه قبله، حيث تبّى واضعوا المناهج الدّراسية ومؤلفوا الكتب المقرّرة للتدريس في ولايات الجمهورية ديانة الأكثرية وعقيدتها بعرض شعائرها وآلهتها ومقدّساتها وأساطيرها الدّينية ممّا يتنافى مع تعاليم الإسلام، ويضاد عقيدة

¹ - عبد الحميد البطريق، محمد مصطفى، باكستان في ماضيها وحاضرها، دار المعارف، مصر، د ط، د ت، ص 24.

² - عبد الحيّ بن فخر الدين بن عبد العليّ الحسنيّ الطالبيّ: (1286 - 1341 هـ ، 1869 - 1963 م): باحث مؤرّخ هنديّ عربيّ الأصل، انتقل أحد جدوده (قطب الدين) من بغداد إلى غزنة في فتنّة المغول، ودخل الهند مجاهداً، وتولى مشيخة الإسلام في دهلي، واستقرت ذريته في الهند، ومنها صاحب الترجمة. ولد عبد الحي في زاوية السيد علم الله (على ميلين من بلدة رأي بريلي، من أعمال لكهنوء)، وقرأ الفقه والأدب وبعض كتب الطب في لكهنوء، واستقرّ فيها مديراً لأعمال (ندوة العلماء)، وتوفي ودفن بظاهر بلدة (رأي بريلي)، له تصانيف، منها: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر - ط (ثلاثة أجزاء منه، جنة المشرق ومطلع النور المشرق - خ (في جغرافية الهند وأخبار ملوكها وخطوطها وآثارها، ومعارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف - ط (باسم) الثقافة الإسلامية في الهند، و تلخيص الأخبار في الحديث، وكتاب الغناء، (يُنظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ج 03، ص 290)

³ - الشيخ الفاضل: سليمان بن أبي الحسن الحسيني الزيدي أحد العلماء المبرزين في الفنون الأدبية ولد سنة 1302 هـ ، تأدب على العلامة شبلي النعماني واستفاد منه استفادة عامّة واختصّ به ولازمه، كان من كبار المؤلّفين في هذا العصر، من آثاره: أرض القرآن، سيرة عائشة، وسيرة مالك، وحياة شبلي في سيرة أستاذه، والصلوات بين العرب والهند، توفي في الرابع عشر من من ربيع الأول سنة ثلاث وسبعين وثلاث مئة وألف في كراتشي، وشيعت جنازته بجمع حافل من العلماء والأعيان. (يُنظر: عبد الحي الحسني، نزهة الخواطر، ج 08، ص 1238)

⁴ - صاحب عالم الأعظمي، تاريخ اللغة العربيّة وواقعها في الهند، ص 26، 27.

التوحيد البسيطة، ويصوّر الهند كبلد ليس فيه ديانة غير الديانة البرهمنية ومعابدها ومراكزها الدينية والروحية¹.

إنّ وجود مثل هذه الكتب المقررة في نظام تعليمي إجباري تفرض دراستها على أولاد المسلمين وشبابها، وضع محرج للمسلمين يبعث فيهم القلق الشديد والإشفاق على مستقبلهم الديني وعقيدة أجيالهم، ويهدّد وجودهم في بلد يعتبرونه وطناً لهم.

بالإضافة إلى أنّ الكتب المدرسية التي يدرسها الصبيان لا تعالج الموضوعات التي تصدمهم في واقعهم، وإنما تعالج موضوعات غريبة عنهم كلّ الغرابة، ثمّ إنّ بلاداً كالهند يعيش 80% من سكانها بالزراعة و10% بالصناعة يكون من الجناية على أبنائها أن يبقى التعليم فيها أديباً فقط، فينشئون وهم عاجزون عن العمل اليدوي².

ولإصلاح ما يمكن إصلاحه انعقد مؤتمر عظيم في إحدى مديريات الولاية الشمالية (بستي) حضره عدد كبير من المسلمين من كل مذهب ومدرسة فكرية وثلاثمائة ممثل ومندوب من مختلف الطبقات، وطلبوا من الحكومة أن تصلح برامج التعليم الرسمي وتُسحب هذه الدروس التي تُنافي العقيدة الإسلامية وتقوم على أساس ديانة خاصّة، وعزموا على إنشاء كتاتيب ومدارس تعلّم أطفال المسلمين التعليم الديني في أوقات الفراغ، وإنشاء مدارس تعلّم المناهج الدراسية المقبولة في المعارف، وقد كان لهذا المؤتمر تأثير كبير في الوسط الإسلامي³.

المطلب الثاني: المساجد

يرجع تاريخ بناء المسجد في الهند إلى العقد الأخير للقرن الثالث عشر، حيث أن أقدم مباني الهند الإسلامية يرجع تاريخها إلى القرن الثاني عشر، ويعتبر مسجد قوة الاسلام أقدم مسجد إسلامي في تاريخ الهند الذي بُني على الطراز القديم، والذي بناه قطب الدين أيك سنة 1196م⁴.

1 - أبو الحسن علي التّدوي، المسلمون في الهند، ص210.

2 - سلامة موسى، غاندي والحركة الهندية، ص91، 92.

3 - أبو الحسن علي التّدوي، المسلمون في الهند، ص212.

4 - ضياء الدين ديسانبي، المساجد التاريخية في دلهي، تر: منظور، أحمد واني، مجلة ثقافة الهند، مج: 53، العدد: 2-4،

2002، ص103، 104.

ثم أخذ بناء المساجد ينتشر، حيث قام الملوك الإسلاميون بتأسيس الجوامع والمساجد بالهند، ولا تكاد تضبط كثرة، وكذلك الأمراء قد أسسوا في كل بلدة وعمالة وقرية، وبدلوا عليها أموالاً طائلة¹.

وبعد أن نشر الغزنويون الطراز المعماري السلجوقي فيما فتحوه من الهند، مرّ على المناطق الإسلامية عهد من الجمود، إلى أن أقام الأمبراطور (باير) حفيد تيمور لنك في دلهي امبراطورية إسلامية مغولية، وشيّدت في هذا العهد كثير من المساجد، جمعت بين الأساليب الهندية القديمة وطبيعة العبادة في المساجد الإسلامية، واقتبست بعض الطرز الإيرانية المعمارية، فجاءت نسيجاً جديداً نسجه بحق طراز البناء الهندي الإسلامي، ومن أشهر مساجد الهند في هذا العصر الجامع الكبير في بيجابور الذي شُيّد في منتصف القرن العاشر هجري، ومسجد الجمعة في دلهي الذي شُيّدُه شاه جيهان².

إلا أنّ المسجد تعرّض إلى العديد من الحوادث التاريخية شأنه في ذلك شأن مسجد فتح بوري بيجم والواقع إلى الشمال الغربي من المسجد الجامع، كان أهمّها اتّخاذه كسجنٍ من قبل الإنجليز، حيث سُجن فيه الكثير من رجال الثورة الهندية، وقد أُعدم كثير منهم في صحن المسجد³.

وتمتاز مساجد الهند بمدخل كبيرة تبدو وكأنّها أبنية قائمة بذاتها ومنازل عالية وقباب كبيرة، وتلحق الأضرحة بالمساجد، ولعلّ ضريح (تاج محل) أشهر ضريح في جميع العصور، وهو الذي أقامه شاه جيهان لزوجته "ممتاز محل" بين عامي 1630 - 1648، والذي أشرف على البناء بنفسه، وجلب له المهندسين من مناطق مختلفة⁴.

وبعد استيلاء البريطانيين على سلطنة دلهي 1911 اتّخذوها عاصمة لدولتهم، فجعلوا مساجد المسلمين الأثرية في حوزتهم ومنعوا المسلمين من تأدية الصلاة فيها بحجة حمايتها وصيانتها لمدة طويلة، علماً بأن هذه المساجد يعود تاريخ معظمها إلى أكثر من قرن ماضٍ،

¹ - عبد الحي الحسني، الهند في العهد الإسلامي، دار عرفات، الهند، د ط، 2001، ص 349.

² - أنور الزفاعي، الإسلام في حضارته ونظمه، دار الفكر، دمشق، ط 3، 1997، ص 400، 401.

³ - عادل عارف فتحى المعاضيدي، خصائص عمارة المساجد في الهند، دار قناديل للنشر والتوزيع، بغداد، د ط، د ت، ص 159.

⁴ - عادل عارف فتحى المعاضيدي، المرجع نفسه، ص 129.

وبعد استقلال البلاد وانتهاء الحكومة البريطانية فُرضت نفس الإجراءات التعسفية ضد المسلمين، حيث اعتبرت تأدية الصلاة في هذه المساجد عملاً غير قانوني، وفيما يلي أسماء بعض المساجد التي مُنع فيها ذكر الله:

مسجد كهركي، مسجد جمالي كمال، مسجد خير المنازل، مؤتي مسجد، نيلى مسجد¹.
وتجدر الإشارة إلى أن كثيراً من المساجد التي قد تم الاستحواذ عليها وهدمها والبناء عليها بيوتا أو محالاً تجارية، في ظل تقاعس الحكومة باتخاذ الإجراءات المناسبة لإبعاد هؤلاء الناس من هذه الأماكن المقدسة لدى المسلمين.

ورغم التضييق الذي مورس على المساجد إلا أنها لعبت دوراً كبيراً ومهماً في التربية والتعليم، ونشر الفكر الإسلامي في المدن والقرى، كما كان للمساجد تأثير في المنشآت الدينية والهندوسية وفي الفكر الهندوسي والعقيدة الهندوسية².

المطلب الثالث: الجامعات الإسلامية:

يرجع إنشاء الجامعات في الهند إلى الاحتلال الإنجليزي، حيث قاموا بإنشاء جامعات في كل من كلكتا ومومباي ومدارس على غرار جامعة لندن وألحقت بها، وذلك في يناير عام 1857م³.

وفي عهد احتلال الإنجليز تصدّى العلماء أولاً للاحتلال، وجاهدوا لمكافحته ومقاومته، وبعد الهزيمة انصرف جُلّ اهتماماتهم إلى التعليم الإسلامي، والتربية الإسلامية، بوقاية الجيد الجديد من الغزو الثقافي والرّدة الفكرية⁴، ونشط على إثر ذلك التعليم الديني، فأنشئت المدارس والكتاتيب والمعاهد والجامعات، وفيما يلي بيان لأشهر الجامعات الإسلامية:

1- جامعة دار العلوم:

¹ - شعبة حسين الندوي، الأوقاف الإسلامية في ولاية دلهي، مجلّة أفلام الهند، السّنة الثالثة، ع 1، يناير، مارس 2017.

² - صهيب عالم الندوي، مساهمة العمارة الإسلامية في ترسيخ الثقافة الهندية الإسلامية في الهند، سلطنة دلهي نموذجاً، موقع نداء الهند، 19 جوان 2016، 2022/08/18، 10:54.

³ - صهيب عالم، المرجع نفسه، ص316.

⁴ - محمّد واضح رشيد الحسني الندوي، الدّعوة الإسلامية ومناهجها في الهند، دار الرّشيد، الهند، ط3، 2009، ص26.

إنَّ أكثر معهد ديني في الهند يستحق أن يُسمّى أزهر الهند، هو معهد ديوبند الكبير، بدأ هذا المعهد كمدرسة صغيرة لا تسترعي الاهتمام، أنشئت في 31 ماي 1867 بعد أن قضى الإنجليز نهائياً على الحكم الإسلامي، وتقع في مدينة ديوبند شماليّ الهند على بعد 150 كلم من دلهي عاصمة الهند¹، أسّسها العالم الجليل المخلص الشيخ محمد قاسم النانوتي، ويقدر عدد الذين اشتغلوا في هذه المدرسة بالعلم أكثر من عشرة آلاف، والذين نالوا الشهادة منها بنحو خمسة آلاف، وكان للمتخرجين من دار العلوم تأثير كبير في حياة المسلمين الدّينية في الهند، وفضل كبير في محو البدع وإزالة المحدثات وإصلاح العقيدة والدّعوة إلى الدين، ومناظرة الضّلال والرّد عليهم، وشعار دار العلوم ديوبند "التمسك بالدين، والتصلّب بالمذهب الحنفي، والمحافظة على القديم، والدّفاع على السّنة"².

ويشتمل المنهج التّعليمي للدار على معظم ما يُدرّس من مواد عديدة في المدارس العربية والكليات الشّرعية الإسلامية في الجامعات العربية، حيث وضع القائمون عليها في المنهج الدّراسي كُتباً من كل علم وفنّ من التفسير الحديث وما يتعلق به، والفقه وأصول الفقه والعقائد والكلام، والصّرف والنحو والبلاغة والأدب، والمنطق والفلسفة، وما إلى ذلك³.

2- جامعة عليكرة:

وتُعتبر أقدم الجامعات وأعظمها تأثيراً في عقلية المسلمين وسياستهم، والتي تعدُّ من أرقى الجامعات في الهند وأوسعها، أسّسها الشّهير سيد أحمد خان باسم (مدرسة العلوم) سنة 1875، وتخرّج فيها رجال شغلوا وظائف كبيرة في الحكومة⁴.

3- الجامعة المليّة الإسلامية:

أنشئت الجامعة المليّة الإسلامية يوم الجمعة الموافق لـ 29 أكتوبر 1920 بمدينة علي كراه على يد الشيخ محمود حسن الديونبدي الذي كان مديراً لدار العلوم بديوبند

¹ - البطاقة التعريفية الموسومة بـ "الجامعة في سطور"، نقلا من موقعها "جامعة دار العلوم - darululoom.com"، بتاريخ: 17 أبريل 2022، الساعة: 10:48.

² - أبو الحسن التّدوي، المسلمون في الهند، ص130.

³ - مجلّة أقلام الهند، مجلّة الكترونية فصلية مُحكّمة، شميم أحمد التّدوي، المناهج الدّراسيّة في المدارس الإسلامية شماليا وجنوباً في الهند، السّنة الرّابعة، ع3، سبتمبر 2019، 20/06/2022، 18:36.

⁴ - أبو الحسن علي الحسني التّدوي، المسلمون في الهند، ص135، 136.

آنذاك، والسبب الرئيسي لتأسيسها هو إعطاء صبغة قومية عملية لأحاسيس الشعب الهندي عن تحرير التعليم من أيدي الاستعمار الإنجليزي، ومن مؤسسيها الأوائل محمد علي جوهر، والدكتور ذاكر حسين، وبعد خمس سنوات انتقلت الجامعة إلى دلهي، وفي يوم 26 ديسمبر 1988 أعلنت الحكومة الهندية بأن الجامعة المليئة الإسلامية جامعة مركزية، وأقرت قانوناً بهذا الصّور¹.

ويمتاز أساتذتها وإدارتها وعلى رأسهم الرجل التعليمي العالمي الدكتور ذاكر حسين (رئيس الجمهورية الهندية سابقاً) بنزعتهم الوطنية، وروح التضحية، وظلوا مدة طويلة يكافحون التيار التغريبي، ويعيشون في شظفٍ وعسرٍ وكان لهم نشاط ظاهري في ميدان الثقافة التعليم ومحصول ذو قيمة في الأدب والعلوم، وهي الآن من الجامعات التي تنفق عليها حكومة الهند².

1 - صهيب عالم، المرجع نفسه، ص 325.

2 - أبو الحسن علي الندوي، المسلمون في الهند، ص 137.

المبحث الثالث: الشيخ وحيد الدين خان .

المطلب الأول: حياته ونشأته وتعليمه

1-حياته:

اسمه: وحيد الدين بن فريد الدين خان

لقبه: يطلق عليه اسم (مولانا)، كون المتخرجين من المدارس العربية في الهند، يطلق عليه (مولاي)، ومعناه: الشيخ الفقيه.

مولده: وُلد وحيد الدين خان في أوّل جمادى الثاني سنة 1343هـ، الموافق ل: 1925/01/01م بقرية بزراية القريبة من أعظم كره الواقعة بولاية (ابرا بردايش) شمال شرقي الهند، كما ترجّح أغلب المصادر¹، وقد حكى ذلك على نفسه، حيث قال: " وُلدت على وجه التقريب في الأوّل من يناير عام 1925م"².

2-نشأته:

نشأ وحيد الدين خان يتيماً، فقد تُويّ أبوه وهو ابن خمس سنين، حيث تويّ يوم: 1929/12/30م، بعد ذلك نشأ في بيئة تربية وتعليم خاصّة، في (مدينة أعظم كره) المتميّزة بتقاليد دينية معروفة، وقد أشرف على تربيته بعد ذلك كلّ من أمّه زيب النساء خانم (خير النساء)، التي كانت امرأة متديّنة، وعمّه عبد الحميد خان الصوفي، الذي غرس فيه شغفا كبيرا بالعلم، وقد أحسن رعايته وتربيته، وعوّضه حنان الأب التي افتقدتها منذ صغره، كما عوّده أن

1 - ينظر السيرة الذاتية لوحيد الدين خان، موقع مركزه على الإنترنت: مركز السلام والروحانية، 2022/08/16، 13:14.

2 - وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، تر: سليم عبد الحميد إبراهيم، دار الصحوة، القاهرة، ط01، 1984، ص 10 .

يعتمد على نفسه، وألا يسيطر عليه اليأس ويتملّكه، وإثماً عليه أن يواجه صعوبات الحياة وضغوطها برحابة صدر ورباطة جأش.¹

وفاته:

توفي الشيخ وحيد الدين خان يوم الأربعاء التاسع من شهر رمضان الموافق ل: 2021/04/12 بعد صلاة العشاء عن عمر ناهز ستاً وتسعين عاماً متأثراً بإصابته بفيروس كورونا، تاركاً خلفه مكتبة علمية كبيرة. وللراحل مئات من الكتب، كتب بعضها باللغة العربية وبعضها الآخر بالإنجليزية، فضلاً عن مؤلفاته التي تمت ترجمتها إلى العديد من اللغات.²

3-تعليمه:

في أعظم كره تلقى تعليمه في إحدى المدارس الإسلامية التي تعنى بالعربية، ولما فرغ من هذه الدراسة عكف على تعلّم اللغة الإنجليزية حتى أتقنها وامتلك ناصيتها، ولقد نشأ محباً للمطالعة حتى بات من مدمنيها وبخاصة في الإنجليزية التي أقبل على قراءة كل ما وصلت إليه يده من مؤلفاتها العلمية والفكرية.³

أخذ وحيد الدين معارفه الإسلامية الأولى في جامعة الإصلاح العربية في الهند التي كانت مهذا إسلامياً لآلاف من الطلاب ممن تفرقت بهم شعب الحياة، لكن كان وحيد الدين خان أشهر من مرّ من هنالك، ومن مدرسة الإصلاح العربية، بدأت رحلة أخرى من رحلات البحث، كان قوامها المطالعة التي صادفت شغفا في نفس الرجل ونهما إلى المطالعة وذكاء مفرطاً.

1 - صفا عبد الجبار عبد الهادي، جهود الشيخ وحيد الدين خان في ردّ الشبهات المثارة حول العقيدة ومكانة المرأة، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، مج 13، ع 53، 2022، ص 30 .

2 - علاء الدين محمد فوتنزي، رحيل العلامة وحيد الدين خان، مجلّة الكلمة،

ع 172، أوت 2021، <http://www.alkalimah.net/Articles/Read/22096>،

2022/07/14، 15:32.

3 - محمد المجذوب، علماء ومفكّرون عرفتهم، ج3، دار الشواف للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 1992، ص 318.

ساعدت الرجل في مسيرته معرفة إسلامية بالأصول والفروع والقيم الإسلامية، معرفة تمنحه رتبة عالية بين علماء الإسلام في الهند، وبموجبها حمل لقب مولانا الذي يحمله العلماء الأجلاء في تلك المنطقة من أرض الإسلام، ومما زاد تلك الثقافة عمقا تمكّنه من ناصية اللغة الإنجليزية، ودراسته العميقة للفلسفة الغربية بمختلف مدراسها، وبين هذين المشربين سار الرجل يمدّه بحران معرفتيّان يزيج زبد أحدهما بدرر الآخر¹.

ومدينة أعظم كره هذه إحدى حواضر الثقافة الإسلامية في الهند، ومن معالمها العلمية التي تضاهي بها أكبر مراكز الثقافة العالمية دار المصنّفين التي كانت ملتقى كبار مثقفي الهند وبينهم سليمان الندوي وجواهر لال نهرو، وفيها تلك المكتبة الغنية بالمخطوط والمطبوع، وفيها المطبعة التي لا تبرح ترفد الأوساط الإسلامية بالمؤلفات النادرة، إلى جانب مجلّتها التي لم تقف عن الصدور منذ عددها الأول، فطبيعي أن يكون لهذا المركز الثقافي العالمي أثره في تكوين هذا المفكر الواسع النشاط².

المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه

أولا: شيوخه

لم يكن للشيخ وحيد الدين خان مشايخ بالمعنى المتعارف عليه، بأن تلقى علما من العلوم أو فنا من فنون المعرفة على يد شيخ من الشيوخ، بل كان ينتقد هذه الطريقة، ويعتبرها من الطرق التقليدية التي لا تخرج علماء، بل تخرج حفاظا للمتون والنصوص العلمية فحسب، لكنّه مع ذلك تأثر ببعض من العلماء والمفكرين والمعاصرين له، من أبرزهم:

1- أبو الأعلى المودودي³ :

1- موقع الجزيرة الوثائقية doc.aljazeera.net، 2022/09/12، 22:02.

2 - محمد المجدوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ج3، ص 318.

3 - أبو الأعلى المودودي (1903، 1979) : الإمام، الداعية، العلامة، ولد في مدينة أورانج أباد جنوبي الهند، بدأ جهاده ونضاله عام 1918، حيث عمل محررا في جريدة المدينة، أصدر مجلّة شهرية (ترجمان القرآن) نشر فيها أفكاره، انتخب أميرا للجماعة الإسلامية سنة 1941، له عديد المؤلفات في المجال الفكري والدعوي، انتقل إلى جوار ربّه في

المفكر المعروف وصاحب المؤلفات العديدة، ومؤسس الجماعة الإسلامية في الهند، والذي في الحقيقة لم يكن لوحد الدين خان احتكاك مباشر مع المودودي، إلا أنّ احتكاكه معه كان في سياق الجماعة الإسلامية التي كان خان منتميا إليها خمس عشرة سنة، ثم انفصل عنها بعد ذلك لاختلافات فكرية، لكن مع ذلك فقد اعترف خان بفضل المودودي عليه، حيث قال في كتابه التفسير السياسي: " فالفضل يرجع إلى الأستاذ المودودي في أنه كان المحرك الذي حثني على أن أضحي بحياتي لخدمة الإسلام منذ خمسة عشر عاما في أدق مرحلة من مراحل حياتي¹ .

2- أبو الحسن الندوي² :

العالم الذائع الصيت والذي كان رئيسا لندوة العلماء، حيث رافق وحيد الدين خان مليّا دعوة أبي الحسن الندوي بالانضمام إلى ندوة العلماء، حيث تأثر بفكره وقناعته، والتي انعكست على كتاباته في هذه المرحلة، وقد أثنى عليه واعترف بفضله في بعض ما كتبه، حيث يقول: " أرى لزاما عليّ أن أعترف لجميل زميلين من الرفاق، مولانا أبو الأعلى المودودي، ومولانا أبو الحسن الندوي، وهذا الأخير هو الذي حملني على القيام بهذا العمل فجزاهما الله خير الجزاء"³ .

3- ولي الله الدهلوي⁴ :

الثالث والعشرين من أيلول سنة 1978. ينظر (يونس السامرائي، علماء العرب في شبه القارة الهندية، ص 704 ، محمد خير رمضان يوسف، تكملة معجم المؤلفين، ص 83 .)

1 - وحيد الدين خان، التفسير السياسي للدين، ص 61 .

2 - أبو الحسن علي الحسيني الندوي: العلامة الكبير والمفكر الإسلاميّ الجليل ابن الشريف العلامة الشهير عبد الحيّ، ينتهي نسبه إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وُلد في قرية (تكية) في شهر محرم سنة 1332هـ - 1913م، منذ حداثة عمره تعلّم القرآن الكريم ودرس قواعده وجوّده، تألّق بجمعه بين أقرانه وذاع صيته في الآفاق، اختير أميناً عاماً لندوة العلماء في لکنهو بالهند، وقد صنّف عدة مؤلّفات منها: ماذا خسر العالم بالخطا المسلمين، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ينظر: (يونس السامرائي، علماء العرب في شبه القارة الهندية، ص 709، 710).

3 - وحيد الدين خان، التفسير السياسي للإسلام، ص 61 .

4 - ولي الله الدهلويّ: الشيخ الإمام الهمام حجّة الله بين الأنام، إمام الأئمة قدوة الأمة، أبوه عبد الرحيم من وجوه مشايخ دهلي وأعيانهم، وُلد ولي الله يوم الأربعاء 14 شوال 1114هـ، له مصنّفات جيد حسان، منها: الفوز الكبير في

الشاه وليّ الله الدهلويّ علامة عصره وإمام المجتهدين، له مؤلّفات عديدة ومتنوّعة، وقد خلّفت كتبه ومؤلّفاته تلامذة ساروا على نهجه واقتفوا أثره حاملين لواء الإصلاح والتجديد، وإذا تصقّحنا كتب وحيد الدين خان نجدها حافلة بذكر وليّ الله الدهلويّ إمّا استشهاداً بكلامه أو تعقيباً أو استدراكاً.¹

ثانياً: تلاميذه

للشيخ وحيد الدين خان تلاميذ ومريدون كثير، سواءً ممّن لازموه دهرًا أم ممّن عكفوا على كتبه دراسة ونظراً أو ترجمة، أشهرهم:

1- ظفر الإسلام خان: وهو ابنه الأكبر، ومُترجم لعديد من مؤلّفاته، من بينها: الإسلام والعصر الحديث، تجديد الدين، حقيقة الحجّ، وغيرها.

2- ثاني اثنين: وهو طبيب متفرّغ للعمل مع الشيخ، وحاصل على الدكتوراه في العلوم الإسلامية، مؤلف هندي، يؤلف كتباً للأطفال في مواضيع تتعلق بالإسلام. تُرجمت بعض كتبه إلى الفرنسية والألمانية والتركية وغيرها، كما أنشأ ألباناً لوحية للأطفال حول موضوعات إسلامية، ولقد كتب أكثر من 100 كتاب للأطفال، وهو أحد أمناء مركز السلام والروحانيات (CPS International) وهي منظمة غير ربحية تعمل من أجل السلام والروحانية، ويساهم بمقالات عن الإسلام والروحانية في الصحف الإنجليزية، وهو مشارك في استضافة برنامج تلفزيوني: (قصص من القرآن) الذي يتم بثه على قناة ZEE-Salaam 2.

3- محمّد سليمان القائد: أحد أبرز تلاميذ الشيخ وحيد الدين بالعالم العربي³، صاحب كتاب (منهج الهداية)، ويعتبر محمّد القائد من أهل الثقافة والكتابة، كما كان خطيباً يؤمّ المصلّين في

أصول التفسير، حجّة الله البالغة، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، وغيرها كثير، توفّي صبيحة يوم السبت من شهر محرم سنة 1176هـ، وله اثنان وستون سنة، يُنظر: (عبد الحيّ الحسني، نزهة الخواطر، ج 06، 410 وما بعدها) 1 - يُنظر: وحيد الدين خان، الفكر الإسلاميّ.

2 - <https://www.paperbackswap.com/Saniyasnain-Khan/author>، 2023/07/25، 15:53.

3 - صفحة الشيخ على الفيسبوك،

https://www.facebook.com/Wahideldin/posts/?locale=ar_AR717306844947162

19:48، 2023/07/15

صلاة الجمعة في أحد مساجد مدينة طرابلس في التسعينيات، وله كتب عدّة في الفكر الإسلامي، بعضها نُشر وبعضها لم ينشر، وهو أحد الذين قضوا في حادثة سجن أبو سليم الأليمة¹

المطلب الثالث: مؤلفاته وآثاره

كنا قد أشرنا في المبحث السابق أنّ ووحيد الدين خان كان مولعا وشغوفًا بالمطالعة، الأمر الذي انعكس على كتاباته، حيث كان غزير الإنتاج والتأليف، وقد أَلّف باللغتين الإنجليزية والأردية (اللغة الهندية)، ولقد ترجمت أهم أعماله إلى اللغة العربية، ومن هذه الآثار نذكر:

- The Quran for All Humanity
- Muhammad: A Prophet for All Humanity
- Religion and Science
- God Arises: Evidence of God in Nature & Science
- In Search of God
- Islam and Modern Challenges
- The Way to Find God
- The Quran, an abiding wonder
- The Moral Vision : Islamic Ethics for Success in Life
- Women Between Islam and Western Society
- A Treasury Of The Qur'an
- The Prophet Muhammad : A Simple Guide to His Life
- ISLAM: THE VOICE OF HUMAN NATURE
- Islam and the Modern Man
- ISLAM: CREATOR OF THE MODERN AGE
- Islam As It Is
- A Treasury Of The Qur'an
- Paradise –Living in Gods Neighbourhoud.

1 - يُنظر: وثيقة باسم قوائم بأسماء ضحايا مذبحه سجن أبو سليم، صادرة عن منظمة التضامن لحقوق الإنسان طرابلس -ليبيا- 29 يونيو 2021، صفحة المنظمة على الإنترنت، 2023/07/18، 08:32.

• Love of God.

وله عدد من المؤلفات المترجمة إلى العربية منها:

- الإسلام يتحدّى - مدخل علمي إلى الإيمان (حيث يعدّ أشهر كتبه)
- الدّين في مواجهة العلم.
- الفكر الإسلامي.
- حكمة الدّين.
- تجديد علوم الدّين.
- المسلمون بين الماضي والحاضر والمستقبل.
- البعث الإسلامي - المنهج والشروط - .
- التّفسير السّياسي للدّين.
- القضية الكبرى.
- المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربيّة.
- تاريخ الدّعوة إلى الإسلام.
- حقيقة الحجّ.
- خطأ في التّفسير.
- عليكم بسنّتي.
- مأساة كربلاء الحسن والحسين.
- واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام.
- الإنسان القرآني.
- الإسلام والعصر الحديث.
- خواطر وعبر.

المبحث الرابع: التجديد في الفكر الإسلامي

تمهيد:

شهدت العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر ظاهرة يقظة العالم الإسلامي، وهي ظاهرة سياسية ودينية في الوقت نفسه، وقد تبلّورت هذه الظاهرة نتيجة تيار فكري عريض تكوّن من عنصرين:

الأول: ذو اتجاه ديني، يستلهم الإيديولوجية الإصلاحية التي كانت في طور التشكل في العالم الإسلامي منذ نهاية القرن الثامن عشر.

الثاني: ينبع من أصول علمانية خالصة، ويتخذ من النموذج الغربي في التحديث مرجعا له، وقد شهد العالم الإسلامي في ذلك الوقت نشاطا ملحوظا، فقد بُذلت فيه جهود حثيثة لتدارك جوانب التخلف الاجتماعي والثقافي القائمة فيه، وكانت الدراسات والبحوث الدينية تتجه نحو خلق دينامية تجديد وإصلاح ضمن منظور التوافق والانسجام بين المعطيات التراثية ومقتضيات العصر الحديث.¹

حيث شاع في عصرنا الحديث استعمال مصطلح " الفكر الإسلامي " وغدا من المؤلف أن يتردّد على ألسنة العلماء والمفكرين، وأن يكون عنوانا للعديد من البحوث والدراسات، وأن يكون موضوعا للقاءات وندوات ومؤتمرات، ومادة علمية للدراسة في الكليات والجامعات، بل لقد قام معهد متخصص لدراسة هذا الفكر وإغنائه وهو: (المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

وعلى الرغم من كثرة استعمال هذا المصطلح حديثا، إلا أنه لم يحظ بعد من العلماء والدارسين بما هو جدير به من عناية وبيان، وربما وقف منه البعض موقف الشاكّ المستريب، نظرا لعدم وروده على ألسنة علمائنا السابقين فيما وصلنا من كتبهم ومؤلفاتهم.²

¹ - مجموعة مؤلفين، خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص149

² - أحمد حسن فرحات، مصطلحات إسلامية، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002، ص09.

ولقد دار جدل حول مصطلح (الفكر الإسلامي)، حيث اعتبره البعض دخيلاً على الإسلام يهدّد الشريعة الإسلامية فهو عندهم مصطلح دخيل على الثقافة الإسلامية جيء به ليكون في مواجهة الإسلام، خاصّة إذا اقترن هذا المصطلح بلفظة "التجديد"، في حين أخذ به البعض الآخر، ولم يعتبروه موازياً للإسلام أو مساوياً له، وإنّما هو عندهم اجتهاد بشري أبدعته عقول العلماء لفهم مراد الله ومقصوده من التشريع، ثم لإسقاط هذه الأحكام على الواقع.¹

لكنّ تحوّل دلالة مصطلح "التجديد" إلى معنى "التعاش" مع التّفوق الغربي والخضوع له، وما يتبع ذلك من تقارب نفسي (ولاء)، وتقارب سياسي (تبعيّة)، وتقارب فكري وثقافي (تغريب)، جعل مجهودات الإصلاح والتّجديد تتبدّد، وزاد النزاع بين الفريقين، وضاعت شحنة الغضب التّهضوي هدرًا، حتّى يئس المسلمون من إمكانيات التّهوض والتّجدد، حيث ضاعت جهود التّهضة عندما مال منحى التّجديد إلى الخضوع والمعاشة وابتعد عن روح الجهاد والمواجهة.²

حيث أصيب العقل المسلم بحالة من الانبهار والاندهاش من جرّاء التّقدّم العقلي الأوروبي الذي واجهه أثناء الحملة الفرنسيّة على مصر، والحملة الفرنسيّة على الجزائر 1830، كما أصيبت العديد من الأقطار الإسلاميّة بحالة من الذّهول والانبهار تلك كالهند وسواحل الخليج العربي وغيرها، وأعقب حالة الذّهول والانبهار محاولات نهضويّة أولى، والتي شكّلت البدايات الأولى لطلائع التّهضة العربيّة والإسلاميّة، مع الإرساليات العلميّة التي بعث بها والي مصر محمّد علي باشا إلى أوروبا سنة 1826م، والتي رافقها الإمام المجدّد رفاعه الطهطاوي وعلي باشا الفلكي وغيرهما.³

والقطر الإسلامي في الهند لم يكن بمعزل عن هذه الأحداث، حيث نشأت حركات إسلاميّة لنشر الوعي الإسلامي، منها حركة دار العلوم ديوبند التي أسّسها العلامة محمّد قاسم

¹ - يوسف بوغابة، الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، دار عالم المعرفة، المحمديّة، ط1، 2018، ص34.

² - جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، مركز الدراسات الإسلاميّة، برمنجهام، ط1، 1991، ص 81.

³ - أحمد عيساوي، الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، مجلّة الإحياء، ع1، 1998، ص1.

الناناتوي (1832 - 1879م) وظهر في هذه الحركة عديد من العلماء، وبعد مضيّ فترة قصيرة أنشأ الإمام أحمد رضا خان (1856 - 1921م) حركة إحياء السنّة النبويّة وتجديد الفكر الدّيني بتأسيس دار العلوم " منظر الإسلام"، وهاتان الحركتان تأسستا على الأصالة دون الرّجوع إلى الحداثة بسبب كراهية تعليم اللّغة الإنجليزيّة وثقافتها¹.

وفي المقابل نهضت حركة أخرى في المنطقة الهنديّة، تدعو إلى الحداثة والانفتاح على ثقافة الآخر، وقد تزعمها سيد أحمد خان، وتمثّلت في إنشاء جامعة عليكره التي أدّت دورا في تقليل المسافات بين الشّرق والغرب، رغم خلاف العلماء معه في آرائه التي قدّمها لإزالة الفوارق بين المسلمين وغيرهم من المسيحيين واليهوديين².

وبعد ذلك توالى عديد الجهود الإصلاحية التّجديديّة من مختلف المشارب والتّيارات الفكرية، من أمثلة شبلي التّعماني وأبي الحسن النّدوي أبي الأعلى المودودي، ومحمّد إقبال (صاحب كتاب التّجديد الدّيني في الإسلام)، ووحيد الدين خان الذي له مؤلفات عديدة ومقالات متنوّعة في تجديد الفكر الدّيني، حيث سنعرّف في هذا المبحث على مفهوم تجديد الفكر الدّيني ومجالاته وضوابطه، ونظرة وحيد الدين خان إلى التّجديد والاجتهاد.

المطلب الأول: مفهوم التجديد

أوّلا: تعريف التّجديد:

1-التعريف اللّغوي:

جدّ ويجدّ فهو جديد، وأجدّه وجدّده واستجدّه: صيّرّه جديدا فتجدّد، وأجدّ بها أمرا: أي أجدّ أمره بها، وثوب جديد: كما جدّه الحائك³.

¹ - حافظ محمّد منير الأزهرى، تجديد الفكر الدّيني في جهود العلامة محمّد كرم شاه، ص31.

² - عبد المنعم التّمّر، كفاح المسلمين في تحرير الهند، ص39.

³ - مجدّ الدين محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيظ، تح: محمّد نعيم العرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، ط8،

2005، ص271.

والجدّة مصدر الجديد، وأجدّ ثوبا واستجدّه، وتجدّد الشيء: صار جديداً، والجديد: ما لا عهد لك به، ولذلك وُصف الموت بالجديد، والأجدان والجديدان: الليل والنهار، وذلك لأنّهما لا يبليان أبداً، وثوب جدّ حديثاً: أي قُطع¹.

وجدّ الرجل: بخته، وجدّ ربّنا : عظمته، والجدّ: نقيض الهزل، وجدّ فلان أمره وسيره: أي انكمش عنه بالحقيقة، والجدد والجديد: وجه الارض، والجدّة: الطّريق².

ومن خلال التعريف اللغويّة السابقة يمكن القول أنّ التجديد في أصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصوّراً تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متّصلة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر:

أولها: أنّ الشيء قد كان في أوّل الأمر موجوداً وقائماً وللناس به عهد.

وثانيها: أنّ هذا الشيء أتت عليه الأيّام فأصابه البلى وصار قديماً خلقاً.

وثالثها: أنّ ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق³.

ويتّضح من المعاني السابقة أنّ التجديد في اللّغة يدور حول البعث والإعادة وإحياء ما اندرس، فالملقود أنّ تجديد الشيء هو إعادته وإرجاعه إلى ما كان عليه.

2-التعريف الاصطلاحي (الشرعي):

إنّ المفهوم السليم للتجديد هو ذلك المعنى الذي كان يقصده الرسول صلّى الله عليه وسلّم حين أخبر أصحابه بنبوءة بعث الله على رأس كلّ مائة سنة من يجدد لها أمر دينها، وما استقرت عليه فهوم السلف لمعنى هذا الحديث.

فقد روى أبو داود في سننه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال:

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مج3، دار صادر، بيروت، ص 110، 111.

² - الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح: عبد الحميد هندواوي، ج1، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2003، ص 222، 223.

³ - محمّد سعيد بسطامي، مفهوم تجديد الدّين، مركز التّأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط3، 2015، ص14

" إنَّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلِّ مائة سنة من يجدِّد لها دينها " ¹.

ففي الحديث الشريف إشارات واضحة إلى ما يطرأ على حياة النَّاس بمرور الزَّمن في العصور المتعاقبة، ممَّا يستدعي الحاجة إلى التَّجديد.

وقد تعدّدت تفسيرات وتأويلات هذا الحديث، من حيث تعيينه وتعدّده، حيث زعمت كل مجموعة وكلِّ أصحاب مذهب أن المجدد منهم، إلَّا أن جمهور السلف يرى أن المجدد لكلِّ قرن واحد لا يتعدّد، وإن كان هناك اختلاف في تعيينه، وقد نسب السيوطي هذا الرأي إلى الجمهور في منظومته عن المجددين، أمَّا الاتجاه الآخر فهو الذي ذهب إلى أن المجدد في العصر الواحد يمكن أن يكون أكثر من واحد، وقد تبني هذا الاتجاه: ابن الأثير، والذهبي، وابن كثير، وابن حجر.

فالتَّجديد المشروع هو إعادة الدِّين إلى النَّحو الذي كان عليه زمن النَّبي ﷺ، وإعادة النَّاس إليه على النَّحو الذي مضى عليه أهل القرون الثلاثة المفضَّلة، فينمى عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وغلو المتنطَّعين وتفلّت الفاسقين ².

ومن تعريفات العلماء المتقدِّمين للتَّجديد، قولهم: " المراد من التَّجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسُّنة والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات " ³.

ومن تعريفات السلف للتَّجديد: " يجدد الدِّين: أي يبيِّن السُّنة من البدعة، ويكثر العلم ويعزِّز أهله، ويقمع البدعة ويكسر أهلها " ⁴.

وهذا التعريف للتَّجديد فيه دلالة واضحة إلى أن التَّجديد عند السلف نقيض الابتداء، وأنَّهما على طرفي نقيض.

¹ - سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب أول ما يذكر في قرن المائة، رقم الحديث: 4291 .

² - محمّد بن شاعر الشَّريف، تجديد الخطاب الدِّيني بين التَّأصيل والتَّحريف، مجلّة البيان، ط1، 2004، ص13.

³ - أبو الطَّيب محمّد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود على سنن أبي داود، تح: عبد الرحمان محمّد عثمان، ج11، محمّد عبد المحسن، السُّعوديّة، ط2، 1969، ص391.

⁴ - أبو الطَّيب محمّد شمس الحق العظيم آبادي، المرجع نفسه، ص392.

وقال السيوطي معلقاً على حديث المجدد : "وإنما كان التجديد على رأس كل مائة لانحرام علماء المائة غالباً ، واندراس السنن وظهور البدع ، فيحتاج حينئذ إلى تجديد الدين ، فيأتي الله من الخلف بعوضٍ من السلف"¹.

فالتجديد المقصود المنشود ليس تغيير في حقائق الدين الثابتة القطعية لتلائم أوضاع الناس وأهواءهم، ولكنّه تغيير للمفاهيم المترتبة في أذهان الناس عن الدين، ورسم للصورة الصحيحة الواضحة، ثمّ هو بعد ذلك تعديل لأوضاع الناس وسلوكهم حسبما يقتضيه هذا الدين.²

لقد كان التجديد دائماً وخلال التاريخ الإسلامي يُطرح بمعنى الإحياء أو التطهير، أي: " إنَّ تجديد الدين لا يعني اختراع إضافة لدين الله، وإنما يعني تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقيّة النَّاصعة"³.

ونستطيع القول بأنّ غالبية التفسيرات المقدّمة لمعنى التجديد استمرّت منذ ظهورها على نسق واحد لدى الأجيال اللاحقة، لكن مع بداية القرن العشرين سيأخذ مفهوم التجديد أبعاداً جديدة، حيث خضع إلى تحولات ساهمت في إعادة تشكّل مفهوم جديد حوله، وفي هذا الإطار يشير الدكتور محمد البهيّ إلى أنّ مصطلح التجديد والمجددين اكتسب من خلال احتكاك المثقفين العرب بالمستشرقين معنى غريباً بالسير في نفس اتجاه الفكر الغربي.⁴

لذلك فأرباب هذا الاتجاه التعريبي تجدهم يحملون الإسلام السبب في تخلف الإسلام عن ركب الحضارة، ويرجعون السبب في عدم قدرة المجتمعات الإسلاميّة على تغيير واقعها إلى تمسكها بالدين الإسلامي، متأثرين في ذلك بتيار الإصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر كينغ في أوروبا

1 - جلال الدين السيوطي، التبعية بمن يبعث الله على رأس كل مائة، تح: عبد الحميد شانوحة، دار الثّقمة للنشر والتوزيع، دط، دت، ص 63.

2 - التجديد في الإسلام، المنتدى الإسلامي، الرياض، ط4، 2001، ص 48.

3 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، تر: ظفر الإسلام خان، ص 05

4 - محمد البهيّ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، دت، ص 198.

ويعرّف الدكتور يوسف القرضاوي التجديد بقوله: " هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهن منه، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى، فالتجديد ليس معناه تغيير القديم أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء¹، كما يعرفه في موضع آخر بقوله: " إنَّ التجديد لا يعني أبدا التخلّص من القديم أو هدمه، بل الاحتفاظ به، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه، ولولا هذا ما سمّي (تجديداً) لأنَّ التجديد إنّما يكون لشيء قديم"²

ويعرّفه أبو الأعلى المودودي، فيقول: " بل التجديد في حقيقته هو تنقية الإسلام من كلّ جزء من أجزاء الجاهليّة، ثمّ العمل على إحيائه خالصاً محضاً قدر الإسلام"³.

في حين يعرف محمود طحان التجديد بقوله: " إنّه دعوة منحرفة تريد التّفلت من الدّين الإسلامي وتطويع أحكامه لتوافق ما يريد الحكّام، مستغلّة اسم التجديد، والحقيقة أنّها دعوة إلى الهدم لا إلى التّجديد"⁴.

بينما يتوسّع الدكتور حسن التّرابي في نظريته للتّجديد فيرى بأنّه منوط بالعلماء وجماعة المسلمين، حيث يقول: " إنّ مردّ الأمر في التّجديد إنّما هو لجماعة المسلمين التي يستخلفها الله في الارض جيلا بعد جيل، إليهم تُسند أمانة التّكليف بإقامة الدّين وبهم تناط المسؤولية"، معلّقاً على حديث المجدّد بأن الاسم الموصل (من) في الحديث تصدق على الفرد والجماعة.⁵

1 - يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدّين وتنهض بالدّنيا، ص28.

2 - يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتّجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1999، ص29.

3 - أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدّين وإحيائه، دار الفكر الحديث، لبنان، ط2، 1967، ص52.

4 - محمود طحان، مفهوم التّجديد بين السنّة النبويّة وأدعياء التّجديد المعاصرين، مكتبة دار التّراث، الكويت، دط، 1983، ص33.

5 - حسن التّرابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرائي للنشر والتّوزيع، المغرب، ط1، دت، ص18.

بينما نجد إبراهيم السّكران يقف موقفا وسطا بين الراضين لمصطلح التّجديد والدّاعين له على إطلاق ودون قيد أو شرط، حيث يرى أنّ مفهوم التّجديد في العلوم الشرعيّة يختلف عنه في العلوم المدنيّة، فيقرّر أنّ العلوم الشرعيّة يعتبر فيها التّجديد إبداعا، وهو القدرة على العودة للأمر الأوّل، أي لمنهج النّبي ﷺ وأصحابه، أمّا العلوم المدنيّة فالإبداع فيها هو التّحرّر من الماضي واستحداث الجديد، فالتّجديد في العلوم الشرعيّة إخراج المستحدثات، والتّجديد في العلوم المدنيّة إدخال المستحدثات¹، ففي العلوم المدنيّة كان ﷺ يقول لأصحابه: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"²، وفي العلوم الشرعيّة يقول لهم: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ"³

أمّا محمّد عمارة فيعرّف التّجديد بأنّه: "الإحياء لأصول الإسلام وثوابته، بالعودة إلى المنابع الجوهريّة والتّقيّة لهذا الدّين الحنيف، والنّظر فيها بعقل معاصر، يفقه أحكامها، كما يفقه الواقع الذي يعيش فيه، عاقدا القران بين فقه الواقع وفقه الأحكام ليصل إلى التّجديد في الفروع"⁴

ومن الحدائين نجد حسن حنفي يعرّف التّجديد بقوله: "التّجديد هو إعادة لتفسير التّراث طبقا لحاجات العصر، والتّجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحلّ مشكلاته، والقضاء على أسباب معوّقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أيّ محاولة لتطويره"⁵.

والملاحظ في تعريفات المعاصرين للتّجديد يجد أنّهم ينقسمون إلى تيارات ثلاث:

- 1 - إبراهيم السّكران، سلطة الثقافة الغالبة، دار الحضارة للنشر والتّوزيع، الرّياض، ط1، 2014، ص 159.
- 2 - أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرّأي، رقم الحديث: 2363.
- 3 - أخرجه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحو على صلح جور فالصلح مردود، رقم الحديث: 2697.
- 4 - محمّد عمارة، مستقبلنا بين التّجديد الإسلاميّ والحداثة الغربيّة، دار السّلام للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ص10.
- 5 - حسن حنفي، التّراث والتّجديد موقفنا من التّراث القديم، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتّوزيع، بيروت، ط4، 1992، ص14.

- تيار الجمود والتقليد: والذي ينطلق من فكر أسلافنا، والذي تبلور في عصور التراجع على وجه الخصوص، جافلا من الوافد الغربي، منكشفنا على ذاته، عاجزا عن صياغة الخيار الحضاري والنموذج التجديدي القادر على منافسة النموذج الغربي¹
- تيار التغريب: وهو الذي انطلق من المرجعية الفلسفية للحضارة الغربية، ولقد بدأت بذرة هذا التيار أول ما بدأت بمصر إبان الحملة الفرنسية عليها، حيث كانت بدايات فكرة الاستقلال عن الموروث، وقطع حبال التواصل الحضاري، والاستقلال عن المحيط العربي والإسلامي، واستبدال النموذج الغربي بدلا من المنابع الحضارية الإسلامية.
- تيار الإحياء والتجديد: وقد تزعم هذا التيار الأفغاني ومحمد عبده وعبد الحميد بن باديس وغيرهم، ومرجعيتهم في "عقائد الدين وأصوله" النحو النقوي الصافي، المبرأ من الخلافات والإضافات، وهي بهذا المعنى (سلفية)، فهو يحدّد إطار البدع السيئة بما يجعلها خاصّة بأصول الدين وعقائده الجوهرية، ففيها لا ابتداء ولا تطوير، مهما اختلف الزمان والمكان، أمّا الإسلام كحضارة وعلوم فإنّ التطور دائم، والإضافات مستمرة، ومن ثمّ فإنّ الإبتداء هنا حسن ومطلوب².

المطلب الثاني: مفهوم الفكر الإسلامي

أولا: التعريف اللغوي:

- يرى صاحب القاموس المحيط أنّ الفكر: بالكسر ويفتح: إعمال النظر في الشيء³.
- بينما ورد في معجم مقاييس اللغة أنّ مادّة (فكر) تفيد: تردّد القلب في الشيء، يقال تفكّر: إذا ردّد قلبه معتبرا، ورجل فكّير: كثير الفكر⁴.

1 - محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، دط، دت، ص 59.

2 - محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997، ص 286.

3 - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 458.

4 - أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، ج4، دار الفكر، دط، دت، ص 446.

بينما ورد في لسان العرب، الفِكر والفِكر: إعمال الخاطر في الشيء، قال سيبويه: ولا يجمع الفكر ولا العلم ولا النَّظر، قال: وقد حكى ابن دريد في جمعه: أفكاراً، والفكرة كالفكر. وقد فكر في الشيء وأفكر فيه، وتفكّر بمعنى، ورجل فكّير وفكير: كثير الفكر¹.

وجاء في المعجم الوسيط: (فكر) في الأمر -فكراً: أعمل العقل فيه ورثب بعض ما يعلم ليصل به إلى مجهول، وأفكر في الأمر: فكر فيه، فهو مفكر، وفكّر في الأمر: مبالغة في فكر، وهو أشيع في الاستعمال من فكر، وفي المشكلة: أعمل عقله فيها ليتوصّل إلى حلّها، فهو مفكّر، و(التفكير): إعمال العقل في مشكلة للتوصّل إلى حلّها، و(الفكر): إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهولة، و(الفكرة): الصّورة الذهنيّة لأمر ما²، والتفكّر: التأمّل³.

وقيل (الفكر): تردّد القلب بالنّظر والتّدبر لطلب المعاني، ولي في الأمر فكر: أي نظر ورويّة، وقيل (الفكر): ترتيب أمور في الذّهن يتوصّل بها إلى مطلوب يكون علماً أو ظناً⁴.

وفكر في الشيء يفكر فكراً: تأمّل فيه ومثله (فكّر فيه)، والفكرى والفكرة: هي اجتهاد الخاطر في الشيء⁵

والفكر: اسم فعل من أفعال النّفس كالعلم والحفظ والذّكر⁶.

وفي اللّغة العربيّة ألفاظ تحاكي الفكر في المعنى، وإن اختلفت في الشّكل والمبنى، من ذلك: العقل، الإدراك، النَّظر، التّدبر، الرّأي، الفهم.

1 - ابن منظور، لسان العرب، مج:5، ص 65.

2 - المعجم الوسيط، مجّع اللّغة العربيّة، القاهرة، ط5، 2011، ص 698.

3 - محمّد بن أبي بكر التّرازي، مختار الصّحاح، دائرة المعاجم، مكتبة لبنان، 1986، ص 213.

4 - أحمد بن محمّد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير للزّافعي، تح: عبد العظيم الشّتاوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص 258.

5 - محمّد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، مج7، دار الفكر، بيروت، دط، ص 358.

6 - أبي سهل محمّد بن علي الهروي التّحوي، إسفار الفصيح، تح: أحمد قشاش، ج2، الجامعة الإسلاميّة، المدينة المنورة، ط1، 1999، ص 634.

ثانيا: التعريف الاصطلاحي:

الفكر عند ابن سينا هو: " أن ينتقل الإنسان من أمور حاضرة في ذهنه متصورة، أو مصدق بها تصديقا علميا، أو ظنّيا أو وضعيا أو تسليما، إلى أمور غير حاضرة فيه، انتقالا لا يخلو من ترتيب¹.

ويعرّفه إمام الحرمين الجويني بقوله: " والنّظر في اصطلاح الموحّدين هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظنّ، ثمّ يقسم النّظر إلى قسمين: صحيح وفاسد، والصّحيح منه كلّ ما يؤدّي إلى العثور على الوجه الذي منه يدلّ الدليل، والفاسد ما عداه"²

ويفرّق الرّاعب الأصفهاني بين الفكر والتّفكّر، حيث يقول: " الفكر: قوة مُطرقة للعلم إلى المعلوم، والتّفكّر جولان تلك القوّة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلّا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب، ولهذا زوي: (تفكّروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله)، إذ كان الله منزّها أن يوصف بصورة³.

وعرّفه الجرجاني بقوله: " ترتيب أمور معلومة للوصول إلى مجهول"⁴.

والفكر عند ابن القيم: هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة⁵.

1 - عبد المنعم الحفني، المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص 600.

2 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تح: أحمد عبد الرّحيم السّايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدّينيّة، القاهرة، ط1، 2009، ص 11.

3 - الرّاعب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: مركز الدّراسات والبحوث بمكتبة نزار، ج2، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة المكرّمة، ص 497.

4 - علي بن محمّد السّيد الشّريف الجرجاني، معجم التّعريفات، تح: محمّد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، دط، ص 142.

5 - أحمد حسن فرحات، المرجع نفسه، ص 12.

ويشير ابن تيمية إلى أنّ مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، ومبدأ الإرادة في القلب، فالفكر للقلب كالإصغاء للأذن¹، وهذا المعنى يعضده قوله تعالى: (لهم قلوب لا يفقهون بها)، وقوله تعالى: (أو لم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب لا يعقلون بها).

كما يعرف الفكر بأنه أعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، ويطلق بالمعنى العام على كلّ ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية، وهو مرادف للنظر العقلي والتأمل، ومقابل للحدس²

والفكر أيضا: هو جملة النشاط الذهني من تفكير، وإرادة ووجدان وعاطفة، وهو اسم لصورة العمل الذهني بما فيه من تحليل وتركيب وتنسيق، بالإضافة إلى أنه الثمرة التي تنتج عن عملية التفكير³.

كما عرف الفكر بأنه: " النظر فيما وراء الشيء، وربما يُسمى اعتبارا، فهو سلّم إلى فوق، فإذا انتهى إلى ما هو المنتهى رجع القهقري، أو وقف، ولكن التوقف ليس من شأن الفكر، فلا بدّ من رجعة بعد المنتهى، ولذلك مُنع الفكر في ذات الله إلى الفكر في آلائه⁴.

والتفكير والتفكير هو نشاط إنساني خالص له شكلان، فإما أن نفكر لنصل إلى ما يمكن أن يكون الحقيقة، أو أننا نفكر لنبت برأي في مسألة ما، والتفكير عند معظم الفلاسفة هو عمل عقلي يشمل التصوّر والتدكّر والتخيّل والحكم، والتأمل، ويُطلق على كلّ نشاط عقلي⁵.

ويمكن من خلال ما سبق أن نستنتج ما يلي:

1 - أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مج 9، وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض، 2004، ص 304، 308.

2 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج 2، ص 155.

3 - معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مجموعة مؤلفين، مج 3، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط 2، 2017، ص 1217.

4 - عبد الحميد الفراهي، مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، تح: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2002، ص 302.

5 - محمود حمدي الزقزوق، الموسوعة الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 2003، ص 403.

-من خلال استقراء التعاريف اللغوية والاصطلاحية للفكر لا نكاد نجد فرقا بينهما، فكلاهما يحصرانه في النشاط العقلي.

-تقرّر النصوص الشرعية أنّ التفكير فريضة في الإسلام، وأنّ الفكر هو الذي يعصم الضمير، وبه تدرك الحقائق، ويميّز بين الأمور، ويتبصّر ويتدبّر ويحسن الرؤية، وهو وسيلة للكشف المباشر عن الحقّ، عن طريق المقايسة والموازنة، والانتقال بين المقدمات للوصول إلى النتائج، وبين المعاليم للوصول إلى المجاهيل.

-أنّ الفكر هو حركة القلب أو العقل نحو الشيء أو فيما وراءه، وهذه الحركة تنطلق من مسلمات عقلية بغية الوصول إلى أهداف ومطالب.

-أنّ مجال الفكر ما يمكن أن يكون له صورة في القلب، وهذا يقتضي بالضرورة أن يكون محسوسا أو متخيّلا، ومن ثمّ كان التّهي عن التّفكّر في ذات الله لكونها غير محسوسة ولا متخيّلة.

-أنّ الفكر من خصائص الإنسان دون الحيوان، وهذا أمر بدهي لأنّه حركة عقلية.

ثالثا: تعريف الفكر الإسلامي:

جدير بالذّكر القول قبل الخوض في تعريف هذا المصطلح بأنّه من المصطلحات التي خلّفت نقاشا طويلا، ودار حولها جدل كبير، حيث اعتبره بعضهم مصطلحا حادثا ودخिला على الإسلام، وأنّه مصطلح مواز للإسلام ومساوٍ له، بالإضافة إلى أنّه لم يقل به أحد من السلف ولا من التابعين، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك واعتبروه يمثّل تهديدا للإسلام والشريعة الإسلامية، ومن أبرز من قال بهذا الرأي الشيخ البوطي الذي اعتبر أنّ مصطلح الفكر الدّيني غريب وعجيب عن عرف القدامى من العلماء، بينما أخذ بهذا المصطلح آخرون ولم يجدوا حرجا في استعماله، وحثّهم في ذلك أنّه ليس موازيا للإسلام ولا مساويا له، وإتّما عندهم اجتهاد بشري لفهم مراد الله ومقصوده من التّشريع، ومن أبرز من تزعم هذا الرأي من المعاصرين، الشيخ محمّد الغزالي، وعلى هذا الاختلاف والتّباين حول حجّية المصطلح تباينت تعريفاتهم له، وفيما يلي عرض لتعريفات الفريقين:

1- تعريف القائلين بمصطلح الفكر الإسلامي:

سبق أن أشرنا إلى أنّ الشيخ الغزالي من المدافعين عن المصطلح، بل وعقد مقارنة تعريفية للتفريق بين (الفكر الإسلامي) و (الإسلام)، حيث يعرف الأول بقوله: " إنّ الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام، بل هو صنعة المسلمين العقلية في سبيل الإسلام وبمشورة مبادئه، وهو مستحدث، يخضع لقانون التطور ولعوامل الاضمحلال، وهو غير معصوم عن الخطأ والوهن، والفكر الإسلامي لا تجب الطاعة له، إلا بقدر ما فيه تمثيل لكتاب الله ورسالة السماء".

بينما يعرف الإسلام بأنه: " الوحي الإلهي إلى رسول الله، وكتاب هذه الرسالة القرآن الكريم، وفي حكمه ما انضم إليه من سنن ثابتة للرسول توضّح ما طلب توضيحه منه، وكتاب الإسلام معصوم عن الزيغ والضعف، وله حقّ الطاعة على المؤمنين به¹، ليقرّر في الختام أنّ الصلة بينهما، أحدهما قام على الآخر واستند إليه في قيامه ووجوده.

في حين يعرفه أحمد الريسوني بقوله: " الفكر الإسلامي هو كلّ الاجتهادات والإنتاجات والإبداعات الفكرية، التي تلتزم بالإسلام مصدرا ومرجعا أساسيا لها"².

ويلاحظ من خلال هذا التعريف أنّ الريسوني وضع قيودا وشرطا مهما لهذا الاجتهادات، وهو الالتزام بالإسلام كمصدر رئيسي، حيث يكون الاجتهاد الفكري مستمدا من الإسلام، في ضوء مقاصده وقواعده وثوابته، فيقبل ما توافق معها وما لم يتعارض معها، ويردّ ما سوى ذلك.

ويعرفه محسن عبد الحميد بقوله: " مصطلح الفكر الإسلامي من المصطلحات الحديثة، وهو يعني كلّ ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث الرسول ﷺ إلى اليوم في المعارف الكونية العامة

1 - محمد الغزالي، ليس من الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998، ص 113، 114.

2 - أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضاياها السياسية المعاصرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2014، ص 09.

المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني في تفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً¹.

ولقد بين محسن عبد الحميد أنّ الفكر الإسلامي ليس حديثاً من حيث المعنى، وإن كان حديثاً من حيث المصطلح والتسمية، مدللاً على حكمه هذا بأمثلة من اجتهادات الأئمة الأربعة، والتي تعتبر فكر إسلامياً، مثل نظرية الكلام في الإسلام التي صاغها أبو حنيفة رداً على من تكلم في مسائل الإيمان والقضاء والقدر، وكذلك فعل الإمام الشافعي حين وظّف عبقريته الفذة في صياغة علم أصول الفقه، لاسيما مبحث القياس الذي يعدّ من أعظم ما قدّمه المسلمون إلى الفكر الإنساني وحضارته.

ويعرّف حسن الترابي الفكر الإسلامي فيقول: "الفكر الإسلامي إنما هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الخالدة الأزلية، المنفعل بالظروف الزائلة التي تحيط به مع الهدي الأزلّي الخالد الذي يتضمّنه الوحي والذي بيّنه الرسول ﷺ².

ويعرّفه محمد البهيّ بقوله: " هو المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الإسلامية: للقرآن والسنة الصحيحة، إمّا تفقّها واستنباطاً لأحكام دينية في صلة الإنسان بخالقه، أو دفاعاً عن العقائد التي وردت فيه، أو رداً لعقائد أخرى مناوئة لها"³.

ويعرّف تراث الفكر الديني في سياق آخر، فيقول: " هو مجموع الآراء التي تكوّنت حول الدين ... في تأييده، أو شرحه أو التفقّه فيه، أو الملائمة بين مبادئه ومبادئ أخرى، أو في جذبه وشدّه، وحمله إكراهه على تأييد اتجاهات أخرى، يراد لها أن تأخذ طابع الدين والعقيدة"⁴.

1 - محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الو م أ، ط1، 1996، ص 41.

2 - حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 04.

3 - محمد البهيّ، الفكر الإسلامي في تطوره، دار التضامن للطباعة، القاهرة، ط2، 1981، ص 06.

4 - محمد البهيّ، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1982، ص 440، 441.

في حين يعرفه أنور الجندي بقوله: "الفكر الإسلامي ليس فكراً روحياً ولا فكراً مادياً، ولكنه فكر متكامل إنسانيّ عالميّ، وهو فكر له أسسه التي تختلف عن جميع الأفكار، له قاعدة أصيلة قائمة على الاحتفاظ بذاتيته وقيمه ومقوماته، يأخذ ويعطي دون أن يفقد ملامحه الأصيلة"¹.

ويمكننا أن نستنتج من خلال هذا التعريف خصائص الفكر الإسلامي، والتي من بينها:

-خاصية العالمية

- خاصية الأصالة: حيث أنه يحافظ على مقوماته وذاتيته وقيمه.

-خاصية المرونة: فهو منفتح على جميع الأفكار يأخذ ويعطي متفاعلاً مع تطورات العصر وحاجات الإنسان.

ويستنتج من خلال التعاريف السابقة أنّ الفكر الإسلامي قديم النشأة، حيث ظهر بظهور الإسلام، ونعني به كلّ ما أنتجته عقول المسلمين في شتى المجالات والميادين، بشرط أن يكون مستمداً من المصادر الإسلامية أو التبعيّة، حيث لا يعتبر الفكر إسلامياً إذا كان متأثراً بفلسفات ومناهج غربيّة وإن ادّعى بأنه إسلامي وتدرّج بدثار الإسلام.

أمّا حسن حنفي فيرى بأن الفكر الإسلامي هو: " كلّ ما أبدعه الدّهن في حضارتنا التي ورثناها منذ أربعة عشر قرناً، والذي نشأ من ثنايا الإسلام وبفضله وبعد نشأته، وأنّه ليس مجرد نقل لفكر القدماء والتّعريف به وعرضه وشرحه دون ما مراعاة لظروف العصر واحتياجاته، وللفكر الإسلامي دور كما كان للوحي دور"².

وواضح جدّاً تأثر حسن حنفي بالحدائثة الغربية، ويظهر ذلك جليّاً من خلال إقصائه لمصادر الفكر الإسلامي الأساسيّة التي يعتمد ويستند عليها، ونعني بذلك: القرآن الكريم والسنة النبويّة، بل ذهب أبعد من ذلك حين جعل الفكر الإسلامي في مقابل الوحي.

1 - أنور الجندي، شبهات في الفكر الإسلامي، دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت، ص 09، 10.

2 - حسن حنفي، في الفكر الإسلامي المعاصر، مؤسسة هنداوي، الو م أ، دط، 2020، ص 225، 226، 228، 229.

2- تعريفات المنكرين لمصطلح الفكر الإسلامي:

سبق وأن أشرنا إلى أنّ مصطلح الفكر الإسلامي اعتبره البعض مصطلحاً دخيلاً على الإسلام، وإنّما جيء به ليكون موازياً للإسلام ومواجهها له، وفيما يلي بعض التعريفات التي أنكرته ولم تعتبره:

- حيث عرّف الشيخ بكر أبو زيد الفكر الديني بأنّه: "الإسلام ليس مجموعة من أفكار، لكنّه وحي منزل من ربّ العالمين، أمّا الفكر فهو قابل للطرح والمناقشة، قد يصحّ وقد لا يصحّ، لهذا لا يجوز أن يطلق عليه فكر، لأنّ التفكير من خصائص المخلوقين، والفكر يقبل الصواب والخطأ، والشريعة معصومة من الخطأ، ولا يُقال كذلك "المفكر الإسلامي" لأنّ العالم الذي له رتبة الاجتهاد والنظر مقيّد بحدود الشرع المطهّر، فليس له أن يفكر، فيشرّع، وإنّما عليه البحث وسلوك طريق الاجتهاد الشرعي لاستنباط الحكم"¹.

- ويعترض الشيخ البوطي على هذا المصطلح محدّراً من خطورته بقوله: "هذه الكلمة التي تتكرر وتتردد إنّما يُبتغى منها أن ترسخ في أذهان الناس فكرة، أو أن يترسخ في أذهان الناس منها تصوّر شيئاً فشيئاً بدون أن يشعر المسلمون بذلك، ما هو هذا التصور؟ هو أن يجد المسلمون أنفسهم بعد ذلك في يوم ما أمام إسلام هو ليس أكثر من أفكار ظهرت وتكوّنت وابتدعت من أذهان أناس، فالإسلام في عقائده، في أحكامه؛ في عباداته؛ في فلسفته؛ في شرائعه؛ مجموعة أفكار، والأفكار من أين تنبعث؟ من ذهن الإنسان وعقله، إذن فالإسلام شيء استولده الإنسان شيئاً فشيئاً من عقله وفكره، وليس وحيّاً هابطاً من عند الله عز وجل إلى الإنسان عبودية فشرعة ومنهاجاً"².

وغير بعيد عن الشيخ البوطي، فقد حدّر الشيخ ابن عثيمين من هذا المصطلح بقوله: "كلمة فكر إسلامي من الألفاظ التي يُحدّر منها، إذ بمقتضاها أنّنا جعلنا الإسلام عبارة عن

1 - بكر بن عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط3، 1996، ص 430، 431.

2 - موقع الشيخ محمد سعيد البوطي، خطبة: إسلام الفكر، 2022/01/25، 15:35.

أفكار قابلة للأخذ والردّ، وهذا خطر عظيم أدخله علينا أعداء الإسلام من حيث لا نشعر، أمّا (مفكر إسلامي) فلا أعلم فيه بأساً، لأنّه وصف للرجل المسلم، والرجل المسلم يكون مفكراً¹.

ولقد عاب الشيخ علي جريشة على من أعطى للفكر مساحة كبيرة على حساب القضايا الإسلاميّة الأخرى كالعقيدة والعبادة، واعتبره انحرافاً عن المنهج الإسلاميّ السليم، ورغب لو أنّ الاهتمام بالفكر بقي في حدوده، ولم يصوّروا الإسلام فكراً مجرداً وثقافة محضّة، منكرًا على المنادين بأنّه طريق الإصلاح الوحيد، ولقد يكون أحد الطّرق، لكنّه بالتأكيد ليس الوحيد².

ويلاحظ على تعريف الشيخين (البوطي وابن عثيمين) أنّهما جعلوا الفكر هو الإسلام، وهو ما جعلهما ينكران إطلاق هذا المصطلح وعدم القول به، بينما في حقيقة الأمر أنّ إضافة الإسلام إلى الفكر، إنّما هي إضافة بيان وتشريف، أي أنّ الفكر له مرجعيّة إسلاميّة يعتمد عليها ويستمدّد منها أحكامه، فيكون بذلك الفكر الإسلامي هو اجتهاد بشري أبدعته وأنتجته فهوم العلماء انطلاقاً من مصادر الإسلام، أمّا الإسلام بعقائده وشرائعه وآدابه فهو من عند الله.

لقد اتّضح بما لا يدع مجالاً للشك أنّ الفكر الإسلامي لا يمكن أبداً أن يكون بديلاً عن الإسلام أو موازياً له، وإنّما الإضافة إضافة انتساب وتبعيّة، كما نقول: حزب إسلامي وجامعة إسلاميّة، وغيرها من المصطلحات التي جاءت لتواجه الفكر التّغريبي وتجاهه الفكر العلماني، أمّا التّخوّف من أن يتحوّل الفكر الإسلامي إلى إسلام، فهذا لن يكون أبداً، بدليل أنّنا شهدنا لمئات السنين اجتهادات وآراء الفقهاء مسجّلة محفوظة، وانبتت عن تلك الآراء مذاهب فقهية، ولم يزعم أحد أنّ رأي الفقيه أو العالم قد أصبح هو الإسلام، بل بقي الإسلام على حاله إسلام القرآن والسنة، وبقيت آراء الفقهاء آراء اجتهادية لم تصل إلى درجة التّنزيه ولا القداسة في تراثنا الإسلامي³.

1 - محمد بن صالح العثيمين، مجموع الفتاوى والرّسائل، ترتيب: فهد بن ناصر السليمان، مج: 03، دار الوطن للنشر، الرياض، ط2، 1992، ص 121.

2 - علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط3، 1990، ص 283.

3 - يوسف بوغابة، الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، ص 39.

رابعاً: مفهوم تجديد الفكر الإسلامي:

يرى محمد إقبال بأنّ تجديد الفكر الديني في الإسلام هو أن تعود القوّة للمسلم، وأن يرى قوّته هذه ليست في اتباع فلسفة من فلسفات الغرب، بل في فهم الإسلام فهما صحيحا، على نحو ما فهمه الأوائل، لا على نحو ما صار إليه الأمر في عهد الرّكود.¹

ومن خلال التعاريف السابقة للتّجديد والفكر والفكر الإسلامي وعلى ضوءها نستنتج مفهوماً للتّجديد في الفكر الإسلامي:

نعني بتجديد الفكر الإسلامي جميع الآراء والأفكار والاجتهادات التي أنتجها وأبدعها علماء الشريعة ممن تتوفر فيهم شروط معيّنة في ميادين الدين والحياة شريطة أن تكون موافقة ولا تعارض بينها وبين ما جاء به الإسلام والوحي من نصوص وأحكام ومقاصد.

المطلب الثالث: الحاجة إلى التّجديد

الإسلام بوصفه نظام حياة للبشر، ومشروع حضارة إنسانية شاملة، لا بدّ أن يستجيب إلى تدفّقها وتطوّرها المستمرّ، هذا التطوّر الهائل الذي أدّى إلى تكوين حاجات جديدة ونشوء وقائع أفرزتها التطورات المتسارعة، ولم ترد في تلك الحاجات والوقائع نصوص خاصة لا في الكتاب ولا في السنّة، كما لم يبحثها الفقهاء الأقدمون، وعليه وجب أن يكون في كلّ واقعة تشريع إسلامي، ولا بدّ أن يكون للإسلام من كلّ مشكلة حلّ ينسجم ويتوافق مع أصوله ومبادئه الكبرى وقواعد التشريع العامّة فيه.²

حيث يشير الشيخ القرضاوي إلى أنّ الحاجة إلى التّجديد والاجتهاد -إذن- حاجة دائمة، مادامت وقائع الحياة تتجدّد، وأحوال المجتمع تتغير وتتبدّل وتتطوّر، ومادامت شريعة الإسلام صالحة لكلّ زمان ومكان، وحاكمة في كلّ أمر من أمور الإنسان، خاصة وعصرنا أحوج إلى الاجتهاد من غيره، نظراً للتغيّر الهائل الذي غزا الحياة الاجتماعية بعد الانقلاب الصنّاعي،

1 - محمد البهيّ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص 411.

2 - محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتّجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدّولية للدراسات والتّشّير، بيروت، ط1، 1999، ص 76، 77.

والتطوّر التكنولوجي، والتواصل المادي العالمي، الذي جعل العالم الكبير كأنّه بلدة صغيرة¹، ويقول الإمام الشاطبي مؤكّداً هذا المعنى: "فلأنّ الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصحّ دخولها تحت الأدلّة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بدّ من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأوليين فيها اجتهاد، وعند ذلك؛ فإنّما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو يُنظر فيها بغير اجتهاد شرعيّ، وهو أيضاً اتّباع للهوى، وذلك كلّ فساد، إذا فلا بد من الاجتهاد في كلّ زمان لأنّ الوقائع المفروضة لا تختصّ بزمان دون زمان"²

ويؤكّد حسن الترابي أنّ التّجديد شرط لأصالة الدّين واستمراره، وأنّ الله صاغ الشريعة الإسلاميّة بما يهيئها للتكيّف مع كلّ حال ومآل، فالّتّجديد لازم لحياة الإنسان، وللمقتضى التّكليف مهما تكن أطر الوجود الكوني، وطبائع الإنسان وأصول الشّرع ثابتة في كليّاتها، كما يقرّر في ذات السياق أنّ التّجديد ينطوي على إثبات البعد الرّوحي للإنسان الذي يثبت قدرته على تجاوز ظرف التّاريخ، الذي يتّجه بتعاقبه وكثافته إلى أن يحجب الإنسان عن أصول الوحي والشّرع الأولى، بل يتّجه بتطوّرات الفتنة التي تشكّلها الأحداث إلى أن ينهك قوّة المصابرة وخبيرتها لديه³.

بالإضافة إلى أنّ الإسلام يحمل في ذاته كوامن التّجديد ودواعيه ودوافعه، فتأكيد الرّسالة الإسلاميّة على أنّ (العلماء ورثة الأنبياء) وأنّ الاجتهاد والاستنباط مختصّ بهم، باعتبارهم العدول الذين ينفون عن الإسلام تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، يعدّ واحداً من المؤشّرات على دعوة الإسلام لتجديد الفكر الدّيني وإحيائه، وهذا يعضده حديث المجدّد على رأس كلّ مائة سنة، وهذا يعني أنّ التّجديد سنّة إلهية يمارس وفقها الفقهاء والمفكّرون

¹ - يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1996، ص 102
² - الشاطبي، الموافقات، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، مج5، دار ابن عقّان، السّعوديّة، ط1، 1997، ص 38، 39.

³ - حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 72.

المسلمون مسؤولياتهم على المستويين النظري والعملي، لمواجهة التحدّيات الحضاريّة والمعرفيّة والفكريّة التي تواجه وتهدّد الوجود الإسلامي¹.

ومن الأمور التي تجعل من التّجديد حتمية وضرورة وواجب وقت، تقادم الزّمان وبعد النّاس عن مصادر الوحي الذي يؤدّي إلى اندراس كثير من معالم الدّين، وكثرة الفساد، واتّساع رقعة الانحراف، وتفشّي البدع والضّلالات، حيث تكون الحاجة ملحة إلى بعثة المجدّدين تعمل على إظهار الإسلام وتقديمه كما أنزله الله، وتبعد عنه كلّ العناصر والجزئيات الدّخيلة عليه².

