الفصل السابع:
الأصولية أو السلفية

تقوم أية ديانة أو عقيدة على أسس معينة، وقد تسمى هذه الأُسُس مثلاً الكتابَ المقدسَ أو الأناجيلَ، أو حتى مؤلفات ماركس وإنجلز ولينين، بحيث تحدِد تلك الأسس طبيعةَ الهيكلِ المقامِ عليها ولا بد أن تكون هذه الأسس قادرة على حمل البناء المقام عليها، فهي أسس ثابتة تم وضعها ورسوخها ولا مجال لتغييرها.

ينسحب هذا على الإسلام أيضاً؛ فقد قام صرحه على أسس ثابتة راسخة، لا تغيير فيها ألا وهي القرآن والسنّة.

بعد هذا تتفق الأديان والعقائد (الايديولوجيات) الفكرية، في أن نموها الحقيقي رهن بمجابهتها لمختلف التحديات، الموجودة في كل بيئة ومكان، وفي كل زمان.

هذه المجابهة ينتج عنها بِنياتٌ فكرية متراكبة، أو مدارسُ ومذاهبُ معقدةٌ، بحيث لا يمكن تفادي تراكبها المتزايد، إلى أن يأتي عليها حين من الدهر، تستقل فيه بطابع مستقر الملامح، هو الطابع التقليدي، أو الكلاسي أو الأرثوذكسي.

ثم تغدو هذه التقليدية أو الكلاسية والأرثوذكسية المثل الأعلى الذي يحتذيه المؤمن البسيط والشيوعي الساذج، وذلك لعجزهما عن الاجتهاد واتخاذ حكم خاص نابع منهما، نظراً لتشابك الفروع وتشابه الأمور وتشاكلها، وتعقد البنية الفكرية للعقيدة أو المذهب. في مثل هذه المرحلة يتبدّى سلطان الفقهاء والقساوسة والخبراء، ويمسي القول في العقائد والمذاهب حكراً عليهم.

هذه الحتمية التاريخية جعلت الأديانَ والأيديولوجيات كذلك متفقة على ضرورة العودة إلى الدين كما أُنزل أصلاً، أو إلى محاولة رؤية جديدة لأصول أيديولوجياتها أو عقائدها الفكرية، آملة أن تستطيع إزاحة الرواسب والتراكمات التي ليست من الدين أو العقيدة في شيء، والتي ألصقها الإنسان باختلاف الزمان والمكان بالأديان، هادفاً إلى التعرف على المشاكل المعاصرة، والتعامل معها، من خلال تشخيصها ورؤيتها رؤية حديثة.

من هنا، تعددت الرؤَى الإصلاحيةُ: فاتخذ البعض البروتستانتينيةَ أو الإنجيلية بدلاً من الكاثوليكية، وحاول البعض تبنّيَ وتطبيقَ فلسفة ماركس المفكر «الشاب»، ولجأ البعض إلى «تعصير» توماس مينتسر، ولم يتورع البعض الآخر عن خلقِه صورةً غريبةً للمسيح، تحفل بعناصرَ وملامحَ من هنا وهناك، مثلما فعل فرانس أَلْت.

فهذه، لا سواها، هي الأصولية، أو ما يجدر أن نطلق عليه مصطلح «الأصولية»: أي أن الأصولية لا تعني تعصير الدين لكي يتفق ومتطلبات العصر الحديث، كما نعرف لدى متحرري اليهود (الليبراليين)، وكما نعرف لدى الكاثوليك السلفيين، ولدى المسيحيين المطالبين باتخاذ آراء ليفبفر(٥)، وإنما تعني إحياء الدين بالرجوع إلى مصادره الأولى.

وهذا يمكن أن يحدث في سبيل أصولية عاقلة، تستند إلى الوحي أساساً لها، متفهمةً مغزى الوحي والغاية منه، بهدف التكيف معه في العصر الحديث، أو في سبيل صحوة أصولية في مجال الأدب الملتزم، الذي يدور بالدرجة الأولى حول العودة إلى الكلمة وحدها، آخذاً إياها مأخذ الجد.

