



أصول النحو الفكري





الفهرس الالكتروني

اضغط على العنوان الذي تريده الانتقال إليه

٢	الفهرس الالكتروني
٨	المقدمة
١١	مكونات المادة الأولى
١٢	المقرر الأول (مرئي) أسس الانحراف الفكري
١٣	أسس الانحراف الفكري
١٤	المقرر الثاني مختارات من كتاب معركة النص
١٥	مدخل التحرير المعاصر
٢٠	ضغط اللحظة الراهنة
٢٥	الأوعية الفارغة
٣٠	سيد الضمانات الفكرية
٣٤	البقع السوداء
٣٧	الاستدلال الأعمى
٤٢	يؤمنون بالشريعة .. إلا قليلاً!
٤٥	البيئة الحاصلنة للانحراف
٤٩	الحلقة المفقودة
٥٣	التسربات الفكرية
٥٧	المعيار المنكسر

٦١	بين الأصل والاستثناء.....
٦٥	هوس التفسير السياسي.....
٧٤	المقرر الثالث مختارات من كتاب مآلات الخطاب المدني.....
٧٥	قانون المتوالية الفكرية.....
٨٠	وظيفة الإنسان.....
٨٣	غائية الحضارة في سلم الوحي.....
٨٧	موقف النبوات من الحضارات.....
٩٢	الافتتان بالقوة المادية لخصوم الرسل.....
٩٨	الإسلاميون ضد الحضارة.....
١١٠	شتيمة " الدوغماوية ".....
١١٥	تأجيل نتائج الاستقامة.....
١٢٥	المقرر الرابع مهذب كتاب ينبع الغواية الفكرية.....
١٢٦	مزالق هدر النصوص.....
١٣٢	المزلق الأول: مشكلة القراءة.....
١٣٢	بيان المزلق:.....
١٣٢	المناقشة:.....
١٣٢	أولاً: بين قدسيّة الوحي والفهم غير المقدس.....
١٣٧	ثانياً: الوحي بين الإحکام والتشابه.....
١٣٨	ثالثاً: من يملك حق التفسير؟.....
١٤٠	رابعاً: ضبط منهجية الفهم.....
١٤٧	خامساً: من مشكلة التأويل إلى إعادة القراءة.....

المزلق الثاني: مشكلة الخلاف.....	١٦٠
بيان المزلق:.....	١٦٠
المناقشة:.....	١٦٠
أولاً: الاختلاف سنة ربانية.....	١٦٠
ثانياً: منشأ المشكلة الغفلة عن رتب المسائل.....	١٦١
ثالثاً: تفاوت رتب المسائل وضرورة التسليم.....	١٦٥
رابعاً: مصادر الاختلاف العلمي بين الاستنباط والتنزيل.....	١٦٦
خامساً: خطورة توليد الأقوال.....	١٦٧
سادساً: الاحتجاج بالخلاف للترخص.....	١٦٨
المزلق الثالث: مشكلة المقاصد.....	١٧٣
بيان المزلق:.....	١٧٣
المناقشة:.....	١٧٣
أولاً: مشهد من وحي الاحتجاج المقاصدي	١٧٣
ثانياً: مشكلة الخطاب الحداثي المقاصدي	١٧٥
ثالثاً: حقيقة الاجتهادات العمرية بين خطابين	١٨٥
رابعاً: الطوفي والشاطبي في ميزان الشريعة والحداثة.....	١٩٠
نجم الدين الطوفي:.....	١٩٠
إبراهيم بن موسى الشاطبي:.....	٢٠٣
معالجة إشكالية: الشاطبي والتساهل الفقهي	٢٠٥
الجانب الثاني: الشاطبي والتأصيل للمحافظة الفقهية.....	٢١١
معالجة إشكالية: الشاطبي وقيمة الجزيات.....	٢١٩

٢٢١	معالجة إشكالية: الشاطبي وموقع المصالح الدنيوية.....
٢٢٢	معالجة إشكالية: الشاطبي وحالة القطعية الفقهية/الأصولية عن الموروث المسبق
٢٣٢	المزلق الرابع: مشكلة تغير الفتوى والأحكام.....
٢٣٢	بيان المزلق:.....
٢٣٢	المناقشة:.....
٢٣٥	أولاً: الشريعة بين الثبات والشمول.....
٢٤٣	ثانياً: تحرير القول في قاعدة (تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان)
٢٥٠	ثالثاً: فقه الإمام الشافعي بين القديم والجديد.....
٢٥٨	المزلق الخامس: مشكلة العقل.....
٢٥٨	بيان المزلق:.....
٢٥٨	المناقشة:.....
٢٦٠	أولاً: مقدمات حول العقل.....
٢٦٤	ثانياً: منزلة العقل في الخطاب الشرعي.....
٢٦٦	ثالثاً: مجالات العمل العقلي.....
٢٦٨	رابعاً: العقل بين الوحدة والاختلاف.....
٢٧٠	خامساً: سؤال التعارض بين العقل والنقل
٣٠٥	المزلق السادس: مشكلة السنة غير التشريعية.....
٣٠٥	بيان المزلق:.....
٣٠٥	المناقشة:.....
٣٠٥	أولاً: الأصل فيما نقل عن النبي ﷺ
٣١١	ثانياً: تفاصيل في طبيعة التصرفات النبوية.....

ثالثاً: إشكالية السنة التشريعية وغير التشريعية.....	٣١٢
رابعاً: أنتم أعلم بأمور دنياكم.....	٣٢٢
خامساً: أنموذج تطبيقي في شأن السنة السياسية.....	٣٢٦
المزلق السابع: مشكلة السؤال والاستشكال.....	٣٣٣.....
بيان المزلق:.....	٣٣٣
المناقشة:.....	٣٣٣
أولاً: طبيعة استشكالات الصحابة.....	٣٣٣
ثانياً: مراعاة بواعث الاستشكال	٣٣٩
المزلق الثامن: مشكلة تركية النفس.....	٣٤١.....
بيان المزلق:.....	٣٤١
المناقشة:.....	٣٤١
مكونات المادة الثانية.....	٣٥٠
المقرر الأول النزعة العلموية.....	٣٥١
النزعة العلموية.....	٣٥٢
الأصل الأول: الاستغناء بالتفسير العلمي.....	٣٥٦
الأصل الثاني من أصول العلموية: الاستغناء بالمنهج العلمي.....	٣٧٤
الأصل الثالث: الاقتصار على تفضيل المنهج العلمي:.....	٤٠٠
المقرر الثاني النزعة الإنسانية.....	٤٠٤
النزعة الإنسانية المستغنية.....	٤٠٦
مفهوم النزعة الإنسانية المستغنية.....	٤٠٦
نشأة النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وتطورها:.....	٤٠٧

٤٠٨	نقد النزعة الإنسانية المستغنية:.....
٤١٠	المسار الأول: فساد المسلمين
٤١٣	المسار الثاني: انتهاءك النزعة الإنسانية لقيم الإنسان وتميزاته وخصائصه.....
٤٢٠	المسار الثالث: الاكتمال الإنساني في الإسلام.....
٤٢٧	المقرر الثالث (مرئي) محطات من تاريخ الفكر الغربي.....
٤٢٩	تاريخ الفكر الغربي – القرن الثامن عشر (١).....
٤٣١	تاريخ الفكر الغربي – القرن الثامن عشر (٢).....
٤٣٣	تاريخ الفكر الغربي – القرن التاسع عشر (١).....
٤٣٥	تاريخ الفكر الغربي – القرن التاسع عشر (٢).....
٤٣٧	تاريخ الفكر الغربي – القرن العشرين.....
٤٤٢	معجم مصطلحات المستوى الرابع.....

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فبعد أن وفقنا الله سبحانه وتعالى للاهتمام في المرحلة الأولى من صناعة المخاورة بتعزيز اليقين، وتثبيت دلائل أصول الإسلام، وذكر البراهين والأدلة المعززة لثوابت الشريعة، كان مما يحتاجه طالب العلم في هذا الزمن، أن يضم إلى ذلك معرفةً بأصول الإشكالات الفكرية المضادة لأصول الإسلام وثوابت الشريعة، وأن يتعرف على بواعث الأفكار ومحركات الاعتقادات والمؤثرات الخفية وراء ما يظهر من مقولات.

ولأجل ذلك كان هذا المستوى من مستويات برنامج صناعة المخاورة لبيان الأصول التي أدت إلى الانحراف الفكري في السياق الغربي أو في السياق الإسلامي، وستنبع ذلك في المستوى القادم بالقواعد العلمية، وأصول النقدية التي يمكن بها تفكيرك مقدمات تلك الأفكار ونقدتها، ثم بعد ذلك سنتعرف على مجموعة من أفراد تلك الإشكالات والشبهات ومفصل الجواب عنها..

فصار لنا بذلك ثلاثة مقامات:

- المقام الأول: معرفة المؤثرات الخفية، وأصول الفكرية للمقولات المعارضة للإسلام.
- المقام الثاني: معرفة أصول الخطأ العلمي والمعرفي، وتعلم كيفية النقد المنهجي لأصول تلك الأفكار.
- المقام الثالث: المرور على شيء من مخرجات المقولات المعارضة للإسلام وثوابته وأفراد مقولاتها ومفصل تفنيدها.

هذا ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يبارك لنا فيما نتعلم، وأن يزيدنا من فضله، ويغفر لنا تقصيراً، والله تعالى أعلم وأجل.

إدارة مركز صناعة المخاورة

ملاحظات هامة حول الكتاب.

- ١) يمكنك التنقل عبر المواد والمقررات بشكل الكتروني (بمجرد الضغط على العنوان المطلوب في الفهرس).
- ٢) في نهاية كل مادة نماذج أسئلة وتدريبات عامة.
- ٣) كل محاضرة مرئية مزودة برابط الكتروني (يمكنك الانتقال إلى المحاضرة بمجرد الضغط عليه) ومزودة بباركود الكتروني للانتقال إلى المحاضرة (يمكنك تحميل أي برنامج لباركود على الجوال).
- ٤) الملخصات والتشجيرات الموجودة لا تغنى عن قراءة ومتابعة المقررات.
- ٥) الكلمات الملونة باللون _____ هي كلمات لها شرح في معجم المصطلحات في نهاية الكتاب.



صِنَاعَةُ الْمَحَافِرِ

المستوى الرابع

- أصول الانحراف الفكري -

بواطن
الانحراف الفكري

المادة الأولى



مكونات المادة الأولى

تتألف المادة الأولى في المستوى الرابع من أربعة مقررات أساسية، وهي كالتالي:

١. أسس الانحراف الفكري للأستاذ أحمد السيد.
٢. مختارات من كتاب معركة النص للدكتور فهد العجلان.
٣. مختارات من كتاب مآلات الخطاب المدنى للأستاذ إبراهيم السكران.
٤. مهذب كتاب ينبوع الغواية الفكرية للأستاذ عبد الله العجيري.



صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ

أَصْوَلُ الْانْحرافِ الْفَكْرِيِّ
بِوَاعِثُ الْانْحرافِ الْفَكْرِيِّ

الْمَقْرُرُ الْأَوَّلُ (مَرْئِيٌّ)
أَسَسَ الْانْحرافِ الْفَكْرِيِّ

أ. أَحْمَدُ السَّيِّدُ



المحاضرة مرئية
قراءة التفريغ لا تغني عن مشاهدة المادة الأصلية



أسس الانحراف الفكري

أ . أحمد السيد

(مقرر مرئي)

اضغط على الرابط للانتقال إلى المعاشرة

بإمكانك الانتقال إلى المعاشرة عبر هذا الباركود



صِنَاعَةُ الْمَحَاوِر
أَصْوَلُ الْإِنْجَارِفُ الْفَكْرِي
بِوَاعِثُ الْإِنْجَارِفُ الْفَكْرِي



المقرر الثاني
مختارات من كتاب
معركة النص



د. فهد العجلان



مدخل التحريف المعاصر

سمعته في أحد الحوارات حول بعض الأحكام الشرعية يكرر مرة بعد مرة (لا يمكن أن تقنع الناس بهذا) وهذا: (يقنع الناس بسهولة) وذاك: (شيء مرفوض عند الناس)، ويعيد هذه العبارات في سياق دعم القول الذي يميل إليه أو إضعاف الرأي المقابل.

لفت نظري تكرار مضمون هذه الكلمة (لا يمكن أن تقنع الناس بهذا) فشدني إلى التأمل فيها:

ما علاقة معرفة "الحكم الشرعي" بكيفية "إقناع الناس" به؟

إن هدف الحوار في الأحكام الشرعية أن تبحث عن الدلائل والبراهين التي تقطع من خلالها أو يغلب على ظنك أن هذا هو الحكم الشرعي، وأن هذا هو المعنى الأقرب لدلائل الكتاب والسنة، وأما إقناع الناس أو بعضهم بهذا الحكم فهو مرحلةٌ تاليةٌ لمعرفة ما هو الحق، فالمطلوب أولاً أن تعرف ما هو الحكم، ثم تأتي بعد ذلك الطرق والأساليب الاقناعية المناسبة.

حين تكون مهموماً بـ"كيفية الإقناع" في الوقت الذي لم تحرر فيه الحكم جيداً فإن الحكم حينئذ لن يكون تبعاً للدلائل والبراهين، بل سيكون متاثراً بكيفية الإقناع، فيميل الشخص في اختياره لما هو أسهل وأيسر في إقناع الناس وليس إلى ما هو أقرب إلى مقصود الشارع.
 يأتي هنا سؤال مشروع يعترض قائلاً:

إن الحكم الشرعي لا يمكن أن يخالف العقل والمنطق الصحيح، فلو كان حكماً شرعاً حقاً
لكان مقنعاً وعقلانياً، ومجيء الحكم على غير ذلك دليل على وجود خلل في النظر.

هذا السؤال مبني على وهم مفاده: أن "إقناع الناس" مساواً للعقل والمنطق، مما أقنعهم فهو دليل عقلي تام، وما لم يقنعهم فهو ناقص أو باطل، فيجعل وسيلة إقناع الناس هي من قبيل الأدلة العقلية التي لا تخالفها الشريعة، وهذا التصور فيه فجوات هائلة في فهم الدليل العقلي، وسيوضح ذلك جلياً بعد سرد هذه المعاني المهمة:

أولاً: أن إقناع الناس يتطلب مهارات ذاتية وقدرات فكرية يستطيع الشخص من خلالها أن يصل الفكرة بوضوح وجلاء، وهذا أمر لا يتهيأ لكل أحد، فليس كل من يعرف الأحكام الشرعية سيكون متمكناً من هذه المهارات ليستطيع إقناع الناس بجميع هذه الأحكام، فعدم القدرة على الإقناع يرجع في حالاتٍ كثيرة إلى نقصٍ في الأدوات، وليس إلى خلل في الحكم.

كما أن كثيراً من الأحكام تتطلب علوماً إضافية يتمكن المسلم من خلاها من إقامة البراهين على مصلحة الحكم وفائدته، فيعرف عامة الناس حكمة الشريعة في حرمة الربا، لكن القدرة على إقناع الناس بتحريم بعض صور الربا تحتاج إلى معرفة اقتصادية لا يحسنها أكثر الناس، فعدم قدرتهم على إقناعنا بتحريم الربا راجع لنقص كفاءتهم ولا ينقص ذلك من حكم الربا ولا حكمته، فليس من المنهج العقلي السوي أن يحذف المسلم بعض أحكام الربا لأنه لم يستطع إقناع الناس بها، ولك أن تسرح بذاكرتك فتسحب منها أمثلة كثيرة تحتاج في سبيل إقناع الناس بها إلى فهمٍ جيد لعدد من العلوم المعاصرة.

ثانياً: لا يلزم المسلم أن يبلغ الأحكام الشرعية لجميع الناس في كل زمان ومكان، فمن يدخل في الإسلام حدثاً لن تبلغه بجميع الأحكام الشرعية لأن هذا قد يكون سبباً لتنفيذ عن الإسلام، وحين تدعوا كافراً إلى الإسلام فليس من الحكمة أن تشرح له كثيراً من تفاصيل أحكام الإسلام، فهذه أحكام شرعية ثابتة ولا إشكال فيها، لكن قد يأتيها زمان أو مكان أو حالة معينة تقتضي أن لا تظهر الحكم خشية من المفسدة، وهذا قال الصحابي الفقيه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (ما أنت بمحدثٍ قوماً حدثاً لا تبلغه عقوتهم إلا كان لبعضهم فتنة) ^(١). وقال الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه: (حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله). ^(٢)

غاية الإقناع يراعى فيها الأزمنة والأحوال والأشخاص، فهو حالة منفكة تماماً عن تحديد الحكم الشرعي، فالحكم لم يتغير عن حقيقته، وإنما قد لا تستطيع في تلك الظروف أن فعّة من الناس به.

ثالثاً: أن اقتناع الناس ليس مرتبطاً بالدليل العقلي فقط، بل هو يتأثر بعوامل نفسية واجتماعية وثقافية

كثيرة، فقد يعجز المصلح عن إقناعه بالحكم نظراً لتمكن هذه العوائق وليس بسبب خلل في الحكم.

لهذا تجد أن رسالة النبي ﷺ بدلائلها وبراهينها القاطعة لم تكن مقنعة لكثيرٍ من الناس، فكانوا يسخرون منها كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوا﴾، حتى أصبحت نظرات السخرية والتندر تلاحق أتباعه ﷺ ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَصْحَّكُونَ﴾ ^{٢٩} ﴿وَإِذَا مَرُوا إِلَيْهِمْ يَتَعَامِزُونَ﴾ ^{٣٠} ﴿﴾ كما وضع الكفار شروطاً كثيرة حتى يقتنعوا برسالة النبي ﷺ: ﴿لَوْلَا نَزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرِيتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [﴾] ﴿لَوْلَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُلَّهُ وَاحِدَةً﴾ [﴾] ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرْ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ

(١) أخرجه مسلم في مقدمة الصحيح.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٢٧).

يَبْرُوْغًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ خَيْلٍ وَعِنْبٍ فَتَقْرِّبَ الْأَهْمَارَ خَلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقاءَنَا إِنْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِيلًا ﴿٩٢﴾. ولم تتحقق لهم الشريعة لهم هذه الشروط التي يريدون. فاقتناع الناس يؤثر فيه أهواء وشهوات وعادات كثيرة، فاستحضار ضرورة إقناعهم وقت تحرير الحكم الشرعي وبيانه يغبس عين المسلم عن إدراك هذه الحقيقة الناصعة.

لهذا، فليس من واجب الدعوة ولا من معيار نجاح الداعية أن يؤمن الناس أو يعملوا بالحكم أو يقتعنوا، وإنما هو البلاغ والنصح والبيان ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدًاهُمْ وَلَكُنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلْغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾، ﴿وَإِذَا حَدَّ اللَّهُ مِيشَاقَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ لَتَبِعُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكُنُمُونَهُ﴾. رابعاً: أن اقتناع الناس يتأثر بشكل كبير بجوانب الرفق واللين والإحسان والمعروف، وهذه كلها معانٍ خارجة عن حقيقة الحكم الشرعي، فقد يرفض بعض الناس قبول بعض الأحكام ثم يقبلونها بسبب حسن تعامل الداعية أو إحسان منه، وهذه كلها معانٍ لا تجعل الحكم حقاً ولا باطلًا، ومع ذلك جاءت بها الشريعة وحثت عليها لأن لها تأثيراً في إصلاح الناس، بما يجعلك تضع قاطعاً يفصل بين الحكم والاقتناع به.

خامساً: أن موافقة الشريعة للعقل لا يعني أن تكون كل أحكامها متفقة مع العقل عند جميع الناس، فقد ينافي على بعض الناس شيء من أحكامها، أو تحتاج إلى بحث أو سؤال أو نظرٍ أو وقت حتى يتبيّن لها ذلك، فتعليق كل حكم شرعي بشرط موافقة عقل الإنسان هو ضعف تسليم لأمر الله وأمر رسوله ﷺ، لأن الإشكال حينئذٍ ليس مع العقل، بل مع رأي هذا الإنسان ومستواه العقلي، وهذا المقابلة حينها ليس بين الشرع والعقل، بل بين الشرع ورأي هذا الإنسان، وهذا كله مع ما يظنه الإنسان هو العقل، فكيف إن كان متعلقاً بما هو دون ذلك، وهي وسائل القدرة على الاقناع. إذن، فلا بد أن يضع المسلم في فكره قاطعاً فاصلاً بين معرفة الحكم وكيفية إقناع الناس به، وأن قناعات الناس ليست هي الدليل العقلي، بل هي ترتبط بأمور كثيرة خارجة عنه، فلا يصح أن تدخل هذه العوامل في أساس الحكم فتحرفه وتغيّب عنه.

ستقول لي: وما فائدة التأكيد على مثل هذا الكلام؟

في المشهد الثقافي المعاصر نماذج كثيرة لآراء مختلفة مال إليها بعض الناس ليس بسبب قوة براهينها، وإنما بسبب أنها كانت أقرب وأسهل في الخطاب الإعلامي.

فحتى لا يثار موضوع "التمييز الطائفي" أصبح يقال: لا فرق بين المسلم وغيره في الأحكام السياسية! وحتى لا يزعجك المخالفون بـ "انتهاك الحريات" تقول: الحرية الدينية مكفولة مطلقاً ولو بالردة أو محاادة الشريعة!

وحتى تتجاوز إشكاليات بعض الناس مع "تحكيم الشريعة" تقول: هو خيار الناس وسيادة الأمة! وهكذا، يشعر بعض الناس بارتياح ونشوة انتصار حين يتجاوز كافة الإشكالات التي يثيرها خصوم الإسلام بهذه الطريقة، ويتوهم حينها أن هذا الخطاب أقنع وأقدر على نصرة الإسلام، وهو في الحقيقة تحريف وعبث بالإسلام وأحكامه، فواجيء أن أقنعهم بأحكام الإسلام، لا أن أضع لهم أحکاماً مقنعة أيًّا ما كانت. خطابنا الإسلامي المعاصر يواجه إشكالية عميقة وضخمة في كيفية تقديم خطاب إسلامي مناسب مع عدم تجاوز للأحكام الشرعية، لأنه في النهاية محاصر بترسانة إعلامية غربية معادية ومتربصة للعاملين للإسلام، تقف في ذيلها قوى ليبرالية وعلمانية أشد عداوة وتربيصاً، إلى ركام عميق من التغريب والإبعاد عن هوية الأمة، وهذه كلها تحديات ضخمة، يسلك كثير من الناس معها مسلك السلامة فيكتفي بتصوير الأحكام الشرعية بما لا يثير الثقافة الغربية وبما لا يزعج التيارات الليبرالية والعلمانية، وهي طريقة وإن ظاهر أصحابها بالاجتهاد والعقل والتجدد إلا أنها -في الحقيقة- طريقة كسلولة لا تتجاوز إعادة تسويق للمنتجات الغربية، بينما الاجتهد العميق والتحدي الحقيقي هو في المحافظة على الثوابت الشرعية، مع تقديم خطاب مقنع متماسٍ في ظل جو يعاديه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُّلًا﴾.

يزيد هذا الإشكال عمقاً: أن خطاب الإنقاذ صار عند بعض الناس إقناعاً يراعي المزاج المناسب للفضاء الإعلامي، فتجده في غاية الحرص على أن لا يخلدش أي حاجزٍ يزعجهم، ويسعى لتقرير الأحكام إلى أقرب مساحة ممكنة ترضيهم، ويجتهد غاية الاجتهد أن يقتصر على الخطاب المشترك وإن أنت المفاهيم الدينية نطق بها فلا يكاد يبين!

فيستحضرون هذه الشرذمة المنافية لهوية الأمة وثقافتها وينسون في غمرة هذا ملاحظة عموم الناس وجمahir المتعلمين الذين يتتفعون ويتأثرون، ويعيلون عادة إلى اتباع أي حكم ظهر لهم أنه هو حكم الشريعة، غير أن مراعاة أمزجة هذه القلة تكف أعين بعض المتحدثين عن استحضار عموم الناس وقت الخطاب. إن ثم تغيرات وضرورات في الواقع تقتضي عدم القدرة على تطبيق كل الأحكام الشرعية، بما يستدعي التدرج في بعضها، وتأجيل بعضها، ومن المهم في هذه الجزئية أن لا يكون العجز عن بعض الأحكام سبباً لتحريف الحكم بالكلية مراعاة لخطاب الإقناع، فالشريعة حسب خطابهم تكفل حرية الرأي مطلقاً ولو صادمت أصول الإسلام! ولا إلزام في أحكام الشرع إلا برضاء الناس و اختيارهم لأنه لا إكراه في الدين! ومن حق المرأة أن تلبس ما تشاء! الخ مثل هذه الأقوال الشائعة التي تراعي تقديم خطابٍ مقنع منسجم مع المزاج الإعلامي السياسي لكنها – وإن لم تشعر – تفتري على الله الكذب ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَقْرَئُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾.

هل في هذا أي تهويء من أهمية إقناع الناس؟

كلا، بل يجب على دعاة الإسلام أن يفكروا كثيراً في كيفية إقناع الناس، ويجتهدوا غاية الاجتهاد في تحديد المداخل المؤثرة في إقناع الناس بالحكم الشرعي، ويستفيدوا من كافة المهارات والأدوات المعاصرة، لكن هذا كله يجب أن يكون إقناعاً بالحكم، لا تحريفاً له بسبب ضغط الواقع، وهذا هو الخطاب الأقرب لمقصود الشريعة، والأوفق لجمع كلمة الأمة وتوحيد رايها، وأما مراعاة المزاج السياسي والإعلامي، واستحضار الفئات المعادية للإسلام، ومحاولة جذب الاستحسان الغربي فهو أحد المداخل الأساسية المهمة التي يلح فيها الإنسان المعاصر إلى تحريف الشريعة والعبث بها ولو كان في نفسه فاضلاً أو ظن أنه بفعله هذا قد خدم الإسلام وأحسن صنيعاً.

ضغط اللحظة الراهنة

كانت قضية المعجزات في مرحلة زمنية قريبة من أ سخن القضايا التي أربكت عدداً من المؤلفين والباحثين في الفكر الإسلامي المعاصر.

قبل هذه المرحلة، لم يكن حضور قضية المعجزات في دائرة القضايا الشرعية يثير أي إشكال، حيث إنها من دلائل صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام، كما قال ربنا تعالى عن موقف كثيرٍ من الكفار ﴿وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ وقد قص الله تعالى في القرآن عدداً من معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كمعجزة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام ﴿وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَنْقَضُ مَا صَنَعُوا﴾ ﴿أَلَيْ أَحْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهْيَةً الطَّيْرِ فَأَنْفَحْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا يَأْذِنُ اللَّهُ بِوَبْرِئِ الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصِ وَأَحْبِيَ الْمُؤْتَمِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ كما اختص نبينا محمد ﷺ بمعجزات كثيرة تضافرت في تأكيدها الروايات الصحيحة.

كان القلق ناتجاً من هبوب موجة استنكارٍ عنيفة من المثقفين الغربيين على قضية المعجزات التي ما عادت جذابة للعقل الغربي، فهي لديهم أقرب لفكرة الخرافات والأساطير التي تجاوزها الزمان فما عادت مستساغة في زمن تأله العقل وتقديس الفكر المادي التجريبي، غدت معه المعجزات مادة تندر واستهجان من رجالات الغرب، ومكنت أسئلة يلاحقون به العلماء والمثقفين المسلمين.

هذا المزاج الغربي صاحبه حالة إلحاد وجحود لدى أوسع المثقفين المسلمين، بما عزز في وعي كثير من المؤلفين ضرورة تقديم خطاب عقلي مناسب يحفظون فيه الدين الإسلامي من سطوة النقد الغربي، ويحموه شباب الإسلام من حالة التفلت عن الدين، فكان لا بد من إعادة قراءة التراث الإسلامي لتخليصه من قصص المعجزات التي غدت معيبة في تلك اللحظة.

كتب حينها محمد حسين هيكل كتابه الشهير (حياة محمد) جرد فيه سيرة النبي ﷺ من كافة الآثار والسنن الواردة في معجزاته ﷺ، وجعل معجزته الوحيدة هي القرآن فقط، وقد قدم له أحد العلماء المشهورين، ووافقه فيما ذهب إليه.

فلا اعتبار عنده للروايات الصحيحة في ذلك لأن: (مضرة الروايات التي لا يقرها العقل والعلم قد أصبحت واضحة ملموسة). (١) فضورة الواقع تفرض تجاوز مثل هذه الأخبار: (ولو أنهم -أي رواة

(١) حياة محمد ٥٤

الحديث - عاشوا إلى زماننا هذا ورأوا كيف اتخذ خصوم الإسلام ما ذكروه منها حجة على الإسلام وعلى أهله لالتزمو ما جاء به القرآن). (١)

وكان المزاج العصري الرافض لقضية المعجزات حاضراً حتى في تفسير آيات القرآن، فالآيات التي تتضمن معجزات سابقة تفسر بطريقة تزييل عنها وصف الإعجاز حتى يصبح حكماً معتاداً على وفق سنن الطبيعة، كمثل تفسير هلاك الفيل بالطير الأبابيل الوارد في كتاب الله ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلًا ۝ ۳﴾ ترميهم بحجارةٍ من سجّيل ﴿۴﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ ﴿۵﴾ بأنها جراثيم الطاعون، إذ لا مانع من تسميتها طيوراً، أو أنها قد أصيروا بمرض الجدري أو الحصبة حتى ماتوا، فالطير الأبابيل إنما هو بعوض أو ذباب ناقل للأمراض. (٢)

وحتى ما لم يصبه التحريف من المعجزات السابقة فلم يسلم من مسلك التهوين منها كتفسير المعجزات السابقة بأنها أدلة مناسبة لضعفاء العقول فكانت المعجزات: (لجدب قلوب أقوامهم الذين لم ترق عقوتهم إلى فهم البرهان). (٣)

وعلى هذا المنوال جرى الكلام على بقية المعجزات الواردة في القرآن، وتبع ذلك تأويل عدد من المغيبات التي لا يتقبلها المزاج المادي الغري كتأويل الملائكة بأنها قوى وأرواح مودعة في الكائنات الحية وهي قوى الطبيعة، وتأويل الشيطان بأنه ما يدفع إلى الشر، وينتتج عن ذلك كله بطبيعة الحال تأويل وإنكار أخبار الدجال والسحر ونزول عيسى وأشراط الساعة وغيرها. (٤)

هذه الحالة آلت عدداً من العلماء الذين أيقنوا بأن ما يحدث هو حالة عبث وتحريف لأحكام الإسلام، وجزموا بأنها ثمرة انتقام أمم مد الثقافة الغربية، فكتب في تلك الحقبة بكل قوة وثبات شيخ الإسلام مصطفى صبرى موسوعته الشهيرة (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) ومن اللافت للنظر: أن مادة كبيرة من هذا الكتاب كانت في مناقشة قضايا الغيب والمعجزة، بما يكشف عن حجم تأثير وقلق هذه القضية في تلك المرحلة.

(١) حياة محمد ٥٤

(٢) انظر بعض هذه الأقوال في منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للدكتور فهد الرومي ٧٢٤-٧٢٢

(٣) تفسير المنار ١/٣١٥

(٤) انظر عدداً من هذه التأويلات في: التجديد في الفكر الإسلامي لعدنان أمامة ٣٩٤-٤٠٠.

لم تكن هذه الحركة النشطة لتأويل المعجزات نابعة من رفض للشريعة أو انتقاد من مكانتها، بل لا يخفى أن الدافع لذلك هو الحفاظ على الإسلام والدفاع عن حرماته، والخوف عليه، وأن الماجس العميق الذي كان يسكن قلوب كثيير من تأثر بهذه الموجة هو ضرورة تقديم صورة حسنة إلى الغرب، فهم يشعرون كما يقول رشيد رضا -رحمه الله- أن المعجزات: (هي من منفرات العلماء عن الدين في هذا العصر). (١)

فكانت قلوبهم معلقة ببداية الغربيين، بما دفع إلى تجاوز خطير إلى حد القول بأنه: (لولا حكاية القرآن لآيات الله التي أيد بها موسى وعيسى عليهما السلام لكان إقبال أحرار الإفرنج عليه أكثر، واهتداؤهم به أعم وأسرع). (٢)

هذا الدافع لنصرة الإسلام وتحسين صورته لا ينفي خضوع العقل لسيطرة المفاهيم الغربية، إلى حد أن يقال في ذلك أنه: (ما يدل على أن هذه القرون الأخيرة لا تروج فيها مسائل المعجزات تكذيب علماء أوروبا بكل المعجزات السابقة، وهو وإن كان تهوراً منهم إلا أنهم مصيرون في قولهم إننا في زمان لا يجدي فيه للاعتقاد إلا النور العقلي والدليل العلمي). (٣) ومضت تلك الحقبة، ورصد التاريخ مقولاتها وإشكالياتها التي تكشف عن طبيعة المؤثرات التي كانت توجه الفكر الإسلامي.

فتشرى الآن عن حضور قضية المعجزات في الفكر الإسلامي المعاصر، هل بقي سؤال المعجزة من القضايا القلقة والأسئلة المشكلة التي تتراحم الدراسات والمؤتمرات في مناقشتها وإزالة الشبهات عنها؟ المسلمين المعاصر الآن يدرك بوضوح أن هذا السؤال -وإن بقي حاضراً في صراعات أخرى- ما عاد له ذاك التأثير، ولا تكاد كثير من البحوث والدراسات الإسلامية المعاصرة تتطرق للموضوع من الأساس، وربما يشد المسلم المعاصر حاجبيه متعجبًا من حالة التحفز والتعسف في تأويل المعجزات، فلا يجد في الأمر ما يستحق كل هذا.

إنه قلقٌ مرحلةٌ زمنية، وضغط حالة مؤقتة، ضعف دافعه فذهب معه كافة الإشكالات المصاحبة له.

(١) تفسير المنار . ١٥٥/١١

(٢) تفسير المنار ١٥٩/١١

(٣) الإسلام والمدنية لغريد وجدي ٧٢-٧١ نقلًا عن منهج المدرسة العقلية الحديثة ٥٤٩

عاش الفكر الإسلامي بعده مراحل زمنية أخرى انتعشت فيه قضايا أخرى وأحدثت من الإرباك ما أحدثته المعجزة في تلك الفترة، فجاءت قضية الاشتراكية والقومية وغيرها وتكرر في كل قضية منها نفس المشهد: تشكيك في الأحكام الشرعية المعارضة لهذه الهزات الموقعة، يتبعه استنكار شائع، ثم حركة تأويل وتعسف من قبل بعض الناس، يصحبه تأثر بعض أهل العلم والفضل.

حين تضع هذه الصور التاريخية أمام عينك وتدقق النظر فيها يتجلّى لك هذا المعنى العظيم، وهو ضرورة: "التمسك بالأسوأ والأحكام الشرعية" وأهمية: "التماسك المنهجي في الأخذ بأحكام الإسلام" وأن لا يرضخ المسلم لضغط مرحلة زمنية معينة فتكون سبباً لتحريف بعض الأحكام، أو العبث ببعض التصورات، أو إحداث أشكالٍ من التلقيق بين أحكام الإسلام والمفاهيم المزاحمة، فالعبرة باتباع الحق وليس بموافقة المزاج العام، فهذا المزاج والجو العام عرضة للتقلبات السريعة والهزات العنيفة، فلا يليق من يعظم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ - خاصة من أهل العلم المؤمنين على بيان الشريعة - أن يخضع لضغط هذا المزاج فيؤثر على أحكامه وتصوراته الشرعية.

إنك حين تتحدث عن قضايا شرعية فأنت تتحدث في الدين الذي يريده الله للناس جميعاً، فلا تكن حبيس اللحظة الراهنة التي تعيشها، وأسير الفضاء الذي يحيط بك، فلعل من يقرأ كتابك من يعيش في أزمنة لاحقة وأمكنة مختلفة هم أضعاف من قرأه وكان متفهمًا لحالة القلق التي عاشها الكتاب، وربما هذا يفسر حالة بعض الشذوذات الفكرية والفقهية التي تستنكِرها وتنعجب من صدورها.

إن الرؤية التي يجب أن تحكم نظر المسلم هي "البحث عن مراد الله ومراد رسوله ﷺ" وخارطة التفكير لديه يجب أن تكون في السير خلف الدلائل الشرعية، والاجتهد في التخلص من الصوارف العارضة.

فالمنهج الشرعي في إصابة الحق ليس مرتبطاً بالكثرة: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ﴿وَمَا أَكْثُرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ إِيمَانِهِنَّ﴾ ومن المفاهيم المتقررة في وعي المسلم مفهوم الطائفة المستمسكة بالحق التي: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله) ومن مؤثر الصحابة: (الجماعة ما وافق الحق ولو كنت وحدك)^(١) فرسوخ هذا المعنى في وعي المسلم يجعل البحث عن الحق هو المعيار الوحيد الذي يحدد كل المؤثرات التي تضغط على العقل المسلم.

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٤٦/٩٤، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/٩٠.

إن ثم عوارض كثيرة تصرف المسلم عن إصابة الحق، ومن المهم أن يجتهد كل مسلم في محاولة التخلص من كافة دوافعها قدر المستطاع، ومنها العوارض المتعلقة بالواقع الذي لا يتقبل بعض الأحكام الشرعية، فمثل هذا الواقع يدفع المسلم لأن يتخفف من ضوابط الصراامة العلمية الواجبة، وهو من جنس الهوى الذي نهت الشريعة عنه: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَى فَيُضْلِلُكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ﴿فَأَحْكَمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَى فَيُضْلِلُكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

وكلما قوي رفض الواقع لقبول بعض الأحكام الشرعية، وزاد نفور بعض الناس منه، زادت أهمية التمسك بالحكم أكثر، فالنفور عن الأحكام ليس عذرًا في التخلص منها، بل هذا يحتم مزيد تواصٍ على التمسك به، والصبر عليه، وهو سبب لمزيد أجر ومثوبة للعاملين به والداعين إليه.

إن الدفاع عن الإسلام، وأهمية تقديم صورة حسنة له، وضرورة حماية الشباب من الانحراف هي مقاصد نبيلة وغايات شريفة، لكنها لا تسوغ التهاون في تحريف أي حكم شرعي، كما أن التحرز من ضغط اللحظة الراهنة لا يعني إهمال الاجتهاد المبني على المنهج الفقهي في الواقع المتتجدة للنظر في متغيراتها وأوصافها المؤثرة وما يطرأ عليها من ضرورة أو حاجة، فهذا اجتهاد في الواقع وليس خضوعاً لضغط لحظة راهنة.

ضغط اللحظة الراهنة موجود في كل زمان ومكان، وهو دافع عميق لتجاوز عدد من الأحكام الشرعية التي لا تنسمج مع اللحظة الراهنة، ليس لضعف الدليل عليها، ولا لأن العقل لا ينصرها، بل لأن المزاج العام لا يجعل للدلائلها ذاك الوجه المقبول، فيجد المسلم ضغطاً عميقاً في نفسه يدفعه لأن يتخفف من الصراامة العلمية ومنهجية التحري والتدقيق المطلوبة، ولئن كانت ملن قبلنا لحظات مع المعجزات والاشتراكيّة والقومية، فإن لحظتنا الراهنة قد اندفعت نحو مفاهيم آخر، وما يزال عبّتها مؤثراً في عقول كثير من المسلمين، فأعملوا عقولهم في أحكام الإسلام تلفيقاً وتأويلاً وتغييراً برأوية غير علمية ولا منسجمة مع الأصول والقواعد الشرعية، وهي مرحلة زمنية مؤقتة، سيبين بعد مرورها من كان سائراً مع الدليل الشرعي وبراهينه، من وقع تحت أسر ضغط لحظة راهنة قد انتهت!

الأُوعية الفارغة

قرأتُ هذه الأحكام كثيراً، وتكرر عرضها في مناسبات عده:

- لا حرج في تولي المرأة للرئاسة العظمى، وما جاء في قوله ﷺ: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) ^(١)
- فهو خاص بواقعة تولى بنت كسرى للحكم، والصواب هو القول بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.
- قول الفقهاء بحد الردة هو فرع جزئي مخالف لمقصد شرعي كلي، يقوم على حرية الاعتقاد وعدم الإكراه في الدين، وعند تعارض المقصود الكلي مع الفرع الجزئي يجب تقديم المقصود الكلي.
- لا بأس بأخذ الربا من المصارف المعاصرة إذا كان بهدف التجارة، لأنه يحقق مصالح عظيمة للفرد، والشريعة إنما تقوم على المصالح فلا يمكن أن تمنع ما فيه مصلحة.
- ثبت الرجم في السنة، لكنه مخالف للقرآن، وإذا تعارض القرآن والسنة فيجب تقديم القرآن.
- ما جاء عن النبي ﷺ من أحكام في السياسة هو من قبيل السنة غير التشريعية، فليس كل ما في السنة يكون تشريعاً ملزماً.

هذه جملة من الأحكام الشائعة في عصرنا، وهي مصادمة بوضوح للإجماع ولدلائل النصوص الشرعية، لكنها في نفس الوقت تستند إلى عددٍ من القواعد الشرعية المعروفة، تجد فيها: (المصلحة، المقاصد، المعارضة بين النصوص، عموم اللفظ وخصوص السبب، السنة التشريعية).

الذي حدث أن هذه النتائج -مع غلطها الواضح- أصبح لها رواج عند كثير من الناس، بسبب ظنهم أنها تنطلق من أصول شرعية تعتمد على أسس فقهية سليمة، وأن الخلاف معها كأي خلاف في السياق الفقهي، ولا ينكشف لكثير منهم حجم الخلل والغلط في هذه الأحكام.

ما تفسير ذلك؟

كيف أصبح كثير من الناس يقبل مثل هذه الانحرافات ويظن أنها متوافقة مع الشريعة؟

من التفسيرات المهمة هنا ما يمكن أن نسميه بحالة "الأُوعية الفارغة"، فأكثر الناس يسمع بهذه الموضوعات (مقاصد، مصلحة، معارضه بين النصوص، العقل، سنة غير تشريعية) لكنه لا يضبط مفاهيم هذه الأصول ولا يعرف حدودها، وإنما تمر عليهم في سياق الاستدلالات الفكرية فيقبل مثل

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

هذه الأحكام المنحرفة لأنه يثق بالأصول التي تستند إليها، فيظن أن هذه الأحكام هي تطبيق لمثل هذه الأصول والقواعد، فهذه الأصول أصبحت وعاء فارغاً يعبأ في ذهنه حسب ما يقدمه صاحب الانحراف، وليس حسب قراءة موضوعية مسبقة ومعرفة واضحة لحدود هذا الأصل.

ومن اللافت هنا: أن تجد بعض الناس يتحدث كثيراً عن مثل هذه الأصول الشرعية، ويذكر لها شواهد واستدلالات، وحقيقة الأمر أن كل ما يعرفه عن هذه الأصول إنما أخذه من الدراسات الفكرية، أو عن طريق السجالات التي تجري على عدد من المسائل في موقع الحوار على شبكات الانترنت، فهذه الأصول أصبحت أوعية قد امتلأت من خلال هذه القراءات، ولم تعتمد على دراسة لهذه الأصول، أو رجوع لكلام المختصين وفهم صحيح لحدودها ومعالمها، ولهذا فمن الطبيعي أن يستدل بهذه القاعدة بما ينقضها، وأن يستعملها في الموضع التي اتفق الفقهاء على أنها خارجة عن حدودها، وأن يوظفها وقد تساقط منها عدد من الشروط والقيود والأحكام.

لند مرأة أخرى إلى هذه المسائل، حتى نبين وجه الخلل في الاستدلال بكل قاعدة، وكيف أنها صارت وعاء يعبأ بما يخالفه، وبما ليس له علاقة بالنظر العلمي الصحيح:

- أما حديث (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة)، فمع أن القول بخصوص السبب دون عموم اللفظ قول ضعيف، إلا أن هذا الاستدلال هنا ليس له علاقة بموضوع الخلاف في هذه الجزئية، لأن معنى تطبيق قاعدة خصوص السبب وعموم اللفظ: أنها حين نقول العبرة بخصوص السبب فإن التحريم يكون خاصاً بالرئاسة العظمى، وإن قلنا هو بعموم اللفظ فإنه يكون شاملًا لكل ولاية، وأما القول بأنه خاص بشخص معين فهذا لا علاقة له بهذه القاعدة بتاتاً، ولا يقول به أحد، بل هو مخالف للإجماع كما حكاه غير واحد من أهل العلم. ^(١)

- وأما المرتد فما ثبت بالدليل الشرعي فهو حكم ثابت لا يجوز هدمه بالمقاصد، والمقاصد إنما تتحقق من خلال اجتماع فروع جزئية، لا أن تأتي بالمقاصد من الخارج لتهدم بها هذه الفروع، فحرية الاعتقاد التي تشمل حرية الردة ليست من المقاصد الشرعية، والإكراه في الدين لا يشمل إكراه المرتد، فالمقصود هنا ليست مقاصد شرعية من الأساس.

(١) كالغزالى في المستصفى ٢/١٣٣، وابن تيمية كما في الفتوى ١٣/٣٣٩، والطوفى في شرح مختصر الروضة ٢/٥٠٤.

- وأماأخذ الربا، فالمصلحة التي تعتمدتها الشريعة ليست أي مصلحة موافقة لهوى النفوس، بل هي المصلحة الشرعية، ومن قواعد المصلحة أن ما حرمته الشريعة فليس بمصلحة، بل هو مصلحة موهومة لا اعتبار لها.

- وأما مخالفة القرآن للسنة فليس في مجيء السنة بحكم جديد ما يثبت وجود أي مخالفة للقرآن، كما أن تخصيص العام وتقيد المطلق هو من تفسير السنة للقرآن وليس هو من قبيل المعارضة.

- وأما السنة التشريعية وغير التشريعية فهو تقسيم تضخم عند المعاصرین حتى أصبح سبباً لرد كثیر من نصوص السنة الصحيحة، ويلزم من هذه الطريقة أن نتوقف في اتباع الرسول ﷺ حتى نعلم هل ما ورد عنه تشريع أم لا، وهو منهج مغلوط لم يعرفه الفقهاء المتقدمون، فالاصل في السنة هو التشريع ووجوب الاتباع، ولا يستثنى من ذلك إلا قضايا محددة بالدليل، كالذى ثبت أنه من خصائص الرسول ﷺ، أو ما كان من قبيل الجبلة والعادة، أو ما كان من قبيل وسائل التجارب الدنيوية، أما أن يكون الأصل هو التوقف فلا نتبع الرسول إلا بعد التأكد، أو أن نحذف منها أبواباً شرعية كبرى كالسياسة فهذا عبث لا علاقة له بالقاعدة.

هذه مناقشة سريعة مقتضبة لهذه القواعد، لإفراغ المعنى الفاسد الذي صُب في هذا الوعاء، وتوضيح المعنى الحقيقي لهذا الأصل الشرعي، فلا يكفي أن تستدل في كلامك بأي أصل أو مقصد تراثي، بل يجب أن يكون هذا الاستدلال موضوعياً مستقimاً.

تشتهر هذه الأصول والقواعد الشرعية بين الناس لكن يخفى على أكثرهم معرفة حدودها، بما يعطي الفرصة بسهولة للاستدلال بها على أي حكم، وهو ما دعا بعض العلمانيين للحديث بصرامة عن ضرورة توظيف القواعد الشرعية في سبيل تمرير القيم العلمانية، وأنه يجب البحث في التراث الإسلامي عن كل ما يمكن الاستفادة منه ليكون في النهاية غطاء للأفكار المنحرفة، وهي دعوة راجت بسبب قناعة عميقه بفشل أي محاولة لتمرير الأفكار المصادمة للنص إلا من طريق النص نفسه تحاشياً لنفرة عموم الناس ورفضهم، فالخطاب العلماني المعاصر يشارك بجدارة في تعبئة المفاهيم الشرعية بمعانٍ جديدة تخدم الأصول الشرعية وتجعلها دالة على نقىض ما هي عليه.

لا يفطن بعض الناس إلى حقيقة أنهم قد يستدلون بالقواعد الشرعية المعبأة بالرؤية العلمانية من حيث لا يشعرون، فأكثر معرفتهم بهذه القواعد إنما استقاها من اهتماماته الشديد في قراءة النتاج الفكري

الذي لا يقوم على معرفة شرعية كافية، هذا إن لم يكن قرأها في حوارات المنتديات والشبكات الاجتماعية، أو تابعها في البرامج التلفزيونية، ولو عاد فقرأ هذه الأصول من خلال الكتب المتخصصة التي تعتمد القراءة الموضوعية المنضبطة لتبين له حجم الخلل الكبير الذي وقع فيه من حيث لا يشعر. من الملاحظ -بحلائه- لدى كثير من المعينين بتقدير التراث ونقده من المفكرين المعاصرین أن لديهم قصوراً ظاهراً في استيعاب التراث الذي يقومونه، والمجال لا يتسع لإيراد أمثلة كثيرة تكشف حال هذا القصور المعرفي الفاضح في الخلط بين القواعد، وإيراد معلومات خاطئة، والجهل بقضايا بدائية، والإشكال أن أمثال هؤلاء أصبحوا مرجعاً لدى كثير من القراء الشباب في فهم التراث ومصدراً للمعلومات والأحكام، فتجد من يتحدث عن المقصود والمصلحة والمكي والمدني وسبب النزول.. الخ لا يستحضر إلا كلام هؤلاء المفكرين ولا يغترف إلا من تلك الدراسات المعاصرة غير المتخصصة، فالشخص قبل الحديث عن النتائج والتحليلات هو بحاجة إلى المعلومة الصحيحة، وهي ما تعاني هذه الدراسات من قصور حاد فيها.

ويعمق هذا الخلل أكثر: أن الوعاء المملوء يوهم صاحبه أن لديه تحقيقاً وتحريراً، وأنه مستمسك بالدليل، وسائل على منهج وسٍطٍ معتدل، فلا يرى من عداه إلا غلاة جهلة متخلفين عن فهم الشريعة، ولو كانوا جهور علماء الأمة، إن لم يكونوا في بعض القضايا هم كل علماء الأمة، فمن يجهل هذه القواعد هو خيرٌ في بعض الأحوال من يفسرها بشكل خاطئ، لأن الجاهل ربما يبحث ويسأل، بخلاف الآخر الذي قد حسم الموضوع بعد أن امتأله لديه الوعاء.

وحتى لا يكون في بنيتك المعرفية فراغاً تسرى فيه هذه المغالطات والانحرافات فتملاً عندك وعاء القواعد والأصول المعتبرة يجب أن يكون لدى الإنسان همة في التعلم والبحث في المصادر المعتبرة، تدفعه هذه الهمة لأن يقصد البحر والمنبع ويترك القنوات فضلاً عن المستنقعات، فيقرأ نتاج العباءة الأساطين من أئمة الفقه والأصول والاعتقاد واللغة من المتقدمين أو المتأخرین، هنا سيظهر له الفرق بين المنهجية العلمية الصارمة، والمناهج العبيدية في النظر والاستدلال.

ليس كل الناس قادرًا على هذا البحث والتحرير، ولا هو واجب عليهم، إنما الوجوب هنا متتأكد في حق العلماء وطلبة العلم والمتخصصين في الدراسات الشرعية بأن ييسروا للناس سبيل العلم بهذه القواعد، وأن يظهروا أوجه الخلل والغلط التي تفسر بها هذه القواعد، حتى يكون بيناً شائعاً لدى الناس، فيتبدد

رجاء المنحرفين في تعبئة القواعد الشرعية بانحرافاتهم، وهذا يستدعي معرفة تفصيلية لنتائج الدراسات الفكرية المعاصرة التي تقوم التراث وتحلله، وإدراكٍ لمناهجها وأحكامها حتى يتم تحديد أوجه الخلل والانحراف.

لا يكفي ذكر أي قاعدة أو دليل شرعي ليكون القول مقبولاً شرعاً ومنسجماً مع القواعد الشرعية، فالاجتهاد في الشريعة ليس هو الاستدلال بأي دليل، وإنما الاجتهاد هو في الاستدلال المقبول شرعاً، وإنما فكل الفرق البدعية في الإسلام، وبل حتى الفرق الغالية في الكفر من باطنية وملائحة كانوا يستدللون بالقرآن، ويوردون نصوصاً من السنة، ويأتون بقواعد وأصول، لكنها في الحقيقة لم تكن استدلاًّا واهداً، وإنما عبئت هذه القواعد بالمعاني الباطلة التي كانوا قد اعتقادوها من قبل.

سید الضمادات الفكرية

شابٌ يتحدث في مجالسه - بكل استرخاء - عن سر تحولاته الأخيرة فيأتي ببعض الاستشكالات التي كانت هي شارة هذه التحولات، وحين تفحصها تجدها من الشبهات اليسيرة التي يسهل الجواب عنها، بل لم يعد لها جاذبية لتواتي الردود الكثيرة عليها.

بينما تجد شاباً آخر يحضر مجالس حوارٍ كثيرة مع عدد من الملحدين والشكاك ويسمع من فنون الإشكالات، فيخرج منها وهو واثق من دينه، متلمساً مما سمع، قد زادته هذه الشكوك حمية لدينه وحرصاً على تعلم أحكامه وسعياً للدفاع عنها، مع كونه ربما لم يكن قادراً في حينها على الإجابة عن هذه الأسئلة.

في كلا الحالتين، لدينا شبه وإشكالات، لكنها في الحالة الأولى أحدثت انقلاباً مع كونها شبهاً سهلة، وفي الثانية لم يكن لها أي أثر، بل قد زادت صاحبها إيماناً ويقيناً.

يقودنا هذا المشهد المتكرر إلى إدراك حقيقة أن الإشكال الحقيقى ليس في وجود شبهة معينة عند المسلمين، أو حضور تساؤلاتٍ ما، أو مرور بعض الخواطر على قلبه، إنما الخلل يأتي في موقفه من هذه الشبهة وكيفية إدارته هذه الإشكالات، وإلا فكون المسلم يجهل شيئاً من أحكام الشريعة، أو تشكل عليه بعض أحكامها، أو تخفي عليه حكمة بعض شرائعها، أو لا يستطيع الجمع بين بعض نصوصها، كل هذا أمر طبيعي، ولا يكاد يسلم منه أحد، وهي نتيجة طبيعية لواقع الإنسان وما هو عليه من جهل ونسيان وهوى وضعف، وهذا موقف التسليم للشريعة في مثل هذه الأسئلة هو موقف عقلٍ واعٍ مدرك لطبيعة هذا الضعف والنقص.

لقد كان الصحابة رضي الله عنهم يسألون النبي ﷺ عما يشكل عليهم، تأمل على سبيل المثال:
أسئلة عائشة رضي الله عنها، فهي حين سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أحب لقاء الله أحب الله
لقاءه، ومن كره لقاء الله كره لقاءه. قالت: إنا لنكره الموت؟^(١).

وحين سمعته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: من حوسب عذب، قالت: أolis اللہ یقول: فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا
یَسِيرًا كَمَا نَعْلَمُ. (٢) ونحو هذه الأسئلة.

(١) أخرجه البخاري برقم (٦٥٠٧) ومسلم برقم (٢٦٨٤).

(٢) أخرجه البخاري برقم (١٠٣) ومسلم برقم (٢٨٧٦).

إذن، فليس الخلل في وجود استشكالات أو حضور أسئلة، فمثل هذا لا ينافي التسليم في الأصل، بل قد يكون داعياً لكمال التسليم وقام الانقياد لله ورسوله ﷺ، إنما يأتي الخلل على الإنسان حين لا يحسن التعامل مع هذه الإشكالات والسؤالات فتكون سبباً هدم أصول شرعية، وتغذية انحرافات عميقة ما كانت لتحصل لو أنه تعامل مع هذه الأسئلة بشكل منهجي صحيح، وبطريقة عقلية موضوعية سليمة.

إن التعامل مع الأسئلة التي ترد على المسلم تحتاج إلى مدخل منهجي عقلاني متكملاً، فهي بأمس الحاجة إلى منهجية متكملاً وليس إلى مجرد ردود عقلية ونقلية فقط.

ولو قدر لي أن أرى هذا المدخل المنهجي فسأضع في أعلى بابه لوحة كبيرة أخت عليها حديث النبي ﷺ وثناءه العظيم لأشجع عبد القيس: إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله، الحلم والأناة. (١) الأناة هي صفة خلقية تهيمن على سلوك الإنسان فيغلب عليه المدحوه والاستقرار والتفكير قبل اتخاذ القرار، وتصونه من العجلة والخضوع لضغط نفسي معين.

ما أكثر تلك المواقف التي لو قدر لنا أن نترى فيها قليلاً لما رضينا بها، لكن العجلة وضغط اللحظة الآنية تدفع الشخص لاتخاذ مواقف غير مقبولة، وهنا تأتي هذه الصفة الجليلة لتجذب النفس عن السقوط في مثل هذه الأخطاء.

الأناة هي منهج ضروري للتعامل مع الإشكالات والشبهات التي تنهال على قلب المسلم من كل مكان في هذا الزمان، أن يتريث في أمرها، ويفكر فيها كثيراً، تدفعه للاستشارة، وطول النظر، وحينها سينزل الإشكال في موقعه الطبيعي.

تريد أن تعرف قيمة الأناة حقاً؟ انظر في تحولات كثير من الناس، ستجد فيها ظاهرة ملموسة بوضوح وهي "سرعة التحول"، فجلسات قليلة، ولقاءات محدودة، وأسابيع يسيرة كافية في تغيير بعض الناس لتصوراته بالكامل، بل وربما تبدأ حالة التحول لدى بعض الناس من خلال لقاء واحد فقط، أو ارتباط مع صديق في فترة معينة قصيرة، أو من خلال قراءة محدودة فتحدث له تحولاً كبيراً، ولو أمضى كل وقته ليلاً ونهاراً في القراءة لما كانت كافية في تغيير قناعاته بهذه الطريقة، إنما كان غياب الأناة هو السبب العقلاني الوحيد لتفسير مثل هذه التحولات غير العقلانية.

(١) أخرجه مسلم (١٧).

ضعف الأنأة تفتح على الإنسان ركام التأثيرات النفسية والضغوط الآنية، فيكون المؤثر الأقوى ليس هو البحث عن الحق ولا ميزان العدل، بل هي الحالة النفسية التي يعيشها، تدفعه دفعاً إلى تصورات كليلة قطعية بشكل سريع مع قصور ظاهر في استيعاب الفكرة أو تعميمها أو التدقير في دلائلها. الأنأة من العقل، وكلما زاد الإنسان في عقله وإدراكه قوي ترثيه وطال تفكيره، وحين تندفع هذه الشبهات والإشكالات في النفس سريعاً فما ذاك إلا لقصور في العقل والإدراك، فالعقل ليس مادة نظرية أو حالة شعورية نفسية، بل العقل هو الإدراك، ولا إدراك من دون أنأة وتراث.

أنأة تستدعي التفكير الطويل، والاستشارة، والموازنة، وحينئذٍ سيوضع الإنسان المسألة في وضعها الطبيعي، وسيتعامل مع الإشكال والشبهة بطريقة موضوعية صحيحة، وستزول هذه الشبهات مع البحث والعلم والنظر الصحيح، وقد تؤثر هذه الإشكالات وتغير مسار المسلم، غير أن هذا لن يكون هو الغالب. من العقل والإدراك أن يفقه الإنسان أن فهم الأفكار وتقويمها لا يكفي فيه التغني بالعقل والثقة المطلقة بالنفس، أو الشعور بالاستقلال والفرد، إلى آخر هذه المظاهر التي تتجمّل بالملاظر العقلي وهي أبعد ما تكون عن العقل، بل إدراك الأفكار وتقويمها يحتاج إلى وقت كافٍ حتى يتمكن عقل الإنسان من اتخاذ الموقف الصحيح، وهذا يعني أن يتريث الشخص في أفكاره فلا يجزم بها إلا بعد زمن كافٍ أو بلوغ مرحلة عمرية معينة.

أعرف جيداً أن هذا الكلام في زمن التباكي بالعقل والاستقلال يبدو منفراً وغير جذاب لفئة شبابية تشعر أنها مؤهلة للحكم على كل شيء، وليس بحاجة مع عقلها إلى شيء، لكن من العقل والإدراك أن يحرص العاقل على أن يكون صاحب عقل حقيقي، وليس حالة شعورية.

أنأة في تلقي الأفكار تعطي العلم قيمته ومكانته، بأن يكون لدى الشخص قراءة واسعة ومعرفة جيدة بالموضوع قبل أن يجسم خياراته فيها، فالكلام بغير علم مذموم شرعاً وعقلاً: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. مع الأنأة يستطيع الشخص أن يوازن بين القضايا المعروضة بين ناظريه، فيعرف المصالح والمفاسد، ثم يوازن بينها، ثم يوازن بين الخيرين فيختار أحيرهما، وبين الشررين فيدفع أحشرهما، وهو مستوى عالٍ من الإدراك والوعي لا يمكن أن يصل إليها من يبادر بكتابة فكرة وهو لم ينته من قراءة الكتاب الذي غرسها في رأسه!

الموازنة في الإشكالات تجعل الشخص يميز بين الأصل والإشكال، فإن ورد عليه إشكال جزئي على أصل كلي متقرر لديه، فمن العقل أن لا يهدم الأصل لوجود إشكال عارض عليه، لأن الإشكال في هدم الأصل سيكون أعظم، بل من العقل أن يحفظ الأصل كما هو، ويقى هذا الإشكال شبهة يبحث عن حلها، فمن ينظر في بناء متماسك ويجد فيه خدوشاً معينة أو رسومات لم يفهم الحاجة إليها فليس من الأنأة والعقل أن يلغى الحاجة لهذا البناء نظراً لوجود هذه الملحوظات الجزئية!

حالٌ كثيٰرٌ من هذه الإشكالات أنها مطمرة تكسر المناعة لدى قلوب بعض الشباب فيكون قابلاً لأى تحول، ليس لقوة هذه الشبهة، بل لأنكسار النفس وضعفها، ولو كان ثم أناة وعقل في معاملة هذه الأسئلة لعادت النفس لوضعها الطبيعي فتعاملت مع السؤال بسلكٍ واعٍ موضوعي، وربما تستمر هذه الشبهات مع الأنأة، لكن بعد أن يكون قد تأثر حقاً بقوة الشبهة وتقبل أصولها، ولم يكن خاضعاً للحالة النفسية التي أحدها المطمرة.

إن خلق الأنأة هو (سيد الضمانات الفكرية) التي تعصم المسلم من الانحراف، فالعارض التي تأتي مع الشبهات تعمل في نفس الإنسان أشد مما تعمله هذه الشبهة نفسها، فالحقيقة أن الذي حرك التحولات ليس هو السؤال، وإنما الحالة النفسية التي كانت مع السؤال، وأكثر شيء يشعل نار هذه الحالة النفسية هو العجلة، وأعظم ضمانة للصيانة من ضررها هو في الأنأة.

ومن أعظم ما تثيره الأنأة: الدعاء، فالقضية هنا ليست مسائل يتعامل معها بمنطق رياضي، إنما هي نفسٌ متقلبة، فيها أهواء وشهوات ورغبات، ويعتريها نقص ونسيان، وتأثير فيها الضغوط والمتغيرات، فليس بالضرورة أن يكون ما تراه عقلاً هو العقل في حقيقة الأمر، بل ربما تكون هي الأهواء والشهوات التي تحسها عقلاً، وهنا يأتي الحاجة إلى الالتجاء إلى الله، والصدق في مناجاته، والتذلل بين يديه ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُّلَنَا﴾ وهذا كان من دعاء النبي ﷺ (اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم).

يا الله، ما أعظم أن تستخير الله وتطلب هدايته فيما أشكل عليك وما اختلف فيه الناس، إنك تعرف بنقشك وضعفك وأهوائك، وتلتجيء إلى من بيده مقاييس كل شيء، موقف عظيم لن يعرفه إلا ذو أناة، حري به أن يهدي إلى الحق وأن يعصم من الفتنة، وحري من اعتمد على نفسه وعقله أن يكله إلى قصوره وعيوبه فلا يجد إلا الخذلان والاضطراب ومخالفة العقل.

البقع السوداء

لن يجد القارئ للانحرافات الفكرية المعاصرة عناءً في إدراك طريقة تسويق كثير من الانحرافات المعاصرة من خلال رفعها على منصة الخلاف الفقهي، إذ أصبح الاستناد إلى خلاف الفقهاء غالباً على كثيرون من تلك الدراسات والمقالات، ومع أنَّ هذا الانحراف الفكري يستند إلى الخلاف الفقهي إلا أن طبيعة الخلاف الفقهي، وسموه مرجعيته، وصفات أهله تجعله غير قابل للتقليل، فينكشف سريعاً كلَّ من يحاول أن يغطي انحرافه بستار الخلاف الفقهي، وتبدو البقع السوداء واضحة عن يمينه وشماله كاشفةً للبصائر براءة الخلاف الفقهي من هذا الانحراف.

ولعلَّ هنا أضرب مثالاً للبقع السوداء التي تلازم الانحراف الفكري حين يتستر بالخلاف الفقهي بمسألة حدود الحجاب الشرعي الذي يرضاه الله ورسوله ﷺ، ولا أظنَّ أنَّ ثمَّ مسألة فقهية يعرف الناس الخلاف فيها مثل هذه المسألة، وكثيراً ما يتکئ المنحرف عن الشرع على آرائك لتبرير التبرج والتعري من خلال إشاعة هذا الخلاف الفقهي وإثارته وترجيح قول على قول، وفي حساباته أنَّ رأيه في اختيار جواز كشف المرأة المسلمة لوجهها وكيفيتها سيكون مألفاً هادئاً لأنَّه من جنس كلام الفقهاء، غير أنه لم يفطن للبقع السوداء التي تطفو على سطح قلمه تكشف للناس عمق الظلمة والسوداد الذي ينضح من هذا الخلاف، وأن العاقل البصير حين يرى هذه البقع سيعرف أنَّه أمام انحراف فكري يفسد المرأة المسلمة، ويتعذر على أحكام الشريعة وليس أمام خلاف فقهي فرعي، وإن كان الانحراف الفكري والخلاف الفقهي كلاهما يتحددان عن نفس الموضوع.

١- الانحراف الفكري يتحدَّث في حجاب الوجه، فيبني على السفور ويبدي محسنه وفضائله وكيف يحقق للمرأة ثقة وراحة لا يؤديها الغطاء الذي يعرقل مسيرتها ويثير الغائز نحوها، ويفيض الانحراف الفكري على النحو بشيء من السخرية أحياناً، وهم يجهلون أن الحجاب باتفاق جميع الفقهاء هو من الأمور المشروعة المتفق على أنها من شريعة الإسلام، فتفضيل السفور على الحجاب، والطعن في الحجاب بهذه الطريقة هو في حقيقته إساءة إلى شرع، وطعن في سنة، وتعذر على حكم، على أي قول فقهي كان، فلم يكن الخلاف الفقهي في يوم من الأيام يسير في هذه المسألة على خطِّ الإشادة بالسفور والطعن في الحجاب، لأنَّ هذا من العدوان على الشرائع وهم من أنصار الناس لها، أترون أن خلاف الفقهاء في سنّة

صلوة الجماعة في المساجد مثلاً يبيح لأحد أن يطعن في مرتادي المساجد ويتهمهم بالتلخّل والجمود في مقابل من يصلّي في بيته من المتحضّرين والمعتدلين، فهل يخرج مثل هذا من منبع فقهي صافٍ؟!

٢- يغطّي المنحرف حقيقة فكره في منبع هذا الخلاف الفقهي فيدعى إلى منع حجاب الوجه ومحاصرته، ويُسعي لمحاربته وسن القوانين المجرمة له، وتضيق نفسه ذرعاً واسْتَهْزاً من رؤية المنتقبات، ويستغرب من تشنيع الناس له في هذه الممارسة وهو يظنّ أنه يسبح في المحيط المائي للخلاف الفقهي وما شعر بيقعة السواد الضخمة التي تحيط بما حوله فتكشف عن حجم الجرائم التي يحملها حين يدعوه إلى تحريم شريعة والتبرّم منها ومن القائمين بها، كراهيةً يخشى أن يكون من قال المولى فيهم: ﴿ذلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾.

٣- يرى هذا الإنسان بعيري رأسه التهاون الكبير في أمر الحجاب، وتمّ عليه يومياً صور التفسخ والتعرّي في القنوات والصحف والأماكن التي يعمل أو يدرس فيها، فلا ينسى بحرف ولا يتحرّك فيه شيء، بينما يسطّر المقالات والدراسات التي يرجح فيها القول الفقهي بجواز كشف المرأة لوجهها وكيفها بناء على الأدلة الشرعية كما يعتقد، فهل غداً هذا الفقيه متّهماً لنشر رأي فقهي أكثر من حماسته لإنكار المنكرات المجتمع عليها، وتصحيح المفاهيم القطعية التي كثر التهاون فيها، أم أنها بقعة سوداء؟

٤- تتفجّر ينابيع الحماسة في أنامل هذا المنحرف على إشهار القول الفقهي بأن وجه المرأة وكيفها ليس عورة، بينما لا يفكّر أن يذكر اتفاق الفقهاء على أن ما عدّها فهو عورة وواجب الستر بالقطع واليقين، ولا يريد أن يجهد فكره ليعلم أنّ وجود خلاف في كشف الوجه والكففين لا يسوغ أن يقف مسوغاً للفساد والانحراف الذي تجاوز هذا بكثير، ولا يتصور العقل الفقهي حالة شخص سويّ يقف في وجه إنكار التكشّف والتبرّج الفاضح بدعاوى جواز كشف الوجه！

٥- عاش فقهاء الإسلام -رحمهم الله- قروناً وهم يتداولون هذه المسألة الخلافية، في جوّ معظم للحجاب ولمقاصده، داعٍ للحفاظ عليه وسدّ الذرائع المزقة له، مشيّع لأحكام الشريعة المتعلقة بصيانة المرأة من تحرير الخلوة والاختلاط ووجوب الحجاب وغضّ البصر والحرم والنهي عن التزيين والخضوع في القول والأمر بالقرار في البيت، وعاشت هذه المسألة في قلوب حيّة تتأنّم من أي انحراف أو فساد يصيب بعض نساء زملائهم، غير أنّ هذا كله تبخّر ولم يبقى منه على السطح إلا كشف المرأة لوجهها وكيفها، فجاء بها من أقصى الخلاف الفقهي منحرف يسعى جذلاً بضلاله！

ومهما حاول المنحرف أن ييدي الوجه الفقهي المشرق في عرضه لهذه القضية فإن بشرة الانحراف الداكنة لا بد وأن يعلوها تلك الندبات السوداء التي لا تصرير طويلاً أمام أشعة الشمس الطاهرة.

هذا مثال لكيفية ظهور البقع السوداء الكاشفة للانحراف الفكري، ولست بحاجة في خاتمه أن أشدد التأكيد على أن مقصود الحديث فيه هو تسليط الإضاءة النقدية على ممارسات المنحرفين في التستر خلف بعض الاختيارات الفقهية، وليس غضباً من قولٍ فقهيٍ، ولا طعناً في فقهاء أجلاء، أو ملزاً من يختار هذا القول الفقهي أو ذاك في أي بحث فقهي يعتبر لاجتهاد يثاب عليه في كلّ حال.

وهكذا.. اختيار كلّ خلاف فقهي يسوقه منحرف فكري في أي مسألة كانت، وستجد البقع السوداء طافية على سطحه، ومهما حاول أن يسترها بكلّ ما أوتي من براعة وسلامة لفظية واحترازية فإن هذه البقع السوداء تأبى إلا الظهور، ليعلم المسلم أنه أمام خلل فكري وليس خلاف فقهي.

الاستدلال الأعمى

لا يكفي أن تستدل بأي نص شرعي ليكون قوله موقعاً للشريعة، فالعبرة ليس بوجود أي استدلال بالشريعة، بل يجب أن يكون هذا الاستدلال صحيحاً ومستقيماً وفق الأصول المنهجية الموضوعية للاستدلال.

ومن قواعد الاستدلال المنهجي السليم: أن يكون النظر فيه شاملاً لجميع النصوص والقواعد الشرعية، فلا ينظر في بعض النصوص ويهمل بعض النصوص، فهذه هي البذرة التي نبتت منها ظاهرة الافتراق في الدين فأنتجت الفرق والجماعات البدعية في الفكر الإسلامي، فإشكالية جميع هذه الفرق القديمة من شيعة وخوارج ومعتزلة وغيرها أنها تأخذ ببعض الشريعة، وتستدل ببعض النصوص.

وبعض النفوس -نظراً لتعظيمها للنصوص الشرعية- تتقبل أي استدلال فتجعله مقبولاً بغض النظر عن سلامة الاستدلال، وهذا ما جعل بعض الصحابة يحذرون من خطر الجدال بالقرآن: (إنه من اللسان الألد من أعظم الفتنة لأن القرآن مهيب جداً، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقاً، وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك المجادل). ^(١)

وأسأضرب لهذا الخلل في الاستدلال بمثالين يشرحان طريقة من طرائق هذا الاختلال:

المثال الأول: في سياق حرص كثيرٍ من المعاصرين على التعايش الإنساني بين الأديان وتقديم صورة متسامحة عن الإسلام، تجدهم يصححون سلوك أي طريق لعبادة الله ولو لم يكن طريق الإسلام ما دام أن الشخص موحد لله ولا يشرك به شيئاً، أو يكون غير مكذب للرسول ﷺ، بل قد يتجاوز بعضهم حتى عن هذا الشروط، ويستدللون بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ وَلَا حَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزُنُونَ﴾.

فالشاهد من هذه الآية -حسب فقههم- أن الله تعالى قد حكم بصلاح ونجاة من آمن به ولو كان يهودياً أو نصرياً، فهو دليل - في نظرهم - في غاية الصراحة والقطعية على أن اليهود والنصارى المعاصرين إن كانوا مؤمنين بالله فهم مستحقون للنجاة يوم القيمة.

من يقرأ هذه الآية فقط ولا يعرف أي شيء من القرآن، ولا يدرك أي شيء من سنة رسول الله ﷺ، ولم يطلع على أي شيء من سيرته، ولا يدرى عن أي شيء من إجماعات المسلمين، فإنه سيقول:

(١) المواقف للشاطبي ٢٨٣/٣

هذه الآية حقاً تحتمل هذا المعنى، إلا أنه حين يقبل هذا المعنى فإنه سيهدم عشرات الأدلة الشرعية الأخرى، بل سيهدم الإسلام كله، فالقضية ليس أن تستدل بأي دليل، بل يجب أن تعرف حقيقة استدلالك كيف سيكون؟

فالعلماء يفسرون الآية بأنها تحتمل معينين:

الأول: أن تكون في اليهود والنصارى الذين أدركوا بعثة النبي ﷺ فآمنوا به.

الثاني: أو هي فيمن كان قبل بعثة النبي ﷺ من آمن بالأنبياء من قبله.

وحين يضيف أحد احتمالاً ثالثاً، وهو: أن يكون شاملاً لكل اليهود والنصارى حتى في زماننا، فهو سيهدم الإسلام كله بهذا الاستدلال من حيث لا يشعر!

فالله تعالى يقول ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ عَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيَنًا فَلَنْ يُقْبَلْ مِنْهُ﴾، كما أن من لا يؤمن بالرسول ليس مؤمناً في لفظ الشارع كما قال تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ حَاسِبُونَ﴾ ﴿وَسَوْءَةٌ عَلَيْهِمْ أَنَّذِرْهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ بل إن الله قد نفى الإيمان عنمن لم يحكم رسوله ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ فكيف يحكم على الكافر برسوله والمكذب به بأنه مؤمن في لفظ الشارع؟! فلفظ الإيمان لا يتحقق في اليهودي والنصراني الذي لا يتبع الإسلام، وتسميتهم مؤمنين في مقابل الملحدين أو الوثنين هو اصطلاح عربى خاص ببعض المعاصرين فلا تفهم نصوص الشريعة بناءً عليه.

كما أن الله في القرآن قد جعل الناس صنفين إما مسلم أو كافر: ﴿رُبَّمَا يَوْدُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ ﴿أَيَّامُهُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ ﴿إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرْدُو كُمْ بَعْدَ إِيمَانَكُمْ كَافِرِينَ﴾ ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِّرْ﴾ وليس في الشريعة مرتبة إيمان ليست بإسلام ولا كفر؟ فمن لم يؤمن بالرسول فهو كافر ﴿لِئِنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيَا وَيَحْقِقَ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾.

كما أن في القرآن آيات كثيرة في الأمر بالإيمان بالرسول وطاعته واتباعه، والأمر بالإسلام والاستمساك به حتى الوفاة، وأنه دين الأنبياء جميعاً، وفيه كفر من لم يؤمن بالقرآن أو كذب بالرسول، وجاء فيه عموم رسالته للعالمين، وجزاء المعرضين والمجادلين في آياته، وأن طاعته سبب لدخول الجنة، وأن جزاء معصيته النار، وفيه: النهي عن الاستغفار والدعاء لمن كفر بالرسول، وأن التكذيب بالرسول تكذيب بالشرع من قبله، وفيه آيات في كفر اليهود والنصارى، وغير هذا من الدلائل الكثيرة التي ستتهادم بسبب قبول هذا الاحتمال الثالث!

فطريقة هذا الاستدلال في قبول أي احتمال بغض النظر عن بقية الدلائل هو مثل من يقرأ قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْر) فيقول هذه الآية فيها خطاب بلفظ الجمع، وهذا يتحمل تعدد الآلهة!

فكم ترى هنا، يستدل بآية قرآنية على معنى يتفق المسلمين جمِيعاً على غلطه، بل كفره، فهو يستدل بالقرآن وقد أعمى بصره عن النصوص الأخرى وكأنه لا يعرف شيئاً آخر!

المثال الثاني: وفي سياق المصالحة مع مفاهيم الحرية الليبرالية الغربية يقرر كثير من المعاصرين أن الإسلام قد كفل حرية الاعتقاد والرأي مطلقاً ما دام أنه لم يتسبب في ضرر مادي على أحد، فما دام أن الخلاف في محيط الفكر والرأي والقناعة فالشريعة تكفل له هذا الحق ولو تجاوز قطعيات الشريعة، أو اختار المجاهرة بالخروج من الإسلام ورفض أحكامه، ويستدلون لهذا الحكم بقول الله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّين﴾.

يقولون: هذه آية محكمة صريحة قطعية الدلالة أن الشريعة لا تكره الناس على المجاهرة بما يرونها ديناً وفكراً لهم، وربما تحمس بعضهم فقال: إن في القرآن عشرات الآيات القطعية المحكمة على هذه الحرية، وزاد آخر: أن هذه الآيات محكمة لا يمكن أن يشملها نسخ ولا تخصيص لأنها من الأصول الكلية. هذا الحكم القطعي الذي فيه عشرات الآيات -لا حظ عشرات الآيات- كان غالباً عن فقهاء الإسلام ولم يكتشفه أحد من العلماء خلال قرون طويلة، فكان الفقهاء يقررون حد الردة كما هو قول جماهير الأمة وحكي إجماعاً، وحتى ما حكى من خلأ فهو في عدم القتل مع ضرورة العقوبة والحبس والاستتابة، ولم يقل أحد منهم بتاتاً بحرية الردة، فعجبأً كيف غابت عشرات الآيات القرآنية عن أعصار وأمصار المسلمين طيلة هذه القرون؟

طبعاً لم يغب عنهم هذا الشيء، وهم أفقه وأعمق في فهم دلائل الكتاب من الفوضى الموجودة عند بعض المعاصرين، ما يميز الفقهاء المتقدمون أنهم يستحضرون النصوص جمِيعاً فلا يستدلون بنصٍ يهدِّم عليهم النصوص الأخرى، فلا تجد عندهم وجود أي تعارض بين قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّين﴾ وبين قول النبي ﷺ (من بدل دينه فاقتلوه)، بل كل تفسيراتهم لآلية تعود إلى الكافر وليس إلى المسلم المرتد. لماذا؟ لأن الحكم بأن عموم الآية يشمل المسلم والكافر يؤدي إلى هدم كليات شرعية كثيرة، فإذا قلت: لا وجود لأي إكراه في الإسلام فمعناه أنه لا وجود لحدود ولا عقوبات شرعية، ولا وجود لواجبات ولا محظيات، وأن النظام الإسلامي يكفل للمنافقين شتم الرسول والتطاول عليه وإعلان محايدة

الإسلام، فعلى هذا تخرج جيوش الإسلام لتفتح الأ MCSars حتى تعطي الحرية لأهل الأ MCSars في الطعن في الإسلام والإساءة إليه والدعوة إلى هدمه!

وكل هذا باطل بداعه، ولا يمكن أن يقع في نفس فقيه، وهذا لم يستطع العدد الكبير من المعاصرين الذين يقررون مثل هذا الاستدلال أن يأتوا برأي فقيهٍ واحدٍ فقط في أي عصر من العصور يقرر مثل كلامهم هذا، أو يستدل بالآية على مثل ما استدلوا عليه، بما يعني أن هذا الرأي، وتلك الطريقة في الاستدلال لا علاقة لها بالمنظومة الفقهية.

هذان مثلاً، ولعل ثم أمثلة أخرى كثيرة قد سقطت على ذهن القارئ بعد مروره على هذين المثالين، لأنها ظاهرة شائعة في الحالة الثقافية المعاصرة، تستدل بالقرآن بما ينقض أحکامه، وتتبرع بتخريج الأفكار والاتجاهات الغربية بما يجعلها لا تخالف الشريعة!

يأتي الخلل عند هذا الاتجاه في كونه يبحث في القرآن والسنة فيستخرج منها الاحتمال الذي يراه قد يفهم من دلالة الآية أو الحديث، من دون استحضار للأحكام الشرعية جميعاً، فسيتخرج من الآية ما ينقض أحکاماً كثيرة!

لن تجد مثل هذه الاستدلالات عند أحد من فقهاء الإسلام المتقدمين، لأنهم يدركون أحکام الشريعة جميعاً فلا يمكن أن يستدل بحكم ينقض أحکام الشرع الأخرى، فهو يعرف بناء الشريعة الحكم، فينظر إليها كمنظومة متكاملة، كما أن المجتهد في أحکام الشريعة هو عالم بالفقه والحديث والقرآن والتفسير ولغة العرب، فلا يستخرج الأحكام بناءً على الاحتمال العقلي المحسن!

القصور في فهم الشريعة، وضعف الاطلاع الشرعي يتسبب في تغييب الشخص عن مقاصد الشريعة وأصولها، ويخفي عليه كثير من أحکامها، وهذا يدفعه لأن يتهاون في قبول كثير من الأحكام ويتأول غيرها، فكثير من يخوض في هذه الأحكام من المتخصصين في العلوم المختلفة، حين تقارن معرفته التخصصية بمعرفته بفقه الشريعة يتبدى لك السبب، فإن كثيراً منهم لا يتجاوز في كتاباته للأحكام الشرعية ذلك النمط الضعيف بأن يعرض الفكرة الغربية ثم يقرر أن الشريعة سبقت الغربيين في هذا، أو أن هذا مما تقرره الشريعة، أو في أحسن الأحوال أن الشريعة تقبل هذا إلا باستثناء مسألة أو مسائلين، فبدلاً من أن يستحضروا تفصيلات الشريعة وأصولها ويقدمونها في منظومة متكاملة أصبحت وكأنها هامش على المتن الأوروبي!

هذه الاحتمالات لم ترد على أذهان فقهاء الإسلام لأن استحضارهم للنصوص الشرعية يعصمهم من استحضار أي احتمال ينقض أصولها، فهو لا يفهم النصوص بناءً على التفكير العقلي المحس الذي يستحضر كل المكنات العقلية، كما أنهم متجردون في فهم النصوص ولا يعيشون تحت ضغط منظومة مفاهيمية معاصرة يريدون التكيف معها فتتزين لهم حينها الاحتمالات الليبرالية من بين النصوص الشرعية!

يؤمنون بالشريعة .. إلا قليلاً!

لم يكن لدى شئ أن هذا خطأ، وإنحراف، ومعارضة تنافي واجب التسليم لله ولرسوله ﷺ ... هذا ما كان يدور في خاطري وصوت القائل يتزدد في أذني يؤكد بعد إنكاره لبعض الأحكام الشرعية: (أنه يؤمن بأن الشريعة والنصوص النبوية لا تنافي العقل أو تعارض المصلحة، وإن وجد خلاف ذلك فإن من إيمانه بالشريعة أن ينزعها عن هذا الحكم فلا يقره ولا يؤمن به)

وقد كنت أحسبها واضحة عند من يسمعها حتى بعثر حساباتي ما سمعته وقرأته من بعض الناس من تفسيره مثل هذا الكلام على معنى: (أن الشريعة والنصوص النبوية تأتي على ما فيه المصلحة والعقل) تأمل في عبارته جيداً.. إنه لم يجعل أحكام الشريعة مؤدية لما فيه مصلحة، وإلى ما يتفق مع العقل والفطرة السوية، وإنما وضع شرطاً للأحكام الشرعية التي سيؤمن بها ويقبلها، وهو أن تكون على ما فيه المصلحة والعقل، فهو انقياد للنصوص الشرعية مشروع بسلامة النتيجة، حين لا تخالف العقل والمصلحة. أين من يقرأ في نصوص الشريعة ويبحث في أحكامها لينظر في مراد الله ومراد رسوله ﷺ حتى يعتقد به ويعلم بمقتضاه، ويؤمن بعد ذلك كله أن هذا هو العقل والمصلحة، ويعتمد في سبيل ذلك على أقوال الصحابة وتفاسير التابعين ومذاهب الفقهاء واللغويين حتى يهتدى إلى مراد الله ومراد رسوله ﷺ. أين هذا من يضع أحكاماً عقلية مسبقة، ومصالح دنيوية معينة يرى أنها بحسب هواه وعقله القاصر هي العقل والمصلحة التي لا تأتي الشريعة بما ينافيها، فإذا وجد آية محكمة أو حدثاً صحيحاً يهز بعض جوانب هذه الثوابت المترقررة لديه بادر بتكييف الخبر أو تأويله لأنه ينافي العقل والمصلحة.

ليست هي مقابلة بين الشريعة والعقل، بل هي مقابلة بين الشريعة وعقل هذا الإنسان وفهمه وإدراكه، فهو يجعل أحكام الشريعة مرهونة التطبيق حتى تنفك من معارضتها للعقل بحسب فهمه، فإذا لم يفهم بطلت الشريعة، فأصبح عدم فهمه لحكمة الشريعة سبباً لتوقف العمل بالأحكام الشرعية.

إن الحكم على شيء بأنه موافق للعقل أو منافي له قد يتأثر بتجارب الشخص وعلمه ومحيهه الثقافي والاجتماعي، فهو إدراك نسي في لحظة معينة قد تتغير مع تقدم العمر أو اكتساب المعرفة أو حدوث التجربة، وبناءً عليه فالعقل الذي يتحدث عنه عقل آني متغير، وكل ما يقال عنه إنه العقل يوجد في الضفة المقابلة من يقول هو ضد العقل وينافي جميع المقدمات العقلية، فعلى أي الضفتين

ستستقر الأحكام الشرعية؟

إنّ جزءاً من الشريعة بناءً على هذا الشرط غير قابل للتنفيذ، وهذا الجزء يضيق ويتسع بحسب العقل الذي يعمله كل إنسان، وبحسب المصلحة التي يعرفها أو يريدها، فالأحكام التي يفترق فيها الرجل عن المرأة في الشريعة متوقفة عند العقل الذي يرى المصلحة في المساواة، والأمر بالأحكام الشرعية والإلزام بها وإقامة الحدود عليها متوقفة عند العقل الذي يرى المصلحة في الحرّيات، والنصوص الشرعية في الإيمان بأسماء الله وصفاته متوقفة عند العقل الذي يرى التأويل أو التفويض، والإيمان بـ صحيح سنة رسول الله ﷺ متوقف عند العقل الذي يرى المصلحة في الاكتفاء بالقرآن أو بالتواتر من السنة أو بإخراج السنة عن دائرة التأثير في العقائد أو التشريعات.

وهكذا.. يدخل العقل وتأتي المصلحة لتسحب جزءاً من الشريعة عن الإيمان والتسليم، وإن كان هذا الجزء لدى كثير منهم هو قليل بالنسبة لما يؤمنون به من الشريعة إلا أنّ هذا الجزء لا يدرى ما حده وما ضابطه؟ فكلّ جزء من الشريعة هو قابل لأنّ يقبل أو يرفض، وما تؤمن به أي طائفة، من الممكن أن تنكره الطائفة الأخرى بسبب هذا العقل وتلك المصلحة، وكلّ ما يؤمنون به مما يعتقدون أنّه موافق للعقل والمصلحة يمكن أن ينكر عند آخرين لمخالفته للعقل والمصلحة.

إن المسلم حين يؤمن بأن الإسلام هو دين الله الذي أنزله على محمد ﷺ، وأنّ أحكامه وشرائعه هي ما يريد الله ويرضاه، فإنّ واجب التسليم لله أن ينقاد لأمر الله وأمر رسوله ﷺ، فيؤمن بأنّ ما جاءت به الشريعة هو من أعظم المصالح وأكمل ما تحدى إليه العقول، وكل التجارب التي عارضت النصوص بدعوى المصلحة أو العقل لا يطول عليها zaman حتى تكشف الدلائل والبراهين عن أحقيّة النص الشرعي بالعقل والمصلحة مما قد غاب عن مدارك الكثيرين.

إنّ من كمال العقل أن يعتقد المسلم أنّ ما كل ما جاء في الشريعة فهو عين العقل والمصلحة، وحين يضع عقله سقفاً يحول دون نفوذ شعاع الوحي فإنه سيحرم نفسه خيراً عظيماً في رفض بعض النصوص والأحكام، فالواجب أن تكون أحكام الشريعة حاكمة على عقل الإنسان، محددة لأطّره ومسيرة لعمله،

وليس أن يكون عقل الشخص محدوداً للشريعة، مقيداً لها بالشروط والمواثيق.

إنهم بهذا يؤمنون بأحكام الشريعة إلا قليلاً، وهذا القليل لا يعلمه إلا الله، فقد ينكشف في أبواب الاعتقاد أو المعاملات أو العبادات، وقد يكون كثيراً أو قليلاً، كما قد يكون من الأحكام الجموع عليها

أو المختلف فيها، وقد يكون من آيات القرآن أو من نصوص السنة، ولا يعلم أحد من أي طريق سينتهي هذا البلاء؟

ألا فلتتسع كلّ هذا، ويكتفي أن تعرف أن الفرق بين من يقول: أنا أؤمن بالشريعة وكلّ ما فيها فهو حقّ ومصلحة، ومن يقول: أؤمن بالشريعة ما لم تعارض العقل والمصلحة، هو كالفرق بين من يقول: أؤمن بالشريعة لأنّها صدق ولا تخالف الواقع، وبين من يقول: أؤمن بالشريعة ما لم تكن كذباً ومخالفة للواقع. شيء مدهش حقّاً، لم أكن أظنّ أنّ هذا المعنى الذي بسطه في شرحه كلّ هذا، وأجهد نفسي والقارئ الكريم في تتبعه وملائحة أفكاره، قد صاغه شيخ الإسلام ابن تيمية في أسطر من نور يعجز البيان عنها لولا توفيق رب العالمين، يقول رحمه الله:

(إن ما يستخرج الناس بعقولهم أمر لا غاية له سواء كان حقاً أو باطلأ، فإذا جوز المجوز أن يكون في المقولات ما يناقض خبر الرسول لم يثق بشيء من أخبار الرسول، لجواز أن يكون في المقولات التي لم تظهر له بعد ما ينافي ما أخبر به الرسول، ومن قال: أنا أقر من الصفات بما لم ينفيه العقل، أو أثبتت من السمعيات ما لم يخالفه العقل لم يكن لقوله ضابط، فإن تصدقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى، وما كان مشروطاً بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان، ولهذا تجد من تعود معارضه الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه الإيمان) ^(١)

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٧٧/١.

البيئة الحاضنة للانحراف

هل يظن أحد أنه في مأمن عن الانحراف بعد أن يقرأ هذا الخبر؟

كان رسول الله ﷺ يكثر من الدعاء بـ(يا مقلب القلوب، ثبت قلبي على دينك) وما سُئل عن سبب ذلك قال: (إنه ليس آدمي إلا وقلبه بين إصبعين من أصابع الله فمن شاء أقام ومن شاء أزاغ) ^(١) وكيف لا تأخذ الخشية مجتمع قلب المؤمن وهو يقرأ قول النبي ﷺ: (وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار) ^(٢)

فلا أحد في مأمن أن يتعرض للابتلاء في دينه، إلا إنه شتان بين من يبذل الأسباب الموجبة للثبات والحفظ والنجاة فيكون جديراً بوعد الله بحفظه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهُوا فِينَا لَنَهَدِيَنَّهُمْ سُبُّلَنَا﴾ ومن يفتح على قلبه ذرائع الشكوك ودفع الشبهات فيخشى عليه من شؤم هذا التفريط: ﴿فَلَمَّا زَاعُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾.

وهذا يدفعنا للحديث عن السؤال المهم هنا:

ما هذه الدوافع والذرائع التي قد تكون سبباً لهذا الانحراف؟

لا يمكن لأحد أن يختصر وقائع الانحراف عن الإسلام والمرور عن تكاليفه في سبب محدد، فمن طبيعة الظواهر أن تكون مكونة من مجموعة أسباب وركبة وظروف مختلفة تتكمّل في تشكيل الظاهرة، غير أن ثمّ عاملًا محوريًا وأساسياً في هذه الظاهرة يتبدى جلياً في النظر عند أي حالة من حالات الانحراف المعاصر، حتى لا تكاد تند منها حالة، هذا العامل هو وقوع الإنسان في بيئة حاضنة للانحراف تعذّي في نفسه دوافع الانحراف وتفتح ذرائعه وتخلخل الأصول الفكرية التي تشد المسلم حتى ترمي به في مهب ريح الضلالات تعبث به كما تشاء.

بيئة الانحراف الحاضنة هذه تتميز بثلاث خصائص أساسية:

الخاصية الأولى: التشكّيك في اليقين، والتزهيد به، وتعظيم الشك والتساؤل الفوضوي والبحث العبّي، حيث يشعر الشاب باستخفاف من أي منهج يحمل رؤية يقينية، ويشعر أن اليقين ناتج عن ضعف الوارد، ونقص الذكاء والفهم، وقلة الاطلاع والثقافة، بخلاف الشاك المتوقّد ذكاءً وفهمًا بما

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ١٦٠/١٩، والترمذني ٥٣٨/٥ برقم (٢١٤٠) وحسنه، والنسائي ٤/٤ برقم (٧٦٩٠)، وابن ماجه ٢/١٢٦٠ برقم (٣٨٣٤) وصححه الحاكم في المستدرك ١/٥٢٤.

(٢) أخرجه البخاري برقم ٣٣٣٢ ومسلم برقم ٢٦٤٣

يجعله قادراً على الخروج عن النسق السائد ومحاكمة الأصول اليقينية التي لا يجرؤ عموم الناس عن الاقتراب منها لقصور أدواتهم وضعف ملوكاً لهم.

هو فضاء محبب لبعض النفوس تشعر من خلاله بتميز عن بقية الناس، مع أن حقيقة الشك أنه ليس بشيء، فهو نقص في المعرفة، وغاية أمره أنه بحث عن الطريق الصحيح، لكنه قطعاً ليس على الطريق الصحيح ولم يصل إليه، وبناءً على أصله المنهجي فلن يصل إلى اليقين أبداً، بل سيبقى في دوامة الشكوك إلى ما لا نهاية.

فالشك حالة نقص يجب أن يتخلص منها الإنسان إلى اليقين، وقبل أن يصل إلى الطمأنينة فهي مرحلة حيرة وضياع لا يحمد عليها الإنسان.

وتعجب هنا من بعض الناس حين يحرض المسلمين على الشك في أصول دينهم بدعوى أنه طريق إلى اليقين، فسبحان الله، ما حاجة المسلم إلى الشك وقد وصل إلى اليقين؟! وما ثمرة تشكيكه في الدين الحق وقد من الله عليه بالهدایة إليه؟! اللهم إلا أن يكون الشخص شاكاً في دينه، وغير جازم بأصوله، فهذه طريقة تصلح لمن لم يعرف اليقين ولم يجد طريقاً صحيحاً إليه، فعجبًاً كيف تسربت إلى بعض المسلمين الموقنين!

الخاصية الثانية: تفكيك عوامل الثبات الفكرية المستقرة في نفوس الشباب، فتزدحم في رأس هذا الشاب الأسئلة والمقولات التي تعطن في أصوله الشرعية المنضبطة وتستهين بمنظومة براهينه العقلية والنقلية، ويتواءل دفع سيل هذه الأسئلة حتى تشق في قلب الشاب أودية الحيرة والاضطراب والارتباك حول تدوين القرآن، وحجية السنة، وفهم النصوص، ومسائل الإيمان والكفر، والموقف من الصحابة، إلى غير ذلك من القضايا التي تقررت عند أهل السنة وحررت مباحثتها وكتب في تقرير أصولها ودفع الشبهات عنها ما لا يحصر من الدراسات، فكثرة هذه الاعتراضات تضعف ثقة الشاب بأصول دينه، وتوهنه في قلبه الاعتزاز والتمسك التام بها، والإشكالية الأكبر أنها تغرس خنجر الحيرة في روح هذا الشاب، فلا هو الذي تمسك بأصوله المعرفية، ولا هو الذي تبني أصولاً معرفية بديلة عنها، قد نجحت هذه العوارض في خلخلة هذه الثوابت في نفسه، فأصبح بعضهم يؤمن بها نظرياً وإن كان في الحقيقة لا يعتمد عليها كثيراً، وهذا ما يفسر لك أن بعض الناس يقرر هذه الأصول ثم يتبنى ما يخالفها في نفس اللحظة!

الخاصية الثالثة: الانفتاح الفوضوي، والاطلاع العبتي على كافة الدراسات الفلسفية والفكيرية التي تقوم على منظومات فكرية مختلفة، لا تعتمد على مرجعية النص الشرعي ولا تعلي من مكانة الخطاب القرآني والنبوي، من دون أن يكون لدى الشاب حصيلة كافية لمحاكمة هذه الدراسات وإدراك جذورها واكتشاف مكامن القوة والضعف فيها، فيسقط الشاب سريعاً مع أول قراءة فيها، ليس لقوة هذه الدراسات، وإنما لضعف المثل الذي نزلت عليه.

ويزيد من رهق هذه الإشكالية أن الشاب يقبل عليها بنفسية معظم لها، الممجد لعقبة أصحابها، والمبالغ في ذكر قدراتهم البحثية الهائلة مما يجعله مهيناً نفسياً لقبول أي معلومة والتسليم لأي نتيجة، فهو منكسر خاضع لها أياً ما توجهت به، وهذا تحد ولع بعض الشباب بتكرار بعض المقولات الفلسفية المهزيلة التي لا يحسنون كثيراً شرحها وبيانها.

كما أن الشاب يقبل عليها وقد امتلاء قلبه بأهمية الاستقلال والثقة التامة بالعقل وضرورة الشك في كل القطعيات ونحو هذه الدوافع التي تتضخم في ذاته فتجعله يستهين بنعمة اليقين التي أنعم الله بها عليه، ثم يجد نفسه بعد هذا نافراً من قراءة القرآن وتدبره، مستخفاً من الوعظ والتذكرة، بعيداً عن التضرع والتذلل بين يدي الله، مما يجعله خليقاً بالخذلان والحرمان.

وحين يقول بعض الناس إن الإسلام والحق قوي ببراهينه فلا يخاف عليه، فهو لا يفقه أن الإشكال ليس مع الحق ولا مع الإسلام، الإشكال مع هذا الشاب الذي قد يسقط لأنه لم يفهم حقيقة الإسلام، وما امتلاء قلبه بالتسليم والانقياد له، وأنه قد وقع ضحية غش فكرية بتحريضه على الانهماك في قراءات فكرية لا يستطيع أن يحاكمها فكان دورها أن تضرب أرضية الثبات لديه فيخرج منها حائراً لا يلوى على شيء.

هذه العوامل الثلاث: (التزهيد في اليقين، تفكيك الأصول الشرعية، الدفع نحو الانفتاح الفوضوي) هي البيئة الحقيقية للانحرافات التي تعصف ببعض الشباب، وهي بيئة حاضنة تحىء الشباب للانحراف، وتجعل روحه محلاً قابلاً للانحراف، وإن اختفت جهته ومقداره.

هل معنى هذا أن الانفتاح والقراءة والثقافة والاطلاع بيئة حاضنة للانحراف؟

بالتأكيد لا، بل إن القراءة والاطلاع في الأصل مما يزيد الإنسان علمًاً وعقلاًً وفهمًاً ويقوى من أدواته البحثية والفكرية، وبعض علماء الإسلام ودعاته هم من أكثر الناس اطلاعاً وقراءة على مثل هذه العلوم.

إنما الخلل من جهات ثلاث:

١- التركيز على القراءات الفكرية والفلسفية المقتصرة على التشكيك والتشغيب على الثوابت والمحكمات، وهي ذات فائدة يسيرة في خضم مفاسدها ودوامة شكوكها، وإهمال الفضاء المعرفي الواسع من علوم الاقتصاد والسياسة والتربية والإدارة والقانون وبقية العلوم التجريبية وغيرها.

٢- الاطلاع الضعيف الذي يتبع فيه الشاب بالقراءة المباشرة لدراسات دقيقة في الفكر والفلسفة من دون أن يكون لديه أي مخزون معرفي يستطيع به محاكمة هذا النتاج المتخصص.

٣- إضعاف نفسية الشاب بتفكيك أصوله والتشكيك فيها وتضخيم مثل هذه الدراسات وتعظيم أصحابها بما يجعله يستسلم لها سريعاً، فيائف بعقله أن يقلد علماء الإسلام وأئمته الكبار ليقلد - بكل ثقة واستقلال - طائفة من الحيارى التائهين.

حين تجتمع هذه الخصائص الثلاث فإنك تكون في محضن بيئة دافعة للانحراف، أيًّاً ما كانت هذه البيئة، فقد تكون قناة فضائية أو صحبة معينة أو منتدى ثقافي أو مدرسة أو أي شيء آخر، فهي تحزر أصول الشاب، وتسخر من يقينه ثم ترمي به في مزالق المنظومات الفكرية المختلفة بعد أن فككت مرتکراته الفكرية التي كان يعتمد عليها، ثم لا يدرى أحد بعدها عند أي منحدر انحراف سيقف.

أعرف أن ثم من يهز شفتيه استخفافاً من أي حديث عاقل يتحفظ من الانفتاح الفوضوي، بدعوى أنه خطاب تجاوزه الزمن، لأن الانفتاح الآن لا حدود له ولا يملك أحد أن يسيطر على قراءة الشباب. نعم، إن لم يمكن لأحد أن يسيطر على قراءات الشباب فهو يملك أن يظهر لهم نصحه وشفقته، ويعلن لهم مآلات ما تسير إليه خطواتهم، ليستجيب لها فئة - هي الأكثر - ولتكون الفئة الأخرى على حيطة من أمرها قبل أن تحكى في أخبارها الذكريات، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

الحلقة المفقودة

في لقاء ثقافي عام قدّم صاحب الورقة عدداً من الأفكار والرؤى المتعلقة بالشأن العام، تحفّظ أحدهم على بعض هذه الأفكار وطالب بأهمية أن تدرس لضمان التزامها بآحكام الإسلام إذ رأى فيها تجاوزاً بعض آحكامه، فما كان من مقدم الورقة إلا أن فتح فمه بحديث طويل ملأه بقائمة من الكلمات الآتية: (هذه آحكام خلافية، قضايا ظنية غير قطعية، هو فهمك للنص، هذه متغيرات وليس ثوابت).

الذي لفت نظري في كلامه أنه لم يكن - كما يظهر - يعرف بوجود إشكالات على تقريره، فلما ثُبَّأ إليها أخرج لها هذه المقطوعة المألوفة، وقد كان الموقف السليم أن يوقف نفسه قليلاً ويقول: لعلّي أتأكد أو أبحث أو أسأل حتى أزيل هذا الإشكال.

لازم مثل هذا الكلام وما يُؤول إليه هو أن يضعف من لزوم الأحكام الشرعية، فيتمكن لأي أحد أي يقول ثم يأتي بعدها ليقول لما يعارضه: هو خلافي، أو ظني، أو متغير، أو اختلاف في الفهم وينتهي حينئذٍ الموضوع!

نعم، في الشريعة مساحة واسعة للقضايا الظنية، وفيها خلاف فقهي كبير، ويقع فيها اختلاف في الفهم والتأويل، وتحوي مدارس مختلفة فيه، لكن هذا لا يعني أن يتوقف التذكير بضوابط الشريعة، ويعطل الإنزام بها:

أولاً: لأن الشريعة ليست كلها ظنية وخلافية ومتغيرة، بل ثم مساحة للقطعيات والمنتفق عليها في الشريعة، وحين يبادر الشخص فيتعلق بجمل الظنيات والخلافيات مباشرة لتجاوز أي إشكال يرد عليه فإنه سيتعلق به مرة أخرى في القطعيات والمجمع عليها فيما بعد، حتى تلاحظ بجلاءً أن كافة الرؤى المتضمنة انحرافاً صريحاً تتقدّم دائمًا حين تذكر بالشريعة: هذه مساحة خلافية وظنية!

الثاني: أن وصف القضايا بكونها ظنية أو خلافية لا يعني أنها أصبحت مرسلة وفارغة وغير ملزمة، أو أنها مساحة اختيار من متعدد ينتقي منها الإنسان ما يشاء، أو يختار من واقعه وفكره ما يروق له
ويصبح في حل من نصوص الشريعة وأحكامها ما دام أن فيها خلافاً أو ظناً!

ليست هذه منهجية مقبولة في الشريعة، فإذا كان ثم خلاف وظن في كثير من آحكام الإسلام فإن ثم منهجاً قطعياً مجمعاً عليه في كيفية التعامل معه، وهو أن يبذل الإنسان جهده ويسعى للوصول لأرجح ما يعتقد من خلال منهجية علمية موضوعية تتقصّد الكشف عن مراد الله قدر الطاقة: ﴿وَمَا

اختلفتم فيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ فَإِنْ تَنَزَّلْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فالتنازع
يذهب به إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وليس هو إشارة عفو، أو إرشاد إلى الاختيار المفتوح.

فلا يكفي أن تأتي برأي ثم تقول ظني أو خلافي، حدثنا كيف توصلت إلى هذا الرأي؟ ما المنهجية التي سلكتها لاختيار هذا القول؟ ما هي الطريقة والآلية المتبعة عندك في القضايا الظنية والخلافية؟ فالعلماء وطلاب العلم وعامة الناس لهم منهجية في التعامل مع المسائل الظنية والخلافية فما هذه المنهجية التي يسلكها مثل هذا المتحدث؟

معرفة هذه المنهجية تضع في يدك فائدين:

الفائدة الأولى: أن تعرف مدى موافقة هذه المنهجية للشريعة، فحين يقول أحد إن منهجه هو في الاجتهاد والموازنة بين الأدلة لكونه عالماً ومجتهداً فهذا منههج سليم ومنضبط، أو يقول إن منهجه اتباع المذهب الفلاحي الذي يثق فيه وفي اختياراته فهذا منههج سليم ومنضبط، أو يقول: أنا أتبع علماء البلد الذي أنا فيه لكوني أراهم أوثق علماء دينناً فهذا منههج سليم ومنضبط، فمعرفة منههج يخلص منههج الشرعي من المناهج العيشية الفوضوية كمثل من يقول: منهجي أن اختار ما أشاء مما هو أسهل! أو اختار ما هو أقرب للواقع وأكثر ملائمة له، أو ما يكون متواهماً مع متطلبات الحداثة!

فالقضايا الظنية والخلافية هي الدائرة الأوسع في الشريعة الإسلامية ولا يمكن أن تكون قضايا مهممة يختار الشخص ما يشاء وينتقي ما يشاء، وإنما فلماذا أنفق العلماء أعمارهم في تحريرها وتفصيلها وبيان دلائلها ما دام أنها قائمة اختيارات متساوية يختار الشخص الأسهل والأجمل والأقرب؟!

فهذه منهجيات مخالفة لقطعيات الشريعة، وتؤدي لتعطيل الشريعة، وتجعل نظر المسلم ليس إلى الشريعة بل إلى التخلص من قيودها، حتى ولو كانت في مسائل خلافية فالخلاف لا يلغى ضرورة اتباع الشرع.

الفائدة الثانية: أن تحاكم آراء هذا القائل إلى منهجه، فما دام أنه اختار منهجاً معيناً فسيحاكم في اختياراته إلى هذا منههج، فيجب أن تكون هذه الآراء مبنية على منههج صحيح وليس آراء مشتتة مقطعة لا يجمعها أي جامع، وإنما يختار لاعتبارات غير شرعية ثم يظن أنها شرعية!

و^{ثم} فائدة أخرى تزيد على هاتين الفائدين: هي أن يحفظ الإنسان أصوله القطعية وأحكامه المجمع عليها، فالتهاون مع الظنيات سيضعف الثقة في القطعيات تدريجياً، لأن الشخص حين يرتفع صوته دائماً بـ: "فيه خلاف"، فإن هذا الصوت لن ينقطع حين لا يكون في المسألة خلافاً، بل سيتردد

الصوت ذاته في المسائل القطعية والمجمع عليها فيما بعد، ولن يبالي بذلك حينئذٍ، لأنه عوّد نفسه أن لا يلتفت إلى الأحكام الشرعية ما دام فيها خلاف، وحدود الخلاف ليست معلومة له دائماً، فحين يعتاد أن لا ينظر في الشريعة إلا فيما بعد فإنها ستكون ثقيلة ومزعجة وسيجد أي تأويل لها مخرجاً مريحاً ومقبولاً، وهذا - ومن واقع ملاحظة شخصية - وجدت أن بعض من يقول: فيه خلاف، وهذه مساحة ظنية، هو نفسه حين تأتي إليه بالقضايا القطعية يقول لك: كيف عرفت أنها قطعية؟ ويقول: كل أحد يظن أن ما يراه قطعياً! فيتهاون في المساحة الظنية لأنه مستمسك بالقضايا القطعية، ثم يأتي بعد ذلك فيشك أصلاً في وجود القضايا القطعية التي يدعى أنه مستمسك بها؟!

يأتي بعضهم فيقول: من الضروري مراعاة المتغيرات التي تؤثر في الأحكام الشرعية فليس كل ما كان في عهد النبي ﷺ يكون ملزماً لنا الآن لغير الحال.

فهذا كلام فيه حق، وفيه باطل أيضاً، وهنا يأتي أهمية تحديد المنهج، فما المنهج لمعرفة التغيير والثابت في أحكام الإسلام؟ وما هو التغيير والثابت مما كان في عهد النبي ﷺ؟ فهذا الكلام يقوله أشدّ العلماء تمسكاً وتعظيمًا لأحكام الإسلام، ويقوله أشدّ العلمانيين تفلتاً وأخرفاً عن أحكام الإسلام.

ويأتي آخر فيقول: ليس كل ما صدر عن النبي ﷺ يكون تشريعاً، فثم أمور ليست تشريعية.
لا بأس، السؤال المهم ما الضابط لمعرفة التشريعي من غير التشريعي لديك؟ فهذا الكلام قد يكون كلاماً أصولياً دقيقاً منضبطاً، وقد يكون تخللاً وتفلتاً من قيود الشريعة، والفارق بينهما هو في معرفة المنهج الذي سيسلكه الشخص في تحديد السنة التشريعية من غير التشريعية.

تحديد المنهجية يفتح العين على ظاهرة فكرية شائعة في زمننا، ظاهرة من يأتي بالأقوال المبنية التي ليس لها امتداد فقهي، ولم تخرج من البيئة الشرعية فيتمسك بها بدعوى أن فيها خلافاً وأنها ضمن المساحة الخلافية أو المتغيرة، والحقيقة الظاهرة أن القول لم يأت من قراءة فقهية، بل من إسقاط خارجي على الفقه، يحاول بعد ذلك أن يكسر في أبنية الفقه ومذاهبه وأقواله حتى يجد لهذا الدخيل مكاناً مناسباً يجلس فيه، فوقع بسببه في إشكالات أكبر، مثلاً: ينفي وجود حد الردة في الشريعة الإسلامية متأثراً بضغط مفاهيم الحريات المعاصرة وأسئلتها، فيحاول أن يبحث لذلك عن مذهب هنا أو قول هناك، لكنه يصطدم بمثل قول النبي ﷺ (من بدل دينه فاقتلوه)، فيتملص منه بأنه حديث آحاد أو ليس سنة تشريعية أو كان لظرف زمني معين .. الخ وهكذا يدخل في منهجيات مضطربة حتى يستقيم

له إسكان هذا الفرع الفقهي الدخيل، فهل من منهجك أن ترفض الحديث الآحاد؟ وما هي السنة التشريعية من غير التشريعية لديك؟ وما هي المتغيرات التي تؤثر في الحكم؟ أسئلة منهجية لن تجد لها جواباً محراً، لأن هذا القول لم يخرج من منهجه فقهي أساساً.

إنها (**الحلقة المفقودة**) في كثير من القضايا المعاصرة، تضع يدك عليها حين تبحث عن المنهج وآلية التفكير الذي يسير عليه الإنسان في القضايا الخلافية والظنية، وفي منهجية ومستندات الأقوال التي يتبنّاها، وربما تصدم حين تجد الحلقة المفقودة التي وضعتك يدك عليها هي المنهج ذاته، حين يسير بعض الناس بمنهج مضطرب أو بلا منهج وطريق واضح من الأساس!

التسربات الفكرية

لا تمرّ ساعة دون أن يدخل "محمد" إلى أحد الموقع الإلكتروني ليناقش عدداً من أصحاب الطوائف والتوجهات المختلفة في مسائل وقضايا كثيرة، ثمّ بعد أشهرٍ من الجدل والحوار المستمر يظهر "محمد" برأى وأفكار منحرفة يظنّها ضرورية وأساسية للدفاع عن أحكام الشريعة وتصحيح صورة الإسلام والسنة. ولقد أصحاب صاحبنا "عبد الرحمن" قريراً مما أصحاب "محمد" غير أنه كان أقلّ اهتماماً في هذه المهمة، فكان دوره يقتصر على المتابعة والقراءة مع بعض الحورات الهامشية، مما دارت الأيام حتى كان قلب "عبد الرحمن" يحتضن كثيراً من الإشكاليات والشبهات التي كانت تمرّ على عينيه الساخطتين، فما لبثت بعد ذلك قليلاً حتى سكنت قلبه.

"عبد الرحمن" و "محمد" نموذجان لظاهريتين منتشرتين في واقعنا المعاصر، ظاهرة الشخص الغيور الذي يدخل في نقاش الشبهات دفعاً لها وتحذيراً منها، وظاهرة القارئ المطلع على هذه الحورات فضولاً وثقافة، ثم ما يلبثا بعد هذا إلا قليلاً حتى ينقلب بعضهم على عقبيه أو يكون قد تأثر وتشرب عدداً من الأصول والمقدمات الفاسدة.

سأقف مع سبب واحد يفسّر واقع هذه المشكلة، وسأدع بقية الأسباب المؤثرة لمقام آخر، فلن أتحدث عن ضعف جانب العبادة والاتصال بالله، أو عن إشكالية تهاون المسلم في تحريك دفعات الشبهات على قلبه من دون أن يشدّ حبل قلبه بالله، ولا عن سبب العجب والثقة والاتكال على النفس الذي يضعف افتقار العبد إلى مولاه، ولا عن ضعف التأصيل الشرعي، ولا عن التفرد والاستقلال الموهوم الذي يجعل أمثال هؤلاء يأنفون عن سؤال أهل العلم والرجوع إليهم، بل لربما ظنّ - لعظم الوهم الذي يسكنه - أنه يخوض غماراً لا يقدر الإسلام ولا يحفظ أصول الدين إلا رأيه وفكرة.

السبب الذي أريده يتعلق بواقعه (**التسليم بالمقدمات والأصول الفاسدة**)، فيدخل المخاورة والقارئ لهذه الحورات، وفي غمار معممة قضاياها وأمواج إشكالاتها يتخد لنفسه عدداً من الأصول والقضايا الثابتة يدافع عنها ويحيّب عن الشبهات بناءً عليها، ولم يتغطّن إلى أن هذه الأصول والقضايا لم تأتِه من قراءة تدبرية لكتاب الله، ولا من جلوس طويل على صحيح السنة، ولا من دراسة بحثية لكتب الفقه، وإنما جزم بها من خلال هذه الحورات وحسم أمرها بعد إلزام من هنا أو ورطة هناك.

هي مشكلة قديمة، كثيراً ما يبتلي بها من يقرر أصوله ومحكماته من خلال هذه المحوارات، وقد كانت سبباً ظاهراً لبذور الانحراف العقدي الذي مزق أمّة محمد ﷺ من قديم، فرأس المنحرفين الجهم بن صفوان لم يقرر عقيدته في نفي أسماء الله وصفاته إلا بعد نقاشٍ مع فرقه وثنية أحربته بأنه لا يستطيع أن يحسن خالقه ولا يشمه ولا يسمع صوته فهو إذن غير موجود، فحيّره هذه الشبهة ومكث أياماً يبحث عن جوابٍ مريحٍ لها، ثم خرج إليهم فأجابهم بأن وجود الله مثل وجود الروح التي في جسد الإنسان، يقرّ الإنسان بوجودها لكنه لا يراها ولا يسمع صوتها، ومن خلال هذا الدليل الذي قرّره ليخلص من ورطته مع الوثنين بني تصوّره عن الله فنفي عنه الصفات التي أخبرنا بها عن نفسه. (١) وقد بذلت الفرق الكلامية جهداً عظيماً في سبيل إقناع الملاحدة بوجود الله فجاؤوا بالدليل العقلي الشهير: دليل حدوث الأعراض والأجسام، وجعلوا إثبات الله لا يقوم إلا به، فحطموا وعيثوا بسببيه بكثير من النصوص والأصول الشرعية.

لاحظ أهّم مم يكُن يرونها أصولاً فاسدة، أبداً، بل كانت عندهم دليلاً شرعاً وأصلاً ضروريًا لحفظ الإسلام وصد هجمات أعدائهم، فزادهم ثقة وتمسّكاً بهذه الأصول ورفضاً لأي قاعدة أو دليل يخالفها لأنّه سيكون مضرًا -وفق تصورهم- بالإسلام وأصوله.

وإذا رجعنا إلى واقع إشكالاتنا المعاصرة فسنجد ذات المشكلة حاضرة لم تغير، فمجموعه من الفضلاء يدخلون في حوارات وصدامات فكرية مختلفة وعلى أصعدة متعددة، يضطر بسبب هذه الحوارات لتبني عدد من القضايا والمقدمات التي يراها مركبات أساسية للدفاع عن نصوص الشريعة وحفظ أحكامها، ويدعمها بعدد من الأدلة الشرعية، لكنه قد التقط هذه القواعد من هذه الحوارات ثم بحث بعد ذلك عن أدلتها في الشريعة، ولم يستخرجها من قراءة لنصوص الشريعة أو فحص لكلام الفقهاء.

مثلاً: يخوض حواراً مع الغربيين دفاعاً عن بناء المساجد وحق المسلمين في العبادة، ويقوم بجهد مشكور في إحراج الغربيين بما في موقفهم من تحيز ضد المسلمين، فيجيبونه ملزمين له: (أنتم أيضاً لا تسمحون ببناء الكنائس في بلادكم؟) فيجيب مباشرة: بأنّ هذا غير صحيح وأن حرية العبادة مكفولة مطلقاً في بلادنا، وإذا كان أحسن حالاً قال: عدم بناء الكنائس خاص بجزيرة العرب بسبب خاصيتها الدينية أو بسبب انتفاء وجود دين آخر فيها.

(١) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل ٩٣-٩٥

فلم يكن بحث بناء الكنائس هنا معتمداً على نصوص الشريعة ولا آراء الفقهاء - وإن جاء ذلك فيما بعد - وإنما جاء لضرورة التخلص من هذا الإلزام المخرج، فلحاجته لجواب مريح قرر مثل هذه القاعدة، مع أن بإمكانه أن يقرر بسهولة أنّ حديثه مع الغري هو مطالبة له لأن يكون صادقاً مع مبادئه وقيمه، فيما أنكم تقررون الحياد مع الأديان فيجب أن تكونوا كذلك، أو أن تعترفوا بأنكم غير صادقين، وأما موضوع الكنائس في بلادنا فهي متعلقة بأصولنا وقيمها.

وينتفض آخر: غيرة ودفاعاً عن الانتهاكات التي تلحق ببعض الدعاة والمصلحين بناءً على "حرية الرأي" وأنّه حق مكفول للجميع ما لم يقع منه عدوان على أحد، ومع مواصلة الحوار والسجل يضطر لأن يجعل حرية الرأي في الشريعة مكفولة لأي أحد، فلا عقوبة ولا منع في الشريعة للرأي مطلقاً، وإنما الممنوع منه ما كان اعتداءً على الناس، وأما الرأي بذاته فهو حق مصان ولا إشكال فيه، ويسوق لذلك بعض النصوص، وهي رؤية علمانية صريحة لا وجود لها في أي تراث فقهي بتاتاً، لكنها ذات المشكلة والمرض القديم، يريد الشخص أن يدافع عن الإسلام فيعتقد بأصل فاسد يرى أنه لا يمكن تحقيق مقصد الشرعية إلا من خلال هذا الأصل الفاسد.

ويعيّب شخص ثالث: على النصارى تغييبهم للعقل وتعطيلهم له ويسوق لهم شواهد من ذلك في معتقدات الخلاص والتثليث وغيرها، فيلزمونه قائلين: ولديكم أيضاً في الإسلام مخالفة للعقل وسنذكر لك أمثلة، فيذكر لهم بارتياح أنّ الإسلام: يقدم العقل على النقل، فلا وجه لإشكالكم، وقد ظنّ أنه قدّم جواباً رائعًا لهذه الشبهة، وما درى أنه أراد أن يصلح خدشاً فهدم قصراً! فتحلّص بهذا الجواب من إحراجهم له لكنه أدخل على عقله وقلبه فيروسًا خطيرًا ما دخل عقل أحد إلا وعبث بدينه ويقينه.

رابع: يخوض غمار الدفاع عن أحكام الإسلام في المرأة، فيبذل -مشكورةً- غاية جهده في البرهنة والعقلنة لتلك الأحكام لأنّه يستشعر أنّ أي ضعف في الدفاع عن هذه الإيرادات المثارة سيكون سبباً للتشكيك في الإسلام ذاته، ثم يخرج من هذه الموارد بآراء من مثل مساواة المرأة للرجل، وجواز توليها للولايات العامة مطلقاً، وبما شاء من القواعد التي يشعر بحاجته لها لدفع الصائلين على الشريعة!

يزيد المشكلة تعقيداً أنّ الشخص في معمدة هذا الحوار لا يشعر بمثل هذه القواعد والمقولات الفاسدة من أين دخلت عليه، فيحسب أنه تلقاها من معين الفقه وما يدرى أنه إنما غرفها من مستنقع آخر.

إذن ما الحل؟ هل نترك الدفاع عن قضايا الإسلام ودفع الشبهات؟

أبداً، ليس الحلّ لأن نترك الدفاع عن قضايا الإسلام، ولا أن نضعف عنه أو نخون من أي نشاطٍ فيه، فهذا باب من أبواب الجهاد في سبيل الله، وإنما المطلوب -تحديداً- أن يتحصن الشخص بالعلم الشرعي أولاً، فلا يخوض غمار هذه السجالات من لم يكن عالماً بدينه، ثمّ أن لا يعتمد على نفسه في تقرير القواعد والأصول والآحكام، بل يجب أن يراجع كلام العلماء وتقريرات المتقدمين ويستشير أهل العلم المعاصرين، لأن المقصود ليس أي جواب عن الشبهة، بل لا بدّ أن يكون الجواب صحيحاً ومستقيماً، وإلا وقع الشخص في مشكلتين: (تسرب الأفكار المنحرفة إليه) و (ضعف قدرته على الإقناع والبرهنة) ما دام أنه قد وقف على أرضِ زلة، فأقوى عامل يقوّي المحاور أن يكون مستقيماً على الحق لم يخلط معه شيء من الباطل لأنّه: (من المعلوم أن كل مبطل أنكر على خصمه شيئاً من الباطل قد شاركه في بعضه أو نظيره فإنه لا يتمكن من دحض حجته لأن خصمته تسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه) ^(١).

ثبّت الله قلوبنا على دينه، ورزقنا اليقين، وصرف عنا مضلات الفتنة ما ظهر منها وما بطن.

(١) مختصر الصواعق المرسلة ٨٠

المعيار المنكسر

حين يقول أحد إن: (الكتاب والسنّة هما معيار وميزان الحقائق) فإن من الرائع حقاً أن يكون ثم اتفاق قطعي على هذه القاعدة، فهو كلام ضروري لا ينزع فيه أحد ذو بال، فكتاب الله وسنة حبينا محمد ﷺ هما المعيار الذي توزن به الأمور وتقاس به المفاهيم، فنقبل الصحيح ونرث الباطل ونقيد المطلق ونفصل المجمل ونميز المشتبه، فلدينا معيار صحيح واضح نتمكن من خلاله من تمييز الأمور وفحصها:

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ﴿وَمَا احْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾.

لكن هذه القاعدة تبقى أحياناً قاعدة مسلمة في الجانب النظري ويضعف أثرها في الميزان العملي، إذ إن هذا المعيار والميزان الشرعي ينكسر أحياناً فلا يكون معياراً، بل يبقى نوراً محجوباً راحمه معاير آخر وشاركته أحقيته في الوزن والقياس.

من الذي كسر هذا المعيار؟

التسليم لله ولرسوله ﷺ ليس شأننا معرفياً محضاً يحسبه الشخص بدقة كما يحسب المسائل الرياضية، بل هو إيمان وطاعة وانقياد وخضوع لأمر الله، فكلما ازداد إيمان المرء وعظم الشرع في قلبه كلما كان أكثر التزاماً وتطبيقاً لهذه القاعدة، وحينئذٍ فثم عوامل كثيرة تأتي على هذا المعيار فتضغط عليه وتضعفه حتى تكسره، فيضعف أثر هذه القاعدة عملياً وإن كانت ما تزال ثابتة في المقياس النظري.

وهذه العوامل كثيرة، أكتفي منها بعاملين، وسأحصره في الأحكام الشرعية السياسية:

الأول: كاسر النسبة:

حين تقول: إن من الأصول الشرعية الظاهرة وجوب خضوع الناس لحكم الشريعة، وضرورة إعادة الحكم للإسلام وشرعيته، الحكم الشامل المحق لسعادة الناس وصلاح دينهم ودنياهم، يأتيك الاعتراض المشهور: **الشريعة على فهم من؟**

وحين تقول: الحقوق والحريات والمصالح كلها مفاهيم رائعة ننطلق فيها من قيمنا وأصولنا الشرعية، فهذه كليات عامة تملؤها كل ثقافة بحسب قيمها ومعاييرها، يلاحقك ذات الاعتراض، الحقوق والحريات الشرعية على فهم من؟

وَهِنَّ يُغَارُ الْمَصْلُحُونَ عَلَى أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ فَيُرْفَضُونَ أَيْ تَعْدِيلٍ عَلَيْهَا أَوْ رَدًّا لِأَحْكَامِهَا يَأْتِيكُ ذَاتُ الْاعْتَرَافِ: هَذَا التَّعْدِيلُ عَلَى الشَّرِيعَةِ بِعِفْهُومِ مَنْ؟

وهكذا، يأتي "على فهم من" ليفتك المعيار الشرعي من قيمته، ويكسر الميزان الإسلامي من اعتباره، لتكون الشريعة بناءً خاملاً خاويًا على عروشه، ليس له إلا القيمة الشكلية الروحية، لكنه معيار محايد لا يقيس ولا يوزن.

ف لأننا لا ندرى على "أى فهم تكون هذه الشريعة" نطالب بالحكم السياسي القائم على المساواة المطلقة وحكم الناس بما يشتهون، ويقى الدين شأنًا خاصاً لا اعتبار له في حكم الناس، لأننا لا ندرى ما هو! ولأننا لا ندرى على "أى فهم تكون هذه الشريعة" تصبح مصمتة لا يرجع إليها في مفاهيم الحقوق والحريات والعدل والمصالح، بل يكتفى بالمصالح الدنيوية البحتة التي يتفق عليها الجميع، ولا اعتبار للدين الذى لا يدرى ما هو!

وهكذا، أخرجنا العلمانية من الباب ثم ذهبنا نجri خلفها، أخرجت لأنها تعارض حكم الإسلام وترفض أصوله، وذهبنا إليها لأننا أصبحنا لا ندري ما هو الإسلام ولا على أي فهم تكون هذه الشريعة، فالنتيجة النهائية: تجاوز إشكالية رفض الدين إلى إشكالية القبول به هلامياً لا يدرى ما هو!

"على أي فهم" هو سؤال النسبة الشهير، الذي ما زال يتكرر منذ قدماء الفلاسفة اليونان ومر في طريقه فجرف من أهل الضلال والبدع والتحريف من جرف، وما يزال مسييه الجارف متواصل في إغراق القلوب بالشك والخيبة والتيه، حرمهم من حالة الطمأنينة التي يمن الله بها على من يشاء من عباده، وله أثر عميق السوء في ترك بعض الناس لدينهم أو شكهـم فيه أو إضعاف يقينـهم وطمـانـينة قلوبـهم، وربما أدىـ بعضـ الناسـ إلىـ حالةـ اللامبالـاةـ فيماـرسـ معـ الشـريـعةـ حـالـةـ الإـعـراضـ منـ دونـ بـحـثـ عنهاـ ولاـ رـفـضـ لهاـ، وهـيـ صـفـةـ أـهـلـ الـكـفـرـ: الإـعـراضـ حـينـ تـيـأسـ نـفـوسـهـمـ منـ الـوصـولـ إـلـىـ الـيـقـينـ: ﴿وَمَا تـأـتـيـهـمـ مـنـ آـيـةـ مـنـ آـيـاتـ رـبـهـمـ إـلـاـ كـانـواـ عـنـهـاـ مـعـرـضـينـ﴾ ﴿وَالـذـينـ كـفـرـواـ عـمـّاـ أـنـذـرـوـاـ مـعـرـضـونـ﴾.

نعم، لو كان الأمر متعلقاً بمسائل ظنية، أو أحكام اجتهادية، أو في المساحة التي لا نصوص قطعية فيها، أو كان من الواقع المتتجدد الذي تحتاج إلى اجتهداد جديد، ونحو هذا مما هو مندرج في مساحة الاجتهداد التي يتطلب المسلم فيها أرجح ما يراه حقاً، فالخلاف هنا أهون بكثير، مع أن سؤال النسبية

له تأثير سلبي هنا أيضاً، فبدلاً من أن يسير المسلم خلف الأرجح دليلاً يتوجه من حيث لا يشعر إلى حيث الأيسر حكماً أو الأقرب للواقع، لكن الإشكال فيه على كل حال أهون.

غير أن سؤال النسبية يلاحقك حتى في الأصول القطعية والنصوص الظاهرة والأحكام المجمع عليها، وبدلاً من أن يقول المسلم فيها ما يجب عليه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ أصبح بعض الناس يسأل: ما هي الشريعة التي تريدون؟ فكأن ثم اشتراطاً مسبقاً في أن يعرف ما هي الشريعة قبل أن يسلم لها.

سؤال النسبية لا يتحرك إلا حيث يحب الإيمان، لا أحد يسأل في مجالات الديمقراطية أو الحرية أو الحقوق أو العدالة أو الإنسانية عن أي فهم تكون؟!

هذا هو كاسر النسبية، يأتي على معيار الاحتكام إلى الكتاب والسنة فيه شبهه، وكلما ضعف التسليم في القلب كلما زاد هذا المعيار في الانكسار.

هذا هو الكاسر الأول، فأما الكاسر الثاني فسيأتيك بعد متابعة هذه الأمثلة:

يرفض أن يقول بمشروعية جهاد الطلب، لأنك إذا شرعت لنفسك غزو الآخرين فإن هذا يعني مشروعية غزوهم وقتاهم لك.

ولا يجوز لك أن تقول: بقتل المرتد، لأن هذا يشرع لهم أن يقتلوا الذين يدخلون في الإسلام في أوطائهم.

ولا يجوز أن تقول: بمنع نشر الكفر والضلال، لأنك تشرع لهم أن يمنعوا نشر الخير والإسلام.
ولا يجوز أن تدعم إخوانك المسلمين المضطهددين، لأنك تشرع للآخرين أن يدعموا إخوانهم في أوطان المسلمين.

يتساءل بحواره: كيف تحيز لنفسك جهاد الطلب وقتل المرتد ونشر الخير ودعم المضطهددين، ولا تبيح للآخرين أن يفعلوا مثل ما تفعل؟

هذا هو الكاسر الثاني: مساواة الحق بالباطل، فللباطل من المشروعية مثل ما للحق سواء، فلا يجوز أن تفعل أمراً مشرعاً مستمدًا من شريعة الله، لأن الآخرين سيفعلون مثله، فيجب ترك فعل الحق لأجل أن تكون عادلاً مع الباطل، فكما تمنع الباطل يجب أن تمنع الحق! وكما أن من حقك أن تفعل الحق فيجب أن تجعل للباطل مثله وإلا وقعت في الظلم!

غفل في غمراتِ وهم المساواة المطلقة بين الحق والباطل عن أمور عده:

الأول: غفل عن المعيار الشرعي الذي يؤمن به، وهو أن منطلقه هو الكتاب والسنة، فمراجعاته في معرفة الحق هو الوحي وليس ما يفكر الناس فيه، مما قيمة معيارية الكتاب والسنة إذن!

الثاني: أن الآخرين لا ينطلقون في تصوراتهم على مقارنتها بتصوراتنا، فهم ينطلقون بناء على مرجعياتهم الثقافية ومصالح بلدانهم، فمن الوهم الكبير أن يتخيّل أحد أن الآخرين يكيفون حياتهم ونظمهم بحسب نظامنا، فإذا أبحنا لهم شيء أباحوه وإلا حرموه، لا أحد يفكّر بهذه الطريقة، فهو خيال خاطئ رجع فأفسد وكسر المعيار.

الثالث: أنه لا يمكن الاتفاق الكلّي على كافة المفاهيم والتصورات بين الناس، فحين تتحدث عن العدل والظلم والحق والخير والشر فكلّ له تفسيراته وتقديراته المحددة لهذه المفاهيم، وكلّ قول تراه حقاً يوجد في المقابل من يراه باطلأً، وكلّ أمانة يوجد من يراها خيانة، لا يمكن وضع قواعد كافية يتفق الجميع في النظر إليها فيتوحدون في حكمها على اختلاف زوايا نظرهم.

الرابع: أنه يساوي بين الحق والباطل، فيرى أن للباطل أن يأخذ مثل ما يأخذ الحق، وهذه مساواة بين أمرين قد فرق الله بينهما، فالحق يجب نشره وحفظه والدفاع عنه، والباطل يجب ردّه، فلا يساوى أبداً من ينشر كلمة الله من يريد نشر الباطل، هذه مساواة باطلة ومخالفة للعدل، فالعدل هو إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، وليس هو المساواة المطلقة بين الأشياء ولو اختلفت، بل إن المساواة بين الحق والباطل محض ظلم: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ ٣٥ ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾.

وهكذا: تبقى قاعدة (الرجوع إلى الكتاب والسنة) ميزاناً ومعياراً منكسرًا لا يؤدي غرضه في القضايا المختلفة فيها، لأن المعيار العلماني القائم على تحديد الدين والمساواة التامة بين الحق والباطل بقي مزاحماً، وربما يتبرأ كثير من الناس من هذه النتيجة لكن العبرة بالواقع لا بالدعوى، فالمعيار الشرعي حين يكون مستقيماً فلا بد أن يكون له أثر في الوزن والقياس، أما حين يكون ساكناً جامداً فإنه معيار منكسر ما عاد معياراً، وللمفاهيم الغربية معتمدة على قوتها السياسية والإعلامية ضغط رهيب على عقل المسلم وقلبه، تواصل الضغط حتى تضعف معيارية الشريعة لدى المسلم، وقد ينكسر لديه المعيار، أو يكون أكثر اعتزازاً بدينه فلا تزيد هذه الإشكالات إلا إعانتاً وتسليماً.

بين الأصل والاستثناء

تأملوا معي في النماذج التالية، وهي نماذج شائعة في أوساطنا الثقافية:

- ١- إذا دخلت الزوجة في الإسلام، وما يزال زوجها باقٍ على كفره، فلا يجب عليها مفارقته لأن المحرّم هو ابتداء النكاح مع الكافر وليس استمراره، لأن ذلك سيؤدي إلى ترك المرأة للإسلام.
 - ٢- حرية الرأي مكفولة في النظام السياسي فمن حق أي أحد أن يعبر عن أي رأي مهما كان ما دام أنه لم يعتد فيه على أحد، لأننا لا نستطيع أن نمنع الآراء، ولو أردنا المنع فالخاسر هو الدعاة إلى الإسلام.
 - ٣- الحجاب ليس واجباً على المرأة، لأنه يسبب لها عدداً من المضائق والاعتداءات المختلفة.
- ستلاحظون معي وجود فجوة منهجية ظاهرة في سياقات هذه النماذج.

هي أن الشخص يخلط بين الحكم الشرعي في حال "الاختيار والwsعة والقدرة" والحكم الشرعي في حال "الضرورة والخرج أو عدم الاستطاعة" فيتحدث عن الحكم الشرعي في حال اختيار، ويستدل على ذلك بأحوال الضرورة، فيتعامل معها على أنها درجة واحدة بينما هما في الحقيقة درجتان متباينتان: ﴿وَقَدْ فَصَلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اصْطَرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾.

إنها ظاهرة الخلط بين "الأصل" و "الاستثناء"، تتشابك معها القضايا في ذهن المتحدث فيدخل في أحکام الشريعة أموراً ويرهن عليها ويكون دليلاً على ذلك النظر في حالات الضرورة، والمنهجية الصحيحة أن يقرر أولاً الحكم الشرعي الذي يريده الله ويريده النبي ﷺ، ثم يتحدث بعدها على ما يطرأ في الواقع من حالات ضرورة أو حاجة معينة تعطي نوعاً من الاستثناء للحكم، لا أن تتدخل الأمور فلا يعلم القارئ هل هو أمام حكم "استثنائي خاص" أم حكم "شرعي دائم"؟ فحين يتكلم الشخص أو يؤلف عن "الحريات في الدولة الإسلامية" فيجب عليه أولاً أن يوضح حدود الحريات في الشريعة بحسب دلائل الشريعة وأحكامها، ثم يقرر كيفية تطبيق ذلك في الواقع، لأن يجعل الواقع هو الذي يفرض عليه الحكم، ويكون دوره بعدها في تتبع الشواهد والنصوص المساندة.

هل معنى هذا أن لا يكون للواقع أي تأثير على الحكم؟

الجواب بالنفي، فحين يجد الباحث أن هذا القول لا يمكن تطبيقه في الواقع فيجب الاجتهاد وبذل الوعي في اختيار الموقف المناسب، فيحصل عندنا درجتان في النظر، نظر في الحكم الشرعي ابتداءً، ونظر في حالات استثنائية طارئة للحكم.

إن حال من يخلط بينهما كحال من يُسأل عن حكم السجود للأصنام؟ فيقول: هو جائز، لأن عدم سجودك سيؤدي بك إلى الهالك! أو من يقول عن شرب الخمر: إنه مباح لأن من لم يتداو به سيموت؟ أو يكتب: إن سرقة الماء جائزة لئلا تموت عطشاً؟ فعلى منوال هذه الأمثلة الظرفية تتضح إشكالية دمج الأصل والاستثناء في حالة واحدة.

وأكثر ما تكون هذه الظاهرة حضوراً هو في موضوعات (النظام السياسي) حيث يقف بصرك متخيّراً أمام بعض التقريرات الفقهية المعاصرة: فلا تدرى هل الحكم فيها متعلق ببيان الحكم الشرعي ابتداءً أم هو في حالة ضرورة؟ لأن الباحث يبدأ فيها بذكر الحكم، ثم يسوق الدلائل والبراهين المتعلقة بالضرورات! ومن الأمثلة الواضحة هنا: أن من ينظر في فلسفة الحريات في الإسلام سيجد أن حرية نشر الكفر والضلال لا يمكن أن تكون مكفولة في النظام السياسي، وهو قول خارج عن التفكير الفقهي بتاتاً، بل قد قال شيخ الإسلام ابن تيمية فيه: (إظهار الطعن في الدين لا يجوز للإمام أن يعاهدهم مع وجوده منهم -أعني مع كونهم ممكنين من فعله إذا أرادوا- وهذا مما أجمع المسلمين عليه، وهذا بعضهم يعاقبون على فعله بالتعزير، وأكثرهم يعاقبون عليه بالقتل، وهو مما لا يشك فيه مسلم، ومن شك فيه فقد خلع ريبة الإسلام من عنقه). (١)

- فترك أهل الذمة يطعنون في الدين من نوع قطعاً بإجماع المسلمين، ولا يشك فيه مسلم، وما علم رحمه الله -أن هذا القول سيصبح في زماننا من الأقوال المعروضة كرأي فقهي يستدلّ له بنصوص الكتاب والسنة، والحجّة الثابتة هي عدم الاستطاعة! (٢)
ما المشكلة في هذا؟

هب أنهم خلطوا بين "الأصل" و "الضرورة" في بيان الأحكام الشرعية فكان ماذا؟
في هذا إشكالات عدّة:

(١) الصارم المسؤول ٢٢٠

(٢) ذهب جمع من المعاصرين إلى أن الحرية في النظام السياسي الإسلامي تتسع لكافة الآراء مهما كانت مصادمة للشريعة أو قادحة فيها، انظر على سبيل المثال: الحريات العامة في الدولة الإسلامية للدكتور راشد الغنوشي ٧٨/١

الأول: تحريف المفاهيم الشرعية، فالضرورة حالة استثنائية في واقعة معينة وليس هي الحكم الشرعي

ابتداءً، وحين يخلط الشخص بينهما فإنه يمارس تحريفاً للشريعة فيقرر من الشريعة ما ليس منها، ويقول على الله بلا علم.

الثاني: تغيير مسار الإصلاح، فبدلاً من قيام المصلح بهممة تحريك الناس ودفعهم نحو سيادة الشريعة التي يصلح بها شأن دينهم ودنياهما، ينقلب الحال ليكون الدور قائماً على محاولة تخريج الشريعة وإدراجها ضمن الواقع المتأخر، فيكون الحاكم في قضائياً هو "الممكن والمتأخر" وليس "مرجعية الشريعة".

فحين تسود مفاهيم "الضرورة" و "الاستثناء" حتى تكون لدى الناس هي المفاهيم الشرعية الثابتة وبيحث لها عما يجعلها هي الأصل فإن هذه عملية انقلاب كاملة للمنهج الإسلامي.

الثالث: مخالفة فقه الضرورات، القائم على التأكيد أولاً من وجود الضرورة والاستثناء، وبعدها تنزيل حالها على قاعدة الشريعة في مراعاة الضرورة وأنها تقدر بقدرها، فت تكون خاصة في المكان أو الزمان المعين، وبناءً عليه فلن تعمم على جميع المجتمعات، ولن تبقى دائماً، بل لا بد من إصلاح الوضع لإزالة هذا الحكم الاستثنائي.

الرابع: إضافة مفاهيم ومعانٍ جديدة إلى الشريعة، لأن الشخص يعامل الضرورات كالأحكام الثابتة فيدرج مفاهيم الضرورة لتكون جزءاً من أحكام الشريعة ومقاصدها، فيدخل في نسيج الفقه الإسلامي أحكاماً لم تكن معروفة من قبل، لأنها رواعت في حالة الضرورة حتى أصبحت أصلاً، ومن آثار هذا أن أصبح بعض المفكرين المعاصرین حين يفسّر بعض الآيات القرآنية يعرض معناها على قولين: ما عليه اتفاق الفقهاء المتقدمين، وتحريف منحرف لبعض المعاصرین! فأصبح ثمّ تغيراً وتحولًا في المفاهيم الشرعية، حتى أصبحت الشريعة مفرغة من أي إلزام أو منع أو إكراه لا ترضى عنه الحريات المعاصرة، ولو رجعت بالقراءة قرناً أو قرنين فإنك ستلحظ مثل هذه التفسيرات معدومة تماماً في أي موقع فقهية سابقة، لأنها مفاهيم دخلت من بوابة الضرورة فصارت جزءاً من نسيج الفقه الإسلامي.

