Bitlis İslamiyat Dergisi / Journal of Bitlis Islamiyat

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number:2 • Aralık/December 2019 • ss. 32-54

Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Received: 30. 10. 2019 • Kabul Tarihi/Accepted: 01. 12. 2019

السنة النبوية بين المفكرين المعاصرين والمستشرقين

MÜSTEŞRİKLER VE GÜNÜMÜZ AYDINLARINA GÖRE SÜNNET CİRCUMCİSİON ACCORDİNG TO UNDERSECRETARİES AND TODAY'S INTELLECTUALS

Yaser Assıl
Öğr. Gör. Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü/Bitlis/Türkiye
yassil@beu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1498-1247

الملخص

لقد ظهرت على مر الأزمان طوائف متعددة كانت لها آراء مختلفة فيما يتعلق بالسنة ، ويأتي في مقدمة هؤلاء التنويرون المتأثِّرون بالغرب، وكان على رأسهم الأفغاني وتلامذته ، وكذلك المستشرقين من أمثال شاخت وجولد تسيهر وقد تكلمت حول تشكيكهم بالسنة وقارنت أفكارهم مع أفكار المعاصرين وناقشتها، وأرى أنه بينهما اتحاد في الفكرة من ناحية دراسة والسنة والوصول بها إلى منهج تجديدي يلائم العصر الذي نعيش فيه ، ولكن نرى أن بينهم بوناً شاسعاً من ناحية الغاية والهدف فعلى الأغلب كان المعاصرون هدفهم الإرتقاء بالسنة النبوية وتطويرها ومحاولة التحديث في الأفكار ، ولا أقول بأن ما خلصوا إليه كان سليم ويساهم في التطوير.

وفي نفس الوقت لا أنكر الجهد الكبير للمستشرقين الأجانب في دراسة السنة وخاصة أولئك الذين اعتنيت بدراستهم في بحثي مثل شاخت وجولد تسيهر وكأنهم أصبحوا متخصصين في ميدان السند والدراسات الحديثية ،ولكن من خلال ما رأيت في دراستي أنهم أخطأوا من عدة نواحي أهمها :عدم فهمهم الجيد للطبيعة التي كانت عليها البشرية في القرون الثلاثة الأولى وخاصة في عصر السعادة فهم قد قاسوا ذلك الزمان على هذا الزمان وهذا خطأ كبير في الدراسات الحديثية بالاضافة الى القول بعدم صلاحية القرآن والسنة لهذا العصر ويجب استبدالهما بالقوانين الغربية ، وبهذا يمكن المقارنة بين الفكرين بشكل أوضح.

الكلمات المفتاحية : السنة النبوية ، المفكرون ، المستشرقون ، الاسناد ، الوحي ، شبهات ، القرآن

Öz

Geçmişten bugüne kadar sünnet konusunda değişik düşünceleri olan guruplar ortaya çıkmıştır. Bunların başında Batı'dan etkilenen bazı aydınlar gelmektedir. Bunların öncüleri de Afgani ve onun öğrencileridir. Schacht and Goldziher gibi müsteşrikleri de onların gurubuna dâhil edebiliriz. Bu çalışmada onların sünnet konusundaki tereddütleri hakkında bilgiler verdik ve onların düşünceleri ile bazı çağdaş ilim insanlarının düşüncelerini kıyasladık ve tartıştık. Sonuçta bu iki düşünce arasında sünnetin incelenmesi ve bunun ile içinde bulunulan asra uygun olan bir yeni yöntem oluşturma noktasında benzerlikler olduğu anlaşılmıştır. Ancak aralarında amaç ve hedef bakımından fark olduğu da tespit edilmiştir. Genellikle çağdaş ilim erbabının sünnetin makamını yükseltmek, onu geliştirmek ve bu konuda zihinlerde yenilikler meydana getirmektir. Ancak bunun tam anlamıyla gerçekleştiği de söylenemez. Denilenlere ek olarak müsteşriklerin sünnet konusundaki olumlu çalışmaları da inkâr edilemez. Özellikle de bu çalışmada da kendilerine yer verilen Schacht and Goldziher'i zikredebiliriz. Bu ikisi, hadis ve sened çalışmalarında mütehassıs olmuşlardır. Ancak biz araştırmamızda onların bazı hatalarına vakıf olduk. Evvela onlar özellikle saadet asrı ve ilk üç asrı iyi kavramış değiller. Farklı dönemleri kıyas etmişlerdir. Bu modern çalışmalarda yapılan önemli bir yanlıştır. Bununla beraber Kur'an ve sünnetin bu asra uygun olmadığı ve Batı kaynaklı kanunlarla değiştirilmeleri gerektiği düşüncesi de böyledir. Bu şekilde iki düşünce eğiliminin kıyaslanması açıkça yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Aydın, Müsteşrik, İsnad, Vahiy, Şüphe, Kur'an.

Abstract

Groups with different ideas about circumcision have emerged from past to present. The most important of these are the some intellectuals who are affected by the west. Their pioneers are Afghani and his students. We can include orientalist such as Schacht and Goldziher in their group. In this study, we gave information about their hesitations about circumcision and compared and discussed their thoughts with those of some contemporary scholars. As a result it is understood that there are similarities between these two ideas in the study of circumcision and forming a new method suitable for the present century. However, it was also found that there was a difference in terms of purpose and target. Generally, the knowledge of contemporary scholars is to raise the position of circumcision, to develop it and to bring about innovations in minds. However, it cannot be said that this has happened in the full sense.

In addition to what is said, the positive work of the orientalist on circumcision cannot be denied. Especially in this study, we can mention the Schacht and Goldziher. These two hadith and sened studies have become experts. However, in our research we became aware of some of their mistakes. Firstly they are not particularly well grasped in the centuries of bliss and the first three centuries. They compared different periods. This is an important mistake made in modern studies. However, the Qur'an and the Sunnah are not suitable for this century and should be replaced with Western-origin laws are also the idea. In this way the comparison of the two tendencies of thought can be made clearly.

Keywords: Sunnah, Intellectual, Orientalist, Isnad, Revelation, Doubt, Quran.

المدخل

لقد توجهت جهودُ علماءِ الأمّة إلى خدمة القرآن والسنة خدمةً لامثيل لها في عهد البشرية جمعاء ،وعلى مر الأزمان ظهرت طوائف متعددة كانت لها آراء مختلفة فيما يتعلق بالسنة ،فمنهم من أنكر السنة إنكاراً تاماً مع أنهم يظهرون خوفهم وحرصهم على الإسلام ، ومنهم من أثار شبهات تتعلق بالسنة وملاءمتها للعصر الحالي.

والعجيب أن هذه الشبهات التي أثارها هؤلاء حول السنة ليست شبهات جديدة وإنما هي شبهات قديمة ظهرت في بادئ الإسلام أظهرها بعض الروافض طعناً في أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فالأمر ليس بجديد وإنما هو استرجاع لبدع ماضية بأسلوب عصري جديد.

وقد واجه العلماء هؤلاء المبتدعة حتى ذهبت بدعتهم وبقيت السنة شامخة حتى جاء العصر الحديث وظهر مبتدعة القرن العشرين وأعادوا إثارة هذه الشبهات:

ويأتي في مقدمة هؤلاء الذين أثاروا تلك الشبهات طلائعُ التنويريين المتأثِّرين بالغرب، وكان على رأسهم محمد جمال الدين الأفغاني وتلامذته أمثال محمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهم .

وقد ذكرت أفكار هؤلاء المعاصرين مع بعض النقاشات حول هذه الأفكار وكذلك ذكرت آراء المستشرقين من أمثال شاخت وجولد تسهير ودورزي حول تشكيكهم بالسنة وقارنت تلك الأفكار مع أفكار العرب وناقشتها وأوضحت الرابط المشترك بينها .

وأرى أنه بين المفكرين المعاصرين والمفكرين الأجانب اتحاد في الفكرة من ناحية دراسة القرآن والسنة والوصول بهما إلى منهج تجديدي يلائم العصر الذي نعيش فيه ، ولكن نرى أن بينهم بوناً شاسعاً من ناحية الغاية والهدف فعلى الأغلب كان المعاصرون أمثال الأفغاني وعبده ورضا وحتى سيد خان وفضل الرحمن هدفهم الإرتقاء بالسنة النبوية وتطويرها ومحاولة التحديث في الأفكار ، ولا أقول بأن ما خلصوا إليه كان سليم ويساهم في التطوير.

وفي نفس الوقت لاأنكر الجهد الكبير للمستشرقين الأجانب في دراسة السنة والحديث والقرآن وخاصة أولئك الذين اعتنيت بدراستهم في بحثي مثل شاخت وجولد تسيهر ودوزي ووينسيغك شبرنجر وكأنهم أصبحوا متخصصين في ميدان السند والدراسات الحديثية ،ولكن من خلال مارأيت في دراستي أنهم أخطؤوا من عدة نواحي أهمها :عدم فهمهم الجيد للطبيعة التي كانت عليها البشرية في القرون الثلاثة الأولى وخاصة في عصر السعادة قبل دخول الفتن فهم قد قاسوا ذلك الزمان على هذا الزمان وهذا خطأ كبير في الدراسات الحديثية ، وأمر آخر أيضاً وهو أنه يلاحظ على المستشرقين أن هدفهم لم يكن الوصول للحقيقة بقدر ماهو تخريب أفكار المسلمين من خلال القول بعدم صلاحية القرآن والسنة لهذا العصر ويجب استبدالهما بالقوانين الغربية بالإضافة إلى أفكار أخرى ستجدونها مفصلة أكثر في داخل البحث ثم خَتمتُ بأهم النتائج والتوصيات مع ذكر المصادر التي اعتمدت عليها في الدراسة .

أولاً : المفكرون المعاصرون وآراءهم حول السنة

1- جمال الدين الأفغاني

يذهب المؤرخون إلى أن جمال الدين الأفغاني أخفى مكان ولادته الأصلي ليخفي أصوله الشيعية لكي لا يثير شكوك علماء السنة في أفكاره ودعواته. ويعد جمال الدين الأفغاني من أعلام النهضة الإسلامية فقد نادى إلى التجديد في الفكر الإسلامي وخاصة أثناء إقامته في مصر حيث سعى إلى نشر أفكاره من خلال عمله الصحفي ودروسه ومحاضراته و لُقب بحكيم الشرق، كما تشير المصادر العربية إليه بلقب ''السيد و انتسب إلى الماسونية عام 1875 وعُيِّن رئيساً لمحفل كوكب الشرق بعد ثلاثة أعوام من انتسابه إلى المحفل. وينسب إليه محاولة تنظيم العديد من تلاميذه وأتباعه في مصر وفي إيران في سلك الماسونية.

في أثناء حياته المهنية لم يستطع الأفغاني أن يبقى في مكان واحد فترة طويلة باستثناء مصر بقي الأفغاني فيها لمدة ثماني سنوات من عام 1871 إلى 1879، كان خلالها نشيطاً في مجال الصحافة والسياسة والعلوم فألقى كثيراً من الدروس والمحاضرات للعامة، وقد استطاع أن يجذب إليه عدداً من التلاميذ والأتباع منهم محمد عبدو الملقب بالشيخ الإمام وسعد باشا زغلول الذي أصبح لاحقاً رئيس حزب الوفد. كتب الأفغاني في بعض الصحف المصرية مثل صحيفة ''مصر'' لرئيس تحريرها أديب إسحاق و''امرأة الشرق'' التي أصدرها إبراهيم اللقاني و لم تلق أفكار الأفغاني ودعوته للتجديد استحساناً من قبل شيوخ الأزهر وعلمائه، فقد اتهموه بالإلحاد والهرطقة.[1]

أما نشاطه السياسي فقد تميز بأنه مركز بشكل أساسي ضد الاستعمار البريطاني ويبدو أنه عمل على تحريض أتباعه ضد الخديوي إسماعيل , ومع العلم أن الأفغاني كان على وفاق مع خلفه محمد توفيق باشا إلا أن الشك راود هذا الأخير حول نوايا الأفغاني فأمر بإبعاده من مصر عام 1879.

من مصر ذهب إلى الهند وأقام فيها بين حيدر آباد وكلكتا وقام بتأليف كتابه المشهور ''الرد على الدهريين'' والذي قام بترجمته من الفارسية إلى العربية تلميذه محمد عبدو.

في عام 1883 سافر من الهند إلى باريس وبقي فيها أكثر من ثلاث سنوات. في ذلك الوقت أصدر مجلة ''العروة الوثقى'' التي قام هو وتلميذه محمد عبدو بتحريرها وعاونهم في ذلك أيضاً محمد باقر البواناتي من لندن. أصدر من مجلة ''العروة الوثقى'' ثمانية عشر عدداً ندد فيها بشكل أساسي بالاحتلال البريطاني

في عام1887 دعاه الشاه ناصر الدين إلى إيران ليتولى شؤون الحربية فقبل الأفغاني المنصب إلا أن الشاه توجس منه واعتراه الشك والخوف فنفاه إلى روسيا حيث نشط في الصحافة الموجهة ضد الانكليز. بقي في روسيا حتى 1889.[2] عاد الأفغاني إلى إيران في 1889 وتقلد منصب مستشار الشاه ناصر الدين الخاص إلى أن الشك عاود الشاه مجددا وأمر بنفي الأفغاني مجدداً عام 1891. حرر الأفغاني العديد من المقالات في مجلة ''ضياء الخافقين'' في لندن هاجم فيها الشاه وسياساته الموالية للبريطانيين وخاصة امتياز التبغ الذي أعطاه الشاه للانكليز. تسلم الأفغاني دعوة من السلطان عبد الحميد للحضور إلى اسطنبول فسافر إليها عام 1892 وبقي فيها حتى مماته بسرطان الفم عام 1897.[3]

وأما أهم مؤلفاته

لم يترك الأفغاني أعمالاً مكتوبة كثيرة باستثناء كتاب الرد على الدهريين الذي كتبه باللغة الفارسية أثناء إقامته في حيدر آباد وكتاب صغير بعنوان ''تتمة البيان في تاريخ الأفغان'' طبع في مصر. أما محاضراته فقد تم تسجيل بعضها من قبل تلاميذه وطلابه أما هو فلم يكتبها. كانت أعماله الصحفية أكثر غزارة حيث نشط في العديد من الصحف في مصر وروسيا بالإضافة طبعا إلى مجلة ''العروة الوثقى'' التي حرر فيها المقالات مع محمد عبدو، وصحيفة ''ضياء الخافقين'' في لندن.[4]

آراء الأفغاني حول السنة ومناقشات حولها

كان جمال الدين الأفغاني يرى أن النبوة مكتسبة كالصناعات يقول أحمد أمين: (فاتهموه بالإلحاد لهذا، وشنعوا عليه بأنه يقول بأن النبوة صناعة، وشغبوا عليه؛ حتى نصح له بالخروج من الأستانة، فلما جاء إلى مصر؛ اتهمه العلماء كالشيخ عليش وبعض العامة بالإلحاد). كان يدين بوحدة الوجود ونادى باشتراكية الإسلام يقول الدكتور موفق بني المرجه: (وقد كتب تلميذه سليم عنجوري في كتابه (سحر هاروت) مدعياً: أن الأفغاني برز في علم الأديان حتى أفضى به إلى الإلحاد والقول بقدم العالم، وأن القول بوجود محرك أول وهم نشأ عن ترقي الإنسان في تعظيم المعبود). وحكى عنه الشيخ محمد عبده وبعض خاصته: أنه كان متصوفاً يدين بعقيدة مبهمة وغامضة تنتهي بوحدة الوجود، والتعبير عنها يلتبس إلا على الخاصة مما يؤدي

---

[1] خاطرات الأفغاني ، محمد باشا المخزومي ، مكتبة الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 2002 ، ص19.

[2] تاريخ الأستاذ الإمام ، محمد رشيد رضا ، دار الفضيلة ، ط 2 ،2006 ، (44/1).

[3] زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، أحمد أمين ،كتاب نت ، 1948م، ص110.

[4] تاريخ الأستاذ الإمام ، محمد رشيد رضا ،90/1.