أما الاتجاه الأول، فيريد العودةَ إلى المصادر الأولى للعقيدة، دون التقيد بمنهجية محدودة، وأما الاتجاه الثاني، فيريد الاقتصارَ على النص الحرفي للمصادر، فالاتجاه الأول يريد التأويل أو التفسير الجديد للمصادر الأولى، وهذا عينُه ما يرفضه الاتجاه الثاني رفضاً قاطعاً.

---

(٥) كاردينال فرنسي

هذان الضربان من الأصولية، موجودان في الإسلام أيضاً، على أن المصطلح الغربي (الأصولية وهو بالألمانية: Fundamentalismus وبالإنجليزية: Fundamentalism) ليس له مطابق في العربية لأنه مصطلح منحوت من أصل غربي، لكي يُطْلَقَ على ظاهرة «غربية» معينة: وبمعنى أدَقَّ، فإن هذا المصطلح «الأصولية» ـ أدبياً ـ استعمل أول الأمر لتمييز الأمريكيين البروتستانت في القرن التاسع عشر الذين أكدوا على عصمة الإنجيل خاصة في قصة الخلق «حيث رفضوا النظرية الفجّة، التي تطورت عن نظرية داروين في النشوء والارتقاء»[1].

وينسحب هذا المفهوم للأصولية كذلك، على القائلين من اليهود بالعصمة الحرفية المطلقة لتوراتهم ومنهم الحاخام مناخم شنيرزونس في نيويورك وقومُه من يهود بيت المقدس، التابعين لحركة لُباويت الدينية».

بهذا يتبين أن الأصولية لا توجد في الإسلام وحده، وإنما وجد الضربان كلاهما من الأصولية دائماً، ويمكن لنا أن نُعَرِّفَ الأصولية كما اتُفق على تعريفها إسلامياً[2]، بما يلي:

«الأصولية عبارة عن موقف فكري ورؤية عالمية ـ بالمعنى البعيد أيضاً كحركة ـ ترى الالتزام بالإسلام كما كان في أول عهده، وكما عرفه السلف الصالح من الصحابة، مُنْطَلَقاً ومثالاً يُحتذى به، في صياغة المعايير والقيم وقواعد السلوك والمعاملات، في عملية بناء الحاضر».

لقد صبغ المذهب الفقهي لابن حنبل الإسلام كما يعرفه السنّيّون، مع الأخذ بالانتقادات الفلسفية التي قال بها الأشاعرة، منذ القرن العاشر الميلادي، فظهر تأثير الأصولية البالغ، والذي كان يلحّ، فيما يبدو، على المعنى الظاهر الحرفي للكلمة فحسب.

ولقد قام بإحياء الإسلام إتّباعاً للإمام أحمد بن حنبل أئمةٌ تالون له، منهم الشيخ ولي الله (توفي عام ١٧٦٣م)، ومحمد بن عبد الوهاب (توفي عام ١٧٨٧م)، وهو مجدد الدعوة، والسنوسي والحركة السنوسية الليبية في الثلاثينات، والإخوان المسلمون في مصر، والجماعة الإسلامية الباكستانية.

ولقد اتُّهِمَ مثقفو الأصوليين آنذاك بما يُتَّهَمون به اليوم أيضاً، اتهاماً ظالماً، بأنهم سُذَّجٌ، متأخِرون، بل أغبياء، وذلك لاستمساكهم بالظاهر الحرفي للنصوص، علماً بأن وسائلهم في الدرس والتحليل والاستنتاج ومعالجة النصوص، تتفق وأفضل نتائج فلسفة اللغة التحليلية للمعاصرين في أوطانهم.

