

ابن اهيم السكري

باب الایل الخطاۃ بیبلدی



موزع تفکیک البحوث والدراسات



فَمَا لِلْأَنْجَانِ بِالْمَدْنَى



• اسم الكتاب:

فِي الْأَكْثَارِ مَلَكُ الْجَنَّاتِ

الطبعة الأولى

مَلَكُ الْجَنَّاتِ

الطبعة الثانية

النشرة الأولى،
مجلة العصر الالكترونية
(٢٠١٤ / ٥١٤٢٨)

النشرة الثانية،
مركز تفكير للبحوث والدراسات
(٢٠١٤ / ٥١٤٣٥)

الطبعة الأولى
(٢٠١٤ / ٥١٤٣٥)

- اسم المؤلف: إبراهيم السكري ران.
- الإيداع القانوني: (٢٢٦٢) / ٢٠١٤.
- قياس الصفحة: (١٧ × ٢٤).

حقوق الطبع محفوظ

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع، والتصوير، والنقل، والترجمة، والتسجيل المرئي والمسموع والحاوسيبي، وغيرها من الصور إلا بإذن خطى من مركز تفكير للبحوث والدراسات.

مركز تفكير للبحوث والدراسات

هاتف: ٠٠٢-٠١١١٤٢٣٤٠٤ / ٠٠٢-٠١٩٠٨٦٦٦٤

بريد إلكتروني: tfakkor@gmail.com

الموقع: www.tfakkor.com





مَرْكَزُ تَفَقُّدِ الْبَحْثِ وَالْإِسْتِدَارِ

فِي الْأَخْطَابِ الْمَكْتُوبِ

تألِيف

ابْنَ اَهْمَرِ السِّكَانِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٩	- توجيهات أولية
١١	- مدخل
١٧	● الفصل الأول: ثقلات الخطاب المدني
١٩	١ - قسمات الانقلاب المعياري
٢٢	٢ - التماذج التفسيري للظاهرة
٢٨	٣ - ينابيع الغلو المدني
٤٠	٤ - قانون المتواالية الفكرية
٤٩	● الفصل الثاني: منزلة المدينة المادية
٥١	(١) وظيفة الإنسان
٥٦	(٢) غائية الحضارة في سلم الوحي
٦٢	(٣) موقف النبات من الحضارات
٧٠	(٤) الافتتان بالقوة المادية لخصوم الرسل
٧٩	(٥) دلالة جدلية المدنية/الخيرية
٨٥	(٦) التعلق بآيتها العماره والاستخلاف

٩٦	(٧) الإسلاميون ضد الحضارة؟
١١٥	(٨) غربنة الغرب
١٢٩	● الفصل الثالث: القراءة المدنية للتراث
١٣١	(١) ما وراء أنسنة التراث
١٤٧	(٢) أنسنة العلاقات
١٦٠	(٣) خصوم الدعوات كمعطى تاريخي
١٧٩	(٤) شتيمة الدوغمائية
١٨٦	(٥) تعظيم الذهنيات
١٩٨	(٦) التعليل المادي للشريعة
٢١٩	(٧) الانفعال الوجданى بالإيمان
٢٢٣	(٨) مأزق التعظيم النظري للكلى
٢٢٧	(٩) أطروحة السلم المطلق
٢٣٥	(١٠) فكرة الكفر السياسي
٢٤٠	(١١) سلطة الغموض
٢٦٤	(١٢) هل أضعاع المسلمين دينهم؟
٢٦٧	(١٣) تأجيل نتائج الاستقامة
٢٧٧	(١٤) نفوذ المخاطبين
٢٨٣	- خاتمة: الشجن الأخير
٢٩١	● الملحق: إشكاليات مثارة

الصفحة	الموضوع
٢٩٤	- إشكالية إلغاء المدنية
٢٩٨	- إشكالية التعميم
٣٠٠	- إشكالية مناهج صيانة الهوية
٣١٦	- إشكالية مناهج قراءة النص
٣٤٩	● لائحة المراجع

تنويهات أولية

الحمدُ للهِ، وبعد ..

ها قد لبست سبع سنوات دأبًا منذ أول نشرة إلكترونية لهذه الدراسة،
و كنت أقدر حينها أنني سأشرّه ورقىًّا في غضون أشهر ، فإذا بها سبعة أعوام !
فهذه الدراسة التي بين كُفَيْكَ نُشرت أول مرة في «مجلة العصر الإلكتروني»
في (جمادى الثانية ١٤٢٨هـ / يوليو ٢٠٠٧م) ، ثم طرح بعض المتابعين حينها
قراءات نقدية للدراسة ، فاستخلصت ما بلغني من النقد ، وكتبت على إثره
تعليقًا شاملًا بعنوان : «إشكاليات مثارة» ، ونشر في «مجلة العصر» أيضًا في
ذات الشهر ، وقد جعلت هذا التعقيب ملحقاً بهذه الدراسة في آخر الكتاب
للاتصال الجوهري بأسئلتها ، وبهدف تحرير هذه الدراسة لهذه النشرة الورقية
- التي تقلب صفحاتها - فقد قمت بتصحيح التصحيفات الطباعية ، وشرح
بعض المفاهيم الفكرية والأنثربولوجية التي رأى بعض القراء أنها غير
واضحة ، وثمة مواضع مجملة أضفت لها أمثلة وشواهد وتقديرات للإيضاح
ودفع اللبس ، وأدخلت بعض العناوين للمواد غير المعنونة ، وأبقيت عامة
فقرات الدراسة كما هي ، وأتضرع إلى الله أن تكون هذه الدراسة من العلم
المُنْتَفَعُ به الباقِي بعد الموت .

المؤلف ..

iosakran@gmail.com

مدخل

عشية وداع التسعينات حفل الداخل الإسلامي من خلال مطبوعاته وندواته الخاصة ببنقاش غزير ومعالجات متعددة حول الحاجة إلى التجديد، ومشروعية المراجعة، وكان ثمة ترحيب متلهف بأية أطروحات أو استضافات في هذا السياق، وكانت تلك الأطروحات في مجلتها أطروحات متممة تحاكم للمعايير الشرعية، وتطرح التجديد مستهدفة تعزيز الحضور الإسلامي وامتداده إلى مناطق جديدة، لا التجديد بهدف إزاحة المحتوى الديني أو تقليلص وجوده.

إلا أنه وبعد أحداث (سبتمبر ٢٠٠١م) بدأت نغمة الخطاب التجديدي تتغير حميميتها وإن بقيت تدور ضمن شروط الداخل الإسلامي، ولم يُعلن سقوط بغداد مطلع العام (٢٠٠٣م) إلا وقد سقطت كثير من رايات الاتماء، وانسحبت كثير من تلك الأصوات التجددية من الداخل الإسلامي إلى معسكس مختلف تماماً.

صحيح أنه لا تزال هناك شخصيات تجددية تحفظ برزانتها الشرعية واستقلالها السياسي، ويتصبب أمامها المرء بإجلال صادق - وهو كثير، ولله الحمد - إلا أنها يجب أن نعترف - وبكل وضوح - أنه قد تطور الأمر

بكثير من أقلام الخطاب المدني إلى مآلات مؤلمة تكاد عيون المراقب تبكي
من الحزن وهو يشاهد جموحها المتنامي !

كثير من تلك الطاقات الشبابية المفعمة التي بدأت مشوارها بلغة دعوية
دافئة أصبحت اليوم - ويا لشديد الأسف - تبني مواقف علمانية صريحة ،
وتمارس التحديد العملي لدور النص في الحياة العامة ، وانهمكت في مناهضة
الفتاوى الدينية والتشغيب عليها ، وانجررت إلى لعب دور كتاب البلاط ،
 فأراقت كرامتها ودبّجت المدحِّع ، وأصبحت تبتَّرَم باللغة الإيمانية
وتسألُّجها ، وتتحاشى بعد الغيبي في تفسير الأحداث ، بل وصل
بعضهم إلى التصرّح باعتراضات تعكس قلقاً عميقاً حول أسئلة وجودية
كبيرى ، واستبدلت هذه الشريحة بمرجعية الدليل مرجعية الرُّخصة أينما
وُجدت بغضّ النظر هل تتحقق المراد الإلهي ، أم لا؟ وتحولت من كونها
مهوممة بتثمين الخطاب الإسلامي إلى الوشاية السياسية ضده ، والتعليق خلف
كل حدث أمني بلغة تحريفية ضد كل ما هو إسلامي ، وغدت مولعة بالربط
الجائر بين أحداث العنف والمؤسسات الدعوية ، وبالغت في الاستخفاف
بكل منجز تراثي ، وتحتفى بالأدبيات الفرانكوفونية في إعادة التفسير السياسي
للتراث ، وأنّه حصيلة صراعات المصالح وتوازنات القوى وليس مدفوعاً بأية
دوافع أخلاقية أو دينية ، بل ووصل بعضهم إلى اعتقاد اللّمَز في مرويات السُّنة
النبوية ، وخصوصاً مصادرها ذات الوزن التاريخي واعتبارها مصدر التشوش
الاجتماعي المعاصر .

وفي مقابل كل هذا الإجحاف في طرف النص والتراث والمؤسسات
الإسلامية تجد اللغة الناعمة البشوشة في التعامل مع خصوم الحل

الإسلامي، وحدهم في الحرية والتعبير، والتفهم الوودود للدراسات التجديفية والروايات العبيضة، والتصفيق المستمر لكل ما هو غربي بطريقة لا يفعلها الغربي ذاته! وعرضَ الأعلام الغربية بلغة تفخيمية وفورة، وإسقاط التجارب العلمانية في التاريخ الأوروبي على مجتمعنا بشكل لا يليق بشاب مسلم كصراع الكنيسة مع العلم، والثورة الفرنسية، وعصر الأنوار، ونحوها، والتركيز على أخطاء المقاومة أكثر من أخطاء المحتل، والمطالبة المستمرة بمواجهة المشروع العسكري الغربي بورود السلام الغاندية.. إلى آخر سلسلة التطورات المُوجعة والتي سنشير لها في المناقشات القادمة.

ويستطيع المراقب بكل بساطة أن يقرأ في الخطاب البياني لهذه المضاعفات المتنامية دور التابلوي드 الإلكتروني في تصعيد هذا الانحراف، بمعنى: أنَّ أكثر هذه التَّوَرُّمات تضخم داخل هذا الخطاب في سياق التفاعلات الحادة والاستفزاز المتداول مع المنتديات الإلترنوتية المتخصصة في الإسفاف والتجمُّي والمتقنعة بلبوس الاحتساب الفكري المزيف، بحيث صار الخطاب المدني الجديد تدفعه مشاعر النكایة والعناد ضد البغي الإلكتروني إلى الإيمان في مناقضة الرؤية الإسلامية، ولا أظنَّ عاقلاً ينتقم من رب خصمه، لكن هذا ما جرى للأسف!

على أية حال .. أظنَّ أنَّ أبسط مقتضيات الوفاء والحب لهذه الشريحة هو المبادرة بالالمصارحة بمخاطر هذه التطورات، علينا نستعيد وعيانا في زحام السجال، ونستيقظ من أن تتجاري بنا معاذية الخصوم ومشاحدة الفرقاء إلى خدش علاقتنا بالله ورسوله، وخسارة رأسمالنا الحقيقي.

ولا سيما أنَّ هذا الخطاب الجديد خطاب نشط ومتامٍ في أوساط

الشريحة المولعة بالثقافة وذوي المتنزع الفكري، ويحظى بحفاوة المؤسسات الإعلامية من صحف وفضائيات وغيرها، حيث ستظل فرص الشاشة والعمود الصحفى مشهدًا خلائقيا لا تقاومه غريرة تحقيق الذات المتوقدة بداية العمر، فيرضخ المثقف/ الشاب لشروطها؛ ليحتفظ بها.

هذا المشهد الأليم يفرض قراءته وتأمله، ومن ثم تحليل الفروض الداخلية لهذا الخطاب التي قادته إلى هذه المآلات الموحشة، بهدف إرضاء الله سبحانه وتعالى، وتواصيًا بالحق مع كثير من متابعي هذا الاتجاه، وتعزيزًا للثقة الدعوية في الأوساط التربوية والعلمية للاتجاه الإسلامي أمام سلطة هذا الخطاب وتجریحه المستمر ودعایته المضادة، ونشاطه في التعبئة الإعلامية وتأليب المؤسسات الأمنية ضد العمل الدعوي والتربوي الإسلامي.

والواقع: أنَّ هذا الخطاب المدني الجديد يصفه بعض مراقبيه بتصنيفات لا يرضها متوجو هذا الخطاب، ويعدونها شتيمة خصوم أكثر من كونها تصنيفًا إجرائيًا؛ لذلك آثرنا أن نقفز هذه التصنيفات، ونتعرف إلى هذا الخطاب من خلال معجم مفاهيمه المحورية التي تشكل نسيجه الخاص، كمفهوم الحضارة، والانفتاح، والآخر، والتسامح، والنسبية، والاستمارة، والنهضة، والمواطنة، والأنسنة، ونبذ الأدلة، والإقصاء، والوصاية، والتسيس، والدوغمائية، والراديكالية، ونحوها.

حيث تحولت هذه المفاهيم من أدوات دلالية محضة إلى لافتات فكرية تدفع باتجاه مشترك ذي قسمات خاصة، حيث تم شحنها بدلالات جديدة ضمن سياق سجالنا المحلي، بحيث صارت تحمل مضموناً مذهبياً متربطاً، أكثر من كونها مجرد تقنيات تفسيرية حرة.

ولم نتجاوز تلك التصنيفات إلّا بهدف تحاشي اللبس وسوء الفهم؛ إذ غرضنا هنا الاجتهد في تقديم مناقشة علمية مختصرة للشبكة المفاهيمية التي تغذى هذا الخطاب، وتمده بمنظوره الخاص، وليس هدف هذه الورقة النقدية - يعلم الله ذلك - التجريح والإيذاء، أو إسقاط شخصيات بعينها، أو الانحياز لوجهة ما، وأسأل الله أن يُوفّقنا للتجرّد، ويُعيننا على تجنب الهوى والتحامل.

ومما يعنيها الإشارة إليه هنا بشكل خاص أنّا تجاوزنا التمثيل، أو ذكر شخصيات بعينها من هذا الخطاب؛ تقadiًا للتعريم، ذلك أنّا ستناقش تصورات عامة يتفاوت كُتاب هذا التيار تفاوتًا كبيرًا في تبنيها والاقتراب أو الابتعاد عنها، فمُستقلٌّ من هذه الظواهر ومُستكثِرٌ، فحشر الأسماء وإقحامها في سياق واحد قد يُوهم اشتراکها في التفاصيل، الأمر الذي يتناقض مع فريضة القسط ومقتضيات الإنصاف.

فهذه الورقة مُكرّسة لقياس علاقة هذا الخطاب المدني بأصول الوحي، ونبتدئ ذلك بعرض موجز حول السياق التاريخي لهذه الظاهرة، وهذا هو أوان الشروع في المقصود.

الفصل الأول

تنقلات الخطاب المدني

(١) قسمات الانقلاب المعياري

آن الخطاب المدني ضمن ديناميكية تطوراته المؤلمة - التي أشرنا إليها - إلى حالة انقلاب معياري، حتى بتنا اليوم وكأننا نشهد إعادة تقييم جذرية وشاملة تمس العناصر الجوهرية لرؤيتنا الفكرية، فأمامنا اليوم حالة انقلاب حاد في جدول القيم لا نستطيع أن نغض أبصارنا عنه أو أن نتجاهله، حتى أصبح هرم الأولويات يقف مقلوبًا على رأسه!

لقد طالت هذه الانقلابات المفاهيمية الموقف من التراث، والموقف من الغرب، والموقف من المؤسسات الدعوية، والموقف من خصوم الحل الإسلامي، والموقف من واقع مجتمعنا المعاصر، والموقف من الدولة العربية الحديثة، بما يعني أنَّ إبرة البوصلة الفكرية قد فقدت قوتها المغناطيسية السابقة تماماً، وكأنَّ دخان سبتمبر قد مد ذراعه إلينا وقلب ساعة الرمل ليعيد ديبينا إلى الوراء.

لقد تم إزالة التراث من كابينة القيادة إلى قفص الاتهام! وبعد أن كانت هذه الشريحة الشبابية تنظر إلى التراث الإسلامي باعتباره النموذج المشئ الذي تستلهم منه المُثُل والقيم، ويتصبِّ أمامه المرء بسكينة الانتقام، أصبح بعض هؤلاء الشباب ينظرون إلى التراث باعتباره أليوم التصرفات البدائية

المخجلة الذي لا يجب أن يفتح إلا مع ابتسامة اعتذار، مع استخفاف عميق
بمواقف رجالاته وأعلامه.

وفي أحسن الأحوال أصبح لا يُقبل من التراث الإسلامي الضخم
أي دور إلا أن يزودنا بالأسانيد والعيبيات التي تؤكّد نتائج عصر الأنوار
ليس إلا!

ولذلك يدعو كثير من متجهي هذا الخطاب إلى قراءة نصوص الوحى
ونصوص التراث الإسلامي قراءة مدنية، والمدنية هنا طبعاً بتعريفها المادى،
بمعنى: قراءة موجهة تبحث داخل هذه النصوص عن آية مضامين تدعم
المدنية المادية، ثم تُؤوّل ما يتعارض معها، وتتصبح فرادة الفقيه داخل هذا
الاتجاه تابعة لقدرته في توفير الغطاء الشرعي لمتطلبات الحضارة المادية،
ويحسب إمكانياته في تأويل ما يتعارض معها وتخريجه بشتى المخارج، بدل
أن تكون الدعوة إلى قراءة الوحى قراءة موضوعية صادقة تتجرّد للبحث الدقيق
عن المراد الإلهي!

بمعنى آخر: تحويل الوحى من حاكم على الحضارة إلى مجرد محامٍ عن
متطلباتها يبررها ويرفع عنها ولا يُقبل منه دور غير ذلك! وليس يخفى أن
الحكم نوع من السيادة، أما المحاماة عن الغير فحالة تتبع يقاس نجاحها
بإمكانيات التبرير والتسويف.

والسؤال المؤلم الذي يفرض نفسه هنا:

ما هي المساهمة الحقيقة التي يمكن أن تقدمها للعالم إذا كان قصارى
ما قوله للغرب هو أن ممارساتكم وسلوكياتكم يمكن تخريجها على بعض
الأقوال الفقهية لدينا، أو يُحتمل أن تدل عليها بعض الأدلة؟ هم يمارسون

هذه الممارسات قبل أن يعرفونا أصلًا!

كما قفزت صورة الغرب من شارع الانحطاط إلى منصة الأستاذ الذي لا يُراجع فيما يقول، وإذا لم نقنع بما ي قوله، فذلك لعيب في فهمنا نحن، لا لعيب فيه هو لا سمع الله!

ويعد أن كان بعض هؤلاء الشباب يتشرفون بالانتماء للاتجاه الإسلامي، ويرزونه كهيئه شخصية في الحياة العامة، أصبح بعضهم ينظر إليه باعتباره عبئاً على المجتمع ليس يبهجهم كثيراً تنايمه وتغللاته الاجتماعي

(٢) النماذج التفسيرية للظاهرة

لازال العاملون للإسلام تتقدّس حواجب تساوّلاتهم المندفحة أمام هذه الكارثة الفكرية، ويساءلون بالحاج ما الذي حدث بالضبط يا ترى؟ والحقيقة أنَّ كل خطاب فكري ينطلق من فروض أساسية، أو مُسلمات ضمنية، تنبثق عنها التطبيقات وتحاكم إليها الإشكاليات، سواء سُميت بفروض أساسية، أو قيمة مركزية، أو بارادايم^(١)، أو إبستيمَا^(٢)، أو ما

(١) البارادايم (paradigm): هو أحد المفاهيم المشهورة في فلسفة العلوم، وهو من حيث الأصل يعني: «المثال، أو النموذج»، لكنَّ مؤرخ العلوم توماس كون (ت: ١٩٩٦م) أعطاه معنىًّا اصطلاحياً أخصّ، عبر كتابه: «بنية الثورات العلمية»، وعَرَفَهُ هو نفسه بأنه: «الكشف العلمي المعترف بها عالمياً في حقبة زمنية معينة، والتي تزود مجتمع الباحثين العلميين بالمشكلات والحلول النموذجية». انظر: «بنية الثورات العلمية»، ترجمة: علي نعمة، دار العدالة، الطبعة الأولى، (١٩٨٦م)، (ص ١٠).

(٢) الإبستيمَا (épistémè): هي في الأصل كلمة يونانية تعني «المعرفة»، ثم وُظفتها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (ت: ١٩٨٤م) في كتابه المشهور: «الكلمات والأشياء: حفريات في العلوم الإنسانية»، لكنَّه أعطاها محددات اصطلاحية جديدة، حيث استعملها بمعنى: «مجموع المفاهيم الكلية الضمنية المسقية التي تحدد نظام المعرفة، وشروط وإمكانات الخطاب، في عصر معين، ثم اشتهرت من خلاله».

يشابهها من الاصطلاحات الأنثروبولوجية^(١)، والتي يُعتبر عنها في العلوم الشرعية بمصطلح الأصل أو الكلي ، ومنه قولهم «أصول المذهب الفلاني» ، أي: أُسس الفضمية التي تفرع عنها ماصدقاته.

وقد أشار الإمام ابن تيمية في ملاحظة مبدعة إلى دور استكشاف الكليات والمبادئ التاريخية في الاستيعاب والاطمئنان العلمي كما يقول رحمة الله: «فإن معرفة أصول الأشياء ومبادئها . . . ، من أعظم العلوم نفعاً؛ إذ المرء ما لم يحظ علماً بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها يبقى في قلبه حَسْكَةً»^(٢).

وقال في سياق آخر: «من لم يعرف أسباب المقالات، وإن كانت باطلة؛ لم يتمكن من مداواة أصحابها، وإزالة شبهاتهم»^(٣).

والواقع: أن المراقبين والنقاد طرحا تفسيرات كثيرة لظاهرة الانقلاب المعياري هذه - التي أشرنا إليها -، ومحاولات متعددة لاستكشاف النواة الجوهرية التي انبثقت عنها تطبيقات وموافق وإحداثيات هذا الخطاب المدني المتطرف، في بعض النقاد يرى أن السبب هو الانبهار بالغرب، وفي تقديرى: أن الانبهار بالغرب أحد التداعج وليس العامل الحاسم، كما سيأتي توضيح ذلك.

(١) قد يستشكل بعض القراء وضعنا بارادايم كون، وإستيم فوكو، في رُؤُ نظري واحد، وللتدليل على التناقض المفاهيمي الشديد بينهما؛ يمكن مطالعة المضاهاة التي أجرأها عالم النفس والfilosof السويسري جان بياجيه (ت: ١٩٨٠م) بين هذين المفهومين في كتابه: «البنيوية»، ترجمة: عارف متيمنة ويشير أويري، دار عويدات، الطبعة الرابعة، (١٩٨٥م)، (ص ١٠٦).

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٣٦٨/١٠).

(٣) ابن تيمية، «تلخيص الاستفادة»: (١٨٢/١).

وبعض النقاد اعتقد أنَّ الجذر الدفين في هذه الظاهرة هو العقلانية، وفي تقديرِي: أنَّ هذه الظاهرة ليس لديها نظرية فعلية في مصادر المعرفة بحيث تقدم ما دل عليه العقل وترد ما عارضه، بل هي تارة مع العقل، وتارة مع النص، وتارة مع الذوق الشخصي، وتارة مع المألف، وتارة ضد هذه كلها، فهي تدور مع المتاج الحضاري الجديد بغضِّ النظر عن علاقته بمصادر المعرفة، وأعتقد أنَّ تكوين منظومة عقلانية متماسكة أكبر بكثير من قدرات هذه الظاهرة وكتابها أساساً.

وبعض النقاد اعتقد أنَّ هذه الظاهرة هي امتداد تاريخي لمدرسة المعتزلة، والواقع: أنَّ هذا التفسير قد أبعد النجعة كثيراً، فمدرسة المعتزلة هي مدرسة دينية متزمتة أخرجت الفُساق من الإسلام، وشرعت للمنابذة المسلحة لأنَّة الجور، وناضلت الفلسفة الإغريقية بنفس أدواتها، ووصفهم كثيرٌ من المحققين في علم الفرق بأنَّهم أصحاب إرادات، أي: أصحاب نُسُك وعبادة، وكان لديهم نتاج عقلياً منظم، وإنما سبب زيفهم غلوُّهم في التفهيم بالعقل في الغيبات وتقديمهَا على مضامين المرويات، حتى نتجت عن ذلك أصولهم الخمسة المعروفة، لا لأنَّهم أعرضوا عن الشرائع العلمية وانبهروا بأمة من أمم الكفر، فالمعزلة مدرسة غلوٌّ لا مدرسة تساهل، بل إنَّ المعتزلة أشرف بكثير من الخطاب الفرانكوفوني المعاصر الذي يحاول الوصول إلى تناقضات داخلية في التراث الإسلامي بهدف تحديد الوحي جملة عن الحياة العامة.

إذن: ما تفسير هذا الانقلاب المعياري؟

بحسب بحثي وفي تقديرِي الشخصي فالذي يظهر لي: أنَّ النواة الخفية

التي انطلقت منها كل هذه التحولات الجذرية والحادية في المواقف والرؤى هي المغالاة في قيمة المدنية والحضارة، بتعريفها المادي، فالغلو في الحضارة والمدنية الدينوية بتعريفها المادي، وتحويلها إلى القضية الأولوية وأغية الغايات هو الجذر الرئيسي الذي ابتدأ من كل هذه الانقلابات المفاهيمية، بمعنى: أنَّ النموذج التفسيري الذي يقدم إجابة دقيقة حول تطبيقات هذه الظاهرة هو ما يمكن تسميته غاية الحضارة، ومركزية المدنية، بتعريفهما المادي.

فيمكن القول بكل اختصار: إنَّ الغلو المدنى ينبع الانحراف الثقافى، حيث يستطيع التحديد العملى للوحى؛ لأنَّه لا يدفع باتجاه المدنية الدينوية المادية، ويتعارض مع كثير من منتجاتها، ويورث الاستخفاف بالتراث الإسلامى لتضمنه جهاز مفاهيمي شرعى يزهد فى الدنيا ويربط الإنسان بالآخرة.

ويُثمر هذا الغلو في قيمة المدنية المادية لدى صاحبه تعظيمًا نفسياً للثقافة الغربية الحديثة؛ لتفوقها المدنى المادى على غيرها من الأمم المعاصرة، فيصبح مأخوذاً بعرض منجزاتها، ويتضائق من عرض ثغرات الثقافة الغربية، ويميل لتفهمها وإعطائها معنى إيجابياً، أو محايدها على الأقل وتسويفها في جنب محاسنها.

ويبدأ الشاب في الابتعاد التدريجي عن العاملين للإسلام لأنهما كهم بالدعوة إلى الله، بما تتضمنه من تعميق الإيمان في الناس، والتفقه في معاني الوحي، ويصبح أساس العلاقة مع الآخر ليس مبنياً على أساس ديني بحيث يوالى الآخر بقدر ما فيه من موالة الوحي والقرون المفضلة، وينافي بقدر ما

فيه من منافاة الوحي والقرون المفضلة، بل يصبح أساس الولاء تجاه الآخر أساساً مدنياً مادياً مبنياً على مقدار السعي المشترك لعمارة الدنيا، بغض النظر عن حجم الانتهاكات لحمى الشريعة والفضيلة، فيغتفر لصاحب المنجز المدني المادي - سواءً كان مؤلفاً، أم اتجاهها فكريًا، أم مجتمعاً معاصرًا - كُلُّ انحرافاته الدينية، وتفهمه في بحر حسناته المدنية، بينما يُنظر بعين الامتنان إلى صاحب المنجز الشرعي - سواءً كان مؤلفاً، أم اتجاهها فكريًا، أم مجتمعاً معاصرًا - مadam أنه غارق في القصور المدني المادي.

وحاول أن تتأمل في لوحة العزوف الدعوي الحزينة المعاصرة، وتتبع خيوط الارتباط الفكري الذي أصاب بعضًا من شباب المجتمع المسلم اليوم، وسترى أنَّ تلك الخيوط جمِيعًا تلتقي عند عقدة المغالاة في قيمة المدنية والحضارة بتعريفهما المادي، فتصدر عنها وترتد إليها.

وسرُّخ طرُفُك حيث شئت في الأطياف الفكرية التي تعج بها الحياة الحديثة وسترى أنَّ الميسِّم الذي منح هذه الأطياف جمِيعًا ألوانها المتباينة هو الموقف من الحضارة، فأخبرني ما هي الدرجة التي تحتلها قيمة الحضارة والمدنية في سُلُّم القيم عندك؛ أخبرك أين تقع على خريطة الجبهات الفكرية المعاصرة.

فنحن إذا تبعنا تطبيقات هذا الخطاب الجديد، وموافقه، وأراءه، وصيغ علاقاته، وإحداثيات موقعه التي اختارها على الخريطة الفكرية، فستتوصل - حتمًا كما سبقت الإشارة لذلك - إلى أنَّ القيمة المركزية التي تسيد عليه وتجعله يدعم موقفًا ما أو يعارضه، أو يشن قضية ما أو يحط منها، فستجدوها بكل تأكيد مركبة المدنية، بمعناها المادي، وبناءً على

مركزية المدنية المادية، فقد تحددت صيغ العلاقات مع المجتمع والتراث والغرب والدولة العربية الحديثة على أساس القرب والبعد من التمدن المادي.

فبمجرد أن يتشرب الشاب المسلم فكرة الغلو في قيمة المدنية والحضارة والعمارة والنهضة بتعريفاتها المادية؛ فإنَّ هرم الأولويات وخربيطة القيم تقلب عنده رأساً على عقب، فمن يرى أنَّ الأولوية والقيمة المركزية في سُلْمِ القيم هي تشيد المدنية الدينية المادية؛ فإنَّ الثقافة الغربية في ميزانه ستكون النموذج المتفوق، بينما سيكون عصر القرون المفضلة والحركة الإسلامية المعاصرة نموذج الإخفاق والفشل الذي يجب الاعتذار عنه.

أما من يرى أنَّ الأولوية والقيمة المركزية في سُلْمِ القيم هي الترzkية، وتشيد المستقبل الآخروي، وأنَّ المدنية الدينية المادية مجرد وسيلة؛ فإنَّ التراث الإسلامي ومن بعده الحركة الإسلامية سيكونان نموذج الفرادة والتميز، بينما ستكون الثقافة الغربية نموذج الانحطاط والتخلف.

(٣) ينابيع الغلو المدني

هذا الخطاب الذي تطور بطريقة مؤلمة، ووصل إلى حالة غلو مدني تعارض مع أصول الوحي، اكتنفته أربعة ظروف رئيسية شكلت أضلاع الوعاء الجوهري لتناميه، ألا وهي مناخ سبتمبر، والضخ الفرانكوفي، وحفاوة وسائل الإعلام، ورد الفعل تجاه البغي الإلكتروني.

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر تعرض الاتجاه الإسلامي إلى حالة محاكمة عالمية شرسة حدّت من انسياقه ودوّيه، وتراجعت معها شعبيته الاجتماعية بشكل ملموس، وفي ظل هذا الفراغ الجزئي الذي خلفه انكماش الحالة الإسلامية، برزت أبحاث المدرسة الفرانكوفونية النشطة في النطاق المغاربي، كإجابة جديدة نجحت في استغلال الطرف الأمني الحالي، وحققت اكتساحاً استثنائياً في فترة قصيرة.

والفرانكوفونية (*francophonie*) هي في الأصل مفهوم يطلق على الناطقين باللغة الفرنسية، ثم اتسع استعماله بحيث أصبح «الالتزام آيديولوجي» لإشاعة وترويج اللغة والثقافة الفرنسية، والمحافظة عليها، وخصوصاً في المستعمرات الفرنسية السابقة، وترعاه مؤسسات متعددة، منها المنظمة

الدولية للفرانكوفونية، وأذرعتها المؤسسية المنبثقة عنها^(١).

ونحن هنا نستعمل الفرانكوفونية باصطلاح أخص، وهو: تعبير عن تيار حداثي عربي معاصر يعمل على إعادة تأويل التراث الإسلامي باستلهام المناهج الفكرية الفرنسية، بما يعني: تطوير الثقافة المقرؤة لصالح الثقافة القارئة، الواقع: أن كثيراً من الحداثيين العرب لا يخوضون أنهم يتصرفون في التراث بعدسات فرانكوفونية، حتى قال الجابري:

«الملاحظة التي أبدتها أحد الزملاء حينما قال: «إن الاستيولوجيا الفرنسية حاضرة أكثر فيما كتبت»، فعلًا، هذا صحيح، وهو راجع إلى عدة أسباب، ذاتية وموضوعية، فأما الأسباب الذاتية فهي أنها في المغرب مرتبطة بالثقافة الفرنسية أكثر مما نحن مرتبطون بالثقافة الأنجلوسكسونية»^(٢).

(١) لمطالعة نموذج لرؤية الفرانكوفونيين لأنفسهم يمكن مراجعة الكتاب الذي أصدره المجلس الأعلى للفرانكوفونية، وهو الحلقة العاشرة من سلسلة «دراسات الفرانكوفونية»، وهو بعنوان: «الفرانكوفونية العربية: دراسات وشهادات»، ترجمة: جيهان عيسوي، وهذا الكتاب صدر متزامناً مع قمة «الفرانكوفونية العربية» التي عقدت في بيروت في أكتوبر (٢٠٠١م)، ويجد القارئ في المقدمة التي قدّمها شارل جوسلان للكتاب - باعتباره «الوزير المفوض للتعاون والفرانكوفونية» - طرحاً في غاية الغرابة، حيث يحاول جوسلان في مقدمته أن يقنع القارئ العربي أنَّ الفرانكوفونية أحسن للعرب من الأمراك! وكأنَّا يفترض أن نختار أحدهما. ولمطالعة تحليلات نقديَّة متنوعة حول الفرانكوفونية. انظر: عبد الإله بلقزيز، (محرر)، «الفرنكوفونية: آيديولوجيا، سياسات، تحدي ثقافي لغوي»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، (٢٠١١).

(٢) محمد عبد الجابري، «التراث والحداثة: دراسات ومناقشات»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، (١٩٩٩م)، (ص ٢٩٣).

وبذات الوضوح يعترف أركون بعدساته الفرانكوفونية، فيقول: «المنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي، أو الأوروبي»^(١).

ويبدو أنَّ هذا الرواج السريع سيكون مؤقتاً ريثما يستعيد الاتجاه الإسلامي عافيه الأممية؛ إذ لو كانت المدرسة الفرانكوفونية تتکئ على عقريمة أطروحتها الخاصة؛ لكان متحفها عامراً منذ الثمانينات، وليس بعد العام (٢٠٠١م)! وإنما رواجها بعد كсадها كان تبعاً لزلزال الظرف السياسي السبتمبرى الذى قلب توازنات القوى رأساً على عقب، وسمح لكتير من الأفكار السياسية المتتشنجة أن تبتسم فوق الطاولات المستديرة.

على أية حال .. فإن كثيراً من الشباب الإسلامي الذي أقبل على منتجات المدرسة الفرانكوفونية في معارض الكتب، وأمام رفوف الوحدة والساقي والجمل لم يتته من التهام تلك الكتابات إلا وقد تشرب المفاهيم الضمنية الحاكمة لتلك الكتابات، أو بمعنى آخر المنطق الداخلي لهذه الدراسات، وعلى رأس تلك المفاهيم مركبة المدنية وغاية الحضارة.

تلك التريرة التي كانت تقرأ أيام أزمة الخليج مجلة المجتمع، ومجلة البيان، والمودودي، وسيد قطب، والندوة، ومحمد قطب، ومحمد الغزالى، وفتحى يكن، ومحمد أحمد الراند، وجمال سلطان، وبالكاف فهمي هويدى، ومحمد عمارة، وتكتظ أدراج سياراتهم بكاسيتات العودة والحوالى، أصبحوا عشية سبتمبر يقرؤون للمدرسة الفرانكوفونية/المغاربية

(١) أركون، «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، دار الساقى، الطبعة الثالثة، (١٩٩٨م)، (ص ٢٥١).

التي كان أشهر عمالقتها محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، ومحمد أركون، وعبد المجيد الشرفي، وعبد المجيد الصغير، بالإضافة إلى مشارقة محدودين كانوا قريبين من هذا الاتجاه، كحسن حنفي، وخليل عبد الكريم، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الجود ياسين، وطيب تيزيني، وحسين مروة، وعلى حرب، وفراس السواح، وأضرابهم.

هذه الشريحة من الشباب الإسلامي اصطدمت في مقاعد المدرسة الفرانكوفونية/المغاربية بسؤال الحضارة، وبات من نافل القول أن نشير إلى أن الصدمة كانت قاسية وشرسة جدًا، لدرجة إحداث ارتتجاجات فكرية، وقدان للتماسك الثقافي لدى كثير من هؤلاء القراء.

هذه الشريحة الشبابية ذات الخلفية الدعوية الإسلامية حاولت بادئ الأمر أن تقدم إجابة عن سؤال الحضارة ترضي الطرفين، فتلافي الاصطدام بانتماها العميق الذي يشدّها، وتتوعد للذوق الفكري الذي تقرأ له بعد أن خضعت لسيطرة خطابه، لكنها قبل أن تجيب فكرت كما يفكر خصمها وتبنّت منطلقاته.

هذه الشريحة الشبابية لم تستوعب أبدًا حتى هذه اللحظة أن المدرسة الفرانكوفونية/المغاربية أعادت تشكيل منطقها تماماً، وأعادت صياغة نمط تفكيرها وطريقة تعاطيها للأمور، وأسلوب نظرها للواقع، وتقيمها للأحداث، من خلال امتصاص أدواتها الخاصة للقراءة والتفسير والملاحظة، وإعادة ترتيب الهرم الداخلي للقيم، وإعادة رسم الجدول الذهني للأولويات.

السؤال الذي يملّي نفسه في هذا الموضوع: ما الفرق بين العلمانية

العربية ما قبل (١٩٨٤م)، والعلمانية العربية ما بعد (١٩٨٤م)؟

فالعام (١٩٨٤م) هو العام الذي احتضن واقعة صدور أول حلقة من سلسلة نقد العقل العربي للمفكر المغربي ذاتي الصيت محمد عابد الجابري، والذي دشن العهد الجديد لتلמוד العلمانية العربية التوفيقية، حيث مثلت الحلقات الأربع من هذه السلسلة - والتي نشرت تباعاً بعنوان: («تكوين العقل العربي»، و«بنية العقل العربي»، و«العقل السياسي العربي»، و«العقل الأخلاقي العربي») - الاكتمال المنهجي النهائي لمجموعة الدراسات المبعثرة التي سبقتها كمدوّنة: «نحن والتراث» له.

ولذلك؛ اعتبر بعض المؤرخين الليبراليين أنه إذا كان الطهطاوي هو مؤسس تجربة النهضة العربية الأولى؛ فإن الجابري مؤسس تجربة النهضة العربية الثانية، كما يقول ذلك عالم الاجتماع والناشط المعروف سعد الدين إبراهيم.

بل إن أشهر ناقد صارم لمشروع الجابري والذي كاد يذهب شطر عمره في تتبع شواهد ونقوله، وما بين فواصله، وهو المفكر العربي المعروف جورج طرابيشي يعترف ليس بأثر الجابري في مريديه وتلاميذه، فهذا حدث تاريخي يتكرر، ولكن بسطوة الجابري المذهلة في أقرانه، والتي لم يفلت ناقده طرابيشي منها حين قرأ له أول مرة، حيث يقول جورج طرابيشي - وهو المتعقب الأشرس للجابري - شارحاً انبهاره وتأثره بكتاب الجابري حين قرأه لأول مرة:

«ولا صراح القاري بقضية شخصية، فلقد كنت بعد أشهر ثلاثة من صدور «تكوين العقل العربي» كتبت في مجلة الوحدة ثمثيناً حالياً للكتاب، وبعض الاعتراضات الجزئية،

ثم ختمت التعليق بالقول: «إنَّ النَّهْنَ بَعْدَ مِطالعَةِ تَكْوينِ الْعُقْلِ الْعَرَبِيِّ لَا يَقْنَى كَمَا كَانَ قَبْلَهَا، فَنَحْنُ أَمَامُ أطْرَوْحَةِ تَغْيِيرٍ، وَلَيْسَ مَجْرِدُ أطْرَوْحَةِ ثُقْفٍ»...^(١).

ونفوذ المفكر في أقرانه ومجايليه استثناء عزيز في مدونة التاريخ؛ إذ المعاصرة حجاب.

وقد سبق أن لاحظ مؤرخو الفكر العربي هذه الظاهرة حيث قال رضوان السيد مثلاً: «الجابري هو المفكر العربي الأكثر شعبية في أواسط الشباب في العالم العربي»^(٢).

والحقيقة أنَّ وزن الجابري وكونه منعطف يكاد يكون محل إجماع بين المعاصرين، وهذا يعني أنَّ تاريخ ظاهرة العلمانية/ التوفيقية بالجابري ليس كثيراً بالقياس إلى وزنه وقدرته على اختراق الحواجز الخرسانية التي عانتها الخطابات التي جايلته من كافة التيارات.

وأما موقف الجابري نفسه من مفهوم العلمانية فهو موقف ملتبس، فالجابري كان في أعماله المبكرة يصرح بتبني العلمانية ومبركتها، كقوله - مثلاً - على سبيل الإطراء: «الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت علمانية الاتجاه»^(٣)، و قوله في موضع آخر في سياق الإشادة: «فإنَّ هذا يجب أن لا يمنعنا من إبراز أهمية هذا الاتجاه «العلماني» في خطاب ابن باجة»^(٤)، لكن مال الجابري

(١) طرابيشي، «نظريَّةُ العُقْلِ»، دار الساقِي، الطبعة الثانية، (١٩٩٩م)، (ص ٨).

(٢) رضوان السيد، «محمد عابد الجابري وتفسير القرآن»، صحيفة الحياة، العدد: (١٧٢٠٠).

(٣) الجابري، «نَحْنُ وَالْتَّرَاثُ»، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، (١٩٩٣م)، (ص ٩).

(٤) الجابري، «نَحْنُ وَالْتَّرَاثُ»، (ص ١٩٢).

في أعماله المتأخرة لترك «مصطلاح» العلمانية بعد تشوّهه، ودعا لوضع محتواه في مصطلحات أخرى أقل حساسية للقارئ الإسلامي، حيث يقول الجابري مثلاً: «ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان مدعاة للبس وسوء التفاهم، كشعار العلمانية»، ثم يقول: «نادينا منذ الشمائلات من القرن الماضي، بضرورة استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري «الديمقراطية»، و «العقلانية» ...»^(١).

ولكن مما يشكل على هذا التقييم السلي لشعار العلمانية أن الجابري يعود فيمرر «محتوى» العلمانية في مواضع أخرى، فكأنه يتقدّم مصطلاح العلمانية ثم يعود ويفرغ هذا النقد من محتواه، حيث يقول الجابري - مثلاً - في كتاب لاحق: «الإسلام دين ودولة، ولكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين»^(٢)، ويُكرّس الفكرة العلمانية التي تقول بعدم علاقة الشريعة بنظام الحكم، فيقول: «ليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام»^(٣)، فهذا التردد بين رفض الشعار ودُسْنِ المحتوى يُوحي بأنَّ دوافع الرفض استراتيجية وليس عقائدية^(٤)، وخصوصاً أن إعلانه رفض المصطلح - كما يزعم - حدث مع

(١) الجابري، «في نقد الحاجة إلى الإصلاح»، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م)، (ص ٨٣ - ٨٦).

(٢) الجابري، «العقل السياسي العربي»، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الخامسة، (٢٠٠٤م)، (ص ٣٥٨).

(٣) الجابري، «العقل السياسي العربي»، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الخامسة، (٢٠٠٤م)، (ص ٣٧١).

(٤) ثم وجدت لاحقاً رضوان السيد - وهو محسوب على الحداثيين - يقول عن العلمانية عند الجابري: «وال الفكر العلماني ، والجابري لا يحب المصطلح وإن قال به مضمونياً». انظر: رضوان السيد، «المثقفون العرب والمعورث الإسلامي»، =

الثمانينات، أي: مع بزور الضغط الثقافي للصحوة الإسلامية.

وهذه المراوغة اللغوية في الفرار من مصطلح العلمانية وتقديم نفس المحتوى تحت مصطلحات أخرى ليس سلوكاً خاصاً بالجابرية بل. هذه الاستراتيجية المخالفة راجت بين المثقفين العلمانيين العرب منذ نجاح الصحوة الإسلامية في بث الوعي الشعبي بتعظيم تحكيم الشريعة، ويمكن لنا أن نقدم نماذج على ذلك لبعض العلمانيين العرب، فمن ذلك مثلاً ما قاله جابر عصفور: «بما أن كلمة «العلمانية» أصبحت سيئة السمعة؛ فمن الأفضل استخدام «الدولة المدنية»»^(١).

حسناً، دعنا نطرح المسألة بصيغة مقاربة: ما الفرق بين مدرسة صادق جلال العظم، وذكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا، ومحمد أحمد خلف الله، ونظائرهم، وبين مدرسة الجابرية، وأركون، وحسن حنفي، ونظائرهم؟
بمعنى: ما سر الجاذبية في دراسات العلمانية العربية الحديثة التي خلبت أذهان الشباب الإسلامي وجعلته يُقبل بنهم على هذا اللون من الدراسات والأبحاث؟

الحقيقة: أنَّ الفرق الأساسي هو التحول من الاستهداف المباشر للشريعة إلى إعادة تفسير التراث من خلال الأدوات التي تطرحها العلوم الإنسانية الحديثة، أو بشكل آخر القفز من الإشكالية الأنطولوجية إلى الإشكالية الإبستمولوجية.

= الشرق الأوسط، (١٩ أكتوبر ٢٠١٠م). وهذا التصوير من رضوان السيد لموقف الجابرية من العلمانية يبدو لي تصويراً دقيقاً.

(١) جابر عصفور، الأزهر والمثقفون، الأهرام، السنة (١٣٥)، العدد (٤٥٤٥٨).

هذا الفارق - وهو عرض التراث في الأفقية الأنثروبولوجية - هو بالضبط مصدر الجاذبية والإثارة لدى القارئ الإسلامي، وهي اللغة التي يفهمها جيداً.

لقد امتص وشرب هؤلاء الشباب بصورة ضمنية كثيراً من المفاهيم المحقونة بتأويلات علمانية مضمورة، أو التي تدفع باتجاه تعزيز التصورات العلمانية، مثل مفهوم عصر التدوين، والتنصيص السياسي، والعقل المستقيل، والأرثوذكسيّة الإسلامية، والنص كمنتج ثقافي، وميّة القرآن، وغيرها من أدوات التفكير العلماني.

على أية حال .. تظلُّ المدرسة الفرانكوفونية/المغاربية المعاصرة هي الأكثر تعبيراً عن هذا الشكل من الخطاب، واهتمامها بموضوعيها الرئيسيين: إعادة تأويل التراث والتحليل الأنثروبولوجي للحركة الإسلامية كان مصدر الجاذبية والإغراء الذي حقق لها النهاز إلى أسوار الداخل الإسلامي، ذلك أنَّ الحقول والمواضيع ذات الاهتمام المشترك تمثل دوماً لغة مفهومة ومشتركة، ونقطة تعارف والتقاء، تحول - غالباً - إلى حالة تلقٍ تتعدد بوصلة نفوذها طبقاً لميزان القوى المعرفية، لتنتهي بحالة استعمار ثقافي.

والحقيقة: أنَّ لحظة انتقال هذه الشريحة الشبابية بين المدرستين لم تكن مجرد لحظة تفاعل طبيعي مع راقد ثقافي معين، بل شهدت ارتجاجات فكرية مذهلة كانت نتيجة لصدمة انقلاب السؤال المركزي بين المدرستين.

فالسؤال المركزي في مدرسة الفكر الإسلامي كان سؤال انتصار الإسلام، ويدخل في ذلك سائر ما تم تطويره من مفاهيم دعوية تشكل نسخ

هذا الفكر كمفهوم الحل الإسلامي، وتحكيم الشريعة، والتزكية الإيمانية، والعمل الجماعي، وفقه الواقع، والتعدد التنظيمي، والعمل التربوي، وإنكار المنكرات، وتوسيعية الجاليات، وتفعيل المساجد، والأمن الفكري، وحراسة الفضيلة، والإعلام الإسلامي، وتضميد جراحات المسلمين، وإعداد القوة، ونحوها من المفاهيم الإسلامية وصيغ العلاقات العربية في هذا الخطاب. أمّا السؤال المركزي للمدرسة الفرنكوفونية، فقد كان سؤال الحضارة، بمعناها المادي، ومن ثمَّ محاسبة التراث، والاتجاه الإسلامي، والمجتمع العربي، والدولة العربية الحديثة على أساس الاقتراب والابتعاد عن النموذج الغربي الحديث، حيث كان النموذج الغربي الحديث هو المعيار الضمني غير المعلن، وإن كان النص الفرنكوفوني في كثير من الأحيان يتظاهر بخلاف ذلك.

هذه الصدمة بخطاب المدرسة الفرنكوفونية، وسطوة جهازها المفاهيمي، واكتظاظ لغتها الباذخة، وترسانة شواهدتها التراوية، وما يتأثر على جنبات نصوصها من أعلام أوروبية رنانة، وما تحيل إليه من تجربة غربية متصرفة، وما تنطوي عليه بعض فقراتها من هالة الغموض المبهر، وشحونها المستمر والمضرر ضد كل ما هو لا غربي نجحت في اختطاف التفكير المتوازن، وتصدير الاتمام الدعوي، وإخضاع القارئ لمنظلماتها الضمنية، والاستسلام لزواجها الخاصة في النظر القراءة وتقدير الأمور، والتفكير في العالم من خلال شبكتها المفاهيمية ذاتها.

ما جعل انتقال هذه الشريحة الشابة - موضع البحث - بين المدرستين ليس انتقالاً خطياً تراكمياً من مدرسة إلى التي تليها، بقدر ما كان

استقالة فكرية غير ودية من معسكر سابق، وتسجيل لعضوية جديدة في المعسكر المقابل.

أزعم أنَّ الجزء الأكبر من فاتورة الارتكاب الفكري لدى هذه الشريحة الشبابية المحلية تحمله الإجابات الخاطئة عن سؤال الحضارة، والتي كانت نتيجة الاصطدام ببريق الخطاب الفرانكوفي تحت ضغوط العادى عشر من سبتمبر والتي كان وسطنا الثقافى فيها أشبه بالمسافر اللاهث الذى يتعلق بأقرب حافلة لا يهددها قراصنة البيت الأبيض، بغضُّ النظر هل كانت تلك الحافلة ستبلغ غايتها، أم ستتعطف به إلى غاية أخرى.

ويجب أن نعترف أن نزول الخطاب الإسلامي من أعواد المنبر فترة التسعينات إلى قفص الاتهام بعد سبتمبر بدُّد شيئاً من جاذبيته الاجتماعية، وفتح المجال لتسويق خطابات أخرى لا تتمكن على نجاحها الخاص، بقدر ما تتمكن على غياب منافسها العميد.

وهذا يعني - كما سبق - أنَّ الخطاب الإسلامي المعاصر سيسترد عافيته وموقعه الاجتماعي الريادي بمجرد تجاوز هذه الأزمة، والتخلص من الآثار الأمنية الحادة لحادثة سبتمبر، تماماً كما أثنا نشاهد الهياج والصخب والإدانات العشوائية كأعراض طبيعية تصاحب الوهلة الأولى للحادث المروري، ثم تعود الأمور إلى مجاريها وتكمل المسيرة طريقها بمجرد تجاوز آثار الدهشة الأولية.

وقد علِّمنا التاريخ دوماً أنَّ الكساد المرتبط بظروف سياسية ينتهي ب نهايتها ، ولذلك ؟ فإنَّ الجزيرة العربية التي ارتدت لظروف موت الرسول ﷺ

استعاد الخطاب الإسلامي موقعه فيها مباشرة بعد استقرار الخلافة على يد الصديق.

وعلى أية حال، ومهما كانت ظاهرة الغلو المدني ظاهرة مؤقتة بحكم كونها مرتبطة بخلفيات حادث أمني؛ فإننا مع ذلك يجب أن نبادر إلى تحليلها وتفكيك بنيتها الداخلية، والإجابة على الأسئلة التي تشغلهما وتملاً بها مقالاتها الصحفية وسجالاتها الإلكترونية وتعليقاتها الفضائية، ذلك لأننا نفترض - أولاً وقبل كل شيء - أنَّ ثمة عوامل موضوعية منحت هذه التساؤلات المشبوهة معنى معيناً في لحظة تاريخية ما، وعليه؛ فلا يجوز أن نعاملها باللامبالاة الباردة.

(٤) 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 بدهيات ظاهرة، فما يأخذك التساؤل كيف وصل أصحابها إلى مثل هذه القناعة الغريبة؟ وكيف غابت عنهم الأمور الواضحة؟!

الواقع: أنَّ كثيراً من الأفكار والمقالات المموجوحة في صورتها النهائية، أو المتناقضة مع أبجديات الوحي والعقلانية إنما بدأت بالتزام مبدأ نظري معين دون الاستكشاف المسبق لكافة آثاره النهائية ولوازمه ومؤداته، وفي ثانياً سجالات 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: ٢٧٦هـ) لانحرافات المتكلمين في عصره لاحظ هذا التسلسل في تطور المقولات المنحرفة وأنَّه يكون - غالباً - بهدف الاطراد، كما يقول ابن قتيبة عنهم: «وَحَنَّلُهُمْ أَنفُسُهُمْ

على العظام لطرد القياس»^(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 أربع الدارسين لعلم تاريخ المقالات والمملل، كما يعبر الإمام ابن تيمية - مثلاً - بدقة بالغة، فيقول:

«لم يكن أصلُ دينهم تكذيب الرسول، وردُّ أخباره ونحوه، لكن احتجوا بحجج عقلية، إما ابتدعواها من تلقاء أنفسهم، وإما تلقوها عنَّ احتاج بها من غير أهل الإسلام، فاحتاجوا أن يطردوا أصول آقوالهم التي احتجوا بها؛ لتسلم عن التقصص والفساد؛ فوقعوا في أنواع من رد معانٍ الأخبار الإلهية وتکذيب الأحاديث النبوية»^(٢).

ومثل هذا كثير في تناول ابن تيمية ودراسته للتيارات الفكرية، ك قوله مثلاً: «وَهُمْ فضلاء عقلاً، احتجوا إلى طرده والتزام لوازمه، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين»^(٣).

ويقول في موضع آخر: «وَكُلُّ مَنْ نَصَرَ قَوْلًا ضعِيفًا؛ فَلَا بدَّ لَهُ مِنْ أَحَدٍ أَمْرِينِ: إِمَّا أَنْ يَتَنَاقِضَ، وَإِمَّا أَنْ يَلْتَزِمَ لَوَازِمَ ظَاهِرَةِ الْفَسَادِ؛ فَإِنَّ طَرْدَ دَلِيلِهِ وَعَلَيْهِ لَزَمَتْهُ هَذِهِ اللَّوَازِمُ، وَإِنْ لَمْ يَطْرُدْهَا؛ تَنَاقِضَ»^(٤).

(١) ابن تيمية، «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).

(٤) ابن تيمية، «العقود»، تحقيق: محمد حامد الفقي، (ص ٨٥).

بل إنَّ الإمام ابن تيمية لا حظ أنَّ المتأولية الفكرية تكون أيضًا في العلاقة بين الأجيال الفكرية، كما يقول: «إذا كان الغلط شبراً، صار في الأتباع فراغاً، ثم باعًا، حتى آلت هذا المآل»^(١).

وقال الإمام ابن تيمية في موضع آخر: «فاليدع تكون في أولها شبراً، ثم تكثر في الأتباع حتى تصير أذرعًا، وأملاً، وفراشَ»^(٢).

والواقع: أنَّ قانون المتأولية الفكرية، كنموذج تفسيري سيساعدنا كثيرًا في فهم تطورات ظاهرة الخطاب المدني، وكيف بدأت ياشكاليات تجديدية اجتهادية مشكورة، ثم انتهى كثير من كتابتها إلى مآلات مؤلمة مذمومة، فجمهور هؤلاء الشباب حين بدأ في قراءة إنتاجات المدرسة الفرانكوفونية كان مدفوعًا في البداية بمقصد حسن نبيل وهو تنمية إمكانياته التحليلية، وامتلاك الأدوات الفكرية، بهدف تعزيز الخطاب الإسلامي ودعم حججته، ولم يفرغ كثير منهم من ازدراد هذه الأبحاث إلا وقد انقسموا فريقيين:

فأمَّا الأول: فتيقظ لبطلان الأساس الضمني الذي انبثت عليه هذه الأبحاث وهو غائية الحضارة، أو مركبة المدينة (بالتعريف المادي)، فانبثى على ذلك بطلان أكثر النتائج التي تضمنتها هذه الأبحاث من تخسيس التراث وتوقير الغرب، ومن ثم التبه للآداتين الأثيرتين في هذه المدرسة لتهشيم التراث وهما: أداة التسييس، وأداة المديونة.

أما أداة التسييس، فتعني: إعادة التفسير السياسي للنظريات الشرعية،

(١) ابن تيمية، «بغية المرتاد»، تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة، (١٤٢٢هـ)، (ص ٤٥١).

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٨/٤٢٥).

وتحركات أعلام التراث، ومحاولة ربطها بصراعات سياسية تحت شعار الأنسنة، أمّا أدلة المديونية، فتعني: محاولة ربط سائر المفاهيم والأصول الشرعية - التي صاغها فقهاء التراث - بالثقافات السابقة للإسلام، وتصويرها كمجرد اقتراض ثقافي، واستعارة معرفية، من ثقافة وافية كالثقافة الهرمية، أو الغنوصية، أو الفارسية، أو اليونانية، وسيأتي مزيد توضيح لهاتين الأداتين.

أما الفريق الآخر - وهم الأكثر - فقد استسلم لأشورياً للأساس الضمني في هذه الأبحاث، وهو مركزية المدينة (بالتعريف المادي)، لكنه حاول بحسن نية أيضاً أن يذبَّ عن دينه وتراثه، وأمته بثبات أنَّ الوحي والتراث يتضمنان أولوية المدينة والحضارة أصلًا، ومن ثمَّ تحول إلى هاجس التفسير المدنى للتراث، فأخذ يبحث داخل مضامين الوحي والتراث عن آية مشاهد تتوافق مع المدنية المادية الحديثة، وانساق في نقد كل ما لا يتوافق معها داخل التراث، وأصبح مهمومًا بمعاتبة الإسلاميين؛ للظهور بمظهر مدنى يتناسب مع الذوق المدنى الحديث.

وبطبيعة الحال: فمع كل عمليات إعادة التأويل التي مارسها هذا الخطاب على الوحي والتراث بما تتضمنه من استحضار واستبعاد مُوجه لنصوص وأعلام معينين، بهدف التوافق مع الصيغة المدنية المادية الحديثة؛ فإنَّ طبيعة الوحي والتراث في ذاتها تأبَّت على ذلك، وبقي المضمون الجوهرى للوحي حيًّا لا يمكن تعطيمه، فمع كل النصوص التي ابتسروها - مثلاً - عن ابن رشد، أو الشاطبى، أو ابن خلدون، أو ابن حزم، أو غيرهم، فقد بقيت نصوص هؤلاء ذاتها تنقض التائج النهائية لهذه المدرسة، فضلاً

عن صورة القرون المفضلة، بل فضلاً عن نصوص الوحي ذاتها، وسنحاول إبراد شيء من ذلك في موضع لاحق.

بل لقد أصبحت صورة الخطاب صورة تلفيقية باهتة تعاني في تركيبها الداخلي من هشاشة معرفية عميقة، نتيجة كونها تعتمد على الانتقائية والتغيب دون منهجية، أو معايير واضحة يمكن التحاكم إليها، بمعنى: أنها أصبحت خليطاً من النتائج القابلة لأنباء العكس، فيستطيع خصوم الرؤية الإسلامية إضحاك القارئ عليها بكل بساطة، فالآيات الكثيرة في بيان مركزية الآخرة وذم الدنيا والرفاه، ولللغة الغيبية في التعامل مع الظواهر، والمقياس الديني لصيغ العلاقات، وبيان انحطاط الكافر وأنه في متزلة الأنعام والدواب، واعتبار علوم الكفار علوماً ظاهرية، وشكل الحدود الجنائية الصريحة، وغيرها كثير لا تستطيع أن تقاومها كل تعسفات الخطاب المدني في إعادة تفسير التراث.

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

فيبداية كثير من هؤلاء الكتاب - شهادة لله - كانت بداية حسنة وهي أنهم رأوا أنه لا يمكن نشر رسالتنا الإسلامية وعزّة مجتمعنا إلا بالإمكانات والقدرات الحديثة، ثم تجاري بهم البحث في الحضارة والنهضة والإمكانات المادية الحديثة حتى جعلوها غاية في حد ذاتها بشكل عملي ضمني، ثم لما رأوا نقد الغرب يُحول كثيراً بين الشاب وبين الحضارة الغربية، ويهز مرجعيتها؛ بالغوا في التماس المعاذير لأنحرافات الحضارة

الغربية، وتلمسوا الأدلة التي توافق ما هم عليه، ثم لِمَّا انهمكوا في تكيف الأحكام وفق نتائج الغرب اصطدموا بكثير من المفاهيم الشرعية ذات المترع الديني/ الغيبي كالإيمانيات، والشعائر، والأحكام الشرعية التفصيلية، والتصورات الغبية، ونحوها، فحاول الكثير منهم جعل كل هذه الشرائع مقصودها النهائي أصلًا: عمارة الأرض وإقامة الحضارة، وهكذا بدأت هذه المفاهيم الشرعية تتناقض قيمتها في ظل وسليتها المضحة، وتتضخم قيمة المدنية الغربية المادية بحكم تحقيقها للمقصد النهائي وهو الحضارة، ثم تطور الأمر من الانبهار بالحضارة الغربية المعاصرة إلى محاسبة الحركة الإسلامية والقسوة عليها طبقاً للاقتراب والابتعاد عن الحضارة الغربية المعاصرة، ونشأ عن ذلك ظواهر انفال وانشقاق ترتب عليها الابتعاد عن مقابس الإيمان والتخول بالذكرى، فأخذت جذوة الإيمان تخبو يوماً بعد يوم، وارتخي الانقياد وفقدت 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 الإغراق في التفاصيل الصغيرة، وهكذا يتسلسل الأمر من سيء إلى أسوأ.

وكنتيجة مباشرة للمظالم الإنتertية التي واجهها بعض هؤلاء الكتاب في بدايات كتابتهم، كنسبة لوازم لم يلتزموها وفضلوا بها، أو ربطهم بجهات خارجية فرية وبهتانا؛ فإنَّ كثيراً منهم قادته مناكفة الخصوم تدريجياً إلى الانقلاب على الرؤية الإسلامية والرغبة الدفينة المثلجة في تأكيد المبادئ، بمناسبة وبلا مناسبة، حتى آل الأمر بِكُلِّ الفرقين المتابغين إلى الاستقواء

بأحد جناحي السلطة ضد الفريق الآخر.

والحقيقة: أنَّ وقوع بعض المتسفين 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 يبني بعض المستنٰة، إما على بعضهم، وإما على نوع من المبتدةعة، بزيادةٍ على ما أمرَ اللهُ به، وهو الإسراف المذكور في قولهم: ﴿رَبَّنَا أَغْفِرْ 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 ممن يقول بأنَّ النبيَّ رأى ربه بعينيه يكفرون مَنْ خالقه، لما ظنوا أنه قد جاء في ذلك أحاديث صحيحة، كما فعل أبو الحسن علي بن شكر؛ فإنه سريع إلى تكفير مَنْ يخالفه فيما يدعوه من السنة، وقد يكون مخطئاً فيه، إما لاحتجاجه بأحاديث ضعيفة، أو بأحاديث صحيحة لكن لا تدل على مقصوده»^(٢).

ولكن العاقل لا ينحرف عن الشرع انتقاماً من أخطاء بعض المتسفين له؛ فإنَّه ما ضرَّ إلَّا نفسه، وإنَّما كمال الإيمان أن ينظر العاقل في النصيحة، ويستغفر لمن أخطأ عليه، ويراجع علاقته بربه، فإنْ كان على صواب مضى، وإنْ كان على خطأ أثاب.

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

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٤٣٣/١٦).

- وأبو الحسن علي بن شكر هو قاضٍ شافعي مصري، سمع من الحافظ عبد الغني المقدسي، وله كتاب في السنة والصفات، توفي عام: (٦٦٦هـ). انظر: الذهبي، «تاريخ الإسلام»، تحقيق: يشار عواد معروف: (٤٨٠/٢٦).

ثم إنَّ ممَّا زاد في تأجيج هذا الجمود الشباعي حفاوة كثيرة من المؤسسات الإعلامية بذلك مدفوعة بتصفية حسابات قديمة مع ما تسميه «الإسلام السياسي»، ومن يتصور أنَّ المؤسسات الإعلامية مجرد مناخ معرفي بحت فهو يعيش وهوَّا كبيراً، فالمؤسسات الإعلامية كائنات سياسية لها أجندتها الخاصة وانحيازاتها العميقة، ولكن لها أدواتها الخاصة في الاستقطاب والتوظيف بما يتناغم مع بنيتها مثل منصب كاتب عمود صحفي، أو مشرف صفحة الرأي، أو مقدم تلفزيوني، أو معد برامج، أو ضيفاً دائمَا يوضع تحت اسمه «خبير في الجماعات الإسلامية»، ونحوها من المناصب الإعلامية التي تخطفُ لُبَّ الشاب في عصر الشاشة.

وبعد هذا العرض الموجز حول السياق التاريخي لهذه الظاهرة وتطوراتها، سنتنقل إلى المناقشة الموضوعية لإشكاليات هذا الخطاب وعلاقتها بأصول الوحي، وسنحاول أن نركز على استعراض حقائق الوحي التي أضاعها هذا الخطاب وضمرت فيه وغابت في زحمة جموده المدني، وهو موضوع الفصل الثاني.

الفصل الثاني

منزلة المدنية المادية

(١) وظيفة الإنسان

ما هي وظيفة الإنسان؟

هذا هو السؤال/المدخل الذي تعود إليه الاختلافات الجوهرية للاتجاهات الفكرية - كما سبق أن أشرنا - 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، وابننى على ذلك أن اشتغل هذا الخطاب بقضية التمدن وتوجيهه كافة المعطيات الأخرى إليها والتسامح في كل ما سواها، ومن ثم تقييم المجتمعات والثقافات والشخصيات بحسب منزلتها في هذه المدنية الدنيوية.

والمدنية بحسب هذا الاتجاه مفهوم شامل يدخل فيها كل ما يدفع باتجاه تحقيق الرفاه البشري وسعادة الجنس الإنساني في كافة ميادين الحياة الدنيوية، والتقدم في العلوم الفلسفية والإنسانية والطبيعية والفنون، ونحوها. أمّا الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الشرعي، فيرى أنّ وظيفة الإنسان هي

العبودية، بمعنى: أنَّ الله خلق الإنسان، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب؛ لتدل الناس على الله وعبادته، وبيان دقائق ما ينبغي له سبحانه وتعاليٰ، وما لا ينبغي في معاملته جل جلاله، وبيان قواعد تنظيم حقوق العباد، وأنَّ كل ما في هذه الدنيا إِنَّمَا هو متاعٌ ولعُبٌ ولهُوٌّ، فيجب أن يُسْتَعْنَى بما يُحْتَاجُّ منها على عبودية الله، وكل ما لم يُعْنِ على عبودية الله، ولم يُؤَدِّ إلى هذا الغرض فهو دائر بين مرتبتين لا ثالث لهما، إِنَّمَا محرم يُجْبِي الْكَفْعُ عَنْهُ، وإِنَّمَا فضول يشرع الزهد فيه.

فالعمارة والحضارة والمدنية بمعانيها المادية مجرد وسيلة لإظهار الدين وإقامة الشعائر والشراطع، فلا يُحْمَدُ من هذه المدنية إِلَّا ما حَقَّ هَذِهِ الْغَايَةِ، وتتلخص منزلة المدنية - بكل اختصار - في المبدأ الأصولي الشهير المعروف بـ«مقدمة الواجب»، والذي ينصُّ على أنَّ «مَا لَا يَتَمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ، فَهُوَ وَاجِبٌ»، وعليه؛ فإنَّه إذا تَمَّ بِدُونِهِ؛ فَلَا يُجْبِي.

وحين تكلم الإمام ابن تيمية عن وظيفة الدولة حسب التصور الإسلامي في كتابه «السياسة الشرعية» قدَّم تلخيصاً مهماً يكشف وسليمة المدنية، وكونها مرتبطة بالغاية الديني، كما يقول الإمام ابن تيمية:

«فالمقصود الواجب بالولايات:

(١) إصلاح دين الخلق الذي متى فاتتهم خسروا خساراً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا.

(٢) إصلاح ما لا يقوم الدين إِلَّا بِهِ من أمر دُنياهم^(١).

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

والعبودية بحسب هذا الاتجاه نظام من الشعب التدرجية الشاملة أعلاها: قول لا إله إلا الله، وأدناؤها: إماتة الأذى عن الطريق، فتبدئ بإغراق الله، وتجريد القلب له، ويليها الفرائض العينية، ثم الفروض الكفائية التي يتحقق بها نفع الناس في مصالحهم العامة.

وإذا تزاحمت شعبتان من شعب العبودية؛ فلا يقدّم ما يتعلّق بالشأن المدني مطلقاً، بل ثمة قواعد شرعية دقيقة في المفاصلة والموازنة بين مرتب 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 المحضة 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 تقسيم المجتمعات والثقافات والشخصيات بحسب متردتها في هذه العبودية.

وتفرّعاً على اختلاف هذين الاتجاهين في تحديد الوسيلة والغاية؛ انبنت أكثر الفروق الهائلة والتفاصيل اللانهائية من الآثار، واستتبع ذلك تفاوتاً كبيراً في المواقف، فكل قضية فكرية يختلف 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 مغايراً، فكل فريق معنى بغايه ومقصده النهائي.

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 حاسرة، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّاً وَالْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وبَيْنَ ثَلَاثَةِ أَنَّما بَدأ خلق الإنسان في هذه الدنيا، ثم يبعثه بعد موته ليحاسبه على هذه الغاية، وهي القيام بالعبودية، كما قال ﷺ: «إِنَّمَا يَدْرُوا مَعْلَقَةً ثُمَّ يُعِيدُونَ لِيَجْرِيَ الَّذِينَ أَعْسَطُوا وَعْدًا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يُلْقَسْطَلُ» [يونس: ٤].

وفي كثير من المواقع يُبَشِّرُ ثالثة بين ثانيا الآيات على أنَّ وظيفة الخلق وغايتها إنَّما هي ابتلاء الناس في هذه العبودية، كما قال ﷺ: «الَّذِي خَلَقَ النَّوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَلْكُمُ أَكْثَرُكُمْ أَخْسَنَ عَمَلاً وَهُوَ الْمَرِيرُ الْفَقُورُ» [الملك: ٢].

وَحْسُنَ 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 أرسل الله الرسل في التاريخ البشري أصلًا؛ لأنَّ الله ﷺ قد أثبت تمييز تلك الأمم أصلًا في عمارة الأرض وعمق علمها بالدنيا، كما قال ﷺ عن الأمم السابقة: «كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا» [الروم: ٩].

وقال عن علمهم المدني: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا يَنْ لَحْيَا» [الروم: ٧].

وبَيْنَ ثَلَاثَةِ وظيفة النبات والكتب السماوية والشرع، وأنَّها كلها تهدف لتأكيد عبادة الله، والاستعداد للحياة المستقبلية بعد الموت، وليس المتنافسة العالمية في المدنية والحضارة الدنيوية، كما قال ﷺ عن وظيفة

الرسول : «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْبَتْ أَعْبَدُوا اللَّهَ وَاجْتَنَبُوا الظَّالِفَوْتَ» [النحل: ٣٦].

وذكر عليه السلام السؤال الإلهي عن تحقيق هذه الغاية فقال عليه السلام: «يَعْمَلُونَ
الْجِنَّةُ وَالْإِنْسَانُ إِنَّمَا يَأْتِكُمْ رَسُولٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ مَا يَنْهَا وَمُنذِرُوكُمْ لِنَاهَةٍ يَوْمَكُمْ
هَذَا» [الأنعام: ١٣٠].

وقال عليه السلام مُبيّناً وظيفة الشرائع : «وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» [آل عمران: ٥].
وغير ذلك كثير من محكمات الوحي التي كشفت بشكل حاسم غاية
خلق الإنسان ، والذي يعنيها هاهنا ذكر بعض الشواهد لا استقرارها .

(٢) 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 تجاه الإسلام، لكن هذه هي
الحقيقة.

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

والشواهد وأوجه الدلالة التي تبرهن أن المدنية الدنيوية ذات قيمة ثانوية
باعتبارها مجرد وسيلة لنصرة الإسلام وتحقيق شرائمه تابعة لهذا الهدف،

وليست غاية في حد ذاتها، أو مجالاً لمنافسة الشعوب والأمم في امتلاك الدنيا، هي شواهد تفوق الحصر.

لقد جاء القرآن بشكل واضح بتأسيس مركبة الآخرة في مقابل مركبة الدنيا، هذا الأمر واضح في القرآن بشكل يخجلنا 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 العمران المادي! والحقيقة: أَنَّا نكذب على القرآن، ونضنه في موقع لم يأتِ ليضع نفسه فيه.

لا.. أبداً.. لم يأتِ القرآن بأولوية العمارة المادية، بل جاء لعكس ذلك تماماً، جاء ليؤسس مركبة الآخرة في مقابل مركبة الدنيا، جاء القرآن ليحول الدنيا من غاية إلى مجرد وسيلة.

بل إنَّ بيان القرآن لخطر الدنيا في إضلال الناس عن الله أكثر من بيانه لوجوب عمرانها أصلاً، فالدنيا في التصور القرآني مجرد وسيلة خطيرة يجب التعامل معها بحذر، خوفاً من أن تجرفنا عن الحياة المستقبلية اللانهائية في الدار الآخرة.

إنَّ أبرز مبادئ العقلانية تقديم المصلحة المؤبدة على المصلحة المؤقتة، ولذلك جاء القرآن بالتأكيد على هذه الحقيقة العقلية وتعزيز مقتضها فقدم سعادة الآخرة الباقي المؤبدة على متعة الدنيا الفانية المؤقتة.

كثير من النخب المثقفة يشعر بالتبرم حين يسمع كلام القرآن في ذم الدنيا؛ لأنَّهم يخشون أن ينصرف الناس عن هذه الوسيلة، فنبقي مجتمعاً ضعيفاً، وهذا نوع من الاستدراك على الله!

ولذلك؛ كان وسيظل ينبع الانحراف الثقافي - بكل اختصار - الانهار بالمظاهر المادية من عمران ومدنية وحضارة دنيوية مادية، والزهد في مضمون الوحي من العلوم الإلهية وحقائق الإيمان والغيبات ومعاملة الله سبحانه وتعالى.

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 تعالى:

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِتُبَلُّو هُنَّ أَيُّهُمْ أَحَسَنُ عَمَلاً﴾ [الكهف: ٧].

وكشف تعالى عن وظيفة المعاشات المدنية والتمكين السياسي، فقال تعالى:

﴿وَلَقَدْ مَكَثْتُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشًا قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٠].

بل ويشير تعالى إلى عظمة هذا التمكين المدني وعمقه، فيقول تعالى:

﴿وَلَقَدْ مَكَثْتُمْ فِيْ إِنْ مَكَثْتُمْ فِيْ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَعْيَا وَأَبْصَرَهُمْ وَأَغْنَيْنَاهُمْ مَمْعُومَهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفْعَدُهُمْ وَنَحْنُ إِذْ كَانُوا يَحْمَدُونَ بَاتَّتِ اللَّهُ وَعَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهِزُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٦].

فانظر كيف عرض الله تعالى المعاشات المدنية باعتبارها نعمة من الله لابتلاء الناس، لا أنها هي المطلب الشرعي الرئيس، ثم يؤكد تعالى على الغاية الشعائرية والحسبوبية من نعمة التمكين السياسي في موضع آخر، فيقول تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَثْتُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَاتُوا الزَّكُوَةَ وَأَمْرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَلَّهُ عَلَيْهِ الْأُمُورُ﴾ [الحج: ٤١].

وحين يعرض الله الصورة الراقة للمؤمن يؤكد أنه ذلك الرجل الذي لا

يشغله النشاط الاقتصادي عن الغاية الحقيقة العبادية، وأنَّ الدنيا في يده لا تعظيم لها في قلبه؛ لأنَّ نظره الحقيقي مربوط بلحظة لقاء الله، فيقول ﷺ: «يُبَالِ لَا تُلْهِمُنِي بِخَرَجٍ وَلَا يَعْنِي ذِكْرَ اللَّهِ وَقَارِبَ الْمَلَائِكَةِ وَإِلَيْهِمْ أَرْكَوْفَ حَافَوْنَ يَوْمًا لَنَقْبَ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَرُ» (النور: ٣٧).

وبنله الله ﷺ في مواضع كثيرة من الوحي على أنَّ المنزلة والمكانة الحقيقة عند الله ليست بالمظاهر المادية، ولا بالإمكانات الاقتصادية والديموغرافية، فقال ﷺ: «وَمَا أَنْوَلُكُمْ وَلَا أَوْلَدُكُمْ بِإِلَيْهِ تُقْرِبُونَ عَنْ دُنْيَا زُلْفَ» [سما: ٣٧].

وما ذلك كله إِلَّا لتفاهة الممتلكات المادية في ميزان الله، فهل يا ترى ستكون موازيتناتابعة لميزانه ﷺ، أم ستكون لنا موازيتنا الخاصة؟!

وقد كشف الله في مواضع كثيرة لتفاهة هذه المظاهر المادية من وجوه متعددة، فلا تخلو طائفه من آيات القرآن إِلَّا وفيها التنبيه على حقاره الدنيا وأنها مجرد لعب، ولهم، ومتاع، وزينة، ونحوها من الألقاب، والجامع بين هذه الأوصاف كلها هو كونها لَذَّةً مؤقتة.

ويكشف الوحي في مواضع متعددة عن قانون الانحراف في التاريخ، حيث يكاد القرآن أن يربط كل مظهر من مظاهر الخلل العقدي والأخلاقي به، إِلَّا وهو الانبهار بالمظاهر المادية، وتعظيمها وامتلاء القلب بالتعلق بها، وتأمل في واقع الناس اليوم وستجد دقة هذا الناموس القرآني، حيث تكاد أن تجد كل ضلال فكري أو انحراف سلوكي إِنَّما منشؤه تعظيم الدنيا، كما في قوله ﷺ: «كَلَّا بَلْ يُحِبُّونَ الْحَايَاةَ وَلَدُرُونَ الْآخِرَةَ» (القيمة: ٢٠، ٢١).

ولذلك؛ كثرت موازنة القرآن بين المنجز الدنيوي والمنجز الآخروي،

كقوله ﷺ: «فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَلَمَّا تَمَّتِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى» [القصص: ٦١].
ويُبيّن ﷺ أنَّ هناك طريقين طريق الانجاز الدنيوي، وطريق الانجاز
الأخروي، كما قال ﷺ: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرَثَ الْآخِرَةِ نَزَدَ لَهُ فِي حَرَثِهِ وَمَنْ
كَانَ يُرِيدُ حَرَثَ الدُّنْيَا نُزِّلَ بِهِ» [الشورى: ٢٠].

وفي ثلات آيات عجيبة من سورة الإسراء شرح ﷺ معالم هذين
الطريقين، فقال عن طريق الانجاز الدنيوي: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ
فِيهَا مَا نَشَاءَ لِمَنْ تُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَمُهَا مَذْمُومًا مَذْهُورًا» ⑩.
ثم في الآية التي تليها وَضَع طريق الانجاز الأخروي، فقال: «وَمَنْ أَرَادَ
الْآخِرَةَ وَسَعَ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأَوْلَئِكَ كَانُوا سَيِّئَهُمْ مَشْكُورًا» ⑪.