هل هذا يعني أن يتمسّك الشخص بالأصل دائماً ولا يلتفت للمتغيرات المعاصرة؟

كلا، فالمتغيرات الهائلة والنوازل المتلاحقة تتطلب اجتهاداً وبحثاً ودراسة متتابعة، تراعي الأحوال وتضع لكلّ حالة حكمها المناسب، وإذا كان من يخلط بين الأصل والاستثناء مخطئاً لكونه سحب أحكام الضرورة حتى صارت هي الأصل، فإن من يترك واجب الاجتهاد في الواقع المتجددة مخطئ أيضاً لأنّه لم يحكم في القضية بحكمها الشرعي الصحيح.

إن الأحكام الشرعية أمانة في عنق كل من ينطق بها، والهم الأول الذي يجب أن يكون نصب عينيه هو في الوصول إلى الأحكام الشرعية التي يريدها الله، وأن يجتهد غاية الاجتهاد في تحديد حكم الشريعة ليعرف كيف يحب الله عنها يوم لقاءه، وكل صعوبات الواقع وإحباطاته وإحراجات المخالفين وضغوط القوى المختلفة وكافة هذه الإشكالات لا يجوز أن تكون سبباً للتهاون أو التخفّف من المعايير العلمية والمنهجية لتحرير الأحكام الشرعية، فالواجب بيان الحكم الشرعي تحديداً، وأما مجريات الواقع وتوقعاته فهي بيد الله يقلبها كيف يشاء.

هوس التفسير السياسي

تتملّكني الدهشة والإعجاب كلّما نظرت في بعض المواقف الصارمة لأئمّة السلف من الأحكام الفقهية المتعلقة بالتعامل مع السلطة السياسية، ولو فتح الشخص صفحة ذلك التاريخ لانهالت على ناظريه عشرات القصص والأخبار في إنكار الدخول على السلاطين أو تولي القضاء لهم وإسقاط الرواية عمن وجدوه متّرّحّاً في ذلك، إلى مواقف أشدّ حسماً وصرامة كمثل ما روي أن خلفاً للبزار رفض الرواية عن شيخه الكسائي، بسبب أنه سمعه مرّة يقول: سيدى الرشيد، فقال: (إن إنساناً مقدار الدنيا عنده أن يجعل من إجلالها هذا الإجلال لحربي أن لا يؤخذ عنه شيء من العلم).^(١)

أتساءل مع القارئ الكريم:

ما سبب هذه الصرامة المنهجية التي سلكها أولئك الأئمّة؟

يحلو لكثير من الناس أن يبحث لذلك عن مبررات وأعذار، لأنّ ثمّ قناعة في التفكير الفقهي المعاصر بعدم رجحان مثل هذه الموقف بناءً على قاعدة جلب المصالح ودفع المفاسد، وهي آراء قابلة في تفاصيلها للاجتهاد والأخذ والردّ، غير أنّ ما يدهش المتابع حقّاً أنّ هذا الموقف -في جملته- قد كان صيانة ربّانية وعناء إلهية لهذه الشريعة من حيث لا يشعر، لأن التفسير السياسي هي أعظم قوس جائزة سددت إلى جسد التراث الإسلامي، فأكثر الدراسات الفكرية المعاصرة التي أخذت تنبّش في تاريخ الإسلام وتراثه كانت تعتمد بشكل رئيسي على تأثير السياسة على النصوص الشرعية وطرائق الاستدلال والاجتهاد، وأنّ الأحكام والنصوص لم يكن مردّها إلى التشريع والديانة بقدر ما هي متأثرة بواقعها الذي صاغته السياسة.

وحين يعرف المتابع حقيقة ما كان عليه العلماء في ذلك الزمن، وبعدهم عن السلطة، وتحاشيهم عنها، وتحفظهم من الدخول عليها أو تولي القضاء لديها يعرف أنّ مثل هذا الاتهام ضرب من الهجاء والشتمية لا أساس له من البحث العلمي.

يعطي التفسير السياسي مساحة واسعة في حركة خلايا العقل العلماني المعاصر، ولو تعطل هذا التفسير لتوقفت حركة تلك القراءات عن البحث في تراث الفقهاء ونصوص السنة، فلا يقرأ الباحث منهم أي حكم، ولا ينظر في أي نصّ إلا ويفتّش عن أثر السياسة في الموضوع، وبطريقة كسلولة جداً

(١) انظر: الآداب الشرعية لابن مفلح ١٣٣/٢

لا تتعذر ربط أي نصّ شرعي بأقرب حدث سياسي، وتعليق أي حكم بأدنى سلطان: (فما من شيء في هذا التاريخ إلا وهو مبصوم بخاتم السياسة، الفكر والفقه والاجتماع والاقتصاد واللغة والفنون والجغرافيا والسيكولوجيا، بل والنص الشرعي ذاته) ^(١)

فكليّها مصبوغة بالسياسة، ولم يبق ما هو خارج عن تأثير السياسة إلا شيء واحد، وهو ما يكتبه مثل هذا المؤلف والباحث والأفكار التي يقرّرها، فهي بلا شكّ بعيدة عن تأثير السياسة التي تبضم على كلّ شيء!

ومع أن التفسير السياسي هو أكبر الأدوات التفسيرية التي يعتمدّها هؤلاء في قراءتهم للتراث، وهو أكثرها شيئاًًاً وحضوراً إلا أنه في الوقت نفسه أضعف نقطة وأهش زاوية يعتمدون عليها، فنشر نماذج وأمثلة للتفسير السياسي على السطح كافٍ لكشف المستوى الموضوعي والعلمي لتلك الدراسات، وأنّ هذا التفسير يعبر عن حالة مرضية أكثر من تعبيره عن روح علمية.

فأحدّهم: يقرر تأثير السياسة على الشافعي لأنّه: (الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختاراً راضياً) ^(٢)، ولشدّة ضغط المرض السياسي خفي عليه معرفة مولد الشافعي الذي يعرفه الجميع وهو (سنة ١٥٠هـ)، أي بعد زوال الدولة الأموية بثمان عشرة سنة!

وباحث آخر: يفسّر الظاهريّة التي كان عليها ابن حزم بأنّها موقف سياسي اتخذه ابن حزم لأجل أن الدولة الأموية بالأندلس تحتاج لمشروع ينادى به ضدّ المشروع الثقافي لخصميه العباسي والعبيدي، فجاءت بابن حزم: (لينطق باسمها ويحمل مشروعها الثقافي) ^(٣)، وقد أعمّاه التفسير السياسي عن إدراك الحقيقة التاريخية الواضحة من أن الدولة الأموية بالأندلس قامت سنة (١٣٨هـ) أي قبل مولد ابن حزم بما يقارب قرنين ونصف من الزمان -ولد سنة ٣٨٤هـ وسقطت في ٤٢٢هـ- وابن حزم ما يزال في عزّ شبابه (ت ٤٥٦هـ)!

(١) السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، عبد الجبار ياسين، ص ١٦٨

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ص ١٦

(٣) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ٣٠٩

مؤلف ثالث: يتهم كعباً الأحبار بأنه يروي الأخبار تلقاً لعبد الملك بن مروان^(١)، مع أن كعباً قد توفي عام ٤٣هـ، أي قبل أن يتولى عبد الملك الخلافة بما يزيد عن ثلاثين سنة، وهي فضيحة يستحي منها أي باحث لم يتلقي بمرض التفسير السياسي!

وقد كنا نحسب مصطلح إجماع أهل المدينة عند المالكية دليلاً وأصلاً شرعياً، لكننا لم ننتبه لكونه من أسلحة المعارضة السياسية الصامتة ضد السلطة، كما تفطن له أحدthem حين قال: (فلو أراد إمام دار الهجرة التقرب إلى السلطة السياسية لوجد الطريق إلى ذلك سهلاً، بإسقاط هذا الأصل الذي انفرد به دون غيره، والذي يكفي لندرك بعده أن نرى فيه محاولة لإضفاء الشرعية على إجماع أولئك الذين قاوموا طويلاً سلطتي دمشق وبغداد). (٢)

وخذ من هذه الأمثلة والقراءات العقلانية! التي تحكم على الحديث إذا ورد في فضل أحد بأنه من وضع أنصاره، وإذا ورد في ذمّ أحد بأنه من وضع أعدائه، وأي نصّ له علاقة بالواقع فهو من صياغة الواقع له! ومع ذلك، فالهوس بالتفسيير السياسي لم يكن من إبداعهم وابتكارهم، بل نقلته تلك الدراسات المعاصرة من المدرسة الاستشراقية التي غرستها في أدمغة تلاميذها المقلدة فما عادوا يبصرون جيداً من دونها، وقد أحسن العلامة المعلمي توصيف بعض أسباب الخلل لديهم من أخْمَ (إنما يعرفون الدواعي إلى الكذب ولا يعرفون معظم الموضع منها) ^(٣) فهؤلاء الناس يعرفون الدواعي لتأثير السياسة من جهة قوة السلطان ورغبة الناس في التملق إليهم، لكنهم لا يعرفون الموضع التي تحول دون تأثير السياسة كمثل ما عليه العلماء من الديانة والعدالة، ونفرتهم من الكذب، وما جرى من صيانة للعلم بالرواية والتدوين والجرح والتعديل بما يجعل تأثير السياسة فيها مستحيلاً.

فحقيقة الأمر أن بعض هؤلاء القوم إنما يعبرون عما يجدونه في نفوسهم، فإذا شاهدوا تأثير السياسة على تغير قناعتهم ومذاهبهم ظنوا أن غيرهم لن يكون أحسن حالاً منهم، مع كثافة جهل تحول دون فهمهم حال التراث والشريعة التي يريدون تقديم تفسير لها، للحد الذي يقرر فيهم أحدهم: (لقد كان القائمون بجمع الروايات (النصوص) من المحدثين هم أنفسهم الفقهاء الذين يمارسون اللحظة ذاتها،

(١) السلطة في الإسلام، لعبد الجود ياسين، ص ٢٧٤

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٢٣٥

(٣) التكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، لعبد الرحمن المعلمي ٢٧/١

عملية التدوين النصي وعملية التنظير الفقهي، وفي ظلّ هذا الوضع لا يؤمن من التداخل والقلب بين التشريع والتفسير) ^(١)، فهو يتصرّر أنّ الفقهاء لم يكونوا يفرّقون بين أقوالهم وبين أقوال النبي ﷺ، فيمكن للفقيه أن تختلط عليه فيجعل قوله هو قول الرسول ﷺ من حيث لا يشعر! فهذا التصرّر الظريف في فهم تاريخ المسلمين يفسّر لك سرّ تضخّم هذا الوهم في رؤوسهم.

هذا التفسير السياسي لا يقوم على أي إثبات أو برهنة علمية، فطريقتهم تقوم على ربط أي حكم أو نصّ شرعي بالسياسة من دون أي دلائل قاطعة، وإنما لأنّه يشكّ –أو يريد أن يشكّ بعبارة أدقّ– ببدأ في البحث عن أي مؤثر سياسي من دون أي يقدم على ذلك أي برهنة، وهذه الطريقة في إنكار الحقائق والطعن في الشرائع بمحض الأوهام ليست مبتكرة لهم فهي طريقة قديمة في التعامل مع محكمات الشريعة، فهذا أحد المبتدعة القدامي يدعى أنّ الزنادقة قد دسّوا على أهل الحديث اثنا عشر ألف حديث من حيث لا يشعرون –لاحظ ضخامة العدد– وهو ما دفع الإمام الدارمي إلى الجواب عنه متهمكماً: (دونك أيها المعارض فأوجدنا عشرة أحاديث دلسوها على أهل العلم .. أو جرب أنت فدلّس عليهم عشرة حتى تراهم كيف يردوها في نحرك) ^(٢)

هل معنى هذا أنّ السياسة لا تؤثّر ولا تستغلّ الأحكام الشرعية؟

ليس هذا هو المقصود، بل لها تأثير في ذلك بلا شكّ، لكن تأثيرهم لم يمسّ أصل الشريعة ولا نصوصها ولا مذاهب الفقهاء وأصولهم، فالتأثير يكمن في استغلال بعض النصوص والموافق، وربما في تقديم بعض الفقهاء لأهوائهم وشهواتهم لإرضاء للسياسة، لكن ذلك لا يضرّ إلا من فعل، أما نصوص الشريعة وأصول الاستدلال وقواعد الفقه فقد كانت في منعه –أي منعه– عن التأثير بذلك، وكلّ محاولة تثبت خلاف ذلك فإنّها ما تزال عاجزة عن إقامة أي إثبات علمي سوى الاعتماد على الشك والخرص، على طريقة أحدهم حين يحلّل أحداث التاريخ منطلقاً من المروحة بين: "يبدو" و "أظنّ" و "لا يستبعد" ثم بعد ذلك: (فتحصلّ يقيناً)!! ^(٣)

(١) السلطة في الإسلام، عبد الحواد ياسين، ص ٢٢١

(٢) نقض عثمان بن سعيد، ص ٤٠١

(٣) أشير – هنا – وأشيد برسالة لطيفة بعنوان (التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر) للأستاذ الباحث: سلطان العميري، وهي من إصدارات مركز التأصيل للدراسات والبحوث، فهي جديرة بالقراءة والاطلاع.



صِنَاعَةُ الْمَحَافِظ

أَصْوَالُ الْانْهِرَافِ الْفَكْرِيِّ
بِوَاعِثِ الْانْهِرَافِ الْفَكْرِيِّ



الشجر رقم (١)

أ . ب . ج . د



تشجير المقرر الثاني
مختارات من كتاب معركة النص



تشجير المقرر الثاني (مختارات من كتاب معركة النص)

الأوعية الفارغة

ضعف الملاحظة الراهنة

مدخل التحريف المعاصر

هدف الحوار في الأحكام الشرعية:
ابحث عن الدليل والبراهين لمعارف الحكم.

(مثل الكاتب محمد حسنين هيكل)
أهداف:

- ١- حملة الدين من سبط النقد الغربي.
- ٢- حماية الشباب من التفلت.

- ١- أكفر الناس بسمعها لكن لا يضبط مفاهيم أصولها.
- ٢- الناس تقبل الأحكام لأنها تشق بالوصول التي تستند عليها.
- ٣- تقبل ما يقدمه صاحب الإجراف.

- ١- الوهم بالتحقيق والترحير والتمسك بالدليل.
- ٢- المسير على منهج وسط معتدل.
- ٣- روؤية الغير كفالة جهلة ولو كانوا علماء الأمة.

- ١- صفات أصحاب الوعاء المعلوّع:
- ٢- الوجه بالتحقيق والترحير والتمسك بالدليل.

- ١- أسباب وجود أحكام شائعة في عصرنا تستند إلى ادعاء شرعيّة لكتّابها مصادمةً للدليل التصوّص:
- ٢- أكثر الناس يسمع بها لكن لا يضبط مفاهيم أصولها.
- ٣- روؤية الغير كفالة جهلة ولو كانوا علماء الأمة.

الأوعية الفارغة

ضعف الملاحظة الراهنة

مدخل التحريف المعاصر

نحو الأحكام الشرعية:
ابحث عن الدليل والبراهين لمعارف الحكم.

بـ إقناع الناس بطرق وأساليب مناسبة.

- ١- عدم القراءة على الأيقاع بريجي لنقص الرد للعقل وما يقتضيهم فهو يبطل.
- ٢- الأدوات وليس لทดลอง في الحكم.

- ١- عدم إلزامية المسلم تبني الأحكام الشرعية لجميع الناس في كل زمان ومكان.
- ٢- إلقاء الأدلة ليس مرتبطاً بالدليل العقلي فقط بل بعواطف نفسية وأجتماعية وثقافية.
- ٣- الأيقاع ليس مرتبطاً بالدليل العقلي فقط بل بالإيقاع يتشارك الناس في الدين.
- ٤- الأيقاع والإحسان.

- ١- عدم إلزامية المسلمين والشرعيّة حرمانه وتقييمه حسنة لغيره.
- ٢- حقائقه:

- ١- الحفاظ على الإسلام والدفاع عن حرماته وتقديمه بصورة حسنة لغيره.
- ٢- الاستناد من التراث كخطاء للأذى في المنور.
- ٣- عدم الاصول الشرعية.

واجب الطعام وطبيعة العلم الشرعي:

- ١- تيسير سبيل العلم للناس.
- ٢- إظهار أوجهه الخلل والغلط.

طريقة استخلاص العلمانيّتين:

- ١- توظيف القواعد الشرعية للتبرير الفقير العاطلية.

المخوض لسيطرة المفاهيم الغربية.

- ١- الاستناد من التراث كخطاء للأذى في المنور.
- ٢- عدم الاصول الشرعية.

الإشكالية التي يواجهها الخطاب الإسلامي:

- ١- حقيقة تقديم خطاب مذهب دون تجزئه.
- ٢- حقيقة تقديم خطاب مذهب دون تجزئه.

الأحكام الشرعية .

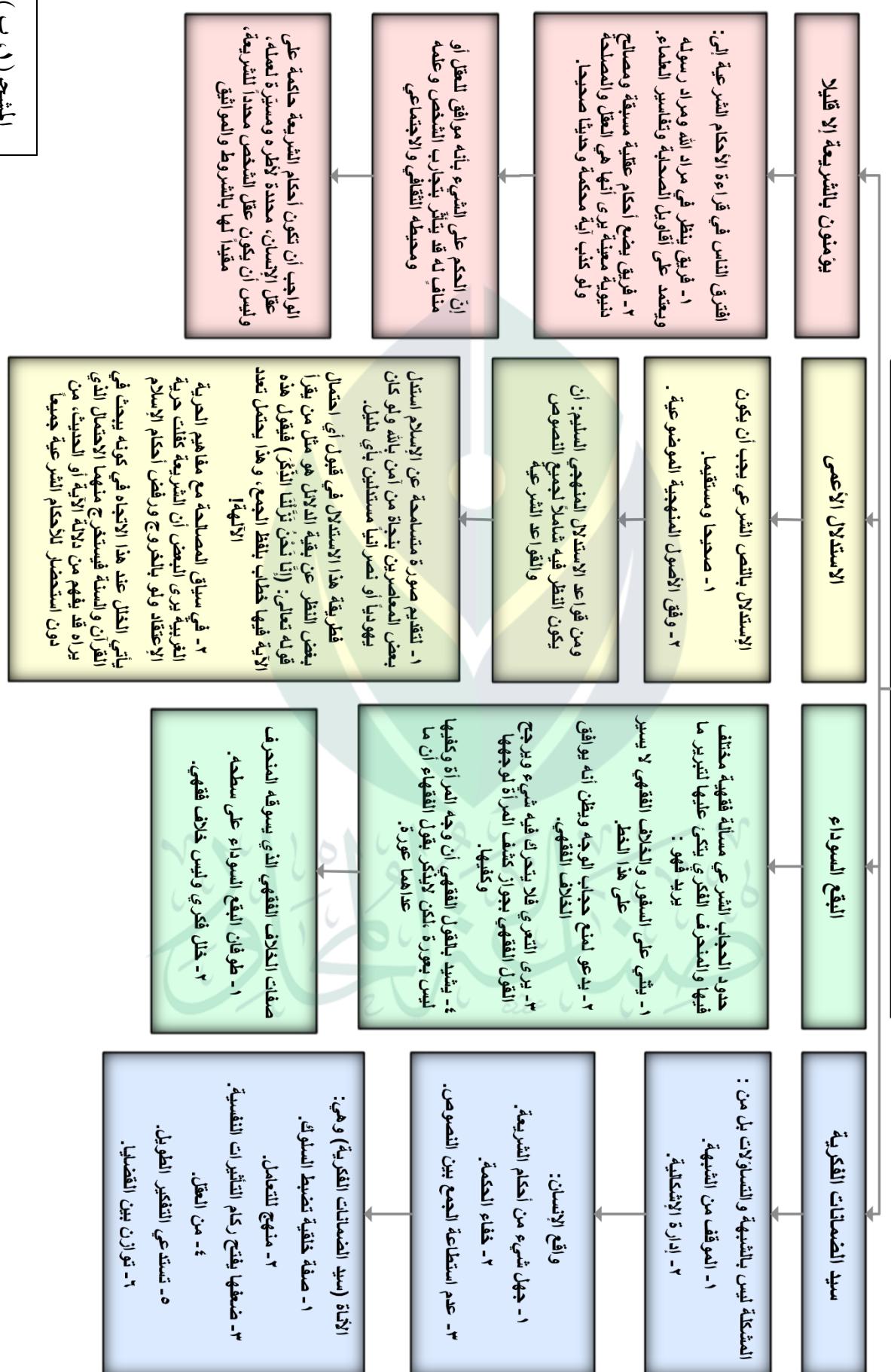
- ١- البحث عن مراد الله ورسوله.
- ٢- المسير خلف المذاهب الشرعية.

التراثية الإلحادية الغربية المعادية.

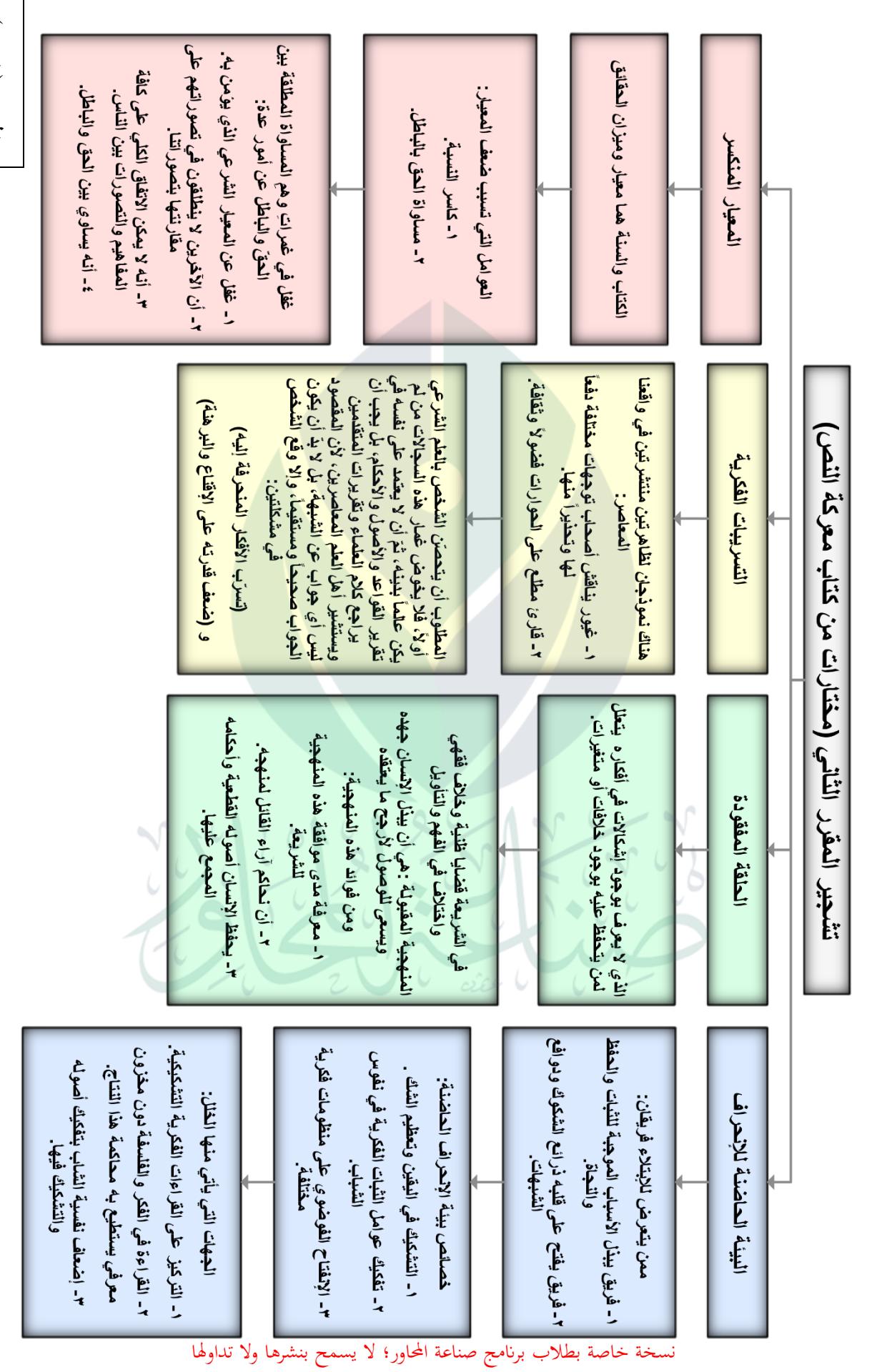
- ١- الترسانة الإلحادية الغربية المعادية.
- ٢- القوى الليبرالية والطموحية.
- ٣- ركam التغريب والإبعاد عن هوية الأمة.
- ٤- ركam الأيقاع الذي يراجم الإعدام.

نسخة خاصة بطلاب برنامج صناعة الحاور؛ لا يسمح بنشرها ولا تداولها

تشجير المقرر الثاني (مختارات من كتاب معركة النص)



شجر المقرر الثاني (مختارات من كتاب معركة النص)



تشجير المقرر الثاني (مختارات من كتاب معركة النص)

هوس التفسير السياسي

أنماة السلف موقفهم صارم من الأحكام الفقهية المتعلقة بالتعامل مع السلطة السياسية مثل:

- ١- إنكار الدخول على السلاطين.
- ٢- عدم تولي القضاء.

أسباب الصرامة المنهجية:

الموقف كان صيانة رباتية للشريعة من التفسير السياسي المعاصر الجائز الذي ينطلق من أن الأحكام مردها إلى السياسة لا إلى التشريع.

العقل العلماني والتفسير السياسي:

- ١- العقل العلماني يفتض عن أثر السياسة في كل نص شرعي.
- ٢- ويعبر عن حالة مرضية وليس عن روح علمية (تأثير السياسي على الشافعية والظاهيرية وكعب الأحبار).
- ٣- أساسه المدرسة الاستشرافية.
- ٤- لا يقوم التفسير السياسي على الإثبات بل على الشك.
- ٥- تأثيرهم لم يمس أصل الشريعة.

بين الأصل والاستثناء

من النماذج الشائعة في الأوساط الثقافية:

- ١- الخلط بين الحكم الشرعي في حال الاختيار والسعادة والقدرة.
- ٢- والحكم الشرعي في حال الضرورة والخرج وعدم الإستطاعة.
- ٣- والتعامل معهما على درجة واحدة بينما هما درجتان متباينتان.

إنها ظاهرة الخلط بين "الأصل" و "الاستثناء" تتشابك معها القضايا في ذهن المتحدث فيدخل في أحكام الشريعة أموراً وبيرون عليها ويكون دليلاً على ذلك النظر في حالات الضرورة والمنهجية الصحيحة أن يقرر أولاً الحكم الشرعي الذي يريد الله ويريده النبي ﷺ ثم يتحدث بعدها على ما يطرأ في الواقع من حالات ضرورة أو حاجة معتلة تعطي نوعاً من الاستثناء للحكم

أشكال تحدث عند الخلط بين الأصل والضرورة:

- ١- تحريف المفاهيم الشرعية.
- ٢- تغيير مسار الإصلاح .
- ٣- مخالفه فقه الضرورات.
- ٤- إضافة مفاهيم ومعان جديدة إلى الشريعة.



صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ
أَصْوَلُ الْانْهِرَافِ الْفَكْرِيِّ
بِوَاعِثُ الْانْهِرَافِ الْفَكْرِيِّ

العمر الثالث
مختارات من كتاب
مآلات الخطاب المعدني

أ. إبراهيم السكران



قانون المتواالية الفكرية

حين تطالع الكتب المعنية بتاريخ الأفكار والمذاهب والمقالات الفلسفية المنقولة عن سائر الأمم؛ فإنك كثيراً ما تصيبك الدهشة من غرابة بعض الأفكار والمقالات في صورتها النهائية وتناقضها مع بديهيياتٍ ظاهرة، فـيأخذك التساؤل كيف وصل أصحابها إلى مثل هذه القناعة الغربية؟! وكيف غابت عنهم الأمور الواضحة؟!

الواقع: أنَّ كثيراً من الأفكار والمقالات الموجوحة في صورتها النهائية، أو المتناقضة مع أبجديات الوحي والعقلاوية إنما بدأت بالالتزام مبدأ نظري معين دون الاستكشاف المسبق لكافة آثاره النهائية ولوازمه ومؤداته، وفي ثنايا سجلات الفرقاء ينجرف صاحب المقالة إلى الالتزام التدريجي لمقتضيات هذا المبدأ بهدف الاحتفاظ بعنصر الاطراد وعدم التناقض، فيتجارى به ذلك حتى يصل إلى مستشنعات ما ظنَّ أنه سيصل إليها يوماً ما، وهو ما يمكن تسميته قانون المتواالية الفكرية.

وفي تاريخ مبكر حين تعرض الإمام ابن قتيبة (ت: ٢٧٦ هـ) لأنحرافات المتكلمين في عصره لاحظ هذا التسلسل في تطور المقولات المترعرعة وأنَّ يكون – غالباً – بهدف الاطراد، كما يقول ابن قتيبة عنهم: "وَحَمَلُوهُمْ أَنفُسِهِمْ عَلَى الْعَظَائِمِ لَطْرَدِ الْقِيَاسِ" ^(١)، وهي ملاحظة في غاية العمق في دراسة تاريخ الأفكار.

وقد كان الإمام ابن تيمية كثيراً ما يشير إلى هذه الظاهرة العلمية لتطور الأفكار في ثنايا مناقشاته للمقالات الفلسفية، وهو من ألم الدارسين لعلم تاريخ المقالات والملل، كما يعبر الإمام ابن تيمية – مثلاً – بدقة بالغة، فيقول: "لَمْ يَكُنْ أَصْلُ دِيَنِهِمْ تَكْذِيبُ الرَّسُولِ، وَرَدَّ أَخْبَارِهِ وَنَصْوَصِهِ، لَكِنْ احْتَجُوا بِحُجْجٍ عَقْلِيَّةً، إِمَا ابْتَدَعُوهَا مِنْ تَلَقَّاهُ أَنفُسِهِمْ، إِمَا تَلَقَّوهَا عَمَّا احْتَجُوا بِهَا مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الإِسْلَامِ، فَاحْتَاجُوا أَنْ يَطْرُدُوا أَصْوَلَ أَقْوَالِهِمُ الَّتِي احْتَجُوا بِهَا؛ لِتَسْلِمُ عَنِ النَّقْصِ وَالْفَسَادِ؛ فَوَقَعُوا فِي أَنْوَاعٍ مِّنْ رَدِّ معانِي الْأَخْبَارِ الْإِلَهِيَّةِ وَتَكْذِيبِ الْأَحَادِيثِ الْبَوْيِّيَّةِ" ^(٢) ومثل هذا كثير في تناول ابن تيمية ودراسته للتغيرات الفكرية، كقوله مثلاً: "وَهُمْ فَضَلَاءُ عُقَلاءِ، احْتَاجُوا إِلَى طَرْدِهِ وَالِزَّامِ لَوَازِمِهِ، فَلَزَمُوهُمْ بِسَبِّ ذَلِكَ مِنَ الْأَقْوَالِ مَا أَنْكَرَهُ الْمُسْلِمُونَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْدِينِ" ^(٣)

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد الأصفر، المكتب الإسلامي (ص ١١٤).

(٢) ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل تحقيق: محمد رشاد سالم: (١٠٦/٧).

(٣) ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل تحقيق: محمد رشاد سالم: (١٠٢/٢).

ويقول في موضع آخر: "وَكُلُّ مَنْ نَصَرَ قَوْلًا ضَعِيفًا، فَلَا بُدُّ لَهُ مِنْ أَحَدٍ أَمْرِينَ: إِمَّا أَنْ يَتَنَاقَصُ، وَإِمَّا أَنْ يُلْتَمِمَ لَوَازِمَ ظَاهِرَةِ الْفَسَادِ؛ فَإِنَّهُ إِنْ طَرَدَ دَلِيلَهُ وَعَلَتَهُ؛ لَزَمَتْهُ هَذِهِ الْلَّوَازِمُ، وَإِنْ لَمْ يُطَرِّدْهَا؛ تَنَاقَصَ" ^(١)
بل إنَّ الإِمامَ ابْنَ تِيمِيَّةَ لَاحْظَ أَنَّ الْمُتَوَالِيَّةَ الْفَكِيرِيَّةَ تَكُونُ أَيْضًا فِي الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْأَجِيَالِ الْفَكِيرِيَّةِ، كَمَا يَقُولُ:
"إِنَّمَا كَانَ الغَلطُ شَبَرًا، صَارَ فِي الْأَتَابَاعِ ذِرَاعًا ثُمَّ باعًا، حَتَّى آلَ هَذَا الْمَالِ" ^(٢).

وقال الإِمامَ ابْنَ تِيمِيَّةَ فِي مَوَاضِعِ آخَرَ: "فَالْبِدْعَةُ تَكُونُ فِي أَوْلَاهَا شَبَرًا، ثُمَّ تَكُثرُ فِي الْأَتَابَاعِ حَتَّى تُصِيرَ أَذْرَاعًا، وَأَمْيَالًا، وَفَرَاسَخَ" ^(٣).

وَالوَاقِعُ: أَنَّ قَانُونَ الْمُتَوَالِيَّةِ الْفَكِيرِيَّةِ، كَنْمُوذِجِ تَفْسِيرِيِّ سِيسَاعِدُنَا كَثِيرًا فِي فَهْمِ تَطْوِيرَاتِ ظَاهِرَةِ الْخُطَابِ الْمُدْنِيِّ، وَكَيْفَ بَدَأَتِ بِإِشْكَالِيَّاتِ تَجْدِيدِيَّةً اجْتِهادِيَّةً مُشْكُورَةً، ثُمَّ انتَهَى كَثِيرٌ مِنْ كُتُبَّاهَا إِلَى مَآلَاتِ مُؤْلِمَةٍ مُذْمُومَةٍ، فَجَمِيعُهُمْ هُؤُلَاءِ الشَّبَابِ حِينَ بَدَأُوا فِي قِرَاءَةِ إِنْتَاجَاتِ الْمَدْرَسَةِ الْفَرَانَكِفُونِيَّةِ كَانُوا مَدْفُوعِينَ فِي الْبَدَائِيَّةِ بِمَقْصِدِ حَسَنِ نَبِيلِ وَهُوَ تَنْمِيَةُ إِمْكَانِيَّاتِ التَّحْلِيلِيَّةِ، وَامْتِلَاكِ الْأَدَوَاتِ الْفَكِيرِيَّةِ، بِهَدْفٍ تَعْزِيزُ الْخُطَابِ الْإِسْلَامِيِّ وَدَعْمِ حَجَجِيهِ، وَلَمْ يَفْرَغْ كَثِيرٌ مِنْهُمْ مِنْ ازْدَرَادِ هَذِهِ الْأَبْحَاثِ إِلَّا وَقَدْ انْقَسَمُوا فَرِيقَيْنِ:
فَأَمَّا الْأُولُّ: فَيَتَفَقَّظُ لِبَطْلَانِ الْأَسَاسِ الْضَّمِنِيِّ الَّذِي ابْنَتْ عَلَيْهِ هَذِهِ الْأَبْحَاثُ وَهُوَ غَائِيَّةُ الْحَضَارَةِ، أَوْ مَرْكَزِيَّةُ الْمُدْنِيَّةِ (بِالْتَّعْرِيفِ الْمَادِيِّ)، فَانْبَنَى عَلَى ذَلِكَ بَطْلَانَ أَكْثَرِ النَّتَائِجِ الَّتِي تَضَمَّنَتْهَا هَذِهِ الْأَبْحَاثُ
مِنْ تَبْخِيسِ التَّرَاثِ وَتَوْقِيرِ الْغَرْبِ، وَمِنْ ثُمَّ التَّنَبِّهِ لِلْأَدَاتِيَّنِ الْأَثِيرَتِيَّنِ فِي هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ لِتَهْشِيمِ التَّرَاثِ وَهُمَا:
أَدَاءُ التَّسْيِيسِ وَأَدَاءُ الْمَدِيُونِيَّةِ

أَمَّا أَدَاءُ التَّسْيِيسِ، فَتَعْنِي: إِعَادَةُ التَّفْسِيرِ السِّيَاسِيِّ لِلنَّظَرِيَّاتِ الشَّرْعِيَّةِ، وَتَحْرِكَاتُ أَعْلَامِ التَّرَاثِ، وَمُحاوَلَةُ رِبطِهَا بِصَرَاعَاتِ سِيَاسِيَّةٍ تَحْتَ شَعَارِ الْأَنْسَنَةِ، أَمَّا أَدَاءُ الْمَدِيُونِيَّةِ، فَتَعْنِي: مُحاوَلَةُ رِبطِ سَائرِ الْمَفَاهِيمِ وَالْأَصْوَلِ الشَّرْعِيَّةِ – الَّتِي صَاغَهَا فَقَهَاءُ التَّرَاثِ – بِالثَّقَافَاتِ السَّابِقَةِ لِلْإِسْلَامِ، وَتَصْوِيرِهَا كَمَجْدِ اقْتِرَاضِ ثَقَافَيِّ، وَاسْتِعْلَارِيَّةِ مُعْرِفَيِّةٍ، مِنْ ثَقَافَةِ وَافِدَةِ كَالْثَقَافَةِ الْعُنُوْصِيَّةِ، أَوِ الْفَارَسِيَّةِ، أَوِ الْيُونَانِيَّةِ، وَسِيَّاْتِيَّ مُزِيدٌ تَوْضِيْحٌ لِهَاتِينِ الْأَدَاتِيَّنِ.

(١) : ابن تِيمِيَّةَ، الْعُقُودُ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدُ الْفَقِيْهُ، (ص ٨٥).

(٢) : ابن تِيمِيَّةَ، بَغْيَةُ الْمُرْتَادِ، تَحْقِيقُ: مُوسَى الدَّوِيشُ، مَكْتَبَةُ الْعِلُومِ وَالْحُكْمِ، الطَّبْعَةُ الثَّالِثَةُ، (١٤٢ هـ)، (ص ٤١٥).

(٣) : ابن تِيمِيَّةَ، مَجْمُوعُ الْفَتاوَىِ (٤٢٥/٨).

أما الفريق الآخر – وهم الأكثر – فقد استسلم لا شعورياً للأساس الضمني في هذه الأبحاث، وهو مركبة المدنية (بالتعريف المادي)، لكنه حاول بحسن نية أيضاً أن يذبَّ عن دينه وتراثه وأمته بإثبات أنَّ الوحي والتراجم يتضمنان أولوية المدنية والحضارة أصلًا، ومن ثُمَّ تحول إلى هاجس التفسير المدني للتراجم، فأخذ يبحث داخل مضامين الوحي والتراجم عن أية مشاهد تتوافق مع المدنية المادية الحديثة، وانساق في نقد كل ما لا يتتوافق معها داخل التراجم، وأصبح مهموماً بمعاتبة الإسلاميين؛ للظهور بمظهر مدني يتناسب مع الذوق المدني الحديث.

وبطبيعة الحال: فمع كل عمليات إعادة التأويل التي مارسها هذا الخطاب على الوحي والتراجم بما تتضمنه من استحضار واستبعاد مُوجَّهٍ لنصوص وأعلام معينين، بهدف التوافق مع الصيغة المدنية المادية الحديثة؛ فإنَّ طبيعة الوحي والتراجم في ذاتها تأبَّت على ذلك، وبقي المضمون الجوهرى للوحي حيًّا لا يمكن تعديمه، فمع كل النصوص التي ابتسروها – مثلًا – عن ابن رشد، أو الشاطئي، أو ابن خلدون، أو ابن حزم، أو غيرهم، فقد بقى نصوص هؤلاء ذاتها تنقض النتائج النهائية لهذه المدرسة، فضلًا عن صورة القرون المفضلة، بل فضلًا عن نصوص الوحي ذاتها، وسنحاول إيراد شيء من ذلك في موضع لاحق.

بل لقد أصبحت صورة الخطاب صورة تلفيقية باهتة تعانى في تركيبها الداخلى من هشاشة معرفية عميقة، نتيجة كونها تعتمد على الانتقائية والتغييب دون منهجة، أو معايير واضحة يمكن التحاكم إليها، بمعنى: أكَّا أصبحت خليطًا من النتائج القابلة لإثبات العكس، فيستطيع خصوم الرؤية الإسلامية إضحاك القارئ عليها بكل بساطة، فالآيات الكثيرة في بيان مركبة الآخرة وذم الدنيا والرفا، واللغة الغيبية في التعامل مع الظواهر، والمقياس الدينى لصيغ العلاقات، وبيان انحطاط الكافر وأنه في منزلة الأنعام والدواب، واعتبار علوم الكفار علومًا ظاهرية وشكل الحدود الجنائية الصريحة وغيرها كثيُرًا لا تستطيع أن تقاومها كل تعسفات الخطاب المدنى في إعادة تفسير التراجم.

والمقصود هنا: الإشارة إلى تطورات هذا الخطاب المدنى الجديد، وأن أكثر انحرافاته النهائية كانت مضاعفات يجمع بعضها بعض، مع تفاوتهم فيها تفاوتاً هائلاً.

فيبداية كثير من هؤلاء الكتاب – شهادة الله – كانت بداية حسنة وهي أكَّمَ رأوا أنَّه لا يمكن نشر رسالتنا الإسلامية وعزَّة مجتمعنا إلاً بالإمكانيات والقدرات الحديثة، ثم تجاري بهم البحث في الحضارة والنهضة والإمكانيات المادية الحديثة حتى جعلوها غاية في حد ذاتها بشكل عملي ضمني، ثم لما رأوا

نقد الغرب يُحول كثيراً بين الشباب وبين الحضارة الغربية، ويهز مرجعيتها؛ بالغوا في التماس المعاذير لأنحرافات الحضارة الغربية، وتلمّسوا الأدلة التي توافق ما هم عليه، ثم لما انهمكوا في تكييف الأحكام وفق نتائج الغرب اصطدموا بكثير من المفاهيم الشرعية ذات المتنع الديني / الغيبي كالإيمانيات، والشعائر، والأحكام الشرعية التفصيلية، والتصورات الغريبة، ونحوها، فحاول الكثير منهم جعل كل هذه الشرائع مقصودها النهائي أصلأً: عمارة الأرض وإقامة الحضارة، وهكذا بدأت هذه المفاهيم الشرعية تتناقض قيمتها في ظل وسليتها المخضة، وتتضخم قيمة المدنية الغربية المادية بحكم تحقيقها للمقصد النهائي وهو الحضارة، ثم تطور الأمر من الانهيار بالحضارة الغربية المعاصرة إلى محاسبة الحركة الإسلامية والفسوة عليها طبقاً للاقتراب والابتعاد عن الحضارة الغربية المعاصرة، ونشأ عن ذلك ظواهر انفصال وانشقاق ترتب عليها الابتعاد عن مقابس الإيمان والتخلو بالذكرى، فأخذت جذوة الإيمان تخبو يوماً بعد يوم، وارتخي الانقياد فقدت العبودية معناها.

ثم تطور الأمر عند بعضهم بشكل أكثر سوءاً، فأصبح يلتمس العوائق في مضامين الشريعة ذاتها، حتى وصل بعضهم إلى أن المشكلة في السنة النبوية، وأنها صرفت الناس عن قضية الحضارة إلى الإغراء في التفاصيل الصغيرة، وهكذا يتسلسل الأمر من سيء إلى أسوأ.

وكل نتيجة مباشرة للمظالم الإنترنطية التي واجهها بعض هؤلاء الكتاب في بدايات كتاباتهم، كنسبة لوازم لم يلتزموها وتضليلهم بها، أو ربطهم بجهات خارجية فرية وبكتانًا، فإن كثيراً منهم قادته مناكفة الحصوم تدريجياً إلى الانقلاب على الرؤية الإسلامية والرغبة الدفينية الملحة في تأكيد المبادنة، بمناسبة وبلا مناسبة، حتى آل الأمر بكل الفرقين المتباغبين إلى الاستقواء بأحد جناحي السلطة ضد الفريق الآخر.

والحقيقة: أنَّ وقوع بعض المتسبين للاحتساب في بعض البغي هو مما جرت به سُنة التاريخ، وقد أشار إلى ذلك الإمام ابن تيمية في كثير من كتبه، ومنه قوله: "وكما قد ييعي بعض المستنة، إما على بعضهم وإما على نوعٍ من المبتدع، بزيادةٍ على ما أمرَ اللهُ به، وهو الإسراف المذكور في قوله: {ربَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا} ^(١)".

بل وطائفة من هؤلاء يُشنّع - أحياناً - فيما ليس معه فيه برهان، بل قد يكون الراجح مع من خالقه، كما قال الإمام ابن تيمية في واقعة مشابهة: "وطائفةٌ من يقول بأنَّ النبيَّ رأى ربه بعينه يكفرون

(١) : ابن تيمية، مجموع الفتاوى : (٤٨٣/١٤)

مَنْ خَالَفُهُمْ، لَمْ ظُنِّوْا أَنَّهُ قَدْ جَاءَ فِي ذَلِكَ أَحَادِيثَ صَحِيحةً، كَمَا فَعَلَ أَبُو الْحَسْنِ عَلِيٌّ بْنُ شَكْرٍ؛ فَإِنَّهُ سَرِيعٌ إِلَى تَكْفِيرِ مَنْ يَخْالِفُهُ فِيمَا يَدْعُيهُ مِنَ السُّنْنَةِ، وَقَدْ يَكُونُ مُخْطَأً فِيهِ، إِمَّا لِاحْتِجاجِهِ بِأَحَادِيثٍ ضَعِيفَةٍ، أَوْ بِأَحَادِيثٍ صَحِيحةٍ لَكِنْ لَا تَدْلِي عَلَى مَقْصُودِهِ^(١).

وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَنْحَرِفُ عَنِ الشَّرِعِ اِنْتِقَاماً مِنْ أَخْطَاءِ بَعْضِ الْمُنْتَسِبِينَ لَهُ؛ فَأَنَّهُ مَا ضَرَّ إِلَّا نَفْسَهُ، وَإِنَّمَا كَمَالُ الإِيمَانِ أَنْ يَنْظُرُ الْعَاقِلَ فِي النَّصِيحَةِ، وَيَسْتَغْفِرُ مِنْ أَخْطَأَ عَلَيْهِ، وَيَرَاجِعُ عَلَاقَتَهُ بِرَبِّهِ، فَإِنْ كَانَ عَلَى صَوَابٍ مَضِيَّ، وَإِنْ كَانَ عَلَى خَطَأٍ أَنَابَ.

ثُمَّ إِنَّمَا زَادَ فِي تَأْجِيجِ هَذَا الْجَمْوحِ الشَّبَابِيِّ حِفَاوَةً كَثِيرًا مِنَ الْمُؤْسَسَاتِ الإِعْلَامِيَّةِ بِذَلِكَ مَدْفَوعَةً بِتَصْفِيَّةِ حِسَابَاتِ قَدِيمَةٍ مَعَ مَا تَسْمِيهِ "الْإِسْلَامُ السِّيَاسِيُّ" وَمَنْ يَتَصَوَّرُ أَنَّ الْمُؤْسَسَاتِ الإِعْلَامِيَّةِ مُجَرَّدَ مَنَاخٍ مَعْرِفِيٍّ بَحْثٌ فَهُوَ يَعِيشُ وَهُمْ كَبِيرُونَ، فَالْمُؤْسَسَاتِ الإِعْلَامِيَّةِ كَائِنَاتٌ سِيَاسِيَّةٌ لَهَا أَجْنَدَاتٌ خَاصَّةٌ وَأَنْجِيَازَاتٌ خَاصَّةٌ

العميقَة، وَلَكِنَّ لَهَا أَدَوَاتٌ خَاصَّةٌ فِي الْاسْتِقْطَابِ وَالتَّوْظِيفِ بِمَا يَتَنَاغَمُ مَعَ بَنِيَّتِهَا مُثْلِّ مَنْصَبِ كَاتِبِ عمودٍ صَحْفِيٍّ، أَوْ مَشْرِفِ صَفَحَةِ الرَّأْيِ، أَوْ مَقْدِمِ تَلْفِيْزِيُّونِيِّ، أَوْ مَعْدِ بَرَامِجٍ، أَوْ ضَيْفًا دَائِمًا يَوْضُعُ تَحْتَ اسْمِهِ "خَبِيرٌ فِي الْجَمَاعَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ" وَنَحْوُهَا مِنَ الْمَنَاصِبِ الإِعْلَامِيَّةِ الَّتِي تَخْطُفُ لُبَّ الشَّابِ فِي عَصْرِ الشَّاشَةِ.

(١) : ابن تيمية، مجموع الفتاوى : (١٦٤٣٣)

وَأَبُو الْحَسْنِ عَلِيٌّ بْنُ شَكْرٍ هُوَ قَاضٍ شَافِعِيٌّ مَصْرُوِّيٌّ، سَعَى مِنْ الْحَافِظِ عَبْدِ الْغَنِيِّ الْمَقْدُسِيِّ، وَلَهُ كِتَابٌ فِي السُّنْنَةِ وَالصَّفَاتِ، تَوْفَى عَامَ (٦١٦ هـ). انظر:

الْذَّهَبِيُّ، تَارِيخُ الْإِسْلَامِ ، تَحْقِيقُ: بَشَارُ عَوَادُ مَعْرُوفٌ: (٤٨٠/٢).

وظيفة الإنسان

ما هي وظيفة الإنسان؟

هذا هو السؤال / المدخل الذي تعود إليه الاختلافات الجوهرية للاحتجاهات الفكرية وهناك اتجاهان رئيسيان في الجواب على هذا السؤال:

أولهما: هو الاتجاه المدنى، ويرى أن وظيفة خلق الإنسان هي العمارة بتعريفها المادى طبعاً، وكل ما سوى ذلك وسيلة لها، فالوحى والشرع والعبادات إنما هي وسائل لتحقيق العمارة والحضارة والمدنية، فالعمارة هي الغاية الجوهرية والأولوية الرئيسية للإنسان وابنى على ذلك أن اشتغل هذا الخطاب بقضية التمدن وتوجيه كافة المعطيات الأخرى إليها والتسامح في كل ما سواها ومن ثم تقييم المجتمعات والثقافات والشخصيات بحسب منزلتها في هذه المدنية الدينوية.

والمدنية بحسب هذا الاتجاه مفهوم شامل يدخل فيها كل ما يدفع باتجاه تحقيق الرفاه البشري وسعادة الجنس الإنساني في كافة ميادين الحياة الدينوية، والتقدم في العلوم الفلسفية والإنسانية والطبيعية والفنون، ونحوها.

إنما الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الشرعى، فيرى أنَّ وظيفة الإنسان هي العبودية بمعنى: أنَّ الله خلق الإنسان، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب، لتدل الناس على الله وعبادته، وبيان دقائق ما ينبغي له سبحانه وتعالى، وما لا ينبغي في معاملته جل جلاله، وبيان قواعد تنظيم حقوق العباد، وأنَّ كل ما في هذه الدنيا إنما هو متناغٌ ولهمُّ، فيجب أن يستعان بما يحتاج منها على عبودية الله، وكل ما لم يعن على عبودية الله، ولم يؤدِ إلى هذا الغرض فهو دائرة بين مرتبتين لا ثالث لهما، إما محروم يجب الكف عنه، وإنما فضول يشرع الزهد فيه.

فالعمارة والحضارة والمدنية بمعانيها المادية مجرد وسيلة لإظهار الدين وإقامة الشعائر والشعائر، فلا يُحمد من هذه المدنية إلا ما حقق هذه الغاية، وتتلخص منزلة المدنية – بكل اختصار – في المبدأ الأصولي الشهير المعروف بمقدمة الواجب، والذي ينصُّ على أنَّ ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به؛ فهو واجب " عليه؛ فإنَّه إذا تمَّ بدونه؛ فلا يجب".

وحيث تكلم الإمام ابن تيمية عن وظيفة الدولة حسب التصور الإسلامي في كتابه "السياسية الشرعية" قدّم تلخيصاً مهماً يكشف وسيلة المدنية، وكونها مرتبطة بالغاية الدينية؛ كما يقول الإمام ابن تيمية:

فالمقصود الواجب بالولايات:

١- "إصلاح دين الخلق الذي متى فاتحهم خسروا خساراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا.

٢- إصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم^(١)

والعبدية بحسب هذا الاتجاه نظام من الشعب التدرجية الشاملة أعلاها: قول لا إله إلا الله، وأدنها: إماتة الأذى عن الطريق، فتبتدىء بإفراد الله، وتجريد القلب له، ويليها الفرائض العينية، ثم الفروض الكافية التي يتحقق بها نفع الناس في مصالحهم العامة.

وإذا تزاحمت شعبتان من شعب العبودية؛ فلا يُقدّم ما يتعلّق بالشأن المدني مُطلقاً، بل ثمة قواعد شرعية دقيقة في المفاضلة والموازنة بين مراتب الاهتمامات والأعمال والشؤون العامة، ككون رعاية الفضيلة مقدمة على الحرية الفنية، وتقديم الفرض العيني على الكفائي، وتقديم النفع المتعدي على النفع الخاص؛ وتقديم الواجب على المندوب، ونحو ذلك.

ولذلك؛ فإنَّ جمهور الأعمال العبادية المحسنة تدرج في الأحكام التكليفية باعتبارها الصورة النهائية للمراد الإلهي، وجمهور الأعمال المدنية الدنيوية تدرج في الأحكام الوضعية، كالسبب والعلة والشرط والمانع باعتبارها وسيلة للحكم التكليفي.

ومن ثم يبني على هذه الرؤية تقييم المجتمعات والثقافات والشخصيات بحسب منزلتها في هذه العبودية.

وتفرِّعاً على اختلاف هذين الاتجاهين في تحديد الوسيلة والغاية؛ انبنت أكثر الفروق المائلة والتفاصيل اللاحائية من الآثار، واستتبع ذلك تفاوتاً كبيراً في المواقف، وكل قضية فكرية مختلف فيها الناس تجد فريقاً لحظ أثر هذا الموقف على العبودية والفضيلة؛ فاتخذ موقفاً معيناً، بينما الفريق الآخر لحظ علاقة هذه القضية بالحضارة والمدنية؛ فاتخذ موقفاً مغایراً، وكل فريق معنى بغايته ومقصده النهائي.

(١) : ابن تيمية، السياسة الشرعية، دار عالم الفوائد، (ص ٣٠).

والحقيقة: أنَّ كتاب الله لم يجعل هذه القضية عائمة، أو محتملة، أو نسبية بل حسمها بشكل يقيني واضح صريح، وكشف الغاية من خلق الإنسان بلغة حاسمه، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا حَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾ {الذاريات: ٥٦}.

وبين سبحانه وتعالى أنَّه إنَّما بدأ خلق الإنسان في هذه الدنيا، ثم يعيشه بعد موته ليحاسبه على هذه الغاية، وهي القيام بالعبودية، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِي الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّلِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾ {يونس: ٤}.

وفي كثير من المواضيع يتباهى سبحانه وتعالى بين ثنايا الآيات على أنَّ وظيفة الخلق وغايته إنَّما هي ابتلاء الناس في هذه العبودية، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي حَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوْكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾ {الملك: ٢}.

وحسن العمل في هذه الآية ونظائرها هو الإيمان والعمل الصالح على حسب درجاته الشرعية، ولو كانت عمارة الأرض بالحضارة والتمدن والعلوم الدنيوية بتعريفاتها المادية هي المقصود الأولي بحسن العمل؛ لَمَّا أَرْسَلَ اللَّهُ الرَّسُولَ فِي التَّارِيخِ الْبَشَرِيِّ أَصْلًا، لِأَنَّ اللَّهَ سَبَّحَهُ وَتَعَالَى قَدْ أَثْبَتَ تَمِيزَ تِلْكَ الْأَمَمِ أَصْلًا فِي عَمَارَةِ الْأَرْضِ وَعَمَقِ عِلْمِهَا بِالْمَدِينَةِ، كَمَا قَالَ سَبَّحَهُ وَتَعَالَى عَنِ الْأَمَمِ السَّابِقَةِ: ﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا﴾ {الروم: ٩}.

وقال عن علمهم المدِيني: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ {الروم: ٧}.

وبين سبحانه وتعالى وظيفة النبوات والكتب السماوية والشرع، وأنَّ كلها تهدف لتأكيد عبادة الله، والاستعداد للحياة المستقبلية بعد الموت، وليس المنافسة العالمية في المدينة والحضارة الدنيوية، كما قال سبحانه وتعالى عن وظيفة الرسل:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ {الروم: النحل ٣٦}.

وذكر سبحانه وتعالى مُبيِّنًا وظيفة الشرائع: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ {البينة: ٥}.

وغير ذلك كثير من محكمات الوحي التي كشفت بشكل حاسم غاية خلق الإنسان، والذي يعنينا هنا ذكر بعض الشواهد لا استقراؤها.

غائية الحضارة في سلم الوحي

بكل وضوح وصراحة، وبلا مجاملة ولا مداورة ولا التفاف..... الحضارة بالمعنى الشائع والتي هي العلوم المدنية الدنيوية لخلق الرفاه البشري هي قيمة ذات مرتبة تبعية في الوحي الإلهي، وليس الغاية، ولا الأولوية الرئيسية، أو القضية المركزية، كما نحب أن نتظاهر بذلك.

أعلم أنَّ هذا الأمر يزعج الكثيرين، بل ويؤلمهم؛ لأنهم يريدون بالكثير من حُسن النية كسب تعاطف النخب المثقفة تحاه الإسلام؛ لكن هذه هي الحقيقة.

إنَّا يجب أن نكتب انتماء الناس إلى الإسلام والقرآن والنبي محمد ﷺ كما هم في ذاهم، أي: كما كانوا فعلاً، لا كما جعلناهم نحن عبر عمليات إعادة التصنيع والتشكيل طبقاً لميول المستهلك، الإسلام في نسخته الحقيقية الصادقة لا الإسلام الذي يميل إلى سماعه المخاطبون، النبي محمد ﷺ كما عاش فعلاً بين حِرَّات طابة، لا صورة النبي المصممة للذوق الفرانكوفوني.

والشواهد وأوجه الدلالة التي تبرهن أن المدنية الدنيوية ذات قيمة ثانوية باعتبارها مجرد وسيلة لنصرة الإسلام وتحقيق شرائمه تابعة لهذا الهدف، وليس غاية في حد ذاتها، أو مجالاً لمنافسة الشعوب والأمم في امتلاك الدنيا، هي شواهد تفوق الحصر.

لقد جاء القرآن بشكل واضح بتأسيس مركزية الآخرة في مقابل مركزية الدنيا، هذا الأمر واضح في القرآن بشكل ينجلنا أن نورد شواهده، ولكننا كثيراً ما نحب أن نتجاهل ذلك، ونتعسف في قلب هرم الاهتمامات القرآني.

تدفعنا كثيراً محاولة إرضاء الآخرين إلى عرض القرآن باعتبار أن رسالته الأساسية العمran المادي! والحقيقة: إنَّا نكذب على القرآن، ونضعه في موقع لم يأت ليضع نفسه فيه.

لا... أبداً.... لم يأت القرآن بأولوية العمارة المادية، بل جاء لعكس ذلك تماماً، جاء ليؤسس مركزية الآخرة في مقابل مركزية الدنيا، جاء القرآن ليحول الدنيا من غاية إلى مجرد وسيلة. بل إنَّ بيان القرآن لخطر الدنيا في إضلal الناس عن الله أكثر من بيانه لوجوب عمرانها أصلاً، فالدنيا في التصور القرآني مجرد وسيلة خطرة يجب التعامل معها بحذر، خوفاً من أن تحرفنا عن الحياة المستقبلية اللاحنائية في الدار الآخرة.

إنَّ أَبْرَزَ مِبَادِئِ الْعُقْلَانِيَّةِ تَقْدِيمُ الْمَصْلَحَةِ الْمُؤَبِّدَةِ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْمُؤْتَمِنَةِ، وَلَذِكْ جَاءَ الْقُرْآنُ بِالْتَّأْكِيدِ عَلَى هَذِهِ الْحَقِيقَةِ الْعُقْلَيَّةِ وَتَعْزِيزِ مَقْتَضَاهَا فَقَدِمَ سَعَادَةُ الْآخِرَةِ الْبَاقِيَّةِ الْمُؤَبِّدَةُ عَلَى مَتْعَةِ الدُّنْيَا الْفَانِيَّةِ الْمُؤْتَمِنَةِ.

كَثِيرٌ مِنَ النَّحْبِ الْمُنْقَفَةِ يُشْعُرُ بِالتَّبَرِّمِ حِينَ يَسْمَعُ كَلَامَ الْقُرْآنِ فِي ذَمِ الدُّنْيَا؛ لِأَكْثَرِهِمْ يَخْشَوْنَ أَنْ يَنْصُرِفَ النَّاسُ عَنْ هَذِهِ الْوَسِيلَةِ، فَنَبْقَى مُجَمِّعًا ضَعِيفًا، وَهَذَا نَوْعٌ مِنَ الْإِسْتِدْرَاكِ عَلَى اللَّهِ!

وَلَذِكْ؛ كَانَ وَسِيطَلُ يَنْبُوْعَ الْانْحِرَافِ التَّفَاصِيِّ – بِكُلِّ اخْتِصَارٍ – الْانْبَهَارُ بِالْمُظَاهِرِ الْمَادِيِّ مِنْ عُمَرَانَ وَمَدْنِيَّةِ وَحْضَارَةِ دُنْيَاَيَّةِ مَادِيَّةِ، وَالْزَّهْدُ فِي مَضَامِينِ الْوَحْيِ مِنَ الْعُلُومِ الْإِلَهِيَّةِ وَحَقَائِقِ الإِيمَانِ وَالْغَيْبِيَّاتِ وَمَعَالِمِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

كثيراً ما يشير القرآن إلى أن كل ما على هذه البسيطة من موارد وإمكانيات ليس المراد بها رفاه الجنس الإنساني، وإنما المراد بها ابتلاء الناس وامتحانهم هل يؤمنون ويقبلون على الله، أم يعرضون عنه؟ كما قال ﷺ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوْهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ {الكهف: ٧}. وكشف سبحانه وتعالى عن وظيفة المعيش المدنية والتمكين السياسي، فقال ﷺ: ﴿وَلَقَدْ مَكَنَّا لَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ {الأعراف: ١٠}.

بل ويشير ﷺ إلى عظمة هذا التمكين المدني وعمقه، فيقول ﷺ: ﴿وَلَقَدْ مَكَنَّهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَنُنَّهُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَرًا وَأَفْدَةً فَمَا أَعْنَتِنَّهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفْدَهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَحْكُمُونَ بِيَأْيِتِ اللَّهَ وَحْدَهُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهِنُونَ﴾ {الأحقاف: ٢٦}.

فانظر كيف عرض الله ﷺ المعيش المدنية باعتبارها نعمة من الله لا ابتلاء الناس، لا أنها هي المطلب الشرعي الرئيس، ثم يؤكد ﷺ على الغاية الشعائرية والحسابية من نعمة التمكين السياسي في موضع آخر، فيقول ﷺ: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمْرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ {الحج: ٤١}.

وحين يعرض الله الصورة الراقبة للمؤمن يؤكد أنه ذلك الرجل الذي لا يشغله النشاط الاقتصادي عن الغاية الحقيقة العبادية، وأن الدنيا في يده لا تعظيم لها في قلبه؛ لأن نظره الحقيقي مربوط بلحظة لقاء الله، فيقول ﷺ: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ بِحَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ لَا يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَّقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ {النور: ٣٧}.

وبينه الله تعالى في مواضع كثيرة من الوحي على أنَّ المنزلة والمكانة الحقيقة عند الله ليست بالظاهر المدنية المادية، ولا بالإمكانيات الاقتصادية والديموغرافية، فقال تعالى:

﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقْرِبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْقَنِي﴾ {سبأ: ٣٧}.

وما ذلك كله إلَّا لتفاهة الممتلكات المادية في ميزان الله، فهل يا ترى ستكون موازيناً تابعة لميزانه تعالى، أم ستكون لنا موازيناً خاصة؟!

وقد كشف الله في مواضع كثيرة تفاهة هذه المظاهر المادية من وجوه متعددة، فلا تخلو طائفة من آيات القرآن إلَّا وفيها التنبية على حقارة الدنيا وأنَّها مجرد لعبٍ، وهو، ومتاعٍ، وزينةٍ، ونحوها من الألقاب، والجامع بين هذه الأوصاف كلها هو كونها لذَّةً مؤقتة.

ويكشف الوحي في مواضع متعددة عن قانون الانحراف في التاريخ، حيث يكاد القرآن أن يربط كل مظهر من مظاهر الخلل العقدي والأخلاقي به، ألا وهو الانبهار بالمظاهر المادية، وتعظيمها، وامتلاء القلب بالتعلق بها، وتأمل في واقع الناس اليوم وستجد دقة هذا الناموس القرآني، حيث تكاد أن تجده كل ضلال فكري أو اخراج سلوكي إنما منشؤه تعظيم الدنيا، كما في قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ (٢٠) وَتَدْرُونَ الْآخِرَةَ (٢١)﴾ {القيامة: ٢٠، ٢١}.

ولذلك؛ كثرت موازنة القرآن بين المنجز الدنيوي والمنجز الأخروي، كقوله تعالى: ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ {القصص: ٦١}.

ويبيّن تعالى أنَّ هناك طريقين طريق الإنجاز الدنيوي، وطريق الإنجاز الأخروي، كما قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَرِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُوْتِهِ مِنْهَا﴾ {الشورى: ٢٠}.

وفي ثلات آيات عجيبة من سورة الإسراء شرح تعالى معالم هذين الطريقين، فقال عن طريق الإنجاز الدنيوي: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَهَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا (١٨)﴾.

ثم في الآية التي تليها وضَّحَ طريق الإنجاز الأخروي، فقال: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (١٩)﴾.

ثم في الآية الثالثة عقب على المشهددين كليهما بهذا التعقيب البليغ: ﴿كُلَّا مُتُّهُؤَلَاءِ وَهُؤَلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (٢٠)﴾.

وفي لغة حاصرة يُبيّن ﷺ أنَّ كلَّ ما في هذه الحياة الدنيا إِنَّما هو متعٌ، وأنَّ الموارد الحقيقة غير الناضبة إِنَّما هي في الآخرة، كما قال ﷺ: ﴿فَمَا أُوتِيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ {الشورى: ٣٦}.

ويقول ﷺ أيضاً ﴿فَمَا أُوتِيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ {القصص: ٦٠}.

وفي موضع آخر يصف الدنيا بِأَنَّها لعبٌ ولهوٌ في مقابل الحياة المستقبلية الحقيقة، فيقول ﷺ:

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلَّادُرُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ {الأنعام: ٣٢}.

وفي مشهد انتقاد من تلك الشخصيات التي امتلأت قلوبها فرحاً ولهجاً بالمنجزات والممتلكات المادية يقول ﷺ: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ {الرعد: ٢٦}.

ويشير ﷺ إلى أنَّ كلَّ هذه الممتلكات المادية سُيُودُّها أصحابها مع أول خطوة في طريق الحياة المستقبلية، فيقول: ﴿وَتَرَكُتُمْ مَا حَوَلَنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ {الأنعام: ٩٤}.

ونظائر هذه المعاني في كلام الله، وكلام رسوله ﷺ لا يكاد يخصيها العاد، ولا تخفي على مسلم، والله الحمد، وإنَّما أردنا الإشارة إلى شواهد من معانٍها الكلية، والقدر المشترك الذي تواردت عليه، أما أعيان أدلت بها؛ فلا سبيل إلى استيعابها أصلاً إِلَّا أن يشاء الله.

موقف النبات من الحضارات

أرشيف التاريخ البشري حافل بالكثير من التجارب الحضارية والمدنية بحسب سياقها التاريخي، فالمدنية لا تُقاس بما بعدها من تطورات، بل بظرفها التاريخي والإطار المعرفي الحاكم للحظتها الزمنية، فالإبداع المدني حكم نسيبي يكتسب وزنه من حجم المسافة التي يقطعها في لحظة تاريخية ما، وسواء كانت قراءتنا لتاريخ الحضارات قراءة خطية أم قراءة قطاعية، فإنَّه سيظل السابق شرطاً للوجود التاريخي للاحق، بشكل يكشفه التسلسل التراتيبي للأسئلة وإجاباتها.

وبهذا الاعتبار؛ فإنَّ المؤرخين الموسوعيين سجلوا لحظات التراكم المدني في الحضارات السابقة، كالحضارة السومرية، والمصرية، والإغريقية، والرومانية، والفارسية، والهندية، والصينية، وانتهاء بالحضارة الغربية الحديثة، ورصدوا ما فيها من الفلسفة والمنطق والفنون والعمارة والنقوش وغيرها.

ولا زالت بعض آثار تلك الحضارات وعجائبها شاخصة اليوم في المتاحف العالمية والمشاهد السياحية، بل إن بعض نظرياتها تدرس إلى اليوم في العلوم الحديثة، أو هي كالمسلمات التحتية لنظريات أخرى، ولذلك؛ لا تكاد تجد علماً من العلوم المعاصرة إلا ويدرس في المدخل إليه جذوره في الحضارات السابقة، وفتوحه الجوهرية التي أفضت إلى تطوره الحديث، ولا سيما الربط بالحضارة اليونانية لاهتمامها بالعقليات من جهة، وللأنجيزات الغربية إليها من جهة أخرى.

وفي الواقع: إنَّ بعض الشباب المسلم لازال يتساءل بحرقة ما الموقف الشرعي المنشود إزاء الحضارة المعاصرة " وما الجواب الحاسم تجاه هذه الإشكالية؟

والحقيقة: أنَّ مَن تأمل وتدبر صادقاً متجرداً تعامل الأنبياء مع المنجزات الحضارية ومخزون العلوم والفنون المدنية في عصورهم؛ انكشف له منهج التعامل الذي يرضاه الله سبحانه وتعالى لنا في موقفنا تجاه الحضارة المعاصرة، وهذا الموضع تسكب عنده العبرات، وهو كافٍ بذاته للدلالة على المقصود، ويعني عن كل تفاصيل هذا البحث برمه.

فالنبي يُبعث إلى الناس، وفي عصره أربع إمبراطوريات اقتسمت العالم الرومانية، والفارسية، والهندية، والصينية، فالأولى امتدت لأوروبا، والثانية حاضرة في الشرق الأدنى، والأخرىان شبه معزولتين، وكانت معاهد العلوم فيها شامخة، فضلاً عن مخزون حضاري متراكم من الحضارة المصرية والإغريقية. بل إنَّ العلوم المدنية قُبيل مبعثه بلغت شأواً عالياً في دقائق المعقولات، كقوانين العقل الجوهرية، كقانون

الهوية والتناقض والثالث المرفوع، وتقسيم أشكال إسناد السلطة، ودقائق الهندسة، وتعيين بعض القيم الرياضية، وفنون العمارة، والمسرح والشعر والأدب، وأصول الطب وقياس المسافات الفلكية، وتحديد مواقيع الكسوف، واحتراز البوصلة، والرافعات، وغيرها كثير، وإنما هذه نماذج تكشف مستويات البحث المدني، وكل هذه العلوم والمكتشفات المدنية كانت معروضة زمنبعثة النبي^(١) ومع ذلك كله؛ فإنَّ الله تعالى لما بعث نبيه ﷺ في جزيرة العرب لم يبعثه ليقول للناس: "يا معاشر العرب! أنتم تُعانون من التخلف المدني، ويجب عليكم أن تتجاوزوا جفوة عروبتكم، وتتعلموا من الأمم المتقدمة!" ولم يقل لهم: "يجب عليكم أولاً أن تقفوا موقف التلميذ أمام علوم المنطق والطب والفلك والفلسفة ونحوها، ثم تدعوا الناس!" ولم يقل لهم: "اعرفوا قدر أنفسكم أمام الحضارات الأخرى!" ولم يقل لهم: "يجب أن تشاركونا الأسرة الدولية في سعادة الجنس الإنساني عبر الإبداع المعرفي!".

كلا، لم يحدث كل ذلك، بل إنَّ الله أخبر نبيه بعكس ذلك تماماً، فقد أخبر نبيه عن القيمة المنحطة في ميزان الله لكل تلك المدنيات التي عاصرت بعثة النبي ﷺ ووصفها القرآن بالضلالة بكل ما تضمنته قوتهم وعلومهم وفنونهم ومدنينتهم بل وأخبرنا تعالى أنَّه يبغضهم ويمقتهم ويكرههم جل جلاله سواء كان أدباء العرب، أم فلاسفة آثينا، أم أطباء الصين، أم حكماء الهند، أم غيرهم.

كما روى الإمام مسلم في صحيحه من حديث عياض المخاشعي: أنَّ رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبته: " وإنَّ الله نظر إلى أهل الأرض؛ فمَقْتَهُمْ، عَرَفُهُمْ وَعْجَمُهُمْ، إِلَّا بَقَايَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَقَالَ إِنَّمَا بَعَثْنَا لِأَبْتَلِيكُ وَابْتَلِي بِكَ" ^(٢)

فمع كل ما يوجد على هذه الأرض من العلوم المدنية والفلسفية والأدباء؛ فإنه لا وزن لهم في ميزان الله تعالى سواء في ذلك عرفهم وعجمهم، ولم يستثن إلا طائفة قليلة من الناس بسبب ما كان لديهم من بقايا النبوات وبعض من أثراء الوحي، فبقايا النبوات وما تضمنته من العلوم والمعارف الإلهية هي نوافذ التنوير الحقيقي في الأرض، وليس التنوير هو الإغراق الفلسفية والمدنية، وشاهدُ هذه الخطبة النبوية في

(١) : يُعَثِّ رسول الله ﷺ في القرن السابع الميلادي، وتحديداً في عام: (٦١٦م)، وفُكِّن للقارئ مراجعة تاريخ العلوم والمخترعات والمكتشفات المدنية قبل القرن السابع الميلادي، أي: قبل بعثة النبي ﷺ في المصادر التالية:

The Cambridge History of Science. 8 vols., 2002.. -Lenberg & Numbers (eds

(٢) : صحيح مسلم: (٢٨٦٥).

كتاب الله قوله ﷺ: ﴿الْكِتَابُ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَرِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (١) ﴿إِبْرَاهِيمٌ: ١﴾.

ف الحكم الله ﷺ على كل البشرية قبيل مبعثه بأئتها في ظلمات، وأن التنوير الذي تحتاجه هو نور الوحي، كما يقول ﷺ في موضع آخر: ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (٩) ﴿الحديد: ٩﴾.

وأكَدَ ﷺ في موضع آخر أن التنوير الحقيقي هو نور الوحي، كما قال ﷺ: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبْلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ٦). وسيبقى من أغرض عن هذا الوحي مرتكساً في ظلماته مهما أوتي من العلوم المدنية، كما قال ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ ﴿الأنعام: ٣٩﴾.

وإلى هذا التنوير المستمد من الوحي أشار الإمام ابن تيمية في قوله: " وعند المسلمين من العلوم الإلهية الموروثة عن خاتم المرسلين ما ملأ العالم نوراً وهدى " (١)

فتأمل في خطبة النبي السابقة كيف نفح في أصحابه الشموخ بالعلوم الإلهية فوق المدنيات الصغيرة بالنسبة لجلال المعرفة الإلهية، وبئه أصحابه إلى التنوير الحقيقي وهو نور الوحي، وربّ أصحابه على أن تلك المجتمعات المتmodernة يحتاجونكم أضعاف ما تحتاجونهم، فهم إنما يملكون الوسائل وأنتم تعرفون الغايات، وشتان بين منزلة الوسيلة والغاية.

بل إنَّ من طالع موسوعة " المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام " للمؤرخ العراقي الشهير جواد علي (١٩٨٧م)، والتي صنفها في زهاء عشرة مجلدات، ورأى ما كان في الجريمة العربية من ألوان الآداب والفنون والحكمة العقلية، ثم قارنها بتقييم القرآن لهذه الحالة العربية قبل البعثة، فسيعلم يقيناً منزلة مظاهر الدنيا وعلومها وفنونها ومدنيتها في ميزان الله، فمع كل ما كشفته تلك الموسوعة التاريخية، من إبداع عقلي وأدبي عند العرب؛ فإن الله ﷺ يصف الواقع العربي بالضلال المبين كما يقول ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتَلَوُ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنَّ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ ﴿الجمعة: ٢﴾

يصفهم بذلك برغم أنَّ فيهم الأدباء والشعراء والخطباء، والفروسية، وأخلاقيات المروءة، وكرم

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى : (٨٤/٢).

الضيافة، بل كان فيهم حكماء تناقل الناس حكمتهم إلى يومنا هذا، كفوس بن ساعدة وأكثم بن صيفي، وغيرهم.

بل إنَّ ما يراه العرب قامة الإبداع الفني وصاحب أهم الروائع الأدبية رُوي أن النبي ﷺ وصفه بقوله: "أَمْرُؤُ الْقَيْسِ صاحب لواء الشعراء إلى النار" ^(١).

وهذا الانتقاد والاستعلاء الشرعي على المنجزات الحضارية والفنية قُبيل مبعثه ليس ذمًّا لتلك المنجزات لذاتها، وإنما لأن أصحابها لم يتزكوا ويتنوروا بالوحى والعلوم الإلهية، فلم يصلوا إلى الرقي والسمو الحقيقى وهو مرتبة العبودية، وإنما بقوا في حضيض المنافسة الدينوية.

فيالله العجب! ما أتفه علوم الدنيا وقوتها في ميزان الله تعالى بالنسبة لمضامين الوحي والحقيقة: أنَّ هذا الموقف النبوى من أدق ما يبين أنَّ الانتفاع بما لدى الغير لا يقتضي الانبهار بهم، وأنَّ الدزم لواقعهم لا يتعارض مع الاستفادة من الحكمة التي هي ضالة المؤمن.

والمقصود هنا: أنَّ من تأمل هذا الموضع ونظائره؛ انكشف له منهج التعامل الذي يحبه الله ويريده من المسلم إزاء الحضارات الأخرى، وهذا المنهج بكل اختصار هو أن ينتفع بما لديها مما يعزز غايته كما انتفع النبي ﷺ وأصحابه، لكن لا يقع في تعظيمها والانبهار بها مع ضلالها عن الإسلام، بل يعي تخلفها وانحطاطها وظلماتها، كما وعى ذلك النبي ﷺ وأصحابه، وحاجتها للتنوير الحقيقى الذي لا يكون إلا بانشراح الصدر بهذا الإسلام، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَّبِّهِ﴾ { الزمر: ٢٢} .

بل إنَّ لا تخلو أمة من الأمم التي بعث الله إليها رسلاً من الإبداع الديني في أحد فنون المدنية، ومع ذلك كله؛ فقد بعث الله الأنبياء؛ ليخرجوهم من الظلمات إلى النور، والقارئ للحظات النبوات في القرآن يشاهد دوماً كيف أنَّ القرآن يصور الأمم بأَنْفُسِهِمْ في الضلال والظلمات والانحطاط برغم قوتهم وإمكانياتهم ومظاهر المادية التي بيدهم، وبِئْرَكَدْ أَنْبِيَاُهُمْ لهم حاجتهم إلى أنوار الوحي.

ومن دقَّ النظر في لحظات مشاهد بعث الرسل والأنبياء إلى الأمم فإنَّه سيتضح له لازم خطير يلزم الرؤية التي أخذ بها غلاة الخطاب المدنى، فإذا كانت المدنية المادية هي الأولوية الراقية؛ فإنَّ هذا

(١) : رواه الإمام أحمد في المسند (٧١٢٧) . وقال المimenti: وفي إسناده أبو الجھيم شيخ هشيم بن بشير، ولم أعرفه، وبقية رجاله الصحيح ، مجمع الروايد دار الفكر: (٢٢١/٨) .

يلزم عليه أنَّ الله يَعْلَم أَرْسَل الرُّسُل وَالْأَنْبِيَاء بِالْقَضَايَا الْهَامِشِيَّة وَالثَّانِيَّة، وَلَم يَرْسِلْهُم بِالشَّؤُون الْعَظِيمَة! فَأَيْ إِزْرَاء بِالرُّسُل أَكْثَر مِن ذَلِك؟!

وَالوَاقِع: أَنَّهُ إِذَا كَانَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ إِنَّمَا اصْطَفَى هُؤُلَاء الرُّسُل وَالْأَنْبِيَاء، وَفَضَّلَهُم عَلَى الْعَالَمِينَ، وَجَعَلَهُم نِمَادِجَ السُّمُو وَالشَّرْف فَوْقَ الإِنْسَانِيَّة جَمِيعَهُ؛ فَإِنَّهُ أَرْسَلَهُم بِأَهْمَمِ الْمَطَالِبِ، وَأَنَّ أَهْمَمَ الْمَطَالِبِ إِنَّمَا تَسْتَخْلِصُ مِنْ مَشْرُوعَاتِهِم التَّغْيِيرِيَّة.

وَهَذَا الْلَّازِمُ الْخَطِيرُ يَتَفَاءَلُ عُلَامَ الْمَدِينَةِ فِي مَوْقِفِهِمْ تجاهِهِ، فَبَعْضُهُمْ لَا يَتَفَطَّنُ لِهِ أَصْلًا، وَهَذَا كَثِيرٌ فِي مَنْ يَطْلُقُ أَقْوَالًا لَا يَتَفَطَّنُ لِلْلَّازِمِهَا، وَقَدْ أَشَارَ الْمُحَقِّقُونَ إِلَى كَثِيرٍ مِنْ ذَلِكَ، كَمَا قَالَ الْإِمَامُ أَبْنُ تِيمِيَّةَ: "الشَّعُورُ مَرَاتِبُ، وَقَدْ يَشْعُرُ الْأَنْسَانُ بِالشَّيْءِ وَلَا يَشْعُرُ بِغَالِبِ لَوَازِمِهِ، ثُمَّ قَدْ يَشْعُرُ بِبَعْضِ اللَّازِمِ دُونَ بَعْضٍ" ^(١) وَبَعْضُهُمْ قَدْ يَتَفَطَّنُ لِهَذَا الْلَّازِمَ، لَكَنَّهُ يَتَأَوَّلُ وَيَحْاولُ أَنْ يَجِدَ لِهِ الْمَخَارِجَ، كَمَا قَالَ الْإِمَامُ أَبْنُ تِيمِيَّةَ: "وَمَنْ سُوِيَ الْأَنْبِيَاءِ يَحْوِزُ أَنْ يَلْزِمَ قَوْلَهُ لَوَازِمٌ لَا يَتَفَطَّنُ لِلزَّوْمِهَا، وَلَوْ تَفَطَّنَ لِكَانَ إِمَامًا أَنْ يَلْتَزِمُهَا، أَوْ لَا يَلْتَزِمُهَا بَلْ يَرْجِعُ عَنِ الْمَلْزُومِ، أَوْ لَا يَرْجِعُ عَنِهِ وَيَعْتَقِدُ أَنَّهَا غَيْرُ لَوَازِمٍ" ^(٢)

فَبَعْضُهُمْ إِذَا تَفَطَّنُ لِهَذَا الْلَّازِمَ؛ يَتَأَوَّلُ، فَيَقُولُ: إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ حَالَةٌ خَاصَّةٌ لَا يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَيْهَا، أَوْ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ مُسَدِّدُونَ مِنَ اللَّهِ بِخَلْفَنَا نَحْنُ، أَوْ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَهُمْ ظِرْوفَهُمُ التَّارِيْخِيَّةُ، وَنَحْنُ هُنَّ التَّسْوِيْغَاتُ، فَهَذَا يَسِدُ بَابَ الْإِقْتِدَاءِ مِنْ أَصْلِهِ، وَيَلْغِي وظِيفَةَ النَّبُوَّةِ أَصْلًا بَلْ مَؤْدَاهُ أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِقِرَاءَةِ سِيرَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَا ثَرَةٌ مِنْ تَبَعِهِ أَحَوَالِهِ، مَعَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ يَقُولُ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَإِنَّهُمْ أَفْنَدُوا﴾ {الأنعام: ٩٠} . وَبَعْضُ عُلَامَ الْمَدِينَةِ الْمَادِيَّةِ يَتَفَطَّنُ لِهَذَا الْلَّازِمَ، وَيَلْتَزِمُهُ – نَسَأَ اللَّهَ الْعَافِيَّةَ – فَيُشَيرُ فِي ثَنَاءِيَا عَبَارَاتِهِ إِلَى أَنَّ الْبَشَرِيَّةَ لَمْ تَأْتِ بِشَيْءٍ قَبْلَ هَذِهِ الْحَضَارَةِ الْمُعاصرَةِ، وَأَنَّ النَّاسَ كَانُوا فِي ظَلَامٍ وَتَخْلُفٍ وَانْخَطَاطٍ وَهُمْ جِيَّةٌ وَأَسَاطِيرٌ قَبْلَ هَذَا النَّمُوذِجُ الْإِنْسَانِيِّ الْفَرِيدِ، وَأَنَّ الْمُصْلِحِينَ قَبْلَ هَذِهِ الْمَعْجَزَةِ الْحَضَارِيَّةِ الْمُعاصرَةِ لَمْ يَنْجُحُوهُمْ فِي صَنَاعَةِ الْحَيَاةِ الْرَّاقِيَّةِ الْمُسْتَنِيَّةِ كَمَا نَشَاهِدُ الْيَوْمَ.

وَمَنْ تَأْمَلُ أَمْثَالَ هَذِهِ الْمَقَالَاتِ وَالْأَفْكَارِ تَأْكِيدًا لِهِ أَنَّ الْغَلُوَ الْمَدِينِيَّ يَنْبُوِعُ الْانْحِرَافَ التَّقَافِيِّ، وَأَنَّ الْمَغَالَةَ فِي قَضِيَّةِ الْحَضَارَةِ الْمَادِيَّةِ هِيَ الْمَسْؤُلُ الْأَوَّلُ عَنِ هَذِهِ الْخَلْلِ الْكَارِثِيِّ.

(١) : ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل تحقيق: محمد رشاد سالم: (١٢١/١).

(٢) : ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (٣٥/٢٨٨).

الافتتان بالقوة المادية لخصوم الرسل

كاد أن يكون جوهر الصراع في القرآن أساساً بين "المظاهر المادية" و "المبدأ الديني" أو ما يسميه القرآن الدنيا / الآخرة، ومن أشد ما يفتن الناس عن حقائق الوحي أنه يغلب على الرسل وأتباعهم من العاملين للدين المشغوفين بتبلیغ هذا الوحي **أئمّه** لا يملكون مظاهر القوة المادية الباذخة التي يتمتع بالاستحواذ على مفاصلها غير المسلمين.

وهذا قانون تاريخي . وسُنة كونية متكررة، لا ينفد العجب من تأْمُلِ أرشيفها الطاعن في العمر ، فجمهور المبلغين عن الله منذ فجر النبوات وحتى لحظة العمل الإسلامي المعاصر يواجهون دوماً قوى مادية تفوقهم وتفتن الناس عن اتباع الوحي الذي معهم؛ ولو كان الأنبياء وأتباعهم يتمتعون بموارد المادية والميزانيات الضخمة؛ لَمَا تختلف عن مساجدهم فرد واحد.

تأمل في تحارب الأنبياء وما انطوت عليه من الخبرات الدعوية ستتجدها تكاد أن تكون جميعاً تمثلاً ناطقاً للصراع بين داعي الوحي الإلهي وفتنة القوة المادية، وستجد افتتان الناس بالقوة المادية يخلب ألباجم، ويعشي بأبصارهم، ويصرفهم عن الانصياع والاستسلام للوحي، وستجد العاملين للدين يعانون الأمرين من افتتان الناس بالمظاهر المادية.

فالرسول الأول نوح عليه السلام قال له قومه بكل صراحة مادية: ﴿وَمَا نَرَاكُمْ أَتَبْعَلُ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُنَا بِإِدِي الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ {هود: ٢٧} .

واستمر هذا الإحساس حاضراً في مشاعرهم تجاه المؤمنين بالوحي حتى تحولت عندهم إلى حجة وبرهان يتعللون به، كما قال عليه السلام عنهم في سورة الشعراء: ﴿قَالُوا أَنْتُمْ مِنْ لَكَ وَأَتَبْعَلُ الْأَرْذُلُونَ﴾ {الشعراء: ١١١} .

وما أن أقلعت السماء، وغيسض الماء، وطوى النسيان أجيال نوح؛ إلَّا وكانت عاد الأولى: قد استلمت زمام الخلافة في الأرض كما قال عليه السلام عنهم: ﴿وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ حُلَفاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمٍ نُوحٍ﴾ {الأعراف: ٦٩} . فعمروا جنوب الجزيرة العربية في منطقة الأحقاف وإرم، وكانوا يتمتعون بقدرة مادية مذهلة، فكانت لهم بنية جسدية استثنائية، وكثافة سكانية، مكتنفهم من الترف المعيشي وفنون العمارة، والانفراد بالجبروت العسكري على العالم، وهذه القوة المادية ورطتهم في الغرور وصرفتهم عن الإيمان بلقاء الله والاستسلام للوحي، كما يحكي عليه السلام عن قوتهم الجسدية في سورة الأعراف: ﴿وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ حُلَفاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمٍ نُوحٍ وَزَادُوكُمْ فِي الْخُلُقِ بَسْطَةً﴾ {الأعراف: ٦٩} .

ويؤكـد ﷺ بنـيتـهم الجـسدـية الـاستـثنـائـية في سـورـة الـفـجر: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ (٦) إـرمـ ذاتـ العـمـاد (٧) الـتـي لـم يـخـلـقـ مـثـلـهـا فـي الـبـلـاد (٨) ﴿الـفـجر: ٦ - ٨﴾.

ويـصـفـ القرآنـ قـصـورـهـمـ وـمـنـشـاهـمـ الـضـخـمـةـ، وـبـطـشـهـمـ الـعـسـكـرـيـ فيـ سـورـةـ الشـعـراءـ، فـيـقـوـلـ ﷺ:

﴿أَتَبْنُوْنَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبُثُونَ﴾ (١٢٨) وـتـتـخـدـلـونـ مـصـانـعـ لـعـلـكـمـ تـخـلـدـلـونـ (١٢٩) وـإـذـا بـطـشـتـهـمـ بـطـشـتـهـمـ جـبـارـينـ (١٣٠) ﴿الـشـعـراءـ: ١٢٨ - ١٣٠﴾.

هـذـهـ المـظـاهـرـةـ الـمـادـيـةـ حـجـبـتـ عـيـونـهـمـ بـعـصـاـيـةـ الـزـهـوـ، حـتـىـ تـسـاءـلـواـ أـمـامـ نـبـيـ اللـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ ذـلـكـ السـؤـالـ الـمـنـفـشـ بـالـغـرـورـ الـجـوـفـ، فـقـالـواـ بـكـلـ غـطـرـسـةـ سـيـاسـيـةـ مـنـ أـشـدـ مـنـ قـوـةـ؟ـ كـمـاـ حـكـيـ اللـهـ ﷺ مـقـالـتـهـمـ هـذـهـ: ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُ مِنـا فُوَّةً أَوْمَ يَرَوُا أَنَّ اللـهـ الـذـي خـلـقـهـمـ هـوـ أـشـدـ مـنـهـمـ قـوـةـ﴾ ﴿فـصـلـتـ: ١٥﴾.

بـالـلـهـ عـلـيـكـ... أـعـدـ التـأـمـلـ فـيـ تـسـاؤـلـهـمـ الـمـغـرـورـ مـنـ أـشـدـ مـنـ قـوـةـ؟ـ ثـمـ انـظـرـ إـلـىـ جـوـابـ جـبـارـ السـمـوـاتـ وـالـأـرـضـ بـعـظـمـتـهـ الـإـلهـيـةـ إـذـ يـرـدـ عـلـيـهـمـ قـائـلـاً ﷺ ﴿أَوْمَ يَرَوُا أَنَّ اللـهـ الـذـي خـلـقـهـمـ هـوـ أـشـدـ مـنـهـمـ قـوـةـ﴾ إـمـكـانـيـاـتـهـمـ الـمـادـيـةـ طـاشـتـ بـهـمـ فـوـقـ طـاوـيـسـ الـغـرـورـ، فـأـلـقـواـ رـزـانـةـ الـإـيمـانـ، وـكـذـبـواـ بـلـقـاءـ اللـهـ بـكـلـ بـحـاجـةـ، وـقـالـواـ مـسـتـهـتـرـيـنـ: ﴿أَيَعْدُكُمْ أَنَّكُمْ إـذـا مـتـمـ وـكـنـتـمـ ثـرـابـاً وـعـظـامـاً أَنَّكُمْ خـرـجـوـنـ﴾ (٣٥) هـيـهـاتـ هـيـهـاتـ لـمـاـ تـوـعـدـوـنـ (٣٦) ﴿الـمـؤـمـنـوـنـ: ٣٥، ٣٦﴾.

وـكـانـتـ الطـبـقـةـ الـمـتـرـفـةـ فـيـ قـوـمـ عـادـ، كـمـاـ هوـ قـانـونـ التـارـيخـ، أـشـدـ الـمـعـارـضـيـنـ لـدـعـوـةـ الـوـحـيـ، كـمـاـ قـالـ ﷺ عـنـهـمـ فـيـ سـورـةـ الـمـؤـمـنـوـنـ: ﴿وَقَالَ الـمـلـأُ مـنـ قـوـمـهـ الـذـيـنـ كـفـرـوـا وـكـذـبـوـا بـلـقـاءـ الـآخـرـةـ وـأـتـرـفـنـاـهـمـ فـيـ الـحـيـاـةـ الـدـنـيـاـ مـاـ هـذـاـ إـلـاـ بـشـرـ مـثـلـكـمـ يـأـكـلـ مـمـاـ تـأـكـلـوـنـ مـنـهـ وـيـشـرـبـ مـمـاـ تـشـرـبـوـنـ﴾ (٣٣) ﴿الـمـؤـمـنـوـنـ: ٣٣﴾. وـلـمـ تـغـرـبـ شـمـسـ عـادـ فـيـ كـارـثـةـ أـعـاصـيرـهـاـ الـمـعـرـوفـةـ الـتـيـ دـامـتـ أـسـبـوعـاًـ، إـلـاـ وـكـانـتـ حـضـارـةـ الـمـدـائـنـ فـيـ الـحـجـرـ شـمـالـ الـجـزـيرـةـ الـعـرـبـيـةـ قـدـ بـرـغـتـ وـأـعـادـتـ مـسـلـسلـ الـغـرـورـ بـمـظـاهـرـ الـقـوـةـ الـمـدـنـيـةـ الـمـادـيـةـ. فـقـدـ تـمـتـعـتـ ثـمـودـ أـيـضاًـ بـالـخـلـافـةـ فـيـ الـأـرـضـ بـعـدـ قـوـمـ عـادـ، وـأـوـغـلـوـهـمـ أـيـضاًـ فـيـ فـنـونـ النـحـتـ وـالـعـمـارـةـ، وـبعـضـ آـثـارـهـمـ الـبـاقـيـةـ الـيـوـمـ شـاهـدـةـ بـمـاـ غـابـ مـنـ مـدـنـيـتـهـمـ، وـقـدـ قـالـ ﷺ عـنـ خـلـافـتـهـمـ وـقـصـورـهـمـ: ﴿وـاـذـكـرـوـا إـذـ جـعـلـكـمـ حـلـفاءـ مـنـ بـعـدـ عـادـ وـبـوـأـكـمـ فـيـ الـأـرـضـ تـتـخـدـلـوـنـ مـنـ سـهـوـلـهـاـ قـصـورـاـ وـتـنـحـتوـنـ الـجـبـالـ بـيـوـتـاًـ فـاـذـكـرـوـا آـلـاءـ اللـهـ وـلـاـ تـعـثـوـنـ فـيـ الـأـرـضـ مـفـسـدـيـنـ﴾ ﴿الـأـعـرـافـ: ٧٤﴾.

وقال ﷺ في سورة الشعراء واصفاً رفاهـم ونـحـتهم: ﴿أَتُتْكِنُونَ فـي مـا هـاهـنـا آمـنـينَ (١٤٦) فـي جـنـاتٍ وـعـيـونٍ (١٤٧) وـرـوـعٍ وـخـلـلٍ طـلـعـهـا هـضـيـمٌ (١٤٨) وـتـنـحـتوـنـ مـنـ الجـبـالـ بـيـوتـاً فـارـهـينـ (١٤٩)﴾ {الـشـعـراء: ١٤٦ - ١٤٩}. وكان إـبدـاعـهم في نـختـ الجـبـالـ يـوفـرـ لهم اـسـتـقـرـارـاً آمـنـياً كـما أـشـارـ ﷺ في سـوـرة الـحـجـرـ بـقـوـلـهـ: ﴿وـكـانـوا يـنـجـحـتوـنـ مـنـ الجـبـالـ بـيـوتـاً آمـنـينـ﴾ {الـحـجـرـ: ٨٢}.

وقال ﷺ مشـيراً إلى عـمـارـتـهم لـلـدـنـيـاـ: ﴿وـإـلـى ثـمـودـ أـخـاـهـمـ صـالـحـاـ قـالـ يا قـوـمـ اـعـبـدـوا اللـهـ مـا لـكـمـ مـنـ إـلـهـ عـيـرـهـ هـوـ أـنـشـأـكـمـ مـنـ الـأـرـضـ وـاسـتـعـمـرـكـمـ فـيـهـا﴾ {هـودـ: ٦١}.

فـغـرـرـتـهم إـمـكـانـياتـهمـ المـادـيةـ، وـتـفـوـقـهمـ المـدـيـ علىـ مـجاـيلـهـمـ، وـنـظـرـوا بـعـيـارـ المـظـاهـرـ، فـجـحدـوا الـوـحـيـ الـذـيـ أـتـيـ بهـ نـبـيـ اللـهـ صـالـحـ عـلـيـهـ السـلـامـ، وـاستـنـكـرـوا أـصـلـاًـ أـنـ يـخـتـصـ بالـوـحـيـ وـالـنـبـوـةـ مـنـ لـمـ يـتـمـيزـ بـمـظـهـرـ مـادـيـ، كـماـ قـالـ ﷺ فيـ سـوـرة الـقـمـرـ وـاصـفـاًـ اـحـتـجـاجـهـمـ المـادـيـ: ﴿كـذـبـتـ ثـمـودـ بـالـنـذـرـ (٢٣) فـقـالـوا أـبـشـرـاـ مـنـاـ وـاحـدـاـ تـبـيـعـهـ إـنـاـ إـذـا لـفـي ضـلـالـ وـسـعـرـ (٢٤) أـلـقـيـ الـدـكـرـ عـلـيـهـ مـنـ بـيـنـنـاـ بـلـ هـوـ كـذـابـ أـشـرـ (٢٥)﴾ {الـقـمـرـ: ٢٣، ٢٥}. ولكن... وـكـماـ هـيـ السـنـةـ الـكـوـنـيـةـ وـقـانـونـ التـارـيـخـ، فـقـدـ كـانـ الـمـتـبـنـوـنـ لـمـضـايـقـةـ نـبـيـ اللـهـ صـالـحـ عـلـيـهـ السـلـامـ هـمـ الـكـبـرـاءـ وـأـصـحـابـ الـمـظـاهـرـ المـادـيـ، وـكـانـ أـنـصـارـهـ ضـعـفـاءـ النـاسـ، كـماـ يـنـقـلـ اللـهـ لـنـاـ هـذـاـ الـحـوارـ فيـ سـوـرة الـأـعـرـافـ: ﴿قـالـ الـمـلـأـ الـذـيـنـ اـسـتـكـبـرـوـاـ مـنـ قـوـمـهـ لـلـذـيـنـ اـسـتـضـعـفـوـاـ لـمـنـ آمـنـ مـنـهـمـ أـتـعـلـمـوـنـ أـنـ صـالـحـاـ مـرـسـلـ مـنـ رـبـهـ قـالـوا إـنـاـ بـمـاـ أـرـسـلـ بـهـ مـؤـمـنـوـنـ (٧٥) قـالـ الـذـيـنـ اـسـتـكـبـرـوـاـ إـنـاـ بـالـذـيـ آمـنـتـمـ بـهـ كـافـرـوـنـ (٧٦)﴾ {الـأـعـرـافـ: ٧٥، ٧٦}.

وـعـنـاسـيـةـ الـحـدـيـثـ عـنـ إـمـكـانـيـاتـ المـادـيـ لـعـادـ وـثـمـودـ أـتـذـكـرـ مـلاـحظـةـ مـبـدـعـةـ لـعـلـامـةـ التـأـرـيخـ اـبـنـ خـلـدونـ ذـكـرـهـ فيـ مـقـدـمـتـهـ حـيـثـ يـقـولـ: "مـبـانـيـ الـدـوـلـةـ وـهـيـاـكـلـهـ الـعـظـيمـةـ إـنـاـ تـكـوـنـ عـلـىـ نـسـبـةـ قـوـةـ الـدـوـلـةـ فيـ أـصـلـهـ؛ لـأـنـهـ لـاـ تـتـمـ إـلـاـ بـكـثـرـةـ الـفـعـلـةـ وـاجـتمـاعـ الـأـيـديـ عـلـىـ الـعـمـلـ وـالـتـعـاـونـ فـيـهـ، فـإـذـاـ كـانـ الـدـوـلـةـ عـظـيمـةـ فـسـيـحـةـ الـجـوـانـبـ، كـثـيرـةـ الـمـالـكـ وـالـرـعـاـيـاـ، كـانـ الـفـعـلـةـ كـثـيرـينـ جـدـاـ، وـحـشـرـوـاـ مـنـ آـفـاقـ الـدـوـلـةـ وـأـقـطـارـهـ، فـتـمـ الـعـمـلـ عـلـىـ أـعـظـمـ هـيـاـكـلـهـ، أـلـاـ تـرـىـ إـلـىـ مـصـانـعـ قـوـمـ عـادـ وـثـمـودـ، وـمـاـ قـصـهـ الـقـرـآنـ عـنـهـمـاـ، وـانـظـرـ بـالـمـشـاهـدـةـ إـيـوانـ كـسـرـىـ وـمـاـ اـقـنـدـرـ فـيـهـ النـفـوـسـ، حـتـىـ إـنـهـ عـزـمـ الرـشـيدـ عـلـىـ هـدـمـهـ وـتـخـرـيـبـهـ فـتـكـاءـدـ عـنـهـ، وـشـرـعـ فـيـهـ ثـمـ أـدـرـكـهـ الـعـجزـ، فـانـظـرـ كـيـفـ تـقـنـدـرـ دـوـلـةـ عـلـىـ بـنـاءـ لـاـ تـسـتـطـعـ أـخـرـىـ عـلـىـ هـدـمـهـ، مـعـ بـوـنـ مـاـ بـيـنـ الـهـدـمـ وـالـبـنـاءـ فـيـ السـهـوـلـةـ" (١).

(١) : اـبـنـ خـلـدونـ الـمـقـدـمـةـ تـحـقـيقـ الشـدـاديـ. بـيـتـ الـفـنـونـ، (٢٠٠٥) مـ: (٢٩٩/١).

على أية حال.... ما أن نعى غراب الجزيرة العربية فوق خرائب عاد وثود بكل مظاهر قوتهم؛ إلا وكان نبي الله موسى بين أهرام مصر يواجه هذه المرة الحضارة الفرعونية بكامل وزنها التاريخي وإمكاناتها الإمبراطورية؛ ليتكرر من جديد مسلسل طغيان القوة المدنية وغورها أمام الوحي.

tributary فرعون فوق المكتب البيضاوي لإدارة العالم كما صور ذلك الداخل الملكي بقوله ﷺ في سورة غافر: ﴿يَا قَوْمَ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ {غافر: ٢٩}.

وتباهى فرعون عاليًا بإمكانياته السياسية، كما قال ﷺ عنه في سورة الزخرف: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنٌ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمَ أَكِيسَ لِي مُلْكُ مِصْرٍ﴾ {الزخرف: ٥١}.

ولا ينقضي العجب من عمق فهم نبي الله موسى عليه السلام وملاحظته كيف فنتت الحضارة الفرعونية وقوتها المدنية الناس، وكيف صرفتهم عن الاستسلام للوحي تلك المقاييس المادية المركبة في النفوس البشرية، فيعبر كليم الله موسى عليه السلام عن هذا القانون التاريخي لأعظم تحدٍ يواجه الدعوات، كما في قوله ﷺ ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لَيُضْلِلُوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ {يونس: ٨٨}.

وحين أرسل الله موسى إلى المجتمع المصري المتقدم لم يقل له أيقظ قومك ليستفيدوا من الحضارة المصرية، بل أرسله لينورهم بالوحي من ظلمات حضارتهم كما قال ﷺ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ {إبراهيم: ٥}. بل إن الله جل جلاله طبقاً لميزانه ﷺ فضل بنى إسرائيل بما معهم من العلوم الإلهية على الفراعنة بما معهم من الحضارة، كما قال ﷺ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بْنَى إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيَّابَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ {الجاثية: ١٦}.

إذا تأمل القارئ هذا الموضع وكيف كان سبب تفضيل بنى إسرائيل أنوار النبوة والكتاب، وكيف لم تفلح حضارة الفراعنة في إخراجهم من الظلمات، استبان له الميزان الإلهي لتقييم المجتمعات والثقافات والشخصيات والحضارة والمدنية، وميزان المسلم تبع ميزان الله جل جلاله.

ولم يكن الحال جديداً بالنسبة لنبينا محمد ﷺ، فقد كان الجاحدون لنبوته والوحي الذي معه يتعلقون في الإعراض عنه بضعفه المادي، وأنه لا يتمتع بمظاهر القوة والرفاه كما يتمتع بها بعض اللامعين في منطقة الحجاز، ورأوا أنه لا يليق الخضوع لنبي إلا إن كان من أشراف الطبقة الارستقراطية في عاصمي

الحجاز وهما مكة والطائف، كما قال ﷺ عنهم في سورة الزخرف: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرِيبَيْنِ عَظِيمٍ ﴾ {الزخرف: ٣١}.

يعنون بالرجلين الوليد بن المغيرة وعروة بن مسعود الثقفي.

وبكل صراحة ووضوح واجهوه بأنه لا يملك ثروة مادية يستحق بها أن يتبعوه، كما ساق ﷺ بعض احتجاجاتهم بقولهم: ﴿ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ﴾ {الفرقان: ٨}. وبعد هذه الآية مباشر يعقب ﷺ على هذا الاحتجاج المادي الرخيص بكونه لا يعجزه ﷺ ذلك، ولكنَّه أراد اختبارهم وامتحانهم، فقال ﷺ: ﴿ تَبَارَكَ الذِّي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ حَيْرًا مِّنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ بَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا أَكْهَارٌ وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا ﴾ {الفرقان: ١٠}.

ولكن الله ﷺ في موضع آخر من القرآن ينبئ نبيه وبحذره أن لا يفتتن بتعلقهم بالماديات، ويعيد تذكير نبيه بالقانون التاريخي للدعوات وهو الصراع بين الوحي والمادة، وتحدي الإيمان للمظاهر المدنية، كما قال ﷺ في سورة هود: ﴿ فَلَعِلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ ﴾ {هود: ١٢}.

بل ولَفَنَ الله ﷺ نبيه محمدًا أن يقول لقريش بكل صراحة ووضوح: إنه لا يملك القوة المادية والكنوز والخزائن التي هي معيارهم ومقاييسهم، وإنما هو داعية إلى الوحي، كما قال ﷺ لنبيه ﷺ: ﴿ قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلِكٌ إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾ {الأنعام: ٥٠}.

فانظر كيف فتنوا عن اتباع النبي ﷺ بكونه لا يملك مظاهر مادية يستحق بها الخضوع، بل انظر ما هو أعجب من ذلك: وهو أن يكون هذا هو جوهر الاختبار الإلهي لهم، وهو الاخلاع من التعلق بالماديات والانصياع للوحي، ولذلك نبه الله نبيه ﷺ ألا يضيق صدره بعض الوحي نتيجة كونه لا يملك المظاهر المادية التي هي معيارهم في الانقياد، وأن الله لن يحييهم إلى ما طلبوا فيما وضعوه من مقاييس مادية للاحتجاع، فإما أن يختاروا طريق الوحي أو طريق المادة!

والحقيقة: أن النبي ﷺ لو كان يتربع على عرش القوة والإمكانات لما تختلف من خصومه أحد، لا للحق الأخروي الذي معه، ولكن للقوة الدنيوية التي بيده، وأي معنى لاختبار وامتحان وابتلاء في اتباع القوي المسيطر؟

ولذلك؛ لما كان نبي الله سليمان عليه السلام ملكاً في الأرض بيده كل أدوات النفوذ، لم يختلف عن الإيمان به أحد، لا من الجن ولا من الإنس، بل كانوا طوع إشارته وأمره، ولذلك لما تلقيت بلقيس ملكة سباً في الخضوع وأرادت أن تصانعه بالهدايا الضخمة في قوله: ﴿ وَإِنِّي مُرْسَلٌ إِلَيْهِمْ بِكِيدِيَّةٍ فَنَاظِرٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴾ {النمل: ٣٥}.

هددها نبي الله سليمان عليه السلام بتسخير ألوية الجيوش الجراة كما يقول عليه السلام:

﴿ ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَا تَيَّنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا ﴾ {النمل: ٣٧}.

فجاءته وقد خلبتها الدهشة من روعة المنشآت الزجاجية التي رأها، فاستسلمت لنبي الله سليمان عليه السلام، كما يحكي الله تعالى: ﴿ قيل لها ادخلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ جُلَّهُ وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُرَدٌّ مِنْ قَوَارِيرٍ قَالَتْ رَبِّيْ ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ {النمل: ٤٤}.

هذا القانون التاريخي للرسالات السماوية وهو افتتان الناس بالظاهر المادي لخصوم الرسل يعرفه كل من شدا طرفاً من تاريخ النبوات، فدعاة الوحي – غالباً – في ضعف مادي، وليس في صفهم إلا ضعفاء الناس، بينما الامعون والكبراء وأصحاب النفوذ يضايقونهم.

ولذلك لما كان هرقل مطلاً على تاريخ النبوات سأله سؤالاً ذا دلالة بلغة، وعقب عليه بتعليق أذكي وأدهى، فكما في الصحيحين أن هرقل قال لأبي سفيان: " وسألتك: " أشرف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم؟ " فذكرت: " أن ضعفاءهم اتبعوه " ، وهم أتباع الرسل ^(١)

(١) : صحيح البخاري : (٧) و صحيح مسلم : (٤٦٠٧)

الإسلاميون ضد الحضارة

يتعدد كثيراً في أدبيات علامة المدنية أنَّ حركات الإسلامية حركات عدمية ضد الحضارة والمدنية والتحديث، وأنَّها مجرد حركات هوية لا حركات نحضورية، وأنَّه ليس لديها إلا آلية الممانعة ومقاومة التغيير، وأنَّها حركات انفصالية عزلوية تدعو للتقوّع والانكفاء على الذات، وأنَّها ضد الاستفادة من المنجزات المدنية الحديثة، ونحو هذا الكلام الذي – بصرامة شديدة – صار مُستهلكاً هذه الأيام ويعاني نوعاً من السماحة. وهذه الدردشة الصحفية المبتذلة لا تخلي إمَّا أن يكون صاحباً لم يقرأ للاتجاه الإسلامي جيداً، وإنَّما هي ألفاظ أujeجه حُسن حداثتها، فتلقفها وردها، مع أنها – بالمناسبة – شعارات قديمة ردَّها الفكر العربي منذ عدة عقود وإنَّما استوردها الداخل المحلي مؤخراً. وإنَّما يكون هذا الكلام مدفوعاً بإستراتيجية سجالية بأن يحاول الكاتب التدليس على الموقف الإسلامي، وتصعيده، وتصويره بشكل سلبي؛ بهدف تيسير إسقاطه والرد عليه، فيكون هذا الكاتب يصانع أشباحاً لا حقيقة لها، وإنَّما هي صورة خلقها ليرد عليها كطواحين الهواء.

وفي كثير من الأحيان حين تفتش في دوافع هذا الكلام تكتشف أن الكاتب وإنَّما يحاول تصميم جرح مضرِّج بموقف شخصي، لا صلة له بالاعتبارات الموضوعية للقضية أصلًا، وإنَّما الظاهرة الإسلامية في هذه الحالة غرض للنكأة لا أكثر.

على أية حال... الخطوط العامة لموقف الإسلاميين من الحضارة والمثقفة عموماً، والحضارة الغربية على وجه الخصوص، واضحة ليست بالأغالط، صحيح أنَّمَّة اجتهادات متفاوتة في بعض التفاصيل، لكن الكليات المنهجية لجماهير المسلمين المعاصرین مشتركة لا تكاد تخطئها العين المنصفة. ويتلخص هذا الموقف في ثلاث ركائز هي في حقيقتها تميزات منهجية لمستويات التعاطي والقراءة، ومن استوعب هذه التميزات المنهجية الثلاث استوعب جيداً الموقف الإسلامي المعاصر من الحضارة والمثقفة عموماً والحضارة الغربية خصوصاً، وهذه التميزات المنهجية كالتالي:

الركيزة الأولى: "التمييز بين الحضارة كغاية والحضارة كوسيلة"

فالحضارة عند علامة المدنية مطلب مطلق يريدون منها أن تهب رياحها وتبحر في كل اتجاه بلا شروط تفرض من الخارج في ظل الحرية الشخصية إلى درجة غياب المعنى وغموض الغاية، أما الحضارة في التصور الشرعي: فهي حضرة موجّهة بهدف تحقيق العبودية بما تتضمنه من إظهار الدين والقيام بالشعائر

والشائع، فالحضارة المنشودة هي الحضارة المنضبطة بقيود الشريعة، والهادفة لنصر الإسلام وتحقيق قيمة مضامينه، وتأخذ قضايا وجزئيات الحضارة قيمتها التفصيلية بحسب مؤداتها إلى هذه الغاية.

ولذلك؛ فإنَّ الشارع لم يوظف مفهوم الحضارة ولا المدينة، وإنما وظَّف مفهومي:

"القوة"، و "والعلو"، ونحوهما كقوله ﷺ: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ {الأనفال: ٦٠}. قوله ﷺ: "أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيُّ" (١) ومثل قوله ﷺ: ﴿وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ {آل عمران: ١٣٩}. قوله ﷺ: "إِلَيْكُمُ الْعُلْيَا حَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّعْدَى" (٢)

ونحو هذه النصوص، ومن المعلوم أنَّ الطاقة التخييلية التي تتضمنها إيحاءات مفهوم الحضارة والمدينة ليست كالدلائل التي يضخها مفهوم القوة، فالقوة مفهوم خادم للمبدأ ومرتبط به، أما الحضارة فمفهوم مُوحٍ بالملائكة والرفاه.

والمراد من ذلك: أنَّ الحضارة والتمدن عند الإسلاميين مطلب، لكنها ليست هي المطلب الرئيس، ولا المطلب الجوهرى لهذه الحياة، بل هي مجرد وسيلة لتحقيق الغاية الحقيقة التي هي العبودية.

الركيزة الثانية: "التمييز بين الوجه العلمي، والفلسفى، والسياسي".

علاوة المدنية يدعون إلى الإقبال الشغوف واحتضان المنجز الغربي بكامل صوره وكأنه معطى مصمٍّ لا يتفاوت، ويتضايقون من الصرامة في الفحص والاختبار . ويعدونها لوناً من التعنت والعدمية ورفض المثاقفة، ولذلك؛ يدعون عملياً إلى التسامح والتغاضي عن الثغرات، أو يتمسون لها المعاذير والتسويغات، وينبشوون لها الآراء الشاذة لتتكئ عليها، أما الإسلاميون: فيفرقون بشكل واضح بين الوجوه الثلاثة الرئيسية للحضارة الغربية، فيتفاوت تقييمهم وصارمتهم وتدقيقهم في الاختبار والفحص بحسبها.

فأما الوجه الأول: فهو الوجه العلمي المحس بما يدخل فيه من منتجات تجريبية، وعلوم طبيعية، وتصنيع وتكنولوجيا، وأنظم اتصال وحوسبة، ونحوها من المنتجات التي يغلب عليها أن تكون أدوات، أو وسائل محضة بحيث تستطيع كل ثقافة أن توجهها بحسب قيمها، فهذه حكمة مشتركة، وصواب الفكر الغربي فيها أكثر من ضلاله.

(١) : صحيح مسلم : (١٩١٧)

(٢) : صحيح البخاري : (١٤٢٧) ، و (صحيح مسلم) : (١٠٣٣)

بل إنَّ المجتمع الغربي اليوم لم ينفرد بما فهناك أمم أخرى تشارك في هذا الإنتاج التقني إن لم تكن أكثر تفوقاً، وعلى وجه الخصوص اليابان والصين والهند، وتعتبر ظاهرة التلزيم (outsourcing) من أهم الظواهر التي كشفت تحولات التركيز في الخبرة التقنية العالمية، بحيث صارت تعهدات التصنيع الخارجي في مناطق العمالة الرخيصة تخلق أقطاب خبرة تكنولوجية جديدة ليست في العواصم الغربية.

ووجه أغلبية الصواب في هذا الباب أن هذه المنتجات مستمدبة من القوانين الكونية المضططة التي أودعها

الله الطبيعة، فهي حظ مشترك لا تتفاوت كثيراً بسبب الخلفية الدينية.

والواقع: أنَّ الإسلاميين بجميع أطيافهم سبقو غيرهم من الطبقات الثقافية إلى الانتفاع بها، بل وكتب كثير من السلفيين أنَّ حقائق العلوم الطبيعية حقيق شرعية، بل لا يوجد علم من العلوم المعاصرة على وجه العالم اليوم خدمه أصحابه برجحياً مثل العلوم الشرعية.

وصورة الشاب المتدين في كليات الطب والهندسة والحاшиб ونحوها ليست صورة طبيعية فقط، بل هي صورة نمطية راسخة في الوعي الشعبي، حتى إنَّ الفرنانكوفوني المتطرف محمد أركون أشار إلى ذلك في غير موضع من دراسته، كما يقول أركون: "نحن نعرف أنَّ الكثير من طلاب الكليات العلمية والتقنية ينتسبون للحركات الأصولية السلفية^(١)، ويقول أركون في كتاب آخر: "نلاحظ - مثلاً - أنَّ دارسي العلوم الفيزيائية والرياضية والطبية وغيرها ينخرطون في صفوف هذه التيارات - أي: الإسلامية - أكثر بكثير من المختصين بعلوم الإنسان والمجتمع، وقد عرفنا أثناء المعارك والاشتباكات التي جرت في جامعات تونس والجزائر والقاهرة... إنَّ المتعصبين والمترسمتين ينتمون بشكل خاص إلى كليات العلوم، إيكَّا ظاهرة تستحق التأمل والتفكير !"^(٢)

إضافة إلى ظاهرة الإقبال الإسلامي على الدورات التدريبية في إدارة الذات وعلم النجاح، وغيرها . فلا أدرى ما وجه المزايدة على الإسلاميين والقول بأئمَّهم ضد المثقفة والاستفادة من المنجزات؟

وأما الوجه الثاني: فهو الوجه الفلسفى للحضارة الغربية بما يتضمنه من تصورات عن الأسئلة الأنطولوجية "الوجودية" ، والإستمولوجية "المعرفية" والإكسيلوجية "القيمية" وما بعدها من حقول

الفلسفة الكبرى، كحقيقة الحياة، ومفهوم السعادة، وكُنه الإنسان ودوره وحدوده، ومستقبل البشرية

(١) : أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية (١٩٩٦ م) ، (ص ١٨١)

(٢) : أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي مركز الإنماء القومي، الطبعة الثالثة، (١٩٩٨ م) ، (ص ٢٦)

بعد فنائـها، والـعـالم الـعلـوي، ومرجـعـية الـأـخـلاق، وإـطـلاقـيـتها ونـسـبـيـتها، ومـصـادـرـ الـمـعـرـفـةـ والـتيـ هيـ الـبـنـيةـ التـحـتـيـةـ لـلـفـلـسـفـةـ وـنـوـهـاـ.

فـهـذـا الـوـجـهـ ضـلـالـ الـفـكـرـ الغـرـيـ فيـهـ أـكـثـرـ منـ صـوـابـهـ، خـصـوصـاـ فيـ الـأـسـئـلـةـ الـكـبـرـىـ، أـمـاـ التـفـاصـيلـ وـالـجزـئـيـاتـ فـقـدـ يـكـونـ بـعـضـهـاـ مـشـترـكـاـ وـبـعـضـهـاـ مـتـنـاقـضاـ مـعـ الـوـحـيـ.

بلـ إـنـ القـارـئـ الـمـسـلـمـ لاـ يـكـادـ يـجـدـ فـيـهـ نـتـائـجـ مـبـرـهـنـةـ يـسـعـدـ بـهـاـ وـيـحـمـلـهـاـ كـرـسـالـةـ اـجـتـمـاعـيـةـ، بلـ كـلـ فـلـسـفـوـفـ يـنـقـضـ ماـ قـالـهـ سـابـقـهـ، وـغـاـيـةـ الـقـارـئـ فـيـ هـذـهـ الـأـبـوـابـ لـيـسـ أـنـ يـبـيـنـ تـصـورـاتـهـ وـعـقـيدـتـهـ بـشـكـلـ صـحـيحـ فـتـكـونـ لـهـ إـضـافـةـ فـيـ ذـاتـهـ، بلـ غـايـةـ أـنـ يـحـصـلـ لـهـ مـرـانـ ذـهـنـيـ وـدـرـبـةـ عـلـىـ السـجـالـ وـالـجـدـلـ وـالـرـدـ وـالـتـفـنـيدـ، فـيـ مـقـابـلـ أـنـ يـخـسـرـ فـضـيـلـةـ الـحـسـمـ وـالـيـقـيـنـ وـالـتـيـ هيـ مـنـ أـهـمـ أـسـبـابـ الـإـمـامـةـ فـيـ الـدـينـ، كـمـاـ قـالـ تـعـالـىـ: ﴿ وـجـعـلـنـاـ مـنـهـمـ أـئـمـةـ يـهـدـوـنـ بـأـمـرـنـاـ لـمـاـ صـبـرـواـ وـكـانـوـاـ بـآـيـاتـنـاـ يـؤـقـنـوـنـ ﴾ {الـسـجـدةـ: ٢٤ـ} .

فـيـمـتـلـيـ القـارـئـ بـالـأـرـتـيـابـ وـالـحـيـرـةـ وـالـلـاحـسـمـ فـيـ كـلـ شـيـءـ: حـتـىـ يـصـلـ إـلـىـ مـرـحـلـةـ عـدـمـيـةـ لـاـ يـسـطـعـ فـيـهـاـ أـنـ يـجـزـمـ بـشـيـءـ مـنـ مـعـطـيـاتـ الـشـرـيـعـةـ، وـهـذـهـ ظـاهـرـةـ مـشـاهـدـةـ، وـالـأـرـتـيـابـ وـالـحـيـرـةـ وـالـتـرـدـ فـيـ الـأـصـولـ الـكـبـرـىـ مـنـ شـعـبـ النـفـاقـ، وـالـعـيـازـ بـالـلـهـ، كـمـاـ قـالـ تـعـالـىـ: ﴿ وـارـتـابـتـ قـلـوبـهـمـ فـهـمـ فـيـ رـيـهـمـ يـتـرـكـدـوـنـ ﴾ {الـتـوـبـةـ: ٤٥ـ} .

وـلـذـلـكـ؛ تـجـدـ عـامـةـ غـلـةـ الـمـدـنـيـةـ الـذـيـنـ اـقـتـرـبـوـاـ مـنـ هـذـهـ الـدـرـاسـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ يـرـدـدـوـنـ "ـالـأـهـمـ"ـ هـوـ طـرـحـ الـأـسـئـلـةـ وـلـيـسـ "ـالـإـجـابـاتـ"ـ، أـوـ قـوـلـهـمـ: "ـإـلـىـ المـزـيدـ مـنـ طـرـحـ الـأـسـئـلـةـ"ـ، وـنـحـوـ هـذـهـ الـعـبـارـاتـ الـتـيـ هيـ كـالـمـخـدـرـ يـسـلـوـنـ بـهـ أـنـفـسـهـمـ عـنـ عـدـمـ الـوـصـولـ لـنـتـيـجـةـ، حـتـىـ أـصـبـحـ شـائـعـاـ لـدـىـ الـمـؤـرـخـيـنـ لـلـفـلـسـفـةـ قـوـلـهـمـ: "ـالـفـلـسـفـةـ تـقـدـمـ الـأـسـلـةـ بـمـاـ يـفـوـقـ تـقـدـيمـ الـإـجـابـاتـ"ـ وـهـذـهـ الـحـالـةـ فـيـ تعـظـيمـ طـرـحـ الـأـسـئـلـةـ، وـالـإـزـرـاءـ بـالـإـجـابـاتـ؛ حـالـةـ قـدـيمـةـ مـتـسـرـيـةـ مـنـ رـوـحـ الشـكـ الـفـلـسـفـيـةـ، حـتـىـ قـالـ الـإـمـامـ اـبـنـ تـيـمـيـةـ فـيـ نـقـدـ ذاتـ الـفـكـرـةـ: "ـوـإـنـماـ فـضـيـلـةـ أـحـدـهـمـ باـقـتـدـارـهـ عـلـىـ الـاعـتـرـاضـ وـالـقـدـحـ وـالـجـدـلـ، وـمـنـ الـمـعـلـومـ أـنـ الـاعـتـرـاضـ وـالـقـدـحـ لـيـسـ بـعـلـمـ، وـلـفـيـهـ مـنـفـعـةـ، وـأـحـسـنـ أـحـوـالـ صـاحـبـهـ أـنـ يـكـوـنـ بـمـنـزـلـةـ الـعـامـيـ، وـإـنـماـ الـعـلـمـ فـيـ جـوـابـ السـؤـالـ"ـ^(١)

(١) : ابن تيمية مجموع الفتاوى : (٤/٢٧)

وسبب ذلك: أن المضامين الرئيسية المكتوبة في هذه الحقول: إما لائكية^(١) محضة – وهو الأكثر – وإنما كتابية محرفة – وهو الأقل، بل هو النادر –، على أنَّ من ورث فيهم شيئاً من الكتابية المحرفة خير ممَّن بقي على اللائكية الحالصة؛ فإنَّ بركة بقايا النبوات وما فيها من النور خير من العمى التام، فالمتمسك بالmessiahية المحرفة أشرف وأرفع في ميزان الله من الكافر الخpus، فنصوص الوحي متضافة على تفضيل الكتابيين على الدهريَّة الملاحدة، وهذا من بركة بقايا النبوات التي بأيديهم، فالكتابي خير من المحسسي، والمحسسي خير من الملحد، لأنَّ المحسسي معه شبهة كتاب وللملحد لا كتاب له، و لذلك قال الإمام ابن تيمية "أضلُّ أهلِ المللِ مثل جهَّالِ النصارى وسامرة اليهود أعلمُ من الفلسفهِ، وأهدى وأحكُمُ، وأتَبُعُ للحقَّ" ^(٢)

وقال الإمام ابن تيمية أيضاً: "ولهذا كانت نهاية الفلسفه - إذا هداهم الله بعض الهدایة - بداية اليهود والنصارى الكفار فضلاً عن المسلمين - أمة محمدًا ﷺ -؛ فإنَّ ما عند اليهود والنصارى الكفار بعد النسخ والتبدل - مما هو من نوع كمال النفس - أفضل في الجنس والكم والكيف مما عند الفلسفه" ^(٣).
واعتبر الإمام ابن تيمية أنَّ هذه الموازنة والتقييم من بدويات دين الإسلام كما يقول: " ومن المعلوم في دين الإسلام أنَّ اليهود والنصارى خير من الفلسفه الخارجين عن الملل" ^(٤).

(١) : اللائكية هي تعريب مباشر لكلمة (laicite) ، حيث سبكت بهذا المعنى في منتصف القرن التاسع عشر ، وأصلها الاشتقاقى : كلمة إغريقية تعنى الناس أو الشعب ، ثم تطورت في سياق الصراع بين الدين والدولة في المجال الفكري الأوروبي ؛ لتصبح تشير إلى الموقف العلماني الصارم ، وكثيراً ما تستخدم الكلمة للتعبير عن العلمانية العدوانية تجاه الدين ، لا العلمانية المحايدة ، ولذلك ؛ ارتبطت تاريخياً بالعلمانية الفرنسية باعتبارها الممثل النموذجي لهذا الموقف الخشن تجاه الدين ، تقول الباحثة الفرنسية كارولайн فورد ، وهي بروفيسور التاريخ في جامعة كاليفورنيا : مصطلح اللائكية ظهر أولاً في عام : (١٨٤٢ م) ليف المذهب الذي يميل لإعطاء المؤسسات صبغة لا دينية ، وبخب قاموس إميل ليترى – وهو معجم فرنسي شهير – فإنَّ مصطلح اللائكية يكُوُن أولاً في (١٨٧١ م) ، خلال الجدلات التي ثارت حول تحنيه الموظفين الدينيين والتعاليم الدينية من المدارس الأولية : انظر :

Ford , Divided Houses : Religion And Gender In Modern France, Cornell University Pre , 2005 p.6.

(٢) : ابن تيمية مجموع الفتاوى (٢٧/٩)

(٣) : ابن تيمية الرد على المنطقيين ، تحقيق: الكتبى، مؤسسة الريان، (ص ١٧٤) .

(٤) : ابن تيمية، درء تعارض العقل والنفل تحقيق: محمد رشاد سالم: (٢٠٧/٩)

ومما يجدر الإشارة إليه: أنَّ هذا الوجه الفلسفى ليس هو الوجه المتقدم في الحضارة الغربية أصلًا، بل هو الوجه الظلامي المتخلَّف المنحط، بِرغم محاولات كثيرة من غُلاة المدنية الرعم بِأنَّ التطور الغربي انعكاس لفلسفته، وهذا مجرد أمنية تاريخية.

والواقع: أنَّ التفوق المدنى الغربى اليوم عائد للثورة الصناعية في المرحلة السابقة، ثم الثورة التكنولوجية، ونظم الاتصال والمعلوماتية حالياً، وهذه كلها نتاج عرق المعامل والتمويلات السياسية الضخمة لمراكيز البحث وفن إدارة المؤسسية، وغاية الفلسفة أن تكون تفسيرًا استرجاعياً لما حدث، فهي – دوماً – تفسير لاحق للأحداث تحاول إعطاءها المعنى بعد أن تقع، فأفضل حالاتها أن تكون حكيم بعد الحادث، وهذا سبب تراجع أهميتها المعرفية، ولذلك؛ كان الإمام ابن تيمية يُتبَهُ أنَّ الفلسفة ليست هي التي تدير المجتمعات الناجحة، كقوله مرة متوجباً: " وهل رأيت فيلسوفاً أقام مصلحة قرية من القرى، فضلاً عن مدينة من المدائن؟ " (١).

بل إن من أسباب تراجع أهميتها المعرفية عدم قدرتها على خلق قوانين مطردة تتحقق لها العلمية، ولذلك؛ فهي تعانى من عقدة نقص تاريخية قدية أمام العلوم الطبيعية (٢) التي تفرض احترامها المعرفي بسبب ما تحمله من القوانين العلمية المنظمة، ولذلك؛ كثُرت الصيحات الغربية في الفترة الأخيرة بإعلان موت الفلسفة، وصعد نجم العلوم الاجتماعية الامبريقية المبرهنة.

وسبب هذا الوهم حول عظمة الفلسفة، أنَّ كثيراً من مثقفي غلاة المدنية تأثروا بالكتابات التعليمية عن قصة الفلسفة والتي صورت التاريخ البشري كنتاج مباشر لأفكار بضعة عشر فيلسوفاً على مرِّ التاريخ، وكأنَّ التاريخ الإنساني عموماً، والتاريخ الأوروبي خصوصاً، مركبة يتربع في كابينتها طائفة من الفلاسفة يختلف بعضهم بعضًا يشيرون للمجتمعات أن تذهب يمنة أو يسرة!

(١) : ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ، مصدر سابق: (٦٥/٥)

(٢) : في تقديرى: أنَّ من أهم الأطروحات التي حاولت دراسة تدهور الفلسفة ومناقشة حجج مناوئيها، ورقة الفيلسوف الإنجليزي برناد ويليامز (ت: ٢٠٠٣ م) ، وكانت بعنوان حول بعض وازراء الفلسفة وقد نُشرت في مجلة لندن ريفيو ، وقد استفتحها ويليامز بقوله حينما وُجد موضوع فلسفى؟ وُجدَّ من يكرهه ويزدريه ، والرصد المثير الذي عرضه ويليامز هو قوله في مقالته: هذه الأيام، معظم الذين يتخذون هذا الموقف ضد الفلسفة ليسوا متدينين، بل علماء! انظر مقالته: B. Williams, on hating and Despising philosophy, LRB P.16 كما يمكن للقارئ أن يطالع محاكمة صارمة وطريفة ضد الفلسفة كتبها عالم الفيزياء والفلك، الإنجليزي المشهور جيمس جينز (ت: ١٩٤٦م) ، في كتابه: الفيزياء والفلسفة ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف

والواقع: أنَّ الكتب الفلسفية ذات الطابع التعليمي عبشت بتفكير غُلاة المدنية كثيراً، فهذه الصورة المرتسمة في أذهانهم وهم طريف يغيب دور العوامل التاريخية الجوهرية في صناعة الماضي والحاضر، كدور القيادات السياسية والخبراء والأعمال الأدبية الكبرى والعواطف الشعبية، فضلاً عن دور الإعلام الحديث ونظم الاتصال وتوازنات القوى والشركات المتعددة الجنسيات ومتغيرات الموارد ونحوها. بل هذه الرؤية المدرسية الساذجة المبالغة في تصوير تأثير الفلسفة غيَّبت دور النبوات في تشكيل التاريخ، ودور الدين في تشكيل التاريخ تبَّه له كبار المؤرخين الغربيين، ومنهم المؤرخ الإنجليزي المعروف أرنولد تويني (ت: ١٩٧٥ م)، وهو المتخصص في "تاريخ الحضارات"، حيث قال تويني: "العقيدة الدينية جزء من نظام الاستيلاد الحضاري^(١)، وبخصوص التاريخ الإنجليزي الذي هو أخبر به من غيره يقول تويني: "فإنَّ التحول الديني الذي كان حقيقةً مبدأ كل شيء في التاريخ الإنجليزي"^(٢). والحقيقة أنَّ نظرية تويني حول دور الدين في تاريخ الحضارات تتضمن معينات أكثر تفضيلاً من هذا الإجمال، فتويني يرى أنَّ الدين هو "الحوض الحامل" الذي ينقل الحضارة من طور لطور آخر، لذلك؛ استعار لها وصف (Chrysalis)، وهو الغلاف الذي يكسو الفراشة في انتقالها من طور إلى طور، فترى تويني يقول مثلاً: "كانت الأديان بمثابة يفاعات لجميع هذه الحضارات، وكما أنَّ البقايا المتحجرة، التي لا تزال قائمة من تلك الحضارات البائدة، قد ظلت محفوظة في لحاء ديني"^(٣) ومثل هذا التحليل لا يصدر من مفكر ثانوي في الفكر الغربي، بل هو مثل نموذجي في سياق تخصصه، فتويني من أشهر المؤرخين الغربيين أصحاب النظريات في تفسير التاريخ، وتاريخ الحضارات بشكل خاص، ويوضع عادة هو وشبنجلر وهيغل ونحوهم في سياق المقارنة، وكتابه الأصل موسوعة ضخمة غزيرة التفاصيل تقع في اثني عشر مجلداً.

وحضور الدين كمحرك رئيس للتاريخ عند تويني هو عنصر شديد الوضوح، حتى إنَّه واجه نقداً حول رؤيته هذه وتصوّر موسوعة الكتاب البريطانيين ذلك حيث جاء فيها: "المجلد الأخير من كتاب تويني "دراسة للتاريخ" والمعنون بـ "مراجعات" ، كان مُخصَّصاً لإجابة تويني تجاه النقد المتعدد حول عمله،

(١) : أرنولد تويني، مختصر دراسة للتاريخ ، ترجمة: فؤاد شبل، المركز القومي للترجمة: (١٥٢/٣)

(٢) : أرنولد تويني، مختصر دراسة التاريخ ، مصدر سابق: (٥/١)

(٣) أرنولد تويني، مختصر دراسة التاريخ ، مصدر سابق: (١٥٣/٣)

وهذه الاعتراضات تدور حول محورين: أولهما أن بعض المؤرخين شعروا أن تويني منح وزناً زائداً للأديان كقوى محركة في تشكيل الحضارات^(١).

و قبل أن يولد تويني بخمسة قرون نبه على هذه العامل الخامس ابن خلدون ت: (٨٠٨ هـ)، حيث عقد فصلاً خاصاً في مقدمته كرسه لرصد هذه الظاهرة، حيث يقول: "الفصل الرابع: في أن الدول العامة الاستياء، العظيمة الملك، أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق"^(٢).

بل سبق إلى رصد هذه الظاهرة التاريخية في دور النبوات في تشكيل التاريخ الإمام بن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ)، حيث يقول ابن تيمية: "ليس في الأرض مملكة قائمة إلا بنبوة أو آثار نبوة، وإن كل خير في الأرض فمن آثار النبوات، ولا يستررين العاقل في هذا"^(٣).

وللإمام ابن تيمية ملاحظات أخرى متباشرة حول عدد من المفاهيم المدنية وأنها لم تعرف إلا من منبع النبوات، كقوله مثلاً: "كل أمة ليس لها كتاب ليس في لغتها أيام الأسبوع، وإنما يوجد في لغتها اسم اليوم والشهر والسنة؛ لأن ذلك عرف بالحس والعقل، فوضعت له الأمم الأسماء، لأن التعبير يتبع التصور، وأما الأسبوع فلم يعرف إلا بالسمع، فلم يعرف أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش إلا بإخبار الأنبياء، الذين شرع لهم أن يجتمعوا في الأسبوع يوماً يعبدون الله فيه، ويحفظون به الأسبوع الأول، الذي بدأ الله فيه خلق هذا العالم"^(٤).

وقال ابن القيم: "لولا النبوات لم يكن في العالم علم نافع للبنته، ولا صلاح في معيشته، ولا قوم لمملكة"^(٥).

والمراد: أنَّ هذا العامل، وهو دور الدين كمحرك للتاريخ، لا يفطن له كثيرون من يقرأ في الكتب الترويجية عن الفلسفة، ويتوهمن أن تاريخ الحضارات هندسه بضعة أعضاء في نادي الفلسفه! بل هناك معطى أدق في تبديد أسطورة النقاء العقلي للفلسفة والحضارة، وهو ما كشفته الأبحاث المعاصرة أن "الحداثة السياسية الغربية" نفسها لم تستطع التخلص من المفاهيم والأجهزة النظرية الدينية، بمعنى أنَّ

(١) : P.489.. Infobase Publishing,Hager ; (ed) Encyclopedia of British Writers , 18th Century

(٢) : ابن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية، (ص ١٦٧) .

(٣) : ابن تيمية، الصارم المسلول تحقيق: الحلواني وشودري، دار رمادي: (٤٥٩/٢) .

(٤) : ابن تيمية، مجموع الفتاوى : (٩٥/٧)

(٥) : ابن القيم، مفتاح دار السعادة ، طبعة الجمع: (١١٥٥/٢) .

العقل الغربي العلماني مازال يفكر من خلال أحجهة مفاهيمية تشرّبها من اليهاب الدينية، فمازال الأفق النظري الغربي منسوجاً بعدسات نظرية دينية، وربما تكون أشهر هذه الدراسات هي أطروحة القانوني الألماني كارل شميت (ت: ١٩٨٥)، في كتابه "اللاهوت السياسي" الذي نشر عام: (١٩٢٢ م)، حيث يقول شميت: "كل المفاهيم الرئيسية في النظرية الحديثة للدولة، هي "مفاهيم لاهوتية معلمنة"، وليس ذلك فقط بسبب تطورها التاريخي حيث انتقلت من اللاهوت إلى نظرية الدولة، فأصبحت - مثلاً - السيادة المطلقة للإله هي السيادة المطلقة للسلطة التشريعية، ولكن - أيضاً - بسبب بنيتها المنظمة، كما أنَّ السلطة في الأحوال الاستثنائية في فقه القانون هي نظير فكرة المعجزة في اللاهوت" (١).

والحقيقة: أنَّ أطروحة كارل شميت ليست بهذه البراءة التنظيرية، فهناك رهانات نازية حكمت تخليلات شميت، وبعض الليبراليين يرددون أطروحات شميت ولا يعلمون بواقعها التاريخية في مناهضة البرمانية والليبرالية، وليس هذا موضع إيضاح ذلك ولكن يكفينا هذا القدر وهو رصد شميت استعارة الحداثة السياسية لمفاهيم دينية.

بل إنَّ أحد ألمع المتخصصين في فلسفة الحضارة، وهو الألماني اشبنجلر (ت: ١٩٣٦ م) يقول عن واحد من الحقول التي هي أبعد ما تكون عن الدين، وهو حقل "الفن" ما يلي: "ومن سوء الحظ أنَّ أبحاثنا الفنية، بالرغم من أنها لم تعد تعترف بالحدود الدينية إلا أنها مع ذلك تدعى، وتتبناها، دون وعي منها" (٢). وأما ظاهرة التفاوت بين الإبداع العلمي، والانحطاط الفلسفـي؛ فهو الغالب على الأمم التي اعـتنـت بالمدنية وأعرضـت عن النبوـات، فهو شأن تاريخي متكرـر أصلـاً، ولذلك لما كانت الحضارة الإغريقـية مفلـسة من مضامـين الـوحي غـنية بالـعلوم المـدنـية تـشكـلت فيها ذاتـ الصـورـة، ويلـخص الإمام ابنـ تـيمـية هـذا المشـهد بـقولـه: "فـإنـَّ الـقـومـِـ أـيـِـ الـفـلـاسـفـةـِـ لاـ يـعـرـفـونـ اللـهـ، بلـ هـمـ أـبـعـدـ عـنـ مـعـرـفـتهـ منـ كـفـارـ الـيـهـودـ وـالـنـصـارـىـ بـكـثـيرـ، لـكـنـ لـهـمـ مـعـرـفـةـ جـيـدةـ بـالـأـمـورـ الطـبـيعـيـةـ، وـهـذـاـ بـحـرـ عـلـمـهـمـ، وـلـهـ تـفـرـغـواـ، وـفـيـهـ ضـيـعـواـ زـمـانـهـمـ، وـأـمـاـ مـعـرـفـةـ اللـهـ -ـ تـعـالـىـ -ـ؛ فـحـظـهـمـ مـنـهـاـ مـبـخـوسـ جـداـ، وـأـمـاـ مـلـائـكـتـهـ وـأـنـبـأـوـهـ وـكـتـبـهـ وـرـسـلـهـ وـالـمـعـادـ؛ فـلـاـ يـعـرـفـونـ ذـلـكـ الـبـتـةـ" (٣).

(١) Schmitt, Political Theology, trans. Schwab, MIT Press, 1985, P.36.

(٢) : اشبنجلر، تدهور الحضارة الغربية ط ترجمة: أحمد الشيباني، مكتبة الحياة (٣٨١/١)

(٣) : ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (٢٣٠/١٧)

وقال الإمام ابن تيمية أيضاً عن رمز الفلسفة اليونانية: " وأرسطو المعلم الأول من أجهل الناس برب العالمين إلى الغاية " ^(١).

وقال ابن تيمية أيضاً موضحاً ذات المقارنة: " وأرسطو وأتباعه في الإلهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثيرٍ كثير، وأما في الطبيعيات؛ فغالب كلامه جيد " ^(٢).
والمهم هنا أن نشير إلى أن هذا الباب الفلسفي تجد عموم الإسلاميين فيه حذرين أشد الحذر؛ لأنهم - والله الحمد - موقون أن مضامين وتصورات الوحي أهدى وأحڪم.

بل إنَّ كثيراً من حقائق الوحي في هذا الباب الفلسفي لا تعرفها الفلسفة الغربية المعاصرة أصلاً، أو لديها حوله معلومات مشوهة، كتاب الإلهيات، وما يتضمنه من معرفة الله وما ينبغي له معرفة صحيحة، والعالم الغيبية وتقدير كل شيء في اللوح الحفظ، وجريان السنن الطبيعية بغايات إلهية، وأثر العبادة في النواميس الكونية، وحركة القلب بالتزكية كالتوكل والافتقار والضراعة، ونحو هذه المعاني التي هي التنوير الحقيقي، كما قال ﷺ في هذه المقارنة بين تنوير الوحي وظلمات ما يعارضه: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَتَّلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ {الانعام: ١٢٢}.

وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى هذا التنوير المستمد من الوحي، فقال: " وعند المسلمين من العلوم الإلهية الموروثة عن خاتم المرسلين ما ملأ العالم نوراً وهدى " ^(٣).