وإنّ من طبيعة الحياة الإنسانيّة أن تترك وتأسن، ويطرأ عليها بمرور الزّمن ما يكدر صفاءها، فلا يكاد النّاس يستقيمون على الإيمان والتّوحيد حتّى تبدأ عوامل الانحراف تتسرّب إليهم شيئاً فشيئاً تسرّب الماء الآسن إلى المشرع الرّويّ الزلال، ولا يلبث نقاء العقيدة أن يشوبه شيء من ذرائع الشّرك ووسائله وأسبابه.

فتكون الأمة في مثل هذه الحالة تحتاج إلى بروز قيادة إسلاميّة متميّزة تجدد لها أمر دينها، وتجلي الحقائق الملتبسة، وتحيي الفرائض المعطّلة، وتزيل ما علق بهذا الدّين من الآراء الضالّة والمفاهيم المنحرفة، وبمثل هذه القيادة التي تضطلع بمهمّة الخلافة للتّبيين في تجديد الدّين وإحيائه بشرّ الحديث التّبويّ الشّريف³.

ولقد كان الاجتهاد الفقهي عنوان حركة الأمة الإسلاميّة وحيويتها، لا دليل تفرّقها وموتها وسكونها، ولو لم يكن الأمر كذلك ما أجازته القرآن الكريم من خلال دعوته المسلمين إلى البحث وتدبّر التّصوص والتّفقه فيها، ولفت نظرهم أنّه لا يغيّر الله تعالى أوضاعهم وأحوالهم، حتّى يغيّروا ما بأنفسهم في إطار الضّوابط والقواعد العامّة لأصول ذلك الاتجاه الفقهي وقواعده⁴.

1 - علي المؤمن، الإسلام والتّجديد: رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 20.

2 - التّجديد في الفكر الإسلامي، عدنان محمّد أمامة، دار ابن الجوزي، السّعوديّة، ط1، 1424هـ، ص 22، 23.

3 - التّجديد في الإسلام، إصدار المنتدى الإسلامي، ص 16، 17.

4 - محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، ص 68.

ولقد أذن الرسول ﷺ لصحابته الكرام بالاجتهاد في حياته، ومن ذلك حديث معاذ، حين ابتعته قاضيا على اليمن، وقال له: كيف تصنع إن عُرض لك قضاء؟، قال: أفضى بكتاب الله، قال فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو؟ فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله¹.

المطلب الرابع: شروط التجديد

سبق وأن تحدثنا في المبحث السابق أن الاجتهاد والتجديد من الكلمات المترادفة، وأن بينهما عموم وخصوص، وأن كلمة التجديد إذا أطلقت فإنما يراد بها الاجتهاد في مسألة من المسائل، ولا يمكن الحديث عن تجديد دون اجتهاد، وقد اختلف السلف فيما بينهم في تحديد من هو المجدد في كل قرن، يقول ابن كثير: " قد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث"²، ومن الظاهر أنه لا سبيل إلى القطع والجزم، إنما يرجع في تحديد المجدد إلى غلبة الظن باستقراء قرائن أحواله ومدى الانتفاع بعلمه³.

وقد بين وكتب في شروط الاجتهاد والتجديد من المتقدمين الكثيرون بين مفصل ومجمل وميسر ومشدد، وتعدّ شروط المجتهد من أكثر المباحث إثارة للجدل في موضوع الاجتهاد، ويُذكر أن الشافعي أول الأئمة تنصيحا على مثل هذه الشروط بشكلها المنهجي المتداول في أصول الفقه، حيث عرّف الشروط بقوله:

"هي العلم بأحكام الله فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعمامه وخاصه وإرشاده، ويُستدل على ما احتمل منه التأويل بسنن الرسول ﷺ، فإن لم يجد سنة بإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع بالقياس... فأما من تمّ عقله ولم يكن عالما بما وصفنا فلا يحلّ له أن يقول بقياس وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه".

1 - أبو داود، كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم الحديث: 3592.

2 - فيض القدير للمناوي، ج2، ص 282.

3 - العظيم آبادي، المرجع نفسه، ص 391.

وقد حدّد العظيم آبادي شروط المجدّد بقوله: " إذ المجدّد للدين أن يكون عالما بالعلوم الدنيّة الظاهرة والباطنة، ناصرا للسنة قامعا للبدعة، وأن يعمّ علمه أهل زمانه"¹.

في حين يرى الشاطبي أنّ درجة الاجتهاد تحصل بمن اتّصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها²

وقد بيّن الحجوي الثعالبي شروط المجتهد، حيث يقول: " هو البالغ الذكيّ النفس، ذو الملكة التي يدرك بها المعلوم، العارف بالدليل العقلي، الذي هو البراءة الأصليّة وبه التّكليف في الحجّيّة، ذو الدرّجة الوسطى لغة وعربيّة وأصولا وبلاغة، ومتعلّق الأحكام من كتاب وسنة: أي المتوسط بحيث يميّز العبارة الصّحيحة من الفاسدة، والرّاجحة من المرجوحة، ليتأتّى له الاستنباط المقصود من الاجتهاد، وإن لم يحفظ متون آيات الأحكام وأحاديثها"³.

وفي الفكر المعاصر لا نكاد نجد فرقا كبيرا في طرح هذه الشّروط إلّا من حيث الاختصار والتوسّع فيها، ونادرا ما نقف على توجيه أو اعتبار لشرط من الشّروط التي يفرضها واقع الحياة المعاصرة.

ومن أكثر الجهود استيعابا لما تقدّم، مع مراعاة شروط التّخفيف والتّيسير، ما أكّد عليه القرضاوي حين جعل الشّروط ثمانية، هي العلم بالقرآن، والسنة، والعربيّة، ومواضع الإجماع، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة، ومعرفة الناس والحياة (وهذا الشرط أهمله الأصوليون رغم أهمّيته في تنزيل الأحكام الشرعيّة)، والشرط الأخير العدالة والتّقوى لقبول الاجتهاد والفتوى⁴.

بينما يشترط أبو الأعلى المودودي ويضيف خصائص أخرى يجب توفّرها في المجدّد، وهي: "الذهن الصّافي، البصر النّقاد، والفكر المستقيم بلا عوج، والقدرة النّادرة على تبين سبيل القصد

1 - العظيم آبادي، المرجع نفسه، ص 391.

2 - الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2004، ص 784.

3 - محمّد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج2، تح: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1995، ص 494.

4 - يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة، دار القلم للتشر والتّوزيع، الكويت، ط1، 1996، ص 17 وما بعدها.

بين الإفراط والتفريط ومراعاة الاعتدال بينهما، والقوة على التفكير المجرد من تأثير الأوضاع الزاهنة والعصبات القديمة الراسخة على طول القرن، والشجاعة والجرأة على مزاحمة سير الزمان المنحرف، والأهلية الموهوبة للقيادة والزعامة، والكفاءة الفذة للاجتهد والأعمال البناء والإنشاء، ثم كونه - مع ذلك كله - مطمئنًا قلبه بتعاليم الإسلام وكونه مسلمًا حقًا في وجهة نظره وفهمه وشعوره، يميّز بين الإسلام والجاهلية حتى في جزئيات الأمور، ويبيّن الحقّ ويفصله عن ركام المعضلات التي أتت عليها القرون"¹

1 - أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ص 52.

الفصل الثاني

ميادين التجديد عند وحيد الدين

خان

المبحث الأول: التجديد في علم الكلام

تمهيد:

لعلم الكلام بما يقوم به من دور كبير في بناء العقيدة الإسلامية وتأسيس أصول الدين وبيان وإثبات مواضيع الفكر الإسلامي أهمية خاصة جعلت منه محور العلوم الدينية، ورفعته إلى واجهة الصدارة في مجالات الفكر الديني عموماً قياساً إلى غيره من العلوم الدينية.

وعلم الكلام بما يمثله من دور المدافع عن العقيدة الدينية لا يختص بالإسلام فقط، بل يشمل كل الأديان، فلكل دين علم كلام يختلف في بعض نواحيه عن علم الكلام في الأديان الأخرى، لكنها تتفق جميعاً في الجوهر والحقيقة والأصل.

المطلب الأول: نشأة علم الكلام وتطوره

لقد جاء الإسلام بجملة من الأحكام الشرعية، بعضها يتعلق بالاعتقادات، وبعضها يتعلق بالعمليات من العبادات والمعاملات، واعتبرت الأحكام الشرعية الاعتقادية - كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره - أصولاً، والأحكام الشرعية العملية - كالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والبيوع وغيرها - فروعاً.

حيث اصطلح على العلم الباحث في الأصول والأحكام الاعتقادية باسم علم الكلام، ويُعرف أيضاً باسم "علم التوحيد والصفات"¹، أما العلم الباحث في الأحكام العملية على اختلافها، فهو علم الفقه، أو علم الشرائع والأحكام².

ويتفق الدارسون على أنّ علم الكلام نشأ في فترة مبكرة في العقل الإسلامي، وقد تصدرت مسألة الخلاف حول (الإمامة) أهمّ البواعث لانبثاق هذا العلم، وبعد تمدد

1 - وله تسميات أخرى، ورد في كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي: (علم الكلام، ويسمى بأصول الدين أيضاً، وسمّاه أبو حنيفة رحمه الله بالفقه الأكبر، ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً ... الخ.

2 - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، ص 03، 04.

الإسلام خارج الجزيرة العربيّة واستيعابه لمجتمعات متنوّعة في بلاد الشّام والعراق وإيران، واجهت المسلمين جملة من الأفكار والآراء والمعتقدات التي تنتمي إلى الذّكرة التاريخيّة للمل والنحل المعروفة في هذه البلدان، وما تمخّض عن احتكاكها بعقيدة التّوحيد ومواقف المسلمين، وتولّدت أسئلة كثيرة حول حقيقة الإيمان، ومنزلة مرتكب الكبيرة، والقضاء والقدر، وغيرها، وبمرور الأيام تبلورت مواقف وآراء، تتشكّل كل طائفة منها في منظومة عقائديّة، وأضحت بعد ذلك اتجاهات عقائديّة متنوّعة، تعمل على التّبشير بآرائها، وتسعى لاستقطاب الأتباع والمؤازرين¹.

ويذكر الشّهريستاني أنّ أوّل الاختلافات في الأصول حدثت في آخر أيّام الصّحابة بدعة معبد الجهنيّ وغيلان الدمشقيّ ويونس الأسواريّ في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر، ونسج على منوالهم واصل بن عطاء².

ولقد اختلف في سبب تسميته بهذا الاسم "علم الكلام"، فقال بعضهم: إنّ سمي علم الكلام، لأنّ أهمّ مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الأولى مسألة كلام الله وخلق القرآن، فسُمّي العلم كلّه بأهمّ مسألة فيه، أو لأنّ مبناه كلام صرف في المناظرات على العقائد، وليس يرجع إلى عمل، أو لأنّهم تكلموا حيث كان السلف يسكنون عمّا تكلموا فيه، أو لأنّه في طرق استدلاله على أصول الدّين أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك الحجّة في الفلسفة، فوضع للأوّل اسم مرادف للتّاني، فسُمّي كلاماً مقابلة لكلمة منطوق، إلى غير ذلك من الأقوال³.

1 - عبد الجبار الزفاعي، علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدّين، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2006، ص 08.

2 - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشّهريستاني، الملل والنحل، ج1، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1992، ص 22.

3 - أحمد أمين، ضحى الإسلام، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ج3، دط، 2012، ص 693.

ولقد تعدّدت وتنوّعت تعريفات المتقدّمين لعلم الكلام ممّا يدلّ على أصالته، حيث عرّفه الفارابي بأنّه: " صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرّة الآراء والأفعال المحمودّة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل"¹.

وقد عرّفه الإيجي في المواقف بقوله: " علم الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدّينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينيّة المنسوبة إلى دين محمّد ﷺ، فإنّ الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"².

ويلاحظ من خلال التعريفين السّابقين أنّهما جعلتا علم الكلام يقوم على نصرّة العقائد الإسلاميّة دون تمييز بين الفرق الإسلاميّة، في حين أنّنا نجد ابن خلدون يحصر التعريف في نصرّة الاعتقادات على مذهب السّلف وأهل السنّة، ويقصي باقي الفرق، حيث يقول: " هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السنّة، وسرّ هذه العقائد الإيمانيّة هو التّوحيد"³.

ولقد وافقه فيما ذهب إليه الغزالي الذي عرّف علم الكلام بقوله: " وإمّا المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة"⁴.

ومن خلال التعريفات السّابقة يمكن أن نستخلص أنّ علم الكلام يتناول أصول الاعتقاد والدّفاع عنها بالأدلّة العقليّة، فيدخل في دائرته جميع الذين يتّخذون النّظر العقلي وسيلة لإثبات العقائد التي جاء بها الإسلام أو الدّفاع عنها.

وإذا كان علم الكلام قد نشأ نشأة مرتبطة بالمشكلات والتّحدّيات الواقعيّة، فإنّه لم يضلّ على بساطته الأولى، وإمّا لحقه التّطور، وكان في تطوّره مرتبطاً إلى حدّ كبير بواقع المسلمين

1 - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تح: عثمان محمّد أمين، دار مطبعة السّعادة، القاهرة، دط، 1931، ص 71.

2 - عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، دار عالم الكتب، بيروت، دط، دت، ص 07.

3 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدّمة، تح: عبد الله محمّد الدّرويش، ج2، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004، ص 205.

4 - أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تح: سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الاسكندريّة، دط، دت، ص 13.

الذي بدأ يواجه الكثير من التّحدّيات الأكثر تعقيدا، ويرجع ذلك إلى دخول الكثير من التّيّارات الدّينيّة والثّقافيّة إلى العالم الإسلامي، ودخلت معظم هذه التّيّارات في صراع مع الإسلام، حيث هاجمت الأديان المخالفة سواء أكانت سماويّة أم غير سماويّة الإسلام هجوما لا هوادة فيه¹.

كلّ هذه التّيّارات الدّينيّة والثّقافيّة كان لها أثرها في تطوّر علم الكلام، سواء من ناحية الموضوع أم من ناحية المنهج، أمّا الموضوعات فقد توسّعت بتوسّع المشكلات التي تواجهها العقيدة الإسلاميّة، وأمّا المنهج فقد تدعّم بإضافة طرق منهجيّة جديدة بفضل الاطّلاع على الفلسفة والمنطق.

ولقد سبق أن ذكرنا أنّ علم الكلام تحكّم في نشأته وتطوّره مجموعة ظواهر سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة داخلية وخارجيّة، حيث كان نتاج البيئة التي صاحبتة مجيبا عن الأسئلة والتّحدّيات التي واجهته، فعلم الكلام ينشأ من هذه الحركة التي تدافع عن مصالح المسلمين²، وتعبير آخر أنّ الحاجة هي التي دعت إليه، وفي العصر الحديث ظهرت مشكلات مختلفة عن المشكلات التي عُرفت سابقا، ومع دعوات التجديد في الفكر الإسلامي؛ انبرى من ينادي بتجديد علم الكلام أيضا، كون عقائد المسلمين مثلها باقي العلوم كالفقه والحديث يصيبها الانداس، بل إنّ الخرافات والبدع تطرأ عليها أكثر من غيرها، بالإضافة إلى أنّ السّهام تتناوشها في كلّ زمان، فيحتاج إلى دفع الشّبه عنها، وتبعا لهذا فقد احتيج إلى علم كلام جديد يناسب الأفكار الغربيّة التي طفت على السّطح في العصر الحديث وفي مقدّماتها قضايا الإلحاد، ومع تنوّع العلوم وتطوّرها خصوصا تلك المسائل ذات البعد الدّيني، برزت الحاجة إلى إعادة النّظر في عديد المسائل المطروحة، وتجلّت ضرورة

1 - محمد صالح محمّد السيّد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، دط، 2001، ص 82.

2 - حسن حنفي، الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى متنوّعة في الكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنّشر والتّوزيع، دط، دت، ص 23.

الدِّفاع عن العقيدة الإسلاميّة من جديد ضمن الأطر والسيّاقات الحديثة وعلى ضوء العلوم اللّغويّة والنّفسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة الحديثة¹.

أمّا نشأة مصطلح علم الكلام الجديد، فيبدو أنّ هذا المصطلح ظهر للمرّة الأولى عنواناً لكتاب العالم الهندي شبلي التّعماني، ثمّ نقله إلى الفارسيّة محمّد تقي فخر داعي كيلاني، وطبعه في طهران سنة 1950 بالعنوان نفسه، ومع ذلك لا نستطيع الجزم بأنّ شبلي التّعماني أوّل من نحت هذا المصطلح، الذي أضحي عنواناً للاتّجاه الحديث في إعادة بناء علم أصول الدّين، لكنّه كان من أوائل الدّاعين إلى تجديد علم الكلام، بغية الردّ عن الشّبّهات الحديثة، والدِّفاع عن الشّريعة².

حيث يذكر شبلي التّعماني في كتابه المواضيع والقضايا التي يتناولها علم الكلام الجديد، فيقول: "لقد كان علم الكلام القديم منصباً فقط على بحث العقائد الإسلاميّة، لأنّ المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلّق بالعقائد، ولكن في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التّاريخيّة والحضاريّة والأخلاقيّة للدّين، وفي رأيهم أنّ إباحة تعدّد الزوجات والطلاق والرقّ والجهاد في الدّين لهو أكبر دليل على بطلان هذا الدّين، وبناء على ذلك سيّدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل، حيث تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد"³.

وفي عام 1946 أوضح العالم الهندي المسلم وحيد الدّين خان في مقدّمة كتابه (الإسلام يتحدّى) الدّوافع التي دعتّه إلى تأليف كتابه هذا، حيث شدّد على ضرورة الانعتاق والتحرّر من منهج علم الكلام القديم، لأنّ طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيّرا بتغيّر الزّمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحديّ العصر الحديث، حيث يقول: "أمّا اليوم، وبعد ما توقّرت لدينا الوسائل العلميّة، وأصلحت المعلومات الحديثة شيئاً كثيراً من

1 - ابراهيم بدوي، علم الكلام الحديث نشأته وتطوّره، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ط2، 2009، ص 93.

2 - مجموعة مؤلّفين، العقلانية الإسلاميّة والكلام الجديد، علم الكلام الجديد، عبد الجبار الرّفاعي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص 73.

3 - شبلي التّعماني، علم الكلام الجديد، تر: جلال السّعيد الحفناوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012، ص 181، 182.

معتقداتنا الاجتماعية والحضارية، فقد حان الوقت لنعيد النظر في جميع ما وصل إليه أجدادنا من أفكار¹

ثم بيّن علم الكلام الجديد وحقيقته: "تتلخّص حقيقة علم الكلام الجديد في أنّه استجلاء حقائق الدّين بالأدلة التي تطمئنّ الذّهن الجديد والعقلية الجديدة .. وتوصل التّعالم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد"²، وقد استطاع وحيد الدّين خان وصل ما بدأه المفكر المسلم محمّد إقبال من قبل في (تجديد الفكر الدّيني في الإسلام)، فكان كتابه (الإسلام يتحدّى) إنجازاً رائداً وغير مسبوق في تجديد علم الكلام، إلاّ أنّه ظلّ مهملاً في المشرق الإسلامي ولم تحفل به الدّراسات رغم قيمته العلميّة ، مع أنّه تُرجم إلى العربيّة ونُشر قبل عدّة عقود.

وبعد ذلك بسنوات أصدر وحيد الدّين خان كتابه الكلامي الثاني (الدّين في مواجهة العلم) ، وأتبعه بعد ذلك بدراسة أعدّها بعنوان: " نحو علم كلام جديد " ألقاها في ندوة تجديد الفكر الإسلامي، التي عقدتها الجامعة المليّة الإسلاميّة بدلهي في 27 ديسمبر 1976م³.

ونحن في هذا المبحث سنحاول بيان مجالات ومواضيع تجديد علم الكلام عند وحيد الدّين خان والمنهج الذي اتّبعه في ذلك .

المطلب الثاني: إثبات وجود الله

إنّ وجود الله حقيقة لا تحتاج إلى برهان، فهي فطرة فطر الله الناس عليها، ولذلك فإنّ القرآن الكريم لم يكن من أهدافه إثبات وجود الله ولا من أهداف رسوله الكريم صلّى الله عليه

1 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى: مدخل علمي إلى الإيمان، تر: ظفر الإسلام خان، تح: عبد الصّبور شاهين، مكتبة الرّسالة، بيروت، دط، 2005، ص 10.

2 - وحيد الدّين خان، البعث الإسلامي: المنهج والشّروط، تر: محسن عثمان التّدوي، دار الصّحوة للنّشر والتّوزيع، ط1، 1984، ص 102.

3 - نقل هذه الدّراسة إلى العربيّة نجل المؤلّف: ظفر الإسلام خان، ونشرتها دار التّفائس ببيروت، في كتاب يضمّ دراسات أخرى للمؤلّف تحت عنوان: الإسلام والعصر الحديث سنة 1983.

وسلم، لأنّ العرب الذين ظهر فيهم النبي ﷺ جميعهم على الاعتقاد في وجود الله، حيث يقول المولى سبحانه: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾¹، والآيات كثيرة في القرآن الكريم التي تبين لجوء المشركين إلى الله لكشف ما بهم من ضرر².

فالعرب كلّها كانت تعترف بوجود الباري سبحانه، ولم يقل بعدم وجوده أحد من العرب، يقول الشهرستاني مبيناً هذه الحقيقة: "أما تعطيل العالم عن الصانع العالم، القادر الحكيم فليست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليها صاحب مقالة إلا ما نُقل عن شاذمة قليلة من الدهريين، أمّهم قالوا: العالم كان في الأزل أجزاء مبعثرة تتحرك على غير استقامة واصططكت اتّفاقاً، فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه"³.

لذلك لم يبحث الأوائل المتقدّمون في أدلّة وجود الله بالتفصيل، لكون ذلك من المعلوم من الدّين بالضرورة، فلا يحتاج إلى دليل، فلمّا حدثت الفتوحات الإسلاميّة واتّصل الفكر الإسلاميّ بعقائد الملل الأخرى والأفكار الدّخيلة، بدأ الحديث عن وجود الله ووحدهانيّته، متأثراً بالأفكار المعاصرة التي تسلّلت إلى الفكر الإسلاميّ مع الدّخيل والمترجم.

على الرّغم من ذلك فإنّ الاستدلال على إثبات وجود الله وُجد عند المتكلّمين والفلاسفة والحكماء بالإضافة إلى أئمّة المذاهب، حيث يرى المعتزلة والأشاعرة بوجود التّظر المؤدّي إلى معرفة الله، إلا أنّ المعتزلة يقولون: بأنّه واجب العقل، بينما يخالفهم الأشاعرة في مبدأ الوجوب، ويرون أنّه شرعيّ، ولقد سلك المتكلّمون في إثبات وجود الله طريقين:

الطريق الأوّل: هو الاستدلال بحدوث العالم على أنّ له محدثاً (طريق الحدوث).

1 - سورة لقمان، الآية 25.

2 - فرج الله عبد الباري، العقيدة الإسلاميّة في مواجهة التّحدّيات الإلحادية، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ط1، 2004، ص 43.

3 - عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، تح: ألفريد جيوم، مكتبة التّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط1، 2009، ص 118.

الطريق الثاني: هو الاستدلال بإمكان الممكن على أنّ له صانعا هو الله سبحانه (طريق الإمكان)¹.

ولقد انتقد ابن تيمية مسلك المتكلمين في إثبات الصانع عن طريق إثبات حدوث العالم على النحو الذي ذكره، حيث يقول: " فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أنّ محمدا ﷺ لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق، ونبوة أنبيائه، ولهذا اعترف حدّاق أهل الكلام أنّها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ولا سلف الأمة وأئمتها وذكروا أنّها محرّمة عندهم"².

ونجد الفلاسفة أيضا يستدلون على وجود الله، حيث لجأ الفارابي وابن سينا في الاستدلال على وجود الله إلى تقسيم العالم إلى: واجب وممكن، ثم الاستدلال بالممكن على الواجب، من حيث حدوثه بعد أن لم يكن، ومن حيث ثباته على الإمكان، وفي هذا يقول ابن سينا: " لا شك أنّ هناك وجودا، وكلّ وجود: فإمّا واجب، وإمّا ممكن، فإن كان واجبا فقد صحّ وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكنا فإنّا نوضّح أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود"³.

والذي يلاحظ أنّ ابن سينا والفارابي استدلا على وجود: واجب الوجود بذاته، من نفس الموجود، أي من حيث هو، بغض النظر عن المشاهد الواقع، ويدّعي كلّ منهما أنّ تصوّر الدّهن للوجود وحده يؤدّي به حتما إلى الاعتراف بواجب الوجود بذاته، ولم ير أحدهما حاجة أو ضرورة ملجئة إلى استخدام المشاهد والواقع في الوصول إلى ذلك⁴

ولقد كان الأئمة يستدلّون بداهة بالبراهين العقليّة على وجود الله ، فقد سأل هارون الرّشيد الشّافعي رضي الله عنه عن التّوحيد؟ فقال: (اختلاف الأصوات، وتردّد النّغمات، وتفاوت اللّغات يا أمير المؤمنين، دليل على أنّ المحرّك واحد، والنّيران الموقدة المتضادّة في تركيب الآدمي، فيألف بعضها على بعض لمصلحة البنية، وقوام البشريّة دليل على الصّانع)،

1 - بركات دويدار، الوجدانيّة، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ط1، 2006، ص 395.

2 - يحي هاشم حسن فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت، ص 40.

3 - أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 03، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، دت، ص 20.

4 - محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط6، 1982، ص 367.

ولقد سُئل أيضا عن التوحيد فقال: بالنوم واليقظة عرفت الرب، أريد السهر فيغلبني النوم، وأريد أن أنام فيغلبني السهر¹.

بينما اعتمد السلف على أدلة مستنبطة من القرآن الكريم، منها: دليل الفطرة، ودليل الخلق، ودليل العناية، وجميعها أدلة عقلية مستنبطة من القرآن الكريم، كون حقائق العقيدة الإسلامية كما يقرها ويعرضها المنهج القرآني من شأنها أن تنشئ في إدراك المؤمن تصوّرا واضحا لحقيقة هذا الكون ولعلاقته بربه، وعلاقته بالحياة وبالأحياء، وأن تقرّ في ضمير المؤمن الطمأنينة لتلك الحقيقة، كما تقرّ في عقله الراحة والقبول والاستقامة²

وإجمالا يمكن القول إنّ منهج السلف في الاستدلال على وجود الله يقتضي منهج الأنبياء عليهم السلام في الاعتماد على الوحي في إثبات العقيدة وتقريرها، وهو الاعتماد على القرآن الكريم في مسائل الاعتقاد، وهو بذلك يختلف عن مناهج المتكلمين والفلاسفة التي غلبت جانب العقل على صريح القرآن الكريم الدال على وجود الله، ومنهجهم في ذلك المرء والجدل الكلامي والأقيسة المنطقية المعقّدة وهي جميعا بخلاف منهج القرآن.

ولكلّ منهج من المناهج السابقة الذكر ما يميّزه في الحجاج والجدال وعرض الفكرة ودحض الشبهة، لكن الذي لا يماري فيه أحد أنّ أغلب هذه المناهج لم تعد تتوافق مع طريقة التفكير في عصرنا الحاضر، ولا تتماس مع الشبهات المعاصرة، حيث إنّها لا يمكن أن تنجح في إقناع المخالفين وإبطال دعاويهم، لهذا كان لابدّ من طريقة ومنهج جديد في العرض والإقناع يتناسب مع الشبه المثارة حول الإسلام.

يقول وحيد الدين خان: "لابدّ من إثبات حقيقة الإسلام بأسلوب جديد، إنّ الأسلوب القديم ولو عُرض بكلمات جديدة لن يُجدي نفعاً في العصر الحديث، وهذا العمل ليس مطلوبا للردّ على العقول المادية فقط، بل إنّ حاجة المسلمين إليه أشدّ، لأنهم بالرغم من

1 - زكريا القزويني، مفيد العلوم ومبيد الهموم، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1958، ص 26، 27.

2 - سيد قطب، مقومات التصوّر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1997، ص 323.

إيمانهم بالإسلام مبهورون بأفكار العصر الحديث، ومعتقداتهم لن تُترجم إلى يقين وأفعال لم تثبت لهم على مستوى فكر العصر الحديث¹.

وينطلق وحيد الدين خان في رؤيته التّجديديّة لعلم الكلام من التطوّر العلمي الحديث، وضرورة توظيفه بغية إثبات العقائد، حيث يقول: " إنّ تطوّر العلم قد مكّننا اليوم من وضع علم كلام متناسق مع القرآن، وإذا كان من شيء يسمّى بعلم الكلام الجديد فهو هذا العلم الذي لم يدوّن بعد، بالرّغم من توفّر المواد وشدة حاجتنا إليه لسدّ الفراغ الفكري الذي يعاني منه المسلمون بصفة عامّة، وغير المسلمين بصفة خاصّة"²، كما ينطلق في رؤيته التّجديديّة كردّ فعل على المفكرين الغربيين الذين يدّعون بأنّ الكشوفات العلميّة الجديدة قد أبطلت العقائد الدينيّة³.

كما تعتبر نظريته التّجديديّة ردّا صريحاً واضحاً على الفكر المادّي بزعمارة بيرتراند راسل الذي يفسّر الكون تفسيراً مادّياً، حيث يقول: " الإنسان وليد عوامل ليست بذات أهداف، إن بدأ ونشوءه، وأمانيه ومخاوفه، وحبّه وعقائده، كلّها جاءت نتيجة ترتيب رياضيّ اتّفاقيّ في نظام الدّرة، والقبر ينهي حياة الإنسان، ولا تستطيع أيّة قوّة إحياءه مرّة أخرى"⁴، ويعلّق وحيد الدين خان منتقداً لهذا الفكر معتبراً إيّاه خلاصة الفكر المادّي، مقرّراً أنّ هذا الفكر يكاد يفقد كلّ أهدافه، ولا يبقى غير الظّلام الحالك، الظّلام الذي تتلاشى فيه معايير الخير والشرّ، إلى درجة أنّ إبادة النّاس بالقنابل لا تعدّ ظلماً، مفسّرين ذلك بأنّهم سوف يلقون حتفهم على أيّة حال، هذا الأمر الذي اعتبره خان مخالفاً للفكر الديني، حيث الموت والحياة مرتبطان فيه بأهداف معيّنة، وكلّ القيم والأفكار الإنسانيّة السّاميّة تجد لها مكاناً فيه.

1 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص

2 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 87.

3 - وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، تر: ظفر الإسلام خان، مراجعة: عبد الحليم عويس، دار النّفائس، بيروت، ط4، 1987، ص 14.

4 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 33.

ولقد اعتمد وحيد الدين خان منهج الاستدلال الطبيعي في إثبات وجود الله، ويوضح الفرق بين علم الكلام القديم والجديد في نمط الاستدلال، حيث يقول: "وهنا تبدأ الفجوة بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد، وتصل إلى حدّ القطيعة، فقد كان علم الكلام القديم يُبنى على نمط الاستدلال الفلسفي، بينما يُبنى علم الكلام الجديد على نمط الاستدلال الطبيعي"¹، ثمّ يستدرك على نفسه مقرراً بأنّ نمط الاستدلال الجديد وإن كان جديداً بالنسبة إلى الأديان والأمم الأخرى، فإنّه ليس جديداً عن الإسلام، لأنّ المتأمل في نمط الاستدلال القرآني يجد أنّه استدلال بالحقائق والظواهر الطبيعيّة، والآيات القرآنيّة الدالة على ذلك لا تحصى كثرة، مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾³³ أَمْ خَلِقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ²، ليستنتج في الأخير أنّ علم الجديد إنّما هو علم الكلام القرآنيّ، وليس علم الكلام الجديد إلاّ عودة ورجوع إلى الكلاميات القرآنيّة على حدّ تعبيره³.

ثمّ يبدأ بعد ذلك في سرد وعرض أدلّته على وجود الله، والمتضمّنة أغلبها في كتابه الشهير: (الإسلام يتحدّى)، حيث جعلها تحت عنوان: الطبيعة تشهد بوجود الإله، والملاحظ عليه أثناء استدلاله أنّه لم يذكر أيّ نصّ قرآنيّ أو نبويّ (إلاّ في موضع وحيد)، حيث لم يجمع بين النصوص القرآنيّة والظواهر الطبيعيّة، وفيما يلي عرض لأدلة خان على وجود الله:

أولاً: الطبيعة تشهد بوجود الإله:

استهلّ خان هذا الفصل بالتّويه بكتاب أصدرته الكنيسة المسيحيّة في (كيرالا) جنوبيّ الهند، بعنوان: (الطبيعة والعلم يتحدّثان عن الله)⁴، وابتداءً بهذه الطّريقة فطنة ودهاء يحسب للشيخ، حيث إنّّه لم يجعل قضية وجود الله وإثباتها أمراً قاصراً على المسلمين، وإنّما تشترك

1 - وحيد الدين خان، البعث الإسلاميّ، ص 103.

2 - سورة الطّور، الآية: 35، 36.

3 - وحيد الدين خان، البعث الإسلاميّ، ص 104.

4 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 51.

فيها جميع الديانات، كما يُحسب له استدلاله وتوظيفه لكنيسة هندية من بلده، في إشارة منه إلى حسن صلته بها وأنه ابن بيته وأنه مطلع ومنفتح على ثقافتها المتعددة وإن خالفت معتقده ودينه، في محاولة من خان لاستمالة غير المسلمين إلى الاطلاع على كتاباته وأفكاره، وهو بذلك يستخدم منهاجاً من منهاج الدعوة إلى الله وهو المنهج العاطفي.

ثم يستطرد في حديثه فيذكر أنّ أكبر دليل على وجود الله هو مخلوقه، وهذا الدليل يوافق قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾¹، مشيراً بعد ذلك إلى جملة من حقائق الطبيعة والأدلة الكونية وآيات الآفاق الكثيرة، وأنها تدعونا إلى الإيمان بأنه لا شك ولا ريب أن لهذه الدنيا إلهاً واحداً، مستغرباً بعد ومتسائلاً بأنه لا يمكن تفسير الكون ونظامه العجيب وأسراره الدقيقة ولا يمكن للعقل تصوّر حدوث كلّ ذلك دون قوّة تشرف عليه وطاقه عجيبة تهيمن عليه².

ثانياً: نظرية التشكيك في الوجود:

يذكر وحيد الدين خان بأنّ عدداً من المفكرين تعتقد أن لا وجود للإنسان ولا للكون، وأنّ هذا الوجود عبارة عن عدم محض، ولا شيء غير ذلك، ويوضح غرضهم من هذه النظرية، بأنه لو سلّم الناس بوجود الكون فسوف يضطرون تلقائياً إلى الإيمان بوجود إله وخالق له.

ثمّ يعتبر هذه النظرية نكتة فلسفية لا علاقة لها بالحقيقة، معترضاً على دعواهم بأنّ الإنسان حين يفكر يكون فكره هذا دليلاً قاطعاً على أنّ له وجوداً، وهو بذلك يستخدم ويوظف العبارة الفلسفية الشائعة: (أنا أفكر، إذن فأنا موجود)، كما أنّ إدراك حواسنا في كلّ وقت لأشياء كثيرة، من الفرح والألم والتدوّق، فهذا الإحساس والشعور دليل على وجودنا في الكون، وفي الأخير يختم رده على هذا الادعاء بأنه متضمّن قدراً كبيراً من السفسطة

1 - سورة الذاريات، الآية: 21.

2 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 51.

والجهالة وانعدام الواقعيّة، وأنها فكرة لا معنى لها، وأنها غير مفهومة لدى جمهور النّاس،
بدليل أنّها لم تحظ بقبول في الأوساط العلميّة¹.

ثالثا: الأزليّ: الخالق أم المادة؟.

بعد أن فنّد خان نظرية التّشكيك في الوجود، قرّر بأنّ الإنسان العادي يؤمن على كلّ
حال بأنّ له وجودا، وأنّ للكون أيضا وجودا، وهذا الإيمان يقودنا حتما بضرورة الإيمان بإله
هذا الكون، حيث لا معنى أن نؤمن بالمخلوق ونرفض وجود خالقه.

هذا الإثبات قطعاً جرّ وحيد الدّين خان إلى الحديث والرّد عن شبهة أخرى، مفادها أنّنا لو
افترضنا خالقا لهذا الكون، فسوف نضطرّ إلى أن نتصوّره أزليّا، وبهذا الاعتبار لماذا لا نؤمن
بأزليّة هذا الكون؟.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ادّعاء قيام الكون بنفسه ووجوده منذ الأزل، شبهة قال بها المادّيون
قديمًا وحديثًا، وهذه الشّبهة تقوم على مرتكزات ثلاث:

أولًا: العالم قديم وأوجد نفسه بدون علّة خارجيّة.

ثانيًا: لا وجود للإله.

ثالثا: اعتبار أنّ المادّة هي الله².

ولقد أورد شيخ الإسلام ابن تيميّة في كتابه (مسألة حدوث العالم) أقوال أهل العلم
والمتكلمين والفلاسفة للرّد على شبهة القول بقديم العالم، وإثبات حدوثه، بجملة من الأدلّة
العقليّة والتّقليّة.

بينما ردّ وحيد الدّين خان على هذه الشّبهة بأدلّة من الكشوف العلميّة التي تثبت بما
يدع مجالاً للشكّ بطلان ادّعائهم في القول بقديم العالم وأزليّته، ومن الأدلّة التي اعتمدها
خان في حجاجه عليهم، نذكر:

1 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 53.

2 - فرج الله عبد الباري، العقيدة الإسلاميّة في مواجهة التيارات الإلحادية، ص 59.

-القانون الثاني للحرارة الديناميكية (second Law of Thermo Dynamics):

وهذا القانون يسمّى (قانون الطاقة المتاحة) أو (ضابط التّغَيّر)، يثبت أنّه لا يمكن أن يكون وجود الكون أزليّاً، حيث إنّهُ يصف لنا أنّ الحرارة تنتقل دائماً من (وجود حراري) إلى (عدم حراري)، بينما العكس غير ممكن، وهذا يعني انتقال الحرارة من (وجود حراري قليل) أو (وجود حراري عدم) إلى (وجود حراري أكثر)، وضابط التّغَيّر هو التّناسب بين الطّاقة المتاحة والطّاقة غير المتاحة.

وبناء على هذا القانون الهامّ فإنّ (عدم كفاءة عمل الكون) يزداد يوماً بعد يوم، ولا بدّ من وقت تتساوى فيه حرارة جميع المخلوقات، وسيترتّب على ذلك أن تنتهي العمليات الكيماويّة الطّبيعيّة، وتنتهي مع هذه النتيجة الحياة.

وانطلاقاً من هذه الحقيقة القائلة بأنّ العمليات الكيماويّة الطّبيعيّة جارية، وأنّ الحياة قائمة، يثبت قطعاً أنّ الكون ليس أزليّاً، إذ لو كان أزليّاً لكان لزاماً أن يفقد طاقته منذ زمن بعيد، ولما بقي في الكون بصيص من الحياة¹.

ولقد أُعتبر هذا الاكتشاف أكبر ردّ علمي على الملاحظة القائلة بأزليّة الكون، وبهذا ينهار أساس كبير من الأسس التي اعتمد عليها الملاحظة في القول بأزليّة المادّة، حيث ثبت أنّ هناك بداية للمدّة ونهاية لها، وهي محكومة بقيود الزّمان والمكان، ولكنّ المادّيين المتعصبين للنظرات التقليديّة الإلحادية مازالوا يجترّون الادّعاءات التّبجّحية السّابقة، على الرّغم من أنّ العلم المتطوّر قد أظهر فسادها، وتقدّم خطوات مهمّة في اتجاه مواقع الدّين²، ويتحقّق بهذه الاكتشافات وغيرها بعض ما جاء في الوعد الإلهي، في قوله تعالى: ﴿ سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَ مَا يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾³، وسيتحقق كامل الوعد الإلهي مع تقدّم العلم الإنسانيّ بحثاً عن خفايا الكون وأسراره.

1 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 54، 55.

2 - عبد الرحمن الميداني، صراع مع الملاحظة حتّى العظم، دار القلم، دمشق، ط5، 1996، ص 316.

3 - سورة فصلّت، الآية: 52

ثمّ يعضّد خان دليله الأوّل على حدوث العالم بشواهد أخرى تعضد رأيه السّابق، حيث يذكر أنّ (علم الفلك) يقرّر أنّ الكون يتّسع بالتّسلسل الدّائم، وأنّ كلّ مجاميع النّجوم والأجرام والأجسام الفلكيّة تتباعد بسرعة مدهشة بعضها عن بعض، ويمكن أن تفسّر هذه الحالة تفسيراً جيّداً إذا نحن سلّمنا بوقت البدء، كانت فيه كلّ الأجزاء التّركيبية مركّزة ومجتمعة مع بعضها البعض، ثمّ بدأت الحركة والحرارة، ويقدر العلماء أنّ هذا الكون قد وجد نتيجة لانفجار فوق العادة¹، ولقد تحدّث القرآن الكريم على هذا الانفجار وبين أنّ الكون كان كتلة واحدة ثمّ حدث لها انفجار أدّى إلى ظهور المجرات والنّجوم والكواكب والشمس والقمر، حيث يقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَا رَتْقًا فَفَنَقَّاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾².

رابعاً: الكشوف الفلكيّة:

بعد أن احتجّ خان بالقانون الثاني للحرارة الديناميّة للردّ على شبهة أزيّة الكون والمادّة، يذكر مجموعة من الكشوف الفلكيّة للاستدلال على وجود الله، منها: عدد النّجوم والكواكب والكواكب وحركتها، والقمر ودورته، والشمس، بالإضافة إلى الآلاف من الأنظمة غير النّظام الشمسيّ، تسمّى (مجاميع النّجوم)، وكأثما طبق عظيم تدور عليه النّجوم والكواكب منفردة ومجتمعة.

حيث يفصّل خان في هذه الكشوف الفلكيّة، فيذكر عدد نجوم السّماء الكثيرة وأنّ عددها يساوي عدد ذرّات الرّمال الموجودة على سواحل البحار في الدّنيا كلّها، منها ما هو أكبر بقليل من الأرض، ولكنّ أكثرها كبير جدّاً، لدرجة أنّه يمكننا أن نضع في واحد منها ملايين النّجوم في مثل حجم الأرض التي نعيش عليها، ومع ذلك سوف يبقى في هذا الكون الفسيح مكان خال.

1 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 56.

2 - سورة الأنبياء، الآية: 30

ثمّ يضرب وحيد الدّين خان مثالا على شساعة الكون، بطائرة خياليّة تسير بسرعة (186000) ميلا في الثّانيّة الواحدة، وأنّ هذه الطائرة الخياليّة تطوف بنا حول الكون الموجود الآن، ثمّ يقدر أنّ هذه الرحلة سوف تستغرق (1000000000) سنة، ثمّ يذكر أنّ الكون ليس بتجمّد وإنما يتّسع كلّ لحظة، وهكذا لن تستطيع الطائرة الخارقة في سرعتها الخياليّة أن تكمل دوراتها حول هذا الكون أبدا، وإنّما سوف تضلّ تواصل رحلتها في نطاق هذا التّوسّع الدّائم في الكون¹.

بعد أن ذكر خان الكون وشساعته، ينتقل إلى الفضاء الكونيّ فيذكر الكواكب الموجودة فيها والتي لا حصر لها، وأنّها تتحرك بسرعة خارقة، بعضها يواصل رحلته وحده، ومنها أزواج تسير مثنى مثنى، ومنها ما يتحرّك في مجموعات، ومع كثرتها فإنّ كلّ واحد منها يواصل سفره على بعد عظيم يفصله عن الكواكب الأخرى، ويشبّهها خان بالبواخر العديدة التي تمشي في أعالي البحار متباعدة، حتّى إن إحداها لا تعرف شيئا عن الأخرى².

ثمّ يذكر حركة أقرب الكواكب إلى الارض وهي حركة القمر، وأنّها تبعد علينا (240000) ميلا، وأنّها يدور حول الارض، فيكمل دورته في تسعة وعشرين يوما ونصف، وتبعد أرضنا عن الشمس (93000000) ميلا، وهي تدور في محورها بسرعة ألف ميل في السّاعة، وتوجد تسعة كواكب مع الارض، وكلّها تدور حول الشّمس بسرعة فائقة، وحول هذه الكواكب يدور واحد وثلاثون قمرا آخر، وتوجد غير هذه الكواكب حلقة من ثلاثين ألفا من النّجيمات وآلاف من النّجوم ذوات الأذنان، وشهب لا حصر لها، ثمّ يذكر أنّ الشّمس ليست ثابتة أو واقفة في مكان ما، بل تدور في النّظام الرّائع بسرعة (600000) ميلا في السّاعة.

ومّا سبق نستنتج أنّ شساعة الكون واتّساعه مع النّظام المحكم لحركة النّجوم والكواكب يثبت لدوي العقول أن لهذا الكون خالقا ومدبّرا ومسيرا، ولا يُعقل أن يكون هذا النّظام محض صدفة كما يقول الملاحدة، وهذا الذي أكّده خان في ختام حديثه عن الكشف

1 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 57

2 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 58

الفلكية، حيث يقول: "وإنّ العقل حين ينظر هذا النّظام العجيب، والتنّظيم الدّقيق الغريب، لا يلبث أن يحكم باستحالة أن يكون هذا كلّه قائما بنفسه، بل إنّ هناك طاقة غير عادية هي التي تقيم هذا النّظام العظيم، وتهمين عليه"¹.

خامسا: الأنظمة المعقّدة:

ينتقل خان من الكلام عن الكون الفسيح أو كما سمّاه العوالم الكبرى إلى الحديث إلى أصغر عالم وهو (الدّرة)، ثمّ يذكر أنّها تناهت في صغرها لدرجة أنّنا لا يمكن أن نشاهدها بالمنظار الذي يكبّر الأشياء ملايين المرّات، وأنّها مع صغرها اللامتناهي تحتوي بصورة رائعة على نظام الدّوران العجيب، الموجود في النّظام الشّمسيّ، والدّرة اسم لمجموعة من الإلكترونات لا يتّصل بعضها ببعض، ثمّ يذكر حركة أجزاء الدّرة، وأنّ الإلكترون - وهو الجزئيّ السّلي في الدّرة - يدور حول البروتون - وهو الجزئيّ الإيجابيّي فيها - وهذه الجزئيات التي لا حقيقة لها أكثر من نقط وهميّة ساجحة في الشّعاع، تدور حول مركزها بنفس النّظام الذي تتبعه الارض في مدارها حول الشّمس، بحيث لا يمكن تصوّر وجود الإلكترون في مكان محدّد لسرعة دورانه، وإنّما يُتخيّل موجودا على طول مداره في وقت واحد، ذلك لأنّه يدور حول مداره بلايين المرّات في الثّانية الواحدة².

فهذا النّظام الدّريّ يستحيل قيام بنفسه، ولا طريق إلى مشاهدته، ولا يمكن تفسير عمله داخل الدّرة بغير العلم، أما وقد تبناه العلم، فلماذا لا نأخذ منه دليلا على وجود منظّم قائم على هذا التّنظيم، ليختم خان كلامه حول الدّرة بنتيجة مفادها، استحالة قيام هذا التّنظيم في الدّرة دون منظّم قائم عليه.

ثمّ ينتقل بعد ذلك إلى نظام آخر أشدّ تعقيدا وهو النّظام العصبيّ، فيذكر أنّ ملايين الأخبار تُجرى على أسلاك هذا النّظام، وهذه الأخبار هي التي توجّه القلب في تدفقها وفي حركتها، وتتحكّم في حركة الأعضاء المختلفة، وتتحكّم في الحركات الرئويّة، ولو لم يكن هذا

1 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 61.

2 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 62، 63.

النظام موجودا في أجسامنا لصارت تليقا لأشياء مبعثه، تسلك كل منها مسلكها الخاص، فهو السلك الناظم لها.

ومركز هذا النظام مع الإنسان، والذي يحتوي على آلاف مليون خلية عصبية، وتخرج من هذه الخلايا أسلاك تنتشر في سائر الجسم، والتي تسمى (الأنسجة العصبية)، وبواسطة هذه الأخيرة: نتذوق، ونسمع ونرى، ونباشر سائر أعمالنا، ثم يذكر بأن في هذا النظام ثلاثة آلاف من الشعيرات المتذوقة، وتوجد في الأذن عشرة آلاف خلية سمعية، وفي كل عين مائة وثلاثون مليوناً من الخلايا الملتقطة للضوء، وهناك شبكة من الأنسجة الحسية على امتداد جلدنا¹، ولكل من هذه الخلايا وظائف خاصة تناسب أعضاء الجسم المتعلقة به.

والنظام العصبي يشتمل على عدة فروع، منها: الفرع المتحرك ذاتياً، ويقوم بأعمال تحدث ذاتياً في الجسم، مثل: عملية الهضم والتنفس وحركات القلب، ويندرج تحت هذا الفرع نظامان: أحدهما النظام الخالق للحركة، والآخر المانع لها، وهذا الأخير يقوم بعملية المقاومة والدفاع، ولو ترك الأمر للنظام الأول لازدادت حركة القلب زيادة يترتب عليها موت صاحبه، ولو سيطر النظام الثاني لتوقفت حركة القلب توقفا تاماً، وأقسام هذين النظامين تباشر عملها في دقة فائقة، وفي توازن تام، ثم يوضح أنّ هناك حالات يزداد فيها نشاط أحد النظامين، فالنظام الأول يتغلب عند الضغط واحتياج القلب إلى قوة مسعفة، وعندئذ تزيد سرعة عمليات القلب والرئة، والنظام الثاني يتغلب عند النوم، فيسود السكون جميع الحركات الجسمية.

سادساً: تقليد الطبيعة:

ثم ينتقل خان لذكر تقليد الإنسان للطبيعة في صناعته للآلات، معللاً ذلك بأن أحسن الآلات من صنع الإنسان لا يمكن أن تقف أمام النظام العجيب الذي يوجد في الكون، ولهذا فإن تقليد نظام الطبيعة أصبح موضوعاً خاصاً في العلم، حيث أصبحنا نرى علماً جديداً يسمى (بيونيكس).

1 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 64.

حيث يمثل بعد ذلك لتقليد الإنسان لنظام الطبيعة في صناعته، فيذكر آلة التصوير والتي في حقيقتها محاكاة ميكانيكية لعين الإنسان، حيث عدسة الكاميرا كالشبكة الخارجية للعين، والحجاب الحاجز هو قرنية العين، والفيلم الذي يتأثر بالضوء إنما هو شاشة العين، التي توجد فيها خطوط وأشكال مخروطية ترى الأشياء معكوسة¹.

ويذكر خان مثالا آخر، حول ابتكار جامعة موسكو آلة نموذجية لالتقاط وقياس (الذبذبات تحت الصوتية)، حيث تستقبل هذه الآلة وتلتقط وتتنبأ أخبار الفيضانات والزلازل قبل حدوثها بمدة تتراوح اثني عشرة ساعة وخمس عشرة ساعة، محاكين في ذلك ومقلدين سمكة قنديل البحر، حيث قلّد المهندسون أعضائها التي تتسم بشدة الحساسية، بما في ذلك الذبذبات تحت الصوتية.

ولقد شغلت بال العلماء مسائل كثيرة منذ زمن، في حين حلتها الطبيعة منذ زمن بعيد، ثمّ يعقد خان مقارنة منطقية بصيغة استفهام إنكاري، حيث يقول: " وإذا كانت هذه الأجهزة المصنوعة لا يمكن تصوّر وجودها بغير عقل إنسانيّ، فمن المستحيل أن نتصوّر أن نظام الكون - الذي هو أكثر تعقيدا من أيّ نظام - قد قام بنفسه من غير عقل وراءه، بل لابدّ أن يكون له مهندسٌ منظمٌ، هو الإله الله، ولا يمكن أن يتصوّر العقل نظاما دون منظم، فليس من المعقول أن ننكر خالق هذا النظام، فالحقيقة أنّ العقل الإنسانيّ لا يملك أساسا عقليا لإنكار الإله"²

ومما سبق نستنتج أنّ وحيد الدين خان قد وُفق في تجنيد وتوظيف العديد من الأدلة العلمية لإثبات وجود الله والردّ على الفكر المادّي والملاحدة الذين أنكروا وجود الله من خلال أدلة علمية تفتقر إلى القراءة الموضوعية والتفسير الصحيح، ويُحسب لخان أنّه حاجج الملاحدة بمنطقهم وطريقة تفكيرهم وبالوسيلة التي يؤثرون ويقنعون بها الناس.

لكن مع ذلك لو أنّ خان عزّز أدلته بنصوص شرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية توافق وتكون مصداقا لتلكم الأدلة لأثبت حجيتها من جهة ولأثبتت صدق ما جاءت به

1 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 65

2 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 66.

التّصوّص الشّرعيّة، لأنّ كثيراً من الملاحدة قد يؤمنون ويعتقدون بوجود الله مع تلك الأدلّة العلميّة، لكنّهم لا يؤمنون برسالة الإسلام ولا بنبوّة محمد ﷺ، لكن لو أكّد تلك المعاني بآيات القرآن لأقام الحجّة عليهم، ولم يترك لهم سبيلاً إلى الإنكار والجحود، إلّا من أراد حجب الحقيقة بالعناد والتّعصّب.

المطلب الثالث: إثبات الرّسالة

إذا ما تتبّع الباحث واستقرأ تاريخ النّبوات عامّة، ونبوّة محمد ﷺ خاصّة وجد من الأمور الظّاهرة البيّنة تنوّع الدلائل وتوسّعها لحاجة النّاس إلى معرفتها، يقول شيخ الإسلام: " وهكذا كلّما النّاس أحوج إلى معرفة الشّيء، فإنّ الله يوسّع عليهم دلائل معرفته، كدلائل معرفة نفسه، ودلائل نبوّة رسوله، ودلائل ثبوت قدرته وعلمه، وغير ذلك، فإنّها دلائل كثيرة قطعية، وإن كان من النّاس من قد يضيق عليه ما وسّعه الله على من هداه، كما أنّ من النّاس من يعرض له شكّ وسفسطة في بعض الحسيّات والعقليّات، التي لا يشكّ فيها جماهير النّاس"¹.

ولقد بلّغ الأنبياء وحي ربّهم إلى النّاس كافّة، فمنهم من آمن به ومنهم من صدّ عنه، ولقد رمى الصّادّون المكذّبون الرّسول ﷺ بالجنون والسّحر والكهانة، وتابعهم في ذلك الملحدون في كلّ عصر بترديد هذه المزاعم والافتراءات، وإن اختلفت أساليبهم وحججهم، ولقد أثاروا لتحقيق غايتهم لنفي النّبوّة مجموعة من الشّبّهات، مثل قولهم أنّ القرآن الكريم كلام بشر، وأنّه كتبه ﷺ في الغار، وقالوا أنّ الرّسول (ص) أخذ القرآن الكريم وتعلّمه من ورقة بن نوفل، وزعموا أنّ سلمان الفارسي هو من علّم الرّسول ﷺ القرآن والأحكام الشّرعيّة²، ولقد حكى القرآن مقالاتهم الكاذبة وادّعاءاتهم الزّائفة، حيث قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾

1 - ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمّد رشاد سالم، مج 10، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، السّعوديّة، ط2، 1991، ص 129.

2 - محمّد الغامدي، تفكيك شبّهات الملحدون في إثبات نبوّة رسول الله (ص)، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، السّعوديّة، ط1، 2018، ص 142.

اَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلِّي عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا¹ ، إلى غير ذلك من هذه المزاعم والافتراءات التي أبطلها وردّ عليها العلماء من القرآن الكريم والسنة النبوية.

ولقد استمرت هاته الدعاوى الباطلة حتى عصرنا الحاضر، ولقد حمل لواءها المستشرقون، ووظيفة الاستشراق كما يقول الغزالي: " أنه يمهد الطريق أمام الاستعمار الغربي والشرقي، كما تمهد الدبابات الطريق أمام زحف المشاة في فنون الحرب"²، ولما كان الوحي من أهمّ الأمور وأعظمها في الإسلام، لأنه الأساس الذي يُبنى عليه أمر الدين، فإذا ما فقد الوحي فقد الدين، فقد أدرك المستشرقون أهميته، إذ التصديق به يُعتبر القاعدة للتصديق بنبوة النبي ﷺ، وانطلاقاً من عدم تصديقهم بنبوته قاموا بالتشكيك في الوحي وسائر جوانب الإسلام.

وكما وُجد في كلّ عصر منكرون مكذبون لبعثة الأنبياء، فقد وُجد علماء أجلاء تصدّوا لهذه الدعاوى مثبتين حاجة البشرية إلى الأنبياء، حيث اتفق أهل الملل قاطبة على لزوم بعثة الأنبياء إلى الناس بمعنى أنّ حكمة الخالق البالغة اقتضت إرسال الرّسل لهداية الناس وإرشادهم إلى سبل السعادة، وخالفهم في ذلك البراهمة الذين قالوا بأنّ المجتمع الإنساني بفطرته وعقليته يصل إلى تلك الغاية، من دون حاجة إلى معلم غيبي³.

ولقد حاول وحيد الدين خان الاستدلال على وجود الله بأدلة من المكتشفات العلمية، حيث أفرد فصلاً في كتابه: (الإسلام يتحدّى و الدين في مواجهة العلم) لإثبات الرّسالة، فقد تطرّق وركّز في إثباتها على العناصر التالية:

أولاً: ضرورة الرّسالة وحاجة الإنسان إليها:

استهلّ خان باب إثبات الرّسالة بالحديث عن ضرورة الرّسالة، حيث يقول: " إنّ أكبر دليل على ضرورة الرّسالة أنّ الأمر الذي يخبر عنه الرّسول ﷺ من أهمّ الأمور التي تتعلق

1 - سورة الفرقان، الآية 05.

2 - محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطاعن المستشرقين، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط6، 2005، ص 03.

3 - جعفر السبحاني، الإلهيات: على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج3، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، ط7، 1430هـ، ص 22.

بجياة الإنسان ومصيره، والإنسان لا يستطيع أن يصل إلى تلك الحقائق بجهوده الشخصية، إنّه يبحث منذ آلاف السنين عن حقيقة الكون كي يفهم أسرار بدء الحياة ونهايتها، وحقائق الخير والشر، وكيفية صوغ الإنسان من أجل الإنسانية أن تسير قُدمًا في طريق الخير والرّفاهيّة، ولم تُكَلِّ هذه الجهود بالنّجاح إلى يوم النّاس هذا، فقد كشفنا أسرار عن أسرار الحديد والبترو، وتعرّفنا على حقائق الطّبيعة بعد جهد قصير، ولكننا عاجزون عن كشف (علم الإنسان) رغم أنّ جهود أعظم عقولنا العبقرية تواصل البحث عن هذا العلم، ولم تستطع حتّى الآن تحديد مبادئه وأسسها، إنّ هذا أكبر دليل على أنّ الإنسان يحتاج إلى هدي الله من أجل أن يعرف نفسه"¹.

ولقد استطاع خان بهذا التّوصيف الدّقيق لمشكلات الإنسان المعاصرة، وعجزه عن إيجاد حلول لها رغم توفّر الإمكانيات العلميّة المتطوّرة إلى أن يصل إلى كبد الحقيقة المتمثّلة في حاجة الإنسان إلى الوحي، والتي تعني الرّجوع إلى تعاليم الدّين الخاتم الذي جاء به محمّد ﷺ، لاشتماله على كلّ متطلّبات الإنسان، والإجابة على كلّ ما يعرض على نفسه من أسئلة في الكون أو في الحياة"².

ولقد أكّد أبو الحسن النّدوي هذا المعنى بقوله: " فليس شقاء الإنسانية وأزمة المدينة الحاضرة - مع تملّكها لجميع أسباب السّعادة والسّلام والرّفاهيّة والهناء - إلاّ بثورة قادتها على تعليمات النّبوة والأنبياء، وتخطيطهم للمدينة والحياة على غير الأسس التي جاء بها الأنبياء والمرسلون، واستغنائهم -وبالأصحّ استكبارهم- عمّا أكرم الله به النّبويّ العربيّ الأمّي"³.

ولقد تناول علماء الإسلام القدامى والمحدثين ضرورة الرّسالة وبيان حاجة البشر إليها، وبشكل خاصّ في معرض مناقشتهم للمنكرين للنّبوات سواء من المنكرين للألوهيّة أو المعترفين بها المنكرين للرّسالة، وقد ذكر التفتازاني أنّ إقامة الحجّة على المنكرين تكون

1 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 144.

2 - فرج الله عبد الباري، النّبوات بين الإيمان والإنكار، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ط1، 2006، ص 13.

3 - أبو الحسن النّدوي، النّبوة والأنبياء في ضوء القرآن، دار القلم، دمشق، ط7، 2000، ص 12.

بالمعجزة، حيث قال: " طريق إثبات النبوة على الإطلاق على المنكرين هو المعجزة لا غير، وهذا لا يُنافي خلق العلم الضروري بها، أو ثبوتها بإخبار من نبي آخر أو كتاب"¹

ويفسر خان عجز مجتمع العلم والصناعة عن إشباع الحاجات النفسية للإنسان بإعطاء أهمية كبرى للعلوم المادية، في حين أهملت العلوم الإنسانية، وتُركت في مراحلها البدائية، وحتى الذين حاولوا العمل والبحث في مجال العلوم الإنسانية فهم كذلك لم يقدموا إضافة ولم يستطيعوا الكشف عن شيء، لأنهم في تقديره ابتعدوا عن المصدر الأساسي لعلم الإنسان وهو الوحي، وقد أكد هذا المعنى بقوله: " بل لجؤا في ضلالهم يعمهون "، ويستدل على ذلك بقول الأستاذ سوليفان حين قال: " إنَّ الكون الذي كشفه العلم الحديث هو أكثر غموضاً وإبهاماً من التاريخ الفكري بأكمله، ولا شك في أنَّ علمنا عن الطبيعة أكثر غزارة من أيِّ عصر مضى، ولكنَّ هذه المعلومات كلّها غير مقنعة، فنحن نواجه اليوم الإبهام والمتناقضات في كلّ ناحية"².

وبعد استشهاده برأي سوليفان، يصف خان هذه الوضعية التي تقف إزاءها البشرية بعد بحث طويل في العلوم المادية عن سرّ الحياة دون جدوى بالكارثة، مقرراً على أنّ معرفة الوجود سرّ الحياة بهاته الوسائل لن يتاح للإنسان، وأنّ أحوالنا تحتم علينا معرفة سرّ الوجود، حيث أننا لا نستطيع مواصلة الحياة في أكمل صورها دون معرفته، معللاً هذا الفشل في إيجاد حلول لهذا الكون بعدم قدرة الإنسان وعدم استطاعته على أن يظفر بذلك بجهوده وحده، وأنّ العقل وحده قاصر وعاجز ولا بدّ له من معرفة تأتيه من الخارج، هذه الحالة وحدها تكفي لتأكد حاجتنا الشديدة إلى الوحي، ويضرب لذلك مثالا من الطبيعة، فالضوء والحرارة تتوقّف عليهما حياة الإنسان ولكنهما من الخارج، فكذلك الوحي هو القوّة الخارجيّة التي لا غنى للإنسان عنها لفهم سرّ الحياة وإيجاد حلّ لمشكلاته.

ثانياً: إمكان الوحي من الناحية العلميّة التجريبيّة:

1 - سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تح: عبد الرحمن عميرة، ج 05، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1998، ص 19.

2 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 145.

تناول مفكروا الإسلام إثبات إمكانية الوحي وجواز اتصال من يصطفيه الله بالملائكة الأعلى، وذكروا في ذلك أدلة مادية محسوسة تثبت هذا الإمكان وتدل عليه، ويعد ابن خلدون أبرز من تناول هذه المسألة في مقدمته، حيث نجده يعقد في مقدمته فصلاً يرتب فيه عوالم الوجود مراتب بعضها فوق بعض: الجماد، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان، فالملائكة، وهو في هذا الترتيب يضع على رأس كل عالم كائناً تتمثل فيه خصائص عالمه في أعلى مقاماتها، حتى لتكاد تمس العالم الذي فوقها، وهكذا تتصل العوالم بعضها ببعض¹.

إنَّ أشدَّ ما ترتطم به عقول المعاصرين من الشبهات العلميَّة مسألة الوحي، فيستبعدون أنَّ الله قد أوحى إلى رجال منهم ليحملوا إلى النَّاس من التَّعاليم ما يقيمهم على الصَّراط السَّويِّ في حياتهم الدُّنيا، وما يفيدهم من العبادات في حياتهم الأخرى².

وفي العصر الحديث ذكر العلماء المعاصرون وجوهاً عديدة لإمكانية الوحي، وتدور هذه الوجوه حول وجود عدد كبير من الحقائق العلميَّة التي لا تُرى ولا تُشاهد ومع ذلك يتعامل معها الماديون.

حيث بيَّن وحيد الدين خان أنَّه بإمكاننا اليوم أن نفهم بسهولة تامَّة أنَّ هناك خطأ اتَّصل بين الله سبحانه وتعالى وبين الرِّسول، وذلك بفضل الحقائق المعلومة، فيقول: " إنَّ هناك وقائع كثيرة جدًّا تجري من حولنا في كلِّ لحظة، ونحن نعجز عن إدراكها أو سماعها أو الإحساس بها بواسطة أجهزتنا العصبية، وقد استطاع العلم الحديث أن ييسر لنا إدراكها بفضل الأجهزة العلميَّة التي اخترعناها، وهذه الأجهزة تستطيع أن تدلَّ على صوت ذباب طائر على بعد بضعة أميال، وكأنَّه يطير عند أذنك"³.

ويؤكِّد خان هذه المعاني باختراع الإنسان لآلات ووسائل كثيرة باستطاعتها إدراك كثير من الأحداث التي لا يمكننا سماعها بالطرق السَّماعيَّة التقليديَّة، وأنَّ هذه الطَّاقة السَّماعيَّة لا تخصُّ الآلات والوسائل العلميَّة الحديثة فحسب، وإنَّما وهبها الله ومنحها لبعض الحيوانات

1 - عبد الكريم الخطيب، الإسلام في مواجهة الماديين والملحدين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1973، ص 47.

2 - محمد فريد وحدي، الإسلام دين عامر خالد، دائرة معارف القرن العشرين، القاهرة، ط1، 1932، ص 11.

3 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدَّى، ص 139.

أيضا، ومن بين الأمثلة التي ذكرها خان حيوان (أبو النّطيط) والذي لديه قدرة خارقة على السّماع، لدرجة أنّه يسمع ويحسّ الحركة التي تحدث في نصف القطر من ذرّة الهيدروجين.

وبعد أن ذكر خان أمثلة كثيرة تؤكّد إمكان وجود وسائل غير مرئية لدى ذوي الحواس الخاصّة، يعقّب مستنكرا ومستغربا من المنكرين إنكارهم ادّعاء إنسان أنّه يسمع صوتا من لدن ربّه، حيث يقول: " وإذا كان الأمر كذلك، فما وجه الغرابة في ادّعاء إنسان أنّه يسمع صوتا من لدن ربّه، لا يدركه عامّة النّاس، مادام من الممكن أن توجد في هذا العالم حركات وأصوات لا تسمعها آذان الإنسان، ولكن تسجّلها الآلات، ومادام هناك رسائل تدركها حيوانات دون أخرى؟" ¹.

ولم يقف خان عند هذا الحدّ للتأكيد على إمكان الوحي ومنه إثبات الرّسالة، بل استدلّ بما يسمّى عند المتصوّفة بالكشف² والإشراق³، حيث يقول: " وقد تبين أنّ تجارب الإشراق أو الانكشاف ومعرفة الغيب لا تخصّ الحيوانات، وإنّما توجد في الإنسان بالقوّة، حيث يستطيع عامل الإشراق أن يجعلك تنام أو تضحك أو تبكي، كما يستطيع أن ينقل إليك كلمات أو خواطر، لست على علم بها، إنّها عمليّة لا تُستعمل فيها أيّة وسائل، ولا يشعر بها غير عامل الإشراق وصاحبه" ⁴.

وقد استدلّ خان على عمليّة الإشراق والكشف بحادثة وقعت في (بافاريا) سنة 1950، مفادها أنّ المسؤولين في (بافاريا) رفعوا قضية ضدّ أحد التّمساويين واسمه (فرنتر ستروبييل) بتهمة التّدخّل في برامج الإذاعة عن طريق الإشراق، كما استدلّ عليها بعرض

1 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 141.

2 - الكشف في اللّغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقيّة وجودا وشهودا (ينظر: التعريفات للخرجاني، ص 154، 155)

3 - الإشراق في اللّغة : الإضاءة والإنارة، وفي اصطلاح الحكماء: هو ظهور الأنوار العقليّة ولمعاتها، وفيضاتها على الأنفس الكاملة عند التّجرّد عن الموادّ الجسميّة، (ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ص 93، 94)، وأوّل من قال به الإمام السّهروردي في كتابه: حكمة الإشراق.

4 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 141.

نظريات للعلماء تشرح صور عملية الإشراق، وذكر منها أنّ أمواجاً تصدر من المحّ وتنتشر في العالم أجمع بسرعة فائقة، ولذلك سمّوها بنظرية الموجة المحيية.

بعد ذلك يجتم خان حديثه على عملية الكشف والإشراق باستفهام استنكاريّ مقرّعا الماديين المنكرين لإمكانية الوحي، مفاده أنّه إذا كان الإنسان يستطيع تحويل الأفكار بأكملها إلى شخص آخر، وبدون استعمال أيّ وسائط مادية ظاهرة، فلماذا تستحيل نفس العملية بين الإله وعباده، مقرّراً أنّ هذا المظهر من كفاءة قوى الإنسان ليس إلا قرينة تجعلنا نفهم علاقة الألفاظ والمعاني التي تربط العبد بالإله عندما يرسل رسالاته¹.

ولهذا لا يستحيل وقوع هذه العملية نفسها بين العبد وربّه، مع الفارق بين قدرة الله وقدرة البشر، إنّ الإنسان بعد هذه التجارب لا يجد أساساً لإنكار الوحي والإلهام، وليس أمامه إلا الإيمان بالله والوحي.

ثالثاً: إثبات نبوة محمد ﷺ

بعد أن أكّد وحيد الدين خان على ضرورة الرسالة وحاجة البشر إليها وخاصة في العصر الحديث، وذكر أمثلة على إمكان الوحي ودلّل على ذلك بأمثلة علمية تجريبية، ختم هذا الباب بإثبات نبوة خاتم الأنبياء والمرسلين، والذي استهلّه بوضع مقياس الرسالة، حيث ذكر مقياسين لاختبار صدق دعوة الأنبياء:

المقياس الأول: أن يكون رجلاً مثاليّاً بصورة غير عادية، حاملاً مثل الحياة العليا، وإذا كانت حياته الذاتية الشخصية متّصفة بهذه الصّفات فهي أكبر دليل على ما يقول، إذ لو كانت دعواه باطلة لما كان ممكناً أن تتجلّى هذه الحقيقة الكبرى في حياته الشخصية،

المقياس الثاني: أن يكون كلامه ورسالته مملوئين بجوانب يستحيل حصولها للإنسان العادي، بحيث لا يمكن للعامة محاكاة وتقليد ما جاء به النبيّ من وحي الله².

1 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 143.

2 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 149.

ثمّ شرع بعد ذلك في التأكيد والإثبات لنبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم، في ضوء المقياسين اللذين وضعهما لاختبار الرّسالة، حيث استعرض خان جوانب عديدة من حياته ﷺ تثبت بأنّ حياته كانت أرقى وأحلى حياة شهدها البشر، أبرز هذه الجوانب اشتهاؤه ﷺ قبل البعثة بأخلاق عالية ومثل عليا، حتّى لقبه الناس (بالصادق الأمين)، وكانت قريش مجمعة على أنّه يستحيل أن يكذب أو أن يخون الأمانة.

ومن الأحداث التي تثبت أنّه كان رجلا مثاليا بصورة غير عادية، حادثة اختلاف قريش في من يضع الحجر الأسود في مكانه، واستمرّ هذا الخلاف بين القوم أيّاما، وأوشكت قريش على الاقتتال فيما بينها، ثمّ اتفقوا على أن يكون الفيصل في هذه القضية أوّل من يدخل البيت الحرام صباح الغدّ، وفي اليوم التالي كان محمد ﷺ هو الذي يدخل البيت، فلمّا شاهدوه نادوه قائلين: " هذا الأمين، رضينا ".

لقد أثبت ﷺ أنّه كان مدرسة جامعة عالميّة خالدة، يُنسب إليها ويلتحق بها أجيال بعد أجيال، ويتخرّج فيها علماء وملوك وزعماء وزهاد وعباد، كلّهم تلقّوا فيها دروس الأخلاق الإسلاميّة، وبزوا العالم والأمم في سموّ أخلاقهم ولطافة حسّهم ودقّة أمانتهم¹.

وبعد أن استعرض خان جوانب من حياة النبي ﷺ قبل بعثته يعلّق على شخصيّته ﷺ بقوله: " إنّ هذا السّجلّ التاريخيّ الممتاز لحياة الرّسول (ص) قبل إعلان الدّعوة ليس له مثل في العالم، ولم يسبق أن أحرز مثله أيّ شاعر أو فيلسوف أو مفكّر أو كاتب "2.

ثمّ شرع بعد ذلك يقف على محطّات متنوّعة من سيرته المضنيّة ﷺ بعد إعلان النّبوة، تدلّ كلّها على أنّه نموذج إنسانيّ فريد، منها صبره وحلمه على مشركي قريش، رغم أنّهم بالسّحر والشّعور والجنّ والكهانة وغيرها من التّهم والدعاوى، ثمّ يستدلّ خان على تزويرهم للواقع وقلوبهم للحقائق بشهادات مشركي قريش أنفسهم، فيذكر تبرئة النّضر بن الحارث للنبي ﷺ من التّهم التي كُتبت له زورا وبهتانا، حيث قال مدافعا عنه: " يا معشر قريش، إنّ الله قد نزل بكم أمر ما أتيتم له بحيلة بعد، قد كان محمد فيكم غلاما حدثا أرضاكم

1 - أبو الحسن التّدوي، المرجع السّابق، ص 103.

2 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 151.

فيكم، وأصدقكم حديثاً، وأعظمكم أمانة، حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم به، قلمت ساحر، لا والله ما هو بساحر، لقد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم، وقلمت كاهن، لا والله ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وتخالجهم وسمعنا سجعهم، وقلمت شاعر، لا والله ما هو بشاعر، قد رأينا الشعراء وسمعنا أصنافه كلها، هزجه ورجزه، وقلمت مجنون، لا والله ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون، فما هو بخنقه ولا وسوسته، ولا تخليطه، يا معشر قريش، فانظروا في شأنكم، فإنه والله لقد نزل بكم أمر عظيم"¹.

ولقد بين خان أنّ نبوة محمد ﷺ كانت عامّة لسائر أهل الارض، غير مقصورة على الجزيرة العربية فحسب، ولذلك أرسل رسله وكتبه إلى ملوك البلاد القريبة، حيث كاتب ﷺ ملوك الأرض يدعوهم إلى الإسلام، فلقد أرسل إلى قيصر الروم وأمير بصرى وإلى النجاشي، وإلى المنذر بن ساوى وإلى كسرى وغيرهم، وفي حوار قيصر الروم مع أبي سفيان نلمس اعترافاً واضحاً بنبوته ﷺ، ونلمس ذلك بشكل خاصّ حين أخبر أبو سفيان بصدق النبيّ وعدم كذبه، فقال قيصر: ما كان ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله².

وبعد أن استعرض خان شهادات خصوم النبيّ واعترافهم بأخلاقه وشمائله، يقول: " إنّ التاريخ على طوله لم يشهد رجلاً أدلى خصومه بآراء مثاليّة عن سيرته وحياته، مثلما أدلى بها خصوم الرسول ﷺ " ³.

ويستشهد خان بما قاله الدكتور ليتز عن الرسول:

" إنّني لأجرؤ بكلّ أدب، أن أقول: إنّ الله الذي هو مصدر ينابيع الخير والبركات كلّها، لو كان يوحى إلى عباده، فدين محمد هو دين الوحي، ولو كانت آيات الإيثار والأمانة

1 - ابن هشام، السيرة النبوية، تع: عمر عبد السلام تدمري، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1990، ص 328.

2 - محمد الحضري بك، نور اليقين في سيرة سيّد المرسلين، تع: حمدي زمزم، دار الإيمان، دمشق، دط، 1988، ص 179.

3 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 154.

والاعتقاد الراسخ القوي ووسائل التمييز بين الخير والشر ودفع الباطل، هي الشهادة على الإلهام، فرسالة محمد هي هذا الإلهام "

ثم عرج خان على جانب آخر مضيء من سيرته ﷺ، وهو ما تعلق بصبره وتحمله صنوفا من الأذى وضربا من الاضطهاد عندما بدأ دعوته، وحاربه قومه أشد الحرب وأقساها، فوضعوا في طريقه الأشواك، وصبوا فوق رأسه النجاسة، وأوذى في أصحابه ﷺ، فوثبت كل قبيلة على من فيهم من المسلمين يعدّبونهم، ويفتنونهم عن دينهم، ومنع الله رسوله منهم بعمه أبي طالب، وقد قام أبو طالب فدعا قومه إلى منع رسول الله ﷺ والقيام دونه، فاجتمعوا إليه وقاموا معه وأجابوه إلى ما دعاهم إليه¹.

