مآلات الخطاب المدني

مركز تفكر للبحوث والدراسات

إبراهيم السكران

مآلات الخطاب المدني

مركز تفكر للبحوث والدراسات

● اسم الكتاب:

مآلات الخطاب المدني

● اسم المؤلف: إبراهيم السكران.

● الإيداع القانوني: (٣٢٦٢) / ٢٠١٤م.

● قياس الصفحة: (١٧ × ٢٤).

حقوق الطبع محفوظة

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

النشرة الأولى:
مجلة العصر الإلكترونية
(١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م)

النشرة الثانية:
مركز تفكر للبحوث والدراسات
(١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م)

الطبعة الأولى
(١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م)

مركز تفكر للبحوث والدراسات

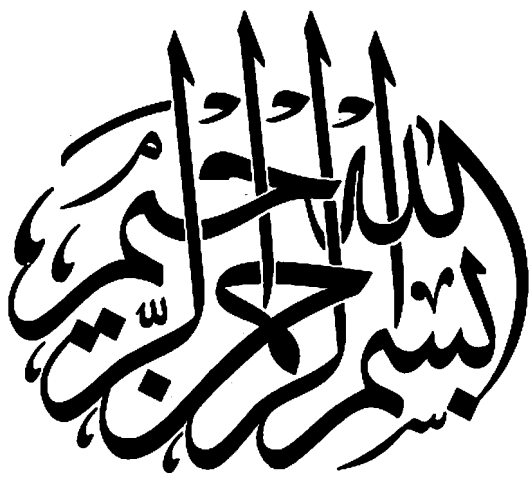
هاتف: ٠٠٢-٠١١١٤٢٢٦٤٠٤ / ٠٠٢-٠١٠٩٠٨٢٦١٦٤
بريد إلكتروني: tfakkor@gmail.com
الموقع: www.tfakkor.com

مركز تفكر للبحوث والدراسات

مآلات الخطاب المدني

تأليف

إبراهيم السكران


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الموضوع	الصفحة
- تنويهات أولية	٩
- مدخل	١١
● **الفصل الأول: تنقُّلات الخطاب المدني**	١٧
١ - قسمات الانقلاب المعياري	١٩
٢ - النماذج التفسيرية للظاهرة	٢٢
٣ - ينابيع الغلو المدني	٢٨
٤ - قانون المتوالية الفكرية	٤٠
● **الفصل الثاني: منزلة المدنية المادية**	٤٩
(١) وظيفة الإنسان	٥١
(٢) غائية الحضارة في سلم الوحي	٥٦
(٣) موقف النبوات من الحضارات	٦٢
(٤) الافتتان بالقوة المادية لخصوم الرسل	٧٠
(٥) دلالة جدلية المدنية/الخيرية	٧٩
(٦) التعلُّق بآيتيْ العمارة والاستخلاف	٨٥

الموضوع	الصفحة

(٧) الإسلاميون ضد الحضارة؟ ٩٦

(٨) غربنة الغرب ١١٥

● **الفصل الثالث: القراءة المدنية للتراث** ١٢٩

(١) ما وراء أنسنة التراث ١٣١

(٢) أنسنة العلاقات ١٤٧

(٣) خصوم الدعوات كمعطى تاريخي ١٦٠

(٤) شتيمة الدوغمائية ١٧٩

(٥) تعظيم الذهنيات ١٨٦

(٦) التعليل المادي للشريعة ١٩٨

(٧) الانفعال الوجداني بالإيمان ٢١٩

(٨) مأزق التعظيم النظري للكلي ٢٢٣

(٩) أطروحة السلم المطلق ٢٢٧

(١٠) فكرة الكفر السياسي ٢٣٥

(١١) سلطة الغموض ٢٤٠

(١٢) هل أضاع المسلمون دينهم؟ ٢٦٤

(١٣) تأجيل نتائج الاستقامة ٢٦٧

(١٤) نفوذ المخاطبين ٢٧٧

- خاتمة: الشجن الأخير ٢٨٣

● **الملحق: إشكاليات مثارة** ٢٩١

الموضوع	الصفحة

- إشكالية إلغاء المدنية ٢٩٤
- إشكالية التعميم ٢٩٨
- إشكالية مناهج صيانة الهُوية ٣٠٠
- إشكالية مناهج قراءة النص ٣١٦
- **لائحة المراجع** ٣٤٩

تنويهات أولية

الحمدُ للهِ، وبعد . .

ها قد لهثت سبع سنوات دأبًا منذ أول نشرة إلكترونية لهذه الدراسة، وكنت أُقدِّر حينها أنني سأنشره ورقيًا في غضون أشهر، فإذا بها سبعة أعوام! فهذه الدراسة التي بين كفَّيك نُشرت أول مرة في «**مجلة العصر الإلكترونية**» في (جمادى الثانية ١٤٢٨هـ/ يوليو ٢٠٠٧م)، ثم طَرح بعض المتابعين حينها قراءات نقدية للدراسة، فاستخلصت ما بلغني من النقد، وكتبت على إثره تعقيبًا شاملًا بعنوان: «**إشكاليات مثارة**»، ونُشر في «**مجلة العصر**» أيضًا في ذات الشهر، وقد جعلت هذا التعقيب مُلحقًا بهذه الدراسة في آخر الكتاب لاتصاله الجوهري بأسئلتها، وبهدف تحرير هذه الدراسة لهذه النشرة الورقية - التي تُقلِّب صفحاتها - فقد قُمت بتصحيح التصحيفات الطباعية، وشرح بعض المفاهيم الفكرية والأنثروبولوجية التي رأى بعض القراء أنَّها غير واضحة، وثمة مواضع مجملة أضفت لها أمثلة وشواهد وتقييدات للإيضاح ودفع اللبس، وأدخلت بعض العناوين للمواد غير المُعنونة، وأبقيت عامة فقرات الدراسة كما هي، وأتضرع إلى الله أن تكون هذه الدراسة من العِلم المُنتفع به الباقي بعد الموت.

المـؤلـف ..

iosakran@gmail.com

مـدخـل

عشيَّة وداع التسعينات حفل الداخل الإسلامي من خلال مطبوعاته وندواته الخاصة بنقاش غزير ومعالجات متنوعة حول الحاجة إلى التجديد، ومشروعية المراجعة، وكان ثمة ترحيب متلهف بأية أطروحات أو استضافات في هذا السياق، وكانت تلك الأطروحات في مجملها أطروحات منتمية تتحاكم للمعايير الشرعية، وتطرح التجديد مستهدفة تعزيز الحضور الإسلامي وامتداده إلى مناطق جديدة، لا التجديد بهدف إزاحة المحتوى الديني أو تقليص وجوده.

إلَّا أنَّه وبعد أحداث (سبتمبر ٢٠٠١م) بدأت نغمة الخطاب التجديدي تتغير حميميتها وإن بقيت تدور ضمن شروط الداخل الإسلامي، ولم يُعلَن سقوط بغداد مطلع العام (٢٠٠٣م) إلَّا وقد سقطت كثير من رايات الانتماء، وانسحبت كثيرٌ من تلك الأصوات التجديدية من الداخل الإسلامي إلى معسكر مختلف تمامًا.

صحيح أنَّه لا تزال هناك شخصيات تجديدية تحتفظ برزانتها الشرعية واستقلالها السياسي، وينتصب أمامها المرء بإجلال صادق - وهم كثير، ولله الحمد - إلَّا أنَّنا يجب أن نعترف - وبكل وضوح - أنَّه قد تطور الأمر

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

كثير من تلك الطاقات الشبابية المفعمة التي بدأت مشوارها بلغة دعوية دافئة أصبحت اليوم - ويا لشديد الأسف - تتبنى مواقف علمانية صريحة، وتمارس التحييد العملي لدور النص في الحياة العامة، وانهمكت في مناهضة الفتاوى الدينية والتشغيب عليها، وانجرّت إلى لعب دور كتاب البلاط، فأراقت كرامتها ودبّجت المديح، وأصبحت تتبرّم باللغة الإيمانية وتستسذجها، وتتحاشى البعد الغيبي في تفسير الأحداث، بل وصل بعضهم إلى التصريح باعتراضات تعكس قلقًا عميقًا حول أسئلة وجودية كبرى، واستبدلت هذه الشريحة بمرجعية **الدليل** مرجعية **الرُّخصة** أينما وُجدت بغضِّ النظر هل تحقق المراد الإلهي، أم لا؟ وتحولت من كونها مهمومة بتنمية الخطاب الإسلامي إلى الوشاية السياسية ضده، والتعليق خلف كل حدث أمني بلغة تحريضية ضد كل ما هو إسلامي، وغدت مولعة بالربط الجائر بين أحداث العنف والمؤسسات الدعوية، وبالغت في الاستخفاف بكل منجز تراثي، وتحتفي بالأدبيات الفرانكفونية في إعادة التفسير السياسي للتراث، وأنَّه حصيلة صراعات المصالح وتوازنات القوى وليس مدفوعًا بأية دوافع أخلاقية أو دينية، بل ووصل بعضهم إلى اعتياد اللَّمز في مرويات السُّنة النبوية، وخصوصًا مصادرها ذات الوزن التاريخي واعتبارها مصدر التشوش الاجتماعي المعاصر.

وفي مقابل كل هذا الإجحاف في طرف النص والتراث والمؤسسات الإسلامية تجد اللغةَ الناعمةَ البشوشةَ في التعامل مع خصوم الحل

الإسلامي، وحقهم في الحرية والتعبير، والتفهمَ الودودَ للدراسات التجديفية والروايات العبثية، والتصفيقَ المستمرَّ لكل ما هو غربي بطريقة لا يفعلها الغربي ذاته! وعَرْضَ الأعلام الغربية بلغة تفخيمية وَقُورة، وإسقاطَ 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 الخط البياني لهذه المضاعفات المتنامية دور التابلويد الإلكتروني في تصعيد هذا الانحراف، بمعنى: أنَّ أكثر هذه التورُّمات تضخمت داخل هذا الخطاب في سياق التفاعلات الحادة والاستفزاز المتبادل مع المنتديات الإنترنتية المتخصصة في الإسفاف والتجنِّي والمتقنعة بلبوس الاحتساب الفكري المزيف، بحيث صار الخطاب المدني الجديد تدفعه مشاعر النكاية والعناد ضد البغي الإلكتروني إلى الإمعان في مناقضة الرؤية الإسلامية، ولا أظنُّ عاقلًا ينتقم من رب خصمه، لكن هذا ما جرى للأسف!

على أية حال.. أظنُّ أنَّ أبسط مقتضيات الوفاء والحب لهذه الشريحة هو المبادرة بالمصارحة بمخاطر هذه التطورات، علَّنا نستعيد وعينا في زحام السجال، ونستيقظ من أن تتجارى بنا مغاضبة الخصوم ومشاحنة الفرقاء إلى خدش علاقتنا بالله ورسوله، وخسارة رأسمالنا الحقيقي.

ولا سيما أنَّ هذا الخطاب الجديد خطاب نشط ومتنامٍ في أوساط

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

هذا المشهد الأليم يفرض قراءته وتأمُّله، ومن ثَمَّ 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 سلاطة هذا الخطاب وتجريحه المستمر ودعايته المضادة، ونشاطه في التعبئة الإعلامية وتأليب المؤسسات الأمنية ضد العمل الدعوي والتربوي الإسلامي.

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

حيث تحوَّلت هذه المفاهيم من أدوات دلالية محضة إلى لافتات فكرية تدفع باتجاهٍ مشترَك ذي قسمات خاصة، حيث تم شحنها بدلالات جديدة ضمن سياق سجالنا المحلي، بحيث صارت تحمل مضمونًا مذهبيًا مترابطًا، أكثر من كونها مجرد تقنيات تفسيرية حرة.

ولم نتجاوز تلك التصنيفات إلَّا بهدف تحاشي اللبس وسوء الفهم؛ إذ غرضنا هاهنا الاجتهاد في تقديم مناقشة علمية مختصرة للشبكة المفاهيمية التي تغذي هذا الخطاب، وتمده بمنظوره الخاص، وليس هدف هذه الورقة النقدية - يعلم الله ذلك - التجريح والإيذاء، أو إسقاط شخصيات بعينها، أو الانحياز لجبهة ما، وأسأل الله أن يُوفِّقنا للتجرُّد، ويُعيننا على تجنُّب الهوى والتحامل.

ومما يعنينا الإشارة إليه هنا بشكل خاص أنَّنا تجاوزنا التمثيل، أو ذكر شخصيات بعينها من هذا الخطاب؛ تفاديًا للتعميم، ذلك أنَّنا سنناقش تصورات عامة يتفاوت كُتَّاب هذا التيار تفاوتًا كبيرًا في تبنيها والاقتراب أو الابتعاد عنها، فمُستقِلٌّ من هذه الظواهر ومُستكثِرٌ، فحشرُ الأسماء وإقحامها في سياق واحد قد يُوهم اشتراكها في التفاصيل، الأمر الذي يتناقض مع فريضة القسط ومقتضيات الإنصاف.

فهذه الورقة مُكرَّسة لقياس عَلاقة 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

آلَ الخطاب المدني ضمن ديناميكية تطوراته المؤلمة - التي أشرنا إليها - إلى حالة انقلاب معياري، حتى بتنا اليوم وكأنَّنا 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 الحلِّ الإسلامي، والموقف من واقع مجتمعنا المعاصر، والموقف من الدولة العربية الحديثة، بما يعني أنَّ إبرة البوصلة الفكرية قد فقدت قوتها المغناطيسية السابقة تمامًا، وكأنَّ دخان سبتمبر قد مد ذراعه إلينا وقلب ساعة الرمل ليعيد دبيبنا إلى الوراء.

لقد تم إنزال التراث من كابينة القيادة إلى قفص الاتهام! فبعد أن كانت هذه الشريحة الشبابية تنظر إلى التراث الإسلامي باعتباره النموذج المشعَّ الذي تستلهم منه المُثُل والقِيم، وينتصب أمامه المرء بسكينة الانتماء، أصبح بعض هؤلاء الشباب ينظرون إلى التراث باعتباره ألبوم التصرفات البدائية

المخجلة الذي لا يجب أن يفتح إلَّا 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 والحيثيات التي تؤكد نتائج عصر الأنوار ليس إلا!

ولذلك يدعو كثير من منتجي هذا الخطاب إلى قراءة نصوص الوحي ونصوص التراث الإسلامي قراءة مدنية، والمدنية هنا طبعًا بتعريفها المادي، بمعنى: قراءة موجهة تبحث داخل هذه النصوص عن أية مضامين تدعم المدنية المادية، ثم تُؤَوِّل ما يتعارض معها، وتصبح فرادة الفقيه داخل هذا الاتجاه تابعة لقدرته في توفير الغطاء الشرعي لمنتجات الحضارة المادية، وبحسب إمكانياته في تأويل ما يتعارض معها وتخريجه بشتى المخارج، بدل أن تكون الدعوة إلى قراءة الوحي قراءة موضوعية صادقة تتجرد للبحث الدقيق عن المراد الإلهي!

بمعنى آخر: تحويل الوحي من حاكم على الحضارة إلى مجرد محامٍ عن منتجاتها يبررها ويرافع عنها ولا يُقبل منه دور غير ذلك! وليس يخفى أن الحكم نوع من السيادة، أما المحاماة عن الغير فحالة تبع يقاس نجاحها بإمكانيات التبرير والتسويغ.

والسؤال المؤلم الذي يفرض نفسه هاهنا:

ما هي المساهمة الحقيقية التي يمكن أن نقدمها للعالم إذا كان قصارى ما نقوله 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 يُراجَع فيما يقول، وإذا لم نقتنع بما يقوله، فذلك لعيبٍ في فهمنا نحن، لا لعيبٍ فيه هو لا سمح الله!

وبعد أن كان بعض هؤلاء الشباب يتشرفون بالانتماء للاتجاه الإسلامي، ويُبرزونه كهُويَّة شخصية في الحياة العامة، أصبح بعضهم ينظر إليه باعتباره عِبئًا على المجتمع ليس يبهجهم كثيرًا تناميه وتغلغله الاجتماعي!

(٢) النماذج التفسيرية للظاهرة

لازال العاملون للإسلام تتقوَّس حواجب تساؤلاتهم المندهشة أمام هذه الكارثة الفكرية، ويتساءلون بإلحاح ما الذي حدث بالضبط يا ترى؟

والحقيقة أنَّ كل خطاب فكري ينطلق من فروض أساسية، أو مُسلَّمات ضمنية، تنبثق عنها التطبيقات وتتحاكم إليها الإشكاليات، سواء سُميت بفروض أساسية، أو قيمة مركزية، أو بارادايم[١]، أو إبستيما[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 مضمونًا اصطلاحيًّا أخصَّ، عبر كتابه: «بنية الثورات العلمية»، وعرَّفه هو نفسه بأنَّه: «الكشوف العلمية المعترف بها عالميًّا في حقبة زمنية معينة، والتي تزود مجتمع الباحثين العلميين بالمشكلات والحلول النموذجية». انظر: «بنية الثوررات العلمية»، ترجمة: علي نعمة، دار الحداثة، الطبعة الأولى، (١٩٨٦م)، (ص ١٠).

(٢) الإبستيما (épistémè): هي في الأصل كلمة يونانية تعني «المعرفة»، ثم وظَّفها 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 المسبقة التي تحدد نظام المعرفة، وشروط وإمكانات الخطاب، في عصر معين، ثم اشتُهرت من خلاله».

يشابهها من الاصطلاحات الأنثروبولوجية[1]، والتي يُعبَّر عنها في العلوم الشرعية بمصطلح الأصل أو الكلي، ومنه قولهم «أصول المذهب الفلاني»، أي: أُسسه الضمنية التي تتفرع عنها ماصدقاته.

وقد أشار الإمام ابن تيمية في ملاحظة مبدعة إلى دور استكشاف الكليات والمبادئ التاريخية في الاستيعاب والاطمئنان العلمي كما يقول رحمه الله: «فإنَّ معرفة أصول الأشياء ومبادئها . . . ، من أعظمِ العلوم نفعًا؛ إذ المرء ما لم يُحِطْ علمًا بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها يبقى في قلبه حَسَكَةٌ»[2].

وقال في سياق آخر: «مَنْ لم يعرف أسباب المقالات، وإن كانت باطلة؛ لم يتمكن من مداواة أصحابها، وإزالة شبهاتهم»[3].

والواقع: أنَّ المراقبين والنُّقَّاد طرحوا تفسيرات كثيرة لظاهرة الانقلاب المعياري هذه - التي أشرنا إليها -، ومحاولات متعددة لاستكشاف النواة الجوهرية التي انبثقت عنها تطبيقات ومواقف وإحداثيات هذا الخطاب المدني المتطرف، فبعض النُّقَّاد يرى أنَّ السبب هو الانبهار بالغرب، وفي تقديري: أنَّ الانبهار بالغرب أحد النتائج وليس العامل الحاسم، كما سيأتي توضيح ذلك.

---

(١) قد يستشكل بعض القراء وضعنا بارادايم كون، وإبستيما فوكو، في رفٍّ نظري واحد، وللتدليل على التناظر المفاهيمي الشديد بينهما؛ يمكن مطالعة المضاهاة التي أجراها عالم النفس والفيلسوف السويسري جان بياجيه (ت: ١٩٨٠م) بين هذين المفهومين في كتابه: «البنيوية»، ترجمة: عارف منيمنة وبشير أوبري، دار عويدات، الطبعة الرابعة، (١٩٨٥م)، (ص ١٠٦).

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

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

وبعض النُّقَّاد اعتقد أنَّ الجذر الدفين في هذه الظاهرة هو العقلانية، وفي تقديري: 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 المألوف، وتارة ضد هذه كلها، فهي تدور مع المنتج الحضاري الجديد بغضِّ النظر عن عَلاقته بمصادر المعرفة، وأعتقد أنَّ تكوين منظومة عقلانية متماسكة أكبر بكثير من قدرات هذه الظاهرة وكُتَّابها أساسًا.

وبعض النُّقَّاد اعتقد أنَّ هذه الظاهرة هي امتداد تاريخي لمدرسة المعتزلة، والواقع: أنَّ هذا التفسير قد أبعد النجعة كثيرًا، فمدرسة المعتزلة هي مدرسة دينية متزمتة أخرجت الفُسَّاق من الإسلام، وشرعت للمنابذة المسلحة لأئمة الجور، وناضلت الفلسفة الإغريقية بنفس أدواتها، ووصفهم كثيرٌ من المحققين في علم الفرق بأنَّهم أصحاب إرادات، أي: أصحاب نُسُك وعبادة، وكان لديهم نتاج عَقلاني منظم، وإنَّما سبب زيغهم غلوُّهم في التنقير بالعقول في الغيبيات وتقديمها على مضامين المرويات، حتى نتجت عن ذلك أصولهم الخمسة المعروفة، لا لأنَّهم أعرضوا عن الشرائع العملية وانبهروا بأمة من أمم الكفر، فالمعتزلة مدرسة غُلوٍّ لا مدرسة تساهل، بل إنَّ المعتزلة أشرف بكثير من الخطاب الفرانكفوني المعاصر الذي يحاول الوصول إلى تناقضات داخلية في التراث الإسلامي بهدف تحييد الوحي جملةً عن الحياة العامة.

إذن: ما تفسير هذا الانقلاب المعياري؟

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

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

فيمكن القول بكل اختصار: إنَّ الغُلو المدني ينبوع الانحراف الثقافي، حيث يستتبع التحييد العملي للوحي؛ لأنَّه لا يدفع باتجاه المدنية الدنيوية المادية، ويتعارض مع كثير من منتجاتها، ويورث الاستخفاف بالتراث الإسلامي لتضمنه جهاز مفاهيمي شرعي يزهد في الدنيا ويربط الإنسان بالآخرة.

ويُثمر هذا الغلو في قيمة المدنية المادية لدى صاحبه تعظيمًا نفسيًّا للثقافة الغربية الحديثة؛ لتفوقها المدني المادي على غيرها من الأمم المعاصرة، فيصبح مأخوذًا بعرض منجزاتها، ويتضايق من عرض ثغرات الثقافة الغربية، ويميل لتفهمها وإعطائها معنى إيجابيًّا، أو محايدًا على الأقل وتسويغها في جنب محاسنها.

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

فيه من منافاة الوحي والقرون المفضلة، بل يصبح أساس الولاء تجاه الآخر أساسًا مدنيًّا ماديًّا مبنيًّا على مقدار السعي المشترك لعمارة الدنيا، بغض النظر عن حجم الانتهاكات لحمى الشريعة والفضيلة، فيُغتفر لصاحب المنجز المدني المادي - سواءٌ كان مؤلفًا، أم اتجاهًا فكريًا، أم مجتمعًا معاصرًا - كُلُّ انحرافاته الدينية، وتُتفهم في بحر حسناته المدنية، بينما يُنظر بعين الامتهان إلى صاحب المنجز الشرعي - سواءٌ كان مؤلفًا، أم اتجاهًا فكريًا، أم مجتمعًا معاصرًا - مادام أنَّه غارق في القصور المدني المادي.

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

وسَرِّحْ طرْفَك حيث شئِتَ في الأطياف الفكرية التي تعج بها الحياة الحديثة وسترى أن الميسم الذي منح هذه الأطياف جميعًا ألوانها المتباينة هو الموقف من الحضارة، فأخبرْني ما هي الدرجة التي تحتلها قيمة الحضارة والمدنية في سُلَّم القيم عندك؛ أخبرْك أين تقع على خريطة الجبهات الفكرية المعاصرة.

فنحن إذا تتبعنا تطبيقات هذا الخطاب الجديد، ومواقفه، وآراءه، وصيغ علاقاته، وإحداثيات مواقعه التي اختارها على الخريطة الفكرية، فسنتوصل - حتمًا كما سبقت الإشارة لذلك - إلى أن القيمة المركزية التي تسيطر عليه وتجعله يدعم موقفًا ما أو يعارضه، أو يثمن قضية ما أو يحط منها، فسنجدها بكل تأكيد مركزية 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 وخريطة القيم تنقلب عنده رأسًا على عقب، فمَن يرى أن الأولوية والقيمة المركزية في سُلَّم القيم هي تشييد المدنية الدنيوية المادية؛ فإنَّ الثقافة الغربية في ميزانه ستكون النموذج المتفوق، بينما سيكون عصر القرون المفضلة والحركة الإسلامية المعاصرة نموذج الإخفاق والفشل الذي يجب الاعتذار عنه.

أمَّا مَن يرى أن الأولوية والقيمة المركزية في سُلَّم القيم هي التزكية، وتشييد المستقبل الأخروي، وأن المدنية الدنيوية المادية مجرد وسيلة؛ فإن 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 تتعارض مع أصول الوحي، اكتنفته أربعة ظروف رئيسية شكلت أضلاع الوعاء الجوهري لتناميه، ألا وهي مناخ سبتمبر، والضخ الفرانكفوني، وحفاوة وسائل الإعلام، ورد الفعل تجاه البغي الإلكتروني.

فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر تعرض الاتجاه الإسلامي إلى حالة محاكمة عالمية شرسة حدَّت من انسيابه ودويه، وتراجعت معها شعبيته الاجتماعية بشكل ملموس، وفي ظل هذا الفراغ الجزئي الذي خلفه انكماش الحالة الإسلامية، برزت أبحاث المدرسة الفرانكفونية النشطة في النطاق المغاربي، كإجابة جديدة نجحت في استغلال الظرف الأمني الحالي، وحققت اكتساحًا استثنائيًا في فترة قصيرة.

والفرانكفونية (francophonie) هي في الأصل مفهوم يطلق على الناطقين باللغة الفرنسية، ثم اتسع استعماله بحيث أصبح «التزام آيديولوجي» لإشاعة وترويج اللغة والثقافة الفرنسية، والمحافظة عليها، وخصوصًا في المستعمرات الفرنسية السابقة، وترعاه مؤسسات متنوعة، منها المنظمة

الدولية للفرانكفونية، وأذرعتها المؤسسية المنبثقة عنها[1].

ونحن هاهنا نستعمل الفرانكفونية باصطلاح أخص، وهو: تعبير عن تيار حداثي عربي معاصر يعمل على إعادة تأويل التراث الإسلامي باستلهام المناهج الفكرية الفرنسية، بما يعني: تطويع الثقافة المقروءة لصالح الثقافة القارئة، والواقع: أن كثيرًا من الحداثيين العرب لا يخفون أنهم يتصفحون التراث بعدسات فرانكفونية، حتى قال الجابري:

«الملاحظة التي أبداها أحد الزملاء حينما قال: «إن الابستيمولوجيا الفرنسية حاضرة أكثر فيما كتبت»، فعلًا، هذا صحيح، وهو راجع إلى عدة أسباب، ذاتية وموضوعية، فأما الأسباب الذاتية فهي أننا في المغرب مرتبطون بالثقافة الفرنسية أكثر ممَّا نحن مرتبطون بالثقافة الأنغلوسكسونية»[2].

---

(١) لمطالعة نموذج لرؤية الفرانكفونيين لأنفسهم يُمكن مراجعة الكتاب الذي أصدره المجلس الأعلى للفرانكفونية، وهو الحلقة العاشرة من سلسلة «كراسات الفرانكفونية»، وهو بعنوان: «الفرانكفونية العربية: دراسات وشهادات»، ترجمة: جيهان عيسوي، وهذا الكتاب صدر متزامنًا مع قمة «الفرانكفونية العربية» التي عُقدت في بيروت في أكتوبر (٢٠٠١م)، ويجد القارئ في المقدمة التي قدَّمها شارل جوسلان للكتاب - باعتباره «الوزير المفوض للتعاون والفرانكفونية» - طرحًا في غاية الغرابة، حيث يحاول جوسلان في مقدمته أن يقنع القارئ العربي أنَّ الفرانكفونية أحسن للعرب من الأمركة! وكأنَّنا يفترض أن نختار أحدهما. ولمطالعة تحليلات نقدية متنوعة حول الفرانكفونية. انظر: عبد الإله بلقزيز، (محرر)، «الفرنكفونية: آيديولوجيا، سياسات، تحدٍ ثقافي لغوي»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، (٢٠١١م).

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

وبذات الوضوح يعترف أركون بعدساته الفرانكفونية، فيقول: «المنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي، أو الأوروبي»[1].

ويبدو أنَّ هذا الرواج السريع سيكون مؤقتًا ريثما يستعيد الاتجاه الإسلامي عافيته الأمنية؛ إذ لو كانت المدرسة الفرانكفونية تتكئ على عبقرية أطروحاتها الخاصة؛ لكان متحفها عامرًا منذ الثمانينات، وليس بعد العام (٢٠٠١م)! وإنَّما رواجها بعد كسادها كان تبعًا لزلزال الظرف السياسي السبتمبري الذي قلب توازنات القوى رأسًا على عقب، وسمح لكثير من الأفكار السياسية المتشنجة أن تبتسم فوق الطاولات المستديرة.

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

تلك الشريحة التي كانت تقرأ أيام أزمة الخليج مجلة المجتمع، ومجلة البيان، والمودودي، وسيد قطب، والندوي، ومحمد قطب، ومحمد الغزالي، وفتحي يكن، ومحمد أحمد الراشد، وجمال سلطان، وبالكاد فهمي هويدي، ومحمد عمارة، وتكتظ أدراج سياراتهم بكاسيتات العودة والحوالي، أصبحوا عشية سبتمبر يقرؤون للمدرسة الفرانكفونية/المغاربية

---

(١) أركون، «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، دار الساقي، 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 الجواد ياسين، وطيب تيزيني، وحسين مروة، وعلي حرب، وفراس السواح، وأضرابهم.

هذه الشريحة من الشباب الإسلامي اصطدمت في مقاعد المدرسة الفرانكفونية/ المغاربية بـ**سؤال الحضارة**، وبات من نافل القول أن نشير إلى أن الصدمة كانت قاسية وشرسة جدًا، لدرجة إحداث ارتجاجات فكرية، وفقدان 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، فتتلافى الاصطدام بانتمائها العميق الذي يشدها، وتتودد للذوق الفكري الذي تقرأ له بعد أن خضعت لسطوة خطابه، لكنها قبل أن تجيب فكرت كما يفكر خصمها وتبنت منطلقاته.

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

السؤال الذي يملي نفسه في هذا الموضع: 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 ذائع الصيت **محمد عابد الجابري**، والذي دشن العهد الجديد لتلمود العلمانية العربية التوفيقية، حيث مثلت الحلقات الأربع من هذه السلسلة - والتي نشرت تباعًا بعنوان: («**تكوين العقل العربي**»، و«**بنية العقل العربي**»، و«**العقل السياسي العربي**»، و«**العقل الأخلاقي العربي**») - الاكتمالَ المنهجي النهائي لمجموعة الدراسات المبعثرة التي سبقتها كمدونة: «**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 شواهده 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 - شارحًا انبهاره وتأثره بكتاب الجابري حين قرأه أول مرة:

«ولأصارح القارئ بقضية شخصية، فلقد كنت بعد أشهر ثلاثة من صدور «تكوين العقل العربي» كتبت في مجلة الوحدة تثمينًا عاليًا للكتاب، وبعض الاعتراضات الجزئية،

ثم ختمت التعليق بالقول: «إنَّ الذهن بعد مطالعة تكوين العقل العربي لا يبقى كما كان قبلها، فنحن أمام أطروحة تُغيِّر، وليس مجرد أطروحة تُثقِّف» . . .»[1].

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 مثلًا: «الجابري هو المفكر العربي الأكثر شعبية في أوساط الشباب في العالم العربي»[2].

والحقيقة أنَّ وزن الجابري وكونه منعَطَف يكاد يكون محل إجماع بين المعاصرين، وهذا يعني أنَّ تأريخ ظاهرة العلمانية/التوفيقية بالجابري ليس كثيرًا 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 ومباركتها، كقوله - مثلًا - على سبيل الإطراء: «الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت علمانية الاتجاه»[3]، وقوله في موضع آخر في سياق الإشادة: «فإنَّ هذا يجب أن لا يمنعنا من إبراز أهمية هذا الاتجاه «العلماني» في خطاب ابن باجة»[4]، لكن مال الجابري

---

(١) طرابيشي، «نظرية العقل»، دار الساقي، الطبعة الثانية، (١٩٩٩م)، (ص ٨).

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

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

(٤) الجابري، «نحن والتراث»، (ص ١٩٢).

في أعماله المتأخرة لترك «مصطلح» العلمانية بعد تشوهه، ودعا لوضع محتواه في مصطلحات أخرى أقل حساسية للقارئ الإسلامي، حيث يقول الجابري مثلًا: «ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان مدعاة للَّبس وسوء التفاهم، كشعار العلمانية»، ثم يقول: «نادينا منذ الثمانينات من القرن الماضي، بضرورة استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري «الديمقراطية»، و «العقلانية» . . .»[1].

ولكن ممَّا يشكل على هذا التقييم السلبي لشعار العلمانية أن الجابري يعود فيمرر «محتوى» العلمانية في مواضع أخرى، فكأنه ينتقد مصطلح العلمانية ثم يعود ويفرغ هذا النقد من محتواه، حيث يقول الجابري - مثلًا - في كتاب لاحق: «الإسلام دين ودولة، ولكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين»[2]، ويُكرِّس الفكرة العلمانية التي تقول بعدم علاقة الشريعة بنظام الحكم، فيقول: «ليس هناك نظام في الحكم شرَّع له الإسلام»[3]، فهذا التردد بين رفض الشعار ودسِّ المحتوى يُوحي بأنَّ دوافع الرفض استراتيجية وليست عقائدية[4]، وخصوصًا 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 لاحقًا رضوان السيد - وهو محسوب على الحداثيين - يقول عن العلمانية عند الجابري: «والفكر العلماني، والجابري لا يحب المصطلح وإنْ قال به مضمونيًّا». انظر: رضوان السيد، «المثقفون العرب والموروث الإسلامي»، =

الثمانينات، أي: مع بزوغ الضغط الثقافي للصحوة الإسلامية.

وهذه المراوغة اللفظية في الفرار من مصطلح العلمانية وتقديم نفس المحتوى تحت مصطلحات أخرى ليس سلوكًا خاصًا بالجابري بل هذه الاستراتيجية المخاتلة 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 مثلًا ما قاله جابر عصفور: «**بما أن كلمة «العلمانية» أصبحت سيئة السمعة؛ فمن الأفضل استخدام «الدولة المدنية»**»[1].

حسنًا، دعنا نطرح المسألة بصيغة مقاربة: ما الفرق بين مدرسة صادق جلال العظم، وزكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا، ومحمد أحمد خلف الله، ونظائرهم، وبين مدرسة الجابري، 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 التحوُّل 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 الجابري من العلمانية يبدو لي تصويرًا دقيقًا.

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

هذا الفارق - وهو عرض التراث في الأقنية الانثروبولوجية - هو بالضبط مصدر الجاذبية والإثارة لدى القارئ الإسلامي، وهي اللغة التي يفهمها جيدًا.

لقد امتص وتشرب هؤلاء الشباب بصورة ضمنية كثيرًا من المفاهيم المحقونة بتأويلات علمانية مضمرة، أو التي تدفع باتجاه تعزيز التصورات العلمانية، مثل مفهوم عصر التدوين، والتنصيص السياسي، والعقل المستقيل، والأرثوذكسية الإسلامية، والنص كمنتج ثقافي، وميثية القرآن، وغيرها من أدوات التفكير العلماني.

على أية حال . . تظلُّ المدرسة الفرانكفونية/المغاربية المعاصرة هي الأكثر تعبيرًا عن هذا الشكل من الخطاب، واهتمامها بموضوعيها الرئيسين: إعادة تأويل التراث والتحليل الأنثروبولوجي للحركة الإسلامية كان مصدر الجاذبية والإغراء الذي حقق لها النفاذ إلى أسوار الداخل الإسلامي، ذلك أن الحقول والموضوعات ذات الاهتمام المشترك تُمثل دومًا لغة مفهومة ومشتركة، ونقطة تعارف والتقاء، تتحول - غالبًا - إلى حالة تلقٍّ تتحدد بوصلة نفوذها طبقًا لميزان القوى المعرفية، لتنتهي بحالة استعمار ثقافي.