وأما الوجه الثالث: فهو الوجه السياسي للحضارة الغربية، وهو الوجه الكالح بكل معنى الكلمة، فالمؤسسة السياسية إمبريالية استعمارية تمتزق ثروات الأمم الأخرى، وليس لديها أية حواجز أخلاقية أمام مصالحها، فهي ديمقراطية شفافة في السياسة الداخلية - غالباً -، ديكتاتورية معتمدة في السياسة الخارجية دائمًا.

والمؤسسة السياسية الغربية هي التي خلقت أبشع النماذج الدموية في التاريخ وهي المسؤولة عن تطوير أدوات الإبادة البشرية الشاملة، والمعتقلات اللاإنسانية، وقصف المدن الكاملة بما فيها من المدنيين، كيف تبرأ تلك الحضارة من عقدة الذنب وهي تتذكر عصر العنصريات والقوميات والنازية

(١) : المصدر السابق

(٢) : ابن تيمية، الرد على المنطقين ، تحقيق: الكتبى، مؤسسة الريان، (ص ٢٧٧)

(٣) : ابن تيمية، مجموع الفتاوى : (٨٤/٢)

وهيروشيم ونجازكي واستعمار الدول العربية وغواتنامو وأبو غريب، والأسلحة النووية والغازات السامة، وإيقاف تحقيقات الفساد لأجل مصالح قومية عليا، بل وسن تشريعات حرمان المسلمة من حجابها، ورعاية مؤسسات صحفية تسخر بني يؤمن به شطر العالم.

على أية حال... هذه الوجوه الرئيسية الثلاثة للحضارة الغربية إنما هي نماذج فقط، وتبقى هناك حقول أخرى لا يتسع هذا الجزء لتفصيلها كالعلوم الإنسانية والفنون ونحوها، وهذه النماذج كافية في الدلالة على المقصود بأن الإسلاميين لديهم موقف تفصيلي يميز المفید من الضار، وليس كما يتصوره علاة المدنية المادية.

الركيزة الثالثة: " التمييز بين الانتفاع والانبهار ".

علاة المدنية المادية يتوهون أن هناك تلازمًا بين الانتفاع والانبهار، وأنه لكي تستفيد من الحضارة الغربية يجب أن تمتليء أشداقنا بتاؤهات التعجب، وأن نفتر أفواهنا ونخن نسوق فلسفتهم، وأن نخوط أسماءهم وأعلامهم بحالة التعبيرات الخارقة ولذلك؛ يطلق بعضهم عبارة المعجزة الغربية أو معجزة الحداثة ونحوها وتفریعاً على ذلك ينظرون إلى أي ذنب أو انتهاص لواقع الحضارة الغربية على أنه رفض للانتفاع بما لديها من صواب! ويترمدون بأي تعبير ديني في توصيف الحضارة الغربية، كوصفها بالضلال والفجور والفواحش والكفر وأمثالها من التعبيرات الشرعية، ذلك لأن هذه المفاهيم وأمثالها مشبعة بحملة دينية وهم يريدون التعامل بلغة مدنية تستبعد المحتوى الديني من التقييم.

والواقع: أن عدم فهم علاة المدنية للموقف الشرعي إزاء الحضارات هو سبب عدم فهمهم للموقف الإسلامي المعاصر من الحضارة الغربية، فليس في الشريعة تلازم مطلق بين الانتفاع من الآخر والانبهار به، بل الموقف الشرعي بخلاف ذلك أصلًا.

فالنبي ﷺ استفاد من الحضارة المعاصرة له في الخندق، ومشروعية الغيلة، والتبادل التجاري، وافتدى الأسير الكافر بتعليم المسلمين، وراسلهم، واتخذ خاتماً لراسلتهم، كما هي عادتهم، وقبل هداياهم، كما قبل هدية ملك أئلة القبط، وأكل من طعامهم، ولبس من منسوجاتهم، وشارك يهود خبير في تخليهم وغير ذلك من أوجه التواصل الشرعي لكنه من ذلك كله بين ضلالهم واحتطاطهم وظلمائهم بسبب

إعراضهم عن نور الوحي، كما قال ﷺ عن الفترة التي سبقت بعثته: "وَإِنَّ اللَّهَ نَظَرَ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ فَمَقْتُهُمْ، عَرَبُهُمْ وَعَجَمُهُمْ، إِلَّا بَقَايَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ" ^(١).

وقال ﷺ: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ {ابراهيم: ١}.

فيبيّن أنَّ هذه الأمم التي عاصرته كلهما في ظلمات، وأنَّهم هم الظالمون الذي يحتاجون التنوير الحقيقى الذى هو نور الوحي.

هذه التمييزات المنهجية الثلاثة وهي: التمييز بين الحضارة كغاية والحضارة كوسيلة، والتمييز بين الوجه العلمي والفلسفى والسياسي للحضارة المعاصرة، والتمييز بين الانتفاع والانبهار: هي المفتاح الرئيس لفهم موقف الإسلاميين المعاصرين من الحضارة المعاصرة، ومن استوعبها علم قطعاً جهل من يقول إن الإسلاميين ضد الحضارة والمثقفة والتحدى

تفصيلياً منظماً، مستمدًا من خلاصة توازنات نصوص الشريعة.

أما كثرة تذمر عُلاء المدينة المادية، وشكواهم من الارتياب الاجتماعي ضد الثقافة الغربية، وضعف الثقة بدعاتها، وتشنج بعض الناس ضد المنتج الغربي، فالمؤول الحقيقي عنه ليس الإسلاميين، وإنما النزق التغريبي الذي تبناه بعض عُلاء المدينة، حتى قال الأول: "يجب أن نأخذ ما لدى الغربيين بحلوه ومره، وخيره وشره" وحتى قال الآخر: "الحضارة الغربية كقصر فخم يجب أن لا نشغل بسلة مهماته الصغيرة"، فمثل هذه الطيش، وانعدام التماسك أمام المنجز الغربي هو الذي ألقى الهوية الإسلامية واستفز توربيبات الممانعة الشعبية؛ إذ لو رأى الناس في تلك النخب الثقافية موقفاً عقلانياً رزينياً إزاء منتجات الفكر الغربي، ييدي غيرته على قيم الإيمان والفضيلة؛ لما احتاجوا أن يعبروا عن رفضهم بهذه الصورة التي يعتقدونها عُلاء المدينة المادية.

(١) : صحيح مسلم : (٢٨٦٥)

شتيمة " الدوغماائية "

يلاحظ المتتابع لخطاب غلاة المدنية ولعهم المبالغ فيه بذكر النسبية، واتهام المخالفين لهم بمصطلحات "الوثوقية" ، و "الدوغمائية" و "اليقينية" و نحوها.

والنسبية في المسائل الاجتهادية حق لا مرية فيه، أقره الشارع في شواهد كثيرة، منها واقعة "لا يصلين أحدكم العصر إلا فيبني قريطة" ^(١) المشهورة، حيث أقر النبي ﷺ كلا الطائفتين المختلفتين على فهمها للنص.

ولكن المؤلم في خطاب غلاة المدنية أن بعضهم يتحدث نظرياً عن النسبية فيما دون القطعيات، ولكنك تكتشف أن هذه النسبية لا تتوقف أصلاً، بل تنتد ومتند، يوماً بعد يوم، فكل من خالف في قطعي من قطعيات الوحي – سواء كان متقدماً، أم معاصرً – تجد من يبرر له ذلك بشعار النسبية أو يبرر له بالمفاهيم والأواعية المصنعة من مادة النسبية الخام.

ومن واقع تجربة مُرّة؛ فإن أكثر من قرأت له من غلاة المدنية عن النسبية وجدته في بادئ الأمر يتحدث عن النسبية في الاجتهادات، ويدرك نصوص الشريعة والعلماء في الإعذار في الاختلاف في الاجتهادات، وهذا مستوى محمود لا شك فيه، إلا أنه بعد مدة يبدأ يفرض بساط النسبية خارج غرفة الاجتهادات، وهكذا حتى يقفز إلى تطبيق النسبية في كل شيء، فكثير من غلاة المدنية يجعلون كل شيء نظرياً شخصياً محضاً، ولا يجعلون لمعطى من المعطيات الشرعية مهما كانت قطعية وحسمه وصراحته ووضوحه شأنًا يستحق الجزم واليقين المطلق.

وما بنوا على أصل النسبية: أنهم يطلقون ألقاباً تغافيرية على حالة "الغيرة" و "الحمية" على الشريعة والفضيلة، فيطلقون على الداعية الذي يغضب الله ويتمعر وجهه إذا انتهكت الأصول الشرعية متواتراً، أو يسمونه نرقاً، أو أهوجاً، ونحو هذه الأوصاف والعيوب، ويسمون الخطاب الدعوي الذي يضج بالحرقة للدين: خطاباً متواتراً!

وما بنوا على أصل النسبية أيضاً التبرم بالحديث عن شرف هذه الأمة، وفضلها على سائر الأمم، وينزعجون كثيراً من الحديث عن اجتباء هذه الأمة، واصطفائها، وحب الله لها، ويرونه لوناً من الوهم والتضليل والوثوقية.

(١) : صحيح البخاري : (٩٤٦) ، و صحيح مسلم : (١٧٧٠)

وما بنوا على أصل النسبة أيضاً أنهم يسمون إنكار المنكرات الشرعية وهي المقصر إقصاءً، ولذلك؛ يتباهى كثير من غلاة المدنية ببرودهم أمام مظاهر التقصير الديني باعتبارها حرية شخصية، ويجعلون سجية التواصي التي شرفها الله وصاية، ويكترون من تنقصها.

إذا تأمل القارئ هذه الظاهرة اعتصره الألم وهو يرى محمد الوحي تحول إلى مذامَ بالاعيب الألفاظ وتزويق المفردات.

ويعرف الكثيرون اليوم من يراقب إشكاليات المنهج العلمي في البحث والمعرفة ارتفاع نغمة الوصفية والوضعية، في مقابل التزهيد في المعيارية وأحكام القيمة، فتري الباحث المتأثر بالميتشودولوجيا الغربية يفحّم مستوى الوصف والتقرير والوصول للمعلومات، وينقص مستوى الحكم والتقويم وذكر الخطأ والصواب والحق والباطل^(١)، وإذا تفحص الدارس هذه الظاهرة يدرك أن جوهرها الجنيني هو مفهوم النسبة الذي يدفعهم لتحاشي إصدار الأحكام والاكتفاء بالوصف والتسجيل، وقد بلغت الحفاوة بالوصفية والوضعية مستويات متطرفة في الفلسفة الغربية، ربما من أطرافها تعبيرات الفيلسوف الفرنسي المعاصر جيل دولوز (ت: ١٩٩٥م)، حيث يقول: "الحكم على الأشياء هو مهنة كثيرة من الناس، ولكنها مهنة غير جيدة بدلًا عن التنظيم والتعرف والحكم، فالآثم هو: العشور والالتقاء والاستياء، ومن الأفضل أن يكون المرء كنائساً في الطريق على أن يكون قاضياً. إن العدالة والصواب أفكار رديئة، وقارن هذا بصيغة المخرج السينمائي غودار: "ليس المطلوب صورة صحيحة، نريد صورة فقط" وهكذا أيضاً في الفلسفة: "ليس المطلوب أفكاراً صحيحة، نريد أفكاراً فقط...."^(٢)

ومن كانت له خبرة بأصول الأفكار الحديثة، ونسب المفاهيم المعاصرة، يدرك فوراً أن رواج النسبة والمفاهيم المتصلة بها يعود لضغط "الحرية الليبرالية" الذي تفرضه الثقافية الغربية الحديثة، وتتلقاه عنها الأمم المنهزمة، حيث: إن النسبة هي الأساس الفلسفى للحرية الليبرالية، لكن أفكار المنتصر كثيراً ما تروج في معلميات فكرية غير صريحة.

والحقيقة: أن من راقب مآلات النسبة رأى أنها الطريق الذي يقود المرء خطوة خطوة إلى العدمية
المضحة التي لا تكاد تثبت شيئاً، وبجعلك غير قادر على الحماس لأى معنى شرعى، وتسلب المرء

(١) للتوسيع حول هذه المقابلة المفهومية وآثارها يمكن مراجعة: محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعية بين الوضعية والمعيارية المعهد العالي للتفكير الإسلامي، الطبعة الثانية، (١٤١٣ هـ)

trans. Tomlinson & Habberjam, Columbia University Press, 2007, p.8 f.. Dialogues II.Deleuze : (٢)

فضيلة اليقين، وتتحممه في كهوف الارتياح والحقيقة والتردد، فالعدمية نهاية الطريق في انعدام المعايير والموازين، فلا يوجد حقيقة أصلًا، ولا أساس للقيم، ولا معنى موضوعي للحياة، بل تصل العدمية في حقل الإبستمولوجيا إلى أن المعرفة أصلًا "غير ممكنة" فالعدمية جرافة تحدمية في غاية الخطورة.

وإضفاء النسبية إلى العدمية ليس استنتاجاً شخصياً، بل هذا معطى متداول بكثرة في الحقل الفلسفـي الغربي، حتى إن بعض الباحثـين يجعلـ العدـمية مرادـفاً للـنسبـيةـ المتـطرـفةـ، وبـعـضـهـمـ يجعلـ العـدمـيةـ مرادـفاًـ للـنسـبـيةـ الرـادـيكـالـيـةـ، ولـذـلـكـ؛ عـرـبـ بعضـ الـبـاحـثـيـنـ تعـبـيرـاًـ طـرـيفـاًـ عـنـ عـلـاقـةـ الـرـحـمـ الـفـكـرـيـ بـيـنـ هـذـهـ المـفـاهـيمـ، فـقـالـ: "ـالـرـيـيـةـ تـكـوـنـ –ـ غالـباًـ –ـ مـتـداـخـلـةـ مـعـ مـفـهـومـيـنـ اـثـنـيـنـ مـنـ أـفـارـبـهاـ وـهـمـاـ:ـ العـدـمـيـةـ وـالـنـسـبـيـةـ"ـ (١).

ولـكنـ منـزـلـةـ الـيـقـينـ وـالـتـصـدـيقـ وـالـثـقـةـ فيـ التـصـوـيرـ الشـرـعـيـ خـلـافـ ذـلـكـ كـلـهـ، ولـذـلـكـ؛ إـنـ جـرـيلـ حـيـنـ جـلـسـ إـلـىـ النـبـيـ ﷺـ وـسـأـلـهـ فيـ ذـلـكـ الـجـلـسـ الـذـيـ قـرـرـ فـيـهـ أـصـوـلـ الـدـيـنـ الـثـلـاثـ الـإـحـسـانـ وـالـإـيمـانـ وـالـإـسـلـامـ، جـعـلـ أـشـرـفـ هـذـهـ الـمـرـاتـبـ هـيـ الـإـحـسـانـ، وـعـرـفـ الـإـحـسـانـ بـالـيـقـينـ الـحـاسـمـ الـذـيـ لـيـسـ دـوـنـهـ أـدـنـيـ تـرـدـ بـحـيـثـ لـاـ يـوـجـدـ فـيـ قـلـبـ الـمـرـءـ إـلـاـ هـذـهـ الـحـقـيـقـةـ، فـقـالـ "ـالـإـحـسـانـ أـنـ نـعـبـدـ اللـهـ كـأـنـكـ تـرـاهـ"ـ (٢).

فـجـعـلـ الـإـحـسـانـ هوـ اـمـتـلـاءـ الـقـلـبـ بـحـقـيـقـةـ الـأـلـوـهـيـةـ بـحـيـثـ كـأـنـهـ يـشـاهـدـ اللـهـ عـيـانـاًـ، وـالـوـاقـعـ:ـ أـنـ مـنـ لـهـتـ خـلـفـ سـرـابـ النـسـبـيـةـ فـقـدـ أـغـلـقـ الـبـابـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ هـذـهـ الـمـنـزـلـةـ الـتـيـ هـيـ أـشـرـفـ مـنـازـلـ الـدـيـنـ، فـبـدـلـ أـنـ يـجـاهـدـ نـفـسـهـ لـتـسـتـيقـنـ أـصـبـحـ يـجـاهـدـ نـفـسـهـ لـتـرـتـابـ.

وـالـحـقـيـقـةـ:ـ أـنـ التـأـمـلـ الـعـلـمـيـ فيـ سـيـرـةـ النـبـيـ ﷺـ يـكـشـفـ لـنـاـ بـكـلـ وـضـوحـ أـنـ الـحـمـاسـ وـالـحـمـيـةـ وـالـغـيـرـةـ عـلـىـ الـشـرـيـعـةـ، وـالـغـضـبـ لـلـهـ وـرـسـوـلـهـ؛ـ مـنـ الـمـقـامـاتـ الـحـمـودـةـ، وـلـيـسـ توـتـرـاًـ لـاـ نـزـقاًـ لـاـ وـصـايـةـ لـاـ إـقـصـاءـ.ـ فـمـنـ ذـلـكـ مـاـ فـيـ الصـحـيـحـيـنـ مـنـ حـدـيـثـ عـائـشـةـ أـنـ النـبـيـ ﷺـ لـمـ رـأـيـ قـرـامـ التـصـاوـيرـ يـسـتـعـمـلـونـهـ سـتـراًـ "ـ تـلـونـ وـجـهـهـ ﷺـ"ـ (٣)ـ مـنـ شـدـةـ الـغـضـبـ.

(١) Petr Lom , The Limits of Doubt: The moral and Political implications of Skepticism , SUNY Press , 2001 m P. 3

(٢) : صحيح البخاري : (٥٠) ، و صحيح مسلم (٨)

(٣) : صحيح البخاري : (٦١٠٩) ، و صحيح مسلم (٢١٠٧)

وفي الصحيحين أيضاً: أنَّ رجلاً، وقد يكون حزم بن أبي كعب أو غيره، كان يتأخر عن صلاة الفجر، بسبب تطويل إمامهم بهم، وهو معاذ بن جبل، فاشتد غضب النبي ﷺ، بل قال أبو مسعود: "فما رأيت النبي ﷺ في موعظة أشد غضباً من يومئذٍ" ^(١).

وفي الصحيحين أيضاً: من حديث زيد بن خالد الجهنمي في الذي سأله عن ضالة الإبل، قال: "غضب رسول الله ﷺ حتى احمرت وجنتاه – أو أحمر وجهه – ثم قال: مالك ولها؟ معها حذاؤها وسقاوتها حتى يلقاها رجها" ^(٢).

وفي البخاري: من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ رأى القذاة في المسجد فتعيّظ على أهل المسجد ^(٣). ونظائر هذه الاخبار النبوية كثیر، وإنما أردنا المثال لا الاستيعاب، حيث تبين هذه الأحاديث غيره النبي ﷺ، وغضبه لله في مسائل من الأصول، وسائل من الفروع، غضب من تطويل الصلاة، ومن تعليق الصور، ومن التقطاط ضالة الإبل، ومن القذاة في المسجد، وغيرها.

ولم يكن النبي ﷺ يخطب في شؤون الإسلام ببرود معرفي كما يتصور علاة المدينة، بل كانت تظهر عليه آثار الغضب والغيرة، ففي صحيح مسلم من حديث جابر قال: "كان رسول الله ﷺ إذا خطب أحمرت عيناه، وعلا صوته، واشتد غضبه، حتى كأنه منذر جيش يقول صبحكم ومساكم، ويقول بعثت أنا والساعة كهاتين ويقرن بين إصبعيه السبابة والوسطى" ^(٤).

فكيف يقال بعد ذلك: إنَّ الغيرة على محكمات الإيمان والشريعة والفضيلة والغضب لله ورسوله من التوتر والنزع والوصاية والإقصاء ونحوها من الشتائم؟

فالغضب لله ورسوله ليس انتقاماً شخصياً، وشهوة تسلط على الناس، بل هو من أسمى مقامات الإيمان التي تعكس عمق تشرب القلب لحب الله ورسوله.

أمَّا التباهي والافتخار بالبرود واللامبالاة والسلبية أمم مظاهر التقصير الديني باعتبارها حرية شخصية، فهذا مرض ينبغي على الإنسان معالجته لا قيمة راقية يدعى إليها، فقد كان من أسباب لعنبني إسرائيل هو برودهم وسلبيتهم إزاء مظاهر التقصير الديني، كما قال ﷺ: ﴿لَعْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾

(١) : صحيح البخاري : (٩٠) ، و صحيح مسلم (٤٦٦).

(٢) : صحيح البخاري : (٩١) ، و صحيح مسلم (١٧٢٢).

(٣) : صحيح البخاري : (١٢١٣).

(٤) : صحيح البخاري : (٨٦٧).

مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَأْوُدَ وَعَيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ هَذِهِكَ إِمَّا عَصَمُوا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٧٨) كَانُوا لَا يَتَنَاهُونَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ هَلِئَسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٧٩) ﴿المائدة: ٧٨، ٧٩﴾ .

ومن أهم وسائل سلامة المجتمع من كوارث الغضب الإلهي وجود نخبة تغار على الحرمات الشرعية، كما قال ﷺ: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ ﴿هود: ١١٦﴾ .

وأما اجياء هذه الأمة واصطفاؤها وخيرتها، وتشريفها بالشهادة على الناس فهو من محكمات الوحي، كما قال: ﴿وَجَاهَدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جَهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاهُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْهِمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هِلَّةً أَيِّكُمْ إِيمَانُهُمْ هُوَ سَمَّاًكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلٍ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ ﴿الحج: ٧٨﴾ .

وقال أيضاً: ﴿وَكَذِلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ ﴿البقرة: ١٤٣﴾ . وهذه النصوص مجرد شواهد فقط، وإلا فالكتاب والسنّة معمرة بنظائر ذلك، بحيث إنَّ من تأملها وتدبّرها علم قطعية القدر المشتركة بينها وبطلان ما يعارضها من مفاهيم الغلو المدنس.

تأجيل نتائج الاستقامة

يحاول كثير من علّة المدنية المادية أن يجعلوا المأمورات والمنهيات الشرعية مرتبطة بالجنة والسلامة من النار فقط، ولا علاقة لها بسعادتنا وظفرنا وسلامتنا الدنيوية، فالدين لبناء الآخرة والمدنية لبناء الدنيا، أو كما يذكر بعضهم: " الدين شرط للنجاة الأخروية لا للنجاح الدنيوي "، ولذلك يشعر بعضهم أن المجتمع الغربي ليس بحاجة فعلية إلى الإسلام لإصلاح دنياه، وإنما يحتاج الإسلام فقط لينجو من النار، وتبعاً لذلك يصف بعضهم المجتمع الغربي بالعبارة العبدوية السطحية بأنّه " الإسلام بلا مسلمين ".

والواقع: أن هذا جهل مؤلم بمضامين الوحي ودلائله على الآثار الدينية للالتزام الديني، فمن تدبر نصوص القرآن وتأمل كتاب الله انكشف له خمسة آثار دينية للاستقامة الدينية، وهي : التمكين السياسي في الأرض واستقرار الأمن في البلاد، والرخاء الاقتصادي، والطمأنينة النفسية، والسلامة من كوارث الغضب الإلهي " فكيف يقال بعد ذلك: إنّ الدين لبناء الآخرة فقط والمدنية لبناء الدنيا، أو أن المجتمع الغربي لا يحتاج الإسلام لإصلاح دنياه؟!

فقد أخبرنا الله خيراً قاطعاً لا يتحمل النسبيات وأشكال التأويل أن الاستقامة تورث التمكين والأمن، كما قال ﷺ: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ حَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ {النور: ٥٥}. وأكد ﷺ هذا الوعد الرباني في محكمات كثيرة، كقوله: ﴿وَتُرِيدُ أَنْ تُمْزِّقَ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَتُنْجَعِلُهُمْ أَئِمَّةً وَتُنْجَعِلُهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ {القصص: ٦-٥}.

ومن شدة اهتمام الله بهذا الوعد الرباني أخبرنا عن تتابع الأنبياء والكتب السماوية على تأكيده، كما قال: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الدِّيْكَرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحِينَ﴾ {الأنباء: ١٠٥}. وقال عن وعده لأنبيائه السابقين: ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ (١٧١) إِلَهُمْ لَهُمْ الْمَنْصُورُونَ (١٧٢)﴾ {الصفات: ١٧١-١٧٢}.

وربط الله النصر العسكري على الأعداء بعمارة الآخرة، لا أن عمارتها سبب للهزيمة، كما قال ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرُكُمْ وَإِنَّمَا تُؤْدِي أَقْدَامَكُمْ﴾ {محمد: ٧}. وقال: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾ {الحج: ٤٠}.

وقال: ﴿إِنَّا لَنَصْرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ {غافر: ٥}.

وقال: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ {الروم: ٤٧}.

والمنطوق المتصـرح به في مثل هـذه الآيات أن من نـصر الله نـصره الله، أما المـفهـوم الذي تضـمنـته فهو

أن من لم يـنصر الله، فإن الله سيـخـذـله، وهذا المـفهـوم ليس مجرد استـبـاط، بل هو منـصـوص في مـحـكمـات

أـخـرى، كـقولـه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُ أَيْدِيهِكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ {الـشـورـى: ٣٠}.

وقـالـ: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنِّي هَذَا قُلْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ

الله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ {آل عمرـان: ١٦٥}.

وقـولـه: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ {الـنـسـاءـ: ٧٩}.

فحـينـ يـقـرـأـ المؤـمنـ هـذهـ الـمـحـكمـاتـ الـقـرـآـنـيـةـ، وكـيفـ يـشـيـهـاـ اللهـ مـرـةـ بـعـدـ أـخـرىـ؛ فإـنـهـ يـشـعـرـ بـالـأـسـىـ

وـالـأـلـمـ وهوـ يـسـمـعـ بـعـضـ الشـبـابـ الـمـسـلـمـ يـرـدـ أـنـ الـمـسـلـمـينـ عـمـرـوـ آـخـرـتـهمـ وـأـهـمـلـوـ دـنـيـاهـمـ.

كـماـ دـلـلتـ شـواـهدـ الـوـحـيـ الـكـثـيرـ عـلـىـ أـنـ الـاسـتـقـامـةـ الـدـينـيـةـ تـخـلـقـ الرـخـاءـ الـاقـتصـاديـ وـازـهـارـ الـموـاردـ الطـبـيعـيةـ،

كـماـ فيـ قـولـهـ: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْفُرْقَانِ آمَنُوا وَاتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ {الأـعـرـافـ: ٩٦}.

وـأـيـقـظـ الـقـرـآنـ الـعـقـلـ الـمـادـيـ وـنـبـهـ عـلـىـ أـنـ الـاسـتـقـامـةـ تـورـثـ الرـزـقـ بـطـرـيقـ لاـ يـتـبـهـ لـهـ الـمـرـءـ وـلـاـ يـمـكـنـ

حـسـابـهـ بـالـحـسـابـاتـ الـمـادـيـةـ الـحـضـةـ فـقـالـ ﷺ فـيـ لـفـتـةـ دـقـيـقـةـ ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ مَحْرَجاً﴾ (٢) وـيـرـفـعـهـ

مـنـ حـيـثـ لـاـ يـتـسـبـبـ ﴿الـطـلاقـ: ٣-٢﴾.

وـهـذـاـ شـأنـ عـامـ فـيـ الـأـمـمـ السـابـقـةـ، فـقـدـ قـالـ ﷺ لـأـهـلـ الـكـتـابـيـنـ: ﴿وَلَوْ أَهْكُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَحْمَنِنَ لَأَكْلُو مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ {المـائـدةـ: ٦٦}.

وـقـالـ نـوـحـ عـلـيـهـ السـلـامـ لـقـوـمـهـ: ﴿فَقُلْتُ اسْتَعْفِرُو رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَافِرًا﴾ (١٠) يـرـسـلـ السـمـاءـ عـلـيـكـمـ

مـدـرـارـاـ (١١) وـيـمـدـدـكـمـ بـأـمـوـالـ وـبـنـيـنـ وـيـجـعـلـ لـكـمـ جـنـاتـ وـيـجـعـلـ لـكـمـ أـهـارـاـ (١٢) {نـوـحـ: ١٢-١٠}.

وـقـالـ هـودـ عـلـيـهـ السـلـامـ لـقـوـمـهـ: ﴿وَيَا قَوْمَ اسْتَعْفِرُو رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُو إِلَيْهِ يُرْسـلـ السـمـاءـ عـلـيـكـمـ مـدـرـارـاـ

وـيـزـدـكـمـ قـوـةـ إـلـىـ قـوـتـكـمـ﴾ {هـودـ: ٥٢}.

فـهـذـهـ مـحـكمـاتـ الـوـحـيـ الـصـرـيـحـ تـتـابـعـتـ عـلـىـ لـسـانـ الـأـنـبـيـاءـ وـتـؤـكـدـ أـنـ الـاسـتـقـامـةـ الـدـينـيـةـ مـنـ أـعـظـمـ

أـسـبـابـ الـرـخـاءـ الـاقـتصـاديـ وـغـنـيـ الـمـوـاردـ، وـأـنـ أـسـوـقـ هـذـهـ الـآـيـاتـ، أـدـرـكـ تـامـاـ أـنـ الـعـقـلـ الـمـادـيـ الـذـيـ

تـشـبـعـ بـالـثـقـافـةـ الـغـرـبـيـةـ الـحـدـيـثـةـ لـاـ يـطـيقـ وـلـاـ يـسـتوـعـ بـهـذـهـ الـوعـودـ الإـلـهـيـةـ، وـلـاـ يـفـكـرـ إـلـاـ فـيـ الـآـلـيـاتـ

الملموسة، والواجب إزاء ذلك أن لا ننجرف مع هذه العقول وتكتونيتها المتصادم مع مقتضيات الإيمان، وإنما الواجب أن نسعى قدر المستطاع إلى تنويرها بالوحي، ودلالتها إلى ترکية النقوس، حتى تستطيع عقولها أن تترقى من قاع ماديتها السطحية إلى قمم الوعود الإلهية، فتوقن بوعد الله تعالى، فمن ذا سيكون أصدق وأبر وعداً من الله جل جلاله؟ ولذلك قال: ﴿وَمَنْ أُوفِيَ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ {التوبه: ١١١}. وقد دلت شواهد الوحي أيضاً على أن الخلل الديني من أهم أسباب الكوارث العظيمة الناشئة عن الغضب الإلهي، وهذه الحقيقة يتبرم بها كثيراً غاللاً المدنية ويحاولون تحبيدها، ويتضاربون من تفسير الكوارث على أنها عقوبات إلهية، ويحاولون دوماً أن يجعلوا الخلل الديني عقوبته أخروية فقط، أما الدنيا فمربوطة بقوانين طبيعية لا صلة لها بهذه التفسيرات الغيبية، وبعضهم يتغاري به التطرف ويسمى ذلك تفسيراً ميثولوجيًّا، أي أسطورياً خرافياً.

والواقع: أنَّ هذا التصور يتضمن إهداً وتضييعاً لأحد الركائز القرآنية في تصور التاريخ، فقد كشف القرآن في محكماته صريحة عن أن الخلل الديني له عقوبات دنيوية وأخروية وقد ذكر تعالى نوعي العقوبة، كما في قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعْذِذُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ {آل عمران: ٥٦}.

وأشار في موضع آخر إلى نوعي العذاب بقوله: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابٌ الْآخِرَةِ أَشَقُ﴾ {الرعد: ٣٤}.

ومن هذه العقوبات الدنيوية الكوارث الطبيعية وغلاء الأسعار وشح الموارد وانفراط الأمان وغيرها كثير، كما قال: ﴿ظَاهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ إِمَّا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقُهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ {الروم: ٤١}.

ويضرب الله لنا مثلاً عن دور الانحراف الديني في رفع الرغد والأمن، كما يقول: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغْدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرُتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْحُوْفِ إِمَّا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ {النحل: ١١٢}.

فها نحن نرى أن العقوبات الدنيوية إزاء الانحراف الديني ليست تفسيراً ميثولوجياً أو خرافياً، بل هي أحد المكونات الرئيسية لحركة التاريخ في التصور القرآني.

وبعض علاة المدنية المادية يردد دعوى خلاصتها أن "المعالجة بالعقوبة استثناء، لا ظاهرة تاريخية"
والحقيقة أن إهلاك الأمم المتجردة المعرضة عن الوحي وطاعة الله ورسوله ومعاجلتها بالعقوبة ليس
استثناء في مدونة التاريخ، أو حادثة شاذة خارقة للعادة، بل إن المعطيات التاريخية التي يقدمها القرآن
تكشف أنها ظاهرة تاريخية فعلية! كما قال: ﴿وَكُمْ أَهْلَكُنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ﴾ {الاسراء: ١٧} .
 ويذكر الله الأمم السابقة وكيف شملهم بنوعي العقوبة الدنيوية والأخروية: فيقول: ﴿كَذَّبَ الَّذِينَ
 مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ (٢٥) فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْحَزَنَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ
 الْآخِرَةِ أَكْبَرُ﴾ {ال Zimmerman: ٢٥ ، ٢٦} .

ثم إن تلك الشعوب السابقة في التاريخ الإنساني كانت تمتلك إمكانيات مدنية وقوة اقتصادية
 وموارد هائلة ومع ذلك حين سخط الله عليها عاجلها بالعقوبة الدنيوية بسبب ذنبهم، كما قال: ﴿إِنَّمَا
 يَرَوُا كُمْ أَهْلَكُنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ مَكَانًا مِنْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَازًا
 وَجَعَلْنَا الْأَهْمَارَ تَبَحْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكَنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرَنًا آخَرِينَ﴾ {الأعراف: ٦} .
 ويسرد القرآن شيئاً من عقوبات الأمم السابقة، فيقول: ﴿فَكُلُّا أَحَدْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مِنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ
 حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مِنْ أَحَدَتُهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مِنْ حَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مِنْ أَغْرَقْنَا﴾ {العنكبوت: ٤٠} .
 وانظر إلى مشهد الخراب المروع الذي يصوره القرآن وهو يقول: ﴿فَكَأَيْنِ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ
 ظَالِمَةٌ فَهِيَ حَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشَهَا وَبَيْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾ {الحج: ٤٥} .

فهذه الرؤية التي يتصورها المتعلقون بالمدنية المادية تتضمن أن الإيمان والعمل الصالح والعبودية ليس
 لها آثار اجتماعية خارجية "منفصلة"، بل آثارها ذاتية " خاصة" ، وهذا تصور منافق للمحاكمات
 القرآنية السابقة، وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى شيء من ذلك، فقال في الصفدية: "فقد علم
 بالاضطرار من النقل المتواتر، والتجارب المعروفة، أن الأعمال الصالحة توجب أموراً منفصلة من الخيرات
 في الدنيا، وأن الأعمال الفاسدة توجب نقىض ذلك، وأن الله - تعالى - عذب أهل الشرك والفواحش
 والظلم، كقوم عاد وثمود ولوط وأهل مدين وفرعون، بالعذاب المنفصل والمشاهد، الخارج عن نفوسهم،
 وأكرم أهل العدل والصلاح بالكرامات الموجودة في المشاهدة، وهذا أمر تقر به جميع الأمم، فكيف
 يُقال إن العبادات والطاعات ليس مقصودها إلا ما يوجد في النفس من صلاح الخلق؟". (١)

(١) : ابن تيمية / الصفدية ، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار المدى النبوى، الطبعة الأولى، (١٤٢١ هـ) : (٢٣٨/٢)

فهذه الدعوى التي ينادى بها ابن تيمية تؤكد أن هذه الأطروحة المزيفة أطروحة قديمة.

بل من التبيهات البدعة للإمام ابن تيمية توضيحية للعلاقة بين " تحكيم الشريعة " و " الاستقرار السياسي "، حيث يقول رحمة الله: " وإذا خرج ولاة الأمور عن هذا، فقد حكموا بغير ما أنزل الله، ووقع بأسمهم بينهم، قال النبي ﷺ: " ما حكم قومٌ بغير ما أنزل الله إلّا وقع بأسمهم بينهم " ، وهذا من أعظم أسباب تغيير الدول، كما قد جرى مثل هذا مرةً بعد مرّة، في زماننا وغير زماننا " ^(١).

إذا كانت الاستقامة الدينية تتعلق بحاكل هذه النتائج الدنيوية الحيوية فهل يجوز للمسلم بعد ذلك أن يقول: إن المسلمين عمروا آخرتهم وأضاعوا دنياهم، أو إن الدين شرط للنجاة لا النهاية؟ وما هو شديد الصلة بهذه النظرة أن بعض غلاة المدنية يتحاشون النظر إلى قوة الكفار على أنها نوع من الإملاء والاستدراج الإلهي لهم، ويعيلون إلى النظر إليها باعتبارها نتاج طبيعي لداءهم وتفانيهم يستحقون نتائجه، لا لأنهم مُستكثرون من أسباب العقاب الإلهي !

والواقع: أن من أظهر قوانين التاريخ التي سطّرها لنا الوحي قانون الإملاء والاستدرج الإلهي، فالقوة المادية وتعلّق الإمكانيات التي بآيدي الكفار هي نوع من ذلك، كما قال ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدِرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٨٢) و﴿أَمْلَيْ لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتَّيْنَ﴾ (١٨٣) أَوْمَ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (١٨٤) {الأعراف: ١٨٢ - ١٨٣} .

وقال عمن يكذب بهذا الوحي: ﴿فَدَرِنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدِرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ {القلم: ٤٤} .

وقد قص الله علينا طرفاً من ألوان هذا الإملاء والاستدرج الذي ترتجف له قلوب المؤمنين، فقال: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقُ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ {التوبة: ٥٥} .

بل تأمل في هذا المشهد المخيف حين يخبر ﷺ بأنه يزيد للمعرض كل شيء ثم يباغته بالعقوبة، كما قال: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِرُوا بِهِ فَتَحَنَّا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرَحُوا بِمَا أُوتُوا أَحْذَنَاهُمْ بِعَذَابَهُ﴾ {الأنعام: ٤٤} .

وقال: ﴿فَأَمَلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخْذَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ {الرعد: ٣٢} .

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٨٨/٣٥)

وسمعت مرةً بعض غلاة المدينة المادية يقول: هؤلاء خطباء المنابر يعذننا منذ آمادٍ بأنَّ الله سيهلك الكفار وسينصر الإسلام ولم نر شيئاً! بل لا يزال الكفار في تقدم المسلمين في تراجع، ويدرك الإسلاميون أنَّ البيع مبارك والربا ماحق ولم نر الاقتصاد الغربي الربوي إلا يت العظام واقتصاداتنا تنهار، وذكر أمثلةً من نحو هذا.

والحقيقة المؤلمة: هي أنَّ هذا الوعد بانتصار الإسلام، والوعيد بسقوط الكفرة؛ ليست قضية فكرية

يتبنها الإسلاميون، بل هي وعد ووعيد "إلهي"، وقد نبه الله ﷺ رسالته وأتباع الرسل إلى أنهم سيواجهون مثل هذا الاعتراض المبطن بالسخرية من وعد الله ووعيده الدنيوي، كما قال: ﴿وَلَئِنْ أَخْرَنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْسِسُهُ إِلَّا يَوْمٌ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ {هود: ٨}.

والاستخفاف بوعد الله من شعب النفاق الخطيرة على الإيمان، كما قال ﷺ: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ {الأحزاب: ١٢}. ولشدة تأثير هذا الكلام في أتباع الرسل، فقد أكد ﷺ على وعده، فقال: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفًا وَعْدِهِ رُسُلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو اِنْتِقَامٍ﴾ {إبراهيم: ٤٧}.

ولا سيما أنَّ وعد الله ووعيده كثيراً ما يتحقق في اللحظات الحرجة، أو في المشهد الأخير حين يستكمل الله ﷺ سُنة الابتلاء والتمحيص، ويمر المؤمن بساعات الشدة، كما قال: ﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيَّسَ الرُّسُلُ وَظَنُوا أَكْثُرُهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرٌ نَجْيٌ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرِدُ بِأُسُنَّا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ {يوسف: ١١٠}. ونبه ﷺ أنَّ المؤمن قد يمد الله في حياته حتى يشاهد العاقبة بكمالها، وقد يتوفاه الله قبل ذلك، لكن في كلا الحالين فإنَّ الله لا يخالف وعده، كما نبه على ذلك في ثلاثة مواضع من كتابه، فقال: ﴿فَاصْرِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَإِمَّا تُرِينَكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَكَ فَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ {غافر: ٧٧}. وقال: ﴿وَإِنْ مَا تُرِينَكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ {الرعد: ٤٠}. وقال: ﴿وَإِمَّا تُرِينَكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ {يونس: ٤٦}. ونبه الله عباده المؤمنين إلى أنَّ هذا الإمهال الإلهي له حِكم كبرى، وليس عجزاً من الله - تعالى الله - عن ذلك - كما قال: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ {النور: ٥٧}.

ولشدة الافتتان باستمرار الكفار في تقلبهم في قوائم أشار القرآن إلى عدم الاغترار بهذه الحال، فقال: ﴿لَا يُغَرِّنَكَ تَقْلُبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ﴾ {آل عمران: ١٩٦}.

ولذلك كله؛ فقد أمرنا الله أن نحيب على مثل هذا السؤال المتضمن استبطاء الوعد والوعيد بأن المسألة " مسألة وقت "، كما قال: ﴿فُلَّ كُلُّ مُتَرَبِّصٍ فَتَرَبَّصُوا إِذْ فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى﴾ {طه: ١٣٥}.



صِنَاعَةُ الْمَحَافِرِ
أَصْوَلُ الْانْهِرَافِ الْفَكْرِيِّ
بِوَاعِثِ الْانْهِرَافِ الْفَكْرِيِّ



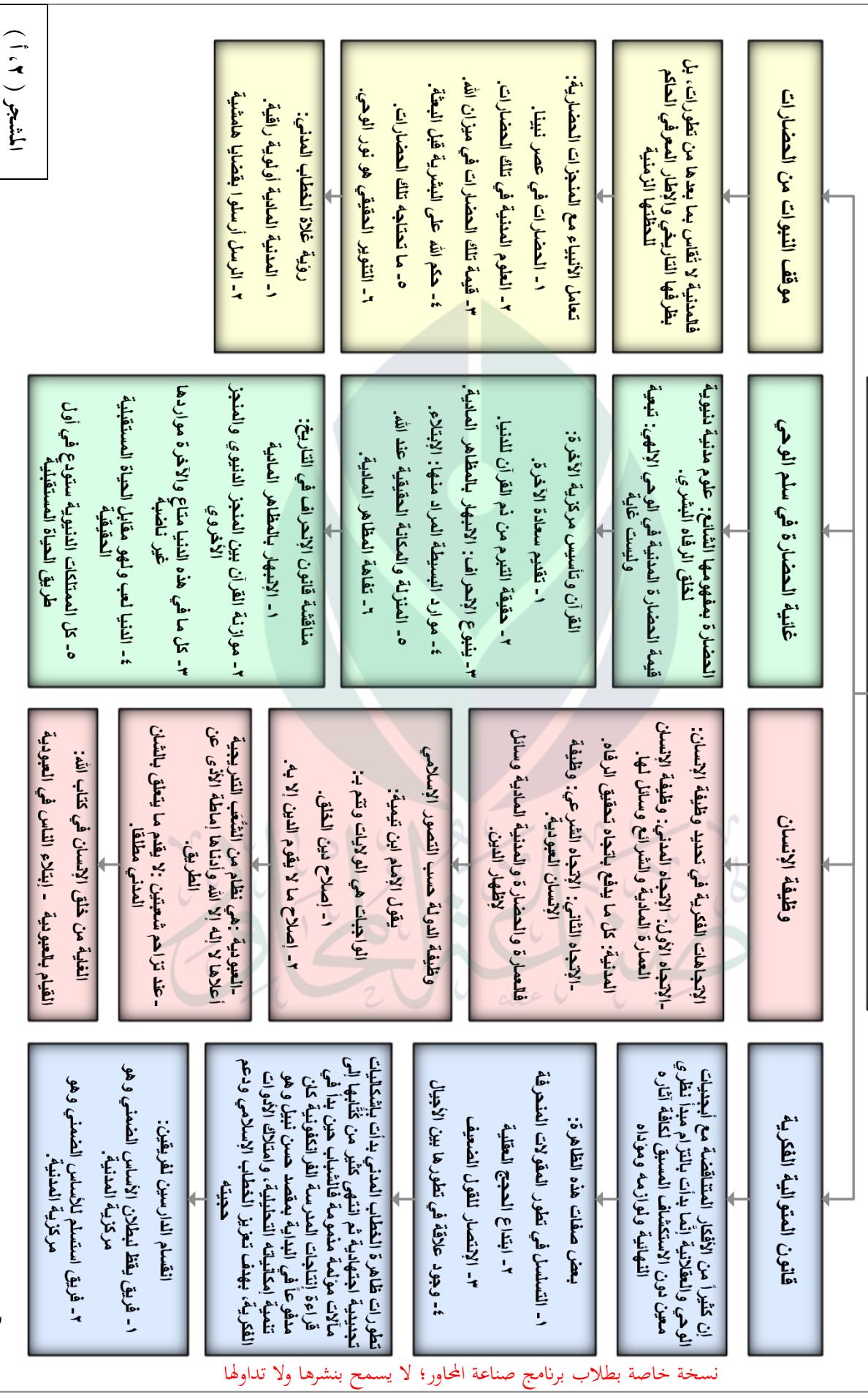
الشجر رقم (٢)
أ. ب



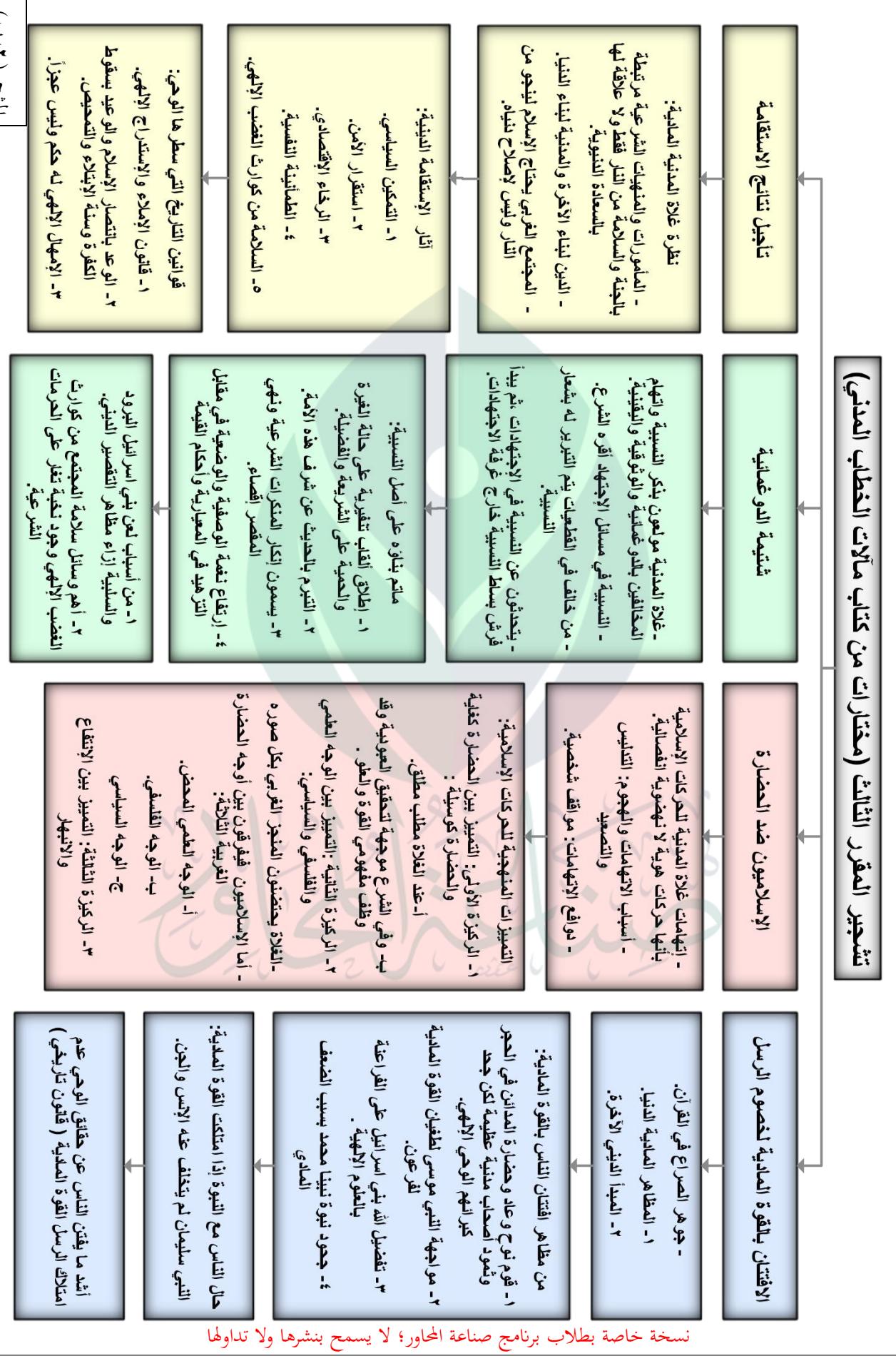
تشجير المقرر الثالث
مختارات من كتاب مالات الخطاب العدنى



تشجير المقرر الثالث (مختارات من كتاب ملائت الخطاب المدني)



تشجير المقرر الثالث (مختارات من كتاب ملائت الخطيب المدني)



نسخة خاصة بطلاب برنامج صناعة الحاور؛ لا يسمح بنشرها ولا تداولها



صِنَاعَةُ الْمَحَاوِرِ
أَصْوَلُ الْانْهَارِفِ الْفَكَرِيِّ
بِوَاعِثُ الْانْهَارِفِ الْفَكَرِيِّ



العقر الرابع
مهدب كتاب
ينبوع الغواية الفكرية



أ. عبد الله العجيري



مزالق هدر النصوص

أين الخلل؟

أحد أكبر الإشكاليات الواقعية في الساحة الفكرية تلك القابلية الكبيرة لدى بعض المنهزمين الواقعين تحت تأثير بهرجة القيم الليبرالية إلى إعادة ترتيب المنظومة الشرعية للتوافق مع معطيات الحضارة الغربية، فلا زال لديه قدر من الاحترام للمرجعية الشرعية ولم يقع في فخ إلغاء مرجعية النص كلياً أو يجادل في مبدأ حاكميته، وإنما يحاول أن يجمع بين هذه التجاذبات بتطويع النص لمعطيات الواقع، بما يتحقق له حالة من الرضى والشعور بالاتزان، فإذا ما نوّقش بأنّ مقتضى التسليم للنص جعله مهيمناً وحاكمًا على الواقع أخذ يسرد جملة من الاعتراضات ليخفف عن نفسه أثر التذكير بمبدأ التسليم وتبعاته

أهم هذه الاعتراضات تتلخص فيما يلي:

- مشكلتنا ليست مع مبدأ التسليم ولا مع النص الشرعي، وحاشا أن يكون، إإنما المشكلة في مطالبتكم بالتسليم لفهمكم للنص والإذعان لقراءاتكم له، وفرق عظيمٌ بين التسليم للنص والتسليم لفهم النص، فنحن وإياكم نصدر عن نص واحد والكل مسلم به، لكنكم تسلمون له على نحو ما تفهمون ونحن نسلم له على نحو ما نفهم.

- أننا إذا تأملنا الواقع رأينا الاختلاف الواسع العريض بين أهل العلم في أصول الدين وفروعه، فلو كان التسليم للنصوص الشرعية على نحو ما تصورون، لما وقع شيء من ذلك الاختلاف، ولكن من موجب التسليم اتفاق الكل على قولٍ واحدٍ، وهو ما لم يقع فدل على مشروعية الاختلاف، وأنه ناشئ عن معطيات موضوعية صحيحة كتفاوت الأفهام وسعة الاطلاع لا أنه واقعٌ عن زيف وإنحراف وتقسيم في مبدأ التسليم ضرورةً.

- التسليم لله ورسوله جزءٌ من بنية شرعية متكاملة متماسكة، والشريعة مبناتها على مراعاة المصالح ودرء المفاسد فإذا كان فهم نص جزئي يناقض المصلحة أو يستوجب المفسدة لم يكن التسليم له منسجماً مع الشريعة بل مضاداً لها.

- أن من عظمة الشريعة استجابتها لمتغيرات الواقع وتقبلاته، وليس الشريعة مجرد نصوص جامدة صلبة لا تقبل الرحاحة أو التطوير، بل هي تتطور مع تتطور الواقع وتفاعل معه، وقد أقر

الفقهاء بهذا وأصلوه في قاعدهم الشهيرة: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان)، فالتسليم للنص لا يكون إلا ببراعة معطيات الواقع ومتغيراته لا بالجمود على ألفاظه وحروفه.

- أن العقل هو من أجل نعم الله على البشرية، وهو الفيصل بين الإنسان والحيوان، وبه عرفت صحة النبوة وصدق الوحي، فلا بد من اعتباره مرجعاً في حال اختلاف مع النصوص، إذ ستظل دلائل تلك ظنية خبرية مجردة بالمقارنة إلى قطعية الدلالة العقلية البرهانية، ولا شك أن تقديم الدلالة الأقوى مقصودة مطلوبة والتعلق بالظن غير مشروع.

- أن من الخلل المنهجي في مسألة اتباع السنة النبوية جعل كل ما صدر عن النبي ﷺ وحياً لازم الاتباع، إذ ما يصدر عن النبي ﷺ على نوعين سنة تشريعية وسنة غير تشريعية فالتسوية بين النوعين في مسألة التسليم انحراف منهجي مخالف لمقصد الشارع إذ السنة التشريعية غير مقصودة بإيجاب المتابعة والإذعان والانقياد والتسليم بها.

- أن مناقشة الأحكام الشرعية بل واستشكالها لا ينافي التسليم بها، فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينافقونها ويوردون استشكالاتهم بين يدي النبي ﷺ، فليس من حقكم غلق هذا الباب (بُقْل التسليم) فتطلبوا التسليم لنصوص غير مفهومة أو مشكلة، وكيف يمكن للمرء الانقياد لما لا يستطيع فهمه أو لا يتصور معناه ناهيك عن العمل به وتطبيقه.

- كلامكم في مبدأ التسليم ورفعه كالمنارة على منهجكم ثم ادعاؤكم الالتزام به والسير عليه متضمنٌ تركية لذواتكم، وهو مخظور، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ آتَقَى﴾.
هذه بعض الشبهات والإشكالات التي يتعرض لها بعض من ضعف مقام التسليم في نفسه متى ما دعي للالتزام بتصريح الكتاب والسنة.

وقبل الخوض في مناقشة ما سبق من شبهات ومزالق، يحسن التنبية إلى عددٍ من القضايا:

القضية الأولى:

التأكيد على أن التسليم عمل قليٍّ عظيم، وأن مرد معرفة حصول تقصير فيه هو إلى صاحبه غالباً، وكثيراً ما يستشعر المرء من نفسه إخلالاً بهذا الأصل وحرجاً يجده من نفسه إما في لحظة مكافحة النص أو بعد ذلك متى ما توقف مع نفسه، وتأمل في أحوالها، وأخذ في محاسبتها، وفتح في بوعث حماسته لفكرة ما أو معارضته لها، والإنسان كما أخبر الله تبارك وتعالى: ﴿بِلِ الْإِنْسَانُ

عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَادِيرُهُ فَالمرءُ بصير بعيوب نفسه وما يعصف بفؤاده، فليتذكر أن الله تعالى مطلع على كمائن النفوس والسرائر، وأنه لا يغيب عنه سبحانه شيء في الأرض ولا في السماء، فتصنع الأعذار في الظاهر مع اشتتمال القلب على ما لا يرضي الله لا ينفع العبد بين يدي الله شيئاً، فتأمل في حالك وانظر فيها وراقب انفعالاتها متى ما استعرضت نصاً شرعاً على غير هواك كيف تكون وجهتك ومسارعتك، إلى العمل بمقتضيات النص والإذعان له أم إلى وجهة أخرى تحاول من خلالها تطويق النص لموافقة هواك ببرده بدعوى مخالفة دليل آخر نقلني أو دليل عقلي، أو معارضته بنظرة مقاصدية، أو محاولة تأويله وحرفه ليناسب مراداتك؟!

وأحسب أن المرء متى ما سعى في صلاح باطنه وظاهره بالقيام بأمر الله تبارك وتعالى واجتناب

نواهيه والعزم على المتابعة وتطويق النفس لإرادة الشرع فسيكون ذا حساسية عالية من اجتراح ما يخدش مقام التسليم، بل إقامة التعبدات على النحو المشروع والسعى في تنمية الإيمان بأداء الواجبات والانتهاء عن المحرمات والاستزادة من النوافل والمستحبات هو خير وسيلة لتنمية الإيمان وتغذية شجرة التسليم في النفس، وأي مقام أعظم وأجل من المقام الذي أخبر به النبي ﷺ في آخر حديث الولي الشهير: (إن الله قال: من عادى لي ولیاً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى ما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطيه ولعن استعاذه لأعيذه) ^(١).

القضية الثانية:

أن مناقشة هذه المزالق أساساً ليس من أجل محاكمة الآخرين في تسليمهم، فإن الحكم على الآخرين في هذه القضية تستدعي نظراً في شروط وقرائن، وهو ما تتفاوت فيه الأنظار بحسب تفاوت طبيعة النصوص محل المناقشة وطبيعة المسائل وطبيعة الأشخاص، وإنما القصد هو التأكيد على ضرورة ملاحظة الذات ونوازعها حيال نصوص الشريعة، والحد من الاندفاع لواحد من مزالق هدر النصوص تخلصاً من عباء النص.

(١) رواه البخاري . ٦٥٠٢

القضية الثالثة:

أن من طبيعة الانحراف أن يبدأ صغيراً ثم لا يلبث أن يتمدد ويتسع في حياة الإنسان، ومتى خرق الإنسان (انضباطه المنهجي) في مسألة شرعية فسرعان ما ستتكرّر هذه الخروقات في مسائل متعددة، وقد لاحظت أن من كثيراً من المنحرفين عن الخط السني ابتدأ انحرافهم بخطي حاجز الانضباط المنهجي في مسألة ثم لا يلبث أن ينكسر الباب ويدخل صاحبنا في درب انحرافات كثيرة ولا يزداد مع الأيام إلا بعداً وانحرافاً، ومن هنا تبع خطورة هذه المزالق فإن المرء إذا تسامح مع نفسه مرة في هدر نص فلن يجد غضاضة من أن يهدى النص الثاني والثالث والرابع وهكذا تحت ذات الذريعة، أما من استبقى هيبة النص في نفسه ولو أخطأ في الممارسة العملية فستظل هيبة النصوص مستكملاً في قلبه ولن يتجرّأ على هدر واحد منها، ومتى ما تجاسر فسينفرط العقد وتتابع السقطات، ومن هنا تعلم حكمة السلف حين أكدوا على فضل معاوية رضي الله عنه مثلاً وسدوا باب الطعن فيه أو التنقض منه وجعلوه ستراً للصحاباة^(١) فإن من تجرأ عليه فستتمتد الجرأة ولو بعد حين إلى من فوقه، وقد رأينا وسمعنا من يعظم أبا بكر وعمر فلما دخل في هذا السبيل وتجرأ على

(١) وقد ذكر الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية ١٤٨/٨ جملةً من الآثار في هذا فمما ذكر:

عن ابن المبارك قال: معاوية عندنا محنة فمن رأيناه ينظر إليه شرعاً احتمناه على القول - يعني الصحابة -. .

وقال محمد بن عبد الله بن عمارة بن الموصلي وغيره: سئل المعافى بن عمران أيهما أفضل؟ معاوية أو عمر بن عبد العزيز؟ فغضب وقال للسائل: أتعجل رجالاً من الصحابة مثل رجل من التابعين؟ معاوية صاحبه وصهره وكاتبه وأمينه على وحي الله، وقد قال رسول الله ﷺ: دعوا لي أصحابي وأصحابي، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

وكذا قال الفضل بن عتبة.

وقال أبو توبة الريبع بن نافع الحلي: معاوية ستر لأصحاب محمد ﷺ، فإذا كشف الرجل الستر اجترأ على ما وراءه.

وقال الميموني قال لي أحمد بن حنبل: يا أبا الحسن إذا رأيت رجلاً يذكر أحداً من الصحابة بسوء فاتحمه على الإسلام.

وقال الفضل بن زياد: سمعت أبا عبد الله يسأل عن رجل تنقصه معاوية وعمرو بن العاص أيقال له رافضي؟ فقال: إنه لم يجرئ عليهما إلا وله خبيئة سوء، ما انتقض أحد أحداً من الصحابة إلا وله داخلة سوء.

وقال ابن المبارك عن محمد بن مسلم عن إبراهيم بن ميسرة قال: ما رأيت عمر بن عبد العزيز ضرب إنساناً قط إلا إنساناً شتم معاوية، فإنه ضرب أسوطاً.

معاوية رضي الله عنه تجرأ بعد مدةٍ ليتمد لسانه بالطعن فيهما رضي الله عنه، وقس على هذا كافية المسائل المنهجية التي تتحقق للمرء حصانة فإنه متى ما أخذ يتلاعب فيها بالهوى ويحاول الخروج عن انصباطها فقد وضع قدمه على خط انحراف سيطول بطول حياته.

القضية الرابعة:

من المسائل المنهجية التي ينبغي التنبه إليها قبل الخوض في معالجة مزالق هدر النص الشرعي بيان ما يتصل بمسألة التفاوت الواقع في رتب النصوص الشرعية من جهة الثبوت والدلالة وصلة هذا التفاوت بحكم التسليم لها، والحكم على مخالفتها، فمن المعلوم أن النص الشرعي إما أن يكون قطعياً/يقينياً أو ظنياً، والقطعية قد تكون في الثبوت والدلالة أو في واحد منها، والظنية كذلك، فمتى كان:

- النص قطعياً في الثبوت والدلالة فالتسليم له والأخذ به متى واجب والمخالف له مذموم فإن لم يعتقد القطعية فقد يعذر بالتأول والجهل ونحوه، أما إن اعتقد قطعية النص ورده ولم يسلم لمقتضاه فكأنه كافح النبي ﷺ برد أمره وخبره فيترب عليه أحکامه وآثاره من الكفر والإثم ونحوه.
- أما إن كان النص ظنياً فالتسليم له والإذعان متى أيضاً ولا يلغى وصف الظنية واجب التسليم للنص في الاعتقاد والعمل، وإنما يتعين التسليم للنص بحسب ما ترجح لقارئه من المعنى، فمتى اعتقد المرء أن النص دالٌ على كذا فواجب عليه العمل بحسب اعتقاده فإن اعتقد من النص معنىً أو غلب على ظنه ثم تركه فقد أخل بأداء واجب التسليم ولحقه الذم، وينبغي ملاحظة أن ظنية النص تمنع من الحكم على من خالف في ثبوته أو فهمه بأنه تارك للتسليم ضرورةً، بل قد يكون مُسِّلِماً للنص بمقتضى فهمه شريطة أن يؤدي الاشتراطات الشرعية الصحيحة الموصولة لفهم معتبر من النص أو سالكاً سبيلاً صحيحاً في ترجيح ثبوت النص من عدمه، وهذه مسائلٌ سيتم معالجتها بإذن الله بشيء من التفصيل عند معالجة مشكلتي (قراءة النص) (الاختلاف).

وما يحسن التأكيد عليه أن معيار القطعية والظنية والتي تترتب عليه أحکامهما هو معيار أهل السنة والجماعة فيها لا المعايير المبتاعدة والتي قد توسيع دلالة الظنية لتدخل في طياتها بعض النصوص القطعية، فلو ادعى شخص أن السنة ظنية كلها، أو رد خبر الآحاد في مسائل العمل، أو الاعتقاد مطلقاً، أو ادعى ظنية الدلالة النقلية بإطلاق أو غير ذلك، فالواجب تحطيم هذا المخالف والحكم عليه بحسب الظاهر، مع إمكان قيام العذر المانع من لحقوق الإثم والذم، كالجهل والتأول.

ومما يحسن ملاحظته أيضاً أن مسألة القطعية والظننية ليست من المعانى الشرعية المطلقة بل بعض دوائر القطع والظن يدخلها قدرٌ من النسبية، مما يؤكّد ضرورة التحرز من التعجل في إطلاق اسم الـزم على المخطئين في مخالفة النص القطعي وإلحاد الإثم بهم، ومن نبه إلى هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، كما بين شيئاً من أسباب وقوع التباين في تقدير القطعية والظننية، فقال رحمه الله: (فمن قال إن المخطئ في مسألة قطعية أو ظنية يأثم فقد خالف الكتاب والسنة والإجماع القديم، قالوا: وأيضاً فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين ليس هو وصفاً للقول في نفسه، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يكون الإنسان ذكياً قوي الذهن سريع الإدراك علماً وظناً فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الإستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملزمة للقول المتنازع فيه حتى يقال: كل من خالقه قد خالف القطعي بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد وهذا مما يختلف فيه الناس فعلم أن هذا الفرق لا يطرد ولا ينعكس)^(١).

(١) مجموع الفتاوى ٢١٠/١٩.

المزلق الأول: مشكلة القراءة

بيان المزلق:

أن المشكلة ليست في مبدأ التسليم ولا هي مع النص، وإنما في مطالبة فصيلٍ خاصٍ للتسليم لقراءته الخاصة للنص، وفرق بين التسليم للنص والتسليم لقراءة النص، فالتسليمة للنص لا إشكال في وجوبه أما التسليم لواحد من قراءاته فهو محل الاعتراض، فنحن وإن لم نسلم لقراءة هذا الفصيل للنص فلم نخرج عند حقيقة التسليم للنص لتسويمنا له، ولكن في ضوء قراءتنا وفهمنا له.

المناقشة:

لمعالجة هذه الإشكالية معرفياً ومنهجياً ينبغي الإمام بجملة من العناصر والتي ترسم تصوراً صحيحاً لعلاقة النص المقدس بالفهم البشري، وصلة ذلك بمبدأ التسليم، ويمكن تلخيص هذه العناصر فيما يلي :

أولاً: بين قدسيّة الوحي والفهم غير المقدس

الحقيقة أن هذه الشبهة هي واحدة من أكثر الشبهات حضوراً في الخطاب العلماني العربي بل يمكن عدها الشبهة المركزية التي يدور عليها هذا الخطاب، وهي تتخذ أشكالاً من التعبير متعددة لكنها تتحد في المضمون، كقولهم مثلاً: (النص مقدس ولكن فهمه غير مقدس)، أو (عندنا إسلامات متعددة فأيتها نطبق)، أو (يجب المحافظة على مسافة بين النص وبين قارئ النص) أو غير ذلك من التعبيرات، ولا تخلو هذه الإطلاقات من قدر من الإجمال أو جد ثغرة يتم من خلالها تسريب المضامين العلمانية. ومحصلة الشبهة النهائية أن الشريعة تكتسب قدسيّة زائفة نتيجة عدم الإقرار بطبيعتها الحقيقة، إذ هي لا تعود أن تكون غير قراءة بشرية للوحي، وفعلاً إنسانياً يتباها ما يتباهى الفعل البشري من الخطأ والصواب، فالشريعة لا تفسر نفسها بنفسها وإنما يفسرها الإنسان، وب مجرد نزول الوحي إلى الناس ومع لحظة قراءتهم له يتأنسن، وينتقل بفعل التفاعل الإنساني معه من كونه منطوقاً إلهياً إلى كونه مفهوماً شرياً، ويتحول من طبيعته التنزيلية إلى طبيعة تأويلية، ومن كونه حكماً لله إلى مجرد حكم الإنسان.

وبعيداً عن تفاصيل المشهد المرسوم هنا والتغافل عن حال النبي ﷺ المعصوم والذي كان يأتيه الوحي في صورته (قرآنًا وسنةً) بما يشكل ضمانةً في مسألة تلقي الوحي وفهمه وتبلیغه وإفادته فإن

مكمن الإشكال الرئيس هنا هو في تصوير نصوص الشريعة وكأنها مزيج هلامي متباين لا يتمايز منه شيء عن شيء من جهة البيان والوضوح والقطعية، بل الكل قابل لقراءات متعددة متکاثرة، ومع افتتاح مناهج القراءة الأجنبية وتعدداتها واستعمالها في فهم النصوص ازدادت هذه القراءات والتفسيرات كماً وتباعدت كيماً. والحق الذي لا يحيد عنه أن الوحي فيه الحكم الواضح البين بنفسه الذي هو في غنى عن التأويل والاجتهاد البشري وفيه ما هو دون ذلك، وقد أوضح الوحي ذاته هذه الطبيعة فيه فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ فالنص القرآني مشتمل على ثنائية الحكم والمتباين، و(المحكمات من آي الكتاب: ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد؛ والمتباين منه: ما احتمل من التأويل أوجهها)^(١). وقد قال الطبرى كاسفًا عن استغناء بعض الحكم عن جهد التبيين: (وقد استغنى بسماعه عن بيان يبيّنه)^(٢).

ثم بين أن بعض الحكم تحصل على وصف الإحكام لبيان الله تعالى أو رسوله ﷺ عن معناه، فقال: (أو يكون حكمًا، وإن كان ذا وجوه وتأويلاتٍ وتصريفٍ في معانٍ كثيرة، بالدلالة على المعنى المراد منه إما من بيان الله تعالى ذكره عنه أو بيان رسوله ﷺ لأمته، ولن يذهب علم ذلك عن علماء الأمة)^(٣).

ومقصود التأكيد على بطلان ذاك التصور الذي يحيل النص القرآني كله إلى طبيعة سائلة لا يمكن استثناء معانيه أبدًا.

ولخبر هذه الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس كلمة مهمة جداً في بيان ما يندرج تحت لفظ التفسير فقال في الأثر المشهور: (التفسير على أربعة أوجه:

(١) تفسير الطبرى ١٩٧/٥، وقيل في معنى الحكم والمتباين أقوال أخرى، فمما قبل:

- الحكم المعمول به من الآي وهي النصوص الناسخة، والمتباين المتراكب العمل بمن المنسوخات.
- الحكم ما أحکم الله فيه بيان الحلال والحرام، والمتباين ما أشباه بعضه بعضاً في المعنى وإن اختفت ألفاظه.
- الحكم ما أمكن معرفة معناه والمتباين ما استثار الله وحده بعلمه. وقيل غير ذلك.

(٢) تفسير الطبرى ٢٠١/٥.

(٣) تفسير الطبرى ٢٠١/٥.

- وجه تعرفه العرب من كلامها،
- وتفسir لا يعذر أحد بجهالته،
- وتفسir يعلمه العلماء،
- وتفسir لا يعلمه إلا الله^(١).

فلا يصح أن يصور الوحي بأنه قطعة نصيةٌ من المشابهات لا يقبل الانضباط التفسيري، بل لا بد من فرز أحوال الوحي بالتأكيد على أن منه ما هو بين ذاته ومنه ما يحتاج إلى اجتهاد وتأمل،
وعليه فلا يجوز الاعتراض على مبدأ التسليم للنص بدعوى تعدد القراءة بإطلاق، بل ينبغي مراعاة
طبيعة المسألة والنص التي وقعت مطالبة التسليم حياله، وتحديد موقع النص من خارطة الحكم
والمشابه. والحقيقة عن هذه الحقيقة الشرعية يجعل من الوحي مجرد قالب لفظي لا قيمة له ولا يوصل
إلى معنى محدد، بل يمكن أن يوصل للنتيجة وضدها ويفسر بالشيء ونقضيه، وهي دعوى:

- تناقض المحسوس من شأن هذا الوحي وبيانه ووضوحته، وفيه مكابرة عجيبة.
- وهو مناقض أيضاً لتمدح القرآن بأنه مبين وبيان وبيان ونور وهدى وفرقان وكتاب أحكمت آياته.
- ويلزم منها جعل الحديث القرآني المتكرر عن حاكمة الشريعة وهيمتها، والرد إلى نصوصها في حال الاختلاف، وبيان الفرق بينها وبين حكم الجاهلية عبثاً لا فائدة منه، وإحالاً على معدوم، وأمراً بما لا يطاق.
- بل ويلزم هدر الأدلة الشرعية جميعاً، وعدم التعويل عليها إطلاقاً.
 ومن العجيب حقاً إصرار البعض على جعل الوحي مجرد جسد هلامي لا يمكن إدراك شيءٍ من معانيه على جهة القطع، وجعل كلام الله الذي هو أعظم كلام، وأجل كلام، وأبين كلام، وأوضح كلام، الموضوع للهداية، أكثره غموضاً وتضليلاً، ولو تعاملنا مع كلام البشر كهذا التعامل بعزل الفهم المطلق وادعاء أن كل جملة تحتمل معانٍ متعددةٍ فكيف ستكون أحوالنا، وأي باب من السفسطة سينفتح علينا.

(١) رواه الطبرى في تفسيره ٧٠/١

وليت شعري كيف يزعم زاعم أن نصوص فولتير وكانت وروسو وهيوم وسارتر، والدستير والأنظمة الأرضية، وكلام البشر عموماً، كلها بينة واضحة توصل إلى معانٍ محددة ولا يكون كلام الله ورسوله كذلك. وكنت أتابع مرةً أحدهم وهو ييدي حماسة كبيرةً في التأكيد على نسبة فهم الوحي، وأنه لا يحق لأحد أن يدعى أن فهمه للوحي هو الصحيح، ولا أن يحتكر حق تفسير النص المقدس، وفي أثناء الحوار سأله المذيع عن مدى وجود ظاهرة الغلو في الوسط الديني الذي يعيشها هذا، فتلعثم قليلاً وقال: لا شك ثمة غلو ثم استرسل في الحديث عن طبيعة الغلو ومظاهره وحقيقة الوسطية.. الخ وتلعثمه هذا ينبي عن إشكالٍ عميقٍ في عدم التنبه لآلات الأقوال، إذ الجواب عن سؤال الغلو يستدعي قراءة معاييرية للوحي يصح من خلالها تصنيف الآخرين إلى أهل غلو وجفاء، فإذا أطلقت القول ببنسبة الحق في الفهم، وزعمت انعدام مثل هذه القراءة المعاييرية الثابتة فليس لك سبيل إلى تخطئة مخالف لك في الفهم مهما كان المخالف غالياً أو جافياً، فالخوارج مثلاً في القديم والحديث لهم قراءتهم للنص الديني، فهل يقول أولئك قراءتهم للوحي قراءة اجتهادية مقبولة لا يصح لأحد أن يبادر إلى تخطئتهم بإطلاق أو أن ينكر عليهم؟! وهذه إشكالية معرفية تدل على قصر نظر كثير من يريد أن يبيع لنفسه حق تفسير القرآن بغير أدواته دون أن يتتبه أنه سيعطي هذا الحق أيضاً من يقف في الضفة المقابلة له تماماً.

ومن الملاحظات التي يمكن رصدها على بعض من يشوش على محكم الشريعة بالتشابه منها ويشغب على الإسلام باختلاف مذاهبه وتجارب تطبيقه أنه لا يلتزم ذات المنطق عند محاكمة الفكرة التي ينطلق منها، فالاختلاف في المذاهب الوضعية أعمق وأوسع وأكثر من الاختلاف الحاصل في المشهد الإسلامي، فالليبرالية أيضاً ليست شيئاً واحداً بل ثمة ليبراليات متعددة في الواقع، وكذلك الماركسية والاشتراكية والرأسمالية والشيوعية والديمقراطية.. الخ كلها ليست في الواقع شيئاً واحداً وإنما ثمة تطبيقات وتنظيرات مختلفة، ولذا يقول (مكسيم لوروا) مثلاً:

(لا شك في أن هناك اشتراكيات متعددة، فاشتراكية بابون تختلف أكبر الاختلاف عن اشتراكية برودون (Proudhon)، واشتراكية سان سيمون (Saint Simon) وبودون تتميزان عن اشتراكية بلانكي (Blanqui). وهذه كلها لا تتمشى مع أفكار لويس بلان (Louis Blanqui)،

وكابيه وفوربيه (Forbah)، وبيكور. وإنك لا تجد داخل كل فرقة أو شعبة إلا خصومات عنيفة، تحفل بالأسى والماراة^(١).

ويقول مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) الكاتب اليهودي الفرنسي اليساري: (الحقيقة أن هناك "ماركسيات" كثيرة بالعشرات والمائات، ولقد قال ماركس (Karl Marx) أشياء كثيرة، ومن العسير أن نجد في تراثه ما نبرر به أية فكرة!! إن هذا التراث كالكتاب المقدس "أسفار التوراة، والأناجيل وملحقاتها" حتى الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصاً، وتؤيد ضلالته)^(٢). وليس القصد هنا الإقرار بالهلامية المطلقة للأفكار والتيارات، وإنما تحلية سياسة الكيل بمكيالين عند محاكمة التشريع الإسلامي مقارنة بغيره، وما ترتب على هذه السياسة الجائرة من ممانعة لتحكيم الشريعة تحت ذريعة (أي إسلام نطبق) وكأن بقية الأفكار خلو من تعدد التطبيقات وتباطئ النظريات، فلماذا لم يكن التعبد هنا مانعاً من المطالبة بالليبرالية أو الديموقراطية أو الاشتراكية... الخ وصار مانعاً من المطالبة بتطبيق الشريعة.

ومقتضى الحق والعدل والعقل يقتضي منا أن نقول: أن التباينات الفكرية الواقعية في مذهب فكري محدد لا يلغى القواسم المشتركة الواقعية أيضاً في ذات المذهب، وكل مذهب له أفكاره المحورية المركزية التي تمثل محكمات المذهب وثوابته والتي يعد المقلوب عليها خارجاً ضرورة عن حد المذهب، فمن ينادي بإلغاء الحريات لا يمكن أن يكون ليبرالياً ومن يدعو لإلغاء مرجعية الشعب في الحكم لا يمكن أن يصير ديمقراطياً، وهكذا يقال في الإسلام فيه منظومة تشريعية تفصيلية محكمة لا يصح الخروج عنها، وتشكل هذه المنظومة قاسماً شرعياً مشتركاً يجب أن يقع التوافق عليها وتصور هذه المسألة يلغى فكرة الهلامية المطلقة عن التشريع الموهنة عدم إمكانية تفعيل هذه الشريعة على أرض الواقع، بل ثمة قدرًا منها تتسم بالإحكام والثبات والوضوح وثمة قدر فيه مجال للنظر والتأمل والاجتهاد في ضمن أطر وضوابط شرعية/منهجية.

(١) العلمانية والإسلام وجهاً لوجه ١٦٨.

(٢) العلمانية والإسلام وجهاً لوجه ١٦٨.

ثانياً: الوحي بين الإحکام والتشابه

عند الحديث عن طبيعة النص القرآني من جهة الوضوح والبيان فسنجد أنَّ ربَّ سبحانه لحكمة

أرادها جعل في الكتاب العزيز نصوصاً محكمة وأخرى متشابهة، وبين طريقة أهل العلم في التعاطي

مع النص المحكم والمتشابه وطريقة أهل الربيع، فقال تعالى:

(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ
فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّسِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ
فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَدْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ).

فمن تأمل هذه الآية وما تضمنته من منهجية علمية قرآنية في التعاطي مع نصوص الوحي فستنزاح عنه أثقال الشبهات وتطاير هباءً منثوراً، ومن غفل عنها أو تغافل فسيظل مضطرباً حائراً أمام سيل الشبهات والإشكالات والانحرافات.

الوحي كما أخبر الله، فيه النص المحكم الذي يجب التزامه، والنص المتشابه الذي يلزم رده إلى المحكم، فإذا غاب عن الباحث قاعدة المحكم والمتشابه فلن يتميز له المراد الإلهي، وسيبقى متربداً متذبذباً يقفر مع كل أطروحة، ويربك كل اعتراض. ومن رحمة الله تبارك وتعالى أن جعل محكمات الكتاب غالبة على الكتاب، حيث وصف المحكم بأنه (أم الكتاب) أي: (أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود)، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض والحدود، وسائر ما يحتاجون إليه، في عاجلهم وآجلهم، وإنما سماهـنـ أم الكتاب لأنـهـنـ معظم الكتاب، وموضع مفزع أهلهـ عند الحاجةـ إليهـ، وكذلك تفعل العربـ، تسمـيـ الجامـعـ مـعـظـمـ الشـيءـ أـمـاـ لهـ، فـتـسمـيـ رـاـيـةـ الـقـومـ الـتـيـ تـجـمـعـهـمـ فـيـ الـعـساـكـرـ أـمـهـمـ، وـالمـدـبـرـ مـعـظـمـ أـمـ القـرـيـةـ وـالـبـلـدـةـ أـمـهـاـ)(١).

إذا علم هذا فلا يكفي أن يدعى الشخص التسلیم لقراءته القرآنية دون ملاحظة هذه القاعدة العظيمة إذ قد يكون متعلقاً بالنـصـ المـتـشـابـهـ مـعـرـضاًـ عـنـ النـصـوصـ الـمـحـكـمـاتـ، وـمـتـىـ ماـ تـعـلـقـ المرءـ
بـالـنـصـ المـتـشـابـهـ دـوـنـ الـمـحـكـمـ كـانـ ذـلـكـ أـمـارـةـ عـلـىـ الرـيـغـ، وـالـوـقـوـعـ فـيـ حـبـالـ تـبـعـيـضـ الـوـحـيـ، وـالـتـعـلـقـ
بـالـنـصـ الـأـقـلـ حـضـورـاًـ وـوـضـوـحاًـ عـلـىـ حـسـابـ الـنـصـوصـ الـمـحـكـمـةـ الـوـاضـحةـ، وـقـدـ تـوـلـيـ اللـهـ فـيـ هـذـهـ الـآـيـةـ

(١) تفسير الطبری . ١٨٩/٥

الكريمة ذم من سلك هذا السبيل، كما حذر النبي ﷺ أيضاً منهم فقال ﷺ بعد ذكره للآية المتقدمة: (إِذَا رأَيْتَ الَّذِينَ يَتَبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمِّيَ اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ) ^(١). قال الإمام الشاطبي: (وَمَا مِنْ تَعْسِفُ وَاتَّبَعَ الْمُحْتَمَلَاتِ، وَرَامَ الْغَلْبَةَ بِالْمُشَكَّلَاتِ، وَأَعْرَضَ عَنِ الْوَاضِحَاتِ، فَإِنَّهُ يَخَافُ عَلَيْهِ التَّشْبِيهُ بِمَنْ ذَمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ حِيثُ قَالَ عَزَّ وَجَلَ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَرْعٌ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ الآية. جعلنا الله من رأى الحق حقاً فاتبعه والباطل باطلًا فاجتنبه) ^(٢).

ثالثاً: من يملك حق التفسير؟

انطلاقاً من قسمة ابن عباس لطبيعة التفسير القرآني: (التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله) ^(٣)، فشلة مجال تفسيري يجب أن لا يتحدث فيه إلا ذوو الاختصاص من أهل العلم، وذلك لاختصاصهم بجملة من المعارف والعلوم تؤهلهم لمثل هذا النظر الشرعي في القرآن الكريم، وهذه بدائية عقلية وشرعية، بأن للمختص امتيازاً في مجده العلمي عن غيره، وعليه فمنازعة أهل العلم قراءتهم للنص الشرعي في هذا المجال التفسيري لا شك خطأ، ثم ترتيب نتائج على مثل هذه المنازعات خطأ وضلال مركب، بل الواجب على من كان جاهلاً سؤال العالم: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، بدل الواقع في مصيبة ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، والعلم نقطة كثراها الجاهلون، ولو سكت من لا يعلم لسقوط الخلاف.

ومن المغالطة بل من الجهل المركب أن يقال:

إن التخصص مطلوب في العلوم التطبيقية، دون العلوم الشرعية، بحججة أن الدين مكلف به كل مسلم والتوكيل يستلزم العلم؟!

هذا الكلام يشهد على صاحبه بأنه غير متخصص إطلاقاً، وأنه عاجز تماماً عن التصور الصحيح لمسائل العلم، ذلك لأن التوكيل وإن كان يشترط له العلم، إلا أن الله لم يكلف الخلق كلهم أن

(١) رواه البخاري ٤٥٤٧، وأبو داود ٤٦٠٠، والترمذى ٢٩٩٤، والإمام أحمد في المسند ٢٦٢٤٠.

(٢) المعيار العربي ١٤٤/١١.

(٣) رواه الطبرى في تفسيره ٧٠/١

يكون علمهم تفصيليًّا مبنيًّا على نظرٍ في الأدلة وموازنة بين الأقوال والخلافات، ولو كلف الله الخلق كلهم بذلك لتكلفهم فوق ما يطيقون.

فالمسلم ليس بالضرورة أن يكون متخصصاً حتى يقيم عباداته وتکاليفه، إذ قد جعل الله للناس مخرجاً: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الْدِّينَ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. وسؤال الناس للعالم فيما أشكل عليهم، مما تبرأ به ذمهم، ولم يكلفهم الله أكثر من ذلك، ومن ظن أن التكليف يستلزم العلم المفصل فقد أبعد النجعة وأطال المجمع.

ومن الخلط هنا استجلاب كلام الأئمة في ذم التقليد وأنه لا يجوز إلا للضرورة كي ينقض بـها مسألة التخصص؟

فهل معنى كلامهم أن على الجميع التوصل للحكم التفصيلي بالاجتهاد الشخصي، المبني على النظر في الأدلة والموازنة بينها والترجيح بين الأقوال؟ لو صح هذا الكلام لكان على جميع المسلمين أن يدعوا علومهم الأخرى وشؤونهم الدنيوية، ويقبلوا على تعلم (الفقه، والأصول، واللغة، والعقائد، والتفسير، وسائر علوم الشريعة)، ولكان طلب العلم الشرعي بجميع صوره وأشكاله واجباً متعيناً على كل أحدٍ لا يجوز تركه إلا في حالات الضرورة المشابهة لأكل الميتة، وهو ما لا يمكن أن يقول به أحدٌ.

أهل العلم حين يتحدثون عن ذم التقليد وإباحته حال الضرورة، إنما يعنون بذلك أهل العلم المتخصصين الذي آتاهم الله العلم، ومع ذلك يصررون على تقليد علماء آخرين متخصصين مثلهم، كالائمة الأربع ونحوهم.

فمثل هؤلاء فعلهم فاسدٌ ظاهر الفساد، لأن التقليد لا يشرع للعالم الذي يقوى على الاجتهاد، إذ عنده من آلة العلم والفهم ما يؤهله للنظر واستنباط الأحكام فليس له أن ينصرف عن علمه تقليداً لعلم آخر. أما عموم الناس، فإن التقليد مباحٌ لهم كشرب الماء، وليس عليهم فيه أدنى حرجٌ، ومن قال إن التقليد بالنسبة لجميع الخلق لا يجوز إلا للضرورة، فقد شق على المسلمين وكلفهم ما لا يطيقون. وبكل حال فالخروج عن تفسير أهل العلم للقرآن موقع للإنسان في الخطأ ولا شك، وكم أتألم حين أجد متحدثاً في هذه المسائل يريد أن يقرر حقه في الاستقلال بتفسير القرآن وأنه رجل في

هذا الباب كما الأئمة رجال، ثم إذا سأله عن معنى شيء من غريب قصار المفصل احتار وعجز،
فما أبعد هذا الصنف عن إصابة الحق.

رابعاً: ضبط منهجية الفهم

ما ينبغي ملاحظته أيضاً في معالجة هذه الإشكالية مراعاة منهجه الفهم الصحيح للوحي، فقراءة الوحي ليس عملية عببية اعتباطية بل لها ملامح وخصائص ومحددات دقيقة، وتعرض الوحي لمناهج قراءة محدثة على خلاف طريقة السلف في الفهم خطأ بلا شك، ثم جعل مخرجات هذه القراءة المحدثة مما يصح التسليم له والإذعان خطأ مضاعف، وإذا تأملت في طريقة الكافة من علماء الإسلام وما بذلوه من جهود في تقييد مسالك فهم النصوص وجدت جهوداً عظيمةً في تحرير ضوابط وقواعد فهم الكتاب والسنة، وهي تعد بحق مفخرة للأمة المسلمة، وإذا قرنتها بمناهج القراءة الحديثة وجدت بوناً شاسعاً في الجهد المبذول، وطرائق التقييد والتأصيل الذي قرره ومارسه أهل العلم وواقع مثل هذه المناهج المستحدثة، وقرب وبعد كلٍّ عن المنهج الصحيح لفهم النص، وما من شك أن الحديث عن تفاصيل منهج الاستدلال والفهم الصحيح مما لا تتحمله هذه الورقة، ولكن أعرض بعض من الملامح المهمة في تقرير هذه القضية المهمة على نحو مختصرٍ جداً:

أولاً: ما ينبغي مراعاته في قضية فهم الوحي أن أدوات فهم الوحي مبثوثة في الوحي ذاته، فمن رحمة الله بنا أن أوحى إلينا القرآن والسنة وجعل أدوات فهمهما مضمونة فيهما، فقاعدة الجمع بين النصوص جميعاً وترك تبعيض الوحي مثلاً موجودة في الوحي، وقاعدة درء التعارض المتوجه عن الوحي كذلك موجودة، وقل الأمر نفسه في قاعدة المحكم والمتشبه، ومتابعة السلف، وتعظيم الوحي، وفهم الوحي بمقتضى لغة العرب... الخ كلها أدوات وقواعد مبثوثة في القرآن والسنة، وجرى عليها عمل الصحابة ومن بعدهم.

ثانياً: منهج الفهم الصحيح للنص يتكون في الجملة على قضيتين رئيستين:

الأول: علم (بأصول الخطاب العربي).

والثاني: معرفة (بأقوال السلف الصالح).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مجلياً هذه الحقيقة المنهجية:

(يحتاج المسلمون إلى شيئين: أحدهما: معرفة ما أراد الله ورسوله بلفاظ الكتاب والسنة، بأن يعرفوا لغة القرآن التي بها نزل. وما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر علماء المسلمين في معاني تلك الألفاظ؛ فإنّ الرسول لما خاطبهم بالكتاب والسنة عرّفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم مما بلغوا حروفه^(١)).

ثالثاً: اعتبار اللغة العربية ومعهود الأميين فيها أساساً لفهم الكتاب والسنة، فإن الوحي إنما جاء باللسان العربي وهو ما تعددت الإشارة إليه في الكتاب العزيز، وفي هذه الإشارات ما يؤكد على ضرورة تبني أصول المخاطبة العربية كأصل في فهم الوحي سواءً من جهة ألفاظه أو جمله وسياقاته، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، فاختار الله لهذه اللغة أن تكون وعاءً لكلامه المنزّل على رسوله ﷺ الخاتم، وفي هذا إشارة إلى طرف من فضائل هذه اللغة، يقول السيوطي:

(ومن خصائص العربية أنها أفضل اللغات وأوسعها، قال ابن فارس في فقه اللغة: لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها، قال تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * يُلِسَّانٍ عَرَبِيًّا مُّبِينٍ﴾ فوصفه سبحانه بأبلغ ما يوصف به الكلام وهو البيان)^(٢).

ومن جلى هذه الحقيقة المنهجية المهمة في فهم الوحي الإمام الشاطبي في كتابه الجليل (المواقفات)، وما قال في معرض بيانيه لضرورة سلوك طريقة العرب في تقرير المعاني والمخاطبات:

(لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جاري في المعاني والألفاظ والأساليب، مثل ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً،

(١) مجموع الفتاوى ١٧/٣٥٣، وانظر وشرح الطحاوية ١٩٥، والجامع لابن أبي زيد ١١٧، والموافقات ٣/٢٤٨.

(٢) المزهر في علوم اللغة وأنواعها ١/٢٥٤.

فليس أحد الأمرين عندها بملتهم، بل قد تبني على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامتها^(١).

رابعاً: يشكل (الصحابة) حضوراً مركزاً في مفهوم (السلف الصالح)، ومن بعدهم من التابعين وتابعهم إنما هم تلامذة لهم في الفهم الصحيح، كما أنهم كانوا رضي الله عنهم تلامذة المصطفى ﷺ، وإذا تقرر ضرورة متابعة السلف الصالح في الفهم فإنه يتضمن في حقيقته الصدور عن فهم الصحابة رضي الله عنهم كأصل ومتابعة من بعدهم كفرع عن متابعتهم، وإذا تدبرت في أحوال الصحابة ومعرفتهم وعلومهم وديانتهم فستجده أن ثمة أسباباً موضوعيةً متعددةً تؤكد على ضرورة تبني منهج الصحابة في فهم الوحي، ومنها:

- ما حباهم الله من ملكات عقلية ونفسية وروحية.
 - ما كان لديهم من الديانة البااعثة على طلب الحق والتوفيق لإصابته.
 - ما كان عندهم من الإحاطة بعلوم العربية بل هم معدنها وأصلها.
 - أنهم الجيل الذي شاهد التنزيل وعرف مناسبات القرآن وتلقى عن النبي ﷺ مباشرةً.
 - دلالات الوحي على وجوب لزوم هديهم وطريقتهم، وجعل فهمهم معياراً للفهم الصحيح.
- ومن المقرر عقلاً ودينًا أن كمال الاهتداء ناشئٌ عن كمال المعرفة والعلم ولا يتصور إطلاقاً أن يكون المرء على طريق سويةٍ وهدايةٍ تامةٍ ثم هو جاهل بمنع هذه الهداية ومصدرها الوحي، وإذا تقرر وثبت بالدلائل الشرعية المتکاثرة والسيرة التاريخية المتواترة أن الصحابة هم أكمل هذه الأمة اهتداءً فما من شك أنهم رضي الله عنهم سيكونون أكمل هذه الأمة علمًاً ودرأية بالوحي، بل حقيقة الاهتداء هو في إصابة مراد الله ومراد نبيه ﷺ من الوحي.

خامساً: دلالة الوحي على اعتبار فهم الصحابة جاء بطريقين:

- مباشر: بالأمر بالاتباع.
- غير مباشر: ببيان الفضل والعلم.

وإحصاءً كافة هذه الدلالات مما لا تتحمله هذه الورقة وإنما أشير إلى بعضها على نحو مختصر:
فمن الدلالات القرآنية:

(١) المواقفات ١٣١/٢ وقد ذكر عقبه أدلة هذا الأصل مفصلة.

- قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقُ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعُ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُولِهِ مَا تَوَلَّٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾.

- قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعْدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ حَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾.

- قال تعالى: ﴿وَاتَّبَعَ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾.

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ آمُنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾.

- قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطَا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

قال الله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلُّوا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكُفِّرُهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾.

ومن السنة النبوية:

- قوله ﷺ: (خير الناس قرني، ثم الذين يلوهم، ثم الذين يلوهم) ^(١).

- عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله ﷺ: (ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانيةً لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملةً، وتفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين ملةً كلهم في النار إلا ملةً واحدةً). قالوا: ومن هي يا رسول الله. قال: (ما أنا عليه وأصحابي) ^(٢).

- عن العباس بن سارية قال: وعظنا رسول الله ﷺ يوماً بعد صلاة الغداة موعظةً بلغةً، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب. فقال رجل: إن هذه موعظة موعظة، فماذا تعهد إلينا يا رسول الله. قال: (أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن عبد حبشي، فإنه من يعش منكم يرى اختلافاً

(١) رواه البخاري ٢٦٥٢، ومسلم ٢٥٣٣ من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) رواه الترمذى ٢٦٤١ ، والحاكم في المستدرك ٢١٨/١ قال الترمذى: غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه. وقال البغوي في شرح السنة

١٨٥ ، وقال ابن العربي في عارضة الأحوذى ٣١٦/٥: في طرقه عبد الرحمن بن زياد الإفريقي، وقال عبد الحق الإشبيلي في الأحكام الشرعية

الكبيرى ٣٠٦/١: [فيه] عبد الرحمن بن زياد ضعفه يحيى بن معين ويحيى بن سعيد وجامعة غيرهما وقال فيه أحمد بن حنبل ليس بشيء ، وحسنه الألبانى

في صحيح سنن الترمذى ٢٦٤١ .

كثيراً، وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلاله، فمن أدرك ذلك منكم فعليه بستي وسنة الخلفاء الراشدين المهدىين عضواً عليها بالتواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلاله^(١).

- عن أبي موسى الأشعري قال: صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ، ثم قلنا: لو جلسنا حتى نصلی معه العشاء. قال: فجلسنا فخرج علينا فقال: ما زلت هاهنا. قلنا: يا رسول الله صلينا معك المغرب، ثم قلنا نجلس حتى نصلی معك العشاء. قال: أحسنتم أو أصبتم. قال: فرفع رأسه إلى السماء، وكان كثيراً ما يرفع رأسه إلى السماء، فقال: (النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعده، وأنا أمنة لأصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتى فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون)^(٢).

- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (ما من نبىٰ بعثه الله في أمةٍ قبله إلا كان له من أمته حواريون وأصحابٌ يأخذون بسننته ويقتدون بأمره، ثم إنها تختلف من بعدهم خلوفٌ يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمنٌ ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمنٌ ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمنٌ وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردٌ)^(٣).

وقد وردت آثار كثيرة عن السلف تحت على اتباع الصحابة ومن سار على منهجهم، ومن ذلك:

قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (من كان متأسياً فليتأسس بأصحاب رسول الله ﷺ، فإنهم كانوا أبراً هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على المدى المستقيم)^(٤).

(١) رواه أبو داود ٤٦٠٧ والترمذى ٢٦٧٦، وابن ماجه ٤٠ وأحمد ٤٢٦/١٧١٨٤، والحاكم ١٧٦/١. من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنها. وصححه الترمذى، والجرقانى فى الأباطيل والمناقير ٤٧٢/١ وقال: ثابت مشهور، وابن الملقن فى البدر المنير ٥٨٢/٩، والعراقى فى الباعث على الخلاص ١ وقال: مشهور، وابن حجر فى موافقة الخبر ١٣٦/١ وقال: رجاله ثقات.

(٢) رواه مسلم ٢٥٣١.

(٣) رواه مسلم ٥٠.

(٤) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١٩٨/٢. قال الألباني في تخريج مشكاة المصايح ١٩١: منقطع.

- وقال أيضاً رضي الله عنه: (إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمدٌ ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه فابتاعته برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمدٍ فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئٌ) ^(١).

- وعن حذيفة رضي الله عنه قال: (اتقوا الله يا معاشر القراء، وخذوا طريق من كان قبلكم، فلعمري

لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً) ^(٢).

- وقال الأوزاعي رحمه الله: (عليك بأثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوه لك بالقول) ^(٣).

- وقال: (العلم ما جاء عن أصحاب محمد وما لم يجيء عن واحد منهم فليس بعلم) ^(٤).

- وكتب الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في جواب رجل سأله عن القدر: (أما بعد، أوصيك بتقوى الله، والاقتصاد في أمره، واتباع سنة نبيه ﷺ، وترك ما أحدث الحدثون بعد ما جرت به سنته، وَكُفُوا مُؤْتَهُ، فعليك بنزوم السنة، فإنها لك بإذن الله عصمة، ثم اعلم أنه لم يتبع الناس بدعة إلا قد مضى قبلها ما هو دليل عليها، أو عبرة فيها، فإن السنة إنما سنها من قد علم ما في خلافها - ولم يقل ابن كثير ^(٥) من قد علم - من الخطأ والزلل والحمق والتعمق، فارض لنفسك ما رضي به القوم لأنفسهم، فإنهم على علم وقفوا، وببصر نافذ كفوا، ولهُم على كشف الأمور كانوا أقوى، وبفضل ما كانوا فيه أولى، فإن كان الهدى ما أنتم عليه لقد سبقتموه إلينه، ولئن قلت إنما

(١) رواه أحمد ٣٧٩/١، والبزار ٣٦٠٠، وأبو نعيم في حلية الأولياء ١/٣٧٥. قال ابن تيمية في منهاج السنة ٧٧/٢: إسناده معروف، وقال ابن القيم في الفروضية ٢٩٩: ثابت عن ابن مسعود، وحسنه ابن حجر في الأمالي المطلقة ٦٥، والجلوني في كشف الخفاء ٢٤٥/٢، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق مسند أحمد ٥/١١٢ و قال: وهو موقوف على ابن مسعود.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في المصنف ١٣، وأبن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٣٧٩/١٣، وأبن عساكر في تاريخ دمشق ١٢/٢٩٢ ورواه البخاري ٧٢٨٢. بلفظ: يا معاشر القراء، استقيموا، فقد سبقتم سبقاً بعيداً، فإن أخذتم يميناً وشمالاً، فقد ضللتم ضلالاً بعيداً.

(٣) جامع بيان العلم وفضله ٢٨٣/٢.

(٤) جامع بيان العلم وفضله ٦٥/٢.

(٥) أحد رواة الأثر.

حدث بعدهم. ما أحدثه إلا من اتبع غير سبيلهم، ورغم بنفسه عنهم، فإنهم هم السابقون، فقد تكلموا فيه بما يكفي ووصفوا منه ما يشفى، فما دونهم من مقصر، وما فوقهم من محسر، وقد قصر قوم دونهم فجفوا، وطمح عنهم أقوام فغلوا، وإنهم بين ذلك لعلى هدى مستقيم..^(١).

- وقال الشعبي: (ما حدثوك عن أصحاب رسول الله ﷺ فخذ به، وما قالوا برأيهم قبل عليه).^(٢).

- سئل أبو حنيفة رحمه الله: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟

قال: مقالات الفلسفه، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة؛ فإنها بدعة.^(٣).

- وقال الإمام أحمد: (أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله، والاقتداء بهم، وترك البدع، وكل بدعة ضلاله).^(٤).

والمقصود أن كل من ظن أنه يمكن أن يتکئ على فهمه دون النظر في فهم السلف، وأن فهمه ذلك خير من فهومهم، فقد أخطأ وضل السبيل، و(كل هؤلاء محظيون عن معرفة مقادير السلف، وعمق علومهم، وقلة تكلفهم، وكمال بصائرهم، وتالله ما امتاز عنهم المتأخرون إلا بالتكلف والاشغال بالأطراف التي كانت همة القوم مراعاة أصولها، وضبط قواعدها، وشد معاقدتها، وهمهم مشمرة إلى المطالب العالية في كل شيء، فالمتأخرون في شأن، وال القوم في شأن آخر، وقد جعل الله لكل شيء قدرًا)^(٥) فيجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل)^(٦) (لا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم، وأحرى بالتقديم)^(٧)، (وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم)^(٨) من ليس (من أهل الاجتهاد وإنما أدخل نفسه فيه غلطًا أو مغالطة إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ولا رأوه

(١) رواه أبو داود .٤٦١٤.

(٢) رواه عبد الرزاق في المصنف .٢٠٤٧٦.

(٣) الفتاوي الكبرى /٦ ٥٥٩.

(٤) أصول السنة للإمام أحمد .١٤.

(٥) شرح الطحاوية .٧٦.

(٦) المواقفات ٢٨٩/٣

(٧) المواقفات .١٣٢/٤.

(٨) المواقفات .٢٨٧/٣

أهل للدخول معهم)^(١) فـ(الخذر الخذر من مخالفة الأولين فلو كان ثم فضل ما، لكان الأولون أحق به)^(٢) (وليس ثم إلا صواب أو خطأ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ)^(٣).

خامساً: من مشكلة التأويل إلى إعادة القراءة

ما أخبر به النبي ﷺ أن مركز الصراع في معركة الولي سينتقل نسبياً من مركز (التنزيل) إلى مركز

(التأويل)، فقد صح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: كنا جلوساً ننتظر رسول الله ﷺ فخرج علينا من بعض بيوت نسائه، قال: فقمنا معه، فانقطعت نعله فتختلف عليها على يخصفها، فمضى رسول الله ﷺ ومضينا معه، ثم قام ينتظره وقمنا معه، فقال: (إن منكم من يقاتل على تأويل هذا القرآن كما قاتلت على تنزيله) فاستشرفنا وفيها أبو بكر وعمر فقال: (لا، ولكنه خاصف النعل) قال: فجئنا بشره، قال: وكأنه قد سمعه^(٤).

وما من شك أن مساحة الجدل والاختلاف في مجال (فهم النص) أوسع وأكبر من مساحة الجدل في مجال (ثبوت النص) وهو يأخذ صوراً وأشكالاً متعددة، كما أنه متفاوت في درجة الانحراف وحدته، لكن يقفز في مشهد الانحراف في باب الفهم مصطلاحان يعدان من أكثر المصطلحات حضوراً في معركة الفهم، أحدهما يعبر عن حالة تاريخية لا تزال قائمة وحاضرة، والأخرى تعبر عن حالة أكثر عصرية وحدثة، وهما:

- التأويل.

- إعادة القراءة.

وليس القصد استيعاب الكلام حول هاتين القضيتين وإنما القصد الإشارة إلى أهم أوجه المعارضة التي تقع باسم هاتين الممارستين لمسألة التسليم لله ورسوله ﷺ.

فأما ما يتعلق بالتأويل:

فهو في الجملة يدور على معنيين صحيحين:

. (١) المواقفات ٢٨٦/٣.

. (٢) المواقفات ٢٨٠/٣.

. (٣) المواقفات ٢٨١/٣.

. (٤) رواه الإمام أحمد في المسند ١١٧٩٠، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ٢٤٨٧

- التفسير، ومنه قول ابن عباس مثلاً: (أنا من يعلم تأويله) أي تفسيره، ومنه قول الإمام الطبرى في تفسيره: (وقال أهل التأويل كذا) (وتأويل الآية عندنا كذا) أي تفسيرها.

- الحقيقة التي يقول إليها الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿هَذَا تُأْوِيلُ رُؤْيَايَيْ مِن قَبْلٍ﴾، وقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تُأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تُأْوِيلُ الدِّينَ نَسُوهُ مِن قَبْلٍ فَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُونَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلُ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ حَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾.

وعليهما يدور تفسير كلمة التأويل في خطاب الوحي.

أما التأويل في الاصطلاح الكلامي: فهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى احتمال مرجوح

لقرينة صارفة.

وهو مصطلح حادث وليس معنى معهوداً في العربية وبالتالي فلا يصح تنزيل خطاب الوحي عليه فلا يقال في قول الله تعالى مثلاً: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تُأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ أن المراد به هذا المدلول الاصطلاحي الخاص.

فالملوّاخدة ليس في الاصطلاح على معنى خاصٍ للتّأويل، فالالأصل أن لا مشاحة في الاصطلاح، لكن المشاحة في تنزيل كلام الله ورسوله على هذا المعنى المولد، والمشاحة في تحريف كلام الله ورسوله عبر بوابة التأويل.

ولست بصدّد مناقشة ما يتصل بإثبات معنى التأويل الكلامي وما يتربّ عليه من إثبات للحقيقة والمجاز في اللغة وغير ذلك، وإنما المقصود بيان ما وقع من انحراف في فهم الوحي تحت ذريعة التأويل.

أصل مشكلة التأويل في الباعث

فأصل المشكلة هو في سبق جملة من الأصول والعقائد واحتلالها موقع الصدارة في النفس على حساب الوحي، فإذا وقع في الوحي ما يعكر صفو تلك الأصول فإنه يتم الكراهة عليها بالتحريف تحت مسمى التأويل، يقول الإمام ابن القيم مبيناً هذه الإشكالية المنهجية في التعاطي مع نصوص الوحي: (وَحْقِيقَةُ الْأَمْرِ أَن كُلَّ طَائِفَةً تَتَأَوِّلُ مَا يَخَالِفُ نَحْلَتَهَا وَمَذْهَبَهَا فَالْعِيَارُ عَلَى مَا يَتَأَوِّلُ وَمَا لَا يَتَأَوِّلُ هُوَ الْمَذْهَبُ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ، وَالْقَوَاعِدُ الَّتِي أَصْلَتُهَا: فَمَا وَافَقَهَا أَقْرَوْهُ وَلَمْ يَتَأَوِّلُوهُ، وَمَا خَالَفَهَا إِنْ أَمْكَنَهُمْ دُفْعَهُ وَإِلَّا تَأَوِّلُوهُ)⁽¹⁾.

(1) الصواعق المرسلة ٢٣٠/١

فالواجب شرعاً هو الانطلاق من الوحي ابتداءً طلباً للاهتماء، فيؤخذ بظاهره ويعتقد ما لم يدل دليلاً شرعياً معتبراً يوجب الانتقال عن المعنى الظاهر المفهوم، يقول الإمام الشافعي رحمه الله: (والقرآن على ظاهره حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر)^(١). وقال الإمام الطبرى:

(وغير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته)^(٢).

أمارات التأويل الفاسد

والذى يجمع التأويل الفاسد حقيقةً هو انعدام الدليل الموجب للانتقال من معنى إلى معنى، وله أمارات وعلامات منها^(٣):

- ١ - تأويل النص بما لا يحتمله بوضعه اللغوي كتأويل الاستواء بالاستيلاء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ فإن هذا مما لا يعرف في العربية أصلاً.
- ٢ - التأويل بما لا يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تشية أو جمع وإن احتمله مفرداً كتأويل قوله تعالى: ﴿لِمَا حَلَقْتُ بِيَدِي﴾.
- ٣ - التأويل بما لا يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق كتأويل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ بأن إتيان الرب إتياناً بعض آياته التي هي أمره وهذا يأبه السياق كل الإباء فإنه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم والترديد والتنوع. ومثله تأويل قوله ﴿إِنَّكُمْ تَرَوْنَ رِبَّكُمْ عَيْنَاهُ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لِيَلَةَ الْبَدْرِ صَحُوا لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ وَكَمَا تَرَوْنَ الشَّمْسَ فِي الظَّهِيرَةِ صَحُوا لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ﴾ فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع وهو رد وتكذيب تستر صاحبه بالتأويل.
- ٤ - التأويل بما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب وإن ألف في الاصطلاح الحادث، كتأويل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾ بالحركة، ثم الاستدلال بحركته على بطلان ربوبيته، ولا يعرف في اللغة التي نزل بها القرآن أن الأفول هو الحركة البتة في موضع واحد.

(١) الرسالة .٥٨٠

(٢) تفسير الطبرى .٦٢١/١

(٣) وهي ملخصة من كلام ابن القيم في الصواعق المرسلة ١٨٧/١ وما بعده.

٥- تأويل اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المقصود أو عهد استعماله فيه نادراً فتأويله حيث ورد وحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل فإنه يكون تلبيساً وتديليساً ينافق البيان والمداية بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف ومن تأمل لغة القوم وكمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك، وذلك كتأويل قوله تعالى: ﴿وَكَلَمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ أنه من الكلم أي الجرح.

٦- كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل.

٧- تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا أفراد من أهل النظر والكلام، كتأويل لفظ الأحد الذي يفهمه الخاصة والعامة بالذات الجردة عن الصفات التي لا يكون فيها معنيان بوجه ما فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة صعبة جداً فكيف وهو محال في الخارج وإنما يفرضه الذهن فرضاً ثم يستدل على وجوده الخارجي فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء.

٨- التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف ويحبطه إلى معنى دونه براتب كثيرة وهو شبيه بعزل سلطان عن ملكه وتوليه مرتبة دون الملك بكثير مثاله تأويل الجهمية قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَكَاهِرٌ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ وقوله سبحانه: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ ونظائره بأنها فوقية الشرف كقوتهم الدرهم فوق الفلس والدينار فوق الدرهم، فتأمل تعطيل المتأولين حقيقة الفوقيـة المطلقة التي هي من خصائص الربوبية وهي المستلزمـة لعظمة الرب جل جلالـه وحطـتها إلى كون قدره فوق قدر بني آدم وأنه أشرف منهم.

٩- تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا معه قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يقصدـه المـبين الـهـادـي بـكـلامـه إـذ لـو قـصـدـه لـفـ بالـكـلامـ قـرـائـنـ تـدـلـ عـلـىـ المعـنىـ المـخـالـفـ لـظـاهـرـهـ حتـىـ لاـ يـوـقـعـ السـامـعـ فـيـ اللـبـسـ وـالـخـطـأـ إـنـ اللـهـ سـبـحـانـهـ أـنـزـلـ كـلـامـهـ بـيـانـاًـ وـهـدـىـ إـذـاـ أـرـادـ بـهـ خـلـافـ ظـاهـرـهـ وـلـمـ تـحـفـ بـهـ قـرـائـنـ تـدـلـ عـلـىـ المعـنىـ الـذـيـ يـتـبـادرـ غـيرـهـ إـلـىـ فـهـمـ كـلـ أـحـدـ لـمـ يـكـنـ بـيـانـاًـ وـلـاـ هـدـىـ.

فـهـذـهـ بـعـضـ الـوـجـوهـ الـتـيـ يـتـبـينـ بـهاـ طـبـيعـةـ التـأـوـيلـ الـبـاطـلـ المـذـمـومـ،ـ وـفـيـ الـجـمـلـةـ فـحـقـيقـةـ التـأـوـيلـ الـبـاطـلـ أـنـهـ مـنـ قـبـيلـ التـلـاعـبـ بـالـنـصـوصـ وـتـحـرـيفـهـاـ عـنـ مـعـانـيـهـاـ،ـ وـهـوـ مـنـ جـنـسـ الـإـلـحادـ فـيـ آـيـاتـ الـلـهـ،ـ إـنـ

الذين يُلْحِدوْنَ في آيَاتِنَا لَا يَعْفُونَ عَلَيْنَا أَفَمْ يُلْقَى فِي التَّارِيخِ أَمْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟». قال غير واحد من السلف في هذه الآية: يُلْحِدوْنَ في آيَاتِنَا، أي يضعونها في غير مواضعها. وقال الإمام ابن القيم: (فتاؤيل التحريف من جنس الإلحاد فإنه هو الميل بالنصوص عن ما هي عليه إما بالطعن فيها أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها) ^(١).

وتحريف معاني النصوص مع إبقاء اللفظ على ما هو عليه من سنن اليهود الذين وصفهم الله بقوله: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُكَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾. قال ابن تيمية رحمه الله: (وما كان النبي ﷺ قد أخبر أن هذه الأمة تتبع سنن من قبلها حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلتهم، وجب أن يكون فيهم من يحرف الكلم عن مواضعه، فيغير معنى الكتاب والسنة فيما أخبر الله به، أو أمر به) ^(٢).

وإذا تأملت في أكثر أدوات الباطل شيوعاً في الفرق المنحرفة فستجد التأويل الفاسد يقف على رأس القائمة، وصدق ابن القيم إذ قال:

تأويل ذي التحريف والبطلان

هذا وأصلٌ بليهِ الإسلام من

وفد لخص ابن برهان مفاسد التأويل الفاسد بقوله:
(ولم ينزلَ الرَّازُلُ إِلَّا بالتأويل الفاسد) ^(٣).

وأما إعادة قراءة النص:

فهو صورة من صور الغلو في تفعيل أداة التأويل في فهم الوحي، ويأخذ صوراً وأسماء متعددة
 ومناهج مختلفة في مقاربة النص، وهي مع تعدد مسالكها ومشاربها تتشابك في جملة من القضايا
 الكلية والدوافع المحركة صوب تبني هذه الرؤية في التعاطي مع الوحي، فأصحابها في الجملة ينطلقون
 في قراءتهم للوحي بضغط توهمات أن معضلة التخلف السائد في العالم الإسلامي ناشئ عن
 الاستمساك بظواهر الوحي وأنه لأجل تحقيق الحداثة والنهضة لا بد من تطوير أدوات التعامل مع

(١) الصواعق المرسلة ٢١٧/١.

(٢) بجموع الفتاوى ١٣٠/٢٥.

(٣) البحر المحيط للزرکشي ٢٥/٣.

الوحى بما يستبقي ألفاظه ويحيد معانيه ويسهل عملية شحن تلك الألفاظ بقيم الحداثة والمعاصرة ذات مرجعيات مسبقة وخارجية على النص.

ولنا أن نتساءل هنا: لماذا يبذل هؤلاء جهداً إضافياً في مقاربتهم للوحى فيلتزمون بإعادة تفسيره بما يتلاءم مع منظومتهم الفكرية المسبقة؟ ولماذا لا يعمدون مباشرة إلى تحديد الوحى بألفاظه ومعانيه من المشهد بالكلية بدل محاولات الاستبقاء على اللفظ وحده مع جهود التخلص من المعنى، خصوصاً وأنه يعبر عن الموقف الأكثر انسجاماً مع التصور العلماني؟

والجواب يمكن إدراكه بلاحظة طبيعة الحاضنة الشعبية التي يضطر العلمانيون العرب للتعامل معها، فمن الأزمات التي مرت بالعلمانيين العرب تجربة النقد المباشر لجملة من التصورات الشرعية كحاكمية الشريعة والجهاد والولاء والبراء وأحكام المحدود والحجاب... الخ والتي أفضت إلى جمود المشروع العلماني العربي وعدم تقدمه وتمدده في المشهد العربي والإسلامي، بل أدى في الحقيقة إلى حالة من التقهر والتراجع لهذا المشروع، إذ ولد هذا الهجوم السافر للقيم الشرعية مزيداً من الثبات والتصلب على المبادئ الشرعية، وأكد هذا الهجوم على طبيعة العداء الواقع من تلك النخب العلمانية وأنها ليست عداءً تيارياً بين الصنف العلماني والإسلامي بقدر ما هي حالة من العداء بين الإسلام ذاته والعلمانية، هذه الوضعية من المعاناة أقنعت طيفاً لا بأس به من العلمانيين العرب

بضرورة التخلص عن فكرة الإقصاء المباشر للوحى وتحييده من عملية إدارة الحياة العامة، وضرورة التعاطي مع الوحى لتمرير تصوراتهم الفكرية من خلاله وذلك عبر تحديد مضامينه ومعانيه غير المتوقعة مع رؤاهم، وشحنه بمضامين فكرية جديدة عبر أدوات حديثة في فهم النص وقراءته، يقول محمد عابد الجابري معبراً بصرامة تامةٍ عن عدم إمكان التجديد والتحديث في الوطن العربي بعيداً عن التفاعل مع التراث: (لا سبيل إلى التجديد والتحديث ونحن نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية أولاً) ^(١).

بل يكشف بصرامة أكثر عن دوافعه الشخصية للاهتمام بالتراث: (والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة تتطلع إليها) ^(٢).

(١) بنية العقل العربي .٥٦٨

(٢) محمد عابد الجابري في المسألة الثقافية .٢٥٠

فمنطاق عملية التحدث الأوسع هي التراث نفسه بما يستدعي تفاعلاً معه، وتخليته من معانيه التراثية وإعادة شحنه بالمضامين الحداثية العصرانية، وهو ما يصرح به الجابري حين يكشف عن طبيعة التفاعل الذي يدعو إليه مع التراث فيقول:

(إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث)^(١).

وقد كشف الجابري بشكل واضح تماماً عن حقيقة هذه العلاقة مع التراث والتي يطالب بالقطيعة معها: (إن ما ندعو إليه هو التخلّي عن الفهم التراثي للتراث)^(٢).

وحلّة الوعي بحجم تأثير التراث والسلف في حياتنا الفكرية ليست حبيسة الجابري وحده بطبيعة الحال، بل هي حاضرة عند غيره أيضاً من المفكرين العرب، فهذا تركي الريبع يقول مثلاً: (الخطاب العربي المعاصر هو خطاب محكوم بسلف، والمطلوب تحريره من رقة السلف، هذا ما قادنا إليه الجابري)^(٣).

ويقول طيب تزيني مؤكداً على ضرورة "إعادة قراءة الوحي" بما لا يلغى من حالة "الثقة" فيه: (لا بد من إعادة قراءة القرآن على نحو "يحتفظ" فيه بالثقة في أنه "رحمة للعالمين" أي للبشر المختلفة التوجهات والمصالح والأفهام)^(٤).

بطبيعة الحال ثمة إجمال في مفهوم (الثقة) هنا، و(نسبة) عائدية إلى طبيعة المتكلم بها، بل ثمة إرادة إلى النظر إلى القرآن من خلال مفهوم (العالمية) بما يتضمن -بحسب تصور طيب- قابلية واسعةً من التأويلات والتفسيرات، ولذا يتحدث بعد أسطر قلائل عن حالة من القطيعة الحادة التي يزيد إقامتها بين القراءات المتقدمة للوحي والقراءة اللاحقة، فيقول:

(إننا نجد أو يجب أن نجد نصوصاً حديثية أخرى تلح على وجهة نظر تقوم على التبصر والتعقل والانفتاح في "قراءة القرآن" وفي تلقي الأثر: إن "العنونة" وحدها ليس من شأنها إلا أن تنتج أشخاصاً

(١) نحن والتراث .٢١

(٢) نحن والتراث .٢١

(٣) المحاكمة والإرهاب ، ص ٣٢

(٤) النص القرآني .٢٧٠

إِمْعَاتٍ، يقتاتون مَا يقدمه الآخرون إِلَيْهِمْ. وَهَكُذا، فَقَدْ أَضْحَى مِنْطَقِيًّا وَضَرُورِيًّا أَنْ يُمْيِزَ النَّبِيُّ الْجَبَرُ بَيْنَ "الْعُلَمَاءَ" وَ"السُّفَهَاءَ": "إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ هُنَّ الرُّعَايَا، وَإِنَّ السُّفَهَاءَ هُمْ هُنَّ الرُّوَايَا" (١).

النص المفتوح أساس القراءة الجديدة

ويكفي القول بأن الأصل الذي تقوم عليها كافة مدارس تجديد القراءة هو جعل الوحي نصاً مفتوحاً غير خاضع لمعنى محدد، بل هو فضاء لمعانٍ وتأويلات متکاثرة متعددة، وبالتالي فلكل قارئ تجربته الخاصة مع الوحي وله فهمه الخاص، يقول محمد أركون مثلاً:

(القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي و"أرثوذكسي") (٢).

ولا تعدو هذه التقريرات بعد فحصها والنظر فيها أن تكون استجابةً لأسس وأدوات (الهرمينيوطيقيا/فن فهم وتأويل النصوص حديثاً) و(الألسنية الحديثة) و(أركيولوجيا النص) وتطبيقاتها في عملية فهم القرآن والسنة بادعاء انعدام البراءة في القراءة، ونسبة المعرفة، وموت المؤلف، وخرافة القصدية، ولأنهاية المعنى، وانفتاح النص، وتعددية الفهم، والقراءة الرمزية، والدلالة الإيحائية، والتفضيش في فراغات النص وما بين السطور، والأشكال والزخرفة. الخ، بما يتبع المجال واسعاً لعبشية القراءة بعيداً عن واجبات الاستهداء بالوحي وتطلب مراد الله ورسوله منه.

إن الأمر ببساطة لا يدعو أن يكون في حقيقته تفريغاً للدلالة الوحي من كل معنى وإحالته إلى نص هلامي سيّال يلغى دوره في التوجيه والإرشاد والمهدية، بل ويلغي الحاجة إلى السعي الجاد في تلمس هذه المهدية إذ هي معدومة أصلاً.

والحق أننا أمام حالة صادمة مكشوفة في كيفية تفاعل الهوى مع الوحي، إذ منطلقات هذه المدرسة منطلقات غير نزيهة ولا موضوعية إذ تطلب مراد المتكلم بالوحي - وهو أصل بدھي في التعاطي مع أي كلام دع عنك التعاطي مع كلام الله الموضوع للهداية - غير حاضر أصلاً في هذه الممارسات العbhية، بل الحاضر مزاج آخر يفعل فعله عند قراءة الوحي، ولذا فالواقع يشهد بأن أولئك لا يتعاملون مع الوحي إلا باعتباره مشكلة يُحتاج إلى التخلص منها بتحييد ما يناسب ذاك

(١) النص القرآني . ٢٧٠

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي . ١٤٥

المراج من المعاني عبر إخضاع الوحي للتحليل السيميائي الألسي، والمقاربات التاريخي السوسيولوجية، ومناهج التفكك وإعادة البناء، والنظارات المقاصدية، وغير ذلك.

ركام القراءة

ويكفي أن تستعرض جملة من الممارسات التأويلية لهذه المدارس الحداثية لتعرف حجم العبث الذي تمت ممارسته تحت ذريعة إعادة قراءة الوحي وتحديد التراث.

فباسم تحديد القراءة تم العبث بأحكام الحدود كإنكار حد الرجم وحد الردة واستبدال القطع في حد السرقة بالسجن وغير ذلك، كما تم العبث بأحكام الأسرة كنظام القوامة، ونظام الطلاق، ونظام الحضانة، ونظام التعدد، وحرمة الإجهاض، وكذلك تم العبث بأحكام المواريث بالتسوية مطلقاً بين الذكر والأئتمى في الميراث، ولم يسلم من هذا العبث حتى أحكام التعبد كالصلة والزكاة والصيام والحج، بل ولا الأحكام العقدية المتعلقة بمحاج الإلهيات أو النبوات أو مباحث الإيمان والكفر وما آل أهل الكتاب والكافر في الآخرة، والموقف من تاريخية القصص القرآني، والموقف من المغيبات كالعرش والكرسي والملائكة والجن والشياطين والصراط والسجلات وغير ذلك فكلها لا تعدو أن تكون تصورات أسطورية... الخ.

ويمكن الوقوف على تفاصيل هذه التحريرات منسوبة إلى أصحابها في الرسالة القيمة للدكتور خالد السيف (ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر.. دراسة نقدية إسلامية)، والتي كشف فيها تاريخ هذه الظاهرة، وأهم رموزها وشخصيتها، والأصول التي تأسست عليها، و مجالات عملها، مع رؤية نقدية معمقة حولها. وكذلك يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتور أحمد الطعان والمعنون (العلمانيون والقرآن الكريم.. تاريخية النص) وهو كتاب موسوعي ضخم في معالجة جوانب متعدد من هذه الظاهرة العبيضة الحديثة، وقد بث في ثنايا بحثه جملة واسعةً من النماذج العملية لهذه الممارسة العبيضة، وسرد تحت عنوان (الإسلام العلماني الجديد)^(١) عدداً لا يأس به من المفاهيم والعقدية والفقهية والتي تم إعادة قراءتها وفق الذهنية العلمانية/الحداثية.

(١) العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص ٨٣٢-٨٤١.

وأصدق القارئ بأني غير متحمس كثيراً لتقديم رؤية نقدية مفصلة لاتجاهات تحديد التراث وإعادة القراءة، لاعتبارين أساسين:

الأول: أن دائرة الجدل بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه العلماني هنا يدور حول مسألة بدهية: بين رؤية تجعل للنص معنى شرعياً معتبراً يجب السعي في تطبيقه، وبين رؤية تحاول إلغاء قصدية الوحي بإلغاء المعنى. والتدليل على صوابية الرؤية الإسلامية هنا في مقابل الرؤية العلمانية أوضح وأجلٍ من أن يتطلب له تفاصيل الأدلة. وكم من جدل في البدهيات يفضي إلى إضعاف بدهيتها عند البعض، ويعطي انطباعاً متوهماً بدخولها في دائرة الظنيات.

الثاني: أن الدراسات العلمية المعمقة والجادة لهذا الاتجاه متوافرة بحمد الله، ويمكن الرجوع إليها لبناء تصور متكامل حول طبيعة هذا الاتجاه والرؤية النقدية له من كان راغباً فيه، فمن تلك الكتابات:

- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر لخالد السيف.
- **الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم للجيلاوي مفتاح.**
- **العلمانيون والقرآن الكريم .. تاريخية النص لأحمد الطعان.**
- القرآن وأوهام القراءة المعاصرة لجود عفانة.
- تهافت القراءة المعاصرة لمثير الشواف.
- القرآن الكريم والقراءة الحداثية للحسن العباقي.
- القراءة الجديدة للنص الديني لعبد المجيد النجار.
- بدعة إعادة فهم النص لمحمد المنجد.
- **تأويل النص القرآني بين الحداثة والمعاصرة لعبدة عميرش.**
- التيار العلماني وموقفه من تفسير القرآن الكريم (عرض ونقد) لمنى الشافعي.
- دعوى القراءات المعاصرة للقرآن الكريم: دراسة تحليلية نقدية لأحمد بشير قباوة.
- خطابات دعوى فلسفة التأويل الهرميونطيقي للقرآن الكريم لفهمي سالم زبير.
- **العلمانيون والقرآن لصلاح يعقوب.**
- القراءة المعاصرة تحت المجهر لسليم الجابي.

- القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان لأحمد عمران.
 - القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لمحمد محمود كالو.
 - النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر لقطب الريسيوني.
 - القراءة المعاصرة مجرد تنجيم.. كذب المنجمون ولو صدقوا لسليم الجابي.
 - الماركسلامية والقرآن لمحمد صياغ المعروفي.
 - الأسس الخاسرة للقراءة المعاصرة لمؤمن الجويحانى.
 - الإشكالية المنهجية في القرآن والكتاب.. دراسة نقدية لماهر المنجد.
 - بيضة الديك.. نقد لغوي لكتاب: الكتاب والقرآن ليوسف الصيداوي.
 - القرآن والتفسير العصري.. هذا بلاغ للناس لبنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن.
 - ذاك رد؟!! عن قراءة معاصرة لكتاب القرآن لنشأة محمد رضا ظبيان.
 - قراءة علمية للقراءات المعاصرة لشوقى أبو خليل.
 - العبث بالمفاهيم.. دراسة نقدية في الكتاب والقرآن للسيد عمر.
 - الإنسان والقرآن وجهاً لوجهٍ.. التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج لأحيمدة النيفر.
 - التفسير والمفسرون في العصر الحديث.. عرض ودراسة مفصلة لأهم كتب التفسير المعاصر
- عبد القادر محمد صالح.

وأختتم هذه الفقرة بقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، مما له صلة بهذه الفقرة:

(قرار رقم ١٤٦ (٤/١٦)

بشأن القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السادسة عشرة بدبي (دولة الإمارات العربية المتحدة) ٣٠ صفر - ٥ ربيع الأول ١٤٢٦هـ، الموافق ٩ - ١٤ نيسان (إبريل) ٢٠٠٥م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

قرر ما يلي:

أولاً: إن ما يسمى بالقراءة الجديدة للنصوص الدينية إذا أدت لتحريف معاني النصوص ولو بالاستناد إلى أقوال شاذة بحيث تخرج النصوص عن المجمع عليه، وتناقض مع الحقائق الشرعية يُعد بدعة منكرة وخطراً جسیماً على المجتمعات الإسلامية وثقافتها وقيمها، مع ملاحظة أن بعض حملة هذا الاتجاه وقعوا فيه بسبب الجهل بمعايير الضابطة للتفسير أو الهوس بالتجديد غير المنضبط بالضوابط الشرعية.

وتتجلى بوادر استفحال الخطر في تبني بعض الجامعات منهجه هذه القراءات، ونشر مقولاتها بمختلف وسائل التبليغ، والتشجيع على تناول موضوعاتها في رسائل جامعية، ودعوة رموزها إلى المحاضرة والإسهام في الندوات المشبوهة، والإقبال على ترجمة ما كتب من آرائها بلغات أجنبية، ونشر بعض المؤسسات لكتبهم المسمومة.

ثانياً: أصبح التصدي لتيار هذه القراءات من فروض الكفاية، ومن وسائل التصدي لهذا التيار وحسم خطره ما يلي:

* دعوة الحكومات الإسلامية إلى مواجهة هذا الخطر الداهم، وتجليلية الفرق بين حرية الرأي المسئولة الهدفية المحترمة للثوابت، وبين الحرية المنفلترة الهدامة، لكي تقوم هذه الحكومات باتخاذ الإجراءات اللازمة لمراقبة مؤسسات النشر ومراكز الثقافة، ومؤسسات الإعلام والعمل على تعميق التوعية الإسلامية العامة في نفوس النشء والشباب الجامعي، والتعريف بمعايير الاجتهاد الشرعي، والتفسير الصحيح، وشرح الحديث النبوى.

* اتخاذ وسائل مناسبة (مثل عقد ندوات مناقشة) للإرشاد إلى التعمق في دراسة علوم الشريعة ومصطلحاتها، وتشجيع الاجتهاد المنضبط بالضوابط الشرعية وأصول اللغة العربية ومعهوداتها.

* توسيع مجال الحوار المنهجي الإيجابي مع حملة هذا الاتجاه.

* تشجيع المختصين في الدراسات الإسلامية لتكثيف الردود العملية الجادة ومناقشة مقولاتهم في مختلف المجالات وبخاصة مناهج التعليم.

* توجيه بعض طلبة الدراسات العليا في العقيدة والحديث والشريعة إلى اختيار موضوعات رسائلهم الجامعية في نشر الحقائق والرد الجاد على آرائهم ومزاعمهم.

* تكوين فريق عمل تابع لجمع الفقه الإسلامي الدولي، مع إنشاء مكتبة شاملة للمؤلفات في هذا الموضوع ترصد ما نشر فيه والردود عليه، تمهيداً لكتابة البحوث الجادة، وللتتنسق بين الدارسين فيه، ضمن مختلف مؤسسات البحث في العالم الإسلامي وخارجها. والله أعلم^(١).

المزلق الثاني: مشكلة الخلاف

بيان المزلق:

أن في اختلاف أهل العلم ما يدل على أن مبدأ التسليم ليس بهذا الإحکام أو الحدية التي تتصورون، إذ لو كان كذلك لما وقع شيء من ذاك الاختلاف العريض، ولكن من وجوب التسليم اتفاق الكل على قولٍ واحدٍ، وهو ما لم يقع فدل على مشروعية الاختلاف، وأنه ناشئ عن معطيات موضوعية صحيحة كتفاوت الأفهام وسعة الاطلاع لا أنه واقعٌ عن زيف وانحراف وقصص في مبدأ التسليم ضرورةً. وأيضاً فوجود الاختلاف في مسألة يرفع عنها واجب التسليم ويجعلها مسألة ظنية يتأرجح فيها المسلم بين حق وحق آخر، فبأي حق أخذ فهو إلى خير إن شاء الله.

المناقشة:

وجه الإشكال هنا ناشئ عن خلل في تصور أنواع الخلاف ودرجاته ورتبه، والموقف الشرعي الصحيح من كل نوع، ومعرفة ماهية التسليم المطلوب حيال كل قسم، وما يعين في رفع الإشكال هنا استحضار المسائل التالية:

أولاً: الاختلاف سنة ربانية

ما ينبغي أن يعلم أن الخلاف بين البشر جمِيعاً، في دائرة الواسعة -بين أهل الإسلام ومخالفاتهم-، أو دائرة الأضيق -بين أهل الإسلام ذاتهم-، حقيقة واقعة، وسنة ربانية ماضية، لا يمكن رفعها، ولا إزالتها، ولا إعدامها من الوجود، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ حَلَقُهُمْ﴾، فـ(وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بد منه لتفاوت إراداتهم وأفهامهم وقدرات إدراكمهم)^(۱)، ولذا فإن التذمر من وجود الخلاف، والحيرة عند كل اختلاف، مذهب غير حميد، ومسلك غير رشيد، بل الواجب أن تفهم طبيعة هذا الخلاف في إطاره الشرعي الصحيح، وتدرس أساليبه، فإن العلم بها يخفف من حدة الاختلاف، ويحمل المرء على حُسن ظنه في بالعلماء^(۲)، ويُرفع عنه توهُّم التعارض بين الإقرار بوجود الخلاف وبين القبول

(۱) الصواعق المرسلة ۵۱۹/۲.

(۲) ومن الكتب المصنفة في هذا: الإنصال في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف لابن السيد البطليوسى ، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية ، والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف لولي الله الدلهوى ، والخلاف بين العلماء أسبابه وموقفنا منه للشيخ ابن عثيمين.

بمبدأ التسليم، ويصونه من الوقوع في فخ اتخاذ اختلاف أهل العلم ذريعةً إلى معارضة مبدأ التسليم، أو إثارة الإشكالات حوله.

ثانياً: منشأ المشكلة الغفلة عن رتب المسائل

منشأ الإشكال في هذه الشبهة واقعٌ في الحقيقة بسبب عدم استحضار رتب مسائل الخلاف والمنهج الشرعي الصحيح للتعامل معها، إذ المسائل الخلافية ليست على مرتبة واحدة بل هي متفاوتة متباعدة فلا يصح وال حالة هذه التعامل مع الكل تعاملاً واحداً، فتعطى الأصول أحکام الفروع، وتعطى الثوابت أحکام المتغيرات، بل يجب أن يتعامل التعامل مع كل مسألة بما يليق بها، وبما يناسبها. ومتى ما حصل ذلك، وكان القصد طاعة الله ورسوله، والمتابعة حاصلة للمنهج الشرعي، لم يضر ذلك الاختلاف شيئاً بل يصير سعّاً ورحمةً لا فرقاً وعداً، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله: (والنزاع في الأحكام قد يكون رحمة إذا لم يفض إلى شر عظيم من خفاء الحكم وهذا صنف رجل كتاباً سماه: كتاب الاختلاف، فقال أحمد سمه: كتاب السعة) ^(١).

(وبهذا يظهر أن الخلاف الذي هو في الحقيقة خلاف ناشئ عن الهوى المضلل لا عن تحرى قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل وهو الصادر عن أهل الأهواء وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها وإنما جاء الشعّ بجسم مادة الهوى بإطلاق وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتهي إلا ما فيه اتباع الهوى وذلك مخالفة الشرع ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع ولذلك سميت البدع ضلالات وجاء أن كل بدعة ضالة لأن صاحبها مخطئ من حيث توهّم أنه مصيّب) ^(٢).

ومن المهم هنا استحضار هذا التفاوت الواقع في طبيعة المسائل المختلف فيها، وأنها على رتب، وأن:

(١) جملة واسعة من الأصول والثوابت مما يدخل في دائرة المعرفة الإسلامية العامة مما يعلمه أهل الإسلام جميعاً ضرورةً، بل ويعرفه كثير من الكفار عن دين الإسلام، وهي المعبر عنها بالمعلوم من الدين بالضرورة، هي جزءٌ من الدين الجامع الذي لا يصح الاختلاف فيه، بل يجب قبوله والإيمان

(١) مجموع الفتاوى ١٤/١٥٩.

(٢) المواقفات ٥/٢٢١.

به والإذعان له والتسليم لمقتضاه، فلو قدر مخالفته البعض في هذه فالواجب رد هذا الاختلاف رأساً، ولا يصح أن يلتفت إليه، أو يتأثر به، أو يُحکى في المسألة خلاف بناءً عليه. وهذه المسائل مما يتفاوت الناس في إدراكها بحسب الأحوال والأزمنة والأماكن، فدائرة العلم بها والإحاطة بها في أماكن العلم ومحال انتشاره أوسع من أماكن اندراس العلم وقلته وخفائه، فكلّ يلزمـه من ذلك ما يلزمـه بحسب حالـه، وبحسب الحال يكون العذر وعدم الإعـذار في حال الجهل.

(٢) ثمة مسائل إجماعية مدركة عند أهل العلم، وهي كاسـمـها مسائل إجماع، لا يـصـحـ فيها خـلـافـ، فـمـقـتـ ثـبـتـ لـزـمـ، وـلـمـ يـجـزـ العـدـولـ عـنـهـ أوـ الخـرـوجـ لـرـأـيـ شـخـصـ كـائـنـاـ مـنـ كـانـ، فـإـنـ الـأـمـةـ لـاـ تـجـتـمـعـ عـلـىـ ضـلـالـةـ، وـالـخـارـجـ عـنـ قـوـلـهـ مـتـوـعـدـ بـقـوـلـ اللـهـ تـعـالـىـ: ﴿وَمَنْ يُشَاقِّ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَبَعَّغُ غَيْرُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ثُلَّهُ مَا تَوَلَّ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾.

(٣) أما مسائل الخلاف فهي على ضربين:

أ) خلاف سائع.

ب) خلاف غير سائع، وذلك لشنودـهـ في القـوـلـ، أوـ بـعـدـ عـنـ الدـلـيلـ، أوـ ضـعـفـ فيـ الـاسـتـدـلـالـ، وهو المشار إليه في مثل قول ابن الحصار:

فليـسـ كـلـ خـلـافـ جـاءـ مـعـتـبـراـ إـلـاـ خـلـافـ لـهـ حـظـ مـنـ النـظـرـ

فـهـذـاـ اللـوـنـ مـنـ الـخـلـافـ لـاـ يـصـحـ الـأـخـذـ بـالـقـوـلـ الـمـرـجـوـهـ فـيـهـ، وـلـاـ العـدـولـ عـنـ القـوـلـ الصـحـيـحـ الـرـاجـعـ. وـلـهـ أـمـارـاتـ وـعـلـامـاتـ، كـالـتـفـرـدـ بـرـأـيـ يـخـالـفـ الـمـشـهـورـ الـمـسـتـقـرـ بـيـنـ جـاهـيـرـ أـهـلـ الـعـلـمـ، أـوـ الـمـخـالـفـةـ الـبـيـنـةـ لـنـصـ الـمـسـأـلـةـ وـهـكـذـاـ، وـهـذـاـ اللـوـنـ مـنـ الـمـخـالـفـةـ هوـ الـمـسـمـيـ عـنـ الـعـلـمـاءـ بـزـلـةـ الـعـالـمـ، وـالـتـيـ يـحـرـمـ مـتـابـعـتـهـ عـلـيـهـاـ، وـاعـتـمـادـ قـوـلـهـ فـيـهـاـ، يـقـوـلـ إـلـاـ إـنـ الـإـمامـ الشـاطـيـ مـبـيـنـاـ الـمـوـقـفـ الشـرـعـيـ مـنـ زـلـلـ الـعـلـمـاءـ: (زـلـةـ الـعـالـمـ لـاـ يـصـحـ اـعـتـمـادـهـاـ مـنـ جـهـةـ وـلـاـ الـأـخـذـ بـهـاـ تـقـلـيـدـاـ لـهـ وـذـلـكـ؛ لـأـنـاـ مـوـضـوعـةـ عـلـىـ الـمـخـالـفـةـ لـلـشـرـعـ، وـلـذـلـكـ عـدـتـ زـلـةـ، وـإـلـاـ فـلـوـ كـانـتـ مـعـتـدـاـ بـهـاـ؛ لـمـ يـجـعـلـ لـهـ هـذـهـ الرـتـبـةـ، وـلـاـ نـسـبـ إـلـىـ صـاحـبـهـاـ الـزـلـلـ فـيـهـاـ، كـمـاـ أـنـهـ لـاـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـنـسـبـ صـاحـبـهـاـ إـلـىـ التـقـصـيرـ، وـلـاـ أـنـ يـشـنـعـ عـلـيـهـ بـهـاـ، وـلـاـ يـنـتـقـصـ مـنـ أـجـلـهـاـ، وـأـوـ يـعـتـقـدـ فـيـهـ إـلـقـادـمـ عـلـىـ الـمـخـالـفـةـ بـحـتـاـ، فـإـنـ هـذـاـ كـلـهـ خـلـافـ مـاـ تـقـضـيـ رـتـبـتـهـ فـيـ الـدـيـنـ) (١).

(١) المواقفات ٥/١٣٦.

وقد جرت بين ابن المبارك وبعض أهل الكوفة مناظرة مهمة في شأن النبي تؤكد إشكالية اعتماد زلل الفقهاء في الخلاف المعتبر وما تجر إليه من لوازم فاسدة: (وقد رُوي عن ابن المبارك؛ أنه قال: كنا في الكوفة فناظرُونَ في ذلك -يعني: في النبي المختلف فيه-، فقلت لهم: تعالوا فليحتاج المحتج منكم عمن شاء من أصحاب النبي ﷺ بالرخصة، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدةٍ صحت عنه فاحتاجوا. مما جاءوا عن واحدٍ برقصة إلا جئناهم بشدة، فلما لم يبق في يد أحدٍ منهم إلا عبد الله بن مسعود وليس احتجاجهم عنه في رخصة النبي بشيءٍ يصح عنه. قال ابن المبارك: فقلت للمحتاج عنه في الرخصة: يا أحق! عُذْ أن ابن مسعود لو كان هنا جالساً فقال: هو لك حلال، وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدة، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى. فقال قائلهم: يا أبا عبد الرحمن! فالنخعي والشعبي وسمى عدة معهم كانوا يشربون الحرام؟ فقلت لهم: دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال؛ فربَّ رجل في الإسلام مناقبَه كذا وكذا وعسى أن يكون منه زلة، أفلأحد أن يحتاج بها؟ فإن أبيتم؛ مما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ قالوا: كانوا خياراً. قال: فقلت: مما قولكم في الدرهم بالدرهين يدًا بيد؟ فقالوا: حرام. فقال ابن المبارك: إن هؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجتهم) (١). قال ابن تيمية معلقاً: (وهذا الذي ذكره ابن المبارك متفق عليه بين العلماء، فإنه ما من أحد من أعيان الأمة من السابقين الأولين ومن بعدهم إلا لهم أقوال وأفعال خفي عليهم فيها السنة وهذا باب واسع لا يُحصى مع أن ذلك لا يُغضِّن من أقدارهم ولا يُسَوِّغ اتباعهم فيها، كما قال سبحانه: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾) (٢).

وقد حاول الإمام الشاطبي وضع ضابط تقريري لتحديد هذا اللون من الخلاف غير المعتبر فقال: (إن له ضابطاً تقريرياً وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطًا وزلاً قليل جداً في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها كلما يساعدهم عليها مجتهد آخر فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق في المسألة مع السواد الأعظم من المجتهدين لا من المقلدين) (٣).

(١) الفتوى الكبرى / ٩٣٢، الموافقات / ٥، ١٣٧، وإعلام الموقعين / ٣، ٢٨٣، وروها مختصرة إسحاق بن منصور المروزي في مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه برقم ٣٥٣٧، وكذلك البيهقي في السنن الكبرى . ١٧٨٧٢.

(٢) الفتوى الكبرى / ٩٣٢.

(٣) الموافقات . ١٤٠ / ٥.

أما الخلاف السائع وهو ما كان واقعاً في مسائل الاجتهاد مما لم يرد فيه نصٌّ أو إجماعٌ، فالواجب فيه التعذر والتغافر مع تطلب الحق فيه، فإن الحق فيه واحدٌ فمن اجتهد في تلمسه فأصابه فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد والخطأ مغفور، وهذا اللون من الخلاف هو الداخل في إطار قاعدة أهل العلم: لا إنكار في مسائل الخلاف، أو كما حرر القاعدة وضبطها ابن تيمية وابن القيم بقولهم: لا إنكار في مسائل الاجتهاد. شريطة أن تكون:

- بواعث تبني الرأي في هذا اللون من الخلاف طلب الحق وإرادة الوصول إلى مراد الله لا تلمس هوى النفس وما يناسب الإنسان.

- سلوك الطريق الشرعية المعترضة للترجيح بحسب طبيعة الناظر ومعرفته وعلمه.
وإذا كانت المسألة اجتهادية وتوفرت اشتراطات الترجح الشرعي إخلاصاً ومتابعةً فلا يقال لطرفٍ مجتهداً خالفاً آخر: أين تسليمك للنص؟ بل تسليمه للنص مع اجتهاده قائم، وإنما وقعت المخالفة هنا للاختلاف في صحة النص أو فهمه أو غير ذلك من المعاني المعترضة، وفي الجواب عن المزق الأولى تفاصيل ينبغي استحضارها هنا.

وما ينبغي ملاحظته ومراعاته أن تقسيم المسائل وتنويعها على نحو ما ذكر ليس حاسماً في كل مسألة بحيث يمكن فرز المسائل جميعاً بضابط قطعي، فيتصور الناظر أن حدود هذه الأقسام وأطرافها واقعة على نحو حاسم وقاطع، بل الأمر يتفاوت في تقدير كثير من المسائل من عالم آخر ومن مسألة لأخرى، فمن مسائل الخلاف مثلاً ما يكاد أن يكون إجماعاً لضعف الخلاف جداً، ومنها ما يتارجح بين الخلاف السائع وغير السائع وهكذا، فالاجتهاد كما قد يقع في عين المسألة فقد يقع أيضاً في تصنيف المسألة وإعطاءها الرتبة الالائقة بها، فلدينا إذن ثلات دوائر من المسائل:

- مسائل إجماع بلا إشكال.

- مسائل اجتهاد بلا إشكال أيضاً.

- مسائل مشتبهة مختلف في تقدير وزنها الشرعي، وقد يكون الاشتباه في:

١- دخولها في منطقة الإجماع أو إلهاقها بمنطقة الخلاف المعترض.

٢- دخولها في منطقة الخلاف المعترض، أو إلهاقها بمنطقة الخلاف الشاذ.

ثالثاً: تفاوت رتب المسائل وضرورة التسليم

إن الحديث عن الخلاف وعن رتبه وعن طريقة التعامل معه لا يتعارض مع التأكيد على أهمية التسليم للنص الشرعي، إذ في الحديث عن أهمية التسليم وعظيم مقامه في الشريعة تأكيد على مرجعية الوحي، وعدم صحة معارضة الوحي بأي معارض خارجي كمعقول أو ذوق أو هوى غيره، فمع الإقرار بوجود لون من الاختلاف السائغ المقبول فإن تطلب مراد الله فيه مطلوب أيضاً وتحكيم

الشريعة في كل مسألة خلافية طلباً لحكم الله تعالى واجب شرعي ضروري، وهو مقتضى التسليم، وفيه يقول تعالى: ﴿وَمَا احْتَلَفُتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ﴾، ويقول سبحانه: ﴿فَإِنْ تَنَأَّرْعَثُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوْهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ حَيْرٌ وَأَحْسَنُ ثَوْبًا﴾.

ولا يصح بحال الاتكاء على وجود اختلاف في مسألة لتبرير الانتقاء فيها بالتشهي أو إدخالها في دائرة المباح رأساً، بل الواجب تلمس الأقرب للحق بصدق، مع الإقرار بأن القرب هنا نسي عائد إلى حال ملتمس الحق، وأن ما يراه أقرب للحق قد لا يكون كذلك في نفس الأمر ولا يضر، شريطة أن تكون المسألة مما يسوغ فيها الخلاف، وأن يتلمس فيها الشخص الحق بصدق مستعملاً ما يناسبه من أدوات الترجيح. فالتسليم يشكل دافعاً إيمانياً للمسلم يدفعه لتحرى الحق وتطلب الراجح في المسائل الاجتهادية ويصونه من القراءة الانتقائية وتتبع الرخص.

وعلى هذا يمكن أن يقال: أنه مع الإقرار بأنه لا يصح إنكار المرء على غيره في مسائل الاجتهاد، فليس له أن يترك ما أداه إليه اجتهاده لحضور التشهي أو الهوى أو الكسل أو غير ذلك، بل الواجب عليه التزام ما أداه إليه نظره واجتهاده فمتي ما خالف بفعله اعتقاده، فالواجب عليه أن ينكر على نفسه مخالفة رأيه وليس له أن يقول لنفسه الأمر يسير، ولا إنكار في مسائل الاجتهاد، بل الإنكار على النفس في هذه الصورة واجب، ومن جميل تلخيصات شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان مرجعية الوحي في توجيهه خيارات المستفتى قوله:

(والعالم إذا أفتى المستفتى بما لم يعلم المستفتى أنه مخالف لأمر الله فلا يكون المطيع لهؤلاء عاصياً، وأما إذا علم أنه مخالف لأمر الله فطاعته في ذلك معصية الله^(١)).

(١) مجموع الفتاوى ٢٦١/١٩

رابعاً: مصادر الاختلاف العلمي بين الاستنباط والتنزيل

إن أكثر الاختلافات الواقعة بين أهل العلم له أسبابه العلمية الموضوعية التي أفرزت حالة الاختلاف كتفاوتهم في العلم بوجود النص، أو العلم بصحته، أو معرفة معناه أو غير ذلك. ففي حال لم يعلم العالم بوجود النص فأفتى بخلافه فليس ثمة إخلال بتحقيق مقام التسليم إذ النص الذي يتعمّن التسليم له مجھول عنده والتکلیف الشرعي تابع للعلم، وقل الأمر نفسه في بلوغ الحديث مثلاً لعالم على وجه لا يصح فمن شرط التسليم للنص أن يكون ثابتاً صحيحاً فلما فات العلم به لم يكن للتکلیف بالتسليم موضع وهكذا. وإذا تأملت في كثير من اختلافات أهل العلم وجدت أن بعضها ليس راجعاً أصلاً إلى اختلافٍ في وجود النص ولا في صحته ولا في فهمه ولا في كيفية استنباط الحكم منه بل هو راجعٌ إلى أمر آخر خارج عنه، إذ تصرف المفتى في العادة مرکب من قضييْن

غالباً:

- حكم شرعي مستتبط.

- ثم تنزيل لهذا الحكم على واقعة مخصوصة^(١).

فالفتيا قد يدخل عليها الخطأ إما من قصور في إدراك الحكم، أو خلل في معرفة الواقع، وعليه فالاختلاف الحاصل بين المفتين قد يكون أحياناً في تحرير حكم المسألة بغض النظر عن طبيعة الواقع، وقد يكون في تنزيتها على الواقع، ومنه تعرف أنه يمكن أن يختلف عمالان مع انتلاقهما من ذات الدليل فهماً واستنبطاً لاختلافهما في تحقيق مناط المسألة في الواقع، فالتسليم في هذه الحالة حاصل للوحي بذات الصورة من الطرفين وإنما وقع الاختلاف لاعتبار آخر.

وبناءً على هذا فمن الفتاوي ما يمكن أن يجعل المستفتى خطأ الحكم المضمن في الفتوى لقصوره عن رتبة الاستنباط، لكنه لا يجعل مخالفة التنزيل للواقع، إما لعلمه بحقيقة الحال والواقع لتعلقه به، وعدم مطابقة الفتيا له، أو لغموض في السؤال أدى إلى إشكال في عملية التنزيل، وقد يكون للمستفتى مزيد اختصاص بعلم الواقع من المفتى، مما يجعله أقدر على تفهمها، ومعرفة صحة التنزيل من عدمه، والاجتهاد في تحقيق المناط مما يشترك في بعض صوره العامة والخاصة، وفي بعض صوره لا يقدر بعض الخاصة على دقة التنزيل بخلاف بعض العامة للاختصاص، ولا تشريب في ذلك،

(١) وقد تتجدد من الثاني ، إن كان القصد معرفة الحكم فقط ، وذلك بحسب السؤال ، وطبيعة الاستفتاء.

كتمييز المرأة لدم الحيض مثلاً، ومعرفة المريض للمشقة الواقعة عليه من مرضه، ودراسة القوائم المالية لشركة لمعرفة حكمها وهكذا، فلو قدر أن مفتياً أرzm من جامع زوجته في نهار رمضان بالصوم، وادعى المستفتى عجزه، لم يكن للمفتي أن يلزمها بذلك بل ينتقل به إلى ما دون من صدقة، ويكل أمره وباطنه إلى الله فإن كان صادقاً، وإلا أثم، وسلم المفتى، وكم من مسألة معلقة بالعرف مثلاً يتكلم فيها العالم باعتباره واحداً من أهل العرف فيخالفه غيره بذات الاعتبار، فتحقيق هذا إنما يكون بتحقيق طبيعة الواقعة ومناط الحكم، وعليه فاستبانة الخطأ في مثل هذه الفتوى قد يتضح بما تقدم، ولا يصح إن اتضح للمستفتى خطأ في التنزيل الأخذ بالفتيا، بل الواجب توضيح الواقع على صورته للمفتى، أو الانتقال لفت آخر، إذ المقصود ليس العمل بأي فتيا تيسير، وإنما طلب الفتيا الموافقة لشرع الله والحاصلة في محلها، وليس القصد من هذا التقليل من شأن العلماء أو الطعن عليهم أو تخطئة تنزيلاً لهم بإطلاق كلام، وكلا، وإنما القصد وضع الأمر في نصابه الشرعي الصحيح، وبيان وجه من أوجه اختلاف العلماء، وفرق بين فهم النص وفهم الواقع، فكم أحاط شخص بأحد هما ونقص حظه من الثاني، وإن كان حد الكمال الأدنى من هذا وهذا مطلوباً في الإفتاء والله أعلم.

خامساً: خطورة توليد الأقوال

وما ينبغي مراعاته كذلك في صلة التسليم بمسائل الخلاف، أن الخلاف المعتبر هو الخلاف الدائر بين أهل العلم وفق ما تقدم من تقريرات، فلا يصح أن تولد أقوال خارج دائرة تأثيرهم، بل لا يصح أن يولد المتأخر منهم أقوالاً فقهية في مسائل تكلم في عينها الأوائل، فإنه بتقدير اختلاف المتقدمين على قولين في مسألة فهو كالإجماع منهم على اختصار الحق في دائرة هذين القولين، وتجويز إحداث قول ثالث خارج عن أقوالهم هو في حقيقته تجويز أن يكون الحق في المسألة غائباً بالكلية في زمن من الأزمان ليدركه المتأخر دون من تقدمه وهو في حقيقته مخالف لمعنى الإجماع الذي لا يكون من الأمة على ضلاله، وقد بشرنا النبي ﷺ بعدم خلو زمانٍ من قائم بالحق: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك) ^(١)، وال صحيح أن هذا يتناول الأحكام الفقهية وهو ما نحن بصدد تقريره ويتناول أيضاً تفسير القرآن، ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية متعقباً قول من جوز إحداث الأقوال في التفسير دون الأحكام، فقال عليه رحمة الله: (ولهذا

(١) رواه مسلم ٥٠٥٩، والترمذى ٢٢٢٩، وابن ماجه ١٠، والإمام أحمد في المسند ٢٤٥٦.

قالوا: إذا اختلف الصحابة على قولين جاز لمن بعدهم إحداث قول ثالث بخلاف الأحكام، فإنهم لا يجوزون إذا اختلفوا على قولين إحداث ثالث، لأن اتفاق الأمة على قولين إجماع على فساد ما عداهما، وهذا بعينه وارد في التأويل، فإنه إذا قالت طائفة معنى الآية المراد كذا وقالت طائفة: معناها كذا فمن قال معناها ليس واحداً منها بل أمر ثالث فقد خالف إجماعهم وقال إن الطائفتين مخطئون. فإن قيل هؤلاء لا يقولون أريد بل يقولون يجوز أن يكون المراد، قيل كلام الصحابة لم يكن بالاحتمال والتوجيز، وبتقدير أن يكون كذلك فالاحتمالات^(١) إن كان أحدهما مراداً فلم يجمع على ضلال وإن كان المراد هو الاحتمال الثالث المحدث بعدهم فلم يكن فيما من عرف مراد الله تعالى بل الطائفتان جوزت أن تريده غير ما أراد الله تعالى وما أراده لم يجوزه، وهذا من أعظم الضلال^(٢).

باب النظر إذن في النص ذاته وفي خلافات أهل العلم ليس مسرحاً مفتوحاً يستوعب كل قول محدث يريد صاحبه أن يدعى أنه ملتزم بالنص وآخذ بدلاته، كلا بل لا بد من قدر عالٍ من الانضباط في فهم النص والعمل به في داخل دائرة الخلاف المتقدم لا توسيع الدائرة بأقوال محدثة في مسائل متقدمة.

سادساً: الاحتجاج بالخلاف للترخص

ما يحسن التأكيد عليه ونحن في حديث عن الاختلاف الفقهي أن وجود الاختلاف في مسألة شرعية لا يصح أن يكون سبباً في هدر النصوص الشرعية أو إضعاف مبدأ الالتزام بها، فإن وجود الخلاف لا يعد حجة شرعية تجوز للمرء الخروج عن الالتزام الشرعي بما ظهر له أو غالب على ظنه من أحكام الشريعة، وما يعتقده بعض المسلمين من أن الخلاف متى ما كان واقعاً في مسألة من مسائل الشريعة فإن المرء في سعةِ من الاختيار بين الأقوال الخلافية قولٌ باطلٌ، ومثله جعل مناط الالتزام بالنص كونه قطعي الثبوت قطعي الدلالة، إذ دائرة التبعد بمقتضيات النصوص أوسع دائرةً من هذا، فالعبد ليس مطالباً بالعمل بما جزم بمراد الله تبارك وتعالى فيه وإنما هو مطالب بالعمل بما اعتقد أو غالب على ظنه أنه مراد له تبارك وتعالى بحسب ما يتتوفر لديه من أدوات الاجتهاد إن

(١) كذا في الكتاب والظاهر أكما: فالاحتمالان.

(٢) نقض تلبيس الجهمية ٢٥٠/٨.

كان عالماً مجتهداً فبنظره في مصادر التلقى الشرعية وإلا باتباع أهل العلم عبر سؤالهم والاختيار من أقوالهم باجتهاد يصلح مثله بما يعتقد أنه يبلغه مراد الله تبارك وتعالى، وقد بين الله تبارك وتعالى مرجع الاختكام في حال الخلاف فقال: ﴿وَمَا احْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾، وقال سبحانه: ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطْبِعُوا اللَّهَ وَأَطْبِعُوا الرَّسُولَ وَأُولُو الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ حَيْثُ وَاحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، فلم يجعل من مطلق الخلاف ذريعة للتفلت من أحكام الوحي بل ألزم بالرجوع إلى الوحي طلباً للترجيح بين أقوال المختلفين، قال الإمام ابن عبد البر: (الاختلاف ليس بحججة عند أحد علمته من فقهاء الأمة إلا من لا بصر له ولا معرفة عنده ولا حجة في قوله) ^(١).

وقال أبو الوليد الباقي مبيناً هذه الإشكالية وحالة الالتباس التي وقعت في بعض الدوائر الفقهية/الاجتماعية: (وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها: لعل فيها رواية؟ أم لعل فيها رخصة؟ وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء مثل هذا لما طلبوها ولا طلبوه مني ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف بين المسلمين من يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتى في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتى مخبر عن الله تعالى في حكمه؛ فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه ﷺ: ﴿وَأَنِ الْحُكْمُ بِيَنْهُمْ إِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَبَعَ أَهْوَاءَهُمْ﴾، فكيف يجوز لهذا المفتى أن يفتى بما يشتهي، أو يفتى زيناً بما لا يفتى به عمراً لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتى أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق، فيجتهد في طلبه، ونهى أن يخالفه وينحرف عنه، وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمه؟!) ^(٢).

قال الشاطئي معلقاً: (وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية؛ حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا يعني مراعاة الخلاف؛ فإن له نظراً آخر، بل في غير ذلك، فربما وقع الإفتاء في

(١) جامع بيان العلم وفضله ١٧٩/٢.

(٢) المواقفات ٥٩٠.

المسألة بالمنع؛ فيقال: لم تقنع والمسألة مختلف فيها، فيجعل الخلاف حجة في الجواز مجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليل من هو أولى بالتقليل من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس معتمداً وما ليس بحجة حجة.

حکی الخطابي في مسألة البيع المذكور في الحديث عن بعض الناس؛ أنه قال: "إن الناس لما اختلفوا في الأشربة، وأجمعوا على تحريم خمر العنبر، واختلفوا فيما سواه؛ حرمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبخنا ما سواه".

قال: "وهذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يرددوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول".

قال: " ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة؛ لأن الأمة قد اختلف فيها".

قال: "وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة على المخالفين من الأولين والآخرين".

هذا مختصراً ما قال.

والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشهده، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه، وذلك أبعد له من أن يكون ممثلاً لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون من اتخاذ إلهه هواه)^(١).

ويترتب على القول بحجية الخلاف الفقهي لوازن فاسدة، منها:

١- عدم إلزامية الوجه إلا ما كان معملاً عليه وهو مذهب باطل ما قال به عالمٌ قط. يقول ابن حزم رحمه الله: (وبالجملة فهذا مذهب لم يخلق له معتقد قط وهو ألا يقول القائل بالنص حتى يوافقه الإجماع، بل قد أصبح الإجماع على أن قائل هذا القول معتقداً له كافر بلا خلاف لرفضه القول بالنصوص التي لا خلاف بين أحد في وجوب طاعتها)^(٢).

٢- إباحة الترخص مطلقاً فيما اختلف في حرمتها، والذي يعد في حقيقته تتبعاً لرخص الفقهاء والذي حذر منه أئمة السلف، وأكدوا تحريمه، وفيه قال سليمان التيمي رحمه الله عبارته الشهيرة: (إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله).

(١) المواقفات .٩٢/٥

(٢) الإحکام في أصول الأحكام .٣٦٧/٣

قال ابن عبد البر معلقاً:(هذا اجماعٌ لا أعلم فيه خلافاً) ^(١).

وهذا المعنى متواتر في كلام أهل العلم، كقول إبراهيم بن أبي عليه: (من تبع شوادَّ العلم ضلَّ) ^(٢). وقول الأوزاعي: (من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام) ^(٣). وقول يحيى القطان: (لو أن رجلاً عمل بكل رخصة، بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السمعان، وأهل مكة في المتعة لكان فاسقاً) ^(٤). ومن القصص المهمة في هذا ما حكاه إسماعيل بن إسحاق القاضي قائلاً: (دخلت على المعتصد، فدفع إليَّ كتاباً نظرت فيه وكان قد جمع فيه الرخص من زَلَلِ العلماء، وما احتاج به كل منهم لنفسه، فقلت له: يا أمير المؤمنين! مؤلف هذا الكتاب زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه. فأمر المعتصد فأحرق ذلك الكتاب) ^(٥).

٣- أنه يتضمن تعطيلاً لمقصد الابتلاء في وضع الشريعة، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: (المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبد الله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً) ^(٦).

٤- أنه يتضمن إسقاط التكليف جملةً بأحكام الشريعة في كل ما وقع فيه الاختلاف، يقول الإمام الشاطبي: (إنه مؤدي إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخير أن للمكلف أن يفعل إن شاء، ويترك إن شاء وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقييد بالترجح فإنه متبوع للدليل؛ فلا يكون متبوعاً للهوى ولا مسقطاً للتوكيل) ^(٧).

٥- وقد أورد الشاطبي جملة من المفاسد المترتبة على اتخاذ الخلاف الفقهي حجة للترخيص فقال:

(١) جامع بيان العلم وفضله ١٨٥/٢.

(٢) ذيل مذكرة الحفاظ ١٨٧.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٢٥/٧.

(٤) إغاثة اللهفان ١/٢٢٩.

(٥) السنن الكبرى ٢١٤٤٩.

(٦) المواقفات ٢/٢٨٩.

(٧) المواقفات ١/٥٥. وانظر المجموع شرح المذهب ٥٥/٥٣.

(ما في اتباع رخص المذاهب من المفاسد، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالانسلاخ من الدين بتترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيالاً لا ينضبط، وكترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم؛ لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهمولة، و كان خرامة قانون السياسة الشرعية، بتترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرج إجماعهم، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها^(١)).

والخلاصة أن الأمر كما قال ابن تيمية عليه رحمة الله:

(فينبغي أن يكون اعتقاد الوجوب والتحريم بأدلة الكتاب والسنة، وبالعلم لا بالهو)^(٢).

(١) المواقفات . ١٠٣/٥

(٢) مجموع الفتاوى . ١٤٠/٢٠

المزلق الثالث: مشكلة المقاصد

بيان المزلق:

أن التسليم لله ورسوله جزءٌ من بنية شرعيةٍ متكاملةٍ متماضكةٍ مبنها على مراعاة المصالح ودرء المفاسد وتحقيق مقاصد كافيةٍ عليها، فإذا كان فهم نص جزئي يناقض المصلحة أو يستوجب المفسدة أو يضاد مقاصد الشريعة لم يكن التسليم له منسجماً مع الشريعة بل مضاداً لها، فالتسليم للمقصود والكليات أولى من التسليم للفروع والجزئيات، بل الخضوع لروح الشريعة وممقاصدها العليا في الواقع مقدمٌ على الأخذ ببعض النصوص التفصيلية، فتلك الكليات مرادة مقصودة، أما الشكليات التفصيلية فمجرد وسائل لتحقيق تلك الغايات والمقصود، وفي تنظيرات الطوفى المصلحية، وتقريرات الشاطبي المقاصدية ما يعين على تحقيق هذه المسألة والإبانة عن موقع النص الجزئي من خارطة الكليات.

المناقشة:

للجواب على هذه الإشكالية ينبغي مراعاة المسائل التالية:

أولاً: مشهد من وحي الاحتجاج المقاصدي

لقد بات مصطلح (المقصودية) وبسبب سوءات الممارسة باسمه من المصطلحات الموشومة، والتي تستثير في نفس كثير من الباحثين تحفّواً بمجرد رؤية هذه المفردة في سياقات البحث الفقهي، فما هو إلا أن تقع العين على بحث فقهى موضوع تحت عنوان "المسألة الفلانية.. رؤية مقاصدية"، إلا ويغلب على الظن أن البحث سيتجه صوب التخفف من الضوابط والتقييدات الشرعية ليقدم رؤية فقهية مائعةً حيال تلك المسألة، وقد وقع بسب ذلك -للأسف- قدر من التجاوز في رد مبدأ مراعاة (المقصود) أو إساءة الظن بكل بحث فقهي يسجل باسمه.

ولا بد من التنبه إلى الفرق الهائل بين من يتكلم في مثل هذه المسائل ولو قُدِّر خطأه منطلاقاً من تعظيم الشرع واستمساكاً بأصوله، وبين من وجد في (نظريّة المقاصد) وسيلة إلى تعطيل الشريعة باسم الشريعة، فالتداول العلماني/الحداثي مثل هذه النظرية إنما يراد منه إظهار الخطاب العلماني في صورة المهم ب شأن الشريعة الآخذ بما بدل خروجه بواجهات تمثل حالة قطيعة تامة مع أحکام

الشريعة، وهو ما يظهر في بعض تخليات العلمانية الصلبة. والسبب في حرص بعض الخطابات العلمانية في توظيف الشريعة لضرب الشريعة طبيعة الفضاء الذي تعمل فيه هذه الخطابات العلمانية، فإن الخطابات العلمانية الصلبة التي تناولت الشريعة رأساً لن تحظى بأدنى درجات القبول في الواقع الإسلامي العام، بل على العكس هي تساهمن في استفزاز الأمة وتكثيف حالة الممانعة من تقبل الفكرة العلمانية، فلا يستغرب بعد ذلك أن ترکب بعض الخطابات العلمانية الناعمة مركب الشريعة في التسويق للفكرة العلمانية، باستعمال لغة الشريعة والاتكاء على نصوصها والتعلق ببعض أدواتها الفقهية/الأصولية، وهو ما يفسر حالة الاحتفاء الكبيرة الذي تبديه هذه الخطابات بنظرية المقاصد والمصلحة، وكثرة استجلابها في مجال التأليف والإعلام.

وحتى تستيقن بعدم موضوعية البواعث التي حملت هذه الخطابات العلمانية للتعلق ببعض أدوات الشريعة في الترويج لفكيرها أنك تجد أن درجة التعلق بالخطاب الشرعي يتغير بمجرد تغيير بيئته الخطاب العلماني، فتغير الجمهور أو مستوى الممانعة أو غير ذلك يؤثر مباشرة في درجة الاستمساك بالأداة الشرعية في معركة الإسلام والعلمانية، فإذا كان الخطاب العلماني متقدماً في بيئته ما فتري مستوى عالياً من التخفف من الحمولة الشرعية بخلاف المجتمعات التي للإسلام الغلبة فيها، وتأمل في هاتين اللقطتين من المشهد العلماني العام:

اللقطة الأولى: لقطة المسائل التي يشتغل بها الخطاب العلماني وتفاوت الفضاءات التي يعمل فيها ففي حال هيمنة الخطاب الشرعي في بيئه ما يكون البحث في مشروعية الاختلاط مثلاً بضوابطه الشرعية طبعاً بينما يكون في بيئه أخرى ردأ لأصل حاكمة الشريعة في شؤون الحياة.

اللقطة الثانية: حالة الاصطفاف التي يمارسها علمانيو الداخل مع علمانيي الخارج في مسائل يظهر للقارئ السطحي أن اختيارات الخطاب العلماني الداخلي يتماهي مع بعض الخطابات الإسلامية الناعمة في الخارج، لكن سرعان ما تتبدل هذه التقاطعات وتنزلول في اللحظة التي يقع فيها الخلاف بين الخط العلماني الخارجي وذلك الخط الإسلامي الناعم مع أن طبيعة الخطاب المعلن لذلك الخطاب الداخلي كان يستوجب أن تكون حالة الاصطفاف على نحو آخر.

إذا تأملت في هاتين اللقطتين عرفت صدق هذه الملاحظة، وأن التعلق بأدوات الشريعة في الترويج للفكرة العلمانية لا يعبر عن موقف موضوعي نزيه من الخطاب الشرعي بقدر ما هي ممارسة برغماتية

نفعية تكون فيها الغايات مبرراً كافياً لاتخاذ كافة الوسائل لتحقيقها، وصدق من قال مبرزاً هذه الإشكالية الأخلاقية المنهجية في كثير من الخطابات العلمانية العربية:

(عجلة التناقض المنهجي لا تقف عند هذا الحد بل تتجاوزه إلى لبس عباءة الشيخ محمد الغزالي -رحمه الله- في الرياض صباحاً، واستبدالها بيذلة فرج فودة في القاهرة مساءً، ولا تفسير منطقي لهذا التناقض سوى أن عوامل الجغرافيا والتاريخ هي التي تشكل محددات الخطاب المعلن للتيار الليبرالي، وأن الكثير من الأجندة الغائبة تنتظر الفرصة السانحة للتوظيف والتطبيق)^(١).

ثانياً: مشكلة الخطاب الحداثي المقاصدي

وجه الإشكال في طرد (نظرية المقاصد) وجعلها أصلاً تحدّر لأجله الأحكام الجزئية التفصيلية

قيامها على مقدمتين مشكلتين:

الأولى: أن معرفة المقاصد عملية منفكة عن إدراك أحكام التشريعات التفصيلية.

الثانية: أن التشريعات التفصيلية مجرد وسائل لغايات تمثلها مقاصد الشريعة.

ونتيجةً للخلل الواقع في كلتا المقدمتين فسيترتب خلل ولا بد في النتائج والتطبيقات، وهو ما يمثله التفعيل العلماني لنظرية المقاصد في هدر النصوص التفصيلية والتي لا تتوافق مع المزاج العلماني. ففيما يتصل بالالمقدمة الأولى:

من الواضح تماماً أن ثمة قدرأً لا بأس به من الخلل في تحديد منهجية التعرف على المقاصد، فالخطاب العلماني لا يقدم لنا مفهوماً منضبطاً للمصلحة التي تعارض بها النصوص، ولا منهجية منضبطة لمعرفة تلك المصالح، بل قصارى ما يقدمه حالة من التغنى بأهمية النظرية، وأنها تمثل منظوماتٍ كليةٍ حاكمةٍ على التشريعات الجزئية، دون أن يكلف نفسه بضبط مفهوم المقاصد وتحديد معالمها

بدقه وببيان طرائق معرفتها وتقديم الإجابات على اعترافات الخصوم حيالها وغير ذلك من واجبات البحث في تأسيس النظريات. وكان استبقاء هلامية مفهوم (المصلحة) و(المقاصد) مقصود تسهيلاً لاستعماله كأدلة تحدّر لأجله الأحكام التفصيلية من غير أن تكون مقاصد الشريعة حقيقةً مقصودةً ومطلوبة التفعيل.

(١) من مقال للصديق الشيخ وليد المويりني حفظه الله بعنوان عندما يغدو القمع... مطلباً تمويرياً! والمنشور بموقع رؤى فكرية.

تأمل مثلاً في جرعة الغموض المكتفة التي يشحّن بها حسن حنفي مصطلح المصلحة عنده بما يؤكد حجم المشكلة في تحقيق هذا المصطلح وتحرير مفهومه حيث يقول فيها:

(أمور إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان)^(١).

فهل يتلاءم مثل هذا التعريف مع حالة الاحتفاء التي أبدتها حسن حنفي نفسه بمفهوم المصلحة حتى قال: (تقوم مصادر التشريع كلها... على مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع؛ فالكتاب يقوم على المصلحة، والسنة أيضاً تقوم على المصلحة)^(٢).

وقال أيضاً: (كما يؤول النقل لصالح العقل في حالة التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض)^(٣).

(ولو قمنا بعقد مقارنة بين تعامل الفقهاء والأصوليين وبين الحداثيين مع نظرية المقاصد، لوجدنا أن الفقهاء استوعبوا كل ما تتطلبه المصلحة من مهام؛ فقد اجتهدوا في بيان ماهيتها ومفهومها، ودرسوا تاريخها ومراحلها، وبحثوا في أقسامها وأصنافها، وبالغوا في ترتيبها وتصنيفها، وبيان حدودها وخصائصها، وأوضحوا أهميتها وأقاموا الأدلة الشرعية والعقلية والتاريخية على ذلك، وكشفوا عن فوائدها وآثارها، واستغرق ذلك منهم مئات الصفحات.

ونجد في المقابل الخطاب الحداثي لم يفعل شيئاً من ذلك، مع أن منزلة المصلحة لديه أكبر وأعلى من منزلتها لدى الفقهاء)^(٤).

وما يؤكد إشكالية مفهوم (المقاصدية) في الخطابات العلمانية/الحداثية، ومشكلات منهجية

استخراج هذه المفاهيم النظر في بعض التطبيقات التي يمارسها هؤلاء في تفعيل (نظرية المقاصد) في الواقع، فمن له اطلاع على كتاباتهم في هذا الباب يلمس حالة من الاختزال الشديد لمفهوم (المقصد الشرعي) والتضييق من دلالاته بحيث لا يشمل في نهاية المطاف إلا قائمة قصيرة من (المطلبات المادية الدنيوية) التي لها انعكاسها على الحالة الدنيوية كسياسة المصالح العامة أو تحقيق الرفاه المادي

(١) من النص إلى الواقع ٤٨٧/٢.

(٢) من النص إلى الواقع ٤٨٨/٢.

(٣) حصاد الزمن الإشكالات ٧٦.

(٤) من مقالة لأخيينا الشيخ سلطان العميري بعنوان التداول الحداثي لنظرية المقاصد. دراسة نقدية ١ والمشورة بمجلة البيان ٢٩٣.

أو تهذيب الأخلاق الاجتماعية، أما احتياجات الروح ووظائف التعبد ومتطلبات الآخرة فليس لها

حضور في مشهد المقاصد مع أنها صميمية أصلية في هذا الباب، يقول الإمام ابن القيم مثلاً مؤكداً على مراعاة الشريعة للبعد الدنيوي والآخروي: (فإن الشريعة مبناتها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله ﷺ، أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهذا الذي به اهتدى المهدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سوء السبيل، فهي قرة العيون، وحياة القلوب، ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضراعتها، ولو لا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطوي العالم، وهي العصمة للناس وقمام العالم وبها يمسك الله السماوات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا وطي العالم رفع إليه ما بقى من رسومها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة)^(١).

بل شأن (المصالح الأخروية) في النظر الشرعي أعمق وأكبر من مطلق القصدية، إذ كل عارف

بتناول الخطاب الشرعي (لنظرية المقاصد) يعلم أن (الدين) يقف على رأس قائمة الضرورات الخمس، ولذا كان ما يتعلق بالآخرة من المصالح والمفاسد مقدماً في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية، يقول الإمام الشاطبي حاكياً الاتفاق على هذه المسألة: (المصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع؛ فكان باطلًا، ومن هنا جاء في ذم النفاق وأهله ما جاء، وهكذا سائر ما يجري مجرأه)^(٢).

(١) إعلام الموقعين .٣/٣

(٢) المواقفات .١٢٤/٣

وقال مبيناً موقع المصالح الدينية والدنوية من النظر الشرعي: (المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق)^(١).

ومن له إلمام يسير بالنصوص الشرعية فلن يعجز عن الاطلاع على حجم حضور القضية الأخروية في الخطاب الشرعي وأثر هذا الحضور على مفهوم (المصلحة) و(المقاصد) بما يوسع دلالتها ل تستوعب المصالح العائدة إلى الشأن الأخروي والتبعدي والدينى، تأمل قول الشاطئي مثلاً وهو يستجلب مفهوم المقاصد في حديثه عن الصلاة وما ذكره من وجوه المصالح فيها، يقول رحمه الله:

(الصلاحة مثلاً أصل مشروعيتها الخاضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتساب على قدم الذلة والصغر بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له. قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، وقال: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفُحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾، وفي الحديث: (إن المصلي ينادي ربه). ثم إن لها مقاصد تابعة: كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا في الخبر: (أرحنا بها يا بلال)، وفي الصحيح: (وجعلت قرة عيني في الصلاة)، وطلب الرزق بها. قال الله تعالى: ﴿وَأَمْرُ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَأَصْطَبَرَ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا تَحْنُنُ تَرْزُقَكَ﴾، وفي الحديث تفسير هذا المعنى، وإنما الحاجات: كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة، وكون المصلي في خفارة الله، في الحديث: (من صلى الصبح لم يزل في ذمة الله)، ونيل أشرف المنازل. (قال تعالى: ﴿وَمَنِ اللَّذِينَ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾، فأعطي بقيام الليل المقام المحمود)^(٢).

فتتأمل كيف جعل المقاصد هنا مقاصد أصلية وتبعد ما يندرج في كل نوع.

ولا بأس من استعراض بعض الحزم الدلالية الدالة على تقدم (المصالح الأخروية) على (المصالح الدنيوية) في خطاب الوحي، وهي مسألة أحسب أنها شديدة الوضوح جداً لمن طالع الكتاب والسنة، فقد جاء الوحي به:

(١) المواقفات ٩٤/٣.

(٢) المواقفات ١٤٢/٣.

- بيان الحكم الأساسية من خلق الإنسان، وهي عبادة الله تعالى وحده، وهي مسألة عائدۃ أصلأة إلى المصالح الأخروية فقال تعالى: ﴿وَمَا حَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءٌ وَيُقْيِمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيمَةِ﴾.

- كما جاء ببيان المحور الأساس للدعوة الأنبياء، وحكمه الله تعالى من بعثة الرسل، وهي إرشاد الخلق إلى حكمه الرب من خلقهم، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ﴾، وقال سبحانه: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالإِنْسِ أَمَّا يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْنَا مَنْ كُمْ يَقْصُدُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقاءَ يَوْمَكُمْ﴾.

- وكذلك جاء ما يؤكد على أن هذه الدنيا إنما هي موضوعة لأجل الابلاء والآخرة هي دار الجزاء، بما يؤكد على تقدم (المصالح الأخروية) على (المصالح الدنيوية) في سلم الأولويات، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوُهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾، ويقول سبحانه: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوُكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾، ويقول عز وجل: ﴿إِنَّهُ يَبْدِأُ الْخْلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾.

- بل جاء ما يؤكد على أن التمكين في الشأن الدنيوي يجب أن يتخذ وسيلةً للتمكين لأحكام الشريعة من السريان في الواقع، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَمْرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.

- وجاء في الوحي أيضاً ما يدل على الاحتفاء بالمنجزات الأخروية في مقابل بالمنجزات الدنيوية، فقال سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حِرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حِرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حِرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانُوا سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾.

- وجاء ذم من قلب المعادلة فقدم العاجلة على الآخرة، فقال تعالى: ﴿كَلَا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ * وَتَذَرُّونَ الْآخِرَةَ﴾، وقال سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانُوا سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾، وقال عز وجل: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَتْهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبَخِّسُونَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَخَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ

* وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتَنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقَنَا عَذَابَ النَّارِ * أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ إِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١﴾ وتأمل كيف جعل للآخرة دعوتين في مقابل دعوة واحدة للدنيا.

- وبشكل عام فقد ورد في الوحي ما يؤكّد على تقدّم رتبة (الآخرة) على (الدنيا) وذلك في جملة من الآيات، فقال تعالى: ﴿فَمَا أُوتِيتُم مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ حَيْثُ وَأَبْقَى﴾، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ حَيْثُ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، بل جاء ما يكشف عن حجم الفرق الهائل بين الدارين فقال تعالى: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ وقال سبحانه: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ لَعْبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾، ومن ألطاف الإشارات القرآنية في بيان حقيقة الحياة الأخرى بالمقارنة بالحياة الدنيوية، قول الله تعالى: ﴿وَجِيءُ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّ لَهُ الذِّكْرِي * يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾ فتأمل كيف عد الحياة الأخرى هي المستحقة لهذا الوصف والإضافة وكأن حياته الدنيوية لم تكن حياةً أصلاً.

- ومن لطائف الإشارات الدالة على تقدّم المقصود الأخرى في النظر الشرعي، استعارة اللسان الاقتصادي في التعبير عن شؤون الآخرة، مع أصالة حضور هذه اللسان في الشأن الدنيوي بما يوحى بوسيلة الدنيا بالنسبة للآخرة، وتقدم الشأن الأخرى على الدنيوي، وكان حق هذه المفردات أن تستعمل أصالة في التعبير عن المعاملات الإنسانية الكبرى، تعاملات العبد مع ربِّه، تأمل في هذه الآيات الكريمة وطبيعة المفردات المستعملة فيها، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُ الْضَّلَالَةَ بِإِهْدَى فَمَا رَبَحْتُ بِتَحْارُثِهِمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخْفَفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾، ﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ﴾، ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَنَا هُمْ سِرًا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِحَارَةً لَنْ تَبُورَ﴾، ﴿فَاسْتَبَشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بِأَيَّتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾، وبطبيعة الحال فالاستعمال القرآني للمنطق الاقتصادي حاضر في جملة عريضة من آياته، والقصد التنبيه على واحد من إشاراته في تقدّم رتبة الشأن الأخرى في الخطاب الشرعي.

ولا يفهم مما سبق الخط المطلق من المصالح الدنيوية وإنما التأكيد على وجود مفهوم (المصالح الأخروية) أولاً، والتأكيد على تقدمها في الرتبة والمنزلة ثانياً، وإن فقد جاء في الوحي ما يدل صراحةً على مراعاة المصالح الدنيوية بما لا يخل بالمصلحة الأخروية وذلك في جملة عريضة من الآيات القرآنية، بعضها دالٌ على مراعاة المصالح الدنيوية إجمالاً وبعضها تبين هذه المراعاة على جهة التفصيل ببيان جملة واسعة من التشريعات والتي تتحقق للمكلفين مصالحهم الدنيوية إضافةً على مصالحهم الأخروية، ولست بصدّد استقراء هذه الدلائل الشرعية ولا إيرادها هنا ومظانها معلومة مدركة، ولكن لا أخلي المقام من ذكر آية قرآنية واحدة تدل على هذه المعاني لاشتمالها على مراعاة مصالح الدارين مع الإشارة إلى الطبيعة الهرمية لهذه المصالح، قال تعالى: ﴿وَانْتَغِ فِيمَا آتَكَ اللَّهُ الدَّارُ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾.

وإذا تأملت في طبيعة التعاطي العلماني مع مفهوم المقاصد الشرعية فستجد أن ثمة ثغرةً منهجيةً هائلةً أفضت إلى حالة من التقصير الشديد في تحديد هذه المقاصد، هذه الثغرة تمثل في حالة الفقر الشديد في عملية الاستقراء للنصوص الشرعية، والتوقف عند تنصيصاتها للتعرف على طبيعة المقاصد التي جاءت الشريعة لتحقيقها، فالحديث عن مقاصد الشريعة يجب أن يكون منطلقاً من الشريعة ذاتها أصولاً وفروعاً كلياً وجزئياً، لا أن يتصور المرء من عندياته مقاصد ثم ينسبها للشريعة ثم يجعل مقاصده هذه حاكمةً على فروع الشريعة، بل علم (مقاصد الشريعة) علم كاشف عن مقاصد الشريعة بالنظر إلى الشريعة ذاتها وما حدّته من المقاصد نصاً، أو ما يمكن تحصيله منها عن طريق النظر والاستقراء لجزئياتها، وهو مقام علمي رفيع يجب أن يتحلى صاحبه بالعلم الوافر، والاستقراء التام، والورع الشديد خوفاً أن يقول العبد على الله وشرعيته بلا علم. والله در الإمام الشاطبي والذي أكد على أهمية التحليل بهذه الخصائص والمؤهلات لمن أراد مطالعة كتابه في المقاصد (الموافقات) وذلك في أوائل الكتاب، يقول رحمة الله: (ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات، والله الموفق للصواب) ^(١).

. (١) المواقفات ١٢٤/١

(ومرة أخرى، فإننا لو قمنا بالمقارنة بين جهود الفقهاء والأصوليين وبين جهود المشروع الحداثي في بيان مقاصد الشريعة العامة والخاصة والمادية والمعنوية منها، فإننا نجد أن الفقهاء بذلوا جهوداً كبيرة، وقطعوا مسافات شاسعة في البحث والتنقيب عن مقاصد الشرع، واستطاعوا من خلالها أن يتوصلا إلى أنواع من المقاصد التي جاءت الشريعة بتحقيقها ونحن لا ننكر أن مشروعهم ذلك قد وقعت فيه أخطاء ومبالغات، ولكن القارئ يستطيع أن يخرج من جملة ما قدموا بصورة ناضجة يتبيّن بها أحقيّة الشريعة ووجاهتها ولزوم تطبيق ما جاءت به من أحكام وحدود، وأنها جاءت على أكمل وجه وأنصع صورة وأبين حالة، ويجد في المقابل قصوراً ظاهراً في الخطاب الحداثي في هذه القضية، وهو ما أوقع بحوثهم في أخطاء كبيرة مخالفة للتاريخ فضلاً عن مخالفتها للنص الشرعي نفسه)^(١).

أما إشكالية المقدمة الثانية:

وهي كون التشريعات الجزئية مجرد وسائل لمقاصد يمكن استبدالها بغيرها من الوسائل متى ما
حققت تلك المقاصد، فموقع الإشكالية هنا هو في الحقيقة فرع عن مشكلة منهج استخراج المقاصد
الشرعية عند هؤلاء وكيفية الاطلاع عليها ومعرفتها، ومن الطبيعي أن تتراجع قيمة المأمورات الشرعية
والمنهيات في ظل اختزال طبيعة المقاصد وإرجاعها إلى قيم مادية دنيوية، فحين يدعى بعضهم أن
تشريع الصيام هو لتحقيق (الحمية الصحية) فمن الطبيعي أن تتراجع القيمة الفعلية لهذه العبادة في
نفسه، ومن الطبيعي أيضاً أن يشكل هذا حاجزاً عن إدراك الطبيعة الفعلية لمقاصد هذه العبادة
والتي جاء النص عليها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ وهذا يؤكد الطبيعة المزدوجة للخلل الداخلي على هؤلاء في تصور (مقاصد الشريعة)
من جهة، وما أفضى إليه من الاستهانة بقيمة (الأحكام الشرعية التفصيلية) من جهة أخرى.

إن دعوى إمكانية استبدال أحكام الشريعة التفصيلية بأحكام آخر تتحقق عين مقاصدها يتضمن جرعةً عاليةً من (الغرور المعرفي) بادعاء معرفة تفاصيل المقصد الشرعي لتلك الأحكام وحدودها ثم ادعاء أن ثمة وسائل آخر تتحقق عين المقصد الذي تطلبه الشريعة بتلك التشريعات، وأن هذه الوسائل

(١) مقال التداول الحداثي لنظرية المقاصد.. دراسة نقدية للشيخ سلطان العمري منشور بمجلة البيان، ومتوافر على شبكة الإنترنت، وهي مقالة مهمة انتفعـت منها كثيراً، وهي على جزئين الأول منها قد نـشر الآخر لم ينشر حتى سـاعة كتابة هذه السـطور. ثم إنـها نـشرـت بعد ذلك بـحمد الله فـانتـظر في مجلـةـ البيان . ٢٩٥

يمكن الاستغناء بها عن الوسائل التي قررتها الشريعة. وإذا تدبرت في أحوال الناس فستجد أنهم يتفاوتون تفاوتاً عظيماً في إدراكهم ووعيهم وذكائهم فالإحالة عليهم وعلى عقولهم مع تفاوتها إحالة على مظنة اختلاف.

وما يؤكد حالة (الغرور المعرفي) عند أولئك في ادعاء إمكانية إيجاد بدائل للوسائل الشرعية قول بعضهم بإلغاء لزوم العبادات الكبرى في الإسلام -من صلاة وصيام وزكاة وحج- فضلاً عما دونها، وذلك بحججة أن الشريعة إنما جاءت بأحكامها لصلاحة تناسب ذلك العصر، فإذا تحققت مقاصدها في ترقية الروح وتزكية النفس والسلوك بأشكال أخرى فلنسنا ملزمين بتفاصيلها التشريعية الشكلية، وكأنه قادر على الإحاطة (بأشكال أخرى) تحقق ذات مقصود الشارع من تشريع الصلاة والزكاة والصيام والحج، وهذه دعوى ضخمة تتضمن القول على الله تعالى بغير علم، فإنه مهما اشتغل العبد بمعرفة أوجه الحكمة في مثل هذه الجوانب التعبدية فسيظل جمهورها غائباً عنه، ولthen أدرك العبد شيئاً من حكمة الشريعة في مثل هذه التعبادات على وجه الإجمال فسيظل جاهلاً ولا بد بحكمها التفصيلية، فأي سبيل إلى معرفة الحكمة من جعل الظهر أربعاً والمغرب ثلاثة والفجر اثنين؟ ولما كانت أنصبة الزكاة بالقدر الذي شرع؟ وما كان الطواف بالبيت سبعاً والسعى كذلك ورمي الجمار في هذا المكان المخصوص وبهذا القدر من الحصيات؟ وهكذا في شأن سائر العبادات، فكيف يصح والحالة هذه ادعاء القدرة على الإتيان بشكل آخر من أشكال التعبد يتحقق عين مقصود الشارع مع العجز عن معرفة تفاصيل مقصود الشارع فيما شرعه من عبادات.

وكذلك فإن ادعاء أن مثل هذه التعبادات هي مجرد وسائل لتحقيق ترقية الروح هي دعوى غير صحيحة فإن هذه التعبادات هي في ذاتها مطلوبة مقصودة لذاتها محبوبة لله تبارك وتعالى فإن الله يحب من عبده الإتيان بها على النحو الذي شرعه سبحانه ومن نظر في دلالات الكتاب والسنة المتکاثرة استبان له هذا الأمر بشكل قاطع.

ولهن كانت إشكالية هؤلاء مع تشيريعات التعبد أكبر وأعمق كون التعبادات مبنية في الأصل على عدم معقولية المعنى على جهة التفصيل، فإن الإشكالية ستظل قائمة حتى في أبواب المعاملات فمن التقريرات العلمية النافعة التي تعالج هذه المسألة من جذورها ما ذكره الإمام الشاطبي من أن (كل حكم شرعي ليس بحالٍ عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه

ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امثالي أوامرها واجتناب نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجردًا فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية. كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، ولذلك قال في الحديث: (حق العباد على الله إذا عبدوه ولم يشركوا به شيئاً إلا يعذبهم) وعادتهم في تفسير حق الله أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول، وحق العبد ما كان راجعاً إلى مصالحة في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية، فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله، ومعنى التعبد عندهم أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص، وأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد^(١).

فهذا التقرير يؤكّد على أن ما تُصْ عليه في الشريعة من أحكام العبادات مقصود وفيه معنى من معنى التعبد فليست مجرد وسائل يمكن الاستعاضة عنها بغيرها.

وما يمكن أن يقال أيضًا أنه بتقدير أن التشريعات التفصيلية في هذه الأبواب هي مجرد وسائل لغايات فإننا جازمون بأن هذه الوسائل المنصوص عليها محققة لغاياتها كون واضعها أراد بوضعها تحقيق تلك الغايات مع كمال علمه سبحانه وحكمته، ومسألة ادعاء أنه بالإمكان إحداث وسائل أخرى تتحقق عين تلك الغايات من غير زيادة أو نقص دعوى تحتاج إلى البرهنة والإثبات، وإذا تأملت في ممارسات هؤلاء في استحداث الوسائل فستلحظ أن ما اقترحوه من الوسائل البديلة لا يسلم من الاعتراض والنقد فحين يتحدث أحدهم مثلاً بأن قطع يد السارق شعيرة شرعت للردع عن السرقة فيمكن أن تستبدل بما يحقق الردع كالسجن، فهذا المثل لا يخلو من إخلال عظيم في معرفة تفاصيل ما يتعلق بمقصد (الردع) وحدوده فليس المقصود هو تحقيق مطلق الردع بل تحقيقها بالقدر الذي يتحقق من خلال تشريع القطع من غير زيادة أو نقصان، فالقتل يحقق الردع أيضًا فهل يسوغ أن تستبدل شريعة القطع به مجرد اشتراكهما في مطلق الردع. ومن جهة أخرى فشلة ملابسات تتصل بالعقوبة الشرعية (القطع) والعقوبة البديلة المقترحة (السجن) يحزم الناظر فيها أن استعمال هاتين العقوبتين وإن تقاطعاً في شيء من النتائج فشلة قدرًا من الافتراق يوجب القول بأن الوسيلة الأولى لا توصل لعين ما توصل إليه النتيجة الثانية. فمجرد الإعلان عن إقرار عقوبة القطع

(١) المواقفات ٥٣٨/٢

مثلاً يؤدي إلى الرجر من السرقة بما لا يتحققه الإعلان عن عقوبة السجن، وفي القاطع تخفيض تكاليف الحراسة والطعام والدواء الذي تستلزمها عقوبة السجن، والسجن قد يشكل محضناً لبث ثقافة الإجرام والفساد بين المساجين، وغير ذلك مما يمكن إدراكه من الفوارق الموضوعية بين ما يتربى على إقرار حد القطع وإقرار عقوبة السجن لمعالجة مشكلة السرقة.

ثم إن كان الكل يصل إلى نتيجة واحدة حقيقة والغرض تحقيق تلك النتيجة المعبر عنها بالمقاصد فلم هذا الإصرار على تعطيل الوسيلة التي اعتبرها الشارع واستبدالها بوسيلة أخرى، إن السبب في الحقيقة ينكشف بما سبق ذكره من استحضار بواعث هذا الخطاب في التعلق بنظرية المقاصد فليس القصد هو الاستمساك الموضوعي بهذه النظرية وإنما الأخذ منها بالقدر الذي يحقق هدر ما أرادوا هدره من أحكام الشريعة، ولذا فمتى ما أفضى التمسك بهذه النظرية إلى ما يتوهونه تشديداً فقهياً رأيت أولئك ينقلبون على هذه النظرية ويصبحون حرفين جداً.

ثالثاً: حقيقة الاجتهدات العمرية بين خطابين

من أكثر ما يستدل به الخطاب العلماني في مقام تقرير الصدام بين الأحكام التشريعية الجزئية
ومقاصد الشريعة الكلية اجتهدات الخليفة الراشد عمر بن الخطاب^(١) رضي الله عنه وذلك حين
تولى إمرة المؤمنين واستجدة في زمانه أحوال استدعت منه اجتهدات في أحكام الشريعة كمثل
تعطيل حد السرقة عام الرمادة، وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم وغير ذلك، فسلط الخطاب العلماني
الضوء على هذه الممارسات مصوراً إليها على أنها تمثل خروجاً على النص وتعلقاً بمقاصد الشريعة
ليكون ذلك ذريعة لهم لهدار أحكام الشريعة، ولم يعُ أولئك أن هذه الاجتهدات العمرية تتضمن
فقهاً عميقاً وماخذ شرعية معتبرة خفيت عليهم، وأن عمر في حقيقة الأمر لم ينقلب على الشريعة
بتشرعيات محدثة من خارجها بل هو في ذلك كله يعمل في إطارها ومن داخل نصوصها رضي الله
عنه ولم يخرج عنها أصلاً، وهو ما سيتضح من خلال الوقفات التالية:

(١) ولشيخ سلطان العميري مقالة مميزة في معالجة هذه الإشكالية بعنوان: التوظيف الحداثي للاجتهدات العمرية قراءة نقدية منشور بمجلة البيان ٢٨٥، موجود على الشبكة.

- أن كثيراً من يوظف هذه الاجتهادات في سياق هدر أحكام الشريعة التفصيلية إنما يوظفها لـقناةً بهذه الاجتهادات، وإنما لأنه يجد فيها الأداة الأنسب لتمرير المشروع العلماني في بيئة لا يمكن أن تمرر فيه القيم العلمانية إلا بغضاء شرعي، وهو ما سبق الإشارة إليه مراراً.

- أن ثمة خللاً عظيماً في تصور حقيقة هذه الاجتهادات وبواطنها، فإنها عند التأمل لا تعد خروجاً عن سلطة النص بل تمثل تطبيقاً عملياً مباشراً لأحكام الشريعة التفصيلية فمثلاً:

ـ تعطيل حد السرقة عام الرمادة:

هو في حقيقته ناشئ عن قيام الشبهة المانعة من إقامة الحد، فمجرد السرقة غير موجب لإقامة الحد حتى تتوافر شروطه الشرعية وتنتفي الموانع، فمما اشترطته الشريعة لوجوب القطع:

١-أن يبلغ المسروق نصاباً.

٢-أن يكون من حرز.

٣-أن لا يكون فيه شبهة ملك.

٤-أن لا يكون آخذه محتاجاً إليه لسد رمقه.

وهذا الأخير كان حاضراً في مشهد عام الرمادة، فقادت الشبهة في تلك الظروف بأن الشخص إنما سرق من مجاعةٍ مضطراً، وقد جاءت الشريعة ببدأ درء الحد بالشبهة وصح ذلك عن غير واحد من الصحابة منهم عمر نفسه رضي الله عنه حيث قال: (لأن أَعْطِلَ الحدود بالشبهات أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقِيمَهَا فِي الشَّبَهَاتِ) ^(١). وقد صرَحَ عمر رضي الله عنه بأن إيقاف تطبيق الحد إنما هو إيقافٌ مؤقتٌ متعلقٌ بظرفٍ زمانيٍ خاصٍ توافرت فيه بعض موانع إقامة الحد فقال رضي الله عنه: (لا يقطع في عذر، ولا عام السنة) ^(٢) فعدم إقامة الحد إذن ناشئ عن عدم استكمال شروط إقامة الحد لا أنه إلغاء له لاعتبارات مصلحية محضة خارجة بالكلية عن إطار الشريعة، يؤكّد هذا أنه رضي الله عنه امتنع عن إقامة الحد في غير عام الرمادة للشبهة المانعة من إقامة الحد، فمن ذلك ما ورد عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قال: أصاب غلاماً حاطب بن أبي بلترة بالعالية ناقفة لرجل من مزينة فانتحروها واعترفوا بها، فأرسل إليه عمر فذكر ذلك له، وقال: هؤلاء أعبدك قد سرقوا، انتحرروا

(١) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ٢٩٠٨٥، وصحح إسناده السخاوي في المقاصد الحسنة ٥٠.

(٢) رواه عبد الرزاق في المصنف ١٨٩٩٠.

ناقة رجل من مزينة واعترفوا بها، فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم أرسل بعد ما ذهب فدعاه وقال: (لولا أني أظن أنكم تجيعونهم حتى إن أحدهم أتى ما حرم الله عز وجل لقطعت أيديهم ولكن والله لئن تركتم لهم لأغرننك فيهم غرامة توجعك) فقال: كم ثمنها؟ للزمي قال: كنت أمنعها من أربعمائة، قال: فأعطيه ثمانمائة^(١).

وقد قال ابن القيم عليه رحمة الله في ترك القطع في الجماعة:

(وهذا محضر القياس ومقتضي قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غالب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له إما بالثمن أو مجاناً على الخلاف في ذلك، وال الصحيح وجوب بذله مجاناً لوجوب المواساة، وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة الحاجة، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن الحاجة، وهي أقوى من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء)^(٢).

- ترك إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة:

من المقرر شرعاً أن من مصارف الزكاة المؤلفة قلوبهم بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ حَكِيمٌ﴾، وقد أعطى النبي ﷺ عدداً من المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة، وقد حكى الإمام البيهقي اجتهاد عمر في هذا الشأن فروى عن عبيدة قال: جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالا: يا خليفة رسول الله ﷺ إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة فإن رأيت أن تقطعنها لعلنا نزرعها ونحرثها فذكر الحديث في الإقطاع وإشهاد عمر رضي الله عنه عليه ومحوه إياه، قال: فقال عمر رضي الله عنه: (إن رسول الله ﷺ كان يتأنفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام فاذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن رعitemا)^(٣)، وإذا تأملت في هذه الرواية فإنك لن تجد فيه تعطيلاً كلياً لسهم المؤلفة قلوبهم تحت ذريعة المقاصدية، وإنما هو اجتهاد في تحقيق مناط هذا الحكم في الواقع، وهل فلان المعين من المؤلفة قلوبهم

(١) رواه البيهقي في سننه ١٧٠٦٤.

(٢) إعلام الموقفين ١١/٣.

(٣) رواه البيهقي في سننه ١٢٩٦٨.

أم لا؟ واجتهد عمر هو في تحقيق مناط النص في الواقع لا أنه تعطيل للنص، فلما وجد أن الإسلام قد عز وأنه مستغن عن التأليف عليه وجد أن صورة هذا التشريع غير متحققة في الواقع فمنع السهم، ولهذا بوب الإمام البيهقي على هذا الأثر بقوله: (باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام والاستغناء عن التألف عليه).

- من القضايا المزعجة فعلاً في طبيعة الخطاب العلماني والدال على عدم النزاهة البحثية هو اعتماد منهج انتقائي في الاستدلال بالاجتهادات العمرية والذي ولد حالة إعراض عن جزء كبير من التصرفات العمرية الصريحة في التأكيد على مبدأ الالتزام بالنص حتى لقب رضي الله عنه بـ(الوقاف عند كتاب الله) فمن تلك التصرفات مثلاً:

- عن عَبَّاسِ بن ربيعة عن عمر رضي الله عنه، أنه جاء إلى الحجر الأسود فقبله فقال: إني أعلم أنك حجر لا تضر، ولا تنفع ولو لا أني رأيت النبي ﷺ يُقْبَلُكَ مَا قَبَلْتُكَ^(١).

- عن زيد بن أسلم عن أبيه: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للركن: أما والله إني لأعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولو لا أني رأيت النبي ﷺ استلمك ما استلمتك، فاستلمه. ثم قال: فما لنا وللرمل؟ إنما كنا رأينا به المشركين، وقد أهلوكهم الله، ثم قال: شيءٌ صنعه النبي ﷺ فلا نحب أن نتركه^(٢).

- عن الشعبي قال: كتب عمر رضي الله عنه إلى شريح: إذا أتاك أمر في كتاب الله تعالى فاقض به، ولا يلتفتك الرجال عنه، فإن لم يكن في كتاب الله وكان في سنة رسول الله ﷺ فاقض به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ ولا فيما قضى به أئمة المهدى، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ وإن شئت أن تؤامري ولا أرى مؤامرتك إياي إلا أسلم لك^(٣).

- عن سعيد قال: كان عمر بن الخطاب يقول: الدية للعاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً حتى قال له الضحاك بن سفيان: كتب إلى رسول الله ﷺ أن أُورثَ امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها. فرجع عمر^(٤).

(١) رواه البخاري ١٥٩٧، ومسلم ١٢٧٠ والإمام أحمد في المسند ٣٢٥.

(٢) رواه البخاري ١٦٠٥.

(٣) رواه البيهقي في سننه ٢٠١٠٠.

(٤) رواه أبو داود ٢٩٢٩، والترمذى ٢١١٠، وابن ماجه ٢٦٤٢، والإمام أحمد في المسند ١٥٧٨٤.

- عن سعيد بن المسيب أن عمر جعل في الإيهام خمس عشرة، وفي السبابة عشرة، وفي الوسطى عشرة، وفي البنصر تسعًا، وفي الخنصر ستًا حتى وجدنا كتابا عند آل حزم عن رسول الله ﷺ أن الأصابع كلها سواء، فأخذ به^(١).

وأختتم بشيء أحسب أنه مهم مما يتعلق بطبيعة هذا الاستدلال بالاجتهادات العمريه من قبل الخطابات الحداثية العربية، وهو مؤكّد في ضمن مؤكّدات على عدم جدية هذا الخطاب بأداء واجبات البحث والتأصيل في أمثال هذه القضايا، فما سبق عرضه هنا مختصراً بما يتصل بشأن هذه الاجتهادات بما تتعجّ به الكتابات الفكرية/الشرعية، وليس هو مما يجهد الباحث في معرفته والاطلاع عليه، بل الأوجبة على تلك الاجتهادات العمريّة حاضرة موجودة في عدد كبير جداً من الكتب، ومع ذلك فلا يزال الخطاب الحداثي يعيّد تكرار ذات الاستدلال من غير تطوير أو تعديل أو إجابة على اعترافات الخصوم، إن هذا المشهد يدل على المأزق العلمي الكبير الذي يعصف بال موقف الحداثي من جهة كما يدل أيضاً على انخفاض مستوى الجدية في الأداء البحثي وغيبة الإنصاف والموضوعية في التعامل مع الأفكار والأطروحات، فحين ترى فضيلاً يطرح إشكالية وتأثيـه الاعترافات مفصلاً عن اليمين والشمال ثم تجده يعرض تماماً عن مناقشة تفاصيل هذه الاعترافات فاعلم أن ثمة مشكلة حقيقية، وليس القصد هنا بطبيعة الحال المطالبة بالتسليم باحتجاجات هذه الطائفة أو تلك لكن الحديث عن ضرورة مناقشة هذه الاحتجاجات والتعاطي معها على الأقل كشبهات تعكر صفو القضية المطروحة، وبالتالي فهي تحتاج لوقفات تجلي الموقف منها صحةً وفساداً، وليس من المعقول أن يعيّد طرف استجلاب احتجاجاته القديمة ليقوم بإعادة طرحها من غير توقفٍ عند الاعترافات التي قدمت حيالها ليتطور من طبيعة الاحتجاج القديم مجبراً عن إشكال الخصم عند طرحها، وكان الحوار إنما هو من طرف واحد، عليه واجبات التدليل وتقديم الإجابات أما الطرف الآخر فلديه كلام يريد أن يقوله ولا يهمه بعد ذلك ماذا قال أو سيقول الطرف المقابل. إن عملية الاستدلال لا تكون بمجرد تكثير سواد الأدلة بل لا بد أن تكون منهجمة الاستدلال بهذه الأدلة صحيحة أولاً ولا بد من دفع الاعترافات عنها ثانياً، وبغير ذلك لا يكون المرء وفياً للفكرة التي يناضل عنها أو يريد نشرها بين الناس، وهذا ما أتلمسه فعلاً كلما سمعت من يستدل باجتهادات

(١) رواه عبد الرزاق في مصنفه ١٧٦٩٨.

عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليس عن لمبدأ التعلق بالكليات دون الجزئيات، أو يستبيح تغيير أحكام الشريعة، أو يغالي في نظرية المقاصد.

رابعاً: الطوفى والشاطىء فى ميزان الشريعة والحداثة

ثمة شخصيتين علميتين يكثر الاتكاء على خطابهما في بناء منظومة (المصلحة) و(المقاصد) لدى الخطاب العلماني، وهما نجم الدين الطوفى وأبى إسحاق الشاطىء، وتكميلاً لهذا البحث أستعرض سريراً براءة الرجلين من أصحاب ذاك الخطاب وأنهما لا يمثلان امتداداً تاريخياً/معرياً له بل هما على الصدر من ذلك كما سيتضح بإذن الله:

نجم الدين الطوفى:

فهو واحد من فقهاء وأصوليي الحنابلة المشاهير، وقد ارتبط اسمه في كثير من المباحث الفكرية والأصولية بالمصلحة حتى نسب إليه القول بـ(تقديم المصلحة على النص) وهو مبدأ حاضر بقوة في الخطاب العلماني العربي، ويُعد واحداً من مركباته الرئيسية في إقصاء أحكام الشريعة، أو تبديلها وتغييرها بحسب ما يرون من مقتضيات المصلحة، ومن طرائف الاتكاء على هذا التنظير الأصولي في تطوير الأحكام الشرعية ما حکاه الأستاذ فهمي هويدى في كتابه تزيف الوعي ٧٩ يقول:

(هل يجوز نقل صلاة الجمعة إلى الأحد "رعاية للمصلحة"؟!)

السؤال طرحته أحد المشتركين في ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بالجزائر، بعدما شرح للمجتمعين أن بعض المساجد المقامة في الولايات المتحدة الأمريكية لا تستقبل العدد الكافي من المصليين يوم الجمعة، لانشغال الجميع بأعمالهم. وهي مشكلة يمكن حلها إذا تمت صلاة "الجمعة" يوم الأحد، حيث يتاح للجميع فرصة المشاركة في الصلاة. وإذا أبدى المتحدث ميلاً إلى قبول الفكرة، فإنه قال أنه يمكن الاستناد في إجراء هذا التحليل إلى رأي الإمام نجم الدين الطوفى في المصلحة "الذي دعا فيه إلى تغليب المصلحة على النص إذا ما تعارضاً".

هذا مثال واحد والأمثلة بالعشرات في التذرع بترااث الطوفى في تبرير تحريف أحكام الشريعة أو هدرها تحت مطارات المصالح الم-toneمة.

فما قصة (تقديم المصلحة على النص)، وما صلة الطوفى بهذه القصة؟

الطوفى بحث مسألة المصلحة بشيء من التوسع في موضوعين رئيسين من كتبه:

الأول: شرح مختصر الروضة، وهو قطعة أصوصية جميلة، وضعه في شرح رسالة مختصرة له سماها (البلبل)، والتي تعتبر متناً أصولياً مختصراً من روضة الناظر للفقيه الحنبلي الشهير ابن قدامة المقدسي عليه رحمة الله.

الثاني: شرحه للأربعين النووية، والتي طبعت باسم (التعين في شرح الأربعين) في بعض الطبعات، وذلك أثناء شرحه لحديث (لا ضرر ولا ضرار)^(١)، وقد استل كلامه هذا وطبع في كتيب مستقل تحت عنوان: (رسالة في رعاية المصلحة)، كما طبع ملحقاً برسالة (المصلحة في التشريع الإسلامي) ونجم الدين الطوفى (للدكتور مصطفى زيد).

والحق أن أكثر الموضعين إشكالاً في كلامه، وهو الذي ولد هذا الاقتران بين اسم (الطوفى) ومصطلح (المصلحة) هو كلامه في شرح حديث (لا ضرر ولا ضرار).

وأعترف ابتداءً أنني لست حريراً على استيفاء البحث في تحقيق مذهب الطوفى في إعمال المصلحة إلا بالقدر الذي يثبت الفرق بين تقريراته وبين التوظيف الحداثي/العلمانى لهذه التقريرات، ومع ذلك فسأقدم بذلك جملة من الملامح الرئيسية لنظرية المصلحة عند الطوفى مستخلصة من شرحه لحديث (لا ضرر ولا ضرار)، وأعقب كل فقرة بالإحالة على رقم الصفحة من شرح الأربعين، فمما جاء تقريره:

- أن أدلة الشريعة دالة على رعاية للمصلحة، بل هي مصرحة على أن الشريعة موضوعة لتحصيل النفع والمصلحة.

- أن حديث: (لا ضرر ولا ضرار) يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والرافد نفياً.
- أن الأصل إعمال هذا الحديث على عمومه إلا ما جاء الدليل بتخصيصه كالحدود والعقوبات فإنه مع لحوق الضرر بأهلها موجب خاصٍ فهو مستثنى من العموم للدليل الخاص وانعقاد الإجماع عليه.
- أن عموم الحديث يقتضي تقديم مقتضاه على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر، لأنه إسناد رجاله ثقات إلا أنه منقطع. وقال ابن حجر في الدرية ٢٨٢/٢: فيه انقطاع، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه ١٩٠٩. والحديث روی من طرق عن عبد الله بن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وعائشة بنت أبي بكر الصديق، وثعلبة بن أبي مالك القرطبي، وأبي لبابة رضي الله عنهم جميعاً.

(١) رواه ابن ماجه ١٩٠٩، وأحمد ٣٢٦/٥، ٢٢٨٣٠، والبيهقي ١٥٦/٦، ١٢٢٤. من حديث عبادة بن الصامت. قال ابن كثير في إرشاد الفقيه ٥٥/٢: في إسناده انقطاع ولكن روی من حديث ابن عباس وأبي سعيد وهو حديث مشهور، وقال البوصيري في زوائد ابن ماجه ٤٨/٣: هذا إسناد رجاله ثقات إلا أنه منقطع. وقال ابن حجر في الدرية ٢٨٢/٢: فيه انقطاع، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه ١٩٠٩. والحديث روی من طرق عن عبد الله بن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وعائشة بنت أبي بكر الصديق، وثعلبة بن أبي مالك القرطبي، وأبي لبابة رضي الله عنهم جميعاً.

بفرض أن بعض الأدلة يتضمن ضرراً فني هذا الضرر بهذا الحديث عملٌ بالدلائل بخلاف عدم نفيه فيه تعطيل لأحدهما، وهو هذا الحديث، ولا شك أن جمع الأدلة أولى من تعطيل بعضها.

● أن أقوى الأدلة الشرعية النص والإجماع وللمصلحة معها احتمالات:

○ فإن توافقت على رعاية المصلحة فيها ونعمت ولا نزع، كاتفاقها جميعاً على الأحكام الخمسة الكلية الضرورية وهي قتل القاتل والمرتد وقطع السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك.

○ وإن اختلفت:

■ فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جُمع، مثل أن تحمل بعض الأدلة على بعض الأحوال دون بعض على وجه لا يدخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعيب بالأدلة أو بعضها.

■ فإن تعذر الجمع وجب تقديم المصلحة لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل وإنما بطريق التخصيص والبيان، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان، وذلك اتكاء على حديث (لا ضرر ولا ضرار) لأنه خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمها.

○ وتوضيحه: أنه في حال اقتضى النص والإجماع ضرراً فإما أن يكون مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبيل المستثنى من حديث (لا ضرر ولا ضرار) كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل فيه، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصه بقوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) جمعاً بين الأدلة.

● أنه في سياق إثبات قوة دليل المصلحة في مقابل الإجماع والنص عقد مبحثاً في دليل الإجماع وأورد عليه جملة من الإشكالات مما يضعف من قوته في مقابل تقوية دلالة المصلحة وخلص إلى أن: ○ منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح فهي إذن محل وفاق بخلاف الإجماع والتمسك بما اتفقا عليه أولى مما اختلف فيه.

○ أن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً بخلاف رعاية المصلحة فهي أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه بل هو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً فكان اتباعه أولى.

○ أنه ثبت في السنة معارضه النصوص بالصالح ونحوها، واستشهد بحديث ابن مسعود في ترك التيمم من الحديث الأكبر احتياطاً للعبادة من التساهل في الاغتسال، وحديث (لا يصلين أحدكم العصر إلا

في بني قريظة)، وحديث (لولا قومك حديث عهد بالإسلام لخدمت الكعبة)، وحديث أمر الصحابة بجعل الحج عمرة من لم يسق الم Heidi، حديث ترك التبشير بحديث (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة) خشية الاتكال، وحديث ترك أبي بكر وعمر لقتل الرجل الذي أمر النبي ﷺ بقتله.

- أن رعاية المصلحة هو أقوى أدلة الشرع، لأنها أقوى من الإجماع، والأقوى من الأقوى أقوى.
- أنه وإن تقرر أن الشرع أعلم بمصالح الناس، وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلاماً عليها يعرف بها، فليس في تقديم المصلحة على النص مراجعة للنص لأن رعاية المصلحة ليس تركاً لأدلة الشرع بغيرها بل هي ترك الدليل شرعاً راجح مستند لحديث (لا ضرر ولا ضرار)، وقد جعل الله لنا طريقاً لمعرفة مصالحنا عادةً فلا يترك لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريراً للمصلحة ويحتمل أن لا يكون. إذ مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم معلومة بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليلاً على الشرع متقدعاً عن إفادتها علمنا أنه أحالنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أنا أحلنا بتمامها على القياس.

- أن رعاية المصلحة على النحو المذكور هنا ليس هو القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه الإمام مالك بل هي أبلغ من ذلك.
- أنه تستثنى من قاعدة (تقديم المصلحة على النص) أمور:

○ ما سبق ذكره من استثناء الدليل الخاص، وهو النص الذي جاء مدلوله جميماً باقتضاء ضرر خاص كالذي يلحق أهل كالحدود، وحقيقة هذا القسم عائد إلى قطعية النص، فالنص القطعي غير داخل في تقديم المصلحة على النص، إذ النص إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرتين فهو إما صريح في الحكم أو محتمل، فهي أربعة أقسام: فإن كان متواتراً صريحاً فهو قاطعاً من جهة متنه ودلالته لكن قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدح في كونه قاطعاً مطلقاً، فإن فرض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه فمثلك هذا يمتنع أن يخالف المصلحة فيعود إلى الوفاق، وإن كان آحاداً محتملاً فلا قطع، وكذا إن كان متواتراً محتملاً أو آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالته بوجه لفوات قطعيته من أحد طرفيه إما متنه أو سنته.

○ ما كان في أبواب العبادات والمقدرات فالتعوييل فيها على النص والإجماع لأن العبادات حق

الشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته وهي مما تخفي مصالحها على مجارى العقول والعادات.

هذه بعض ملامح (نظيرية المصلحة) عند الطوفى مستخلصة من كلامه، وهي نظرية مركبة من جملة من العناصر والتي لا يسع بحال أن تخزل بذلك الاختزال الشديد المشوه والذي يمارسه الخطاب الحداثي عند استعراضه لهذه النظرية فيكتفي بالقول: (الطوفى يقدم المصلحة على النص)، يقول عبد المجيد الشرفى مثلاً: (موقف نجم الدين الطوفى الذى كان تقريباً معاصرًا للشاطبى، وكان منطلقه حديث لا ضرر ولا ضرار، فالنتيجة التى وصل إليها من تحليله هي أنه ينبغي تقديم المصلحة على النص حتى النص الصريح)^(١).

ولا شك أن اختصار القضية على هذا النحو فيه تسطيح شديد، بل وتشويه مؤسف. وإذا دقت وجدت أن نظيرية الطوفى في عناصرها الجوهرية تدور في فلك التقرير الأصولى التقليدى والذى يجىء تحت عنوان (تخصيص النص)، حيث يقرر الأصوليون أن عموم النص قد يكون ضعيفاً أو محتملاً لبعض الأفراد فيتهم تخصيصه بناءً على نصٍ آخر أو قياس أو مصلحة ضرورية أو حاجة ملائمة للشريعة، مع اختلاف بينهم في مدى إعمال هذه القاعدة وفي المسميات الأصولية التي يطلقونها على هذا الباب، فهو في النهاية من مباحث تخصيص النص بالنص، ومن قبيل إعمال النصوص جميعاً، ومن دفع التعارض عن النصوص وهو ما صرّح به الطوفى في كثير من عباراته كتقديره أن منشأ تقديم المصلحة هو نص (لا ضرر ولا ضرار) وأن هذا التقديم على غيره من النصوص ليس على سبيل الافتئات عليها وإنما بالتفصيص والبيان.

وحتى تتضح ملامح مبحث (تخصيص النص) بالمصلحة أسوق هذا المثال التقريري: ثبت النهي عن التسuir في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله سعر لنا، فقال: (إن الله هو المسعر القابض الباسط وإنني لأرجو أن

(١) تحديد الفكر الإسلامي .٤١

ألفي ربي وليس أحد منكم يطلبني بظلمة في دم ولا مال^(١). وهذا النهي عن التسعير عامًّ يشمل صوراً متعددة^(٢) ككون السلع تباع بسعر المثل، أو دون ذلك أو فوقه أو مع الغلاء الفاحش، كما يشمل أنواع السلع المتباينة مع تفاوت أهميتها واحتياج الناس إليها وتنوعها إلى سلع ضرورية وحاجية وكمالية، كما تشمل أثر التسعير وعدمه في أحوال الناس والتجار من جهة الإضرار وعدمه وهكذا، فالأصل هو حرمة التسعير لهذا النص وتناوله للصورة المذكورة في الحديث وهو غلاء السلعة غالًّا غير فاحش لا يخرج عن التحريم لتناول نص النبي ﷺ لهذه الصورة قطعاً، ولكن هل يتناول هذا الحكم حال حقوق الضرر بعموم الناس خصوصاً فيما يحتاجون إليه من سلع أساسية، وما المانع من إخراج هذه الصورة من عموم النهي بمقتضى حديث النبي ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)، وإذا تأملت في كلام أهل العلم وجدت بعضهم ينص على جواز التسعير في بعض الظروف والأحوال، يقول ابن تيمية مثلاً محراً حكم التسعير في تعليق له على حديث أنس في معرض بيانه أن من التسعير ما يكون ظلماً ومنه ما يكون عدلاً: (إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلمٍ منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكتلة الخلق فهذا إلى الله، فإذا زام الحلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه وغير حق). وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل فيجب أن يتزموا بما ألزمهم الله به. وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا ألا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون لا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها لهم، فلو باع غيرهم ذلك منع إما ظلماً لوظيفة تؤخذ من البائع أو غير ظلم، لما في ذلك من الفساد فه هنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء، لأنه إذا كان قد منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه: فلو سوغ لهم أن يبيعوا بما اختاروا

(١) رواه أبو داود ٣٤٥١، والترمذى ١٣١٤، وابن ماجه ٢٢٠٠، وأحمد ١٥٦/٣ ١٢٦١٣ . قال الترمذى: حسن صحيح. وقال ابن عبد البر في الاستذكار ٥/٤٢: روى من وجوه صحيحة لا يأس بها. وقال ابن كثير في إرشاد الفقيه ٢/٣٣: إسناده على شرط مسلم. وقال ابن حجر في تسديد القوس ١/٩٣: أصله في مسلم. وصححه ابن دقيق العيد في الاقتراح ص ١١٣ والألباني في صحيح أبي داود ٣٤٥١.

(٢) ثم اطلعت لكلام ابن تيمية في تحطمة من قال بأن حديث التسعير عام، فمما قاله: ومن منع التسعير مطلقاً متحجاً بقول النبي ﷺ: إن الله هو المسعر؛ فقد غلط، فإن هذه قضية معينة، ليست لفظاً عاماً، وليس فيها أن أحداً امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه، أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل [مجموع الفتاوى: ٢٨/٩٥]، والمقصود هنا تقريب معنى تخصيص النص بالصلة فليتسامح في المثال.

أو اشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلماً للخلق من وجهين: ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال، وظلماً للمشترين منهم. والواجب إذا لم يمكن دفع جميع الظلم أن يدفع الممكن منه فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع^(١).

وليس القصد هنا بطبيعة الحال تحرير حكم التسعير فإنه خارج عن مقصود البحث وإنما التنبيه إلى شيء من معنى تحصيص النص بالمصلحة عند بعض المتكلمين في مسائل الأصول، خصوصاً أن في كلام الطوفي تقاطعاً إلى حد ما مع تأصيلاً لهم في هذا الباب.

لكن يظل السؤال قائماً إذا كان الأمر كذلك مجرد مقاربة لفكرة تحصيص النص بالمصلحة عند الأصوليين، فلما أخذ بحث الطوفي في المصلحة هذا الزخم؟ ولما أثارت تقريراته جدلاً أصولياً بين أهل الاختصاص؟ ولما اتخذت هذه التقريرات في نهاية الأمر تكأة في هدر النصوص الشرعية بمقتضى المصلحة من الخطابات العلمانية/الحداثية؟

الحق أن الطوفي حين عالج المسألة عالجها بأسلوب يتضمن جملة من الإشكاليات ولدت حالة الارتباك في تحقيق مذهبـهـ، حتى على مستوى الباحثين في المجال الأصولي ما بين متهم له بأنه يجعل من المصلحة دليلاً قائماً بذاته أقوى من النص والإجماع وأنه يريد بمقتضاه دلائل النصوص الشرعية والإجماع، وما بين مدافع عنه لا يرى في كلامـهـ إلا تقريراً أصولياً معتاداً لمبحث (تحصيص النص).

وأحسب أن أهم هذه الإشكاليات في معالجة الطوفي لهذه المسألة تدور حول النقاط التالية:

أولاً: حماسـتهـ الزائدة في تقرير أهمية المصلحة وموقعـهاـ من الأدلة الشرعية، بما يوحـيـ أنـ ثـمةـ معركةـ غيرـ مـعتـادـةـ أـصولـياـ،ـ وأنـهـ لـديـهـ تـقـرـيرـاتـ جـديـدةـ تـخـالـفـ المـسـتـقـرـ السـائـدـ،ـ فـاحتـاجـ إـلـىـ اـسـتـنـفارـ أدـواتـهـ لـلـمـدـافـعـةـ عـنـ قـوـلـهـ،ـ فـأـوـهـمـ أـنـهـ يـمـثـلـ شـذـوذـاـ فيـ الشـهـدـ الأـصـوليـ،ـ وـهـوـ ماـ ذـهـبـ إـلـيـهـ بـعـضـ الـبـاحـثـينـ وـنـفـاءـ آـخـرـونـ،ـ وـقـدـ صـرـحـ مـثـلاـ بـأنـ تـقـرـيرـهـ لـمـسـأـلـةـ المـصـلـحةـ لـيـسـ مـنـ سـبـيلـ تـقـرـيرـ صـحـةـ الـأـخـذـ بـالـمـصـلـحةـ الـمـرـسـلـةـ بـلـ أـبـلـغـ مـنـهـاـ فـقـالـ:

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/٧٦

(واعلم أن هذه الطريقة التي قرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وبقى الأحكام)^(١).

وليس بخافٍ أن المصلحة في التقرير الأصولي لا تخرج عن صورٍ ثلاث: مصلحة معتبرة، مصلحة ملغاة، ومصلحة مرسلة، فيما طبيعة المصلحة التي يقرّها الطوفى هنا بالنظر إلى صور المصلحة الثلاث؟ والحق أن للطوفى نصاً مهمًا في تخلية بعض الغموض عن مفهوم المصلحة عنده لكنه في كتاب آخر له، فقد قال في كتابه (درء القول القبيح بالتحسین والتقبیح) ص ۱۲۳، وذلك في معرض ذكره لنزوع أهل الرأي إلى قاعدة التحسين والتقييم وتجاوزهم للحد في ذلك:

(ولا شك أننا نحن وغيرنا من المذاهب وإن قلنا باعتبار المصالح والمناسبات، لكنها مناسبات شهد لها الشريعة، ودل عليها الدليل، فاما مجاوزة الحد في اعتبار المناسبات إلى أن يعتبر منها ما لا شاهد له، او لا دليل عليه، بل قد يخالف النصوص، فلي sis ذلك من باب اعتبار المصالح).

وهذا النص وإن خفف من إشكالية ذلك التقرير الأول في مفهوم المصلحة عند الطوفى والذى يعطى انطباعاً على توسيع مفهوم المصلحة عنده، لكنه يثير تساؤلاً في الاتجاه الآخر، فهذا النص يجعل من مفهوم المصلحة عنده مفهوماً مضيقاً على المصلحة المعتبرة، وهذه أحد الصعوبات التي تواجهه من يريد تحرير رأي الطوفى على نحو دقيق، فهل هذا الكلام مفسر لحمل ذاك الكلام فيكون قوله في مفهوم المصلحة واحداً أم هو معارض له فيكون له مفهومان؟

ثانياً: أن ثمة قدرًا من الإجمال والاشتباه والإشكال في كلامه، بل وسوء تعبير في بعض الموضع خلف نتائج خطيرة في تحويله معانٍ صرح أحياناً بعدم إرادتها، وب مجرد إطلاق تعبير (المصلحة تقدم على النص والإجماع) وتكراره فيه من الإشكال والاشتباه ما فيه، وهو إطلاق غير حسنٍ إطلاقاً، وقد كان في غنىً عن هذا الإطلاق المشكل إلى تعبيرات أوفق بالمقصود وأبعد عن إيهام المعنى الفاسد، فإنه قرر أكثر من مرة أن تعويله على إعمال المصلحة راجع إلى تقرير معنى (لا ضرر ولا ضرار) فإن كان الضرر متحققاً ورفعه مقصود للشارع فالحقيقة أن المسألة تؤول إلى الجمع بين

(١) شرح الأربعين النووية ٣٩٠

النصوص الشرعية وتفعيلها جمِيعاً لا إلى اجتلاف دليل أجنبي دون النص والإجماع في الرتبة ثم ادعاء أنه مقدم عليها.

ثالثاً: إشكالية بعض ما أقامه من الأدلة على تأصيله والتي لم يتحققها ويجب عن ثغراتها وإشكالياتها، وببعضها موح بمعانٍ فاسدة جداً، ففي سبيل تقرير أهمية المصلحة هون من قوة الإجماع وقد كان في غنى عن هذا التهويين، وادعى أن الإجماع وإن اختلف في حجيته فرعية المصلحة لم يختلف فيها والحقيقة أنه لا نزاع حقيقة في مبدأ حجية الإجماع كما لا نزاع في مبدأ رعاية المصلحة، وإنما النزاع الذي ينبغي التنبه له ومعالجة إشكالياته هو في أفراد المصلحة الذي يمكن أن يكون محلاً للتجاذب والتنازع والاجتهاد، الحق أن تركيبة هذا الاستدلال في غاية الغرابة فإنه جعل رعاية المصلحة مقدمة على الإجماع لأن رعاية المصلحة مجمع عليها دون دليل الإجماع، وهذا تناقض شديد إذ كيف يكون الإجماع حجة على رعاية المصلحة عنده مع تهويته من حجيته في ذات السياق.

وما استدل به أيضاً جملة من النصوص الشرعية الدالة على اعتبار المصلحة عند إعمال النص فمما استدل به مثلاً ترك النبي ﷺ لعدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم مراعاة للمصلحة، ومع التسليم بدلالة النص على اعتبار المصلحة ورعايتها لكنه لم يقتصر على هذا اللون من الاستدلال وإنما أقحم أدلة غريبة جداً يترب على إيرادها في هذا السياق لوازم خطيرة مع عدم صلاحتها للاستدلال إطلاقاً بل لعل بعضها على التحقيق على خلاف مراد الطوفى، فمن ذلك مثلاً استدلاله بأنه ﷺ لما أمرهم بجعل الحج عمرة، قالوا: كيف وقد سمينا الحج؟ وتوقفوا، وهو معارض للنص بالعادة، وهو شبيه بما نحن فيه، وكذلك يوم الحديبية لما أمرهم بالتحلل توقفوا تمسكاً بالعادة في أن لا حل قبل قضاء المناسب حتى غضب النبي ﷺ وقال: (ما لي آمر بالشيء فلا يفعل)^(١). فمثل هذا الاستدلال غريب جداً بل خطأ محض وهو ما يزيد من ارتياط الباحث عند معالجة موقف الطوفى من المصلحة، وإنما دخل (العادة) بالمصلحة، وهل ما وقع من المعارض معتبر شرعاً أم أن غضب النبي ﷺ دال على عدم صحة التعلل بالعادة، وأن الواجب تقديم النص؟! ثم هل ما جرى من قبيل تخصيص النص فعلاً كما قوله الطوفى في معنى تقديم النص؟ أم أنه ليس كذلك؟!

(١) شرح الأربعين النووية . ٣٨٥

ولو استعرضت ما ساقه من نصوص أخرى فسيظهر لك حجم الإشكال في تحويل غالب تلك النصوص دلالات لا تتحملها.

رابعاً: عدم التمثيل بتطبيقات للقاعدة لتحرر القاعدة بدقة وتفهم أبعاد (تقديم المصلحة على النص والإجماع)، فلو أنه ذكر جملة من الصور والتطبيقات للقاعدة التي نظر لها لأمكن التعرف بشكل دقيق على ماهية مذهب الطوفى حيال المصلحة ومدى قربه أو بعده من التقريرات الأصولية حيال المصلحة، فلما اكتفى بجملات التنظير اضطر المرء إلى ملمة الكلام بعضه إلى بعض مع إعمال لشيء من الظن في النظر لكلامه خصوصاً في بعض مواضعه الجملة، ومحاولة استنطاق قصد الطوفى في بعض المواطن للإبانة عن مذهبة لغيبة نطقه، كل ذلك للخروج بتصور يظن الباحث في نهاية المطاف أنه الأقرب في اجتهاده لتصوير مذهب الطوفى دون القدرة على الجزم.

خامساً: حالة الغموض الذي يكتنف شخصية الطوفى نفسه والذي اتهم مع حنبليته بأنه ظاهري أشعري راضي، وهي تهم تكلم فيها الباحثون ما بين مؤكداً لها ونافياً، وليس المقصود تحرير القول في هذه التهم وإنما الإشارة إلى أن الطوفى لو كان شخصية علميةً واضحةً التوجه لا اختلاف حولها لاحتتمل أن يحمل كلامه على أوجه حسنة مقبولةٍ فلعل في غموض شخصيته العلمية والاختلاف الحاصل حوله ما جعل البعض يبادر إلى تحكيم الكلام بعيداً عن موارد حسن الظن، مع اختلاف في فهم الكلام طبعاً.

ومن الملاحظات التي يمكن ذكرها في هذا السياق أني لم أقف على أحد من أهل العلم المتقدمين من ذكر الطوفى بمدح أو ذم ذكر هذه المسألة وانتقاده عليها، وهذا الحافظ ابن رجب مع حمله عليه واتهامه بالتمسخر والترفض لم يذكر هذا المسألة إطلاقاً، والأغرب أنه عرض بعض كلامه في شرح حديث (لا ضرر ولا ضرار) لإثبات ترفضه وأن له فيه دسائس خبيثة ولم يعرج إطلاقاً على أن له مذهباً منحرفاً في مسألة المصلحة. وإنما أخذ الكلام في مذهب الطوفى مداه عند المعاصرین خصوصاً بعد التوظيفات السيئة لتقريرات الطوفى.

وكما سبق فلست بصدّ تحرير موقف الطوفي في هذه المسألة تفصيلاً^(١) وإنما سأحرص على إبراز جوانب الفرق بين ما قرره من معانٍ وما قرره الخطاب العلماني اتكاء على كلامه من معانٍ، فالحق الذي لا شك فيه أن ثمة فوارق جوهيرية هائلة بين تأصيل الطوفي للمصلحة والتوظيف العلماني/الحداثي لها، فمن هذه الفوارق^(٢):

الفرق الأول: نظرة الفريقيين لطبيعة المصالح وشموليتها للمصالح الدنيوية والأخروية، فالطوفي شأنه في هذا شأن علماء الإسلام في إعطاء المصلحة بعداً شموليًّا يشتمل على مصالح الدنيا والآخرة، بخلاف الخطاب العلماني الذي لا يكاد يكون للمصالح الأخروية حضور فيه كون ما يتصل به من شأن التدين شأنًا شخصياً خاصاً لا علاقة للنظام العام به، فلئن اتفق الكل على استعمال لفظ (المصلحة) فالمعاني المندرجة تحته تختلف باختلاف الطائفة المتكلمة، ولذا تلحظ أن جهاد الطلب وقتل المرتد ومنع المحرمات كلها محققة للمصلحة عند الشرعيين ومنهم الطوفي بخلاف أولئك الذين يرون في مثل هذه الممارسات هدراً للمصلحة، تأمل قول الطوفي مثلاً وهو يؤكد توافق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الكليات الخمس: (المصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن

(١) ويمكن الرجوع إلى جملةٍ من المراجع والتي اعتبرت ببحث المسألة ومناقشتها نظرية المصلحة عند الطوفي، فمما كتب في نقد الطوفي:

- المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي لمصطفى زيد.
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية لمحمد سعيد رمضان البوطي.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسيوني.
- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي لحسين حامد حسان.
- مالك وابن حنبل وأصول الفقه لأبي زهرة.
- مصادر التشريع الإسلامي لعبد الوهاب خالaf.
- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لمحمد سعد اليوبي.

ومن حمل كلام الطوفي على محمل مقبول:

أمين جبرين الأيوبي في مقاصد الشريعة في تحصيص النص بالمصلحة.

(٢) للشيخ فهد العجلان مقالة بعنوان مع نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي منشورة بمجلة البيان ومتدولة على شبكة الإنترنت، ذكر فيها شيئاً من الفوارق، وقد انتفعنا بها.

اتفقا فيها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمس الكلية الضرورية وهي قتل القاتل والمرتد وقطع السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت أدلة الشرع المصلحة^(١).

فهل ما ذكره الطوفي هنا من الأحكام محققة للمصلحة عند الخطاب العلماني أم أنه يجلب الفرق المائل بين تقديرات المصلحة بينه وبينهم؟!

الفرق الثاني: أثر طبيعة النص فالطوفي وإن أطلق في مقامات ما يوهم تقديم المصلحة على النص فحديثه لا يتناول النصوص القطعية وإنما يتناول بعض المدلول الظني للنص العام فتأتي المصلحة بتخصيصه في أبواب المعاملات دون العبادات والمقدرات، بخلاف أولئك الذين يتعلقون بكلامه فإنه لا عبرة لديهم ولا تأثير لمدى قطعية النص، بل ادعاء القطعية غير وارد أصلاً تأسيساً على نسبة الحقيقة وعدم احتكارها.

الفرق الثالث: أثر طبيعة المسائل التي يتناولها هذا التأسيس لنظرية المصالح فالعبادات والمقدرات خارجة تماماً عن الموضوع عند الطوفي فليس لأحد أن يتخطى أحكام العبادة أو الحدود أو المواريث أو الديات أو تفاصيل الجنایات أو الكفارات أو العدد أو الطلاق أو شروط النكاح أو غير ذلك تحت ذريعة المصلحة أو غيرها، كون الضرر المدرك من بعضها كالحدود مستثنى من نص (لا ضرر ولا ضرار) فالمفسدة الحاصلة على الجاني مقصودة، أو لكون بعضها مبنياً على عدم معقولية معناها من جهة التفصيل فتقدير مصالحها بالعقل مجرد غير ممكن فالمصلحة إذن فيها وفيما ترتب عليها، أما أولئك فإعمال (أصل المصلحة) متاح في كافة مجالات الشريعة، حتى بلغ الأمر إلى دعوة البعض لاستبدال بعض أشكال التعبد بأشكال أخرى.

الفرق الرابع: أثر منهجية النظر في النصوص، فالطوفي وغيره من أهل العلم إنما يقصدون الجمع بين النصوص وإعمال كافة الأدلة، سواء أخطأ في وجه الجمع أو أصاب فهذا هو المنطلق الذي لأجله تكلم الطوفي ولذا جاء هذا البحث في سياق شرحه لحديث (لا ضرر ولا ضرار) وتأثير الأخذ بهذا الحديث مع غيره من الأدلة الشرعية، بينما منطلقات الخطاب العلماني مختلفة تماماً فليس للشريعة هذا التقدير عنده بحيث يسعى للجمع بين الأدلة، بل المنطلقات منطلقات معزولة تماماً عن النص،

(١) التعين شرح الأربعين .٣٩٣

كمراة المصالح الدنيوية، ومواكبة التطور، أما النص وإنما يتناولونه ويتعاطون معه لتخليص العقل المسلم من الانجداب نحوه، فشنان بين من ينظر في النصوص ليهتدى بها ويسير وراءها من يفكّر خارجها ولا يأتي إليها إلا لمهمة التخلص منها، يقول الطوفى مبيناً عدم التعجل في تطبيق نظريته قبل استيفاء بعض استحقاقات الأدلة: (فالمصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فيها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمس الكلية الضرورية وهي قتل القاتل والمرتد وقطع السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت أدلة الشرع المصلحة، وإن اختلفا فإن أمكن الجمع فاجمع بينهما مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعيب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمها، وأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام وباقى الأدلة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل)^(١).

الفرق الخامس: الفارق في معنى التقديم في نظرية (تقديم المصلحة على النص) فالتقديم عند الطوفى لا يعني اطراح النص وإلغاء فاعليته بالكلية وإنما هو من قبيل التخصيص للنص، وهي نظرة تقترب كثيراً كما سبق مع تقريرات الأصوليين في مبحث تخصيص النص، فالطوفى لا يلغى العمل بالنص مطلقاً وإنما يبقى عمومه في غير الصورة التي يخرجها بمقتضى المصلحة، أما الخطاب العلماني فإنه حين يعمد إلى استخدام نظرية المصلحة هذه إنما يريد أن يضرب بها نصوص الشريعة ويهدر دلالتها رأساً. والمقصود أن هذه النظرة المغالبة في اعتبار المصلحة تحيل النص إلى عبء عدمه خير من وجوده إذ هو في حال وجوده بحاجة إلى تأويل وجهد لرده إلى اعتبارات المصالح فلو لم يرد أصلاً لكان الأمر أهون من وروده، ولم يكن ثمة حاجة إلى تكلف تأويله واستدعاء أدوات التخلص من مفهومه، وهي نظرة طبيعية ملئ يعتقد في نفسه القدرة على إدراك المصالح والإحاطة بها، ويتصور أن المصلحة قضية معزولة عن النص، وهو تصور خاطئ بلا شك فالنص الشرعي إنما جاء أصلالة باستجلاب المصلحة ودرء المفسدة، لكن هذه المصالح المستجلبة والمفاسد المدفوعة لا تنحصر في المعطيات الدينية بل هي تشتملها والمعطيات الأخروية.

(١) التعين شرح الأربعين .٣٩٣

وستظل مقوله (تقديم المصلحة على النص) حاضرة في المشهد الفكري كون قائلها غفر الله له قد إطلاقات مجملة مشكلة جعلت من كلامه منطلقاً مناسباً للمزاج العلماني يصلح للتأسيس عليه والاستفادة منه، كون دوافع الخطاب العلماني -والذي يفتش في الأدوات التراثية التي تساعده على الدفع بمشروعه قدمأً - حاضرة ومتوفرة. والحق أن مشهد الانتقائية الذي يمثله الخطاب العلماني في التعاطي مع التراث يؤكد على عدم جدية هذا الخطاب حقيقةً في الاتكاء على أقوال الفقهاء إلا بالقدر الذي يخدم مشروعهم، وإلا فلو قُدِّر أن الطوفى يقول فعلاً بتقديم المصلحة على النص هكذا بإطلاق فلما الاقتصار على قول أصولي شاذٍ منسوب إلى واحد من أهل العلم والإعراض بالكلية عن أقوال كافة علماء الإسلام وتقريراتهم، لكنها القراءة الانتقائية للتراث الإسلامي بما يخدم احتياجات الخطاب دون النظر الموضوعي الجاد للمسائل المبحوثة، وهي إشكالية حاضرة بقوة في هذا الخطاب على مستوى الاستدلال الشرعي أو الاستشهاد الفقهي، وهي إشكالية غير مختصة بهذا الفضيل فحسب بل هي إشكالية كل الزائجين في كل زمان ومكان.

إبراهيم بن موسى الشاطبي:

ما من شك أن اسم (الشاطبي) بات مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بنظرية (المقاصد)، فإذا ذكر فستذكر النظرية وإن ذكرت النظرية فسيذكر ولا بد، وثمة بحوث علمية كثيرة جداً تدور حول الشاطبي وبمحضه في مسائل المقاصد، وقد حظي كتابه (الموافقات) بثناءات عطرة من جماعات من أهل العلم تدل على قدرٍ عالٍ من القبول والحفاوة بهذا التأليف.

وزاد الحداثيون العرب في ثناءهم على الشاطبي وجهوده مدعين أنه يمثل قطعة معرفية عن السياق الفقهي/الأصولي السائد، وأنه استطاع بعمقية أن يحرر العقل العربي من سلطة النص ليطلقه في فضاء المقاصد، ويفتح المجال واسعاً للعقل ليعمل ويجتهد في تعاطيه مع النص، متحرراً من حالة الحبس والتقييد التي أسسها الشافعى (بالرسالة) وتتابع عليها الأصوليون من بعده فسجناوا العقل العربي في دائرة الشكليات اللغوية والبيانية والنحوية بعيداً عن النظارات المقاصدية، صرح بهذا محمد عابد الجابري، ومحمد جمال باروت، وعبدالجود ياسين، وغيرهم.

فنحن أمام لقطتين تاريخيتين في مسيرة المشهد الأصولي/الفقهي، لقطة (الإمام الشافعى) و(الرسالة) ولقطة (الإمام الشاطبي) و(الموافقات). ولكل لقطةٍ توابعها وآثارها الهائلة في الحراك

العلمي في الدائرة الأصولية/الفقهية بل والحياة الإسلامية عموماً. فاللقطة الأولى تُعبر في الوعي الحداثي/العلماني عن لحظة العقم والانغلاق والجمود وتأسيس اللاعقلانية في الفكر العربي الإسلامي، فيما تُعبر الثانية عن وعيٍ شديد العقلانية والانفتاح، وتأسيسٍ لخطاب فقهي متتطور قابل للثراء والإثراء، وقابل أيضاً لتشكيل قاعدة معرفية صلبة لعملية التحديث والنهضة بعيداً عن تقييد الشكليات الفقهية الجامدة، وصرامة النظريات الأصولية.

ولم يقتصر الأمر بطبيعة الحال على مجرد الاحتفاء بأطروحة الشاطبي بل تم السعي الجاد في توظيفها لهدر أحكام الشريعة التفصيلية، متوجهين أن استجلاب الشاطبي في المجال الفقهي سيتحقق جملةً من المكاسب التحديدية في هذا المجال بـ:

- ١) تكثيف حضور المصالح الدنيوية في الخطاب الشرعي خصوصاً، والخطاب الثقافي العربي عموماً.
- ٢) تحرير العقل المسلم من التعقيدات الفنية الفقهية، والاستغراق في التفاصيل والجزئيات، لدوران المقاصد حول المسائل الكلية بعيداً سلطة النصوص الجزئية.

فيتولد لنا عن هذين المعاملين فقه إسلامي مُشبع بروح الشريعة والعصر بعيداً عن سلطة التفصيلات والشكليات والتاريخ، يحقق لأفراده اليسر والسهولة، ويستجيب بمرونةٍ عاليةٍ لاحتياجات الواقع، ويشكل قاعدةً يمكن أن تكون منطلقاً لنهضة حضارية شاملة.

وقبل مناقشة هذه المسألة والإجابة على إشكالياتها^(١) أقدم بشهادة طريفة وثقها الصديق الشيخ إبراهيم السكران - حفظه الله - تمثل إشكالية معرفية صادمة في تعاطي كثير من المنحرفين مع التراث، وتؤكد على حالة (الكسيل المعرفي والبحسي) عند الكثيرين بالاكتفاء بتلقى ونشر (الشائعات الفكرية) دون عمل معرفي جاد في التتحقق من صوابية تلك الشائعات أو بطلانها، يقول الشيخ وفقه الله: (لن أذيع سراً إن قلت للقارئ الكريم أنني لم ألتقي بأحدٍ من مناوئي الخطاب الشرعي الذين يتحدثون عن الشاطبي إلا وسألته: هل قرأت المواقف؟ فهل تصدق أن الجواب يأتي دوماً برفض خجول! وأنا إلى هذه الساعة لم أقابل أحداً ينتقد الخطاب الشرعي بعدم تبنيه للشاطبي وهو قدقرأ فعلاً المواقف للشاطبي).

(١) ومن أحسن من اطلع عليه في معالجة هذه الإشكاليات الشيخ إبراهيم السكران حفظه الله في ورقته الماتعة احتجاجات المناوئين للخطاب الشرعي وذلك في مبحث الخطاب الشرعي ومقاصد الشريعة فأوصي بالرجوع إليه، وقد انتفعت جداً بكثير مما ذكره، ولخصت بعضًا من مباحثه.

في كل مرة أحاور شخصاً من مناوئي الخطاب الشرعي عن الشاطبي والموافقات لا أستطيع كظم تبسمى، لأن هؤلاء لو قرؤوا الشاطبي والموافقات فعلاً لفروا منها فرار المستجير من الرمضاء بالنار^(١). والإشكاليات التي سنعالجها في نقد حالة الوهم هذه حيال تراث الشاطبي المقصادي، يدور حول أوهامٍ أربعةٍ رئيسيةٍ وهي:

- أن فقه الشاطبي فقه مقاصدي متسامح يفسح المجال لقدرٍ عالٍ من الميوعة الفقهية.
- أن فقه الشاطبي فقه مقاصدي يعني بالكليات دون الإغراق في التفاصيل والجزئيات.
- أن فقه الشاطبي فقه مقاصدي يعني أصللاً بتحقيق المصالح الدينية.
- أن فقه الشاطبي يمثل قطيعةٍ استمولوجيةٍ عن الحالة الفقهية/الأصولية المسقبة.

معالجة إشكالية: الشاطبي والتساهل الفقهي

الدارس لتراث الشاطبي الأصولي/الفقهي بموضوعية سيجد أنه رحمه الله كان على درجة عالية من الانضباط الفقهي، بعيداً عن مظاهر التساهل والتعميّع بل كانت حياته تمثل صراعاً شديداً مع ظاهري التساهل الفقهي والبدعى، ولذا فيمكن معالجة هذه الإشكالية من زاويتين:
الأول: الجانب التاريخي لأزمة الشاطبي مع ظاهري التساهل الفقهي والبدعى، وسيرته العملية في مقاومة هاتين الظاهرتين.

الثاني: الجانب النظري أصولياً وفقرياً في معالجة مشكلة التساهل الفقهي.
ففيما يتصل بالجانب الأول:

عند استعراض شيءٍ من اللقطات الفقهية/التاريخية المتنوعة من حياة الإمام الشاطبي يتجلّى من خلالها طبيعة احتكاكاته الأولى مع مشكلة التساهل الفقهي والبدعى، وتطورات موقفه حيال هذه الظواهر السلبية، وما خاضه في سبيل تقرير ما يراه حقاً من صراعات، والتي يمكن من خلالها تحديد موقع الشاطبي من خارطة التساهل أو الانضباط الفقهي:

كان الشاطبي في بداية طلبه للعلم يدرس عند واحدٍ من أشهر مشايخ غرناطة بل بلاد الأندلس الشيخ أبي سعيد فرج بن قاسم بن لب التغلبي (٧٨٢هـ) خطيب جامع غرناطة، والذي تخرج عليه كثير من الطلبة بالأندلس حتى قال أحمد بن محمد المقرى: (قلَّ من لم يأخذ عنه في الأندلس في

(١) ورقة احتجاجات المناوئين للخطاب الشرعي للشيخ إبراهيم السكران.

وقته)^(١). وكان الشاطبي يكن احتراماً عميقاً لشيخه وكان يعتنـى في بعض المناسبات بـ(الشيخ الأـستاذ الكبير الشـهير)^(٢)، وبـ(إمام الوقت في الفتـيا في الأـقطار الأـندلسية الأـستاذ الكبير الشـهير)^(٣)، ونقل عنه جملةً من الفوائد في كتابـه (الـإـفادـات والـإـنشـادات) وغيرـه. وكان ابن لـب معروفاً بالتسـاهـل الفـقـهي في الفتـيا في بعض الأـحـيـان، فإذا جاءـه مستـفـتـي في مـسـأـلة خـلـافـيـة لم يـبـحـثـ في الأـرـجـحـ دـلـيـلاً بل يـفـتـيـ بأـهـونـ القـوـلـينـ عـلـىـ المـسـتـفـتـيـ، وكانـ الشـاطـبـيـ وـغـيرـهـ منـ تـلـامـذـةـ ابنـ لـبـ يـسـتـشـكـلـونـ هـذـهـ الطـرـيـقـةـ فيـ الفتـياـ، فـكـانـ معـ بـقـيـةـ التـلـامـيـذـ يـحـاورـونـ شـيـخـهـ فـيـهـ، وـقـدـ دـعـاهـمـ الشـيـخـ مـرـةـ وـنـاقـشـهـ طـوـيـلاًـ فيـ طـرـيـقـةـ الفتـياـ هـذـهـ حـتـىـ أـقـنـعـهـ بـهـ، وـقـدـ روـيـ الشـاطـبـيـ نـفـسـهـ هـذـهـ القـصـةـ فيـ كـتـابـهـ (الـإـفادـاتـ والـإـنشـاداتـ) فـقـالـ:

(إـفـادـةـ: كـنـتـ يـوـمـاًـ سـائـراًـ مـعـ بـعـضـ الـأـصـحـابـ إـذـ لـقـيـنـاـ شـيـخـنـاـ الـأـسـتـاذـ الـمـشاـورـ أـبـاـ سـعـيدـ بـنـ لـبـ -أـكـرـمـهـ اللـهـ- بـقـرـبـ المـدـرـسـةـ، فـسـرـنـاـ مـعـهـ إـلـىـ بـابـهـ ثـمـ أـرـدـنـاـ الـاـنـصـرـافـ، فـدـعـانـاـ إـلـىـ الدـخـولـ مـعـهـ إـلـىـ المـدـرـسـةـ، وـقـالـ: (أـرـدـتـ أـنـ أـطـلـعـكـمـ عـلـىـ بـعـضـ مـسـتـنـدـاتـيـ فـيـ الفتـواـيـ الـفـلـانـيـةـ وـمـاـ شـاـكـلـهـ، وـأـبـيـنـ لـكـمـ وـجـهـ قـصـديـ إـلـىـ التـحـفـيفـ فـيـهـ) وـكـانـ قـدـ أـطـلـعـنـاـ عـلـىـ مـكـتـوبـ بـخـطـهـ جـوـابـاًـ عـنـ سـؤـالـ فـيـ يـمـينـ أـفـتـيـ فـيـهـ بـمـرـاعـاـةـ الـلـفـظـ وـالـمـلـيلـ إـلـىـ جـانـبـهـ، فـنـازـعـنـاهـ فـيـهـ فـيـ ذـلـكـ الـيـوـمـ، وـانـفـصـلـ الـمـجـلـسـ عـلـىـ مـنـازـعـتـهـ، فـأـرـاـنـاـ مـسـائـلـ فـيـ "الـنـهـاـيـةـ" وـ "الـأـحـكـامـ اـبـنـ الـفـرسـ" وـ "غـيرـهـماـ"ـ، وـبـسـطـ لـنـاـ فـيـهـ بـمـاـ يـقـتـضـيـ الـاعـتمـادـ عـلـىـ لـفـظـ الـحـالـفـ وـإـنـ كـانـ فـيـهـ خـلـافـ مـاـ لـنـيـتـهـ، بـنـاءـ عـلـىـ قـوـلـ مـنـ قـالـ بـذـلـكـ مـنـ أـهـلـ الـمـذـهـبـ وـغـيرـهــ. وـقـالـ: (أـرـدـتـ أـنـ أـنبـهـكـمـ عـلـىـ قـاعـدـةـ فـيـ الفتـواـيـ وـهـيـ نـافـعـةـ جـدـاًـ وـمـعـلـوـمـةـ مـنـ سـنـنـ الـعـلـمـاءـ وـهـيـ أـنـهـ مـاـ كـانـوـ يـشـدـدـوـنـ عـلـىـ السـائـلـ فـيـ الـوـاقـعـ إـذـ جـاءـ مـسـتـفـتـيـاـ)ـ. وـكـنـتـ قـبـلـ هـذـهـ الـمـجـلـسـ تـرـاـدـفـ عـلـىـ وـجـوهـ الـإـشـكـالـاتـ فـيـ أـقـوـالـ مـالـكـ وـأـصـحـابـهـ، فـلـمـاـ كـانـ بـعـدـ ذـلـكـ الـمـجـلـسـ شـرـحـ اللـهـ بـنـورـ ذـلـكـ الـكـلامـ صـدـريـ، فـأـرـفـعـتـ ظـلـمـاتـ تـلـكـ الـإـشـكـالـاتـ دـفـعـةـ وـاحـدةـ، اللـهـ الـحـمـدـ عـلـىـ ذـلـكـ وـنـسـأـلـهـ تـعـالـىـ أـنـ يـجـزـيهـ عـنـاـ خـيـراـ وـجـمـيعـ مـعـلـمـيـنـاـ بـفـضـلـهـ)^(٤).

(١) نـفـحـ الطـيـبـ .٥١٣/٥

(٢) الـإـفـادـاتـ والـإـنشـاداتـ .٩٣

(٣) فـتـاوـيـ إـلـيـمـ الـشـاطـبـيـ .٢٤١

(٤) الـإـفـادـاتـ والـإـنشـاداتـ .١٥٣

ثم شاء الله سبحانه وتعالى للتلמיד أن يواصل مشواره العلمي، ويبحر في العلوم الشرعية ليكتشف أن طريقة شيخه أبي سعيد بن لب في الفتيا بالأيسير طريقة مناقضة لأصول الشريعة، فصار يقرر وجوب حمل الناس في المسائل الخلافية على الأرجح دليلاً وليس على الأيسير عملاً، وصار ينافح عن هذا المنهج عبر التنظير الفقهي والتطبيق الفتوى.

ثم كتب كتابه الحافل (المواقفات)، وسيطر عليه في جزء كبير من الكتاب هاجس طريقة أبي سعيد بن لب في الفتيا، فعقد لذلك فصولاً كثيرة كلها في نقد طريقة التيسير على المستفي بالآهون في الخلافيات. وقد عبر الشاطبي في مناسبات متعددة عن ألمه من مظاهر التساهل الفقهي التي شاهدها وعاينها في زمانه، فقال مثلاً:

- (صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتني قريبه أو صديقه بما لا يفتني به غيره من الأقوال؛ اتباعاً لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق. ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة، فضلاً عن زماننا؛ تتبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة)^(١).

- (فصل: وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية؛ حتى صار "الخلاف في المسائل" معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم...، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع؛ فيقال "لم تمنع المسألة مختلف فيها؟" فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا للدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة)^(٢).

ولما صار الشاطبي يحارب طريقة "التيسيير على أساس الخلاف" من خلال التأصيل الفقهي والعمل الفتوى؛ وقعت بينه وبين أستاذه أبي سعيد بن لب وحشة ومنافرة، وصار الشاطبي محل تهمة بالتزمتشم الفقهي، وانتشرت هذه التهمة بين الناس، فكتب الشاطبي بعد ذلك كتابه الاعتصام، والتي ضمنها مقدمةً حزينةً يروي فيها مجموع التهم التي توجه له، وتحدى فيها عن غرابة الإسلام بكلام يزفر بالمعاناة، ومن هذه التهم التي وجهت له أنهم حملوه ونسبوا إليه تهمة التنطع الديني كما يقول:

(١) المواقفات ٤٨/٥.

(٢) المواقفات ٥٩٢/٥.

(وتارة أُحمل على "التزام الخرج والتنطع في الدين" وإنما حملهم على ذلك أني التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم لا أتعداه، وهم يتعدونه ويفتون بما يسهل على السائل ويوافق هواه وإن كان شاذًا في المذهب الملتزم أو في غيره، وأئمة أهل العلم على خلاف ذلك وللمسألة بسط في كتاب "المواقفات")^(١).

وعرض تهماً أخرى كان يدؤها بقوله (وتارة نسبت إلى.. وتارة نسبت إلى.. الخ).

والحقيقة أن الخلاف مع ابن لب لم يتوقف فقط عند قضية (التساهل الفقهي)، بل تعداده إلى مشكلة تساهل ابن لب في (البدع العبادية) المنشرة بين عامة الناس في الأندلس، حيث كان ابن لب يتبنى تقسيم البدعة إلى بدعاً حسنةً وبدعاً قبيحةً^(٢)، وهذا أوجد أرضية خصبة لترسيخ تساهل الناس في البدع العبادية التقليدية كبداع المتصوفة في سماعهم، والتزام دعاء الأئمة بعد الصلاة على هيئة معينة، والتزام خطباء الجمعة بالدعاء للخلفاء والأئمة وغير ذلك، وبعد أن رد الشاطبي في كتاب المواقفات على طريقة ابن لب في (التساهل الفقهي)، ألف الاعتراض ورد فيه على مشكلة (التساهل البدعي)، وكانت الإشكالية الجوهرية في كتاب الاعتراض هي أن (ذم البدع والمحدثات عامٌ لا يخص محدثة دون غيرها) كما هو عنوان الباب الرئيسي في الكتاب، وهو استحضار واضح لتأصيلات ابن لب في قضايا البدع التقليدية.

وقد اشتهر الشاطبي بمناكفته للبدع وبتحذيره منها، حتى قال في أحد فتاويه حول بعض البدع:

(وقد عرفتم مذهبي في هذه المحدثات، فلا أعيده)^(٣).

كما ووجه الشاطبي بتهمة التزمت لحاربه ظاهرة التمييع الفقهي، فقد ووجه باتهامات كثيرة لدعوه إلى مقاومة ومحاباة البدع، و(وقع له في ذلك أمور مع جماعةٍ من شيوخه وغيرهم في مسائل)^(٤)، يقول رحمة الله في بدايات كتابه الاعتراض متحدثًا عن الاتجاهات المواقفة والمخالفة لما هو مُقبل عليه من تحرير مسائل البدعة: (وذلك أني والله الحمد، لم أزل منذ فتق لفهم عقلي، ووجه شطر العلم طليبي، أنظر في عقلياته وشرعياته وأصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا

(١) الاعتراض ٢٨/١.

(٢) انظر مثلاً المعيار المعربي ١٣٤/١.

(٣) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٢٢.

(٤) نيل الابتهاج بتطريز الدبياج لأحمد بابا التنبكي ٤٨.

أفردت عن أنواعه نوعاً دون آخر حسبما اقتضاه الزمان والإمكان، وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطري، بل خضت في لججه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه، أو أنقطع في رفقتي التي بالأنس بها تحسرت على ما قدر لي، غائباً عن مقال القائل، وعدل العاذل، ومعرضًا عن صد الصاد، ولو لم يلائم إلى أن من علي الرب الكريم الرؤوف الرحيم فشرح لي من معاني الشريعة ما لم يكن في حسابي^(١).

وقد ناله في سبيل تقرير ما يراه حقاً في شأن البدع أذى كثير، وقد تحدث بألم عن بعض ما ناله من المحن حين سعى في مقاومة بعض البدع على نحو متدرج فقال:

(فَقَامَتْ عَلَيِ الْقِيَامَةُ، وَتَوَاتَرَتْ عَلَيِ الْمَلَامَةُ، وَفَوْقَ إِلَيِ الْعَتَابِ سَهَامَهُ، وَنَسَبَتْ إِلَى الْبَدْعَةِ وَالضَّلَالَةِ، وَأَنْزَلَتْ مَنْزَلَةَ أَهْلِ الْغَبَاوَةِ وَالْجَهَالَةِ)^(٢).

لكن هذه الحال لم تزد -بحمد الله- إمامانا إلا رسوحاً في الحق، وثباتاً عليه، كما جعلته شديد المنافة من البدع، فإذا ما أفتى في شأن من شؤونها وجدت وضوهاً شديداً في ذمها والرد على مخالفيه فيها، وإنها لجدية بالذم والوضوح في ذلك من غير مواربة لترسخها في المشهد العبادي، وتعصب بعض أهلها الشديد لها حتى أن (بدعة التزام الدعاء بإثر الصلوات دائمًا على الهيئة الاجتماعية بلغت بعض أصحابنا إلى أن كان الترك لها موجباً للقتل عنده)^(٣)، كما قال الشاطبي رحمه الله، ولذا فمن الطبيعي أن يذيل فتواه في مثل هذه المسألة بقوله:

(أَفَبَعْدَ هَذَا إِشْكَالٌ مِنْ وَقْفٍ وَأَهْمَّ رِشْدَهُ؟!)^(٤).

وكان من بركات هذه الحال أنها استنفرت الشاطبي للتأليف والبيان، واستخرجت منه كتاب (الاعتصام)، والذي يعد (المرجع) للمهتمين في مباحث البدعة^(٥)، فأخذ يحرر ما يتعلق بمفهوم (السنة) و(البدعة) ويحقق مسائلهما، يقول الشاطبي شارحاً هذه الحال:

(١) الاعتصام ٢٤/١.

(٢) الاعتصام ٢٧/١.

(٣) المعيار العربي ٤٦٨/٢.

(٤) فتاوى الإمام الشاطبي ١٧٤.

(٥) هذا حكاية ل الواقع، والكتاب لا شك إضافة علمية ضخمة في هذا الباب، وجهد علمي مبارك، وهو جدير بالاحتفاء والتقدير، وعامة مباحثه لا إشكال فيها بل هي تمثل الرؤية الشرعية في هذا الباب، لكن من المهم أن لا يسرى الوهم بسبب حالة الاحتفاء إلى التزكية المطلقة لكل مفردة في الكتاب واعتقاد أنها تمثل بالضرورة الحق في باب التقرير والتأصيل، وأنه لا مجال لمعقب أو مستدرك، بل هي تجربة علمية رصينة، لكنها ستظل تجربة

(ولما وقع علىِّ من الإنكار ما وقع مع ما هدى الله إليه وله الحمد، لم أزل أتبع البدع التي نبه عليها رسول الله ﷺ، وحذر منها، وبين أنها ضلاله وخروج عن الجادة، وأشار العلماء إلى تمييزها، والتعریف بجملة منها، لعلي أجتنبها فيما استطعت. وأبحث عن السنن التي كادت تطفئ نورها تلك المحدثات، لعلي أجلو بالعمل سناها، وأعد يوم القيمة فيمن أحياها، إذ ما من بدعة تحدث إلا ويموت من السنن ما هو في مقابلتها، حسبما جاء عن السلف في ذلك)^(١).

فكان في جهاد الشاطئي في مقاومة البدع سبباً إضافياً للوحشة والمنافرة التي وقعت بينه وبين شيخه ابن لب وغيره، يقول الونشريسي في المعيار العربي مبيناً طرفاً من ذلك: (وأتفق أيضاً أن ترك خطيب بالأندلس أن يذكر في خطبته الصحابة رضي الله عنهم في فصلهم المعتمد، وترك أيضاً ذكر السلطان فيها، وبلغت أيضاً المسألة الشيخ الأستاذ أبا سعيد ابن لب فأنكر ذلك أشد الإنكار، ورمى التارك لذلك بالرفض)^(٢).

وبطبيعة الحال فالمقصود هنا هو الشاطئي، يقول الشاطئي متلماً من هذه التهمة في سياق تعداده لجملة التهم التي نالته: (وتارة نسبت إلى الرفض وبغض الصحابة رضي الله عنهم بسبب أبي لم ألترم ذكر الخلفاء الراشدين منهم في الخطبة على الخصوص، إذ لم يكن ذلك شأن من السلف في خطبهم، ولا ذكره أحد من العلماء المعتبرين في أجزاء الخطب)^(٣).

ما سبق إلهاحة يسيرة تمثل السيرة الفقهية العملية للإمام الشاطئي وموقفه من ظاهري التساهل الفقهي والبدعي، وهي تدل على شدة اهتمامه بالتأصيل لمبدأ الانضباط الفقهي، وما عاناه في هذا السبيل، كما تؤكد على أن تراه لا يمكن أن يشكل قاعدةً حقيقةً لخطابٍ متساهلاً فقهياً، وهو ما سيتجلى أكثر بفحص بعض تقريراته ومقولاته الكلية والجزئية والتي تؤكد جميعاً على الطبيعة الفقهية المحافظة للإمام الشاطئي.

قابلة للاستدراك والتصحيح والتطوير، واستمع لتعليق نفيس في هذا الشأن للشيخ يوسف الغفيص في مجتمعه الصوتية قراءة موضوعية في كتاب الاعتصام وهي موجودة على شبكة الإنترنت.

(١) الاعتصام ١/٣٠.

(٢) المعيار العربي ٢/٤٧١.

(٣) الاعتصام ١/٢٧.

الجانب الثاني: الشاطبي والتأصيل للمحافظة الفقهية

تتجلى مظاهر الانضباط الفقهي في تأصيلات الإمام الشاطبي الفقهية/الأصولية في أمور، منها:

١) التأكيد المستمر على أن الشريعة موضوعة للابتلاء على خلاف الهوى:

من أكثر القضايا حضوراً وجماًلاً في التنظير الفقهي للإمام الشاطبي تأكيده المستمر على ضرورة مقاومة الهوى، وبيان مصادمة تحكيم الهوى لمبدأ متابعة الشريعة بل مصادمته لمبدأ وضع الشريعة أصلاً، فيقول في سياق بيان المقصود الشرعي من وضع الشريعة:

(المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً،

كما هو عبد الله اضطراراً) ^(١).

ولذا فقد شكلت قضية (مجاهدة الهوى) مسألة مركبة شديدة الحضور في المشروع الشاطبي، وتتنوعت أساليب هذا الإمام في معالجة هذه القضية، فها هو يكشف في تحليل نفسي إيماني عميق عن أثر غلبة الهوى في الانحراف عن السنة والاستمساك بالبدع مفسراً بذلك سبب عدم توفيق المبتدع للتوبة، فيقول: (الدخول تحت تكاليف الشريعة صعبٌ على النفس، لأنَّه أمرٌ مخالفٌ للهوى، وصاد عن سبيل الشهوات، فيثقل عليها جداً لأنَّ الحق ثقيل، والنفُس إنما تنشط بما يوافق هواها لا بما يخالفه، وكل بذلة فللها فيها مدخل، لأنَّها راجعة إلى نظر مخترعها، لا إلى نظر الشارع، فإن دخل فيها نظر الشارع فعلى حكم التبع، لا بحكم الأصل، مع ضميمة أخرى وهي أنَّ المبتدع لا بد له من تعلق بشبهة دليل ينسبها إلى الشارع، ويدعى أنَّ ما ذكره هو مقصود الشارع، فصار هواه مقصوداً بدليل شرعي في زعمه، فكيف يمكنه الخروج عن ذلك وداعي الهوى مستمسك بحسن ما يتمسک به وهو الدليل الشرعي في الجملة) ^(٢).

أما على المستوى الفقهي فهو يقرر ضرورة التخلص من الهوى عند النظر الفقهي والترجيح بين المسائل، فيقول: (إإن في مسائل الخلاف "ضابطاً قرانياً" ينفي اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى: ﴿إِن تَنَازَعُّمْ

(١) المواقفات ٢٨٩/٢.

(٢) الاعتصام ١٢٤/١.

في شيءٍ فرْدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﷺ، وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهداً؛ فوجب ردها إلى الله والرسول ﷺ، فاختياره أحد المذهبين بالهوى والشهوة مضاد للرجوع إلى الله والرسول ﷺ^(١).

وبناءً عليه فهو يؤكد على أن عملية الاستفتاء في حقيقتها إنما هي عملية طاردة للهوى، فيقول في عبارة إيمانية مؤثرة: (إذا عرض العامي نازلته على المفتى؛ فهو قائل له "أخرجني عن هواي ودني على اتباع الحق" فلا يمكن الحال هذه أن يقول له: "في مسألتك قولان فاختر لشهوتك أيهما شئت؟" فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع..، وتسلیط المفتى العامي على "تحكيم الهوى" بعد أن طلب منه إخراجه عن هواه؛ رمي في عمایة، وجهل بالشريعة)^(٢).

ولذا كان من المتعين على المفتى أن تكون فتياه موافقةً لمقصود الشارع في نفي الهوى لا أن يتذرع بالخلاف الفقهي طلباً للترخيص والإباحة، يقول الشاطبي:

(لا يصح للحاكم ولا للمفتى أن يرجع في حكمه أو فتواه أحد القولين بالصحة أو الإمارة أو قضاء الحاجة، إنما الترجيح بالوجوه المعتبرة شرعاً، وهذا متفق عليه بين العلماء. فكل من استمر على تقلييد قول غير محقق أو راجح بغير معنى معتبر، فقد خلع الربيقة واستند إلى غير شرع، عافانا الله من النار)^(٣). وخلاصة الأمر عند الشاطبي في هذه المسألة مختصرة في قوله: (واباع الهوى عين مخالفـة الشرع)

٢) نقد ظاهرة تبع رخص الفقهاء:

من القضايا التي اعنى الشاطبي أيضاً بها (ظاهرة تبع رخص الفقهاء) فتحدث ناقداً لها، ومبيناً حرمتها وكاشفاً عن آثارها السلبية على الإيمان، ومصادمتها لمقصود الشريعة، فقال في بيان حرمتها في حق الفقيه عملاً وفيتاً: (الفقيه لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يفتى به أحداً)^(٤).

٣) نقد ظاهرة التوسيـع في التـرخصـات:

فمع إقراره بيسر الشريعة، وأن من مظاهره مجيء الشريعة بجملة من الرخص، لكنه مع ذلك ينقد ظاهرة التوسيـع في التـرخصـات في غير مواطنه الشرعيـة، وذم ذلك، فقال:

(١) المـوافقـات .٨١/٥.

(٢) المـوافقـات .٩٦/٥.

(٣) المـعيـار .١٢/١٢.

(٤) المـوافقـات .٩١/٥.

(وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة وإلقاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات؛ فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهب أو الراجح في المذهب فهذا أيضًا من ذلك الطراز المتقدم، فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر، ومحال الضرورات معلومة من الشريعة، فإن كانت هذه المسألة منها، فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذًا عن صاحب الشرع فلا حاجة إلى الانتقال عنها، وإن لم تكن منها، فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش، ودعوى غير مقبولة)^(١).

٤) تأكيده على ضرورة لزوم طريق العدل/الوسط في المنهج الفقهي:

فقد تحدث في أكثر من مناسبة على ضرورة لزوم طريق العدل في تنزيل الأحكام على الواقع بعيدًا عن التشدد والتساهل، وبين ما يتربّط على التشديد والتساهل من المضار فقال: (الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما في طرف التشديد؛ فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال؛ فكذلك أيضًا؛ لأن المستفيتي إذا ذهب به مذهب العنت والخرج بعًضَ إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد؛ وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك، والأدلة كثيرة)^(٢).

٥) موقفه من الفتيا بالرأي المذموم:

فقد عقد فصلاً في كتابه الاعتصام في بيان الأوجه النقلية في ذم البدعة فذكر منها: (ما جاء منه في ذم الرأي المذموم)^(٣).

فأورد جملة من الآثار في ذلك ثم بين مختلف الاتجاهات في تنال مفهوم الرأي المذموم، وذكر منها: (القول في أحكام شرائع الدين **بالاستحسان والظنون، والاشغال بحفظ المضلالات والأغلوطات**، ورد الفروع والنوازل بعضها إلى بعض قياساً دون ردها إلى أصولها، والنظر في عللها

(١) المواقفات .٩٩/٥

(٢) المواقفات .٢٧٧/٥

(٣) الاعتصام .٩٩/١

واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن تنزل، وفرعت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن، قالوا لأن في الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل السنن والبعث على جهلها وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليه منها ومن كتاب الله تعالى ومعانيه^(١).

٦) تحريه للقول على الله بغير علم:

فقد عقد فصلاً في كتاب الاجتهاد أورد فيه عشرات القصص الآثار الدالة على حرمة الفتيا بجهلٍ، وفضل لزوم "لا أدري" للعالم^(٢)، وله عبارة رائقةٌ تفيض جلالاً ومهابة في تحذير المتكلم في الشرع إلا عن دليل، فيقول: (أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله؛ فهو يقول بلسان بيانيه: هذا مراد الله من هذا الكلام؛ فليثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟)^(٣).

٧) تحذيره من الأخذ بزلل العلماء:

فقد ساق في ذلك جملة من الآثار الدالة على وجوب الحذر من زلل العلماء فقال: (وفي هذا الموطن حذر من زلة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي ﷺ التحذير منها؛ فروي عنه ﷺ، أنه قال: (إني لأخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة). قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: (أخاف عليهم من زلة العالم، ومن حكم جائز، ومن هو متبوع)^(٤).

وعن عمر: ثلث يهدمن الدين: زلة العالم، وجداول منافق بالقرآن، وأئمة مضلون.
وعن أبي الدرداء: إن مما أخشع عليكم زلة العالم، أو جداول المنافق بالقرآن، والقرآن حق، وعلى القرآن منازٌ كمنار الطريق.

وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً: وإياكم وزينة الحكيم، فإن الشيطان قد يتكلم على لسان الحكيم بكلمة الضلال، وقد يقول المنافق الحق، فتلقوه عمن جاء به، فإن على الحق نوراً.

(١) الاعتصام ١/١٠٣.

(٢) المواقفات ٥/٣٢٣.

(٣) المواقفات ٤/٢٨٤.

(٤) رواه الطبراني في المعجم الكبير ١١/٤٠٤، والبزار في مسنده ٨/٣١٤، قال ابن عدي في الكامل ٧/١٨٩: فيه كثير بن عبد الله المزنی عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية ٢/٥٠: في كثير متوك.

قالوا: وكيف زينة الحكيم؟ قال: "هي كلمة تروعكم وتنكروها، وتقولون ما هذه؟ فاحذروا زينته، ولا تصدّنكم عنه؛ فإنه يوشك أن يفيء وأن يراجع الحق.

وقال سلمان الفارسي: كيف أنتم عند ثلاث: زلة عالم، وجداول منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم، فأما زلة العالم، فإن اهتدى؛ فلا تقلدوه دينكم، تقولون: نصنع مثل ما يصنع فلان، وننتهي بما ينتهي عنه فلان، وإن أخطأ، فلا تقطعوا إياياسكم منه، فتُعِينُونَا عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ الْحَدِيثُ.

وعن ابن عباس: ويل للاتباع من عثرات العالم. قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجده من هو أعلم برسول الله ﷺ منه، فيترك قوله ثم يمضي الأتباع^(١). فهذه الآثار التي نقلها الشاطبي متبنياً لها تكشف عن خطورة وقوع هذه العثرات من أهل العلم كونها ذريعةً إلى متابعتهم فيها، وإدخالها في مسائل الخلاف، وهو ما لا يراه الشاطبي بل يرى حرمته رحمة الله.

٨) تقريره لقاعدة سد الذريعة:

فقد قرر هذه القاعدة تقريراً حسناً ودلل عليها بفصول مطولة أكد فيها أن (سد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع)^(٢)، ومن الملاحظات المؤكدة على انضباطه الفقهي في تقريره لهذا الأصل كشفه عن طبيعة الاحتياط واللحزم في الشريعة الباعثة على إعمال قاعدة (سد الذرائع) يقول عليه رحمة الله: (والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ باللحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها)^(٣).

٩) موقع المستحبات من فقه الشاطبي:

ما يؤكّد حالة المحافظة الفقهية في تراث الشاطبي اعتماده بأمر المستحبات فضلاً عن الفرائض والواجبات، بل نص على تحرير المداوم على تركها خصوصاً من القدوات، حتى جعل بعضها واجباً بالكل، فمما قاله في تقرير هذه المعاني: (كما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه

(١) المواقفات ١٣٤/٥ .

(٢) المواقفات ٢٦٣/٣ .

(٣) المواقفات ٨٥/٣ .

وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحثات في الترك المطلق من غير بيان؛ فإنه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم، ولم يفهم كون المنذوب مندوباً، هذا وجه.

ووجه آخر وهو أن في ترك المنذوب إخلالاً بأمر كلي فيه ومن المنذوبات ما هو واجب بالكل؛ فيؤدي تركه مطلقاً إلى الإخلال بالواجب، بل لا بد فيه من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به، وهذا مطلوب من يقتدى به، كما كان شأن السلف الصالح^(١). ثم ساق بعض الآثار وأقوال الأئمة في تأكيد هذا المبدأ في حق من يقتدى بهم خصوصاً بل وال العامة أيضاً.

١٠) لزوم موافقة عمل المفتى لعمله:

من المعالم اللطيفة والمؤكدة للانضباط الفقهي في خطاب الإمام الشاطبي الفقهي تأكيده على ضرورة أن يكون عمل المفتى موافقاً لعلمه، فليس ثمة مجال عند الشاطبي للتتساهل العملي في السلوك والممارسة بل المتعين عنده أن يكون العلم والعمل متوفقاً، وما قاله في تقرير هذا المعنى في حق المفتى: (الفتيا لا تصح من مخالف لمقتضى العلم، وهذا وإن كان الأصوليون قد نبهوا عليه وبينوه؛ فهو في كلامهم محمل يتحمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا)^(٢).

ثم ذكر جملة من التفاصيل في هذه القضية، فمما قرره أن:

(المفتى إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا يعني؛ فإن كان صامتاً عما لا يعني ففتواه صادقة، وإن كان من الخائضين فيما لا يعني فهي غير صادقة، وإذا دلّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة، وإن دلّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت فتياه، وإلا فلا).

وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر، ومثلها النواهي؛ فإذا نهي عن النظر إلى الأجنبيات من النساء، وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه، أو نهي عن الكذب وهو صادق اللسان، أو عن الزنى وهو لا يزني، أو عن التفحش وهو لا يتفحش، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم، وما أشبه ذلك؛ فهو الصادق الفتيا والذي يقتدى بقوله ويقتدى بفعله؛ إلا فلا؛ لأن عالمة

(١) المواقفات ٤/١٠٨.

(٢) المواقفات ٥/٢٦٧.

صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذلك قال تعالى: ﴿رَجَالٌ صَدَّقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ . وقال في ضده: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَدِّقَنَ﴾ إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ . فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل، وفي الكذب مخالفته. وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (١) . وهذه معانٍ علمية إيمانية عالية ينبغي الاهتمام بها والالتفات إليها.

١١) التقيد بالمشهور من فقه المالكيه:

هذه السمة في منهج الإمام الشاطبي الفقيهي تدل على قدرٍ من الزيادة والتجاوز في المحافظة الفقهية، فالشاطبي لا يعد نفسه إلا مقلداً للمذهب المالكي ولذا فهو يستلزم الفتيا بالمشهور من المذهب، وقد صرخ بهذا المعنى في مناسبات متعددة فمن تلك المناسبات على سبيل التمثيل فقط: - (مراجعة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المحتهدين من الفقهاء، إذ مراعاة دليل المخالف، حسبما فسره لنا بعض شيوخنا المغاربة. ومراجعة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا -معشر المقلدين- فحسبنا فهم أقوال العلماء والفتوى بالمشهور منها، وليتنا ننجو -مع ذلك- رأساً برأس، لا لنا ولا علينا) (٢) .

١٢) فتاوى شاطبيه:

باستعراض شيء من فتاوى الإمام الشاطبي يستبين للقارئ الموضوعي حجم التوافق الكبير بين التنظيرات الأصولية التي قدمها الشاطبي والممارسة الفقهية الفتوية عنده رحمه الله، وأن مجموع الأمرين يؤكدان على الطبيعة المنضبطة لفقه الإمام الشاطبي رحمه الله، وبعده الشديد عن مظاهر التساهل الفقهى، فمن النماذج على الممارسة الفقهية المنضبطة ما يلى:

- (صلاة الجمعة، من داوم على تركها يجرح، فلا تقبل شهادته؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين، وقد توعد الرسول ﷺ من دوام على ترك الجمعة؛ فهم أن يحرق عليهم بيوتهم) (٣) .

(١) المواقفات ٢٦٨/٥ .

(٢) فتاوى الإمام الشاطبي ١٦١ .

(٣) المواقفات ٢١١/١ .

- (كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد الغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادر^(١)).

- (الذي يقال -وبالله التوفيق- إن الشهود الثلاثة قد اتفقوا على معنى واحدٍ يقتضي الحكم بقتله من غير استتابة. أما عدم استتابته فلاستثاره بتلك المقالات، وأما قتله فلأن شهادتهم اجتمعت على أنه كافر بشرعية محمد ﷺ^(٢)).

- (سألت -وفقني الله وإياك- عن قوم يَتَسْمُون بالفقر، يجتمعون في بعض الليالي وياخذون في الذكر، ثم في الغناء والضرب بالأكف والشطح إلى آخر الليل. واجتمعوا على إمامين من أئمة ذلك الموضع يتوليان باسم الشيوخ في تلك الطريقة، وذكرت أن كل من يزجرهم عن ذلك الفعل، يحتاجون بحضور الفقهاء معهم، ولو كان حراماً أو مكروهاً لم يحضرموا معهم)^(٣).

١٠) الننبية على مقتضى الورع:

فمما يمكن ملاحظته في فتاوى الإمام الشاطبي تنبية المستفتى أحياناً على مقتضى الورع، وهذا لا يتمشى إطلاقاً مع تلك الصورة الذهنية المرسومة عن الشاطبي ومارسته الفقهية في العقلية الحديثة، خذ هذه الأمثلة من فتاواه:

- (هذا ما ظهر لي في المسألة من جهة الفقه. وأما طريق الورع، فترك الجميع)^(٤).

- (مسألة الزيادة في المرتب لما وقعت وأخذتموها مدة فليس رد ما أخذتم منها مما يحكم فيها عليكم، لكن النظر في ذلك راجع إليكم. وأنتم أولى من استبرأ لعرضه ودينه)^(٥).

هذه بعض الملامح النظرية/العملية لفقه الإمام الشاطبي والتي تؤكد على أنه من الخطأ الفادح جعل الشاطبي وتراثه مفتوحاً لباب التسهيل الفقهي، بل هذا التراث في حقيقته كما اتضح على الضد دال على مستوى عالٍ من الانضباط الفقهي.

(١) المواقفات ٤٨٩.

(٢) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٤٤.

(٣) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٤٨.

(٤) فتاوى الإمام الشاطبي ١٨٤.

(٥) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٢٢.

معالجة إشكالية الشاطبي وقيمة الجزئيات

من أكثر الأوهام الشائعة بين الطوائف الفكرية المنحرفة حول مقاصد الشريعة والموافقات والشاطبي، ظنهم أن هذا التراث الفقهي/الأصولي يؤدي إلى التقليل من قيمة الجزئيات، والنصوص الشرعية التفصيلية ليحل كبدائل عنها في الفضاء التشريعي مقاصد الشريعة الكلية، يقول عبد المجيد الشرفي في معرض حديثه عن تطوير المجال الاجتهادي: (ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص، ولا سيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلثة في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث)^(١).

والحقيقة أن الشاطبي المقادسي عليه رحمة الله بعيد كلّيًّا عن هذا التصوير الخاطئ فهو يؤكد على ضرورة اعتبار الجزئيات والكليات عند التنظير الفقهي، وأن المعرض عن أحدهما مخطيء ولا بد، فيقول: (كما أن من أخذ بالجزئي معرضًا عن كليه فهو مخطيء، فكذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيه)^(٢). وله عبارات كثيرة متداولة تؤكد على قيمة الجزئيات وعدم جواز هدرها، فيقول مثلاً: (فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي)^(٣).