ولقد سلكت قريش في إيذاء النبي ﷺ وأصحابه أساليب وطرقا متعددة، ورغم الأذى الشديد فقد ظلّ ﷺ يدعو قومه إلى أن أجمعت قريش أنه لا سبيل للتخلص منه إلا بالقتل، وحوصر ﷺ في بيته استعدادا لاغتياله، ولكن رعاية الله وحفظه عصمته منهم، وخرج من البيت سالما دون أن يُصاب بأذى، وهاجر إلى المدينة، وهكذا دارت رحى التاريخ خلال ثلاثة وعشرين عاما من الكفاح، وقبل نهاية رسالته بعامين فتح مكة، ويومها وقف أمام الدّ خصومه، ليضرب ﷺ أروع الأمثلة في الصّفح والعفو عند المقدرة، حين خاطبهم ﷺ: يا معشر قريش ما تظنون أيّ فاعل بكم، قالوا: خيرا، أخ كريم وابن أخ كريم، فقال ﷺ: اذهبوا فأنتم الطلقاء².

ويقرّر خان أن إثبات نبوته ﷺ سبيل إلى تصديق معجزاته، حيث يقول: "فليس غريبا مطلقا أن يُقال: إنّه نبيّ الله، ولكنّ الغريب أن ينكره أحد منّا عنادا وغرورا، ونحن عندما نسلم بدعواه يمكننا أن نفسّر سرّ حياته المعجزة، أمّا إذا أنكرنا نبوته، فسنفقد أيّ أساس لتفسير منبع أوصافه العجيبة، التي لم يوجد مثلها في التاريخ"، ويؤيد خان كلامه باعتراف

1 - ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص 301.

2 - محمد الحضري بك، نور اليقين في سيرة سيّد المرسلين، ص 206.

للدروفيسور بوسورث سميث¹، حين قال: " لقد ادّعى محمد لنفسه في آخر حياته نفس ما ادّعه في بداية رسالته، وإني لأجدني مدفوعاً إلى الاعتقاد بأنّ كلاً من الفلسفة العليا والمسيحية الصادقة سوف تضطران يوماً ما إلى التسليم بأنّه كان نبياً، نبياً صادقاً من عند الله² .

ولقد أحسن خان حين احتجّ باعتراف سميث وهو أحد الأساقفة البروستانتيين، حيث تُعتبر شهادة من الخصوم والمنكرين لنبوة محمد ﷺ، ولهذا النوع من الاستدلالات قوته في المحاجة بغية إفحام المعاندين والمنكرين والمتعصّبين.

المطلب الرابع: القرآن كلام الله

لقد علم النَّاسُ أجمعون علماً لا يخالطه شكٌّ أنّ هذا الكتاب العزيز جاء على لسان عربيٍّ أمِّيٍّ وُلد بمكة في القرن السادس الميلادي، اسمه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلوات الله وسلامه عليه، وهذا القدر لا خلاف فيه بين مؤمن وملحد، لأنّ شهادة التاريخ المتواتر به لا يماثلها ولا يُدانيها شهادة لكتاب غيره ولا لحادث غيره ظهر على وجه الأرض، لكنّ القدر المختلف فيه من أين جاء به محمد ﷺ، أمن عند نفسه ومن وحي ضميره، أم من عند معلّم، ومن هو ذلك المعلّم³.

والقرآن صريح في أنّه لا صنعة لمحمد ﷺ فيه، ولا لأحد من الخلق، وإنّما هو مُنزل من عند الله بلفظه ومعناه، والآيات القرآنيّة الدّالة على ذلك كثيرة جدّاً، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا

1 - بوسورث سميث (13 يونيو 1794-31 مايو 1884) كان أسقفًا بروتستانتيًا أمريكيًا ، وكان رئيسًا لأسقف كنيسته ابتداءً من عام 1868.

2 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 160.

3 - محمد عبد الله دزاز، التّبّ العظيم، نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 2000، ص 14.

يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوجِبُ إِلَى الْمَكِّ¹ ، وقوله تعالى:
 ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾² .

وظلَّ الرّسول ﷺ يتحدّاهم بما كانوا يعتقدون في أنفسهم القدرة عليه، والتّمكّن منه، ولم يزل يقرّعهم بعجزهم، وافتتقت كلمة الكافرين في وصفه، وتباينت في نعته، فقال بعضهم: هو شعر، وقال فريق: إنّه سحر، وزعمت طائفة أنّه أساطير الأولين اكتتبها محمّد، وذهب قوم إلى أنّه إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون، وقال غيرهم: لو نشاء لقلنا مثل هذا، ولكنّهم لم يقولوا هم ولا غيرهم، لأنّ تأليف القرآن البديع ووصفه الغريب ونظمه العجيب، قد أخذ عليهم منافذ البيان كلّها، وقطع أطماعهم في معارضته³ .

ولقد استمرّت الشّبّهات حول القرآن منذ ظهوره إلى يوم النّاس هذا، وطيلة عهود التاريخ تكاثفت شياطين كفر الصّليبيّة مع كفر اليهوديّة في عدائهم للإسلام، ولا عجب إذن أن يكيلوا التّهم إليه، ويشتموا نبيّ القرآن، وأن يتفنّنوا في اختراع الشّبّهات حول رموز الإسلام، وأن يستخدموا أحطّ وأقذر وسائل الهجوم، ولقد تركّزت حملتهم على تلفيق الشّبّهات للقرآن الكريم، باعتباره المصدر الأساسي للإسلام، حيث أثاروا شبّهات عديدة حول مباحث القرآن كلّها، مثل: الوحي، وجمع القرآن ورسمه وإعجازه وغيرها من مباحث القرآن الكريم⁴ .

وفي العصر الحديث سعى المستشرقون إلى الطّعن في كتاب الله تعالى، فهم يزعمون بأنّ الإسلام نسيج مشوّه استمدّ الرّسول ﷺ من المصادر اليهوديّة والمسيحيّة والزرادشتية، وهم يزعمهم هذا يعملون على تحقيق كبرى أهدافهم وغاياتهم، وهو القول بأنّ القرآن موضوع وليس وحيا من عند الله، كما زعموا أنّ الإسلام أخذ من الجاهليّة: صلاة الجمعة وصيام عاشوراء والحجّ والعمرة، وأخذ من الهنديّة والفارسيّة: قصة المعراج والجنّة والولدان والصّراط،

1 - سورة يونس، الآية: 15.

2 - سورة القيامة، الآيات: 16، 19.

3 - أبي بكر محمّد الباقلاني، إعجاز القرآن، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، دط، دت، ص 06.

4 - غازي عناية، شبّهات حول القرآن وتفنيدها، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1996، ص 19.

كما أخذ من اليهودية: قصة هايل وقايل وقصة ابراهيم وقصة ملكة سبأ¹، وقد ردّد هذه الشبهة طه حسين في كتابه الشعر الجاهلي.

ولقد كرّر وأعاد المستشرقون الشبهات التي قالها مشركوا العرب الأوائل، وأضافوا إليها ما قاله المستشرق اليهودي (قايين رابين) في كتابه (اللغات القديمة في غربي بلاد العرب)، من أنّ القرآن قد احتوى على أخطاء لغوية ونحوية، وإنّ المسلمين على مرّ الأجيال قد صحّحوا كثيرا منها، ولكن ما يزال بعضها باقيا وموجودا إلى اليوم، وقول كارليل في كتابه (البطل وعبادة الأبطال) : " إنّ القرآن الذي تركه لنا محمد ﷺ مفكك ركيك مضطرب الأسلوب، أمّا شكسبير فقد ترك لنا كلاما بليغا رائعا"، وهذه المقولة وتلك مجرد أمثلة من تحرّصات المستشرقين، وإلا فليس قايين وكارليل وحدهما اللذين يطعنان في بلاغة القرآن وإعجازه².

كما ادّعى الملاحدة وقوع التناقض في القرآن الكريم، وقطعا كذبوا في ذلك لأنّه كما قال جلّ ثناؤه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾³، والقرآن الكريم: ﴿كُنْتُمْ أَحْكَمَتَ - أَيْنَهُ، ثُمَّ فَضِّلْتُمْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾⁴، ولقد اعتبر السيوطي رحمه الله مُشكّله حتى يُوهم التعارض بين الآيات وجها من وجوه من وجوه إعجاز القرآن الكريم، لأنّ كلامه عزّ وجلّ منزّه عن التناقض والاختلاف، بل فيه إعجاز الكلام⁵.

ولقد تصدّى سلف هذه الأمة وعلمائها لمن طعن في القرآن الكريم وأثاروا الشبهات حوله، وذلك من خلال تعليمهم السؤال الصحيح، وتأديبهم إن توفّرت القدرة والسلطة

1 - محمد أمين حسن محمد بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2004، ص 206.

2 - محمد قطب، المستشرقون والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1999، ص 58.

3 - سورة النساء، الآية: 82.

4 - سورة هود، الآية: 01.

5 - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تح: علي محمد البحاي، ج1، دار الفكر العربي، الجزائر، دط، ص 64.

عليهم، وهجرهم والتّحذير منهم ومناظرتهم والتّصدّي لهم إن انتشرت بدعتهم وراجت، كما تصدّي العلماء لهم بتأليف الكتب التي تنقض شبهتهم وبدعتهم، وتبيّن زيف كلامهم وبطلانه¹

ولقد حاول وحيد الدين خان أن يردّ على ملاحظة عصره ممّن أنكروا أنّ القرآن ليس كلام الله، مستندين في ذلك على دعاوى باطلة وشبهات زائفة، ولقد سلك في إثباته أنّ القرآن الكريم كلام ووحى من الله مسلّكا علميّا، معتمدا على أهمّ الحجج والبراهين والأدلة التي تزيل وتبطل إنكارهم، وتنقض مزاعمهم، فكانت معالجته لمسألة إثبات كلام الله وفق النّقاط التالية:

أوّلا: إعجاز القرآن الكريم

يُعتبر مبحث إعجاز القرآن الكريم من المباحث المهمّة التي يستدلّ بها في إثبات مصدريّة القرآن الكريم للمولى تبارك وتعالى، حيث إنّ عجز العرب وغيرهم على أن يأتوا بمثله أمر ثابت ثبوتا لا مجال للريب فيه، لا يرتاب فيه مؤمن ولا يجحده، وعلى ذلك تواترت الأخبار وأنّفتت الأمصار.

ونظرا لأهمّيته فقد بدأ خان حديثه لإثبات كلام الله بهذا المبحث، والذي استهلّه بالتّحدّي الصّريح الواضح الذي وجّهه القرآن إلى النّاس كافّة، منذ أربعة عشر قرنا، وخاصّة أولئك الذين ينكرون رسالة القرآن، حيث لم يستطع أحد من عباقرة البشر أن يردّ على ذلك التّحدّي إلى الآن، حيث أعلن القرآن الكريم بشكل حاسم لا إبهام فيه ولا غموض: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۚ﴾²

1 - عبد المحسن بن زين المطيري، دعاوى الطّاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجريّ والرّدعليها، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط1، 2006، ص 108، 113 .

2 - سورة البقرة، الآية: 22.

ثمّ يقول خان : " إنّه أغرب تحدّي في التاريخ ، وأكثر إثارة للدهشة، فلم يجرؤ أحد من الكتاب في التاريخ الإنسانيّ أن يقدم تحدياً، فإنّ مؤلفاً ما لا يمكن أن يضع كتاباً، يستحيل على الآخرين أن يكتبوا مثله، أو خيراً منه" ¹، ويحتجّ خان بإخفاق البشريّة على مدى التاريخ في مواجهة هذا التحدّي، ليثبت أنّه كلام غير إنسانيّ ، وأنها كلمات صدرت من المنبع الإلهي، وكلّ ما صدر من الإله لا يمكن مواجهة تحدياته.

ويقلّب خان صفحات التاريخ بحثاً عن الأشخاص الذين غرّهم الغرور، فانطلقوا يواجهون التحدّي القرآنيّ، ويمثّل لهؤلاء بالشاعر العربيّ لبيد بن ربيعة، الشهير ببلاغة منطقته، وفصاحة لسانه وورصانة شعره، فعندما سمع أنّ محمّداً يتحدّى النّاس بكلامه، قال بعض الأبيات ردّاً على ما سمع، وعلّقها على باب الكعبة، وكان التعلّيق على باب الكعبة امتيازاً لم تُدرّكه إلاّ فئة قليلة من كبار شعراء العرب، وحين رأى أحد المسلمين هذا أخذته العزّة، فكتب بعض الآيات وعلّقها إلى حوار أبيات لبيد، ومرّ لبيد بباب الكعبة في صباح اليوم التالي، ولم يكن قد أسلم بعد، فأذهلته الآيات القرآنيّة، فصرخ من فوره قائلاً: والله ما هذا بقول بشر، وأنا من المسلمين ².

ولشدة تأثيره ببلاغة القرآن الكريم فقد هجر لبيد بن ربيعة الشّعر، ولم يقل في الإسلام إلاّ بيتاً واحداً، وقد قال له عمر بن الخطّاب رضي الله عنه: أنشدني من شعرك، فقرأ سورة البقرة، وقال: ما كنت لأقول شعراً بعد إذ علّمني الله سورة البقرة وآل عمران ³.

ويورد خان مثالا آخر عن تحدّي القرآن الكريم، ومن هذه الوقائع قصة ابن المقفع، والتي أوردتها المستشرق (ولاستن) في كتابه: (Mohmmad His Life & Doctrine)، والحادث كما جاء عن لسان المستشرق هو أن جماعة من الملاحدة والزنادقة أزعجهم تأثير القرآن الكبير في عامة الناس فقرّروا مواجهة تحدّي القرآن، واتصلوا لإتمام خطتهم بعدد الله بن المقفع (727م)، وكان أدبياً كبيراً وكاتباً ذكياً. يعتدّ بكفاءته، فقبل الدّعوة للقيام بهذه

1 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 162.

2 - وحيد الدّين خان، المرجع السابق، ص 163.

3 - ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، تح: أحمد محمّد شاكر، ج1، دار المعارف، القاهرة، دط، ص 275، 276.

المهمّة، وأخبرهم أن هذا العمل سوف يستغرق سنة كاملة واشترط عليهم أن يتكفلوا بكل ما يحتاج إليه خلال هذه المدّة.

ولما مضى على الاتفاق نصف عام عادوا إليه، وبهم تطلّع إلى معرفة ما حقّقه أديبهم لمواجهة تحدّي رسول الإسلام؛ وحين دخلوا غرفة الأديب الفارسيّ الأصل، وجدوه جالسا والقلم في يده وهو مستغرق في تفكير عميق، وأوراق الكتابة متناثرة أمامه على الأرض، بينما امتلأت غرفته بأوراق كثيرة كتبها ثم مزّقتها.

لقد حاول هذا الكاتب العبقرى أن يبذل كل مجهود عساه أن يبلغ هدفه، وهو الردّ على تحدّي القرآن المجيد... ولكنه أصيب بإخفاق شديد في محاولته هذه، حتى اعترف أمام أصحابه والحجل والضيق بملكان عليه نفسه، أنّه على الرّغم من مضيّ ستّة أشهر حاول خلالها أن يجيب على التّحدّي، فإنه لم يفلح في أن يأتيّ بآية واحدة من طراز القرآن، وعندئذ تخلّى ابن المقفّع عن مهمّته¹.

ولقد شكّك الرّافعي في هاته الرّواية التي ساقها خان، واعتبرها مكذوبة، معلّلا ذلك بأنّ ابن المقفّع من أبصر النّاس باستحالة معارضة القرآن، لا لشيء من الأشياء إلّا لأنّه من أبلغ النّاس، وإنّما نُسبت المعارضة لابن المقفّع دون غيره من بلغاء النّاس، لأنّ فتنة الفرق الملحدة إنّما كانت بعده، وكان البلغاء كافة لا يمترون في إعجاز القرآن وإن اختلفوا في وجه إعجازه، ثمّ إنّ ابن المقفّع كان متهمّا عند النّاس في دينه، فدفع ذلك بعضهم إلى بعض ما قالوا².

لكن مع ذلك نحسب أنّ إيراد خان لهذه الرّواية يأتي في سياق دحض الشبهة بالشبهة، كون الملاحدة زعموا أنّ كتاب: (الدرّة اليتيمة) لابن المقفّع هو في معارضة القرآن، فكأنّ الكذب لا يُدفع إلّا بالكذب، ولذلك احتجّ خان بهاته الرّواية التي أوردتها المستشرق (ولاستن).

ومع ذلك فقد وُجدت محاولات سخيطة فضحت عجز أصحابها عن مجازاة القرآن، فهذا هو مسيلمة الكذاب ينبري باندفاع قويّ للمعارضة القرآن، وألقى على الملأ كلاما زعم أنّه

1 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 164، 165.

2 - مصطفى صادق الرّافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة، دار اكتاب العربيّ، بيروت، ط9، 1973، ص 179.

قرآن منزل فإذا هو أحسن من أن يفكر فيه عاقل، مثل قوله: " ضفدع بنت ضفدعين، نقي ما تنقين، أعلاك في الماء وأسفلك في الطين، لا الشارب تمنعين، ولا الماء تكدرين ".¹

وفي ختام حديثه يستنتج خان أنّ القرآن الكريم يثبت من غير مرآة عجز أهل العصر الأوّل عن الإتيان بمثله أو بمثل أقصر سورة منه، وإذا عجز البلغاء في عصر البعثة المحمّديّة عن معارضة القرآن بسورة من مثله، فهذا كافٍ للدلالة على أنّ من بعدهم أعجز، وعليه فإنّ التّحدّي باقٍ وملزم لكلّ أهل زمان ومكان، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ قُلْ لَّيِّنَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾²، مدعماً خان كلامه باعترافات أرباب الشّعْر والأدب والفكر في شأن القرآن الكريم، سطرّت في صفحات التّاريخ القديم منه والمعاصر.

ثانياً: نبوءات القرآن الكريم

اشتمل القرآن على أخبار غيبية كثيرة لا سبيل لمحمّد (ص) ولا لقومه إلى تحصيلها، إنّما يتعيّن تحصيلها من سبيل واحدة هي التّلقّي والتّعلّم، وهذه الأخبار تطرقت إلى كشف غيوب ماضية وأخرى حاضرة ومستقبلة أيضاً، وإنّ هذا الوجه من الإعجاز يُعتبر أقوى الأدلّة وأيسرها وأوضحها، حيث يمكن لكلّ إنسان عربيّاً كان أم أعجميّاً أن يرى الإعجاز ماثلاً أمامه ناظره، فيتّخذ دليل هدايته³، لذلك يُعدّ الإعجاز الغيبي من أهمّ أنواع الإعجاز التي حملها القرآن الكريم، لاستحالة معرفة البشر لما سيحدث في المستقبل، لكونه خصوصية من خصوصيات الله تعالى، لقوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾⁴، وأخبار الغيب في القرآن الكريم على نوعين:

1 - حسن ضياء الدّين عتر، المعجزة الخالدة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط3، 1994، ص 150.

2 - سورة الإسراء، الآية: 88.

3 - حسن ضياء الدّين عتر، المعجزة الخالدة، ص 280.

4 - سورة النمل، الآية: 67.

- أخبار القرآن الكريم عن الأمم السالفة.

- أخباره عن أحداث المستقبل¹.

ولأهمية هذا النوع من الإعجاز دور في ترسيخ العقائد وتثبيتها، نجد أنّ خان أولاه أهمية كبيرة، حيث بدأه بعقد مقارنة بين تنبؤات البشر وما جاء في القرآن من إخبار بالغيب، حيث تحدّث خان عن نبوءات الأذكىاء والعباقرة من الناس، رغم ما توقّر لهم من الظروف المواتية والأحوال المساعدة ووفرة الأعوان والرّجال، لكنّ الرّمن والأيّام لم تصدّق هذه التنبؤات مطلقاً، بل جاءت لتكذيبها وتفنيدها وبيان بطلانها، في حين أنّ الرّمن نفسه هو الذي أثبت صحّة ما جاء في القرآن الكريم من نبوءات، رغم أنّها جاءت جميعها في أحوال غير مناسبة لتحقيقها، الأمر الذي جعل العلوم المادّية تقف حائرة إزاء تفسيرها، ولن نستطيع إدراكها، إلاّ أن ننسبها إلى مصدر غير بشري².

ثمّ شرع خان بعد ذلك في ذكر أمثلة لشخصيات من عمالقة التاريخ أوهمتهم انتصاراتهم وغرّتهم حاشيتهم وبطانتهم، حتّى ظنّوا أنفسهم مملّكا للقدر، فذكر نبوءة نابليون بونابرت وأدلف هتلر وغيرهم، لكنّ الأيّام أثبتت زيف ادّعاءهم، ونهاياتهم شاهدة على ذلك، وتمثّل لذلك بما صرّح به أدولف هتلر في خطابه الشّهير الذي ألقاه بميونخ في 14 مارس 1931، حين قال: " إنّني سائر في طريقي، واثق تمام الثقة بأنّ الغلبة والنصر قد كتبا لي"، والعالم بأجمعه يعرف اليوم أنّ قدر الجنرال العظيم كان الهزيمة والانتحار.

وبعد أن ذكر خان أمثلة وشواهدا على أن نبوءات البشر لا تعدو أن تكون أوهاما، ينتقل إلى الحديث عن نبوءات القرآن، وأنها الوحيدة التي تحققت حرفا حرفا، وهذا الأمر وحده كاف لإثبات أنّ هذا الكلام صادر عن عقل وراء الطّبيعة، يُمسك بزمام الأحوال والحوادث، وهو على معرفة بكلّ ما سيحدث منذ الأزل إلى الأبد³.

1 - فضل حسن عباس، إعجاز القرآن الكريم، دار التفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط8، 2015، ص 323.

2 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 167.

3 - وحيد الدّين خان، الإسلام يتحدّى، ص 169.

ويورد خان خبرين من التنبؤات الكثيرة التي أدلى بها القرآن الكريم، وتحققت بكاملها، تتعلق الأولى بانتصار الإسلام على مشركي قريش والقبائل اليهودية وغيرها، بينما تتعلق الثانية بتغلب الروم حين دحرهم الفرس في هزيمة ساحقة، ولقد ركز خان على الثانية بذكر جميع حيثياتها وتفصيلها، في ردّ واضح وصريح على الملاحدة والمستشرقين المنكرين لمصدر القرآن وأنه كلام الله، حيث أنهم على علم تامّ بهذه الأحداث ورواياتهم متطابقة مع القرآن الكريم، فكأنّ خان أراد إقامة الحجّة عليهم من داخل تركيبتهم المعرفية وعقيدتهم التاريخية، وفي الحقيقة فقد حاكى خان في ذلك المنهج القرآني، حين ذكّر العرب المكذّبين المعاندين بمصير أقوام عاد وثمود الذين كذبوا رسلهم، فحلّ عليهم غضب الله وسخطه، والعرب تعرف مصيرهم ونهاياتهم الأليمة.

ونجد أنّ خان قد افتتح سرد أحداث وتفصيل هذه النبوءة بالآية القرآنية التي أخبرت بغلبة الروم على الفرس، حيث جاء في أول سورة الروم قوله تعالى: ﴿ غَلَبَتِ الرُّومُ ¹ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ² فِي بَضْعِ سِنِينَ ³ ﴾، وتحدثت الآيات الكريمات على صراع دار بين الروم والفرس، حيث غلب كسرى ملك الفرس واسمه (سابور ذو الأكتاف) جيوش الروم حتى استولى على بلاد الشام وما والاها من بلاد الجزيرة وأقاصي بلاد الروم، فاضطرّ هرقل ملك الروم إلى التراجع حتى أُلجأه إلى القسطنطينية، فلقي ذلك انطبعا مختلفا لدى كلّ من المسلمين والمشركين، فكان المسلمون مع الروم نفسيا يرجون ويتمنون انتصارهم على الكفار والمشركين، وذلك لأنّ الروم أهل الكتاب، يؤمنون بالوحي وبالرسالة وباللّه تعالى، بينما كان كان مشركوا قريش مع الفرس، لكونهم مجوسا من عبّاد التّار والشّمس، فلما انتصر الفرس على الروم سنة 616م، استغلّها المشركون فرصة للسّخرية من المسلمين، قائلين: لقد غلب إخواننا إخوانكم، وكذلك سوف نقضي عليكم، إذا لم تصطلحوا معنا، تاركين دينكم الجديد ².

1 - سورة الروم، الآية: 01، 02 .

2 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 178.

وفي هذه الظروف القاسية التي يمرّ بها المسلمون والوضعية المزرية التي يكابدونها، ينزل الوعد الربانيّ بنصر المؤمنين، بعد أن تنبأ بقلب الموازين بين الفرس والروم، وأنّ الغلبة ستكون حليف الروم، وقد فرح المؤمنون بإحراز الروم للنصر لما في ذلك من الآيات الباهرات الشاهدات بصحة النبوة وكون القرآن من عند الله عزّ وجلّ، ولما فيه من الإخبار بالغيب الذي لا يعلمه إلا الله العليم الخبير، وقد ظهرت هذه الآيات الخارقة لأولي الأبصار، فأسلم كثير من الناس، وهذا نبأ صحيح ثابت لدى أهل العلم.

وتتجلى روعة الإعجاز في هذا النصّ بكشفه حُجب الغيب قبل سنين، بما لا يتوصّل إليه عقل بشريّ، ذلك أنّ الفرس دولة منيعة وقد اكتسحت من بلاد الروم ذلك الجزء العظيم، فكان انكسار الروم ذريعا ومريرا لا يتصوّر عقل أن تقوم لهم قائمة إلا بعد عشرات السنين، وقد اعتمد المشركون على دلالة هذا الواقع، فتطاولوا وتفاءلوا وراهنوا، فلأنّ يتنبأ القرآن بوقوع نقيض ما تدلّ عليه الظروف والوقائع الحاضرة ممّا هو مستبعد أشدّ الاستبعاد لدى أهل الخبرة من الناس، ثمّ يتحقّق خبره بنصر الروم على الفرس مقترنا بنصر الله المؤمنين مع ضعفهم وشدة شوكة عدوهم، فذلك دليل بليغ على أنّه نبأ إلهيّ عظيم ووعد ربّانيّ صادق¹، ﴿وَعَدَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾².

ويمكننا القول أنّ خان استطاع توظيف نبوءات القرآن الكريم للاستدلال على أنّ القرآن الكريم كلام الله وإثبات رسالة ونبوة محمد ﷺ، ويكون بذلك قد ردّ على ملاحدة عصره من منكري النبوة، ومنكري أن القرآن كلام الله.

ثالثا: الإعجاز العلمي في القرآن الكريم (الكشوف العلمية الحديثة)

في عصرنا الحديث الذي اتّسعت فيه دائرة العلوم، وانكشف فيه كثير من أسرار الكون، تبينت للناس حقائق كثيرة تتعلّق بالإشارات القرآنية، لم تكن معلومة من قبل، فازداد الناس تعلّقا بتلك الإشارات، وقامت بشأنها أبحاث متخصصة يقوم بها علماء مسلمون في شتى

1 - حسن ضياء الدّين عتر، المعجزة الخالدة، ص 301، 302.

2 - سورة الروم، الآية: 06.

فروع المعرفة، وقامت دعوة تهدف إلى الإكثار من هذه الأبحاث، من أجل إقناع غير المسلمين بالإسلام، عن طريق إثبات صدق القرآن، وأنه وحي منزل من عند الله، إذ لم تكن المعلومات الواردة فيه معروفة للبشرية كلّها من قبل، فيستحيل أن يكون محمد ﷺ هو مؤلف القرآن كما يزعم المستشرقون وغيرهم من أعداء الإسلام¹.

ورغم أنّ الجمهور من العلماء لا يرى مانعا من إثبات الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، إلا أنّ هناك من يرى عدم جواز القول بالإعجاز العلمي، ومن أبرز المعارضين لهذه المسألة من المتقدمين الإمام الشاطبي، حيث يرى أنّه لا يجوز لأحد أن يفسّر آي القرآن الكريم بما لم يكن معروفا عند الصحابة ممّا جدّ فيما بعد²، ومن المتأخرين نجد سيد قطب ينكر على القائلين بالإعجاز العلمي، بل ويصفهم بأنهم مهزومون أمام فتوحات العلم الحديث، واجتهادهم لا يعدو أن يكون محاولة للموافقة بين النصوص القرآنية التي تشير إلى بعض الحقائق الكونية وبين النظريات والكشوف العلمية الحديثة، ليتخذوا منها سندا لهذا القرآن ولهذا الدين، حيث يقول: " إنّ النصوص القرآنية قطعية الدلالة ومطلقة الدلالة كذلك، ونهاية في تقرير الحقيقة التي تقرّرها، ومن ثمّ لا يجوز أن يستشهد على صدقها بقول آخر إلا من جنسها، ومن مستواها من حيث قطعية الدلالة ونهايتها المطلقة"³.

لكن هناك من توسّع في مسألة الإعجاز العلمي، فما من صغيرة ولا كبيرة إلا جعلوها في القرآن وأضافوها إليه، ومن هؤلاء الإمام الغزالي، والفخر الرازي، والسيوطي، وأبو بكر بن العربي، معتمدين على جملة من الأدلة النقليّة والعقليّة، منها قوله تعالى: ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾⁴، وقوله جلّ شأنه أيضا: ﴿ وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾⁵.

1 - محمد قطب، لا يأتون بمثله، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 194.

2 - فضل حسن عباس، المرجع السابق، ص 243.

3 - سيد قطب، مقومات التصوّر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1997، ص 326.

4 - سورة الأنعام، الآية: 38.

5 - سورة النحل، الآية: 89.

وبين المنكرين والمتوسّعين نجد طائفة من المعتدلين، حيث وقف أصحاب هذا الرأي موقفاً وسطاً من القول بالتفسير العلمي وإعجازه القرآني، فلم يميلوا إلى الإفراط ولا إلى التفریط، وكانت لهم ضوابط تحكم هذا النوع من الإعجاز العلمي، وأصحاب هذا الرأي كثيرون وغالبيتهم من المعاصرين، وهذا راجع إلى نضوج الفكرة واتّضاح الصورة لديهم بسبب التقدّم العلمي الحديث، ومن الذين ذهبوا إلى هذا الرأي نذكر: الإمام محمد عبده، محمد جمال الدين القاسمي، ومحمد فريد وجدي، ومحمد الطاهر بن عاشور، ومصطفى صادق الرافعي، وغيرهم¹، ومن أدلتهم أنّ القرآن الكريم قد أتى بمسائل علمية دقيقة لم تكن معروفة في زمن النبي ﷺ، وهذه المسائل تُعتبر من معجزات القرآن العلمية الخالدة²، وقد أشار القرآن الكريم إلى نشأة هذه العلوم وإلى تمحيصها، وذلك في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَ مَا يَكْفِي بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾³، ولو جُمعت أنواع العلوم الإنسانيّة كلّها ما خرجت في معانيها من قوله تعالى (في الآفاق وفي أنفسهم) هذه آفاق وهذه آفاق أخرى، فإن لم يكن هذا التعبير من الإعجاز الظاهر بداهة فليس يصحّ في الأفهام شيء⁴.

المطلب الخامس: إثبات اليوم الآخر

تحتلّ مسائل اليوم الآخر ومن بينها عقيدة البعث أهميّة كبرى في مجال العقيدة، فاليوم الآخر وما يتضمّنه من مسائل هو أصل من أصول الدين، وأحد أركان الإيمان الستّة، لذلك نجد القرآن الكريم حافلاً بإثبات اليوم الآخر وتأكيد حدوثه ووقوعه، والردّ على منكريه، وقد تنوّعت أساليب القرآن في الاستدلال على إثباته، وقدرة الله تعالى عليه، يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ

1 - عبد السلام حمدان اللوح، الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، دار آفاق للنشر والتوزيع، غزّة، ط2، 2002، ص 154، 155.

2 - محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، ج1، تع: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1957، ص 332.

3 - سورة فصلت، الآية: 52.

4 - مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة، ص 128.

هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴿٧﴾¹، كما أكد الرسل على عقيدة البعث والنشور، ونبهوا أقوامهم على ضرورة الاستعداد لليوم الآخر.

ولقد سار علماء الأمة مقتفين سيرة الأنبياء والمرسلين، مؤكدين ومبينين ومثبتين حقائق العقيدة الإسلامية، ومن بينها حقيقة اليوم الآخر، وأنه واقع لا محالة، وأنّ على المسلم الإيمان به والاستعداد له بالأعمال الصالحة طمعا في ثواب الله، وخوفا من عقابه.

وكما أثبت وحيد الدين خان وجود الله وأقام الأدلة العقلية على ذلك، وردّ على شبه المنكرين والملاحدة، فقد انبرى لإثبات حقيقة اليوم الآخر مستدلا على ذلك بمجموعة من البراهين والحجج التي لا تقبل الإنكار، حيث يقول في مستهلّ حديثه عن اليوم الآخر: " من أهمّ الحقائق التي يدعوننا الدين إلى الإيمان بها، فكرة الآخرة، والمراد بها: أنّ هناك عالما آخر غير عالمنا الحاضر، وسوف نعيش في ذلك العالم خالدين، وأنّ عالمنا هذا هو مكان للاختبار والابتلاء، وُجد فيه الإنسان لأجل معلوم، وأنّ الله سوف يُنهي هذا العالم حين يحين أجله، لبناء العالم الآخر، على طراز جديد، وأنّ الناس سوف يبعثون مرّة أخرى، وسوف تُعرض أعمالهم على محكمة الله، الذي يجزي كلّ إنسان بما عمل في الحياة الدنيا"².

1 - سورة الحجّ، الآية: 06، 07 .

2 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 95 .

المبحث الثاني: تجديد علوم الدين عند وحيد الدين خان

المطلب الأول: حقيقة التجديد في الدين

تجديد الدين ليس معناه تبديله أو تغييره وإنما معناه إعادته إلى أصله يوم نشأ عن طريق تنقيته من الأدران والأباطيل التي قد تتعلق به بسبب أهواء البشر على مرّ العصور، وإعادة الدين إلى أصله ليس معناه الابتعاد عن عصره الذي يعيش فيه، وإنما معناه الحكم على العصر الحديث طبقاً لشرعية الله بعد تنقيتها من الأدران والأوهام والأراجيف التي يحاول الضالّون إلحاقها بالشرعية، ولذلك فإنّ التجديد يشمل أيضاً التّصديّ للمستحدثات التي تظهر في كلّ عصر لبيان الحكم الصّحيح لهذه المستحدثات¹.

¹ - عباس حسني محمّد، الفقه الإسلامي آفاقه وتطوّره، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، ع10، ط2، 1414هـ، ص

ويرى الدكتور يوسف القرضاوي التجديد بأنه: "فالتجديد الحقّ هو الذي يُبنى على الأصول ويرتبط بالجدور، ويستلهم التراث، ويستنطق التاريخ، ويصل اليوم بالأمس، ولا يتنكّر لأسلافه، وإتّما يضيف إليهم، ويُنمّي تراثهم العلمي والحضاريّ، ينتقي منه أفضل ما فيه، ويدع ما لا خير فيه، أو كما السلف: خُذ ما صفا، ودع ما كدر، يجمع بين العلم النافع والإيمان الراسخ، يحتفظ بكلّ قديم راشد، ويرحب بكلّ جديد صالح، يؤمن بالثبات في الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والآليات"¹.

لكن ما يلاحظ على بعض حاملي لواء التجديد المعاصر أغلبهم تتلمذوا في الغرب، ومعرفتهم بالإسلام سطحية، ويغلب عليهم الجهل، وهم نظريون لا عمليون، ويناقضون أنفسهم، ويصادمون نصوص الشريعة المطهّرة، الواضحة في القرآن والسنة، والمخلص منهم قليل.

إنّ الدّعوة إلى تجديد الفقه الإسلاميّ مقبولة ضمن إطار معيّن، وبقيود وضوابط محدّدة، ولا تُقبل هذه الدّعوة على إطلاقها، والولع بالجديد في نطاق الشريعة الإلهية غير وارد من حيث المبدأ، لكن إذا كان العرف فاسداً أو مُصادماً لأحكام الشريعة والدين، فلا بدّ من استئصاله، والعمل على تخليص الناس منه، وحملهم على الحكم الشرعيّ الأصلي، لأنّ مصادمة الشريعة معناه الوقوع في الأذى والضّرر، أمّا إذا لم يصدّم العرف نصّاً شرعياً، فلا مانع من تجديد الحكم السابق المبنيّ عليه، والأخذ بمقتضى عرف جديد، يحقّق مصلحة الناس في التعامل، فيكون التجديد في هذه الحالة مطلوباً إعمالاً لمبدأ دفع الحرج في الإسلام، وللقاعدة الشرعية الكلية: (المشقة تجلب التيسير)².

وقد أكّد ابن القيم هذا المعنى في فصل (تغيير الفتوى واختلافها بحسب تعيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنبات والعوائد)، مقرّراً كون الشريعة مبنية على مصالح العباد، حيث قال: " إنّ الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل

¹ - يوسف القرضاوي، فقه الوسطية الإسلامية والتجديد: معالم ومنازل، إصارات مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد، الدوحة، 2009، ص 148.

² - جمال عطية، وهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص 167، 168.

كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشّريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشّريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدّالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتمّ دلالة وأصدقها"¹.

وإنّ الاجتهاد هو الذي يعطي يعطي الشّريعة خُصوبتها وثراءها، ويُمكنّها من قيادة زمام الحياة إلى ما يُحبّ الله ويرضى، دون تفريط في حدود الله، ولا تضييع لحقوق الإنسان، وذلك إذا كان اجتهادا صحيحا مستوفيا لشروطه صادرا من أهله في محلّه.

فالحاجة إلى الاجتهاد حاجة دائمة ما دامت وقائع الحياة تتجدّد، وأحوال المجتمع تتغيّر وتتطوّر، وما دامت الشّريعة الإسلاميّة صالحة لكلّ زمان ومكان، وحاكمة في كلّ أمر من أمور الإنسان، وعصرنا خاصّة أحوج إلى الاجتهاد من غيره، نظرا للتغيّر الهائل الذي دخل الحياة الاجتماعية بعد الثورة الصّناعية، والتطوّر التكنولوجي، والتواصل المادّي العالمي، الذي جعل العالم الكبير كأنّه بلدة صغيرة².

وتلبية لهذه الحاجة لقد قام الصّحابة ومن بعدهم من التابعين وأتباعهم، وأئمّة الإسلام وفقهاء الأمّة، بالاجتهاد في المسائل المستجدّة في عصورهم، فصار الاجتهاد منحة ربّانية مستمرة، يتمتّع بها المسلمون، بجهود المجتهدين الأكفّاء في كلّ زمان ومكان، ولم تكن خاصّة بعصر دون عصر، وبمصر دون مصر، حتّى لا يُفهم أنّ رحمة الله عزّ وجلّ صارت عقيمة، وانقطعت عن العلماء المتأخّرين، ولا شكّ أنّ الاعتقاد بانتهاء الاجتهاد والمجتهدين تحجير رحمة الله الواسعة، وحكم على قدره وقضائه بدون علم³

1 - شمس الدّين محمّد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ج3، تح: محمّد محي الدّين عبد الحميد، مكتبة لسان العرب، مصر، ط1، 1955، ص 14، 15.

2 - يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة، ص 102.

3 - محمّد بن إسماعيل (الصّنعاني)، إرشاد النّقاد إلى تيسير الاجتهاد، الدّار السّلفية، الكويت، ط1، 1985، ص 11.

وفي وقتنا المعاصر تعالت الأصوات المنادية بضرورة تجديد الفقه الإسلامي، وحين نتأمل في مصادر هذه الدعوات نجد أنّها نابعة من أفكار متنوّعة المشارب والغايات، فمن هذه الدعوات من يدعو إلى نزع الحجاب مثلا بغرض التّجديد، ومن داع إلى هدم التراث الفقهي وتجاوزه وإنشاء فقه جديد بتفسيرات جديدة لأحكام القرآن والسّنة، وغير ذلك كثير جدّا، وعند التّأمّل لحقيقة دعوات التّجديد المعاصر، يمكننا تقسيم هذه الأفكار إلى أقسام متنوّعة على النحو التّالي¹:

- التجديد الفقهي بترك اتباع المذاهب وأئمّتها، والعودة إلى فقه السلف من الصّحابة والتّابعين.
- التجديد الفقهي عن طريق الانتقاء والغوغائية: وهو انتقاء ما يجلو للنفس بالهوى والشّهوة.
- التجديد عن طريق العدوانية للموروث الفقهي.
- التجديد عن طريق التقريب بين الفقه والقانون.
- التجديد عن طريق المحافظة على ثوابت الشّريعة: ويراعي في الوقت نفسه مقتضيات التطوّر القائم على أساس المصالح المرسلّة، بما فيها الأعراف العامّة، دون مصادمة للنصوص، وهذا منهج الصّحابة والتّابعين أئمة الاجتهاد في كلّ عصر وزمان.

ويشمل التّجديد كلّ أمور الإسلام حتّى العقيدة والعبادات، ومن باب أولى العادات والمعاملات وشقّ أمور الدّنيا، ويقتصر التّجديد في العقيدة والعبادات في تنقيتها ممّا من أوهام النّاس وأباطيلهم، ذلك أنّ العقيدة ليست محلّ اجتهاد، والعبادات توقيفيّة الأصل فيها التحريم إلّا ما ورد به النّص، فالتّجديد هنا يقتصر على إزالة الشوائب التي يلحقها النّاس بالعقيدة أو العبادات، أمّا العادات والعبادات فإنّ الأصل فيها الإباحة لا الحظر إلّا ما خالف نصّا عامّا أو خاصّا، أو أثبت أهل الخبرة أنّه يتعارض مع مقصد من مقاصد الشّريعة، ويقوم العلماء

1 - جمال عطية، وهبة الزّحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، ص 210، 215.

بتبيان الحكم الشرعي لكل مسألة، فمثلاً: أهل الخبرة أثبتوا أنّ التدخين يضرّ بالجسم، والعلماء يقرّرون أنّ كلّ ما يضرّ بالجسم حرام¹.

وقد أكّد الدكتور وهبة الزحيلي على أنّ ما يستجدّ مع الأزمان والأعصار والأماكن ممّا لم يرد فيه نصّ خاصّ في القرآن والسنة، فالأحكام فيها اجتهادية، ومثّل لذلك: بالمواصلات الحديثة كالتطّارات، والمصارف أو البنوك، وشركات التأمين والمعاشات الحكومية، ومثّل نقل أعضاء الإنسان، والتلقيح الصناعي، وغيرها².

ومن المعلوم أنّ شروط الاجتهاد قد وقع تعسيها وتعقيدها على مرّ العصور، حتّى كادت أن تُصبح شروطاً تعجيزيّة، وأنّها قد أضحت اليوم في أمسّ الحاجة إلى نوع من التحرير والتيسير، ولكن هذا لا يسوّغ أبداً إسقاطها أو تجاوزها، فهي أمر ضروريّ من حيث الأصل والمبدأ، وهي شروط صحيحة ووجيهة في جملتها، ولا ينبغي أن يُقبل التسيّب والتطقل والتطاول في العمل العلميّ، وخاصّة إذا ادّعى صاحبه الاجتهاد والتجديد³.

ويمكن اعتبار شروط الاجتهاد تلك عائقا من عوائق التجديد في العصر الحديث، كون جمهور العلماء مضوا على جهودهم في تلك القرون، حيث لم يتنبّه إلى الإصلاح والتجديد إلّا نفر يُعدّ على أصابع اليد الواحدة، وبقي جمهور العائمة وراء العلماء الجامدين، ولم يتبع المصلحين منهم عدد يمكنه أن ينهض بالإصلاح، ويكون له قوّة تُضاهي قوّة أصحاب الجمود، فتقف وراء جهود الإصلاح تحميه وتؤيّده، حتّى يظهر أثره بين المسلمين⁴.

ويعتبر وحيد الدين خان من المفكرين القلائل الذين قدّموا قراءة تجديدية في علوم الدين، ولقد ضمّن هذه القراءة في كتابه: (تجديد علوم الدين)، حيث سلّط الضوء على مجموعة

1 - عبّاس حسني محمّد، الفقه الإسلامي آفاقه وتطوّره، ص 87.

2 - وهبة الزحيلي، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، ج5، دار المكتبي، دمشق، ط1، 2009، ص 294، 295.

3 - أحمد الريسوني، محمّد جمال بارت، الاجتهاد، النصّ، الواقع، المصلحة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص21.

4 - عبد المتعال الصّعيدي، المجدّدون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، مكتبة الآداب، القاهرة، دط، 1996، ص 436.

من الميادين، أبرزها: الفقه، والتصوّف، وعلم الكلام (وقد بسطنا فيه القول في المبحث السابق)، والتعليم الإسلامي، وفيما يلي سنحاول عرض قراءة خان التجديدية في هذه الميادين:

المطلب الثاني: تصحيح مسار الفقه

أولاً: مفهوم الفقه

1-تعريف الفقه لغة واصطلاحاً:

مدار الفقه في لغة العرب على الفهم، قال موسى عليه السلام في دعائه لربّه عندما كلّفه بالرسالة عند طور سيناء: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿26﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾¹، أي: يفهموه، وعندما دعا رسول الله شعيب قومَه إلى ما بعثه الله به، قال له قومه: ﴿قَالُوا يَدْعُنَا إِلَى شَيْءٍ مَا نَأْتِيهِ مِن شَيْءٍ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾²، أي: لا نفهمه، والفقه بالكسر: العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدّين لشرفه، وفقّهه تفتيحاً: علّمه، وفاقهه: باحثه في العلم.³

وفي الاصطلاح: عرّف الشوكانيّ الفقه بأنّه: هو العلم بالأحكام الشرعيّة عن أدلّتها التفصيلية بالاستدلال⁴، بالإضافة إلى العديد من التعريفات المتقاربة مع هذا التعريف.

2-نشأة الفقه:

لقد نشأ الفقه تدريجياً في حياة النبي ﷺ وفي عصر الصحابة، وكان سبب نشوئه وظهوره المبكر بين الصحابة هو حاجة الناس الماسّة إلى معرفة أحكام الوقائع الجديدة، وظلّت الحاجة

1 - سورة طه، الآية: 27.

2 - سورة هود، الآية: 91.

3 - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 1250.

4 - محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: سامي بن العربي الأشري، ج1، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000، ص 58.

إلى الفقه قائمة في كلّ زمان لتنظيم علاقات الناس الاجتماعية، ومعرفة الحقوق والواجبات لكلّ إنسان، وإيفاء المصالح المتجدّدة، ودرء المضارّ والمفاسد المتأصّلة والطارئة¹.

ولقد مرّ الفقه الإسلامي بمراحل يوحى التتبّع التاريخي لحركته بإمكانية تقسيمه هذه المراحل إلى ثمانية أدوار، وهي:

الدور الأوّل: عصر الرّسالة، أي مدى حياة النبي ﷺ.

الدور الثاني: عصر الخلفاء الراشدين فيما بعده إلى منتصف القرن الأوّل الهجري، حيث استتبّ الأمر للأمويين، ونهج معظمهم بسياساتهم الداخليّة وفق أهوائهم في الحكم.

الدور الثالث: من منتصف القرن الأوّل إلى أوائل القرن الثاني، حيث استقلّ علم الفقه وأصبح اختصاصاً ينصرف إليه، وتكوّنت المدارس الفقهيّة، أي الاجتهادات المسماة: المذاهب.

الدور الرابع: من أوائل القرن الثاني إلى منتصف القرن الرابع حيث بلغ الفقه الأوج في الاجتهاد والتدوين والتفريع المذهبي، وهذا الدور هو دور الكمال في الفقه الإسلامي.

الدور الخامس: من منتصف القرن الرابع إلى سقوط بغداد في أيدي التتار منتصف القرن السابع.

الدور السادس: من منتصف القرن السابع إلى ظهور مجلّة الأحكام العدلية، وهذا الدور هو دور الضعف والتقليد.

الدور السابع: من ظهور المجلّة إلى بُعيد الحرب العالميّة الثانية.

الدور الثامن: الحالي بدءاً من استقلال كثير من البلدان الإسلاميّة عن الاستعمار المباشر إلى اليوم، حيث برزت للعيان صحوة إسلاميّة متعدّدة الجوانب، وبخاصّة في جانب الفقه²

1 - وهبة الزّحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته، ج1، دار الفكر، دمشق، ط3، 1989، ص 18.

2 - مصطفى أحمد الزّرقا، المدخل الفقهي العام، ج1، دار القلم، دمشق، ط2، 2004، ص 161، 162، 163.

ومّا يلاحظ أنّ الفقه الإسلامي على الرّغم من ثرائه العظيم لم يصل في تطوّره الطّبيعيّ إلى منتهاه بسبب سدّ باب الاجتهاد، والالتجاء إلى التقليد، ولذلك نجد أنّ الفقه الإسلامي يحتوي على ثروة هائلة من الأحكام الجزئية، ولكن لم يصل إلى مرحلة استخراج النظريات العامّة للمسائل الفقهية، كما حدث مع القانون الوضعي الذي لم يلاق ما لاقاه الفقيه الإسلامي من سدّ باب الاجتهاد¹.

لكن مع ذلك فقد العصر الحديث بوادر ظهور نشاط وانتعاش في المجال الفقهي، من هذه البوادر نذكر: مجلّة الأحكام العدلية والذي جمعت له الحكومة العثمانية العلماء، وطلبت منهم وضع قانون في المعاملات المدنية، ولقد اعتبرت هذه الخطوة التشريعيّة البادرة الأولى للتّحول في تدوين الفقه الإسلامي من أسلوب قديم كُتب في عصر كان يتلاءم معه في الشكل والمضمون، إلى أسلوب جديد يتناسب مع ما يُقابله من قوانين وضعية، بالإضافة إلى عدم التقيّد بمذهب معيّن، وظهور المدوّنات الفقهية، وفي مجال التدريس أصبحت المذاهب الأربعة تدرّس على قدم المساواة في بعض كليات الشريعة، من غير تحييز لمذهب معيّن، بالإضافة إلى إنشاء موسوعات للفقه الإسلامي².

وفي العصر الحديث تعالت الأصوات المطالبة بضرورة التجديد في الفقه الإسلامي، وتفعيل النّقد الفقهي كآلية من آليات التجديد لتجاوز مرحلة الجمود الذي عرفه الفقه، وخاصّة من المتأثرين بالنّظريات الغربية للنّقد، ومعلوم أنّ النّظريات الغربية تقوم على مبدأ إلغاء كلّ المسلّمات، ولا تعترف بالقطعيّات والأموال المجمع عليها التي ليست قابلة للنّقد في الفقه الإسلامي، ويقرّر محمّد أركون هذه الحقيقة بقوله: " إنّ الفقهاء قد قرأوا القرآن وفسّروه بطريقة معينة واتّخذوا بعدئذ قراراتهم، وقد استخدموا في تفسيرهم المعارف اللّغويّة والإخباريّة السائدة

1 - عبّاس حسني محمّد، الفقه الإسلامي آفاقه وتطوّره، ص 232.

2 - مصطفى سعيد الخرن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيه، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1984، ص 134 وما بعدها.

في عصرهم (نقصد الأخبار الواردة في أسباب النزول أو في السير) ، وكلّ هذه الأدبيات تتطلّب اليوم مراجعة وإعادة قراءة على ضوء التاريخ النقدي الحديث¹.

إذن فقد تعرّض الفقه الإسلاميّ إلى النّقد والتمحيص منذ ظهوره، سواء ما تعلّق بالاجتهاد في مسّماه القديم، أو ما تعلّق بالتجديد في مسّماه الجديد، لكن تختلف غايات وأهداف هذه القراءات النقديّة باختلاف مصادرها وآلياتها ووسائلها، ويُمكن أن نقسّم التجديد الموضوعي القائم على منهج معيّن إلى نوعين²:

النّوع الأوّل: التجديد الذي يأتي من خارج النّسق الإسلاميّ.

النّوع الثاني: التجديد الذي يأتي من داخل النّسق الإسلاميّ.

ثانيا: مفهوم تجديد الدين عند وحيد الدين خان:

يصدّر وحيد الدين خان كتابه (تجديد علوم الدّين) ببيان مفهوم تجديد الدّين، حيث يقول: " إنّ تجديد الدّين لا يعني اختراع إضافة لدين الله، وإمّا يعني تطهير الدّين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصليّة النّقية النّاصعة"³، وتعريفه هذا يتوافق إلى حدّ كبير مع تعريفات المتقدّمين للتجديد، إن لم يتطابق معهم في المعنى، وإن اختلف اللفظ والمبنى.

يشخصّ خان حال الإسلام اليوم واصفا إياه بأنّه يعاني من سائر أنواع الغبار الذي تتراكم على الأديان السّابقة، إلّا أنّ ما يميّز الإسلام أنّ أصوله محفوظة من التحريف البشري بخلاف الديانات السّماويّة الأخرى، مؤكّدا أنّ جهود إحياء الدين الإلهي لن تؤثّر ثمارها، ما لم يطهّر من الإضافات البشريّة، والذي اصطلح عليه باسم : (الغبار).

1 - محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1991، ص 68.

2 - جمال عطية، وهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلاميّ، ص 16.

3 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، تر: ظفر الإسلام خان، goodword books، الهند، دط، 2015، ص 05.

يرى خان أنّ أول فساد دخل عن طريق فقه العبادات، وذلك أنّ الدّين في جوهره سهل ميسور، مرجعا السّبب في ذلك إلى كثرة التفرّعات والإضافات التي عكف عليها الفقهاء، مستشهدا بكلام الإمام وليّ الله الدّهلويّ، حيث يقول في هذا الصّدّد:

" اعلم أنّ رسول الله ﷺ لم يكن الفقه في زمانه الشريف مدوّنا، ولم يكن البحث في الأحكام يومئذ مثل البحث من هؤلاء الفقهاء، حيث يبيّنون بأقصى جهدهم الأركان والشّروط والآداب ممتازا عن الآخر بدليله، ويفرضون الصّور، ويتكلّمون على تلك الصور المفروضة، ويحدّون ما لا يقبل الحدّ ويحصرون ما لا يقبل الحصر، إلى غير ذلك من صنائعهم، أمّا رسول الله ﷺ فكان يتوضّأ فيرى الصّحابة وضوءه، فيأخذون به من غير أن يبيّن أنّ هذا ركن وذلك أدب، وكان يصليّ فيرون صلاته، فيصلّون كما رأوه يصليّ "1.

ثمّ بيّن أنّ مدلول كلمة (الفقه) في القرآن والسّنّة، يختلف عن المفهوم الاصطلاحي الذي استقرّ في أذهان النّاس، والذي هو من اصطلاح الفقهاء، مؤكّدا في ذات السّياق أنّ تدوين الفقه كفنّ بدأ عقب القرن الأوّل، الذي شهد اتّساع رقعة الإسلام، وبرزت كثير من القضايا والأسئلة الجديدة، ومعلوم أنّ الأمصار تختلف في عاداتها ومعاملاتها وأنواع معيشتها وأحوالها الاجتماعية والاقتصادية، وأنّه لبعده الشقّة وصعوبة التواصل، كان من المتعدّر على علماء الأمصار أن يتّصلوا اتّصالا علميا وثيقا، وكان من نتيجة ذلك أن اختلفت الاجتهادات والفتاوى في المسألة الفقهية الواحدة، نظرا لاختلاف العادات والأعراف، فإنّ الفقيه يتأثر في اجتهاده بالبيئة التي يعيش فيها، فيفتي بما يلائم أحوالها، فكان للمصريين فتاوى، وللشاميين أخرى، وكذلك سائر الأمصار العربية².

1 - وليّ الله الدّهلويّ، حجّة الله البالغة، تح: سيّد سابق، ج1، دار الجيل، بيروت، ط1، 2005، ص 243.
2 - محمّد علي السائس، نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، مجمع البحوث الإسلامية (الأزهر)، يناير 1970، ص 80، .81

ولقد أكّد خان على أنّ العراق كان المركز الأوّل للردّ على الأسئلة والقضايا المستجدة، حيث اعتمد فقهاء العراق على القياس كوسيلة للردّ على الأسئلة الجديدة، ولم تكن الأحاديث قد دوّنت بعد بصورة نهائية¹.

والذي يظهر لي (والله أعلم) أنّ خان ينكر ويقف موقفاً سلبياً من استعمال الفقهاء للقياس، لأنّه كرّر توظيف فقهاء العراق واستعمالهم للرأي والقياس في سياق حديثه عن الفساد الذي طرأ على فقه العبادات، و من المعلوم أنّ مسألة القياس من المسائل التي افرق الفقهاء وتباينت آراؤهم ومواقفهم إزاءها، حيث انقسموا إلى فريقين: منكرين نافين، ومثبتين مجيزين، حيث نفاه نفاياً باتاً الشيعة والظاهرية، حيث يرى ابن حزم أنّ القياس بدعة، لم يكن معروفاً لا في عهد النبوة، ولا في عصر الصحابة، وإتّما ظهر في القرن الثاني الهجري²، حيث يبيّن رأيه من القياس، فيقول: " ولم يصحّ قطّ عن أحد من الصحابة القول بالقياس، ...، فقد صحّ الإجماع منهم رضي الله عنهم على أنّهم لم يعرفوا ما القياس، وأنّه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثمّ فشا وظهر في القرن الثالث، كما ابتدأ التقليد والتعليل للقياس في القرن الرابع، وفشا وظهر في القرن الخامس"³، أمّا الجمهور فقد خالفوه في ذلك، مستندين في ذلك إلى ما يورث القطع بأنّ القياس دليل شرعيّ من أدلّة الأحكام وبيانها⁴، حيث استدلل الجمهور بأدلّة من القرآن والسنة والإجماع، أمّا الكتاب فقوله تعالى: { فاعتبروا يا أولي الأبصار }⁵، حيث أمر بالاعتبار، والاعتبار: هو الانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقّق في القياس، حيث إنّ فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، وأمّا الإجماع وهو أقوى الحجج في هذه المسألة، فهو أنّ الصحابة اتّفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها، من غير نكير من أحد

1 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 09.

2 - نصير بن أكلي، موقف ابن حزم من القياس والتعليل، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر - باتنة-، ص 68.

3 - علي بن أحمد بن سعيد (بن حزم)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، ج 07، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، دط، دت، ص 177.

4 - عليّ الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت، ص 207.

5 - سورة الحشر، الآية 02.

منهم، فمن ذلك قياس أبي بكر تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة، حتى أنه عهد إلى عمر بالخلافة ووافقه على ذلك الصحابة¹.

ثم نجد أنّ خان يقرّر ويستنتج أنّ لجوء الفقهاء إلى استعمال القياس، جعلهم كثيرا ما يتراجعون عن آرائهم الفقهية، ويستشهد بعبارات موجودة في الكتب الفقهية تمثيلا لذلك، من هذه العبارات نجد:

" هذا رأي أبي حنيفة الأول وأنه رجع عنه "

" هذا مذهب الشافعيّ القديم وهو في العراق، وهذا مذهبه الجديد في مصر "².

والحقيقة أنّ خان لم يُوفّق في انتقاده وإنكاره لتراجع الفقهاء عن اجتهادات وفتاوى سابقة، وتغييرها بأخرى، واعتبار ذلك فسادا طرأ على الفقه، لاعتبارين:

أولاً: تراجع الفقهاء وتعدّد أقوالهم في المسألة الواحدة، ليس سببه القياس فحسب كما ذكر خان، وإنّما راجع إلى الاجتهاد بالدرجة الأولى، فالفقيه يُفتي في المسألة معتمدا على ما رجع لديه من أدلّة من المنقول والمعقول، فإذا ظهر له خلاف ذلك غير فتواه.

ثانياً: وذلك أنّ ظاهرة التراجعات الفقهية من الظواهر العلمية التي أساء فهمها كثير من الناس، كونها ظاهرة قديمة تعود إلى العصر النبويّ، فمن ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي قتادة قال: قال رجل: يا رسول الله أرأيت إن قُتلت في سبيل الله تكفّر عني خطاياي؟، فقال رسول الله ﷺ: (نعم، إن قُتلت في سبيل الله، وأنت صابر محتسب مقبل غير مدبر)، ثمّ قال رسول الله ﷺ: كيف قلت؟ قال: أرأيت إن قُتلت في سبيل الله أتكفّر عني خطاياي، فقال رسول الله ﷺ: (نعم، وأنت صابر محتسب، مقبل غير مدبر، إلّا الدّين. فإنّ جبريل عليه السّلام، قال: لي ذلك "³.

1 - إدريس جمعة درار بشير، الرأي وأثره في الفقه الإسلامي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دط، 2006، ص 390.

2 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 09

3 - صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب من قُتل في سبيل الله كفرت خطاياها، رقم الحديث: 1885.

فقد أفتى النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرجلَ أَوْلَا أن الشَّهادة في سبيل الله تكفّر جميع الخطايا، ثم نزل جبريل وصحّح للنبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنها تكفّر كل شيء إلا الدّين، فنأدى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرجل، فعَدّل فتواه.

واستمرّ ذلك في عهد الصحابة، من ذلك ما جاء عن الحكم بن مسعود الثقفي قال: قضى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في امرأة توفيت، وتركت زوجها، وأمها، وإخوتها لأبيها، وأمها، وإخوتها لأمها، فأشرك عمر بين الإخوة للأُم والأب والإخوة للأُم في الثلث، فقال له رجل: إنك لم تشرك بينهم عام كذا وكذا، قال عمر: " تلك على ما قضينا يومئذٍ، وهذه على ما قضينا اليوم"¹

فأخذ أمير المؤمنين في كلا الاجتهادين بما ظهر له أنه الحق، ولم يمنعه القضاء الأول من الرجوع إلى الثاني، ولم ينقض الأول بالثاني.

وعليه فلا يمكن اعتبار تراجع الفقهاء عن اجتهاداتهم السابقة، وتغييرها بأخرى، من قبيل الاضطراب والفساد في الفقه أبداً، فكلّ تراجع له ظروفه وحيثياته وأسبابه، حيث اتفق العلماء على جواز تعدّد أقوال المجتهد في وقتين، ويكون القول المتأخّر تغييراً للقول الأوّل، وذلك بأن يكون له اجتهاد وفيه رأي معيّن، ثمّ يجتهد في نفس المسألة فيصل فيها إلى اجتهاد آخر ورأي جديد مخالف للأوّل، وهذا جائز باتّفاق، وأسباب تغيير الاجتهاد كثيرة، أهمّها²:

- وجود دليل جديد.
- تغيير الزّمان.
- مراعاة الظروف وتطوّر الزّمان.
- اختلاف البلدان.

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين، ص 87 .

2 - محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ج2، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2006، ص 338، 339، 340.

وأختم هذا القول بكلام لابن تيمية، يقول فيه: " وبالجملة كون المجتهد معذورا، إمّا لعجزه عن سماع الخطاب أو عن فهمه، أو مشقة أحد هذين، أو لعدم تيسير الله أسباب ذلك له، أو لعارض آخر"، ثمّ يضع فصلا بعنوان: (إذا عمل المجتهد بحكم ثمّ تبين له نقيضه، فهو معذور عن الإثم)¹

1- حجّية القياس والآثار بين المحدثين والفقهاء:

ثمّ يذكر خان أنّ حركة تدوين الحديث والتي بدأت بصور جليّة في النصف الثاني من القرن الثاني، كانت كردّ فعل من رجال الحديث على فقهاء العراق، لأنّهم كانوا يعتقدون وجوب استناد المسائل إلى الأحاديث والآثار بدلا من استنادها إلى الرأي والقياس².

لكنّ لو تصفّحنا كتب تدوين الحديث النبويّ، لما وجدنا ما ذكره خان من دواعي تدوينه، حيث إنّ الحاجة التي دعت إلى تدوينه، راجعة إلى عدّة عوامل، منها: اتّساع البلاد الإسلامية، وشيوع الابتداع، وقلة الضبط لضعف ملكة الحفظ، وظهور الوضّاعين والكذّابين، حيث كتب أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز إلى عامله وقاضيه على المدينة أبي بكر بن حزم: " انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإنّي خفت دروس العلم، وذهاب العلماء"، وكذلك كتب إلى عمّاله في أمّهات المدن الإسلاميّة بجمع الحديث³.

أمّا ما ذكره من اختلاف المحدثين وفقهاء العراق حول حجّية القياس مقارنة بحجّية الأحاديث والآثار، فقد ذكرنا سابقا أنّ الجمهور من الصحابة، والتابعين، والفقهاء، والمتكلّمين، إلى أنّ القياس أصل من أصول الشريعة يُستدلّ به على الأحكام التي لم يرد بها السمع⁴، وقد أكّد الغزالي ذلك، حيث قال: " والذي ذهب إليه الصّحابة - رضي الله

1 - ابن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل، ص 327، وما بعدها.

2 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 09

3 - محمد محمّد أبو زهو، الحديث والمحدثون، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط2، 1984، ص 244.

4 - الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص 843.

عنهم - بأجمعهم، وجمهور الفقهاء، والمتكلمين بعدهم - رحمهم الله - وقوع التّعبد به شرعا
1.

أمّا ما ذكره خان من إنكار المحدثين للقياس، فهذا راجع إلى مبدأ آخر وهو التمسك بظاهر النصوص، حيث إنهم يقصرون بيان النصوص على العبارة وحدها، ولا يتجاوزونها إلى غيرها، أمّا الجمهور فإنهم أخذوا بمبدأ تعليل النصوص، ووسّعوا معنى دلالتها، حيث قالوا: إنّ الدلالة على الأحكام تكون بألفاظ النصوص، وبالدلائل العامة التي تبيّن مقاصد الشريعة في جملة نصوصها وعمامة أحوالها، فنصّ آية: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾ يدلّ على تحريم الخمر بالعبارة، وفيه دلائل تشير إلى أنّ كلّ ما فيه ضرر غالبا يكون حراما، بدليل آية: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾، وحيث إنّ يكون القياس في الحقيقة إعمالا للنص وليس خروجاً عنه، كما يدّعي منكرو القياس، فالخلاف راجع إذن إلى مسألة تعليل النصوص².

ولقد بيّن الأستاذ محمد أبوزهرة مسألة ترك تعليل النصوص وما يترتب عليها، حين قال: " وفي الحقّ إنّ نفاة القياس قد أخطأوا إذ تركوا تعليل النصوص، فقد أذاهم إهمالهم إلى أن قرّروا أحكاما تنفيها بدائة العقول، فقد قرّروا أنّ بول الأدميّ نجس للنص عليه، وبول الخنزير طاهر لعدم النص، وأنّ لعاب الكلب نجس وبوله طاهر، ولو اتّجهوا إلى قليل من الفهم لفقه النص ما وقعوا في مناقضة البديهيات على ذلك النحو"³.

وأهل الحديث لا ينكرون استعمال القياس، وإنما لا يتوسّعون في استعماله، بل يلجئون إليه حين تضيق بهم السبل بالأدلة الأخرى، بدليل أنّهم يقدمون القياس الصحيح على الحديث الضعيف، وقول الصحابيّ إذا لم يخالفه صحابيّ آخر مقدّم على القياس⁴،

1 - محمد بن محمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، ج3، الجامعة الإسلاميّة، المدينة المنورة، دط، دت، ص 494.

2 - وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1، دار الفكر للطباعة والتوزيع، دمشق، ط1، 1986، ص 620.

3 - محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت، ص 227.

4 - زكريّا بن غلام قادر الباكستاني، من أصول الفقه على منهج أهل الحديث، دار الخراز، جدّة، ط1، 2006، ص 62، 63، 64.

أما ما جاء منهم من عبارات يُفهم منها أحيانا ذمّ القياس، إنّما يُراد به القياس الفاسد أو المعارض للنص، ولقد أورد الإمام البخاري باباً سماه: (باب ما يُذكر من ذمّ الرأي وتكلف القياس)، ولقد علّق عليه ابن حجر، بقوله: باب ما يُذكر من ذمّ الرأي، أي: الفتوى بما يؤدّي إليه النظر، وهو يصدق على ما يوافق النص، وعلى ما يُخالفه، والمذموم منه ما يوجد النص بخلافه، وأشار بقوله: (من) إلى أنّ بعض الفتوى بالرأي لا تدمّ، وهو إذا لم يوجد النص من كتاب أو سنة أو إجماع، وقوله: (تكلف القياس)، أي: إذا لم يجد الأمور الثلاثة واحتاج إلى قياس فلا يتكلفه، بل يستعمله على أوضاعه، ولا يتعسف في إثبات العلة الجامعة التي هي من أركان القياس¹.

وهذا يدلّ على أن البخاري إنّما يذمّ القياس المتكلف فقط، وليس جميع الأقيسة، وربما كان يقصد أنّ هذا في حقّ النبي صلى الله عليه وسلم فلا يستخدمه؛ لأنّ الله بيّن له كلّ شيء بعكس فقهاء الأمة بعد ذلك وتجدد الحوادث وتطوّر الأحداث التي تقع في أزمتهنّ ممّا لم يرد فيه لا حديث ولا أثر، فيحتاج في هذه الحالات إلى أهل الفقه والنظر، فيعملون فيها اجتهاداتهم إمّا بقياس وهو من مصادر التشريع المتفق عليها، أو غيرها من مصادر التشريع المختلف فيها، والتي لم يتفق الفقهاء على الاستدلال بها، مثل: الاستحسان والمصلحة المرسلّة والاستصحاب وغيرها من المصادر الأخرى.

ومن أدقّ شواهد ما نحن فيه ما صدر به الإمام أبو سليمان الخطّابيّ كتابه (معالم السنن)، حيث قال: " رأيت أهل العلم في زماننا قد حصلوا حزبين، وانقسموا إلى فرقتين: أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر، وكلّ واحد منها لا تتميز عن أختها في الحاجة، ولا تستغني عنها في ذلك ما تنحوه من البغية والإرادة، لأنّ الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل،

1 - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج13، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، دط، دت، ص 282.

والفقه بمنزلة البناء الذي هو له كالفرع، وكلّ بناء لم يُوضع على قاعدة وأساس فهو منهار، وكلّ أساس خلا عن بناء وعمارة فهو قفر وخراب¹.

ولقد أكّد هذا المعنى محمد الغزالي، حين قال: " والواقع أنّ كلا الفريقين يحتاج إلى الآخر، فلا فقه بلا سنّة، ولا سنّة بلا فقه، وعظمة الإسلام تتمّ بهذا التعاون، والحنّة تقع في اغترار أحدهما بما عنده، وتزداد مع الإصرار وضعف البصيرة"².

وعليه نستطيع القول إنّ الخلاف بين المحدثين والفقهاء حول حجّية القياس محسوم منذ زمن، ولم أجد مبرراً لاستدعاء خان له في معرض حديثه عن فساد الفقه، صحيح أن هناك تحافياً عند المحدثين عن كثير من الرأي والقياس إلى آثار الصحابة، هذا أمر موجود، لكن إبطال القياس من حيث الماهية لم يوجد، كما أن إبطال آثار الصحابة وفقههم من حيث الماهية لم يوجد، فما من فقيه من الكوفيّين إلا وهو يعتبر في بعض الصور العمل بما هو من أقوال الصحابة، وما من فقيه من أهل الحديث إلا وهو يعتبر في بعض الصور العمل بما هو من القياس، وإن كان المحدثون ضيّقوا القياس، وهم في تضيق القياس درجات، وكذلك أهل الكوفة ضيّقوا العمل بالآثار - غير آثار النبيّ صلى الله عليه وسلم - إلى القياس، وهم أيضاً في ذلك درجات، بالإضافة إلى أنّ الفقه في الأصل قائم على الاجتهاد والقياس، ولا يُتصوّر أبداً بدونهما، ويستند في الوقت نفسه بالضرورة إلى أصل من الكتاب أو السنّة.

2-خلاف الأمة في طرق العبادة:

بعد أن تحدّث خان وبيّن خلاف المحدثين والفقهاء حول حجّية القياس والآثار، وأنّ هذا الخلاف من أسباب فساد فقه العبادات، انتقل إلى خلاف آخر وقع في الأمة، يتعلّق أساساً بالاختلاف في طرق العبادة، وأوضح الخلاف التعبدي كان سبباً في تفرّق المسلمين واختلافهم، حيث يقول: " إنّه ليس من المبالغة أن أقول: إنّ السبب الأكبر الوحيد في الخلاف بين المسلمين هو الخلاف التعبدي الذي دُوّن في كتب متغايرة متباينة، إنّ الخلاف

1 - أبي سليمان حمد بن محمد الخطّابي، معالم السنن، تح: محمد راغب الطّبّاخ، ج1، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1932، ص 03.

2 - محمد الغزالي، السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة، ط1، دت، ص 32.

التعبدي في حقيقته كان أمراً هامشياً جداً في البداية، ولم يكن له من أهمية تُذكر، والشيء الذي بدأ الفقهاء يبحثون عنه في الروايات المتعارضة لغرض الترجيح والتفضيل هو أمر ليس من الأهمية بمكان في القضايا التعبديّة، لأنّ مثل هذا التعارض لا يدلّ إلا على الرّحّب والتنوّع في الأشكال الهامشية الإضافيّة للعبادات¹.

والعبادة في اللّغة:

في القاموس: العبدية والعبودية والعبادة: الطاعة².

وفي الصحاح: أصل العبوديّة الخضوع والذلّ، والتعبيد: التذليل.

أمّا في الشرع: فيوضّح ماهيتها الدكتور يوسف القرضاوي، بقوله: " العبادة المشروعة لا بد لها من أمرين³ :

الأوّل: هو الالتزام بما شرعه الله ودعا إليه رسله، أمراً ونهياً، تحليلاً وتحريماً، وهو الذي يمثّل عنصر الطاعة والخضوع لله.

الثاني: أن يصدر هذا الالتزام من قلب يحبّ الله تعالى، فليس في الوجود من هو أجدر من الله تعالى أن يحبّ، فهو صاحب الفضل والإحسان، الذي خلق الإنسان وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة.

ولقد جعل الله تعالى العبادة غاية الوجود الإنسانيّ، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾⁴، كما جعلها تعبيراً حيّاً عن العقيدة التي تستقرّ في قلب المسلم، وتنقلها من حيّز الفكر المجرّد إلى حيّز القلب الذي يحسّ ويشعر، وإلى مجال العمل الصالح، فيجعلها بذلك

1 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 23.

2 - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 296.

3 - يوسف القرضاوي، العبادة في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 24، 1995، ص 32، 33.

4 - سور الذاريات، الآية، 56.

قوة دافعة، لها حرارتها ونورها وأثرها في الحياة، ومن هنا كان ذلك الاقتران في القرآن الكريم بين

الإيمان والعمل الصالح ﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾¹.

ولقد كان عصره ﷺ عصر الوحي، فكانت الأحكام الشرعية تنزل عليه ﷺ فيقوم بتبليغها إلى الناس، فلا مصدر للتشريع في هذا العصر إلا القرآن والسنة، ولم يكن الفقه في زمانه الشريف مدوناً، ولم يكن البحث في الأحكام يومئذ مثل البحث من الفقهاء حيث ينون بأقصى جهدهم الأركان والشروط ويفرضون الصور إلى غير ذلك.

أما الرسول ﷺ فكان يتوضأ فيرى الصحابة وضوءه فيأخذون به، من غير أن يبيّن أنّ هذا ركن وذلك أدب، وكان عليه الصلاة والسلام يصلي فيرون صلاته فيصلّون كما رأوه يصلي، وحجّ فرمق الناس حجّه، ففعلوا كما فعل ولم يبيّن أن فروض الوضوء ستّة أو أربعة، ولم يفرض أنّه يحتمل أن يتوضأ إنسان بغير موالاة حتّى يحكم عليه بالصحة والفساد إلا ما شاء الله، وكانوا قلماً يسألون عن هذه الأشياء².

فانقضى عصره الكريم ﷺ وهم على ذلك، ثمّ إنهم تفرّقوا في البلاد وصار كلّ واحد مقتدى ناحية من النواحي، فكثرت الوقائع ودارت المسائل، فاستفتوا فيها، فأجاب كلّ واحد حسب ما حفظه واستنبطه، وإن لم يجد فيما حفظه أو استنبطه، اجتهد برأيه وعرف العلة التي أدار عليها رسول الله الحكيم في منصوصاته، فطرد الحكم وقاس عليه حيثما وجدها لا يألو جهداً في موافقة غرضه عليه الصلاة والسلام، فعند ذلك وقع الاختلاف بينهم على ضروب عدّة وأسباب متنوّعة³.

1 - ابن تيميّة، خلاف الأئمة في العبادات ومذهب أهل السنة والجماعة، تح: عثمان جمعة ضميرية، دار الفاروق، المملكة العربية السعودية، ط1، 1990، ص 07

2 - محمّد بن نصر المروزي، اختلاف الفقهاء، تح: محمّد طاهر حكيم، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 2000، ص 06.

3 - وليّ الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تح: عبد الفتاح أبو غدّة، دار النفائس، بيروت، ط2، 1978، ص 22، 23.

ولقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية هذه الضروب التي أدّت إلى اختلاف الصحابة، وتبعهم في ذلك وسلك مسلكهم الفقهاء:

أ- أنّ صحابياً سمع حكماً في قضية أو فتوى، ولم يسمعه الآخر فاجتهد برأيه في ذلك، وهذا يجمع وجوهاً، كأنّ يقع اجتهاده موافقاً للحديث، وأن يقع بين الصحابة مناظرة في مسألة ويظهر الحديث بالوجه الذي يقع به غالب الظنّ، فيرجع اجتهاده إلى الحديث المرويّ، وقد يبلغه الحديث لكن لا على الوجه الذي يقع به غالب الظنّ فلا يترك اجتهاده، وقد لا يصل إليه الحديث أصلاً.

ب- ومن تلك الضروب أن يروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فعلاً، فيحمله بعضهم على القرية، وبعضهم على الإباحة، ومثاله: ذهب الجمهور إلى أنّ الرمل في الطواف سنّة، وذهب ابن عباس إلى أنّه إنّما فعله النبي ﷺ على سبيل الارتفاق لعارض عرض، وهو قول المشركين: حطّمهم حمى يثرب، وليس بسنة¹.

ج- ومن الضروب اختلاف الوهم في نقل صفة العبادة، كما في قولهم في صفة حجّ النبي ﷺ فذهب بعضهم إلى أنّه كان متمتّعاً، وبعضهم إلى أنّه كان قارناً، وبعضهم إلى أنّه كان مفرداً.

د- ومنها: اختلاف السهو والنسيان، واختلاف الضبط لنصّ الحديث، كحديثي تعذيب الميتّ بكاء أهله.

هـ- ومنها: اختلافهم في علّة الحكم، ومثاله: القيام للجنّاة، هل هو لتعظيم الملائكة، فلا يعمّ المؤمن والكافر، أو هو لهول الموت، فيعمّهما، ويقف لكلّ جنازة².

ولقد أضاف خان سبباً آخر لاختلاف الفقهاء في صفة بعض العبادات، حيث قال: " وبعض المتغيّرات قد تطرأ بسبب الاستغراق في كيفية العبادة، ومن أمثلة ذلك ما رواه أبو داود والترمذي والنسائي أنّ رفاعة بن رافع رضي الله عنه عطس، هو يصلي خلف النبي ﷺ، فقال بالجره: (الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً عليه كما يحبّ ربنا ويرضى)، وبعد الصلاة سأل

1 - ولي الله الدهلويّ، حجة الله البالغة، ج1، ص 246.

2 - ابن تيمية، خلاف الأمة في العبادات ومذهب أهل السنّة والجماعة، ص 20، 21.

النبي ﷺ: من المتكلم في الصلاة؟، فلم يردّ أحد، وعندما كرّر النبي ﷺ السؤال ثلاث مرّات، قال رفاة: أنا يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده لقد ابتدرها بضع وسبعون ملكا يصعد بها¹

ولقد لخصّ أبو الفتح البيانوني أسباب اختلاف الفقهاء في التقسيم الرباعي التالي:

- 1 - الاختلاف في ثبوت الحديث وعدم ثبوته.
- 2 - الاختلاف في فهم النص.
- 3 - الاختلاف في طرق الجمع والترجيح بين النصوص المتعارضة.
- 4 - الاختلاف في القواعد الأصولية وبعض مصادر الاستنباط²

ووجد الخلاف إذن بعد وفاة الرسول ﷺ في الأحكام، ولا يزال إلى اليوم، ولن يزال قائما مادام الناس هم الناس بطبائعهم وأفكارهم وأنظارتهم وتقلّباتهم ومعايشهم وتعليمهم، وكان من آثاره ظهور الطوائف الإسلامية والمذاهب المختلفة في الأحكام الشرعية، فمنها ما بقي إلى اليوم، ومنها ما اندثر ولم يبق منها إلا اسمه أو بعض آراء حفظتها لنا كتب الخلاف³.

ومع أخذ الصحابة بالرأي والاجتهاد لم يكن أحد منهم يقطع بأنّ ما وصل إليه هو حكم الله، وإلّا كان يقول: هذا رأيي فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمميّ، والله ورسوله بريئان منه، وكان عمر يقول لكاتبه: " قل هذا ما رأى عمر فإن يكن صوابا فمن الله، وإن خطأ فمن عمر"، وكانوا يتمثلون بأدب الخلاف فلم يكونوا يلزمون غيرهم بأرائهم، ولم يكونوا يشنعون على من خالفهم⁴.

ولقد كان هذا مسلك جميع الصحابة والتابعين لهم، والأئمّة المجتهدين بعدهم، وهذا هم منهجهم الذي ساروا عليه، وعضّوا عليه بالنواجذ، إنهم كانوا يقولون بلفظ صريح لا غبار

1 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 13.

2 - دراسات في الاختلافات الفقهية، د. محمد أبو الفتح البيانوني، ص 33 - 34.

3 - علي الخفيف، المرجع نفسه، ص 12.

4 - محمد بن نصر المروزي، اختلاف الفقهاء، ص 08.

عليه: " إذا وجدتم قولاً من أقوالنا أو عملاً من أعمالنا يخالف كتاب الله أو سنة نبيه فاتركوه واضربوا به عرض الحائط¹ .

وبما أنّ خان أكّد وذكر على أنّ الاختلاف الفقهي وخاصّة بما تعلق منه بالجانب التعبدي، وأرجع فساد الفقه إلى هذا الاختلاف، ولقد أشار خان إلى أنّ كثيراً من الاختلافات الفقهية، لا تدلّ إلا على الرّحب والتنوّع، ولا تدلّ على التعارض²، بات لزاماً أن نبين أنواع الاختلاف الفقهي، وما يجوز وما لا يجوز الاختلاف فيه، وفيما يلي بيان لذلك:

2-أ- أنواع الاختلاف الفقهي:

للاختلاف الفقهي أنواع كثيرة باعتبار متعدّدة، لكنني سأركّز على الاختلاف الفقهي من حيث ما يسوغ فيه الخلاف وما لا يسوغ، وينقسم إلى نوعين:

النوع الأوّل: اختلاف غير سائغ ولا مقبول، بل محرّم إحداثه ونقله إلا لمصلحة راجحة لمن علم الحجّة فيه، وهو كلّ خلاف في مسألة قام الدليل على حكمها من نصّ صحيح صريح من كتاب أو سنة، أو إجماع قاطع أو قياس جليّ.

النوع الثاني: اختلاف سائغ مقبول، وهو الاختلاف في المسائل التي خفيت دلائلها، أو تعارضت أدلّتها في أنظار المجتهدين، وعلى هذا فليس وجود حديث، أو أحاديث صحيحة في مسألة ما يمانع من جريان الخلاف فيها، ما دامت تلك النصوص على المسألة محتملة³، قال شيخ الإسلام: " والصواب الذي عليه الأمة أنّ مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب

1 - إرشاد الحقّ الأثري، أسباب اختلاف الفقهاء، الأسباب الحقيقية والمصطنعة، دار أم القرى للنشر والتوزيع، باكستان، ط1، 2015، ص 37.

2 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 23.

3 - خالد الخشلان، اختلاف التنوّع: حقيقته ومناهج العلماء فيه، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2008، ص 24، 26.

العمل به وجوباً ظاهراً مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه، فيسوغ إذاً عدم ذلك فيها الاجتهاد، لتعارض الأدلة المتقاربة، أو لخباء الأدلة فيها"¹.

وهذا النوع الأخير (الخلاف السائغ المقبول) باعتبار حقيقته وطبيعته، ينقسم هو الآخر إلى قسمين، ويشير ابن تيمية إلى هذين النوعين، بقوله:

" الخلاف نوعان: خلاف تضاد، وخلاف تنوع، فالأول: مثل أن يوجب هذا شيئاً ويجزّمه الآخر، والنوع الثاني: مثل القراءات التي يجوز كل منها، وإن كان هذا يختار قراءة، والآخر يختار قراءة أخرى"².

1- اختلاف التضاد: من المضادة: وهي المبينة، والمخالفة، والمتضادان: اللذان لا يجتمعان كالليل والنهار، فاختلاف التضاد: هو ما كانت الأقوال في المسألة المختلف فيها متضادة، متعارضة، كل قول يناقض القول الآخر، وبيانه، وبنافيه، كمن يوجب شيئاً ويجزّمه الآخر، أو كمن يستحب شيئاً ويكرهه الآخر، واختلاف التضاد تارة يكون يكون من باب مسائل الاختلاف، وتارة يكون من باب مسائل الاجتهاد التي تتجاذبها الأدلة أو النظر³.

ومّا يدلّ على هذا النوع قوله تبارك وتعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمْنَ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾⁷⁷ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا⁴، حيث خصّ المولى بالفهم، وأثنى عليه بالعلم والحكم⁵.

1 - ابن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، دط، دت، ص 146، 145.

2 - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج06، تح: محمد رشاد سالم، ط1، 1986، ص 121.

3 - محمد بن عمر بن سالم بزمول، الاختلاف وما إليه، دار المحرّة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2004، ص 20.

4 - سورة الأنبياء، الآية: 78، 79.

5 - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تح: ناصر بن عبد الكريم العقل، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1998، ص 153.

وهذا النوع من الاختلاف الفقهي هو الغالب والأصل في اختلافات الفقهاء السائغة في المسائل الاجتهادية، وكثيرا ما يقع بين الفقهاء، قديما وحديثا، والخطب فيه أشدّ، لأنّ القولين يتنافيان، ومع ذلك فإنّه لا يوجب معاداة، ولا افتراقا في الكلمة، ولا تبديدا للشمل، فإنّ الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسائل الفروع، كالجِدِّ مع الإخوة، ووقوع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، وغيرها، ولم ينصب بعضهم لبعض عداوة، بل كانوا كلّ منهم يجتهد في نصر قوله بأقصى ما يقدر عليه، ثمّ يرجعون بعد المناظرة إلى الألفة، والمحبة، والمصافاة، بل يدلّ المستفتي عليه مع مخالفته له، ويشهد له بأنّه خير منه، وأعلم منه، فهذا الاختلاف أصحابه بين الأجرين، والأجر، وكلّ منهم مطيع لله بحسب نيّته واجتهاده، وتحرّيه للحق¹.

ومن أمثلة ذلك: ما ذهب قوم إلى القول عن فعل أو قول بأنّه مستحبّ، وقال عنه آخرون بأنّه مكروه، كدعاء الاستفتاح حيث استحبه الجمهور، وكراهه المالكية. ومن الأمثلة: ما هو مبطل للعبادة عند بعض العلماء، وغير مبطل لها عند غيرهم، كتقدّم الإمام على مأمومه في الصلاة، حيث إنّه لا يبطل الصلاة عند المالكية، ويبطلها عند الجمهور.

2- اختلاف التنوع:

وهو اختلاف يكون بين الفقهاء في أمور من العبادات، ثبتت الأدلة بمشروعية تلك العبادة على وجوه متعدّدة، تحمل في تضاعيفها، ومضامينها: التنوع والتغاير، من غير مضادّة، ولا منافاة بين تلك الوجوه، فيذهب فريق من العلماء إلى اختيار وجه منها، ويخالفه فريق آخر، فيختار وجهها آخر وهكذا، فالاختلاف في هذا النوع، لا يحمل معنى المناقضة والمضادّة والإبطال كما في النوع الأوّل، وعلى هذا فإنّ اختلاف التنوع أمر سهل ويسير، ولا ينبغي بأيّ حال أن يكون مصدر تفرّق وتنازع بين المسلمين².

1 - ابن القيم، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلّة، تح: علي بن محمّد الدخيل، ج6، دار العاصمة، الرياض، دط، دت، ص 517، 518.

2 - خالد الخشلان، اختلاف التنوع: حقيقته ومناهج العلماء فيه، ص 32.

وعرّف بعضهم اختلاف التنوع بقوله: " ما كانت المخالفة فيه لا تقتضي المنافاة، ولا تقتضي إبطال أحد القولين للآخر، فيكون كلّ قول للآخر نوعاً لا ضدّاً " ¹

وهذا النوع كلّ واحد من المختلفين مصيب فيه بلا تردّد، لكن الذمّ واقع على من بغى على الآخر فيه، وقد دلّ القرآن الكريم على حمد كلّ من الطائفتين في مثل ذلك، إذا لم يحصل بغى ²، كما في قوله تعالى: ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمْوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِىَ الْفَاسِقِينَ ﴾ ³.

ويعتبر خان أنّ هذا الاختلاف هامشيّ وفرعيّ، حيث يقول: " أمّا ما يتعلّق بالاختلاف في طرق العبادة، فلا يعدو أن يكون هامشياً وفرعياً للغاية، بل هو يتعلّق بجانب لا يستدعي بالضرورة كون أحد القولين صحيحاً والآخر باطلاً، إنّ الاختلاف أو الفارق هنا يدلّ على مدى التوسّع والتنوّع، وليس على الصحّة والبطلان، ولذلك نجد أنّ صحابياً واحداً يقوم بعمل ما بأسلوبين مختلفين في حياته " ⁴.

ومثّل لذلك بما رُوي عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، أنّه دخل المسجد فصلّى ركعتين نافلتين، ثمّ دخل في اليوم التالي، فصلّى ركعة واحدة فقط، فقالوا له: إنّك صليت ركعة واحدة فقط، فردّ عليهم قائلاً: إنّها صلاة نافلة، من شاء أنقص ومن شاء زاد.

ولقد عبّر الفقهاء على هذا النوع من الاختلاف الفقهي بتعبيرات عدّة، ولك بالنظر إلى طبيعته وحقيقته، فمن الفقهاء من يسمّيه: بالاختلاف في الاختيار والأولى، كما قال ابن القيم: " وهنا نوع آخر من الاختلاف، وهو وفاق في الحقيقة، وهو اختلاف في الاختيار

1 - محمّد بن عمر بن سالم بزمول، الاختلاف وما إليه ، ص 19.

2 - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص 152.

3 - سورة الحشر، الآية: 05.

4 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 12.

والأولى، بعد الاتفاق على جواز الجميع، كالاختلاف في أنواع الآذان، والإقامة، وصفات التشهد¹

ويسمّي ابن سريج هذا النوع من الخلاف (الخلاف المباح) وفيما يلي خلاصة ما ذكره الإمام الزركشي في تفصيل هذا الموضوع: إذا اختلفت الروايات (المنقولة) في إيقاع العبادات على أوجه متعدّدة فهناك رأيان:

- الترجيح باختيار أحدهما، وهي طريقة الإمام الشافعي غالبًا.

- الجمع، بفعالها في أوقات، باعتبار هذا الاختلاف من الجنس المباح، وهي طريقة ابن سريج .

- وأمثلة ذلك: الأحاديث الواردة في دعاء الاستفتاح، وأحاديث التشهد، وكيفية قبض أصابع اليمنى على الركبة في التشهد. قال ابن الصباغ: كيفما فعل من هذه الهيئات فقد أتى بالسنة، لأن الأخبار قد وردت بها جميعًا، وكأنّه ﷺ كان يصنع هكذا مرّة².

ولقد بيّن خان أنّ الفقهاء عمدوا إلى الترجيح بين الأقوال والروايات، الأمر الذي نتج عنه أشكال وصور متعدّدة للعبادات، حيث يقول: " فالذي فعلوه أن أقام كلّ فقيه مدرسة خاصّة به، وعكف على البحث والترجيح بجهود ذاتية شخصية، وبما أنّ التنوّع كان موجودا بالفعل في العبادات، فلم يكن ممكنا لطبائع وعقول مختلفة أن تصل إلى ببحوثها إلى نتيجة واحدة بشأن ترجيح شيء على آخر، فحين رجّح فقيه ما شيئًا معيّنًا، جاء فقيه آخر ليرجّح الرأي الآخر المضاد، وهكذا برزت وظهرت هياكل وصور متعدّدة للعبادات، بينما كان الهدف هو وضع هيكل واحد فقط"³ .

1 - ابن القيم، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلّة، ص 518.

2 - بدر الدين محمّد بن بهادر الزركشي، المنشور في القواعد، تح: تيسير فائق أحمد محمود، ج2، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1985، ص 142، 143، 144.

3 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 14، 15.

فاختلاف التنوع بمعناه السابق إنما يقع بين علماء الأمة في الفروع لا في الأصول، بل يقع غالباً في صفات العبادة (والتي عبّر عنها خان بطرق العبادة) وهيئاتها التي وردت عن الشارع على وجوه متعدّدة، وأمّا سائر أبواب الفقه فلا مجال لخلاف التنوع فيها، بل الاختلاف الواقع فيها - غالباً - اختلاف تضادّ وتناقض¹.

وما ذكره خان من أمثلة على الاختلافات الفقهية حول صور العبادة، نجد أنّ جميع هذه الاختلافات من قبيل اختلاف التنوع، ولقد اعتبره خان من الفساد الذي طرأ على الدين، حيث حصل تنازع بين الأمة في الرواية والرأي في صفات العبادات الظاهرة، مثل: الآذان، والجهر بالبسملة، والقنوت في الفجر، والتسليم في الصلاة، ورفع الأيدي فيها، ومثل: التمتع، والإفراد، والقران في الحجّ، ونحو ذلك.

ولقد عبّر ابن تيميّة على هذا التنازع بقوله: " فإنّ التنازع في هذه العبادات الظاهرة والشعائر أوجب أنواعاً من الفساد الذي يكرهه الله ورسوله والمؤمنون"²، والاستغراق في مثل هذه الاختلافات (كما يشير خان) هو الذي أدّى إلى ظهور المذاهب الفقهية، ومن ثمّ إلى العصبيّة المذهبية التي ظهرت فيما بعد في عصر الجمود والتقليد، وإنّ خلافاً بسيطاً في الجانب التبعدي أو العقدي كاف لبناء مسجد جديد إلى جانب القديم، والسبب في ذلك عدم قبولهم للتنوع والتعدّد الموجود في بعض الأمور التبعديّة الهامشيّة، مثل قول: آمين سرّاً أو جهراً، وليس الحلّ في الاجتهاد لترجيح رأي على آخر، أو في إثبات رواية وإبطال أخرى³.

والذي أراه أنّ خان قد بالغ بعض الشيء في تضخيم الخلافات الموجودة في ميدان العبادات، وخاصّة فيما تعلق بنتائج هذا الاختلاف، ولا أظنّه إلّا متكلّماً من منطق بيئته، متأثراً بالخلافات المذهبية الحادّة الموجودة في الهند، لأنّ المتصفّح والمستقرئ لتاريخ الفقه يجد أنّه عرف الاختلاف والتنوع منذ عهد الصحابة والتابعين، بالإضافة إلى أنّ الاختلاف أمر طبيعيّ لا بدّ منه، لتفاوت أفهام الناس وقوّة إدراكهم، ولكنّ المذموم هو بغّي بعضهم على

1 - خالد الخشلان، اختلاف التنوع، ص 63.

2 - ابن تيميّة، خلاف الأمة في العبادات، ص 29.

3 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 23.

بعض، وإلا فإذا كان الاختلاف على وجه لا يؤدي إلى التباين والتحرّب، وكلّ من المختلفين قصده الله ورسوله، فإنّ ذلك الاختلاف لا يضرّ أبداً.

ثالثاً: الحلّ الذي يقترحه خان:

بعد قراءة خان النقدية للفقهاء وما طرأ عليه من فساد، وخاصّةً فقه العبادات، والاختلافات الفقهية في الجانب التعبدي، الأمر الذي يؤدي إلى تفرّق وتحرّب الأمة، بعد هذه القراءة التشخيصية اقترح خان حلاً للخروج من هذا الإشكال، والذي تمثّل في ثلاث نقاط رئيسية، وهي:

- تقديم فقه العبادات بتنوّعه دون ترجيح أو تخريج.
- الاجتهاد والتوسّع في فقه المعاملات.
- تغيير المناهج المتبعة في المدارس والجامعات الإسلامية.

وفيما يلي سأحاول بيان وشرح هذه الاقتراحات الثلاث:

1- تقديم فقه العبادات بتنوّعه دون ترجيح:

حيث يرى خان ضرورة أن يبقى فقه العبادات محدوداً بجمع وترتيب الأحاديث الصحيحة، بدون ترجيح أو تخريج¹، مستدلاً بما قام به هارون الرشيد لما أمر الناس باتباع المذهب المالكي، فلم يأذن له الإمام مالك بذلك، بل قال للخليفة: " لا تفعل، فإنّ أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع ".

وقد قال أحمد في رواية المروزي²: " لا ينبغي للفقهاء أن يحمل الناس على مذهبه ويشدّد عليهم "¹، لأنّ التشديد على الناس في مسائل الفروع وحملهم على مذهب واحد هو منشأ الخلاف

1 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 24.

2 - المروزي: (1176، 1217) إسماعيل بن الحسين بن محمد بن الحسين المروزي العلوي الحسيني، نصابة أديب، من أهل مرو بخراسان، قدم بغداد سنة 592هـ، من تصانيفه: حظيرة القدس، بستان الشرف، غنية الطالب في نسبة آل أبي طالب، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج1، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006، ص 312.

والتنازع بين المسلمين، ولقد وضّح ابن تيمية سبيل الخلاص من هذا الاختلاف والتفرّق، حيث يقول: " إذا تبيّن بعض ما حصل في هذا الاختلاف والفرق في الفساد، فنحن نذكر طريق زوال ذلك، ونذكر ما هو الواجب في الدين في هذه المنازعات، وذلك ببيان الأصلين اللذين هما: (السنّة والجماعة)، المدلول عليهما بكتاب الله، فإنّه إذا اتّبع كتاب الله وما تضمّنه من اتّباع رسوله والاعتصام بجله جميعاً: حصل الهدى والفلاح، وزال الضلال والشقاء² .

وذلك أنّ جلّ الاختلافات إنّما هي في أمور مستحبات ومكروهات، لا في واجبات ولا محرّمات، فإنّ الرجل إذا حجّ متمتّعاً، أو مفرداً، أو قارناً، كان حجّه مجزئاً، عند عامّة علماء المسلمين، وإن تنازعوا في الأفضل في ذلك، ولكنّ بعض الخارجين عن الجماعة يوجب أو يمنع ذلك، فمن الشيعة من يوجب التمتع ويحرّم ما عداه، ومن الناصبة من يحرم التمتع ولا يبيحها بحال.

ويجدر التنويه بأنّ مناهج الفقهاء في العبادات المتعدّدة وجوهها من حيث النظر، ينقسمون إلى فريقين:

المنهج الأوّل: منهج الترجيح بين وجوه العبادة الواردة في الروايات:

وذلك بترجيح أحدهما للعمل به، وترك ما سواه من الوجوه، إمّا على سبيل الكراهة، أو التحريم، أو لأنّه خلاف الأولى، وهذا المنهج يغلب على تطبيقات الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، وبعض الحنابلة³.

وفي هذا يقول الزركشي: " إذا اختلفت الروايات في إيقاع العبادات على أوجه متعدّدة، فمن العلماء -رحمهم الله- من سلك طريقة الترجيح باختيار أحدها، وهي طريقة الشافعيّ،

1 - عبد الله محمّد ابن مفلح، الآداب الشرعيّة، تح: شعيب الأرنؤوط، عمر القيام، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1999، ص 189.

2 - ابن تيمية، خلاف الأئمة في العبادات، ص 47.

3 - خالد الخشلان، اختلاف التنوع، ص 127.

ومنهم من سلك طريقة الجمع بفعلها في أوقات، ويرى أنّ الاختلاف من الجنس المباح¹.
ومن أمثلة ذلك: فقد رجّح المالكية تشنية التكبير في أوّل الآذان، ورأوا الترييع منسوخا، كما رجّحوا الترجيح في الآذان (باتّصال العمل به بالمدينة منذ وفاة النبي ﷺ، وما اتّصل به العمل من الأخبار فهو أولى ممّا لم يتصل به عمل فيها، لأنّ ذلك يقتضي أنّه هو الناسخ لها)².

المنهج الثاني: منهج التخيير بين الوجوه المتعدّدة:

وذلك بأنّ يخيّر المكلف في فعل ما شاء من وجوه العبادة وصفاتها الثابتة عن النبي ﷺ، إذ الكلّ سنّة، والتعبّد بأيّ منها مشروع، ومن ثمّ فليس شيء ممّا صحّ عن النبي ﷺ من وجوه العبادة وصفاتها خلاف الأولى أو مكروها، فضلا عن أن يكون محرّما، وهذا المنهج مسلك فقهاء الحديث كأحمد، وابن خزيمة، وابن المنذر، وابن سريج من الشافعية، وابن تيمية، وابن القيم.

وقد قال ابن رجب: " المذهب أنّ العبادات الواردة على وجوه متعدّدة يجوز فعلها على جميع تلك الوجوه الواردة فيها، من غير كراهة بعضها، وإن كان بعضها أفضل من بعض"³.

ولقد قال شيخ الإسلام: " وليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شعارا يوجب اتباعه، وينهى عن غيره، ممّا جاءت به السنّة، بل كلّ ما جاءت به السنّة فهو واسع، مثل: الآذان والإقامة، فقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ: (أنّه أمر بلالا أن يشفع الآذان، ويوتر الإقامة)⁴، وثبت عنه ﷺ: (أنّه علم أبا محذورة الإقامة شفعا شفعا، كالآذان)⁵، فمن شفع

1 - الزركشي، المنتور في القواعد، ج2، ص 142.

2 - أبو الوليد ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل، ج1، تح: محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1988، ص 435.

3 - زين الدين عبد الرحمان بن أحمد بن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، مج1 ص73.

4 - صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الآذان وإيتار الإقامة، رقم الحديث: 378.

5 - صحيح سنن النسائي، كتاب الآذان، الآذان في السفر، رقم الحديث: 632.

الإقامة فقد أحسن، ومن أفردتها فقد أحسن، ومن أوجب هذا دون هذا فهو مُخطئ ضالّ، ومن والى من يفعل هذا دون هذا بمجرد ذلك فهو مخطئ ضالّ¹.

وهذا المنهج الأخير هو الذي ذهب إليه خان واقترحه للخروج من الخلاف الفقهي الذي تعاني منه الأمة، وهو الذي يدين به الباحث أيضا، فإنّ منهج التخيير هو الأقرب للصواب، وأجمع للكلمة، وأبعد عن الفرقة، وأدنى من الاعتدال، لما فيه من التوسعة على المكلف، بخلاف منهج الترجيح، ففيه قدر من التضيق على المكلف، بالإضافة إلى ما يترتب عليه من تحقيق الإئتلاف بين المسلمين، بتحسين كلّ ما ثبتت به السنّة من وجوه العبادة الواحدة.

إذا وضّح وبيّن العلماء والدعاة للمسلمين أنّ كلّ ذلك جائز مجزئ، زال بذلك الفساد المتقدّم، بل قد يكون النوعان سواء، وإن رجّح بعض الناس بعضها، ولو كان أحدهما أفضل لم يُجز أن يظلم من يختار المفضول، ولا يذمّ ولا يعاب، بإجماع المسلمين، بل المجتهد المخطئ، لا يجوز ذمّه بإجماع المسلمين، ولا يجوز التفريق بذلك بين الأمة، ولا أن يُعطى المستحبّ فوق حقه، فإنّه قد يكون من أتى بغير ذلك المستحبّ من أمور أخرى واجبة ومستحبة أفضل بكثير، ولا يجوز أن تكون المستحبات بمنزلة الواجبات، بحيث يمتنع الرجل من تركها، ويرى أنّه خرج من دينه أو عصى الله ورسوله².

المطلب الثالث: الاجتهاد والتوسّع في فقه المعاملات:

شدّد خان على ضرورة فصل فقه العبادات على فقه المعاملات في سياق تقديمه لمقترحات وحلول للخروج من الإشكالات التي يعاني منها الفقه، وذلك بتنقيته ممّا طرأ عليه من غبار، ثمّ يؤكّد هذه الحقيقة بقوله: " إنّ الاجتهاد والتوسّع في فقه المعاملات ليس جائزا فحسب، بل هو أمر مطلوب جدّا"³.

1 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج22، ص 253، 254.

2 - ابن تيمية، خلاف الأمة في العبادات، ص 52.

3 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 24.

وفقه المعاملات يشمل الأحكام الشرعيّة التي تحكم العلاقات الاجتماعية بين الناس، سواءً كان ذلك بين الفرد والفرد، أو بين الفرد والدولة الإسلامية، أو بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، وهذه الأحكام مقصود بها المحافظة على حقوق الناس وتحقيق مصالحهم ودفع الفساد والضرر الواقع أو المتوقع عليهم، فهي أحكام شرّعت لحفظ الأمن والنظام وتقرير الحقوق والواجبات داخل الدولة الإسلامية أو المجتمع الدولي وتحقيق قواعد العدل والمساواة بين أفراد هذه الجماعة أو ذلك المجتمع¹.

والمعاملات هي التي ترادف القانون، لأنّ كلّاً منهما ينظّم العلاقات بين الأفراد أو الدول، وأحكام المعاملات في الفقه الإسلامي ثلاثة أنواع:

- أحكام تنظّم علاقة الأفراد بالدولة.
- أحكام تنظّم علاقة الفرد، وهذا يشمل علاقة الفرد بنفسه وبغيره.
- أحكام تنظّم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول وقت السلم ووقت الحرب.

وأهميّة فقه المعاملات تكمن في أنّه يتناول جميع أنواع العقود، من بيع، وشراء، وإجارة، وشركة، وصرف، ورهن، ووكالة، وكفالة، وغير ذلك من شتى أنواع المعاملات المتنوّعة، التي تجري بين الناس، وجميع هذه المعاملات قد وضّحتها الشريعة الغزّاء، وبيّنت قواعدها وأصولها، إمّا إيجازاً أو تفصيلاً، وقد ربطت الشريعة بين هذه المعاملات، وبين العقيدة الإسلامية الصافية، ليكون (الإيمان) هو الأساس والوازع في مثل هذه الأمور²، يقول المولى تبارك وتعالى:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾³، وقوله أيضاً: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُم بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾⁴.

1 - نصر فريد محمّد واصل، فقه المعاملات المدنية والتجارية في الشريعة الإسلامية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط5، 1998، ص 26، 27.

2 - محمّد علي الصابوني، الفقه الشرعي الميسّر في ضوء الكتاب والسنة، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 2003، ص 04.

3 - سورة المائدة، الآية: 01.

4 - سورة البقرة، الآية: 281.

ويتفق فقه المعاملات مع فروع الفقه الإسلامي من عبادات وغيرها في أنّ مصدرها ربّانيّ، يتمثّل في القرآن الكريم والسنة النبويّة، إلّا أنّ ما يميّز فقه المعاملات كونه يقوم في تشريعه على أساس المبادئ العامّة والقواعد الكلية، حيث أنّه لم يوغل في التفاصيل، كي يترك للفقهاء فرصة الاجتهاد في الصور الجديدة التي يستحدثها الناس من معاملات فيما بينهم¹.

ومن هذه المبادئ العامّة، قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾²، وقوله تعالى أيضاً: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَاكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾³. كما أنّ الأصل في المعاملات: الحلّ والإباحة، والأصل في العبادات: الحظر والمنع، وهذه قاعدة عظيمة نافعة، فلا يُمنع منها شيء إلا ما منع بنصّ صريح الدلالة صحيح الثبوت، ويبقى ما عدا ذلك على أصل الثبوت⁴.

قال شيخ الإسلام: "والعبادات الأصل فيها العفو، فلا يُحظر منها إلّا ما حرّمه، وإلّا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾، ولهذا ذمّ الله المشركين الذين شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله، وحرّموا ما لم يحرمه في سورة الأنعام ﴿وَجَعَلُوا لِهٖ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هٰذَا لِلّٰهِ بِرِزْقِهِمْ وَهٰذَا لِشُرَكَائِنَا﴾، حيث ذكر سبحانه وتعالى ما ابتدعوه من العبادات ومن التحريمات"⁵.

وربّما توهم بعض الناس أنّ الفقه الإسلامي لا يتّسع صدره للتجديد، لأنّ أساسه أساس ديني ربّانيّ، وما كان هذا شأنه فلا يقبل تجديدات البشر غير المعصومة، بل هو على العكس

1 - محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط6، 2007، ص 18.

2 - سورة البقرة، الآية: 274.

3 - سورة النساء، الآية: 29.

4 - سعد بن تركي الختلان، فقه المعاملات المالية المعاصرة، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 2012، ص 13.

5 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج29، ص 17، 18.

من ذلك كلّه، حيث يتميّز الفقه الإسلاميّ بخاصية المرونة والخصوبة والقدرة على النماء والتجدّد، ومواجهة كلّ طريف، وعلاج كلّ طارئ، وحلّ كلّ مشكل، مهما يكن حجمه ونوعه¹.

كما أنّ من أبرز خصائص الشريعة الإسلامية: الشمول، وتحقّقه واستمراره منوط بالاجتهاد في استنباط الأحكام، وذلك لأنّ نصوص القرآن والسنة متناهية ومحدودة، وقضايا البشر ووقائعهم غير متناهية ولا محددة، وما أحوج الأمة اليوم إلى إحياء الاجتهاد، لتعود بذلك هيمنة التشريع الإسلامي على واقع الحياة وأحكامها، وتسعد الأمة في دنياها وأخراها، ويحفظها من الذوبان أو الخضوع لهيمنة النظم الوضعيّة المخالفة للإسلام²

وتبرز الحاجة إلى الاجتهاد والتوسّع في فقه المعاملات بشكل عام والمعاملات المالية بشكل خاصّ، كون أغلب مسائله حديثة النشأة، ليس فيها نصّ ولا اجتهاد معتدّ، وما أكثر المسائل والقضايا الطارئة في ظروف عصرنا في المسائل الطبية، وفي المعاملات الشائعة، والاتفاقات المعقودة في مسائل النقل البري والبحري والجويّ، وأوضاع الشروط المشترطة في العقود المدنية، أو التجارية، أو عقود الزواج، وغيرها³.

ومعلوم أنّ بعض الأحكام الشرعيّة تتأثّر بتغيّر الأحوال والأزمان، وتعتمد على الأعراف، واختلاف المصالح، والاختراعات، والتطوّر، ولذلك وضع الفقهاء قاعدة: (لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان)، وتكون الأحكام فيها اجتهادية، ويدخل فيها كلّ ما يطرأ في الحياة، ويستجدّ مع الأزمان والأعصار والأماكن، ممّا لم يرد فيه نصّ خاصّ من القرآن أو السنة، ويخضع لاجتهاد العلماء والفقهاء حسب مبادئ علم أصول الفقه، وبموجب مصادر الشريعة المختلفة⁴.

1 - يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1999، ص 20، 23
2 - عبد المجيد السوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مجلة الأمة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلاميّة، قطر، ع62، 1418هـ، ص 39، 40.

3 - وهبة الزحيلي، جمال عطية، تجديد الفقه الإسلامي، ص 168.

4 - وهبة الزحيلي، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، ج5، ص 294.

يقول أحمد الريسوني: " إنّ الفقه يتأثر بالواقع مثلما يؤثر فيه، ويأخذ منه مثلما يعطيه، ويتكيف معه مثلما يكتيفه ويوجّهه، وهذا لا يعني أنني لا أدعو إلى خضوع الفقه للواقع واتباعه له وسيره وراءه، كما ينادي بذلك من لا فقه لهم، ولكنّي فقط - أقرّر أنّ الفقه الحقّ لا بدّ أن يكون واقعياً، يعرف الواقع ولا يجهمه، يلتفت إليه ولا يلتفت عنه، يُعمله ولا يُهمله، يبني عليه ولا يبني في فراغ"¹.

وإذا تأملنا في دنيا الناس اليوم وواقعهم، نجد عديد المسائل والقضايا المستحدثة التي تتطلّب اجتهاداً ونظراً من العلماء والفقهاء والجامع الفقهية، وكثيراً من المسائل التي تتطلّب إعادة النظر فيها بقراءة اجتهادية تجديدية، تجمع بين المصلحة والنصّ، وهنا نتذكّر تلك القاعدة التشريعية الجليلة التي صاغها ابن القيم رحمه الله، بقوله: " فصل في تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد "².

أمّا المجالات التي تحتاج إلى اجتهاد وتجديد فيشير الدكتور يوسف القرضاوي إلى مجالين العصر الحديث في أشدّ الحاجة إلى الاجتهاد فيهما، وهما:

1- مجال التعامل المالي الاقتصادي:

فلا شكّ أنّ عصرنا هذا قد حفل بأشكال وأعمال ومؤسّسات جديدة في ميدان الاقتصاد والمال، لم يكن لأسلافنا عهد بها، وكذلك الشركات الحديثة بصورها المتعدّدة، كشركات المساهمة والتوصية وغيرها، وفي مجالاتها المختلفة كالتأمين بأنواعه المختلفة، والبنوك بأنواعها المختلفة.

2- المجال العلمي والطبي:

أثار العلم الحديث بما قدّمه من اكتشافات هائلة وتكنولوجيا متقدّمة مشكلات كثيرة تبحث عن حلّ شرعيّ وتساؤلات شتى تتطلّب الجواب من الفقه الإسلاميّ، وتقتضي من

1 - أحمد الريسوني، جمال الباروت، المرجع نفسه، ص 64.

2 - ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 1، ص 41.

المجتهد المعاصر أن يبذل جهده ويستفرغ وسعه في استنباط الحكم المناسب لها، وأهمّ مثال على ذلك، موضوع زراعة الأعضاء وحاجة الأمة إلى الاجتهاد فيه¹.

ولقد عدّد الدكتور وهبة الزحيليّ مجالات كثيرة اعتبرها من المستجدّات والتي يجب على العلماء والفقهاء الاجتهاد والتجديد فيها، وهي: مستجدّات علمية، طبيّة، قضائيّة، اجتماعية، السياسة الشرعية والعلاقات الدولية، المواصلات والاتصالات، اقتصادية، تعليمية، تقنيات².

إنّ أمرين كانا من أغرب الانحرافات التي وقع فيها المسلمون في العصور المتأخّرة، هما:

أحدهما: إغلاق باب الاجتهاد في المعاملات.

ثانيهما: فتح باب الاجتهاد في العبادات.

بينما العكس هو مطلوب الشريعة الحقيقيّ، فقد أجاز للمسلمين بصورة صريحة أن يجتهدوا، في إطار تعاليم الإسلام الأصولية، لمعالجة القضايا الجديدة، ولذلك اجتهد الفقهاء الأوائل في قضايا كثيرة، مستنكرا خان ومستهجنا العبارة القائلة: (إنّ الأوائل لم يتركوا للأواخر شيئاً)، لي طرح خان بعد ذلك تساؤلاً الغرض منه الإنكار، حيث يقول: " فهل فتاوى هؤلاء الأئمّة أكثر جامعية وشمولاً من كتاب الله وسنة رسوله، حتّى لا يسمح للآخرين بالاجتهاد مهما تغيّرت الأحوال"³

وعليه، فإنّ فقه المعاملات بحاجة ماسّة إلى الاجتهاد والتجديد في قضاياها المتعدّدة، التي طرأت على الناس، نتيجة التطوّرات التي عرفتها كافة ميادين ومجالات الحياة، تحقيقاً لمصالح الناس، والتي تُعتبر من مقاصد الشريعة الإسلامية، شريطة أن تكون هذه المصالح غير معارضة للنصوص الشرعية الثابتة وإلا كانت انحلالاً وتفسّخاً، وأن يكون نابعا من أهله، الذين هم أهل العلوم الشرعية، أفراداً ومؤسّسات دينية، ومجامع فقهية.

1 - يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ص 102، 105

2 - وهبة الزحيليّ، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، ج5، ص 296، 297.

3 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 39.

3- تغيير المناهج المتبعة في المدارس والجامعات الإسلامية:

ثمّ ختم خان مقترحاته لإصلاح مسار الفقه ممّا طرأ عليه بضرورة تغيير المناهج المتبعة في المدارس والجامعات الإسلامية، حيث يقول: " والأمر الآخر المطلوب، هو تغيير المناهج التي تدرّس حالياً بمدارسنا الدينية، إنّ هذه المؤسسة هي العامل الذي يعمل على إبقاء هذا المنكر في الأمة، إنّ مدارسنا الدينية على هيئتها الحالية ليست إلا وسيلة لإثبات المذهب الفقهيّ الخاصّ بها"¹.

حقيقة إنّ المتأمل في واقع التعليم الديني في المدارس والمساجد والجامعات الإسلامية (بدرجة أقل) يجد أنّها كترّست المذهبية بتركيزها في مناهجها على مذهب واحد بالدعوة إليه والانتصار له وترجيح اختياراته الفقهية، بينما لو تصفحنا تاريخ الفقه الإسلامي لوجدنا من تلاميذ الأئمة الأربعة من خالفهم في كثير من المسائل والاختيارات الفقهية، بل يجد مسائل عديدة مختلفا في تشهيرها داخل المذهب الواحد، والأمثلة على ذلك لا حصر لها².

يقول العزّ بن عبد السلام: " ومن العجب العجيب أنّ الفقهاء المقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعا، ومع هذا يقلّده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودا على تقليدا إمامه، بل يتحلّل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات الباطلة نضالا عن مقلّده"³.

وإنّ مثل هذا الجمود والتقليد في اتباع المذاهب والفقهاء وتكريسه في المدارس الدينية يؤدّي بالضرورة إلى التعصّب المذهبيّ، والذي هو أصل كلّ خلاف، ومنبع كلّ شقاق، ورأس كلّ بلية، ولقد كان للتعصّب الفقهي آثار وخيمة مسّت مختلف جوانب البحث الفقهيّ، والذي يُعتبر من أسباب تأخّره، يقول الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور: " أمّا أسباب التأخّر فهي:

1 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 24، 25.

2 - ينظر: عجرید فهيم، المسائل الفقهية المختلف في تشهيرها في المذهب المالكي، أطروحة دكتوراة، جامعة الجزائر، 2012

3 - عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1991، ص 159.

التعصّب للمذاهب والعكوف على كلام إمام المذهب واستنباط الحكم منه بالالتزام أو نحوه، فتلقّى أتباع الأئمة مذاهبهم برهبة منعتهم النظر في الفقه، بل صار قصاراهم نقل الفروع وجمع الغرائب المخالفة للقياس ونقل الخلاف، وأبوا التراجع ورفع الخلاف الذي هو الغرض من التفقه، وعوّضوا ذلك بالانتصار للمذاهب لا يلوون على غير ذلك، بعد تصريح الأئمة بأن لا يوافقهم أحد إلا بعد عرض مذاهبهم على الأصول¹.

ويؤكّد خان ما قاله بن عاشور، حيث يقرّر بأنّ الذين يتخرّجون من هذه المدارس ليسوا علماء دين، بل هم علماء شقاق، مبرّرا حكمه هذا بأنّ غاية علمه تنحصر في إثبات أحقيّة مذهبه الفقهيّ إزاء المذاهب الأخرى، منكرّا تعصّبهم المذهبيّ، وخاصّة عندما يركّزون على قضايا بسيطة ويزجّون بالأئمة في جدال ونزاع لا ينتهي أبدا، فتحوّل بذلك الأئمة الواحدة في هذه المدارس إلى أئمة مختلفة عن نفسها²، وينطبق عليها حينئذ قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾³.

ثمّ ينتقل خان إلى سبب آخر أفقد المدارس الدينية معنى وجودها، وهو انقطاع صلتها بالاقتصاد العصري، وذلك أنّ قيمة التعليم الاقتصادية هي العامل الحاسم الذي يستقطب الأشخاص الأكفاء، حيث إنّ توفرّ هذه القيمة يجلب إلى أيّ معهد الطلبة الأكفاء ذوي الهمم الرفيعة، وإلا سيصبح المعهد ملجأ لأولي الهمم المنهزمة⁴، وهو الأمر الذي تداركته الجامعات الإسلامية فيما بعد، حيث أنّها نوّعت في برامجها ومناهجها ومقرّراتها التعليميّة بما يتلاءم مع متطلّبات العصر الحديث.

ونستنتج ممّا سبق أنّ وحيد الدين خان يؤكّد على أن تتخلّص المدارس الدينيّة من التعصّب المذهبيّ، وتنحو نحو الانفتاح على جميع المذاهب، وأن تدرّس لطلابها فقه الاختلاف، كما

1 - محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2006، ص 171.

2 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 25.

3 - سورة الروم، الآية: 31.

4 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 43.

يجب على المدارس الدينية أن لا تنعزل عن محيطها، وذلك من خلال ربط صلتها بالاقتصاد العصري.

وبحديثه (خان) عن تغيير المناهج في المدارس الدينية يكون قد ختم مقترحاته الثلاثة لإصلاح الفقه، وإذا أمعنا النظر في الحلول التي قدمها نجد أنّها تصبّ في قالب واحد، يمكن تلخيصه في هدف واحد، وهو: أنّ الاختلافات الفقهية في الفروع لا يجب أن تكون سببا في تفرّق الأمة وتنازعها، ولا يجب التركيز عليها بقدر ما يجب التركيز على ما يهدّد الكيان الإسلامي من تحديات كثيرة، وفي مقدمتها الإلحاد.

المطلب الرابع: تصحيح مسار التصوّف

بعد أن بيّن خان الفساد الذي دخل إلى الإسلام عن طريق الفقه، تحدّث عن فساد آخر، يتعلّق بالتصوّف، حيث قال خان: " والفساد الثاني الذي دخل إلى الإسلام عن طريق التصوّف "1، حيث طاف خان على جوانب كثيرة من التصوّف مبيّنا مكامن الفساد والابتداع في الإسلام باسم التصوّف، وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: مفهوم التصوّف:

1- تعريف التصوّف:

تعدّدت تعريفات التصوّف وتنوّعت إلى حدّ التباين والاختلاف، وذلك بسبب اختلاف رؤى أصحابها وتباين مشاربهم الثقافية والاجتماعية والسياسية، بالإضافة إلى أنّه مرّ بالعديد من الأدوار المراحل، ولا بدّ أن يختلف التصوّف من عصر لآخر، كما أنّه تجربة روحية فردية، وهذه التجربة تختلف من شخص إلى آخر، وقد ذكر الشيخ أحمد زروق الفاسي أنّها بلغت الألفين تعريفاً، حيث قال: " وقد حُدّ التصوّف، ورُسم، وفُسّر، بوجوه تبلغ الألفين "2.

1 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 27.

2 - أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوّف وشواهد التعرّف، تح: نزار حمادي، المركز العربي للكتاب، الشارقة، دط، ص 24.

ولقد عرّف خان التصوّف بأنّه: " المغالاة في الزّهد والعبادة " .

ويعرّفه أبو حامد الغزاليّ، فيقول: " هو طرح النفس في العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية ، و تصفية القلب عن مرافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد صفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلّق بالعلوم الحقيقية ، وإتباع رسول الله صلى الله عليه وسلّم في الشريعة " ¹ .

وعرّفه ابن خلدون بقوله: " وأصل التصوّف: العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة " ² .

أمّا أصل التسمية والاشتقاق فإنّ العلماء اختلفوا فيها إلى أقوال كثيرة جدّاً، أجملها الإمام الكلاباذي في كتابه التعرّف لمذهب أهل التصوّف بقوله: " قالت طائفة: إنّما سُميت صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وقال بشر بن الحارث: الصوفي من صفا قلبه لله، وقال بعضهم: الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عزّ وجلّ كرامته، وقال قوم: إنّما سُموا صوفية لأنّهم في الصّفّ الأوّل بين يدي الله عزّ وجلّ بارتفاع هممهم إليه وإقبالهم بقلوبهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه، وقال قوم: إنّما سُموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصّفّة الذين كانوا على عهد رسول الله (ص)، وقال قوم: إنّما سُموا صوفية لبسهم الصوف " ³ .

ورجّح خان أنّ أصل التسمية يرجع إلى أنّ الصوفية كانوا يلبسون الملابس الجيدة المريحة، ويلبسون ملابس الصوف الخشنة، حتى أطلق عليهم الناس صفة (الصوفي) ⁴ .

1 - أبو حامد محمد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، تح: محمد نجيت، دار النهضة الحديثة، بيروت، دط، دت، ص 29.

2 - ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط4، 1981، ص 467.

3 - محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي، كتب التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تح: آرثر جون أربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994، ص 05.

4 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 27

2-مراحل تطوّر التصوّف:

يبيّن خان أنّ التصوّف كان من داخل البيئة الإسلامية، ووجد في الصحابة والتابعين، وهو الانقطاع والتفرّغ للعبادة، والزهد عن زخرف الحياة وزينتها، لكنّه مرّ بمراحل إلى أن أصبح في القرن الثالث الهجري (فتاً روحانيا) قائماً بذاته في الإسلام، متأثراً بعوامل عدّة، أبرزها الفلسفة الإشراقية¹، التي اصطبغ بها، وهكذا ظهر إلى الوجود شيء بفعل عناصر أجنبية، يحمل علامة الإسلام بينما هو في حقيقته دين جديد مواز صيغ داخل الإسلام ليكون ندّاً للإسلام.

فالتصوّف إذن نشأ إسلامياً خالصاً ومن داخل الإسلام نفسه، وهذا ما أكّد عبد الرحمان بدوي بقوله: " إنّ التصوّف الإسلامي نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والأحاديث النبوية، وهكذا تكون نشأته إسلامية خالصة ومن داخل الإسلام نفسه " ²، وبعد ذلك مرّ بمراحل تاريخية ساهمت في تطوره، ومؤثرات كثيرة غيرت من الفكر الصوفيّ، ولقد عدّ قسّم عمر فروخ مراحل تطور التصوف إلى خمسة أدوار³، وهي:

1-الدور الأوّل: دور التسامي عن الحياة المادية (الزهد)، وهو يتناول القرنين الأوّل والثاني، وفيه كبار الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فيه من التابعين: زين العابدين علي بن الحسين، وعمر بن عبد العزيز،

2-الدور الثاني: دور التشبّه بالسابقين والقصد إلى الزهد والتقشّف، ويمتدّ من مطلع القرن الثالث إلى أواسط القرن الرابع للهجرة، وأبرز أسمائه: بشر بن الحارث الحافيّ.

3-الدور الثالث: دور الخروج من الإغراق في الزهد والتقشّف إلى الكلام، وإلى التحرّر من التكلّف في العبادة وادّعاء الخيالات الصوفية، ويملاً هذا الدور القرن الرابع الهجري.

1 - هي نزعة فلسفية متمثلة في المعرفة والحكمة القائمة على الظهور، وهو عند الإشراقيين تجلّي الحقّ عن طريق الكشف، حيث تتجلّى الحجب وترتفع بين العالم والمعلوم، (ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 93، 94)

2 - عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص 48.

3 - عمر فروخ، التصوف في الإسلام، بيروت، ط1، 1947، ص 56 وما بعدها

4-الدور الرابع: دور تنظيم التصوّف وادّعاء الكرامات وتبلور الطرق الصوفية، ويبدأ هذا الدور من أواسط القرن الخامس للهجرة.

5-الدور الخامس: دور المجذوبين، وفيه المبالغة في ادّعاء الكرامات.

والذي يلاحظ أنّ مصطلح التصوّف لم يكن معروفاً عند الصحابة، ولا التابعين، ولا تابعي التابعين، وإتّما الذي معروفاً عندهم مصطلح الزهد، وعليه يمكن القول إنّ التجربة الروحية للزهاد والنّسّاك تطوّرت من الزهد إلى التصوّف، وبلغت مداها وذروتها عند رجال ظهوروا في نهاية المائة الثانية للهجرة، عرفوا باسم مستحدث مخصوص وهو التصوّف¹، يقول الإمام القشيريّ في رسالته: " اعلموا رحمكم الله تعالى أنّ المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يتسمّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم، سوى صُحبة رسول الله، إذ لا فضيلة فوقها، فقليل لهم الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سُمّي من صحب الصحابة: التابعين، ورأوا في ذلك أشرف سمة، ثمّ قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين، ثمّ اختلف الناس وتباينت المراتب، فقليل لخواصّ الناس ممّن لهم عناية بأمر الدين: الزهّاد والعبّاد، ثمّ ظهرت البدع، وحصل التداعي بين الفرق، وكلّ فريق ادّعوا أنّ فيهم زهّادا، فانفرد خواصّ أهل السنّة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم (التصوّف) " ².

لكن بعد المراحل الإسلامية الأولى والتي كانت المصادر فيه إسلامية خالصة، تطوّر التصوّف وعرف أدوارا كثيرة، متأثرا في ذلك بعدة مؤثرات وعوامل متنوّعة ومصادر خارجية ساهمت في إعادة تشكّله، وغيّرت من صفائه ونقائه الذي عُرف عند الصحابة.

وكما اختلف في أصل التصوّف واشتقاقه، وحدّه وتعريفه، بدئه وظهوره، كذلك اختلف في مصادره، فتشعبت الآراء وتنوّعت الأقوال، وتعدّدت الأفكار، فقال قائل: إنّّه إسلاميّ بحت في أشكاله وصوره، ومبادئه ومناهجه، وأصوله وقواعده، وهو ادّعاء الصوفية ومن

1 - عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجليل، بيروت، ط1، 1993، ص 73.

2 - أبو القاسم القشيريّ، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطابع مؤسّسة دار الشعب، القاهرة، دط، 1989، ص 42.

والاهم، وقال قوم: لا علاقة له بالإسلام إطلاقاً، لا في اليوم الذي نشأ فيه ولا بعد ما تطوّر، وهو أجنبيّ عنه كاسمه، وهو رأي أكثر السلفية ومن نهج منهجهم وسلك مسلكهم، وقال آخرون: إنّ التصوّف وليد الأفكار المختلطة من الإسلام واليهودية والمسيحية ومن المانوية والمجوسية والمزدكية، وكذلك الهندوكية والبوذية، وقبل كلّ ذلك من الفلسفة اليونانية وآراء الأفلاطونية الحديثة، وتمسّك بهذا الرأي بعض الكتّاب في الصوفية من المسلمين وغير المسلمين¹

يقول عبد الرحمان بدوي: " إنّ أبرز هذه السمات الأجنبية الأصل هي تلك المستمدّة من التراث الفلسفي اليوناني، ومعظمها مصطلحات، ثمّ الرهبانية المسيحيّة، وهي مجرد عادات في التقوى، أمّا النظائر الإيرانية فلا تزال بمعزل عن كلّ دليل، أمّا النظائر الهندية التي قال بها البيروني فلا تتجاوز نطاق المشابه العامّة، وليس ثمة دلائل على وقوع تأثير وتأثر فيما يتعلّق بها"².

ثانياً: اتجاهات المتصوّفة وعقائدهم:

يرى خان بأنّ الصوفية اتجاهات كثيرة وفرقا عديدة، ومثّل لهذه الاتجاهات ب (الباطنية)، وبين عقيدتهم القائلة بأنّ للقرآن ظاهراً وباطناً والمراد باطنه، ولهذا سُمّوا بالباطنية، حيث قسّموا الدين فيه إلى ظاهر وباطن، وإلى شريعة وحقيقة، ثمّ انخرقوا إلى القول بسقوط التكاليف الشرعية، وتأويل القرآن تأويلاً باطنياً فاسداً³، ولعلّ فكرة الظاهر والباطن تسرّبت إلى التصوّف من التشيع، إذ أنّ الشيعة بجميع فرقها وخاصّة الإسماعيلية منهم يعتقدون أنّ لكلّ ظاهر باطناً، وقد اختصّ بمعرفة الباطن عليّ رضي الله عنه وأولاده وأئمّتهم المعصومون⁴. وقد قال شيخ الإسلام: " وهؤلاء ضالّون بل كافرون من وجوه، منها أنّه يرون أنّهم إذا حصل لهم ذلك العلم سقطت عنهم واجبات الشرع، وأبيحت لهم محرّماته، وهذه الطريقة الباطنية من الإسماعيلية

1 - إحسان إلهي ظهير، التصوّف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنّة، باكستان، ط1، 1986، ص 49.

2 - عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص 48، 49.

3 - محمّد حامد الناصر، حقيقة التصوّف، ط1، 2005، ص 29.

4 - إحسان إلهي ظهير، التصوّف المنشأ والمصادر، ص 243.

وغيرهم، مثل أبي يعقوب السجستاني، صاحب الأقاليد الملكوئية، وأتباعه، وطريقة من وافقهم من ملاحدة الصوفية، الذين يتأولون قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾¹، إِنَّكَ تَعْمَلُ حَتَّىٰ يَحْصَلَ لَكَ الْعِلْمُ، فإذا حصل العلم سقط عنك العمل².

ولقد أورد خان مثالا على ذلك، حيث قيل لأحد الباطنيين: ألا تصلّي؟، فقال: أنتم مع أوردكم ونحن مع وارداتنا.

ولقد ذكر خان مجموعة من الأفكار والعقائد المنحرفة للمتصوّفة، حيث أنكر وشنّع على القائلين بهذه العقائد إلى درجة وصفهم بالضلال، ومن هذه العقائد ما يلي:

1- نظرية الحلول والاتحاد:

الحلول والاتحاد عقيدتان نشأتا في بعض الأديان الوثنية، والفلسفات القديمة، وظهرتا على وجه الخصوص بين النصارى الذين حرّفوا دين المسيح عليه السلام، حيث ادّعوا حلول الله أو اتّحاده به، كما ظهرتا في العالم الإسلامي عند بعض غلاة الطوائف، وبخاصّة بعض الفرق المظهرة للتشييع، الذين زعموا حلول الله تعالى، أو اتّحاده بعليّ ابن أبي طالب رضي الله عنه، أو ببعض ذريّته³.

ثمّ انتقلت إلى المتصوّفة الغلاة ثمّ رويدا رويدا إلى الصوفية المتأخّرين، وهكذا ترى واضحا وجليا بأنّ الصوّفيّة القائلة بالحلول والاتّحاد وغير ذلك من الأفكار الهدّامة هي مقلّدة للروافض الغلاة الذين أخذوا هذه النحلة الكفرية عن اليهود والنصارى⁴.

1 - سورة الحجر، الآية: 99 .

2 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، 95.

3 - عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمّد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، دط، دت، ص 225.

4 - عبد القادر بن حبيب الله السندي، التّصوّف في ميزان البحث والتحقيق، مكتبة ابن القيم، المدينة المنورة، ط1، 1990، ص 14، 15.

وقد اختلفت الآراء في تحديد المراد بالحلول والاتحاد، فرأى فريق من الباحثين أنّهما مترادفان، متفقان في المعنى، فالحلول عندهم: اتّحاد الله بخلقه، والاتّحاد عندهم: حلول الله بخلقه.

ورأى فريق آخر أنّ الحلول له معنى مباين لمعنى الاتّحاد، ثمّ اختلفوا بعد ذلك في تحديد معنى كلّ منهما¹.

ومن بين هؤلاء الذين يرون أنّ هناك فروقا بين الحلول والاتّحاد الدكتور محمّد يوسف موسى، حيث يرى -رحمه الله- أنّ أصحاب عقيدة الاتّحاد يتفقون مع من قال بالحلول في القول بوجود خالق ومخلوق مختلفين، إلا أنّ بينهما فرقا، وهو أنّ الحلوليين يرون تنازل الله تعالى (تعالى الله عن ذلك) فيحلّ في بعض المصطفين من عباده، في حين يرى الاتّحاديون أنّ هؤلاء المصطفين يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى حضرة الذات العليّة، حتّى تفنى فيه أو تتحد به ممتزجة².

والذي يظهر لي أنّ هذا الفرق بين العقيدتين ليس له أهميّة تذكر، لأنّ كلّا منهما أثبتت اتّحاد المولى عزّ وجلّ وحلوله مع المصطفين من عباده.

والحلول هو:

" عبارة عن اتّحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد، فيسمّى الساريّ حالا، والمسريّ فيه محلاّ"³.

والحلول امتداد آخر لفكرة الفناء غالى فيه الحلاج ونادى بالحلول الذي قال به بعض المسيحيين من قبل، وزعم أنّ الإله قد يحلّ في جسم عدد من عباده أو بعبارة أخرى (

1 - أحمد القصير، المرجع نفسه، ص 45.

2 - صابر طعيمة، الصوفية معتقدا ومسلكا، مكتبة المعارف، السعودية، ط2، 1985، ص 254.

3 - الجرجاني، التعريفات، ص 82.

اللاهوت يجلّ في النَّاسوت)، وقال قولته المشهورة التي كانت سببا في تعذيبه حتّى الموت، وهي: ما في الجبّة إلّا الله¹

والحلول نوعان:

أ- **الحلول الخاصّ**: وهو اتّحاد الله ببعض خلقه، مثل ما ادّعاه النصارى في حلول الذات الإلهية المقدّسة في المسيح أو ما يسمّونه (حلول اللاهوت في الناسوت)، وهو نفس ما ادّعاه غلاة الشيعة في حلول الله تعالى في عليّ ابن أبي طالب رضي الله عنه، وغالبية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء ومن يعتقدون فيه الولاية.

ب- **الحلول العام**: وهو حلول الربّ وحصوله بذاته في كلّ مكان، وقد عبّر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: " إنّ الله بذاته في كلّ مكان "، متمسكين بمتشابهه من القرآن كقوله تعالى ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾²، وقوله تعالى أيضا: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ ﴾³.

والاتّحاد هو:

امتزاج شيئين أو أكثر في كلّ متّصل الأجزاء، ومنه اتّحاد النّفس والبدن.

والاتّحاد الصوّفيّ أعلى مقامات النّفس ويصبح الواصل معه وكأنّه البارئ شيء واحد، فيخترق الحجب ويرى ما لا عين رأت وأذن سمعت ولا خطر على قلب بشر⁴

إنّ من أئمّة التصوّف الكبار الذي قالوا بالحلول، وكتبوا عنه الكثير شعرا ونثرا الحلاج، وكثيرة هي النصوص التي تثبت أنّه كان حلوليا، ومن أقواله:

تُمزجُ الحَمْرَةَ بِالماءِ الرُّلَالِ

مُزجتُ روْحُكَ في روحي كما

1 - المعجم الفلسفي، تصدير: ابراهيم مدكور، مجّع اللغة العربيّة، القاهرة، الهيئة العامّة لشئون المطابع الأميرية، 1983، ص 76.

2 - سورة الأنعام، الآية: 04 .

3 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص 171، 172.

4 - المعجم الفلسفي، ص 02.

فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالٍ¹.

ففي هذا النص يدعي الحلاج بأن الله حلّ فيه، ويدّعي بأنه إذا مسّ أيّ شيء الله سبحانه وتعالى، فقد مسّ الحلاج، وذلك لأنّهما أصبحا شيئاً واحداً، ويدّعي أخيراً بأنّ الله هو الحلاج في كلّ حال، وهذا حلول صريح واضح.

وكثير من الصوفية المعتدلين في مذاهبهم قد أعلنوا براءتهم من الحلوليين والاتّحاديّين، فلهجويري في كتابه (كشف المحبوب) يذكرهم بالضلال واللعنة، فيقول: " وأما الحلولية لعنهم الله بقوله تعالى: ﴿ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَلُ ﴾² ، وكذلك الطوسي قد حدّر من القول بالفناء، وقال إنّ نهايته إمّا حلول وإمّا اتّحاد وكلاهما محذور شرعاً وعقلاً³،

ومّا لا شكّ فيه أنّ هذه العقائد الكافرة لا يستطيع أحد أن ينسبها إلى الإسلام، وذلك لمخالفتها له مخالفة حادّة وصريحة في كفرياتهما وابتعادها عن الإسلام، والذين اعتنقوا هذه العقائد لم يعرفوا الإسلام أصلاً، أو كانوا من بين القوى الفكرية المعادية التي دسّتها الحركة الشعبيّة المعادية للإسلام⁴.

وإذا أردنا أن نبيّن موقف الإسلام من الحلول نقول باختصار إنّ من الأمور الضّروريّة التي يعتقدونها أيّ مسلم هو أنّ الله سبحانه وتعالى مستوٍ على عرشه بائن عن خلقه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، إذاً فالله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يحلّ بحال من الأحوال في مخلوقاته، وإنّ المتصوّفة القائلين بالحلول ليس لهم أيّ أدلّة يستندون عليها، وإمّا قالوا هذا الكلام من مجرّد أهوائهم، وإنّ الإسلام بريء من هذه العقائد الباطلة⁵،

2- نظرية وحدة الوجود:

1 - الحلاج، ديوان الحلاج، ج: لويس ماسينيون، ص 24.

2 - سورة يونس، الآية: 32 .

3 - محمد السيّد الجليند، من قضايا التصوّف في ضوء الكتاب والسنة، دار قباء للطباعة، القاهرة، ط4، 2001، ص 72.

4 - صابر طعيمة، الصوفية معتقداً ومسلماً، ص 256.

5 - إدريس محمود إدريس، المرجع السابق، ص 343.

ابن عربي هو إمام القائلين بوحدة الوجود، ويكاد ينعقد الاجماع على أنّ القول بوحدة الوجود لم يظهر في صيغته المتكاملة إلا على يديه، وإن كانت هناك أفكار سابقة على ابن عربي مهدت لظهور مذهبه، ومع ذلك فقد استمدّها من كلّ مصدر وسعه أن يستفيد منه¹.

وقد عُرف هذا المذهب عند البراهمة في الهند، والرواقية اليونانية والأفلاطونية الحديثة، كما ظهر في صورة جديدة كوحدة الوجود الاسينوزية، ووحدة الوجود المثالية².

ووحدة الوجود عقيدة كبرى من عقائد الصوفية، تعني بأوجز عبارة: أنّ الله تعالى والعالم شيء واحد³، وتقوم نظرية وحدة الوجود على أنّ الكائنات هي عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره، ولا شيء سواه البتة، وينبني على وحدة الوجود وحدة الأديان، وأنّ الكلّ يعبدون الله الواحد المتجلّي في صور كلّ المعبودات⁴.

إن مذهب وحدة الوجود يعتبر أنّ الوجود المتحقّق هو الوجود الواجب فقط، ولا وجود للممكنات مطلقاً، فوجود الممكنات مستحيل في الخارج، والممكن المتحقّق إنّما هو تلبّس الوجود الواجب بأحكام الممكنات. وهذا كما هو معلوم مخالف لما قرّره أهل السنة من أنّ الممكن، إنّما كان ممكناً، لأنّ وجوده جائز، وعدمه جائز، أي إنّ العقل يمكن أن ينسب إليه الوجود، ويمكن أن ينسب إليه العدم، وأما على مذهب أهل الوحدة، فليس الأمر كذلك، لأنّ وجود الممكن عندهم مستحيل مطلقاً، فلا يمكن للعقل أن ينسب الوجود إلى الممكن.

1 - عبد القادر أحمد عطا، التصوّف الإسلامي بين الأصالة والاقْتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987، ص 345.

2 - جميل صليبيّا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 569.

3 - أحمد بن عبد العزيز القصيّر، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2003، ص 28.

4 - عبد الله بن دجين السهلي، الطرق الصوفية: نشأتها وعقائدها وآثارها، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2005، ص 56.

وأشهر القائلين بوحدة الوجود هم: محيي الدين ابن عربي، شرف الدين ابن الفارض، والعميق التلمسائي، عبد الكريم الجليلي، عبد الغني النابلسي، وغيرهم.

ومن أقوالهم التي تشهد عليهم بالقول بوحدة الوجود، قول ابن عربي: " فاعلم أنّ الرائي والمرئي، والواجد والموجود، والموجد والموجد، والمدرك والمدرك واحد يرى وجوده بوجوده، ويعرف وجوده بوجوده"، ويقول في موضع آخر: " وعلى الجملة: وجود الأشياء وجوده بلا وجودهم"¹.

فمذهب ابن عربي يتلخص في وحدة الوجود، في إنكاره لعالم الظاهر، وعدم الاعتراف بالوجود الحقيقي إلا لله، فالخلق هم ظلّ للوجود الحقّ، فلا موجود إلا الله؛ فهو الوجود الحقّ.

وابن عربي يقرّر أنه ليس ثمة فرق بين ما هو خالق وما هو مخلوق، ومن أقواله التي تدلّ على ذلك: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها".

وإمعانا في الغلوّ، وتماديا في الباطل، صرّح أئمة القوم بأنّ الكائنات الدنسة السافلة هي الله في الحقيقة، تعالى الله عمّا يقولون علواً كبيراً، يقول ابن سبعين: " اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتّحد النّجو² مع الورد، واتّفق فيه السفر مع الفرد"³.

(والإحاطة) هي من الاصطلاحات التي يستخدمها ابن سبعين حين يشير إلى وحدة الوجود.

ولقد اتّضح ممّا سبق أنّ عقيدة وحدة الوجود هي الاعتقاد بأنّه لا موجود في هذا الكون إلاّ الله، وما هذه الأشياء التي نراها بأعيننا إلاّ مظاهر لله سبحانه وتعالى، أمّا العالم عندهم فليس له وجود، بل إنّما هو صورة وتجلّ للوجود الله تعالى، فلا وجود إلاّ له، عزّ اسمه.

1 - محي الدين ابن عربي، الرسالة الوجودية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 43.

2 - النجو: الغائط الذي يخرج من بطن الإنسان، (ينظر مادة نجا، المصباح المنير، دار المعارف، ط2، ص 595).

3 - محمد عبد الحقّ بن سبعين، رسائل ابن سبعين، تح: عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دط، ص 143.

ويبين شيخ الإسلام أنّ هذه العقيدة لم يقل بها أحد من الأمة وأنها دخيلة على الفكر الإسلامي، وإنما تأثر من قال بها بالفكر الأرسطي، حيث يقول: "واعلم أنّ هذه المقالات: لا أعرفها لأحد من أمة قبل هؤلاء على هذا الوجه، ولكن رأيت في بعض كتب الفلسفة المنقولة عن أرسطو أنّه حكى على الفلاسفة قوله: إنّ الوجود واحد وردّ ذلك، وحسبك بمذهب لا يرضاه متكلمة الصابئين"¹

أمّا عقيدة أهل السنّة والجماعة فإنهم يرون خلاف ذلك كلّ، حيث يقرّون على أنّ هناك وجودين: الأوّل: وجود واجب وهو وجود الله تعالى، والثاني: وجود جائز ممكن، وهو وجود العالم، وهو كلّ ما سوى الله تعالى من الموجودات، والوجود الممكن عندهم لم يكن ليوجد إلاّ بقدرته الله تعالى، وهو حادث، بمعنى أنّه موجود بعد العدم، أي إنّه موجود بعد عدم نفسه، وإيجاده هو فعل الله تعالى، ووجود العالم هو أثر إيجاد الله تعالى له، ونفس الإيجاد نسبة بين الله تعالى وبين العالم.

ولا خلاف في أنّ القول بوحدة الوجود يناقض بإخلاص تصوّر الإسلاميّ المستقيم، الذي يقيم فصلاً تاماً وحاداً بين الله تعالى والعالم، ويمنع تجاوز هذا الفصل بدعوى الحلول والاتحاد أو القول بوحدة الوجود².

والأدلة على بطلان عقيدة الصوفية في القول بوحدة الوجود كثيرة وعديدة، سواء النقلية منها أو العقلية، حيث دلّت النصوص الشرعية الكثيرة أن الله تعالى هو خالق الكائنات، وبارئها، ومصوّرها، وموجدتها من العدم، قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾³، وقال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾⁴.

فدلّت الآيات القرآنية على أنّ الله خالق بارئ مصوّر، فلا يخلو: إمّا أن يكون الله خلق نفسه، أو خلق غيره، ولا يجوز أن يكون خلق نفسه، لأنّ نفسه المقدّسة يستحيل أن تكون

1 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص 171.

2 - عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 258.

3 - سورة الزمر، الآية: 59.

4 - سورة الحشر، الآية: 24.

مخلوقة مربوبة، والشيء لا يخلق نفسه، فلم يبق إلا أن يكون خلق غيره، وهذا هو الحق، فثبت أن الوجود ليس واحدا، بل فيه خالق ومخلوق، وربّ ومربوب¹.

ويترتّب على القول بوحدة الوجود آثار كثيرة متعدّدة، خاصّة ما تعلّق منها بالجزاء والحساب، حيث أنّ القول بوحدة الوجود يحمّل الديانات السماوية مجموعة من الخرافات والأوهام مادام الإنسان جزءاً من الله أو صورة من الصوّر المعبّرة عنه، وكيف يعاقبه الله إذا أساء ويثيبه إذا أحسن، أيحسن الله نفسه ثمّ يثيب، ويسيء ثمّ يعاقب، إنّ ذهبوا إلى ذلك قد تفلّتوا من الشرائع وتحكّمت فيهم النزوات والغرائز، فاستباحوا المحرّمات وتركوا الواجبات والتكاليف، وعاشوا عيش التفكّك والانحلال، ثمّ تفلّتوا من قيود الشرع الحنيف².

ولقد اعتبر خان القائلين بعقيدة وحدة الوجود من الفرق المتصوّفة الضالّة، حيث قال: "إلا أنّي لن أناقش صورة من صور هذا النوع من التصوّف والصوفية، فقد أجمع العلماء على ضلالهم"³.

ثالثا: الصوّر التعبدية للمتصوّفة:

بعدها ذكر خان وتحدّث على بعض المعتقدات والأفكار الضالّة والمنحرفة لبعض المتصوّفة، بيّن عقب ذلك الصوّر والطرق والتعبدية للمتصوّفة التي تحظى بقبول عام، حيث وضّح أنّ هاته الصوّر نوعان⁴:

أحدهما: الإضافة العددية في الطرق التعبدية المسنونة.

ثانيهما: الإضافة النوعية في الطرق التعبدية المسنونة.

حيث سألين مقصود خان لهذين الصورتين فيما يلي:

1-الإضافة العددية في الطرق التعبدية المسنونة:

1 - أحمد بن عبد العزيز القصيّر، المرجع نفسه، ص 586.

2 - هاشم معروف الحسني، بين التصوّف والتشيع، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، دط، 2006، ص 325.

3 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 28.

4 - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 28.

إنَّ العبادة التي شرعها الله سبحانه وتعالى تنبني على أصول وأسس ثابتة تتلخّص فيما يلي¹ :
 أولا : أنها توقيفية (بمعنى أنه لا مجال للرأي فيها) بل لا بد أن يكون المشرّع لها هو الله سبحانه
 وتعالى . كما قال تعالى لنبيّه : ﴿ فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا ﴾² ، وقال
 تعالى : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾³
³ ، وقال عن نبيّه : ﴿ إِنْ أَنْبَعُ إِلَّا مَا يُوجِي ﴾⁴ .

ثانيا : أنّ العبادة محدّدة بمواقيت ومقادير ، لا يجوز تعديها وتجاوزها ، كالصلاة مثلا ، قال .
 تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴾⁵ ، والحجّ قال تعالى . :
 ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ ﴾⁶ ، والصيام ، قال تعالى . : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ
 فِيهِ الْقُرْآنُ أَنْ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ
 فَلْيَصُمْهُ ﴾⁷ .

ثالثا : أنّ العبادة لا تسقط عن المكلف من بلوغه عاقلا إلى وفاته، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا
 وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾⁸ ، وقال تعالى : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾⁹ .

¹ - حقيقة التصفّو وموقف الصّوفية من أصول العبادة والدين، للشيخ صالح الفوزان، بحث منشور في مجلة البحوث
 الإسلامية، العدد ٢٢ .

2 - سورة هود، الآية: 112 .

3 - سورة الجاثية، الآية: 18 .

4 - سورة الأحقاف، الآية: 08 .

5 - سورة النساء، الآية: 102 .

6 - سورة البقرة، الآية: 196 .

7 - سورة البقرة، الآية: 185 .

8 - سورة آل عمران، الآية: 102 .

9 - سورة الحجر، الآية: 109 .

يقول شيخ الإسلام: " والعبادات والطاعة والاستقامة ولزوم الصراط المستقيم ونحو ذلك من الأسماء مقصودها واحد، ولها أصلان¹ :

أحدهما: ألا يُعبد إلا الله.

ثانيهما: ألا يعبده إلا بما شرع وأمر، لا يعبده بغير ذلك من الأهواء والظنون والبدع، قال تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَادِقًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾².

ولقد عُرف عن المتصوّفة خصوصاً المتأخّرين منهم منهج خاصّ في الدين العبادة يخالف منهج السلف، ومنطلقهم في ذلك الغلوّ والتطرّف، بدليل أنّه كان زهداً ثمّ تطوّر فأصبح تصوّفاً، والزهد عبارة عن ترجيح الدنيا على الآخرة، والتصوّف اسم لترك الدنيا تماماً.

ولقد بيّن إحسان إلهي ظهير أنّ التصوّف مظهر تطرّف وغلو للزهد، حيث قال: " والزهد هو تجنّب الحرام، والاقتصاد في الحلال، والتمتّع بنعم الله بالكفاف، وإشراك الآخرين في آلاء الله ونعمه، وخدمة الأهل والإخوان والخلائن.

أمّا التصوّف فهو تحريم الحلال، وترط الطيّبات، والتهرّب من الزواج ومعاشرة الأهل والإخوان، وتعذيب النفس بالجوع والتعرّي والسهر"³.