والحقيقة: أنَّ لحظة انتقال هذه الشريحة الشبابية بين المدرستين لم تكن مجرد لحظة تفاعل طبيعي مع رافد 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 نسيج

هذا الفكر كمفهوم الحل الإسلامي، وتحكيم الشريعة، والتزكية الإيمانية، والعمل الجماعي، وفقه الواقع، والتعدد التنظيمي، والعمل التربوي، وإنكار المنكرات، وتوعية الجاليات، وتفعيل المساجد، والأمن الفكري، وحراسة الفضيلة، والإعلام الإسلامي، وتضميد جراحات المسلمين، وإعداد القوة، ونحوها من المفاهيم الإسلامية وصِيغ العلاقات العريقة في هذا الخطاب.

أمَّا السؤال المركزي للمدرسة الفرانكفونية، فقد كان **سؤال الحضارة**، بمعناها المادي، ومن ثَمَّ 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 الفرنكفوني في كثير من الأحيان يتظاهر بخلاف ذلك.

هذه الصدمة بخطاب المدرسة الفرانكفونية، وسطوة جهازها المفاهيمي، واكتظاظ لغتها الباذخة، وترسانة شواهدها التراثية، وما يتناثر على جنبات نصوصها من أعلام أوروبية رنانة، وما تحيل إليه من تجربة غربية منتصرة، وما تنطوي عليه بعض فقراتها من هالة الغموض المبهر، وشحنها المستمر والمضمر ضد كل ما هو **لا غربي** نجحت في اختطاف التفكير المتوازن، وتصديع الانتماء الدعوي، وإخضاع القارئ لمنطلقاتها الضمنية، والاستسلام لزواياها الخاصة في النظر والقراءة وتقييم الأمور، والتفكير في العالم من خلال شبكتها المفاهيمية ذاتها.

مما جعل انتقال هذه الشريحة الشبابية - موضع البحث - بين المدرستين ليس انتقالًا خطيًّا تراكميًّا 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 الارتباك الفكري لدى هذه الشريحة الشبابية المحلية تتحمله **الإجابات الخاطئة عن سؤال الحضارة**، والتي كانت نتيجة الاصطدام ببريق الخطاب الفرانكفوني تحت ضغوط الحادي عشر من سبتمبر والتي كان وسطنا الثقافي فيها أشبه بالمسافر اللاهث الذي يتعلق بأقرب حافلة لا يهددها قراصنة البيت الأبيض، بغضِّ النظر هل كانت تلك الحافلة ستبلغه غايته، أم ستنعطف به إلى غاية أخرى.

ويجب أن نعترف أن نزول الخطاب الإسلامي من **أعواد المنبر** فترة التسعينات إلى **قفص الاتهام** بعد سبتمبر بدَّد شيئًا من جاذبيته الاجتماعية، وفتح المجال لتسويق خطابات أخرى لا تتكئ على نجاحها الخاص، بقدر ما تتكئ على غياب منافسها العنيد.

وهذا يعني - كما سبق -: أنَّ الخطاب الإسلامي المعاصر سيسترد عافيته وموقعه الاجتماعي الريادي بمجرد تجاوز هذه الأزمة، والتخلص من الآثار الأمنية الحادة لحادثة سبتمبر، تمامًا كما أنَّنا 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 علَّمنا التاريخ دومًا أنَّ الكساد المرتبط بظروف سياسية ينتهي بنهايتها، ولذلك؛ فإنَّ الجزيرة العربية التي ارتدت لظروف موت الرسول ﷺ

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

وعلى أيَّة حال، ومهما كانت ظاهرة الغلو المدني ظاهرة مؤقتة بحكم كونها مرتبطة بخلفيات حادث أمني؛ فإنَّنا مع ذلك يجب أن نبادر إلى تحليلها وتفكيك بنيتها الداخلية، والإجابة على الأسئلة التي تشغلها وتملأ بها مقالاتها الصحفية وسجالاتها الإلكترونية وتعليقاتها الفضائية، ذلك أنَّنا نفترض - أوَّلًا وقبل كل شيء - أنَّ ثمة عوامل موضوعية منحت هذه التساؤلات المشبوبة معنًى معينًا في لحظةٍ تاريخيةٍ ما، وعليه؛ فلا يجوز أن نعاملها باللامبالاة الباردة.

(٤) قانون المتوالية الفكرية

حين تطالع الكتب المعنية بتأريخ الأفكار والمذاهب والمقالات الفلسفية المنقولة عن سائر الأمم؛ فإنَّك كثيرًا ما تصيبك الدهشة من غرابة بعض الأفكار والمقالات في صورتها النهائية وتناقضها مع بدهياتٍ ظاهرة، فيأخذك التساؤل كيف وصل أصحابها إلى مثل هذه القناعة الغريبة؟! وكيف غابت عنهم الأمور الواضحة؟!

الواقع: أنَّ كثيرًا من الأفكار والمقالات الممجوجة في صورتها النهائية، أو المتناقضة مع أبجديات الوحي والعقلانية إنَّما بدأت بالتزام مبدأ نظري معين دون الاستكشاف المسبق لكافة آثاره النهائية ولوازمه ومؤداه، وفي ثنايا 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 أنَّه سيصل إليها يومًا ما، وهو ما يمكن تسميته قانون المتوالية الفكرية.

وفي تاريخ مبكر حين تعرض الإمام ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ) لانحرافات المتكلمين في عصره لاحظ هذا التسلسل في تطور المقولات المنحرفة وأنَّه يكون - غالبًا - بهدف الاطّراد، كما يقول ابن قتيبة عنهم: «وحَمْلُهم أنفسَهم

على العظائم لطرد القياس»[1]، وهي ملاحظة في غاية العمق في دراسة تأريخ الأفكار.

وقد كان الإمام ابن تيمية كثيرًا ما يشير إلى هذه الظاهرة العلمية لتطور الأفكار في ثنايا مناقشاته للمقالات الفلسفية، وهو من ألمع الدارسين لعلم تاريخ المقالات والملل، كما يعبر الإمام ابن تيمية - مثلًا - بدقة بالغة، فيقول:

«لم يكن أصلُ دينهم تكذيب الرسول، وردَّ أخباره ونصوصه، لكن احتجوا بحُججٍ عقلية، إما ابتدعوها من تلقاء أنفسِهم، وإما تلقوها عمَّن احتج بها من غير أهل الإسلام، فاحتاجوا أن يطردوا أصول أقوالهم التي احتجوا بها؛ لتسلم عن النقص والفساد؛ فوقعوا في أنواع من رد معاني الأخبار الإلهية وتكذيب الأحاديث النبوية»[2].

ومثل هذا كثير في تناول ابن تيمية ودراسته للتيارات الفكرية، كقوله مثلًا: «وهُم فضلاء عقلاء، احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه، فلزمهم بسبب ذلك مِنَ الأقوال ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين»[3].

ويقول في موضع آخر: «وكُلُّ مَن نصرَ قولًا ضعيفًا؛ فلا بد له من أحد أمرين: إما أن يتناقض، وإما أن يلتزم لوازم ظاهرة الفساد؛ فإنه إن طرد دليله وعلته؛ لزمته هذه اللوازم، وإن لم يطردها؛ تناقض»[4].

---

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

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

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

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

بل إنَّ الإمام ابن تيمية لاحظ أن المتوالية الفكرية تكون أيضًا في العلاقة بين الأجيال الفكرية، كما يقول: «وإذا كان الغلطُ شِبرًا، صار في الأتباع ذِراعًا، ثم باعًا، حتى آلَ هذا المآلَ»[1].

وقال الإمام ابن تيمية في موضع آخر: «فالبِدعُ تكون في أولها شبرًا، ثم تكثر في الأتباع حتى تصير أذرعًا، وأميالًا، وفراسخَ»[2].

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

فأمَّا الأول: فتيقَّظ لبطلان الأساس الضمني الذي انبنت عليه هذه الأبحاث وهو غائية الحضارة، أو مركزية المدنية (بالتعريف المادي)، فانبنى على ذلك بطلان أكثر النتائج التي تضمنتها هذه الأبحاث من تبخيس التراث وتوقير الغرب، ومن ثم التنبه للأداتين الأثيرتين في هذه المدرسة لتهشيم التراث وهما: أداة التسييس، وأداة المديونية.

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، أمَّا أداة المديونية، فتعني: محاولة ربط سائر المفاهيم والأصول الشرعية - التي صاغها فقهاء التراث - بالثقافات السابقة للإسلام، وتصويرها كمجرد اقتراض ثقافي، واستعارة معرفية، من ثقافة وافدة كالثقافة الهرمسية، أو الغُنوصية، أو الفارسية، أو اليونانية، وسيأتي مزيد توضيح لهاتين الأداتين.

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

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

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

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

والمقصود هاهنا: الإشارة إلى تطورات هذا الخطاب المدني الجديد، وأن أكثر انحرافاته النهائية كانت مضاعفات يجمح بعضها ببعض، مع تفاوتهم فيها تفاوتًا هائلًا.

فبداية كثير من هؤلاء الكُتَّاب - شهادةً لله - كانت بداية حسنة وهي أنَّهم رأوا أنَّه لا يمكن نشر رسالتنا الإسلامية وعزة مجتمعنا إلَّا بالإمكانيات والقدرات الحديثة، ثم تجارى بهم البحث في الحضارة والنهضة والإمكانيات المادية الحديثة حتى جعلوها غاية في حد ذاتها بشكل عملي ضمني، ثم لمَّا رأوا نقد الغرب يَحُول كثيرًا بين الشاب وبين الحضارة الغربية، ويهز مرجعيتها؛ بالغوا في التماس المعاذير لانحرافات الحضارة

الغربية، وتلمَّسوا الأدلة التي توافق ما هم عليه، ثم لمَّا انهمكوا في تكييف الأحكام وَفق نتائج الغرب اصطدموا بكثير من المفاهيم الشرعية ذات المنزع الديني/الغيبي كالإيمانيات، والشعائر، والأحكام الشرعية التفصيلية، والتصورات الغيبية، ونحوها، فحاول الكثير منهم جعل كل هذه الشرائع مقصودها النهائي أصلًا: عمارة الأرض وإقامة الحضارة، وهكذا بدأت هذه المفاهيم الشرعية تتناقص قيمتها في ظل وسيليتها المحضة، 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 طبقًا للاقتراب والابتعاد عن الحضارة الغربية المعاصرة، ونشأ عن ذلك ظواهر انفصال وانشقاق ترتب عليها الابتعاد عن مقابس الإيمان والتخول بالذكرى، فأخذت جذوة الإيمان تخبو يومًا بعد يوم، وارتخى الانقياد وفقدت العبودية معناها.

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

وكنتيجة مباشرة للمظالم الإنترنتية التي واجهها بعض هؤلاء الكُتَّاب في بدايات كتاباتهم، كنسبة لوازم لم يلتزموها وتضليلهم بها، أو ربطهم بجهات خارجية فريةً وبهتانًا؛ فإنَّ كثيرًا منهم قادته مناكفة الخصوم تدريجيًا إلى الانقلاب على الرؤية الإسلامية والرغبة الدفينة المُلحة في تأكيد المباينة، بمناسبة وبلا مناسبة، حتى آلَ الأمر بكِلا الفريقين المتباغيين إلى الاستقواء

بأحد جناحي السلطة ضد الفريق الآخر.

والحقيقة: أنَّ وقوع بعض المنتسبين للاحتساب في بعض البغي هو ممَّا جرت به سُنة التاريخ، وقد أشار إلى ذلك الإمام ابن تيمية في كثير من كتبه، ومنه قوله: «وكما قد يبغي بعض المستنة، إما على بعضِهم، وإما على نوعٍ من المبتدعة، بزيادةٍ على ما أمرَ اللهُ به، وهو الإسراف المذكور في قولهم: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِيٓ أَمْرِنَا﴾»[1].

بل وطائفة من هؤلاء يُشنِّع - أحيانًا - فيما ليس معه فيه برهان، بل قد يكون الراجح مع من خالفه، كما قال الإمام ابن تيمية في واقعة مشابهة:

«وطائفة ممن يقول بأن النبي رأى ربه بعينه يكفرون مَن خالفهم، لما ظنوا أنه قد جاء في ذلك أحاديث صحيحة، كما فعل أبو الحسن علي بن شكر؛ فإنه سريع إلى تكفير مَن يخالفه فيما يدعيه من السُّنة، وقد يكون مخطئًا فيه، إما لاحتجاجه بأحاديث ضعيفة، أو بأحاديث صحيحة لكن لا تدل على مقصوده»[2].

ولكنَّ العاقل لا ينحرف عن الشرع انتقامًا من أخطاء بعض المنتسبين له؛ فإنَّه ما ضرَّ إلَّا نفسَه، وإنَّما كمال الإيمان أن ينظر العاقل في النصيحة، ويستغفر لمن أخطأ عليه، ويراجع علاقته بربه، فإن كان على صواب مضى، وإن كان على خطأ أناب.

---

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

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

- وأبو الحسن علي بن شكر هو قاضٍ شافعي مصري، سمع من الحافظ عبد الغني المقدسي، وله كتاب في السُّنة والصفات، توفي عام: (٦١٦هـ). انظر: الذهبي، «تاريخ الإسلام»، تحقيق: بشار عواد معروف: (٢٦/ ٤٨٠).

ثُمَّ إنَّ ممَّا زاد في تأجيج هذا الجموح الشبابي حفاوة كثير من المؤسسات الإعلامية بذلك مدفوعة بتصفية حسابات قديمة مع ما تسميه «الإسلام السياسي»، ومن يتصور أنَّ المؤسسات الإعلامية مجرد مناخ معرفي بحت فهو يعيش وهمًا كبيرًا، 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 ضيفًا دائمًا يوضع تحت اسمه «خبير في الجماعات الإسلامية»، ونحوها من المناصب الإعلامية التي تخطف لُب الشاب في عصر الشاشة.

وبعد هذا العرض الموجز حول السياق التاريخي لهذه الظاهرة وتطوراتها، سننتقل 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 جموحه المدني، وهو موضوع الفصل الثاني.

الفصل الثاني

منزلة المدنية المادية

(١) وظيفة الإنسان

* ما هي وظيفة الإنسان؟

هذا هو السؤال/المدخل الذي تعُود إليه الاختلافات الجوهرية للاتجاهات الفكرية - كما سبق أن أشرنا - وهناك اتجاهان رئيسيان في الجواب على هذا السؤال:

أولهما: هو الاتجاه المدني، ويرى أن وظيفة خلق الإنسان هي العمارة، بتعريفها المادي طبعًا، وكل ما سوى ذلك وسيلة لها، فالوحي والشرائع والعبادات إنَّما هي وسائل لتحقيق العمارة والحضارة والمدنية، فالعمارة هي الغاية الجوهرية والأولوية الرئيسية للإنسان، وانبنى على ذلك أن اشتغل هذا الخطاب بقضية التمدن وتوجيه كافة المعطيات الأخرى إليها والتسامح في كل ما سواها، ومن ثَمَّ 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.

أمَّا الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الشرعي، فيرى أنَّ وظيفة الإنسان هي

العبودية، بمعنى: أنَّ الله خلق الإنسان، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب؛ لتدل الناس على الله وعبادته، وبيان دقائق ما ينبغي له سبحانه وتعالى، وما لا ينبغي في معاملته جل جلاله، وبيان قواعد تنظيم حقوق العباد، وأنَّ كل ما في هذه الدنيا إنَّما هو متاعٌ ولعبٌ ولهوٌ، فيجب أن يُستعان بما يحتاج منها على عبودية الله، وكل ما لم يُعن على عبودية الله، ولم يؤدِ إلى هذا الغرض فهو دائر بين مرتبتين لا ثالث لهما، إمَّا محرم يجب الكف عنه، وإمَّا فضول يشرع الزهد فيه.

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

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

«فالمقصود الواجب بالولايات:

(١) إصلاحُ دِينِ الخَلق الذي متى فاتَهم خسرُوا خُسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا.

(٢) إصلاحُ ما لا يقومُ الدِّينُ إلَّا به من أمرِ دُنيَاهم»[1].

---

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

والعبوديَّةُ بحسب هذا الاتجاه نظامٌ من الشُّعَب التدريجية الشاملة أعلاها: قول لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق، فتبتدئ بإفراد الله، وتجريد القلب له، ويليها الفرائض العينية، ثم الفروض الكفائية التي يتحقق بها نفع الناس في مصالحهم العامة.

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

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

ومن ثَمَّ ينبني على هذه الرؤية تقييم المجتمعات والثقافات والشخصيات بحسب منزلتها في هذه العبودية.

وتفريعًا على اختلاف هذين الاتجاهين في تحديد الوسيلة والغاية؛ انبنت أكثر الفروق الهائلة والتفاصيل اللانهائية من الآثار، واستتبع ذلك تفاوتًا كبيرًا في المواقف، فكل قضية فكرية يختلف فيها الناس تجد فريقًا لَحَظ أثر هذا الموقف على العبودية والفضيلة؛ فاتخذ موقفًا معيَّنًا، بينما الفريق الآخر لَحَظ علاقة هذه القضية بالحضارة والمدنية؛ فاتخذ موقفًا مغايرًا، فكل فريق معنيٌّ بغايته 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 حاصرة، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

وبيَّن ﷻ أنَّه إنَّما بدأ خلق الإنسان في هذه الدنيا، ثم يبعثه بعد موته ليحاسبه على هذه الغاية، وهي القيام بالعبودية، كما قال ﷻ: ﴿إِنَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾ [يونس: ٤].

وفي كثير من المواضع يُنبِّه ﷻ بين ثنايا الآيات على أنَّ وظيفة الخلق وغايته إنَّما هي ابتلاء الناس في هذه العبودية، كما قال ﷻ: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴿٢﴾﴾ [الملك: ٢].

وحُسن 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 الأولوي بحُسن العمل؛ لَمَا أرسل الله الرسل في التاريخ البشري أصلًا؛ لأنَّ الله ﷻ قد أثبت تميُّز تلك الأمم أصلًا في عمارة الأرض وعمق علمها بالدنيا، كما قال ﷻ عن الأمم السابقة: ﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا﴾ [الروم: ٩].

وقال عن علمهم المدني: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ﴾ [الروم: ٧].

وبين ﷻ وظيفة النبوات والكتب السماوية والشرائع، وأنَّها كلها تهدف لتأكيد عبادة الله، والاستعداد للحياة المستقبلية بعد الموت، وليست المنافسة العالمية في المدنية والحضارة الدنيوية، كما قال ﷻ عن وظيفة

الرسل: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

وذكر ﷻ السؤال الإلهي عن تحقيق هذه الغاية فقال ﷻ: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ [الأنعام: ١٣٠].

وقال ﷻ مُبيِّنًا وظيفة الشرائع: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [البينة: ٥].

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

(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، وليست 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.

إنَّنا يجب أن نكسب انتماء الناس إلى الإسلام والقرآن والنبي محمد ﷺ كما هم في ذاتهم، أي: كما كانوا فعلًا، لا كما جعلناهم نحن عبر عمليات إعادة التصنيع والتشكيل طبقًا لميول المستهلك، الإسلام في نسخته الحقيقية الصادقة، لا الإسلام الذي يميل إلى سماعه المخاطبون، النبي محمد ﷺ كما عاش فعلًا بين حرَّات طابة، لا صورة النبي المصممة للذوق الفرانكفوني.

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

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

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

تدفعنا كثيرًا محاولة إرضاء الآخرين إلى عرض القرآن باعتبار أن رسالته الأساسية العمران المادي! والحقيقة: أنَّنا نكذب على القرآن، ونضعه في موقع لم يأتِ ليضع نفسه فيه.

لا.. أبدًا.. لم يأتِ القرآن بأولوية العمارة المادية، بل جاء لعكس ذلك تمامًا، جاء ليؤسس مركزية الآخرة في مقابل مركزية 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 أصلًا، فالدنيا في التصور القرآني مجرد وسيلة خطرة يجب التعامل معها بحذر، خوفًا 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 مقتضاها فقدم سعادة الآخرة الباقية 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، فنبقى مجتمعًا ضعيفًا، وهذا نوع من الاستدراك على الله!

ولذلك؛ كان وسيظل ينبوع الانحراف الثقافي - بكل اختصار - **الانبهار بالمظاهر المادية** من عمران ومدنية وحضارة دنيوية مادية، والزهد في مضامين الوحي من العلوم الإلهية وحقائق الإيمان والغيبيات ومعاملة الله سبحانه تعالى.

كثيرًا ما يشير القرآن إلى أن كل ما على هذه البسيطة من موارد وإمكانيات ليس المراد بها رفاه الجنس الإنساني، وإنَّما المراد بها ابتلاء الناس وامتحانهم هل يؤمنون ويقبلون على الله، أم يعرضون عنه؟ كما قال ﷻ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝٧﴾ [الكهف: ٧].

وكشف ﷻ عن وظيفة المعايش المدنية والتمكين السياسي، فقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ۝١٠﴾ [الأعراف: ١٠].

بل ويشير ﷻ إلى عظمة هذا التمكين المدني وعمقه، فيقول ﷻ: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ۝٢٦﴾ [الأحقاف: ٢٦].

فانظر كيف عرض الله ﷻ **المعايش المدنية** باعتبارها نعمة من الله لابتلاء الناس، لا أنَّها هي المطلب الشرعي الرئيس، ثم يؤكد ﷻ على الغاية الشعائرية والحسبوية من نعمة التمكين السياسي في موضع آخر، فيقول ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ۝٤١﴾ [الحج: ٤١].

وحين يعرض الله الصورة الراقية للمؤمن يؤكد أنَّه ذلك الرجل الذي لا

يشغله النشاط الاقتصادي عن الغاية الحقيقية العبادية، وأنَّ الدنيا في يده لا تعظيم لها في قلبه؛ لأنَّ نظره الحقيقي مربوط بلحظة لقاء الله، فيقول ﷻ: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٣٧﴾﴾ [النور: ٣٧].

وينبه الله ﷻ في مواضع كثيرة من الوحي على أنَّ المنزلة والمكانة الحقيقية عند الله ليست بالمظاهر المدنية المادية، ولا بالإمكانيات الاقتصادية والديموغرافية، فقال ﷻ: ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ﴾ [سبأ: ٣٧].

وما ذلك كله إلَّا لتفاهة الممتلكات المادية في ميزان الله، فهل يا تُرى ستكون موازينُنا تابعة لميزانه ﷻ، أم ستكون لنا موازيننا الخاصة؟!

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

ويكشف الوحي في مواضع متعددة عن قانون الانحراف في التاريخ، حيث يكاد القرآن أن يربط كل مظهر من مظاهر الخلل العقدي والأخلاقي به، ألا وهو الانبهار بالمظاهر المادية، وتعظيمها وامتلاء القلب بالتعلق بها، وتأمل في واقع الناس اليوم وستجد دقة هذا الناموس القرآني، حيث تكاد أن تجد كل ضلال فكري أو انحراف سلوكي إنَّما منشؤه تعظيم الدنيا، كما في قوله ﷻ: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾ وَتَذَرُونَ ٱلْءَاخِرَةَ ﴿٢١﴾﴾ [القيامة: ٢٠، ٢١].

ولذلك؛ كثرت موازنة القرآن بين المنجز الدنيوي والمنجز الأخروي،

كقوله ﷻ: ﴿فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [القصص: ٦١].

ويُبيِّن ﷻ أنَّ هناك طريقين طريق الإنجاز الدنيوي، وطريق الإنجاز الأخروي، كما قال ﷻ: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْـَٔاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠].

وفي ثلاث آيات عجيبة من سورة الإسراء شرح ﷻ معالم هذين الطريقين، فقال عن طريق الانجاز الدنيوي: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾﴾.

ثم في الآية التي تليها وضَّح طريق الإنجاز الأخروي، فقال: ﴿وَمَنْ أَرَادَ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴿١٩﴾﴾.

ثم في الآية الثالثة عقب على المشهدين كليهما بهذا التعقيب البليغ: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾﴾.

وفي لغة حاصرة يُبيِّن ﷻ أنَّ كل ما في هذه الحياة الدنيا إنَّما هو متاع، وأنَّ الموارد الحقيقية غير الناضبة إنَّما هي في الآخرة، كما قال ﷻ: ﴿فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ [الشورى: ٣٦].

ويقول ﷻ أيضًا: ﴿فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [القصص: ٦٠].

وفي موضع آخر يصف الدنيا بأنَّها لعبٌ ولهوٌ في مقابل الحياة المستقبلية الحقيقية، فيقول ﷻ: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ﴾ [الأنعام: ٣٢].

وفي مشهد انتقاص من تلك الشخصيات التي امتلأت قلوبها فرحًا

ولهجًا بالمنجزات والممتلكات المادية يقول ﷻ: ﴿وَفَرِحُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٌ﴾ [الرعد: ٢٦].

ويشير ﷻ إلى أنَّ كل هذه الممتلكات المادية سيُودِّعها أصحابها مع أول خطوة في طريق الحياة المستقبلية، فيقول: ﴿وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ﴾ [الأنعام: ٩٤].

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

(٣) 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 تاريخيةٍ ما، وسواء كانت قراءتنا لتاريخ الحضارات قراءة خطية أم قراءة قطائعية؛ فإنَّه سيظل السابق شرطًا 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، وانتهاء بالحضارة الغربية الحديثة، ورصدوا ما فيها من الفلسفة والمنطق والفنون والعمارة والنقوش وغيرها.

ولا زالت بعض آثار تلك الحضارات وعجائبها شاخصة اليوم في المتاحف العالمية والمشاهد السياحية، بل إن بعض نظرياتها تدرس إلى اليوم في العلوم الحديثة، أو هي كالمسلَّمات التحتية لنظريات أخرى، ولذلك؛ لا تكاد تجد عِلمًا من العلوم المعاصرة إلا ويدرس في المدخل إليه جذوره في

الحضارات السابقة، وفتوحه الجوهرية التي أفضت إلى تطوره الحديث، ولا سيما الربط بالحضارة اليونانية لاهتمامها بالعقليات من جهة، وللانحيازات الغربية إليها من جهة أخرى.

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

والحقيقة: أنَّ مَن تأمَّلَ وتدبَّر صادقًا متجردًا تعامل الأنبياء مع المنجزات الحضارية ومخزون العلوم والفنون المدنية في عصورهم؛ انكشف له منهج التعامل الذي يرضاه الله ﷻ لنا في موقفنا تجاه الحضارة المعاصرة، وهذا الموضع تسكب عنده العبرات، وهو كافٍ بذاته للدلالة على المقصود، ويغني عن كل تفاصيل هذا البحث برمته.

فالنبي بُعث 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 شأوًا عاليًا في دقائق المعقولات، كقوانين العقل الجوهرية، كقانون الهُوية والتناقض والثالث المرفوع، 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 كثير، وإنَّما هذه نماذج تكشف مستويات البحث المدني، وكل هذه العلوم والمكتشفات المدنية كانت معروضة زمن البعثة النبوية[1].

ومع ذلك كله؛ فإنَّ الله ﷻ لمَّا بعث نبيه ﷺ في جزيرة العرب لم يبعثه ليقول للناس: «يا معشر العرب! أنتم تُعانون من التخلف المدني، ويجب عليكم أن تتجاوزوا جفوة عروبتكم، وتتعلموا من الأمم المتقدمة!»، ولم يقل لهم: «يجب عليكم أولًا أن تقفوا موقف التلميذ أمام علوم المنطق والطب والفلك والفلسفة ونحوها، ثم تدعوا الناس!»، ولم يقل لهم: «اعرفوا قدر أنفسكم أمام الحضارات الأخرى!»، ولم يقل لهم: «يجب أن تشاركوا الأسرة الدولية في سعادة الجنس الإنساني عبر الإبداع المعرفي!».

كلا، لم يحدث كل ذلك، بل إنَّ الله أخبر نبيه بعكس ذلك تمامًا، فقد أخبر نبيه عن القيمة المنحطة في ميزان الله لكل تلك المدنيات التي عاصرت بعثة النبي ﷺ، ووصفها القرآن بالضلال بكل ما تضمنته قوتهم وعلومهم وفنونهم ومدنيتهم، بل وأخبرنا ﷻ أنَّه يبغضهم ويمقتهم ويكرههم جل جلاله، سواءٌ كانوا أدباء العرب، أم فلاسفة أثينا، أم أطباء الصين، أم حكماء الهند، أم غيرهم.

---

(١) بُعِثَ رسول الله ﷺ في القرن السابع الميلادي، وتحديدًا في عام: (٦١١م)، ويُمكن للقارئ مراجعة تاريخ العلوم والمخترعات والمكتشفات المدنية قبل القرن السابع الميلادي، أي: قبل مبعث 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 Miffli, 2004.

كما روى الإمام مسلم في صحيحه من حديث عياض المجاشعي: أنَّ رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبته: «وإنَّ اللهَ نظر إلى أهل الأرض؛ فمَقَتَهُمْ، عربَهُم وعجمَهُم، إلا بقايا من أهل الكِتاب، وقال إنما بَعَثْتُكَ لأبْتَلِيكَ وأبْتَلِي بك»[1].

فمع كل ما يوجد على هذه الأرض من العلوم المدنية والفلاسفة والأدباء؛ فإنَّهم لا وزن لهم في ميزان الله ﷻ، سواء في ذلك عربهم وعجمهم، ولم يستثنِ إلَّا طائفة قليلة من الناس بسبب ما كان لديهم من بقايا النبوات وبعض من أثارة الوحي، فبقايا النبوات وما تضمنته من العلوم والمعارف الإلهية هي نوافذ التنوير الحقيقي في الأرض، وليس التنوير هو الإغراق الفلسفي والمدني، وشاهدُ هذه الخطبة النبوية في كتاب الله قوله ﷻ: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ﴾ [إبراهيم: ١].

فحَكم الله ﷻ على كل البشرية قُبيل مبعثه بأنَّها في ظلمات، وأن التنوير الذي تحتاجه هو نور الوحي، كما يقول ﷻ في موضع آخر: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦٓ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖ لِّيُخۡرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ﴾ [الحديد: ٩].

وأكد ﷻ في موضع آخر أن التنوير الحقيقي هو نور الوحي، كما قال ﷻ: ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ١٦﴾ [المائدة ١٦].

وسيبقى من أعرض عن هذا الوحي مرتكسًا في ظلماته مهما أُوتي من العلوم المدنية، كما قال ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا صُمّٞ وَبُكۡمٞ فِي ٱلظُّلُمَٰتِۗ﴾ [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 ملأ العالم نورًا وهدى»[1].

فتأمل في خطبة النبي السابقة كيف نفخ في أصحابه الشموخ بـ العلوم الإلهية فوق المدنيات الصغيرة بالنسبة لجلال المعرفة الإلهية، ونبَّه أصحابه إلى التنوير الحقيقي وهو نور الوحي، وربَّى أصحابه على أن تلك المجتمعات المتمدنة يحتاجونكم أضعاف ما تحتاجونهم، فهم إنَّما يملكون الوسائل وأنتم تعرفون الغايات، وشتان بين منزلة الوسيلة والغاية.

بل إنَّ مَن 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 الآداب والفنون والحكمة العقلية، ثم قارنها بتقييم القرآن لهذه الحالة العربية قبل البعثة، فسيعلم يقينًا منزلة مظاهر الدنيا وعلومها وفنونها ومدنيتها في ميزان الله، فمع كل ما كشفته تلك الموسوعة التاريخية من إبداع عقلي وأدبي عند العرب؛ فإن الله ﷻ يصف الواقع العربي بالضلال المبين كما يقول ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ۝٢﴾ [الجمعة: 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، كقس بن ساعدة وأكثم بن صيفي، وغيرهم.

بل إنَّ ما يراه العرب قامة الإبداع الفني وصاحب أهم الروائع الأدبية رُوي أنَّ النبي ﷺ وصفه بقوله: «امْرُؤُ القَيْسِ صاحب لواء الشعراء إلى النار»[1].

وهذا الانتقاص والاستعلاء الشرعي على المنجزات الحضارية والفنية قُبيل مبعثه ليس ذمًّا لتلك المنجزات لذاتها، وإنَّما لأن أصحابها لم يتزكوا ويتنوروا بالوحي والعلوم الإلهية، فلم يصلوا إلى الرقي والسمو الحقيقي وهو مرتبة العبودية، وإنَّما بقوا في حضيض المنافسة الدنيوية.

فيالله العجب! ما أتفه علوم الدنيا وقوتها في ميزان الله ﷻ بالنسبة لمضامين الوحي.

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

والمقصود هاهنا: أنَّ مَن تأمَّلَ هذا الموضع ونظائره؛ انكشف له منهج التعامل الذي يحبه الله ويريده من المسلم إزاء الحضارات الأخرى، وهذا المنهج بكل اختصار هو أن ينتفع بما لديها ممَّا يعزز غايته كما انتفع النبي ﷺ وأصحابه، لكن لا يقع في تعظيمها والانبهار بها مع ضلالها عن الإسلام، بل يعي تخلفها وانحطاطها وظلاميتها، كما وعى ذلك النبي ﷺ وأصحابه، وحاجتها للتنوير الحقيقي الذي لا يكون إلا بانشراح الصدر بهذا الإسلام،

---

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

كما قال ﷻ: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢].

بل إنَّه لا تخلو أمة من الأمم التي بعث الله إليها رسله 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 دومًا كيف أنَّ القرآن يُصور الأمم بأنَّهم في الضلال والظلمات والانحطاط برغم قوتهم وإمكانياتهم ومظاهر المادية التي بيدهم، ويُؤكِّد أنبياؤُهم لهم حاجتهم إلى أنوار الوحي.

ومَن دقَّق النظر في لحظات ومشاهد 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 ﷻ أرسل الرسل والأنبياء بالقضايا الهامشية والثانوية، ولم يرسلهم بالشؤون العظيمة! فأي 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 جمعاء؛ فإنَّ هذا يقتضي أنَّه أرسلهم بأهم المطالب، وأنَّ أهم المطالب إنَّما تستخلص من مشروعاتهم التغييرية.

وهذا اللازم الخطير يتفاوت غُلاة المدنية في موقفهم تجاهه، فبعضهم لا يتفطَّن له أصلًا، وهذا كثير في مَن يطلق أقوالًا لا يتفطَّن للوازمها، وقد أشار المحققون إلى كثير من ذلك، كما قال الإمام ابن تيمية: «الشعورُ مراتبُ، وقد يشعرُ الإنسانُ بالشَّيءِ ولا يشعرُ بغَالِبِ لَوازمِه، ثم قد يشعرُ ببعضِ اللَّوازمِ دون بعضٍ»[1].

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

وبعضُهم قد يتفطَّن لهذا اللَّازم، لكنَّه يتأوَّله ويحاول أن يجد له المخارج، كما قال الإمام ابن تيمية: «**ومَن سوى الأنبياءِ يجوز أن يلزم قوله لوازم لا يتفطن للزومها، ولو تفطن لكان إما أن يلتزمها، أو لا يلتزمها بل يرجع عن الملزوم، أو لا يرجع عنه ويعتقد أنها غير لوازم**»[1].

فبعضهم إذا تفطن لهذا اللازم؛ يتأوله، فيقول: إنَّ الأنبياءَ حالةٌ خاصَّةٌ لا يجوز القياس عليها، أو إنَّ الأنبياء مُسدَّدون من الله بخلافنا نحن، أو إنَّ الأنبياء لهم ظروفهم التاريخية، ونحو هذه التسويغات، فهذا يسد باب الاقتداء من أصله، ويلغي وظيفة النبوة أصلًا، بل مؤداه أنه لا معنى لقراءة سيرة النبي ﷺ ولا ثمرة مَن تتبع أحواله، مع أنَّ الله ﷻ يقول عن الأنبياء: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠].

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

ومَن تأمَّلَ أمثال هذه المقالات والأفكار تأكد له أن **الغلو المدني ينبوع الانحراف الثقافي**، وأن 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 أساسًا 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 بتبليغ هذا الوحي أنَّهم لا يملكون مظاهر القوة المادية الباذخة التي يتمتع بالاستحواذ على مفاصلها غير المسلمين.