ويقول: (الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها)^(٤).

ويقول: (الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي، لم يصح الأمر بالكلي من أصله)^(٥). وبتقدير حالة التعارض بين الكلي والمقصد الشرعي العام مع النص الجزئي، فليس صحيحاً أن الشاطبي المقادسي يشطب النص الجزئي وبلغيه مباشرة، بل يسعى للجمع بينهما كما هي طريقة أئمة الإسلام جميعاً، يقول رحمه الله: (إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كليلة، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد

(١) لبنات . ١٦٢

(٢) المواقفات . ١٧٤/٣

(٣) المواقفات . ٩٦/٢

(٤) المواقفات . ٩٦/٢

(٥) المواقفات . ٩٦/٢

الشريعة؛ فلا يمكن واللحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا، لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي^(١).

وما يؤكّد هذا، ويقطع بأن الشاطبي لا يعلق التشريع على مجرد النظرة المقصودية بل يرعى فيما يرعى أدلة الشريعة التفصيلية، نقده لبعض الفتاوي المقصودية ومنها: (ما حكى الغزالي عن بعض أكابر العلماء، أنه دخل على بعض المسلمين، فسأله عن الواقع في نحر رمضان، فقال: عليك صيام شهرين متتابعين، فلما خرج راجعه بعض الفقهاء، وقالوا له: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين وهذا الملك يملك عبیداً غير محصورين! فقال لهم: لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك، وأعتق عبیداً مراراً فلا يزجره إعتاق الرقبة ويزجره صوم شهرين متتابعين).

قال الشاطبي معلقاً: (فهذا المعنى مناسب لأن الكفارة مقصود الشرع منها الزجر، ولله تعالى لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام. وهذه الفتيا باطلة، لأن العلماء بين قائلين: قائل بالتخمير، وقائل بالترتيب فيقدم العتق على الصيام، فتقدّم الصيام بالنسبة إلى الغنى لا قائل به)^(٢).

والقصة مشهورة عن يحيى بن يحيى في حق عبد الرحمن بن الحكم حين وقع في شيء من هذا، فسأل الفقهاء عن توبته وكفارته، فقال يحيى بن يحيى: يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين. فلما برأ ذلك من يحيى، سكت سائر الفقهاء، حتى خرجن من عنده، فقالوا لـ يحيى: ما لك لم تفتته بمذهبنا عن مالك، من أنه مخير بين العتق والطعام والصيام؟ فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم، ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود.

قال الشاطبي معلقاً: (إإن صح هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله وكان كلامه على ظاهره كان مخالف للإجماع)^(٣).

(١) المواقفات ١٧٦/٣.

(٢) الاعتصام ١١٣/٢.

(٣) الاعتصام ١١٤/٢.

معالجة إشكالية الشاطبي وموقع المصالح الدينية

ومن الأوهام الغليظة أيضاً أن الأخذ بالفقه الشاطبي سيضمن للمصلحة الدنيوية حضوراً مركزاً ومتقدماً في الوعي الفقهي على حساب مركزية المصالح الأخروية، ولعل منشأ الوهم هو اجتزاء كلمة الشاطبي (أن الشريعة موضوعة لصالح العباد) والتعلق بها دون استقراء لمفهوم (صالح العباد) في مشروع الشاطبي، فيقرؤونها مستصحبين تصوراً لهم الأولية عن طبيعة المصلحة ويتوهمون أنه إنما يريد منها ما يريدون يعني مجرد المصالح الدنيوية، والحق أن الشاطبي كغيره من أئمة الإسلام يتسم مفهوم المصلحة عنده بالشمول والاتساع ليشمل جانبي المصلحة المتعلق بـ(الدنيا والآخرة) مع ملاحظة أن الأولى كالوسيلة للثانية، يقول عليه رحمة الله: (المصالح المختلبة شرعاً والمفاسد المستدفة؛ إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادلة أو درء مفاسدها العادلة)^(١).

ولذا فالشاطبي يقرر بلا مواربة أن المصالح الدينية مقدمة دوماً على غيرها من المصالح الدنيوية عنده رحمة الله، فيقول مثلاً: (واعتبار الدين مقدم على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع)^(٢). ويقول: (وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما)^(٣).

وهذه الهرمية التي يقررها الشاطبي لطبيعة المصالح إنما كانت عن استقراء لأحكام الشريعة فالجهاد الذي فيه قتل النفوس إنما شرع من أجل إعلاء كلمة الله، وقتل نفس المرتد شرع لمصلحة الدين، وقتل نفوس تاركي الزكاة هو من أجل الحفاظ على ظهور هذه الشعيرة، ونحو هذه التطبيقات الشرعية التفصيلية التي تتضمن في طياتها التنبية على أن مصلحة حفظ الدين أعظم من بقية المصالح، وقد أشار رحمة الله تعالى لذلك في مواضع كثيرة، وكان يكرر أن حفظ الدين أعظم من حفظ النفس، وحفظ النفس أعظم من حفظ المال، على هذا الترتيب، فمن أقواله في هذا الصدد قوله:

(١) المواقفات .٦٣/٢

(٢) المواقفات .٢٦٥/٢

(٣) المواقفات .٥١١/٢

(النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة للإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال؛ كان إحياء النفوس أولى . فإن عرض إحياءها إماتة الدين؛ كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك)^(١). وقد سبق في ثنايا البحث في إشكاليات (المقصادية) التنبية ومن كلام الشاطبي على قضايا مهمة تتصل بالطبيعة الثنائية للمصالح (آخرية ودنية) والصلة بينهما، فليراجع.

معالجة إشكالية الشاطئ وحالة القطعية الفقهية/الأصولية عن الموروث المسبق

كما سبق في بدايات هذا المبحث فكثير من المطربين للمشروع الشاطبي يدعى في سياق نقاده اللاذع للمشهد الفقهي/الأصولي العام أن هذا المشروع يمثل لحظة مفصلية في تاريخ علم الأصول، بل يمثل تدشيناً لمرحلة أصولية جديدة منقطعة معرفياً عن السياق الأصولي المسبق والذي رسم معالمه الشافعي متسبباً في حالة الانحباس والانغلاق التي عانى منها الخطاب الأصولي لقرون تلت.

وهل يمثل الشاطبي لحظة انفراج في المشهد الفقهي في مقابل لحظة الانغلاق التي أسسها الإمام الشافعي؟! أحسب أن القارئ وقد وصل إلى هذه النقطة من البحث اتضحت له تماماً حالة الانسجام المنهجي العالى بين واقع الإمام الشاطبي ومن تقدمه من أهل العلم، وأن ما قدمه في هذا السياق - وإن كان عملاً بتحديدياً مبتكرأً - لكنه في جوهره مؤسس على جهود علماء تقدموه، فله فضل العناية والكشف والتحرير والتقييد والإشباع لمباحثت هذا العلم مع جديٍ في أسلوب المعالجة والبحث والتصنيف، لكن ليس على نحو ما يصوّره الخطاب الحداثي بأنّه نتاجٌ مقطوع الصلة عن السياق العلمي العام، أو أنه تدشين لمرحلة أصولية مبادنة للمرحلة السابقة، كلاماً، بل الشاطبي نفسه يصرّ في أوائل كتابه بأن المعانى التي تناولها ليست بداعاً في السياق الأصولي وإن كان ثمة أوجه من الابتكار لا تنكر، فيقول رحمة الله: (إِنْ عَرَضْتُكُمْ هَذَا الْكِتَابَ عَارِضَ الْإِنْكَارِ، وَعَمِيَ عَنْكُمْ وَجْهُ الْاخْتَرَاعِ فِيهِ وَالْابْتِكَارِ، وَغَرِّ الظَّانِ أَنَّهُ شَيْءٌ مَا سَمِعْتُمْ بِمُثْلِهِ، وَلَا أَلْفُ فِي الْعِلُومِ الشَّرِعِيَّةِ الْأُصْلِيلَيَّةِ أَوِ الْفَرْعَعِيَّةِ مَا تُسْجِعُ عَلَى مُنْوَاهِهِ أَوْ شُكْلِ بَشْكَلِهِ، وَحَسِبْكُمْ مِنْ شَرِّ سَمَاعِهِ، وَمِنْ كُلِّ بَدْعٍ فِي الشَّرِيعَةِ ابْتِدَاعَهُ؛ فَلَا تَلْتَفِتُ إِلَى الإِشْكَالِ

٦٤/٢) الموافقات (١)

دون اختبار، ولا ترمي بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأخبار، وشيد أركانه أنظار الناظار^(١).

وإذا تدبرت في السياق التاريخي لعلم (مقاصد الشريعة) فستجده نمواً مطرداً في مباحثه ومسائله وأنه لم يزل يتعدد ويتوسع بتمدد المعامل الزمني، شأنه في هذا شأن كثير من المعارف والعلوم، والتي يتکئ فيها اللاحق على جهد السابق وينبئ عليه. وما مباحث (الاستصلاح) و(الاستحسان) و(سد الذرائع) و(اعتبار المآلات) و(رفع الحرج) و(مقاصد المكلفين) و(تعليق الأحكام) و(مباحث القياس) و(المناسبات والحكم) و(المعنى الملائم) و(الوصف المؤثر) وغيرها - وهي الحاضرة في الكتابة الأصولية - إلا مجالات بحثية منوعة تكشف عن الحراك المقصادي في البحث الأصولي.

ومع الاعتراف بأن بناء نظرية المقاصد وتطورها لا يعود في حقيقته إلا كشفاً عن معانٍ علمية واردةٍ في دلالات الوليكتاباً وسنة، ومدركةً لتقديمي علماء هذه الأمة وسلفها الصالح، لكن يمكن القول أن بدايات التأليف في هذا المجال المعرفي كان عبر بوابة الحديث عن أسرار وحكم التشريع في كتابات أمثال: الحكيم الترمذى والذى كان من أوائل من أدخل مصطلح (المقصود) للوسط العلمي في جملةٍ من كتبه ككتاب (الصلة ومقاصدها) و(الحج وأسراره) و(علل الشريعة) أو (علل العبودية)، كذلك أبو منصور الماتريدي في كتابه (مأخذ الشرائع)، وأبو بكر القفال الشاشي صاحب كتاب (محاسن الشريعة)، والعامری في (الإعلام بمناقب الإسلام)، والراغب الأصفهانی في كتابه الشهير (الذریعة إلى مكارم الشريعة)، ومحمد بن عبد الرحمن البخاري ولہ (محاسن الإسلام)، وكذا والأجری، والباقلاں وغيرهم من أئل في الأصول. ويمكن القول بأن إمام الحرمين الفقيه الشافعی الكبير الجوني بعد مفصلاً تأريخياً مهماً في مسيرة علم المقاصد خصوصاً وعلم الأصول عموماً فللبرهان أثر ضخم على المشهد الأصولي العام، ولہ ریادۃ في إدخال بعض المفاهیم المقصودية المحورية في المجال الأصولي كقسمته الخمسية لما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع، فكان في ضمن أقسامه: ما يتعلق بالضروريات، وال حاجيات، والتخلی بالmercates، وما هو دون ذلك، وما لا يظهر له تعليل واضح أو مقصد محدد. إضافةً إلى تقریر بعض القواعد المقصودية، وحدیث عن مقصد بعض المجالات الشرعیة كالعبادات والقصاص والحدود، والتکبیر، والبيع والإجارة وغيرها. ثم جاء أبو حامد الغزالی

.١٢/١ المواقفات

والذي يشكل امتداداً حقيقياً لشيخه الجويني فتح وطور مستكملاً المشوار في تقييد وتحرير مسائل المقاصد عبر (شفاء الغليل) و(مسالك التعليل) ثم بشكل أوضح وأوسع في كتابه الأصولي الماتع (المتصفى) والذي جاءت تقريراته أكثر وضوحاً وإحكاماً من شيخه فجعل (المصلحة المحافظة على مقصود الشرع)، ورتب المصالح إلى رتب (الضروريات، وال حاجيات، والتحسينيات) وجعل لكل رتبة مكملاً، كما قدم أطروحته المحررة في مقاصد الشعاع الضرورية وما عرف في الدرس الأصولي بالكلمات الخمس (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنفس، والمال)، والتي تسربت بعد ذلك إلى عامة الأطروحات التالية والتي تناولت نظرية المقاصد حتى جاء ابن تيمية فنقد حصر الضروريات فيها، وما أصله الغزالي طرائق التعرف على مقاصد الشارع، كما حرر بعض القواعد المتعلقة بالمقاصد، وتحدث أيضاً عن بعض حكم التشريع. وبعد الغزالي تسربت تقريراته إلى كافة الأعمال الأصولية (المخصوص) للرازي، و(الروضة) للموفق، و(الإحکام) للأمدي والذي ضمن المقاصد كالرازي في باب الترجيح بين الأقیسة المتعارضة، كما حرر الأمدي الكلام في ترتيب الضروريات الخمس ووسع الكلام في ذلك. واستمرت هذه التقريرات حاضرة في الكتابة الأصولية، عند ابن الحاجب والبيضاوي والإسنوي والسبكي، وكان للعز بن عبد السلام فضل نقل هذا البحث إلى مستوى آخر وخطا به خطوة كبيرة عبر (قواعد الصغرى) وهي (الفوائد في اختصار المقاصد) ثم بكتابه الأوسع والأشهر (قواعد الأحكام من مصالح الأنام) والذي جاء فيه كلام صريح في التنظير المقاصدي عبر تفاصيل في أبواب المصالح المفاسد وأحكامهما، وفلسفة التشريع. وكان للعز فضل كبير على تلميذه النجيب القرافي والذي أحسن في ضبط وتحرير وتنظيم القواعد والنظريات المتعلقة بتبويبات المصلحة والمفسدة عبر كتبه المبتكرة خصوصاً كتابه الحليل (الفروق) و(شرح تنقیح الفصول) و(النفائس)، ثم كان البحر أبو العباس ابن تيمية الذي وسع الكلام جداً في فلسفة التشريع، والبيان المقاصدي لأحكام التكليف، والتأكيد على اطراد أحكام الشريعة وموافقتها للقياس، إضافة إلى تفاصيل متعددة في مسائل المصالح والمفاسد، ولكن عاب طرجه تفرقة في جنبات فتاويه وكتبه ورسائله وقد جمع كلامه في نظرية المقاصد في أطروحة علمية واسعة بعنوان (مقاصد الشريعة عند ابن تيمية) ليوسف البدوي، ثم انتقلت التقريرات التيمية في المجال المقاصدي إلى ماشطة كتبه ابن قيم الجوزية رحمه الله والذي حرر ودقق في كثير من مباحثه في جملة من كتاباته خصوصاً (إعلام الموقعين) و(شفاء

العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليق) و(ومفتاح دار السعادة) وغيرها، وقد جمع كلامه المقاصدي في رسالة عملية بعنوان (مقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزية)، وبابن تيمية وابن القيم تكون قد دخلنا في السياق الزمني للإمام الشاطبي^(١)، وبهذا نعلم أن الشاطبي وإن وسع الكلام في تقرير وتحوير وبيان نظرية المقاصد وحل مشكلاته وبسط مسائله ومباحثه لكن مبادئه الأولى وتطوراته التالية كانت حاضرة في الكتابة الأصولية المتقدمة عليه، ومنها انتفع رحمه الله وعليها أسس بنيان (الموافقات)، وهو ما صرّح به رحمه الله في كلمته الماضية.

وما يؤكد ذلك المسار المتضاعد في تطوير نظرية المقاصد أن أطروحة الشاطبي جاءت متزامنةً مع أطروحات تجديدية متقدمة في ذات المجال في المشرق الإسلامي على يد أمثال ابن تيمية وابن القيم وغيرهم، بما يؤكد أن الجو العلمي العام كان يدفع باتجاه الاهتمام بالمقاصدية وببلوره وتحويره كثير من مفاهيمه وقضاياها. بل إن شيئاً من تلك المضامين المشرقة المعاصرة لزمانه رحمه الله قد وجدت طريقها إليه، وقد تكلم بعض الباحثين في مدى اطلاع الشاطبي واستفادته من تراث ابن تيمية وابن القيم، ومن توسيع في بحث هذه القضية وأورد جملةً من القرائن والأدلة الدالة على وقوع هذه الاستفادة. يوسف البدوي في رسالته القيمة (مقاصد الشريعة عند ابن تيمية) ، وبكل حال فثمة حلقة وصل نجم أنها متحققة هنا تمثل في أبي عبدالله محمد المقرى شيخ الشاطبي وتلميذ ابن القيم^(٢) فلا يبعد إطلاقاً أن شيئاً من نتاج الشيفيين قد وصل للشاطبي عن طريق شيخه، وارجع إن شئت للكتاب السابق لينكشف لك بعض أمارات ذلك.

وحتى لا يبقى في نفسك شك من هذا، وستيقن من بطلان هذه القطعية المعرفية المدعاة بين الشاطبي والسياق الفقهي الأصولي، فيمكنك مطالعة (الموافقات) ذاته لتجده مليئاً حافلاً بأقوال أئمة الإسلام والتي تأتي في سياق الحفاوة والتقدير والتجليل، والتي تكشف عن صدق قول الشاطبي

(١) انتفعت في هذه الإلامة المختصرة بتاريخ الحركة المقاصدية في البحث الأصولي من كتاب د. أحمد الرئيسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، ومقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد اليوبي ٤١ .

(٢) قال المقرى: ثم أخذت على الشام فلقيت بدمشق شمس الدين بن قيم الجوزية صاحب الفقيه ابن تيمية نفح الطيب ٢٥٤/٥ ، وقال: شهدت شمس الدين بن قيم الجوزية قيم الخانبلة بدمشق وقد سأله رجل عن قوله عليه الصلاة والسلام من مات له ثلاثة من الولد كانوا له حجاباً من النار كيف إن أتى بعد ذلك بكبيرة فقال موت الولد حجاب والكبيرة خرق لذلك الحجاب وإنما يكون الحجاب حجاباً ما لم يخرق فإذا خرق فقد زال عن أن يكون حجاباً ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام الصوم جنة ما لم يخرقها ثم قال وهذا الرجل أكبر أصحاب تقى الدين ابن تيمية نفح الطيب . ٢٨١/٥

نفسه: (إفانه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأخبار، وشيد أركانه أنظار النظار).

فليست ثمة تأسيس لنظرية أصولية جديدة منقطعة عن التراث الإسلامي كما يحاول أن يوهمه بعض المبالغين، بل حلقة علمية مميزة لا شك في سلسلة علمية طويلة مباركة من التأسيس والتأصيل لهذا العلم يتکيء أصالة على خطاب الوحي، وتقريرات السلف، وتقعیدات الأئمة. وإذا قرأت في مشروع الشاطبي فستجد الغزالي حاضراً وبشكل كبير، وكذا الرazi، والجويني^(١)، والعز، والقرافي وغيرهم، تصريحاً وبغيره، بل الأعجب - وهذه لن ترضي من يريد فرض القطيعة بين الشاطبي والشافعي - أن الشافعي رسالته حاضرة أيضاً في المواقف، وسيأتي في نهاية هذا البحث ما يكشف صراحةً عن طبيعة العلاقة الجامدة بين تراث الشافعي والشاطبي، لكن أعدل بالكشف عن اعترافٍ مهمٍ للشاطبي في حق الإمام الشافعي بالريادة والاجتهاد في علم أصول الفقه، فقال: (إفإن كان مجتهداً فيها كما كان مالك في علم الحديث، والشافعي في علم الأصول؛ فلا إشكال)^(٢).

وما كان الشاطبي رحمه الله بالذى يستنكر من الاعتراف بفضل الأسلاف عليه، بل كان يتحرى ويبحث على تحري كتابات المتقدمين من أهل العلم، ويرى فيها من الفائدة والرسوخ ما يربو على كتب المؤخرین، فيقول رحمه الله ناصحاً طلبة العلم: (أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد؛ فإنهم أقعد به من غيرهم من المؤخرین، وأصل ذلك التجربة والخبر)^(٣).

ويقول: (فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما يبلغه المتقدم، وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري؛ فأعمال المتقدمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المؤخرین،

(١) يقول عبد المجيد الصغير في واحد من نقداته للجابري: ولعل الإنصاف يقتضي منا مراجعة ذلك الحكم القطعي المؤكّد أن العناصر التي تؤسس تفكير الشاطبي ومنهجيته لم يكن لها حضور تأسيسي، بل ولا أي نوع من الحضور قبله، هذه العناصر هي: مفهوم المقاصد، ومفهوم الكل، والطريق التركيبية.. الاستقرائية. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، ص ٥٦١، وقد بررها مراراً، وبما فيه الكفاية، أن تلك العناصر المنهجية بعينها حاضرة عند الجويني وبشهادة الشاطبي. المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية ٤٥٨

(٢) المواقفات ٤/٥.

(٣) المواقفات ١/٤٨.

وعلومهم في التحقيق أقعد، فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين، والتابعون ليسوا كتابيعهم، وهكذا إلى الآن، ومن طالع سيرهم، وأقواهم، وحكاياهم؛ أبصر العجب في هذا المعنى^(١). ويقول: (فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم؛ أدنى من أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصا علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى، وبالله تعالى التوفيق)^(٢).

والمقصود أن موارد الإمام الشاطئي في كتابه المواقف كانت متعددة وممتدة بعمق زمانياً، وهي تدل على نحو قاطع على حجم الاستفادة التي حصلها الشاطئي منها في تأسيس نظريته وتحريتها على نحو ما صنع في المواقف^(٣). وهي تدل أيضاً على بطلان دعوى القطعية المعرفية المدعاة هنا، وأن (الحديث في حالة الشاطئي عن قطعية إبستمولوجية هو حديث خرافات، أو هو ضرب من أدب الخيال العلمي)^(٤).

وليس فيما ذكر تنقصاً من مشروع الشاطئي أو تقليلاً من شأنه، (إإن أهمية مشروع الشاطئي تبدو واضحة من غير افتراض انفصال له عن مشروع "البيان")^(٥).

وخلالصة ما تقدم جمِيعاً:

- أن الشاطئي على خلاف ما يعتقد الخطاب الحداثي يمثل حالة شديدة المحافظة فقهياً.
 - وأن نظريته لا تؤسس قاعدة نظرية لهدار الجزئيات.
 - وأن نظريته لا تمثل خطاباً دنيوياً صرفاً، فللصالح الأخروية حضور أصيل في بناء النظرية.
 - وأن نظريته امتداد في الواقع الأمر لتنظير فقهي/أصولي منتسب قبله وسيمتد بعده.
- وهذه القضايا المبرهنة لا ترضي مطلقاً ذاك المزاج الحداثي الذي أراد من الشاطئي أن يكون معبراً للانعتاق من الصراوة الأصولية والانضباط الفقهي.

(١) المواقف ١٤٨/١ .

(٢) المواقف ١٥٣/١ .

(٣) يمكن الرجوع إلى مقدمة المحقق لكتاب المواقف ص ١٩ ، للوقوف على جملة من الموارد العامة للكتاب.

(٤) وحدة العقل العربي الإسلامي ٤٠٨ .

(٥) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية ٤٣٧ .

وأختتم هنا بدق الأسفين الأخير بين حقيقة الشاطبي وتصورات الخطاب الحداثي بالتبنيه إلى أن الشاطبي أيضاً وعلى خلاف المزاج الحداثي يمثل أنموذجاً صارماً في:

- المجال اللغوي.
- المجال العقلي.

فأخذ المؤاخذات الكبرى التي أخذها أولئك على الإمام الشافعي أطروحته البيانية اللغوية والتي تؤكد على أهمية اللغة كأداة أصلية من أدوات الاجتهاد الفقهي، فهل عند الشاطبي مخالفة هنا، أم هو الآخر منحاز للغة وأهميتها في عملية الاجتهاد؟

يقول الشاطبي رحمه الله مبيناً عربية الشريعة: (إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية) ^(١).

وتأسيساً عليه يقرر ضرورة إتقان العربية لفهم القرآن، فيقول: (القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة... فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة) ^(٢).

وما يؤكد على عنایة الشاطبي بالعربية وضرورة الانضباط في فهم الوحي بها، ما له من المصنفات المفردة في شأن علوم العربية، ومنها:

- (المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الواقية)
- (عنوان الاتفاق في علم الاستتفاق)
- (أصول النحو)

أما موقف الشاطبي من الاستدلال العقلي:

فقد قرر صراحةً أن العقل ليس بشارع، فقال: (الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم؛ فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع) ^(٣).

(١) الموققات .١٠١/٢

(٢) الموققات .١٠٢/٢

(٣) الموققات .٢٧/١

وقال مؤكداً على تبعية العقل لأدلة النقل: (إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل)^(١). وقال: (والعقل إنما ينظر من وراء الشرع)^(٢).

وقال في حرمة تقدم العقل بين يدي الشرع: (لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع فإنه من التقدم بين يدي الله ورسوله بل يكون مليباً من وراء وراء)^(٣).

وبين أن العقل متى لم يكن تابعاً للشرع كان واقعاً في الهوى، فقال: (العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة)^(٤).

وأكَدَ على محدودية القدرة العقلية، فقال: (الله جعل للعقل في إدراكتها حداً تنتهي إليه لا تتعده ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب)^(٥).

بل وقع الشاطبي في شيء من التحريم الزائد للأدلة العقلية، فالشاطبي رحمه الله -مع إمامته وجلالته- تابع الأشاعرة متاثراً بقولهم في مسألة التحسين والتقييح، وضيق مجال العمل العقلي عن محل هو جدير في العمل في بعض جوانبه، فأطلق القول مراراً بأن العقل لا يحسن ولا يقبح، فمن ذلك قوله: (التحسين والتقييح مختص بالشرع لا مدخل للعقل فيه وهو مذهب جماعة أهل السنة وإنما يقول به المبتدعة أعني التحسين والتقييح بالعقل)^(٦).

وقال أيضاً: (لا حسن إلا ما حسنه الشرع ولا قبيح إلا ما قبحه الشرع. فالعقل لا يحسن ولا يقبح، وإنما يقول بتحسين العقل وتقييحة أهل الضلال)^(٧).

(١) المواقفات ١/١٢٥، وسيأتي في مبحث تالي تفاصيل مهمة جداً في ضبط علاقة الوحي بالعقل، تنحدل بما -إن شاء الله- إشكال الإطلاقات الجملة الواقعية هنا.

(٢) المواقفات ١/٣٠.

(٣) الاعتصام ٢/٣٣١.

(٤) الاعتصام ١/٥١.

(٥) الاعتصام ٢/٣١٨.

(٦) الاعتصام ١/١٨٤.

(٧) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٣٤. وسبق التعليق على هذه المسألة في أثناء كلام الإمام الشاطبي، وخلاصة ما هنالك أن العقل قد يحسن ويقبح في مجالات، وقد يعجز عنه في مقامات، مع ملاحظة أن التكليف الذي يكون الإنسان فيه محل المؤاخذة شرعاً لا يكون إلا بعد ورود خطاب الشارع لا مجرد التحسين والتقييح العقلي، وقد ابن تيمية وابن القيم الكلام في هذه المسألة بياناً للمذهب الحق فيه ورداً على مذهب المعتزلة المغالين بالقدرة العقلية هنا، وعلى الأشعرية الجافين.

وليس القصد بإيراد ما هو متعقب فيه من تضييق لمحال العمل العقلي تصيد عثراته رحمة الله التنقض من مقامه، حاشا، وإنما لبيان حقيقة قول الإمام كما هو، بعيداً عن مظاهر التزييف الحدائي، وتوضيح أن مظاهر الاحتفاء التي يمارسها حول تراث الشاطبي غير مبررة له إطلاقاً، وأن ثمة قطيعة معرفية/إبستمولوجية حقيقية واقعة بين نتاجه ونتاجهم، وأن الشاطبي منها وفيها وهو بعيد كلية عن هؤلاء.

(هذه جولة خاطفة في المقارنة بين الصورة التي يتم ترويجها حول الشاطبي، والشاطبي الفعلي كما هو، وكل من سمع كلام هؤلاء عن المقاصد والشاطبي، ثمقرأ كتابه، فإنه سيكتشف حتماً أن هناك شاطبين وليس شاطبياً واحداً، هناك الشاطبي الحقيقي الذي كتب المواقف، وهناك الشاطبي المزيف الذي تمت دبلجته في المعامل الفرانكوفونية وتسيقه كنسخة مقرصنة للمستهلك الكسول الذي لا يفحص مدى موثوقية ما يسمع.

هذا يعني أن الشاطبي تعرض لحملة تغريب مكثفة، ونجحت هذه الحملة -للأسف- لأننا أمام جيل يستهلك الشائعات الفكرية عن التراث الإسلامي دون أي حس علمي في تمجيدها، وهذا يعني أيضاً أن (علم مقاصد الشريعة) و (المواقف) و (الشاطبي) بحاجة لحملة مضادة لاستنقاذها من عمليات التزييف المنظم، والخلولة دون استغلالها في تبرير مفاهيم الإباحية الفقهية^(١).

وتلخيصاً لما تقدم، وتحليصاً لتراث الشاطبي من هذا العبث الفقهي/الأصولي ينبغي ملاحظة الفوارق الجوهرية بين طبيعة الخطاب الذي قدمه الشاطبي وطبيعة الخطابات الحدائية/العلمانية:

الفارق الأول: أن الشاطبي لم يكتف فقط بالدعوة إلى الأخذ بالصالح وإعمال المقاصد والاهتمام بالكليات، بل جعل لذلك كله ضوابط منهجية صارمة، في طريقة استخراج هذه المقاصد وكيفية التفاعل الفقهي معها وعلاقتها بجزئيات الشريعة ومنهج التوفيق بين الكليات والجزئيات وهكذا^(٢)، أما الخطابات الحدائية فاقتصرت على الأخذ بالعنوان دون تحقيق المضامين في انتقامية سطحية ساذجة لنظرية أجهد الإمام الشاطبي نفسه في تقريرها والتأسيس لها.

الفارق الثاني: أننا إذا فكينا مفردة المقاصد في ضوء فكر الشاطبي فسنجد أنه رحمة الله قد نص على جملة من المقاصد والتي لا تتوافق إطلاقاً مع تفاصيل المشروع الحدائي/العلمانى، فمثلاً تأسيسه لقصد الشارع في وضع الشريعة

(١) احتجاجات المناوئين للخطاب الشرعي للشيخ إبراهيم السكران، وهي ورقة علمية ماتعة منشورة على شبكة الإنترنـت.

(٢) ومن أحسن في تلخيص بعض هذه الضوابط والتي تحول دون العبث العلماني، الدكتور أحمد الطعان في كتابه العلمانيون والقرآن الكريم ص ٤٠٢، وأنصح بالرجوع لهذا الكتاب فقد قدم معالجات مهمة لكثير من الإشكالات التي تحف بنظرية المقاصد عند الشاطبي والتصورات الحدائية حيالها.

للإفهام يتعارض مع التصورات المتصلة ببنية الحقيقة ونظريات النص المفتوح وتعدد القراءة، وكذا تنصيشه على قصد الشارع على وضع الشريعة للتوكيل بمقتضاهما، وقصد الشارع إلى دخول المكلف تحت أحکامها يتعارض مع مطامع الخطاب العلماني في هدر الأحكام الشرعية ورفع الوصاية الشرعية عن شؤون الحياة، وتأكيده على تقدم ضرورية حفظ الدين على بقية الضروريات والتنبيه على ما يندرج تحت هذا التأسيس كشرعية جهاد الطلب وحد الردة يتعارض مع معطيات قصر الدين في الفضاء الخاص وعدم إعماله في الفضاء العام، وهكذا.

الفارق الثالث: أن الشاطي كما رأينا يطالب باعتبار الجزئيات والكليات جميعاً فهي دعوة منه إلى مزيد من الانضباط الاستدلالي لا تبيّنه، فتكاليف الاستدلال باستحضار الجزئي والكلي أكثر من تكاليف مراعاة أحدهما دون الآخر، وهو ما لا يتوافق مع الخطاب الحداثي الذي يؤسس لنظرة فقهية تباعية سطحية تدعى مراعاة الكليات دون التفات للجزئيات.

الفارق الرابع: أن المتبصر بالواقع العملي/العلمي للإمام الشاطي يدرك حجم الفرق بين تقرير أصولي فقهي يزيد في الاستمساك بأصول الشريعة في التعبدات والمعاملات على المستوى الشخصي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي... الخ، وبين خطابات واقعها العملي/العلمي بعيداً كلياً عن الاستمساك الحق ب Heidi الوحي، بل تسعى إلى حصر الدين في مجال التبعيد الذاتي فقط وجعله خياراً شخصياً محضاً، وقراءة سريعة لسيرة الإمام الشاطي وأثر الدين في حياته ينبيك عن الفرق بين شرف الأصل وسوءات التوظيف.

المزلق الرابع: مشكلة تغير الفتوى والأحكام

بيان المزلق:

أن من عظمة الشريعة استجابتها لمتغيرات الواقع وتقلباته، وليس الشريعة مجرد نصوصٍ جامدةٍ صلبةٍ لا تقبل التحراجة أو التطوير، بل هي تتطور مع تطور الواقع لتفاعل معه، وقد أقر الفقهاء بهذا وأصلوه في قاعدةٍ شهيرة: (الفتوى تتغير بتغيير الزمان والمكان)، بل ومارسوه عملياً، وفي فقه الشافعى القديم والجديد عبّرُ، فالتسليم للنص لا يكون إلا ببراعة معطيات الواقع وتغيراته لا بالجمود على ألفاظه وحروفه.

المناقشة:

تعد هذه الشبهة واحدة من أهم الأدوات المستعملة لهدر أحكام الشريعة التفصيلية، وهي تتخذ: صوراً غالياً تدعى قطعية زمانية ومكانية مع النص تحت دعوى (تاريخية النص والتشريع) بادعاء أن النص الديني إنما نزل في ظل أوضاع وظروف زمانية/مكانية خاصةٍ فلا يصح عزله عن سياقه الزمني/المكاني واستجلابه للتطبيق في حياتنا اليوم، بل الواجب التفاعل مع هذا الواقع المستجد بعيداً عن ضغط النص.

أو صوراً أخف لا تظهر المصادمة ملءاً تطبيق الشريعة في هذا الزمان وإنما تتكئ على قاعدة (تغير الأحكام بتغيير الزمان والمكان) لهدر بعض من الأحكام الشرعية مما يرونها وجوب تركه لاعتبارات يرونها. يقول محمد نور فرات مثلاً محاولاً التشكيك في خاصية الثبات في الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان متوسلاً بفكرة (تغير الأحكام بتغيير الزمان والمكان):

(أحد المرتكزات الرئيسية للتأثير في الأغلبية الصامتة (الجماهير) هو ضرب المرتكزات الأساسية التي تنطلق منها هذه الاتجاهات الدينية. وأهم هذه المرتكزات قولهم أن هناك نصوصاً ثابتةً، صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. فإذا ألقينا الضوء على هذه النصوص، وبيننا أنها متغيرة تغير باختلاف الزمان والمكان، سنكون قد خططنا خطوة كبيرة).^(١)

(١) تزيف الوعي لفهمي هويدى . ٢٥

ويقول فؤاد زكريا أيضاً: (من أهم عناصر الحل، إزالة حاجز الخوف، الذي لا يجعلنا ن Finch بوضوح عن مواقفنا بكلاملها تجاه هذا التيار المتطرف. إن بعضنا يخشى استخدام كلمة علمانية، وهي ليست مخيفة.. يجب أن نكتب بوضوح مثلاً في مسألة صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان.. أي أن نقول أنه ليس هناك في أمور البشر ما يسمى قاعدة من هذا النوع)^(١).

ويقدم محمد أركون مفهوم (التاريخية) كحل لمعضلة ثبات الشريعة وشمولها: (أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة)^(٢).

ويكشف هاشم صالح -مترجم أعمال أركون- عن مفهوم التاريخية عند أركون بقوله: (المقصود بالتاريخية هنا (وفي كل مكان) الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تقدم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ. لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المندرجة لأنها تملأ عليه أقطار وعие ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ. وهذا هو معنى المخيال أيضاً)^(٣).

ويقول نصر أبو زيد كاشفاً عن محورية مفهوم (التاريخية) في التعاطي مع الوحي: (ومن أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الديني - ولعله من أخطرها على الإطلاق - بعد التاريخي لهذه النصوص. وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول - ارتباط النصوص بالواقع - وال حاجات المثارة في المجتمع والواقع - أو علم الناسخ والنسوخ - تغيير الأحكام لتغير الظروف والملابسات - أو غيرها من علوم القرآن) إلى أن يقول: (فإن بعد التاريخي الذي يتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص. ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيةها، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها. ولا يعني الإلحاد على

(١) تزييف الوعي لفهمي هويدى .٢٥

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية .٢١٢

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية .٢٠

تارikhية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى، فالقراءة التي تتم في زمنٍ تالٍ في المجتمع آخر، تقوم على آليتين متكمالتين: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهرياً بالنسبة لها – وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل – وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة – بمعنى التاريخي الاجتماعي – جوهرها الذي تكشفه في النص^(١).

وفي سبيل ترسیخ مفهوم تاريخية الوحي يتحدث طيب تیزینی عن نسبية الدلالة القرآنية وارتباطها بمعطى بشري وزماني وجغرافي خاص بما يلغى خاصية الشمول والعموم عنه، فيقول صراحةً: (النص القرآني وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة "غير بشرية"، فإنه يمثل خطاباً نسبياً موجهاً للبشر، أو بتعبير أدق، لـ "بشر" يتسمون إلى شعب معين، وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين)^(٢). بل يكشف عن هذا المعنى بشكل أكثر وضوحاً بربط المعنى القرآني الحكم بالسماء، والمتشابه بالأرض، بما يفضي إلى القول بقبول الوحي لمبدأ التغيير والتطویر استجابة لمتغيرات الواقع:

(ضمن هذا الحقل المفعم بالتحولات والاحتمالات والمفاجآت المعلنة والخفية، يبدو وارداً العودة إلى عبارة "أم الكتاب" القرآنية في إطار الحديث عن "اللوح المحفوظ" و"الحكم من الآيات القرآنية". أما المقصود بذلك فهو تبيان المدى الجديد المطروح أمام حل إشكالية الحكم والمتشابه. فإذا كان "الحكم" هو ما لا يخضع لـ "الاحتمال" بتعبير أبي البقاء، وكان "الواقع البشري المشخص" هو ما يخضع لهذا الأخير (أي الاحتمال)، فإن حديثاً عن علاقة ما بين الواقع وذاك الحكم غير وارد إلا بصيغة السلب والنفي. أما الحديث الوارد بصيغة الإيجاب والاستجابة فهو عن علاقة بين "المتشابه" والواقع المذكور. وهكذا، يمكن أن نواجه الآيتين، اللتين تتحدثان عن "أم الكتاب" بالترادف مع "الحكم"، مواجهة ذات دلالة إيجابية على صعيد العلاقة المتطابقة، بقدر أو بأخر، بين النص القرآني والواقع. فأن "يمحو الله ما شاء ويثبت" دون أن يغير ذلك من "أم الكتاب"، قد يعني أن "الثابت القرآني" متمثل بـ "أم الكتاب" وأن "المتغير القرآني" يتماهى مع "المتشابه"، الذي يتوجه بدوره نحو

(١) نقد الخطاب الديني ١١٨.

(٢) النص القرآني ٣٨١.

"المتغير الواقعي" وتحايث معه: ﴿يَخْوَ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، ﴿هُوَ الَّذِي أَنَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.

وبهذا وضمن عملية ذهنية ذات سياق نصي قرآني، يمكن الوقوف وجهاً لوجه أمام مزيد من احتمالات التحرك الطلق للنص القرآني (ومعه الحديسي) باتجاه الواقع، عاقداً معه صلات متعددة تحدد المعطيات والواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الثقافية إلخ.. ومن ثم، فإن حلاً لإشكالية العلاقة بين الحكم والتشابه يفصح عن نفسه بصيغة فك ارتباط بينهما يتمهي بالأول (الحكم) إلى "السماء - اللوح المحفوظ الثابت في السابق والراهن واللاحق"، وبالثاني (التشابه) إلى "الأرض، أرض البشر بعجرهم وبجرهم").^(١)

ولا ينسى طيب تزييني كغيره استجلاب قاعدة (تغير الفتوى) في هذا السياق فيقول: (ما أحرانا أن نستعيد القاعدة الفقهية الجدلية التاريخية الدقيقة في ضبطها لما نحن بصدده تلك هي: تغير الأحكام بتغير الزمان. نعم تتغير الأحكام مع القضايا والمشكلات والمعضلات والطروح المختلفة بتغير لأزمنة، وفق تغير الرجال والنساء والأطفال والعلاقات الإنسانية وما يخترقها من تقدم وتراجع ومن ازدهار وتخلف).^(٢).

وليس من غرضنا هنا بطبيعة الحال استقراء ما كتب حول مفهوم التاريخية أو النسبية كإطار منهجي للتعامل مع الوحي، فالقصد مجرد التمثيل والتأكيد على حضور هذه الإشكالية في الطرح الحداثي/العلميي المعاصر، ومن ثم مناقشة الخلل المنهجي العميق لهذه الفكرة، وتفكيك بناء المعرفية. ووجه الجواب عن هاتين الإشكاليتين (المعارضة الصلبة لصلاحية الشريعة، والمعارضة الناعمة) في العناصر التالية:

أولاً: الشريعة بين الثبات والشمول

من قواطع الشريعة تقرير هيمتها وحاكميتها على الواقع وأن هذه الهيمنة تستغرق مجال الزمان
والمكان وتمتد بامتداد الواقع، إذ من سمات الشريعة (الثبوت والشمول)^(٣)، فهي الشريعة الخاتمة التي

(١) النص الديني . ٢٦١

(٢) الإسلام والعصر تحديات وآفاق . ١٠٧

(٣) وللشيخ الدكتور عابد السفياني رسالة علمية بهذا الاسم الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية وهي مفيدة في معالجة كثير من إشكاليات هذا الموضوع.

ختم الله بها الرسالات، وجعلها للناس هداية حتى قيام الساعة، وجعل فيها من التشريعات والأحكام

ما يستغرق تفاصيل الحياة، يقول الإمام ابن القيم كاشفاً عن طبيعة العموم والشمول لرسالة النبي ﷺ:

(فلرسالته عمومان محفوظان، لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه، فرسالته كافية شافية عامة لا تخرج إلى سواها، ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا، فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته، ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به) ^(١).

ويقول ابن تيمية مقرراً إحاطة الوحي بجميع أحكام العباد: (النصوصُ محيطةٌ بِجَمِيعِ أَحْكَامِ الْعَبَادِ)، فقد بينَ الله تعالى بكتابه وسنة رسوله جميع ما أمر الله به وجميع ما نهى عنه، وجميع ما أحلاه وجميع ما حرمَه، وبهذا أكملَ الدينَ، حيث قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم﴾. ولكن قد يقصُرُ فَهُمْ كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ عَنْ فَهْمِ مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ النَّصُوصُ، وَالنَّاسُ مُتَفَاقِوْنَ فِي الْأَفْهَامِ) ^(٢).

ومن لطيف تقريرات ابن تيمية في مفهوم شمولية الوحي لأحكام العباد، استدراكه على دعوى بعض الأصوليين أن النصوص لا تفي بأحكام الحوادث مما يستدعي توسيعاً في إعمال أدلة القياس، بالحاق غير المنصوص على المنصوص، فجاء ليبين أن الوحي يكتسب هذا الطابع من الشمولية عبر تعليق الأحكام بالأنواع فيندرج فيها أفراد الحوادث، يقول ابن تيمية شارحاً هذه الفكرة: (قوم من مثبتة القياس قالوا: إن النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث، وغلا منهم من قال: ولا يُعُذر مُعشار الحوادث، وقال بعضهم: إن النصوص متناهية، وحوادث العباد غير متناهية، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي ممتنع. وهذا خطأ، لأن ما يتناهى لا يمتنع أن يُجعل أنواعاً، فيُحَكَمُ لكل نوع منه بحكم، والأفراد التي لا تنتهي تدخل تحت تلك الأنواع. هذا إن قدر وجود ذلك، مع أن أنواع الأفعال بل والأعراض كلها متناهية، ولو قدر أنها لا تنتهي فأفعال العباد الموجودة إلى يوم القيمة متناهية. وهذا كما يجعل الأقارب نوعين: نوعاً مباحاً، وهن بنات العم والعممة وبنات الحال والخالة، وما سوى ذلك حرام. وكذلك يجعل ما ينفع الوضوء محصوراً، وما سوى ذلك لا ينفع الوضوء. وكذلك ما يفسد الصوم محصوراً، وما سوى ذلك لا يفسدُه، وأمثال ذلك.

(١) إعلام الموقعين ٤ / ٣٧٥.

(٢) جامع المسائل ٢٧٢/٢.

وإذا كان أهل المذاهب جعلوا لهم قواعد يضطـدون بها ما يحـل ويحـرـم، فالله ورسـوله أقدر على ذلك، وقد قال النبي ﷺ: (بِعِثْتُ بِجَوَامِعَ الْكَلِمِ)، فهو يأتي بالكلمة الجامـعة، وهي قاعدة عـامة وقضـية كـلـية تـجـمع أنـواعـاً وأشـخاصـاً، كـقولـه لما سـئـل عن أنـواعـ الأـشـرـبة كالـبـيـع والـمـزـرـ، وكان قد أـوـتـيـ جـوـامـعـ الـكـلمـ، فـقالـ: (كـلـ مـسـكـرـ حـرامـ).

والكتـاب والـسـنة مـلـآنـ من هـذـا، كـقولـه تعـالـى: ﴿إِنَّمَا الْحَمْرَ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَرْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبَيْهُ﴾، وقولـه تعـالـى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تِحْلَةً أَيْمَانِكُمْ﴾، وقولـه تعـالـى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾، إلى غير ذلك من النـصـوصـ^(١).

وأـيـاً ما كانـ فلا منـازـعة ولا إـشكـالـ بين علمـاءـ المـسـلمـينـ قـاطـبةـ بـوجـوبـ إـخـضـاعـ الـحـيـاةـ الـإـنـسـانـيـةـ للـشـرـيعـةـ الـإـسـلامـيـةـ، وـأـنـ الشـرـيعـةـ تـتـسـمـ بـطـابـ الـشـمـولـيـةـ، إـماـ عـلـىـ نـحـوـ ماـ قـرـرـهـ اـبـنـ تـيمـيـةـ وـغـيرـهـ وـهـوـ الـصـوابـ، أوـ بـقـيـاسـ غـيرـ المـنـصـوصـ عـلـىـ حـكـمـ الـمـنـصـوصـ. وـقـراءـةـ يـسـيـرةـ لـلـوـحـيـ كـفـيـلـةـ بـتـأـصـيلـ هـذـهـ الـقـضـيـةـ وـالـإـشـارـةـ إـلـىـ تـنـوـعـ الدـلـالـاتـ فـيـ تـقـرـيرـ هـذـهـ الـحـقـيـقـةـ الـشـرـيعـةـ الـبـدـهـيـةـ الـضـرـورـيـةـ، فـمـنـ تـلـكـ الـدـلـائـلـ:

• أن الله حـصـرـ حـقـ الحـكـمـ وـالـتـشـريعـ فـيـ نـفـسـهـ سـبـحانـهـ:

- ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفْصُلُ الْحَقَّ وَهُوَ حَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾.
- ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمْرَ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَاهُ﴾.
- ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلِيَتَوَكَّلَ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾.
- ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مَعَقِبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾.
- ﴿وَمَا احْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾.
- ﴿قُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ إِمَّا لَيُشَوَّلَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا هُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾.
- ﴿وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.
- ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعَيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرُوكُمْ وَإِنْ يُشْرِكُ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾.
- ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ أَلَّا اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أُمْ عَلَى اللَّهِ تَفْرُوْنَ﴾.

(١) جـامـعـ الرـسـائلـ ٢٧٤/٢ . وـانـظـرـ إـعـلـامـ المـوقـعينـ ١/٣٣٣ .

- ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذِنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْقَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

فهذه الحزمة من النصوص تدل على أن المفرد بحق التشريع على الإطلاق هو الله تعالى، وأن الحكم إليه وحده سبحانه فادعاء عدم صلاحية زمان أو مكان لحكمه إضفاء إلى منازعة الله في حكمه وإعطاء العبد حق التشريع.

• أن الله تعالى أثني على حكمه:

- ﴿أَفَحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقَنُونَ﴾.

فهذا النص دالٌ على أن حكم الله تعالى هو أحسن الأحكام وأن ما كان خارجاً عنه من التشريعات فمن حكم الجاهلية، فمدعى تاريخية التشريع الإسلامي يلزم الإعراض عن أحسن الحكم وابتغاء حكم الجاهلية، وهذا الثناء ثناء مطلق على هذا التشريع يشمل كل زمان ومكان.

• أن الله بين أن وحيه شامل لكافة احتياجات العباد وأن حكمه جاء مفصلاً مبيناً:

- ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾.

- ﴿وَمَا مِنْ ذَبَابٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمُّمٌ أَمْتَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ إِلَى رَحْمَمْ يُحْشَرُونَ﴾.

- ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَلَنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

- ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَلَنَاهُ تَفْصِيلًا﴾.

- ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرِي وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الذِّي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

- ﴿أَفَعَيْرَ اللَّهُ أَبْتَغَى حَكْمًا وَهُوَ الذِّي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفْصَلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونُنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾.

- ﴿وَكَذِلِكَ أَنَّزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيْنَاتٍ وَإِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ﴾.

- ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.

- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الذِّي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنْ أَهْدَى وَالْفُرْقَانِ﴾.

- ﴿هُوَ الذِّي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيْنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.

- ﴿رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾.

- ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِنَ الَّذِينَ خَلُوا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾.

وهـذه النـصوص دـالـة عـلـى الطـبـيعـة التـفـصـيلـية لأـحكـام التـشـريع والـتي تـتـناـول وـقـائـع الـأـزـمـنة وـالـأـمـكـنـة ولا تـنـحـصـر بـيـئة زـمانـية أو مـكـانـية خـاصـة، بل هي كـما أـخـبـر اللـه تـبـيـانـاً لـكـل شـيءـ.

● أن الله بين كمال شرعته ودينه:

- ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيَنَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينَكُمْ﴾.

فـهـذا النـص الجـلـيل دـالـل عـلـى تمام نـعـمة اللـه عـلـى عـبـادـه بـكـمال الدـين وـاستـغـانـاه عـن الإـضـافـة البـشـرـية، وـبـيـان أـنـه الدـين الـذـي لا يـرضـى اللـه مـنـ النـاس سـواـه، فـمـدـعـي الـخـصـار التـشـريع بـزـمانـ أو مـكـانـ مـخـصـوص يـلـزمـه اـدـعـاء اـحـتـيـاجـ الدـين إـلـى التـكـمـيل وـالـإـضـافـة بـجـسـبـ مـلـابـسـاتـ الزـمانـ وـالـمـكـانـ.

● أن الله تـكـفـل بـحـفـظ شـرـعـه وـبـيـن أـنـه لا مـبـدـل لـحـكـمـه سـبـحـانـه وـلا مـعـقـبـ لهـ:

- ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْذِكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَرِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ حَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.

- ﴿وَقَتَّتْ كَلِمَةً رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾.

- ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ يَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا﴾.

- ﴿أَوَمْ يَرَوَا أَنَّا نَأْتَيْنَا الْأَرْضَ نَنْفَصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مَعَقِبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾.

فـهـذه النـصـوص دـالـة عـلـى استـمـارـاـية بـقـاء هـذـا الشـرـيعـة باـسـتمـارـاـية حـفـظ مـصـادـرـها، وـأـنـه لا مجـالـ إـطـلاـقاً لـلـعـبـث بـهـذـه المصـادـر أو تـبـدـيلـها أو التـصـرـفـ فيـها، فـثـمـة حـكـم اللـه باـقـ فيـالـأـرـض وـهـو حـكـم مـحـفـوظـ، وـمـنـ العـبـث أـنـ يـكـون موجودـاً وـمحـفـوظـاً وـلـا يـلـزـمـ الأـخـذـ بهـ وـالـعـمـلـ بـمـقـضـاهـ.

● أن الله إنـما أـنـزل هـذـه الشـرـيعـة لـتـكـون حـاكـمـة عـلـى العـبـادـ:

- ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا احْتَلَفُوا فِيهِ﴾.

- ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلَّهُ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.

- ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلَّهُ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾.

فهذه النصوص تؤكد على مقصود من أعظم مقاصد الشريعة وهو تحقيق هيمتها في الأرض وتتضمن بشارةً ربانيةً بأن ذلك كائنٌ ولا بد وهو ما يلغي فكرة تاريخية التشريع من جذورها.

• أن الله أوجب على العباد تحكيم شريعته والتحاكم إليها:

- ﴿وَأَنَّزْنَا إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِالْحُقْقِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بِمِنْهُمْ إِيمَانًا نَزَّلَ اللَّهُ وَلَا تَتَنَعَّجْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكُمْ مِنْ الْحُقْقِ﴾.
- ﴿إِنَّا أَنَّزَلْنَا إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِالْحُقْقِ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ إِيمَانًا أَرَأَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَكُونُ لِلْخَائِنِينَ حَصِيمًا﴾.
- ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَحَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً إِيمَانًا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾.
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمُ الْأَمْرُ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ حَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.
- ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحِيقُّكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾.

هذه الحزمة النصية تدل على وجوب تطبيق شريعة الله وهو إيجاب غير مخصوص بزمان أو مكان بل هو مستغرق لهما، ومدعى الخصوصية يلزمه القول بأن الله أوجب علينا ما لا يصح لنا الأخذ به.

• أن الله نفي عن الإنسان حق الخروج عن حكمه:

- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾.
- ﴿وَرَبُّكَ يَحْكُمُ مَا يَشَاءُ وَكُنْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

فهذين النصين يؤكdan على واجب المؤمن في تلقى أمر الله، وهو خطاب عام يشمل كل مؤمن من زمن النبي ﷺ وحتى زماننا وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فليس لأحد من المؤمنين خيرة في أمر الله تعالى بل هو الإذعان والتسليم والانقياد فقط.

• أن الله جعل متابعة غير شرعته ضلالاً مبيناً:

- ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا مَيْدَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوْحُونَ إِلَيْ أَوْلَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾.

- ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ .
 - ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ .
 - ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ .
 - ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَرْعَمُونَ أَهْمَمُهُمْ آمَنُوا إِمَّا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الْطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًاً بَعِيدًاً * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصْدُونَ عَنْكَ صُدُودًا * فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمْتُ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلُقُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَغْرِضُ عَنْهُمْ وَعِظَمُهُمْ وَقُلْنَاهُمْ فَوْلًا بَلِيجًا * وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُطَاعُ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ .

فهذه النصوص تحكي حال من خرج عن شريعة الله تعالى وأنه واقع ولا بد في الضلال المبين وما يتربى على هذا الضلال من أحكام، وليت شعرى كيف يستقيم الأخذ بفكرة تاريخية التشريع واعتقاد مضامين هذه الآيات، فالله يحذر مغبة ترك تحكيم شريعته وأولئك يقولون ليس ثمة شريعة أصلًا في هذا الزمان يلزم تحكيمها!

وأحسب أن إحصاء الدلالات القرآنية المتنوعة على هذا الأصل أكبر من أن تحتملها هذه الورقة، والمقصود أن هذا المعنى من المعاني الظاهرة الواضحة القطعية في الخطاب القرآني ومن سماته الإطلاق عن قيد الزمان والمكان، فالله هو الحكم سبحانه مطلقاً وواجب الطاعة له كذلك مطلقة وحرمة الخروج عن أحكامه لا تتقييد بزمان أو مكان، بل وجوب الطاعة مستغرق لتفاصيل الزمان والمكان والحياة، وهذا المعنى واضح حتى عند أولئك الذين يحاولون المنازعه فيه، فيقول محمد أركون مثلاً: (وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسیخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري)^(١).

بل فكرة شمولية الشريعة ومجيئها بفلسفتها الحياتية الخاصة واضحة للحد الذي أقر به بعض أكابر المستشرقين، يقول فتزجرالد في كتابه القانون الحمدي:

(ليس الإسلام "دينًا" فحسب (A Religion) ولكنه "نظام سياسي" أيضًا (A Political system). وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد المسلمين، من يصفون أنفسهم

(١) قضايا في نقد العقل الديني . ٢١

بأنهم "عصريون" يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبيين متلازمان، لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر^(١).

ويقول شاخت: (على أن الإسلام يعني أكثر من دين إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً)^(٢).

ويقول جب: (عندئذ صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين في الحكم، وله قوانينه وأنظمته الخاصة به)^(٣).

فإن قيل: هذا التصوير لواقع حاكمة الشريعة يوقننا في مشكلات متعددة عند إعماله على أرض الواقع، فالشريعة حالياً من الشروحات التفصيلية المتعلقة بكثير من الجوانب الحياتية العمرانية ككيفية رصف الطرق، وبناء الكباري، وإنشاء السدود... الخ الخ، وكذلك التقنيات الإدارية والقضايا الإجرائية وغير ذلك مما يستدعي إعمالاً للذهن البشري عملياً لسد هذا النقص في طبيعة الدين، ولذا قلنا الدين متعلق بشأن الآخرة أما الدنيا فإلى الناس وعقولهم.

والحق أن هذا التصوير لطبيعة التشريع الإسلامي ينم عن إشكالية عميقة في تصور معنى حاكمة الشريعة، وحصر حق الحكم في ذات الله تبارك وتعالى، وطبيعة التشريعات الإسلامية المتعلقة بدنيا الناس، فالذي ينبغي أن نؤسس عليه نظرتنا للشريعة الإيمان بشموليتها لجاني الدنيا والآخرة، ومن تصفح نصوص الشريعة فسيجد مادة كبيرة من التشريعات الكلية والجزئية التي تتعلق بالشأن الدنيوي ككثير من مسائل المعاملات والأحكام المتعلقة بالحدود والجنایات وأبواب السياسة الشرعية وغير ذلك، فالعمل بمثل هذه التشريعات الكلية والتفصيلية وإعمالها في واقع الحياة داخل في تقرير هيمنة الشريعة وحاكميتها، ثم هناك منطقة العفو والمباح والذي تمثل مساحة هائلة للعقل الإنساني في استحداث ما يحتاجه ويتحقق المصلحة من التشريعات والتقنيات والإجراءات بشرط واحد وهو إثبات عدم وجود المعارض الشرعي، وهذا الالتفات لوجود المعارض الشرعي يؤكّد طابع الهيمنة للشريعة ببراعتها في كافة أحوال النفس الإنسانية، وفهم هذه المسألة يزيل الإشكال الوارد في

(١) النظريات السياسية الإسلامية لحمد الرئيس .٢٨

(٢) النظريات السياسية الإسلامية لحمد الرئيس .٢٩

(٣) النظريات السياسية الإسلامية لحمد الرئيس ،٢٩، وفي الكتاب نقول أخرى بحسن الرجوع إليها.

الاعتراض السابق. نعم الإسلام لم يأت ببيان كثير مما يتعلق بالقضايا الإجرائية والإدارية... الخ، وذلك لمصلحة الناس فإن طابع هذه الأمور التطور والتغيير بحسب احتياجات الواقع، فجعل الشارع للإنسان فسحة في تطويرها وتغييرها باشتراطٍ وحيدٍ وهو مراعاة كليات الشريعة وأحكامها التفصيلية لئلا يتتجاوز هذا التطوير أو التغيير على حكم شرعي.

ثانياً: تحرير القول في قاعدة (تغيير الأحكام بتغير الزمان والمكان)

أما ما يتصل بقاعدة (تغيير الأحكام بتغير الزمان والمكان) فهي واحدة من القواعد الفقهية التي تكلم فيها غير واحد من أهل العلم كابن حزم والغزالى والقرافى والشاطبى، ومن بحثها وسع القول فيها الإمام ابن القيم عليه رحمة الله وذلك في كتابه إعلام الموقعين، وهذه القاعدة مما سطا عليها الخطاب العلمانى ووظفها لهدر أحكام الشريعة تحت ذريعة عدم مناسبة تلك الأحكام لظروف هذا الزمان، وحتى تتضح معالم هذه القاعدة، والفارق بين الإعمال الفقهي المنضبط لها وبين التسيب العلمانى ينبغي ملاحظة ما يلى:

أولاً: أن وصف أحكام الشريعة بالعموم والثبات والشمول هو أصل شرعى محكم يجب الانتلاق منه في بحث مسألة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، لا قلب المسألة أو بحثها معزولة عن هذا السياق إذ عدم استصحاب معنى العموم والشمول أحال الشريعة عند بعضهم مادة هلامية قابلة للصب في أي واقع من غير انضباط، ويمكن أن يستخرج منها الحكم ونقضيه على السواء. ومن التعبيرات الدالة على صفة العموم والثبات للشريعة ما قاله القاسم بن مخيمرة رحمه الله: ما قبض الله عليه نبيه ﷺ وهو حرام إلى يوم القيمة، وما قبض الله عليه رسوله ﷺ وهو حلال فهو حلال يعني إلى يوم القيمة^(١). وقد سبق من الأدلة الشرعية ما يؤكد هذا الأصل الجليل.

ثانياً: أن منطلق أهل العلم في تأصيل هذه القاعدة هو ملاحظة تصرف الشريعة ذاتها، فإن الشريعة راعت فيما راعت التغيرات الطارئة على الواقع الناشئة عن تغير الزمان والمكان والأعراف والعادات الخ، وبملاحظة تصرفات الشارع جاء هذا التأصيل والنظر الفقهي، فليس منشأ القاعدة عندهم هو النظر العقلي المجرد أو التعويل على فكرة التاريخية كما هو الشأن في الخطاب العلمانى، وإنما هو المتابعة لتصرفات الشريعة، وقراءة فاحصة في كلام الإمام ابن القيم في تأصيله لهذا الأصل

(١) المدخل إلى السنن الكبير برقم ١٨.

يؤكد هذه الملاحظة، فقد أورد في تقريرها جملة من الأدلة الشرعية المتعددة، فالتأصيل ناشئ عن استمساك بالشريعة لا عن إرادة هدرها.

ثالثاً: أن ثمة قدرًا من الإجمال في تعبيرات هذه القاعدة تسبب في حالة التوظيف العلماني لها،
ولعل دوران القاعدة في النطاق الفقهي والتداول بين أهل العلم بما لديهم من اضباط معرفي وخلفيات فقهية مسبقة صاحبها من سوء التوظيف لهذه القاعدة، وقلل من حالة الاحتياج للتدقيق الشكليه بعض المفاهيم المتصلة بها، وما كان يخطر ببال واحد منهم أن مثل هذا الأصل سيتم استغلاله على هذا النحو ليبلغ من خلاله هيمنة الشريعة على الواقع، أو يجعل حكم الواقع ناسخاً لأحكام الشريعة. ومع ذلك وجد من علماء الأصول من أبدى قدرًا من التحفظ على هذه القاعدة، قال الزركشي مثلاً تحت بحثه لمسألة ثبات الشريعة، معلقاً على كلمة العز بن عبد السلام قال فيها:

(يَحْدُثُ لِلنَّاسِ فِي كُلِّ زَمَانٍ مِّنَ الْأَحْكَامِ مَا يَنَسِبُهُمْ)

(وقد يتأنيد هذا بما في البخاري عن عائشة أنها قالت: لو علم النبي ﷺ ما أحدثته النساء بعده لمنعهن من المساجد، وقول عمر بن عبد العزيز: يحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور، أي: يجددون أسباباً يقضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك لأجل عدمها منها قبل ذلك لا لأنها شرع مجدد، فلا نقول: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة، وقال الشيخ نجم الدين البالسي: و كنت أنفر من هذا القول، وأعمل فساده بأن صاحب الشرع شرع شرعاً مستمراً إلى قيام الساعة مع علمه بفساد الأمر فيهم، ثم رأيت في النهاية قد قرر ما في نفسي، فقال قدس الله روحه: لو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس، وتanax العصور لانحل رباط الشرع، قال: ولما ذكر صاحب التقريب مقالات الأصحاب في التعزير روي الحديث في نفي الزيادة على عشرة أسواطٍ، ثم قال: ولو بلغ الشافعي لقال به انتهى. وقد أكثر الروياني في الخلية من اختيارات خلاف مذهب الشافعي ويقول: في هذا الزمان، وقال العبادي في فتاويه: الصدقة أفضل من حج التطوع في قول أبي حنيفة وهي تحتمل في هذا الزمان، وأفتى الشيخ عز الدين بالقيام للناس، وقال: لو قيل بوجوبه في هذه الأزمنة لما كان بعيداً، وكل ذلك فإنما هو استنباطٌ من قواعد الشرع، لا أنه خارجٌ عن الأحكام المشروعة فاعلم ذلك فإنه عجيب^(١).

(١) البحر المحيط ١٣٣/١

رابعاً: منشأ الخلل والإشكال في حالة التوظيف السلبية لهذه القاعدة يكمن في الخلل في تصور طبيعة الواقع الذي تغير لأجله الحكم أو الفتوى، وتفكيك طبيعة هذا الواقع سيحل قدرأً كبيراً من شبهة التوظيف الخاطئ لهذا القاعدة، ففكرة القاعدة تقوم على الأساس التالي:

أن ثمة تغيراً يجري على الحكم الشرعي بعثاً لتغيرات تطرأ في طبيعة الزمان أو المكان، فيكون الحكم الشرعي بكذا في زمان أو مكان ما ثم يكون الحكم بأمر مخالف في زمان أو مكان آخر. والذي ينبغي ملاحظته والتأمل فيه والتساؤل حوله ليس في طبيعة تأثير بعُد الزمن والمكان في طبيعة الحكم الشرعي، بل في تأثير هذين البعدين في طبيعة الواقع التي يتعلق بها الحكم، فهل المناط الذي يتصل به الحكم في الزمانين سواءً أم بينهما فوارق؟

والجواب عن هذه الإشكالية يكشف عن حالة اللبس الاصطلاحي، والذي أحاط بهذه القضية وتسرب في حالات من التوظيف الخاطئ لهذه القاعدة.

فمثى كان مناط الحكم واحداً مع تغير الأزمنة والأمكنة فمن الطبيعي أن يكون حكم الشريعة فيها واحداً ولو تغير الزمان أو المكان، كأن يقدم رجلٌ مثلاً على قتل آخر متعمداً فلو تصور أن ذات الملابسات وقعت في ذات الزمان في مكان آخر فالحكم سواء، وكذلك لو وقعت في زمان آخر بذات الملابسات فالحكم سواء أيضاً، فليس في مجرد وقوع الحادثة في زمن آخر أو مكان آخر ما يستوجب تغير الحكم الشرعي، بل الأصل بقاء الحكم كما هو لتحقق مناطه في الواقع.

أما إن كان ثمة تغير في طبيعة الواقع التي اتصل بها الحكم فهذه الفوارق قد تكون مؤثرة في إعطاء الواقعتين أحکاماً مختلفة لأن مناط الحكم هنا ليس عين مناطه هناك، كما لو أقدم رجل مثلاً على قتل مسلمٍ متعمداً فحكمه القصاص، ولو كان القتل خطأً أو لكافر أو للولد فسيكون لهذه أحکام تناقض الواقع الأولى، وينبغي ملاحظة أن الفوارق بين طبيعة الواقع لا يلزم بالضرورة أن تكون مؤثرة في الحكم كما لو قتل رجل امرأة مسلمةً أو امرأة رجلاً فالحكم واحد، والحكم بتأثير الأوصاف من عدمها راجع إلى تقدير الشارع، مما اعتبره الشارع من الفروق فاعتباره متعين وما لم يعتبره فليس معتبراً، ولأهل العلم تفاصيل دقيقة في تنقية مناط الأحكام الشرعية، ولهم مسالك منضبطة في استخراج عللها، وليس الأمر متوكلاً للنظر العقلي المجرد أو التعويل على المصالح فقط أو اعتبار مطلق التغير في الزمان والمكان.

ومتي ادعى أحد أن الحكم الشرعي يمكن أن يتغير مع عدم تغير طبيعة المناط في الواقع فهو مدعٍ في الحقيقة نسخاً للحكم الشرعي، والننسخ ليس لأحد من البشر وإنما هو واقعٌ من الشريعة نفسها، فليس لأحد أبداً أن يدعوه بعد انقضاء الوحي حتى أن أهل العلم نصوا على أن الإجماع المجرد لا ينسخ النص، وإنما يكون كاشفاً عن النص الناسخ، فكيف يمكن أن يدعى الننسخ بعد انقضاء زمانه فرد أو أفراد. فإذا وقع التجوز في التعبير عن هذه المعاني بأنها تغير في الأحكام لتشيّت مرونة الشريعة وصلاحيتها لجميع الأزمنة والأمكنة ومراعاتها للتغييرات الحاصلة في الواقع فهو شيء متفهم ومقبول، أما هدر أحكام الشريعة تحت ذريعة مرونتها فأمر آخر مختلف تماماً.

خامساً: أنه عند التدقيق في حقيقة ما أدرجه بعض أهل العلم تحت هذه القاعدة من الأمثلة وال Shawahed يلحظ أن ثمة قدرًا من التجوز والتتوسيع في طبيعة التمثيلات المدرجة تحت مفهوم (تغير الأحكام يتغير الزمان والمكان) بل ثمة قدر من التجوز في إطلاق هذا المفهوم ذاته، إذ القاعدة توهم أن ثمة قدرًا من التغير طرأ على الشريعة ذاتها استجابة لمعطيات الواقع وهذا ما لم يرده قائلوه من جهة، ولا تدل عليه إطلاقاً ما ساقوه من أمثلة ونماذج في توضيح هذه القاعدة من جهة أخرى، وبيان طبيعة التجوز في تعبيرات القاعدة وأمثلتها يتضح بما تم إدراجها تحتها من الفروع وال Shawahed، فمما تم إدراجها:

١- ما تختلف فيه مناط الحكم في الواقع لنقص في الشروط أو وجود مانع مثلاً يجعل الحكم الناشئ عن تخلف المناط تغيراً في الحكم ذاته لا يخلو من التجوز في العبارة، إذ الاختلاف في الحكم على الواقع الناشئ عن توفر المناط أو تخلفه ليس من قبيل تغير الحكم في حد ذاته لغير معطى الزمان والمكان، إذ الحكم الشرعي متعلق بمناط مخصوص ينطبق عليه في الواقع فإذا لم يتتوفر هذا المناط المخصوص في الواقع فلا تعلق للحكم أصلاً بهذا الواقع لعدم وجود مناطه، والحكم الناشئ عن تخلف المناط هو حكم شرعي آخر متعلق بهذا الواقع الجديد. فمثلاً الاستطاعة شرط في الحج فمتي كان الرجل مسلماً عاقلاً بالغاً حراً مستطيناً وجب عليه الحج، فإن عجز عنه لم يكن مخاطباً بالحج حتى يتتوفر شرطه، فانتقال الحكم من الوجوب إلى عدم الوجوب ليس تغيراً طارئاً في حكم الشريعة على الحقيقة إذ لكل حكم (الإيجاب - الرخصة) مناطه الخاص المختلف عن الآخر.

٢- ما جاء التنصيص عليه شرعاً من مراعاة الأحوال بذكر أحكام مناسبة لوقائع مخصوصة كترك قطع الأيدي في الغزو مثلاً، فمثل هذه التصرفات الشرعية خارجة عن محل البحث أصلاً كون الأحكام المنصوص عليها هي أحكام تلك النوازل وهي تقرير الشريعة إنشاءً وابتداءً، فالحقيقة أنه لا تغير في حقائق الشريعة ذاتها، إذ الشريعة أعطت لهذه الواقعة حكماً يخصه وأعطت للأخر حكماً آخر، فالمفتي متبع حقيقة لأحكام الشريعة لا مجتهد في مراعاة تغيرات الزمان والمكان في فتياه وتقليل وجوه المصالح والمفاسد، ولو طرد المرء هذا المعنى في التنظير والتمثيل لقاعدة (تغير الفتوى) لصح له أن يجعل تخصيص الشريعة للعموم أو تقييدها للمطلق أو تبيينها للمجمل أو غير ذلك كلها تغييراً في أحكام الشريعة وهو توسيع غير صحيح وغير مقصود لمن نطق بهذه القاعدة من أهل العلم. نعم هذه التنصيصات الشرعية تفيد بعد استقرائها أن الشريعة راعت ما يطرأ في الواقع من تغيرات فلم تجمع بين المختلفات ولم تفرق بين التمااثلات.

٣- ما يطرأ على العرف من التغير، والذي يستتبع أحكامه الشرعية فيما كان العرف فيه معتبراً، فمن القواعد التي أسس لها أهل العلم أن العادة محكمة، وإذا تأملت في تأثير العرف في تنزيل الأحكام الشرعية وجدت أنه ليس ثمة تغير في حقيقة الحكم الشرعي، وإنما جعل الشارع هنا للحكم مناطاً بالعرف، فبقدر ما يحصل من التغيرات في العرف فيما هذا سبileه من الأحكام تتحقق مناطات الأحكام أو تنعدم في الواقع فمثلاً جعل الشارع رخصاً للمسافر، والسفر على الصحيح ليس له معنى ثابتٌ مستقرٌ ينضبط به كأنضباط بعطفى زمانى أو مسافى، وإنما مرد تحديده إلى العرف فما يكون سفراً في زمن قد لا يكون سفراً في زمن آخر لتغير الأعراف وتحدد الأحوال، فإذا تدبرت في هذا المثال وجدت الحكم الشرعي هو هو لم يتغير، إذ الشارع علق الرخصة بوصف السفر فإذا تحقق وجوده عرفاً فمناط الحكم قائمٌ في الواقع فتنزل الرخصة وإن لم يتحقق هذا الوصف العرفي تخلف الرخصة تبعاً لعدم تحقق المناطق. مثل آخر نص الشارع على كفارة اليمين في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَصَدُتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أُوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتِهِمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَقْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ فالإطعام والكسوة معانٍ يراعى فيها العرف في ضبطه وتحديده طبيعته ومقداره وهو مما يقع فيه التفاوت للفتاوت الواقع في

الأعراف زماناً ومكاناً، لكن الحكم الشرعي هو هو يتطلب مناطه في الواقع، فإذا توافر الإطعام أو الكسوةعرفية في الواقع حصلت الكفارة المطلوبة شرعاً، وإن تخلفت لعدم دخولها تحت وصف الإطعام أو الكسوة عرفاً فالمقاطع الذي ينزل عليه حكم الشريعة غير حاصل في الواقع فلا تقع كفارة للبيتين. ومن نبه إلى أن مراعاة الشريعة لاختلاف العوائد ليس في الحقيقة احتلافاً في أصل الخطاب الإمام الشاطبي عليه رحمة الله، حيث قال: (واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلف الأحكام عند اختلف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب لأنه الشرع موضوع على أنه دائم أبدى، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتکلیف كذلك لم يحتاج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعی يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التکلیفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التکلیف، فسقوط التکلیف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد، وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في دفع الصداق بناءً على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناءً على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حكم، بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل، فالقول قوله بإطلاق لأنه مدعى عليه، وهكذا سائر الأمثلة، فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق، والله أعلم^(١).

ومقصود التأكيد على أن معطى (الزمان والمكان) ليس موجباً لتغيير الأحكام الشرعية، بل الموجب النظر في الأدلة الشرعية، والبرهنة والتدليل على موجب التغير، والنظر أيضاً في تغيير المناطق المؤثرة في الواقع والتي تستتبع أحكامها الشرعية الموضوعة اللاقعة بها، ويعبر الإمام ابن حزم عن هذا المعنى في صرامته المعهودة: (إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه، فعلى مدع انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء

(١) المواقفات ٤٩١/٢.

به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه، لأنه اليقين والنقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما^(١).

إلى أن قال: (إإن قيل: وما الدليل على تمادي الحكم مع تبدل الأزمان والأمكنة؟ قلنا وبالله تعالى التوفيق: البرهان على ذلك صحة النقل من كل كافر ومؤمن على أن رسول الله ﷺ أتانا بهذا الدين، وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل، وأن دينه هذا لازم لكل حي ولكل من يولد إلى القيمة في جميع الأرض. فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان، ولا لتبدل المكان، ولا للتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمانٍ، وفي كل مكانٍ، وعلى كل حالٍ، حتى يأتي نص ينقوله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى)^(٢).

وبكل حالٍ فالذي ينبغي أن يكون واضحاً تماماً أن ما يدرجه أهل العلم من المعاني تحت قاعدة تغير (الأحكام لتغير الزمان والمكان) لا تنسجم إطلاقاً مع تلك التوظيفات السيئة للخطاب العلماني، فإن هذه القاعدة لا تعني إطلاقاً أن ثمة تغيراً حقيقياً طارئاً على الأحكام الشرعية ذاتها، فُصارى ما يريدون الإلماح إلى أن من طبيعة الشريعة السعة والشمول في إعطائهما للأحكام المناسبة لظروف الواقع، مع ثباتها ورسوخها وأنها تراعي في أحکامها عدم التفريق بين المتماثلات أو الجمع بين المخلفات.

سادساً: من التعبيرات لهذه القاعدة استعمال كلمة (الفتوى) كبديل عن التعبير بالأحكام، وأظنها الأكثر حضوراً في المشهد الأصولي والفقهي المعاصر، وهو استعمال ذكره وأشاعه الإمام ابن القيم عليه رحمة الله، وهو استعمال أكثر انضباطاً وأرفع للبس والإيهام إذ الفتوى ناتج عن اجتهاد المفتى في استنباط الحكم الشرعي من أدلة الشريعة وتنزيل لذلك الحكم المستنبط على الواقع، ولا شك أن الفتوى يعرض لها من عوارض التغير والتجدد ما يعرض، ويتصور وقوع قدر من التغيير فيها مما لا يصح أن يكون واقعاً في الشريعة ذلك لاعتبارات متعددة بعضها مقصود من أطلق القاعدة كمراعاة تحدد العرف أو تتحقق وجود المناط أو موازنات المصالح والمسائل أو غيرها، أو غير مقصود كالاختلاف في الاجتهاد الفقهي بالتراجع عن ترجيح مثلاً فهذا وإن كان تغيراً في الفتوى ويمكن

(١) الإحکام ٥/٥.

(٢) الإحکام ٧/٥.

أن يدخل في ألفاظ القاعدة لكنه غير مقصود، ولا يخلو الأمر هنا من قدر من التجوز في الإطلاق أيضاً لكن الأمر في التعبير بالفتوى أسهل من التعبير بالأحكام^(١).

ثالثاً: فقه الإمام الشافعي بين القديم والجديد

من التوظيفات التي يمارسها الخطاب العلماني/الحداثي في هذا السياق لتبير تلاعيبهم بأحكام الشريعة التفصيلية الواقع الفقهي/التاريخي لمذهب الإمام الشافعي عليه رحمه الله، فله رحمه الله فقهان مشهوران عبر عن أحدهما بالقديم وعن الآخر بالجديد، فال الأول ما كان منه مدة مقامه بالعراق، والثاني بعد انتقاله عنها لمصر، وهذا التغير الطارئ في فقه الإمام الشافعي ناشئ بدعوى هؤلاء عن طبيعة البيئة المتغيرة، وعن مؤثرات الزمان والمكان، فللبيئة تأثيرها في الطبيعة الفقهية، والشريعة المناسبة لحياة الصدر الأول لا يلزم بالضرورة أن تكون مناسبة لحياتها اليوم، بل مشهد التجديد الفقهي الشافعي دال على أن لكل بيئة (زمانية-مكانية) فقهها المناسب فكما أن لأهل العراق فقهها لا يشركهم فيه أهل مصر فللمصريين فقه لا يشركهم في أهل العراق.

والجواب عن هذه الإشكالية من خلال ما يلي:

أولاً: أن نسبة القديم والجديد إلى مذهب الإمام الشافعي نسبةً اصطلاحية، كان المقصود منها بيان قدر من التغير الذي طرأ على اجتهادات الإمام الشافعي الفقهية، وقد تم ضبط المذهب القديم من حياة الإمام الشافعي زمانياً من بداية إفتائه وحتى سنة ١٩٩ هـ وجمهور ذلك واقع منه بالعراق وتخلله وجود في مكة وفي تلك المدة ألف كتابه الحجة والرسالة (القديمة) وغيرها، وكانت له اجتهادات فقهية وأصولية متعددة.

في أواخر سنة ١٩٩ هـ سافر الإمام الشافعي لمصر وظل فيها حتى توفي سنة ٢٠٤ هـ، وفي هذه السنوات غير كثيراً من اجتهاداته وعاد على كتبه بالمراجعة وإعادة التصنيف، وصاحب جملة من التلامذة كالبويطي والمزنى والريبع وغيرهم فنقلوا فقهه، وكان من أهم ما ألفه رحمه الله في هذه المدة الأم والرسالة (الجديدة) وغيرها، فكانت هذه الفترة هي المعبر عنها بالمذهب الجديد للشافعي.

(١) الأحكام أيضاً لفظ فيه قدر من الإجمال والاشتراك، فالأحكام قد يراد بها أحكام الشريعة عينها وقد تكون أحكاماً ناشئةً عن اجتهاد بشري كأحكام القاضي، فإن كان المقصود في تأصيل القاعدة الثاني فالأمر فيها قريب من التعبير بالفتوى مع ما بين الحكم والفتوى من الفوارق المعروفة.

وكان من الواضح أن الشافعي في مصر زاد من تحرير كتبه وانتفع بما حصله من معارف وعلوم سابقه، فهذا تلميذه بالعراق الإمام أحمد لما سئل: (ما ترى في كتب الشافعي التي عند العراقيين أحب إليك أم التي عند المصريين؟ قال: عليك بالكتب التي وضعها بمصر، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يحكمها، ثم رجع إلى مصر فأحكم ذلك)^(١).

ثانياً: من المهم الكشف عن بواعث هذا التغير الفقهي الذي وقع من الإمام الشافعي ، فإن ذلك سيظهر حجم المغالطة التي يراد تمريرها باستخدام الإمام الشافعي ومذهبة كورقة في لعبه هدر أحكام الشريعة تحت دعاوى تغير الزمان والمكان. هذه البواعث باستقراء فقه الشافعي نفسه وبعض القرائن الخارجية لا تكاد تخرج عن:

- ١) اتساع دائرة المعرفة والعلم باطلاعه على كثير من السنن والآثار مما لم يكن قد سمعها من قبل، خصوصاً في رحلته الأخيرة لمكة والتي سافر عقبها إلى مصر، ولذا فبعضهم يجعل مبتدأ فقهه ناشئاً من مكة متداً إلى استقراره بمصر.
- ٢) اعتماده على اجتهادٍ وقياسٍ ونظرٍ جديدٍ في أدلة الشريعة، ولدت قناعة بمرجوحة الرأي الأول ورجحانه للثاني، ولذا فمن العبارات التي أطلقها رحمه الله والتي تدل على اتكاء فقهه على نصٍ كان يجهله أو نظر في النص أصبح مرجحاً في نفسه، قوله عليه رحمة الله: (ليس في حلٍ من روى عني القديم)^(٢).
- ٣) اختلافات عُرفية مؤثرة في فقه الشريعة، أو قضايا اعتبرها الشارع في ترتيب الأحكام كالضرورة وال الحاجة وسد الذرائع وغير ذلك مما يمكن أن يتغير من زمان إلى زمان أو مكان إلى مكان مع ملاحظة اعتبار الشارع لهذا التغير، فتجدد الأوضاع العرفية مثلاً سيثمر فقههاً يناسبها فيما قرر الشارع اعتبار العرف فيه، فلا يستنكر أن يكون فقه المسألة عند الإمام الشافعي واحداً لكن تغير حكمه في الواقع لتغير المناطق الموجبة لتغيير الحكم الناشئ عن تغير الأعراف، وفرق كبير بين من يريد أن يقرر جواز هدر الأحكام الشرعية التفصيلية فيما اعتبره الشارع في الواقع من المعانٰ والأوصاف وما لم يعتبره، وبين من يستمسك بالنص الشرعي مفتشاً عن مناطه في الواقع لينزله عليه.

(١) مناقب الإمام الشافعي للبيهقي ٢٦٣/١.

(٢) البحر المحيط ٥٨٤/٤.

ثالثاً: يؤكد ما تقدم من موضوعية المبررات التي سوّغت للإمام الشافعي الخروج عن قول في المسألة إلى قول جديد وأن الأمر لم يكن فتيّاً تناسب أمزجة الناس وأهوائهم ما يلي:

١- عدم تحويزه لـأعمال فقهه العراقي في عبارته السالفة: (ليس في حلٍ من روی عنی القديم)، وقال الإمام البيهقي مبيناً الممارسة العملية للإمام الشافعي بهذاخصوص: (فكان يأمر بقراءة هذه الكتب عليه في الجديد، ثم يأمر بتخريق ما تغير اجتهاده فيها، وربما يدعه اكتفاءً بما ذكر في موضع آخر)^(١). فلو كان الشأن عنده توسيع تعدد الأحكام الشرعية لمجرد تعدد البيئات الحاضنة مع اشتراك في عين الواقع في البيتين لما حرص على إماتة مذهب القديم، لجوز للعراقيين العمل بالمذهب القديم وهو ما لم يقع منه عليه رحمة الله، فدل على أن جمهور ما وقع في مذهبه من التغيير عائد في الحقيقة إلى نظرٍ فقهيٍ جديدٍ في الأدلة الشرعية من جهة الثبوت ومن جهة الفهم، وهو ما فهمه أئمة الشافعية وعلوا عليه في نسبة الأقوال إليه رحمة الله فهذا الإمام النووي يقول مثلاً: (كل مسألة فيها قولان للشافعي -رحمه الله- قديم وجديد، فالجديد هو الصحيح وعليه العمل، لأن القديم مرجوح عنه، واستثنى جماعةٌ من أصحابنا نحو عشرين مسألة، أو أكثر وقالوا: يفتى فيها بالقديم)^(٢). ويقول أيضاً: (ليس للمفتى ولا للعامي المنتسب إلى مذهب الشافعي رحمة الله في مسألة القولين أو الوجهين أن يعمل بما شاء منهما بغير نظر بل عليه في القولين العمل بآخرهما)^(٣).

٢- أن أئمة المذهب الشافعي كانوا واعين تماماً بأن للإمام الشافعي أسباباً شرعية معتبرة في تغيير جملة من آرائه الفقهية، وأنه ما كان يخرج عن قول فقهى مبني على دليل إلا إلى قول فقهى آخر مبني على دليل أرجح، ولذا فقد كانوا يتبعونه على هذا المسلك المنهجي في متابعة الدليل ويخالفونه بترجيح رأيه القديم لرجحان دليله في نظرهم، وما كانوا ينسبون ذلك المذهب إليه إذ هو على خلاف قوله الجديد، فلو كان الكل فنياً ساعنة بحسب ضغوط الزمان والمكان لكن القديم والجديد كلاهما مذهبًا سائع النسبة للشافعي وهو ما لم يقع من علماء المذهب، وهم الأفهمن بطبيعة الشافعي وحقيقة مذهبة والأسباب التي دفعته إلى ترجيحاته الفقهية الجديدة، ولو كانوا يرون أن تغير البيئة هو السبب

(١) مناقب الشافعي ٢٥٦/١.

(٢) المجموع شرح المذهب ٦٦/١. وهذا الاستثناء بسبب قوة الألة المرجحة للقول القديم كما جاء بيانه في موضع متعدد من المجموع وغيره، وسيأتي عن النووي بعد قليل نقل يفيده أيضاً.

(٣) المجموع شرح المذهب ٦٨/١.

الرئيسي في ذلك لقرروه ولأعملوه في فقههم، قال الإمام النووي موضحاً هذه القضية في تعليقه على كلمة الإمام الجويني والتي ذكرها في كتابه الجنيل (نهاية المطلب ٢٩/١): (وعلى الجملة معتقدني أن الأقوال القديمة ليست من مذهب الشافعى حيث كانت، لأنه جزم القول على مخالفتها في الجديد، والمرجع عنه لا يكون مذهبًا للراجع).

قال النووي: (إذا علمت حال القديم ووجدنا أصحابنا أفتوا بهذه المسائل على القديم، حملنا ذلك على أنه أداهم اجتهادهم إلى القديم لظهور دليله وهم مجتهدون، فأفتوا به ولا يلزم من ذلك نسبته إلى الشافعى، ولم يقل أحد من المتقدمين في هذه المسائل أنها مذهب الشافعى، أو أنه استثنى، قال أبو عمرو: فيكون اختيار أحدهم للقديم فيها من قبيل اختياره مذهب غير الشافعى إذا أداه اجتهاده إليه، فإنه إن كان ذا اجتهاد اتبع اجتهاده، وإن كان اجتهاده مقيداً مشوباً بتقليد نقل ذلك الشوب من التقليد عن ذلك الإمام، وإذا افتى بين ذلك في فتواه، فيقول: مذهب الشافعى كذا، ولكنني أقول بمذهب أبي حنيفة وهو كذا) ^(١).

وهذا المسلك في الترجيح عند الشافعية، والخروج عن رأيه الجديد إلى القديم متابعةً للدليل راجعاً إلى استيعاب الشافعية لمنهج الإمام الشافعى في تطلب الحق بدليله، ولذا يقول النووي كاسفاً عن هذه الملاحظة وذلك في أثناء ذكره لهذه الميزة المنهجية عند الإمام الشافعى: (ومن ذلك شدة اجتهاده في نصرة الحديث، واتباع السنة، وجمعه في مذهبة بين أطراف الأدلة، مع الإتقان والتحقيق والغوص التام على المعاني والتدقيق، حتى لقب حين قدم العراق بناصر الحديث، وغلب في عرف العلماء المتقدمين والفقهاء الخراسانيين على متبني مذهبة لقب أصحاب الحديث في القديم والحديث، وقد رويانا عن الإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة المعروف بإمام الأئمة - وكان من حفظ الحديث ومعرفة السنة بالغاية العالية - أنه سُئل: هل تعلم سنة صحيحة لم يودعها الشافعى كتبه؟ قال: لا. ومع هذا فاحتاط الشافعى رحمه الله لكون الإحاطة متنعة على البشر، فقال ما قد ثبت عنه رضي الله عنه من أوجهه من وصيته بالعمل بالحديث الصحيح وترك قوله المخالف للنص

(١) المجموع ٦٧/١.

الثابت الصريح، وقد امتنل أصحابنا رحمة الله وصيته وعملوا بها في مسائل كثيرة مشهورة كمسألة التشويب في الصبح ومسألة اشتراط التحلل في الحج بعذر^(١).

٣- تصريح أئمة الشافعية بعدم جواز تقليد الشافعي في مذهبه القديم مما رجع عنه ولو كان المقلد عراقياً، فهل يصح الادعاء بأن الكل مذهب سائع للشافعي يصح العمل بهذا وهذا ونسبيته للشافعي، أم هو من قبيل الاجتهاد الفقهي المبني على النظر الشرعي في الدليل والذي يتراجع فيه العالم عن اجتهاد يراه خطأ إلى صواب أو من قول مرجوح إلى راجح؟!

٤- تصريح أئمة الشافعية بأن ما لم يتغير فيه اجتهاد الشافعي من اختياراته (العراقية/مذهبة القديم) ولم يحدث فيه مذهبًا جديداً فهو مذهبة، وهو ما يؤكد على طبيعة تطلب الحق في التغيير الطارئ على مذهب الشافعي، وأن اختياراته فيسائر تنقلات حياته إنما هي ناشئة عن تطلب القول الأرجح دليلاً وليس ناشئاً عن مجرد تغير الجغرافيا أو الزمان، أو أننا أمام مشهد فقهي جديد يراعي معطيات بيئة مخصوصة منفصلة تماماً عن المشهد الفقهي المتقدم، بل نحن أمام جسد فقهي واحد تبين لنا فيه اختيارات الإمام الراجحة من اختياراته المرحومة، وقد أقر الشافعي جملة من كتبه المتقدمة كما أشار إليه البيهقي في كتابه (مناقب الشافعي)^(٢)، كما أجرى تعديلات على بعض اختياراته كما سبق، يقول الإمام النووي موضحاً هذه الحقيقة في طبيعة الاتصال في فقه الإمام الشافعي بين القديم والجديد: (واعلم أن قولهم: القديم ليس مذهبًا للشافعي، أو مرجوعاً عنه، أو لا فتوى عليه، المراد به قديم نص في الجديد على خلافه، أما قديم لم يخالفه في الجديد أو لم يتعرض لتلك المسألة في الجديد، فهو مذهب الشافعي واعتقاده، ويُعمل به ويفتي عليه فإنه قاله ولم يرجع عنه، وهذا النوع وقع منه مسائل كثيرة ستأتي في مواضعها إن شاء الله، وإنما أطلقوا أن القديم مرجوع عنه ولا عمل عليه لكون غالبه كذلك)^(٣).

٥- أن من الملاحظ أن ثمة قدرأً من الخلاف بين أئمة الشافعية في تاريخ مذهبية القديم والجديد وبعضهم يجعل مبدأ الجديد في العراق قبيل خروجه منها، ومنهم من يقول بل من وجوده في مكة

(١) المجموع ١١/١.

(٢) مناقب الشافعي ١/٢٥٥-٢٥٦.

(٣) المجموع شرح المذهب ١/٦٨.

قبل انتقاله لمصر، ومنهم من يجعله من مبتدأ دخوله مصر، فهذا الخلاف في اعتبار بداية المذهب الجديد يؤكد على أن تغير البيئة فقط واعتبارات الزمان والمكان لم تكن هي العامل الرئيسي المؤثر في هذا التغير الفقهي بل العامل الأساسي هو تجدد النظر في الدلائل الشرعية خصوصاً بعد الاستزادة منها قبل دخوله مصر.

٦- أنه باستقراء الفوارق بين مذهب الشافعي القديم والجديد نجد جملة لا بأس بها من المسائل التي رجع عنها الإمام الشافعي لا علاقة لها مطلقاً بمجرد مراعاة البيئة الجديدة أو مطلق التسهيل الفقهي، وإنما هو لتجدد النظر في مأخذ الأدلة والاجتهاد في التوصل للراجح، خذ مثلاً ما جاء في كتاب الأم في معرض الكلام عن حكم الموالة في الوضوء: (وأحب أن يتبع الوضوء، ولا يفرقه لأن رسول الله ﷺ جاء به متتابعاً، وأن المسلمين جاؤوا بالطواف، ورمي الجمار، وما أشبههما من الأعمال متتابعةً، ولا حد للتتابع إلا ما يعلمه الناس من أن يأخذ الرجل فيه ثم لا يكون قاطعاً له حتى يكمله إلا من عذرٍ، والعذر أن يفزع في موضعه الذي توضأ فيه من سيلٍ، أو هدمٍ، أو حريقٍ، أو غيره، فيتحول إلى غيره فيمضى فيه على وضوئه، أو يقل به الماء فيأخذ الماء ثم يمضي على وضوئه في الوجهين جميعاً، وإن جف وضوئه كما يعرض له في الصلاة الرعاف وغيره فيخرج ثم يبني، وكما يقطع به الطواف لصلاحة أو رعافٍ أو انتقاده وضوءٍ فينصرف ثم يبني.

قال الريبع: ثم رجع الشافعي عن هذا بعد، وقال: عليه أن يتبدئ الصلاة إذا خرج من رعافٍ (وقال الشافعي): إنه إذا انصرف من رعافٍ أو غيره قبل أن يتم صلاته أنه يتبدئ الصلاة. قال الريبع: رجع الشافعي عن هذه المسألة وقال إذا حول وجهه عن تمام الصلاة عاماً أعاد الصلاة إذا خرج من رعافٍ وغيره^(١).

فما علاقة هذا الحكم المتعلق بالصلاة بتغير البيئة عراقية أو مصرية؟! والأمثلة كثيرة كمسألة التشويب في أذان الصبح، والتبعاد عن النجاسة في الماء الكثير، وقراءة السورة في لِأكعنتين الأخيرتين، ومسألة لمس المحارم، وتعجيل العشاء، ووقت المغرب، ومسألة المنفرد إذا نوى الاقتداء في أثناء الصلاة، والجهر بالتأمين للمأمور في الصلاة الجهرية، ومسألة استحباب الخطط بين يدي المصلى إذا

.٣٠/١ (١) الأم

لم يكن معه عصا ونحوها... الخ^(١). فهذا المسائل وغيرها لا علاقة لها بمجرد الانتقال من بيئه إلى بيئه جديدة، وإنما لتجدد النظر في الأدلة الشرعية طلباً لإصابة الحق.

- أن الإمام الشافعي كغيره من الأئمة شديد التحري للدليل الشرعي وله في ذلك تقريرات حسنة، وموافق مشهودة، وهو القائل: (إذا صح الدليل فهو مذهب)^(٢) وهي أمارة منهجية هامة على شدة تحريه للدليل وأن ما يطرأ على آرائه من التغيير منشؤه تجدد النظر الفقهي في الدليل الشرعي

لا تعمد هدر الدليل لضغط الواقع، ولذا كان من لطيف تصرف بعض أئمة الشافعية ترجيحه لبعض الأقوال الفقهية مما توقف في دليله الشافعي ونسبة تلك الترجيحات للشافعي كونه القائل:

(إذا صح الدليل فهو مذهب)، ومن مواقفه الدالة على شدة متابعته للوحي، وتحريه للسنة:

- قال الحميدي: روى الشافعي يوماً حديثاً، فقلت: أتأخذ به؟ فقال:رأيتني خرجت من كنيسة، أو على زnar، حتى إذا سمعت عن رسول الله ﷺ حدثنا لا أقول به؟!^(٣)

- وعن الربيع بن سليمان قال: سمعت الشافعي وسأله رجل عن مسألة فقال: يروى فيها كذا وكذا عن النبي ﷺ، فقال له السائل: يا أبا عبد الله تقول به؟ فرأيت الشافعي أرعد وانتقص، فقال: (يا هذا، أي أرض تقلني، وأي سماء تظليني، إذا رويت عن النبي ﷺ حدثنا فلم أقل به؟ نعم على السمع والبصر، نعم على السمع والبصر)^(٤).

- وعن الربيع أيضاً قال: سمعت الشافعي وذكر حديثاً عن النبي ﷺ، فقال له رجل: تأخذ به يا أبا عبد الله؟ فقال: سبحان الله! أروي عن رسول الله ﷺ شيئاً ولا آخذ به؟! متى عرفت لرسول الله ﷺ حدثاً، ولم آخذ به، فأنا أشهدكم أن عقلي قد ذهب.^(٥)

- وعن حرملة بن يحيى قال: قال الشافعي: كل ما قلتُ وكان عن رسول الله ﷺ خلاف قوله ما يصح، ف الحديث الذي ﷺ أولى، ولا تقلدوني^(٦).

(١) انظر مثلاً المجموع شرح المهدب ٦٦/١ فقد ذكر جملة من هذه المسائل، وكذلك رسالة الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والمحدث لأحمد عبد السلام الإندونيسي.

(٢) المجموع شرح المهدب ٩٢/١

(٣) سير أعلام النبلاء ٣٤/١٠

(٤) الفقيه والمتفقة ٣٨٨/١

(٥) آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم ٦٩

(٦) آداب الشافعي ومناقبه ٦٩

- وقال رحمه الله: كل حديث عن النبي ﷺ فهو قولي، وإن لم تسمعوه مني^(١).
- وقال الإمام أحمد: قال لنا الشافعي: أتتم أعلم بالحديث والرجال مني، فإذا كان الحديث صححًا فأعلموني - كوفياً، أو بصرياً، أو شامياً - حتى أذهب إليه إن كان صحيحًا^(٢).
- وقال رحمه الله: ما من أحد إلا وتدهب عليه سنة رسول الله ﷺ وتعزب عنه، فمهما قلت من قولِ، أو أصلَتْ من أصلٍ فيه عن رسول الله ﷺ خلاف ما قلتُ، فالقول ما قال رسول الله ﷺ وهو قولي. وجعل يردد هذا الكلام^(٣).
- وقال أيضًا: إذا وجدتم سنة رسول الله ﷺ خلاف قولي فخذلوا بالسنة ودعوا قولي فإني أقول بما^(٤).
- وقال: أجمع المسلمون على أن من استبان له سنة رسول الله ﷺ - لم يكن له أن يدعه قوله أحد من الناس^(٥).
- وقال: كل مسألة تكلمت فيها صحة الخبر فيها عن النبي ﷺ عند أهل النقل بخلاف ما قلت فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي^(٦).
- والمقصود أن من كان على هذه الحال من شدة تحري موافقة السنة لا يتصور منه أن يهدرها مجرد انتقاله من رقعة جغرافية معينة إلى رقعة أخرى، أو أن يرضخ لمعطيات الواقع فيسعى في تطوير الدين للتأقلم مع هذا الواقع.

(١) آداب الشافعي ومناقبه .٧٠

(٢) آداب الشافعي ومناقبه .٧٠

(٣) إعلام الموقعين / ٢ .٢٨٦

(٤) إعلام الموقعين / ٢ .٢٨٥

(٥) إعلام الموقعين / ١ .٧١

(٦) إعلام الموقعين / ٢ .٢٨٥

المزلق الخامس: مشكلة العقل

بيان المزلق:

أن العقل هو من أجل نعم الله تعالى على البشرية، وهو الفيصل بين الإنسان والحيوان، وبه عرفت صحة النبوة وصدق الوحي، فلا بد من اعتباره مرجعاً في حال اختلف مع النصوص، إذ هو الكاشف عن صحتها، ويرده يسقط الدليل الكاشف عن صحة النصوص فلزم الأخذ به، ثم إن دلائل تلك النصوص ظنية خبرية بالمقارنة إلى قطعية الدلالة العقلية البرهانية، ولا شك أن تقديم الدلالة الأقوى مقصود مطلوب والتعلق بالظن غير مشروع.

المناقشة:

في الحقيقة لا أستطيع إخفاء عدم حماستي الكبيرة لمعالجة (سؤال العقل والنقل) لسبعين بسيطين:)١(أن المكتبة الشرعية/الفكرية حافلة جداً بكتابات كثيرة جداً تبلغ آلاف الصفحات في معالجة مختلف زوايا هذا الموضوع، ببيان حقيقة العقل، ومنزلته في بناء التصورات والأفكار، وموقعه من الخارطة الشرعية، و مجالاته البحثية، وأوجه كمالاته وأوجه القصور.. الخ^(١).

(١) فمما كتب في هذا المجال مؤكداً أبي لم أقصد الاستيعاب:

- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية.
- نقض تلبيس الجهمية لابن تيمية.
- منهاج السنة لابن تيمية.
- بغية المرتاد لابن تيمية.
- نقض المنطق لابن تيمية.
- الرد على المنطقين لابن تيمية.
- الصفدية لابن تيمية.
- شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية.
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية.
- العقل وفضله لابن أبي الدنيا.
- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين المصطفى صبرى.
- منهجه الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي حسن.
- مصادر التشريع ومنهج الاستدلال والتلقى لحمدي عبد الله.
- منهجه التلقى والاستدلال بين أهل السنة والمتبدعة لأحمد الصوبيان.
- المعرفة في الإسلام: مصادرها و مجالاتها لعبد الله القرني.
- مناهج البحث في العقيدة الإسلامية لعبد الرحمن الزنيدى.

(٢) أن أكثر ما يكتبه المخالفون في تقرير هذه المسألة هو إعادة إنتاج رديء لكتابات متقدمة في هذا الباب، فالإشكالات هي عين الإشكالات التي تناولها من كان قبلهم من المهمومين بالبحث في المقولات ومذاهب الناس فيها، والفرق لا يعدو أن يكون فرقاً شكلياً في صياغة الجمل والعبارات لتكون أكثر عصريةً، مع ملاحظة الفرق بين تقريرات من تقدمهم في تأصيل هذه الإشكاليات والتي تتميز بقدر أكبر من التحرير والتنظير للمشكلة.

- القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي.
- تحرير العقل وتبني التوحيد في ضوء الكتاب والسنة أحمد فال ولد محمد.
- مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة محمد الجوزو.
- العقل والنقل عند ابن رشد محمد أمان الجامي.
- جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي.
- العقل والنقل: ذم تقديم العقل على النصوص الشرعية لبدر الناصر.
- الأصول التي بنى عليها المبتداة مذهبهم في الصفات لعبد القادر صوفي.
- الدليل العقلي عند السلف عبد الرحمن الشهري.
- منهاج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل جابر أمير.
- موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة لسليمان الغصن.
- منهاج السلف بين العقل والتقليد: تصحيح مفاهيم، درء شبّهات محمد السيد الجنيد.
- موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من دعوى المعارض العقلي عبد الرحمن الشمربي.
- الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل.
- الاتجاه العقلي لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين لسعيد الزهراني.
- الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة لمهدى أبو سعدة.
- العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار لحسني زينة.
- العقلاطيون أفراد المعتزلة العصريون لعلي الحلي.
- موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية للأمين الصادق الأمين.
- موقف المدرسة العقلية من الحديث لشفيق ابن شقيق.
- منهاج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير لفهد الرومي.
- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد لسعود العريفي.
- الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة عبد الكريم عبيدات.
- أدلة أهل السنة العقلية في الأسماء والصفات والقدر لأحلام الضبيعي.
- القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية محمد نعيم سعدي.
- جنائية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية محمد أحد لوح.
- العقلية الليبرالية في رصف العقل ووصف النقل عبد العزيز الطريفي.
- وغيرها الكثير.

ومع ذلك فأجدني مضطراً إلى معالجة هذا الملف المتشعب، فمن المعيب أن تُبحث موارد هدر النصوص ويعرض عن واحدٍ من أكبر الموارد التي هدرت لأجله الكثير من النصوص الشرعية في القديم والحديث، بل هو في الحقيقة أَسْ تلك الموارد، إذ كثير منها عائد في نهاية المطاف إلى هذا المورد، وسأحاول أن أقتصر في معالجة هذا الموضوع الطويل الشائك بذكر أهم القضايا التي ينبغي أن يراعيها من يريد تحرير الجواب الشرعي لسؤال (العقل)، وهي لا تعدو أن تكون ملخصات لبعض ما كتب في هذا الموضوع، وأرجو أن يكون فيها ما يحل شيئاً من عقد إشكالية العقل والنقل:

أولاً: مقدمات حول العقل

من المهم قبل الخوض في معالجة دعوى التعارض بين العقل والنقل ووجوب تقديم العقل، معرفة معنى العقل خصوصاً أن له جملةً من المعاني الاصطلاحية، فأيتها المقصود في دعوى التعارض هذه.

العقل في اللغة:

أصل مادته مأخوذ من الحبس والمنع والإمساك، ولذا سمي العقل عقلاً لأنّه يعقل صاحبه، أي: يحجزه وينفعه عن الواقع في المملكة. ولذات الاعتبار سمي أيضاً حِجْرًا، لأنّه يحجزه عن ارتكاب الخطأ، وسمى كذلك: كُبِيَّه، لأنّه ينهي صاحبه عن فعل ما لا يحمد^(١).

العقل في الاصطلاح:

فقد تعددت فيه أقاويل الناس (وكثر الاختلاف فيه حتى قيل: إن فيه ألف قول)^(٢)، ويمكن رد معنى العقل في الجملة إلى معنيين رئيسين، فقد قال الإمام ابن القيم رحمه الله:

(العقل عقلان):

- عقل غريزي طبقي، هو أبو العلم ومربيه ومشرمه.
- وعقل كسيبي مستفاد، وهو ولد العلم وثمرته ونتيجهته.

(١) انظر في لسان العرب ١١/٤٥٨، والقاموس المحيط ١٣٣٨، ومعجم مقاييس اللغة ٤/٦٩.

(٢) البحر المحيط ١/٦٥.

إذا اجتمعا في العبد استقام أمره، وأقبلت عليه جيوش السعادة من كل جانب، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وإذا فقدهما، فالحيوان البهيم أحسن حالاً منه، وإذا فقد أحدهما أو انتقص، انتقص صاحبه بقدر ذلك^(١).

وقد فصل ابن تيمية إجمال النوعين فجعلها على أربعة معانٍ وهي باختصار:
 (أحدها: علوم ضرورية يفرق بها بين الجنون الذي رفع القلم عنه وبين العاقل الذي جرى عليه القلم فهذا مناط التكليف).

والثاني: علوم مكتسبة تدعى الإنسان إلى فعل ما ينفعه، وترك ما يضره...
 الثالث: العمل بالعلم يدخل في مسمى العقل أيضاً، بل هو من أخص ما يدخل في اسم العقل الممدوح...
 الأمر الرابع: الغريزة التي بها يعقل الإنسان^(٢).

العقل في القرآن:

(لفظ العقل اسم ليس له وجود في القرآن، وإنما يوجد ما تصرف منه لفظ العقل نحو (يعقلون)
 و(تعقلون) و(ما يعللها إلا العالمون) وفي القرآن الأسماء المتضمنة له كاسم الحجر، والنهي، والألباب
 ونحو ذلك^(٣).

فمن المعاني التي جاءت بها تصاريف مفردة العقل في القرآن:

- فهم الكلام:

ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُخْرِفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقِلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ فبين أن السبب في جعله عربياً هو أن يفهمه ويعقله أولئك المتحدثون بهذه اللغة.

(١) مفتاح دار السعادة ١١٧/١.

(٢) بغية المرتاد ٢٦٠.

(٣) بغية المرتاد ٢٤٨.

- عدم التناقض في القول:

ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تُحَاجِّوْنَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أَنْزَلْتُ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُوْنَ﴾ ووجه التناقض بين كون إبراهيم سابق لكتاب الديانتين.

- اختيار النافع وترك الضار:

سواء كان النفع والضر مادياً أو معنوياً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ وَلَلَّهُ الْأَخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُّنُوْنَ أَفَلَا تَعْقِلُوْنَ﴾، وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُوْنَ﴾.

- استخلاص العبر الصحيحة من الحوادث:

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَتَّكُنَا مِنْهَا آيَةً بَيْنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُوْنَ﴾.

- فَهُمْ دلالات الآيات الكونية:

ومنه قوله تعالى: ﴿وَسَحَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَحَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُوْنَ﴾.

والحق أن هذه المعاني تعود إلى اختلاف وظائف العمل العقلي، لا إلى تباين في معنى العقل نفسه، فلم يرد ذكر (العقل) في القرآن إلا بصيغ الفعل (يعقلون) للإشارة إلى الوظيفية العقلية اللاعقة بكل مقام. وما دمنا في سياق ذكر ما يتصل بمعنى العقل، فلا بأس من الاستطراد بذكر مسائلين تتعلق بماهية العقل:

المسألة الأولى: العقل جوهر أم عرض؟

فالذى عليه أهل السنة والجماعة أن العقل عرضٌ أو صفةٌ وليس بجوهر خلافاً لبعض المتكلمة والفلسفه، فالعقل ليس شيئاً قائماً بذاته وإنما هو صفة لا بد أن يقوم بغيره، وهو العاقل الموصوف به^(١).

المسألة الثانية: العقل محله القلب أم الدماغ؟

حکى بعضهم اختلاف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

١- أن محله القلب:

ونسب للمالكية والشافعية وعليه بعض الحنابلة وصححه الباقي، وأهم ما استدلوا به قول الله تبارك وتعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوْا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُوْنَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُوْنَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَلُ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾. قالوا: فقد نسب الله منفعة كل عضو إليه

(١) انظر بغية المرتاد .٢٥١

فـالـأذن محلـ السـمع، والـعين محلـ البـصر كـما هو مـعلوم، فـيكون العـقل محلـ القـلب، ثـم أـكـد هـذا بـنـسـبةـ العـمـى إـلـى القـلـوبـ المـوـجـودـةـ فـي الصـدـورـ. وـكـذـلـكـ اـسـتـدـلـواـ بـقـوـلـهـ عـزـ وـجـلـ: ﴿إِنَّ فـي ذـلـكـ لـذـكـرـيـ لـمـنـ كـانـ لـهـ قـلـبـ أـوـ أـلـقـىـ السـمـعـ وـهـوـ شـهـيدـ﴾. وـكـذـلـكـ اـسـتـدـلـواـ بـقـوـلـهـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـ فـي ابنـ عـبـاسـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـمـاـ: (إـنـ ذـاكـمـ فـتـيـ كـهـولـ لـهـ لـسـانـاـ سـؤـولـاـ وـقـلـبـاـ عـقـولاـ) ^(١).

٢- أـنـ محلـ الدـمـاغـ:

وـهـوـ قـوـلـ مـنـسـوبـ لـلـأـحـنـافـ وـالـخـنـابـلـ وـاـسـتـدـلـواـ بـأـدـلـةـ مـنـهـاـ:

- ١) الحـسـ وـالـمـشـاهـدـةـ، فـلـوـ ضـرـبـ شـخـصـ عـلـىـ رـأـسـهـ مـثـلاـ وـهـوـ محلـ الدـمـاغـ يـقـيـنـاـ ضـرـبةـ قـوـيـةـ لـزـالـ مـعـهـاـ العـقـلـ.
- ٢) اللـسـانـ الـعـرـيـ، فـالـعـرـبـ تـقـوـلـ لـلـعـاقـلـ وـافـرـ الدـمـاغـ وـلـضـعـيفـ الـعـقـلـ خـفـيفـ الدـمـاغـ. وـقـدـ ذـكـرـ أـبـوـ حـفـصـ بـنـ شـاهـيـنـ بـإـسـنـادـهـ عـنـ فـضـلـ بـنـ زـيـادـ. وـقـدـ سـأـلـهـ رـجـلـ عـنـ الـعـقـلـ أـيـنـ مـنـ الـبـدـنـ؟ـ فـقـالـ: سـمعـتـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ يـقـوـلـ: الـعـقـلـ فـيـ الرـأـسـ. أـمـاـ سـمعـتـ إـلـىـ قـوـلـهـمـ: (وـافـرـ الدـمـاغـ وـالـعـقـلـ) ^(٢). وـمـاـ قـالـهـ اـبـنـ تـيـمـيـةـ فـيـ تـحـقـيقـ هـذـهـ مـسـأـلـةـ: (فـالـتـصـورـ وـالـإـدـرـاكـ لـلـمـعـانـيـ محلـ الدـمـاغـ ثـمـ يـبـعـثـ بـذـلـكـ الـقـلـبـ، وـالـقـلـبـ يـأـمـرـ وـيـدـبـرـ فـيـ بـأـوـامـرـهـ إـلـىـ الدـمـاغـ وـالـدـمـاغـ يـحـرـكـ الـأـعـضـاءـ. فـكـلـاـهـاـ يـفـتـقـرـ إـلـىـ الـآـخـرـ وـإـذـاـ عـلـمـنـاـ أـنـ الـعـقـلـ قـوـةـ مـعـنـوـيـةـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـدـرـكـ بـوـاسـطـةـ الـحـسـ تـبـيـنـ لـنـاـ ضـعـفـ قـوـلـ الـأـطـبـاءـ) ^(٣).

وـقـالـ اـبـنـ الـقـيمـ فـيـ بـحـثـهـ لـهـذـهـ مـسـأـلـةـ: (الـصـوـابـ أـنـ مـبـدـأـهـ وـمـنـشـأـهـ مـنـ الـقـلـبـ، وـفـروـعـهـ وـثـمـرـتـهـ فـيـ الرـأـسـ، وـالـقـرـآنـ قـدـ دـلـ عـلـىـ هـذـاـ بـقـوـلـهـ: ﴿أَفَلَمْ يـسـيرـوـاـ فـيـ الـأـرـضـ فـتـكـوـنـ لـهـمـ قـلـوبـ يـعـقـلـوـنـ بـهـاـ﴾ وـقـالـ: ﴿إِنَّ فـيـ ذـلـكـ لـذـكـرـيـ لـمـنـ كـانـ لـهـ قـلـبـ﴾، وـلـمـ يـرـدـ بـالـقـلـبـ هـنـاـ مـضـغـةـ الـلـحـمـ الـمـشـتـرـكـةـ بـيـنـ الـحـيـوانـاتـ بـلـ الـمـرـادـ مـاـ فـيـهـ مـنـ الـعـقـلـ وـالـلـبـ) ^(٤).

(١) رواه الطبراني ٢٦٥/١٠، والحاكم ٦٢١/٣، وأبو نعيم في حلية الأولياء ٣١٨/١. قال الهيثمي في جمـعـ الزـوـائدـ ٩/٢٨٠: [فيهـ] أبوـ بـكرـ الـهـذـلـيـ ضـعـيفـ.

(٢) ذـمـ تـقـدـيمـ الـعـقـلـ عـلـىـ النـقـلـ.

(٣) بـجـمـعـ الـفـتاـوـاـ ٩/٣٠٣.

(٤) مفتاح دار السعادة ١/١٩٥.

ثانياً: منزلة العقل في الخطاب الشرعي

لا بد من تحديد موقع العقل من خارطة الإسلام، وبيان منزلته في ميزان الشريعة، وهو ما ستحدده الوقفات التالية:

الوقفة الأولى: من تأمل في الوحي ملتمساً معرفة رتبة الدليل العقلي فسيجد أنه يسلم إلى نتيجة معتدلة في التعاطي مع الدليل العقلي فتنة احتفاء شرعي به مع ضبط مجالات العمل العقلي، فلا غلو في العقل ليكون الحجة المهيمنة على كافة الأدلة، ولا جفوة فتلغى حجيتها ودلالتها ووظيفتها في عملية الاستدلال الشرعي.

الوقفة الثانية: تعدد مظاهر احتفاء الشريعة بالعقل وضرورة إعماله للتوصل إلى الحق، فمن

مظاهر هذا الاحتفاء:

(١) أن العقل هو واحدٌ من مناطقات التكليف؛ ونقضه أو انعدامه له تأثير كبير في ثبوت وصف التكليف الشرعي، فمن لا عقل له لا تكليف عليه، قال النبي ﷺ: (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم

حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يعقل)^(١).

(٢) أن الله عز وجل قد حث على التعقل والتفكير والتدبر في آياته وأمثاله وفي تشريعاته وفي مخلوقاته، وليس هناك من كتاب أطلق سراح العقل واستشاره لأداء وظيفته كالقرآن، فما أكثر ما يرد في القرآن: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، و﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ و﴿لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾، وكلها تشير إلى ضرورة العمل العقلي وأثره في استلهام الهدایة، ويكتفي من ذلك ثناء الرب تعالى على عبادة التفكير وأحوال المتكلمين في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لَّا يُؤْلِي إِلَيْهَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقَنَّا عَذَابَ النَّارِ﴾ الآيات، عن عطاء قال: دخلت أنا وعبيد بن عمير على عائشة رضي الله عنها فقالت لعبيد بن عمير: قد آن لك أن تزورنا، فقال: أقول يا أمه كما قال الأول زر غبًّا تردد حبًّا، قال: فقالت: دعونا من رطانتكم هذه، قال ابن عمير: أخبرينا

(١) رواه النسائي ١٥٦/٦، وابن ماجه ١٦٧٣، أحمد ١٠٠/٦، والدارمي ٢٤٧٣٨ ولفظ له، والدارمي ٢٢٥/٢. وصححه ابن العربي في عارضة الأحوذى ٣٩٢، والألباني في صحيح سنن النسائي ١٥٦/٦. وقال ابن تيمية: اتفق أهل المعرفة على تلقينه بالقبول مجموع الفتاوى ١٩١/١١.

بأعجب شيء رأيته من رسول الله ﷺ، قال: فسكتت، ثم قالت: لما كان ليلة من الليالي قال: (يا عائشة ذريني أتعبد الليلة لربِّي) قلت: والله إني لأحب قربك وأحب ما سرك، قالت: فقام فنطهر ثم قام يصلي، قالت: فلم يزل يبكي حتى بل حجره، قالت: ثم بكى فلم يزل يبكي حتى بل لحيته، قالت: ثم بكى فلم يزل يبكي حتى بل الأرض، فجاء بلال يؤذنه بالصلوة فلما رأه يبكي قال: يا رسول الله لم تبكي وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟ قال: (أفلا أكون عبداً شكوراً، لقد نزلت علي الليلة آية ويل من قرأتها ولم يتذكر فيها: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية كلها^(١)).

٣) أن الانتفاع بالمواعظ والذكر والقصص والتشريع والأمثال القرآنية مقصورة على أصحاب

العقل يقول تعالى: ﴿وَمَا يَذَكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. ويقول سبحانه: ﴿وَلَقَدْ تَرَكَنَا مِنْهَا آيَةً بَيْنَهَا لِقُومٍ يَعْقِلُونَ﴾. ويقول عز وجل: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ﴾، ويقول سبحانه: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسْمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾، ويقول تعالى: ﴿وَتَلَكَ الْأَمْمَالُ نَضْرُهُمَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾، قوله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّفَقُونَ﴾، إلى غيرها من الدلائل الشرعية الكثيرة التي تبين مكانة العقل وأهميته وظائفه وأنه سبب من أسباب الهدایة.

٤) أن الله نهى على من أطفأوا نور عقولهم بتقليد غيرهم وبين مغبة ذلك، فقال عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَتَبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّسِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ أَبَاءَنَا أَوْلَئِكَ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ*

* ومَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكُّ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾.

٥) أن للعقل وظيفة كبرى في استنباط الأحكام والنظر في الأدلة، وكلما كان العقل أكبر وأوفر كان المرء أقدر على أداء واجبات الاجتہاد، وبضعفه تضعف ملکة الاجتہاد والاستنباط، يقول الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَبَرُوا آيَاتِهِ وَلَيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾.

٦) أن الشّرع جعل العقل واحداً من الضروريات الخمس التي جاء الإسلام للمحافظة عليها،

فنهى عن الاعتداء عليه فمن اعتدى عليه وضعف منفعته بالضرب مثلاً لزمته الديمة كاملة^(٢)، كما حرم كل ما من أثره زوال العقل من تعاط لمسكر ومفتر وغير ذلك كالخمر وغيره يقول تعالى: ﴿إِنَّهَا

(١) رواه ابن حبان ٢/٣٨٦ . وحسنه الألباني في صحيح الترغيب ١٤٦٨ ، والوادعي في الصحيح المسند ١٦٥٤

(٢) قال عبد الله بن أحمد: سمعت أبي يقول: في العقل دية إذا ضرب فذهب عقله. وقال ابن قدامة لا نعلم فيه خلافا.

الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبَيْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١﴾، وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر^(١).

ثالثاً: مجالات العمل العقلي

بالرغم من تكريم الإسلام للعقل، وحثه على استثماره والانتفاع به، فقد حدد له مجالاته التي يخوض فيها حتى لا يضل، وفي هذا تكريم له أيضاً، لأنه مهما اتسعت الملوكات العقلية فسيظل محدوداً في قدراته وطاقته وملوكاته، ولن يستطيع أن يدرك كل الحقائق مهما أوتي من قدرة وطاقة على الاستيعاب والإدراك، وإذا ما حاول الخوض فيما لا طاقة له للخوض فيه، فسيعرض صاحبه لاللتباس والتخطيط بل ربما قاده إلى الضلال والتيه. فالعقل مهما بلغ من القوة والذكاء ليس إلا كحاسة من الحواس التي تربطنا بالعالم من حولنا، فكما يكون للعين مدى تنتهي عنده مقدرتها على الإبصار فلا تدرك ما وراء هذا المدى من مرجيات، فكذلك الشأن في العقل، فهو حاسة الإدراك، له مجال المحدود الذي يعمل فيه، ويدرك حقائق الأشياء في محيطه. يقول الإمام الشاطبي:

(إن الله جعل للعقل في إدراكتها حدأً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون)^(٢).
وقال ابن خلدون منبهاً إلى معنى بديع في هذا الشأن: (ولا تشقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعودوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، وسقط من الوجود عنده صنف المسموعات. وكذلك الأعمى أيضاً يسقط من الوجود عنده صنف المرئيات، ولو لا ما يرددُهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة، لما أقرُوا به. لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكم. ولو

(١) رواه أبو داود ٣٦٨٦، وأحمد ٣٠٩/٦، والطبراني ٢٦٦٧٦ ٣٣٧/٢٣، والبيهقي ٧٨١ ٣٣٧/٢٩٦، والبيهقي ١٧٨٦٠ ٢٩٦/٨ [فيه] شهر بن حوشب مختلف فيه، وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٤/٣٧٧: هذا ما استنكر من حديث شهر في سعة روايته ، وما ذاك بالمنكر جداً، وقال ابن الملقن في شرح البخاري ٤٠/٢٧: في سنته شهر، وحسن إسناده ابن حجر في فتح الباري ١٠/٤٧، وقال الشوكاني في الفتاح الرباني ٨/٤٢٠: صالح للاحتجاج به.

(٢) الاعتصام .٣١٨/٢

سئل الحيوان الأعمى ونطق لوجدناه منكراً صنف المعقولات وساقطة لديه بالكلية. وإذا علمت ذلك، فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ هُمْ يُحِيطُونَ﴾. فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، وتابع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أح Prism على سعادتك وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنه لا تطبع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال^(١).

إذا تفهمت مدى محدودية القدرة العقلية استطعت أن تفهم معنى منع الإسلام العقل من الخوض فيما لا يدركه، ولا يكون في متناول إدراكه، كالذات الإلهية، والأرواح في ماهيتها، ونحو ذلك، وكذلك كيفيات الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وغيرها من المغيبات التي ليست في متناول العقل ومداركه. وعلى هذا مضى المسلمون في العصر الأول من الإسلام، عرّفوا ما للعقل فدرسوه وحفظوه، وما ليس له فاجتنبوه، (فاما محاولة إدراك ما وراء الواقع بالعقل المحدود الطاقة بحدود هذه الأرض والحياة عليها، دون سند من الروح المليم والبصيرة المفتوحة، وترك حصة للغيب لا ترتادها العقول.. فاما هذه المحاولة فهي محاولة فاشلة أولاً، ومحاولة عابثة أخيراً. فاشلة لأنها تستخدم أدلة لم تخلق لرصد هذا المجال. وعاشرة لأنها تبدد طاقة العقل التي لم تخلق لمثل هذا المجال)^(٢).

فالغيبات التي لا تقع تحت مدارك العقل لا مجال له أن يخوض فيها، ولا يخرج فيها عمداً دلت عليه النصوص الشرعية كمعرفة حقيقة صفات الله تعالى، وتفاصيل أمور الملائكة والجن والروح والقيمة والجنة والنار ونحو ذلك. فالعقل البشري لا يهتدى إلى تفاصيل تلك الغيبات إلا بالرسالة والوحى. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (فما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر،

(١) مقدمة ابن خلدون ٣/٢٥.

(٢) في ظلال القرآن ١/٤٠.

وما أمرت به من تفاصيل الشرائع، لا يعلمه الناس بعقولهم، كما أن ما أخبرت به الرسل من تفاصيل أسماء الله وصفاته، لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا يعلمون بعقولهم جمل ذلك^(١).

وكذلك التعرف على تفاصيل العبادات واستبانت وجه الحكمة فيها خارج عن حدود القدرة العقلية فإذا كان العقل عاجزاً عن معرفة الحكم التفصيلية لتفاصيل العبادات وكيفياتها فهو أعجز عن استحداث كيفيات للعبادة من عنده، إذ العبادة أصلاً مبنية على عدم معقولية معناها على وجه التفصيل، وفيه يقول الإمام الشاطبي عليه رحمة الله: (البعد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى)^(٢).

وعلى هذا تفهم عبارة علي رضي الله عنه: (لو كان دين الله بالرأي لكان باطن الخف أحق بالمسح من أعلىه ولقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح هكذا بأصابعه) يعني أعلى الخف.

وكذلك ينبغي التنبه إلى أن إدراك العقل لكثير من القضايا إدراك محمل لا مفصل، وقد يكون إدراكاً بعضاً لا شمولياً، فالعقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم، وقد يدرك في بعض التصرفات أنها من قبيل العدل أو الظلم، لكنه قد يعجز عن تقييم فعل معين: هل هو عدل أو جور؟

فالحق أن العقل عنده قدرة على التحسين والتقييم مع ملاحظة محدودية هذه القدرة من جهتين:

الأول: أن قدرته محدودة لا تشمل كل شيء، فقد يعجز العقل عن تقييم حسن بعض الأشياء أو قبحها، والثاني: أنها ملكرة لا تستتبع التكليف الشرعي ولا يترب عليها الثواب والعقاب.

رابعاً: العقل بين الوحدة والاختلاف

من مشكلات العقل التي ينبغي ملاحظتها ونحن في طور التمهيد للجواب عن مشكلة تعارض العقل والنقل أنه ليس شيئاً واحداً يقع لكل الناس على وجه يتفقون فيه، بل هم يتفاوتون تفاوتاً هائلاً في كثير من المعارف العقلية، وهذه قضية واضحة عند النظر في مقولات أصحاب الملل والنحل والعقائد، بل هي واضحة عند التأمل في سائر أحوالبني آدم، فالعقل هو (من الأمور النسبية الإضافية فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله

(١) الرسالة التدمرية .٨٨

(٢) المواقفات .٥٣٩/٢

في وقت آخر^(١)، وبالتالي فـ(إن العقل المطلق أو العقل المثالي تحرير لا وجود له في عالم الواقع! إنما الموجود في الواقع هو عقل هذا المفكر وذاك المفكر لكل منهم طريقة خاصة في "تعقل" الأمور، ولكل منهم "نوازعه" الخاصة التي يحسبها بعيدة عن التأثير في عقله وهو واهم في حسابه، ولكل منهم اهتماماته الخاصة التي تجعله يركز على أمور ويغفل غيرها من الأمور)^(٢).

ومن رصد حالة الاختلاف العقلي بين أرباب العقائد الإمام ابن القيم عليه رحمة الله في غير ما موطن في كتابه العظيم الصواعق المرسلة، فمما قاله في هذا: (أن المعقولات ليس لها ضابط يضبطها ولا هي منحصرة في نوع معين، فإنه ما من أمة من الأمم إلا وله عقليات يختصون بها، فللفرس عقليات، وللبهند عقليات، ولليونان عقليات، وللمجوس عقليات، وللصياغة عقليات، بل كل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين على العقليات، بل بينهم فيها من الاختلاف والتباين ما هو معروف عند المعтин به، ونحن نعفيكم من المعقولات واضطرابها، ونحاكمكم إلى المعقولات التي في هذه الأمة، فإنه ما من مدة من المدد وإنما وقد ابتدعت فيها بدع يزعم أربابها أن العقل دل عليها، ونحن نسوق لك الأمر من أوله إلى أن يصل إليك بعون الله وحسن توفيقه فنقول...).^(٣)

ثم ساق رحمة الله تاریخاً عقدياً مختصراً حال الأمة قبل الإسلام وما وقع فيها من البدع بعده، وهو فصل حسن جميل يؤكّد صعوبة جعل العقل معياراً بسبب التفاوت الكبير في تصويب وتحطيم المعارف العقلية.

ومن لطيف ما قاله ابن القيم أيضاً في التأكيد على إشكالية جعل العقل معياراً يحاكم إليه الكتاب والسنة قوله: (نقول للجميع: بعقل من منكم يوزن كلام الله ورسوله؟ وأي عقولكم تجعل معياراً له؟ بما وافقه قبل وأقر على ظاهره وما خالفه رد أو أول أو فوض؟ ...

أعقل أرسطو (Aristotle) وشيعته، أم عقل أفلاطون وشيعته، أم فيثاغورس، أم أنبادقليس، أم سocrates، أم تامسطيوس، أم الإسكندر بن فيليس، أم عقل الفارابي، أم عقل جهم بن صفوان، أم عقل النظام، أم عقل العلاف، أم عقل الجبائي، أم عقل بشر المربيسي، أم عقل الإسكافي، أم

(١) درء التعارض ١٤٤/١.

(٢) مذاهب فكرية معاصرة ٥٠٠.

(٣) الصواعق المرسلة ٣/٦٧٠.

عقل حسين النجاري، أم أبي يعقوب الشحام، أم أبي الحسين الخياط، أم أبي القاسم البلاخي، أم ثامة بن أشرس، أم جعفر بن مبشر، أم جعفر بن حرب، أم أبي الحسين الصالحي، أم أبي الحسين البصري، أم أبي معاذ التومي، أم معمر بن عباد، أم هشام الفوطي أم عباد بن سليمان، أم ترثون بعقول المتأخررين، الذين هذبوا العقليات ومحضوا زيفها واختاروا لنفسهم ولم يرضوا بعقول سائر من تقدمهم، فهذا أفضليهم عندكم محمد بن عمر الرازي فبأي معقولاته تزرون نصوص الوحي، وأنتم ترون اضطرابه فيها في كتبه أشد الاضطراب فلا يثبت على قول، فعينوا لنا عقلاً واحداً من معقولاته ثبت عليه ثم أجعلوه ميزاناً، أم ترثون بعقل نصير الشرك والكفر والإلحاد الطوسي، فإن له عقلاً آخر خالف فيه سلفه من الملحدين، ولم يوافق فيه أتباع الرسل، أم ترثون عقول القرامطة والباطنية والإسماعيلية، أم عقول الاتحادية القائلين بوحدة الوجود، وكل هؤلاء وأضعافهم وأضعفافهم يدعى أن المعقول الصريح معه، وأن مخالفيه خرجوا عن صريح المعقول وهذه عقولهم تنادي عليهم في كتبهم، وكتب الناقلين عنهم، ولو لا الإطالة لعرضناها على السامع عقلاً عقلاً وقد عرضها المعنون بذكر المقالات، فاجمعوها إن استطعتم أو خذوا منها عقلاً واجعلوه ميزاناً لنصوص الوحي وما جاءت به الرسل، وعياراً على ذلك ثم اذدوا بعد من قدم كتاب الله وسنة رسوله الذي يسمونه الأدلة الفظية على هذه العقول المضطربة المتناقضة بشهادة أهلها، وشهادة أنصار الله ورسوله عليها، وقال إن كتاب الله وسنة رسوله يفيد العلم واليقين، وهذه العقول المضطربة المتناقضة، إنما تفييد الشكوك والحقيقة والريب والجهل المركب، فإذا تعارض النقل وهذه العقول أخذ بالنقل الصريح ورمي بهذه العقول تحت الأقدام وحطت حيث حطها الله وحط أصحابها^(١).

والمقصود التأكيد على التفاوت الحاصل بين عقول بني آدم في كثير من المسائل فالإحالة للعقل في تحقيق كافة المسائل الفكرية والعقدية إحالة على ما لا ينضبط، فكيف يصح أن يعترض على النقل بما لا ينضبط، وهذه مسألة ستتضجر معالمه فيما يأتي إن شاء الله.

خامساً: سؤال التعارض بين العقل والنقل

وهو الجواب عن سؤال التعارض بين العقل والنقل، وينبغي أن تتأسس إجابة هذا السؤال على استحضار المعطيات التالية في علاقة العقل بالنقل:

(١) الصواعق المرسلة ٧٨٣/٢

أولاً: (العقل ليس أصلاً لثبوت الشع، ولا معيطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيدةً له صفة كمال)^(١)، ولذا (لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقاً بشرط، ولا موقوفاً على انتفاء مانع بل لا بد من تصدقه في كل ما أخبر به تصدقـاً جازماً كما في أصل الإيمان به فلو قال الرجل: أنا آؤمن به إن أذن لي أبي أو شيخي أو إلا أن ينهاني أبي أو شيخي لم يكن مؤمناً به بالاتفاق. وكذلك من قال: آؤمن به إن ظهر لي صدقـه لم يكن بعد قد آمن به، ولو قال: آؤمن به إلا أن يظهر لي كذبه لم يكن مؤمناً. وحينئذ فلا بد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره دليـل قطعي لا سمعي ولا عقلي وأن ما يظنه الناس مخالفـاً له إما أن يكون باطلـاً وإما أن لا يكون مخالفـاً، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه فهذا فاسـد في العقل كما هو كفر في الشرـع. ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيماناً مطلقاً جازماً عامـاً بتصدقـه في كل ما أخبر وطاعته في كل ما أوجب وأمر وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل وأن من قال يجب تصدقـ ما أدركـته بعـقلي، ورد ما جاء به الرسول لرأـيـي وعـقلي وتقديـمـ عـقليـ على ما أخبرـ به الرسول مع تصدقـي بأن الرسول صادـقـ فيما أخبرـ به فهو مـتناـقضـ فـاسـدـ العـقـلـ مـلـحـدـ فيـ الشـعـ، وأما من قال لا أصدقـ ما أـخـبـرـ به حتىـ أـعـلـمـ بـعـقـلـيـ فـكـفـرـ ظـاهـرـ وـهـوـ مـنـ قـيـلـ فـيـهـ: (إـذـاـ جـاءـهـمـ آـيـةـ قـالـواـ لـنـ نـؤـمـنـ حـتـىـ نـؤـتـىـ مـثـلـ مـاـ أـوـتـىـ رـسـلـ اللهـ اللهـ أـعـلـمـ حـيـثـ يـجـعـلـ رـسـالـتـهـ) ^(٢).

ثانياً: أن العقل هو آلـةـ استـبـاطـ منـ النـقـلـ، وهو يـعـملـ في ضـوءـ أـصـوـلـ وـقـوـاعـدـ نـقـلـيـةـ وـعـقـلـيـةـ وـلغـوـيـةـ لـضـبـطـ عـمـلـيـةـ الـاستـبـاطـ، وـضـمـانـ عـدـمـ انـحـرـافـ مـسـارـهـاـ وـوـقـوعـهـاـ فيـ الخـطـأـ، وـالـعـقـلـ فيـ نـهاـيـةـ المـطـافـ أدـاةـ قدـ تصـيبـ وـقدـ تـخـطـئـ.

ثالثاً: أن العقل الصـرـيحـ جاءـ بالـدـلـالـةـ عـلـىـ كـثـيرـ مـاـ دـلـ عـلـيـ النـقـلـ، كـإـثـبـاتـ وجودـ اللهـ تـبارـكـ وـتعـالـىـ، وـأـنـ كـلـ مـاـ سـوـاهـ سـبـحـانـهـ فـهـوـ مـحـدـثـ مـخـلـوقـ، وـأـنـهـ سـبـحـانـهـ حـيـ قـدـيرـ سـمـيعـ بـصـيرـ حـكـيمـ مـتـكـلـمـ بـائـنـ منـ خـلـقـهـ وـعـالـيـ عـلـيـهـمـ إـلـىـ غـيـرـ ذـلـكـ مـنـ صـفـاتـ كـمـالـهـ سـبـحـانـهـ، وـلـذـاـ كـانـ مـنـ الأـدـوـاتـ العـقـلـيـةـ فيـ تـقـرـيرـ كـثـيرـ مـنـ صـفـاتـ اللهـ تـعـالـىـ قـيـاسـ الـأـوـلـىـ، (مـثـلـ أـنـ يـقـالـ: كـلـ نـقـصـ يـنـزـهـ عـنـهـ مـخـلـوقـ مـنـ الـمـخـلـوقـاتـ، فـالـخـالـقـ تـعـالـىـ أـوـلـىـ بـتـنـزـيهـهـ عـنـهـ، وـكـلـ كـمـالـ مـطـلـقـ ثـبـتـ لـمـوجـودـ مـنـ الـمـوـجـودـاتـ فـالـخـالـقـ تـعـالـىـ أـوـلـىـ بـثـبـوتـ

(١) درء التعارض ٥٠/١.

(٢) درء التعارض ١٨٨/١.

الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، لأنه سبحانه واجب الوجود فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كل وجه وأنه مبدع الممكنات وخالقها فكل كمال لها فهو منه وهو معطيه والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحق بأن يكون له الكمال كما يقولون كل كمال في المعلول فهو من العلة^(١). (وما كان الطريق إلى الحق هو السمع والعقل، وما متلازمان كان من سلك الطريق العقلي دله على الطريق السمعي وهو صدق الرسول ومن سلك الطريق السمعي بين له الأدلة العقلية كما بين ذلك القرآن وكان الشقي المعدب من لم يسلك لا هذا ولا هذا)^(٢).

رابعاً: أن الأصل في المسائل الشرعية أن تكون مآخذها مُبيّنةً في النقل، ف(إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل)^(٣)، و(لو جاز للعقل تخطي مآخذ النقل؛ لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ لأن الفرض أنه حد له حدا، فإذا جاز تعديه؛ صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، مما أدى إليه مثله)^(٤) بل (لو كان كذلك؛ لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً؛ في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حد واحد؛ جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله؛ أي: ليس هذا الحد ب صحيح، وإن جاز إبطال واحد؛ جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور مُحاله)^(٥)، قال ابن تيمية رحمه الله بعد نقله قول الإمام أحمد في رسالته في السنة التي روتها عبدوس بن مالك العطار قال: (ليس في السنة قياس ولا يضر لها الأمثال ولا تدرك بالعقل):

(هذا قوله وقول سائر أئمة المسلمين فإنهم متفقون على أن ما جاء به الرسول ﷺ لا تدركه كل الناس بعقولهم، ولو أدركوه بعقولهم لاستغنووا عن الرسول)^(٦).

(١) درء التعارض .٣٦٢/٧.

(٢) درء التعارض .٣٩٤/٧.

(٣) المواقفات .١٢٥/١.

(٤) المواقفات .١٢٥/١.

(٥) المواقفات .١٣١/١.

(٦) درء التعارض .٥٤/٣.

خامساً: أن النقل قد يجيء بأمر لا قول للعقل في إثباته أو نفيه فإذاً يكون متوقفاً أو محظياً فمجرد التوقف أو الحيرة لا تبيح رد النقل كما هو ظاهر، إذ النقل مثبت والعقل متوقف مع الحيرة أو بدوئها فليس ثمة تعارض هنا أصلاً بين العقل والنقل، وهذه اللفتة هي من تخلصات العبرية في كلام ابن تيمية واتضاحها ترفع عن الكثريين كثيراً من إشكاليات توهם المعارضة، فمما قاله رحمة الله في تقرير هذه الحقيقة وما أكثر ما يستجلبها في كتبه ومناظراته:

- (يجب الفرق بين ما يعلم العقل بطلاه وامتناعه وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته، فال الأول: من حالات العقول، والثاني: من محارات العقول والرسل يخبرون بالثاني) ^(١).
- (الأنبياء عليهم السلام قد يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته لا بما يعلم العقل بطلاه فيخبرون بمحارات العقول لا بحالات العقول) ^(٢).

وبعد الإحاطة بهذه المعطيات نأتي إلى لب الإشكالية التي ولدت مشكلة هدر النصوص بدعوى المعارضة العقلية، وهذه المشكلة كما سبق ليست مشكلة حديثة بل هي مشكلة قديمة كُتب في تقريرها وفي تفنيدها آلاف الصفحات، ومن أحسن وأشهر من كتب في نقد هذه الشبهة، وتفكيك مختلف عقدها، ومعالجتها معالجة موسعةً من خلال تقديم نقدٍ لكليات النظرية ثم لتطبيقاتها التفصيلية شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه العظيم (درء تعارض العقل والنقل)، وأحسب أننا لو قدرنا على إعادة إنتاج كثير من أفكار الشيخ بلغة عصرية مستصحبين طبيعة الإشكاليات المتدالوة اليوم لكان في ذلك خيراً كثيراً، ومن تأمل تاريخ الحراك السلفي خصوصاً في شقه الفكري ومنازلته للخصوم يعلم أن ابن تيمية يعد بحق مفصل تاريخي هام في تاريخ هذا الحراك، فما قبل ابن تيمية تاريخ مختلف في طبيعة السجال والنقاش عما بعد ابن تيمية، وقد وفر ابن تيمية لأبناء الخطاب السلفي ترسانة معرفية هائلة في تأصيل وتقرير مبادئ وأصول المنهج السلفي والذب عنه ومساجلة الخصوم.

(١) الجواب الصحيح ٣٩١/٤

(٢) الجواب الصحيح ٤٠٠/٤، وانظر مجموع الفتاوي ٣١٢/٢ و ٣١٣/١١ و ٢٤٣/٤٤ و ١٧/٤٤، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ٣٢٥، ودرء التعارض ١٤٧/٣، ٥٤/٣ و ٣٥/٤

وهنا إشكالية أجنبية عن مسألتنا أجدهي مضطراً إلى معالجتها قبل اللجوء لمناقشة شبهة تعارض العقل والنقل، وهو استطراد اضطراري لمعالجة إشكالية يكثر تداولها عند استجلاب أي كاتب سلفي لابن تيمية رحمه الله في مثل هذه السياقات، وتتلخص هذه الإشكالية في الاعتراض الشهير:

(أنتم ليس عندكم إلا ابن تيمية)!^(١)

والحق أن قائل هذا الكلام واقع في إشكاليات ثلات:

- ١) عدم تصور طبائع العلوم.
- ٢) عدم تصور طبيعة فقه ابن تيمية.
- ٣) عدم تصور واقع الخطاب السلفي.