وبينما ألحّت الدراسات النقدية العلمية للعهد الجديد على اتهام موثوقية نصوصه، ومن ثَمَّ شجعت على عدم الاعتقاد في المسيحية، أدَّت دراسات المستشرقين النقديةُ العلميةُ الدقيقةُ الممحِصةُ للقرآن إلى الإقرار الكامل بموثوقية النص القرآني، وإحكامِه التام، وانسجامِه المذهلِ مع الثابت من نتائج أبحاث العلوم الطبيعية[٣]، وزادت تلك الموثوقيةَ تثبيتاً ورسوخاً.

على أن الباحث في الإسلام يصطدم بمشكل دلالة النص، المشكل المقترن بكل نص لغوي في مفهوم علم المعاني، وذلك كما يلي: كيف يتسنى الفهمُ الصحيح لمعاني الآيات المتشابهات، أو غريب القرآن، أو ما ظاهِرُهُ مُوحٍ بالمجاز من الإعجاز؟

إن المجاز، بما يتوسل به من استعارة وكناية وتورية وتشبيه، يتغيّا معاني أبعد من مجرد التصوير البلاغي الوصفي، إذا اقتحم مجال المدركات التي لا يمكن للحواس الإحاطة بها، مثل الغيب والغيبيات، وما وراء الطبيعة، مثل الآيات التي تتناول الوجود بما في ذلك وجود الله واستواءه، وكيفية ذلك مما لا نستخلصه أو نخلص إليه من خبرتنا المباشرة، وذلك أمر مفهوم.

حينئذ يظل تأويل تلك الغيبياتِ، والمعمَّياتِ من أنباء الغيب مستغلَقاً لا محالة، وإن تَبدّى لنا، من جوهرها المحجوبِ، بعضُ لمحاتٍ وملامحَ. من وراء ستار، ولا نستطيع فهم ذلك إلا بالكيفية البشرية البحتة، ذلك أن حقائق ما وراء الطبيعة الميتافيزيقية، لا تخضع لإدراكنا الحسي، وبناءً على ذلك لا تخضع بالتالي للّغة التي نتكلمها ونتوسل بها، لأنها لغةٌ أساسها الإدراك الحسي. ولأجل توصيل الحقائق الغيبية أو أنباء الغيب إلى الناس، فإن الأنبياء خير من يؤدي ذلك: القيام بإبلاغ ما لا يقال.

ولا بد أن يدرك المسلمون جميعاً هذه الحقيقة، يستوي في ذلك مثقفو الأصوليين أيْ: (السَّلفيين) وسواهم، وذلك بعد أن أثبت الباحثون يقيناً قصورَ اللغة وعجزَها عن تناول مباحث ما وراء الطبيعة، ونذكر منهم فرتس ماوتنر (ولد عام ١٨٤٩ ومات عام ١٩٢٣)، وجوتلوب فريجه (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥) ببحثه القيّم «حول المغزى والمعنى»، ولودفيج فتجنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١)، حيث عولجت قضايا النقد اللغوي، وفلسفة اللغة، وبيان عجزها عن خدمة الغايات الميتافيزيقية[٤].

وليكن كل مسلم على وعي تام بأن محاولة تأويل المجاز القرآني، ومن هذا المجاز لفظُ «الجلالة: الله» ذاتُهُ، تأويلاً خاضعاً للمنطق، يفضي بمقتحم هذا المجال إلى الزلل الذي انتهى إليه المثقفون من قبل، حيث وقعوا في شباك التلاعب اللفظي، وسرابه الخادع، والذي لقيت فيه حتفها من قبل المغامراتُ الفلسفية القديمة، بعد لُهاثِها في متاهات الأنطولوجيا أو علم الوجود.

إن مثقفي الأصوليين الإسلاميين، يتدبرون القرآن محكمَهُ ومتشابِهَهُ تدبراً قائماً على الإيمان بكل حرف من حروفه، وكذلك الآيةَ السابعةَ من سورة آل عمران:

﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات بيّنات هنّ أم الكتاب، وأُخَر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغآء الفتنة، وابتغآء تأويله. وما يعلم تأويله إلا اللهُ. والراسخون في العلم يقولن آمنّا به، كلّ من عند ربّنا. وما يذّكّر إلاّ أولوا الألباب﴾.