إلى رميه بالإلحاد.والأفغاني أول من روج فكرة اشتراكية الإسلام وقارن بينها وبين اشتراكية الغرب؛ كما أنه قال: لا مانع عندي من السفور إذا لم يؤد إلى الفجور، ودعا إلى التأويل إذا خالفت النصوص الدينية بعض الحقائق العلمية»[5] كان رأى الأفغاني في تعريف السنة "أن التواتر والإجماع وأعمال النبي المتواترة إلى اليوم هي السنة الصحيحة التي تدخل في مفهوم القرآن وحده والدعوة إلى القرآن وحده".[6] كان يشدد على العناية بالقرآن وله مذهب خاص في تفسيره فيقول :" القرآن القرآن وإني لآسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه الكنوز وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون عن الفقر المدقع " أقول : ولا أدري ما هي هذه الكنوز التي دفنها المسلمون وطفقوا يفتشون في فيافي الجهل عن الفقر المدقع طوال أربعة عشرة قرناً حتى جاء الأفغاني فاكتشفها أهي تفسيراته الباطنية؟! أم هي تأويلاته لنصوص القرآن لمطابقة سياسة الغرب واكتشافاته وتقاليده الفاسدة؟!.

وسأعرض لمثالين يوضحان المنهج التفسيري للآيات الذي كان يتبناه الأفغاني: المثال الأول : يقول جمال الدين الأفغاني:" قرأت في القرآن أمراً تغلغل في فهمه روحي وتنبهت إليه بكليتي وهو (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة.) (البقرة:30)، فاندهشت الملائكة لهذا النبأ ولهذه المشيئة الربانية إذ علمت أن ذلك الخليفة سيكون الإنسان، وأن ذلك الإنسان – الخليفة- سيصدر منه موبقات وسيئات، أعظمها وأهمها أنه (يسفك الدماء) ، فقالت الملائكة بملء الحرية المتناسبة مع الملأ الأعلى وعالم الأنوار والأرواح الذي لا يصح أن يكون هناك شيء من رياء ونفاق (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)(البقرة:30)، ووقفت الملائكة عند هذا الحد من الطعن في الإنسان ولم تذكر باقي السيئات من أعماله إذ رأتها لغواً بالنسبة لهذين الوصمين الفساد وسفك الدماء".

ثم يمضي في التفسير على هذا المنوال إلى أن يقول:" وبأبسط المعاني إن الله تعالى أفهم الملائكة أنكم علمتم ما في خليفتي في الأرض وهو الإنسان من الاستعداد لعمل الفساد وسفك الدماء، وجهلتم ما أعددته لصونه وصرفه عن الإتيان بالنقيصتين المذكورتين ألا وهو العلم فقال: (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)(البقرة:31)". أقول : وهكذا يتضح المنهج التفسيري للأفغاني وهو تفسير ديمقراطي، كأن الملائكة حزب معارض.

المثال الثاني : يقول الأفغاني في تفسيره عن الربا المحرم في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً) (آل عمران:130)، بـ"جواز أكل الربا المعقول الذي لا يثقل كاهل المدين ،ولا يتجاوز في برهة من الزمن رأس المال ويصير أضعافاً مضاعفة"[7] أقول : وهذا تفسير باطل ,ان الأفغاني يتحدث على الطريقة الغربية لا على الطريقة الإسلامية المستمدة من القرآن ومن أين استفاد من هذا الحكم وماهي الدلائل والقرائن على ذلك.[8]

يرى الأفغاني أن سبب الهداية هو القرآن وحده وهو وحده العمدة فيقول :"القرآن وحده سبب الهداية، أما ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم، فينبغي ألا نعول عليه كوحي وإنما نستأنس به كرأي، ولا نحمله على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه وإرشاد الأمم إلى تعاليمه، لصعوبة ذلك وتعسره وإضاعة الوقت في عرضه، ألسنا مكلفين بالدعوة إلى الإسلام وحمل الأمم على قبوله؟ وهل تمكن الدعوة من دون ترجمة تعاليم الإسلام إلى لغة الأقوام الذين ندعوهم؟

هل في طاقة سكان البرازيل –مثلاً- إذا أردنا دعوتهم إلى الإسلام أن يفهموا كنه الإسلام من غير ترجمة علماء الإسلام وآرائهم المتشعبة في تفسير القرآن والحديث؟ [9]أقول : وهذا فيه صرف الناس عن السنة النبوية التي لا يُفهم كثير من نصوص القرآن ولا يمكن تطبيقها إلا بالسنة المبينة لمجملاته والمخصصة لعموماته والمقيدة لمطلقاته والمتحدثة عن كثير مما سكت عنه القرآن، كما أن هذا الرأي هو إلغاءٌ لتفسير أئمة الإسلام، ومن سار على نهجهم من أعلام الأمة في فهم القرآن ومعرفة معانيه ومقاصده ومراميه. وإن هذا الرجل يريد أن يفك ارتباط المسلمين بسنة نبيهم وتراث سلفهم الصالح ثم ربطهم بضلالاته وخرافاته بما فيها من إلحاد وهدم للإسلام تلك الطامة الكبرى . هذا هو مغزى هذا الرجل ومن وراءه من الاستعماريين والماسونيين .

2– محمد عبده

الشيخ محمد عبده بن حسن خيرالله (1849 – 1905) ولد في قرية محلة نصر بمركز شبراخيت في محافظة البحيرة من أبويين مصريين. التحق عام 1866 بالجامع الأزهر، وحصل عام 1877 على الشهادة العالمية، وعمل عام 1879 مدرساً للتاريخ ثم في مدرسة دار العلوم عام

[5] دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام ، مصطفى فوزي غزال ، دار طيبة ، ص63.

[6] دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام ، مصطفى فوزي غزال ، ص80.

[7] ملحق الوثائق في كتاب "الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة" ، الهلالي الشيباني الأثري ، دار الرضوان ، رقم 11.

[8] المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها ، عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، ص27.

[9] الإسلام والحضارة الغربية ، محمد محمد حسين ، دار الفرقان ، ص65-78.

1882 م. اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز، وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة 1884 م، وأسس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة 1885 م غادر باريس إلى بيروت.

وفي عام 1886 اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية وفي بيروت تزوج من زوجته الثانية بعد وفاة زوجته الأولى. وفي عام 1889 عاد محمد عبده إلى مصر بعفو من الخديوي توفيق. عين عام 1889 قاضياً بمحكمة بنها، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق ثم محكمة عابدين ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الإستئناف عام 1891، وفي عام 1899 عين في منصب المفتي، وتبعاً لذلك أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى.

وفي عام 1890 عين عضواً في مجلس شورى القوانين. وفي عام 1900 أسس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية. وفي عام 1905 م توفي الشيخ بالإسكندرية بعد معاناة من مرض السرطان عن سبع وخمسين سنة، ودفن بالقاهرة ورثاه العديد من الشعراء رحمه الله تعالى.[10]

وأما أهم مؤلفاته : رسالة التوحيد ، تحقيق وشرح "البصائر القصيرية للطوسي" ،تحقيق وشرح "دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة" للجرجاني ،الرد على هانوتو الفرنسي ، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية (رد به على أرنست رينان سنة 1902م) ، تقرير إصلاح المحاكم الشرعية سنة 1899 م ، شرح نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

آراء محمد عبده حول السنة ومناقشات حولها

حاول الشيخ محمد عبده التوفيق بين التراث الإسلامي الذي اعتمد على التقليد بعد دخول الحضارة الإسلامية طور الجمود وبين التفكير العقلي، لذلك كان توجهه في جوهره معتزليا. وكان يرى أن النهضة يجب أن تبدأ من خلال التعليم وليس من خلال الثورة، ومع ذلك انضم إلى ثورة عرابي. عمل على تطوير الدراسة بالأزهر وحارب الاتجاهات التقليدية بالأزهر. وقد ظهرت اتجاهاته الفكرية في كتابه "رسالة التوحيد" الذي حاول فيه معالجة المشكلات التراثية التقليدية باستخدام العقل. كما تظهر هذه الاتجاهات في رده على هانوتو وزير الخارجية الفرنسي، وعلى المستشرق أرنست رينان، وفي فتاويه العديدة. رفض محمد عبده الطريقة التقليدية المتبعة في الدراسات الدينية وعبر عن امتعاضه من العلماء المسلمين التقليدين وتعجب من غفلة من وصفهم بـ''الناقلين'' وتحريمهم الاشتغال بالعلوم التي أسماها بـ ''الحقيقية'' مشيراً إلى العلوم الأخرى الحديثة المعاصرة. كان من أهداف محمد عبده تنقية تفسير القرآن مما علق به من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والخرافات والاستطرادات النحوية ونكت المعاني ومصطلحات البيان وجدل المتكلمين وتخريجات الأصوليين واستنباطات الفقهاء المقلدين وتأويلات المتصوفين وتعصب الفرق وكثرة الروايات والعلوم الرياضية والطبيعية.

ولم يكن تطهير التفاسير القديمة من هذا أمراً ميسوراً فهو تراث ضخم يحتاج تجريده منها إلى إمكانات واسعة من أموال وعلماء وزمن وذلك عسير فلهذا رأى أن يبقى على هذا التراث كما هو لما فيه من نفائس وأن يضع نموذجاً للتفسير يحتذيه معاصروه ومن بعدهم فاقترح عليه تلميذه محمد رشيد رضا أن يقرأ درساً في تفسير القرآن فاستجاب له وبدأ التفسير في الأزهر في غرة المحرم 1317هـ وانتهى في سنة 1323هـ عند تفسيره قوله تعالى وَكَانَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا من الآية 126 من سورة النساء وكان تفسيره الخمسة مجلدات الأولى من (تفسير المنار) وتوفي بعد ذلك.

وقد كانت طريقته في الدرس التوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون واختصار ما برزوا فيه واختصار الروايات التي لا تدل عليها ولا تتوقف على فهمها الآيات ويتكأ في ذلك على عبارة (تفسير الجلالين) فكان يقرأ عبارته فينقدها أو يقرها ثم يتكلم بما يفتح الله عليه.وقد سبق له قبل كتابة تفسير المنار تأليف (تفسير جزء عم) لطلبة الجمعية الخيرية الإسلامية كما سبق وألف (تفسيراً لسورة العصر) ألقاه في الجزائر ثم نشره في (المنار) وطبع بعد ذلك مستقلاً وهو غير تفسيرها في جزء عم. وكان يشرح بعض الآيات التي يثار حولها بعض الشبهات كالآيات 52-53-54 من سورة الحج وهي قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ) إلى قوله سبحانه (أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ) فند فيها قصة الغرانيق وكقوله تعالى: (وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ) من سورة الأحزاب 37 . حيث فند الشبهات في مسألة زيد وزينب رضي الله عنهما. وعلق عليه تلميذه رشيد رضا بأنه "آخر نص صريح من الأستاذ الإمام في اتباع مذهب السلف في تفسير القرآن، ومراده بالرأي الذي ينهى عنه : إتباع الهوى وبالتأويل الخروج في تفسيره عن مدلول النظم العربي البليغ وما يخالف المحكم الذي هو أم الكتاب أو ما أجمع عليه أهل الصدر الأول" وأقول : لعل هذا رجوع منه إلى منهج السلف عند وفاته.

يعتقد محمد عبده : أن الإيمان بالله لا يؤخذ من الرسول ولا من الكتاب ولا يصح أخذه منهما بل من العقل ،وقد اتفق المسلمون إلا قليلاً ممن لا يعتد برأيه فيهم – على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات وأنه لا يمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً ويرسل رسولاً".

[10] قائمة العلماء المسلمين، مجلة المعرفة، العدد 115، تاريخ الدخول 2/ 5 / 2017.

أما إذا تعارض العقل والنقل عنده فقد "اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل".

وتولد من رأيه هذا في صلة العقل بالدين أن دعا إلى الاجتهاد ونبذ التقليد وإطراحه ، فقد "أنحى الإسلام على التقليد وحمل عليه حملة لم يردها عنه القدر فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس" و"علا صوت الإسلام على وساوس الطغام وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ولكنه فطر على أن يهتدي بالعلم والإعلام – أعلام الكون ودلائل الحوادث – وإنما المعلمون منبهون ومرشدون وإلى طريق البحث هادون" وأن الإسلام "صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء، وَسجَّلَ الحمق والسفاهة على الآخذ بأقوال السابقين"

وقد كان لهذا المنهج أثره في حياة السيد الإمام في أعماله وأقواله فلم يقبل بالحالة التي كان عليها الأزهر لأنها قائمة على التقليد فدعا إلى الإصلاح والتجديد ورأى الجفوة بين العالمين الإسلامي وغير الإسلامي فدعا إلى التقريب وساءته حال التربية والتعليم فدعا إلى التهذيب ونظر نظرة في السياسة أبدى فيها رأيه [11]

أقول :إنه مما يؤخذ على محمد عبده اشتراكه مع أستاذه الأفغاني في المحافل الماسونية ونشاطه فيها وتعاونه مع أستاذه في نشر مبادئها وكذلك صدرت منه عبارات تفوح منها رائحة تجاهل الإسلام والدعوة إلى الفرعونية المصرية

3– محمد رشيد رضا

محمد رشيد بن علي رضا ولد 23 سبتمبر 1865 في قرية "القلمون (لبنان)"، وهي قرية تقع على شاطئ البحر المتوسط من جبل لبنان وتبعد عن طرابلس الشام بنحو ثلاثة أميال، وتوفي بمصر في 23 جمادى الأولى 1354 هـ/22 أغسطس 1935م.

كان أبوه "علي رضا" شيخًا للقلمون وإمامًا لمسجدها، فعُني بتربية ولده وتعليمه. حفظ القرآن وتعلم مبادئ القراءة والكتابة والحساب، ثم انتقل إلى طرابلس، ودخل المدرسة الرشيدية الابتدائية، ثم المدرسة الوطنية الإسلامية بطرابلس التي كانت تهتم بتدريس اللغة العربية والعلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية، وقد أسس هذه المدرسة وأدارها الشيخ حسين الجسر، وكان يرى أنه من الضرورة لرُقي الأمة الجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا على الطريقة الأوروبية الحديثة مع التربية الإسلامية الوطنية.

وحين أُغلقت المدرسة، توثقت صلة رشيد رضا بالشيخ الجسر، واتصل بحلقاته ودروسه، حيث أحاط الشيخ الجسر "رشيد رضا" برعايته، ثم أجازه سنة 1897 لتدريس العلوم الشرعية والعقلية والعربية، وفي الوقت نفسه درس "رشيد رضا" الحديث على يد الشيخ "محمود نشابة" وأجازه أيضًا لرواية الحديث، كما واظب على حضور دروس نفر من علماء طرابلس مثل: الشيخ عبد الغني الرافعي، ومحمد القاوجي، ومحمد الحسيني، وغيرهم.

ويعتبر محمد رشيد رضا مفكراً إسلامياً من رواد الإصلاح الإسلامي الذين ظهروا مطلع القرن الرابع عشر الهجري. وبالإضافة إلى ذلك، كان صحفيا وكاتبا وأديبا لغويا. وهو أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده. أسس مجلة المنار على نمط مجلة "العروة الوثقى" التي أسسها الإمام محمد عبده، حيث لم يجد رشيد رضا مخرجًا له في العمل في ميدان أفسح للإصلاح سوى الهجرة إلى مصر والعمل مع محمد عبده تلميذ الأفغاني حكيم الشرق، فنزل الإسكندرية، وبعد أيام قضاها في زيارة بعض مدن الوجه البحري نزل القاهرة واتصل على الفور بالأستاذ الإمام، وبدأت رحلة جديدة لرشيد رضا كانت أكثر إنتاجًا وتأثيرًا في تفكيره ومنهجه الإصلاحي.

لم يكد يمضي شهرعلى نزوله القاهرة حتى صارح شيخه بأنه ينوي أن يجعل من الصحافة ميدانًا للعمل الإصلاحي، ودارت مناقشات طويلة بين الإمامين الجليلين حول سياسة الصحف وأثرها في المجتمع وأقنع التلميذ النجيب شيخه بأن الهدف من إنشائه صحيفة هو التربية والتعليم ونقل الأفكار الصحيحة لمقاومة الجهل والخرافات والبدع وأنه مستعد للإنفاق عليها سنة أو سنتين دون انتظار ربح منه فصدر العدد الأول من مجلة المنار في (مارس 1898م)، وحرص الشيخ رشيد على تأكيد أن هدفه من المنارهو الإصلاح الديني والاجتماعي للأمة وبيان أن الإسلام يتفق والعقل والعلم ومصالح البشر وإبطال الشبهات الواردة على الإسلام وتفنيد ما يعزى إليه من الخرافات ويعتبر حسن البنا أكثر من تأثر بالشيخ رشيد رضا. [12]

كان الشيخ رشيد يحرر معظم مادة مجلته على مدى عمرها المديد، يمده زاد واسع من العلم، فهو عالم موسوعي ملم بالتراث الإسلامي، محيط بعلوم القرآن، على دراية واسعة بالفقه الإسلامي والسنة النبوية، عارف بأحوال المجتمع والأدوار التي مر بها التاريخ الإسلامي، شديد الإحاطة بما في العصر الذي يعيش فيه، خبير بأحوال المسلمين في الأقطار الإسلامية .[13]

---

[11] محمد عبده ،بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ، عاطف العراقي ، المجلس الأعلى للثقافة ، ص 210 .

