

مشروع أسلمة الحياة.. الخلفيات والآفاق

عثمان ويندي⁽¹⁾

خلاصة

قد حرّرت حول موضوع الأسلمة دراسات عديدة، بعضها يرى فيها الحياة والتقدم والصلاح، فيما يجزم الآخر أنها مجرد دمارٍ وعنيفٍ وتطرفٍ وقتلٍ، ولكلٍّ من الاتجاهين ركائزٍ مصرّحةٌ وخلفياتٌ مبرّزةٌ ينطلق منها، وفي المقال المائل بين يديك التسليم بأن للإسلام قدرة إدارة حياة الفرد والمجتمع على أسسٍ غيبيةٍ ومنطقيةٍ ووفق مبادئ إنسانية واضحة، والغموض من وجهة نظر المقال هو المقصود من الأسلمة من حيث المعنى أو المصداق، وقد ركّز فيه على استكشاف موارد الأسلمة التي قد أثبتتها اجتهاد علماء المسلمين، عن طريق تجاربهم مع الحياة طوال تاريخهم، والتي تتلخّص - حسب تقديرنا - في مقولات النصّ والعقلانية والعقلانية، مع تحديدها من الناحية التصورية والدلالية، ومن ثمة التأكيد على الثمرات التي تترتب على الأسلمة في هذه التركيبة، من انفتاح نحو الغير، والدعوة نحو الوحدة والتقريب وكون العقلانية والعقلانية من جوهر الدين، وغيرها. وقد تمّت كتابة المقال وفق المنهج التحليلي، مع قليلٍ من الوصف والاعتماد على التحليلات الرائجة المسلمة في الجملة.

الكلمات المفتاحية: الأسلمة، أسلمة الحياة، عقلانية الحياة، عقلانية الحياة

(1) عثمان ويندي، السنغال، مدرّس في قسم الفلسفة والعرفان، جامعة المصطفى العالمية.

المقدمة

1- شرح الإشكالية: إن المسألة والنكته الغامضة التي نريد كشفها من خلال هذه الدراسة هي الوصول إلى حدود مفردة "الأسلمة" في الواقع الإسلامي، صحيح أن المفهوم يدل على معنى واسع وهلامي إلى حد كبير؛ لذلك نرى أكثر التعاريف الواردة عن الباحثين غير واضحة، وتعاني من إبهام شديد، وأكثرهم يقول: نقصد من الأسلمة إعادة صياغة العلوم على ضوء الإسلام. [راجع: فاروق، أسلمة المعرفة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 32، ص 14]

فنحن نريد التفكير في فكرهم هذا، لكننا نقيّد البحث حول الأسلمة بالنشاطات الاجتهادية، حيث إنّه يصدر من المسلمين مواقف كثيرة، لكن الملاك في نسبة شيء إلى الإسلام هو اجتهاد العلماء ولا غير، وتكون الإشكالية على الصورة التالية: ماذا يصلح معنى لمفهوم "إعادة صياغة العلوم على ضوء الإسلام" إذا لوحظت اجتهادات علماء المسلمين ونشاطاتهم الفكرية والعلمية في سبيل إدارة قضايا الحياة قديمها ومستحدثها أو نوازلهما؟

2- المنهجية الموظفة في البحث: نستلهم من الإشكالية منهجية عرض مفهوم الأسلمة على نشاطات العلماء المنظرين، محاولين استكشاف الدلالات المختلفة للمفهوم، فمفهوم الأسلمة مع مقولة السيرة العقلانية يكتسب دلالة قد لا تكون نفس دلالة المفهوم وهو مقرون بالسيرة العقلانية، أو بالنصوص الدينية فقط. وسنستعين أيضًا بمنهج الإقصاء، لإدارة البحث، يعني إقصاء علماء والتركيز على علماء آخرين؛ لكثرة ما يمكن طرحه تحت هذا الموضوع، وإذا لم نمارس مثل هذه الحيلة فسوف تكون المطالب مشتتة، ولا نصل إلى النتيجة المنشودة.

3- ضرورة البحث: إن الكثير من الباحثين المعاصرين اليوم، ممن لهم نظرة مغايرة وأحيانًا مخالفة للإسلام، ويزدري مفهومه ومواقفه، يحاول باذلاً في ذلك كل

جهوده وإمكاناته ليفسّر الأسلمة بصلاح المعارضين للإسلام وخطّه، فيحمل - بل قد يدّلس في ذلك - مقولة الأسلمة على العنف الصادر من بعض المسلمين، وعلى الإفراط المبين لما عليه العقلاء عمومًا، والذي يشاهد من هنا وهناك مع أننا نرفضها، وحتى من عقائد أصحابها أيضًا؛ للخلط الشائع بين الشخص والعقيدة. فتحديد المقصود من مفهوم الأسلمة يعين طلاب الحقيقة على معرفة الأشياء بشكلها الصحيح، ولا ينسب إلى الإسلام ما ليس فيه، ومن فوائد البحث أنّه سيرسم للباحث إطار المسألة، بحيث لا نحتاج بعد ذلك إلى التخبّط في معرفة المقصود من الأسلمة.

4- تاريخ البحث: قيل إنّ العالم السوداني جعفر شيخ إدريس أوّل من أطلق هذا المفهوم، في مؤتمر أقيم في أمريكا في منتصف السبعينات، وقد اعترض على المفهوم من ناحية اللغة، هل هو صحيحٌ ومطابقٌ للغة أم غير صحيح ولا يطابق قواعد اللغة، ولم نشترط في الاصطلاح المطابقة مع اللغة. وإذا أردنا أن نتكلّم عن معنى المصطلح لا عن نخته وشكله فقط، فإنّ مقولة الأسلمة ظهرت مع ظهور الإسلام، ثمّ بدأت في تطوّرها تنطبق على موارد من مقاطع حياة المسلمين، عندما انحرف حكامهم عن العدل والإنصاف وحكموا فيهم حسب شهواتهم ونزواتهم وأهوائهم، فكان مفهوم الأسلمة في هذا المورد الدعوة للعودة إلى العدل الإسلامي الذي أسّسه رسول الله ﷺ.

وحينما اختلط المسلمون بغيرهم، وخشوا التأثير بثقافتهم وأعرافهم، انتبهوا إلى ضرورة التمسك بقيمهم الدينيّة وترسيخها في وعيهم والعيش معها في مستويات حياتهم كافّة، فالأسلمة عند هؤلاء تعني العودة إلى الدين والإسلام، والابتعاد عن الثقافة الأجنبيّة أيّا كانت، سواء كانت ثقافة غربيّة أو شرقيّة.