هذا الإيمان يتغلغل قلب الأصولي ويَقَرُ فيه وَقْراً، مع الخشوع للّه، والاستغناء الذكي عن متاهات الفلسفة الميتافيزيقية، والإلهيات، والتصوف.

ولئن كان من علامات الذكاء، الأخذ بنقد نظرية المعرفة واتّباع الفيلسوف «كانت» و«فتجنشتاين» في الاقتناع بالمحدودية الضيقة للإدراك الحسي وللمنطق البشري، أفيكونُ من علامات الغباء إذن أن يأخذ المسلمون بالنقد نفسه، أي بعجز المنطق والإدراك الحسي في تناول ما وراء الطبيعة، أو الغيبيات التي ترد في القرآن؟!

إن الأصولي العلامّة أو المثقف بموقفه هذا، يعتبر مؤمناً حذراً، منهاجُه الشكُ العلمي أو هو فيلسوف «إسماني»، ولا ريب أن القرآن الكريم يقف إلى جانب هذا الأصولي[٥] حيث يقول تعالى في الآية السادسة والثلاثين من سورة «يونس»:

﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظنّاً، إنَّ الظنَّ لا يُغني من الحقّ شيئاً، إن الله عليم بما يفعلون﴾.

أما الحركة الثانية، نعني حركة الأصوليين العقلانيين؛ فقد بدأت مسيرتها مع نهاية القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين ممثلَةً في السَّلفَية (أي التي نادت باتخاذ السلف الصالح مثلاً يحتذى به في السلوك والاعتقاد)، وقد أسهم في تطويرها شيوخ وأئمة وأعلام، مثل الإمام محمد عبده[٦] في مصر، ورشيد رضا[٧] في سوريا، والجزائري الشيخ ابن باديس، والبشير الإبراهيمي والأوروبي المسلم مُحَمَّد أسد[٨]، ولا يزال البعض يبرر تلك الحركة بأنها كانت رد فعل ثائراً على الجمود والانحطاط اللذين تردّى فيهما العالم الإسلامي آنذاك[٩]، والتبعية المستشرية بازدياد مستفحلٍ للغرب.

لقد رأى السلفيون أن أسباب ذلك التخلف والانحطاط، لا تكمن في التخاذل والتميّع في شؤون الدين فحسب، وإنما قبل كل شيء في خَوَر الأمة الإسلامية وقنوطِها، خاصةً لسيادة التصور الخطيرِ العاقبةِ المشؤومِ، المتوارثِ عن العصور الوسطى، والذي يقول بأن باب الرأي قد أغلق فلا اجتهاد، وإنما التقليد الأعمى، أي تصوّر وتصوير أن لاَّ جديد في العلم، وأن كافة القيم الجديرة بأن تُعَلَّم، قد عُلِمَتْ وأحصيت عدداً، وأن القرآنَ والسنّةَ لم يغادرا منها كبيرة ولا صغيرة إلا أحصياها، وأن علماء آخر الزمان لن يبلغوا من العلم بالسنّة والقرآن، والدين الذي أكمله الرحمن، مبلغ علم العلماء المتقدمين من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم الأولين، والمؤسفُ حقّاً أن علماء القرون الوسطى، ومَن والاهم، استخلصوا نتائجَ انتصروا بها لزعمهم الفاسد، مسيئين فهم الآية الثالثة من سورة المائدة، والتي شرعوها حجة على مخالفيهم:

﴿اليوم أكملتُ لكم دينَكم، وأتممتُ عليكم نِعمتي، ورضِيتُ لكم الإسلامَ دِيناً﴾.

نادى المصلحون السلفيون الذين ذكرناهم آنفاً، بعكس هذا، فطالبوا بفتح باب الاجتهاد من جديد، علماً منهم بضرورة ذلك لكي يتفهم المسلمون القرآن والإسلام فهماً سليماً، في هذا العصر الحديث.