وهذا **قانون تاريخي**، وسُنة كونية متكررة، لا ينفد العجب مِن تأمُّلِ أرشيفها الطاعن في العمر، فجمهور المبلغين عن الله منذ فجر النبوات وحتى لحظة العمل الإسلامي المعاصر يواجهون دومًا **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 ستجدها تكاد أن تكون جميعًا تمثالًا ناطقًا للصراع بين داعي **الوحي الإلهي** وفتنة **القوة المادية**، وستجد افتتان الناس بالقوة المادية يخلب ألبابهم، ويعشي أبصارهم، ويصرفهم عن الانصياع والاستسلام للوحي، وستجد العاملين للدين يعانون الأمرَّين من افتتان الناس بالمظاهر المادية.

فالرسول الأول نوح عليه السلام قال له قومه بكل صراحة مادية: ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ ٱلرَّأْيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ﴾ [هود: ٢٧].

واستمر هذا الإحساس حاضرًا في مشاعرهم تجاه المؤمنين بالوحي حتى تحولت عندهم إلى حجة وبرهان يتعللون به، كما قال ﷻ عنهم في سورة الشعراء: ﴿۞ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ ﴿١١١﴾﴾ [الشعراء: ١١١].

وما أن أقلعت السماء، وغيض الماء، وطوى النسيان أجيال نوح؛ إلَّا وكانت عاد الأولى قد استلمت زمام الخلافة في الأرض كما قال ﷻ عنهم: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ [الأعراف: ٦٩].

فعمروا جنوب الجزيرة العربية في منطقة الأحقاف وإرم، وكانوا يتمتعون بقوة مادية مذهلة، فكانت لهم بنية جسدية استثنائية، وكثافة سكانية، مكنتهم من الترف المعيشي وفنون العمارة، والانفراد بالجبروت العسكري على العالم، وهذه القوة المادية ورطتهم في الغرور وصرفتهم عن الإيمان بلقاء الله والاستسلام للوحي، كما يحكي ﷻ عن قوتهم الجسدية في سورة الأعراف: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي ٱلْخَلْقِ بَصْۜطَةً﴾ [الأعراف: ٦٩].

ويؤكد ﷻ بنيتهم الجسدية الاستثنائية في سورة الفجر: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ﴿٧﴾ ٱلَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي ٱلْبِلَٰدِ ﴿٨﴾﴾ [الفجر: ٦-٨].

ويصف القرآن قصورهم ومنشآتهم الضخمة، وبطشهم العسكري في سورة الشعراء، فيقول ﷻ: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ ﴿١٢٨﴾ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴿١٢٩﴾ وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴿١٣٠﴾﴾.

هذه المظاهر المادية حجبت عيونهم بعصابة الزهو، حتى تساءلوا أمام

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

كما حكى الله ﷻ مقالتهم هذه: ﴿وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ﴾ [فصلت: ١٥].

بالله عليك.. أعد التأمل في تساؤلهم المغرور من أشد منا قوة؟

ثم انظر إلى جواب جبار السموات والأرض بعظمته الإلهية إذ يرد عليهم قائلًا ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ﴾.

إمكانياتهم المادية طاشت بهم فوق طواويس الغرور، فألقوا رزانة الإيمان، وكذبوا بلقاء الله بكل بجاحة، وقالوا مستهترين: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ ﴿٣٥﴾ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [المؤمنون: ٣٥، ٣٦].

وكانت الطبقة المترفة في قوم عاد، كما هو قانون التاريخ، أشد المعارضين لدعوة الوحي، كما قال ﷻ عنهم في سورة المؤمنون: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْءَاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [المؤمنون: ٣٣].

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

فقد تمتعت ثمود أيضًا بالخلافة في الأرض بعد قوم عاد، وأوغلوا هم أيضًا في فنون النحت والعمارة، وبعض آثارهم الباقية اليوم شاهدة بما غاب من مدنيتهم، وقد قال ﷻ عن خلافتهم وقصورهم: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ

كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٧٤].

وقال ﷻ في سورة الشعراء واصفًا رفاههم ونحتهم: ﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا﴾ [الشعراء: ١٤٦-١٤٩].

وكان إبداعهم في نحت الجبال يوفر لهم استقرارًا أمنيًا كما أشار ﷻ في سورة الحجر بقوله: ﴿وَكَانُوا۟ يَنْحِتُونَ مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا ءَامِنِينَ ﴿٨٢﴾﴾ [الحجر: ٨٢].

وقال ﷻ مشيرًا إلى عمارتهم للدنيا: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١].

فغرَّتهم إمكانياتهم المادية، وتفوقهم المدني على مجايليهم، ونظروا بمعيار المظاهر، فجحدوا الوحي الذي أتى به نبي الله صالح عليه السلام، واستنكروا أصلًا أن يختص بالوحي والنبوة من لم يتميز بمظهر مادي، كما قال ﷻ في سورة القمر واصفًا احتجاجهم المادي: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِٱلنُّذُرِ ﴿٢٣﴾ فَقَالُوٓا۟ أَبَشَرًا مِّنَّا وَٰحِدًا نَّتَّبِعُهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴿٢٤﴾ ءَأُلْقِىَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ ﴿٢٥﴾﴾ [القمر: ٢٣، ٢٥].

ولكن.. وكما هي السُّنة الكونية وقانون التاريخ، فقد كان المتبنون 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 ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلَ بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٧٥﴾ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا بِٱلَّذِىٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأعراف: ٧٥، ٧٦].

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

«مباني الدولة وهياكلها العظيمة إنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها؛ لأنها لا تتم إلا بكثرة الفَعَلة واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه، فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب، كثيرة الممالك والرعايا، كان الفَعَلة كثيرين جدًّا، وحُشِروا من آفاق الدولة وأقطارها، فتم العمل على أعظم هياكله، ألا ترى إلى مصانع قوم عاد وثمود، وما قَصَّهُ القرآن عنهما، وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه الفرس، حتى إنه عزم الرشيد على هدمه وتخريبه فتكاءد عنه، وشرع فيه ثم أدركه العجز، فانظر كيف تقتدر دولة على بناء لا تستطيع أخرى على هدمه، مع بون ما بين الهدم والبناء في السهولة»[1].

على أية حال .. ما أن نعق غراب الجزيرة العربية فوق خرائب عاد وثمود بكل مظاهر قوتيهما؛ إلا وكان نبي 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.

تربَّع فرعون فوق المكتب البيضاوي لإدارة العالم كما صور ذلك الداخل الملكي بقوله ﷻ في سورة غافر: ﴿يَٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [غافر: ٢٩].

وتباهى فرعون عاليًا بإمكانياته السياسية، كما قال ﷻ عنه في سورة الزخرف: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِى قَوْمِهِۦ قَالَ يَٰقَوْمِ أَلَيْسَ لِى مُلْكُ مِصْرَ﴾ [الزخرف: ٥١].

---

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

ولا ينقضي العجب من عمق فهم نبي الله موسى عليه السلام وملاحظته كيف فتنت الحضارة الفرعونية وقوتها المدنية الناس، وكيف صرفتهم عن الاستسلام للوحي تلك المقاييس المادية المركوزة في النفوس البشرية، فيعبر كليم الله موسى عليه السلام عن هذا القانون التاريخي لأعظم تحدٍّ يواجه الدعوات، كما في قوله ﷻ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن 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 ﷻ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ٥].

بل إن الله جل جلاله طبقًا لميزانه ﷻ فضّل بني إسرائيل بما معهم من العلوم الإلهية على الفراعنة بما معهم من الحضارة، كما قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الجاثية: ١٦].

فإذا تأمل القارئ هذا الموضع وكيف كان سبب تفضيل بني 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 جديدًا بالنسبة لنبينا محمد ﷺ، فقد كان الجاحدون لنبوته والوحي الذي معه يتعلقون في الإعراض عنه بضعفه المادي، وأنه لا

يتمتع بمظاهر القوة والرفاه كما يتمتع بها بعض اللامعين في منطقة الحجاز، ورأوا أنه لا يليق الخضوع لنبي إلا إن كان من أشراف الطبقة الارستقراطية في عاصمتي الحجاز وهما مكة والطائف، كما قال ﷻ عنهم في سورة الزخرف: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾﴾ [الزخرف: ٣١].

يعنون بالرجلين الوليد بن المغيرة وعروة بن مسعود الثقفي.

وبكل صراحة ووضوح واجهوه بأنه لا يملك ثروة مادية يستحق بها أن يتبعوه، كما ساق ﷻ بعض احتجاجاتهم بقولهم: ﴿أَوْ يُلْقَىٰٓ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا﴾ [الفرقان: ٨].

وبعد هذه الآية مباشرة يعقب ﷻ على هذا الاحتجاج المادي الرخيص بكونه لا يعجزه ﷻ ذلك، ولكنَّه أراد اختبارهم وامتحانهم، فقال ﷻ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِىٓ إِن شَآءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّن ذَٰلِكَ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَيَجْعَل لَّكَ قُصُورًۢا ﴿١٠﴾﴾ [الفرقان: ١٠].

ولكن الله ﷻ في موضع آخر من القرآن ينبه نبيّه ويحذره أن لا يفتتن بتعلقهم بالماديات، ويعيد تذكير نبيه بالقانون التاريخي للدعوات وهو الصراع بين الوحي والمادة، وتحدي الإيمان للمظاهر المدنية، كما قال ﷻ في سورة هود: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ﴾ [هود ١٢].

بل ولقَّن الله ﷻ نبيه محمدًا ﷺ أن يقول لقريش بكل صراحة ووضوح: إنه لا يملك القوة المادية والكنوز والخزائن التي هي معيارهم ومقياسهم، وإنَّما هو داعية إلى الوحي، كما قال ﷻ لنبيه ﷺ: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ

لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الأنعام: ٥٠].

فانظر كيف فتنوا عن اتباع النبي ﷺ بكونه لا يملك مظاهر مادية يستحق بها الخضوع، بل انظر ما هو أعجب من ذلك: وهو أن يكون هذا هو جوهر الاختبار الإلهي لهم، وهو الانخلاع من التعلق بالماديات والانصياع للوحي، ولذلك نبه الله نبيه ﷺ ألا يضيق صدره ببعض الوحي نتيجة كونه لا يملك المظاهر المادية التي هي معيارهم في الانقياد، وأن الله لن يجيبهم 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 والإمكانيات لَمَا تخلف من خصومه أحد، لا للحق الأخروي الذي معه، ولكن للقوة الدنيوية التي بيديه، وأي معنى لاختبار وامتحان وابتلاء في اتباع القوي المسيطر؟

ولذلك؛ لمَّا كان نبي الله سليمان عليه السلام ملكًا في الأرض بيده كل أدوات النفوذ؛ لم يتخلف عن الإيمان به أحد، لا من الجن ولا من الإنس، بل كانوا طوع إشارته وأمره، ولذلك لمَّا تلكأت بلقيس ملكة سبأ في الخضوع وأرادت أن تصانعه بالهدايا الضخمة في قولها: ﴿وَإِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [النمل: ٣٥].

هددها نبي الله سليمان عليه السلام بتسيير ألوية الجيوش الجرارة كما يقول عليه السلام: ﴿ٱرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا﴾ [النمل: ٣٧].

فجاءته وقد خلبتها الدهشة من روعة المنشآت الزجاجية التي رأتها، فاستسلمت لنبي الله عليه السلام، كما يحكي الله ﷻ: ﴿قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِى ٱلصَّرْحَ

فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾ [النمل: ٤٤].

هذا القانون التاريخي للرسالات السماوية وهو افتتان الناس بالمظاهر المادية لخصوم الرسل يعرفه كل من شدا طرفًا من تاريخ النبوات، فدعاة الوحي - غالبًا - في ضعف مادي، وليس في صفهم إلا ضعفاء الناس، بينما اللامعون والكبراء وأصحاب النفوذ يضايقونهم.

ولذلك؛ لمَّا كان هرقل مطلعًا على تاريخ النبوات سأل سؤالًا ذا دلالة بليغة، وعقَّب عليه بتعليق أذكى وأدهى، فكما في الصحيحين أن هرقل قال لأبي سفيان: «وسألتك: «أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم؟»؛ فذكرت: «أن ضعفاءهم اتبعوه»، وهم أتباع الرسل»[1].

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

(٥) دلالة جدلية المدنية/الخيرية

القارئ للتاريخ الإسلامي المبكر يلاحظ أن البعد المدني بدأ في التصاعد حتى بلغ ذروته في أواسط تاريخ الإسلام، فعصر النبي ﷺ: كان عصرًا يتميز بالبساطة والمحدودية 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 شيئًا يرد البصر إلا أُهبًا ثلاثة، فلما رأيت أثر الحصيرِ في جنبِه؛ قُلْتُ: ادْعُ الله يا رسول الله أن يُوسِّعَ على أمتك، فقد وسَّع على فارس والرومِ وهم لا يعبدون الله؛ فاستوى النبي ﷺ جالسًا، ثم قال: أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟! أولئك قوم عُجِّلَتْ لهم طيباتهم في الحياة الدنيا»[1].

وما أن انتهى عصر النبوة، وبدأ عصر الخلافة الراشدة؛ إلَّا وفتحت الفتوح، ومصرت الأمصار، وانهالت الأموال، وازداد تنظيم الدولة

---

(١) «صحيح البخاري»: (٢٤٦٨)، و«صحيح مسلم»: (١٤٧٩).

الإسلامية واستحداث الأجهزة الإدارية كالدواوين والعشور والعطاء ونحوها.

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

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

فإذا جئنا نقارن هذه الصورة المتنامية في قيمتها المدنية بحسب الواقع التاريخي بالقيمة الدينية بحسب الميزان الشرعي؛ وجدنا أنَّ هذه المعادلة التاريخية بعكس الميزان الشرعي تمامًا، فهناك تناقض جدلي بين معدل المدنية ومعدل الخيرية، فبينما الخط البياني لمنسوب المدنية يتصاعد؛ فإن الخط البياني لمنسوب الخيرية يتناقص.

وتراجع الخيرية مع تقدم الزمن معطى يدخل في **محكمات الشريعة**، حيث ثبت عن النبي ﷺ ثبوتًا قطعيًّا لا يتطرق إليه الظنُّ وليس من مسائل الاجتهاد، فقد ذكر غير وحد من أهل الخبرة بالحديث النبوي، كابن تيمية وابن حجر والسيوطي وغيرهم، أنَّ حديث: «**خير الناس قرني**» حديث متواتر، حيث رواه عن النبي ﷺ ثلاثة عشر صحابيًّا، وتناقله عن كل منهم

جمع، وقد نص على ذلك أيضًا المتأخرون الذين أفردوا أعيان الأحاديث المتواترة بتصنيف خاص[1].

وقد خرَّج جملة من مرويات هذا الحديث البخاري ومسلم، بل أصول دواوين السُّنة كلها قد خرّجت طرفًا من هذه الأحاديث، ومن ذلك ما رواه الشيخان أنَّ النبي ﷺ قال: «خَيْرُ أُمَّتِي القرنُ الذي بُعثت فيه، ثُمَّ الذين يَلُونَهم، ثُمَّ الذين يَلُونهم»[2]، وفي الصحيح أيضًا عن عائشة قالت: سأل رجل النبي ﷺ: «أيُّ الناس خير؟»، فقال: «القرنُ الذي أنا فِيهِ، ثُمَّ الثَّاني، ثُمَّ الثَّالثُ»[3].

وهذا المعنى الدال على تراجع الخيرية في تلك المرحلة التاريخية ليس متوقفًا أصلًا على هذا الحديث المتواتر، بل هو قدر مشترك بين شواهد شرعية كثيرة ومستفيضة، كما روى البخاري من حديث أبي هريرة أنَّ رسول الله ﷺ قال: «بُعِثْتُ من خيرِ قُرونِ بني آدمَ قَرْنًا فَقَرْنًا»[4].

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

---

(١) قال الإمام ابن تيمية: «وتواتر عن النبي ﷺ أنه قال: «خَيْرُ القُرونِ القرنُ الذي بُعِثْتُ فيهم، ثُمَّ الذين يَلُونَهُمْ، ثم الذين يَلُونَهُمْ» . . .» «منهاج السنة»: (٢/ ٣٥). وقال ابن حجر: «وتواتر عنه ﷺ قوله: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الذين يَلُونَهُمْ» . .» «الإصابة في تمييز الصحابة»، دار الكتب العلمية: (١/ ١٦٥). وقال السيوطي: «يشبه أنَّ الحديث متواتر» [نقله المناوي في «فيض القدير»، دار الكتب العلمية: (٣/ ٦٣٨)، وانظر: الكتاني، «نظم المتناثر 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 زلتم هاهنا؟»، قلنا: يا رسول الله! صلينا معك المغرب، ثم قلنا نجلس حتى نصلي معك العشاء، قال: «أحسنتم، أو أصبتم»، قال: فرفع رأسه إلى السماء وكان كثيرًا ممَّا يرفع رأسه إلى السماء، فقال: «النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم؛ أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت؛ أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي؛ أتي أمتي ما يوعدون»[1].

فجعل النبي ﷺ لحظة وجوده صمام أمان للمجتمع ينقص المجتمع بفقده، وجعل الصحابة من بعده صمام أمان للتابعين، فإذا ذهب الصحابة نقص المجتمع بفقدهم، وشبه ذلك كله بكون بقاء 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 زمان، يغزو فئام من الناسِ، فيقال لهم: فيكم مَن رأى رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم؛ فيفتح لهم، ثم يغزو فئام من الناس، فيقال لهم: فيكم من رأى من صحب رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم؛ فيفتح لهم، ثم يغزو فئام من الناس،

---

(١) «صحيح مسلم»: (٢٥٣١).

فيقال لهم: هل فيكم من رأى من صحب من صحب رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم؛ فيفتح لهم»[1].

وفي لفظ آخر:

«يأتي على الناس زمان، يبعث منهم البعث، فيقولون: انظروا، هل تجدون فيكم أحدًا من أصحاب النبي ﷺ؟ فيوجد الرجل؛ فيفتح لهم به، ثم يُبعث البعث الثاني، فيقولون: هل فيهم من رأى أصحاب النبي ﷺ؟ فيفتح لهم به، ثم يُبعث البعث الثالث، فيُقال: انظروا، هل ترون فيهم من رأى من رأى أصحاب النبي ﷺ؟ ثم يكون البعث الرابع، فيُقال: انظروا، هل ترون فيهم أحدًا رأى من رأى أحدًا رأى أصحاب النبي ﷺ؟ فيُوجد الرجل؛ فيفتح لهم به»[2].

ولولا أن لتلك القرون مزيةً وفضلًا في نفسها؛ لما كان مجرد الانتساب إليها سببًا في البركة وتحقيق النصر.

والشاهد من ذلك كله أن البرهان التاريخي قد أثبت لنا أن المدنية تتصاعد، والبرهان الشرعي قد أثبت لنا أن الخيرية تتناقص، وهذه المقارنة من أعظم البراهين على أن الحضارة والمدنية المادية ليست هي المقياس الإلهي لقيمة المجتمعات والأمم؛ إذ لو كانت الحضارة بمعناها المادي الشائع هي المقصد الأساسي للشريعة؛ لكان العصر العباسي الذي ازدهرت فيه العلوم العقلية والتجريبية أفضل من عصر الصحابة، ولكان عصر الصحابة الذي توسعت فيه الدولة ونظمها خير من عصر النبوة التي كانت فيها حياة محمد ﷺ وخاصةِ أصحابِه قوتًا كفافًا.

---

(١) «صحيح البخاري»: (٣٦٤٩)، و«صحيح مسلم»: (٢٥٣٢).

(٢) «صحيح مسلم»: (٢٥٣٢).

وفي شرح بعض معالم تراجع الخيرية إلى العصر العباسي يقول الإمام ابن تيمية:

«أظهرَ اللهُ من نورِ النُّبوةِ شمسًا طمستْ ضوءَ الكواكبِ، وعاشَ السَّلف فيها بُرهة طويلة، ثم خفي بعضُ نُور النُّبوةِ، فعُرِّبَ بعضُ كُتب الأعاجمِ الفلاسفةِ، من الرومِ والفرسِ والهندِ، في أثناءِ الدولةِ العباسيةِ، ثم طُلبت كُتبُهم في دولةِ المأمونِ من بلادِ الرومِ، فعُرِّبَت، ودرسَها الناسُ، وظهرَ بسببِ ذلكِ منِ البدعِ ما ظهرَ»[1].

وبعض غُلاة المدنية يصرح، ولا يتحاشى أن يقول مثلًا بأنَّ عصر المأمون العباسي أرقى وأفضل من عصر أبي بكر الذي تم فيه الاستيلاء على السلطة في حادثة السقيفة، وهذا التفضيل المصادم للوحي انعكاس للمغالاة في قيمة الحضارة المادية، والزهد في مضامين العلوم الإلهية، وهو ممَّا يؤكد أن الغلو المدني ينبوع الانحراف الثقافي، كما سبقت الإشارة.

يهمنا التذكير هاهنا بأن هذه المعادلة التي أشرنا إليها لا نعني أنها قانون كوني مطرد، بمعنى أنه ليس كل تطور مدني ينبني عليه تراجع شرعي، بل هي مجرد واقعة عين تاريخية، أردنا استكشاف دلالاتها، والدرس الجوهري فيها بالنسبة لنا هو أنه طبقًا لتصوراتنا الإسلامية الخاصة؛ فإن الخيرية مرتبطة بالجوهر الإيماني والأخلاقي، وليس المظاهر المدنية والمادية.

---

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

(٦) التعلق بآيتي العمارة والاستخلاف

بعضُ غُلاة المدنية حين يتحدثون عن أولوية الحضارة - بتعريفها المادي - يستدلُّون كثيرًا بآيتين: يخصُّونهما بمزيد الاهتمام، وهما: «آية العمارة، وآية الاستخلاف»، ويُعوِّلون على هاتين الآيتين كثيرًا في تأسيس رؤيتهم، فأمَّا آية العمارة فهي قوله ﷻ: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وأمَّا آية الاستخلاف فهي قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

ويستخلصون من هاتين الآيتين: أنَّ الله استعمر 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 تغييب عدة معطيات، منها:

(١) أنَّ معنى قوله ﷻ في الآية ﴿وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، أي: جعلكم عُمَّارًا في الأرض، فمعنى العمارة هاهنا لم يأت على أساس كونه مطلبًا شرعيًّا، 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، فنبيُّهم عليه السلام يأمرهم بالتوحيد مُذكِّرًا لهم بأنَّ الله ﷻ خلقهم من هذه الأرض وجعلهم يعمرونها، فأين هذا المعنى من كل ما بنى عليه غُلاة المدنية من الدلالات والتهويلات؟!

وممَّا يؤكد ذلك أنَّ قوله ﷻ: ﴿وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ إنَّما وردت في قوم ثمود في مدائن الحجر بين تبوك والمدينة، وقوم ثمود لم يُقصِّروا أصلًا في العمارة المادية، ومع ذلك عاقبهم الله بكارثة مرعبة قص الله خبرها في كتابه.

(٢) أنه على التسليم جدلًا 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 مُصرَّحًا بطلبه؛ إنَّما هو عمارة الأرض بالإيمان، كما قال ﷻ: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٨﴾﴾ [التوبة: ١٨].

فهذه هي أشرف مراتب العمارة، والتي حرم منها من لم يستنيروا بنور النبوات، كما قال ﷻ: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٧].

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

وممَّا يُبيِّن هذا ويُوضِّحه أنَّ العمارة ضدها الخراب، وقد بيَّن ﷻ أنَّ أقبح أنواع الخراب هو خراب الأرض من الإيمان، كما قال ﷻ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ﴾ [البقرة: ١١٤].

(٣) أنَّ الله ﷻ ضرب لنا المثل بأُمم كثيرة أبدعت في العمارة المادية، ومع ذلك عرض الله ﷻ أخبارها في سياق الذم لِمَا أفلست في العمارة الإيمانية، كما قال ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا۟ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ﴾ [الروم: ٩].

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

(٤) أنَّه لو فرض أنَّ لفظ العمارة في هذه الآية دال على الحثِّ على المدنية والحضارة بتعريفها المادي؛ فإنَّ هرم الأولويات وسُلَّم القِيم في الشريعة لا يستمد من آية واحدة صريحة، وإنَّما يستمد من مجموع استيعاب تصرفات الشارع وخلاصة توازنات النصوص، فكيف وهذه الآية أصلًا آية محتملة الدلالة، ويقابلها مئات المحكمات الدالة على أولوية الإيمان والفرائض والفضيلة، وأنها هي النور الحقيقي والعمارة الشريفة، وأن كل ما سواها من الدنيا إنَّما هي مجرد وسائل.

وأما آية الاستخلاف، فإن كثيرًا من غُلاة المدنية يستشهدون بقوله ﷻ: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ على مفهوم خلافة الإنسان، فيشيرون دومًا إلى أنَّ الله ﷻ جعل آدم خليفة عنه في الأرض، والذي يعني: نيابة الإنسان عن الله في عمارة الأرض، والمتأمل في دلالات هذه الخلافة في سياق الخطاب المدني يجدهم يستشهدون بهذه الآية في سياقين، أولهما: أولوية العمارة، وثانيهما: مركزية الإنسان.

والواقع: أنَّ هذا الاستدلال بهذه الآية غيَّب عدة معطيات جوهرية سنشير لبعضها:

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

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

وقال ﷻ: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧].

ولذلك؛ كان النبي ﷺ يُعلِّم أصحابه قُربَ الله منهم، وشهودَه، وعدمَ غيابه، وأثر ذلك على السلوك التعبدي، كما في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «أيها الناس! أَرْبِعُوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائبًا، والذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عُنُقِ راحلته»[1].

ولذلك قال الإمام ابن تيمية:

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

---

(١) «صحيح البخاري»: (٢٩٩٢)، و«صحيح مسلم»: (٢٧٠٤).

غيبة، ويكون لحاجةِ المستخلف إلى الاستخلاف، وسُمِّيَ خليفة؛ لأنه خلفَ عن الغزو، وهو قائم خلفه، وكل هذه المعاني منتفية في حق الله - تعالى -، وهو مُنزَّهٌ عنها»[1].

فإذا كان الله ﷻ شهيدًا رقيبًا ليس بغائب، فلا يكون غيره خليفة عنه؛ إذ الخلافة لا تكون إلا عن غائب، وقد دل على استعمال الخليفة عن الغائب كثير من النصوص، كقوله ﷻ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى﴾ [الأعراف: ١٤٢].

فأمره أن يخلفه بعد غيابه، وكذلك قوله ﷻ: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ﴾ [الفتح: ١٥].

وروى البخاريُّ ومسلمٌ في صحيحيهما من حديث أبي هريرة: أنَّ النبي ﷺ قال: «كانت بنو إسرائيل تَسُوسُهُمُ الأنبياء، كلما هلك نبي خَلَفَهُ نبي»[2]، فالنبي الذي يخلف نبيًّا آخرَ لا يكون إلا بعد هلاك الأول وغيابه.

وفي صحيح مسلم من حديث زيد بن خالد الجهني: أنَّ رسول الله ﷺ قال: «مَن جهز غازيًا في سبيل الله؛ فقد غزا، ومن خلفه في أهله بخير؛ فقد غزا»[3]، فجعل القيام بشؤون أسرة المجاهد خلافة بسبب غياب المجاهد.

وقد كان من هدي النبي ﷺ إذا غاب عن المدينة، إما لجهاد أو حج ونحوه؛ فإنَّه يستخلف على المدينة، كما استخلف ابنَ أُمِّ مكتوم، وعليَّ بنَ أبي طالب، وغيرَهم، وهذا بسبب غيابه، فإذا حضر ﷺ؛ زال وصف الخلافة عن خليفته؛ لزوال سببها وهو الغياب.

---

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

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

(٣) «صحيح مسلم»: (١٨٩٥).

بل إنَّ النصوص الشرعية أثبتت عكس المعنى المرجوح تمامًا، فأثبتت أن الله ﷻ هو الخليفة الذي يخلف الإنسان في غيبته، 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، والخليفة في الأهل»[1].

وهذا الفهم للآية يسنده تتبع الآيات الأخرى التي استخدمت مفهوم الخليفة؛ إذ القرآن الذي هو كلام الله يُفسِّر بعضه بعضًا، وكثيرًا ما تكون الدلالات المجملة في موضع معين تكشفها الدلالات المبينة في موضع آخر، وهذا المعنى وهو كون جنس الآدميين يخلف بعضهم بعضًا مبثوث شائع في كتاب الله في مواضع كثيرة، منها قوله ﷻ: ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩].

فكانت هذه الخلافة بعد هلاك من قبلهم، ومثل هذا المعنى قوله ﷻ: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِي ٱلْفُلْكِ وَجَعَلْنَٰهُمْ خَلَٰٓئِفَ﴾.

والمتأمل في جمهور آيات خلافة الإنسان يجدها تشير إلى معنى البعدية أو التعاقب، بحيث إنَّ هذه الخلافة كانت بعد من سبق من الناس، فهي تشير إلى تداول الخلافة بين بني آدم لا الخلافة عن الله، وسنشير إلى بعض نماذج الآيات التي دلت على مفهوم تداول الخلافة، والتعاقب عليها، فمن ذلك قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [يونس: ١٤].

ومثله قوله ﷻ: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾ [مريم: ٥٩].

ومثله قوله ﷻ: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾.

---

(١) «صحيح مسلم»: (١٣٤٢).

ومثله قوله ﷻ: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ﴾.

فهذه الآياتُ كلُّها تُشير إلى معنى البعدية الدال على مفهوم التعاقب.

وكذلك قال ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

وقال ﷻ: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: ٦٢].

فهذه الشواهد المبينة من الوحي تكشف الدلالة المجملة في قوله ﷻ: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وأنَّ المراد تداول الخلافة والتعاقب عليها بين جنس الآدميين، لا الخلافة عن الله ﷻ.

ثم إنَّ ممَّا يؤكد أن معنى خليفة هاهنا كان الالتفات فيه إلى جنس الآدميين وليس مجرد آدم عليه السلام أنه لو كان المراد آدم لما صح أن تقول الملائكة: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠].

ذلك أن آدم عليه السلام ليس بمفسد في الأرض، ولا يسفك الدماء، فتبيَّن أنَّهم عنوا جنس الآدميين.

والحقيقة: أنَّ من أكثر ما شوَّش على بعض متأخري المفسرين في فهم دلالة خليفة هو ورودها بصيغة المفرد، بينما الخلائف بصيغة الجمع!

والواقع: أنَّ اللفظ المفرد يكثر إطلاقه في كلام العرب مع أن المراد به الجمع، وقد أشار لذلك إمام النحو سيبويه، فقال: «وليس بمستنكر فى كلامهم أن يكون اللفظ واحدًا والمعنى جميع»[1]، وقال الثعالبي: «فصل في إقامة الواحد مقام الجمع، وهي من سُنَنِ العرب»[2].

---

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

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

وهو نمط أسلوبي مطروق استعمله القرآن في غير موضع، وقد أشار لطبيعة هذا الأسلوب في كتاب الله خاتمة المفسرين الشيخ الشنقيطي، حيث قال في تفسيره: «الذي يظهرُ لي من استقراءِ اللغةِ العربيةِ التي نزلَ بها القرآنُ: هو أنَّ من أساليبِها أنَّ المفردَ إذا كان اسمَ جنسٍ يكثُرُ إطلاقُه مُرادًا به الجمعُ»[1].

ومن أمثلة ذلك أن الله ﷻ لمَّا ذكر نعيم الجنة قال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ۝٥٤﴾ [القمر: ٥٤] فذكر «النهر» بصيغة الاسم المفرد مع أن المراد به الجمع، فلا يجوز الاستدلال بهذه الآية مثلًا على أنَّه ليس في الجنة إلَّا نهر واحد، وذلك لقوله ﷻ: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾ [محمد: ١٥].

(٢) أنَّه على التسليم بصحة 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 ماديًّا، بل جعلوا مضمون هذه الخلافة: إقامة دين الله، كما قال البغوي مثلًا: «والصحيح أنه خليفة الله في أرضه لإقامة أحكامه وتنفيذ قضاياه»[2].

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

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

---

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

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

وليعذرنا القارئ على الدخول في تفصيلات فنية اضطررنا إليها بسبب كثرة استدلال غُلاة المدنية بهذه الآية، وهذه الدلالات الثلاث هي:

إمَّا أن تكونَ خليفة: على وزن فعيلة بمعنى مفعول، أي: مخلوف، فيكون جنس بني آدم يخلف بعضهم بعضًا، وهذا هو الفهم الراجح للآية.

وإمَّا أن تكونَ خليفة: على وزن فعيلة بمعنى فاعل، أي: خالف لمن قبله، فيكون آدم قد خلف خلقًا سكنوا الأرض قبله، كما ذهب إليه طائفة من السلف.

أو يكونَ خليفة: عن الله أي نائبًا عنه في إقامة حكم الله.

فعلى كل هذه الاحتمالات الثلاث للآية، راجحها ومرجوحها؛ فإنَّها لا تدل على ما ركَّبه عليها غُلاة المدنية من دلالات حول مركزية العمارة المادية وغائية الحضارة وكونها جوهر وظيفة الإنسان.

(٣) أما الاستدلال بهذه الآية على تكريم جنس الإنسان باعتباره خليفة الله بغضِّ النظر عن هُويته الدينية وعبوديته، فهذا استنتاج مصادم لمعطيات الوحي؛ فإنَّ خِلافة الإنسان - سواء كان المعنى خلافة الآدميين بعضهم، أم خلافة الإنسان عن الله - ليس لها الشرف المطلق كما يتصور غُلاة المدنية، بل شرفها ورفعتها مرتبط بتحقيق العبودية، فأما إذا أعرض الإنسان عن الوحي؛ فإنَّه يُسلب شرف هذه الخلافة، ولذلك؛ قال الله مبينًا دور الإعراض عن الوحي في سلب شرف الخلافة ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا ﴿٣٩﴾﴾ [فاطر: ٣٩].

وذكر الله ﷻ شيئًا من أخبار التاريخ، وكيف كان ﷻ يسلب الأمة

شرف الخلافة في الأرض إذا أعرضت عن النبوات والوحي، ويمنحه أمة أخرى، كما قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس: ١٣، ١٤].

فبينت 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 بينته آيات أخرى أيضًا كما قال ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

ولذلك؛ فإنَّ الأمة التي تحقق العبودية هي الأمة التي استوعبت معنى الاستخلاف وخلافة الإنسان، كما قال ﷻ: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ﴾ [النور: ٥٥].

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

والواقع: أنَّ الاستشهاد بهذه الآية على تكريم جنس الإنسان بغضِّ النظر عن هُويته الدينية يُعبِّر عن انتقائية حادة تتضمن طمس بقية مضامين الوحي التي تكشف دور الهُوية الدينية في تشكيل معيار التقييم والعَلاقات، وسنعرض لهذه القضية تفصيلًا في فقرة أنسنة العَلاقات.

وخلاصة الأمر: أنَّ هاتين الآيتين - أعني آيتي العمارة والاستخلاف -

تتعلل بهما أكثر شعارات الخطاب المدني المتطرف، وكثير منهم يحاول أن يلتمس نسبًا إلى الشريعة عبر التكلف في تأويلهما، وجعلهما أرضية لِتَبْيِئَةِ مفاهيم التطرف المدني، وقد استكشفنا سويًّا حجم التعسف والإجحاف الجائر في تأويل الآيتين ذاتهما، فضلًا عن مصادمة هذا التأويل لبقية معطيات الوحي، وثمة استشهادات شرعية أخرى يرددها بعض غُلاة المدنية، وسنشير لهذه الاستشهادات ونناقشها في مواضعها في الفقرات القادمة.

