



مركز البيدر للدراسات والتخطيط

Al-Baidar Center For Studies And Planning

آراء محمد أركون في ميزان النقد

الشيخ كاظم القره غولي

٤

إصدارات مركز البيدر للدراسات والتخطيط



مركز البيدر للدراسات والتخطيط

Al-Baidar Center For Studies And Planning

آراء محمد أركون في ميزان النقد

الشيخ كاظم القره غولي

٤

إصدارات مركز البيدر للدراسات والتخطيط

عن المركز

مركز البيدر للدراسات والتخطيط منظمة عراقية غير حكوميّة، وغير ربحيّة، تأسس سنة ٢٠١٥م، ومُسجل لدى دائرة المنظمات غير الحكومية في الأمانة العامة لمجلس الوزراء.

ويسعى المركز للمساهمة في بناء الدولة، عن طريق طرح الرؤى والحلول العملية للمشاكل والتحديات الرئيسة التي تواجهها الدولة، وتطوير آليات إدارة القطاع العام، ورسم السياسات العامة ووضع الخطط الاستراتيجية، وذلك عن طريق الدراسات الرصينة المستندة على البيانات والمعلومات الموثقة، وعن طريق اللقاءات الدورية مع الجهات المعنية في الدولة والمنظمات الدولية ذات العلاقة. ويسعى المركز لدعم الإصلاحات الاقتصادية والتنمية المستدامة وتقديم المساعدة الفنية للقطاعين العام والخاص، كما يسعى المركز لدعم وتطوير القطاع الخاص، والنهوض به لتوفير فرص عمل للمواطنين عن طريق التدريب والتأهيل لعدد من الشباب، بما يقلل من اعتمادهم على المؤسسة الحكومية، ويساهم في دعم اقتصاد البلد والارتقاء به.

ويسعى أيضاً للمساهمة في بناء الانسان، باعتباره ثروة هذا الوطن، عن طريق تنظيم برامج لإعداد وتطوير الشباب الواعد، وعقد دورات لصناعة قيادات قادرة على طرح وتبني وتطبيق رؤى وخطط مستقبلية، تنهض بالفرد والمجتمع وتحافظ على هوية المجتمع العراقي المتميزة ومنظومته القيمية، القائمة على الالتزام بمكارم الاخلاق، والتحلي بالصفات الحميدة، ونبذ الفساد بأنواعه كافة، إدارية ومالية وفكرية وأخلاقية وغيرها.

ملاحظة:

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز، إنما تعبر فقط عن وجهة نظر كاتبها.

اسم الكتاب: آراء محمد أركون في ميزان النقد

المؤلف: الشيخ كاظم القره غولي

عدد الصفحات: ٥١٢ صفحة

الناشر: مركز البيدر للدراسات والتخطيط

بغداد: آب - اغسطس ٢٠٢٢

ISBN:978-9922-9781-4-7

حقوق النشر محفوظة لمركز البيدر للدراسات والتخطيط

لا يحق لأي شخص او مؤسسة او جهة إعادة إصدار هذا الكتاب، او جزء منه او نقله بأي شكل او واسطة من وسائط نقل المعلومات، بما في ذلك النسخ او التسجيل دون اذن خطي من المركز.

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٣٠٢) لسنة ٢٠٢٢

www.baidarcenter.org

info@baidarcenter.org

١٧ مقدمة المركز
١٩ المقدّمة
٢٣ الباب الأوّل: أسباب الخطأ عند الحدائثيّين والفهم الخاطئ لجملة من المواضيع
٢٥ الفصل الأوّل: أسباب الخطأ لدى الحدائثيّين
٢٧	١ - نظريّة الأفكار.....
٢٩	٢ - مغالاة بعض أتباع المدارس الدنيّة.....
٣٠	٣ - استعمال الذوق في ترجيح قراءة على أخرى.....
٣٥	٤ - عدم توفّر الأدوات التخصّصية للبحث.....
٣٨ العلم والفكر قد يُعوّض التخلّي عن الشعائر
٤١ ارتباط فهم الإسلام بوعي المتلقّي لا بحقيقته
٤٢ دخالة أسباب النزول تستلزم انتهازيّة الوحي
٤٤ التشكّل التاريخي للغة يُؤثّر على دلالة أسماء الأعلام
٤٧ صياغة القرآن اللّغويّة والبلاغيّة تُلبّي آمال المؤمنين
٤٨ دعوى انحصار طريق معرفة الله بالقرآن
٥١ عدم فهم آليّة التشريع
٥١ آليّة التشريع
٥٤ دخالة الرؤى والتصورات البشريّة في الدّين
٥٩ وجود مشاكل في الموروث وفهمه

- ٨ - براغماتيّة الموقف السُّنِّي ٦٤
- ٩ - فهم توقُّر الكتاب على كلّ العلوم..... ٦٥
- النظر للدين الإسلامي كأنّه حزب أو حكومة..... ٦٨
- الفصل الثاني: الفهم الخاطئ في جملة من المواضيع..... ٧٥
- النسخ..... ٧٧
- منشأ الإجماع وحجّيته..... ٨٢
- علم الأصول: دعوى أنّه مختصّ لقراءة القرآن..... ٨٦
- الاجتهاد..... ٨٩
- السلطات العقائديّة والفقهية المأذونة مسؤولة عن تحديد الاعتقاد السليم والسلوك المستقيم.. ٩٠
- التوبة..... ٩٢
- طبيعة الخلاف بين السُّنّة والشيعة..... ٩٥
- آلية التشريع..... ٩٧
- حقّ الطاعة..... ٩٧
- الباب الثاني: الشُّبّهات المرتبطة بالدين وفهمه..... ١٠١
- الفصل الأوّل: الهرمنيوطيقا..... ١٠٣
- مقدّمة..... ١٠٥
- أصل الاصطلاح والمنهج..... ١٠٦
- مناقشة الدعوى..... ١٠٨
- لا يمكن للقارئ أن يفهم أكثر من المتكلّم..... ١١٤

١١٥.....	ثبات المعنى واختلاف الفهم.....
١١٨.....	فائدة اللفظ لا تنحصر بإفادة المعنى.....
١٢١.....	الفصل الثاني: دعوى كون العلم والفكر الحديث معارضاً للفكر الديني.....
١٢٣.....	التفريق بين العقل الديني والعقل العلمي الحديث.....
١٢٥.....	الإطلاقات غير الصحيحة.....
١٢٦.....	المحاججات العقلانيّة ونقد الشريعة.....
١٢٨.....	دعوى رفض العلماء المسلمين للخطّ الفلسفي.....
١٣١.....	علوم الشريعة لا تقف في مواجهة الحقيقة.....
١٣٥.....	خمول الحركة الفكرية في المجتمعات الإسلاميّة.....
١٣٨.....	الفلسفة الغربيّة لا تصلح بديلاً للفكر الديني.....
١٤٤.....	نماذج من سلوك الفلاسفة الغربيين.....
١٤٦.....	حتمية تقاطع الدين مع الفلسفة المنكرة له.....
١٥١.....	دعوى رفض العقل للمعجزات التي تملأ الموروث الديني.....
١٥٩.....	ضرورة المعجزة.....
١٦٠.....	تأويل المعجزات.....
١٦٢.....	الفكر الحديث لا يصلح طرفاً في مقابل الدين.....
١٧١.....	الفصل الثالث: تاريخيّة الأحكام الشرعيّة.....
١٧٣.....	إمكان ارتباط الحكم الشرعي بوقت محدّد.....
١٧٤.....	دعوى تاريخيّة الأحكام تخالف إطلاق الأدلّة.....

- لا معيّن للحكم الفعلي بناءً على تاريخيّة النصّ ١٧٩
- إمكان كون الحكم امتحاناً مانع من تعيين الحكم الفعلي ١٨٠
- لا مجال للتاريخيّة في العبادات ١٨١
- جهالة قوانين الآخرة تُحتمّ وحيانيّة الأحكام ١٨١
- وهن وجوه التاريخيّة ١٨٢
- لوائح حقوق الإنسان بدل للتشريعات الإلهيّة ١٩٢
- الفصل الرابع: الجغرافيا المحدودة لنزول القرآن تنفي كونيّة رسالة الإسلام ١٩٧
- خاتميّة الرسالة دليل على الكونيّة ٢٠٠
- قلعة الإسلام لم تُبنَ على حطام باقي الأديان ٢٠١
- دور الفقيه هو تبليغ الأحكام بعد استنباطها ٢٠٢
- بطلان دعوى استحالة الكونيّة ٢٠٣
- ضرب أُسس النظام القائم في مكّة شاهد على عدم المحدوديّة ٢٠٤
- وحدة التشريع في كبرى الدول شاهد على إمكان كونيّة الأحكام ٢٠٤
- مقارنة الحكم الشرعي بالوضعي هي منشأ التوهّم ٢٠٥
- بطلان مقولة: إنّ الإسلام لا يلائم إلا بيئة خاصّة ٢٠٨
- محدوديّة الزمان والمكان لا تستوجب محدوديّة الأحكام ٢١٠
- الفصل الخامس: مقولة الدّين الحقّ ونبذ الديانتين ٢١٣
- دعوى توقّف فهم الإسلام على فهم الديانتين ٢١٥
- آية المحو والإثبات والتنوّع الدّيني ٢١٧

- ٢٢٢.....عدم كون تحيين الرسالة مهمّة نبويّة.....
- ٢٢٤.....دعوى كون التحريف في اليهوديّة والنصرانيّة عمليّة نقدية.....
- ٢٢٨.....الجهل والعقيدة المضادة لسا سبب رفض المشركين للإسلام.....
- ٢٣٢.....شبهة مقولة الدين الحقّ.....
- ٢٣٤.....دعوى بناء الإسلام على تكفير أتباع الديانات الأخرى.....
- ٢٣٥.....التطرّف صفة نفسانيّة لا إسلاميّة.....
- ٢٣٧.....الدعوة لاتخاذ رؤية تجمع الأديان تحتها.....
- ٢٣٩.....السعي للانسجام مع الأديان الأخرى لا يؤثّر على معطيات الأدلّة.....
- ٢٤١.....الدعوة للتوحّد مع العالم الحديث.....
- ٢٤٥.....الفصل السادس: الإسلام كالديانات الأخرى مصيره الانزواء.....
- ٢٤٧.....اختلاف الدين الإسلامي يمنع من اتّحاد الحكم مع غيره.....
- ٢٤٧.....الأول: طبيعة الطقوس الدينيّة.....
- ٢٤٩.....الاختلاف في مصداق التقديس لا يلغي أصله.....
- ٢٥٣.....الثاني: اختلاف القرآن الكريم عن الكُتب السماوية الأخرى.....
- ٢٦٣.....الثالث: الانسجام مع العقل.....
- ٢٦٤.....الرابع: وحدة التكليف لكلّ الأتباع.....
- ٢٦٦.....الخامس: احترام الأديان.....
- ٢٦٨.....السادس: الشموليّة.....
- ٢٦٩.....مبرّرات نقاط افتراق الأديان موضوعيّة.....

- العالمية ٢٧٤
- الله تعالى واحد في الأديان الثلاثة ٢٧٦
- عدم مقاطعة الإسلام مع المنجزات العلمية ٢٧٨
- عدم حصول ثورة على الإسلام ٢٨٠
- الفصل السابع: عدم تحقق شيء من حاكمية الشريعة في الواقع الخارجي ٢٨٥
- الفصل الثامن: دعوى إهمال المباحث اللغوية والتاريخية ٢٩٣
- مفردات الاستفادة من البحث اللغوي ٢٩٦
- مفردات الاستفادة من البحث التاريخي ٢٩٧
- الفصل التاسع: الأهم في العلوم الدينية الآخرة وليس الدنيا ٣٠٣
- الأهم في العلوم الدينية الآخرة وليس الدنيا ٣٠٥
- الإسلام ملجأ لأهل الشدة ٣٠٩
- الفصل العاشر: بناء الفكر الديني على المعنى الشائع يمنع من تطوره ٣١٣
- أشكلة عملية الاستدلال ٣١٥
- تعرض العلماء لأدلة غير تامة لا يُبطل المستدل عليه ٣١٧
- تعالى الخطاب السماوي لا يمنع من فهمه ٣١٨
- قداسة صراع النبي ﷺ مع الكفار ٣١٩
- دعوى عدم ثبوت قداسة النص الديني إلا بالمصادرة ٣٢٥
- برهان العلوم الاجتماعية لا يكسر القفص اللاهوتي ٣٢٧

- ٣٢٩ الفصل الحادي عشر: شمولية تطوُّر الفكر.....
- ٣٣٤..... استقرار الفكر على الفصل بين السياسي والديني
- ٣٣٧ الفصل الثاني عشر: عدم استيعاب النقل لتفاصيل قد تُغيِّر فهم الموروث.....
- ٣٤٣ الفصل الثالث عشر: حركة اللغة مانعة من فهم الموروث
- ٣٤٩ الفصل الرابع عشر: البنية الأسطورية فيما جاء في الدين
- ٣٥٢..... زيف دعوى الأسطورة.....
- ٣٥٣..... إهمال التفاصيل في القرآن لا يعني أسطورية القصص
- ٣٥٦..... دعوى خيالية القصص المسرودة عن النبي ﷺ وما ورد في معاني الآيات.....
- ٣٦٠..... الفكر الإسلامي ليس خيالاً.....
- ٣٦٣..... صراع العقل والأسطورة
- ٣٦٨..... العقل يمكنه إبطال حجّة الدليل.....
- ٣٧١ الباب الثالث: الشُّبهات التي أُوردت على القرآن وفهمه
- ٣٧٣ الفصل الأوّل: التشكيك في سماوية القرآن.....
- ٣٨١ الفصل الثاني: المصحف المدوّن مختلف عمّا نطق به النبي ﷺ من القرآن.....
- ٣٨٣..... المصحف المدوّن مختلف عمّا نطق به النبي ﷺ من القرآن.....
- ٣٩١..... فقدان أدوات الإفهام غير اللفظية لا يعني المغايرة
- ٣٩٢..... عمليّة جمع القرآن المزعومة ودلالاتها على اختلاف المصحف عمّا قاله النبي ﷺ ٩.....
- ٣٩٤..... نقصان الكتابة عند التدوين لا يقتضي المغايرة.....
- ٣٩٥..... إهمال احتمال اختلاف القرآن عمّا نزل على النبي ﷺ.....

- عدم تواتر القرآن في الأزمنة الأولى لا يستلزم الاختلاف ٣٩٨
- الفصل الثالث: المحدّات والخطابات القرآنيّة ٤٠١
- الأوّل: المكان الجغرافي ٤٠٣
- الثاني: الطرف المحيط ٤٠٤
- الثالث: النموذج القرآني الأوّل ٤٠٧
- الرابع: سياسيّة الصراع مع الكفّار واجتماعيّته ٤١٠
- الفصل الرابع: لغويّة القرآن تمنع دخول الأحكام اللاهوتيّة أو التفسيريّة في تحليله وفهمه .. ٤١٥
- الأوّل: إبراهيم ﷺ ليس شخصيّة أسطوريّة ٤٢٠
- الثاني: واقعيّة قصّة أصحاب الكهف ٤٢٢
- فرض خياليّة القصص القرآنيّة لا يمنع من الاستدلال بها على الأحكام الشرعيّة ٤٢٥
- ضوابط الرمزيّة لا تجري على القصص القرآنيّة ٤٢٧
- الثالث: العجيب والمدهش في القرآن ٤٢٩
- الفصل الخامس: مجازيّة لغة القرآن تمنع تحديد معناه ٤٣١
- استعمال الحيثيّات الزمانيّة - المكانيّة الخاصّة باللغة الأسطوريّة وعلاقته بالأسلوب المجازي .. ٤٣٧
- رمزيّة الجزاء في الآيات ٤٤٠
- الفصل السادس: ضياع الوثائق الموصلة إلى معرفة صحيحة بالقرآن ٤٤٥
- صعوبة الوقوف على عرق الكلمات في اللغة العربيّة ٤٥٠
- الفصل السابع: مرجعيّة التوراة لقصص ومعارف القرآن ٤٥٣
- تأخّر القرآن نزولاً لا يعني مرجعيّة التوراة ٤٥٥

- كلمات بعض الباحثين الغربيين في نفي مرجعية التوراة للقرآن.....٤٥٧
- مفردات مقرفة في الكتاب المقدس٤٥٨
- مفردات غير مقبولة في الموروث الروائي٤٥٩
- الفصل الثامن: توقّف فهم القرآن على الرجوع إلى لغات أخرى٤٦١
- للقرآن معجمه اللفظي الخاص٤٦٣
- الفصل التاسع: كتابة القرآن وفق علوم اللغة تمنع من عصمته٤٦٧
- التشكيك في عصمة القرآن لأنّه مكتوب باللغة ووفق علومها٤٦٩
- صحة الكتاب المقدس لا ترتكز على القاعدة اللغوية٤٧٣
- الفصل العاشر: إشكالات على طرق تعاطي المفسرين والفقهاء مع القرآن.....٤٧٧
- ترك الاهتمام بالغامض وإهمال أولوية التعبير المجازي٤٧٩
- عدم الرجوع للقرآن وهو الأصل٤٨٤
- فهم سقيم لآية الكلاله وتوجيه مجحف٤٨٧
- دعوى مقابلة العقل مع طريقة تفكير المفسرين.....٤٩١
- عدم أخذ تبعية السيادة العليا الإلهية للسلطة السياسيّة٤٩٣
- تشريعات الفقهاء الضيقة وتأثيرها في المستوى الأنطولوجي للقرآن٤٩٥
- المصادر والمراجع.....٥٠١

مقدمة المركز

يدأب مركز البيدر للدراسات والتخطيط في تحقيق أهدافه العامة المتمثلة في بناء الإنسان والدولة بالوسائل العلمية والعملية، وفي هذا الإطار يسعى إلى تقديم أهم النتاجات الفكرية الرصينة واختيار العناوين والمؤلفات الهامة ذات القيمة المعرفية والثقافية؛ ومنها تلك التي تفتح الأفق واسعاً للحوار والنقد العلمي بين النظريات والآراء والأفكار، وفي هذا السياق يقع اختيار المركز على طباعة ونشر هذا الكتاب تحت عنوان: «آراء محمد أركون - في ميزان النقد».

يناقش الكتاب أطروحة الحداثة وفهمها لكثير من موضوعات الدين والفكر الديني، والخلل في الفهم الذي وقعت فيه - كما يقول مؤلف الكتاب - عند بحثها في تلك الموضوعات، على وفق تصور منظريها وروادها، لكنَّ المؤلف عند مناقشة تلك الأطروحة استوقفته أفكار وآراء الدكتور محمد أركون^(١) لأسباب قد ذكرها في ثنايا البحث ومما جاء في هذا السياق قوله: وقد كان غرضي الخوض في كلمات جملة من الكتاب العرب ممن تأثروا بهذه المسالك وتبنوا هذه الأفكار فشرعت ببعض كتب محمد أركون فوجدت أنَّ محالَّ الخلط والاشتباه وسوء الفهم كثيرة جداً، فعدلت نيتي لمناقشة أفكاره، واكتشفت أن كتاباً واحداً لا يكفي لمناقشة ما يطرحه من آراء فصببت الاهتمام على بعض كتبه... الخ.

لقد استعرض الكتاب موضوعاته وأفكاره بتقسيمها إلى ثلاثة أبواب رئيسة؛ الأول تناول أسباب الفهم الخاطئ عن الحداثيين، والثاني الشبهات المرتبطة بالدين وفهمه، والثالث الشبهات التي أوردت على فهم القرآن، وقد احتوى كل باب منها مجموعة من الفصول التي تتناول الفروع التفصيلية لهذه العناوين الأساسية.