على أنّه يصدق على النهضات الإسلاميّة مفهوم الأسلمة، سواء تمثّلت في

النهضات الفردية، أو النهضات الجماعية التي كانت لها أصدائها في كل العالم الإسلامي، والتي انتهت بحركاتٍ قد انخرفت عن الجادة إلى حدٍّ ما، ودخلت في اشتباكاتٍ سياسية، من دون أن تكون من الناحية النظرية، تملك فكرًا ناضجًا ووعيًا كافيًا، فبقيت جهودها مجرد أحلامٍ مثالية وطوباوية، غير قابلة للتحقيق في الواقع الخارجي.

تضمّ النهضات الفردية بعض أعمال الشهيد الصدر في "فلسفتنا"، و"اقتصادنا"، و"الإسلام يقود الحياة" وغيرها من المؤلفات المهمة، وأعمال الشهيد مطهري، في "الإسلام ومتطلبات العصر"، و"الإدارة والقيادة في الإسلام"، و"إحياء الفكر الديني"، و"النظام الاقتصادي في الإسلام"، وبعض أعمال الباحث جابر العلواني، خاصةً في كتاب "مقدمة في إسلامية المعرفة".

وغير هؤلاء من الباحثين المعاصرين، حتى إذا حللنا مفهوم "التبئية" الذي طرحه الجابري تجاه المفاهيم المستوردة من الغرب [الجابري، المثقفون في الثقافة العربية، ص 9]، ومفهوم "التقريب التداولي" الذي أصله طه عبد الرحمن [طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 81]، فإننا سنجد بعض زوايا هذه المفاهيم تدل على نفس ما يدل عليه مفهوم الأسلمة، لكننا حسب المنهج الذي قد قيّدنا أنفسنا به، نقوم بإقصاء بعض هذه المفاهيم وإبقاء بعضها الآخر؛ لعدم تأثير ذلك في نتائج المقال، ولضرورة يقتضيها المقام.

وقد حبس بعض المعاصرين بحث الأسلمة في أغلال حركات الإسلاميين التي كانت الهدف منها إقامة الدولة وفرض المفاهيم والتصوّرات الإسلامية، وإقصاء كل أمرٍ يصدق عليه عنوان "غير الله"، وخلص بعضهم بعد جولاتٍ في الدول التي ابتليت بالآزمات السياسية إلى أنه يجب أن يطرح اليوم ما بعد الأسلمة وليس الأسلمة، وهي اتجاهٌ سنقف معه عندما نتحدّث عن إحدى خلفيات البحث، أعني شمولية الشريعة.

في الواقع يمكن القول أيضًا إنَّ مقولة الأُسْلَمَة أشبه بموضةٍ انعكست أصدائها في كلِّ العالم الإسلاميِّ وغير الإسلاميِّ من خلال مقالاتٍ عديدةٍ، لكنَّ أكثرها تعاني من ناحية التنظير، فهي لم تبيِّن لنا معنى الأُسْلَمَة، بل اكتفت بالتطبيقات وذكرت لها موارد ليست مختصَّةً بالإسلام دون غيره من الأديان. أو تعاني غموضًا مفرطًا، ويرسلون الكلام هناك على عواهنه محيلين إلى معنًى مبهمٍ، من دون ضابطةٍ، كقول الدكتور الفاروقي: «إنَّ إعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام هي ما نعينه بكلمة أُسْلَمَة العلوم» [راجع: فاروقي، أُسْلَمَة المعرفة، مجلَّة المسلم المعاصر، العدد 32، ص 14]. فمثل هذا التعبير لا يزيد الجاهل إلَّا حيرةً، ومعظم المقالات بين هذين العيبين (عيب فقدان التنظير الدقيق، أو عيب الإحالة إلى المجهول والمبهم)؛ لذلك نرى ضرورة تحديد المقصود من الإسلام أوَّلًا، ثمَّ من خلاله نحدِّد المقصود من الأُسْلَمَة، وإن سلك الفاروقي مسلكًا غير دقيقٍ في تحديد معنى الإسلام؛ لأنَّه أكَّد على النِّصَّ [راجع: مجموعة المؤلفين، الدين والعلم، مطارحات في ديننا العلم، ص 201 - 203]، من دون ملائِك، حتَّى الملائكات التي يأخذها الأصوليون بعين الاعتبار.

تعريفات

1- الحياة:

من أصل ح - ي - ي، قيل إنَّ اللفظ يدلُّ على النمو⁽¹⁾ والبقاء، ويفهم المعنى الأخير - على ما يبدو - من الآيات: ﴿وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [سورة الأنفال: 42]،

(1) تجد بعض المصادر تعتبر مفهوم "النمو" من معاني لفظ الحياة، يمكن - على سبيل المثال - مراجعة: المعجم الوسيط؛ ومفردات ألفاظ القرآن، للراغب، ص 268.

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [سورة البقرة: 179] ، و﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 64] ، وإذا أضيف مفهوم الحياة إلى الدنيا أو الآخرة، صار المعنى: ظرف الدنيا أو الآخرة، وهو نفس مدّة البقاء في الدنيا أو في الآخرة.

وأما قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [سورة الأنعام: 122]. وقوله: ﴿أموات غير أحياء﴾ وقوله: ﴿ولا يستوي الأحياء والأموات﴾؛ فكلّها إمّا أن تحمل على معنى التحويل والتبديل؛ وإمّا على المعنى المجازي، حسب القرائن اللفظية والسياقية، ولم يثبت للفظ "الحياة" من الآيات - حسب تتبعنا - معنى النمو، وعليه نكتفي من البحث اللغويّ بمعنيي البقاء والتحول.

ولعلّ البعض ركب المفهومين (البقاء والتحول) فراهما مساويين لمفهوم النمو، أو حلل معنى التحول فاستنتج منه ذلك، الأمر الذي لا أساس له، فالنمو شيءٌ والتحول، أو التحول مع البقاء شيءٌ آخر، يمكن أن يكون أمرًا باقياً ومتحولاً، مع ذلك لا يصدق عليه أنّه ينمو، إذا أخذنا اللغة بعيداً عن الإسقاطات الفلسفية والكلامية، والحسّ أيضاً يشهد على ذلك.