(٧) الإسلاميون ضد الحضارة؟

يتردد كثيرًا في أدبيات غُلاة المدنية أنَّ الحركات الإسلامية حركات عدمية ضد الحضارة والمدنية والتحديث، وأنَّها مجرد حركات هُوية لا حركات نهضوية، وأنه ليس لديها إلا آلية الممانعة ومقاومة التغيير، وأنَّها حركات انفصالية عزلوية تدعو للتقوقع والانكفاء على الذات، وأنَّها ضد الاستفادة من المنجزات المدنية الحديثة، ونحو هذا الكلام الذي - بصراحة شديدة - صار مُستهلَكًا هذه الأيام ويعاني نوعًا من السماجة.

وهذه الدردشة الصحفية المبتذلة لا تخلو إمَّا أن يكون صاحبها لم يقرأ للاتجاه الإسلامي جيدًا، وإنَّما هي ألفاظ أعجبه حُسن حداثتها، فتلقفها ورددها، مع أنها - بالمناسبة - شعارات قديمة ردَّدها الفكر العربي منذ عدة عقود، وإنَّما استوردها الداخل المحلي مؤخرًا.

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

وفي كثير من الأحيان حين تفتش في دوافع هذا الكلام تكتشف أن

الكاتب إنَّما يحاول تضميد جرح مضرّج بموقف شخصي، لا صلة له بالاعتبارات الموضوعية للقضية أصلًا، وإنَّما الظاهرة الإسلامية في هذه الحالة غرض للنكاية لا أكثر.

على أية حال.. الخطوط العامة لموقف الإسلاميين من الحضارة والمثاقفة عمومًا، والحضارة الغربية على وجه الخصوص، واضحة ليست بالأغاليط، صحيح أن ثمة اجتهادات متفاوتة في بعض التفاصيل، لكن الكليات المنهجية لجماهير الإسلاميين المعاصرين مشتركة لا تكاد تخطئها العين المنصفة، ويتلخص هذا الموقف في ثلاث ركائز هي في حقيقتها تمييزات منهجية لمستويات التعاطي والقراءة، ومن استوعب هذه التمييزات المنهجية الثلاث استوعب جيدًا الموقف الإسلامي المعاصر من الحضارة والمثاقفة عمومًا والحضارة الغربية خصوصًا، وهذه التمييزات المنهجية كالتالي:

* **الركيزة الأولى: «التمييز بين الحضارة كغاية والحضارة كوسيلة».**

فالحضارة عند غُلاة 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 ومضامينه، وتأخذ قضايا وجزئيات الحضارة قيمتها التفصيلية بحسب مؤداها إلى هذه الغاية.

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

وظَّف مفهومي: «القوة»، و«العلو»، ونحوهما، كقوله ﷻ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقوله ﷺ: «أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ»(١).

ومثل قوله ﷻ: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، وقوله ﷺ: «الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى»(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 مُوحٍ بالمتعة والرفاه.

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

* الركيزة الثانية: «التمييز بين الوجه العلمي، والفلسفي، والسياسي».

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

---

(١) «صحيح مسلم»: (١٩١٧).

(٢) «صحيح البخاري»: (١٤٢٧)، و«صحيح مسلم»: (١٠٣٣).

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

بل إنَّ المجتمع الغربي اليوم لم ينفرد بها فهناك أمم أخرى تشارك في هذا الإنتاج التقني إن لم تكن أكثر تفوقًا، 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 أغلبية الصواب في هذا الباب أن هذه المنتجات مستمدة من القوانين الكونية المحضة التي أودعها الله الطبيعة، فهي حظ مشترك لا تتفاوت كثيرًا بسبب الخلفية الدينية.

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

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

دراساته، كما يقول أركون: «نحن نعرف أنَّ الكثير من طلاب الكليات العلمية والتقنية ينتسبون للحركات الأصولية السلفية»[1]، ويقول أركون في كتاب آخر:

«نلاحظ - مثلًا - 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 المتعصبين والمتزمتين ينتمون بشكل خاص إلى كليات العلوم، إنَّها ظاهرة تستحق التأمل والتفكير!»[2].

إضافة إلى ظاهرة الإقبال الإسلامي على الدورات التدريبية في إدارة الذات وعلم النجاح، وغيرها، فلا أدري ما وجه المزايدة على الإسلاميين والقول بأنَّهم ضد المثاقفة والاستفادة من المنجزات؟

- وأما الوجه الثاني: فهو الوجه الفلسفي للحضارة الغربية بما يتضمنه من تصورات عن الأسئلة الأنطولوجية «الوجودية»، والإبستمولوجية «المعرفية»، والإكسيولوجية «القيمية»، وما بعدها من حقول الفلسفة الكبرى، كحقيقة الحياة، ومفهوم السعادة، وكُنه الإنسان ودوره وحدوده، ومستقبل البشرية بعد فنائها، والعالم العلوي، 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، خصوصًا في الأسئلة الكُبرى، أما التفاصيل والجزئيات فقد يكون بعضها مشتركًا، وبعضها متناقضًا مع الوحي.

بل إنَّ القارئ المسلم لا يكاد يجد فيها نتائج مبرهنة يسعد بها ويحملها كرسالة اجتماعية، بل كل فيلسوف ينقض ما قاله سابقه، وغاية القارئ في هذه الأبواب ليس أن يبني تصوراته وعقيدته بشكل صحيح فتكون له إضافة في ذاته، بل غايته أن يحصل له مِران ذهني ودُربة على السجال والجدل والرد والتفنيد، في مقابل أن يخسر فضيلة الحسم واليقين والتي هي من أهم أسباب الإمامة في الدين، كما قال ﷻ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤].

فيمتلئ القارئ بالارتياب والحيرة واللاحسم في كل شيء، حتى يصل إلى مرحلة عدمية لا يستطيع فيها أن يجزم بشيء من معطيات الشريعة، وهذه ظاهرة مشاهدة، والارتياب والحيرة والتردد في الأصول الكبرى من شُعب النفاق، والعياذ بالله، كما قال ﷻ: ﴿وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة: ٤٥].

ولذلك؛ تجد عامة غُلاة المدنية 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 كالمخدّر يسلون به أنفسهم عن عدم الوصول لنتيجة، حتى أصبح شائعًا لدى المؤرخين للفلسفة قولهم: «**الفلسفة تقدم الأسئلة بما يفوق تقديم الإجابات**»، وهذه الحالة في تعظيم طرح الأسئلة المرتابة، والإزراء بالإجابات؛ حالة قديمة متسربة من

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

«وإنَّما فضيلةُ أحدِهم باقتدارُه على الاعتراضِ والقدحِ والجدلِ، ومن المعلومِ أنَّ الاعتراضَ والقدحَ ليس بعلمٍ، ولا فيه منفعةٌ، وأحسنُ أحوالِ صاحبِه أن يكونَ بمنزلةِ العَامِّيِّ، وإنَّما العلمُ في جوابِ السؤالِ»[1].

وسبب ذلك: أنَّ المضامين الرئيسية المكتوبة في هذه الحقول: إما لائكية[2] محضة - وهو الأكثر -، وإمَّا كتابية محرفة - وهو الأقل، بل هو النادر -، على أنَّ مَن ورث فيهم شيئًا من الكتابية المحرفة خير ممَّن بقي على اللائكية الخالصة؛ فإنَّ بركة بقايا النبوات وما فيها من النور خير من العمى التام، فالمتمسك بالمسيحية المحرفة أشرف وأرفع في ميزان الله من الكافر

---

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

(٢) اللَّائكية هي تعريب مباشر لكلمة (Laïcité)، حيث سبكت بهذا المعنى في منتصف القرن التاسع عشر، وأصلها الاشتقاقي: كلمة إغريقية تعني الناس أو الشعب، ثم تطورت في سياق الصراع بين الدين والدولة في المجال الفكري الأوروبي؛ لتصبح تشير إلى الموقف العلماني الصارم، وكثيرًا ما تستخدم الكلمة للتعبير عن العلمانية العدوانية تجاه الدين، لا العلمانية المحايدة، ولذلك؛ ارتبطت تاريخيًّا بالعلمانية الفرنسية باعتبارها الممثل النموذجي لهذا الموقف الخشن تجاه الدين، تقول الباحثة كارولاين فورد، وهي بروفيسور التاريخ في جامعة كاليفورنيا: «مصطلح اللائكية ظهر أوَّلًا في عام: (١٨٤٢م) ليصف المذهب الذي يميل لإعطاء المؤسسات صبغة لا دينية، وبحسب قاموس إميل ليتري - وهو معجم فرنسي شهير - فإنَّ مصطلح اللائكية سُبِك أوَّلًا في (١٨٧١م)، خلال المجادلات التي ثارت حول تنحية الموظفين الدينيين والتعاليم الدينية من المدارس الأولية». انظر:

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

المحض، فنصوص الوحي متضافرة 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: «أضلُّ أهلِ الملل مثلِ جُهَّالِ النصارى وسامرةِ اليهودِ أعلمُ من الفلاسفةِ، وأهدى وأحكمُ، وأتبعُ للحقِّ»[1].

وقال الإمام ابن تيمية أيضًا:

«ولهذا كانت نهاية الفلاسفة - إذا هداهم الله بعض الهداية - بداية اليهود والنصارى الكفار، فضلًا عن المسلمين - أمة محمد ﷺ -؛ فإنَّ ما عند اليهودِ والنصارى الكفار بعد النسخ والتبديل - مما هو من نوع كمال النفس - أفضل في الجنس والكم والكيف مما عند الفلاسفة»[2].

واعتبر الإمام ابن تيمية أنَّ هذه الموازنة والتقييم من بدهيات دين الإسلام كما يقول: «ومن المعلومِ في دينِ الإسلام أنَّ اليهود والنصارى خير من الفلاسفة الخارجين عن المِلَلِ»[3].

ومما يجدر الإشارة إليه: أنَّ هذا الوجه الفلسفي ليس هو الوجه المتقدم في الحضارة الغربية أصلًا، بل هو الوجه الظلامي المتخلف المنحط، برغم محاولات كثير من غُلاة المدنية الزعمَ 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 المنطقيين»، تحقيق: الكتبي، مؤسسة الريان، (ص ١٧٤).

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

المرحلة السابقة، ثم الثورة التكنولوجية، ونُظم الاتصال والمعلوماتية حاليًا، وهذه كلها نتاج عرق المعامل والتمويلات السياسية الضخمة لمراكز البحوث وفن الإدارة المؤسسية، وغاية الفلسفة أن تكون تفسيرًا استرجاعيًا لما حدث، فهي - دومًا - 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 يُنبِّه أنَّ الفلسفة ليست هي التي تدير المجتمعات الناجحة، كقوله مرة متعجبًا: «وهل رأيت فيلسوفًا أقام مصلحة قرية من القرى، فضلًا عن مدينة من المدائن؟»[1].

بل إنَّ من أسباب تراجع أهميتها المعرفية عدم قدرتها على خلق قوانين مطردة تحقق لها العلمية، ولذلك؛ فهي تعاني من عقدة نقص تاريخية قديمة أمام العلوم الطبيعية[2] التي تفرض احترامها المعرفي بسبب ما تحمله من

---

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

(٢) في تقديري: أنَّ من أهم الأطروحات التي حاولت دراسة تدهور الفلسفة ومناقشة حجج مناوئيها، ورقة الفيلسوف الإنجليزي برنارد ويليامز (ت: ٢٠٠٣م)، وكانت بعنوان: «حول بغض وازدراء الفلسفة»، وقد نُشرت في مجلة «لندن ريفيو»، وقد استفتحها ويليامز بقوله: «حيثما وُجِد موضوعٌ فلسفيٌّ؛ وُجِد مَن يكرَهُه ويزدريه»، والرصد المثير الذي عرضه ويليامز هو قوله في مقالته: «هذه الأيام، معظم الذين يتخذون هذا الموقف ضد الفلسفة ليسوا متدينين، بل علماء!». انظر مقالته:
- B. Williams, *On hating and Despising philosophy*, LRB, p. 16.
كما يُمكن للقارئ أن يُطالع محاكمة صارمة وطريفة ضد الفلسفة كتبها عالم الفيزياء والفلك، الإنجليزي المشهور جيمس جينز (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 الامبيريقية المبرهنة.

وسبب هذا الوهم حول عظمة الفلسفة: أنَّ كثيرًا من مثقفي غُلاة المدنية تأثروا بالكتابات التعليمية عن قصة الفلسفة، والتي صورت التاريخ البشري كنتاج مباشر لأفكار بضعة عشر فيلسوفًا على مرِّ التاريخ، وكأنَّ التاريخ الإنساني عمومًا، والتاريخ الأوروبي خصوصًا، مَركَبة يتربع في كابينتها طائفة من الفلاسفة يخلف بعضهم بعضًا يشيرون للمجتمعات أن تذهب يمنة أو يسرة!

والواقع: أنَّ الكتب الفلسفية ذات الطابع التعليمي عبثت بتفكير غُلاة المدنية كثيرًا، فهذه الصورة المرتسمة في أذهانهم وهْم طريف يغيِّب دور العوامل التاريخية الجوهرية في صناعة الماضي والحاضر، كدور القيادات السياسية والخبراء والأعمال الأدبية الكبرى والعواطف الشعبية، فضلًا عن دور الإعلام الحديث ونُظم الاتصال وتوازنات القوى والشركات المتعددة الجنسيات ومتغيرات الموارد ونحوها.

بل هذه الرؤية المدرسية الساذجة المبالغة في تصوير تأثير الفلسفة غيبت دور النبوات في تشكيل التاريخ، ودور الدين في تشكيل التاريخ تنبَّه له كبار المؤرخين الغربيين، ومنهم المؤرخ الانجليزي المعروف أرنولد توينبي (ت: ١٩٧٥م)، وهو المتخصص في «تاريخ الحضارات»، حيث يقول توينبي: «العقيدة الدينية جزء من نظام الاستيلاد الحضاري»[1]، وبخصوص التاريخ

---

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

الانجليزي الذي هو أخبر به من غيره يقول توينبي: «فإنَّ التحول الديني الذي كان حقيقةً مبدأ كل شيء في التاريخ الانجليزي»[1].

والحقيقة: أنَّ نظرية توينبي حول دور الدين في تاريخ الحضارات تتضمن معيِّنات أكثر تفصيلًا من هذا الإجمال، فتوينبي 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 توينبي يقول مثلًا:

«كانت الأديان بمثابة يفعات لجميع هذه الحضارات، كما أنَّ البقايا المتحجرة، التي لا تزال قائمة من تلك الحضارات البائدة، قد ظلت محفوظة في لحاء ديني»[2].

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

وحضور الدين كمحرك رئيس للتاريخ عند توينبي هو عنصر شديد الوضوح، حتى إنَّه واجه نقدًا حول رؤيته هذه، وتصوّر موسوعة الكتّاب البريطانيين ذلك حيث جاء فيها:

«المجلد الأخير من كتاب توينبي «دراسة للتاريخ»، والمعنون بـ«مراجعات»، كان مُخصَّصًا لإجابة توينبي تجاه النقد المتعدد حول عمله، وهذه الاعتراضات تدور حول

---

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

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

محورين: أولهما أن بعض المؤرخين شعروا أن توينبي منح وزنًا زائدًا للأديان كقوى محركة في تشكيل الحضارات»[1].

وقبل أن يولد توينبي بخمسة قرون نبّه على هذه العامل الحاسم ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ)، حيث عقد فصلًا خاصًا في مقدمته كرَّسه لرصد هذه الظاهرة، حيث يقول: «الفصل الرابع: في أن الدول العامّة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين، إما من نبوّة، أو دعوة حق»[2].

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 يستريبن العاقل في هذا»[3].

وللإمام ابن تيمية ملاحظات أخرى متناثرة حول عدد من المفاهيم المدنية وأنها لم تعرف إلا من منبع النبوات، كقوله مثلًا:

«كل أمة ليس لها كتاب ليس في لغتها أيام الأسبوع، وإنَّما يوجد في لغتها اسم اليوم والشهر والسنة؛ لأن ذلك عرف بالحس والعقل، فوضعت له الأمم الأسماء، لأن التعبير يتبع التصور، وأما الأسبوع فلم يعرف إلا بالسمع، فلم يعرف أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش إلا بأخبار الأنبياء، الذين شرع لهم أن يجتمعوا في الأسبوع يومًا يعبدون 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: (٢/ ٤٥٩).

الأول، الذي بدأ الله فيه خلق هذا العالم»[1].

وقال ابن القيم: «لولا النبوات لم يكن في العالم علم نافع البتة، ولا صلاح في معيشته، ولا قوام لمملكة»[2].

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

بل هناك معطى أدق في تبديد أسطورة النقاء العقلي للفلسفة والحضارة، وهو ما كشفته الأبحاث المعاصرة أن «الحداثة السياسية الغربية» نفسَها لم تستطع التخلص من المفاهيم والأجهزة النظرية الدينية، بمعنى: أنَّ العقل الغربي العلماني مازال يفكر من خلال أجهزة مفاهيمية تشرّبها من الينابيع الدينية، فمازال الأفق النظري الغربي منسوجًا 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 لاهوتية معلمنة»، وليس ذلك فقط بسبب تطورها التاريخي حيث انتقلت من اللاهوت إلى نظرية الدولة، فأصبحت - مثلًا - السيادة المطلقة للإله هي السيادة المطلقة للسلطة التشريعية، ولكن - أيضًا - بسبب بنيتها المنظمة، كما أنَّ السلطة في الأحوال الاستثنائية في فقه القانون

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٧/ ٩٥).

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

هي نظير فكرة المعجزة في اللاهوت»[1].

والحقيقة: أنَّ أطروحة كارل شميت ليست بهذه البراءة التنظيرية، فهناك رهانات نازية حكمت تحليلات شميت، وبعض الليبراليين يردد أطروحات شميت ولا يعلم عن بواعثها التاريخية في مناهضة البرلمانية والليبرالية، وليس هذا موضع إيضاح ذلك، ولكن يكفينا هذا القدر وهو رصد شميت استعارة الحداثة السياسية لمفاهيم دينية.

بل إنَّ أحد ألمع المتخصصين في فلسفة الحضارة، وهو الألماني اشبنجلر (ت: 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 تعترف بالحدود الدينية، إلا أنّها مع ذلك تدّعيها، وتتبنّاها، دون وعي منها»[2].

وأما ظاهرة التفاوت بين الإبداع العلمي، والانحطاط الفلسفي؛ فهو الغالب على الأمم التي اعتنت بالمدنية وأعرضت عن النبوات، فهو شأن تاريخي متكرر أصلًا، ولذلك لمَّا كانت الحضارة الإغريقية مفلسة من مضامين الوحي غنية بالعلوم المدنية تشكلت فيها ذات الصورة، ويلخص الإمام ابن تيمية هذا المشهد بقوله:

«فإنَّ القوم - أي: الفلاسفة - لا يعرفون الله، بل هم أبعد عن معرفته من كفار

---

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

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

اليهود والنصارى بكثير، لكن لهم معرفة جيدة بالأمور الطبيعية، وهذا بحر علمهم، وله تفرغوا، وفيه ضيعوا زمانهم، وأما معرفة الله - تعالى -؛ فحظهم منها مبخوس جدًّا، وأما ملائكته وأنبياؤه وكتبه ورسله والمعاد؛ فلا يعرفون ذلك البتة»[1].

وقال الإمام ابن تيمية أيضًا عن رمز الفلسفة اليونانية: «وأرسطو المعلم الأول من أجهل الناس برب العالمين إلى الغاية»[2].

وقال ابن تيمية أيضًا مُوضِّحًا ذات المقارنة: «وأرسطو واتباعه في الإلهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثيرٍ كثير، وأما في الطبيعيات؛ فغالبُ كلامِه جيدٌ»[3].

والحديث عن هذه الإشكاليات الفلسفية يطول، ومن الأفضل أن نرجئه إلى معالجات قادمة عن علاقة الخطاب المدني بالفكر الحديث لكونه أكثر مناسبة.

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

بل إنَّ كثيرًا من حقائق الوحي في هذا الباب الفلسفي لا تعرفها الفلسفة الغربية المعاصرة أصلًا، 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 النواميس الكونية، وحركة القلب بالتزكية كالتوكل والافتقار

---

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

(٢) المصدر السابق.

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

والضراعة، ونحو هذه المعاني التي هي التنوير الحقيقي، كما قال ﷻ في هذه المقارنة بين تنوير الوحي وظلامية ما يعارضه: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢].

وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى هذا التنوير المستمد من الوحي، فقال: «وعند المسلمين من العلوم الإلهية الموروثة عن خاتم المرسلين ما ملأ العالم نورًا وهدى»[1].

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

والمؤسسة السياسية الغربية هي التي خلقت أبشع النماذج الدموية في التاريخ، وهي المسؤولة عن تطوير أدوات الإبادة البشرية الشاملة، والمعتقلات اللاإنسانية، وقصف المدن الكاملة بما فيها من المدنيين، كيف تبرأ تلك الحضارة من عقدة الذنب وهي تتذكر عصر العنصريات والقوميات والنازية وهيروشيما ونجازاكي واستعمار الدول العربية وغوانتنامو وأبو غريب، والأسلحة النووية والغازات السامة، وإيقاف تحقيقات الفساد لأجل مصالح قومية عليا، بل وسن تشريعات حرمان المسلمة من حجابها، ورعاية مؤسسات صحفية تسخر بنبي يؤمن به شطر العالم.

---

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

على أية حال.. هذه الوجوه الرئيسية الثلاثة للحضارة الغربية إنَّما 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 المفيد من الضار، وليس كما يتصوره غُلاة المدنية المادية.

* **الركيزة الثالثة: «التمييز بين الانتفاع والانبهار».**

غُلاة المدنية المادية يتوهمون أن هناك تلازمًا بين الانتفاع والانبهار، وأنه لكي نستفيد من الحضارة الغربية يجب أن تمتلئ أشداقنا بتأوهات التعجب، وأن نفغر أفواهنا ونحن نسوق فلسفتهم، وأن نحوط أسماءهم وأعلامهم بهالة التعبيرات الخارقة، ولذلك؛ يطلق بعضهم عبارة **المعجزة الغربية**، أو **معجزة الحداثة** ونحوها.

وتفريعًا على ذلك: ينظرون إلى أي ذم أو انتقاص لواقع الحضارة الغربية على أنه رفض للانتفاع بما لديها من صواب! ويتبرمون بأي تعبير ديني في توصيف الحضارة الغربية، كوصفها بالضلال والفجور والفواحش والكفر وأمثالها من التعبيرات الشرعية، ذلك أنَّ هذه المفاهيم وأمثالها مشبعة بحمولة دينية وهم يريدون التعامل بلغة مدنية تستبعد المحتوى الديني من التقييم.

والواقع: أنَّ عدم فهم غُلاة 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 خاتمًا لمراسلته، كما هي عادتهم، وقبل هداياهم، كما قبل هدية ملك أيلة والقبط، وأكل من طعامهم، ولبس من منسوجاتهم، وشارك يهود خيبر في نخيلهم، وغير ذلك من أوجه التواصل الشرعي، لكنه مع ذلك كله بيَّن ضلالهم وانحطاطهم وظلاميتهم بسبب إعراضهم عن نور الوحي، كما قال ﷺ عن الفترة التي سبقت بعثته: «**وإنَّ اللهَ نظر إلى أهلِ الأرض فمقتهم، عربهم وعجمهم، إلَّا بقايا من أهل الكتاب**»[1].

وقال ﷻ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ [إبراهيم: ١].

وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [الحديد: ٩].

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

هذه التمييزات المنهجية الثلاثة وهي: التمييز بين **الحضارة كغاية والحضارة كوسيلة**، والتمييز بين **الوجه العلمي والفلسفي والسياسي للحضارة المعاصرة**، والتمييز بين **الانتفاع والانبهار**: هي المفتاح الرئيس لفهم موقف الإسلاميين المعاصرين من الحضارة المعاصرة، ومن استوعبها علم قطعًا جهل من يقول إنَّ الإسلاميين ضد الحضارة والمثاقفة والتحديث، واستبان له

---

(١) «صحيح مسلم»: (٢٨٦٥).

أن لدى الإسلاميين موقفًا تفصيليًا منظمًا، مستمدًا من خلاصة توازنات نصوص الشريعة.

أما كثرة تذمر غُلاة المدنية المادية، وشكواهم من الارتياب الاجتماعي ضد الثقافة الغربية، وضعف الثقة بدعاتها، وتشنج بعض الناس ضد المنتج الغربي، فالمسؤول الحقيقي عنه ليس الإسلاميين، وإنَّما النزق التغريبي الذي تبناه بعض غُلاة المدنية، حتى قال الأول: «يجب أن نأخذ ما لدى الغربيين بحلوه ومره، وخيره وشره»، وحتى قال الآخر: «الحضارة الغربية كقصر فخم يجب أن لا ننشغل بسلة مهملاته الصغيرة»، فمثل هذه الطيش، وانعدام التماسك أمام المنجز الغربي؛ هو الذي أقلق الهُوية الإسلامية، واستفز توربينات الممانعة الشعبية؛ إذ لو رأى الناس في تلك النخب الثقافية موقفًا عقلانيًا رزينًا إزاء منتجات الفكر الغربي، يبدي غيرته على قيم الإيمان والفضيلة؛ لما احتاجوا أن يعبروا عن رفضهم بهذه الصورة التي ينتقدها غُلاة المدنية المادية.

(٨) غربنة الغرب

في مطلع القرن السادس عشر كتب توماس مور كتابه المشهور «يوتوبيا» يصوّر به مجتمعًا مثاليًّا حالمًا في جزيرة في المحيط الأطلنطي، وهذا الكتاب أصبح أحد عيون الأدب السياسي في الفكر الغربي، ومنه اشتق وصف اليوتوبيا والطوباوية لوصف الفكرة المثالية الحالمة.

والمتابع لخطاب غُلاة المدنية المادية في محيطنا الثقافي، واللغة التي يعبرون بها عن منجزات الفلسفة الغربية، والهالة التي يحيطون بها الأعلام الأوروبية؛ ينكشف له ما يشبه أن يكون تطويبًا للغرب، بمعنى إعادة تصوير الغرب باعتباره مجتمعًا طوباويًّا مثاليًّا، بلغة مائلة العنق لا تستطيع مواراة الانحياز النفسي الواضح.

فالتصور المطروح عن الفكر الغربي ليس **تصورًا علميًّا** معنيًّا بقراءة وتفسير الحالة الغربية كنسيج اجتماعي، أو شبكة معقدة تمتزج فيها السياسة والمصالح والأفكار والأخلاق والتيارات، بل تقدم صورة الفكر الغربي بلغة مناقبية وعبارات وجدانية هي أقرب إلى الهيام منها إلى القراءة المعرفية، فخطاب غُلاة المدنية عن الغرب هو خطاب «تبشيري»، وليس كما يزعمون أنه خطاب «تحليلي».

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

لتكتشف بعد ذلك أن هذا الكاتب حين يتحدث عن المجتمع الغربي فإن ذهنه يمر بثلاث مراحل ففي البداية يركِّب 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 جغرافيًّا وفكريًّا، بمعنى أنَّه تحول الغرب إلى مقولة مرجعية تستحضر لأغراض التقييم والقياس ومحاكمة التجارب البشرية الأخرى، أكثر من كونها للدلالة على حضارة معينة معروفة جغرافيًّا وفكريًّا ولها سياقاتها الخاصة.

ويمكن لنا هنا أن نوظف المفهوم الذي طوَّره وسبكه إدوارد سعيد، وهو مفهوم الجغرافيا المتخيلة (imaginative geography)، وحيث بنى عليه إدوارد سعيد إدانة الدراسات الاستشراقية أنها تمارس «شرقنة الشرق»[1]، أي: إسباغ الصفات الشرقية المتخيلة المنحطة بالشرق الفعلي الموجود، وهو ما ألمح إليه قبل ذلك ناقد الاستشراق أنور عبد الملك[2].

---

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

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

وحتى لا يكون الكلام تجريديًا أذكر أن أحد كُتَّاب الصحافة المحلية أفرد عدة مقالات يتحدث فيها عن ظاهرة القبيلة في المجتمع العربي والمحلي خصوصًا، وخلع عليها كل ألقاب الذم التي حملها قاموسه، ثم أخذ يتحسر بسبب أن ثقافتنا تحمل جذور العنصرية بخلاف الثقافة الغربية الخالية من هذه العنصريات.

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

والولايات المتحدة التي ينظر إليها غُلاة المدنية المادية باعتبارها نموذج المساواة لم يصل إلى سدة الحكم فيها طوال عمرها الرئاسي لا رجل أسود[1]، ولا أنثى، حتى هذه الساعة، ومع ذلك كله؛ فإنَّ هذا الكاتب يحاكمنا إلى هذه الثقافة زاعمًا نقاءها الإثني، فهذا ممَّا يدل على أنَّه قام بعملية «غربنة الغرب»، أي: إنَّه ركّب صورة ذهنية مثالية، ثم نسبها للمجتمع الغربي، ثم أخذ يحاكم المواقف إليها.

بمعنى: أنَّ الغرب تحول عند بعض دعاة المدنية المادية إلى جغرافيا متخيلة غير موجودة، هي أشبه بالمطلق والمتعالي 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 ترنسنتندالية متعالية على السياق التاريخي.

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

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

---

(١) كان هذا المعطى مُرتبطًا 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 مُسلَّمة مسبقة، وهي أن نقد الثقافة الغربية ناشئ عن الجهل بها، فكلما رأى ناقدًا للثقافة الغربية افترض أنَّه ينقدها بسبب أنه لا يعرفها!

وهذا تصور غير صحيح بتاتًا، بل إننا في السياق الفكري العربي نجد أن رموز نقد الفكر الغربي هم أكثر اطلاعًا من جماهير المبشرين بالفكر الغربي! وسأضرب مثلًا هنا بأربعة مشروعات فكرية عربية تستبطن بكيفية خاصة نقد ومعارضة الفكر الغربي، وهي مشروع فيلسوف المغرب د. طه عبد الرحمن لإعادة تقويم التراث، وحق الاختلاف الفكري والفلسفي، 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 لتتبع تجليات إرادة الهيمنة في جذور المنتج الثقافي الغربي كظاهرة الاستشراق، وظاهرة السرديات الكبرى في التاريخ الغربي.

فهؤلاء الرموز الأربعة لنقد الفكر الغربي ليسوا جُهَّالًا به، بل هم أخبر به من كثير من المبشرين بالغرب من غُلاة المدنية، ومع ذلك فهؤلاء الرموز الأربعة لديهم موقف صارم غير ودي تجاه الثقافة الغربية، وهذا ممَّا يكشف أن نقد الثقافة الغربية ليس انعكاسًا للجهل بها.

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

به، كما يردد بعض دعاة المدنية المادية.

وبعض غُلاة المدنية يستنكر هذا النقد الإسلامي للثقافة الغربية، وينعى على الإسلاميين غياب انبهارهم بمعجزة الحداثة الغربية، ويردد أن المجتمع الغربي ليس فيه ممَّا 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 فخمًا فاشتغل بالنظر إلى سلة المهملات، وترك جمال القصر وإبداعه»، وهذه الفكرة منتشرة عند دعاة المدنية المادية.

والحقيقة: أنَّ هذا المثل المضروب مثل مضلل خادع، وإنَّما المجتمع الغربي كقصر فخم المظاهر لكن أساساته مهددة بالانهيار، فهل من العقلانية أن نستغرق في جمال مظاهره، ونستنفر 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 الجوهري، أما أغلب النخب المثقفة فهي إما لائكية، أو أن قضية الدين عندها قضية مؤجلة غير محسومة، فالعالم الغربي نتيجة عدم تشرفه بالإيمان بنبوة محمد ﷺ ما يزال محرومًا من التصورات الصحيحة الدقيقة عن الله، والمعاد، والنبوات، والعالم العلوي، والمستقبل بعد الموت، ونحوها من المطالب العالية.

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

ما يزال غائبًا عن كثير من المثقفين المسلمين وللأسف.

فالمجتمع الغربي حين كفر بنبوة محمد ﷺ خسر تحقيق مستقبل جيد بعد فناء البشرية، وأصبح مهددًا 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 عمارة النفوس بالله، بتألهه والتعلق به، وتجريد الذات لمراده ومحبوباته.

كما أنَّ المجتمع الغربي لم يهتدِ لكثير من أصول وتفاصيل العدل التي كشفها الوحي، فلم يهتدِ 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 يهتدِ إلى كثير من سنن الفطرة في الطهارة وإزالة الأدران والتي نبهنا إليها الوحي.

بل إنَّ المجتمع الغربي يعاني من ظاهرة الوثنية التي هي أحط مستويات التخلف، وكثير من دعاة المدنية المادية لا يتنبه 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 ﷻ: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣].

وقال: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [الفرقان: ٤٣].

وتبعًا لتأليه الهوى؛ فإنَّ الإنسان الخاضع لمتطلبات المادة خضوعًا تامًا جعله النبي ﷺ عبدًا للمال، فقال كما في الصحيح: «تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ»[1].

فهذه النصوص تُبيِّن وجهًا من وجوه الوثنية، وهو تأليه الهوى وعبودية المادة.

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

ومع ذلك فلو سلمنا لغُلاة المدنية المادية بأنَّه ليس في المجتمع الغربي من تقصير إلا الفوضى الجنسية، كاتخاذ الأخدان والسفاح والتفسخ وسن تشريعات زواج المثليين إلخ؛ فإنَّ ذلك كافٍ في كشف انحطاط وظلامية وتخلف هذا المجتمع، وحاجته الماسة والسريعة للتنوير بالعلوم الإلهية، فظاهرة المثلية والشذوذ ليست مجرد سلة مهملات صغيرة، بل هي أحد موجبات الغضب الإلهي العام، ولذلك فإن الله ﷻ عاقب قرية سدوم

(١) «صحيح البخاري»: (٢٨٨٧).

بإهلاكها هلاكًا عامًا لمَّا انتشرت فيها ظاهرة المثليين، كما قال ﷻ: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ ﴿٨٢﴾ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ ۖ وَمَا هِيَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٍ ﴿٨٣﴾﴾ [هود: ٨٢، ٨٣].

وقال عنهم أيضًا: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ ﴿٧٣﴾ فَجَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ ﴿٧٤﴾ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ ﴿٧٦﴾ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الحجر: ٧٣-٧٧].

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

أما القول بأنَّ المجتمع الغربي استطاع أن يُمأسس العدل والأخلاق، فإنَّه كما استطاع أن يُمأسس بعض هذه؛ فإنَّه أيضًا استطاع، وبكفاءة، أن يُمأسس كثيرًا من تطبيقات الرذيلة والجريمة والظلم، ويوفر لها أرقى الإمكانيات التكنولوجية.

أما ما يشيعه غُلاة المدنية من تشبع المجتمع الغربي بأخلاقيات الصدق والأمانة في العمل التجاري؛ فإنَّ بعض ذلك موجود حقيقة كما هو موجود في غيرهم من الأمم، ولكنَّ كثيرًا منه ليس صدقًا وأمانة يبتغى بها وجه الله، وليس نابعًا من الإخلاص لخالق الكون، بقدر ما أنَّها مصداقية تسويقية مدفوعة بحسابات الربح والخسارة المادية ومهارات الماركيتنج.

ويكشف ذلك إحصائيات حجم الاختلاسات والسطو المنظم وفنون الجريمة في المجتمع الغربي، والذي تعرضه دومًا الدراسات الاجتماعية بإسهاب، وتقتبس منه الصحافة - أحيانًا - بعض النماذج، وهذا ممَّا يؤكد أيضًا حاجة الغرب إلى العلوم الإلهية لتصحيح الدوافع.

وقد لمست في كثير ممن يتحدث عن طوباوية المجتمع الغربي أنه ليس لهم اطلاع على الدراسات والإحصاءات التي تقذف بها المؤتمرات ومراكز البحث الغربية المرموقة عن مشكلات المجتمع الغربي، والمزودة بأرقام وإحصائيات وتحليلات رصينة، مثل: معدلات الجريمة، والتزوير، والرشوة، وانتشار السلاح، والعنف الأُسري، وتقوض مؤسسة العائلة، والأمراض النفسية، والتحرش الجنسي، وأمراض اللذة المحرمة، وأزمة الديون[1] . . . إلخ.