١- محمد أركون (١٩٢٨ - ٢٠١٠) مفكر حداثي جزائري - فرنسي معروف في المحافل العلمية المعاصرة آمن بما وراء الحداثة وله توجه نقدي للدين والتراث الإسلامي اعتماداً على الأنتروبولوجيا التاريخية واشتغل كثيراً على مشروعه الفكري تحت عنوان: نقد العقل الإسلامي.

لقد مارس المؤلف نهج الحجاج والجدال العلمي في مناقشة الآراء والمقولات المطروحة على بساط البحث في الكتاب، وممارسة تحليلها ونقدها علمياً، وهي سمة بارزة تسري في مجمل الدراسة التي بين أيدينا، ويجد المركز أنَّ إشاعة منهج الحوار مع الآخر فكرياً وثقافياً ونقده بأدوات العقل والمنطق وتكريس هذا النهج وتعميمه في الحقول المختلفة سياسية واجتماعية وثقافية هو من الأهداف النبيلة والسامية ذات الأثر الإيجابي النافع في مسيرة الدول والمجتمعات.

لذا يسر مركز البيدر للدراسات والتخطيط أن يقدم لقرائه الكرام هذا الكتاب، ويأمل أن يساهم بطباعته ونشره أن تعم الفائدة المعرفية، وتتعزز ثقافة فهم الآخر وقراءة نظرياته وأفكاره بعيداً عن التعصب والانغلاق على الذات، ونقد الآراء ومناقشتها بأدوات علمية بصرف النظر عن الاتفاق مع النتيجة التي تم التوصل إليها من عدمه، وهذه الثقافة -فهم الآخر ومناقشة أفكاره علمياً- هي حاجة ماسة في واقع حياتنا كأفراد ومجتمع، وسمة تربوية وأخلاقية ضرورية لكل مجتمع يسعى للتقدم والنهوض. من هنا نتقدم لمؤلف هذا الكتاب سماحة الشيخ كاظم القره غولي بوافر الشكر والتقدير لما بذله من جهد وعناء علمي في تأليف وإنجاز هذا الكتاب. والشكر موصول كذلك لقسم الأبحاث في المركز لما قدمه من جهد طيب في تحرير الكتاب وإخراجه بهذا الشكل اللائق.

مركز البيدر للدراسات والتخطيط

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

لقد ألفت المشاكل التي تواجه الأمة بظلالها على الجوانب الفكرية، فالمطبات التي تبرز في طريق أمة تدفعها باتجاه فكر جديد أو في الحد الأدنى إلى مراجعة فكرها القديم مراجعة نقدية.

حين بدأ الناس يسمعون بماكنة الحضارة الغربية وآفاق نجاحها مع ما يرونه من حال الأمة الإسلامية وتخلّفها في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، تحرك بعض علمائها لمراجعة فهم الموروث الديني وقراءته بطريقة صحيحة كما يرون، كعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

وقبل نهاية العقد الثالث من القرن العشرين حيث لم يتيسر لدولة من الدول العربية أن تنعم بالاستقلال أسست جماعة الإخوان المسلمين لتدخل الإسلام بقوة أكبر في مضمار المعركة السياسية.

وحين انتهت الحرب العالمية الثانية وظهر المارد السوفيتي الاشتراكي منادياً بصوت وصل صداه إلى كل أطراف الدنيا استجابت له مجموعات نخبوية من دولنا لتبدأ الثورة العربية الاشتراكية حتى إذا ما استقرت على صدور الأمة حكومات دكتاتورية ولم تحقّق للناس ما كانت تتوقّعه منها نشطت حركات الإسلام السياسي معارضة للمؤسّسات السياسية الحاكمة في كل بلدان المنطقة.

ولمّا رأوا الطُرق قد سُدّت أمامهم وأنّ الظلم والإجحاف هو نصيبهم، بدأوا باستعمال العنف كأداة لتحقيق رؤيتهم، وقد بدأوا بمواقف تبرير العنف فيها واضح إلى حدّ كبير عندما واجهوا الجيش الأحمر الذي احتلّ أفغانستان والذي لم يكن يعتقد بالأديان، ومن حقّ الإخوة المسلمين الذين يتعرّضون إلى غزو أن يقف إخوانهم في الدين معهم في حربهم المقدّسة.

وقد شكّلت حرب أفغانستان انعطافة كبيرة في مسير كلّ المسلمين، لأنّه من هناك فتح باب مشروعية القتال، بل القتل الذي لم يُخلَق إلى الآن بعد أن توسّعت موارد استعماله إلى حدّ لم يكن يخطر على بال من فتحوه، فقد توسّعت دائرة المشروعية لتشمل كلّ الغربيين ثم لفِرَق المسلمين الأخرى وعلى رأسهم الشيعة، ثمّ للمخالفين لهم من مذهبهم، ثمّ وصلت الأمور إلى ذروتها في سوريا

والعراق حيث سوَّغ الاختلاف اليسير في المواقف من إخوة الجهاد قتل بعضهم البعض، فداعش الذي وُلِدَ من رحم القاعدة عدا على أصله فحاربها وتقرَّب إلى الله بدماء المنتمين إليها.

في ظلِّ هذا الفشل السياسي الفاضح للأحزاب الإسلاميَّة والنكسات المتوالية في مصر وليبيا والجزائر والسودان، أخيراً وضمن دائرة الدول العربيَّة وأفغانستان وباكستان ومالي وچاد ونيجيريا، بل والنيجر ومفردات الأفعال الإجرامِيَّة التي صدرت من مجموعات تعتبر نفسها جهاديَّة، اندفع بعض شباب الأُمَّة للاهتمام بما يكتبه بعض الحدائِيَّين ويسوقون له من أنَّه نحو تصحيح لمسار فهم الشريعة، إنْ لم يقولوا: إنَّه تحديث لها لمواكبة العصر.

وكان الكثير من كلماتهم مستوردة من كلمات باحثين غربيِّين أو مستشرقين بخصوص الدِّين، كسر الحدائِيُّون العرب جغرافيَّتها وأرادوا تطبيقها على الدِّين الإسلامي.

وعنصر الخطورة في هذه الإشكالات والأفكار حسَّاسِيَّة الطرف الذي تمرُّ به الأُمَّة التي تنزف دماء أبنائها في جرائم قتل باسم الدِّين من مجموعات متعجرفة إلغائيَّة إقصائيَّة لا تعترف لمن يخالفها بحق في الحياة ولو كان من أولياء الله وأنقى الناس وأورعهم، وهذا ما جعل عامَّة الناس والمعتدلين يعيشون حالة إحباط، وفي مثلها يسهل تلقُّفهم للأفكار الدخيلة التي تأتي بعنوان إصلاحٍ أو تصحيحٍ، خصوصاً والأُمَّة غير مسلَّحة بفهم أساسِيَّات الشريعة فضلاً عن تفاصيلها، ومساوئِ حَمَلَة الشريعة تلقى على الشريعة وفهمها عند عامَّة العامَّة، وسوء التطبيق يُحمَل على النظرِيَّة وإنْ لم تكن سبباً فيه.

وقد خضت في كثير من هذه الأفكار والرؤى، ووجدت فيها هنات في الفكرة والمأخذ والطريقة والأداة، فأردت أن أقف عند بعض هذه الهنات لأوضِّح مكامن الخطأ فيها، ولم أتأثَّر بكثرة اصطلاحات ولا تركيبات جميلة للفظ ولا تسويقات منمَّقة للأفكار التي لا يساعد عليها الدليل، وأردت أن أوضِّح ذلك في هذا الكتاب عسى أن ينفع الله به بعض عباده المؤمنين.

وليلتفت القارئ إلى أن البحث لم يعبأ بالنوايا والقصود من هذه الأطروحات، وإمَّا هو بحث في صحَّة هذه الأطروحات، ولو كان صاحبها قد انطلق من القصد القربي، وقد قيل وفق هذه الأطروحات: لم تعد مسألة الدِّين أو الإيمان أو الروحانيَّات تُخيف العلماء المعاصرين أو تجعلهم يشعرون بالنفور منها كلِّما أثَّرت باعتبار أنَّها أشياء رجعيَّة تعود إلى عصور مضت وانقضت... إلى آخر ما ذُكِر.

وقد نصّ القرآن على أنّ مجرد سلامة النية والقصد لا تكفي رصيماً لنجاة نفس الفرد فضلاً عن متابعيه، ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً (١٠٤)﴾ (الكهف: ١٠٣ و ١٠٤)، ﴿وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ (٣٠)﴾ (الأعراف: ٣٠).

كما أنّ البحث لا شأن له في تحقيق استدعاء مثل هذه المقولات كفر قائلها أو استلزامها للكفر، بل الغرض عرض هذه المقولات على ميزان التقييم من حيث السقم والصحة ولوازم القول بها الباطلة، وإمّا عرضنا اللوازم لأنّ بطلانها يستلزم بطلان الملزوم، ولم نشر إلى ما كان من اللوازم صحيحاً، لأنّ صحّة اللازم لا تستدعي صحّة الملزوم، إذ قد يكون اللازم أعمّ فلا ينتفي بانتفاء الملزوم الباطل.

كما أنّنا حين نناقش بعض الأفكار في هذا الكتاب نركّز على نفس الرأي لا على القائل به، فلو قرّض أنّ النسبة للقائل لم تكن صحيحة لم يخل ذلك بالمقصود، فالمحاكمة للقول بما هو، للفكرة بما هي، لا بما هي منسوبة لشخص بخصوصه، وقد كثر الإيراد والإشكال على بعض الأعظم إذ اعتمدوا على ترجمات لأفكار ورؤى بعض علماء الغرب ثمّ تبين عدم صحّة الترجمة أو عدم دقّتها، وهو أمر طبيعي خصوصاً للترجمات التي صدرت في النصف الأوّل من القرن العشرين وما قبله، فبعض المترجمين لم يكن لديهم تلك الجنبّة التخصّصية.

وقد كان غرضي الخوض في كلمات جملة من الكُتّاب العرب ممّن تأثروا بهذه المسالك وتبنّوا هذه الأفكار، فشرعت ببعض كُتب محمّد أركون لكُنّي وجدت أنّ محالّ الخلط والاشتباه وسوء الفهم كثيرة جدّاً، فعدلت نيّتي إلى الاقتصار على مناقشة أفكاره، واكتشفت بعد ذلك أنّ كتاباً واحداً لا يكفي لمناقشة ما يطرحه من آراء، فصببت الاهتمام على بعض كُتبه التي سيلاحظ القارئ أسماءها عند نقل كلماته منها، وقد تركت عدداً ليس بالقليل من المقالات التي جانب الكاتب فيها الموضوعية وأخطأ الواقع، كما تعرّضت وبشكل مختصر لموضوعة الهرمنيوطيقا التي لم أر منه تبنياً صريحاً لها.

وأخيراً نقول: إنَّ المرتكز في الجواب عن الشُّبُهات هو رأي مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).
وقد رتَّبته على أبواب ثلاثة:

تضمَّن الأول منها: أسباب الخطأ عند الحدائثيين والفهم الخاطئ لجملة من المواضيع.
والثاني بحث فيه الشُّبُهات التي أُوردت على الإسلام وفهمه.
والثالث الشُّبُهات التي أُوردت على القرآن الكريم وفهمه.
أسأل الله أن يجعل فيه نفعاً للطالبيين إنَّه نعم المولى ونعم النصير.

الشيخ كاظم القره غولي

الباب الأوّل:

أسباب الخطأ عند الحداثيين
والفهم الخاطئ لجملة من المواضيع



وفيه فصلان:

الفصل الأول: أسباب الخطأ لدى الحدائين.

الفصل الثاني: الفهم الخاطئ في جملة من المواضيع.

الفصل الأوّل:
أسباب الخطأ لدى الحداثيين



- ١ - نظريّة الأفكار.
- ٢ - مغالاة بعض أتباع المدارس الدينيّة.
- ٣ - استعمال الذوق في ترجيح قراءة على أخرى.
- ٤ - عدم توفّر الأدوات التخصّصيّة للبحث عند الباحث:
 - أ - العلم والفكر قد يُعوّض التخلّي عن الشعائر.
 - ب - ارتباط فهم الإسلام بوعي المتلقّي لا بحقيقته.
 - ج - دخالة أسباب النزول تستلزم انتهازيّة الوحي.
 - د - التشكّل التاريخي للغة يُؤثّر على دلالة أسماء الأعلام.
 - هـ - الإسقاطات.
 - و - صياغة القرآن اللّغويّة والبلاغيّة تُلبّي آمال المؤمنين.
 - ز - انحصار طريق معرفة الله بالقرآن.
- ٥ - عدم فهم آليّة التشريع.
- ٦ - دخالة الرؤى والتصورات البشريّة في الدّين.
- ٧ - وجود مشاكل في الموروث وفهمه.

١ - نظريّة الأفكار:

إنَّ جزءاً معتدّاً به من أفكار المنتوّرين - كما يُعبّر البعض - نشأ في أجواء نظريّة منطلقاً من إشكالات سُجّلت على النُّظُم السائدة، أي نشأت في ظرف أزمة، والأفكار في أزمنة الأزمات عرجاء، فالنوع البشري ليس آلة قابلة للبرمجة لتعمل كما يريد المبرمجون، بل لا بدّ أن تعمل مع الرؤية إرادة الفرد، والعناصر التي تُؤثّر على إرادة الفرد متعدّدة، فنزعات الإنسان ليست طيّعة دائماً لرؤية جيّدة وأيديولوجيا منسجمة ومحكمة، وبذلك صار إنساناً لا ملكاً.

وبتعبير آخر: لا يعيش الفرد البشري وفق ما يُفترض وما ينبغي، بل هناك جانب عملي لا بدّ من ملاحظة مؤثّراته وتجنّبها في النفس قبل رسم الطريق الذي يُراد له سلوكه، ومن هنا قبلت الشرائع أن يكون التعامل مع الله تعالى بالمعاوضات، والحال أن الله تعالى مالك للناس بجميع شؤونهم، وقبل القرآن أن يلاحظ هذا التعامل ملاحظة الربح والخسارة والبيع والتجارة، وهناك العديد من الآيات الواردة في ذلك، ومن سلك في رؤاه وتشريعاته سبيلاً نظريّاً صدمه الجانب العملي والتطبيق.

ولذلك ترى أن بعض ما كان محلّ نقد واستهجان في الروى والأفكار الدنيّة لم ينته عند غلبة العقل التنويري - كما يُعبّرون - على الفكر الدّيني. فإشكالهم على تشريع الرقّ الذي ورد في الموروث الشرعي للأديان الثلاثة ضمن دائرة أسباب محدودة وتنظيم دقيق لم يحل هذه المشكلة، بل وسّعها وإن لم يكن بعنوان الرقّ، فبدل استعباد أفراد صاروا يستعبدون شعوباً كاملة، ولا مسوّغ لذلك إلّا توفّر عنصر القوّة عندهم دون المستعمرين، وإذا كانت المؤسّسة السياسيّة في فرنسا تُعبّر رائدة في عالم الحقوق الحديث والديمقراطيّة فقد قتلت أكثر من مليون جزائري لأنهم طالبوا بحريّتهم، وليس ذلك إلّا مثال.

وما تمارسه الولايات المتّحدة الأمريكيّة في العالم اليوم وهي تدّعي أنّها حاملة لواء الحرّيّة في العالم أظنّ بكثير ممّا يفعله غيرها، وليس بعيداً عن أذهاننا ما فعلوه بالشعب الفيتنامي.

والأفكار التي تتولّد في ظلّ هذه المظالم تقع في نفس الأخطاء، بل ربّما أكثر فظاعةً، لقد وُلد الفكر الماركسي في بيئة الظلم للعمّال وأجواء البرجوازيّة، لكنّها كانت أشدّ فتكاً للعمّال وغيرهم من شرائح المجتمعات، وحين بدأت شعوب العالم بالتحرّر من الدول الغربيّة عمدت إلى ترجمة كلّ كُتب العلوم إلى لغتها وألغت الدراسة بلغة المستعمر، لكن سرعان ما انكشف الخطأ الكبير في ذلك

القرار، لأنه ولّد عقبة أمام تواصل علماء هذه الدول وباحثيها مع نتاجات العالم المستعمر المتطوّر، فعددت من جديد لنشر تلك اللغات كالإنكليزيّة والفرنسيّة، لقد انكشف لهم أنّ دراسة مواطن بلغة أخرى لا يخلُّ بوطنيّته ولا التزامه أمام شعبه.

فالثقافة العقلانيّة عادةً ما تصل بعد مدّة إلى الإفلاس الفكري أو العقلي، وهذا هو شأن البشر في رؤاهم لأنّها ناقصة غير قابلة لاستشراق الأبعاد والمديات التي تصل إليها بمسير ناجح في الجانب العملي، وما أكثر جهل الإنسان بنفسه وبنواذعه، بل حتّى الرؤى الدنيّة إذا كانت فيها جانب بشري فإنّه يمكن أن يصطدم بنفس العقبات أو ما يشابهها.

ولذا ترى القراءات المختلفة للدين في مواجهة دائمة مع أزمت ورمًا إحباطات عندما تبرز تُوّشّر على وجود خلل في جوهر تلك القراءات.

فالقراءة التي كان يبني عليها الإخوان المسلمون قد تغيّرت بعض جزئياتها بلا شكّ بعد تولّيهم الحكم في مصر، وإنّ كانت مدّة حكمهم قصيرة جدًّا، وقراءة الشيعة في مفردة الحكم وإدارة الدولة قبل ثورة إيران ليست كما هي الآن بعد مرور أكثر من أربعة عقود، وقبلهم قراءة الكنيسة للدين قبل استلام زمام الحكم في أوروبا ليست كما هي بعد ترسُّخ الحكم لهم فضلًا عن رؤيتهم الآن.

وهامش الخطأ هذا - إن صحّ التعبير - منشؤه الجانب البشري، وهو القراءة للشريعة، والتي لا تعني بالضرورة أنّها مطابقة لواقع ما تريده الشريعة.

فإن قيل: إنّ الرّوى والفكر الدّيني والذي أريد به الأخذ بأيدي الناس إلى مراتب الكمال ويوصلهم إلى المدينة الفاضلة ما أسرع ما تدبر عنه الناس، بل وتحاربه، وكم من الأنبياء تمكّن من بناء دولة ومجتمع لتعلو به كلمة الله وتسود فيه القيم الإلهيّة؟ لم يتحقّق ذلك وفق ما نعلم إلّا في زمن داود وسليمان والنبيّ محمّد ﷺ وبمستوى معيّن في زمن يوسف ﷺ وبعض أنبياء بني إسرائيل، ثمّ يرجع الناس القهقري، فهل يعني ذلك خطأ في التّصوّر الذي تبني عليه الشريعة رؤاها وتشرّع أحكامها؟

قلنا: إنّ الشريعة لم تطرح رؤاها بتصوّر أنّها ستجمع الناس داخل إطارها، فإنّه وفي الوقت الذي دعت الناس للإيمان بالنبيّ ﷺ كانت تُنبّهه إلى المآلات بشكل لا لبس فيه.

يقول تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف: ١٠٣)، ويقول تعالى: ﴿وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الأنعام: ١١٦).

نعم، ستمرُّ مرحلة زمنيّة في آخر الزمان تقبل الناس على الحقِّ، وتنعم بالخيرات، وتخضع لدولة إلهيّة تملأ الأرض بها قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً.