ولقد فرّق الشاطبي بين المتصوّفة المتقدّمين والمتأخّرين، حيث بيّن أنّ البدع التي طرأت على التصوّف لم تكن في عهد السلف الصالح، وإمّا هي بدع ومفاسد محدثة، حيث يقول: " وأنّه إمّا دخلتها المفاسد وتطرّقت إليها البدع من جهة قوم تأخّرت أزمانهم عن عهد ذلك السلف الصالح، وادّعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعيّ، ولا فهم لمقاصد أهلها، وتقوّلوا عليهم ما لم يقولوا به، حتّى صارت في هذا الزمان الآخر كأنّها شريعة أخرى غير ما أتى به محمّد

1 - ابن تيمية، العبودية، تح: محمّد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط7، 2005، ص 71.

2 - سورة الكهف، الآية: 105.

3 - إحسان إلهي ظهير، ، التصوّف المنشأ والمصادر، ص 09.

ﷺ، وأعظم من ذلك أنهم يتساهلون في اتباع السنّة، ويرون اختراع العبادات طريقاً للتعبّد الصحيح¹.

ويمكن القول إنّ أعمال هذا الصنف الأخير الذي ذكره الشاطبيّ كلّها مبنية على مخالفة تلك الأسس والقواعد، وليس فيها اتباع ولا اعتدال، بل كلّها ابتداع وغلوّ وتطرّف ورهبانية ابتدعوها، ما كتبها الله عليهم، ولا أوجبها رسول الله ﷺ، ولا عمل بها أصحابه ورفاقه رضي الله عنهم، ولم يكن أحد منهم معطّلاً نفسه، منزويًا في الزوايا والتكايا، متعطّلاً عن العمل، تاركًا للجمعة والجماعة، مخترعًا الطرق المخصوصة، للوصول إلى الله، ولم يكن الجوع والتعرّي سببًا للنجاة، ولا التسوّل والاستجداء وسيلة للنجاح.

خلاف لبعض المتصوّفة الذين جعلوا مسلّكهم مبنيًا على الغلوّ والتطرّف، ومسلّكهم على التعتّ والتشّف، الذي لم ينزل الله به من سلطان، ولم يأت به في السنّة من برهان، مخالفين طريقة نبيّ الله ووصفيّه وطريقة أصحابه خيار خلق الله وأوليائه، مخترعين مبتدعين غير مقتدين ولا متّبعين، وما اتّبعوا سنّته في الطاعات والعبادات، فزادوا عليها أشياء من عند أنفسهم كما وكيفًا، كما أضافوا إليها أشياء لم تكن معهودة منقولة عن النبيّ المختار وخلفائه الراشدين الأبرار، فضلّوا وأضلّوا، وحادوا عن الجادة المستقيمة والمحنة البيضاء التي ترك رسول الله ﷺ عليها أمته².

ولقد بيّن خان بأنّ الاختراع في الدين يتمثّل في الإضافات العددية في بعض العبادات، ويتمثّل ذلك في عدم محافظتهم على المقادير التي حافظ عليها رسول الله ﷺ في أداء العبادات، ولقد مثّل خان لذلك، حيث ذكر بعضًا من أفعال الرسول ﷺ، وكيف غالى المتصوّفة فيها، فذكر أنّ النبيّ ﷺ كان يقوم بعض الليل، أمّا الصوفية فبدأوا يصلّون الليل كلّه، وكان ﷺ يقرأ بعضًا من القرآن في أوقات معيّنة، أمّا الصوفية فيقرأون القرآن في معظم الأوقات، مستدلّين برواية للإمام النووي أنّ بعضهم كان يختم القرآن ثمان مرّات يوميًا³.

1 - الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص 149.

2 - إحسان إلهي ظهير، دراسات في التصوّف، دار الإمام المجدّد، القاهرة، ط1، 2005، ص 28، 73.

3 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 28.

ولقد استدللّ خان في اعتبار إضافات المتصوّفة غلوًا وتطرّفًا في الدين بحديث الرهط الثلاثة للنبي ﷺ، والذي أنكر فيه هذا النوع من الإضافات، وحضره حضرا صريحا، فقد روى مالك بن أنس قال: { جَاءَ ثَلَاثَةٌ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَسْأَلُونَ عَنِ عِبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَانَتْهُمْ تَقَالُوهَا، فَقَالُوا: وَأَيُّنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟! قَدْ عُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ، قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَّا أَنَا فَإِنِّي أَصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أَفْطِرُ، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَعْتَرِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوِّجُ أَبَدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ: أَنْتُمْ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا؟! أَمَّا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأَفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوِّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي }، رواه البخاري¹.

والحديث قطعيّ الثبوت قطعيّ الدلالة، فالنبي ﷺ أنكر على الرهط الثلاثة صنيعهم، والمتمثل في المبالغة والغلوّ والإكثار في اعتزال الدنيا، والتفرّغ والانقطاع للعبادة، حيث نهاهم ﷺ على ذلك، مبينًا لهم سنّته في العبادات، ومذهبه في المباحات، خاتما حديثه معهم باعتبار أنّ كلّ من ابتعد عن سنّته فليس منه.

والأمثلة على إضافات المتصوّفة وغلوّهم في الجانب التعبدي كثيرة جدّا، ومن غلوّهم أنّهم كانوا يغتسلون قبل كلّ صلاة، أو قبل زيارة شيخهم، وغيرهم كانوا يفتخرون بأنهم صلّوا صلاة الفجر بوضوء العشاء، ممّا يعني أنّهم ما ناموا وما أحدثوا حدثا يفسد طهارتهم، وآخرون غيرهم صلّوا عدّة أيّام بطهارة واحدة²، ويروى عن منصور بن الحسين الحلاج أنّه فرض على نفسه أن يصلّي أربعمئة ركعة في النهار والليل، فلمّا سُئِلَ لما يتعب نفسه وهو في درجة عالية من الكمال؟، قال: إنّ الألم والراحة يُسيان تلکم، أمّا من فئيت صفاتهم فلا يشعرون بتأثير راحة³.

1 صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، رقم الحديث: 5063،

2 - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف، تر: محمّد إسماعيل السيّد، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2006، ص 172.

3 - المهجوري، كشف المحبوب، تر: محمود أحمد ماضي أبو العزائم، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2007، ص 334.

ومن إضافات الصوفية أيضا التزامهم بأذكار وأوراد يضعها لهم شيوخهم فيتقيدون بها ، ويتعبّدون بتلاوتها ، وربما فضّلوا تلاوتها على تلاوة القرآن الكريم ، ويسمونها ذكر الخاصة ، وأمّا الذكر الوارد في الكتاب والسنة فيسمونه ذكر العامة، فقول لا إله إلا الله عندهم هو ذكر العامة ، وأمّا ذكر الخاصة فهو الاسم المفرد الله وذكر خاصة الخاصة : هو ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : ومن زعم أنّ هذا الدين ، أي قول لا إله إلا الله ذكر العامة، وأنّ ذكر الخاصة هو الاسم المفرد . وذكر خاصة الخاصة : (هو) أي الاسم المضمّر فهو ضالّ مضلّ ، واحتجاج بعضهم على ذلك بقوله تعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُ تَعَالَىٰ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾¹ من بين أبين غلط هؤلاء ، بل من تحريفهم للكلم عن مواضعه ، فإن الاسم - الله - المذكور في الأمر بجواب الاستفهام في الآية قبله، وهو قوله تعالى: ﴿ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ﴾².

وإذا ألقينا نظرة بسيطة في الطرق الصوفية نرى أنّ كلّ شيخ طريقة قد وضع أحزابا وأدعية وصلواتا خاصة بطريقته يتلوها أتباعه ليلا ونهارا، وهذا ليس من باب المبالغة وإنما هو واقع مرير مشاهد نعايشه في عصرنا الحاضر، والعجيب الغريب أنّ كلّ أهل طريقة صوفية يدعون أنّ حزبهم أفضل من أحزاب الطرق الصوفية الأخرى، ولم يقف بعض المتصوّفة عند هذا الحدّ، بل وصل بهم الأمر والجراءة على الله وعدم الخوف منه إلى الادّعاء أنّ أحزابهم المبتدعة أفضل من القرآن الكريم، ولقد شغلت هذه الأذكار والأوراد والصلوات والأدعية المبتدعة الناس عن ذكر الله وعن تلاوة القرآن³.

1 - سورة الأنعام، الآية: 92.

2 - ابن تيمية، العبودية، ص 137.

3 - أبو عبد العزيز إدريس محمّد إدريس، مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، مج 2، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط2، 2005، ص 1139، 1140.

ولما كان الباطل المجرد لا يروج على الناس، حرص الصوفية على إدخال بعض الجمل والكلمات والأدعية الشرعية في أذكارهم، ولكنهم لم يوافقوا فيها الصفة الشرعية، حيث قرنها ببعض البدع، أو قيدها بقيود بدعية¹، ومن أمثلة هذا النوع:

-أذكار الشاذلية: (حزب النصر)، وصفته أن يُصلي المنتسب لهذه الطريقة صلاة العشاء، ثم بعد أن ينام الناس يجدد الوضوء، ويصلي ركعتين، ثم يجلس جلسة التشهد، ويتلو قوله تعالى: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ أربعمئة وخمسين مرّة، بحضور تام، وهو متصوّر عدوّه الذي يريد القضاء عليه، ثم يتلو دعاءً مخصوصاً سبع مرّات، وتفعل ذلك في ليل متعدّدة متوالية حتى تقضي حاجتك، فإنّها سريعة الإجابة².

ومن باب الإنصاف فإنّ المتأمل في كتب الأذكار الصوفية يجد أنّها أحياناً تتضمن أذكاراً شرعية، موافقة للصفة الشرعية في الذكر، لكن لو دققنا طريقة أدائهم للذكر لوجدنا أنّ بها مخالفات شرعية عديدة، منها أنّهم يعتبرون أنّ الذكر هو طريقة للوصول وبلوغ المكاشفات وزوال الحجب، كما أنّ الصوفية يلزمون مرديهم أثناء الذكر أن يتخيّلوا أنّ شيخهم مائل أمامهم، يسمعهم، ويمدّهم، ويوفّقهم لبلوغ الكمال، ومن ذلك أذكار النقشبندية: " حيث وضعوا عشرين شرطاً لمن أراد الوصول وتنوير القلوب لمشاهدة المحبوب، من بينها: استئذان شيخه، وطلب الدعاء منه، وتعوّد السهر والجوع، أن يلازم صورة شيخه بين عينيه... " ³.

وأكد ابن تيمية على أنّ الغلو في العبادات بلا فقه، يؤدي بلا شكّ إلى البدع، من ذلك مثلاً: صيام الدهر والخلوات التي أحدثها الصوفية استناداً إلى تحنّث الرسول ﷺ بغار حراء قبل النبوة، ومن قبيل ما أحدثوه أيضاً ما وضعوه من نظام الخلوة، محدّدين إيّاه بأربعين يوماً، مع

1 - أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، ص 367.

2 - أحمد بن محمد بن عبّاد، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دط، 2004، ص 213، 212.

3 - محمد أمين الكردي، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، تح: عبد الله مسعود، دار القلم العربي، سورية، ط1، 1991، ص 552، 553.

إلزام المرید بالملكوٲ في مكان مظلم وتغطية رأسه مردّدا الاسم المفرد: (الله، الله) انتظارا لما ستتنزل عليه من المعرفة، إذا فرغ قلبه من كلّ شيء، مع الجوع والسهر والصمت¹،

والصلاة عند القوم لا تقتصر على ما افترض على الجوارح الظاهرة، بل افترضوا على قلوبهم صلاة مؤبدة يؤدونها في كل حين هي صلاة الطريقة، ومسجدها القلب، وجماعتها اجتماع قوى الباطن على الإشتغال بأسماء التوحيد بلسان الباطن، وإمامها الشوق في الفؤاد، وقبلتها الحضرة الأحديّة وجمال الصمديّة وهي قبلة الحقيقة، والقلب والروح مشغولان بهذه الصلاة على الدوام².

وأما الصوم فإنّه ثلاث مراتب: صوم العموم، وصوم الخصوص، وصوم خصوص الخصوص.

فأما صوم العموم فهو كفّ البطن والفرج عن قضاء الشهوة.

وأما صوم الخصوص: فهو كفّ النظر، واللسان، واليد، والرجل، والسمع، والبصر، وسائر الجوارح عن الآثام.

وأما صوم خصوص الخصوص: فهو صوم القلب عن الهمم الدنيئة، والأفكار المبعدة عن الله تعالى، وكفّه عمّا سوى الله تعالى بالكلية³

ونجد أنّ خان ينكر إنكارا شديدا المبالغة والغلوّ والتطرّف في العبادات، حيث يقول: " إنّ الحقيقة هي أنّ الله تعالى لا يطلب من عباده أن يقوموا بالبطولات الوهمية كأن يصلّوا صلاة الفجر بوضوء المغرب لمدة خمسين سنة على التوالي، أو كأن يخطموا القرآن ثماني مرّات في اليوم الواحد، إنّ إخضاع الجسد للمشاق التي لا لزوم لها أو الإعادة الرتيبة لأشكال تعبديّة معيّنة ليل نهار، ليس من الأمور المطلوبة عند الله تعالى، إنّ غاية ما يطلبه الله تعالى من عباده من الناحية

1 - مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوّف، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، ص 404، 405.

2 - عبد القادر الجيلاني، سرّ الأسرار، تح: خالد محمّد عدنان الزرععي، محمّد غسّان نصوح عزقول، دار السنابل، دمشق، ط3، 1994، ص 106.

3 - أحمد بن قدامة المقدسي، مختصر منهاج القاصدين، تح: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، دار البيان، دمشق، دط، 1978، ص 44.

الداخلية أن يكونوا مغمورين بحبه ومخافته، والمطلوب من الناحية الخارجية أن تكون جميع أنشطتهم العملية مطابقة لتعاليم الله تعالى وأحكامه، من جهة، وأن يسعوا قدر جهدهم لإدخال العباد الآخرين إلى دائرة الطاعة لله، من جهة أخرى¹، ولقد اعتبر خان هذه الإضافات العددية في الجانب التعبدي اعتداء على شرع الله، مستدلاً ومستشهداً بقوله تعالى:

﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾².

2- الإضافة النوعية في الطرق التعبدية المسنونة:

بعد أن بين خان غلو ومبالغة الصوفية في بعض الجوانب التعبدية، واعتبرها اعتداء على شرع الله، انتقل إلى الحديث عن الصورة الثانية لإضافات المتصوفة، وهي ما تعلق بالإضافات النوعية، حيث اعتبرها أخطر وأشنع من الصورة الأولى، مبيّناً أنه إذا كانت الصورة الأولى اعتداء، فإن الصورة الثانية ابتداء، ومعلوم أن الإحداث والابتداء في الدين مرفوض ومردود مطلقاً، لحديث النبي ﷺ: { من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو ردٌّ }³، وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ينكرون أشدّ الإنكار على من أحدث أمراً، أو ابتدع رسماً لم يعهده في عهد النبوة، قلّ ذلك أو أكثر، صغر ذلك أو كبر، كان في المعاملة أو العبادة أو الذكر.

ولذلك فصل خان بين فقه العبادات وفقه المعاملات، مبيّناً أن العبادات لا مجال فيها إلا للاتباع والانقياد، أمّا المعاملات فكانت تخضع للاجتهاد دائماً، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة بخلاف العبادة التي كانوا ينكرون أيّ إضافات تطراً عليها، حيث فسّر خان ذلك بأنّ المعاملات الدنيوية متغيرة بطبيعتها بتغير الأحوال الدنيوية، ولذلك أبيض وأجيز الاجتهاد بشأنها، بينما العبادات لا تغير فيها لا زيادة ولا نقصاناً، ولا اجتهاد فيها، بل الاتباع فيها هو المطلوب⁴.

1 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 30.

2 - سورة الأعراف، الآية: 54

3 - صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوها على جور فالصلح مردود، رقم الحديث: 2697.

4 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 32.

وكمال العبادة يكون بحفظها والمحافظة عليها، وذلك بإقامة حدودها الظاهرة والباطنة من غير غلو ولا تفريط، فالمفترط مضيّع، والمغالي مبتدع، سيّما إن اعتقد القرية في زيادته¹

ولقد أجمل الغرياني اختراعات غلاة المتصوّفة في الدين حيث قال: " ومن الإفراط والغلو، غلوّ بعض المتصوّفة، الذين اخترعوا في العبادات طرقا ووجوها مذمومة، فتقرّبوا إلى الله باللّهو والغناء والرّقص، وغلوّ في الأنبياء، وفي الأولياء، وفي نسبة الكرامات إلى الأولياء، وخرجوا في التعلّق بهم أمواتا وأحياء عن سبيل القصد والشرع، بالنذر إليهم والذبح عندهم، وإقامة الاحتفالات السنوية في أضرحتهم، والخوف من ضررهم، والرجاء في نفعهم، والتوجّه إليهم لقضاء الحوائج، وتفريج الكرب، فحوّلوا التدين من منهج حياة يقوم على التفقه والتبصّر والعلم والمعرفة، والقُدوة الحسنة، لهداية الأمم والشعوب، كما كان في عصوره النقية، إلى دروشة وبطالة، وزهد في التعلّم والمعرفة، وجعلوه عنوانا على الجهل والتخلّف، والهيام بالغيبيات التي لا دليل عليها، والتعلّق بالأموات والكرامات"².

ولقد عدّد الإمام وليّ الله الدهلويّ الفتن التي ابتليت بها الأمة المحمّديّة فحصرها في ثلاثين فتنة، والفتنة العاشرة في رأيه هي: اختراع وظائف وأوراد غير الوظائف والأوراد المأثورة في السنّة النبويّة، فتحوّل الذكر إلى ورد وتسبيحات، وبيّن خان أنّ مثل هذه الإضافات في الدين كانت سببا في ظهور بدعة هي أشدّ وأشنع، وهي عقيدة المرشد الكامل، وأصبح من الضروري التقرب إلى هؤلاء الخواصّ الذين يملكون العلوم الروحانية السريّة وينقلونها إلى أتباعهم ومريديهم، وتطلّب هذا الأمر كذلك أن يمتلك الشيوخ قوى تسخيرية قادرة على الضرب على قلوب مريديهم في عالم الخيال فتملؤها بالأنوار والبركات، وقدّموا بذلك تصوّرات مبالغاً فيها عن الشيوخ، فقبل على سبيل المثال: (الشيخ في قومه كالنبيّ في أمته) و (من أراد أن يجلس

1 - أحمد زروق، قواعد التصوّف وشواهد التعرّف، ص 155.

2 - الصادق عبد الرحمان الغرياني، الغلوّ في الدين ظواهر من غلوّ التطرّف والتصوّف، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2004، ص 37.

مع الله فليجلس مع أهل التصوّف)، ونشروا القصص والأساطير حول معجزات الشيوخ وكرامات الصوفية، وأخذ الناس يردّدون قصصا وروايات خرافية مؤمنين بأثما وقائع حقيقية¹ ، وغلّو المتصوّفة في الأولياء والشيوخ خلاف عقيدة أهل السنّة والجماعة، فإنّ عقيدة أهل السنّة والجماعة موالاة أولياء الله ومعاداة أعدائه قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾² ، وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ ءَوْلِيَاءَ ﴾³ . وأولياء الله هم المؤمنون المتّقون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون ، ويجب علينا محبتهم والافتداء بهم واحترامهم، وليست الولاية وقفا على أشخاص معيّنين، فكل مؤمن تقّي فهو وليّ الله عزّ وجلّ ، وليس معصوما من الخطأ، هذا معنى الولاية والأولياء ، وما يجب في حقهم عند أهل السنّة والجماعة. أما الأولياء عند الصوفية فلهم اعتبارات ومواصفات أخرى ، فهم يمنحون الولاية لأشخاص معيّنين من غير دليل من الشارع على ولايتهم ، وربما منحوا الولاية لمن لم يعرف بإيمان ولا تقوى، بل قد يعرف بضدّ ذلك من الشعوذة والسحر واستحلال المحرمات، وربما فضّلوا من يدعون لهم الولاية على الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم .

ويؤكّد خان هذا المعنى حين استغرب اعتقاد عدد لا يحصى من البشر وقبول هذه العقيدة بمنتهى الإخلاص، على الرغم من أنّ كلاً من القرآن الكريم والسنّة النبويّة خالية من هذه العقيدة، حيث يقول: " ومهما كان مبلغ إخلاص الذين ابتكروا التصوّف في بداية الأمر، فلا شكّ في أنّ التصوّف في حقيقته هو عين الشيء الذي أطلق عليه القرآن وصف الابتداع"، لأنّه لا تجوز آية إضافة اجتهادية في أمور العبادات، بصورة مطلقة⁴

1 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 36، 37.

2 - سورة المائدة، الآية: 57.

3 - سورة الممتحنة، الآية: 01.

4 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 38، 39.

وفي هذا الشأن يقول شيخ الإسلام¹: " وكثير من الناس يغلط في هذا الموضوع فيظنّ في شخص أنّه وليّ الله ، ويظنّ أنّ وليّ الله يقبل منه كل ما يقوله، ويسلم إليه كل ما يقوله، ويسلم إليه كل ما يفعله، وإن خالف الكتاب والسنة، فيوافق ذلك الشخص، ويخالف ما بعث الله به الرسول الذي فرض الله على جميع الخلق تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، وجعله الفارق بين أوليائه وأعدائه، وبين أهل الجنة وأهل النار، وبين السعداء والأشقياء، فمن اتّبعه كان من أولياء الله المتّقين، وجنده المفلحين، وعباده الصالحين، ومن لم يتّبعه كان من أعداء الله الخاسرين المجرمين، فتجرّه مخالفة الرسول وموافقة ذلك الشخص أوّلاً إلى البدعة والضلالة، وأخراً إلى الكفر والنفاق، ويكون نصيب من قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيْتَنِي إِنَّاخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ۗ ﴾²⁷ يَنُوبِلَنِي لَيْتَنِي لِمَ اتَّخَذْنَا خَلِيلًا ۗ ﴾²⁸ لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلإِنسَانِ خَدُولًا ۗ ﴾².

ويقول في موضع آخر: " وأما ما ذكروا من غلوهم في الشيوخ: فيجب أن يعلم أنّ الشيوخ الصالحين الذين يُقتدى بهم في الدين هم المتّبعون لطريق الأنبياء والمرسلين كالسابقين الأولين من المهاجرين والانصار والذين اتّبعوهم بإحسان، ومن له في الأمة لسان صدق، وطريقة هؤلاء دعوة الخلق إلى الله، وإلى طاعته وطاعة رسوله، واتّباع كتابه وسنة رسوله (ص)³.

لقد أنكر خان إنكاراً شديداً وجود الزوايا، مقرراً بأنّه لا يقوم على أيّ برهان أو سلطان من كتاب الله وسنة رسوله، وأنّه هيكّل غريب على الإسلام، وما هو إلّا محاكاة وتقليد للأنظمة السائدة لدى الأمم الأخرى كمؤسسة الكهنوت والرهبانية التي تسلّلت إلى الإسلام متخفية برداء المصطلحات الإسلامية، وأنّ هذه المعتقدات سوف تستمرّ ما دامت الحكايات التي تُكتب في الزوايا هي منبع الدين دون كتاب الله وسنة رسوله، وفي اللحظة التي يصبح فيها كتاب الله وسنة رسوله منبع الدين ومرجعه ستختفي هذه المعتقدات كأن لم يكن لها وجود⁴.

1 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج11، ص 210، 211.

2 - سورة الفرقان، الآية: 27.

3 - ابن تيمية، فقه التصوّف، تح: زهير شفيق الكيّ، دار الفكر العربيّ، بيروت، ط1، 1993، ص 273.

4 - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ص 41.

لكن مَّا يلاحظ على حكم الشيخ خان على الزوايا وبعض الطرق الصوفية أنّ فيه تعميما لا أوافق فيه، فالزوايا رغم بعض المواقف والممارسات السلبية التي يمكن أن تسجّل عليها، إلا أنّ لها دورا كبيرا في الحفاظ على الهوية الإسلامية زمن الاستعمار الذي عرفته الأقطار الإسلامية، كما كان للزوايا دور كبير في تحفيظ القرآن الكريم وتدريس العلوم الشرعية.

المبحث الثالث: التجديد في الدعوة الإسلامية

تمهيد:

الإسلام دين الله وشريعته الخالدة، كلف الله بها البشرية بعد أن بلغت البشرية دور النضوج، فكانت للبشر خاتمة الشرائع، وكانت بما تحمل من أسس سليمة ودعائم متينة مكيئة، وأصول قويّة قويمّة، وبما تمتاز من خصائص وركائز وسمات، كانت بذلك كلّ شريعة عالمية إنسانية، ودعوة عامّة للبشر وللأجيال المتلاحقة من مبعث محمد ﷺ إلى يوم الدين، فلا جرم أن كان من الواجب أن ينتشر دين الله في دنيا النّاس حتّى يعمّ الأرجاء ويستظلّ بظله البشر في جميع المناحي والأحاء.

ولو أدرك النّاس حقيقة الإسلام، وفلسفته التي تقوم عليها نظرياته المختلفة، التي جاء بها لتعالج المشاكل لهذا الإنسان المعقّد الرغائب والأمزجة، ووقفوا بجانب ذلك على الحقائق التاريخية لحياة الإنسان، وكيف سعد حين سار على طريق الإسلام، وكيف شقي حين خرج منها وحاد عنها، لو أنّهم وقفوا على هذه الحقائق لأدركوا تماماً أنّ الإسلام منهج إلهي خالد للحياة، وضعه الله لسعادة الإنسان منذ أن خلقه فوق هذه الكواكب¹.

إنّ الشواهد على عالميّة الإسلام وأنّه الدّين الخاتم الذي ارتضاه الله للعالمين كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾²، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولٌ مِّنْ رَبِّكُمْ جَمِيعًا ﴾³، ويفهم من هذا أنّ الرّسالة للنّاس كافة، والدّعوة لكلّ النّاس لهدايتهم وإخراجهم من الظلمات إلى النور، ومن الشواهد العقلية على عالمية الإسلام أنّه ينتشر اليوم انتشارا واسعا وسريعا رغم كلّ المحاولات الدّؤوبة لتشويهه وإظهاره للعالم على غير حقيقته، لصدّ النّاس عنه.

1 - مقدار ياجن، منهاج الدعوة إلى الإسلام في العصر الحديث، المطبعة المصرية، القاهرة، ط1، 1969، ص 29.

2 - سورة سبأ، الآية: 28.

3 - سورة الأعراف، الآية: 158.

ومن أجل تحقيق هذه العالمية نجد أنّ العلماء اتّفقوا على وجوب الدّعوة إلى الله، واختلفوا في نوعية الوجوب، هل هو على التعيين، أم على الكفاية؟، وقد اختلف العلماء أيضا في ترجيح أحد القولين على الآخر، فمنهم من رجّح القول الأوّل، ومنهم من رجّح القول الثاني، لكنّهم مع ذلك اتّفقوا على أصل الوجوب¹، وهو الأمر المطلوب، ومن الأدلّة على وجوب الدعوة إلى الله قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾²، وقوله أيضا: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾³.

ولقد أمر الله سبحانه وتعالى رسوله بتبليغ الدّعوة والرسالة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتِهِ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾⁴، ومن هذه الآية الكريمة يظهر بجلاء أنّ سرّ العصمة من الناس يكمن في الدعوة إلى الله، وإنّ موعود العصمة من قبل الله في الأصل كان لرسوله بصفة خاصّة، ولكنّه يشمل أمته أيضا تبعاً له، وإذا ما نهضت الأمة بفريضة الدّعوة إلى الله فلتستيقن أنّ الله قد ضمن لها العصمة من الأخطار والتّهديدات الخارجيّة، وليس هناك حاجة إلى أفراد الجهود لمجابتها، بل التّركيز الكلّي وبذل الجهد ينبغي أن يتوجّه إلى الدّعوة إلى الله⁵.

ولقد واجهت الدعوة الإسلامية المعاصرة تحدّيات داخلية متعلّقة بالدّعاة والمدعوين، حالت دون تحقيق هدف الدعوة إلى الله، وتحدّيات خارجية كثيرة جدّاً، ولقد عرف الاستعمار قوّة الإسلام، فلجأ إلى وسائل عديدة مادّية ومعنوية، وعسكرية وعلمية لإضعاف العقيدة الدّينية في

1 - محمد أبو الفتح البيانوني، مدخل إلى علم الدعوة، مؤسّسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط3، 2014، ص 31 وما بعدها.

2 - سورة آل عمران، الآية: 104.

3 - سورة آل عمران، الآية: 110.

4 - سورة المائدة، الآية: 69.

5 - وحيد الدين خان، تاريخ الدعوة إلى الإسلام، مؤسّسة الرسالة للكتاب، ص 09، 10.

نفوس المسلمين، فيجب على المسلمين أن يعرفوا أساليب الاستعمار ووسائله، ليتجنبوا الوقوع بين مخالفه.

ولئن كانت دعوة الإسلام تتطلب لتحقيق أهدافها نفوسا كبارا تتسع لمعانيتها، ولا يوقفها عن مواصلة السعي الأغراض والمصالح الصغيرة، وعزائم ماضية لا يُثنيها عن غايتها وعتاء الطريق ولا بُعد المبتغى، فإنها لتتطلب - إلى جانب هذا وذاك - العقول اليقظة والبصائر النيرة، التي تعي أهداف هذه الدعوة ووسائلها، لنمضي في طريقنا على بصيرة من الأمر، لا ينحرف بنا السبيل، ولا يعمى علينا الهدف، فنسير وراء سراب خادع، أو نقنع بكسب هزيل¹.

المطلب الأول: مفهوم الدعوة إلى الإسلام

أولاً: تعريف الدعوة لغة واصطلاحاً:

ورد في مقاييس اللغة أنّ مادة (دعو) أصل واحد، وهو أن تميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك، نقول: دعوتُ أدعو دعاءً، والدعوة إلى الطعام بالفتح، والدعوة في النسب بالكسر².

ودعاه: صاح به واستدعاه أيضاً، ودعوت الله له وعليه أدعوه (دعاءً)، والدعوة المرّة الواحدة، و (الدعاء) أيضاً واحد (الأدعية)³.

ودعاه إلى الشيء: حثّه على قصده، يقال: دعاه إلى القتال، ودعاه إلى الصلاة، ودعاه إلى الدين وإلى المذهب: حثّه على اعتقاده وساقه إليه⁴.

1 - أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، تع: محمد عاصم حدّاد، مكتبة الشباب المسلم، دمشق، دط، دت، ص 04.

2 - ابن فارس، مقاييس اللغة، ج2، ص 279.

3 - الرازي، مختار الصحاح، ص 86.

4 - المعجم الوسيط، ص 286.

والدعاة: قوم يدعون إلى بيعة هدى أو ضلالة، وأحدهم داع، ورجل داعية إذا كان يدعو الناس إلى بدعة أو دين، وأدخلت الهاء فيه للمبالغة¹

وفي الاصطلاح:

قدّم العلماء والباحثون عدّة تعريفات اصطلاحية للدعوة، وكلّ تعريف من هذه التعريفات تتطرق إلى جانب مهمّ من جوانب الدعوة، ومن هذه التعاريف نذكر:

عرّف علي محفوظ الدعوة بأنّها: " حثّ النَّاس على الخير والهدى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليفوزوا بسعادة العاجل والآجل"².

وعرّف أحمد غلّوش الدعوة بأنّها: " العلم الذي به تُعرف كافة المحاولات الفنيّة المتعدّدة الرامية إلى تبليغ الناس الإسلام بما حوى من عقيدة وشريعة وأخلاق"³.

وعرّفها أبو الفتح البيانوني بأنّها: " تبليغ الإسلام للنّاس، وتعليمه إيّاهم، وتطبيقه في واقع الحياة"⁴.

كما عرّف الدعوة بأنّها: " هي قيام الداعية المؤهّل بإيصال دين الإسلام إلى النّاس كافة، وفق المنهج القويم، وبما يتناسب مع أصناف المدعوين، ويلائم أحوال وظروف المخاطبين في كلّ زمان ومكان"⁵.

ويعرّفها ابن عثمين بأنّها: " دعوة إلى اتّباع الصّراط المستقيم، صراط الله الذي وضعه لعباده موصلاً إليه ومصلحاً لأمر دينهم ودينهم، وبهذا الاتّباع تنقطع طرق الابتداع التي يضلّل

1 - ابن منظور، لسان العرب، ج14، ص 258، 259.

2 - علي محفوظ، هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة، دار الاعتصام، القاهرة، ط9، 1979، ص 17.

3 - أحمد أحمد غلّوش، الدعوة الإسلامية: أصولها ووسائلها، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط2، 1987، ص 10.

4 - محمّد أبو الفتح البيانوني، المرجع نفسه، ص 17.

5 - عبد الرحيم بن محمّد المغذوي، الأسس العلمية لمنهج الدعوة الإسلامية، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 2010، ص 49.

مبتدعوها بعضهم بعضا، وتفرّق بهم الأهواء عن دين الله ويتنغون غير ما أمرهم به مولاهم¹.
ومن التعاريف الاصطلاحية السابقة نستنتج أنّ بينها عموم وخصوص، فهي تشترك في التركيز على الجوانب المهمّة من الدعوة، بينما تختلف باعتبار المنهج و المرتكزات والأسس، وهذا راجع إلى أنّ الدعوة من المعاني الواسعة والعميقة الدلالة، وليست من المعاني القاصرة أو البسيطة.

ثانيا: تعريف الدعوة عند وحيد الدين خان:

بخلاف التعاريف الاصطلاحية السابقة للدعوة، فإنّ خان يقسّم الدّعوة إلى قسمين باعتبار المدعوين، وليبيان مقصوده من الدعوة وتقسيماته لها نورد كلامه، حيث يقول: " وتجنّبا لسوء الفهم، ينبغي أن نشير هنا إلى أنّ المراد بالدّعوة في هذا المقام هو نشر الإسلام بين غير المسلمين، وبعبارة أخرى إيصال رسالة الله إلى عباده الذين لم يدخلوا بعد في دائرة طاعة الله تعالى، وحيثما ورد لفظ الدعوة أو التبليغ في القرآن الكريم فإنّما ورد في هذا المعنى، أي إيصال الدعوة إلى غير المسلمين، أمّا ما يجب علينا حيال جماعة المسلمين أنفسهم، فإنّ القرآن يذكره بكلمات: التذكير، والإصلاح، والتواصي بالحقّ، والتواصي بالصبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما إلى ذلك"².

ويؤكّد خان هذه المعاني للدّعوة في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^ص، حيث يبيّن أنّ هاتاه الآية ترشد إلى أمرين اثنين: أوّلها له علاقة بخواصّ الأُمَّة (العلماء)، والثاني يتعلّق بالسواد الأعظم، ويبيّن أيضا أنّ المطلوب من خواصّ الأُمَّة ألاّ يهدأ لهم بال، إذا رأوا أيّ منكر يتفشّى في الأُمَّة، حتّى يقتلعوه من جذوره، وأن يكونوا غاية في القلق على نشر الخير والصالح، وأن يحثّوا إخوانهم في الدّين على مواصلة السير في طريق الرشد والخير، واجتناب الفحشاء والمنكر، غير أنّ هذه المهمّة الإصلاحية لن تُكَلَّل بالنّجاح المطلوب ما لم تتوافر روح الطاعة في عوام

1 - محمد صالح العثيمين، رسالة في الدعوة إلى الله، دار الوطن للنشر، الرياض، دط، 1428هـ، ص 07.

2 - وحيد الدين خان، الدعوة إلى الإسلام، ص 11.

الأمة، وما لم يسلموا أزمة أمورهم كلّها إلى العلماء المتخصّصين في قضايا الدين، وهو الأمر الثاني المطلوب من السواد الأعظم للأمة¹.

بينما نجد يفسّر قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾²، بأنّ أيّ عمل دعوي لا يكون عملاً دعويًا حقًا ما لم تصاحبه أدلّة تراعي ذهن المخاطب وعقليته مراعاة تامّة، والكلام الذي لا يأخذ في اعتباره مستوى المخاطب العقلي والفكري هو كلام غير حكيم، وإنّ كلاماً كهذا لن يرقى بأحد من النّاس إلى مرتبة الدّعاة³.

والملاحظ في تفسير خان للآيتين الكرّيمتين أنّ فسّر الآية الأولى بأنّها عملية إصلاح ونشر للخير والصّلاح في المجتمع المسلم، بينما يفسّر الآية الثانية بالدعوة إلى الإسلام إلى غير المسلمين، وهذا يؤكّد ما ذكرناه آنفاً من تقسيم خان للدعوة باعتبار الفئة المستهدفة والجمهور المخاطب، وتكون بذلك الدعوة حسب خان قسمين:

- دعوة إلى الإسلام إذا كان جمهور المستهدفين من غير المسلمين.

- عملية تذكير وإصلاح ونشر للخير إذا كان جمهور المستهدفين من المسلمين.

والمتملّ في كتابات خان يجد أنّ يفصل فصلاً واضحاً بين الدعوة والإصلاح، حيث يقول:

" إنّ الدعوة تختلف اختلافاً جذرياً عن النشاط الاجتماعيّ الإصلاح ولكلّ منهما أهميته، وأنّ الفرق الرئيسيّ بينهما أنّ الإصلاح تظهر أهميته من بناء هذا العالم وإصلاحه، بينما عمل الدعوة تظهر أهميته في تعمير عالم الآخرة، إنّ من يقومون بعمل الدعوة اليوم على الوجه الصحيح هم فئة قليلة، وفي الجانب الآخر نجد المسلمين في أقطار كثيرة يقومون بمهمّة

1 - وحيد الدين خان، التذكير القويم في تفسير القرآن الكريم، ج1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة (مصر)، ط1، 2008، ص 195.

2 - سورة النحل، الآية: 125.

3 - وحيد الدين خان، التذكير القويم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص 282، 283.

الإصلاح والعمل الاجتماعي على مستوى عالٍ، فتجدهم ينشطون في مجال التعليم والاقتصاد والأمور الاجتماعية الأخرى كالإغاثة والإعانات الاجتماعية وكافة الشؤون التي تخص المجتمع.¹ ويتضح مما سبق أنّ خان يربط عملية الإصلاح بالأمور الاجتماعية التي من شأنها أن تسهّل وتضمن الحياة الكريمة للأفراد، بينما ربط عمل الدعوة بالأمور الأخروية بما يضمن للأفراد حياة كريمة في الآخرة.

المطلب الثاني: إمكانات جديدة للدعوة الإسلامية

منذ بدء البشرية وإلى القرن السابع الميلاديّ ضلّ الأنبياء يضطلعون بمسؤوليات إبلاغ الرسالة الإلهية إلى البشر، كان والعمل النبويّ يمتّع بالمعجزات لتأييد صدق الرسالة، فكانت المعجزات أدلّة غير عادية تشهد لصدق الرسالة التي جاء بها النبيّ إلى قومه.

ولا تزال مسؤوليات الدعوة وإبلاغ الرسالة باقية ومطلوبة بكلّ قوّة وشدّة، والحقيقة هي أنّ الله تعالى وقرّ للدعاة في عصر ما بعد النبوة إمكانات تفوق الإمكانيات التي هيّاها لهم في العصور الماضية، فهو تعالى قد غير مجرى التاريخ البشريّ، حتّى نحصل على التأييد والإمكانات لأجل الدعوة، في ظروف عادية، على غرار التأييد والإمكانات التي لم يكن أسلافنا يحصلون عليها إلّا في ظروف غير عادية.

إنّ إمكانات الدعوة لم تتوفر في عصر من العصور مثلما توفّرت في القرن العشرين، وذلك بفضل النتائج الدنيويّة لثورة الإسلام التوحيدية التي قضت على عقيدة الشرك والتي أعاقت تقدّم البشرية، ولكننا آخرون من يفهم ويستخدم هذه المتغيّرات ويستثمرها لنشر رسالة الإسلام.²

يشهد العالم المعاصر ثورة في المعلومات وثورة في الاتّصالات، أكثر من أيّ عصر من العصور الماضية، ومنهج الدعوة الإسلاميّة المعاصر يحتاج في إيصاله وتأديته إلى الآخرين عبر وسائل

1 - وحيد الدين خان، الدعوة والإصلاح، مقال على صفحته على الفيسبوك:

. 20:48، 2023/03/02، <https://www.facebook.com/Wahideldin>

2 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 85.

معاصرة متميزة تستفيد من كلّ معطيات العصر الحديث العلميّة والتقنيّة والاتّصالية، مع الالتزام بضوابط الشرع الحنيف، وعدم تجاوز ذلك.

والمؤثّل من القائمين على نشر الدعوة الإسلامية سواءً أكانوا أفراداً أو هيئات ومنظّمات ومؤسسات دعوية وتعليمية إسلامية متخصصة أن تستفيد من تقنيات ومخرجات العلم المعاصر، وأن تقوم بمحاولة تطويع وتكييف واستثمار تلك التقنيات إلى وسائل دعوية ناجحة وفعّالة ومؤثّرة خدمة للدعوة الإسلامية¹.

ولقد عدّد خان مجموعة من الإمكانيات التي يمكن للدعاة والعلماء الاستفادة منها، وتوظيفها واستثمارها حتّى تؤثّر العملية الدعوية الثمار المرجوة منها، وهي كالآتي:

1- فصل الإدارة السياسية عن المعتقدات الخرافية:

يبيّن خان أنّ الأنبياء كانوا يصطدمون بالحكام في بداية الدعوة، وكانت العقبات توضع في طريقهم منذ الوهلة الأولى، وكان السبب في ذلك ارتباط أجهزة الحكم بعقائد فوق طبيعيّة، وكانت دعوة التوحيد تقضي على أباطيلهم السياسية وتحرمهم من أطماعهم في تويّ الحكم والسلطة، وكانت هذه المصالح والأطماع تحول دون قبولهم الحقّ، لكنّ الإسلام حرّر الإدارة السياسية من المعتقدات الخرافية، بدليل أنّ السلطة الآن سلطة سياسية محضة ولا تصطدم بعقيدة التوحيد².

واليوم يستطيع الداعي إلى التوحيد أن يبشّر وينذر دون أن يتعرّض لتعقيدات العقائد السياسية، وهذا الأمر يتأكّد بإلقاء نظرة سريعة على واقع المسلمين في الدول الغربية، حيث تجد أنّ المساجد والمراكز الإسلامية في تزايد مستمرّ، وتمارس نشاطها دون ضغوطات غالباً، بالإضافة إلى المدارس الإسلامية الخاصّة وكذا المؤسسات التعليمية الشرعية.

ونحن نتحدّث هنا بالأساس على انعدام منطلق المصادمة والمواجهة بين الإسلام والسلطة السياسية في بلاد غير المسلمين، وبين الدعوة الإسلامية والسلطة السياسية في بلاد المسلمين،

1 - عبد الرحيم المغدوي، الأسس العلمية لمنهج الدعوة الإسلامية، ص 817.

2 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 96، 97.

وهو أمر في غاية الأهمية وجب على العلماء والدعاة توظيفه والاستثمار فيه، لأنه في الماضي لم يكن عهد الاضطهاد الديني يسمح بحرية الدعوة لأهل أي دين آخر سوى الدين الرسمي، أما العصر الحالي فقد صار عهد الحرية الدينية، الأمر الذين يمكن لأهل الحق حمل رسالتهم وتبليغها لأي شخص دون قيد أو عائق، وهو ما منح الإسلام حركة قوية، وأعان على تشييد إمبراطورية الدعوة بالاستعانة بالوسائل الحديثة.

يقول وحيد الدين خان: " لقد قلت في يونيو من عام (1978) في مقدمة كتابي: (معقولات الإسلام) إنَّ إمكانات غير عادية للدعوة قد ظهرت في العالم الحرّ، إلّا أنّ العالم الاشتراكي مستثنى من هذا، لأنّ النظام فيه يقوم على الاستبداد الكامل، ولهذا لا توجد فرصة متاحة للدعوة الإسلامية هناك، ولكن بعد 13 عاما فقط ممّا قلته تغيّرت الأحوال، وفي عام 1991 انتهت الإمبراطورية الاشتراكية، وأصبحت الفرص متاحة للدعوة الإسلامية في العالم الاشتراكي بعد أن لم تكن متاحة إلّا في غيره ¹ .

2-حرية الرأي:

رفع الإسلام كرامة الإنسان كإنسان، فأعلى قيمته البشرية وأعاد كرامته المعنوية، وكفل له الطيبات، وفضّله على المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ ²، ولقد وضع الإسلام الأسس الكفيلة للخلاص من الرقّ، فلا عبودية إلّا لله، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ ابْتِغَاءَ رِبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ ³، وضمن له حرّيته الشخصية في ذاته وعقيدته ومأواه، وضمن له الحقّ في الأمن والحرّية في الرأي ⁴

1 - وحيد الدين خان، الفكر الإسلامي، ص 233، 234.

2 - سورة الإسراء، الآية: 70.

3 - سورة النساء، الآية: 01.

4 - برهان زريق، حرّية الرأي في الفكرين الإسلامي والوطني، وزارة الإعلام السورية، ط1، 2016، ص 125 وما بعدها.

كان عامة الناس لا يتمتعون بحرية الرأي في الزمن القديم، لكن أصبحت حرية الفرد وحرية التعبير عن الرأي من حقوق الإنسان الأساسية المعترف بها.

إنّ هذا التطور الجديد قد فتح كلّ الطرق والآفاق للدعوة إلى دين الحقّ (الإسلام)، والآن يستطيع الداعي أن يجاهر بالدعوة دون أن تتعرض السلطات في معظم أنحاء العالم لإسكات لسانه أو قلمه¹

لقد أسس العصر الحديث على حرية الفكر، حيث جاءت هذه الثورة فيما جاءت به بالحرّة الدينية، ولم يعترف بحقّ الإنسان في الحرية الدينية وحرية الدعوة إلا في هذا العصر، حيث وقّعت كلّ دول العالم على هذا الحقّ في منشور الأمم المتحدة الخاصّ بحقوق الإنسان، وأتاح هذا التغيير للمرة الأولى في التاريخ فرصة الدعوة والنشر دون خوف أو مهابة.

كما أتاح العصر الحديث حرية البحث والتحقيق، وأثمرت هذه الحرية تمحيص الكتب الدينية وغير الدينية، وعلى سبيل المثال ثبت علميا من الدراسة النقدية للكتاب المقدّس أنّ متنه ليس معتبرا من الناحية التاريخية، وعلى الجانب الآخر أثبتت تلك الدراسات أنّ متن القرآن الكريم متن دقيق بالمعيار التاريخي، كما أثبت العصر الحديث تحريف الكتب المقدّسة الأخرى بمقاييس العلم الإنساني، وأثبت بتلك المقاييس نفسها أنّ القرآن الكريم كتاب غير محرّف، وبهذا أتاحت دراسة مقارنة الأديان بابا جديدا للدعوة الإسلامية كان مغلقا من قبل².

ومن المعلوم أنّ حرية الرأي سلاح ذو حدّين، كونه مُتاح للمسلمين وغيرهم، فحرية الرأي معول هدم إذا استغلّها الملحدون وأعداء الدين وما أكثرهم في زمننا هذا، وخاصّة إذا كانت حرية الرأي مطلقة دون ضوابط قانونية كما هو الحال في أوروبا وغيرها، وفي هذه الحال وجب على الدعاة تكثيف الجهود، واستغلال جميع الفضاءات الدعوية المتاحة بغية القضاء على دعوات الانحلال الأخلاقي والفكري.

1 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 99.

2 - وحيد الدين خان، الفكر الإسلامي، ص 231.

كما يجب على الدعاة والعلماء التعاون مع المسلمين وغيرهم المسلمين في إنكار المنكر بمعناه الواسع، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾¹، وقد يتطلب ذلك شيئاً من غضّ الطرف عن بعض المنكرات الصغيرة، التي تعمّ البلوى بها في بلاد غير المسلمين، وذلك إذا كانت نتيجة التعاون أكثر فائدة، كأن يؤدّي التعاون إلى إزالة منكر أكبر، أو تحصيل معروف أجلّ وأعلى².

3- تدبّر ظواهر الكون وتسخيرها:

القرآن الكريم هو كتاب هداية وعقيدة، جاء ليرشد الناس إلى طريق الخير والصلاح، وإلى ما يسعدهم في الدنيا والآخرة، وقد وجّه القرآن الكريم الإنسان في كثير من الآيات إلى البحث والتأمّل في الكون، وفي الطبيعة وفي النفس، حتّى يهتدي إلى الإيمان بالله تعالى والإقرار بربوبيته ووحدانيته، فالبحث والتأمّل في هذه المجالات من سبل الإيمان بالله تعالى وكذلك من أهمّ وسائل الدعوة إلى الله³.

وإنّ ممّا يعين الداعية على أداء مهمّته وتبليغ رسالته على أكمل وجه، كثرة التفكّر والتدبّر في ظواهر الكون العديدة في الآفاق، لأنّها طريق دالّة على خالق الكون، وسبيل موصلة إلى الإيمان بالله تعالى والإقرار به خالقاً ومسيّراً لهذا الكون الفسيح.

ولقد كانت ظواهر الكون موضع تقديس وعبادة في الأزمان الغابرة، لكن مع مجيء رسالة الإسلام الخالدة جعل من ظواهر الكون موضع تدبّر وتسخير، ولقد كان الإنسان يركع أمام هذه الظواهر مقدّساً إيّاها عابداً لها، وحين عرف أنّها مسخّرة ومخلوقة لمنفعته أخذ يحاول التوصل إلى حقائقها وأسرارها، فبدأت حقائق الطبيعة وأسرارها تنكشف أمام الإنسان، وأخذت آيات الله تشهد بوجوده وعظمته، حتّى وصل الأمر في القرن العشرين إلى تحقّق النبوة

1 - سورة المائدة، الآية: 03.

2 - هيثم بن جواد الحداد، الاحتساب في مجتمعات الأقليات المسلمة، سلسلة إصدارات مركز المحتسب للاستشارات، دار المحتسب، الرياض، ط1، 1438هـ، ص 69.

3 - محمد عبد الله متولي فايد، سبل توظيف الآيات الكونية والإنسانية في الدعوة إلى الله، مجلّة كلية أصول الدين والدعوة، المنوفية (مصر)، ع: 39، جوان 2020، ص 59.

التي وردت في القرآن الكريم¹، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾².

إنّ هذه النبوءة القرآنية قد تحققت في زماننا على أوسع نطاق، لدرجة أنّ الأشياء التي كان الإنسان في الماضي يؤمن بها غيباً وتسليماً وانقياداً، أصبحت اليوم حقائق واقعة ماثلة أمام أعيننا شاهدة على عظمة الله تعالى وكمال قدرته، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً.

ولقد كان التأمل في الكون من الأصول التي أقام عليها الأنبياء دعوتهم باعتبارها حججاً بالغة وآيات بيّنات، فلقد كان ﷺ يوجّه العقول إلى الحقائق ويهيب بها إلى التأمل في الكون وما حوى من ظواهر الإبداع والإتقان، وفي كلّ شيء له آية ناطقة بلسان حالها على أنّه واحد لا شريك له، موجود كامل الوجود، ومن كان كذلك فهو واهب الوجود لكلّ موجود، يدعوهم إلى النظر في الكائنات ليصلوا عن طريق التأمل الصادق والنظر الصحيح، والبرهان القاطع، إلى أنّ خالق الأكوان على هذا الإحكام والإتقان، ومدبرها على هذا النظام البديع، لا بدّ قوياً قادر وعليم حكيم³.

وبما أنّ الإنسان عاقل مفكّر، وجّه الله سبحانه له في كتابه العزيز أمراً بأن يتدبّر، ويستقرئ وينظر، تارة في السماوات وتارة في الأرض، وتارة في نفسه، وتارة بما حوله في الأرض من بحار وأنهار وجبال ويسير بينها ويعمل العقل ليصل إلى حقيقة الخالق، وإلى بعض علم الخالق وقدرته، فيعبده ويوحّده من خلال اقتناعه بعد ثبات إيمانه، ذلك أنّ كلّ ذرّة في هذا الكون

1 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 99 .

2 - سورة فصلت، الآية: 53.

3 - علي محفوظ، هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة، ص 26.

تشير إلى وجود الله سبحانه¹، قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾².

ويعلق سيّد قطب على قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾³ مفسراً هذه الآية الكريمة بقوله: " إنَّ هذا الوجود جميل، وإنَّ جماله لا ينفد، وإنَّ الإنسان ليرتقي في إدراك هذا الجمال والاستمتاع به إلى غير ما حدود، قدر ما يريد، وفق ما يريده له مبدع الوجود، وإنَّ عنصر الجمال لمقصود قصدا في هذا الوجود، فإتقان الصنعة يجعل كمال الوظيفة في كلِّ شيء، يصل إلى حدِّ الجمال، وكمال التكوين يتجلَّى في صورة جميلة في كلِّ عضو، انظر ... هذه النحلة، هذه الزهرة، هذه النجمة، هذا الليل، هذا الصبح، هذه الظلال، هذه السحب، هذا التنسق الذي لا عوج فيه ولا فتور " ⁴.

وحيث نجد سيّد قطب يفسر الجمال بأنّه مقصود لذاته، ففي ذلك إشارة واضحة جلية إلى لفت انتباه الخالق لمخلوقيه إلى التدبّر في آياته الدالة على عظمته وقدرته وكمال صنعه وبديع خلقه.

ويؤكّد خان أيضا على نظام الكون البديع أنّه طريق موصل إلى الإيمان بمهندس هذا النظام، حيث يقول: " إنَّ نظام الطبيعة يسير على أسس متناهية الأحكام، لدرجة أنّه لا يمكن تفسير الأسس دون الاعتراف والإيمان بخالق عظيم وضع هذه الأسس والقوانين بمنتهى الدقة " ⁵.

وإذا كان التدبّر والتفكّر في ظواهر الكون مطلوبا ومرغوبا فيه للعباد بدليل حثّ النصوص القرآنية عليه، فإنّه في حقّ الدعاة والعلماء من باب أولى، وخاصّة في ظلّ تعالي الأصوات

1 - ماهر أحمد الصوفي، آيات الله في خلق الكون ونشأة الحياة، ج 3، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2007، ص 38.

2 - سورة العنكبوت، الآية: 20.

3 - سورة السجدة، الآية: 6

4 - سيّد قطب، في ظلال القرآن، مج 05، دار الشروق، القاهرة، ط32، 2003، ص 270 .

5 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 100 .

المنادية بالإلحاد وانتشاره وخاصّة في المجتمعات الغربية والذي أظهر عدائية كبيرة للدين وبشكل أخصّ للدين الإسلامي.

إنّ أعظم ما يمكن أن يتحقّق للدعاة من نجاحات يكمن في إحداث ذلك التفاعل (الإيماني العميق) (بالنص القرآني)، بالانتقال من مجرد القراءة اللفظية له إلى (عوالم التدبّر) والتي تحقّق لصاحبها الانتفاع الحقّ بالقرآن الكريم، وتستتبع ثمراتها الإيمانية والعلمية والعملية، إنّنا بحاجة إلى شحن الشباب المسلم وتعبئتهم للإقبال على القرآن الكريم ليستقبلوا هداياته وبركاته وعلومه، بحيث لو أفلحنا في تصحيح بوصلتنا الدعوية بهذا الاتجاه لقطعنا شوطاً بعيداً في بناء الشباب العلمي والمعرفي والإيماني، ولأرحنا أنفسنا من عناء تتبّع كثير من بلايا الشبه الفكرية المعاصرة¹.

ويشرح د. النّجار هذا الترابط بين القرآن والكون، فيقول: " الكون صنعة الله، والقرآن هو كلام خالق الكون وواضع نواميسه، ولا يمكن أن يتعارض كلام الخالق مع الحقائق التي قد أودعها في خلقه، إذا اتبع الناظر في كليهما المنهج السليم والمسلك الموضوعي، فمن صفات الآيات الكونية في كتاب الله أنّها صيغت صياغة معجزة، يفهم منها أهل كل عصر معنى من المعاني في كل آية من تلك الآيات الدّالة على شيء من أشياء الكون، أو ظواهره، أو نشأته، أو إفنائه وإعادة خلقه؛ وتظلّ تلك المعاني تتسع باتّساع دائرة المعرفة الإنسانية في تكاملٍ لا يعرف التضاد؛ وهذا عندي من أعظم جوانب الإعجاز في كتاب الله. ومن هنا، كانت ضرورة استمرارية النظر في تفسير تلك الآيات الكونية، وضرورة مراجعة تراجمها إلى اللغات الأخرى بطريقة دورية " ²

ولذلك نجد أنّ خان يؤكّد على الدعاة بضرورة استغلال وتوظيف وتسخير ظواهر الكون، وذلك من خلال التدبّر في كتاب الله المسطور أو المنظور (الكون)، وذلك خدمة للدعوة

1 - عبد الله بن صالح العجيري، ميليشيا الإلحاد مدخل لفهم الإلحاد الجديد، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط2، 2014، ص 186 .

2 - السنوسي محمد السنوسي، الإعجاز العلمي أسلوب فعّال في الدعوة للإسلام، إسلام أون لاين، 2022/09/09، 08:13 .

والإسلام، في زمن تعالت فيه الشبهات حول الإسلام وخاصة في جانب العقيدة، لذلك كان من الواجب على الدعاة في المقام الأول العمل على تأصيل العقيدة والتوحيد، والعمل بها، والدعوة إليها، وذلك ببيان العقيدة الإسلامية الصحيحة، والاهتمام بمصادرها تأصيلاً واستدلالاً، وفهماً على نصوص الوحيين

4- نهاية أسلوب الفكر اللاعلمي:

لا يخفى أنّ الجهل داء عظيم وشرّ مستطير تنبعث منه كل فتنة عمياء وشرّ وبلاء، ويندرج في ذلك القول في دين الله بغير علم؛ وذلك أنّ الجاهل يسعى إلى الإصلاح فينتهج طرقاً يظنّها حسنة، فيسيء من حيث أراد الإحسان؛ فيترتب على ذلك مفاسد عظيمة.

ولقد أتاحت الثورة العلمية في العصر الحديث حلول الفكر العلمي القائم على الحقائق والوقائع، محلّ الفكر اللاعلمي القائم على الأوهام، ولقد كان الفكر اللاعلمي يحول دون قبول الناس في الأزمنة القديمة بالأفكار الوهمية الأسطورية، حيث كانوا يقتنعون بأيّ فكرة وهمية كحقيقة واقعية مسلّم بها.

ولقد بيّن خان أنّ من أهمّ خصائص الفكر اللاعلمي قبول فكرة ما دون فحصها والتحقّق والتدقيق فيها، مبيّناً أنّ أسلوب الفكر الغير علمي كان سبباً في هروب الناس من دعوة الحقّ لقناعات عقلية لا تستند إلى فكر علمي، ضاربا المثل بمشركي قريش حين خرجوا من مكّة عندما دخلها المسلمون فاتحين محطّمين الأصنام، ولجأوا إلى الجبال معتقدين أنّ عذابا سينزل بمكّة لقطع دابر المسلمين الذين حطّموا الأصنام، لكنّهم لو فكّروا تفكيراً علمياً لعلّموا أنّ الأصنام لو كانت قادرة على الخير والشرّ، لما سمحت للمسلمين بدخول مكّة، ولحالت دون تحطيمها دافعة الأذى عنهم وعن نفسها¹.

إنّ ما يريده الفرد المثقّف في القرن العشرين عندما يسأل هذا السؤال عن خالق الكون لا بدّ أن يكون متمشياً مع أساليب ونتائج العلوم التي توصلت إلى أسرار الذرّة وغزت الفضاء وكشفت من سنن الكون وأسراره وظواهره، ولا تزال تكشف ما يحير العقول، إنّ السائل على

1 - وحيد الدين خان، الإسلام و العصر الحديث، ص 101، 102 .

أسرار هذا الكون يريد جوابا يقوم على استخدام المنطق السليم، ويدعوه إلى الإيمان برّبه إيمانا يقوم على الاقتناع لا على مجرد التسليم¹

والإنسان في القرن العشرين أيضا لا يقبل بأيّ فكرة غير علمية، حيث تراجعت مساحة الأوهام والخرافات والأساطير لصالح المنطق والعلم والتجربة، وبما أنّ النظام الكوني يسير على أسس في غاية من الإحكام، فمن الطبيعي أن تؤدّي نهضة العلوم الطبيعية إلى قيام الاستدلال القائم على التجربة والتحقّق من الأشياء بطريقة علمية بعيدا عن الأوهام والأهواء.²

وكان التقدّم العلمي الذي شهدته أوروبا في القرون الأخيرة مشكلة للديانة المسيحية، حيث اشتدّ الخصام بين بعض العلماء والكنيسة، حتّى أصبحا جانبيين متخاصمين، لدرجة أصبح نجاح أحدهما هزيمة وازدراءً للجانب الآخر، وأصبحت وسائل العلم القائمة على المشاهدة والتجربة ومعطيات الحواس هي وسائل التثبّت المعترف بها لدى أهل العصر، وانحسرت الوسائل الأخرى كالسلطة الدينية أو المزوجة بين سلطة دينية ووسيلة أخرى عقلية كانت أو حسّية، وأدّى ذلك بالناس للانتساب إلى العلم والعلمية في دعاويهم ومناهجهم، وعانت القضايا الإيمانية التي لا تعتمد - كما كان يظنّ أهلها - على المشاهدة والتجربة واستغلال العقل والحواس.³

إنّ المعرفة العلمية الحديثة والمعاصرة التي تكشّفت منذ مطلع هذا القرن قد أكّدت المسلّمات الأولى التي جاء بها السماء من خلال الوحي الرّبانيّ إلى الأرض، وأثبتت منطلقات هذه المعارف صحّة التوجّه الإيمانيّ، كما أثبتت الإنجازات العلمية والتقنية اللاحقة التي استثمرت نتائج تلك المنطلقات سداد التوجيه العقدي الرّبانيّ على صعيد البيئة والمجتمع، فالإنجازات العلمية للتكنولوجيا الصناعية غير الموجهة بالارتباط الإيمانيّ صارت وبالا على الطبيعة والمجتمع، إذ إنّ إشباع الحاجات عندما يصبح غاية في حدّ ذاته، فإنّه دون شكّ يكون غاية لا تدرك،

1 - الله يتجلّى في عصر العلم، مجموعة مؤلّفين، تر: الدمرداش عبد المجيد سرحان، تح: محمّد جمال الدين الفندي، دار القلم، بيروت، دط، دت، ص 08 .

2 - وحيد الدين خان، الإسلام و العصر الحديث، ص 102 .

3 - إبراهيم أحمد عمر، العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط3، 1995، ص 11 .

فإشباع الحاجة المادّية للإنسان لا تحدّه حدود، ولن يتحقّق الرضا في ذات الإنسان ما لم تكن هناك عقيدة يسير وفق هديها، وإلاّ فإنّه سيكون حيوانا شرها لا تحدّ أطماعه حدود¹.

ويمكن استثمار المنجزات العلمية وما توصل إليه العلم الحديث في الدعوة إلى الإسلام، خاصّة إذا أحسن المشتغلون في حقل الدعوة ربط هذه المكتشفات بما أخصر عنه القرآن الكريم، ولقد كان لهذا الأسلوب دور كبير في إسلام الكثيرين، ومنهم العالم الفرنسي الشهير موريس بوكاي، الذي يقول في هذا الشأن:

" لقد أدهشتني في البداية هذه الصورة العلمية الخاصّة بالقرآن إلى حدّ بعيد، لأنيّ لم أكن أظنّ أبدا أنّه يمكن حتّى هذا الزمن أن نكتشف في نصّ مكتوب من ثلاثة عشر قرنا عددا من اليقينيّات المتّصلة بموضوعات شديدة التنوّع ومتّفّقة تماما مع المعارف العلمية الحديثة، ولم يكن لديّ في البدء أيّ إيمان بالإسلام " ².

ولقد قرّر العالم البريطانيّ المسلم البروفيسور عبد الله أليسون أنّ الحقائق العلمية في الإسلام هي أمثل وأفضل أسلوب في الدعوة إلى الله، ولا سيما للذين يحتجون بالعلم والعقل³.

وعليه فإنّ على الدعاة والعلماء تكثيف الجهود واستغلال هذه الإمكانيّات الجديدة للدعوة وتوظيفها، دعاية للإسلام وردّا للشبهات التي تتناوش الإسلام من التيارات المادية والإلحادية وغيرها، وقد أثبتت التجارب أنّ الحقائق العلمية من أفضل وأنجح الوسائل في الدعوة إلى الإسلام، يقول وحيد الدين خان:

" إنّ هذا المناخ الفكريّ قد فتح الباب على مصراعيه أمام الدين الحقّ (الإسلام)، لأنّه لا دين سواه يصمد أمام معايير التجربة والتحقّق العلميّ " ⁴

1 - محمد باسل الطائيّ، خلق الكون بين العلم والإيمان، دار النفائس، بيروت، ط1، 1998، ص 14، 15 .

2 - موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، تر: حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1990، ص 147، 148 .

3 - محمد كامل عبد الصمد، الجانب الخفيّ وراء إسلام هؤلاء، ج1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1995، ص 117 .

4 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 102، 103 .

وعلى الداعية الحصيف أيضا أن يعرف مراتب الناس في التصديق ، فيخاطب كل واحد منهم بما يناسب فهمه وإدراكه، وفي هذا يقول ابن رشد: " وذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية"¹.

5-توفّر الوسائل:

إنّ من فضل الله تعالى على أمة محمد ﷺ أن جعلها خير أمة أخرجت للناس، وجعل شريعته ودعوته كاملة وشاملة صالحة لكلّ زمان ومكان، ومن خصائصها شموليتها وسعتها واستيعابها لمستجدّات العصر ونوازلها.

ولقد تطوّرت وسائل الدعوة وأصبحت الاستفادة من التقنيات الحديثة ومواكبتها ضرورة ملحّة، حيث إنّ الواجب على الدعاة إلى الله إيصال الدعوة بما يتناسب مع العصر، وتوظيف الطاقات والعقول خدمة لذلك².

ولئن كانت حقائق الدين ثابتة؛ فإنّ طرق الدعوة إليها لا يمكن أن تكون ثابتة، ووسائل تحقيقها في واقع الناس لا يمكن أن تكون ثابتة، إذ الظروف متغيرة، والأزمان متطوّرة، والأحوال متقلّبة، والأجيال متداولة، فلا بدّ في الدعوة إلى الدين وأموره أن يُراعَى تغاير الظروف، وتطوّر الأزمان، وتقلّب الأحوال وتداول الأجيال، وإلاّ لتوقّفت مسيرة الدعوة ولم تتقدّم. بل لما ظلّ كثير من الدعاة أن وسائل الدعوة إلى الدين وحقائقه يجب أن تكون ثابتة كثبات حقائق

1 - أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، دت، ص 31 .

2 - خالد بن سعد بن عبد الرحمان الزهراني، توظيف التقنية الحديثة في خدمة الدعة إلى الله، مجلّة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد الأربعون، ديسمبر 2021، ص 08 .

الدين، واعتقدوا أنّ وسائل الدعوة يجب أن تكون توفيقية لا اجتهادية؛ توقفت مع ذلك الدعوة زمناً طويلاً لا تزيد مستجيباً، ولا تعيد ضالاً مستريباً¹.

وفي عصرنا الحاضر اشتدّت حاجة الدعوة إلى تطوير وسائلها حتى تواكب التطور الظاهر، وحتى نقابل بها الدعوة التنصيرية والإباحية والتفستقية وسائر أنواع الدعوات الباطلة، والواجب دائماً في مثل هذه الحالات مقابلة الباطل بجنسه ونوعه من الحقّ حتى يُرد ويُبطل، ولا بدّ من مطاردة الباطل والدخول عليه من أبوابه التي دخل منها حتى يلحق به فيزهق.

ويؤكّد خان بأنّ النهضة العلمية وانتشار وسائل الطبع والاتّصال قدّمت إمكانيات لا حدود لها للقيام بواجب الدعوة إلى الإسلام، وإمكانيات اليوم توفّر التخطيط للدعوة على نطاق عالمي من أيّ مكان من الأرض، ووسائل الإعلام الحديثة أخرجت الدعوة من إطارها المحلي والإقليمي المحدود إلى آفاق عالمية رحبة².

ولقد بينّا آنفاً أنّ العلم الحديث سلاح فعّال ينبغي على الداعية المسلم أن يتسلّح به ويوظّفه ويستثمر فيه، ومن بين المخترعات والاكتشافات الحديثة وسائل التواصل التي قلّصت المسافات إلى أقصى حدّ، وهو ما يتيح للداعية المسلم أن يتّخذ من العالم كلّه ميداناً لدعوته بأيسر السبل وأسهلها، والحقّ أنّ هذه الوسائل لا تعدو أن تكون تصديقا لما أخبر به النبي ﷺ من أنّ الإسلام سوف يصل إلى كلّ بيت في العالم³.

والداعي إلى الله لا ينبغي بحال من الأحوال أن ينفصل عن هذا التقدّم الحاصل في وسائل الدعوة، بل عليه أن يستفيد من هذه التقنيات الحديثة، لأنّ التقوقع داخل مسجد أو نادٍ أو مركز شباب فحسب دون الاستفادة من الوسائل الأخرى ينفق كثيراً من الوقت والجهد الذي

1 - عبد الله الزبير عبد الرحمان، تطوير وسائل الدعوة وفق معطيات العصر، مجلّة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، ع 01، 1432هـ، ص 03.

2 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 109.

3 - وحيد الدين خان، الفكر الإسلامي، ص 233.

يمكن توفيره، ومن هنا فقد لزم على كل داعية أن يخرج من صومعته ومن توقعه حول الوسائل القديمة ذاتها، والناس ينتظرون ويتطلعون دائما إلى الجديد الجذاب¹.

ولقد سئل الشيخ ابن باز (رحمه الله)، عن الطرق الناجعة للقيام بالدعوة إلى الله في هذا العصر؟، فأجاب بقوله: " أنجح الطرق في هذا العصر وأنفعها استعمال وسائل الإعلام، لأنها ناجحة وهي سلاح ذو حدّين، فإذا استعملت هذه الوسائل في الدعوة إلى الله وإرشاد الناس إلى ما جاء به الرسول ﷺ من طريق الإذاعة والصحافة والتلفاز فهذا شيء كبير ينفع الله به الأمة أينما كانت، وينفع الله به غير المسلمين أيضا حتى يفهموا الإسلام ويعقلوه ويعرفوا محاسنه، ويعرفوا أنه طريق النجاح في الدنيا والآخرة، والواجب على الدعاة وعلى حكّام المسلمين أن يساهموا في هذا بكلّ ما يستطيعون من طريق الإذاعة ومن طريق الصحافة ومن طريق التلفاز ومن طريق الخطابة في المحافل ... وغير ذلك من الطرق التي يمكن إيصال الحقّ بها إلى الناس وبجميع اللغات المستعملة حتى تصل الدعوة والنصيحة إلى جميع العالم بلغاتهم"².

وما أعجب ما عبّر به الشيخ محمد الغزاليّ عن حالنا مع التقدّم العصري، حين قال: " وللظفرة في بلاد الإسلام كتاب يُتلى ودروس تُلقى، ولها في بلاد أخرى رجال ينقبون عن هداياتها، كما ينقب المعدّنون عن الذهب في أعماق الصحاري، فإذا ظفروا بشيء منه أغلوا قدره واستفادوا منه، وصدق من قال: الناس رجلان، رجل نام في النور، وآخر استيقظ في الظلام"³

ولذا فقد أضحى من ضروريات الدعوة في العصر الحديث أن يجدّد الدعاة من وسائل تواصلهم الدعوي مع الجماهير، وما ذاك إلاّ توافقا مع قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ

1 - عادل عبد الله هندي، وسائل التكنولوجيا الحديثة في خدمة الدعوة، مجلّة البيان، ع 278، ص 22، 23 .

2 - عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ج2، تح: محمد بن سعد الشويعر، إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ط1، 1420هـ، ص 452، 453 .

3 - محمد الغزالي، جدّد حياتك، شركة نهضة مصر للطباعة، القاهرة، ط9، 2005، ص 09 .

رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ، لِيُبَيِّنَ لَهُمْ¹، فاستخدام وسائل التكنولوجيا العصرية جزءاً من البيان المفروض شرعاً على الداعية، فهذا لسان القوم.

ولقد تعددت الوسائل الدعوية في العصر الحالي، فلم يعد المسجد فقط أو الشريط الإسلامي أو الكتاب والكتيبات هي الوسيلة الدعوية للدعاة إلى الله - مع عدم التقليل من شأن هذه الوسائل وأهميتها الدعوية - بل تطوّرت الوسائل وتعددت في زمن العالم المفتوح، والقرية الصغيرة.

وفيما يلي عرض لأهمّ الوسائل الدعوية في عصرنا الحاضر:

أولاً: الفيس بوك: «Facebook» وهو موقع اجتماعي شهير يدخل عليه حوالي 250 مليون إنسان على مستوى العالم، وهو ما يؤكّد أهميته ورواجه الواقعي، ومن خلاله يمكن التواصل مع أي إنسان في أيّ مكان وزمان، ومن هنا فقد انتبه إليه دعاة كُثُر في زماننا، وتمّ عمل صفحات شخصية لهم عليه لمخاطبة جماهيرهم ونشر الدين والدعوة داخل العالم العربي وخارجه²، وبالنسبة لتطويعه دعويّاً فإنه يمكن القيام بالآتي:

أ- عمل مجموعات «GROUPS» تدعو إلى الحثّ على الفضيلة ونشرها بين الناس.
ب- مراسلة جميع أصحاب الصفحات الموجودة لديك بما تريد توصيله من قيم وأخلاق وغيرها من أعمال فاضلة.

ج- التواصل مع غير المسلمين لدعوتهم إلى الدين الإسلامي العظيم؛ وذلك بإتقان لغة المخاطب، وتوضيح صورة الإسلام الصحيحة التي شوهدا الغرب عبر إعلامهم.

د- محاربة المجموعات التي تقوم بتشويه صورة الإسلام والضغط على موقع الفيس بوك لإغلاقها، وهذا ما حدث بالفعل مراراً وتكراراً.

ثانياً: التويتّر: «TWITTER» هو أحد المواقع التي تقدّم خدمات مجانية للتواصل الاجتماعي والتدوين المصغّر، ويسمح للمستخدمين بإرسال أهمّ اللحظات في حياتهم في شكل تدوينات نصّية لا تزيد عن 140 حرف إلى موقع تويتّر؛ وذلك من خلال خدمة الرسائل النصّية

1 - سورة إبراهيم، الآية: 04 .

2 - عادل عبد الله هندي، وسائل التكنولوجيا الحديثة في خدمة الدعوة، ص 23، 24 .

القصيرة، برامج التراسل الفوري، أو البريد الإلكتروني، تأسست هذه الوسيلة الاجتماعية عام 2006 على يد جاك دورسي وإيفان ويليامز، ونوح غلاس، وبيز ستون، ومقره الرئيسي في الولايات المتحدة الأمريكية¹.

ويمكن توظيف تويتر في المجال الدعوي من خلال ما يلي:

أ- متابعة حسابات العلماء المؤثرين في المجتمع، والذين يعملون على تقديم الإسلام ونشره في أسمى صورته، من خلال دفع الشبهات عنه، وتسويق قيم الإسلام الراقية بصورة مهارية.

ب- ضرورة التركيز على القيم التنموية التي تساعد على التغيير السلوكي والمهاري حياة الأفراد الأفراد .

-ومن جماليات النشر الدعوي ومزاياه من خلال تويتر عرض صورة مرافقة للقيمة الدعوية تعبر عن المضمون².

ثالثا: اليوتيوب (Youtube):

هو موقع إلكتروني متخصص في مشاركة الفيديوهات، ويسمح للمستخدمين برفع ومشاهدة ومشاركة مقاطع الفيديو بشكل مجاني، أسسه في 14 فبراير سنة 2005 م ثلاثة موظفين سابقين من شركة باي بال هم: تشاد هيرلي وستيف تشين وجاود كريم، في مدينة سان برونو، يتيح اليوتيوب للمستخدمين تحميل وعرض وتقييم ومشاركة وإضافة إلى قوائم التشغيل والإبلاغ عن مقاطع الفيديو والتعليق عليها والاشتراك مع مستخدمين آخرين، يتضمن المحتوى المتاح مقاطع الفيديو ومقاطع البرامج التلفزيونية ومقاطع الفيديو الموسيقية والأفلام القصيرة والوثائقية والتسجيلات الصوتية ومقاطع الأفلام والبث المباشر وتدوين الفيديو ومقاطع الفيديو الأصلية القصيرة ومقاطع الفيديو التعليمية³.

1 - موقع ويكيبيديا، 2022/09/10 .

2 - عادل عبد الله هندي، وسائل التواصل الاجتماعي وتوظيفها الدعوي الآداب والآثار، حولية كلية الدعوة الإسلامية، القاهرة، ج2، ع 30، 2018/12/31، ص 117 .

3 - موقع ويكيبيديا، 2022/09/11.

مع بداية السنة الثانية من إنشاء الموقع كان ترتيبه العالميّ في (أليكسا) الخامس، وقد أجريت إحصائية أفادت بأنّ عدد زوار الموقع في اليوم الواحد يقارب عشرون مليون زائر في الشهر تقريباً، ويحصل على إثر ذلك ما يقارب مائة مليون مشاهد في يوم واحد، ولا شكّ أنّ الإحصائيات الجديدة في ازدياد حتّى بات من أشهر مواقع الإنترنت عند الناس.