فضلًا عن الحيرة الفلسفية في المطالب الكبرى في الإيمان بالله، وغياب الاطمئنان بقضائه وقدره، وتبدد السكينة بمعرفة أصل الحياة، ومآلها، والتشرف بالتشريع الإلهي.

هذا الشقاء الغربي في الإيمانيات، وكثير من الماديات؛ يجهله للأسف كثير ممن 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 غدنز، «علم الاجتماع»، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م)، والكتاب معتمد اليوم في الأكاديميات الغربية، ومؤلفه عالم اجتماع مرموق ومؤثر في جيله.

الوعي بها تنامي ظاهرة «الشلل العقلي» أمام المنتجات الفكرية الغربية، والتحول إلى تَلَقٍّ تقليديٍّ يفتقد أساسيات الشجاعة البحثية والشعور بالقدرة على الاستقلال، وانكشاف التفكير المهزوم، كل ذلك بسبب غربنة الغرب، وتطويبه وتحويله لصورة مثالية موهومة، والجهل بمشكلاته وأزماته الداخلية.

بل لقد أصبح الغرب في خطاب دعاة المدنية المادية يعرض باعتباره صورة تجسيدية «للخلاص» من تناقضات هذه الحياة، وأنَّه استطاع أن يخلق حلًّا لبنية التنافر التي أشغلت العقل البشري طيلة آلاف السنين، تشعر في بعض الكتابات التي تتكلم عن طوبى الغرب بصوت تأوهات الهيام تتنفس بين السطور، إنَّها حالة تطلع وجداني مطرق أمام العيون الزرقاء، إلى درجة استخدام مفاهيم ذات ايحاءات مقدسة كعبارة: «المعجزة الغربية» التي يرددها بعض كتاب الصحافة والتي تحمل نفسًا خوارقيًّا.

الحقيقة: أنَّني منذ مدة طويلة وأنا أتابع في الصحافة المحلية خطابًا يعرض الغرب - ثقافة ومجتمعًا - في صورة غير علمية بتاتًا، هي صورة مناقبية أقرب الى معلقات المديح منها الى التصور العلمي المبني على الدراسة الهادئة، هذا التصور الصحفي للغرب، هو أحد تجليات «غربنة الغرب».

وبلا ريب؛ فإنَّ الدراسة العلمية الموضوعية للغرب - مجتمعًا وثقافة - تكشف لك أنَّه ظاهرة مركبة معقدة يتوازى عمق تفوقه مع عمق كوارثه، لكن غربنة الغرب تمارس الاختزال المناقبي الذي يتسبب في تدمير التفكير العلمي، وشجاعة الباحث في النقد والتفكيك.

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

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

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

المجتمع الغربي اليوم يتطور تقنيًا واقتصاديًا بما يفوق تطوره الفلسفي والأخلاقي، وهذه المسافة المتنامية بين الخط «التقني» والخط «الفلسفي» تخلق فراغًا يستثير عواصف الارتداد المدمرة.

إنَّ الطائرة المتفوقة لاتعني أبدًا أن الطيار حكيم، بل قد يستلم الطائرة المتفوقة طيار أهوج يقودها الى الدمار.

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

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

الابن، لكنها كانت مدعاة للسخرية، وهي أشبه بتبريرات حاشية المجنون الثري، أو مدائح الاسترضاء لعضلات السفيه.

والهدف هاهنا: هو الدعوة إلى تحريك الاستقلال والقراءة العلمية الموضوعية للمجتمع الغربي، والتعيين التفصيلي لمناطق إبداعه ومناطق انحطاطه، والاحتراس من ظاهرة «غربنة الغرب» التي هي أحد تطبيقات الجغرافيا المتخيلة، بما ينتهي إلى التخلص من الغرب كمقولة 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 المأزومة مع الإسلام ودعاته تطرح نقدًا وتهجمًا على مضامين 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 لقواعده الشبابية جدية عداء هذه النخب الثقافية المأزومة للإسلام والوحي والتعاليم النبوية.

لقد شعرت هذه النخب الثقافية المأزومة بكل وضوح بإفلاس رصيدها الشعبي، بل ومعاناتها من حالة نبذ اجتماعي حاولت أن تتغلب عليه من خلال انخراطها في مشروعات السلطة، والتضحية بأية مضامين تدفع باتجاه

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

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

والأنسنة في الخطاب العربي اليوم توظف في سياقين:

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

- أما السياق الآخر: فهو **أنسنة التراث**، بمعنى: إعادة تفسير التراث، وولادة مفاهيمه الجوهرية، وحراكها الداخلي، تفسيرًا 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 الفرانكفونيين العرب حين يتحدث عن توظيف أدوات العلوم الإنسانية المعاصرة يضيف إلى ذلك فاصلًا تاريخيًّا وهو قوله: **العلوم الإنسانية ما بعد العام: (١٩٥٠م)**، ولا أدري لماذا هذا التأريخ التوقيفي؟ 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 تسويقية، فمن عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، مرورًا 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 الوقائع بطريقة موجهة وتربط بدوافع سياسية وخلفيات اجتماعية تذوي منزلة رموز الإسلام، وتسقط الثقة بما يقولون، ويزدرى ما يحملون، وينظر لمواقفهم البطولية على أنها مجرد استماته في حظوظ النفس، وهكذا ينقطع عن المنابع وُرَّادها، وتموت وظيفتها في القيام بدورها في شحن الشاب وتزويده بالمضامين الإسلامية.

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

العلمانيون العرب يتبرمون كثيرًا من إمكانية اعتبار الدين والأخلاق والإيمان محركًا للتاريخ، بل يعتبرون التاريخ محكومًا دومًا بدوافع غريزية محضة، إمَّا 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 للمرتدين هي محاولة مادية لتمويل الخزينة، وعثمان وعلي مجرد طامحين

للسلطة، والفتوح الإسلامية كلها حركات إمبراطورية توسعية، والشافعي مهجوس بشكل مضمر بعرقلة نفوذ السلطة السياسية لسلطته العلمية، ومحمد بن عبد الوهاب مسعور بالمزيد من الجغرافيا، وآباء الحركة الإسلامية الروّاد 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 الهوسية للآخرين!

أتساءل - أحيانًا -: لماذا لا يفكر العلمانيون العرب بأن هؤلاء الرموز قد يكونون مدفوعين بدوافع روحية وأخلاقية؟ خصوصًا أنَّ كثيرًا منهم ضحى بحريته أو روحه التي بين جنبيه، لكن ربما أن من لم يتذوق الدافع الأخلاقي في نفسه؛ فلا يمكن أن يقرأه في تصرفات الآخرين.

فضلًا 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 شكَّ أن من أقوى مكونات الإنسان المكونَ الديني والأخلاقي والروحاني، فاستحضار بقية مكونات الإنسان وتغييب بعضها الآخر هل يستحق أن يسمى أنسنة، أم يسمى اختزالًا للإنسان؟

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

﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ١٠﴾ [الحشر: ١٠].

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

خذ مثلًا: ما الذي يدفع الإسلاميين المعاصرين إلى ترك الفرص الاستثمارية في المؤسسات الربوية وتحمل كلفة المصرفية الإسلامية؟ ما الذي يدفع الشابّة المؤمنة الرقيقة إلى ارتداء الحجاب وتحمل نظرات الاستخفاف في الأماكن العامة؟ ما الذي يدفع شابًا في زهرة العمر إلى التضحية بمجتمع الرفاه الذي يتقاطر إليه الوافدون والمقيمون ويتوجه لجبال شعثاء ينشد غناء الموت؟ ما الذي يدفع رجالًا تشابكت مسؤولياتهم الاجتماعية والأسرية إلى التنازل في الظل عن جزء من رواتبهم المحدودة لطباعة تفسير أو توزيع شريط قرآن؟ ما الذي يدفع فتى في غمرة سني اللهو واللعب إلى أن يدع مغاني أقرانه، ويمد إليك مع ابتسامته الغضة تمرة تفطير عند إشارة مرور؟

وهكذا دواليك، مشاهد كثيرة تمردت على نظريات الأنسنة العلمانية، وأفلست محاولاتها التفسيرية البائسة في قراءة هذه الظواهر! فمازالت هذه المدرسة غير قادرة على استيعاب أثر الإيمان في النفوس بما يجعل الدين محركًا 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: «وسألتُك: «أيرتدُّ أحدٌ سخطةً لدينه بعد أن يدخل فيه؟»»،

فذكرتَ: «أن لا»، وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب»[1].

ويمكن للقارئ أن يضع المدارس التفسيرية في إطار تاريخي، أو هيكل عام يمكننا من تصور اتجاهاتها العامة، حيث يمكن القول - بشيء من التجوز -: إنَّ المدارس التفسيرية مرت بثلاث مراحل مرحلة المؤلف، ومرحلة النص، ومرحلة القارئ[2].

- فمرحلة المؤلف: كان التركيز فيها على خلفيات منتج 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 سوسير (ت: ١٩١٣م)، وذلك في كتابه عن علم اللغة العام، والذي جمع من محاضراته بعد وفاته، وركز فيها على التفريق بين المحور السنكروني «الآني»، والدياكروني «التطوري»[3]، فكان هذا التمييز المنهجي بين المحورين الآني والتطوري هو النافذة التي

---

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

(٢) انظر نموذجًا لهذا التحقيب، 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 سوسير (الباب الثاني: علم اللسان التزامني السانكروني)، و(الباب الثالث: علم اللسان التواتري الدياكروني) في: دي سوسير، «محاضرات في علم اللسان العام»، ترجمة: عبد القادر قنيني، دار أفريقيا الشرق، (١٩٨٧م)، (ص ١٠٢، ١٢٨، ١٧٨).

انبثق منها التفكير البنيوي، معززًا بإنتاجات المدرسة الشكلانية الروسية[1]، وسرعان ما انتشر هذا النموذج الألسني إلى بقية العلوم الإنسانية، وخصوصًا على يد أنثروبولوجيا شتراوس (ت: ٢٠٠٩م)، وكتاباته حول الأشكال الأولية للقرابة، ثم جاك لاكان (ت: ١٩٨١م) في التحليل النفسي، وألتوسير (ت: ١٩٩٠م) في تأويل الماركسية، 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 بنيويته بعد خبوها لاحقًا، لكن الباحثين والمؤرخين جرت عادتهم على اعتبار هذا الرباعي - وهم: شتراوس، ولاكان، وألتوسير، وفوكو - من أبرز تطبيقات البنيوية، كما نجد ذلك عند روجيه جارودي في كتابه «البنيوية فلسفة موت الإنسان»[2]، وعند كريزويل في «عصر البنيوية»[3]، بل حتى عند المؤرخين والنقاد العرب

---

(١) الشكلانية الروسية: هي مدرسة نقدية أدبية برزت في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين، وكانت ردّ فعل ضد المناخ الآيديولوجي الروسي حينها، أسَّسها مجموعة من الشبان الذين صاروا من رموز النقد الأدبي لاحقًا، مثل رومان ياكوبسون (ت: ١٩٨٢م)، وهي تركز على دراسة الصيغة الأدبية وأجزائها المكونة في ذاتها، بدلًا من التوظيف الآيديولوجي للمحتوى، وهي بهذا الاعتبار تفاعلت مع موجة البنيوية، وللتوسع يمكن مطالعة: فكتور إيرليخ، «الشكلانية الروسية»، ترجمة: الولي محمد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، (٢٠٠٠م).

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

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

كصلاح فضل[1]، وزكريا إبراهيم[2] وغيرهم، وأهم دارسي فوكو في كتابهما «ميشال فوكو مسيرة فلسفية» مالوا إلى تبني هذه البنيوية المرحلية في خطاب فوكو، حيث استعرض المؤلفان الفرضيات الممكنة لوصف تحولات خطاب فوكو: هل انتقل فوكو من البنيوية للهرمنيوطيقيا؟ أم إنَّ فوكو في أحد مراحله كان يعتبر البنيوية الأكثر طليعية في العلوم الإنسانية؟ وانتهيا إلى الفرضية الثالثة والأخيرة وهي أنَّ فوكو تأثر بمصطلحات البنيوية، لكنَّه لم يكن يقدمها كنظرية للخطاب، ويذكر المؤلفان أنهما عرضا هذه الفرضية على فوكو نفسه حيث يقولا: «عرضنا على فوكو هذه الفرضية، فوافق على أنه لم يكن قط بنيويًّا، لكنه لم يقاوم ربما إغراء المصطلحات البنيوية»[3]، وفي تقديري: إنَّ هذه ظاهرة ليست بجديدة، فغالب المفكرين حينما تغرق سفينة نظرية معينة، تراهم يتسابقون للقفز عنها، ويتظاهرون بأنَّهم ركبوها بالخطأ، وأنَّهم كانوا يريدون سفينة أخرى، وأن الناس لم تفهمهم جيدًا!

وأشهر نص يجسد الثورة المنهجية البنيوية 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 بإنديانا، وألقى فيه شتراوس كلمة ضمها لاحقًا لأعماله أشار فيها إلى عقدة النقص التي كانت تعاني منها العلوم الإنسانية أمام العلوم الطبيعية، وكيف

---

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

(٢) زكريا إبراهيم، «مشكلة البنية»، مكتبة مصر، (١٩٧٦م).

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

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

«طوال قرون مضت روّضت العلوم الإنسانية والاجتماعية نفسها على النظر إلى عالم العلوم الطبيعية والدقيقة على أنَّه نوع من الفردوس الذي لن تدخله أبدًا، ولكن - وبشكل مفاجئ - فُتِح باب صغير بين هذين الميدانين، وكانت اللسانيات هي التي فتحته»[1].

والحقيقة: أنَّ هذا الإعلان الشتراوسي المنبهر بالمنهج الألسني البنيوي أصبح اقتباسًا مرجعيًّا متداولًا بكثرة بين المتخصصين في تحليل هذه الحقول وتطورها التاريخي.

وربما كانت ثورة الطلاب في فرنسا نهاية الستينات - بحسب بعض المؤرخين - هي الإعلان الأولي لنهاية البنيوية، ففي كتابه الشامل والمفصل عن «تاريخ البنيوية» عقد مؤرخ الأفكار فرانسوا دوس بابًا غزيرًا عن (ثورة مايو ١٩٦٨ م والبنيوية)، ونقل فيه عددًا من الأطروحات التي رأت أنَّ ثورة الطلاب (مايو ١٩٦٨م) في فرنسا مثّلت لحظة موت البنيوية، وذكر أن صحيفة اللوموند الشهيرة نشرت مادة مطولة في (نوفمبر ١٩٦٨م) بعنوان: «هل قُتلت البنيوية على يد ثورة مايو ١٩٦٨م؟»[2].

وموت البنيوية - 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 طبقًا لوعي القارئ، فشاعت - بدرجة أقل - تفكيكية جاك دريدا، وانتعشت جماليات الاستقبال ونظرية التلقي على يد الناقد الألماني هانز ياوس (ت: ١٩٩٧م)[١]، وبلغت حقبة القارئ ذروتها التفتيتية للنص، حتى قال بعضهم: «**النص رياضيًا يساوي عدد القراء**»[٢]، والمهم: أنَّ لحظة عزاء البنيوية كانت هي لحظة ميلاد نظريات القارئ.

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

«**في الواقع: فإنْ خلف هذه الأفكار - التي أعرضها عليكم - حلمٌ سيكون ممكنًا ذات يوم، وهو أن ننشئ نوعًا من المدونة العامة أو الموسوعة، تضم كل تقنيات التفسير، التي يمكننا معرفتها من النُّحاة الإغريق إلى إلى عصرنا هذا، وأظنُّ أنه لم يُسجَّل من هذه المدونة الضخمة التي تضم جميع تقنيات التأويل إلا فصول قليلة**»[٣].

---

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

(٢) د. الغذامي، «**الموقف من الحداثة ومسائل أخرى**»، دار البلاد، الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ). حيث يقول المؤلف: «**النصُّ يتجدد ويتعدَّد مع كل قراءة، ونستطيع أن نقول: «إنَّ النص رياضيًا يساوي عدد القُراء!»، فلو أنَّ قصيدة واحدة قرأها ألف قارئ؛ لكُنَّا أمام ألف نص، ولسنا 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 كثيرًا حول مفهوم السلطة، سواء كانت سلطة السيادة أو إرادة السلطة كما في الاتجاهات النيتشوية، أو سلطة المال، أو البعد الاقتصادي، أو البنية التحتية المتعلقة بأنماط الإنتاج، كما في التفسير الماركسي، أو سلطة الليبيدو الفرويدي أم غيرها.

ويلاحظ القارئ الهادئ أن هذه التقنيات التفسيرية الباحثة عن دور السلطة في تشكيل النص لم يكن وهجها بسبب عبقريتها، وإنَّما كان وهجها بسبب تطرفها، فدور السلطة والمال والجنس وغيرها من الدوافع في تشكيل النص والتاريخ هي معطيات معروفة مسبقًا وليست جديدة، وإنَّما الذي صنع لها هذا الدوي والزخم إنَّما هو التطرف في جعلها العامل الحاسم.

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

ففي الحديث الشهير الذي رواه الترمذي وغيره، وصححه غير واحد من الحفاظ، أن النبي ﷺ، قال: «ما ذئبان جائعان أُرسِلا في غنم؛ بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه»[1].

---

(١) «سنن الترمذي»: (٢٣٧٦)، ومعنى الحديث: «أنَّ الحرص على المال، والحرص على الجاه والرياسة؛ يفسدان دين المرء، أشد ممَّا يفسد الذئبان الجائعان في زريبة الغنم!»، ولمزيد من الشواهد الشرعية والسلفية حول هذين الدافعين - المال =

فبين 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: ﴿مَآ أَغۡنَىٰ عَنِّي مَالِيَهۡۜ ۝٢٨ هَلَكَ عَنِّي سُلۡطَٰنِيَهۡ ۝٢٩﴾ [الحاقة: ٢٨، ٢٩].

وقد أشار النبي ﷺ في موضع آخر إلى سلطة المال وسلطة الغريزة الجنسية، فقال ﷺ فيما رواه الشيخان عن عمر: «ومن كانت هجرته إلى دنيا يُصِيبها، أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»[1].

وتكلم علماء السلوك الإسلامي كثيرًا حول قوادح التجرد، وأسهبوا 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»[2].

بل إنَّ الناقد السعودي المعروف عبد الله الغذامي في كتابه «الخطيئة والتكفير» حين شرح بعض أسس السيميولوجيا «علم الدلالة» نقل نقلًا عن الإمام أبي حامد الغزالي، ثم قارنه بما وصلت إليه السيميولوجيا الحديثة، وشعر أن السيميولوجيا الحديثة لم تكد تتقدم شَيئًا بعد الغزالي! حيث يقول د. الغذامي:

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

(١) «صحيح البخاري»: (١)، و«صحيح مسلم»: (١٩٠٧).

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

«هذه هي حركة الإشارة، شرحها الغزالي دون أن يسميها إشارة، ولكن شرحه لها سبق عصر «علم السيميولوجيا» بقرون، ولم يأتِ هذا العلم بشرح أكثر من هذا الذي جاء به أبو حامد»[1].

والحقيقة: أنَّ ما نقله الغذامي عن الغزالي لم ينفرد به الغزالي، بل هو مبثوث عند غيره من علماء التراث، وأحيانًا بشكل أكثر تفصيلًا، لكن ربما لقلة خبرة د.الغذامي بكتب الأصول والكلام ظنَّها ممَّا انفرد الغزالي بالسبق بها.

والمقصود هاهنا: ذكر أن أكثر هذه التقنيات التفسيرية الحديثة لم تأخذ دويها الإعلامي بسبب جدّتها، بقدر ما هو مغالاتها في تحويل العامل الطبيعي إلى عامل حاسم ومطلق يجيب على كل الظواهر، وبمعنى آخر: تقوم النظرية الغربية - غالبًا - 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 أن الأداتين المفضلتين في خطاب أنسنة التراث هما أداتي: «التسييس»، و«المديونية»، بل كادا أن يكونا محور تلك الأطروحات التفسيرية كلها، بحيث تؤول إليهما كل تلك النتائج.

والجدير بالذكر: أنَّ الأصول الرئيسية لتلك التأويلات هي أصلًا أطروحات استشراقية مبكرة رددها كبار المستشرقين، وإنَّما كان الدور الجوهري الذي لعبه الفرانكفونيون العرب هو دور الشراح الذين أعادوا

---

(١) د. الغذامي، «الخطيئة والتكفير»، النادي الأدبي، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ)، (ص ٤٥).

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

والواقع: أنَّ أداة «المديونية» بمعنى تتبع حضور الآخر في الذات، أي: استكشاف أثر الثقافات السابقة على الثقافة اللاحقة هي في أصلها جزء من منظومة الأدوات العلمية لتحليل الخطاب، وقد وظَّفها 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 بتكلف رد كل شيء إليها.

فالدراسات الاستشراقية - وتبعًا لذلك شُرَّاحها من الفرانكفونيين العرب - تحاول ردَّ كل مفاهيم التراث الإسلامي التشريعية والسلوكية إلى الثقافات السابقة للإسلام، وتصوير التراث كحالة اقتراض ثقافي، ويستبعدون الوحي من أن يكون منبعًا لتلك التصورات.

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

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

ومن أكثر أسباب هذا الضلال الاستشراقي غياب الوعي بمعطيين أساسيين: **أولهما**: دور النبوات وبقايا الكتب السماوية في تشكيل ثقافات الأمم السابقة للإسلام، **وثانيهما**: حجم المفاهيم المشتركة بين الكتب السماوية، كما في الصحيح عنه ﷺ، أنه قال: «**الأنبياءُ إخوةٌ لعلَّاتٍ: أمهاتُهم شتَّى، ودينُهم واحدٌ**»[1].

وتبعًا لهذين المعطيين؛ فإنَّ جزءًا كبيرًا من ظاهرة التشابه المفاهيمي بين ثقافات الأمم المتأثرة بالنبوات ليس نتيجة اقتراض ثقافي بينها، بقدر ما هو انعكاس لمصدر متقارب المفاهيم، بل يصل - أحيانًا - لحدِّ التطابق.

وأمَّا أداة «التسييس»، وهي التنقير عن الخلفيات السياسية للخطاب التراثي، فأكثرها افتراضات وتهويلات وسوء ظن، وحين نتأمل في ظاهرة التفسير المادي/السياسي للتراث؛ فإنَّنا نشعر بالألم من حالة «التناقض التفسيري» الذي يقع فيه غُلاة المدنية.

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 بالموروث الثقافي، وهكذا.

---

(١) «صحيح البخاري»: (٣٤٤٣).

بينما في قراءة الفكر الغربي لا تتم قراءته بمنظور تاريخاني يكشف البعد الذاتي، بل تتم قراءته بنيويًا باعتباره مجرد نسق ثقافي نقي متعالٍ، ومعزول عن الخلفيات والدوافع البشرية والسياسية والعنصرية، فيصور باعتباره مجرد فلسفة تستهدف الاستنارة والسلام الإنساني وسعادة البشرية.

ومقارنة هذين المشهدين تشي بالتناقض المذهل في نظرية التفسير، فلا يمكن تصور أن تكون حضارة كاملة تقرأ تاريخانيًا، وحضارة أخرى تقرأ بنيويًا، فتفاوت 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 غُلاة المدنية -: أنَّهم يرون أنَّ التفسير السياسي لمفاهيم التراث، وافتراض أن ثمة صفقات خفية بين رموز التراث والسلطة هو خطابٌ علمي متنور مستوعب للأدوات الأنثروبولوجية، أما نقد الكتاب المعاصرين: فهو دخول في النيات وتنقيب عما في القلوب وشق عما في الصدور، فاتهام نيات أئمة القرون المفضلة يعتبر خطابًا علميًا، أما اتهام الكتاب التجديفيين والروائيين العبثيين: فهو دخول في النيات، فأي تناقض أبشع من ذلك.

وخلاصة الأمر من هذه الفقرة: أنَّ أضخم المخاطر من أنسنة التراث - بمعنى تفسيره ماديًا - هو إساءة 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 حيويته الدعوية، فانبتات 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 كثيرًا لفظ الإنسان بصيغة مطلقة بدون إضافات تقيد أو تخصص، ويحمل بعضهم شعار الأخوة الإنسانية أو الآدمية المشتركة أو المذهب الإنساني، ونحوها من اللافتات التي تدور حول هذا المعنى.

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

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

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

الإسلام والوحي فَقَدَ تكريمه الفطري الكوني الذي ذكره ﷻ في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وأصبح مهانًا منحطًا في نظر الله ونظر أهل الإيمان، ولذلك لم تأتِ الشريعة بالمدح والتعظيم المطلق لـ الإنسان، كما يتوهم بعض غُلاة المدنية، بل إن القرآن بين في مواضع كثيرة ذم الإنسان إذا فَقَدَ شرف الإيمان، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [عبس: ١٧].

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

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

وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ﴿٦﴾﴾ [العاديات: ٦].

وقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴿٦﴾﴾ [العلق: ٦].

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

ومن ذلك أن الله ﷻ أقسم بالزمان على أن الإنسان في خسارة تامة، كما قال: ﴿وَٱلْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾﴾.

ثم أتبعها باستثناء أهل الإيمان من هذه الخسارة، فقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴿٣﴾﴾.

وذم الله جنس الإنسان بصفة الهلع والجزع والشح ثم استثنى أهل الإيمان، كما قال: ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾﴾ [المعارج: ١٩-٢٢].

وذمَّ اللهُ جنس الإنسان بصفة القنوط والجحود والبطر، ثم استثنى أهل الإيمان، كما قال: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَٰهَا مِنْهُ إِنَّهُۥ لَيَـُٔوسٌ

كَفُورٌ ﴿٩﴾ وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ﴿١٠﴾ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿١١﴾﴾ [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 ﷻ: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٣﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢، ٧٣].

وهذا المعنى المتضمن ذم جنس الإنسان، ثم استثناء أهل الإيمان له نظائر كثيرة في كتاب الله ﷻ، وسنة رسوله ﷺ، بل إنَّ الله هدَّد الإنسان تهديدًا مدويًّا بقوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾﴾.

ولذلك؛ لما مرّت هذه الآية السابقة بالخليفة الراشد عمر بن الخطاب قال «غرَّهُ - واللهِ - جهلُه»[1]، والذي يبدو أنَّ عمر استنبط هذا المعنى من الآيات التي وصفت الإنسان بالجهل، كما سبقت الإشارة لبعض تلك الآيات.

فكيف يُقال بعد ذلك: إنَّ الله كرَّم الإنسان، وفضَّل الإنسان بغضِّ النظر عن هُويته الدينية، وأن الأديان لا تُؤثِّر في كرامة الإنسان إيجابًا ولا سلبًا، وأنَّنا يجب أن نعمل لمفهوم الإنسان بغض النظر عن عقيدته، أو قول بعضهم لا تجعلوا الرأي الشخصي يفرق بين أبناء آدم، أليس في ذلك مشاقة لكلام الله الصريح؟

---

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

ومن الإنصاف أن نقول: إنَّ بعض الكُتَّاب الذين يرددون هذه المقولة لم يتنبهوا 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 همَّش الإنسان، بينما القرآن كرَّمه وأعلى قدره، فكان يحاول أن يزاحم في قضية التأصيل ذاتها، ثم لما اصطدم بسيل الآيات القرآنية في منزلة غير المؤمن، تحوَّلت نغمته السابقة وأصبح يردد للأسف أن الإنسان في نصوصنا الدينية مُنزوٍ مُهمَّش لا قيمة له، فتحول من إدانة الإسلاميين المعاصرين إلى إدانة نصوص الكتاب والسنة.

هذه الإلماحة السابقة إنَّما هي إشارة مختصرة لصلة هذا المذهب الإنساني بأصول الوحي، أما صلته بالواقع فالمذهب الإنساني في الحقيقة رؤية رومانسية حالمة؛ إذ لا يوجد أصلًا دولة من الدول اليوم - شرقيها وغربيها - تعمل للإنسان المطلق، بل تجد كل ثقافة معاصرة بلا استثناء تميز في الجنس الإنساني إما على أساس وطني أو قومي أو عرقي أو غير ذلك من المقاييس، فكيف نتقبل تمييز هذه الأمم بين المواطن وغير المواطن، ولا نقبل تمييز الله بين المسلم والكافر؟!

ومن أهم الآثار السلبية لهذه الدعوة أنَّها تضيع 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.

ومَن قُدِّر 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 لاهثين في لجام الملاذ، منكبّين على الموائد، لا يبالون مأتاها ومخرجها، ولا يرفعون رأسًا بطيباتها من خبائثها، ويتضاحكون عاليًا في ليالٍ غائمة الرؤية، ولم يستعدوا للقاء الله طرفة عين، فسيفريه العجب فريًا وهو ينظر إليهم ويتذكر قوله ﷻ في سورة محمد: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ﴾ [محمد: ١٢].

فعلًا والله.. ألا ما أعظم هذا التشبيه 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 أخروي حتى يفجؤها يومٌ يقتص فيه للشاة الجلحاء من الشاة القرناء، فتلك حياة الكافر.

وانظر إلى كتاب الله كيف يعيد ﷻ هذا التصوير والتشبيه بالأنعام مرة أخرى، مشيرًا إلى علة ذلك وهي استغراق هؤلاء المساكين عقولهم وحواسهم في تدبير معاشهم الحاضر والإعراض عن الاستدلال بها على الله والاستعداد للقائه في الحياة المستقبلية القريبة، بل جعلهم هذه المرة في مرتبة أحط من مرتبة الأنعام، كما قال ﷻ في سورة الأعراف: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

ويأتي ﷻ مرة ثالثة بذات التشبيه، وذات التعليل، وذات المرتبة،

فيقول في سورة الفرقان: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان: ٤٤].

بل زاد في بيان دناءة وخسة مرتبتهم فجعلهم ﷻ في مرتبة أسوأ الدواب، فقال في سورة الأنفال: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [الأنفال: ٥٥].

وقال في موضع آخر من الأنفال: ﴿۞ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنفال: ٢٢].

وفي موضع آخر من كتاب الله شبه الله نوعًا من الكفار بأرذل من ذلك، فقال في سورة الجمعة: ﴿ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الجمعة: ٥].

وضرب الله مثلًا آخر أشد بشاعة لنوع آخر من الكفار وهم الذين بلغوا مرتبة من العلوم، ولكنها لم تقدهم إلى الإيمان بالله، فشبههم بما هو أقبح من كل ما سبق، فقال في سورة الأعراف: ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَث أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ﴾ [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: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وذكر الله عنهم هذا الرجس أيضًا في سورة يونس فقال ﷻ: ﴿وَمَا

كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [يونس: ١٠٠].

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

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

فكم هو شعور عاصف بالألم حين يكتشف الإنسان أن معاييره غير تابعة للمعيار الإلهي، فيتفاجأ بمشاعره وأحاسيسه الداخلية تعظِّم من قد حطَّ الله منزلته، وتستهين بمن رفع الله شأنه!

فكيف نُكرم من قد أهانه الله، والله يقول: ﴿وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨].

يتبيَّس 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 مضمرة غير معلنة، لكنها حقيقة غامضة تتنكر في زي التمدن، وتمتح من نبع الهوى، وتظهر آثارها في خلجات الترحيب واستبشار الوجوه.

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

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

أما التحرج من حقائق الوحي، والتدسس عنها مجاملةً لوسائل الإعلام، وتربيتًا على أكتاف الذوق الجماهيري الحديث، فلن تغير من حقائق الوحي شيئًا 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 فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ﴾ [النساء: ٦٥]؟!

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

ومن الإنصاف أن أذكر أن ثمة فئة من غير المسلمين صادقة في أحاسيسها ومشاعرها، ومخلصة في بذلها لا تطلب مصلحة، ولا حمية لقومها، ولا رياء وظهورًا، ولا حُبًّا في الذكر الحسن، ولا جاهًا عند الناس، ولا طلبًا لاحترام الآخرين، وإنَّما هي نزعة إنسانية رؤوفة محضة من بقايا الفطرة الربانية فيهم، وهذه الفئة المتجردة من حظوظ النفس وإن كانت محدودة عزيزة الوجود بطبيعة الحال، إلا أنه ماذا ستنفعها كل أخلاق الدنيا طالما أنها كافرة بـ نبوة محمد ﷺ؟! ماذا تنفع الإنسان كل أعمال الدنيا إذا كانت نفسه لم تعمرها الضراعة والإخبات ولم تتزك بالعلم بالله ومعاملته ﷻ؟!

هذا أبو طالب لم يؤذِ مُسلمًا واحدًا، بل كان أذاه للكفار، فقد كان سندًا لرسول الله ﷺ في دعوته فنصره وحامى عنه، وتلطف له وأحبه، بل لقد كان في نفسه يعلم صدق خبر محمد ﷺ عن نبوته، وبذل جاهه وشيئًا من سمعته في سبيل الذود عنه، بل وأُوذي فيه، وما تطاول الكفار على النبي ﷺ حتى مات أبو طالب، ومع ذلك هو في ضحضاح من نار، بل لقد نهى الله ابنَ أخيه محمدًا 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 جُدعان ملأ الجزيرة العربية بالأعمال الإنسانية المحضة من إغاثة الملهوفين وإيواء الضعفة ومع ذلك لم ينفعه ذلك؛ لأنه لم ينكسر يومًا بين يدي الله كما روى الإمام مسلم في صحيحه عن عائشة قالت: قلت يا رسول الله ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين، فهل ذاك نافعه؟ فقال: «لَا يَنْفَعُهُ، إنَّه لم يقلْ يومًا ربِّ اغفرْ لي خطيئتي يومَ الدين»[1].

وهذا حاتم الطائي كان يتعشق الإحسان للناس في جزيرة قاحلة، ويبذل من ماله الخاص ليطعم الجائع ويكسو العاري، ومع ذلك لم ينفعه ذلك في ميزان الله، لا لشيء إلا لأنَّه لم يؤمن بالوحي، فقد روى أصحاب السير أنه لما وصلت سبايا طيء، 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 حقًّا، ولو كان أبوك مُسلِمًا لترحَّمنا عليه»[1].

فليس لأعماله وزن في ميزان الله؛ لأنَّ قبول هذه الأعمال «معذوق بالإيمان»[2]، كما يُعبِّر ابن كثير رحمه الله.

لن يغني هؤلاء الإنسانيين - على قلتهم أصلًا - أنَّهم مؤمنون بأصل وجود الله، أو أنَّهم لم يشركوا بالله في عبادته شرك أهل الجاهلية، أو أنهم قدموا نفعًا للبشرية كما يقوله بعض المفكرين؛ كل ذلك لا ينفع طالما أنهم لم يؤمنوا بـ«نبوة محمد ﷺ»، ولذلك قال مفسر المعتزلة علامة العربية جار الله الزمخشري: «مَن لم يجمعْ بين الإيمانيْنِ - الإيمانِ باللهِ وبرسوله -؛ فهو كافر»[3].

وقد دلَّ على ذلك قوله ﷻ في سورة الفتح: ﴿وَمَن لَّمْ يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ فَإِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ سَعِيرًا ﴿١٣﴾﴾ [الفتح: ١٣].

فمن لم يجمع الإيمانين؛ فهو كافر.

وقد علل الله ﷻ حبوط كثير من الأعمال بالكفر بـ«نبوة محمد ﷺ»، وقرنها بالكفر به، كما قال: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٥٤].

وقال أيضًا: ﴿فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٨٠].