فإن قيل: ألا يضرُّ الفكر والأيدلوجيا علم منشئها بأنها ستبقى في دائرة ضيقة من الأتباع؟

قلنا: إنَّ الفكر الإلهي والديني يُقدِّم صورة واقعيّة وحقيقيّة عن الكون ونظامه وقوانينه الحاكمة والقوى المؤثّرة فيه ومنظومة أحكام تنشأ من مصالح في متعلقاتها تُقدِّم ضمن حياة هي وفق الرؤية الإلهيّة دار امتحان لا تنتهي إلّا بالموت، ليكون الابتلاء طريقاً لتحوُّل الاستعدادات في نفس البشر وأصل خلقته إلى وجودات فعليّة يتمتّع بها الفرد وصفات كمال يرتقي بها إلى مستوى يمكن أن يتجاوز الملائكة كما حصل مع أعظم الأنبياء، وصار ذلك سبباً في اختيار الإنسان خليفة لله في أرضه دون الملائكة، وقد قضت الحكمة أن يكون ذلك الارتقاء من خلال قناة الابتلاء الذي للاختيار الفردي دخالة في تجاوزه، وهنا تكمن العقبة الكبرى.

فالابتلاء والتكليف لم يُؤخَذ في تشريعه ومقدّماته أن يكون كلُّ الناس سريعي الاستجابة له والامتثال، فله مبادئ ليس مقدار الاستجابة منها. هذا مضافاً إلى أنّه يصدر من جهة تملُّك الله المشرّع كلُّ شيء فينا ملكاً حقيقيّاً، بخلاف الفلاسفة والمفكرين حين يطرحون فلسفاتهم، فهم يطرحونها لتكون قاعدة لأحكام يتوقّعون أن تخضع لها عامّة الناس.

٢ - مغالاة بعض أتباع المدارس الدينيّة:

إنَّ للحقيقة حدّها، والموضوعيّة تمنع من تجاوز ذلك الحدِّ كما تمنع من التخلف عنه، وهذا يعني وجود حدّين في إدراك الحقيقة، والمفروض بالباحث أن لا يغفل عن أيٍّ منهما، فقد يقع في الغلوّ إذا تجاوز أحدهما، ويقع في التقصير إذا لم يصل إلى الثاني، لكن قد يبرز ما يجعل الباحث يغفل عن أحد الحدّين، فحينما يرى أتباع عيسى ﷺ أنّه من أعظم أنبياء الله تعالى، وهذا ما يكشف عن رفعة شأنه إلى حدٍّ بعيد، ويسمعون من يفترون عليه بالقول: إنّه ابن غير شرعي، فإنّهم يغفلون عن الحدِّ الآخر فيقعون في الغلوّ الذي أوصلهم إلى القول: إنّه ابن الله - أعادنا الله من ذلك - ومجرّد الغفلة عن هذا الحدِّ ليست سبباً للغلوّ، بل هي عمليّة رفع مانع، فالغفلة لا توجب اعتقاداً خاطئاً

ولا تدعو له، والداعي له شيء آخر، قد يتمثل في محاكاة فكرة قديمة ومعتقد عند أمم سالفة.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾ (التوبة: ٣٠).

والمنطلق رفع مظلومية كما في عيسى عليه السلام، وتصور تحقق المصداق فيمن توفر فيه أمر خارج عن المؤلف، كما في عزير الذي أعاد لهم بعض إرثهم المقدس الذي حواه التابوت عند بني إسرائيل، وكما في عيسى الذي ولد من غير أب وتكلم في المهدي صبياً وأبرأ الأكمه والأبرص، بل وأحيى الموتى. وفي مثل هؤلاء قد تحقق ما لا يمكن تحققه عند بشر وفق نظرهم، فلا بد من نسبة لهم مع إله الكون.

ومثل هذا الأمر قد حصل مع أمير المؤمنين عليه السلام، فنفي كل خصوصياته من قبل أعدائه قد دفع الأتباع إلى السعي لرفع التقصير في اعتقادهم به، فغفلوا عن الحد الثاني وراحوا يتجاوزون الحد حتى إن بعضهم أشرك به وألّاه، فإحساسهم بظلمه أوجب غفلتهم عن الحد الأعلى له فغالوا فيه عليه السلام.

وقد يكون تجاوز الحد مؤثراً في غفلة غير الأتباع عن الحد الأدنى فيقعون في التقصير، وليس ببعيد أن بعض مواقف غير الأتباع بالنسبة لأمير المؤمنين عليه السلام كانت بمثابة ردة فعل على موقف الأتباع رأوا فيه نوع مغالاة وتجاوز للحد، فالتقصير عند طائفة قد يدفع الطائفة الأخرى في مضمار الغلو، والغلو عند طائفة قد يدفع الطائفة الأخرى للتقصير، فتباعدت الروى فيهم عليه السلام إلى المقابلة التامة بين المؤلّين والمكفّرين، ولله في خلقه شؤون.

مثل هذا الأمر قد يكون سبباً أو جزء سبب في هذا التفاوت الكبير في فهم الموروث الشرعي.

٣ - استعمال الذوق في ترجيح قراءة على أخرى:

هناك جملة من الضوابط التي على أساسها يمكن تقييم قراءة أو ترجيح قراءة على أخرى، وليس الذوق الشخصي منها، لكن الكاتب يستعمل الذوق الشخصي في ترجيح قراءة على أخرى، فلنقف على ما قاله في الآية المرتبطة بإرث الكلاله.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٢).

يقول: (إنّ الخلافات المذكورة لدى الطبري (في قراءة الآية) طبقاً لمنهجيته المعروفة في التفسير والمرتكزة على الأخبار المدعومة بالإسناد تخصّ فعلين أساسيين هما: (يُورَثُ) و(يُوصَى)، وهما مقروءان بنحو مبنيٍّ للمجهول أو للمعلوم وفق التفسير المعتمد، إذا ما اعتمدنا القراءة الثانية تصير كلمة (امرأة) مفعولاً به مباشراً تماماً مثل كلمة (كلالة)، لكن بشرط أن نقرأ الفعلين وهما مبنيان للمعلوم لا للمجهول، هذه القراءة معاكسة تماماً لتلك الواردة في القرآن التي هي مبنيّة للمجهول، أي تصير وإن كان رجل يُورث كلالة أو امرأة، وهي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربيّة والذوق السليم والملكة اللغويّة للناطقين بالعربيّة وفق المعنى الأسني الحديث لكلمة الكفاءة اللغويّة، أي استبطان المرء منذ الطفولة لمنطق اللغة التي وُلِدَ فيها، وإذا ما اعتمدناها فلا نعود بحاجة إلى تبرير الوظيفة النحويّة لكلمة كلالة، ولا إلى تبرير الفصل بين كلمتي (رجل) و(امرأة)، ولا إلى تبرير غياب المثني في استخدام كلمة (له) بدلاً من (لهما).

أمّا القراءة الثانية التي فرضها الفقهاء أي بنحو مبنيٍّ للمجهول فهي صعبة جدّاً وملتبوية وعسرة على الذوق العربي السليم، وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والحيل والتخريجات القواعديّة واللغويّة... إلى آخر كلامه^(١).

١ - يتكرّر من هذا الرجل الخطأ المنهجي - كما سيّضح لك جليّاً في مباحث متعدّدة قادمة -، إذ دور العلماء الكشف عن الحكم الشرعي ومعاني الخطاب القرآني، لا التقييم للأحكام، وما ذكره من استحسان لأحد القولين لا يُشكّل مرجحاً فضلاً عن أن يكون معيّناً لأحد القولين أو الأقوال دون الآخر، فمادام كلا القولين ممكناً في نفسه ولا يُعدُّ خطأً فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر، اللهمّ إلّا من حيث معطى النقل.

والسؤال هنا: لو لم يرد نقل للقول الآخر أكنا نقبل بالقول الأوّل وهو المبني للمجهول؟ فإذا أمكن قبوله لولا المعارضة بالنقل الآخر لم يجز رفضه اعتماداً على الآخر الذي يرى الكاتب أنّه مناسب للفطرة العربيّة والذوق السليم.

١. قراءات في القرآن (ص ٢٤٣ و ٢٤٤).

نحن لم نشكل على قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾ (الأعراف: ١٥٥)، بدعوى أن القرآن الكريم لو قال: (واختار موسى من قومه) لكان ذلك أوضح في البيان وأكثر انسيابية، هكذا هو الحال في آية الكلاله.

٢ - أن نصب (امرأة) على المفعولية يجعل ذكرها في الآية بلا فائدة، لأن الآية قد أوضحت حكم الكلاله ثم بينت حصّة المرأة والدّكر في الكلاله، فلم تخصّ المرأة بالذكر بعد الكلاله ما دامت لفظة (الكلاله) تشمل الدّكر والأنثى أعني الرجل والمرأة؟ بينما على قراءة البناء للمجهول في (يُورث) لا يكون ذكر المرأة مستدركاً، بل في ذكرها فائدة، وهي أن المرأة كالرجل في الحكم التالي ذكره، وهو تفصيل إرث الكلاله.

٣ - أنا لا نرى هذا المرجح الذي ذكره، فأبي مخالفة في تركيبة الآية للذوق السليم والفطرة العربيّة والمملكة اللغويّة؟ فالمبني للمجهول أنسب بمعنى الإرث، إذ المورث - بالكسر - ليست الميّت، لأن الله تعالى هو المورث.

قال تعالى: ﴿وَأُورِثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضاً لَمْ تَطَّوُّهَا﴾ (الأحزاب: ٢٧)، وقال تعالى: ﴿وَأُورِثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ (الأعراف: ١٣٧)، وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَأُورِثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: ٥٩)، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أُورِثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (فاطر: ٣٢)، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأُورِثْنَا الْأَرْضَ﴾ (الزمر: ٧٤).

هذا أولاً.

وثانياً: المبني للمجهول يجعل الحكم سارياً لصورتي موت الرجل وموت المرأة، والبناء للمعلوم يجعل الآية مختصة بصورة موت الرجل دون تعرّض لإرث مال المرأة وانتقاله إلى الكلاله، ولا شك في عموميّة الحكم للمرأة والرجل على حدّ سواء.

وأما عدم التثنية في الضمير، فلأنّ الحديث عن حالة الموت إذا حصلت، وليس مناسباً أن يقال: (لهما أخ أو أخت)، لأنّ الأخ أخ للرجل أو أخ للمرأة وكذا الأخت، فتوريث مال الرجل في مسألة غير توريث مال المرأة، والحكم وإن كان واحداً إلا أنّ الموضوع متعدّد ومختلف.

٤ - أن الإبهام في القرآن قد يكون متعمداً، كما في الآيات المتشابهة.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧).

وقد يكون ذلك لتعزير الحاجة إلى الرسول والقيّم على الشريعة، خصوصاً والكتاب قد أحالنا عليه ﷺ، قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: ٢)، وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

وأمرنا بالأخذ بما جاء به، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧).

فلو كانت هذه الآية بصيغتها المشهورة مبهمة المعنى لم يمنع ذلك من الالتزام بها، لأن ذلك لا يتنافى مع كونها جزءاً من القرآن.

ومن موارد رجوعه (أركون) إلى الذوق الشخصي تشخيصه وجود مفردة نقص في الشريعة، قال في جواب سؤال مفاده:

(وماذا عن فنّ العمارة العربيّة؟ ألا تُعوّض عن الإحساس بالنقص الحضاري الذي يسكنك من الداخل، أي النقص الذي اعترى الحضارة العربيّة الإسلاميّة قياساً إلى الحضارة الأوروبيّة.

ج: بالطبع وأشعر بالسعادة القصوى والانبهار الساحر، عندما أזור جامع تلمسان أو جامع القيروان مثلاً، أمّا جامع قرطبة فقد زرتّه لاحقاً، وإذا كان فنّه المعماري قد بدا لي رائعاً إلاّ أنّي ويا للغرابة شعرت بهذا النقص الذي نتحدّث عنه، هناك شيء ما ينقصه، مثلاً في الجامع الموسيقى ممنوعة وعلى عكس الكنيسة لا يمكن أن تعرف فيه موسيقى مضاهية لموسيقى باخ... إلى آخر كلامه^(١٧).

يلوح لك بل يظهر جلياً من كلام الرجل أنّ نظره إلى الشريعة وبحثه فيها ليس نظر وبحث الباحث عن حقيقتها، وإمّا لديه تصوّرات عمّا ينبغي أن تكون عليه الشريعة ومحاولة إسقاط هذه التصوّرات عليها، والذي يعني حكمه بوجود نقص ما عندما تغيب تلك التصوّرات عن واقعها، ومن

٢. التشكيل البشري للإسلام (ص ٢٦).

أمثلة ذلك عدم وجود الموسيقى في المساجد، ويشفع لذلك توفر مثل هذه المفردة في الكنائس عند من هو منبهر بالغرب إلى حد وقوعه في استلاب الهوية.

وإلا فإنَّ كلَّ مكان وما أنشئ له، والمساجد بُنيت للعبادة وإقامة الطقوس الشعائريَّة، وليس ضرورياً للباحث المنصف بالنظر البدوي وجود الموسيقى فيها ليكون فقدانها نقصاً كبقية النواقص، نعم التأثر بالغرب مع وجود ممارسة طقسية في الكنيسة عندهم تتضمن الإتيان بمعزوفات موسيقية دعاه إلى القول بأنَّ عدمها في المساجد بمثابة نقص، والمنتبئات القبليَّة التي يتصوَّر متبئوها مناسبة دخالتها في الشريعة أو في الاختيار الإلهي وأنَّ فقدانها هو نقص موجب للإشكال قديمة قدم البشر والدين.

فمن حين وقوع الاختيار على آدم ﷺ ونوعه للخلافة وقع الملائكة في هذا المحذور وإنَّ كان على مستوى التساؤل.

قال تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (البقرة: ٣٠).

وهذا كان منطق فرعون حيث يرى أنَّ النبيَّ يناسبه إلقاء الأسورة من ذهب عليه أو مجيء الملائكة معه، قال: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ٥٢ فَلَوْ لَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ٥٣﴾ (الزخرف: ٥٢ و ٥٣).

بل اعترض أتباع موسى ﷺ على ملك طلبوا من نبيِّ أن يبعثه لهم بتصوُّر أنه لا بدَّ أن يكون صاحب ثروة.

قال تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ﴾ (البقرة: ٢٤٧).

ولم يسلم النبيُّ الأكرم ﷺ من الاعتراض على أصل اختياره نبياً.

قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ لَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ (الزخرف: ٣١)، بتصوُّر أن النبيَّ لا بدَّ أن يكون ذا مال عظيم.

وما أشبه اليوم بالأمس.

٤ - عدم توفر الأدوات التخصصية للبحث:

إنَّ الباحث بلا أدوات تخصصية كمحارب بلا سلاح يصلو بيد جدًّا، وعدم قبول نتائج بحث الحدائين في المسائل الدينية نشأ من ذلك، فإصابة الحقيقة من قِبَل الباحث ليست بالسهلة في المسائل التخصصية بل هو عزيز إلى حدِّ بعيد، اللهمَّ إلاَّ مع توفر أدوات التخصص ووجود المهارة في استخدامها.

وامتلاك تخصص عالٍ في مضمار علمي غير ديني وإن كان يُوسِّع الذهن ويزيد من قابلية الشخص، لكنَّه لا يُوفِّر لصاحبه القدرة على الخوض في المضامير العلمية الأخرى، ولذلك فإنَّا وإنَّ قدرنا جهود كثير من المستشرقين لكنَّنا لا نقبل استنتاجاتهم في الشأن الديني، فجلُّ مقدماتهم البحثية التي يمكن أن تنتج رؤى صحيحة في المضمار غير الديني تعاني في المجال الديني من عيِّ النتائج وخطأ المعطيات، لأنَّها لا تنسجم أبدًا مع موضوعية البحث في هذا المجال.

ومن جملة تلك المقدمات الإصرار على تاريخية الأحكام والرؤى الشرعية، وهي دعوى لا دليل على صحتها، بل الدليل على بطلانها.

صحيح أنَّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، لكن ذلك لا يجري إلاَّ مع إحراز المثلية، والمثلية المطلوبة لإجراء هذه القاعدة يُراد بها المماثلة في جميع الحثثات والجهات الدخيلة في ذلك الحكم والجهات التي يحتمل أن تكون لها دخالة فيه. وإمَّا اعتبرنا دخالة الجهات محتملة الدخالة - وإن كانت محتملة عدم الدخالة - لأنَّه بدون إحرازها لا يمكن إحراز الحكم، إذ على فرض أنَّها دخيلة في الحكم فإنَّ انتفاءها يستلزم انتفاء الحكم، فمع انتفاءها لا نجزم بثبوت الحكم.

والتاريخية وإنَّ سلَّمتنا دخلتها في أحكام البشر وقوانينهم الوضعية، لكن لا يمكن الالتزام بها في أحكام الشريعة خصوصاً الخاتمة، فالمماثلة المطلوبة لأجل الجزم باتِّحاد الحكم منتفية جزماً، فالصيرورة والتكوُّن للأحكام الوضعية قد تخضع لمؤثَّرات وتجربة سابقين، والتجارب في مضمارها يمكن أن تُنضج الرؤى وتُغيِّر الأحكام، وإمَّا يحتاج إلى التجربة من لا يكون متأكِّدًا من نتائج الفكر النظري، والشارع المقدَّس لا مجال لذلك في أحكامه، لأنَّ له علمًا لا جهل فيه ومعرفة لا تُحجَّب عن شيء، ومن هنا استغنى الباحث في أحكام الشريعة عن ملاحظة الظروف النفسانية والتاريخية التي يمكن بزعمهم أن تكون دخيلة في ممارسة هذا الطقس الشعائري بطريقة لها ربط بما قبل البعثة.

خذ لذلك مثلاً مفردة الحجّ التي يصرُّ بعض الباحثين على ضرورة ملاحظة الحجّ الوثني قبل البعثة لأجل فهمه، وكما يحلو لأركون أن يُسمِّيه (البُعد الأفقي في الحجّ) والبُعد الإلهي (العمودي كما يقول)، فإنَّهم يقولون: إنَّ المسلمين قد طمسوا الظروف النفسانيَّة الاجتماعيَّة والتاريخيَّة التي أتاحت الانتقال من الحجّ الوثني إلى الإسلامي.

إنَّ إهمال تلك الظروف في البحث إمَّا جاء لعدم دخالة لها في بناء تصوُّر عن الحجّ وأفعاله، نعم كانت هناك بعض المفردات كالطواف سبعاً والتي أسَّس لها عبد المطلب جدُّ النبي ﷺ، لكن تشريعها كجزء من مرَّكب الفريضة لم ينشأ من ذلك السبق التاريخي والتقدُّم الزماني، بل من كون الله تعالى قد أسَّسه وبناه وقرَّره وأمضاه.

وليس إهمالنا لتلك الظروف ناشئاً من اعتقادنا أنَّ العصر الجاهلي كان عبارة عن ظلمات لا نور فيها.

فالنبي ﷺ كان يقول: «إمَّا بُعِثَ لِأُمَّمٍ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ»^(٣)، وهذا يعني الاعتقاد بوجود الكثير من مكارم الأخلاق قبل البعثة كما توحى كلمة (أُمَّم).