وقد استعنا بالآيات لتحديد معنى "الحياة"؛ لأنّ عبارات أغلب اللغويين المتقدمين متأثرة بالمباحث الكلامية والجدلية في تعريف لفظ الحياة، يقول الفراهيدي في تعريف لفظ الحياة: «الحيوان: كلّ ذي روح» [الفراهيدي، العين، ج 1، ص 452]، ويقول صاحب مقاييس اللغة: «فأما الأوّل فالحياة والحيوان، فهو ضدّ الموت والموتان» [ابن فارس، مقاييس اللغة، ص 263]، وهو نفس تعبير الجوهريّ [راجع: الجوهري، الصحاح، ص 278]، ويقول ابن منظور: «الحياة: نقيض الموت» [ابن منظور، لسان العرب، ص 1]، فمفهوم "الروح" و"الموت" ليسا بأوضح من مفهوم الحياة.

ولا نقصد من مفهوم الحياة من الناحية الاصطلاحية في هذه المقالة، تعريف

علماء الأحياء منه، بل مجموعة ما يمارسه الإنسان من نشاطاتٍ فرديةٍ ومجتمعيةٍ، تصدق على فكره وطقوسه وفرصه وأزماته وقضاياه الحاضرة والمستقبلية وغيرها، فأسلمة الحياة إذن تعني أسلمة هذه النشاطات والممارسات، وتصدق على معني اللغة (البقاء والتحول)، فتعني من هذه الجهة أسلمة بقائنا وتحولاتنا.

2- الأسلمة:

من الناحية اللغوية استعمال حديث، قد اشتق من لفظ "الإسلام" الذي عبارة عن مصدر لفظ "أسلم" واشتقاق المفاهيم من الأسماء قد أصبح ممارسةً نمطيةً في أوساط الباحثين المحدثين اليوم، حيث يشتقون منها مفاهيم يوظفونها لأغراضهم البحثية والعلمية والإجرائية؛ نحو اشتقاق مفهوم التأقلم من مفردة الإقليم، واشتقاق مفهوم التبيئة من مادة البيئة، ولا يقصدون من الإسلام معناه اللغوي، بل المعنى الذي قد انتقل إليه اللفظ بعد ظهور الدين الإسلامي، وعليه إذا أردنا فهم المقصود من هذا البحث يجب أن نعود في تحديد المصطلح إلى تلمس المعنى المنقول.

تحديد أفراد مصاديق الأسلمة

المراد من مفهوم الأسلمة الدعوة إلى الإسلام، دعوة تقوم على أساس بناء العلوم والحياة على القيم والمثل الإسلامية، وإذا نظرنا إلى المفهوم ثم قرناه بالمبادئ التي قد دعا الإسلام إليها، وبما جرى عليه في الواقع الخارجي من اجتهادات ودراسات، نعر بعد استقراء على ثلاثة أفراد، يصدق عليها بعد اجتهاد، مفهوم الأسلمة، نسردها واحدًا بعد الآخر ونحلل حدودها ودلالاتها.

الأول: صياغة العلوم على ضوء النصوص الدينية: يعني أن ننطلق من المتون

الدينية لبناء العلوم والحياة، وقد يوجد من بين الباحثين المسلمين من يقتنع بأن المتون الدينية متوقّرة وبقدرٍ من الكفاية، بحيث تغطّي الحاجات البشرية كافّة؛ وعليه لماذا لا ننطلق منها لبناء العلوم والحياة؟! ولعلّ هؤلاء استلهموا تلك الفكرة من بعض النصوص الدينية (القرآنية والروائية) نحو قوله: ﴿مَا قَرَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: 38].

وقوله: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل: 89].

ومن الروايات ما جاء عن أبي عبد الله عليه السلام: "بأي شيء يفتي الإمام؟ قال: بالكتاب. قلت: فما لم يكن في الكتاب؟ قال: بالسنة. قلت: فما لم يكن في الكتاب والسنة؟ قال: ليس شيء إلا في الكتاب والسنة" [الصقار، بصائر الدرجات، ص 407 - 408].

وسؤال بعض الأصحاب لأبي عبد الله عليه السلام عن الجفر، فقال: «هو جلدٌ ثورٍ مملوءٌ علماً. قال له: فالجامعة؟ قال: تلك صحيفةٌ طولها سبعون ذراعاً في عرض الأديم مثل فخذ الفالج، فيها كلّ ما يحتاج الناس إليه، وليس من قضيةٍ إلا وهي فيها، حتّى أرش الحدش» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 241].

سنؤجل هذا البحث إلى حين طرحنا خلفيتي المسألة؛ لأن الإيمان بشموليّة الشريعة ركن فكرة الأسلمة بهذا المعنى، لو لم تكن للدين نصوصٌ كافيةٌ، لما تجرّأ المسلم على ادّعاء هذا النوع من الأسلمة، ويقصد منها أيضاً تقييد جميع ظواهر الحياة بالنصوص. وسنقف هناك مع فرضيّة علي حرب الذي يدّعي بأن الشمولية تنتج العنف والتطرّف.

والسؤال الذي نخرج به من هذا البحث هو: هل تغطّي النصوص الدينية كلّ الوقائع والحوادث من حيث الوصول أم لا، حتى يدّعي البعض إمكان صياغة العلوم على ضوءها؟ ولهذا السؤال يختلف عن السؤال التالي: هل تغطّي النصوص

الدينية الصادرة من الشريعة كلّ الحوادث والوقائع أم لا؟ فلا ندخل في السؤال الثاني، نكتفي فقط بتحليل السؤال الأوّل، والجواب عنه هو أنّ النصوص الواصلة إلينا لا تغطّي جميع الوقائع والحوادث لأسباب ليست الآن محلّ البحث وموضوع التحليل، والشاهد على قصورها عن شمول كلّ الوقائع هو نزوع المنظرين المسلمين إلى قواعد وأسس فكريّة وعقلائيّة في استنباط الأحكام الشرعيّة، أو في تحديد الوظائف الشرعيّة، وهذا الذي يشكّل قنطرةً للانتقال إلى المورد الثاني من الأسلمة.

الثاني: إعادة صياغة العلوم في ضوء أحكام العقل العمليّ: فالأسلمة في هذا المورد هي استنطاق العقل العمليّ في قضايا الحياة بجميع مستوياتها، شريطة أن تكون أحكامه مطابقةً للحكم الشرعيّ. وضرورة مطابقتها لأسس الشرع الإسلاميّ تفهم من قرينة عمليّة الأسلمة، فإذا خالفت هذه العمليّة الأسس الإسلاميّة، فلا يصدق عليها مفهوم الأسلمة.