---

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

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

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

فلو فرضنا عملًا إنسانيًا محضًا لا يبتغي به صاحبه مالًا، ولا منصبًا، ولا جاهًا، ولا ظهورًا، ولا شهرةً، ولا تصدرًا، ولا رياسةً، ولا طلبًا للذكر الحسن عند الناس، ولا أي مصلحة مادية أو معنوية؛ فإن ذلك كله - على فرض وجوده - لا ينفع صاحبه، طالما أنَّه كافر بنبوة محمد ﷺ، فأعمال الكفار كلها حابطة في ميزان الله بمجرد أن يعرضوا عن دين محمد ﷺ، كما صور ابن القيم ذلك بقوله:

«وأمَّا «كُفر الإعراضِ»: فأن يُعرض بسمعِه وقلبِه عن الرسول، لا يُصدِّقُه ولا يُكذِّبُه، ولا يُواليه ولا يُعاديه، ولا يُصغي إلى ما جاء به البتة، كما قال أحدُ بني عبد يَالِيل للنبي ﷺ: والله أقول لك كلمة، إن كنت صادقًا، فأنت أجلُّ في عيني من أن أرد عليك، وإن كنت كاذبًا، فأنت أحقر من أن أكلمك»[1].

بل تأمل كيف تحبط الأعمال بمجرد أن يبغض الإنسان شيئًا من أحكام الشريعة، كما قال ﷻ في سورة محمد: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٨﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٩﴾﴾ [محمد: ٨].

وقد شبه الله حبوط أعمال الكفار تشبيهات ذات دلالة بليغة فشبهها ﷻ تارة بالهباء، كما قال ﷻ في سورة الفرقان: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفرقان: ٢٣].

وكشفت هذه الآية أن هذه الأعمال التي جاء بها الكفار يوم القيامة 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).

تنفعهم، ولو لم تكن محمودة في ذاتها لم يجعلها هباءً، بل لجعلها وبالًا؛ فإنَّ الآثام تحتسب على الكافر ولا تذهب هباء، وإنَّما الذي يذهب هباء هو العمل المحمود في أصله، لكنه لم يقبل لفوات شرط القبول.

وفي موضع آخر جعل الله أعمال الكفار كالرماد المتطاير، كما قال في سورة إبراهيم: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: ١٨].

وجعلها في موضع آخر كالسراب الزائف، كما قال في سورة النور: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ [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 قرآنية تضافرت آيات القرآن على تأكيدها، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٣﴾﴾ [يوسف: ١٠٣].

وقوله: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦].

وقال: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [سبأ: ٢٠].

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

الناس، فقال: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وقال: ﴿فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾، وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾.

بل إن الله ذكر أنه لو آخذ الناس بكل ذنوبهم لما بقي أحد، كما قال: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [النحل: ٦١].

وقال في موضع آخر: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [فاطر: ٤٥].

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

وهذه الفكرة التي تشيع بين الحداثيين، وهي أنهم يقولون - أحيانًا -: «نحن نختار الإسلام كموقف شخصي، لكننا لا نضلل ونكفر أصحاب الأديان الأخرى»، أو يقول بعضهم: «إنَّ مقتضى الإنسانية أنَّ كل الأديان تؤدي إلى الله!»، من الطريف أنهم يظنون أنها فكرة حديثة معاصرة راقية، برغم أنها فكرة عامية عتيقة كان يتبناها جهلة التتار، كما قال الإمام ابن تيمية:

«وهذا من جنس جهال التتر أول ما أسلموا؛ فإنَّ الإسلام عندهم خير من غيره، وإن كان غيره جائزًا، لا يوالون عليه ويعادون عليه»[1].

وخلاصة الأمر: أنَّ مفهوم الأنسنة في هذا السياق ينطوي على استبعاد المضمون الديني من صياغة علاقاتنا بالآخرين، وهذا انحراف عن الوحي يؤول بصاحبه إلى مآلات خطيرة، نسأل الله أن يعفو عنا جميعًا.

---

(١) ابن تيمية، «الرد على المنطقيين»، تحقيق: عبد الصمد الكتبي، مؤسسة الريان، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ)، (ص ٣٢٨).

(٣) خصوم الدعوات كمعطى تاريخي

كثير من دعاة المدنية المادية يميلون إلى تصوير الواقع الثقافي اليوم باعتباره مجرد اختلاف فكري، ويحاولون دومًا تغييب الدافع الديني، كعامل فاعل في رسم المسافات بين الفرقاء، صحيح أن هناك مساحة واسعة من الاختلاف الفكري هي اختلاف اجتهادي لا يجوز شرعًا تصعيده إلى معاقد الولاء والمفاصلة، وصحيح أيضًا أن ثمة نزرًا من المتسرعين المنتسبين للإسلاميين تحت أقنعة إلكترونية مستعارة يفسقون ويضللون 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 إنَّما هو مجرد اجتهادات ثقافية.

وممَّا بنوا على ذلك أنَّه يجب أن ننظر للكُتَّاب المنتسبين للإسلام اليوم نظرة واحدة، ولا يقبل التميز والتفاوت بينهم على أسس دينية، فكل من انتسب للإسلام وجبت موالاته، سواء كان معروفًا بالتقوى والفقه في الدين ونصر الإسلام والسُّنَّة، أم كان معروفًا بالإعراض عن الوحي والقدح في قطعيات الشريعة، فكلهم مسلمون وما يطرحونه مجرد اجتهادات فكرية،

ولذلك يتضايق 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 تغييب الكثير من معطيات الوحي، وسنشير إلى بعض ذلك:

فأولًا: وقبل كُلِّ شيء يجب أن نقرَّ أنَّ ثمة قانون تاريخي، وهو أنَّه لا يخلو زمان من وجود ظاهرة خصوم الدين ممَّن يجاهرون بمشاقة الله ورسوله، وقد كشف القرآن الكريم عن هذا القانون التاريخي، كما قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الفرقان: ٣١].

وبيَّن نوعي الأعداء بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ﴾ [الأنعام: ١١٢].

وهؤلاء الخصوم المحادّون للدعوات الإلهية لا تكاد تخلوا منهم بقعة من الأرض، كما قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا۟ فِيهَا﴾ [الأنعام: ١٢٣].

فهذه ظاهرة دلّ 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 إناطة 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

الفكرية هي ألقاب محدثة أصلًا، لا يعلق عليها مدح ولا ذم شرعي «مطلق»، وإنَّما 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 إنَّما يعلق باسم المحسن والمؤمن والمسلم والفاسق ومن في قلبه مرض والفاجر والمشرك والكافر والمنافق ونحوها، وتعيينها في الشخص المعين يكون باستفراغ الوسع في سبر تحقق الشروط وانتفاء الموانع.

ولا يُقال طبعًا إنه لا يمكن الجزم بمعرفة الإيمان مثلًا ونحوه من الأعمال القلبية، فإن الإيمان ونحوه من الأعمال القلبية له نوعان من الأحكام أحكام أخروية كالجزم بمصير المعين في جنة أو نار، فهذا إلى الله.

وأحكام دنيوية كالموالاة، والشهادة له بالخير، فهذا يعرف في الدنيا وتعلق عليه أحكامه بالنظر إلى آثاره، والتوسم في أماراته وآياته في الشخص المعين، ولذلك قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠].

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

وممَّا ينبغي التنبه له: أنَّ الولاء في الشريعة ليس على درجة واحدة كما يتوهمه دعاة المدنية المادية، بمعنى: ليس درجة واحدة يستوي فيها كل مسلم، بل الولاء للمسلمين درجات، فيتفاوت بحسب ما في المسلم من الإيمان والعمل الصالح وموالاة الوحي والقرون المفضلة، وهو نظير كون

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

وهذا المعنى ظاهر في آيات القرآن وتصرفات النبي ﷺ، وفقهاء أصحابه، وقد دلَّت على ذلك آيات عامة يدخل فيها المسلم وغيره، وليست مختصة بالكافر، فقد ذكر الله سبحانه أن المؤمن والفاسق وإن كانا يشملهما اسم الإيمان، لكنهما لا يكونان في منزلة واحدة، كما قال ﷻ: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴿١٨﴾﴾ [السجدة: ١٨].

وقال في سورة الجاثية: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الجاثية: ٢١].

وقال في سورة ص: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾، ثم قال بعدها: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨].

ومن المعلوم أن مطلق الفسق، واجتراح السيئات، والإفساد في الأرض، والفجور، كلها لا تخرج المسلم بـ «مطلقها» من الإسلام، بل قد يبقى صاحبها مشمولًا باسم الإيمان العام، وقد يخرج عنه لناقض احتف به، ولكنه لو بقي مشمولًا باسم الإيمان العام فيبقى أيضًا خاضعًا لهذا التمييز في المنزلة والمكانة عند الله بينه وبين من اجتهدوا في تحقيق مطالب الإيمان، وميزان المسلم تبع لميزان الله ﷻ.

وتفاوت الولاء فرع عن تفاوت المنزلة الدينية الظاهرة، ولذلك فإن الله فاوت الولاء بحسب منزلة المؤمن، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟﴾ [سورة ص: ٢٨].

فانظر كيف جعل صيغة العلاقات تتفاوت بحسب التفاوت في درجة الإيمان والمجاهدة، فمن آمن وهاجر كانت له الموالاة التامة، ومن آمن ولم يهاجر نقصت ولايته بقدره، فكيف بمن اشتغل بإثارة المشتبهات، وتزيين الفنون الغربية، وتسويغ 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 للمسلم بقدر نقصه في أمر الله.

ولذلك هجر النبي ﷺ كعب بن مالك وصاحبيه خمسين ليلة كما في البخاري ومسلم أن كعب بن مالك قال: «فلبثنا على ذلك خمسين ليلة»[1]، حتى قال الطبري: «قصة كعب ابن مالك أصل في هجران أهل المعاصي»[2]، وسرد السيوطي في رسالة مستقلة أسماء الصحابة والتابعين الذين يستعملون زجر المخالف بالهجر[3].

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«صحيح 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).

المسلم بالكتاب والسُّنَّة، ونقص موالاته بحسب ابتعاده عنها، وقد لخَّص الغزالي القدر المشترك في هذه الأخبار السلفية المستفيضة، فقال:

«طرق السلف اختلفت في إظهار البغض مع أهل المعاصي، وكلهم اتفقوا على إظهار البغض: للظَّلَمة، والمبتدعة، وكُلِّ مَن عصى معصية متعدية إلى غيره»[1].

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 برآء مني»[2].

وفي نص تقعيدي جامع يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«وأما إذا أظهر الرجل المنكرات: وجب أن يعاقب علانية بما يردعه عن ذلك من هجرٍ وغيره، فلا يُسلَّم عليه، ولا يُرَدُّ عليه السلام، إذا كان الفاعل لذلك متمكنًا من ذلك من غير مفسدة راجحة، وينبغي لأهل الخير والدين أن يهجروه ميتًا كما هجروه حيًّا، إذا كان في ذلك كفٌّ لأمثاله من المجرمين، فيتركون تشييع جنازته، كما ترك النبي ﷺ على غير واحد من أهل الجرائم، وكما قيل لسمرة بن جندب: إن ابنك مات البارحة، فقال لو مات لم أُصلِّ عليه، يعني لأنه أعان 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»[3].

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

---

(١) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، دار الخير، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ): (٢/ ٢٥٥).
(٢) «صحيح مسلم» (٨).
(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٢١٧).

وتفاوت الهاجرين، والتنبيه على علة انكفاف المهجور، وليس هذا موضع شرحها، وإنَّما المراد من هذا النص العلمي تدعيم المعنى الذي ذكرناه سابقًا في تفاوت الولاء بين المنتسبين للإسلام بحسب إيمانهم.

والمراد أنَّ سائر ما رُوي من جنس هذه المواقف التي اتخذها النبي ﷺ وفقهاء أصحابه وأئمة القرون المفضلة إنَّما هو نوع من البراء الأصغر الذي يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وهو مرتبط أيضًا بالمصلحة الشرعية، فإذا عارضته مفسدة راجحة لم يكن محمودًا.

والعجيب أن بعض من يتبنى النزعة الإنسانية الغربية يقول لك يجب أن ننشر الحب في الله فقط، ونلقي في ذمة التاريخ كامل المعجم المفاهيمي للبراء والكراهية الدينية، وهذا تناقض داخلي أصلًا؛ فإنَّ أي تبنٍّ للحب في الله يلزم منه البغض في الله، ولا يمكن فصلهما، وقد شرح هذا التلازم بينهما بعبارة بارعة أبو حامد الغزالي حيث يقول:

«اعلم: أن كل من يحب في الله، لا بد أن يبغض في الله؛ فإنك إن أحببت إنسانًا لأنه مطيع لله، فإن عصاه؛ فلا بد أن تبغضه؛ لأنه عاص لله، ومن أحب بسبب، فبالضرورة يبغض لضده، وهذان متلازمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر»[1].

وانعكاسًا لتفاوت الولاء بحسب تفاوت المنزلة، فإن العقوبة على التعرض للمؤمنين تتفاوت بحسب تفاوت منازلهم أيضًا، فهو مطرد منعكس، فمن عادى وليًّا لله ليس كمن عادى مسلمًا فاجرًا، ولذلك جاء في الحديث القدسي: «إنَّ الله - تعالى - قال: مَن عادى لِي وليًّا؛ فقد آذنتُهُ بالحربِ»[2].

---

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

(٢) «صحيح البخاري»: (٦٥٠٢).

على أية حال . . فإنَّ تفاوت الموالاة وتفاوت المعاداة هما فرع عن الأصل العظيم الذي ينتظم الشريعة كلها، وهو أصل العدل والقسط، فالشريعة لا تسوي بين المختلفين، كما أنها لا تفرق بين متماثلين، وهو معنى الميزان الذي ذكره الله ﷻ في عدة مواضع من القرآن، كقوله ﷻ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧].

وقوله: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٥].

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

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

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

ففي سنن الترمذي وغيره، عن أبي واقد الليثي: أنَّ النبي ﷺ وأصحابه كانوا خارجين من مكة لحنين، وكان للكفار سدرة يتبركون بها فيعكفون عندها ويعلقون بها أسلحتهم، يُقال لها «ذات أنواط»، فمرَّ الصحابة بسدرة خضراء عظيمة، فقالوا للرسول ﷺ: «اجعل لنا ذات أنواط، كما للكفار ذات أنواط»، فهذا الذي طلبه بعض الصحابة أن يجعل لهم رسول الله ﷺ شجرة يتبركون بها هو من الشرك الأصغر، ومع ذلك فقد نهاهم النبي ﷺ، واستدل بآية نزلت في الشرك الأكبر، فقال رسول الله ﷺ ردًّا على طلبهم: «الله أكبر، قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: ﴿اجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾»[1].

ودخل الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان على مريض، فرأى في عضده «سيرًا» يستعمله كتميمة، فانتزعه حذيفة، ثم قال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦][2]، فاستدل حذيفة رضي الله عنه بما نزل في الأكبر على الأصغر، بجامع بعض المعنى.

ولما سئل ترجمان القرآن عبد الله بن عباس، عن قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، ذكر صورًا لمعنى الآية منها قوله: «هو كقول الرجل لصاحبه: ما شاء الله وشئت، وقول الرجل: لولا الله وفلان»[3]، ففسرها ابن عباس بصور من شرك الالفاظ،

---

(١) «سنن الترمذي»: (٢١٨٠)، و«مسند أحمد»: (٢١٨٩٧).

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

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

وهذه الصور المذكورة شرك أصغر كما نبّه الإمام محمد بن عبد الوهاب في مسائل البابين[1]، ومع ذلك أدخلها ابن عباس في آية نزلت في الشرك الأكبر، لاشتراكهما في المعنى العام للتنديد.

وعندما مر علي بن أبي طالب بقوم يلعبون الشطرنج على وجه محرم، قرأ قوله ﷻ: ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٢][2]، فاستدل بآية في الشرك على المعصية بجامع شدة التعلق المفضي للتفريط بحق الله.

وفي قوله: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الإسراء: ١٠٣، ١٠٤]، قال غير واحد من السلف كعلي ابن أبي طالب والضحاك وغيرهم: «هم الحرورية»[3]، برغم كون الآية نزلت قبل أن يخلق الحرورية أصلًا، 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 تأويل النبي وأصحابه والتابعين رأى كثرة ما فيها من هذا الضرب من الاستدلال.

ولطالما حذّر أهل العلم من هذا الخطأ في فهم القرآن، وهو الظن أن الايات 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: «مجموع 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 يسمع ذلك يظن أنه ليس لمن يظهر الإسلام في هذا الذم والوعيد نصيب . . . ، وإذا عُرِفَ هذا عُلِمَ أنَّ كل عبد ينتفع بما ذكر الله في الإيمان من مدح شُعب الإيمان وذم شُعب الكفر»[1].

ونبّه المفسر العلامة ابن عادل الحنبلي ذات التنبيه، فقال: «وكم من آية «نزلت في الكافرين» وفيها أوفر نصيب للمؤمنين، تدبرًا بها، واعتبارًا بمواردها»[2].

وأما الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ فاستدل لهذه القاعدة وأصلها في مواضع، وذكرها في «كتاب التوحيد» مرتين، فقال مرة: «الصحابة يستدلون بالآيات التي في الشرك الأكبر على الأصغر»[3].

وقال في الموضع الآخر: «الصحابة يفسرون الآية النازلة في الشرك الأكبر بأنها تعم الأصغر»[4].

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

---

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

(٢) ابن عادل الحنبلي، «اللُّباب 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).

«فإن جادل منافق بكون الآية «نزلت في الكفار»، فقولوا له: هل قال أحد من أهل العلم، أولهم وآخرهم، إنَّ هذه الآيات لا تعم من عمل بها من المسلمين؟ من قال هذا قبلك؟ وأيضًا، فقولوا له: هذا رد على إجماع الأمة، فإن استدلالهم بالآيات «النازلة في الكفار» على من عمل بها ممن انتسب إلى الإسلام أكثر من أن تذكر»[1].

وما وقع للإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب، لا يختص به، بل غالب من كان له محاولات في الإصلاح بالقرآن في هذا العصر وجد من يناهضه متذرعًا بهذه الشبهة لتعطيل دلالة الآيات التي نزلت في الكفار، حتى إن الشيخ محمد رشيد رضا رد على هذه الشبهة في مواضع متعددة من تفسيره ومجلته، وتعدد ردود الشيخ رشيد رضا مؤشر يعكس كثرة ابتلائه بمن يعيد رفع لافتة هذه الشبهة، ومن ذلك قول الشيخ رشيد رضا:

«طالما أنكر علينا بعض أدعياء العلم والدين، أنَّنا جعلنا الآيات التي «نزلت في الكفار» شاملة لأهل الإسلام والإيمان، مأفوكين عن تدبرها المراد منها، جاهلين للسنن العامة فيها»[2].

وممَّا له صلة بهذه الشبهة أن كثيرًا من الكُتَّاب اليوم يظنون أن النفاق الذي تحدث الله عنه في القرآن وأسهب في تصويره إنَّما هو النفاق المحض الذي هو إبطان الكفر وإظهار الإسلام، وتبعًا لذلك يستبعدون وجوده ويستعظمون استحضار هذا المصطلح الشرعي، ويهولون على من ينبس به.

والواقع: أنَّ النفاق ليس محصورًا في النفاق المحض، فإن النفاق

---

(١) محمد بن عبد الوهاب، «الرسائل الشخصية»، مطبوع ضمن: «مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، الطبعة الثانية، (١٤٢٣هـ): (٣/ ١٣٤).

(٢) رشيد رضا، «تفسير المنار»، دار المنار، الطبعة الثانية، (١٣٦٧هـ): (٩/ ٣١).

المحض الخالص قليل في المسلمين اليوم - ولله الحمد -، حتى إن حذيفة، وهو أعلم الصحابة بأسرار النفاق، قال كما روى البخاري في الصحيح عنه: «إنَّما كان النفاق على عهد النبي ﷺ، فأما اليوم فإنما هو الكفر بعد الإيمان»[1].

ولكن هناك ما هو غير النفاق المحض، وهو أن يقع الإنسان في شُعبة 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 شُعب النفاق العملي: «أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه شُعبة من النفاق حتى يدعها..»[2].

وشُعب النفاق تكون في الوقوع في عمل من أعمال المنافقين، كما قال ﷺ: «من مات ولم يغز، ولم يحدث به نفسه، مات على شعبة من نفاق»[3].

ولذلك فرق الله في القرآن كثيرًا بين اسم المنافق المطلق، وبين من في قلبه مرض، أي شعبة من النفاق، وعطفهم على بعضهم في كثير من المواضع مبينًا اشتراكهم في بعض شعب النفاق، كما قال ﷻ: ﴿إِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَٰٓؤُلَآءِ دِينُهُمْ﴾ [الأنفال: ٤٩].

وقال أيضًا: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ .. 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 ادلهمت الأزمة الأمنية: ﴿مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب: ١٢] تعليقًا مشبعًا بالبلاغة، حيث قال:

«أما المنافق فنَجَم نفاقُه، والذي في قلبه شبهة أو حسِيكَة ضَعُف حاله فتنفس بما يجده من الوسواس 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 ﷻ في سورة محمد: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ﴾ [محمد: ٣٠].

وأشار النبي ﷺ إلى بعض أمارات شعب النفاق وشعب الإيمان في الصحيحين، فقال: «آيةُ الإيمانِ حُبُّ الأنصارِ، وآيةُ النفاقِ بُغض الأنصارِ»[(٢)].

وهذه العلامات والآيات تورث التهمة، فتقوى وتضعف بحسبها، وقد كان الصحابة خلا حذيفة لا يعلمون أسماء المنافقين تعيينًا، بل كان النبي ﷺ لا يعرف بعضهم، كما قال ﷻ: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ﴾ [التوبة: ١٠١]، وإنَّما كان الصحابة يعلمون كثيرًا منهم بحسب هذه الأمارات، فيكون فيهم متهمٌ بذلك، ولذلك؛ فإنَّ كعب بن مالك ﷺ حين تخلف عن الغزاة في قصته الشهيرة ذكر أنه لم يجد في المدينة إلا من كان «متهمًا»، و«مغموزًا» بالنفاق، كما في الصحيحين عن كعب أنه قال: «فكنت إذا خرجت في الناس بعد خروج رسول الله ﷺ، فطفت فيهم؛ أحزنني أني لا أرى إلا رجلًا مغموصًا 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: مطعونًا عليه في دينه ومتهمًا بالنفاق، كما ذكر غير واحد من شراح الصحيح.

ومن تدبر شعب النفاق التي ذكرها الله في مواضع متفرقة من القرآن، خصوصًا مطلع البقرة والتوبة والأنفال، ونحوها من السور المدنية؛ علم سر قلق الصحابة من النفاق، فالصحابة لم تكن خشيتهم الأساسية أن يبطنوا الكفر ويظهروا الإسلام، فهذا أمر ظاهر، وإنَّما كانوا يخشون أن يقع أحدهم في شعبة من شعب النفاق الدقيقة، ولذلك وصف التابعي الجليل ابن أبي مليكة حالهم، فقال كما في صحيح البخاري: «أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه»[1].

ومما يُبيِّن ويوضح أن قلقهم الأساسي لم يكن من النفاق الخالص المحض، وإنَّما كان من شعب النفاق الخفية، تتمة هذا الأثر، حيث يقول ابن أبي مليكة: «ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل».

فتبيَّن أنَّهم عنوا نقص الإيمان الكامل بما يعارضه من شعب النفاق، وإنَّما كانت خشيتهم من شعب النفاق؛ لأن شعب النفاق قد تتجارى بالإنسان حتى تهلكه، فيزداد وارد هذه الشعب حتى يضعف المحل عن احتمالها فيخرج منه نور الإيمان والعياذ بالله، كما قال ﷻ: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠].

وجاء نظير هذا المعنى في التوبة، فقال: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥].

---

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

ثم إنَّ شُعب النفاق إذا نقلت المرء إلى اسم النفاق المطلق فإنَّ هذا النفاق التام يتفاوت غلظه - أيضًا - بحسب شدة صاحبه في مناهضة وبغض أمر الله ورسوله، فهناك المنافق وهناك من مرد على النفاق، كما يُقال شيطان وشيطان مريد، كما قال ﷻ: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ﴾ [التوبة: ١٠١].

ومن أعظم شعب النفاق التبرم بمرجعية الوحي، وازدراء القرون المفضلة، واللهج بذكر الكفار وامتلاء القلب بتعظيمهم، هذه كلها من شعب النفاق، والتي يقاربها كثير من الكتّاب المنتسبين للثقافة الحديثة اليوم فمستقل ومستكثر.

وحتى لا يكون الكلام تجريديًا 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 ويتكلم 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 نقدها تاريخيًا»، 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 منتج ثقافي**، كحصيلة التفاعل مع البيئة العربية»، مع محاولاتهم المستمرة لربط القرآن بالموروث الديني عند ورقة بن نوفل، أو بحيرى الراهب، أو غيره، ونحو ذلك.

فهل يشك باحث صادق امتلأ قلبه بتعظيم الله وقدره حق قدره أن هذا كله 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: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٨].

فما الفرق بين هذا النمط من الباحثين الذين يربطون القرآن بالأساطير السابقة للإسلام وبين قول كفار قريش: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾﴾ [الفرقان: ٥].

وهي ذاتُ نظريةِ 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 ﷻ: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل ١٠٣].

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

وكثير من هؤلاء المثقفين المأزومين تجاه **النص المؤسس**، كما يسميه بعضهم يغمغمون في العبارة ويراوغون، ويرسلون كلامًا مشتبها حول مقدسات الوحي وَجَلًا من حميَّة الناس لدينهم، ولا يوجلون من الله وهم ينتهكون حرمته، ولو كان لدى القارئ المسلم فسحة أكثر من ذلك لرأيت تصريحًا أكثر بجاحة وأشنع، وهذه أيضًا من شعب النفاق، فقد أخبرنا الله ﷻ أنَّ الخوف من الجمهور أكثر من الخوف الله من شعب النفاق، كما

قال: ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [الحشر ١٣].

وجاء نظير هذا المعنى في سورة النساء، فقال: ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ [النساء: ٧٧].

وقد أمرنا الله أن نعرض عن هذا الضرب ولا نواليه، كما قال: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦٨].

بل إنَّ دعوتهم إلى تجاوز فهم القرون المفضلة، الذي اعتقلنا كما يزعمون، هو ممَّا أيقظنا الشارع إلى حدوثه وحذرنا من أهله، فقد روى الإمام مسلم في مقدمة صحيحه، عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ، قال «سيكون في آخر أمتي ناس يحدثونكم بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، فإياكم وإياهم»[1].

وأمارة هذا الضرب من الناس اتباع المتشابهات، وترك المحكمات، والشغف بالتفسير الغريب عن طبيعة الوحي وسيرة النبي ﷺ وأصحابه، كما قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ [آل عمران: ٧].

وفي الصحيحين أنَّ النبي ﷺ أكد هذه الأمارة التي ذكرتها الآية، فقال: «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم»[2].

وذكر ذلك النبي ﷺ في سياق آخر كما روى مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: «ما من نبيٍّ بعثه الله - تعالى - في أُمَّة قبلي إلَّا كان له من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسُنَّته،

---

(١) «صحيح مسلم»: (٦).

(٢) «صحيح البخاري»: (٤٥٣٧)، و«صحيح مسلم»: (٢٦٦٥).

ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمَن جاهدهم بيده؛ فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه؛ فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه؛ فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[1].

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، وبُغض الأنصار، والارتياب في وعد الله، ونحوها كلُّها من شُعب النفاق؛ فإنَّه لا يشك طرفة عين أن التبرم بمرجعية الوحي، والإزراء بفهم القرون المفضلة، واللهج بتعظيم الكفار، وتوفيد مفاهيم القرآن والسُّنَّة للثقافات السابقة للإسلام، واعتبار الشريعة والسلف قد اعتقلانا، وبث الارتيابات في أصول التلقي 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 أن ما ذكرنا دون ما جاءت به الآيات أصلًا، ومع ذلك سأضرب لذلك مثلًا أتمنى أن يوضح الصورة أكثر إذا كان مجرد الجهر بالصوت عند رسول الله ﷺ يتصادم مع توقيره بما يصل إلى حبوط العمل كله، كما قال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ۝٢﴾ [الحجرات: ٢].

فكيف سيكون شأن من ينقر ويقمش ويجمع ساقط المرويات ليهز ثقة القارئ في القرآن والسنة؟

---

(١) «صحيح مسلم»: (٥٠).

(٤) شتيمة «الدوغمائية»

يلاحظ المتابع لخطاب غُلاة المدنية ولعهم المبالغ فيه بذكر النسبية، واتهام المخالفين لهم بمصطلحات «الوثوقية»، و«الدوغمائية»، و«اليقينية»، ونحوها.

والنسبية في المسائل الاجتهادية حق لا مرية فيه، أقرّه الشارع في شواهد كثيرة، منها واقعة «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة»[1] المشهورة، حيث أقر النبي ﷺ كلا الطائفتين المختلفتين على فهمها للنص.

ولكن المؤلم في خطاب غُلاة المدنية أن بعضهم يتحدث نظريًا عن النسبية فيما دون القطعيات، ولكنك تكتشف أن هذه النسبية لا تتوقف أصلًا، بل تمتد وتمتد، يومًا بعد يوم، فكل من خالف في قطعي من قطعيات الوحي - سواء كان متقدمًا، أم معاصرًا - تجد من يبرر له ذلك بشعار النسبية، أو يبرر له بالمفاهيم والأوعية المصنعة من مادة النسبية الخام.

ومن واقع تجربة مُرَّة؛ فإن أكثر من قرأت له من غُلاة المدنية عن النسبية وجدته في بادئ الأمر يتحدث عن النسبية في الاجتهاديات، ويذكر نصوص الشريعة والعلماء في الإعذار في الاختلاف في الاجتهاديات، وهذا مستوى

---

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

محمود لا شك فيه، إلا أنه بعد مدة يبدأ يفرش بساط النسبية خارج غرفة الاجتهاديات، وهكذا حتى يقفز إلى تطبيق النسبية في كل شيء، فكثير من غُلاة المدنية يجعلون كل شيء نظرًا شخصيًّا محضًا، ولا يجعلون لمعطى من المعطيات الشرعية مهما كانت قطعيته وحسمه وصراحته ووضوحه شأنًا يستحق الجزم واليقين المطلق.

ومما بنوا على أصل النسبية: أنهم يطلقون ألقابًا تنفيرية على حالة «الغيرة» و«الحمية» على الشريعة والفضيلة، فيطلقون على الداعية الذي يغضب لله ويتمعّر وجهه إذا انتهكت الأصول الشرعية متوترًا، أو يسمونه نزقًا، أو أهوجًا، ونحو هذه الأوصاف والعيوب، ويسمون الخطاب الدعوي الذي يضج بالحرقة للدين: خطابًا متوترًا!

ومما بنوا على أصل النسبية أيضًا التبرم بالحديث عن شرف هذه الأمة، وفضلها على سائر الأمم، وينزعجون كثيرًا من الحديث عن اجتباء هذه الأمة، واصطفائها، وحب الله لها، ويرونه لونًا من الوهم والتضليل والوثوقية.

ومما بنوا على أصل النسبية أيضًا أنهم يسمون إنكار المنكرات الشرعية ونهي المقصر إقصاءً، ولذلك؛ يتباهى كثير من غُلاة المدنية ببرودهم أمام مظاهر التقصير الديني باعتبارها حرية شخصية، ويجعلون سجية التواصي التي شرفها الله وصايةً، ويكثرون من تنقصها.

فإذا تأمل القارئ هذه الظاهرة اعتصره الألم وهو يرى محامد الوحي تتحول إلى مذامّ بألاعيب الألفاظ وتزويق المفردات.

ويعرف الكثيرون اليوم ممن يراقب إشكاليات المنهج العلمي في البحث

والمعرفة ارتفاع نغمة الوصفية والوضعية، في مقابل التزهيد في المعيارية وأحكام القيمة، فترى الباحث المتأثر بالميثودولوجيا الغربية يفخّم مستوى الوصف والتقرير والوصول للمعلومات، وينتقص مستوى الحكم والتقويم وذكر الخطأ والصواب، والحق والباطل[1]، 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 أطرفها تعبيرات الفيلسوف الفرنسي المعاصر جيل دولوز (ت: ١٩٩٥م)، حيث يقول:

«الحكم على الأشياء هو مهنة كثير من الناس، ولكنها مهنة غير جيدة، بدلًا عن التنظيم والتعرف والحكم، فالأهم هو: العثور والالتقاء والاستيلاء، ومن الأفضل أن يكون المرء كَنَّاسًا في الطريق على أن يكون قاضيًا. إن العدالة والصواب أفكار رديئة، وقارن هذا بصيغة المخرج السينمائي غودار: «ليس المطلوب صورة صحيحة، نريد صورة فقط»، وهكذا أيضًا في الفلسفة: «ليس المطلوب أفكارًا صحيحة، نريد أفكارًا فقط» ...»[2].

ومن كانت له خبرة بأصول الأفكار الحديثة، ونسب المفاهيم المعاصرة، يدرك فورًا أن رواج النسبية والمفاهيم المتصلة بها يعود لضغط «الحرية الليبرالية» الذي تفرضه الثقافة الغربية الحديثة، وتتلقاه عنها الأمم

---

(١) للتوسُّع حول هذه المقابلة المفهومية وآثارها يُمكن 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 الفلسفي للحرية الليبرالية، لكن أفكار المنتصر كثيرًا ما تروج في معلبات فكرية غير صريحة.

والحقيقة: أن من راقب مآلات النسبية رأى أنها الطريق الذي يقود المرء خطوة خطوة إلى العدمية المحضة التي لا تكاد تثبت شيئًا، وتجعلك غير قادر على الحماس لأي معطى شرعي، وتسلب المرء فضيلة اليقين، وتقحمه في كهوف الارتياب 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.

وإفضاء النسبية إلى العدمية ليس استنتاجًا شخصيًا، بل هذا معطى متداول بكثرة في الحقل الفلسفي الغربي، حتى إن بعض الباحثين يجعل العدمية مرادفًا للنسبية المتطرفة، وبعضهم يجعل العدمية مرادفًا للنسبية الراديكالية، ولذلك؛ عبّر بعض الباحثين تعبيرًا طريفًا عن علاقة الرحم الفكري بين هذه المفاهيم، فقال: «الريبية تكون - غالبًا - متداخلة مع مفهومين اثنين من أقاربها وهما: العدمية والنسبية»[1].

ولكن منزلة اليقين والتصديق والثقة في التصور الشرعي خلاف ذلك كله، 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

---

(١) 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 كأنَّك تراه»[1].

فجعل الإحسان هو امتلاء القلب بحقيقة الألوهية بحيث كأنه يشاهد الله عيانًا، والواقع: أن من لهث خلف سراب النسبية، فقد أغلق الباب بينه وبين هذه المنزلة التي هي أشرف منازل الدين، فبدل أن يجاهد نفسه لتستيقن 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 توترًا ولا نزقًا ولا وصاية ولا إقصاء.

فمن ذلك ما في الصحيحين من حديث عائشة أن النبي ﷺ لمَّا رأى قرام التصاوير يستعملونه سترًا «تلون وجهه ﷺ»[2] من شدة الغضب.

وفي الصحيحين أيضًا: أنَّ رجلًا، 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 غضبًا من يومئذٍ»[3].

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

---

(١) «صحيح البخاري»: (٥٠)، و«صحيح مسلم»: (٨).
(٢) «صحيح البخاري»: (٦١٠٩)، و«صحيح مسلم»: (٢١٠٧).
(٣) «صحيح البخاري»: (٩٠)، و«صحيح مسلم»: (٤٦٦).

وجهه -، ثم قال: ما لك ولها؟ معها حذاؤها وسقاؤها حتى يلقاها ربها»[1].

وفي البخاري: من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ رأى القذاة في المسجد «فتغيّظ على أهل المسجد»[2].

ونظائر هذه الأخبار النبوية كثير، وإنَّما أردنا المثال لا الاستيعاب، حيث تبين هذه الأحاديث 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 غُلاة 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، واشتد غضبه، حتى كأنه مُنذر جيش يقول صبحكم ومساكم، ويقول بعثت أنا والساعة كهاتين ويقرن بين إصبعيه السبابة والوسطى»[3].

فكيف يُقال بعد ذلك: إنَّ الغيرة على محكمات الإيمان والشريعة والفضيلة والغضب لله ورسوله من التوتر والنزق الوصاية والإقصاء ونحوها من الشتائم؟

فالغضب لله ورسوله ليس انتقامًا شخصيًا، 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).