[12] رشيد رضا صاحب المنار ، أحمد الشرباصي ، إصدارات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة ، ص145.

[13] رشيد رضا الإمام المجاهد ،إبراهيم العدوي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 210.

حاول رشيد رضا الاتصال بجمال الدين الأفغاني والالتقاء به، لكن جهوده توقفت عند حدود تبادل الرسائل وإبداء الإعجاب ، وكان جمال الدين في الآستانة يعيش بها كالطائر الذي فقد جناحيه فلا يستطيع الطيران والتحليق، حيث بقي تحت رقابة الدولة وبصرها حتى لقي ربه سنة (1897م) دون أن تتحقق أمنية رشيد رضا في رؤيته والتلمذة على يديه .

من أهم مؤلفاته : مجلة المنار ، وهي بلا شك أعظم أعماله، فقد استمرت من سنة (1899م) إلى سنة (1935م)، وجاءت في ثلاثة وثلاثين مجلداً، ضمت 160 ألف صفحةً.

ومن مؤلفاته "تفسير المنار" : الذي استكمل فيه ما بدأه شيخه محمد عبده الذي توقف عند الآية (125) من سورة النساء، وواصل رشيد رضا تفسيره حتى بلغ سورة يوسف ، وحالت وفاته دون إتمام تفسيره.

وله أيضًا: الوحي المحمدي ، تاريخ الأستاذ الإمام والخلافة، السنة والشيعة، حقيقة الربا، مناسك الحج, الوهّابيون والحجاز ، يسر الإسلام وأصول التشريع العام ، محاورات المصلح والمقلد ، ذكرى المولد النبوي وكانت آخر عبارة قالها في تفسيره: "فنسأله تعالى أن يجعل لنا خير حظ منه بالموت على الإسلام .[14]

آراء رشيد رضا ومناقشات حولها

اقترح رشيد رضا لإزالة أسباب الفرقة بين المسلمين تأليف كتاب يضم جميع ما اتفقت عليه كلمة المسلمين بكل فرقهم في المسائل التي تتعلق بصحة الاعتقاد وتهذيب الأخلاق وإحسان العمل والابتعاد عن مسائل الخلاف بين الطوائف الإسلامية الكبرى كالشيعة، وإرسال نسخ بعد ذلك من الكتاب إلى جميع البلاد الإسلامية وحث الناس على دراستها والاعتماد عليها.

طالب بتأليف كتب تهدف إلى توحيد الأحكام، حيث يقوم العلماء بوضع هذه الكتب على الأسس المتفق عليها في جميع المذاهب الإسلامية وبما يتفق مع متطلبات العصر، ثم تُعرض على سائر علماء المسلمين للاتفاق عليها والتعاون في نشرها وتطبيق أحكامها كان الشيخ رشيد رضا من أشد المنادين بأن يكون الإصلاح عن طريق التربية والتعليم، وهو في ذلك يتفق مع شيخه محمد عبده في أهمية هذا الميدان، "فسعادة الأمم بأعمالها، وكمال أعمالها منوط بانتشار العلوم والمعارف فيها".

حدد "رشيد رضا" العلوم التي يجب إدخالها في ميدان التربية والتعليم لإصلاح شئون الناس، ودفعهم إلى مسايرة ركب العلم والعرفان، مثل: علم أصول الدين، علم فقه الحلال والحرام والعبادات، التاريخ، الجغرافيا، الاجتماع، الاقتصاد، التدبير المنزلي، حفظ الصحة، لغة البلاد، والخط

كان ملتزماً بمنهج أهل السنة والجماعة، وكان يحرص على أخذ أدلته من الكتاب والسنة، ويهتم بتخريج الأحاديث، ومعرفة الصحيح من الضعيف أو الموضوع، وانتهج مذهب السلف في الأسماء والصفات.

دعا إلى نبذ التقليد، والتحذير من البدع والخرافات، والتنديد بمناهج الصوفيين وبيان ما وقعوا فيه من انحرافات وضلالات. لقد عاصر رحمه الله هيمنة أصحاب البدع والخرافات على شؤون العالم الإسلامي ومقدراته.

كان بارعاً في ربطه بين التصورات والمفاهيم الإسلامية، وبين واقع العصر وذلك لأنه كان من العلماء المعدودين في عصره، وكان باعه طويلاً في العقائد والتفسير والحديث والفقه والأصول وعلوم اللغة العربية والعلوم الاجتماعية، كما كان إلمامه بمشكلات العصر جيداً وذلك بسبب أسفاره ومخالطته لعدد من علماء الغرب وفلاسفتهم، وكان يعرف أفكارهم وطروحاتهم، وله ردود جيدة عليهم في كتابه (الوحي المحمدي) وفي مجلة المنار

نادى بالشورى وندد بالاستبداد والمستبدين، ودعا علماء الأمة إلى القيام بواجبهم في الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورأى أن تنفير العرب من الترك مفسدة من أضر المفاسد وإن من يسعى إلى التفرقة بيننا وبينهم فهو عدو لنا ولهم

دعا إلى وحدة المسلمين، والدفاع عن الإسلام والشريعة، وتصحيح عقائد المسلمين، وجمع بين العمل في ميدان الفكر الإسلامي والإصلاح السياسي وأولى العلم والعلماء رعاية خاصّة، وروّج لفكرة دعوة اليابان لاعتناق الإسلام [15]

التقارب بين السنة والشيعة : سعى رشيد رضا كثيرا من أجل التقارب السني الشيعي، وقامت علاقات طيبة بينه وبين عدد من أعلام الرافضة منهم صاحب مجلة "العرفان" والمدعو هبة الدين الشهرستاني النجفي، والمدعو عبد الحسين العاملي – صاحب المراجعات – والمدعو محي الدين عسيران. وظن رشيد رضا أن أصحابه هؤلاء من المعتدلين لكنه فوجئ بكتاب للمدعو محسن الأمين العاملي اسمه "الرد على الوهابية" ثم ظهر له كتاب آخر اسمه "الحصون المنيعة، في الرد على ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة" فعلم صاحب المنار أن الاعتدال الذي كان يتظاهر به أصحابه الشيعة ليس إلا تقية ونفاقا، وتأكد من ذلك عندما راح صديقه صاحب مجلة العرفان يشيد بكتب معدوم الأمانة محسن العاملي وقال صاحب المنار أنه

[14] أعلام وأصحاب أقلام ، أنور الجندي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ،القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 110.

[15] النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين ، محمد رجب البيومي ، دار القلم ، دمشق ،1415هـ – 1995م ، ص 95.

حذف عبارات من رسالة الآلوسي لأنها جاءت قاسية، وليته لم يفعل. فرسالة "السنة والشيعة" لرشيد رضا تتضمن شهادة عالمين جليلين: القاسمي والآلوسي إضافة إلى شهادة المؤلف وجميعهم قالوا بفساد عقيدتهم واستحالة الالتقاء معهم.[16]

المآخذ في حق محمد رشيد رضا ومناقشتها

بقيت بصمات محمد عبده ظاهرة فيما كان يكتبه رشيد رضا بعد وفاة الأول، ومن الأمثلة على ذلك تأويله لمعجزة انشقاق القمر رغم تخريج البخاري ومسلم لها، وتضعيف كثير من الأحاديث التي لا تتفق مع آراء أصحاب المدرسة الإصلاحية كما أنه صحح بعض الأحاديث الضعيفة التي تتفق مع أفكاره التي كان ينادي بها. لكنه مع ذلك لم يتخل عن منهج أهل السنة، وكما يقولون: "لكل جواد كبوة، ولكل صارم نبوة" [17].

إنكاره أحاديث المهدي رغم ثبوت الكثير منها، قال رشيد رضا بعد أن طعن في كثير من أحاديث المهدي من جهة الإسناد: "وأما التعارض في أحاديث المهدي فهو أقوى وأظهر، والجمع بين الروايات فيه أعسر، والمنكرون له أكثر، والشبهة فيه أظهر؛ ولذلك لم يعتد الشيخان بشيء من رواياتها في صحيحيهما، وقد كانت أكبر مثارات الفساد والفتن في الشعوب الإسلامية؛ إذ تصدى كثير من محبي الملك والسلطان، ومن أدعياء الولاية وأولياء الشيطان لدعوى المهدوية في الشرق والغرب.[18] وقال أيضاً: "وإذا تذكرت مع هذا أن أحاديث الفتن والساعة عامة، وأحاديث المهدي خاصة، كانت مهب رياح الأهواء والبدع، وميدان فرسان الأحزاب والشيع" وقد استمات في رد هذه الأحاديث ولم يستقص كل ما ورد في المهدي من أحاديث، وإنما نقل بعضاً منها ورده، وقبل ذلك رد حديث تميم الداري في قصة الجساسة الذي خرّجه مسلم في صحيحه، وقبل ذلك ألمح إلى رد كل ما جاء في الفتن. فقال: "واعلم أيها المسلم الذي يجب أن يكون على بصيرة من دينه أن في روايات الفتن وأشراط الساعة من المشكلات والتعارض ما ينبغي لك أن تعرفه ولو إجمالاً حتى لا تكون مقلدًا لمن يظنون أن كل ما يعتمده أصحاب النقل حق".

أقول : هم هكذا يردون الأحاديث الصحيحة بأوهام خاطئة، وظنون فاسدة ودعوى التعارض التي ذكرها في أحاديث المهدي غير مسلمة ، وقد جمع العلماء بينها، فذكره : أن المنكرين للمهدي أكثر من المثبتين غير صحيح، بل جمهور علماء السنة يثبتون المهدي، ويذكرونه في عقائدهم التي يكتبونها، وكيف يزعم أحد أن المنكرين للمهدي أكثر من المثبتين له وقد ذكر الشوكاني وقوفه على خمسين حديثاً في شأنه منها الصحيح والحسن والضعيف المنجبر، فيكفي إثباتاً لبطلان تلك الدعوى أن رواة هذه الأحاديث أكثر من خمسين بل من مئة بالنظر إلى رجالات أسانيدها وجلهم من علماء الحديث وأئمته، ومن أين للمنكرين مئة عالم بل خمسين بل عشرة ينكرونه، وهم ممن يعتد بقولهم؟!! ، وإن عدم إخراج الشيخين لأحاديث المهدي لا يسوغ إنكاره، لأن الشيخين لم يستوعبا كل ما صح عن النبي – صلى الله عليه وسلم –، ولم يدعيا ذلك بل صرحا بخلافه وتركا أحاديث كثيرة صحيحة لم تكن على شرطهما، ولو صحت هذه الحجة لتم رد كثير من فروع الشريعة، وتفصيلات العبادات والمعاملات؛ إذ إن السبيل إليها أحاديث في المسانيد والسنن والمعاجم والأجزاء والمشيخات، ولم تخرج في الصحيحين أو أحدهما.

أما ذكره أن أحاديث المهدي كانت أكبر مثارات الفساد والفتن في الشعوب الإسلامية... الخ، لو صح ذلك سبباً فإنه لا يُسوِّغ رد الصحيح من الأحاديث، كيف وهو لا يصح سبباً، فإن سبب ذلك هو الجهل والهوى، ولو علم الناس السنة، وتجردوا من الهوى لما وقع ذلك، ووقوع الفتنة بسبب فهم خاطئ لأحاديث صحيحة لا يصلح حجة لرد تلك الأحاديث، أوليس الخوارج قد فتنوا بنصوص الوعيد، والمرجئة بنصوص الوعد، والمعطلة والمشبهة بنصوص الصفات بسبب فهمهم الخاطئ لها فهل يعني ذلك رد تلك النصوص؟! ،ولو جاز رد النصوص الثابتة بسبب فهم بعض الفرق الخاطئة لها، وإفراطهم أو تفريطهم فيها لكان ذلك باباً واسعاً لرد الشريعة كلها بأصولها وفروعها، إذ إنه ما من نص قرآني أو نبوي أفاد حكماً شرعياً إلا وله معارضون ومحرفون، يكونون على طرفي نقيض، أقول أخيراً : يبقى رشيد رضا رغم أخطائه عالماً كبيراً من كبار علماء أهل السنة، ومن يتحدث عن التجديد في العصر الحديث لا بد أن يذكر "مجلة المنار" وصاحبها إذا كان جاداً ومنصفاً في بحثه.

4– سيد أحمد خان (1817م–1898م)

هو من أكبر رجال الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي، ومؤسس جامعة عليكرة بالهند. ولد السيد أحمد خان في 17 أكتوبر 1817م في دلهي بالهند ، ونشأ في أسرة كان لها اتصال وثيق بالملوك المغول الذين حكموا شبه القارة الهندية قبل الاحتلال البريطاني.

ألّف العديد من الكتب، ردّ فيها على بعض المغرضين من المستشرقين، ودعا فيها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وله آراء تفرد بها. وتثير بعض أفكاره الحرة واجتهاداته الجريئة الجدل إلي اليوم بين مؤيّد ومكفّر. بصفة عامة لقد إتصفت نظرته للدين بالسماحة واليسر وعمق النظر. وتأثر به

---

[16] خميني العرب حسن نصر الله والرافضة الشيعة الشر الذي اقترب ، سيد بن حسين العفاني ، دار العفاني ، ص 307–309.

[17] محمد رشيد رضا منشئ المنار ورائد السلفية الحديثة ، جمال البنا ، دار الفكر الاسلامي ، 2006م ،ص 95.

[18] مجلة البيان، العدد [11] ، شعبان 1408 ، أبريل 1988، ص 8 .

مفكرون مسلمون كبار من أمثال المصلح الإسلامي أمير علي (1849م-1928م) والفيلسوف الشاعر محمد إقبال (1877م-1938م) والمجدد فضل الرحمن (1919م-1988م).

عاد السيد أحمد خان إلى بلاده سنة (1870م) وهو عاقد العزم على إصلاح حال المسلمين والنهوض بهم والارتقاء بشأنهم. وضرورة الاستفادة من المدنية الحديثة والإقبال على علومها، وتحقيق مثل هذا الأمر يحتاج إلى صبر في إعداد الناس لتقبله والاستعداد للتغيير، وإزالة تحفظهم إزاء كل جديد، لذا أنشأ مجلة بعنوان "تهذيب الأخلاق" سنة (1870م) لتكون منبرا لإذاعة أفكاره التعليمية والدينية ومحاربة الأمراض الاجتماعية التي انتشرت بين المسلمين. توفي السيد أحمد خان في 25 رجب سنة 1306 هـ الموافق 27 مارس سنة 1898م ودُفن في ساحة مسجد جامعة عليكرة.[19]

آراء سيد أحمد خان ومناقشات حولها

عندما لاحظ السيد أحمد خان تدني وضع المسلمين المادي والمعنوي نظر إلى انعدام كفاءتهم المعرفية وغياب أهليتهم الحضارية للحصول على حقوقهم من المستعمر البريطاني، تأكد أن الخطيئة مرتكَبة من الضحية لا من الجاني، فألزم نفسه بالابتعاد عن التحريض السياسي وتهييج الناس والرمي بهم عرضة للبطش الإنجليزي. ابتعد عن كل ذلك ليكرس عمله للتربية والتعليم وتهذيب النفوس بالأخلاق العالية وتنوير العقول بالعلوم والمعارف. هذه هي "اللعنة السياسية" التي تحدث عنها الإمام محمد عبده، وهذا هو المبدأ الإصلاحي الذي بلوره في ما بعد المفكر المصلح الجزائري مالك بن نبي (1905م-1973م)، وما بات يعرف بقابلية الاستعمار.