ثم في الآية الثالثة عقب على المشهدتين كليهما بهذا التعقيب البليغ:
«كُلَّا ثُمَّ هَتَّلَاهُ وَهَتَّلَاهُ مِنْ عَطَاهُ رَبِّكُ وَمَا كَانَ عَطَاهُ رَبِّكَ تَحْظُرُهُ» ⑫.
وفي لغة حاصرة يُبيّن ﷺ أنَّ كلَّ ما في هذه الحياة الدنيا إنما هو متاع،
 وأنَّ الموارد الحقيقة غير الناضبة إنما هي في الآخرة، كما قال ﷺ: «فَمَا
أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَلَمَّا تَمَّتِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى» [الشورى: ٣٦].
ويقول ﷺ أيضًا: «فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَلَمَّا تَمَّتِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ
وَأَبْقَى» [القصص: ٦٠].

وفي موضع آخر يصف الدنيا بأنَّها لعبٌ ولهوٌ في مقابل الحياة المستقبلية
الحقيقية، فيقول ﷺ: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعْبٌ وَلَهُوَ وَلِلَّادُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ
يَتَّقَوْنَ» [الأنعام: ٣٢].

وفي مشهد انفصال من تلك الشخصيات التي امتلأت قلوبها فرحاً

ولهجا بالمنجزات والممتلكات المادية يقول ﷺ: «وَرِحْمًا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا لَتَيْأَةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَّعٌ» [الرعد: ٢٦].

ويشير ﷺ إلى أنَّ كل هذه الممتلكات المادية سبُّوها أصحابها مع أول خطوة في طريق الحياة المستقبلية، فيقول: «وَرَكِّبُمْ مَا حَوَلْتُمْ وَرَأَيْتُمْ طَهُورًا كُمْ» [الأنعام: ٩٤].

ونظائر هذه المعاني في كلام الله، وكلام رسوله ﷺ لا يكاد يحصرها العاد، ولا تخفي على مسلم، ولله الحمد، وإنما أردنا الإشارة إلى شواهد من معانيها الكلية، والقدر المشترك الذي تواردت عليه، أما أعيان أدلتها؛ فلا سبيل إلى استيعابها أصلًا إلا أن يشاء الله.

(٢) موقف النبوات 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 نسبي 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 التراتبي للأسئلة وإجاباتها.

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

ولا زالت بعض آثار تلك الحضارات وعجائبها شاهقة 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، وفتحه الجوهرية التي أفضت إلى تطوره الحديث، ولا سيما الربط بالحضارة اليونانية لاهتمامها بالعقليات من جهة، وللأنحيازات الغربية إليها من جهة أخرى.

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

والحقيقة: أنَّ مَنْ تَأَمَّلَ وتدبِّرَ صادقًا متجردًا تعامل الأنبياء مع المنتجزات الحضارية ومخزون العلوم والفنون المدنية في عصورهم؛ انكشف له منهج التعامل الذي يرضاه الله تعالى لنا في موقفنا تجاه الحضارة المعاصرة، وهذا الموضع تسكب عنده العبرات، وهو كافٍ بذاته للدلالة على المقصود، ويغنى عن كل تفاصيل هذا البحث برمه.

فالنبي بُعثَ إلى الناس، وفي عصره أربع إمبراطوريات اقتسمت العالم الرومانية، والفارسية، والهندية، والصينية، فالأولى امتدت لأوروبا، والثانية حاضرة في الشرق الأدنى، والأخريان شبه معزولتين، وكانت معاهد العلوم فيها شامخة، فضلًا عن مخزون حضاري متراكم من الحضارة المصرية والإغريقية.

بل إنَّ العلوم المدنية قُبيل مبعثه بلغت شَأْوًا عالياً في دقائق المعقولات، كقوانين العقل الجوهرية، كقانون الْهُوَيَّة والتناقض والثالث المعرفة، ونظرية الدولة، وتقسيم أشكال إسناد السلطة، ودقائق الهندسة، وتعيين بعض القيم الرياضية، وفنون العمارة، والمسرح والشعر والأدب، وأصول الطب، وقياس المسافات الفلكية، وتحديد مواعيد الكسوف، واختراع البوصلة،

والرافعات، وغيرها كثیر، وإنما هذه نماذج تكشف مستويات البحث المدنی، وكل هذه العلوم والمكتشفات المدنیة كانت معروضة زمن البعثة النبویة^(۱).

ومع ذلك كله؛ فإنَّ الله ﷺ لماً بعث نبیه ﷺ في جزیرة العرب لم يبعثه ليقول للناس: «يا معاشر العرب! أنتم تُعانون من التخلف المدنی، ويجب عليکم أن تتجاوزوا جفوة عروبتکم، وتعلموا من الأمم المتقدمة!»، ولم يقل لهم: «يجب عليکم أولاً أن تقفوا موقف التلميذ أمام علوم المتنطق والطب والفلک والفلسفة ونحوها، ثم تدعوا الناس!»، ولم يقل لهم: «اعرروا قدر أنفسکم أمام الحضارات الأخرى!»، ولم يقل لهم: «يجب أن تشارکوا الأسرة الدولية في سعادة الجنس الإنساني عبر الإبداع المعرفي!».

كلا، لم يحدث كل ذلك، بل إنَّ الله أخبر نبیه بعكس ذلك تماماً، فقد أخبر نبیه عن القيمة المتنحطة في ميزان الله لكل تلك المدنیات التي عاصرت بعثة النبي ﷺ، ووصفها القرآن بالضلال بكل ما تضمنته قوتهم وعلومهم وفنونهم ومدنیتهم، بل وأخبرنا ﷺ أنه يبغضهم ويمقتهم ويكرههم جل جلاله، سواء كانوا أدباء العرب، أم فلاسفة أثينا، أم أطباء الصين، أم حكماء الهند، أم غيرهم.

(۱) بعث رسول الله ﷺ في القرن السابع الميلادي، وتحديداً في عام: (۶۱۱م)، ويمكن للقارئ مراجعة تاريخ العلوم والمختبرات والمكتشفات المدنیة قبل القرن السابع الميلادي، أي: قبل بعث النبي ﷺ، في المصادر التالية:

- Lenberg & Numbers (eds.), *The Cambridge History of Science*, 8 vols., 2002.
- Bunch & Hellemans, *The History of Science and Technology*, Houghton Mifflin, 2004.

كما روى الإمام مسلم في صحيحه من حديث عياض المجاشعي : أنَّ رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبته : «إِنَّ اللَّهَ نَظَرَ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ؛ فَمَقْتُمُهُمْ عَرَبَّهُمْ وَعَجَمَهُمْ، إِلَّا بَقِيَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَقَالَ إِنَّمَا يَعْتَشُكُمْ لِأَبْتَلِيَكُمْ وَأَبْتَلِي بِكُمْ»^(١). فمع كل ما يوجد على هذه الأرض من العلوم المدنية والفلسفية والأدباء؛ فإنَّهم لا وزن لهم في ميزان الله ﷺ، سواء في ذلك عربهم وعجمهم، ولم يستثنِ إلَّا طائفة قليلة من الناس بسبب ما كان لديهم من بقايا النبوات وبعض من آثاره الوحي، فبقايا النبوات وما تضمنته من العلوم والمعارف الإلهية هي نواخذة التثوير الحقيقي في الأرض، وليس التثوير هو الإغراء الفلسفية والمدنية، وشاهدُ هذه الخطبة النبوية في كتاب الله قوله ﷺ : «إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَتُخْرَجُونَ إِنَّمَا مِنْ أَنْفُسِ الظَّالِمِينَ مَنْ أُنزَلْنَا إِلَيْكُمْ لِتُخْرِجُوهُمْ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ» [ابراهيم: ٤].

فحكم الله ﷺ على كل البشرية قُبِيلَ مبعثه بأنَّها في ظلمات، وأنَّ التثوير الذي تحتاجه هو نور الوحي، كما يقول ﷺ في موضع آخر : «هُوَ الَّذِي يَرْزُقُ عَلَى عَبْدِهِ مَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ بِتَشْرِيكِهِ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ» [الحديد: ٩]. وأكَدَ ﷺ في موضع آخر أنَّ التثوير الحقيقي هو نور الوحي، كما قال ﷺ : «يَهْدِي يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَتَيَهُ رَضْوَانَكُمْ شَبَّلَ أَسْلَكَهُمْ وَيَخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ، وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِرٍّ» [١٦] [العاشرة].

وسيسقى من أعرض عن هذا الوحي مرتكساً في ظلماته مهما أُوتى من العلوم المدنية، كما قال ﷺ : «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِمَا أَنْتَنَا صُنْدُوقَهُمْ وَبِكُمْ فِي الظُّلْمَاتِ» [الأنعام: ٣٩].

(١) «صحيح مسلم» : (٢٨٦٥).

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

فتأمل في خطبة النبي السابقة كيف نفح في أصحابه الشموخ بالعلوم الإلهية فوق المدنيات الصغيرة بالنسبة لجلال المعرفة الإلهية، ونبئ أصحابه إلى التنوير الحقيقى وهو نور الوحي، وربى 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 الجزيرة العربية من ألوان الأدب والفنون والحكمة العقلية، ثم قارنها بتقييم القرآن لهذه الحالة العربية قبلبعثة، 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 تعالى يصف الواقع العربي بالضلال المبين كما يقول تعالى: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتَلَوُ عَلَيْهِمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِرَبْكِهِمْ وَرَبِّكُمْ هُمُ الْكُفَّارُ وَالْحَكْمَةُ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَهُ مُصَلَّىٰ مُبَيِّنٍ» [الجامعة: ٢].

يصفهم بذلك برغم أنَّ فيهم الأدباء والشعراء والخطباء، والفروسية، وأخلاقيات المروءة، وكرم الضيافة، بل كان فيهم حكماء تناقل الناس

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

حكمتهم إلى يومنا هذا، كفس بن ساعدة وأكثم بن صيفي، وغيرهم.

بل إنَّ ما يراه العرب قامة الإبداع الفني وصاحب أهم الروائع الأدبية رُوي أنَّ النبي ﷺ وصفه بقوله: «أَفْرُلُ الْقَبِيرِ صَاحِبُ لَوَاءِ الشِّعْرَاءِ إِلَى النَّارِ»^(١). وهذا الانتقاد والاستعلاء الشرعي على المنجزات الحضارية والفنية قبيل مبعثه ليس ذمًّا لتلك المنجزات لذاتها، وإنَّما لأنَّ أصحابها لم يتذكروا ويتنوروا بالوحى والعلوم الإلهية، فلم يصلوا إلى الرقي والسمو الحقيقى وهو مرتبة العبودية، وإنَّما بقوا في حضيض المنافسة الدينوية.

فيالله العجب! ما أتقه علوم الدنيا وقوتها في ميزان الله ﷺ بالنسبة لمضامين الوحي.

والحقيقة: أنَّ هذا الموقف النبوى من أدق ما يُبيّن أنَّ الانتفاع بما لدى الغير لا يقتضى الانبهار بهم، وأنَّ الذم لواقعهم لا يتعارض مع الاستفادة من الحكمة التي هي ضالة المؤمن، وسنحاول إيضاح ذلك في فقرة لاحقة.

ومقصود هاهنا: أنَّ من تأملَ هذا الموضوع 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 وظلماتيتها، كما وعى ذلك النبي ﷺ وأصحابه، وحاجتها للتنوير الحقيقى الذي لا يكون إلا بانشراح الصدر بهذا الإسلام،

(١) رواه الإمام أحمد في «المستند»: (٧١٢٧). وقال الهيثمي: «وفي إسناده أبو الجheim شيخ هشيم بن بشير، ولم أعرفه، وبقية رجاله رجال الصحيح»، «مجمع الزوائد»، دار الفكر: (٨/٢٢١).

كما قال عليه السلام: «أَفَنَ شَرَّ اللَّهُ صَدَرَ لِلْأَسْلَمِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ» [الزمر: ٢٢].
بل إنَّه لا تخلو أمة من الأمم التي بعث الله إليها رسلاً من الإبداع
الدنيوي 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 بأنَّهم في الضلال والظلمات
والانحطاط برغم قوتهم وإمكانياتهم ومظاهر المادية التي يدهم، ويؤكِّد
أنَّيَاوْهُم لهم حاجتهم إلى أنوار الوحي.

ومن دُقَّق النظر في لحظات مشاهدة بعث الرسل والأنبياء إلى الأمم فإنَّه
سيتضح له لازم خطير يلزم الرؤية التي أخذ بها غلاة الخطاب المدني، فإذا
كانت المدنية المادية هي الأولوية الراقية؛ فإنَّ هذا يلزم عليه أنَّ الله عليه السلام
أرسل الرسل والأنبياء بالقضايا الهامشية والثانوية، ولم يرسلهم بالشؤون
العظيمة! فـأي إزراء بالرسل أكثر من ذلك؟!

والواقع: أنَّه إذا كان أحكم الحاكمين إنَّما اصطفى هؤلاء الرسل
والأنبياء، وفضَّلهم على العالمين، وجعلهم نماذج السمو والشرف فوق
الإنسانية جموعاً؛ فإنَّ هذا يقتضي أنَّه أرسلهم بأهم المطالب، وأنَّ أهم
المطالب إنَّما تستخلص من مشروعاتهم التغييرية.

وهذا اللازم الخطير يتفاوت غلاة المدنية في موقفهم تجاهه، فبعضهم لا
يتفَطَّن له أصلاً، وهذا كثير في مَن يطلق أقوالاً لا يتفَطَّن للوازمهَا، وقد أشار
المحققون إلى كثير من ذلك، كما قال الإمام ابن تيمية: «الشعورُ مراتبُ، وقد يشعرُ
الإنسانُ بالشيءِ ولا يشعرُ بعاليٍ لوازمهِ، ثم قد يشعرُ ببعضِ اللوازِمِ دون بعضٍ»^(١).

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم: (١٠/١٢١).

وبعضهم قد يتفطن لهذا اللازم، لكنه يتأنّى ويهاول أن يجد له المخارج، كما قال الإمام ابن تيمية: «وَمَنْ سُوِيَ الْأَنْبِيَاءِ يَجِدُ أَنْ يَلْزَمُ قَوْلَهُ لِوازْمٍ لَا يَتَفَطَّنُ لِلزَّوْمِهَا، وَلَا يَتَفَطَّنُ لِكَانِ إِمَامًا أَنْ يَلْتَزِمُهَا، أَوْ لَا يَلْتَزِمُهَا بَلْ يَرْجُعُ عَنِ الْمُلْزُومِ، أَوْ لَا يَرْجُعُ عَنِهِ وَيُعْتَقِدُ أَنَّهَا غَيْرُ لِوازْمٍ»^(١).

فبعضهم إذا تفطن لهذا اللازم؛ يتأنّله، فيقول: إنَّ الْأَنْبِيَاءَ حَالَةٌ خَاصَّةٌ لَا يَجِدُ الْقِيَاسُ عَلَيْهَا، أَوْ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ مُسْدَّدُونَ مِنَ اللَّهِ بِخَلْفَنَا نَحْنُ، أَوْ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَهُمْ ظُرُوفُهُمُ التَّارِيْخِيَّةُ، وَنَحْنُ هَذِهِ التَّسْوِيْعَاتُ، فَهَذَا يَسِدُ بَابَ الْاقْتِداءِ مِنْ أَصْلِهِ، وَيَلْغِي وظِيفَةَ النَّبُوَّةِ أَصْلًا، بَلْ مُؤْدَاهُ أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِقِرَاءَةِ سِيرَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَا ثُمَرَةٌ مَّنْ تَتَبَعُ أَحْوَالَهُ، مَعَ أَنَّ اللَّهَ ﷺ يَقُولُ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ: «أَفَلَمْ يَرَوْكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَإِهْدَاهُمْ أَفَتَرَدُهُمْ» [الأنعام: ٩٠].

وبعض غلاة المدنية المادية يتفطن لهذا اللازم، ويلتزمه - نسأل الله العافية - فيشير في ثنايا عباراته إلى أنَّ البشرية لم تأتِ بشيء قبل هذه الحضارة المعاصرة، وأنَّ الناس كانوا في ظلام وتخلف وانحطاط وهمجية وأساطير قبل هذا النموذج الإنساني الفريد، وأنَّ المصلحين قبل هذه المعجزة الحضارية المعاصرة لم ينجحوا في صناعة الحياة الراقية المستينة كما نشاهد اليوم.

ومن تأملَ أمثلَ هذه المقالات والأفكار تأكَّد له أنَّ الغلو المدْني ينبع الانحراف الثقافي، وأنَّ المغالاة في قضية الحضارة المادية هي المسؤول الأول عن هذا الخلل الكارثي.

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٣٥/٢٨٨).

(٤) 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 أنّهم لا يملكون مظاهر القوة المادية البادحة التي يتمتع بالاستحواذ على مفاصلها غير المسلمين.

وهذا قانون تاريخي، وسُنة كونية متكررة، لا ينعد العجب من تأْمِلِ أرشيفها الطاعن في العمر، فجمهوُر 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 بالموارد المادية والميزانيات الضخمة؛ لَمَا تخلف عن مساجدهم فرد واحد. تأمل في تجارب الأنبياء وما انطوت عليه من الخبرات الدعوية ستتجدها تكاد أن تكون جمِيعاً تمثلاً ناطقاً للصراع بين داعي الوحي الإلهي وفتنة القوة المادية، وستجد افتتان الناس بالقوة المادية يخليب ألبابهم، ويعشي أبصارهم، 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 فِرَارٌ
أَتَبْعَكُ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوكُمْ بِإِدَى الرَّأْيِ وَمَا نَزَّلَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ﴾ [موعد: ٢٧].

واستمر هذا الإحساس حاضرًا في مشاعرهم تجاه المؤمنين باللوحي حتى تحولت عندهم إلى حجة وبرهان يتعللون به ، كما قال تعالى عنهم في سورة الشراء : ﴿فَالْأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آتِيَّنَا لَكَ وَأَتَبْعَكُ الْأَرْذَلُونَ﴾ [الشراء: ١١١].

وما أن أقلعت السماء ، وغيسن الماء ، وطوى النسيان أجيال نوح ؛ إلا وكانت عاد الأولى قد استلمت زمام الخلافة في الأرض كما قال تعالى عنهم : ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلُقَةً مِنْ بَعْدِ قَوْمٍ ثُرُوجٍ﴾ [الأعراف: ٦٩].

فعمروا جنوب الجزيرة العربية في منطقة الأحقاف وارم ، وكانوا يتمتعون بقوة مادية مذهلة ، فكانت لهم بنية جسدية استثنائية ، وكثافة سكانية ، مكتنهم من الترف المعيشي وفنون العمارة ، والانفراد بالجبروت العسكري على العالم ، وهذه القوة المادية وروطتهم في الغرور وصرفتهم عن الإيمان بلقاء الله والاستسلام للوحي ، كما يحكي تعالى عن قوتهم الجسدية في سورة الأعراف : ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلُقَةً مِنْ بَعْدِ قَوْمٍ ثُرُوجٍ وَزَادُوكُمْ فِي الْخُلُقِ
بَصَطَّةً﴾ [الأعراف: ٦٩].

ويؤكد تعالى بنائهم الجسدية الاستثنائية في سورة الفجر : ﴿أَلَمْ تَرَ كُلَّ
رُبُكَ يُمَاءِيٌّ إِرَمَ ذَاتَ الْعَمَادِ﴾ [٧] الْأَنْقَى لَمْ يَخْلُقْ مِنْهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [٨-٩] [الفجر: ٨-٩].

ويصف القرآن قصورهم ومنتاثرهم الضخمة ، وبطشهم العسكري في سورة الشراء ، فيقول تعالى : ﴿أَتَبْتَثُونَ يُكْلِّي رَبِيعَ مَائَةَ تَبَتَّثُونَ﴾ [١٣] وَتَسْجِدُونَ مَصْكَانَعَ
لَعْلَكُمْ تَخَلُّدُونَ﴾ [١٤] وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشَّتُمْ جَبَارِيَّنَ﴾ [١٥].

هذه المظاهر المادية حجبت عيونهم بعصابة الزهو ، حتى تسأعلوا أمام

نبي الله عليه السلام ذلك السؤال المتفش بالغرور المجوف، فقالوا بكل غطرسة سياسية من أشد منا قوة؟

كما حكى الله تعالى مقالتهم هذه: ﴿وَقَالُوا مِنْ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً أُولَئِنَّ يَرَوَا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

بالله عليك.. أعد التأمل في تساؤلهم المغورو من أشد منا قوة؟ ثم انظر إلى جواب جبار السموات والأرض بعظمته الإلهية إذ يرد عليهم قائلاً تعالى: ﴿أُولَئِنَّ يَرَوَا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾.

إمكانيةاتهم المادية طاشت بهم فوق طواويس الغرور، فألقوا رزانة الإيمان، وكذبوا بلقاء الله بكل بجاجة، وقالوا مستهترين: ﴿أَيُعِدُّكُمُ الظُّلُمُ إِذَا مِنْ وَكْسَرْتُ زَرَابًا وَعَظَلْتُمْ أَنْكُرَ مُخْرَجُونَ ﴽ١٦﴾ هنـيات هـنـيات لـمـا تـوـعدـونـ ﴿١٧﴾ [المؤمنون: ٣٥، ٣٦].

وكانت الطبقة المترفة في قوم عاد، كما هو قانون التاريخ، أشد المعارضين لدعوة الوحي، كما قال تعالى عنهم في سورة المؤمنون: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءَ الْآخِرَةِ وَأَرْفَقُتْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرُبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴽ١٨﴾﴾ [المؤمنون: ٢٣].

ولم تغرب شمس عاد في كارثة أعاصرها المعروفة التي دامت أسبوعاً، إلا وكانت حضارة المدائن في الحجر شمال الجزيرة العربية قد بزغت وأعادت مسلسل الغرور بمظاهر القوة المدنية المادية.

فقد تمنت ثمود أيضاً بالخلافة في الأرض بعد قوم عاد، وأوغلو هم أيضاً في فنون النحت والعمارة، وبعض آثارهم الباقية اليوم شاهدة بما غاب من مدنية، وقد قال تعالى عن خلافتهم وقصورهم: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ

كُفَّارًا وَكَذَّابًا يُلْقَاءُ الْآخِرَةَ وَأَتَرْفَتْهُمْ فِي الْحَوْلَةِ الَّتِيَا مَا هَنَّا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مَا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴿٧٤﴾ [الأعراف: ٧٤].

وقال ﷺ في سورة الشعراء واصفًا رفاههم ونحوهم: «إِذْ جَعَلْتُكُمْ خَلْفَكُمْ
مِنْ بَعْدِ عَكَابٍ وَبَوَاسِكُمْ فِي الْأَرْضِ تَعْيَذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَحْجُنُونَ الْجِبَالَ
بِيُوتَكُمْ» [الشعراء: ١٤٩-١٤٦].

وكان إيداعهم في نحت الجبال يوفر لهم استقرارًا أمنياً كما أشار ﷺ
في سورة الحجر بقوله: «وَكَانُوا يَنْحُتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا أَمْيَنَاتٍ ﴿٨٢﴾ [الحجر: ٨٢].

وقال ﷺ مشيرًا إلى عماراتهم للدنيا: «وَإِنَّ نَمَادِ أَخَاهُمْ صَلِحًا قَالَ يَقُولُونَ
أَغْبَدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ هُوَ أَشَاكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَغْمِرُكُمْ فِيهَا» [هود: ٦١].

فغرّتهم إمكانياتهم المادية، وتفوقهم المدنى على مجاييلهم، ونظروا
بمعيار المظاهر، فجحدوا الوحي الذي أتى به نبي الله صالح عليه السلام،
 واستنكروا أصلًا أن يختص بالوحى والنبوة من لم يتميز بمظهر مادي، كما
 قال ﷺ في سورة القمر واصفًا احتجاجهم المادي: «كَذَّبُتُمُوهُ بِالنُّورِ ﴿٣١﴾
 فَقَالُوا أَيْسَرُكُمْ إِنَّا وَجَدْنَا نَعْمَلُهُ إِنَّا إِذَا لَقَنَا حَسَلًا وَسُعْرًا ﴿٣٢﴾ أَلَفَنِي الْذَّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ
 كَذَّابٌ أَيْسَرٌ ﴿٣٣﴾ [القمر: ٢٣، ٢٥].

ولكن.. وكما هي السُّنة الكونية وقانون التاريخ، فقد كان المتبنيون
لمضايقة نبي الله صالح عليه السلام هم الكبراء وأصحاب المظاهر المادية،
 وكان أنصاره ضعفاء الناس، كما ينقل الله لنا هذا الحوار في سورة
الأعراف: «قَالَ الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ أَسْتَكَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ أَسْتَقْبَلُوْهُ لِمَنْ ءَامَنَّ
مِنْهُمْ أَتَقْلَمُونَ أَنَّكُمْ صَلِحُكُمْ مِنْ زَرَبَةٍ فَالْوَلَا إِنَّا بِمَا أَزْسَلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴿٧٥﴾
 قَالَ الَّذِينَ أَسْتَكَرُوا إِنَّا بِاللَّهِي ءَامَنَّنَا بِهِ كُفَّارُونَ ﴿٧٦﴾ [الأعراف: ٧٦، ٧٥].

وبمناسبة الحديث عن الإمكانيات المادية لعاد وثمود أتذكر ملاحظة مبدعة لعلامة التاريخ ابن خلدون ذكرها في مقدمته حيث يقول:

«مباني الدولة وهيكلها العظيمة إنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها؛ لأنها لا تتم إلا بكتلة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه، فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب، كثيرة المالك والرعايا، كان الفعلة كثيرين جداً، وحشروا من آفاق الدولة وأقطارها، فتم العمل على أعظم هيكله، ألا ترى إلى مصانع قوم عاد وثمود، وما قصّة القرآن عنهم، وانظر بالمشاهدة إلى إيوان كسرى وما افتدر فيه الفرس، حتى إنه عزم الرشيد على هدمه وتخربيه فتكأده عنه، وشرع فيه ثم أدركه العجز، فانظر كيف تقذر دولة على بناء لا تستطيع أخرى على هدمه، مع بون ما بين الهدم والبناء في السهولة»^(١).

على أية حال . . ما أن نقع غرباً الجزيرة العربية فوق خرائب عاد وثمود بكل مظاهر قوتهم؛ إلا وكان النبي الله موسى بين أهرام مصر يواجه هذه المرة الحضارة الفرعونية بكامل وزنها التاريخي وإمكانياتها الإمبراطورية؛ ليتكرر من جديد مسلسل طغيان القوة المدنية وغرورها أمام الوحي.

ترئي فرعون فوق المكتب البيضاوي لإدارة العالم كما صور ذلك الداخل الملكي بقوله ﴿تَهْلِكُونَ فِي سُورَةِ غَافِر﴾: ﴿يَقُولُ لَكُمْ أَمْلَكُ الْأَيَّامَ الْمُبَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ [غافر: ٢٩].

وتباهى فرعون عالياً بإمكانياته السياسية، كما قال ﴿تَهْلِكُونَ﴾ عنه في سورة الزخرف: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنٌ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَقُولُ أَتَيْسَ لِي مُلْكَ يَمْرَ﴾ [الزخرف: ٥١].

(١) ابن خلدون، «المقدمة»، تحقيق: الشدادي، بيت الفتن، (٢٠٠٥م): (١/٢٩٩).

ولا ينافي 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 يواجهه الدعوات، كما في قوله ﷺ: «وَقَالَ رَسُولُنَا إِنَّكَ أَتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْتَ زَيْنَةً وَأَنْوَلًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لَيُشْرِكُوا 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 مُوسَى بِغَايَنَا أَنْ أَخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَتِ إِلَى النُّورِ» [ابراهيم: 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 أَنْتُمْ بِأَنْتُمْ إِسْرَائِيلَ الْكَيْتَبَ وَالْحُكْمَ وَالثُّبُوةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (١١)» [الجاثية: ١٦].

فإذا 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 والحضارات والمدنيات، وميزان المسلم تبع لميزان 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 لبني إلا إن كان من أشراف الطبقة الارستقراطية في عاصمتي الحجاز وهما مكة والطائف، كما قال ﷺ عنهم في سورة الزخرف: ﴿وَقَالُوا تَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرِبَاتِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: ٣١].

يعنون بالرجلين الوليد بن المغيرة وعروة بن مسعود الثقفي، ويكل صراحة ووضوح واجهوه بأنه لا يملك ثروة مادية يستحق بها أن يتبعوه، كما ساق ﷺ بعض احتجاجاتهم بقولهم: ﴿أَرَى يُلْقَى إِلَيْهِ كَثُرًا تَكُونُ لَهُ جَنَّةً يَأْكُلُ مِنْهَا﴾ [الفرقان: ٨].

وبعد هذه الآية مباشرة يعقب ﷺ على هذا الاحتجاج المادي الرخيص بكونه لا يعجزه ﷺ ذلك، ولكنه أراد اختبارهم وامتحانهم، فقال ﷺ: ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ أَنَّ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّنْ ذَلِكَ جَنَّتِنِي تَمْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَتَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا﴾ [الفرقان: ١٠].

ولكن الله ﷺ في موضع آخر من القرآن ينبه 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 تَأْرِكُ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقُ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا تَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كَذِبًا﴾ [هود: ١٢].

بل ولئن الله ﷺ نبيه محمدًا ﷺ 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 عِنِّي خَزَانُ اللَّهُ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلِكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى
إِلَّا هُوَ [الأنعام: ٥٠].

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

والحقيقة: أن النبي ﷺ لو كان يتربع على عرش القوة والإمكانات لما تخلف من خصومه أحد، لا للحق الأخرى 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 تلකأت بلقيس ملكة سبا في الخصوع وأرادت أن تصانعه بالهدايا الضخمة في قولها: «وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيرَةٍ فَنَاظَرَهُمْ يَمْرِجُونَ» (٢٥) [النمل: ٣٥].

هددها نبي الله سليمان عليه السلام بتسير ألوية الجيوش الجرارة كما يقول عليه السلام: «أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنْ أَنْتَنَّهُمْ بِمُحْتَدِرٍ لَا يَقُولُ لَهُمْ بِهَا» [النمل: ٣٧].

فجاءته وقد خلبتها الدهشة من روعة المنشآت الزجاجية التي رأتها، فاستسلمت لنبي الله عليه السلام، كما يحكي الله ﷺ: «فَيَقُولُ لَمَّا أَذْهَلَهُ الصَّرْخَ»

فَلَمَّا رَأَتْهُ حِبْنَةً لَجَّةً وَكَثُرَتْ عَنْ سَاقِيَّهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْخٌ مُمَرَّدٌ فِي قَوَارِيرٍ قَالَتْ رَبِّ
إِنِّي ظَلَمْتُ نَقِيًّا وَأَشَلتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾ [النمل: ٤٤].

هذا القانون التاريخي للرسالات السماوية وهو افتتان الناس بالمظاهر المادية لخصوص الرسل يعرفه كل من شدا طرقاً من تاريخ النبوات، فدعا الوحي - غالباً - في ضعف مادي، وليس في صفهم إلا ضعفاء الناس، بينما اللامعون والكبار وأصحاب النفوذ يضايقونهم.

ولذلك؛ لما كان هرقل مطلعاً على تاريخ النبوات سأله سؤالاً ذا دلالة بليغة، وعقب عليه بتعليق أذكي وأدهى، فكما في الصحيحين أن هرقل قال لأبي سفيان: «وسائلك: «أشراف الناس اتبعوه أم ضعافاؤهم؟»؛ فذكرت: «أن ضعافاءهم اتبعوه»، وهم أتباع الرسل^(١).

(١) «صحيف البخاري»: (٧)، و«صحيف مسلم»: (٤٦٠٧).

(٥) دلالة جدلية المدنية/الخيرية

القارئ للتاريخ الإسلامي المبكر يلاحظ أن بعد المدنى بدأ في التصاعد حتى بلغ ذروته في أواسط تاريخ الإسلام، فعصر النبي ﷺ: كان عصرًا يتميز بالبساطة والمحدوودية المدنية، وقد كان النبي ﷺ يقلق على أصحابه أن يكون فارق الإمكانيات المادية بين المجتمع المسلم والكافر مثار شبهة على إيمانهم، وفي تلك القصة التي نقلها عمر بن الخطاب عن الأثاث الداخلي لبيت النبي ﷺ وموقف عمر منه، ورد فعل النبي ﷺ تجاه ذلك دلالات بليغة في رسم المشهد، حيث روى البخاري ومسلم وغيرهما، عن عمر بن الخطاب أنه قال:

«رفعت رأسي في بيت النبي ﷺ، فوالله ما رأيت فيه شيئاً يرد البصر إلا أهباً ثلاثة، فلما رأيت أثر الحصير في جنبه؛ قلت: اذْعُ الله يا رسول الله أن يُوسعَ على أمتك، فقد وسّع على فارس والروم وهم لا يبعدون الله؛ فاستوى النبي ﷺ جالساً، ثم قال: أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟! أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا»^(١).
وما أن انتهى عصر النبوة، وبدأ عصر الخلافة الراشدة؛ إلا وفتحت الفتوح، ومصرت الأمصار، وانهالت الأموال، وازداد تنظيم الدولة

(١) «صحيف البخاري»: (٢٤٦٨)، و«صحيف سلم»: (١٤٧٩).

الإسلامية واستحداث الأجهزة الإدارية كالدواوين والعشور والعطاء ونحوها.

وبعد عصر الخلافة الراشدة وتدشين الملك الأموي والملك العباسي؛ افجرت المعارف والعلوم العقلية والفلسفية والتجريبية، وازدهرت حركة الترجمة، وبنيت لها المعاهد المتخصصة، وتنافست المؤسسات السياسية في اقتاء الكتب، وعقد مجالس العلوم والمناظرات وتقريب المبدعين، وصنفت الموسوعات الكبرى في شتى الفنون والتي لا زالت مرجعاً إلى اليوم.

وهكذا؛ فإنَّ القارئ لتاريخ الإسلام المبكر يلاحظ كيف كان التقدم المدني يزداد مع تقدم التاريخ، فالملك العباسي أكثر تمدناً مادياً من الملك الأموي، والملك الأموي أكثر تمدناً مادياً من عصر الخلافة الراشدة، وعصر الخلافة الراشدة أكثر تمدناً مادياً من عصر النبوة.

فإذا جتنا نقارن هذه الصورة المترامية في قيمتها المدنية بحسب الواقع التاريخي بالقيمة الدينية بحسب الميزان الشرعي؛ وجدنا أنَّ هذه المعاادة التاريخية بعكس الميزان الشرعي تماماً، فهناك تناقض جدلٍ بين معدل المدينة ومعدل الخيرية، في بينما الخطط البياني لمنسوب المدينة يتضاعف؛ فإنَّ الخطط البياني لمنسوب الخيرية يتناقض.

وتراجع الخيرية مع تقدم الزمن معطى يدخل في محكمات الشريعة، حيث ثبت عن النبي ﷺ ثبوتاً قطعياً لا يتطرق إليه الظنُّ وليس من مسائل الاجتهداد، فقد ذكر غير واحد من أهل الخبرة بالحديث النبوي، كابن تيمية وأبن حجر والسيوططي وغيرهم، أنَّ حديث: «خير الناس قرني» حديث متواتر، حيث رواه عن النبي ﷺ ثلاثة عشر صحابياً، وتناقله عن كل منهم

جمع، وقد نص على ذلك أيضاً المتأخرُون الذين أفردوا أعيان الأحاديث المتواترة بتصنيف خاص^(١).

وقد خرجَ جملةً من مرويات هذا الحديث البخاري ومسلم، بل أصول دواوين السنة كلها قد خرّجت طرفاً من هذه الأحاديث، ومن ذلك ما رواه الشیخان أنَّ النبی ﷺ قال: «خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِي بُعْثِثُ فِيهِ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلْوَنُهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلْوَنُهُمْ»^(٢)، وفي الصحيح أيضاً عن عائشة قالت: سأَلَ رجُلَ النبی ﷺ: «أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ؟»، فَقَالَ: «الْقَرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِ، ثُمَّ الثَّانِي، ثُمَّ الثَّالِثُ»^(٣):

وهذا المعنى الدال على تراجع الخيرية في تلك المرحلة التاريخية ليس متوفقاً أصلًا على هذا الحديث المتواتر، بل هو قدر مشترك بين شواهد شرعية كثيرة ومستفيضة، كما روى البخاري من حديث أبي هريرة أنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «بِعَثْتُ مِنْ خَيْرِ قُرُونِ بَنِي آدَمَ قَرْنَاتٍ تَقْرَنُتَا»^(٤).

ومن ذلك أيضاً ما روى مسلم في «صحيحه»، عن أبي بردة عن أبيه، قال:

(١) قال الإمام ابن تيمية: «وتواتر عن النبی ﷺ أنه قال: «خَيْرُ الْقُرُونِ الَّذِي بُعْثِثُ فِيهِمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلْوَنُهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلْوَنُهُمْ...»» منهاج السنة: (٣٥/٢).

وقال ابن حجر: «وتواتر عنه ﷺ قوله: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلْوَنُهُمْ...»» الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية: (١٦٥/١). وقال السيوطي: «يشبه أنَّ الحديث متواتر» [نقله المناوي في «فيض القدير»، دار الكتب العلمية: (٦٢٨/٣)، وانظر: الكتاني، «نظم المتأثر في الحديث المتواتر»، دار الكتب العلمية، (ص ٢١٠)].

(٢) «صحيح البخاري»: (٣٦٥٠)، و«صحيح مسلم»: (٢٥٣٤).

(٣) «صحيح مسلم»: (٢٥٣٦).

(٤) «صحيح البخاري»: (٣٥٥٧).

صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ، ثم قلنا: لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء! قال: فجلسنا، فخرج علينا، فقال: «ما زلت هاهنا؟»، قلنا: يا رسول الله! صلينا معك المغرب، ثم قلنا نجلس حتى نصلي معك العشاء، قال: «أحسست، أو أصبت»، قال: فرفع رأسه إلى السماء وكان كثيراً مثناً يرفع رأسه إلى السماء، فقال: «النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهب النجوم؛ أتي السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهب؛ أتي أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتى، فإذا ذهب أصحابي؛ أتي أمتى ما يوعدون»^(١).

فجعل النبي ﷺ لحظة وجوده صمام أمان للمجتمع ينقص المجتمع بفقدنه، وجعل الصحابة من بعده صمام أمان للتبعين، فإذا ذهب الصحابة نقص المجتمع بفقدهم، وشبه ذلك كله بكونبقاء النجوم أمان للسماء، فإذا انكدرت النجوم كما يكون ذلك في الانقلابات الكونية الكبرى التي تسبق القيامة؛ فإن السماء تكون قد انفطرت وانشقت كما جاء في سورة التكوير والانفطار والانشقاق وغيرها.

وقد كشف النبي ﷺ الأثر الذي تورثه هذه القرون المفضلة في البركة والنصر والظفر على حسب فضلها، كما روى البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري وجابر وغيرهم: أنَّ رسول الله ﷺ قال:

« يأتي على الناسِ زمانٌ، يغزو قاتم من الناسِ، فيقال لهم: فيكم من رأى رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم؛ فيفتح لهم، ثم يغزو قاتم من الناسِ، فيقال لهم: فيكم من رأى من صحب رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم؛ فيفتح لهم، ثم يغزو قاتم من الناسِ،

(١) «صحیح مسلم»: (٢٥٣١).

فِيَقَالُ لَهُمْ: هَلْ فِيْكُمْ مَنْ رَأَى مِنْ صَحَّبٍ مِنْ صَحَّبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ؛ فَيَفْتَحُ لَهُمْ^(۱).

وَفِي لَفْظٍ آخَرَ:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ زَمَانٌ، يَبْعَثُ مِنْهُمُ الْبَعْثَ، فَيَقُولُونَ: انْظُرُوا، هَلْ تَجْدُونَ فِيْكُمْ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيُوجَدُ الرَّجُلُ؛ فَيَفْتَحُ لَهُمْ بِهِ، ثُمَّ يَبْعَثُ الْبَعْثَ الثَّانِي، فَيَقُولُونَ: هَلْ فِيهِمْ مَنْ رَأَى أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيُفْتَحُ لَهُمْ بِهِ، ثُمَّ يَبْعَثُ الْبَعْثَ الثَّالِثِ، فَيَقُولُونَ: هَلْ تَرَوْنَ فِيهِمْ مَنْ رَأَى أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ ثُمَّ يَكُونُ الْبَعْثُ الرَّابِعُ، فَيَقُولُونَ: انْظُرُوا، هَلْ تَرَوْنَ فِيهِمْ أَحَدًا رَأَى مِنْ رَأَى أَحَدًا رَأَى أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيُوجَدُ الرَّجُلُ؛ فَيُفْتَحُ لَهُمْ بِهِ»^(۲).

وَلَوْلَا أَنْ لَتَلِكَ الْقَرْوَنْ مَزِيَّةً وَفَضْلًا فِي نَفْسِهَا؛ لَمَا كَانَ مَجْرِدُ الْإِنْسَابِ إِلَيْهَا سَبِيلًا فِي الْبَرَكَةِ وَتَحْقِيقِ النَّصْرِ.

وَالشَّاهِدُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ أَنَّ الْبَرَهَانَ التَّارِيْخِيَّ قدَ أَثْبَتَ لَنَا أَنَّ الْمَدِينَةَ تَتَصَاعِدُ، وَالْبَرَهَانَ الشَّرِعيَّ قدَ أَثْبَتَ لَنَا أَنَّ الْخَيْرَيَةَ تَتَناَقَصُ، وَهَذِهِ الْمَقَارِنَةُ مِنْ أَعْظَمِ الْبَرَاهِينِ عَلَى أَنَّ الْحَضَارَةَ وَالْمَدِينَةَ الْمَادِيَّةَ لَيْسَتْ هِيَ الْمَقِيَّاْسُ الْإِلَهِيُّ لِقِيمَةِ الْمَجَامِعَاتِ وَالْأُمَمِ؛ إِذَاً لَوْ كَانَتِ الْحَضَارَةُ بِمَعْنَاهَا الْمَادِيُّ الشَّائِعُ هِيَ الْمَقْصِدُ الْأَسَاسِيُّ لِلشَّرِيعَةِ؛ لِكَانَ الْعَصْرُ الْعِيَّاْسِيُّ الَّذِي ازْدَهَرَ فِيِ الْعُلُومِ الْعُقْلَيَّةِ وَالْتَّجْرِيَّةِ أَفْضَلُ مِنْ عَصْرِ الصَّحَابَةِ، وَلِكَانَ عَصْرُ الصَّحَابَةِ الَّذِي توَسَّعَتْ فِيهِ الدُّولَةُ وَنَظَمَهَا خَيْرُ مِنْ عَصْرِ النَّبُوَّةِ الَّتِي كَانَتْ فِيهَا حَيَاةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخَاصَّةً أَصْحَابِهِ قَوْنًا كَفَافًا.

(۱) «صَحِيحُ البَخَارِيِّ»: (۳۶۴۹)، وَ«صَحِيحُ مُسْلِمٍ»: (۲۵۳۲).

(۲) «صَحِيحُ مُسْلِمٍ»: (۲۵۳۲).

وفي شرح بعض معالم تراجع الخيرية إلى العصر العباسي يقول الإمام

ابن تيمية:

«أَظْهَرَ اللَّهُ مِنْ نُورِ النُّبُوَّةِ شَمْسًا طَمَسَتْ ضَوْءَ الْكَوَاكِبِ، وَعَاهَ السَّلْفُ فِيهَا بُرْهَةً طَوِيلَةً، ثُمَّ خَفَى بَعْضُ نُورِ النُّبُوَّةِ، فَعُرِّبَ بَعْضُ كُتُبِ الْأَعْاجِمِ الْفَلَاسِفَةِ، مِنْ الرُّومِ وَالْفَرْسِ وَالْهَنْدِ، فِي أَنْتَأِ الدُّولَةِ الْعَبَاسِيَّةِ، ثُمَّ ظُلِّبَ كُتُبُهُمْ فِي دُولَةِ الْمَأْمُونِ مِنْ بَلَادِ الرُّومِ، فَعُرِّبَتْ، وَدُرْسَهَا النَّاسُ، وَظَهَرَ بِسَبِّبِ ذَلِكِ مِنَ الْبَدْعِ مَا ظَهَرَ»^(١).

ويُعْسَى غُلاةُ المدنية يصرحُ، ولا يتحاشى أن يقول مثلاً بأنَّ عصر المأمون العباسي أرقى وأفضل من عصر أبي بكر الذي تم فيه الاستيلاء على السلطة في حادثة السقيفة، وهذا التفضيل المصادر للوحى انعكاس للمغالاة في قيمة الحضارة المادية، والزهد في مضامين العلوم الإلهية، وهو مما يؤكد أنَّ الغلو المدنى ينبوع الانحراف الثقافى، كما سبقت الإشارة.

يهمنا التذكير هنا بأنَّ هذه المعادلة التي أشرنا إليها لا تعنى أنها قانون كوني مطرد، بمعنى أنه ليس كل تطور مدنى ينبغي عليه تراجع شرعى، بل هي مجرد واقعة عين تاريخية، أردنا استكشاف دلالاتها، والدرس الجوهرى فيها بالنسبة لنا هو أنه طبقاً لتصوراتنا الإسلامية الخاصة؛ فإنَّ الخيرية مرتبطة بالجوهر الإيمانى والأخلاقي، وليس المظاهر المدنية والمادية.

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

(٦) التعلق بآياتي العمارة والاستخلاف

بعض غلاة المدنية حين يتحدثون عن أولوية الحضارة - بتعريفها المادي - يستدلّون كثيراً بآيتين: يخسّونهما بمزيد الاهتمام، وهما: «آية العمارة، وآية الاستخلاف»، ويعولون على هاتين الآيتين كثيراً في تأسيس رؤيتهم، فاما آية العمارة فهي قوله ﷺ: «وَإِنْ شَاءُوا لَمْ يَجْعَلُوهُمْ أَخَاهُمْ صَلِحَّا فَلَمْ يَنْقُوتُهُمْ أَعْبَدُوا اللَّهَ مَا لَكُرُّ مِنْ إِلَيْهِ غَيْرُهُ هُوَ أَشَاكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمِلُكُمْ فِيهَا» [مود: ٦١]، وأما آية الاستخلاف فهي قوله ﷺ: «وَإِذَا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيقَةً» [البقرة: ٣٠].

ويستخلصون من هاتين الآيتين: أنَّ الله استعمل الإنسان في الدنيا، وجعله خليفة فيها، بما يعني: أنَّ العمارة المادية للدنيا، وإقامة الحضارة والمدنية هو مقصود الشريعة.

والواقع أنَّ الخلل في هذا الاستدلال ناشئ عن تغيب عدة معطيات،

منها:

(١) أنَّ معنى قوله ﷺ في الآية «وَأَسْتَعْمِلُكُمْ فِيهَا»، أي: جعلكم عُمَاراً في الأرض، فمعنى العمارة هنا لم يأت على أساس كونه مطلباً شرعاً، بل غاية ما فيه أنه جاء على أساس كونه نعمة كونية تستحق مقابلتها بالعبودية،

وهذا معنى ظاهر في الآية لا يحتاج إلى كبير عناء لفهمه، فقد جاء في سياق الامتنان، لا في سياق الحث والطلب، فنبئهم عليه السلام يأمرهم بالتوحيد مذكراً لهم بأنَّ الله يُهْلِك خلقهم من هذه الأرض وجعلهم يعمرونها، فماين هذا المعنى من كل ما بنى عليه غلاة المدنية من الدلالات والتهويات؟!

وممَّا يؤكد ذلك أنَّ قوله ﷺ: «وَاسْتَعْمِرُوكُمْ فِيهَا» إنما وردت في قوم ثمود في مداشر الحجر بين تبوك والمدينة، وقوم ثمود لم يقتصروا أصلاً في العمارة المادية، ومع ذلك عاقبهم الله بكارثة مروعَة قص الله خبرها في كتابه.

(٢) أنه على التسليم جدلاً بأنَّ العمارة في الآية السابقة جاءت بمعنى الطلب؛ فإنَّ العمارة في كتاب الله نوعان: «عمارة إيمانية» و«عمارة مادية»، وكلاهما مطلوبان، ولكن أشرف هذين النوعين، بل هو الذي جاء مُصرَّحاً بطلبه؛ إنما هو عمارة الأرض بالإيمان، كما قال ﷺ: «إِنَّمَا يَعْمَرُ مَسْجِدٌ أَلَّوْ مَنْ مَأْمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَمَأْنَ الزَّكُوَةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهُ فَسَوْى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (التوبه: ١٨).

فهذه هي أشرف مراتب العمارة، والتي حرم منها من لم يستغروا بنور النبوات، كما قال ﷺ: «مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمَرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَهِيدِينَ عَلَى أَنْشِئِهِمْ بِالْكُفْرِ» (التوبه: ١٧).

فمن لم يعمر الأرض بالإيمان؛ فلا زال في ظلمات وتيه وانحطاط، ولم يبلغ التنوير الحقيقي.

وممَّا يُبيِّن هذا ويُوضَّحه أنَّ العمارة ضدُّها الخراب، وقد يُبيِّن ﷺ أنَّ أقبح أنواع الخراب هو خراب الأرض من الإيمان، كما قال ﷺ: «وَمَنْ أَظْلَمَ مِنْ مَنْ نَعَّمَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يَذْكُرَ فِيهَا أَسْمَهُ وَسَعَى فِي حَرَابِهَا» (البقرة: ١١٤).

(٣) أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ ضرب لنا المثل بأمثلة كثيرة أبدعت في العمارة المادية، ومع ذلك عرض الله تعالى أخبارها في سياق الذم لما أفلست في العمارة الإيمانية، كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَيْنِيَّةُ الَّذِينَ يَنْقِلُونَهُمْ كَائِنًا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَنَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا﴾ [الروم: ٩].

والمتأمل في الحضارة المعاصرة اليوم يجد هذه الصورة حية جذلة، فقد تفتت في العمارة المادية، وأفلست في العمارة الإيمانية.

(٤) أَنَّهُ لو فرض أنَّ لفظ العمارة في هذه الآية دال على الحُثُّ على المدنية والحضارة بتعريفها المادي؛ فإنَّ هرم الأولويات وسلم القيم في الشريعة لا يستمد من آية واحدة صريحة، وإنما يستمد من مجموعة استيعاب تصرفات الشارع وخلاصة توازنات النصوص، فكيف وهذه الآية أصلًا آية محتملة الدلالة، ويعاينها مثاث المحكمات الدالة على أولوية الإيمان والفرائض والفضيلة، وأنها هي النور الحقيقي والعمارة الشريفة، وأن كل ما سواها من الدنيا إنما هي مجرد وسائل.

وأما آية الاستخلاف، فإنَّ كثيراً من غُلاة المدنية يستشهدون بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَاءُكُمْ فِي الْأَرْضِ خَلِيقَةً﴾ على مفهوم خلقة الإنسان، فيشيرون دوماً إلى أنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ جعل آدم خليفة عنه في الأرض، والذي يعني: نيابة الإنسان عن الله في عمارة الأرض، والمتأمل في دلالات هذه الخلافة في سياق الخطاب الملنني يجدهم يستشهدون بهذه الآية في سياقين، أولهما: أولوية العمارة، وثانيهما: مركزية الإنسان.

والواقع: أنَّ هذا الاستدلال بهذه الآية غَيْبُ عدة معطيات جوهرية سنشير بعضها:

(١) أنَّ الراجح في تفسير معنى الخليفة في هذه الآية ليس كون آدم خليفة ينوب عن الله، وإنَّما معناه خلافة الأدميين بعضهم بعضاً بمعنى أنَّ جنس الأدميين يتداولون الخلافة ووراثة الأرض، وقد أكَّد هذا الترجيح كثير من المحققين.

والحيثيات التي تبرهن رجحان هذه الفهم متعددة تتبيَّن بتأمل سياق هذه الآية ذاتها، وباستيعاب مجمل نصوص الشارع واستخلاص مراده من مفهوم خلافة الأدميين، فمن هذه الحيثيات التي تؤكِّد هذا التفسير أنَّ الخلافة والنيابة لا تكون إلا عن غائب، والله تعالى ليس بغائب، بل هو شهيد رقيب، وهذا مقتضى قيمته تعالى، فلا خليفة عنه تعالى، ولا نائب يقوم مقامه جل جلاله، وقد أشار الحق تعالى إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفْسِدُونَ فِي ظُلْمِهِ﴾ الآية [يونس: ٦١].

وقال تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ زَانُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادُسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرٌ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧]. ولذلك؛ كان النبي عليه السلام يعلم أصحابه قرب الله منهم، وشهادته، وعدم غيابه، وأثر ذلك على السلوك التعبدِي، كما في الصحيحين أنَّ النبي عليه السلام قال: «أيها الناس! أَزِيزُوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائباً، والذي تدعون أقرب إلى أحدكم من حُنْتِي راحلته»^(١).

ولذلك قال الإمام ابن تيمية:

«والله لا يجوز له خليفة . . . ، والخليفة إنما يكون عند عدم المستخلف، بموت أو

(١) «صحيَّح البخاري»: (٢٩٩٢)، و«صحيَّح مسلم»: (٤٢٧٠).

غيبة، ويكون لعاجة المستخلف إلى الاستخلاف، وسمى خليفة؛ لأنَّه خلف عن الغزو، وهو قائم خلقه، وكلَّ هذه المعانٰي متفقة في حقِّ الله - تعالى -، وهو مُنْزَهٌ عنها^(١). فإذا كان الله يَعْلَمُ شهيداً رقيباً ليس بغايب، فلا يكون غيره خليفة عنه؛ إذ الخلافة لا تكون إلا عن غائب، وقد دلَّ على استعمال الخليفة عن الغائب كثير من النصوص، كقوله يَعْلَمُ: «وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَرُورَتْ أَخْلُقِي فِي قَوْمٍ» [الأعراف: ١٤٢].

فأمره أن يخلفه بعد غيابه، وكذلك قوله يَعْلَمُ: «كَيْفُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا أَنْظَلَقْتُمْ إِلَيْكُمْ مَكَانَمْ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّعَكُمْ» [الفتح: ١٥]. وروى البخاريُّ ومسلمُ في صحيحهما من حديث أبي هريرة: أنَّ النبيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «كانت بنو إسرائيل تُسوِّهُمُ الأُبُيُّ، كلما هلك نبيٌّ خلفه نبيٌّ»^(٢)، فالنبيُّ الذي يخلف نبياً آخر لا يكون إلا بعد هلاك الأول وغيابه.

وفي صحيح مسلم من حديث زيد بن خالد الجهنمي: أنَّ رسولَ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «مَنْ جَهَزَ غَازِيَّاً فِي سَبِيلِ اللهِ؛ فَقَدْ غَرَّاً، وَمَنْ خَلَفَهُ فِي أَهْلِهِ بَخِيرٌ؛ فَقَدْ غَرَّاً»^(٣)، فجعل القيام بشؤون أسرة المجاهد خلافة بسبب غياب المجاهد.

وقد كان من هدي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا غاب عن المدينة، إما لجهاد أو حج ونحوه؛ فإنَّه يستخلف على المدينة، كما استخلف ابن أمِّ مكتوم، وعلى بن أبي طالب، وغيرَهم، وهذا بسبب غيابه، فإذا حضر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ زال وصف الخلافة عن خليفته؛ لزوال سببها وهو الغياب.

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٤٥/٣٥).

(٢) «صحيح البخاري»: (٣٤٥٥)، و«صحيح مسلم»: (١٨٤٢).

(٣) «صحيف مسلم»: (١٨٩٥).

بل إنَّ النصوص الشرعية أثبتت عكس المعنى المرجوح تماماً، فأثبتت أنَّ الله ﷺ هو الخليفة الذي يخلف الإنسان في غيته، لا أنَّ الإنسان هو الذي يخلف ربه، حيث روى الإمام مسلم من حديث ابن عمر: أنَّ النبي ﷺ كان إذا سافر قال: «اللهم أنت الصاحب في السفر، وال الخليفة في الأهل»^(١).

وهذا الفهم للأية يسنه تبع الآيات الأخرى التي استخدمت مفهوم الخليفة؛ إذ القرآن الذي هو كلام الله يفسِّر بعضه ببعضًا، وكثيراً ما تكون الدلالات المجملة في موضع معين تكشفها الدلالات المبينة في موضع آخر، وهذا المعنى وهو كون جنس الأدميين يخلف بعضهم بعضًا مثبت شائع في كتاب الله في مواضع كثيرة، منها قوله ﷺ: «فَوَاللَّهِ عَزَّ ذِي قُوَّتِكُمْ وَسَخَلْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ نَعْمَلُونَ» [الأعراف: ١٢٩].

فكانَت هذه الخلافة بعد هلاك من قبلهم، ومثل هذا المعنى قوله ﷺ: «فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفَلَكِ وَجَعَلْنَاهُ خَلِيفَّا».

والمتأمل في جمهور آيات خلافة الإنسان يجد لها تشير إلى معنى البعدية أو التماقِب، بحيث إنَّ هذه الخلافة كانت بعد من سبق من الناس، فهي تشير إلى تداول الخلافة بين بني آدم لا الخلافة عن الله، وتنشير إلى بعض نماذج الآيات التي دلت على مفهوم تداول الخلافة، والتعاقب عليها، فمن ذلك قوله ﷺ: «إِنَّمَا جَعَلْنَاكُمْ خَلِيفَّا فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ» [يوس: ١٤].

ومثله قوله ﷺ: «فَخَلَقَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفًا» [مريم: ٥٩].

ومثله قوله ﷺ: «وَآذَكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خَلِيفَّا مِنْ بَعْدِ قَوْمٍ دُرُج».

(١) «صحیح مسلم»: (١٣٤٢).

ومثله قوله ﷺ: «وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْتُمْ خُلْفَةً مِنْ بَعْدِ عَادٍ». فهذه الآيات كلها تشير إلى معنى البعدية الدال على مفهوم التعاقب. وكذلك قال ﷺ: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلِيفَ الْأَرْضِ» [الأنعام: ١٦٥]. وقال ﷺ: «وَيَجْعَلُكُمْ خُلْفَةَ الْأَرْضِ» [النمل: ٦٢]. فهذه الشواهد المبينة من الوحي تكشف الدلالة المجملة في قوله ﷺ: «إِنَّ جَاءُلِّي فِي الْأَرْضِ خَلِيقَةً»، وأن المراد تداول الخلافة والتعاقب عليها بين جنس الأدميين، لا الخلافة عن الله ﷺ.

ثم إنَّ مما يؤكد أنَّ معنى خليفة ها هنا كان الالتفات فيه إلى جنس الأدميين وليس مجرد آدم عليه السلام أنه لو كان المراد آدم لما صح أن تقول الملائكة: «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الْيَمَاءَ» [آل عمران: ٣٠]. ذلك أنَّ آدم عليه السلام ليس بمفسد في الأرض، ولا يسفك الدماء، فتبين أنَّهم عنوا جنس الأدميين.

والحقيقة: أنَّ من أكثر ما شوش على بعض متأخري المفسرين في فهم دلالة خليفة هو ورودها بصيغة المفرد، بينما الخلاف بصيغة الجمع! الواقع: أنَّ اللفظ المفرد يكثر إطلاقه في كلام العرب مع أنَّ المراد به الجمع، وقد أشار لذلك إمام النحو سيبويه، فقال: «وليس يستتر في كلامهم أن يكون اللفظ واحدًا والمعنى جمِيع»^(١)، وقال الثعالبي: «فصل في إقامة الواحد مقام الجمع، وهي من سنن العرب»^(٢).

(١) سيبويه، «الكتاب»، تحقيق: عبد السلام هارون: (٢٠٩/١).

(٢) الثعالبي، «فقه اللغة»، مؤسسة الرسالة، (ص ٣٣٥).

وهو نمط أسلوب مطروق استعمله القرآن في غير موضع، وقد أشار لطبيعة هذا الأسلوب في كتاب الله خاتمة المفسرين الشيخ الشنقيطي، حيث قال في تفسيره: «الذى يظهر لى من استقرار اللغة العربية التي نزل بها القرآن: هو أنَّ من أساليبها أنَّ المفرد إذا كان اسم جنس يكُثر إطلاقه مُرادًا به الجمْع»^(١).

ومن أمثلة ذلك أن الله ﷺ لما ذكر نعيم الجنة قال ﷺ: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّتِ وَنَهَرٍ» [٥٤] (القرآن: ٥٤) فذكر «النهر» بصيغة الاسم المفرد مع أن المراد به الجمع، فلا يجوز الاستدلال بهذه الآية مثلاً على أنه ليس في الجنة إلا نهر واحد، وذلك لقوله ﷺ: «فِيهَا أَنْهَرٌ مِّنْ مَاءٍ غَيْرِ مَأْسِنٍ» [محمد: ١٥].

(٢) أنه على التسليم بصححة القول المرجوح الذي اختاره بعض متأخري المفسرين وهو أن معنى خليفة هاهنا أي: خليفة عن الله؛ فإنَّ هؤلاء المفسرين الذين مالوا إلى هذا القول المرجوح لم يجعلوا مضمون هذه الخلافة هي عمارة الأرض مادياً، بل جعلوا مضمون هذه الخلافة: إقامة دين الله، كما قال البغوي مثلاً: «والصحيح أنه خليفة الله في أرضه لإقامة حكمه وتنفيذ قضياته»^(٢).

والخلافة في تنفيذ أوامر الله وإقامة حكماته مؤداها أنَّ معنى الخلافة هاهنا آن إلى معنى العمارة الإيمانية، لا معنى العمارة المادية، فلا جديد في هذه الدلالة.

وبكل اختصار؛ فإنَّ احتمالات الدلالة في هذه الآية ثلاثة دلالات،

(١) الشنقيطي، «أضواء البيان»، طبعة المجمع: (٣١/٥).

(٢) البغوي، «معالم التنزيل»، تحقيق: النصر وزملائه، دار طيبة: (٧٩/١).

وليعدونا القارئ على الدخول في تفصيات فنية اضطررنا إليها بسبب كثرة استدلال علة المدنية بهذه الآية، وهذه الدلالات الثلاث هي:

إمّا أن تكون خليفة: على وزن فعلة بمعنى مفعول، أي: مخلوف، فيكون جنس بني آدم يخلف بعضهم بعضاً، وهذا هو الفهم الراجح للآية.
وإمّا أن تكون خليفة: على وزن فعلة بمعنى فاعل، أي: خالف لمن قبله، فيكون آدم قد خلف خلقاً سكناً الأرض قبله، كما ذهب إليه طائفة من السلف.

أو يكون خليفة: عن الله أي نائباً عنه في إقامة حكم الله.
فعلى كل هذه الاحتمالات الثلاث للاية، راجحها ومرجوحها؛ فإنّها لا تدل على ما رأيّه عليها علة المدنية من دلالات حول مركزية العمارة المادية وغاية الحضارة وكونها جوهر وظيفة الإنسان.

(٣) أما الاستدلال بهذه الآية على تكريم جنس الإنسان باعتباره خليفة الله بغضّ النظر عن هويته الدينية وعبوديته، فهذا استنتاج مصادم لمعطيات الوحي؛ فإنّ خلافة الإنسان - سواء كان المعنى خلافة الآدميين بعضهم، أم خلافة الإنسان عن الله - ليس لها الشرف المطلق كما يتصور علة المدنية، بل شرفها ورفتها مرتبٌ بتحقيق العبودية، فاما إذا أعرض الإنسان عن الوحي؛ فإنه يُسلب شرف هذه الخلافة، ولذلك؛ قال الله مبيناً دور الإعراض عن الوحي في سلب شرف الخلافة «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلِيفَاتٍ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكُفَّارُ كُفْرَهُمْ عِنْ دِرِّهِمْ إِلَّا مَقْتُلًا وَلَا يَزِيدُ الْكُفَّارُ كُفْرُهُ إِلَّا خَسَارًا» [١٦٩] [فاطر: ١٦٩].

وذكر الله تعالى شيئاً من أخبار التاريخ، وكيف كان يُسلب الأمة

شرف الخلافة في الأرض إذا أعرضت عن النبوات والوحي، ويمنحه أمة أخرى، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكَنَا الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا طَلَمُوا وَجَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا يُؤْمِنُوا كَذَلِكَ تَجْزِي الْقَوْمُ الظَّاجِنِينَ ﴾ ثم جعلتمكم خليفة في الأرض من بعدهم لينظر كيف تتملون ﴿١٤﴾ [يونس: ١٣، ١٤].

فيبيت هذه الآية جوهر وظيفة الاستخلاف وهي الابتلاء بالإيمان والعمل الصالح واتباع الرسل بعد ما سلب الله الأمم السابقة ذلك بسبب إعراضها، وهذا المعنى حول وظيفة الاستخلاف بيته آيات أخرى أيضاً كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلِيفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَبَيَّنُوكُمْ فِي مَا مَا نَكِرْتُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

ولذلك؛ فإنَّ الأمة التي تحقق العبودية هي الأمة التي استوعبت معنى الاستخلاف وخلافة الإنسان، كما قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ مَأْمُونُوا مُنْكَرٌ وَعَكْلَوْا الصَّنْعَانِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا أَنْسَخَلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ لَهُمْ دِيَنُهُمْ الَّذِي أَرْتَقَنِي لَهُمْ﴾ [النور: ٥٥].

فهذه هي الخلافة الشرعية الإيمانية المحمودة من كل الوجوه، وهي التي تكون بالإيمان والعمل الصالح، والاستارة بنور النبوات، وتمكين الدين، لا أنها مجرد العمارة المادية.

والواقع: أنَّ الاستشهاد بهذه الآية على تكريم جنس الإنسان بغضُّ النظر عن هويته الدينية يُعبّر عن انتقائية حادة تتضمن طمس بقية مضامين الوحي التي تكشف دور الهوية الدينية في تشكيل معيار التقييم والعلاقات، وسنعرض لهذه القضية تفصيلاً في فقرة أنسنة العلاقات.

وخلاصة الأمر: أنَّ هاتين الآيتين - أعني آتي العماره والاستخلاف -

تعلل بهما أكثر شعارات الخطاب المدني المتطرف، وكثير منهم يحاول أن يتتمس نسباً إلى الشريعة عبر التكليف في تأویلهم، وجعلهما أرضية لتبیین مفاهيم التطرف المدني، وقد استكشفنا سوياً حجم التعسف والإجحاف الجائر في تأویل الآیتين ذاتهما، فضلاً عن مصادمة هذا التأویل لبقية معطيات الوحي، وثمة استشهادات شرعية أخرى يرددها بعض غلاة المدنية، ونشير لهذه الاستشهادات ونناقشها في مواضعها في الفقرات القادمة.

(٧) الإسلاميون ضد الحضارة؟

يتعدد كثيراً في أدبيات غالبية المدنية أنَّ الحركات الإسلامية حركات عدمية ضد الحضارة والمدنية والتحديث، وأنَّها مجرد حركات هُوية لا حركات نهضوية، 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 السماجة.

وهذه الدردشة الصحفية المبتذلة لا تخلو إِمَّا أن يكون صاحبها لم يقرأ للاتجاه الإسلامي جيداً، وإنَّما هي ألفاظ أujebe حُسن حداثتها، فتلقفهمها وردهما، مع أنها - بالمناسبة - شعارات قديمة ردّها الفكر العربي منذ عدة عقود، وإنَّما استوردها الداخل المحلي مؤخراً.

إِمَّا أن يكون هذا الكلام مدفوعاً ب استراتيجية سجالية بأن يحاول الكاتب التدليس على الموقف الإسلامي، وتصعيده، وتصويره بشكل سلبي؛ بهدف تيسير إسقاطه والرد عليه، فيكون هذا الكاتب يصارع أشباحاً لا حقيقة لها، وإنَّما هي صورة خلقها ليرد عليها كطواحين الهواء.

وفي كثير من الأحيان حين تفتت في دوافع هذا الكلام تكتشف أنَّ

الكاتب إنما يحاول تضليل جرح مضرّج بموقف شخصي، لا صلة له بالاعتبارات الموضوعية للقضية أصلًا، وإنما الظاهرة الإسلامية في هذه الحالة غرض للنكاية لا أكثر.

على أية حال.. الخطوط العامة لموقف الإسلاميين من الحضارة والمثقفة عموماً، والحضارة الغربية على وجه الخصوص، واضحة ليست بالأغالط، صحيح أن ثمة اتجاهات متفاوتة في بعض التفاصيل، لكن الكليات المنهجية لجماهير الإسلاميين المعاصرين مشتركة لا تكاد تخطّتها العين المنصفة، ويتلخص هذا الموقف في ثلاث ركائز هي في حقيقتها تميزات منهجية لمستويات التعاطي القراءة، 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 عُلاة 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 حضارة مُوجَّهة بهدف تحقيق العبودية بما تتضمنه من إظهار الدين والقيام بالشعائر والشرائع، فالحضارة المنشودة هي الحضارة المنضبطة بقيود الشريعة، والهادفة لنصر الإسلام وتحقيق قيمه ومضمونه، وتأخذ قضايا وجزئيات الحضارة قيمتها التفصيلية بحسب مؤداها إلى هذه الغاية.

ولذلك؛ فإنَّ الشارع لم يوظف مفهوم الحضارة ولا المدنية، وإنما

وظف مفهومي: «القوة»، و«العلو»، ونحوهما، كقوله ﷺ: «وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» [الأفال: ٦٠]، قوله ﷺ: «أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّبُّنِيَّةَ»^(١).

ومثل قوله ﷺ: «وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ» [آل عمران: ١٣٩]، قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْمُلْكَ خَيْرٌ مِنَ الْأَيْدِيِّ السُّلْطَنِيِّ»^(٢).

ونحو هذه النصوص، ومن المعلوم أنَّ الطاقة التخييلية التي تتضمنها إيحاءات مفهوم الحضارة والمدنية ليست كالدلالات التي يضخها مفهوم القوة، فالقوة مفهوم خادم للمبدأ ومرتبط به، أما الحضارة فمفهوم مُوحِي بالسعادة 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 الحقيقية التي هي العبودية.

* الركيزة الثانية: «التمييز بين الوجه العلمي، والفلسفى، والسياسى».

غلة المدنية يدعون إلى الإقبال الشغوف واحتضان المنجز الغربي بكامل صوره وكأنه معطى مصمت لا يتفاوت، ويتضاربون من الصرامة في الفحص والاختبار، ويعدونها لوناً من التعنت والعدمية ورفض المثقفة، ولذلك؛ يدعون عملياً إلى التسامح والتغاضي عن الثغرات، أو يلتمسون لها المعاذير والتسويغات، وينبئون لها الآراء الشاذة لتكون عليها، أما الإسلاميون: فيفرقون بشكل واضح بين الوجوه الثلاثة الرئيسية للحضارة الغربية، فيتناولون تقييمهم وصارامتهم وتدقيقهم في الاختبار والفحص بحسبها.

(١) «صحیح مسلم»: (١٤١٧).

(٢) «صحیح البخاری»: (١٤٢٧)، و«صحیح مسلم»: (١٠٣٣).

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

بل إنَّ المجتمع الغربي اليوم لم ينفرد بها 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 التركز في الخبرة التقنية العالمية، بحيث صارت تعهدات التصنيع الخارجي في مناطق العمالة الرخيصة تخلق أقطاب خبرة تكنولوجية جديدة ليست في العواصم الغربية.

ووجه أغليبة الصواب في هذا الباب أن هذه المنتجات مستمدة من القوانين الكونية الممحضة التي أودعها الله الطبيعة، فهي حظ مشترك لا تتفاوت كثيراً بسبب الخلفية الدينية.

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

وصورة الشاب المتدين في كليات الطب والهندسة والحواسوب ونحوها ليست صورة طبيعية فقط، بل هي صورة نمطية راسخة في الوعي الشعبي، حتى إنَّ الفرانكوفوني المتطرف محمد أركون أشار إلى ذلك في غير موضع من

دراساته، كما يقول أركون: «نحن نعرف أنَّ الكثير من طلاب الكليات العلمية والتقنية يتسبّبون 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... إلخ أنَّ المتعلّصين والمترمّزين يتمّون بشكل خاص إلى كليات العلوم، إنها 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 المسلمين والقول بأنَّهم ضد المثقفة والاستفادة من المنجزات؟

- وأما الوجه الثاني: فهو الوجه الفلسفى للحضارة الغربية بما يتضمّنه 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 بعد فنائها، والعالم العلوى، ومرجعية الأخلاق، وإطلاقيتها ونسبيتها، ومصادر المعرفة والتي هي البنية التحتية للفلسفة، ونحوها.

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

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

فهذا الوجه ضلال الفكر الغربي فيه أكثر من صوابه، خصوصاً في الأسئلة الكُبرى، أما التفاصيل والجزئيات فقد يكون بعضها مشتركاً، وبعضها متناقضاً مع الوجي.

بل إنَّ القارئ المسلم لا يكاد يجد فيها نتائج مبرهنة يسعد بها ويحملها كرسالة اجتماعية، بل كلَّ فيلسوف ينقض ما قاله سابقه، وغاية القارئ في هذه الأبواب ليس أن يبني تصوراته وعقيدته بشكل صحيح ف تكون له إضافة في ذاته، بل غايته أن يحصل له مiran ذهني ودُرْبة على السجال والجدل والرد والتقييد، في مقابل أن يخسر فضيلة الحسم واليقين والتي هي من أهم أسباب الإمامة في الدين، كما قال ﷺ: «وَحَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِمَا صَبَرُوا وَكَانُوا يَأْتِيَنَا بِوَقْتٍ» ﴿السجدة: ٢٤﴾.

فيمتلىء القارئ بالارتياح والحبة واللامس في كل شيء، حتى يصل إلى مرحلة عدمية لا يستطيع فيها أن يجزم بشيء من معطيات الشريعة، وهذه ظاهرة مشاهدة، والارتياح والحبة والتردد في الأصول الكبرى من شعب النفاق، والعياذ بالله، كما قال ﷺ: «وَأَرَنَاكُمْ قُلُوبَهُمْ فَهُنَّ فِي رَتْبَيْهِمْ يَرَدُّونَ» ﴿التوبه: ٤٥﴾.

ولذلك؛ تجد عامة غلاة العدنية الذين اقتربوا من هذه الدراسات الفلسفية يرددون «الأهم هو طرح الأسئلة وليس الإجابات»، أو قولهم: «إلى المزيد من طرح الأسئلة»، ونحو هذه العبارات التي هي كالمخدر يسلون به أنفسهم عن عدم الوصول لنتيجة، حتى أصبح شائعاً لدى المؤرخين للفلسفة قولهم: «الفلسفة تقدم الأسئلة بما يفوق تقديم الإجابات»، وهذه الحالة في تعظيم طرح الأسئلة المرتبطة، والإزراء بالإجابات؛ حالة قديمة متسرية من

روح الشك الفلسفية، حتى قال الإمام ابن تيمية في نقد ذات الفكرة:

«إنما فضيلة أحدهم باقتداره على الاعتراض والقدر والجدل، ومن المعلوم أنَّ الاعتراض والقدر ليس بعلمٍ، ولا فيه متفقٌ، وأحسنُ أحوالِ صاحبه أن يكونَ بمنزلةِ العاميِّ، وإنما العلمُ في جوابِ السؤال»^(١).

وبسبب ذلك: أنَّ المضامين الرئيسية المكتوبة في هذه الحقول: إما لائكية^(٢) ممحضة - وهو الأكثر -، وإنما كتابية محرفة - وهو الأقل، بل هو النادر -، على أنَّ من ورثُتْ فيهم شيئاً من الكتابية المحرفة خيرٌ ممَّن بقي على اللائقية الخالصة؛ فإنَّ بركة بقايا النبوات وما فيها من النور خيرٌ من العمى التام، فالمتمسك بالmessiahية المحرفة أشرف وأرفع في ميزان الله من الكافر

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٤/٢٧).

(٢) اللائقية هي تعريب مباشر لكلمة (Laïcité)، حيث سبكت بهذا المعنى في منتصف القرن التاسع عشر، وأصلها الاشتراكي: كلمة إغريقية تعني 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 المعايدة، ولذلك؛ ارتبطت تاريخياً بالعلمانية الفرنسية باعتبارها الممثل النموذجي لهذا الموقف الخشن تجاه الدين، تقول الباحثة كارولاين فورد، وهي بروفيسور التاريخ في جامعة كاليفورنيا: «مصطلح اللائقية ظهر أولاً في عام: (١٨٤٢م) ليصف المذهب الذي يميل لإعطاء المؤسسات صبغة لا دينية، وبحسب قاموس إميل ليتري - وهو معجم فرنسي شهير - فإنَّ مصطلح اللائقية سُيِّك أولاً في (١٨٧١م)، خلال المجادلات التي ثارت حول تحية الموظفين الدينيين والتعاليم الدينية من المدارس الأولية». انظر:

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

المحض، فنوصوص الوحي متضادرة على تفضيل الكتابيين على الدهرية الملاحدة، وهذا من بركة بقايا النبوات التي بأيديهم، فالكتابي خير من المجوسي، والمجوسي خير من الملحد؛ لأن المجوسي معه شبهة كتاب والملحد لا كتاب له، ولذلك قال الإمام ابن تيمية: «أضل أهل الملل مثل جهال الصارى وسامرة اليهود أعلم من الفلسفه، وأهدى وأحكم، وأنفع للحق»^(١).

وقال الإمام ابن تيمية أيضاً:

«ولهذا كانت نهاية الفلسفه - إذا هدتهم الله بعض الهدایة - بداية اليهود والنصارى الكفار، فضلاً عن المسلمين - أمة محمد ﷺ -؛ فإنَّ ما عند اليهود والنصارى الكفار بعد النسخ والتبدل - مما هو من نوع كمال النفس - أفضل في الجنس والكم والكيف مما عند الفلسفه»^(٢).

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 اليمَل»^(٣).

ومما يجدر الإشارة إليه: أنَّ هذا الوجه الفلسفى ليس هو الوجه المتقدم في الحضارة الغربية أصلًا، بل هو الوجه الظلامي المختلف المنحط، برغم محاولات كثير من غلاة المدنية الزعم بأنَّ التطور الغربي انعكاس لفلسفته، وهذا مجرد أمنية تاريخية.

والواقع: أنَّ التفوق المدني الغربي اليوم عائد للثورة الصناعية في

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٩/٢٧).

(٢) ابن تيمية، «الرد على المتنطقين»، تحقيق: الكتبى، مؤسسة الريان، (ص ١٧٤).

(٣) ابن تيمية، «فره تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم: (٩/٢٠٧).

المرحلة السابقة، ثم الثورة التكنولوجية، ونظم الاتصال والمعلوماتية حالياً، وهذه كلها نتاج عرق المعامل والتمويلات السياسية الضخمة لمراكز البحث وفن الإدارة المؤسسية، وغاية الفلسفة أن تكون تفسيراً 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 يُبَهِّ 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 إنَّ من أسباب تراجع أهميتها المعرفية عدم قدرتها على خلق قوانين مطردة تتحقق لها العلمية، ولذلك؛ فهي تعاني من عقدة نقص تاريخية قديمة أمام العلوم الطبيعية^(٢) التي تفرض احترامها المعرفي بسبب ما تحمله من

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

(٢) في تقديربي: أنَّ من أهم الأطروحات التي حاولت دراسة تدهور الفلسفة ومناقشة حجج مناوئيها، ورقة الفيلسوف الإنجليزي برنارد ويليامز (ت: ٢٠٠٣م)، وكانت بعنوان: «حول بعض وازدراه الفلسفة»، وقد نُشرت في مجلة «لندن ريفيو»، وقد استفتحها ويليامز بقوله: «حيثما وُجد موضوع فلسفي؛ وُجدَ مَن يكرهُه ويزدريه»، والرصد المثير الذي عرضه ويليامز هو قوله في مقالته: «هذه الأيام، معظم الذين يتخدون 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 وطريقة ضد الفلسفة كتبها عالم الفيزياء والفلك، الإنجليزي المشهور جيمس جيتز (ت: ١٩٤٦م)، في كتابه: «الفيزياء والفلسفة»، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف.