أمَّا التباهي والافتخار بالبرود واللامبالاة والسلبية أمام مظاهر التقصير الديني باعتبارها حرية شخصية، فهذا مرض ينبغي على الإنسان معالجته لا قيمة راقية يدعى إليها، فقد كان من أسباب لعن بني إسرائيل هو برودهم وسلبيتهم إزاء مظاهر التقصير الديني، كما قال ﷻ: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩].

ومن أهم وسائل سلامة المجتمع من كوارث الغضب الإلهي وجود نخبة تغار على الحرمات الشرعية، كما قال ﷻ: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُو۟لُوا۟ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ ۗ﴾ [هود: ١١٦].

وأما اجتباء هذه الأمة واصطفاؤها وخيريتها، وتشريفها بالشهادة على الناس فهو من محكمات الوحي، كما قال: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ﴾ [الحج: ٧٨].

وقال أيضًا: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وهذه النصوص مجرد شواهد فقط، وإلَّا فالكتاب والسُّنَّة معمورة بنظائر ذلك، بحيث إنَّ من تأملها وتدبرها علم قطعية القدر المشترك بينها وبطلان ما يعارضها من مفاهيم الغلو المدني.

(٥) تعظيم الذهنيات

كثير من غُلاة المدنية يعظمون المعاني الذهنية القائمة على النظر والفكر والرأي والتجريد وعويص المعاني ودقائق المفاهيم وإمكانيات الخطاب وثروة المفردات، ويفتحون لها الصوالين الفكرية والاستضافات الثقافية، ويتحدثون كثيرًا عن لذة المعرفة، ويتلذذون بها لذة حقيقية لا مصطنعة، ويملكهم 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 ﷻ، وما يليق به وما لا يليق به، والطريق إلى عبوديته، والإخبات بين يديه، والتضرع له، وطول القنوت في محراب الافتقار، وشهود معاني أسمائه وصفاته، وسائر الشعائر ومقامات الإيمان ومدارج التعبد، فينظرون إليها باعتبارها قيمة شخصية لا يطربهم الحديث عنها والتنافس فيها، ولا يعجبهم إقحامها في المجالس.

وما ذاك إلَّا لأنَّ غالب القوم أصحاب «نظر»، لا أصحاب «عمل»،

وأصحاب «ذهنيات»، 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 المعظم وصاحب الجاه عندهم ومن ينصاعون لسلطته وينحنون لرياسته ويتفانون في إكرامه وتوقيره وتبجيله والتباهي بلقائه إنَّما هو صاحب الباع في المعارف النظرية والذهنية والعقلية، ومن يملك القدرات الفكرية والإمكانيات الفلسفية.

أما ذلك الشخص التقي الذي حباه الله بالعلم به ﷻ، وقوة الإرادة بالانكباب على عبوديته والاستعلاء على داعي الهوى والغريزة، والإقبال على كتابه، وإفناء الساعات في مناجاته، لكن ليس له باع في الذهنيات والمعارف العقلية؛ فينظرون إليه كشخص بسيط ساذج، ويسمونه في كثير من الأحيان: «درويشًا»، استخفافًا به وزهدًا في حاله، وفي أحيان كثيرة ينظرون إلى ربَّانيته واستغراقه في معاني العلم بالله ﷻ، كتعبيرٍ عن فشله في المعارف 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، لخَّصها بعض من اتصلت إليهم من أهل الإسلام بأنَّ «**كمال النفس الإنسانية يكون بالإحاطة بالمعقولات، والعلم بالمجهولات**»، فالعلم

بـ «المعقول» و«المجهول» هو الذي يتميز ويتشرف ويكمل به الإنسان عن غيره من الكائنات، وهوالذي به التمام النفسي البشري.

وتعظيم النظر العقلي والهيام به مبثوث متناثر في محاورات أفلاطون، بل لقد جاء في محاورة فيدون الشهيرة قول أفلاطون: «الصفة المميزة للفيلسوف ازدراء الجسد»[1].

وهذا المبدأ الفلسفي وهو كون كمال النفس الإنسانية يكون بالعلم بالمجهولات ومعرفة العقليات اتصل لفلاسفة الإسلام المتقدمين، وخصوصًا الوكيل المعتمد لتوزيع الفلسفة في التراث الإسلامي وهو أبو علي ابن سينا؛ فإنَّه جمع علوم الفلسفة من قبله، وخصَّبها بالإلهيات الإسلامية، فصارت مألوفة للعقل الكلامي الإسلامي، وأعاد صياغتها بترتيب جذاب ولغة عذبة، فراجت من خلاله رواجًا عظيمًا، حتى قال الشهرستاني حين عرض ثمانية عشر رمزًا من فلاسفة الإسلام فختم ذلك بقوله: «وإنما علَّامة القوم أبو علي ابن سينا، واخترت نقل طريقته من كتبه، وكل الصيد في جوف الفرا»[2].

بل لقد بلغ الفخر ابن الخطيب الرازي من تعظيم الفيلسوف الإسماعيلي العبيدي ابن سينا ما هو أشد من ذلك، حتى إنَّه لما طرحت مسألة علة جواز ذبح الحيوان مع أنه تعذيب خلاف العقل؟ قال الآمدي مُعلِّلًا ذلك: «إتلاف الخسيس في حق النفيس من مناهج العقول»، فرد الفخر الرازي: «لو كان كذلك

---

(١) أفلاطون، «المحاورات الكاملة»، ترجمة: شوقي تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، (١٩٩٤م): (٣/ ٣٧٤).

(٢) الشهرستاني، «المِلل والنِّحَل»، مؤسسة الرسالة، (ص ٤٣٠).

لجاز أن تذبح أنت في حق ابن سينا!»[1].

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 ﷺ.

وما قام به ابن سينا في الداخل الفلسفي، يُشبهه ما قام به من بعده الفخر الرازي في الداخل الكلامي، 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»[2].

ويجعلون ذلك هو كمال النفس! كقول ابن سينا في كتاب آخر: «أما الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالفعل، مشاهدةً متمثلة في الذهن»[3].

---

(١) الشاطبي، «الإفادات والإنشادات»، تحقيق: أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، (١٤٠٦هـ)، (ص ٨٧).

(٢) ابن سينا، «الشفاء»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الفن السادس من الطبيعيات، (ص ٢٠٣)، وانظر أيضًا: ابن سينا، «النجاة»، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ): (٢/ ١٠).

(٣) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، مع شرح الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، القسم الثاني، (ص ٣٩١).

وقد انتقل ذلك إلى علماء الكلام الإسلامي، ومن ذلك مثلًا قول سيف الدين الآمدي: «**كمال الأنفس الإنسانية، بحصول ما لها من الكمالات: وهي الإحاطة بالمعقولات، والعلم بالمجهولات**»[1].

وليس من العسير إدراك الرابطة بين عبارة الآمدي هذه، وبين قول ابن سينا السابق حين قال: «**وأخص خواص الإنسان: تصور المعاني الكلية العقلية، والتوصل لمعرفة المجهولات**».

بل قد صنف عمدة متأخري المتكلمين فخر الدين ابن الخطيب الرازي صاحب «مفاتيح الغيب»، و«المحصول»، و«المباحث المشرقية» ونحوها ممَّا أصبح مرجع كثير من المتأخرين كتابًا 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**»[2]، ثم ختم الرسالة بالحيرة في معرفة الله، واستحالة الثناء عليه أصلًا، لأن تنزيه الله عما لا يليق به سوء أدب، وصفاته الثبوتية معطلة عنده فالثناء على الله بها سوء أدب أيضًا، 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) الآمدي، «أبكار الأفكار»، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (١٤٢٤هـ): (١/ ١٣).

(٢) الرازي، «ذم لذات الدنيا»، (ص ٢١٢)، نص عربي منشور 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»[1].

وكتب الرازي والآمدي الكلامية فيها مباحث ومضايق نخبوية، ليس بالضرورة أن تكون محسوبة على الكلام الرسمي، بينما مواقف الإيجي هي أشبه بمقرر دراسي للتعليم العالي، فالتصور الذي يتم تعميده داخل مواقف الإيجي يكتسب دلالة مضاعفة على عمق انتمائه لعلم الكلام رسميًا، وبالتالي فدخول هذا الأساس المعرفي الفلسفي لمواقف الإيجي يعكس عمق الاختراق السينوي اليوناني للمنظومة الكلامية.

ومما يدهش الباحث أن يتابع كيف يقوم أساتذة الكلام كالشهرستاني والرازي والآمدي والإيجي بإعادة إنتاج الأعمدة المعرفية للفلسفة السينوية، المأخوذة عن فلسفة اليونان المرممة، فابن سينا لم يغادر تصورًا فلسفيًا يونانيًا إلا حرص على استيعابه، كما يقول ابن سينا في مطلع الشفاء: «ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمَّنَّاه كتابنا هذا»[2].

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 المشتغلين 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 والفكر والتجريد، لا العمل والسلوك والديانة، انفتح له باب إدراك اتصال القديم في قالب الجديد!

فالمشتغلون بالشأن الفلسفي اليوم يعظمون المعرفة المحضة والمعاني العقلية والعلمية المجردة، ويرونها أعلى الكمالات، ويُنزلون صاحبها بحسب منزلته فيها وتضلعه منها، سواء كان هذا التصرف معلنًا، أم تتم ممارسته بشكل منهجي منظم وإن كان غير مصرح 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.

وهذان الأساسان كلاهما أساسان باطلان مصادمان لأصول الوحي، فأما الأساس الأول فإن الكمال في القرآن ليس بمجرد العلم ولكن بالعمل بالعلم، وأما الأساس الثاني فإن أكمل العلوم ليس المعارف العقلية والمدنية، وإنَّما العلوم الإلهية بما تتضمنه من العلم بالله وكتبه والمعاد ونحوها من المعاني والمضامين الراقية السامية.

ويتلخص الرد على هذه الفلسفة كلها بآية واحدة من كتاب الله، وهي قوله: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد: ١٩].

فهذه الآية تضمنت جملتين، **أولهما**: بينت أشرف العلوم وهو العلم بالإلوهية، **وثانيهما**: بينت 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 الإبستيمي المضمر في كثير من الأطروحات الفكرية اليافعة، ولذلك قال الإمام ابن تيمية في «درء التعارض»:

«ونفس المقدمة الهائلة التي جعلوها غاية مطلوبهم - وهو أن «كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات» - مقدمة باطلة»[1].

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»[2].

ثم ساح قلم ابن تيمية في تفاصيل ذلك، والذي يعنينا الإشارة إليه هنا أنه نتيجةً لهذه الرؤية الضمنية في بنية خطاب غُلاة 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 حُبٍّ وعبادة وتألُّهٍ»**[3].

---

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشد سالم: (٣/ ٢٦٩).

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، مصدر سابق: (٣/ ٢٧٤).

(٣) ابن تيمية، «الصفدية»، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ): (٢/ ٢٣٤).

وعلى أية حال.. فإنَّ منزلتيْ «النظر، والعمل»، كلاهما مطلبان شرعيان نبهت عليهما فاتحة الكتاب، ولم تأت الشريعة بذم أصلهما، ولكنها جاءت بتهذيبهما وتكميلهما، وتبيين مراتبهما، وإنَّما يقدم النظر مطلقًا جمهور الفلاسفة، ويقدم العمل مطلقًا جمهور الصوفية، وكلاهما 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 منهما واجب لا بد منه، ولا تتم السعادة إلا به، والقرآن كله يدعو إلى النظر والاعتبار والتفكر، وإلى التزكية والزهد والعبادة، وقد ذكر القرآن صلاح القوة النظرية العلمية، والقوة الإرادية العملية، في غير موضع، كقوله - تعالى -: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾، فالهدى: كمال العلم، ودين الحق: كمال العمل، وكقوله - سبحانه - أيضًا: ﴿أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾»[1].

وهاهنا ملحظ طريف جدًّا من دقائق الحكمة الشرعية المتعاضدة مع الحكمة الكونية، ذلك أن الله ﷻ قد ابتلى كل طائفة من عباده من جنس غريزتها وهواها المركوز فيها، فاختبرها الله شرعًا بما يوافق واقعها كونًا، فمن حباه الله بالقدرات العقلية الباذخة ابتلاه ﷻ وامتحنه بالاستسلام والانقياد، والخضوع للوحي، والعمل بما فيه؛ إذ العمل شاق على أمثال هذه النفوس.

ومن آتاه الله قوة الإرادة اختبره الله ﷻ باتباع البرهان والحجة، وعدم المغالاة في الرهبنة تحقيقًا للذة روحية غريزية؛ إذ حبس النفس عن الاسترسال في الروحانيات فوق ما أمر الله شاق على أمثال هذه النفوس.

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٢/ ٥٩).

فابتلى الله الأذكياء وأصحاب العقول بحمل النفس إلى العبودية، وابتلى الله الروحانيين وأصحاب العبادة بحبس التعبد على هدي ﷺ، واقتصاده وسنته، وقد نبهت على ذلك خاتمة الفاتحة بمثالي المغضوب عليهم والضالين، ودلت عليهما أبلغ دلالة على طريق ضرب المثل، الذي هو الطريق الأكثر في القرآن.

ومَن تأمَّلَ هذه الإشكالية الفلسفية، واتجاهات الناس فيها نظريًّا وعمليًّا، انكشف له سر ذلك الزهد العميق لدى غُلاة المدنية في قيمة التفقه في الوحي، في مقابل الشغف والتفاني في الاطلاع على العلوم المدنية، وتعظيم صاحبها، بل جعل فقه الشريعة أدنى المراتب باعتباره لا يدرس أمورًا معقولة ولا مدنية، وإنَّما قصاراه أن يدرس تفاصيل الأمور العملية، كما قال الإمام ابن تيمية في الصفدية: «وأما العلم النظري فجعلوه هو الغاية، بناء على أن كمال النفس في العلم، فرأوا الفقه هو العلم العملي، فجعلوه أدنى المراتب»[1].

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 والاغتباط بالقرآن، كما في قوله ﷻ في سورة يونس: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [يونس: ٥٧، ٥٨].

فجعل هذا القرآن من أعظم المنن التي تستدعي الفرحة والسرور، كما

---

(١) ابن تيمية، «الصفدية»، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ): (١/ ٢٧٢).

قال ربنا تمامًا في هذه الآية: ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟﴾.

وقد لاحظ القارئ الأول أُبَي بن كعب ﷺ هذا المعنى العظيم الذي تضمنته هذه الآية، فحين روى أُبَي بن كعب للتابعين قصته المعروفة التي جاء فيها أن الله ﷻ أمر نبيه محمدًا ﷺ أن يقرأ على أبي ابن كعب سورة بعينها من القرآن، سأله التابعي الجليل عبد الرحمن بن أبزى قائلًا: «يا أبا المنذر، فَفَرحت بذلك؟»، فقال أُبَي بن كعب: «وما يمنعني عن ذلك والله - سبحانه - يقول: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٥٨﴾﴾»[1].

ولذلك؛ ذكر العلامة الراغب الأصفهاني أنه لم يرخّص في الفرح إلَّا في هذه الآية في سورة يونس، وآية ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[2]!

وفي كثير من المواضع في القرآن يقارن ﷻ بين قيمة الوحي، وقيمة الممتلكات الدنيوية، وينبه المؤمنين بهذا الوحي إلى أن محتوياته أعظم من كل ما يرونه من المظاهر الدنيوية، كقوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ [الحجر: ٨٧، ٨٨].

وهؤلاء الذين يعظمون الذهنيات والعقليات والفكريات تغيب عن أذهانهم الأبعاد الغيبية للفهم والصواب، فلا يستحضرون إلا أن الفهم مرتبط بالذكاء، والصواب مرتبط بالقدرات العقلية، بينما هناك عامل فوق ذلك كله، وأقوى منه، وهو (التوفيق الإلهي)، كما قال الإمام ابن تيمية:

«وقد يكون الرجل من أذكياء الناس، وأحدِّهم نظرًا، ويعميه عن أظهر الأشياء،

---

(١) «مسند الإمام أحمد»: (٢١١٣٧).

(٢) الأصفهاني، «المفردات»، تحقيق: صفوان داوودي، دار القلم، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ)، (ص ٦٢٨).

وقد يكون من أبلد الناس، وأضعفهم نظرًا، ويهديه لما اختُلف فيه من الحق بإذنه، فلا حول ولا قوة إلا به، فمن اتكل على نظره واستدلاله، أو عقله ومعرفته؛ خُذِل»[1].

بعد هذه الجولة في رصد تفخيم العقليات، وتعظيم الذهنيات، في خطاب دعاة المدنية المادية، سننتقل إلى إشكاليتين وثيقتي الصلة بتعظيم الذهنيات، وهما: التعليل المادي للشريعة، والانفعال الوجداني بالوحي، وسنعالجهما في الفصلين اللاحقين.

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم: (٩/ ٣٤).

(٦) التعليل المادي للشريعة

كثير من غُلاة المدنية المادية في محاولتهم لتكريس أهمية الشأن المدني يحاولون ربط الشعائر والشرائع بالحضارة والحياة المدنية، فتراهم - مثلًا - يقولون: «إنَّ غاية الشعائر هي تهذيب **الأخلاق الاجتماعية**، وغاية التشريع هو **سياسة المصالح العامة**»، ونحو ذلك.

وقد شاركهم مثل هذا الطرح بعض المنتسبين للاتجاه الإسلامي بحسن نية، حيث كان مقصودهم تقريب الإسلام إلى النخب الثقافية التغريبية، فتكلموا في مقاصد الشريعة على هذا الأساس، وكان من أكثر الأسباب التي ساعدتهم على هذا الوهم فهمهم غير الدقيق لعبارات بعض متأخري الأصوليين في علم مقاصد الشريعة وعلم السياسة الشرعية حول المصلحة والضروريات الخمس ونحوها.

ومن كتب من المنتسبين للفكر الإسلامي متابعًا لهذه الاتجاهات إنَّما حمله على ذلك أنه رأى في ظاهر هذه الفكرة تعظيمًا للشريعة وحمدًا لها، ولم يتنبه لآثارها ومآلاتها ولوازمها.

ومن مقتضيات هذه الرؤية التي وصل إليها كثير من غُلاة المدنية المادية أنهم لمَّا رأوا بعض المجتمعات غير المُسلِمة 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 إسلامًا بلا مسلمين»، أي: إنَّه رأى مقاصد الإسلام وإن لم يسلم هؤلاء، فتراجعت قيمة المأمورات والمنهيات الإلهية، لما اختزلت مقاصدها في الشأن الاجتماعي والمادي.

بل إنَّهم كثيرًا ما يشيرون إلى أن فقهاء الإسلام المتقدمين والمعاصرين إنَّما اشتغلوا بتفاصيل المأمورات والمنهيات الواردة في نصوص الوحي، بينما الأمم المتقدمة حققت المقاصد دون هذا الإغراق في هذه التفاصيل، فكان مؤدى هذه الفكرة الزهد العميق في فقه الوحي، والانبهار بالمجتمعات الكافرة.

ومن آثار هذه الرؤية، أن تراجعت قيمة تفاصيل الوحي، ولذلك كتب بعض غُلاة المدنية المادية في صيغ متنوعة فكرة مفادها: أن الإنسان المهذب في سلوكه الاجتماعي، لكنه لا يعبد الله أفضل من الشخص العابد لكن في سلوكه بعض الفظاظة؛ لأن الأول حقق المقصد، والثاني حقق الوسيلة، والمقصد مقدم على الوسيلة.

بل إنَّ بعض من امتهن التجديف في الشرعيات، وصلت أسئلته واستشكالاته الجريئة إلى الكبائر، فلا زِلت أتذكر بكل مرارة ما ذكره أحدهم حول «دور التطور الحديث في رفع تحريم المحرمات»، وضرب لذلك مثلًا 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 اليها الآية «ومنافع للناس» مع درء المفسدة التي يتغيا الشارع درءها.

وكتب بعضهم يقول: إنَّ المقصد الشرعي من تحريم المعاشرة خارج مؤسسة الزواج إنَّما هو «حفظ النسب والنسل»، فعليه؛ فإنَّه لما تطورت تقنيات التحليل الطبي الحديثة لكشف النسب بالحمض النووي، وتطورت نظم الرعاية الاجتماعية للطفل، فإنَّ مقتضى ذلك مشروعية العلاقات غير المشروعة بين الجنسين؛ لأنَّ الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، ولن تتحقق مفسدة اختلاط النسب وضياع النسل.

وهذه النماذج السابقة - وإن كانت نماذج متطرفة -، ولم يكتب لها الانتشار بسبب بشاعة صورتها النهائية؛ إلا أنها ممَّا يكشف المآلات الخطرة التي يؤول إليها ربط الشعائر والشرائع 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 والشرائع، واختزال 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 كافٍ في التنبيه على جنس هذه النظائر.

فأما العبادات الظاهرة والباطنة - مثال الظاهرة: الصلاة، ومثال الباطنة: التوكل -؛ فإنَّها - أوَّلًا وقبل كل شيء - ليست في أصل تشريعها

أساسًا مجرد وسائل محضة لغيرها، بل هي في ذاتها غايات ومقاصد مطلوبة مرغوبة محبوبة لله ﷻ؛ فإنَّ الله يحب أن يرى عبده يسجد ويقنت ويركع ويطوف، ويعلي ذكره، ويوقن به، ويخلص له، ويحبه ويرضى بقضائه؛ فإنَّ الله تبعًا لألوهيته يحب أن يرى العبودية من عبده.

فمقصود الله الأولي من تشريع هذه العبادات الظاهرة والباطنة أنه يحبها جل جلاله، وبها تتحقق آثار أسمائه وصفات الكمال له ﷻ، ويحب منا أن نقوم بها، ولذلك؛ لمَّا ذكر الله الطهارة قال: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾ [التوبة: ١٠٨].

وفي الصحيحين: من حديث أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «إنَّ الله وِتر يُحب الوِتر»[1].

أما المقصود الأولي للعبد من القيام بهذه الأعمال فهو التعبد لله، وتحصيل رحمة الله، كما قال: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾﴾ [الأنعام: ١٥٥].

أما ما ورد من دور العبادات في تهذيب الأخلاق، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

فغاية الدلالة في هذه الآية ونظائرها أن الأثر السلوكي إنَّما هو مجرد أثر يدخل في جملة المقاصد والحكم المحمودة، لا أنه علة التشريع الأساسية، وفرق بين العلة والأثر، ثم إن هذه الآية وأمثالها بينت أن الأثر السلوكي لا يقتصر على الأخلاق الاجتماعية فقط، بل يدخل في ذلك دخولًا أوَّليًا

---

(١) «صحيح البخاري»: (٦٤١٠)، و«صحيح مسلم»: (٢٦٧٧).

سلوكيات الإيمان كمحاذرة الفواحش والمنكرات.

ولو كانت السلوكيات الاجتماعية هي علة التشريع الجوهرية من هذه العبادات لَمَا كلَّف الله العباد بهذه الشعائر وتفاصيلها مع أننا نرى الكثير من الناس فيه سلوك اجتماعي حسن من دون هذه الشعائر، حتى إنَّ الله ذكر عن بعض كفار اليهود أمانتهم مع كفرهم، كما في قوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، بل لكان تكليف الله للخلق بهذه الشعائر لمجرد السلوك الاجتماعي تطويل للطريق وعبث ينزه الله عنه.

ثم يلي كونها أحوال مطلوبة في ذاتها مقاصد أخرى، وأعظم وأهم مقاصد الشعائر الظاهرة تزكية النفوس بمقامات الإيمان، كالتضرع، والخضوع، والتذلل، والافتقار، والمناجاة، والتمسكن، ومناشدة الله، والانطراح بين يديه، واللجأ إليه، وامتلاء القلب بحمده وشكره.

وهذه الغاية الجليلة وهي تزكية النفوس وعمارة القلوب بالله تشمل الشعائر والتشريعات، فإن أصول المأمورات وأصول المحرمات كلها تثمر للقلب طهارة وزكاة وسلامة هي من أعظم المبتغيات الإلهية، وسنذكر نماذج لذلك.

فمن ذلك أن الله حين شرع الصيام لم تكن غايته الجوهرية الحِمية الصحية، كما يقوله غُلاة المدنية ممن يجعلون التشريعات مبنية لمقاصد مادية محضة، بل إن هدفه الجوهري ما يورثه للقلب من التقوى، كما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة: ١٨٣].

وحين ذكر تشريع الزكاة والصدقة ربطها بالتزكية، فقال: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ

صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

وحين ذكر الله تشريع الجهاد بين ما يثمره للقلب من تمحيص وتزكية، فقال: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

وحين ذكر تشريعات الأسرة قال عن عضل الأولياء مولياتهم: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

وحين ذكر أدبيات الاستئذان، قال: ﴿وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٨].

وحين ذكر أصول الفضيلة كغض البصر وضبط الغريزة ذكر أثرها في التزكية، فقال: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ﴾ [النور: ٣٠].

وقال عن أخلاقيات الحجاب: ﴿ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

وحين ذكر تشريعات القضاء والشهادات، قال: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

ومن تدبر هذه النصوص وأمثالها كثير[1]، علم قطعًا أنَّ من أعظم غايات ومقاصد التشريع تزكية النفوس وعمارة القلوب بالله، أما تهذيب

---

(١) للتوسع في استعراض الآيات القرآنية الدالة على مقصد عمارة النفوس بالله يمكن مراجعة فصل بعنوان «الحبل 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، فضلًا عن تقديمها على أصل الإيمان والفرائض.

وغُلاة المدنية لا يكادون يرفعون رأسًا بهذا المقصد الحيوي الجليل، بل ويعدون من ينبه عليه مجرد واعظ سطحي لا يعقل الإشكاليات الفكرية والفلسفية والمدنية، فكم هو مؤلم أن تكون أعظم المطالب الإلهية قيمة هامشية لدى المثقف المسلم، بل إنَّ الله ﷻ بين أنه أرسل الرسل إلى الأمم، ثم عاقب عليها ألوان الأزمات كل ذلك بهدف أن تتضرع تلك الأمم إلى الله، ذلك المقام وتلك الكسرة التي يحبها الله من عبده كما قال في سورة الأنعام: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الأنعام: ٤٢].

وأكد هذا المقصد الإلهي في الآية التي تليها، فقال: ﴿فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟ وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنعام: ٤٣].

بل إن الله ﷻ ما أرسل الأنبياء إلا لهذه الغاية وهي أن يقف الإنسان موقف الضراعة بين يدي الله، كما قال في سورة الأعراف: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴿٩٤﴾﴾ [الأعراف: ٩٤].

ويرسل الله العقوبات على الأمم ليذكرهم ﷻ بمقصد التضرع إليه، كما قال في سورة المؤمنون: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ فَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [المؤمنون: ٧٦].

ولذلك؛ فإنَّ أول شعور وإحساس يغمر الإنسان حين يؤمن بهذا الوحي

هو الإخبات له، كما قال في سورة الحج: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحج: ٥٤].

وكشف لنا ﷻ أنَّه لا قيمة للأمم بدون هذا التضرع، كما قال: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا۟ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ﴾ [الفرقان: ٧٧].

هذه المعاني الجليلة التي يريدها الله من العباد، والتي هي الهدف من خلق الإنسان أصلًا، وهي زبدة مشروع الرسالات منذ بدء الخليقة، لا يجوز تغييبها واختزال الشرائع بغايات مادية محضة.

وحين يتذكر الإنسان مقصود الله بالضراعة والإخبات، وحب الله لهذه الحال الإيمانية، وكيف أرسل الرسل ووالى النعماء والضراء طلبًا لها من عباده؛ فإنَّه لابد أن يتذكر معها دومًا قصة تضرع النبي ﷺ حتى أشفق عليه أبو بكر من شدة اجتهاده في الضراعة.

حديث عجيب، يهتف فيه محمد ﷺ بربه، ويشفق عليه أبو بكر رضي الله عنه، 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:

«لمَّا كان يوم بدر نظر رسول الله ﷺ إلى المشركين وهم ألف، وأصحابه ثلاث مائة وتسعة عشر رجلًا، فاستقبل نبي الله القبلة، ثم مد يديه، فجعل يهتف بربه اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم آتِ ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض، فما زال يهتف بربه، مادًّا يديه، مستقبل القبلة، حتى سقط رداؤه عن منكبيه، فأتاه أبو بكر فأخذ رداءه، فألقاه على منكبيه، ثم التزمه من ورائه، وقال يا نبي الله كفاك مناشدتك ربك؛ فإنَّه سينجز لك ما وعدك، فأنزل الله عز وجل: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ

رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴿٩﴾﴾ [الأنفال ٩]»[1].

ولذلك لما كانت تزكية النفوس هي المدار الذي تدور عليه الأعمال، فإن الله جعل المفاضلة بين الناس بحسب ما قام في هذه القلوب من معاني الإيمان، وجعل ﷻ أصل المؤاخذة يتعلق بكسب القلب، كما قال: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥].

وانعكاسًا لذلك جعل التغيير والإصلاح يبدأ بإصلاح هذه القلوب وعمارتها بمعاني الإيمان، كما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

فإذا انتهت هذه الدنيا وبدأت الحياة المستقبلية المؤبدة، فإن الله ﷻ إنَّما يزن هذه القلوب والنفوس وما في الصدور، كما قال: ﴿۞ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٩﴾ وَحُصِّلَ مَا فِى ٱلصُّدُورِ ﴿١٠﴾﴾.

ومن أعظم غايات التشريع التي تغيب عن المتعلقين بالمدنية المادية مقصد ابتلاء التسليم والامتثال، فإن المؤمن يتلقى للتنفيذ، أما من في قلبه مرض فتجده معرضًا عن الأمر، أو باحثًا عن التسويغات، ولذلك؛ فإن الله حين ذكر اختلاف الشرائع بين الأمم بيَّن أن المقصود منها إنَّما هو اختبار الانقياد، كما قال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨].

وحين حرم الله الصيد على المحرم ابتلى الله أصحاب محمد ﷺ بصيد قريب من أيديهم وقت الحظر؛ ليختبر تسليمهم وانقيادهم، كما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا

---

(١) «صحيح مسلم»: (١٧٦٣).

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾ [المائدة ٩٤].

وقريب من ذلك حين ابتلى الله بني إسرائيل بصيد قريب من أيديهم وقت الحظر، فقال: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ﴾ [الأعراف: ١٦٣].

وعبر ﷻ عن مقصد اختبار التسليم والانقياد تعبيرًا عامًا شاملًا، فقال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس: ١٤].

وهذه الفكرة التي يرددها غُلاة المدنية حول غاية الشعائر والشرائع لها صلة بالأساس الفلسفي الذي أشرنا إليه في فقرة سابقة والمتعلق بجوهر كمال النفس الإنسانية، فكل اتجاه فكري أو فلسفي يربط مقصود الشريعة طبقًا لرؤيته حول كمال النفس الإنسانية، لا طبقًا لدلالات القرآن حول مقاصد الشريعة.

وقد قدَّم الإمام ابن تيمية مناقشة رائعة لهذه الإشكالية توقف فيها عند مشهدين المشهد الفلسفي، ومشهد متأخري الأصوليين، وبيَّن ما في هذين من قصور في تحليل غاية التشريع، وبرغم طول النص إلا أنَّنا نحتاجه لأهميته، حيث يقول ابن تيمية:

«وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان، وما يضرها من الغفلة والشهوة، فتجد كثيرًا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن، وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى سياسة النفس

وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم، كما يذكر مثل ذلك المتفلسفة وأمثالهم؛ فإنهم يتكلمون في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من علم الفلسفة، وما ضموا إليه ممَّا ظنوه من الشريعة، وهم في غاية ما ينتهون إليه دون اليهودِ والنصارى بكثير، وقومٌ من الخائضين في أصول الفقه، وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان أخروية ودنيوية؛ جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله، وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل 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، حفظًا للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»[1].

ففي هذا النص التشريحي الثمين يستكشف ابن تيمية ببراعة مدهشة الخلل في «التفسير المادي لمقاصد الشريعة» في حقلين معرفيين، لدى متفلسفة الإسلام، ولدى بعض متأخري الأصوليين، وأنهم توهَّموا 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 الثمين لابن تيمية - وبدون أي مبالغة - لا يعتبر مسألة جزئية، بل هو جوهر مشروع علمي في مراجعة التراث المقاصدي، وإعادة قراءته وتمحيصه على ضوء نصوص الشريعة، وتخليصه من النزعة المادية المتأخرة في تفسير مقاصد الشريعة.

على أية حال.. فمع يقيننا بأن الشعائر كالصلوات والصيام والنسك والذكر والنحر ونحوها طريق لتزكية النفوس، وتهذيب أخلاقها وتنقيتها وتطهيرها من شوائب المادة التي تعلق بالأفئدة، ولكن أيضًا ينبغي الوعي بأن الإسراف في تأكيد مقاصدها السلوكية يورث ضعف قيمتها؛ إذ يحولها إلى وسائل صرفة وأدوات محضة يمكن الاستغناء عنها بغيرها ما دام أن المراد والهدف النهائي هو تزكية النفس وتنقيتها، كما يتوهم بعض متألهة الفلاسفة أن الإنسان إذا وصل لـ صفاء الروح بأي طريق كان فقد حقق المقصود الإلهي، دون أن يتعنى سلوك هذه الشعائر والالتزام بها، وهذه الفكرة الساذجة قد انطلت على بعض المتصوفة، وعثر فيها بعض المتعلقين بالمدنية المادية.

وقد لاحظ الإمام أبو إسماعيل الهروي (٤٨١هـ) ملاحظة مبدعة تستثير الدهشة حول دور الخلل في «تعليل الأحكام» على إضعاف «قيمة الحكم الشرعي» في النفوس، بما يترتب عليه انكماش الدافعية، حيث يقول في متنه المعروف «منازل السائرين»: «تعظيم الأمر والنهي: هو أن لا يُعارضا بترخصٍ جافٍ، ولا يُعرّضا لتشديد غالٍ، ولا يُحملا على علة توهن الانقياد»[1].

---

(١) الهروي، «منازل السائرين»، دار الكتب العلمية، (١٤٠٨هـ)، (ص ٨١).

ولست أراه خروجًا عن الموضوع أن أكاشف القارئ أنني حين قرأت هذه العبارة للهروي في تعظيم الأمر والنهي «ولا يُحملا على علةٍ توهن الانقياد» أنني بقيت متعجبًا زمنًا أرددها في نفسي، كيف تمكَّن الهروي من اكتشاف هذه العلاقة الدقيقة بين «تعليل التشريع» و«الأثر السلوكي»، ثم عبّر عنها بهذه الكثافة والعذوبة؟! مثل هذه العبارات شديدة الإيجاز عميقة الدلالة تقود الباحث الموضوعي - فعلًا - إلى فهم عمق علم المتقدمين، وأنهم يعبرون عن المعاني المتشابكة والعلاقات العلمية بألفاظ مختصرة، وما أكثر ما ظن بعض المعاصرين أن كثرة كلام المتأخرين فرع عن سعة معرفتهم، ويبدو أن العكس هو الصحيح، فكلام الأوائل قليل الألفاظ عميق المعاني، وكلام المتأخرين كثير الألفاظ قليل المعاني.

والمراد أن ربط الشعائر بعلل سلوكية محضة، أو ربط التشريعات بحِكم اجتماعية محضة؛ من أعظم ما يُوهن الدافع لها، والسبب في ذلك أن نظر الإنسان دومًا يتشوف 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 وينعى على من اشتغل بتتبع تفصيلات الوحي، وينظر الى ذلك كنوع من السذاجة في فهم أعماق الشريعة.