في المصداق الأوّل كانت عمليّة الأسلمة تقوم على أساس النصوص الدينية، لكن العمليّة هنا تقوم على أحكام العقل العمليّ، إمّا لأنّه لا توجد نصوص كافية ووافية، أو لم تصل إلينا، بعد فرض صدورها من منبعها المعصوم والمعتبر.

فالصراع الفكريّ والتنظيريّ الذي دار بين الأخباريّين والأصوليّين، قد يساعدنا على فهم الهواجس الكامنة في هذا المعنى من الأسلمة؛ إذ إنّ من موارد الخلاف بين المدرستين التشكيك في حجّية الدليل العقليّ والتلازم بين الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ، وكلام أمين الأسترآباديّ (المتوفّى سنة 1033 هـ) يمكن أن يضيء لنا بعضاً من جوانب هذه الحقيقة، وهو: "وأوّل من غفل عن طريقة أصحاب الأئمة عليهم السلام واعتمد على فنّ الكلام، وعلى أصول الفقه المبنيّين على الأفكار العقلية المتداولة بين العامة محمّد بن أحمد بن الجنيد العامل بالقياس

[الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 44].

والمدرسة الأخبارية ترى الأسلمة في المصداق الأول فقط، فيما الأصوليون يرونها في هذا وفي ذاك؛ لأنّ النصوص عندهم لا تغطي - من حيث الوصول - جميع الوقائع، وإن احتمل صدور مقدار كافٍ منها من الشارع المقدّس لمعالجة كلّ القضايا الحياتية، لكنّ الملاك عندنا هنا هو وصول الحكم إلينا، وليس احتمال الصدور فقط، ويظهر هذا جلياً في تقسيم الأصوليين الحكم إلى الواقعي والظاهري.

فلم تكن هذه الأزمة مطروحةً فقط في حواضر الأصوليين، بل كان المفسّرون أيضاً يعانون منها؛ لأنّ أهل الحديث كانوا يرفضون استخدام العقل لفهم مقاصد الآيات، وفي هذا الصدد يقول العلامة الطباطبائي: «فأما المحدثون، فاقصروا على التفسير بالرواية عن السلف من الصحابة والتابعين، فساروا وجدّوا في السير حيث ما يسير بهم المأثور، ووقفوا فيما لم يؤثر فيه شيءٌ ولم يظهر المعنى ظهوراً لا يحتاج إلى البحث؛ أخذاً بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ الآية» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 6].

بعد تصوير هذا النمط من التعاطي مع النصوص الدينية، يتخذ موقفاً حاسماً تجاهه بقوله: «وقد أخطئوا في ذلك؛ فإن الله - سبحانه - لم يبطل حجة العقل في كتابه، وكيف يعقل ذلك وحجّيته إنّما تثبت به» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 6 و 7].

وقال الشيخ الطوسي أيضاً يقول في تفسير ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾: «معناه أفلا يتدبرون القرآن بأن يتفكروا فيه ويعتبروا به... وفي ذلك حجة على بطلان قول من يقول لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلا بخبر وسمع» [الطوسي، التبيان، ج 9، ص 303]. وهذا الصراع كان ولا يزال، والهاجس المختلفي وراء هذه العبارات هو الشكاية من قلة النصوص، من حيث الوصول، واستيعاب الواصل جميع الواقعيّات والمستحدثات أو الحوادث، وأحسب أنّ وراء تقسيم

الحكم إلى الواقعي والظاهري مبدأً صريحاً في تدخّل العنصر الإنساني في العملية الاستنباطية، لتقوم الأحكام الظاهرية بقناعتين: الأولى: الابتعاد عن عصر النص. والثانية: قحط النصوص من حيث الوصول، وإذا حللنا هذين الأمرين نجد المشكلة الأولى غير معيقة لعمليتنا الاجتهادية لو وجدنا اليوم نصوصاً كافية من المعصومين؛ وعليه فالأزمة الحقيقية الماثلة بين يدينا تنحصر في قحط أصل المتون والنصوص، فما الحل؟!

فالحل الذي رآه المجتهد مجدياً، وله كلّ الحق في ذلك، التوسّل بقواعد العقلاء المشتركة بين سائر الناس، شريطة أن ألا تكون مخالفةً لصراحة النصوص والمتون الدينية، وعندهم لا يجوز مثل ذلك؛ لأنّ كلّ ما حكم به العقل قد حكم به الشرع. بعبارة أخرى غير فنيّة، هنا وقع تلفيق بين مساهمة من قبل الإنسان بالاعتماد على أصول حوار العقلانيّة، أخذاً من الشارع الاعتبار والمساندة؛ لكونه تارة لم يردع عنه كسلوك، أو لكونه هو أيضاً من العقلاء، فينبغي أن يسلك مسالك العقلاء.

وهذه المساهمة قد تظهر تارة في الاستعانة بالأصول اللفظية لكشف مقاصد الشارع، كما تظهر في تحديد أنواع الدلالات الالتزامية والمستقلّات العقلية وغيرها من المباحث التي تجلّت في المفاهيم وفي الحكومات والورود، وينمّ كلّ ذلك عن حضور النهكة الإنسانية في العملية الاجتهادية.

وهناك سؤال ينبع من قلب البحث المشار إليه؛ هو: هل يمكن تسمية الممارسات العقلانيّة ديناً وإسلاماً أم لا يمكن ذلك؟ للجواب نقف مع مفهوم السنّة في وعي المسلمين، فالسنّة تعني قول المعصوم وفعله وتقريره [راجع: العاملي، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار، ص 391]، فالمسلمون يأخذون دينهم من المعصوم، وعليه لا نحتاج إلى طرح بحث: هل ما يصدر من المعصوم دين أم لا؟ إذ لا يشكّ في

دينيته وإسلاميته أحد. والمثير للتساؤل هو كيف يكون التقرير جزءًا من السّنة وبالتالي من الدين وهو - مهما قيل فيه - ليس له منبعٌ معصومٌ حسب الفرض، كما أنّه ليس من مبادرات المعصوم وطروحاته، وفي مقام الجواب نقول إنّ لهذا التصوير لتقرير المعصوم للسيرة العقلائية غير صحيح، فإنّ السيرة لا تكون حجةً يحتجّ بها الفقيه على إثبات الحكم أو نفيه إلّا إذا أمضاها المعصوم، فيستعين الفقيه بهذا الإمضاء على كون ذلك السلوك العقلائي مطابقًا لما عليه الشريعة والدين، فنكتشف من خلال تلك المطابقة أنّ رأي الشريعة أو الدين هو نفس ما جرت عليه السيرة، فتكون السيرة كاشفةً عن الجعل الشرعيّ، لا أنّ الجعل هنا هو من قبل نفس العقلاء، غايتها أنّه حصل تطابقٌ بين ما جعله الشارع وبين ما جرى عليه العقلاء.