نعم، قد تنفع ملاحظة الظروف النفسانيَّة والاجتماعيَّة، فيما إذا اعتقدنا أنَّ وصول الحجّ إلى هذه الصورة كان نتيجة عمليَّة تراكمية أوصلها الشارع إلى ذروتها في زمانه، والحال أنَّه عبادة كالصلاة التي لم تصل إلى صورتها التي فرضتها الشريعة بعمليَّة تراكميَّة حيث لم تكن مسبوقه بصورة متداولة عند الناس، وجاء الشارع ليُحسِّن منها ويفرض لها صورة أكمل ممَّا كان معمولاً به عندهم.

صحيح أنَّ بعض مفردات الحجّ تُعوِّم بعض الحوادث التاريخيَّة للاعتبار اعتماداً على الرمزيَّة، لكن صورة التشريع لا بدَّ أن تكون وفق نظر الشريعة، ودواعي التشريع والحكمة فيه أمر راجع إلى المشرِّع لا المشرِّع لهم، فرمي الجمار نوع ممارسة تُذكرك أنَّك في حرب مع الشيطان الذي لم يهادن يوماً بني النوع الإنساني، وقد ظهر لإبراهيم ﷺ في هذه المواطن الثلاثة وهي الجمرات الحاليَّة فلم يعباً به ولم يلتفت إليه، وكأنَّ تشريع الرمي يقول لك: ﴿فَبِهَدَاهُمْ افْتَدَاهُ﴾ (الأنعام: ٩٠).

والسعي أيضاً أراد منه الشارع تكرار فعل هاجر أم إسماعيل ليُعوِّم ذلك الفعل على الحبس داخل ظرفه الزماني، لكن وجه التزامنا به كجزء من هذه العبادة الشاقَّة أنَّ الشارع أرادته ممَّا هكذا.

٣. سنن البيهقي (ج ١٠ / ص ١٩٢).

وكيف كان فإنَّ طريقة الحجِّ القديمة التي كانت سائدة قبل البعثة النبوية لا علاقة لها - بالنسبة لنا - بصورته الحاليّة التي ينحصر منشؤها بالأمر الشرعي، ولذلك لو كان الحجُّ في صورته المشروعة بنحو لا يشترك مع صورته عند العرب في زمن الجاهليّة فإنَّنا لا نأخذ إلا ما دلَّ عليه الدليل الشرعي، من هنا لم نهتمَّ بالمكء والتصديّة التي كانوا يأتونها عند الطواف حيث إنَّهم كانوا يصفقون ويصفرون خلال الطواف.

ومناقشات المستشرقين وإنَّ وصفها الحدائثيون بأنَّها أبستمولوجيّة أي معرفيّة عميقة، لكنَّها لم تقارب في مثل هذا المورد الحقيقة، لأنَّ أدواتهم الفكرية غير فعّالة ولا منتجة هنا.

والحجّم التي تُذكر في كلماتهم والمقاربات التاريخيّة لو كانت موضوعيّة فإنَّها في العبادات لا تُغطّي إلاّ الداعي للتشريع العبادي، ولا يمكن أن تقارب الصورة الفعلية للعمل العبادي والتي لا يُحدِّدها إلاّ البيان الشرعي، ومن هنا اختلفت صور العبادات التي أصلها مشترك بين الأديان، فما من نبيٍّ إلاّ وبعثت بتكليف الصلاة، والشرائع السابقة تضمّنت الصوم.

قال تعالى: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٣).

لكن صور هذه العبادات مختلفة من شريعة إلى أخرى.

والتي كانت مشرّعة في شرائع سابقة كالشريعة الموسويّة، وقد ذكرت الروايات أن ما نزل بقارون من الهلاك وخسف الأرض كان أصل سببه تمنّعه عن دفع الزكاة، حتّى إذا طالبه موسى ﷺ بما فُرض عليه تجرّأ عليه بطريقة فجّة فذاق عذاب الخسف به وبداره.

والذي يريد أن يدرس الحجَّ بملاحظة الظروف التاريخيّة والنفسيّة يريد أن يكتشف الصورة المناسبة للحجِّ في الأزمنة المختلفة، وقد قلنا: إنَّ الصورة لا يمكن أن تُقرأ من خلال هكذا مقدّمات بنحو يتيح الجزم بتفاصيلها.

ونتيجةً لعدم توفّر الأدوات التخصّصيّة عند هؤلاء الباحثين، أو على الأقلّ نتيجةً لعدم استعمال الأدوات شدّت النتائج عندهم إلى حدٍّ بعيد.

إنّ تقييم غير المتخصّص يشبه حكم أصمّ في مسألة جمال صوت أو ضرب في مفردة جمال الصورة، ومن لا يملك الأدوات كيف يُصدر أحكاماً متوقّفة عليها؟

والبحث في الفكر الديني ليس بحثاً في أمور تجريبية ليقال: إنَّ النتيجة هي التي تشفع للباحث وتشهد بنجاعة أطروحته، لأنَّ المراد تلك النتيجة وقد وصل إليها الباحث، فالبحث في الفكر الديني لا يمكن الحكم على صحّة نتائجه، إذ ليس لنا قابليّة الحكم على نتيجته، فينحصر الأمر بسلامة المسلك والمقدمات، وما يُضرب من مثل: إنَّ الشجرة تحاكم عادةً على نوعيّة الثمار التي تُعطيها صحيح في التكوينيّات وما أمكن أن يكون من التجربيّات بحيث تكون الثمرة والنتيجة قابلة لأنَّ يُحكم بحسنها وقبحها، ومن خلال ذلك يُحكم على نفس الشجرة.

هب أنّك وصلت ببحثك المبتكر بزعمك إلى أنّ حقيقة الدين واحدة، وأنَّ ترك الفروع لا يضرُّ، ألنا أن نحكم بحسن هذه النتيجة لنثني على ذلك البحث؟ إنَّ ضوابط وموازن الحكم على البحث في الفكر الديني غير متوفّرة، فلا مجال لإصدار الحكم على النتائج التي ينتهي إليها البحث إلّا من خلال سلامة المقدمات.

فإذا ورد علينا شيء من القناة التي لا تقبل الخطأ واعتقدنا بعصمة الطريق لم يكن لنا إلّا التسليم وإن اشمازّت بعض النفوس وغرقت في الاستغراب.

قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (٦٥) (النساء: ٦٥).

وحسن النوايا قد يُقلّل قبح الفعل لكنّه لا يُغيّر شيئاً من حدود دائرة الحقوق، والمولى له حقٌّ على الناس في امتثال أحكامه.

ونتيجةً لعدم توفّر الأدوات التخصصيّة عند هؤلاء الباحثين، أو على الأقلّ نتيجةً لعدم استعمال الأدوات شدّت النتائج عندهم، ومن تلك النتائج ما قاله المؤلّف: إنَّ العلم والفكر قد يُعوّض عن التخلّي عن الشعائر.

العلم والفكر قد يُعوّض التخلّي عن الشعائر:

من كلام البعض أنّ التمسك بالشعائر تنحصر فائدته بتعويض الخسائر على ساحة الفكر النظري الجادّ، وهذا يعني أنّ التخلّي عن الشعائر يمكن الاستعاضة عنه بواسطة المعرفة الصحيحة للواقع، ففائدة الشعائر أنّها تجعل المؤمن في احتكاك متواصل مع المقدّس.

يقول محمد أركون: (إنَّ البشريَّة القروسطيَّة تسترجع عن طريق الشعائر ما تخسره على مستوى الفكر النظري الفلسفي الجادِّ، ويمكن أن نقول الشيء نفسه عنَّا نحن المعاصرين، نستطيع التوصل إلى المعنى الذي يفلت ممَّا بسبب تخلُّينا عن أداء الشعائر بفضل المعرفة المطابقة والصحيحة للواقع. ومن المعلوم أنَّ الشعائر الدينيَّة كانت تُنظَّم الحياة اليوميَّة للمؤمن وتجعله في حالة احتكاك يومي متواصل مع المقدَّس، إنَّها تتيح له عن طريق الحركات الجسديَّة وكلمات الصلوات والابتهالات تحيين النماذج والمقاصد المعبرَّ عنها إيحائيًا في الأساطير الرموز)^(٤).

والقروسطيَّة مصطلح مأخوذ من مفردة القرون الوسطى حيث كانت تتميز بالتعصُّب لفكرة معيَّنة من قِبَل شخص أو مجموعة دون مناقشة فيها أو الإتيان بأيِّ دليل ينقضها، وكيف كان ففي الكلمة دلالة على الجمود الفكري والتجبرُّ.

ويرد عليه:

أولاً: أنَّ المعرفة لو كانت تُعوِّض عن الشعائر والطقوس الدينيَّة في استدراك ما يفلت من المعاني لانتفت الحاجة إلى الشعائر وأدائها عند الأنبياء والأولياء، مع أنَّهم كانوا أكثر الناس عنايةً بالعبادات، ولا مجال لتوهم أنَّهم فعلوا ذلك ليتأسَّى بهم الناس، لأنَّ عباداتهم كانت بنحو لا تقاس بها عبادة غيرهم، فقد كان النبي ﷺ يقف للصلاة حتَّى تتورَّم قدماه، ليأتيه القرآن فيقول له: خفَّف عن نفسك.

قال تعالى: ﴿طه (١) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (٢)﴾ (طه: ١ و٢).

وهكذا كان أمير المؤمنين عليه السلام يُصَلِّي في كلِّ يوم وليلة ألف ركعة.

وعيسى عليه السلام في أوَّل نطق له ذكر أنَّ الله تعالى أوصاه بالعبادة.

وقال تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (٣١)﴾ (مريم: ٣١).

ثانياً: يبدو أنَّ المتحدث لا يعرف مرادات الشريعة الأساسيَّة، صحيح أنَّ بعض الروايات أشارت إلى أنَّ المعرفة غاية للخليفة لكن هل يُراد بالمعرفة مجرد المعلومة؟

٤. قراءات في القرآن (ص ١٠٠).

لقد كان إبليس عالماً بالله وبوحدانيته، ويعرف أنبياءه، لكن ذلك لم يشفع له حين طرد من الجنة وتوعدّه الله تعالى بالخلود في النار، فالمعرفة المرادة ليست مجرد المعلومة والاطلاع، بل العلم الذي يمكّن لجام النفس الجامحة ويجعلها مُنقّاة له، فالنفس ليست منقّاة للعلم عادةً، هل كانت مشكلة السامري في العلم وهو القائل:

﴿بَصُرْتُ مِمَّا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾ (طه: ٩٦)؟

هل كانت مشكلة اليهود في العلم ليُشبهوا بالحمّار الذي يحمل كُتُباً؟

قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (الجمعة: ٥).

أم هل نفع المستيقنين علمهم حين يقول الله عنهم: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤)؟

وبلعم بن باعورا العالم في بني إسرائيل لم ينتفع بعلمه وقد آتاه الله تعالى آياته.

قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ﴾ (الأعراف: ١٧٥ و ١٧٦).

إنّ العلم المطلوب هو الذي ينعكس على النفس استجابةً وانقياداً ومتابعةً، والعبادات والطقوس الشعائريّة يمكن أن تساهم في اتّصاف النفس بذلك.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥)، وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣).

وتُفَعِّلُ العبادات دور المعلومة للفرد وتحوّلها من معلومة مختزنة في الذاكرة إلى معلومة حاضرة عند النفس إلى معلومة فاعلة جدّاً فيها.

إنّ نقص العمل والتقدير فيه لا يمكن أن يُعوّضه العلم، بل الإتيان بعبادة على غير وجهها لا يكفي حتّى مع العلم.

قال إبليس: يا ربّ، أعفني من السجود لآدم وأنا أعبدك عبادة لم يعبدكها ملك مقرب ولا نبي مرسل، قال الله تبارك وتعالى: «لا حاجة لي إلى عبادتك إنّما أريد أن أعبد من حيث أريد لا من حيث تريد»، فأبى أن يسجد^(٥).

ثمّ لا ينفذ هذا القائل التزامه بعدم واقعيّة هذه القصص والمفردات، لأنّه يبني على الرمزيّة، لأنّ الذي يريده المولى من سوق هذه القصص ولو بنحو الرمزيّة - كما يدعون - أنّ ما ترتّب من أثر على هذه الموارد سيجري عليكم إذا فعلتم مثل ما فعلوا، وهذا يعني أنّ مجرد العلم غير كافٍ في دفع أثر التقصير إذا ما صدر من صاحب العلم الذي هو مجرد اطلاع ولم ينعكس على سلوك النفس.

إذن فمن هذه الناحية لا فرق بين أنّ تكون القصص الواردة في القرآن حقيقية أو جيء بها بنحو من الرمزيّة، بل هي بناء على الرمزيّة أقوى دلالة، لأنّ القصّة بناءً على القول الحقّ بأنّها حقيقية نحتمل أنّ يكون الإتيان بها كحكاية تاريخيّة بخلاف الرمزيّة التي تعني بلا شكّ أنّ الإتيان بها لأجل بيان حكم أو قانون يخصّ الناس في زمان النزول وما بعده.

هذا مضافاً إلى أنّ هذه الشبهة لا تأتي على مبنى الرمزيّة في القصص القرآنيّة فقط، بل حتّى على القول بواقعيّة هذه القصص يمكن بدوّاً تصوّر ورود هذه الشبهة.

ثمّ لا يخفى أنّ كلامنا في الإيراد الثاني إنّما هو في حدود التكليف الإلزاميّة ولا يشمل العبادات المستحبّة وارتكاب المكروهات، فنوم العالم أفضل من عبادة الجاهل، وإفطار العالم أفضل من صيام الجاهل، وقد دلّت على ذلك روايات. لكن ذلك لا يعني أبداً أنّ العلم ينفي الحاجة للعبادة المستحبّة ويحوّض عنها، ولذا كان النبي ﷺ مكثراً من النوافل.

ارتباط فهم الإسلام بوعي المتلقّي لا بحقيقته:

ومن تلك النتائج تصوّر ارتباط فهم الإسلام بوعي المتلقّي وليس بحقيقة الإسلام.

(هذه الكلمات التي علمها الله والتي تُشكّل اللغة وسيطاً لا بدّ منه بين العالم وبين الوعي البشري ليست إلّا علامات على الشيء لا الشيء نفسه، أقصد أنّ الكلمات لا تحيل بالضرورة إلى الشيء، إنّما تدلّ غالباً على الصورة التي يتلقّاها الوعي عن الشيء)^(٦).

٥. تفسير القمّي (ج ١ / ص ٤٢).

٦. قراءات في القرآن (ص ٤٦٣).

تُشكّل الكلمات صورة سمعيّة للمفهوم أو الصورة الذهنيّة التي أراد المتكلّم إيصالها إلى المتلقّي، وبقدر حسن ملاءمتها لتلك الصورة الذهنيّة تكون حاكية عنها، فهي تحيلنا على نفس الشيء، والمتكلّم يريد ذلك لا شيئاً آخر، وقد لا تكون الصورة الذهنيّة للشيء عند المتكلّم - والتي هي حاكية عنه - مطابقة له.

وحينئذٍ تكون الكلمات حاكية عن الصورة التي تلقّاها الوعي كما يقول الكاتب لا عن نفس الشيء.

ووعي الأشياء قد لا يكون دقيقاً ومطابقاً لها، لكنّهما أنّ المتحدث في الموروث الشرعي هو الله الذي لا يشدّ عن علمه شيء فإنّ وعي الأشياء لا يخطئ واقعها ولا يحيد عنه مقدار أملة، والكلمات التي يصوغها تكون حاكية عن الأشياء التي يريد إيصالها لنا، لأنّها وإن كانت حاكية عن الوعي إلّا أنّ مطابقة الوعي للأشياء واستيعابه لها يستدعي أن يكون الكلام حاكياً عن نفس الأشياء. ومثل هذا الكلام يجري في النبي ﷺ، فوعيه لا يخطئ الأشياء التي يريد التحدّث بها، فكلامه بالضرورة يحيل إلى الشيء الذي يريد أن يتحدّث عنه.

لكن كلام الكاتب يجري في غير المعصوم أو المعصوم في مجال لا عصمة له فيه كعالم يتحدّث عن مفردة فهمها من الشريعة في فقه أو تفسير أو مفردة عقديّة أو أخلاقيّة، فكونه عالماً لا يمنع من خطأ تصوّر بناه أو فكرة اعتقد صوابيّتها، وهنا يكون كلامه حاكياً عن الصورة التي وعها وقد لا تكون مطابقة للواقع.

وفهم المتلقّي أيضاً مرتبط بوعيه، وليس بالضرورة أن يكون ما فهمه مطابقاً لما أراده المتكلّم.

وكيف كان، فاعتقادنا يمنع قبول مقالته هذه في ما ورد عن الله وعن المعصوم ﷺ نبياً كان أو إماماً.

دخالة أسباب النزول تستلزم انتهازيّة الوحي:

ومن تلك النتائج تصوّر لزوم انتهازيّة الوحي من دخالة أسباب النزول.

يقول أركون: (إنّ الآيات لا تتلقّى معناها من أسباب النزول كما يتوهّمون، ولكن يمكن

لأسباب النزول هذه أن تُقدّم إلى المؤرّخ والمفكّر الحديث معلومات عن حالة الثقافة والمجتمع في الجزيرة العربيّة في بداية القرن السابع الميلادي، لماذا نقول ذلك؟ لأنّ ربط الآية بسبب نزولها يعني التصديق على الفكرة الوضعيّة التي تقول: إنّ الوحي انتهازي، وإنّ النبيّ يستغيث بالله كلّما وقع في مأزق لكي يُخرجه منه عن طريق آية معيّنة).

ويردّه:

١ - أن أسباب النزول لها علاقة بالمعنى الذي جاءت الآية لتُفهّمناه، ولذا يمكن أن نستعين بسبب النزول لفهم معنى الآية، نعم لا يتحدّد معنى الآية بهذا السبب، فالقدر المتيقّن من المعنى ما ينطبق على المورد في سبب النزول، ولكن قد يكون لفظها مطلقاً فنستفيد من الإطلاق عموميّة الحكم للمورد ولغيره، وهذا يعني أنّ المدار على لفظ الآية والذي يُقدّمه سبب النزول نوع مساعدة للتقرّب من المعنى.

٢ - أنّ ربط الآية بسبب نزولها لا يستلزم ما قاله الكاتب كمبرّر لعدم الربط من التصديق على الفكرة الوضعيّة المبنية على انتهازيّة الوحي، بل حين نزل القرآن قضت الحكمة أن ينزل نجومًا لحكمة أنّ التواصل مع السماء خلال مدّة (٢٣) سنة وهي مدّة الرسالة أدعى لتثبيت قلوب المؤمنين، بل ودعم النبيّ ﷺ في مقابل الظروف القاهرة التي واجهها.

قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (١٠٦)﴾ (الإسراء: ١٠٦)، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا (٣٢)﴾ (الفرقان: ٣٢).

وما الملازمة بين ربط معنى الآية بسبب نزولها وانتهازيّة الوحي؟ فالقرآن كان مكتملاً في نفسه، وإعلانه للناس لم يكن دفعة واحدة، ولدينا من الروايات ما يدلّ عليه.

بل لدينا آيات تشير إلى أنّ النبيّ ﷺ كان يعلم به لكن إعلانه لم يكن بيده، بل لا بدّ من مجيء الوحي بالأمر به، كقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨)﴾ (القيامة: ١٦ - ١٨)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (طه: ١١٤).

وأَسباب النزول مناسبات تعرض في زمن النبوة قد يتحير الناس في حكمها، فيأتي البيان القرآني لإبراز رأي الشارع المقدس فيها وفي أمثالها، وصدور القرآن من الله المشرع الخالق الذي لا تخفى عليه خافية يجعله في البيان والإظهار للناس في وقت يعلم المولى بأنه سيأتي مثل سبب النزول هذا.