القوانين العلمية المنظمة، ولذلك؛ كثُرت الصيحات الغربية في الفترة الأخيرة بإعلان موت الفلسفة، وصعد نجم العلوم الاجتماعية الأميركيّة المبرهنة. وسبب هذا الوهم حول عظمة الفلسفة: أنَّ كثيراً من مثقفي غُلاة المدينة تأثروا بالكتابات التعليمية عن قصة الفلسفة، والتي صورت التاريخ البشري كنتاج مباشر لأفكار بضعة عشر فيلسوفاً على مَرْ التاريخ، وكأنَّ التاريخ الإنساني عموماً، والتاريخ الأوروبي خصوصاً، مركبة يتربع في كابيتها طائفه من الفلاسفة يخلف بعضهم بعضاً يشيرون للمجتمعات أن تذهب يمنة أو يسرة!

والواقع: أنَّ الكتب الفلسفية ذات الطابع التعليمي عبشت بتفكير غُلاة المدينة كثيراً، فهذه الصورة المرسمة 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 غيّبت دور النبوات في تشكيل التاريخ، ودور الدين في تشكيل التاريخ تبئه له كبار المؤرخين الغربيين، ومنهم المؤرخ الانجليزي المعروف أرنولد تويني (ت: ١٩٧٥م)، وهو المتخصص في «تاريخ الحضارات»، حيث يقول تويني: «المقيدة الدينية جزء من نظام الاستيلاد الحضاري»^(١)، وبخصوص التاريخ

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

الانجليزي الذي هو أخبر به من غيره يقول تويني: «فإنَّ التحول الديني الذي كان حقيقةً مبدأ كل شيء في التاريخ الانجليزي»^(١).

والحقيقة: أنَّ نظرية تويني حول دور الدين في تاريخ الحضارات تتضمن معيّنات أكثر تفصيلاً 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 بقایا المتحجرة، كما أنَّ البقایا المتحجرة، التي لا تزال قائمة من تلك الحضارات البائدة، قد ظلت محفوظة في لحاء ديني»^(٢).

ومثل هذا التحليل لا يصدر من مفكر ثانوي في الفكر الغربي، بل هو ممثل نموذجي في سياق تخصصه، فتويني من أشهر المؤرخين الغربيين أصحاب النظريات في تفسير التاريخ، وتاريخ الحضارات بشكل خاص، ويوضع عادة هو وشينجلر وهوغل ونحوهم في سياق المقارنة، وكتابه الأصل موسوعة ضخمة غزيرة التفاصيل تقع في اثنى عشر مجلداً.

وحضور الدين كمحرك رئيس للتاريخ عند تويني هو عنصر شديد الوضوح، حتى إنه واجه نقداً حول رؤيته هذه، وتصور موسوعة الكتاب البريطانيين ذلك حيث جاء فيها:

«المجلد الأخير من كتاب تويني «دراسة للتاريخ»، والمعروف بـ«مراجعات»، كان مُخصصاً لإجابة تويني تجاه النقد المتعدد حول عمله، وهذه الاعتراضات تدور حول

(١) أرنولد تويني، «مختصر دراسة للتاريخ»، مصدر سابق: (٥/١).

(٢) أرنولد تويني، «مختصر دراسة للتاريخ»، مصدر سابق: (٣/١٥٣).

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 تبه على هذه العامل الحاسم ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ)، حيث عقد فصلاً خاصاً في مقدمته كرسه لرصد هذه الظاهرة، حيث يقول: «الفصل الرابع: في أن الدول العامة الاستيلاء، 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: ٧٢٨هـ)، حيث يقول ابن تيمية: «ليس في الأرض مملكة قائمة إلا بنبوة أو آثار نبوة، وإن كل خير في الأرض فمن آثار النبوات، ولا يسترين العاقل في هذا»^(٣).

وللإمام ابن تيمية ملاحظات أخرى متاثرة 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 والستة؛ لأن ذلك عرف بالحس والعقل، فوضعت له الأمم الأسماء، لأن التعبير ينبع التصور، وأما الأسبوع فلم يعرف إلا بالسمع، فلم يعرف أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش إلا بأخبار الأنبياء، الذين شرع لهم أن يجتمعوا في الأسبوع يوماً يبعدون الله فيه، ويحفظون به الأسبوع

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

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

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

الأول، الذي بدأ الله فيه خلق هذا العالم»^(١).

وقال ابن القيم: «لولا النبوات لم يكن في العالم علم نافع للبنته، ولا صلاح في معيشته، ولا قوام لمملكة»^(٢).

والمراد: أنَّ هذا العامل، وهو دور الدين كمحرك للتاريخ، لا يتفطن له كثيرٌ من يقرأ في الكتب الترويجية عن الفلسفة، ويتوهمن أن تاريخ الحضارات هندسه بضعة أعضاء في نادي الفلسفة!

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 العقل الغربي العلماني مازال يفكر من خلال أجهزة مفاهيمية تشرِّبها من الينابيع الدينية، فما زال الأفق النظري الغربي منسوجاً بعدسات نظرية دينية، وربما تكون أشهر هذه الدراسات هي أطروحة القانوني الألماني كارل شميت (ت: ١٩٨٥م)، في كتابه «اللاهوت السياسي» الذي نشر عام: (١٩٢٢م)، حيث يقول شميت:

«كل المفاهيم الرئيسية في النظرية الحديثة للدولة، هي «مفاهيم لا هوية 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

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٧/٤٥).

(٢) ابن القيم، «مفتاح دار السعادة»، طبعة المجمع: (٢/١١٥٥).

هي نظير فكرة المعجزة في اللاهوت»^(١).

والحقيقة: أنَّ أطروحة كارل شmitt ليست بهذه البراءة التنتظيرية، فهناك رهانات نازية حكمت تحليلات شmitt، وبعض الليبراليين يردد أطروحتات شmitt ولا يعلم عن بواطنها التاريخية في مناهضة البرلمانية والليبرالية، وليس هذا موضع لإيضاح ذلك، ولكن يكفينا هذا القدر وهو رصد شmitt استعارة العداثة السياسية لمفاهيم دينية.

بل إنَّ أحد ألمع المتخصصين في فلسفة الحضارة، وهو الألماني أشبنجلر (ت: ١٩٣٦م) يقول عن واحد من الحقول التي هي أبعد ما تكون عن الدين، وهو حقل «الفن» ما يلي: «ومن سوء الحظ أن أبحاثنا الفنية، بالرغم من أنها لم تعد تعرف بالحدود الدينية، إلا أنها مع ذلك تدعى، وتبتناها، دون وهي منها»^(٢).

وأما ظاهرة التفاوت بين الإبداع العلمي، والانحطاط الفلسفـي؛ فهو الغالب على الأمم التي اعتنـت بالمدنـية وأغـرـضـتـ عنـ النـبوـاتـ، فهو شأنـ تـاريـخيـ متـكرـرـ أـصـلـاـ، ولـذـلـكـ لـمـ كـانـتـ الحـضـارـةـ الإـغـرـيقـيـةـ مـفـلـسـةـ منـ مـضـامـينـ الـوحـيـ غـنـيـ بـالـعـلـومـ المـدـنـيـةـ تـشـكـلـتـ فـيـهاـ ذـاتـ الصـورـةـ، وـيـلـخـصـ الإمامـ ابنـ تـيمـيـةـ هـذـاـ الشـهـدـ بـقـولـهـ:

«فَلَمَّاً الْقَوْمُ - أَيِّ الْفَلَاسِفَةُ - لَا يَعْرُفُونَ اللَّهَ، بَلْ هُمْ أَبْعَدُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ مِنْ كُفَّارٍ»

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

(٢) أشبنجلر، «تدور الحضارة الغربية»، ترجمة: أحمد الشيباني، مكتبة الحياة: ٣٨١/١.

اليهود والنصارى بكثير، لكن لهم معرفة جيدة بالأمور الطبيعية، وهذا بحر علمهم، وله تفرغوا، وفيه ضيعوا زمانهم، وأما معرفة الله - تعالى -؛ فحظهم منها مبخوس جداً، وأما ملائكته وأنباؤه وكتبه ورسله والمعاد؛ فلا يعرفون ذلك البتة^(١).

وقال الإمام ابن تيمية أيضاً عن رمز الفلسفة اليونانية: «أوأرسطو المعلم الأول من أجهل الناس برب العالمين إلى الغاية»^(٢).

وقال ابن تيمية أيضاً مُوضحاً ذات المقارنة: «أوأرسطو واتباعه في الإلهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير، وأما في الطبيعتيات؛ فغالب كلامه جيد»^(٣).

والحديث عن هذه الإشكاليات الفلسفية يطول، ومن الأفضل أن نرجحه إلى معالجات قادمة عن علاقة الخطاب المدني بالفكرة الحديثة لكونه أكثر مناسبة.

والمهم هنا أن نشير إلى أن هذا الباب الفلسفى تجد عموم الإسلاميين فيه حذرين أشد الحذر؛ لأنهم - ولله الحمد - موقنون أن مضامين وتصورات الوحي أهدى وأحكم.

بل إنَّ كثيراً من حقائق الوحي في هذا الباب الفلسفى لا تعرفها الفلسفة الغربية المعاصرة أصلاً، أو لديها حوله معلومات مشوهة، كباب الإلهيات، وما يتضمنه من معرفة الله وما ينبغي له معرفة صحيحة، والعوالم الغيبية وتقدير كل شيء في اللوح المحفوظ، وجريان السنن الطبيعية بغايات إلهية، وأثر العبادة في التوانيس الكونية، وحركة القلب بالتزكية والتوكل والافتخار

(١) ابن تيمية، «مجمع الفتاوى»: (١٧ / ٣٣٠).

(٢) المصدر السابق.

(٣) ابن تيمية، «الرد على المنطقين»، تحقيق: الكتبى، مؤسسة الريان، (ص ٢٧٧).

والضراعة، ونحو هذه المعاني التي هي التأثير الحقيقي، كما قال عليه السلام في هذه المقارنة بين تأثير الوحي وظلمات ما يعارضه: «أوَ مَنْ كَانَ مُتَّكِئًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَتَشَبَّهُ بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَتَّمَ فِي الظُّلْمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا» [الأنعام: ۱۲۲].

وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى هذا التأثير المستمد من الوحي، فقال: «وعند المسلمين من العلوم الإلهية الموروثة عن خاتم المرسلين ما ملا العالم نوراً وهدى»^(۱).

- وأما الوجه الثالث: فهو الوجه السياسي للحضارة الغربية، وهو الوجه الكالح بكل معنى الكلمة، فالمؤسسة السياسية الغربية مؤسسة إمبريالية استعمارية تمتضى 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 أبغض النماذج الدموية في التاريخ، وهي المسئولة عن تطوير أدوات الإبادة البشرية الشاملة، والمعتقلات الإنسانية، وقصف المدن الكاملة بما فيها من المدنيين، كيف تبرأ تلك الحضارة من عقدة الذنب وهي تذكر عصر العنصريات والقوميات والنازية وهيروشيمَا ونجازاكِي واستعمار الدول العربية وغواتنامو وأبو غريب، والأسلحة النووية والغازات السامة، وإيقاف تحقيقات الفساد لأجل مصالح قومية عليا، بل وسن تشريعات حرمان المسلمين من حجابها، ورعاية مؤسسات صحفية تسخر بشيء يؤمن به شطر العالم.

(۱) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (۲/۸۴).

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 غلاة المدنية المادية.

* الركيزة الثالثة: «التمييز بين الانتفاع والانبهار».

غلاة المدنية المادية يتوهمون أن هناك تلازمًا بين الانتفاع والانبهار، وأنه لكي تستفيد من الحضارة الغربية يجب أن تمتلك أشداناً بتاؤهات التعجب، وأن نغير أفواهنا ونحن نسوق فلسفتهم، وأن نحوط أسماءهم وأعلامهم بهالة التعبيرات الخارقة، ولذلك؛ يطلق بعضهم عبارة المعجزة الغربية، أو معجزة الحداثة ونحوها.

وتفریعاً على ذلك: ينظرون إلى أي ذم أو انتقاد لواقع الحضارة الغربية على أنه رفض للانتفاع بما لديها من صواب! ويترمدون بأي تعبير ديني في توصيف الحضارة الغربية، كوصفها بالضلال والفحور والفواحش والكفر وأمثالها من التعبيرات الشرعية، ذلك لأنَّ هذه المفاهيم وأمثالها مشبعة بحملة دينية وهم يريدون التعامل بلغة مدنية تستبعد المحتوى الديني من التقييم.

والواقع: أنَّ عدم فهم غلاة 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 لمراسله، كما هي عادتهم، قبل هدايائهم، كما قبل هدية ملك أيلة والقبط، وأكل من طعامهم، ولبس من منسوجاتهم، وشارك يهود خير في تخليهم، وغير ذلك من أوجه التواصل الشرعي، لكنه مع ذلك كله يبيّن ضلالهم وانحطاطهم وظلماتهم بسبب إعراضهم عن نور الوحي، كما قال ﷺ عن الفترة التي سبقتبعثته: «إِنَّ اللَّهَ نَظَرَ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ فَمَقْتُهُمْ عَرِبُهُمْ وَعَجَّمُهُمْ، إِلَّا بَقَاءِيَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ»^(١).

وقال ﷺ: «كَيْتَبُ أَنْزَلَنَا إِلَيْكُمْ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ يَأْذِنُ رَبِّهِمْ» [إِرَاهِيمٌ: ١].

وقال: «هُوَ الَّذِي يَهْلِكُ عَلَى عَبْدِهِ مَا تَبَرَّأَ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ» [الْحُدَيدٌ: ٩].

في حين أنَّ هذه الأمم التي عاصرته كلهم في ظلمات، وأنهم هم الظلاميون الذي يحتاجون التنویر الحقيقي الذي هو نور الوحي.

هذه التمييزات المنهجية الثلاثة وهي: التمييز بين الحضارة كغاية والحضارة كوسيلة، والتمييز بين الوجه العلمي والفلسفـي والسياسي للحضارة المعاصرة، والتـميـز بين الانتفاع والأنـهـارـ: هي المفتاح الرئيس لفهم موقف الإسلاميين المعاصرـين من الحضارة المعاصرـة، ومن استوعـبـها علم قطـعاً جـهـلـ من يقول إنَّ الإـسلامـيين ضدـ الحـضـارةـ والمـثـاقـفةـ والتـحدـيثـ، واستـيانـ لهـ

(١) «صحيح مسلم»: (٢٨٦٥).

أن لدى الإسلاميين موقفاً تفصيلياً منظماً، مستمدًا من خلاصة توازنات نصوص الشريعة.

أما كثرة تذمر غلبة المدنية المادية، وشكواهم من الارتياب الاجتماعي ضد الثقافة الغربية، وضعف الثقة بدعاتها، وتشنج بعض الناس ضد المجتمع الغربي، فالمسؤول الحقيقي عنه ليس الإسلاميين، وإنما الترق التغريبي الذي تبناه بعض غلبة المدنية، حتى قال الأول: «يجب أن نأخذ ما لدى الغربيين بحلوه ومره، وخierre وشره»، وحتى قال الآخر: «الحضارة الغربية كقصر فخم يجب أن لا تشغل بسلة مهماته الصغيرة»، فمثل هذه الطيش، وانعدام التماسك أمام المنجز الغربي؛ هو الذي أطلق الهوية الإسلامية، واستفرز توربيبات الممانعة الشعبية؛ إذ لو رأى الناس في تلك النخب الثقافية موقفاً عقلانياً رزينياً إزاء متتجات الفكر الغربي، بيدِي غيرته على قيم الإيمان والفضيلة؛ لما احتاجوا أن يعبروا عن رفضهم بهذه الصورة التي ينتقدها غلبة المدنية المادية.

(٨) غربنة الغرب

في مطلع القرن السادس عشر كتب توماس مور كتابه المشهور «يوتوبيا» يصور به مجتمعاً مثالياً حالماً في جزيرة في المحيط الأطلنطي، وهذا الكتاب أصبح أحد عيون الأدب السياسي في الفكر الغربي، ومنه اشتق وصف اليوتوبيا والطوباويه لوصف الفكرة المثالية الحالمة.

والمتابع لخطاب غلاة المدنية المادية في محیطنا الثقافي ، واللغة التي يعبرون بها عن منجزات الفلسفة الغربية ، والهالة التي يحيطون بها الأعلام الأوروبية ؟ ينكشف له ما يشبه أن يكون تطويبياً للغرب ، بمعنى إعادة تصوير الغرب باعتباره مجتمعاً طوباوياً مثالياً ، بلغة مائلة العتق لا تستطيع موارة الانحياز النفسي الواضح .

فالتصور المطروح عن الفكر الغربي ليس تصوراً علمياً معنى بقراءة وتفسير الحالة الغربية كنسيج اجتماعي ، أو شبكة معقدة تمتزج فيها السياسة والمصالح والأفكار والأخلاق والتىارات ، بل تقدم صورة الفكر الغربي بلغة مناقية وعبارات وجданية هي أقرب إلى الهيام منها إلى القراءة المعرفية ، فخطاب غلاة المدنية عن الغرب هو خطاب «تبشيري» ، وليس كما يزعمون أنه خطاب «تحليلي» ..

فبعض دعاء المدنية المادية إذا أخذ يتحدث عن المجتمع الغربي كأنه يصف مدينة فاضلة تتحقق على الأرض، فتأخذك التساؤلات أين هذا المجتمع المثالي الرومانسي الخالي من التزوات البشرية الذي يتحدث عنه هذا الكاتب؟

لتكتشف بعد ذلك أن هذا الكاتب حين يتحدث عن المجتمع الغربي فإن ذهنه يمر بثلاث مراحل ففي البداية يركب الصورة المثالية الحالمة في ذهنه، ثم ينسبها لهذا المجتمع الغربي، ثم يحاكم المجتمعات الأخرى عن عدم وصولها لهذا المستوى الغربي المتقدم؟!

فالمجتمع الغربي يطابق المثال الذهني الطوباوي المفترض، وليس هو الواقع الغربي الذي نعرفه جغرافياً وفكرياً، بمعنى أنه تحول الغرب إلى مقوله مرئية تستحضر لأغراض التقييم والقياس ومحاكمة التجارب البشرية الأخرى، أكثر من كونها للدلالة على حضارة معينة معروفة جغرافياً وفكرياً ولها سياقاتها الخاصة.

ويمكن لنا هنا أن نوظف المفهوم الذي طوره وسبكه إدوارد سعيد، وهو مفهوم الجغرافيا المتخيلة (imaginative geography)، وحيث بنى عليه إدوارد سعيد إدانة الدراسات الاستشرافية أنها تمارس «شرقنة الشرق»^(١)، أي: إسباغ الصفات الشرقية المتخيلة المنحطة بالشرق الفعلي الموجود، وهو ما ألمع إليه قبل ذلك ناقد الاستشراق أنور عبد الملك^(٢).

(١) إدوارد سعيد، «الاستشراق»، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الخامسة، (٢٠٠١م)، (ص ٨٠).

(٢) A. Abdel-Malek, *Orientalism in crisis*, Diogenes, 1963.

وسنوظف نحن هنا هذا المفهوم، لأغراض إجرائية، ولكن بطريقة معاكسة، حيث سنرى في الكتابات الحداثية عن الغرب أنها تمارس «غرابة الغرب»، أي: إضفاء الهالة والمثالية على المجتمع الغربي، أي: إسقاط الغرب المتخيل على الغرب الفعلي الموجود في الواقع.

المهم: أنَّ هذه السيرورة الذهنية، المتضمنة غرابة الغرب في الخطاب الحداثي العربي، ثم محاكمته الواقع إليه، تشابه إلى حد كبير بعض متفقهة المدنية الذين إذا لم يستحسنوا بذوقهم المحسن شيئاً؛ قالوا: «هذا لا ينسجم مع الشريعة»، فنسبوا ذوقهم للشريعة، ثم حاكموا الواقع على أساس مخالفتها لهذه الشريعة التي زعموها، وهكذا تجد دعاة المدنية المادية يقولون لك عن المظاهر الذي لا يروق لهم: «هذا تخلف لا يوجد في المجتمعات الغربية»، وهو في الواقع الأمر يقصد الغرب المتخيل الذي في ذهنه، الناشئ عن «غرابة الغرب»، وليس الغرب الحقيقي الواقعي المعروف الذي يوجد فيه الكثير من مظاهر الانحطاط، جنباً إلى جنب مع مظاهر التقدم المادي.

وحتى لا يكون الكلام تجريدياً أذكر أن أحد كُتاب الصحافة المحلية أفرد عدة مقالات يتحدث فيها عن ظاهرة القبيلة في المجتمع العربي والم المحلي خصوصاً، وخلع عليها كل ألقاب النم التي حملها قاموسه، ثم أخذ يتسرّى بسبب أن ثقافتنا تحمل جذور العنصرية بخلاف الثقافة الغربية الخالية من هذه العنصريات.

فلا أدرى عن أي غرب يتحدث هذا الكاتب؟ فالصراعات الكبرى في الثقافة الأوروبية كانت تدور حول تميزات الأعراق الغربية، وقد أشعلت على أساسها حروب كبرى، وقامت على أساسها مشروعات دول،

والولايات المتحدة التي ينظر إليها غلبة المدنية المادية باعتبارها نموذج المساواة لم يصل إلى سدة الحكم فيها طوال عمرها الرئاسي لا رجل أسود^(١)، ولا أنثى، حتى هذه الساعة، ومع ذلك كله؛ فإنَّ هذا الكاتب يحاكمنا إلى هذه الثقافة زاعماً نقاءها الإثنى، فهذا مما يدل على أنَّه قام بعملية «غريبة الغرب»، أي: إنَّ ركَّب صورة ذهنية مثالية، ثم نسبها للمجتمع الغربي، ثم أخذ يحاكم المواقف إليها.

بمعنى: أنَّ الغرب تحول عند بعض دعاة المدنية المادية إلى جغرافيا متخلية غير موجودة، هي أشبه بالمطلق والمعتالي منها بالواقعي والإنساني، وعليه فيبدو أن دعاة المدنية المادية هم الذين بحاجة إلى أنسنة تصوراتهم عن الغرب، بمعنى كشف البعد الإنساني والذاتي في مضامين الفكرة الغربية، لا قراءتها باعتبارها فكرة ترنسنتنديالية متعالية على السياق التاريخي.

والحقيقة: أنَّ هذا الانهيار المرضي فضلاً عن كونه متصادم مع الوجي والواقع؛ فإنَّه مضر - أيضاً - بالروح النهضوية في الذات المسلمة؛ فإنَّ الاعتماد على جاهزية المتتج الغربي يؤدي لتسلل الشلل إلى إمكانيات الإنتاج، ولذلك؛ فإنَّ تجارب النهوض الآسيوية كلها كانت تؤكد أهمية عنصر الثقة بالذات في نجاح التنمية.

ويعض دعاة المدنية المادية قد أغلق الباب بينه وبين نقاد الثقافة الغربية،

(١) كان هذا المعطى مُرتبًا بزمن نشر الدراسة أول مرة عام: (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، ومن المعلوم أنَّه وصل لمنصب الرئاسة بعد ذلك باراك أوباما عام: (٢٠٠٩م)، والقادم من أصول أفريقية، ولكن تظلُّ هذه الحادثة استثناء في تاريخ الرئاسة الأمريكية، كما أنَّ المرأة في أمريكا لم تصل لمنصب الرئاسة إلى اليوم.

عن طريق مُسلّمة مسبقة، وهي أن نقد الثقافة الغربية ناشئ عن الجهل بها، فكلما رأى ناقداً للثقافة الغربية افترض أنه ينقدها بسبب أنه لا يعرفها! وهذا تصور غير صحيح بتناً، بل إننا في السياق الفكري العربي نجد أن رموز نقد الفكر الغربي هم أكثر اطلاعًا من جماهير المبشرين بالفكر الغربي! وأضرب مثلاً هنا بأربعة مشروعات فكرية عربية تستوطن بكيفية خاصة نقد ومعارضة الفكر الغربي، وهي مشروع فيلسوف المغرب د. طه عبد الرحمن لإعادة تقويم التراث، وحق الاختلاف الفكري والفلسفى، وتأصيل الفلسفة، واستكشاف العلاقات الدقيقة بين الألسنية والمنطق، ومشروع د. أبو يعرب المرزوقي، لربط جذر المشكلة الفلسفية والفكرية بالفلسفة الاسمية في صورتها التيمية/الخلدونية، ومشروع د. عبد الوهاب المسيري لدراسة ظاهرة العلمانية الشاملة، أو ما يمكن تسميتها بظاهرة المادية في التصور الغربي، ومشروع د. إدوارد سعيد لتبني تجليات إرادة الهيمنة في جذور المنتج الثقافي الغربي كظاهرة الاستشراق، وظاهرة السردية الكبرى في التاريخ الغربي. فهو لاء الرموز الأربع لنقد الفكر الغربي ليسوا جهالاً به، بل هم أخرين به من كثير من المبشرين بالغرب من غلاة المدينة، ومع ذلك فهو لاء الرموز الأربع لديهم موقف صارم غير ودي تجاه الثقافة الغربية، وهذا مما يكشف أن نقد الثقافة الغربية ليس انعكاساً للجهل بها.

والموضع الذي يراد به الاستشهاد بهو لاء الأربع ليس المصادقة على أفكارهم وآرائهم، فلكل منهم أطروحات محل مناقشة ليس هذا موضعها، وإنما المراد هو القدر الجامع بين هؤلاء الأربع، وهو نقد الفكر الغربي، والاستقلال الفكري عنه، بما يعني أن نقد الفكر الغربي ليس فرعاً عن الجهل

به، كما يردد بعض دعاة المدنية المادية.

وبعض غلاة المدنية يستنكر هذا النقد الإسلامي للثقافة الغربية، وينعى على الإسلاميين غياب انبهارهم بمعجزة الحداثة الغربية، ويردد أن المجتمع الغربي ليس فيه مما يخالف الأخلاق إلا المشكلة الجنسية فقط، بينما يتمتع المجتمع الغربي بأخلاقيات العمل كالصدق والأمانة ونحوها، وأن المجتمع الغربي استطاع أن يمأسس العدل والأخلاق، ويطرح بعضهم تشبيهًا لموقف الإسلاميين من الحضارة الغربية، فيقول: «الإسلاميون كمن دخل قصرًا فحماً فاشتعل بالنظر إلى سلة المهملات، وترك جمال القصر وإبداعه»، وهذه الفكرة منتشرة عند دعاة المدنية المادية.

والحقيقة: أنَّ هذا المثل المضروب مثل مضلل خادع، وإنما المجتمع الغربي كقصر فخم المظاهر لكن أساساته مهددة بالانهيار، فهل من العقلانية أن نستغرق في جمال مظاهره، ونستفرر الناس لدخوله، أم أن نحذر الناس من انهياره الوشيك؟

وممَّا يكشف ذلك: أنَّ الثقافة الغربية تعاني من اضطراب حاد على صعيد الإلهيات، فغالب الناس في ذلك المجتمع يعاني من تشوش عميق في هذا الأساس الجوهرى، أما أغلب النخب المثقفة فهي إما لاتكية، أو أن قضية الدين عندها قضية مؤجلة غير محسومة، فالعالم الغربي نتيجة عدم تشرف بالإيمان بنبوة محمد ﷺ ما يزال محرومًا من التصورات الصحيحة الدقيقة عن الله، والمعاد، والنبوات، والعالم العلوى، والمستقبل بعد الموت، ونحوها من المطالب العالية.

فهذا السؤال الجوهرى وهو: ماذا خسر الغرب حين كفر بنبوة محمد ﷺ؟

ما يزال غائباً عن كثير من المثقفين المسلمين وللأسف.

فالمجتمع الغربي حين كفر بنبوة محمد ﷺ خسر تحقيق مستقبل جيد بعد فناء البشرية، وأصبح مهدداً بمخاطر كارثة جهنم، وخسر التعرف على محتوى الوحي، وهي تلك المعلومات الثمينة التي حملها آخر رسول أرسله خالق الكون إلينا.

ولذا؛ لم يستوعب كثير من مثقفي وفلاسفة الغرب ما دلت عليه العلوم الإلهية من أن هرم الأولويات هو عمارنة النقوص بالله، بتألهه والتعلق به، وتجزيد الذات لمراده ومحبوبياته.

كما أن المجتمع الغربي لم يهتم لكتير من أصول وتفاصيل العدل التي كشفها الوحي، فلم يهتم إلى كارثية الربا، والميسر، والمسكرات، والفواحش، ولم تتطور عقليته التشريعية إلى معرفة كثير من تفاصيل نظام الإثبات والقضاء الشرعي، والحدود الجنائية، وقواعد العلاقات الأسرية التي دل عليها الوحي، بل لم يهتم إلى كثير من سنن الفطرة في الطهارة وإزالة الأدران والتي نبهنا إليها الوحي.

بل إنَّ المجتمع الغربي يعاني من ظاهرة الوثنية التي هي أخطٌّ مستويات التخلف، وكثير من دعاة المدنية المادية لا يتبنّى لظاهرة الوثنية في المجتمع الغربي نتيجة كونه يعتقد أن الوثنية هي السجود لصنم فقط، بينما مفهوم الوثنية في القرآن أوسع من ذلك نتيجة سعة مفهوم العبودية؛ فإنَّ الانصياع التام للهوى الشخصي واللذة الخاصة عبادة للهوى، ولذلك قال ﷺ: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخْذَ إِلَهَهُ هُوَهُ» [الجاثية: ٢٣].

وقال: ﴿أَرَيْتَ مَنْ أَنْخَذَ إِنَّهُمْ هُوَنَّهُ أَفَإِنَّكُوْنُ عَبْتُهُ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣].

وبعد تأمله الهوى؛ فإنَّ الإنسان الخاضع لمتطلبات المادة خضوعاً تاماً جعله النبي ﷺ عبداً للمال، فقال كما في الصحيح: «تَعَسَ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَعَبَدَ التَّرْهُمَ»^(١).

فهذه النصوص تُبيّن وجهاً من وجوه الوثنية، وهو تأليه الهوى وعبودية المادة.

فكم هو مؤلم أن يغيب عن مُفكِّر مُسلِّم حجم انتهاكات الشريعة في الحضارة الغربية، ويرى أنَّه ليس في المجتمع الغربي إلَّا مشكلة الجنس فقط، والواقع: أنَّ التدقير في مثل هذه المقالات يكشف أنَّ كثيراً من ذلك ناتج عن المغالاة في قيمة الحضارة المادية، والزهد في قيمة العلوم الإلهية الموروثة عن الرسل، وهذا مما يؤكد أنَّ الغلو المد니 المادي ينبوع الاتحراف الثقافي.

ومع ذلك فلو سلمنا لعنة المدينة المادية بأنَّه ليس في المجتمع الغربي من تقصير إلَّا الفوضى الجنسية، كاتخاذ الأخذان والسفاح والتفسخ وسن تشريعات زواج المثليين إلخ؛ فإنَّ ذلك كافي في كشف انحطاط وظلامية وتخلف هذا المجتمع، وحاجته الماسة والسريعة للتغيير بالعلوم الإلهية، فظاهرة المثلية والشذوذ ليست مجرد سلة مهملات صغيرة، بل هي أحد موجبات الغضب الإلهي العام، ولذلك فإنَّ الله تعالى عاقب قرية سدوم

(١) «صحيح البخاري»: (٢٨٨٧).

بإهلاكها هلاكاً عاماً لـما انتشرت فيها ظاهرة المثلين، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا
جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا وَأَنْطَزْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِيلٍ مَنْضُورٍ
مَسْوَمَةً عِنْدَ رَيْلَكٍ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ يَعْبُدُونَ﴾ [هود: ٨٢].

وقال عنهم أيضاً: ﴿فَأَخْذُوهُمُ الشَّيْخَةُ مُشْرِقُهُنَّ﴾ فَجَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا وَأَنْطَزْنَا
عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِيلٍ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِلشَّرِّيْنِ﴾ وَلَانَّهَا لِسَبِيلٍ مُفْسِدٍ
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: ٧٧-٧٣].

فإذا كانت ظاهرة المثلية تستوجب هذا الغضب الإلهي العظيم، فكيف
يجوز تهويين الأمر، وعرضه باعتباره مشكلة محدودة، مع أن المجتمع الغربي
بلغ بالمثلية تنظيمها تشريعياً وحفظ حقوق منحرفيها! ولم ينأى ظاهرة
المثلية في المجتمع الغربي إلا بعض المؤسسات الكنسية نتيجة ما تبقى لديها
من نور النبوات، ومع ذلك؛ فإن بعض الكنائس أطفأت ما تبقى من هذا النور
الطفيف، وأعلنت احترامها لهذه الظاهرة المنحرفة.

أما القول بأن المجتمع الغربي استطاع أن يُمَاسِسَ العدل والأخلاق،
 فإنه كما استطاع أن يُمَاسِسَ بعض هذه؛ فإنه أيضاً استطاع، وبكفاءة، أن
يُمَاسِسَ كثيراً من تطبيقات الرذيلة والجريمة والظلم، ويوفر لها أرقى
الإمكانيات التكنولوجية.

أما ما يشيشه غلاة المدنية من تشبع المجتمع الغربي بأخلاقيات الصدق
والأمانة في العمل التجاري؛ فإن بعض ذلك موجود حقيقة كما هو موجود
في غيرهم من الأمم، ولكنَّ كثيراً منه ليس صدقًا وأمانة يتغنى بها وجه الله،
وليس نابعاً من الإخلاص لخالق الكون، بقدر ما أنها مصداقية تسويقية
مدفوعة بحسابات الربح والخسارة المادية ومهارات الماركيتинг.

ويكشف ذلك إحصائيات حجم الاختلاسات والسطو المنظم وفنون الجريمة في المجتمع الغربي، والذي تعرضه دوماً الدراسات الاجتماعية يأسها، وتقبس منه الصحافة - أحياناً - بعض النماذج، وهذا مما يؤكد أيضاً حاجة الغرب إلى العلوم الإلهية لتصحيح الدوافع.

وقد لمست في كثير من يتحدث عن طباوية المجتمع الغربي أنه ليس لهم اطلاع على الدراسات والإحصاءات التي تكشف بها المؤتمرات ومراكز البحث الغربية المرمودة عن مشكلات المجتمع الغربي، والمزودة بأرقام وإحصائيات وتحليلات رصينة، مثل: معدلات الجريمة، والتزوير، والرشوة، وانتشار السلاح، والعنف الأسري، وتقوض مؤسسة العائلة، والأمراض النفسية، والتحرش الجنسي، وأمراض اللذة المحمرة، وأزمة الديون^(١) ... إلخ.

فضلاً عن الحيرة الفلسفية في المطالب الكبرى في الإيمان بالله، وغياب الاطمئنان بقضاءه وقدره، وتبعد السكينة بمعرفة أصل الحياة، وما لها، والشرف بالتشريع الإلهي.

هذا الشقاء الغربي في الإيمانيات، وكثير من الماديات؛ يجعله للأسف كثير من يتحدث عن المجتمع الغربي.

وما أشرنا إليه هو بعض مظاهر «الانحطاط الغربي»، والتي تسبب غياب

(١) لمطالعة أحد أحدث وأرصن العروض المفصلة لأزمات المجتمع الغربي، انظر: أنتوني غلنر، «علم الاجتماع»، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م)، والكتاب معتمد اليوم في الأكاديميات الغربية، ومؤلفه عالم اجتماع مرموق ومؤثر في جيله.

الوعي بها تناهى ظاهرة «الشلل العقلي» أمام المتوجات الفكرية الغربية، والتحول إلى تلقٌ تقليديٌ يفتقد أساسيات الشجاعة البحثية والشعور بالقدرة على الاستقلال، وانكشاف التفكير المهزوم، كل ذلك بسبب غربة الغرب، وتطويعه وتحويله لصورة مثالية موهومة، والجهل بمشكلاته وأزماته الداخلية.

بل لقد أصبح الغرب في خطاب دعاء المدنية المادية يعرض باعتباره صورة تجسيدية «للخلاص» من تناقضات هذه الحياة، وأنه استطاع أن يخلق حلاً لبنية التناحر التي أشغلت العقل البشري طيلة آلاف السنين، تشعر في بعض الكتابات التي تتكلم عن طوبى الغرب بصوت تأوهات الهياج تنفس بين السطور، إنها حالة تطلع وجданى مطرق أمام العيون الزرقاء، إلى درجة استخدام مفاهيم ذات ايحاءات مقدسة كعبارة: «المعجزة الغربية» التي يرددتها بعض كتاب الصحافة والتي تحمل نفساً خوارقياً.

الحقيقة: أنني منذ مدة طويلة وأنا أتابع في الصحافة المحلية خطاباً يعرض الغرب - ثقافة ومجتمعاً - في صورة غير علمية بتاتاً، هي صورة مناقبية أقرب إلى معلقات المدح منها إلى التصور العلمي المبني على الدراسة الهدافئة، هذا التصور الصحفي للغرب، هو أحد تجليات «غربة الغرب».

وبلا ريب؛ فإن الدراسة العلمية الموضوعية للغرب - مجتمعًا وثقافة - تكشف لك أنه ظاهرة مركبة معقدة يتوازى عمق تفوقة مع عمق كوارثه، لكن غربة الغرب تمارس الاختزال المناقبي الذي يتسبب في تدمير التفكير العلمي، وشجاعة الباحث في النقد والتفكير.

الاستمداد الاساسي لهذه الصورة تم بناؤه - في نظري - من منبعين اساسيين:

المنبع الأول: الرسائل المدرسية المكتوبة عن «قصة الفلسفة»، والتي تعرض تحولات التاريخ الغربي كرهين خانع لاشارة الفيلسوف.

والمنبع الثاني: «تميم التفوق»، أي: تميم التفوق «التقني والاقتصادي» إلى تفوق فلسفى وأخلاقي، وليس هناك قدرة على الفصل، ورؤية الفروق، واستيعاب ظاهرة «التفاوت الحضاري» التي يؤكدتها تاريخ الحضارات.

المجتمع الغربي اليوم يتطور تقنياً واقتصادياً بما يفوق تطوره الفلسفى والأخلاقي، وهذه المسافة المتنامية بين الخط «التقني» والخط «الفلسفى» تخلق فراغاً يستثير عواصف الارتداد المدمرة.

إن الطائرة المتفوقة لا تعنى أبداً أن الطيار حكيم، بل قد يستلم الطائرة المتفوقة طيار أهوج يقودها إلى الدمار.

خذ مثلاً على التناقض: كيف يمكن أن يصدق المرء أن الامكانيات الاقتصادية والتقنية والعسكرية لامبراطورية بحجم الولايات المتحدة الامريكية كان يقودها شخص بمثل القدرات المحدودة لبوش الابن لمدة فترتين رئاسيتين متاليتين؟!

الشيء الوحيد الذي انفق عليه الداعمون والمناهضون لبوش الابن هو «محدودية قدراته الشخصية»، هذا يعكس أزمة واضحة في «توازى المجالات» في المجتمع الغربي، وبطبيعة الحال هناك بعض الكتاب العرب حاولوا - دوماً - إيجاد تفسير عقلاني عقري في تصرفات بوش

الابن، لكنها كانت مداعاة للسخرية، وهي أشبه بتبريرات حاشية المجنون الثري، أو مداعج الاسترضاء لعضلات السفه.

والهدف ها هنا: هو الدعوة إلى تحريك الاستقلال والقراءة العلمية الموضوعية للمجتمع الغربي، والتعيين التفصيلي لمناطق إبداعه ومناطق انحصاره، والاحتراس من ظاهرة «غرينة الغرب» التي هي أحد تطبيقات الجغرافيا المتخيّلة، بما ينتهي إلى التخلص من الغرب كمفهوم مرجعية، وتحويله إلى «موضوع» للدراسة، لا مصدر تلقي.

الفصل الثالث

القراءة المدنية للتراث

(١) ما وراء أنسنة التراث

المعركة الفكرية اليوم معركة تفسير بالدرجة الأولى، تدور حول السؤالين التاليين كيف نفهم النص؟ وكيف نفهم حملة النص؟ فتفسير النص، وتفسير التاريخ، كادا أن يكونا محور الجدل الثقافي المعاصر، وكاد أن يكون السجال الفكري يدور حول النماذج التفسيرية، وتقنيات التأويل.

وفي المرحلة الفكرية السابقة - كما سبقت الإشارة لذلك - كانت النخبة الثقافية المازومة مع الإسلام ودعاته تطرح نقداً وتهجيناً على مضمون الرؤية الإسلامية ذاتها، فهناك سيل كبير من المقالات والكتب التي انتقدت التصورات الإسلامية صراحة كتحكيم الشريعة والحجاب والجهاد وغيرها من المفاهيم والقيم القرآنية، وكانت المفاجأة أنَّ الاتجاه الإسلامي يزداد صلابة، ويتأكد لقواعد الشبائية جدية عداء هذه النخب الثقافية المازومة للإسلام والوحى وال تعاليم النبوية.

لقد شعرت هذه النخب الثقافية المازومة بكل وضوح بفالاس رصيدها الشعبي، بل ومعاناتها من حالة نبذ اجتماعي حاولت أن تتغلب عليه من خلال انخراطها في مشروعات السلطة، والتضاحية بأية مضمون تدفع باتجاه

الاستقلالية السياسية، بل وفي بعض الأحيان يصل الأمر - وبما لشديد الأسف - إلى اعتبار هذا الاستقواء غير النزيه لوناً من الحذق في إدارة الاختلاف الفكري.

ونتيجة لهذا النبذ الاجتماعي فقد تحولت النخب الثقافية المأزومة إلى خيار ثقافي آخر، حيث هجرت إعادة مضخ النقد المموجح حول الحكومية، والحجاب، والجهاد، والتعدد، وأحكام الذميين، ونحوها إلى محاولة تهيئة الوسائل بين القواعد الشبابية الإسلامية، وبين نماذجها الملهمة التراثية والمعاصرة وذلك من خلال خطاب الأنسنة.

والأنسنة في الخطاب العربي اليوم توظف في سياقين:

- فاما السياق الأول: فهو أنسنة العلاقات، بمعنى: أن تكون علاقاتنا ونظرتنا إلى العالم اليوم هي علاقات مدنية مبنية على القيم الإنسانية المشتركة، لا على أساس الهوية الدينية، وهذه سنعرض لها في فصل لاحق.

- أما السياق الآخر: فهو أنسنة التراث، بمعنى: إعادة تفسير التراث، وولادة مفاهيمه الجوهرية، وحركتها الداخلي، تفسيراً تستبعد فيه أية دوافع أخلاقية أو دينية أو قناعات ذاتية، ويبحث فيه عن الدوافع المادية - سواء كانت سياسية، أم اقتصادية، أم عرقية، أم غيرها - عبر التوسل بالجهاز المفاهيمي الأنثروبولوجي تحت شعار التسلح بأدوات العلوم الإنسانية المعاصرة، وبعض الفرانكوفونيين العرب حين يتحدث عن توظيف أدوات العلوم الإنسانية المعاصرة يضيف إلى ذلك فاصلاً تاريخياً وهو قوله: العلوم الإنسانية ما بعد العام: (١٩٥٠م)، ولا أدرى لماذا هذا التاريخ التوفيقي؟

لكن هذه هي الدعوى على أية حال.

بمعنى: أن تفسر تشكلات التراث على أنها مدفوعة بصراع سلطة، أو مزاحمة سيادة، أو احتفاظ بالجمهور، أو أهداف بزنسية، أو صفقات تسويفية، فمن عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، مروراً بالشافعي، وانتهاء بالدعاة المعاصرين تفسر كافة تمظهرات الخطاب على أنها مجرد موازنات سياسية وحسابات اجتماعية محضة.

وهكذا تنطلق صافرة الأنسنة في لحظة إطلاق رصاصة الموت في دماغ التفسير الأخلاقي والديني، فحين تجمع الواقع بطريقة موجهة وترتبط بدوافع سياسية وخلفيات اجتماعية تذويب مترفة رموز الإسلام، وتسقط الثقة بما يقولون، ويزدرى ما يحملون، وينظر لمواقفهم البطولية على أنها مجرد استئمانه في حظوظ النفس، وهكذا ينقطع عن المنابع ورادرها، وتموت وظيفتها في القيام بدورها في شحن الشاب وتزويده بالمضامين الإسلامية.

الأنسنة في الخطاب العربي المعاصر لم تستوعب مفهوم الأنسنة - فعلاً - بمفهومه الشامل، صحيح أن هناك في المقابل مبالغات ساذجة في تصوير التاريخ ترنسندنتالياً باعتباره مجرد معطيات متعلالية لا صلة له بالتركيب البشري، لكن هذا لا يعني الانقلاب للجهة الأخرى.

العلمانيون العرب يتبرمون كثيراً من إمكانية اعتبار الدين والأخلاق والإيمان محركاً للتاريخ، بل يعتبرون التاريخ محكوماً دوماً بدوافع غريزية محضة، إما مادية، أو سيادية، أو غيرها، أما الخطاب الديني والأخلاقي فهما مجرد بنية فوقية معلنة تخفي الدوافع التحتية الحقيقية.

لقد بلغت الأنسنة العربية مراحل مزرية تستدعي الرثاء، فحرب أبي بكر للمرتدین هي محاولة مادية لتمويل الخزينة، وعثمان وعلي مجرد طامحين

للسلطة، والفتح الإسلامي كلها حركات إمبراطورية توسيعية، والشافعي مهجوسة بشكل مضر بعرقلة نفوذ السلطة السياسية لسلطته العلمية، ومحمد بن عبد الوهاب مسحور بالمزيد من الجغرافيا، وآباء الحركة الإسلامية الرؤاد يسعون بشكل مكشوف للوصول للسلطة، والدعاة المعاصرون كلهم يبحثون عن بريق الإعلام والقنوات الفضائية.

حالة الإفلاس في الخطاب العربي المعاصر تستدعي النظر بعين الرحمة والإشفاق، والشكر لله على تجاوز هذه النظرة المرضية الهوسيّة لآخرين! أتساءل - أحياناً - : لماذا لا يفكّر العلمانيون العرب بأن هؤلاء الرموز قد يكونون مدفوعين بدوافع روحية وأخلاقية؟ خصوصاً أنَّ كثيراً منهم ضحى بحربيه أو روحه التي بين جنبيه، لكن ربما أن من لم يتذوق الدافع الأخلاقي في نفسه؛ فلا يمكن أن يقرأه في تصرفات الآخرين.

فضلاً عن أن هذا التفسير لدى العلمانيين العرب ينم عن جهل مطبق بمفهوم الأنسنة ذاته بمعناه الشامل، فمقتضى الأنسنة هو النظر إلى الإنسان بما هو إنسان، ولا شك أن من أقوى مكونات الإنسان المكونُ الديني والأخلاقي والروحي، فاستحضار بقية مكونات الإنسان وتغييب بعضها الآخر هل يستحق أن يسمى أنسنة، أم يسمى اختزالاً للإنسان؟

وباختصار شديد تحولت تقنيات الأنسنة إلى خطاب سوء ظن منهجي منظم، بدلاً من أن يكون مجرد زلة سلوكية، ويسمى في النهاية وبكل بجاحة خطاباً تفسيريًّا علميًّا! ولذلك؛ فمن المشاهد اليوم أنَّ انهمك في مشروعات التأويل الحداثي للتراث المهجوسة بافتراض الدوافع السياسية في كل حدث؛ فإنه يمتلك قلبه بالغل على القرون المفضلة، وقد قال تعالى:

»وَالَّذِينَ جَاءُوكُمْ مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبُّنَا أَغْفِرْ لَنَا وَلَا يَخْوِفْنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا
بِالْإِيمَانِ وَلَا يَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غُلَامًا لِلَّذِينَ أَمْنَأْنَا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّاجِعٌ^(١٠)« [الحشر: ١٠].

ولو جئنا نختبر ذلك العصاب في التفسير المادي لواقع الحركة الإسلامية؛ فإنه حتماً سيفلس في تقديم إجابة دقيقة على الكثير من الظواهر.

خذ مثلاً: ما الذي يدفع الإسلاميين المعاصرين إلى ترك الفرص الاستثمارية في المؤسسات الربوية وتحمل كلفة المصرفية الإسلامية؟ ما الذي يدفع الشابة المؤمنة الرقيقة إلى ارتداء الحجاب وتحمل نظرات الاستخفاف في الأماكن العامة؟ ما الذي يدفع شاباً في زهرة العمر إلى التضحية بمجتمع الرفاه الذي يقاطر إليه الوافدون والمقيمون ويتجه لجبال شعثاء ينشد غناء الموت؟ ما الذي يدفع رجالاً تشابكت مسؤولياتهم الاجتماعية والأسرية إلى التنازل في الظل عن جزء من رواتبهم المحدودة لطباعة تفسير أو توزيع شريط قرآن؟ ما الذي يدفع فتى في عمرة سن الـ ٢٠ للعب إلى أن يدع مغاني أقرانه، ويمد إليك مع ابتسامته الغضة تمرة تقطير عند إشارة مرور؟

وهكذا دواليك، مشاهد كثيرة تمردت على نظريات الأنسنة العلمانية، وأفلست محاولاتها التفسيرية البائسة في قراءة هذه الظواهر! فما زالت هذه المدرسة غير قادرة على استيعاب أثر الإيمان في النفوس بما يجعل الدين محركاً للتاريخ، فلم يصلوا إلى ما وصل إليه هرقل بحكمته الرومية حين أدرك ماذا تصنع بشاشة الإيمان إذا تسللت إلى القلوب، وذلك فيما روى البخاري أن هرقل قال لأبي سفيان: «وسائلك: «إيرتُ أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟»،

فذكرت: «أن لا»، وكذلك الإيمان حين تختلط بشاشته القلوب»^(١).

ويمكن للقارئ أن يضع المدارس التفسيرية في إطار تاريخي، أو هيكل عام يمكننا من تصور اتجاهاتها العامة، حيث يمكن القول - بشيء من التجوز - إن المدارس التفسيرية مررت بثلاث مراحل مؤلف، ومرحلة النص، ومرحلة القارئ^(٢).

- فمرحلة المؤلف: كان التركيز فيها على خلقيات متوج النص وسياقه الذي يتحرك فيه، ويندرج فيها المدارس النفسية والاجتماعية ونحوها.

- والمرحلة الثانية: كانت مرحلة النص وكان التركيز فيها على بنية النص ذاته بغض النظر عن السياق التاريخي، وقد أثر في الدفع بهذه المرحلة إلى الوجود بحوث العالم الألسني دي سوسيير (ت: ١٩١٣م)، وذلك في كتابه عن علم اللغة العام، والذي جمع من محاضراته بعد وفاته، وركز فيها على التفريق بين المحور السنكروني «الآني»، والدياكرוני «التطورى»^(٣)، فكان هذا التمييز المنهجي بين المحورين الآني والتطوري هو النافذة التي

(١) «اصحاح البخاري»: (٧)، و«اصحاح مسلم»: (١٧٧٣).

(٢) انظر نموذجاً لهذا التحقيق، من المؤلف، إلى النص، إلى القارئ، وعلاقته بتطورات المدارس النقدية والتفسيرية في:

- Bijay Das, *Twentieth Century Literary Criticism*, Atlantic Publishers & Dist, 5th ed., 2005, p. 214.

(٣) لتصور أعمق لذلك انظر: كتاب سوسيير (الباب الثاني: علم اللسان التزامني السانكروني)، و(الباب الثالث: علم اللسان التواتري الدياكروني) في: دي سوسيير، «محاضرات في علم اللسان العام»، ترجمة: عبد القادر قيني، دار أفريقيا الشرق، (١٩٨٧م)، (ص ١٠٢، ١٢٨، ١٧٨).

انبعق منها التفكير البنوي، معززاً بانتاجات المدرسة الشكلانية الروسية^(١)، وسرعان ما انتشر هذا النموذج الألسي إلى بقية العلوم الإنسانية، وخصوصاً على يد أنثروبولوجيا شتراوس (ت: ٢٠٠٩م)، وكتاباته حول الأشكال الأولية للقرابة، ثم جاك لakan (ت: ١٩٨١م) في التحليل النفسي، وألتوصير (ت: ١٩٩٠م) في تأويل الماركسيّة، واقترب هذا النموذج البحثي إلى ذروة جاذبيته في الوقت الذي قاربه مؤرخ الأفكار المعروف ميشال فوكو (ت: ١٩٨٤م) في آركيولوجياته حول التطورات الإبستيمية للتاريخ الأوروبي.

صحيح أنَّ فوكو كان يتملَّص من بنويته بعد خبوها لاحقاً، لكن الباحثين والمُؤرخين جرت عادتهم على اعتبار هذا الرياعي - وهو: شتراوس، ولاكان، وألتوصير، وفوكو - من أبرز تطبيقات البنوية، كما نجد ذلك عند روجيه جارودي في كتابه «البنوية فلسفة موت الإنسان»^(٢)، وعند كريزوبل في «عصر البنوية»^(٣)، بل حتى عند المُؤرخين والنقاد العرب

(١) **الشكلانية الروسية:** هي مدرسة نقدية أدبية برزت في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين، وكانت رد فعل ضد المناخ الأيديولوجي الروسي حينها، أسسها مجموعة من الشبان الذين صاروا من رموز النقد الأدبي لاحقاً، مثل رومان ياكوبسون (ت: ١٩٨٢م)، وهي تركز على دراسة الصيغة الأدبية وأجزائها المكونة في ذاتها، بدلاً من التوظيف الأيديولوجي للمحتوى، وهي بهذا الاعتبار تفاعلية موجة البنوية، وللتوضيع يمكن مطالعة: فكتور إيرليخ، «الشكلانية الروسية»، ترجمة: الولي محمد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، (٢٠٠٠م).

(٢) روجيه جارودي، «البنوية: فلسفة موت الإنسان»، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، (١٩٨٥م).

(٣) إديث كريزوبل، «عصر البنوية»، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، (١٩٩٣م).

صلاح فضل^(١)، وذكر يا إبراهيم^(٢) وغيرهم، وأهم دارسي فوكو في كتابهما «ميشال فوكو مسيرة فلسفية» مالوا إلى تبني هذه البنوية المرحلية في خطاب فوكو، حيث استعرض المؤلفان الفرضيات الممكّنة لوصف تحولات خطاب فوكو: هل انتقل فوكو من البنوية للهـرمنيوطيقيا؟ أم إنّ فوكو في أحد مراحله كان يعتبر البنوية الأكثر طبيعية في العلوم الإنسانية؟ وانتهيا إلى الفرضية الثالثة والأخيرة وهي أنّ فوكو تأثر بمصطلحات البنوية، لكنّه لم يكن يقدمها كنظريّة للخطاب، ويدرك المؤلفان أنّهما عرضاً هذه الفرضية على فوكو نفسه حيث يقولا: «عرضنا على فوكو هذه الفرضية، فوافق على أنه لم يكن قط بنوياً، لكنه لم يقاوم ربما إغراء المصطلحات البنوية»^(٣)، وفي تقديرِي: إنّ هذه ظاهرة ليست بجديدة، فغالب المفكرين حينما تفرق سفينة نظرية معينة، تراهم يتسابقون للقفز عنها، ويتظاهرُون بأنّهم ركبواها بالخطأ، وأنّهم كانوا يريدون سفينة أخرى، وأن الناس لم تفهمهم جيداً!

وأشهر نص يجسد الثورة المنهجية البنوية على متن اللسانيات، وفرحة علماء الإنسانيات بها؛ هو نص أهم آباء الأنثروبولوجيا وهو كلود ليفي شتراوس، حيث كان ذلك في عام: (١٩٥٢م) في مؤتمر عقد في بلومينغتون يانديانا، وألقى فيه شتراوس كلمة ضمّها لاحقاً لأعماله أشار فيها إلى عقدة النقص التي كانت تعاني منها العلوم الإنسانية أمام العلوم الطبيعية، وكيف

(١) صلاح فضل، «نظرية البنوية»، دار الشروق، الطبعة الأولى، (١٩٩٨م).

(٢) ذكري يا إبراهيم، «مشكلة البنوية»، مكتبة مصر، (١٩٧٤م).

(٣) دريفوس وراينوف، «ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية»، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، (ص ٧).

أشعلت اللسانيات بمنهجها البنوي الجديد الطموح للحاق العلوم الإنسانية بالعلوم الطبيعية في دقة منهج البحث، حيث يقول شتراوس:

«طوال قرون مضت رُوّضت العلوم الإنسانية والاجتماعية نفسها على النظر إلى عالم العلوم الطبيعية والدقيقة على أنه نوع من الفردوس الذي لن تدخله أبداً، ولكن - وبشكل مفاجئ - فُتح باب صغير بين هذين الميدانين، وكانت اللسانيات هي التي فتحته»^(١).

والحقيقة: أنَّ هذا الإعلان الشتراوسي المنبهر بالمنهج الألسيني البنوي أصبح اقتباساً مرجعياً متداولاً بكثرة بين المتخصصين في تحليل هذه الحقول وتطورها التاريخي.

وربما كانت ثورة الطلاب في فرنسا نهاية السبعينات - بحسب بعض المؤرخين - هي الإعلان الأولى لنهاية البنوية، ففي كتابه الشامل والمفصل عن «تاريخ البنوية» عقد مؤرخ الأفكار فرانسوا دوس باباً غزيراً عن (ثورة مايو ١٩٦٨ م والبنوية)، ونقل فيه عدداً من الأطروحتات التي رأت أنَّ ثورة الطلاب (مايو ١٩٦٨ م) في فرنسا مثلت لحظة موت البنوية، وذكر أنَّ صحيفة اللوموند الشهيرة نشرت مادة مطولة في (نوفمبر ١٩٦٨ م) بعنوان: «هل قُتلت البنوية على يد ثورة مايو ١٩٦٨ م؟»^(٢).

وموت البنوية - التي هي رمز عصر النص - كانت افتتاحية عصر جديد تحول فيه الاهتمام إلى القارئ بمعنى البحث في دلالات الخطاب، لا على

(١) Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Basic Books, 1963, p. 70.

(٢) Dosse, *History of Structuralism*, University of Minnesota Press, 1997, vol. 2, p. 105.

أساس المؤلف، ولا على أساس النص؛ بل طبقاً لوعي القارئ، فشاعت - بدرجة أقل - تفكيكية جاك دريدا، وانتعشت جماليات الاستقبال ونظرية التلقي على يد الناقد الألماني هانز ياووس (ت: ١٩٩٧م)^(١)، وبلغت حقبة القارئ ذروتها التفتية للنص، حتى قال بعضهم: «النص رياضياً يساوي عدد القراء»^(٢)، والمهم: أنَّ لحظة عزاء البنية كانت هي لحظة ميلاد نظريات القارئ.

وفي بحر السبعينيات، وفي الندوة الفلسفية الدولية السابعة، استفتح مؤرخ الأفكار المعروف ميشال فوكو في توطئة لمحاضرته عن النظريات التفسيرية عند الثلاثي (نيتشه، فرويد، ماركس) بحلم حالت المنية دون تحقيقه، وذلك حين قال:

«في الواقع: فإنَّ خلف هذه الأفكار - التي أعرضها عليكم - حلم سيكون ممكناً ذات يوم، وهو أن تنشئ نوعاً من المدونة العامة أو الموسوعة، تضم كل تقنيات التفسير، التي يمكننا معرفتها من التحاة الإغريق إلى إلى عصرنا هذا، وأظنُّ أنه لم يُسجل من هذه المدونة الضخمة التي تضم جميع تقنيات التأويل إلا فصول قليلة»^(٣).

(١) انظر: هانز ياووس، «جمالية التلقي»، ترجمة: رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، (٢٠٠٤م)، وروبرت هولب، «نظريات الاستقبال»، ترجمة: رعد جواد، دار الحوار، (١٩٩٢م).

(٢) د. الغذامي، «الموقف من الحداثة ومسائل أخرى»، دار البلاد، الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ). حيث يقول المؤلف: «النص يتعدد ويتجدد مع كل قراءة، ونستطيع أن نقول: «إنَّ النص رياضياً يساوي عدد القراء!»، فلو أنَّ قصيدة واحدة قرأها ألف قارئ؛ لكُنَّا أمام ألف نص، ولستَ أمام نص واحد». (ص ٧٣).

(٣) Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", In: Ormiston & Schrift (eds.) *Transforming the Hermeneutic Context*, State University of New York Press, 1990, p. 59.

والحقيقة: أنَّ من يتأمل في كثير من التقنيات التفسيرية الحديثة التي سلطت على التراث يلاحظ دورانها كثيراً حول مفهوم السلطة، سواء كانت سلطة السيادة أو إرادة السلطة كما في الاتجاهات النيتاشوية، أو سلطة المال، أو البعد الاقتصادي، أو البنية التحتية المتعلقة بأنماط الإنتاج، كما في التفسير الماركسي، أو سلطة الليبيدو الفرويدي أم غيرها.

ويلاحظ القارئ الهدائِي أن هذه التقنيات التفسيرية الباحثة عن دور السلطة في تشكيل النص لم يكن وهجها بسبب عقريتها، وإنما كان وهجها بسبب تطرفها، فدور السلطة والمال والجنس وغيرها من الدوافع في تشكيل النص والتاريخ هي معطيات معروفة مسبقاً وليس جديدة، وإنما الذي صنع لها هذا الدوى والزخم إنما هو التطرف في جعلها العامل الحاسم.

فالوحى الإلهي ومن بعده علماء التراث، كشفوا عن هذه السلطات وغيرها بشكل مبكر، ولكنهم منحوها حجمها المتوازن، ووضعوها في الرف المناسب، ولم يبالغوا في تبع تشكيلات التاريخ بناءً عليها، وهذا الفارق بين التصورين هو مجرد انعكاس لفارق بين بنية الاعتدال العلمي الشرعي، وبينية التصعيد التنظيري الغربي، ولها تطبيقات كثيرة.

ففي الحديث الشهير الذي رواه الترمذى وغيره، وصححه غير واحد من الحفاظ، أن النبي ﷺ قال: «ما ذبان جائع أرسلا في غنم؛ بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه»^(١).

(١) «سنن الترمذى»: (٢٣٧٦)، ومعنى الحديث: «أنَّ الحرث على المال، والحرث على الجاه والرياسة؛ يفسدان دين المرء، أشد مما يفسد الذيان العجائز في زريبة الغنم!»، ولمزيد من الشواهد الشرعية والسلفية حول هذين الدافعين - المال =

فيين النبي ﷺ سلطة الشرف، وسلطة المال في تشكيل شخصية الفرد، وقبل هذا الحديث فقد أشار القرآن إلى دور هاتين السلطتين، فقد حكى الله عن أصحاب الشمال قولهم: **هُنَّا أَنْفَقُ عَنِ مَا لَيْهُ** ﴿١٣﴾ **هَلَّكَ عَنِ الْمُطْلَبِ** ﴿١٤﴾ [الحاقة: ٢٨، ٢٩].

وقد أشار النبي ﷺ في موضع آخر إلى سلطة المال وسلطة الغريزة الجنسية، فقال ﷺ فيما رواه الشیخان عن عمر: «ومن كانت هجرته إلى دنيا يُصيّبها، أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»^(١).

وتكلم علماء السلوك الإسلامي كثيراً حول قوادح التجدد، وأسهبوها في ذكر هذه السلطات التي تؤثر على المعرفة وتخلق التحيزات الداخلية، كسلطة الآباء، وسلطة مشاكلة الأصحاب، وسلطة الجاه، وغيرها كثير، ومن ذلك ما ذكره بشكل تفصيلي منظم الإمام ابن القيم في كتابه «مفتاح دار السعادة»^(٢).

بل إنَّ الناقد السعودي المعروف عبد الله الغذامي في كتابه «الخطيئة والتکفير» حين شرح بعض أنس السيمیولوجيا «علم الدلالة» نقل نقلاً عن الإمام أبي حامد الغزالی، ثم قارنه بما وصلت إليه السيمیولوجيا الحديثة، وشعر أن السيمیولوجيا الحديثة لم تکد تقدم شيئاً بعد الغزالی! حيث يقول د. الغذامي:

= والجاه - يمكن مطالعة رسالة العلامة ابن رجب في شرح هذا الحديث: «شرح حديث ما ذبيان جائعان»، تحقيق: بدر البدر، دار الفتح.

(١) «صحیح البخاری»: (١)، و«صحیح مسلم»: (١٩٠٧).

(٢) ابن القیم، «مفتاح دار السعادة»، طبعة المجمع: (١/٢٦٤).

«هذه هي حركة الإشارة، شرحها الغزالى دون أن يسمى بها إشارة، ولكن شرحه لها سبق عصر «علم السيمبولوجيا» بقرون، ولم يأت هذا العلم بشرح أكثر من هذا الذي جاء به أبو حامد»^(١).

والحقيقة: أنَّ ما نقله الغذامى عن الغزالى لم ينفرد به الغزالى، بل هو مثبت عند غيره من علماء التراث، وأحياناً بشكل أكثر تفصيلاً، لكن ربما لقلة خبرة د. الغذامى بكتب الأصول والكلام ظنَّها مما انفرد الغزالى بالسبق بها.

والمقصود هنا: ذكر أنَّ أكثر هذه التقنيات التفسيرية الحديثة لم تأخذ دوبيها الإعلامي بسبب جذتها، بقدر ما هو مغالاتها في تحويل العامل الطبيعي إلى عامل حاسم ومطلق يجذب على كل الظواهر، وبمعنى آخر: تقوم النظرية الغربية - غالباً - على تحويل العامل المشارك إلى عامل وحيد، فتحقق لنفسها الصدى بسبب خروجها عن التفكير العلمي الطبيعي، فتقدم اعتبارات الشهرة على اعتبارات العلم.

وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ الأداتين المفضلتين في خطاب أنسنة التراث هما أداتي: «التسيس»، و«المديونية»، بل كادا أن يكونا محور تلك الأطروحات التفسيرية كلها، بحيث تؤول إليهما كل تلك النتائج.

والجدير بالذكر: أنَّ الأصول الرئيسية لتلك التأowيات هي أصلًا أطروحات استشرافية مبكرة رددتها كبار المستشرقين، وإنما كان الدور الجوهرى الذى لعبه الفرنكوفونيون العرب هو دور الشراح الذين أعادوا

(١) د. الغذامى، «الخطبنة والتکفیر»، النادى الأدبى، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ)، (ص ٤٥).

صياغة، وترتيب تلك التأثيرات، وأكثروا من التنويع عليها، وغالب الإضافة لدى الشرائح العربية إنما هي استلهام النماذج الاستشرافية في تطبيقات جديدة، أو اكتشاف شواهد جديدة لتلك النظريات التفسيرية، أما التخلص من طوق تلك الآليات الاستشرافية، واستكشاف دور النص في تشكيل الحياة العامة للتاريخ الإسلامي؛ فهو نادر فيهم.

والواقع: أنَّ أداة «المديونية» بمعنى تبع حضور الآخر في الذات، أي: استكشاف أثر الثقافات السابقة على الثقافة اللاحقة هي في أصلها جزء من منظومة الأدوات العلمية لتحليل الخطاب، وقد وظفها المبدعون في التراث الإسلامي بشكل رائع، ولكن دون مغالاة ولا تعسف ولا تكلف، بل باعتبارها عامل ضمن شبكة عوامل مركبة، لا باعتبارها العامل الحاسم، ولا بتتكلف رد كل شيء إليها.

فالدراسات الاستشرافية - وتبعداً لذلك شُرّاحها من الفرانكوفونيين العرب - تحاول رد كل مفاهيم التراث الإسلامي التشريعية والسلوكية إلى الثقافات السابقة للإسلام، وتصوير التراث كحالة اقتراض ثقافي، ويستبعدون الوحي من أن يكون منبعاً لتلك التصورات.

بينما لم يكن علماء التراث الإسلامي بهذه المغالاة والتطرف، بل تحدثوا كثيراً عن ما كان الأئمة يسمونه «علوم الأوائل»، وانتقدوا استمداد بعض مفاهيم علم الكلام وأصول الفقه والتصوف منها، ولكنهم لم يشطبوا الوحي والنص من دوره الجوهرى في تشكيل التراث، وهذا يؤكد ما سبقت الإشارة إليه من الفارق بين بنية الاعتدال الإسلامي وبينية الغلو المعرفي الغربي.

وهذه المقارنة تكشف بجلاءً أن ما لدى هذه التفسيرات الاستشرافية وشراحها العرب من الحق قد قرره علماء التراث الإسلامي، وما أضافوا إلى ذلك فأغلبه فروض واحتمالات باطلة، تستند - في غالبيتها - إلى التشابه الفيلولوجي لا إلى المستند التاريخي.

ومن أكثر أسباب هذا الضلال الاستشرافي غياب الوعي بمعطيين أساسين: أولهما: دور النبوات وبقائها الكتب السماوية في تشكيل ثقافات الأمم السابقة للإسلام، وثانيهما: حجم المفاهيم المشتركة بين الكتب السماوية، كما في الصحيح عنه رض، أنه قال: «الأنبياء إخوة لعلات: أمهاتهم شئ، ودينهن واحد»^(١).

وتبعاً لهذين المعطيين؛ فإنَّ جزءاً كبيراً من ظاهرة التشابه المفاهيمي بين ثقافات الأمم المتأثرة بالنبوات ليس نتيجة اقتراض ثقافي بينها، بقدر ما هو انعكاس لمصدر متقارب المفاهيم، بل يصل - أحياناً - لحد التطابق.

وأماماً أداة «التيسير»، وهي التقرير عن الخلفيات السياسية للخطاب التراثي، فأكثرها افتراضات وتهويات وسوء ظن، وحين نتأمل في ظاهرة التفسير المادي/ السياسي للتراث؛ فإننا نشعر بالألم من حالة «الاتفاق التفسيري» الذي يقع فيه عُلاة المدينة.

ففي قراءة التراث يميلون إلى تقديم قراءة تاريخانية تحيل الأفكار إلى خلفيات السياق الاجتماعي والسياسي، فيفسر علم الفقه بصراعات القوى، وعلم العقيدة بمعارك المذاهب، وعلم الحديث بطلب السوق، وعلم التفسير بالوروث الثقافي، وهكذا.

(١) «صحيح البخاري»: (٣٤٤٣).

بينما في قراءة الفكر الغربي لا تتم قراءته بمنظور تاربخاني يكشف البعد الذاتي، بل تتم قراءته بنويّا باعتباره مجرد نسق ثقافي نقى متعالٍ، ومعزول عن الخلفيات والد الواقع البشرية والسياسية والعنصرية، فيصور باعتباره مجرد فلسفة تستهدف الاستئثار والسلام الإنساني وسعادة البشرية.

ومقارنة هذين المشهدتين تشي بالتناقض المذهل في نظرية التفسير، فلا يمكن تصور أن تكون حضارة كاملة تقرأ تاربخانياً، وحضارة أخرى تقرأ بنويًّا، ففاوت التقنية التأويلية بهذا التناقض الحاد يكشف عن انحيازات نفسية عميقة أكثر من كون الخطاب رؤية معرفية.

ومن أوجه التناقض التفسيري - الذي سبقت الإشارة إليه عند غلة المدنية - : أنّهم يرون أنَّ التفسير السياسي لمفاهيم التراث، وافتراض أنَّ ثمة صدقات خفية بين رموز التراث والسلطة هو خطابٌ علميٌّ متورٌّ مستوعب للأدوات الأنثربولوجية، أما نقد الكتاب المعاصرين: فهو دخول في النبات وتنقيب عما في القلوب وشق عما في الصدور، فاتهام نباتات أئمة القرون المفضلة يعتبر خطاباً علمياً، أما اتهام الكتاب التجديفين والروائين العبيدين: فهو دخول في النبات، فأي تناقض أبشع من ذلك.

وخلاصة الأمر من هذه الفقرة: أنَّ أضخم المخاطر من أنسنة التراث - بمعنى تفسيره مادياً - هو إساعة الظن به وإسقاط قيمته، وبالتالي: انفصال الشاب المسلم عن «النماذج الملهمة»، والتي تغذيه بالإيمان والقيم، فيعرض عن التفاعل مع أخبار القرون المفضلة في عبوديتهم وعلمهم وزهدهم وجهادهم، حتى يذبل إيمانه وتذوي حيوته الدعوية، فانبات الجذور استسلام للعاصفة.

(٢) أنسنة العلاقات

من أهم المقولات عند دعاة المدنية المادية قولهم يجب أن نعمل للإنسان بما هو إنسان، بغض النظر عن هويته وعقيدته ودينه، ويرددون كثيراً لفظ الإنسان بصيغة مطلقة بدون إضافات تقيد أو تخصص، ويحمل بعضهم شعار الأخوة الإنسانية أو الأدمية المشتركة أو المذهب الإنساني، ونحوها من اللافتات التي تدور حول هذا المعنى.

والواقع: أنَّ هذه الدعوة وإن كان البعض يرددوها بحسن نية إلا أنها تضمر سلخ الأوصاف القرآنية القطعية التي ميز الله على أساسها بين الناس وفاوت في العلاقات طبقاً للتفاوت فيها، كوصف المؤمن والمسلم والفاقد والكافر والمشرك والمنافق، ووضع هؤلاء جميعاً في مرتبة واحدة بناء على اشتراكهم في الإنسانية، ليصبح المسلم والمسيحي والوثني على حد سواء لا فرق بينهم طالما أنهم يعملون لسعادة الإنسانية والسلام البشري!

يا ترى كم من الآيات يجب أن ننزعها من المصحف ليتمكن للمرء تقبل هذه الدعوة؟ إن مجرد التأمل في هذه الدعوة وتصور مآلاتها ومؤداتها كافي لردع المسلم الذي يقدر الله حق قدره عنها والتبرؤ منها.

لقد بينَ كتاب الله بشكل جلي واضح أنَّ الإنسان إذا أعرض عن

الإسلام والوحى فقد تكريمه الفطري الكوني الذي ذكره ﷺ في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَمْنَا بَيْتَ آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وأصبح مهاناً منحطاً في نظر الله ونظر أهل الإيمان، ولذلك لم تأت الشريعة بالمدح والتعظيم المطلق لـالإنسان، كما يتوهם بعض غلاة المدنية، بل إن القرآن بين في مواضع كثيرة ذم الإنسان إذا فقد شرف الإيمان، ومن ذلك قوله ﷺ: ﴿فَقِيلَ إِلَيْهِ أَنَّكَ أَنْفَرْتُكُمْ﴾ [عبس: ١٧].

وقوله: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧].

وقوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسَنَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾ [الزخرف: ١٥].

وقوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسَنَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات: ٦].

وقوله: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَنَ لَيَطْغَى﴾ [العلق: ٦].

ومن تدبر المواضع القرآنية التي ورد فيها مفهوم الإنسان، وجد أن الله يذم جنس الإنسان بمذام متنوعة، ثم يستثنى من عموم هذا الذم أهل الإيمان.

ومن ذلك أن الله ﷺ أقسم بالزمان على أن الإنسان في خسارة تامة، كما قال: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَنَ لَقِيَ خَسْرَانًا﴾.

ثم أتبعها باستثناء أهل الإيمان من هذه الخسارة، فقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آتَيْنَا وَعِيلُوا أَصْلَحَتْنَا وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالشَّرِّ﴾.

وذم الله جنس الإنسان بصفة الهلع والجهع والشح ثم استثنى أهل الإيمان، كما قال: ﴿إِنَّ الْإِنْسَنَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا سَأَلَهُ اللَّهُ جَزَّعًا وَإِذَا مَسَأَهُ الْخَيْرُ مَنْعَعًا إِلَّا الْمُصَلِّيَنَ﴾ [المعارج: ٢٢-١٩].

وذم الله جنس الإنسان بصفة القنوط والجحود والبطر، ثم استثنى أهل الإيمان، كما قال: ﴿وَلَئِنْ أَذْقَنَا الْإِنْسَنَ مِنَ رَحْمَةِ ثُمَّ نَرْمَنَهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَعْسُى﴾

كَفُورٌ ﴿٤﴾ وَلَيْنَ أَذْفَتْهُ نَعْمَةً بَعْدَ حَسْرَةً مَسَّتْهُ لِيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيْئَاتُ عَنِّي إِنَّمَا^{١١}
لَفِيقٌ فَحُورٌ ﴿٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْزَيْكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَثِيرٌ
﴿٦﴾ [هود: ٩ - ١١].

وذم الله جنس الإنسان بصفة الظلم والجهل، ثم أعقب ذلك بالتمييز التفصيلي في جنس هذا الإنسان الظلوم الجهول على أساس الموقف الديني، فقال تعالى: «وَحَلَّهَا إِلَانَّ إِنَّمَا كَانَ ظَلَمًا جَهُولًا ﴿٧﴾ لِعَذَابَ اللَّهِ النَّاسَقِينَ
وَالْمُنْقَصِّينَ وَالشَّرِيكَينَ وَالْمُشْرِكَتِ وَتَوَبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا
رَّحِيمًا ﴿٨﴾ [الأحزاب: ٧٢، ٧٣].

وهذا المعنى المتضمن ذم جنس الإنسان، ثم استثناء أهل الإيمان له نظائر كثيرة في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، بل إنَّ الله هدد الإنسان تهديداً مدوياً بقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا إِلَانَّ مَا غَرَّكَ بِرِّيكَ الْكَبِيرِ ﴿٩﴾».

ولذلك؛ لما مرَّت هذه الآية السابقة بال الخليفة الراشد عمر بن الخطاب قال «غَرَّهُ - والله - جَهُولُه»^(١)، والذي يبدو أنَّ عمر استبط هذا المعنى من الآيات التي وصفت الإنسان بالجهل، كما سبقت الإشارة لبعض تلك الآيات.

فكيف يقال بعد ذلك: إنَّ الله كرَمَ الإنسان، وفضلَ الإنسان بغضُّ النظر عن هُويته الدينية، وأنَّ الأديان لا تؤثِّر في كرامة الإنسان إيجاباً ولا سلباً، وأنَّنا يجب أن نعمل لمفهوم الإنسان بغضُّ النظر عن عقيدته، أو قول بعضهم لا يجعلوا الرأي الشخصي يفرق بين أبناء آدم، أليس في ذلك مشقة لكلام الله الصريح؟

(١) ابن أبي حاتم، «تفسير القرآن العظيم»، تحقيق: أسعد الطيب، المكتبة العصرية، الطبعة الثالثة، (١٤٢٤هـ): (١٠/٣٤٠٨).

ومن الإنفاق أن نقول: إنَّ بعض الكُتَّاب الذين يرددون هذه المقوله لم يتبعوا لمضامينها المصادمة للميزان الإلهي، ولم تخطر ببالهم الآيات القرآنية في ذم الإنسان إذا فقد الإيمان.

وأتذكر أحد الكتاب المأخوذين بقضية الحضارة كان يردد في فترة سابقة أن الإسلام السياسي هُمِّش الإنسان، بينما القرآن كَرَّمه وأعلى قدره، فكان يحاول أن يزاحم في قضية التأصيل ذاتها، ثم لما اصطدم بسُلْطَنِ الآيات القرآنية في منزلة غير المؤمن، تحولت نعمته السابقة وأصبح يردد للأسف أن الإنسان في نصوصنا الدينية مُنْزَوٌ مُهُمَّشٌ لا قيمة له، فتحول من إدانة المسلمين المعاصرین إلى إدانة نصوص الكتاب والسنَّة.

هذه الإلماعة السابقة إنما هي إشارة مختصرة لصلة هذا المذهب الإنساني بأصول الوحي، أما صلته بالواقع فالذهب الإنساني في الحقيقة رؤية رومانسية حالمَّة؛ إذ لا يوجد أصلًا دولة من الدول اليوم - شرقها وغربها - تعمل للإنسان المطلق، بل تجد كل ثقافة معاصرة بلا استثناء تميَّز في الجنس الإنساني إما على أساس وطني أو قومي أو عرقي أو غير ذلك من المقاييس، فكيف تتقبل تمييز هذه الأمم بين المواطن وغير المواطن، ولا تقبل تمييز الله بين المسلم والكافر؟!

ومن أهم الآثار السلبية لهذه الدعوة أنها تضييع الثواب والأجر عند الله للعامل، فبدلًا من أن يعمل الإنسان لنفع المسلمين مبتغيًا الثواب عند الله، يصبح يعمل لنفع الناس مسلمهم وكافرهم بهدف إنساني محض لا بهدف التقرب لله.