لقد بذل أولئك السلفيون في الوقت ذاته جهداً مشكوراً، لتخليص الإسلام مما علق به من عناصر غير إسلامية، والتي أُلصِقَت به على مر العصور، وينسحب ذلك على المعتقدات الشعبية الخرافية وغير الخرافية، خاصة التوسل بالموتى وقبور الصالحين، والأولياء والطالحين، لقضاء الحاجات... وكذلك التخبط في متاهات الصوفية، بل مجاهل الزندقة والبدع الدخيلة على الإسلام.

لكن أولئك المصلحين ألحّوا على أن إحياء الإسلام لن يتم إلا إذا ضحّى المسلمون تضحية مطلقة بكثير من سفسطات القرون الوسطى، والأحكام والتفريعات غير الموضوعية، والالتزام الواعي بالقرآن والسنّة (مع استبعاد كل ما ينسب ظلماً إلى رسول الله ﷺ) هذا من جهة، ومن جهة أخرى التفرقة بين العصمة المكفولة للقرآن، وبين أحكام الشريعة التي قامت على آراء الفقهاء والعلماء غير المعصومين، بلا شك، وتقدير تلك الأحكام الخاضعة لتأثير البيئة والزمان، وعدم عصمة الإنسان.

في هذا الصدد نجد أن العُرف أخطأ خطأً فادحاً، حيث لم يفرق بين الشريعة، شريعة الله، التي لا تبديل فيها ولا تغيير لأنها شرعة الله التي ذكرها في القرآن، وبين الشريعة التي استنبط الفقهاء والعلماء أحكامها وعلومها وأبوابها في علم القانون الإسلامي أو الفقه الإسلامي أو الشريعة: أي شريعة البشر غير المعصومة[١٠].

لقد كانت هذه النظرة الجريئة ثورةً فعلاً، وليت المسلمين استمسكوا بما سنّه الإسلام كما بيّنه الرسولُ وفَقِهُوه.. إذن لعرفوا أن القرآن لم يقيدهم بقواعدَ تشمل كلَّ أمرٍ شخصي مهما ضَؤُلَ، وإنما حدد لهم القواعد الضرورية التي بدونها لا يتسنى صلاح دينهم ودنياهم، فقد شاء الله سبحانه أن يترك للإنسان مجالاً كافياً يتحرك فيه بحرية، في حدود تلك القواعد أو الحدود التي ليس له أنْ يَعْتَدِيَها، ولا حقّ للقوانين البشرية أن تنال من حرية الإنسان بعد هذا. ولا يحسبنَّ أحد أن

الأخذ بمصادر الإسلام الأُولى أخْذاً جديداً معناه أن نُغير في شريعة القرآن بما يلائم روحَ العصر، بل العكس هو المقصود، أي الإفادة والتعلم من القرآن مرة أخرى في المرونة الميسّرة في معالجة مشاكل العصر، ليس انطلاقاً من روح النص القرآني فحسب، بل التزاماً حرفياً بكلماتِه كلمة كلمة.

وإننا لنأسف ونأسى لأن المصلحين آباءَ السلفية وروادَها لم يقدموا نموذجاً مقنعاً للدولة الإسلامية، ولا مخططاً حديثاً للاقتصاد الإسلامي في العصر الحديث[١١].

لقد كان الرواد السلفيون المصلحون في هذا الصدد حذرين أشد ما يكون الحذر، وذلك لنشأتهم في بيئةٍ نظامُ التربية فيها قائمٌ على الحفاظ على القديم، والوفاء له وإن كان بعضهم، مثل الإمام محمد عبده، قد ساعد على تحقيق خطوات إصلاحية.

وبوجهٍ عام، لا بد من الاعتراف بأن أولئك الرواد كانوا من ذوي الضمائر اليقظة الأتقياء، ومع هذا، أو قل ولهذا فلم تسمح لهم نفوسهم أن يرفعوا فأساً، ليشقّوا ثغرةً في جدار الفقه الإسلامي، البالغ عمره ألفاً وأربعمئة عام. لقد اكتفوا بالإفتاء بجواز الإفتاء «بالاجتهاد بالرأي الخاص» بشرط توفّر كافة المؤهلات اللازمة لذلك، على أن يكون ما يلي ثابتاً مستقراً، لا يُخَلُّ به:

ـ معرفةُ أن القرآن قد نزل بلسان قريش العربي.