والحكمة في ذلك أن رأي الشارع سيكون معززاً في مرحلة الفهم والبقاء من خلال التوافق الزمني مع ما يُسمى سبب النزول، وبالذقة: إنَّ سبب النزول ليس سبباً له، بل السبب سابق عليه، والمناسب أن نُعبّر عنه كما فعل البعض: شأن النزول، لأنَّه سبب لتحديد وقت الإعلان والإظهار لما سبق أن نزل على قلب النبي ﷺ وأمر أن لا يُظهره.

إنَّ السعي لفهم عمليّة التقنين الإلهي بطريقة مشابهة لتشريع المشرع الوضعي جعل البعض يتصور أن ربط الآية بسبب نزولها نوع انتهازيّة - أعادنا الله من هذا القول -.

٣ - ما المحذور في التزامنا أن النبي ﷺ يستغيث بالله تعالى كلّما وقع في مأزق لكي يُخرجه

منه؟

فالشريعة شريعة الله، والنبي مبشّر ونذير ليس إلّا، ونبوته لم تُخرجه عن الحاجة إلى الله تعالى في كلّ شؤونه، وأعظم تجسيد للعبودية في الخلق تتحقّق عند الأنبياء عليهم السلام، والنبي عبد لله قبل أن يكون رسولاً، وقد ضاق صدر النبي ﷺ حين آذاه اليهود في مسألة القبلة، ويؤرّخ القرآن لذلك بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (البقرة: ١٤٤)، ويقول تعالى في مورد آخر: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرَكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ (٩٧) ﴿(الحجر: ٩٧)﴾.

التشكّل التاريخي للغة يُؤثّر على دلالة أسماء الأعلام:

إنّ كلمة (الله) تُمثّل اسم عَلم للذات المقدّسة، كان ذلك في الجاهليّة وفي عصر صدر الرسالة وما بعده إلى زماننا الحاضر، وأسماء الأعلام لا علاقة لها بالتشكّل التاريخي ولا بالتطوّر التاريخي للغة.

وسيبقى كذلك ما دامت هذه المفردة تُستعمل في التعبير، وإدراكنا لصفاته تعالى لا علاقة له بهذه التسمية، فإدراك وجود صفة ما لم نكن ندرُكها قبل ذلك لا يعني التغيّر في معنى الموصوف، وبنائنا على انتفاء صفة كالأبوة لا يُغيّر كذلك في معاني أسماء الأعلام التي توضع مرّة واحدة.

والتحدلق بخلاف ذلك لا يُظهر إلا جهلاً من صاحبه.

يقول محمّد أركون: (ينبغي أن نعلم أن ما ندعوه (الله) هو دائماً عبارة عن تركيب لغوي معيّن في خطاب ما وداخل إطار ثقافة ولغة بشرية بصفتهما وعاء للذاكرة الجماعية... ينبغي العلم بأن مفهوم الله يتشكّل ويتبلور تدريجياً)^(٧).

نعم، هناك أصل لهذه الكلمة في اللغة وهو الإله التي تعني المألوه أي المعبود، لكن ذلك لوحظ عند وضع كلمة الله للمفهوم المعبر عن الوجود المقدّس للذات الواجبة، وحين وُضعت الكلمة كاسم علم لم تتأثر بتطور فهمنا لهذه الذات، ولذا لم يختلف في صحّة هذه التسمية من قال بأن صفاته عين ذاته وهم العديّة ومن قال: إنّها غير ذاته وهم الأشاعرة، كما لم يختلف المشركون الذي كانوا يعبدون الأصنام والتي وفق معتقدهم أنّها تُقرّبهم إلى الله زلفى، وبين من قال: إنّها لا دخالة لها في ذلك، فالله هو الله عند المشركين وعند المسلمين الأشاعرة وعند العديّة، ولم يخل في صدق التسمية إيمان الظلم بحقّه واستحالتها، فأية علاقة للتشكّل التاريخي بأسماء الأعلام؟

عندما تشكّلت بغداد كانت مدينة صغيرة سُميت بهذا الاسم، ثمّ توسّعت واختلقت أدوارها، فمن عاصمة صغيرة إلى مدينة كبيرة وليست بعاصمة إلى مركز ولاية إلى عاصمة هائلة الحجم، لم يضرّ كل ذلك في صدق تسميتها، هذا هو شأن أسماء الأعلام. زيد الصغير حين يُؤكّد لا يتغيّر اسمه حين يبدأ بالمشي، فالركض فالذهاب إلى المدرسة فالتخرّج فالتدرّج الوظيفي فالارتقاء المعرفي فالشيخوخة حتّى الموت.

ومن هنا يتبيّن لنا أنّه لا مشكلة حين يقول المسلم والمسيحي واليهودي: إنّنا نعبد الربّ نفسه مع اختلاف صورته تعالى عند هذه الطوائف.

ولذا يأمر القرآن نبينا الكريم بدعوة أهل الكتاب للانطلاق من هذه المفردة.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٦٤).

وكيف كان فالتطور اللغوي لا علاقة له بهذه المفردة، وإدراكنا لصفات الله تعالى واختلاف

٧. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٦٣).

تصوّراتنا عنه لم تأت من تطوّر لغوي وحركة في مفردات اللغة واستعمالاتها، والبحث اللغوي لا ربط له بالمفهوم في أسماء الأعلام بالمرّة، بل البحث الاستدلالي بعيداً عن دلالة مفردة (الله) هو الذي يمكن أن يوقفنا على صفاته تبارك وتعالى ونوع وجوده المتعالي على الزمان والمكان، فيدخل هنا البحث الفلسفي العقلي والبحث اللفظي في دلالات الموروث الشرعي على تلك الصفات، ولو كان على شكل منبهات للعقل لا أدوات ووسائل إدراك، فوحدانيته تعالى لا تثبت بدلالة قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وإمّا بما نبّهت له هذه الآية التي أشارت إلى أن وجود إلهين في عرض واحد يعني إمكان الاختلاف بينهما، والاختلاف يُؤدّي إلى فساد العالم المألوه، فتنبّه العقول إلى لازم الثنوية المنتفي وجداناً، وبانتفاء اللازم ينتفي الملزوم.

ومنها الإسقاطات:

ففي الوقت الذي ينتقد فيه الكاتب الإسقاطات العقائدية بزعمه على الآيات الشريفة، فإنّه يمارس هذه الإسقاطات بلا وجه معتمد.

ففي القصة الثانية التي تعرّضت لها سورة الكهف والتي تخصّ صاحب الجنتين يقول: (لأنّ هذه القصة تحيلنا إلى أسطورة گلگامش الشهيرة، ولكن البطل هنا يتخذ اسم موسى، لقد ضاع المفسّرون عندما قرأوا السورة لأنّهم لم يجدوا فيها شخصية موسى التاريخية المعهودة لديهم، لم يدركوا أنّ موسى يندمج داخل (القصة - الإطار) أي داخل إطار قصة رمزية عامّة تتحدّث عن گلگامش في الماضي السحيق وعن النبيّ محمّد في الحقيقة فيما يخصّ الحاضر وليس عن موسى).

إلى أن يقول: (وعلى مدار زمن طويل راح المفسّرون يتيهون في شتى أنواع الظنون والتفاسير ويروون ما هبّ ودبّ من الحكايات والروايات دون أن يتوصّلوا إلى نتيجة، لماذا؟ لأنّهم ما كانوا يمتلكون الأدوات المنهجية والتحليلية والمصطلحيّة لإضاءة هذا المقطع من سورة الكهف)^(٨).

من أين له أن القصة توحى أو تحيل إلى أسطورة گلگامش الشهيرة؟ أليس هذا إسقاطاً لقصة أو أسطورة قرأها في كُتب التاريخ ولوى عنق الآية وتمحّل بها ليربطها بهذه الأسطورة؟ أليس هذا إسقاطاً بلا وجه وجيه؟

ثمّ ما علاقة ذلك بموسى ﷺ ليُدعى أنّ اسم البطل هنا يتخذ اسم موسى؟

٨. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٧٢ و ١٧٣).

ومن أين له الجزم بأن هذه القصة ليست حقيقية وأنها قصة رمزيّة؟ وظاهر الآية أنّها تحكي واقعة تاريخيّة جرت فيها سنة من سنن التاريخ، فتعرض لها القرآن لتحذيرنا من مآلات سيئة لسلك سيئ واعتقاد خاطئ كان أساسه الركون إلى الدنيا والاطمئنان إليها.

قال تعالى: ﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (٣٥) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾ (الكهف: ٣٥ و٣٦).

ويقع مرّة أخرى في الإسقاط عندما يتعرّض لقصة ذي القرنين ويُسقط عليه شخصية ذكرها التاريخ وهي شخصية الإسكندر المقدوني، ولا إشارة في الكتاب إلى الإسكندر، هذا مضافاً إلى أنّ الإسكندر كما يقول التاريخ ملك الدنيا لكثته حطّم حضارات وأمم ليستحوذ على مقدّراتها ويسوس أهلها، وذو القرنين رجل عادل لا يناسبه أفعال صدرت من الإسكندر.

وله أن يحتجّ بأنّ بعض المفسّرين قالوا: إنّ الإسكندر، لكثته طالما أشكل عليهم أنّ مثل ذلك تحميل على القرآن وتفسير بلا دليل، كما أنّ ما توفّره المعطيات التاريخية التي توفّرت عن الإسكندر لا يشير إلى بعض ما ذكرته الآيات الشريفة - على قلته - عن سيرة ذي القرنين، فلا كلام عن السدّ الذي يمنع يأجوج ومأجوج، ولا عن معاقبة الظالمين في الغرب، ولا عن وعد إلهي لزمان دك السدّ، هذه ثلاث مفردات وردت في صفحة قرآنيّة وثلاثة أسطر تحدّث فيها القرآن عن ذي القرنين ولم يُحدّثنا التاريخ أنّها حصلت للإسكندر، فكيف أسقط الإسكندر على هذه الشخصية القرآنيّة؟

صياغة القرآن اللغويّة والبلاغيّة تلبّي آمال المؤمنين:

إنّ فقدان الأدوات التخصصيّة جعل هذا الرجل يخلط بين اللفظ والمعنى، انظر إلى هذا المقطع من كلامه:

(إنّ كلّ مؤمن مسلم بعد الرسول سوف يستملك مضامين وآفاق الأمل التي فتحها له هذه الآية، قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبة: ١٢٩)، هنا تكمن ميزة وفراة القراءة الإيمانيّة الوجوديّة للقرآن، نقصد بالوجوديّة هنا أنّها تحرك الوجود النفسي للبشر وتصوغ عقليّتهم على مدار التاريخ، بمعنى أنّ مؤمن القرن العاشر ومؤمن القرن العشرين يستبطنون معنى هذه الآية بالطريقة نفسها، ويستمدون منها الأمل والقوّة والعون عندما تحلّ أيّ ضائقة بأيّ مسلم، يكفي أنّ يتذكّرها مع آيات أخرى لكي تقوى

معنوياته ويطمئن قلبه، الحقُّ أنَّ الصياغة اللُّغويَّة البلاغيَّة للقرآن تُلبِّي بالضبط آمال المؤمنين من أجل بعث الرجاء إلى ما لا نهاية في حالات الهلع والمحن واضطراب حبل الأمن أو انعدامه، كما تبتُّ الأمل بنحو يتعدَّر تجاوزه أمام الموت المحتَّم^(٩).

لقد فاتته أنَّ ما يُلبِّي آمال المؤمنين في القرآن ليس الصياغة اللُّغويَّة البلاغيَّة، بل المضمون والمعنى والحقيقة التي حكاها القرآن، فإنَّ قاعدة من يتوكَّل على الله فهو حسبه من القواعد التي تحكم هذا الكون سواء تحدَّثت بها الآية أم لم تتعرَّض لها.

وما ذكره من أنَّ الآية ونظائرها تُحرِّك الوجود النفسي للبشر وتصوغ عقليَّتهم لشاهد على خلاف ما يبني عليه من تاريخيَّة كلِّ الخطابات القرآنيَّة.

نعم، لا ننفي أنَّ للصياغة البلاغيَّة دورها في تهيئة النفس لقبول المضامين القرآنيَّة وشهادتها على أنَّ هذا ليس كلاماً لبشر كما حصل مع الوليد بن المغيرة والملحد الأربعة الذين أرادوا أن يُبطلوا القرآن فسحروهم بيانه، لكن نفس الصياغة لا تمدُّ بالأمل والقوَّة والعون.

دعوى انحصار طريق معرفة الله بالقرآن:

من عجيب موارد سوء الفهم عند هذا الرجل دعواه أنَّ الله تعالى لا يُعرَف إلا من خلال القرآن وفق ما نسبه للمسلمين، قال:

(يقول الأب المبجل إيف كونغار: "إنَّ كلام الله هو في الواقع يسوع المسيح ولا يوجد شيء آخر، وهذا يعني أننا لا يمكن أن نتوصَّل إلى الله ونعرفه إلا في المسيح ومن خلال المسيح"، ينبغي العلم بأنَّ جميع المسلمين يوافقون تماماً على هذه الشهادة الإيمانيَّة بشرط واحد، إحلال القرآن محلَّ المسيح، هكذا نلاحظ أنَّ البشر انغلقوا على أنفسهم طوال قرون وقرون داخل يقينيَّات ذاتيَّة ينبغي للوعي المعاصر أخيراً إمَّا أن يتجاوزها ويمكنه ذلك، وإمَّا أن يعيد بلورتها بمنهجيَّة نقديَّة مقارنة^(١٠)).

ويرد عليه:

أولاً: متى قال المسلمون بعدم وجود شيء من كلام الله تعالى إلا كتابه؟ إذن فأين يضعون

٩. قراءات في القرآن (ص ٥٥٤).

١٠. قراءات في القرآن (ص ٨٥).

الأحاديث القدسيّة التي توقّرت بكثرة في الموروث الدّيني؟

ثانياً: أين قلنا: إنّ طريق الوصول إلى الله تعالى ومعرفته منحصر بالقرآن ولا يكون إلّا من خلاله؟ إنّ ذلك لم يرد حتّى في القرآن، بل القرآن صرّح أنّ الطريق يتمثّل بشيء آخر.

قال تعالى: ﴿سَرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فُصِّلَتْ: ٥٣).

فالمعرفة قد تكون آفاقية وقد تكون أنفسيّة.

ثالثاً: يعتقد المسلمون ببعثة عشرات الآلاف من الأنبياء قبل النبي ﷺ، وكلُّ هؤلاء لم يكن معهم قرآن، فهل يمكن أن ننسب إلى المسلمين القول بأنّه لا وصول إلى الله تعالى إلّا من خلال القرآن؟ وهل نقول بأنّ كلّ الأمم السابقة لم تعرف الله؟ بل لازم دعوى المدّعي أنّ الأنبياء السابقين لم يصلوا إلى الله تعالى إذ لم يكن معهم قرآن.

لقد أمر القرآن النبيّ الأكرم ﷺ بالاعتداء بهدى النبيّين السابقين.

قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (٨٣) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كَلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٤) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِيلَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ (٨٥) وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكَلَّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (٨٦) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٨٧) ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٨٨) أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ (٨٩) أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَيَهْدَاهُمْ أَفْتَدَهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (٩٠) ﴿ (الأنعام: ٨٣ - ٩٠).

أيؤمر النبيّ ﷺ بالاعتداء بهداهم وهم لم يعرفوا الله؟ هل يقول المسلمون بذلك؟ وقد نقلنا الآيات بطولها لأنّها عدّدت أسماء كثيرة ثمّ لم تكتفِ حتّى ذكرت آباءهم وذريّاتهم وإخوانهم.

رابعاً: أنّ ظاهر كلامه أنّ ما ذكّر من توقّف معرفة الله على القرآن إمّا هو للقرآن كلّهُ وليس لبعضه، ونحن نعلم أنّ القرآن لم ينزل دفعة واحدة.

قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (١٠٦) (الإسراء):
 وقال تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (طه: ١١٤).

وهذه الآية من القرآن، فهو لم ينزل دفعة واحدة، فضلاً عن المعطى التاريخي القطعي، فهل يقول مسلم: إنَّ المسلمين الأوائل الذي دخلوا الإسلام ولم يكن القرآن مكتملاً لم يكن لهم طريق لمعرفة الله تعالى؟

خامساً: أنَّ المتبَّع يعرف أنَّ معرفة وجود الذات المقدَّسة وصفاتها لا تستند إلى القرآن وإلَّا لزم الدور، إذ كيف احتجَّ بالقرآن إن لم يكن من الله أو إن لم يثبت أنه من الله، فإثبات الله تعالى ومعرفته إن انحصر طريقها بالقرآن فقد لزم الدور، وأمَّا ما ورد من كلام في الدلالة على وجود الله تعالى وبعض المطالب الاعتقاديَّة الأساسيَّة فهو لا يعدو كونه نوع منبه إلى دليل غير قرآني.

وكيف كان فقد ثبت عندنا وجود الله تعالى وعرفنا به في رتبة سابقة وثبت لنا أنه قد بعث نبياً بكلمات منه فقبلنا القرآن.

نعم، توفَّر القرآن على شواهد ودلالات على أنه ليس من كلام البشر، لكن ذلك غير كافٍ في إثبات وجود الله تعالى ووحْدانيَّته وصفاته، بل غاية ما يُثبته أنه ليس كلام النبي ﷺ أو أنه فوق كلام البشر، لكن ذلك لا يُثبت أنَّ قائله هو الواجب تعالى. والاعتقادات حتَّى الوثنيَّة تعتقد بأنَّ أربابها فوق البشر، فبوذا فوق البشر، وأهرمين فوق البشر، ويزدان فوق البشر، وفق معتقد أتباعها وأيزوس و... كلُّها باعتقاد عابديها فوق البشر. ووجود أنواع من الإعجاز في الكتاب الكريم غير كافٍ إلَّا في إثبات أنَّ منزله ليس بشراً، بل فوق البشر، لكن ذلك كلفه غير كافٍ في إثبات أنه من الله تعالى وبالملازمة أنَّ الله موجود، إلَّا بضميمة الأدلَّة الأخرى الدالَّة على وجوده ووحْدته وصفاته ﷻ، فكيف يقال: إنَّ معرفة الله والوصول إليه غير ممكن إلَّا من خلال القرآن؟

ولقائل أن يقول: إنَّ عامَّة المسلمين لا يعملون وفق هذه الآلية في التفكير والاستنتاج، بل يولدون في بيئة مسلمة تُقدِّس القرآن فيُقدِّسونه ويرون فيه طريقاً منحصراً فيه الوصول إلى الله تعالى ومعرفته.

قلنا:

أولاً: من قال: إنَّ عامَّة المسلمين يرون طريق معرفة الله منحصراً بالقرآن الكريم؟

وثانياً: لو سلّمنا أنّ ما ذُكِرَ طريقة عند عامة الناس على اختلاف مذاهبهم ومعتقداتهم، فمتى كانت الموضوعيّة في التفكير حاكمة على الناس؟ وقد حدّثنا القرآن في مضمار الاعتقاد عن أنّ أحد مبرراته عند الناس اتّباع الآباء.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

وهناك آيات أخرى.

وعامة الملحدّين كذلك، لكن الكلام في خصوص الباحثين في الفكر الدّيني والعلماء في الشريعة، إذ وفق دعوى المدّعي أنّ العلماء انكفؤوا على القرآن وادعوا أنّه لا سبيل للوصول إلى الله ومعرفته إلّا من خلال القرآن.