ومن قُدْرَ له أن يعايش بعض الغربيين ولو لفترة محدودة، ويحاورهم

حول تصوراتهم عن غاية الحياة، ومعنى السعادة، ووظيفة المال، وقيمة الإيمان، وتفاصيل نظامهم الاجتماعي، فستتأكد له الصورة التي رسمها القرآن عن شخصية الكافر.

من رأى أولئك الكفار لاهين في لجام الملاذ، منكبين على الموائد، لا يبالون مأتاها ومخرجها، ولا يرعنون رأساً بطيباتها من خبائثها، ويتصاحكون عالياً في ليالي غانمة الرؤبة، ولم يستعدوا للقاء الله طرفة عين، فسيفريه العجب فرياً وهو ينظر إليهم ويتذكر قوله تعالى في سورة محمد: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَسْمَعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْجَمُ﴾ [محمد: ١٢].

فعلاً والله.. ألا ما أعظم هذا التشيه الإلهي، أرأيت كيف تغيب رؤوس الأنعام في قلال العشب، لا ترفع أعناقها إلا لتعود مرة أخرى، ليست مهمومة بلقاء الله، ولا تفكر في خالق، ولا نبي، ولا وحي، ولا عبادة، ولا بعث، ولا حساب، ولا عذاب، ولا مستقبل آخروي حتى يفجؤوها يوم يقتضي فيه للشاة الجلحاء من الشاة القرنا، فتلك حياة الكافر.

وانظر إلى كتاب الله كيف يعيد تعالى هذا التصوير والتشيه بالأنعام مرة أخرى، مشيراً إلى علة ذلك وهي استغراق هؤلاء المساكين عقولهم وحواسهم في تدبير معاشهم الحاضر والإعراض عن الاستدلال بها على الله والاستعداد للقاء في الحياة المستقبلية القريبة، بل جعلهم هذه المرة في مرتبة أحط من مرتبة الأنعام، كما قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿لَمْ تَمْ فُؤُبْ لَا يَقْهُونَ إِلَيْهَا وَلَمْ تَمْ أَعْيَنْ لَا يَتَبَرَّوْنَ إِلَيْهَا وَلَمْ تَمْ مَأْفَانْ لَا يَسْمَعُونَ إِلَيْهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْجَمُ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْفَنِيُّوْنَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وبأتي تعالى مرة ثالثة بذات التشيه، وذات التعليل، وذات المرتبة،

فيقول في سورة الفرقان: «أَتَمْ تَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَقْتُلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَانُوا فِي شَرٍّ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَيِّلًا» [الفرقان: ٤٤].

بل زاد في بيان دناءة وخسة مرتبتهم لجعلهم كُفَّارٌ في مرتبة أسوأ الدواب، فقال في سورة الأنفال: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِ إِنَّمَا شَرُّ الدَّوَابِ كُفُّرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» [الأفال: ٥٥].

وقال في موضع آخر من الأنفال: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِ إِنَّمَا شَرُّ الْجِنِّينَ الْجِنِّينَ لَا يَعْقُلُونَ» [الأفال: ٢٢].

وفي موضع آخر من كتاب الله شبه الله نوعاً من الكفار بأذل من ذلك، فقال في سورة الجمعة: «الَّذِينَ حَمِلُوا التَّوْرِيدَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَّلَ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَشْفَارًا يَنْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِنَيَّاتِ اللَّهِ» [الجمعة: ٥].

وضرب الله مثلاً آخر أشد بشاعة لنوع آخر من الكفار وهم الذين بلغوا مرتبة من العلوم، ولكنها لم تقدمهم إلى الإيمان بالله، فشبههم بما هو أقبح من كل ما سبق، فقال في سورة الأعراف: «فَمَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَىٰ حَسَدَةٍ حَمِلَ عَيْنَهُ يَلْهَثُ أَوْ تَرْكُسْهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِنَيَّاتِنَا» [الأعراف: ١٧٦].

فكل من أعرض عن هذا الإسلام ونور الوحي فهو في هذه المرتبة المنحطة، ولذلك وصفهم الله بالرجس لما تبرمت صدورهم عن قبول الإسلام، كما قال في سورة الأنعام: «فَمَنْ يُرِيدُ اللَّهَ أَنْ يَهْدِيهِ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِيدُ أَنْ يُضْلِلَ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَعْصِلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» [الأنعام: ١٢٥].

وذكر الله عنهم هذا الرجس أيضاً في سورة يونس فقال يَقِيلُ: «وَمَا

كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَعْمَلُ أَتِحْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾

[يونس: ١٠٠].

فيالله العجب! كيف صار كثير من الأذكياء في مرتبة الأنعام والدواب في المعيار الإلهي؟! بل جعل بعض هذه - أحياناً - أشرف منهم! آيات قرآنية كأنها ضرب من الخيال في عصر التأويلات الفرانكوفونية، لكنها حقائق الوحي!

هذا بعض من صورة الكافر في كتاب الله، وهذه مرتبة الكافر في المعايير الإلهية، وهي فقط نماذج أوردتتها للمقارنة بفكرة المذهب الإنساني الذي لا يفرق في جنس الإنسان على أساس الإيمان والكفر؛ ليتبين حجم التناقض والهوة التي ارتكبها هذا المذهب البائس.

فكم هو شعور عاصف بالألم حين يكتشف الإنسان أنه معاييره غير تابعة للمعيار الإلهي، فيتفاجأ بمشاعره وأحساسه الداخلية تعظُّم من قد حُطَّ الله منزلته، وتستهين بهن رفع الله شأنه!

فكيف نكرم من قد أهانه الله، والله يقول: ﴿وَمَنْ يُهِنَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِهٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحج: ١٨].

يتَبَيَّنُ الذهول في نظرات المرء حين يرتطم بكارثة معاييره وموازينه الشخصية وهي تتعارض مع معايير وموازين جبار السموات والأرض! وإن كانت تلك المعايير والموازين الشخصية في كثير من الأحيان معايير مضمورة غير معلنة، لكنها حقيقة غامضة تتذكر في زي التمدن، وتمتنع من نبع الهوى، وتظهر آثارها في خلجان الترحيب واستبشار الوجه.

هذه حقائق الوحي، وهذا حكم الله وقراره، وهذا قضاء جبار

السموات والأرض، إن كنا - فعلاً - نؤمن بالله، ونفخر بمضامين كلامه بِهِ،
ونلتزم بمقرراته، ونقدره حق قدره.

أما التخرج من حقائق الولي، والتدرس عنها مجاملةً لوسائل الإعلام، وتربيتنا على أكتاف الذوق الجماهيري الحديث، فلن تغير من حقائق الولي شيئاً إلا إن استطعت أن تحجب الشمس بكف أرعشها الخجل.

أفيكون ربنا أهون الناظرين إلينا فنجاملهم على حساب وحيه وحكمه وقضائه، كيف ونحن نقرأ معيار صريح الإيمان «ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا إِمَّا فَصَدِّقُتْ» [النساء: ٦٥]؟

ومما انبني على هذا الميزان الإنساني: أنَّ بعض غُلَةَ المدنية إذا تعرض لبعض الشخصيات غير المسلمة ذات الوزن التاريخي إما بسبب منجز معرفي أو بسبب نزعة سلمية؛ فإنَّ بعضهم يتجرأ ويجزم بأنه في الجنة وأنه لا يمكن أن يدخل النار حتى لو كفر بالإسلام.

ومن الإنفاق أن أذكر أن ثمة فئة من غير المسلمين صادقة في أحاسيسها ومشاعرها، ومخلصة في بذلها لا تطلب مصلحة، ولا حمية لقومها، ولا رباء وظهوراً، ولا حُبّاً في الذكر الحسن، ولا جاهماً عند الناس، ولا طلباً لاحترام الآخرين، وإنما هي نزعة إنسانية رؤوفة محضة من بقايا الفطرة الربانية فيهم، وهذه الفتنة المتجردة من حظوظ النفس وإن كانت محدودة عزيزة الوجود بطبيعة الحال، إلا أنه ماذا ستتفعها كل أخلاق الدنيا طالما أنها كافرة بنبوة محمد بِهِ؟! ماذا تنفع الإنسان كل أعمال الدنيا إذا كانت نفسه لم تغمرها الضراوة والإنحباس ولم تترك بالعلم بالله ومعاملته بِهِ؟!

هذا أبو طالب لم يؤذ مُسلماً واحداً، بل كان أذاء للكفار، فقد كان سندًا لرسول الله ﷺ في دعوته فنصره وحمى عنه، وتلطف له وأحبه، بل لقد كان في نفسه يعلم صدق خبر محمد ﷺ عن نبوته، وبذل جاهه وشيقًا من سمعته في سبيل الذود عنه، بل وأوذى فيه، وما تطاول الكفار على النبي ﷺ حتى مات أبو طالب، ومع ذلك هو في ضحاض من نار، بل لقد نهى الله ابن أخيه محمداً ﷺ الذي انتفع بحمايته عن أن يدعو له، ولم يجعل ذلك أبسط الوفاء له، وما ذاك إلا لأنَّه أعرض عن الانصياع التام لحكم الوحي.

وهذا عبد الله بن جدعان ملا جزيرة العرب بالأعمال الإنسانية المحسنة من إغاثة الملهوفين وإيواء الضعفاء ومع ذلك لم ينفعه ذلك؛ لأنَّه لم ينكسر يوماً بين يدي الله كما روى الإمام مسلم في صحيحه عن عائشة قالت: قلت يا رسول الله ابن جدعان كان في العجالة يصل الرحيم ويطعم المسكين، فهل ذاك نافعه؟ فقال: «لَا يَنْفَعُهُ، إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ يَوْمًا رَبٌ اغْفِرْ لِي خَطْبَتِي يَوْمَ الدِّين»^(١).

وهذا حاتم الطائي كان يتعرَّف الإحسان للناس في جزيرة فاحلة، ويبذل من ماله الخاص ليطعم الجائع ويكسو العاري، ومع ذلك لم ينفعه ذلك في ميزان الله، لا شيء إلا لأنَّه لم يؤمن بالوحي، فقد روى أصحاب السير أنه لما وصلت سباباً طيءاً، وقفت ابنة حاتم الطائي وقالت لرسول الله إن أبي كان يحمي الذمار، ويفك العاني، ويشبع الجائع، ويكسو العاري، ولم يرد طالب حاجة قط، أنا ابنة حاتم طيء، فقال رسول الله ﷺ: «يا جارية هذه

(١) «صحيح مسلم»: (٢١٤).

صفة المؤمنين حقاً، ولو كان أبوك مُسلماً لترحمنا عليه»^(١).

فليس لأعماله وزن في ميزان الله؛ لأنَّ قبول هذه الأعمال «معدون بالإيمان»^(٢)، كما يُعبر ابن كثير رحمة الله.

لن يغنى هؤلاء الإنسانيين - على قلتهم أصلًا - أنهم مؤمنون بأصل وجود الله، أو أنهم لم يشركوا بالله في عبادته شرك أهل الجاهلية، أو أنهم قدموها نفعاً للبشرية كما ي قوله بعض المفكرين؛ كل ذلك لا ينفع طالما أنهم لم يؤمنوا بـ«نبوة محمد ﷺ»، ولذلك قال مفسر المعتزلة علامة العربية جار الله الزمخشري : «مَنْ لَمْ يَجْمِعْ بَيْنَ الْإِيمَانِ - الإِيمَانَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ - فَهُوَ كَافِرٌ»^(٣). وقد دلَّ على ذلك قوله ﷺ في سورة الفتح: ﴿وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِ سَعِيرًا﴾ [الفتح: ١٣].

فمن لم يجمع الإيمانين؛ فهو كافر.

وقد علل الله ﷺ حبوط كثير من الأعمال بالكفر بـ«نبوة محمد ﷺ»، وقرنها بالكفر به، كما قال: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفْقَهُتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبه: ٥٤].

وقال أيضًا: ﴿فَلَنْ يَقْفَرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ يَا أَيُّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبه: ٨٠].

(١) البيهقي، «دلائل النبوة»، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار الريان، الطبعة الأولى، (١٤٠٨هـ) : (٥/٣٤١).

(٢) ابن كثير، «البداية والنهاية»، تحقيق: صدقى العطار، دار الفكر، الطبعة الثانية، (١٤١٨هـ) : (٣/٦٧٩).

(٣) الزمخشري، «الكتشاف»، مكتبة المعارف: (٣/٤٦٤).

فلو فرضنا عملاً إنسانياً محضًا لا ينتهي به صاحبه مالاً، ولا منصبًا، ولا جاهًا، ولا ظهورًا، ولا شهرةً، ولا تصدراً، ولا رياسةً، ولا طلباً للذكر الحسن عند الناس، ولا أي مصلحة مادية أو معنوية؛ فإن ذلك كله - على فرض وجوده - لا ينفع صاحبه، طالما أنه كافر بنبوة محمد ﷺ، فأعمال الكفار كلها حابطة في ميزان الله بمجرد أن يعرضوا عن دين محمد ﷺ، كما صور ابن القيم ذلك بقوله:

«وَأَمَّا كُفُّرُ الْإِعْرَاضِ»: فأن يُعرض بسمعه وقلبه عن الرسول، لا يُصدقه ولا يُكذبه، ولا يُواليه ولا يُعاديه، ولا يُصنفي إلى ما جاء به البيبة، كما قال أحد بنى عبد ياليل للنبي ﷺ: والله أقول لك كلمة، إن كنت صادقاً، فأنت أجلٌ في عيني من أن أرد عليك، وإن كنت كاذباً، فأنت أحقر من أن أكلمك»^(١).

بل تأمل كيف تحبط الأعمال بمجرد أن يبغض الإنسان شيئاً من أحكام الشريعة، كما قال ﷺ في سورة محمد: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا نَفَقُوا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَخْبَطَ أَعْمَالَهُمْ» (١) [محمد: ٨].

وقد شبه الله حبوب أعمال الكفار تشبيهات ذات دلالة بلية فشبهها ^ﷺ تارة بالهباء، كما قال ^ﷺ في سورة الفرقان: «وَقَوْنَسْتَ إِلَى مَا عَيْلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْتَهُ هَبَّةً مَنْثُرًا» [الفرقان: ٢٣].

وكشفت هذه الآية أن هذه الأعمال التي جاء بها الكفار يوم القيمة هي أعمال محمودة في ذاتها وحسنة في أصلها، لكن الله لم يقبلها منهم ولم

(١) ابن القيم، «مدارج السالكين»، تحقيق: مصطفى شيخ، مؤسسة الرسالة، (ص ٢٤٣).

تفعهم، ولو لم تكن محمودة في ذاتها لم يجعلها هباء، بل لجعلها وبألا؛ فإنَّ الآثام تحتسب على الكافر ولا تذهب هباء، وإنما الذي يذهب هباء هو العمل المحمود في أصله، لكنه لم يقبل لغوات شرط القبول.

وفي موضع آخر جعل الله أعمال الكفار كالرماد المتطاير، كما قال في سورة إبراهيم: «مَثَلُ الظَّالِمِ كُفَّارًا بِرَبِّهِمْ أَعْنَلُهُمْ كَرْمًا إِذَا أَشَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ» [إبراهيم: ١٨].

وجعلها في موضع آخر كالسراب الزائف، كما قال في سورة النور: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْنَلُهُمْ كُسُبٌ يَقْبِعُونَ يَخْسِبُهُ الظُّفَرُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدُوهُ شَيْئًا» [النور: ٣٩].

وممَّا هو لصيق الصلة بهذه الرؤية أنَّك تجد دعاة المدنية المادية يتحدثون عن خيرية العالم المعاصر، وجمال الإنسانية المعاصرة، ونحو ذلك، ويعتبرون الحديث عن حجم الضلال نظرة سوداوية منعكسة عن رؤية همجية ونحو ذلك.

والواقع: أنَّ الحديث عن غلبة الفساد والضلال على العالم هي رؤية فرآنية تصادرت آيات القرآن على تأكيدها، ومن ذلك قوله تعالى: «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَضْتَ يَمْوَدِينَ ﴿١٠٣﴾» [يوسف: ١٠٣].

وقوله: «وَلَدَنْ قُلْعَةَ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُلُكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» [الأنعام: ١١٦].

وقال: «وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِلَيْسَ ظَنَّهُمْ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾» [صبا: ٢٠].

وجاءت آيات كثيرة في كتاب الله بنسبة أوصاف من الذم إلى أكثر

الناس، فقال: ﴿وَلِكُنَّ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وقال: ﴿فَإِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُثُورًا﴾، وقال: ﴿وَلِكُنَّ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾.

بل إن الله ذكر أنه لو أخذ الناس بكل ذنبهم لما بقي أحد، كما قال: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِرِ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَآبَّةٍ﴾ [النحل: ٦١].

وقال في موضع آخر: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهِيرَهَا مِنْ دَآبَّةٍ﴾ [فاطر: ٤٥].

ونحو هذه الآيات الكثيرة التي تكشف غلبة الضلال والفساد في جنس الإنسان بما يتناقض مع الرؤية الحالمـة التي يروجها دعاة المدنـية المادية.

وهذه الفكرة التي تشيع بين الحداثـين، وهي أنـهم يقولـون - أحـيانـاً -: «نحن نختار الإسلام ك موقف شخصـي، لكنـنا لا نضلـل ونـكفر أصحابـ الأديانـ الأخرىـ»، أو يقولـ بعضـهم: «إنـ مقتضـى الإنسـانيةـ أنـ كلـ الأديانـ تؤـديـ إلىـ اللهـ!»، منـ الطـرـيفـ أنـهم يـظـنـونـ أنها فـكـرةـ حـدـيـثـةـ مـعاـصـرـةـ رـاقـيـةـ، بـرـغمـ أنـها فـكـرةـ عـامـيـةـ عـتـيقـةـ كـانـ يـتـبـناـهاـ جـهـلـةـ التـارـيـخـ، كـماـ قـالـ الإـمامـ ابنـ تـيمـيـةـ: «وـهـذـاـ مـنـ جـنـسـ جـهـالـ التـرـأـولـ مـاـ أـسـلـمـواـ؛ فـإـنـ الـإـسـلـامـ عـنـهـمـ خـيـرـ مـنـ غـيـرـهـ، وـإـنـ كـانـ غـيـرـهـ جـائـزاـ، لـاـ يـوـالـونـ عـلـيـهـ وـيـعـادـونـ عـلـيـهـ»^(١).

وـخـلاـصـةـ الـأـمـرـ: أـنـ مـفـهـومـ الـأـنـسـنةـ فـيـ هـذـاـ سـيـاقـ يـنـطـوـيـ عـلـىـ اـسـتـبعـادـ الـمـضـمـونـ الـدـيـنـيـ مـنـ صـيـاغـةـ عـلـاقـاتـاـ بـالـأـخـرـينـ، وـهـذـاـ انـحرـافـ عـنـ الـوـحـيـ يـوـلـ بـصـاحـبـهـ إـلـىـ مـاـلـاتـ خـطـيرـةـ، نـسـأـلـ اللـهـ أـنـ يـعـفـوـ عـنـ جـمـيـعـاـ.

(١) ابنـ تـيمـيـةـ، «الـرـدـ عـلـىـ الـمـنـطـقـيـنـ»، تـحـقـيقـ: عـبـدـ الصـمدـ الـكـتبـيـ، مـؤـسـسـةـ الـرـيـانـ، الطـبـعـةـ الـأـوـلـىـ، (١٤٢٦ـهـ)، (صـ ٣٢٨ـ).

(٣) خصوم الدعوات كمعطى تاريخي

كثير من دعاة المدنية المادية يميلون إلى تصوير الواقع الثقافي اليوم باعتباره مجرد اختلاف فكري، ويحاولون دوماً تغيب الدافع الديني، كعامل فاعل في رسم المسافات بين الفرقاء، صحيح أن هناك مساحة واسعة من الاختلاف الفكري هي اختلاف اجتهادي لا يجوز شرعاً تصعيده إلى معادد الولاء والمفاصلة، وصحيح أيضاً أن ثمة نزراً من المتسرعين المتسبسين للإسلاميين تحت أقنعة إلكترونية مستعارة يفسقون ويصلّلون على أساس مسائل اجتهادية، هذا ما لا يجوز إنكاره.

ولكن عين الباطل سحب هذه التصور على كافة هذا الاختلاف بأريحية صالون ثقافي، أو عرض أكاديمي فاتر، وتصور أن كافة الاختلاف الفكري اليوم إنما هو مجرد اجتهادات ثقافية.

وممّا بنوا على ذلك أنه يجب أن ننظر للكتاب المتسبسين للإسلام اليوم نظرة واحدة، ولا يقبل التمييز والتفاوت بينهم على أساس دينية، فكل من انتسب للإسلام وجّب مواليته، سواء كان معروفاً بالتقوى والفقه في الدين ونصر الإسلام والسنّة، أم كان معروفاً بالإعراض عن الوحي والقدح في قطعيات الشريعة، فكلهم مسلمون وما يطرحونه مجرد اجتهادات فكرية،

ولذلك يتضائق دعاة المدنية المادية من استدعاء المفاهيم الشرعية أثناء التحليل الفكري وبحث الشأن الثقافي: كمفهوم الإفساد في الأرض، ومفهوم النفاق، ونحوها.

والواقع: أنَّ هذه الرؤية تتضمن تغيب الكثير من معطيات الوحي، وسنشير إلى بعض ذلك:

فأولاً: وقيل كُلُّ شيء يجب أن نقرَّ أنَّ ثمة قانون تاريخي، وهو أنَّه لا يخلو زمان من وجود ظاهرة خصوم الدين ممَّن يجاهرون بمشافة الله ورسوله، وقد كشف القرآن الكريم عن هذا القانون التاريخي، كما قال:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًا فِينَ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الفرقان: ٢١].

وبين نوعي الأعداء بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًا شَيْطَانَ أَلِئِنِي وَالْجِنِّ﴾ [الأنعام: ١١٢].

وهؤلاء الخصوم المحاذون للدعوات الإلهية لا تكاد تخلو منهم بقعة من الأرض، كما قال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْثَرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا﴾ [الأنعام: ١٢٣].

فهذه ظاهرة دلَّ عليها الوحي، وأكدها التاريخ، فلا يجوز اعتبار القضية كلها قضية فكرية لا صلة لها بالموقف من الدين والوحي.

ولكن مع يقيننا بهذه الظاهرة التاريخية الشرعية؛ فإنَّه لا يجوز إناطة التصنيفات الفكرية المحدثة بهذا الوصف الشرعي إنطة مطلقة، فثمة في الساحة اليوم تصنيفات فكرية متعددة، بعضها مستقى من مذاهب غربية، وبعضها الآخر مستوحى من تجارب تراثية، وهناك جدل في إلحاق التكفير أو التفسيق أو عداوة الإسلام بمثل هذه الألقاب، والواقع: أنَّ هذه التصنيفات

ال الفكرية هي ألقاب محدثة أصلًا ، لا يعلق عليها مدح ولا ذم شرعي «مطلق» ، وإنما المدح والذم الشرعي المطلق يكون بالأوصاف الشرعية التي علق الله ورسوله عليها الأحكام ، في تفاصيل منظمة معروفة في «باب الأسماء والأحكام» من علم أصول الدين .

فالمدح والذم المطلق إنما يعلق باسم المحسن والمؤمن والمسلم والفاقد ومن في قلبه مرض والفاجر والمشرك والكافر والمنافق ونحوها ، وتعينها في الشخص المعين يكون باستفراغ الوسع في سبر تحقق الشروط وانتفاء المواتع .

ولا يقال طبعاً إنه لا يمكن الجزم بمعرفة الإيمان مثلاً ونحوه من الأعمال القلبية ، فإن الإيمان ونحوه من الأعمال القلبية له نوعان من الأحكام أحکام أخرىوية كالجزم بمصير المعين في جنة أو نار ، فهذا إلى الله . وأحكام دنيوية كالموالة ، والشهادة له بالخير ، فهذا يعرف في الدنيا وتعلق عليه أحکامه بالنظر إلى آثاره ، والتوضّم في أماراته وأياته في الشخص المعين ، ولذلك قال : ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنُونَ مُهَاجِرِينَ فَامْتَحِنُهُنَّ إِنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنُونَ لَا تُرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [المتحنة: ١٠] .

فدلّ على إمكانية معرفة ظاهر الإيمان في الشخص المعين بالتوضّم في أماراته ، لا بالتنقيب عما استتر من مكنوناته .

وممّا ينبغي التتبّه له : أنَّ الولاء في الشريعة ليس على درجة واحدة كما يتوهمه دعاة المدنية العادلة ، بمعنى : ليس درجة واحدة يستوي فيها كل مسلم ، بل الولاء لل المسلمين درجات ، فيتفاوت بحسب ما في المسلم من الإيمان والعمل الصالح وموالاة الوحي والقرآن المفضلة ، وهو نظير كون

البراء والمعاداة تتفاوت بحسب ما في الكافر من مسالمه ومحادة ونحوها.

وهذا المعنى ظاهر في آيات القرآن وتصرات النبي ﷺ، وفقهاء أصحابه، وقد دلت على ذلك آيات عامة يدخل فيها المسلم وغيره، وليس مختصة بالكافر، فقد ذكر الله سبحانه أن المؤمن والفاقد وإن كانا يشتملهما اسم الإيمان، لكنهما لا يكونان في منزلة واحدة، كما قال ﷺ: «أَفَنَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَإِيمَانًا لَا يَسْتَوِي [١٨]» [السجدة: ١٨].

وقال في سورة الجاثية: «أَلَمْ حَسِبَ الَّذِينَ أَجْهَرُوا الْسَّيِّئَاتِ أَنْ يَعْمَلُهُنَّ كَالَّذِينَ إِمَانُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» [الجاثية: ٢١].

وقال في سورة ص: «أَلَمْ يَجْعَلْ الَّذِينَ إِمَانُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُقْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ»، ثم قال بعدها: «أَلَمْ يَجْعَلْ السَّيِّئَاتِ كَالْفُجُورِ» [ص: ٢٨].

ومن المعلوم أن مطلق الفسق، واجترار السيئات، والإفساد في الأرض، والفساد، كلها لا تخرج المسلم بـ«مطلقها» من الإسلام، بل قد يبقى صاحبها مشمولاً باسم الإيمان العام، وقد يخرج عنه لнациض احتف به، ولكنه لو بقي مشمولاً باسم الإيمان العام فيبقى أيضاً خاضعاً لهذا التمييز في المنزلة والمكانة عند الله بينه وبين من اجتهدوا في تحقيق مطالب الإيمان، وميزان المسلم تبع لميزان الله ﷺ.

وتفاوت الولاء فرع عن تفاوت المنزلة الدينية الظاهرة، ولذلك فإن الله فاوت الولاء بحسب منزلة المؤمن، فقال: «إِنَّ الَّذِينَ إِمَانُوا وَهَاجَرُوا وَجَهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَأْوَاهُمْ وَهَاجَرُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَفْلَى بِئْلَمَّا بَعْضُهُمْ وَالَّذِينَ إِمَانُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَالَّذِينَ يَنْهَا حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا» [سورة ص: ٢٨].

فانظر كيف جعل صيغة العلاقات تتفاوت بحسب التفاوت في درجة الإيمان والمجاهدة، فمن آمن وهاجر كانت له المواصلة التامة، ومن آمن ولم يهاجر نقصت ولايته بقدرها، فكيف بمن اشتعل بإثارة المشتبهات، وتربى في الفنون الغربية، وتوسيع ما تضمنته من الفواحش والقيم المنحطة؟!

وهكذا كانت سيرة النبي وهديه ﷺ في التعامل مع المسلمين في عصره؛ فإنَّه يزيد في موالاة المسلم بحسب قيامه بشعائر الدين الظاهرة، وينقص في موالاته للMuslim بقدر نقصه في أمر الله.

ولذلك هجر النبي ﷺ كعب بن مالك وصاحبيه خمسين ليلة كما في البخاري ومسلم أنَّ كعب بن مالك قال: «فليئنا على ذلك خمسين ليلة»^(١)، حتى قال الطبرى: «قصة كعب ابن مالك أصل في هجران أهل المعاصي»^(٢)، وسرد السيوطي في رسالة مستقلة أسماء الصحابة والتابعين الذين يستعملون زجر المخالف بالهجر^(٣).

والحقيقة: أنَّ التطبيقات الخاطئة في فهم تصرفات النبي ﷺ وسلوكياته في سيرته، خصوصًا في مثل هذه القضايا المتصلة بإدارة العلاقات الاجتماعية، يجب أن لا تدعونا للانقلاب على هذا الأصل كله، فقد كان هذا منهج أئمة القرون المفضلة فقد استفاض عنهم تفاوت الولاء بحسب قيام

(١) «صحيح البخاري»: (٤٤١٨)، و«صحیح مسلم»: (٢٧٦٩).

(٢) نقلها عنه: ابن حجر، «فتح الباري»، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ): (١٠/٥١٣).

(٣) السيوطي، «الزجر بالهجر»، تحقيق: أحمد باجور، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ)، (ص ٦٤).

ال المسلم بالكتاب والسنّة، ونقص مواليه بحسب ابعاده عنها، وقد لخص الغزالى القدر المشترك في هذه الأخبار السلفية المستفيضة، فقال:

«طرق السلف اختلفت في إظهار البغض مع أهل المعاصي، وكلهم اتفقا على إظهار البغض: للظلمة، والمبتدةعة، وكل من عصى معصية متعددة إلى غيره»^(١).

ومن نماذج ذلك ما رواه مسلم في صحيحه أن الصحابي الجليل عبد الله ابن عمر لما أخبره يحيى بن يعمر عن قوم أنكروا القدر قال ابن عمر: «فإذا لقيت أولئك فأخبرهم: أني بريء منهم، وأنهم براء مني»^(٢).

وفي نص تعميدي جامع يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«وأما إذا أظهر الرجل المنكرات: وجب أن يعاقب علانية بما يردعه عن ذلك من هجر وغيره، فلا يُسلّم عليه، ولا يُردد عليه السلام، إذا كان الفاعل لذلك متوكلاً من ذلك من غير مفسدة راجحة، وينبني لأهل الخير والدين أن يهجروه ميتاً كما هجروه حياً، إذا كان في ذلك كفت لأمثاله من المجرمين، فيتركون تشيع جنازته، كما ترك النبي ﷺ على غير واحد من أهل الجرائم، وكما قيل لسمراة بن جندب: إن ابنك مات البارحة، فقال لو مات لم أصلّ عليه، يعني لأنه أuan على قتل نفسه فيكون كقاتل نفسه، وقد ترك النبي الصلاة على قاتل نفسه، وكذلك هجر الصحابة الثلاثة الذين ظهر ذنبهم في ترك الجهاد الواجب حتى تاب الله عليهم، فإذا أظهر التوبة أظهر له الخير»^(٣).

وفي هذا النص قيود وضوابط وعلل بدعة ليس هذا محل بسطها، مثل تقييد الهجر بالإمكان وعدم المفسدة الراجحة، ومفهوم هجر الميت،

(١) الغزالى، «إحياء علوم الدين»، دار الخير، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ): (٢٥٥/٢).

(٢) «صحيح مسلم» (٨).

(٣) ابن تيمية، «المجموع الفتاوى»: (٢١٧/٢٨).

وتفاوت الهاجرين، والتتبّع على علة انكفار المهجور، وليس هذا موضع شرحها، وإنما المراد من هذا النص العلمي تدعيم المعنى الذي ذكرناه سابقاً في تفاوت الولاء بين المتسبّبين للإسلام بحسب إيمانهم.

والمراد أنَّ سائر ما رُوي من جنس هذه المواقف التي اتخذها النبي ﷺ وفقهاء أصحابه وأئمَّةِ القرون المفضلة إنَّما هو نوع من البراء الأصغر الذي يدور مع علته وجوداً وعدماً، وهو مرتبط أيضاً بالمصلحة الشرعية، فإذا عارضته مفسدة راجحة لم يكن محموداً.

والعجب أن بعض من يتبنّى النزعة الإنسانية الغربية يقول لك يجب أن ننشر الحب في الله فقط، ونلقى في ذمة التاريخ كامل المعجم المفاهيمي للبراء والكراهية الدينية، وهذا تناقض داخلي أصلَّاً؛ فإنَّ أي تبنٌ للحب في الله يلزم منه البغض في الله، ولا يمكن فصلهما، وقد شرح هذا التلازم بينهما بعبارة بارعة أبو حامد الغزالى حيث يقول:

«أعلم: أن كل من يحب في الله، لا بد أن يبغض في الله؛ فإنك إن أحبت إنساناً لأنه مطيع لله، فإن عصاه؛ فلا بد أن تبغضه؛ لأنَّه عاصٍ لله، ومن أحب بسبب، وبالضرورة يبغض لضده، وهذا مثلاً مثمن لا يفصل أحدهما عن الآخر»^(۱).

وانعكاساً لتفاوت الولاء بحسب تفاوت المنزلة، فإن العقوبة على التعرض للمؤمنين تفاوت بحسب تفاوت منازلهم أيضاً، فهو مطرد منعكس، فمن عادى ولِيًّا لله ليس كمن عادى مسلماً فاجراً، ولذلك جاء في الحديث القدسى: «إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا؛ فَقَدْ آذَنَّهُ بِالْحَرْبِ»^(۲).

(۱) الغزالى، «إحياء علوم الدين»، دار الخير، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ): (٢٥٣/٢).

(۲) « صحيح البخارى»: (٩٥٠).

على أية حال .. فإن تفاوت الموالاة وتفاوت المعاداة هما فرع عن الأصل العظيم الذي يتنظم الشريعة كلها، وهو أصل العدل والقسط، فالشريعة لا تسوى بين المختلفين، كما أنها لا تفرق بين متماثلين، وهو معنى الميزان الذي ذكره الله تعالى في عدة مواضع من القرآن، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْتُمْ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْفَسْطِطِ﴾ [الجديد: ٢٥].

وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧].

وقوله: ﴿وَرَبُّهُمَا بِالْقِسْطَابِينِ السَّقِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٥].

وهذه النصوص الشرعية تكشف سقوط دعوى غلاة المدنية حين قالوا أن البراء لا يكون إلا من الكافر أو من الكافر المحارب، أو أن الولاء للMuslimين لا يتفاوت.

على أنه لو لم ترد تلك النصوص الخاصة في البراء الأصغر؛ فإن الاستدلال بالنصوص الواردة في البراء الأكبر على البراء الأصغر كافي في بيان الحق، وهو من ضرب الأمثال التي أشار القرآن إلى كونها تبياناً لكل شيء، فهو استدلال ببعض المعنى، لا أنه قياس تمثيل ولا قياس أولى، فالآوصاف والأفعال التي ذمها الله في كتابه يثبت للمكلف من الذم بقدر ما شابها، ولا يلزم أن يقع فيها كاملة.

وهذا النوع من الاستدلال كان من منهج النبي ﷺ وفقهاء أصحابه وعموم أئمة القرون المفضلة، فكانوا - مثلاً - يستدللون بما نزل في الشرك الأكبر على الأصغر، ويستدللون بما نزل في ذم أفعال الكفار، على من تلبس بهذه الأفعال من المسلمين.

ففي سنن الترمذى وغيره، عن أبي واقد الليثى: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ وأصحابه كانوا خارجين من مكة لحنين، وكان للكافار سدرة يتركون بها فيعكفون عندها ويعلقون بها أسلحتهم، يُقال لها «ذات أنواط»، فمِنْ الصحابة بسدرة خضراء عظيمة، فقالوا للرسول ﷺ: «اجعل لنا ذات أنواط، كما للكافار ذات أنواط»، فهذا الذي طلبه بعض الصحابة أن يجعل لهم رسول الله ﷺ شجرة يتركون بها هو من الشرك الأصغر، ومع ذلك فقد نهاهم النبي ﷺ، واستدل بأية نزلت في الشرك الأكبر، فقال رسول الله ﷺ ردًا على طلبهم: «الله أكبر، قلتم والذى نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمْ لَمْ يَأْلَمْهُ فَالْإِلَهُ إِنْ كُمْ قَوْمٌ بِمَهْلُوكَهُ﴾»^(١).

ودخل الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان على مريض، فرأى في عضده «سيرة» يستعمله كتميمة، فانتزعه حذيفة، ثم قال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]^(٢)، فاستدل حذيفة رض بما نزل في الأكبر على الأصغر، بجامع بعض المعنى.

ولما سئل ترجمان القرآن عبد الله بن عباس، عن قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَلَا يَنْهَا اللَّهُ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَنْهَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، ذكر صوراً لمعنى الآية منها قوله: «هو كقول الرجل لصاحبه: ما شاء الله وشئت، وقول الرجل: لو لا الله وفلان»^(٣)، ففسرها ابن عباس بصور من شرك الالفاظ،

(١) «سنن الترمذى»: (٢١٨٠)، و«مستند أحمد»: (٢١٨٩٧).

(٢) ابن أبي حاتم، «تفسير القرآن العظيم»، تحقيق: أسعد الطيب، المكتبة العصرية، الطبعة الثالثة، (١٤٢٤هـ): (٢٢٠٨/٧).

(٣) ابن أبي حاتم، «تفسير القرآن العظيم»، مصدر سابق: (٦٢/١).

وهذه الصور المذكورة شرك أصغر كما نبه الإمام محمد بن عبد الوهاب في مسائل البابين^(١)، ومع ذلك أدخلها ابن عباس في آية نزلت في الشرك الأكبر، لاشتراكتهما في المعنى العام للتنديد.

وعندما مر علي بن أبي طالب بقوم يلعبون الشطرنج على وجه محرم، قرأ قوله تعالى: ﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُ هَا عَنِّكُمْ عَنِّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٥٢]^(٢)، فاستدلل بأية في الشرك على المعصية بجامع شدة التعلق المفضي للتغريب بحق الله. وفي قوله: ﴿قُلْ هَلْ تُنِتَّلُمُ بِالْأَخْسَرِينَ أَمْنَلُاً ۝ إِنَّ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ الَّذِي نَهَىٰهُمْ ۝ وَمَنْ يَتَسْبِّحُ أَنَّهُمْ يَتَسْبِّحُونَ صُنْعًا ۝﴾ [الإسراء: ١٠٣، ١٠٤]^(٣)، قال غير واحد من السلف كعلي ابن أبي طالب والضحاك وغيرهم: «هم الحرروية»^(٤)، برغم كون الآية نزلت قبل أن يخلق الحرروية أصلاً، وذلك منهم - رحمهم الله - استدلال بما نزل في الأكبر على الأصغر، بجامع أصل المعنى.

وهذا الوجه من الاستدلال بما نزل في الأكبر على الأصغر بجامع اشتراكهما في أصل المعنى شائع مستفيض في فقه القرون المفضلة، ومن طالع التفاسير الأثرية المعنية بنقل تأویل النبي وأصحابه والتابعین رأى كثرة ما فيها من هذا الضرب من الاستدلال.

ولطالما حذر أهل العلم من هذا الخطأ في فهم القرآن، وهو الظن أن الآيات التي حذر الله فيها من أفعال الكفار لا تشمل المسلم الذي شاركهم الفعل، أو شاركهم أصل الفعل!

(١) محمد بن عبد الوهاب، «كتاب التوحيد»، مطبوع ضمن: «المجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، الطبعة الثانية، (١٤٢٣هـ): (٦/٧٨)، (٦/٨٠).

(٢) «مصنف ابن أبي شيبة»: (٢٦٦٨٢).

(٣) «تفسير ابن كثير»: (٥/٢٠٢).

قال الإمام ابن تيمية:

«فطائفة من المفسرين تقول في هذه الآيات «هذه الآية في الكفار»، فيبقى من يسع ذلك يظن أنه ليس لمن يظهر الإسلام في هذا اللم والوعيد نصيب . . . ، وإذا عُرفت هذا علِمَ أنَّ كل عبد يتضاع بما ذكر الله في الإيمان من مدح شعب الإيمان ودم شعب الكفر»^(١).

وبناءً على المفسر العلامة ابن عادل الحنبلي ذات التنبيه، فقال: «وكم من آية «نزلت في الكافرين» وفيها أوف نصيب للمؤمنين، تدبرًا بها، واعتبارًا بمواردها»^(٢). وأما الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ فاستدل لهذه القاعدة وأصلها في موضع، وذكرها في «كتاب التوحيد» مرتين، فقال مرة: «الصحابة يستدلون بالآيات التي في الشرك الأكبر على الأصغر»^(٣). وقال في الموضع الآخر: «الصحابة يفسرون الآية النازلة في الشرك الأكبر بأنها تعم الأصغر»^(٤).

ومن الواضح أنَّ الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب عانى أثناء حواراته العلمية مع خصوم الدعوة من يتثبت بهذا الاعتراض لتعطيل دلالة آيات القرآن، لذلك قال مرة في أحد رسائله:

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (١٠/١٠٥) مختصراً.

(٢) ابن عادل الحنبلي، «اللباب في علوم الكتاب»، دار الكتب العلمية، تحقيق: عادل عبد الموجود وزملائه، الطبعة الأولى، (١٤١٩هـ): (١٥/١٠).

(٣) محمد بن عبد الوهاب، «كتاب التوحيد»، مطبوع ضمن: «مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، الطبعة الثانية، (١٤٢٣هـ): (٦/١٨).

(٤) محمد بن عبد الوهاب، «كتاب التوحيد»، مصدر سابق: (٦/٧٨).

«فَإِنْ جَادَلُوكُونَ الْأَيَّةَ [نَزَّلْتَ فِي الْكُفَّارِ]، فَقُولُوا لَهُ: هَلْ قَالَ أَحَدٌ مِّنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، أَوْلَئِمْ وَآخِرُهُمْ، إِنَّ هَذِهِ الْأَيَّاتُ لَا تَعْمَلُ بِهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ؟ مَنْ قَالَ هَذَا قَبْلَكَ؟ وَأَيْضًا، فَقُولُوا لَهُ: هَذَا ردٌّ عَلَى إِجْمَاعِ الْأُمَّةِ، فَإِنْ اسْتَدْلِلُوكُمْ بِالْأَيَّاتِ [النَّازِلَةِ] فِي الْكُفَّارِ» عَلَى مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ مَنْ اتَّسَبَ إِلَيْهِ إِلَلَامُ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تَذَكَّرُ»^(۱).

وَمَا وَقَعَ لِلإِمامِ الْمَجْدُدِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَهَابِ، لَا يَخْتَصُ بِهِ، بَلْ غَالِبٌ مِّنْ كَانَ لَهُ مَحَاوِلَاتٍ فِي الإِصْلَاحِ بِالْقُرْآنِ فِي هَذَا الْعَصْرِ وَجَدَ مِنْ يَنْاهِيهِ مُتَذَرِّعًا بِهَذِهِ الشَّبَهَةِ لِتَعْطِيلِ دَلَالَةِ الْأَيَّاتِ الَّتِي نَزَّلَتْ فِي الْكُفَّارِ، حَتَّى إِنَّ الشَّيْخَ مُحَمَّدَ رَشِيدَ رَضاً رَدَ عَلَى هَذِهِ الشَّبَهَةِ فِي مَوَاضِعٍ مُّتَعَدِّدةٍ مِّنْ تَفْسِيرِهِ وَمَجْلِسِهِ، وَتَعْدُدُ ردُودُ الشَّيْخِ رَشِيدِ رَضاً مُؤَشِّرٌ يَعْكِسُ كَثْرَةَ ابْتِلَائِهِ بِمَنْ يَعِدُ رُفْعَ لَافْتَةَ هَذِهِ الشَّبَهَةِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ الشَّيْخِ رَشِيدِ رَضاً:

«طَالَمَا أَنْكَرَ عَلَيْنَا بَعْضُ أَدْعِيَاءِ الْعِلْمِ وَالْدِينِ، أَنَّا جَعَلْنَا الْأَيَّاتِ الَّتِي [نَزَّلْتَ فِي الْكُفَّارِ] شَامِلَةً لِأَهْلِ إِلَلَامِ وَالْإِيمَانِ، مَأْفَوِيْنَ عَنْ تَدْبِرِهَا الْمَرَادُ مِنْهَا، جَاهِلِيْنَ لِلسُّنْنِ الْعَامَةِ فِيهَا»^(۲).

وَمِمَّا لَهُ صَلَةٌ بِهَذِهِ الشَّبَهَةِ أَنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْكُتُبِ الْيَوْمِ يَظْنُونَ أَنَّ النَّفَاقَ الَّذِي تَحْدُثُ اللَّهُ عَنْهُ فِي الْقُرْآنِ وَأَسْهَبُ فِي تَصْوِيرِهِ إِنَّمَا هُوَ النَّفَاقُ الْمُحْضُ الَّذِي هُوَ إِبْطَانُ الْكُفَّرِ وَإِظْهَارُ إِلَلَامِ، وَتَبِعًا لِذَلِكَ يَسْتَعْدِدُونَ وَجُودُهِ وَيَسْتَعْظِمُونَ اسْتِحْضَارَ هَذَا الْمَصْطَلِحِ الشَّرِعيِّ، وَيَهْلِكُونَ عَلَى مَنْ يَنْبَسُ بِهِ.

وَالْوَاقِعُ: أَنَّ النَّفَاقَ لَيْسَ مَحْصُورًا فِي النَّفَاقِ الْمُحْضِ، فَإِنَّ النَّفَاقَ

(۱) مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَابِ، «الرِّسَالَاتُ الْشَّخْصِيَّةُ»، مُطَبَّعٌ ضَمِّنَ: «الْمَجْمُوعُ مَوْلَفَاتُ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَهَابِ»، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ، (۱۴۲۳هـ): (۱۲۴/۳).

(۲) رَشِيدُ رَضا، «تَفْسِيرُ الْمَنَارِ»، دَارُ الْمَنَارِ، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ، (۱۳۶۷هـ): (۹/۳۱).

المحض الخالص قليل في المسلمين اليوم - ولله الحمد - ، حتى إن حذيفة، وهو أعلم الصحابة بأسرار النفاق، قال كما روى البخاري في الصحيح عنه: «إِنَّمَا كَانَ النُّفَاقُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِمَّا يَوْمٌ فَإِنَّمَا هُوَ الْكُفْرُ بَعْدَ الْإِيمَانِ»^(١).

ولكن هناك ما هو غير النفاق المحض، وهو أن يقع الإنسان في شعبة من شعب النفاق - نسأل الله السلامة والعافية - ، فربما تجارت بالإنسان فأهلكته، وربما أدركه لطف الله جل جلاله.

ولذلك روى البخاري أنَّ النبي ﷺ، قال في شعب النفاق العملي: «أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه شعبة من النفاق حتى يدعها...»^(٢).

وشعب النفاق تكون في الواقع في عمل من أعمال المنافقين، كما قال ﷺ: «من مات ولم يغز، ولم يحدث به نفسه، مات على شعبة من نفاق»^(٣).

ولذلك فرق الله في القرآن كثيراً بين اسم المنافق المطلق، وبين من في قلبه مرض، أي شعبة من النفاق، وعطفهم على بعضهم في كثير من المواضع مبيناً اشتراكهم في بعض شعب النفاق، كما قال ﷺ: «إِذَا يَكُوْلُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ عَرَّ هَذِلَاءَ دِيْنَهُمْ» [الأناشيد: ٤٩].

وقال أيضاً: «وَلَئِن لَّرَأَيْتُهُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» .. الآية [الأحزاب: ٦٠].

وقد علق الإمام ابن كثير على الآية الأولى وهي قول المنافقين ومن

(١) « صحيح البخاري»: (٧١١٤).

(٢) « صحيح البخاري»: (٣٤)، و« صحيح مسلم»: (٥٨).

(٣) « صحيح مسلم»: (١٩١٠).

فيهم شعبة نفاق حين ادّلهمت الأزمة الأمنية: **﴿هُنَّا وَعَدْنَا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِلَّا غُرُورًا﴾** [الأحزاب: ١٢] تعليقاً مشبعاً بالبلاغة، حيث قال:

«أما المنافق فنجدهم نفافة، والذي في قلبه شبهة أو حسيبة ضعف حاله فتنفس بما يجده من الوساوس في نفسه؛ لضعف إيمانه وشدة ما هو فيه من ضيق الحال»^(١).

وشعب النفاق، كما هي شعب الإيمان؛ كلاهما يعرف بالتوسم في الأمارات والأحوال والآيات والعلامات، كما قال ﷺ في سورة محمد: **﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاهُمْ فَلَمْ يَرْفَهُمْ بِسِيمَهُمْ وَلَمْ يَعْرِفُهُمْ فِي لَعْنِ الْقَوْلِ﴾** [محمد: ٣٠]. وأشار النبي ﷺ إلى بعض أمارات شعب النفاق وشعب الإيمان في الصحيحين، فقال: «آية الإيمان حُبُّ الأنصار، وآية النفاق بُغضُّ الأنصار»^(٢).

وهذه العلامات والآيات تورث التهمة، فتفوي وتضعف بحسبها، وقد كان الصحابة خلا حذيفة لا يعلمون أسماء المنافقين تعيناً، بل كان النبي ﷺ لا يعرف بعضهم، كما قال ﷺ: **﴿لَا تَعْلَمُهُمْ تَعْلَمُهُمْ﴾** [النور: ١٠١]، وإنما كان الصحابة يعلمون كثيراً منهم بحسب هذه الأمارات، فيكون فيهم متهم بذلك، ولذلك؛ فإنَّ كعب بن مالك رض حين تخلف عن الغزوة في قصته الشهيرة ذكر أنه لم يجد في المدينة إلا من كان «متهمًا»، و«غمورًا» بالنفاق، كما في الصحيحين عن كعب أنه قال: «فكتت إذا خرجت في الناس بعد خروج رسول الله ﷺ، فظلت فيهم؛ أحزنتني أنني لا أرى إلا رجلاً مغوماً عليه النفاق»^(٣).

(١) «تفسير ابن كثير»: (٦/٣٨٨).

(٢) « صحيح البخاري»: (١٧)، و« صحيح مسلم»: (٧٤).

(٣) « صحيح البخاري»: (٤٤١٨)، و« صحيح مسلم»: (٢٧٦٩).

أي: مطعوناً عليه في دينه ومتهمًا بالتفاق، كما ذكر غير واحد من شراح الصحيح.

ومن تدبر شعب التفاق التي ذكرها الله في مواضع متفرقة من القرآن، خصوصًا مطلع البقرة والتوبية والأنفال، ونحوها من السور المدنية؛ علم سر قلق الصحابة من التفاق، فالصحابة لم تكن خشيتهم الأساسية أن يبطنو الكفر ويظهروا الإسلام، فهذا أمر ظاهر، وإنما كانوا يخشون أن يقع أحدهم في شعبة من شعب التفاق الدقيقة، ولذلك وصف التابعي الجليل ابن أبي مليكة حاليهم، فقال كما في صحيح البخاري: «أدركت ثلاثة من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف التفاق على نفسه»^(١).

ومما يُبيّن ويوضح أن قلتهم الأساسي لم يكن من التفاق الخالص المحسن، وإنما كان من شعب التفاق الخفية، تتمة هذا الأمر، حيث يقول ابن أبي مليكة: «ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل».

فيَبَيِّنُ أَنَّهُمْ عَنِّا نَقْصٌ الْإِيمَانِ الْكَامِلِ بِمَا يَعْرَضُهُمْ شَعْبُ التَّفَاقِ، وَإِنَّمَا كَانَتْ خَشِيتُهُمْ مِنْ شَعْبِ التَّفَاقِ؛ لِأَنَّ شَعْبَ التَّفَاقِ قَدْ تَجَارَى بِالْإِنْسَانِ حَتَّى تَهَلَّكَهُ، فَيُزَدَّادُ وَارِدُ هَذِهِ الشَّعْبِ حَتَّى يَضُعَّفَ الْمَحَلُّ عَنِ احْتِمَالِهِ فَيُخْرِجُ مِنْهُ نُورَ الْإِيمَانِ وَالْعِيَازِ بِاللهِ، كَمَا قَالَ رَبُّهُمْ: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمْ اللَّهُ مَرَضًا» [البقرة: ١٠].

وجاء نظير هذا المعنى في التوبية، فقال: «وَآتَاهُمْ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمْ رِجْسًا إِنَّ رِجْسَهُمْ» [التوبية: ١٢٥].

(١) « صحيح البخاري»: (٨٤)، وانظره مستندًا في: الخلال، «الستة»، تحقيق: عطية الزهراني، دار الرأية، الطبعة الأولى، (١٤١٠هـ)، (ص ٦٠٧).

ثم إنَّ شُعب النفاق إذا نقلت المرأة إلى اسم النفاق المطلق فإنَّ هذا النفاق التام يتفاوت غلظه - أيضًا - بحسب شدة صاحبه في مناهضة وبغض أمر الله ورسوله، فهناك المناق وهناك من مرد على النفاق، كما يقال شيطان وشيطان مرید، كما قال ﷺ: «وَمِنْ حَوْلَكُمْ مِنْ الْأَغْرِيَبِ مُتَفَقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ» [النور: ١٠١].

ومن أعظم شعب النفاق التبرم بمرجعية الوحي، وازدراء القرون المفضلة، واللهم يذكر الكفار وامتلاء القلب بتعظيمهم، هذه كلها من شعب النفاق، والتي يقاربها كثير من الكتاب المتسلين للثقافة الحديثة اليوم فمستقل ومستكثر.

وحتى لا يكون الكلام تجريدياً نذكر بعض الأمثلة، فحين يكتب أحد رموز الفرانكفونية المشهورين عدة دراسات يقول فيها: «إن القرآن أسطوري البنية»، ويحاول في دراسات كثيرة أن يربط القرآن بالثقافات السابقة للإسلام ويتكلّم عن حجم الاقتراض الثقافي، أو حين يكتب باحث شهير آخر في رسالته الجامعية: «إن القصص الفني في القرآن هي مجرد أساطير لا حقيقة لها، وأنه يجوز نقدتها تاريخياً»، أو حين يقول رائد التغريب المطلق: «إن حديث الكتب السماوية عن إبراهيم وموسى لا تعني مصداقية الوجود التاريخي»، أو حين يكتب باحث آخر: «إن القرآن متوج ثقافي، كحصلة التفاعل مع البيئة العربية»، مع محاولاتهم المستمرة لربط القرآن بال מורوث الديني عند ورقة بن نوفل، أو بحيري الراهب، أو غيره، ونحو ذلك.

فهل يشك باحث صادق امتلاً قلبه بتعظيم الله وقدره حق قدره أن هذا كلّه من شعب النفاق؟! هل يشك إنسان يعظم الله أكثر من تعظيم الذوق

الحديث بأن هذه المقالات من الإفساد في الأرض، ومن الفجور الذي قال الله عنه: ﴿هُمْ جَعَلُوا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ جَعَلُوا الْمُتَقْبَلِينَ كَالْمُفْجَارِ﴾ [ص: ٢٨].

فما الفرق بين هذا النمط من الباحثين الذين يربطون القرآن بالأساطير السابقة للإسلام وبين قول كفار قريش: ﴿وَقَالُوا أَسْطِرُ الْأَوَّلِينَ أَخْتَبَهَا نَهْرٌ تَثْلِي عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥].

وهي ذات نظرية كفار قريش حين زعموا أن القرآن مأخوذ من غلام مسيحي اسمه جبر كان يبيع عند الصفا وهو عبد لابن الحضرمي، كما ذكر ذلك ابن اسحاق في السيرة، ونص الله على مقالتهم تلك وأشار بوجه دقيق إلى بطلانها نتيجة الفارق اللغوي المركزي، فقال ﷺ: ﴿وَلَقَدْ نَلَمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يَعْلَمُ بَشَرٌ لِكَثِيرٍ الَّذِي يَتَحَدَّثُ إِلَيْهِ أَغْجَبَنِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَفْتُ مُبِينًا﴾ [النحل: ١٠٣].

وأقرب من هذه الأقوال الشنيعة قول أحد الباحثين: «إنَّ الشريعة والسلف اعتقلانا، فيجب أن ننطلق من البرهان، أي: العقل المطلقاً»، فهذا معنى مخيف، لا يتسامح تجاهه إلا من ضعف قدر الله في قلبه.

وكثير من هؤلاء المثقفين المأذومين تجاه النص المؤسس، كما يسميه بعضهم يغمغمون في العبارة ويراوغون، ويرسلون كلاماً مشتبها حول مقدسات الوحي وجلاً من حمية الناس لدينهم، ولا يوجلون من الله وهم يتتهكون حرمته، ولو كان لدى القارئ المسلم فسحة أكثر من ذلك لرأيت تصريحًا أكثر بجاحة وأشنع، وهذه أيضًا من شعب النفاق، فقد أخبرنا الله ﷺ أنَّ الخوف من الجمورو أكثر من الخوف الله من شعب النفاق، كما

قال: ﴿لَا شَهْدَ رَهْبَةَ فِي صُدُورِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الحشر: ١٣].

وجاء نظير هذا المعنى في سورة النساء، فقال: ﴿إِذَا قَرِئُوا مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخْشَيَةَ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ حَشْيَةً﴾ [النساء: ٧٧].

وقد أمرنا الله أن نعرض عن هذا الضرب ولا نواليه، كما قال: ﴿وَلَا إِنَّ الَّذِينَ يَخْوُضُونَ فِي مَا إِنَّا أَعْلَمُ بِهِ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَقَّ يَخْوُضُونَ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ [الأنعام: ٦٨].

بل إن دعوتهم إلى تجاوز فهم القرون المفضلة، الذي اعتقلنا كما يزعمون، هو مما أيقظنا الشارع إلى حدوثه وحذرنا من أهله، فقد روى الإمام مسلم في مقدمة صحيحه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، قال: «سيكون في آخر أمتي ناس يحدثونكم بما لم تسمعوا أنتم ولا آباءكم، فلياكم ولماهم»^(١). وأمامرة هذا الضرب من الناس اتباع المتشابهات، وترك المحكمات، والشغف بالتفصير الغريب عن طبيعة الوحي وسيرة النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه وأصحابه، كما قال: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْلَى عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ وَمِنْهُ مَا كُنْتُمْ تُخَكِّرُونَ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَنْزَلْنَا مِنَّا مِنَّا مَنْ تَشَبَّهَ بِهِ مِنْهُ أَتَيْتَهُمُ الْفِتْنَةَ﴾ [آل عمران: ٧].

وفي الصحيحين أن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه أكد هذه الأمارة التي ذكرتها الآية، فقال: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشبه منه، فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم»^(٢).

وذكر ذلك النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه في سياق آخر كما روى مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: «ما من نبيٍّ بعثه الله - تعالى - في أمةٍ قبلَ إِلَّا كانَ لِهِ مِنْ أَمْمَهُ حَوَارِيُّونَ وَاصْحَّابٌ، يَأْخُذُونَ بِسُرْتَهُ».

(١) صحيح مسلم: (٦).

(٢) صحيح البخاري: (٤٥٣٧)، و صحيح مسلم: (٢٦٩٥).

ويقتدون بأمره، ثم إنها تختلف من بعدهم خلوف بقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يقولون، فمن جاهدهم بيده؛ فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه؛ فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه؛ فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل^(١).

والمقصود من هذا كله: أنَّ الباحث العاقل المنصف المتجرد إذا تأمل نصوص الوحي الإلهي، ورأى أن الشارع اعتبر خيانة الأمانة، وفجور الخصومة، وترك تحديث النفس بالجهاد، وبغض الانصار، والارتياح في وعد الله، ونحوها كلُّها من شُعب النفاق؛ فإنَّه لا يشك طرفة عين أن التبرم بمرجعية الوحي، والإذراء بنهم القرون المفضلة، واللهمج بتعظيم الكفار، وتوفيد مفاهيم القرآن والسنَّة للثقافات السابقة للإسلام، واعتبار الشريعة والسلف قد اعتقلانا، ويث الارتياحات في أصول التقلي والاستدلال، أنها كلها شُعب من النفاق أشد وأبشع، ولا موقع للمجاملة في مثل هذه القضايا.

وبعض الناس يرى أنَّ هذا فيه شيء من المبالغة، والحقيقة: أنَّ ما سبق من الآيات يكشف أنَّ ما ذكرنا دون ما جاءت به الآيات أصلًا، ومع ذلك سأضرب لذلك مثلاً أتمنى أن يوضح الصورة أكثر إذا كان مجرد الجهر بالصوت عند رسول الله ﷺ يتصادم مع توقيره بما يصل إلى جبوط العمل كله، كما قال عليه السلام: «إِنَّمَا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا جَهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهِيرٍ يَعْصِمُكُمْ إِعْنَاطٌ أَعْنَلُكُمْ وَأَشَدُ لَا تَسْمُونَ» (٢) ॥

[الحجرات: ٢].

فكيف سيكون شأن من ينقر ويقmiş ويجمع ساقط المرويات ليهز ثقة القارئ في القرآن والسنَّة؟

(١) صحيح مسلم: (٥٠).

(٤) شتيمة «الدوغمائية»

يلاحظ المتتابع لخطاب غلاة المدنية ولعهم المبالغ فيه بذكر النسبة، واتهام المخالفين لهم بمصطلحات «الوثيقية»، و«الدوغمائية»، و«اليقينية»، ونحوها.

والنسبة 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 النسبة فيما دون القطعيات، ولكنك تكتشف أن هذه النسبة لا تتوقف أصلاً، بل تمتد وتمتد، يوماً بعد يوم، فكل من خالف في قطعي من قطعيات الوحي - سواء كان متقدماً، أم معاصرًا - تجد من ييرر له ذلك بشعار النسبة، أو يبرر له بالمفاهيم والأواعية المصنعة من مادة النسبة الخام.

ومن واقع تجربة مرأة؛ فإن أكثر من قرأت له من غلاة المدنية عن النسبة وجدته في بادئ الأمر يتحدث عن النسبة في الاجتهادات، ويذكر نصوص الشريعة والعلماء في الإعذار في الاختلاف في الاجتهادات، وهذا مستوى

(١) « صحيح البخاري»: (٩٤٦)، و« صحيح مسلم»: (١٧٧٠).

محمود لا شك فيه، إلا أنه بعد مدة يبدأ يفرش بساط النسبة خارج غرفة الاجتهدات، وهكذا حتى يقفز إلى تطبيق النسبة في كل شيء، فكثير من غللة المدنية يجعلون كل شيء نظراً شخصياً محضًا، ولا يجعلون لمعطى من المعطيات الشرعية مهما كانت قطعية وحسمه وصراحته ووضوحه شأنًا يستحق الجزم واليقين المطلقاً.

ومما بنوا على أصل النسبة: أنهم يطلقون ألقاباً تنفيذية على حالة «الغيرة» و«الحمية» على الشريعة والفضيلة، فيطلقون على الداعية الذي يغضب لله ويتمرغ وجهه إذا انتهكت الأصول الشرعية متواتراً، أو يسمونه نرقاً، أو أهوجاً، ونحو هذه الأوصاف والعيوب، ويسمون الخطاب الدعوي الذي يضج بالحرقة للدين: خطاباً متواتراً!

ومما بنوا على أصل النسبة أيضاً التبرم بالحديث عن شرف هذه الأمة، وفضلها على سائر الأمم، ويتزعمون كثيراً من الحديث عن اجتباء هذه الأمة، واصطفانها، وحب الله لها، ويرونه لوناً من الوهم والتضليل واللوثية.

ومما بنوا على أصل النسبة أيضاً أنهم يسمون إنكار المنكرات الشرعية ونهي المقصر إقصاء، ولذلك؛ يتبااهي كثير من غللة المدنية ببرودهم أمام مظاهر التقصير الديني باعتبارها حرية شخصية، ويجعلون سجية التواصي التي شرفها الله وصايتها، ويكترون من تنقصها.

فإذا تأمل القارئ هذه الظاهرة اعتصره الألم وهو يرى محمد الوحي تحول إلى مذام بألاغيب 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، فترى الباحث المتأثر بالميتمودولوجيا الغربية يفتح مستوى الوصف والتقرير والوصول للمعلومات، ويتقصّ مستوى الحكم والتقويم وذكر الخطأ والصواب، الحق والباطل^(١)، وإذا تفحص الدارس هذه الظاهرة يدرك أن جوهرها الجنيني هو مفهوم النسبية الذي يدفعهم لتحاشي إصدار الأحكام والاكتفاء بالوصف والتسجيل، وقد بلغت الحفاوة بالوصفية والوضعية مستويات متطرفة في الفلسفة الغربية، ربما من أطرافها عبارات الفيلسوف الفرنسي المعاصر جيل دولوز (ت: ١٩٩٥م)، حيث يقول:

«الحكم على الأشياء هو مهنة كثيرة من الناس، ولكنها مهنة غير جيدة، بدلاً عن التنظيم والتعرف والحكم، فالأهم هو: العثور والالتقاء والاستيلاء، ومن الأفضل أن يكون المرء كُنائساً 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 النسبية والمفاهيم المتصلة بها يعود لضغط «الحرية الليبرالية» الذي تفرضه الثقافة الغربية الحديثة، وتلقاه عنها الأمم

(١) للتوسيع حول هذه المقابلة المفهومية وأثارها يمكن مراجعة: محمد أمزيان، «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ).

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

المنهزمة، حيث: إن النسبية هي الأساس الفلسفى للحرية الليبرالية، لكن أفكار المتصر كثيراً ما تروج في معلميات فكرية غير صريحة.

والحقيقة: أن من راقب مآلات النسبية رأى أنها الطريق الذى يقود المرء خطوة خطوة إلى العدمية الممحضة التي لا تكاد تثبت شيئاً، وتجعلك غير قادر على الحماس لأى معطى شرعى، وتسلب المرء فضيلة اليقين، وتحممه في كهوف الارتباط والحيرة 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 تهديمية في غاية الخطورة.

وإضاء النسبية إلى العدمية ليس استنتاجاً شخصياً، بل هذا معنى متداول بكثرة في الحقل الفلسفى الغربى، حتى إن بعض الباحثين يجعل العدمية مرادفاً للنسبية المتطرفة، وببعضهم يجعل العدمية مرادفاً للنسبية الراديكالية، ولذلك؛ غير بعض الباحثين تعبيراً طريفاً عن علاقة الرحم الفكري بين هذه المفاهيم، فقال: «الريبة تكون - غالباً - متداخلة مع مفهومين اثنين من أقاربهما وهما: العدمية والنسبية»⁽¹⁾.

ولكن منزلة اليقين والتصديق والثقة في التصور الشرعي خلاف ذلك كلها، ولذلك؛ فإنَّ جبريل حين جلس إلى النبي ﷺ وسأله في ذلك المجلس الذي قررت فيه أصول الدين الثلاث الإحسان والإيمان والإسلام، جعل أشرف هذه المراتب هي الإحسان، وعرف الإحسان باليقين الحاسم الذي

(1) Petr Lom, *The Limits of Doubt: The Moral and Political Implications of Skepticism*, SUNY Press, 2001, p. 3.

ليس دونه أدنى تردد، بحيث لا يوجد في قلب المرء إلا هذه الحقيقة، فقال
«الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه»^(١).

فجعل الإحسان هو امتلاء القلب بحقيقة الألوهية بحيث بأنه يشاهد الله
عياناً، الواقع: أن من لهث خلف سراب النسبة، فقد أغلق الباب بينه وبين
هذه المنزلة التي هي أشرف منازل الدين، فبدل أن يجاهد نفسه لستيقن
أصبح يجاهد نفسه لترتاب.

والحقيقة: أن التأمل العلمي في سيرة النبي ﷺ يكشف لنا بكل وضوح
أن الحماس والحمية والغيرة على الشريعة، والغضب لله ورسوله؛ من
المقامات المحمودة، وليس توتراً ولا نزقاً ولا وصاية ولا إقصاء.

فمن ذلك ما في الصحيحين من حديث عائشة أن النبي ﷺ لما رأى قرام
التصاوير يستعملونه ستراً «تلون وجهه»^(٢) من شدة الغضب.

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 يومئذ»^(٣).

وفي الصحيحين أيضاً: من حديث زيد بن خالد الجهنمي في الذي سأله
عن ضالة الإبل، قال: «فغضب رسول الله ﷺ حتى احمرت وجنتاه - أو أحمر

(١) «صحيف البخاري»: (٥٠)، و«صحيف مسلم»: (٨).

(٢) «صحيف البخاري»: (٦١٠٩)، و«صحيف مسلم»: (٢١٠٧).

(٣) «صحيف البخاري»: (٩٠)، و«صحيف مسلم»: (٤٦٦).

وجهه -، ثم قال : ما لك ولها؟ معها حذاؤها وسقاوتها حتى يلقاها ربها»^(١).

وفي البخاري : من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ رأى القذاة في المسجد «فغيط على أهل المسجد»^(٢).

ونظائر هذه الأخبار النبوية كثیر، وإنما أردن المثال لا الاستيعاب، حيث تبین هذه الأحادیث غيرة النبي ﷺ، وغضبه لله في مسائل من الأصول، ومسائل من الفروع، فغضب من تطويل الصلاة، ومن تعليق الصور، ومن التقاط ضالة الإبل، ومن القذاة في المسجد، وغيرها.

ولم يكن النبي ﷺ يخطب في شؤون الإسلام ببرود معرفي كما يتصور غالءة المدنية، بل كانت تظهر عليه آثار الغضب والغيره، ففي صحيح مسلم من حديث جابر قال : «كان رسول الله ﷺ إذا خطب احمرت عيناه، وعلا صوته، وأشتد غضبه، حتى كأنه مُنذر جيش يقول صبحكم ومساكم، ويقول بعثت أنا والساعة كهاتين ويقرن بين إصبعيه السباقة والوسطي»^(٣).

فكيف يقال بعد ذلك : إنَّ الغيرة على محاكمات الإيمان والشريعة والفضيلة والغضب لله ورسوله من التوتر والتزق الوصاية والإقصاء ونحوها من الشتايم؟

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

(١) «صحيح البخاري»: (٩١)، و«صحيح مسلم»: (١٧٢٢).

(٢) «صحيح البخاري»: (١٢١٣).

(٣) «صحيح مسلم»: (٨٦٧).

أمّا التباهي والافتخار بالبرود واللامبالاة والسلبية أمام مظاهر التقصير الذي باعتبارها حرية شخصية، فهذا مرض ينبغي على الإنسان معالجته لا قيمة راقية يدعى إليها، فقد كان من أسباب لعنبني إسرائيل هو برودهم ولسلبيتهم إزاء مظاهر التقصير الديني، كما قال ﷺ: «لَعْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاؤِدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٦﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهُونَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَيْسَ مَا كَانُوا يَقْعُلُونَ ﴿٧٧﴾» [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 أَفْلَوْا بِقِيمَةِ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِنْ مَنْ يَنْهَا مِنْهُمْ» [هود: ١١٦]. وأما اجتباء هذه الأمة واصطفاؤها وخريتها، وترشيفها بالشهادة على الناس فهو من محكمات الوحي، كما قال: «وَجَهَدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جَهَادِهِ هُوَ أَجْتَبَنَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ قِلَّةٌ مِنْ كُمْ إِنْهِيَّ هُوَ سَمَّنَكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلٍ وَفِي هَذَا لِكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شَهِيدَةً عَلَى النَّاسِ» [الحج: ٧٨].

وقال أيضًا: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَّةً وَسَطًا لِتَحْكُمُوا شَهِيدَةً عَلَى النَّاسِ» [آل عمران: ١٤٣].

وهذه النصوص مجرد شواهد فقط، وإنما فالكتاب والسنّة معمورة بنظائر ذلك، بحيث إنّ من تأملها وتديرها علم قطعية القدر المشترك بينها وبطلان ما يعارضها من مفاهيم الغلو المدنس.

(٥) تعظيم الذهنيات

كثير من غلاة المدنية يعظمون المعاني الذهنية القائمة على النظر والفكر والرأي والتجريد وعيارن المعاني ودقائق المفاهيم وإمكانيات الخطاب وثروة المفردات، ويفتحون لها الصوالين الفكرية والاستضافات الثقافية، ويتحدثون كثيراً عن لذة المعرفة، ويتلذذون بها لذة حقيقة لا مصطنعة، ويسملّكهم العجب من المتمكنين في هذه الحقول المعرفية، ويجعلونها معيار التقييم في النظر إلى الناس والأفراد، وينزلون الناس منازلهم بحسب براعتهم في هذا الباب وحدة نظرهم.

أما المعاني السلوكية القائمة على تزكية النفوس، وتطهير إراداتها، ونهيها عن الهوى، وكفها عن الشهوات، وردعها عن غرائزها، ودقائق معاملة الله تعالى، وما يليق به وما لا يليق به، والطريق إلى عبوديته، والإخبات بين يديه، والتضرع له، وطول القنوت في محراب الافتخار، وشهود معاني أسمائه وصفاته، وسائر الشعائر ومقامات الإيمان ومدارج التعبد، فينظرون إليها باعتبارها قيمة شخصية لا يطربهم الحديث عنها والتنافس فيها، ولا يعجبهم إفحامها في المجالس.

وما ذاك إلا لأنَّ غالباً القوم أصحاب «نظر»، لا أصحاب «عمل»،

وأصحاب «الذهنيات»، لا أصحاب «إرادات»، فمنزلة العقل الذي هو مَلِك الفهم عندهم مقدمة على منزلة القلب الذي هو ملك الجوارح، بل لا منزلة للقلب بجانب العقل أصلًا.

ولذلك؛ فإنَّ معظم وصاية العجاه عندهم ومن ينصاعون لسلطته وينحنون لرياسته ويتفانون في إكرامه وتوقيره وتبجيله والتباكي بلقائه إنما هو صاحب الْبَاعُ في المعرفة النظرية والذهبية والعقلية، ومن يملك القدرات الفكرية والإمكانيات الفلسفية.

أما ذلك الشخص التقى الذي حباء الله بالعلم به ~~نهل~~، وقوه الإرادة بالانكباب على عبوديته والاستعلاء على داعي الهوى والغرائز، والإقبال على كتابه، وإفقاء الساعات في مناجاته، لكن ليس له باع في الذهبيات والمعرف العقلية؛ فينظرون إليه كشخص بسيط ساذج، ويسمونه في كثير من الأحيان: «درويشاً»، استخفافاً به وزهداً في حاله، وفي أحيان كثيرة ينظرون إلى رؤانيته واستغراقه في معاني العلم بالله ~~نهل~~، كتعبير عن فشله في المعرفة الفكرية ودقائق النظر وأبواب العقليات.

وأصل هذه الحالة تعود إلى إشكالية فلسفية طرحت منذ أيام الفلسفة اليونانية، ولا زالت حية كفلسفة ضمنية، وإن كانت غير معلنة في شكل نظري منظم، وهذه الإشكالية الفلسفية يلخصها التساؤل التالي:

بماذا يكون كمال النفس الإنسانية؟

والواقع: أنَّ الفلسفة اليونانية القديمة قدمت إجابة مبكرة على هذه الإشكالية، لخصوصها بعض من اتصلت إليهم من أهل الإسلام بأنَّ «كمال النفس الإنسانية يكون بالإحاطة بالمعقولات، والعلم بالمجھولات»، فالعلم

بـ «المعقول» وـ «المجهول» هو الذي يتميز ويترف ويكمل به الإنسان عن غيره من الكائنات، وهو الذي به التمام النفسي البشري.

وتعظيم النظر العقلي والهياج به مثبت متأثر في محاورات أفلاطون، بل لقد جاء في محاورة فيدون الشهيرة قول أفلاطون: «الصفة المميزة للفيلسوف ازدراء الجسد»^(١).

وهذا المبدأ الفلسفى وهو كون كمال النفس الإنسانية يكون بالعلم بالمجاهولات ومعرفة العقليات اتصل لفلاسفة الإسلام المتقدمين، وخصوصاً الوكيل المعتمد لتوزيع الفلسفة في التراث الإسلامي وهو أبو علي ابن سينا؛ فإنه جمع علوم الفلسفة من قبله، وخصبها بالإلهيات الإسلامية، فصارت مألفة للعقل الكلامي الإسلامي، وأعاد صياغتها بترتيب جذاب ولغة عذبة، فراجحت من خلاله رواجاً عظيماً، حتى قال الشهروسي حين عرض ثمانية عشر رمزاً من فلاسفة الإسلام فختم ذلك بقوله: « وإنما علامه القوم أبو علي ابن سينا، واخترت نقل طرقته من كتبه، وكل الصيد في جوف الفرا»^(٢).

بل لقد بلغ الفخر ابن الخطيب الرازي من تعظيم الفيلسوف الإماماعيلي العبيدي ابن سينا ما هو أشد من ذلك، حتى إنه لما طرحت مسألة علة جواز ذبح الحيوان مع أنه تعذيب خلاف العقل؟ قال الأمدي معللاً ذلك: «إنلاف الخسيس في حق التفيس من مناهج العقول»، فرد الفخر الرازي: «لو كان كذلك

(١) أفلاطون، «المحاورات الكاملة»، ترجمة: شوقي تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، (١٩٩٤م): (٣٧٤/٣).

(٢) الشهروسي، «الميلل والنخل»، مؤسسة الرسالة، (ص ٤٣٠).

لجاز أن تذبح أنت في حق ابن سينا!»^(١).

والباحث الموضوعي إذا تأمل تفخيم أئمة الكلام لهذا الفيلسوف أدرك عبقرية أئمة أهل السنة في الارتياب بعلم الكلام، ووضعه في دائرة العلوم المشبوهة، والاحتراس منه، وأنه بوابة عقائد الأمم إلى ملة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وما قام به ابن سينا في الداخل الفلسفى، يُشبه ما قام به من بعده الفخر الرازى في الداخل الكلامى، وبينهما وشائج ليس هذا محل بسطها.

والمراد أنَّ فلاسفة الإسلام يبحثون هذا المبدأ حين يتحدثون في مبحث النفس عن قوى النفس التي يختص بها الإنسان، وقد يسمونها تارة قوى النفس الناطقة، ويتحدثون فيها عن العقل العملي والعقل النظري، أو القوة العاملة والقوة العالمة، وأن علم المعقولات والمجهولات هي خاصية الإنسان التي بها يتشرف، كما يقول ابن سينا في موسوعته: «وأخص الخواص بالإنسان: تصور المعاني الكلية العقلية المجردة، والتوصل إلى معرفة المجهولات من المعلومات»^(٢).

ويجعلون ذلك هو كمال النفس! كقول ابن سينا في كتاب آخر: «أما الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالفعل، مشاهدةً متمثلة في اللهم»^(٣).

(١) الشاطبي، «الإفادات والإنشادات»، تحقيق: أبو الأجنان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، (١٤٠٦هـ)، (ص ٨٧).

(٢) ابن سينا، «الشفاء»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الفن السادس من الطبيعيات، (ص ٢٠٣)، وانظر أيضاً: ابن سينا، «النجاة»، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ): (٢/١٠).

(٣) ابن سينا، «الإشارات والتبيهات»، مع شرح الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، القسم الثاني، (ص ٣٩١).

وقد انتقل ذلك إلى علماء الكلام الإسلامي، ومن ذلك مثلاً قول سيف الدين الأمدي: «كمال الأنفس الإنسانية، بحصول ما لها من الكمالات: وهي الإحاطة بالمعقولات، والعلم بالمجهولات»^(١).

وليس من العسير إدراك الرابطة بين عبارة الأمدي هذه، وبين قول ابن سينا السابق حين قال: «وأخص خواص الإنسان: تصور المعاني الكلية العقلية، والتوصيل لمعرفة المجهولات».

بل قد صنف عمدة متأخري المتكلمين فخر الدين ابن الخطيب الرازي صاحب «مفاسيد الغيب»، و«المحسوب»، و«المباحث المشرقية» ونحوها مما أصبح مرجع كثير من المتأخرين كتاباً تكلم فيه عن أقسام اللذات وجعلها ثلاثة أقسام، وجعل أعلاها وأرفعها «اللذة العقلية»، حيث يقول الفخر الرازي: «وأعلاها اللذات العقلية، وهي اللذات الحاصلة بسبب معرفة الأشياء، والوقوف على حقائقها»^(٢)، ثم ختم الرسالة بالحيرة في معرفة الله، واستحالة الثناء عليه أصلاً، لأن تزيره الله بما لا يليق به سوء أدب، وصفاته الثبوتية معطلة عنده فالثناء على الله بها سوء أدب أيضاً، فآل الأمر عنده - والعياذ بالله - إلى الاعتذار لله بعدم إمكانية الثناء عليه، وهذا مآل التعطيل البشع ونهاية منحدرات الكلاميات!