ـ لزومُ الإحاطة بمفهوم الرسول ﷺ للإسلام، ومعرفةُ الإسلام في عهده الأول، أيام الرسول والصحابة، معرفةً تامة كافية، وذلك لتفهم القرآن.

ـ معرفةُ السيرة النبوية وعلومِ الحديث إتْقاناً.

ـ الرجوعُ إلى أمهات التفاسير المعروفة، ومقارنتها ومراعاة واختبار ما ورد فيها، لأهمية ذلك، قبل الإفتاء برأيٍ غريبٍ جديدٍ جُزافاً.

لا عَجب إذن، أن خاصة المثقفين الذين يتقنون الفصحى، العالمين بالنحو العربي والشعر الجاهلي، واللغة العربية والأدب العربي، لا يكادون يميلون إلى البحث عن حلول جديدة.

إذن، فباب الرأي مفتوحٌ للاجتهاد، لكنه لم يُولَج، كما ينبغي الولوج، ولهذا فلم تغير مساعي السلفيين من النمط التقليدي العتيق، الذي استقر للفقيهِ في العصور الوسطى، وذلك من المدينة المنورة في المشرق العربي، إلى فاسَ فأقصى المغرب العربي.

على أن رياح التغيير قد بدأت تهب مرة أخرى على هذه الساحة، وذلك منذ السبعينات، ولقد لاحظ ذلك وسجله جيلليز كيبل[١٢]، فقد ذكر أن السلفية العقلانية اليوم في صفوف علماء الطبيعة المسلمين والمهندسين والمثقفين التقنيين أكثرُ منها في صفوف الفقهاء... وفي أغلب البلاد الإسلامية سُجِّلَتْ ظاهرةُ قيام طلاب الجامعات والمعاهد الهندسية والفنية بالمطالبة بالعودة إلى الإسلام السلفي، ولم يكن طلاب الجامعات والمعاهد الدينية وغيرها من العلوم النظرية والعلوم الإنسانية، هم المطالبيَن بهذه النهضة... وهذه النهضة لم تقتف الجامعاتِ الغربيةَ ولم تقلدها لكنها تستند، فيما تستند إليه، إلى المثقفين الذين حازوا قدراً من الثقافة الغربية العلمية التي لم تؤثر جرعاتُها في تمسكهم بالإسلام، وفي أخلاقياتهم الوثيقة العرى بالإسلام، وإن أثَّرت، ولا شك، في منهجيتهم العلمية.

هذا النمط من الشباب يقبل على النصوص القرآنية، غير مُثْقَلٍ بحصيلةٍ دينية تجعله يهاب الإقدامَ على تدبّر آيات الله وإنعام النظر فيها، مستقلاً بفكره وبصيرته، ليستشفَّ منها معرفتَهُ المختارةَ، بِمصفاتِه هو، لا المُصَفَّاةَ بمصفاةٍ سابقة.

ولا شك أن خطر التطرف والاستقطاب السياسي لهذا الشباب «المتحمس» ليسا بمستبعدين، فالشباب له امتياز غير منكور، وليس ذنب الشباب أنهم لا يجودن في القرآن، مثلاً، نَصّاً يُحتم النظامَ الملكي للدولة الإسلامية، أو يقول بضرورة قيام الأحزاب الاتحادية أو الوحدوية.

وإذا كان ثمة خطر يتهدد استقرار الدول الإسلامية اليوم، فإن ذلك على الأغلب مرجعُهُ إلى الحَمِيَّة والتَّحَمُّسِ لهذا النمط من السلفية أو الأصولية التي تشهدها أيامُنا هذه، وليس مرجعَ ذلك خطرُ الذوبانِ أو الدمجِ الإسلامي، الذي ألحّ عليه البعض قبل سنوات، والذي أفردْنا له في هذا الكتاب فصلاً خاصاً به.