وللسيد أحمد خان آراء كثيرة في تفسير القرآن اختص بها أشهرها أن الوحي إلهي لم يكن باللفظ بل بالمعنى، نزّله الله على قلب نبيّه محمد.عند جمعه للآيات القرآنية المتعلقة بتعدد الزوجات استخلص منها المنع والاكتفاء بواحدة.لا يقول بالوجود الحقيقي للجن وأوّل كل الآيات القرآنية المتعلقة به.كان يرفض التشدّد الديني كأساس لنهضة المسلمين .أنكر نظام الرق.تطرق إلى تفسير القرآن، وذهب إلى أن النظر الصحيح فيه يوجب الاعتماد على روحه أكثر من الاعتماد على حرفيته.أكد السيد خان أنّ الجهاد ليس مباحاً إلا في حالة وقوع القهر البالغ، أو الحيلولة بين المسلمين وأداء شعائرهم الدينية [20]حيث سعى أحمد خان إلى تقديم تفسير جديد لنظرية "الجهاد" بعد أن ساد في هذه الفترة أنّ الهند أصبحت "دار حرب" ومن ثم فقد وجب الجهاد المسلح على أبنائها المسلمين، دفاعاً عن دينهم. ففي سنة 1804م قام الحاج شريعة الله بتأسيس حزب إصلاحي يقوم على عدم صحة صلاة الجمعة في الهند بحجة أنها ليست "دار إسلام"، ولذا فقد سمي حزبه هذا بـ"جماعة اللاجمعة وتبعاً لذلك، فإنه لما كان الأمر الأخير غير متحقق في الواقع، نظراً لأنّ الإنجليز كانوا يكفلون الحرية الدينية، فإنّ ذلك لا يبرّر الجهاد ضدهم بحال من الأحوال.

وبطبيعة الحال، لاقت آراء السيد خان اعتراضاً شديداً من قبل الأوساط الجهادية، خاصة أنّ عدد المسلمين في الهند وقتها كان قد جاوز السبعين مليوناً فإذا بأغلبهم يعيشون في حالة من الجهل والفقر وبؤس العيش وحتى من تعلم منهم لم يتجاوز تعليمه الإطار التقليدي.وكان يرى كذلك بأنّ إقامة دين الإسلام ليست في حاجة إلى إقامة الخلافة

نرى أنّ السيد أحمد خان كان- في كتابه عن الخلافة- من أنصار الرأي الذي لا يعلق إقامة دين الإسلام على شرط إقامة دولة الخلافة، وغير ذلك من الموضوعات الدينية التي غلب عليها الجنوح والتطرف، والتي كانت سببا في إثارة معارضة العلماء له، وحكموا بتكفيره، وتعرضت حياته للخطر، ونجا بأعجوبة من محاولة اغتيال له.[21]

كان نشر التعليم الحديث بين المسلمين من الأمور التي تشغل تفكير أحمد خان؛ لأنه يضمن لهم الانخراط في أعمال الحكومة،

كانت الخطوة التي أقدم عليها أحمد خان هي إقامة معهد تعليمي عال لتدريس العلوم الحديثة يتطور مع الأيام إلى جامعة تعيد مجد الحضارة الإسلامية إلى الأذهان، وتخرج أمثال علماء المسلمين الأفذاذ.

أقول : وإن كان السيد أحمد خان قد تعرض لكثير من الهجوم على آرائه التي صدمت مشاعر المسلمين فإن ذلك لا يحرمه من فضل تحريك الحياة الراكدة، وإثارة الوعي والنهوض بالتعليم والمحافظة على الثقافة الإسلامية[22] .

5- فضل الرحمن ولد فضل الرحمن في 21 أيلول سنة 1919م في باكستان. كان والده مولانا شهاب الدين من علماء الدين، وقد أكمل دراساته الدينية في مدارس ديوبند. وأكمل فضل الرحمن دراسته الدينية في الفقه والحديث والتفسير والكلام والفلسفة لدى والده، وبإشرافه. كما

---

[19] زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة ، 1947م ، ص 205.

[20] مجلة صوت الشرق ، مجلة ثقافية هندية تصدرها سفارة الهند ،العدد 425 ، 2001م.

[21] منصة البيانات المفتوحة من المكتبة الوطنية الفرنسية ، http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120491899 ، 10 نيسان 2017.

[22] صحيفة ذوات ، ثقافية فكرية ، 28 فبراير2010.

أكمل دراسته الجامعية في جامعة البنجاب في مدينة لاهور، حتى نال الماجستير في الأدب العربي سنة 1932م. وبعد ثلاث سنوات من النشاط العلمي والأبحاث في نفس هذه الجامعة ذهب في عام 1946م . أي قبل سنة واحدة من تأسيس باكستان . إلى جامعة أوكسفورد، وأنهى رسالته الجامعية، تحت عنوان: «فلسفة ابن سينا»، سنة 1949. وبعد أن أنهى تحصيله الدراسي أخذ يدرّس الفلسفة الإسلامية والأدب الفارسي في جامعة دورهام، من سنة 1950م إلى سنة 1958م. ثم أخذ يعمل في حقلي التدريس والأبحاث في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ميكيل الكندية لمدة ثلاث سنوات. والتحق في عام 1961م بمعهد الدراسات الإسلامية، بدعوة من الجنرال أيوب خان، وتم تنصيبه رئيساً لهذه المؤسسة بعد عام واحد من التحاقه بها. وقد شكّل هذا التعيين نقطة تحوُّل في الحياة الفكرية لفضل الرحمن، وأكمل تحصيله الدراسي في الأدب والفلسفة الإسلامية، وبقي يواصل نشاطاته في هذه الميادين النظرية حتى آخر سنيّ عمره، إلا أن هذا التعيين، والقضايا التي برزت أمام فضل الرحمن خلال فترة رئاسته، فتحت فصلاً جديداً في حياته الفكرية، وجعلته ينشغل بالتعاطي معه حتى آخر عمره. وهذا الميدان هو كيف يمكن توضيح الأحكام الإسلامية بالشكل الذي تكون فيه ممكنة التطبيق في الظروف المتغيِّرة للعالم الجديد، واكتشافاته العلمية والفلسفية، في نفس الوقت الذي نحافظ فيه على إيماننا بالثوابت الإسلامية. هذا السؤال بشكله هذا . أي ضمن حدود الأحكام الاجتماعية . وبشكل أعمّ . بما يشمل الأحكام الفردية والرؤية الكونية والعقائد الإسلامية . قد شغل أذهان الكثير من المفكِّرين بمذاهبهم ومشاربهم المختلفة، من التقليديين والحداثويين. وما تزال مناقشاته النظرية مستمرة حتى الآن بين أصحاب الرأي. وعلى الرغم من أن الجهد النظري لفضل الرحمن كان متمركزاً حول الأحكام الاجتماعية للإسلام، إلا أنّ تأثير المنهج الذي اختاره لم يكن محدوداً في هذا الإطار، بل نال ترحيباً واسعاً من قبل الجيل اللاحق للمثقَّفين في البلدان الإسلامية، وتم تعميمه على الميادين الإسلامية الأخرى .كانت التوجيهات الإستراتيجية لفضل الرحمن، خلال مدة رئاسته لمعهد الدراسات الإسلامية، تشمل مسائل مختلفة، من قبيل: القوانين المتعلقة بالأسرة، الحدود الإسلامية، الفوائد المصرفية، والزكاة، وقد كان بإمكانها أن توفِّر الأرضيات النظرية والأفكار اللازمة أمام الحكومة الباكستانية؛ بهدف إقرار القوانين الجديدة.

أقول : إن آراء فضل الرحمن هذه هي التي دعت معارضيه إلى توسيع دائرة معارضتهم له، والتي أدَّت في النهاية إلى استقالته، أو بالأحرى إقالته من منصبه. وترك باكستان متوجِّهاً إلى أمريكا على خلفية انتقادات شديدة من قبل عدّة من العلماء، ومنهم: أبو الأعلى المودودي، لآراء فضل الرحمن، والتي انتهت بتحريم كتاب«الإسلام»، وبعد فترة قصيرة على مزاولته لنشاطه ذهب إلى شيكاغو عام 1969م، لمواصلة أبحاثه وللتدريس، وبقي فيها حتى آخر عمره، في (26 تموز 1988م) .

ومن أهم آثاره التي تركها كانت في مجال الفلسفة، فضلاً عن أطروحته في الدكتوراه، والتي كانت حول ابن سينا، ونشرت بشكل مفصل،

بالاضافة الى ذلك يُعَدُّ فضل الرحمن أول من انبرى للتعريف بالملا صدرا والحكمة المتعالية، بتأليفه كتاباً مستقلاً تحت عنوان: «فلسفة الملا صدرا» باللغة الإنكليزية. وبالإضافة إلى هذين النتاجين يمكن ذكر مقالته الموسومة «الحدوث الدهري»، والتي يتطرق فيها إلى توضيح هذه المسألة الفلسفية من وجهة نظر مير داماد.[23]

آراء فضل الرحمن ومناقشات حولها

1- كان فضل الرحمن من المنتقدين للأشاعرة. فهو ينتقد أصولهم الكلامية، من قبيل: القول بالجبر، أو معارضتهم للعقل، وخصوصاً إنكارهم الحسن والقبح العقليين، ويصرح قائلاً: إن رؤية الأشاعرة هذه، التي تنسب أعمال الإنسان إليه مجازاً، وتعتبر الإنسان غير مسؤول في الحقيقة عن أعماله، تُعَدُّ تفسيراً خاطئاً للقرآن الكريم. وفي المقابل يدافع فضل الرحمن عن نظرية الحسن والقبح العقلي، والقول بحدوث القرآن، التي طرحت من قبل المعتزلة، ويؤيِّد مواقفهم.

2- اختص فضل الرحمن بتوضيح مسألة كيفية المواجهة بين الإسلام والحداثة فقد قسم فضل الرحمن المتكلمين في ذلك الى عدة مجموعات فمنهم :

الذين لجؤوا إلى السنّة؛ لإيجاد التغيير، وهم بصدد إيجاد التغيير عن طريق الأساليب التي تحظى بقبول السنّة وموافقتها. وعلى سبيل المثال: يقومون بتأييد آرائهم من خلال الروايات التي تدعم آراءهم.

أقول : مشكلة هذا الأسلوب لإحداث التغيير برأي فضل الرحمن يكمن في أن هذا الفعل يعني في الواقع ذهاب هذا الفريق إلى الحرب بنفس أسلحة المنكرين لعملية التغيير والإصلاح. والمؤكَّد أن المنتصرين في هذه الحرب ليسوا هم القائلون بإجراء التغيير في الأحكام، لأن الوضع الحالي للفقه هو نتاج أكثر من اثني عشر قرناً من جهود الفقهاء. ومن المؤكَّد أنه لا يمكن أن نتوقَّع إحداث التغيير والتحوُّل الجادّ والحقيقي من خلال التمسك والوفاء للأساليب التقليدية. والمقترح الآخر للخروج من هذه المعضلة يكمن في السماح باتّباع آراء جميع فقهاء المذاهب الإسلامية المختلفة. وعلى أساس هذا المقترح . وأساسه في مصر، ويعبرون عنه بلفظ «التلفيق» . يمكن الرجوع في المسائل التي تواجهنا إلى الآراء الفقهية للمذاهب الأربعة، والأخذ بالأكثر

[23] نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني ، محمد جعفر علمي ، 9 أبريل 2015 ، ترجمة : صالح البدراوي ، 2/ 189.

تناسباً وانسجاماً مع الظروف الراهنة. ولا يُعَدُّ هذا الأسلوب برأي فضل الرحمن حلاً لمعضلة الدين والحداثة، لأنه لا يبحث عن حل المسائل الجديدة في الاجتهاد الجديد، بل في الآراء السابقة. ومنهم المجموعة، التي توافق على التغيير من حيث المبدأ، ترجح إجراء التغييرات التدريجية في الأحكام الإسلامية في بعض المجالات الخاصة ذات الاستعداد اللازم لذلك على إحداث التغيير دفعة واحدة في جميع أبعاد وأبواب الأحكام.

أقول : حسب رأي فضل الرحمن فإن هذا الإجراء لا يؤدي إلى حل المشكلة، لأن ذلك يعني أولاً: التعاطي مع المسألة بشكل منفرد، وعدم إعطاء حلّ شامل لها، وثانياً: انطلاقاً من أن التغييرات الناجمة عن الحداثة تتوالى بشكل مستمرّ فإن هذا الأسلوب سيؤول في النهاية إلى نوع من علمنة المؤسَّسات والقوانين الاجتماعية، وبالتالي وضع الإسلام جانباً .كما لاحظنا ذلك في منهج التقليديين، وكذلك الإصلاحيين .ومنهم المجموعة التي تعتمد المنهج العلماني، وفصل الدين عن الدنيا. وبعبارة أخرى: قبول اللوائح القانونية والسياسية والاجتماعية الجديدة من غير أن تكون هذه النسخ مأخوذة عن الطرق الاجتهادية من المصادر الأصيلة للإسلام، أي القرآن والسنّة. وهذا هو ذات الشيء الذي يعبِّرون عنه بالحدّ الأدنى من الدين. وينتقد فضل الرحمن هذا الحلّ أيضاً قائلاً: إنه لا يمكن الأخذ به، لأنه في الحقيقة إقرارٌ بعدم فاعلية الدين في الميادين المختلفة.[24]

3- يُعَدُّ فضل الرحمن من منتقدي العلمانية، معتبراً إياها فكرة إلحادية في ذاتها، وماحقة لجميع المقدسات والقيم الدينية. ولطالما حذَّر . وبكل قلق . من أنه في حالة عدم إعادة النظر في الأساليب الاجتهادية فإن المجتمعات الإسلامية ستقع في فخ العلمانية. ويرى أنه في حالة عدم تقديم الحلول المبنية على أساس القيم الإسلامية فإن الحكومات، بتشريعها للقوانين الجديدة بدون سند شرعي.[25]

4- بحسب رأيه فإن أحد الموانع الأساسية أمام التجديد والتغيير في الفقه والقوانين الإسلامية هو غلق باب الاجتهاد في القرن الخامس الهجري . طبقاً للمشهور من القول طبعاً، على الرغم من أنه يرى أن غلق باب الاجتهاد يرتبط بالنصف الثاني للقرن الهجري الثاني، واكتساب المذاهب الأربعة لصفتها الرسمية بين أهل السنّة والجماعة. ومن هنا نرى أنه بعد أن أصبحت المذاهب الأربعة مذاهب رسمية لم نشهد حصول أي إبداع جديد في الميدان الفقهي، وانبرى فقهاء السنّة إلى كتابة الشرح، وشرح الشرح، أو تلخيص أعمال السابقين، بدلاً من الرجوع إلى المصادر الأصلية للفقه . القرآن والحديث ومن هنا نجد أن فتح باب الاجتهاد، ووضع نهاية لتسلُّط المذاهب الأربعة، يمثِّل في الحقيقة أحد المضامين المحورية في كتابات فضل الرحمن. إلا أن فتح باب الاجتهاد . بحسب رأيه . ليس بمعنى استخدام نفس الأدوات المتداولة في الاجتهاد، لأن هذه الأدوات غير قادرة على إعطاء أجوبة وافية عن الأسئلة المطروحة في الإطار العقلي للمرحلة الجديدة. ومن هنا فإنه سخّر الجانب الأساسي من جهوده الفكرية للتوصل إلى أسلوب جديد لفهم الدين على النحو الذي يكون فيه قادراً على إعطاء الإجابة عن تساؤلات العهد الجديد. ولهذا فإن هذا الجانب يمثل أهم وأبرز جانب في أعمال فضل الرحمن.[26]

5- يحذِّر فضل الرحمن في مؤلفاته من المنهج التقليدي في فهم القرآن. ويرى أن المنهج التقليدي في فهم القرآن يتناول كل آية بشكل منفصل عن الآيات الأخرى، أو يتناولها بشكل موضوعي على أقصى التقديرات.