بل انتقل هذا المبدأ إلى المتن الكلامي الرسمي المكرس للتعليم العام،

(١) الأمدي، «أبكار الأفكار»، تحقيق: أحمد المزیدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (١٤٢٤هـ): (١٣).

(٢) الرازي، «ذم لذات الدنيا»، (ص ٢١٢)، نص عربى مشور ضمن: Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*, Brill, 2006, p. 212.

كما يقول الإيجي في «المواقف»: «كمال الإنسان بتعقل المعقولات، واكتساب المجهولات»^(١).

وكتب الرازي والأمدي الكلامية فيها مباحث ومضائق نخبوية، ليس بالضرورة أن تكون محسوبة على الكلام الرسمي، بينما موقف الإيجي هي أشبه بمقرر دراسي للتعليم العالي، فالتصور الذي يتم تعميمه داخل مواقف الإيجي يكتسب دلالة مضاعفة على عمق انتماه لعلم الكلام رسمياً، وبالتالي فدخول هذا الأساس المعرفي الفلسفـي لمواقف الإيجي يعكس عمق الاختراق السينوي اليوناني للمنظومة الكلامية.

ومما يدهش الباحث أن يتابع كيف يقوم أساتذة الكلام كالشهرستاني والرازي والإيجي بإعادة إنتاج الأعمدة المعرفية للفلسفة السينوية، المأخوذة عن فلسفة اليونان المرمرة، فابن سينا لم يغادر تصوّراً فلسفياً يونانياً إلا حرص على استيعابه، كما يقول ابن سينا في مطلع الشفاء: «ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتقد به إلا وقد ضمّناه كتابنا هذه»^(٢).

ولفظ «القدماء» اصطلاح فني عندهم يقصد به الفلاسفة الغابرون كأفلاطون وأرسطو ونحوهم، وهو يتقاطع مع مصطلح «علوم الأوائل» الذي يستعمله علماء السنة.

والمراد أن الباحث إذا قارن ما في تاريخ الفلسفة القديمة من تعظيم النظر العقلي وجعله غاية الكمال، ثم لاحظ المستغلين بمطالعة الفلسفة

(١) الإيجي، «المواقف»، دار عالم الكتب، (ص ٣).

(٢) ابن سينا، «الشفاء»، تحقيق: قنواتي وزملائه، المطبعة الأميرية، (١٣٧١هـ)، القسم الأول، (ص ١٠).

اليوم، وانبهارهم بالنظر والفكير والتجريد، لا العمل والسلوك والديانة، افتح له باب إدراك اتصال القديم في قالب الجديد!

فال MERCHANTABILITY بالشأن الفلسفى اليوم يعظامون المعرفة المحضرية والمعانى العقلية والعلمية المجردة، ويرونها أعلى الكمالات، ويُنزلون صاحبها بحسب متزلته فيها وتضليله منها، سواء كان هذا التصرف معلنًا، أم تم ممارسته بشكل منهجي منظم وإن كان غير مصريح به، فقيمة الإنسان داخل هذه النخب بحسب معرفته العقلية والمدنية.

وقد ناقش المحققون من علماء الشريعة هذه الفلسفة على ضوء أصول الوحي الإلهي، وكشفوا تعارض هذه الفلسفة مع المنظور القرآني لكمال النفس الإنسانية، حيث بنيت هذه الرؤية على أساسين، أولهما: أن الكمال بمجرد العلم والمعرفة، وثانيهما: أن أكمل العلوم هي المعارف العقلية والمدنية.

وهذه الأساسان كلاهما أساسان باطلان مصادمان لأصول الوحي، فاما الأساس الأول فإن الكمال في القرآن ليس بمجرد العلم ولكن بالعمل بالعلم، وأما الأساس الثاني فإن أكمل العلوم ليس المعارف العقلية والمدنية، وإنما العلوم الإلهية بما تتضمنه من العلم بالله وكتبه والمعاد ونحوها من المعانى والمضامين الراقية السامية.

ويتلخص الرد على هذه الفلسفة كلها بأية واحدة من كتاب الله، وهي قوله: ﴿فَأَلْهَمَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ﴾ [محمد: ١٩].

فهذه الآية تضمنت جملتين، أولهما: يبيّن أشرف العلوم وهو العلم بالإلوهية، وثانيهما: يبيّن أشرف الأعمال وهو العبودية، ودلالة هذه الآية

بطريقة ضرب الأمثال التي هي منهج القرآن في الدلالة والبيان.

وهذه الفكرة الفلسفية كان لها آثار ضخمة في بنية الفلسفة القديمة والحديثة، بل تكاد تلعب دور الجنين الإبستمي المضمر في كثير من الأطروحات الفكرية اليافعة، ولذلك قال الإمام ابن تيمية في «درء التعارض»:

«نفس المقدمة الهائلة التي جعلوها غاية مطلوبهم - وهو أن «كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات» - مقدمة باطلة»^(١).

وقدم الإمام ابن تيمية ضمن مناقشته لهذه الفلسفة تحليلًا للأساسات الداخلية لهذه الفكرة، حيث يقول في «درء التعارض»:

«وضلالهم من وجوه، منها: ظنهم أن الكمال في مجرد العلم، والثاني: ظنهم أن ما حصل لهم علم، والثالث: ظنهم أن ذلك العلم هو الذي يكمل النفس، وكل من هذه المقدمات كاذبة»^(٢).

ثم ساح قلم ابن تيمية في تفاصيل ذلك، والذي يعنيها الإشارة إليه هنا أنه نتيجةً لهذه الرؤية الضمنية في بنية خطاب غلاة المدنية، فقد تراجعت قيمة العبودية وسلوكيات الفضيلة والعفة، ويشير الإمام ابن تيمية لذلك في «الصفدية» بقوله: «فنفس عبادة الله وحده ومحبته وتعظيمه هو من أعظم كمال النفس وسعادتها، لا أن سعادتها في مجرد العلم الخالي عن حُبّ وعبادة وتأله»^(٣).

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشد سالم: (٢٦٩/٣).

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، مصدر سابق: (٢٧٤/٣).

(٣) ابن تيمية، «الصفدية»، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوى، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ): (٢٣٤/٢).

وعلى أية حال.. فإنَّ متنزلي «النظر، والعمل»، كلاماً مطلباً شرعاً نبهت عليهما فاتحة الكتاب، ولم تأت الشريعة بذم أصلهما، ولكنها جاءت بتهنئتهما وتكميلهما، وتبين مراتبهما، وإنما يقدم النظر مطلقاً جمهور الفلاسفة، ويقدم العمل مطلقاً جمهور الصوفية، وكلاماً لون من الانحراف، ولذلك قال الإمام ابن تيمية في نص تأصيلي جامع:

«وكل واحد من طريقي النظر والتجرد طريق فيه منفعة عظيمة وفائدة جسيمة، بل كل متهمماً واجب لا بد منه، ولا تتم السعادة إلا به، والقرآن كله يدعو إلى النظر والاعتبار والتفكير، وإلى التزكية والزهد والعبادة، وقد ذكر القرآن صلاح القوة النظرية العلمية، والقوة الإرادية العملية، في غير موضع، كقوله - تعالى -: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولًا إِلَيْهِمْ وَبِيْنَ الْحَقِيقَةِ يُنَزِّلُهُمْ عَلَىَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، فاللهى: كمال العلم، ودين الحق: كمال العمل، وك قوله - سبحانه - أيضاً: ﴿أَوْلَى الْأَيْمَنِيْ وَالْأَبْصَرِ﴾^(١).

وها هنا ملحوظ طريف جداً من دقائق الحكم الشرعية المتعاضدة مع الحكمة الكونية، ذلك أن الله يَعْلَمُ قد ابتلى كل طائفة من عباده من جنس غريزتها وهواماً المرکوز فيها، فاختبرها الله شرعاً بما يوافق واقعها كوناً، فمن حباء الله بالقدرات العقلية الباذحة ابتلاء يَعْلَمُ وامتحنه بالاستسلام والانقياد، والخضوع للزوجي، والعمل بما فيه؛ إذ العمل شاق على أمثال هذه النفوس.

ومن آتاه الله قوة الإرادة اختبره الله يَعْلَمُ باتباع البرهان والحججة، وعدم المغالاة في الرهبة تحقيقاً للذلة روحية غريزية؛ إذ حبس النفس عن الاسترسال في الروحانيات فوق ما أمر الله شاق على أمثال هذه النفوس.

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٥٩/٢).

فابتلى الله الأذكياء وأصحاب العقول بحمل النفس إلى العبودية، وابتلى الله الروحانيين وأصحاب العبادة بحبس التعبد على هدي رسوله، واقتضاده وسته، وقد نبهت على ذلك خاتمة الفاتحة بمثالى المغضوب عليهم والضالين، ودللت عليهما أبلغ دلالة على طريق ضرب المثل، الذي هو الطريق الأكثر في القرآن.

ومن تأمل هذه الإشكالية الفلسفية، واتجاهات الناس فيها نظرياً وعملياً، انكشف له سر ذلك الزهد العميق لدى غلاة المدنية في قيمة التفقه في الوحي، في مقابل الشغف والتغافل في الاطلاع على العلوم المدنية، وتعظيم أصحابها، بل جعل فقه الشريعة أدنى المراتب باعتباره لا يدرس أموراً معقولة ولا مدنية، وإنما قصراه أن يدرس تفاصيل الأمور العملية، كما قال الإمام ابن تيمية في الصفتية: «وأما العلم النظري فجعلوه هو الغاية، بناء على أن كمال النفس في العلم، فرأوا الفقه هو العلم العملي، فجعلوه أدنى المراتب»^(١).

وقد كشف لنا القرآن عن هذه النزوة البشرية، ونبهنا إلى أن ننظر إلى العلوم الإلهية باعتبارها أعظم من كل ما على الأرض من العلوم والمظاهر المدنية، بل ونبه ربنا على مقام الفرح والاغbat بالقرآن، كما في قوله سبحانه في سورة يونس: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشَفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾٥٧﴿ قُلْ يُفَضِّلُ اللَّهُ وَرَحْمَتِهِ فَإِنَّكَ فَلِقَرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: ٥٧، ٥٨].

فجعل هذا القرآن من أعظم الممن التي تستدعي الفرحة والسرور، كما

(١) ابن تيمية، «الصفوية»، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوى، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ): (٢٧٢/١).

قال ربنا تماماً في هذه الآية: «فِيذَلِكَ فَلَيُقْرَحُوا».

وقد لاحظ القارئ الأول أبي بن كعب رض هذا المعنى العظيم الذي تضمنته هذه الآية، فحين روى أبي بن كعب للتابعين قصته المعروفة التي جاء فيها أن الله سبحانه أمر نبيه محمداً صلوات الله عليه وآله وسليمه أن يقرأ على أبي بن كعب سورة بعينها من القرآن، سأله التابعي الجليل عبد الرحمن بن أبي زيد قائلاً: «يا أبا المنذر، فَرَحِتْ بِذَلِكَ؟»، فقال أبي بن كعب: «وما يمنعني عن ذلك والله - سبحانه - يقول: «فَلَمَنْ يَفْضِلِ اللَّهُ وَرَبِّهِمْ فِيذَلِكَ فَلَيُقْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمِعُونَ» (١)». ولذلك؛ ذكر العلامة الراغب الأصفهاني أنه لم ير خص في الفرح إلا في هذه الآية في سورة يونس، وأية «وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَخُ الْمُؤْمِنُونَ» (٢)!

وفي كثير من المواقع في القرآن يقارن فَرَحِتْ بين قيمة الوحي، وقيمة الممتلكات الدنيوية، وبينه المؤمنين بهذا الوحي إلى أن محتوياته أعظم من كل ما يرونـه من المظاهر الدنيوية، كقوله: «وَلَقَدْ عَانَتْكَ سَيِّئَاتُ الْمَنَافِي وَالْفَرَءَاتُ الْمَعَظِيمَ (٣) لَا تَعْدَنَ عَيْنَكَ إِلَى مَا تَعْنَى بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ» [الحجر: ٨٧، ٨٨].

وهؤلاء الذين يعظمون الذهنيات والعقليات والفكريات تغيب عن أذهانهم الأبعاد الغيبية للفهم والصواب، فلا يستحضرون إلا أن الفهم مرتب بالذكاء، والصواب مرتب بالقدرات العقلية، بينما هناك عامل فوق ذلك كله، وأقوى منه، وهو (ال توفيق الإلهي)، كما قال الإمام ابن تيمية: «وقد يكون الرجل من أذكياء الناس، وأحدّهم نظراً، ويعميه عن أظهر الأشياء،

(١) «مسند الإمام أحمد»: (٢١١٣٧).

(٢) الأصفهاني، «المفردات»، تحقيق: صفوان داودي، دار القلم، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ)، (ص ٦٢٨).

وقد يكون من أبلى الناس، وأضعفهم نظراً، وبهديه لما اختلف فيه من الحق بإذنه، فلا حول ولا قوة إلا به، فمن انكل على نظره واستدلاله، أو عقله ومعرفته؛ خليل^(١).

بعد هذه الجولة في رصد تفخيم العقليات، وتعظيم الذهنيات، في خطاب دعاة المدنية المادية، ستنتقل إلى إشكاليتين وثيقتي الصلة بتعظيم الذهنيات، وهما: التعيل المادي للشريعة، والانفعال الوجداني بالوحى، وسنعالجهما في الفصلين اللاحقين.

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم: (٩/٣٤).

(٦) التعليل المادي للشريعة

كثير من غلاة المدنية المادية في محاولتهم لتكريس أهمية الشأن المدني يحاولونربط الشعائر والشرائع بالحضارة والحياة المدنية، فتراهم - مثلاً - يقولون: «إنَّ غاية الشعائر هي تهذيب الأخلاق الاجتماعية، وغاية التشريع هو سياسة المصالح العامة»، ونحو ذلك.

وقد شاركهم مثل هذا الطرح بعض المتنسبين للاتجاه الإسلامي بحسن نية، حيث كان مقصودهم تقريب الإسلام إلى النخب الثقافية الغربية، فتكلموا في مقاصد الشريعة على هذا الأساس، وكان من أكثر الأسباب التي ساعدتهم على هذا الوهم فهم غير الدقيق لعبارات بعض متأخري الأصوليين في علم مقاصد الشريعة وعلم السياسة الشرعية حول المصلحة والضروريات الخمس ونحوها.

ومن كتب من المتنسبين للفكر الإسلامي متابعاً لهذه الاتجاهات إنما حمله على ذلك أنه رأى في ظاهر هذه الفكرة تعظيمًا للشريعة وحمدًا لها، ولم يتبعه لآثارها وما لاتها ولو ازمهها.

ومن مقتضيات هذه الرؤية التي وصل إليها كثير من غلاة المدنية المادية أنهم لما رأوا بعض المجتمعات غير المسلمة تهتم ببعض الأخلاق

الاجتماعية وسياسة المصالح العامة شعروا أن هذه المجتمعات حققت مقصود الإسلام وإن لم تسلك وسائله، والعبرة بالغايات لا بالوسائل، بل إن بعضهم يردد العبارة العبدوية الساذجة: «رأيت في الغرب إسلاماً بلا مسلمين»، أي: إنَّ رأى مقاصد الإسلام وإن لم يسلم هؤلاء، فتراجع عن قيمة المأمورات والمنهيَّات الإلهية، لما اختزلت مقاصدها في الشأن الاجتماعي والمادي.

بل إنَّهم كثيراً ما يشيرون إلى أن فقهاء الإسلام المتقدمين والمعاصرين إنما اشتغلوا بتفاصيل المأمورات والمنهيَّات الواردة في نصوص الوحي، بينما الأمم المتقدمة حققت المقاصد دون هذا الإغراق في هذه التفاصيل، فكان مؤدي هذه الفكرة الذهن العميق في فقه الوحي، والانبهار بالمجتمعات الكافرة.

ومن آثار هذه الرؤية، أن تراجعت قيمة تفاصيل الوحي، ولذلك كتب بعض عُلَّامة المدنية المادية في صيغ متعددة فكرة مفادها: أن الإنسان المهدب في سلوكه الاجتماعي، لكنه لا يعبد الله أفضَّل من الشخص العابد لكن في سلوكه بعض الفظاظة؛ لأنَّ الأول حق المقصد، والثاني حق الوسيلة، والمقصد مقدم على الوسيلة.

بل إنَّ بعض من امتهن التجديف في الشرعيات، وصلت أسئلته واستشكالاته الجريئة إلى الكبار، فلا زلت أذكر بكل مرارة ما ذكره أحدهم حول «دور التطور الحديث في رفع تحريم المحرمات»، وضرب لذلك مثلاً بأنَّ تحريم الخمر إنَّما كان مقصوده الشرعي حفظ صحة البدن، وضبط تصرفات العقل، فمع تطور الآليات التشريعية والأجهزة الصحية ومعامل

الإنتاج والنظم الجنائية؛ فإنه يمكن ضبط ذلك والسماح بقيود معينة، بما يمكن معه تحقيق مصلحة الخمر التي أشارت إليها الآية «ومنافع للناس» مع درء المفسدة التي يتغى الشارع درءها.

وكتب بعضهم يقول: إنَّ المقصود الشرعي من تحريم المعاشرة خارج مؤسسة الزواج إنَّما هو «حفظ النسب والنسل»، فعليه؛ فإنَّه لما تطورت تقنيات التحليل الطبي الحديثة لكشف النسب بالحمض النووي، وتتطورت نظم الرعاية الاجتماعية للطفل، فإنَّ مقتضى ذلك مشروعية العلاقات غير المشروعة بين الجنسين؛ لأنَّ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، ولن تتحقق مفسدة اختلاط النسب وضياع النسل.

وهذه النماذج السابقة - وإن كانت نماذج متطرفة -، ولم يكتب لها الانتشار بسبب بشاعة صورتها النهائية؛ إلا أنها مما يكشف المآلات الخطيرة التي يؤول إليها ربط الشعائر والشعائر بمجرد مقاصد مادية أو اجتماعية أو مدنية ونحوها، والغفلة عن المقاصد الأولية التي نبه إليها الوحي.

وأساس هذه الانحرافات كلها هو الضلال في فهم مقصود الشارع بالشعائر والشعائر، واحتزاز تلك المقاصد كلها في المصلحة الاجتماعية والمدنية والمادية، حتى إذا تحققت بعض تلك المقاصد الاجتماعية من غير طريق الشريعة لم يعد أولئك يعقلون معنى للعبادات والتشريعات الإلهية، وسنشير إلى جملة من المقاصد بشكل مختصر؛ إذ المقصود المثال وليس الاستيعاب، والمثال كافي في التنبيه على جنس هذه النظائر.

فأما العبادات الظاهرة والباطنة - مثال الظاهرة: الصلاة، ومثال الباطنة: التوكيل -؛ فإنَّها - أولاً وقبل كل شيء - ليست في أصل تشريعها

أساساً مجرد وسائل محضرية لغيرها، بل هي في ذاتها غايات ومقاصد مطلوبة مرغوبية محبوبة لله ﷺ؛ فإنَّ الله يحب أن يرى عبده يسجد ويقفت ويرفع ويطوف، ويعلِّي ذكره، ويوقن به، ويخلص له، ويحبه ويرضى بقضائه؛ فإنَّ الله تبعاً لألوهيته يحب أن يرى العبودية من عبده.

فمقصود الله الأولى من تشريع هذه العبادات الظاهرة والباطنة أنه يحبها جل جلاله، وبها تتحقق آثار أسمائه وصفات الكمال له ﷺ، ويحب منا أن نقوم بها، ولذلك؛ لما ذكر الله الطهارة قال: «فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَنْظَهُرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ» [النور: ١٠٨].

وفي الصحيحين: من حديث أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْوَتْرَ»^(١).

أما المقصود الأولى للعبد من القيام بهذه الأعمال فهو التعبد لله، وتحصيل رحمة الله، كما قال: «وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكًا فَاتَّبِعُوهُ وَأَنْقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْجَحُونَ» [آل عمران: ١٥٥].

أما ما ورد من دور العبادات في تهذيب الأخلاق، كقوله: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» [العنكبوت: ٤٥].

فغاية الدلالة في هذه الآية ونظائرها أنَّ الأثر السلوكي إنما هو مجرد أثر يدخل في جملة المقاصد والحكم المحمودة، لا أنه علة التشريع الأساسية، وفرق بين العلة والأثر، ثم إن هذه الآية وأمثالها بينت أنَّ الأثر السلوكي لا يقتصر على الأخلاق الاجتماعية فقط، بل يدخل في ذلك دخولاً أولياً

(١) « صحيح البخاري»: (٦٤١٠)، و« صحيح مسلم»: (٢٦٧٧).

سلوكيات الإيمان كمحاذفة الفواحش والمنكرات.

ولو كانت السلوكيات الاجتماعية هي علة التشريع الجوهرية من هذه العبادات لما كلف الله العباد بهذه الشعائر وتفاصيلها مع أنها نرى الكثير من الناس فيه سلوك اجتماعي حسن من دون هذه الشعائر، حتى إن الله ذكر عن بعض كفار اليهود أماناتهم مع كفرهم، كما في قوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكُتُبِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ يُقْتَلُوا يُؤْوَى إِلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٢٥]، بل لكان تكليف الله للخلق بهذه الشعائر لمجرد السلوك الاجتماعي تطويل للطريق وعبث ينزع الله عنه.

ثم يلي كونها أحوال مطلوبة في ذاتها مقاصد أخرى، وأعظم وأهم مقاصد الشعائر الظاهرة تزكية النفوس بمقامات الإيمان، كاللتضرع، والخضوع، والتذلل، والافتقار، والمناجاة، والتمسken، ومناشدة الله، والانطراح بين يديه، واللنجأ إليه، وامتلاء القلب بحمده وشكره.

وهذه الغاية الجليلة وهي تزكية النفوس وعمارة القلوب بالله تشمل الشعائر والتشريعات، فإن أصول المأمورات وأصول المحرمات كلها تتمر للقلب طهارة وزكارة وسلامة هي من أعظم المبغيات الإلهية، وسنذكر نماذج لذلك.

فمن ذلك أن الله حين شرع الصيام لم تكن غايته الجوهرية الحمية الصحيحة، كما ي قوله غلاة المدنية من يجعلون التشريعات مبنية لمقاصد مادية محضية، بل إن هدفه الجوهرى ما يورثه للقلب من التقوى، كما قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا كُتِبَتْ تَنَافُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وحين ذكر تشريع الزكاة والصدقة ربطها بالتزكية، فقال: ﴿خُذُّ مِنْ أَنْوَارِهِمْ

صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُرْكِيمْ بِهَا》 [التوبه: ١٠٣].

وحين ذكر الله تشريع الجهاد بين ما يثمره للقلب من تمحيص وتزكية، فقال: ﴿وَلَيَبْتَلِي اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلَمْ يَمْخُضْ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤]. وحين ذكر تشريعات الأسرة قال عن عضل الأولياء مولياتهم: ﴿فَلَا يَعْلُوْهُنَّ أَنْ يَنْكِحُنَّ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَضُوا بِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ذلك يوعظ به، من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلِكُمْ أَرْكَنَ لَكُمْ وَأَطْهَرُ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وحين ذكر أدبيات الاستئذان، قال: ﴿وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ أَرْجِعُوا فَأَرْجِعُوا هُوَ أَرْكَنَ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٨].

وحين ذكر أصول الفضيلة كغض البصر وضبط الغريزة ذكر أثرها في التزكية، فقال: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُبُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَخْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَنَّكُمْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ [النور: ٣٠].

وقال عن أخلاقيات الحجاب: ﴿ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

وحين ذكر تشريعات القضاء والشهادات، قال: ﴿وَلَا تَكُنُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ أَشَدُّ قَبْلَهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

ومن تدبر هذه النصوص وأمثالها كثير^(١)، علم قطعاً أنَّ من أعظم غaiات ومقاصد التشريع تزكية النفوس وعمارة القلوب بالله، أما تهذيب

(١) للتوسيع في استعراض الآيات القرآنية الدالة على مقصد عمارة النفوس بالله يمكن مراجعة فصل بعنوان «الجبل الناظم في كتاب الله» في كتاب: «الطريق إلى القرآن»، مركز الفكر المعاصر، (ص ٧٩).

الأخلاق الاجتماعية وإقامة المصالح العامة فهي من جملة غاياتها ومقاصدها التي يحبها الله، لكن لا يجوز اختزالها فيها وقصرها عليها، فضلاً عن تقديمها على أصل الإيمان والفرائض.

وغلاة المدنية لا يكادون يرتفعون رأساً بهذا المقصود الحيوي الجليل، بل ويعدون من يبنه عليه مجرد واعظ سطحي لا يعقل الإشكاليات الفكرية والفلسفية والمدنية، فكم هو مؤلم أن تكون أعظم المطالب الإلهية قيمة هامشية لدى المثقف المسلم، بل إن الله ﷺ بين أنه أرسل الرسل إلى الأمم، ثم عاقب عليها ألوان الأزمات كل ذلك بهدف أن تتعرض تلك الأمم إلى الله، ذلك المقام وتلك الكسرة التي يحبها الله من عبده كما قال في سورة الأنعام: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَيْنَا أُمَّرِّي مِنْ قَبْلِكَ فَأَخْذَتْهُمْ بِالْأَسْلَئِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَّبِعُونَ» [الأنعام: ٤٢].

وأكيد هذا المقصود الإلهي في الآية التي تليها، فقال: «فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَشْنَى تَضَرُّعًا وَلَكِنْ قَسَّتْ قُلُوبُهُمْ» [الأنعام: ٤٣].

بل إن الله ﷺ ما أرسل الأنبياء إلا لهذه الغاية وهي أن يقف الإنسان موقف الضراوة بين يدي الله، كما قال في سورة الأعراف: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرِيبٍ تِينَ تَبِعَ إِلَّا لَذَّتْنَا أَغْنَاهَا بِالْأَسْلَئِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَّبِعُونَ» [الأعراف: ٩٤].

ويرسل الله العقوبات على الأمم ليذكرهم ﷺ بمقصد التضرع إليه، كما قال في سورة المؤمنون: «وَلَقَدْ أَخْذَتْهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا أَسْكَنَاهُمْ بِمَرْءَتِهِمْ وَمَا يَنْتَزِعُونَ» [المؤمنون: ٧٦].

ولذلك؛ فإن أول شعور وإحساس يغمر الإنسان حين يؤمن بهذا الوحي

هو الإخبارات له، كما قال في سورة الحج: «وَلِعِلَّمَ الَّذِينَ أُتْهَا الْأَنَّةُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيَرْمُوا بِهِ فَتُحَاجَّهُ لَهُ قُلُوبُهُمْ» [الحج: ٥٤].

وكشف لنا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنَّه لا قيمة للأمم بدون هذا التضليل، كما قال: «فَوَقْلَ مَا يَعْبُدُونَ يَكُونُ رَبِّنَا تَوْلَى دُعَاؤُكُمْ» [الفرقان: ٧٧].

هذه المعانى الجليلة التي يريدها الله من العباد، والتي هي الهدف من خلق الإنسان أصلًا، وهي زيادة مشروع الرسالات منذ بدء الخليقة، لا يجوز تغيبها واحتزاز الشرائع بغايات مادية محضة.

وحين يتذكر الإنسان مقصود الله بالضراعة والإخبارات، وحب الله لهذه الحال الإيمانية، وكيف أرسل الرسل ووالى النعماء والضراء طلبًا لها من عباده؛ فإنَّه لا بد أن يتذكر معها دومًا قصة تضليل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى أشفع عليه أبو بكر من شدة اجتهاده في الضراعة.

حديث عجيب، يهتف فيه محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برمه، ويشفق عليه أبو بكر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وصادف أن الذي رأى ذلك المشهد ورواه هو عمر بن الخطاب، الرجال الثلاثة في تاريخ الإسلام!

ففي صحيح مسلم: من حديث عمر بن الخطاب أنَّه قال:

«لَمَّا كَانَ يَوْمَ بَدرَ نَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ وَهُمْ أَلْفُ، وَأَصْحَابُهُ ثَلَاثَ مائَةٍ وَسُعْةِ عَشْرَ رِجَالًا، فَاسْتَقْبَلَ نَبِيَّ اللَّهِ الْقَبْلَةَ، ثُمَّ مَدَ يَدِيهِ، فَجَعَلَ يَهْتَفُ بِرَبِّهِ اللَّهِمَّ أَنْجِزْ لِي مَا وَعَدْتَنِي، اللَّهُمَّ إِنْ تَهْلِكْ هَذِهِ الْعَصَابَةَ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ لَا تَعْبُدْ فِي الْأَرْضِ، فَمَا زَالَ يَهْتَفُ بِرَبِّهِ، مَادَا يَدِيهِ، مُسْتَقْبَلَ الْقَبْلَةِ، حَتَّى سَقَطَ رَدَاءُهُ عَنْ مُنْكِبِيهِ، فَأَتَاهُ أَبُو بَكْرٌ فَأَخْذَ رَدَاءَهُ، فَأَلْقَاهُ عَلَى مُنْكِبِيهِ، ثُمَّ التَّزَمَهُ مِنْ وَرَاهُ، وَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ كَفَاكَ مَنَاشِدُكَ رِبِّكَ؛ فَلَمَّا سَيْنَجَزَ لَكَ مَا وَعَدْتَكَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّمَا تَنْهَاكُمْ

رَبُّكُمْ فَامْسِحُوا لَكُمْ أَنَّى مُسْدِكُمْ يَا أَنْفُسَ يَنْعَلَمُ الْمُتَكَبِّكُوْنُ مُرْفَقُكُمْ ①) [الأناضال: ٩]»^(١).

ولذلك لما كانت تزكية النفوس هي المدار الذي تدور عليه الأعمال، فإن الله جعل المفاضلة بين الناس بحسب ما قام في هذه القلوب من معانٍ بالإيمان، وجعل **بَهْلَةً** أصل المؤاخذة يتعلق بكسب القلب، كما قال: «وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُ قُلُوبِكُمْ» [البقرة: ٢٢٥].

وانعكاساً لذلك جعل التغيير والإصلاح يبدأ بإصلاح هذه القلوب وعماراتها بمعانٍ بالإيمان، كما قال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا يُغَيِّرُهُمْ» [الرعد: ١١].

فإذا انتهت هذه الدنيا وبدأت الحياة المستقبلية المؤبدة، فإن الله **بَهْلَةً** إنما يزن هذه القلوب والنفوس وما في الصدور، كما قال: «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بَعَثَرَ مَا فِي الْأَثْوَرِ ④ وَخَلَقَ مَا فِي الْأَصْدُورِ ⑤».

ومن أعظم غايات التشريع التي تغيب عن المتعلمين بالمدنية المادية مقصد ابتلاء التسليم والامتثال، فإن المؤمن يتلقى للتنفيذ، أما من في قلبه مرض فتجده معرضًا عن الأمر، أو باحثًا عن التسويفات، ولذلك؛ فإن الله حين ذكر اختلاف الشرائع بين الأمم بين أن المقصود منها إنما هو اختبار الانقياد، كما قال: «وَلِكُلِّ جَمَانَا مِنْكُمْ شَرُعَةٌ وَمِنْهَاجٌ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أَمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَتَبَلُّوْكُمْ فِي مَا أَنْتُمْ كُمْ» [المائدah: ٤٨].

وحين حرم الله الصيد على المحرم ابتنى الله أصحاب محمد **بَهْلَةً** بصيد قريب من أيديهم وقت الحظر؛ ليختبر تسليمهم وانقيادهم، كما قال: «بِيَابِسِها

(١) «صحیح مسلم»: (١٧٦٣).

الَّذِينَ مَأْمُوا لِيَبْلُوكُمُ اللَّهُ يَعْلَمُ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَنِّي أَنْذِكُمْ وَرَبُّكُمْ يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ مَنْ يَخْافُهُ
بِالْغَيْبِ» [المائدة: ٩٤].

وَقَرِيبٌ مِّنْ ذَلِكَ حِينَ ابْتَلَى اللَّهُ بْنَ إِسْرَائِيلَ بِصِدْقِ قَرِيبٍ مِّنْ أَيْدِيهِمْ
وَقْتُ الْحَظْرِ، فَقَالَ: «إِذَا تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَكَنُتُهُمْ شَرًّا وَيَوْمَ لَا
يَسْتَوْنَ لَا تَأْتِيهِمْ» [الأعراف: ١٦٣].

وَعَبَرَ هَذِهِ عَنْ مَقْصِدِ اخْتِيَارِ التَّسْلِيمِ وَالْانْتِبَادِ تَعْبِيرًا عَامًا شَامِلًا،
فَقَالَ: «وَمِمْمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلِيفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ يَنْتَظِرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ⑬»
[يوسُف: ١٤].

وَهَذِهِ الْفَكْرَةُ الَّتِي يَرْدِدُهَا عُلَّةُ الْمَدِينَةِ حَوْلَ غَايَةِ الشَّعَائِرِ وَالشَّرَائِعِ لَهَا
صَلْةٌ بِالْأَسَاسِ الْفَلْسُفِيِّ الَّذِي أَشْرَنَا إِلَيْهِ فِي فَقْرَةِ سَابِقَةٍ وَالْمُتَعْلِقِ بِجَوْهِرِ كَمَالِ
النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ، فَكُلُّ اتِّجَاهٍ فَكَرِيٍّ أَوْ فَلْسُفِيٍّ يُرِيدُ مَقْصُودَ الشَّرِيعَةِ طَبِيقًا
لِرَؤْيَتِهِ حَوْلَ كَمَالِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ، لَا طَبِيقًا لِدَلَالَاتِ الْقُرْآنِ حَوْلَ مَقَاصِدِ
الشَّرِيعَةِ.

وَقَدْ قَدَّمَ الْإِمَامُ أَبْنُ تَيْمَةَ مَنَاقِشَةً رَائِعَةً لِهَذِهِ الْإِشْكَالِيَّةِ تَوَقَّفُ فِيهَا عِنْدَ
مَشَهِدِيْنِ الْمَشَهِدِ الْفَلْسُفِيِّ، وَمَشَهِدِيْنِ مَتَّخِذِيِّ الْأَصْوَلِيَّنِ، وَبَيْنَ مَا فِي هَذِينِ
مَنْ قَصُورٌ فِي تَحْلِيلِ غَايَةِ التَّشْرِيعِ، وَبِرَغْمِ طُولِ النَّصِّ إِلَّا أَنَّا نَحْتَاجُ
لِأَهْمِيَّةِ، حِيثُ يَقُولُ أَبْنُ تَيْمَةَ:

«وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ يَقْصُرُ نَظَرُهُ عَنْ مَعْرِفَةِ مَا يَعْبَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ مَصَالِحِ الْقُلُوبِ
وَالنُّفُوسِ وَمَفَاسِدِهَا، وَمَا يَنْعَمُهَا مِنْ حَقَّاتِ الْإِيمَانِ، وَمَا يَضُرُّهَا مِنْ الْفَفَلَةِ وَالشَّهْوَةِ،
فَتَجِدُ كَثِيرًا مِّنْ هُولَاءِ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَحْكَامِ لَا يَرَى مِنَ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ إِلَّا مَا عَادَ
لِمَصْلَحَةِ الْمَالِ وَالْبَدْنِ، وَغَايَةُ كَثِيرٍ مِّنْهُمْ إِذَا تَعْدَى ذَلِكَ أَنْ يَنْتَرِ إلى سِيَاسَةِ النَّفْسِ

وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم، كما يذكر مثل ذلك المتفلسة وأمثالهم؛ فإنهم يتكلمون في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من علم الفلسفة، وما ضموا إليه مما ظنوه من الشريعة، وهم في خالية ما ينتهون إليه دون اليهود والنصارى بكثير، وقومٌ من الخاقيضين في أصول الفقه، وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة وأن ترقيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان آخرية ودنوية؛ جعلوا الآخرية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والذين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهر من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله، وخشيتها، وإخلاص الدين له، والتوكيل عليه، والرجاء لرحمته، ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة، وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، حفظاً للأحوال السنوية وتهذيب الأخلاق، ويتبيّن أن هذا جزءٌ من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح^(١).

ففي هذا النص التشريحي الثمين يستكشف ابن تيمية ببراعة مدهشة الخلل في «التفسير المادي لمقاصد الشريعة» في حقلين معرفيين، لدى متفلسة الإسلام، ولدى بعض متأخري الأصوليين، وأنهم توهموا أن غاية مقاصد الشريعة ترجع لمصلحة المال والبدن والأخلاق الاجتماعية، وغاب عنهم التفطن لما في الشريعة من تزكية النفوس بعبوديات القلب الكبرى كالتوكل والمحبة والإخلاص، وغيرها من المصالح والمقاصد.

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٤/٤٦٨ - ٤٧٠).

وهذا النص الشinin لابن تيمية - وبدون أي مبالغة - لا يعتبر مسألة جزئية، بل هو جوهر مشروع علمي في مراجعة التراث المقادسي، وإعادة قراءته وتحقيقه على ضوء نصوص الشريعة، وتخليصه من التزعة المادية المتأخرة في تفسير مقاصد الشريعة.

على أية حال.. فمع يقيننا بأن الشعائر كالصلوات والصيام والنسك والذكر والنحر ونحوها طريق لتركيبة النفوس، وتهذيب أخلاقها وتنقيتها وتطهيرها من شوائب المادة التي تعلق بالأفتدة، ولكن أيضاً ينبغي الوعي بأن الإسراف في تأكيد مقاصداتها السلوكية يورث ضعف قيمتها؛ إذ يتحولها إلى وسائل صرفة وأدوات محضة يمكن الاستغناء عنها بغيرها ما دام أن المراد والهدف النهائي هو تركيبة النفس وتنقيتها، كما يتوهם بعض متألهة الفلاسفة أن الإنسان إذا وصل لصفاء الروح بأي طريق كان فقد حق المقصود الإلهي، دون أن يعني سلوك هذه الشعائر والالتزام بها، وهذه الفكرة الساذجة قد انطلت على بعض المتصوفة، وعثر فيها بعض المتعلمين بالمدنية المادية.

وقد لاحظ الإمام أبو إسماعيل الهروي (٤٨١هـ) ملاحظة مبدعة تشير الدهشة حول دور الخلل في «تعليق الأحكام» على إضعاف «قيمة الحكم الشرعي» في النفوس، بما يترتب عليه انكماس الدافعية، حيث يقول في متنه المعروف «منازل السائرين»: «تعظيم الأمر والنهي: هو أن لا يُعارض بترخيص جاقي، ولا يُعرض لتشديد غال، ولا يُحمل على علة توهن الانتقاد»^(١).

(١) الهروي، «منازل السائرين»، دار الكتب العلمية، (١٤٠٨هـ)، (ص ٨١).

ولست أراه خروجاً عن الموضوع أن أكشف القارئ أنني حين قرأت هذه العبارة للهروي في تعظيم الأمر والنهي «ولا يحمل على علة توهن الانقياد» أنني بقىت متعجباً زمّاناً أرددتها في نفسي، كيف تمكّن الهروي من اكتشاف هذه العلاقة الدقيقة بين «تعليق التشريع» و«التأثير السلوكي»، ثم عبر عنها بهذه الكثافة والعنوية؟! مثل هذه العبارات شديدة الإيجاز عميق الدلالة تقود الباحث الموضوعي - فعلاً - إلى فهم عمق علم المتقدمين، وأنهم يعبرون عن المعاني المتشابكة وال العلاقات العلمية بالفاظ مختصرة، وما أكثر ما ظن بعض المعاصرین أن كثرة كلام المتأخرین فرع عن سعة معرفتهم، ويدو أن العكس هو الصحيح، فكلام الأوائل قليل الألفاظ قليل المعنى، وكلام المتأخرین كثير الألفاظ قليل المعنى.

والمراد أن ربط الشعائر بعلل سلوكيّة محضة، أو ربط التشريعات بحكم اجتماعية محضة؛ من أعظم ما يُوهن الدافع لها، والسبب في ذلك أن نظر الإنسان دوماً يتّسّوف للغايات ولا يكترث بالوسائل، وهذه اللفتة أكدتها الظواهر المشاهدة والتجارب الحية، فما إن يستغرق المثقف في علل الشعائر وحكم التشريعات؛ حتى تراه بعد ذلك غير مكترث بها، بل وينعي على من اشتغل بتبيّن تفصيلات الوجه، وينظر إلى ذلك كنوع من السذاجة في فهم أعمق الشريعة.

وهذه اللقطة الهروية السابقة، وهو أَنَّ «من تعظيم الأمر والنهي الشرعي أن لا يحمل على علة توهن الانقياد» حلّها وشرحها الإمام ابن القيم فاستعرض بعض شواهد ذلك حيث يقول ابن القيم:

«وقوله: «ولا يحمل على علة توهن الانقياد»، يريد أن لا يتأول في الأمر والنهي

علة تعود عليهما بالإبطال، كما تأول بعضهم تحرير الخمر بأنه معلم يليقاع العداوة والبغضاء والتعرض للفساد، فإذا أمن من هذا المحذور منه جاز شربه، كما قيل:

أَيْرُها فِيمَا تُحْرِمُ فِيهَا لِذَاتِهَا وَلَكِنْ لِأَسْبَابٍ تَضْمَنُهَا السُّكْرُ
إِذَا لَمْ يَكُنْ سُكْرٌ يُضْلِلُ عَنِ الْهُدَى فَسَيَّانٌ مَاءٌ فِي الزَّجَاجَةِ أَوْ خَمْرٌ

وقد بلغ هذا بأقوام إلى الانسلخ من الدين جملة، ومن العلل التي توهن الانقياد أن يعلل الحكم بعلة ضعيفة لم تكن هي الباعثة عليه في نفس الأمر، فيضعف انقياد العبد إذا قام عنده أن هذه هي علة الحكم، ولهذا كانت طريقة القوم عدم التعرض لعلل التكاليف خشية هذا المحذور، وأيضاً: فإنه إذا لم يمثل الأمر حتى تظهر له علته لم يكن مُنفَّذاً للأمر، وأقل درجاته أن يضعف انقياده له، وأيضاً: فإنه إذا نظر إلى حكم العبادات والتكاليف مثلاً، وجعل العلة فيها هي جمعية القلب والإقبال به على الله، فقال أناأشتغل بالمقصود عن الوسيلة، فاشتغل بجمعيته وخلوته عن أوراد العبادات، فعطلتها وترك الانقياد بحمله الأمر على العلة التي أذهبت انقياده، وكل هذا من ترك تعظيم الأمر والنهي، وقد دخل من هذا الفساد على كثير من الطوائف ما لا يعلمه إلا الله، فما يدرى ما أوهنت العلل الفاسدة من الانقياد إلا الله، فكم عطلت لله من أمر، وأباحت من نهي، وحرمت من مباح، وهي التي اتفقت كلمة السلف على ذمها^(١).

ولذلك؛ فإنني كلما رأيت كاتباً يستعرض الشعائر كالحج و الصيام مثلاً، ويجعل أبعاد تشريعها مرتبطة ببناء الحضارة والمدنية المادية إلخ، ويقتصر على ذلك، ولا يكشف ما في هذه الشعائر من أنواع العبودية لله، تذكرت

(١) ابن القيم، «مدارج السالكين»، تحقيق: مصطفى شيخ، مؤسسة الرسالة، (ص ٧٣٢).

عبارة الhero في علاقة التعليل بتوهين الانقياد، و«أن لا يحمل الأمر والنهي الشرعي على علة توهن الانقياد».

وممّا يوضح ذلك وبيته: أن الملك الذي يصدر أمره إلى أحد مؤسسات دولته بتحقيق هدف معين عبر قانون معين، لا يرضيه أن يصلوا إلى ذات الهدف مع مخالفة قانونه الذي فرضه عليهم، فكذلك ملك الملوك من باب أولى، ولله المثل الأعلى، لا يرضيه أن ندع ما شرعه لنا من الشعائر ووسائل الترکية، بل إن الالتزام بهذه الوسائل الإلهية جزء من عملية الترکية ذاتها؛ فإن من تعبد لله بالغاية التي أرادها والوسيلة التي شرعاها جميعاً، خير وأحب إلى الله من تعبده بالغاية واستكبار عن وسائله بذلك.

ومما يدخل في مأذق التعليل المادي للشريعة استدلال بعض غلاة المدنية بقوله بذلك: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُولَمُ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» [الحديد: ٢٥] على أنّ المراد بها العدل السياسي وتداول السلطة ونحوها، وأنّ وظيفة الأنبياء جاءت أساساً لمقاومة الاستبداد السياسي.

والحقيقة أن العدل السياسي إنما هو جزء من معنى الآية، وهو جزء شريف ولا شكّ، لكنّه ليس هو المعنى الأولوي أصلًا، فضلاً عن أن يكون هو المعنى المطابق.

وهذا يشابه من فسر «الميزان» في القرآن بأنه المنطق العقلي، وهذا كله إما تفسير للنص بجزء المعنى الذي ليس هو أشرف معانيه، وإما إفحام معنى في الآية لا تدل عليه.

فإن القسط في القرآن هو العدل، وضده الظلم، وذلك ليس مختصاً

بالعدل السياسي أو مناهضة الاستبداد، بل هو شامل للعدل العام والخاص، فكل مأمورات الشريعة نوع من العدل، وكل منهايات الشريعة نوع من الظلم، فالشريعة أصلًا كلها أمثال مضرورة للقيام بالقسط، ورأى القسط والعدل في الشريعة هو تجريد القلب من كل ما سوى الله وعدم التفاته لغيره، كما قال عليه السلام: ﴿فَلْ يَرِقْ بِالْقُسْطِ وَأَفِيمُوا وُجُوهُكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْبِدٍ وَأَدْعُوْهُ مُخْلِصِينَ لَهُ أَلْيَئِنْ﴾ [الأمراف: ٢٩].

والتفات القلب لغير الله قد يكون بصرف عبادة تامة تكون وثنية كبرى، كما قال: ﴿إِنَّكَ أَتَرَكَ لَظُلْمًا عَظِيمًا﴾ [لقمان: ١٣]، وقد يكون التفات القلب إلى طلب الماء بين الناس فهذا أطلق النبي عليه اصطلاح الشرك الأصغر، كما قال في الرياء: «إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ الشُّرُكُ الْأَصْغَرُ، فَسُلِّمْ عَنِهِ»، فقال: الرياء^(١).

فكل التفات للقلب لغير الله - سواء كان بعبادة غير الله، أو بميل القلب إلى ثناء المخلوقين - فهو ظلم يعارض القسط الذي جاءت به الأنبياء.

وليس المقصود - حاشا لله - التزهيد في منزلة الاحتساب السياسي والتصدي للعدل العام، وإنما المقصود بيان منزلته في الإسلام وأنه دون الإيمان والفرائض، وإنما التصدِّي للقيام بالعدل العام من أشرف معاني هذه الآية ولذلك جعل النبي عليه السلام من ضحى بنفسه من أجل العدل العام من «سادة الشهداء»، والسيادة في الشهادة أمر زائد على مجرد الشهادة، كما في

(١) «مستند الإمام أحمد»: (٢٣٦٣٠).

الحديث المشهور أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «سَيِّدُ الشَّهَادَةِ حُمَزَةُ، وَرَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمامٍ جَائِرٍ فَأَمْرَهُ وَنَهَاهُ فَقَتَلَهُ»^(۱).

ووجه كونه شهيداً أنَّ التصدي للعدل العام من أفضل منازل الجهاد، كما روى أهل السنن وغيرهم من حديث أبي سعيد الخدري، وجابر، وأبي أمامة، وطارق بن شهاب وغيرهم أنَّ النَّبِيَّ، قال: «أَفْضَلُ الْجَهَادِ كَلْمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانِ جَائِرٍ»، وفي رواية: «أَحَبُّ الْجَهَادِ إِلَى اللَّهِ كَلْمَةُ حَقٍّ تَقَالُ لِإِمَامٍ جَائِرٍ»^(۲).

وقد كان من أسباب عقوبة أهل مدين مظالم الأموال العامة، ولذلك قام فيهم نبيهم شعيب بهذا الأمر، كما قال ﷺ: «وَإِنَّ مَذَبَّتَنَا أَنَّا هُمْ شَعِيبُّا فَإِنْ يَقُولُوا أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ فَقَدْ جَاءَنَا كُمْ بِكِتَّهُ فَنِّ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا أَشْيَاءَهُمْ» [الأعراف: ۸۵].

كما كان من أسباب غضب الله على فرعون استعلاؤه السياسي واستضعافه للناس، كما قال: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَى الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شَيْئًا يَسْتَغْوِيُّ طَائِفَةً مِّنْهُمْ» [القصص: ۴].

وقد لخص ابن داود، عبد الرحمن بن أبي بكر الحنبلي (ت ۸۵۶هـ) منهج السلف في الاحتساب السياسي فقال في كتابه المشهور في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

(۱) «المستدرك»، للحاكم: (۴۸۸۴)، وكذا «تاريخ بغداد»، للخطيب البغدادي: (۴۰۶/۷) وقد تابع فيه حكيم بن زيد حفيد الصفار، وجاء من طريق أخرى أيضاً.

(۲) «سنن أبي داود»: (۴۳۴۴)، و«سنن الترمذى»: (۲۱۷۴)، و«سنن ابن ماجه»: (۴۰۱۱).

«والمقصود أنه كان من عادة السلف الإنكار على الأمراء والسلطانين، والتصدع بالحق، وقلة المبالاة بسطوتهم، إثارة لإقامة حق الله سبحانه»^(١).

وأشار أبو حامد إلى مسألة دقيقة وهي طريقة السلف في اشتراط إذن السلطان في الاحتساب، فقال:

« واستمرار عادات السلف في «الحسبنة على الولاية» قاطع بإجماعهم على الاستغناء عن التقويض، بل كل من أمر بمعرفة فإن كان الوالي راضياً به فذاك، وإن كان ساخطاً له؛ فسخطه له منكر يجب الإنكار عليه، فكيف يحتاج إلى إذنه في الإنكار عليه، ويدل على ذلك عادة السلف في الإنكار على الآئمة»^(٢).

على أنه من الملاحظ في خطاب غالبة المدنية غياب حديثهم عن منكرات المظالم العامة أصلاً، وإنما غالب مادة حديثهم تدور حول الحرفيات السلوكية، والإبداع الثقافي، واتهام التراث، وربط المؤسسات الدعوية بالعنف، والتصفيق للمنجز الغربي، ونحوها من القضايا، وسبب غياب الحديث عن منكرات المظالم العامة ما ينطوي عليه من إحراجات يفضلون تحاشيها.

وفرضية الإنصاف تقتضينا أن نقول: إنَّ من تصدى لقيام بالعدل العام ابتعاء وجه الله، وإن كان لديه غلو في بعض جوانب المدنية إلا أنه أشرف وأنزه وأجلَّ من المنهمكين في لمز السنة، واتهام التراث، وتبجيل الغرب، والتأليب ضد العمل الدعوي، وتصييد زلات المحسنين، والتشنيع على

(١) ابن داود الحنبلي، «الكتنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، تحقيق: مصطفى صميدة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ)، (ص ٢٠١).

(٢) الغزالى، «إحياء علوم الدين»، دار الخير، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ): (٦/٣).

الفتاوی الدينیة، وتلمیع النظم، ونحوها من القضايا الصحفية الباشة، فما زلت
هذا من ذاك؟!

والذی يعنيها الإشارة إلیه ها هنا أن تبین منزلة الاحتساب السياسي
والتصدي للعدل العام، وأنه دون الإيمان والفضيلة والفرائض، لا يخدش في
قيمة، ولا يغض من شأنه، وإنما الذي يُوهن قيمته، وينفر الناس عنه لو أردنا
المصارحة إنما هو مُغالاة بعض المستسين له فيه، حتىقادهم ذلك إلى
الإزراء بأئمۃ الهدی والمحققین من أهل العلم والفضل، والتحط على بعض
القرون المفضلة، واتهام جماهیر فقهاء السلف بمداهنة السلطة العباسیة،
ولمز مصادر التراث الإسلامی، وأنها اشتغلت بالهوامش، ونحو ذلك مما
كان هدفه حشد الاهتمام بالاحتساب السياسي.

حيث ظنَّ بعض هؤلاء المعنين بملف العدل والشورى أن تفريغ
الاهتمام من قضايا الإلهيات وتفاصيل التشريع التي اعتنت بها القرون
المفضلة سيقود تلقائیاً إلى الانخراط في مشروعات التصدي للعدل العام
وتداول السلطة ودسترة النظام السياسي، ونحو ذلك من القضايا.

والحقيقة: أن هذا الأسلوب كثيراً ما يأتي بتفیض المقصود، فيجعل
الشاب المسلم المعظم للسلف يرتاب بمثل هذه الدعوات ويزهد فيها
أساساً، وهذه نتيجة طبيعية؛ فإن الغلو كثيراً ما يأتي بنتائج عکسية.

بل إنَّ هذه التحريرات الشرعية بغرض حشد الاهتمام بالاحتساب
السياسي قد تغليظ، فتجعل الجور السياسي أخف شرّاً من هذه الدعوات
التحریفیة، كما قال الإمام ابن تیمیة: «وأئمۃ أهل البدع أضر على الأمة من أهل

التنوب؛ ولهذا أمر النبي ﷺ بقتل الخوارج، ونهى عن قتال الولاية الظلمة»^(١).

والغالبة في قضية التصدي للعدل العام حملت بعضهم إلى مآلات كارثية، حتى إنَّ بعض المتشددين لهذا الاتجاه أصبح يصرح بأنَّ مقصود النبوة إنما هو إقامة العدل الدنيوي ونحو ذلك، وهذا فهم مغلوب له نتائج خطيرة، سبق أن أشرنا إليها، وقد أشار لذلك الإمام ابن تيمية في الصفديَّة، حيث قال: «ومما يبين فاسد قولهم - أي: الفلسفه - أنهم يزعمون أن المقصود بالرسالة إنما هو إقامة عدل الدنيا»^(٢).

والغاية من هذه الإشارة المختصرة تأكيد قضيتيَّتين متوازيتين لا يمكن فصلهما، أولهما: أن التصدي للعدل العام متزلة من أشرف منازل الجهاد، وثانيهما: أن حشد الاهتمام بالاحتساب السياسي يجب أن لا يكون عن طريق الإزاراء بأئمة القرون المفضلة، ولا باختزال الشريعة في هذه القضية. وأقرب مثل يوضح ذلك: أن المجاهد في سبيل الله إذا غالى في قضية الجهاد بحيث قدَّمه على العناية بأصول الإيمان، أو الفرائض، أو استخف بالصحابة، أو التابعين، أو تابعيهم لأجله بحيث صار يملاً قلوب مستمعيه بالغلو للقرون المفضلة؛ فإن رايته الجهادية تصبح راية مذمومة ينفر منها الشاب المسلم أكثر من كونها تجذبه.

ومن الملامح المشهودة في الشريحة التي ابتلت الرؤية المادية للنهضة والتقديم، وصارت تجعل غرض الشريعة البناء المادي للمجتمعات؛ أنها

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٢٨٤/٧).

(٢) ابن تيمية، «الصفديَّة»، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوى، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ): (٢٣٨/٢).

تصبح في غاية البرود من المبكرات العقدية والفواحش، وتتوقد غيرة وحمية في المسائل المالية، وقد صرّأ ابن تيمية هذه المشاعر المادية في التعامل مع الحياة بقوله رحمة الله : «أهل الدنيا ومحبّيها الذين لا يعتدون بفساد دينهم مع سلامة دنياهم»^(١).

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٦٠٣/١٠).

(٦) الانفعال الوج다اني بالإيمان

يلاحظ المتابع أن غلبة المدنية المادية إذا قدر لأحدهم أن يتعاطى مع بعض نصوص الوحي؛ فلأنما يميل إلى التعامل معها كخطاب معرفي بحت يتضمن قضائياً معرفية محضة، وليس كخطاب إيماني حي يتضمن رسالة، ولذلك ينفرون من مظاهر الانفعال الوجدااني أمام القرآن، كالإطراف المخبث، واستكانة الجوارح، وذرف الدموع، واقشعرار أطراف الجسد، وينظر بعضهم إلى هذه الحالات الإيمانية باعتبارها نزعة طهورية ببوريانية مبالغ فيها، أقرب إلى سذاجة الوعاظ منها إلى الرزانة المعرفية.

وهذا التصور ناشئ بسبب الجهل بمراد الله من الإنسان حين يقرأ كلامه بِهِلْهَلَّةٍ، وما هي الحالة الأسمى والأرقى أمام الوحي.

إن مجرد استشعار أن الوحي إنما هو «كلام إله» كافي لهز المؤمن من أعماقه، وقد حكى الله لنا في صور مشرقة جذابة أحوال أهل الإيمان، وكيف كانت انفعالاتهم الوجدانية أمام الوحي، تلك الصور كانت تحمل ثناء ضمنياً على تلك الحال، فلما ذكر الله مسيرة الأنبياء عقب ذكر حالهم إذا سمعوا آيات الوحي، حيث يقول بِهِلْهَلَّةٍ: «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ أَلْيَعِنَ مِنْ ذُرْيَّةِ آدَمَ وَمَنْ حَمَلَنَا مَعَ تُوْجٍ وَمَنْ ثَرَيَّهُ إِنْرَهِيمَ وَاسْرَهِيلَ وَمَنْ هَدَنَا وَجَنَبَنَا إِنَّا نُلَئِنَ عَلَيْهِمْ

مَيْتُ الرَّحْمَنِ خَرُوا سُبَدًا وَيَكِيلُهُ ﴿٤١﴾ [مريم: ٨٥].

فهذه الآية تصور جنس الأنبياء، لا بعضهم، وهم أكمل البشرية وأشرفها، وهم الأرقى بالتنوير الحقيقى، وهم الأسمى عن الظلاميات الحقيقة، فانظر كيف يستقبلون آيات الوحي بالخرور إلى الأرض ساجدين وباكين، فأى انفعال وجданى أعظم من ذلك؟

ويصف ﷺ في مشهد آخر صورة الخرور والبكاء، فيقول ﷺ: «وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَسْكُونَ وَيَزِيدُهُ خُشُعاً» ﴿١٠٩﴾ [الإسراء: ١٠٩].

ويصف ﷺ مشهدًا آخر لأهل الإيمان وهم يستقبلون آيات الوحي، فيقول ﷺ: «وَإِذَا سَوْمُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيَ الرَّسُولِ رَأَى أَعْيُّهُمْ تَفِيضُ بَنَ الدَّمْعِ» [المائدة: ٨٣].

يعتبر ﷺ أن الانفعال الوجданى بالوحى من سلوكيات العلم والمعرفة الحقيقة، كما يقول ﷺ: «فَلَمَّا أَمْتَأْ بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِنَّمَا عَلَيْهِمْ يَعْزِزُونَ لِلأَذْقَانِ سُجْدًا» ﴿١٠٧﴾ [الإسراء: ١٠٧].

ويصف ﷺ مرة أخرى أثر القرآن الجسدي وليس الوجدانى فقط، فيقول ﷺ: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّنْتَهِيَّا مَثَانِيَ تَقْسِيرٍ مِّنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلَيَّنُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» [الزمر: ٢٣].

بل إن الله ﷺ يجعل هذا التأثير النفسي أمام الوحي من مقتضيات وأثار الإيمان التي إن غابت، فإنما تدل على ضمور الإيمان، إن لم يكن ذهاب أصله، كما قال ﷺ: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجَلَّتْ قُلُوبُهُمْ» [الأناقل: ٢].

وكما هي عادة القرآن؛ فإنه إذا ذكر حالاً محمودة؛ فإنه يذكر صدتها

ويذمها تتمة للبيان واستكمالاً للدلالة، ولذلك يقول ﷺ: «فَوَلِلْقَنِيَّةِ
قُلُوبُهُمْ إِنْ ذَكَرَ اللَّهُ» [الزمر: ٢٢].

بل إن الله ضرب لنا مثلاً للتأثير بالوحى من تدبره وتأمله امتلاً خجلاً من
حالة وحىاء من الله؛ فإن الله ﷺ ذكر أن أشد أنواع الجمادات وهي الجبال
والحجارة لو أنزل عليها هذا القرآن لتأثرت وانفعلت به، حيث يقول:
«أَنَّا نَزَّلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتُمْ خَشِعًا مُتَصَدِّعًا إِنَّ حَشِيدَ اللَّوْمِ»
[الحشر: ٢١].

ويقول: «وَلَئِنْ مِنَ الْجِبَارَةِ لَمَّا يَتَّقْبَرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَلَئِنْ مِنْهَا لَمَّا يَسْقُطُ فَيَخْرُجُ
مِنْهُ الْمَاءُ وَلَئِنْ مِنْهَا لَمَّا يَهْبِطُ مِنْ حَشِيدَ اللَّوْمِ» [البقرة: ٧٤].

وقال: «وَلَوْ أَنَّ قَرْمَانًا سَرَرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطَعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِمْ بِهِ
الْمَوْقِنُ» [الرعد: ٣١].

بل إن الشجر ذاته يتاثر بذكر الله، ففي صحيح البخاري أن النبي ﷺ لما
انتقل إلى المنبر حَنَّ الجذع وجعل يشن كما يشن الصبي الذي يُسْكَنُ، كما في
صحيح البخاري:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُومُ يَوْمَ الْجَمْعَةِ إِلَى نَخْلَةٍ، فَقَالَتْ: امْرَأٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، أَلَا
نَجْعَلُ لَكَ مِنْبَرًا؟ قَالَ: «إِنْ شَتَّمْ»، فَجَعَلُوهُ لَهُ مِنْبَرًا، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ الْجَمْعَةِ دَفَعَ إِلَى
الْمِنْبَرِ، فَصَاحَتِ النَّخْلَةُ صَبَاحَ الصَّبِيِّ، ثُمَّ نَزَّلَ النَّبِيُّ ﷺ فَضَمَّهَا إِلَيْهِ، ثُنَّ أَتَيْنَ الصَّبِيَّ
الَّذِي يُسْكَنُ، قَالَ: «كَانَتْ تَبْكِي عَلَى مَا كَانَتْ تَسْمَعُ مِنَ الذِّكْرِ عِنْدَهَا»...»^(١).

فانظر كيف يبكي الجمامد من شدة فقده للذكر والوحى من

(١) «صحيح البخاري»: (٣٥٨٤).

رسول الله ﷺ، حتى إنَّ الحسن البصري لما جلس مرة يروي هذا الحديث لأصحابه بكى، ثم قال: «يا عباد الله الخشبة تحن إلى رسول الله ﷺ شوقاً إليه لمكانه من الله، فأنتم أحق أن تشتاقوا إلى لقائه»^(١).

بل إنَّ هذا التأثر النفسي والوجداني لا ينحصر فقط في الاستماع للوحي، بل إنَّ المؤمن لا يملك نفسه أمام سائر حقائق الإيمان، فالمؤمن قد يسيطر عليه الحزن والبكاء نتيجة فوات عمل صالح يتقرب به إلى الله، وهذا الموضع لا يعقله غلاة المدنية المادية، فلو شاهدوا رجلاً يبكي لفوات عبادة من العبادات لامتلؤوا انتقاضاً له، مع أنَّ الله يحكي لنا طرفاً من أحوال الصحابة، وكيف يتأثرون لفوات عمل صالح، فيقول: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتُوكُمْ لِتَحْمِلُهُمْ قُلْتَ لَا أُحِدُ مَا أَخْلَكُمْ عَلَيْهِ تَوْلَوْا وَأَعْيَثْتُمْ تَفْسِيرَ مِنَ الدَّاعِ حَرَزًا أَلَا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ [التوبه: ٩٢].

فإذا كان ذلك كذلك فكيف يليق بنا أن نستمع للوحي وحقائق الإيمان ببرود معرفي محض؟! وكيف يليق بنا أن نتعامل مع الانفعال الوجداني بالوحي والإيمان باعتباره لوناً من السذاجة الوعظية؟ الواقع: أنه لم تفقد هذه الأحوال العظيمة قيمتها إلا بسبب تعظيم المدنية الدنيوية وعلومها المادية، ويكفي للعقل أن يقرأ هذا العرض الإلهي: ﴿أَتَمْ يَأْنِي لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَنْتَهَى فَلَوْلَاهُمْ لَيُنَصِّرُ اللَّهُ وَمَا نَزَّلَ مِنْ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِ فَطَالَ عَلَيْهِمْ الْأَمْدُ فَقَاتَتْ فَلَوْلَاهُمْ﴾ [الحديد: ١٦].

(١) «صحيف ابن حبان»: (٦٥٠٧).

(٨) مأذق التعظيم النظري للكلبي

المنشغلون بالتبعية للمدنية الدينوية يكترون من ذم الحفاوة بالجزئيات وتفاصيل الشريعة، وحين يناضل الفقيه الشرعي، أو المفكر المسلم من أجل مسألة شرعية؛ فإنّهم يجاهدونه بأنّنا يجب أن نرتفع عن الجزئيات ونهتم بالكليات، وأنّ المهم ليس أعيان المسائل، وإنّما المهم الأصول العامة، وأنّنا يجب ألا نغرق في الخاصّ ونهمل العام، ونحو هذه العبارات، وبعضهم يحاول أن يستند هذه الفكرة بنصوص تراثية من علم مقاصد الشريعة حول أهمية الكليات الشرعية، وخصوصاً من رائد المقاصد الإمام الشاطبي رحمة الله. والحقيقة: أنه هذه النظرة للعلاقة بين الجزئي والكلي تنطوي على إهانة شيء من معطيات الوعي، بل تحولت إلى آلية منظمة لابتلاع المفردات الشرعية وتغييبها باسم العناية بالكلي والعام ونحوه.

ومن أهمّ أوجه الخلل في هذه الرؤية أنها غيّبت دور الجزئي في حفظ الكلي، فافتراضت أن الجزئي نقىض للكلي، والواقع: أنّ الجزئي هو التحقق الواقعي للكلي، فكل تطبيق واقعي يحمل في مضامينه معنى الكلي؛ إذ الكلي إنّما هو مجرد القدر الذهني المشترك المستخلص من استبعاد العارض والطارئ وإبقاء المعنى المشترك.

فإذا عظمنا الكلي وغيّبنا تطبيقاته تحول هذا التعظيم إلى تعظيم نظري شكلي لا حقيقة له أصلًا، ولنضرب على ذلك مثلاً:

فإنك تجد بعض الكتاب يقول لك: « يجب أن نهتم بالفضيلة كقيمة كلية كبيرة، لا أن نهتم بتطبيقاتها الجزئية »، ثم يفتت كل الآلات التي تعزز هذه القيمة، ويتسامح في فتح كل الذرائع التي تعارض هذه القيمة، ويدعى بعد ذلك أنه ينظر إلى الفضيلة كقيمة لا كتطبيقات، فهذا إنما حفاظه على « الكلي الفضيلة » حفاظ نظري شكلاني، غير حقيقي.

ومن ادعى تعظيم كلي الدعوة والبلاغ، ولكنه استهان بقيمة أفراد وأحاديث وسائل الدعوة الشرعية، فهذا إنما تعظيمه للدعوة تعظيم نظري غير حقيقي.

وعليه فكلما كان الإنسان أكثر تعظيمًا لجزئيات الشريعة كان أكثر تعظيمًا للكليات الضمنية فيها، وكلما كان الإنسان مستهيناً بجزئيات الشريعة كان أكثر استهانة بالكتل المتنضم فيها، فلا طريق لتعظيم الكلي إلا بتعظيم جزئياته وتطبيقاته، وبذلك يتبيّن أن دعاوى تعظيم الكلي التي يرددتها غلة المدنية إنما هي في نهاية المطاف وسيلة لتغريب الكلي من محظوظه باسم تعظيمه.

وقد شرح الإمام الشاطبي في كتابه « المواقف » معطى جوهري يدحض الدعاوى المعاصرة في الاهتمام بالكتل، وهو « دور الجزئي في إقامة الكلي »، وذلك في فصل بديع خاص عقده لهذه المسألة وساق فيه الأدلة، ومن ذلك قوله رحمة الله: «الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي»^(١)، وقوله:

(١) الشاطبي، «المواقف»، تحقيق: محمد مرادي، مؤسسة الرسالة: (١/٣٨٠).

«الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها»^(١)، ونحو هذه التبيهات الكثيرة في «الموافقات».

ثم أشار الشاطبي إلى كون الكلي إنما هو مجرد «مفهوم نظري»، ولذلك كان جمهور المناطقة يؤكدون أنَّ الكلي إنما يوجد في الذهن أما ما هو خارج الذهن، فإنما هو تطبيقاته، وهذا يعني أنَّ من عظم الكلي دون تطبيقاته، فإنما عظم مفهوماً نظرياً ذهنياً محضًا لا واقع فعلياً له، كما يقول الشاطبي في الاستدلال لهذه القضية:

«الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكتلي من أصله؛ لأنَّ الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه؛ لأنَّه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات»^(٢).

ومن وجه آخر: فإنَّ المتأمل في أخبار أهل الكتاب التي ساقها الله في القرآن يلاحظ أنَّ أهل الكتاب كانوا يعظمون ويقدسون كتبهم السماوية، ومع ذلك فإنَّ الله ذمهم وعابهم؛ لأنَّ تعظيمهم وتقديسهم لتلك الكتب السماوية إنما كان تقديساً نظرياً وتعظيماً شكلاً لا حقيقة له، ولا أثراً تطبيقياً فعلياً له، فلم ينفعهم ذلك.

فليس المراد - إذن - تقدير النص شكلاً، أو تقدير المفاهيم نظرياً، وإنما إقامة الحقائق والمعانى واقعاً حيَا معاشاً.

ولذلك؛ فإنَّ النبي ﷺ، حين قال لأصحابه: «يوشك أن يرفع العلم»، قال له زياد بن ليد يا رسول الله، كيف يذهب العلم ونحن نقرأ القرآن ونقرئه

(١) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

أبناءنا، ويفترئه أبناءنا أبناءهم إلى يوم القيمة؟ فقال النبي ﷺ:

«تكلتك أمك يا ابن ليذا إن كنت لأراك من أفقه أهل المدينة، أو ليست التوراة
والإنجيل بأيدي اليهود والنصارى، فما أغنى عنهم حين تركوا أمر الله، ثم قرأ: ﴿وَلَوْ
أَتْهُمْ أَقْامُوا النَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾»^(١).

فكشف النبي ﷺ للصحابي الجليل زياد بن ليد، وهو أنصارى مهاجري، أن القضية ليست في وجود النص وحفظ الفاظه، وإنما في إقامته واقعاً حياً معاشاً على الأرض، وإقامته لا تكون إلا بإقامة تفاصيله وتطبيقاته.

ومقصود: أن مراعاة الجزئي هي الطريق لإقامة الكلى، وإنما يعاب الجزئي إذا صادم الكلى، أما إذا لم يصادمه ولم يعارضه فإن إهداره إهدار الكلى كما سبق بيانه.

(١) «مستند أحمد»: (٢٣٩٩٠)، «مستدرك العاكم»: (٦٥٠٠).

(٩) فكرة السلم المطلق

بعض علامة المدنية يردد فكرة السلم المطلق، ويدعو إلى مواجهة مشروعات الاحتلال العسكري الصريحة بلغة الحب ورحابة الصدر الأعزل وهو ذلك من الأفكار الحالمة المستلهمة من نموذج الحكم الهندي المعروف المهاجماً غاندي، وبعضهم يبالغ في تمجيل غاندي وعرضه كمختصر.

والحقيقة: أن شريعة الله أرقى وأحکم من شريعة غاندي، وهذا الموضع موضع خطير على الإيمان لتضمنه المعارضة العملية لمحاكمات الوحي، فإن الله شرع البر للمسالم والإثخان للمعتدي، وقد أمرنا الله بذلك كما في قوله: ﴿فَإِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَتَرَبَّأْتَ إِلَيْهِمْ حَتَّىٰ إِذَا اخْتَمُوْهُمْ فَشَدَّاَ الْوَنَاقَ﴾ [محمد: ٤].

وفي موضعين من كتاب الله تهذّب في سورة التوبه والتحريم أمرنا أمراً صريحاً بالغلوظة للمعتدين، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ جَاهَدُوا لِلْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَطُوا عَلَيْهِمْ﴾ [التوبه: ٧٣]، [التحريم: ٩].

وأمرنا بالإثبات في قوله: «ما كات لئنْيَ أَنْ يَكُونَ لِهُ أَشْرَى حَتَّى يُشْغِلَ فِي الْأَرْضِ» (الأنفال: ٦٧).

وأمر **نَبِيَّ** الملائكة بقوله: «فَاضْرِبُوهُمْ فَوقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوهُمْ مَثْلَ
بَنَانٍ» [الأنفال: ١٢].

وأمر بالشريد للمعتدين، فقال: «إِنَّمَا تُنْقَتُهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدُوهُمْ مِنْ
خَلْفَهُمْ» [الأنفال: ٥٧].

بل إن الله **نَبِيَّ** نهانا إذا نشب المعركة مع المعدي أن نبدأ الدعوة
للسلام وإنها الحرب إذا كنا نحن الطرف الأقوى، فقال: «فَلَا تَهُنُوا وَتَذَعُوا
إِلَى السَّلَامِ وَأَسْرُرُ الْأَعْنَاقَ» [محمد: ٣٥]، وهذا توجيه إلهي صريح لا تستطيع كل
تعسفات النظرية السلمية أن تفرغه من محتواه.

فإذا كان جبار السموات والأرض - كما في الآيات السابقة - يختنا
على مواجهة المحتل والمعدي بالإثخان، والغلطة، وضرب الرقاب،
والشريد في الأرض، وعدم البدء بالدعوة للسلام، وبحبينا في هذه الأعمال
الشريفة ويشينا عليها، فكيف يتجرأ عاقل ويستدرك على الله جل جلاله ويرى
أن رأي رجل هندوسي وثني أحكم وأرقى؟!

والله ولو امتلاً القلب بتوقير الله وقدره حق قدره لامتنع أصلاً أن يزاحم
حكم الله بحكم رجل هندوسي، ولا يرتاب عاقل أن هذا الوطن الذي يقدم
فيه حكم غير الله أن فيه شعبة من شعب التفاق التي حذر الله المسلم من
الوقوع فيها، كما في قوله: «فَلَيَحْذِرَ الَّذِينَ يَخْالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» [النور: ٦٣].

هذا طبعاً من حيث علاقة فكرة السلم المطلق بنصوص الوحي، أما
علاقتها بالواقع فهي فكرة رومانسية طريفة، ذلك أنَّ جمهور الأمم المعاصرة
اليوم تمجد أبطالها القوميين ذوي البسالة في المعارك الكبرى، وترفعهم
بحسب عقريتهم في إزهاق الأعداء، وصناعة الانتصارات القتالية الحاسمة،

وتبني لهم النصب التذكاري في مراكز المدن، وهذا أمر مشاهد معلوم.

بل من الطريف حقاً أن صورة غاندي السلمية التي تروج في خطاب اللاعنف، ويشغل بها على آيات الجهاد في كتاب الله؛ أنها أصلاً صورة غير دقيقة علمياً، بل هي صورة منقوصة، فغاندي نفسه تردد في التمسك بفكرة السلمية المطلقة، فكل شعاراته عن اللاعنف تبخرت لما شنت بريطانيا الاستعمارية الحرب على البويرين عام: (١٨٩٩م) لاخضاعهم لاستعمارها، وخشي غاندي أنه إن رفض المشاركة مع бритانيين في حرب البويرين أن تتضرر قضيته في الهند فدخل في «العنف» لأجل مصلحته القومية! بل عبأ الهنود لدعم العنف البريطاني الاستعماري، وأضخم أمر لافت في ذلك الحدث أنه كان يعتقد بعدلة قضية البويرين أصلاً، لكنه قبل بممارسة العنف المسلح ضدتهم لأجل مصلحة قومه، وقد شرح غاندي بشيء من الخجل موقفه هذا، حيث يقول في سيرته الذاتية:

«عندما أهلت الحرب كانت عواطفي الشخصية كلها مع البوير ...، إن ولائي للحكم البريطاني قادني إلى المشاركة مع бритانيين في تلك الحرب ...، ولقد كنت أعتقد آنذاك أن الهند لا تستطيع أن تحقق تحررها الكامل إلا ضمن الامبراطورية البريطانية، ومن خلالها ...، وهكذا حشدت أكبر عدد ممكن من أصدقائي ...، والواقع أن الصلات التي نشأت بيننا وبين البيض، خلال الحرب، كانت من أحمل الصلات، فقد احتكينا بالآلاف من الجنود البريطانيين، لقد كانوا وديين معنا، شاكرين لنا وجودنا هناك لخدمتهم»^(١).

(١) غاندي، «قصة تجاري مع الحقيقة»، ترجمة: منير البعبكي، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، (١٩٨١م): (٢٥٣-٢٥١).

حسناً.. لنسجل ها هنا هذه المعطيات: إن غاندي كان يؤمن بعدالة قضية البويرين، ولكنه لأجل مصلحته القومية دعم الحرب البريطانية الاستعمارية المسلحة ضد البويرين، وحشد الهنود لدعم العنف البريطاني الاستعماري، وحكي ذكرياته الجميلة مع الجنود البريطانيين في حربهم المسلحة العنيفة.

ومن الحجج التي أضل فيها غاندي المساحة التي يجوز فيها العنف مقارنته التي قال فيها: «أنا أعتقد فعلاً أنه إذا كان الخيار فقط بين الخَور والعنف، فإني سوف أوصي بالعنف»^(١).

كما أنَّ غاندي بدأ يُظهر اللَّين مع الدفاع عن النفس بـ«السلاح» حين انفجر الصراع الإسلامي الهنودسي حيث قال غاندي:

«كان الناس سابقاً ينتصرون لي حين كنت أعلمهم كيف يواجهون البريطانيين المسلمين بدون أسلحة، ولكن هذه الأيام بلغني أن فكرتي عن اللاعنف يمكن أن تكون غير مجده في مواجهة هذا الجنون الاجتماعي، ولذلك؛ فإن الناس يجب أن يسلحوه أنفسهم للدفاع عن النفس»^(٢).

كما أنَّ غاندي نفسه أطلق عبارة جدلية ذهب الباحثون في تفسيرها كل مذهب، حيث قال: «لو كان معنا قنبلة ذرية، لاستعملناها في مواجهة الانجليز»^(٣).

(١) Atack, *Nonviolence in Political Theory*, Edinburgh University Press, P. 161.

(٢) Pyarelal, *Mahatma Gandhi: The Last Phase*, Navajivan Publishing House, 1956, Vol. II, p. 326.

(٣) Ibid.

ومن المستغرب أن غاندي كان له لقاء معروف بموسوليني ، ومراسلات ، وأبدى إعجابه به .

وكل هذه المواقف ونظائرها حاول محبو غاندي لاحظاً تأويلها لتغريغها من دلالتها على تأييد أي شكل من أشكال العنف ، وهي شواهد يستعملها نقاد غاندي لرفض أيقنته كنموذج للسلمية المطلقة .

وبسبب كون الدولة الغربية دولة لا تفهم السلمية المطلقة أصلاً ، بل هي دولة منغمسة في العنف حتى القاع ، وتتنافس الدول الغربية في امتلاك السلاح الأفتك والأكثر إبادة بجيوشها الجرارة ، سواءً في الحروب العالمية بين الغربيين أنفسهم ، أو في حروب الاستعمار بين الغربيين والشرق المسلم ، ولذلك ؛ فإن الصحافة الغربية حين ألقى غاندي بعض محاضراته في أوروبا عن اللاعنف أمطرته بوابل من التهكم والسخرية ، وخصوصاً حين نصح البريطانيين أن يواجهوا الغزو النازي باللاعنف ، فانفجر عليه النقد البريطاني ، ووصفوا كلامه بأقذع العبارات ، حتى أن غاندي نفسه أبدى امتعاضه ونسب للصحافة الغربية أنها حرّفت كلامه ! ومن نقل نماذج طريفة من تهكم الصحافة الغربية بمحاضرة غاندي استاذ الفلسفة الفرنسي جان مولر ، وهو متخصص في اللاعنف ومهمتهم بشخصية غاندي^(١) .

ومن التغرات المظلمة في شخصية غاندي ، موقفه المساند للنظام الطبيقي «Caste system» ، حتى قال بعض الباحثين :

(١) جان - ماري مولر ، «غاندي المتمرد: ملحمة مسيرة الملح» ، ترجمة: محمد عبد الجليل دار معابر ، (٢٠١١م).