ويمكن للداعية استغلاله في مجال الدعوة لاحتوائه على الصوت والصورة معاً، ولا يخفى تأثير ذلك على المتلقين، حيث يقوم الداعية برفع مقاطع فيديو ويشاركها بصورة آليّة في المواقع الاجتماعية الأخرى، أو يتداولها بين الأفراد عبر البريد الإلكترونيّ، كما يمكن استغلالها في الدعوة بإنشاء قنوات دعوية متخصصة ونشر مقاطع فيديو إرشادية وتوعوية، ويفضّل أن تكون تحت إشراف جهة علمية متخصصة موثوقة¹.

كما يمكن عمل بثّ مباشر لأفكار دعوية وقيم أخلاقية، وتحديد موعد ثابت أسبوعياً لذلك، ويفضّل عدم الاستزادة على ذلك، مع ضرورة تحضير المادّة العلمية والدعوية تحضيراً جيّداً جذّاباً، كما يمكن الاستماع والمشاهدة لفيديوهات دينية وتنموية تحرك المهتم نحو الخير والبرّ والطاعة، وكذا القيام بنشر مثل تلك الفيديوهات وإيصالها للغير².

ويجدر الذكر أنّ هذه الوسائل والتقنيات الحديثة التي تطرقنا إليها على سبيل المثال، ونظراً لأهميتها في عصرنا الراهن، وإلا فإنّ هناك وسائل وتقنيات حديثة يمكن أن تستغل في حقل الدعوة إلى الله، ويمكن الإفادة منها بشكل كبير، ومنها: البريد الإلكترونيّ، الهواتف الذكية، الواتساب آب، الإنستغرام، وغيرها.

والداعية وفقاً لما سبق مطالب بالاستفادة من جميع الوسائل الحديثة التي ظهرت في عصر ثورة المعلومات والاتّصالات، لإيصال دعوة الله تعالى إلى كلّ الناس وبكافة اللغات إن أمكنه ذلك، مع الحفاظ على الثوابت الدعوية والشرعية، فلا يموت الإبداع في حياة الداعية، فهو بعظم رسالته يرتفع، وبعمق فكرته يرتقي، ولا تمنعه العقبات من الاجتهاد في الابتكار وإيصال فكرته ودعوته للناس.

1 - خالد بن سعد بن عبد الرحمان الزهراني، المرجع السابق، ص 51.

2 - عادل عبد الله هندي، وسائل التواصل الاجتماعي وتوظيفها الدعوي والآثار، ص 121.

وفي ختام هذا المطلب يمكن أن نقول إنّ الدعوة في العصر الحديث توقّرت لها من الإمكانيات والوسائل ما لم يتوقّر لها في زمن من الأزمان، صحيح أنّ التحدّيات والعراقيل والعقبات كثيرة، لكن يمكن تجاوزها إذا استُغلت هذه الإمكانيات ووظّفت أحسن توظيف، ويوصّف خان هذه الوضعية التي تعيشها الدعوة قائلاً: " إنّ أفكار الجمهورية وحرّية الرأي والفكر العلمي هي النتائج الدنيوية لثورة الفكرية التي أحدثها الإسلام، وهذه النتائج الدنيوية قد فتحت آفاقاً جديدة لم نكن نحلم بها لنشر دعوة الحقّ، فمن ناحية أمكن لنا نشر رسالة التوحيد في مناخ حرّ تماماً، وبكلّ قوّة، ومن ناحية أخرى مكّنتنا المطبعة ووسائل الإعلام الحديثة من تنظيم الدّعوة الإسلامية على المستوى العالمي¹ .

المطلب الثالث: شروط ومواصفات الداعية

إنّ الدعوة واجب على كل مسلم ومسلمة، وإنّ المقصود بالدعوة هنا تبليغ رسالة الله إلى الذين لم تبلغهم بعد وليس لديهم علم بها، يجب أن يكون الأمر واضحاً وجلياً أنّ النشاطات التي يمارسها المسلمون و تطلق عليها الدعوة، وما هي إلا الإصلاح، ورغم أنّ الإصلاح عمل ربّاني كذلك ولكنّه ليس هو الدعوة، ففي نشاط الدعوة يكون الهدف هو هؤلاء الذين ليس لديهم معرفة بمنهج الله التي وضعها لخلقهم، وهم الذين يعيشون حياة لا هدف منها ولا غاية.

إنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف يمكننا أن نبليغ رسالة الله إلى غير المسلمين؟ إنّ هؤلاء الذي ينشطون في مجال الإصلاح يجدون ضالتهم بسهولة في المساجد والمدارس الدينية وفي تجمّعات المسلمين في مناسباتهم الاجتماعية المختلفة، أمّا بالنسبة إلى هؤلاء الذين يقومون بعمل الدعوة أي تبليغ دين الله لغير المسلمين وإرشادهم إلى صراط الله المستقيم، فلن يجدوا هدفهم في المساجد أو المدارس الدينية أو تجمّعات المسلمين، ولكن في تجمّعاتهم الخاصة بهم ومناسباتهم المختلفة، وأنّ الحلّ الوحيد أمام الداعية هو القيام بنشاط الدعوة بين الأفراد حيث يكون الظرف مناسباً، وإلا فعليه أن يتّجه إلى تجمّعات غير المسلمين للدعوة بينهم حسب الإمكانات.

1 - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 111 .

إنّ هذا الأمر ليس بالشيء الهين حيث يحتاج إلى صبر عظيم ومثابرة، حيث إنّ المدعوين ينظّمون تجمّعاتهم طبقاً لمعتقداتهم وعاداتهم وليس بما يناسب الداعية، وليس أمام الداعية في مثل هذه الظروف إلا العمل بمبدأ الإعراض كما جاء في القرآن: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾¹.

إنّ العمل في هذه الظروف يحتاج إلى محاولة البحث عن الشخصيات التي يظهر عليها النضج، والتحدث معهم وعرض الإسلام عليهم دون التعرض لمعتقداتهم وثقافتهم، إذ على الداعية أن يظهر الاحترام والتقدير لديانة الآخرين ومعتقداتهم، حتى يبقى الجوّ مناسباً للدعوة، إنّه من الصعب القيام بالدعوة في ظروفٍ غريبة وعلاقة سيئة، إنّ الصبر والإعراض هما العاملان الأساسيان للقيام بالدعوة ولنجاحها، وبدون ذلك يستحيل القيام بالدعوة على أكمل وجه، إنّ حياة الرسول صلّى الله عليه وسلم بالكامل كانت مثلاً للحكمة العملية للدعوة.²

1 - سورة الأعراف، الآية: 199 .

2 - وحيد الدين خان، شروط الدعوة، مقال على صفحته على الفايسبوك: <https://www.facebook.com/Wahideldin> . 10:25، 2023/01/12 .

الفصل الثالث

موقف وحيد الدين خان من

الجماعة الإسلامية والقضايا

المعاصرة

المبحث الأول: موقفه من الجماعة الإسلامية

شهد العصر الحديث ظهور جملة كبيرة من المواضيع والقضايا، بالإضافة إلى بروز تيارات ومذاهب فكرية، ولقد تنوّعت كتابات وحيد الدين خان بتنوّع هذه القضايا وتعدّدها، حيث أبدى في كثير منها موقفه منها، إشادة وتأييداً، أو تصويبا وتصحيحا، ولقد أعتبرت معالجة خان لكثير من هذه القضايا نظرة تجديدية تستحقّ الوقوف عندها وتحليلها تحليلا علميا موضوعيا، وستنطرق خلال هذا الفصل إلى موقف خان من هذه المذاهب والقضايا المعاصرة.

المطلب الأول: الجماعة الإسلامية

أولا: التعريف بالجماعة الإسلامية:

الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية جماعة إسلامية معاصرة كوّنت جهودها في سبيل إقرار الشريعة الإسلامية وتطبيقها في حياة الناس والوقوف بحزم ضدّ جميع أشكال الاتجاهات العلمانية التي تحاول السيطرة على المنطقة¹

أسسها الأستاذ أبو الأعلى المودودي²، وهو من العلماء العاملين، بدأ نشاطه الإسلامي منذ عام 1928 يدعو إلى الله على بصيرة، ويوضّح للمسلمين معالم الإسلام الصحيحة وتعاليمه القويمية، التي تصلح لمعالجة كافة شؤون الحياة³.

¹ - مانع الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مج01، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط3، 1418، ص 210 .

² - أبو الأعلى المودودي (1903، 1979): الإمام، الداعية، العلامة، ولد في مدينة أرنج أباد جنوبي الهند، بدأ جهاده ونضاله عام 1918، حيث عمل محررا في جريدة المدينة، أصدر مجلّة شهرية (ترجمان القرآن) نشر فيها أفكاره، انتخب أميرا للجماعة الإسلامية سنة 1941، انتقل إلى جوار ربّه في الثالث والعشرين من أيلول سنة 1978. ينظر (يونس السامرائي، علماء العرب في شبه القارة الهندية، ص 704 ، محمد خير رمضان يوسف، تكملة معجم المؤلفين، ص 83 .)

³ - محمد الحسن، المذاهب والأفكار المعاصرة في التصوّر الإسلامي، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، القاهرة، ط4، 1998، ص 119 .

عن طريق مجلة ترجمان القرآن وجه المودودي دعوة لعلماء المسلمين وقادتهم لحضور المؤتمر الذي عقد فعلاً في 26 أغسطس 1941م / 1360هـ بـلاهـور بحضور 75 شخصاً يمثلون مختلف بلاد الهند وتأسست في هذا المؤتمر الجماعة الإسلامية وانتخب المودودي أميراً لها¹.

ثانياً: الأفكار والمعتقدات:

عقيدة الجماعة عقيدة أهل السنة والجماعة من حيث الدعوة، ولا يخرج فكرها في مجمله عن هذه العقيدة من دعوة إلى التوحيد والتمسك بكتاب الله وسنة نبيه، والعمل الحثيث من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية في واقع الحياة البشرية².

كان رأي المودودي الدائم أنّ الإسلام ليس نظاماً فلسفياً محضاً للحياة، بل هو نظام كامل للحياة يشمل جميع ميادينها ويستوعب حياة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وهو في الحقيقة يُعتبر رأي جميع الحركات الإسلامية سواءً ما وُصف منها بالمعتدلة أم المتشددة أو حتى المتطرفة،

وما يهّمنا في هذا السياق هو نظرة الجماعة الإسلامية إلى الإسلام، حيث يقول مؤسسها المودودي عقب شرحه للآيات الكريمة التالية:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾³

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾⁴

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ۗ وَلَوْ

كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾⁵

1 - مانع الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ص 211 .

2 - مانع الجهني، المرجع نفسه، ص 213.

3 - آل عمران، الآية: 16 .

4 - آل عمران، الآية: 85 .

5 - التوبة، الآية: 33

المراد بالدين في جميع هذه الآيات هو نظام الحياة الكامل الشامل لنواحيها العقدية والفكرية والخلقية والعملية

فقد قال الله تعالى في الآيتين الأوليين إنّ نظام الحياة الصحيح المرضي عند الله هو النظام المبني على إطاعة الله وعبادته. وأمّا ما سواه من النظم المبنية على إطاعة السلطة المفروضة من دون الله، فإنّه مردود عنده .

وقال في الآية الثالثة أنّه قد أرسل رسوله صلّى الله عليه وسلم بذلك النّظام الحقّ الصحيح للحياة الإنسانية -أي الإسلام- وغاية رسالته أن يظهره على سائر النظم للحياة.

وقد قام الإسلام بالفعل بجميع أجزائه وتفصيله نظاما للعقيدة والفكر والخلق والتعليم والمدنية والاجتماع والسياسة والاقتصاد¹.

ويتبيّن من خلال كلام المودوديّ تأكيده على أنّ الإسلام دين ودولة، وهو بذلك يخالف تيارات إسلامية خاصّة ما تأثّر منها بالأفكار الغربية مثل العلمانية وغيرها، وقد أكّد هذه الفكرة الشيخ محمد الغزاليّ حين قال: " الإسلام ليس عقيدة فقط، إنّهُ عقيدة وشرعية، ليس عبادات فقط، إنّهُ عبادات ومعاملات، ليس يقينا فرديا فقط، إنّهُ نظام جماعيّ إلى جانب أنّ إيمان فرديّ، إنّهُ كما شاع التعبير: دين ودولة²

ثالثا: أهداف الجماعة الإسلامية:

ذكرنا فيما سبق أفكار ومعتقدات الجماعة الإسلامية، ولقد جاءت أهداف الجماعة خادمة لتلك الأفكار والمعتقدات، ويمكن إيجازها فيما يلي:

-الدعوة إلى كلّ من أظهر الإسلام أن يخلصوا دينهم لله، ويزكّوا أنفسهم، لتتخلّص من التناقض والنفاق.

-الدعوة لكلّ أهل الارض أن يستخلصوا الحكم الحاضر من طغاة العالم ، وأن ينتزعوا الإمامة الفكرية والعلمية من أيديهم، وينقلوها إلى أيدي المؤمنين المسلمين.

1 - المودوديّ، المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم، تر: محمد كاظم سبّاق، دار القلم، دمشق، ط05، 1971، ص 129، 130 .

2 - محمد الغزاليّ، قذائف الحقّ، دار القلم، دمشق، ط01، 1991، ص 06 .

-تصحيح الأفكار وتعهدّها بالغرّس والتنمية والتركية لتوضيح الصراط المستقيم، ونقد الغرب الذي افتتن به أغلبية الناس، وبيان صلاحية الإسلام لكلّ زمان ومكان.

-استخلاص الأفراد الصالحين وتربيتهم التربية الإسلامية الصحيحة.

-السعي في الإصلاح الاجتماعيّ، وهو يشمل كلّ طبقات المجتمع، وأتخاذ الحلول العلمية لمشكلاتهم على أساس مبادئ الإسلام الإنسانية، من أخوة وعدالة ومساواة.

-إصلاح الحكم، ويكون ذلك بإيجاد البرامج الإصلاحية للمفاسد الاجتماعية، ونشر الوعي الإسلامي الذي يمهد لتسلّم رجال صالحين مقاليد الحكم لينهضوا بالإصلاح على أساس كتاب الله وسنة رسوله صلّى الله عليه وسلّم¹

رابعاً: موقف علماء المسلمين من الجماعة الإسلامية:

ككلّ جماعة، أثارت الجماعة الإسلامية ردود أفعال متباينة حول منهجها وأصول دعوتها، والتي هي في حقيقة الأمر امتداد لمواقف وآراء أبي الأعلى المودوديّ مؤسسها وأميرها، بين مبارك لعملها وجهدها في مجال الدعوة والإصلاح، وبين متحفّظ على بعض مواقفها وآرائها، بل بين مغال في المحبّة والمدح، ومسرف في البغض والقدرح، ويمكن تقسيم الآراء حوله إلى ثلاث مواقف:

-مواقف مفرطة في المحبّة والمدح.

-مواقف مفرطة في البغض والقدرح.

-مواقف معتدلة اتّسمت بقدر عالٍ من الموضوعية العلمية.

وسأمثل لكلّ موقف من المواقف السابقة برأي واحد، لأنّ الذي يعيننا في دراستنا في المقام الأوّل موقف وحيد الدين خان من الجماعة.

أ-المواقف المسرفة في المحبّة والمدح:

1 - محمد الحسن، المذاهب والأفكار المعاصرة في التصوّر الإسلاميّ، ص 120 .

ويمثل هذا الاتجاه طيف واسع وعريض من المسلمين، وخاصة ممن ينتسبون ويؤمنون بالحركات الإسلامية، حيث تجد عند هذا الفريق إشادة واسعة وكبيرة بجهد المودودي الفكري ونضاله وجهاده في فضح الحضارة الغربية، بالإضافة إلى تضحياته الكبيرة على المستوى الحركي التنظيمي، وتجد عند هؤلاء حساسية مفرطة تجاه انتقاد المودودي، وكلّ اعتراض أو انتقاد للمودودي إلا ويُقابل بالردّ الشديد أو تسفيهه قائله.

ب- مواقف مسرفة في البغض والقذح:

وهؤلاء يقفون موقف خصومة وعداء شديد للمودودي وفكره وجماعته، ويمثل هذا الاتجاه أطراف عديدة منها على سبيل المثال المتاجرون بالتصوّف الذي يضحكون به على عوامّ المسلمين، الذين أدخلوا على الإسلام ما ليس فيه، فأفسدوا حقائقه، ولوّثوا تعاليمه، أفسدوا توحيده بالشركيات، وعباداته بالمبتدعات، وأخلاقه بالمدهانات، ولقد كرهوا من المودودي أن يفضح زيفهم، ويكشف دجلهم، ويأخذ أتباعهم منهم لينضمّوا إلى الركب المستنير بعقل الإسلام.

بالإضافة إلى العلمانيين والماركسيين الذين لا يحبّون أن تقوم للإسلام دولة تحكم بشريعة الله، وهؤلاء يرفضون الإسلام منهاجا للحياة،

ج- مواقف وآراء معتدلة ومتوازنة:

وأصحاب هذه المواقف ينتقدون المودودي وجماعته لخلافهم له في الرأي في بعض القضايا والموضوعات، لاختلاف زاوية النظر عنده وعندهم، مع تسليمهم له بالمنزلة والفضل، في الدعوة إلى الإسلام وفضح خصومه، وتزييف أفكارهم وتوجّهاتهم، وفي نقده للحضارة الغربية، ومن هؤلاء أبي الحسن الندويّ الذي ألف كتابه (التفسير السياسي للإسلام) ردّا على كتاب المودوديّ (المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم)¹، حيث نجده يثني على الجماعة خيرا في مؤلّفاته، منها قوله: " مجموعة حبيبة من الإخوة الكرام، والزملاء الفضلاء الذين يساهمهم المؤلّف في كثير من مجالات العمل الإسلاميّ، والكفاح في سبيل القضايا الإسلامية، واتّصال

1 - يوسف القرضاوي، نظرات في فكر المودوديّ، ص 59، 60 .

وثيق بالحركة التي لا يُنكر فضلها في إيقاظ الفكر الإسلامي، وإعادة الثقة إلى نفوس كثير من الشباب بصلاحية الإسلام، والقيادة الكامنة فيه للقيادة في هذا العصر¹ بالإضافة إلى المفكر الكبير محمد عمارة الذي انتقد وبشدة كثيرا من آراء المودودي وخاصة موضوع الحاكمية وقراءته للتاريخ الإسلامي.

وأحسب أنّ وحيد الدين خان من هذا الصنف الأخير، على الرغم من كثرة انتقاده للمودودي وجماعته وللحركات والتنظيمات الإسلامية عموما، لكنّ مع ذلك تلمس بوضوح احترامه الكبير للمودودي، وثنائه على جهده الكبير في مجال الفكر والدعوة والعمل.

المطلب الثاني: علاقته بالجماعة الإسلامية

سبق وأن ذكرنا ونوهنا إلى انضمام وحيد الدين خان إلى الجماعة الإسلامية في وقت مبكر من حياته، وظلّ في الجماعة خمس عشرة سنة، ولقد تأثر خان بالمودودي تأثرا كبيرا، ولقد صرح بذلك في كثير من كتاباته، وإذا تأملنا في علاقة خان بالجماعة الإسلامية يمكننا أن نقف على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الانتماء والعمل داخل التنظيم.

المرحلة الثانية: مرحلة الحوارات والنقاشات الفكرية بينه وبين قيادات الجماعات.

المرحلة الثالثة: مرحلة الانفصال عن الجماعة والانتقادات الفكرية.

وسأتجاوز المرحلتين الأولى والثانية باعتبار الأولى لم يصدر له خلالها أي رأي أو موقف يتعارض مع الجماعة أو أميرها، وباعتبار الثانية مجرد حوارات وسجلات فكرية لم تفض إلى مواقف واضحة، مسلّطا الضوء على المرحلة الثالثة والتي تُرجمت فيها الملاحظات والتحفظات السابقة إلى مواقف واضحة كانت سببا مباشرا في خروجه وانفصاله عن الجماعة والتنظيم، مرّزا على جملة من المواضيع والقضايا التي تُعتبر محورا لانتقاده للجماعة.

1 - أبو الحسن الندوي، التفسير السياسي للإسلام، ص 16، 17 .

المطلب الثالث: التفسير السياسي للدين:

المقصود بالتفسير السياسي للدين، هو أنّ الفكر بجميع أطيافه كان ينطلق في بناء أصوله المعرفية ومواقفه العلمية من منطلقات سياسية لم يراع فيها المنطلق الديني أو المعرفي، فالآراء التي قررت فيه هي في حقيقتها كانت آراء سياسية عبّر عنها بلغة دينية، وكذلك الحال في ظاهرة الفرق المنقسمة في الفكر الإسلامي، هي في الحقيقة أحزاب سياسية تتصارع فيما بينها على السياسة ولكنها غلبت الطابع الديني¹.

ينطلق خان في انتقاده للمودودي وجماعته بأنهم فسّروا الدين تفسيراً سياسياً خدمة لأغراض إيديولوجية من اعتراضه على كتابه المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم (الإله، الرب، العبادة، الدين)، حيث انتقد خان تفسير المودودي لهذه الكلمات الأربعة، مؤكداً أنّه بالغ في التأكيد على الجانب السياسي للدين حتّى حوّله إلى تفسير للدين، حيث يقول خان: " ولا أختلف معه لأنّه أدخل السياسة في الدين، فالجميع يعلمون أنّ السياسة من الدين، ولا أتهمه على أنّه أكّد في تأليفاته تأكيداً خاصاً على الناحية السياسية، ولكنّ المشكلة أنّه ضخّم من شأن السياسة، وحوّّلها إلى تفسير للدين، إنّهُ يخلق ذهنًا خاصاً يرى كلّ شيء بمنظار السياسة"².

ثمّ ينطلق خان في عرض مجموعة من الاستشهادات القرآنية والأحاديث النبوية وبعض الآراء للمودودي وتأكيدده على أنّ المودودي شرح وفسّر هذا الاستدلال تفسيراً سياسياً.

حيث يستشهد خان بما قرّره وضمّنه المودودي في سياق تفسيره للمصطلحات الأربعة آنفة الذكر، حيث يؤكّد المودودي على أنّ معاني هذه الكلمات قد تغيّرت وتبدّلت، وحُصرت في معاني ضيقة، بينما معانيها الشاملة قد اختفت من أذهان النّاس منذ حقبة من الزمن، حيث يقول: " يدلّنا النّظر في عصر الجاهلية وما تبعه من عصور الإسلام أنّه لما نزل القرآن في العرض وعرض على الناطقين بالضاد كان حينئذ يعرف كلّ امرئ منهم ما معنى (الإله) وما المراد ب (الرب)، لأنّ كلمتي (الإله) و (الرب) كانتا مستعملتين في كلامهم من ذي قبل، وكانوا

1 - سلطان العميري، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط01، 2010، ص 33 .

2 - وحيد الدين خان، التفسير السياسي للدين، ص 20، 21 .

يحيطون علما بجميع المعاني التي تطلقان عليها ... ولكن في القرون التي تلت ذلك العصر الزاهر جعلت تتبدل المعاني الأصلية الصحيحة لجميع تلك الكلمات، تلك المعاني التي كانت شائعة بين القوم عصر نزول القرآن، حتى أخذت تضيق كل كلمة عما كانت تتسع له وتحيط به من قبل، وعادت منحصرة في معانٍ ضيقة محدودة، ومخصوصة، بمدلولات غامضة مستبهمة¹.

ونلاحظ أنّ المودوديّ قد تكلم عن معاني هذه المصطلحات الأربعة في الجاهلية وفي العصور المتقدمة، مبيناً أنّ معانيها قد تغيرت وتبدلت، وأنّ هذا التغيير نتج عنه تعدد إدراك الغرض الحقيقي والمقصد الجوهرية من دعوة القرآن، كونهم حصروا معانيها في دلالات ضيقة. ليسلط خان بعد ذلك الضوء على تفسير المودودي لهذه الكلمات (الإله، الرب، العبادة، الدين)، كي يدلّل على أنّ تفسيره طغى عليه الجانب السياسي، وهو الأمر الذي أنكره خان، وسأقف على بعض من تفسير المودوديّ لهذه الكلمات، معقبا عليها باعتراض خان على هذا التفسير وانتقاده له.

أولا: كلمة (الإله):

بعد استقراء المودودي لمصطلح (الإله) في القرآن الكريم، وذكره لمجموعة من المواضع والسياقات التي جاء فيها هذا المصطلح، عدّد جملة من المعاني والتصورات التي يستلزمها المصطلح وهي: قضاء الحاجة، والهيمنة وتملك القوة، وأن يفزع الناس إليه، لكنه بعد ذلك يقرّر أنّ جميع هذه الآيات لا تجتمع فيها إلا فكرة رئيسية واحدة مفادها أنّ كلاً من الألوهية والسلطة تستلزم الأخرى، وأنّ لا فرق بينهما من حيث المعنى والروح، فالذي لا سلطة له، لا يمكن أن يكون إلهاً، ولا ينبغي أن يتخذ إلهاً، وأمّا من يملك السلطة فهو وحده الذي يجوز أن يكون إلهاً وهو وحده ينبغي أن يتخذ إلهاً، حيث يقول: " فخلاصة القول أنّ أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة"².

1 - المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ص 09 .

2 - المودودي، المرجع السابق، ص 23 .

ويكمن اعتراض خان لهذا التفسير كون المعنى الحقيقي للإله: التأله والإجارة، والمعاني الأخرى متعلّقة به، بينما أحلّ المودودي السلطة محلّ المعنى الأصلي، ثمّ جعل يرتّب الدلالات الأخرى حول هذا المعنى الرئيسيّ، حيث يقول خان: "روح الألوهية وجوهرها التأله لشدة الحاجة إليه، والسلطة تدخل باعتبار أنّ التأله لا يكون إلّا لصاحب القوّة والسلطة... بينما في الحقيقة أنّ كلّ تلك الآيات لم تذكر فيها السلطة والتصرّف الكامل إلّا باعتبارها دعامة ودليلا أنّه هو الإله الحقيقي، لا باعتبار أنّ الألوهية والسلطة لا فرق بينهما من حيث المعنى والروح"¹.

كما نلاحظ أيضا أنّ خان عضّد رأيه وموقفه المتمثّل في تفسير المودودي لمصطلح (الإله) تفسيراً سياسياً من خلال عرضه لتفسير هذا المصطلح في كتب التفسير ومن خلال معانيه في المعاجم والقواميس، حيث تأكّد حسب رأيه أنّ هذه التفاسير لم تشر أيّ منها إلى التفسير الذي ذهب إليه المودودي القائل بأنّ الألوهية والسلطة كلّ منهما يستلزم الآخر.

ونجد المودودي يذكر آيات في سياق تأكيده على ألوهية الله السياسية، منها قوله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾² وقوله تعالى أيضا: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾³، فيعرض عليها خان بأنّها لا تحمل مفهوم السلطة السياسية، وإنّما تدلّ على أنّه إله من في السماء، وإله من في الأرض، يعبده أهلها، وكلّهم خاضعون له أذلاء بين يديه⁴.

ثانياً: مصطلح (الربّ):

كما اعترض وانتقد خان تفسير المودوديّ لمصطلح (الإله)، تحقّق كذلك على تفسير لمصطلح (الرب)، وسأبيّن ابتداءً بعضاً من تفسير المودودي لهذا المصطلح، ثمّ أردفه بتعقّب خان لذلك التفسير.

1 - خان، خطأ في التفسير، ص 147 .

2 - سورة الأنبياء، الآية: 22 .

3 - سورة الزخرف، الآية: 84 .

4 - ابن كثير، التفسير، ج 04، دار الإمام مالك، الجزائر، ط04، 2019، ص 183 .

بدأ المودوديّ بذكر معاني (كلمة الرب) اللغويّة، وأكّد على أنّ معناها الأساسي الأصلي هو التربية، ثمّ تشعّب عنه معاني التصرف والتعهد والاستصلاح، ومن ذلك تنشأ معاني العلوّ والرئاسة والتملّك والسيادة، ثمّ ذكر أمثلة لاستعمال الكلمة في كلام العرب بتلك المعاني، مخطّئاً الذين حصروا معنى مصطلح (الرب) في معنى المرّيّ والمنشئ، مؤكّداً أنّ ذلك لا يعدو أن يكون معنى واحد من معانيها المتعدّدة الواسعة، والتي أجمّلها في النقاط التالية¹:

- المرّيّ الكفيل بقضاء الحاجات، والقائم بأمر التربية والتنشئة.

- الكفيل والرقيب، والمتكفل بالتعهد وإصلاح الحال.

- السيّد المطاع، والرئيس وصاحب السلطة النافذ الحكم، والمالك لصلاحيات التصرف.

- الملك والسيّد.

ليخلص المودودي بعد ذلك أنّ أجزاء الربوبية ومعانيها مختصّة بالله الواحد الأحد الذي أعطى هذا النظام خلقه، وهو بذلك يؤكّد على أنّ الربوبية ما كنت لتقبل التجزئة، ولم يكن جزء من أجزائها ليرجع إلى أحد من دون الله بأيّ وجه من الوجوه، وبعد سرده لجملة من الآيات القرآنية يؤكّد على أنّ القرآن يجعل من الربوبية مترادفة مع الحاكمية والملكية، ويصف لنا (الرب) بأنّه الحاكم المطلق لهذا الكون ومالكه وأمره الوحيد لا شريك له.

بينما نجد أنّ خان يتفق مع المودودي ويتقاطع معه في جميع المعاني اللغوية لمصطلح (الرب)، ولا ينكر عليه تفسيره لاستعمالاتها في القرآن الكريم، لكنّ الذي لم يرفضه خان أنّ الربوبية المتصلة بدائرة ما فوق الطبيعة، والربوبية المدنية والسياسية وحدة لا تتجزأ.

والذي أقف عنده من خلال نقد خان لتفسيرات المودودي وتوصيفها بأنّها تفسير سياسيّ للدين أجمّله في النقاط التالية:

- يتقاطع خان مع المودودي في كثير من تفسيراته وتأويلاته وترجيحاته، وخاصّة فيما تعلّق فيها بالتفسيرات السياسية التي ينكرها خان عن المودودي، وهذا مثال على ذلك، يقول خان: " ولا أختلف معه لأنّه أدخل السياسة في الدين، فالجميع يعلمون أنّ السياسة من الدين، ولا أهمّ

1 - المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ص 34، 36.

على أنه أكد في تأليفاته تأكيداً خاصاً على الناحية السياسية، لأنّ الداعي يضطرّ إلى التأكيد على ناحية مخصوصة لضرورة طارئة ومؤقتة¹.

-وقوع خان في كثير من المرات في التناقض، حيث يتفق مع المودودي في البداية ثمّ يختلف معه في نفس العبارة، وهو أمر غير مفهوم، حيث يقول: "فما ذكره المودودي من عدم قبول الربوية للتجزئة هو صحيح،...، وما ورد في القرآن لا يشير من قريب أو بعيد إلى أنّ الربوية المدنية والسياسية وحدة لا تتجزأ"².

-لو تأملنا في تفسيرات المودودي للمصطلحات الأربعة، لوجدنا أنّه لم يأت بجديد، وإتّما ذكر جميع المعاني والدلالات اللغوية المتعدّدة والواسعة لتلك المصطلحات، منكرًا في ذات السياق على الذين حصروها في معانٍ ضيقة لاعتبارات متعدّدة قد يكون منها الوضع السياسي في تلك الحقب الزمنية.

-حتى لو فرضنا أنّ المودودي فسّر الدين تفسيراً سياسياً، فإنّه يشفع له الظرف السياسي الذي تمرّ به شبه القارة الهندية من غياب تحكيم الشريعة الإسلامية، وقد يلجأ الداعي إلى التأكيد على جوانب معيّنة تحتاجها الدعوة الإسلامية في ذلك الظرف، وهذا البعد رغم أهميته العظمى، قد أغفله الذين أساءوا قراءة أفكاره باجتزائها وإخراجها عن سياقاتها، وتجريد كتاباته عن الملابسات التي أنتجت وأفرزت تلك الكتابات.

-التشكيك في صلاحية الأمة المسلمة وقدرتها على الفهم والإنتاج، وغضّ البصر عن كلّ ما تحقّق عبر تاريخ الإسلام والمسلمين الطويل من مآثر وجهود ومحاولات مستمرة في مجال الإصلاح والتجديد وإعادة الأمور إلى نصابها، أو التقليل من شأنه، والنظر إلى التاريخ الإسلاميّ بمنظار أسود، قد استخدمها كثيرون أرادوا أن يبنوا بناءهم على أنقاض التاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي، ولا يتهيأ الجوّ لحركتهم ودعوتهم ما لم يثيروا الشبهات في الأذهان حول هذا التراث التاريخي الهائل وما لم يرسّخوا فيها ضالّته وتفاهته وعدم غنائه وجدواه³.

1 - وحيد الدين خان، التفسير السياسي للدين، ص 20 .

2 - وحيد الدين خان، خطأ في التفسير، ص 160 .

3 - أبو الحسن الندوي، التفسير السياسي للإسلام، ص 62 .

- هذا التفسير السياسي (في أغلبه) لا يقوم على أيّ إثبات أو برهنة علمية، فطريقة أصحابه تقوم على ربط أيّ حكم أو نصّ شرعيّ بالسياسة من دون أيّ دلائل قاطعة؛ وإتّما لأنّه يشكّ -أو يريد أن يشكّ بالأصحّ- يبدأ في البحث عن أي مؤثّر سياسي من دون أن يقدّم على ذلك أيّ برهنة، وهذه الطريقة في إنكار الحقائق والطعن في الشرائع بمحض الأوهام ليست مبتكرة لهم؛ فهي طريقة قديمة في التّعامل مع محكمات الشريعة¹.

المطلب الرابع: البعث الإسلامي:

من المعلوم أنّ الإسلام مرّ في تاريخه الطويل بمراحل ضعف وتراجع وانحطاط لأسباب كثيرة، كان آخرها بعد سقوط الخلافة، وتعرّض كثير من الأقطار الإسلامية إلى الاستعمار الذي سعى بكلّ وسائله إلى مسح الهوية الإسلامية لهذه الأقطار، في نفس الوقت ظهرت كثير من الفلسفات والأفكار الغربية المناهية والبعيدة عن التعاليم الإسلامية.

في هذا السياقات المتأزّمة التي تعصف بالأمة ظهرت مصطلحات البعث والإحياء والتجديد واليقظة، التي تعبّر بدقّة متناهية عن آثار العطاء الشامل الذي جاء به الإسلام، ليهب المؤمنين به الحياة الحقيقية في كلّ ميادين الحياة، سواءً أكان ذلك في المعاش الدنيويّ أم في المعاد الأخرويّ².

كما يقصد بمصطلح البعث الإسلامي أو الإحياء الإسلامي هو تلك الحركات والجهود التي تهدف إلى تصفية الإسلام من شوائبه، ورفع الظلم الاجتماعي والسياسي والفكري والروحي الواقع على المسلمين، وبعث الإسلام من غفوته ليؤدّي دوره في الواقع الحيّ للبشرية.

ولقد ظهرت في عصرنا الحديث تيارات فكرية، ومدارس دعوية، وحركات وجماعات، جاهدت وناضلت من أجل إخراج الأمة من الموات الحضاري لعصور التخلف والتراجع والانحطاط، وعملت على إعادة الأمة إلى مكانتها الطبيعية، التي بوّأها لها الإسلام، مكانة الريادة والقيادة والإمامة، فأطلقت الأمة على هذه التيارات والدعوات والحركات، مصطلح: تيار الإحياء .. والبعث .. والصحو .. واليقظة.

1 - فهد العجلان، معركة النص، مركز البحوث والدراسات، الرياض، ط01، 1433هـ، ص 66 .

2 - محمد عمارة، من أعلام الإحياء الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط01، 2006، ص 09 .

وجدير بالذكر أنّ جميع هذه التيارات مجمعة ومتّفة على توصيف الحالة المرضية التي يعرفها واقع العمل الإسلامي وواقع المسلمين، لكنّ آراءهم ومواقفهم تباينت واختلفت في تحديد العلاج للخلاص والخروج من مرحلة الضعف والهوان.

فمنهم من ركّز على تصحيح عقائد المسلمين، ونهيم عن المحرّمات، وحثّهم على الطاعات، وتزهيدهم في الدنيا، ومنهم من رأى أنّ الجهود الدعوية وحدها لا تكفي لتحقيق دولة الإسلام المنشودة، بل لابدّ من العمل السياسي أو ما يسمّى ب (الفكر الحركي)، وظهرت أفكارهم على صورة حركات وأحزاب وجماعات إسلامية مطالبة بالحكم الإسلامي وتطبيق الشريعة الإسلامية، ومنهم من رأى أنّ التدرّج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية المقصودة المتمثلة في التحرّر الفكري والتحرير السياسي.

فلقد أرسى الأفغاني فكرة الإسلام المجاهد المقاوم للغزو الأجنبيّ، وأضاف الشيخ محمد عبده فكرة التجديد في الفقه الإسلامي والتفسير لمواجهة مطالب الحياة الحديثة، وأضاف السيّد محمد رشيد رضا ربط التجديد بالسلفية والتفاعل مع السياسات الوطنية ووصل الفكرة العربية بالإسلامية السياسية، وأضاف الشيخ حسن البنا التركيز على فكرة شمول الإسلام وارتباط الفكر بالعمل، والدعوة بالتنظيم الحركي¹.

أولاً: البعث الإسلامي عند الجماعة الإسلامية:

الدعوة في فكر الجماعة الإسلامية ليست عرضاً لفكرة ولا دفاعاً عنها، ولكنها تنظيم يجمعهم وينتظمهم ويأخذهم بالتعليم والتربية الدينية والسياسية، ويطلب منهم أن يقوموا بهذا العمل مع الآخرين، وأن ينقلوا ما تلقّوه إلى غيرهم، وذلك كشأن أيّ تنظيم حركي يقوم بدعوة ما.

يعتقد المودودي اعتقاداً جازماً أنّه لابدّ من عودة المسلمين إلى قيادة البشرية لتجسيد المعنى القرآني للنهضة والرقّي، ويكون ذلك بعودة المسلمين إلى الإسلام وإحياء تعاليمه ومبادئه في

1 - إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط01، 2012، ص

مختلف مجالات الحياة، ولا يختلف المودودي في ذلك كثيرا عن أغلبية سابقيه من رواد التجديد والإصلاح الإسلامي في العصر الحديث.

لكن المودودي ركّز على التنظيم والجماعة كأداة لتحقيق البعث الإسلامي المنشود، حيث اهتمّ بهذا الجانب وأولاه أهمية كبرى، ولقد ألف كتابا بهذا الخصوص سمّاه : (الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية) وضح فيه وبين الأسس والمبادئ التي يجب أن تتمتع بها الحركة الإسلامية حتى تتمكن من زعامة وإمامة الأرض وبذلك تتحقق دولة الإسلام، حيث يرى المودودي أنّ الجماعة الإسلامية وليس المجتهد الفرد، ولا الأفراد الذي ينقصهم التنظيم، هي السبيل الوحيد لحمل هذه الأمانة الكبرى والمهمة العظمى، بل لقد رآها المودودي السبيل لتحقيق فكرة خلافة الإنسان عن الله في الأرض حيث يقول: " فإذا أراد أحد اليوم أن يطهر الأرض ويستبدل فيها الصلاح بالفساد، والأمن بالاضطراب، والأخلاق الزكية بالإباحية، والحسنات بالسيئات، لا يكفيه أبدا أن يدعوهم إلى الخير ويعظهم بتقوى الله وخشيته، بل من المحتوم عليه أن يجمع من عناصر الإنسانية الصالحة ما يتمكن من جمعه، ويجعل منها كتلة متضامنة وقوة جماعية تمكنه من انتزاع زمام الأمر من الذي يقودون موكب الحضارة في الدنيا، وإحداث الانقلاب المنشود في زعامة الأرض وإمامتها"¹.

لقد آمن المودودي بأنّ نظام الاستخلاف في الأرض لا يمكن أن يتغيّر ويتبدّل بمجرد وجود فرد صالح أو أفراد صالحين مشتتين في الدنيا، ولو كانوا في ذات أنفسهم من أولياء الله تعالى، بل ومن أنبيائه ورسله، حيث اعتبر المودودي بأنّ الجماعة الإسلامية هي الأداة للبعث الإسلامي الجديد.

ثانيا: البعث الإسلامي عند وحيد الدين خان:

انتقد خان وبشدة تيارات الفكر الحركي أو الجماعات الإسلامية، واعتبر أنّ الجهود التي تقوم بها منذ عقود من الزمن لو سخرت في الدعوة الإسلامية لآتت الثمار المطلوبة منها، لكنّها بسعيها وراء العمل السياسي ضيّعت فرصا كثيرة على الإسلام والمسلمين، خاصة مع ما تتمتع به هذه الحركات الإسلامية من جماهيرية كبيرة وقدرة على الحشد.

1 - المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، دار الفكر، بيروت، دط، 1952، ص 07، 08.

ويعتقد خان أنّ قضية البعث الإسلامي ليست بالمهمة السهلة، تحدثها حركات سياسية طائشة، حيث يقول: "والحق أنّ البعث الإسلامي الجديد ليس أمراً هيّنا يحدث بحركات سياسية طائشة عشوائية، وإمّا هو قضية مقاومة لاستبداد الكفر وسيطرة الشرك،...، وخلاصة القول أنّ المسألة أعقد وأكبر من تصوّرات المتهورين، ولا يمكن تسويتها بدون قضاء الله وطاقاته غير المرئية."¹

كما يعتقد خان أنّ قانون تغيير الحكم يخضع لمنطق ربّانيّ واضح في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُوتِي الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءُ﴾²، ثمّ يبيّن أنّ سيطرة قوم على حكومة ليس أمراً بسيطاً عادياً، بل يكون بقضاء الله وقدره،

ليؤكّد خان بعد نقده واعتراضه على الجهود التي تقوم بها الجماعة الإسلامية في سعيها للوصول إلى الحكم، أنّ النصر مرهون في المقام الأوّل بالقيام بمسؤوليات الدعوة الإسلامية والإصلاح الذاتي وتزكية النفس، وهذه هي المسؤولية الكبرى الملقاة على عاتق أهل الإيمان، وإنّ مؤهلات التمكين مرهونة بشرط القيام بمسؤولية الدعوة، مستشهداً بأنّ القرآن يعلمنا أنّ الأزمت والمشاكل التي يواجهها المسلمون مهما كانت جسيمة فإنّ حلّها يكون بالدعوة إلى الله، وبالتالي فإنّ جهود المسلمين يجب أن تكون مركّزة على الدعوة إلى الله.³

كما يؤكّد وحيد الدين خان أنّ هناك قاسماً مشتركاً بين جميع الحركات الإسلامية، وهو أنّ الدافع المحرّك لها كلّها ليس إلّا الأحداث الدنيوية الخارجية وليست رسالة الإسلام الأبدية، وأنّ المسلم يجب عليه أن لا يصوغ فكره بالانفعال مع القضايا الدنيوية المؤقتة، بل يصوغ فكره في ضوء حقائق الحياة الأبدية، حيث يقول: "إنّ الدعوة التي تصاحب الصراعات السياسية والاقتصادية ليست من الدعوة في شيء، بل هي مسرحية ساخرة".⁴

1 - وحيد الله خان، البعث الإسلامي، ص 59 .

2 - سورة آل عمران، الآية: 26 .

3 - وحيد الدين خان، البعث الإسلامي، ص 60، 61 .

4 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 152، 153 .

وفي ذات السياق ينتقد خان منهج الحركات السياسية وإيمانها المطلق بضرورة الحلّ السياسي لما نعانيه من مشاكل وأزمات، مبرّرا ذلك بأنّه رغم تضحياتهم الكبيرة سواءً بالأموال أم الأرواح، لم يتمكن المسلمون من تحقيق النجاح في المستوى السياسي المتمثّل في تحقيق الوحدة السياسية العالمية بين المسلمين، مؤكّدا أنّ المجالات والميادين التي يشتغلون عليها لا قيمة لها عند الله، وكأنّ الله بذلك أحبط أعمالهم على حدّ تعبيره، ويشير خان إلى أنّ ذلك رسالة ربّانية مفادها أنّ مجالات العمل التي يتجهّدون فيها ليس فيها معونة الله وتوفيقه، ولو أنّهم بذلوا جهودهم في مجال الدعوة إلى الإسلام فسوف يتضاعف الإنتاج وسوف يتحقّق ذلك الحلم الذي يحلم به المسلمون وهو غلبة الإسلام وانتشاره وازدهارهم الحضاري¹.

ومّا سبق يمكن أن نقف على أنّ اعتراضات خان على المودودي والجماعة الإسلامية تكمن في عدم إيمانه بالتنظيمات والجماعات الإسلامية كأداة للبعث الإسلامي، في حين يؤكّد على أنّ أداة البعث الإسلامي الأساسية هي الدعوة الإسلامية وأنّ النصر والتمكين للإسلام مرهون بها، وبعد أن عرضت رؤية المودودي وخان للبعث الإسلامي، أختتم الكلام في الموضوع بتسجيل الملاحظات التالية:

- نلمس من خلال أطروحات وحيد الدين خان حول البعث الإسلامي وشروطه أنّه يقيم فصلا واضحا بين الدعوة الإسلامية والحركة الإسلامية، وكأتمهما شيئا مختلفان لا يلتقيان ولا يتقاطعان، ولعلّ هذا الفصل يتعلّق أساسا باهتمام الجماعة الإسلامية بالجانب السياسي، لأنّه يعتبر أنّ العمل السياسي انحرافا عن طريق الدعوة الصحيح، ولا يخفى على أيّ باحث أنّ هذا الاهتمام بالجانب السياسي عرفته الجماعة الإسلامية في مراحل متأخّرة عن نشأتها وظهورها، وأوجبه ظروف سياسية طارئة، بينما في حقيقة الأمر فإنّ الجماعة الإسلامية هي جماعة دعوية اهتمّت بالدعوة والتربية والتكوين، أضف إلى ذلك أنّ العمل السياسي قد يحقّق للدعوة الإسلامية ما لا تحقّقه جهود علماء ودعاة الوطن قاطبة، وخاصّة في ظلّ الدوّل الحديثة المتصرّفة في شؤون المدارس والمساجد.

1 - وحيد الدين خان، البعث الإسلامي، ص 73.

- إنّ الدعوة إلى رفض فكرة التنظيم في العمل الإسلامي هي دعوة إلى رفض مبدأ التخطيط وبالتالي إلى العفوية والارتجال، وهي دعوة إلى استمرار حالة الضعف لدى المسلمين، وهي دفع بالمسلمين إلى تشتت الجهود ومزيد من التفكك والتشرذم والخلاف، لكن مع ذلك يسجل على كثير من الحركات الإسلامية أنّها جعلت التنظيم والكيان هدفا وغاية، بينما في حقيقة الأمر هو وسيلة لخدمة المشروع الذي تشترك فيه مع أطراف عديدة رسمية وغير رسمية، ويجب عليها أن تنتقل من التنظيم غاية وهدفا إلى الرسالية وجهة ومقصدا.

- إنّ الاهتمامات السياسية في العمل الإسلامي جانب مهم، ولكنها تبقى في أهميتها دون الجانب العقدي، فالعقيدة أساس العمل السياسي وكلّ عمل¹، ومع ذلك فإنّ العمل السياسي تكمن أهميته في أنّ القرار السياسي ينعكس على جميع مجالات الحياة، والقرار السياسي ينعكس على المساجد و ينعكس على الدكاكين و ينعكس على الحانات و ينعكس على المفاهيم و ينعكس على الصلاة و على الزكاة و على حفظ القرآن الكريم أو عدم حفظه، فضلا عن انعكاساته على الأرزاق والحريات والحقوق الدنيوية للناس².

1 - فتحي يكن، أبعديات التصوّر الحركي للعمل الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط12، 1997، ص 50 .

2 - أحمد الريسوني، الحركة الإسلامية صعود أم أفول، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط01، 2013م، ص 90 .

المبحث الثاني: موقفه من المذاهب الغربية المعاصرة

المطلب الأول: موقفه من العلمانية.

سبق وأن أشرنا سابقاً إلى كثرة قراءات ومطالعات وحيد الدين خان للمذاهب الفكرية الغربية، وتبعاً لتلك المطالعات جاءت ردوده غزيرة على تلك المذاهب والأفكار الغربية، وسنعرض خلال هذا المبحث موقف خان من تلك المذاهب الغربية المعاصرة.

أولاً: تعريف العلمانية:

1- العلمانية في اللغة:

مصطلح (العلمانية) مصطلح خلافيّ جدّاً، شأنه في ذلك شأن مصطلحات أخرى مثل: العولمة والحداثة وغيرها، انتشر استعمالها وانقسم الناس حول معناها ومضمونها بين مرحّب مبارك وبين معارض مستنكر، ولعلّ مصطلح (العلمانية) على وجه الخصوص أكثر إثارة للانقسام والفرقة

هي ترجمة لكلمة SECULARISM وهي تسمية توهم بأنّ لها صلة بالعلم، مع أنّ المقصود بها إقامة الحياة بعيداً عن الدين، وبعبارة أخرى الفصل الكامل بين الدين والحياة، أو بين الدين والدولة¹.

بينما الترجمة الصحيحة للكلمة هي اللادينية أو الدنيوية، لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخصّ هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضادّ²، وتّضح الترجمة الصحيحة من التعريف الذي توردّه المعاجم ودوائر المعارف الأجنبية:

تقول دائرة المعارف البريطانية: "هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها"³.

¹ - محمّد الحسن، المذاهب والأفكار المعاصرة في التصوّر الإسلاميّ، ص 267 .

² - سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، دار الهجرة، الرياض، دط، دت، ص 21 .

³ - محمّد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط09، 2001، ص 445 .

أما دائرة المعارف الأمريكية فقد جاء الحديث فيها عن العلمانية على النحو التالي: "الدينية هي: نظام أخلاقي أُسس على مبادئ الأخلاق الطبيعية ومستقل عن الديانات السماوية أو القوى الخارقة للطبيعة .." 1.

بينما نجد معجم العلوم الاجتماعية يترجم مصطلح secularism بأنه المذهب الديني، ثم يعرفه بأنه: "استبدال السحر والدين بأشكال من الرقابة المعقولة، ففي المجتمعات المسماة بالمجتمعات المقدسة تتميز جميع نواحي النشاط التي تُعتبر ذات طابع اجتماعي بمظاهر سحرية ودينية تهدف إلى السيطرة على البيئة الطبيعية أو الاجتماعية أو العالم فوق الطبيعي، ثم تحلّ بصفة تدريجية محلّ هذه الأساليب السحرية والدينية أساليب ذات صفة عقلية وأساس علمي" 2

يبدو أنّ هذا المصطلح بالكسر استعمال ينطوي على قدر كبير من الخطأ والتلبس، أمّا انطواؤه على الخطأ فلأنّ الكلمة في جذورها الأوروبية لا علاقة لها بالعلم، فهي في اللغة الإنجليزية secularism وهذا التعبير لا صلة له بالعلم، فالعلم في كل من الإنجليزية والفرنسية (Science)، فنسبتها إلى العلم نسبة خاطئة لانباتات الصلة بين العلم وبين هذا التعبير في جذوره الأوروبية، وأمّا انطواؤه على التلبس فلأنّ في نسبة هذا التعبير إلى العلم ما يحجب حقيقة هذا المعنى الذي يتضمّن هذا التعبير، ويدخله في دائرة القبول العام.

وتعريف العلمانية باعتبارها "فصل الدين عن الدولة" حسب ترجمة للعبارة الإنجليزية: (separation of church and state) هو أكثر التعريفات شيوعاً للعلمانية في العالم، سواء في الغرب أو في الشرق، والعبارة تعني حرفياً (فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية) 3

- 1 - علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط3، 1990، ص 75.
- 2 - أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 01982، ص 370.
- 3 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج01، دار الشروق، القاهرة، ط01، 2002، ص 17.

ولأنّ هذا هو معنى المصطلح في نشأته وملايساته الأوروبية - النزعة الدينية، والمذهب الواقعي في تدبير العالم من داخله وليس بشريعة من ورائه - فلقد كان قياس المصدر هو (العالمية) أو (العلمانية) لكنّ صورته غير القياسية (العلمانية) هي التي قدّر لها الشيوع والانتشار¹

وقد ظهرت في أوروبا منذ القرن السابع عشر، وانتقلت إلى المشرق في بداية القرن التاسع عشر، وانتقلت بشكل أساسي إلى مصر وتركيا وإيران ولبنان وسوريا ثمّ تونس ولحققتها العراق في نهاية القرن التاسع عشر، أمّا بقية الدول العربية فقد انتقلت إليها في القرن العشرين².

ومدلول العلمانية المتفق عليه يعني عزل الدين عن الدولة وحياة المجتمع، وإبقاءه حبيسا في ضمير الفرد، لا يتجاوز العلاقة الخاصّة بينه وبين ربّه، فإنّ سُمح له بالتعبير عن نفسه ففي الشعائر التبعديّة والمراسم المتعلّقة بالزواج والوفاة ونحوهما.

2- العلمانية في اصطلاح المسلمين:

سبق وأنّ أشرت إلى أنّ مصطلح (العلمانية) مصطلح خلقيّ، وإذا نظرنا ودققنا في هذا الخلاف فإننا نجد له مسوّغا ومبرّرا، كون الترجمة من لغته الأمّ غير صحيحة، بالإضافة إلى التلبس والإيهام الذي يحمله المصطلح حين تُسبب إلى العلم، وباستقراء المصطلح عند المسلمين نجد أنّ تعريفه ينقسم إلى قسمين باعتبار مؤيّديه ورافضيه:

2-أ- العلمانية من منظور الفكر الإسلامي:

يعرّف الدكتور القرضاويّ العلمانية بقوله: " عزل الدين عن الحياة فردا كان أو مجتمعا، بحيث لا يكون للدين سلطان في توجيهه أو تثقيفه أو تربيته أو التشريع له، وإمّا ينطلق في الحياة بوحى عقله وغرائزه أو دوافعه النفسية، وبعبارة أخرى تعني العلمانية: عزل الله تعالى عن حكم خلقه، فليس له عليهم سلطان، كما أنّهم آلهة أنفسهم، فهم يفعلون ما يشاؤون ويحكمون ما يريدون، ولا يسألون عمّا يفعلون"³.

1 - محمّد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة، الكويت، ط01، 1996، ص 05 .

2 - مانع الجهني، الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ص 689 .

3 - يوسف القرضاوي، التطرّف العلماني في مواجهة الإسلام، ص 14 .

في حين يعرفها الدكتور محمد عمارة بقوله: " جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانية خالصة، ومن داخل العالم دونما تدخل من شريعة سماوية هي وحي من الله المفارق لهذا العالم " ¹.

وكلا التعريفين السابقين ينطلق من نظرة العلمانية الإقصائية للدين، وينطلقان أيضا من مرجعيتهما الإسلامية، التي ترفض أي فكرة معادية للدين مزيجة له من مناحي الحياة.

بينما يعرفها أحمد إدريس الطعان بقوله: " العلمانية يمكن أن تعرف تعريفا جامعاً مانعاً - فيما أرى - بكلمة واحدة هي: (الدنيوية) " ².

ويعرفها سفر الحوالي بأنها: " إقامة الحياة على غير الدين، سواء بالنسبة للأمة أو للفرد، ثم تختلف الدول أو الأفراد في موقفها من الدين بمفهومه الضيق المحدود، فبعضها تسمح به كالمجتمعات الديمقراطية الليبرالية، وتسمي منهجها (العلمانية المعتدلة) أي أنها مجتمعات لا دينية ولكنها غير معادية للدين، وذلك مقابل ما يسمى (العلمانية المتطرفة) أي المضادة للدين، ويعنون بها المجتمعات الشيوعية وما شاكلها " ³.

ويلاحظ من تعريف سفر الحوالي أنه لا يختلف عن تعريف سابقه من حيث علاقة العلمانية بالدين وإقصائها له من الحياة، لكنه يقسم العلمانية إلى قسمين: معتدلة ومتطرفة.

في حين يعرفها أنور الجندي بأنها: " هي الفكرة القائلة بأنه من الممكن دراسة الإنسان والمجتمع، كما تدرس الأشياء على أساس تطبيق وسائل الدرس والملاحظة التي تمارسها العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية " ⁴

ويعرفها محمد مهدي شمس الدين بأنها: " تعني العلمانية أنّ الشرعية التي تخوّل السلطة السياسية أن تحكم المجتمع وتسيّره وفقا لمفاهيمها وخططها ليست مستمدة من الله، أعني

1 - محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، ص 07 .

2 - أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، ط 01، 2008، ص 283 .

3 - سفر الحوالي، العلمانية، ص 24 .

4 - أنور الجندي، سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، ص 10 .

ليست مستمدة من الدين، فالله أو الدين ليس مصدرا للسلطة الشرعية التي تتمتع بها السلطة السياسية في الدولة العلمانية، وأن يقوم التشريع القانوني الدستوري في المجتمع والدولة على أساس غير ديني، ويشمل ذلك كلّ مجالات التشريع بما فيها مجال الأحوال الشخصية للفرد والعائلة من زواج وطلاق ونفقات وموارث، وما يتفرّع من ذلك ويعود إليه¹

بينما نجد هبة رؤوف عزت تعرّف العلمانية بأنّها: " نزع القداسة عن كلّ ما هو مقدّس، حيث يتمّ إخراج المطلق من المنظومة المعرفية، وتنزع القداسة عن أيّ مكونات هذه المنظومة، وتسود النسبية"².

2-ب- العلمانية من منظور علمانيّ العرب:

بعد أن عرضت تعاريف العلمانية من منظور المفكرين الإسلاميين، سأقوم بعرض لمفهومها من منظور دعايتها ومتبنيها من علمانيّ العرب:

فيعرّفها محمود أمين العالم بأنّها: " لا تتناقض تناقضا استبعاديا مع الدين والإيمان، بل لعلّ العلمانية أن تكون منطلقا صالحا للتجديد الديني نفسه بما يتلاءم ومستجدّات الحياة والواقع، والعلم والعلمانية بشكل عام، لا يتمثّلان في أدواتهما التكنولوجية أو في الموضوعات المحدّدة التي يعالجها، وإتّما في ما يعبرّان عنه من رؤية معرفية وإنتاجية وإبداعية للإنسان، وهما بهذا قيمة روحية كذلك من أبرز قيم إنسانية الإنسان"³.

و يلاحظ من خلال تعريف محمود أمين أنّه أراد أن ينفي إقصاء واستبعاد العلمانية للدين، لكنّه أقرّ بأنّ العلمانية تتناقض مع الدين والإيمان، كما أنّ التجديد والاجتهاد من صميم الدين، ونسبته إلى العلمانية بعيدة عن الدقّة والموضوعية.

1 - محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط03، 1996، ص 130 ، 131 .

2 - هبة رؤوف عزت، نوال السعداوي، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق، ط01، 2000، ص 171

3 - محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، بيروت، ط02، 1998، ص 113 .

كما عرّفها حسن حنفي بأنّها: " هي أساس الوحي، فالوحي علمانيّ في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقّفها عن التطوّر، وما شأننا بالكهنوت، وما العلمانية إلّا رفض له، العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس، وأتّهامها باللا دينية تبعية لفكر غريب، وتراث مغاير، وحضارة أخرى" ¹.

وقد ادّعى حنفي بمفهومه الأخير أنّ قيم العلمانية هي قيم الإسلام، والحقيقة أنّ قيم الإسلام تختلف عن قيم العلمانية في المضمون، والهدف، والضوابط المحيطة بها، حيث القيم والأخلاق في الإسلام تصدر عن الوحي المعصوم، يعني أنّها ثابتة، وهي توازن بين الروح والجسد، ولا يطرأ عليها أي تغيير أو تبديل بسبب تغيّر الظروف والأزمان، بالإضافة إلى أنّ القيم والأخلاق ترتبط بالجزء الدنيوي والأخروي، فأيّ تشابه إذن بين قيم العلمانية وقيم الإسلام، وكيف يكون الإسلام علمانيا في جوهره؟ ².

كما أنّ ادّعاء حنفي من أنّ الدولة الإسلامية تقتضي السلطة الكهنوتية لرجال الدين زعم باطل لا يقوم على دليل، فالسلطة الكهنوتية التي أوجدها رجال الدين المسيحي في أوروبا لم توجد في الإسلام، لأنّه ليس للإسلام بعد الله ورسوله سلطان على عقيدة أحد، بل حتّى الرسول صلّى الله عليه وسلّم نفسه لم يكن إلّا مبلغاً، ومدكراً، وبشيراً، ونذيراً، ولم يكن جباراً ولا مسيطراً، قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۗ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ۝۳﴾ ³.

كما عرّفها عزيز العظمة بأنّها " ليست بالوصفة الجاهزة التي تُطبّق أو تُرفض، وإنّ العلمانية لها وجوها، وجها معرفيا يتمثّل في نفي الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، ووجها مؤسّسيا يتمثّل في اعتبار المؤسّسة الدينية مؤسّسة خاصّة كالأندية والمخافل، ووجها سياسيا يتمثّل في عزل الدين عن السياسة، ووجها أخلاقيا وقيميا يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة" ⁴.

1 - حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط04، 1992، ص 63 .

2 - محمود رشاد محمّد، فكر حسن حنفي في ميزان الإسلام، ص 370 .

3 - سورة العاشية، الآية: 21، 22 .

4 - عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 1992، ص 37 .

ويميّز عبد الوهاب المسيري بين علمائيتين:

الأولى جزئية: ويعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة.

والثانية شاملة: لا تعني فصل الدين عن الدولة فحسب، وإنما فصل كلّ القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة وحسب، وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاصّ، بحيث تنزع القداسة عن العالم ويُتحوّل إلى مادّة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى¹.

ثانيا: موقف الإسلام من العلمانية:

بالأسس التي تقوم عليها العلمانية والفلسفة التي تدعو إليها، فإنّها تضع نفسها نقيضة للإيمان، حيث أنّ الإيمان يقتضي الإذعان والتسليم لما جاء من عند الله، والعلمانية تقتضي التمرد على الوحي، وعدم التسليم بمرجعته في علاقة الدين بالحياة.

الإيمان يقتضي تعظيم شعائر الله وتقديس كتابه والتعبّد بطاعته، والعلمانية تقتضي نزع القداسة عن جميع المقرّرات الدينية، والتعامل معها باعتبارها موارث بشرية بحتة تخضع لما تخضع له سائر المفاهيم البشرية من النقد والتعديل أو الإلغاء بالكلية في ضوء ما تقتضيه المصلحة البشرية الصرفة².

والارتباط بين الدين والتشريع ارتباط وثيق لا يمكن الفصل بينهما، وأنّه لا خيار للمسلمين في عدم الاحتكام إليه، لأنّ التشريع ركن من الدين بل هو الدين نفسه، فمن رغب عن هذا التشريع فقد خرج من الإسلام، وإن صلّى وصام وزعم أنّه مسلم³، يقول تعالى: ﴿فَلَا

1 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة، مج1، دار الشروق، القاهرة، ط01، 2002، ص 16.

2 - صلاح الصاوي، موقف الإسلام من العلمانية، دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ط01، 2001، ص 11.

3 - محمد الحسن، المذاهب والأفكار المعاصرة في التصوّر الإسلامي، ص 276.

وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٤﴾¹

لكنّ العلمانية تريد من الإسلام أن يكون تابعا لها، يأتمر بأمرها، وينتهي بنهيها، لا أن يأخذ موقعه الطبيعي والمنطقي والتاريخي، أمرا ناهيا، حاكما عادلا، وتريد العلمانية من الإسلام أن يقنع بركن أو زاوية له في بعض جوانب الحياة، لا يتجاوزها ولا يتعدّها، والإسلام - بطبيعته - يرفض أن يكون له مجرد ركن في الحياة، وهو موجّه الحياة وصانعها، يرفض أن يكون مجرد ضيف على العلمانية وهو صاحب الدار.

من هنا يصطدم الإسلام بالعلمانية في أكثر من مجال، يصطدم بها في كلّ شعبة من شعب تعاليمه الأربع الأساسية: العقائد، والعبادات، والأخلاق، والتشريع².

إنّ العلمانية بمعيار الدين دعوة مرفوضة، لأنّها دعوة إلى حكم الجاهلية، أي إلى الحكم بما وضع الناس، لا بما أنزل الله، إنّها دعوة تتعالم على الله جلّ جلاله، وتستدرك على شرعه وحكمه، كأنّها تقول لله ربّ العالمين: نحن أعلم بما يصلح لنا منك، والقوانين الوضعية الغربية أهدى سبيلا من أحكام شريعتك.

ثالثا: موقف وحيد الدين خان من العلمانية:

إنّ المتأمل في موقف وحيد الدين من العلمانية يجد أنّ توصيفه لها مغايرٌ عن معاصريه من المفكرين الإسلاميين الذين ينظرون إليها على أنّها معادية للإسلام، في المقابل يلحظ انفتاحا كبيرا ورؤية واسعة الأفق لخان حول العلمانية وفوائد تطبيقاتها في المجتمعات المشتركة (مسلمين، وغير مسلمين)، ولقد أنكر على معاصريه المنكرين والرافضين للعلمانية ومخرجاتها، حيث يقول: "ولقد ظهر في المسلمين من يرفض العلمانية بقوة، ويعدها نظرية مضادّة

1 - سورة النساء، الآية: 64

2 - يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، ص 94 .

الإسلام؛ مثل أبي الأعلى المودودي وغيره، وهذا الرفض ليس إلا فعلاً متشدداً للغاية، ولا يمكن القول بأنه ردّ فعل إيجابيّ مبنيّ على أيّ فهم¹.

وجدير بالذكر توضيح وبيان أنّ هذا الإنكار والرفض والعتب متعلّق بسبب اثنين:

*السبب الأوّل: أنّ رأي الذين أنكروا العلمانية من الإسلاميين وغيرهم أُسّس على النظر إلى العلمانية المتطرّفة، وهو ما اعتبره خان خطأ كبيراً، يشبه ما يفعله بعض المفكرين غير المسلمين حين يقدّمون صورة للإسلام على أساس الأفكار العسكرية الشائعة لدى بعض الشباب المسلم المتطرّف.

*السبب الثاني: يتعلّق بأنّ خان مايز وفصل بين ناحيتين عمليتين للعلمانية، العلمانية في المجتمعات المشتركة، والعلمانية في البلدان الإسلامية، حيث بيّن رأيه وموقفه في الأولى (وسياقي بيان وتفصيل ذلك)، بينما لم أجد له موقفاً واضحاً بخصوص العلمانية الثانية.

أمّا بخصوص العلمانية في المجتمعات المشتركة فقد رآها خان أنّها النظام الأنسب خاصّة في ظلّ الأوضاع الحالية للهند، وهو ما تطلّب أحوال البلاد، بالإضافة إلى أنّ العلمانية في تقديره تكمن أهمّيّتها وقيمتها في الجانب العملي فيه لا النظري، في إشارة واضحة منه أنّه يختلف مع بعض الأسس التي تقوم عليها، أمّا بخصوص أهمّيّتها في الجانب العملي فقد بيّنها ووضحها في النقاط التالية²:

-توفّر العلمانية لأهل التوحيد فرصة تاريخية لنشر عقائدهم في بلدانهم في حرّية ودون خوف من الاضطهاد.

-أمّا في البلدان غير المسلمة فإنّ العلمانية تمنح الفرص لنشر الدعوة الإسلامية بطريقة سلمية دون مضايقات من حكوماتها غير المسلمة.

1 - وحيد الدين خان، الفكر الإسلامي، ص 123

2 - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 102 .

ويؤكد خان موقفه من العلمانية بالفرص التي تتيحها عمليا حين يسرد قصة له مع شاب عربيّ سأله: أترضى الفصل بين الدين والدولة؟، قال، فقلت له: أمّا من جهة العقيدة فلا، وأمّا من جهة الضرورة العملية فنعم، منكرًا في الوقت ذاته الاصطدام بالحكام السياسيين باسم الثورة الإسلامية، منوّها بضرورة الإفادة من الإمكانيات الدينية والدعوية المتاحة أمامهم، حيث فتحت لهم الحرية الدينية في هذا العصر كلّ الأبواب لنشر دعوة الإسلام في كلّ بلد دون عائق يعوقها، وأن يستفيدوا من الفرص المتاحة قبل إحداث تغيير في السلطة، فإنّهم إن فعلوا ذلك لم يعجزهم شيء، وانفتحت لهم كلّ أبواب الحياة المغلقة.¹

وقد استدلّ وحيد الدين خان على رأيه وموقفه من العلمانية بسيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام في العهد المدني، حيث وضع في هذه المرحلة ما عرف بصحيفة المدينة والتي كانت دستورا للحكم، حيث نظّم صلى الله عليه وسلّم بهذه الصحيفة العلاقات القائمة بين ساكني المدينة من مسلمين ويهود وغيرهم، وكفل بها حرية الاعتقاد والدين لكلّ طائفة، وحفظ لهم بها عاداتهم وخصوصياتهم ومنع التدخل في شؤونها.²

المطلب الثاني: موقفه من الشيوعية

أولا: تعريف الشيوعية:

1- الشيوعية لغة: مأخوذة من مادة (ش ي ع)، وهذه المادة تدور حول عدّة معان؛ فتطلق على الظهور والافتراق والانتشار والذبيوع.

ورد في لسان العرب: " شاع الخبر في الناس يشيع شيعا وشيعانا ومشاعا، فهو شائع، انتشر وافترق وذاع وظهر، وأشاعه هو وأشاع ذكر الشيء: أطاره وأظهره، وقولهم هذا خبر شائع وقد شاع في الناس.

وأشعت السرّ وشعت به إذا أذعته به.³

1 - وحيد الدين خان، الفكر الإسلامي، ص 268 وما بعدها .

2 - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 124 .

3 - ابن منظور، لسان العرب، مج 08، ص 191 .

2- الشيوعية اصطلاحاً:

هي نظام سياسي واقتصادي يقوم على إشاعة الملكية، وتحقيق العدل الاجتماعي، وهو المذهب الذي يلغي الميراث، والملكية العقارية الفردية، ويزيل الطبقات الاجتماعية، ويوفّر لأفراد الشعب جميع الخدمات، ويجعل كلّ شيء في المجتمع ملكاً للعمال الكادحين¹.

ثانياً: تعريف الشيوعية الماركسية الحديثة:

عرّفت الشيوعية الماركسية الحديثة بعدّة تعريفات تكاد تكون متقاربة، ومن هذه التعريفات ما يلي:

أ- فلقد عرّفها عبد الرحمان حبنكة بعد دراسة مستفيضة في كتابه الكيد الأحمر، فقال: " الشيوعية تنظيم بقيادة يهودية، ذو هيمنة عقديّة، ووسائل تستدرج مغربة بالشهوة الإباحية، والنفعية الميكيفيلية، وتسيطر بالاستبداد المطلق المقرون بالعنف الدمويّ، والإرهاب المعطلّ لطاقات الحرية العملية والفكرية، والهدف من هذا التنظيم تحقيق جانب من المخطط اليهودي العالمي الرامي إلى تدمير الأمم والشعوب والأديان وكلّ قيم المجتمع البشري، تمهيداً لإقامة الدولة اليهودية العالمية"²

أ- وقيل: هي تصوّر شامل للكون والحياة والإنسان، ولقضية الألوهية كذلك، وهي تفسير لذلك كلّ على أساس مادّي، وعن هذا التصوّر الشامل ينبثق المذهب الاقتصادي.

ثمّ إنّها من جهة أخرى مذهب اقتصادي واجتماعي وسياسي وفكري مترابط متشابك، لا يمكن فصل بعضه عن بعض³.

ب- وقيل: هي حركة فكرية واقتصادية يهودية إباحية، وضعها كارل ماركس، تقوم على الإلحاد، وإلغاء الملكية الفردية وإلغاء التوارث، وإشراك الناس في الإنتاج كلّهم على حدّ سواء¹.

1 - جميل صليبا، معجم المصطلحات الفلسفية، ص 715 .

2 - عبد الرحمان حبنكة الميداني، الكيد الأحمر، دار القلم، دمشق، ط01، 1980، ص 09 .

3 - محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط09، 2001، ص 259 .

ثالثاً: نشأة الشيوعية:

الشيوعية فكرة قديمة ظهرت في التاريخ أكثر من مرّة، فلقد دعا أفلاطون إلى شيوعية المال والنساء، ومزدك دعا إلى اشتراك الناس بالمال والنساء، والقرامطة الباطنية دعوا إلى الإباحية والاشترك في النساء، ثمّ توالى الدعوات إلى أن ظهرت الشيوعية الماركسية الحديثة.

وضعت الماركسية الحديثة أسسها الفكرية النظرية على يد كارل ماركس اليهودي الألماني (1818 - 1883)، وهو حفيد الحاخام اليهودي المعروف مردخاي ماركس، وكارل ماركس شخص قصير النظر متقلّب المزاج، حاقد على المجتمع، مادّي النزعة²، ومن مؤلفاته:

- البيان الشيوعي الذي صدر سنة 1848 م.

- رأس المال ظهر سنة 1867م.

أعلن ماركس عن آرائه الشيوعية عام 1847، وكان واثقاً من انهيار النظام الرأسمالي، وأنّ الهوة سوف تتسع بين العمال وأصحاب العمل، وأنّ نتيجة ذلك سوف تكون قيام (دكتاتورية الفقراء)، وقد أعلن ماركس عن آرائه هذه في وثيقة معروفة باسم (مانيفستو الشيوعية)³.

وقد شاركه في صياغة أفكاره ونظرياته وتابع ذلك من بعده صديقه الألماني (فريديريك إنجلز)، وقد اندفع الرجلان بكلّ قوّة ومن ورائهما ثقل الكيد اليهودي يعملان على نشر الشيوعية، ثمّ جاء من بعد ماركس أتباع له يدعون بدعوته أهمّهم وأوضحهم أثراً (لينين)، فعلى يده قامت الشيوعية عملاً واقعياً ماثلاً للعيان بعد أن كانت أشبه بنظرية على الورق، ففي عهد لينين زادت الشيوعية وامتدّت واشتهرت، وفي مطلع القرن العشرين أضاف لينين إلى آراء

1 - ناصر العقل، ناصر القفازي، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط01، 1992، ص 90 .

2 - مانع الجهني، المرجع السابق، ص 929 .

3 - فتحي يكن، حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط03، 1979، ص 11.

ماركس تعاليم جديدة، وجمع حوله شباب الروس والعمّال الفقراء مكوّنًا منهم الحزب الشيوعي الروسي.¹

وبقيت الشيوعية دعوة نظرية، حتّى قامت الثورة الشيوعية الشهيرة في روسيا سنة 1917 بقيادة لينين وتمويل وتنظيم اليهودية العالمية، ثمّ أخذت بعد ذلك في الانتشار والتوسّع، وقد شملت أقصى شرق وشمال آسيا وما دونها من أراضي البلاد الإسلامية وشمال شرق أوروبا.²

وبعد موت لينين خلفه ستالين، وبعده جاء خروتشوف، ومن بعده بريجنيف، ومن بعده أندروبوف، ومن بعده جورباتشوف، وعلى يده انهارت الشيوعية، حيث انفرط عقدها، وسلّ نظامها.

ولقد ساعد في انتشارها وتطوّر الشيوعية الماركسية جملة من الأسباب أهمّها³:

أولاً: في أعقاب الحرب العالمية الثانية حصل الاتحاد السوفياتي على شيء كبير من النصر العسكري والسياسي والاجتماعي الذي دعم قوّة النشاط الشيوعي.

ثانياً: ما في الغرب من أخطاء كثير لحلّ المشاكل المتعدّدة الناجمة عن فقدان الدين، وهذا قوّة من نشاط المذهب الشيوعي وآزره ليكون المخلّص أزمت الإنسان في تلك البقعة.

ثالثاً: ما قامت به اليهودية العالمية من استغلال لنشر هذا المذهب عن طريق أحدث الوسائل الجديدة التي ثبتت دعائم الشيوعية في أكثر من قطر.

رابعاً: ما قام به الشيوعيون من بحوث علمية ودراسات مستندة على أنّ أدلّة واهية تقول بأنّ الدين خرافة.

1 - محمّد بن إبراهيم الحمد، الشيوعية، دار ابن خزيمة، الرياض، ط01، 2002، ص 17 .

2 - ناصر العقل، ناصر القفازي، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص 91 .

3 - صالح اللحيدان، نقد أصول الشيوعية، مكتبة الحرمين، الرياض، ط02، 1984، ص 42، 43 .

رابعاً: الفرق بين الماركسية والشيوعية:

تعرف الماركسية باسم الشيوعية، وقد سمّاها بذلك ماركس وإنجلز في البيان الذي أصدره عام 1847 وضمّناه آراءهما، والمعروف باسم (البيان الشيوعي) أو (مانيفستو الشيوعية).

وعلى ذلك، فالماركسية والشيوعية لفظان مترادفان، وقد ميّز ماركس بين مرحلتين في الشيوعية¹:
-مرحلة الشيوعية الأولى.

-مرحلة الشيوعية العليا (العالمية) أو الشيوعية الثانية.