إلاّ أن القرآن الكريم . وعلى الرغم من تنوع الموضوعات والقضايا المطروحة فيه . يمتلك نوعاً من الوحدة الداخلية وكذلك الاتجاه العام لآيات القرآن الكريم، تصب في مسار هداية الإنسان نحو تلك الوحدة. وبناء على ما يراه فضل الرحمن فإن الماضين إما أنهم لم يبذلوا أي جهد من أجل الحصول على عناصر هذه الوحدة الداخلية، وفهم آيات القرآن الكريم على أساس هذه العناصر؛ أو أنها كانت محدودة جداً. ويرى أنه لابّد أولاً من معرفة هذه العناصر الأساسية جيداً، وفي المرحلة الثانية يجب أن يتم تفسير القرآن الكريم بناء على أساس هذه العناصر. ويرى فضل الرحمن أن نتيجة هذا الأسلوب هو «الإصرار على التنفيذ الحرفي لأحكام القرآن، وإغماض أعيننا عن التغييرات الاجتماعية التي حصلت حتى الآن، أو أنها لا تزال تحصل أمام أنظارنا بشكل علني. وهذا الأمر هو بمنزلة إفشال المقاصد القيميّة . الاجتماعية، والأهداف القرآنية». وفي المقابل، أثير بين بعض المفكِّرين خلال المائة عام الماضية . تدريجياً . أن كل ما طرح في القرآن الكريم أو في الروايات إنما جاء في قسمين، وهما: الأول: والذي يشير إليه فضل الرحمن في مؤلَّفاته وكتاباته بعناوين مختلفة، من قبيل: اللبّ Kernel؛ الجوهر Essence؛ الأصول Principles؛ العموميات Universals؛ المثاليات Ideals، هو عبارة عن القيم الثابتة والعامة، والتي لا تتقيد ولا تختصّ بزمان ومكان معينين. الثاني: وهو التعاليم الإسلامية التي تشمل الجوانب المتغيرة ذات الصفة التاريخية، ويُعبِّر عنه بعناوين أخرى، من قبيل: الصدف shell؛ الأعراضAccidents؛ الجزئيات أو الأمور الخاصة Particulars؛ المحتملات أو الممكنات Contingent [27]

---

[24] Fazlur Rahman, Islam: Legacy and contemporary Challenge, ıslamıc studıes,2014, p.24.

[25] Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.86.

[26] Fazlur Rahman, Islam: Legacy and contemporary Challenge, p. 242.

[27] Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.13.

6- يتطرّق فضل الرحمن في أن الدور الأساسي للأنبياء هو في تحريك المجتمع وتنظيمه بما ينطبق والنموذج الإلهي. وبتعبير آخر: إن الدور الأول والأساس للأنبياء، وكذلك النبي الأكرم' .كما يستفاد ذلك من دراسة تاريخ حياته . يتمثل في القيادة الروحية والمعنوية للمجتمع. وما يؤيد هذا القول . حسب رأي فضل الرحمن . أن باب الأحكام في القرآن الكريم يحظى هو الآخر بمساحة محدودة نسبياً مقارنة بباقي التعاليم الإسلامية. وهذا الأمر يدل في حدّ ذاته على أن دور الأنبياء، أو بعبارة أخرى: إن دورهم الاجتماعي، لم يكن محدَّداً بوضع القوانين، لكي يقوموا بوضع القوانين وتشريعها لجميع أبعاد حياة الإنسان من جزئيات الأمور الاجتماعية، وصولاً إلى الأحكام العبادية. وبناء على هذه المقدمة يستنتج فضل الرحمن أن دور الأنبياء؛ بما أنه لم يكن موجَّهاً لوضع القوانين . بمعنى إيجاد آلية قانونية منتظمة شاملة .، فإن القوانين التي وضعوها وشرّعوها إنما جاءت في الحالات التي كانوا يلاحظون فيها أن عرفاً اجتماعياً أو سنّة قبلية معينة تقف حائلاً أمام التكامل المعنوي للمجتمع أو الفرد، فإنهم يتخذون موقفاً تجاه ذلك، ويبادرون إلى إزالته أو تحديده. وهو يذكر بعض النماذج في هذا السياق، كالتحريم التدريجي للربا، والخمر، كأمثلة على أنه تم فيها بشكل واضح مراعاة الظروف الاجتماعية لزمان النبي الأكرم'. كما يرى في تحسُّن المكانة الاجتماعية للمرأة، وكذلك الأحكام المرتبطة بالعبيد والرقّ نماذج أخرى تدل على الاهتمام العميق للقرآن الكريم بالظروف الاجتماعية المحيطة بوضع القوانين، على الرغم من أنه يرى أن الأحكام المذكورة في القرآن الكريم في خصوص هذين الأمرين تعود لمرحلة التغيير الأولى للسنن الجاهلية .كما في المرحلة التي سبقت التحريم الكامل للربا والخمر .، وأن المثاليات الأساسية للقرآن الكريم في هذين البابين لم تتحقَّق؛ بسبب عدم توفر الأرضية الاجتماعية المناسبة لها. وفي رأيه فإن دور الفقيه يبدأ من هنا، وذلك بأن يتمكن باجتهاده من إيصال ما لم يصرِّح به القرآن إلى مرحلة الفعل والتحقق على أرض الواقع، بناءً على أساس الأصول القرآنية العامة. ومن ثم يستنتج أن هذه الأمثلة تدلّ على أن قصد القرآن الكريم من طرح بعض القوانين لم يكن بمعنى أن تحظى هذه القوانين بالخلود بشكل حرفي.[28]

7- بشأن الوحي، يرى فضل الرحمن أن القرآن الكريم نزل على قلب النبي الأكرم: هذا النزول هو نزول إجمالي، وبدون تفصيل. وبعبارة أخرى: القرآن الذي بين أيدينا . فهو نتاج الظروف المختلفة التي كان النبي الأكرم يواجهها خلال فترة رسالته ونبوته. وفي كل واحدة من تلك الظروف خرج القرآن من الإجمال إلى التفصيل طبقاً للصيغة اللغوية الموجودة من قبل في ذهن النبي الأكرم، وعلى أساس هذا التحليل النفسي، نكون قد توصَّلنا إلى تاريخية التعاليم القرآنية.

أقول: كيف يمكن القول على أساس هذا التحليل أن آيات القرآن وسوره . القرآن بصورته التفصيلية التي بين أيدينا . هو كلامٌ ووحيٌ إلهيٌّ؟! إن النموذج الذي يدافع عنه فضل الرحمن في التحليل النفسي هو النموذج التالي Feeling – Idea – Word. والأمر الذي وضعه نصب عينيه من وراء هذا التحليل هو إعطاء أساس نظري لإثبات الصفة التاريخية لأحكام القرآن وقوانينه، وليس نفي صفة الوحي عن القرآن الكريم.[29]

8- يستند فضل الرحمن إلى نظرية المعتزلة، القائمة على القول بحدوث القرآن الكريم. حيث يرى فضل الرحمن بأن القرآن لم ينزل بصورة كتاب كامل دفعة واحدة، بل بصورة تدريجية في إطار الوحي خلال فترة امتدّت 23 سنة، وأن البعض من آياته تكمل بعضها الآخر، كل ذلك دليل على حدوث القرآن الكريم، مما لا يترك أدنى مجال للشكّ في بطلان النظرية المنافسة . أي القول بقدم القرآن .، المدعومة من قبل الأشاعرة. ومن هذا المنطلق نلاحظ انعكاس الميول، والرغبات، والتخوفات، ومسائل الحياة اليومية، والمشاكل، والأحداث الحاصلة في مجتمع صدر الإسلام، في آيات القرآن الكريم. ويُعَدُّ هذا الأمر في حد ذاته شاهداً حياً على أن القرآن الكريم كان العاكس لما يدور حوله، والمجيب عن الظروف التاريخية والأسئلة والقضايا التي تحصل في زمانه، إذ لو لم يكن كذلك لما كان تأثير القرآن الكريم على العرب في زمن النبي الأكرم، وعلى الأجيال اللاحقة من بعدهم، بذلك الشكل الذي شهدناه على مر التاريخ. تؤيّد هذه الكيفية التي عليها القرآن الكريم . بحسب رأي فضل الرحمن . مسألة حدوث القرآن، وتنفي القول بقدمه. إن الدليل الوحيد الذي يمكن الإشارة إليه على أنه بمنزلة الرأي المؤيِّد للسمة التاريخية لآيات القرآن الكريم في مؤلَّفات القدماء هو موضوع أسباب نزول القرآن الكريم. وبالرغم من كل ذلك فإن أسباب النزول قد فقدت .كما يرى فضل الرحمن . دورها الأساسي في التفسير، والمتمثِّل بربط الآيات القرآنية بسياقها أو مناسبتها التاريخية، وأخذت على عاتقها تبيين بعض التفاصيل فقط، من قبيل: أسماء الأشخاص، والأماكن، والأحداث، التي أدت إلى نزول الآيات الكريمة. وعلى الرغم من أن توضيح هذه التفاصيل كان يشكِّل جانباً من دائرة اهتمامات أسباب النزول، إلا أن الدور الأساسي لها، والذي كان بإمكانه تبيين السياق التاريخي للآيات القرآنية، أصبح في طيّ النسيان. وكذا الأمر في الفقه أيضاً. فقد اقتصر دور أسباب النزول على تعيين تقدُّم أو تأخُّر نزول آيات الأحكام، في الحالات التي يحتمل فيها وجود النسخ. وبالتالي فقدت دورها الأساس، كما هو الحال في التفسير، والمتمثِّل بالتأكيد في

---

[28] ينقل فضل الرحمن في عدة مواضع، ومنها في كتابه المشهور "Islam and Modernity"، وكذلك مقالته الموسومة "Revial and Reform"، تاريخ هذه الأحداث الفكرية بين السنّة بالتفصيل ص 10.

[29] Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", p. 71.

الجنبة التاريخية، وفي ارتباط آيات الأحكام بالظروف التاريخية لزمن النبي الأكرم'. ويرى أن استخلاص النتائج الكلية والعامة من الوقائع والأحداث الخاصة . والتي يُعبَّر عنها في العلوم القرآنية بعبارة: (العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص المعنى) . تعني أخذ الظروف التاريخية لنزول الآيات بنظر الاعتبار [30].

ثانياً : المستشرقون وآراءهم حول السنة النبويةمفهوم الإستشراق (Orientalism) من الناحية اللغوية فإن الاستشراق اشتقه الغربيون من لفظة (الشرق) ،وعرّف قاموس اكسفورد الاستشراق بأنه: (دراسة الشخصية الشرقية ، من ناحية الأسلوب والخواص والصفات وطرق التفكير والتعبير الخاصة بتلك الأمم الشرقية ، كما أنه يعني أيضاً دراسة العلوم الشرقية أو معرفة لغات الشرق). ويقول إدوارد سعيد: (الاستشراق أسلوب غربي للسيطرة على الشرق ، واستبنائه ، وامتلاك السيطرة عليه) ، واستبناؤه أي : بناء ذلك الشرق طبقاً للمفاهيم الغربية. وكما هو ملاحظ أن مثل هذه التعريفات شديدة العموم ، فالشرق هو مجموعة الأقطار المنتشرة في آسيا وبعض الأقطار في إفريقية مما يطل على حوض البحر الأبيض المتوسط وبعض أجزاء من أوروبا الشرقية، وكثير من هذه الأقطار لا تدين بالإسلام ،

ثم لا شك أن تسمية هذه المناطق بالشرق هو من ابتداعات أوروبا مما يدل على غطرسَتِها والنظر إلى الآخر بالنظرة الدونية له والإعجابِ بنفسها، واستخدام مثل هذه المصطلحات (الشرق) ، و(الشرق الأوسط) ليس تأييداً لها ، أو اعترافاً بغطرسة ما يُسمى بالغرب بقدر ما فيه من مجاراة المفهوم العام ، ثم بيان ما فيها من مكر وخديعة للآخرين في أنهم هم الأصل ومنهم يُجلب كل نفع .

والذي أقصده من مسألة الاستشراق هذه ، هي الدراسات النصرانية للإسلام والمسلمين ؛ لأن هذا هو المقصود الأعظم عند نصارى الغرب كما ذكر غيرُ واحد من مستشرقيهم . فمفهوم الاستشراق مِن هذا المنطق سيكون : دراسات متخصصة يقوم بها النصارى للإسلام في شتى جوانبه : العقدية ، والتشريعية ، والتاريخية ، واللغوية ، والحضارية ، وفي النظم والإمكانات ... بهدف تشويهِ الإسلام ، ومحاولةِ تشكيك المسلمين فيه ، وتضليلِهم عنه ، وادعاء تفوق حضارتِهم النصرانية (الغربية) على الحضارة الإسلامية (الشرقية) ومحاولة فرض التبعية لهم على المسلمين ، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدّعي العلمية والموضوعية

فهذا الاستشراق يمثل الخلفية الفكرية للصراع الديني بين الإسلام والنصرانية في الغرب والذي بدأ واضحاً منذ الحروب الصليبية التي امتدت قرنين من الزمان (489هـ . 691هـ)، (1095. 1291م)، لم تنته ، ولن تنتهي مصداقاً لقول الباري(وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ)

ثُمَّ أنَّ حجر الزاوية للدراسات الاستشراقية هو الدافع الديني . الذي استمر وظهر واضحاً منذ بدايَتِها إلى يومِنا هذا ، فما نشأ الاستشراقُ وقوي أمرُه في الغرب إلا تحت عين الفاتيكان وبرعايته ، فقد كانت طلائع المستشرقين من رجالاته الذين لم تكن أعمالهم ودراساتهم بمعزل عن دَوْرِهم الكنسي .

ثُمَّ ظهر دافع آخر للدراسات الاستشراقية الغربية ، وهو الدافع السياسي العسكري ، والذي جعل نُصب عينيه وفي مقدمته الدافع الديني لتسهيل طريق دُوَلِه الغربية النصرانية إلى العالم الإسلامي. [31]

والآن سأتكلم عن بعض من أولئك المستشرقين وآراءهم في الإسلام وتعاليمه وخاصة فيما يتعلق بالقرآن والسنة النبوية

1- شاخت

يلحظ أي باحث لا يجيد إلا اللغة العربية أن المستشرق " شاخت " ليس له ترجمة تتناسب مع مكانته الاستشراقية ، ومما يثير الاستغراب أن بعض الكتب التي اعتنت بتراجم المستشرقين ككتاب " الأعلام " لخير الدين الزركلي لم تذكر عنه أي شيء، بينما ذكرت تلك الكتب تراجم لمستشرقين هم أقل شأناً منه، ويزداد العجب أكثر حين نعلم أن الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، وهو أبرز عالم مسلم رد على كتابات " شاخت " في السنة النبوية لم يعط تعريفاً به، مع أنه لم يكتب بحوثه إلا بعد وفاة شاخت ببضع سنين ،وهذا الأمر كان حافزاً لي كي أبحث عن ترجمة مطولة بعض الشيء لحياة شاخت .

ولد جوزيف (يوسف) شاخت، في راتيبور في الخامس عشر من مارس سنة 1902م، وتقع هذه البلدة في إقليم شيلزيان الألماني، أما الآن فهي تخضع للسيطرة البولندية ، التحق في تلك البلدة بالثانوية الألمانية، وفيها بدأت تظهر اهتماماته الأولى باللغات الشرقية، حيث كان الحاخامات

[30] Fazlur Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period" in Islamic Studies,1962 .p. 10

[31] الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، إدوار سعيد ، ترجمة : محمد عناني ، مكتبة رؤية ، ص 39.

اليهود يلقون دروساً في تلك المدارس في المحاضرات المخصصة للدراسات الدينية، وكانوا يعلمون اللغة [32] العبرية لأولاد اليهود، ويؤكد برنارد لويس أن " شاخت " لم يكن يهودياً، ولكنه حضر تلك الدروس رغبة منه في زيادة معارفه.ونفي يهودية " شاخت " أكدها أيضاً " روبير برونشفيج " حيث ذكر أن " شاخت "كان يكره النازية الألمانية مع أنه ما كان له أن يخشاها بحكم أصوله .

والمشهور عند عدد من الباحثين العرب أنه كان يهودياً، هذا ما جزم به الدكتور مصطفى السباعي، والدكتورأكرم ضياء العمري وآخرون غيرهما ، ولكن يبدو أن الواقع كما ذكره " برنارد لويس " و " برونشفيج " فهما من المقربين لشاخت، وليس هناك حاجة ملحة تدعوهم لإنكار يهوديته، والذي يظهر لي أن أسباب الوهم لدى السباعي والعمري وغيرهما من القائلين بأن ديانة " شاخت " هي اليهودية ربما ترجع للأمور التالية:

يكثر في اللغة العبرية استعمال حرف الخاء وهو في اسم "شاخت"، مما يوحي بأن أصل الاسم يعود للعبرية التي هي لغة اليهود، ومن المعروف أن اللغة الألمانية أيضاً تستعمل حرف " الخاء " في أبجديتها، مما ينفي وجاهة هذا الربط بين الاسم واللغة العبرية. وكان " شاخت " من أشد المعجبين بالمستشرق المجري "جولد زيهر" وهو يهودي معروف يعد من أساطين الاستشراق، وقد سار " شاخت " على خطاه في بحوثه حول السنة النبوية، بل كان أكثر شراسة وقسوة منه على التراث الإسلامي، فلعل هذا ما أوحى لبعض الباحثين العرب بأن الرجل يهودي أيضاً لطبيعة آرائه الحاقدة على المسلمين ودينهم ليس ثمة ترجمة ضافية لشاخت في المصادر العربية المتاحة، مما أسهم في التمكين لذلك الخطأ وساعد على انتشاره وشهرته وبهذا يعلم أنه ألماني المنشأ واللغة، ولم يكن يهودياً كما أكد أحد تلامذته اليهود أعني " برنارد لويس " ، وأحد أصدقائه المقربين منه " روبير برونشفيج " ، وبالنظر إلى أن الديانة الأكثر انتشاراً في ألمانيا هي النصرانية، فالغالب أن يكون " شاخت " نشأ في أسرة تدين بهذه الديانة. وكان يكتب بحوثه بثلاث لغات هي: الألمانية، والإنجليزية، والفرنسية، مما يدل على إجادته لها، وكان يحسن اللغة العربية والتركية ، وتقدَّم أنه تعلَّم اللغة العبرية.