عدم فهم آليّة التشريع:

إنّ من مناشئ الخطأ في تصوّرات عن الدّين وأحكامه ورؤاه، عدم فهم الآليّة التي جرى عليها الشارع المقدّس في تشريع الأحكام.

آليّة التشريع:

إنّ عمليّة التشريع لحكم كأيّ من قبل الله تعالى هي عمليّة واحدة تخضع لضابطة موافقة الحكمة الداعية للتشريع، إذ المشهور أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد التي في متعلّقاتها، والمشرّع ينظر لتلك المصالح في كلّ أفراد متعلّق الحكم، والحاصل النهائي لذلك يكون مناطاً لإصدار التشريع، وهذا يعني إمكان أنّ يكون الحكم على خلاف المصلحة في حالة خاصّة أو زمان خاصّ، والتشريع فعله تعالى بنحو مستقلّ، دورنا بالنسبة له منحصر بامتثاله وموافقته عملاً.

وهذا يعني أنّنا قد نرى في حكم من الأحكام الشرعيّة مخالفة للحكمة، أو أنّ في امتثاله وموافقته مفسدة في ظرف خاصّ أو في مفردة خاصّة، دون أنّ يعني ذلك إشكالاً في عمليّة التشريع أو عمومها.

خذ مثلاً لذلك مسألة الاسترقاق التي كانت جزءاً من الممارسة الحياتيّة اليوميّة للأمم في أيّام التشريع وقبله وبعده وخلال مدّة طويلة من الزمن، وعمليّة الإنتاج كانت مرتبطة بها تمام الارتباط،

فالعبيد أدوات العمل وأدوات التطور والاستزادة في تلك الفترات، ولم يكن الوقوف في وجهها واستئصالها شيئاً خالياً من المفسدة، ولذلك اقتصر دور الشاع على تضييق دائرة الأسباب وتشذيب لحقوق المالكين وفتح نوافذ عديدة للتحرير من نير العبودية وإقرار بعض الحقوق للعبيد، فإذا تغير الزمان ولم يعد الذوق العام يستسيخ العبودية إلى حد صار إقرار العبودية كتشريع في زماننا موجباً للتنفر والابتعاد عن الشريعة والدين، فإن ذلك لا يعني انتفاء الحكم من الشريعة، ما لم يصير الأمر إلى انطباق عنوان ثانوي رافع للحكم الأولي بالاسترقاق، أو يدلُّ دليل على أنَّ حكم الاسترقاق لا عموم له بحسب عمود الزمان.

وهذا يعني أنَّ إدراك عدم مناسبة حكم لزمان ما أو لأمة ما لا يعني انتفاء ذلك الحكم في ذلك الزمان، فقد كان صدور التشريع من الله تعالى مطلقاً لكل الأمم وعلى مر العصور.

ومثال آخر على ذلك وقوف الشارع المقدس في وجه الربا حتى هدد المرابي بحرب من الله ورسوله ووعد بالخلود في النار.

قال تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٥).

لكن قد يقال: إنَّ عجلة التقدُّم في زماننا متوقفة على عملية الإقراض للمصارف والاقتراض منها، وكلُّ ذلك بنفع ربوي، وبدون هذه العملية لم تكن الدول لتخطو هذه الخطوات الكبرى في مضمار التقدُّم والازدهار، وربما وصل البعض إلى مستوى الجزم بأنَّه لا يمكن وبأي شكل أن تحصل أيُّ مفردة للتطور بدون هذه العملية الربوية، وإذا كان الأمر كذلك لا وجه - بحسب نظر القائل - لتحريم الربا بهذا النحو المغلظ.

إنَّ ما دُكر لو سلّم من جهة المصلحة الكبرى في هذه العملية وانتفاء المفسدة لا يمنع من عموم حكم الربا في كل الأزمنة، فهو حرام على كل حال وفي أي مكان وفي أي زمان، اللهمَّ إلا إذا انطبق عنوان ثانوي يرفع حكم الحرمة الأولي وفق القواعد المحررة في مباحث الفقه والأصول، وإذا انطبق عنوان ثانوي ارتفع الحكم الأولي للمورد في صدور دائرة انطباق العنوان الثانوي، فلا يرتفع الحكم الأولي مطلقاً، وبمجرد انتفاء العنوان الثانوي عن المورد يرجع الحكم الأولي، لأنَّ رفعه لم يكن بإلغاء له من منظومة الأحكام بل هو نوع إبطال فعلية في ظرف انطباق العنوان الثانوي.

إنَّ عدم فهم آلية عملية التشريع هو الذي أوجب مثل هذا الإشكال، ونحن لا نرى آية

مشكلة في تشريع صدر من الله تعالى ولو كان على خلاف المصالح والمفاسد، فإذا أحرزنا التشريع وجبت علينا موافقته دون اشتراط موافقته للمصلحة، ولذا نقبل بالأوامر الامتحانية أو التي لا تكون مصلحتها في متعلّقها.

ومثل ذلك يجري في التشريعات الوضعيّة بما فيها القوانين الجزائيّة الوضعيّة، إذ تقتصر مهمّة الجهة التنفيذيّة أو القضاء بإفاد القانون المشرّع ولو لم يكن وفق مصالح التشريع الوضعي وضوابطه، ولذلك قد يرى المنفّذ للحكم أو القاضي أنّ في إصدار الحكم القضائي أو إنفاذ الحكم وإجراء القانون نوعاً من المظلوميّة ومع ذلك يرى نفسه ملزماً بإصداره.

والجهة المقنّنة تعلم أنّ في بعض التطبيقات للقانون نوع إجحاف، لكنّها مع ذلك تُصدّره وتشرّعه ولا ترى في تشريعه مخالفة للحكمة بحكم غلبة التطبيقات الصحيحة التي تحفظ للمواطن حقّه وللدولة هيبتها، ونحن أيضاً لا نرى في ذلك الحكم ميلاً عن جادّة الاستقامة في التشريع.

فلماذا نقبل ذلك من المشرّع الوضعي ولا نقبله من الشارع المقدّس؟ وقبولنا من المشرّع ليس انطلاقةً من عدم سعة معرفته بل من باب قضاء الضرورة، وقد حكمت الضرورة بأنّ الحكم الكليّ قد تكون بعض تطبيقاته مجحفة بحقّ الفرد.

هذا مع ملاحظة أنّ الحكم الوضعي يُصاغ لغرض تنظيم حياة العباد وتحديد حقوق كلّ منهم دون نظر إلى عمليّة ابتلاء واختبار تكون نتيجتها في طريق تكامل العبد في مسيرة عبوديته، ولذلك لا نرى محذوراً عقلياً في تعلّق التكليف بما لا مصلحة فيه، بل يمكن أن تكون المصلحة في نفس عمليّة الجعل كما احتمل ذلك السيّد الخويّ في الأحكام الظاهريّة.

فالمشكل لا يرى محذوراً في تخلف غاية الحكم ومصلحته في التشريعات الوضعيّة إذا كان في بعض الموارد، مع أنّ هذه التشريعات إمّا جُعِلت لأجل حفظ مصالح الأفراد وحقوقهم في الدنيا، فلمّ لا يقبل ذلك في تشريعات الله تعالى مع أنّها شرّعت للمساهمة في استكمال العبد؟

هذا مضافاً إلى أنّ القائل بتاريخية النصوص الشرعيّة لا يُخصّص ذلك بالنصوص التي دلّت على الأحكام، بل يُعمّمه لكلّ النصوص بما في ذلك ما يدلّ على الأخلاق والاعتقاد والمعرفة الدينيّة بشكلٍ عامّ، وهنا نقول:

إنَّ الأدلَّة التي تولَّت الحكاية عن جانب المعتقد، بل حتَّى الأخلاق لا مجال لتصور التاريخيَّة فيها، لأنَّ أدلَّة الاعتقاد ولو حكت عن التفاصيل فهي تحكي عن واقع تكويني موجود بالفعل، وهذا الواقع التكويني غير قابل للتبدُّل، فلا معنى للتاريخيَّة في النصِّ الحاكي عنه، وهل نتعقَّل التبدُّل في ثبوت الذات المقدَّسة أو وحدانيَّتها أو صفاتها؟ وهل نعتقد إمكان التبدُّل في الآخرة وتفاصيل المعاد ولو بعد حين من الحكاية؟ وهل نقبل التبدُّل في النبوة مثلاً أو الإمامة؟

ونفس الكلام يجري في الأخلاق وبقية المعارف الكونيَّة، وما يرتبط منها بالإنسان ونواضعه، وقد حكي القرآن عنها الكثير:

قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغَى (٦) أَنْ رَأَهُ اسْتَعْتَى (٧)﴾ (العلق: ٦ و٧)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (١٩) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (٢٠) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا (٢١)﴾ (المعارج: ١٩ - ٢١)، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (٥٤)﴾ (الكهف: ٥٤)، وقال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (٧٢)﴾ (الأحزاب: ٧٢)، وقال تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا (١١)﴾ (الإسراء: ١١)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (٣٤)﴾ (إبراهيم: ٣٤)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ (٦٦)﴾ (الحج: ٦٦)، وغير ذلك.

وهذه كلها لا تقبل نصوصها التاريخيَّة، لأنَّها تحدَّثت عن حقائق كونيَّة أجرى الله تعالى عليها عالم خلقه لازمة في التكوين.

فالإمكان غير ثابت إلَّا في الأحكام والتشريعات القانونيَّة، ومحدوديَّتها زماناً لم يقيم عليها دليل، بل قام الدليل على خلافها كما تقدَّم، إذن فهي دعوى وإن أمكنت ثبوتاً إلَّا أنَّها إثباتاً لا يمكن الالتزام بها لعدم الدليل عليها، بل هي منفيَّة إثباتاً لقيام الدليل على خلافها.

دخالة الرؤى والتصورات البشريَّة في الدين:

من المشاكل التي تواجه الموروث الديني نفوذ الرؤى والتصورات البشريَّة إلى الدين، فالديانات تنحدر عن مسارها المتعالي إذا توغَّلت فيها الرؤى والتصورات ذات الجانب البشري، فهنا منطلق البدع وهنا بداية انحراف الفهم للشريعة رغم نسبه إليها، وهذا ما وقع فيه المعاصرون الذي يحاولون فرض تأثير رؤاهم وتصوراتهم على الشريعة، ومن هذه الرؤية المرتبطة بالجانب البشري انطلقوا إلى حوكمة ثوابت في الشريعة وفهم لها ساد لقرون طويلة، وليس في سيادته لمدة

طويلة دلالة على الصحة، إمَّا الدلائل ما استدللَّ بها الأولون وقبلها الآخرون، لكن إسقاطها اعتماداً على الرؤى والرأي والاستحسان والقياس والظنون غير قابل للقبول، لأنَّ أيًّا منها لا يصلح أن يكون دليلاً، ومثال ذلك ما كان من أحكام الحجِّ وجزئياته.

نحن لا نشكُّ أنَّ مكَّةَ والبيتَ المعظمَ بالخصوص كانت لهما مكانة مقدَّسة في النفوس، وهي قداسة أصولها سماويَّة نجزم بنسبتها إلى الأنبياء، ووجوده في هذه الأرض القفر شاهد على ذلك، وقد ذهب البعض إلى أنَّ بئر زمزم قد نبع في وقت متأخَّر عن إنشاء البيت^(١١)، ويؤيِّد ذلك بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ (٣٧) ﴿إبراهيم: ٣٧﴾.

فقداسة البيت وعظمته في النفوس لم تكن وليدة تصوُّر عند سُكَّان الجزيرة أو فكرة انقدحت في أذهان بعضهم.

وكانوا يعتقدون أنَّ ثَمَّةَ موجودات تدير عالم الطبيعة وهي مخلوقة لله تعالى، وأنَّ عبادتها تُقَرِّبُ إليه تعالى، لكن غياب هذه الموجودات عن المدرك الحسيِّ كان يُشكِّلُ نوعاً من الضغط على النفوس التي تتوق إلى مباشرة الوجودات بحواسِّها، وحين ذهب بعض أكابر الجزيرة^(١٢) إلى الشام ورأى الأصنام التي تُعبَدُ هناك استحسِن فكرة تجسيد تلك الوجودات الفاعلة بوجود محسوس يحكي عنها، ومن هنا انطلقت صناعة الأصنام بالطابع المقدَّس، وكان ذلك بنحو لا يتنافى مع الاعتقاد بالله الخالق.

١١. هذا ما يميل إليه صاحب (مجمع البيان)، ورجَّح صاحب الميزان في الجزء (١٢) من الميزان أنَّ مقولة إبراهيم هذه كانت بعد بناء البيت، وأنَّه لم يكن بيتاً قبل بناء إبراهيم ﷺ، فهو قد بنى البيت ابتداءً ولم يعد بناءه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (٢٦) (الحج: ٢٦)، وإمَّا وقع الاختيار على هذه البقعة من الأرض لأنها مجردة عمَّا يمكن أن يكون متعةً للحياة الدنيا من ماء عذب وزرع وجنان خضراء وهواء معتدل ليتوجَّه القادمون إلى عبادة الرحمن أن تشغلهم الشواغل الدنيويَّة.

١٢. هو عمرو بن لحي زعيم آل إسماعيل الذي غلب الجراهمة (سُكَّان مكَّة قبل إبراهيم ﷺ) وأجلاهم عنها، فقد مرض مرضاً شديداً، ف قيل له: إنَّ في البلقاء من أرض الشام حمة لو استحمت بها برئت، فقصدها واستحمَّ بها فبريء، ورأى هناك قوماً يعبدون الأصنام فسألهم عنها فقالوا: هذه أرباب اتَّخذناها على شكل الهياكل العلويَّة والأشخاص البشريَّة، نستنصر بها فننصر ونستسقي بها فنسقي، فأعجبه ذلك، فطلب منهم صنماً من أصنامهم فدفعوا إليه هبل فرجع إلى مكَّة ووضع على الكعبة، وكان معه إساف وناثلة وهما صنمان على شكل زوجين أو شابَّين، فدعا الناس إلى عبادة الأصنام وروَّج ذلك بين قومه فعادوا يعبدونها بعد إسلامهم، بعد ذلك كثرت الأصنام حتَّى عاد لكلِّ قبيلة أو طائفة صنم.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ (الزمر: ٣).

وانطلقت عبادتها من فطرة في النفس البشرية تتمثل في خضوعه للقوى القاهرة ثم خضوعه وعبادته لما يحكي عنها وهو ما يتمثل بالصنم، وهذا وإن لم تفهمه عامة الناس، لكن أصل نشوء مسلك عبادة الأصنام لم يكن من عامة الناس، فالعوام لا يشكّلون مفردة اقتداء ولا نقطة تأثير بالآخرين، والمسائل الفطرية لا سبيل للإنسان لاجتنابها، ولذا عمّت الوثنية الدنيا وإن اختلفت تجلياتها، والأنبياء عليهم السلام قد وجهوا بوصلة الوعي باتجاه القوة القاهرة والخرافة الحقيقية وهي الذات المقدسة، ولم يقفوا في وجه النازع الفطري عند الإنسان، وأوضحوا لهم أن من عبد ليس فيه ملاك المعبودية، فهوهم عن عبادتها بعدما بينوا لهم أنها مخلوقات مربوبة مثلهم.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ﴾ (الأعراف: ١٩٤)، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ (الأعراف: ١٩٧).

وأن مركز التأثير في الكون هو الله تعالى دون سواه.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ١٦٥)، وقال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ (السجدة: ٤).

وإبراهيم عليه السلام هو الذي دعا الناس للطواف في البيت والحج، ولذا سمي بالحجّ الإبراهيمي.

قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (الحج: ٢٧).

وهو الذي حدّد أرض الحرم.

وحين تحوّل الناس إلى عبادة الأصنام لم يكن ذلك منهم إغراضاً عن الحنيفية الإبراهيمية ونياً عنها، وإنما كان إدخالاً لتصور غير صحيح وتوسيط أشياء ليس لها أيّ وساطة في إفاضة الخير ودفع الشرّ، أي الإتيان بمفردة الابتداع التي استدعت بعد ذلك انحرافاً خطيراً عند أهل مكّة وما ولاها من المناطق.

والحجُّ كمارسة طقسية تأصلت ضمن دائرة الشعائر التي لم يتسبب الإعراض عن دين إبراهيم عليه السلام بتركها، وإنما بقيت مع تضمينها بعض البدع كالطواف حال العري والتصفيق والصفير أثناءه.

هذه أصول الحجِّ، وهذا مسار التغيير فيه.

ومن هذا الذي ذكرناه يتبين لك ما في كلام أركون حين يقول:

(أمّا تأسيس حجِّ عربي صرف - أي الحجِّ الأصغر أو العمرة والحجِّ الأكبر - والتضحُّم العمراني ملكة فهما مرتبطان بتاريخ الجزيرة العربيّة بين القرنين الثالث والسابع للميلاد تحت ضغط عرب الجنوب راحت قبائل وسط الجزيرة تبحث عن التقارب ومن ثمّ عن التلاقي في أرض مضمونة وفي زمن الهدنة، كان الفضاء المقدّس الذي يحيط بحرم الكعبة والشهور المقدّسة (رجب وذو القعدة وذو الحجّة ومحرم) يتيحان إمكانية إقامة المهرجانات والتجمّعات الكبرى لغايات اقتصادية وسياسية واجتماعية ثقافية)^(١٣).

وكلامه هذا ظاهر في أنّ الممارسة الطقسية للحجِّ بشريّة المنشأ في الرؤية والتطبيق لدواعٍ دنيوية صرفة. هذا مضافاً إلى الخطأ في التحديد الزمني لبدء الصيرورة الشعائرية للحجِّ، فقد قدّمنا أنّه بدأ من دعوة إبراهيم عليه السلام، وهو سابق على ميلاد عيسى عليه السلام بأكثر من ألف سنة بكثير، وليس وليد حاجة فرضها ضغط عرب الجنوب ممّا استدعى ابتداء مفردة الحجِّ بقداستها ليكفّ عرب الجنوب أذاهم عن مكّة وأهلها.

وفي كلام آخر له يقول عن الحجِّ في الإسلام إنّه: (إعادة استملاك كلّ شعائر الحجِّ والعمرة السابقة وأقلمتها مع دين التوحيد)^(١٤).

فإنّ أصول الطواف الذي كان قبل الإسلام سماوية، وبعض تفصيلاته كانت نتاج الابتداع كالتعرّي والصفير والتصفيق، وكذا حصلت بعض التجاوزات بإلغاء جزئية السعي بين الصفا والمروة، ولذا جاء الخطاب القرآني ليقول: إنّهما من شعائر الله.

١٣. قراءات في القرآن (ص ٤٧٤).

١٤. قراءات في القرآن (ص ٥٩٢).

قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّافِيَ وَالْمُرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ النَّبْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ۱۵۸).

فإشكال أركون لا محلّ له حين يقول: (إنّه "أي الإسلام" لم يجب كلّ ما قبله على عكس ما شاع أو أُشيع، وأكبر مثال على ذلك الحجّ، فقد كان موجوداً قبل الإسلام واستمرّ بعده حتّى لو بمعنى جديد، الإسلام لم يلغ، على العكس لقد ثبتّه ووطّده، إنّ مثال الحجّ يبرهن على تلك الاستمراريّة الصارمة لذلك الإطار الخاصّ من التعبير الشعائري المتلائم مع تاريخ مجمل شعب عرقي ثقافي وحاجاته الوجوديّة أكثر ممّا هو متلائم مع الاندفاع الحماسيّة والكونيّة للميتافيزيقيا الإسلاميّة)^(۱۰).