ومن هنا نستخلص القضايا التالية من موقف المعصوم تجاه بعض القضايا العقلائية:

1- انفتاح المعصوم على القيم الإنسانية.

2- اعتبار المعصوم للسيرة العقلائية في بعض الموارد مصدرًا موثوقًا به للمعرفة والحياة.

وقد يقال في سبيل محاولة إخلاع الصفة الدينية على أحكام العقل العمليّ: إنّ المنع من استخدام بعض مراتب العقل يوحى إلى صحّة استخدام الباقي، ولهذا الكلام يمكن أن يقال في مقابل القياس الحنفيّ، أو استصلاح المالكي، فيقال إنّ الشارع قد نهانا في استنباط الأحكام الشرعيّة، باستخدام القياس بنصّ صريح، ولم ينه الاستنباط القائم على القياس المنصوص العلّة مثلًا، وعليه يجوز الأخير، وليس يجوز وحسب، بل المستنبط بواسطة هذا القياس حجةٌ ويمكن أن يدخل في الدين.

وكّل هذه الإضاءات مفيدة، وقد تجدي في الحقيقة، بيد أنّ الثابت منها إحراز

حجّة العقل العمليّ في الجملة ومبدئيّاً، لا أكثر، وأما كون مستنبطاته من الدين، فهذا ممّا يحتاج إلى إمضاء المعصوم، وهو ما يحتاج إلى بحثٍ اجتهاديّ شاملٍ، ودراسة المسألة من جميع جوانبها، من ثمّ نميل لفكرة أو ننحاز عنها، وما أفاده الأصوليون في بحث جواز الإسناد يمكن أن يصلح منفذاً قوياً لهذه المسألة. [راجع: الصدر، مسألة جواز الإسناد، الحلقة الثالثة، ج 1، ص 69]

هذه هي خلاصة هذا البحث، ولانتقال إلى البحث القادم نشرع من السؤال التالي: هل الأسلمة تنحصر في الأمور التي يقصد بها العمل دون الفكر، أو عملية الأسلمة يمكن أن تستوعب الأفكار أيضاً؟

الثالث: إعادة صياغة العلوم في ضوء أحكام العقل النظريّ (البدهيّة)؛ مطالعة النصوص الإسلاميّة توصلنا إلى أنّ السعادة ليست في الأعمال والممارسات الصحيحة وحسب، فالسعادة تشمل العقائد الصحيحة، إن صاحب العقيدة الصحيحة من الناحية الدينيّة إنسانٌ سعيدٌ، وصاحب الأوهام والخيالات وإن ملك الدنيا وما فيها فهو إنسانٌ شقيّ.

وهاك النصوص الحاتّة على أصل الفكر ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقَاكِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت: 53] .

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 164].

وهناك أيضاً رواياتٌ عديدةٌ تتلخّص رسالتها في الحثّ على الفكر والتعقل، نذكر منها نموذجين: قال الإمام الحسن (عليه السلام): «أوصيكم بتقوى الله وإدامة التفكر؛ فإنّ التفكر أبو كلّ خيرٍ وأمّه» [الريشهري، ميزان الحكمة، ح 122] .

ويقول الإمام الصادق عليه السلام: «الفكرة مرآة الحسنات وكفارة السيئات» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 71، ص 20].

فكما تلاحظون في هذه النصوص، للفكر فيها موضوعية، ومستهدف بذاته، ليس بما هو وسيلة للعمل، وهكذا تجد في النصوص الدينية آيات وروايات عديدة تحثنا على أصل التفكير والتدبر، والتعقل، كما توجد بجانبها الآيات الحاثّة على العمل الصالح.

من هنا أدعى المتكلمون المسلمون والفلاسفة الإلهيون أن الفكر والتعقل والتدبر وما في معناها من أمّهات المسائل الدينية، يقول ابن رشد: «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنّما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق» [ابن رشد، فصل المقال، ص 28].

وابن سينا يقول في سبيل تحديد دائرة أعمال الفلاسفة كلاماً رائعاً: «مبدأ الحكمة العملية، مستفاد من وجهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تتبين بها، وتصرّف فيها بعد ذلك القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في جزئياتها... ومبادئ الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرّف على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقلية، على سبيل الحجة» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 16-17].

ولعل سرّ تقلص الفلسفة وانحصارها الآن في النظريات دون العمليات يكمن في هذا الأمر؛ إذ إنّ الدين عند الفلاسفة المسلمين قد تكفل ببيان تفاصيل الحكمة العملية، فأغناهم عن هذه المهمة الخطيرة.

وفي ضوء نصوص الفلاسفة نفهم بعضاً من أسباب تركيز الفلاسفة المسلمين على النظريات دون العمليات، وقام بتقسيم العلوم الحقيقية، أو الفلسفة على وجه الخصوص، إلى العملية والنظرية، وبدؤوا يفكرون في سعادة الإنسان من الناحية الفكرية والنظرية، وليس من الناحية العملية، وذهبوا في نهاية المطاف إلى أن

سعادة الإنسان هي التخلّق بأخلاق الله [راجع: الفارابي، ما ينبغي أن يقدم قبل تعلّم الفلسفة، ص 14؛ ابن سينا، النجاة، ج 3، ص 293] في إدراك جميع الحقائق، أو الاتصال بالعقل الفعّال لإدراكها. [راجع: ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 341]. والمهم الآن فعلاً ليس الانشغال بتحليل أسباب ذهابهم إلى هذا التقسيم، أو دراسة ما يقولونه في غاية الحكمة النظرية أو العملية، بل هو تفهّم هاجس الفيلسوف المسلم أو المتكلّم، اللذين يسميان هذه العملية بالأسلمة، أي نسبة عملياتهم الفكرية والعقلية إلى الإسلام! وتعدّ تأملاتهم حول الكون والإنسان والغيب عملية مشروعة من الناحية الدينية، ولحلّ المسألة استعاروا نفس تعبير الأصوليين في الدفاع عن العقل العملي، أنّ العقل النظريّ البدهي لا يجوز أن يخالف الدين، فحكم أحدهما نفس حكم الآخر.