ولما كانت الرحلات العلمية تؤثر في التكوين العلمي لأي باحث، فإن "شاخت" حرص عليها، فقام بزيارة الشرق الأوسط عدة مرات، وكذلك شمال إفريقيا وغربها .ويظهر من إنتاجه العلمي أن أول كتاب نشره، كان تحقيقاً لكتاب في الحيل الفقهية وعنوانه " الحيل والمخارج "للخصاف، وقد كتب له مقدمة .وقد انتقل في آخر حياته إلى الولايات المتحدة الأمريكية منذ سنة 1957م، وأقام فيها حتى آخر حياته ويبدو أنه كان معجباً، في وقت مبكر من شبابه بالمستشرق المشهور "جولد زيهر"، ولذا فقد قام بإكمال بحوثه حول السنة النبوية، ولاسيما فيما يتعلق بالأسانيد [33] آراء شاخت ومناقشات حولها

تتلخص أهم آراء المستشرق " جوزيف شاخت " في السنة النبوية في النقاط التالية:

1- إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن مهتماً ببيان أمور الشريعة –القانون–، كالقضايا المتعلقة بالمعاملات المالية والأحوال الشخصية والقضاء، وفي ذلك يقول: (في الجزء الأكبر من القرن الأول لم يكن للفقه الإسلامي – في معناه الاصطلاحي – وجود كما كان في عهد النبي، والقانون – أي الشريعة – من حيث هي هكذا كانت تقع خارجة عن نطاق الدين فقد كانت مسألة القانون تمثل عملية لا مبالاة بالنسبة للمسلمين)

2-إن مفهوم السنة قديماً عند المدارس الفقهية القديمة، يعني الأمر المجمع عليه، أو بمعنى آخر التطبيقات المثالية للجماعة، ويؤدي التسليم بهذه الحقيقة إلى أن مصطلح " السنة " لا علاقة له بأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله، وقد بنت المدارس الفقهية القديمة مفهومها للسنة وفقاً للمعنى القديم [34]

3-لم يكن الاحتجاج بالأحاديث ذات الأسانيد المتصلة إلى رسول صلى الله عليه وسلم معروفاً عند المدارس الفقهية في القرنين الأول والثاني الهجريين، وإنما بدأ هذا الأمر مع نشأة حزب معارض يقوده الإمام الشافعي يرى ضرورة إسناد الاستدلالات الفقهية إلى أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم أو أفعاله، مما أدى إلى ظهور أحاديث تفصيلية مكذوبة عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أجل إيجاد مصدر تشريعي لآراء الحزب الفقهية، إلا أن المدارس القديمة حاولت أن تقاوم هذا الحزب المعارض الجديد، ولكنها رأت أن ذلك أصبح صعباً؛ للقبول العام الذي وجده في الأوساط العامة، مما أدى حسب رأي " شاخت " أن تلك المدارس شاركت أيضاً في الكذب والوضع على الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم حتى تضمن الانتصار في المناظرات العنيفة مع الخصوم والمخالفين [35]

4- بدأ الإسناد عند المسلمين بالظهور في أوائل القرن الثاني، أو أواخر نهاية القرن الأول الهجري.

---

[32] روبير برونشفيج ، مقالة بعنوان "يوسف شاخت حياته وآثاره" ، مكتبة بريل ، ص 630.

[33] أصول الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مازن المطبقاني، ط 1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1416 هـ ، ص 622.

[34] المستشرق شاخت والسنة النبوية ، ترجمة الصديق بشير نصر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الحادي عشر، ليبيا، 1994م ، 1 / 69 .

[35] أصول الفقه المحمدي ، للمستشرق شاخت دراسة نقدية ،د. محمد مصطفى الأعظمي، ترجمة د. عبد الحكيم المطرودي، ص 10.

5- يرى " شاخت " أنه قد أصبح من عادة العلماء – وبدون استثناء – خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين أن ينسبوا عباراتهم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بذكر أسانيد اعتباطية تفتقر للتسويغ المنطقي الذي يدل على التنظيم والعناية.

6- تم تطوير الأسانيد بشكل تدريجي من خلال التزوير والوضع حيث كانت الأسانيد المتقدمة غير مكتملة (يعني: فيها إرسال، أو موقوفة، أو مقطوعة، أو منقطعة) ، لكن تم ملء كل الفراغات في وقت تدوين المصنفات المشهورة التي تسمى بالمجموعات التقليدية كالكتب الستة ومسند أحمد وأمثالها .

7- الأسانيد العائلية مثل عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وبهز ابن حكيم عن أبيه عن جده، كلها مختلقة سنداً ومتناً [36]

8- كل حديث في إسناده راو مشترك (يعني الراوي الذي عليه مدار السند) ، يدل أن ذلك الراوي هو الذي اختلق سند ذلك الحديث

9- ابتكر " شاخت " قاعدة؛ ليستدل بها على أن كثيراً من الأحاديث لم تكن إبان فترة الإسلام الأولى، ونص هذه القاعدة: "السكوت عن الحديث في موطن الاحتجاج دليل على عدم وجوده"، ويوضح رأيه بجلاء في هذا النص حيث يقول: ((إن أفضل سبيل لإثبات عدم وجود حديث ما في وقت من الأوقات، يكون بإثبات أن ذلك الحديث لم يستخدم دليلاً شرعياً في حجاج – يعني في مسألة خلافية – في الوقت الذي يكون الاستدلال به أمراً لازماً، هذا إذا كان الحديث نفسه موجوداً)) [37]

فالنتيجة النهائية التي هي خلاصة آراء " شاخت " في السنة النبوية أنه لا يمكن الحكم بصحة أي حديث من أحاديث الأحكام المروية بالسند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي ذلك يقول: ((من العسير أن يُعد أي من هذه الأحاديث صحيحاً فيما يتعلق بمسائل التشريع الديني)) وفي ذلك يقول الأعظمي: ((وخلاصة ما وصل إليه من نتائج أنه ليس هناك حديث واحد صحيح، وخاصة الأحاديث الفقهية))[38] أقول : إن مجمل آراء هذا الرجل في السنة النبوية تؤكد حقيقة واحدة هي أن مجموع الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما هي في واقع الأمر إلا نتاج تزييف ديني واسع النطاق ، وعليه فإن علماء المسلمين من فقهاء ومحدثين – من وجهة نظره الفاسدة – إنما هم مجموعة من الكذابين.يظهر لنا مما سبق أنه لا يمكن لأحد أن يثق بنتائج باحث كالمستشرق "شاخت" التي تتصف بحوثه بتلك العيوب المنهجية الخطيرة و التي يتلخص أهمها فيما يلي : التحيز العنصري في المسلمات الأولية – الانتقائية في اختيار المصادر – الشك غير المنهجي – إهمال الأدلة المعارضة – التفسير المتعسف للنصوص – التعميم الفاسد.أقول: أن كل هذه العيوب لها اتصال وثيق بانعدام الموضوعية والنزاهة العلمية المقترنة بالكذب والتدليس والتعصب العنصري ضد المسلمين، كما أنها توقع في التناقض الفاضح بوصفه نتيجة لسوء المنهج المتبع.

أمر آخر لا بد من الإشارة إليه أن نتائج كتابات " شاخت " حول السنة النبوية تهدف إلى تثبيط أبناء المسلمين في سعيهم لتطبيق الشريعة الإسلامية في بلادهم، ذلك لأن الأنظمة القانونية – كما يزعم شاخت – خارج نطاق الدين الإسلامي حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم غير مهتم بذلك، وأن مفهوم "السنة" كان عند الفقهاء القدماء يعني مجرد أعراف فقهاء البلد، وكل الأحاديث الفقهية المتصلة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم موضوعة، والنتيجة كما يريدها "شاخت": ما الذي يمنع المسلمين اليوم من أن يستبدلوا بشريعتهم قوانين غربية إذا كانت الأمور كذلك؟

2- إجناتس جولد تسيهر

مستشرق، مجري، يهودي، ولد في مدينة أشتولفيسنبرج في المجر في 1850/6/22 م – 1266هـ من أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير .قضى جولد تسيهر السنين الأولى من عمره في بودابست [عاصمة المجر] ومن ثم ذهب إلى برلين سنة 1869 م فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليبتسك وفيها كان أستاذه في الدراسات الشرقية فليشر أحد المستشرقين النابهين في ذلك الحين وعلى يديه حصل جولد تسيهر على الدكتوراه الأولى سنة 1870 م وكانت رسالته عن شارح يهودي في العصور الوسطى شرح التوراة وهو تنخوم أورشلمي ومن ثم عاد إلى بودابست فعين مدرساً في جامعتها سنة 1872م ولكنه لم يستمر في التدريس طويلاً وإنما أرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج فاشتغل طوال سنة في فيينا وفي لندن وارتحل بعدها إلى الشرق من أيلول سنة 1873 إلى نيسان من العام التالي .

أقام في القاهرة مدة من الزمن استطاع أن يحضر بعض الدروس في الأزهر وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازاً كبيراً ورعاية عظيمة، ورحل إلى سورية وتعرف على الشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة وانتقل بعدها إلى فلسطين .ومنذ أن عين في جامعة بودابست اعتنى باللغة العربية عامة والإسلامية الدينية وعين رئيساً لأحد أقسامها سنة 1907 م .وصار أستاذاً للغات السامية في سنة 1894م ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه بل ولا مدينة بودابست إلا لكي يشترك في مؤتمرات المستشرقين أو لكي يلقي محاضرات في الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه .ومن مكتبه في

---

[36] موقف الاستشراق من السيرة والسنة النبوية ، أكرم ضياء العمري ،الجامعة الاسلامية ، المدينة المنورة ، ص 37.

[37] توثيق الأحاديث النبوية نقد قاعدة شاخت ،خالد بن منصور الدريس ، ملتقى أهل الحديث ، تاريخ الدخول : 27/ 4/ 2017 .

[38] السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، مصطفى السباعي ، المكتب الإسلامي ،دار الوراق للنشر والتوزيع ، بيروت، ط1 2000 م، ص 15.

مدينة بودابست ظل جولدتسيهر أكثر من ربع قرن يقوم بأبحاثه ودراساته في عالم البحوث الإسلامية وينير الطريق أمام الباحثين الجدد في هذا المجال وهم اليوم أئمة المستشرقين وأساتذتهم. وكانت وفاته في 1921/11/13 م ، 1340 هـ في بودابست .

أقول :إنه ليس في حياة جولدتسيهر الظاهرية ما يثير الاهتمام أو يبعث على التشويق فهي حياة المكتب لا حياة العالم الخارجي وهي حياة القراءة والتحصيل لا التجربة والاتصال الحي. ولهذا لم يكن جولدتسيهر من المعنيين بشؤون الشرق المعاصر ولا بالمسائل الحية التي تضطرب فيه سواءً من هذه المسائل ما هو سياسي وتشريعي وديني وحضاري وثقافي وهو في هذه الناحية يختلف كثيراً مع الغالبية من كبار المستشرقين في القرن العشرين. سواء في مادة البحث أو في المنهج فقد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة واعتمد على التجربة الروحية الباطنة .وإن النشاط العلمي لجولدتسيهر بدأ مبكراً وكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها ولم يتجاوز عمره الثامنة عشرة ثم أتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال في سن السادسة عشرة فترجم في هذه السن قصتين من التركية إلى اللغة المجرية ونشرتها له إحدى المجلات ووضعتها هذه المجلة تحت عنوان "مستشرق في السادسة عشرة" ومنذ هذه السنة — سنة 1866– وهو في كل سنة يخرج بحثاً أو طائفة من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعمائة صفحة وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحة وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعريفاً بالكتب التي تظهر باستمرار حتى بلغت مجموعة أبحاثه، كما بينها فهرست مؤلفاته 592 بحثاً في مختلف اهتماماته [39].

آراء إجناتس جولد تسيهر ومناقشات حولها يتحدث جولد تسيهر في كتابه دراسات إسلامية عن "الوثنية والإسلام" وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة معاصريه من المستشرقين ممن عنوا بدراسة نفس المسألة مثل فلهوزن فيصدر جولد تسيهر بأن الكفاح الذي قامت به الروح الوثنية العربية الجاهلية ضد الروح الإسلامية الجديدة لم تقتصر على العرب وحدهم بل شاعت في كل الأمم التي دخلت الإسلام .[40]يتحدث جولد تسير في كتابه دراسات اسلامية عن علم الحديث وكان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التي تلته حيث حاول جولد تسيهر إعطاء صورة عن تاريخ الحديث وتطوره وأن قيمة الحديث تأتي لا باعتباره حقائق وإنما باعتباره مصدراً عظيماً لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة والتي وجدت في الإسلام في مختلف العصور، لأن الحديث كان كلاماً تستخدمه الفرق الإسلامية في نضالها المذهبي والمذاهب السياسية في كفاحها السياسي والتيارات الروحية في محاولتها السيطرة والسيادة في ميدان الحياة الروحية الإسلامية فقيمة الحديث إذاً ليست فيما يورد من أخبار بل فيما يكشف عنه من ميول وتيارات استترت من ورائه واختفت تحت ستاره .في بحث نشر في "مجلة تاريخ الأديان" يكشف فيه جولد تسهير عن تأثير دين الدولة الفارسية على الإسلام في عهده الأول.يتحدث جولد تسهير في مجموعة محاضرات عن الإسلام ألقاها أمام اللجنة الأمريكية للمحاضرات في تاريخ الأديان ويتحدث فيه عن الإسلام لمختلف جوانبه .فيتحدث أولاً عن محمد والإسلام ويعتبر بأن محمد لم يبشر بجديد من الأفكار ولم يأت بجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره وأن نمو الإسلام مصطبغ نوعاً ما بالأفكار والآراء الهلينستية والتيارات والآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة.. إلى جانب العناصر اليهودية والمسيحية. ويتحدث عن تطور الفقه وأن الإسلام والقرآن لم يتما كل شيء بل كان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة ومدى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني وتطرق إلى السنة النبوية وتاريخ علم الحديث. ويتحدث عن تطور العقيدة وعلم الكلام وتطور نظرية الجبر والاختيار من القرآن ومدى تأثير الأمويين فيه كما تحدث عن المعتزلة وآراءهم وأنكر صفة الحرية والعقل التي تمتع بها أنصار هذه الفرقة كما تطرق إلى الأشعري وفكره والاختلاف بينه وبين من حملوا فكره ويتحدث أيضاً عن الماتريدي والسلفية والفلاسفة. ويتحدث عن الزهد والتصوف ومدى تأثره بالمؤثرات الهندية واليونانية حتى وصل إلى فكرة الحلول ووحدة الوجود. ويتحدث عن الفرق السياسية القديمة من الخوارج والشيعة وأهم الاختلافات مع السنة وتطورها. [41] ويتحدث عن الحركات الدينية الأخيرة والمعاصرة من الوهابية والبابية والبهائية والسيخ والأحمدية والمحاولات التي بذلت للوفاق بين السنة والشيعة. في كتابه مذاهب التفسير الاسلامي، يتحدث فيه أولاً عن المراحل الأولى للتفسير واختلاف القراءات والأحرف السبعة ومصحف عثمان والمشاكل النحوية. وفي الفصل الثاني يتحدث عن التفسير بالمأثور ومدى دخول الإسرائيليات وأقوال ابن عباس ومجاهد وعكرمة واختلاف الروايات. وفي الفصل الثالث يتحدث عن التفسير بالرأي ودور المعتزلة في التفسير على يد الزمخشري في العقل والإيمان بالجن وكرامات الأولياء.. ورد فعل الأشاعرة. ويتحدث في الفصل الرابع عن التفسير الصوفي وطرق الرموز وعن إخوان الصفا والأفلاطونية الحديثة. وآراء الغزالي في التفسير وابن عربي وابن رشد والسهوردي . ويتحدث في الفصل الخامس عن التفسير في جزء الفرق الدينية من الخوارج والشيعة ورموز كتابات الشيعة في القرآن وتأويلاتهم. وفي

[39] موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993 م. ص 197.