«لماذا ساند غاندي النظام الطبقي على الرغم من بنائه التقسيمية؟ يعزّو أميدكار ذلك إلى الحسابات السياسية الضيقة لغاندي»^(١).

وهناك بعض اليساريين يفسرون موقف غاندي في دعم العنف البريطاني ضد البوير، وموقف غاندي في مساندة النظام الطبقي، أن ذلك كله بسبب علاقة غاندي التمويلية بالطبقة البرجوازية الهندوسية، وأنّها بسبب كونها تموله فهي وبالتالي تحكم في دائرة خياراته السياسية، وهذا تفسير مطروح على كل حال، لا يعنيها في شيء، وإنّما الذي يعنيها هو الواقع ذاتها.

ومن المواقف الخرقاء لغاندي أنه تبعاً لاعتقاداته النباتية الخرافية في منع أكل اللحم كاد أن يهلك زوجته حين منع الطيب من إطعام زوجته المريضة بشيء من منتجات اللحوم حيث يقول غاندي:

«اجتمعت إلى الطيب الذي أدلني إلى، في هدوء، بهذا النبأ: «كنت قد أعطيت زوجتك السيدة غاندي مرق لحم البقر عندما هاتفتك»، فقلت: «لا، أيها الطيب، أنا أدعو هذا خيانة»...».

ثم قال غاندي للطيب: «أنا لن أسمح لزوجتي بأن تعطى اللحم، أو لحم البقر، حتى ولو كان هذا الرفض معناه موتها، إلا إذا رغبت بذلك».

وكانت زوجة غاندي غير قادرة على الحديث، ومع ذلك ذهب غاندي واستشار زوجته المريضة، فصادقت على رأي غاندي بالامتناع عن أكل اللحم، فقال الطيب لغاندي:

(1) Chakrabarty, *Social and Political Thought of Mahatma Gandhi*, Routledge, 2006, p. 110.

يا لك من رجل غليظ القلب! كان ينبغي أن تخجل من مباحثتها بهذه المسألة وهي في حالتها الحاضرة^(١).

والحقيقة: أنَّ الدراسات والمقالات الحديثة كشفت أوجهًا لغاندي يجهلها كثير من دعاة المدينة المادية، نظرًا لاعتمادهم على الكتب المنافية للسطحية.

والمراد أن الفكرة المنسوبة نظرياً لغاندي عن «اللاعنف» أنَّها فكرة خيالية لا يوجد دولة اليوم في الغرب أو الشرق تأخذ بها، فكل الدول الغربية والشرقية تتنافس في جيوشها وأسلحتها، كما أنَّ غاندي نفسه تخلى عن اللاعنف في الأوقات التي رأى حينها مصلحته في سلوك طريق العنف! وبكل اختصار هذا جزء من الصورة المظلمة المغيبة لغاندي، الذي يرفع في مواجهة آيات الجهاد في كتاب الله!

وأتمنى أن لا يفوتنا في مثل هذا الموضوع التبيه إلى أن مواجهة المحتل بالإثخان والشريد ونحوها لا تعني الإخلال بأخلاقيات الجهاد الشرعي، كاستهداف أمن البلدان الإسلامية، أو انتهاك فريضة الله في المعاهد والمستأمن ومن له شبهة أمان، فهذا انحراف عن الجهاد الشرعي الشريف لا يخالف في ذلك أحد من فقهاء الإسلام المتقدمين أو المعاصرین ولله الحمد، وإنما الموفق من أخذ الكتاب كله ولم يقع في تبعيشه، فعمل بشرعية الإثخان والشريد، وراعى حقوق معصومي الدماء من المسلمين والمعاهدين والمستأمين ومن لهم شبهة أمان، فإن التحرز في الدماء عنوان الديانة.

(١) غاندي، «قصة تجاري مع الحقيقة»، ترجمة: منير البعليكي، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، (١٩٨١م): (٣٧٤ - ٣٧٥).

بل ما أقرب أن يقال - والعلم عند الله - أنه ما استطاع أهل الأهواء
اليوم على الدعوة إلا بشئ معصية الله في انتهاك أخلاقيات الجهاد الشرعي،
فبعد أن كان أهل الدعوة في منعة لا يرقى إليهم الشك أصبح الكثير منهم
اليوم موضع الارتياب والرقابة، وتسليط عليهم كثير من أهل الباطل بالتعيير
والتشنيع، وما أكثر ما تسبب معصية فردية في ابتلاء عام يطول الآخيار
وأفاضل الناس، ولذلك لما عصى الرماة هدي الله في الجهاد سلط الله
الكافر حتى نالوا من رسول الله وكبار أصحابه، فكسرت رياعيته وشجع في
وجهه عليه السلام، ودخل في وجنته الشريفة حلقتان من حلق المغفر، كما قال عليه السلام :
«وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَنَّكُمْ مَا تُحِبُّونَ» [آل عمران: ١٥٢].

وفي وقعة حنين لما تسررت معصية العجب إلى بعض الأفراد ابتلى الله
ال المسلمين أفالصلهم ومن دونهم فضاقت عليهم الأرض بما رحب، كما
قال عليه السلام : **«وَيَوْمَ حَنِينٍ إِذَا أَعْجَبْتُمُوكُرِثْكُمْ فَلَمْ تُقْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ**
عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَجَبْتُ» [التوبه: ٢٥].

فهذه العمليات المنحرفة التي استهدفت أمن البلدان الإسلامية،
واستهانت بضوابط الشريعة في عصمة الدماء، تسببت في تشويه الجهاد
الملتزم بأخلاقيات الجهاد الشرعي وقيمته السامية، حتى أصبحت لا تقاد
تقوى من ينسب باسمه خوفاً من أن يجر بتهمة الإرهاب، وجرأت كثيرة من
السفهاء على أن يستهينوا بشيء من مضامين الوحي ما كانوا يتجرؤون على
الإعلان ببنائها، فـأي شئم لتلك العمليات أكثر من ذلك؟!

فهذه سُنة كونية لآثار المعااصي على الدعوات لا يستوعبها العقل
المادي وإنما يعقلها من امتلاً قلبه يقيناً بالآثار الغيبية، نسأل الله الكريم أن
يتوب علينا جميعاً بواسع مغفرته ولا يؤخذنا بما فعل السفهاء منا.

(١٠) فكرة الكفر السياسي

بعض غلاة المدنية المادية في محاولتهم لاستبعاد صيغة العلاقة الدينية مع الحضارة الغربية يقولون: لا يمكن لنا أن نتعامل مع الغرب بذات الأدوات والصيغ الدينية التي حملها الوحي تجاه الكفار، ذلك أن الواقع الغربي المعاصر يختلف جذرياً عن الكفار قبل هذا العصر، فالكافر في سابق العصور كانوا يناهضون النبوات والدعوات بداعي دينية محضة، أما المؤسسة السياسية الغربية في هذا العصر فهي تتحرك وتخطط بداعي مصلحية لا دينية محضة، فهي تراقب الحراك الإسلامي بداعي إمبريالية لا دافع عقائدي، بمعنى آخر إنه كفر سياسي، وليس في حقيقته كفر عقدي.

ولذلك؛ فكلما رأوا مُتحدثاً عن المجازر الغربية يتحدث بلغة دينية عقدية، يقولون: هذه صراعات سياسية، فلا ت quamوا الدين فيها.

وهم يظنون بذلك أن هذا التصور يبني عليه استبعاد القراءة الدينية والتعامل الديني مع المجتمع الغربي، وأن علينا أن نواجه الدوافع المصلحية بداعي مصلحية مماثلة، لا أن نواجه الدوافع المصلحية بموقف ديني أو عقائدي.

والواقع: أن منشأ الخلل في هذه الأطروحة ليس في تصور دوافع

المؤسسة السياسية الغربية المعاصرة، وإنما في الآثار التي توهموا أنها تبني على هذا التصوراً ولم يفهموا «حقيقة الكفر» في الإسلام، بل كثير منهم يظن أنه يناقش مسألة في سوق الأفكار العام، وما علم أنه دخل دكان الإرجاء وهو لا يشعر.

فالمؤسسة السياسية الغربية هي مؤسسة كولونيالية/ استعمارية ليس في ذلك شك، لكن هل من قاوم الدين باعتباره يهدد مصالحه لا تخف منه موقف ديني؟ هذا التصور المختل نابع من الجهل بدلائل القرآن حول دوافع الكفار أساساً، فجمهور الكفار الذين تحدث الله عنهم، وقص لنا خبرهم، وشرع لنا مناصلتهم، وكشف لنا سوء مصيرهم؛ لم يكونوا مدفوعين أصلاً بقناعات دينية محضة، بل إنما قاوموا النبوات والدعوات وأتباع الرسل؛ لأنهم رأوا في الدين ما يهدد مصالحهم الدنيوية، كمصلحة الاحتفاظ بالنفوذ والرياسة، أو تهديد مصادر الثروة، أو الحمية للأباء، أو الحسد العرقي، أو غيرها.

ومع ذلك كله فقد اتخد القرآن منهم موقفاً دينياً برغم أنهم مدفوعون في كفرهم بدوافع مصلحية مادية، بل إن هذا هو جوهر الابتلاء الديني بين الإيمان والكفر، وهو التنازل عن شهوات الدنيا ومصالحها من أجل الدين! وانظر إلى رموز الكفار في القرآن الكريم تجد ذلك واضحاً يائناً، فهذا فرعون وقارون وأهل الكتاب وأبو جهل وغيرهم إنما كانت دوافعهم للكفر دوافع مادية، وليس دوافع عقائدية محضة.

حتى إن من المسائل التي تثار في هذه الأجواء المتأثرة بالعلمانية تساؤلهم: هل حروب الغربين على الدول المسلمة هي حروب دينية؟ أم حروب سياسية/ اقتصادية؟

وأصل هذا السؤال ناشئ عن فهمهم المغلوط لـ (حقيقة الكفر) في الشريعة، حيث توهموا أن الكفر هو التكذيب والجحود الاعتقادي فقط، أما محاربة الإسلام لدروافع مصلحية فهذا ليس ديناً، بل سياسة واقتاصاداً ومصلحة ونحوه، وهذا عين بدعة الإرجاء، وسيبه عدم تدبر قصص الكفار في القرآن، وقد لاحظ ذلك الإمام ابن تيمية، فقال في رده على بدعة الإرجاء في كتاب «الإيمان»:

«وَعَامَةٌ مِّنْ كُذَّابِ الرَّسُولِ عَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ مَعَهُمْ، وَأَنَّهُمْ صَادِقُونَ، لَكِنْ إِمَا لَحْسَدِهِمْ، إِمَّا لِإِرَادَتِهِمُ الْعُلُوُّ وَالرِّيَاضَةِ، إِمَّا لِجَهْبَمِ دِينِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِ، وَمَا يَحْصُلُ لَهُمْ بِهِ مِنَ الْأَغْرِضِ كَأَمْوَالٍ وَرِيَاسَةٍ وَصَدَاقَةٍ أَقْوَامٍ وَغَيْرِ ذَلِكِ؛ فَيُرِونَ فِي اتِّبَاعِ الرَّسُولِ تَرْكَ الْأَهْوَاءِ الْمُحْبُوبَةِ إِلَيْهِمْ، أَوْ حَصُولَ أَمْوَالٍ مَكْرُوَّهَةٍ إِلَيْهِمْ؛ فَيَكْذِبُونَهُمْ وَيَعَادُونَهُمْ، فَيَكُونُونَ مِنَ الْكُفَّارِ النَّاسُ، كَإِبْلِيسِ وَفَرْعَوْنَ، مَعَ عِلْمِهِمْ بِأَنَّهُمْ عَلَى الْبَاطِلِ، وَالرَّسُولُ عَلَى الْحَقِّ، وَلَهُذَا لَا يَذْكُرُ الْكُفَّارُ حِجَّةً صَحِيحَةً تَنْدَحُ فِي صَدْقَ الرَّسُولِ، إِنَّمَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى مُخَالَفَةِ أَهْوَاهِهِمْ كَقُولِهِمْ لَنْوَحٍ ﴿٤١﴾ قَالُوا آتُوكُمْ لَكَ وَاتَّبِعْكَ الْأَرْذَلُونَ ﴿٤٢﴾، وَمَعْلُومٌ أَنَّ اتِّبَاعَ الْأَرْذَلِينَ لَهُ لَا يَنْدَحُ فِي صَدْقَةٍ، لَكِنْ كَرِهُوا مُشَارِكةُ أُولَئِكَ، كَمَا طَلَبَ الْمُشَرِّكُونَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ إِبَادَةَ الْمُضْعَفَاءِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿٥﴾ وَلَا تَنْظِرِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْفَدْعَةِ وَالْكَثِيرِ يُرِيدُونَ وَجْهَهُمْ﴾، وَمِثْلُ قَوْلِ فَرْعَوْنَ: ﴿٦﴾ أَتُؤْتُمُ لِيَكُنْ وَثِنَّا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَيْدُونَ﴾، وَمِثْلُ قَوْلِ مُشْرِكِي الْعَرَبِ: ﴿٧﴾ إِنْ تَنْجِعَ الْمُهَاجَرَ مَعَكَ تُنْخَطَفَ مِنْ أَرْضِنَا﴾، قَالَ اللَّهُ - تَعَالَى -: ﴿٨﴾ أَوْلَمْ تُمْكِنْ لَهُمْ حَرَمًا إِمَّا يَجْعَلُ إِلَيْهِ شَرِّكَ كُلِّ شَقِّ وَرِزْقًا مِنْ لَدُنَّكُ﴾، وَمِثْلُ قَوْلِ قَوْمِ شَعِيبٍ لَهُ: ﴿٩﴾ أَصَلَّتُكَ ثَمَرَكَ أَنْ تَنْزَكَ مَا يَعْبُدُ إِنَّا أَنَا أَنَا أَنَّ نَقْعَلَ فِي أَنْوَافِنَا مَا نَشَّرَّ﴾، وَمِثْلُ قَوْلِ هَامَةِ الْمُشَرِّكِينَ: ﴿١٠﴾ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا إِبَاهَنَا عَلَى أَنْتُمْ وَإِنَّا عَلَى مَا تَرِهِمْ مُمْهَدِنَ﴾، وَهَذِهِ الْأَمْوَالُ وَأَمْثَالُهَا لَيْسَ حُجَّاً

تُقدّح في صدق الرسول، بل تبيّن أنها تخالف إرادتهم وأهواءهم وعاداتهم؛ فلذلك؛ لم يتبعوهم، وهو لاء كلهم كفار»^(١).

فهذه النماذج القرآنية لرؤوس الكفار في القرآن، والتي استعرض بعضها أبو العباس ابن تيمية، تكشف للباحث الموضوعي أنه لا يكاد يوجد كافر يقصد الكفر لاعتقاد محس خالص فقط، بل لا تكاد تجد الكافر إلا مدفوعاً بشهوة ومنفعة ومصلحة سياسية أو اقتصادية أو غيرها، كما صور القرآن أحوالهم ودوافعهم، وفي آية واحدة شملت أغلب أحوال الكفار يبيّن القرآن فيها دوافع الكفار الدنيوية فيقول: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ أَسْتَحْبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٦﴾» [النحل: ١٠٧].

فهذه الآية العظيمة تكشف أن دوافع الكفار أصلاً دنيوية، وليس بالضرورة أن تكون جحوداً اعتقادياً محضاً، فتدبر في هذه الآية كيف يجعل القرآن المصالح الدنيوية هي سبب كفرهم، وقارنه بالمعاصرين الذين يجعلون حرب الكفار للإسلام لأجل المصالح الدنيوية هو أمر خارج الاعتبار الديني! وتبعاً لهذا الوهم؛ فإنَّ الملاحظ لدى دعاة المدنية المادية أنهم لا يكفرون إلا من قصد الكفر، وقد أدى أن يكون كافراً! ولا يميزون بين «قصد الفعل» الذي هو من متطلبات ثبوت التكليف، وبين «قصد الكفر» الذي هو أصلاً نادر، وخلاف واقع الكفار في القرآن، ولذلك قال ابن تيمية في عبارة من عيون تحليلاته:

(١) ابن تيمية، «الإيمان»، تحقيق: الألباني، مكتبة أنس بن مالك، (١٤٠٠هـ)، (ص ١٨٠).

«وبالجملة: فمن قال أو فعل ما هو كفر كفر بذلك، وإن لم يقصد أن يكون كافراً،
إذ لا يقصد الكفر أحد إلا ما شاء الله»^(١).

والمراد أن الأطروحة التي تقول: إن «حروب الغربين للإسلام ليست حروب دينية، بل سياسية واقتصادية» إنما هي نابعة من تصور مغلوط وهو أن الكفر هو الاعتقاد الممحض الخالص الذي لا تدفعه دوافع سياسية واقتصادية ونحوها، وهذا هو عين بدعة الإرجاء، ومن أسباب هذا الغلط غياب تدبر قصص الكفار في القرآن، ومن المواضع المتميزة في رصد دوافع الكفار في القرآن ما ذكره ابن القيم في «مفتاح دار السعادة» حيث ذكر منها: الحسد والكبير، والرياسة والملك، والشهوة والمال، ومحبة الأهل والأقارب والعشيرة، ومحبة الدار والوطن، والإلف والعادة والمنشأ، وذكر لكل واحد منها شواهد ونماذج^(٢)، وتدبر قصص الكفار في القرآن مطهرة من الإرجاء.

(١) ابن تيمية، «الصارم المسلول»، تحقيق: الحلاني وزميله، رمادي للنشر، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ): (٣٣٩/١).

(٢) ابن القيم، «مفتاح دار السعادة»، طبعة المجمع: (٢٦٥ - ٢٧١).

(١١) سلطة الغموض

كثير من الشباب المنبهر بأطروحتات دعاة المدنية المادية إذا دخلت معه في حوار حول أعمق قناعاته اكتشفت أنه مأخذ بلغة الخطاب وغموضه المبهر أكثر من حقيقته وبرهنته، وسلطة الغموض على شريحة من القراء هي في الحقيقة ظاهرة معرفية قديمة لا يمكن إنكارها.

ولذلك؛ تجد بعض الكتاب يميل إلى التحليل والتعمير في الكتابة وعدم القصد إلى المعاني مباشرة، حيث يشعر أن طرح الفكرة في قالب مباشر يبدد وهجها، وأن وضع الفكرة في طرق ملتوية يهرب القارئ ويجعله يذعن للنتيجة.

وهذا الإذعان والخضوع للغموض ناشئ عن عدة أسباب، منها أن بعض القراء يسلم لتلك النتائج لظنه أن عدم فهمه فرع عن عيوب الخطاب وأنه فوق إمكانياته، ومنها أن بعضهم يعجبه أن يتميز عن جمهور الناس بشيء ما، فلذلك؛ تبتعد نفسه بالخطاب المعقد حيث يتحقق له فرادة شخصية.

وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى هذه الظاهرة في «درء التعارض»، فقال: «وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد يتبع بها من تعودت نفسه الفكر في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقى للعلم من الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس

أحب إليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور، ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات لما في التفوس من حب الرئاسة، فهذه الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن تقسيمات أو تلازمات أو إدراج جزئيات تحت كلبات، قد يتفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين، وإن كان غير هولاء من أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة لا يحتاج إليها، بل إذا ذكرت عنده مجئها سمعه ونفر عنها عقله، ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يحتاج إلى هذا^(١). بعض القراء يكون قد اعتاد التعقيد فيصبح يتفاعل معه أكثر من الصياغة المباشرة، وبعض القراء يحب التعقيد لما يمنحه من الزهو الداخلي، كما يقول الإمام ابن تيمية في «الرد على المنطقين»:

«فإنَّ من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم، أو ما يمكن غير الأذكياء معرفته؛ لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم، فيحب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات»^(٢).

والحقيقة: أنه لا يذعن أمام سلطة الغموض والتعقيد إلا القارئ ضعيف الشخصية، أما القارئ الواثق؛ فإنه يعتبر التعقيد والغموض عيناً في الكاتب، لا ضعفاً في القارئ، ومن المؤسف أنَّ سلطة الغموض من أشد الأمور تأثيراً على بعض القراء، خصوصاً من يتحاشى التهمة بعدم الفهم، فيظهر المشاكلة حذرًا من الانتقاد، ويظهر ذلك خصوصاً في المصطلحات المعرفية، أو الأصطلاحات المنقوله بتعابير وعرا غير موحية بدلاتها، مع ما ينضاف إلى ذلك من تهويل المتحدثين بها، وفي حالة مشابهة يشرح الإمام ابن تيمية

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم: (٨٦/٨).

(٢) ابن تيمية، «الرد على المنطقين»، تحقيق: الكتبى، مؤسسة الريان، (ص ٢٩٩).

الحالة النفسية لمن ينهزم أمام سلطة الغموض وكيف يقع ذلك فيقول:

«ولكن هؤلاء عدوا إلى الفاظ مجملة مثبتة تحتمل في لغات الأمم معانٍ متعددة، وصاروا يدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم، ثم ركبوا وألقوا تاليقًا طويلاً بنوا بعضه على بعض، وعظموا قولهم وهوئوه في نفوس من لم يفهمه، ولا ريب أنَّ فيه دقة وغموضًا لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المثبتة، فإذا دخل منهم الطالب وخاطبوه بما تغير عنه فطرته، فأخذ يعترض عليهم، قالوا له أنت لا تفهم هذا، وهذا لا يصلح لك، فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحمبة يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل»^(١).

هذا التشخيص الذي رصده ابن تيمية في استعمال المتكلفة لسيطرة الغموض على النفوس بما يحملها على الإذعان في غاية الخطورة بالنسبة لموضوعنا هنا، فهذا النص التيمي يتضمن كثيًراً مدهشاً لتقنيات المتكلفة في بسط نفوذهم الفكري، وقد رأينا هذه الحالة النفسية كما رأينا الشمس في رابعة النهار، فكم من شاب متطلع للثقافة قرأ في كتب الفلسفة المعاصرة أو المستعرية، واصطدم بمصطلحات ملتبسة، فواراة الدلالات المحتملة، أو ذاتية التعريف، أي: إنَّ المؤلف هو نفسه الذي صَكَّها دون التعريف المسبق بها، أو لها رنين الخواجة؛ فاستحينا أن يعترض بعدم فهمه لهذه النصوص المحيزة، فأظهر الموافقة على النتائج والمالات، بل وشاكل سلوكيات قراء هذه الكتب؛ ثللاً ينسبوه لعدم الفهم!

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم: (١/٢٩٥).

بل هل تصدق أن بعض هؤلاء الشبان قد يعتقدون الزندقة من باب التزيين والمشاكلة والتناعيم مع هذه الشريحة بسبب انكساره أمام أزيز الرطانة المصطلحية وأسماء الأعلام الأجنبية الغربية، وهذا بالضبط ما وصفه أبو حامد الغزالى، فحين تعامل أبو حامد مع شريحة من المنبهرين بالفلسفة في عصره بما أداهم لمناقضة الشريعة لاحظ أنهم غير مدركون لحقائق هذه الأفكار الفلسفية، وإنما غاية الأمر أنهم مندهشون من أسماء الفلاسفة الرنانة، فيتباهون بهذه الأفكار لكي يكتسبوا هوية مستمدّة منهم، حيث يقول أبو حامد:

«لأنني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراك، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، وإنما مصدر كفرهم سماهم أسماء هائلة، كسفراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، واطناب طوائف من متبعهم في وصف عقولهم ودقة علومهم، وأنهم مع رزانة حقلهم متذرون للشارع، فلما قرع ذلك سمعهم، تجملوا باعتقاد الكفر، فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمّل برُك الحق تقليداً، وبالله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهوة، فليس في سجيتهم حب التكاليف بالتشبه بذوي الصلالات»^(١).

وهذه العبارة التي قالها أبو حامد «فتجملوا باعتقاد الكفر» هي من عيون عباراته رحمة الله، وهي تشير إلى مفهوم نفسي وهو «التجمّل بالتزنّدقة» أو «التزيين بالضلالة» عند بعض المنهزمين، ظنّاً منهم أنّهم إذا شابهوا الفيلسوف الكافر في سلوكياته، فكأنّما شاركوه في جاه ذكائه وإمكانياته التنظيرية! أو

(١) الغزالى، «تهاافت الفلاسفة»، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، (١٤٢٤هـ)، (ص ٤١، ٤٢) مختصراً.

أنهم إذا شاهدوا المجتمعات الغربية سلوكياتهم المنحلة، فكأنما شاركوها
مكانة علومها المدنية المادية المتقدمة!

ويبدو أنَّ هذه الحالة النفسية هي في جوهرها الداخلي نوع من العبودية
الخفية؛ فإننا نرى أتباع الملوك والرؤساء والأثرياء يتشبهون بهم ظنًا أن نمط
زِيَّهم فرع عن نفوذهم.

وهذا الانكسار الذي يحدث للمتطلع للثقافة أمام سلطة الغموض سببه
توهم أن الغموض فرع عن العمق، وهذا ليس صحيحاً غالباً، ومن المهم أن
يستوعب المتطلع للثقافة والفكر أن الغموض غالباً هو «استراتيجية كتابية» في
فن الصياغة، فتعويض النص على قارئه وصناعته بصورة مستغلقة، يراد به
إرهاب القارئ، وبث المهابة في نفسه.

وقد تحدث كثير من المفكرين الغربيين عن هذه الحالة من الغموض في
الكتاب الفلسفية والفكرية، وسنستعرض بعض النماذج.

في تعليق شهير للفيلسوف الأميركي المعاصر «جون سيرل» تهكم فيه
على «الغموض المتعمل» لدى الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، يقول فيه
سيرل:

«ميشيل فوكو ذات مرة صور أسلوب دريدا في الكتابة بأنه يمارس «إرهاب
الغموض»، ذلك أن نص دريدا مكتوب بلغة غامضة جداً للدرجة أنك لا تستطيع أن
تستوعب بالضبط ماهي الفكرة؟ لأجل ذلك هو غامض، ثم بعد ذلك إذا أراد شخص أن
يتقد النص يقول له دريدا: «أنت أساط فهمي، أنت مغفل»، من أجل ذلك هذا
إرهاب»⁽¹⁾.

(1) Searl, *The word turned upside down*, NYRB, October 27, 1983.

نستطيع أن نستخلص هنا عدة نتائج: الأول أن قراء متخصصين في الفكر الغربي، كفوكو وسيرل، يعتبرون نص دريدا غامض، وليس القارئ العربي غير المتخصص، والأمر الآخر أنهم يرون أن هذا الغموض «متعمد»، وليس غموضاً فرضته المعطيات الموضوعية للفكرة محل العرض، كما أنَّ هذا الغموض هدفه «إكراه» القارئ على الإذعان، ولذلك أطلقوا عليه هذا المصطلح الذكي «إرهاب الغموض».

وممَّن أكثر من نقد الفلسفه بقضية الغموض والإبهام الفيلسوف الانجليزي برتراند رسل (ت: ١٩٧٠) ومن ذلك قوله عن هيجل مثلاً: «لو بحثنا عن تعريف للفكرة المطلقة عند هيجل؛ لوجدناه من الغموض بحيث يغدو أمراً لا جدوى منه»^(١).

بل إن رسل يرى أن عدم انتشار فلسفة هيجل في فرنسا هو غموض كتابه بالأصل الألماني بشكل يمنع ترجمته بوضوح للفرنسيه، كما يقول رسل:

«أما فرنسا فقد ظلت على وجه العموم غير قابلة للتأثر بفلسفة هيجل، وربما كان سبب ذلك هو الغموض الشديد للأصل، الذي يحول دون التعبير عنه بلغة فرنسيه واضحة المعالم»^(٢).

ويقول رسل أيضاً عن هوایتهيد:

«وفي كثير من الأحيان نجد كتابات هوایتهيد التي تتسمى إلى السنوات الأخيرة من

(١) برتراند رسل، «حكمة الغرب»، ترجمة: فؤاد زكريا، دار عالم المعرفة، (١٩٨٣) م: (٢/١٣٢).

(٢) رسل، «حكمة الغرب»، مصدر سابق: (٢/١٣٠).

حياته شديدة الغموض عسيرة الفهم»^(١).

ومن لهم أدنى اطلاع على الفلسفة الغربية يعلمون أن هайдجر يصنف ضمن ما يمكن تسميته، الطبقة الضبابية القصوى، وهي أعلى النصوص الفلسفية غموضاً متكلفاً، لدرجة الخروج عن سن اللغة أصلاً، حتى قال برتراند رسل:

«والواقع أنَّ فلسفة هيدجر، التي استخدمت مصطلحات غاية في الغرابة، تتسم بالغموض الشديد، بل إن المرء يضطر إلى القول إن اللغة هنا تسير بلا ضابطاً»^(٢).

وهذا الوهم الخطير المنتشر، الذي يقيم علاقة لا واعية بين «الغموض» و«العمق» لم يرصده القراء العرب فقط، بل لاحظه المؤرخون المتخصصون في الفكر الغربي، حيث يقول جون ماكوري في تاريخه للوجودية:

«تفكير الوجودي يحيط به خطر دائم من أن يتحول إلى فكر غير منظم، يحل فيه الانفعال والافتتان الشخصي محل البرهان، وينظر فيه إلى الفموض على أنه عمق»^(٣).

ولم يتحدث ماكوري عن هذا الوهم، أعني توهم أن الغموض عميق، إلا لأنه لمسه فعلًا في كتابات فلاسفة الوجودية، فهو مؤرخ الوجودية والخير بها، وأشار ماكوري إلى خطورة هذا الوهم.

وأشار رسل أيضاً إلى هذه العلاقة المتشوهة بين العمق والغموض، فقال:

(١) رسل، «حكمة الغرب»، مصدر سابق: (٢١٠/٢).

(٢) رسل، «حكمة الغرب»، مصدر سابق: (٢٢٠/٢).

(٣) ماكوري، «الوجودية»، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار عالم المعرفة، (١٩٨٢م)، (ص ١٦١).

«كم من الكتابات الفلسفية ثقيلة، جافة، جوفاء! بل إننا نجد في حالات معينة ما يشبه التقليد الراسخ الذي يقضي بأن تكون الكتابات الفلسفية خامضة معقدة في أسلوبها، حتى تكون عميقة، وهذا أمر مؤسف»^(١).

وهذه الشهادة من فيلسوف بحجم برتراند رسل في غاية الأهمية، حيث لا يعتقد شخصاً بعينه، ولم ينتقد مدرسة بعينها، بل رفع رسل الحكم إلى كامل الحقل الفلسفي، وأشار إلى وجود «تقليد راسخ» في الفلسفة يربط بين غموض الأسلوب وعمق المعنى!

والحقيقة: أن هذا الربط في غاية السذاجة، وهو المسؤول عن التبلُّغ اللغوي في النص الفلسفي الغربي، والهلامية المقصودة في كثير من الكتابات الفكرية.

وربما طرح القارئ تساؤلاً مضمونه: لعل هذا الفيلسوف أو ذاك لا يتعمد الغموض، بل هذا هو أسلوبه ونمط كتابته؟ والحقيقة: أنَّ الذي يكشف التعمد أن هؤلاء الفلاسفة في حواراتهم الإعلامية ينسون أحياناً تعليماتهم وهلامياتهم بسبب عنصر المباشرة في الحوار الإعلامي، وقد اتبَّع إلى ذلك الناقد جون ستروك حيث قال:

«أما فوكو ودريدا فإن درجة صعوبتها أعلى من درجة صعوبة بارت، مع أن كلاً منها قادر على الخطاب المباشر، وهناك جانب صحفي في كتابات فوكو يجعله في لحظات نادرة مفهوماً تماماً»^(٢).

(١) رسل، «حكمة الغرب»، مصدر سابق: (٨٩/١).

(٢) ستروك (محرر)، «البنية وما بعدها»، ترجمة: محمد عصفور، دار عالم المعرفة، (١٩٩٦م)، (ص ٢١).

ويذهب بعض الباحثين إلى أنَّ الغموض في الكتابات الفكرية والفلسفية له وظيفة أخرى، وهي التعمية على الثغرات إذا تورط المؤلف بشج البرهنة، ففي المناطق الرخوة في الكتاب يلجم الفيلسوف لاستعمال المجملات الغامضة لكي لا تصطاده العين الناقدة للقارئ، ولا يستطيع الناقد تثبيت ما يريد المؤلف لمحاكمته، ومنمن يستعمل هذا التفسير للغموض أستاذ الفلسفة الأمريكي سترومبرج (ت: ٢٠٠٤م)، وهو متخصص في تاريخ الفكر الأوروبي، حيث يقول مثلاً:

«من الواضح أن معرفة ماركس بتاريخ الفكر والفعل البشريين أقل بكثير من أن تساند عمومياته الجريئة، ولذلك انعطف إلى استعمال لغة غامضة، بغية إخفاء بعض المشاكل أو القضايا الصعبة»^(١).

وفي مثل هذه المواطن يأتي القارئ العربي البائس فيتهم أن هذا الغموض هو قمة العمق، بينما هو قاع السطحية المستور بالغموض! والحقيقة: أنَّ هذا الاتهام شائع في الثقافة الغربية، وقد لاحص المفكر الاسترالي بيتر سينجر بعض هذه المواقف، وهو متخصص في فلسفة الأخلاق، حيث يقول: «البعض اتهم هيجل بأنه دجال يستر الأفكار الفارغة بالعبارات الغامضة المقصودة بهدف إلقاء مسحة عمق عليها»^(٢).

(١) سترومبرج، «تاريخ الفكر الأوروبي»، ترجمة: الشيباني، دار القارئ العربي، الطبعة الثالثة، (١٩٩٤م)، (ص ٤٤٦).

(٢) Singer, 'Hegel' in: *The Philosophers: Introducing Great Western Thinkers*, Honderich (ed.) Oxford University Press, 2001, p. 132.

وإن كان سينجر لا يظهر الموافقة على هذا التقييم، ولكن هذا النص يكشف بعض المواقف الشائعة في الثقافة الغربية تجاه ظاهرة الغموض الفلسفية، وهو القدر الذي يعنيها هنا، وأما اتهام هيجل بأنه دجال (Charlatan)، فمن المعلوم أنَّ سينجر يشير طبعاً إلى شوبنهاور، فهو الذي اتهم هيجل أنه دجال، وإن كان سينجر لم يصرح، لكنها تهمة مشهورة على أية حال، فاستغنى بشهرتها عن التصريح بمصدرها.

وال موضوعية والإنصاف يتضمنان منا أن نقر بتناقض الغموض والإبهام والهلامية بين النصوص الفلسفية، بل بين أقاليم الفلسفة وأمصار الفكر، فمثلاً، لا نزاع بين مؤرخي الفكر الأوروبي على أن الأجزاء الفلسفية الألمانية هي أكثر من تورط بلعبة الغموض والإبهام والتحبير والتعمية، حتى قال المؤرخ ديورانت: «أصبح الإبهام واللبس موضة فاشية في الكتابة الألمانية»^(١). ويدلي برتراند رسل بقريب من هذه الملاحظة فيقول: «دراسة سارتر المسماة «الوجود والعدم»، وهو كتاب يتمشى تماماً مع الطريقة الألمانية في التأليف، من حيث غموضه الشعري، وغرائبها اللغوية»^(٢).

وأما مؤرخ الأفكار الأمريكي كرين بريتون، وهو صاحب الأطروحة الشهيرة عن تشريح الثورة؛ فإنه يقول في كتاب آخر له عن تاريخ الفكر الغربي: «ما اتصف به كاتب من غموض وإطالة مملة، وهي صفات ألمانية»^(٣).

(١) ديورانت، «قصة الحضارة»، ترجمة: فؤاد أندراؤس، دار الجيل: (٤١/٢٣٧).

(٢) رسل، «حكمة الغرب»، مصدر سابق: (٢/٢٢٢).

(٣) بريتون، «تشكيل العقل الحديث»، دار العين، الطبعة الأولى، (٢٠٠١م)، (ص ١٦٨).

وفي مطلع التسعينات طرح أستاذ الفلسفة البريطاني باري سميث، وهو باحث متشعب التخصصات، ورقة مثيرة في هذا المجال، أبرز فيها رأياً شائعاً - حسب ما يزعم - بين الفلاسفة الأنجلوساكسونيين أنَّ الفلسفة الألمانية «غير قابلة للترجمة» أصلًا (*untranslatable*)، كما يقول باري سميث: «نصوص الفلسفة الألمانية، سواء الكلاسيكية أم المعاصرة، تبدو غير قابلة للترجمة بالمعنى الدقيق، بسبب غموضها الأسلوبي»^(١).

ومدَّ الباحث هذا الحكم - أيضاً - على الفلسفه الفرنسيين المتأثرين بالأساليب الفلسفية الألمانية، وذكر منهم التوسيير ودريدا وليوتارد، ونقل الباحث شكوى كثير من الفلاسفة المتحدثين بالإنجليزية من ضعف جودة الترجمات المتاحة من الألمانية، ونوه الباحث إلى أنَّ الفلسفه الألمانية يكشفون الأفكار المعقدة في جملة واحدة طويلة جداً، فإذا ترجمت للإنجليزية أصبحت غير قابلة للقراءة للقارئ باللغة الإنجليزية لاختلاف معاير تركيب الجملة بين اللغتين! كما أنَّ من أهم العوائق في إمكانية ترجمة الكتب الفلسفية الألمانية - بحسب رأي الباحث - هو توظيف بعض الفلسفه الألمان لـ«اللغة الشعرية» (*poetic language*)، وهي لغة مفتوحة الاحتمالات الدلالية، فإذا كان الشاعر نفسه يصعب عليه تحويل قصيدته إلى نثر في لغته ذاتها؛ فكيف بتحويل لغة شعرية إلى لغة مختلفة أصلًا؟!

ومن المهم التأكيد على أنَّ الباحث لا يقصد استحالة الترجمة بسبب ظاهرة «الفجوة المعجمية» بين اللغات، وهي ظاهرة معروفة ومحل بحث

(١) Smith, *German Philosophy: Language and Style*, *Topoi* 10 (1991), p. 155-161.

ألسني ، بل بسبب الغموض الأسلوبى واللغة الشعرية في الفلسفة الألمانية كما سبق ليوضحه .

وينقل باري سميث أن الفلسفة الألمان بلغ بهم الحال ، ليس إلى تكلف الغموض فقط ، بل إلى الإزراء بالخطاب الفلسفى الواضح ، كما يقول باري سميث : «ه يوم سعى بإصرار إلى الكتابة بطريقة شعبية مبسطة ، ويسبب ذلك نبذة الفلسفة الألمان ، باعتباره خطاباً ضحلاً وصحفياً»^(١) .

وفي خاتمة ورقته طرح الباحث باري سميث تفسيرًا سياسياً لهذه الظاهرة ، وهو أن الفلسفة الألمانية هي محصول أكاديمي أو نتاج جامعات ، بينما الفلسفة في إنجلترا وفرنسا كانت نتاج مناهضة المعارضة الجامعية .

وهذا هو تفسير الباحث على أية حال ، ونحن لا نستطيع أن نؤكده أو ننفي هذا التفسير ؛ لأنَّه يحتاج لفحص موضوعي للمعطيات التاريخية ، كما أنَّ هذه الأطروحة وإن كانت تخدم الدعوى التي نطرحها في هذا الفصل ، إلا أنَّ الموضوعية تقتضي منا الإشارة إلى هواش التصعيد في هذه الأطروحة ، ولذلك ؛ إذا تخلصنا من حواشي المبالغة في هذه الأطروحة ، فستبقى شاهدنا للقضية محل النقاش هاهنا ، وهي أزمة الغموض في الخطاب الفلسفى الغربى ، المتأثر بروح الأسلوب الفلسفى الألماني الهلامي خصوصاً ، لدرجة الحيرة في تعين المراد ونقله للغات الأوروبية الأخرى ، فضلاً عن اللغة العربية .

ويسبب هذا الغموض في النصوص الفلسفية ظهرت معضلة «انتشار المعنى» فيها ، بحيث لا يمكن تعين المراد منها ، وهي التي يمكن تسميتها

(١) Ibid.

أزمة «التذرر الدلالي»، وقد تحدث عالم الفيزياء والفلكي الإنجليزي المشهور جيمس جيتز (ت: ١٩٤٦م) عن نموذج في غاية الطرافة لهذه المعضلة، وجيمس جيتز بالمناسبة ليس شخصية هامشية في المعرفة الغربية، بل هو الذي سمي باسمه القانون الفيزيائي (قانون رايلي - جيتز) (Jeans law-Rayleigh)، وسميت باسمه (كتلة جيتز) (Jeans mass)، وهي نظرية تتعلق بنشأة النجوم، حيث تمثل الحد الأدنى لكتلة السحابة الغازية التي ينشأ عن انكماسها نجم جديد، وكذلك فوهة قمرية (lunar crater) اكتشفت على سطح القمر سميت باسمه (فوهة جيتز)، وكذلك فوهة مريخية (Martin crater) اكتشفت على سطح كوكب المريخ سميت باسمه أيضاً، وله إبداعات خاصة كثيرة في حقل الفيزياء والفلك، والمهم أن جيمس جيتز يضرب مثلاً مشيراً لمعضلة شroud المعنى في النصوص الفلسفية فيقول:

«قد يكون هناك مبرر للتساؤل عما إذا كان كانط نفسه قد فهم أفكاره، وبعد ستة عشر عاماً من نشر «نقد العقل الخالص» كانت مبادئ كانط تثير فوضى شديدة في ألمانيا ... ، وفي هذا التوقيت سُئل كانط عن أكثر شارحيه إلهاماً بالمعنى المقصود، وفي إجابته أشار إلى رجل معين اسمه «شولتز» وضع تفسيراً مبدئياً أضاف إلى تعقيد الأجزاء السهلة من فلسفة كانط، في توسيع متعب، في حين أنه حلَّف الأجزاء الصعبة، واضطُّ بعض العبارات التي كانت واضحة الخطأ، وهكذا بقيت مشكلة اكتشاف معنى ما كتبه كانط بدون حل حتى اليوم، ويخبرنا «جيمس وارد» أنه في العدة (١٨٦٥م)، إلى (١٨٧٨م)، كان هناك على الأقل ست صيغ مختلفة لفلسفة كانط»^(١).

(١) جيمس جيتز، «الفيزياء والفلسفة»، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف، (١٩٨١م)، (ص ٧٦).

هكذا بقي شراح كانط في حيص بيص بسبب الضبابية اللغوية وغموض الصياغة المعتمدة، وفي ثمانية عشر عاماً فقط ظهرت ست صيغ مختلفة لفلسفته!

وهذا الغموض أمر لا يكتمه كانط نفسه، بل هو مصرح به، بل رمى بإشارات متتالية حول عدم عنایته بالوضوح، كقوله في مقدمة كتابه الأشهر «نقد العقل المحسن»: «رأيت أنه من غير المستحب أن أضخم الكتاب بأمثلة وإيضاحات ليست ضرورية إلا من وجهة نظر شعبية»^(١).

وكما ذكر باري سميث أن الفلسفه الانجلوساكسونيين يجأرون بالشكوى من ضعف كفاءة ترجمة الكتب الفلسفية الالمانية للإنجليزية، فهذا موجود عندنا في العربية أيضاً، الواقع: أنَّ كثيراً من الشبان المتعلمين للثقافة إذا قرؤوا الكتب الفلسفية المترجمة فلم يستوعبواها، ظنوا أنها معانٍ دقيقة تفوق مستوى فهمهم، ولا يدور بخلدتهم أن هذا قد يكون بسبب تحذلق كاتب النص الفلسفى، وعجز المترجم عن الفهم، ولذلك ظهرت الترجمة بهذا الشكل المبهِّم! وتبعاً؛ لذلك يقعون في الهزيمة والإنكسار أمام استراتيجية الغموض هذه، ويجب أن نبرهن للقارئ العربي خطأ هذا السلوك، وضرورة ثقته بنفسه.

فالواقع: أنه كما اشتكي أساتذة الفلسفة الأنجلوساكسونيين من ضعف ترجمة الكتب الفلسفية الالمانية للإنجليزية، فقد اشتكي - أيضاً - أساتذة الفلسفة العرب من عدم فهمهم للكتب المترجمة! وسنذكر بعض النماذج:

(١) كانط، «نقد العقل المحسن»، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، (ص ٢٨).

يقول أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بالرباط، محمد عابد الجابري : «أنا شخصياً عندما أقرأ كتاباً ترجم في هذا العصر إلى العربية في موضوع فلسفى لا أفهمه»^(١).

ويقول الكاتب والمترجم المتخصص في الفلسفة، هاشم صالح : «وأتذكر أنني كنتأشعر بالألم والحزينة عندما كان يقع بين يدي كتاب مترجم، ففي معظم الأحيان لم أكن أفهم ما يقوله بالضبط»^(٢).

بل من أعجب الطرائف التي وقعت في ترجمة الكتب الفلسفية والفكرية، أن المفكر المغربي عبد الله العروي كتب كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» عام : (١٩٦٧م) باللغة الفرنسية، ثم ترجمه محمد عيتاني للعربية عام : (١٩٧٠م) وقدم لهذه الترجمة العربية ماكسيم رودنсон، وكل ذلك بالتنسيق مع المؤلف طبعاً، وجميع هذا لا عجب فيه، ولكن العجيب حقاً أن العروي نفسه اعترف - برغم أنه المؤلف - أنه لم يفهم الترجمة العربية لكتابه ! وأنها طلاسم لم يستطع استيعابها ، حيث أورد العروي لاحقاً بعض المقطوع من الترجمة العربية لكتابه ثم قال : «هذه الغاز لا أجد سبيلاً إلى حلها ، مع أنني كتبت الأصل ، فكيف استطاع غيري أن يفهمها !؟»^(٣).

فهو لاءُ أئمة الفلسفة في العالم العربي الجابري والعروي وهاشم

(١) محمد عابد الجابري، «التراث والحداثة: دراسات ومناقشات»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، (١٩٩٩م)، (ص ٢٥٣).

(٢) هاشم صالح (مُترجم ومقدّم)، «أين هو الفكر الإسلامي، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال»، مقدمة هاشم صالح، (ص ١).

(٣) العروي، «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، (١٩٩٩م)، (ص ٩).

صالح يعلنون أنهم لا يفهمون الكتب الفلسفية المترجمة للعربية، بل العروي
لم يفهم كتابه نفسه!

فأي شاهد على ورطة الغموض في الكتب الفلسفية والفكرية المعاصرة
أكثر من ذلك؟!

ولعلك تجد أشخاصاً يظهرون فهم النص الذي لم يفهمه مؤلفه حذراً من
أن ينسبوا لنقص الفهم الفلسفي وتواضع القدرات الفكرية!

ولو شئنا الدخول في تحليل جوهر الإشكالية الدلالية في الغموض
الفلسي، بمعنى لو أردنا استكشاف الجواب عن السؤال: من أين ينبع
الغموض في مثل هذه النصوص؟

يمكنا أن نقول: إنَّ الجملة اللغوية البسيطة فيها مسند ومسند إليه،
أو تصور وتصديق، أو موضوع ومحمول، أو موضوع وحكم، أو محكوم
عليه ومحكم به، ونحوها، وهي اصطلاحات متقاربة، فالمراد أنك تجد في
الجملة البسيطة كلمة تقدم تصوراً عن موضوع ما، وكلمة أخرى تقدم حكماً
تسنده إلى هذا الموضوع.

فإذا كانت الكلمة التي تقدم تصوراً محتملة لعدة دلالات، والكلمة التي
تقدم حكماً محتملة لعدة دلالات، أصبحنا أمام عدد من النتائج المحتملة
لهذه الجملة، فلو أخذنا بالحد الأدنى من احتمالات الدلالة في كل كلمة،
فافتراضنا أن الكلمة التي تصور الموضوع تحتمل معنين، والكلمة التي تصور
المحکوم به تحتمل معنين، أصبح لدينا في حساب الاحتمالات (٤) نتائج
أو أحکام نهائية، فيختار القارئ أيها الذي يريد المؤلف.

ولنأخذ مثلاً عملياً على جملة بسيطة فيها موضوع وحكم وترد فيها

احتمالات الدلالة، يقول هيجل: «يحافظ الوعي اللامبدل في تشكله نفسه على الطبيعة والأساس اللذين للكون المفترض»^(١).

حيث تقدم هذه الجملة موضوعاً وهو «الوعي اللامبدل»، وحكمًا وهو أنه يحافظ على الطبيعة التي لا «الكون المفترض»، وهما هنا سيرد في ذهن القارئ عدة احتمالات لمعنى الوعي اللامبدل، هل يريد المؤلف بمصطلح «الوعي اللامبدل» أشياء يعيها الإنسان وتبقى تقاوم التغير والتبدل؟ أم يريد المؤلف عناصر فطرية في وعي الإنسان لا تغير ولا تبدل، أم يريد شيئاً آخر؟ هذا هو الموضوع.

وسيرد كذلك نفس التوقع في «الكون المفترض» هل يريد المؤلف العالم الذي انفصمت عنّا فلا نراه؟ أم يريد المؤلف العالم المجرد في الذهن فهو منفصل؟ أم يريد شيئاً آخر؟

فإذا بقي الذهن متراجعاً في معنى الموضوع، ومتراجعاً في معنى المحمول، تضاعفت الاحتمالات في الأحكام النهائية المحتملة، ودخل القارئ فجأة في غابة من الغيم الدلالية.

وليس المقصود في النص الذي نقلناه عن هيجل أنه يستحيل فهمه على أي أحد، بل نريد فقط مجرد «التمثيل» على ثوران الاحتمالات الدلالية في الموضوع والمحمول في الجملة الفلسفية البسيطة، ومن المعلوم أن بعض الأصوليين يفرق بين «المثال»، و«الشاهد»، فالمثال يراد به إيضاح القاعدة في كيفية مجرد افتراض واحتمال وقوعه ولذلك لا يعرض عليه، وأما الشاهد

(١) هيغل، «فينومينولوجيا الروح»، ترجمة: ناجي العوني، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، (٢٠٠٦م)، (ص ٢٩١).

فيعرض عليه إذا لم يكن صحيحاً لأنه لتصحيح القاعدة، كما قال في المنظومة الأصولية الشهيرة مراقي السعود:

«والشأن: لا يُعرض المثال

إذا قد كفى الفرض والاحتمال»^(١)

ولذلك؛ تجد الأصوليين لا يحتاجون لقواعدهم إلّا بـ «الشاهد» راجحة عندهم غالباً، بينما يمثلون لقواعدهم بـ «المثلة» راجحة وغير راجحة عندهم، ذلك أن الشاهد للتدليل والأمثلة للتوصير، ويسبب الغفلة عن هذا المبدأ الموجه للتفكير الأصولي دخل الخلل على من حاول تصور الفروع من كتب الأصول وهي فيه عارية، أو من حاول استخلاص اختبارات وترجيحات فروعية لعالم معين من كلامه في علم الأصول الذي يختلط التدليل فيه بمجرد التوصير، وليس هذا محل إيضاح ذلك.

والمراد أن ما سبق هو حول الجملة إذا كانت جملة بسيطة، وكانت احتمالات الدلالة لكل كلمة في حدتها الأدنى وهو (٢)، فكيف لو كانت احتمالات الدلالة لكل كلمة أكثر من معندين، وكانت الجملة مركبة تتكافف فيها التصورات والتصديقات المتواشجة، لا أصبح القارئ في كل سطر أمام عالم كامل من النتائج والأحكام النهائية المحتملة، لا يدرى أيها يريد المؤلف، ولا أصبح طوال الكتاب يسبح في محيط متلاطم من توقعات

(١) انظر: سيد العلوi الشنقيطي، «نشر البنود على مراقي السعود»، المكتبة العصرية: (٢/٢١٨)، والولاتي، «فتح الودود على مراقي السعود»، دار عالم الكتب، (١٤١٢هـ)، (ص ١٨٠)، ومحمد الأمين الشنقيطي، «شرح مراقي السعود»، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ): (٥٥٥/٢).

المعاني والأحكام^١ وهي التي تدرس في حساب الاحتمالات في علم الرياضيات والإحصاء.

فكلاًما زادت الاحتمالات الدلالية في اللفظة، وزادت الألفاظ المحتملة في الفقرة الواحدة؛ زادت كمية الضباب التي تحجب الرؤية عن القارئ، وصار يسير على قلق وغير يقين بأن هذا هو طريق المعنى المقصود، فيصير مستسلماً منكسرًا لأي يد تمتد له لتنقذه، وهاهنا يكون الكاتب بلغ هدفه في صناعة الإذعان والانصياع المطلوب في نفس القارئ.

ويحسب ما أعلم فإن أكثر المؤلفين العرب غموضاً مفتعلاً هو المفكر السوري مطاع صفدي، المصبوج بأطروحتات فلاسفة الستينات الفرنسية، ومن أمثلة الغموض المفتuel قول مطاع صفدي:

«لعل تغتر انبجاس الفرد، حتى في أخص العحضارات تحسست بترميزه، لا ينجم عن صعوبة هذا الترميز بالذات، بقدر ما يتأنى من أنهوم الفرد كفورية»^(١).

وكتب صفدي مليئة بمثل هذه الجمل الحلزونية، وهذا لا يعني قطعاً أن خلفها عميقاً فكريأً، بل هو يعرض أفكاراً في غاية الابتذال والسطحية بمثل هذه اللغة، لا حظ معه مثلاً هذه الفكرة الساذجة المصبوبة في قالب ملتوي، يقول صفدي: «البيت اختراع مُائِنَّ من البداية، لأنه يشخص إلى حد ما بعض جوانيه»^(٢).

(١) مطاع صفدي، «نقد الشر المحسن: بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم»، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، (٢٠٠١م)، (ص ١٤٥).

(٢) مطاع صفدي، «ماذا يعني أن نفكّر اليوم؟»، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، (٢٠٠٢م)، (ص ١٢).

ألا يستطيع شخص فكاهي أن ينسج على منوال هذه اللغة فيقول مثلاً:
«السيارة ابتكار مابعد حداثوي من البداية؛ لأنها تفرض الانتقال على
الزمان»؟! هل هذه أفكار عميقة أم مبتذلات معلبة في لغة دريدية؟!

وفي موضوع أزمة الاحتمالات الدلالية للفظة الواحدة في باب الترجمة
فمن أطرف ما وقفت عليه في هذا الأمر هو صنيع الأستاذ محمد عبد الهادي
أبو ريدة (ت: ١٩٩١م)، وهو من دهاء المترجمين العرب، ومن أعلم من
أعرف بالتراث الاستشرافي تفصيلياً، فإذا واجهته في الترجمة لفظة تحتمل
عدة معانٍ؛ جعل الترجمة العربية أيضاً حمالة لهذه المعاني، كما يقول في
ترجمته لكتاب فلهاوزن عن تاريخ الامبراطورية العربية، والذي ترجمه عام:
(١٩٥٨م)، حيث يقول أبو ريدة:

إذا كان القارئ في مواضع قبلة قد لا يتحرر أمامه وجه الكلام بسهولة؛ فذلك
مقصود من جنبي، لكي تسمح العبارة العربية بما تسمح به العبارة الألمانية من
احتمالات المعنى؛ لأن المؤلف قد انتقل إلى جوار ريه، وهو وحده القادر على تحديد
معنى كلامه التحديد الدقيق^(١).

فأبو ريدة يعترف أنه تعمد استعمال تعابير محتملة لا تعين المقصود،
بسبب أنَّ العبارة الألمانية كانت أيضاً كذلك، فخرج منها أبو ريدة وجعل
الإشكال بين المؤلف والقارئ! فإذا كان مثل هذا في كتاب فلهاوزن، الذي
ليس فيه غموض متعمد، بل عامة كتب المستشرقين ليس فيها غموض مقصود،
فكيف بكتب الفلاسفة التي يغلب عليها الغموض المتعمد كما سبق أيضاً؟!

(١) انظر مقدمة المترجم في: فلهاوزن، «تاريخ الدولة العربية»، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (١٩٥٨م)، ص (٦).

والذي يبدو لي أن الغموض ليس «ظاهرة حديثة»، ولا هو أيضاً «تيار متصل» تاريخياً، بقدر ما هو موجة أسلوبية تظهر وتخبو بطريقة دورات الأفكار، ذلك أننا نجد في الفكر العربي مثلاً المعركة النقدية لطه حسين وجيله مع ظاهرة شبان المدرسة الواقعية التي كان رأس حربتها تلك الحقبة عبد العظيم أنيس ومحمد أمين العالم، فقد تهكم طه حسين بهم بأنهم يميلون للغموض، فانتفضوا دفاعاً عن أنفسهم وكتبوا مقالات جمعوها في كتاب لاحق قدم له حسين مروءة، ففي أحد فصول الصراع كتب طه حسين مقالة بعنوان «يوناني فلا يُقرأ» تهكم فيها عليهم بمشكلة الغموض، حيث يقول طه حسين :

(والمولم حقاً أنهم يظلون أنهم يقولون كلاماً يُفهم، ويتحدث بعضهم إلى بعض بهذا الكلام ويظلون أن بعضهم يفهم عن بعض ... فإذا لم يفهم الناس منهم رمومهم بالجمود ...، أنا لا أستطيع أن أعرف أو أنكر إلا بعد أن أفهم ...، فاما إذا عرضت علي الطسمات والألغاز فلست منها في شيء، وإنني أشتفق عليهم من هذا العناء الذي لا غناء فيه لمن يقرؤون هذه الطسمات التي لا أستطيع أن أحقق لها رأساً أو ذيلاً^(١) .

والحقيقة أن جوهر الرؤية التي عرضها أنيس والعالم باسم الواقعية في الأدب؛ كانت مجرد «مركسية» للأدب، ولذلك ناسب أن يقدم لكتابهم الذي جمع مقالاتهم حسين مروءة!

حسناً، من الواضح أننا الآن بحاجة إلى تركيز الصورة الكلية لهذا

(١) طه حسين، يوناني فلا يُقرأ، مقالة منشورة في: المجموعة الكاملة لممؤلفات الدكتور طه حسين، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م، ص (١١/٥٨٩-٥٩٠). مختصرًا.

الفصل حتى لا تشتنا الأمثلة والشاهد عن الخطط الذي يسلكها في مبدأ واحد:

رأينا تحليل ابن تيمية لمن يحب أن يمتاز عن الناس بشيء فيحب الطرق الملتوية التي لا يشرك فيها جمهور الناس، وأن البعض تحمله الأئمة من أن يتهم بنقص الفهم للتسلیم وعدم الاعتراض، وشاهدنا كيف رصد أبو حامد الغزالی في عصره من ينهر بتهویل أسماء الفلسفۃ فيتجمل باعتقاد الكفر. ومر بنا مصطلح فوكو «إرهاب الغموض»، وشاهدنا تصريح فلاسفة وفيزيائين ومؤرخين ومتخصصين وأكاديميين غربيين، بغموض النصوص الفلسفية المعتمدة، مثل شهادات: برتراند رسل، وفيورباخ، وديورانت، وسيرل، وجيمس جيتر، وماكوري، وستروك، وسترومبرج، وبريتون، وسينجر، وباري سميث.

وأن الفلسفة الذين يعتمدون الغموض إما للإيحاء بالعمق، أو للتغطية على ثغرات النص التي لم تبرهن بشكل كافٍ.

ورأينا كيف اشتکى أساتذة الفلسفۃ في العالم العربي من عدم فهمهم للكتب الفلسفية المترجمة للعربية كشکوى الجابري وهاشم صالح، بل إن العروي لم يفهم كتابه نفسه لما ترجم للعربية!

ومن اللافت - فعلاً - أن أساطين الفلسفۃ والفكر في العالم الغربي والعربي لا يجدون غضاضة في توجيه اللوم للنص الفلسفی بأنه غامض! بينما كثير من القراء العرب يشعر أن كلامه عن غموض أي نص فلسفی هو نقص في حقه ومعرّة عليه! وأنه يجب عليه أن يظهر فهمه للكتب الفلسفية حتى لا ينجز بتواضع الذكاء!

ولو وضعنا «جاذبية الغموض» و«سحر الإبهام» تحت عدسة المزيد من التحليل، وواصلنا الاستكشاف: لماذا يخضع بعض القراء لذلك؟ فيمكن أن نقول: إن في النفس البشرية دافع مختلف للانصياع والخضوع والتسليم، منها الدافع العقلي الذي تجذبه الحجة المُدرَّكة، ومنها الدافع الجمالي الذي يجذبه ما تلتذ به النفوس وإن لم يدرك حقيقة معناه، وهذا الانجداب للطلاء اللغوي الشكلي ليس مظهراً منفرداً، بل له نظائر في ذات المجال، فمن ذلك - مثلاً - أنني لاحظت من خلال رصد شخصي للانعطافات الفكرية المحلية، أن هناك من الشباب المتطلع للثقافة من يزين مكتبه بالكتب الحداثية، ويكثر من النظر إليها، ويشعر بداعان داخلي وهو يتصفحها، لا لقوة الحجة، وإنما لأنفعاله الجمالي بالإخراج الفني للكتاب، وخصوصاً منذ أحدثت بعض دور النشر العلمانية ثورة في تصميم الكتب، بل وسمعت شخصياً مقارنات بين نمط الإخراج الفني للكتب الحداثية والكتب التراثية، ولعل القارئ يتذكر الآن أنَّ من الأديبات العلمانية في تقزيم الكتب الشرعية وصفها بلون الورق وأنها (الكتب الصفراء)، وهذا أمر مشهور، وقد كنت أظن أن هذه الظاهرة في الانفعال بالإخراج الفني للكتب الحداثية وتأثير هذه الشكليات الطباعية على عقل القارئ؛ أنها ظاهرة ساذجة معاصرة، ولذلك كم كنت مندهشاً حين رأيت بعض المتقدمين في القرن الثالث الهجري يذكر

هذه الظاهرة بعينها:

«وقال إبراهيم بن السندي مرأة: وددت أن الزنادقة لم يكونوا حرصاء على المغالاة بالورق النقي الأبيض، وعلى تخثير العبر الأسود المشرق البراق، وعلى استجادة الخط

والإرث الغاب لمن يخطط، فإني لم أر كورق كتبهم ورقاً، ولا كالخطوط التي فيها خطأ»^(١).

ورواج الفكر العلماني في القالب الطباعي البراق، يشبه رواج الباطل في القالب اللغظي البليغ، كما راجت - مثلاً - المفاهيم الروحانية المنحرفة في الشعر الصوفي الزلال، وقد كان الإمام ابن تيمية متألماً من ذلك كما توحّي عبارته، إذ قال رحمة الله:

«وابن الفارض، من متأخرى الاتحادية، صاحب القصيدة الثانية المعروفة بنظم السلوك؛ وقد نظم فيها الاتحاد نظماً رائقاً للفظ، فهو أخبث من لحم خنزير في صينية من ذهب»^(٢).

وعلى أية حال.. فالهدف الجوهرى من هذا الفصل كله هو «تحرير» القارئ العربي من الهزيمة أمام «ديكتاتورية الغموض»، وتسلیحه بالثقة ضد الإستراتيجيات غير التزية في تعويض النص الفلسفى، وطلسمة الكتابة الفكرية، لإرغام القارئ على الإذعان خوفاً من الطعن في فهمه وقدراته، ولو أنني لم أر ضعافياً كثيرين لحيل التعمية والتحيير والإبهام في الكتابة الفكرية والفلسفية لما تعنتت شرح هذا الفصل والإسهاب في أمثلته.

(١) الجاحظ، «الحيوان»، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، (١٣٨٤هـ)، وعنون المحقق كملة لهذه الفقرة بـ «حرص الزنادقة على تحسين كتبهم».

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٤/٧٣).

(١٢) هل أضاع المسلمون دينهم؟

بعض غلاة المدنية يرى أنَّ كُلَّ ما نحن فيه اليوم من هوان وضعف إنما منشؤه غفلة المجتمع المسلم عن بناء الدنيا، بل إنَّ بعض غلاة المدنية يقول بصرامة: «المسلمون اليوم عَمِّروا آخْرَتَهُمْ وأضَاعُوا دُنْيَاهم»^١ وبعضهم يقول: «تَطَرَّقَ الْخَلْلُ لِلْمُسْلِمِينَ مِنْ جَهَّةِ ضُعْفِ دُنْيَاهمْ لَا مِنْ جَهَّةِ ضُعْفِ دِينِهِمْ»^٢ وبعضهم يقول: «المسلمون اليوم بالغوا في شأن الآخرة حتى تخلُّفوَا»^٣! ونحو هذه العبارات، وهذا التصور ناشئ عن مركبة المدنية والغلو فيها.

وإذا عرضنا هذا التصور على أصول الوحي تبيَّنَ كم فيه من إهانة لحقائق القرآن، فحبُّ الدنيا والعنایة بها هما أصلًا غريزة مركبة في النفس البشرية، ويستحيل بحسب سنن التاريخ أن تحول الأمم الكثيرة إلى ظاهرة زهد شمولي مُظْبِق، كما يتصور غلاة المدنية عن واقع المجتمع المسلم، وقد كشف القرآن عن هذه الغريزة البشرية في قوله تعالى: ﴿رَبِّنَا حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النَّسَاءِ وَالْأَنْوَافِ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقْنَاطَرَةِ مِنَ الدَّهَرِ وَالنَّصْكَةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْكَمَىِ وَالْحَرْثُ﴾ [آل عمران: ١٤].

وقال: ﴿كَلَّا بَلْ تُجْبَوُنَ الْكَيْلَةَ﴾ [القيمة: ٢٠].

وقال: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [الأعلى: ١٦].

بل إنَّ أزكي النفوس البشرية التي تلقت التركيبة النبوية مباشرة طالما عانت من مجاهدة «إشار الدنيا»، وحدّرهم القرآن في كثير من المواقع من الالتفات إلى الدنيا، وهم في أوج الاستغلال الاستثنائي بالعبادة والجهاد! فقال ﷺ للصحابة المجاهدين حين اندفعوا يجمعون الغنيمة: ﴿مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

فالله عليك تأمل كيف يقول ذلك لهم، وينبههم إلى التفاتهم إلى الدنيا، وهم في حالة قد جمعوا فيها بين مشهد «التضحيَّة بالنفس في الجهاد»، ومقام «الصحبة لرسول الله ﷺ».

وقال لهم حين مالت نفوسهم للسلم والغداء: ﴿مَا كَانَ رَبِّنِي أَنْ يَكُونَ لَهُ أَنْرَى حَتَّى يُشَغِّلَ فِي الْأَرْضِ يُرِيدُوْكُ عَرَضَ الدُّنْيَا وَأَنَّ اللَّهَ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧].

وقال لهم حين استقل بعضهم مشقة الجهاد: ﴿يَتَأْتِيهَا الْأَذِنَ مَأْتَوْا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْقِرُوا فِي سَيِّلِ اللَّهِ أَنَّا قَاتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيْشَمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَنَعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَبْلُ﴾ [العنود: ٣٨].

وقال لهم حين انتهوا من نُسُكهم، وأخذوا يدعون الله ويلجأون إليه: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ نُسُكَكُمْ فَأَذْكُرُوْا اللَّهَ كَذِكْرُكُمْ بَابَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبِّنَا مَا نَحْنُ فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ [البقرة: ٢٠٠].

فإذا كان «تعظيم الدنيا» غريزة مركوزة في النفس البشرية، وإذا كانت أزكي النفوس البشرية، ومن تلقت التربية النبوية لم تسلم من التفات القلب إلى الدنيا، واحتياج حظ الآخرة في بعض المواطن، بل وهي في أعظم

الموطن كالجهاد والحج، فكيف يقول غلاة المدنية المادية: «إن المسلمين اليوم عمروا آخرتهم وزهدوا في دنياهم حتى تخلفوا»؟! هل يعقل وقوع هذا أصلًا؟!

ثم إنَّه لو صحَّ أنَّ المسلمين اليوم عمروا آخرتهم كما يقوله بعض غلاة المدنية المادية؛ فإنَّ نتيجة ذلك ليس ضياع الدنيا، بل ستكون نتيجة ذلك: النصر والتمكين وأنهمار بركات الموارد الطبيعية، وهذا المعنى الغيبى لا يستوعبه العقل المادى، وإنَّما يعقله قلب المؤمن الذى امتلأ يقينًا بصدق الوعود الربانية، ومن قال بخلاف ذلك؛ فقد عارض محكمات الوحي، وسيأتي الإشارة إلى شواهد ذلك في الفصل القادم.

(١٢) تأجيل نتائج الاستقامة

يحاول كثير من علاة 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 بأنه «الإسلام بلا مسلمين».

والواقع: أن هذا جهل مؤلم بمضامين الوحي ودلائله على الآثار الدنيوية 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: إن الدين لبناء الآخرة فقط والمدنية لبناء الدنيا، أو أن المجتمع الغربي لا يحتاج الإسلام لإصلاح دنياه؟!

فقد أخبرنا الله خبراً قاطعاً لا يحتمل التسفيات وأشكال التأويل أن

الاستقامة تورث التمكين والأمن، كما قال ﷺ: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ مَأْمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا أَسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ دِيْنٌ الَّذِي أَرْتَهُمْ لَهُمْ وَلَيَبْرُئُهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» [النور: ٤٥]. وأكَدَ ﷺ هذا الوعد الرباني في محكمات كثيرة، كقوله: «وَرَبِّيْدَ أَنْ نَعْمَلَ عَلَى الَّذِينَ أَشْضَعُفُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْهُمْ أَيْمَانَةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ⑥» [القصص: ٦٥].

ومن شدة اهتمام الله بهذا الوعد الرباني أخبرنا عن تتابع الأنبياء والكتب السماوية على تأكيده، كما قال: «وَلَقَدْ كَتَبْتَكَ فِي الْأَزْوَارِ مِنْ بَعْدِ الْذِكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادُ الْفَتَكِيلِعُونَ ⑭» [الأنياء: ١٠٥]. وقال عن وعده لأنبيائه السابقين: «وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَاتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ⑮ إِنَّهُمْ لَهُمُ النَّصْرُوْرُونَ ⑯» [الصافات: ١٧١-١٧٣]. وربط الله النصر العسكري على الأعداء بعمارة الآخرة، لا أن عمارتها سبب للهزيمة، كما قال ﷺ: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ مَأْمَنُوا إِنْ تَنْصُرُو اللَّهَ يَنْصُرُكُمْ» [محمد: ٧].

وقال: «وَلَيَسْمَعَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ» [الحج: ٤٠].

وقال: «إِنَّا لَنَصْرُ رُسْلَنَا وَالَّذِينَ مَأْمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» [غافر: ٥].

وقال: «وَكَانَ حَقًا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ» [الروم: ٤٧].

والمنطق المتصفح به في مثل هذه الآيات أن من نصر الله نصره الله، أما المفهوم الذي تضمنته فهو أن من لم ينصر الله، فإن الله سيخذله، وهذا المفهوم ليس مجرد استنباط، بل هو منصوص في محكمات أخرى، كقوله:

﴿وَمَا أَصْبَحْتُمْ بَنِ مُهَبَّةٍ فِيمَا كَسَبْتُ إِنِّي يَكُنُ وَيَعْقُلُوا عَنْ كَثِيرٍ ﴾
[الشورى: ٣٠].

وقال: ﴿أَوْ لَمَّا أَصْبَحْتُمُ مُهَبَّةً قَدْ أَصْبَثْتُمْ مُهَبَّةً فَلَمْ أَنَّ هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ
أَنْفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥].

وقوله: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٧٩].

فحين يقرأ المؤمن هذه المحكمات القرآنية، وكيف يثنى الله مرة بعد أخرى؛ فإنه يشعر بالأسى والألم وهو يسمع بعض الشباب المسلم يردد أن المسلمين عمروا آخرتهم وأهملوا دنياهم.

كما دلت شواهد الوحي الكثيرة على أن الاستقامة الدينية تخلق الرخاء الاقتصادي وازدهار الموارد الطبيعية، كما في قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقَرَى
مَاشُوا وَأَتَقْوَى لَفَدَحَا عَلَيْهِمْ بَرَكَتُ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ٩٦].

وأيقظ القرآن العقل المادي ونبهه على أن الاستقامة تورث الرزق بطريق لا يتبعه له المرء ولا يمكن حسابه بالحسابات المادية الممحضة فقال ﴿وَلَهُ فِي
لِفْتَةِ دِقَّةٍ﴾ ﴿وَمَنْ يَتَّقِيَ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ بَغْرِيْبًا ⑪ وَبِرْزَقًا مِنْ حَيْثُ لَا يَعْتَسِيْبُ﴾
[الطلاق: ٢، ٣].

وهذا شأن عام في الأمم السابقة، فقد قال ﴿لِأَهْلِ الْكَتَابِ﴾: ﴿وَلَوْ أَنَّ
أَنْتُمْ أَقْمَوْتُمُ الْأَتْوَرَةَ وَالْأَنْجِيلَ وَمَا أُنْزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقَهُمْ وَمِنْ تَحْتِ
أَرْضِهِمْ﴾ [المائدة: ٦٦].

وقال نوح عليه السلام لقومه: ﴿فَقُلْتُ أَسْتَغْفِرُ رَبِّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَارًا ⑫
يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ بِمَدْرَارًا ⑬ وَيَمْدُدُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَمَعْنَى وَيَعْمَلُ لَكُمْ جَنَاحَتْ وَيَجْعَلُ لَكُمْ
أَهْنَارًا ⑭﴾ [نوح: ١٠-١٢].

وقال هود عليه السلام لقومه: «وَتَقْوُمُ أَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ
تُرِسِّلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مَدْرَارًا وَزِدْكُمْ قُوَّةً إِنَّ فَرِيقَكُمْ» [هود: ٥٢].

فهذه محكمات الوحي الصريح تتابت على لسان الأنبياء تؤكد أن الاستقامة الدينية من أعظم أسباب الرخاء الاقتصادي وغنى الموارد، وأنا أسوق هذه الآيات، أدرك تماماً أن العقل المادي الذي تشبع بالثقافة الغربية الحديثة لا يطيق ولا يستوعب هذه الوعود الإلهية، ولا يفكر إلا في الآليات الملمسة، والواجب إزاء ذلك أن لا ننجرف مع هذه العقول وتكونها المتتصادم مع مقتضيات الإيمان، وإنما الواجب أن نسعى قدر المستطاع إلى تنويرها بالوحي، ودلائلها إلى تزكية النفوس، حتى تستطيع عقولها أن تترقى من قاع ماديتها السطحية إلى قمم الوعود الإلهية، فتقن بوعده الله تعالى، فمن ذا سيكون أصدق وأبر وعداً من الله جل جلاله؟ ولذلك قال: «وَمَنْ
أَوْفَ بِعِهْدِهِ مِنْ اللَّهِ فَمِنْ 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 غلاة 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 يتجرأ به التطرف ويسمى ذلك تفسيراً ميثولوجيًّا، أي أسطورياً خرافياً.

والواقع: أن هذا التصور يتضمن إهداً وتفسيراً لأحد الركائز القرآنية في تصور التاريخ، فقد كشف القرآن في محكمات صريحة عن أن الخلل

الدینی له عقوبات دنیویة و آخریویة وقد ذکر تفہیم نوعی العقوبة، كما في قوله: «فَإِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» [آل عمران: ۵۶]. وأشار في موضع آخر إلى نوعی العذاب بقوله: «لَمْ يَعْذَبْ فِي الدُّنْيَا إِلَّا يَعْذَبَ الْآخِرَةَ أَشَقُّ» [الرعد: ۳۴].

ومن هذه العقوبات الدنیویة الكوارث الطبيعیة وغلاء الأسعار وشح الموارد وانفراط الأمان وغيرها كثير، كما قال: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْأَرْضِ وَالْبَحْرِ إِنَّمَا كَسَبَتِ أَيْدِيَ النَّاسِ لِيُدْرِكُوهُمْ بَعْضُ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» [الروم: ۴۱]. وبضرب الله لنا مثلاً عن دور الانحراف الدینی في رفع الرغد والأمان، كما يقول: «وَصَرَبَ اللَّهُ مُكَلَّا قَرِيبَةَ كَانَتْ أَمَنَةً مُظْمِنَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغْدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمَّ اللَّهِ فَأَدَّقَهَا اللَّهُ لِيَأسِ الْجُمُوعِ وَالْغَوْفِ إِنَّمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» [النحل: ۱۱۲].

فها نحن نرى أن العقوبات الدنیویة إزاء الانحراف الدینی ليست تفسیراً میثولوجيأً أو خرافیاً، بل هي أحد المكونات الرئيسية لحركة التاريخ في التصور القرآنی.

وي بعض غلطة المدنیة المادية يردد دعوى خلاصتها أن «المعاجلة 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: «وَكُنْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقَرْوَنِ بَعْدِ ثُرُوجٍ» [الإسراء: ۱۷].

ويذكر الله الأمم السابقة وكيف شملهم بنوعي العقوبة الدنيوية والأخروية، فيقول: «كَذَّبُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَنْدَمُهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ١٦ فَإِذَا قَدِمُوا اللَّهُ تَعَالَى فِي الْجَنَّةِ أَكْبَرُهُمْ أَكْبَرُهُمْ [الزمر: 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 ذنوبهم، كما قال: «وَلَمْ يَرَوْا كُمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مَمْكُنَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ تُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا أَسْمَاءَ عَلَيْهِمْ مَدَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْتَهَىَ تَحْرِي مِنْ نَعِيْمِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ» [الأنعام: ٦].

ويسرد القرآن شيئاً من عقوبات الأمم السابقة، فيقول: «فَكُلُّا أَخْذَنَا بِذَنْبِهِ فَيَنْهَمُ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمَنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمَنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا» [العنكبوت: ٤٠].

وانظر إلى مشهد الخراب المرهون الذي يصوّره القرآن وهو يقول: «فَكَلَّا إِنْ مِنْ قَرِيبَةٍ أَهْلَكَنَا وَهُنَّ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَّةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَنْهَا مُعَطَّلَةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ ١٧» [الحج: ٤٥].

فهذه الرؤية التي يتصورها المتعلّقون بالمدنية المادّية تتضمّن أن الإيمان والعمل الصالح والعبودية ليس لها آثار اجتماعية خارجية «متفصلة»، بل آثارها ذاتية «خاصة»، وهذا تصور منافق للمحاكمات القرآنية السابقة، وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى شيءٍ من ذلك، فقال في الصفدية:

«فَقَدْ عِلِمَ بِالاضطهادِ مِنَ التَّقْلِيلِ الْمُتَوَاقِرِ، وَالتجَارِبِ الْمُعْرُوفَةِ، أَنَّ الْأَعْمَالَ الصَّالِحةَ تُوجِبُ أَمْوَالًا مُتَفَضِّلَةً مِنَ الْخَيْرَاتِ فِي الدُّنْيَا، وَأَنَّ الْأَعْمَالَ الْفَاسِدَةَ تُوجِبُ نَقْيَضَ ذَلِكَ، وَأَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - عَذَّبَ أَهْلَ الشُّرُكَ وَالْفَوَاحِشِ وَالظُّلْمِ، كَفُورٌ عَادٌ وَثَمُودٌ

ولوط وأهل مدين وفرعون، بالمعذاب المفصل والمشاهد، الخارج عن نفوسهم، وأكمل أهل العدل والصلاح بالكرامات الموجودة في المشاهدة، وهذا أمر تقر به جميع الأمم، فكيف يُقال إن العبادات والطاعات ليس مقصودها إلّا ما يوجد في النفس من صلاح الخلق؟^(١).

فهذه الدعوى التي يناقشها ابن تيمية تؤكّد أن هذه الأطروحة المزيفة أطروحة قديمة.

بل من التنبّهات البدعة للإمام ابن تيمية توضيحة 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 أنزلَ الله إلّا وقع بأسمهم بينهم»، وهذا من أعظم أسباب تغيير الدول، كما قد جرى مثل هذا مرّة بعد مرّة، في زماننا وغير زماننا»^(٢).

فإذا كانت الاستقامة الدينية تتعلق بها كل هذه التأثيرات الدنيوية الحيوية فهل يجوز للمسلم بعد ذلك أن يقول: إن المسلمين عمّروا آخرتهم وأضاعوا دنياهم، أو إن الدين شرط للنجاة لا النهضة؟

ومما هو شديد الصلة بهذه النّظرة أن بعض غلاة المدنية يتحاشون النظر إلى قوة الكفار على أنها نوع من الإملاء والاستدرج الإلهي لهم، ويميلون إلى النظر إليها باعتبارها نتاجٍ طبيعيٍ لدأبهم وتقانיהם يستحقون نتائجه،

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

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٣٥/٣٨٨).