ومعالجة هذه الإشكاليات من خلال النقاط التالية:

١) مما ينبغي أن يعلم عن طبائع العلوم أن لكل علمٍ وفنٍ عمالقته وعباقرته ومبدعوه، فالمشتغلين في مختلف العلوم ليسوا على درجة واحدة بل فيهم رؤوس وفيهم من هو دون ذلك، وهذه ظاهرة بشرية متفهمة تماماً، فإذا أراد أهل السنة والجماعة المعاصرین الكلام في (التفسير) مثلاً نقلوا عن أئمته الكبار كالطبری والقرطبی وابن کثیر وابن عاشور ونحوهم، وإذا تكلموا في (شرح الحديث) نقلوا عن ابن حجر والنبوی وابن رجب والشوكانی ونحوهم، وإذا تكلموا في (المصطلح ومنهج النقد الحدیثی) نقلوا عن أئمۃ النقد کشبعة ویحیی بن سعید القطان وابن مهdi وابن المدینی ومسلم والبخاری الخ، ثم الخطیب البغدادی وابن الصلاح والذہبی والعرّاقی وابن حجر والسعداوی والسیوطی الخ. وإذا تكلموا في (أصول الفقه) نقلوا عن الجوینی والغزالی والآمدی والرازی وأضرابهم، وإذا تكلموا في (علم مقاصد الشريعة) نقلوا عن العز بن عبد السلام والغزالی والشاطئی وابن عاشور والفارسی، وإذا تكلموا في (علم القواعد الفقهیة) نقلوا عن القراءی وابن رجب وأصحاب الأشباه والنظائر عموماً، وإذا تكلموا في معانی (لغة العرب) نقلوا عن الخلیل والجوهري وابن فارس والفیروزآبادی وابن منظور الخ.

وهكذا فلكل علم سواءً في الشرعيات أو حتى في العلوم الدنيوية رواده وكباره والذين يمثلون مرجعياته العلمية المحترمة في تقریر مسائل تلك العلوم، فإذا جاء الحديث عن (العقيدة والفقه) فإن

(١) وعامة ما تراه هو ثرة مدارسة انتفعـت بها كثیراً مع الصدیق الشیخ إبراهیم السکران حفظه الله.

عملاق المتأخرین الذي حرر طریقة الصحابة فيها هو أبو العباس ابن تیمیة علیه رحمة الله، وإذا تأملت بموضوعية وإنصاف ما كتبه مشاهیر المتأخرین في العقیدة والفقہ عرفت امتیاز ابن تیمیة حقيقةً وأنه لا مقارنة أصلًا بين مدى تحقیقه وتحریره وطريقته في تتبع النصوص وتنظيم توازنات معانیها واستحضار هدی الصحابة وتحقیق غیره، وحين نقول أن ابن تیمیة هو أعمق المتأخرین في تحقیق طریقة الصحابة في (العقیدة والفقہ) فهذا ليس قراراً بل هو نتیجة، وأکثر الناس لا يفرق بين القرار والنتیجة، فيقول: ولماذا تقررون أن ابن تیمیة هو أکثرهم تحقیقاً. والحقيقة أن أحداً لم يقرر هذا أصلًا، بل هذه نتیجة لواقع فرض نفسه.

هذه الإشكالية تشابه تماماً قول بعضهم: لماذا جعلتم البخاري ومسلم أصح كتب الحديث؟ فهذا يظن أن قراراً كهذا اتخذه هكذا اعتباطاً، ولا يعلم أنها إنما جاءت كنتیجة موازنة علمیة دقيقةٍ بين كتب السنة تواطأ وتابع عليه أهل السنة بسبب مبررات موضوعية موجودة في الصحیحین. فهو في الحقيقة ليس حکماً مسبقاً بل هو ثمرة لاحقة.

فالقول أن ابن تیمیة أمهّر المتأخرین في تحقیق طریقة الصحابة ليس قراراً اعتباطياً اتخاذ هكذا كما يتصور البعض هكذا عفو الخاطر، أو لمحض العصبية والتشهي، بل هو مبني على استقراء ومقارنة كتابات ابن تیمیة في العقیدة والفقہ ببقية كتابات المتأخرین. ومن أحب نقض هذا فالطريق يسيرةً جداً بذكر عالم آخر يفوق أو يقارب ابن تیمیة في تحقیق طریقة الصحابة في العقیدة والفقہ.

وهكذا، فکما شاء الله لصحيح البخاري أن يكون أصح كتب الحديث، وكما شاء الله أن يكون الطبری أعظم مفسري الإسلام، وكما شاء الله أن يكون سیبویه أعظم أئمة النحو، وكما شاء الله أن يكون الذھبی أعظم كتاب التراجم، فكذلك شاء الله أن يكون ابن تیمیة ألمع المتأخرین في تحقیق طریقة الصحابة في العقیدة والفقہ، وذلك فضل الله يؤتیه من يشاء.

(۲) يؤكد ما تقدم أن العالم إنما ينبل عند أهل السنة والجماعة بمقدار تحقیقه لطریقة الصحابة ومنتبعهم بإحسان، لأن النبي حين شرح افتراق الناس في فهم الإسلام بين الطریقة الصحيحة فقال: (هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي)^(۱)، وقال: (أصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي

(۱) رواه الترمذی ۲۶۴۱، والحاکم ۲۱۸/۱. قال الترمذی: غریب لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه. وقال البغوي في شرح السنة ۱/۱۸۵، وقال ابن العربي في عارضة الأحوذی ۵/۳۱۶: في طریقه عبد الرحمن بن زیاد الإفريقي، وقال عبد الحق الإشیبی في الأحكام الشرعیة الكبرى

أتي أمتى ما يوعدون^(١)، وقال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين)^(٢) وغيرها من النصوص الدالة على أن طريقة الصحابة في فهم الإسلام هي أصح الطرق، وقد تقدم الإشارة لبعضها. ومن تأمل كتب المتأخرین في العقيدة والفقه اكتشف -بمرارة- أن الكثير الكثير من مسائل علم الكلام وكتب الفروع ابتعدت كثيراً عن فقه الصحابة وأئمة التابعين، وأدخلوا في العلوم الشرعية ومعانی الوحي الكثير من التعقيبات المتکلفة والافتراضات والتفسيرات المتنافية مع روح الشريعة ذاتها، بل وحرموا على الناس كثيراً مما استجراه الصحابة رضوان الله عليهم، هذا مما لا شك فيه. والباحث الحق الذي يعني بالتحrir والتحقيق يضع دوماً أمامه (أنموذج الصحابة) وهو يقرأ في كتب التراث، فما وافق طريقتهم وروحهم وآثارهم، علم أنه الحق، ولا تزيده أدلة المتأخرین إلا تأكيداً، وإذا رأى ما في كتب المتأخرین يتنافي مع فقه الصحابة علم أنه من المحدثات.

والسبب في ذلك أن فقه الصحابة نتاج تعليم وتربيۃ النبي ﷺ فإن الله أمره أن يعلم الناس الكتاب والحكمة ويزكيهم، وهو ﷺ أدي الأمانة على أكمل وجه، ولذلك فمن طعن في فقه الصحابة وزعم أن الانحراف بدأ من عندهم، فقد طعن في أداء النبي للأمانة، أعني أمانة تعليم الكتاب والحكمة والتزكية. ولذلك فقد استفاد الإمام ابن تيمية كثيراً من وضعه نموذج الصحابة نصب عينيه أثناء تحليله لفروع واجتهادات المتأخرین، وبنى على ذلك رفض كثير من تعقيبات المتأخرین.

ومن ذلك مثلاً:

رفض نظرية تأويل الصفات المعقدة، واحتج بأن الصحابة أعلم بالله ولم يتكلموا عنها. ورفض تقسيماتهم وتنوعاتهم المعقدة في علم الفروع، ففي باب المياه مثلاً رفض تنويعاتهم في المياه إلى الماء المتغير بما لا يماثجه من كافور وعود قماري، والماء الذي انغمست فيه يد قائم من نوم ليل ناقض لوضوء، والتفریق بين الماء المتغير بالملح البحري والملح الأرضي، وماء المقبرة، وما اشتد

٣٠٦/[فيه] عبد الرحمن بن زيد ضعفه يحيى بن معين ويحيى بن سعيد وجماعة غيرهما وقال فيه أحمد بن حنبل ليس بشيء ، وحسنه الألباني في صحيح سنن الترمذی ٢٦٤١ .

(١) رواه مسلم . ٢٥٣١

(٢) جزء من حديث رواه أبو داود ٤٦٠٧ والترمذی ٢٦٧٦ ، وابن ماجه ٤٠ وأحمد ٤٢٦/١٢٦ ، وابن حاتم ١٧١٨٤ ، والحاکم ١٧٦/١ . من حديث العرياض بن ساریة رضي الله عنه . وصححه الترمذی ، والجورقانی في الأباطيل والمناقير ٤٧٢/١ وقال: ثابت مشهور ، وابن الملقن في البدر المنیر ٥٨٢/٩ ، والعراقي في الباعث على الخلاص ١ وقال: مشهور ، وابن حجر في موافقة الخبر ١٣٦/١ وقال: رجاله ثقات .

حره وببرده، والمسخن بتجاهسه، والمستعمل في طهارة سابقة، وما يرفع حدث الأنثى لا الرجل البالغ والختى.. إلى آخر تلك التنويعات التي ليس عليها دليل صحيح. وأعاد باب المياه إلى وضوحة وجلائه في فقه الصحابة.

ومن أمثلة ذلك أيضاً رفضه لكثير من فروع باب التيمم المعقدة التي فرعوها على أساس أن التيمم (مبيع لا رافع) فهذا الأصل الضعيف نشأ عنه من الفروع المرجوة ما الله به عليم، كبطلان التيمم قبل دخول الوقت، ومن تيمم لنافلة لا يصلح بهذا التيمم فريضة، والشروط الدقيقة التي اشترطوها في طبيعة التراب الذي يصح التيمم به، وهكذا.

ومن أمثلة ذلك أيضاً رفضه للشروط الدقيقة التي اشترطوها للخفف الذي يجوز المسح عليه، كحديثهم عن المحرق، وما يثبت بنفسه، وإمكان المشي به، وغير ذلك.

ومن أمثلة ذلك أيضاً أنه رفض أيضاً تقسيماً لهم المعقدة في باب الحيض، لأقل عمر الحائض وأكثره، وإلى أقل مدة الحيض وأكثره، إلى غير ذلك.

هذه فقط أمثلة عشوائية مختارة قفزت إلى الذهن من كتاب الطهارة فقط، فضلاً عن بقية كتاب العبادات، أما إذا شئت أن أحذلك بما صنع في ربع المعاملات فذاك والله سفر ضخم لوحده، ولتعلم فضل هذا الإمام تأمل في هذه الماجامع الفقهية واللجان الشرعية الاقتصادية لولا الله ثم تفريحات ابن تيمية لها، وكانت في آصار وأغالل كتب المؤلفين، ولأغلقت أبوابها غير قادرة على أن تحيز معاملة واحدة معاصرة، بسبب أن المؤلفين أخذوا نصوص الغرر بلفظها وتركوا تصرفات الشارع التطبيقية في الغرر ففات عليهم معرفة حكم الشارع في الغرر التبعي، و الغرر اليسير، والغرر في غير المعاوضات، فاضطربت عليهم قاعدة الجهالة، فمنعوا كثيراً من العقود على هذا الأساس، كما أن كثيراً منهم وقع في نفسه أن الأصل في الشروط التحرير لحديث (كل شرط ليس في كتاب الله)^(١) ولم يتتبهوا لتصرفات الشارع في الشروط، وأن معنى الحديث كل شرط يخالف كتاب الله. فاضطربت عليهم قاعدة الشروط، فمنعوا كثيراً من الشروط التي أجازها الشارع، ثم لما أصبحت أمور الناس لا تسير بمثل ذلك، صاروا يدخلون من الاستثناءات بأصول ضعيفة جداً، كإدخال الحنفية كثيراً من

(١) رواه البخاري ٢١٦٨، ومسلم ١٥٠٤ بلفظ: ما كان من شرط من حديث عائشة رضي الله عنها.

الاستثناءات بواسطة الاستحسان، وصار الباب غير مطرد ولا قياس له، كما راعى المتأخرون لفظ الصيغة دون معناها، وبذلك أصبح علم المعاملات عند المتأخرین في مخالف لطريقة الصحابة.

فانظر كيف ترك هؤلاء المشايخ في تلك المحاجع مذاهبهم الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية وتمسکوا بأذیال مجموع الفتاوى والقواعد النورانية وبطلان التحليل.

وقد كان ابن تيمية كثیراً ما يحتاج رحمة الله بهدي الصحابة المباشر بعيد عن هذه التکلفات، كکثرة استحضاره لقاعدة قيام الداعي إليه في عهد النبي وأصحابه ولم يأت البيان بهذه التفصیلات والاشتراتطات الدقيقة، ويحیل كثیراً من الأمور التي حاول المتأخرون تقنيتها إلى العرف كالسفر والقبض والحرز وألفاظ العقود والفسوخ الخ، أو إلى رأي أهل الخبرة كالغرر مثلاً في بيع المغایبات وهو تطبيق عظيم وكلامه عنه له لذة لا تتصور.

ولذلك فقد مثل رحمة الله وبلا أدئ ذرة من ريب أعظم ثورة فقهية وعقدية أعادت الناس إلى هدي الصحابة رضوان الله عليهم بعيد عن التکلفات.

٣) فإذا أضفت إلى ما سبق ما يتصل بالجوانب المعرفية العقلية عند ابن تيمية كالأحادية الضخمة بالمعارف العقلية والنقلية، وحسن الفهم والذكاء، وتوافر أدوات الاجتهاد، والدرایة التامة بمذاهب المخالفين، والقدرة الهائلة على قلب الحجج على الخصوم، ودقة المفاضلة في أبواب المصالح والمحاسد، والإدراك المذهل لترتيب الأولويات وتفاضل الأعمال والعبادات.. الخ مع ما تمیز به في القضايا الأسلوبية في المجال الكتابي كالمباشرة والوضوح والقوة وغير ذلك، استبان لك أنه من الطبيعي جداً أن يحظى ابن تيمية بهذا الموقع المتمیز من خارطة الخطاب الشرعية المعاصر.

٤) أنه بلغنا قطعةً طيبةً من تراثه عليه رحمة الله في مختلف المعارف الشرعية خصوصاً مجال الاعتقاد والفقه، فإذا قرنت تمیزه العلمي ومنهجيته العلمية ووفرته الكتابية اتضح لك أن استحضاره في كثير من التحريرات العقدية/الفقهية أمر طبيعي ولا إشكال فيه.

٥) أنه رحمة الله قد عَلِمَ ورَبِّ تلامذةً متمیزين جداً في مختلف المجالات الشرعية خصوصاً ابن القيم وابن مفلح وابن عبد الهادي وابن كثیر وتلامذتهم كابن رجب، فحين تتناول تراث ابن تيمية وآثاره في الفكر السلفي فأنت أمام مدرسة علمية متمیزة لا أمام شخصية علمية مفردة، وما من

شك أن أولئك التلامذة الناهيون خصوصاً ابن القيم قد تسببوا في زيادة حالة الإقبال على تراث الشيخ وكتبه.

٦) تأثر الإمام محمد بن عبد الوهاب بكتابات الشيخ طبع حضور ابن تيمية في الحركة العلمية الشرعية من بعده، وهذا التأثر والتطبيع عائد إلى ما سبق ذكره من أسباب موضوعية لوقوع هذا التأثر والتطبيع، ولا يصح أن تؤخذ هذه المسألة معزولة عن سياق ما تقدم من مبررات وإنما القصد التنبيه إلى كافة ما ولد حالة استجلاب ابن تيمية في البحث العقدي والفقهي المعاصر، وما من شك أن لدعوة الشيخ محمد وتلامذته من بعده كانوا واحداً من أسباب تحقيق هذا الحضور، ومن يطالع كتابات الشيخ محمد يجده كثيراً ينزع إلى المباشرة والوضوح والحساسية ضد التكلف وهذه موجودة عند ابن تيمية -مع الفارق طبعاً- فهذا الخصائص الكتابية كانت أيضاً سبباً في تأثير تراث ابن تيمية فيمن بعده، وتأثر الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومدرسته بتراث الشيخ كانت سبباً إضافياً.

٧) أما ما يزعمه البعض من أن أئمة أهل السنة والجماعة المعاصرین لا يخالفون ابن تيمية فهذا إطلاق غير دقيق، فأكبر مرجعيتين فقهيتين محلتين أفرزهما الحركـ العلمي الحديث الشیخان ابن باز وابن عثيمـين، وقد وقعت منهما أقوال على خلاف اختيارات ابن تيمية، ففي رسالة (منهج ابن باز في الفقه والفتوى) للدكتور خالد آل حامـد والتي نال بها درجة الدكتورـة كشف فيها أن ابن باز خالف ابن تيمية في ٧٣ مسألـة، وجـم بعض طلـاب العـلامة ابن عـثيمـين مخالفـات ابن عـثيمـين لاـبن تيمـية فجـاءـت في مجلـد لطـيفـ، فـانظـرـ كـيفـ خـالـفوـهـ في بـحـرـ عـلـمـهـ الـذـيـ أـبـدـعـ وـبـعـدـ فـيـهـ، فـكـيـفـ فيـ غـيرـ ذـلـكـ مـنـ عـلـمـ عـلـوـمـ إـسـلـامـ؟ـ

وعوداً على مسألتنا بعد هذا الاستطراد، أقول:

تقوم فكرة (معارضة النقل بالعقل) عند أهله على أساسين:

الأول: التوهين من دلالة النقل على المعاني والأحكام، في مقابل تقوية الدلالة العقلية.

الثاني: لزوم تقديم العقل على النقل في حال المعارضة، لأن المخرج الوحيد الممكن من إشكالية

التعارض.

ومن أحسن من عالج هاتين الإشكاليتين كما سبق شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك تلميذه ابن القيم عليه رحمة الله في الصواعق المرسلة، فمن شاء أن يطلع على تفاصيل مناقشة هاتين الإشكاليتين فيمكنه العودة لتفاصيل كلام هذين الإمامين في كتابيهما، أما الاختصار فيما يلي:

الإشكالية الأولى:

تقوم فكرة التوهين من دلالة النقل في مقابل تقوية الدلالة العقلية على فرضيتين:

الأول: أن دلالة النقل دلالة خبرية مجردة، وهي خلو من الدلائل العقلية.

الثاني: أن الأدلة النقلية أدلة لفظية لا تفي باليقين.

وقد أبدع الإمام ابن القيم عليه رحمة الله في مناقشة هاتين الفكريتين في كتابه الصواعق المرسلة وقد بلغت ردوده في تفكير هاتين الفرضيتين أكثر من ٧٣ وجهاً، وما يمكن قوله اختصاراً:

بخصوص إشكالية تجريد النقل عن الدليل العقلي:

من الأوهام الغليظة قول بعضهم بأن الأدلة النقلية مجرد أخبار عارية عن الدلائل العقلية فهذه

مجرد دعوى مرسلة بل هي جنائية علمية على الوحي، وهو قولٌ يدل على عدم قراءة فاحصةٍ للوحي فإن القرآن والسنة مليئان بالدلائل العقلية، بل تمتاز هذه الدلائل العقلية بشدة الوضوح وسهولة الفهم وقوة الحجة وتماسك البرهان والقرب من عقلية المتلقى، والأمر كما قال ابن تيمية: (وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة مع زيادات وتكملات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين، وهذه الجملة لها بسط عظيم، قد بسط من ذلك ما بسط في مواضع متعددة وبسط التام لا يتحمله هذا المقام فإن لكل مقاماً^(١)).

ومن أراد الوقوف على جملة واسعة من هذه الدلائل العقلية مع الكلام عن منهجية الوحي في عرضها فيمكنه الرجوع إلى كتاب (**الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**) للدكتور سعود العريفي، وكتاب (**الدلالة العقلية في القرآن الكريم ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية**) للدكتور عبد الكريم عبيادات.

(١) منهاج السنة ٥٧/٢

وبه تعلم خطأ من جعل الدليل العقلي مقابلاً للدليل الشرعي وقسيماً له، فالدليل العقلي في حقيقته واحد من أدلة الشرع، فالصواب أن الأدلة الشرعية تنقسم إلى:

- أدلة سمعية/خبرية.

- أدلة عقلية.

فالأدلة العقلية قسمة للأدلة السمعية وقسم من الأدلة الشرعية، وفي قول الله تعالى ذاكراً حسرا الكافرين يوم القيمة: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعْيِ﴾ ما يدل على اعتبار الدليلين في الميزان الشرعي، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

يقول الإمام ابن القيم مقرراً هذا التقسيم للأدلة الشرعية ومبيناً صلة كل قسم بالآخر وطبيعة دعوى تجريد الوحي من الأدلة العقلية: إن أدلة القرآن والسنة التي يسميها هؤلاء الأدلة اللفظية نوعان: أحدهما: يدل بمجرد الخبر.

والثاني: يدل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي.

والقرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة عليه وعلى ربوبيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وحكمته ورحمته. فأياته العيانية المشهودة في خلقه تدل على صدق النوع الأول وهو مجرد الخبر فلم يتجرد إخباره سبحانه عن آيات تدل على صدقها بل قد بين لعباده في كتابه من البراهين الدالة على صدقه وصدق رسوله ما فيه شفاء وهدى وكفاية. فقول القائل: إن تلك الأدلة لا تفيدين اليقين إن أراد به النوع المتضمن لذكر الأدلة العقلية العيانية فهذا من أعظم البهتان والوقاحة والمكابرة، فإن آيات الله التي جعلها أدلة وحججاً على وجوده ووحدانيته وصفات كماله إن لم تفديكيناً لم يفدي دليل بمدلول أبداً. وإن أراد به النوع الأول الدال بمجرد الخبر فقد أقام سبحانه الأدلة القطعية والبراهين اليقينية على ثبوته فلم يحل عباده فيه على خبر مجرد لا يستفيدون ثبوته إلا من الخبر نفسه دون الدليل الدال على صدق الخبر. وهذا غير الدليل العام الدال على صدقه فيما أخبر به بل هو الأدلة المتعددة الدالة على التوحيد وإثبات الصفات والنبوات والمعاد وأصول الإيمان فلا تجد كتاباً

قد تضمن من البراهين والأدلة العقلية على هذه المطالب ما تضمنه القرآن فأدلتة لفظية عقلية فإن لم يفدي اليقين: ﴿فَإِنِّي حَدَّيْتُ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾^(١).

أما فكرة تجريد الأدلة النقلية عن إفاده اليقين:

فهي ترتكز على دعوى أن (الألفاظ) موصل رديء (للمعنى)، يقول عبد الجود ياسين مبرزاً هذا الدعوى في حديث له عن نسبية اللغة: (فإن الحقيقة التي نود إبرازها هنا، هي القول بمحدودية اللغة وقوميتها، يعني بالضرورة القول بنسبيتها). وهو ما يثير التساؤل عن قدرة اللغة بمفردها على التعامل مع "النص الشرعي" واستيعابه، من حيث أن هذا الأخير، إنما هو بالتعريف "كوني مطلق". فإذا كانت اللغة كآلية قومية نسبية، قاصرة عن الإحاطة بالنص ككيان "كوني مطلق" فلا بد من آلية تعاملية أخرى ذات طابع مكافئ لطابع النص أعني ذات طابع "كوني مطلق". وهو ما يتمثل برأينا في مبادئ العقل وحركة نشاطه الداخلي" وهي ليست من طبيعة لغوية، وإنما هي جبلة مرکوزة في الطبع الإنساني، متصلة بالإسناد بالله تعالى)^(٢).

وهذه الدعوى لها حضور في التراث الفلسفى والكلامى، ولكن بفارق في طبيعة التحرير والتدليل والذى خلا منهما النص المنقول هنا متكتأً على جملة من الدعاوى المجردة والتي صبت في قالب تظهر تعظيم النص، ولا زمها الضروري الطعن فيه بالتشكك فى إمكانياته الدلالية. واستجلاب هذه الدعوى في سياق بحث سؤال العقل والنقل إنما يُراد منه التخفيف من عباء الوحي عند توهم المعارضة العقلية بنزع الوثوقية عن دلائل النقل، فهي كما يزعم هذا الفضيل مجرد ألفاظ لا يمكن الاطلاع على ما ترمي إليه من معانٍ حتى نستيقن من عشرة أمور:

عصمة رواة تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمحاذ، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، والنسخ، وعدم المعارض العقلى الذى لو كان لرجح عليه إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدر^(٣).

(١) الصواعق المرسلة ٧٩٣/٢.

(٢) السلطة في الإسلام ٤٤.

(٣) ومن نص عليها الرازي في غير ما كتب من كتبه كتاب محصل أفكار المتقدمين والمؤخرين، والأربعين في أصول الدين.

والحق أن إعمال هذه الفكرة في الواقع سيؤدي إلى نتائج كارثية لا على مستوى فهم الوحي فحسب بل سيضرب في صميم فكرة التخاطب الشفاهي الإنساني عموماً، وبيانه فيما يلي:

(١) أن هذا القول مؤداته في الحقيقة إلى إلغاء حجية الوحي بالكلية في حال وجود التعارض وفي حال عدمه، إذ تحصيل الجزم بمراد الله من كتابه عند هؤلاء محال إلا عند استيفاء شروطه المذكورة وانتفاء موانعه، وهذه مسألة لا يمكن التتحقق منها على نحو جازم، فلو قدر أن شخصاً حاول التتحقق من توافر شروط الجزم بصحبة فهم النص وانتفاء موانعه على نحو ما ذكروا في هذه القضايا العشرة واحداً واحداً لما استطاع، إذ عدم العلم يوجد المعارض مثلاً ليس علمًا بعدهما في الحقيقة، فيؤول هذا التقرير إلى إلغاء حجية الوحي بالكلية بذكر اشتراطات تعجيزية لا فائدة من ذكرها في الحقيقة، فيكون إزالة هذا الوحي عبثاً لا مصلحة فيه لعدم التمكن من الجزم بفهمه بل يكون في إزالة مفسدة عند هؤلاء لإتيانه بما يعارض المعقول فيضطر الواحد إلى الانشغال بتاويل نصوصه دفعاً لإيهامها الفاسد عن العامة، وفي هذا الكلام من القبح ما فيه، وهو معنى مخالف للمحسوس المستيقن من شأن هذا الوحي، ويكتفي مجرد تصور حقيقة هذا القول وما آلت له للجزم بفساده وبطلانه، ومن نظر في الوحي وفي حججه وبراهينه وفي وضوحيه وبيانه وفي ثمرة اليقين الذي يتحصل عليها من طالعه علم أنه لا مقارنة إطلاقاً بينه وبين ما يزعمونه من دلائل عقلية.

(٢) أن إطلاق القول بعدم إفادته لفظ الوحي لمعنى على وجه اليقين في حقيقته لازم لكل المخاطبات الشفاهية بل هي أولى بهذا من الوحي لقصورها عن رتبته في البيان والوضوح والدلالة على المعانى، وما من شك أن التشكيك بدلالة كل لفظ وتركيب وسياق معانٍ محددة هو نوع من أنواع السفسطة ومخالف للضروري المدرك من طبيعة الألفاظ ودلائلها في غالب سياقاتها على معانٍ محددة واضحةٍ يقطع سامعها بالمعنى الذي أراده المتكلم بها من ورائها، فقول القائل الآخر مثلاً: أكلت طعاماً، وشربت ماءً، وركبت السيارة، وهكذا مما يحزم سامعه بالمعنى الذي أراده المتكلم منها، وإذا قرأت قول الله تعالى مثلاً: ﴿وَلِلّٰهِ عَلٰى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلٰيْهِ سَبِيلًا﴾ لم تشک بأن الحديث عن الله: رب العالمين، والناس: الذين هم بنو آدم، والبيت: التي هي الكعبة، وأن المقصود فرض الحج على المستطيع، ومثله قوله سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ فشهر رمضان هو الشهر الذي بين شعبان و Shawwal، والقرآن: هو الكتاب الذي أنزله الله على نبيه محمد ﷺ المفتاح

بالفالقة والمحظى بالناس، والمقصود الإشارة إلى الوقت الذي كان فيه إنزال هذا الكتاب تنبئهاً على فضل هذا الزمان، وهكذا في جمهور الآيات القرآنية، والذي لا شك فيه أن المتكلم متى (ما وفى البيان حقه وقصد إفهام المخاطب وإيضاح المعنى له وإحضاره في ذهنه فوافق من المخاطب معرفة بلغة المتكلم وعرفه المطرد في خطابه وعلم من كمال نصحه أنه لا يقصد بخطابه التعميمية والإلغاز لم يخف عليه معنى كلامه ولم يقع في قلبه شك في معرفة مراده^(١)، وهذا أمر بدهي ضروري محسوس من أحوال الناس، فإذا عرض للبعض مشكلة في تصور هذا فهي لوثة سفسططية لا مجال فيها للمحاججة العقلية إذ هي عارض نفسي يحتاج إلى معالجة ذاتية، وأمر التشكيك في دلالة الألفاظ على معانيها بإطلاق قريب جداً من مشكلة التشكيك في الحسبيات وهو ما وقع فعلاً لبعض السفسطائية بدعوى إمكان وقوع الحواس في الوهم والالتباس كحال الأحوال مثلًا يرى الشيء شيئين، أو ادعاء صغر الشمس لإمكان حجبها بالكف فقط فإذا بلغ المرء هذه الحال وصار يشكك في وجود الشمس وهو يراها أو في الليل مع كونه فيه أو يشكك في وجوده فكيف السبيل إلى إقناعه بالأدوات العقلية والحجج؟ فالتشكيك في المعرفة الضرورية الأولية فخ من وقع فيه فلا سبيل له للتوصل إلى المعرفة النظرية إلا أن يعالج نفسه من هذا الطارئ، فمن شك في أن $1+1=2$ مثلًا فإنه سيعجز ضرورة عن معرفة ما هو أرفع منها من مسائل الرياضيات. فإذا تقرر ارتفاع هذا الوهم عن أحوال المخاطبة البشرية فلأن ينزع كلام الله ورسوله عنه من باب أولى لكمال بيانه ووضوحه ونصح المتكلم به، وحتى يتضح لك وجه الفساد والسفسططة في إطلاق هذا القول:

أ- أن الإنسان مدني بطبيعة والناطقية خاصية ذاتية فيه، ولا بد في معيشته مع بني جنسه أن يفهمهم ويفهموه ليحصل الاستئناس والتعاون، وهذه أمور حاصلة في الواقع فدل على أن وقوع الفهم بينهم واقع بلا شك.

ب- أنها نعلم من أنفسنا بل ونعلم من أحوال جميع الناس ومجموع الأمم معرفتهم بمقاصد بعضهم البعض من المخاطبة، وهو معنى ضروري اشتراك العلم بـها بين الناس.

ت- أنها نجزم أنهم يتحصلون على اليقين من مخاطبة بعضهم البعض بما لا يحصل مما يسميه هؤلاء علوماً عقلية، بل الجزم بمرادات المتكلم أحضر في نفوسهم وأقوى من هذه الاشتراطات العشر التي

(١) الصواعق المرسلة ٥٠٢/٢

يذكرونها والتي لا تخطر لهم على بال أصلاً.

ث- أن الطفل أول ما يميز يعرف مراد من يربيه بلفظه قبل أن يعرف شيئاً من علومهم الضرورية وهذه قضية فطرية بدائية محسوسة.

ج- أن التعريف بالأدلة اللغوية أصل للتعريف بالأدلة العقلية، فإن نقل المعاني العقلية لا يمر إلا على جسر الألفاظ فإذا شككت في دلالة الألفاظ على معانيها تسرب القدر إلى المعانى العقلية وانغلق باب نقلها وتقريرها.

وغير ذلك من الدلائل البدوية الدالة على بطلان القدح في دلالة الألفاظ على المعاني، وأن طرد هذا التقرير إنما هو سفسطة لا تعالج إلا بجنس ما ذكره بعض كتاب العقائد والتاريخ كالذى حكاه أبو القاسم البلاخي: أن رجلاً من السوفسطائية كان مختلفاً إلى بعض المتكلمين، فأتاه مرة فناظره، فأمر المتكلم بأخذ دابته، فلما خرج لم يرها، فرجع فقال: سُرقت دابتي، فقال: ويحك لعلك لم تأتِ راكباً، قال: بلـي، قال: هذا أمر أتيقنه، فجعل يقول له: تذكر، فقال: ويحك ويحك ما هذا موضع تذكر! أنا لا أشك أنـي جئت راكباً! قال: فكيف تدعـي أنه لا حقيقة لشيء وإنـ حالـ اليقـظـانـ كحالـ النـائمـ فـوجـمـ السـوفـسطـائـيـ وـرجـعـ عنـ مـذهـبـهـ^(١). وعنـ (محمدـ بنـ عـيسـىـ النـظامـ)ـ قالـ: مـاتـ ابنـ لـصـالـحـ بنـ عـبـدـ الـقدـوسـ فـمضـىـ إـلـيـهـ أـبـوـ الـهـذـيلـ وـمعـهـ النـظـامـ وـهـوـ غـلامـ حدـثـ كـالمـتـوـجـعـ لـهـ، فـرـآـهـ مـنـ حـرـفـاـ فـقـالـ لـهـ أـبـوـ الـهـذـيلـ: لـأـعـرـفـ لـجـزـعـكـ وـجـهـاـ إـذـاـ كـانـ النـاسـ عـنـدـكـ كـالـزـرـعـ، فـقـالـ لـهـ صـالـحـ: يـاـ أـبـاـ الـهـذـيلـ إـنـماـ أـجـزـعـ عـلـيـهـ لـأـنـهـ لـمـ يـقـرـأـ كـتـابـ الشـكـوكـ، فـقـالـ لـهـ أـبـوـ الـهـذـيلـ: وـمـاـ كـتـابـ الشـكـوكـ، قـالـ: هـوـ كـتـابـ وـضـعـتـهـ مـنـ قـرـأـهـ يـشـكـ فـيـمـاـ قـدـ كـانـ حـتـىـ يـتوـهـمـ أـنـهـ لـمـ يـكـنـ وـفـيـمـاـ لـمـ يـكـنـ حـتـىـ يـظـنـ أـنـهـ قـدـ كـانـ، فـقـالـ لـهـ النـظـامـ: فـشـكـ أـنـتـ فـيـ مـوـتـ اـبـنـكـ، وـاعـمـلـ عـلـيـ أـنـهـ لـمـ يـمـتـ، وـإـنـ كـانـ قـدـ مـاتـ فـشـكـ أـيـضاـ فـيـ أـنـهـ قـدـ قـرـأـ الـكـتـابـ وـإـنـ كـانـ لـمـ يـقـرـأـ)^(٢). وأـطـرـفـ مـنـ هـاتـيـنـ الـقـصـصـيـنـ ما جاءـ مـنـ دـخـولـ (رـجـلـ مـنـ الـحـسـبـانـيـةـ عـلـيـ الـمـأـمـونـ، فـقـالـ: لـثـمـامـةـ بـنـ أـشـرسـ كـلـيـمـهـ؟ فـقـالـ لـهـ: مـاـ تـقـولـ وـمـاـ مـذـهـبـكـ؟ فـقـالـ: أـقـولـ إـنـ الـأـشـيـاءـ كـلـهاـ عـلـيـ التـوـهـمـ وـالـحـسـبـانـ، وـإـنـماـ يـدـرـيـكـ مـنـهـاـ النـاسـ عـلـيـ قـدـرـ عـقـولـهـ، وـلـاـ حـتـىـ فـيـ الـحـقـيقـةـ. فـقـامـ إـلـيـهـ ثـمـامـةـ، فـلـاطـمـهـ لـطـمـةـ سـوـدـتـ وـجـهـهـ، فـقـالـ: يـاـ أـمـيرـ

٣٩ تلبیس ابلیس (۱)

(۲) تلبیس ابلیس ۳۹

المؤمنين، يفعل بي مثلَ هذا في مجلسك؟! فقال له ثُمَّامة: وما فعلتُ بك؟ قال: لَطَمْتني، قال: ولعلَ إنما دَهَنتُك بالبيان، ثمَ أنشأ يقول:

والأب حوا في الحساب يُرض الطيور هو الغراب ت وحين جئت هو الدهاب وعسى البهار هو السذاب ك وأنت تحسبه الكتاب ^(١) .	ولعلَ آدمَ أمنا ولعلَ ما أبصرتَ من وعساك حين قَعَدتَ قم وعسى البنفسج زُبقاً وعساك تأكلِ من خراً
---	---

٣) أن الناظر في شأن هذا الوحي يجد أنه من البيان والوضوح في الغاية القصوى، وهو معنى متواتر في النص القرآني قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَأَنَّزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾، وقال سبحانه: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِّنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبْلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ﴾، وقال عز وجل: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾، وقال سبحانه: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾، فمن زعم أن الوحي لا يفيد يقيناً لعدم إمكان اليقين بالمعنى التي تقف خلف الألفاظ فقد ناقض دلائل القرآن المتواترة الدالة على شدة وضوحاً وبيانه، فإذا انضم إليه اليقين بكمال نصح الشارع للناس وعدم وجود قصد التعمية والغموض والإلغاز أورث ذلك يقيناً بالمعنى التي دلت عليها ألفاظ الوحي، واتضح به خطورة القول بعدم إفادة تلك الألفاظ لليقين وتضمنها للطعن في الوحي وبيانه بل وفي المتكلم به، ثم إن الله ابعث نبيه وخليله محمدًا ﷺ لأداء واجب البلاغ، فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾، فمن بلغه هذا القرآن فقد تحقق في حقه الإنذار وقامت عليه الحجة: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَ رَبِّكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَّغَ﴾، ومن طبيعة هذا البلاغ أنه في أعلى درجات الفصاحة والبيان والوضوح، ولذا فقد قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾، ونجزم أن النبي ﷺ لم يقتصر في تبليغه على ألفاظ الوحي دون معانيه بل البلاغ شامل لهذه وهذه، وهذا دور منصوص عليه من وظائف النبي ﷺ: ﴿وَأَنَّزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

(١) العقد الفريد ٢٤٨، وانظر عقائد الثلاث والسبعين فرقة ٢٩٣/١.

يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤﴾، ومعلوم أن النبي ﷺ هو أعلم الخلق بالله وبشريعته، وهو أفصل الناس على الإطلاق وأقدرهم على البيان والكشف عن معانٍ الكلام مع كمال العقل وكمال النصح للأمة فمن تدبر هذه الأحوال أورث في نفسه يقيناً أن البلاغ المبين قد تحقق واقعاً، وأن اليقين يستفاد من كلماته وبيانه، وقد شهد الله له وكفى به شهيداً بتحقيق البلاغ المبين الذي أمر به فقال تعالى: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِعِلْمٍ﴾، (وشهد له أعقل الخلق وأفضلهم وأعلمهم بأنه قد بلغ فأشهد الله عليهم بذلك في أعظم مجمع وأفضله فقال في خطبته عرفات في حجة الوداع: (إنكم مسؤولون عن ما فما زلتكم قائلون؟) قالوا: نشهد أنك بلغت وأديت ونصحـت، فرفع إصبعه إلى السماء مستشهاداً بربه الذي فوق سماواته، وقال: (اللهم اشهد)، فلو لم يكن قد عرف المسلمين، وتيقنوا ما أرسل به وحصل لهم منه العلم اليقين، لم يكن قد حصل منه البلاغ المبين، ولما رفع الله عنه اللوم، ولما شهد له أعقل الأمة بأنه قد بلغ وبين، وغاية ما عند النهاة أنه بلغهم ألفاظاً لا تفيدهم علماً ولا يقيناً وأحالمـهم في طلب العلم واليقين على عقولهم ونظرهم وأبحاثـهم لا على ما أوحـي إليه وهذا معلوم البطلان بالضرورة^(١).

٤) أن الأدلة السمعية اللغظية مبنية في الحقيقة على مقدمتين معلومتين بالاضطرار:

أ- أن ناقليها إلينا فهموا مراد المتكلم.

ب- أنهم نقلوا إلينا ذلك المراد كما نقلوا اللفظ الدال عليه.

فالذين خوطبوا باسم الصلاة والزكاة والصيام والحج والوضوء والغسل وغيرها يعلم بالاضطرار أنهم قد فهموا مراد من خاطبـهم بما، بل فهمـهم للمراد أعظم من حفظـهم لها، (وهذا مما جرت العادة في كل من خاطبـ قوماً بخطبة أو دارسـهم علمـاً، أو بلغـهم رسالة، وإن حرصـه وحرصـهم على معرفـة مرادـه أعظم من حرصـهم على مجرد حفـظ ألفاظـه. ولهذا يضـبط الناس من معانـي المتكلـم أكثر ما يضـبطونـه من لفـظهـ، فإن المقتضـى لضبطـ المعنى أقوىـ من المقتضـى لحفظـ اللـفـظ لأنـه هو المقصـود والـلفـظـ وسـيلةـ إـلـيـهـ، وإنـ كانـا مقصـودـينـ فـالـمعـنىـ أـعـظـمـ المـقصـودـينـ، وـالـقـدرـةـ عـلـيـهـ أـقـوىـ، فـاجـتـمـعـ عـلـيـهـ قـوـةـ الدـاعـيـ، وـقـوـةـ الـقـدـرـةـ، وـشـدـةـ الـحـاجـةـ، فإذاـ كـانـواـ قدـ نـقـلـواـ الـأـلـفـاظـ الـتـيـ قـالـهـ الرـسـولـ مـبـلـغاـ لـهـ عـنـ اللهـ وـأـلـفـاظـهـ الـتـيـ تـكـلمـ بـهـ يـقـيـناـ فـكـذـلـكـ نـقـلـهـ لـمـعـانـيـهـ فـهـمـ سـمـعـوهـ يـقـيـناـ وـفـهـمـوـهـ يـقـيـناـ وـوـصـلـ إـلـيـناـ

(١) الصواعق المرسلة ٧٣٣/٢

لفظها يقيناً ومعانيها يقيناً، وهذه الطريقة إذا تدبرها العاقل علم أنها قاطعة، وأن الطاعن في حصول العلم بمعاني القرآن شر من الطاعن في حصول العلم بألفاظه^(١).

٥) أن في هذا التقرير معارضة للمتواتر من شأن هذا الوحي، فإن من حكمة الله تبارك وتعالى بإنزل الكتب وإرسال الرسل إقامة الحجة على العباد، وهو معنى متواتر في القرآن والسنة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ وقوله: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾، وقوله: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ إِلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾، وقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، وقوله: ﴿كُلَّمَا أَلْقَيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلُهُمْ خَرْزَتْهَا أُمَّ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾. قالوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَيْرٍ﴾، وقوله: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتَحْتُ أَبْوَابُهَا وَقَالَ هُمْ خَرْزَتْهَا أُمَّ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُوَنَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمَكُمْ هُنَّا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ وقوله: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أُمَّ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَفْصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمَكُمْ هُنَّا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا﴾ وغير ذلك من الآيات المتواترة في ألفاظها وصراحة معانيها، فمن زعم (أن كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين والعلم، والعقل معارض للنقل فأي حجة تكون قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسول وهل هذا القول إلا منافق لإقامة حجة الله على خلقه بكتابه من كل وجه وهذا ظاهر لكل من فهمه والله الحمد)^(٢).

وليس القصد بطبيعة الحال ادعاء أنه لا وجود لنصوص متشابهة في الوحي فإنه واقعٌ بل مقصود وقوعه من رب تعالى، وإنما المقصود التأكيد على وجود الحكم والذي هو أم الكتاب وأصله وأكثره، وأنه لا يصح بحال التوهين من دلالة ألفاظ الوحي على معانيها تزليلاً لطريق هدرها عند دعوى التعارض بينها وبين العقل، وهو ما سيتض� بطلانه فيما يأتي.

أما التأسيس الثاني الذي تقوم عليه نظرية تقديم العقل على النقل:

فهو الشهير (بالقانون الكلي) والذي انتهى تأسيسه والتقييد له على يد الرازي وذلك في غير واحدٍ من كتبه، ويقوم هذا القانون على ثلاث مركبات أساسية تشكل بمجموعها صورة هذا

(١) الصواعق المرسلة ٦٣٧/٢.

(٢) الصواعق المرسلة ٧٣٥/٢.

القانون، والذي يثمر القول بتقديم العقل على النقل مطلقاً عند التعارض، هذه المترកرات الثلاث

هي:

- ١) دعوى إمكان التعارض بين العقل والنقل.
- ٢) دعوى حصر الاحتمالات الممكنة فيما يؤخذ به ويترك (العقل أو النقل) في حال التعارض في أربعة احتمالات هي:

١. يؤخذان جميعاً، وهو محال لأنه جمع بين النقيضين.

٢. يرداً جميعاً، وهو محال أيضاً لأنه رفع للنقيضين.

٣. يقدم النقل على العقل، ولا يجوز لأن العقل أصل النقل، وبه عُرف صدق النقل، فلو قدم النقل على العقل للزم تكذيب العقل في صدق النقل فيبطل النقل والعقل معاً، فلم يبق إلا:
٤. تقديم العقل على النقل.

٣) دعوى لزوم تقديم العقل على النقل بتقدير التعارض، وهي ثمرة دعوى انحصار الاحتمالات في التعاطي مع العقل والنقل عند التعارض في أربع احتمالات فقط.

هذه الأسس الثلاث تمثل العمود الفقري للنظرية والتي ناقشها ابن تيمية نقاشاً تفصيلياً من خلال (٤٤) وجهاً تمثل ردأً على هذا التأسيس النظري، ثم ناقش بعدها تفريعات هذا التأسيس وتطبيقاته في مختلف المجالات العقدية في كتاب بلغت مجلداته ١٠ مجلدات. وهو يمثل درة نتاج شيخ الإسلام ابن تيمية والذي يُؤوب إليه أي باحث جاد يريد معرفة التصور الشرعي حيال سؤال (العقل والنقل)، وخلاصة ما قرره ابن تيمية في نقض هذا القانون يتمثل فيما يأتي:

١) إبطال فرض التعارض بين العقل والنقل:

وهو ما يتجلّى صراحةً من عنوان آخر شهير لكتاب الدرء ذكره غير واحدٍ من أهل العلم منهم التلميذ (ابن قيم الجوزية)، حيث وسم كتاب شيخه (بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح) فالحق أن العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح بل يوافقه، ففي هذا العنوان فك لظاهرة الإجمال في سؤال التعارض بين العقل والنقل، إذ العقل قد يكون ظنياً وقد يكون قطعياً وكذا النقل، فما المقصود بدعوى التعارض: هل هو تعارض القطعيان -قطعي النقل وقطعي العقل-؟!

فهو ما يجزم ابن تيمية باستحالته وعدم وقوعه، وفيه يقول عليه رحمة الله: (ما علم بتصريح العقل لا يتصور أن يعارض الشرع البنت، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقضها المواقف للشرع. ووجدت ما يعلم بتصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟^(١)). فابن تيمية يقرر أنه لا يتصور إطلاقاً وقوع التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، وأنه في حال تحقق التعارض فالخلل داخل على أحد الطرفين، إما أن العقل ليس صريحاً بل شبهات عقلية باطلة، أو النقل ليس صحيحاً بل نقلٌ ضعيف أو موضوع، وهو ما أكدته ابن تيمية تأصيلاً وقرره استقراءً عليه رحمة الله، فقال: (ولكن هل في القرآن أو الأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ ما ظاهره ممتنع في العقل، ولم يتبيّن ذلك بالأدلة الشرعية = هذا لا يعلم أنه واقع أصلاً. فمن قال: إن هذا واقع فليذكره، فإنما رأينا الذي يُدعى فيه ذلك: إما أن يكون الحديث فيه موضوعاً، أو الدلالة فيه ليست ظاهرة، أو أن ظاهرها الذي لم يُرِدْ قد بين بأدلة الشرع انتفاوئه. فإذا كان النص ثابتاً والدلالة ظاهرة وليس في بيان الله ورسوله ودلالته ما يبيّن انتفاءها ومراده بها، فإنما وجدنا ما يذكرون من المعقول له هو في نفسه معارض بمعقول أقوى منه، ووجدنا من المجهول لا من المعقول، بل وجدنا المعقول الصريح يدل على بطلان المعارض للمنقول الصحيح. (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل)^(٢).

وقال أيضاً مؤكداً ما سبق: (فلا يعلم حديث واحد على وجه الأرض يخالف العقل، أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف بل موضوع)^(٣).

(١) درء التعارض ١٤٧/١.

(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٥٦.

(٣) درء التعارض ١٥٠/١.

وقال التلميذ ابن القيم عليه رحمة الله: (إن ما علم بصريح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاة، لا يتصور أن يعارضه الشرع البة ولا يأتي بخلافه، ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاة فيه من المسائل الكبار وجد ما خالفت النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلاً لها) ^(١).

وعليه فيجب اعتقاد عدم التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، وأن النقل متى صح فشمة إشكال ولا بد في المعارض العقلي، فإذا أمضى العبد معارضته للنقل الصحيح فيخشى عليه من العقاب المعجل في عقله، قال الإمام ابن القيم مبيناً هذا اللون من العقوبات: (ما عارض أحد الوحي بعقله إلا أفسد الله عليه عقله، حتى يقول ما يضحك منه العقلاة) ^(٢).

٢) إبطال الخصار الاحتمالات الممكنة في الاحتمالات الأربع في حال التعارض:

وهي:

١. الأخذ بالعقل والنقل جمِيعاً.

٢. ردَّهما جمِيعاً.

٣. تقديم النقل على العقل.

٤. تقديم العقل على النقل.

فإن الاحتمالات الممكنة الواردة هنا أوسع من أن تنحصر في هذه الاحتمالات الأربع وذلك باستجواب معامل القطعية والظنية عند بحث المسألة فالعقل والنقل قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، ولذا ففرض الاحتمالات الممكنة إذن سيشمل صوراً أكثر منها:

١. الأخذ بالعقل القطعي والنقل القطعي جمِيعاً.

٢. رد العقل القطعي والنقل القطعي جمِيعاً.

٣. الأخذ بالعقل الظني والنقل الظني جمِيعاً.

٤. رد العقل الظني والنقل الظني جمِيعاً.

٥. الأخذ بالعقل القطعي والنقل الظني جمِيعاً.

٦. رد العقل القطعي والنقل الظني جمِيعاً.

(١) الصواعق المرسلة ٨٢٩/٣.

(٢) الصواعق المرسلة ١٠٠٢/٣.

٧. الأخذ بالعقل الظني والنقل القطعي جمِيعاً.
٨. رد العقل الظني والنقل القطعي جمِيعاً.
٩. تقديم العقل القطعي على النقل القطعي.
١٠. تقديم العقل القطعي على النقل الظني.
١١. تقديم النقل القطعي على العقل القطعي.
١٢. تقديم النقل القطعي على العقل الظني.
١٣. تقديم العقل الظني على النقل القطعي.
١٤. تقديم العقل الظني على النقل الظني.
١٥. تقديم النقل الظني على العقل القطعي.
١٦. تقديم النقل الظني على العقل الظني.

وليس المقصود بذكر هذه الاحتمالات هو بحث المرجح منها في حال التعارض وإنما هو التدليل على خطأ إطلاق القول بالحصر الاحتمالات الممكنة في الجواب عن سؤال (التعارض بين العقل والنقل) في الاحتمالات الأربع، وما ترتب عليه من انتقاء إجابة من هذه الحزمة الضيقية في حين أن ثمة إجابات أخرى محتملة أغفلها من أسس لهذا القانون، والحق أن الاحتمال المستحدث المقصود من إثارة معامل القطعية والظنية هو فرض صورة التعارض بين العقل القطعي والنقل الظني، وصورة التعارض بين النقل القطعي والعقل الظني، وأن هاتين الصورتين يجب إدخالهما في حزمة الاحتمالات الممكنة للإجابة عن إشكالية التعارض بين العقل والنقل، وهو ما بين ابن تيمية أن المعول عليه هو في طبيعة (العقل والنقل) من جهة القطعية، وأن المرجح هو القطعي منها مطلقاً، فقال في تقريره: (أن يقال لا نسلم بالحصر القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربع إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلاني تارة، والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعياً قدم وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض وإن كانوا ظعين فالراجح هو المقدم. فدعوى المدعى أنه لا بد من تقديم العقلاني مطلقاً، أو السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين، دعوى باطلة بل هنا قسمٌ ليس من هذه الأقسام كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه)^(١).

(١) درء التعارض ٨٧/١

٣) إبطال دعوى لزوم تقديم العقل على النقل:

اتكأت دعوى لزوم تقديم العقل على الوحي على فكرة أن العقل أصل الشرع، فلو ردنا العقل بالشرع لكذبنا الشاهد الذي شهد بصدق النقل، وإذا كذبنا الشاهد لزمنا الطعن فيمن شهد له وهو النقل فنفع في مشكلة رد العقل والنقل جميعاً، فالإسلام تقديم العقل على النقل لحفظ سلامة شهادة العقل، ولئلا نقع في فخ رد الدليل العقلي والنقلي معاً.

وحتى نجيب عن هذه الإشكالية لا بد من فك حالة الالتباس والإجمال في مسألتين:

- معنى كون العقل أصل الشرع.

- حقيقة العقل الذي هو أصل في ثبوت الشرع.

أما المسألة الأولى:

فيقال: ما معنى كون العقل أصل الشرع؟

هل المقصود:

- أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر.

أم:

- أن العقل أصل في علمنا بصحة النقل.

فإن كان المقصود الأول، وهو أن العقل أصل في ثبوت الشرع في نفس الأمر فلا شك في بطلانه لأن كون الحق حقاً والباطل باطلاً غير تابع لتصور العقل عنه، إذ هي معانٍ مستقرة في نفسها قبل وجود العقل أصلاً، فلا يقال: أن النقل لم يصر حقاً في نفسه حتى ظهر للعقل أنه كذلك بل هو معنى مستقر ثابت للنقل قبل نظر العقل وعلمه، يقول ابن تيمية مبيناً هذه القضية:

(إن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع وبغيره هو ثابت سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها، فما أخبر به الصادق المصدوق عليه السلام هو ثابت في نفس الأمر سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس،

فتثبت الرسالة في نفسها وثبتت صدق الرسول وثبتت ما أخبر به في نفس الأمر ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً على أن يكون موقوفاً على عقولنا أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا، وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر سواء علمناه أو لم نعلمه. فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه ولا معطياً له صفة لم تكن له ولا مفيدة له صفة كمال إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم تابع له ليس مؤثراً فيه^(١).

أما إن كان المقصود بأن العقل أصل النقل: أنه أصل في علمنا بصحة النقل، فلا بد من التفتيش في ماهية هذا العقل الذي دلنا على صحة النقل:

- هل هي القوة الغريزية التي فيها والتي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات؟

أم:

- هي العلوم العقلية المستفادة من تلك الغريزة؟

إإن كان المقصود (الأول فلم ترده، ويكتفى أن ترده)، لأن تلك الغريزة ليست علمًا يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له، فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعتها وعقلتها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال وإن لم تكن علمًا فيمتنع أن تكون منافية له معارضة له^(٢).

وإن كان المقصود الثاني بأن (أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل، فيقال له: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلًا على صحته، فإن المعرف العقلية أكثر من أن تحصر والعلم بصحة السمع غايتها أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالأيات وأمثال ذلك، وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل لا يعني توقف العلم بالسمع عليها، ولا يعني الدلالة على صحته ولا بغير ذلك لا سيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم كالأشعرى في أحد قوله، وكثير من أصحابه أو أكثرهم، كالأستاذ أبي المعالى الجويني ومن بعده، ومن وافقهم الذين يقولون العلم بصدق

(١) درء التعارض ٨٧/١.

(٢) درء التعارض ٨٩/١.

الرسول عند ظهور العجزات التي تجري بمحى تصديق الرسول علم ضروري، فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهلٌ يسيرٌ مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضوع.

وحيئذ فإذا كان المعارض للسمع من المقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع وهذا بين واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها، وحيئذ فلا يلزم من صحة المقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلاً عن صحة العقليات المناقضة للسمع، فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المقولات التي هي ملزمة للسمع صحة المقولات المناقضة للسمع فإن ما به يعلم السمع ولا يعلم السمع إلا به لازم للعلم بالسمع لا يوجد العلم بالسمع بدونه وهو ملزم له والعلم به يستلزم العلم بالسمع والمعارض للسمع مناقض له مناف له فهل يقول عاقل إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه.

ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعاً واحداً متماثلاً في الصحة أو الفساد ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له لا صحة البعض المنافي له، والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ومنه باطل، وما كان شرطاً في العلم بالسمع وموجاً فهو لازم للعلم به بخلاف المنافي المنافق له، فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطاً في صحته ملزماً لثبوته فإن الملازم لا يكون مناقضاً فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله^(١).

والخلاصة أن المعرف العقلية التي دلت على صحة النقل هي حق في نفسها وأن تقديم النقل في

قضية ما على توهם عقلي ليس طعناً في المعرف العقلية التي دلت على صحة النقل وإنما في معارف عقلية أخرى، فالمعرف العقلية ليست شيئاً واحداً متى ما طعنت في بعضه لزم ضرورة الطعن في الكل بل المسألة قابلة للتجزئة والتفريق، فلا يصح والحالة هذه أن يقال أن في تقديم النقل على العقل في الصورة المذكورة طعناً في شهادة العقل بصحة النقل فإن هذه الشهادة مقبولة غير مطعون فيها وإنما الطعن في شهادة عقلية أخرى وقع فيها لبس وخطأ ووهم، وهذه قضية واضحة بحمد الله.

(١) درء التعارض .٨٩/١

وما يزيد هذه المسألة وضوحاً وجلاً ما ساقه ابن تيمية ساق من أمثلة لطيفة بخلقي صورة المسألة وترفع الإشكال وتبين حقيقة العلاقة بين العقل والنقل، وذلك بعد تقريره معنى مهماً في تصديق العقل لدلالة النقل فقال: (إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم، كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم: العقل متولٌ ولِّيَ الرسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر. والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة، وهذا كما أن العامي إذا علم عين الفتى ودل غيره عليه، وبين له أنه عالم مفت، ثم اختلف العامي الدال والمفتى، وجب على المستفي أن يقدم قول الفتى، فإذا قال له العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفتٍ فإذا قدمت قوله على قوله عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفت، قال له المستفي: أنت لما شهدت بأنه مفتٍ، ودللت على ذلك، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، كما شهد به دليلك، وموافقتى لك في هذا العلم المعين، لا يستلزم أني أواافقك في العلم بأعيان المسائل، وخطئك فيما خالفت فيه الفتى الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واستدلال ثم خالفته باجتهاد واستدلال كنت مخطئاً في الاجتهاد والاستدلال الذي خالفت به من يجب عليك تقليده واتباع قوله، وإن لم تكن مخطئاً في الاجتهاد والاستدلال الذي به علمت أنه عالم مفت يجب عليك تقليده، هذا مع علمه بأن الفتى يجوز عليه الخطأ والعقل يعلم أن الرسول ﷺ معصوم في خبره عن الله تعالى لا يجوز عليه الخطأ فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العامي قول الفتى على قوله الذي يخالفه.

وكذلك أيضاً إذا علم الناس وشهدوا أن فلاناً خبير بالطب، أو القيافة، أو الخرس، أو تقويم السلع ونحو ذلك، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم، أو أنه أعلم منهم بذلك، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة والخرس والتقويم أهل العلم بذلك، وجب تقديم قول أهل العلم بالطب والقيافة والخرس والتقويم على قول الشهود الذين شهدوا لهم، وإن قالوا: نحن زكينا هؤلاء وبأقوالنا ثبتت أهليتهم، فالرجوع في محل النزاع إليهم دوننا يقدح في الأصل الذي ثبت به

قولهم، كما قال بعض الناس أن العقل مركي الشرع ومعدله، فإذا قدم الشرع عليه كان قدحًا فيمن زكاه وعدله، فيكون قدحًا فيه، قيل لهم: أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطلب أو التقويم أو الخرص أو القيافة ونحو ذلك أن قوله في ذلك مقبول دون قولكم فلو قدمنا قولكم عليه في هذه المسائل لكان ذلك قدحًا في شهادتكم وعلمكم بأنه أعلم منكم بهذه الأمور، وإخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله دون أقوالكم في ذلك، إذ يمكن إصابتكم في قولكم: هو أعلم منا، وخطؤكم في قولكم: نحن أعلم من هو أعلم منا فيما يناظرنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا بل خطؤكم في هذا أظهر. والإنسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحراثة والنساجة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصناعات، وإن لم يكن عالماً بتفاصيل تلك الصناعة، فإذا تنازع هو وذلك الذي هو أعلم منه، لم يكن تقديم قول الأعلم منه في موارد النزاع قدحًا فيما علم به أنه أعلم منه.

ومن المعلوم أن مبادئ الرسول ﷺ الذوي العقول أعظم من مبادئ أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية والعلوم العقلية الاجتهادية كالطلب والقيافة والخرص والتقويم لسائر الناس، فإن من الناس من يمكنه أن يصيير عالماً بتلك الصناعات العلمية والعملية كعلم أربابها بها، ولا يمكن من لم يجعله الله رسولًا إلى الناس أن يصيير منزلة من جعله الله تعالى رسولاً إلى الناس، فإن النبوة لا تناول بالاجتهاد كما هو مذهب أهل الملل، وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم، فإنها عندهم أصعب الأمور، فالوصول إليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية. وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء ووُجد في عقله ما يناظره في خبره كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وأن لا يقدم رأيه على قوله ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم بذلك أعظم من التفاوت الذي بين العامة وأهل العلم بالطلب. فإذا كان عقله يوجب أن ينقاد لطبيب يهودي فيما أخبره به من مقدرات من الأغذية والأشربة والأضments والمسهلات، واستعمالها على وجه مخصوص، مع ما في ذلك من الكلفة والألم لظنه أن هذا أعلم بهذا مني وأني إذا صدقته كان ذلك أقرب إلى حصول الشفاء لي، مع علمه بأن الطبيب يخطئ كثيراً وأن كثيراً من الناس لا يشفى بما يصفه الطبيب، بل قد يكون

استعماله لما يصفه سبباً في هلاكه ومع هذا فهو يقبل قوله ويقلده وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم الصلاة والسلام^(١).

وما أختتم به تحرير هذه المسألة نقل لشيخ الإسلام يتضمن إعادة صياغة (للقانون الكلبي) ذكره تنزيلاً مع الخصم يتضمن تقريراً هو أقرب للحق من تلك الصياغة البدعية الخطأة، وإن كان هذا التقرير فيه ما فيه لما تقدم من عدم صحة فرض التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح أصلاً وهو موطن الإشكال ومحل المنازعة، قال ابن تيمية عليه رحمة الله: (أن يعارض دليлем بنظير ما قالوه، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل، وجب تقديم النقل لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكننا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل، لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه.

وهذا ببساطة فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته، وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل، لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال فضلاً عن أن يقدم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمها على النقل يستلزم القدح فيه، والقدح فيه يمنع دلالته، والقدح في دلالته يقدح في معارضته، كان تقديمها عند المعاشرة مبطلاً للمعاشرة فامتنع تقديمها على النقل وهو المطلوب. وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه^(٢).

ومن لطيف ما قيل شعراً مما يصلح إيراده في هذا المقام، قول الشاعر:

من ذا الذي منهمما قد أحرز الشرفا
والعقل قال أنا الرحمن بي عرفا
بأينا الله في قرآن اتصفنا

علم العليم وعقل العاقل اختلفا
فالعلم قال أنا أحرزت غايته
فأوضح العلم إفصاحا وقال له

(١) درء التعارض . ١٣٨/١

(٢) درء التعارض . ١٧٠/١

فقبل العقل رأس العلم وانصرفا

فأيقن العقل أن العلم سيده

سادساً: شيء من مآلات المعارضة العقلية

أختم هذا البحث بذكر طرفٍ من أحوال بعض أساطين المعرفة الفلسفية الكلامية، المشتغلين بالتفتيش والتنقيب عن مذاهب الناس في المعقولات، من وقع في الحيرة والاضطراب بعد (تجربة عقلية) طويلة، تؤكد على شرف الوحي وما يحصل لمن تلقى أنواره من الهدایة والطمأنينة السكينة واليقين. وقد استوفى ابن أبي العز الحنفي رحمه الله جمع قطعةٍ حسنة من هذه الأخبار في شرحه للعقيدة الطحاوية ٢٤٢/١، فأسوق ما ذكره وأزيد على ما ذكره أخباراً أخرى بين (معكوفتين).

قال رحمه الله شارحاً لقول أبي جعفر الطحاوي عليه رحمة الله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتکذیب، والإقرار والإنكار، موسوساً تائهاً شاكاً لا مؤمناً مصدقاً ولا جاحداً مكذباً): (يتذبذب: يضطرب ويتردد، وهذه الحالة التي وصفها الشيخ رحمه الله حال كل من عدل عن الكتاب والسنة إلى علم الكلام المذموم، أو أراد أن يجمع بينه وبين الكتاب والسنة، وعند التعارض يتأول النص ويرده إلى الرأي والآراء المختلفة، فيؤول أمره إلى الحيرة والضلال والشك).

كما قال ابن رشد الحفيد وهو من أعلم الناس بمذاهب الفلسفه ومقالاتهم في كتابه تحافت التهافت: ومن الذي قال في الإلهيات شيئاً يعتد به؟

وكذلك الآمدي أفضل أهل زمانه واقف في المسائل الكبير حائز.

(وكان يقول: أمعنت النظر في الكلام وما استفدت منه شيئاً إلا ما عليه العوام أو كلاماً هنا (١)).

وكذلك الغزالی رحمه الله انتهى آخر أمره إلى الوقف والحقيقة في المسائل الكلامية ثم أعرض عن

تلك الطرق، وأقبل على أحاديث الرسول ﷺ فمات وصحيح الإمام البخاري على صدره.

(وكان يقول: أكثر الناس شكاً عند الموت أصحاب الكلام) (٢).

وكذلك أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي قال في كتابه الذي صنفه أقسام اللذات:

وأكثر سعي العالمين ضلال

نهاية إقدام العقول عقال

وحاصل دنياناً أذى ووبال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا

(١) درء التعارض ٢٦٢/٣.

(٢) نقض المنطق ٢٥.

سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
رجال فزالوا والجبال جبال
ولم نستند من بحثنا طول عمرنا
فكם قد رأينا من رجال ودولة
وكم من جبال قد علت شرفاتها

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية مما رأيتها تشفى عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلْمُ الطَّيْبُ﴾، وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، ثم قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي.

(وقال ابن الصلاح: أخبرني القطب الطوغاني مرتين أنه سمع فخر الدين الرازي يقول: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام، وبكتي)^(۱)

(وكان مع تبحره في الأصول يقول من التزم دين العجائز فهو الفائز)^(۲)
وكذلك قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الشهري، إنه لم يجد عند الفلاسفة والمتكلمين إلا الحيرة والندم، حيث قال:

وسيرت طرقى بين تلك المعالم	على ذقن أو قارعاً سن نادم ^(۳)	لعمري لقد طفت المعاهد كلها
فلم أر إلا واضعاً كف حائر	(وقال أيضاً: فعليكم بدین العجائز، فهو من أنسی الجوائز) ^(۴) .	

وكذلك قال أبو المعالي الجوهري: يا أصحابنا لا تشغلو بالكلام فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به، وقال عند موته: لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني ربى برحمته فالوويل لابن الجوهري، وهذا أنا ذا أموت على عقيدة أمي أو قال: على عقيدة عجائز نيسابور.

(۱) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ۶۵/۲.

(۲) لسان الميزان ۳۱۹/۶.

(۳) وهي من كتاب الشهري نهاية الأقدام في علم الكلام ۳.

(۴) نهاية الأقدام في علم الكلام ۴.

وكذلك قال شمس الدين الخسروشاهي، وكان من أجل تلامذة فخر الدين الرازي لبعض الفضلاء وقد دخل عليه يوماً فقال: ما تعتقده؟ قال: ما يعتقد المسلمون، فقال: وأنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به؟ - أو كما قال - فقال: نعم، فقال: اشكر الله على هذه النعمة، لكنني والله ما أدرى ما أعتقد! والله ما أدرى ما أعتقد! والله ما أدرى ما أعتقد! وبكى حتى أخضل حيته.

ولابن أبي الحديد الفاضل المشهور بالعراق:

حرّ أمری وانقضی عمری
فما ربحت إلا أذى السفر
أنك المعروف بالنظر
خارج عن قوة البشر
حرّ أمری وانقضی عمری

فِيْكَ يَا أَغْلُوْطَةَ الْفَكْرِ
سَافَرْتَ فِيْكَ الْعُقُولُ
فَلْحَى اللَّهُ الْأَلَى زَعْمَوْا
كَذَبَوْا إِنَّ الَّذِي ذَكَرُوا
فِيْكَ يَا أَغْلُوْطَةَ الْفَكْرِ

وقال أيضاً:

لذين بها قد كنت من أحبه
وما بغيتي إلا رضاه وقربه
سيكرم مثواه ويعذب شرّيه
ومتوبيه في الدين إذ حل خطبه
إذا كان من يهوى عليه يصبهه (١)

وحقك لو أدخلتني النار قلت لله
أوفيت عمري في فنون دقيقة
أما قلتم من كان فيما مجاها
آملا رد شك ابن الخطيب وزيفه
وآية حب الصب أن يعذب الأسى

وقال أيضًا:

فالليوم صاحي القوم عرب
ف مجرد العزمات مفرد
وكل معنى عنه يسند
ولا المسيح ولا محمد

(١) درء التعارض ١٦١، والصواعق المرسلة ٢٦٧/٢

و إلى محل القدس يصعد
لا ولا العقل المجرد
لك واحد في الذات سرمد
ماً والحقيقة ليس توجد
يفني الزمان وليس ينفرد
حرم له الأملالك تشهد
أفلاط قبلك يا مبلد
ر ما هذيت به وشيد
ش رأى السراج وقد توقف
ولو اهتدى رشدًا لأبعد

كلا ولا جبريل وهو
عرفوا ولا النفس البسيطة
من كنه ذاتك غير أذ
عرفوا إضافات ونفي
ورأوا وجودًا دائمًا
فلتخسأ الحكماء عن
من أنت يا رسطو ومن
ومن ابن سينا حين قر
هل أنتم إلا الفرا
فدنا فحرق نفسه

(وقال بعض الطالبين من المتأخرین وقد سافر في طلب ربه على هذه الطريق فلم يزدد إلا حيرة وبعدًا من مطلبـه، حتى قيـض الله له من أخذ بيده وسلـك به على الطريق التي سـلك عليها الرسـل وأتباعـهم فجعل يهـتف بصـوته لـأصحابـه: هـلـمـوا فـهـذـهـ وـالـلـهـ الـطـرـيـقـ وـهـذـهـ أـعـلـامـ مـكـةـ وـالـمـدـيـنـةـ وـهـذـهـ آـثـارـ الـقـوـمـ لـمـ تـنـسـخـهاـ الـرـيـاحـ وـلـمـ تـرـنـهاـ الـأـهـوـيـةـ، ثم قال:

نسـيرـ عـلـىـ غـيـرـ الطـرـيـقـ وـلـاـ نـدـرـيـ
وكـنـتـ وـصـحـيـ فيـ ظـلـامـ مـنـ الدـجـيـ
دـلـلـيـ لـنـاـ نـرـجـوـ الـخـلـاـصـ مـنـ الـقـفـرـ
وـكـنـاـ حـيـارـيـ فـيـ الـقـفـارـ وـلـمـ يـكـنـ
وـقـدـ قـطـعـ الـأـعـنـاقـ مـنـاـ لـظـىـ الـحـرـ
ظـمـاءـ إـلـىـ وـرـدـ يـلـ غـلـيلـنـاـ
سـنـاـ بـارـقـ يـبـدوـ كـخـيـطـ مـنـ الـفـجـرـ
فـمـاـ هـوـ إـلـاـ أـنـ تـبـدـىـ لـنـاظـرـيـ
فـقـالـوـاـ اـتـنـدـ ذـاكـ السـرـابـ الـذـيـ يـجـريـ
فـقـلـتـ لـصـحـيـ: هـلـ تـرـوـنـ الـذـيـ أـرـىـ
فـأـوـرـدـنـيـ عـيـنـ الـحـيـاةـ لـدـىـ الـبـحـرـ
فـخـلـفـتـهـمـ خـلـفـيـ وـأـقـبـلـتـ نـحـوهـ
(١) وـلـوـ سـمـعـوـهـ مـاـ اـسـتـجـابـوـاـ إـلـىـ الـحـشـرـ)

(١) الصواعق المرسلة ٦٦٨/٢

(وقد حكى عن طائفة من رؤوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة وأن الأدلة قد تكافأ من الجانبين حتى لا يعرف الحق من الباطل ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلة^(١)).

وقال الخونجي^(٢) عند موته: ما عرفت مما حصلته شيئاً سوى أن الممکن يفتقر إلى المرجح ثم قال: الافتقار وصف سلبي أموت وما عرفت شيئاً.

وقال آخر - وهو ابن واصل الحموي -: أضطجع على فراشي وأضع الملحفة على وجهي، وأقابل بين حجج هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يتزوج عندي منها شيء. (ولهذا انتهى أمره إلى كثرة النظر في الهيئة لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبيّن له في العلوم الإلهية)^(٣)

(وكذلك الأصحابي اجتمع بالشيخ إبراهيم الجعبري يوماً فقال له: بت البارحة أفكر إلى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته)^(٤).

ومن يصل إلى مثل هذه الحال إن لم يتداركه الله برحمته وإلا تزندق كما قال أبو يوسف: من طلب الدين بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكمياء أفلس، ومن طلب غريب الحديث كذب، وقال الشافعي رحمه الله: حكمي في أهل الكلام أن يضرموا بالجريدة والنعال ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال: هذا جزء من ترك الكتاب والسنّة وأقبل على الكلام، وقال: لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظنت مسلماً يقوله ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه - ما خلا الشرك بالله - خير له من أن يبتلى بالكلام. انتهى.

وبتجدد أحد هؤلاء عند الموت يرجع إلى مذهب العجائز فيقر بما أقروا به ويعرض عن تلك الدقائق المخالفية لذلك التي كان يقطع بها ثم تبين له فسادها أو لم يتبيّن له صحتها، فيكونون في نهاياتهم - إذا سلموا من العذاب - بمنزلة أتباع أهل العلم من الصبيان والنساء والأعراب.

(١) درء التعارض ١/٦٤.

(٢) قال ابن تيمية في درء التعارض ٣/٢٦٢: وقد بلغني بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو الخونجي صاحب كشف الأسرار في المنطق، وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن، أنه قال عند الموت: أموت وما علمت شيئاً إلا أن الممکن يفتقر إلى الواجب. ثم قال: الافتقار وصف عدمي، أموت وما علمت شيئاً.

(٣) درء التعارض ١/٦٥.

(٤) درء التعارض ٣/٢٦٣.

والدواء النافع مثل هذا المرض ما كان طبيب القلوب صلوات الله وسلامه عليه يقوله – إذا قام من الليل يفتح الصلاة – : (اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم).

المزلق السادس: مشكلة السنة غير التشريعية

بيان المزلق:

قولهم: من الخلل المنهجي في مسألة اتباع السنة النبوية جعل كل ما صدر عن النبي ﷺ وحيًا لازم الاتباع، إذ ما يصدر عن النبي ﷺ على نوعين: سنة تشريعية وسنة غير تشريعية، فالتسوية بين النوعين في مسألة التسليم انحراف منهجي مخالف لمقصد الشارع إذ السنة التشريعية غير مقصودة بإيجاب المتابعة والإذعان والانقياد والتسليم بها.

المناقشة:

يمكن الجواب عن هذه الإشكالية من خلال العناصر التالية:

أولاً: الأصل فيما نقل عن النبي ﷺ

من الأصول الشرعية المقررة أن الأصل في أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقرياته أنها صادرة عن الوحي،
وموضوعة للتشريع، ومحل للتدين والاتباع ولذا فمن أصول منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال
والتلقي الاعتماد على ما صح عن النبي ﷺ في استنباط الأحكام، قال الإمام الشافعي رحمه الله:
 (لم أسمع أحدًا نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله عز وجل اتباع أمر رسول الله ﷺ، والتسليم لحكمه، بأن الله عز وجل لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه، وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، وأن ما سواهما تبع لهما، وأن فرض الله علينا وعلى من بعدها وقبلنا في قبول الخبر عن رسول الله ﷺ واحد، لا يختلف في أن الفرض والواجب قبول الخبر عن رسول الله ﷺ).^(١)

وقال ابن تيمية: (وهذه السنة إذا ثبتت فإن المسلمين كلهم متتفقون على وجوب اتباعها).^(٢)

ومن الأدلة الشرعية المبينة لطبيعة السنة النبوية، والمؤكدة لوجوب التسليم لها:

- قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهُوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ قال القرطبي: (وفيها... دلالة على أن السنة كالوحي المنزل في العمل).^(٣)

(١) جماع العلم . ١١

(٢) مجموع الفتاوى . ٨٥/١٩

(٣) الجامع لأحكام القرآن . ٨٥/١٧

- قوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَمَكَ مَا لَمْ تَعْلَمْ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ قال الإمام الشافعي: (فذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله) ^(١).

- قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا يَبْيَنَاهُ إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَمْتَ بِعْرَازِنِ عَيْرِ هَذَا أَوْ بَدْلُهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ قال القرطبي: (وقد يستدل بهذا من يمنع نسخ الكتاب بالسنة، لأنه تعالى قال: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ وهذا فيه بعد، فإن الآية وردت في طلب المشركين مثل القرآن نظماً، ولم يكن الرسول ﷺ قادرًا على ذلك، ولم يسألوه تبديل الحكم دون اللفظ، ولا نسب إلى الذي يقوله الرسول ﷺ إذا كان وحيًا لم يكن من تلقاء نفسه، بل كان من عند الله تعالى) ^(٢).

- وعن المقدام بن معد يكرب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجال شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلالٍ فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله) ^(٣).

- وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: (كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه فنهتني قريش، وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه، ورسول الله ﷺ بشّر

(١) الرسالة .٧٨

(٢) الجامع لأحكام القرآن .٣١٩/٨

(٣) رواه أبو داود ،٤٦٠٤ ، وأحمد ،١٣٠/٤ ، والطبراني ،١٧٢١٣ ،١٣٠/٢٠ ، كلهما بلفظ: الكتاب بدلاً من القرآن دون جملة ألا وإن ما حرم.... قال ابن القطان في الوهم والإيهام ٢٥٨/٣: [فيه] عبد الرحمن بن أبي عوف مجاهد الحال، وجود الحكيم إسناد أحمد في معاجل القبول ١٢١٧/٣، وصحح إسناده ابن باز في مجموع فتاوى١/٢٢٠، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ،٤٦٠٤ ، وحسنه لغيره الوادعي في صحيح دلائل النبوة ٥٩١. وزيادة ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله رواها الترمذى ،٢٦٦٤ ، وابن ماجه ،١٢ ، والحاكم ١٩١/١ ، والبيهقي ٧٦/٧ . قال الترمذى: حسن غريب من هذا الوجه، وقال الذهبي في المذهب ٥/٢٦٤٧: إسناده صالح، وقال ابن حجر في موافقة الخير ٢/٣٢٤: حسن صحيح، وصحح إسناده ابن باز في مجموع فتاوى١/٢٢٠ ، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة .٢٨٧٠

تكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأومأ بأصبعه إلى فيه فقال: (اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق) ^(١).

- عن يعلى بن أمية: أن رجلاً أتى النبي ﷺ وهو بالجعرانة، وعليه جبة وعليه أثر الخلوق - أو قال صفرة -، فقال: كيف تأمرني أن أصنع في عمري؟ فأنزل الله على النبي ﷺ، فستر بثوبه، ووددت أنني قد رأيت النبي ﷺ وقد أنزل عليه الوحي، فقال عمر: تعال، أيسرك أن تنظر إلى النبي ﷺ وقد أنزل عليه الوحي؟ قلت: نعم، فرفع طرف الثوب فنظرت إليه له غطيط - وأحسبه قال - كغطيط البكر فلما سرني عنه قال: (أين السائل عن العمارة؟ اخلع عنك الجبة واغسل أثر الخلوق عنك وأنق الصفرة واصنع في عمرتك كما تصنع في حجك) ^(٢).

فهذه الدلائل الشرعية فيها التصريح بأن السنة وحي، فطرق النبي ﷺ إنما هو صادر عن الوحي، والحكمة التي هي السنة منزلة من عند الله تعالى، وقد أورتي النبي ﷺ القرآن والسنة كما صرحت. وبهذه المعاني صرح غير واحد من السلف فقال حسان بن عطية: (كان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن) ^(٣).

وقد أكد ابن حزم رحمة الله بناء على هذا التأصيل أن السنة محفوظة: (قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾). وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنذِرْتُكُمْ بِالْوَحْيٍ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ فأخبر تعالى أن كلام نبيه ﷺ كله وحي، والوحي بلا خلاف ذكر، والذكر محفوظ بنص القرآن، فصح بذلك أن كلامه ﷺ كله محفوظ بحفظ الله عز وجل، مضمون لنا أنه لا يضيع منه شيء، إذ ما حفظ الله تعالى فهو باليقين لا سبيل إلى أن يضيع منه شيء، فهو منقول إلينا كله، فللهم الحجة علينا أبداً) ^(٤).

ومما يؤكد هذه الطبيعة للسنة النبوية معرفة الوظيفة المخورية للنبي ﷺ، فهو رسول من عند الله تعالى

(١) رواه أبو داود ٣٦٤٦، وأحمد ١٦٢٢/٢، ٦٥١٠، والدارمي ١٣٦، والحاكم ١٨٧/١. وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق مسند أحمد ١٥/١٠، وشعيب الأرناؤوط في تحقيق مسند أحمد ٢/٦٦٢ وقال: رجاله ثقات، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٣٦٤٦، والوادعي في الصحيح المسند ٨٠٠.

(٢) رواه البخاري ١٧٨٩، ومسلم ١١٨٠.

(٣) رواه الدارمي في سننه ٥٨٨، والخطيب في الكفاية ١٢، وعزاه الحافظ في الفتح ٢٩١/١٣ إلى البيهقي، قال: بسند صحيح.

(٤) الإحکام في أصول الأحكام ٩٥/١.

جاء بتعليم الكتاب والحكمة وتركية المؤمنين، وصيانة مقتضيات النبوة والرسالة فقد عصمه الله تبارك وتعالى فهو المعصوم في شأن تبليغ الوحي مطلقاً وهو معصوم كذلك عن كبار الذنوب، وما يقع منه ﷺ من خطأ فيما وراء ذلك فمعصوم من أن يقر عليه بل متى ما وقع منه نسياناً أو عمداً فلا بد أن يأتي من الوحي ما يصح الخطأ، ويكون لوقوع الخطأ حكم ربانية عظيمة متصلة بشأن التشريع، كالذى وقع من ﷺ من سهو في الصلاة وما ترتب عليه من بيان تشريعات تتصل بهذا المقام وهكذا، ومن الدلائل الشرعية المبينة لحقيقة الوظيفة الحمدية:

- قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتَّلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلٍ لَّفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾.

- وقال عز وجل: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتَّلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُرِيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾.

- وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتَّلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلٍ لَّفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾.

- وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتَّلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيْهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

وكذلك يؤكد ما سبق من معان ما ورد من الدلائل الشرعية الكثيرة والمتنوعة على لزوم طاعة النبي ﷺ وإنما كانت لازمة باعتبار كون أوامره جزءاً من الوحي، فمن تلك الدلائل الشرعية المتنوعة:

الأمر بطاعة الرسول ﷺ:

- قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُو اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلُّو فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾.

- وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

- وقال الله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.

- وقال الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.

بيان أن طاعة النبي ﷺ من طاعة الله تعالى:

- قال الله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾.

- عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ) ^(١).

الأمر المؤكـد بالاستمسـاك بالـسنـة:

- قال ﷺ: (فَعَلَيْكُمْ بِسُنْتِي وَسُنْنَةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيَّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ) ^(٢).

ترتـيب الـهداـية والـثواب عـلـى من أطـاعـه ﷺ:

- قال عز وجل: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلُّوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ كَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾.

- قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَيِّعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْكِي وَيُمِيزُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأَمِيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتِّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ كَهْتَدُونَ﴾.

- وقال عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأَمِيِّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْحَبَائِثَ وَيَضْعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَعْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

- قال سبحانه: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلُهُ جَنَّاتٍ تَّجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَكْمَارُ حَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾.

- قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحْبِّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبِّبُكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

ترتـيب الـوعـيد عـلـى من خـالـفـ أمرـ الـنبـي ﷺ:

- قال تعالى: ﴿فَلَيَحْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

- وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلُهُ نَارًا حَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾.

(١) رواه البخاري ٢٩٥٧، ومسلم ١٨٣٥.

(٢) رواه أبو داود ٤٦٠٧ والترمذى ٢٦٧٦، وابن ماجه ٤٠ وأحمد ١٢٦٤/٤، وابن حماد ١٧١٨٤، والحاكم ١٧٦/١. من حديث العرياض بن سارية رضي الله عنه. وصححه الترمذى، والجورقانى في الأباطيل والمناقير ٤٧٢/١ وقال: ثابت مشهور، وابن الملقن في البدر المنير ٥٨٢/٩، والعراقي في الباعث على الخلاص ١ وقال: مشهور، وابن حجر في موافقة الخبر ١٣٦/١ وقال: رجاله ثقات.

- وقال تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ حَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾.

- وقال عز وجل: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبَعُ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُولِهِ مَا تَوَلَّ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾.

- وقال سبحانه: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوْدُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَمُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوِّي هُمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكُتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾.

- وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِثُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِينَ﴾.

نفي الخيار عن المؤمنين إذا صدر حكم عن رسول الله ﷺ:

- قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.

- وقال النبي ﷺ: (إِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ ، فاجتَبُوهُ ، وَإِذَا أَمْرَتُكُمْ بِأَمْرٍ ، فَأَتُوا مِنْهُ مَا أَسْتَطَعْتُمْ) (١).

بيان أن المعرض عن سنته واقع في النفاق:

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصْدُونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾.

حرمة التقديم بين يدي سنته ﷺ:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلَيْهِمْ﴾.

الأمر بالرد إلى الرسول ﷺ عند النزاع:

قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.

بيان طبيعة القدوة في شخص النبي ﷺ والأمر باتباعه:

- قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾.

قال ابن كثير: (هذه الآية أصل كبير في التأسي برسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله) (٢).

- وقال سبحانه: ﴿فَامْنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأَمِيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَآتَيْهُ لَعَلَّكُمْ هَتَّدُونَ﴾.

(١) رواه البخاري ٧٢٨٨، ومسلم ١٣٣٧.

(٢) تفسير ابن كثير ٤٨٣/٣.

قال ابن تيمية: (وذلك لأن المتابعة أن يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل؛ فإذا فعل فعلاً على وجه العبادة شُرع لنا أن نفعله على وجه العبادة، وإذا قصد تخصيص مكان أو زمان بالعبادة خصصناه بذلك) ^(١).

ثانياً: تفاصيل في طبيعة التصرفات النبوية

تقرر مما سبق أن الأصل في أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته أنها حجة، وأنها تشكل بمجموعها مفهوم السنة النبوية، وأنها منبع يصدر عنه في تقرير الأحكام وبيان التشريعات، وقد نبه الإمام ابن عبد البر إلى طبيعة (الإطلاق) في الإطلاقات الشرعية الآمرة بطاعة النبي ﷺ واتباع أمره، فقال: (وقد أمر الله جل وعز بطاعته واتباعه أمراً مطلقاً مجملأً، لم يقييد بشيء، كما أمرنا باتباع كتاب الله) ^(٢). فالالأصل إذن أن ما صدر عن النبي ﷺ من تصرفات أنها موضوعة للتشريع، ولفظة الأصل هنا موحية بوجود الاستثناء وهو حق، فثمة أمور داخلة في مفهوم التصرف النبوي مما لم يقصد به التشريع ابتداءً وإن كان له اتصال به من وجہ، فالتصرفات النبوية على أنواع وأقسام منها ^(٣):

القسم الأول: التصرفات التشريعية:

وهي التي يقصد بها البيان والتشريع وإيضاح كيفية امثال الأحكام الشرعية، كأفعال الصلاة والحج وغيرها، فهذا القسم هو الذي يطلب اتباعه فيه، وقد يكون واجباً وقد يكون مستحبأ.

القسم الثاني: التصرفات الجبلية:

كالقيام، والقعود، والأكل، والشرب، وكل ما صدر عن النبي ﷺ باعتبارات جبلية محضة، فإن الرسول ﷺ مع نبوته بشر ﴿قُلْ إِنَّا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾، فأحكام البشرية في الأصل تجري عليه كما تجري على غيره، فما كان واقعاً منه ﷺ بمقتضيات البشرية المحضة فليس مقصوداً به التشريع ابتداءً وليس محلاً للتبعيد، وإن كان يستفاد من تصرف النبي ﷺ تأكيد الإباحة.

(١) مجموع الفتاوى ٢٨٠/١.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٣٦٦/٢.

(٣) انظر تفاصيل هذه التصرفات وما يتصل بكل نوع تفصيلاً مع نقل كلام أهل العلم ومذاهبهم أفعال الرسول ﷺ ودلائلها على الأحكام الشرعية لحمد الأشقر رحمه الله.

القسم الثالث: التصرفات العادمة:

وهي ما جرى من النبي ﷺ بمقتضى العادة، مما كان معروفاً مأولاً في قومه، ولا تدل على قرية أو عبادة كأحواله في مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقطنه؛ لأن يأكل الدباء، أو أن يبيت طاوياً يربط الحجر على بطنه، أو يلبس القطن، أو ينام على الحصير، أو يطيل الشعر... الخ. فهذه الأفعال ونحوها تدل على إباحة فعل الشيء، لا استحبابه؛ لأن ذلك لم يقصد به التشريع، ولم يتبعه. وأما إذا ورد الأمر بشيء من الأمور العادمة أو جاء الترغيب فيها أو وجدت القرينة التي تدل على قصد التشريع ف تكون حينئذ شرعية لأن الشارع قصد إخراج هذه العادات من حد العادة إلى حد التعبد كلبس البياض من الثياب، وإغفاء اللحية، وتوجيه الميت في قبره إلى القبلة، وما يتعلق بأبواب الآداب كآداب النوم، وآداب الأكل والشرب، وآداب السلام والعطاس، وآداب التخلி ونحو ذلك.

القسم الرابع: التصرفات الاجتهادية:

وس يأتي الكلام حول هذا اللون من التصرفات بقدر من التفصيل في النقطة التالية.

القسم الخامس: التصرفات الخاصة به ﷺ:

وهي التي ثبت بالدليل اختصاصه بها كالجمع بين تسع نسوة، والتبرك بآثاره، فهذا القسم يحرم التأسي به فيها لاختصاصها به ﷺ.

القسم السادس: التصرفات المعجزة:

كخوارق العادات التي أجرتها الله تبارك وتعالى على يد نبيه سواءً قصد بها التحدى أو لم يقصد فوقيع مثل هذه الخوارق منه ﷺ حاصل يقيناً، وليس ثمة مدخل للإقتداء به ﷺ فيها لأن الخارق نفسه ليس محلاً للتکليف وهو لم يكن إلا بإذن من الله تبارك وتعالى وهو سبحانه من خرق العادة حقيقة.

ثالثاً: إشكالية السنة التشريعية وغير التشريعية

من أعمق الإشكاليات في التعاطي مع السنة النبوية الاتكاء على فكرة تقسيم السنة النبوية إلى:

- سنة تشريعية.

- وسنة غير تشريعية.

ثم توسيع مجالات السنة غير التشريعية على حساب التشريعية ليقول الحال بالبعض إلى تضييق مجال السنة النبوية في الشأن التعبدِي دون بقية الأبواب الحياتية، ولن يكون مثل هذا التقرير متکاً خطيراً للخطابات العلمانية التي تحاول ترسیخ مبدأ المفاصلة بين الشأن الديني والشأن الدنيوي، ولعل أكثر الأحاديث حظوة وحضوراً في الخطابات العلمانية العربية، قول النبي ﷺ: (أنت أعلم بأمور دنياكم)^(١)، حتى وضعه أحدهم على غلاف كتاب له في شأن السياسة (السياسة بين الحلال والحرام.. أنت أعلم بشؤون دنياكم)، وهي محاولة لإيجاد سند شرعي لترسيخ مبدأ الفصل بين الديني والدنيوي وقد سبق التأكيد على الطبيعة الشمولية لدين الإسلام وأنه جاء بتشريعات متکاثرة تشمل جانبي الدنيا والدين، فلا يصح إطلاقاً تحجيم حضور السنة النبوية وقصرها على الشق الديني فقط فإنه معاكس للدلائل المتواترة في الشريعة في التأكيد على تعلق أحكامه بدین الناس ودنياهم، وهذه حقيقة بدهية لكل من له أدنى ممارسة فقهية واستعرض فصوّلها وتبويباتها المتعلقة بالعبادات والمعاملات.

فأحاديث: صيد الكلب، وحل ميّة السمك، وميّة الجراد، وتحريم كل ذي ناب من السبع، وكل ذي مخلب من الطير، والنهي عن الأكل والشرب في صحائف الذهب والفضة، والنهي عن الأكل في أواني الكفار إلا بعد غسلها... الخ كلها لا شك داخلة في إطار السنة التشريعية.

والحقيقة أن توسيع مفهوم السنة غير التشريعية تقوم على قضيتين أساسيتين بينهما قدر من التداخل:

الأول: أن النبي ﷺ كان يمارس في حياته أدواراً متعددة فلم تكن كل تصرفاته تنطلق باعتبار كونهنبياً بل قد يتصرف بمقتضى بشريته كما سيق أو بمقتضى أدواره الحياتية ككونه قائداً سياسياً أو قائداً عسكرياً أو قاضياً أو أباً أو زوجاً وهكذا، فما كان صادراً منه بمقتضى النبوة فهو وحي يجب الأخذ منه بخلاف غيره من الأدوار الحياتية فليست كذلك فلئن تجوز في إدخالها في مفهوم السنة باعتبار صدورها عن النبي ﷺ فليست تشريعية باعتبار عدم صدورها عن مقام النبوة.

الثاني: أن ما كان يصدر عن النبي ﷺ من تصرفات لم يكن صادراً بالضرورة عن وحي مباشر، بل قد يكون باجتهاد منه ﷺ، وإذا كانت صادرة عن الاجتهاد لا الوحي فهي عرضة للخطأ وهو ما ثبت صريحاً في جملة من النصوص التي اجتهد فيها النبي ﷺ فأيّت الوحي ببيان خطئه وبالتالي مما

(١) رواه مسلم ٢٣٦٣ من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

كان هذا سبيله من التصرفات لا يكون موضعًا للتشريع، فيسوغ فيها أن يجتهد غيره كما اجتهد عليه السلام ولو أدى هذا الاجتهاد إلى خلاف ثرة الاجتهاد النبوى، ولا بأس، إذ ما كان هذا قبيله فليس موضوعاً للتدين والاتباع أصلًا من سنته.

وكما ترى أن أصل الإشكالية في الحقيقة يؤول إلى تحقيق الموقف من طبيعة الاجتهدات النبوية وتحديد ما يتصل بها من أحكام وأين موقعها من الوحي ومن التشريع.

وفي ظني أن المشكلة هنا ليست في أصل القول بجواز وقوع الاجتهاد منه، ولا حتى في تلك القسمة الاصطلاحية (سنة تشريعية وغير تشريعية) إذ هي قسمة يحتمل أن يراد بها معنى صحيحًا يكون بعض السنة موضوعة للتشريع ابتداءً وبعضها ليس كذلك كالأفعال الصادرة عنه عليه السلام بمقتضى الجبلة والعادة^(١). إنما المشكلة هو في الاتكاء على هذه القسمة لإخراج جملة تقل وتكثر من السنة التشريعية وإدخالها في إطار السنة غير التشريعية بغير انضباط شرعى ولا معرفة صحيحة بطبيعة الاجتهاد النبوى وما يتصل بها من مظاهر العصمة.

وإذا تأمل المرء في كلام بعض المعاصرین في موقفهم من هذه القسمة فسيلحظ حجم الجنایة التي مورست على السنة النبوية تحت ذريعة (السنة غير التشريعية) وهي جنایة اتسمت بالتمدد مع تمدد الأيام فكان الكلام عن بعض الجوانب المتعلقة بمظهر المسلم كإعفاء اللحية وقصیر الشارب ليتم إخراجها تحت ذريعة السنة غير التشريعية، ثم امتد إلى أقوال النبي عليه السلام في أبواب (الطب) جميعاً لخروج من السنة التشريعية وتكون محض تجربة بشرية محاكمة بسياقها التاريخي، ثم ازداد الأمر لخرج تصرفات النبي عليه السلام السياسية من السنة التشريعية ثم بلغ الأمر حد إخراج السنن المتعلقة بالشأن الدینی عموماً من السنة التشريعية تحت بند (أنتم أعلم بأمور دنیاکم).

وللإجابة على هذه الإشكاليات لا بد من الإحاطة بالمعانى التالية:

(١) انظر مثلاً الشفا للقاضي عياض ١٤٩/٢، وحجة الله البالغة للدهلوى ١٢٨/١.

أولاً: طبيعة الاجتهدات النبوية^(١):

الحق أن مسألة وقوع الاجتهد من النبي ﷺ مسألة خلافية طويلة الديول في كتب الأصوليين وخلاصة ما هنالك:

- أن ثمة من منعه مطلقاً.

- وثمة من أجازه في الشأن الدنيوي بخلاف الدين، ونقل بعضهم الإجماع عليه^(٢).

- وثمة من أجازه في الشأن الدنيوي والدينى وهم الأكثر، وهو الأظهر.

ثم إن من أجاز الاجتهد عليه ﷺ أدخل اجتهاده في باب العصمة فجعل الاجتهد منزهاً ابتداءً عن وقوع الخطأ ومنهم من أخرجه عن حد العصمة فجوز وقوع الخطأ فيه ولكن منع من الإقرار عليه، فيكون معصوماً فيها باعتبار المال، وهو ما عبر عنه بعض الحنفية بالوحي الباطن، فما كان منه ﷺ من تصرفات يقتضي الوحي ابتداءً فهو عمل بالوحي الظاهر، واجتهاده ﷺ الذي وقع إقراره عمل بالوحي الباطن^(٣).

جاء في المسودة لآل تيمية شيء من تقرير المعانى السابقة، وفيه:

(يجوز النسيان على رسول الله ﷺ في أحكام الشرع عند جمهور العلماء، كما في حديث ذي اليدين وغيره، وكما دل عليه القرآن، واتفقوا على أنه لا يقر عليه بل يعلمه الله به، ثم قال الأكثرون: شرطة تنبئه ﷺ على الفور متصلةً بالحادثة ولا يقع فيه تأخير، وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته، واختاره أبو المعالي، ومنعت طائفة السهو عليه في الأفعال البلاغية والعبادات، كما أجمعوا على منعه واستحالته عليه في الأقوال البلاغية، وإليه مال أبو اسحاق الإسفرايني، قال القاضي عياض: واختلفوا في جواز السهو عليه ﷺ فيما لا يتعلق بالبلاغ وبيان الشرع من أفعاله وعاداته وأذكار

(١) يمكن مراجعة ما قيده الشيخ محمد الأشقر في كتابه أفعال الرسول ﷺ ودلائلها على الأحكام ١١٧/١ وما بعده، وذلك لمعرفة ما يتصل بمجالات الاجتهدات النبوية ومذاهب أهل العلم فيها تفصيلاً، وإن كان ثمة تحفظ على بعض اختيارات الشيخ رحمة الله.

(٢) انظر مثلاً البحر المحيط ٤/٥٠٢، وأصول ابن مفلح ٤/٤٧٠، وإرشاد الفحول ٢/٢١٧.

(٣) من استعمل هذا المصطلح من الحنفية علي البزدوي في كنز الوصول إلى معرفة الأصول ٢٣٠، وعيبد الله بن مسعود الحبوبى البخاري الحنفى فى شرح التلويح على التوضيح لمن التتفيق فى أصول الفقه ٢/٣٥: وما قاله: واجتهاده لا يتحمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر أولى لأنه أعلى ولأنه لا يتحمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يتحمل بقاء أي الوحي الباطن وهو القياس يتحمل الخطأ لا حالة الابتداء لكن لا يتحمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يتحمل الخطأ أصلاً لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى، وقال علاء الدين البخاري في شرحه لأصول البزدوي المسمى كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ٣/٥٠: قوله وأما الوحي الباطن فكذا جعل الاجتهد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المال.

قلبه، فجوازه الجمهوّر، وأما السهو في الأقوال البلاغية فأجمعوا على منعه، كما أجمعوا على امتناع تعمده، وأما السهو في الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيلاً للبلاغ من الكلام الذي لا يتعلّق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلّق بها ولا يضاف إلى وحي فجوازه قوم، قال عياض: والحق ترجيح قول من منع ذلك على الأنبياء في كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليه خلف في خبر لا عمداً ولا سهواً لا في صحة ولا في مرض ولا رضاً ولا غضب، وأما جواز السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا غير ممتنع.

قال شيخنا: سيأتي ما يتعلّق بهذه في مسألة اجتهاده عليه السلام ودعوى الإجماع في الأقوال البلاغية لا يصح، وإنما المجمع عليه عدم الإقرار فقط، قوله: (لم أنس ولم تقصر) قوله في حديث اليهودية: (إنما تفتن اليهود) ثم بعد أيام أوحى إليه أنهم يفتنون يدل على عدم ما رجحه عياض^(١). واستحضار هذا يؤكّد أن البحث الأصولي لا يساعد إطلاقاً على جعل مسألة الاجتهد النبوى متکأً لتوسيع طبيعة السنة غير التشريعية وإخراج هذا اللون من التصرفات جملةً وتفصيلاً من إطار الوحي، إذ أوسع الأقوال الأصولية فيها يمنع من الإقرار على الخطأ ويفتكّد على أن الوحي سيعقب ذلك بتأييد أو سكتوت أو تخطئة فيؤول الأمر إلى معرفة الحق في المسألة بالوحي إما بالتأييد والإقرار أو بالتخطئة والتوصيب، فلا يصح أن يُترك ما كان من قبل الاجتهد النبوى بذرية كونه اجتهدأً لجواز الخطأ في الاجتهد، بل الواجب مراعاة ما ذكر من الاعتبارات والنظر فيما أعقب الاجتهد بعد تحرر كون التصرف ناشئاً حقيقة عن اجتهد، فليس في مجرد الجزم بوقوع التصرف من النبي عليه السلام اجتهدأً ما يبرر الإعراض عنه، بل الأخذ به أو تركه مرهون بطبيعة ما يعقبه من وحي أو حدث يكشف عن صوابية الاجتهد أو خطئه. وأختتم هذه القضية بمثالٍ يؤكّد على ما ذكر مما وقع من النبي عليه السلام باجتهدٍ في شأنِ دنيويٍ متصل بتدبير الدولة، فقد قال ابن عباس رضي الله عنه - في سياق حديثه عن غزوة بدرٍ راوياً عن عمر-: فلما أسروا الأسرى، قال رسول الله عليه السلام لأبي بكر وعمر: (ما ترون في هؤلاء الأسرى؟) فقال أبو بكر: يا نبي الله هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله عليه السلام: (ما ترى؟ يا ابن الخطاب؟) قلت: لا والله ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكننا فنضرب أعناقهم،

(١) المسودة ١٩٠.

فـتمكن عـليـاً مـن عـقـيل فـي ضـرب عـنـقه، وـمـكـنـي مـن فـلـان - نـسـيـا لـعـمـر - فـأـضـرب عـنـقه، إـن هـؤـلـاء أـئـمـة الـكـفـر وـصـنـادـيدـهـا. فـهـوـي رـسـول اللـه ﷺ مـا قـال أـبـو بـكـر، وـلـم يـهـوـ مـا قـلـت، فـلـمـا كـان مـن الـغـدـ جـئـت إـلـى رـسـول اللـه ﷺ وـأـبـو بـكـر قـاعـدـيـن بـيـكـيـان، قـلـت: يـا رـسـول اللـه أـخـبـرـي مـن أـيـ شـيـء تـبـكـي أـنـت وـصـاحـبـكـ إـنـ وـجـدـت بـكـاء بـكـيـت وـإـنـ لـم أـجـد بـكـاء تـبـاـكـيـت لـبـكـائـكـما. فـقـال رـسـول اللـه ﷺ (أـبـكـي لـلـذـي عـرـض عـلـى أـصـحـابـكـ مـن أـخـذـهـم الـفـداء لـقـد عـرـض عـلـى عـذـابـهـم أـدـنـي مـن هـذـه الشـجـرة - شـجـرة قـرـيـة مـن نـبـي اللـه ﷺ - وـأـنـزـل اللـه عـزـ وـجـلـ: ﴿مَا كـانَ لـنـبـيٍّ أـن يـكـوـن لـه أـسـرـى حـتـى يـشـخـنـ فـي الـأـرـض﴾ (إـلـى قـوـلـه) فـكـلـوـا مـمـا غـنـمـتـم حـلـلـا طـيـباً﴾ فـأـحـلـ اللـهـ الـغـنـيمـةـ لـهـمـ (١)).

فـتأـمـلـ هـذـا الـحـدـيـثـ: اـجـتـهـادـ نـبـويـ فيـ شـأنـ مـنـ شـؤـونـ تـدـبـيرـ الـحـرـبـ وـالـدـوـلـةـ، وـقـعـ بـعـدـ مـشاـوـرـةـ لـكـبـارـ الصـحـابـةـ، وـمـعـ ذـلـكـ لـا يـقـرـ عـلـىـ خـطـئـهـ فـيـهـ بـلـ يـأـتـيـ الـوـحـيـ مـبـيـنـاـ الـخـطـأـ، بـآـيـاتـ مـحـكـمـاتـ فـيـ غـايـةـ الـوـضـوـحـ: ﴿مـا كـانَ لـنـبـيٍّ أـن يـكـوـن لـه أـسـرـى حـتـى يـشـخـنـ فـي الـأـرـضـ ثـرـيـدـوـنـ عـرـضـ الـدـنـيـاـ وـالـلـهـ يـرـيـدـ الـآـخـرـةـ وـالـلـهـ عـزـيـزـ حـكـيـمـ * لـوـلـا كـيـتـابـ مـنـ اللـهـ سـبـقـ لـمـسـكـمـ فـيـمـا أـخـذـمـ عـذـابـ عـظـيـمـ * فـكـلـوـا مـمـا غـنـمـتـمـ حـلـلـا طـيـباً وـأـنـقـوـا اللـهـ إـلـى اللـهـ غـفـورـ رـحـيمـ﴾.

وـقـدـ أـورـدـ أـبـوـ العـبـاسـ الـقـرـطـبـيـ فـيـ شـرـحـهـ لـمـسـلـمـ إـشـكـالـاًـ مـفـادـهـ: (أـنـ هـذـا الـاجـتـهـادـ الـذـي صـدـرـ مـنـ أـبـيـ بـكـرـ، وـوـافـقـهـ عـلـيـهـ رـسـولـ اللـهـ ﷺ إـمـاـ أـنـ يـكـوـنـ اللـهـ قـدـ سـوـغـهـ لـهـ أـوـ لـاـ. فـإـنـ كـانـ الـأـوـلـيـ، فـكـيفـ يـعـاقـبـونـ، وـيـتـوـعـدـونـ عـلـىـ مـا سـوـغـهـ لـهـ؟ وـإـنـ لـمـ يـكـنـ مـسـوـغـاًـ، فـكـيفـ يـقـدـمـونـ عـلـيـهـ، لـاـ سـيـماـ الـنـبـيـ ﷺ الـذـيـ قـدـ بـرـأـ اللـهـ نـطـقـهـ عـنـ الـهـوـيـ، وـاجـتـهـادـهـ عـنـ الـخـطـأـ (٢)!?)

فـكـانـ جـوابـهـ رـحـمـهـ اللـهـ: (وـلـمـ أـشـكـلـ هـذـاـ اـخـتـلـفـتـ أـجـوـبـةـ الـعـلـمـاءـ عـنـهـ، فـقـيلـ فـيـهـ أـقـوـالـ:

أـحـدـهـاـ: أـنـهـمـ أـقـدـمـواـ عـلـيـهـ لـأـنـهـ أـمـرـ مـصـلـحـيـ دـنـيـوـيـ، وـأـمـورـ الـمـصـلـحـيـ الـإـقـدـامـ عـلـيـهـاـ مـسـوـغـ، وـلـاـ يـعـدـ فـيـ الـعـتـبـ عـلـىـ تـرـكـهـمـ الـمـصـلـحـةـ الـرـاجـحةـ وـإـنـ كـانـتـ دـنـيـوـيـةـ. وـهـذـاـ فـاسـدـ مـنـ وـجـهـيـنـ: أـحـدـهـاـ: أـنـ هـذـاـ الـاجـتـهـادـ مـنـهـمـ إـنـمـاـ كـانـ فـيـ أـمـرـ شـرـعـيـ حـكـمـيـ؛ لـأـنـهـ يـقـتـضـيـ سـفـكـ دـمـاءـ وـاستـيـاحـةـ أـموـالـ، وـإـرـاقـ أـحـرـارـ، وـهـذـهـ لـاـ تـسـتـبـاحـ إـلـاـ بـالـشـرـعـ.

(١) روـاهـ مـسـلـمـ ١٧٦٣ـ، وـأـبـوـ دـاـودـ ٢٦٩٢ـ، وـالـإـمـامـ أـحـمـدـ فـيـ المسـنـدـ .٢٠٨ـ.

(٢) الـظـاهـرـ أـنـ مـقـصـودـ بـتـبـرـةـ اـجـتـهـادـهـ مـنـ الـخـطـأـ هـنـاـ عـدـمـ وـقـوـعـ الـاجـتـهـادـ مـنـهـ خـطـأـ وـهـوـ مـنـهـبـ لـبعـضـ أـهـلـ الـعـلـمـ كـمـاـ سـبـقـ، وـيـظـهـرـ أـنـ مـرـجـوـحـ.

وثنائهما: أن العتب الشرعي لا يتوجه على ترك مصلحة دنيوية لا يتعلّق بها مقصود شرعي، كما لم يتوجه على النبي ﷺ عتب في قضية إبار النخل، وإن كان عدلًا فيه عن المصلحة الدنيوية الراجحة، وهذا من نوع الأول.

الثاني: إنما عوبوا؛ لأن قضية بدر عظيمة الموقع، والتصرف في صناديد قريش وساداتهم وأموالهم بالقتل، والاسترقاق، والتملك، ذلك كله عظيم الموقع، فكان حقهم أن يتظروا الوحي، ولا يستعجلوا، فلما استعجلوا، ولم يتظروا توجّه عليهم ما توجّه. وهذا أيضًا فاسد؛ لأنّه لا يلزم منه أن يكونوا قدّموا على ما لا يجوز لهم شرعاً، ووافقهم على ذلك النبي ﷺ. وكل ذلك عليهم محال بما قدّمناه من وجوب عصمة النبي ﷺ عن الخطأ في الشريعة ومن ظهور الأدلة المرجحة بما قدّمناه.

الثالث: أن ذلك إنما توجّه على من أراد بفعله عرض الدنيا، ولم يرد الدين، ولا الدار الآخرة. بدليل قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾، ولم يكن النبي ﷺ، ولا أبو بكر، ولا من نحوكما من يريد عرض الدنيا، فالوعيد، والتوبیخ والوعيد متوجهان إلى غيرهم من أراد ذلك. وهذا أحسنها. والله تعالى أعلم.

وبكاء النبي ﷺ وأبي بكر لم يكن؛ لأنهما دخلا فيمن توعّد بالعذاب، بل شفقة على غيرهما من توعّد بذلك؛ بدليل قوله ﷺ: (أبكي لّذِي عرضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ)، ولم يكن النبي ﷺ، ولا أبو بكر، ولا من هذه الشجرة)، لا سيما وقد أوحى إليه: أنه يقتل منهم عاماً قابلاً مثلهم. فبكى لذلك^(١).

وليس فيما ذكره رحمه الله ما يعكر على ما تقدّم مما أوجب إيراد هذا المثال، فإن منطق الآية دالٌ على مرجوحة الاجتهاد النبوّي هنا، وأن الوحي جاء مبيناً أن الصواب في غيره ﴿مَا كَانَ لِتَبِّعِيْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُشْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾، وهو ما فهم من هذا الاستدراك فقيل - كما جاء عن ابن مسعود وغيره -: ونزل القرآن بقول عمر، وجعلت الموافقة هنا من فضائل عمر رضي الله عنه. واستشكال القرطبي وما قدمه من جوابات إنما هو متعلق بتسمّة الآية وما تضمنته من الوعيد الشديد، وما ذكره من الجواب حسن، وإنما حرّقت على إيراد كلامه خشيةً من قيام ذاك الاستشكال في نفس القارئ، أو أن يتوهم منه ما يعكر صفو التقرير السابق، والله أعلم.

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم . ٩٩/١١

ثانياً: الأصل في التصرف النبوي صدوره عنه باعتبارات النبوة:

وقد سبق ذكر بعض الدلائل الشرعية المطلقة المقررة لهذا الأصل، كقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهُوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾، وقول النبي ﷺ لعبد الله بن عمرو: (أكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق)، فالأصل في التصرفات النبوية أنها واقعة باعتبارات النبوة، فلا يصح الخروج عن هذا الأصل إلا مع القرائن المرجحة للخروج عن هذا الأصل فیأخذ التصرف النبوي بعد ذلك ما يليق به من الأحكام.

وإذا تدبرت أحوال الصحابة مع النبي ﷺ وجدت هذا ظاهراً في تعاطيهم مع ما كان يصدر عن النبي ﷺ من التصرفات، فالأصل أنها موضع للتسليم والانقياد، فإذا اشتبه عليهم طبيعة هذا التصرف بادروا إلى السؤال للتحقق بما يؤكد أو ينفي الطبيعة التي صدر عنها هذا التصرف بعد وجود قرينة دفعت حالة الاشتباه، ولو كان لهم عزل السنة الدنيوية أو السياسية أو العسكرية عن التشريع لبادروا إلى الاعتراض وإنما كان سؤالهم واستشكالهم ناشئاً عن قضية طارئة على تصرف مخصوص مع استصحاب الأصل الذي تصدر عنه التصرفات النبوية، فمثلاً ما جاء في خبر تأثير النخل من ترك الصحابة للتتأخير متابعة لظن النبي ﷺ، ثم استبان لهم أن النبي ﷺ إنما قاله من عنده ظناً وليس عن الوحي، وجرى من التقدير ما دل على خطأ ظنه ﷺ، دال على أن الأصل في الخطاب النبوي المتعلق بشأن الدنيا أن يكون موضوعاً للتشريع، يؤكدده ما جرى منهم رضي الله عنهم في بعض المقامات من سؤالات استفصالة لطبيعة القول أو التصرف هل هو اجتهاد نبوي قابل للمناقشة أم هو صادر عن الوحي، ومن أمثلته:

- ما حكاه ابن هشام في السيرة عن رجال من بن سلمة أنهم ذكروا أن الحباب بن المنذر ابن الجموح قال: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنيلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي وال الحرب والمكيدة؟ قال: (بل هو الرأي وال الحرب والمكيدة) فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل... الخبر^(١).

(١) رواه أبو إسحاق في سيرة ابن هشام ٦٢٠ / ١ وضعف إسناده الألباني في فقه السيرة ٢٢٤

- وعن أبي هريرة قال: جاء الحارث الغطفاني إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد، شاطرنا قر المدينة، قال: حتى أستأمر السعود، فبعث إلى سعد بن معاذٍ، وسعد بن عبادة، وسعد بن الريبع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعودٍ رحمة الله، فقال: إني قد علمت أن العرب قد رمتكم عن قوسٍ واحدةٍ، وإن الحارث يسألكم أن تشارطوه قر المدينة، فإن أردتم أن تدفعوا إليه عامكم هذا، حتى تنظروا في أمركم بعد، قالوا: يا رسول الله، أوحى من السماء، فالتسليم لأمر الله، أو عن رأيك، أو هواك، فرأينا تبعًّ لهواك ورأيك؟ فإن كنت إنما تريد الإبقاء علينا، فوالله لقد رأيتنا وإياهم على سواءٍ ما ينالون مما تمرةً إلا بشريًّا، أو قريًّا، فقال رسول الله ﷺ: هو ذا تسمعون ما يقولون... الخبر^(١).

- وعن ابن عباسٍ أن مغيثًا كان عبدًا فقال: يا رسول الله اشفع لي إليها. فقال رسول الله ﷺ: (يا بريدة اتقى الله فإنه زوجك وأبو ولدك). فقالت: يا رسول الله أتأمرني بذلك؟ قال: (لا إنما أنا شافعٌ). فكان دموعه تسيل على خده فقال رسول الله ﷺ للعباس: (ألا تعجب من حب مغيثٍ بريدة وبغضها إيه)^(٢).

فهذه التساؤلات جمعاً حول بعض الأقوال النبوية المتصلة بشأن دنيوي إذا تأملتها وجدت مبعثها احتمال أن تكون هذه التصرفات صادرة عن الوحي وموضوعة للتشريع، فلما حصل الاشتباه وقع التساؤل، فلو قدر أن الصحابة فهموا أن ما كان متصلةً بشأن الدنيا مطلقاً خارج عن إطار التشريع لما تساءلوا ولا استشكّلوا، ولعرفوا أنهم مخربون فيه مطلقاً، فلما لم يقع فهمنا أنهم إنما كانوا يتزمون بسائر أمره وهو الأصل والاستشكال طارئ لوجود قرينته الباعثة على الاستشكال.

ثالثاً: طبيعة الاجتهاد النبوي مقارنةً باجتهاد غيره:

ليس من الصحيح التقليل من شأن الاجتهدات النبوية وتسويتها باجتهدات غيره فإن النبي ﷺ أعلم وأعقل وأورع من دونه يقيناً فاحتمال أن يصيب ويخطئ غيره أقرب من أن يكون الخطأ منه

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير ٥٢٧١، قال الميثمي في مجمع الزوائد ٦/١٣٥: [فيه] محمد بن عمرو وحديثه حسن ، وبقية رجاله ثقات. وانظر تفاصيل الخبر وتحقيقه في كتاب مرويات غزوة الخندق لإبراهيم المدخلـي ١٣٨.

(٢) رواه أبو داود ٢٢٣١ واللـفظ له، وأحمد ١/٢١٥، ١٨٤٤ ٢١٥، والدارمي ٢٢٣/٢، وابن حبان ٩٦/١٠، ٤٢٧٣ ٣٤٥، والطبراني ١١ ١١٩٦٢ ٣٤٥. وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق مستند أحمد ٣/٢٥٤، وشعيـب الأرناؤـوط في تحقيق مستند أحمد ١/٢١٥ على شـرط البخارـي، وصحـحـه الألبـاني في صحيحـ سنـنـ أبيـ داـودـ ٢٢٣١.

عليه فما كان صادراً منه من اجتهادات ناشئة عن نظر في الأدلة واستبطاط للأحكام أو تخير في أساليب الدعوة أو سياسة الناس فالأصل أنه مصيب فيها ابتداءً ولا يصح الخروج عن هذا الأصل إلا بدليل بين، أما ما كان متصلةً بشؤون الدنيا الحضرة كطائق الزراعة والصناعة والإدارة وتدابير الحرب وغير ذلك فاجتهاده فيها يعتبر إذ الأصل أنه لا يتكلم فيها إلا عن معرفةٍ وعلمٍ مع إمكان خطئه وأن يكون غيره أعلم بها منه، يقول ابن حزم عليه رحمة الله: (فهذا بيان جلي مع صحة سنته في الفرق بين الرأي في أمر الدنيا والدين وأنه لا يقول الدين إلا من عند الله تعالى وأن سائر ما يقول فيه برأيه ممكن فيه أن يشار عليه بغيره فإذا أخذ عليه السلام به لأن كل ذلك مباح مطلق له وإننا أبصر منه بأمور الدنيا التي لا خير معها إلا في الأقل وهو أعلم منا بأمر الله تعالى وأمر الدين المؤدي إلى الخير الحقيقي وهذا نص قولنا)^(١).

وقال القاضي عياض رحمه الله: (فمثل هذا وأشباهه من أمور الدنيا التي لا مدخل فيها لعلم ديانة ولا اعتقادها ولا تعليمها يجوز عليه فيها ما ذكرناه - أي الخطأ-، إذ ليس في هذا كله نقيصة ولا محطة وإنما هي أمور اعتيادية يعرفها من جربها وجعلها همه وشغل نفسه بها، والنبي ﷺ مشحون القلب بمعرفة الربوبية ملآن الجوانح بعلوم الشريعة، مقيد البال بمصالح الأمة الدينية والدنيوية، ولكن هذا إنما يكون في بعض الأمور، ويجوز في النادر وفيما سببه التدقير في حراسة الدنيا واستثمارها، لا في الكثير المؤذن بالبله والغفلة وقد تواتر بالنقل عنه ﷺ من المعرفة بأمور الدنيا ودقائق مصالحها وسياسة فرق أهلها ما هو معجز في البشر مما قد نبهنا عليه في باب معجزاته من هذا الكتاب)^(٢). ومن لطائف ما أشار إليه ابن القيم رحمه الله جعل الخطأ من النبي ﷺ فيما خفي عليه من شأن الدنيا دليلاً على نبوته، فقال عليه رحمة الله: (وهو من أدلة نبوته وأعلامها، فإن من خفي عليه مثل هذا من أمر الدين وما أجرى الله به عادته فيها ثم جاء من العلوم التي لا يمكن البشر أن يطلع عليها البة إلا بوحى من الله، فأخبر عمما كان وما يكون وما هو كائن من لدن خلق العالم إلى أن استقر أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، وعن غيب السموات والأرض، وعن كل سبب دقيق أو جليل تناول به سعادة الدارين، وكل سبب دقيق أو جليل تناول به شقاوة الدارين، وعن مصالح الدنيا

(١) الإحکام . ١٢٨/٥

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى . ١٨٥/٢

والآخرة وأسبابهما، مع كون معرفتهم بالدنيا وأمورها وأسباب حصولها ووجوه قائمتها أكثر من معرفته، كما أفهم أعرف بالحساب والهندسة والصناعات والفلاحة وعمارة الأرض والكتابة، فلو كان ما جاء به مما ينال بالتعلم والتفكير والنظر والطرق التي يسلكها الناس، لكانوا أولى به منه، وأسبق إليه، لأن أسباب ما ينال بالفكرة والكتابة والحساب والنظر والصناعات بأيديهم، فهذا من أقوى براهين نبوته وأيات صدقه، وإن هذا الذي جاء به لا صنع للبشر فيه البتة، ولا هو مما ينال بسعى وكسب وفكر ونظر، إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى، الذي يعلم السر في السموات والأرض، أنزله عالم الغيب فلا يظهر على غيبة أحداً إلا من ارتضى من رسول^(١).

والمقصود أن كل اجتهداد صدر من النبي ﷺ وكان فيه خطأ في نفس الأمر فلا بد أن يأتي ما يكشف عن وقوع هذا الخطأ فلا يصح تعكير مبدأ التسليم للوحي ومنه السنة تحت ذريعة أن ما كان واقعاً منه ﷺ باجتهداد عرضة للخطأ والصواب، إذ التصرفات الاجتهادية في الأصل بباب مضيق، والخطأ في هذا الباب الضيق مضيق، ومتي قدّر وقوع شيء منه فسيعقبه بيان يكشف عن وجہ الخطأ.

رابعاً: أنتم أعلم بأمور دنياكم

من أكثر الأحاديث النبوية دوراناً على ألسنة العلمانيين ما جاء من حديث تأثير النخل، والحق أن مثل هذا الاستدلال ليس استدلالاً تأسيسياً للخطاب العلماني بقدر ما هي ممارسة برغماتية يراد منها الترويج للخطاب العلماني بأدوات شرعية، وإنما فمن المحكمات الشرعية التي سبق تقريرها شمولية الخطاب الشرعي لمناحي الحياة كافة، فالاستدلال بهذا الحديث يمثل حالة انتقائية مؤلمة بعيدة كل البعد عن الموضوعية العلمية.

قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في تعليقه على المسند: (وهذا الحديث مما طنطن به ملحدو مصر وصنائع أوروبية فيها، من عبيد المستشرقين، وتلامذة المبشرين، فجعلوه أصلاً يحجرون به أهل السنة وأنصارها، وخدام الشريعة وحاماتها، إذا أرادوا أن ينفوا شيئاً من السنة، وأن ينكروا شريعة من شرائع الإسلام في المعاملات وشئون الاجتماع وغيرها، يزعمون أن هذه من شؤون الدنيا، يتمسكون برواية أنس (أنتم أعلم بأمر دنياكم) والله يعلم أنهم لا يؤمنون بأصل الدين، ولا بالألوهية، ولا

(١) مفتاح دار السعادة ٢٦٧/٢

بالرسالة، ولا يصدقون القرآن في قرارة نفوسهم، ومن آمن منهم فإنما يؤمن لسانه ظاهراً، ويؤمن قلبه فيما يخيل إليه، لا عن ثقة وطمأنينة، ولكن تقليداً وخشية، فإذا ما جد الجد، وتعارضت الشريعة، الكتاب والسنّة، مع ما درسوا في مصر أو في أوروبة، لم يتربدوا في المفاضلة، ولم يحجموا عن الاختيار، فضلوا ما أخذوه عن سادتهم، واختاروا ما أشربته قلوبهم! ثم ينسبون نفوسهم بعد ذلك أو ينسبهم الناس إلى الإسلام!! والحديث واضح صريح، لا يعارض نصاً، ولا يدل على عدم الاحتجاج بالسنّة في كل شأن، لأن رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ- لا ينطق عن الهوى، فكل ما جاء عنه فهو شرع وتشريع، (وإن ططيعوه تكتدو)، وإنما كان في قصة تلقيح النخل أن قال لهم: (ما أظن ذلك يعني شيئاً) فهو لم يأمر ولم ينه، ولم يخبر عن الله، ولم يسن في ذلك سنة، حتى يتسع في هذا المعنى إلى ما يهدم به أصل التشريع، بل ظن، ثم اعتذر عن ظنه، قال: (فلا تؤاخذوني في الظن)، فأين هذا مما يرمي إليه أولئك؟
هданا الله وأياهم سواء السبيل)^(١).

وقصة تأثير النخل أخرجها الإمام مسلم وغيره من حديث غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم، وسأقتصر هنا على أصح ما ورد في هذا الشأن وهو ما أورده الإمام مسلم في صحيحه:

- ١- من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه قال: مررت مع رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ- بقوم على رؤوس النخل، فقال: (ما يصنع هؤلاء؟) فقالوا: يلقوهونه يجعلون الذكر في الأنثى فيلقح، فقال رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ: (ما أظن يعني ذلك شيئاً) قال: فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ بذلك فقال: (إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظنت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن؛ ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل).^(٢)
- ٢- ومن حديث رافع بن خديج رضي الله عنه قال: قدم النبي الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ المدينة، وهم يأترون النخل، يقولون يلقوهون النخل، فقال: (ما تصنعون؟) قالوا: كنا نصنعيه، قال: (لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً)، فتركوه فنفضت أو فنقشت، قال: فذكروا ذلك له، فقال: (إنما أنا بشرٌ إذا أمرتكم بشيءٍ من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيءٍ من رأيٍ فإنما أنا بشرٌ) قال عكرمة أو نحو هذا.^(٣)

(١) المسند ٣٦٤/٢ تعليقاً على حديث ١٣٩٥.

(٢) رواه مسلم ٢٣٦١

(٣) رواه مسلم ٢٣٦٢

(٤) رواه مسلم ٢٣٦٣

٣- ومن حديث عائشة وأنس رضي الله عنهمَا أن النبي ﷺ مر بقوم يلقوهون فقال: (لو لم تفعلوا لصالح) قال: فخرج شيئاً، فمر بهم، فقال: (ما لخلكم؟) قالوا: قلت كذا وكذا، قال: (أنتم أعلم بأمر دنياكم).

ومناقشة هذا الحديث تفصيلاً والرد على من يجعله أصلاً في إخراج الأقوال والأفعال النبوية المتصلة بشأن الدنيا عن دائرة التشريع مما يطول، لكن أذكر ما يلي مختصراً:

١- أن مثل هذا التوسيع في رد السنة مخالف هدي أهل العلم وفهمهم لهذا الحديث فقد بوب الإمام النووي عليه بقوله: (باب وجوب امتنال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي). وقال في شرحه: (قال العلماء: قوله ﷺ "من رأى" أي في أمر الدنيا ومعايشها لا على سبيل التشريع، فأما ما قاله باجتهاده ورأه شرعاً يجب العمل به، وليس إبار النخل من هذا النوع، بل من النوع المذكور قبله... قال العلماء: ولم يكن هذا القول خبراً، وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات، قالوا: ورأيه ﷺ في أمور المعايش وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص في ذلك، وسببه تعلق هممهم بالآخرة ومعرفتها والله أعلم)^(١).

٢- أن الأمور التي يقال فيها: (أنتم أعلم بأمور دنياكم) هي تلك الأمور التي لم تتناولها الأدلة الشرعية تناولاً عاماً أو تناولاً خاصاً، والعبرة لها مناسبة، وجاءت في شأن خاص -تأبير النخل- فما جرى مجرّاً من شأن الدنيويات فهو إلى البشر ككيفية شق الأنفاق وبناء المصانع ورصف الطرق... الخ فالالأصل في هذه أنها داخلة في دائرة المباح الشرعي وموكولة إلى أهل الخبرة في شؤونها ولا يفتاش فيها عن الأدلة الشرعية الخاصة معرفة التفاصيل الفنية المتعلقة بها، قال القاضي عياض عليه رحمة الله: (فمثل هذا وأشباهه من أمور الدنيا التي لا مدخل فيها لعلم ديانة ولا اعتقادها ولا تعليمها يجوز عليه فيها ما ذكرناه - أي الخطأ-، إذ ليس في هذا كله نقيصة ولا محطة وإنما هي أمور اعتيادية يعرفها من جربها وجعلها همه وشغل نفسه بها)^(٢).

(١) شرح مسلم للنووي ١١٦/١٥.

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ١٨٥/٢

٣-أن الأصل في كل ما تناولته النصوص الشرعية - ولو كان متعلقاً بأمر الدنيا أو المعاش أو السياسة أو غيره- أن يكون على سبيل التشريع إلا أن يدل الدليل أو القرينة على خلاف ذلك، والأدلة الشرعية الدالة على هذا الأصل أكثر من أن تذكر، وسبق ذكر طرفٍ منها ويتأيد هذا الأصل بالتصيرات العملية للصحابة حيال التصرفات النبوية فقد تركوا رضي الله عنهم تأثير النخل رغم خبركم السابقة بأهمية ذلك التلقيح، وإدراكهم أنه أمر من أمور المعيش الدنيوية-، وهذا يؤكّد أن الأصل عندهم أن أقوال النبي ﷺ إنما هي للتشريع ما لم تأت قرينة بخلاف ذلك لا العكس، ويؤكّد هذا الأصل ما سبق ذكره من خبر نزول النبي ﷺ بدر، ورغبة النبي ﷺ في مصالحة هوان بن عمار المدينة في الخندق، وما جرى من الصحابة في هذه الواقع وغيرها.

٤-التأمل في حديث تأثير النخل يبين بجلاءً أن ثمة قرائن في الحديث تقييد خروجه عن دائرة التشريع فلا يصح أن يجعل أصلاً لعزل الجانب التشريعي عن مجالات الحياة، فالرسول ﷺ - كما هو مبيّن في الحديث- لم ينفهم نهياً مطلقاً عن التأثير، قال ابن تيمية: (وهو لم ينفهم عن التلقيح لكنهم غلطوا في ظنهم أنه نهانهم) ^(١).

وألفاظ الحديث ورواياته المتعددة تدل على ذلك، وإن كان من سمع هذا الموضوع من الصحابة رضي الله عنهم قد غلّبوا جانب التشريع وتوهموا ذلك. فقد جاء في ألفاظ الحديث ورواياته ما يدل على خلاف ما توهموه: (ما أظن يغنى ذلك شيئاً) وجاء (علكم لو لم تفعلوا كان خيراً)، ومعلوم أن هذا الاستعمال لمفردات (الظن) و(العل) دالٌ على أن الأمر ليس صادراً عن الوحي وإنما هو ناشئ عن اجتهاد شخصي من النبي ﷺ لمسألة دنيوية لا علاقة له بالتشريع ظنه النبي ﷺ ظناً، ولذلك لما غلّب بعض الصحابة رضي الله عنهم جانب التشريع في ذلك، بين لهم الرسول ﷺ أنه لم يرد ذلك وأن كلامه السابق لا يدل عليه، ولذلك قال لهم معقباً على تصرفهم إزاء مقالته السابقة: (إينما ظنت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن)، وقال: (إذا أمرتكم بشيء من رأي إينما أنا بشر)، وقال: (أنتم أعلم بأمر دنياكم) فغالب الروايات في مبتداتها ومتناها متضافة على أن ما ذكره الرسول ﷺ للصحابية كان من قبيل الرأي المتعلق بأمور المعاش القائم على الخبرة البشرية التي قد يتاح منها لبعض الناس ما لا يتاح لغيرهم، ولم يكن كلاماً على سبيل التشريع.

(١) مجموع الفتاوى ١٢/١٨

ومن كل ما تقدم يتبين أن قوله ﷺ: (أنتم أعلم بأمر دنياكم) لا يتعارض مع النصوص الشرعية التي جاءت متعلقة بأمور الدنيا، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يستفاد من ذلك الحديث أن جميع المسائل المتعلقة بالنظام السياسي هي من الأمور المتروكة للبشر، وذلك لأن النظام السياسي جاءت في شأنه نصوص شرعية من الكتاب والسنة عامة وخاصة تبين وتفصل الأحكام المتعلقة به فما جاءت به النصوص فواجب التزامه، وما لم تأت به النصوص فالالأصل إباحته والأصل في الشأن السياسي هو السعي لتوسيع دائرة المصالح وتقليل المفاسد بحسب الممكن.

خامساً: أنموذج تطبيقي في شأن السنة السياسية

أختم هذا البحث بوقفة مع أحد تطبيقات الفكرة السابقة، والتي تأسست على فكرة التمييز بين مقام النبوة ومقام رئاسة الدولة اتكاءً على الحديث السابق وبعض المباحث الأصولية والوقائع التاريخية لتخرج بنتيجة مفادها أن الفعل السياسي النبوي خارج عن إطار التشريع وليس محلاً لاستنباط الأحكام بل هي اجتهادات مخصوصة بسياقاتها الزمانية والمكانية ليس لها صفة العموم والإطلاق، وتأكد أهمية معالجة هذه المسألة أن هذه الفكرة لقيت قدرًا من الترحاب عند بعض المنتسبين للعمل الإسلامي وهي فكرة مرشحة للتضخم في المشهد السياسي العربي نظراً للتغيرات الضخمة لهذا المشهد والضغوط المائلة التي تدفع باتجاه تبني هذا الخيار رفعاً لقدر من الحرج الشرعي في الممارسة السياسية في ظل أجواء ما بعد الثورة العربية.

ولعل الدكتور (سعد الدين العثماني) يُعد واحداً من أشهر من تكلم في هذه المسألة، وذلك في عددٍ من كتبه وأطروحاته والتي يقف على رأسها كتابه: (الدين والسياسة تمييز لا فصل) وهو واحد من الكتب المهمة في الساحة الشرعية/السياسية التي حاول من خلالها مؤلفها تقديم وجهة نظر شرعية/أصولية لسؤال العلاقة بين الدين والسياسة، ويمتاز الكتاب بلغته السهلة الواضحة وال مباشرة مما يوسع من دائرة انتشاره وسهولة تناول أفكاره. والكتاب عبارة عن خمس مقالات سبق وأن تم نشرها في الصحفة وعلى شبكة الإنترنت إضافة إلى مقالة زائدة قدمها المؤلف لقارئه في خاتمة الكتاب. والدكتور سعد الدين العثماني شخصية إسلامية/ سياسية شهيرة مخصوصاً في المشهد السياسي المغربي فمن الواقع التي تقلدتها (أمين حزب العدالة والتنمية المغربي) و(رئيس المجلس الوطني لحزب العدالة والتنمية)، و(نائب رئيس مجلس النواب للولاية التشريعية)، وأخيراً (وزير الشؤون

الخارجية والتعاون). والدكتور متخصص في الطب النفسي إضافةً إلى حصوله على عدد من الشهادات في مجال علوم الشريعة، والكتاب بأفكاره يمثل مسألة شديدة الحضور في خطاب الدكتور العثماني، فقد حصل على درجة الماجستير في أصول الفقه ببحث (تصرفات الرسول صلى الله عليه بالإمامية وتطبيقاتها الأصولية)، وله بحث منشور بعنوان (تصرفات الرسول بالإمامية الدلالات المنهجية والتشريعية) إضافة إلى عدد من المحاضرات والندوات وبعض المشاركات الفضائية التي تصب جميعاً في هذه المسألة.

وأهم ما يمكن رصده من ملاحظات على الكتاب ما يلي:

– العلمانية بمفاهيم أصولية:

أخطر ما في الكتاب أنه يجسر الهوة بين الإسلام والعلمانية، ويفتح الباب لقارع العلمانية للولوج للحياة السياسية بوجه شرعي، ويقدم الغطاء الشرعي/الأصولي اللازم للخطاب العلماني، ففي علاقة الدين بالسياسة ثمة مستويان من الشريعة الملزمة:

– القيم العامة مثل العدل، الصدق، الوفاء.. الخ.

– والأحكام الجزئية التفصيلية مثل إقامة الصلاة، تحريم الربا، إقامة الحدود.. الخ.

على مستوى القيم الإسلامية العامة لا توجد مشكلة حقيقة لدى أكثر العلمانيين معها، بل هم يؤكدون دوماً على عظمته الجوهر الأخلاقي في الإسلام، وإنما أزمة العلمانية مع الإسلام غالباً ما تكون على مستوى إلزامية الأحكام الجزئية على المستوى التشريعي والقانوني، فهل هذه التشريعات ملزمة للسياسي؟ أم هي أحكام تاريخية مربوطة بظروفها المكانية والزمانية؟ أم هي مرتكنة بالمصلحة تتحرك وفقها بحسب ما يراه السياسي؟ فالعلمانيون يدعون إلى رفع الإلزامية التشريعية القانونية للأحكام القرآنية والنبوية، وهو حقيقة مفهوم (فصل الدين عن الدولة)، بخلاف المسلمين الذين يرون وجوب هيمنة الأحكام الشرعية على النظام السياسي، وأن هذه الأحكام لها صفة الإلزامية التي يجب على الدولة رعايتها والإلتزام بها في الواقع. فما ورد به النص من شأن السياسة فهو في دائرة الملزם شرعاً وما لم يرد به النص فهو مجال اجتهداد السياسي المرهون بالمصلحة المعتبرة، فالتصريف على الرعية منوط بالمصلحة.

هذا التمهيد ضروري جداً لمعرفة موقع الدكتور سعد الدين العثماني من هذه القضايا، فأما على:

- مستوى القيم الدينية العامة فالدكتور يصرح بأن (الدين حاضر في السياسة كمبادئ موجهة، وروح دافقة دافعة، وقوة للأمة جامدة، لكن الممارسة السياسية مستقلة عن أي سلطة باسم الدين أو سلطة دينية)^(١).

- أما على مستوى الأحكام الشرعية التفصيلية المتعلقة بال المجال السياسي فهي عند الدكتور خارج دائرة الإلزام، فهو يقول صراحةً: (ومن جهة أولى لا يمكن بأي حال من الأحوال فرض قانون على المجتمع. وإذا كان الإسلام يقرر أن "لا إكراه في الدين"، والذي يعني أن الإيمان نفسه لا يجوز إكراه أي كان عليه، فمن باب أولى أن ينطبق الأمر على ما دون الإيمان في شعائر الإيمان وشرائعه. ومن جهة ثانية فإن إيمان المؤمن بوجوب أمر ديني عليه لا يعطي الحق بفرضه على الآخرين، فهو مكلف به دينا. وذلك لا يكفي لجعله قانونا عاما في المجتمع، بل عليه أن يحاول إقناع الآخرين به حتى يتبنّاه المجتمع بالطرق الديمقراطية. فلا يمكن أن تعطى سلطة أو يعطى حاكم حق فرض أحكام على الناس بأي مسمى كان)^(٢).

ويقول متحدثاً عن مهمة الدولة: (ليس من مهمة الدولة أو أي جهة سياسية التدخل في شؤون اعتقاد الناس وفرض تصورات أو اتجاهات دينية معينة عليهم، بل مهمتها تدبير الشأن العام في إطار نظام القيم العامة للمجتمع)^(٣).

فدائرة الفرض والإلزام متعلق بدائرة القيم العامة دون التفاصيل التشريعية، وإنما تدخل هذه حيز الإلزام بالإرادة الشعبية وفق آليات الديمقراطية التي يقع عليها توافق اجتماعي.

هذا التصور الذي طرحته الدكتورة لعلاقة الدين بالسياسي يتقاطع بشكل كبير مع كثير من الأطروحات العلمانية، الأمر الذي لفت نظر بعض الكتاب حتى وصفه أحدهم بأنه يقدم العلمنية بمفاهيم أصولية، ووصفه آخر بأنه إسلامي ونصف علماني.

وما يؤكد حالة الالتباس بين تقريرات الدكتورة سعد والتقريرات العلمانية ما جرى في أحد ندوات الدكتور والتي تحدثت عن نظرية (التمييز بين الديني والدنيوي) وبعد أن فرغ الدكتور من محاضرته،

(١) الدين والسياسة ٣٢، وكفر ذات العبارة ١١٣.

(٢) الدين والسياسة ٤٠.

(٣) الدين والسياسة ٤١.

سئل السؤال التالي: (ما هو الخط الفاصل أو الخط الرفيع الذي يفصل ما بين التطبيق العلماني للدولة والتطبيق الإسلامي في إدارة الدولة، كثير من الأشخاص الذين قد يستمعون للمحاضرة قد يتبع عليهم هذا الخط أرجو توضيحه مشكوراً).

والحق أن هذا السؤال يعبر بشكل كبير عن حالة التداخل بين (نظرية التمييز) ونظرية (الفصل العلماني) وفيه قدر من الطرافة إذ السؤال يتنازعه أمران:

- مشكلة الأطروحة والتي تقترب كثيراً من التصور العلماني.

- وحسن الظن في صاحبها والذي ينتمي للعمل الإسلامي.

فحقيقة ما يقول السؤال -بوعي من سائله أو من غير وعي-: كلامك هو كلام العلمانيين، لكنك إسلامي ولست منهم، فما الفرق بين كلامك وكلام العلمانيين؟

وكان السائل لحسن ظنه يتصور ضرورة وجود فرق بين تصور الدكتور هنا والتصور العلماني، فكيف كان جواب الدكتور، قال: (هل هناك خط فاصل بين التطبيق العلماني والإسلامي؟ شوف أنا دائماً أنتقد لفظ العلمانية، استعمال لفظ العلمانية بإطلاق، لأنه في الحقيقة ليس هناك علمانية، هناك علمانيات، علمانيات متعددة، العلمانية الفرنسية ليست هي العلمانية الأنجلوسكسونية وخصوصاً في بريطانيا، وليس هي العلمانية الموجودة في أمريكا، وليس هي شكل العلمانية الموجودة في الدول الأسكندنافية، وبين الدول الأسكندنافية فوارق، الترويج والدمارك شكل، والسويد شكل، إذن هناك أنواع، هناك علمانية معادية للدين، أو مهمسة للدين، هناك علمانيات فيها موقع معين للدين أو مرجعية دينية، وبالتالي أنا أظن أنه يجب أن لا نقع في هذا المأزق، لا يهم أن يشبهني أو أشبهه، المهم ما هو المراد من المقصود الشرعي، هذا هو المهم، هل هذا موجود أو غير موجود في الدين، يعني شرعاً، فإذا كان موجود شرعاً فليسمه الآخر علمانية أو ما شاء، وإذا كان غير موجود شرعاً، فهو ولو سماه الآخرون ديناً فهو مرفوض، إذن أنا أظن أنه يجب أن لا ندخل هذا المأزق التقابلي مع العلمانية، على أساس أن العلمانية هي نفسها فسيفساء من الأشكال ومن الأمساط لا في التفكير ولا في التطبيق السياسي)^(١).