[40] الاستشراق والمستشرقين، د. مصطفى السباعي، دار الوراق، دار النيربين، ط4، 2003، ص 70.

[41] العقيدة والشريعة في الإسلام، أجناتس جولدتسهير، ترجمة: محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1946، ص 1- 5.

الفصل السادس عن التفسير الحديث عند أحمد خان ومحمد عبده وظهور النظريات الحديثة العلمية ومدى صلتها بالقرآن.[42] وهكذا يقول جولد تسيهر بأن هناك تاريخاً حياً لتفسير القرآن خلال القرون الثلاث عشر وقد أغفل من المذاهب التفسيرية، التفسير الفقهي والتفسير اللغوي والبلاغي والعلمي .

أهم الردود على جولد تسهير (العلماء العرب) منذ بداية معرفة المسلمين بجولد تسيهر واطلاعهم على كتبه وآراءه بدأت الردود وقام العلماء المسلمون بنقض آراء جولد تسيهر وافتراءاته ولعل أعظم الجهود تركزت في الرد على مطاعنه في القرآن والحديث النبوي الشريف وسنحاول هنا ذكر أهم تلك الردود وأهم التعليقات .

ردود الدكتور علي حسن عبد القادر :ولعل الدكتور علي حسن عبد القادر أول من نقل لنا كتب جولد تسهير إلى اللغة العربية من خلال ترجمته الجزئية لكتابه "المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن" وقد أعقب الترجمة الجزئية بتعقب إجمالي على موضوعات الكتاب، حيث يؤكد الدكتور عبد القادر (أن المؤلف قد تخلى عنه قلم العالم النزيه في نقد المسائل نقداً سليماً ومعالجتها في جو علمي لا تشوبه الأهواء ولا تعكر صفاءه الأوهام والشكوك). ولا يتجاوز التعقيب الصفحات العشر وفيه يدافع عن القرآن الكريم والقراءات القرآنية وجمع القرآن ويرد على بعض الأمثلة التي ذكرها جولد تسيهر .

ويؤكد الدكتور عبد القادر (والعجيب من أمرهم أنهم يقفون من سلوك النبيّ صلى الله عليه وسلم موقف المتعجب المقدر ولا ينكرون أنه كان وراءه شيء غير الأشياء ويصدقون النبي في كلامه وأعماله ويثقون بأمانته ولكن ماديتهم تأبى عليهم أن يؤمنوا بالقرآن والكتب المنزلة!! ومن أجل هذا نراهم في أبحاثهم القرآنية على تهافت وتناقض فيما يكتبون وأنهم أنفسهم لا يعدون ما كتبوا في هذا الصدد عندهم أمر نهائي يقف عند هذا الحد الفرضي)

مصطفى السباعي:

تعرف الدكتور السباعي على جولد تسيهر من خلال أستاذه الدكتور علي حسن عبد القادر الذي كان يحاضر في الأزهر وعندها قام الدكتور السباعي بكتابه بحث في الرد على جولد تسيهر وشكوكه في الحديث النبوي الشريف والتجني على الإمام الزهري وضمنه كتاب "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" حيث ذهب جولد تسيهر بأن الزهري كان يضع الأحاديث في صالح الأمويين وأن الأمويين استغلوا الزهري الرجل الصالح ليس من نوع الاستغلال المادي بل من نوع الدهاء ليوطد ملكهم وقد دافع الدكتور السباعي عن الزهري دفاعاً علمياً قيماً وفند آراء جولد تسيهر في علم الحديث إجمالاً.[43]

محمد الغزالي :

بعد أن اطلع الشيخ الغزالي على كتاب "العقيدة والشريعة في الإسلام" لجولدتسيهر قام الشيخ الغزالي بكتابة دفاعه في كتاب "دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين ."وفيه يتناول فصول كتاب جولد تسيهر "العقيدة والشريعة" فصلاً فصلاً بالنقد الإجمالي ومن الملاحظ أن ردود الشيخ الغزالي كان عامة وإجمالية ولم تركز فيها على المصادر والمراجع الأساسية وإنما اعتمد على ذاكرته وحفظه وعاطفته .وقد اهتم في رده على بعض النقاط الأساسية في كل فصل دون التركيز على أمور أخرى قد تكون ذات أهمية وهذا ما نلاحظه في فصل تطور العقيدة، حيث اعتمد في رده على علماء وشيوخ معاصرين مثل الشيخ محمد عبده. [44]

نور الدين عتر :حيث قام الدكتور عتر في خاتمة كتابه "منهج النقد في علوم الحديث" بتعقيب على الشبهات في علم الحديث وخصوصاً شبهات جولد تسيهر التي أخذها من كتابه "دراسات في السنة الإسلامية" وتتركز أهم شبهات جولد تسيهر في تدوين الحديث النبوي وانتقاد دراسة السند والمتن في مصطلح الحديث حيث يدعي جولد تسيهر بأن العلماء المسلمون اهتموا بالنقد الخارجي وحكموا على الأحاديث بحسب شكلها الخارجي ولم يهتموا بنقد متن الحديث. ،وقد رد عليه الدكتور عتر برد علمي وواضح معتمداً على المراجع الأساسية على الرغم من أن فصل الردود هذا لا يتجاوز 25 صفحة.[45] وفي الختام أقول :إن جولد تسهير حاول أن ينفذ إلى النصوص والوثائق كي يكتشف من ورائها الحياة التي تعبر عنها هذه النصوص والتيارات والدوافع الحقيقية التي استترت خلف قناع من الكلمات .

وحاول أن ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء في إطارها الزماني ومن خلال نظرة حركية لا سكونية تاريخية ولا مذهبية .وقد أعطاه الاعتماد على البصيرة الوجدان ميزتين أساسيتين :

---

[42] المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، أجنتس جولد تسيهر، ترجمة: الدكتور علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، القاهرة، ط1، 1944 م، ص 174.

[43] السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، ص 211.

[44] دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، محمد الغزالي، دار نهضة مصر، ط 7، 2005، ص 90.

[45] منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط3، 1997، ص 459.

أولاً: أنه كان ينهج في أبحاثه منهجاً استدلالياً لا استقرائياً وكان يتكأ على النصوص في كل خطوة يخطوها ويحاول النفوذ إلى أعماقها وربطها مع سياقها واستطاع أن يتخذ منهجاً وسطاً بين الضيق والسطحية في المنهج العلمي وبين الإفراط في السعة والتأويلات البعيدة عن الواقع .

ثانياً: أنه كان بارعاً في المقارنات ودقيق الملاحظة للفروق التي بين المذاهب والآراء والأديان ويحاول الكشف عن مدى تأثر الأخر بالأول ومشابهاتها وصلاتهما ويعقد المقارنات بينهما

ولكن من الملاحظ أن جولد تسهير يعتني بمنهجه من خلال الاعتماد على نظرته وآراءه الشخصية في قراءة النصوص وتفسيرها ومحاولة إعطاء آرائه المصداقية والعلمية على الرغم من أن أصول البحث العلمي تقتضي عدم تحميل النص مالا يحتمل خارج إطاره الزماني والمكاني .كما أن أي تشابه بين مذهب وآخر وفكر وآخر لا يقتضي بالضرورة الاتصال المباشر والتأثير المباشر ما دام أن هنالك وحيٌ من الله تعالى فالتشابه بين الأديان السماوية واقعٌ وارد .ويلاحظ عدم التزام جولدتسيهر بمنهجية البحث العلمي والاقتباس الصحيح للنصوص فقد كان يحورها أو يأخذها من سياقها ويبني عليها أحكاماً وآراء وتأويلات .

3- راينهارت پيتر آن دوزي Reinhart Piter Anne Dozy

مستشرق هولندي اشتهر خصوصاً بأبحاثه في تاريخ العرب في اسبانيا وبمعجمه تكملة المجامع العربية ولد في مدينة لايدن في هولندا وتوفي فيها، ويرجع أصل أسرته إلى هوگنو ڤالنسيان في فرنسا وهي أسرة أكثر رجالها يحب الاستشراق وله صلة قربى بالمستشرق ألبرت سخولتنس Schultensوأسرته .

تعلم مبادئ العربية في المنزل ثم واصل دراستها في جامعة لايدن على يد الأستاذ ڤايرز Weijers رئيس قسم المحفوظات في مكتبة لايدن. وأبدى في الدراسة تفوقاً في اللغات والآداب، وكان إلى تضلعه في اللغة العربية يكتب باللاتينية والفرنسية والإنكليزية والألمانية والإسبانية والهولندية والإيطالية .

وكان في الثانية والعشرين عندما فاز بجائزة المعهد الملكي الهولندي عن مسابقة أجريت عام 1841، في بحث «الملابس العربية» وظهر البحث باللغة الفرنسية في 1845 بعنوان «معجم مفصل بأسماء الملابس عند العرب» وفي الوقت عينه كتب كتابه «أخبار بني عباد» وحصل بسببه على الدكتوراه. وصار يكتب في المجلة الآسيوية وكتب في المجلة الآسيوية «بعض الأسماء العربية» و«أدب قشتالة» و«أمير الأمراء» .ونشر أول مرة «البيان المغرب في أخبار المغرب» لابن عِذاري المراكشي مع مقتطفات من تاريخ عريب (ابن سعد القرطبي) وصدَّره بمقدمة فرنسية وذيله بمعجم وحققه على مخطوطات بالأسكوريال (1851) وابتداء من عام 1851 تفرغ دوزي لتأليف كتابه الأساسي «تاريخ المسلمين في إسبانيا من بداية فتح الأندلس إلى مجيء المرابطين»، تناول فيه الحروب الأهلية، والنصارى، والمرتدين، والخلفاء، ثم ملوك الطوائف، وترجمه إلى الإسبانية (سانتياجو) في عام 1920، وطبعه بروفنسال وصار مرجعاً، ويعد من أهم الأعمال التاريخية التي كتبها المستشرقون. ثم كتب «نظرات في تاريخ الإسلام» و«بحوث في تاريخ إسبانيا وآدابها في العصر الوسيط». وكتب «اليهود في مكة» الذي مُجِّد في هولندا وحمل عليه يهود ألمانيا حملة مريرة .عين دوزي في عام 1850 أستاذاً للتاريخ العام في جامعة لايدن، وأصدر ثبتاً شارحاً للكلمات الهولندية المأخوذة من العربية والعبرية والكلدانية والفارسية والتركية»، و«معجم الألفاظ الإسبانية والبرتغالية المأخوذة عن العربية» ثم كتب كتابه المهم «تكملة المعاجم العربية» في جزأين، عدا عن مقالات نقدية كثيرة تتصل بكتب ورسائل مستشرقين آخرين. وترجم أخيراً بالتعاون مع «دي خويه» كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للإدريسي مع تعليقات ومعجم وسيطرت على دوزي – شأنه شأن معظم المستشرقين – فكرة وأسطورة الآريين الراقية على حساب الساميين الأقل مرتبة. أقول : إن أعمال دوزي كانت تحفل بالكره الغريزي للشرق والعرب والإسلام من منظور تمييزي عنصري تعصبي ظهر جلياً في كتابه «تاريخ المسلمين في إسبانيا حتى فتح المرابطين لها» الصادر عام 1861 وفي سائر كتاباته[46] .

آراء دوزي ومناقشات حولها كان لديه الشك في صحة الحديث النبوي ومن أجل ذلك وصف بسخرية بأنه مازال يثق في صحة الحديث النبوي وذلك في كتابه مقال في تاريخ الاسلام يذكر المستشرق الهولندي دوزي المتوفى سنة 1883م،: كانت الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية، وفيها يظهر أجلى ما يظهر ذلك الفارق بين الجنس العربي الذي يحب الحرية، وبين الجنس الفارسي الذي اعتاد الخضوع كالعبيد. حيث يقول دوزي في كتابه "نظرات في تاريخ الإسلام": شعب ظهر فجأة بين تلك الصحاري التي لا يكاد يعرفها أحدٌ، شعب جديد بدأ يُمثل دوره على مسرح الحياة، بعد أنْ ظل نهبًا مقسمًا تُناوئ كلُّ قبيلة منه القبيلة الأخرى، فيحتدم النِّزاع وتقع الحرب الطاحنة، ها قد رأيناه يتحد، ويجمع شمله الشتيت للمرة الأولى ذلكم هو الشعب الناهض الذي تَملك نفسه حب الحرية، وساعدته على النجاح صفاته النبيلة، فقد كان متقشفًا في طعامه مُخْشَوشنًا في لباسه، نبيلاً في أخلاقه،

[46] الموسوعة العربية للمعرفة ، يوسف الأمير علي "دوزي (راينهارت)"، النسخة الرقمية للمجلد الأول ، دار العبيكان للنشر .

كما كان طروبًا سريع البديهة حاضر النكتة، كان شريف النفس أريحيًّا، فإذا استثرته، فهو قاسٍ غَضُوب شرس لا يني عن أخذ ثأره، ولا يرده عن انتقامه شيء

ذلكم هو الشعب الذي قلب في لحظة واحدة إمبراطورية الفُرس بعد أنْ ظلَّ السوس ينخر في عظامها قرونًا عِدَّة، وانتزع من خلفاء قسطنطين أجملَ ضواحيهم، ثم سحق مملكة جرمانية حديثة العهد تحت قدميه، وشرع يهدد بعد ذلك بقية أوروبا، بينما كان في ذلك الوقت نفسه يوالي فتوحه وانتصارَه في الجانب الآخر من المعمورة، حتى وصلت جيوشُه الظافرة إلى الهملايا لم يكن ذلك الشعب فاتحًا فحسب، كغيره من الشعوب الأخرى، بل كان داعيًا إلى دين جديد، ومبشرًا به أيضًا.

قال دوزي في كتابه "ملوك الطوائف": إننا نرى أن الإسلام قد انتشر بسرعة مدهشة بين تلك الشعوب التي غزاها، وهذه ظاهرة لم يَرَ لها العالم مثيلاً من قبل، وهي تبدو لأول وهلة لُغزًا مستَّترا، لا سبيل إلى حله وتعليله، لا سيما إذا عرفنا أن هذا الدين لم يكره أحدًا على الدُّخول فيه، وقد كان محمد يأمر بالتسامُح والإغضاء، وقد وضع للمسلمين قاعدةَ الجزية، وفرضها على كلِّ من لم يُدِنْ به من أهل الكتب المنزلة.[47]

4- شبرنجر

لويس شبرنجر مستشرق نمساوي ولد عام 1813 وتوفي 1893 م . اشتغل في مدرسة دهلي ومطبعة كالكوتا في الهند عام 1842 . تعلم العربية في جامعة برلين ، وترجم ونشر العديد من الكتب العربية منها كتاب (اصلاحات الفنون) للتهانوي ، و (الاتقان في علوم القرآن) للسيوطي ، ونقل الى الانجليزية جزءا من كتاب (مروج الذهب) للمسعودي.ألف ايضا كتبا في سيرة الرسول محمد . توفي شبرنجر عام 1893م.[48]

آراء شبرنجر ومناقشات حولها يشير شبرنجر إلى ما أسماه ((تعاسة نظام الإسناد)) وأن اعتبار الحديث شيئاً كاملاً سنداً ومتناً قد سبَّب ضرراً كثيراً وفوضى عظيمة وأن أسانيد عروة مختلقة ألصقها به المصنفون المتأخرون حيث يسير شبرنجر في هذا الطريق، فيرى أنّ الكتابات التي تركها عروة لعبد الملك (80هـ) كانت خاليةً من الأسانيد، وهذا يعني أنّ ما نسب إليه من الأسانيد هو ظاهرة متأخرة. تحدث شبرنجر عن تأثر السيرة بالسنن اليهودية والمسيحية، عبر عملية نسج قصصي يشابه التوراة والإنجيل أو يشابه قصص القدّيسين والهجّادة والمدرش . في مسألة منع تدوين الحديث من جانب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، يذهب المستشرق الألماني شبرنجر إلى أنّ هدف عمر من ذلك كان الحفاظ على الإيمان الديني القوي والشجاعة والعزم والاندفاع في نفوس المسلمين لكي يحكموا العالم فيما بعد، فالكتابة والتدوين واتساع المعرفة ذلك كلّه لا يناسب مثل هذه الغاية وتبدو معالم خطورة عدم وجود تدوين في قرن ونصف تقريباً بعد وفاة النبي عندما نعرف أنّ التناقل الشفوي للمعرفة يظلّ محفوفاً بالكثير من الأخطار من حيث الوضع والدس وانعدام الوثائق المثبتة، فما دام التدوين غير موجود إذاً فبالإمكان اختلاق أيّ حديث سنداً ومتناً ونسبته إلى شفاه هذا الصحابي أو ذاك بعد أن كان قد توفي، ولا يستطيع أحد التأكّد من صحّة ما أقول أو كذبه وإنّ القرن الهجري الأول . بحسب التصوير الاستشراقي . قرن مظلم معتم من الصعب العثور فيه على وثائق مؤكّدة، فكلّه منقولات شفوية، والفصل بقرن عن عصر النبي كفيل بوضع علامة استفهام كبيرة على الأحاديث الموجودة اليوم في أيدي المسلمين.[49]

وأقول في الجواب على ذلك : لا يمكن الجزم بعدم وجود مجموعات كتابية للحديث قبل منتصف القرن الثاني مع وجود ما بين مليون ونصف، وثلاثة ملايين مخطوطة إسلامية في المكتبات في العالم، فبما أنه لم تخرج هذه المخطوطات يصعب الجزم بذلك ، فكم من مخطوط ظهر وغيّر كل معالم الخارطة التاريخية التي رسمت من قبل. وإنّ ما ذكره شبرنجر من أنّ الخليفة الثاني منع من التدوين، لأنّ العلم يُضعف الإيمان وقد كانت لديه أهداف عسكرية. هو تفسير خاطئ، فإنّ هذا النوع من التفكير في علاقة العلم بالإيمان لا يتناسب مع تلك المرحلة، ومستوى الوعي العام الذي كان فيها.هذا وقد ذكر العلماء المسلمون من أهل السنّة عدّة تفاسير لمنع الخليفة الثاني التدوين تخالف ماذهب إليه شبرنجر.