الملاحظات الهامشية للمؤلف:

(١) قارن هنري م. موريس «نظرية الخلق علمياً أو الإبداع علمياً»، سان ديجو ١٩٧٤، وفولفجانج كلاوس فيتز: الإنسان والديناصور، أو صراع الأمريكيين المؤمنين بنظرية الخلق في سفر التكوين ضد نظرية النشوء والارتقاء: مقالة في جريدة فرانكفورت العامة (فرانكفورت ألجماينه) بتاريخ ٧ نوفمبر ١٩٨٦. والاتهامات والمآخذ على أولئك الأمريكيين لا تنسحب على الإسلام أو المسلمين، إذ لم تكن نظرية دارون موضع اتهام عقيدةِ الخطيئة الكبرى أو الإثم الرئيسِ لدى المسلمين، فالإسلام ليس فيه هذه العقيدةُ أصلاً... وليس ثمة ما يمنع المسلمَ من تصور سنّةِ الله في الخلق، وفقاً لبرنامج إلهي، فالله يخلق ما يشاء، أي لا تعارضَ بين نظرية النشوء والارتقاء من هذه الناحية، وبين الإسلام.

(٢) اتفقتْ على الأخذ بهذا التعريفِ الندوةُ التي انعقدت في ٢٢ يناير ١٩٨٧ بمقر وزارة الخارجية.

(٣) قارن كتاب موريس بوكاي: مقارنة بين الإنجيل والقرآن والعلم الحديث، توجد منه طبعات عربية مختلفة، مثلاً طبعة دار المعارف بمصر بعنوان «القرآن الكريم»، والتوراة والإنجيل، والعلم سنة ١٩٧٩.

(٤) راجع: فرتس ماوتنر: قاموس الفلسفة، مجلدان، طبع زيورخ عام ١٩٨٠، ولودفيج تجنشتاين: دراسات فلسفية، فرانكفورت ١٩٧١، وكذلك كتابه: تفسيرات في الفلسفة والمنطق، فرانكفورت ١٩٦٣.

(٥) هناك آيات كثيرة في القرآن تدعو إلى عدم الاغترار بالعلم، والتواضع، فإن هناك أشياء لا يعلمها إلا الله، مثلاً سورة المائدة الآية (١٠١)، والشورى، الآية العاشرة... وتحذّر المغتر.

(٦) محمد عبده: رسالة التوحيد، باريس ١٩٨٤، وقد كانت رسالته هذه مَعْلَماً فارِقاً يُهتدَى به.

(٧) تولى الشيخ محمد رشيد رضا متابعة التعليق الثوري على التفاسير، الذي بدأه الإمام محمد عبده، بعد وفاته.

(٨) محمد أسد (ولد عام ١٩٠٠ وتوفي عام ١٩٩٢، رحمه الله) يُمثّلُ السلفيةَ في ترجمته المفسّرة الممتازةِ لمعاني القرآن الكريم: رسالة القرآن، جبل طارق ١٩٨٠.

(٩) عن الأحوال المحزنة الداعية لليأس في القرن التاسع عشر والتي كانت تسود مثلاً في مكةَ، كَتَبَ هاينرش فون مالتزان ما فيه الكفاية في كتابه: «حَجّتِي إلى مكة» المنشور في تيينجن بألمانيا عام ١٩٨٢.

(١٠) قارن محمد أسد: هذه شريعة الله، جبل طارق عام ١٩٨٧.

(١١) مبادىء الدولة ونظام الحكم في الإسلام، تأليف محمد أسد، نشر جبل طارق ١٩٨٠ يقدم مجهوداً محموداً في هذا الموضوع «الحكومة والدولة الإسلامية».

(١٢) الجوانب الفكرية والحربية للإسلام اليوم، باريس ١٩٩٠.