(١) ندوة الإسلام السياسي من ندوات منتدى النهضة الشعبي الثاني.

فالدكتور واع تماماً حالة التقارب هذه مع الحالة العلمانية، ويکاد يقول صراحةً أن فكرته متطابقةٌ مع بعض تخليات العلمانية الناعمة، وهو ما أوضحه بشكل أكبر في مناسبات أخرى، فقال في أحد حواراته: (هناك علمانية أقرب ما تكون إلى التصور الإسلامي).

بل قال في أحد مناظراته التلفزيونية ما هو أصرح في بيان حالة التقارب هذه: (أقول أن العلمانية ليست شيئاً واحداً هناك علمانية متطرفة ضد الدين تريد إقصاءه فعلاً من الحياة حتى لا يبقى له بحيث يصبح ممارسة معزولة في كنسية أو لا يبقى له بحيث يصبح ممارسة معزولة في كنسية أو في مسجد هذا نموذج معين من العلمانية وهناك العلمانية التي تعني تسخير المجالات الدينية انطلاقاً من الموضوعية والبراغماتية وهذا النوع له وجود معين في الإسلام فالرسول ﷺ جاء إلى المدينة ووجد سكانها يلقوه في النخل قال: لو تركتموه لأثمر فتركوه فلم يثمر فلما جاؤوه وحكوا له الأمر قال: "ما كان في أمر دينكم فإلي وما كان من أمر دنياكم فشأنكم" فميز بين مجالين وهذا فكر موجود في الإسلام وبهذا النص وبنصوص أخرى على أساس أن المجال الدنيوي بناء على هذا التعريف يجب أن يكون مبنياً على الاجتهد البشري وعلى الفكر اختيار أحسن وأفضل الوسائل لتنظيمه واستشرمه واستفادته الإنسان منه على أساس معلق، إذ كانت العلمانية تعني كل هذا في إطار المرجعية الإسلامية العامة التي هي الإطار العام المنظم لهذا الإطار المرجعية الإسلامية العامة التي هي الإطار العام المنظم فهذا الإطار المرجعي الإسلامي العام هو الذي يجعل هذا المجتمع في نظامه مسلماً هذا هو الإطار العام وداخله المجالات الدينية بأقصى درجات الاجتهد والعقلانية والابتكار والفكر) (١).

-تفريع السنة النبوية من مصدرية الوحي في المجال السياسي:

ليس ثمة إشكال مبدئي مع فكرة تقسيم التصرفات النبوية، وبيان ما يتعلق بهذه التصرفات من أحكام، وقد جرى الأصوليين كما سبق بيانه فعلاً على التنبيه على صور وأشكال التصرفات النبوية وبيان ما كان منها واقعاً للتشريع وما وقع منها بمقتضى العادة أو الجبالة أو الاجتهد.. الخ وبيان درجة كلٍ من الاقتداء والالتزام، لكن المشكلة اللافتة للنظر أن هذه المسألة الأصولية أصبحت منطلقاً عند البعض لتفريع السنة النبوية شيئاً فشيئاً من دائرة الإلزام الشرعي، ليتسع مع الزمن مجال السنة غير التشريعية على حساب التشريعية، وليغدو للناظر بعد مدة وكأن الأصل في سنة النبي ﷺ عدم

التشريع، فمن قائل أن أقوال النبي ﷺ في المجال الطبي جمِيعاً خارجة عن إطار الوحي، إلى إجراء ذات الحكم على تصرفات النبي ﷺ السياسية، يقول الدكتور العثماني: (أنا رأيي: جميع النصوص التي ليست هي مبادئ في السياسة، النصوص النبوية، هي دنيوية)^(١).

ويقول: (تصرفات الرسول بالإمامنة ليست ملزمة لأي جهة تشريعية أو ذات سلطة، ولا يجوز الجمود عليها بحجة أنها (سنة)، وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه ﷺ في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يتحقق المصالح المشروعة)^(٢).

ويقول أيضاً: (ومن ثم فهي ليست شرعا عاما ملزما للأمة إلى يوم القيمة. وعلى الأئمة وولاة الأمور بعد الرسول ﷺ ألا يجدوا عليها، وإنما عليهم أن يتبعوه ﷺ في المنهج الذي بني عليه تصرفاته وأن يراعوا المصالح الباعثة عليها، والتي راعاها النبي ﷺ زماناً ومكاناً وحالاً، وهو الأمر الذي عبر عنه القرافي بأن هذا النوع من التصرف النبوى "لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن من إمام الوقت الحاضر لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة ولا استبيح إلا بإذنه")^(٣).

والمؤلف يتكئ في هذا التقرير على كلام للإمام القرافي في كتابه الفروق والذخيرة والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ويظهر احتفاءً كبيراً به فيقول: (وهكذا يكون القرافي قد دشن مرحلة جديدة في التعامل مع التصرفات النبوية والتمييز بين أنواعها، وبقي من بعده عالة عليه فيها بدون منازع)^(٤).
والحق أن القرافي عليه رحمة الله ما أراد أبداً تقرير ما ذهب إليه العثماني من إخراج (التصرفات السياسية) من دائرة الوحي والتشريع، وذلك لاعتبارين:

١-أن القرافي إنما يتكلّم في تمييز تصرفات النبي ﷺ باعتبار مقاماته إماماً وقاضياً ومفتيّاً وهكذا، وتصرفات النبي ﷺ باعتبار إمامته أضيق دائرة من مطلق خطابه في مجال السياسة فخارج الخطاب النبوى السياسي من دائرة التشريع مطلقاً اتكاء على تمييز مقام الإمامة وتحمّيل ذلك الإمام القرافي خطأً بين.

(١) ندوة الإسلام السياسي من ندوات ملتقي النهضة الشبابي الثاني.

(٢) الدين والسياسة .٢٨

(٣) الدين والسياسة .١٩

(٤) الدين والسياسة .٥٢

٢-أن القرافي لا يخرج تصرفات النبي ﷺ بمقتضى إمامته من دائرة التشريع مطلقاً وإنما يجعل أحكامها مختصة بالأئمة فما كان منها وجباً فهو واجب عليهم وما كان مباحاً فمباحٌ وهكذا.

٣-أن العثماني جعل مستند التصرف السياسي هو المصلحة الراجحة أو الخالصة فقط، وما من شك أن من التصرف السياسي ما يكون كذلك ولكن منه ما يكون مأخذة النص والخبر.

-المصطلحات الملتبسة:

هذه الملحوظة أذكرها باختصار تكميلاً للملحوظات على الكتاب وإنما فهي في الحقيقة خارجة عن مجال بحث التصرفات النبوية والسنة التشريعية وغير التشريعية، وهي مشكلة تتعلق بإيراد المصطلحات وترتيب الأحكام عليها، فقد جاء في الكتاب ذكر بعض المصطلحات الجملة أو الوافية والتي تحمل في طياتها حمولة فكرية للبيئة التي ولدت فيها، وبالتالي فجعلها موضع قبول بإطلاق فيه قدر كبير من الإشكال، فمن الأمثلة التي جاءت في الكتاب (الدولة المدنية، القانون المدني، الديمقراطية، المواطنة) فهذه جميعاً جاءت في الكتاب كصيغ مقبولة في النظام السياسي الإسلامي ولا يخفى أن ثمة كتابات متعددة في مناقشة هذه المفردات وبيان ما يحتف بها ويندرج فيها من مفاهيم مشكلة في التصور الإسلامي، ولست بصدّ المناقشة تفصيلاً لكل مصطلح فإنه طويل وإنما التنبيه إلى أصل إشكال استيراد هذه المصطلحات وبثها وجعلها معبرة عن التصور الإسلامي للنظام السياسي.

المزلق السابع: مشكلة السؤال والاستشكال

بيان المزلق:

أن مناقشة الأحكام الشرعية بل واستشكالها لا ينافي مبدأ التسليم بها، فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا يناقشون النبي ﷺ ويوردون استشكالاتهم بين يديه، فليس من حكم غلق هذا الباب (بُغْلَل التسليم) فتطبّلوا التسليم لنصوص غير مفهومة أو مشكلة، وكيف يمكن للمرء الانتقاد لما لا يستطيع فهمه أو لا يتصور معناه ناهيك عن العمل به وتطبيقه.

المناقشة:

هذا الاعتراض لا يخلو من قدر من الإجمال مما أدى إلى حالة من الارتباك والالتباس في تقييم طبيعة تساؤلات الصحابة واستشكالاتهم المتصلة بنصوص الوحي، وتفكيك هذا الإجمال مما يكشف عن الفوارق الصميمية بين بواعث الصحابة في تساؤلاتهم وطبيعة تلك التساؤلات، وبواعث تساؤلات واستشكالات من يتخذ من الاستشكال قنطرة لهدر النصوص، ويتبين هذا في النقاط التالية:

أولاً: طبيعة استشكالات الصحابة

من يتأمل في طبيعة استشكالات الصحابة حيال النصوص الشرعية وما يتربّع عليه من آثار فسيجد أنها على درجات فمما يتصل بموضوعنا:

- استشكالات تتضمن في طياتها مبدأ التسليم للنص الذي كان مبعث التساؤل:

فمثلاً حين أخبر النبي ﷺ بخبر الدجال وتحدث عن مدة مكثه في الأرض وأخبر أنه يمكن أربعين يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامكم، سأله مستشكلاً: يا رسول الله فذلك اليوم الذي كستنة أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: (لا أقدروا له قدره)^(١)، فهذا اللون يتضمن الإقرار ابتداءً بالمعنى العقدي الذي تضمنه الحديث، وإنما وقع الاستشكال على مسألة فقهية عملية بعد أداء واجب التسليم للنص، والحقيقة أن الجهة التي وقع عليها التساؤل هنا منفركة عن الجهة التي وقع التسليم لها.

- استشكالات تتضمن قدرًا من التسليم وتتطلب تكميله:

(١) رواه مسلم، ٢٩٣٧، وأبو داود، ٤٣٢١ ، والإمام أحمد في المسند . ١٧١٧٧

وهذا اللون أقصى بمسالتنا هنا، فمن الأمثلة عليه مثلاً:

- ما جاء عن أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها قالت: قال النبي ﷺ: (إني لأرجو ألا يدخل النار أحدٌ، إن شاء الله تعالى من شهد بدرأً، والحدبية) قالت: قلت: يا رسول الله، أليس قد قال الله: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارْدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتَّمًا مَفْضِيًّا﴾، قال: (أم تسمعيه يقول: ﴿لَمْ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا حِثِيًّا﴾) (١).

- وكذلك ما جاء عن أم المؤمنين عائشة عن النبي ﷺ قال: (من نوتش الحساب عذب) قالت: قلت: أليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حَسَابًا يَسِيرًا﴾ قال: (ذلك العرض) (٢).

وأنت إذا تدبرت في هذين الحديثين وجدت منطلق الاستشكال في الحقيقة ناشئ عن إقامة مبدأ التسليم لا عن هدمه، وإنما المطلوب هو إقامته على النحو المطلوب شرعاً، وتوضيحه أن منطلق الاستشكال إنما نشا من التسليم لنص في المسألة فلما ورد نص آخر أوهم قدراً من المعارضة للنص الأول وقع التساؤل لعدم إمكانية التسليم للنصين معاً مع بقاء وهم التعارض، فكان الاستشكال في حقيقته طليقاً لرفع هذا التوهم حتى يقع التسليم لمعنى النص كما أراده الله تعالى، فحديث حفصة دال على تسليمها لمقتضى قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارْدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتَّمًا مَفْضِيًّا﴾ فلما ورد خبر النبي ﷺ: (إني لأرجو ألا يدخل النار أحدٌ - إن شاء الله تعالى - من شهد بدرأً، والحدبية) وتوهمت أن ثمة قدراً من التعارض بين مقتضى هذا النص وذاك وهي العلة أن توهم التعارض واقع منها لا من النصين سالت النبي ﷺ عن وجه الجمع بين النصين فلما بين النبي ﷺ الأمر استقر لها التسليم للنصين جميعاً وارتفاع الإشكال، ويقال في حديث عائشة رضي الله عنها ما قيل في حديث حفصة رضي الله عنها.

وإذا تأملت في هذه الحال وجدت أن المسلم في حال توهم التعارض بين دلالات النصوص فإما:

- أن يسلم لواحدٍ منها، ولا يسلم للآخر.
- أو يسلم لها جميعاً مع بقاء وهم التعارض.

(١) رواه بنحوه مسلم ٣٤٩٦، وبلفظه رواه ابن ماجه ٣٤٧٣، وأحمد ٢٦٤٨٣ ٢٨٥/٦، وأبو يعلى ٤٧٢/١٢، وابن حبان ١٢٥/١١ . وصحح إسناده البوصيري في زوائد ابن ماجه ٣٧٣ وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه ٣٤٧٣ . ٤٨٠٠

(٢) رواه البخاري ٦٥٣٦، ومسلم ٢٧٨٦، وأبو داود ٣٠٩٥، والترمذى ٢٤٢٦، والإمام أحمد في المسند ٢٤٢٤٦ .

- أو يسلم لها جمـعاً بعد ارتفاعـهم التـعارض.

والواجب تحـصـيل المـقامـ الثـالث بـحسبـ الوـسـعـ والـطـاـقةـ إـذـ مـنـ أـصـولـ منـهـجـ أـهـلـ السـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ درـءـ التـعـارـضـ عنـ الصـوـصـ الشـرـعـيـةـ،ـ وـهـذـاـ التـعـارـضـ لـيـسـ وـصـفـاـ ذاتـاـ مـتـعـلـقاـ بـالـصـوـصـ ذـاـهاـ ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ احْتِلَاـفًا كَثِيرًا﴾ـ وـإـنـماـ هوـ وـصـفـ عـارـضـ فيـ عـقـلـ قـارـئـهاـ.

فلـوـ قـدـرـ أـنـ المـرـءـ عـجـزـ عـنـ مـعـرـفـةـ وـجـهـ الجـمـعـ فـلـهـ أـنـ يـتـوقـفـ حـتـىـ يـسـتـبـينـ لـهـ وـجـهـ الجـمـعـ لـيـقـعـ

الـتـسـلـيمـ لـمـقـتضـىـ النـصـ كـمـاـ يـرـيدـهـ اللـهــ،ـ وـفـيـ مـبـاحـثـ الجـمـعـ وـالـتـرجـيـحـ ماـ يـخـدـمـ فـيـ تـحـقـيقـ هـذـهـ المـسـأـلـةـ،ـ وـلـيـسـ المـقـصـودـ الـاسـتـطـرـادـ بـيـحـثـ تـفـاصـيلـ هـذـهـ القـضـاـيـاـ وـإـنـماـ التـأـكـيدـ عـلـىـ أـنـ هـذـاـ اللـونـ مـنـ الـاسـتـشـكـالـ لـاـ يـصـحـ أـنـ يـكـوـنـ مـتـكـأـ مـلـنـ يـرـيدـ أـنـ يـسـتـشـكـلـ لـيـهـدـرـ النـصـ لـأـنـ مـبـعـثـ هـذـاـ الـاسـتـشـكـالـ فـيـ حـقـيقـتـهـ التـسـلـيمـ وـغـايـتـهـ تـحـقـيقـ هـذـاـ التـسـلـيمـ أـيـضاـ.

- استـشـكـالـاتـ يـرـادـ مـنـهـ التـأـكـدـ مـنـ دـلـلـةـ النـصـ وـتـثـبـيـتـهـ:

وـمـنـ أـمـثلـتـهـ مـاـ جـاءـ عـنـ عـائـشـةـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـاـ قـالـتـ:ـ قـالـ رـسـوـلـ اللـهـ ﷺـ:ـ (ـتـحـشـرـوـنـ حـفـاـةـ عـرـاـةـ غـرـلاـ)ـ قـالـتـ عـائـشـةـ فـقـلـتـ:ـ يـاـ رـسـوـلـ اللـهـ الرـجـالـ وـالـنـسـاءـ يـنـظـرـ بـعـضـهـمـ إـلـىـ بـعـضـ؟ـ فـقـالـ:ـ (ـالـأـمـرـ أـشـدـ مـنـ أـنـ يـهـمـهـمـ ذـاكـ)ـ^(١).

فـهـذـاـ التـسـاؤـلـ الـذـيـ وـقـعـ مـنـ عـائـشـةـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـاـ حـلـلـهـاـ عـلـيـهـ شـدـةـ وـقـعـ الـخـبـرـ عـلـيـهـاـ وـهـوـ الـمـوـقـفـ الـذـيـ أـخـبـرـ عـنـهـ النـبـيـ ﷺـ مـعـ غـلـبـةـ طـبـعـ الـحـيـاءـ عـلـيـهـاـ فـوـقـ السـؤـالـ اـسـتـعـظـاـمـاـ،ـ فـلـمـاـ بـيـنـ النـبـيـ ﷺـ الـأـمـرـ بـتـأـكـيدـهـ وـبـيـانـ طـبـيـعـةـ الـحـالـ لـمـ يـكـنـ مـنـهـاـ إـلـاـ إـلـإـذـعـانـ وـالـتـسـلـيمـ،ـ وـإـذـ تـأـمـلـتـ فـإـنـ ثـمـةـ قـدـرـاـ مـنـ الـتـدـاخـلـ بـيـنـ هـذـاـ اللـونـ وـالـلـونـ السـابـقـ وـأـحـكـامـهـمـاـ وـطـبـيـعـهـمـاـ تـكـادـ تـكـوـنـ شـيـئـاـ وـاحـدـاـ.

- استـشـكـالـاتـ تـرـبـ عـلـيـهـاـ الـاستـدـرـاكـ عـلـىـ بـعـضـ الـأـخـبـارـ:

وـهـذـاـ اللـونـ هوـ أـلـصـقـ الـأـنـوـاعـ بـأـصـلـ الـإـشـكـالـ،ـ وـلـهـ أـمـثلـةـ مـتـعـدـدـةـ لـعـلـ مـنـ أـشـهـرـهـاـ اـسـتـدـرـاكـاتـ أـمـ المؤـمنـينـ عـائـشـةـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـاـ عـلـىـ غـيرـهـاـ مـنـ الصـحـابـةـ،ـ وـالـتـيـ تـمـ جـمـعـهـاـ فـيـ بـعـضـ الـمـؤـلـفـاتـ كـرـسـالـةـ أـبـيـ مـنـصـورـ عـبـدـ الـمـحـسـنـ بـنـ مـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ الـبـغـادـيـ فـيـ جـمـعـ هـذـهـ اـسـتـدـرـاكـاتـ،ـ حـيـثـ أـورـدـ خـمـسـةـ وـعـشـرـينـ حـدـيـثـاـ مـاـ اـسـتـدـرـكتـهـ عـلـىـ غـيرـهـاـ؛ـ وـكـتـابـ بـدـرـ الـدـيـنـ الزـرـكـشـيـ "ـإـجـاـبـةـ لـمـاـ اـسـتـدـرـكتـهـ عـائـشـةـ عـلـىـ الصـحـابـةـ"ـ وـهـوـ أـشـهـرـ الرـسـائـلـ فـيـ هـذـاـ الـبـابـ،ـ وـبـلـغـتـ اـسـتـدـرـاكـاتـهـ فـيـهـ أـرـبـعـةـ وـسـبـعـونـ حـدـيـثـاـ،ـ

(١) رواه البخاري ٦٥٢٧، ومسلم ٢٨٥٩، والنمساني ٢٠٨٤، والإمام أحمد في المسند ٢٤٣١٠.

وقد ألف السيوطي جزءاً مختصراً بعنوان "عين الإجابة فيما استدركته عائشة على الصحابة". ومن أمثلة هذه الاستدراكات:

- عن هشام بن عمرو عن أبيه قال: ذُكر عند عائشة قول ابن عمر: (الميت يعذب بيكماء أهله عليه) فقالت: رحم الله أبا عبد الرحمن سمع شيئاً فلم يحفظه، إنما مرت على رسول الله ﷺ جنازة يهودي وهم يبكون عليه، فقال: (أنتم تبكون وإنه ليغدو) ^(١).

- عن عروة بن الزبير قال: قالت عائشة: ما يقطع الصلاة؟ قال: فقلنا: المرأة والحمار. قالت: إن المرأة لداة سوء، لقد رأيتها بين يدي رسول الله ﷺ معترضة كاعتراض الجنازة وهو يصلى ^(٢). وقد وقع مثل هذا لغيرها رضي الله عنها، فمن ذلك مثلاً:

- ما جاء عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شأن المطلقة ثلاثة ثلثاً فعن أبي إسحاق قال: كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي، فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكناً ولا نفقة، ثم أخذ الأسود كفأً من حصى فحصبه به فقال: ويلك تحدث بمثل هذا! قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا نdry لعلها حفظت أو نسيت لها السكنا والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَ﴾ ^(٣).

- عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ الوضوء مما مس النار ولو من ثور أقط، قال: فقال له ابن عباس: يا أبا هريرة أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟ قال: فقال أبو هريرة: يا ابن أخي إذا سمعت حدثنا عن رسول الله ﷺ فلا تضر له مثلاً ^(٤).

والأمثلة متعددة، وليس القصد استيعابها وإنما الإشارة إلى وجود لون من ألوان الاستشكال والذي أفضى إلى أثر من جهة قبول الرواية وردتها، كما أن مناقشة هذه الأمثلة على نحو مفصل ببيان الصواب فيها من الخطأ ليس مقصوداً أيضاً، وإنما المقصود التأكيد على عدم جواز اتخاذ مثل هذه

(١) رواه مسلم ٩٣١، والترمذى ٤، ١٠٠، وأبو داود ٣١٣١ وزاد ثم قرأت: ولا تزر وازرة وزر أخرى.

(٢) رواه مسلم ٥١٢، وفي رواية لأبي داود ٧١٢: عن عبيد الله قال سمعت القاسم يحدث عن عائشة قالت: بحسبنا عدلتمونا بالحمار والكلب، لقد رأيت رسول الله ﷺ يصلى وأنا معترضة بين يديه فإذا أراد أن يسجد غمز رجلي فضممتها إلى ثم يسجد.

(٣) رواه مسلم ١٤٨٠ والإمام أحمد في المسند ٢٢٣٧٩.

(٤) رواه الترمذى ٧٩، وصححه أحمد شاكر في تحقيقه على الترمذى ١١٤، وحسنه الألبانى في صحيح الترمذى ٧٩.

الشاهد ذرائع إلى رد النصوص واستسهال الاعتراض عليها، بل ثمة مآخذ علمية دقيقة أوجبت هذه الممارسة، فبعد التأمل في هذه الممارسات نلحظ ما يلي:

- أن الذي أوجب حالة الاستدراك هنا هو ترجيح روايةٍ في مقابل روايةٍ أخرى، فيرى المستدرك أنه ضبط لفظ النبي ﷺ أو وقف من حاله على أمر يخالف ما نقل إليه فيستمسك بما يعرفه عنه ويطرق إليه الشك في خطأ الناقل، وهذا ظاهر من جملة من استدراكات عائشة ومثله تصرف عمر.
- وقد يتأكد الأمر أكثر بتعضيد ظاهر القرآن لموقف المستدرك كاستدلال عائشة مع روایتها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُّ وَازْرَةً وَرِزْرَةً﴾، واستدلال عمر بالآية: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾.

فجماع الأمر أن المسألة من قبيل (نقد المتن) ومسالك (الجمع والترجح) بين الأدلة وله منهجهية

العلمية المنضبطة، والتي كانت محل عناء من الصحابة ومن بعدهم من علماء الأمة، فلم يكونوا يردون الأحاديث والآثار بالتشهي أو لمحض الاشتباه، وإنما لاعتبارات علمية دقيقة قد يكونون مصيّبين فيها وقد يكونون مخطئين. وحتى تستتبين من هذا خذ هذا المثال من كلام الإمام الشافعي والذي يكشف فيه عن بعض تلك الاعتبارات والموازنات الدقيقة بين النصوص الشرعية في نقاشه لحديث (الميت يعذب بيقاء أهله عليه) والذي يبيّن عمق الممارسة النقدية هنا، وأن الأمر ليس عن عجلةٍ في رد النصوص قبل استيفاء واجبات البحث والاجتهاد، يقول عليه رحمة الله: (وما روت عائشة عن رسول الله أشبهه أن يكون محفوظاً عنه ﷺ بدلاً الكتاب ثم السنة، فإن قيل: فأين دلالة الكتاب؟ قيل: في قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَرْزُّ وَازْرَةً وَرِزْرَةً﴾، ﴿وَأَنَّ لَيْسَ لِإِلْهَانْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾، قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ حَسْرًا يَرَهُ﴾ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرَّا يَرَهُ﴾، قوله: ﴿لِتُنْجِزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾).

- قال الشافعي رحمة الله تعالى:-: وعمره أحفظ عن عائشة من ابن أبي مليكة، وحديثها أشبه الحديثين أن يكون محفوظاً، فإن كان الحديث على غير ما روى ابن أبي مليكة من قول النبي: إنهم ليكونن عليها، وإنها لتعذب في قبرها، فهو واضح لا يحتاج إلى تفسير؛ لأنها تعذب بالكفر، وهؤلاء يبيّكون ولا يدركون ما هي فيه، وإن كان الحديث كما رواه ابن أبي مليكة، فهو صحيح؛ لأن على الكافر عذاباً أعلى، فإن عذب بدونه، فزيادة في عذابه، فيما استوجب، وما نيل من كافرٍ من عذابٍ

أدنى من أعلى منه، وما زيد عليه من العذاب فباستيجه لا بذنب غيره في بكائه عليه، فإن قيل: يزيده عذاباً بيقاء أهله عليه، قيل: يزيده بما استوجب بعمله، ويكون بكاؤهم سبباً، لا أنه يعذب بيائهم، فإن قيل: أين دلالة السنة؟ قيل: قال رسول الله لرجلٍ: (ابنك هذا؟) قال: نعم، قال: (أما إنه لا يجني عليك، ولا تجني عليه)، فأعلم رسول الله مثل ما أعلم الله من أن جنائية كل أمرٍ عليه كما عمله له، لا لغيره ولا عليه)^(١).

وليس القصد هنا بيان الراجح في شأن هذا الحديث، فإن الأظهر سلامة الحديث وصحة دلالته، وأن الاستدراك لاحق باستدراك أم المؤمنين^(٢)، وإنما القصد بيان أن استدراها مبني على مأخذ اجتهادي مقبول وجاري من يقبل من مثله الاجتهد في هذه الشأن.

وقد استقرَّ ابن تيمية جميع ما وقع بين الصحابة والتابعين في هذا الباب وقال في نتيجة استقراره: (إذا تأمل العالم ما وقع من الصحابة والتابعين وجد الصواب والحق كان في الخبر الصحيح، وأن الذي غلط رواية برأيه كان هو الغالط، وإن كان عظيم القدر مغفورةً غلطه مثاباً على اجتهاده. فإذا

(١) اختلاف الحديث . ٥٣٧

(٢) قال ابن تيمية رحمه الله مجموع الفتاوى ٢٤ / ٣٧١

والآحاديث الصحيحة الصريحة التي يرويها مثل عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وأبي موسى الأشعري وغيرهم لا ترد بمثل هذا. وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنها لها مثل هذا نظائر ترد الحديث ب نوع من التأويل والاجتهاد لاعتقادها بطلان معناه ولا يكون الأمر كذلك، ومن تدبر هذا الباب وجد هذا الحديث الصحيح الصريح الذي يرويه الثقة لا يرده أحدٌ بمثل هذا إلا كان خطئاً. وعائشة رضي الله عنها روت عن النبي ﷺ لفظين - وهي الصادقة فيما نقلته - فروت عن النبي ﷺ قوله: إن الله ليزيد الكافر عذاباً بيقاء أهله عليه وهذا موافقٌ لحديث عمر فإنه إذا جاز أن يزيده عذاباً بيقاء أهله جاز أن يعذب غيره ابتداءً بيقاء أهله؛ ولهذا رد الشافعى في مختلف الحديث لهذا الحديث نظراً إلى المعنى، وقال: الأشباه روایتها الأخرى: ألم ي يكون عليه وإنه ليُعذب في قبره. والذين أقرروا هذا الحديث على مقتضاه ظن بعضهم أن هذا من باب عقوبة الإنسان بذنب غيره وأن الله يفعل ما يشاء ويجكم ما يريد، واعتقد هؤلاء أن الله يعاقب الإنسان بذنب غيره إلى أن قال: والمقصود ها هنا أن الله لا يعذب أحداً في الآخرة إلا بذنبه وأنه لا تر وازة وزر أخرى وقوله: إن الميت يعذب بيقاء أهله ليس فيه أن النائحة لا تتعاقب، بل النائحة تعاقب على النياحة كما في الحديث الصحيح: أن النائحة إذا لم تتب قبل موتها تليس يوم القيمة درعاً من حرب وسراباً من قطaran فلا يحمل عنم ينوح وزره أحد في وأما تعذيب الميت: فهو لم يقل: إن الميت يعاقب بيقاء أهله عليه، بل قال: يعذب والعذاب أعم من العقاب، فإن العذاب هو الألم وليس كل من تألم بسببٍ كان ذلك عقاباً له على ذلك السبب، فإن النبي ﷺ قال: السفر قطعةٌ من العذاب يمنع أحدكم طعامه وشرابه فسمى السفر عذاباً وليس هو عقاباً على ذنب. والإنسان يعذب بالأمور المكرهة التي يشعر بها مثل الأصوات المائلة والأرواح الخبيثة والصور القبيحة فهو يتعذب بسماع هذا وشم هذا ورؤيه هذا ولم يكن ذلك عملاً له عوقب عليه فكيف ينكر أن يعذب الميت بالنهاية وإن لم تكن النهاية عملاً له يعاقب عليه؟. وله رحمة الله تعالى بحث موسوع في هذه المسألة في كتابه جواب الاعتراضات المصرية . ٥٩

كان هذا حال أكابر الصحابة والتابعين فكيف بمن يرد الأخبار بالتكذيب والتحريف من المتأخرین، أحسن أحوال المؤمن العالم منهم أن يكون هو الغالط في تغليطه لما رواه الثقات الأثبات عن رب السماوات، ويكون هذا الغلط مغفراً له لاجتهاده، ويكون مثاباً على ما فعله من حسن نيته وقصده وعلمه وسعيه، أما أن يرجح رأيه وتأويله على مقتضى النصوص فهذا ظلم محظوظ، وفيه رد ما جاء به الرسول لأجل رأي غيره وتأويله^(١).

وقال في استقراء أجراء أوسع دائرةً مما جرى بين الصحابة والتابعين فقال:

(فإني تدبّرت عامة من رد حديثاً صحيحاً بغير حديث صحيح يكون ناسخاً له برفع أو تفسيراً أو مبيناً غلط راويه، فلم أجده الغلط إلا من الراد وإن كان قد تأول لرده ظاهر القرآن، ويكون غلطه من أحد وجهين: إما لأنّه اعتقاد ظاهر الحديث ما ليس ظاهره ثم رده، ولا يكون ظاهر الحديث هو المعنى المردود. أو لأنّ ظاهره الذي اعتقاده الظاهر حق، والدليل الذي يعارضه ليست معارضته له حقاً)^(٢). ومن شاء أن يتّوسع في معالجة هذه القضية فليرجع إلى بحث شيخ الإسلام في (جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية) فقد عالج هذه القضية باستفاضة، وضرب شيئاً من الأمثلة في هذا الباب وناقشها على نحو مفصل.

ثانياً: مراعاة بواعث الاستشكال

فرق هائل بين من يورد إشكاله المتعلق بالنص طلباً للانقياد له والإذعان وبين من يستشكل معترضاً ليهدر النص، وإذا تدبّرت في ممارسات الصحابة في هذا الباب وجدتها خالية من الاعتراض أصلأً، فمهما استعظموا دلالة النص واستشكّلوا فليس لهم حياله إلا التسليم والانقياد والإذعان، وسبق بيان طرف من سيرتهم في هذا الباب وما كان منهم رضي الله عنهم من موقف جليلة في تحقيق مقام التسليم، فلا يصح إطلاقاً أن يستدل بتساؤلاتهم مع حسن منطلقاتها أو حتى استدراكيهم على مروي غيرهم من يريد معاكسنة النص ومعارضته وهدره والاعتراض عليه وقياس هذا اللون من الاستشكال على ذاك من أفسد القياس، فلا المتكلم كالمتكلّم، ولا المقاربة كالمقاربة، ولا منهجهية البحث كمنهجية البحث، وعلى كلٍ فالمأخذ في الاستدراك متسع للجبل الأول إذ الكل يغترف من

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية .٥٧

(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية .٥٨

سنة النبي ﷺ مباشرة فقد يقع الاعتراض والتشكيك من بعض الصحابة لآخرين لدعاوه متهمة تفضي بتخطئة الراوي فيما رواه أو تنسبه للوهم والنسيان ونحوه وهذه المأخذ مما تضيق فيه الدائرة كلما تقدمنا في حياة الأمة فحدث سارت الأمة عليه متقبلاً له يبعد جداً أن يكون موضعأ للاعتراض والرد وكأن هذا المعترض قد انكشف له وحده من سوء المعنى ما يجب رد الرواية بما لم ينكشـف لأحد من أهل العلم، هذا ما لا يكون، فإن الأمر هنا ليس طعنأ في علم علماء الأمة طيلة قرون فحسب بل طعن في عقوتهم بعدم استكشاف ذاك المعنى الذي يجب رد الحديث مع وضـوح وجـبـ الرـدـ وـقـطـعـيـتـهـ،ـ إـلـاـ فـمـاـ مـعـنـىـ أـنـ يـعـتـرـضـ بـعـضـهـمـ عـلـىـ حـدـيـثـ:ـ (ـمـنـ بـدـلـ دـيـنـهـ فـاقـتـلـوـهـ)ـ زـاعـماـ أـنـ دـلـالـةـ الـقـرـآنـ الـمـكـمـلةـ الـقـطـعـيـةـ تـأـبـيـ قـبـولـ هـذـهـ الـرـوـاـيـةـ ﴿لَا إِكْرَاهٌ فـيـ الدـيـنـ﴾ـ،ـ وـاعـجـباـ دـلـالـةـ قـرـآنـيـةـ قـطـعـيـةـ مـحـكـمـةـ وـمـعـ ذـلـكـ يـنـعـقدـ إـجـمـاعـ الـأـمـةـ عـلـىـ خـلـافـهـاـ إـنـ لـمـ يـكـنـ هـذـاـ هوـ الطـعنـ فـيـ عـقـلـ الـأـمـةـ الـمـسـلـمـةـ عـبـرـ الـقـرـونـ،ـ فـمـاـ الطـعنـ؟ـ!

وعلى كـلـ فـالـأـمـرـ كـمـ ذـكـرـ شـيـخـ الإـسـلـامـ اـبـنـ تـيمـيـةـ رـحـمـهـ اللهـ:ـ (ـمـاـ عـلـمـنـاـ أـحـدـاـ مـنـ الصـحـابـةـ وـالـتـابـعـينـ مـعـ فـضـلـ عـقـلـهـمـ وـعـلـمـهـمـ وـإـنـاـنـهـمـ رـدـواـ حـدـيـثـاـ صـحـيـحاـ وـتـأـوـلـوـهـ عـلـىـ خـلـافـ مـقـتضـاهـ،ـ لـمـخـالـفـةـ ظـاهـرـ الـقـرـآنـ فـيـ فـهـمـهـمـ أـوـ لـمـخـالـفـةـ الـمـعـقـولـ أـوـ الـقـيـاسـ،ـ إـلـاـ كـانـ الصـوابـ مـعـ الـحـدـيـثـ وـمـنـ اـتـبـعـهـ،ـ فـكـيـفـ بـمـنـ بـعـدـهـ؟ـ وـهـذـاـ مـنـ مـعـجـزـاتـ الرـسـولـ وـآـيـاتـ حـفـظـ دـيـنـهـ وـشـرـعـهـ وـسـنـنـهـ)ـ⁽¹⁾ـ.

(1) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية . ٧٦

المزلق الثامن: مشكلة تركية النفس

بيان المزلق:

كلامكم في مبدأ التسليم ورفعه كالمثارة على منهجكم ثم ادعاؤكم الالتزام به والسير عليه متضمن تركية لذواتكم، وهو محظور، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ أَتَّقَى﴾.

المناقشة:

الحق أن هذه الإشكالية ليست استشكالاً متوجهاً إلى النص ابتداءً أو إلى مبدأ التسليم ذاته
بقدر ما هو محاولة لتشويه حملة الخطاب السلفي بادعاء أنهم يمارسون دوراً من تركية النفس والوصاية
على النص، فكان فهمهم وحدهم للنص هو الفهم الصحيح وأن تسلیمهم هو التسلیم الشرعي
السالم من الإشكالات.

والحقيقة أن هذا الشق الثاني المتعلق بدعوى الوصاية على النص وفهمه هو عين الاستشكال الوارد في المزلق الأول وسبق بيان ما يتعلق به من تفاصيل.

والذي يهمنا هنا التأكيد على أن دعوة الناس إلى تحقيق مبدأ التسليم والتذكير به والتأكيد على أهميته واجبٌ شرعاً يحب أن يتعاون على تحقيقه والدعوة إليه الجميع بغض النظر عن طبيعة الممارسات. وهذا قدر مشترك ينبغي أن لا يثير حساسية أو إشكالاً فهو أن لديك تحفظاً على بعض التفاصيل من مشهد التسليم في الخارطة السلفية فلا يصح إطلاقاً أن يكون ثمة تحفظ على المبدأ ذاته فالمسألة مسألة عبادة وقربة وطاعة وتحقيق معلم ضروري من ضروريات دين الإسلام، أما تفاصيل المشهد السلفي فشمرة مجال للمناقشة والمحاورة والمحادلة بالحسنى، وقد سبق معالجة كثير من التفاصيل المتعلقة بهذا المشهد.



صِنَاعَةُ الْمَحَافِرِ
أَصْوَالُ الْانْحرافِ الْفَكْرِيِّ
بِوَاعِثِ الْانْحرافِ الْفَكْرِيِّ



الشجر رقم (٣)
أ. ب



تشجير المقرر الرابع
مهدب كتاب ينبوع الغواية الفكرية









صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ
أَصْوَالُ الْانْحرافِ الْفَكْرِيِّ
بِوَاعِثِ الْانْحرافِ الْفَكْرِيِّ



نَهَاذْجُ أَسْلَهُ وَ تَدْرِيَاتٍ



الْمَادَةُ الْأَوْلَى



١) ما هو الخلق الذي يعد (سيد الضمانات الفكرية) التي تعصم المسلم من الانحراف وراء كل شبهة؟ (مقرر مختارات من كتاب معركة النص)

٢) تحدث عن مصطلح "البُقْعَ السُّوْدَاءِ" بما لا يزيد عن سطرين؟ (مقرر مختارات من كتاب معركة النص)

٣) يرتكز موقف الإسلاميين من الحضارة الغربية على ثلاث ركائز أساسية، عدد هذه الركائز؟ (مقرر مختارات من كتاب مآلات الخطاب المدني)

٤) نظرية الطوفي تقوم على عدة قواعد جوهرية اذكر ثلاث قواعد منها؟ (مقرر مهذب كتاب ينبوع الغواية الفكرية)

٥) في مبحث (مبدأ التسليم للنص الشرعي) ذكر المؤلف أهم الاعتراضات التي يسردها بعض المنهزمين الواقعين تحت تأثير بهرجة القيم الليبرالية عدد أربعة اعتراضات منها؟ (مقرر مهذب كتاب ينبع الغواية الفكرية)

٦) ماذا يعني التأويل في خطاب الوحي؟ (مقرر مهذب كتاب ينبع الغواية الفكرية)

٧) تقوم فكرة معارضة العقل بالنقل على أساسين الأول التوهين من دلالة النقل على المعانى والأحكام وتقوية الدلالة العقلية والثانى؟ (مقرر مهذب كتاب ينبع الغواية الفكرية)

٩) قال تعالى (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) تفيد دلالة الآية على؟
(مقرر مهذب كتاب ينبع الغواية الفكرية)

١٠) الإجابة على إشكالية (السنة التشريعية والسنة غير التشريعية) تتضمن ثلاثة معطيات،
ما هي؟ (مقرر مهذب كتاب ينبع الغواية الفكرية)



صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ

المستوى الرابع

أصول الانحراف الفكري

تاريخ
الانحراف الفكري

المادة الثانية



مكونات المادة الثانية

تتألف المادة الثانية في المستوى الرابع من ثلاثة مقررات أساسية، وهي كالتالي:

١. النزعة العلموية للدكتور سلطان العميري.
٢. النزعة الإنسانية للدكتور سلطان العميري.
٣. محطات من تاريخ الفكر العربي الحديث للأستاذ أحمد السيد.



صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ
أَصْوَلُ الْإِنْجَافِ الْفَكَرِيِّ
تَارِيخُ الْإِنْجَافِ الْفَكَرِيِّ



المقرر الأول
النزعه العلموئية



د. سلطان العميري



النّزعة العلموية

(مهدب من كتاب "ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث" للدكتور: سلطان العميري)

ما هي النّزعة العلموية؟

تعرف النّزعة العلموية بأنه الاتجاه الفكري الذي يقرر بأن العلم التجاري يمكنه أن يتحقق كل ما يحتاجه الإنسان، وأنه لا طريق للمعرفة إلا بالعلم التجاري فقط، وأنه لا وجود لشيء لا يمكن إدراكه عن طريق التجريب.

فالنّزعة العلموية ليست قضية معرفية فقط، وإنما هي مع ذلك قضية وجودية، فهي إذن حقيقة مركبة من أمرين: الأول: دعوى أن العلم يمكن أن يعرف كل ما يهم الإنسان حصر طرق المعرفة الإنسانية في طرق واحد فقط، والثاني: حصر الموجودات في الأمور التي يمكن للعلم التجاري أن يدرسها ويتحقق منها.

وقد ابتدأ افتتان العقل الغربي بالعلم التجاري في القرن السابع عشر، مع ظهور النظريات العلمية التي أثبتت خطأ ما كانت عليه الكنيسة من تصورات عن الكون والحياة، وصححت للناس تصوراتهم عن تلك الأمور، وكان التأثير الأكبر في ذلك الزمان لعلم الفلك مع نظريات غاليليو (Galileo) وكبلر (Kepler)، ثم تطور الافتتان بالعلم شيئاً فشيئاً مع تطور الاكتشافات العلمية وتوسيعها. وساعد على قوة افتتان العقول الغربية بالعلم ظهور نظريات علمية متماسكة وقوية وإخفاق التصورات الكنسية أمامها، فانكشف للناس مقدار الأخطاء العظيمة التي كانوا عليها جراء تسليمهم لما كانت تملئه عليهم الكنيسة، واستقر في أذهانهم بأنهم أمام مصدر معرفي جديد سينقذهم من الخرافات التي كانوا يعيشون فيها، ويخلصهم من الضلال الذي كان مخيماً على حياتهم.

فأخذ العلم التجاري يتسع في انتشاره، وطفقت العقول الغربية تزداد به هياماً وباكتشافاته غراماً، وبنتائجه تعلقاً وإعجاباً، حتى بلغ الغلو بأطيااف منهم في العلم ونتائجها في القرن التاسع عشر مبلغاً عظيماً، ونهاية غارقة في التمسك به والاعتماد عليه، فقد أصبح العلم المادي في القرن التاسع عشر

إله الجديد، وأضحيى هذا القرن يلقب بعصر عبادة العلم، وأ Rossi رجل العلم التجاري أنياء العقول التقدمية ومنقذ الإنسانية من مصائرها المخزنة! ^(١).

وتشكلت في هذه المرحلة النزعة العلموية، وهي الاتجاه الذي يعتقد أصحابه أن العلم قادر على الإحاطة بكل الحقائق، وأنه قادر على تقديم الإجابات لكل مشاكل الحياة، وأنه يملك الحلول لجميع المعضلات التي تواجه العقل الإنساني ^(٢).

ويسميهما الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي (Roger Garaudy) بالأصولية العلمية، ويعرفها بأنها النزعة القائلة بأن العلم يمكنه حل المسائل كلها، وأن ما لا يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتوقعه هو شيء غير موجود ^(٣).

ويكشف محمد فريد وجدي عن حالة الافتتان بالعلم التجاري، ويزيل اللثام عن الأبعاد النفسية والاجتماعية التي كانت وراء ذلك فيقول: "فَلِمَا جَاءَ الْقَرْنَ التَّاسِعَ عَشَرَ كَانَتُ الْعِلُومُ الْفَرْعَوِيَّةُ قَدْ بَلَغَتْ شَأْوًا بَعِيدًا مِنَ التَّقْدِيمِ، وَأَثْرَتْ ثَرَاثَهَا الْيَانِعَةَ فِي الصَّنَاعَةِ وَالْزَرَاعَةِ وَوَسَائِلِ تَحْفِيفِ الْوَيْلَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ، وَاسْتِخْدَامِ الْقُوَّةِ الطَّبَيِّعِيَّةِ، وَحَدَّثَتْ مِنَ الْمَخْرِعَاتِ مَا وَقَرَّ فِي صُدُورِ الْخَاصَّةِ وَبَعْضِ الْعَامَّةِ أَنَّ الطَّرِيقَ الَّذِي يَسِيرُ فِيهِ الْعِلْمُ هُوَ الطَّرِيقُ الصَّحِّيُّ الْمُنْتَجُ، وَأَنَّ الْفَلْسُوفَةَ الَّتِي سَتَنْتَجُ مِنْ أَصْوَلِهِ هِيَ الْفَلْسُوفَةُ الْحَقَّةُ، الَّتِي لَا يَجَادِلُ فِيهَا إِلَّا جَاحِدٌ أَوْ مُفْتَوِنٌ...".

وإن كل ما كان للأقدمين من الأقوال في الروح والملاء الأعلى إن هي إلا خيالات لا تعدو ما عليه الطوائف المنحوطة في سلم الارتقاء منها، وأخذوا ينظرون حلول ذلك العهد الذهبي الذي تسقط فيه كل الأحلام المنهجية التي فرقت بين أجناس النوع الإنساني ألفا من السنين، فيصبح الناس إخوانا أمام الطبيعة، يرتعون في خيراتها ^(٤).

وقد عبر إسماعيل مظہر في توصيف الحالة الغالية في تقدیس العلم التجاری أحسن تعبیر، حيث يقول: "لم تشرق شمس القرن التاسع عشر حتى برز العلم من ثنايا الفكر الإنساني بمكتشفات راح ذوو العلم يبالغون في قيمتها مبالغة جرائم إلى القول بأن مغاليق الوجود فتحت أمام العقل من طريق

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ورنالد، ٣٧٢، ٥٠٩، والفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر ١٩/٣، ٥٤.

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث - القرن التاسع عشر - فرانكلين باومر ١٢-٩، ٢٠٠، والمجمع الفلسفی، مجمع اللغة العربية، ٢٠٠، والمجمیع الفلسفی، مراد وهبة ٤٦٩.

(٣) انظر: الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها، جارودي ١١، ٢٤.

(٤) على أطلال المذهب المادي ٣١/١.

العلم، وأن الإنسان لا محالة دالٍ بقدمه يوماً إلى حدود المعرفة المطلقة التي استغلقت عليه القرون الطوال، وأنه سوف يصل إلى حل رموز الكون وأسرار الوجود في أقرب حين وساد إذ ذاك الاعتقاد بأن ليس أمام الإنسان من طريق يوصله إلى ذلك سوى الركون إلى الطريقة العلمية، يستدر وحيها فتنفتح له بما يحمل معضلات الحياة وأسرارها.

ولم يقتصر تأثير العلم التجاري وسطوته على مجال واحد من مجالات الحياة، وإنما شملت سطوهه وتأثيره كل المجالات الحياتية، سواء الدينية منها أو الفلسفية أو الاجتماعية أو النفسية، فكل تلك المجالات لم تسلم من تأثير العلم عليها، وتكررت الدعوات تلو الدعوات، وارتفعت الأصوات صارخة، وتتابعت النداءات مدوية بضرورة تغيير كل ما كان الناس عليه، وتحتم نقده وبنائه من جديد على وفق ما تقتضيه الاكتشافات العلمية التجريبية، ووجوب صياغته وتشكيله على وجه يتوافق مع المبود الجديد، والمنقذ الأعظم.

واشتدت مع حالة الغلو في العلم الصراعات الدامية بين المغرين به وبين المتمسكيين بال المسيحية المنحرفة، وقامت بينهم حروب ضارية ومعارك طاحنة، وجولات مشهودة في التاريخ الأوروبي، وقد وُصفت تلك الصراعات بأنها "المشكلة الروحية الكبرى للعالم الحديث"^(١)، ونعتت بأنها "قضية مشحونة بالعواطف والأنقال التاريخية، إلى درجة تجعل الطريق محفوفاً بالصراع والاضطراب"^(٢).

ولم تقتصر ساحات الصراع التي أحدها الغلو في العلم مع الأديان فقط، وإنما امتدت مساحتها إلى الفلسفة ذاتها، فظهرت دعوات تدعو إلى وجوب إخضاع الفلسفة لنتائج العلم التجاري، ولزوم إعلانها التبعية المطلقة والكاملة للسيد الأعظم، "فعلى الرغم من أن العلاقة بين الفلسفة والعلم كانت وثيقة على مر العصور، فإنه قد تحدث ما يمكن أن نسميه أزمة متبادلة بينهما إبان القرن الماضي؛ وذلك لأن بعض العلماء قد هزّهم نشوء الانتصارات العلمية المتلاحقة، فذهبوا إلى أن التفكير الفلسفي بصفة عامة، والميتافيزيقا بصفة خاصة لا جدوى منها"^(٣).

(١) انظر: الزمان والأزل، ولتر ستيس ٣١.

(٢) صرحتا الزمن، ستيفن جي كولد ٧.

(٣) مدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام ٨٧، وانظر في بيان العلاقة بين العلم والفلسفة: مقدمة لفلسفة العلم، عزمي إسلام ٩، والمعرفة عند مفكري المسلمين، محمد غلاب ٥٠، ومشكلة الفلسفة، زكريا إبراهيم ١٣٨، وغيرها.

ويقول بعض الفلاسفة المعاصرین في توصیف العداء بین العلم والفلسفه: "لقد اکتم الفلاسفة رجال العلم بالضيق، ورد العلماء على هذا الاتهام بأن الفلسفه مهوسون، وأسفرت كل هذه المهايرات عن نزوع رجال العلم إلى التركيز على استيعاب المؤثرات الفلسفية في علمهم بينما اتجه آخرون بما في ذلك أحدهم بصيرة، إلى ما هو أبعد، فأدانوا الفلسفه؛ لا لأنها بلا نفع فحسب، ولكن لأنها حلم ضار"^(١).

ومن أقوى التیارات التي نادت بضرورة إخضاع كل شيء للعلم حتى الفلسفه: **الوضعية المنطقية**، فإنها أكدت أن الفلسفه وغيرها من مجالات التفكير ينبغي أن تكون خاضعة للعلم تابعة له، تستجيب له في كل شيء، وتتبعه في كل نتائجه، وتسلك منهجه وطريقته في البحث والمعرفة، وتخلى عن كل ما لا يعرفه العلم؛ وذلك لأن العلم هو المثل الأعلى للفلسفه الذي ينبغي ألا تخيد عنه. وحكموا على الفلسفه التي لا تتبع العلم بالموت وأهالوا عليها التراب، وقضوا عليها بأنها ليست بذات معنى ولا مضمون، وأنها لغو من اللغو، ويعبّر رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي عن هذه النتيجة بصورة صارخة فيقول: "أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئاً، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثراً أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه"^(٢).

تقویض الأصول المكونة للنزعه العلمویة:

تعددت دعاوى النزعه العلمویة وتشعبت ادعاءاتها الغالیة في تقدير العلم التجربی، وترجع أصول الدعاوى التي ينادون بها إلى ثلاثة أصول أساسیة، هي:

- الأصل الأول: الاستغناء بالتفصیر العلمي التجربی.**
- الأصل الثاني: الاستغناء بالمنهج العلمي التجربی.**
- الأصل الثالث: الاقتصار على تفضیل المنهج العلمي التجربی.**

وتفصیل الحديث حول هذه الأمور وبيان ما فيها من خلل كفیل بالكشف عن حجم الخطأ العمیق الذي وقع فيه الغلاة في الاعتماد على العلم وحده.

(١) الفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر ٥٦/٣.

(٢) المنطق الوضعي .١

الأصل الأول: الاستغناء بالتفسير العلمي

تقوم حقيقة الأصل الأول على الادعاء بأن العلم التجريبي فسر للإنسان حجماً كبيراً من الظواهر الطبيعية، وكشف له عن أسرار الكون، وأزال الغموض عنها، وأن لديه القدرة على كشف ما بقي خافياً من ظواهر الكون وغامضاً من أسراره، فلم يعد الإنسان في العصر الحديث في حاجة إلى مصدر آخر يفسر له الكون، أو يشرح له طريقة سيره ونظامه.

ومن أقدم من دعا إلى الاستغناء بالتفسير العلمي: مؤسس الوضعية المنطقية الأولى أوجست كونت (Auguste Comte)، حيث يقول: "إن الاعتقاد في ذات عاقلة أو إرادات عليا، لم يكن إلا تصوراً نحفي وراءه جعلنا بالأسباب الطبيعية... أما الآن وكل المتعلمين من أبناء المدينة الحديثة يعتقدون بأن كل الحوادث العالمية والظواهر الطبيعية لا بد لها من أن تعود إلى سبب طبيعي، وأنه من المستطاع تعليلاً علمياً مبنها على العلم الطبيعي... فلم يبق فراغ يسده الاعتقاد بوجود الله، ولم يبق من سبب يدفعنا إلى الإيمان به"^(١).

وألف هكسلي (Huxley) كتاباً أسماه "الإنسان يقوم وحده" سعى فيه إلى إثبات أن العلم كفى الإنسان عن الإيمان بالله وأغناه عنه، ورد عليه العالم الأميركي المشهور كريسي موريسون بكتابه الشهير "الإنسان لا يقوم وحده" الذي ترجم إلى العربية باسم "العلم يدعو إلى الإيمان".

وأعلن جون تيندال (John Tyndall) الاستغناء بالعلم عن غيره فقال: "إن العلم يكفي الآن - وحده - لمعالجة جميع شؤون الإنسان"^(٢)، وحين سُئل نابليون بونابرت (Napoleon Bonaparte) في مفتاح القرن التاسع عشر عالم الفلك الشهير لا بلاس عن عمل القدرة الإلهية في تنظيم الأفلاك السماوية أجابه: "إنني لم أجده في نظام السماء ضرورة للقول بتقدير الإله"^(٣).

ونقل وحيد الدين خان عن صاحب كتاب "الدين من غير وحي" أنه يقول: "لقد أثبت نيوتن أنه لا وجود لإله يحكم النجوم، وأكَّد لا بلاس بفكته الشهيرة "إن النظام

(١) ملقي السبيل، إسماعيل مظہر ٧٠.

(٢) الإسلام في مواجهة العلم، وحيد الدين خان ٦٩.

(٣) انظر هذه المقالة في: تكوين العقل الحديث، جون راندال ٢٤٣/١، وعلى أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي ٢٢/٢.

الفلكي لا يحتاج إلى أي أسطورة لاهوتية": وقام بهذا الدور العالمان العظيمان داروين (Charles Darwin) وباستور (Louis Pasteur) في ميدان البيولوجيا، وقد ذهب كل من علم النفس المتتطور والمعلومات التاريخية الثمينة التي حصلناها في هذا القرن بمكان الإله، الذي كان مفروضاً أنه هو مدبر شؤون الحياة الإنسانية في التاريخ^(١).

وما زال الإصرار قائماً على أن العلم هو البديل الوحيد الصحيح والمناسب عن كل الأديان حتى يومنا هذا عند عدد كبير من الملاحدة المعاصرین.

نقض الأصل الأول للعلمية:

في بداية العملية النقدية للتزعنة المغالبة في العلم لا بد من التأكيد على أنه لا أحد ينكر فضل العلم الحديث على الحياة الإنسانية، ولا أحد يقلل من أهميته وأهمية الآثار العظيمة التي غمر بها العيش البشري، فلا شك أن العلوم الحديثة طورت كثيراً من حياة الإنسان وأحدثت فيها تغيرات عميقه، وساعدت على حلّ كثير من الأزمات التي تکدر عيش الإنسان، وقدّمت تطوراته خدمات جليلة أعانت على تحسين حياة الإنسانية وتحميل الحركة اليومية في الأرض، وخلصت كثيراً من الناس من الشقاء الذي كانوا يعانون منه في معاشهم، وقضت على كثير من الأمراض القاتلة التي كانت تفتک بالحياة وتحصد الأعداد الكبيرة من الأرواح.

كل ذلك وغيره من آثار التطور العلمي الحميد لا ينكره أحد، وليس هو موضع للخلاف والجدل مع الغلاة في تقدير العلم، وإنما معقد الخلاف معهم ومحل الإنكار عليهم متعلق بالتزعنة التقديسية المغالبة لطبيعة العلم، التي تدعى إلى الاستغناء به وبتفسيراته عن كل المصادر الأخرى، وتلزم بضرورة إخضاع كل الظواهر الإنسانية للمنهج العلمي التجاري.

وهذه الدعوى غير صحيحة، وهي قائمة على أساس خاطئ، وعلى قاعدة ليست مستقيمة، بل هي مجافية للحق ومحابية للحقيقة، وقد تعرضت لانتقادات عميقة وكبيرة من أطياف كثيرة، وإنكار هذه الدعوى ليس خاصاً بأهل الأديان، وإنما اشتراك في نقدها والاعتراض عليها أصناف مختلفة من العلماء والفلسفه والمفكرين، وتشكلت في الفكر الغربي في آخر القرن التاسع عشر وبداية القرن

(١) الإسلام يتحدى ٢٧، وانظر أقوالاً أخرى في أن الغلو في العلم: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن ٨٣، ٨٤، ١٦٩، ووهم الشيطان، الإلحاد ومزاعمه العلمية، ديفيد بيرلنكس ٢٠، ٣٤، ٨٩، ٨٩.

العشرين تيارات عُرفت بموقفها الناقد للنزعنة العلمية، وقد أرخ لها عدد من الدارسين للفكر الغربي وتوسعوا في شرح معالمها والتعريف برجاتها وروادها^(١).

وقد شارك في التيارات المعارضة للنزعنة العلمية عدد من كبار العلماء التجربيين، وأوسعهم صيتاً وذكراً، ومن أشهرهم: هنري بوانكاريه (Henri Poincaré) (١٩٢١م)، الذي وصف بأنه "الممثل النموذجي لنقد العلم"^(٢)، وشاركه بيير دوهيم (Pierre Duhem) (١٩١٦م)، وهو يتلو بوانكاريه في الأهمية، ونُعْتَ بأنه كان له "إلى جانب هنري بوانكاريه تأثير هائل في نقد العلم"^(٣).

وصرح عدد من العلماء المعارضين للأديان والنقدية لها بأن العلم ليس المصدر الوحيد للمعرفة،

وصرحوا بأن حصر الحقيقة في المنهج العلمي دعوى لا برهان عليها، ولا تقوم على أساس صحيح "فالمخاوف الغربية حول العلم منذ العشرينات، ومنذ العام ١٩٧٠ على نحو أكثر تخصيصاً قد زادت زيادة ضخمة ورأت آخر ثلاثين سنة من داخل قلب الغرب سلسلة من الهجمات على العلم عنيفة ومتعددة على نحو مذهلة، وتأتي الهجمات من اليسار واليمين، ومن المفكرين ومن المناوئين للمفكرين، ومن وسائل الإعلام والمحتجين الغاضبين، ومن **الأصوليين المسيحيين ومعلمي العصر الحديث**، ويظهر أن الغربيين فقدوا إيمانهم بالتدبر الفعلي بالعلم"^(٤).

ويصف الفيلسوف المعاصر بوشنسيكي (Bochenski) ظاهرة نقد العلم، ويكشف عن أثراها قائلاً: "يتجه نقد العلم إلى الهجوم على قيمة الأفكار العلمية ونظريات العلم، وقد بيّنت التحليلات الفصلية والبحوث التاريخية أن هذه الأفكار وتلك النظريات هي ذات طبيعة ذاتية في قسم كبير منها... وبصفة عامة فإن العلم فقد قسماً كبيراً من سلطته في أعين الفلاسفة، نتيجة لكل تلك الانتقادات"^(٥).

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، أميل برهيه، ١٨٧/٧-٢٠٠، ومصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. نيري، ٢٧٤-٣٧٩، والفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر ٣/٢٩، والفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسيكي ٤٢-٤٣، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يبني الخولي، ٢٤٠.

(٢) مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. نيري، ٢٩٣.

(٣) المرجع السابق ٣١٩.

(٤) انتحار الغرب، ريتشارد دكوك ١١٧.

(٥) الفلسفة المعاصرة في أوروبا ٤٢.

وزاد من قوة أثر ظاهرة نقد العلم التطورات الجديدة التي كشفت عن عجز العلم عن معرفة قضايا كثيرة من أسرار الكون، فهذه التطورات الجديدة أضعفت من جانب العلمانية وقوت من جانب الاتجاه الناقد لها، ويشرح المؤرخ الإنجليزي رونالد سترومبرغ (Ronald Stromberg) شيئاً من مظاهر الأزمة التي وقع فيها العلم بسبب التطورات الجديدة فيقول: "لكن الثقة بالعلم بدأت بالتداعي في منعطف القرن؛ إذ أخذ العلم بمواجهة مفارقات عاصفة على حدود الميتافيزيقا"^(١)، ويقول: "وقد نجم عن تدمير تلك الصورة – صورة الكون عند نيوتن (Isaac Newton) – شيء من التواضع، أتعشت الميتافيزيقا وأزداد الاهتمام باللامعقول، ولم يعد العلم بسيطاً، ولربما لم يعد يستند على المادة الميكانيكية، وقد كشف النقاب عن كون غامض، مقدر لجزء منه أن يبقى غامضاً، كما وقذفنا بأحجيات لا يستطيع العلم حلّ أغوازها داخل أعمق أعمق الحقيقة، وهكذا أصبح العلماء أكثر تواضعا"^(٢).

وجوه نقض الأصل الأول من أصول العلمية:

هناك أدلة وبراهين متعددة تدل على هشاشة النزعة العلمية، وتكشف عن غلوها وتجاوزها للحدود المقبولة، ووقوعها في الشطط والعن特، وإثبات ذلك سيكون من خلال الأمور التالية:

١ - العجز عن الإثبات، وذلك أن دعوى النزعة العلمية بأن العلم كافٍ للإنسان في تفسير كل الحقائق وتقديم الحل لكل المشاكل الحياتية دعوى تحتاج إلى إثبات وإقامة الدليل على صدقها. وفي إقامة الغلاة الدليل على ذلك إما أن يعتمدوا على العلم نفسه، وهذا الاعتماد يقع في خطأ منهجي كبير، وهو الاستدلال على صحة الشيء بنفسه، وهو خلل استدلالي غير مقبول في قوانين العقل والمنطق؛ فإن الدعوى لا تكون دليلاً على صحة نفسها، وإنما أن يستدلوا على صحة دعواهم بغير العلم، فإن فعلوا ذلك فقد ناقضوا أصلهم؛ لكون أصل رؤيتهم يقوم على أنه لا طريق معرفة الحقيقة إلا العلم نفسه.

٢ - بطلان القاعدة المؤسسة؛ وذلك أن أصل فكرة العلمية قائمة على قواعد باطلة، أما القاعدة الأولى، فهي أن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في المدركات الحسية فحسب،

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث . ١٠٩.

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث . ٥١٤.

وهذا الأساس غير صحيح، وقد سبق في أثناء البحث إثبات بطلانه وخطئه من وجوه كثيرة، ورصد آثاره السيئة على المعرفة الإنسانية، وأقيمت الأدلة على استحالة قيام المعرفة الإنسانية على مصدر واحد، وضرورة قيامها على المبادئ العقلية الأولية التي لا تستند في صحتها إلى مصدر الحس.

وأما القاعدة الثانية فهي أن الوجود منحصر في الوجود المادي فقط، وقد تقدم بيان ما في هذه الدعوى من خلل، والكشف عن مواضع الانحراف العقلي والعلمي فيها، وإثبات أن الوجود ليس منحصراً في الموجودات المادية فقط.

٣- استقرار الاعتقاد بالقصور العلمي، فالنزعـة العلمـوية قائمة على أن العلم يستطـيع أن يكـفي الإنسـانية في كل ما تحتاجـه من المـعارف وغـيرها، ولكن هذه النـزعـة أضـحت تواجهـ حـقـيقـة مـعـرـفـيـة ظـاهـرـة، وهي استقرار الاعتقـاد بأنـ الـعـلـمـ الإـنـسـانـيـ قـاصـرـ عنـ إـدـرـاكـ الـوـجـودـ، وـإـدـرـاكـ قـصـورـ الـعـلـمـ التـجـريـيـ والإـيمـانـ العـمـيقـ بـعـجـزـهـ عـنـ كـفـائـةـ الـاحـتـيـاجـاتـ الإـنـسـانـيـةـ وـاسـتـيـعـابـ كـلـ الـحـقـائقـ الـوـجـودـيـةـ، وـاسـتـشـعـارـ عـجـزـهـ عـنـ إـلـجـابـةـ عـلـىـ كـلـ الـأـسـئـلـةـ بـاتـ أـمـراـ شـائـعاـ وـمـنـتـشـراـ فـيـ الـأـوـسـاطـ الـعـلـمـيـةـ.

فـأـوـصـافـ الـعـجـزـ وـالـقـصـورـ وـالـنـقـصـ الـثـابـتـةـ لـلـعـلـمـ التـجـريـيـ تـشـمـلـ الـأـمـورـ الـتـيـ أـدـرـكـ النـاسـ بـأـنـهـ لـمـ يـصـلـ إـلـيـهـ فـيـ تـطـوـرـهـ بـعـدـ، وـتـشـمـلـ أـيـضـاـ الـأـمـورـ الـتـيـ أـدـرـكـ النـاسـ أـنـ الـعـلـمـ لـاـ يـمـكـنـهـ الـوـصـولـ إـلـيـهـ خـرـوجـهـ عـنـ مـجـالـ عـمـلـهـ وـبـحـثـهـ، مـثـلـ قـضـائـاـ الـأـخـلـاقـ وـالـغـایـاـتـ وـالـفـنـ وـالـتـحـلـيلـ وـغـيرـهـاـ.

فـبـعـدـ أـنـ ظـنـ كـثـيرـ مـنـ النـاسـ فـيـ الـقـرـنـ التـاسـعـ عـشـرـ أـنـ الـعـلـمـ بـلـغـ إـلـىـ كـلـ الـحـقـائقـ الـوـجـودـيـةـ، وـأـضـحـيـ المـصـدـرـ الـوـحـيدـ الـذـيـ سـيـكـفـيـهـمـ عـنـ كـلـ الـمـصـادـرـ الـأـخـرـىـ تـغـيـرـ الـحـالـ معـ بـداـيـةـ الـقـرـنـ الـعـشـرـينـ، وـأـخـذـتـ الـثـقـةـ فـيـ الـعـلـمـ بـالـتـدـاعـيـ، وـطـفـقـ الـعـلـمـ التـجـريـيـ يـواـجـهـ صـعـوبـاتـ كـثـيرـةـ لـاـ يـجـدـ لـهـ جـوابـاـ^(١)ـ.

وـبـاتـ الـعـلـمـ التـجـريـيـ أـكـثـرـ تـواـضـعـاـ مـنـ ذـيـ قـبـلـ، وـأـكـثـرـ إـدـرـاكـاـ لـحـقـيقـةـ أـمـرـهـ وـحـجمـ قـدـرـتـهـ، وـفـيـ تـأـكـيدـ ذـلـكـ يـقـولـ الـفـيـلـسـوـفـ الإـنـجـلـيـزـيـ الـمـلـحـدـ بـرـترـانـدـ رـسـلـ (Bertrand Russell)ـ فـيـ سـيـاقـ حـدـيـثـهـ عـنـ الـصـرـاعـ بـيـنـ الـعـلـمـ وـالـدـيـنـ: "الـعـلـمـاءـ يـعـرـفـونـ فـيـ تـواـضـعـ بـوـجـودـ مـنـاطـقـ يـجـدـ الـعـلـمـ نـفـسـهـ عـاجـزاـ عـنـ الـوـصـولـ إـلـيـهـ"^(٢)ـ.

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، روتالد .٥٠٩

(٢) الدين والعلم .١٧١

وقد ظهر التنبؤ على قصور العلم التجاري من القرن الثامن عشر، حيث يقول نيوتن (Isaac Newton) – وهو أشهر عالم ظهر في ذلك القرن-: "أنا لا أعرف كيف أبدو للعالم، ولكنني أبدو لنفسي طفلاً يلهمه على شاطئ البحر، ألهي نفسي في البحث بين الحين والآخر عن حصة ملساء، أو صدفة أكثر جمالاً، بينما محيط الحقيقة العظيم يمتد أمامي مجھولاً"^(١).

وفي نهاية القرن التاسع عشر كتب ديفيد ريموند مقالاً ذكر فيه أن هناك سبعة أغذى في الكون، أربعة منها على الأقل لا تقبل الحل أبداً عن طريق العلم، وهي ماهية المادة والقوة، وأصل الحركة، وأصل الإحساس البسيط، وحرية الإرادة^(٢).

وفي إثبات عجز الجهد الإنساني عن أن يحيط بكل الحقائق الكونية يقول أينشتاين (Albert Einstein): "العقل البشري مهما بلغ من ع祌ة التدريب وسمو التفكير عاجز عن الإحاطة بالكون، فنحن أشبه الأشياء ب طفل دخل مكتبة كبيرة، ارتفعت كتبها حتى السقف، فغطت جدرانها، وهي مكتوبة بلغات كثيرة، فالطفل يعلم أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب، ولكنه لا يعرف من كتبها ولا كيف كانت كتابته لها، وهو لا يفهم اللغات التي كتبت بها"^(٣).

ويعبر السير جيمس جنتر في آخر حياته عن عجز العلم الإنساني بمقوله طريفة بلغة فيقول: "إن العلم يصطاد في بحر الواقع بنوع معين من الشباك، يسمى بالمنهج العلمي، وقد يكون في البحر الذي لا يمكننا أن نسير غوره الكثير مما تعجز شباك العلم عن اقتناصه"^(٤).

وأما سوليفان، فإنه ألف كتاباً خاصاً في هذه القضية أسماه "حدود العلم"، وقد محضر كاملاً كتابه للتأكيد على قصور العلم الإنساني، واستحالة إحاطته بكل الحقائق الوجودية وإثبات أن له حدوداً لا بد أن يقف عندها، وأنثبت أن التحولات العلمية في القرن العشرين تؤيد تلك النتيجة، ويقول: "لقد أصبح العلم شديد الحساسية، ومتواضعاً نسبياً، ولم نعد نلقن الآن أن الأسلوب العلمي هو الأسلوب الوحيد الناجع لاكتساب المعرفة الحقيقية"^(٥)، ويستمر في تأكيد ذلك قائلاً: "إن عدداً

(١) المشاكل الفلسفية للعلوم النوية، فيرنر هايزنبرج .٨١

(٢) انظر: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل برtero .١٨٩

(٣) أينشتاين، عبد الرحمن مرحباً ،١٤٥، بواسطة: قصور العلم البشري، قيس القرطاس .٩٦

(٤) بساطة العلم، بيل سانلي .٢٢٩

(٥) حدود العلم .٣٢

من رجال العلم البارزين يصرؤن بمنتهى الحماس على حقيقة مؤداها أن العلم لا يقدم لنا سوى معرفة جزئية عن الحقيقة، وأن علينا لذلك أن لا نعتبر أو لا يطلب إلينا أن نعتبر كل شيء يستطيع العلم تجاهله مجرد وهم من الأوهام^(١).

وفي التصريح بنقص العلم الإنساني الهائل في كل المجالات يقول الأستاذ شارل ريشيه (Charles Richet): "يجب على الإنسان مع احترامه العظيم للعلم العصري أن يعتقد بقوة أن هذا العلم العصري مهما بلغ من الصحة فهو لا يزال ناقصاً هائلاً"^(٢).

ومن الأمور التي يعجز العلم التجاري عن الوصول إليها: القضايا المتعلقة بالأخلاق والمبادئ

والقيم والغاية والتعليل، وقد نبه عدد كبير من العلماء – وبعضهم من المعجبين بالعلم جداً – إلى هذه القضية مرات تعقبها مرات، وفي بيان شيء من تلك الأسئلة التي يعجز عنها العلم يقول الفيلسوف الإنجليزي الملحد برتراند رسل (Bertrand Russell): "معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أي شيء آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه...، ومن أمثلة هذه المسائل ما يلي: أيكون العالم منقسمًا إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك فما العقل وما المادة؟ هل العقل تابع للمادة أم أنه ينفرد بقوى خاصة به؟ أي الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطور الكون ساعيا نحو غاية معينة؟ أحقاً هناك في الطبيعة قوانين أم أنها نؤمن بوجود القوانين الطبيعية إرضاءً لرغباتنا الفطرية في النظام؟ ... هل للعيش أسلوب شريف وأسلوب وضعيف أم أن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب؟ ألا بد للخير أن يكون خالداً لكي يكون جديراً عندنا بالتقدير أم الخير حقيق منا بالسعى وراءه حتى إن كان الكون صائراً إلى فناء محتم؟ تلك أسئلة لا تستطيع الجواب عنها في المعامل"^(٣).

ويقول عالم الفيزياء النمساوي إروين شرودنغر (Erwin Schrodinger) (١٨٨٧) – وهو من الحائزين على جائزة نوبل –: "إن الصورة التي يرسمها العلم للعالم الحقيقي حولي صورة ناقصة

(١) المرجع السابق .٣٢

(٢) على أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي ١٣٠/١، وانظروا فيه مقالات متعددة في المعنى نفسه ١٣١/١ - ١٤٠.

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية ٤/١

جدا، صحيح أنه يقدم حشدا ضخما من المعلومات الواقعية، ولكنه يسكت سكوتا فاضحا عن كل ما هو قريب فعلا إلى قلوبنا، بل ما يهمنا حقا، إنه لا يستطيع أن يقول لنا كلمة واحدة عن الحمرة والزرقة، عن المراة والحلاؤة، عن الألم الجسدي، واللذة الجسدية، ولا هو يعرف شيئا عن الجمال والقبح، عن الخير والشر، أو عن الله والأزلية، صحيح أن العلم يدعى أحيانا أنه يجيب عن أسئلة في هذه المجالات، إلا أن الأوجبة هي في الأغلب على قدر من السخف، لا نميل معه إلى أخذها مأخذ الجد^(١).

إن العلم والعقل الإنساني وحدهما لن يستطيعا أن يفسروا لنا لماذا وجدت هذه الندرات والنجوم والكواكب والحياة، والإنسان بما أوتي من قدرة رائعة، وبرغم أن العلوم تستطيع أن تقدم لنا نظريات قيمة عن **السلبي** ومولد المجرات والنجوم والذرارات وغيرها من العوالم الأخرى، فإنها لا تستطيع أن تبين لنا مصدر المادة والطاقة التي استخدمت في بناء هذا الكون، أو لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ونظامه الحالي^(٢).

وقد أدرك عملاق فيزياء الكم إروين شرودنغر (Erwin Schrodinger) قصور العلم عن الجواب على كثير من الأسئلة المتعلقة بالقيم والفن وغيرها فقال: "الصورة التي يقدمها العلم عن الواقع من حولي صورة ناقصة جدا... إنه - أي العلم الطبيعي - لا يتكلم ببرقة عن الأحمر والأزرق، والمر والحلو، والألم واللذة، أنه لا يعرف شيئا عن الجميل والقبح، والحسن والسيء، الله والخلود، يتظاهر العلم أحيانا بأنه يجيب على أسئلة في هذه المجالات، ولكن غالبا ما تكون إجاباته سخيفة للغاية إلى درجة أنها لا نميل إلى أخذها على محمل الجد"^(٣)

وأما سير بيتر ميداوور - الحائز على جائزة نوبل - فإنه جعل الادعاء بأن العلم يمكنه الجواب على كل الأسئلة من الأسباب الجالبة للعار، ثم ذكر "أن وجود حدود للعلم شيء واضح عن عجزه عن الإجابة عن أسئلة من مستوى ما يسأله طلاب المرحل الابتدائية مما يتعلق بأول وآخر الأشياء، الأسئلة من نوع كيف بدأ كل شيء؟ لماذا نحن كلنا هنا؟ ما الغاية من الحياة؟"^(٤)

(١) العلم منظوره الجديد، جورج ستانسيو ١٣٤.

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفورنسيا ٤٢ ، وانظر المرجع نفسه ٥٨-٥٧ .٩٩

(٣) ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبدالله الشهري ٢٢٢ .

(٤) أقوى براهين دون لينكس، جمع أحمد حسن ٦٩ .

وأما الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون لينوكس (John Lennox)، فقد ذكر أنه لو كانت دعوى النزعة العلمية صحيحة فإن ذلك يعني فوراً: "إلغاء كثير من مناهج المدارس والجامعات؛ لأن تقييم الفلسفة والأدب والفن والموسيقى يقع خارج حدود العلم تماماً، كيف يمكن للعلم أن يخبرنا بأن قصيدة ما عبقرية أو مجرد قصيدة سيئة؟" من المؤكد أن هذا لن يتم بقياس طول الكلمات وتواتها في القصائد، وهل يستطيع العلم أن يخبرنا بأن لوحة ما هي قطعة مميزة فنياً أم مجرد خربشات لونية متداخلة؟ من المؤكد لن يستطيع بعمل تحليل كيميائي للألوان والقماش الذي رسم عليه، وكذلك تعليم الأخلاق يقع خارج حدود العلم أيضاً، فالعلم يقول لك: إن أضفت مادة الستركتين إلى شراب أحدهم فستقتله، ولكن العلم لا يخبرك إن كان يصح أخلاقياً أن تدرس الستركتين في شاي جدتك كي تستولي على ممتلكاتها؟^(١)

وفي نهاية هذه النقول لا بد من التأكيد على أننا لسنا ضد تقدم العلم وبلوغه أعلى ما يمكن للبشر الوصول إليه، ولسنا من يدعوا إلى ترك تطوير العلم والفرح بنفسه وتعثره، بل نحن من أكبر دعاة التطور في العلم والتقدم في مكتشفاته، والهدف الأساسي من ذكر تلك النقول وتأكيد نقد العلم يتمحور حول الرد على الغلاة في العلم، الذي ادعوا أنهم وصلوا إلى كل شيء أو سيصلون إليه في المستقل، وأن العلم هو الطريق الوحيد لمعرفة الحقائق وبناء الحياة.

٤- افتراض التعارض الزائف، وذلك أن أتباع النزعة العلمية ينطلقون من أن العلم فسر لنا كل شيء أو في مقدوره أن يفعل ذلك فلا داعي لافتراض وجود الله تعالى ولا مسوغ للإيمان به وبتدبيره للكون.

وهذه مغالطة استدلالية ظاهرة، لأنها قائمة على أنه لا وجود إلا لواحد من خيارين إما الإيمان بالله تعالى وإما الإيمان بالنزعة العلمية، والحقيقة أن هذا مجرد افتراض عقلي باطل، فلا تعارض بين تفسير العلم لكل شيء في الكون وبين الإيمان بالله تعالى، بل الإيمان بالله أصل لصحة تفسير العلم، يؤكّد جون لينوكس (John Lennox) هذا المعنى فيقول: "النقطة التي نريد هنا أن نلم بها أن الله ليس بديلاً عن العلم كتفسير، فلا يجوز أن نفهمه فقط كإله للفراغات، بل على النقيض من ذلك هو أساس جميع التفسيرات، فإن وجوده هو الذي قدم إمكانية التفسير نفسها-

(١) أقوى براهين جون لينوكس، جمع أحمد حسن . ٦٧

التفسير العلمي وغيره- من المهم التأكيد على هذا الأمر؛ لأن المؤلفين المؤثرين مثل ريتشارد دوكنر (Richard Dawkins) سيصرون على تصور الله كبديل تفسيري للعلم، وهذه فريدة لا توجد في الفكر الديني بأي عمق كان، لذلك يحارب دوكنر أعداء وهميين^(١). إن مثل الغلاة في العلم مثل رجل اختلف مع أصحابه في آلة معقدة كانت بين أيديهم هل لها صانع أم لا؟ فأخذ يدرسها سنوات طويلة وتعرف على أسرارها وكيفية عملها، ثم جاء إلى أصحابه، وقال لهم: لقد وجدت الدليل القاطع على أن هذه الآلة لا صانع لها، فقد اكتشفت من خلال المختبر والبحث العلمي كل أسرارها وطريقة عملها فلا داعي لافتراض صانع لها!! إن صنيع هذا الرجل سيكون مذموما عند كل العقلاة، وسيقول له أصحابه: لا تعارض بين معرفة أسرار تلك الآلة وبين احتياجها إلى صانع، ونحن لم نقل باحتياجها إلى صانع لأجل أنها لم نعرف أسرارها، وإنما لأن الضرورة العقلية تقتضي ذلك، فسواء عرفنا أسرارها أو لم نعرفها، فموقعنا لن يتاثر.

٥- اختزال المكونات الإنسانية الرحمة وتفكيرها

ووجهوا مسار العقل الإنساني الحديث إلى المجالات التي يمكن للعلم أن يبحث فيها، وهي القضايا التي تخضع للتجربة، وصرفوه عن الاهتمام بالقضايا غير التجريبية، كالقيم والأخلاق والأسئلة الوجودية الكبيرة، وحكم عليها بعضهم بعدم النفع، وأقصى الأسئلة المتعلقة بها، وبعضهم حاول أن يصبح عليها الصبغة التجريبية.

وهذا الصنيع في حقيقة أمره اختزال شديد للحياة الإنسانية الرحمة، وهتك لبنيانها الواسع لأجل الخضوع لطبيعة التفكير التجاري، وقد أدرك عدد من المفكرين في الغرب خطورة هذا الاختزال وآثاره المدمرة على الحياة الإنسانية، فقد أثار إدموند هوسرل (Edmund Husserl)، البحث في هذه الأزمة وكشف عن نتائجها على الحياة الغربية، فذكر أن العلوم الحديثة لا تستطيع أن توجه الإنسان؛ لكونها تقصي من ميدانها كل الأسئلة التي لها علاقة بالوجود الإنساني: أسئلة المعنى والغاية والقيم والأخلاق، ويقول: "إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما

(١) المرجع السابق ٢٠٨، وانظر أيضاً ٢١٣.

أدى إلى الإعراض في لا مبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة، إن علمنا لا تhtm إلا بالواقع، تصنع بشرا لا يعرفون إلا الواقع^(١).

وذكر أن الناس ضجروا من العلم بعد الحرب العالمية الأولى، واكتشفوا أنه لا يمكن أن يحل كل مشاكلهم، وتحول موقفهم إلى شعور عدائى إزاء العلم، وقال: "كثيراً ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحن التي تلم بحياتنا، إنه يقصي مبدئياً تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرض في أزمتنا المشئومة لتحولات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لا معناه"^(٢).

وانتهى إلى نتيجة سجّل فيها خلاصة تقييمه للعلم الوضعي فقال: "إن المفهوم الوضعي للعلم في زماننا هذا إذن – إذا نظرنا إليه تاريخياً – مفهوم احتزالي"^(٣).

وهذه النتيجة يدركها بوضوح المتأمل في النهايات التي وصل إليها الغلاة في العلم في بحوثهم وموافقهم من الأسئلة الأخلاقية والقيمية والغائية.

٦ - الخلط بين النظرية ومدلولها المعرفي، فمن المعلوم أن هناك فرقاً بين النظرية العلمية وبين ما يؤخذ منها من مدلولات معرفية ودينية وفلسفية، مما يؤخذ منها قدر زائد عليها خارج عن حقيقتها، وعن طبيعتها التجريبية العلمية، فنحن في المجال الفلسفى والدينى لا نتعامل مع النظرية العلمية ذاتها، وإنما نتعامل مع فهم خاص لتلك النظرية، واستنتاج عقلي معرفي خارج عن طبيعتها التجريبية ولكن الغلاة في العلم يخلطون بين الأمرين، ويجعلون ما استبطوه من النظريات العلمية هو العلم ذاته، ويصفون موافقهم الإيديولوجية بالنعوت التي ينعتون بها النظرية العلمية، وهذا تخليط معرفي عارٍ عن الصحة، وخارج عن المنهج المعرفي المنضبط.

وساعد على ذلك الخلط انتشار العلم وتضخم هيمنته وسطوته على العقول في الواقع الأوروبي، فنتيجة لذلك أخذ أصحاب الاتجاهات الفلسفية المتصارعة يحرص كل طرف منهم على التشكيك بالنظريات العلمية، وطبق كل اتجاه يدعي أن العلم يدل على مواقفه ويدعم آرائه، مما إن تظهر نظرية من النظريات

(١) أزمة العلوم الأوروبية ٤٤.

(٢) المرجع السابق ٤٤.

(٣) المرجع السابق ٤٨.

العلمية الكبرى إلى الوجود حتى يتهافت إليها الناس ويختلفون حولها، بين ناقد لها ولمنهجيتها، وبين متهم لها بالإيديولوجية أو الرجعية والانحطاط، وبين طائفة ثالثة تقبلت تلك النظريات واستغلتها في تأييد أقوالها الفلسفية والعلمية، أو في إبطال الأقوال الأخرى المقابلة لما تراه صحيحاً.

فتحولت نظريات العلم إلى ساحة من الصراعات المذهبية والتآویلات المتعسفة، يقول برتراند رسل (Bertrand Russell) في توصيف استغلال بعض الفلاسفة لنظريات العلم: "كما هو المعاد في حالة كل نظرية علمية جديدة، كان هناك اتجاه من كل فيلسوف نحو تفسير أعمال أينشتاين (Albert Einstein) على نحو يتفق ونظامه الميتافيزيقي، ويقترح أن الحصلة هي نصر للآراء التي يعتنقها هذا الفيلسوف"^(١).

وأضحت تلك الاستغلالات ظاهرة اجتماعية واسعة في تاريخ العلم والفلسفة المعاصرة، فكم من قول أبطل بناءً على ما فهم من أن النظرية العلمية تخالفه، وكم من رأي انتشر بناءً على دعوى تأييد النظرية العلمية له، وكم من فكرة شاعت وأثرت في عقول الناس بناءً على أنها مؤيدة بالعلم الحديث وقد اتسعت دائرة الاستغلال للنظريات العلمية وتضخم تبعاتها، حتى بلغ الأمر بلينين (Vladimir Lenin) أن وصف العلم الحديث بأنه أشبه شيء بِيَعْنَى^(٢)؛ لكثره ما وقع فيه من استغلال، نتيجة للخلط المتعسف بين النظرية وبين ما يستنتج منها.

إذا انتقلنا إلى نظرية نيوتن (Isaac Newton) في الجاذبية، فإننا نجد التيارات المعارضة للأديان متهافته عليها ومتصارعة حولها، أما أتباع تيار الدين الطبيعي فقد جعلوا العلم النيوتنى سندًا لهم في إنكار تدخل الله في الكون وتدبيره له وإرساله للرسل وتأييده الأنبياء بالمعجزات، فالله في نظرهم بعد خلقه للكون لا يتدخل فيه بأى نوع من التدخل، حتى لو كان بإرسال الرسل، فالكون بعد أن دفعه الله إلى الوجود أخذ يعمل بنفسه وفق قوانين صارمة من غير تدخل لأحد، وبالتالي فإنه من المستحيل أن يتدخل الله في شؤون الناس فيرسل إليهم رسلا وأنبياء، ومن المستحيل أن يخرق قوانين الكون لأجل رجل؛ لأن خرقها يعني إبطال نظرية الجاذبية^(٣)، وفي بيان ذلك تقول

(١) فلسفه العلم، فيليب فرانك ٢٢٣، وانظر: فلسفه العلوم، بدوي عبد الفتاح ٢٥٨.

(٢) انظر: مع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي ١٢.

(٣) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال ١/٤٤٤-٤٤٨.

الكاتبة دوريندا أوترام: " وهكذا استغل عمل نيوتن (Isaac Newton) بطرق أبعد ما تكون عن هدفه الأصلي، بقصد تدعيم أولئك الذين سمو الربوبيين، الذين كانوا يؤمّنون بالله كخالق للكون فقط، أي: أن الله عندهم مناظر لقوانين الطبيعة نفسها، هذا الإله لا شأن له بالاختيارات الإلهية للناس، ولكنه بمثابة العلة الأولى فقط" ^(١).

وأما تيار الإلحاد فإنهم أيضا استغلوا نظرية الجاذبية النيوتينية واعتمدوا عليها في إنكارهم لوجود الخالق، حيث إنها أثبتت — في زعمهم — بأننا لسنا في حاجة لافتراض وجود الله ليمسك بالكون، فالكون متماسك بقوانينه كما يقولون ^(٢).

وأما نظرية داروين في التطور الطبيعي فإنها استغلتأسوء استغلال وأقبحه من قبل المجرمين والقتلة وسفاكى الدماء؛ بحجة أن هذه النظرية تدل على أن البقاء لا يكون إلا للأصلح، وبرروا بذلك مذاجهم التي قاموا بها ضد الشعوب الفقيرة، وفي تصوير ذلك يقول داونز في أثناء عرضه لمذهب داروين (Charles Darwin): " ومن جهة أخرى نشأت تطبيقات أخرى لنظرياته، لا نظن أن داروين كان يرضاهما لو كان حيا، فمثلاً اخندت الفاشية نظرية الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح مبرراً للقضاء على بعض الأجناس البشرية؛ لأنها تقضي على العناصر الضعيفة وتستبقي العناصر القوية" ^(٣)، ويقول آشالي موتاقو مؤكداً حدوث الاستغلال القبيح لنظرية التطور حتى من قبل بعض المشتعلين بالعلم: " وقد استعملت وجهاً النظر الداروينية قاعدة لحجج مختلفة واسعة، كالتفريق بين الناس على أساس أن بعض الطوائف تخيل أو ظن أنها وضعية، كما استعملت لتبرير الحروب وسلوك رجال الأعمال للتربية الأطفال، وقيل: إن الأجناس المتقدمة من البشر ستبيد الأجناس المتوجهة وتخل محلها، وقد ردّ هذا الصدّى كل من أرستت هيكل وفرانسيس كالتون، وهيئة أركان الحرب الألمانية وغيرهم" ^(٤)

(١) التصوير . ١٤٨

(٢) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولن، ٢١٨، وتشكيل العقل الحديث، جون هرمان ٤٥٩/١، والدين في مواجهة العلم، وجد الدين خان ١٥-١٦.

(٣) كتب غيرت وجه العالم . ٣٠٤

(٤) طبيعة الإنسان البيولوجية والاجتماعية ١٧-١٨، بواسطة: تحالف النظريات الداروينية، السيد هادي المدرسي ٢٠٨

وأما المؤرخ الإنجليزي رونالد سترومبرغ (Ronald Stromberg) فإنه حين ذكر الأسباب التي أدت إلى نشوب الحرب العالمية الأولى قال: "فالروح الدارونية القائلة بأن الصراع والمنافسة والقوة هي قوانين الحياة، كانت المنبع الرئيسي لأقوال رجال السياسة وأفعالهم"^(١).

وكذلك حَلَطَ الماركسيون بين موقفهم الإيديولوجي وبين نظرية التطور الداروينية، وادعوا أنها تدل على أصلهم في الصراع بين الطبقات، واستغلوا ذلك لتطبيق رؤيتهم في التعامل مع الاختلاف بين أطياف المجتمع، وطبقوا يلحوذون دائمًا بأن ما عليه هو الذي يدل عليه العلم ويرشد إليه^(٢). وكذلك استغل الرأسماليون نظرية الختمية البيولوجية، وهي النظرية التي تقوم على أن جميع سلوك الإنسان والاختلافات بين البشر محكمة باختلافات بيولوجية لا تقبل التغيير ولا التبديل –، واستدلوا بها على تفضيل الجنس الأبيض على الجنس الأسود، واعتمدوا عليها في تأكيد مشروعية انقسام المجتمع إلى طبقات متفاوتة، وسيطرة بعض الطبقات على غيرها، وأضحت هذه النظرية عنصراً هاماً في المعارك السياسية والاجتماعية لسنوات عديدة في أوكرانيا وبريطانيا وغيرهما^(٣).

وإذا انتقلنا إلى النظريّة النسبيّة التي اكتشفها أينشتاين (Albert Einstein)، فإننا نجد الصراع حولها محتدماً بين التيارات الفلسفية المتدافعـة، فقد لقيت هذه النظرية ترحيباً عاماً من لدن الفلاسفة المثاليين؛ لنزعتها المعارضة لل MATERIALIّة؛ ولأنها تؤكد مكانة الإنسان المميز في الكون، ومع ذلك فقد هاجمها بعض المثاليين بعنف؛ لكونها أفسدت التصور المطلق للزمان واستبدلت به تصوراً نسبياً له. وأما الفلسفات المادية فقد وقفت موقفاً معادياً من نظرية النسبيّة؛ لكونها استبعدت مفهوم المادة، كحقيقة مطلقة، وسارع عدد من علماء السوفيات إلى اتهام النظريّة النسبيّة بأنّها رجعية طبقية، تعود بالإنسان إلى عصور الروحانيات والتصورات الميتافيزيقية!^(٤).

ويعلق فيليب فرانك (Philip Frank) على نظرية النسبيّة، ويكشف عن طبيعة الاستنتاجات الفلسفية منها، فيقول: "ونظرية النسبيّة في واقع الأمر مهيئة جيداً لأن تصبح مثلاً للتفسيرات الفلسفية والميتافيزيقية للعلم، ومن هنا يمكن أن نفهم أن المضامين الفلسفية للنسبيّة يمكن

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث . ٥٤٩

(٢) انظر: كتاب غيرت وجه العالم، داونز ٣٠٤، وألف باء المادية الجدلية، فاسيلي بودو ستنيك وأوفشي باخوت ١٦.

(٣) انظر: علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، ستيفن آخرون ٣٤-٣٣.

(٤) انظر: فلسفة العلم، فيليب فرانك ٢٢٣-٢٢٥، وفلسفة العلوم، عبدالفتاح بدوي ٢٥٨.

أن تستخرج بطرق شتى كثيراً ما تتناقض حتى مع بعضها البعض، وهذا أمر مفهوم إذا علمنا أن النظرية لا تحدد هذه التفسيرات تفسيراً فريداً، فهذه التفسيرات هي تمثلات بنظرية النسبية مستخلصة من دنيا تجاربنا اليومية^(١).

ومن كل ما سبق ينجلبي بوضوح أن هناك فرقاً سحيقاً بين النظرية العلمية وبين ما يستنتج منها من مدلولات معرفية وفلسفية، فالعلم التجاري لا يمدنا بفلسفة ولا بأحكام شرعية ولا بقيم أخلاقية، وارتباط هذه الأمور بالعلم التجاري إنما هو ارتباط استنتاجي يقوم به أشخاص محدودون، وأولئك الأشخاص ليسوا هم العلم نفسه وليسوا ميرئين من الأهواء والرغبات، ولا هم معصومين من الواقع في الخطأ والزلل، فالادعاء بأن ما يستنتاجونه من العلم هو العلم نفسه ضلال مبين وإنحراف سحيق عن العقل والمنطق^(٢).

٧- القفز الحكمي، والمراد بالقفز الحكمي، الانتقال إلى النتيجة من غير أن يكون في مقدمات الدليل ما يستلزمها أو يقتضيها، فنجد الغلة في العلم يؤكدون دائماً أن نظرية ما تدل على قولهم في إنكار الخالق أو بطلان أصل من أصول الدين الصحيحة، فإذا حققنا النظر في تلك النظرية لا نجد فيها ما يدل على موقفهم، وإنما يدعون ذلك ادعاءاً محضاً.

بل نجد صاحب النظرية نفسها ومكتشفها يؤمن بنقض ما ادعوا أن نظريته تدل عليه، ومن الأمثلة المشهورة على ذلك: اعتماد بعض أتباع التيار الإلحادي على نظرية الجاذبية التي اكتشفها نيوتن في إثبات استغناء الكون عن الخالق، وهذه النظرية عند التحقيق لا تدل على ذلك، وغاية ما تكشف عنه طريقة سير الكون وعمله، ولا تتعلق بمصدر الكون ومنتجه؛ ولأجل هذا كان نيوتن مؤمناً بوجود الخالق – وهو بالضرورة أعلم بنظريته ومقتضياتها من غيره – ويقول: "هذا أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بواسطة أسباب وعلل"^(٣).

(١) فلسفة العلم .٢٢٢

(٢) انظر في أن العلم ليس موضوعياً وأن العلماء التجاريين يتأثرون بالمؤثرات المنافية للنزاهة: نهاية الإنسان، فرانسيس فوكوياما ٢٥٧، العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون ٣١، وتصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وويلز ٤٢ وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن ٥٤، وثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبدالله الشهري ١٤٨، والعودة إلى الإيمان، هيثم طلعت ١٥٣.

(٣) الدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان ٤٢.

ومع ذلك تجد بعض الغلاة في العلم يصر على أن نظرية الجاذبية تدل على استقلال العالم بنفسه وأنه لا يحتاج إلى خالق!

٨- الآثار المدمرة للعلم الحديث، فإذا أخذنا بالمنهج الذي يسلكه الغلاة في العلم في الخلط بين نظريات العلم وبين ما يستنتاجونه منها فإنه يمكننا أن نقول: مع أن العلم أحدث تطورات إيجابية هائلة في حياة الإنسان، وارتقي بعيشته مراتب عالية في سلم الحضارة، وساعده على تحاوز أزماته ومتاعبه في الحياة، وأعانه على تخطي كثير من المنغصات التي كانت تكدر العيش، إلا أن العلم الحديث في المقابل ساعد بقوة على إحداث أضرار ضخمة في حياة الإنسان لم تكن موجودة من قبل، وأعان على ظهور مآذق ومصائب كان لها الأثر الأبلغ في تكدير الحياة في الأرض وفي إفساد العيش فيها.

ومنذ القرن التاسع عشر أخذ بعض الدارسين في التحذير من العواقب الوخيمة التي ستترتب على اللهمث وراء التطورات العلمية بغير بصيرة ولا حكمة، وبغير قانون أخلاقي، وفي بداية القرن العشرين "راح عدد غير قليل من المراقبين يشعرون بأن من شأن مثل هذه التطورات أن تكون ثُرُّ شؤم ممهدة لقلب القيم الإنسانية رأساً على عقب"^(١).

ومن أشهر من نقد العلم باعتبار الآثار المترتبة عليه أينشتاين، حيث يقول عن العلم: "إنه لم يستخدم حتى اليوم إلا في خلق العبيد، ففي زمن الحرب يستخدم في تسميمنا وتشويهنا، وفي زمن السلم يجعل حياتنا منهوبة ومرهقة"^(٢).

وفي الكشف عن المآذق الذي تسبب العلم في إحداثه في حياة الناس وتخفييه لأمامهم يقول مؤلفها كتاب "انتخار الغرب": كان من المعتمد أن يعتقد أن العلم سوف يمنح العالم منافع ضخمة، وكان من المعتمد أن يكون قادراً على الوفاء بهذه التوقعات... لكن قبل ذلك هناك تيار مضاد قوي في التقدير العام للعلم، وهو التيار الذي كان قد بدأ في السنوات التي كانت بين الحربين - الأولى والثانية - ... وهو أن العلم ينزع عن الإنسان صفاته الإنسانية، وكان أداة سهلة جداً للمستبددين ومنح الامتيازات للنخبة، وتضاعف الشك في العلم على نحو ضخم، وتعمق نتيجة لفظائع هiroshima...

(١) آلام العقل الغربي، ريتشارد تارنرنس .٤٣٢

(٢) دفاع عن العلم، بايه .٣٦

وقد عبر العلماء البارزون عن شكوكهم، وقال أينشتاين بعد هيرشيمبا: "لو كنت أعرف أنهم يستعملون هذا، لكونت عملت صانع أحذية"... ومنذ الستينات بدأت الدلائل تتراكم وتشير إلى أن انتصارات العلم كانت قد بدأت من قبل في تسميم ماء الكوكب، وهوائه وتربيته...^(١). وقد قام عدد من الدارسين والناقدین للنزعة الغالية في العلم برصد الآثار التي تربّت على التطورات العلمية في حياة الإنسان وعيشه.

ومن أهم تلك الآثار ضياع قيم الإنسان وفقدان المعنى الإنساني، وقد صور ريتشارد تارناس (Richard Tarnas) آثار العلم المدمرة على القيم الإنسانية بكلام مفصل وجلي، فذكر أنه مع حلول منتصف القرن العشرين أخذ العلم يتحول إلى التكنولوجيا، وباتت تحل محل الإنسان، وجردت الإنسان من إنسانيته، واضعة إياه في خانة المواد وقطع الغيار الاصطناعية، بدلاً من خانة الطبيعة المفعمة بالحياة، في بيئة منمطة على نحو غير جمالي، حيث نجحت الوسائل الجديدة في التهام الغابات، وغدت سائر المشكلات بحوثاً تقنية قابلة للحل على حساب ردود وجودية حقيقة، فضرورات العمل التقني المندفعة والمعاظمة ذاتياً باتت تنتزع الإنسان وتجريده من علاقته الأساسية بالأرض.

صارت الفردية الإنسانية متزايدة التوتر، موشكة على الاختفاء تحت تأثير الإنتاج الجماهيري والإعلام الجماهيري، وانتشار نوع من الحركة المدنية الكعيبة، المثقلة بالمتاعب والأزمات، صروح البني والقيم التقليدية تحاول، ومع تدفق سيل لا نهائي من الابتكارات التكنولوجية باتت الحياة الحديثة عرضة لسرعة تغيير مدوخة، على نحو غير مسبوق، آيات التعقيد باتت طاغية على بيئة الإنسان... باتت قدرة الإنسان على الاحتفاظ بإنسانيته في بيئته تصنّعها التكنولوجيا ملفوفة على ما يبدو بقدر متزايد من الشك^(٢).

ومن آثار العلم المدمرة على حياة الإنسان: انتشار الإفساد في الأرض، فمع أن العلم تسبب في هتك المعاني الإنسانية فإنه جمع مع ذلك التسبب في التلوث البيئي ملياً الكوكب وهوائه وترابه، وأحدث فيها تأثيرات مؤذية لحياة الإنسان والحيوان والنبات، تسببت في ظهور أمراض جديدة مستعصية على العلاج، وأدت إلى انقراض أنواع عديدة من الأجناس الحيوانية.

(١) انتحار الغرب ١٤٠ - ١٣٩.

(٢) انظر: آلام العقل الغربي ٤٣٢.

وتسبّبت التطورات العلمية الحديثة في الإجهاز على الغابات في الأرض وتأكل التربة ونضوب المياه الجوفية، وتسبّبت أيضاً في التراكم الهائل للنفايات السامة، وفي الاختلال الشديد في محمل المنظومة البيئية في كوكب الأرض، وهذه الظواهر وغيرها لها آثار مدمرة على الحياة في الأرض بشكل ظاهر جداً^(١).

ومن الآثار المدمرة التي نتجت عن العلم: تدعيم القدرة على تصنيع الأسلحة الفتاكـة، فالآثار السيئة للعلم لم تقتصر على هـتك المعانـي الإنسانية ولا على إحداث الإفساد في مقومات الحياة في الأرض، وإنما جمعـت مع ذلك تدعيم القدرة على صناعة الأسلحة ذات القدرة الكـبيرة على الإـهلاـك والتدمير الشامل، فقد سـاعد التـطور العـلـمي على إـنتاج القـنـابل الذـرـية والـهـيدـروـجيـنية والـصـوارـيخـ التي تـهـلـكـ الحـرـثـ والنـسـلـ، وتدـمـرـ الحـيـاةـ فيـ الأـرـضـ تـدـمـيرـاـ^(٢).

ولا بد من التأكيد على أن الدلائل السابقة إنما سبقت بناء على التسليم بالمنهج الذي سار عليه

الغـلةـ فيـ العـلـمـ وـالـلـزـامـ التـنـزـلـيـ بـالـطـرـيقـةـ التـيـ أـقـامـواـ عـلـيـهـ تـمـسـكـهـمـ بـالـعـلـمـ.

الغـريبـ حـقاـ أنهـ كـلـماـ سـيـقـتـ هـذـهـ الدـلـائـلـ وـغـيرـهـاـ فـيـ بـيـانـ الآـثـارـ المـدـمـرـةـ لـلـعـلـمـ عـلـىـ حـيـاةـ إـلـيـانـ يـبـادـرـ الغـلةـ فـيـ الـعـلـمـ بـالـقـوـلـ بـأنـ هـذـهـ الدـلـائـلـ قـائـمةـ عـلـىـ الـخـلـطـ بـيـنـ الـعـلـمـ وـبـيـنـ تـطـبـيقـاتـ الـخـاطـئـ، وـيـصـرـخـونـ:ـ ماـ ذـنـبـ الـعـلـمـ إـذـاـ قـامـ بـعـضـ النـاسـ باـسـتـغـلـالـ تـطـبـيقـهـ تـطـبـيقـاـ خـاطـئـاـ؟ـ

ولـكـ هـذـاـ الجـوابـ يـكـشـفـ عـنـ تـنـاقـصـ مـنـهـجـيـ مـحـيمـ عـلـىـ عـقـولـ الـغـلـةـ فـيـ الـعـلـمـ، فـإـنـهـ يـدـعـونـ أـنـ الـعـلـمـ قـضـىـ عـلـىـ الـأـدـيـانـ وـأـنـهـ مـؤـيدـ لـمـوـاقـفـهـمـ إـلـخـادـيـةـ، وـيـخـلـطـونـ بـيـنـ آـرـائـهـمـ وـبـيـنـ النـظـريـاتـ الـعـلـمـيـةـ، وـحـينـ اـعـتـدـ المـخـالـفـونـ لـهـمـ مـنـهـجـهـمـ نـفـسـهـ فـيـ الـاسـتـدـلـالـ وـسـلـكـواـ طـرـيقـ الذـيـ سـلـكـوهـ، وـتـوـصـلـوـ بـذـلـكـ إـلـىـ الـكـشـفـ عـنـ آـثـارـ الـعـلـمـ المـدـمـرـةـ عـلـىـ حـيـاةـ إـلـيـانـ بـادـرـواـ إـلـىـ التـنـكـرـ لـمـنـهـجـهـمـ، وـأـخـذـوـنـ يـدـعـونـ إـلـىـ التـفـرـيقـ بـيـنـ الـعـلـمـ وـبـيـنـ مـاـ يـسـتـنـتـجـ مـنـهـ!

وـكـلـ ماـ سـبـقـ يـؤـكـدـ أـنـ الـمـنـهـجـ الـعـلـمـيـ لـاـ يـصـلـحـ وـحـدهـ فـيـ قـيـادـةـ الـبـشـرـيـةـ، وـلـاـ يـمـكـنـهـ بـمـفـرـدـهـ أـنـ يـحـقـقـ الـحـيـاةـ إـلـيـانـ الرـشـيدـةـ، وـلـيـسـ فـيـ مـقـدـرـتـهـ أـنـ يـسـلـكـ بـالـإـنـسـانـ إـلـىـ بـرـ الـأـمـانـ، وـإـنـماـ لـاـ بـدـ مـنـ مـصـادرـ أـخـرىـ تـتـضـافـرـ مـعـ وـتـكـامـلـ مـعـ جـهـودـهـ، حـتـىـ يـتـحـقـقـ لـلـإـنـسـانـ فـيـ هـذـاـ الـوـجـودـ الـكـرـيمـةـ الرـشـيدـةـ.

(١) انظر في تفصيل ذلك: العلم في نقد العلم، ٤٥، ٦٩، ٩٧، وألام العقل الغربي، ريتشارد تارناس ٤٣٣.

(٢) انظر: العلم والدين، برتراند رسل ٢٤٦، وألام العقل الغربي، ريتشارد تارناس ٤٣٤.

الأصل الثاني من أصول العلموية: الاستغناء بالمنهج العلمي

الوحيدة الصالحة لإقامة المعرفة والعلوم، وأنه لا منهج استدلالي صحيح غيره، وأن كل المناهج الاستدلالية الأخرى التي تسلكها الأديان والفلسفات ما هي إلا مناهج خاطئة فاقدة للصحة.

وهذه الدعوى من أخطر القضايا التي اعتمد عليها الناقدون للأديان، ومن أكثرها وقعا في تحديد مساراهم المعرفية، ومن أعمقها أثرا في بناء تصوراهم وآرائهم؛ لكونها متعلقة بقضية منهجمية خطيرة، وهي قضية الاستدلال ومنهج البناء المعرفي والفكري، وفي بيان خطر هذه الدعوى يقول وحيد الدين خان: "إن قضية العصر الحاضر ضد الأديان هي قضية الاستدلال، أعني الطريقة الجديدة التي اكتشفها العلم الحديث بعد التطورات في مبادئه الجديدة، بحيث لم تعد تقف أمامها دعوى الدين وعقائده، وهذه الطريقة الجديدة هي معرفة الحقيقة بالتجربة والمشاهدة"^(١).

وحاصل هذه الدعوى أن المنهج العلمي بارتکازه على التجربة والاختبار والملاحظة يقدم لنا النموذج الصحيح في البناء المعرفي؛ وذلك أنه لا يمكننا نحن البشر أن نبني معرفة خالية من الأساطير والخرافة والخلل إلا إذا اعتمدنا كل الاعتماد على التجربة والاختبار، لكوننا لا نستطيع التحقق من صدق أي فكرة إلا إذا قمنا باختبارها والتحقق من صدقها وسلامتها من الخلل.

فالمنهج العلمي التجربى إذن مرتكز بشكل أساسى على المذهب الفلسفى الحسى، الذى تشكل بصورته الحديثة في القرن السابع عشر الميلادى، ثم تطور إلى صورته المكتملة في القرن الثامن عشر. وبالغ الغلاة في العلم في إطاره المنهج العلمي، وفي تقدير أهميته ومتزلته، حتى قال برتراند رسل (Bertrand Russell): "إن الذي يعجز العلم عن اكتشافه لا يستطيع البشر معرفته"^(٢)، ويقول جي. بي. مورلاند (J. P. Moreland) - أحد المعاصرين الغلاة في العلم - "العلم وحده عقلاني، العلم وحده يحقق الحق، كل شيء آخر مجرد عقيدة ورأي... إذا كان هناك شيء لا يمكن قيامه أو

(٤٥) يتحدى الإسلام .

٢٤٣) العلم والدين .

اختباره بالطريقة العلمية فلا يمكن أن يكون صحيحاً أو عقلانياً^(١)، وذكر بيرست في كتابه "أركان العلم" أن المنهج العلمي هو الوسيلة الوحيدة للإنسان في حل كل مشكلاته في الحياة^(٢).

وقد تعددت مكونات المنهج العلمي التجريبي التي اعتمد عليها الغلاة في العلم، وتنوعت الركائز التي يشهرونها في وجه المعارضين لهم؛ ولأجل أن يكون الحديث واضحاً في هذه القضية فلا بد من التمييز بين تلك المكونات، والحديث عن كل واحد منها بصورة منفصلة، فمن أهم تلك المكونات:

المكون الأول من مكونات المنهج العلمي: القابلية للاختبار والتجريب

فالغلاة في العلم يكررون دائماً بأن المنهج الاستدلالي لا يكون مقبولاً صحيحاً إلا إذا كان قائماً على التجربة واللاحظة، وأن أي منهج لا يقوم على هذه الركيزة يعد منهجاً باطلًا خاطئاً، ثم يأخذون في الإشادة بمنهجهم العلمي وأنه لا منهج غيره يقوم على تلك الركيزة.

ويصور برتراند رسل (Bertrand Russell) هذه الدعوة في أجمل صورها فيقول في أثناء إنكاره على من يعتمد على الوحي الإلهي: "يحق لنا أن نتساءل إذا كان ينبغي علينا نحن الآخرون قبول مثل هذه الشهادات – العلم الموحى به – فهذه الشهادات في المقام الأول لا تخضع للاختبارات العادية، فحين يخبرنا رجل العلم بنتائج تجربته فإنه يخبرنا أيضاً بالطريقة التي أجريت بها هذه التجربة، بحيث يمكن للآخرين أن يجريوها بأنفسهم، فإذا لم تتأكد هذه النتيجة فإنها تعتبر غير حقيقة"^(٣).

ويؤكد هذه النتيجة فيقول: "لا توجد وسيلة خارج حدود العلم لإثبات أو دحض أي شيء"^(٤). وباتصاف المنهج العلمي بهذه الصفة يؤكد الغلاة في العلم بأن منهجهم هو الوحيد الذي يتصرف بالدقة البالغة في ألفاظه ومصطلحاته وأحكامه، وادعوا أن منهجهم العلمي هو الوحيد الذي يتصرف بالموضوعية، لكونه لا يتاثر بالأهواء ولا الرغبات ولا بالنوازع الذاتية، وإنما هو علم متوجه إلى البحث عن الحقيقة بالطريقة الصلبة.

(١) القضية الأخلاق، لي ستربول ٩٤.

(٢) انظر تعريفاً بالكتاب وأفكاره: آفاق الفلسفة، زكريا إبراهيم ١٢٠.

(٣) الدين والعلم ١٧٦.

(٤) المرجع السابق ١٤٣.

وانطلقت الغلاة في العلم من كل تلك الأوصاف للمنهج العلمي إلى القدح في الأديان، بحججة أنها لا تقبل التجريب، ولا يمكن إدخال قضايها في معمل الاختبار وإجراء الفحص التجريبي عليها، وخلصوا إلى أنها مجرد أوهام وأساطير.

وحين نقوم بتحليل دعوى الغلاة في العلم ونعمل فيها النظر والتدقيق العلمي نجد أنها دعوى غير صحيحة؛ لكونها لا تقوم على أساس مستقيم ولا تستند إلى دليل سليم، وهي مع ذلك مشتملة على أخطاء معرفية وتوصيفية عديدة ومتتبعة بادعاءات لا رصيد لها في الواقع، وقائمة على مبالغات خارجة عن الحقيقة ومباعدة لطبيعة المنهج العلمي نفسه، وإثبات كل ذلك يتحقق بالأمور التالية:

١- استحالة التوحد المنهجي؛ وذلك أن مشروع المغالين في تقديس العلم التجاري يقوم على الادعاء بإمكانية شمول نتائج العلم ومنهجه لكل الظواهر الكونية والإنسانية وغيرها، وأنه يمكن للعلم أن يفسر كل أنواع الحقائق، وهذه الدعوى باطلة من أساسها، وهي قائمة على المحاجفة والتعميم المتعسف الذي لا يقوم على برهان صادق.

فالحقائق الموجودة في الكون مختلفة في طبائعها ومتباينة في ماهيتها، ومنفصلة في ماهيتها، فالحقيقة الفизيائية مختلفة تمام الاختلاف عن الحقيقة الإنسانية، والظواهر الإنسانية مباعدة للظواهر الكونية، فمن المستحيل أن يوجد منهج واحد يستوعب كل تلك التنوعات ويشمل جميع تلك الاختلافات وحده.

وقد أكد عدد من علماء فلسفة العلوم على أن العلم – المنهج التجريبي - لا يمكن أن يقوم وحده بدراسة كل الحقائق الوجودية المختلفة وتفسيرها وحسن التعامل معها، وأنكروا على الغلاة في العلم من أتباع الوضعية المنطقية وغيرهم، وقرروا بأنه لا بد من تضاد عدد من المصادر والمناهج في تأسيس منهجي علمي متكامل يستوعب جميع المكونات الوجودية، وتقوم فكرتهم على أن لكل صنف من الظواهر الوجودية وغيرها منها منهجاً خاصاً يتاسب مع طبيعتها، وانتهوا إلى أن المناهج العلمية تتتنوع بتتنوع ظواهر الوجود وخصوصيتها.

وفي بيان هذا المعنى يقول أينشتاين: "أستطيع أن أقول وأنا على يقين: إن أئمه الطلبة الذين قمت بالتدريس لهم كانوا يهتمون اهتماماً عميقاً بنظرية المعرفة" ، ثم يعترف أينشتاين بأنه لو لا الدور

القدي الذي مارسته فلسفتا إرنست ماخ (Ernst Mach) وبوانكاريه (Henri Poincaré) لفيزياء نيوتن (Isaac Newton) لتعذر عليه التوصل لنظريته في النسبية^(١). وتواترت مقالات عد كثير من الفلاسفة في التأكيد على أن العلاقة بين العلم والفلسفة علاقة تكامل وتبادل وتساعد وليست علاقة تصادم وتبعية، وفي بيان هذه العلاقة يقول تايلور: "ما من فكرة ميتافيزيقية عظيمة إلا وكان لها تأثير على مسار التاريخ العام للعلم، وفي المقابل فإن كل تقدم في مجال العلم له تأثير على تطور الميتافيزيقا"^(٢).

وقد قرر هوبيتهد أن على كل من الفلسفة والعلم أن يتبادلا النقد، وأن يمد كل منهما الآخر بالمواد الخصبة التي تسمح له بالتقدم، وعلى المذهب الفلسفى أن يقوم بهممة توضيح الحقيقة الملمسة التي يجرها العلم، وتجيء العلوم بعد ذلك فتتخذ مبادئها من تلك الواقع الملمسة التي يقدمها المذهب الفلسفى في صورتها الجديدة^(٣).

وحين اشتدت النزعة المادية ودعا أتباعها الطبيعيون إلى إخضاع العلوم الإنسانية - كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ وغيرها - للمنهج التجاربي، وادعوا أن البحث في هذه العلوم لا يكون علمياً صحيحاً إلا إذا أخذ بنهاج العلوم الطبيعية وحدها، بادر عدد من العلماء وال فلاسفة إلى التصدي لهذه الدعوة وإعلان المخالفة لها، وأثبتوا استحالة توحد المنهج البحثي بين الظواهر الفيزيائية والظواهر الإنسانية، وبرهنو على أن طبيعة الموضوعات الإنسانية لا تتحمل منهاج العلوم التجاربي ولا تنسجم معها، ورصدوا فروقاً جوهريّة متعددة بين الظواهر الإنسانية والظواهر الطبيعية^(٤)، وارتکزوا عليها في بيان خطأ دعوة الماديين إلى توحيد المنهج البحثي في كل الظواهر.

وحين طبق بوير منهجه في إمكان التكذيب لم يطبقه على كل الحقائق الوجودية، وإنما كان إعماله له في الحقائق الطبيعية فقط؛ ولأجل هذا أنكر على المادية تعاملها المادي الموحد مع القضايا الإنسانية التاريخية منها والاجتماعية.

(١) انظر: فلسفة العلم، بدوي عبد الفتاح ١٤٢.

(٢) الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي ٨٧.

(٣) الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي ١٥٣.

(٤) انظر: مدخل إلى الفلسفة، عبد الفتاح إمام عبد الفتاح ١٥٩-١٦٨، والمنطق الوضعي، زكي نجيب ٢٤٨/٢، وأسس الفلسفة، توفيق الطويل ٦٨-٧٧، وموسوعة اليهود اليهودية والصهيونية، عبدالوهاب المسيري ٨٣/١.

ومن أشهر فلاسفة العلم الذين نادوا بتنوع المنهج العلمي، الفيلسوف باومر فير أيند (١٩٤٤)، وقد ألف كتاباً أسماه "ضد المنهج: مخطط تمهيدي لنظرية موضوعية في المعرفة"، وال فكرة الأساسية التي يقوم عليها الكتاب تتلخص في أن العلم لم يكن أبداً أسير منهج واحد محدد، وإنما عملت فيه منهاج متعددة اشتراكها جمعاً في تسيير عجلته وبناء هيكله، واستدل بشواهد كثيرة من تاريخ العلم^(١).

وقد أكد زكي نجيب – وهو من أتباع الوضعية المنطقية – أن هناك دائرة واسعة في الحياة الإنسانية لا يمكن للعلم التجاري أن يعمل فيها، ثم ضرب مثلاً يكشف به عن قبح السعي إلى إخضاع كل مجالات الحياة الإنسانية للعلم وضرورة تعدد المنهج العلمي بأن ذكر أن العلم ليس إلا غرفة واحدة ذات باب واحد ونافذة واحدة من قصر كبير تتعدد فيه الغرف والطوابق والأبواب والنوافذ، فمن الإضرار بصورة ذلك القصر أن تخضع كل غرفه وأبوابه ونوافذه لغرفة واحدة^(٢).

٢- اشتمال المنهج العلمي على مكونات غير تجريبية، فالعلم التجاري الحديث ليس منهجاً خالصاً في التجريبية، وليس كل مكوناته مستخلصة من الاختبار والملاحظة، وإنما فيه مكونات جوهريّة ليست تجريبية، ولا يمكن التتحقق من صدقها من خلال التجربة والاختبار؛ لكونها أموراً تسليمية، يسلم بها المشتغلون بالعلم، ولم يسبق أن خضعت للتجريب.

فمن أهم المكونات غير التجريبية في المنهج العلمي: **الفروض العلمية**، فهذه الفروض ليست وليدة الملاحظة والتجربة، وإنما يتوصل إلى كثير منها بالاستدلال والاستنباط، ولا يمكن التتحقق منها تجريبياً، فالفرض العلمي لا يمكن إثباته بالتجربة^(٣)، ويقول دوهيم (Pierre Duhem) – أحد فلاسفة العلم في القرن العشرين –: "إن التجربة الحاسمة في الفيزياء أمر مستحيل"^(٤).

وقد تحول العلم التجاري في مرحلة متأخرة من القرن العشرين إلى ما يسمى "المنهج الفرضي"، وهو المنهج الذي يبدأ بوضع الفروض العلمية قبل التجربة، بخلاف المنهج التجاري التقليدي، الذي

(١) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يعني المحولي ٤٣٦-٤٤٠.

(٢) انظر: أساس التفكير العلمي ٦٧.

(٣) فلسفة العلم، فيليب فرانك ٣٦، وانظر في إثبات هذه الخاصية للفروض العلمية: مقدمة لفلسفة العلوم، عزمي إسلام ١٠٣، والمنطق ومناهج البحث، ماهر عبد القادر علي ٢٠٨، والاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان ١٥٧-١٦٦.

(٤) فلسفة العلم، فيليب فرانك ٥٥.

يبدأ بالتجربة والملاحظة قبل وضع الفرض (١)، وفي أهمية هذا الانتقال يقول أينشتاين: "لقد اضطرت النظرية إلى الانتقال من المنهج الاستقرائي – الذي يبدأ بالتجربة – إلى المنهج الاستنباطي–الذي يبدأ بالفرض – بالرغم من أنه يجب أن تكون أي نظرية علمية في اتساق مع الواقع" (٢).

وأصحاب المنهج الفرضي الاستنباطي أكثروا من التنبية على أهمية دور الخيال والحدس في المنهج العلمي، وعلى أثرهما البالغ في تحريك عجلة البحث العلمي وتطوره، وبؤوا الخيال والحدس منزلة عالية في منهجهم، وفي الكشف عن تلك المنزلة يقول بول موي: "الخيال يسهم بنصبيه في المجهود العلمي، وإنه لمن الخطأ الاعتقاد بأن العالم لا يضيف شيئاً ما إلى ما يلاحظه" (٣)، ويقول مؤكداً المعنى السابق: "ينبغي أن يكمل الخيال الروح العلمية؛ إذ ليس ثمة علم لا تتدخل فيه فروضنا وتفسيراتنا لما يقع تحت الملاحظة" (٤).

وقد توافرت أقوال عدد من المشتغلين بفلسفة العلم في العصر الحديث على تأكيد أهمية هذين الأمرتين في المنهج العلمي (٥).

إن حضور الخيال والحدس في المنهج العلمي يدل على أنه ليس منهجاً متمحضاً في التجربة، وأنه ليس كل مكوناته مؤسسة على التجريب والملاحظة، بل إنه يدل على إثبات أن المنهج العلمي خليط من أمور تجريبية وأمور ليست كذلك.

وما يكشف عن أن المنهج العلمي ليس متمحضاً في المكونات التجريبية ويثبت أن فيه قدراً جوهرياً ليس متاحلاً من التجريب والملاحظة: وجود البعد التسليمي في بنيته، فالمنهج العلمي لا يختلف عن غيره في أن الباحث فيه يعتمد على قدر من التسليم والمصادرة التي لم يتحقق منها، فالعالم التجاري يستند إلى أن العالم له وجود حقيقي موضوعي، وأن قوانين الكون متسقة ومطردة ثابتة، وفي الكشف عن ذلك يقول أينشتاين (Albert Einstein): "إن العلم لا يخترعه إلا أولئك المشبعون تماماً بحب الحق والإدراك السليم، وهذا مصدر من مصادر الشعور ينبع من ميدان

(١) انظر: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان .١٤٠

(٢) المرجع السابق .١٤١

(٣) المنطق وفلسفة العلوم .٥٩

(٤) المرجع السابق .٥١

(٥) انظر في أهمية الخيال والحدس في المنهج العلمي: المنطق ومناهج البحث، ماهر عبد القادر علي ١٨٦-١٩٣ .

الدين، ويتصل بهذا الميدان الإيمان بأنه من الممكن أن تكون القواعد التي تطبق على عالم الوجود معقولة، أي: يمكن إدراكتها بالعقل، ولا أستطيع أن أتصور عالماً بغير هذا الإيمان العميق، ويمكن التعليق على هذا الرأي بهذه الصورة: العلم بغير دين أعرج، والدين بغير علم أعمى^(١).

وفي بيان ضرورة التسليم في المنهج العلمي يقول بول موي: "الروح العلمية تفترض التسليم بمعتقدات خاصة تعبّر عنها بعض المبادئ"^(٢)، ويقول الدكتور تشارلز تاونز (Charles Townes) مبيناً أنه لا فرق بين العلم والدين في وجود أصل التسليم: "أصبح الإيمان في العلم شيئاً يمكن للعقل البشري فهمه، وهذا الإيمان ليس قدّيماً، وإنما نشأ منذ قرون عدة، وإذا لم يكن للمرء هذا الإيمان فإنه يلقي نفسه في وسط الخرافات التي تقوم على عدم وجود نظام في الكون"^(٣)، ويقول ألبرت بروس سابين (Albert Sabin): "إن العلم والدين كليهما يقومان على الإيمان"^(٤). ويقول الفيزيائي بول ديفيس (Paul Davies) – رغم أنه لا يؤمن بالله –: "حتى أكثر العلماء إلحاداً يقبلون كفعل يقتضي الإيمان بوجود نظام على شكل قانون في الطبيعة يكون – جزئياً على الأقل – مفهوماً لنا"^(٥).

كل الشواهد السابقة تدل على أن دعوى الغلة في العلم تكون المنهج العلمي متمحضاً في التجريبية غير صحيحة، ولا تقوم على دليل مستقيم، بل هي تدل على أنه مختلط بمكونات كبيرة وجوهرية راجعة إلى الأبعاد الذاتية المنبثقة من كيان البحث نفسه.

فالزعم الذي يكرره دائماً الغلة في العلم بأن الاستناد إلى الأمور غير التجريبية من خصائص التفكير الديني زعم زائف غير صحيح، بل كل الأنماط التفكيرية تتضمن مواد غير تجريبية حتى النمط العلمي نفسه، فإنه – كما سبق الكشف عنه – أنشأ مواد غير تجريبية عديدة استعان بها في تكوين نمطه التفكيري واستند إليها في بناء تصوراته وأفكاره.

(١) آراء فلسفية في أزمة العصر، أدرين كوخ .١٠٨.

(٢) المنطق وفلسفة العلوم .٥١.

(٣) من حياة العلماء، تيودور .٨٩.

(٤) المرجع السابق .٣٤٥.

(٥) أقوى براهين جون لينكبس، جمع أحمد حسن .١٤٧.

٣- توسيع معنى التجريب، حين كان البلوغ إلى التجريبية الشاملة المباشرة أمراً مستبعداً جداً، فإن المنهج العلمي لم يلتزم بها، ولم يقتصر في إثباتاته على ما تثبته التجربة المباشرة فقط، ولم يجعل الوصف بالعلمية والحقيقة قاصراً على الأمور التي تخضع بذاتها للتجريب؛ لأنه لو اقتصر على ذلك سيفقد كثيراً من المكونات الجوهرية في العلم وفي حياة الإنسان، وفي بيان ذلك يقول برتراند رسل (Bertrand Russell): "ليس العلم وحده هو الذي يكون مستحيلاً إذا نحن اكتفينا بمعونة ما يمكن أن يقع في خبرتنا، وما يمكن أن نتحقق من صدقه فقط، ولكن قدرًا كبيرًا مما لا يشك أحد مخلص في كونه معرفة يصبح مستحيلاً" (١).

فلم يجد المشتغلون في العلم من حلٍ إلا في توسيع معنى التجريب، فجعلوا معناه شاملًا لآثار الشيء المترتبة عليه، فأثبتوا حقائق كثيرة ووصفوها بالعلمية من غير أن يدركوها بالتجريب، وإنما كان اعتمادهم في إثباتها على إدراك الآثار المترتبة عليها، **قانون الجاذبية** ليس من القوانين التجريبية التي يمكن التتحقق منها في المعمل، وإنما أثبت من خلال آثاره المشاهدة في الكون، وكذلك **الإلكترون**، فهو لم يدرك بالتجريب، وإنما أثبت وجوده ووصف بالعلمية نتيجة لإدراك آثاره، وكذلك الحال في **نظريّة التطور**، فهي لم تدرك بالتجريب، بمعنى أنه لا يوجد ولا مثال واحد رأينا فيه انتقال الحيوان من الجنس الأدنى إلى الجنس الأعلى، ولا يمكن إثبات ذلك تجريبياً، وإنما كان الاعتماد في إثباتها على ما يدعى أنه آثار للتطور في المتحجرات وغيرها (٢).

وهذا المنهج – أعني: الاستدلال على الشيء بآثاره – طريقة صحيحة متسقة مع دلالات العقل السليم، وهو من أكثر المناهج العلمية المعتمدة في العلوم والمعرف الحياتية المعيشية، وهو معتمد على مبدأ السبيبية ومشتمل على الاستنباط العقلي الضروري.

ونحن لا ننكر على المنهج العلمي اعتبار هذا الطريق في الاستدلال واعتماده عليه في إثبات النظريات والحقائق العلمية، ولكن محل الإنكار في مواطن ثلاثة: **الأول**: التطبيق الخاطئ لهذا الطريق وعدم استيفاء شروطه ومقوماته، كما هو الواقع في نظرية التطور، **والثاني**: اختزال تطبيقه، بحيث يطبق على النظريات العلمية الطبيعية فقط، مع دعوى أنه لا ينطبق إلا عليها فقط، **والثالث**:

(١) فلسفتي كيف تطورت .٢٢٣

(٢) انظر: الله يتجلّى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما ٢٤، ٣٨، ٨٥، ١٣٦.

التوصيف الخاطئ لطبيعة هذا الطريق، فالاستدلال بالآثار على أسبابها في الحقيقة ليس طريراً بحرياً محسناً، وإنما هو تجربة عقلية في آن واحد.

والدين في تأسيسه لأصوله الكبرى يقوم على هذا المنهج، فالأدلة التي يستند إليها المؤمنون في إثبات وجود الله قائمة على الاستدلال بالآثار، فالله تعالى وإن كان لا يُرى في الدنيا، ولكن آثار قدرته في الخلق تشاهد في كل مكان، فيستدل العقل الإنساني من تلك الآثار على إثبات وجوده، فالأدلة الدالة على الوجود الإلهي وغيرها من الأصول الدينية مركبة من دلالة الحس والعقل معاً. فلا فرق بين منهج إثبات الملاحظة والغلاة في العلم لنظرية التطور مثلاً، وبين منهج إثبات المؤمنين بوجود الله؛ إذ كلاهما قائم على الاستدلال بالآثار، فلماذا يوصف المنهج المسلوك لدىهم بالعلمية والدقة، ولا يوصف منهج المؤمنين بذلك، مع أنهما متفقان في الطريقة وطبيعة الاستدلال؟!! ومن أفضل من نبه على هذا الخلل المنهجي الذي وقع فيه الغلاة في العلم المفكر الإسلامي وحيد الدين خان، حيث يقول بعد أن ذكر أقوالاً تؤكد أن إثبات نظرية التطور قائم على الاستدلال بآثارها: "إذا كانت هذه الأدلة كافية لجعل نظرية الارقاء حقيقة مقبولة في ضوء مقاييس الاستدلال العلمي، فإن هذه الأدلة نفسها موجودة كذلك في جانب الدين بصورة أشد وأكمل، وفي هذه الحالة يعجز العقل الحديث عن تبرير موقفه من تبنيه لنظرية الارقاء كحقيقة علمية، وعن تبرير رفضه للدين — باعتبار أنه غير قابل ولو لمجرد البحث العلمي — مع تكافؤ الأدلة بين نظرية الارقاء والدين كليهما" ^(١).

ومن أشار إلى هذا المعنى أيضاً الطبيب العالم ليكونت دي نوي (De Nouy)، حيث يقول: "كثير من الأذكياء وذوي النية الحسنة يتخيّلون أنهم لا يستطيعون الإيمان بالله؛ لأنهم لا يستطيعون أن يدركوه، على أن الإنسان الأمين الذي تنطوي نفسه على الشوق العلمي لا يلزمه أن يتصور الله كما لا يلتزم العالم الطبيعي أن يتصور الكهرب، وليس الكهرب قابلاً للتصور في كيانه المادي، وإنه مع هذا لا ثبت في آثاره من قطعة الخشب!" ^(٢).

(١) الدين في مواجهة العلم .٢٣

(٢) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد .٨٧

ويقول أستاذ الكيمياء الحيوية، وain أولت مؤكدا المعنى السابق: "فليس هناك من يدعى أنه رأى البروتين أو الإلكترون، ولكن الناس يلمسون آثارها، وكذلك الحال فيما يتصل بتركيب الذرة... وكذلك الحال فيما يتعلق بتركيب الأجرام السماوية البعيدة وما يفصلها من مسافات شاسعة مما لا نستطيع أن نخضعه لتجاربنا أو نقيم الأدلة المباشرة على نظرياتنا وفرضتنا حولها.... ويستطيع الإنسان أن يمارس مثل هذا الإيمان فيما يتصل بفكرة وجود الله"^(١).

وبعد أن ذكر الفيلسوف والعالم الطبيعي ميريت ستانلي كونجدن (Merritt Stanley) (محورية الاستدلال الاستنباطي المعتمد على مشاهدة الآثار وأشار إلى أن علم الفلك قائم على هذا النوع من الاستدلال، وقال: "وما بآلنا نذهب بعيدا، وقد درسنا الذرة وخواصها، ونحن مع ذلك لم نر الذرة حتى يومنا هذا بطريقة مباشرة، ولقد أيدت القنبلة الذرية الأولى ما وصلنا إليه من قوانين ونظريات حول تركيب الذرة غير المنظور ووظائفها، إننا نستدل على هذه الظواهر جميراً بأثارها، معتمدين في ذلك على الاستدلال المنطقي الصرف... وإننا لنستطيع أن نستخدم نفس المنطق الاستدلالي في إدراك وجود الله تعالى وصفاته"^(٢).

٤ - اضطراب المعايير العلمية، وذلك أن العلميين حين أعلنوا بأن منهج العلم التجاري هو الطريق الوحيد للمعرفة لم يتفقوا على تحديد ضابط متقن يميز بدقة بين ما هو علمي وليس علمي، وهي قضية محورية في دعوahم، ومع ذلك وقع بينهم اختلاف واضطراب شديد في ضبطها، فبعضهم جعل ذلك راجعاً إلى إمكان التحقق التجاري كما فعل أتباع الوضعية المنطقية وبعضهم جعل ذلك راجعاً إلى إمكان التكذيب التجاري، وبعضهم ذكر غير ذلك.

ومحصيل ما انتهت إليه جهودهم أنهم لم يقدموا قياداً منضبطاً يفصل بين ما هو علمي وليس علمي، وإنما كثُر الجدال بينهم واستمر كثيراً.

(١) الله يتجلّى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما . ١٣٦

(٢) المرجع السابق . ٢٣

ومن أشهر من أثار هذه القضية ستيفن ماير (Stephen Meyer) – أستاذ التاريخ وفلسفة العلوم في جامعة كامبردج–، فإنه ذكر في سياق نقه للعلوم أنه "من ناحية تاريخية قد فشلت محاولات إيجاد ثوابت منهاجية ت Medina بالشروط الضرورية والكافية للتمييز بين العلم الصحيح والعلم الكاذب"^(١). ثم استعرض عدد من المحاولات التي قدمت لضبط الفصل بين ما هو علمي وما ليس بعلمي، وبين ما فيها من خلل، ثم قال: "ونتيجة لذلك اعتبر أغلب الفلاسفة المعاصرين –سوى بعض الاستثناءات– أن سؤال:

ما المنهج الذي يميز العلم من اللاعلم؟ سؤال مستعص وممل"^(٢).

٥- الواقع في التناقضات المنهجية، من أقوى ما يدل على اضطراب الأفكار وحالاتها وقوع التناقض بين مكوناتها أو في مواقف أتباعها، فهذا التناقض عادة ما يكون نتيجة طبيعية للخلل الكامن في الأفكار ذاتها، وقد وقع أتباع النزعة العلموية في تناقضات متعددة، منها:

١- ظهر لنا من خلال العرض السابق بجملته أن المنهج العلمي قائم في قدر كبير من كيانه على مكونات غير تجريبية ولا يمكن التتحقق منها، وأنه يسلم بأمور عديدة لم يتحقق منها في ذاتها، وإنما يأخذها مأخذ التسليم أو يستدل عليها بآثارها، وكل هذه الشواهد تتناقض مع دعوى الغلة في العلم، فإنهم كثيراً ما يعيرون على أهل الأديان بأنهم يؤمنون بأمور لا تخضع للتجريب ولا يمكن التتحقق منها، وفي الوقت نفسه يقررون بـمكونات علمية لا تخضع للتجريب والاختبار، ولا يجعلون ذلك قادحاً في علميتها ولا مقللاً من قيمتها.

وقد أشار كروزيار إلى هذا التناقض المنهجي الصارخ، فإنه بعد أن ذكر جملة من القضايا التي يؤمن بها العلم مع عجزه عن التتحقق منها تجريبياً يقول ناقداً لقول أو جست كونت (Auguste Comte): "إذا كانت القواعد الأولية التي تقوم عليها مداركنا ومعارفنا المنظومة يجب أن يعتقد بها ولو لم يكن في مستطاع العلم أن يعرفها، فإن أقوى برهان يقيمه كونت في وجه الاعتقاد بوجود الله؛ إذ يقول بأنه لا يمكن إثباته بالعلم، ينهار من وهن أساسه"^(٣).

(١) العلم ودليل التصميم في الكون، مايكيل بيهي وستيفن ماير وآخر ١٦٥.

(٢) المرجع السابق ١٦٩.

(٣) ملقى السبيل، إسماعيل مظہر ٦٦، وانظر أمثلة أخرى على تناقض الغلة في العلم: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صيري ٨٢-٨١/٢.

وقد أكد عدد من العلماء المشتغلين بالعلم التجاري بأنه لا فرق بين المنهج المتبعة في البحث التجاري وبين المنهج المتبوع في إثبات الوجود الإلهي، من جهة أن كلاً منها قائم على مسلمات غير تجريبية ولا يمكن البرهنة عليها بالفحص التجريبي في المعمل والمخابر^(١).

٢- ويظهر تناقض الغلاة في العلم من جهة أخرى، وهي أن بعضهم يصر على أن العلم يدل على إبطال الأديان ويحكم ببطلانها، ولكنهم إذا رأوا المؤمنين يستدللون بالعلم على إثبات صحة الأديان يعتزضون عليهم، بحجة أن قضايا الأديان لا تدخل ضمن ما يمكن تجريبه!!

وفي الكشف عن هذا النوع من التناقض يقول المفكر الإسلامي وحيد الدين خان: "إن قضية العقل الحديث ضد الدين تشتمل على جانبين متناقضين في آن واحد، في بينما يرى العقل الحديث من ناحية أن الدين مجموعة عقائد لا يمكن إخضاعها للتجربة العلمية، ولذلك يعتبرون العقيدة عملاً شخصياً للأفراد، نجد في نفس الوقت أن جيشاً من مفكري هذا المنهج يدعون أن الكشوف العلمية الجديدة قد أبطلت العقائد الدينية.

ونحن نرى أن كلاً الاتجاهين متناقض للآخر. فالدين، حيث أنه من المستحيل إثباته علمياً، ويتعلق موضوع غير قابل للإثبات بالتجربة العلمية، فللسبب نفسه يجب أن يكون رفض الدين مستحيلاً أيضاً، بناءً على تلك المقاييس نفسها، وبكلمة أخرى يتلخص موقف العصر الحديث في أنك لو حاولت إقامة الأدلة لإثبات الدين فإنهم سيقولون لك: إنك تجهد نفسك عبثاً؛ لأن الدين ليس بشيء يمكن إثباته علمياً؛ لعدم إمكان خضوعه لمقاييس العلم الحديثة.

ولكن هؤلاء أنفسهم عندما يقيّمون الأدلة ضد الدين يجعلون من ذلك الدين نفسه، الذي سبق أن زعموا أنه غير قابل للخضوع للتجربة العلمية ميداناً يمكنهم إقامة الأدلة العلمية لرفضه.

وليس السبب في هذا التناقض أن الدين في حقيقته يتعلق بميدان لا يقبل الأدلة العلمية، ولكن السبب الحقيقي في هذا التناقض هو أن معارضي الدين لا يريدون أن يستغل المؤمنون بالدين نفس المقاييس التي استخدمها هؤلاء لرفضه، لأنه لو تمكّن المؤمنون بالدين من استغلالها استغلالاً طيباً لا يضطر المعارضون إلى أن يسلّموا على الأقل بأن الدين قائم على أساس معقوله.

(١) انظر: الله يتجلّى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفرمونسيما .١٣٦، ٣٨، ٢٤

ومثلهم في هذا تماماً مثل محكمة يوجد فيها الحامي الحكومي، ولكن المتهم لا يحق له استخدام محامٍ آخر وفق رغبته، وهذا يؤكد أن الحكومة تسلم بمبأداً وجود الحامي وتوضيح قضية المتهم، إلا أن المتهم عندما أراد استغلال ذلك المبدأ لصالحه عارضته الحكومة التي تخشى أن ينتفع المتهم بمبأداً نفسه^(١).

٣- ومن تناقض دعوة الغلو في العلم: أن كثيراً منهم يصف كل باحث توصل إلى نتيجة موافقة لرؤيتهم بالنزاهة والدقة والتعمق في العلم، ويقبلون ما جاء به من غير مراجعة أو توقف، وفي المقابل تراهم يصفون الباحثين الذين توصلوا إلى مواقف مخالفة لرؤيتهم بالتحيز والضحالة في العلم، وترادهم يتشكّلون كثيراً في قول ما جاؤوا به ويعلنون التوقف عن قوله، مع أن كلاً الصنفين استعمل المنهج العلمي نفسه، واعتمد الطريقة نفسها في البحث والتدقيق!

٦- **القفز الحكمي**، وذلك أن طبيعة المنهج العلمي عند التحقيق والتدقيق تقتضي أنه لا يثبت ولا ينفي ما لا يمكن إخضاعه للاختبار والتجريب، لكون هذه الأمور خارجة عن نطاقه الذي يمكن أن يعمل فيه، وأصول القضايا الدينية ليست مما يمكن إخضاعه للاختبار، والمنهجية العلمية الصحيحة تقتضي ألا يُحكم عليها من خلال المنهج العلمي التجريبي بإثباتات ولا نفي؛ لكونها خارجة عن نطاقه.

وفي التصريح بهذه النتيجة المنهجية يقول برتراند رسل (Bertrand Russell) بعد أن ذكر إيمان المؤمنين بوجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة: " ومن ثم فإنه لمن الأهمية بمكان استি�ضاح رأي العلم في هذه المعتقدات الثلاثة، وفي اعتقادي الخاص أن العلم لا يستطيع إثباتها أو نفيها في الوقت الراهن، وأنه لا توجد وسيلة خارج حدود العلم لإثباتات أو دحض أي شيء"^(٢).