لكنّ لينين أسقط تقسيم الشيوعية إلى هاتين المرحلتين، واستعمل كلمة (الاشتراكية) للدلالة على المرحلة الأولى، وكلمة (شيوعية) للدلالة على المرحلة الثانية.

ومنذ ذلك الحين شاع هذا الاستعمال في جميع الأوساط الشيوعية، فالشيوعي المخلص يرى أنّ الشيوعية هي شكل المجتمع الذي يلي الشكل الاشتراكي، وهذا الشكل الشيوعي هو الذي سيبلغه الجنس البشري بعد أن يتخلّص نهائياً من رواسب الطبقات والصراع الطبقي.²

خامساً: الأفكار والمبادئ التي تقوم عليها الماركسية:

تقوم الشيوعية الماركسية على معتقدات باطلة، وأصول واهية، وآراء زائفة، لا يقرّها عقل صريح ولا فطرة سليمة، فضلاً عن النقل الصحيح، ومن الأفكار والمعتقدات التي يعتقدها الشيوعيون ما يلي:

-الإيمان بالمادة وإنكار الغيب: فهم ينكرون الغيب، ولا يؤمنون إلاّ بالمادة وحدها، فيرون أنّ المادة هي أساس كلّ شيء، ومن أشهر مقولاتهم في ذلك: لا إله والحياة مادة، والدين أفيون الشعوب.

1 - حمّود بن أحمد الرحيلي، الشيوعية وموقف الإسلام منها، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط01، 2003، ص 66 .

2 - محمود عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، مكتبة الإنجلو مصرية، القاهرة، دط، دت، ص 240 .

كما أنهم يعدّون أمور الغيب خرافة من صنع رجال الدين، ليأكلوا أموال الناس بالباطل، وعلى هذا فهم يكفرون بالله، وبالبعث والحساب والجنّة والنار، وما إلى ذلك من الأمور الغيبية¹.

- المذهب الماركسي يقوم على ما يُسمّى (المادية الجدلية)، وهي تقوم على عنصرين:

*العنصر الأوّل: المادّة، أي إنّ الوجود كلّهُ وجود مادّي، ولا شيء غير المادّة، والحياة والفكر منبثقان عنها، وهما نتاجها الأعلى، وأنّ فكرة وجود الله من اختراع الناس فليس للكون ربّ خالق.

*العنصر الثاني: الجدلية، وهي فكرة خاصّة ذات نظام، زعم القائلون بها أنّها قانون يهيمن على حركة الوجود كلّهُ.²

- الاشتراكية حلّ حتميٍّ لمشكلات المجتمع الاقتصادية، ولا بدّ منه؛ فالمملكية الفردية لوسائل الإنتاج - وهي الأرض ورأس المال والعمل - يجب أن تُلغى لتصبح جماعية.

- صراع الطبقات هو حتميٌّ وطبيعيٌّ، ويجب نقله إلى الميادين كافّة: في السياسة والفلسفة والقضاء، والقوات المسلّحة، والدين.³

- أنّ السلطة في الدولة الشيوعية يجب أن تكون بأيدي العمّال، ويسمّيهم الشيوعيون (البروليتاريا)، وهذا المبدأ يقصد به إثارة حقد الفقراء والعمّال ضدّ أصحاب الأموال والسلطات، وتحريض أصحاب النزعات والشهوات البهيمية على الفوضى وإشاعة الفاحشة.⁴

- محاربة نظام الأسرة والقبول بشيوعية النساء: فمن منطلق محاربة الملكية الفردية حاربت الشيوعية نظام الأسرة، وقالت بشيوعية النساء، فلا مكان للأسرة، فالشيوعية لا تستريح كثيرا لنظام الأسرة، بل وتعدّه دعامة من دعامات المجتمع (البرجوازي)، وترى أنّ الحبّ الطليق

1 - محمد الحمد، الشيوعية، ص 53 .

2 - عبد الرحمان حبنكة، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دار القلم، دمشق، ط02، 1991، ص 564 .

3 - حمّود بن أحمد الرحيلي، الشيوعية وموقف الإسلام منها، ص 47 .

4 - ناصر العقل، ناصر القفازي، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص 93 .

ينبغي أن يحلّ محلّ الزواج، بالإضافة إلى أنّها تأتي أن يقوم الوالدان بتربية أولادهما، لأنّ الفرد ليس ملك لنفسه، ولكنّه ملك للجماعة، يقول إنجلز: " إنّ الأسرة هي وضع من أوضاع مجتمع لا نضج فيه ولا جدوى منه، ولا محلّ لاستبقاء هذا الوضع وتأييده إلاّ بالقدر الذي يلائم مصلحة الدولة".¹

-الشيوعية فكرة اعتقادية يجب التسليم بها في نظر الشيوعيين، ولا يشترط إقامة البرهان على صحتها، ويجب تطبيقها ولو تنافت مع الطبيعة ومصالح المجتمع البشري.²

سادسا: موقف الإسلام من الشيوعية الماركسية:

لقد اتّضح من خلال عرض أفكار ومبادئ ومعتقدات الشيوعية الماركسية أنّها مذهب إلهاديّ، لا يؤمن إلاّ بالمادة، ولا يعترف إلاّ بالمحسوس.

والردّ على مبادئ الشيوعية لا يحتاج إلى كثير جهد، ففسادها يغني عن إفسادها، وتصوّرها كافٍ في الردّ عليها، وأدلة الشرع والعقل، والفطرة والواقع تنقض مبادئ الشيوعية.

فالإسلام يرفض مبادئ الماركسية رفضا تاما قاطعا، وذلك لأنّ الشيوعية قائمة على تصوّر ملحد ينكر وجود الله تعالى يحارب دينه، ويسعى إلى نشر الفوضى والفساد في الأرض، وعليه فإنّ الشيوعية والإسلام خطّان متوازيان لا يلتقيان أبدا.

فالشيوعية تتنافى مع الإسلام في العقيدة والشريعة، وفي الأحكام والمعاملات، وفي الأخلاق والنظم والاقتصاد، وتتناقض مع الفطرة البشرية السليمة، والشيوعية تنتهك الأعراض، وتستبيح الدماء، وتأخذ أموال الأثرياء ظلما وعدوانا، وأمّا الإسلام فإنّه يدعو إلى التعاون والتضامن والتكافل بين أفراد المجتمع المسلم.

وقد اقتضت حكمة الله تعالى أن تكون البشرية في هذه الحياة على درجات، أغنياء وفقراء، وبين ذلك حتّى يتساعدوا على الحياة الاجتماعية باحتياج بعضهم إلى بعض، وفي ذلك ابتلاء

1 - محمّد الحمد، الشيوعية، ص 58 .

2 - عبد الرحمان حبنكة الميداني، الكيد الأحمر، ص 220 .

وامتحان من أجل أن يصبر الفقير ويشكر الغني، وقد أقر صريح القرآن الكريم بذلك، قال تعالى: ﴿أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾¹، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾²، ويزعم الشيوعيون أن قسمة الله تعالى ليست عادلة، ويجب أن يقسموا بين العباد معيشتهم، بأن يكون المال مشاعا بين جميع الناس.

أما في الجانب الاعتقادي فالشيوعية لا تؤمن بالأمر الغيبية، معتبرة أن مصادر المعرفة الحسن والمادة، بينما موقف القرآن من الغيب واليقين فقد دلت عليه آيات كثيرة، سواء ما تعلق بالبعث والقيامة والجنة والنار والحساب، حيث وصف الله المتقين في سورة البقرة بعدة أوصاف وتعريفات مفتتحا إياها بالإيمان بالغيب ومختتما إياها بالإيمان بالآخرة، وفي هذا دليل واضح على اقتران التقوى بالإيمان بالغيب، يقول المولى تبارك وتعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾³ (2) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾³.

ومن ضلالاتهم ادعاءهم بأن هذا الكون وجد من غير خالق، وهذه دعوة قال بها الأولون ومن أجل دحضها أرسل المولى تبارك وتعالى الرسل وأيدهم بالمعجزات، وأنزل الكتب السماوية لتكون دستورا ومنهاجا للعالمين، حماية لهم من ادعاء المدعين وإفساد المفسدين، قال تعالى مستنكرا على أصحاب هذه المقولة الباطلة التي ينكرها العقل الصحيح والنقل الواضح الصريح: ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾⁴.

ومن نظر في كتاب (الله يتجلى في عصر العلم) الذي كتبه ثلاثون من علماء الطبيعة والفلك ممن انتهت إليهم الرياسة في هذه الأمور، يدرك أن العالم الحقيقي لا يكون إلا مؤمنا،

1 - سورة الزخرف، الآية: 31 .

2 - سورة النحل، الآية: 71 .

3 - سورة البقرة، الآية: 02، 03 .

4 - سورة الطور، الآية: 34 .

وأنّ العامي لا يكون إلا مؤمنا، وأنّ الإلحاد والكفر لا يكون إلا من المعاندين المكابرين، وبهذا يتبين لكلّ ذي عقل أنّ العقل يدلّ على وحدانية الله، وعلى بطلان دعاوى الشيوعية وسفاهة عقولهم.¹

ومن الجانب الفكري تقوم الشيوعية على المادية الجدلية التي لا يعقلها الفكر السليم، وذلك أنّها تذهب إلى أنّ المادة هي التي تمدّ الفكر الإنساني وتحركه، وهي أصل كلّ شيء في الكون وسبب كلّ حدث وتفكير وسلوك وعاطفة، وأنّ الدنيا مجرد صراع على المادّة، وهذا مناقض للفطرة الإنسانية التي جبل عليها الإنسان، الذي يستمدّ فكره من الوحي الإلهي، كما أنّها الفطر السليمة توازن بين الروح والمادة وبين الدين والدنيا.²

أمّا في مجال الأخلاق فإنّ الإسلام والشيوعية على النقيض تماما، فالشيوعية داست على جميع القيم والأخلاق الإنسانية، من دعوة إلى الإباحية واختلاط بالجنسين، إلى الرشوة والغضب والسرقه والاحتكار وغيرها من الأخلاق السيئة الذميمة المنافية للفطرة السليمة

وفي الأخير نقول لقد انتهت الشيوعية حين تساقطت جميع مبادئها وأسّسها التي قامت عليها، حيث خالفت الشيوعية جميع الحقائق العلمية التي أثبتتها الدين وأقرّتها الأعراف الإنسانية السليمة، لذلك أعتبرت الشيوعية هداما للمثل الإنسانية، والقيم الأخلاقية وانحلال للمجتمعات البشرية.

سادسا: موقف وحيد الدين خان من الشيوعية:

لقد ذكرنا وعرضنا في الفصل الثاني جهود وحيد الدين خان في إثبات وجود الله بأدلة علمية حديثة، وهذا المسلك الذي سلكه خان لم يكن اعتباطا أبدا، بل كان عن دراسة وكان مخطّطا له، للردّ على المذاهب الغربية الحديثة وفي مقدّمها المذهب الماركسي، لذلك فإنّ موقف وحيد الدين خان كان حاسما ببيان بطلان هذه المذاهب، ولقد ألف كتابا تنبأ فيه بسقوطها أسماها (

1 - محمد الحمد، الشيوعية، ص 121، 122 .

2 - ناصر العقل، ناصر القفازي، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص 94 .

سقوط الماركسية)، والمتأمل لما كتبه خان حول الشيوعية يجد أنّ انتقاده لها ركّز على أساسين مهمّين من معتقداتهم التي يؤمنون بها وتقوم عليها الشيوعية، وهما:

-المذهب المادّي، وتدّعي هذه النظرية أنّ في كون حقيقة واحدة، وهي المادّة.

-استغلال الماركسية لقضية معيشة الناس واقتصادهم.

وسأبيّن فيما يلي بشيء من التفصيل وموقف من الشيوعية من خلال ردّه على هذين المرتكزين:

1-الردّ على المذهب المادّي:

ولقد أكّد خان في ردوده على الشيوعية على موقفها الرفض لوجود الله، وأثبتت بجملة من الأدلّة العلمية الحديثة وجود الله، حيث يتطلّب الإلحاد أدلّة علمية من داخل العلم ذاته، وتستخدم نفس المنهج والأدوات التي استخدمها العلماء الذين من العلم مطية للإلحادهم.

ولقد وجّه خان إصبعه إلى أصل معتقدتهم الباطل، المتمثّل في المذهب المادّي الذي يعتقدونه ويؤمنون به، حيث يدّعي مذهبهم أنّ في الكون حقيقة واحدة وهي المادّة، ولقد بيّن بشيء من التفصيل النظريات التي ساهمت في القول بالتفسير المادي للكون، منها: ميكانيكا نيوتن وقانون التعليل (السببية)، هذه النظريات مهّدت للقول بأنّ جميع وقائع الكون مقيّدة بنظام واحد هو قانون الطبيعة، وأنّ الكون مادّي من أوّله إلى آخره، ذلك أنّ الكون الذي اكتشفه العلم لم يوجد في أيّ جزء من أجزائه أيّ أثر للخالق الذي تستند إليه كلّ الأديان، وعليه تنتفي كلّ التفسيرات الغيبية للظواهر، ولم تعد هناك حاجة لافتراض قوى ما فوق الطبيعة وراءها، وظهرت بدلا منها قوى معروفة تعمل وفق قانون العلة والمعلول.¹

1 - وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 48، 49، 50.

وهكذا ظهرت إلى حيز الوجود تلك النظرية التي تُسمى: التفسير الميكانيكي للكون، وأصبح من الحقائق المسلّم بها أنّ جميع وقائع الكون تحدث بسبب علل ماديّة دون تدخّل خارجيّ وأنّ الكون كلّّه مربوط في سلسلة العلة والمعلول¹

يرفض وحيد الدين خان أدلّة الشيعوية في القول بالمادية الموصلة إلى الإلحاد، وينطلق من الطبيعة في حدّ ذاتها مثبتاً أنّها حقيقة من حقائق الكون وليست تفسيراً له، ويضرب لنا مثلاً بما اعتبره أنصار العلم الإلحادي بأنّه أسلوب عمل الطبيعة، حين فسّروا - مثلاً - خروج الكتكوت من البيضة، مبيناً أنّ الاعتقاد الدّينيّ يرى أنّ الله هو الذي أخرج الكتكوت من البيضة، في حين أنّ العلم الحديث قد أثبت أنّه في اليوم الحادي والعشرين يظهر قرن صغير يستعمله الكتكوت في تكسير البيضة ويزول هذا القرن بعد خروجه من البيضة ببضعة أيّام.

ومن خلال المثال السابق الذي يستغلّه أنصار العلم في أنّ قانون الواحد والعشرين يوماً هو الذي أوجد العملية وليس الإله، لكن في حقيقة الأمر لا تدلّنا المشاهد الجديدة إلاّ حلقات جديدة للحادث، ولا تكشف عن سببه الحقيقي².

ويزيد الأمر وضوحاً حين يرى أنّ الطبيعة حقيقة من حقائق الكون وليست تفسيراً له، وما هو معروف منها ليس إلاّ بياناً لأسباب وجود الدين، فالدين يوضّح لنا الأسباب والدوافع الحقيقية التي تدور وراء الكون، وما كشفه العلم لا يمثّل إلاّ الهيكل الظاهر للكون، وأنّ الاكتشاف الذي اعتبره معارضو الدين بديلاً للإله يمكننا أن نفسّره بسهولة بأنّه (أسلوب عمل الطبيعة)، وأنّ الله تبارك وتعالى يجري إرادته في الكون بواسطة هذه القوانين التي اكتشفت علومنا الحديثة بعض أجزاءها فقط حتّى الآن.³

2- استغلال الشيعوية لقضية الاقتصاد:

1 - وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 42 .

2 - وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 66 .

3 - وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 67 .

كما انتقد خان الشيوعية في قولهم بالمادّة، انتقدهم أيضا في تفسير الحياة تفسيراً اقتصادياً، ورغم أنّه يعترف بأنّ قضية العيش قضية مهمّة وضرورية في الحياة، لكنّها في الفكر الماركسيّ تتحوّل إلى فاسفة متكاملة، فيصبح الاقتصاد تلقائياً القضية الأساسية للحياة، بدلا من أن يبقى في مكانته الأصلية كقضية عادية من قضايا كثيرة تتعلّق بالحياة وتؤثّر فيها.

والحقيقة التي تجدر الإشارة إليها أنّ إعطاء الماركسية الاقتصاد الأهميّة القسوى وتفسير كل التغيّرات الاجتماعية على ضوءه، ما هو إلّا نتيجة حتمية وطبيعية أدّى إليها نظرية التفسير المادّي للتاريخ، والتي تقوم على تفسير الوجود الإنساني والترابط الاجتماعي على أساس من الأحداث المادّية والظروف البيئية والعوامل الاقتصادية.

ينطلق خان في انتقاده للماركسية من أنّ الاقتصاد أصبح عندهم قضية القضايا، حيث يبدأ الماركسيون في ضوءه وانطلاقاً منه شرح جميع وقائع الحياة والبشرية، وفي ضوءه أيضا تتحدّد أهميّة مختلف الجماعات والأفراد والقضايا، ويصبح الاقتصاد هو محور كلّ الصراعات والجهود، فيتلوّن كل جهد فكريّ وعملي بلون الفكر الجديد، وليس معنى هذا أنّ جوانب الحياة الأخرى تنعدم بعد قبول تصوّر الماركسي، بل تصبح جميعا توابع للقضية الأساسية - الاقتصاد - وتفقد معنويتها ورمزيتها خارج إطار ذلك الأساس¹.

ويعتقد خان أنّ الماركسية بهذا التفسير هي أكثر النظريات عبثاً، حيث أنّها تنفي بشدّة إرادة الإنسان، وهي تحيل الأحداث وتفسّرها إلى تأثير عوامل الزمن الاقتصادية، متجاهلة دور الإنسان وفاعليته، فهو يصاغ حسبها في مجتمعه كما يُصاغ الصابون في المصنع، ولا طريق أمامه كي يشقّ أفكاراً وطرقاً جديدة، وإنّما ينطلق مفكراً على النهج الذي سمحت له به حياته الاقتصادية، حيث يقول: "والحقّ أنّ هذه الفكرة ليست لها قيمة من الناحية العلمية، كما أنّها عند التحليل العلمي والتجربة العملية لا طريق إلى تصديقها"²

وتكاد تجمع الآراء على أنّ ماركس اعتمد في تأسيس نظريته على متغيّرات اقتصادية تكشف خطأها فيما بعد، وأنّ النظرية لم تكن وليدة بحث علمي وإنّما جاء البحث تبريراً ودفاعاً عن

1 - وحيد الدين خان، التفسير السياسي للدين، ص 12 .

2 - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ص 30 .

النظرية، وفي السنوات الأخيرة تراجع الماركسيون عن موقفهم بإعطاء العامل الاقتصادي الأهمية القصوى، وأقرّوا بألسنتهم أنّ الاقتصاد ليس العامل الوحيد في التغيّرات الاجتماعية، وهكذا جاء الاعتراف من جانبهم ليؤكّد فساد نظريتهم.¹

المطلب الثالث: رأيه في نظرية النشوء والتطور

تعتبر نظرية التطور إحدى النظريات التي شغلت العالم، لأنّها نظرية تريد تقديم تفسير لأصل الإنسان، بل لأصل الحياة ونشأتها على هذه الأرض، ولقد نالت هذه النظرية من الشهرة والذيع في العالم ما لم تنله أيّة نظرية حديثة، وذلك بسبب احتكاك هذه النظرية المباشر بجوانب حسّاسة من معتقدات الناس وأفكارهم وآرائهم المتمركزة في نفوسهم حول خلق العالم وتكوين الإنسان وأصله.

وفي هذا المطلب سأحاول التعريف بهذه النظرية وبيان موقف الإسلام منها، ثمّ أختتمه بجهود وحيد الدين خان في تفنيدها وبيان زيفها:

أولاً: مفهوم نظرية التطور:

أُطلق على هذه النظرية تسميات متعدّدة، منها: نظرية التطور، النشوء والارتقاء، أصل الأنواع، ومذهب الانتخاب الطبيعي، وغيرها، وتبعاً لتعدّد المصطلح فقد تعدّدت مفاهيمه وتعريفاته، من هذه المفاهيم نذكر:

- قيل أنّها: " تزعم هذه النظرية أنّ الحياة الأولى للإنسان والحيوان والنبات بدأت على ظهر هذه الأرض بجرثومة أو جراثيم قليلة، تطوّرت من حال إلى حال تحت تأثير فواعل طبيعية، حتّى وصلت إلى هذه التنوّعات التي نراها وعلى رأسها الإنسان "².

- وقيل أنّها: " تقوم فكرة التطور الداروينية على أنّ الكائنات الحيّة تسير في تطورها مرتقية من أدنى الأحياء إلى الأعلى فالأعلى، وأنّ الإنسان قد كان قمّة تطورها، وبقاء بعض الأنواع

1 - نادية شريف العمري، أضواء على الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1986، ص 218 .

2 - محمد أحمد باشميل، الإسلام ونظرية التطور، ط03، 1984، ص 21 .

وانقراض بعضها يرجع إلى ظاهرة الصراع من أجل البقاء، فالبقاء يكون للنوع المكافح الأفضل، والعضو الذي يهمل إذ لا تبقى له وظيفة في العمل في النوع الواحد يضمّر شيئاً فشيئاً، حتى يضمحلّ¹.

-وقيل أنّها: "تدور النظرية حول افتراض تطوّر الحياة في الكائنات العضوية من السهولة وعدم التعقيد إلى الدقة والتعقيد، وتدرجها من الأحمط إلى الأرقى، وأنّ الفروق الخلقية داخل النوع الواحد تنتج أنواعاً جديدة مع مرور الأحقاب الطويلة"².

ثانياً: العناصر الأساسية لنظرية التطوّر عند داروين:

تعتمد نظرية التطوّر عند داروين على المرتكزات التالية:

1- الانتخاب الطبيعي:

تقوم عوامل الفناء بإهلاك الكائنات الضعيفة الهزيلة، والإبقاء على الكائنات القوية، وذلك ما يسمّى بقانون (البقاء للأصلح)، فيبقى الكائن القويّ السليم الذي يورث صفاته القوية لذريّته، وتتجمّع الصفات القويّة مع مرور الزمن مكوّنة صفة جديدة في الكائن، وذلك هو (النشوء) الذي يجعل الكائن يرتقي بتلك الصفات الناشئة إلى كائن أعلى، وهكذا يستمرّ التطوّر، وذلك هو الارتقاء.³

2- تنازع البقاء:

رأى داروين أنّ الأنواع الموجودة على سطح الأرض من الكائنات الحية تتزايد طبقاً لمتواليّة هندسية، كما أنّ معظم الكائنات الحية تنتج ذريّة كثيرة تقدّر بالملايين على مرّ الأجيال، ولو فُرض أنّ نسل تلك الكائنات قد عاش كلّه لما كان هناك متّسع على ظهر كوكب الأرض

1 - عبد الرحمان حبنكة الميداني، كواشف زبوف، ص 317، 318 .

2 - سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطوّرها، ص 178 .

3 - عمر سليمان الأشقر، العقيدة في ضوء الكتاب والسنة، دار النفائس، الأردن، ط02، 1999، ص 85 .

للحياة، واستنتج داروين أنّ هناك تنافسا بين أفراد النوع الواحد من أجل البقاء، وقاده تفكيره إلى أنّ هناك صراعا في الطبيعة من اجل البقاء.¹

3- توارث الصفات المكتسبة:

وهي أنّ الناتج يحمل صفة والديه، بحيث أنّ تلك الصفات المميّزة التي ساعدت الآباء على البقاء والتكاثر موجودة في التراكيب الوراثية لهؤلاء الآباء، فإنّ تلك الصفات تنتقل من جيل الآباء إلى الجيل التالي عن طريق الوراثة، ومن ثمّ يكون لجيل الأبناء فرصة التكاثر والبقاء.²

ثالثا: موقف الإسلام من نظرية التطور:

أخطر نقطة في نظرية داروين تستحقّ اليقظة والحذر - من الناحية الاعتقادية - هو ما تناوله بشأن أصل الإنسان ومراحل تطوره، بالإضافة إلى الاعتقاد بقانون الصدفة التي أشار إليه داروين في نظريته، والتي تقول بأنّ الحياة الأولى وُجدت مصادفةً وأتمّ حدثت بغير قدرة الله تعالى وإرادته، وإنّما تولّدت من المادّة توالدا ذاتيا، وأنّ كلّ أطوار التطور والتحوّل والارتقاء قد حدثت تلقائيا.

لكن الذي يتصفّح النصوص الشرعية تتهاوى أمام ناظره أصول النظرية ومرتكزاتها، فالقرآن الكريم قد تكلم على أصل الإنسان ومراحل تكوينه بشكل مفصّل واضح لا غموض فيه، فقد أخبر المولى تبارك وتعالى الملائكة بشأن خلق الإنسان قبل أن يوجد **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾**³، كما حدّثنا عن المادّة التي خلّق منها

1 - ماهر خليل، سقوط نظرية داروين في ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة، المركز العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1986، ص 45 .

2 - ماهر خليل، سقوط نظرية داروين في ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة، ص 46 .

3 - سورة البقرة، الآية: 30 .

﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾¹، ثمّ بين جميع مراحل خلقه إلى أن نفخ فيه من روحه وأمر ملائكته بالسجود له، فأصبح سميعاً بصيراً متكلماً عاقلاً واعياً.²

إنّ ما ذكره القرآن الكريم عن خلق آدم يقتضي ظهوره لا على نحو يتفق مع السنن الطبيعية كما تقتضي بذلك نظرية التطور إن صحّت، وإنّما على نحو خارق لهذه السنن، وهذا ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾³، وبما أنّ سيّدنا عيسى عليه السلام قد خلُق من غير أب بطريقة خارقة للعادة، وأنّ الآية تقرّر أنّ خلق آدم مثله، فإنّ النتيجة الحتمية لذلك أنّ خلق آدم تمّ بطريقة خارقة للسنن العادية.⁴

ولم يكن خلق الإنسان ناقصاً ثمّ اكتمل وتطوّر وارتقى كما صوّره أصحاب النظرية، بل كان كاملاً، ثمّ أخذ يتناقص الخلق، ففي الحديث الذي يرويه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: { خلق الله آدم وطوله: ستون ذراعاً }⁵.

ولذلك أخبر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّ المؤمنين يلجون الجنّة على هيئة آدم عليه السلام، وقد أشار النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى ذلك في الحديث السابق: { فكلّ من يدخل الجنّة على صورة آدم وطوله ستون ذراعاً }، ثمّ يقول: { فلم يزل الخلق ينقص بعده حتى الآن }.

وقد أخبر الحقّ سبحانه وتعالى في سورة المائدة أنّه مسخ بعض الكافرين المعاندين من بني آدم قردة وخنازير لأنّه لعنهم وغضب عليهم، وقد قرّر المولى بذلك أنّ الانحدار في الخلق من المستوى الراقي إلى المستوى الأدنى ممكن، أمّا أن تستحيل القردة والخنازير بشراً فهذا منافٍ لما قرّره القرآن الكريم.

1 - سورة الحجّ، الآية: 05 .

2 - عمر سليمان الأشقر، العقيدة في ضوء الكتاب والسنة، ص 93، 94 .

3 - سورة آل عمران، الآية: 58، 59 .

4 - يحيى هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط01، 2007، ص 296 .

5 - رواه البخاري، رقم الحديث: 3326.

والمقصود بهذا أنه في مقابل الفهم الإيماني للظواهر الكونية التي يراها آيات ودلائل وبراهين على وجود الله وقدرته وحكمته، هناك الفهم الماديّ الإلحادي الذي يرى من الظواهر الكونية دالة على الله، وليست برهانا على الإيمان، والتفكر فيها لا يؤدي إلى اليقين الإيماني.¹

وتزعم نظرية التطور أنّ هذا الكون البديع نشأ خلال عملية تطورية وتصاعدية وتكاملية تقودها الصدفة العشوائية، والكون والحياة ليسا وليدا الصدفة، وإنما خلقهما الله تبارك وتعالى لحكمة يعلمها، قال تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾².

رابعا: موقف وحيد الدين خان من النظرية:

نظرية التطور من النظريات الحديثة التي كان لها أثر بارز على الفكر الديني في العصر الحديث، مرجع ذلك إلى المستند الديني الذي تركز عليه النظرية، والتناقضات التي أثّرت في علاقتها مع الدين، خاصة وأنّ مؤيديها وأنصارها أضفوا عليها الصبغة العلمية، وعضدوها بأدلة وحجج وبراهين مستقاة من الأساس العلمي، ومن هنا أضحت نظرية التطور العلامة البارزة على الصراع بين المعتقد الديني والعلم، وعدّها أنصار التيار الإلحادي الأساس الذي أقاموا عليه إلحادهم.³

ويعتبر وحيد الدين خان من القلائل الذين انتقدوا نظرية التطور في اعتمادها وارتكازها على المنهج العلمي من ناحية، وحاول توظيف واستثمار أدلة مؤيديها للتأكيد على مفاهيم الدين وقضاياها من ناحية أخرى.

في البداية يقوم خان بعرض لجملة من آراء ومواقف مجموعة من المفكرين الغربيين المؤيدين لنظرية التطور والمعترفين بوجهتها من أمثال (ماندير) الذي قال: " لقد ثبت صدق هذه النظرية، حتى إنّنا نستطيع أن نعتبرها أقرب شيء إلى الحقيقة "

1 - هشام عزمي، التطور الموجه بين العلم والدين، دار الكاتب للنشر والتوزيع، ط01، 2016، ص 106 .

2 - سورة القمر، الآية: 49 .

3 - ناصر محمد عبد اللطيف الهادي، المقياس الاستدلالي وأثره على الفكر الديني عند وحيد الدين خان، مجلّة الدراسات العربية، جامعة المنيا، مج 37، ع 01، جانفي 2018، ص 549 .

يعقب بعد ذلك خان على تلك المواقف والأحكام المؤيدة لنظرية التطور مستغريا ومستنكرا ذلك الإجماع، ليبين أنّ هذه النظرية لم يشاهدها أحد ولم تخضع للتجربة في المعامل، ولا يمكن ذلك بأيّ حال من الأحوال، كونها القول بالارتقاء مسألة معقدة جدّا، بالإضافة إلى أنّها تتعلّق بماضٍ بعيد جدّا، ثمّ يعرض خان بعد استغرابه الأسس التي أقام عليها العلماء مواقفهم، منها:

- إنّ دراسة الحيوانات تؤكّد أنّها تضمّ أنواعا أعلى وأخرى أدنى، ابتداءً من حيوانات تتألّف من خلية واحدة إلى حيوانات تتألّف من ملايين الخلايا، كما أنّ هناك اختلافا كبيرا بين هذه الحيوانات من حيث صلاحيتها وكفاءتها ودرجات رقيّها.¹

ليعلّق وحيد الدين خان بعد عرض الأسس التي استند عليها العلماء، أنّهم لم يتمكنوا إثبات مزاعمهم عن طريق المشاهدة أو التجربة، وهو الأمر الذي يصرّ ويلجّ عليه خان، حيث يقول: " فكيف يجوز لنا أن نعتبر نظرية ما بأنّها حقيقة علمية، بالرغم من أنّها لا يمكن تجربتها في المعمل، وبالرغم أنّها تعرّف بأنّها عقيدة "².

ويلاحظ من تأكيد خان على إخضاع نظرية التطور للمشاهدة والتجربة أنّه أراد من خلال ذلك أن يحاججهم بمنطقهم وأعرافهم العلمية القائمة على المشاهدة والحسّ والتجربة من جهة، وأن يثبت حقائق الدين الغيبية التي أنكروها بحجّة أنّه لا يمكن إثباتها من جهة أخرى.

ويؤكّد وحيد الدين خان على أنّ الداروينية لا تزال نظرية غير ثابتة كليّا حتّى الآن، وأنّها لا تثبت شيئا أكثر من أنّ الأنواع المختلفة لم توجد في وقت واحد، بل وُجدت أنواع مختلفة في مراحل مختلفة، وأنّ هناك ترتيبا زمنيا في الأنواع الحيّة، أي أنّ الأنواع البسيطة للحياة وُجدت قبل وجود الأنواع المعقدة، بينما الأمر الذي لا يزال غير ثابت هو: هل الأنواع الحيّة المعقدة هي - حقيقة - صور راقية للأنواع البسيطة التي وُجدت في الزمن السحيق ثمّ تطورت تلقائيا

1 - وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 19 .

2 - وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 22 .

إلى صورها الحالية نتيجة للعمل المادّي الطويل، والمشاهدة تؤكّد الجزء الأوّل، أمّا الجزء الثاني من نظرية التطوّر فلا يزال افتراضاً محضاً غير قابل للتجربة بأيّ شكل من الأشكال.¹

1 - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 26 .

المبحث الثالث: قضية السلام

فكرة السلام في الإسلام فكرة أصيلة عميقة ، تتصل اتصالاً وثيقاً بطبيعته، وفكرته الكليّة عن الكون والحياة والإنسان، هذه الفكرة التي ترجع إليها نظمه جميعاً، وتلتقي عندها تشريعاته وتوجيهاته ، وتجتمع إليها شرائعه وشعائره، بشكل لا يخطر على بال الباحثين الدارسين أنفسهم لهذا الدين.

يُعتبر وحيد الدين خان من مفكري الإسلام الذين تناولوا قضية السلام بالدراسة والتحليل وبيان قيمتها والتأكيد على دورها في المجتمعات المعاصرة، بل وأفرد لها كتابين عنون أحدهما: (عقيدة السلام)، وعنون الآخر: (عصر السلام)، ولقد صال وجال في الكتابين معرّفاً بهذه القضية المهمّة، ومثّمناً دورها في العلاقات الدولية، موضّحاً ومبيّناً موقفه في كثير من القضايا ذات الصلة بها.

سنتطرق من خلال هذا المبحث إلى بيان مفهوم السلام في الإسلام، ومن ثمّ بيان حقيقة الإسلام عند وحيد الدين خان، وبعض القضايا المتعلقة بقضية السلام.

المطلب الأوّل: السّلام في الإسلام

الإسلام جاء هادياً للعالم كلّهُ ، فأرشد من عاصروا التنزيل وأضاء النور لمن جاءوا بعدهم، فقرّر أنّ الأصل في العلاقات بين الدول كالأصل في العلاقة بين الأفراد وهو السلام بصريح القرآن الكريم وبفعل النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وعمله في الحروب.¹

ولقد أرحف المرجفون من فقهاء القانون الدولي وكتّاب التاريخ في أوروبا، وافتروا على الإسلام ممّا هو براء منه واتّهموه بما ليس فيه، وذلك بأنّه يقوم على القهر والغلبة، وأنّه في سبيل نشره أعلن الحرب ضدّ جميع الشعوب والأجناس من مختلف الملل، وأنّ الحرب هي أصل الصلّة بين الإسلام وبين جميع الأمم والدول، وأنّ الإسلام سمّي الحرب جهاداً في سبيل الله، ومتى المسلمين المحاربين بالأمانى الباطلة والوعود الزائفة، منّاهم بحياة أخرى بعد الموت، لهم فيها نعيم

¹ - محمّد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، 1995، ص 51 .

لمن قتل منهم في محاربة الكفار ومجاهدتهم، وغير ذلك من أقوال كثيرة على أخلاق المسلمين سواء في السلم أم الحرب.¹

لكن إذا تأملنا التاريخ الإسلامي نقف على زيف هاته الأكاذيب والأراجيف، فلقد جاء محمد صلى الله عليه وسلم مأمورا أن يبلغ الرسالة للناس كافة ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾²، وأن يسلك بالدعوة طريق الجدل بالحسنى، والإقناع بالحجة، في غير قسوة ولا غلظة ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾³، وما انتشر الإسلام بالسيف كما يصمه الجاهلون به، وما كانت الحرب فيه لإكراه الناس على اعتناقه، إنما كانت الحرب لإزالة الحواجز التي تحول بين الناس وبين سماع الدعوة، أو تفتنهم عن دينهم حين يختارونه عن اقتناع.

يقول (سير توماس أرنولد) في كتابه الدعوة إلى الإسلام: " ويمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب بأنّ القوّة لم تكن عاملا حاسما في تحويل الناس إلى الإسلام، فمحمد نفسه قد عقد حلفا مع بعض القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم في أمن وطمأنينة"⁴

إضافة إلى التاريخ الإسلامي الغني والزاخر بالدعوة إلى السلام يمكننا أن نعتبر هذا الكتاب شاهدا علميا على سماحة الإسلام ونبذه للعنف ودعوته للسلام بمسالته وحمايته لأهل الديانات الأخرى، حين بيّن الدوافع والأسباب الحقيقية لانتشار الإسلام، والأساليب التي انتشر بها، خاصة وأنّ مؤلفه لم يكن مسلما.

1 - علي علي منصور، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، دط، 1971، ص 237، 238 .

2 - سورة سبأ، الآية: 28 .

3 - سورة النحل، الآية: 125 .

4 - سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، تر: حسن إبراهيم حسن وزميليه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط03، 1971، ص 65.

ولقد تبين مما سبق أنّ القاعدة الأساسية التي وضعها الإسلام للحياة هي ولا شك الطمأنينة والسلام والاستقرار، ولكن الإسلام مع هذا دين يواجه الواقع ولا يفتر منه، والواقع مليء بذوي المطامع والأهواء وأصحاب النفوس المريضة، فإنّ حتمية المواجهة بين الحقّ والباطل لا مناص منها، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ لِلنَّاسِ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ۗ﴾¹ فتكون الحرب حينئذ لردّ المعتدي وكفّ الظالم ورفع راية العدل والحقّ ونصرة المظلوم، ومن هنا كان التصوّر الإسلامي لخيار الحرب والمواجهة على أساس أنّه ضرورة اجتماعية.

ولقد شرع المولى عزّ وجلّ الجهاد القتالي متأخراً عن جهاد الدعوة والتبليغ من أجل ضرورة الحفاظ على وطن المسلمين ودولتهم الإسلامية، والحفاظ على هذا المكسب للمسلمين لا تتمّ إلّا عن طريق دفع المعتدين، وردّ غائلتهم والقضاء على الأخطار الوافدة من قبلهم، ومع ذلك فقد وقع خلاف بين أئمة الشريعة الإسلامية وفقهائها في علّة الجهاد القتالي، أهي الكفر بقطع النظر عن الحراية، أم هي الحراية بقطع النظر عن الكفر وعدمه.²

ولقد استدللّ الجمهور (الحنفية والمالكية والحنابلة) بآيات صريحة على أنّ موجب القتال لغير المسلمين إنّما هو العدوان الصادر منهم، وهي آيات كثيرة نزلت في سور وأوقات متفرّقة، وأحاديث كثيرة تمنع من قتال من لا يواجهون المسلمين بأيّ عدوان، من هذه الآيات نذكر:

أ- قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْدُوا إِيَّاهُ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۗ﴾³

ب- قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتُلُونَكُمْ كَافَّةً ۗ﴾⁴

1 - سورة البقرة، الآية: 249.

2 - محمّد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط1، 01، 1993، ص 93، 94.

3 - سورة البقرة، الآية: 189

4 - سورة التوبة، الآية: 36.

وهذه الآيات وغيرها تحمل دلالة قطعية على وجوب الجهاد القتالي لمن اعتدى على المسلمين وبعى عليهم وحال بينهم وبين وصول الدعوة إلى عموم العالمين، فلقد بينت الآيات الكريمة علة الجهاد القتالي للكافرين هي الحاربة، وقد تفرّق نزولها في أوقات مختلفة من عهد المدنيّ.

أضف إلى ذلك أنّ الجهاد في الإسلام لا يستلزم دائما القتال، فالجهاد مراتب عدّة ولا يمثل الجهاد القتالي إلى مرتبة واحدة، ولو تصفّحنا القرآن الكريم لوجدنا أنّ لفظ الجهاد أمر به النبيّ صلى الله عليه وسلّم في العهد المكيّ في كثير من المواضع، ومعلوم أنّ القتال لم يُشرع بعد في تلك المرحلة، منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾¹ والجهاد المقصود في هاته الآية هو جهاد الدعوة وتبليغها والصبر عليها، وتحمل المشاقّ في سبيلها.

والجهاد القتالي في شريعة الإسلام في حدّ ذاته شريعة العدل والرحمة والإحسان، وأنّ الحرب فيها تحكمها القيم الأخلاقية في كلّ جوانبها ومجالاتها، فلا يُقتل فيها إلّا من يُقاتل، ولا تُقتل امرأة، ولا طفل، ولا شيخ هرم، ولا راهب في صومعته، ولا يُشهر السيف إلّا على المحاربين، وأنّ يد المسلمين ممدودة أبدا لمن جنح إلى السلم، والآيات القرآنية التي توضّح وتبيّن هاته المعاني كثيرة جدّا، منها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾²، وفي هذه الآية دلالة قطعية على أنّ الأصل هو السلم، أمّا الحرب فإنّه ضرورة استثنائية.

ولقد اتّخذ المبشّرون والمستشرقون من الفتوحات الإسلامية دليلا على أنّ الإسلام إنّما انتشر بهذه القوّة والسرعة، نتيجة لأنّه قهر الناس بالسيف، فدخل الناس تحت بريقه مذعنين طائعين، والحقيقة أنّ السيف يمكنه أن يفتح أرضا، ويحتلّ بلدا، ولكن لا يمكنه أن يفتح قلبا، ففتح القلوب وإزالة أقفالها: يحتاج إلى عمل آخر، من إقناع العقل، وإزالة شبهاته، والردّ على أسئلته،

1 - سورة العنكبوت، الآية: 69 .

2 - سورة الأنفال، الآية: 62 .

واستمالة العواطف، بل إنّ السيف المسلّط على رقبة الإنسان قد يحول في كثير من الأوقات بين قبول دعوة الحقّ، كون الإنسان مفطور على النفور ممّا يقهره ويذلّه.¹

أمّا عن التسامح الديني فإنّ الإسلام نموذج فريد في ذلك، ويكفي أن نذكر أنّه لم يضق ذرعا بالأديان السابقة، وأنّ العقيدة لا يمكن الإكراه عليها بل لا بدّ فيها من الاقتناع والرضا، وأنّ الاختلاف في الأديان لا يحول دون البرّ والصلة والضيافة،² قال تعالى: ﴿إِلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَطْبَيْبْتُمْ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾³.

وممّا سبق نذكر بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ الإسلام دين سلم وسلام سواءً في حالة الحرب أو السلم، فهو دين الرحمة والصفح والتسامح، ولقد كان الإسلام سباقاً إلى الدعوة إلى السلام من الاتفاقيات والمواثيق الدولية التي اهتمت به مؤخراً بعد حروب عديدة سُفكت فيها دماء الأبرياء وأزهقت فيها أرواح أطفال ونساء وشيوخ، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، وبمقارنة بسيطة بين أخلاق المسلمين في الحروب مع أخلاق غيرهم نقف على حقيقة أنّ الإسلام دين سلام، هذا في الحرب ناهيك عن حالة السلم، والتي راعى الإسلام فيها حقوق غير المسلمين وضمن لهم المساواة مع المسلمين في الحقوق والواجبات، وأحكام أهل الذمّة في الفقه الإسلامي خير دليل وشاهد على ذلك.

المطلب الثاني: مفهوم السلام عند وحيد الدين خان

لقد قام خان ابتداءً بتقديم تعريف عام وشامل للسلام أجمع عليه الباحثون، مفاده أنّ السلام يعني: غياب الحرب، ولقد اعتبر خان هذا التعريف ما هو إلّا مرحلة أولى في سبيل تحقيق السلام، حيث أكّد على أنّ السلام لا قيمة له ما لم ترافقه العدالة، والسلام هو الذي يمكن من إتاحة الفرص وهيئة الظروف المواثية التي تمكّننا من السعي إلى تحقيق العدالة وغيرها من

1 - يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، ج01، مكتبة وهبة، القاهرة، ط04، 2014، ص 501.

2 - مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1999، ص 129 وما بعدها.

3 - سورة المائدة، الآية: 05 .

الغايات والأهداف التي يمكن البناء عليها، إنّ السلام مرغوب فيه لذاته، ولأجل كلّ شيء آخر يترتب عليه.¹

ويلاحظ من المفهوم الذي قدّمه خان للسلام أنّ نظرتّه اتّسمت بكثير من الشمول، ولم تقتصر على سلامة الأرواح والأجساد بغياب الحروب فحسب، وإمّا تعدّتها إلى معانٍ وقيم إنسانية أخرى لا يمكن أن يكتمل السلام إلّا بها، وذكر في مقدّمته العدالة الاجتماعية، التي تحفظ كرامة الإنسان، وتشعره بقيمته المعنوية في مجتمعه، والعدالة تعني أيضاً أن يتساوى الناس أمام القانون، كما يتساوون في الحقوق والواجبات، إذ لا فرق أبداً بين سلام بعيد عن العدالة وبين الحروب من الناحية العملية، فالسلام في نظر خان هو طريق موصل ومؤدّ إلى العدالة وغيرها من القيم الإنسانية، ولا سلام بدون عدالة.

ولم يكتفِ خان عند هذا الحدّ بل قدّم جملة من الضوابط والقيم الضابطة والمفضية للسلام، حيث أشاد بقيمة التسامح واعتبره مزية إنسانية أخلاقية عالية الجودة، وعلى النقيض اعتبر التعصّب انحطاطاً إلى مستوى الحيوان، واللجوء إلى فضيلة التسامح دليل واضح على ضبط النفس، ويمكن للشخص المتسامح أن يحقق أهدافه على نحو أفضل، بالإضافة إلى ذلك فقد عدّ خان المصالحة أفضل طريق لتسوية الخلافات، ذامّاً في ذات السياق العنف معتبراً إيّاه دليلاً على فقدان سيطرة المرء على نفسه، فطريق السلام هو طريق الإنسانية، بينما طريق العنف هو طريق الوحشية، بل ذهب خان إلى أبعد من ذلك حين ساوى بين العنف والحرب، كون كلّ منهما يفضي ويؤدّي إلى نتائج غير محمودّة.²

ولقد استدللّ خان بسيرة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم للتأكيد على مفهوم السلام، وأنّه منهج الإسلام، حيث إنّّه صلّى الله عليه وسلّم انتهج خيار السلم لفضّ النزاعات، ولا يلجأ إلى خيار الحرب إلّا حين تنفذ الوسائل السلمية، مؤكّداً أنّ كلّ ما تحقّق من مكتسبات في المراحل الأولى من البعثة المحمّدية إمّا تحقّقت بواسطة الدعوة التي هي جهاد بالقرآن، قال تعالى:

1 - وحيد الدين خان، عقيدة السلام، تر: بسام عثمان أحمد، العيكان للنشر، ط01، 2016، ص 23، 71 .

2 - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 25، 26، 35 .

﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾¹، مبيّنا أنّ الضمير في ﴿وَجَاهِدْهُمْ﴾ يعود على القرآن الكريم عقيدة وشريعة وخلقا، وأنّ القوة الحقيقية للإسلام تكمن في الجهاد بالمعنى السلمى أيّ الدعوة، فمن خلالها يحقّق الإسلام انتشارا واسعا سلسا في كلّ مكان، ولقد كان هذا الأمر مثار استغراب المستشرقين، ويقولون: إنّ دين المسلمين غزا بلدانا كثيرة عجزت جيوشهم عن الوصول إليها.²

كما اعتبر خان صلح الحديبية عبارة عن تحويل المواجهة مع العدو من ساحة المعركة إلى ساحة الدعوة، وهو أدقّ مثال لحكمة الإسلام وهو أرقى نموذج طبّقه النبيّ على المستوى العملي في حياته، في الوقت نفسه يُعتبر مثالا عمليا واضحا على جنوح النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لخيار السلم، رغم أنّ جلّ الصحابة اعتبروا بنود الصلح خضوعا للمشركين.

وفي الحقيقة يمكن أن نعتبر تصوّر خان لمفهوم السلام تصوّرا فريدا، فقد جمع شتاتا متفرّقا من القيم والأخلاق والمبادئ الإنسانية النبيلة التي لا غنى للبشرية عنها، وبنى منها سقف السلام كما يتصوّره، وأزاح وأبعد في ذات السياق كلّ الشوائب التي يمكن أن تنعّص على الإنسان طمأنينته وأمنه وسلامه، مستدلاّ في كلّ ذلك بهدي النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وسيرته التي كانت كلّها سلما وسلاما وأمنا وأمانا.

المطلب الثالث: مفهوم الجهاد عند خان

استهلّ خان مفهوم الجهاد ببيان تعريفه في اللغة العربية، حيث أورد بأنّ الجهاد يعني: بذل أقصى الجهد وغاية الوسع، موردا جملة من الآيات القرآنية التي تحتوي هذا الجذر اللغوي للتأكيد على المعنى اللغوي الشامل للجهاد، منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾³، أي تحمّلوا المشاقّ من أجل الله.

1 - سورة الفرقان، الآية: 52 .

2 - وحيد الدين خان، ISLAM AND WORD PEACE، ص 175 .

3 - سورة العنكبوت، الآية: 69 .

ثم بيّن خان معاني الجهاد في القرآن الكريم، حيث جاءت بمعانٍ ثلاث¹:

1- الاستقامة.

2- بذل الجهد في سبيل الدعوة.

3- القتال.

فالمعنى الأول للجهاد يعني التمسك بالدين مع التغلب على تلك الصعوبات التي تعرقل سبيل الدعوة الإسلامية، والمعنى الثاني للجهاد: هو ما يُفعل عند تبليغ رسالة الإسلام من مجهودات شاقّة للغاية، ولقد اعتبر خان هذا الجهاد أكثر صعوبة من غيره، كون الداعية يتحمّل كافة أنواع المصائب والمشقّات ويوظّف جميع الإمكانيات، بداية من الوقت إلى المال والجسم والروح، أمّا المعنى الثالث للجهاد: وهو القتال، والذي بيّنه خان بأنّه يصبح مفروضاً وواجباً حين يتجاوز الأعداء حدودهم، ويعدّون العدة للقتال والحرب، ويبادرون للحرب، مستشهداً بقوله تعالى:

﴿ أَلَا نُقَاتِلُوكُمْ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَكُمُوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أُولَٰئِكَ مَرَّةً كَانُوا فِيهَا أَسَاغًا مُمَاطِلِينَ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا فَاذِنُوا لِي لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ۚ ﴾²

ولقد استدللّ خان على المعنى الأخير بقوله تعالى: ﴿ اذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۚ ﴾³، معتبراً هذه الآية الكريمة بيانا لميثاق دولي، حيث وضّحت الآية أنّ الحرب جائزة فقط من أجل صدّ أيّ عدوان سافر، وهي تُشترّ هنا دفاعاً عن النفس، وهذا الجهاد معروف في الفقه الإسلامي تحت مسمّى (جهاد الدفع)، ليستنتج خان بعد ذلك وفقاً لهذه الآية أن لا مبرّر لأيّ حرب أخرى غير الدفاعية.⁴

1 - وحيد الدين خان، القضية الكبرى، ص 72، 73 .

2 - سورة التوبة، الآية: 13 .

3 - سورة الحجّ، الآية: 37 .

4 - وحيد الدين خان، عقيدة السلام، ص 101، 102 .

وبعد أن بيّن خان معاني الجهاد في القرآن الكريم، خلّص إلى أنّ الجهاد يعني النضال السلمي، وأنّ الجهاد ليس مرادفاً للحرب، رغم أنّ اصطلاح الجهاد يُستخدم أحياناً بمعنى واسع للإشارة إلى الحرب، ولكن بالمعنى اللغويّ، فإنّ الجهاد والحرب ليسا مصطلحين مترادفين.¹

وفي ذات السياق أكّد خان على أنّ الإسلام هو دين السلام بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى، وليس أبداً ديناً يدعو إلى الحرب، فالسلام هو المبدأ الرئيسي في الإسلام، أمّا حالة الحرب فإنّما هي الاستثناء في ظروف نادرة.²

إنّ الجهاد عند خان يعني أن يجتهد من أجل أن تكون ورعا في الدنيا التي تسودها بيئة غير ربّانية، وهو حماية النفس من النزغات الشيطانية، والسير إلى الله تعالى بعد اقتحام العقبات والعراقيل الخارجية التي تعترض طريق الإنسان وأن تُبذل الجهود لمواصلة السير في سبيل الله في دنيا مشحونة مليئة بالفتن التي تعترض الإنسان سواء أكانت هذه الفتن داخلية أو خارجية.³

إنّ الجهاد أفضل العبادات في الإسلام، ولكنّ القول بأنّ الجهاد هو القتال قول خاطئ تماماً مثل حذف الجهاد من الدين، ويقرّر خان بأنّ جهاد الأمة المحمّدية الحقيقي هو الدعوة، والدعوة في نظره عمل يتطلّب غاية التضحية، ولو راعى فيه الداعي كلّ آدابه وشروطه، لوقف على حقيقة مفادها أنّه عمل عظيم وشاقّ على النفس، ويهزّ أقوى البشر.⁴

وفي العصر الحالي قدم بعض مفكّري المسلمين تفسيراً للجهاد يتوافق مع روح العصر، فقد قال سيد أحمد خان بعد عام (1857م) لمسلمي الهند: جاهدوا لتعلم، فإنكم إن تعلمتم؛ وجدتم بأنفسكم حلولاً لكلّ مشكلاتهم الدينية ومعضلاتكم الدنيوية.

بعد ذلك بيّن خان بعضاً من الصوّر التي يعتبرها بعض المسلمين جهاداً، بينما هي في حقيقة الأمر ليست كذلك، وذكر من ذلك الثورة ضدّ الحكّام لإزاحتهم من منصبهم، وانتزاع مقاليد

1 - وحيد الدين خان، The concept of jihad islam، ص 13 .

2 - وحيد الدين خان، عصر السلام، تر: أحمد عمر وآخرون، جمعية الرسالة، تونس، ط01، 2021، ص 147 .

3 - وحيد الدين خان، القضية الكبرى، ص 76 .

4 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 143، 145 .

السلطة منهم بغية تطبيق الإسلام، ثم يؤكد أنّ هذه النظرية لا علاقة لها بالإسلام أو الجهاد، ثمّ يعضدّ كلامه بأن لا دليل من القرآن والسنة يؤيد هذا النوع من الجهاد الانقلابي، مؤكداً أنّ الأحرى بالإنسان أن ينقد نفسه بدل نقد الآخرين، وأن يفكر في ذاته بدل التفكير في تغيير العالم الخارجي، والأولى أن يبدأ بإصلاح نفسه قبل أن يتوجّه إلى مقاومة الحكام، ومثل هذا الصنيع يشغل ذهن الأفراد في أبحاث سياسية خاوية، فلا ينصرف إلى ذكر الله والقرب منه والأنس به، ويخلق أفراداً يضعون الحكومة نصب أعينهم، ويفرق الأمة إلى فريقين متناحرين، ويشيع في البلد الفساد والقتل.¹

ويستدلّ خان على ذلك بأنّ الخيار السلمي هو منهج الرسول صلّى الله عليه وسلّم، لذلك نبده اتّخذ قراراً تاريخياً حين ضاقت به مكّة وأذاه أهلها، حين قرّر الهجرة إلى المدينة، ولقد اعتبر خان أنّ الهجرة مثال صارخ على الجنوح إلى السلم، ولو أنّه صلّى الله عليه وسلّم اختار خيار المواجهة والصدام لأقبرت الدعوة في مهدها، وتغيّر مجرى التاريخ، وهذا دليل واضح على عبقريته صلّى الله عليه وسلّم في التعامل مع الأحداث وفقاً للسياقات الموجودة فيها.

لذلك نجد خان انتقد كثيراً من الحركات الإسلامية انخرطها في علاقة صدامية ومواجهة مستمرة مع الأنظمة الحاكمة، ولو صرفت جهودها وطاقاتها في الدعوة السلمية لحققت مكاسب باهرة.

المطلب الرابع: قوة السلام أعظم من قوة العنف

أكد وحيد الدين خان في جميع كتاباته على أنّ السلام قوّة وليس ضعفاً، وبإمكان السلام أن يحقق مكاسب لا يمكن نيلها وتحقيقها بالأساليب العنيفة، مبيّناً أنّ السلام طريق الحكمة والعقل، بينما العنف طريق الحمق والجهل، والميل نحو السلام أو العنف يعتبر مؤشراً على

1 - وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ص 77 .

شخصية الإنسان الحقيقية، فإذا أثبت السلام إنسانية الشخص، فإنّ العنف يثبت وحشيته على الرغم من مظهره الإنسانيّ، والسلوك المسالم يدلّ على ضبط النفس، وضبط النفس بلا شكّ قوّة كبيرة جدّاً¹.

ولقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى حين حثّ على الإحسان إلى المخالفين والمناوئين والأعداء، وعدم ردّ الإساءة بالإساءة، وأنّ ذلك سيحوّهم إلى صديق حميم، كما أوضح المولى تبارك وتعالى أنّ هذا الخلق لا يتأتّى إلّا من أوتي صبراً عظيماً، ولا يتأتّى إلّا لمن اختصه الله بأجر عظيم، قال تعالى: ﴿إِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾⁽³³⁾ وَمَا يُقْبَلُهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُقْبَلُهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ²، وقوله عزّ وجلّ: ﴿إِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾³.

كما استدلّ خان بالسياسة العامة للنبي صلى الله عليه وسلم، كما ورد في الحديث التالي: ما خيّر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا أخذ بأيسرهما⁴ " وهنا، فإنّ الأمر الأيسر هو سبيل السلام، والأمر الأصعب هو طريق الحرب، لقد كانت السياسة التي اتبعها النبي صلى الله عليه وسلم هي التي جعلته ناجحاً للغاية. إنّ نطاق التخطيط السلمي يوجد في كلّ مكان وفي جميع الأوقات، والشرط الأساس الوحيد له هو الصبر، لأنّ الصبر يمنح القدرة على تحليل الأوضاع والوقائع بعقلية موضوعية، عندما يتحرّر المرء من التحامل والتحيز، يصبح ذا تخطيط فائق، اعترف المؤرّخون عموماً بأنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان رجلاً ناجحاً جدّاً عبر تاريخ العالم، والسبب وراء نجاحه العظيم يكمن ببساطة في وضوح أفكاره حول التخطيط في ظلّ الحدود والسبيل السلمية. لماذا يعدّ السلام أكثر قوّة من العنف؟ السبب هو أنّ اللجوء إلى العنف يجعل الخصوم يتكبدون الخسارة، في حين أنّ من يلتزم بالطرق السلمية يجعل نفسه أقوى، إنّ هدف منهج استخدام

1 - وحيد الدين خان، عقيدة السلام، ص 30، 31 .

2 - سورة فضّلت، الآية: 33، 34 .

3 - سورة المومنون، الآية: 97 .

4 - البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبيّ يسّروا ولا تعسّروا، رقم الحديث: 6126.

العنف هو أسلوب سلبي، بينما المنهج السلمي هو أمر إيجابي، إن من بدهة الحياة أنه مهما ألق طرف ما خسائر بالطرف الآخر، فإن تلك الأعمال والخسائر لن تزيد من قواه الذاتية، إن سر النجاح هو أن يجعل المرء نفسه أكثر قوة، وذلك الأمر ممكن تحقيقه فقط عندما لا يضع المرء هدفاً سلبياً لنفسه، بل بالأحرى صوغ سياسته في نظرة تهدف إلى نتيجة إيجابية.¹

المطلب الخامس: القضية الفلسطينية

القدس في الاعتقاد الإسلامي لها مكانة دينية مرموقة، اتفق على ذلك المسلمون بجميع طوائفهم ومذاهبهم وتوجهاتهم، ولا غرو أن يلتزم جميع المسلمين بوجوب الدفاع عن القدس، والغيرة عليها، والذود عن حماها وحرمتها ومقدساتها.

وقد اختلف المسلمون والعرب والفلسطينيون في الموقف من قضية السلام مع إسرائيل، ولكنهم جميعاً لم يختلفوا حول عروبة القدس وإسلاميتها، وضرورة بقائها عربية إسلامية، وفرضية مقاومة المحاولات الإسرائيلية المستميتة لتهويدها، وتغيير معالمها، ومسح شخصيتها التاريخية، ومحو مظاهر العروبة والإسلام والمسيحية منها.²

بدأ وحيد الدين خان حديثه عن القدس بسرد تاريخي، أوضح من خلاله أن القدس مدينة تاريخية قديمة، ولها خصوصية كونها أن ملايين البشر يؤمنون بقدسيتها، فهي رمز للذكريات التاريخية للمؤمنين بالإسلام والمسيحية واليهودية، فهي تمثل لليهود دليلاً على مجدهم الغابر، ومركزاً لتاريخهم القومي، وبالنسبة إلى المسيحيين تُعدّ تذكارة جغرافياً لمخلصهم المسيح عيسى عليه السلام، وعند المسلمين: القبلة الأولى، وأرض الإسراء والمعراج، وثالث المدن المعظمة.³

ولقد ذكر خان أنّها ذُكرت في القرآن الكريم في سياق بيان المولى عزّ وجلّ عن معجزة الإسراء والمعراج، قال تعالى: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖٓ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ

1 - وحيد الدين خان، عصر السلام، تر: عمر أحمد وآخرون، جمعية الرسالة، تونس، ط01، 2021، ص 63 .

2 - يوسف القرضاوي، القدس قضية كلّ مسلم، موقع الشيخ: <https://www.al-qaradawi.net/>

2023/07/08، 14:25، ص 03 .

3 - وحيد الدين خان، الفكر الإسلامي، ص 261، 262 .

إِلَّا قَصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ، لِزُبَيْدٍ، مِنْ -إَيْنِنَّا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾¹، وَذُكِرَتْ فِي السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ كَمَا وَرَدَ فِي الصَّحِيحِينَ قَوْلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: { لَا تُشَدُّ الرَّحَالَ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِي هَذَا، وَمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى }².

ثُمَّ بَيَّنَّ خَانَ أَنَّ هَذِهِ النُّصُوصَ الشَّرْعِيَّةَ تَكْشِفُ مَدَى قُدْسِيَّةِ الْمَدِينَةِ وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ، وَفَضْلَ الْعِبَادَةِ فِيهَا.

وَلَقَدْ قَامَ خَانَ بِسَرْدٍ تَارِيخِيٍّ عَنِ مَعَانَاةِ الشَّعْبِ الْفِلَسْطِينِيِّ، مَبِينًا أَنَّ مَا تَعَرَّضَ لَهُ الْفِلَسْطِينِيُّونَ مِنَ الصَّعُوبَةِ أَنْ تَجِدَ فِي التَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ جَمَاعَةَ مُسْلِمَةٍ قَدْ عَانَتْ مِثْلَ هَذَا الْإِضْطِهَادِ، حَيْثُ قَالَ: " إِنْ هَذَا التَّشَتُّتُ الْفِلَسْطِينِيِّ الَّذِي نَرَاهُ الْيَوْمَ هُوَ أَكْبَرُ بِكَثِيرٍ مِنْ كَوْنِهِ بِمَجْرَدِ حَدَثٍ عَادِيٍّ ذِي مَغْزَى مَحَلِّيٍّ أَوْ وَطَنِيٍّ فَحَسَبَ إِنَّهُ حَدَثٌ ذُو أَهْمِيَّةٍ عَظِيمَةٍ وَهَائِلَةٍ بِالنِّسْبَةِ لِلْمُسْلِمِينَ جَمِيعًا، إِنَّ مَصِيرَ وَقَدَرِ الْمُسْلِمِينَ الْفِلَسْطِينِيِّينَ هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ إِذْكَارٌ لِكُلِّ الْمُسْلِمِينَ فِي جَمِيعِ أَنْحَاءِ الْعَالَمِ ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُسْلِمِينَ الْيَوْمَ - كَجَمَاعَةٍ - قَدْ اسْتَحَقُّوا غَضَبَ اللَّهِ فَأَنْزَلَهُ عَلَيْهِمْ ، وَأَصْبَحَتْ جُهُودُهُمْ لَا تَحْضِي بِالْقَبُولِ وَالتَّأْيِيدِ الْإِلَهِيِّ "³.

وَلَقَدْ قَاسَ خَانَ مَوْقِفَهُ الْمَتَمَثِّلَ فِي أَنَّ مَا يَعْانِيهِ الْفِلَسْطِينِيُّونَ إِذْكَارٌ إِلَهِيٌّ لِلْمُسْلِمِينَ جَمِيعًا وَرِسَالَةٌ رِبَّانِيَّةٌ عَنِ عَدَمِ الرِّضَا وَالْغَضَبِ مِنْ دِرَاسَتِهِ لِلْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ، وَالَّذِي وَرَدَ فِيهِ أَنَّهُ فِي الْأَوْقَاتِ الَّتِي يَتَمَتَّعُ فِيهَا بَنُو إِسْرَائِيلَ بِالْقَبُولِ وَالرِّضَى الْإِلَهِيِّ يَكْفُلُ لَهُمُ الْعَيْشَ فِي فِلَسْطِينَ بِحُرِيَّةٍ تَامَّةٍ، وَعِنْدَمَا يَحُلُّ عَلَيْهِمُ الْغَضَبُ الْإِلَهِيُّ يُخْرِجُهُمْ مِنْ أَرْضِ فِلَسْطِينَ.

وَجَدِيرٌ بِالذِّكْرِ أَنَّ هَذَا التَّفْسِيرَ الَّذِي قَالَ بِهِ خَانَ بِخُصُوصِ عِلَاقَةِ رِضَا الْمَوْلَى عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الْمُسْلِمِينَ بِاحْتِلَالِ فِلَسْطِينَ، لَمْ أَجِدْ لَهُ أَثْرًا عِنْدَ غَيْرِهِ مِنْ مَفْكَرِي وَعِلْمَاءِ الْإِسْلَامِ، وَلَا يُمْكِنُنِي أَنْ أَجْزِمَ وَأَقْطَعُ فِيهِ بِرَأْيِي، لَكِنِّي أوردُهُ بِكُلِّ أَمَانَةٍ عِلْمِيَّةٍ.

1 - سورة الإسراء، الآية: 01 .

2 - أخرجه البخاري ، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، رقم الحديث: (1189).

3 - وحيد الدين خان، فلسطين الإنذار الإلهي، مقال على صفحته العربية على الفايسبوك:

. 09:29، 2023/09/25، /https://www.facebook.com/Wahideldin/posts/

ولقد بيّن خان أنّ القدس تُعدّ مزارا روحيا لمعتقدي الأديان الثلاثة، وهو يشدّون إليها الرحال طلبا للعبادة، وكلّ فريق يرفع شعار (القدس لنا)، لأنّه يظنّ أنّ خروج سلطته على القدس سيمنعه من أداء عبادته على وجهها الصحيح، ثمّ يطرح خان بعد ذلك: إذا كانت القدس تعني السلام، فكيف السبيل إلى جعلها مدينة آمنة تتيسّر زيارتها لكلّ فريق؟¹

ويرى خان أنّ قضية القدس لها بعدان:

البعد الأوّل: الجانب السياسي.

البعد الثاني: الجانب التعبدي.

ويقترح بعد ذلك حلّا من السنّة النبويّة، وخلاصته الفصل بين الجانب السياسي للمشكلة عن الجانب التعبدي، وأن نتغاضى عن المشكلة نفسها ونفيد ممّا هو ممكن، وقد أطلق على هذه السنّة (الفصل بين القضيتين)، وقد أورد خان مثالا على ذلك من سيرته صلّى الله عليه وسلّم، حين دخل مكّة معتمرا في عمرة القضاء، فقد كانت السيطرة على مكّة للمشركين، ومع هذا دخلها النبيّ وأصحابها لثلاثة أيّام، واعتمروا وطافوا بالبيت، لأنّه صلّى الله عليه وسلّم لم يخلط بين أمور السياسة وأمور العبادة، لينخلص خان إلى أنّه لو كان النبيّ يعدّ السيطرة السياسية على المكان شرطا ضروريا لأداء العمرة لما أمكنه ذلك.

على ضوء هذه السنّة النبويّة يقرّر خان يكون حلّ المسألة الحالية للقدس، بأن نفصل بين القضية السياسية وقضية العبادة، فيأتي المسلمون سواءً من فلسطين أم من غيرها إلى المسجد الأقصى ليعبدوا الله في حرّية تامّة، وذلك بعيدا عن الخلط بين العبادة والسياسة، وعن اشتراط السيطرة السياسية للمسلمين على المكان.²

والحقيقة التي أفق عليها بعد تحليلي لموقف خان من هذه القضية، أنّ رؤيته وتصوره لقضية القدس تنبع من كون المدينة مركزا عاطفيا للأديان الثلاثة، وما دامت كذلك فوجب أن ينعم الجميع فيها بالأمان والسلام، بعيدا عن الصراع والاحتراب بين الجماعات، وبهذا يتيسّر

1 - وحيد الدين خان، الفكر الإسلامي، ص 262، 263 .

2 - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 266 .

لمعتقدي الأديان الثلاثة—بما في ذلك الجماعة المسيطرة— أن تتعبّد وتقيم شعائرها في سلم وأمان، وهذا هو الحلّ حسب رأيه في الظروف الحالية.

المبحث الرابع: قضية المرأة

من القضايا التي أثارها عدد كبير من المستشرقين والمعادين للإسلام قضية المرأة وحقوقها ومكانتها في الإسلام، حيث أُثيرت شبهات عديدة حولها، وقد تصدّى علماء الإسلام قديما وحديثا لبيان مكانتها وقيمتها وحقوقها.

والشيخ وحيد الدين خان من هؤلاء، حيث سخر قلمه للدفاع عن مكانة المرأة في الإسلام، حيث ألف كتابا لهذا الغرض أسماه: (المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية)، ولقد بين بما لا يدع مجالا للشك زيف أباطيلهم وأراجيفهم من خلال رصد دقيق ومقارنة بين مكانة المرأة في الإسلام وحضارتهم.

وسأتناول في هذا المبحث أهمّ الجوانب والشبهات التي تعرّض لها في كتابه هذا وغيرها من كتاباته الأخرى.

المطلب الأول: مكانة المرأة في الإسلام

من الحقائق التي لا يمكن لأحد إنكارها ولا جحدها، ما أولاه الإسلام للمرأة من قيمة ورفع للقدر، وإكرام بما لم تنله من قبل، فالنساء في الإسلام شقائق الرجال، فالمرأة في طفولتها لها حقّ رضاعتها، وكفالتها، ومعاملتها بالحسنى، ويستمرّ إكرامها وتبجيلها في مختلف مراحل حياتها.

ولقد وردت النصوص الشرعية بما يثبت مكانتها ويعلي شأنها ويرفع قدرها، حيث أنّ تكريم الإسلام للإنسان استوى فيه الرجل والمرأة، بل جعلها قرينة للرجل في مواضع عديدة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾¹، وقال عزّ من قائل: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾²، وقال جلّ ثناؤه:

¹ - سورة الإسراء، الآية: 70 .

² - سورة النساء، الآية: 07 .

﴿وَهُنَّ مِثْلُ الذِّكْرِ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾¹، وقال سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾²، وقال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾²³ وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ إِرْحَمَّهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا

﴿³﴾.

وهذا التكريم الذي خصّ به الإسلام المرأة، لم تحظ به في أيّ ديانة أو ملة أو حضارة من الحضارات، ومع ذلك فقد اجتهد بعض الحاقدين على الإسلام في نشر شبهات حول المرأة ومكانتها في الإسلام، وهدفهم من ذلك تشكيك المسلمين في دينهم، وقد اجتهد علماء الإسلام في الردّ عليهم بالحجج العلمية والأدلة العقلية، ودحض شبهاتهم.

في المقابل تتعجّب كلّ العجب عندما ترى وضع المرأة اليوم في الحضارة الغربية، حيث ترى من الإذلال والمهانة، والمجون، والخلاعة، والابتذال، والاستغلال، في أقسى صورها، وما وصلت إليه من انحطاط أخلاقي وانحيار اجتماعي، وتفكك أسريّ، التي لا ينتج عنها إلا الفساد والإفساد، بينما تعاليم الإسلام حرصت كلّ الحرص على إخراج المرأة في صورة يتشرف بها المجتمع، وجعلت من المرأة كيانا مستقلاً.⁴

ولقد اجتهد الشيخ خان في الردّ على بعض من هذه الشبهات، بل وقارن بين مكانة المرأة في الإسلام والحضارة الغربية، إيماناً منه بأنّ المقارنة كشف لحقيقة واقع المرأة المزيف في حضارتهم.

استهلّ خان في سياق إثبات مكانة المرأة في الإسلام، بأنّ المرأة كانت في اعتقاد العالم القديم أدنى من الرجل، ونتج عن هذه الفكرة الخاطئة حرمانها من حقّها في الميراث، مبيناً أنّ الإسلام

1 - سورة البقرة، الآية: 226 .

2 - سورة التوبة، الآية: 71 .

3 - سورة الإسراء، الآية: 23، 24 .

4 - أحمد أيوب وآخرون، موسوعة محاسن الإسلام وردّ شبهات اللّثام، مج: 10، دار إيلاف الدولية، الكويت، ط01، 2015، ص 542 .

قد جدّد لأوّل مرّة في التاريخ البشري حقّها المعلوم في الميراث، حيث لم تكن غالبية المجتمعات القديمة تمنح المرأة أية حقوق محدودة، مستدلّاً باعتراف من القاضي (راجندرا ساشار) رئيس المحكمة العليا السابق بدلهي، حيث قال: "إنّه من الناحية التاريخية كان الإسلام متحرّراً جدّاً وتقدّمياً في إعطاء المرأة حقوق الملكية، والحقيقة أنّه لم يكن للمرأة الهندوسية من حقوق في الملكية، بينما أعطى الإسلام هذه الحقوق للمرأة المسلمة قبل 1400 سنة"¹.

كما ردّ خان على المستشرق البريطاني (إدوارد وليام لين) في مزاعمه من أنّ القرآن الكريم انتقص من قيمة المرأة، حيث اعتبر خان أنّ هناك حضارتين فقط في التاريخ البشري قامتتا بالانتقاص من قيمة المرأة، وهما: حضارة الشرك القديمة، والحضارة الإلحادية الحديثة، وأكّد على أنّ الحضارة الأولى انتقصت من قيمة المرأة من الناحية النظرية والعملية، بينما انتقصت الثانية من قيمتها من الناحية العملية.

ولقد فصلّ خان في المساواة بين الرجل والمرأة التي تتشدّق بها الحضارة الغربية، مبيناً أنّ المساواة لا تعني المساواة في الوظائف والأعمال، وإنّما في الأوضاع والمساواة في نظر النظم والقوانين، فالمساواة لا تعني أن يقوم أيّ شخص بأداء أيّ عمل ووظيفة يقوم بها الآخرون، بل تعني أن يعامل كلّ فرد بالتقدير والاحترام والمعاملة على قدم المساواة مع غيره من البشر، والخطأ الذي ارتكبه الغرب في قضية الرجل والمرأة هو أنّه حاول إقامة المساواة غير الطبيعية بين الجنسين، ولقد بيّن خان أنّه من الناحية العملية لن يكون بوسع المرأة أن تؤدّي على المستوى المطلوب ما يقوم به الرجل، وبذلك تتحوّل المرأة إلى جنس أدنى.²

ولقد استدلّ خان بأبحاث جديدة أثبت من خلالها أنّ هناك فروقا أساسية بين الرجل والمرأة، منها ما ذكرته (دائرة المعارف البريطانية) التي أفردت بحثاً خاصّاً عن أوضاع النساء، جاء فيه: إنّ نتائج الدراسات المعاصرة تبين وجود فروق أساسية بين الجنسين من ناحية التكوين الجسدي.

1 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، تر: سيد رئيس أحمد الندوي، دار الصحوة، القاهرة، ط 01، 1994، ص 55 .

2 - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 59 .

وبما أنّ الإسلام دين الفطرة فإنّ أحكامه تنبع من حقائق طبيعية، وتوجيهات الإسلام ونظرته للمرأة تنطلق من هذا المبدأ الأساسي، لذلك نجد أنّ الشريعة الإسلامية تقضي بضرورة التعامل مع المرأة برفق تفاديا لإصابتها بالإحباط وجرح مشاعرها، حيث راعى الإسلام وضعهنّ الطبيعي معتبرا ممارسة العنف على المرأة يؤدّي بها إلى الانهيار.¹

والإسلام لا ينظر إلى الرجل والمرأة على أنّ كلّا منهما بديلا عن الآخر، وإنّما يرى أنّهما يكملان بعضهما البعض، حيث توجد فروق بيولوجية بينهما لا يمكن تجاوزها، وهذا مراعاة لمبدأ توزيع العمل الذي اقتضته الحكمة الإلهية، حيث تعوّض المرأة جوانب النقص في الرجل، ويوفّر الرجل ما تفتقر إليه المرأة، لذلك قال تعالى: ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾².

ولقد جاءت أمّ سلمة إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقالت له: يا رسول الله لا نعطي الميراث، ولا نغزو في سبيل الله فنقتل، فنزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْتَمِنُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾³، فقد بيّنت الآية الكريمة النهي الواضح عن تشهّي ما فضّل الله به بعضهم على بعض، وذكر أنّ ذلك نزل في نساء تمّنين منازل الرجال، وأن يكون لهنّ ما لهم، فنهى الله عباده عن الأمانيّ الباطلة، وأمرهم أن يسألوه من فضله⁴، لقد تمّنين أن يقاتلن الكفار كما يقاتل الرجال، ويتساوين معهم في الأجر، ويغنمن كما يغنمون، فنزل الذكر ينهاهنّ عن هذا التميّن، لأنّ ضرره أكبر من نفعه، إذ هو ثورة على الفطرة، والثورة على الفطرة مألها الفشل، وعاقبتها الخذلان والخسران.⁵

1 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 173، 174.