يقول المستشرق الألماني شبرنجر خلال تصديره لكتاب: الإصابة في تمييز الصحابة للحافظ ابن حجر رحمه الله: لم تكن فيما مضى أمةٌ من الأمم السالفة ، كما أنه لا توجد الآن أمة من الأمم المعاصرة أتت في علم أسماء الرجال بمثل ما جاء به المسلمون في هذا العلم العظيم الذي يتناول أحوال خمسمئة ألف رجل وشؤونهم ، أقول :وهذا اعتراف صريح بأهمية الاسناد وعلومه وهو يخالف ما ذهب اليه بقوله بتعاسة نظام الإسناد [50]

5- أ.ج فينسينك A. J. Wensink

---

[47] مجلة المعرفة رابط : http://www.alukah.net/web/fayadn ، تاريخ الدخول 2017/4/26.

[48] حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي ، حيدر حب الله، قراءة وتقويم ، دار الإنتشار العربي ، ط1، ص304 . 319.

[49] تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين ،حاكم المطيري، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، 2002م ، ص112 .

[50] دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ، محمد مصطفى الأعظمي ، المكتب الإسلامي ، 1/ 92 . 142.

مستشرق هولندي عدو لدود للإسلام ونبيه، كان عضواً بالمجمع اللغوي المصري ثم أخرج منه على أثر أزمة أثارها الدكتور الطبيب حسين الهواري مؤلف كتاب ((المستشرقون والإسلام)) صدر في سنة 1936م ، والمعروف لفينسينك كتاب تحت عنوان ((عقيدة الإسلام)) صدر في سنة 1932م.

وينبغي العلم بأن هذا المستشرق الكبير كان وراء أكبر مشروعين في تاريخ الاستشراق والدراسات الاسلامية قبل الحرب العالمية الثانية وهما: الموسوعة الاسلامية في طبعتها الأولى بين عامي 1913- 1942،ثم المطابقة والاشارات الخاصة بالتراث الاسلامي . وقد ظهر في ثمانية أجزاء بين عامي 1933-1989. وكلا المشروعين طبعا في مدينة لايدين من قبل مكتبة بريل الاستشراقية الشهيرة. وهي أصل كل المشروعات الاستشراقية الكبرى[51].

آراء فينسينك ومناقشات حولها نشر فينسينك رأيه في القرآن والرسول مدعياً أن الرسول ألف القرآن من خلاصة الكتب الدينية والفلسفية التي سبقت بالنسبة لصورة الغزالي المحدثة في نظر هذا المستشرق كانت أطرف صورة للإمام يصفه فيقول : لاهوتياً هو مسلم، وبوصفه مفكراً ورجل علم هو أفلاطوني مُحْدَث، وبوصفه أخلاقياً وصوفياً هو مسيحي [52] أما بالنسبة لرأيه بشأن وثيقة يثرب فيقول :هذه الصحيفة وثيقة من أهم الوثائق التي بين أيدينا وأكثرها صحة وأكثرها معاصرة للأحداث. وحجج "ولهاوزن" بشأن صحة الصحيفة حججٌ مقنعة لأكثر الناس تشككاً .و الإشارة إلى هذه الوثيقة في الكتابات العربية تجعل وجودها شديد الاحتمال من ذلك : أن إحدى بنات الرسول أعلنت في مسجد المدينة أنها تجير زوجها السابق (وكان مشركاً من أهل مكة) الذي طُلقت منه بالإسلام والذي دخل المدينة سراً. وحين علم الرسول بذلك قال: "يجير على المسلمين أدناهم" وقد حدث ذلك قبل فتح مكة، في لحظة لم يعد الدستور فيها سارياً بصفة عامة. يقول فينسينك لم يكن في الإمكان أن يحرر محمد الدستور لدى وصوله إلى المدينة. إنه لم يكن، في ذلك الوقت، على علم بالظروف التي كانت سائدة فيها. وكان مضطراً إلى الانتظار وإلى التعرف على الموقف الذي يتخذه منه كل طرف من الأطراف [53] .يقول فينسنك من غير المتصور أن يكون محمدٌ قد وعد اليهود بمساعدتهم ضد الأعداء الداخليين أو الخارجيين وبحُرية الدين أو أن يكون قد أعلن يثرب حرماً مقدساً بعد غزوة بدر، يقول فينسنك الدستور هو أول محك لسلطة محمد في المدينة. ومن الواضح للوهلة الأولى أن الصحيفة تخدم أغراضاً سياسية بحتة وأن أهدافها كذلك ذات طبيعة سياسية بحتة.

ويقول فينسينك يبدو مركز محمد في الدستور قليل الأهمية في الظاهر. ولا يتضح وجوده إلا بصورة غامضة. ولكن هذا مظهر خادع. إن لدستور لم يكن معاهدة عُقدت بين المهاجرين والأنصار واليهود. لقد كان مرسوماً يحدد علاقات الأطراف الثلاثة؛ وفوقهم كان هناك الله، أي محمد.

ويقول فينسنك كانت القطيعة مع اليهود، في المسائل الدينية، شيئاً لا مفر منه. ولم يعبِّر محمد عن استيائه في هذا الخصوص. ثم يقول فينسينك: أغراض الصحيفة سياسية محضة. المؤمنون والمشركون واليهود لهم حقوق وعليهم التزامات واحدة. لقد نظَّم محمد سكان المدينة بصورة تكفل التعايش السلمي بين مختلف المجموعات[54].

النتائج والتوصيات

من خلال البحث يمكن التوصل إلى أنه:

بين المفكرين المعاصرين والمفكرين الأجانب اتحاد في الفكرة من ناحية دراسة القرآن والسنة والوصول بهما إلى منهج تجديدي يلائم العصر الذي نعيش فيه ، ولكن نرى أن بينهم بوناً شاسعاً من ناحية الغاية والهدف ، فعلى الأغلب كان التنويرون المعاصرون أمثال الأفغاني وعبده ورضا وحتى سيد خان وفضل الرحمن ، غايتهم الإرتقاء بالسنة النبوية وتطويرها ومحاولة التحديث في الأفكار ، ولا أقول بأن ما خلصوا إليه من أفكار كان سليم ويساهم في التطوير، ولكن حاولوا إثارة قضايا جوهرية وتوصلوا لنتائج مهمة في ذلك حتى كانت أبحاثهم في مسائل صحة الأحاديث والإسناد وتاريخية القرآن وغيرها من المسائل التي استعرضتها دافعاً للعديد من الكتاب المعاصرين لفتح هذه المسائل والكلام فيها بعد أن كانت كأنها يحرم فيها الكلام .

ومن خلال دراساتي للعصر الذي عاش فيه هؤلاء التنويرون توصلت لنتيجة ألا وهي أنهم كانوا يتشوقون للإرتقاء بالأمة مما هي عليه من تخلف واستبداد في شتى مناحي الحياة، وإن كنت أشكك بعض الشيئ فيمن كان له ارتباط وثيق بالماسونية التى كان هدفها القضاء على الإسلام وإبعاد المسلمين عن سنتهم ونبيهم .

---

[51] المستشرقون والإسلام ، حسين الهراوي ، ط1 1936م ، مطبعة المنار ، مصر ، ص71.

[52] الغزالي ومصادره اليونانية، بدوي عبد الرحمن، ضمن كتاب أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، القاهرة ، 1962 ، ص 229-230.

[53] .Wensinck A.J, La pensée de Ghazzali, parıs ,adrıen,1940 , Cit1. p. 27

[54] Muhammed and the Jews of Medin ، Julius Wellhausen، brill، leiden، boston ، 2014،ص 220.

في نفس الوقت لاأنكر الجهد الكبير للمستشرقين الأجانب في دراسة السنة والحديث والقرآن وخاصة أولئك الذين اعتنيت بدراستهم في بحثي مثل شاخت وجولد تسيهر ودوزي ووينسيغك شبرنجر وكأنهم أصبحوا متخصصين في ميدان السند والدراسات الحديثية ،ولكن من خلال مارأيت في دراستي أنهم أخطؤوا من عدة نواحي أهمها :عدم فهمهم الجيد للطبيعة التي كانت عليها البشرية في القرون الثلاثة الأولى وخاصة في عصر السعادة قبل دخول الفتن فهم قد قاسوا ذلك الزمان على هذا الزمان وهذا خطأ كبير في الدراسات الحديثية ، وأمر آخر أيضاً وهو أنه يلاحظ على المستشرقين أن هدفهم لم يكن الوصول للحقيقة بقدر ماهو تخريب أفكار المسلمين من خلال إدعائهم عدم صلاحية القرآن والسنة لهذا العصر ويجب استبدالهم بالقوانين الغربية ، وخاصة إذا علمنا أن أكثرهم قد تربى في أحضان النصرانية البابوية أو اليهودية أو الماسونية .

من خلال ماتوصلت إليه من النتائج أوصي نفسي والباحثين في هذا الشأن من بعدي عدم الركون لأي من تلك الأفكار الدخيلة بل يلزم مناقشتها بالحجة والبرهان ،لأنني أظن أن هذه الشبه لن تنتهي عند هذه الأفكار لأنه يمكن لهذه الأفكار أن تتطور وتتقدم أكثر فيلزم على الباحثين مواكبة ذلك التطور الفكري الحاصل في الغرب وملاحظة تلك الأفكار ونقدها بالحجة والبرهان .

وفي الختام أسأل الله التوفيق والقبول وأن يلهمنا طريق الحق والرشاد والحمد لله رب العالمين .

فهرس المراجع

خاطرات الأفغاني ، محمد باشا المخزومي ، مكتبة الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 2002 .
تاريخ الأستاذ الإمام ، محمد رشيد رضا ، دار الفضيلة ، ط 2 ،2006 .
زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، أحمد أمين ،كتاب نت ، 1948م .
دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، مصطفى فوزي غزال، دار طيبة.
ملحق الوثائق في كتاب "الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة" ، الهلالي الشيباني الأثري ، دار الرضوان.
المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها ، عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل.
الإسلام والحضارة الغربية ، محمد محمد حسين ، دار الفرقان.
مجلة المعرفة ، قائمة العلماء المسلمين ، العدد 115 ، تاريخ الدخول 2/ 5 / 2017.
الشيخ محمد عبده : بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ، عاطف العراقي ، المجلس الأعلى للثقافة.
جربة التجديد والإصلاح في فكر ابن باديس ومحمد عبده ، شريف رضا ، مكتبة كنوز الحكمة.
رشيد رضا صاحب المنار ، أحمد الشرباصي ، إصدارات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة.
رشيد رضا الإمام المجاهد ،إبراهيم العدوي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، القاهرة .
أعلام وأصحاب أقلام ، أنور الجندي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ،القاهرة ، بدون تاريخ.
النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين ، محمد رجب البيومي ، دار القلم ، دمشق ، 1995م.
خميني العرب حسن نصر الله والرافضة الشيعة الشر الذي اقترب ، سيد بن حسين العفاني ، دار العفاني.
محمد رشيد رضا منشئ المنار ورائد السلفية الحديثة ، جمال البنا ، دار الفكر الاسلامي 2006م.
مجلة البيان، العدد 11، شعبان 1408 ، أبريل 1988.
زعماء الإصلاح في العصر الحديث ،أحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة ، 1947م
مجلة صوت الشرق ، مجلة ثقافية هندية تصدرها سفارة الهند ،العدد 425 ، 2001.
منصة البيانات المفتوحة من المكتبة الوطنية الفرنسية ، http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120491899 ، تاريخ الاطلاع: 10 نيسان 2017.
صحيفة ذوات ثقافية فكرية ، 28 فبراير2010.
نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني ، محمد جعفر علمي ، 9 أبريل 2015 ، ترجمة : صالح البدراوي.
الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، إدوار سعيد ، ترجمة : محمد عناني ، مكتبة رؤية.
روبير برونشفيج ، مقالة بعنوان "يوسف شاخت حياته وآثاره" ، مكتبة بريل .
أصول الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مازن المطبقاني، ط 1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1416هـ.
المستشرق شاخت والسنة النبوية ، ترجمة الصديق بشير نصر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الحادي عشر، ليبيا، 1994م .
أصول الفقه المحمدي ، للمستشرق شاخت دراسة نقدية ،د. محمد مصطفى الأعظمي، ترجمة د. عبد الحكيم المطرودي.
موقف الاستشراق من السيرة والسنة النبوية ، أكرم ضياء العمري ،الجامعة الاسلامية ، المدينة المنورة .
توثيق الأحاديث النبوية نقد قاعدة شاخت ،خالد بن منصور الدريس ، ملتقى أهل الحديث ، تاريخ الدخول : 27/ 4/ 2017.
السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، مصطفى السباعي ، المكتب الإسلامي – دار الوراق للنشر والتوزيع ، بيروت، ط1 2000 م.
موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993 م.
الاستشراق والمستشرقين، د. مصطفى السباعي، دار الوراق، دار النيربين، ط4، 2003.
العقيدة والشريعة في الإسلام، أجنتس جولدتسهير، ترجمة: محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1946.
المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، أجنتس جولد تسيهر، ترجمة: الدكتور علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، القاهرة، ط1، 1944 م.
دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، محمد الغزالي، دار نهضة مصر، ط 7، 2005.

منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط3، 1997.
الموسوعة العربية للمعرفة ، يوسف الأمير علي "دوزي (راينهارت)"، النسخة الرقمية للمجلد الأول ، دار العبيكان للنشر.
مجلة المعرفة رابط : http://www.alukah.net/web/fayadn ، تاريخ الدخول 2017 /4/26.
حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي ، حيدر حب الله، قراءة وتقويم ، دار الإنتشار العربي ، ط1.
تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين ،حاكم المطيري، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، 2002م .
دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ، محمد مصطفى الأعظمي ، المكتب الإسلامي .
المستشرقون والإسلام ، حسين الهراوي ، ط1 1936م ، مطبعة المنار ، مصر.
الغزالي ومصادره اليونانية، بدوي عبد الرحمن، ضمن كتاب أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، القاهرة ، 1962.

المراجع الأجنبية

Fazlur Rahman, “Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period”, Islamic Studies, 1962.
Fazlur Rahman, Islam: Legacy and Contemporary Challenge, Islamıc Studıes, 2014.
Julius, Muhammed and the Jews of Medin, Boston: Brill/Leiden, 2014.
Wensinck A.J, La pensée de Ghazzali, Parıs: Adrıen, 1940.