وبرتراند رسل (Bertrand Russell) ييدو متناقضاً في كلامه السابق؛ لأنَّه أقرَّ أولاً بأنَّ العلم لا يمكنه الإثبات أو النفي إلا في الأمور القابلة للاختبار والتجريب – وهذا هو محل الشاهد من كلامه – ولكنه ناقض نفسه فذكر أنه لا طريق لإثبات الحقائق في الوجود إلا العلم!

(١) الدين في مواجهة العلم ١٤ .

(٢) الدين والعلم ١٤٣ .

ولكنه في موضع لاحق من كلامه يعود إلى التأكيد مرة أخرى بأن العلم لا يمكنه أن يقول شيئاً عن القيم والأخلاق؛ لأن موضوعاتها ليست مما يمكن أن يدخل تحت الاختبار^(١).

ومع هذا كله نجد الغلاة في العلم يقفزون على طبيعة العلم، ويدعون أنه يدل على إبطال الإيمان بوجود الله وعلى نفي خلود الروح والغيب؛ بحججة أنها ليست مما يدخل تحت التجربة، وهذا منهم تجاوز للمقدمات بغير دليل وادعاء لنتائج لا يدل عليها تركيب الدليل وطبيعته.

فإنه يقال من لا يؤمن إلا بما يدل عليه العلم ويحكم على كل ما لم يدركه العلم بالخرافة والعدم: هل منشأ حكمك هذا راجع إلى أن ما لم يدركه العلم لكونه غير موجود أم لكونه لا دليل على وجوده؟! فإن قال: لكونه غير موجود، فهذا القول مخالف للضرورة العقلية والواقعية، لكون العلم كاشفاً وليس خالقاً، فإنه على مقتضى هذا الجواب يجب أن تكون المجرات الواسعة والكواكب الكبيرة التي لم يكتشفها العلم إلا في العقود الأخيرة كانت معروفة، ولم يتحقق لها الوجود الفعلي إلا بعد اكتشاف العلم لها، وهذا لا يقول به عاقل يدرك معنى ما يقول.

وإن قال: لكونه لا دليل على وجوده، قيل له: عدم الدليل المعين ليس دليلاً على العدم، فأهل الإيمان يشترون معك في أن الأمر الذي لا يدركه العلم لا يحكم عليه بنفي ولا إثبات من جهة العلم، ولكنهم زادوا عليك بأن وجد عندهم دليل من نوع آخر إما من العقل وإما من الوحي الصادق يثبت الأصول الدينية الغبية.

غاية ما يمكن أن يصل إليه المنهج العلمي – لو أردنا الاقتصار عليه وحده- وجوب التوقف عن الإثبات أو النفي في القضايا غير القابلة للتجريب والاختبار، ولكن المشكل المنهجي الذي وقع فيه الغلاة في العلم أنهم لم يقفوا عند هذا الحد، وإنما تجاوزوه إلى الادعاء بأن العلم يدل على نفي القضايا التي لا تدخل تحت التجربة، وهذا قفز حكمي لا دليل عليه، وهو في الوقت نفسه منافي لضرورة العقل؛ لأن عدم إدراك الشيء بطريقة معينة لا يعني بحال عدم وجوده، ولا يبرر بمجرد ذلك الحكم بعده.

٧- فقدان الدقة، لا يملأ الغلاة في العلم من تكرار الادعاء بأن المنهج العلمي يتصرف بالدقابة والوضوح فكان أهلاً للثقة والاطمئنان، وأن جميع المناهج الأخرى الدينية والفلسفية فاقدة لهذه

(١) انظر: المرجع السابق .٢٢٣

السمة فلا يوثق بها، ولكن هذا الكلام لا يعدو أن يكون دعوى من الدعاوى المجردة، فالمنهج العلمي كغيره من المناهج متنوع في مكوناته، فمنها ما هو واضح ومنها ما هو غامض مضطرب، ومنها ما هو سهل ميسور ومنها ما هو معقد عسر.

يقول السير جيمس جينز (James Jeans) واصفا العلم في الموازنة بينه وبين الفلسفة: "نلاحظ أن العلم نفسه لا يملك مصطلحات دقيقة متفقا عليها، وهذا فليس له القدرة على الوصف الدقيق المتفق عليه"^(١)، ثم أخذ في ضرب الأمثلة على ذلك، فذكر مصطلح الحركة والطاقة والسرعة وغيرها. وتتابعت مقالات عدّ من الباحثين في تأكيد صعوبة العلم وعسره، وكشفوا عن حجم الغموض الذي تتصرف به نظرياته، وخاصة ما يتعلق بالفيزياء الحديثة، فنظرياتها من أعقد النظريات العلمية المعاصرة، وأصعبها؛ حتى وصف بعض الباحثين نظرية النسبية بأنه لا يكاد يوجد في العالم اثنا عشر رجلاً يعرف حقيقتها!^(٢)، وهذا الحكم لا يخلو من المبالغة، ولكنه مؤثر قوي على صعوبتها. فالمنهج العلمي إذن لا يختلف عن غيره من المناهج في الاختلاف بين مكوناته وضوها وغموضها اتفاقاً واختلافاً بين أتباعه، فلا فضل له على غيره من هذه الجهة.

- انحرام الموضوعية، كثيراً ما يدعى الغلة في العلم أن المنهج العلمي منهجه موضوعي، وطريق مأمون من دخول المؤثرات المانعة من الوصول إلى الحقيقة؛ لكونه قائماً على الملاحظة والتجربة، فبذلك بات المنهج العلمي مستعصياً على دخول الأمور الزائفة فيه، منغلقاً في وجه الاختلاط بالمضامين المتنافية مع الموضوعية العلمية.

ومع التسليم بأن العلم فيه قدر كبير من الموضوعية والدقة، لكن الزعم بموضوعيته الحالصة ودقته الصارمة غير صحيح، فإن العلم التجاري لا ينمو بنفسه، ولا تتشكل نظرياته في عالم غير عالمنا، وكثيراً ما يكون للأفكار التي يحملها الباحث والأخلاق والطابع التي يتصرف بها أثر على نتائجه وتصوراته العلمية، وكثيراً ما يكون للاتجاهات السياسية والتيارات الفكرية والأجواء الاجتماعية سطوة على مساره ومكتشفاته.

(١) الفيزياء والفلسفة . ١١٧

(٢) انظر: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونر . ٣٢٧

فأفراد الباحثين يقع منهم التأثر كثيراً بمعتقداتهم وخلفياتهم الثقافية والفكرية، فالباحث حين يدخل معمله لا يخلع أفكاره المسبقة خارج الباب، وإنما يدخل بكل حمولاته الفلسفية والفكرية والاجتماعية، وقد كتب فيربند (Feyerabend) مقالاً عن مشكلات المذهب التجريبي يقول فيه: "إن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد"^(١)، وهذه المقوله يعبر بها عن أن الباحث التجريبي كثيراً ما يتأثر بمعتقداته وأفكاره التي يحملها.

والعلماء المشغلون بالعلم التجريبي مثل كل البشر يمكن أن يتعرضوا للتعصب ومراعاة حظوظ النفس، والخروج عن الموضوعية، يقول الدكتور أ. وهيلز: "إني سأكون آخر من يدعى أنا نحن العلماء أقل الناس عرضة للتعصب بالنسبة للمثقفين الآخرين"^(٢).

وقد ذكر كونانت (James Conant) أن الموضوعية والتجرد لم تكن ملزمة للعلم منذ أول نشأته، وإنما تطورت مع الأيام، وقال: "لا بد أن نذكر أن العلم ظل في أيدي الهوا حتى دخل القرن التاسع عشر، فهؤلاء الهواة كلما اكتشفوا شيئاً كانوا كمن صاد سماكاً يبالغ في أعداده ويبالغ في أحجامه، ويدافع عن هذه الأعداد والأحجام عند منافسيه ومنتقسيه"^(٣).

ثم أشار إلى أن الخروج عن الموضوعية وعدم التجرد للحقيقة بات صعباً في المراحل المتأخرة من العلم، ولكنه أكد أن رجل العلم "لا يكاد يترك معمله من ورائه حتى يجوز عليه ما يجوز على الآخرين من ركوب هواهم، وقد يكون أسرع إلى التجرد بسبب ما فرض عليه العلم في معمله من حبس وكتب، فلا غرابة إذا نحن رأينا من رجال العلم رجالاً هم خارج مهنتهم أقل من غيرهم من الناس حيدة وانضباط نفس"^(٤).

وبعد استعراض كونانت (James Conant) لتاريخ العلم ذكر أنه ينكشف لنا "كيف لعب التعصب الفكري دوره في تقويم العلوم، بل في تأثيرها، فقد ظل الكيماويون خمسين عاماً لا يقبلون الآراء الأساسية التي بنيت عليها النظرية الذرية أخيراً، والحق أني لو أردت توسيعة هذا الجزء من هذا

(١) فلسفة العلوم – المشكلات الفلسفية، ماهر عبد القادر علي .١١

(٢) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان ،٧٨، وانظر: العلم والمشغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ويكتسون ١١ ومدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام .٨٤

(٣) موقف حاسمة في تاريخ العلم .١٧

(٤) المرجع السابق .١٩

الباب لأجعل منه وحده بابا؛ إذا لسميتها: "نصف قرن ظلت فيه الأهواء الفكرية والعصبيات الذهنية تصطدم اصطداما"(١).

ولم يقتصر التعصب على هذا القدر، وإنما دفع بعض الناقدين للأديان إلى أن يتبنوا نظريات واتجاهات علمية ويقدموها على غيرها لأجل أن فيها تأييدا لقوفهم وموقفهم، حتى قال العالم المشهور السير جيمس جينز (James Jeans) – وهو من أعظم علماء العصر الحديث –: "إن في عقولنا الجديدة تعصبا يرجح التفسير المادي للحقائق"(٢).

وذكر ديتكر شاميرز أنه بينما كان يتأمل في أذن ابنته ورأى تعقيدها ودقة تركيبها جال في ذهنه بأن هذا التعقيد وتلك الدقة لا بد لها من صانع، ولكنه طرد هذا الوسواس حتى لا يضطر إلى الإيمان بالخالق كما يذكر عن نفسه!!، ويعلق الدكتور تامس ديداركس على هذه الحادثة قائلا: "إنني أعرف عددا من أساتذتي في الجماعة، ومن رفقائي العلماء الذين تعرضوا مرارا مثل هذه المشاعر، وهم يقومون بعمليات كيمياوية وطبيعية في المعامل"(٣).

وما يندرج ضمن هذا المعنى القبيح المنافي للموضوعية ما ذكره عدد من الناقدين للأديان من أنهم لا يتمسكون بنظرية التطور مع عدم امتلاكهم للأدلة الدالة على صدقها إلا لأنه ليس لها بديل إلا التسليم بالخلق الإلهي، وهم لا يريدون الإيمان بذلك(٤).

وحين ظهرت نظرية الانفجار العظيم، وأحدثت قلقا لدى العلماء المنكرين لوجود الله، كتب جاسترو معلقا على شعورهم ذلك فقال: "إن في ردود فعلهم لشاهدًا لطيفًا على موقف الذي يتخدنه العقل العلمي – وهو عقل يفترض أن يكون في غاية الموضوعية – تجاه دليل يكشف عنه العلم نفسه يكون مصادماً للمعتقدات التي نعتقدها في مهنتنا؛ يتبيّن من هذا أن العلم يتصرف كما يتصرف كل منا حين تصطدم معتقداته مع الدليل، يتباطأ الضيق وندعي بأن ليس هناك من صدام، أو نخفيه بعبارات لا معنى لها"(٥).

(١) المرجع السابق ٢٧٧.

(٢) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان ٤٢.

(٣) الله يتجلّى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما ٤٨ ، وانظر: الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان ٧٢.

(٤) انظر: نظرية الشوه والانتقاء، منيرة الغایانی ٨-٧، والإسلام يتحدى، وحيد الدين خان ٤٢-٤٣.

(٥) الخالق والفلكيون، جاسترو ١٥ ، بواسطة: الفيزياء وجود الخالق، جعفر شيخ إدريس ٩٣.

لا جرم أن الاعتقادات والملوّقات التي يؤمن بها الباحث تؤثر تأثيراً كبيراً في اختياراته وتفسيراته للأحداث والملاحظات، ويظهر هذا التأثير بشكل كبير في طريقة البحث التي يسلكها الدارسون المتبعون لفرضية التطور، فإنهم كلما وجدوا مُتحجّرة مشتبهه أو اكتشافاً في مجال الوراثة، بادروا مباشرةً إلى تفسيرها تطوريًا، وادعوا أنها تدل على صحة فرضيّتهم، مع أن كل النماذج التي يمثلون بها يمكن تفسيرها تفسيراً مختلفاً عن نظريةٍ أخرى، ولا يوجد فيها أي شاهد على أنها لا تفسر إلا وفق التطور فقط.

وقد أثبتت عدد من العلماء الذين اشتغلوا بنقد العلم على أن الباحث العلمي يتغدر عليه الاتصاف بالموضوعية الخالصة، وأكدوا أن النظريات العلمية لا تنفك من التأثر بالخلفيات الاجتماعية والتاريخية والحياتية التي يعيشها الباحث، وذكر كارل بوبير (Kar Popper) "أن العلماء العظام شأنهم شأن الشعراء، كثيراً ما يستلهمون حدوساً غير عقلانية"^(١)، ونبه على التداخل بين النظريات وبين المواد غير الموضوعية فقال: "كل الملاحظات ملقحة بنظرية، ولا توجد ملاحظة صافية نزيهة متحررة من النظرية"^(٢).

وكل ما سبق يؤكد على أن العقل الإنساني والتفكير البشري لا يمكن أن يخلص من التحيز لفكرة ما أو توجه ما أو طبيعة حياتية معينة، وقد ذكر المفكر الإسلامي عبدالوهاب المسيري أن النموذج الغربي لم ينفك عن التحيز في كل مكوناته الحضارية، وبالخصوص المكون العلمي، ومن أهم معالم ذلك التحيز: التحيز للجانب المادي على الجانب الروحي الإنساني، والتحيز لجانب إلغاء الغائية من الوجود إلى جانب الآلية، والتحيز للتطور والنظرية الداروينية والسوق والتسلع-تحول الشيء إلى سلعة- والاستهلاك ضد المعانى الإنسانية الثابتة المستقرة^(٣).

وثبوت التحيز في التفكير الغربي وتجذرها في مشاهده العلمية ينافق دعوى الموضوعية الصارمة التي يدعى بها الغلة في العلم التجاري.

(١) أسطورة الإطار .٣٣

(٢) المرجع السابق ٤ ، وانظر دراسة مطولة للموضوعية العلمية عند بوبير : العلم والإيديولوجيا، حسين علي ٤٦-٣٣ .

(٣) انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ٨٥، وطالع في الكتاب دراسة مطولة عن تحيزات النموذج الغربي.

ولأجل هذا ذهب عدد من الدارسين إلى أن دعوى الانضباط الصارم والموضوعية الخالصة في العلم مجرد مثالية حاملة، توجد في كتب مناهج البحث وتحتفي في معامل التجريب^(١).

وإذا كان البحث العلمي يتتأثر بما يحمله أفراد الباحثين من أفكار وتوجهات فكرية وفلسفية، فإنه يتتأثر أيضاً بالضغوط السياسية ويخضع لتوجيه الحكومات والسلطات الحاكمة، حتى تشَكَّل في التاريخ ما يسميه بعض الدارسين "العلم الموجه" أي: العلم الذي يخضع للقوة السياسية ويتجه لخدمتها وتحقيق مصالحها، وقد علت أصوات عدد من الباحثين بالتحذير من هذا النوع من العلم، وسعوا إلى كشف آثاره السيئة على العلم في الحاضر والمستقبل^(٢).

ومن أبشع المشاهد التي ظهرت فيها سطوة الحكومات السياسية على توجيه العلم ذلكم الاضطهاد الذي كانت تمارسه الدولة الشيوعية على البحث العلمي، فقد ذكر دكتور سي. دارلنغتون أن الشيوعيين يحاولون جهدهم أن يجدوا نوعاً من الانسجام والاتفاق الظاهري بين مبادئهم وأعمالهم من جهة أخرى، وبين النظريات المنطقية والعلمية من جهة أخرى... ومن هنا تجدهم يلتجؤون إلى خنق التطور العلمي الذي يؤثر في الشيوعية، بل خنق كل أنواع التطورات التي تؤثر في مفاهيم المجتمع... هكذا قبضت الاحتياجات والضرورات السياسية على الدولة الشيوعية أن تستبعد العلوم الغربية... ولعل علم النفس وعلم الوراثة وعلم المقابلة بين اللغات المختلفة هي أكثر العلوم التي تعرضت مثل هذا التدخل من قبل الدولة الشيوعية^(٣).

ويقول فيليب فرانك - وهو عالم سوفيتي - مؤكداً تأثير الماركسية على مسيرة العلم: "منذ أن أصبحت فلسفة كارل ماركس (Karl Marx) وفريديريك إنجلز (Friedrich Engels) هي الفلسفة المادية الجدلية - هي الفلسفة الرسمية للاتحاد السوفيتي والدول التابعة لها، فإن الآراء التي وردت في الجزء المقتبس - نص لإنجلز في المادية نقله المؤلف - كان لها تأثير بعيد المدى على موقف الاتحاد السوفيتي اتجاه العلم، فقد فحص كل ما يمثل العلم بعثنا عما يكون مستترًا من فلسفة

(١) انظر: العلم والإيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، حسين علي ٢٢-٢٣.

(٢) انظر: مستقبل العلم، أكاديمية العلوم الفرنسية ٧٩-٨١، وانظر دراسة مطولة عن خضوع العلم لاعتبارات السياسية: العلم والإيديولوجيا، حسين علي ٧٦، ٧٩، ٨٢، ١٠٠.

(٣) الماركسية في أبعادها المختلفة، مجموعة بباحثين ٢٤.

معادية لفلسفة الحزب الحاكم، وقد ساعد هذا الأسلوب في كثير من الحالات على أن يتخذ تكأة لتصنيف العلم بواسطة الدولة^(١).

وكتب س.أ. قافيلوف – رئيس أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي – مقالاً نشر سنة ١٩٤٩ م قال فيه: "إن الفيزياء السوفيتية، كالعلم السوفيتي، دخلت في حياة الدولة من زمن بعيد، ووجهها كل قواهـا إلى خدمة بلدنا، لاستيفاء كل الحاجات الـلـازمة لـبنـاء مجـتمـع شـيـوعـي... والـفيـزيـاء الشـيـوعـيـة تـبـني عملـها عـلـى ما اـعـتـنـقـ العـالـم منـ المـادـيـة المـنـطـقـيـة، تلكـ التي رـفـعـ منـ أمرـها تـأـلـيفـ لـينـينـ وـسـتـالـينـ"^(٢). وكتب لينين (Vladimir Lenin) مقالة بعنوان "معنى المادية المقاتلة" صاغ فيها أهم المهمات الملحة التي يجب على الماركسية العمل عليها، وذكر منها "توحيد جهود الفلاسفة الشيوعيين مع مثلي العلوم الطبيعية المعاصرة؛ من أجل التعميم الفلسفـي للأكتـشـافـات الجـديـدة في عـلـوم الطـبـيعـة، ومن أجل النـضـال ضدـ المـثالـية"^(٣)، التي منها الدين بالضرورة.

وفي أوائل السبعينيات من القرن الماضي قام عدد من العلماء في الاتحاد السوفيتي بإعلان الانشقاق عن السلطة الحاكمة، وطالبوـا بـحرـيـة الـبـحـث الـعـلـمـيـ، وكـفـ الـدـولـة عنـ التـسـلـطـ عليهـ، فـماـ كانـ منـ الـدـولـة السـوـفـيـتـيـة إـلـاـ أـنـ بـادرـتـ إـلـيـهـمـ بـالـقـمـعـ السـيـاسـيـ وـالتـعرـضـ لـهـمـ بـالـمـضـايـقـاتـ، بلـ أـخـضـعـتـ عـدـدـاـ مـنـهـمـ لـفـحـصـ الـطـبـ النـفـسيـ، وـانتـهـىـ الـأـمـرـ بـتـشـخـيـصـ حـالـتـهـمـ عـلـىـ أـنـهـاـ اـضـطـرـابـ نـفـسيـ!^(٤). وـالـتـسـلـطـ عـلـىـ الـعـلـمـ وـالـسـعـيـ إـلـىـ إـخـضـاعـهـ لـلـتـوـجـهـاتـ الـفـكـرـيـةـ أـوـ السـيـاسـيـةـ لـيـسـ خـاصـاـ بـالـاـتـحـادـ السـوـفـيـتـيـ، وـإـنـماـ هوـ عـامـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ الـبـلـدـانـ الـغـرـيـبـيـةـ، وـالـتـوـجـهـاتـ الـإـيـديـيـلـوـجـيـةـ، فـهـنـاكـ مـؤـسـسـاتـ صـنـاعـيـةـ وـسـيـاسـيـةـ وـاجـتمـاعـيـةـ لـاـ تـسـمـحـ لـلـعـلـمـ بـمـخـالـفـتهاـ أـبـداـ!^(٥).

وكذلك الحال في أتباع فرضية التطور، فإـنـهـمـ مـارـسـوـاـ أـلـوـانـاـ مـنـ العنـفـ وـالـتـضـيـقـ عـلـىـ كـثـيرـ مـنـ الـبـاحـثـينـ الـذـيـنـ يـقـرـرـونـ خـالـفـ نـظـريـتـهـمـ التـطـورـيـةـ، وـسـعـواـ إـلـىـ الإـضـرـارـ بـهـمـ وـقـطـعـ الـأـرـزـاقـ عـنـهـمـ وـفـصـلـهـمـ مـنـ أـعـمـالـهـمـ وـتـشـويـهـ صـورـهـمـ، وـوـصـفـوهـمـ بـالـغـباءـ وـالـجـهـلـ وـالـتـخـلـفـ!^(٦).

(١) فلسفة العلم .١٧

(٢) موقف حاسمة من تاريخ العلم، كونانت .٤٨٩

(٣) في تاريخ الفلسفة، جـامـعـةـ مـنـ الـأسـاتـذـةـ السـوـفـيـاتـ .٦١٦

(٤) انظر: علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، ستيفن وآخرون .١٩٥

(٥) انظر: العلم والمشتغلون بالعلم في العصر الحديث، جون ديكنسون .٢٠٣، والعلم والإيديولوجيا، حسين علي .٧٦

(٦) انظر: خرافـةـ التـطـورـ، رـوبرـتـ جـيمـسـ غالـيـ، والتـطـورـ نـظـريـةـ عـلـمـيـةـ أمـ إـيـديـوـلـوـجـيـاـ، عـرفـانـ يـلـمـازـ، .٤٠٨، وـخـرافـةـ الإـلـحادـ، عمـروـ شـرـيفـ .١٨٦ـ١٨٤

وقد قام فريق بحثي برصد أصناف الاضطهاد التي تعرض لها العلماء المخالفون لفرضية التطور، وجمع الممارسات التعسفية التي يقوم بها التطوريون ضد المخالفين لهم، ونشروها في فيلم وثائقي مشهور جداً عنوانه "مطرودون"، وهو متداول بكثرة على الشبكة العنكبوتية.

وفي الكشف عن انتهاك الموضوعية في العلم وإثبات عدم نزاهته يقول ريتشارد تارناس (Richard Tarnas) :"وأما الإيمان بامتلاك العقل العلمي للقدرة الفريدة على الوصول إلى حقيقة العالم على تسجيل الطبيعة مثل مرآة أنموذجية عاكسة لواقع موضوعي كوني لا تاريخي فقد بدا ليس فقط ساذجاً معرفياً، بل وخادماً بوعي أو بدون وعي أغراضاً سياسية واقتصادية محددة، متىحاً في الغالب فرص تحديد مقادير ثلاثة من الموارد المادية والفكرية لخدمة برامج الهيمنة الاجتماعية والبيئية"(١).

ونتيجة لضخامة المؤثرات الفردية والمؤسسية على العلم كثرت فيه مشاهد التزوير وتععددت فيه أحداث الكذب والخيانة العلمية، ومن الصعوبة حصر كل تلك المشاهد في هذا الموضوع.

وكل الشواهد السابقة تثبت بوضوح أن الموضوعية الصارمة والنزاهة العالية التي يدعى إليها الغلة في العلم لمعبودهم الجديد ليست صحيحة، ولا تقوم على أساس سليم، وإنما هي دعوى مجردة من الدليل.

ولا بد من التنبيه على أنه ليس المقصود من الكلام السابق إثبات أن كل المنظومة العلمية منخرمة الموضوعية وأن جميع مكتشفاتها مشكوك في نزاهتها، وإنما المقصود إثبات عدم اطراد ذلك في كل مشاهده كما يدعى الغلة في العلم.

وإذا ثبت ذلك فلن يكون للمنهج العلمي ميزة على غيره من المناهج في هذه الجهة، فكما أن المنهج الفلسفية أو الدينية يمكن استغلالها لمصالح شخصية أو سياسية أو غيرها، وكذلك المنهج العلمي يمكن استغلاله لمصالح الأشخاص أو الحكومات.

وانحرام الموضوعية المطلقة المدعاة لا يجعل مجرد الوصف بالعلمية خاصية في إثبات الموضوعية ونزاهة النظرية، وإنما لا بد من تضافر أدلة أخرى تثبت ذلك القدر للنظرية.

(١) آلام العقل الغربي .٣٣٤

المكون الثاني من مكونات المنهج العلمي: الاستغناء بالاستقراء "النزعة الاستقرائية".

المراد بالاستقراء: المنهج البحثي الذي يعتمد على الانتقال من عدد محدود من الحالات الخاصة

إلى الكشف عن القوانين العامة^(١).

وقد نشأ الاهتمام بالمنهج الاستقرائي مع بداية عصر النهضة العلمية في القرن السابع عشر، مع فرانسيس بيكون (Francis Bacon)، ثم تطور الاهتمام به، وازداد التعلق به حتى صار الرأي العام في القرن التاسع عشر على أن المنهج العلمي هو الاستقراء وحده، واستقر الرأي على أنه لا يوجد منهج يمثل الطريقة العلمية غيره^(٢).

وأخذ كثير من الفلاسفة والدارسين يقابلون بين المنهج الاستقرائي على أنه الممثل الوحيد للعلم وبين المنهج الاستباطي، على أنه الممثل للتخلص والخرافة، وفي تأسيس هذه الموازنة يقول برتراند رسل (Bertrand Russell) :"لم يكن الصراع بين جاليليو (Galileo) ومحاكم التفتيش صراعاً بين الفكر الحر والتعصب، وبين العلم والدين، بل كان صراعاً بين الاستباط والاستقراء"^(٣). واستقر الأمر مع النزعة الاستقرائية على أن الاستقراء هو الطريق الوحيد للحصول على العلم الصحيح، وادعى أتباعها أنه لا يمكن التوصل إلى القوانين والتبؤات من المعطيات الحسية إلا عن طريق الاستقراء فقط^(٤).

ومن أشهر الغلاة في الاعتماد على المنهج الاستقرائي الفيلسوف الإنجليزي: جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) (١٨٧٣م) – وهو فيلسوف تجريبي غالٍ في تجربته^(٥) – فإنه بالغ في الإعلاء من منزلة الدليل الاستقرائي حتى عده المنهج الوحيد للوصول إلى المعرفة الحقيقة، وأنكر استقلال كل الطرق الأخرى وأرجعها إلى الاستقراء، فليس للمعرفة الصحيحة عنده إلا طريق واحد هو الاستقراء فقط، فكل مكونات الذهن الإنساني ومحتوياته مجرد تعليمات استقرائية، ولا يستثنى

(١) انظر: المنطق الوضعي، زكي نجيب /٢٩٧، والمنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم .٥٥

(٢) انظر في تطورات الاهتمام بالاستقراء: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز .٩٠-٩٢

(٣) النظرة العلمية ٢٩، وانظر: فلسفة القرن العشرين، يعني الحولي ١٦٦ .

(٤) انظر فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز ١٠٢، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يعني الحولي ١٣٧ .

(٥) انظر: تاريخ الفلسفة الحديث، وليم كلين .٤١٨

من ذلك شيء البتة، حتى قوانين الرياضيات وقوانين الفكر الصورية، فهي في حقيقتها ما هي إلا تعميم ذهني عن طريق الاستقراء^(١).

ووضع لأجل ذلك كتابه الضخم "نسق المنطق" محاولاً فيه تحقيق حلمه بأن يكون مؤسس منهج الاستقراء مثلما كان أرسطو مؤسس منهج القياس، وكما وضع أرسطو (Aristotle) للقياس أشكالاً وضروباً، فقد وضع مل للاستقراء لواحد ومناهج^(٢).

وكثيراً ما كان رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي الدكتور زكي نجيب يكرر التحقيق من المنهج الاستنباطي بحجة أنه لا يضيف للتفكير الإنساني شيئاً، ويعلي في المقابل من شأن المنهج الاستقرائي؛ بحجة أنه المنهج العلمي الوحيد المفيد للعقل الإنساني^(٣).

تقويض المكون الثاني (الاستغناء بالاستقراء):

لا بد من التأكيد ابتداءً أن النقد الموجه للنزعة الاستقرائية ليس المقصود منه إبطال منهج الاستقراء من أصله، فإن الاستقراء طريق صحيح من طرق العلم المعتمدة، وإنما النقد متوجه إلى النزعة الاستقرائية التي تزعم أنه لا طريق للمعرفة إلا الطريق الاستقرائي فقط.

ومع أن الفكر الغربي شهد نزاعات غالبة في تقدير منزلة الاستقراء إلا أنه لم يخلُ من النزاعات المضادة، التي تقوم على التقليل من شأنه وتسعى إلى نقاده وتقويضه، ومن أشهر العلماء الذين تبنوا هذا الموقف في القرن العشرين كارل بوير (Kar Popper) ودوهيم (Pierre Duhem) وغيرهما من اندراج ضمن تيار نقد العلم^(٤).

وقد قدموا نظريات نقدية عديدة للنزعة الاستقرائية، أثبتوا من خلالها فساد تلك النزعة وقد انطأها للاتساق والانضباط المعرفي، والأمور التي تكشف عن الخلل المنهجي في النزعة الاستقرائية متعددة، وسنعرض لأهمها فيما يلي من الأفكار:

١- المناقضة لطبيعة المعرفة الإنسانية، وذلك أن النزعة الاستقرائية تقوم على اعتماد المنهج التجريبي في المعرفة، ذلك المنهج الذي يرى أن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في مصدر واحد

(١) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي ٤٢١، و تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلين ٤٢١، والموسوعة المختصرة في الفلسفة ٤١٨.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي ٤٧٠ / ١، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي ٤٣.

(٣) انظر: نحو فلسفة علمية ٣٣-٣٢.

(٤) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز ٩١، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي ٣٤٦.

وهو الخبرة الحسية، وفي وسيلة واحدة هي الحواس فقط، ولأجل هذا مالوا إلى الغلو في الاستقراء واعتباره الطريق الوحيد للحكم المنضبط.

والحقيقة أن مصادر المعرفة الإنسانية ليست منحصرة في مصدر واحد، وإنما تتسم مصادرها بالتركيب والتدخل، وقد سبق في أثناء البحث إثبات استحالة قيام المعرفة الإنسانية على مصدر واحد، وبالتالي فإن الاستقراء وحده لا يمكن أن يكون قائما بكل ما تتطلبه المعرفة الإنسانية.

٢ - تغدر الاستقراء الحالص، يصر الغلاة في العلم على تصوير المنهج العلمي بأنه منهج استقرائي الحالص، ولكن هذا التصوير غير صحيح البتة، فالعلم التجريبي ليس مجرد انعكاس لصورة الواقع التجريبي فحسب، من غير تأثر بأي بُعد آخر، وإنما هو في الحقيقة خاضع لتأثير عقل الإنسان وطبعه وقدراته وميوله وموافقه وخياله، فالبعد الذاتي متجرد فيه بصورة عميقه، وفي بيان ذلك يقول أينشتاين (Albert Einstein): "ليس العلم مجموعة من القوانين، وثبتنا بالواقع غير المترابطة فيما بينها، إنه من خلق العقل الإنساني بواسطة أفكاره وتصوراته... إن التصورات الفيزيائية مخلوقات حرمة للعقل الإنساني، وليس كما يظن: محددة فقط بالعالم الخارجي"^(١).

وقد بين كثير من العلماء الفرنسيين وغيرهم أنه لا وجود للاستقراء الحالص، وأنه يستحيل بناء معرفة علمية متماسكة بمجرد الاستقراء، وأكدوا أنه لا بد من اشتراك الاستنباط المتضمن لتدخل العقل الإنساني في صناعة العلم.

ومن أقدم من اتخذ موقفا نقديا من النزعة الاستقرائية الفيلسوف وليم هييول (١٨٦٦م)، فقد صحبه في آخر حياته شعور جاد بأن الاستقراء لا يكفي وحده، وأدرك بجلاء أن المعرفة الإنسانية ليست محصلة التجريب فقط، وإنما هي محصلة تفاعل العقل الإنساني ومكوناته مع معطيات الحس الخارجية، ولكن عصره لم يكن يسمح بإسقاط الاستقراء، فاكتفى هييول بالتأكد على أن الاستقراء والاستنباط يصعدان ويهبطان الدرج نفسه^(٢).

ومن أهم من نبه على الخلل المنهجي في النزعة الاستقرائية وأثبت بأن المعرفة الإنسانية جملة لا تقوم على الاستقراء وحده: الفيلسوف هنري بوانكاريه (Henri Poincaré)، حيث يقول:

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، عبدالرحمن بدوي .٧٠-٧٢

(٢) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، بمعنى المخولي .١٤٠

"كثيراً ما يقال: قم بالتجربة بلا أفكار مسبقة، وهذا أمر محال، لا لأنه يجعل كل التجارب عقيمة فحسب، بل أيضاً لأنه لا يتهيأ لنا لو أردناه، حيث إن كل واحد منا يحمل رؤية للعالم، ولا يمكنه التخلص منها بيسير، فعلينا مثلاً أن نستعمل اللغة، وهي إنما قدّمت من أفكار مسبقة"(١).

ومن أشهر من أكد على استحالة وجود استقراء خالص الفيلسوف الفرنسي كارل بوبر (Karl Popper)، فإنه اهتم بنقد النزعة الاستقرائية كثيراً، وجعل ذلك أحد مكونات مشروعه الرئيسية، وكرر مراراً أن العقل الإنساني لا يبدأ في بحثه العلمي من الملاحظة مباشرة، وإنما يعتمد على أفكار سابقة على الملاحظة، فالاعتقاد بأنه يمكن أن نبدأ من الملاحظات الخالصة وحدها بمغزل عن أية فكرة سابقة أمر محال(٢).

وقد حاول بوبر أن يوضح فكرته المنهجية بطريقة ظريفة معبرة، فبدأ إحدى محاضراته في فيينا بأن قال لطلاب الفيزياء: ليمسك كل واحد منكم بالقلم والورقة، لاحظوا بعناية ودقة، سجلوا ما تلاحظونه!! بالطبع تسأله الطالب عما يريد بوبر أن يلاحظوه، فعبارة "لاحظ" لا تعني شيئاً ب نفسها، فالعالم لا يلاحظ فحسب، فالملاحظة دائماً مبنية، تواجهها مشكلة مختارة من موضوع ما، ومهمة محددة، واهتمام معين ووجهة من النظر خاصة(٣).

وبوبر في جهوده النقدية لأصحاب النزعة الاستقرائية لا ينكر أهمية التجربة ولا أهمية الاستقراء ذاته، وإنما ينكر عليهم تصورهم الغالي في قيمة الاستقراء، وأنه كافي وحده في بناء المعرفة وتشكيلها ثم جاء بعد بوبر الفيلسوف الفرنسي دوهيم (Pierre Duhem)، وهاجم أتباع النزعة الاستقرائية بالقوة نفسها التي كانت عند بوبر، وأقام ضد دعوتها احتجاجات عديدة، أثبتت من خلالها استحالة الاستقراء الخالص، وأن النظريات العلمية يؤثر فيها العقل الإنساني تأثيراً عميقاً(٤). وكل ما سبق يؤكد أن المعرفة الإنسانية لا تقوم على مصدر واحد فقط، وأن الاستقراء الخالص

الذي لا يقوم إلا على المواد الحسية غير متتحقق الوجود بالفعل.

(١) العلم والفرضية، ٢١٩، وانظر: المرجع نفسه .٨٩

(٢) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز، ١٥٣، وفلسفة العلم، فيليب فرانك .٣٦٤-٣٦٣

(٣) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، بني المولى .١٣٩

(٤) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز .٢٠٧-٢٢٠

فإذا كان المنهج العلمي إذن ليس منهجاً تجريبياً خالصاً، وإنما يجمع بين مكونات تجريبية وأخرى غير تجريبية قائمة على الاستنباط والتأمل، فإنه لا فرق بينه وبين المنهج المتبعة في إثبات الوجود الإلهي والأصول الدينية الأخرى، فمنهج الاستدلال فيها يجمع أيضاً بين مكونات تجريبية وأخرى قائمة على الاستنباط، وفي بيان هذا الاتفاق في منهجية الاستدلال يقول الفيلسوف والعالم الطبيعي ميريت ستانلي كونجدون (Merritt Stanley Congdon) بعد أن ذكر أن العلوم التجريبية تقوم على الاستدلال الاستنباطي والتسليمي: "إننا لنستطيع أن نستخدم نفس المنطق الاستدلالي في إدراك وجود الله ومعرفة صفاته" (١).

٣- العجز عن الإثبات، وذلك لأن الغلة في المنهج الاستقرائي ينطلقون- كما سبق التنبيه عليه - من إيمانهم بالمذهب التجريبي، ولكن هذا المذهب يستلزم بالضرورة القضاء على الأصول التي يعتمد عليها الاستقرار؛ وذلك أن حقيقة الاستقرار ترجع إلى إمكان التنبؤ بالمستقبل، والتنبؤ بالمستقبل يقوم على التسليم بمبدأ ثبات خصائص الأشياء واطراد التتابع بينها، وهذه المبادئ لا يستطيع المذهب الحسي إثباتها، بل يستلزم إنكارها.

فوجئ أتباع النزعة الاستقرائية في مأزق معرفي شديد؛ إذ إنهم يأخذون بمنهج استدلالي ويحصرون طرق المعرفة فيه، وفي الوقت نفسه يؤمنون بأصول فلسفية تقضي على مبرراته ومستنداته، وفي تصوير هذا المأزق يقول برتراند رسل (Bertrand Russell): "لن يمكننا أبداً أن نستخدم التجربة لإثبات مبدأ الاستقرار دون الواقع في الدور، ومن ثم علينا إما أن نقبل مبدأ الاستقرار على أساس وضوحيه الذاتي، أو أن نمتنع عن تقديم أي تبرير لتوقعاتنا المتعلقة بالمستقبل" (٢).

في تأكيد مأزق الحسين مع الاستقرار يقول هانز رايشنباخ (Hans Reichenbach): "هذا هو المأزق الذي يقع فيه صاحب النزعة التجريبية: فإذاً أن يكون تجريبياً كاملاً، ولا يقبل من النتائج سوى القضايا التحليلية أو القضايا المستمدبة من التجربة، وعندئذ لا يستطيع القيام باستقراء ويتبع أن يرفض أي قضية عن المستقبل، وإنما أن يقبل الاستدلال الاستقرائي، وعندئذ يكون قد قبل مبدأ

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما .٢٣

(٢) فلسفة القرن العشرين، دونالد جيليز .١٥٧

غير تحليلي، ولا يمكن استخلاصه من التجربة، وبذلك يكون قد تخلى عن التجربة، وهكذا تنتهي التجريبية الكاملة إلى القول: إن معرفة المستقبل مستحيلة^(١).

ونتيجة لقوة المأزق الذي وقع فيه أتباع النزعة الاستقرائية وعمقه فإنهم لم يخرجوا فيه برؤية واضحة متسقة، ويعبر برتراند رسل (Bertrand Russell) عن مقدار تلك الأزمة، فيقول: "الاستقراء لم يزل مشكلة منطقية بلا حل!"^(٢).

وهذا العجز من أقوى الأمور التي أثارها كارل بوبر (Kar Popper) في وجه الغلاة في الاستقراء، ومن أشد المسوغات التي اعتمد عليها في الحكم على الاستقراء بالخرافة!^(٣).

الأصل الثالث: الاقتصر على تفضيل المنهج العلمي:

بعد أن تطور العلم في القرن العشرين وتحلت معالم النقص الشديد باديه في كيانه، وظهرت أعلام القصور مشرعة ترفرف على بنيانه، وتراءكت الأسئلة والاعتراضات على منهجه ومساره البحثي، أخذ عدد من الغلاة في العلم يتراجع عن دعوامهم التي صمموا بها الآذان في القرن التاسع عشر وما بعده من أن المنهج العلمي يتتصف بالصحة الخالصة، وأنه السبيل الوحيد الذي يعني الإنسانية عن كل سبيل، تراجعوا عن ذلك كله إلى درجة أقل تحمسا وأكثر تواضعا، فأخذ كثير منهم يقر بأن المنهج العلمي ليس سالما من الإشكالات وليس خاليا من العيوب، ولا هو مصنف من الشوائب، ولكنه مع ذلك يبقى أفضل المناهج وأقلها عيوبا وأكثرها دقة وثقة في النتائج^(٤).

وطفقوا يقولون في سياق تبرير موقفهم التفضيلي للعلم: إن العلم يقوم على التقريب والاحتمال ويعترف بالقصور والنقص، وإنه يقبل التغيير والتبدل بخلاف المنهج الديني، وجعلوا ذلك مقاييس التفضيل ومعيار التقديم، وحكموا على كل المناهج التي لا تقبل بذلك بالكساد وعدم النفع وقدان القبول، وفي توضيح هذا المعنى يقول برتراند رسل (Bertrand Russell): "إن العقيدة الدينية تختلف عن النظرة العلمية، في أنها ترعم أنها تجد الحقيقة الخالدة واليقينية بصورة مطلقة، في حين أن العلم غير نهائي

(١) نشأة الفلسفة العلمية .٩٣

(٢) النظرة العلمية .٧٠

(٣) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز ١٥٦، وفلسفة كارل بوبر، يعني الحولي ٦٦-٧٠.

(٤) انظر: لماذا الدين ضرورة، هوست سميت .٨١

على الدوام، ويتوقع ضرورة إدخال التعديلات على النظريات الحالية إن عاجلاً أو آجلاً، فضلاً عن أنه يدرك أن طريقته من الناحية المنطقية غير قادرة على الوصول إلى براهين كاملة ونهائية... ومن ثم نرى أن العلم يشجع التخلّي عن البحث عن الحقيقة المطلقة، ويستبدل بها ما يمكن تسميتها بالحقيقة التقنية المنتمية إلى أية نظرية يمكن استخدامها بنجاح في الاختراعات أو التنبؤات بالمستقبل^(١).

ومع اعتراف برتراند رسل (Bertrand Russell) بعمق الإشكالات المعرفية التي يوصل إليها الاقتصرار على المنهج العلمي إلا أنه يصر على التمسك به؛ لأنه لا يرى بدليلاً عنه إلا المنهج الديني، وهو لا يرغب فيه، فيقول: " بينما العلم من حيث هو بحث عن المقدرة تزداد انتصاراته زيادة مستمرة، فإن العلم من حيث هو بحث عن الحق قد قتله الشك الذي أنتجته مهارة العلم. وليس من سبيل لإنكار أن هذا موقف يؤسف له، لكن لا يسعني التسليم بأن الموقف يتحسن بإحلال الخرافات محل الشك، كما يدعى كثير من أبرز العلماء.

قد يكون الشك أليماً، وقد يكون جديداً، ولكنه على الأقل مخلص أمين، وثرة من ثمار البحث عن الحقيقة، وربما كان الشك مرحلة مؤقتة، ولكن النجاة الحقة منه لا تكون إلا بالعودة إلى العقائد المتباعدة التي تنتمي إلى جيل أغبي من هذا الجيل^(٢).

ولكن هذه الدعوى لا تختلف كثيراً عن الدعاوى التي سبقتها، فهي أولاً قائمة على فكرة الشمولية المستحيلة؛ إذ حقيقة هذه الدعوى أن المنهج العلمي أفضل منهج بحثي يستطيع أن يحيط على كل الاحتياجات الإنسانية، فلم يتغير في الدعوى العلموية إلا الانتقال من مرحلة الجزم إلى مرحلة التصرّح بالأفضلية فقط.

والحقيقة كما سبق التنبيه عليها أنه لا يوجد منهج واحد يمكنه أن يلبي كل الاحتياجات الإنسانية، وإنما لا بد من تضاد مناهج متعددة، واجتماع مصادر مختلفة تشتراك جميعها في تغطية أكبر قدر من احتياجات المعرفة الإنسانية.

(١) الدين والعلم .١٠

(٢) النظرة العلمية .٩١

إن الاعتراضات التي أوردت على الترعة العلموية لا تهدف إلى منازعة الغلاة في العلم في جزمهن بصحة المنهج العلمي، وإنما تهدف بشكل أساسى إلى دعوى انحصر الحق في منهج واحد، فقد أورد المعترضون على الغلاة في العلم اعتراضات كثيرة تتعلق بصحة الدعوى نفسها، وتقصد إلى نقض أساس المبدأ الذي تقوم عليه، وليس إلى جزمهن بصحته، فالانتقال من مرحلة الجزم بالصحة إلى مرحلة التفضيل لا يدفع تلك الاعتراضات الحقيقة البتة.

ثم إن الأفضلية في تقديم المناهج البحثية على بعضها مندرجة ضمن الأمور النسبية الاعتبارية، التي تختلف باختلاف طبيعة الموضوعات، فالموضوعات الطبيعية لها مناهج محددة هي الأفضل في بحثها، والموضوعات الإنسانية لها مناهج محددة هي الأفضل في دراستها.

فالجزم بأن منهاجا ما هو المنهج الأفضل على كل المناهج البحثية الأخرى من غير اعتبار لاختلاف طبيعة الموضوعات التي هي محل البحث والدراسة ضرب في العممية وتعمق في الضلاله المنهجية.



صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ

أَصْوَالُ الْاِتْهَارِ الْفَكْرِيِّ
تَارِيخُ الْاِتْهَارِ الْفَكْرِيِّ

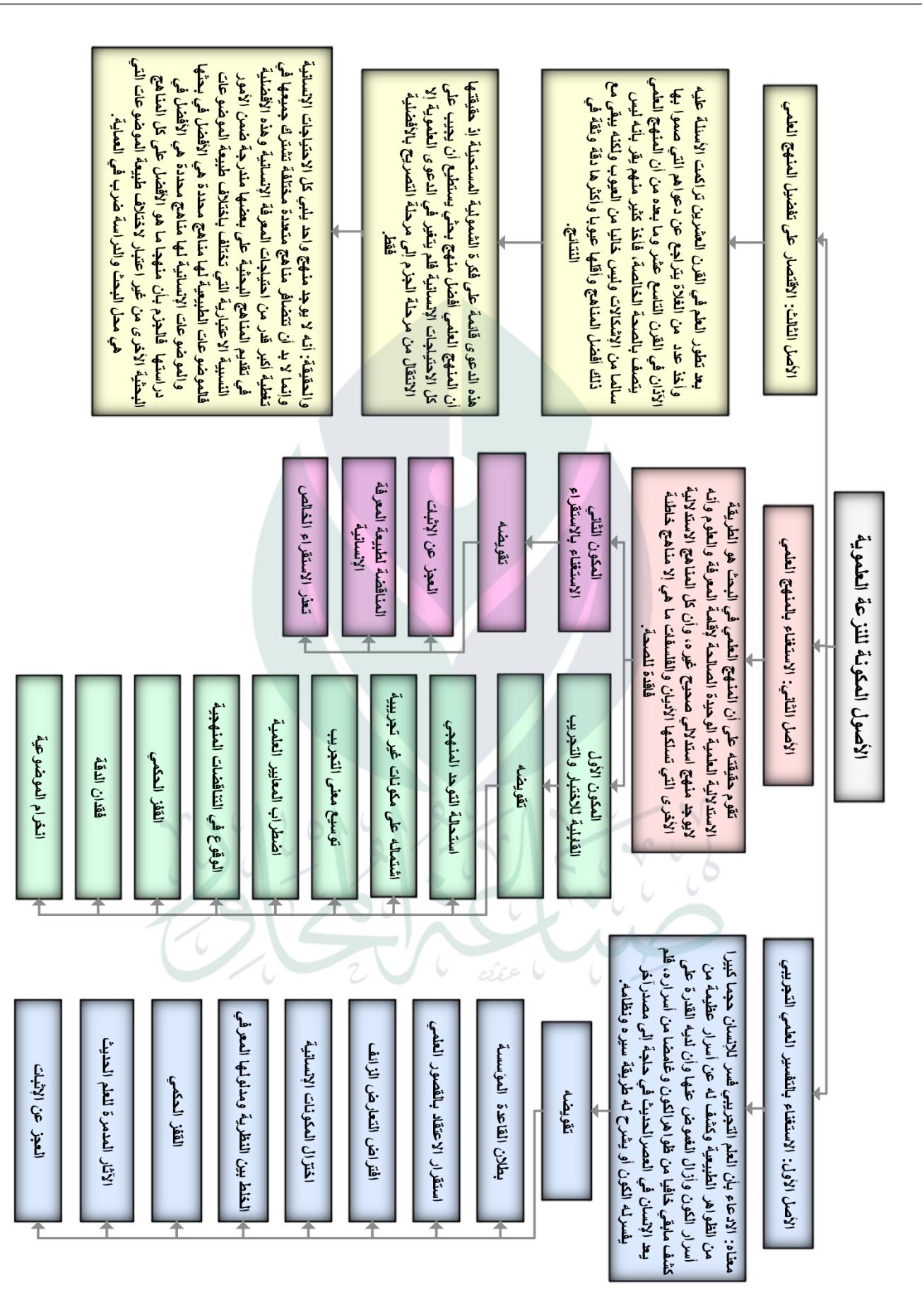


المشجر رقم (٤)



تشجير مقرر
النزعه العلموئية







صِنَاعَةُ الْمَحَاوِرِ
أصول الانحراف الفكري
تاريخ الانحراف الفكري



المقرر الثاني
النزعه الانسانية



د. سلطان العميري



النزعه الإنسانية المستغنية

(مهدب من كتاب "ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث" للدكتور سلطان العميري)

مفهوم النزعه الإنسانية المستغنية

والمراد بالإنسانية المستغنية: الاعتقاد بأن الإنسان بلغ درجة عالية من الرشد والعلم والإدراك، وأنه
بات سيد نفسه وحاكم ذاته، وأنه قادر بذاته على تسيير شؤون حياته وتدبير أمور عيشه، وحل كل
مشاكله وتطوير دنياه وتشكيل المنظومة الحياتية الأكمل والأفضل لحياته الفردية والمجتمعية، من غير
احتياج منه لأي أحد خارج عن نطاق إنسانيته، ولا وصاية أية قوة مباينة لطبيعته.

وتؤمن النزعه الإنسانية المستغنية بأن العقل الإنساني على كل شيء قادر، ويمكنه أن يحجب على كل الأسئلة التي تطرح عليه، والكشف عن أفضل الأجهزة وأكملها المناسبة لتحقيق حياته الفاضلة، وتؤمن بأن الإنسان مقاييس كل قيمة، ومعيار كل المبادئ، وميزان كل الأفكار، وأنه هو الذي يصوغ حياته بما يشاء، وأنه هو الذي يرسم مستقبله ويحدد مصيره، وأن الإنسان هو الموجود الأعظم في هذا الكون، وأن له السيادة الكونية التي يجب أن يخضع لها كل شيء، ولا تخضع هي لشيء.

وترى النزعه الإنسانية المستغنية أن الإعلاء من شأن أي موجود آخر فوق منزلة الإنسان يعني بالضرورة التحقيق من شأن الإنسان ومنزلته، فبقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله بقدر ما يحط من قدر نفسه^(١). ويطلق على النزعه الإنسانية في بعض الموارد مصطلح "العقلانية"، ولكن هذا المصطلح تعددت معانيه كثيراً، وتنوعت مفاهيمه جدًا^(٢)، ومن معانيه: الإيمان بأن العقل الإنساني لديه القدرة الكافية على إدراك كل الحقائق الكونية وتفسير جميع الأسرار من غير معونة من أحد خارج نطاقه^(٣).

ويسميهما المفكر المصري عبدالوهاب المسيري: "الإنسانية الطبيعية المادية"، ويقصد بها النزعه التي تعتقد أن الإنسان يدور في إطار المرجعية الكامنة في المادة، ويعيش بالطبيعة وعلى الطبيعة، وأن الإنسان مكتفي بذاته: مرجعيته ذاته، ومعياره ذاته، ولا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه، وأنه جزء من

(١) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنر (٣٥٤).

(٢) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة (٢/٥٩٧)، والمجمع الفلسفى، جميل صليبا (٢/٩٠).

(٣) انظر: المجمع الفلسفى، جميل صليبا (٢/٩١).

الطبيعة، وينطبق عليه ما ينطبق عليها من أوصاف وتفسيرات.

وأما المفكر الجزائري محمد أركون فينعتها بـ"الاستقلالية الذاتية"، ويعرفها "بأن الذات البشرية هي التي أصاحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك، وتنظم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة، حتى أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحثة"^(١).

وأما الفيلسوف الإسلامي المعاصر طه عبد الرحمن فيسميه: "النزعـة النـاسـوتـية"، ويعرفها بأنـها التي لا تقر إلا بـقيـمة الإـنسـان فقط، ويـقـابـلـها النـزعـة الـلاـهـوتـية^(٢).

ويـعـبرـ عنـ النـزعـةـ الإـنسـانـيةـ المستـغـنيةـ بـالـمـركـزـيـةـ الإـنسـانـيةـ،ـ وهـيـ مـصـطـلـحـ يـرـادـ بـهـ:ـ "ـالمـذـهـبـ الـذـيـ يـجـعـلـ الإـنسـانـ مـرـكـزـ الـعـالـمـ،ـ وـيـعـدـ خـيـرـ الإـنسـانـيـ عـلـةـ غـائـيـةـ لـكـلـ شـيـءـ"^(٣).ـ ويـقـابـلـ هـذـهـ النـزعـةـ النـزعـةـ الإـيمـانـيـةـ،ـ الـتـيـ تـجـعـلـ الـمـرـكـزـيـةـ فـيـ الـكـوـنـ اللـهـ تـعـالـىـ،ـ وـتـعـدـ السـيـدـ وـالـحـاـكـمـ الـمـتـصـرـفـ فـيـ الـوـجـودـ،ـ وـهـوـ الـمـقـصـودـ الـأـوـلـيـ فـيـ كـلـ الـتـصـرـفـاتـ.

نشأة النزعـةـ الإـنسـانـيةـ فـيـ الـفـكـرـ الغـرـبـيـ وـتـطـوـرـهـ:

أول ظهور لمصطلح "الإنسانية" في الفكر الغربي الحديث كان في عصر النهضة في القرن السادس عشر، وقد أطلق على الحركة التي توجهت نحو الدراسات الإنسانية الأدبية، وسعت إلى إحياء العلوم اليونانية الرومانية، ونشرها في الفكر المسيحي، واعتقدوا بأنـهاـ كـفـيلـةـ بـتـحـقـيقـ الـعـقـلـانـيـةـ وـالـخـروـجـ مـنـ مـأـزـقـ الـخـرافـةـ وـالـرـكـودـ الـفـلـسـفيـ وـالـفـكـريـ الـذـيـ كـانـ تـفـرـضـهـ الـكـنـيـسـةـ كـمـاـ سـبـقـ بـيـانـهـ.

ولم يكن هـدـفـ الـحـرـكـةـ الإـنسـانـيةـ فـيـ عـصـرـ النـهـضـةـ مـعـارـضـةـ الـدـيـنـ أوـ التـمـرـدـ عـلـىـ قـوـانـيـنـهـ أوـ التـهـجـمـ عـلـىـ أـصـوـلـهـ،ـ وإنـماـ كـانـتـ فـيـ أـكـثـرـهـ ثـائـرـةـ عـلـىـ الـعـقـائـدـ الـكـنـسـيـةـ وـالـخـرـافـاتـ،ـ وـنـاقـدـةـ لـأـخـلـاقـ رـجـالـ الـدـيـنـ وـتـصـرـفـاتـهـ،ـ وإنـ كـانـ بـعـضـهـمـ كـانـ يـمـيلـ إـلـىـ نـقـدـ أـصـلـ الـدـيـنـ وـوـجـودـ إـلـهـ.

ومازالت النـزعـةـ الإـنسـانـيةـ تـرـدـادـ قـوـتهاـ مـعـ مرـورـ الزـمـنـ،ـ حتـىـ بلـغـتـ فـيـ الـقـرـنـ الثـامـنـ عـشـرـ مـرـحلـةـ التـمـرـدـ

والـاستـقلـالـ الذـاتـيـ الشـامـلـ،ـ فـمـعـ حـرـكـةـ التـنـوـيرـ تـوجـهـ الـعـقـلـ الغـرـبـيـ إـلـىـ تـقـديـسـ الـعـقـلـ الإـنـسـانـيـ وـالـإـعلـاءـ
منـ قـدـراتـهـ وـجـعـلـهـ الـمـيزـانـ الـذـيـ يـحـكـمـ مـنـ خـلـالـهـ عـلـىـ كـلـ شـيـءـ،ـ وـاعـتـقـدـواـ أـنـ الـقـدرـةـ الـعـقـلـانـيـةـ الإـنسـانـيةـ

(١) قضـاياـ فـيـ نـقـدـ الـعـقـلـ الـدـيـنـيـ (٣١٦ـ).

(٢) انـظـرـ: سـؤـالـ الـأـخـلـاقـ (١٤٨ـ).

(٣) انـظـرـ: مـوسـوعـةـ الـفـلـسـفةـ،ـ لـالـانـدـ (٦٤ـ /ـ ١ـ)،ـ وـالـمعـجمـ الـفـلـسـفيـ،ـ جـمـيلـ صـلـيبـاـ (٣٦٥ـ /ـ ٢ـ).

يمكّنها أن تصل إلى الرشاد في كل الميادين الحياتية من غير توجيه من أي مصدر آخر خارج نطاق الإنسانية ذاتها.

فتتحول العقل الإنساني إلى معبد جديد، وإله أرضي بديل عن الإله العالمي في السماء، ويشرح بول هاراز أبعاد النزعة الإنسانية المستغنية التي شاعت في الفكر الغربي وغدت مؤثرة فيه غاية التأثير فيقول: "كانت المفاهيم الموروثة الأكثر عمومية، كمفهوم القبول المطلق الذي يثبت الله ومفهوم العجائب في موضع الشك، وكانوا يقصون الإلهي إلى السموات المجهولة التي لا تدرك، فالإنسان والإنسان وحده أصبح مقاييساً لكل شيء، كان هو مسوغ وجوده وغايته"^(١).

ويصف الحالة التي وصل إليها الشّاعرون على الدين فيقول: "وقد أفضى بهم الأمر إلى تأليه الإنسان: عندما نتبع العقل لا نخضع إلا لأنفسنا، ونصبح بذلك على وجه ما آلهة"^(٢).

وبؤكد تزفيتان تودورو夫 أن الفكر الغربي في عصر التنوير تحولت المركزية فيه إلى الإنسان بعد أن كانت المركزية للخالق تعالى، وطبق الإنسان مشتغلاً بنفسه، ويرى أنه لم يعد في حاجة إلى أن يخضع لأي موجود آخر كائناً من كان، ولم يعد الإنسان يبحث عن خلاصه يوم القيمة، وإنما اقتصر حرصه على تحقيق الرفاهية والسعادة في الحياة الدنيا فقط^(٣)، "وقررت الكائنات البشرية لأول مرة في التاريخ أخذ مصيرها بيدها، وتواضعت على اعتبار رفاه الإنسانية الهدف الأسمى لأفعالها"^(٤).

ويلخص عبد الرحمن بدوي غلو الحركة التنويرية في العقل بقوله: "عبادة العقل إذا هي الطابع الرئيسي لهذا القرن - الثامن عشر - ومبادئ العقل وحدها التي يجب أن يقوم عليها بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها الروحية: سواء في السياسة وفي الأخلاق وفي المعتقدات وفي النّظرة الكونية"^(٥).

نقد النزعة الإنسانية المستغنية:

لا شك أن الإنسانية لفظ براق، وحرف مزخرف أخاذ، وكلمة فاتنة، ومعنى نبيل، وفكرة شريفة عالية، ومبدأ عظيم، ولا يوجد أحد من العقلاة الأسوية ينابع في أهمية الحفاظ على المعانى الإنسانية

(١) أزمة الوعي الأوروبي (٩).

(٢) المرجع السابق (١٩١).

(٣) انظر: روح الأنوار (٩٩-٩٧).

(٤) المرجع السابق (٧).

(٥) نيتشه (١٢٩).

أو يتشكك في جلالتها، فالبلوغ إلى المنازل العالية في الإنسانية والوصول إلى الدرجات المرتفعة فيها مقصد لكل من يملك عقلا سليما وفطرة سوية.

وما يتفق عليه العقلاء أن معنى الإنسانية لا يتحقق في الوجود بمجرد الشعارات البراقة ولا الإعلانات الخلابة، وأن الدفاع عنها ضد متهكمها لا يكون بمجرد الادعاء ورفع الأصوات، وإنما لا بد في كل ذلك من إقامة البرهان الصادق والدليل العلمي التطبيقي الواقعي.

و قبل أن نلجم في حماقة النزعة الإنسانية والكشف عن مواضع الخلل فيها لا بد من تأسيس المعايير التي تقوم عليها الإنسانية الحقة

والمعايير التي تقوم عليها المعاني الإنسانية وتقاربها ماهيتها ترجع إلى ضابطين أساسين، هما:

الضابط الأول: تحقيق الارتقاء الإنساني

والتميز الإنساني في الارتقاء إنما يتحقق بالقيم والمبادئ العليا التي تجعل تصرفاته أكثر نضجاً وحكمة من التصرفات الحيوانية الأخرى، وقد أشار الفيلسوف العربي المعاصر طه عبد الرحمن إلى أن أقوى ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح، وهو الذي يسميه باسم "الأخلاقية"، فالأخلاقية عنده هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمة، فالبهيمة لا تسعى إلى الصلاح في ملكوتها، فالأخلاقية إذن هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو إنسان، و يجعل إرادته وقصده متوجها نحو الكمال والصلاح^(١).

ومن أعظم ما يحقق تميز الإنسان في الأخلاق والمبادئ ما يلتزم به من دين وشعائر تعبدية، فالآديان المنزلة من الله من أقوى الدوافع التي تؤدي بالإنسان إلى التمسك بما فطر عليه من مبادئ أخلاقية، بل لا يمكن أن تقوم الأخلاق وتنثر في حياة الناس إلا بالإيمان بالله تعالى والالتزام بالدين الصحيح.

الضابط الثاني: تحقيق السعادة والرفاهية

فسعادة الإنسان معنى واسع، يشمل السعادة الجسمية، فلا يكون مصاباً بالأمراض والأدواء، والسعادة الروحية، فلا يكون مصاباً بالاضطراب والوحشية فقدان المعنى في الحياة، والسعادة العقلية، فتكون مبادئه وأصوله المعرفية متصفه بالانضباط والاتساق، ويكون سالماً من الاضطراب المعرفي والقلق الفكري.

(١) انظر: سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن (١٤).

وهذان الضابطان متكملاً فيما بينهما، وكل واحد منهما محكوم بالآخر، ولا يقوم أحدهما إلا بتحقق صنوه، فهما الدعامتان اللتان يقوم عليهما بناء الإنسانية، وانحراف أحدهما مؤذن بتهشم بنائها، فلا تتحقق السعادة والرفاهية للإنسانية مع عدم اعتبار التميز الإنساني عن البهيمة في القيم الأخلاقية، وكذلك لا تتحقق المبادئ الأخلاقية مع عدم اعتبار تحقيق السعادة والرفاهية الحياتية.

إن عربة التطور الإنساني لا تسير أبداً على عجلة واحدة، وإنما لا بد فيها من اجتماع العجلتين معاً -القيم الأخلاقية والروحية والمكون المادي- وقد انحداراً يستلزم بالضرورة تحطم عربة التقدم واضطرابها الشديد، وكل ذلك مؤذن بخراب الحياة الإنسانية.

وإذا رجعنا إلى النزعة الإنسانية -بعد الانتهاء من هذه المقدمة التأسيسية- فإننا نجد أنها لم تكن ملتزمة بتحقيق الضوابط التي تقوم عليها الإنسانية الحقة فضلاً عن أنها لم تقم على مقدمات صحيحة، ولم تستند إلى أدلة علمية منضبطة، وإنما ارتكزت على شعارات وعبارات عاطفية خاوية من المضمون البرهاني، واعتمدت على تحكمات لا تقوم على أساس علمية صحيحة، وتفصيل هذا الكلام الجمل يحصل بالحديث في ثلاثة مسارات:

المسار الأول: فساد المسلمين

فالنزعة الإنسانية المستغنية تنطلق من مسلمات باطلة تظن أنها صادقة، وقد اشتراك ثلاثة مسلمات في تأسيس تلك النزعة، وهي:

المسلمة الأولى: أن إيمان الإنسان بوجود الإله وسيادته المطلقة على الكون يتناقض مع كمال الإنسان ووعيه بحقيقة، ومعنى ذلك أن الإنسان إنما أقر بالله تعالى وتعبد له وتذلل لعظمته لكونه كان ناقضاً في علمه وسيطرته على الكون.

وهذه المقدمة خاطئة كاسدة، وهي لا تعدو أن تكون توهماً ركبه الناقدون للأديان في أذهانهم وصيروه مقدمة لقولهم، وهم لم يقدموا أي دليل أو برهان يثبت صحتها، وإنما جعلوا مجرد ادعائهم دليلاً على صحتها، وأي دعوى لا يقام عليها دليل فإنه لا يصح قبولها والأخذ بها.

وأهل الأديان يرون في الإيمان بوجود الله قضية فطرية ضرورية لازمة للإيمان، ويعودون الإيمان بوجود الخالق مقتضى من المقتضيات الضرورية التي يدل عليها العقل نابعة عن التسليم بالمبادئ الفطرية، فإيمان الإنسان بالله تعالى وتعبده له هو الكمال الذي يجب على الإنسان أن يحرص عليه، وإلا كان خارجاً

عما فُطر عليه ومناقضا لما جبت نفسه على مقتضاه.

المسلمة الثانية: أن البنية الإنسانية قادرة على البلوغ إلى كل شيء، وقدرة على تحقيق الاكتفاء بذاتها، وأن الإنسان بعقله المنفرد وبجهده في العلم التجريبي يستطيع أن يحقق كل آماله ويبني كل أنظمته من غير مساعدة من أي أحد.

وهذه المسلمة لا تختلف عن سابقتها في الخطأ والخروج عن المعقول، فلا شك أن العقل البشري يمتلك قدرة كبيرة في الإدراك، ويمكنه أن يصل إلى مراحل متقدمة من الاكتشافات والتخطيط العلمي والمعرفي، ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يصل إلى نهاية المعرفة المتعلقة بالكون، بل ولا نهاية المعرفة المتعلقة بذاته! وهو لا يستطيع أن يستقل بمعرفة كل الأمور المتعلقة بالكون والحياة.

وبات العلم الإنساني أكثر تواضعا وإدراكا لحقيقة أمره وطبيعة قدرته، وفي تأكيد ذلك يقول برتراند رسل في سياق حديثه عن الصراع بين العلم والدين: "العلماء يعترفون في تواضع بوجود مناطق يجد العلم نفسه عاجزا عن الوصول إليها"^(١)، وفي إثبات عجز القدرة البشرية عن الإحاطة بكل ما في الكون يقول أينشتاين: "إن العقل البشري مهما بلغ من عظم التدريب وسمو التفكير عاجز عن الإحاطة بالكون، فتحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة ارتفعت كتبها حتى السقف، فغطت جدرانها، وهي مكتوبة بلغات كثيرة، فالطفل يعلن أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب، ولكنه لا يعرف من كتبها، ولا كيف كانت كتابته لها، وهو لا يفهم اللغات التي قد كتبت بها"^(٢)، وسيأتي مزيد تأكيد وبسط لهذه القضية في أثناء البحث^(٣).

المسلمة الثالثة: أن العلاقة بين الله وبين البشر تقوم على الصراع والتنافس، فالإنسانية كانت على مر تاريخها في صراع مع الله حتى استطاعت أن تتخلص من سلطوته عليها.

وهذه المسلمة قائمة على إمكان استقلال الإنسان بنفسه في التسييد على الكون وفي القدرة على تدبيره؛ ولهذا نزلوا ضمير الإنسان وإرادته وقدرته منزلة الإله الخالق المشرع المدبر، وتوهموا بذلك أن الإنسان يمكن أن يكون ضدّاً لله ومنافسا له ومتصارعا معه، فانحصرت الخيارات عندهم في خيارين لا

(١) الدين والعلم (١٧١).

(٢) أينشتاين ونظريته النسبية، عبد الرحمن مرحبا (١٤٥)، بواسطة: قصور العلم البشري، فيس قرطاس (٩٦).

(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني عند الحديث عن النزعة العلموية.

ثالث هما، هما: إما أن يكون الإنسان سيدا في الكون، وإما أن يكون الإله سيدا له. وهذا تصور أسطوري، مأخوذ من الفكر اليوناني الخرافي؛ وذلك أن اليونان كانوا يعتقدون أن الآلهة تتصارع مع البشر، وأنها تعادي البشر دائما، وأنها تخشى من البشر في كل لحظة وحين، وأن الإنسان في المقابل يحاول دائما التخلص من سلطة الآلهة، وأن بعض البشر استطاع أن يسرق من الآلهة النار المقدسة وأهداها إلى قومه^(١).

والنزعه الإنسانية المستغنية ارتكزت على هذا الاعتقاد الخرافي مع شيء من التطوير والتحوير، وصيرته مقدمة لتصورها عن العلاقة بين الله وبين الإنسان، وبينها دعواها العريضة، وهي مقدمة لا تعدو أن تكون توهما من التوهّمات الخرافية الخارجة عن نطاق العقل والمنطق.

فإن العلاقة بين الله وبين الإنسان لا تقوم أبدا على الصراع والمنافسة؛ لأن التصارع والتنافس إنما يكون بين الأطراف المترابطة في القوة والقدرة، وهذا الأمر غير متحقق بتاتا في قضية العلاقة بين الله وبين الإنسان، فالله الذي خلق الكون في غاية العظمة والجبروت والسعّة، ولا يمكن للعقل الإنساني أن يحيط بذاته ولا بصفاته، وما يدل على ذلك أن الكون الذي هو خلق من خلق الله لم يصل الإنسان -ولن يصل- إلى نهايته، فكيف من خلقه وأنشأه؟ وهذا دليل برهاني يقيني في تأسيس العظمة الإلهية التي لا يمكن للإنسان أن يحيط بها.

ومع هذه العظمة الإلهية التي لا يستطيع أحد من البشر إدراكها فإن الأديان السماوية المنزلة من عند الله -وخاصة دين الإسلام- تؤكد أن العلاقة بين الله وبين خلقه قائمة على معانٍ الإجلال والتعظيم والحب والخوف والرجاء والتودّد والشوق إلى اللقاء، وكثيراً ما يتودّد الله إلى بني آدم بالخيرات والبركات، وهذه المعانٍ الجليلة هي المترکزات التي تقوم عليها العبودية لله تعالى، فالعبادة لله في الإسلام كما يقول ابن تيمية: "اسم يجمع كمال الحب لله ونهايته، وكمال الذل ونهايته"^(٢)، ويقول ابن القيم في بيان حقيقتها: "العبادة تجمع أصلين: غاية الحب بغایة الذل والخضوع... فمن أحبيته ولم تكن خاضعا له لم تكن عابدا له، ومن خضعت له بلا محبة لم تكن عابدا له، حتى تكون محبا و خاضعا"^(٣).

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديوانت (٦ / ١٨٨).

(٢) بجموع الفتاوى (١٠ / ١٩).

(٣) مدارج السالكين (١ / ٧٤).

ويقول مبيناً وجوب عبودية الإنسان لله: "ولما كانت عبادته تعالى تابعة لمحبته وإجلاله، وكانت الحبة نوعين: محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان، فتوجب شكرها وعبودية بحسب كمالها ونقصانها، ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله، فتوجب عبودية وطاعة أكمل من الأولى؛ كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين"^(١)، ثم أنكر على من جعل أساس العبادة الخوف من الله وحده. فهذه الدلالات وغيرها تدل على شناعة الخطأ الذي وقع فيه أتباع النزعة الإنسانية حين ظنوا أن العلاقة بين الله وبين خلقه تقوم على الصراع والتنافس، ومن ثم لا بد من المصير إلى طرف واحد منها. ومن خلال هذه المقدمات ينجلي للقارئ بأن النزعة الإنسانية تقوم على مقدمات باطلة وأسس متهالكة، وانكشف بطلان المقدمات من أقوى ما يدل على بطلان ما بُني عليها من موقف وآراء.

المسار الثاني: انتهاء النزعة الإنسانية لقيم الإنسان وتميزاته وخصائصه

فمع أن أتباع النزعة الإنسانية يدعون أنهم من يتحقق لها الوجود الفعلي في الواقع، وبأنهم من يحافظ على الإنسانية ضد من يسعى إلى انتهاكم، إلا أن الأمر ليس كذلك في الحقيقة، فإن معاني الإنسانية أصبحت بانتهاك كبير مع تلك الدعوة حتى انتهت إلى مصير قبيح وسيء، يؤدي حتماً إلى زوال الإنسانية ذاتها؛ وذلك لأن تلك النزعة تقوم على إنكار جزء أصيل من الإنسان ومكون أساسي من مكوناته، فهي لم تلتزم بالضوابط التي لا يقوم بناء الإنسانية الحقة إلا عليها، وإنما غلت في جانب وهو الجانب المادي وقصرت معنى الإنسانية عليه، وأغفلت جوانب أخرى أصلية في البنية الإنسانية.

وقد ذكر جون لينكس أنه كثيراً ما تكلم مع المثقفين الروس، وأنهم قالوا له: "كنا نظن بأننا قادرون على التخلص من الله والاحتفاظ بقيمة لبني البشر، لكننا كنا على خطأ، فلقد دمرنا الإيمان بالله والإنسان في آن واحد معاً"^(٢).

فلم يعد الإنسان ذلك الكائن العاقل المفكر المريد المختار المتصف بالمشاعر النبيلة والحياة الكريمة شيئاً مختلفاً عن أصناف الموجودات الطبيعية الجامدة، وعن صنوف الحيوانات الأخرى التي تعيش الحياة البهيمية، وهناك أدلة كثيرة من واقع النزعة الإنسانية تدل على صدق التوصيف السابق، ومن ذلك:

(١) مفتاح دار السعادة (٥٠٨ / ٢).

(٢) أقوى براهين، د. جون لينكس (٥٧١).

الدليل الأول: انتهاء شرف الأصل الإنساني

بعد أن كان الإنسان يتميز عن غيره بأن الله خلقه خلقاً خاصاً، يجعله مختلفاً متفرداً على غيره من الحيوانات الأخرى، ألغى دعاء الإنسانية هذا التميز، وجعلوا وجود الإنسان مجرد حادث عادي جاء نتيجة ضربة عشوائية من ضربات المادة الصماء، مثله مثل أي حيوان آخر، بل قد تكون بعض الحيوانات أفضل منه في مستقبل الأيام، وهذا ما صرّح به جوليان هكسلي، حيث يقول: "من المسلم به أن الإنسان في الوقت الحاضر سيد المخلوقات، ولكن قد يحمل محله القطة أو الفأرة"^(١).

ويكشف جوليان هكسلي بوضوح عن الانحدار الذي أصاب الإنسانية في النظريات الغربية وقد انها لتميزها ومركزيتها، فيقول: "لقد تأرجح رأي الإنسان كالخطار -البندول- فيما يتعلق بمكره بالنسبة لبقية الحيوانات، بين إعجابه الشديد أو القليل بنفسه، تفصل بينه وبين الحيوانات حيناً هوة سحرية جداً، وحياناً آخر هوة صغيرة جداً... وبظهور نظرية داروين بدأ الخطار يتأرجح عكسياً، واعتبر الإنسان حيواناً مرة أخرى، ولكن على ضوء العلم لا على ضوء الإحساس الساذج، وفي بادئ الأمر لم تتبيّن تماماً نتائج هذا الرأي الجديد... إلا أن الخطار وصل شيئاً فشيئاً إلى أقصى مدى تأرجحه، وظهر ما بدا أنه النتائج المنطقية لفرضيات داروين، فالإنسان -في رأي داروين- حيوان كغيره؛ ولذلك فإن آراءه في معنى الحياة الإنسانية والمثل العليا لا تستحق بالنسبة لباقي الكائنات تقديرًا أكثر من آراء الدودة الشرطية، أو بكتيريا البالشيس، والبقاء هو المقياس الوحيد للنجاح التطوري؛ ولذلك فكل الكائنات الحية الموجودة متساوية القيمة"^(٢).

وبذلك فقدت الإنسانية ما كانت تتفرد به من الرفعة الروحانية والأخلاقية، التي مردها إلى الخلق الخاص من الله، وتوزعت القدسية التي كان يستمدّها الإنسان من ذلك الخلق الخاص، وصار من جهة أخرى فاقداً للأسس التي يقيم عليها القيم الأخلاقية؛ لأن كل تلك القواعد زائفة لا ثبات لها ولا استقرار، وإنما هي مفروضة على الإنسان من خارجه نتيجة الجهل والضعف^(٣).

(١) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلًا عن: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٥).

(٢) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلًا عن: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٤).

(٣) انظر: معركة التقاليد، محمد قطب (١٩).

الدليل الثاني: إفساد الحقيقة الإنسانية وتحجيمها

فبعد تنكر النزعة الإنسانية المستغنية للمصدر الرباني الحكيم لخلق الإنسان لم يعد لديها إلا مصدر واحد فقط ترجع إليه الوجود الإنساني، وهو المادة، وهي صماء عمياً، لا قصد لها ولا غاية، ولا تتتصف بإرادة ولا حكمة، ولا رحمة ولا مشاعر، وأضحى الإنسان جزءاً منها، وتحول الإنسان من المخلوق الرباني ذي الاختصاص الإلهي إلى مجرد جزء من المادة، وتشكلت ظاهرة "الإنسان الطبيعي"، أي: الإنسان الذي يدور في إطار الطبيعة المنحصرة في المادة، يعيش في الطبيعة، ولا فرق بينه وبين مكونات الطبيعة الأخرى، ولا يختلف عنها في الأهداف ولا القوانين^(١).

وبعد أن كان الإنسان يتصرف بالإرادة والمشاعر النفسية من الحب والبغض والكرامة، والقصد إلى الخير أو الشر والإحساس بالمسؤولية على الأفعال، فقد أُلغي مع النزعة الإنسانية كل ذلك، وتحول الإنسان إلى مجرد نظام طبيعي كغيره من الأنظمة الطبيعية، وكل مشاعره وصفاته وأخلاقه النبيلة أصبحت عبارة عن تفاعلات بيولوجية مجردة، ليس لها أي مضمون قيمي ولا أخلاقي، وغاية ما لها أنها تؤدي وظائف عصبية وجينية محضة، لا يملك الإنسان معها أي اختيار في تعديلها أو تطويرها، وإنما هو مسیر ومحبوّر على مسارها، وتحول الإنسان إلى آلة طبيعية ضخمة مكونة من أتراس متعددة، وما يحدث له من مشاعر وحب وبغض وكراهيّة وإرادة وقصد إنما هو عبارة عن نتيجة لتحرك تلك الأتراس الطبيعية، ولا شيء غير ذلك!

ونتيجة لهذه الرؤية في التعامل مع الكيان الإنساني أضحى كثير من الماديين -وخصوصاً من يعتمد منهم على فرضية التطور- يصر بمقابلات عديدة تتضمن احتقار الإنسان، وأنه مجرد كتلة من الذرات المادية، وأنه لا يختلف عن غيره من مكونات الطبيعة، ولا فضل له عليها، يقول بيتر سينجر: "حياة رضيع ليست أغلى داروينيا من حياة شمبانزي أو خنزير"^(٢).

ويقول عالم الأحافير جورج سيمبسون من جامعة هارفارد: "إن الإنسان نتيجة العمليات الطبيعية غير الهدافة، التي لم تكن تفكّر يوماً بإنجاده"^(٣)، ووفقاً لعالم الأحافير من جامعة هارفارد ستيفن جي

(١) انظر في صفات الإنسان المادي الطبيعي: موسوعة اليهود واليهودية، عبد الوهاب المسيري (١/٧٣).

(٢) نacula عن: الإلحاد يسمم كل شيء، هيثم طلعت (٦٢).

(٣) العلم وأصل الإنسان، آن جوهر وآخرون (١٧).

جولد فإن علم الأحياء الدارويني: "قد نزع منا منزلة المخلوقات المثالية، المصنوعة على صورة الإله"؛ لذا ووفقا للنظرة الداروينية فلنسنا سوى "فكرة طائرة بالصدفة على العالم"^(١).

ويصرح ريتشارد دوكنر بأن داروين صدم غرور نوعنا البشري بإظهارنا كأبناء عم مقربين للقردة والسعادين ، وهذا يؤكد أننا حيوانات أيضا^(٢).

وكلام دوكنر متضمن لغافلة بينة ؛ لأن قيمة الإنسان ليست راجعة إلى خلقته الخاصة فقط ، وإنما إلى ما يترب عليها من آثار أخلاقية ومعرفية وسلوكية ، فليست المشكلة في إثبات جنس الحيوانية للإنسان ، وإنما المشكلة أن الحيوانية التي يتصرف بها الإنسان متضمنة لقيم ومبادئ أخلاقية معرفية وسلوكية لا يمكن أن تبقى إلا مع الإيمان بأن الله تعالى خالق له ، وإنما اعتقاد أن الإنسان نتيجة الصدفة العمياء فهو نصف لكل تلك الامتيازات .

وهذا التحول العميق في طبيعة الإنسان يعد من أكبر الانتهاكات التي مورست على الإنسانية عبر التاريخ؛ وفي توصيف أثر هذا التحول العميق يقول علي عزت بيجوفيتش: "إن تقليل الإنسان إلى مجرد وظيفة إنتاجية استهلاكية - حتى لو كان له مكان في عمليات الإنتاج الاستهلاكي - ليس عادة على الإنسانية، وإنما هو سلب للإنسانية"^(٣).

الدليل الثالث: إفساد الأصول الأخلاقية والمنطلقات القيمية

فبعد أن كان الإنسان يبني أخلاقه على أسس ومبادئ ثابتة وباقية في كل زمان ومكان، فاتصفت أخلاقه بالاتساق والاطراد، ألغى دعوة النزعة الإنسانية الملحدة تلك المبادئ، وشنوا عليها حربا ضروسها، فلم تعد هناك مبادئ مطلقة تحكم تصرفات الإنسان وتضبط سلوكه، وإنما تحولت المنظومة الأخلاقية إلى أمور نسبية إضافية تختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان.

والحديث في هذا السياق متعلق بمستوى البناء والتأسيس المعرفي والمنهجي، وليس بمستوى السلوك الفردي اليومي، فقد يوجد ملحد ذو أخلاق نبيلة، وفي المقابل قد يكون مؤمن ذو أخلاق قبيحة، فحصول ذلك لا ينكره أحد وليس هو محل البحث هنا، وذلك أن هناك فرقا بين الالتزام الأخلاقي

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) أيقونات التطور علم أم خرافة ، جوناثان ويزل (١٤٢) .

(٣) الإسلام بين الشرق والغرب (١٠٢) .

وبين مستند ذلك الالتزام ومنطقه، وبعبارة أخرى: هناك فرق بين سؤال: ما الأخلاق؟ وسؤال: لماذا يجب أن نلتزم بالأخلاقيات؟ فالبحث في السؤال الثاني وليس الأول.

ومضمون السؤال الثاني متعلق بجانب التأسيس والبناء المنهجي للأخلاق، فإنه يستحيل أن يبني على أصول الإنسانية المستعنية التي تنكر وجود الإله، وقد عبر علي عزت بيجوفيتش عن هذا المعنى بعبارة ظريفة قال فيها: "يوجد ملحدون على أخلاقيات، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي"^(١)، ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر فيقول: "الأخلاق كمبدأ لا توجد بلا دين، بينما الأخلاق العملية يمكن لها أن توجد في غياب الدين"^(٢).

ووجه ذلك أن المبادئ الأخلاقية والقيم لا بد أن تكون مطلقة ثابتة، فالصدق من حيث الأصل يجب أن يبقى دائماً في كل زمان ومكان محموداً، والكذب من حيث الأصل يجب أن يبقى دائماً قبيحاً، وكذلك الحال في الأمانة والكرم والخيانة والسرقة وغيرها من أصول الأخلاق الحميدة والمذمومة، وزرع صفة الثبات والإطلاق عن هذه الأخلاق يعني بالضرورة قتل الحياة الإنسانية وهتك القوانين الحاكمة للمجتمعات البشرية والتعاملات الحياتية.

فالحياة الإنسانية بجميع مكوناتها من الحديث والخطاب والبيع والشراء والنكاح والصدقة وغيرها من أصناف العلاقات الاجتماعية إنما تقوم على التسليم بوجود المبادئ المشتركة بين بني الإنسان، وعلى الإقرار بالقيم التي يمكن من خلالها الحكم على سلوك الإنسان بالصواب والخطأ، فإذا انتفت تلك المبادئ والقيم فلن ينتج عنها إلا الفوضى والخراب في حياة الإنسان.

وتأسيس المبادئ المطلقة الثابتة لا بد أن يعتمد على مصدر مطلق شامل في علمه وإدراكه وإحاطته بالوجود، وأن يكون متجرداً من الميول الشخصية والفردية؛ لأن البلوغ إلى الإطلاق والموضوعية يستلزم انكشف الحقائق كلها ماضيها ومستقبلها حتى يصح تأسيس ذلك الحكم، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يستحيل حينئذ أن يكون الإنسان هو مصدر تلك القيم؛ لأنه محدود في إدراكه وعلمه بالوجود، وقاصر في وعيه عن الإحاطة بكل ما يتعلق بالحياة والوجود.

وبسبب إنكار أتباع النزعة الإنسانية للمبادئ المطلقة والقيم الثابتة وقعوا في اضطراب شديد مفرط

(١) الإسلام بين الشرق والغرب (٢٠٥).

(٢) المرجع السابق (٢١٠).

في التعامل مع قضية الأخلاق؛ وذلك أنهم يجدون موقفهم الماهم لأصول الأخلاق يتصادم مع ما يجدونه في نفوس المجتمعات الإنسانية من ضرورة وجود القيم المطلقة، وهذا التناقض مع الأمور الفطرية الضرورية التي يجدها المجتمع الإنساني في كرامته الداخلية أوقع أتباع النزعة الإنسانية الملحدة في مأزق عرضي كبير، وهو إذا كان الإنسان مصدر الأخلاق والقيم فمن أين أتى ذلك الشعور النفسي الضروري إلى داخل الكيان الإنساني؟!!

وأوضحى هذا السؤال من أصعب الأسئلة التي ترد على الفكر الإلحادي، وبات يطاردهم في كل محفل ويزرع لهم مع كل حوار ونقاش حول الأديان ووجود الإله.

الدليل الرابع: إفراج الحياة من المعنى

أرادت النزعة الإنسانية أن تبني رؤيتها عن العالم والوجود والكون من غير الاعتماد على الوجه الإلهي، ومن غير الالتفات إلى الأديان، ومن غير الإيمان بوجود الله والاعتراف بربوبيته للكون وتدبره للوجود، وأن تقدم بدليلاً عن التصورات التي تقدمها الأديان عن الحياة، ولكنها في الحقيقة لم تزل تتخطط في متأهات العقول الإنسانية.

إن دين الإسلام يقدم معاني واضحة وشاملة للحياة، فالإنسان خلقه الله ليعبده في الحياة الدنيا، والكون مصدره من الله، وهو الذي يديره ويصرفة ويتحكم فيه، وهو الذي قدر فيه كل شيء، والإنسان له مصير محتوم لا بد أن يحصل عليه، إما العيش المقيم في الجنة إن كان من المؤمنين بالله، وإما العذاب الأليم في النار إن كان من الكافرين، وهكذا يكون للحياة معنى في الوجود، وهدف محدد ومسار واضح المعالم.

ولكن الإنسانية المستغنية حين أعرضت عن الإيمان بالله، وتنكرت لوجوده ولأوامره ونواهيه، قتلت كل المعاني الرفيعة التي تحمل للحياة مقصدًا ومساراً محدداً، وهركت جميع القيم التي تضفي على الحياة الجمال والسعادة والأنس، فأصبحت الإنسانية تعيش حياة لا معنى لها، في كون لا معنى له، ووجود فارغ من أي معنى.

ويصور الفيلسوف تشتستروتون شيئاً من الآثار العدمية التي يمكن أن تقع في حياة الإنسان إذا نسي الله تعالى وأعرض عنده ف يقول: "إن الإيمان بعدم وجود الله يشبه من استيقظ في صبيحة أحد الأيام ونظر إلى المرأة ولم ير شيئاً، فحيث يغيب الانعكاس، ويغيب الإدراك، وتغيب معرفة الإنسان بذاته نهائياً،

لن يكون هناك أي معيار يقيس المرء نفسه عليه، ولن يوجد أي شيء يعمل المرء على تعديله، ومن ثم تصبح مقوله سقراط (اعرف نفسك) مستحيلة^(١).

وعبر بروفيسور تاريخ علم الأحياء الملحد ويل بورفابين عن هذه الحقيقة فقال : "يبدأ الأمر بالتخلي عن الإيمان بالإله ، ثم التخلّي عن الأمل في الحياة بعد الموت ، وحين تتخلى عن هاتين الفكرتين فإن بقية الأمور تأتي بسهولة ، حيث تفقد الأمل بأن هناك مبادئ أخلاقية سامية ، وتعلم أخيراً أنه لا توجد أي إرادة إنسانية حرة إذا أمنت بالتطور ، فلا يمكنك أن تأمل في وجود أي إرادة حرة ، ليس هناك أي أمل في وجود أي معنى عميق في الحياة الإنسانية ، نعيش ونموت ونفني ، نفني بالتأكيد حين نموت"^(٢).

الدليل الخامس: انتهاء أصول المعرفة الإنسان وتمييزها

فمعرفة الإنسان لا تكون نافعة مفيدة ومحققة لتمييزه عن سائر الحيوان إلا إذا كانت متسقة منضبطة، بحيث تؤدي إلى نتائج ظاهرة المعاني ومتماستكة البناء.

ومن أعمق ما تتميز به المعرفة الإنسانية: إمكان البلوغ إلى اليقين وإمكان الاستدلال والتعيم في الأحكام، وهذه الأمور لا يمكن أن تقوم إلا مع الإيمان بوجود الله تعالى.

ولكن النزعة الإنسانية المستعنية حين تناصر لأصل الإنسان، وأنكرت الوجود الإلهي أو تأثيره في الكون أبطلت جميع الأصول التي يمكن أن تقوم عليها المعرفة الإنسانية، وأزالت كل المستندات التي تبني عليها مميزاتها.

وقد أشار إلى هذه النتيجة عدد من العلماء، فذكر العالم الكيميائي هالدن أنه إذا كانت أفكارنا نتيجة حركة عشوائية في ذرات عقولنا، مما الذي يدعونا إلى الثقة فيها؟! وما الذي يسوغ لنا الاعتماد عليها؟! وما الأسس الاعتقادية التي ثبتت صحتها؟!^(٣).

ولخص الفيلسوف الأمريكي ألفين بلاتينغا فكرة هذا المأزق فقال: "إن كان دوكنز محقاً بأننا نتاج عمليات طبيعية غير موجهة وغير عاقلة، فسيكون قد أعطانا عندها سبباً قوياً لشك بموثوقية ملكتنا

(١) الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكرياس (٣٢).

(٢) ذكره أثناء مقابلته في فيلم مطرودون ، الدقيقة (٦٠) ، وهو مترجم إلى العربية، ومنتشر في اليوتيوب .

(٣) انظر: من خلق الله إدكار أندروز (٢٥٤) ، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٥٧) .

المعرفية البشرية، وبالتالي حتما الشك بمصداقية أي اعتقاد عنها، ومنها ضمنها علم دوكنر الخاص وإنحاده^(١).

الدليل السادس: انتهاك مستندات حقوق الإنسان

فقد ادعت النزعة الإنسانية المستغنية عن الله أن الإنسان أضحت راشدا ويمكنه أن يبني أنظمته وحياته من تلقاء نفسه من غير أن يحتاج إلى الله تعالى، وأنه يستطيع أن يحدد الحقوق التي تؤسس حياته الرشيدة.

ولكن أتباع تلك الدعوى وقعوا في مأزق بنائي شديد، وذلك أن تحديد حقوق الإنسان يتطلب أول تحديد حقيقة الإنسان ذاته ومعرفة ماهيته، ويتطلب أيضا الإقرار بأن للطبيعة الإنسانية ماهية مختلفة عن سائر أنواع الطبيعة المادية وأعلى منها، ولكن الأصول المادية لا تقدم جوابا منضبطا عن هذه القضايا، وهذا مأزق يقع فيه أتباع النزعة المادية الذين تنكروا للأصل الإلهي للإنسان وكرامته الربانية.

ومن أشهر العلماء الذين اهتموا بهذه القضية وكشفوا عن ضخامة المأزق البنائي المحتف بها: فرنسيس فوكو ياما ، فإنه ذكر أن تحديد حقوق الإنسان مبني بشكل أساسى على جواب سؤال ملح حاصله: لماذا يستحق الإنسان الحقوق؟

وأشار إلى أن أتباع الأديان لن يجدوا صعوبة في الجواب على ذلك السؤال، لأنهم سيقولون: إن الموجب لذلك الخلق الخاص للإنسان، وثبوت الأصل الرباني له.

المسار الثالث: الاكتمال الإنساني في الإسلام

إن السعي إلى تحصيل الاكتمال الإنساني هم مشترك بين كل الأنظمة والمدارس التي تعامل مع الواقع البشري، سواء كانت تلك الأنظمة دينية أو إلحادية، وكل نظام منها يقيم من التصورات والقوانين لتحقيق ذلك الاكتمال ما يتتوافق مع رؤيته للوجود، وقد استعرضنا في المسار السابق الحالة التي انتهت إليها الرؤية الإلحادية المستغنية عن الله في بناء الاكتمال الإنساني، وكشفنا ما فيها من خلل وقصور وانتهاك للإنسانية ذاتها، وسنستعرض في هذا المسار التصور الذي أقامه الإسلام -باعتباره الممثل الحقيقي للدين الإلهي المنزل من السماء- عن الإنسانية ونكشف عن القوانين والمبادئ التي أسسها لتحقيق أكمال الإنسانية وتدعمها معانيها الحقيقية في الوجود.

(١) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٥٨) .

فقد اهتم الإسلام بالإنسان كثيراً، وتحدث عنه حديثاً واسعاً، واستوعب جلّ الأمور المهمة المتعلقة بالإنسان، فإننا "إذا نظرنا إلى المصدر الأول للإسلام، وهو القرآن كتاب الله، وتدبرنا آياته، وتأملنا موضوعاته واهتماماته، نستطيع أن نصفه بأنه كتاب الإنسان، فالقرآن كله إما حديث إلى الإنسان، أو حديث عن الإنسان"^(١).

إن الدرس للأحكام والآداب والقوانين التي شرعها الإسلام وألزم بها المؤمنين يجد فيها معاني راقية تعطلي بالإنسان إلى أعلى درجات الإنسانية إذا هو التزم بها، وتزيد من تميزه عن جنس الحيوانات وشدة تفرده في الطبيعة، وتجعله سيداً وكائناً ساماً لا يساميه أحد من المخلوقات، ولا يداريه في منزلته غيره من الموجودات المخلوقة.

ولأجل هذا كانت نتائج الإسلام على الحياة الإنسانية أكمل من غيره من الأديان ومن المنظومات الوضعية الأخرى، وأقوى تحقيقاً لمعاني الإنسانية، وأعمق وصولاً إلى التميز الإنساني عن غيره من الموجودات، وأكثر تدعيمًا للتفرد الإنساني عما عداه من الحيوانات، والدلائل الدالة على ذلك من خلال المنظومة الإسلامية متعددة جدًا، وسأخص بكلام مجمل البحث في ثلاثة أدلة أساسية:

الدليل الأول: الاكتفاء الحياني

والمراد بذلك أن الإسلام جاء بما هو أكمل من غيره فيما يتعلق بحياة الإنسان في الأرض، وأكثر تشريفاً له على غيره من الموجودات، وذلك من جهات مختلفة: من جهة مصدر نشأته وتكونيه، ومن جهة منزلته وتكريمه، ومن جهة طبيعة حياته في الأرض، ومن جهة مصيره وما له.

١ - أما من جهة مصدر نشأته وطبيعة تكوينه، فالإنسان في الإسلام مخلوق خاص، ذو كيان متميز، اختاره الله دون غيره من المخلوقات ليكون خليفة في الأرض، وهو المخلوق الوحيد الذي أخبرنا الله بأنه أعلن ملائكته عن خلقه، كما قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيقَةً} [البقرة: ٣٠]، والخلافة كلمة ضخمة ذات إيحاءات كبيرة، فهي تعني أن هذا الكائن الإنساني عظيم القدر جداً، ذو أهمية بارزة في الحياة، وتعني أنه مزود بخصائص الخلافة، وأولى هذه الخصائص الاستعداد للمعرفة الثاقبة المحددة التي لا تعرف الملل ولا الكلل، ومجهز بخصائص فطرية وعقلية تميزه عن غيره، وبمشاعر ومؤثرات يجعل استجابته وتفاعله مع الوجود مختلفاً عما عداه.

(١) الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي (٦٦).

"فهذا المخلوق تحفل به السماوات والأرض، ويتولى الله سبحانه بنفسه إعلان مقدمه على الملأ الأعلى، والملائكة يفزعون للنبأ ويهتزون، ويراجعون ربهم، ويطلبون منه مزيداً من المعرفة عن حكمة خلق الإنسان واستخلافه، وهم الذين لا يراجعونه في أمر قط: {لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون} [التحريم: ٦]، ثم يسجد الملائكة لمعجزة خلق الإنسان، زيادة في إبراز أهميته، وتوكيداً لتفرد هذه المعجزة بين المعجزات"^(١).

٢- وأما من جهة منزلته وتكريمه، فالإنسان في الإسلام أكرم مخلوق على الله في الأرض وأشرفه، وهو ذو منزلة عالية عظيمة في الوجود، يقول الله في الإعلان عن تكريم الإنسان على غيره: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيَّابَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ خَلْقِنَا تَفْضِيلًا} [الإسراء: ٧٠].

ومظاهر التكريم الإلهي للإنسان كثيرة، فقد "كرمه بخلقه على تلك الهيئة، بهذه الفطرة التي تجمع بين الطين والنفخة، فتجمع بين الأرض والسماء في ذلك الكيان! وكرمه بالاستعدادات التي أودعها فطرته؛ والتي استأهل بها الخلافة في الأرض، يغير فيها وبيدل، وينتج فيها وينشئ، ويركب فيها ويحلل، ويبلغ بها الكمال المقدر للحياة، وكرمه بتسخير القوى الكونية له في الأرض وإمداده بعون القوى الكونية في الكواكب والأفلاك، وكرمه بذلك الاستقبال الفخم الذي استقبله به الوجود، وبذلك الموكب الذي تسجد فيه الملائكة، ويعلن فيه الخالق جل شأنه تكريم هذا الإنسان! وكرمه بإعلان هذا التكريم كله في كتابه المنزل من الملأ الأعلى الباقي في الأرض.. القرآن"^(٢).

ويؤكد الإسلام على أن كل شيء في الوجود مهيأ لأجل الإنسان، كما قال تعالى: {وَسَّحَرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [الجاثية: ١٣].

٣- وأما من جهة طبيعة حياته في الأرض، فإن الإسلام قصد إلى جعل حياة الإنسان في الأرض حياة أرقى من حياة الحيوانات الأخرى، فحياة الإنسان في التصور الإسلامي يجب أن تكون مختلفة في رقيها ورفعتها وطبيعتها وجمالها؛ ولأجل ذلك أكد الإسلام على وجوب الحفاظ على الضروريات التي لا يتحقق التميز الإنساني إلا بها، فشدد على ضرورة حفظ المال والعقل والنفس والعرض والدين، وحرم

(١) دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٠).

(٢) في ظلال القرآن (٤/٢٢٤١).

انتهاكها والتعدى عليها، وسعى إلى تحذيقها وترشيدها.

وفي هذه المظومة نحن لا ندعى أن الإسلام تفرد بها، فقد شاركه فيها كثير من المنظومات الوضعية، ولكن التميز الإسلامي ينجل في تحقيق التوازن فيما بينها والحرص على حفظ قدر كل جزء منها بما يستحقه من التقدير والاحترام.

٤ - وأما من حيث نهايته ومصيره، فالتصور الإسلامي يرسم للإنسان نهاية مختلفة ومتميزة عن نهاية سائر الموجودات، ويحدد له مصيرًا منفرداً عن باقي الحيوانات، فبينما التصور المادي - الذي تقوم عليه الإنسانية المستغنية - يساوي بين الإنسان وبين غيره في النهاية والمصير - مع إقراره بأن الإنسان أعلى ذكاءً وقدرةً وحيويةً - فإن الإسلام يأبى ذلك، ويجعل حياة الإنسان لا نهاية لها أبداً، ويفكك على أن الحياة في الأرض ما هي إلا مرحلة من مراحل الحياة، ومحطة من محطاتها فقط، ويقيم تصوراً واسع الأفق فسيح الأرجاء للحياة التي يمكن للإنسان أن يعيشها.

إن هذا التصور الذي يضفيه الإسلام على حياة الإنسان يزيد من آماله، ويسليه في أحزانه، ويرغبه في النشاط والعمل، ويعث في قلبه الشعور بالمسؤولية، ويقوي فيه ضبط دوافعه ونزاعاته، ويقوي من طمأنينة المظلوم والمقهور، ويعينه على تسليمة نفسه ويواسيه^(١).

الدليل الثاني: الاكتفاء العقلي

ولمداد بذلك أن الإسلام يؤكد على القوانين والمبادئ التي يجعل العقل الإنساني أكثر اتساقاً واتساعاً، وأكمل تصوراً ورشداً، وأعمق حيويةً وفعاليةً، فبينما المذاهب المادية تجعل العقل الإنساني مجرد متلقٍ، وتوهّس لرؤيا "العقل المتلقى السلي" التي تذهب إلى أن العقل جزء لا يتجزأ من المادة، خاضع لطبيعتها وقوانينها، وهو مجرد صفة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية المادية، وتتجمع وتترابط لتصبح أفكاراً مركبة، فإن التصور الإسلامي يؤكد على أن العقل الإنساني مختلف عن الطبيعة، ويتّسّس لرؤيا "العقل التوليدى"، وهي الرؤيا التي تؤمن بأن العقل قوة في الإنسان، مزودة بمبادئ العامة التي يحكم العقل من خلالها على الواقع والحياة، وأن لديه القدرة على إدراك المبادئ العامة غير المادية، مثل ماهية الظواهر ومكوناتها، وأن العقل ليس مجرد جزء من عالم المادة، وإنما هو مختلف عنها غاية الاختلاف،

(١) انظر: الإيمان والحياة، يوسف القرضاوى (١٤٥-٧٤).

فهو منطوي على حزمة من المبادئ الكلية قبل اتصاله بالعالم والحس^(١).

الدليل الثالث: الاتكمال الأخلاقي

إن التصور الإسلامي يؤسس لقيم ومبادئ تساعد على تكميل الأخلاق، وتزيد من تحقيق معنى الإنسانية لدى الإنسان، وتقوي تميزه على الحيوان، وإثبات صدق هذه الدعوة عليه شواهد كثيرة في المنظومة الإسلامية، ولكن سنتقتصر هنا على أمر واحد يمثل لب تلك الشواهد وجواهرها، وهو تأسيس قيمة الواجب والمسؤولية، فالآديان كلها -ومنها الإسلام- ترتكز بشكل أساسي على هذه القيمة، وتسعي إلى تعزيزها في الداخل الإنساني، بل إنه لا يقوم للدين بنيان إلا بهذه القيمة، وتعميقها من أقوى ما يصير الحياة الإنسانية مشبعة بالمعانى الإنسانية؛ لأن التزام الإنسان بالواجب يعني أنه يمتلك الحرية والاختيار، وأن لديه إرادة حرية يستطيع بها تحديد مساره، وأنه ليس مجرد استجابة لأتراس مادية جامدة صماء، "فعندهما وهب الله الحرية للإنسان وأنذره بالعقاب الشديد، أكد -على أعلى مستوى- قيمة الإنسان كإنسان، بدون الدين وبدون فكرة الجهاد الروحي المتصل بالإنسان لا يوجد إيمان حقيقي بالإنسان باعتباره قيمة عليا، فبدون ذلك ينتفي الإيمان بإمكانية إنسانية الإنسان"^(٢).

ويكشف الدكتور هارولد سميث عن إعجابه بالتميز الإسلامي في التعامل مع الحياة الإنسانية، فيقول: "إن في التصور الإسلامي للإنسان اتجاهًا جمعياً، فإدراك الإنسان أنه ينتمي إلى كُلِّ أكبر، وارتباطه بغيره من ينتمون إلى نفس الجماعة التي تؤمن بإيمانه، يهيئان للحياة الفردية وضعًا اجتماعياً ليس له في الغالب وجود في الغرب الذي ينزع إلى الفردية، فالأخوة في الإسلام تحب قوة وأمناً ومحالاً من الوعي المشترك، قد ينبع عنها ذلك النوع من الترابط الذي يتتجاوز حدود الأوطان والأجناس، والذي يعمل الناس متلهفين في سبيل تحقيقه في سائر بلاد العالم"^(٣).

ومن خلال هذه المسارات الثلاثة يتجلّى بأن النزعة الإنسانية المستغنية لم تقم على أساس صحيحة، فضلاً عن أنها لم تتحقق

المعانى الإنسانية الحقة، وإنما تركت نظرها على جانب واحد من الجوانب المكونة للكيان الإنساني، وذلك بخلاف الرؤية التي أقامها الإسلام عن الإنسانية، فإنما تركت على كل الجوانب المتعلقة بالكتيان الإنساني؛ وهذا اتصف رؤيته بالاتساق والانضباط والشمول.

(١) انظر في هذه الموازنة: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري (٣٥٢).

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيوجوفيتشر (١٠٣).

(٣) المرجع السابق (١٩٧).



صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ
أَصْوَالُ الْإِنْجَارِ فِي الْفَكْرِ
تَارِيخُ الْإِنْجَارِ فِي الْفَكْرِ



المشجر رقم (٥)



تشجير مقرر
النَّزَعَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ







صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ
أصول الانحراف الفكري
تاريخ الانحراف الفكري



العمر الثالث
محطات من
تاريخ الفكر الغربي



أ. أحمد السيد



مدخل: لماذا الحديث عن الفكر الغربي؟

مدخل إثرائي

أولاً: خطورة وأهمية باب الأفكار:

الأفكار هي محركات الواقع، ولا نقصد بالأفكار هنا تلك الحبيسة في ذهن المفكر أو الفيلسوف والتي قد يخططها في كتاب، بل نقصد بالأفكار تلك الأفكار الكبرى التي كان لها الأثر في تغيير مجرب التاريخ. وسنذكر أمثلة متعددة عبر الكتاب تدل على أهمية الأفكار، يقول راندال صاحب كتاب "تكوين العقل الحديث" : "الأفكار هي أكثر عناصر الحضارة الإنسانية بقاء، وما نجده منها في العقل

الحديث له جذوره في الماضي السحيق"^(١)

ثانياً: إدراك معنى التراكم في مجريات التاريخ:

إن كثيراً من التغيرات الكبرى التي حدثت على أرض الواقع لم تكن لتحدث فقط نتيجة فكرة أحد الفلاسفة، ولا بسبب اكتشاف علمي معين، ولا بسبب شيوخ نقد الكنيسة، وإنما وقعت نتيجة تراكمات تاريخية لهذه العوامل كلها معاً. فالتغيرات الكبرى تنشأ لأن تغييراً صغيراً يحدث لا ينتبه له المجتمعبدايةً، ثم يأتي تغيير صغير آخر، ويأتي بعده آخر، حتى تراكم هذه الأحداث معاً خلال مدة زمنية طويلة، فتكون بمجموعها تغيرات مهمة خلال نطاق زمني واسع. ولا يشعر بالأحداث الجزئية من يكون معاصرًا لها في ذلك الوقت، وقد يشعر بأحداث متفرقة غير مؤثرة. فمن يقرأ تاريخ الفكر الغربي سيفهم جيداً أهمية الزمن لإحداث تغيرات. سترومبرغ في كتاب تاريخ الفكر الأوروبي الحديث

^(١) جون راندال / تكوين العقل الحديث (٤٣/١)

يدرك عبارة جميلة: "إن أعظم عبقرية - وحتى نيوتن نفسه - لم يكن باستطاعتها إنجاز مثل المنهج النيوتنى

قبل عام ١٦٨٧^(١) يقصد بذلك أن الإنجاز الذي حققه إسحاق نيوتن في القرن السابع عشر، لم

يكن هو ولا أعظم عبقرية التاريخ قادرًا على إنجازه قبل ذلك العام، فالتراكمات الطويلة التي حصلت

قبل ثلاثة قرون من ولادة إسحاق نيوتن، هي التي مهدت للإنجاز الذي حققه، وإن كان هو في ذاته

عقريًاً وعالمًاً فلم تكن اكتشافاته قادرة على إحداث ذلك التأثير الكبير لو لا تراكم الأحداث قبلها.

فمراقبة تراكم الأحداث عبر السياق الزمني مهم جدًا لاستيعاب تصورات الأفكار.

ثالثاً: من يقرأ في تاريخ الفكر الغربي متأملًا سيدرك أهمية تكامل المؤثرات في إحداث

التغييرات:

في النقطة السابقة ذكرنا أهمية تراكم التغييرات على مدى سنوات أو قرون، لكننا الآن لا نتحدث

فقط عن الزمن، وإنما نتحدث عن النطاق الزمني مضافاً له تعدد العوامل المؤثرة . فالآفكار الفلسفية

وحدها لم تكن لتحدث ذلك الأثر العظيم الذي أحدث الإنقلاب الشامل في الحضارة الغربية ولو مع

طول الزمن، وإنما هناك تكامل بين عدة عوامل فعندنا تكامل بين مسار الأفكار الفلسفية، ومسار

الثورة العلمية التجريبية، ومسار النزعة الإنسانية ومسار الاهتمام بالأدب والفنون والثقافة، ومسار

الاقتصادي والتجارة وافتتاح السوق، هذه العوامل وغيرها هي التي أحدثت مع النطاق الزمني التغييرات

الكبيرة التي حصلت في سياق الفكرة. فالتغيير ليس ناتجاً عن الزمن فقط، ولا عن الأفكار فقط، مع

أهمية تلك الأفكار. بل هو تراكم متنوع وتكامل بين أنواع المؤثرات لإحداث التغييرات الكبيرة.

^(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث صفحة: ٣٦

رابعاً: ضرورة الوعي باللحظة التي نعيشها ومحاولة ضم الجزئيات:

لم يكن المجتمع الغربي واعياً باللحظة المفصلية التي كان يعيشها، خاصة في القرنين الخامس عشر وال السادس عشر. وحتى المثقفون والمفكرون لم يكن كثير منهم يعي أن هناك تغييرات كبرى تجري تحت السطح. بل الذي كانوا يلاحظونه هو تغييرات على مستوى الرسومات الفنية مثلاً، وبعد أن كانت بنمط صارت تخرج بنمط آخر، بدأوا يلاحظون أيضاً أن الإلحاد قد بدأ ينتشر على مستوى معين، فهذه صور جزئية بدأوا بـ ملاحظتها بعيداً عن رؤية الصورة الكاملة لتأثيرات ما يحدث.

والاليوم نحن نلمس آثاراً كثيرة متغيرة. فنقول مثلاً أنّ الجيل الصاعد قد تغيرت اهتماماتهم، فقبل خمس عشرة سنة، أو عشرين سنة مثلاً كانت تختلف اهتمامات ذلك الجيل وطريقة تفكيرهم وهذه ملاحظة جزئية. والمشكلة أنّ أغلب الناس اليوم وحتى الشعريون والمثقفون لا يربطون بين هذه الأحداث، ولا يضمونها إلى بعضها ليكونوا منها رؤية كلية. وهنا يمكن أن تقاد الأمم بأفكار، أو تُغيّر أفكارها ولا يلاحظ هذا التغيير إلا بعد زمن طويل. فمثلاً في المجتمع الغربي ظهرت الليبرالية كمعطى تاريخي قبل أن تكون نظرية قابلة للتطبيق، والثورة العلمية التجريبية لم تلقب بهذا الاسم إلا بعد قرنين تقريباً من بدايتها، رغم أن الناس كانت مدركة لوجود مكتشفات كبيرة، لكن العصر الذي اكتشفت فيه لم يطلق عليه عصر الثورة العلمية التجريبية إلا بعد قرن أو قرنين من الزمان.

الذي نتمنى أن نصل إليه هو أن نعي لحظتنا قبل أن يعيها عنا من يأتي بعدها. ونربط الجزئيات ونستخرج منها كليات، وحتى بعد استخراج الكليات يجب أن نحاول أن نتوقع مآلات هذه الكليات. فهنا يتكون المفكر الذي يستعمل فكره في خدمة الأمة الإسلامية، فمن يقرأ في تاريخ الفكر الغربي يدرك أنّ كثيراً من التغييرات لم يكن أهلها مدركين لها، وإن كانوا يلمسون التغييرات على مستوى الشارع إلا أنّهم لم ينظروا لها نظرة شاملة كلية.

خامساً: قياس كثير من التغيرات التي حصلت في المجتمع الغربي على التغيرات التي تحصل في المجتمع العربي:

حين يُتبصر في الأحداث المتتابعة في الفكر الغربي، ثم يتم النظر إلى واقعنا العربي نرى أن بعض المقدمات التي حدثت هناك قد أحدثت نفس النتائج لدينا، فعندما تكون بعض المقدمات موجودة لديك، عندها تكون لديك حالة قابلة لأن تقيس عليها، فهذا يزيدكوعياً، ويعينك أيضاً على ربط الكليات بالجزئيات ومحاولة توقع المستقبل عن طريقها.

سادساً: مدى تأثير الأفكار الغربية على الفكر العربي:

الكثير من الأحداث الفكرية العربية الموجودة اليوم متأثرة بسيارات غربية كانت موجودة سابقاً، ومع أن هناك بعض التأثر بالأفكار الغربية الجديدة. لكن غالباً يكون التأثر متأخراً بفارق زمني. فمثلاً الغرب يعيش زمن ما بعد الحداثة، والمجتمع العربي يعيش زمن الحداثة. فأحياناً الاستعارة تكون متأخرة أيضاً.

سابعاً: إدراك أن اختلافات العقول يجعلها قاصرة عن أن تكون هي المعيار الذي يمكن أن ينقد البشرية:

من خلال القراءة في الفلسفة الغربية والفكر الغربي ستؤمن إيماناً قطعياً أن العقول لا يمكن الاعتماد عليها كمعيار لإنتاج نظام يصلاح للبشرية كاملة. فحجم الفلسفات التي تم إنتاجها في الفكر الحديث، ومقدار التعارض والتناقض بينها، بل ومقدار الشذوذ في كثير من الأحيان بينها، يجعلك تستنتج أن الإنسان بعقله - مع أهمية العقل - لا يمكن أن يصل إلى معيار تتفق عليه البشرية. فالتفكير الغربي في القرن الثامن عشر كان شعاره الأكبر هو الدعوة إلى أمرتين، العقل والحرية. وكان الاعتقاد

السائل هو أن الإنسان بعقله قادر على أن يكتشف الكون، وأن يحدد كل القيم التي يحتاجها، ويستخرج المطلقات التي تحكم حياته.

الذي حصل بعد مدة هو أن الغرب نفسه انقلب على العقل، بعد أن كان يدعى أن العقل سيخرج له الكليات والمطلقات والمعايير، وصل إلى مرحلة في القرن العشرين لم يُسقط فيها العقل فحسب، بل صرّح بعدم وجود مطلقات ولا كليات ولا معايير أصلاً. لذلك فأنت تتساءل أين الشعارات الكبرى، والأفكار الكبرى، والنظريات الفكرية العظمى التي تم التبشير بالوصول إليها خلال التاريخ الحديث للفكر الغربي؟ لم تحصل ولم يصلوا إلى النتيجة التي كان يُبشر بها.

ثامناً: من يتأمل في تاريخ الفكر الغربي وأفكاره ومفكريه وما لات هذه الأفكار سيخرج بنتيجة ضعف الإنسان وانحطاطه في حالة استغنائه عن الله سبحانه وتعالى.

من أعظم آيات الله التي أراها في هذا الزمن أنه بقدر ما وصل الإنسان الغربي إلى درجة غير مسبوقة من التطور والتقدم المادي، بقدر ما وصل إلى درجة غير متصرفة وغير مصدقة من فقدان القيم والأخلاق التي تنظم حياته وتقودها نحو الأفضل، فبقدر ما ارتفع في مجال التقدم العلمي والتكنولوجي، بقدر ما انحط في مجال القيم. فقد ارتفع ارتفاعاً استصباح فيه معنى الاستغناء عن الله. وهذا واضح جداً في تطور الفكر الغربي. فقبل القرن السابع عشر كان نيوتن يقول أن هذا النظام الكوني يدل على وجود الله، بعد ذلك وفي القرن الثامن عشر تجد أنهم يقولون أن الله قد خلق الكون لكن لم يدبّره. وبعد ذلك تذهب للقرن التاسع عشر تجدتهم يقولون أنه لا يوجد إله، ونحن قادرون على كل شيء. وتلاحظ مع كل هذا انحداراً وانحطاطاً في القيم والأخلاق عبر التقدم من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين. وهذا أمر عظيم جداً يبين للإنسان أنه لا يستغني عن الله سبحانه وتعالى.

تاسعاً: عمق مكون الديني وصعوبة تفتيته

عاشت المجتمعات الغربية أربعة عشر قرنا تحت سيطرة الدين، وإن كان الدين محرفاً، وإن كان فيه ظلم من الكنيسة ورجال الدين، إلا أن عمق المكون الديني الذي تغلغل في المجتمعات الغربية جعل من الصعب جداً أن يتم نزعه إلا بعد أحداث طويلة. ففي عصر النهضة، والقرن السادس عشر والسابع عشر، كانت أوروبا تسير في خط بعيد عن الكنيسة، ورغم ذلك لم يكُنْ يُعرف فيلسوف واحد ملحد، وإن كان أشهر ملحد في هذه القرون الثلاثة هو توماس هوبز، فقد كانوا على خلاف هل هو ملحد أو لا. بمعنى أنه لو كان هناك إلحاد فقد كان هناك إلحاداً مستتراً، ليس فقط خوفاً من الكنيسة، وإنما أيضاً لأن المجتمع لم يكن قد تفكك التفكك الكامل عن المعطى الديني. فالمكون الديني كان من الصعب اجتثاثه، لكنه حدث بعد زمن طويل ومؤثرات متعاضدة ومتكمالة فيما بينها، حدث ما نراه اليوم من بعد الشديد عن المكون الديني، وإن كان الدين لم يختف في أوروبا تماماً، ولا يزال موجوداً.

عاشرأً: قضية الانفصال بين الفلسفة وأخلاق الفيلسوف:

وهي ملاحظة جزئية إلا أنها لفتت انتباهي. فالانفصال الذي حصل عندهم ما بين الدين والسياسة، والسياسة والأخلاقيات، أدى إلى إمكانية تميّز الشخص مع إلغاء المعايير الأخرى الأخلاقية. حتى أنه يمكن أن يكون هناك مفكر عظيم وفيلسوف مذهل وتلتفت له البشرية، وكتبه تُتناقل في كل مكان، وفي نفس الوقت هو على المستوى الأخلاقي منحط جداً. فالتفكير الغربي تقبل وجود هذه النماذج، وليس هذا في زمن متاخر جداً فمثلاً: جان جاك روسو الذي اتخذ شخصية مركبة جداً وله كتابان مهمان وهما "العقد الاجتماعي"، "وتغيرات الليبرالية والمجتمع المدني". ومع ذلك نجد كتاباً مثل بردنارد رسل في كتاب "تاريخ الفلسفة الغربية"- الجزء الثالث-، قد وصف جان جاك روسو أنه في المستوى الأخلاقي منحط بشكل لا يصدق، مثلاً سرق شيء، ثم شعر أنه قد تورط، فاتهم خادمة بريئة أنها هي التي سرقت. وكانت النتيجة أنها تعذبت بسبب ذلك، وكتب في اعترافاته إنه قد ندم!

وأتصف بالندالة بينه وبين أصدقائه. ففكرة أن يكون في المجتمعات المسلمة عالم عظيم ومفكر عظيم، وفي نفس الوقت أخلاقياً منحط غير مقبولة عندنا. فهذا الفضام والفصل، هو جزء من أنّ الإنسان إذا استغنى عن الله فإلى أين يمكن أن يصل من حالة الانحطاط.

انتهى المدخل الإثرائي



صِنَاعَةُ الْمَحَافِرِ
أَصْوَالُ الْانْحرَافِ الْفَكْرِيِّ
تَارِيخُ الْانْحرَافِ الْفَكْرِيِّ



المقرر الثالث (مرئي)
تاريخ الفكر الغربي
القرن الثامن عشر (I)



أ. أحمد السيد



المحاضرة مرئية
قراءة التفريغ لا تغني عن مشاهدة المادة الأصلية



تاريخ الفكر الغربي – القرن الثامن عشر (١)

أ . أحمد السيد

(مقرر موئي)

<https://youtu.be/RnWTnVMmeCA>

اضغط على الرابط للانتقال إلى المعاشرة



بإمكانك الإنفاق إلى المعاشرة عبر هذا الباركود



الصِّناعَةُ الْمَحَاوِرُ

أصْوَاتُ الْانْهَارِ الْفَكْرِيِّ
تَارِيخُ الْانْهَارِ الْفَكْرِيِّ



المقرر الثالث (مرئي)
تَارِيخُ الْفَكْرِ الْغَرْبِيِّ
القرن الثامن عشر (٢)



أ. أحمد السيد



المحاضرة مرئية
قراءة التفريغ لا تغني عن مشاهدة المادة الأصلية

تاريخ الفكر الغربي – القرن الثامن عشر (٢)

أ . أحمد السيد

(مقرر مرئي)

<https://youtu.be/5-wiPPFs2rE>

اضغط على الرابط للانتقال إلى المعاشرة



بإمكانك الإنفاق إلى المعاشرة عبر هذا الباركود



صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ
أَصْوَالُ الْانْهِرَافِ الْفَكْرِيِّ
تَارِيخُ الْانْهِرَافِ الْفَكْرِيِّ



المقرر الثالث (مرئي)
تاریخ الفکر الغریب
القرن التاسع عشر (I)



أ. أحمد السيد



المحاضرة مرئية
قراءة التفريغ لا تغني عن مشاهدة المادة الأصلية



تاريخ الفكر الغربي – القرن التاسع عشر (١)

أ . أحمد السيد

(مقرر مرئي)

<https://youtu.be/k6Rm4Q0hqwc>

اضغط على الرابط للانتقال إلى المعاشرة



بإمكانك الإنفاق إلى المعاشرة عبر هذا الباركود



صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ

أَصْوَالُ الْانْهِرَافِ الْفَكْرِيِّ
تَارِيخُ الْانْهِرَافِ الْفَكْرِيِّ



المقرر الثالث (مرئي)
تاریخ الفکر الغربی
القرن التاسع عشر (٢)



أ. أحمد السيد



المحاضرة مرئية
قراءة التفريغ لا تغني عن مشاهدة المادة الأصلية



تاريخ الفكر الغربي – القرن التاسع عشر (٢)

أ . أحمد السيد

(مقرر مرئي)

<https://youtu.be/uA0mcUfIVlw>

اضغط على الرابط للانتقال إلى المعاشرة



بإمكانك الانتقال إلى المعاشرة عبر هذا الباركود



صِنَاعَةُ الْمَحَاجَرِ

أَصْوَالُ الاتِّهَافِ الْفَكْرِيِّ
تَارِيخُ الاتِّهَافِ الْفَكْرِيِّ



المقرر الثالث (مرئي)
تاریخ الفکر الغربی
القرن العشرين



أ. أحمد السيد



المحاضرة مرئية
قراءة التفريغ لا تغني عن مشاهدة المادة الأصلية



تاريخ الفكر الغربي – القرن العشرين

أ . أحمد السيد

(مقرر موئي)

<https://youtu.be/xSX3q9VZZkU>

اضغط على الرابط للانتقال إلى المعاشرة



بإمكانك الانتقال إلى المعاشرة عبر هذا الباركود



صِنَاعَةُ الْمَحَافِرِ
أصوات الانحراف الفكري
تاريخ الانحراف الفكري



نماذج أسئلة و تدريبات



العادة الثانية



١) عدد الأصول المكونة للنزعة العلموية؟ (مقرر النزعة العلموية)

٢) من أقوى التيارات التي نادت بضرورة إخضاع كل شيء للعلم التجاري؟ (مقرر النزعة العلموية)

٣) مؤسس الوضعية المنطقية وأقدم من دعا إلى الاستغناء بالتفسير العلمي هو؟ (مقرر النزعة العلموية)

٤) الانتقال إلى النتيجة من غير أن يكون في مقدمات الدليل ما يستلزم هذه النتيجة أو يقتضيها يسمى؟ (مقرر النزعة العلموية)

٥) ذكر المؤلف عدد من الدلائل الدالة على أن نتائج الإسلام على الحياة الإنسانية أكمل من غيره من الأديان ومن المنظومات الوضعية الأخرى ماهي هذه الدلائل؟ (مقرر النزعة الإنسانية)

٦) النزعة الإنسانية المستغنية تطلق من عدد من المسلمات الباطلة عدد اثنين منها؟ (مقرر النزعة الإنسانية)

٧) متى كان أول ظهور لمصطلح النزعة الإنسانية في الفكر العربي الحديث؟ (مقرر النزعة الإنسانية)



ملحق

معجم مصطلحات المستوى الرابع



معجم مصطلحات المستوى الرابع

المصطلح	التعريف
الليبرالية	هي مذهب فكري يركز على الحرية الفردية، ويرى وجوب احترام استقلال الأفراد، ويعتقد أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حريات المواطنين مثل حرية التفكير، والتعبير، والملكية الخاصة، والحرية الشخصية وغيرها.
الاشتراكية	مذهب اقتصادي اجتماعي، يقوم في أساسه على القضاء على الملكية الفردية، وعلى تدخل الدولة الفعال في حياة الأفراد، وإخضاعهم لإشرافها، وتوجيههم مادياً وروحياً.
الغنوصية	مصطلح الغنوصية (Gnosticism) مشتق من الكلمة يونانية تعني المعرفة أو العرفان، ويقصد بها المعرفة الكشفية الإلشراقيّة (الحدسية) التي يكتشف صاحبها المعارف العليا مباشرة بالحدس دون استدلال وتفكير عقلي، ودون حاجة إلى الوحي
الفرسخ	الفَرْسَخُ من مقاييس المسافة قديماً. وأصل الكلمة فارسية معربة، تجمع أغلب المراجع على أن الفرسخ يعادل ما بين أربعة وستة كيلومترات في النظام الدولي الحالي.
قانون الهوية	هو من المبادئ المنطقية، وتعريفه: أن الموجود هو ذاته دائماً فلا يختلط بغيره ولا يلتبس بما ليس منه. فالهوية هي حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره، ومبدأ الهوية يفرض ثبات تميز الشيء عن غيره، على الرغم من أي تغيرات طرأ عليه، فأنا هو الشخص ذاته الذي كنته منذ عشرين عاماً على الرغم مما طرأ علي من تغير.
قانون الثالث المرفع	قانون الثالث المرفع أو الوسط الممتنع: «أن يتصف الشيء إما بصفة معينة أو بنقضها»، رمزاً: (أ) لا بد أن يكون «ب» أو «لا-ب» ولا ثالث لهذين

<p>الاحتمالين.</p> <p>مثلاً: الإنسان إما حي أو ميت؛ فلا يمكن أن يكون لا حياً ولا ميتاً.</p> <p>وهذه القوانين تستند لحقيقة مؤداها: أن كل ما في الكون يتكون من طبائع ثابتة تظل محتفظة بكيانها دائماً وفي كل الظروف.</p>	
<p>ابحاث فلسفية يغلو في قيمة الإنسان، والتأكيد على تفرده بالتفكير والحرية والإرادة والاختيار، وعدم احتياجه إلى موجه.</p>	الوجودية
<p>فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصاديقها.</p>	الأستمولوجيا
<p>هي نظرية أو مبحث القيم / الأكسيولوجيا. والمراد به البحث في طبيعة القيم وأصنافها ومعاييرها</p>	أكسيولوجيا
<p>مشتق من الدهر أي الزمن، وهو مصطلح يطلق عادة على كل من ينكر البعث ويجد اليوم الآخر، وسي دهري لأنه يقول ببقاء الدهر أبداً، ومنهم من أقر بالخلق جل في علاه ومنهم من جحد به، وأبرزهم ثلاثة أصناف: جمهور الفلسفه الدهرية الطبائعيه، وطائفه يقال لها الدوريه، ومشركي العرب ومن وافقهم.</p>	الدهرية
<p>توجه فلسفى يؤمن أن كامل المعرفة الإنسانية تأتي بشكل رئيسي عن طريق الحواس والخبرة . تنكر التجربة وجود أية أفكار فطرية عند الإنسان أو أي معرفة سابقة للخبرة العملية</p>	الإمبريقية أو التجريبية
<p>يُطلق مفهوم الميثولوجيا على علم الأساطير، وهو ذلك العلم الذي يتناول بعض القصص التاريخية الأسطورية المتعلقة بثقافات ومجتمعات قديمة، وقد تكون هذه القصص التي يتناولها مفهوم الميثولوجيا صعبة الفهم أو التفسير لعدم القدرة على معرفة المعنى الحرفي لما رُوي فيها، وتأتي الميثولوجيا لتناول تاريخ نشوء أمة أو زوالها أو نشوء أجناس بشريّة، أو بعض الأفكار والمعتقدات التي ظهرت في زمن محدد ومكان محدد، وبعض الممارسات الثقافية والعادات المرتبطة بتلك الفئة</p>	ميثولوجياً

<p>هم الذين يُرجعون كل الوجود إلى المادة، وينكرون كل ما عداها، ويحصر طرق المعرفة في طريق الحس فقط، اشتد أتباع المذهب المادي وقويت شوكتهم في القرن السابع عشر رغم وجودهم في كل المراحل التاريخية من قبل.</p>	الماديون
<p>حركة فلسفية حسية غالبة، ابنتقت من رحم الفلسفة الحسية، تنكر أن يكون للمعرفة الإنسانية مصدرًا غير الحس، وتؤكد على أن الفكر الإنساني لا يدرك إلا ظواهر الأشياء المحسوسة فقط، وما بينها من علاقات فحسب، وبالتالي تغالي في إنكار الغيبيات. سميت بالوضعية لأنها تقصر المعرفة الإنسانية على تحليل وضع الأمور كما هي في عالم الواقع.</p> <p>سميت بالمنطقية لأنها قصرت اهتمامها على التفسير المنطقي للعبارات والالفاظ.</p>	الوضعية المنطقية
<p>السحب الغازية والغبارية الواقعية بين النجوم خارج النظام الشمسي، وهي ذات مظهر منتشر لا محدد بنقطة</p>	السلديم
<p>من أشهر نظريات الفيزياء الحديثة، التي طورت من قبل ألبرت أينشتاين في بداية القرن العشرين. وتوجد نظريتان للنسبية، الأولى هي النسبية الخاصة والثانية هي النسبية العامة</p>	النسبية
<p>المثالية هي الاتجاه الفلسفى المتمثل في تفسير كل موجود بالفكرة ورد كل وجود إلى الفكر بآوسع معانى</p>	المثالية
<p>وهي مجموعة من الأفكار والعقائد والفلسفات التي يؤمن بها شعب أو أمة أو حزب أو جماعة أو فرد . ويكثر استعمال الإيديولوجيا في سياق التوظيف غير العلمي للمعطيات لخدمة الفكرة المسبقة .</p>	الإيديولوجية (الأيديولوجيا)
<p>هم أتباع الماركسية ، والماركسية هي الأفكار السياسية والاقتصادية والاجتماعية لكارل ماركس وفريديريك إنجلز وهما من أكبر معلمى الشيوعية في عصرهما ، والماركسية مذهب قائم على المادة ويلعب مفهوم نزاع الطبقات الاجتماعية فيه دوراً كبيراً في تحليل المجتمع وبناء الأفكار الماركسية.</p>	الماركسيون (الماركسية)
<p>من سيكولوجى؛ وهو: علم النفس.</p>	السيكولوجية (سيكولوجيا)
<p>هو الحس بالباطن، كإدراك أحدي جوعه وعطشه، وحبه وبغضه، وألمه ولذته.</p>	الوجودان
<p>الاستقراء (في المنهج العلمي): هو المنهج البحثي الذي يعتمد على الانتقال من عدد محدود من الحالات الخاصة إلى الكشف عن القوانين العامة.</p>	الاستقراء

المعنى العام المتعارف عليه للخدس هو: كشف الذهن عن بعض الحقائق ومعرفتها، بوجي مفاجئ، من غير قياس ولا استقراء ولا اعتماد على الحواس.	الخدس
العدمية مذهب يرى أنه لا وجود لأي معنى جوهري في هذا الكون على الإطلاق، وبالتالي فهو ينفي أيضاً وجود القيم الأخلاقية أصلاً.	العدمية
المذهب الذي يفسر الوجود بالمادة المحسوسة تفسيراً آلياً.	المذهب الحسي
مذهب اقتصادي اجتماعي ، يقوم في أساسه على القضاء على الملكية الفردية ، وعلى تدخل الدولة الفعال في حياة الأفراد ، وإخضاعهم لشرافها ، وتجيئهم مادياً وروحياً . تحققت الشيوعية على مرحلتين :	الشيوعية
١ _ بدأت بمصطلح -الاشتراكية- على لسان "سان سايمون" الفرنسي ، و "روبرت أوين" الإنجليزي ، وأريد بها إخضاع الفرد للمجتمع ، وتحقيق عالم اقتصادي أخلاقي جديد. ٢ _ ثم تطور التفكير الاشتراكي حتى بلغ قمته في --الاشتراكية العلمية-- التي قال بها "كارل ماركس" (وهو الأب الروحي لها) و "فريديريك إنجلز" وهما ألمانيان ، وأطلق عليها اسم --الشيوعية--	الشيوعية
مبداً يقوم على إنكار مرجعية الدين أو سلطنته في تنظيم شؤون الناس، بعضها أو كلها، انطلاقاً من مرجعية الإنسان لإدراك الحقيقة والمنفعة الكامنتين في هذا العالم.	العلمانية
الحداثة مذهب فكري أدي علماني، بني على أفكار وعقائد غريبة خالصة مثل الماركسية والوجودية، والفرويدية، والداروينية، وأفاد من المذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته مثل السريالية والرمزية... وغيرها. ويهدف إلى إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية بحججة أنها قديمة وموروثة، لتبني الحياة على الإباحية والفووضى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية، والنفاذ إلى أعماق الحياة.	الحداثيون
عقوبة غير مقدرة شرعاً في معصية ليس فيها حد ولا كفارة ولا قصاص	التعزير
الاعتقاد بلا دليل أو التسليم بلا تحصيص ولا برهان، وتطلق عند الالتزام لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها لمناقشته.	الدوغمائية=الدوغماتية
التخمين وحَرْزُ الشَّيءِ، يُقَالُ حَرَصْتُ التَّحْلُلَ، إِذَا حَرَزْتَ مقدارَ ثَمَرَه	الخرص

<p>القذة: ريشة الطائر بعد تسويتها لترَكُب في السهم. ويقال: "القذة بالقذة" عن الشيئين اللذين يستويان ولا يتفاوتان.</p> <p>وفي الحديث: ((لتركب سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة)) كتامة عن شدة الموافقة لهم.</p>	<p>القذة</p>
<p>هي فرقة نصرانية لا تقر بزعامة البابا ، وهم في شرق أوروبا ، وتنشر في المشرق. ويستعمل المصطلح أحياناً بمعنى التشدد في الدين على وجه العموم</p>	<p>أرثوذكسي</p>
<p>الألسنية</p> <p>علم يميز بين اللسان والكلام</p> <p>فاللسان نسق يتتجاوز الأفراد ويفرض عليهم فرضًا وهو يملأ منطقاً داخلياً خاصاً به كما أنه يتطور وفق قوانين معينة</p>	
<p>وترى كل علامة من علامات اللسان بين دال (الصوت) و مدلول (الفكرة او المعنى المشار إليه بالثوت) ويقوم هذا الربط على التواضح والاصطلاح</p>	<p>الألسنية الحداثية</p>
<p>ملاحظة: يقصد بالألسنة الحداثية في السياق إعادة النظر مجدداً في التحليل اللغوي العربي على ضوء التطور العلمي الحاصل في مجال علم الألسنية الحديثة.</p>	
<p>الأركيولوجي : هو العلم المختص بدراسة الحضارة الإنسانية في العصور القديمة وما قبل التاريخ من خلال التنقيب في الآثار وحفر الواقع وتحليل الرفات وغير ذلك. والمقصود من أركيولوجية النص هنا التعبير عن البحث في النص كأننا ننقب ونبحث تاريخياً.</p>	<p>أركيولوجيا النص</p>
<p>هي القراءة التأويلية التي تفتح المجال للمجاز والاستعارة بلا قيد</p>	<p>القراءة الرمزية</p>
<p>إثارة الإشكال في النص لينشأ موضوع للفكر من خلال التساؤل والتحيز</p>	<p>الأشكالة</p>
<p>علم العلاقات ، ويبحث في الإشارات والرموز ودلائلها الاجتماعية . فهي تتعدى المنطق إلى المضمون ، أو البصري ، مثل لغة الإشارة للجسم والبكم .</p> <p>وتقابليها : "الألسنية" التي تدرس كل ما هو لغوي لفظي .</p>	<p>التحليل السيميائي</p> <p>الألسني</p>

<p>وبهذا يفهم معنى العبارة على أنه بيان أثر العلاقة بين الألفاظ بمنطوقها وبين ما يمكن أن تشير إليه من وجوه المعاني .</p>	
<p>البتع: نبيذ العسل، وهو من الأشربة المنهي عنها لأجل الإسکار</p> <p>القياس عند الأصوليين: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.</p> <p>فالفرع هو ما نريد أن نتعرف على حكمه من خلال قياسه على أصل حكمه معروف.</p> <p>والأصل هو مسألة حكمها معلوم.</p> <p>والجامع هو العلة التي توجد في الأصل والفرع، ولو وجودها في كل منهما نعطيهما حكماً واحداً.</p>	البتع
<p>أما عند المناطقة فالقياس إذا أطلق هو قياس الشمول، وفيه تطبق القاعدة الكلية على جزئياتها.</p>	القياس
<p>تحقيق مناط النص: من أنواع الاجتهاد، يقوم على النظر في تتحقق ما علّق عليه النصُّ الحكم في الواقع المنظور فيها، كأن ينظر في تتحقق شروط إقامة الحدّ في الواقع، هل تتحقق أو لا.</p>	تحقيق مناط النص
<p>المصلحة المرسلة هي مصلحة لم يرد اعتبارها في الشرع بدليل خاص على عين تلك المصلحة، ولم يرد دليل على عدم اعتبارها، لكنها ملائمة لتصيرفات الشرع وقواعده الكلية</p>	المصلحة المرسلة
<p>الاستحسان يطلق بمعنىين:</p> <p>الأول: ترك ما يقتضيه القياس أو النص العام في مسألة لأجل دليل خاص، أو ضرورة، أو في حال تعارض للمصالح والمفاسد يؤدي فيه إجراء القياس لفوائد مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة، وهذا كما يقول الشاطبي يقع في الأصل الضروري مع الحاجي فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري مؤدياً إلى حرج ومشقة في بعض مواضعه فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي. ويرى كثير من الأصوليين أن الاستحسان على هذا الوجه ليس دليلاً مستقلاً.</p> <p>الثاني: دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر التعبير عنه، أو بعبارة أخرى ميل نفسي لا يمكن إقامة الدليل عليه. والاستحسان بهذا المعنى يرده العلماء وينكرونه.</p>	الاستحسان

المناسبات جمع مناسبة، وهي ما يظهر للمجتهد من تناسب بين الوصف وبين الحكم الشرعي، فمثلاً وصف الإسكار فيه مناسبة لترحيم الخمر، من جهة مقصود حفظ العقل.	المناسبات
ما لا بد منه لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتخارج وفوت للحياة، وفي الأخرى فوت النجاة والخسران. ويعتل لها في جانب الدين بالإيمان وأركان الإسلام الخمسة، وفي جانب العادات كالأكل والشرب واللبس، وفي جانب المعاملات كنفل الملكيات بالعوض. والضروريات عموماً خمس: الدين والنفس والنسل والمال والعقل.	الضروريات
ما لا يؤدي للهلاك لكن يؤدي عدم مراعاته للمشقة والضيق والخرج، ومنها الرخص المخففة في العبادات للمرض وغيره، وفي المعاملات إباحة الصيد والتعمتع بالطبيات وتشريع بيع السلم والمضاربة وغير ذلك.	ال حاجيات
ما يكون فيه ترفه وزيادة في لين العيش أوأخذ بمحاسن العادات وتجنب المدنسيات التي تأنفها العقول الراجحة، ومنها في العبادات الطهارات والتواافق المستحبات، وفي العادات آداب الأكل وتجنب النجاسات، وفي المعاملات كمنع بيع النجاسات.	التحسينات
مناط الحكم هو ما علق عليه الحكم بحيث يتربّع على وجود المناط أن يحكم بذلك الحكم، كالسفر يعتبر مناط رخصة القصر والجمع، فإذا وجد السفر وجدت الرخصة.	مناط الأحكام (مناط الحكم)
<p>وحدة الوجود هي مذهب القائلين بأن الخالق والمخلوق ذات واحدة لا تعدد فيها .</p> <p>وقد آمن به كثير من المفكرين الأوروبيين المارعين من تثليث الكنيسة .</p> <p>وقد تفرع عنه اعتقادات أخرى مثل :</p> <p>الحلول : وهو دخول ذات في ذات ، وعليه طوائف من النصارى ومن الصوفية .</p> <p>الاتحاد : وهو الاندماج بين ذاتين ، وعليه بعض طوائف النصارى.</p>	وحدة الوجود
<p>الغرر وصف للعقود المالية، ويقصد به أن عاقبة العقد مجهرة، إما لأنه لا يعلم حصول السلعة كبيع الجمل الشارد أو لعدم العلم بالبيع كبيع حمل الناقة أو عدم العلم بالمقدار أو غير ذلك مما يسبب الجهالة</p> <p>الغرر التبعي مثل أن تشتري ناقة وتكون حاملا، فهنا المقصود الأصلي باليبيع الناقة وليس الحمل، وبالتالي الغرر يكون في الشيء التبعي ويغتفر فلا تحكم بالترحيم</p>	الغرر التبعي والغرر اليسير

الغرر اليسير مثل أن يجهل الإنسان نوع الأسمى المستعمل في الفيلا التي يشتريها، أو نوع المسامير في السيارة، ونحو ذلك من الأمور اليسيرة التي لا يلتفت لها الناس ولا تسبب النزاع بينهم

أما الغرر في غير المعاوضات فكأن تحدي هدية في كرتون مغلق ولا يعلم المهدى إليه بالمحظى، فهنا لا يضر الغرر والغرر يؤدي لأكل المال بالباطل، وهو مثل القمار، لكن القمار يكون في المسابقات والغرر يكون في المعاوضات

هو الاستيلاء على الشيء والتمكّن من التصرف فيه والانتفاع به.
ويتحقق القبض بما تعارف الناس على أنه قبض

القبض

ما يحفظ فيه المال عادة

الحرز

وصف بذلك النص الشرعي باعتبار مصدره الإلهي الذي يتعالى عن النسبية والتقييد، فالكونية هنا من الشمول وعدم التقييد بالنسبة.

كوني مطلق

القياس مع الفارق هو قياس يوجد فيه فرق مؤثر بين الأصل المقىس عليه والفرع المراد قياسه بحيث يمتنع القياس.

قياس مع الفارق



🌐 www.almohawer.com

 almohawer

 almohawer_t

 almohawer_g