2 - سورة النساء، الآية، 25.

3 - سورة النساء، الآية: 32.

4 - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج6، ص 663.

5 - عبد القادر شيبه الحمد، حقوق المرأة في الإسلام، مكتبة الملك فهد للنشر، الرياض، ط01، 2010، ص 41.

وقد ذكر خان أنّ من الحقائق الإحيائية ما يثبت أنّ الرجل والمرأة يتباينان تكوينياً، فالرجل من ناحية تكوينه أقدر على القيام بالأعمال الخارجية، بينما المرأة من ناحية تكوينها تتناسب أكثر مع الأعمال الداخلية.

كما ردّ خان على شبهة المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، حيث نجد أنّه ذكر صوراً من تكريم الإسلام للمرأة، ويكفي أن أكرمها الإسلام بسورة قرآنية تحمل اسمها، وقد بين المولى تبارك وتعالى حقوقها وواجباتها، ومن صور تكريمها أكثر من الرجل ما جاء في الحديث الشريف، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: " جاء رجل إلى النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: يا رسول الله، من أحقّ الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمّك، قال: ثمّ من؟ قال: أمّك، قال: ثمّ من؟ قال: أمّك؟، قال: ثمّ من؟، قال: أبوك"¹، إلى غير ذلك من صور التكريم التي خصّ بها المولى تبارك وتعالى المرأة في شريعته السمحة.

المطلب الثاني: حقوق المرأة وواجباتها

إنّ المرأة نصف المجتمع وامتداد للرجل، وقد رفع الإسلام الظلم عنها، ومنحها جميع حقوقها المادّية والمعنوية، وأكرمها الإسلام كما لم تكرم في غيره من الأديان والشرائع والحضارات السابقة، والنساء شقائق الرجال، وهي أحد شقّي النفس الواحدة، كما قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ بِاتِّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾²، وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إنّما النساء شقائق الرجال"³.

وإذا كانت المرأة شقيقة الرجل من حيث المنشأ والأصل، فهي بلا شكّ تشترك معه في عمارة الأرض، ولا فرق بينها وبين الرجل في الثواب والعقاب والحقوق والواجبات، ولقد ضمنت لها

1 - رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، رقم الحديث: 2548.

2 - سورة النساء، الآية: 01 .

3 - رواه الإمام أحمد في مسنده (264/43) (26190)، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب في الرجل يجد البلة في منامه (236)61/1.

الشريعة الإسلامية جميع حقوقها، والنصوص الشرعية مؤكدة لذلك، قال تعالى: ﴿وَهُنَّ مِثْلُ الذِّمَّةِ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ﴾¹، ولقد فسّر الشيخ خان هذه الآية بقوله: "إنّ لكلّ شريك في النظام الأسري - سواءً كان رجلاً أو امرأة - حقوقاً وعليه واجبات، وينبغي أن يقوم كلّ فرد بأداء واجبه كما يأخذ حقّه، فلو اعتدى أحد الأفراد على حقوق غيره، وعامله معاملة جائرة، استغلالاً لضعفه، فلن ينجو بنفسه من مؤاخظة الله عزّ وجلّ"².

ولقد أوضح خان وبين أنّ المبدأ الأساسي الذي تتحدّد به الحقوق والواجبات بالنسبة إلى كلّ من الرجل والمرأة، هو أنّهما شريكان مكملّان لبعضهما البعض على مدى الحياة، ويستدلّ خان على ذلك من قوله تعالى: ﴿أَنِّي لَأَظْهِرُ عَمَلَكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ إِنِّي بِبَعْضِكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ۗ﴾³، حيث إنّ هذا الوضع المشترك بين المرأة والرجل، باعتبار أحدهما امتداداً لحياة الآخر، يشكّل المبدأ الأساسي الذي تتحدّد به حقوق وواجبات كلّ منهما إزاء الآخر⁴

ولقد عدّد وحيد الدين خان جملة من الحقوق والواجبات التي ضمنها الإسلام للمرأة، وهي:

1- حقوق الزوجة:

ارتباط المرأة بالرجل ارتباطاً شرعياً يضمن لها جميع حقوقها، بخلاف علاقة الرجل بالمرأة في الحضارة الغربية، حيث يتولّى الرجل إدارة شؤون العائلة والإشراف عليها ﴿إِلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾⁵، ولا يعني تنصيب الرجل (قواماً) أنّه أسمى مرتبة من المرأة، بل جرى هذا التعيين لدواعٍ إدارية، وليس على أساس سموّ مكانة الرجل، وباستثناء هذا التوزيع الإداري يتمتّع كلّ من الرجل والمرأة بوضعية متساوية في الدرجة، والشريعة الإسلامية لا تفرّق بين الرجل

1 - سورة البقرة، الآية: 228 .

2 - وحيد الدين خان، التذكير القويم في تفسير القرآن الكريم، ج 01، ص 130 .

3 - سورة آل عمران، الآية: 195 .

4 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 221 .

5 - سورة النساء، الآية: 34 .

والمرأة، فكافة القوانين تنطبق على الرجل والمرأة سواء بسواء، ولا يوجد أي تمايز بينهما في هذا الشأن¹.

ومن الحقوق الزوجية؛ الحق في المهر، قال تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِنَّ نِحْلَةً﴾²، وقيمة المهر هذه في حقيقة الأمر قيمة رمزية، حيث إنها علامة مادية على قبول الرجل بمسؤوليته إزاء زوجته حتى آخر لحظة من حياته، ومن حقها أن يظل الرجل متكفلاً بشؤونها وعائلها لها مدى الحياة، ومن حقوقها أيضا نفقة الإعالة لقوله تعالى: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾³، حيث اعتبرت الآية الكريمة أنّ من شروط قوامه الرجل على المرأة النفقة على زوجته⁴.

ولقد عدّ خان المعاملة الطيبة للمرأة حقاً أساسياً من حقوقها، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَبِيءٌ أَنْ تَكْرَهُنَّ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾⁵، حيث اعتبر خان أنّ تعامل الرجل مع زوجته لا يقتصر على الظروف والأحوال التي تعجبه من زوجته، بل هو مأمور بالتعامل الحسن معها حتى ولو لم تكن تعجبه في ظاهر الأمر، لذلك نجد أنّ القرآن الكريم حظر ومنع التزوج بأكثر من واحدة إذا انتفى شرط العدل بين الزوجات، قال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ

أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾⁶.

ولا تقتصر حقوقها على الحقوق الزوجية فحسب، بل تتعدّها إلى حقوق أخرى كثيرة ومتنوّعة، منها: الحق في التعليم، وفي العمل، وفي الإرث، وفي التصرف في أموالها، بالإضافة إلى

1 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 222، 223.

2 - سورة النساء، الآية 04.

3 - سورة النساء، الآية: 34

4 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 224.

5 - سورة النساء، الآية: 19.

6 - سورة النساء، الآية: 03.

حقوق سياسية، مثل: الحق في الانتخاب، وفي وتولي المناصب العامة، إلى غيرها من الحقوق الاجتماعية.¹

2- واجبات الزوجة:

كما ذكر خان وعدّد حقوق الزوجة فإنه ذكر في المقابل جملة من الواجبات التي يجب عليها القيام والاضطلاع بها، منها:

أ- الطاعة:

أكد خان على ضرورة طاعة الزوجة لزوجها، مستشهدا بقوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ﴾²، حيث فسّر خان كلمة (قانتات)، بأنهنّ: المطيعات لله ولأزواجهنّ، مبيّنا أنّ المولى تبارك وتعالى زوّد الرجل بمؤهلات (القوامة)، في حين زوّد المرأة بمؤهلات (الطاعة والإذعان)³، والنساء الصالحات عند الله هنّ من يمتثلن لأوامر أزواجهنّ استجابة طبيعية لذلك التوزيع الفطري الذي يقرّر الرجل قواما في النظام العائلي، معتبرا أنّ البيت والأسرة وحدة أولية للتنظيم الشامل لأيّ أمة، وإصلاح الوحدات الصغيرة يؤدّي بالضرورة إلى إصلاح التنظيم الاجتماعي الشامل.

لكن مع ذلك من حقّ المرأة أن تناقش رأي زوجها وتشرح له وجهة نظرها، لكن في حالة ما إذا قرّر الرجل أمرا فيجب على الزوجة الالتزام بذلك القرار بكلّ إخلاص ووفاء، وقد علّل خان ذلك وفسّره بأنّ الرجل واسع الأفق بحكم خبرته واحتكاكه بالعالم الخارجي، في حين أنّ المرأة تتسم بضيق الأفق في أغلب الأحيان مستسلمة بسهولة أمام عواطفها، ويجدر بها أن تدرك هذه الحقيقة.⁴

1 - ينظر: أمل بنت سليمان الغنيم، الإعجاز التشريعي في تنظيم حقوق المرأة في الكتاب والسنة، مجلّة كلىة الشريعة والقانون، طنطا، مج 2020، ع 35، ج 01، 2020/03/31.

2 - سورة النساء، الآية: 34 .

3 - وحيد الدين خان، التذكير القويم في تفسير القرآن الكريم، ج 01، ص 241 .

4 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 227 .

ب- كتمان وحفظ أسرار الزوج:

اعتبر خان أنّ ثاني واجبات الزوجة يتحدّد على ضوء قوله تعالى: ﴿حَفِظْتُ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾¹، ولقد فسّر خان هذه الآية الكريمة بأئمن الصائنات للعرض والمال في غيبة أزواجهنّ بما حفظ الله لهنّ من حقوق على أزواجهنّ²، حيث اعتبر خان أنّ العلاقة الوثيقة بين الرجل وزوجته تُتيح لها الاطلاع على أدقّ أسرار الرجل، وليس بوسع أيّ رجل أن يخفي أسراره على زوجته، ولقد توصّلت الشريعة الإسلامية إلى حلّ لهذه المعضلة بإلزام المرأة بصفة خاصة بصيانة أسرار الزوج، وألا تبوح بها للآخرين بأيّ حال من الأحوال، مؤكّدا أنّ الخلافات التي تنشأ بين الزوجين من حين لآخر لا يمكن أن تكون مبرّرا لإفشاء الأسرار بينهما³.

ج- إدارة شؤون البيت:

أكّد خان على أنّ المرأة في العصر الحاضر تحوّلت إلى سلعة للعرض خارج البيت، وأنّ الوضع الطبيعي للمرأة الذي أقرّه الإسلام أن تبقى في بيتها وتتولّى بمسؤوليات الأسرة المتعدّدة، حيث الاهتمام بترتيب وتوفير متطلبات وحاجيات أفراد الأسرة، ورعاية وتوجيه الأبناء تدخل في دائرة اختصاصها ومهامها، وقد عبّر خان رأيه وموقفه بقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾⁴، مفسّرا إيّاها بأن تلزم المرأة بيتها، وأن ينصبّ اهتمامها على بيتها وزوجها وأبنائها⁵.

ولقد شبّه خان قيام المرأة بالتدابير المنزلية بمثابة إدارة دولة مصعّرة، وهو يستوجب التشريف والتكريم كأيّ منصب هامّ في الدولة، وينبغي للمرأة أن تباشر إدارتها للشؤون المنزلية من موقع المسؤولية المشرفّة، وأن تسخر كافّة مواهبها لتحويل أسرتها إلى أسرة مثالية، وأن تهتمّ بالبيت

1 - سورة النساء، الآية: 34 .

2 - وحيد الدين خان، التذكير القويم في تفسير القرآن الكريم، ج01، ص 241 .

3 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 228 .

4 - سورة الأحزاب، الآية: 33 .

5 - وحيد الدين خان، التذكير القويم في تفسير القرآن الكريم، ج03، ص 74 .

كاهتمام البستانيّ بحقله، والمرأة التي تقوم بترتيب أوضاع بيتها سيتم اختيارها للسكن في أفخم منازل الجنة.¹

ويعتبر خان حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، حين سئل عن أيّ النساء خير، فقال: " التي تسره إذا نظر، وتطيعه إذا أمر، ولا تخالفه في نفسها وما لها بما يكره"² أوضح تعبير عن الواجبات المنوطة بالمرأة تجاه زوجها، معتبرا إيّاها المرأة المثالية كونها تنفض عن زوجها غبار هموم الحياة، وتغمره بالسعادة والحنان، وتجعل من نفسها ركنا هادئا لأجل راحة زوجها.³

المطلب الثالث: تعدّد الزوجات

إنّ شريعة الإسلام جاءت لتعالج أمراض الجاهلية ورواسب الديانات المحرّفة، فلقد كان العرب في الجاهلية ينكحون ما طاب لهم من النساء ولو بلغن المئات محصنات ومسافحات، ويكثرن التنقل بين الحسان، وكذلك كان اليونانيون يتزوجون بغير حساب متى يشاؤون، وكذلك كان التعدّد عند اليهود.⁴

بينما يشنّ الغربيون المتعصّبون من رجال الدين والاستشراق والاستعمار حملة قاسية على الإسلام والمسلمين بسبب تعدّد الزوجات، ويتخذون منها دليلا على اضطهاد الإسلام للمرأة واستغلال المسلمين لها إرضاءً لشهواتهم ونزواتهم، والغربيون في ذلك مكشوفو الهدف مفضوحو النية، متهافتو المنطق، والحقيقة أنّ الإسلام لم يكن أوّل من شرع تعدّد الزوجات، بل كان موجودا في الأمم القديمة كلّها تقريبا⁵، ومن أمثلة ذلك أنباء الله عليهم السلام: إبراهيم وموسى وموسى ويعقوب.

1 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 229 .

2 - صحيح سنن النسائي، كتاب النكاح، باب كراهية تزويج الزناة، رقم الحديث: 3231.

3 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 229، 230 .

4 - عبد القادر شبّية الحمد، حقوق المرأة في الإسلام، ص 41 .

5 - مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط07، 1999، ص 60 .

أما تعدد الزوجات في الإسلام فإنه تشريع طارئ، وليس هو الأصل، وإذا تصفحنا النصوص الشرعية التي تحدت عن التعدد، فإننا نجد قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾¹، وقال جل شأنه أيضا: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾²، فالمطلوب إذن هو القسط والعدل، وهو أمر غير مضمون التحقيق، وعلى ذلك يكون الأصل في الإسلام هو وحدانية الزواج، ولكن هناك حالات تكون فيها الوحدانية ظلما لا عدالة فيه، وعند ذلك يلجأ إلى تشريع الضرورة.³

ولقد فصل خان في هذه الحالات الخاصة والاستثنائية التي تبيح التعدد، وذكر منها زيادة عدد النساء وانخفاض عدد الرجال الناجم عن الحرب، وقد ينخفض عدد الرجال بسبب عقوبات السجن والاعتقال، بالإضافة إلى حوادث العمل وحوادث المرور التي يكون غالبية ضحاياها الرجال.⁴

وهناك حالات فردية معروفة لدى الفقهاء يكون تعدد الزوجات فيها ضرورة، منها الطاقة الجنسية الحادة التي لا تكفي بواحدة ولا يمكن لصاحبها الصبر عليها، ومنها حالات عقم الزوجة، بالإضافة إلى حالات المرض الدائم الذي يمنع الاتصال.⁵

ولقد ذكر خان بعد ذلك بعض الأحكام المتعلقة بتعدد الزوجات، منها موافقة المرأة، وهي أن تعرب المرأة التي طلبت يدها عن كامل رضاها عن هذا الزواج، ولا يمكن زواج امرأة برجل

1 - سورة النساء، الآية: 03 .

2 - سورة النساء، الآية: 129 .

3 - محمد قطب، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط21، 1992، ص 135 .

4 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 239 .

5 - محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ص 136، 137 .

متزوج إلا إذا وافقت المرأة نفسها، وبدون أيّ ضغط أو إكراه أن تكون زوجة ثانية أو ثالثة ، وما دام هذا الأمر يتمّ بموافقة المرأة واختيارها فلا مبرّر لمعارضته.¹

كما ذكر خان الحكمة من تعدّد الزوجات، مبيناً أنّه حلّ لمشكلة التفاوت العددي بين النساء والرجال، وليس حكماً شرعياً، وإتّما شرعه وأباحه الإسلام للنساء الأرامل وغير الأرامل ممن لا يعثرن على أزواج نتيجة اقتصار الرجال على الزواج بامرأة واحدة، من أجل إشباع غرائهنّ الطبيعية والعيش بكرامة في المجتمع.

ولقد أوضح خان أنّ تعدّد الزوجات هو الحلّ الأمثل والطريقة الأفضل التي اقترحتها الشريعة الإسلامية لتفادي وقوع الرجل في كبيرة الزنا، بأن سمحت لبعض الرجال الزواج بأكثر من امرأة وفق شروط معيّنة، مؤكداً أنّ إباحة التعدّد يبدو وكأنّه شرع لصالح الرجال، إلا أنّه يظهر في صالح النساء أنفسهنّ عند النظر إليه في إطار الوضع العملي للمجتمع، وهو ليس إلا إجراءً طبيعياً وحلاً أكثر واقعية لقضية تخصّ المرأة.²

بعد ذلك تحدّث خان عن الإعراض عن التعدّد، وأنّه يخلف مئات الألوف من النساء في المجتمع ممن لم يعثرن على رجال لإجل إقامة علاقات الزواج، والعيش معهم بكرامة، والحقيقة أنّ الخيار ليس بين خيار الزواج بامرأة واحدة وبين التعدّد، وإتّما بين طريقتين للتعدّد³:

-الطريق الأوّل: هو أن يُترك هذا العدد الفائض من النساء للانحلال الخلقي والدمار الاجتماعي.

-والطريق الثاني: أن تقيم هؤلاء النسوة علاقات الزواج بمحض إرادتهنّ مع رجال يكونون على استعداد للعدل بين أكثر من امرأة.

ولقد اختار الإسلام الطريق الثاني، بينما اختار آخرون الطريق الأوّل.

1 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 242 .

2 - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 245 .

3 - وحيد الدين خان، المرجع السابق، ص 246 .

المطلب الرابع: شهادة المرأة

من الشبهات التي أثّرت حول المرأة أيضا: قضية شهادتها، وشهادة امرأتين في الإسلام تساوي شهادة رجل واحد، حيث اعتبر مثيرو هذه الشبهة أنّ الإسلام انتقص من المرأة وفضلّ جنس الرجل عليها، وبذلك ظلمها حين اعتبر شهادتها ناقصة.

إنّ الشريعة الإسلامية لم تساو بين الرجل والمرأة في مسألة الشهادة، حيث اعتبرت شهادة امرأتين تعادل شهادة رجل واحد، مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾¹.

وفي المنظور الإسلامي فإنّ الشهادة ليست امتيازا يُعطى للشخص، إنّما هي عبء ثقيل ومسؤولية دينية ودينية، ولهذا نهى الشارع عن التهرّب من أداء الشهادة، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأَبَ أَلْشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾²، ويأتي ذلك الحكم الذي اعتبره مثيرو الشبهة في سياق تخفيف أعباء قد تلحقها، وبذلك تكون المسألة عكس ما يتّهمون به شريعة المولى سبحانه وتعالى³.

وقد اعتمد هذه الشبهة وارتكزت على جملة من المغالطات، وهي⁴:

- سبب قوامة الرجل على المرأة هو كمال الرجل في مقابل نقصان المرأة.

- المرأة في الإسلام هي مخلوق ناقص في الاعتبار الإنسانيّ ككل.

- لا تُقبل شهادة المرأة في أيّ من القضايا.

1 - سورة البقرة، الآية: 281 .

2 - سورة البقرة، الآية: 281 .

3 - محمّد عمر الحاجي، خدعوها بقولهم شبهات وردود حول المرأة، دار المكتبي، دمشق، ط01، 2010، ص 59 .

4 - سامي عامري، المرأة بين إشراقات الإسلام واقتراءات المنصرّين، WWW.WOMANINISLAM.COM، ص

. 476

والحقيقة بخلاف ذلك، حيث إنّ الحكم جاء معللاً مخافة أن تنسى إحداها بعض المشهود عليه، واحتمال نسيان المرأة وغفلتها عن بعض جوانب المشهود عليه وارد فيها جميعاً، لا يغيّره زيادة علم ولا خبرة، ولا ثقافة، وكلّ ذلك راجع إلى طبيعة المرأة لما يعترّيهما في حالات معيّنة، ولا شك أنّ مثل هذه الحالات تؤدّي إلى عدم التوازن الهرمونيّ، أو اضطراب المزاج الخاصّ ممّا يؤثّر قطعاً على تحمّل الشهادة وأدائها.¹

ولقد أثبتت الوقائع أنّ اهتمام الرجل يختلف إلى حدّ ما عن اهتمام المرأة، فبينما ينصرف اهتمامه إلى الأمور العقلية والمالية والحربية، ينصرف اهتمامها في الغالب إلى أمور اللباس والزينة وشؤون المرأة، وإلى الحديث عن الطبخ والأولاد وفرش البيت والمجالات العاطفية.²

ولقد سلك وحيد الدين خان في الردّ على الشبهة مسلوكاً آخر، حيث ذهب إلى أنّ العلم الحديث أثبت ما هو مقرّر في الشريعة الإسلامية، وتقرّر نتائج الأبحاث العلمية المعاصرة أنّ قانون القرآن طبيعيّ للغاية لكونه يطابق الواقع الإحيائيّ تماماً، وقد استشهد خان بما توصل إليه العالم السوفييتي فلاديمير كونولوف، حين صرّح لوكالة تاس قائلاً: "الرجال يهيمنون على الموضوعات الرياضية بسبب خواصّ ذاكرتهم، والجنس الأقوى يظهر صعوبات أكبر في معالجة الموادّ اللغوية واستخدامها"³.

كما استشهد خان بأنّ الأبحاث البيولوجية أثبتت أنّ ذاكرة المرأة أضعف بالنسبة إلى الرجل، وكان إحلال امرأتين مكان رجل واحد للشهادة أقرب إلى الواقع، حيث أكّد على أنّ التباين موجود في جميع المخلوقات بما في ذلك جنسي الرجل والمرأة، حيث إنّ أحدهما يتمتّع بميزة نسبية، والآخر بميزة نسبية أخرى.

صحيح أنّ المرأة تعاني من بعض نقاط الضعف عضوياً، إلا أنّ ذلك لا يعني الخطّ من قيمتها وشأنها، ولقد خلق الله كلّاً من جنسي الرجل والمرأة ليؤدّي دوره المنوط به على أساس أن

1 - مصطفى أبو الغيط عبد الحيّ، شبهات حول المرأة في الإسلام، مج 01، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، القاهرة، ط 01، 2009، ص 256 .

2 - محمّد عمر الحاجي، المرجع نفسه، ص 61 .

3 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 187 .

تتكامل الأدوار، والاختلاف والتمايز وإن بدا فإنّه اختلاف تنوع لا اختلاف تضادّ، وسرّ النجاح أن يكمن في أن يسخر كلّ منهما نفسه لما خلقه الله من أجله.¹

1 - وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ص 189 .

الخاتمة

ولقد توصلت في ختام بحثي ودراستي إلى جملة من النتائج، يمكن إيجازها في النقاط التالية:

- التجديد مصطلح شرعيّ يعني إعادة الدين بعد أن تراكمت عليه البدع والمحدثات، واندرست معاملة بفعل التحريف والتأويل، ولا يعني التجديد أبداً الإتيان بدين جديد بتغيير أحكامه وتبديلها.

- التجديد ضرورة من ضرورات هذا الدين، كونه يضمن له الخلود والبقاء والاستمرارية وصلاحيته لكلّ زمان ومكان، وفي الدين من الخصائص والصفات ما يضمن للمجددين القيام بهذه المهمة على أتمّ وجه وأحسن صورة.

- تجديد الدين عند وحيد الدين خان لا يعني اختراع إضافة لدين الله، وإنما يعني تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة.

- التجديد في علم الكلام يكون بالانعتاق والتحرّر من منهج علم الكلام القديم، لأنّ طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيّرا بتغيّر الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحديات العصر الحديث وعلى رأسها الإلحاد. حيث أكّد على ضرورة توظيف أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد، وعلى رأسها ما توفّر من وسائل علمية ومعلومات حديثة.

- التجديد في الفقه عند الشيخ يكون بضرورة أن يظلّ فقه العبادات محدوداً بجمع وترتيب الأحاديث الصحيحة دون ترجيح، ويرى بأنّ منهج التخيير أفضل من منهج الترجيح كونه أجمع للكلمة وأبعد عن الفرقة وأدنى من الاعتدال، ولما فيه من توسعة على المكلف، ومن الضروري على العلماء بيان أنّ كلّ أوجه العبادة الواردة بها الأحاديث الصحيحة جائزة مجزئة.

- التجديد عند الشيخ في فقه المعاملات يكون بالاجتهاد والتوسّع فيه، ويرى بأنّه ليس جائزاً فحسب، بل هو أمر مطلوب جدّاً.

- يؤكّد خان على أن تتخلّص المدارس الدينيّة من التعصّب المذهبيّ، وتنحو نحو الانفتاح على جميع المذاهب، وأن تدرّس لطلابها فقه الاختلاف، كما يجب على المدارس الدينيّة أن لا تنعزل عن محيطها، وذلك من خلال ربط صلتها بالاقتصاد العصري.

-رغم انتقاد الشيخ للتصوّف في بعض أشكاله وصوره إلا أنه يعتبر أنّ للتصوّف جوانب إيجابية وأخرى سلبية، معتبرا أنه يمثل النصف الثاني من الدين، في حين أنّ الفقه نصفه الأوّل، ويرى بأنّ كلّ منهما ناقص وحده، ويكونان معاً كلّاً مكتملاً اسمه الإسلام.

-انتقاد الشيخ للحركات الإسلامية؛ وخاصّة فيما تعلق بالتفسير السياسي للدين، وتغليب الجوانب السياسية - على أهمّيتها - على غيرها من الجوانب الأخرى، ويرى لو أنّها استغلّت جماهيريتها وانتشارها الواسع لحققت نتائج باهرة لصالح الدعوة الإسلامية.

-تأكيد الشيخ على أنّ البعث الإسلامي وإحياء الدين من جديد لا يمكن إلاّ بتكثيف الجهود في الدعوة الإسلامية، فهي المنطلق والغاية عنده، والتي يرى أنّه من الضروري الابتعاد عن الصراعات السياسية التي من شأنها التأثير بشكل سلبي على مسار الدعوة.

-ضرورة التجديد في الدعوة الإسلامية، والذي يتأتّى من خلال توظيف واستخدام جميع الوسائل والإمكانات المتاحة بشكل كبير في العصر الحديث، وعلى الدعاة استغلال هذه الفرص التي لم تكن في المتناول في العصور السابقة.

-يقف الشيخ موقفاً حازماً من الشيوعية حيث دحض أركانها وأبطل شبهاتها وفند أكاذيبها.

-دعوة الشيخ الصريحة والواضحة إلى انتهاج المسلمين خيار السلام عقيدة وسلوكاً، والابتعاد عن منهج العنف، فالسلام عنده هو الحلّ الأمثل لجميع المشاكل التي تواجه الفرد والمجتمع والأمة.

-دفاع الشيخ عن المرأة وحقوقها في الإسلام، وبيان مكانتها، وردّه على الشبهات المثارة حولها من طرف المستشرقين والمنبهرين والمولعين بالحضارة الغربية، وبيانه لوضعية المرأة في المجتمعات الغربية.

التوصيات:

في أطروحتي هذه تناولت بما أسعفني الوقت، ومقتضى الالتزام بصلب الموضوع، حيث اقتصرت على دراسة جوانب التجديد في الفكر الإسلامي عموماً وتجديد علم الكلام خصوصاً، وبقيت

هناك جوانب كثيرة في فكر هذا الرجل العلامّة تستحقّ الدراسة والنظر، وخاصّة آثاره التي لم تترجم بعد إلى العربية، فللشيخ تأليف كثيرة باللغة الإنجليزية، ومن هنا فإنّني أوصي إخواني الباحثين بتناول بقية الموضوعات في أطروحات مستقلة، حتّى تكتمل النظرة حول المشروع الفكري والحضاري لوحيّد الدين خان، ومن ثمّ الاستفادة منها لإقامة نهضة وحضارة إسلامية، يعمّ نفعها البشرية قاطبة.

الفهارس العامة

الصفحة	رقم الآية	السورة ورقمها	شطر الآية
سورة البقرة [2]			
228	03-02		﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝ ﴾
97	22		﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا عَلَىٰ أَنزَلْنَا سُورَةَ مِّن مِّثْلِهِ ۝ ﴾
235	30		﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۝ ﴾
157	185		﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ۝ ﴾
242	189		﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعْتَدُوا ۝ ﴾
157	196		﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ ۝ ﴾
96	219		﴿ قُلْ فِيهِمَا آيَاتٌ كَبِيرٌ ۝ ﴾
260-256	226		﴿ وَلَهُنَّ مَثَلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ ۝ ﴾
242	249		﴿ وَلَوْ لَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ ۝ ﴾
138	274		﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۝ ﴾
268	281		﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُكُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۝ ﴾
137	281		﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ ۝ ﴾
سورة آل عمران [3]			
196	16		﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۝ ﴾

209	26	﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ نُورِي الْمَلِكِ مَنْ تَشَاءُ ﴾
236	58	﴿ إِنِّ مَثَلُ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾
196	85	﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ عَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا ﴾
157	102	﴿ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾
170	104	﴿ وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ﴾
170	110	﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ﴾
260	195	﴿ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ انْثَى ﴾

سورة النساء [4]

177- 96	01	﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ ابْتِغَاءَ رِبَاكُمْ وَالَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ ﴾
266-261	03	﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ ۙ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾
261	04	﴿ وَءَاتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾
255	07	﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾
261	19	﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾
258	25	﴿ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ﴾
138	29	﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَاكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾
258	32	﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾
-260 262-261	34	﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾
219	64	﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ ﴾

		بَيْنَهُمْ
85	82	﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾
157	102	﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾
266	129	﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾

سورة المائدة [5]

137	01	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ﴾
179	03	﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾
244	05	﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ﴾
166	57	﴿إِنهَا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾
170	69	﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾

سورة الأنعام [6]

151	04	﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾
104	38	﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾
	91	﴿مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الذِّكْرَ جَاءَ بِهِ مَوْسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾
161	92	﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾
214	136	﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا﴾

سورة الأعراف [7]

164	54	﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾
-----	----	--

169	158	﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾
193	199	﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾

سورة الأنفال [8]

243	62	﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾
-----	----	---

سورة التوبة [9]

247	13	﴿ أَلَا نُقَنِّتُ لَكُمْ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ ﴾
196	33	﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى ﴾
242	36	﴿ وَقَنِّتُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَنِّتُونَكُمْ كَافَّةً ﴾
256	71	﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾

سورة يونس [10]

95	15	﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي ﴾
153	32	﴿ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾
	59	﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا ﴾

سورة هود [11]

96	01	﴿ كَتَبَ أَحْكَمَتًا - آيْنُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾
111	91	﴿ قَالُوا يَسْعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ﴾
157	112	﴿ فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا ﴾

سورة إبراهيم [14]

189	04	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾
-----	----	--

سورة الحجر [15]

149	99	﴿ وَعَبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾
-----	----	--

سورة النحل [16]

241-174-15	125	﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾
228	71	﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ﴾
104	89	﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾

سورة الإسراء [17]

252	01	﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا ﴾
256	24-23	﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾
255-177	70	﴿ : وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ ﴾
100	88	﴿ قُلْ لِيْنَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾

سورة الكهف [18]

158	105	﴿ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾
-----	-----	--

سورة طه [20]

111	26	﴿ وَاحْتَلَّتْ عُقْدَةٌ مِنْ لِسَانِي ﴾
-----	----	---

سورة الأنبياء [21]

79	30	﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَنَقَّهُمَا ۝ ﴾
203	22	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۝ ﴾
128	79 - 78	﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمْنَ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ ۝ ﴾

سورة الحج [22]

235	05	﴿ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ۝ ﴾
106	07 - 06	﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّبُ الْمُبْتَغِينَ وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ ﴾
247	37	﴿ أَذِنَ لِلَّذِينَ يَقْتُلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ۝ ﴾

سورة المومنون [23]

250	97	﴿ أَدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ ۝ ﴾
-----	----	---

سورة الفرقان [25]

85	05	﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۝ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْتَلِي عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝ ﴾
167	28 - 27 - 26	﴿ وَيَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي إِتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ۝ ﴾
246	52	﴿ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ۝ ﴾

سورة النمل [27]

100	67	﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ۝ ﴾
-----	----	--

سورة العنكبوت [29]

181	20	﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ۝ ﴾
246-243	69	﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۝ ﴾

سورة الروم [30]

102	02 - 01	﴿ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿١﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ وَعَدِ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ ﴾
103	06	﴿ وَمِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ۝ ﴾

سورة لقمان [31]

71	25	﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۝ ﴾
----	----	--

سورة السجدة [32]

181	06	﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، ۝ ﴾
-----	----	---

سورة الأحزاب [33]

263	33	﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ۝ ﴾
-----	----	---------------------------------

سورة سبأ [34]

240-169	28	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۝ ﴾
---------	----	--

سورة الزمر [39]

155	59	﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۝ ﴾
-----	----	------------------------------------

سورة فصلت [41]

250	33	﴿ اِدْفَعْ بِالتِّهْمِ الَّتِي هِيَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ ﴾
-105-78 180	52	﴿ سَنُرِيهِمْ اَيَّتَنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِيْ-اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ-اَنَّهُ الْحَقُّ ﴾

سورة الزخرف [43]

228	31	﴿ اَهُرِّيَقْسِمُوْنَ رَحْمَتِ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيْشَتَهُمْ ﴾
203	84	﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ اِلَهٌُّ وَفِي الْاَرْضِ اِلَهٌُّ وَهُوَ الْحَكِيْمُ الْعَلِيْمُ ﴾

سورة الجاثية [45]

157	18	﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾
-----	----	---

سورة الاحقاف [46]

157	08	﴿ اِنْ اَنْبِئُ الْاَمَّا يُوجِيْ ﴾
-----	----	-------------------------------------

سورة الذاريات [51]

76	21	﴿ وَفِيْ-اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تَبْصُرُوْنَ ﴾
123	56	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ ﴾

سورة الطور [52]

228	34	﴿ اَمْ خَلَقُوا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بَلٰ لَا يُوقِنُوْنَ ﴾
75	36 -35	﴿ اَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخٰلِقُوْنَ ﴾

سورة القمر [54]

237	49	﴿ اِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرِ ﴾
-----	----	--

سورة الحشر [59]

116	02	﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا اُولِي الْاَبْصَارِ ﴾
-----	----	---

130	06	﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيْنَةٍ أَوْ نَرَكْتُمْ هَا فَاقِمْهَا عَلَىٰ أَصُولِهَا فِيَاذِنِ اللَّهُ وَلِيُخْرِجَ الْفَاسِقِينَ ﴾
155	24	﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾

سورة الممتحنة [60]

166	01	﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخِذُوا عِدْوِي وَعِدْوَكُمْ أَوْلِيَاءَ ۗ
-----	----	--

سورة القيامة [75]

95	16	﴿ لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۚ
----	----	---

سورة الغاشية [88]

217	22-21	﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصِيطِرٍ ۗ
-----	-------	---

ثانيا: فهرس الأحاديث

رقم الصفحة	طرف الحديث
44	إنَّ الله يبعث لهذه الأمة
47	أنتم أعلم بأمور دنياكم
47	من أحدث في أمرنا هذا
61	كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟
118	يا رسول الله أرأيت إن قتلت
135	أمر بلال أن يشفع الآذان
135	أنَّ النبيَّ (ص) علّمني هذا الآذان
160	جاء ثلاثه رهطٍ إلى بُيوتِ أزواج
164	من أحدث في أمرنا هذا
236	خلق الله آدم وطوله: ستون ذراعا
250	ما خيّر رسول الله بين أمرين
252	لا تُشدّ الرحالُ إلاّ إلى ثلاثَةِ مساجِدَ
258	يغزو الرجال ولا تغزو النساء
259	من أحقّ الناس بحسن صحابتي
260	إنّما النساء شقائق الرجال
264	التي تسرّه إذا نظر، وتطيّعه إذا أمر

ثالثاً: قائمة المصادر المراجع:

- 1- القرآن الكريم برواية ورش.
- 2- المعجم الفلسفي، تصدير: إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربيّة، القاهرة، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.
- 3- إبراهيم أحمد عمر، العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط3، 1995.
- 4- إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط01، 2012.
- 5- إبراهيم السّكران، سلطة الثقافة الغالبة، دار الحضارة للنشر والتّوزيع، الرياض، ط1، 2014.
- 6- ابراهيم بدوي، علم الكلام الحديث نشأته وتطوّره، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ط2، 2009.
- 7- ابن القيم، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلّة، تح: علي بن محمّد الدخيل، ج6، دار العاصمة، الرياض، دط، دت.
- 8- ابن تيميّة، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تح: ناصر بن عبد الكريم العقل، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1998.
- 9- ابن تيميّة، بيان الدليل على بطلان التحليل، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، دط، دت.
- 10- ابن تيميّة، خلاف الأُمَّة في العبادات ومذهب أهل السنّة والجماعة، تح: عثمان جمعة ضميرية، دار الفاروق، المملكة العربية السعودية، ط1، 1990.
- 11- ابن تيميّة، فقه التّصوّف، تح: زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993.
- 12- ابن تيميّة، منهاج السنّة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدرية، ج06، تح: محمّد رشاد سالم، ط1، 1986.
- 13- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الرياض، ط01، 1423هـ.
- 14- ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمّد رشاد سالم، مج 10، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، السّعوديّة، ط2، 1991.
- 15- ابن قتيبة، الشّعْر والشّعراء، تح: أحمد محمّد شاكر، ج1، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.

- 16- ابن جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر، ط01، دت.
- 17- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط4، 1981.
- 18- ابن كثير، التفسير، ج 04، دار الإمام مالك، الجزائر، ط04، 2019.
- 19- ابن منظور، لسان العرب، مج3، دار صادر، بيروت.
- 20- ابن هشام، السيرة النبوية، تع: عمر عبد السلام تدمري، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1990.
- 21- أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، دار الفكر الحديث، لبنان، ط2، 1967.
- 22- أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، دار الفكر، بيروت، دط، 1952.
- 23- أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم، تر: محمد كاظم سبّاق، دار القلم، دمشق، ط05، 1971.
- 24- أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، تع: محمد عاصم حدّاد، مكتبة الشباب المسلم، دمشق، دط، دت.
- 25- أحمد محمود السّادّاتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ج1، مكتبة الآداب القاهرة، دط، دت.
- 26- أبو الحسن الندوي، التفسير السياسي للإسلام، دار آفاق الغد، دط، دت.
- 27- أبو الحسن الندوي، النبوة والأنبياء في ضوء القرآن، دار القلم، دمشق، ط7، 2000.
- 28- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، دط، 1989.
- 29- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت.
- 30- أبو الوليد ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل، ج1، تح: محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، ط2، 1988.
- 31- أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، دت.
- 32- أبو حامد محمد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، تح: محمد بخيت، دار النهضة الحديثة، بيروت، دط، دت.

- 33- أبو عبد العزيز إدريس محمد إدريس، مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، مج 2، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط2، 2005.
- 34- أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 03، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، دت.
- 35- أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود على سنن أبي داود، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، ج 11، محمد عبد المحسن، السعودية، ط2، 1969.
- 36- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992.
- 37- أبو بكر محمد الباقلاني، إعجاز القرآن، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، دط، دت..
- 38- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تح: سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الاسكندرية، دط، دت.
- 39- أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، معالم السنن، تح: محمد راغب الطباخ، ج 1، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1932.
- 40- أبو سهل محمد بن علي الهروي النحوي، إسفار الفصيح، تح: أحمد قشاش، ج 2، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1999.
- 41- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تح: عثمان محمد أمين، دار مطبعة السعادة، القاهرة، دط، 1931.
- 42- إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ط1، 1986.
- 43- إحسان إلهي ظهير، دراسات في التصوف، دار الإمام المجدد، القاهرة، ط1، 2005.
- 44- أحمد أحمد غلوش، الدعوة الإسلامية: أصولها ووسائلها، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط2، 1987.
- 45- أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، ط 01، 2008.
- 46- أحمد الريسوني، الحركة الإسلامية صعود أم أفول، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط01، 2013م.
- 47- أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضاياها السياسية المعاصرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2014.
- 48- أحمد الريسوني، محمد جمال باروت، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.
- 49- أحمد أمين، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ج3، دط، 2012.
- 50- أحمد أيوب وآخرون، موسوعة محاسن الإسلام وردّ شبهات اللثام، مج: 10، دار إيلاف الدولية، الكويت، ط01، 2015.

- 51- أحمد بن تيميّة، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مج 9، وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض، 2004، .
- 52- أحمد بن عبد العزيز القصيّر، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2003.
- 53- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج13، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، دط، دت.
- 54- أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السلام هارون، ج4، دار الفكر، دط، دت.
- 55- أحمد بن قدامة المقدسي، مختصر منهاج القاصدين، تح: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، دار البيان، دمشق، دط، 1978.
- 56- أحمد بن محمد بن عبّاد، المفاهر العلية في المآثر الشاذلية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دط، 2004.
- 57- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تح: عبد العظيم الشنّاوي، دار المعارف، القاهرة، ط2.
- 58- أحمد حسن فرحات، مصطلحات إسلاميّة، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002.
- 59- أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوّف وشواهد التعرّف، تح: نزار حمادي، المركز العربيّ للكتاب، الشارقة، دط، دت.
- 60- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 02، 01982.
- 61- إدريس جمعة درار بشير، الرأي وأثره في الفقه الإسلامي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دط، 2006.
- 62- إرشاد الحقّ الأثري، أسباب اختلاف الفقهاء، الأسباب الحقيقيّة والمصطنعة، دار أمّ القرى للنشر والتوزيع، باكستان، ط1، 2015.
- 63- التّجديد في الإسلام، المنتدى الإسلامي، الرياض، ط4، 2001.
- 64- التّجديد في الفكر الإسلامي، عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي، السّعوديّة، ط1، 1424هـ.
- 65- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تح: أحمد عبد الرّحيم السّايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط1، 2009.
- 66- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح: عبد الحميد هنداوي، ج1، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2003.

- 67- الرّاعب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: مركز الدّراسات والبحوث بمكتبة نزار، ج2، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة المكرّمة.
- 68- الشّاطبي، الموافقات، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، مج5، دار ابن عقّان، السّعوديّة، ط1، 1997.
- 69- الصادق عبد الرحمان الغرياني، الغلوّ في الدين ظواهر من غلوّ التطرّف والتصوّف، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2004.
- 70- الله يتجلّى في عصر العلم، مجموعة مؤلّفين، تر: الدمرداش عبد المجيد سرحان، تح: محمّد جمال الدين الفندي، دار القلم، بيروت، دط، دت.
- 71- المعجم الوسيط، مجّمع اللّغة العربيّة، القاهرة، ط5، 2011.
- 72- الهجويريّ، كشف المحبوب، تر: محمود أحمد ماضي أبو العزائم، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ط1، 2007.
- 73- آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، تر: محمّد إسماعيل السيّد، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2006.
- 74- أنور الجنديّ، سقوط العلمانيّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، دت.
- 75- أنور الجندي، شبهات في الفكر الإسلامي، دار الاعتصام للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، دط، دت.
- 76- أنور الرّفاعي، الإسلام في حضارته ونظّمه، دار الفكر، دمشق، ط3، 1997.
- 77- بدر الدين محمّد بن بهادر الزركشيّ، المنشور في القواعد، تح: تيسير فائق أحمد محمود، ج2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت، ط2، 1985.
- 78- بركات دويدار، الوحدانيّة، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ط1، 2006.
- 79- برهان زريق، حرّيّة الرأي في الفكرين الإسلامي والوطني، وزارة الإعلام السوريّة، ط1، 2016.
- 80- بكر بن عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظيّة، دار العاصمة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط3، 1996.
- 81- جعفر السّبحاني، الإلهيات: على هدى الكتاب والسّنّة والعقل، ج3، مؤسّسة الإمام الصّادق، إيران، ط7، 1430هـ.
- 82- جلال الدّين السيوطي، التّنبئة بمن يبعث الله على رأس كلّ مائة، تح: عبد الحميد شانوحة، دار الثّقّة للنّشر والتّوزيع، دط، دت.
- 83- جلال الدّين السيوطي، معتزك الأقران في إعجاز القرآن، تح: علي محمّد البجاوي، ج1، دار الفكر العربيّ، الجزائر، دط، دت.

- 84- جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام، ط1، 1991.
- 85- جمال عطية، وهبة الرّحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.
- 86- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- 87- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- 88- جوستاف لوبان، حضارات الهند، تر: عادل رعيتز، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2009.
- 89- حافظ محمّد منير، تجديد الفكر الديني في جهود العلامة محمد كرم شاه، دار السلام، القاهرة، ط1، 2008.
- 90- حسن التّراي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرآني للنّشر والتّوزيع، المغرب، ط1، دت.
- 91- حسن حنفي، الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى متنوّعة في الكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنّشر والتّوزيع، دط، دت.
- 92- حسن حنفي، التّراث والتّجديد موقفنا من التّراث القديم، المؤسّسة الجامعيّة للنّشر والتّوزيع، بيروت، ط4، 1992.
- 93- حسن حنفي، التراث والتّجديد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط04، 1992.
- 94- حسن حنفي، في الفكر الإسلامي المعاصر، مؤسّسة هنداوي، الو م أ، دط، 2020.
- 95- حسن ضياء الدّين عتر، المعجزة الخالدة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط3، 1994.
- 96- حمّود بن أحمد الرّحيلي، الشيوعية وموقف الإسلام منها، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط01، 2003.
- 97- خالد الخشلان، اختلاف التّنوع: حقيقته ومناهج العلماء فيه، دار كنوز إشبيليا للنّشر والتّوزيع، الرياض، ط1، 2008.
- 98- زكريا القزويني، مفيد العلوم ومبيد الهموم، تح: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1958.
- 99- زكريّا بن غلام قادر الباكستاني، من أصول الفقه على منهج أهل الحديث، دار الخراز، جدّة، ط1، 2006.
- 100- زين الدين عبد الرحمان بن أحمد بن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، مج01

- 101- سامي عامري، المرأة بين إشراقات الإسلام وافتراءات المنصّرين،
WWW.WOMANINISLAM.COM.
- 102- سعد الدّين التفتازاني، شرح المقاصد، تح: عبد الرحمن عميرة، ج 05، عالم الكتب، بيروت، ط2،
1998.
- 103- سعد بن تركي الخثلان، فقه المعاملات المالية المعاصرة، دار الصمعيي للنشر والتوزيع، الرياض، ط2،
2012.
- 104- سلامة موسى، غاندي والحركة الهندية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، 2012.
- 105- سير توماس وأرنولد، الدعوة إلى الإسلام، تر: حسن إبراهيم حسن وزميليه، مكتبة النهضة المصرية،
القاهرة، ط03، 1971.
- 106- سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، دار الهجرة، الرياض، دط، دت.
- 107- سلطان العميري، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل
للدراستات والبحوث، جدّة، ط01، 2010.
- 108- سيّد قطب، في ظلال القرآن، مج 05، دار الشروق، القاهرة، ط32، 2003.
- 109- سيد قطب، مقوّمات التّصوّر الإسلامي، دار الشّروق، القاهرة، ط5، 1997.
- 110- سيد قطب، مقوّمات التّصوّر الإسلامي، دار الشّروق، القاهرة، ط5، 1997.
- 111- شبلي النّعماني، علم الكلام الجديد، تر: جلال السّعيد الحفناوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة،
ط1، 2012.
- 112- شمس الدّين محمّد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ج3، تح: محمّد
محي الدّين عبد الحميد، مكتبة لسان العرب، مصر، ط1، 1955.
- 113- صابر طعيمة، الصوفية معتقدا ومسلكا، مكتبة المعارف، السعودية، ط2، 1985.
- 114- صالح اللحيان، نقد أصول الشيوعية، مكتبة الحرمين، الرياض، ط02، 1984.
- 115- صلاح الصاوي، موقف الإسلام من العلمانية، دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض،
ط01، 2001.
- 116- صهيب عالم، تاريخ اللغة العربيّة وواقعها في الهند، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز لخدمة اللغة
العربيّة، الرياض، ط1، 2016.

- 117- عادل عارف فتحى المعاضيدي، خصائص عمارة المساجد في الهند، دار قناديل للنشر والتوزيع، بغداد، د ط، د ت.
- 118- عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2006.
- 119- عبد الحميد البطريق، محمد مصطفى، باكستان في ماضيها وحاضرها، دار المعارف، مصر، د ط، د ت.
- 120- عبد الحميد الفراهي، مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، تح: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002.
- 121- عبد الحي الحسني، الثقافة الإسلامية في الهند، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، 2014.
- 122- عبد الحي الحسني، الهند في العهد الإسلامي، دار عرفات، الهند، د ط، 2001، ص349.
- 123- عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.
- 124- عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، دار عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت.
- 125- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، ج2، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004.
- 126- عبد الرحمان حبنكة الميداني، الكيد الأحمر، دار القلم، دمشق، ط01، 1980 .
- 127- عبد الرحمان حبنكة، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دار القلم، دمشق، ط02، 1991.
- 128- عبد السلام حمدان اللوح، الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، دار آفاق للنشر والتوزيع، غزة، ط2، 2002.
- 129- عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ج2، تح: محمد بن سعد الشويعر، إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ط1، 1420هـ.
- 130- عبد القادر أحمد عطا، التصوّف الإسلامي بين الأصالة والاقْتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987.
- 131- عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، د ط، د ت، ص225.

- 132- عبد القادر الجيلاني، سرّ الأسرار، تح: خالد محمّد عدنان الزرعبي، محمّد غسّان نصوح عزقول، دار السنابل، دمشق، ط3، 1994، ص 106.
- 133- عبد القادر بن حبيب الله السندي، تصوّف في ميزان البحث والتحقيق، مكتبة ابن القيم، المدينة المنورة، ط1، 1990.
- 134- عباس حسني محمّد، الفقه الإسلامي آفاقه وتطوّره، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، ع10، ط2، 1414هـ.
- 135- عبد الرحمن الميداني، صراع مع الملاحدة حتّى العظم، دار القلم، دمشق، ط5، 1996.
- 136- عبد الرحيم بن محمّد المغدوي، الأسس العلمية لمنهج الدعوة الإسلامية، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 2010.
- 137- عبد الله محمّد ابن مفلح، الآداب الشرعيّة، تح: شعيب الأرنؤوط، عمر القيام، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1999.
- 138- علي عبد الله فارس، شركة الهند البريطانية ودورها في تاريخ الخليج العربي، مركز الدراسات والوثائق، الإمارات العربية المتّحدة، ط2، 2001.
- 139- عبد القادر شيبية الحمد، حقوق المرأة في الإسلام، مكتبة الملك فهد للنشر، الرياض، ط01، 2010.
- 140- عبد الكريم الخطيب، الإسلام في مواجهة الماديين والملحدّين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1973.
- 141- عبد الكريم الشهرستاني، نماية الأقدام في علم الكلام، تح: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدّينيّة، القاهرة، ط1، 2009.
- 142- عبد الله بن دجين السهلي، الطرق الصوفية: نشأتها وعقائدها وآثارها، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2005.
- 143- عبد الله بن صالح العجيري، ميليشيا الإلحاد مدخل لفهم الإلحاد الجديد، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط2، 2014.
- 144- عبد الله حسين، المسألة الهندية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د ط، 2012.
- 145- عبد المتعال الصّعيدي، المجدّدون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، مكتبة الآداب، القاهرة، د ط، 1996.
- 146- عبد المجيد السوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مجلة الأئمة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، ع62، 1418هـ.

- 147- عبد المحسن بن زين المطيري، دعاوى الطّاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجريّ والرّدّ عليها، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط1، 2006.
- 148- عبد المنعم الحفني، المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.
- 149- عبد المنعم التّمّر، تاريخ الإسلام في الهند، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981.
- 150- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج01، دار الشروق، القاهرة، ط01، 2002.
- 151- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.
- 152- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1991.
- 153- عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 1992.
- 154- علي الحسيني النّدوي، المسلمون في الهند، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1999.
- 155- عليّ الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، دار الفكر العربيّ، القاهرة، دط، دت.
- 156- علي بن أحمد بن سعيد (بن حزم)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمّد شاكر، ج07، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، دط، دت.
- 157- علي بن محمّد السّيد الشّريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمّد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتّوزيع، القاهرة، دط، دت.
- 158- علي جريشة، الاتّجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنّشر والتّوزيع، مصر، ط3، 1990.
- 159- علي جريشة، الاتّجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنّشر، المنصورة، ط3، 1990.
- 160- علي علي منصور، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 1971.
- 161- علي محفوظ، هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة، دار الاعتصام، القاهرة، ط9، 1979.
- 162- عمر سليمان الأشقر، العقيدة في ضوء الكتاب والسنة، دار النفائس، الأردن، ط02، 1999.
- 163- عمر فروخ، التصوف في الإسلام، بيروت، ط1، 1947.
- 164- غازي عناية، شبهات حول القرآن وتفنيدها، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1996.
- 165- فتحي يكن، أبعاديات تصوّر الحركي للعمل الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط12، 1997.
- 166- فتحي يكن، حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط03، 1979.

- 167- فرج الله عبد الباري، العقيدة الإسلامية في مواجهة التّحدّيات الإلحادية، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ط1، 2004.
- 168- فرج الله عبد الباري، التّبوّات بين الإيمان والإنكار، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ط1، 2006، ص 13.
- 169- فضل حسن عبّاس، إعجاز القرآن الكريم، دار التّفائس للنّشر والتّوزيع، الأردن، ط8، 2015.
- 170- فهد العجلان، معركة النص، مركز البحوث والدراسات، الرياض، ط01، 1433هـ.
- 171- كريمو محمّد، الإصلاح الإسلامي في الهند، تر: محمّد العربي، هند مسعد، جداول للنشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1.
- 172- مانع الجهني، الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مج01، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتّوزيع، الرياض، ط3، 1418.
- 173- ماهر خليل، سقوط نظرية داروين في ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة، المركز العربي للنشر والتّوزيع، القاهرة، دط، 1986.
- 174- محمّد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت.
- 175- مجموعة مؤلّفين، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، علم الكلام الجديد، عبد الجبار الرّفاعي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.
- 176- مجموعة مؤلّفين، خطاب التّجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.
- 177- محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الو م أ، ط1، 1996.
- 178- محمد أبو الفتوح البيانوني، دراسات في الاختلافات الفقهية، دار السلام، القاهرة، ط04، 2014.
- 179- محمّد أبو الفتوح البيانوني، مدخل إلى علم الدعوة، مؤسّسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط3، 2014.
- 180- محمّد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربيّ، القاهرة، دط، 1995.
- 181- محمّد أحمد باشميل، الإسلام ونظرية التطوّر، ط03، 1984.
- 182- محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1991.
- 183- محمّد البهيّ، الجانب الإلهي من التّفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط6، 1982.
- 184- محمّد البهيّ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، دت.
- 185- محمّد البهيّ، الفكر الإسلامي في تطوره، دار التّضامن للطّباعة، القاهرة، ط2، 1981.

- 186- محمد البهيّ، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1982.
- 187- محمد الحسن، المذاهب والأفكار المعاصرة في التصوّر الإسلاميّ، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، القاهرة، ط4، 1998.
- 188- محمد الخضري بك، نور اليقين في سيرة سيّد المرسلين، تح: حمدي زمزم، دار الإيمان، دمشق، دط، 1988.
- 189- محمد السيّد الحليند، من قضايا تصوّف في ضوء الكتاب والسنة، دار قباء للطباعة، القاهرة، ط4، 2001.
- 190- محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2006.
- 191- محمد الغامدي، تفكيك شبهات الملحدين في إثبات نبوة رسول الله (ص)، مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، ط1، 2018.
- 192- محمد الغزاليّ، السنة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة، ط1، دت.
- 193- محمد الغزالي، جدّد حياتك، شركة نهضة مصر للطباعة، القاهرة، ط9، 2005.
- 194- محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطاعن المستشرقين، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط6.
- 195- محمد الغزاليّ، قذائف الحقّ، دار القلم، دمشق، ط01، 1991.
- 196- محمد الغزالي، ليس من الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998.
- 197- محمد المجذوب، علماء ومفكّرون عرفتهم، ج3، دار الشواف للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 1992.
- 198- محمد أمين الكردي، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، تح: عبد الله مسعود، دار القلم العربيّ، سورية، ط1، 1991.
- 199- محمد أمين حسن محمد بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط1.
- 200- محمد باسل الطائيّ، خلق الكون بين العلم والإيمان، دار النفائس، بيروت، ط1، 1998.
- 201- محمد بن إبراهيم الحمد، الشيوعية، دار ابن خزيمة، الرياض، ط01، 2002.
- 202- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصّحاح، دائرة المعاجم، مكتبة لبنان، 1986.
- 203- محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي، كتب التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تح: آرثر جون أربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994.

- 204- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث: 5063، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2006.
- 205- محمد بن صالح العثيمين، مجموع الفتاوى والرسائل، ترتيب: فهد بن ناصر السليمان، مج: 03، دار الوطن للنشر، الرياض، ط2، 1992.
- 206- محمد بن عمر بن سالم بازمول، الاختلاف وما إليه، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2004.
- 207- محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، ج3، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، دط، دت.
- 208- محمد بن نصر المروزي، اختلاف الفقهاء، تح: محمد طاهر حكيم، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 2000.
- 209- محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، ج1، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1957.
- 210- محمد حامد الناصر، حقيقة التصوف، ط1، 2005.
- 211- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط01، 1993.
- 212- محمد صالح العثيمين، رسالة في الدعوة إلى الله، دار الوطن للنشر، الرياض، دط، 1428هـ.
- 213- محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2001.
- 214- محمد عبد الحق بن سبعين، رسائل ابن سبعين، تح: عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دط، دت.
- 215- محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط6، 2007.
- 216- محمد علي السائيس، نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، مجمع البحوث الإسلامية (الأزهر)، يناير 1970.
- 217- محمد علي الصابوني، الفقه الشرعي الميسر في ضوء الكتاب والسنة، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 2003.
- 218- محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، دط، دت.
- 219- محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة، الكويت، ط01، 1996.

- 220- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997.
- 221- محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011.
- 222- محمد عمارة، من أعلام الإحياء الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط01، 2006.
- 223- محمد عمر الحاجي، خدعوها بقولهم شبهات وردود حول المرأة، دار المكتبي، دمشق، ط01، 2010.
- 224- محمد فريد وجدي، الإسلام دين عامر خالد، دائرة معارف القرن العشرين، القاهرة، ط1، 1932.
- 225- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، مج7، دار الفكر، بيروت، دط، دت.
- 226- محمد قطب، المستشرقون والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1999.
- 227- محمد قطب، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط1992، 21.
- 228- محمد قطب، لا يأتون بمثله، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.
- 229- محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط09، 2001.
- 230- محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط09، 2001.
- 231- محمد كامل عبد الصمد، الجانب الخفي وراء إسلام هؤلاء، ج1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1995.
- 232- محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط2، 1984.
- 233- محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ج2، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2006.
- 234- محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999.
- 235- محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط03، 1996.
- 236- محمد بن إسماعيل (الصنعاني)، إرشاد التقاد إلى تيسير الاجتهاد، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1985.
- 237- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: سامي بن العربي الأشري، ج1، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000، ص58.
- 238- محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، ج2، دار المعرفة، ط02، 1971.

- 239- ماهر أحمد الصّوفي، آيات الله في خلق الكون ونشأة الحياة، ج 3، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2007.
- 240- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، 2005.
- 241- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج2، تح: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1995.
- 242- محمد بن شاكر الشّريف، تجديد الخطاب الدّيني بين التّأصيل والتّحريف، مجلّة البيان، ط1، 2004.
- 243- محمد سعيد بسطامي، مفهوم تجديد الدّين، مركز التّأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط3، 2015.
- 244- محمد عبد الله درّاز، النّبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرياض، ط2.
- 245- محمد واضح رشيد الحسني النّدوي، الدّعوة الإسلاميّة ومناهجها في الهند، دار الرّشيد، الهند، ط3، 2009.
- 246- محي الدين الألواني، الدّعوة الإسلاميّة وتطوراتها في شبه القارة الهندية، دار القلم، دمشق، ط01، 1986.
- 247- مسعود النّدوي، تاريخ الدّعوة الإسلاميّة في الهند، دار العربية، د ط، د ت.
- 248- مقداد يالجن، منهاج الدّعوة إلى الإسلام في العصر الحديث، المطبعة المصرية، القاهرة، ط1، 1969.
- 249- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصيّة والكونيّة، دار المستقبل العربي، بيروت، ط02، 1998.
- 250- محمود شاكر، باكستان، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، 1973.
- 251- محمود طحّان، مفهوم التّجديد بين السّنة النّبويّة وأدعياء التّجديد المعاصرين، مكتبة دار التّراث، الكويت، د ط، 1983.
- 252- محمود عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، مكتبة الإنجلو مصرية، القاهرة، د ط، د ت.
- 253- محي الدين ابن عربي، الرسالة الوجودية، تح: عاصم إبراهيم الكيالّي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2004.
- 254- مصطفى أبو الغيط عبد الحيّ، شبهات حول المرأة في الإسلام، مج01، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التّراث، القاهرة، ط01، 2009.

- 255- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج1، دار القلم، دمشق، ط2، 2004، ص 161، 162، 163.
- 256- مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط07، 1999.
- 257- مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1999.
- 258- مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوّف، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت.
- 259- مصطفى سعيد الخنّ، دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيه، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1984.
- 260- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار أكتاب العربي، بيروت، ط9، 1973.
- 261- معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مجموعة مؤلفين، مج3، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط2، 2017، ص 1217.
- 262- موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، تر: حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1990.
- 263- نادية شريف العمري، أضواء على الثقافة الإسلامية، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط04، 1986.
- 264- ناصر العقل، ناصر القفازي، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط01، 1992.
- 265- نصر فريد محمد واصل، فقه المعاملات المدنية والتجارية في الشريعة الإسلامية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط5، 1998.
- 266- هاشم معروف الحسني، بين التصوّف والتشيع، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، دط، 2006.
- 267- هبة رؤؤف عزت، نوال السعداوي، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق، ط01، 2000.
- 268- هشام عزمي، التطور الموجه بين العلم والدين، دار الكاتب للنشر والتوزيع، ط01، 2016.
- 269- هيثم بن جواد الحداد، الاحتساب في مجتمعات الأقليات المسلمة، سلسلة إصدارات مركز المحتسب للاستشارات، دار المحتسب، الرياض، ط1، 1438هـ.
- 270- وليّ الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، ط2، 1978.
- 271- وليّ الله الدهلوي، حجّة الله البالغة، تح: سيّد سابق، ج1، دار الجيل، بيروت، ط1، 2005.
- 272- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1، دار الفكر للطباعة والتوزيع، دمشق، ط1، 1986.

- 273- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج1، دار الفكر، دمشق، ط3، 1989.
- 274- وهبة الزحيلي، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، ج5، دار المكتبي، دمشق، ط1، 2009.
- 275- وحيد الدين خان، الفكر الإسلامي، تر: أيمن عبد الحليم، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط01، 2020 .
- 276- وحيد الدين خان، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، تر: سليم عبد الحميد إبراهيم، دار الصحوة، القاهرة، ط01، 1984.
- 277- وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى: مدخل علمي إلى الإيمان، تر: ظفر الإسلام خان، تح: عبد الصّبور شاهين، مكتبة الرّسالة، بيروت، دط، 2005.
- 278- وحيد الدين خان، البعث الإسلامي: المنهج والشروط، تر: محسن عثمان التّدوي، دار الصّحوة للنّشر والتّوزيع، ط1، 1984.
- 279- وحيد الدين خان، الدّين في مواجهة العلم، تر: ظفر الإسلام خان، مراجعة: عبد الحليم عويس، دار النّفائس، بيروت، ط4، 1987.
- 280- وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، تر: ظفر الإسلام خان، goodword books، الهند، دط، 2015 ..
- 281- وحيد الدين خان، تاريخ الدعوة إلى الإسلام، مؤسّسة الرسالة للكتاب، ط01، 1992.
- 282- وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، تر: ظفر الإسلام خان، دار النّفائس، بيروت، ط04، 1992.
- 283- وحيد الدين خان، التذكير القويم في تفسير القرآن الكريم، ج1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة (مصر)، ط1، 2008.
- 284- وحيد الدين خان، خطأ في التفسير، ط01، 1992.
- 285- وحيد الدين خان، عقيدة السلام، تر: بسام عثمان أحمد، العبيكان للنشر، ط01، 2016.
- 286- وحيد الدين خان ISLAM AND WORD PEACE , goodword books , ط02، 2021 .
- 287- وحيد الدين خان، القضية الكبرى، مركز الرسالة للكتاب، نيودلهي، دط، دت.

- 288- وحيد الدين خان، The concept of jihad islam . goodword book , ط01، 2022.
- 289- وحيد الدين خان، عصر السلام، تر: أحمد عمر وآخرون، جمعية الرسالة، تونس، ط01، 2021.
- 290- وحيد الدين خان، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، تر: سيد رئيس أحمد الندوي، دار الصحوة، القاهرة، ط01، 1994.
- 291- وحيد الدين خان، التفسير السياسي للدين، دار الرسالة الربانية، القاهرة، ط01، 1991 .
- 292- وحيد الدين خان، الإنسان القرآني، تر: سمير عبد الحميد إبراهيم، عالم الأفكار، الجزائر، دط، 2011.
- 293- يحي هاشم حسن فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت.
- 294- يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط01، 2007.
- 295- يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1996.
- 296- يوسف القرضاوي، العبادة في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط24، 1995.
- 297- يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1999.
- 298- يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، طط2، 1999.
- 299- يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، ج01، مكتبة وهبة، القاهرة، ط04، 2014.
- 300- يوسف القرضاوي، فقه الوسطية الإسلامية والتجديد: معالم ومنازل، إشارات مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد، الدوحة، 2009.
- 301- يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا.
- 302- يوسف القرضاوي، نظرات في فكر المودودي، دط، دت.
- 303- يوسف بوعابة، الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، دار عالم المعرفة، المحمدية، ط1، 2018.
- الدراسات العلمية:**
- 304- نصير بن أكلي، موقف ابن حزم من القياس والتعليل، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر - باتنة-.

305-عجريد فهيم، المسائل الفقهية المختلف في تشهيرها في المذهب المالكي، أطروحة دكتوراة، جامعة الجزائر، 2012.

المجلات والدوريات:

306- أحمد عيساوي، الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، مجلّة الإحياء، ع1، 1998.

307- حقيقة التصوّف وموقف الصّوفية من أصول العبادة والدين، للشيخ صالح الفوزان، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٢.

308- خالد بن سعد بن عبد الرحمان الزهراني، توظيف التقنية الحديثة في خدمة الدعوة إلى الله، مجلّة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد الأربعون، ديسمبر 2021.

309- شعبة حسين التّدوي، الأوقاف الإسلامية في ولاية دلهي، مجلّة أفلام الهند، السنّة الثالثة، ع 1، يناير، مارس 2017.

310- صاحب عالم الأعظمي التّدوي، جهود المسلمين في نشر التراث الإسلامي في شبه القارة الهندية، مجلّة ثقافة الهند، مج 66، ع3، سبتمبر 2015

311- صفا عبد الجبّار عبد الهادي، جهود الشيخ وحيد الدين خان في ردّ الشبهات المثارة حول العقيدة ومكانة المرأة، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، مج 13، ع 53، 2022.

312- عادل عبد الله هندي، وسائل التواصل الاجتماعي وتوظيفها الدعوي الآداب والآثار، حولية كلية الدعوة الإسلامية، القاهرة، ج2، ع 30، 2018/12/31.

313- عبد الله الزبير عبد الرحمان، تطوير وسائل الدعوة وفق معطيات العصر، مجلّة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، ع 01، 1432هـ.

314- علاء الدين محمّد فوتنزي، رحيل العلامة وحيد الدين خان، مجلّة الكلمة، <http://www.alkalimah.net/Articles/Read/22096>، ع 172، أوت 2021.

315- شميم أحمد التّدوي، المناهج الدراسية في المدارس الإسلامية شمالاً وجنوباً في الهند، مجلّة أفلام الهند، مجلّة الكترونية فصلية مُحكّمة، السنّة الرابعة، ع3، سبتمبر 2019.

316- ضياء الدّين ديسانبي، المساجد التاريخية في دلهي، تر: منظور، أحمد واني، مجلة ثقافة الهند، مج: 53، العدد: 2-4، 2002.

- 317- محمد عبد الله متولي فايد، سبل توظيف الآيات الكونية والإنسانية في الدعوة إلى الله، مجلّة كلية أصول الدين والدعوة، المنوفية (مصر)، ع: 39، جوان 2020.
- 318- ناصر محمد عبد اللطيف الهادي، المقياس الاستدلالي وأثره على الفكر الديني عند وحيد الدين خان، مجلّة الدراسات العربية، جامعة المنيا، مج 37، ع 01، جانفي 2018.
- 319- أمل بنت سليمان الغنيم، الإعجاز التشريعي في تنظيم حقوق المرأة في الكتاب والسنة، مجلّة كلفة الشريعة والقانون، طنطا، مج 2020، ع 35، ج 01، 2020/03/31.
- 320- عادل عبد الله هندي، وسائل التكنولوجيا الحديثة في خدمة الدعوة، مجلّة البيان، ع 278.

المواقع الإلكترونية:

- 321- وحيد الدين خان، الدعوة والإصلاح، مقال على صفحته على الفايسبوك:
<https://www.facebook.com/Wahideldin>
- 322- وحيد الدين خان، شروط الدعوة، مقال على صفحته على الفايسبوك:
<https://www.facebook.com/Wahideldin>
- 323- صهيب عالم الندوي، مساهمة العمارة الإسلامية في ترسيخ الثقافة الهندية الإسلامية في الهند، سلطنة دلهي نموذجاً، موقع نداء الهند، 19 جوان 2016.
- 324- موقع الجزيرة الوثائقية doc.aljazeera.net
- 325- موقع الشيخ محمد سعيد البوطي، خطبة: إسلام الفكر.
- 326- السنوسي محمد السنوسي، الإعجاز العلمي أسلوب فعال في الدعوة للإسلام، إسلام أون لاين.
- 327- يوسف القرضاوي، القدس قضية كلّ مسلم، موقع الشيخ: <https://www.al-qaradawi.net>

الصفحة	المحتوى	الرقم
	الإهداء	
	شكر وتقدير	
01	مقدّمة	
الفصل الأول/ وحيد الدين خان - عصره وحياته		
15	المبحث الأول: الإسلام في شبه القارة الهندية	
15	المطلب الأول: دخول الإسلام إلى شبه القارة الهندية	
17	المطلب الثاني: أثر المسلمين في شبه القارة الهندية	
19	المطلب الثالث: الهند مطمع للغزاة	
22	المطلب الرابع: انتهاء الحكم الإسلامي في الهند	
24	المبحث الثاني: الحالة الثقافية والدينية في عصر وحيد الدين	
24	المطلب الأول: المدارس	
28	المطلب الثاني: المساجد	
30	المطلب الثالث: الجامعات الإسلامية	
32	المبحث الثالث: ترجمة للشيخ وحيد الدين خان	
32	المطلب الأول: حياته ونشأته وتعلمه	
35	المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه	
38	المطلب الثالث: آثاره ومؤلفاته	
40	المبحث الرابع: التجديد في الفكر الإسلامي	
40	تمهيد	
42	المطلب الأول: مفهوم التجديد	
48	المطلب الثاني: مفهوم الفكر الإسلامي	

58	المطلب الثالث: الحاجة إلى التجديد	
61	المطلب الرابع: شروط التجديد	
الفصل الثاني: ميادين تجديد الفكر الإسلامي عند وحيد الدين خان		
65	المبحث الأول: التجديد في علم الكلام	
65	تمهيد	
65	المطلب الأول: نشأة علم الكلام وتطوره	
70	المطلب الثاني: إثبات وجود الله	
84	المطلب الثالث: إثبات الرسالة	
94	المطلب الرابع: القرآن كلام الله	
105	المطلب الخامس: إثبات اليوم الآخر	
107	المبحث الثاني: تجديد علوم الدين	
107	المطلب الأول: حقيقة التجديد في الدين	
111	المطلب الثاني: تصحيح مسار الفقه	
136	المطلب الثالث: التوسع في فقه المعاملات	
144	المطلب الرابع: تصحيح مسار التصوف	
169	المبحث الثالث: التجديد في الدعوة الإسلامية	
169	تمهيد	
171	المطلب الأول: مفهوم الدعوة إلى الإسلام	
175	المطلب الثاني: إمكانات جديدة للدعوة الإسلامية	
192	المطلب الثالث: شروط ومواصفات الداعية	
الفصل الثالث: موقف وحيد الدين خان من الجماعة الإسلامية والقضايا المعاصرة		
195	المبحث الأول: موقفه من الجماعة الإسلامية	

195	المطلب الأول: حقيقة الجماعة الإسلامية
200	المطلب الثاني: علاقته بالجماعة الإسلامية
201	المطلب الثالث: التفسير السياسي للدين
206	المطلب الرابع: البعث الإسلامي
212	المبحث الثاني: موقفه من المذاهب الغربية المعاصرة
212	المطلب الأول: موقفه من العلمانية
221	المطلب الثاني: موقفه من الشيوعية
233	المطلب الثالث: رأيه في نظرية التطور
240	المبحث الثالث: قضية السلام
240	المطلب الأول: السلام في الإسلام
244	المطلب الثاني: مفهوم السلام عند وحيد الدين خان
246	المطلب الثالث: مفهوم الجهاد عند خان
249	المطلب الرابع: قوة السلام أعظم من قوة العنف
251	المطلب الخامس: القضية الفلسطينية
255	المبحث الرابع: قضية المرأة في الإسلام
255	المطلب الأول: المرأة في الإسلام
259	المطلب الثاني: حقوق المرأة وواجباتها
264	المطلب الثالث: تعدد الزوجات
267	المطلب الرابع: شهادة المرأة
270	الخاتمة والنتائج والتوصيات
273	الفهارس
274	فهرس الآيات القرآنية

283	فهرس الأحاديث	
284	فهرس المصادر والمراجع	
304	فهرس الموضوعات	
	الملخصات	

الملخص:

تسلط هذه الدراسة الضوء على علم من أعلام المسلمين في شبه القارة الهندية، ألا وهو المفكر الإسلامي: (وحيد الدين خان)، معرّفة به ومسلطة الضوء على جوانب مهمة من حياته، وتستهدف الدراسة بشكل خاص استقراء جهوده في تجديد الفكر الإسلامي.

والباحث في نتاج وحيد الدين خان الفكري يقف على جهود محمودة، وأبرزها دعوته إلى التجديد في علم الكلام بما يتناسب ويتلاءم مع العصر الحديث لمواجهة أكبر تحدّ يعرفه المسلمون وهو الإلحاد، كما دعا إلى التجديد في علوم الدين بتنقيتها ممّا تراكم عليها عبر العصور، بالإضافة إلى دعوته إلى تكثيف الجهود الدعوية، وضرورة أن يستغلّ الدعاة الإمكانيات الدعوية المتاحة في هذا العصر.

كما تستهدف الدراسة بيان موقفه من جملة من القضايا التي عاصرها، وأبرزها تفاعله مع أكبر تنظيم إسلامي في الهند متمثلاً في الجماعة الإسلامية، كما كان له موقف من المذاهب الغربية المعاصرة (العلمانية، الشيوعية، نظرية التطور)، بالإضافة إلى بيان موقفه من قضية السلام وقضية المرأة.

Summary:

This study sheds light on one of the Muslim scholars in the Indian subcontinent, namely the Islamic thinker: (Wahid al-Din Khan), introducing him and shedding light on important aspects of his life. The study aims in particular to extrapolate his efforts in renewing Islamic thought.

The researcher in Wahid al-Din Khan's intellectual production highlights praiseworthy efforts, the most notable of which is his call for innovation in the science of theology in a way that is appropriate and compatible with the modern era to confront the greatest challenge known to Muslims, which is atheism. He also called for innovation in religious sciences by purifying them from what has accumulated over the ages, in addition to his call To intensify advocacy efforts, and the need for preachers to exploit the advocacy capabilities available in this era.

The study also aims to explain his position on a number of issues that he experienced, most notably his interaction with the largest Islamic organization in India, represented by the Islamic Group. He also had a position on contemporary Western doctrines (secularism, communism, the theory of evolution), in addition to explaining his position on the issue of peace and the issue of woman