لَا أَنَّهُمْ مُسْتَكثِرُونَ مِنْ أَسْبَابِ الْعَقَابِ الْإِلَهِيِّ!

والواقع: أنَّ من أظهر قوانين التاريخ التي سطراها لنا الوحي قانون الإملاء والاستدراج الإلهي، فالقوة المادية وتعملق الإمكانيات التي بآيدي الكفار هي نوع من ذلك، كما قال ﷺ: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِعِيَاضِنَا مَسْتَرِجُهُمْ يَنْهَىٰ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦٧﴾ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴿٦٨﴾» [الأمراف: ١٨٢، ١٨٣]. وقال عنمن يكذب بهذا الوحي: «فَقَرْفَ وَمَنْ يَكْذِبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ مَسْتَرِجُهُمْ يَنْهَىٰ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦٩﴾» [القلم: ٤٤].

وقد قص الله علينا طرقاً من ألوان هذا الإملاء والاستدراج الذي ترتجف له قلوب المؤمنين، فقال: «فَلَا تُمْسِكَنَكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْنَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِمَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» [التوبية: ٥٥].

بل تأمل في هذا المشهد المخيف حين يخبر ﷺ بأنه يزيد للمعرض كل شيء ثم يباغته بالعقوبة، كما قال: «فَلَمَّا دَسَّا مَا ذَكَرُوا بِهِ فَتَحَنَّا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَرٍ وَسَعَىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا لَخَذَنَهُمْ بَقْتَهُ» [الأنعام: ٤٤].

وقال: «فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِمْ لَخَذَنَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابُهُ» [الرعد: ٣٢].

وسمعت مرة بعض غلاة المدينة المادية يقول: هؤلاء خطباء المنابر يعذبونا منذ أيام بأنَّ الله سيهلك الكفار وسينصر الإسلام ولم نر شيئاً! بل لا يزال الكفار في تقدم والمسلمون في تراجع، ويدرك الإسلاميون أنَّ البيع مبارك والربا ماحق ولم نر الاقتصاد الغربي الريسي إلا يتعاظم واقتضادنا تنهار، وذكر أمثلة من نحو هذا.

والحقيقة المؤلمة: هي أنَّ هذا الوعد بانتصار الإسلام، والوعيد بسقوط

الكفر؛ ليست قضية فكرية يتبعها الإسلاميون، بل هي وعد ووعيد «إلهي»، وقد نبه الله ﷺ رسلاه وأتباع الرسل إلى أنهم سيواجهون مثل هذا الاعتراض المبطن بالسخرية من وعد الله ووعيده الدنيوي، كما قال: ﴿وَلَئِنْ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِنَّ أَنْتَ مَعْدُودٌ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْسَسُهُ إِلَّا يَوْمَ يَأْتِيهِنَّ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ [هود: ٨].

والاستخفاف بوعيد الله من شعب النفاق الخطيرة على الإيمان، كما قال ﷺ: ﴿فَوَلَذِكَ يَقُولُ الظَّافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب: ١٢].

ولشدة تأثير هذا الكلام في أتباع الرسل، فقد أكد ﷺ على وعده، فقال: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَلِيفًا وَغَيْرَهُ رَسُولُهُ﴾ [إبراهيم: ٤٧].

ولا سيما أن وعد الله ووعيده كثيراً ما يتحقق في اللحظات العرجاء، أو في المشهد الأخير حين يستكمل الله ﷺ سُنَّة الابتلاء والتمحیص، ويمر المؤمن بساعات الشدة، كما قال: ﴿حَقَّ إِذَا أَسْتَيْسَ الرَّسُولُ وَظَلَّمُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذَّبُوا جَاهَهُمْ نَصَرَنَا﴾ [يوسف: ١١٠].

ونبه ﷺ على أن المؤمن قد يمد الله في حياته حتى يشاهد العاقبة بكاملها، وقد يتوفاه الله قبل ذلك، لكن في كلا الحالين فإن الله لا يخالف وعده، كما نبه على ذلك في ثلاثة مواضع من كتابه، فقال: ﴿فَأَصْنِفُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَكِيلًا ثُرِيَّتَكَ بَعْضَ الَّذِي نَعْدُهُمْ أَوْ تَنْوِيَتَكَ فَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ [غافر: ٧٧].

وقال: ﴿وَإِنْ مَا ثُرِيَّتَكَ بَعْضَ الَّذِي نَعْدُهُمْ أَوْ تَنْوِيَتَكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَعَلَيْنَا الْمُسَابَبُ﴾ [الرعد: ٤٠].

وقال: ﴿وَمَا زَرْتَكَ بِعَنِ الَّذِي تَعْدُمُ أَوْ تُنْوِنَكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٤٦].

ونبه الله عباده المؤمنين إلى أن هذا الإمهال الإلهي له حكم كبرى، وليس عجزاً من الله - تعالى الله عن ذلك - كما قال: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُتَجَزِّئِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٧].

ولشدة الافتتان باستمرار الكفار في تقلبهم في قوتهم أشار القرآن إلى عدم الاعترار بهذه الحال، فقال: ﴿لَا يَغْرِنَكَ تَقْلُبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْأَيَّلَدِ﴾ [آل عمران: ١٩٦].

ولذلك كله؛ فقد أمرنا الله أن نجيب على مثل هذا السؤال المتضمن استبطاء الوعد والوعيد بأن المسألة «مسألة وقت»، كما قال: ﴿فَلَمْ يَرِدْ قَرِيبُهُمْ فَتَرِكُوهُمْ فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابَ الظَّرِيرَ الْسَّوِيِّ وَمَنْ أَهْتَدَ﴾ [طه: ١٣٥].

(١٤) نفوذ المخاطبين

الحقيقة: أنَّ مَنْ تَأْمَلَ كَافَةً تِلْكَ الْفَضَائِيَا التِّي نَاقَشَتَهَا فِي الْفَصْوَلِ السَّابِقَةِ فَسُيُّلَاحْظُ أَنَّ بَعْضَ الْمُتَسَبِّينَ لِلْدُعُوَةِ قَدْ قَارَبَ بَعْضَهَا بِحَسْنِ نِيَّةٍ، وَتَحْتَ وَطَأَ الرَّغْبَةِ الْمُلْحَّةِ فِي هَدَايَةِ النَّاسِ، وَتَأْلِيفِ قُلُوبِهِمْ، وَتَحْبِيبِهِمْ فِي الْخَيْرِ، وَالتَّوَدُّدِ لَهُمْ، وَالدُّخُولِ إِلَى قُلُوبِهِمْ مِنْ جَهَةِ مَا تَهْوَاهُ، وَالْمَرْجُوُ أَنْ يَكُونَ أَمْثَالُ هُؤُلَاءِ الدُّعَاءَ تَحْتَ مَظَلَّةِ الْعَذْرِ الإِلَهِيِّ وَالْكَرْمِ الرَّبَّانِيِّ، وَأَنْ يَسَّامِحُهُمُ اللَّهُ عَلَى هُفْوَاتِهِمْ بِحَسْنِ نِيَّاتِهِمْ.

وَلَكِنَّ الْمَأْمُولُ دَوْمًا هُوَ التَّوَاصِيُّ بِالْحَقِّ وَالْتَّوَاصِيُّ بِالصَّبَرِ، حَتَّى لَا يَقْعُ الدَّاعِيَةُ فِي هُوَةِ التَّرْجُحِ مِنْ حَقَّاَنِ الْوَحْيِ، أَوْ التَّدَسِّسِ عَنْهَا مِجَامِلَةً لِوَسَائِلِ الْإِعْلَامِ، أَوْ تَرِيَيْتَا عَلَى أَكْتَافِ الذُّوقِ الْجَمَاهِيرِيِّ الْحَدِيثِ.

وَلَطَالَمَا اشْتَدَ عَجَّبِي وَأَنَا أَتَأْمَلُ آيَاتِ الْقُرْآنِ مِنْ كَثْرَةِ تَبَيْهِ اللَّهِ لَنْبِيِّهِ ﷺ مِنْ مَخَاطِرِ الْوَقْعِ تَحْتَ «سُلْطَةِ الْجَمَاهِيرِ»، وَالْحَقِيقَةُ: أَنَّ الْكَثِيرِينَ يَظْنُونَ أَنَّ الْصَّرَاعَ مَعَ الْهُوَى هُوَ صَرَاعٌ مَعَ هُوَيِّ النَّفْسِ الشَّخْصِيِّ فَقَطُّ، وَلَكِنَّ هَنَاكَ مَا هُوَ أَقْوَى عَلَى الْعَامِلِ لِلْإِسْلَامِ مِنْ ذَلِكَ، إِنَّهُ الْصَّرَاعُ مَعَ «أَهْوَاءِ الْمَخَاطِبِينَ»، وَالرَّغْبَةِ فِي الْاسْتِحْوَادِ عَلَى رِضَاِهِمْ، وَكَسْبِ تَعَاافِفِهِمْ مَعَ الإِسْلَامِ، بَلْ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ يَكُونُ هُوَيِّ الْجَمَاهِورِ أَشَدُّ مِنْ هُوَيِّ السَّاسَةِ عَلَى الدَّاعِيَةِ،

بسبب خفائه، والموفق من كان خصم نفسه فراقبها وفتشها، وجرد النية لرب العالمين، كما قال الإمام ابن تيمية: «فينبغي للإنسان أن يعود نفسه التفه الباطن في قلبه»^(١).

لا أشد على العامل للإسلام من تلك الفتنة التي حذر الله منها نبيه ﷺ وهي فتنة استمالة المدعوين، والرطوخ لهوى المكلفين، والانصياع لضغوط مألهوفاتهم، وتوجيه التعاليم الإلهية بالشكل الذي يرتاحون به ويميلون إليه. فالضعف البشري في تأويل النص باتجاه رضا الناس حقيقة لا يكاد يفلت منها داعية إلى الله، ولو لم تكن هذه الفتنة بهذه الخطورة لكانـت كثرة تحذير الله لنبيه ﷺ منها عبث ينزع القرآن عنه، فكثرة التنبية فرع عن شدة الخطورة، وتنمية التحذير مرة بعد أخرى انعكاس لدحض الطريق ومزلة الأقدام.

ولا سيما إذا كان التحذير والتنبية موجّهاً إلى أكمل من أدى أمانة الرسالة على وجهها، فكيف بمن لا يبلغ ذرة من منزلته في الاصطفاء والتسديد؟!

انظر مثلاً كيف صور الله الجماهير المتلقية وهي تحاول استمالة النبي ﷺ عن مقررات الوحي، وتعده بأن تنساق خلفه وتنصره، فقال ﷺ في سورة الإسراء: «وَلَمْ يَكُنْ لِّقَاتُنُوكُ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكُ لِتُفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرُهُ وَإِذَا لَأْغَدُوكُ خَلِيلًا» [الإسراء: ٧٣].

إنهم على استعداد تام للاتباع والانحراف في جملة المسلمين ولكن

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٢٠/٩).

بشرط واحد، شرط واحد فقط، إنه تبديل «بعض» هذا الوحي الذي لا تروق لهم مضامينه، بعضه فقط!

وقد كشف القرآن في الآية التي تليها مباشرةً أن هذا الاستسلام لنفوذ المخاطبين كان خطراً فعلياً على النبي ﷺ لولا العصمة الإلهية، ولذلك قال ﷺ: ﴿وَلَزِلَّ أَنْ يَبْتَثِنَكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَبَّانًا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٤].

فإذا كان نفوذ المخاطبين كاد أن يبلغ تأثيره سيد المرسلين لولا العصمة الربانية، فكيف يأمن من بعده ذلك؟ كيف يتعامل بعض العلماء والدعاة ببرود تجاه فتنة المدعويين، والله يحذر نبيه ﷺ منها ويُخبره بأن الله ﷺ ثبته؟

وقد أشار القرآن إلى هذا الإلحاح بتبديل الوحي، كما قال ﷺ في سورة يونس: ﴿وَإِذَا ثُنِيَ عَنْهُمْ مَا يَأْتُنَا بِيَتْهِمَّ فَالَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ يُشَرِّهِمْ كَمَا عَيْرَ هَذَا أَوْ يَدْلِلُهُ قَلْ مَا يَكُوْنُ لِيَ أَنْ أُبَيْلِمَ مِنْ تِلْقَائِي تَقْرِيبًا إِنَّ أَنْتَ مُعَذِّبُ الْأَمَّاْمُوْحِيْدُ إِلَيْنِي﴾ [يونس: ١٥].

وذكر الله ذات التنبية إلى خطورة سلطة المخاطبين، فقال في سورة المائدة: ﴿وَأَخْذُرْهُمْ أَنْ يَتَبَثِّثُوكَ عَلَى بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩].
وانظر مرة أخرى مسلسل التخفيضات في تبديل الوحي، إنها صفة على «بعض» الوحي، وليس كل الوحي، إنما هي مجرد تحوير بعض الأحكام والتصورات فقط التي لا تنسجم مع واقع قريش الثقافي والاجتماعي، ولكن الله مع كل ذلك نبه نبيه وحذره وسمى ذلك «فتنة»، وقد أجمع أرباب الطريق إلى الله على أن الفتنة موضع الابتلاء والامتحان والاختبار.

وليس المطلوب فقط هو الامتناع عن التنازل عن بعض مضامين الوحي، بل نحن مطالبون بقدر زائد على ذلك، وهو الفخر بهذه المضامين، والشموخ بها، وعدم الترجح منها، كما قال في مطلع الأعراف: ﴿كَتُبْ أُرْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدِرِكَ حَرَجٌ يَنْهَا﴾ [الأعراف: ٢].

وجعل الرضا بالحكم الإلهي وتصورات الوحي والخلوص من الترجح منها معيار الإيمان، كما قال: ﴿فَلَا وَرِثْكَ لَا يُؤْمِنُكَ حَتَّىٰ يُعَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ يَنْهَا ثُمَّ لَا يَحْسُدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّنَ قَضَيَتْ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [١٥] [النساء: ٦٥].

ففي هذه الآية أكد هذا الشرط للإيمان بأنواع من الأدوات الألسنية لترسيخ المعنى كالقسم، والنفي، والتعقيب، والتكرار، والاسم المطلق، وغيرها من الصيغ اللغوية للتأكيد، حتى جعلها بعض أهل العلم «عشرة مؤكّدات» في هذه الآية! كما هو مرسوط في المطولات العلمية^(١).

وهكذا تمضي آيات القرآن تثني مرة بعد مرة هذا التقى للنبي ﷺ عن خطورة ضغوط أهواء المخاطبين، كما قال في سورة المائدة: ﴿وَلَا تَنْتَقِلْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِيقَ﴾ [المائدة: ٤٨].

وفي لغة تحذير مدوية يضطرّب لها قلب القارئ يقول: ﴿وَلَئِنْ أَتَبْغَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠].

هذا التأكيد الإلهي البليغ المتكرر حول الصراع الشرس بين هذينقطبيين هوى المكلفين، وكتاب الله، وأثر ذلك على الداعية المبلغ عن

(١) انظر مثلاً: ابن القيم، «الصواعق المرسلة»، تحقيق: علي الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الثالثة، (١٤١٨هـ)، (ص ١٥٢).

الله؛ ليس مجرد ملحوظة فكرية تُحتسّى في مقهى ثقافي، بل هي قاعدة عميقة نابعة من عظمة العلم الإلهي بسنن الدعوة وتبلیغ الدين.

ويعيد بِهِ ذات التأكيد على تعارض هذين القطبين الهوى البشري، والوحي الإلهي، فيقول في سورة القصص: ﴿فَإِنْ لَرَأَتْ مُؤْمِنًا يَتَّبِعُ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [القصص: ٥٠].

ويشير إلى ذات التعارض فيقول في سورة الشورى: ﴿وَلَا تَنْبئْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ إِنَّمَاتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ حِكْمَةٍ﴾ [الشورى: ١٥].

والمواضع التي نبه الله نبيه بِهِ فيها إلى خطورة سلطة المخاطبين، وضخامة نفوذهم على الداعية كثيرة جدًا، ومن تدبر هذه المواقف في كتاب الله، وقلب وجوه معانيها، ورأى ما فيها من تكرر الإشارة إلى مشقة مواجهة الهوى البشري على رسول الله بِهِ وتحذير الله من الاستجابة لضغط أهواء الناس في تغيب بعض حقائق الوحي، ورأى كثرة ربط الله بين التقىضين أهواء المكلفين وكتاب الله؛ انكشف له سر تعقب الله بذكر الصبر بعد ذكر اتباع الوحي، وذلك في قوله في سورة يونس: ﴿وَأَتَيْنَاهُ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَأَصَبَرْتَ﴾ [يونس: ١٠٩].

فعلاً.. ما أحوج من أراد أن يجمع الوحي كله إلى مقام الصبر، الصبر على تعارض الوحي مع الهوى البشري، الصبر على تناقض النقوص وتمتنعها بحال مألفاتها، الصبر على الإلحاح النفسي الرهيب الذي يدفع الداعية إلى تلبية ما يتنتظره الجمهور منه وإن كان لا ينسجم مع ما تمليه آيات الوحي. وإن لم يعتضم العامل للإسلام بمقام الصبر، فسيقع حتماً في سوق النصوص تجاه مراعي الشهوات الأرضية، بدل أن ترج به هي في مدارات العبودية.

وأحياناً كثيرة لا يقع العامل للإسلام تحت ضغط الرغبة في هداية الناس، بل يقع ضحية تحاشي السخرية والاستهزاء، ذلك أنَّ من الملاحظ عند بعض غُلاة المدنية الماديه أنهم يضعون كثيراً من المفاهيم والمصطلحات الدينية والتراثية الجادة في قالب ساخر أثناء أطروحتهم النقدية، والواقع: أنَّ السخرية والاستهزاء من أمضى أدوات التفوذ والتأثير على الآخرين، ذلك أنها من أشد الأمور إيلاماً ل أصحاب المروءة، فتحجزهم عن كثير من المواقف تحاشياً أن يقعوا في مثار سخرية أو موضع استخفاف، ولذلك نَبَهَ الله الرسل والمصلحين على استغلال خصوم الدعوات الإلهية لهذه السلطة، فقال: ﴿وَلَقَدْ أَسْنَمْتَ رِئُسَّالِي مِنْ قَبْلِكَ﴾ [الأنعام: ١٠].

وقال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْءٍ الْأَوَّلِينَ ٦٦٧ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا
كَانُوا بِهِ يَتَنَاهُونَ ٦٦٨﴾ [الحجر: ١٠، ١١].

وأحياناً أخرى يواجه المصلحون جور الاتهامات السياسية، وأنهم يسعون للتفوز السياسي ولعبة السلطة، والاستحواذ على الجمهور، ونحوها من الاتهامات التي تؤثر على سلوك العامل للإسلام في كثير من الأحيان، وقد نَبَهَ القرآن أيضاً على ذلك، وبين أن خصوم الدعوات الإلهية سيلوكون هذه الاتهامات السياسية، ولذلك؛ اعتبر قوم فرعون أنَّ موسى مجرد طامح سياسي يخطط للاستيلاء على أرض الوطن، كما نقل الله قولهم: ﴿فَقَالَ أَجِئْنَا
لِتُغْرِيْنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِعْرِكَ يَتَّمُوْمَنَ ٦٦٩﴾ [طه: ٥٧].

وذكروا أن موسى وهارون يهدفان للسلطة كما نقل الله قولهم: ﴿وَتَكُونُ
لَكُمُ الْكِفْرِيَةُ فِي الْأَرْضِ وَمَا تَعْنُّ لَكُمَا بِمُؤْمِنِيْنَ ٦٧٠﴾ [يونس: ٧٨].

خاتمة

الشجن الأخير

عزيزي القارئ .. صدقني ليس المقام مقام تحليلات فكرية باردة، ولا موضع استمتاع باسترسالات ذهنية تقدم على طبق مجاور لفنجان قهوة، لا يا صاحبي .. كم أتمنى أن تشعر أنَّ الأمر جلل، وأن ثمة ما يستدعي الجدية في النظر للموضوع.

يتبرأ البعض، ويتنمرُ فوق حواجه عبوس الضجر، حين يتمتم له العاملون للإسلام بمفصلية هذا الموضوع، وحدة الخيارات المطروحة فيه، وأن الرأي فيه مخوف مشرف إما على حافة الهاوية أو سلم التجاه، ويرمي هذا الطرح بأنه لون من النياحة والتباكي بلا جنازة أصلًا، أو على كثيب توهموه لحدًا.

هذا القرآن ليس مجرد مخزون معرفي، أو تراتيل طقوسية، بل هو رسالة إلهية تحمل قضية هي فوق كل قضية، حتى قطعت بها أواصر موصولة، وسلت لها سيف مغمدة، وسقطت لها عروش شامخة، وصعد بها رويعي الغنم مرتفقى صعباً.

كم هو مؤلم أن يصبح الإبداع اليوم في نظر كثير من المثقفين هو أن لا

تكثر من القرآن والسنّة في كتاباتك، وأن لا تثير مقالاتك بذكر الله ﷺ وبركة آياته وهدایتها، وإنما الإبداع هو الاستعراض بحشو مقالاتك بذكر فلان وفلان من الأسماء الفرانكوفونية الرنانة، ومن هو دون الله من كلام المخلوقين، فستبشر لك الوجوه وتحتفى بك النفوس.

بالله عليك تأمل في نفرة كثيرة من غلاة المدنية من النصوص الدينية وابتهاجهم بذكر الأعلام الغربية وقارنها بقوله في سورة الزمر: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ أَشْمَأَرَتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ إِلَيْهِ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ أَنَّ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبِّئُونَ﴾ [الزمر: ٤٥].

ويقول في سورة الحج: ﴿وَإِذَا تَلَّ عَلَيْهِمْ أَيْنَتَا بَيْتَنَا تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا النُّكُر﴾ [الحج: ٧٢].

الحقيقة: أن الصدود عن الوحي، والتبرم به مؤشر خطير على أن ثمة شعبة نفاق خفية في القلب تستدعي المبادرة إلى تنظيفه قبل أن يغوت الأولان، كما قال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ زَانَتْ الْمُتَكَبِّرُونَ بِعَذَابٍ صُدُودًا﴾ [النساء: ٦١].

فال HDC الفكرية لون مما يجب إفراد الله فيه بالحكم، وإفراد الله بالحكم والطاعة أصل العبودية والخضوع، وتدارك كيف حکى الله لنا حال الكفار في تعظيمهم من هو دون الله والشفف بذكره والتبرم بذكر الله، وقل في نفسك: «ألا ما أشبه الليلة بالبارحة!».

وفي ختام هذه الدراسة النقدية: يهمني كثيراً أن أؤكد مجدداً وبشكل خاص على أنَّ هدف هذه الورقة ليس التزهيد في شأن إعداد القوة واتخاذ الإمكانيات الحديثة، ولا تحريم الطيبات والرفاه.

ولأنما الاباعث الجوهرى على كتابة هذه الدراسة: تناهى الخلل في ترتيب الأولويات عند قطاع واسع من المثقفين مما ترتب عليه تضييع كثير من حقائق الوحي والإساءة لمشروع النهضة ذاته، حتى صارت العلوم المدنية هي الغاية والعلوم الإلهية مجرد وسيلة تابعة لها، مع أنَّ حقائق القرآن جاءت بعكس ذلك تماماً وجعلت العلوم الإلهية هي الأصل وغيرها تابع خادم لها.

فهذه الفصول السابقة لم يكن الهدف منها إسقاط قيمة المدنية، أو إلغاء أهمية الحضارة، أو ترسيخ حالة الاستهلاك والتبعية في مجتمعاتنا المسلمة، وإنما كانت مجرد مساهمة في إعادة ترتيب أولويات المثقف المسلم، وكشف تصورنا الإسلامي المختلف لمفهوم الحضارة والمدنية والتقدم والنهضة والتحديث، بهدف إعادة الاعتبار وكشف أولوية التزكية وشرف العلوم الإلهية الموروثة عن خاتم الرسل ﷺ، وحاجتنا إليها أولاً، ثم حاجة العالم المعاصر إليها ثانياً.

أما استفراغ الوعي والاستطاعة في إعداد القوة واتخاذ الوسائل والإمكانيات، فهذا واجب شرعى محكم لا خلاف فيه، فالمسلمون اليوم بحاجة ماسة إلى الإمكانيات الحديثة لإبلاغ الرسالة الإسلامية ولتحقيق الغاية الإلهية الشريفة التي ذكرها الله في ثلاثة مواضع من كتابه: في سورة «التوبية»، «الفتح»، و«الصف»، وهي قوله: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ مُّلَيْكِ الْمُهَدَّى وَدِينَ الْحَقِّ يُظْهِرُهُ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا» [الفتح: ٢٨].

ومثل هذه الغاية الإلهية الشريفة لا تتحقق إلا باتخاذ الوسائل الشرعية من إعداد القوة والإمكانيات، ولذلك قال: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا أَسْتَطْعُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ، عَدُوُّ اللَّهِ وَعَدُوُّكُمْ» [الأفال: ٦٠].

وفي الصحيحين: من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهو على المنبر، وهو يذكر الصدقة والتعفف عن المسألة: «اليدُ العُلْيَا خيرٌ من اليد السُّفْلَى، واليدُ العُلْيَا أَمْنَقَةً، واليدُ السُّفْلَى السَّائِلَةُ»^(١).

ولكن استفراغ الوسع والاستطاعة في إعداد القوة واتخاذ الأسباب والإمكانيات لا يعني الركون إليها وتعلق القلب بها، ولذلك؛ لَمَّا قال النبي لله لوط عليه السلام لقومه: «فَالَّتَّوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ مَأْوَى إِلَى رَبِّي شَدِيدٍ»^(٢)

[هود: ٨٠]

علق النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك تعليقاً بلغاً، حيث روى الترمذى وغيره بسنده حسن، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَى لُؤْطٍ، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رَبِّنِي شَدِيدٍ»، يعني: الله عز وجل، فما بعث الله بعده من نبي إلا في ثروة من قومه^(٣)، ونقل الترمذى، عن محمد بن عمرو وأنَّه قال: «الثروة: الكثرة والمنعة». كما أنَّ الاستمتاع بالطيبات مما جاءت الشرعية بتقريره، كما قال تعالى:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُّوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٢].

ولذلك؛ روى الإمام مسلم في «صحيحه»: أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إِنَّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبِلُ إِلَّا طَيِّباً، وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلُونَ، فَقَالَ:

﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَأَعْمَلُوا صَلِحًا إِلَيَّ يَمْلَأُونَ حَلَمِي﴾^(٤) [المؤمنون: ٥١]، وقال: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُّوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ» [آل عمران: ١٧٢]^(٥).

(١) « صحيح البخاري»: (١٤٢٩)، و« صحيح مسلم»: (١٠٣٣).

(٢) « سنن الترمذى»: (٣١١٦).

(٣) « صحيح مسلم»: (١٠١٥).

* ويمكن تلخيص هذه الإشكالية عبر تقسيم العلاقة بالمتلكات الدينية إلى ثلاثة مراتب رئيسية:

- إما أن يكون الاهتمام ببناء الدنيا مربوطة بغية نصرة الإسلام وتحقيق قيمة.

- وإما أن يكون لمجرد إشباع احتياجات الإنسان.

- وإما أن يكون بهدف المباهاة والمخاورة والترف والمنافسة الدينية ونحوها.

فهذه المراتب الثلاث لخصها النبي ﷺ ووصف كل مرتبة بوصف بلغ جامع، وذلك في حديث الخيل الشهير، فقد روى البخاري ومسلم في «صححهما» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال:

«الخيل ثلاثة، فهي لرجل أجر، ولرجل ستر، ولرجل وزر، فأما التي هي له أجر: فالرجل يتخذها في سبيل الله ويعدها له، فلا تغيب شيئاً في بطونها إلا كتب الله له أجرًا، ولو رعاها في مرج ما أكلت من شيء إلا كتب الله له بها أجرًا، ولو سقاها من نهر كان له بكل قطرة تغيبها في بطونها أجر، حتى ذكر الأجر في أبوالها وأروانها، ولو استقت شرفاً أو شرفين كتب له بكل خطوة تخطوها أجر، وأما الذي هي له ستر: فالرجل يتخذها تكريماً ونجلاً، ولا ينسى حق ظهورها وبطونها في عسرها ويسرها، وأما الذي عليه وزر: فالذي يتخذها أشرأً ويظروا ويدخوا ورياء الناس، فذاك الذي هي عليه وزره»^(١).

فهذا الحديث العظيم غني بالدروس والمعاني، وهو يختصر في عبارات موجزة كل ما أرادت هذه الدراسة أن تقوله وزيادة، ويهمنا فيه الإشارة إلى

(١) «صحيف البخاري»: (٢٣٧١)، و«صحيف مسلم»: (٩٨٧).

فضل الممتلكات والإمكانيات الدنيوية حين توجه إلى نصرة الإسلام ويستغى بها وجه الله، حتى إنَّ الإنسان يُؤجر على تفاصيل حركاتها التي تقع منها أثناء فعل الطاعة وإن لم يقصد الإنسان تلك التفاصيل، وقد أشار إلى ذلك غير واحد من شرَّاح الصحيحين، في مقابل بُؤس وتفاهة تلك الممتلكات والإمكانيات إذا اتُخذت للمنافسة الدنيوية.

* ويمكن إجمال بعض الغايات والنتائج التي سعت إليها هذه الدراسة في الخطوط التالية:

- إنَّ العبودية: هي الغاية الكبرى، أمَّا العلوم المدنية: فهي وسيلة تابعة لها.

- إنَّ التثوير الحقيقى: هو الاستنارة بالعلوم الإلهية التي تضمنها الوحي، وإنَّ الظلمامية والانحطاط الرئيسي: هو الحرمان من أنوار الوحي مهما بلغت درجة العلوم المدنية.

- إنَّ أشرف مراتب العمارة: هي العمارة الإيمانية، وإنَّ جوهر وظيفة الاستخلاف: هو تمكين الدين.

- إنَّ الغلو المدنى المادى: هو ينبوع الانحراف الثقافى وجذر التخبطات الفكرية المعاصرة.

- إنَّ الإسلاميين ليسوا ضد المثقفة، ولكن لديهم موقف تفصيلي يفرق بين الانتفاع والانبهار، ويفرق بين مستويات الإنتاج في الحضارات الأخرى.

- إنَّ خطاب أنسنة التراث أكَّل إلى تغييب دور النص في تشكيل التراث، ورد العلوم الإسلامية إلى عاملين: توفيقها للثقافات السابقة، وتسويتها

- بصراعات المصالح، وإنَّ هذا كلَّه مأخوذ عن الاستشراق في حقبته الفيلولوجية، بما ترتب عليه انفصال الشاب المسلم عن نماذجه الملهمة.
- إنَّ المعالاة في مفهوم الإنسان أتَى إلى طمس المعايير القراءية في التمييز على أساس الهُوية الدينية.
 - إنَّ التبرم بمرجعية الوحي، والإزراء بالقرون المفضلة، واللهج بتعظيم الكفار، من أكثر شُعب التفاوت المعاصرة التي تستدعي التحسين الإيماني.
 - إنَّ المعالاة في النسبة يقود إلى العدمية، بما يتربَّ عليه خسارة فضيلة اليقين ومتزلة الإحسان، والإغراف في الارتياب والمحيرة واللامس.
 - إنَّ الغضب لله ورسوله إذا انتهكت محارمهما قيمة محمودة، وليس توتركاً، ولا نزقاً، ولا دوغمائية، ولا وصاية، ولا إقصاء.
 - إنَّ الاستغراف في ربط الشعائر بعلل سلوكيَّة محضة، أو ربط التشريعات بحكم اجتماعية محضة، من أعظم أسباب توهين الانقياد وذبول الدافعية.
 - إنَّ تعظيم الكلِّي مع تجميد تطبيقاته يؤُول إلى تعظيم شكليٍّ نظريٍّ لا حقيقة له؛ لأنَّ الجزئي معتبر في إقامة الكلِّي.
 - إنَّ الهزيمة أمام الغموض العمدي، أو الفرح بالغموض للامتناع عن الجمهور، من العلل النفسية التي تسببت في الانحراف الفكري.
 - إنَّ الاستقامة الدينية ليست لمجرد السلامة من النار، بل لها آثار دنيوية كبيرة في جلب الخيرات، ودفع الكوارث.
 - إنَّ الضعف البشري في تأويل النص باتجاه رضا الناس حقيقة لا

يستهان بسطوتها على العامل للإسلام الشغوف باستمالة المدعون .
- إنَّ استفراغ الوسع والاستطاعة في إعداد القوة واتخاذ الإمكانيات من
الواجبات الشرعية المحكمة .

وسائل المعاني التي تَمَّت الإشارة إليها في هذه الخاتمة حول أهمية
إعداد القوة سبقت الإشارة إليها متناثرة في سياق الفقرات السابقة ، وإنما
أعدتها للتأكيد على هذه القضية واحترازًا مسبقاً من سوء الفهم ، وهذا هو آخر
فصل حول علاقة الخطاب المدني المادي بأصول الولي ، ولم يكنقصد
هو استيعاب ظواهر الخلل في الخطاب المدني المادي ، وإنما ذكر نماذج
يتبين بها ما هو من جنسها .

وَصَلَّى اللَّهُ وَسَلَّمَ عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ .

أبو عمر

الاثنين ١٠/٠٦/١٤٢٨ هـ

الملحق

إشكاليات مُشاركة

الملحق

إشكاليات مثاررة^(١)

أثار بعض المعلقين على دراسة «آماليات الخطاب المدني» المنشورة في مجلة العصر عدداً من الاشكاليات، وقد أرسل لي عدد من القراء الكرام استفساراً عن هذه الاشكاليات المثاررة، وقد لاحظت أنَّ هذه الاشكاليات تدور حول أربع سؤالات تكرر السؤال عنها:

- * هل الدراسة تهدف لإلغاء المدنية؟
- * وهل الدراسة تستهدف التعميم؟
- * وهل التزهيد في الدنيا هو منهج صيانة الهوية ومقاومة التغريب؟
- * وهل الدراسة كرست الفهم السلفي للنصوص، ووأدلت مشروع التجديد؟

(١) نشر هذا التعقيب في «مجلة العصر الإلكترونية»، بتاريخ: (١٣ رجب ١٤٢٨هـ)، الموافق: (٢٨ يوليو ٢٠٠٧م)، أي: بعد نشر الدراسة الأصلية «آماليات الخطاب المدني» بثلاثة أسابيع، وقد رأيت وجاهة ضمه كملحق لهذه النشرة الورقية لدراسة آماليات للصلة الجوهرية بين أسلوبهما.

وسأحاول أن أكتب توضيحاً حول هذه الإشكاليات الأربع.

* أولاً: إشكالية «أن الدراسة تدعو لإلغاء الحضارة والمدنية».

الحقيقة: أثني كنت أعلم مسبقاً أن بعض «غلة المدنية» سيرُوْج عن الدراسة أنها تستهدف إلغاء المدنية؛ لأنّهم يعتبرون أنَّ أي إنزال للمدنية المادية إلى مرتبة الوسيلة - التي هي دون الایمان والفرائض -؛ فإنه يصبُ في إلغائها، ولذلك؛ لم أتفاجأ كثيراً ب موقفهم.

والواقع: أنَّ دراسة المآلات قد جاء في مواضع كثيرة منها أن هدف الدراسة ليس «إلغاء المدنية»، وإنما «ترتيب الأولويات»، فالمقولة المركزية في خطاب غلبة المدنية هي: «أولوية الحضارة» بمعناها المادي الدنيوي المجرد، أمّا المقوله المركزية في خطاب الاتجاه الشرعي فهي: «أولوية تحقيق العبودية» بمعناها الشامل، والتي تندرج فيها أعمال الحضارة بحسب منزلتها في «سلّم النصوص الشرعية»، فليس كلُّ عمل دخل في تعريف الحضارة والمدنية يكون مطلباً بهذه اللغة الهوجاء التي يُعبّر بها غلبة المدنية ويستطيعون بها على الناس.

بل بعض أعمال الحضارة فرض كفائي، كالطلب، وأصول الصنائع التي يحتاج إليها المسلمون، وكالتصدي للعدل العام، وبعضه من الفضول الذي يشرع الزهد فيه بلا معرفة من ملابسته، وبعضه من المحظورات التي تعكس الظلمانية والانحطاط، كأكثر الفلسفة الغربية الضالة، والنظام الاقتصادي الريسي الميسري، والنظم الجنائية المختلفة عن هداية العقوبات الشرعية، والفنون الجمالية الغربية التي يقوم كثير منها على السفور، والتماثيل، وإغراق الشاشة بمشاهد التخلع، وتطبيع العلاقات غير المشروعية، وإتاحتها للصغرى

والكبير، والأعمال الأدبية المشحونة بلحظات المجنون والاستهتار بالتصورات الغبية، وغيرها كثير مما يدخله الكثيرون في معنى الحضارة، والمراد أنَّ لدينا - نحن المسلمين - تصوُّراً «مختلفاً» عن مفهوم «الحضارة والمدنية والتقدم والرقي» هو أرقى من كل ما عرفته البشرية من حضارات، نتيجة استمداده من «تنوير الوحي» كما خاطب الله تعالى العالم كله بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم مِّنْ رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا لَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النَّاسَ: ١٧٤].

وقد امْتَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا بِهَذِهِ «الاستنارة الالهية»، ف قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَلِئِنْ دَرَأْتَهُمْ مَا مَأْتُمْ بِهِ مُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلْمِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

وهذا التصور «المختلف» لمفهوم الحضارة والمدنية يقوم - أولاً - على الفحص والتفصيل والفرز بين تطبيقات الحضارة المنشورة وغير المنشورة على ضوء حاكمة الوحي الإلهي وهدي القرون المفضلة، ثم ينزل كل تطبيق من تطبيقات الحضارة المنشورة في موضعها الصحيح طبقاً للمفاهيم الشرعية، كمفهوم: «إعداد القوة»، ومفهوم: «اتخاذ الأسباب»، ومفهوم: «الفرض الكفائي»، ومفهوم: «الوسيلة»، ومبدأ: «ما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب»، وغيرها من المفاهيم القرآنية النبوية السلفية التي تضع تطبيقات الحضارة في مراتبها الصحيحة حسب خلاصة توازنات النصوص الشرعية، بلا تطرف غلابة المدنية ولا جفاء الرهبانية.

وكل من أعرض عن قواعد الشريعة في تنظيم تطبيقات الحضارة والمدنية؛ وقع في التخييط والخلط، فلم تَسْلُمْ له حضارة دنيوية، ولا مستقبل آخر، كما أنَّ كل من عَظَم حاكمة الوحي على تطبيقات الحضارة؛

اهتدى في تطبيقات الحضارة الى موضع الفرض الكفائي، وموضع المباحثات والفضول، وموضع المحظورات والمحرمات، كما يهتدى أيضاً إلى قواعد «فقه الأولويات»، فيراعي تقديم أصل الترتكية على العمارة المادية، وتقديم الفرض العيني على الفرض الكفائي، وتقديم النفع العام على النفع الخاص، وغيرها من المبادئ المنظمة، فيسير في هذا الطريق على نور من الله.

وشتان بين من استهدى بكتاب الله وبين من استقل بنظره الشخصي المجرد في التعامل مع مفهوم: «الحضارة والمدنية»، وإرسال عبارات الطلب المطلق، حتى أصبح مفهوم: «الحضارة والمدنية» المجرد هو ذاته مقوله مرجعية حاكمة يتسلط على الناس بها في مزاومة مبادئ الشريعة، ولذلك؛ قال ﷺ في موازنة هذين الطريقين: «أوْ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ ثُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلْنَاهُ فِي الظُّلْمَتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ بَعْنَاهُ» [الأنعام: ١٢٢]. وقارن من وجه آخر فقال: «أَفَنَ كَانَ عَلَىٰ يَنْتَهِي مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيَّنَ لَهُ سُوءٌ عَلَيْهِ وَأَبَغُوا أَهْوَاءَهُمْ» [محمد: ١٤].

والمقصود هنا: أنَّ هذا المعنى - وهو أنَّ الدراسة لا تهدف لإلغاء المدنية - جاء ذكره صريحاً في الدراسة الأساسية، وأعتبر مسبقاً للقارئ من اضطراري لاقتباس بعض الشواهد لبيان ذلك، حيث جاء في دراسة «آمالات الخطاب المدني»:

«فهذه الفقرات السابقة لم يكن الهدف منها «إسقاط قيمة المدنية»، أو إلغاء أهمية الحضارة، أو ترسیخ حالة الاستهلاك والتبعية في مجتمعاتنا المسلمة، وإنما كانت مجرد مساهمة في إعادة «ترتيب أولويات» المجتمع المسلم» [ص: ٢٨٥].

فك كل ما كتبته في الدراسة الأساسية كنت أتكلّم فيه عن «الغلو المدني»،

وكنت أناقش فيه مقولات المتطرفين في مفهوم المدنية، لا المعتدلين المقطفين فيها.

وأوضح تعريفات «الفلو المدني» هو: «جعل المدنية المادية هي المعيار في تقييم المجتمعات والشخصيات»، بما يعني: تحويلها إلى غاية في حد ذاتها لا إلى وسيلة، وبالتالي: يؤول الأمر إلى الإزراء بالقرون بالفضلة، والنهج بتعظيم الكفار، ثم انفرط بقية مسلسل الانهيارات الذي بات معروفاً اليوم. وقد جاء توسيع الموقف من أهمية إعداد القوة والإمكانيات صريحاً في الدراسة في موضع متعدد مثبتة، ومن ذلك:

- «أما استفراغ الوسع، والاستطاعة في إعداد القوة، واتخاذ الوسائل والإمكانيات؛ فهذا واجب شرعي محكم لا خلاف فيه، فالمسلمون اليوم بحاجة ماسة إلى الإمكانيات الحديثة لإبلاغ الرسالة الإسلامية» [ص: ٢٨٥].
- «ومثل هذه الغاية الإلهية الشريفة لا تتحقق إلا باتخاذ الوسائل الشرعية من إعداد القوة والإمكانيات» [ص: ٢٨٥].
- «كما أنَّ الاستمتناع بالطبيات مما جاءت الشريعة بتقريره كما قال عليه السلام» [ص: ٢٨٦].

- «فالنبي صلوات الله عليه استفاد من الحضارة المعاصرة له في الخندق، ومشروعية الفيلة، والتبادل التجاري، واقتدي الأسير الكافر بتعليم المسلمين، وراسلهم، واتخذ خاتماً لمراساته كما هي عادتهم، وقيل هداياهم كما قيل هدية ملك آيلة والقبط، وأكل من طعامهم، ولبس من منسوجاتهم، وشارك يهود خير في تخليهم، وغير ذلك من أوجه التواصل الشرعي، لكنَّه مع ذلك كله: بين ضلالهم وانحطاطهم وظلماتهم بسبب إعراضهم عن نور الوحي» [ص: ١١٣].

- «وهذا الانتهاص والاستعلاء الشرعي على المنجزات الحضارية والفنية قبيل مبعثه عليه السلام ليس ذمًا لتلك المنجزات لذاتها، وإنما لأنَّ أصحابها لم يتزكُوا ويتنوروا باللوحي والعلوم الإلهية، فلم يصلوا إلى الرقي والسمو الحقيقى وهو مرتبة العبودية» [ص: ٦٧].

- «ويهمنا في هذا الحديث الإشارة إلى فضل الممتلكات والإمكانيات الدنيوية حين توجه إلى نصرة الإسلام وينتفي بها وجه الله، حتى إنَّ الإنسان يُؤجر على تفاصيل حركاتها التي تقع منها أثناء فعل الطاعة، وإن لم يقصد الإنسان تلك التفاصيل، وقد أشار إلى ذلك غير واحد من شراح الصحيحين» [ص: ٢٨٧، ٢٨٨].

- «فإنَّ التصدِّي للقيام بالعدل العام من أشرف معاني هذه الآية، ولذلك؛ جعل النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ من ضحئي بنفسه من أجل العدل العام من «سادة الشهداء»، والسيادة في الشهادة أمرٌ زائد على مجرد الشهادة، ووجه كونه «شهيداً»: أنَّ التصدِّي للعدل العام من أفضل منازل «الجهاد» ...» [ص: ٢١٣].

بل إنَّ «آخر نتيجة» تمَّ اختتام الدراسة بها كانت هذه النتيجة التالية:
- «إنَّ استفراغ الوسع والاستطاعة في إعداد القوة، واتخاذ الإمكانيات من الواجبات الشرعية المحكمة» [ص: ٢٨٥].

وغير ذلك كثير من الإشارات الواردة في ثنايا الدراسة، والتي تؤكد كلها، أنَّ الغاية من الدراسة «ترتيب الأولويات»، وليس «إلغاء المدنية»، وأظن أنَّ هذا ظاهر في الدراسة إن شاء الله.

* ثانِيَاً: «إشكالية التعميم».

أما إشكالية التعميم وما ذكره البعض من أنَّني حشرت أشخاصاً كثيرين في مرمى النقد، فقد استغرقت حقيقة من هذا الطرح، ذلك أنَّ الذي أعرفه أن

التعيم المذموم هو «وضع المتفاوت في مرتبة واحدة»، وهو ما يسميه الأصوليون: «المساواة بين المختلفين»، ويقابله عندهم التعيم الم محمود، وهو: «عدم التفريق بين المتماثلين»، ولذلك؛ يتعامل الإستمولوجيون مع «التعيم» كأحد خطوات المنهج العلمي لصياغة القانون العلمي، الذي يكون بتصفح واستقراء الظاهرة، ثم استبعاد العارض والطارئ واستخلاص القدر المشترك، وتعيمه كقانون يطبق على الحالات الجديدة.

والمراد هنا أن «التعيم المذموم» يعني: ذكر شخصيات متفاوتة، وتحميل بعضها أخطاء البعض الآخر، فإذا كان رصد التحولات الفكرية المحلية في الدراسة كان خالياً من ذكر اسم أي شخصية البتة، فكيف يطالهم التعيم مع غياب الم محل؟!

فكل ما في الدراسة فيما يتعلق بالتحولات الفكرية المحلية إنما هو مناقشة «أفكار مجردة»، و«تصورات عامة» معزولة عن ذكر الأسماء والأشخاص.

وكان هناك عدة أهداف من تجريد الدراسة من ذكر الأسماء والشخصيات المحلية، منها التجافي عن الشخصنة، ومنها النأي عن التصنيف، ومنها أنّ علّة المدنية ليسوا في مرتبة واحدة، بل هم متفاوتون تفاوتاً لا ينضبط طرفاً، فمحشرهم سوياً في مساق واحد قد يُوهم تماثلهم في السقطات، مما يتعارض مع فريضة القسط.

ولذلك؛ تجنبت التسمية، وابتعدت عن الأشخاص، وناقشت أفكاراً وتصورات مجردة معزولة عن ذكر الأسماء، وقلت صريحاً في «المدخل الدراسة»:

«ومما يعنيها الإشارة إليه هنا بشكل خاص: أَنَّا تجاوزنا التمثيل، أو ذكر شخصيات بعينها من هذا الخطاب؛ تقاضياً للتمثيم، ذلك أَنَّا ستناقش نصورات عامة يتفاوت كُتُبُ هذا التيار تفاوتاً كبيراً في تبنيها، والاقتراب أو الابتعاد عنها، فُمُسْتَقْلٌ من هذه الظواهر وَمُسْكِنٌ، فحضر الأسماء واقحامها في سياق واحد يُوهم اشتراکها في التفاصيل، الأمر الذي يتناقض مع فرضية القسط، ومتضيقات الإنصاف».

برغم أنَّ بعض الإخوان الفضلاء الذين استشرتهم في مسودة الدراسة انتقدوني لأنَّى نقاشت أفكاراً غير معزوة لأشخاص، وطلبوا مني أن أصدر كل فصل بذكر «بعض النقول» عن غُلاة المدنية ثم أناقشها، ولكني فضلت البقاء في حيز مناقشة أفكار التحولات الجديدة دون ذكر أسماء وشخصيات.

«ثالثاً: إشكالية «منهج صيانة الهوية ومقاومة التغريب».

أصبح هناك اليوم منهجان واضحان لصيانة الهوية، ومقاومة تهديدات التغريب، وإذا ثبّتنا أن تتجاوز المفاهيم الثقافية إلى جوهر الاشكالية في عبارة بسيطة؛ فإنَّ الفتنة التي تعرض للشباب المسلم اليوم هي «استعظام دنيا الكفار»، والمراد أنَّ هذه الفتنة المعاصرة خلقت منهجين لمقاومةهما، كلاهما يحاولان الإجابة على إشكالية «مقاومة تهديدات التغريب»، وهذا منهجان:

- أولهما: منهج «تعظيم الدنيا»، ويستهدف هذا المنهج إعادة عرض الوحي في صورة المعظم لشأن عمران الدنيا، وإعادة عرض التراث باعتباره ينشد الحضارة والمدنية الدينية، وهدف هذا المنهج من إعادة رسم المشهد بهذه الطريقة: «تلافي الاصطدام بين سطوة الحضارة والدين»، حتى لا يتخلّى الناس عن عقيدتهم وإيمانهم وترائهم إذا رأوها لا تدفع باتجاه

الحضارة الدينية، وهذا المنهج أخذ به بعض المتنسبين للغة الدعوية الحديثة، ولا يشك الإنسان أنَّ بعضهم أخذ بهذا المنهج بحسن قصد بهدف تقريب الإسلام للناس، وخصوصاً للطبقات المثقفة بالثقافة الغربية المعاصرة، حيث يردد كثيراً أصحاب هذا الاتجاه: «إنَّ آخر ما يمكن أن نقاوم به التغريب هو الترهيد في الدنيا».

- وثانيهما: منهج «تعظيم العبودية»، ويستهدف هذا المنهج تربية الناس - والشباب خصوصاً - على ما تواتر عليه القرآن والسنة وفقه القرون المفضلة من «تعليق القلوب بالأُخْرَة»، والاستعلاء على حطام الدنيا وزهرتها، واعتبارها مجرد وسيلة نحرض عليها لتنصر مبدئنا لا لكونها عظيمة في ذاتها، وترسيخ هذا المعنى في النفوس.

فإذا امتلاً قلب الشاب المسلم بمعانٍ «تعظيم الآخرة، ووسيلة الدنيا»؛ أصبحت القرون المفضلة في وعيه: أرقى المجتمعات وأشرفها بما بلغته من تنوير العلوم الإلهية، ومنازل العبودية، ثم الاجتهداد في تحصيل وسائلها الدينية مع عدم الركون إليها، وأصبح المجتمع الغربي في نظره: حالة من الانحطاط والظلامة بسبب ما سُلِّيَّهُ من تنوير العلوم الإلهية والإعراض عن الله، والاستغراق في تدبير المعاش الحاضر وعلم ظاهر الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة غافلون، وهذا المنهج أخذ به جماهير المسلمين اليوم، ولله الحمد.

والواقع: أنَّه عند التأمل والتدبُّر يكتشف الإنسان - بكل بداهة - أنَّ المنهج الثاني هو المنهج الذي أخذ به النبي ﷺ، وربَّ أصحابه عليه. فإنَّ أصحاب النبي - رضوان الله عليهم - لم يستطيعوا أن يذكروا

حضرارة فارس والروم إلا حين زكي النبي ﷺ نفوسهم ورئي فيهم تعظيم الآخرة ووسيلة الدنيا، والشموخ بالعلوم الإلهية، فرباهم على ذلك بكل حديث يمرون به، فكان النبي ﷺ يستغل الأحداث والواقع لترسيخ معنى إرادة الله والدار الآخرة في نفوس أصحابه والاستعلاء على مظاهر الدنيا واعتبارها مجرد وسيلة لبناء المستقبل الأخرى.

والشاهد والمستندات التي تؤكد أنَّ هذا المنهج هو «المنهج النبوى» في مقاومة تهديدات الهوية كثيرة جدًا، بل أكثرها يعرفها القارئ الكريم، ومنها على سبيل المثال: أَنَّ حينَ مَرَّ النبي ﷺ بالجدي الأسك استغل الحادثة ورئي في أصحابه حقاره الدنيا بالنسبة للأخرة، فكما روى مسلم من حديث جابر:

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِالسُّوقِ دَاخِلًا مِنْ بَعْضِ الْمَالِيَّةِ، وَالنَّاسُ كَفَتْهُ، فَمَرَّ بِجَدِي أَسْكَ مَيْتٍ، فَتَنَاهُ، فَأَخْدَلَ بِأَذْنِهِ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّكُمْ يَحْبُّ أَنَّ هَذَا لَهُ بَدْرُهُمْ؟ قَالُوا: مَا نَحْبُّ أَنْهُ لَنَا بِشَيْءٍ، وَمَا نَصْنَعُ بِهِ؟ قَالَ: أَتَعْجِبُونَ أَنَّهُ لَكُمْ؟ قَالُوا: وَاللَّهِ لَوْ كَانَ حَيًّا كَانَ عَيْبًا فِيهِ؛ لَأَنَّهُ أَسْكَ، فَكَيْفَ وَهُوَ مَيْتٌ؟! قَالَ: فَوَاللَّهِ لَلَّهُمَّ أَهُونُ عَلَى اللَّهِ مِنْ هَذَا عَلَيْكُمْ»^(١).

وحين أهدى إلى النبي ﷺ هدية، أعاد ذات الدرس عليهم، فكما روى البخاري عن البراء بن عازب قال:

«أَهْدَى إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُرْقَةً مِنْ حَرِيرٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَتَداوِلُونَهَا بَيْنَهُمْ وَيَعْجِبُونَ مِنْ حَسْنَهَا وَلِيْنَهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَعْجِبُونَ مِنْهَا؟ قَالُوا: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ:

(١) «صحيح مسلم»: (٢٩٥٧).

والذى نفسي بيده لمناديل سعد في الجنة خير منها»^(١).

وحين تضائق عمر من بذادة بيت رسول الله ﷺ بالنسبة الى قصور
الحضارات الأخرى، رأيَه النبي ﷺ بحزن على هذا المعنى، حيث روى
البخاري ومسلم وغيرهما، عن عمر بن الخطاب أَنَّه قال:

«رفعت رأسي في بيت النبي ﷺ، فوالله ما رأيت فيه شيئاً يرد البصر إلا أهلاً ثلاثة،
فلما رأيت أثر الحصير في جنبه قلت: ادع الله يا رسول الله أن يوسع على أمتك، فقد
وَسَعَ على فارس والروم وهم لا يبعدون الله، فاستوى النبي جالساً، ثم قال: أَنِّي شُكِّ
أَنْتَ يا بن الخطاب؟! أَولَئِكَ قومٌ عَجَلُتْ لَهُمْ طَبَاتِهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^(٢).

هذا الحوار العظيم بين النبي وعمر من أدق المشاهد التي تحكم بين
المنهجين السابقين وتفصل فيما، فحين عَرَّفَ عمر عن تآلمه وهو يقارن
«المظاهر الدنيوية» في الحضارة الفارسية والرومية بمحدودية المجتمع
الإسلامي، لم يعبر له ﷺ عن «تعظيم الدنيا»؛ ليداري سطوة الحضارة عليه،
فلم يقل له النبي ﷺ إن لدينا نصوصاً كثيرة في فضل عمران الدنيا ونحن
نسعي لبيانها أيضاً.

بل بالعكس من ذلك تماماً؛ فقد حذرَه من أن يغتر بتلك المظاهر المدنية
الدنيوية، وأعاد تذكيره بقطب رحى الإسلام «مركزية الآخرة»، ومخاطبه بعبارة
شديدة فيها استعظام ل موقف عمر، فقال له: «أَنِّي شُكِّ أَنْتَ يا بن الخطاب؟!
أَولَئِكَ قومٌ عَجَلُتْ لَهُمْ طَبَاتِهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا».

(١) « صحيح البخاري»: (٦٦٤٠).

(٢) « صحيح البخاري»: (٢٤٦٨)، و« صحيح مسلم»: (١٤٧٩).

وفي رواية أخرى في «الصحيحين» أنَّ النبي قال له: «أَمَا ترْضِي أَن تكون
لَهُم الدُّنْيَا وَلَنَا الْآخِرَةُ؟».

هذه هي التربية النبوية، وهذا هو منهج النبوة في مقاومة سطوة
الحضارات الأخرى، أمّا إذا أكَّدنا للمتسائل عظمة الدنيا؛ فقد أَجْجَنا دوافع
الانهيار أصلًا، وصيَّبنا الزيت على النار، ذلك أن استعظام دنيا الكفار
لا يعالج بـ«تعظيم الدنيا»؛ لأنَّه - وبكل بساطة - لا يعالج الأثر السلبي
بتكريس دوافعه! فهل عالج القرآن الركون بتأكيد احترام الإسلام للدعوة؟ وهل
عالج القرآن التماطل إلى الأرض عن الجهاد بتأكيد احترام الإسلام لجبلة
كراهية القتال؟ وتأمل في كل الآثار السلبية لاتجاه القرآن يُعالجها بتأكيد
دوافعها، وهذا أمر ظاهر.

وإنَّما يحسن بيان «أهمية الدنيا» في حالتين فقط:
الحالة الأولى: إمَّا أن يوجد متفق يظن أن الإسلام يدعوا للرهبة
وتحريم الطيبات والرفاه، فهذا يُبيَّن له أنَّ الله أَمْرَ المؤمنين بما أمر به
المسلمين من أكل الطيبات، وأنَّ الله لم يحرم زينة الله التي أخرج لعباده
والطيبات من الرزق، وأنَّه من أخذ المال بحقه ووضعه في حقه؛ فيعم
المعونة هو، ومن أخذه بغير حقه؛ كان كالذى يأكل ولا يشبع، وأن الله
يحب أن تُؤتى رخصه كما يحب أن تُؤتى عزائمها، ونحو ذلك.

الحالة الثانية: فهي أن يوجد يافعٌ متحمس يظنُّ أنَّ العمل للإسلام لا
يستحق تحصيل الأسباب والسعى فيها، وأنه ليس ثمة سُنن كونية للنجاح
الإصلاحي، فهذا يُبيَّن له أَمْرُ الله بإعداد القوة، واتخاذ الأسباب، وأن ما لا
يتم الواجب إلَّا به؛ فهو واجب، وأن النبي ظاهر بين درعين، وقال ألا إنَّ

القوة الرمي، وإن قوم شعيب قالوا: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لِرَجَّمْتَكُ﴾، ونحو ذلك. فمثل هذين الحالين - وإن كانوا ليسا شائعاً بحمد الله - يحسن فيهما بيان أهمية الدنيا لا يخالف في ذلك أحد من فقهاء الإسلام، أمّا تحويل الخطاب الديني كله إلى شحن قلوب الناس والشباب المسلم بتعظيم الدنيا والمغالاة في قيمة المدينة المادية، وإقرار كونها المعيار في تقييم المجتمعات والشخصيات؛ فهذا انحراف مصادم للمنهج القرآني والتزكية النبوية وهدي القرون المفضلة.

وممّا يؤكّد ما سبق: أنّه حين جاءت الجزية من البحرين صلّى بعض الصحابة مع النبي ﷺ متعرضين له عَلَّهُ أن يصيّبهم من المال، فأعاد النبي درس الدنيا/ الآخرة، فكما روى البخاري في «ال الصحيح»، عن عمرو بن عوف الأنصاري:

«أنّ رسول الله ﷺ بعث أبا عبيدة بن الجراح إلى البحرين يأتي بجزيتها، وكان رسول الله ﷺ هو صالح أهل البحرين وأمّر عليهم العلاء بن الحضرمي، فقدم أبو عبيدة بمال من البحرين، فسمّيت الأنصار بقدوم أبي عبيدة، فوافت صلاة الصبح مع النبي ﷺ، فلما صلّى بهم الفجر، انصرف، فتعرضا له، فتبسم رسول الله ﷺ حين رأهم، وقال: أظنكم قد سمعتم أنّ أبا عبيدة قد جاء بشيء؟ قالوا: أَبْخَلْ يا رسول الله، قال: فابشروا وأملوا ما يسرُّكم، فوالله لا الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تُبسط عليكم الدنيا كما بُيّنَت على من كان قبلكم؛ فتتافشوها كما تنافسوها، وتنهلكم كما أهلكتهم»^(١).

(١) « صحيح البخاري»: (٣١٥٨)، و« صحيح مسلم»: (٢٩٦١).

وهذا المعنى وهو أن النبي ﷺ لم يكن يخشى الفقر على أمه، بل كان يخشى عليهم المنافسة في شؤون الدنيا، أعاده عليهم بحروفه، وذلك حين صلى على قتلى أحد بعد ثمانى سنين، كما روى البخاري في «الصحيح»، عن عقبة بن عامر قال:

«صلى رسول الله ﷺ على قتلى أحد بعد ثمانى سنين، كالمودع للأحياء والأموات، ثم طلع المنبر، فقال: إني بين أيديكم فرط، وأنا عليكم شهيد، وإن موعدكم الحوض، وإنني لأنظر إليه من مقامي هذا، وإنني لست أخشى عليكم أن تشركوا، ولكنني أخشى عليكم الدنيا، أن تنافسواها، قال: فكانت آخر نظرة نظرتها إلى رسول الله ﷺ».

بل كان النبي ﷺ كثيراً ما يقارن بين قيمة الدنيا وقيمة الآخرة، فكما قارن بين مناديل سعد في الجنة والدنيا؛ فإنه قال كما روى البخاري، عن أنس، عن النبي ﷺ: «الروحة في سبيل الله أو غدوة خير من الدنيا وما فيها، ولقاب قوس أحدكم من الجنة، أو موضع قيد - يعني: سوطه -، خير من الدنيا وما فيها»^(١).

وقد كان ﷺ يربّي أصحابه على أنَّ الرفاه التام إنما هو في الآخرة، وأن الكفار هم الذين يتبعون ألوان الرفاه في الدنيا كما نبههم على ذلك حين حرم الحرير وآنية الذهب، فقال لهم: «لا تلبسو العرير ولا الديباج، ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحفها؛ فإنها لهم في الدنيا ولنا في الآخرة»^(٢).

بل تأمل في صورة الدنيا كلها كيف ضرب لها النبي ﷺ مثلًا فريدا، فقال كما في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «الدنيا سجن المؤمن، وجنة الكافر»^(٣).

(١) «صحيح البخاري»: (٢٧٩٦).

(٢) «صحيح البخاري»: (٥٤٢٦).

(٣) «صحيح مسلم»: (٢٩٥٦).

وضرب لها مثلاً آخر فقال ﷺ: «لو كانت الدنيا تعدل عن اللّه جناح بعوضة، ما سقى منها كافراً شربة ماء»^(١).

ومن وجه آخر: لم يكتفي الخطاب القرآني ببيان وسيلة الدنيا وخطر تعظيمها فقط، بل كانت آيات القرآن تتزلّ على مجتمع أصحاب رسول الله ﷺ متواالية في وقائع متابعة تؤكد مرة بعد أخرى على تعميق الشعور بفراادة المجتمع المسلم وعلوهم على كل قوى المجتمعات الدنيوية الكافرة، انظر كيف تزكيهم آيات القرآن بهذا المعنى: ﴿وَلَا تَهْنُوا وَلَا تَخْرُقُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩].

والخطاب في هذه الآية ليس لرسول الله بل هو لـ«المؤمنين» في مجتمع الصحابة ومن بعدهم، كم هي دلالة عميقة أن تكون هذه الآية نزلت أصلاً في لحظة «انكسار عسكري» أمام قوى الكفر، ومع ذلك يؤكد لهم ﷺ أنّهم «الأعلون»، بل ولا يعتبر هذا المعنى مجرد «تشريف»، بل هو «عقيدة»، ولذلك؛ ربط التمسك بها بصحبة الإيمان، فقال: «إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ».

هذا المعنى لـ«علو الإيمان» لا يعقله غلاة المدنية، ولذلك؛ إذا رأوا بعض الدول الإسلامية المستضعفة تساقط تحت قوى الإمبريالية الغربية، يرددون أن دعاة الإسلام هم باعة الوهم ومرجعوا التضليل وتغييب الوعي إذ خدرؤنا بشعار «استعلاء الإيمان»، ونحن نتساقط تحت قوى الكفر.

وهذا من أبين الأدلة وأظهرها على أنّ المعيار الإلهي لقيمة المجتمعات ليس هو «مظاهر القوة المدنية»، بل المعيار الإلهي هو «العبودية» بمعناها

(١) «سنن الترمذى»: (٢٣٢٠)، و«ابن ماجه»: (٤١١٠).

الشامل، الذي تكون فيه التزكية الإيمانية وفرض الأعيان في هرمه، ويليها
الفرض الكفائية ومصالح المسلمين العامة.

وعلى أية حال .. أمثال هذه النصوص الشرعية لا تخفي القارئ العزيز
قطعاً، بل هو يعرف مثلها وزيادة، وإنما المقصود تذكرة النفس والإخوان
بها، والإشارة إلى طرف من البراهين الكثيرة على صحة المنهج الإسلامي في
صيانة الهوية ومقاومة تهديدات التغريب، وضعف المناهج الطارئة.

وكون الدنيا وسيلة للأخرة، يؤكد ما ذكره بعض مشاهير الأصوليين من
أن وظيفة التشريع إقامة مصالح الدنيا؛ لتقوم مصالح الآخرة، كما قال
أبو حامد في «الإحياء»: «وأحكام الخلافة، والقضاء، والسياسات، بل أكثر أحكام
الفقه، مقصودها: حفظ مصالح الدنيا؛ ليتم بها مصالح الدين».

مع أنَّ هذه بعض وظائفها، إلَّا أنَّ ربطها بالهدف النهائي وهو إقامة
الدين، والكلام على تعليل الشريعة سبق في الدراسة الأصلية.

ومن تأمل في «تراجع الخيرية» في قرون الإسلام الأولى علم أنَّه كلما
ابعد الناس عن نور النبوة الأولى والتربية النبوية الأخرى؛ فإنه يحصل
لبعض المنحرفين في المجتمع الإسلامي من الانبهار بالثقافات المجاورة ما
لا يحصل لسابقيهم، وهذا كله بسبب ما نقص في قلوبهم من تعظيم الآخرة
عن سباقهم، وما دخلَ القلوبَ من التناقل إلى الأرض.

بل إنَّ من تأمل لحظة ارتظام الفكر الإسلامي بسيطرة الحداثة اليونانية في
تاريخ الإسلام المبكر، وكيف سببت ارتجاجات فقدان تماسك لدى كثير
من العباقة والأذكياء، علم أنَّ أئمة الإسلام الذين ثبتوها في تلك المحنة لم
يتمكنوا من مقاومة تلك الأعاصير الحداثية إلا حين كانت العلوم الإلهية

الموروثة عن خاتم الرسل أعظم في نفوسهم من كل ما سواها، فجزاهم الله عن الإسلام وال المسلمين كل خير.

وهذه البراهين السابقة إنما هي مستفادة من دروس القرآن والسنّة وهدي القرون المفضلة، أما لو شئنا الانتقال إلى «النتائج الواقعية» وقارناً - مثلاً - بين «مخرجات المدرسة التربوية الإسلامية»، وبين مخرجات الخطاب الديني المتبني لـ«تعظيم الدنيا»؛ فسترى البون الشاسع في الفعالية والنجاعة.

فمخرجات المدرسة التربوية الإسلامية عميقه الإيمان بمرجعية الوحي، وشديدة الاعتزاز بسلفها، متشبعة بقيم العمل للإسلام والغيرة على الدين، وراسخة الإيمان بظلمامية الثقافة الغربية، وجادة في امتلاك الوسائل الحديثة، كالتخصصات العلمية، والمؤسسات الإعلامية، وتوظيف التقنيات البرمجية والاتصالية، وغير ذلك مما هو ظاهر لكل أحد، فانظر كيف أن اتباع منهج الوحي وهدي القرون المفضلة في تعظيم الآخرة لم يقدوها إلى الرهبانية - كما يزعم غالبية المدنية -، بل قادها إلى النجاح في تنظيم هرمية اهتماماتها بشكل صحيح، فكانت تلك المخرجات التربوية أنجح من غيرها في دينها ودنياها، ولله الحمد.

وبالمقابل قارن ذلك بمخرجات الخطاب الديني المتبني لـ«تعظيم الدنيا»؛ تجد من يتصالح معه من العلمانيين لم يتزحزحوا عن علمانيتهم قيد أنملة، ومن استمع له من الشباب الدعاة وتشيع بمعايريه، فنقصت هيبة السلف في نظره، وارتقت قيمة الكفار، وبدأ يشعر بسذاجة المشروعات الدعوية الإيمانية، ثم خسارة «المكتسبات السلوكية» الراقية التي تربى عليها، وغير ذلك من المظاهر المعروفة.

فأين هذا المنهج من ذاك؟

وأساس الخلل الذي لم يتتبه له خطاب «تعظيم المدنية الدينوية»: هو أنه يمارس دون وعي «إعادة تشكيل داخلي للمعايير» بما يتناقض مع المعايير الإلهية لقيمة المجتمعات والشخصيات والثقافات والأمم.

صحيح أن من أقرب من بعض النخب المثقفة ممن ابتدىء بالتبسم بدين الله فسيرى أن محاولة إبراز معاني المدنية لهم في «القرآن والشّرعة والتّراث» يساهم في تخفيف احتقانهم، لكن هذا المنهج، وإن كان يخفف بعض الاحتقان لدى أمثال هؤلاء إلا أنه يدمر الشاب المسلم الذي تربى على معاني الإيمان، ووفر في قلبه إيثار الله والدار الآخرة.

وأصدقك القول - أيها القارئ الكريم - أني تأملت كثيراً في ظواهر الانحراف الثقافي في صحافتنا ومنتدياتنا الفكرية - وخصوصاً في مستوياته الشبابية - فرأيت أنه إذا تشرب قلب الشاب «تعظيم المدنية الدينوية»، و«الغلو في الحضارة المادية»، بحيث أصبحت «معياره» في تقسيم المجتمعات والشخصيات قاده ذلك «تدربيجيّاً» إلى زهاء خمسة عشر كارثة:

التحييد العملي للنص، والإزراء بالقرون المفضلة، والاستخفاف بقيمة علوم الشريعة، واللهم بتعظيم الكفار، والسرور بالحديث الفكري المجرد، والتدھور السلوكي، والعزوف الدعوي، والتحول للمشروعات الفكرية «الشخصية»، واستسذاج الموعظة والخطاب الایمانی، والحدة في محاسبة الإسلاميين، والرحابة وحسن الظن تجاه الدراسات المنحرفة، وذبول الحمية لله ورسوله تجاه الكتابات المتھكة للمحاكمات، والتركيز على زلات

المحتسين بما يفوق عدوان المجاهرين، والتلذذ بمناهمة الفتاوى، والولع
برخص العلماء وشذوذات الفقهاء.

وباختصار شديد: إنَّ خطاب الغلو المدنى يبدأ بالتجديف وينتهي
بالتجميد.

ومن الإنصاف أنْ أؤكد أنَّ أمثال هذه الكوارث لا يجمعها كل من غلا
في المدنية - والعياذ بالله - ، بل هناك تفاوت هائل لا ينضبط طرفاً، وهذا
أمر يعرفه كل من تابع الساحة الثقافية والتحولات الفكرية، فبعضهم يقارب
بعضها، وبعضهم يزيد عليها، بل بعضهم فاضل في ذاته، لكنه لم يحسم
رؤيته تجاه هذه المظاهر، نسأل الله أن يحفظ مثل هذا النمط.

وإنَّ المراد أنَّ أمثال هذه المظاهر الكارثية بمجموعها باتت مشاهد
مؤلمة ومحزنة تستدعي استيقاظ الشعور وصعق إحساس الدعاة لإطفاء
الحريق في منزلنا الداخلي، يجب أن نعمل سوياً بكل ما نملك لتحريك
الوعي بهذه الأزمة، والتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

والمقصود هنا أنَّ الأمر المشاهد المعلوم الذي أكدته التجارب الحية
أن بعض النخب المثقفة المحتقنة تجاه الدين حتى وإن خف احتقانها عن
طريق الخطاب الديني المتبني لـ«تعظيم الدنيا»؛ فإنها تستمر في فرض الرقابة
على «النص الشرعي»، وتطالبه - دوماً - أن يكون مبرراً ومسوغاً لمتاجرات
الحضارة المعاصرة، ولا تقبل منه أن يمارس دوراً سيادياً حقيقياً.

وفرض الرقابة على النص الشرعي معناه: «الإيمان المشروط»، أي:
إنه تدينُ مشروطاً بأن يوافق الحضارة المعاصرة، والإيمان المشروط يفضي
بصاحبِه تدريجياً لمنحدرات الزندقة، كما قال الإمام ابن تيمية:

«ففي الجملة: لا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول إيماناً جازماً ليس مشروطاً بعدم معارض، فمتى قال: «أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره»؛ لم يكن مؤمناً به، فهذا أصل عظيم يجب معرفته، فإنَّ هذا الكلام هو ذريعة للحاد والتفاق»^(١).

ولا يشكُّ مؤمن أن هذه الحالة التي هي «فرض الرقابة على النص الشرعي» ليست مكسيّاً دعويّاً، ولا منجزاً يشرف الإنسان بتحقيقه، بل هذه الحالة لا يرضي بها من عقل حقيقة الإسلام الذي هو «امتلاء القلب بالاستسلام لله»، فالانقياد والخضوع والإذعان والانصياع والتسليم والامتثال لرب العالمين هو جوهر حقيقة الإسلام، ولذلك؛ اشتهر بين أهل العلم تعريف الإسلام بأَنَّه «الاستسلام»، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى الجوهري في حقيقة الإسلام، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُسْلِمَ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْمُرْبَوْفَ الْوَقْفِ﴾ [القمان: ٢٢].

كما أقسم الحق - تبارك وتعالى - على هذا المعنى في قوله: ﴿فَلَا وَرِبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بِنَهَشَ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا إِنَّمَا قَضَيْتَ وَإِنَّمَا سَلِيمًا﴾ [٦٥] [النساء: ٦٥].

فانظر كيف أقسم هذه المرة بذاته العظيمة - لا بشيء من مخلوقاته كما هي غالب أقسام القرآن - وما ذاك إلا تعظيمًا للمقصَّم به، وهو نفي الإيمان على من لم يرضَ ويسلم لأوامر الشارع ونواهيه مع تنظيف القلب من كل حرج أو تردد في القبول.

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم: (١/١٧٨).

وأكَدَ ^{بيان} أنَّهُ لِيُسَّ لِلْمُؤْمِنِ اخْتِيَارُ أَمَامِ أَوْاْمَرِ اللَّهِ وَنَوَاهِيهِ، كَمَا قَالَ: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةً إِنَّا قَضَيْنَا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ لِتَبَرُّهُ مِنْ أَمْرِهِمْ» [الأحزاب: ٣٦].

فبالله عليك - أخي القارئ - تأمل هذا المعنى الذي علق الله عليه الإيمان، ثم قارنه ب موقف بعض النخب المثقفة التي لا تتبع بالوحى إلا إذا وافق الحضارة المعاصرة باليمانها المشروط، فإذا لم يوافقها مارست أشد أساليب التعتن في تطلب الحسم الدلالي، وستجد - حتماً - أنَّ ذلك نابع من شعبة خفية في القلب تعبَّر عن شرخ عميق في «أرضية الانقياد» التي يقف عليها إسلام المرأة.

بل هذه الشريحة التي تسُلُط على النصوص بالاعتراضات يذيل الإيمان فيها تدريجياً، كما قال الإمام ابن تيمية: «ولهذا تجد من تعود معارضه الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه الإيمان»^(١).

ولذلك؛ تجد بعضاً منهم لا يستفسر أصلًا عن موقف الوحي من هذه المستجدات والمتغيرات والتطبيقات والأفكار والفلسفات، بل يتمى أن لا يشير أحد هذا الموضوع أصلًا، فإذا جُويه بالدليل؛ استجد بضمائَن التأويلات، ألا يعكس ذلك ضمور الشغف بمرجعية الوحي؟

وبعض آخر من هذه النخب المثقفة يشعر شعوراً عميقاً أنَّ الوحي ليس لديه إضافة جوهرية للحضارة المعاصرة، بل يعتبر أنَّ أعظم خدمة يسدِّيها للوحي هو أن يؤكد للناس أنه موافق لإبداعات الحضارة المعاصرة، وأن

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم: (١/١٧٨).

الوحى - ولله الحمد ليس ضدّها -، ونحو ذلك، وهذا جهل عميق بوظيفة النبوات أصلًا؛ فإنَّ الله تَعَالَى بينَ أَنَّه بَعَثَ النُّبُوَّاتِ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ السماوية بهدف أن «تحكم» بينَ النَّاسِ فِي كُلِّ شَؤُونِ حَيَاتِهِمْ، لَا أَنْ تَسْوَعَ لَهُمْ حَيَاتِهِمْ، كَمَا قَالَ: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحُكُّمُ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣].

وتتأمل في هذا الشمول الذي ذكرته هذه الآية عن وظيفة الكتب السماوية: ﴿بِالْحَقِّ لِيَحُكُّمُ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾، حيث تؤكد هذه الدلالة الشاملة أن «الحاكمية» ليست مقتصرة على الجانب التشريعي فقط، بل يدخل في ذلك الحاكمة الفلسفية والفكريّة والثقافية وكل ما يختلف الناس فيه، مما يبيّن أن الصراع مع العلمانية اليوم لا يتوقف على «العلمانية التشريعية» التي تدعوا لإقصاء الشريعة عن الأوعية القانونية والمؤسسة القضائية، بل هناك صراع أعمق مع «العلمانية الثقافية» التي تدعوا - نظريًا أو عمليًا - لعزل الوحي عن الحاكمة في نقاش القضايا الفكرية والمنهجية والشؤون العامة.

فإذا أعاد المؤمن تدبر قوله تَعَالَى عن «وظيفة النبوات»: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحُكُّمُ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ شعر بالهُوَّةِ الكبيرة التي تفصل بين منهج «تبنيّة الحضارة»، بمعنى: توسيع متاجرات الحضارة عبر التأويلات المتكلفة وشذوذات الفقهاء، وبين منهج «هداية الحضارة» الذي امتلاً باليقين بشدة حاجة عاهات هذه الحضارة إلى الأدوية القرآنية.

إنه بكل بساطة افتراق جذري متتصاعد بين من يريد «تقليل» دور الوحي

في حياة الناس، وبين من يريد «تفعيل» دور الوحي ويسط هيمته على الحياة العامة.

والمقصود هنا: بيان أن هذه «الحالة الدينية» التي سبقت الاشارة إليها - وهي أن بعض المثقفين المحتقnen انتفعوا بالخطاب الديني المتبني لـ«تعظيم الدنيا» - إنما تعبّر في الحقيقة عن تدّين «غير جاد» ذلك أنه مربوط بمقدار ما يقدمه الوحي من «معطيات دنيوية»، فإذا نقصت هذه المعطيات الدنيوية أصابته فتنة، وهذه الحالة الدينية المهترئة حالة قديمة قد كشفها لنا القرآن بشكل مبكر، كما يقول تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنَّ أَصَابَهُ خَيْرٌ أَطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنَّ أَصَابَهُ فِتنَةً أَنْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ وَخَيْرُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْكَبِيرُ» [الحج: ١١].

وقد استنبط ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما هذا المعنى أيضاً من قوله: «كُلُّمَا أَصَابَهُ لَهُمْ مَسْأَلًا فِيهِ»، حيث يقول رضي الله عنهما في معنى هذه الآية: «كلما أصاب المناقين من حرث الإسلام؛ أطمأنوا إليه، وإن أصاب الإسلام نكبة؛ قاموا ليرجعوا إلى الكفر»^(١).

فإذا وازن العاقل بين «مكاسب» تخفيف احتقان بعض النخب المثقفة تجاه الدين، وبين «خسارة» حرارة الدين عند آلاف الطاقات الشبابية الدعوية، علم يقيناً أنه ليس من العقلانية في شيء أن تستصلاح بضعة مثقفين محتقnen يعبدون الله على حرف، ونخسر آلاف الشباب المسلم الذين يُعدُّون مكتسبات أضخم وأهم؛ إذ هم قاعدة الإسلام وأمله القادم.