وقد بيّنّا أنّه ليس استمراراً للماضي فضلاً عن أن يكون استمراراً صارماً له.

وأما اكتشافه أنّ الإسلام لم يجب ما قبله فهو في غير محلّه، لأنّ الحديث مختصّ بالجزءات التي تعلّقت بالأفراد لأجل أعمال ارتكبت قبل الدخول في الإسلام، فكأنّ الإسلام قد قطع المجازاة عليها ومنع منها، فمن قتل قبل الإسلام لا يُقاد بقتله إذا دخل الإسلام، ومن ارتكب خطيئة ثابتة قُدّر لها حدّ في الشريعة كشرب الخمر والزنا والقذف وكذا ما لم يُقدّر له حدّ - وإثمًا حقّ فاعلها التعزير بما يراه الحاكم مناسباً شريطة أن لا يتجاوز أقلّ حدّ منصوص وهو حدّ القذف المتمثّل بثمانين جلدة - لم يُحدّ ولم يُعزّر إذا كان صدور الفعل منه قبل إسلامه.

وأما انقطاع ما بعد الإسلام عمّا قبله في كلّ شيء من طقوس ووصايا وأحكام وعبادات فلم يقل به أحد، فالصيام مشترك في أصله، والصلاة وأحكام أخرى كما بيّنّا، فلا حاجة إلى الإعادة.

ثمّ إنّ قوله: (انسجام طقس الحجّ مع تاريخ مجمل شعب وحاجاته الوجوديّة أكثر من ملاءمته وانسجامه مع الاندفاع الحماسيّة والكونيّة للميتافيزيقيا) كلام لا محصّل له، والحقائق لا توجدتها التعابير، نعم قد تحقّق الألفاظ أموراً اعتباريّة كنقل الملكيّة والزوجيّة لكنّها أعجز من أن تُوجد شيئاً واقعياً.

وأخيراً نقول: إنّ اشتراك شخصين أو شعبين أو أمّتين بروية أو طريقة أو ممارسة مع تقدّم إحداهما زمانياً على الأخرى لا يقتضي أخذ المتأخّر عن المتقدم، فإنّه إنّ كان الفعل أو الروية نتاج تفكير فلم لا يكون المتأخّر قد فكّر ووصل إلى نفس النتيجة؟ وإنّ كانت ناشئة من ظرف أو جهة

١٠. قراءات في القرآن (ص ٤٧٥ و ٤٧٦).

خارجية فما المانع من أن تكون نفس الجهة أو الظروف قد أفرزت ذلك الأثر في الأمة المتأخّرة كما فعل بالمتقدّمة؟ والقرآن يُحدّثنا عن أمم تعاطت مع الأنبياء بنفس الطريقة وكرّرت نفس التّهم، لكنّه يُبيّن أنّ ذلك لم يكن من خلال التواصي والاتّفاق، إذ لم يكن التواصل ممكناً خصوصاً مع الاختلاف الزماني الكبير والتباعد الجغرافي.

قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ (٥٢) اتّواصوا به بل هم قوم طاعون ﴿٥٣﴾ (الذاريات: ٥٢ و٥٣).

فإنّ التواصي غير ممكن، ولذا جاء في الآية بعد الاستفهام الإنكاري الذي لم يحتج إلى جواب فأهمل جوابه لوضوحه، ثم بيّن سرّ اتّحاد الرؤية والخطاب والتمثّل بالطغيان.

صحيح أنّ الحجّ فعل وممارسة فيها تفصيل، ومن غير الممكن أن تُؤدّي نوازع الأجيال إلى ابتداء صورة خارجيّة واحدة له، لكن أصوله الإلهيّة هي أساس الاتّفاق على مقدار من أفعاله، كما أنّ الاختلافات بين الحجّ المشرّع في الإسلام عمّا كان يُؤدّيه العرب في زمن الجاهليّة لا يخلو من شهادة على عدم كون ما كان يفعله العرب قبل الإسلام هو المأخذ لهذه الممارسة الطقسيّة في الإسلام.

وجود مشاكل في الموروث وفهمه:

هناك بعض الخلل فيما طرحه المدارس المذهبيّة الإسلاميّة، وقد يكون ذلك جزء السبب في رفض الفهم الدّيني السائد، بل في رفض أصل الفكر الدّيني، وهذا ما سنتعرّض له بشكل مختصر، إذ ليس الغرض الاستقصاء.

إنّ من جملة المشاكل في الموروث الشرعي أنّ دائرة المقدّس فيه قد توسّعت لتشمل ما لم يكن فيه مناط الدخول فيها، ومن ذلك:

١ - فهم المتقدّمين لمضامين الآية والرواية، إنّ الآية والرواية تتكوّن من كلمات رُكّبت بنحو لتكون صالحة ووافية للدلالة على المعنى الذي أراده المشرّع، فما من متكلم جادّ إلاّ وهو يريد معنّى محدّداً من كلامه عادةً - وإمّا قلت: عادةً، لأنّ غرضه في بعض الآيات مثلاً قد يكون الإجمال ليأتي التفصيل في كلام آخر له تعالى أو للجهة التي استوعبت مراداته كما في شخص النبيّ ﷺ -،

ودلالاتها على تلك المعاني بالنحو الذي ينسجم مع دلالتها في عرف أهل اللغة عادةً، وتلك الدلالات ليست قطعيةً، ومن هنا قد يقع الاختلاف في فهم المراد من كلام ما، والمقدّس في ذلك نفس لفظ الآية، والمعنى الذي أريد منها لو شُخّص، وأمّا فهمه فهو ليس مقدّساً بلا شك، ومن هنا أمكن لباحث أن يفهم من الآية معنى على خلاف ما فهمه المتقدّمون وكذا الرواية، ولا يلتزم بما فهمه الأوائل.

ومن هنا يتّضح الخلل في تحديد المذاهب الفقهية بالأربعة فقط، فإنّ فتاواهم قد انطلقت من فهمهم للموروث، وفهمهم ليس بمقدّس، ولذا ليس هناك وجه لتقديس رأيهم ومنع الآخرين من الإدلاء بدلوهم فيما أفتى به هؤلاء الأربعة، مع الإمكان القريب أن يكون من أتى بعدهم أفقه منهم، خصوصاً وأنّ أحد هؤلاء الأربعة محدّث وليس فقيهاً.

وهذا الذي جرى عليه القوم لا يمكن توجيهه منطقيّاً، ومثله يستحقّ الاعتراض.

٢ - التطبيق، فقد يرد الدليل الشرعي بمفهوم كليّ، ويرى بعض المتقدّمين لذلك المفهوم تطبيقاً، وقد يدخل هذا التطبيق في فهم عامّة الناس ضمن المعنى المراد من الشريعة أو مُحمّض الآية في الدلالة عليه دون سواه، ومثال ذلك طريقة تعامل الطلبة في الأزمنة المتقدّمة مع معلّمهم، حيث كانوا قياساً بما هو سائد في زماننا يغالون في ذلك إلى حدّ بعيد، والدليل لم يتعرّض إلا إلى المعنى، والتطبيق جاء من الناس ولو كانوا فقهاء، وهذا التطبيق ما دام لم يأت من جهة مقدّسة، فالمفروض أنّ دائرة التقديس لا تشملها، إذ إنّ ما دام بشريّاً فاحتمال الخطأ فيه وارد، ومثله لا يمكن أن تُضفى عليه صفة التقديس، لكن الكثير في زماننا قد وقع في هذا الخطأ، وقد حدا ذلك بهم إلى محاولة إسقاط الماضي على الحاضر والسعي لاستنساخ تجربة الماضي بكلّ جزئياتها في زماننا، تلك هي رؤيتهم في إصلاح حال الأمة، وهو أمر غير قابل للتحقّق، هذا مع الإغفال عن سلبات تلك الفترة التي يعدّونها ذهبيةً ومشرقة، وإلاّ فإنّ الواقع أنّ تلك الفترة كانت فترة الرّواد والمؤسّسين للابتعاد عن تعاليم الإسلام، وفترة التّأصيل لمفردات الابتعاد عن الشريعة.

٣ - رؤية المؤسّسة الدّينية لإدارة الدولة واعتقادها بوجود متابعة وليّ الأمر ولو كان فاسقاً ومنحرفاً، والإشكال هنا انعكس إشكالاً على آليّة الفهم والتعاطي مع الموروث الشرعي نوعاً، أي لم يقتصر على دائرة إدارة الدولة، وهذا وغيره قد دعا هؤلاء إلى السعي لإعادة النظر في الموروث والالتزام بضرورة القراءة الجديدة بالنحو الذي يرتفع معه هذا الإشكال وغيره، بل أدّى بالبعض إلى

الإعراض عن الشريعة بالمطلق.

فحتّى الدول التي كانت غارقة في ظلام الجهل وغياب التخلّف صارت تتحرّك بنحو من الوعي الذي لم يعد يقبل بالدكتاتوريّة ولا بأن يرى الحاكم نفسه فوق القانون، وما كان ذلك فيه واقع حال لم يُنظر له من جهة دينيّة.

فكيف تقبل بذلك شعوب ترى لنفسها قصب السبق في المدنيّة والتحضّر واحترام الإنسان؟ وهذا يجعل الأفراد ينظرون إلى الشريعة بمنظار المظلوم المسلوب حقّه.

٤ - أنّ فقهاء المذاهب قد حدّدوا الاجتهاد فكريّاً بالمجال الفقهي ولم يتوسّعوا إلى مجال التساؤلات الجذريّة التي بدأت تطرق سمع الناس كثيراً خصوصاً هذه الأيام. وهذا ما أشار إليه أركون في كتابه^(١٦).

٥ - أنّ تجربة المدينة شكّلت النموذج المثال النموذجي الأعظم في نظر المسلمين، وجميع الحركات الأصوليّة المعاصرة تريد تقليده أو تشكيل نظام إسلامي يشبه ذلك النظام الذي شكّله النبي ﷺ في يثرب قبل أكثر من أربعة عشر قرناً. كما أشار إليه الكاتب أيضاً في كتابه^(١٧).

٦ - أنّ علماء الدّين التقليديّين في البلدان الإسلاميّة - السنيّة - يُمثّلون الموظّفين المعيّنين من الدولة لإدارة الشؤون الدّينيّة، أي لتسيير أمور التقديس في المجتمع، لذا هم مضطّرون إلى المزايدات الدّينيّة بغية الحظوة على وجه أكبر بأفضال الدولة أو النظام الحاكم في الوقت الذي يتنعمون فيه بتبجيل جماهير المؤمنين لهم^(١٨).

٧ - المبالغة في حيثيّة ومنزلة واستقامة الصحابة مع كلّ التناقضات والهبات التي صدرت منهم، إذ وصلت إلى مستوى الاصطفاف في مقابل بعضهم في معارك طاحنة كما حصل في واقعة الجمل.

١٦. قراءات في القرآن (ص ٢٣٦).

١٧. قراءات في القرآن (ص ٢٣٧).

١٨. قراءات في القرآن (ص ٢٤٠).

يصف ابن تيمية الصحابة بأنهم: (يتمتعون بقوة الذاكرة والعقل النافذ في مسائل الدين، كما ويتمتعون بنفاذ البصيرة في مسائل التفسير والتأويل)^(١٩).

مع أن القرآن حافل بالآيات التي تعرّضت لطوائف منهم لم تكن مرضية عند الله تعالى والتاريخ كذلك، والطوائف هي:

١ - المنافقون، وكثيرة هي الآيات التي تعرّضت لذكرهم، بل سُميت إحدى سور القرآن باسم المنافقين.

٢ - من يعبد الله على حرف.

قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ (١١)﴾ (الحج: ١١).

٣ - الذين في قلوبهم مرض.

قال تعالى: ﴿لَيْنَ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا (٦٠)﴾ (الأحزاب: ٦٠).

٤ - المرجفون في المدينة.

٥ - الفاسقون.

قال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (٦)﴾ (الحجرات: ٦).

وقد نزلت في بعض الصحابة وفق وصف القوم.

٦ - المؤذون للنبي ﷺ.

قال تعالى: ﴿وَمَنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ٦١).

١٩. من الاجتهاد إلى نقل العقل (ص ٩٥).

٧ - من لم يدخل الإيمان في قلبه.

قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤).

٨ - الفارون من الزحف.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾ (آل عمران: ١٥٥).

٩ - السَّمَاعُونَ لغير المؤمنین.

قال تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْصَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (٤٧) ﴿التوبة: ٤٧﴾.

١٠ - المبطنون.

قال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْطِئَنَّ فَإِنْ أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ قَالَهُ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا﴾ (٧٢) ﴿وَلَيْنَ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةً يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (٧٣) ﴿النساء: ٧٢ و٧٣﴾.

١١ - الظاننون بالله غير الحق.

قال تعالى: ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾ (آل عمران: ١٥٤).

وأما التاريخ فيحكي العجب عمن وُصفوا بالعدل.

يتقاتل جيشان من المسلمين وتزهق أرواح خمس وعشرين ألفاً منهم والقادة في الجيشين من العشرة المبشرين بالجنة، يُشرع خال المؤمنین وکاتب الوحي سبَّ الخليفة الرابع المبشر بالجنة ويستمر ذلك لستة عقود، يغزو قائد من الصحابة قوماً فيقتل قائدهم ويدخل في زوجته في ليلته

ويقال: هو سيف الله المسلول، ويشرب المغيرة الخمرة ويبقى ضمن العدول، ويغرق الوليد بن أبي معيط في سكره ويصلي الصبح بالناس ثماني ركع ويبقى من الصحابة العدول. وإن شئت ملأت الكُتُب من مخالفات القوم، وهؤلاء يصرون على عدالتهم.

٨ - براغماتيّة الموقف السنيّ:

لقد اتّبع أهل السُنّة طريقة تأويليّة مناسبة لسياسة الأمر الواقع بعدما حدث ما حدث وُضِرَ من ضِرَب، أي بعد انتصار الأمويين، تقول هذه الطريقة التفسيرية اللّاهوتيّة ما يأتي:

(ينبغي إطاعة الخليفة الموجود عن طريق خلق المشروعيّة على سلطته بواسطة النصوص الصريحة وسلوك الاتّباع الأوّل للنبيّ، بمعنى آخر: يكفي أن يسهر الخليفة على التقيّد بالأمر بالمعروف وبالنهى عن المنكر مأخوذة بحرفيّتها ومطابقة للعقل لكي نطيعه ونأتمر بأمره.

هكذا صارت حتّى إمكانية وجود معنى كامن مستتر في القرآن مرفوضة، ولكننا نلاحظ أنّ كمون المعنى هو الذي راح الشيعة ينمونه ويعطونه الأولويّة.

لقد جهدوا في إيضاحه عن طريق استخدام تقنيّات تأويليّة تخترق المعنى الظاهري للغة لكي تصل إلى المعنى الباطني، في الواقع إنّ أوّلئك الذين أبرزتهم الأيدلوجيا الرسميّة كمنحرفين عن الأرثوذكسيّة أو الخطّ القويم المستقيم كانت لهم ميزة حقيقيّة هي التمسك بالموقف الدّيني الوحيد القادر على أن يبقى في قلوب البشر ذلك المطلب الإلحاحي الأوّل للوحي، أي تجسيد التعالي في التاريخ عن طريق بذل جهد خارق ومضن، لقد تمسّكوا بهذا الموقف في مواجهة موقف براغماتي وفي نهاية المطاف علماني أو معلمن للسُنّة^(٢٠).

لقد كان من تبعات المسلك التبريري للفكر السنيّ بقاؤه أسيراً ضمن حدود ذلك الواقع، وعجزه عن الإنتاج في مراحل استدعت التّأصيل عندما اختلف الواقع، وصار كمن يصول بيد جدّاء في فترات معارضة النّظّم الحاكمة، بل صار يذبح بنفس الأداة التي ابتدعها عندما كان يُوقر غطاءً للدول الظالمة وينظر في إيجاد مبررات لأصلها وسلوكيّاتها، فالمسلك البراغماتي للمؤسّسة الدّينيّة عندهم في تلك الأزمنة أوقعهم في تناقض مع أنفسهم عندما صاروا معارضين للنّظّم الحاكمة.

٢٠. قراءات في القرآن (ص ١٠٤ و ١٠٥).

خصوصاً وأنّ التبريرات في الفكر لا تقف عند حدود المفردة الجزئية، بل التاصيل لها والغطاء الفكري يقتضي صياغتها كحكم كلي غير محدد بحدود حالة خاصة ومقطع تاريخي معين.

والإنصاف أنّ هذا السلوك ليس خاصاً بالسنة، بل هو طريقة بشرية يقع فيها الناس إن لم تحكّمهم موازين صارمة.

وكونها طريقة بشرية لا يعني صحّتها، فعمومية النوازع نحو سلوك معين لا تُصحح الاستجابة والانقياد له، بل لا بدّ أن تكون الاستجابة ضمن أطر الشريعة ومحدّداتها إن كان البحث عن الصحّة من الناحية الشرعية.

ولأجل سلامة الفكر الذي يعالج قضايا غير محدّدة بإطار الزمان والمكان لا بدّ أن يتعالى عن التأثير بالجزئيات، إلّا في حدود كونها مفردات لقضية كلية وحامية عنها.

وصياغة الأفكار على مقاس الواقع الجزئي أداة قتل لها إذا تبدّل ذلك الواقع.

٩ - فهم توفّر الكتاب على كلّ العلوم:

طالما تغنى المسلمون بميزة في الكتاب الكريم تضاف إلى ما فيه من مفردات الإعجاز وجمال التركيب وحسن الصياغة وأخبار مغيّبات وحقائق علمية وأصول أخلاق وجزئيات اعتقاد وقصص الأمم الماضية، وتتمثّل هذه الميزة بأنّه قد صرح بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩).

وهذه الآية بنظر الكثير منهم دالّة بما لا يقبل التشكيك على أنّ كلّ المعرفة بتخصّصاتها المختلفة بتفاصيلها التي تكاد تكون لا حصر لها موجودة في القرآن، ولذلك سعى الكثير وبأبّ شكل إلى بيان موافقة المكتشفات العلمية للكتاب الكريم، وقد كتب الكثير عن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم.

إلّا أنّ المتتبّع يجد من مفردات العلم الحديثة ما يربو على الإحصاء ممّا لم يتمّ التعرّض له في الكتاب الكريم، وهذا أوجب تساؤلاً بل إشكالاً عند بعض من رأى عدم إمكان توفّر القرآن على كلّ هذا الكمّ من مفردات العلم.

وفي آخر لحظات النبي ﷺ عندما أراد أن يكتب كتاباً للأمة لا تضلُّ بعده أبداً نادى بعض صحابته: (حسبنا كتاب الله)، وعمدوا لإحراق الروايات والمنع من كتابتها، ليرجعوا بعدما مضى ما يقرب من قرن من الزمان متسابقين في كتابة السُّنة، وهذا إقرار منهم بأنَّ الاكتفاء بالكتاب أو كفاية الكتاب كمرجع في الأمور الدنيئة كانت دعوى خاطئة إنْ لم نقل: زائفة، وهذا يعني أنَّ الكتاب منفرداً لم يكن كافياً في الإحاطة بتفاصيل الشريعة فكيف يتوفَّر على كلِّ شيء من صنوف المعرفة وأنواع العلوم؟

وفي القرن العشرين رفعت الأصوات بأنَّ إدارة البلدان لا يمكن أن تقع على الوجه الصحيح إلاَّ بالإسلام والقرآن، وحين تهيأت لهم الفرصة وتصدَّوا للحكم أعياهم ثقل المسؤولية وعظم المشكلات عن إيجاد حلٍّ.