إنّ العقل النظريّ البدهي لا يخالف الدين؛ لذلك يقول صدر المتألمين: «تبّاً لفلسفة تكون قوانينها مخالفة للكتاب والسنة» [الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 4، ص 74]. يجب إعطاء كلمة "تبّاً" معنى فلسفياً، وتعني بطلان تلك الفلسفة من الناحية الفكرية والمنطقية. يقول ابن رشد: «إنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحق لا يضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد به» [ابن رشد، فصل المقال، ص 96].

وهذه النصوص عنهم كثيرة جداً، حتّى استنتج منها أن هدف المسلمين والعرب من الفلسفة هو التوفيق بين العقل والدين [راجع: مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص 167؛ علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 47؛ مجموعة من المؤلفين، تاريخ فلسفة إسلامي، ج 1، ص 7]؛ فلذلك سماهم بعضهم بمتكلّمين حملوا لواء الفلسفة المدرسية.

ففي هذا المعنى من الأسلمة التنبيهات على أمرين: الأوّل: أنّ الدين ليس مجرّد،

ويمكن أن يصدق مفهوم الأسلمة على الفكر فقط. الثاني: كيف تؤسلم الفكر، أو هل يعقل معنى أسلمة الفكر؟ وهما بحثان يصلحان لمقالين آخرين غير هذا، وعدم التطرّق إليهما لا يضرّ بقيمة دراستنا واستنتاجاتنا، إذ إنّنا في صدد تحديد موارد الأسلمة حسب التجربة الاجتهاديّة عند المسلمين، ولسنا في صدد الإجابة عن الشبهات التي ترد على تلك العمليّات والمواقف.

والمهمّ هو أنّ الممارسة لهذا النوع من الأسلمة قد يوصل المتكلّم أو الفيلسوف إلى قناعةٍ ليس لها في النصوص الدينية عينٌ ولا أثرٌ؛ فهل يمكن اعتبار هذا الحكم العقليّ دينًا أو لا يمكن ذلك؟ وحسب ادّعاء الفلاسفة وبعض المتكلّمين المعتزلة والإماميّة، فإنّه يمكن ذلك؟ وقد يوجد في مقابل هذا الادّعاء، مسلمٌ مخالفٌ، أو غير مسلمٍ مخالفٌ أيضًا، فالمسلم قد يدّعي قداسة الدين وعدم جواز نسبة أحكام عقل الإنسان إليه، وغيره قد يدّعي حياديّة المفاهيم، وعدم إكمّام اتّصافها بالدينيّة أو غير الدينيّة.

آفاق الأسلمة وفق مقولتي العقلانيّة والعقلانيّة

يجب الوقوف مع بعض المطالب في ضوء الأسلمة حسب المورد الثاني والثالث، وهي كالتالي:

المطلب الأوّل: إن طرح العقلانيّة والعقلانيّة بجانب النصّ يعني أنّ عمليّة الأسلمة تتمّ بواسطة هذه التركيبة: النصّ، والعقلانيّة بشرط الإمضاء والموافقة الشرعيّة، والعقلانيّة، فالنصّ وحده لا يعكس الواقع الدينيّ، وكذلك نقول إنّ الدين لا ينحصر في العقلانيّة والعقلانيّة، فالدين عبارة عن هذه التركيبة بأجزائها الثلاثة، وقد تفيد في هذا السياق بعض الروايات التي تثبت الملازمة بين الدين والعقل، وقد مرّ التعرّض لرواية صريحة في هذا المضمون.

والمطلب الثاني: لا يوجد ما يدلّ على كون معنى الأسلمة في موردیه الثاني والثالث من المجازات والمساحات، ولا يوجد ما يمنع أيضًا من اعتبار أحكامهما إسلامًا ودينًا، بمعنى أنّه إذا وصل العقل بما هم عقلاء إلى حكمٍ، قد يمكن اعتبار المخالف لهذا الحكم مخالفًا للدين الإلهي، حسب التعاليم الإسلامية، فالذهاب إلى مجازيّة هذين المعنيين من الأسلمة يعود لفرضيّة غير ثابتة، وهي كون الإسلام محبوسًا في النصّ، أو متقوّمًا به، ولا يوجد لهذه الفرضيّة شاهدٌ متينٌ، ولا يعني هذا أنّ العقل يفهم كلّ صغيرة وكبيرة ممّا يرتبط بالقضايا الدينيّة، بل حسب حدوده التكوينيّة.

والإشكال المائل أمامنا يعود إلى موردٍ واحدٍ فقط، ويظهر في حصر بعض المسلمين معنى الإسلام فيما يصدر من العلماء المسلمين فقط دون غيرهم، بأن يقول، ولو عن طريق التزام عمليّ: إنّ ما يصدر من المسلم فهو إسلامٌ وما لم يصدر عنه ليس بإسلام!

ففي هذا الكلام شيءٌ من الوجاهة والحقيقة، كما فيه تداعياتٌ غير واضحة؛ فإنّه لو أراد من هذا الكلام أنّ المسلم المجتهد هو الذي يفهم ما يطابق للمبادئ الدينيّة وما لا يطابقها، وبالتالي فهو الذي يعرف الأفكار والممارسات التي لها صلاحية الانتساب إلى الدين، والتي ليست لها ذلك، فهذا كلامٌ صحيحٌ ومقبولٌ. لكنّ الملاك هنا هو اجتهاد المسلم وليس عنوان إسلامه، فلا موضوعيّة له، بل الاجتهاد فقط هو المأخوذ بعين الاعتبار. نعم، الكلام في خصوص السيرة المتشرّعة بمكانٍ من الوضوح، فهي تصلح كاشفة عن الدين، فيما غيرها لا تصلح لذلك.