(١) الطبرى، «جامع البيان عن تأويل آى القرآن»، تحقيق: د. عبد الله التركى، دار هجر: (١/٣٧٠).

كم نحن بحاجة إلى التعليم المسبق بمصل إيماني يحمي شباب الإسلام أن يجرفهم وهج الحضارة المادية ومعايير المدينة الدنيوية؛ ليواصلوا مسيرتهم النهضوية دون أن ينهار «سلم الأولويات»، فتراهم في كل حقل يسبقون غيرهم مع امتلاء قلوبهم بعظمة الوحي وعصرية القرون المفضلة ومتاعية الدنيا وانحطاط الكفار.

والله الشاهد أنّي ما كتبت تلك الدراسة إلّا بهدف أن تكون «حصانة وقائية» للشاب المتدين أن ينجرف في طريق بات معروفاً لكل ذي بصيرة، ومعلوم كيف تدهور فيه عشرات من الشباب الذين كانوا طاقات دعوية ومشاصل هداية، فأصبحوا اليوم من أعظم المتألقين عن الفراغ، وأشد الناس ضيقاً بالذكرى والموعظة، وأكثر الناس هجراناً للوحي، فضلاً عن العمل للاسلام وحمل هم المسلمين.

* رابعاً: إشكالية «التجديد، وتجاوز الخطاب السلفي».

ذكر بعض المعلقين أن دراسة «آلات الخطاب المدني» كرّست منهج الفهم السلفي للنصوص، وأنّا اليوم بحاجة إلى منهج تجديدي لقراءة النص الشرعي، فما فائدة تكريس هذا الخطاب السلفي.

والحقيقة: أنّه لم يتبيّن لي ماذا يعني هؤلاء بمفهوم «الخطاب السلفي»؟ هل هو مقتصر على مشايخ محلتنا وأهل بلدنا؟ أم يتعدى ذلك إلى منهج المذاهب الفقهية الأربعة لأهل السنة؟ أم يتعدى ذلك إلى منهج القرون المفضلة؟ فلا أدرى أي سقف للسلف يقف عنده؟

ولست أدرى «ماهية التجديد» في نظره، هل الخروج بشيء جديد مطلب

في حد ذاته، أم المطلوب هو الوصول للدليل والحق، سواء كان مضموناً جديداً أم تقليدياً؟

وهل التجديد عنده هو الخروج عن الاختيارات السلفية لعلماء نجد؟ أم الخروج عن سلفية المذاهب السننية الأربع؟ أم الخروج عن سلفية القرون المفضلة؟

لكن؛ بغضّ النظر عن تحديد موقف هؤلاء من هذه الإشكاليات، فلنحاول تقديم الأصل الشرعي في هذا الباب:

الذي أعتقده أن مفهوم «التجدد» يستمدّ أصلاته الجوهرية من حديث النبي ﷺ الذي رواه أبو داود أنَّ النبي ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ يَعِثُّ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَىٰ رَأْسِ كُلِّ مائَةٍ سَنَةٍ مِّنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»^(۱).

وقد نقل السيوطي إجماع المحدثين على تصحيح هذا الحديث، حيث قال: «اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح»^(۲).

والذي يبدو لي أن التجديد في أصله ينقسم قسمين: «تجديد إحداث»، و«تجديد إحياء».

فأما تجديد الإحداث: فهو يعني الخروج بفهم مخترع لدين الله يتناقض مع ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه وأئمة القرون المفضلة، وهذا تجديد مذموم.

(۱) «سنن أبي داود»: (۴۲۹۱).

(۲) السيوطي، «التتبعة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة»، تحقيق: عبد الحميد شانوحة، دار الثقة، (ص ۱۹).

وأما تجديد الاحياء: فهو يعني إحياء ما اندرَّ من هدي الإسلام الذي كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ومن تبعهم باحسان، وهذا هو التجديد الشرعي المحمود.

والأصل في تحديد الموقف الشرعي من «تجديد الأحداث» ما رواه الشيخان، عن ابن مسعود أنَّ النبي ﷺ قال: «أحسن الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها»^(١).

وما أخرجه الشيخان - أيضاً - من حديث عائشة أنَّ النبي ﷺ قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه؛ فهو رد»^(٢).

والنصوص في ذم «الأحداث في الدين» كثيرة مشهورة، والقدر المشترك بينها هو «معنى قطعي» يدخل في أعلى درجات التواتر المعنوي بلا شك، سيما إذا علم الباحث أن بعضها آيات قرآنية متواترة لفظاً.

والمراد هنا: أنَّ «مفهوم الأحداث» في الدين عام يشمل: إحداث الألفاظ، وإحداث المضامين، وإحداث مناهج القراءة، بل إنَّ الأحداث في «مناهج القراءة» على خلاف هدي القرون المفضلة هو أغلظ أنواع الأحداث. ووجه ذلك: أنَّ اختراع حديث واحد فقط لا يقتضي إلَّا ما تضمنه ذلك النص المخترع من محتوى محدود، واحتراق مضمون معين واحد لا يقتضي إلَّا ذلك المعنى المحدود، أما إحداث منهج لقراءة النصوص يصادم منهج القرون المفضلة؛ فلنَّ مؤداه: سخ المأثور، وتسلسل المحدثات والدلائل المخترعة.

(١) «صحيف البخاري»: (٧٢٧٧)، و«صحيف مسلم»: (٨٦٧).

(٢) «صحيف البخاري»: (٢٦٩٧)، و«صحيف مسلم»: (١٧١٨).

فإذا كان هذا شأن الشارع في التحذير من محدثة واحدة - وهو ما عُلم من تابع القرن المفضلة في النكير على آحاد المحدثات -؛ فكيف سيكون الموقف الشرعي من إحداث «منهج القراءة» يقوم بتوسيع الدلالات بطريقة لا يعرفها أصحاب النبي ﷺ، ولا من تعهتم بإحسان؟!

والتجديد المذموم يدور دوماً حول محورين: إما استبعاد ويتراوحت من هدي الإسلام، أو أن يضاف إليه من المعاليم ما ليس منه.

وما أكثر ما أشار القرآن إلى هذين النوعين من الضلال، وهما: إما الزيادة على الوحي، أو النقص منه، كما قال ﷺ: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِنْ أَنْ قَرَأَ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ» [المنكوبات: ٦٨].

وقال في: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِنْ أَنْ قَرَأَ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَبَ بِتَائِبَتِهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» [آل عمران: ٢١].

وقال: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِنْ أَنْ قَرَأَ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَبَ بِتَائِبَتِهِ أَوْ لَيْكَ يَنْكِفُّ تَبَيِّنُهُمْ مِنَ الْكَافِرِ» [الأعراف: ٣٧].

بهذه الآيات - ونظائرها كثیر - تشير دوماً إلى أنَّ الضلال نوعان: إما إعراض عن شيء من مضامين الوحي، أو زيادة مضامين لم ترد فيه، وهذا يعني أنَّ الهدى هو التمسك بالكتاب كله بلا نقص عنه ولا زيادة فيه.

ومن تأمل موارد التجديد المحمود وجدها - في غالبيتها - تنصبُ في مقاومة التجديد المذموم، فتجديد الإحياء هو مناهضة تجديد الإحداث وإبطاله، ولذلك؛ فالتجديد المحمود هو إما بعث ما انطمر من تعاليم الإسلام، أو تخليصه مما أطلق عليه وأضيف إليه.

وكثير من الكتاب اليوم حين يتحدث عن «التجديد» يتكلم عن حاجتنا

إلى «منهج جديد» لقراءة النص، ويدندنون كثيراً حول فكرة تجديد منهج القراءة، فهذا إن كان مقصودهم بتجديد منهج القراءة العودة إلى منهج النبي ﷺ وأصحابه وأئمته القرون المفضلة؛ فهذا تجديد إحياء محمود مشكور، أما إن كان المقصود اختراع منهج جديد لفهم الوحي يعارض منهج القرون المفضلة؛ فهذا تجديد إحداث مذموم.

وللأسف؛ فإن كثيراً من هذه الدعوات تعني بقراءة النص: اختراع مصامين جديدة يمكن إدراجها تحت الفاظ النصوص، فغاية ما في هذا المنهج الحفاظ على «لفظ النص» فقط دون فحواه ومضمونه، فهو تفريح لوعاء النص من مضمونه الأصلي، وصبّ مضمون جديد فيه، وهذا مسخ لدين الله ليس من التجديد المحمود في شيء، فهل يعقل أن يكون المراد الإلهي بالوحي الذي أنزله الله، وحصن على اتباعه، وأمر بالاستسلام له، وعاقب على الإعراض عنه؛ هو مجرد «صورة الفاظ» لا مصامين ولا محتوى، بل هل يعقل أن يكون جوهر الوحي وأصول معانيه» تتناقض الأجيال في تفسيرها جنرياً؟! بل هل يعقل أن تكون «أصول معاني الوحي» تجهلها القرون المفضلة؟!

فلا يتشرف الباحث المسلم أن يغرق في هذا اللون من التجديد، بل الشرف كل الشرف في مناهضته وتبيين بطلانه، وصيانة عقول شباب الإسلام من كوارثه.

والواقع: أنَّ هذا التفسير الانقلابي لمعنى التجديد قد تسرب جزء كبير منه من خلال التأثر الخاطئ بقراءة تاريخ الفلسفة والنظريات العلمية، ومحاولة إسقاط فكرة الثورات والنظريات والتحولات الجذرية والانقلابات

العلمية المفاهيمية على «العلوم الشرعية»، وهذا خطأ قاتل، فالعلوم المدنية يقبل فيها معنى الاختراع، بل كثيراً ما يكون الاختراع موضع الإبداع، أما المعاني الدينية؛ فلا يحمد فيها الاختراع، بل موضع الإبداع فيها القدرة على العودة للأمر الأول.

وغاية ما يحمد الاختراع في العلوم الشرعية هو في الوسائل والآليات لا في أصول المعاني والمفاهيم، بل الاختراع في «أصول المعاني» إحداث وابتداع مذموم، فانظر كيف تحولت البدعة المذمومة في الشرع الى مطلب محمود عبر ألاعيب الألفاظ!

والعودة للأمر الأول لا تقتصر على «اللفظ النص» فقط، بل اللفظ والمحتوى ومنهج القراءة؛ إذ منهج القراءة هو الواسطة بين اللفظ والمحتوى، فإذا بدلنا منهج القراءة بما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه وأئمة القرون المفضلة أتى نحن لها محتوى مختلفاً ليس هو هدي النبي ﷺ ولا هدي أصحابه.

وبالتالي: فإن «منهج القرون المفضلة في التلقي والاستدلال» حججة لا يدخل الباحث فيها شك، وممّا يدل على ذلك أمور كثيرة منها أنَّ النبي ﷺ بيَّن معلم النجاة، فقال: «هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»^(١). ومماثلة لمنهج النبي وأصحابه لا تكون بأخذ ألفاظهم فقط، وإدراج ما شئنا فيها من المعاني والمضامين، بل يكون ذلك بالاقتداء بمنهجه وتتبع أحواله.

(١) «سنن الترمذى»: (٢٦٤١).

كما أَنَّه لولا أنْ لهدي أصحابه قدر زائد في كشف الدلالة والهدي الشرعي لما ذكره، بل لا يقتصر على قوله: «هم من كان على مثل ما أنا عليه». وهذا شأن الشارع في شواهد متعددة حيث يشير فيها إلى دور هدي الصحابة وسيرتهم في كشف «الهدي الشرعي»، واستيفاء معالم هدي النبوة، ومن ذلك الحديث المشهور الذي رواه أبو داود والترمذى بسند جيد من حديث العرياض بن سارية أنَّ النبي ﷺ قال: «إنه مَنْ يعشْ مِنْكُمْ بعْدِي فَسِيرِي اختلاًفاً كثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بُشْرَى وَسَتَةُ الْخُلُفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيُّينَ، تَمْسَكُوا بِهَا، وَعَضُوا عَلَيْهَا بِالتَّوَاجِدِ»^(١).

ومن المعلوم أنه لو كان «هدي الخلفاء الراشدين» ليس فيه قدر زائد في كشف الهدي الشرعي؛ لَمَّا ذكره ﷺ، فكيف وقد أكَدَ على ذلك بقوله: «تمسَكُوا بها، وَعَضُوا عَلَيْهَا بِالتَّوَاجِدِ».

وليس يخفى على من له أدنى بصيرة أن هدي الخلفاء الراشدين لا يقتصر على مراعاة ألفاظ النصوص، بل يدخل في ذلك دخولاً أولياً منهجهم في التلقي والاستدلال وفهم النصوص الشرعية وتنظيم العلاقة بينها.

وكذلك؛ فإنَّ النبي ﷺ حين تكلم عن النظم السياسية التي تعقبه بينَ أن أصحابها ما كان على المنهاج النبوى، كما قال ﷺ: «نَكُونُ النُّبُوَّةَ فِيمَ شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا اللَّهُ إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعُهَا، ثُمَّ تَكُونُ خَلَاقَةً عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَنَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعُهَا»، ثُمَّ قال بعد ذلك: «ثُمَّ تَكُونُ خَلَاقَةً عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ»^(٢).

(١) «سنن أبي داود»: (٤٦٠٧)، و«سنن الترمذى»: (٢٦٧٦).

(٢) «مسند أحمد»: (١٨٤٠٦).

ومنهج النبوة ليس هو مراعاة ألفاظ القرآن والحديث، بل يدخل في ذلك دخولاً أولياً الأحوال والمنهج وطرائق التلقى للوحي، فإذا حافظنا على ألفاظ الوحي وتسلطنا عليها بمنهج جديد للفهم لم تكن عليه القرون المفضلة لم نكن على منهاج النبوة أصلًا.

ومن وجه آخر؛ فإنَّ النبي ﷺ أثبت اهتداء الخلافة الراشدة بعده بمنهج النبوة، وعليه؛ فإنَّ من خرج عن منهجه وهم في التلقي والاستدلال؛ فقد خالف بطريق اللزوم منهاج النبوة، ومن التناقض القول: إنَّ منهجه الخلافة الراشدة كان على منهاج النبوة، ولكن يجوز مخالفته!

وقد أخبر ﷺ عن هذا الخلل في تكب الاهتداء بهديه كما روى البخاري في الصحيح أنَّ النبي ﷺ قال: «يكون بعدي أئمة يستتون بغير ستي، ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر»^(١).

وهذا الاتباع لهدي السلف ليس خاصاً بعصرنا أو بعصر من بعد القرون المفضلة، بل حتى القرون المفضلة ذاتها كل جيل منها يهتدي بهدي سلفه، وجاء ذلك في كتاب الله، حيث إنَّ الله ﷺ أثني على من بعد السابقين من الصحابة بكونهم «اتبعوا» السابقين، كما قال ﷺ عن هذين الجيلين من الصحابة: ﴿وَالسَّيِّقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يُؤْخَذُونَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ [التوبه: ١٠٠].

ولو لم يكن هدي سابقي الصحابة محلًّا للاتباع؛ لَمَا أثني على من اتبعهم بهذه الصفة، فهذه الآية دلت على فضل اتباع السلف الصالح وهم في

(١) «صحيح البخاري»: (٣٦٠٦)، و«صحيح مسلم»: (١٨٤٧).

مرتبة واحدة وهي مرتبة الصحابة، فكيف سيكون فضل ومتزلة ذلك إذا تفاوتت المراتب تفاوتاً عظيماً، فعلم أن اتباع القرون المفضلة هو من أعظم أسباب الهدى والرقة في ميزان الله.

وممّا يُبيّن دلالة هذه الآية ويوضحها: أن عبد الرحمن بن عوف كان يطلب البيعة على «سيرة الشيفين»، ولذلك؛ كان جواب عثمان كما روى البخاري في صحيحه من حديث المسور بن مخرمة، أنّ عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: «أبايعك على سُنة الله ورسوله، والخلفتين من بعده»^(١).

فهذا اهتداء بمن سبق من سلفهم، ولو لم يكن لذكر سنة الشيفين دلالة على معنى إضافي في كشف الهدى الشرعي وإيضاحه؛ لما ذكره عثمان بن عفان في توليته.

وتلاحظ في حديث المجدّد أن النبي ﷺ قال: «من يجدد لها دينها، فنسب الدين للأمة، ودين الأمة هو المعروف مسبقاً المطمور وقت التجديد، وليس هو الفهم الشخصي المخترع؛ فإن صاحب الفهم الشخصي المخترع لم يجدد لها دينها، بل ابتكر لها ديناً مستقلاً من عنده.

وقد ذكر رضي الله عنه في كتابه أن جمهور آيات القرآن هي آيات محكمة المعاني، كما قال رضي الله عنه في سورة آل عمران: «هُوَ الَّذِي أَزَلَ عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ مِنْهُ مَا يَتَّبِعُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَآخَرُ مُشَكِّهِمْ هُوَ» [آل عمران: ٧].

فجعل المحكمات هن «أم الكتاب»، أي: أصله وأساسه، ومقتضى كونها محكمة إمكانية فهمها، وبالتالي: إمكانية فهم القرون المفضلة لهذه

(١) «صحيح البخاري»: (٧٢٠٧).

الآيات المحكمة التي هي أُم الكتاب وغالبها، وعليه؛ فإنَّ من اعتقاد أنَّ القرون المفضلة لم تفهم أصول معانٍ النصوص الشرعية كما ينبغي؛ فهذا مُؤدَّاه: أنَّ جمهور آيات الوحي ليست بمحكمة أصلًا، فهذا طعن في أُم الكتاب وجعله متشابهًا موهوم.

فهل يخطر ببال باحث يحترم مقتضيات البحث العلمي أنَّ الله أَنْزَل إلينا «اللفاظًا»؛ ليختبر إمكانيات كلِّ جيل في التحقيق بمعانيها كيَّفما اتفق؟ وأنَّ الله ﷺ لا يعنيه المراد الإلهي فيها بقدر ما يعنيه مراعاة الفاظها؟! وأنَّ الاحتمالات الدلالية للفاظها كلها خيارات متاحة؟! هذا عبث ينزعه الشارع عنه، ويتناقض مع وصف القرآن لأُم الكتاب بأنه «محكم».

بل إنَّ هذه الدعوة إلى تجاوز فهم القرون المفضلة واحتراز منهج جديد للفهم هو ممَّا أيقظنا الشارع إلى حدوثه، وحدّرنا من أهله، فقد روى الإمام مسلم في مقدمة صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «سيكون في آخر أمتي ناسٌ يُحدِّثُونَكُم بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم؛ فلياكم وإياهم»^(١).

فما لم يكن على العهد الأول من أمر الدين؛ فليس بشيء.

وذكر ذلك النبي ﷺ في سياق آخر، كما روى مسلم في «صحيحه»، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أنَّ رسول الله ﷺ قال:

«ما منْ نَبِيٍّ بَعَثَ اللَّهُ - تَعَالَى - فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أَمْتَهْ حَوَارِبُونَ وَأَصْحَابٌ، يَأْخُذُونَ بِسُسْتَهُ، وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْوَفًا: يَقُولُونَ مَا لَا يَعْمَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمِنُونَ، فَمَنْ جَاهَهُمْ بِيَدِهِ؛ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَهُمْ

(١) «صحيح مسلم»، المقدمة: (٦).

بلسانه؛ فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه؛ فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان جة خردل»^(١).

فَبَيْنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ حَوَارِيهِ وَأَصْحَابِهِ يَقْتَدُونَ بِسُنْتِهِ وَيَسْتَوْنَ بِأَمْرِهِ، وَلَيْسُوا يَأْخُذُونَ فَقْطَ الْفَاظَ النَّصْوصَ.

ومن طرائف المفارقات العجيبة: أنك تجد المتطرفين في دعاوى «تجديد القراءة» شديدي التبرم بظواهر التكفير والتبديع، ويكترون من الخط عليها، مع أنهم يقعون في ألوان من التضليل هي أشد وأعنت، فهم يضللون الأمة خمسة عشر قرناً ويزرونها لم تفهم نصوص ربها، ويعتبرونها كانت في غاية السذاجة في أهم المطالب، وأننا لا يمكن أن نفهم نصوص ربنا حق فهمها حتى نوظف مناهج الألسنية والأركيولوجيا والتفكيكية والسيميولوجيا والهرمنيوطيقيا ونحوها من المناهج الحديثة التي كثر الحديث عنها هذه الأيام، فأي تضليل للأمة ورميها بالانحراف أبشع من ذلك؟!

يمكن القول بيداهة ظاهرة أن القرون المفضلة كانت لا تعرف النظريات العلمية والخبرة البشرية الحديثة، كالنظريات الفيزيائية والرياضية والطبية الحديثة المتتمية لعلوم العمران، هذا أمر يعرفه ويقر به كل عاقل، بل إن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على جلالة قدره أثبت أن الصحابة أعلم منه ببعض أمور العمران، كما في «صحيحة مسلم» من حديث أنس أَنَّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال في شأن التأثير: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دِيْنِكُمْ»^(٢)، فإذا كان بعض الصحابة أعلم من رسول الله ببعض علوم العمران، فمن بعد الصحابة أولى بجواز ذلك بالنسبة للصحابة،

(١) «صحيحة مسلم»: (٥٠).

(٢) «صحيحة مسلم»: (٢٣٦٣).

وهذا لا يخالف فيه أحد من علماء الإسلام.

لكن الذي يستحيل القول به هو أن تكون القرون المفضلة لم تفهم الوحي كما ينبغي، وأن المناهج الغربية المعاصرة هي التي يمكن لها أن تقدم لنا الأسلوب العلمي الصحيح لفهمه، هذا تفكير خرافي ينتهي بإقالة العقل والتفكير المنهجي السليم، وليس وراء ذلك من العقل حبة خردل.

وفضلاً عن ذلك؛ فهذا ينطوي على اتهام ضمني لأمة الإسلام طوال قرونها السابقة بالضلال الديني، والانحراف في فهم النصوص، فإن كان ثمة نزعة غلو في التكفير في بعض المتسبين للاسلاميين، فهذا التكفير الذي تضمنته لوازم هذه المقالة لغلاة المدنية أشد وأبشع وأكثر فظاعة.

وبعض هؤلاء يحاول الفصل بين «الفضيلة» و«الهوى»، فتراه يقول لك: صحيح أنه ورد أحاديث متواترة قطعية الثبوت في فضل القرون المفضلة، لكن هذا يدل فقط على «فضلهم»، ولا يقتضي «علمهم» بالنصوص، فالله هذا الكلام إلى أن الصحابة والتابعين وتابعيهم فضلاء في أنفسهم، لكنهم غير مهتمون في دينهم، فكيف تتحقق الهدایة بلا علم؛ إذ الجهل مفتاح الضلال، وكل من لم يهتد فهو ضال، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ هُدِيَّ مِنْهُمْ فَمَنْ هُدِيَّ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الظَّلَّةُ﴾ [النحل: ٣٦].

فالله لم يرفع منزلة الجاهل بكتابه، بل خفض منزلته، كما قال: ﴿وَمَنْ هُمْ أَمْيَانُ لَا يَعْلَمُونَ كُلُّ كِتَابٍ إِلَّا آمَانَى﴾ [البقرة: ٧٨].

والعلم قرين الإيمان في كتاب الله، كما قال: ﴿وَقَالَ اللَّهُمَّ أُورِثُوا الْعِلْمَ وَإِلَيْهِنَّ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٥٦].

وفي حادثة مشابهة تكلم الإمام ابن تيمية عن أبهره تقريرات

المتأخرین»، فجعلهم أعلم من القرون المفضلة، فكان مؤدى ذلك كما يقول الإمام ابن تيمية في رسالته «الحموية» المشهورة:

«كانت النتيجة استجهال السابقين الأولين، واستبلاتهم، واعتقاد أنهم كانوا قوماً أميين بمنزلة الصالحين من العامة، لم يبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يخطئوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في هذا كله، ثم هذا القول إذا تدبره الإنسان وجده: في غاية الجهالة؛ بل في غاية الضلاله»^(١).

بل إنَّ مقتضى الخروج عن منهج القرون المفضلة وتجهيلهم في معاني الوحي؛ أنَّ النبي ﷺ لم يؤذِّ أمانة «تعليم الكتاب والحكمة»، وإنما أدى وظيفة «تلاوة الألفاظ فقط»، وكلاهما أمانتان أداهما رسول الله ﷺ على أتم وجه، وقد عرض الله ذلك في معرض الامتنان على هذه الأمة، كما قال: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا وَنَّ أَنْشِئُوهُمْ يَتَّلَوُ عَلَيْهِمْ مَا يَأْتِيهِمْ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» [آل عمران: ١٦٤].

وقال في مطلع سورة الجمعة: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَّاتِنَ رَسُولًا يَنْهِمُ يَتَّلَوُ عَلَيْهِمْ مَا يَأْتِيهِمْ وَرَزَّكِهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» [الجمعة: ٢].

فإذا كان أصحاب النبي ﷺ لم يفهموا النص الشرعي كما ينبغي؛ فإنَّ هذا مقتضاه أن النبي ﷺ لم يعلم أصحابه الكتاب والحكمة حاشاه عليه السلام، وبالتالي: فإنَّ التابعين الذين تلقوا عن الصحابة لم يتلقوا معنى النص الشرعي أصلاً، وهكذا من بعدهم من قرون الأمة الذين بقوا في غاية الجهل في أهم المطالب وهي فهم الوحي، فكم هي صورة بائسته آل إليها هذا الخطاب.

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٥/١٠).

وإذا استوعب الإنسان دلالة هذه الآية حول قيام النبي بأمانة «تعليم الكتاب والحكمة»، فحتى يتضح له أنه يستحيل أن يكون النبي ﷺ رأى أصحابه يمارسون «مناهج قاصرة» لفهم النص فأهملهم ولم ينبههم، بل تركهم يهيمون في هذه المناهج المختلة، فهل يستقيم هذا مع شدة شفقة النبي ﷺ لأمته وكمال نصحه لهم وحرصه على هدايتهم؟

والواقع أن الله تعالى أثبت أن أصحاب النبي ﷺ الذين اتبعوه قد اهتدوا بالعلم، كما قال: ﴿قُلْ هَذِهِ آدُعُوكُمْ إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ أَتَبَعَنِي﴾ [يوسف: ۱۰۸].

فيَّنَ القرآن أَنَّ الصحابة الذين اتبعوا النبي ﷺ كانوا على بصيرة، وال بصيرة ليست حفظ الحروف والألفاظ، وإنما عقل المعاني وحسن فهمها والفقه فيها، فلو كان صحابة رسول الله ﷺ لم يفهموا الوحي فمقتضى ذلك أنهم ليسوا على بصيرة، وهذا مصادمة لدلالة هذه الآية.

ويغضُّ النظر عن هذه الشواهد العامة التي تدل على فقه الصحابة ودقة فهمهم لنصوص الوحي؛ فإنَّ النبي ﷺ أثني على كثير من أعيان الصحابة بفهمهم للنص وفهمهم فيه وحسن تأويلهم للقرآن، بما يعني صحة «منهج القراءة» عندهم، ومن ذلك ما روَى مسلم في «صحيحة»، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «بِيَّنَ أَنَا نَائِمٌ إِذْ رَأَيْتُ قَدْحًا أَتَيْتُ بِهِ فِي لَبِنٍ، فَشَرِبْتُ مِنْهُ حَتَّى لَأْرَى الرِّيْبُورِيَّ فِي أَظْفَارِيِّ، ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلِيَّ عُمَرَ بْنَ الخطَّابَ، قَالُوا: فَمَا أَوْلَتْ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: الْعِلْمُ»^(۱).

فهذه شهادة جليله من الشارع على ما بلغه عمر بن الخطاب رض من

(۱) «صحيحة البخاري»: (۸۲).

مراتب العلم في فهم الوحي واستيعاب دلالاته .
كما أنَّ النَّبِيُّ ﷺ وصف أبا عبيدة بـ «أمين الأمة»، كما روى مسلم في
«صحيحه» أنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: «إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينًا، وَإِنْ أَمْيَنْتَا أَيْمَنَهَا أُمَّةً
أَبُو عَبِيدَةَ بْنَ الْعَجَاجِ»^(١).

ومقتضى «أمانة الأمة» كمال العلم؛ إذ لا تكون «أمانة الأمة» لجاهل
بكلام الله وكلام رسوله، وممَّا يبين هذا ويوضحه ماروى مسلم في
«صحيحه»، عن أنس: «أَنَّ أَهْلَ الْيَمَنَ قَدَمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالُوا: إِبْرَاهِيمَ
رَجُلًا يَعْلَمُنَا السُّنْنَةَ وَالْإِسْلَامَ، قَالَ: فَأَخْذُ بِيَدِ أَبِي عَبِيدَةَ، قَالَ: هَذَا أَمِينُ هَذِهِ
الْأُمَّةِ»^(٢).

فلمَّا طلب أهل اليمن من يعلمهم «السنَّة، والإسلام»؛ أرسل معهم
النَّبِيُّ ﷺ أبا عبيدة بمقتضى كونه «أمين الأمة»، مما يبين أنَّ هذا الوصف
يستلزم كمال العلم بالوحي وحسن فهمه وفقه معانيه .

بل إنَّ النَّبِيُّ ﷺ وصف علي بن أبي طالب رض بوصف يتضمن كمال
العلم كما في «الصحيحين»، عن سعد بن أبي وقاص أنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال
لعلي: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَ بَعْدِي»^(٣).

فهل يعقل أن يبلغ علي هذه المنزلة الرفيعة وهو جاهل بمعاني الوحي؟!
سيما أنَّ الله يقول: ﴿فَقُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

بل إنَّ من أكثر منازل الصحابة إيهاراً يقشعر له جسد المؤمن ما ورد في

(١) «صحيح البخاري»: (٣٧٤٤).

(٢) «صحيح مسلم»: (٢٤١٩).

(٣) «صحيح مسلم»: (٢٤٠٤).

مكانة «سعد بن معاذ»، حيث روى البخاري ومسلم في «صححيهما» من حديث جابر بن عبد الله أنه قال: «ينما كانت جنازة سعد بن معاذ موضوعة بين أيديهم»؛ سمعت النبي ﷺ يقول: «اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ»^(١).

فهذا الصحابي العجليل ذو المنزلة الرفيعة السامية هل يعقل أن يهتز العرش الإلهي لموته وهو جاحد بمعاني كلام الله وكلام رسوله؟ أو أن لديه «منهج قاصر» لقراءة النص؟ فهل بلغ تلك الغاية إلا بسبب كمال اهتدائه للمعنى ثم عمله بما اهتدى إليه؟

وممّا يجلي هذا المعنى أن يلاحظ الباحث «قiam المقتضي»، وهو شدة تشوّف الصحابة وشغفهم وتشوقهم للقرآن وسنة النبي ﷺ وتفاناتهم وتنافسهم فيها، فهل يعقل أن يكون الصحابة معرضين عن سؤال النبي عن معاني الوحي مع هذا الشغف المعروف عنهم به؟ وممّا يؤكد هذا الشغف ما في «الصحيحين»، عن عبد الله بن مسعود أنه قال:

«والذي لا إله غيره ما من كتاب الله سورة إلّا أنا أعلم حيث نزلت، وما من آية إلّا أنا أعلم فيما أنزلت، ولو أعلم أحداً هو أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لركبت إلّي»^(٢).

بل إن صغار الصحابة كانوا يتبعون كبارهم لتلقى ما فاتهم من معاني الوحي، كما روى ابن سعد بسنده صحيح عن ابن عباس قال:

«لما قُبض رسول الله ﷺ قلت لرجل من الأنصار: هل ثناكم أصحاب رسول الله، فإنهم اليوم كثير، قال فقال: واعجبًا لك يا ابن عباس، أترى الناس يفتقرن إليك

(١) «صحيف البخاري»: (٣٨٠٣)، و«صحيف مسلم»: (٢٤٦٦).

(٢) «صحيف البخاري»: (٥٠٠٢)، و«صحيف مسلم»: (٢٤٦٣).

وفي الناس من أصحاب رسول الله من فيهم؟! قال: فتركت ذلك، وأقبلت أسأل أصحاب رسول الله عن الحديث، فإن كان ليبلغني الحديث عن الرجل، فأتي بابه وهو قائل، فأتوسد ردائى على بابه، تسفي الريح على التراب، فيخرج فراني فيقول لي: يا ابن عم رسول الله ما جاء بك؟ ألا أرسلت إلى فاتيك؟ فأقول: لا، أنا أحق أن آتيك»^(١).

ولم يكن هذا الشغف بالوحي والتفقه في معانيه مقتصرًا على الرجال في عصر الصحابة، بل كان أيضًا هذا شأن النساء، ولذلك روى مسلم في صحيحه عن عائشة قالت: «نعم النساء نساء الأنصار لم يكن يمنعهن العباء أن ينفعن في الدين»^(٢).

بل لقد كانت بعض «نساء الصحابة» تجري مداععهن تفجعًا على الوحي الإلهي، وقد روى الإمام مسلم في «صحيحه» ذلك المشهد البليغ في رسم علاقة الصحابة بالوحي، حيث روى مسلم عن أنس قال:

«قال أبو بكر رض بعد وفاة رسول الله صل لعمر: انطلق بنا إلى أم أيمن نزورها كما كان رسول الله صل يزورها، فلما انتهينا إليها بكت، فقلال لها: ما يبكيك؟ ما عند الله خير لرسوله صل، فقالت: ما أبكي أن لا أكون أعلم أن ما عند الله خير لرسوله صل، ولكن أبكي أن الوحي قد انقطع من السماء، فهيجنثما على البكاء، فجعللا يبكيان معها»^(٣): بهذه القلوب المتشبعة بالتربيه النبوية لمعنى «عظمة الوحي» بلغت هذه التفوس المستنيرة تلك المنازل والدرجات الرفيعة والشرف الراقي، لا

(١) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر: (٢/٣٦٧).

(٢) «صحيح مسلم»: (٣٣٢).

(٣) «صحيح مسلم»: (٤٥٤).

بقلوب يشعر أصحابها أن «الوحى» عبء يجب تكريس الدراسات الانثربولوجية لزحزحة هيمتها عن الشباب المسلم.

على أية حال.. النصوص في هذا المعنى كثيرة معلومة، والقدر المشترك بينها أن صحابة رسول الله «فقهوا» معانى الوحي، واهتدوا إلى «دلائله»، وكانوا على بصيرة من دينهم، بصورة أكمل من كل من جاء بعدهم، وقد شهد لهم الشارع شهادة عامة بال بصيرة، وشهادة خاصة لبعض أعيانهم بكمال العلم، وبالتالي: فإن «منهج قراءة النص» عند صحابة رسول الله ومن سار على هديهم هو أكمل المناهج، والشرف كل الشرف في الاجتهد في تحقيقه وتتبّعه، لا في مناهضته ومجافاته.

والمراد هنا: أن نصل إلى التبيّنة التالية، وهي أن: من تأمل «قيام المُقتضي» الذي سبقت الاشارة إليه وهو نهمة الصحابة رجالاً ونساءً بالوحى، وما ينضاف إليه من شفقة النبي ﷺ على أمته، وكمال حرصه على «تعليم الكتاب والحكمة»، ثم ثناء الشارع على علم الصحابة عموماً، وتخصيصه بعض أعيانهم بمزيد من العلم، فكيف يتصور مع قيام هذا المُقتضي القطعي أن يتخلّف عنه مقتضاه؟ فيكون «منهج قراءة النص» عند الصحابة منهجاً فاصراً لا يفهم النص كما ينبغي، وتكون مناهج «قراءة النص» التي اخترعها طوائف من الكفار المحرومين من نور النبوة والغافل عن ذكر الله هي الأجرد بفهم كتاب الله وسنة رسوله؟ هل يقول هذا شخص يحترم قواعد البحث العلمي؟

وهذا المبدأ - أعني قوة الدواعي التاريخية لكون الصحابة أعلم الناس بمعانى النص - صاغها الإمام ابن تيمية في فقرة بديعة في غاية الحسن في

رسالته «بغية المرتاد في الرد على المتكلفة»، حيث قال رحمة الله:

«الصحابة بلغوا عن النبي ﷺ لفظ القرآن ومعانيه جمِيعاً، كما ثبت ذلك عنهم، مع أن هذا ممَّا يُعلَم بالضرورة عن عادتهم؛ فإنَّ الرجل لو صنف كتاب علم في طب أو حساب أو غير ذلك، وحفظه تلامذته، لكان يعلم بالاضطرار أنَّ همَّهم تشوق إلى فهم كلامه، ومعرفة مراده، وأنَّ مجرد حفظ الحروف لا تكتفي به القلوب، فكيف بكتاب الله الذي أمرَ بيانه لهم، وهو عصمتهم وهداهم، وبه فرق الله بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والنفي، وقد أمرهم بالإيمان بما أخبر به فيه، والعمل بما فيه، وهم يتلقونه شيئاً بعد شيء»، كما قال - تعالى - : «وَقَالَ اللَّٰهُمَّ كَفَرُوا تَوْلَٰهُمْ بِرِّيَّةٍ الْقُرْآنُ جَلَّهُ وَجَلَّهُ [الفرقان: ٣٢] ، وقال - تعالى - : «وَزَرَّهُمَا فَرَقْتَهُ لِنَقْرَأُ عَلَىٰ تَائِسٍ عَلَىٰ مُكْثِرٍ وَرَزَّهُمْ نَزِيلًا [الإسراء: ١٠٦] »! وهل يتوهم عاقل أنهم كانوا إنما يأخذون منه مجرد حروفه وهم لا يفقهون ما يتلوه عليهم ولا ما يقرؤونه، ولا تشاتق نفوسهم إلى فهم هذا القول، ولا يسألونه عن ذلك، ولا يتدبر هو بيانه لهم؟! هذا مما يُعلم بطلاطه أعظم ممَّا يعلم بطلاط كتمانهم ما تتوفر لهم والداعي على نقله^(١).

ثم إذا تأمل الباحث المتجرد الوثائق التاريخية الدقيقة التي رصدت «الحياة العلمية» لأئمَّة التابعين، سيما كبار التابعين مثل: مسروق بن الأجدع، وشريح القاضي، وسعيد بن المسيب، ومن يلي هذه الطبقة: كالشعبي، وسعيد بن جبير، ومجاحد بن جبر، والحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وطاووس بن كيسان، وعطاء بن أبي رياح، وغيرهم كثير؛ فإنَّه سيرى تنافسهم الأَحَادِذ في تبع أصحاب النبي ﷺ للتلقي عنهم، وسؤالهم عن تفسير القرآن، وما حفظوه من مرويات السنة، وتفاصيل الأحكام الحادثة مما هو

(١) ابن تيمية، «بغية المرتاد»، تحقيق: د. موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة، (١٤٢٢هـ) : (٣٣٠).

المعروف مشهور، حتى إن الإمام مجاهد بن جبر استوقف ابن عباس عند كل آية من كتاب الله وسأله عنها، كما روى ابن إسحاق عن مجاهد، قال: «عرضت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات، أقه على كل آية، أسأله: فيما نزلت؟ وكيف كانت؟»^(١).

وكانوا يتشارون في مسائل تفسير الوحي وينتادلون الاجتهاد مع كمال التحرري والصدق، كما قال ابن المبارك:

«كان فقهاء أهل المدينة الذين كانوا يصدرون عن رأيهم سبعة: ابن المسبب، وسليمان بن يسار، وسالم، والقاسم، وعروة، وعبيد الله بن عبد الله، وخارجة بن زيد، وكانوا إذا جاءتهم مسألة دخلوا فيها جميعاً فنظروا فيها، ولا يقضي القاضي حتى يرفع إليهم، فينظرون فيها فيصدرون»^(٢).

بل بلغ الحال بشغف التابعين بالتلقي عن الصحابة أن بلغ بعضهم الاحتجاج بقول كبار فقهاء الصحابة، حتى إن ابن عباس لم يرتض ذلك منهم، وقال لهم: «والله ما أراكם متنهن حتى يذهبكم الله، نحدثكم عن رسول الله ﷺ، وتحذثونا عن أبي بكر وعمر»^(٣).

واحتاج بعض التابعين على ابن عمر في مسألة متعة الحج يقول عمر بن الخطاب، فقال لهم: «أنفسكم أحق أن تتبعوا سنته، أم سنة عمر؟»^(٤).

فهذا مما يكشف كيف بلغ عمق حفاوة التابعين بما تلقوه من علوم

(١) أبو نعيم، «حلية الأولياء»، دار الكتب العلمية: (٢٧٩/٣).

(٢) ابن عساكر، «تاريخ دمشق»، تحقيق: محب الدين العمروي، دار الفكر: (٥٧/٢٠).

(٣) ابن عبد البر، «جامع بيان العلم وفضله»، تحقيق: ثملاوي وزميله، مؤسسة الرسالة: (٤٧٤).

(٤) «مسند أحمد»: (٥٧٠٠).

الصحابة، وما أخذوه عنهم من معانٍ الكتاب والشّرعة، وأن «علم أئمّة التابعين» متلقٍ في أصله من «علم الصحابة».

ثم استمر السلف في تناقل «فقه الولي»، حتى آل جمهور ذلك إلى المذاهب المتبوعة كمذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، واجتهد من جاء بعدهم في ايضاحه وشرحه والاستدلال له وتحقيق مسائله.

والمراد من ذلك كله: أنَّ حقيقة الإسلام لا تخرج عن دواوين الإسلام المشهورة المعروفة، ولا يحتاج الولي لفهمه مناهج غربة محدثة تعلم المسلمين فهم دينهم ونحوه ربهم بما لم يفهمه سلفهم، بل يحتاج في الحقيقة إلى تشمير سواعد البحث في تحقيق منهج القرون المفضلة، ودعوة الناس إليه لنتائج الأجر والثواب من الله، والنصر والتوفيق في مشروعنا الإسلامي.

والحقيقة: أنَّ الباحث العلمي إذا ابتعد عن الضجيج التسويقي لمناهج الدلالة في الألسنية والهرمنيوطيقيا، ووازن بـ«هدوء» بين «نماذج القراءة الحديثة للنص»، وبين «النموذج الفقهي الإسلامي»، والذي تضمنته المدونات النظرية لأصول الفقه وقواعده ومقاصده، والمدونات التطبيقية للفقه الإسلامي المقارن؛ فإنه سيشعر بحجم الإفلات العميق وضعف الإقناع وغياب المنطقية والعقلانية في مناهج القراءة الحديثة المخالفة لمنهج القرون المفضلة، وأنها كلها افتراضات تقبل ثبات العكس.

فالجهاز الأصولي/ الفقهي في التراث الإسلامي منظم بشكل متماسك ومبهج، وأكثر جدية في تلمس الدلالة وإنقاص القارئ بها، بل لا نسبة بينهما أصلًا، فالجهاز الأصولي/ الفقهي يستوفي كافة المعطيات: كطبيعة اللغة التي نزل بها القرآن، ويتيح أنماط أساليبها اللغوية في الدلالة، وينظم العلاقة

بينها، ويدرس أثر السياق الذي نزل فيه النص، ودلالة النصوص الأخرى في ذات الموضوع، مع استيعاب تصرفات الشارع التطبيقية؛ إذ النصوص بنيّة متماسكة، كما قال الشاطبي: «ف شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً»^(١)، معتضداً في ذلك بتتائج علم أصول الحديث التي يقع فيها تتبع أحوال النبي ﷺ واستيعاب طرقها وتمييز درجات اليقين في ثبوتها، ومن كان له طرف علم بفن أصول الحديث علم أن لأهل الحديث من اليقين بالثبوت بسبب توارد الطرق ماليس لغيرهم، «وكل من كان لنور النبوة أجمع كان كلامه أحكم وأفعع».

ثم تتبع على هذا الصقل والمدارسة والإبداء والإعادة عباقرة في تاريخ الإسلام شهد العام والخاص بحذفهم وبراعتهم وتقواهم وإخلاصهم، ودرسوا مسائل الشريعة فرعاً فرعاً وأدلى كل منهم فيها بدلوه، ومن تأمل موسوعات الإسلام كـ«مصنف ابن أبي شيبة»، وـ«المتمهيد»، وـ«الاستذكار»، وـ«المحلى»، وـ«المجموع»، وـ«المعني»، علم قدر الجهود التطبيقية الجبارية التي تتابعت عليها قرون بعد قرون.

والمراد أنّه في نهاية ذلك كله ينبع المصطلح الشرعي النهائي محملاً بخلاصة توازنات النصوص الشرعية.

فأين هذا العمل المنظم الجاد المعتمد بشهادة الشارع بالفضل من منهج يطير بموضة السنّة ويختزل نصّاً واحداً ليسقط التجربة عليه، وبهدر بذلك مجموع النصوص المتماسكة والتصرفات التطبيقية؟!

(١) الشاطبي، «الاعتراض»، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ: (٣١٢).

بل إنَّ كثيراً منهم لا يدرِّي شيئاً من آليات «فحص الثبوت» أصلًا، بل تجد أمثال هؤلاء أحد رجلين، إما مكابر عن السنة وعلومها أصلًا، وإما حاطب ليل لا يميز بين مرتبة «الصحيحين»، و«السنن الأربع»، و«تاریخ ابن الجوزي»، و«ابن الأثير»، و«الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني»، فضلاً عن أن يعرف مراتب الثبوت، واختلاف الطرق، ومدار الإسناد وتراتب الرواية في اختصاصاتهم المكانية والشخصية، وهذا له نماذج كثيرة بعضها أقرب إلى الطرافة منها إلى الدراسة العلمية؛ إذ ليس في رؤوس المفكرين الداعين إلى التجديد الانقلابي اليوم مفكر واحد له دراية وخبرة بعلوم السنة وقوانين القبول والرد، وتمييز العلل الاسنادية والمتنية، ودرجات الثبوت، وقرائن تقوية الأخبار.

وإزاء كل هذا العجز المطبق بالعلوم التي يبني على أساسها «المعطى الثاني» لفهم الشريعة؛ فإنَّك تجد بعضهم في غاية الجرأة على إطلاق الأحكام العشوائية المرسلة، فكم هو مشهد مؤلم حين ترى مستوى الجرأة مع هذه الهشاشة العميقـة.

والحقيقة: أنَّه حين يعرض الحديث عن مخاطر الإزاراء بالقرون المفضلة واللهم بتعظيم الكفار، يتساءل البعض بأنَّه ما قيمة الحديث عن أمر قلبي وهو حب السلف وبغض الكفار، فما هو الأثر العملي لذلك؟ فالملهم هو اتباع الكتاب والسنة، ولا داعي للحديث عن امتلاء القلب بحب القرون المفضلة، والصواب أن أعظم أثر لذلك هو مارواه البخاري ومسلم في «صححيهما» - وهو حديث متواتر أصلًا - عن عبد الله بن مسعود رض قال: « جاء رجل إلى رسول الله ص ، فقال: يا رسول الله كف عن قول في رجل أحب

قوما ولم يلحق بهم؟ فقال رسول الله ﷺ: المرء مع من أحب^(١).

ولذلك؛ فإن الله ذكر عن صفات اللاحقين من أهل الإيمان سلامتهم من الغل لمن سبّهم من أهل الإيمان، كما قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوكُمْ مِنْ بَعْدِهِمْ يَتَوَلَّكُمْ رَبِّنَا أَغْفِرْ لَنَا وَلِلَّاهِ حِلْ لَنَا إِلَيْكُمْ وَلَا تَحْقِلُ فِي قُلُوبِنَا غَلَّا لِلَّذِينَ مَأْمَنُوا رَبِّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠].

وأما ما يذكره البعض من أن «تعظيم القرون المفضلة» مؤداه أنه «لا يجوز نقد التراث الإسلامي»، وأنه يعني رفع التراث إلى «مرتبة المقدس»، ونحو هذه العبارات، فهذا مرده سوء الفهم؛ إذ هناك فرق ظاهر بين «الاسقاط الجُملي» للتراث عبر آليتي التسييس والمديونية اللتين مآلهما رد التراث إلى الاقتراب الثقافي أو الصراعات السياسية، وبين «النقد الجزئي» المستمد من قواعد الكتاب والسنّة ومنهج القرون المفضلة، والذي هو معنى التجديد أصلًا.

ولذلك؛ فإن أنمة السلف كمالك، والشافعي، وأحمد، ومن بعدهم من المحققين، كابن تيمية، والشاطبي، والذهبي، وغيرهم انتقدوا كثيراً من المخالفات الكلامية والأصولية والسلوكية الواردة في بعض كتب التراث عبر حاكمية الوحي، لكن شتان بين النقد الجزئي المنهجي الشرعي، وبين الاسقاط الكلبي المبني على سوء الظن وامتلاء القلب بالغلل للقرون المفضلة، والفرق بينهما ظاهر جداً.

وي بعض الناس يقول: إن «القرون المفضلة ليس لهم منهج في التلقى

(١) «صحيحة البخاري»: (٦٦٩)، و«صحيحة سلم»: (٢٦٤٠).

والاستدلال أصلًا، وإنما هذه دعاية روجها السلفيون المعاصرون»، وهذه مغالطة صريحة، فالقرون المفضلة لهم منهج واضح الملائم والمعالم، منها معالم نقلية أثرية، ومنها معالم عقلية نظرية، ومنها معالم سلوكية أخلاقية. فأول معالم منهجهم في التلقي والاستدلال «تعظيم الوحي» والانتقاد له، وجمعه كله وعدم «تبعيض الكتاب»، واستقراء سنة النبي ﷺ وهديه وأحواله، وكل من خالف منهج القرون المفضلة في أصل من الأصول، فستجد منبع ذلك حتماً آفة «تبعيض الكتاب»، إما تبعيض الفاظه وإما تبعيض معانيه. كما أنّهم يتبعون «فهم سلفهم» الذي تقدمهم فيعيينون القدر المشترك بينهم، والقدر المختلف، ويعملون بما تابع عليه سلفهم، ويرجحون فيما اختلفوا فيه.

كما أنّهم لا يقبلون «المنهج الرمزي» الاشاري الذي يجعل أدنى علاقة بين الدال والمدلول مسوغاً لحمل النص عليه، ولا «المنهج الباطني» الذي يجعل النص أسراراً، ولا «المنهج المعجمي» الذي ينسج منظومة الإسلام عبر لعبة «الفرقان اللغوية»، كالتفريق بين الكتاب والقرآن، والتفريق بين الدين والإسلام، والتفريق بين النبي والرسول، ونحوها ثم يبني على ذلك معطيات تشريعية جديدة، كما أنّ القرون المفضلة لا يتبعون مساحات «اللامفکر فيه»، و يجعلونه هو المعنى الأصلي، ويزيدون ما فهمه سلفهم أصلًا، كما أنّهم لا يجعلون الوحي «نص مفتوح» عائم الدلالات تتعدد معانيه بعدد قرائه، كما في القراءات التفكيكية المحدثة.

بل لا يستعيرون أصلًا مناهج أخرى لفهم الوحي مستمدّة من طبيعة «لغات أخرى»، تخالف طبيعة لغة القرآن، بل جرت القرون المفضلة على

فهم لغة الوحي طبقاً لـ«معهود الأميين» في الاستعمال والتناول والتعاطي إذا لم يعارضها معارض راجح، ولذلك؛ حرصوا على تبع ديوان العرب الذي هو سجل لغتهم، بل لم يكتسب «علماء اللغة» هذا الوزن في تاريخ الإسلام إلا بسبب ما أدلوا به إلى الشريعة من هذا السبب، وقد عقد الشاطبي؛ لذلك عدة فصول في كتابه «الموافقات» لتحليل هذا المبدأ وبرهنته والاحتجاج له، منها قوله :

«فصل: لا بد في فهم الشريعة من اتباع «معهود الأميين»، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم؛ فإنَّ كان للعرب في لسائهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمَّ عرف، فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب»^(١).

وهذا الأصل الذي ذكره أبو اسحاق الشاطبي مبني على قوله ﷺ: - «إِنَّا جَعَلْنَا قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾» [يوسف: ٢]. - «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا قُرْءَانًا عَرَبِيًّا» [طه: ١١٣]. - «فَإِنَّمَا يَتَرَكَّزُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَكَبَّرُونَ ﴿٥٨﴾» [الدخان: ٥٨]. ومقتضى إزاله وتيسيره باللغة العربية أنه يفهم من خلال أساليبها اللغوية، إذا لم يعارضها معارض شرعي راجح، وهذا أصلاً ليس شأنَّا مختصاً بالقرآن، بل هو شأن عام في الكتب السماوية، كما قال: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» [إبراهيم: ٤].

وعليه فكل منهج حديث لقراءة النص يتنكب: «معهود الأميين في

(١) الشاطبي، «الموافقات»، تحقيق: مرادي، مؤسسة الرسالة: (٢/٣٩٨).

أوضاعهم اللغوية»، فهو مصادم لمبدأ إنزال القرآن بلغة العرب، ومعارض لمنهج القرون المفضلة في التلقي والاستدلال.

والباحث المسلم إذا وازن بين «أئمة القرون المفضلة»، وبين «دعاة تجديد منهج القراءة» من حيث الأركان الأربع لفهم «خطاب الوحي»، وهي: استيعاب النصوص وتمييز درجات ثبوتها، والخبرة بأوضاع العرب في استعمالاتهم اللغوية وأنماط تعبييرهم التي هي لغة الوحي، وتحصيل اجتهادات السابقين في تفسير نصوص الوحي والقدر المشترك فيها والقدر المختلف، وعمق الديانة والصدق والتجرد في الوصول للمراد الإلهي، وليس استجابة لضغوط خارجة عن حقيقة النص.

إذا وازن الباحث هذه الأركان الأربع بين الفريقين علم أنه لا نسبة بينهما أصلًا، بل سيعلم الانسان أن كثيرًا من دعاة تجديد القراءة إنما تصوروا تخصصات ليست لهم، وأن أكثرهم درس علومًا أجنبية قد تكون نافعة في ذاتها، لكنه للأسف ترك مجال استمارها وصار يعيث في تخصصات لم يتأهل لها.

ومن أصول القرون المفضلة في التلقي والاستدلال أنهم لا يسقطون المخترعات والكشفوف العلمية على نصوص القرآن والسنة، ولذلك قال الإمام الشاطبي في «الموافقات»:

«تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن وأحاديث عن النبي، كما استدل أهل العدد بقوله - تعالى - : ﴿فَتَسْأَلُونَ إِنَّمَا أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَا يَرَوْنَ أَرْبَيْهُ يَقْدِرُهَا﴾ [الرعد: ١٧]، وأهل الهندسة بقوله - تعالى - : ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَا سَأَلَتْ أَرْبَيْهُ يَقْدِرُهَا﴾ [الرعد: ١٦]، وأهل التعديل التجوسي بقوله - تعالى - : ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يُحْسِنَانِ﴾ [الرحمن: ٥]، وأهل المنطق في أن تقىض الكلية السالبة جزئية موجبة بقوله - تعالى - : ﴿إِذَا قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ فَلَمْ يَأْنِزْ﴾

الكتب» [الأنعام: ٩١]، وأهل خط الرمل بقوله - سبحانه - : «أَوْ أَنْزَقَ مِنْ عِلْمٍ» [الأحقاف: ٤]، قوله عليه السلام: «كان نبي يخط في الرمل» [رواية مسلم]، إلى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب^(١).

كما أنّهم لا يعدون فقه الأئمة المستنبط من الوحي مجرد افتراء ثقافي، أو صراع سياسي، كما أنّهم لا يكتفون بالإمكانية اللغوية لتعيين الدلالات، بل يضيفون إلى ذلك دراسة سياق النص، وتتبع الطرق والمروريات وتحليل أسانيدها، وعلاقة الدلالة بمقاصد الشريعة، وتفسير النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية، ويواظبون ذلك بتصرفات النبي ﷺ وتطبيقاته، وما ورد من نصوص أخرى في ذات الموضوع.

كما أنَّ للسلف منهج عام مشترك في أصوله الكبرى في قرائين قبول الأخبار وقواعد الثبوت، وهذه القواعد لا يعرفها - فضلاً عن أن يطبقها - أكثر المخالفين لمنهج القرون المفضلة، فكيف يُقال: «إنَّ السلف ليس لهم منهج في التلقي والاستدلال»؟!

كما أنَّ للقرون المفضلة منهج عام مشترك في إلحاقي الحكم غير المنصوص بالمنصوص، كما أنّهم لا يربطون التشريعات بحكم عامة منتشرة غير منضبطة، ولهم مثالك دار عليها كلامهم في كشف مناطط الأحكام. كما أنَّ تصرفات القرون المفضلة في «قراءة نصوص الوحي» كشفت أنَّ لهم منهجهما عقلياً موافقاً للشريعة، كمراجعة مفهوم: «اللُّزوم»، والاقتضاء»، ومفهوم: «الجامع»، والفارق»، وأثراهما على «الاشتراك»، والافتراق» في الأحكام، ومفهوم: «الإطراد»، وأثره على صحة المبدأ المستنبط»، ومفهوم:

(١) الشاطبي، «الموافقات»، تحقيق: مرادي، مؤسسة الرسالة: (٦٤/١).

«المعارض الراجح، وأثره في تقيد الدلالات»، وتميّز مراتب المدركات: «القطع، والظن، وما تواردت عليه المعطيات»، ومفهوم: «تعدد المدرك، والماخوذ»، ككون الشيء محبوبًا من وجه مبغوضًا من وجه، وغير ذلك من أصول النظر العقلي السلفي الموافقة للشريعة وأمثال القرآن.

كما أنّهم لا يُغاؤون في ربط الشعائر بعلل سلوكيّة محسنة، ولا يُغاؤون في ربط التشريعات بغايات اجتماعية خالصة، ولا يُعظمون المعاني الكلية الذهنية ويفرغونها من تطبيقاتها، ولا يسقطون الأصطلاحات الحادثة على نصوص الشارع، وإذا تضمنت المفردة العربية عدة احتمالات دلالية - وهو كثير - استعنوا بأنواع المرجحات الشرعية؛ لتحديد الدلالة الراجحة.

كما أنّ للقرون المفضلة هذئي سلوكيّ أخلاقيّ معروف في التلقى والاستدلال، مثل: كراهيّة السؤال عما ليس تحته عمل، وذمّ أن يُفْقُرُ الإنسانُ ما ليس له به علم من الدلالات، وتعظيم رد العلم إلى الله فيما لم يتبيّن رجحانه، والتّشنيع في الفتيا بلا علم، وكراهيّة الإغراب، والاعتقاد بأثر التقوى وتزكية النفس في سلامـة البصيرة والنظر والاهتداء لمعانـي الوحي.

وما سبق كُلُّه مجرد أمثلة ونماذج وليس المراد الاستقصاء، وإنما المراد بيان وجـه المغالطة عند من قال بعدم وجود منهج للقرون المفضلة في التلقى والاستدلال، برغم أن الأمر ظاهر جدًّا، ولله الحمد.

كما يُلاحظ في خطاب تجديد القراءة أنّ من معاييره المضمرة «معيار المغايرة»، بمعنى: «مخالفـة السائد»، وهذا يذكرني بأحد أوجه الترجيح في أصول الفقه الشيعي، والتي هي: «مخالفـة الجمهور»، أو «مخالفـة العامة»، يقصدون بها: أهل السنة، فإذا اشتـبه الأمر عليهم أخذـوا بالقول المخالف

لأهل السنة، وهذا معيارٌ خصوماتي فقير يفرض المرء على نفسه الموضع التي تختلف خصمه، كما لُخص هذا أحد متأخري أصوليهم في باب المرجحات، فقال: «مخالفة العامة، بناء على أنَّ الوجه في الترجيح بها أنَّ خلافهم أقرب إلى الحق»^(١).

والواقع: أنَّ المتأثرين بالمناهج الحديثة لقراءة النص وقعوا في قريب من هذه الفكرة الشيعية، فترى كثيراً من عُلَّة المدنية يقولون لك: ما الإضافة التي قدمتها بهذه الرؤية الدينية؟ وكأنَّ المعيار في صحة الرؤية الدينية أن تغایر الموجود؟! أو يقولون: لك أين استقلاليتك؟ وكأنَّ معيار الصواب في المفاهيم الشرعية هو أن تخالف من حولك! والحقيقة: أنَّ هذا الأمر «دين» إنما يبحث الإنسان فيه عن الحق والهدى، وما كان عليه الأمر الأول، وليس غرضاً للمباهاة والمغایرة والنكاية والفهم الخاطئ للاستقلالية الشخصية.

والمراد مما سبق كُلُّه: برهنة «حجية منهج القرون المفضلة في التلقي والاستدلال»، والذي ينبغي عليه أن «التجديد» الذي يتشرف الإنسان به: هو العودة لمنهج القرون المفضلة، والاجتهاد في إحياء ما اندرس من معالم الإسلام.

ومن المُلاحظ: أنَّ من أكثر ما يجعل بعض الكُتاب يتحاشون الاشارة لااحترامهم لـ«منهج القرون المفضلة» أمران:

- الأمر الأول: إنَّهم رأوا أخطاء بعض المتسبسين للسلف، كبعض البغي والتجمي والفتاظة في الاحتساب الفكري على الأشخاص المعينين،

(١) مرتضى الانصاري، «فرائد الأصول»، دار الاعتصام: (٤٧٤/٢).

أو جعل أقوال آحاد السلف منهجاً عاماً، أو مراعاة الأصول العلمية للسلف دون الأصول السلوكية الأخلاقية، ونحو ذلك، فصارت تلك الأخطاء الفردية فتنة لهم صرفتهم عن الخير، والواقع: أنه كما أنَّ أخطاء المتسبين للكتاب والسنَّة لا يجوز أن تقدُّم لتركهما، فكذلك بعض أخطاء المتسبين للقرون المفضلة يجب أن لا تقدُّم لتركها، بل الواجب الذِّبُّ عن منهاجهم، واستنقاذه أن تلوثه تلك الأخطاء، وقد أشار الإمام ابن تيمية إشارة طفيفة حول هذا الموضوع، فقال:

«إن كان من أسباب انتقاد هؤلاء المبتدعة للسلف ما حصل في المتسبين إليهم من نوع تقصير وعدوان، وما كان من بعضهم من أمور اجتهادية الصواب في خلافها؛ فإنَّ ما حصل من ذلك صار فتنة للمخالف لهم ضل به ضلالاً كبيراً»^(١).

- الأمر الثاني: إنَّ هؤلاء الكُتاب وقعوا ضحية لسخرية دعاء «تجديد القراءة» عبر ألوان المعايب والمهامز التي يسكنونها للتغيير من متبعي هذا المنهج، كثرة لمزهم بعبارة: «التقلدية»، و«الأدلة»، وتشويه مصطلح «السلف»، الواجب على العامل للإسلام أن يسير في جهاده التجديدي المحمود، على منهج القرون المفضلة في النقل والعقل والسلوك، ويسليه في هذا الطريق قوله تعالى: ﴿إِن تَسْخِرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخِرُونَ﴾ [هود: ٢٨].

وبالجملة: فكُلُّ من تأملَ ما ورد من النصوص الشرعية في فضل القرون المفضلة عموماً وأعياناً، وأطلع على تاريخ حياتهم العلمية والسلوكية: علم قطعاً أنَّ توقير القرون المفضلة، والاجتهد في تحقيق مذهبهم، وحبهم

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٤/١٥٥).

واللهم بذكرهم، أمارهُ خيرٌ وحسنٌ قصدٌ، ومفتاحٌ هدايةٌ في أهم المطالب، ولذلك قال الإمام ابن تيمية: « وإنما يوجد تعظيم السلف عند كل طائفة: بقدر استئنافها، وقلة ابتداعها »^(١).

وخلاصة الأمر في الموقف من هذه الإشكالية: أن الدعوة إلى تجديد منهج قراءة النصوص بما يعارض منهج القرون المفضلة مؤداء تجهيل وتضليل تلك القرون المفضلة في أهم المطالب، ومصادمة قطعيات النصوص في تقرير اهتدائهم وبصيرتهم؛ إذ الفضيلة ملزمة للاهتداء، ولا تكون الفضيلة مع الفضالة.

وهذه المسائل المبحوثة في الدراسة الأصلية، وملحقها التعقيبي، لا يقصد بها استيعاب جوانب الخلل في هذا الخطاب الفكري محل النقد، بل هي جمل كثيرة يستدل بها على ما كان من جنسها، ذلك أن الأفكار الباطلة لا حدود لها أصلًا، كما قال الإمام ابن تيمية: « القول الباطل الكذب هو من باب ما لا ينقض الموضوع، ليس له ضابط، وإنما المطلوب معرفة الحق والعمل به »^(٢).

وختاماً.. أسأل الله العلي القدير أن يرزقنا جميعاً حسناً القصد والنية، وأن يسلّم قلوبنا من الالتفات إلى ثناء المخلوقين وتطلّب حمدهم، وأن يحمينا من تزّين بعضنا البعض، فقد تتابعت عبارات أئمة القرون المفضلة على أنَّ من أصلحَ ما بينه وبين الله؛ أصلحَ الله ما بينه وبين الناسِ، بل لقد كان أئمة السلف يتراسلون فيما بينهم بهذا المعنى، ولذلك؛ روى الإمام ابن أبي الدنيا في كتاب «الإخلاص والنية» بسنده إلى معاذ بن عبد الله

(١) ابن تيمية، «مجمع الفتاوى»: (٤/١٥٦).

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم: (٨/٥١).

الجزري قال: «كانت العلماء إذا التقوا تواصوا بهذه الكلمات، وإذا غابوا كتب بها بعضهم إلى بعض، أنه: مَنْ أَصْلَحَ سَرِيرَتَهُ؛ أَصْلَحَ اللَّهُ عَلَانِيَّتَهُ، وَمَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ؛ كَفَاهُ اللَّهُ أَمْرُ دُنْيَا»^(١).
وأنا أعلم أن هذه المقامات منازل إيمانية صعبة، الكلام عليها يسير، ولكن بلوغها من أسر الأعمال، وبها تميز أئمة القرون المفضلة، حيث كانوا يجتهدون في أعمال القلوب، ويقتضدون في العبادات الظاهرة، كما لخص ذلك المحدث الزاهد ابن رجب؛ إذ قال: «ولم يكن أكثر تطوع النبي وخواص أصحابه بكثرة الصوم والصلوة، بل يبر القلوب وطهارتها»^(٢).
والمراد من ذكر هذه المقامات: تذكير النفس والإخوان بها، ومن تتبع وسائل الشريعة في بلوغ هذه المقامات الإيمانية العزيزة؛ وجدها تدور حول ثلاثة وسائل: الاستعana، والمجاهدة، والتواصي.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآلـه وصحبه أجمعين.

أبو عمر

رجب ١٤٢٨هـ

iosakran@gmail.com

(١) ابن أبي الدنيا، «الإخلاص والنية»، تحقيق: إبراد الطباع، دار البشائر، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة، (ص ٥٤).

(٢) ابن رجب، «الطائف المعرف»، تحقيق: ياسين السواس، دار ابن كثير، (ص ٤٤٨).

لائحة المراجع

* المراجع التراثية:

- الأمدي، «أبكار الأفكار»، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (١٤٢٤هـ).
- الأصفهاني، «المفردات»، تحقيق: صفوان داودي، دار القلم، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ).
- الإيجي، «الموافق»، دار عالم الكتب.
- البغوي، «معالم الترتيل»، تحقيق: النمر وزملائه، دار طيبة.
- البيهقي، «دلائل النبوة»، تحقيق: عبد المعطي قلعي، دار الريان، الطبعة الأولى، (١٤٠٨هـ).
- ابن تيمية، «الإيمان»، تحقيق: الألباني، مكتبة أنس بن مالك، (١٤٠٠هـ).
= «بغية المرتاد»، تحقيق: موسى الدوش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة، (١٤٢٢هـ).
- = «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم.
- = «الرد على المنطقيين»، تحقيق: الكتبى، مؤسسة الريان.
- = «السياسة الشرعية»، دار عالم الفوائد.
- = «الصارم المسلول»، تحقيق: الحلواني وشودري، دار رمادي للنشر، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ).

- = «الصفدية»، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوى، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ).
- = «العقود»، تحقيق: محمد حامد الفقي.
- = «مجموع الفتاوى»، جمع: الشيخ عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد.
- = «منهج السنة النبوية»، تحقيق: محمد رشاد سالم.
- الشعالي، «فقه اللغة»، مؤسسة الرسالة.
- المحافظ، «الحيوان»، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، (١٣٨٤هـ).
- ابن أبي حاتم، «تفسير القرآن العظيم»، تحقيق: أسعد الطيب، المكتبة العصرية، الطبعة الثالثة، (١٤٢٤هـ).
- ابن حجر، «الإصابة في تمييز الصحابة»، دار الكتب العلمية.
- = «فتح الباري»، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ).
- الخطيب البغدادي، «تاريخ مدينة السلام»، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي.
- الخلال، «السنة»، تحقيق: عطية الزهراني، دار الرأي، الطبعة الأولى، (١٤١٠هـ).
- ابن خلدون، «المقدمة»، تحقيق: الشدادي، بيت الفنون، (٢٠٠٥م).
- ابن داود الحنبلي، «الكتز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، تحقيق: مصطفى صميدة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ).
- ابن أبي الدنيا، «الأخلاق والبنية»، تحقيق: إبراد الطبع، دار البشائر، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة.
- الذهبي، «تاريخ الإسلام»، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس.
- الرازي، «ذم لذات الدنيا»، بريل، (٢٠٠٦م).

- ابن رجب، «الطائف المعارف»، تحقيق: ياسين السواس، دار ابن كثير.
- = «شرح حديث: ما ذهب جانعان»، تحقيق: بدر البدر، دار الفتح، الشارقة.
- رشيد رضا، «تفسير المنار»، دار المنار، الطبعة الثانية، (١٣٦٧هـ).
- الزمخشري، «الكتشاف»، مكتبة المعارف.
- ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر.
- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة المخانجي، الطبعة الخامسة.
- سيدى العلوى الشنقطي، نشر البنود على مراقي السعود، المكتبة العصرية.
- ابن سينا، «الشفاء»، تحقيق: قنواتي وزملائه، المطبعة الأميرية، (١٣٧١هـ).
- = «النجاة»، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ).
- = «الإشارات والتبيهات، مع شرح الطوسي»، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الثالثة.
- السيوطي، «الزجر بالهجر»، تحقيق: أحمد باجور، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ).
- = «التبنة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة»، تحقيق: عبد الحميد شانوحة، دار الثقة.
- الشاطبي، «المواقفات»، تحقيق: مرابي، مؤسسة الرسالة.
- = «الاعتصام»، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ).
- = «الإفادات والإنسادات»، تحقيق: أبو الأجنفان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، (١٤٠٦هـ).

- الشنفطي، «أضواء البيان»، إشراف: بكر أبو زيد، طبعة المجمع، دار عالم الفوائد.
- = «شرح مراقي السعود»، تحقيق: علي العمran، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ).
- الشهريستاني، «الممل والنحل»، مؤسسة الرسالة.
- الطبرى، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، تحقيق: د. عبد الله التركى، دار هجر.
- ابن عبد البر، «جامع بيان العلم وفضله»، تحقيق: ثملاوى وزميله، مؤسسة الرسالة.
- ابن عساكر، «تاريخ دمشق»، تحقيق: محب الدين العمروى، دار الفكر.
- الغزالى، «إحياء علوم الدين»، دار الخير، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ).
- = «تهافت الفلاسفة»، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، (١٤٢٤هـ).
- ابن قتيبة، «تأويل مختلف الحديث»، تحقيق: محمد الأصفر، المكتب الإسلامي.
- ابن القيم، «الصواعق المرسلة»، تحقيق: علي الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الثالثة، (١٤١٨هـ).
- = «مفتاح دار السعادة»، تحقيق: عبد الرحمن قائد طبعة المجمع، دار عالم الفوائد.
- = «مدارج السالكين»، تحقيق: مصطفى شيخ، مؤسسة الرسالة.
- الكتانى، «نظم المتاثر في الحديث المتواتر»، دار الكتب العلمية.
- ابن كثير، «البداية والنهاية»، تحقيق: صدقى العطار، دار الفكر، الطبعة الثانية، (١٤١٨هـ).

- = «تفسير القرآن العظيم»، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة.
- الهيشمي، «مجمع الزوائد»، دار الفكر.
- محمد بن عبد الوهاب، «مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، الطبعة الثانية، (١٤٢٣هـ).
- مرتضى الأنصاري، «فرايد الأصول»، دار الاعتصام.
- المناوي، «فيض القدير»، دار الكتب العلمية.
- أبو نعيم، «حلية الأولياء»، دار الكتب العلمية.
- الهروي، «منازل السائرين»، دار الكتب العلمية، (١٤٠٨هـ).
- الولاتي، «فتح الودود على مراقي السعودية»، دار عالم الكتب، (١٤١٢هـ).

* المراجع الفكرية:

- جورج طرابيشي، «نظرية العقل»، دار الساقى، الطبعة الثانية، (١٩٩٩م).
- رضوان السيد، «محمد عابد الجابري وتفسير القرآن»، صحيفة الحياة، العدد: (١٧٢٠٠).
- = «المثقفون العرب والموروث الإسلامي»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد: (١١٦٤٨).
- زكريا إبراهيم، «مشكلة البنية»، مكتبة مصر، (١٩٧٦م).
- صلاح فضل، «نظرية البنائية»، دار الشروق، الطبعة الأولى، (١٩٩٨م).
- عبد الله بلقزيز (محرر)، «الفرنكوفونية: آيديولوجيا، سياسات، تحديد ثقافي لغوی»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، (٢٠١١م).
- عبد الله العروي، «الآيديولوجيا العربية المعاصرة»، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، (١٩٩٩م).

- عبد الله العذامي، «الخطيئة والتكفير»، النادي الأدبي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- = «الموقف من الحداثة ومسائل أخرى»، دار البلد، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- محمد أركون، «تاریخیة الفکر العربي الاسلامی»، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
- = «أین هو الفکر الاسلامی»، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، دار الساقی، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- = «الفکر الاسلامی: نقد واجتهاد»، دار الساقی، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
- = «الفکر الاسلامی: قراءة علمیة»، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- محمد أمزيان، «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعيّة والمعياريّة»، المعهد العالمي للفکر الاسلامی، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
- محمد عابد الجابري، «التراث والحداثة: دراسات ومناقشات»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
- = «العقل السياسي العربي»، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م.
- = «في نقد الحاجة إلى الإصلاح»، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- = «نحن والتراث»، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.
- مطاع صندي، «نقد الشر المحسن: بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم»، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- = «ماذا يعني أن نفكر اليوم؟»، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

** المراجع المترجمة:

- أفلاطون، «المحاورات الكاملة»، ترجمة: شوقي تراز، الأهلية للنشر والتوزيع، (١٩٩٤م).
- أرنولد تويني، «مختصر دراسة للتاريخ»، ترجمة: فؤاد شبل، المركز القومي للترجمة.
- أشتنجلر، «تدهور الحضارة الغربية»، ترجمة: أحمد الشيباني، مكتبة الحياة.
- إديث كريزويل، «عصر البنية»، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، (١٩٩٣م).
- أنطوني غذنر، «علم الاجتماع»، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م).
- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الخامسة، (٢٠٠١م).
- برتراند رسل، «حكمة الغرب»، ترجمة: فؤاد زكريا، دار عالم المعرفة، (١٩٨٣م).
- بريتون، «تشكيل العقل الحديث»، دار العين، الطبعة الأولى، (٢٠٠١م).
- توماس كون، «بنية الثورات العلمية»، ترجمة: علي نعمة، دار الحداثة، الطبعة الأولى، (١٩٨٦م).
- جان بياجيه، «البنيوية»، ترجمة: عارف منيمنة، وبشير أوبيري، دار عويدات، الطبعة الرابعة، (١٩٨٥م).
- جان ماري مولر، «غاندي المتمرد: ملحمة مسيرة الملح»، ترجمة: محمد عبد الجليل دار معابر، (٢٠١١م).
- جيمس جينز، «الفيزياء والفلسفة»، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف.
- دريفوس ورابينوف، «ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية»، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي.

- دي سوسير، «محاضرات في علم اللسان العام»، ترجمة: عبد القادر قيني، دار أفريقيا الشرق، (١٩٨٧م).
- دبورانت، «قصة الحضارة»، ترجمة: فؤاد أندراؤس، دار الجيل.
- روبيه جارودي، «البنيوية: فلسفة موت الإنسان»، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، (١٩٨٥م).
- روبرت هولب، «نظرية الاستقبال»، ترجمة: رعد جواد، دار الحوار، (١٩٩٢م).
- ستروك (محرر)، «البنيوية وما بعدها»، ترجمة: محمد عصفور، دار عالم المعرفة، (١٩٩٦م).
- سترومبرج، «تاريخ الفكر الأوروبي»، ترجمة: الشيباني، دار القارئ العربي، الطبعة الثالثة، (١٩٩٤م).
- شارل جوسلان (مشرف)، «الفرانكفونية العربية: دراسات وشهادات»، ترجمة: جيهان عيسوي، المجلس الأعلى للثقافة، (٢٠٠٥م).
- غاندي، «قصة تجاري مع الحقيقة»، ترجمة: منير العلبيكي، دار العلم للملائين، الطبعة السادسة، (١٩٨١م).
- فكتور ليرليخ، «الشكلانية الروسية»، ترجمة: الولي محمد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، (٢٠٠٠م).
- فلهاوزن، «تاريخ الدولة العربية»، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (١٩٥٨م).
- كانت، «نقد العقل المحسن»، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي.
- ماكوري، «الوجودية»، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار عالم المعرفة، (١٩٨٢م).
- ميشال فوكو، «الكلمات والأشياء»، ترجمة: مطاع صفدي وزملائه، مركز الإنماء القومي، (١٩٨٩م).

- هانز ياؤس، «جمالية التلقى»، ترجمة: رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، (٢٠٠٤).
- هيغل، «فيونمينولوجيا الروح»، ترجمة: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، (٢٠٠٦م).

** المراجع الأجنبية:

- Atack, *Nonviolence in Political Theory*, Edinburgh University Press.
- A. Abdel-Malek, *Orientalism in crisis*, Diogenes 1963.
- Bijay Das, *Twentieth Century Literary Criticism*, Atlantic Publishers & Dist, 5th ed, 2005.
- B. Williams, *On hating and Despising philosophy*, LRB, 1996.
- Bunch & Hellemans, *The History of Science and Technology*, Houghton Mifflin, 2004.
- Chakrabarty, *Social and Political Thought of Mahatma Gandhi*, Routledge, 2006.
- Deleuze, *Dialogues II*, trans. Tomlinson & Habberjam, Columbia University Press, 2007.
- Dosse, *History of Structuralism*, University of Minnesota Press, 1997.
- Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", In: Ormiston & Schrift (eds). *Transforming the Hermeneutic Context*, State University of New York Press, 1990.

- Ford, *Divided Houses: Religion And Gender In Modern France*, Cornell University Press, 2005.
- Hager (ed), *Encyclopedia of British Writers, 18th Century*, Infobase Publishing.
- Honderich (ed), *The Philosophers: Introducing Great Western Thinkers*, Oxford University Press, 2001.
- Lenberg & Numbers (eds.), *The Cambridge History of Science*, vols, 2002.
- Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Basic Books, 1963.
- Pyarelal, *Mahatma Gandhi: The Last Phase*, Navajivan Publishing House, 1956.
- Petr Lom, *The Limits of Doubt: The Moral and Political Implications of Skepticism*, SUNY Press, 2001.
- Searl, *The word turned upside down*, NYRB, October 27, 1983.
- Schmitt, *Political Theology*, trans. Schwab, MIT Press, 1985.
- Smith, *German Philosophy: Language and Style*, Topoi 10 (1991).



مَرْكَزُ تَفَقُّدِ الْبَحْثِ وَالدِّرْسَاتِ

مَرْكَزٌ بَحْثِيٌّ يَعْتَنِي بِالدِّرْسَاتِ الدِّينِيَّةِ وَالثِّقَافِيَّةِ
وَكُلِّ مَا يُسَاهِمُ فِي عَلْيَيْهِ رِبطُ الْفَاهِيمِ
وَالْتَّصُورَاتِ الْوَحِيَّةِ وَأَخْضَاعِهَا لِهِ