وهذه اللقطة الهروية السابقة، وهو أنَّ «من تعظيم الأمر والنهي الشرعي أن لا يحملا على علة توهن الانقياد» حللها وشرحها الإمام ابن القيم فاستعرض بعض شواهد ذلك حيث يقول ابن القيم:

«وقوله: «ولا يُحملا على علة توهن الانقياد»، يريد أن لا يتأول في الأمر والنهي

علة تعود عليهما بالإبطال، كما تأول بعضهم تحريم الخمر بأنه معلل بإيقاع العداوة والبغضاء والتعرض للفساد، فإذا أمن من هذا المحذور منه جاز شربه، كما قيل:

أدِرْها فما التحريمُ فيها لِذاتها ولكن لأسبابٍ تضمَّنها السُّكر

إذا لم يكن سُكر يُضل عن الهُدى فسِيَّان ماءٌ في الزجاجةِ أو خمرُ

وقد بلغ هذا بأقوام إلى الانسلاخ 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، وأيضًا: فإنه إذا لم يمتثل الأمر حتى تظهر له علته لم يكن مُنقادًا للأمر، وأقل درجاته أن يضعف انقياده له، وأيضًا: فإنه إذا نظر إلى حِكَم العبادات والتكاليف مثلًا، وجعل العلة فيها هي جمعية القلب والإقبال به على الله، فقال أنا أشتغل بالمقصود عن الوسيلة، فاشتغل بجمعيته وخلوته عن أوراد العبادات، فعطلها وترك الانقياد بحمله الأمر على العلة التي أذهبت انقياده، وكل هذا من ترك تعظم الأمر والنهي، وقد دخل من هذا الفساد على كثير من الطوائف ما لا يعلمه إلا الله، فما يدري ما أوهنت العلل الفاسدة من الانقياد إلا الله، فكم عطلت لله من أمر، وأباحت من نهى، وحرمت من مباح، وهي التي اتفقت كلمة السلف على ذمها»[1].

ولذلك؛ فإنَّني كلما رأيت كاتبًا يستعرض الشعائر كالحج والصيام مثلًا، ويجعل أبعاد تشريعها مرتبطًا 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 الهروي في علاقة التعليل بتوهين الانقياد، و«أن لا يحمل الأمر والنهي الشرعي على علة توهن الانقياد».

وممَّا يوضح ذلك ويبينه: 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 التزكية، بل إن الالتزام بهذه الوسائل الإلهية جزء من عملية التزكية ذاتها؛ فإن من تعبد لله بالغاية التي أرادها والوسيلة التي شرعها جميعًا، خير وأحب إلى الله ممن تعبده بالغاية واستكبر عن وسائله ﷻ.

ومما يدخل في مأزق التعليل المادي للشريعة استدلال بعض غُلاة المدنية بقوله ﷻ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥] على أنَّ المراد بها العدل السياسي وتداول السلطة ونحوها، وأن وظيفة الأنبياء جاءت أساسًا لمقاومة الاستبداد السياسي.

والحقيقة أن العدل السياسي إنَّما هو جزء من معنى الآية، وهو جزء شريف ولا شكَّ، لكنَّه ليس هو المعنى الأولوي أصلًا، فضلًا 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 إقحام معنى في الآية لا تدل عليه.

فإنَّ القسط في القرآن هو العدل، وضده الظلم، وذلك ليس مختصًا

بالعدل السياسي أو مناهضة الاستبداد، بل هو شامل للعدل العام والخاص، فكل مأمورات الشريعة نوع من العدل، وكل منهيات الشريعة نوع من الظلم، فالشريعة أصلًا كلها أمثال مضروبة للقيام بالقسط، ورأس القسط والعدل في الشريعة هو تجريد القلب من كل ما سوى الله وعدم التفاته لغيره، كما قال ﷻ: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

والتفات القلب لغير الله قد يكون بصرف عبادة تامة فتكون وثنية كبرى، كما قال: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، وقد يكون التفات القلب إلى طلب الجاه بين الناس فهذا أطلق النبي عليه اصطلاح الشرك الأصغر، كما قال في الرياء: «إنَّ أَخْوَفَ ما أخافُ عليكم الشركُ الأصغرُ، فسُئِلَ عنه، فقال: الرياءُ»[1].

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، وإنَّما المقصود بيان منزلته في الإسلام وأنه دون الإيمان والفرائض، وإلا؛ فإنَّ التصدي للقيام بالعدل العام من أشرف معاني هذه الآية ولذلك جعل النبي ﷺ من ضحَّى بنفسه من أجل العدل العام من «سادة الشهداء»، والسيادة في الشهادة أمر زائد على مجرد الشهادة، كما في

---

(١) «مسند الإمام أحمد»: (٢٣٦٣٠).

الحديث المشهور أنَّ النبي ﷺ قال: «سيِّدُ الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه؛ فقتله»[1].

ووجه كونه شهيدًا 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 أن النبي، قال: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»، وفي رواية: «أحب الجهاد إلى الله كلمة حق تقال لإمام جائر»[2].

وقد كان من أسباب عقوبة أهل مدين مظالم الأموال العامة، ولذلك قام فيهم نبيهم شعيب بهذا الأمر، كما قال ﷻ: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾ [الأعراف: ٨٥].

كما كان من أسباب غضب الله على فرعون استعلاؤه السياسي واستضعافه للناس، كما قال: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ﴾ [القصص: ٤].

وقد لخّص ابن داود، عبد الرحمن بن أبي بكر الحنبلي (ت٨٥٦هـ) منهج السلف في الاحتساب السياسي فقال في كتابه المشهور في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

---

(١) «المستدرك»، للحاكم: (٤٨٨٤)، وكذا «تاريخ بغداد»، للخطيب البغدادي: (٧/ ٤٠٦) وقد تابع فيه حكيم بن زيد حفيد الصفار، وجاء من طرق أخرى أيضًا.

(٢) «سنن أبي داود»: (٤٣٤٤)، و«سنن الترمذي»: (٢١٧٤)، و«سنن ابن ماجه»: (٤٠١١).

«والمقصود أنه كان من عادة السلف الإنكار على الأمراء والسلاطين، والصدع بالحق، وقلة المبالاة بسطوتهم، إيثارًا لإقامة حق الله سبحانه»[1].

وأشار أبو حامد إلى مسألة دقيقة وهي طريقة السلف في اشتراط إذن السلطان في الاحتساب، فقال:

«واستمرار عادات السلف في «الحسبة على الولاة» قاطع بإجماعهم على الاستغناء عن التفويض، بل كل من أمر بمعروف فإن كان الوالي راضيًا به فذاك، وإن كان ساخطًا له؛ فسخطه له منكر يجب الإنكار عليه، فكيف يحتاج إلى إذنه في الإنكار عليه، ويدل على ذلك عادة السلف في الإنكار على الأئمة»[2].

على أنَّه من الملاحظ في خطاب غُلاة المدنية غياب حديثهم عن منكرات المظالم العامة أصلًا، وإنَّما غالب مادة حديثهم تدور حول الحريات 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.

وفريضة الإنصاف تقتضينا أن نقول: إنَّ مَن تصدى للقيام بالعدل العام ابتغاء وجه الله، وإن كان لديه غلو في بعض جوانب المدنية إلا أنَّه أشرف وأنزه وأجلّ من المنهمكين في لمز السنة، واتهام التراث، وتبجيل الغرب، والتأليب ضد العمل الدعوي، وتصيُّد زلات المحتسبين، والتشنيع على

---

(١) ابن داود الحنبلي، «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، تحقيق: مصطفى صميدة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ)، (ص ٢٠١).

(٢) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، دار الخير، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ): (٣/ ١٦).

الفتاوى الدينية، وتلميع النُّظم، ونحوها من القضايا الصحفية البائسة، فأين هذا من ذاك؟!

والذي يعنينا الإشارة إليه هاهنا أن تبيين منزلة الاحتساب السياسي والتصدي للعدل العام، وأنه دون الإيمان والفضيلة والفرائض، لا يخدش في قيمته، ولا يغض من شأنه، وإنَّما الذي يُوهن قيمته، وينفر الناس عنه لو أردنا المصارحة إنَّما هو مُغالاة بعض المنتسبين له فيه، حتى قادهم ذلك إلى الإزراء بأئمة الهُدى والمحققين من أهل العلم والفضل، والحط على بعض القرون المفضلة، واتهام جماهير فقهاء السلف بمداهنة السلطة العباسية، ولمز مصادر التراث الإسلامي، وأنَّها اشتغلت بالهوامش، ونحو ذلك ممَّا كان هدفه حشد الاهتمام بالاحتساب السياسي.

حيث ظنَّ بعض هؤلاء المعنيين بملف العدل والشورى أن تفريغ الاهتمام من قضايا الإلهيات وتفاصيل التشريع التي اعتنت بها القرون المفضلة سيقود تلقائيًّا إلى الانخراط في مشروعات التصدي للعدل العام وتداول السلطة ودسترة النظام السياسي، ونحو ذلك من القضايا.

والحقيقة: أن هذا الأسلوب كثيرًا ما يأتي بنقيض المقصود، فيجعل الشاب المسلم المعظِّم للسلف يرتاب بمثل هذه الدعوات ويزهد فيها أساسًا، وهذه نتيجة طبيعية؛ فإن الغلو كثيرًا ما يأتي بنتائج عكسية.

بل إنَّ هذه التحريفات الشرعية بغرض حشد الاهتمام بالاحتساب السياسي قد تغلظ، فتجعل الجور السياسي أخف شرًّا من هذه الدعوات التحريفية، كما قال الإمام ابن تيمية: «وائمة أهل البدع أضر على الأمة من أهل

الذنوب؛ ولهذا أمر النبي ﷺ بقتل الخوارج، ونهى عن قتال الولاة الظلمة»[1].

والمغالاة في قضية التصدي للعدل العام حملت بعضهم إلى مآلات كارثية، حتى إنَّ بعض المنتسبين لهذا الاتجاه أصبح يصرح بأن مقصود النبوة إنَّما هو إقامة العدل الدنيوي ونحو ذلك، وهذا فهم مغلوط له نتائج خطرة، سبق أن أشرنا إليها، وقد أشار لذلك الإمام ابن تيمية في الصفدية، حيث قال: «**ومما يبين فاسد قولهم - أي: الفلاسفة - أنهم يزعمون أن المقصود بالرسالة إنَّما هو إقامة عدل الدنيا**»[2].

والغاية من هذه الإشارة المختصرة تأكيد قضيتين متوازيتين لا يمكن فصلهما، **أولهما**: أن التصدي للعدل العام منزلة من أشرف منازل الجهاد، **وثانيهما**: أن حشد الاهتمام بالاحتساب السياسي يجب أن لا يكون عن طريق الإزراء 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 يملأ قلوب مستمعيه بالغل للقرون المفضلة؛ فإن رايته الجهادية تصبح راية مذمومة ينفر منها الشاب المسلم أكثر من كونها تجذبه.

ومن الملامح المشهودة في الشريحة التي ابتلعت الرؤية المادية للنهضة والتقدم، وصارت تجعل غرض الشريعة البناء المادي للمجتمعات؛ أنها

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٧/ ٢٨٤).

(٢) ابن تيمية، «الصفدية»، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ): (٢/ ٢٣٨).

تصبح في غاية البرود من المنكرات العقدية والفواحش، وتتوقد غيرة وحمية في المسائل المالية، وقد صوَّر ابن تيمية هذه المشاعر المادية في التعامل مع الحياة بقوله رحمه الله: «أهل الدنيا ومحبيها الذين لا يعتدون بفساد دينهم مع سلامة دنياهم»[1].

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (١٠/٦٠٣).

(٦) الانفعال الوجداني بالإيمان

يلاحظ المتابع أن غُلاة المدنية المادية إذا قدر لأحدهم أن يتعاطى مع بعض نصوص الوحي؛ فإنَّما يميل إلى التعامل معها كخطاب معرفي بحت يتضمن قضايا معرفية محضة، وليس كخطاب إيماني حي يتضمن رسالة، ولذلك ينفرون من مظاهر الانفعال الوجداني أمام القرآن، كالإطراق المخبت، واستكانة الجوارح، وذرف الدموع، واقشعرار أطراف الجسد، وينظر بعضهم إلى هذه الحالات الإيمانية باعتبارها نزعة طهورية بيوريتانية مبالغ فيها، أقرب إلى سذاجة الوعاظ منها إلى الرزانة المعرفية.

وهذا التصور ناشئ بسبب الجهل بمراد الله من الإنسان حين يقرأ كلامه ﷻ، وما هي الحالة الأسمى والأرقى أمام الوحي.

إنَّ مجرد استشعار أن الوحي إنَّما هو «كلام إله» كافٍ 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 ضمنيًا على تلك الحال، فلما ذكر الله مسيرة الأنبياء عقب بذكر حالهم إذا سمعوا آيات الوحي، حيث يقول ﷻ: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا ۚ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ

ءَايَٰتُ ٱلرَّحۡمَٰنِ خَرُّواْ سُجَّدٗا وَبُكِيّٗا ﴿٥٨﴾﴾ [مريم: ٨٥].

فهذه الآية تصور جنس الأنبياء، لا بعضهم، وهم أكمل البشرية وأشرفها، وهم الأرقى بالتنوير الحقيقي، وهم الأسمى عن الظلاميات الحقيقية، فانظر كيف يستقبلون آيات الوحي بالخرور إلى الأرض ساجدين وباكين، فأي انفعال وجداني أعظم من ذلك؟

ويصف ﷻ في مشهد آخر صورة الخرور والبكاء، فيقول ﷻ: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلۡأَذۡقَانِ يَبۡكُونَ وَيَزِيدُهُمۡ خُشُوعٗا ﴿١٠٩﴾﴾ [الإسراء: ١٠٩].

ويصف ﷻ مشهدًا آخر لأهل الإيمان وهم يستقبلون آيات الوحي، فيقول ﷻ: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ﴾ [المائدة: ٨٣].

ويعتبر ﷻ أن الانفعال الوجداني بالوحي من سلوكيات العلم والمعرفة الحقيقية، كما يقول ﷻ: ﴿قُلۡ ءَامِنُواْ بِهِۦٓ أَوۡ لَا تُؤۡمِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ مِن قَبۡلِهِۦٓ إِذَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ يَخِرُّونَ لِلۡأَذۡقَانِ سُجَّدٗا ﴿١٠٧﴾﴾ [الإسراء: ١٠٧].

ويصف ﷻ مرة أخرى أثر القرآن الجسدي وليس الوجداني فقط، فيقول ﷻ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الزمر: ٢٣].

بل إن الله ﷻ يجعل هذا التأثر النفسي أمام الوحي من مقتضيات وآثار الإيمان التي إن غابت، فإنَّما تدل على ضمور الإيمان، إن لم يكن ذهاب أصله، كما قال ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ﴾ [الأنفال: ٢].

وكما هي عادة القرآن؛ فإنَّه إذا ذكر حالًا محمودة؛ فإنَّه يذكر ضدها

ويذمها تتمة للبيان واستكمالًا للدلالة، ولذلك يقول ﷻ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٢].

بل إنَّ الله ضرب لنا مثلًا للتأثر بالوحي من تدبره وتأمله امتلأ خجلًا من حاله وحياء من الله؛ فإن الله ﷻ ذكر أنَّ أشد أنواع الجمادات وهي الجبال والحجارة لو أنزل عليها هذا القرآن لتأثرت وانفعلت به، حيث يقول: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١].

ويقول: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٤].

وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ﴾ [الرعد: ٣١].

بل إن الشجر ذاته يتأثر بذكر الله، ففي صحيح البخاري أن النبي ﷺ لمَّا انتقل إلى المنبر حَنّ الجذع وجعل يئن كما يئن الصبي الذي يُسَكَّن، كما في صحيح البخاري:

«أنَّ النبي ﷺ كان يقوم يوم الجمعة إلى نخلة، فقالت: امرأة من الأنصار، ألا نجعل لك منبرًا؟ قال: «إن شئتم»، فجعلوا له منبرًا، فلما كان يوم الجمعة دفع إلى المنبر، فصاحت النخلة صياح الصبي، ثم نزل النبي ﷺ فضمها إليه، تئن أنين الصبي الذي يُسكَّن، قال: «كانت تبكي على ما كانت تسمع من الذكر عندها»...»[1].

فانظر كيف يبكي الجماد من شدة فقده للذكر والوحي من

---

(١) «صحيح البخاري»: (٣٥٨٤).

رسول الله ﷺ، حتى إنَّ الحسن البصري لما جلس مرة يروي هذا الحديث لأصحابه بكي، ثم قال: «يا عباد الله الخشبة تحن إلى رسول الله ﷺ شوقًا إليه لمكانه من الله، فأنتم أحق أن تشتاقوا إلى لقائه»[1].

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 غُلاة المدنية المادية، فلو شاهدوا رجلًا يبكي لفوات عبادة من العبادات لامتلؤوا انتقاصًا له، مع أن الله يحكي لنا طرفًا من أحوال الصحابة، وكيف يتأثرون لفوات عمل صالح، فيقول: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوا۟ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا۟ مَا يُنفِقُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [التوبة: 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 لونًا من السذاجة الوعظية؟ الواقع: أنَّه لم تفقد هذه الأحوال العظيمة قيمتها إلا بسبب تعظيم المدنية الدنيوية وعلومها المادية، ويكفي للعاقل أن يقرأ هذا العرض الإلهي: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحديد: ١٦].

---

(١) «صحيح ابن حبان»: (٦٥٠٧).

(٨) مأزق التعظيم النظري للكلي

المنشغلون بالتعبئة للمدنية الدنيوية يكثرون من ذم الحفاوة بالجزئيات وتفاصيل الشريعة، وحين يناضل الفقيه الشرعي، أو المفكر المسلم من أجل مسألة شرعية؛ فإنَّهم يجابهونه بأنَّنا يجب أن نرتفع عن الجزئيات ونهتم بالكليات، وأنَّ المهم ليس أعيان المسائل، وإنَّما المهم الأصول العامة، وأنَّنا يجب ألا نغرق في الخاصِّ ونهمل العام، ونحو هذه العبارات، وبعضهم يحاول أن يسند هذه الفكرة بنصوص تراثية من علم مقاصد الشريعة حول أهمية الكليات الشرعية، وخصوصًا من رائد المقاصد الإمام الشاطبي رحمه الله.

والحقيقة: أنه هذه النظرة للعلاقة بين الجزئي والكلي تنطوي على إهدار شيء من معطيات الوحي، بل تحولت إلى آلية منظمة لابتلاع المفردات الشرعية وتغييبها باسم العناية بالكلي والعام ونحوه.

ومن أهم أوجه الخلل في هذه الرؤية أنها غيَّبت دور الجزئي في حفظ الكلي، فافترضت أن الجزئي نقيض للكلي، والواقع: أنَّ الجزئي هو التحقق الواقعي للكلي، فكل تطبيق واقعي يحمل في مضامينه معنى الكلي؛ إذ الكلي إنَّما هو مجرد القدر الذهني المشترك المستخلص من استبعاد العارض والطارئ وإبقاء المعنى المشترك.

فإذا عظمنا الكلي وغيَّبنا تطبيقاته تحوَّل هذا التعظيم إلى تعظيم نظري شكلي لا حقيقة له أصلًا، ولنضرب على ذلك مثلًا:

فإنَّك تجد بعض الكُتَّاب يقول لك: «يجب أن نهتم بالفضيلة كقيمة كلية كبرى، لا أن نهتم بتطبيقاتها الجزئية»، ثم يُفتت كل الآليات التي تعزز هذه القيمة، ويتسامح في فتح كل الذرائع التي تعارض هذه القيمة، ويدَّعي بعد ذلك أنه ينظر إلى الفضيلة كقيمة لا كتطبيقات، فهذا إنَّما حفاظه على «كلي الفضيلة» حفاظ نظري شكلاني، غير حقيقي.

ومن ادعى تعظيم كلي الدعوة والبلاغ، ولكنه استهان بقيمة أفراد وآحاد وسائل الدعوة الشرعية، فهذا إنَّما تعظيمه للدعوة تعظيم نظري غير حقيقي.

وعليه فكلما كان الإنسان أكثر تعظيمًا لجزئيات الشريعة كان أكثر تعظيمًا للكليات الضمنية فيها، وكلما كان الإنسان مستهينًا بجزئيات الشريعة كان أكثر استهانة بالكلي المتضمن فيها، فلا طريق لتعظيم الكلي إلا بتعظيم جزئياته وتطبيقاته، وبذلك يتبين أن دعاوى تعظيم الكلي التي يرددها غُلاة المدنية إنَّما هي في نهاية المطاف وسيلة لتفريغ الكلي من محتواه باسم تعظيمه.

وقد شرح الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات» معطى جوهري يدحض الدعاوى المعاصرة في الاهتمام بالكلي، وهو «دور الجزئي في إقامة الكلي»، وذلك في فصل بديع خاص عقده لهذه المسألة وساق فيه الأدلة، ومن ذلك قوله رحمه الله: «الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي»[1]، وقوله:

---

(١) الشاطبي، «الموافقات»، تحقيق: محمد مرابي، مؤسسة الرسالة: (١/ ٣٨٠).

«الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها»[1]، ونحو هذه التنبيهات الكثيرة في «الموافقات».

ثم أشار الشاطبي إلى كون الكلي إنَّما هو مجرد «مفهوم نظري»، ولذلك كان جمهور المناطقة يؤكدون أنَّ الكلي إنَّما يوجد في الذهن أما ما هو خارج الذهن، فإنَّما هو تطبيقاته، وهذا يعني أن من عظم الكلي دون تطبيقاته، فإنَّما عظم مفهومًا نظريًّا ذهنيًّا محضًا لا واقع فعليًا له، كما يقول الشاطبي في الاستدلال لهذه القضية:

«الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات»[2].

ومن وجه آخر: فإنَّ المتأمل في أخبار أهل الكتاب التي ساقها الله في القرآن يلاحظ أن أهل الكتاب كانوا يعظمون ويقدسون كتبهم السماوية، ومع ذلك فإن الله ذمهم وعابهم؛ لأن تعظيمهم وتقديسهم لتلك الكتب السماوية إنَّما كان تقديسًا نظريًا وتعظيمًا شكلانيًا لا حقيقة له، ولا أثرًا تطبيقيًا فعليًا له، فلم ينفعهم ذلك.

فليس المراد - إذن - تقديس النص شكليًّا، أو تقديس المفاهيم نظريًّا، وإنَّما إقامة الحقائق والمعاني واقعًا حيًّا معاشًا.

ولذلك؛ فإنَّ النبي ﷺ، حين قال لأصحابه: «يوشك أن يرفع العلم»، قال له زياد بن لبيد يا رسول الله، وكيف يذهب العلم ونحن نقرأ القرآن ونُقْرئه

---

(١) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

أبناءنا، ويُقْرئه أبناؤنا أبناءهم إلى يوم القيامة؟ فقال النبي ﷺ:

«ثكلتك أمك يا ابن لبيد! إن كنت لأراك من أفقه أهل المدينة، أو ليست التوراة والإنجيل بأيدي اليهود والنصارى، فما أغنى عنهم حين تركوا أمر الله، ثم قرأ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ﴾»[1].

فكشف النبي ﷺ للصحابي الجليل زياد بن لبيد، وهو أنصاري مهاجري، أن القضية ليست في وجود النص وحفظ ألفاظه، وإنَّما في إقامته واقعًا حيًّا معاشًا على الأرض، وإقامته لا تكون إلا بإقامة تفاصيله وتطبيقاته.

والمقصود: أنَّ مراعاة الجزئي هي الطريق لإقامة الكلي، وإنَّما يعاب الجزئي إذا صادم الكلي، أما إذا لم يصادمه ولم يعارضه فإن إهدارَه إهدارٌ للكلي كما سبق بيانه.

---

(١) «مسند أحمد»: (٢٣٩٩٠)، «مستدرك الحاكم»: (٦٥٠٠).

(٩) فكرة السلم المطلق

بعض غُلاة المدنية يردد فكرة السلم المطلق، ويدعو إلى مواجهة مشروعات الاحتلال العسكري الصريحة بلغة الحب ورحابة الصدر الأعزل ونحو ذلك من الأفكار الحالمة المستلهمة من نموذج الحكيم الهندي المعروف المهاتما غاندي، وبعضهم يبالغ في تبجيل غاندي وعرضه كمخلص.

والحقيقة: أن شريعة الله ﷻ أرقى وأحكم من شريعة غاندي، وهذا الموضع موضع خطير على الإيمان لتضمنه المعارضة العملية لمحكمات الوحي، فإن الله شرع البر للمسالم والإثخان للمعتدي، وقد أمرنا الله بذلك كما في قوله: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ﴾ [محمد: ٤].

وفي موضعين من كتاب الله ﷻ في سورتي التوبة والتحريم أمرنا أمرًا صريحًا بالغلظة للمعتدين، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]، [التحريم: ٩].

وأمرنا بالإثخان في قوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

وأمر ﷻ الملائكة بقوله: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ١٢].

وأمر بالتشريد للمعتدين، فقال: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ﴾ [الأنفال: ٥٧].

بل إن الله ﷻ نهانا إذا نشبت المعركة مع المعتدي أن نبدأ الدعوة للسلام وإنهاء الحرب إذا كنا نحن الطرف الأقوى، فقال: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ [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 - يحثنا على مواجهة المحتل والمعتدي بالإثخان، والغلظة، وضرب الرقاب، والتشريد في الأرض، وعدم البدء بالدعوة للسلام، ويحببنا في هذه الأعمال الشريفة ويثيبنا عليها، فكيف يتجرأ عاقل ويستدرك على الله جل جلاله ويرى أن رأي رجل هندوسي وثني أحكم وأرقى؟!

والله ولو امتلأ القلب بتوقير الله وقدره حق قدره لامتنع أصلًا أن يزاحم حكم الله بحكم رجل هندوسي، ولا يرتاب عاقل أن هذا الموطن الذي يقدم فيه حكم غير الله أن فيه شعبة من شعب النفاق التي حذر الله المسلم من الوقوع فيها، كما في قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣].

هذا طبعًا 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 عبقريتهم في إزهاق الأعداء، وصناعة الانتصارات القتالية الحاسمة،

وتبني لهم النصب التذكارية في مراكز المدن، وهذا أمر مشاهد معلوم.

بل من الطريف حقًّا أن صورة غاندي السلمية التي تروّج في خطاب اللَّاعنف، ويُشغَّب بها على آيات الجهاد في كتاب الله؛ أنَّها أصلًا صورة غير دقيقة علميًا، بل هي صورة منقوصة، فغاندي نفسه تزلزل في التمسك بفكرة السلمية المطلقة، فكل شعاراته عن اللاعنف تبخّرت لما شنت بريطانيا الاستعمارية الحرب على البويريين عام: (١٨٩٩م) لإخضاعهم لاستعمارها، وخشي غاندي أنه إن رفض المشاركة مع البريطانيين في حرب البويريين أن تتضرر قضيته في الهند! فدخل في «العنف» لأجل مصلحته القومية! بل عبَّأ الهنود لدعم العنف البريطاني الاستعماري، وأضخم أمر لافت في ذلك الحدث أنه كان يعتقد بعدالة قضية البويريين أصلًا، لكنه قبل بممارسة العنف المسلح ضدهم لأجل مصلحة قومه، وقد شرح غاندي بشيء من الخجل موقفه هذا، حيث يقول في سيرته الذاتية:

«عندما أُعلنت الحرب كانت عواطفي الشخصية كلها مع البوير ...، إن ولائي للحكم البريطاني قادني إلى المشاركة مع البريطانيين 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 أحلى الصلات، فقد احتككنا بآلاف من الجنود البريطانيين، لقد كانوا وديين معنا، شاكرين لنا وجودنا هناك لخدمتهم»[1].

---

(١) غاندي، «قصة تجاربي مع الحقيقة»، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، (١٩٨١م): (٢٥١-٢٥٣).

حسنًا.. لنسجل هاهنا هذه المعطيات: إن غاندي كان يؤمن بعدالة قضية البويريين، ولكنه لأجل مصلحته القومية دعم الحرب البريطانية الاستعمارية المسلحة ضد البويريين، وحشد الهنود لدعم العنف البريطاني الاستعماري، وحكى ذكرياته الجميلة مع الجنود البريطانيين في حربهم المسلحة العنيفة.

ومن الحجج التي أصّل فيها غاندي المساحة التي يجوز فيها العنف مقارنته التي قال فيها: «أنا أعتقد فعلًا أنه إذا كان الخيار فقط بين الخَوَر والعنف، فإني سوف أوصي بالعنف»[١].

كما أنَّ غاندي بدأ يُظهر اللِّين مع الدفاع عن النفس بـ «السلاح» حين انفجر الصراع الإسلامي الهندوسي حيث قال غاندي:

«كان الناس سابقًا ينصتون لي حين كنت أعلمهم كيف يواجهون البريطانيين المسلحين بدون أسلحة، ولكن هذه الأيام بلغني أن فكرتي عن اللاعنف يمكن أن تكون غير مجدية في مواجهة هذا الجنون الاجتماعي، ولذلك؛ فإن الناس يجب أن يسلحوا 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 لاحقًا تأويلها لتفريغها من دلالتها على تأييد أي شكل من أشكال العنف، وهي شواهد يستعملها نقّاد غاندي لرفض أيقنته كنموذج للسلمية المطلقة.

وبسبب كون الدولة الغربية دولة لا تفهم السلمية المطلقة أصلًا، بل هي دولة منغمسة في العنف حتى القاع، وتتنافس الدول الغربية في امتلاك السلاح الأفتك والأكثر إبادة بجيوشها الجرارة، سواءٌ 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، وخصوصًا 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! وممن نقل نماذج طريفة من تهكم الصحافة الغربية بمحاضرة غاندي استاذ الفلسفة الفرنسي جان مولر، وهو متخصص في اللاعنف ومهتم بشخصية غاندي[1].

ومن الثغرات المظلمة في شخصية غاندي، موقفه المساند للنظام الطبقي «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 بنيته التقسيمية؟ يعزو أمبدكار ذلك إلى الحسابات السياسية الضيقة لغاندي»[1].

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، وأنَّها بسبب كونها تموله فهي بالتالي تتحكم في دائرة خياراته السياسية، وهذا تفسير مطروح على كل حال، لا يعنينا في شيء، وإنَّما الذي يعنينا هو الوقائع ذاتها.

ومن المواقف الخرقاء لغاندي أنه تبعًا لاعتقاداته النباتية الخرافية في منع أكل اللحم كاد أن يهلك زوجته حين منع الطبيب من إطعام زوجته المريضة بشيء من منتجات اللحوم حيث يقول غاندي:

«اجتمعت إلى الطبيب الذي أدلى إلي، في هدوء، بهذا النبأ: «كنت قد أعطيت زوجتك السيدة غاندي مرق لحم البقر عندما هاتفتك»، فقلت: «لا، أيها الطبيب، أنا أدعو هذا خيانة» . .».

ثم قال غاندي للطبيب: «أنا لن أسمح لزوجتي بأن تعطى اللحم، أو لحم البقر، حتى ولو كان هذا الرفض معناه موتها، إلَّا 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 الطبيب لغاندي:

---

(١) 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»[1].

والحقيقة: أنَّ الدراسات والمقالات الحديثة كشفت أوجهًا لغاندي يجهلها كثير من دعاة المدنية المادية، نظرًا لاعتمادهم على الكتب المناقبية السطحية.

والمراد أن الفكرة المنسوبة نظريًا 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 الموضع التنبيه إلى أن مواجهة المحتل بالإثخان والتشريد ونحوها لا تعني الإخلال بأخلاقيات الجهاد الشرعي، كاستهداف أمن البلدان الإسلامية، أو انتهاك فريضة الله في المعاهَد والمستأمَن ومن له شبهة أمان، فهذا انحراف عن الجهاد الشرعي الشريف لا يخالف في ذلك أحد من فقهاء الإسلام المتقدمين أو المعاصرين ولله الحمد، وإنَّما الموفق من أخذ الكتاب كله ولم يقع في تبعيضه، فعمل بشريعة الإثخان والتشريد، وراعى حقوق معصومي الدماء من المسلمين والمعاهدين والمستأمنين ومن لهم شبهة أمان، فإن التحرز في الدماء عنوان الديانة.

---

(١) غاندي، «قصة تجاربي مع الحقيقة»، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، (١٩٨١م): (٣٧٤ - ٣٧٥).

«يا لك من رجل غليظ القلب! كان ينبغي أن تخجل من مباحثتها بهذه المسألة وهي في حالتها الحاضرة»[1].

والحقيقة: أنَّ الدراسات والمقالات الحديثة كشفت أوجهًا لغاندي يجهلها كثير من دعاة المدنية المادية، نظرًا لاعتمادهم على الكتب المناقبية السطحية.

والمراد أن الفكرة المنسوبة نظريًا 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 الموضع التنبيه إلى أن مواجهة المحتل بالإثخان والتشريد ونحوها لا تعني الإخلال بأخلاقيات الجهاد الشرعي، كاستهداف أمن البلدان الإسلامية، أو انتهاك فريضة الله في المعاهَد والمستأمَن ومن له شبهة أمان، فهذا انحراف عن الجهاد الشرعي الشريف لا يخالف في ذلك أحد من فقهاء الإسلام المتقدمين أو المعاصرين ولله الحمد، وإنَّما الموفق من أخذ الكتاب كله ولم يقع في تبعيضه، فعمل بشريعة الإثخان والتشريد، وراعى حقوق معصومي الدماء من المسلمين والمعاهدين والمستأمنين ومن لهم شبهة أمان، فإن التحرز في الدماء عنوان الديانة.

---

(١) غاندي، «قصة تجاربي مع الحقيقة»، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، (١٩٨١م): (٣٧٤ - ٣٧٥).

«يا لك من رجل غليظ القلب! كان ينبغي أن تخجل من مباحثتها بهذه المسألة وهي في حالتها الحاضرة»[1].

والحقيقة: أنَّ الدراسات والمقالات الحديثة كشفت أوجهًا لغاندي يجهلها كثير من دعاة المدنية المادية، نظرًا لاعتمادهم على الكتب المناقبية السطحية.

والمراد أن الفكرة المنسوبة نظريًا 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 الموضع التنبيه إلى أن مواجهة المحتل بالإثخان والتشريد ونحوها لا تعني الإخلال بأخلاقيات الجهاد الشرعي، كاستهداف أمن البلدان الإسلامية، أو انتهاك فريضة الله في المعاهَد والمستأمَن ومن له شبهة أمان، فهذا انحراف عن الجهاد الشرعي الشريف لا يخالف في ذلك أحد من فقهاء الإسلام المتقدمين أو المعاصرين ولله الحمد، وإنَّما الموفق من أخذ الكتاب كله ولم يقع في تبعيضه، فعمل بشريعة الإثخان والتشريد، وراعى حقوق معصومي الدماء من المسلمين والمعاهدين والمستأمنين ومن لهم شبهة أمان، فإن التحرز في الدماء عنوان الديانة.

---

(١) غاندي، «قصة تجاربي مع الحقيقة»، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، (١٩٨١م): (٣٧٤ - ٣٧٥).

«يا لك من رجل غليظ القلب! كان ينبغي أن تخجل من مباحثتها بهذه المسألة وهي في حالتها الحاضرة»[1].

والحقيقة: أنَّ الدراسات والمقالات الحديثة كشفت أوجهًا لغاندي يجهلها كثير من دعاة المدنية المادية، نظرًا لاعتمادهم على الكتب المناقبية السطحية.

والمراد أن الفكرة المنسوبة نظريًا 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 الموضع التنبيه إلى أن مواجهة المحتل بالإثخان والتشريد ونحوها لا تعني الإخلال بأخلاقيات الجهاد الشرعي، كاستهداف أمن البلدان الإسلامية، أو انتهاك فريضة الله في المعاهَد والمستأمَن ومن له شبهة أمان، فهذا انحراف عن الجهاد الشرعي الشريف لا يخالف في ذلك أحد من فقهاء الإسلام المتقدمين أو المعاصرين ولله الحمد، وإنَّما الموفق من أخذ الكتاب كله ولم يقع في تبعيضه، فعمل بشريعة الإثخان والتشريد، وراعى حقوق معصومي الدماء من المسلمين والمعاهدين والمستأمنين ومن لهم شبهة أمان، فإن التحرز في الدماء عنوان الديانة.

---

(١) غاندي، «قصة تجاربي مع الحقيقة»، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، (١٩٨١م): (٣٧٤ - ٣٧٥).