المطلب الثالث: الخطاب الإسلامي - وفق المعنى الثاني والثالث - لا يمكن أن يكون على أساس الإقصاء والعنف فيناقض نفسه؛ إذ إن اعتبار المورد الثاني والثالث من موارد الأسلمة، يعني اعترافًا بالعقلاء وبأفكارهم، وإقصاءهم في

الوقت نفسه، بسبب الخلاف معهم من حيث الانتماء الديني، وهذه ظاهرة متناقضة ولا يمكن تبريرها منطقيًا، ولو من ناحية النص. فالخطاب الإسلامي يجب أن يحتوي من الناحيتين الصياغية والإجرائية على عناصر تقريبية ووحودية بين كل العقلاء ولو في بعض الموارد.

فكيف ذلك والرسول ﷺ لم يحصر الحكمة في المسلم دون غيره؟! بل قد حثه أحيانًا على تعلّم الحكمة من الآخر، حتى من الصين، حتى أنه يمكن أن يقال: إنّ الحكمة المأخوذة من العقلاء غير المسلمين - حسب هذه الرواية - تعدّ من مصاديق الآية: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [سورة الحشر: 7].

المطلب الرابع: قد يستشكل بعضهم علينا بأنّ الأسلمة بمعنى العقلانية والعقلانية موردان غير مُسلمين بهما لدى كل المسلمين، وهو إشكالٌ وجيه؛ لأنّ الأخباري قد اعترض على أسس الأصوليين العقلانية، واعترض بعض الفقهاء والمتكلمين على مبالغات الفيلسوف في تفخيم أحكام العقل، وحتى في تقديمها - حسب زعمه - على دلالات النصوص، لكنّ هذه الاعتراضات ليست صحيحة على إطلاقها، فالفكر الإسلامي عمومًا يدور حول هذه المقولات (النص والعقلانية - في السيرة العقلانية، يشترط جمهور الفقهاء ضرورة الإمضاء - والعقلانية)، مع الاعتراف بأنّه قد تجد من بين العقلانيين من يعترض على منهج النصوصيين، وينسب إليهم الجمود على النص، كما تجد من طرف هؤلاء أيضًا من يدّعي ضرورة تقييد العقل بالنص، وينسب إلى العقلانيين التساهل في ذلك. مع اعترافهم جميعًا - النصوصي والعقلاني - بضرورة النص والعقل للحياة.

المطلب الخامس: يفهم في سياق الأسلمة بموارده الثلاثة ضرورة إعادة النظر في أمر معين، واتخاذ الموقف الحاسم تجاه ذلك، وهو إعادة النظر في من يمثل الإسلام والمسلمين، فإنّه يجب أن يأخذ عنصري النص والعقل بعين الاعتبار، وهذا يوحي

إلى ضرورة انفتاح الفقيه على المتكلم والفيلسوف والعارف، لتولد عصارة هذا الاندماج خطاباً إسلامياً شاملاً يعكس حقيقة الإسلام والمسلمين.

خلفيتان أساسيتان لظاهرة الأسلمة

قد يمكن تعداد أمورٍ كثيرةٍ بعنوان خلفياتٍ لمسألة الأسلمة، ولكن يبدو أنها جميعاً تعود إلى خلفيتين: أولاهما: كون ظاهرة الأسلمة إجابةً لنداء النصوص، يعني أنّ النصوص تدعو المسلم إلى ضرورة أسلمة الحياة، وهي عين فكرة شمولية الشريعة وجامعيّتها. وثانيهما: أن تكون مقولة الأسلمة مطروحةً لمقارنة ظواهر العولمة والعلمانية والحركات التنصيرية.

1- ظاهرة الأسلمة عند المسلمين تعدّ أحياناً إجابةً للنداء الإلهي في النص الديني، بمعنى أنها دستورٌ إلهيٌّ، فتصبح في ضوء ذلك ضرورةً تبليغيةً ودعويةً تفهم من النصوص الإسلامية؛ ويفهم القرضاوي من النصّ القرآني: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ كون الدين الإسلامي ديناً عالمياً. [القرضاوي، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، ص 24]

ثمة فريقٌ من الباحثين يؤمنون بجامعية الشريعة الإسلامية وكون نصوصها قادرةً على تغطية كلّ المشاكل الفكرية والسلوكية، وقد جمع بعض الباحثين أدلّتهم النقلية والعقلية في شمولية الشريعة وناقشها [حبّ الله، شمولية الشريعة، الأدلة العقلية في ص 53-79، والأدلة النقلية في ص 84 - 107]، وهؤلاء انطلاقاً من هذه القناعة قد يدّعون ضرورة أسلمة الحياة والعلوم.

والنداء بالشمولية ثابتٌ في الشريعة الإسلامية، مع صرف النظر عن تفاصيله، وانطباع هذه الفكرة في وعي من تعاطى مع النصوص الدينية أمرٌ طبيعيٌّ ومنطقيٌّ، ولمن تنفّس في جوّ الفقهاء والأصوليين، وحتى لمن قرأ تاريخ المعصومين وتعاملهم

مع مطلق قضايا الحياة، ويبقى السؤال حول كيفية التوفيق بين النص - أو بتعبير أدق بين الدين - والواقع؛ إذ إنّ المتغيّرات غير متناهية والنصوص - حسب ما زعمه بعض الباحثين - متناهية؛ لذلك يسألون كيف يمكن إدارة غير المتناهي بالمتناهي؟! وقد مرّ الكلام عن هذه المسألة فلا نعيده.

وهناك شبهة قد طرحها صاحب كتاب "الجهاد وآخرفته وما بعد الأسلمة" أريد الإشارة إليها وتحليلها، وهي وجود ملازمة بين الشمولية (المدعاة من المسلمين) وبين التطرف، ممّا يعني أنّ فكرة الشمولية تنتج التطرف والعنف والإرهاب والتمرد على القوانين، وهي التي زرعت في نفوس المسلمين فكرة احتكار الحقيقة وإقصاء الآخرين. [انظر: علي حرب، الجهاد وآخرفته وما بعد الأسلمة، ص 54]

وتصوير هذه الملازمة على مستوى الواقع والتاريخ قد يجد من أعمال بعض المسلمين ما يبرّره، أمّا القول بأنّ الملازمة منطقية، ادّعاءً سطحيّ وغير دقيق؛ لأنّ هناك منظرين مسلمين كثيرين اقتنعوا بفكرة جامعية الشريعة وشموليّتها، مع ذلك اكتشفوا ضوابط لإدارة حياتهم مع الآخر والغير، فلم يقصوه عملياً.

فمثلاً لو آمن إنسانٌ بامتلاك الدين كلّ الحقيقة على نحو الانحصار، واعتقد في الوقت نفسه أنّ الحياة يجب أن تكون مبنية على المصالح دون الحقائق، فكيف يقع مثل هذا الإنسان في العنف وإقصاء الآخر ومجاهدته لمجرد أنّه لا يملك الحقّ، ولا يطبق في حياته أحكام الله التي هي حقّ؟!

وتجربة النصوصيين والإسلاميين المذكورين لا تشكّل الملاك، فهناك بجانبها تجربة سلمية من بعض المسلمين، لماذا نروج لهذه دون تلك؟! لماذا تصلح مفهوماً للأسلمة دون هذه؟! فهذه مواقف اختزالية غير موضوعية، فالنتيجة الطبيعية التي كان على علي حرب أن يخرج بها هي وقوع انحرافٍ فكريّ في أوساط المسلمين، وظهور تياراتٍ متطرّفة تفهم النصوص في سياقٍ خاصّ.

بيد أن لهذا لا يبرّر احتباس مفهوم الأسلمة في قفص هذه الظواهر الشاذّة، فإذا صحّ ذلك فعندئذٍ يصحّ حمل معنى العولمة على ما كان يمارسه آباء الكنيسة من العنف والقتل والإقصاء، ولا أعتقد أنّ باحثاً، يؤمن بضرورة رعاية المهنيّة والموضوعيّة والنزاهة في الدراسة يرضى على مثل هذه الفوضى في الدراسات العلميّة التي يراد بها كشف الواقع ومعرفة الحقائق.

2- رد الفعل على ظواهر التنصير والعلمنة والعولمة؛ الإيمان بدين الإسلام يعني أنّ المؤمن يريد أن يبني حياته في ضوء عقائد هذا الدين وقيمه، عن طريق أيديولوجيّاتٍ يستخرجها منها. وهذا المؤمن وهو على هذه الحالة قد أعلن مبدئيّاً رفض كلّ القيم والمبادئ الفكرية المخالفة لقيم دينه وعقائده. والكثير من المسلمين اليوم يرون معظم الأفكار المطروحة في ساحة السياسة والاقتصاد والتربية داعيةً إلى شعاراتٍ علمانيّةٍ، بل حتّى إلحاديّةٍ في أكثر الأحيان؛ لكونها ناشئةً من خلفيّاتٍ ومبادئٍ مادّيّةٍ وماركسيّةٍ!

نتائج البحث

1- التجربة الاجتهادية لدى المسلمين، تثبت لنا ثلاثة موارد للأسلمة؛ أولها: إعادة صياغة التصوّرات والمفاهيم في ضوء النصّ الدينيّ؛ ثانيها: إعادة التصوّرات والمفاهيم في ضوء المبادئ العقلانيّة، نحو الوظائف الدينيّة الناتجة عن الأصول العقلانيّة؛ ثالثها: إعادة صياغة المفاهيم والتصوّرات في المبادئ العقلانيّة.

2- لا ينبغي أن تتعارض النصوص الإسلاميّة مع المبادئ العقلانيّة التي يحكم بها العقلاء من حيث هم عقلاء، والأسس العقلانية التي هي تعبر عن البدهيّات أو تعود إليها؛ لذلك يجب أن يسعى العلماء المسلمون إلى أن يقدّموا عن النصوص قراءةً منسجّةً مع الأسس العقلانيّة والعقلانيّة الواضحة.

3- الإسلام قد انفتح على غيره ببعديه العقلانيّ والعقلانيّ، وعلى ضوء هذا المعنى من الانفتاح لا ينبغي اعتبار الأسلمة تبديل الناس إلى مسلمين يصلّون ويزكّون، بل المنظور بناء العلاقات على أسسٍ عقلانيّة وعقلانيّة، يلغي جميع الفوارق العائدة إلى الجنس والعرق واللون والبيئة واللغة.

4- أنّ الخطاب الإسلاميّ لا يمكن أن يكون مخالفًا لصريح العقل، وحرّبا على الأصول العقلانيّة، وعليه فالتيارات المتطرّفة لا يمكن أن تجد في الإسلام ما يبرّرها.

5- ليس للإسلام - بناءً على المعنى الثاني من الأسلمة - مشكلةٌ مع القوانين الوضعيّة على مستوى التنظير والتعايش، بل مشكلة الإسلام مع الانحراف الفكريّ عن الأسس المسلّمة والبدهيّات الواضحة، وإن كان هذه النتيجة غير واضحة، وتحتاج إلى تنظيرٍ أدقّ.

قائمة المصادر

- 1- ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: بيروت: دار المشرق.
- 2- ابن سينا، الحسين، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زاده آملي، قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1418 هـ.
- 3- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، بعناية: الدكتور محمد عوض مرعب، الآنسة فاطمة محمد أصلان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
- 4- ابن منظور، محمد، لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، 1416 هـ.
- 5- الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربيّة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الثانية، 2000 م.
- 6- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، بعناية مكتبة التحقيق بدار إحياء التراث العربي، بيروت: دار الإحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، 1430 هـ.
- 7- حب الله، حيدر، شمول الشريعة، بيروت: دار روافد، الطبعة الأولى، 1439 هـ.
- 8- الرديشهري، محمد، ميزان الحكمة، قم: دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، 1425 هـ.
- 9- سامي، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، الطبعة التاسعة.
- 10- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، 1419 هـ.
- 11- الصفار، محمد بن الحسين، بصائر الدرجات في مناقب آل محمد، قم: مطبعة النور، الطبعة الثالثة، 1429 هـ.
- 12- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعليّ للمطبوعات، الطبعة الثالثة، 1393 هـ.
- 13- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- 14- الفارابي، محمد بن محمد، تحصيل السعادة، بيروت: دار ومكتبة هلال، 1995 م.
- 15- القرضاوي، يوسف، الثقافة العربيّة الإسلاميّة بين الأصالة والمعاصرة، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- 16- الكينيّ، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، بيروت: منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الطبعة الأولى، 1426 هـ.
- 17- گروهی از نویسندگان، تاریخ فلسفه اسلامی، تحت إشراف الدكتور حسين نصر، تهران: مؤسسه انتشارات حكمت، چاپ چهارم، 1431 هـ.
- 18- المجلسيّ، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، 1403 هـ.
- 19- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، القاهرة: لجمة التآليف والترجمة والنشر، 1363 هـ.