كيف تأسرنا مقولة: إنَّ كلَّ المعرفة بتخصُّصاتها المختلفة بتفاصيلها التي تكاد تكون لا حدود لها موجودة في القرآن، ونجد وصية من النبي ﷺ: «اطلبوا العلم ولو في الصين؟» فلو كان العلم موجوداً في القرآن فلمَ الذهاب إلى الصين التي لم تُذكر في الحديث إلاَّ كمثال لبُعد السفر ومشقَّته، بل هي مثال للفرد الخفي الذي يُذكر بعد (لو)؟

وبالنسبة لنا ما قيمة معرفة مختزنة - لو كانت - لم تتمكَّن أجيال من أمة تُشكِّل ما يقرب من خمس العالم من أن تزيح الستار عنها وتُظهرها للملأ؟

لا أدعي أننا وصلنا إلى كلِّ المعارف التي حواها القرآن الكريم، لكن مقولة القائل: (لا حاجة لنا إلى علومهم لأنَّ القرآن فيه تبيان لكلِّ شيء) غير قابلة للهضم ما دمنا لا نستطيع بواسطة البحث القرآني أن نرفع حجاب الجهل عن العلوم التي نحتاج إليها.

والآية التي وصفت القرآن بأنَّ يتوفَّر على تبيان كلِّ شيء لا يمكن الاستناد إليها بشكل جازم للالتزام بظواهرها، لأنَّها لا تكشف بشكل قطعي عن ذلك المدلول، وهذا هو شأن الظهورات التي يمكن الاستناد إليها في تحديد الأحكام تعبُّداً، ولكن التعبُّد لا يمكن أن يجري في المضامير العلميَّة، ولذا لا يُعدُّ النقض على رواية تضمَّن الإشارة إلى حقيقة علميَّة إشكالاً، إلاَّ إذا كانت الرواية قطعيَّة السند قطعيَّة الدلالة، وهذا ما لا تكاد تجد له مصداقاً واحداً في الخارج، لأنَّ المعطى القطعي لا يتنافى مع الدلالة الظنيَّة، إذ إنَّه يُشكِّل قرينة يُبطل أيَّ تعبُّد فيها، سواء كان تعبُّداً بصدور كما لو لم تكن قطعيَّة الصدور بل صدورها قد ثبت بطريق إخبار ثقة لا تفيد إخباراته القطع، أو كان تعبُّداً

بدلالة كما لو لم تكن ألفاظها قطعياً الدلالة - نصوصاً بالمصطلح الأصولي - بل كانت دلالتها في حدود الظهور، أو كان صدور الرواية بنحو إرادة مؤدّاهها بشكل جدّي في مقابل أعمال التقيّة اعتماداً على أصالة الجهة كما يُعبّرون - أي الأصل أن لا يكون صدورها بنحو غير جادّ -.

وما يُذكر أو يرى من مخالفة الحقائق العلميّة القطعيّة لمؤدّي بعض الروايات غاية ما يفعله أنّه يمنع الأخذ بالرواية لكنّه لا يُسجّل إشكالاً على من نطق بها أو طعناً في عصمته أو مأخذاً عليه. وهذا يعني أنّ أصل دلالة الآية على ما فهمه هؤلاء لم تكن قطعياً، لأنّ لفظتين من الآية دلالتهم في حدود الظهور:

الأولى لفظة (كلّ)، وهي ظاهرة في الشمول والعمول وليست نصّاً فيه، ولذا فإنّ اللفظ يقبل أن يأتي استثناء بعدها، مثل: جاء كلّ الطلّاب إلّا زيد، فلو كانت (كلّ) نصّاً في الشمول لحصل تناقض في نفس الجملة، ولكن لأنّ اللفظة ظاهرة فهي قابلة لأن تُقيّد بما يدلُّ على خلاف الشمول.

الثانية لفظة (شيء)، إذ إنّ شمول هذه اللفظة للأشياء التي تتوزّع على كلّ التخصّصات وأنواع العلوم، وهذه الدلالة لا تُستفاد من نفس اللفظ، بل من عدم تقييد اللفظ، وهو ما يُعبّر عنه أصولياً بالإطلاق وقرينة الحكمة، إذ المتكلّم له غرض من إلقاء كلامه، وهو إفهام السامع المعنى المحدّد في نفسه، وهذا يعني أنّه لا بدّ من الإتيان باللفظ الذي يستوعب في دلالته ما عناه المتكلّم، فلو أراد كلّ حصص المعنى (الشيء) لم يأت بـقيد معه، وإذا أراد بعض الحصص فإنّ المناسب أن يأتي بقيد مع كلمة (شيء)، وإلّا فإنّ ذلك ينافي ظاهر حاله في أنّه في مقام إفهام تمام مراده بشخص كلامه. فالمفردتان ظاهرتان في الشمول بالنحو الذي يتناسب مع ما فهمه الكثير من المسلمين.

والدلالة إنّ كانت بنحو الظهور فإنّها قابلة للتخصيص ولو بواسطة الكشف العلمي.

وتضاف هنا قرينة أخرى، وهي أنّ النبيّ ﷺ وأصحابه والأئمّة (عليهم السلام) لا يبدو أنّهم فهموا ذلك من هذه الآية، ولذا لم يُعهد من الناس في ذلك الزمان أن يطلبوا من النبيّ ﷺ بيان الأشياء من خلال الكتاب الكريم، كما لم يُعهد من أحد من المسلمين أنّه يجيء إلى المتخصّص في القرآن ليسأله عن آية تدلُّ على علاج مرض أو بيان حقيقة ظاهرة طبيعيّة أو واقع علمي من خلال القرآن الكريم اعتماداً على الآية التي تعرّضنا لها، ولو كان الأمر كما فهمه بعض المتأخّرين لتكرّرت الأسئلة المرتبطة بتطبيق هذا الفهم من الآية الشريفة.

بل أنا أجزم أنه لم ينعقد ظهور للآية في ذلك، وإلا لوجدت الكثير من مفردات الأسئلة المرتبطة بذلك، فالآية قد احتفت بما يمنع من انعقاد هذا الظهور لها، وهذا ما هو بمثابة القرينة المتصلة على الخلاف، والقرائن المتصلة أو ما يقوم مقامها تمنع من انعقاد ظهور على خلافها وإن كان دلالات الألفاظ وفق علاقات الوضع تشير إلى غير ذلك، فدلالات الألفاظ وفق علاقات الوضع قد تقف عند الدلالة التصورية فقط كما في المتحدث أثناء النوم وتحت تأثير المخدر والذي يهذي تحت تأثير المرض، وقد تمتد إلى الدلالة التصديقية الأولى كما في الهازل الذي تتوقر عنده إرادة استعمال اللفظ، أي إرادة إخطار المعنى في ذهن السامع، وكما في الذي يستعمل اللفظ ويريد منه معنى غير ما وُضِعَ له لغةً بنحو جدِّي كالاستعمالات المجازية، وقد تمتد إلى الدلالة المرتبطة بما يريده بشكل جدِّي من كلامه.

والحالة الغالبة والأصل المستفاد من ظاهر حال المتكلم - من أنه في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه - أن ما دلّت عليه الألفاظ وفق علاقات اللغة هو الذي أراد إخطاره في أذهان المستمعين، وهو الذي أراده بشكل جدِّي من كلامه، وهذا هو المتبع إذا لم نجد قرينة على الخلاف في مقام فهم مراده، فإذا جزمنا بأن المسلمين المتقدمين لم يفهموا معنى ظاهراً من اللفظ وفق علاقات اللغة، ولم نجد قرينة محدّدة، علمنا أن هؤلاء قد كانت عندهم قرينة قد تكون حالية أو لبيّة أو مقامية منعت هذا الفهم عنهم.

النظر للدين الإسلامي كأنه حزب أو حكومة:

إن من جملة أسباب الخطأ في الفهم الذي وقع فيه الكاتب نظره إلى حركة رسول الله ﷺ والمؤمنين كحركة حزبية أو حكومة تحكمها قوانين السياسة، وأن المتحكّم في المواقف والماسك بأزمته مصالح السياسة ومناسبة الظروف، وهذا ما يتّضح للمتتبع في كلمات الرجل:

(ينبغي العلم بأن المؤمنين والمؤمنات كانوا في البداية فئة اجتماعية محدّدة أولاً بواسطة العصبية التضامنية التي يدنون بها لبعضهم بعضاً، كانوا يضمنون الأمان لبعضهم بعضاً.

من هنا، المعنى الأوّلي التاريخي لكلمة (مؤمن) قبل أن يتحوّل إلى معنى لاهوتي لاحقاً، كان يجمع بين عاطفة الخضوع والولاء نفسها للسلطة الجديدة أي للنبي^(٢١).

٢١. قراءات في القرآن (ص ٥٤٤).

ونلاحظ عليه:

١ - أن مفهوم الإيمان الذي يُحدّد الطائفة المتّصّفة به لا يتقوّم بالعصبية التضامنية التي يدين بها المؤمنون لبعضهم، ولذلك ليس هناك مانع من أن نصف المؤمن الأوّل بالنبويّ ﷺ بوصف الإيمان مع أنّه لا توجد له جماعة ليدين لهم بالعصبية التضامنية ويضمن لهم الأمان كما يضمنون له، ومن هنا يقال: آمن النبيّ.

قال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

٢ - كما أنّ متعلّق الإيمان واضح في الكتاب الكريم، ومن هنا أمرنا بالإيمان بالله، فهل مع الله تعالي عصبية تضامنية؟

٣ - أنّ كُتّب اللغة حدّدت معاني الإيمان بالتصديق والثقة والخضوع وقبول الشريعة، على ما ذكره الفيروزآبادي في (القاموس)، وفي (لسان العرب): الإيمان ضدّ الكفر، والإيمان بمعنى التصديق ضدّه التكذيب، وفي (مفردات الراغب): تارةً يُستعمل الإيمان على سبيل المدح ويُراد به إذعان النفس للحقّ على سبيل التصديق...

وهذه الدلالة لم تتغيّر بعد مدّة من البعثة، وليس الأمر كما يقول الكاتب من أنّها لم تكن في دلالتها مرتبطة بمعنى لاهوتيّ ثمّ صارت مرتبطة به، بل المعنى هو المعنى في أوّل أزمنة البعثة وبعد ذلك إلى يومنا هذا.

وما ذكره من أنّ تلك الفئة الموصوفة بالإيمان محدّدة بواسطة العصبية التضامنية التي يدينون بها لبعضهم بعضاً، لا دخالة له بدلالة هذه اللفظة وصدق الصفة، وإمّا هي صفة للمؤمنين ووجودهم الخارجي لا ربط لها بدلالة اللفظ، كشخص اسمه زيد يتّصف بالشجاعة والشاعرية، فثبوت الصفة للمسمّى لا يقتضي دلالة الاسم على تلك الصفة.

والذي يبدو أنّ الرجل أراد أن ينطلق من المعنى الأوّل الذي وُضعت له هذه الكلمة، فالإيمان إفعال من أمن والذي هو ضدّ الخوف، لكن الاستعمال لا يتحدّد بحدود الوضع، كما أنّ اللغة متحرّكة، ومن قال: إنّ لفظ (إيمان) بقي على معناه الأوّل الذي وُضع بإزائه إلى زمان البعثة، ثمّ بعد ذلك بمدة تغيّر إلى معنى جديد؟

لقد انساق خلف بعض المستشرقين الذين بنوا على أن القرآن لا يُفهم إلا إذا أرجعنا كلماته إلى جذورها ولو كانت من لغة أخرى كاللغة الآرامية والأثيوبية... إلى آخر ما ذكره في هذه الدعوى الزائفة، والتي أوضحنا زيفها في المحلّ المناسب في هذا الكتاب.

وكيف كان، فالإيمان إن كان ذا معنى لاهوتي فهو كذلك من أول البعثة ولم يطرأ عليه أيّ تغيير، ومعناه التصديق والخضوع وقبول الشريعة التي جاء بها النبي ﷺ، دون فرق في ذلك بين المؤمنين الأوائل وبين المتأخرين.

وتمييز الكاتب بين إيمان الأوائل ومن لحقهم بأن الأوائل كان يجمع بينهم عاطفة الخضوع والولاء نفسها للسلطة الجديدة أي للنبي، وأن هذه السلطة قد أقيمت عليها المشروعية من سلطة أعلى وهي سلطة الله تعالى، وأن هؤلاء يمتلكون معرفة مُكّنهم من التمييز بين الخير والشر، لأنهم يستطيعون أن يأمرُوا بالأوّل وينهوا عن الثاني، فهو كلام لا محصّل له على ما فيه من إشكال، إذ لا مميّز للأوائل من الناحية المعرفيّة في جانب المعروف والمنكر إن لم نقل: إن المتأخرين أكثر معرفة، وإن كان فرق فهو في مستوى الانقياد أوّلاً، وفي تحديد الجهة التي ثبتت لها المشروعية.

وقال أيضاً: (إنّ هذه السورة - التوبة - تُبيّن إلى أيّ مدى صارت فيه الطائفة الإسلاميّة الجديدة الوليدة واثقة من نفسها، والمعلوم أنّها انخرطت في عمليّة المأسسة والتشريع وتحديد موقع مختلف الفئات سلبياً أو إيجابياً بعد فتح مكّة عام (٦٣٠)، فقد صارت قويّة وقادرة في النتيجة على نقض العقود والاتّفاقات المعقودة سابقاً مع المعارضة... وصارت قادرة على فرض شروطها الجديدة عن طريق فتح نار الحرب على جميع المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله. (انظر في هذا الصدد الآيات الخمس الأولى من سورة التوبة وبخاصّة الآية الخامسة المدعوّة آية السيف))^(٣٣).

لم يكن من شيمة النبي ﷺ أبداً أن ينقض عهداً أو ينسحب من اتّفاق عقده مع أحد، وما ذكره يتناسب مع زعيم سياسي لا قيمة لكلمته، والذي حصل مع مشركي مكّة أنّهم خانوا العهد وخالفوا بنود صلح الحديبية، فما قيمة التعاقد مع الآخر إذا لم يلتزم به؟ وكذا الكلام بالنسبة لليهود المدينة حيث اشتركوا مع المشركين في واقعة الأحزاب ولم يكن يُخضعهم إلّ ولا ذمّة.

فأيّ عهدٍ يبقى إن سعى الطرف الآخر في قتلك؟ إنّ ما حصل هو انسحاب عملي وتخلّ فعلي عن المعاهدة والاتّفاق من قِبَل الطرف الآخر، والمعاهدة لا تكون معاهدة إلا إذا التزم بها الطرفان.

٢٢. قراءات في القرآن (ص ٥١٩ و ٥٢٠).

وبدون الإخلال بشرائط الاتِّفاق من الآخر لا يمكن شرعاً النقص، والقرآن صريح في ذلك.

قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتَمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (٤) ﴿التوبة: ٤﴾.

وأما المواقف مع من لم تربطك به معاهدة فهي مرهونة بالمصلحة وقوّة الموقف، وقد تحدّث القرآن عن مرحلة في دعوات الأنبياء لا تسمح بأخذ الأسرى.

قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُتْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾ (الأنفال: ٦٧).

كما لم يكن قد أُذِنَ للمؤمنين بالقتال حين كان الضعف مهيمناً عليهم، ثم أُذِنَ بعد ذلك.

قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (٣٩) ﴿الحج: ٣٩﴾.

ومنع الكُفَّار من دخول المسجد الحرام بعد أن لم يكونوا ممنوعين.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ (التوبة: ٢٨).

والآن أنظر إلى كلمة أخرى له حيث يقول: (هكذا على هذا النحو تمّ تصنيف وفرز الفئات الاجتماعية المتنوّعة التي كانت موجودة في الساحة آنذاك سياسياً ولاهوتياً، نقصد الفئات التي كانت موجودة في مكّة والمدينة بطبيعة الحال في زمن النبي، يبدو أنّ الخطأ أو الحزّ الفاصل بينها كان دينياً في المبدأ لكنّه في الواقع سياسي)^(٢٣).

إنّ الفصل بين الدين والسياسة أمر لا نقرُّ به ولا نقبله، وفصل النبي ﷺ للكُفَّار وأهل الذمة عن المسلمين ديني بلا شكّ مبدأً وواقعاً، ومرجعية النبي ﷺ والتي اقتضت عصمته في رتبة سابقة جعلت من قوله ما هو بمنزلة الوحي.

قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (٤) ﴿النجم: ٣ و٤﴾.

ففي الآية الثانية دلالة واضحة على القداسة في كلّ ما يقوله النبي ﷺ، فإذا كان القول هكذا فكيف الفصل الذي يمسُّ الأمة وإدارة شؤونها؟ والنبي ﷺ كان في مرحلة التأسيس للرسالة وتوضيح معاملها عملياً، وسلوكه في هكذا مسائل مفصليّة ربّانيّ بلا شكّ، ديني بلا ريب.

وفي نفس السياق، يقول: (وإذا كنّا نجد في إطار سورة التوبة إيعازات تُعبّر بالأحرى عن موقف قوّة لدى البطل المغيّر أو المحوّل، فذلك لأنّ مكّة قد فُتحت وأصبح أمن الطائفة مضموناً بشكل أفضل، وهكذا نجد أنّ البطل يستطيع بل ويتوجّب عليه أن يمتنع عن الصلاة على الميّت أو الوقوف أمام قبره إذا كان أحد أولئك الذين ماتوا وهم فاسقون كما تقول الآية الرابعة والثمانون (التوبة)، وينبغي عليه أن يرفض إشراكهم في الجهاد حتّى ولو طلبوا ذلك، كما وينبغي عليه أن يقتلهم ويخوض ضدّهم معركة لا شفقة فيها ولا رحمة...

وينطبق الشيء ذاته على الثروات والأملك، فلا قداسة لها إذا كانت عند الخصم، ولكن يُعاد تقديسها عندما تصبح ملكاً للمسلمين الذين يُطهرونها أو ينظّفونها عن طريق الزكاة أو الصدقة المقدّمة إلى الفقراء واليتامى والمسافرين...

مهما يكن من أمر فإنّ حقيقة الأمور مختلفة، فواقع الحال في السياقات الإسلاميّة المعاصرة هو استمراريّة نفس الجمود الفكري ونفس الرفض للشخص البشري وحقوقه وكرامته، ومع ذلك تسمعهم يتحدّثون عن حقوق الإنسان في هذه السياقات على سبيل المماحكة الأيدولوجيّة التي تلازم دائماً كلّ محاولة لاقتناص السلطة أو للقفز عليها^(٢٤).

وحديثه ليس مناسباً لكونه عن رسول الله ﷺ على ما فيه من التدليس.

فإطلاقه أنّ الثروات والأملك عند الآخرين لا قداسة لها غير تامّ، إذ حتّى من ثبت نفاقه ومن ثبت فسقه لا تحلّ أمواله للمسلمين لتُقَدّس بعد ذلك عن طريق الزكاة.

كما أنّ السياقات الإسلاميّة المعاصرة كما يقول والتي اتّكأت على ما حملته على القرآن من التقسيم الذي ادّعاه المتكلم والذي فرضته الدولة الإمبراطوريّة أو السلطات المحليّة التي تنسب نفسها إلى الرسالة الأوّليّة والتقسيم نتيجه مؤمنون من جهة وفاسقون وكافرون ومشركون من جهة أخرى، هذه السياقات كما قال اكتسبت طابع القداسة، فالكُفّار والفاسقون والمنافقون والبدو يعاملون معاملة قاسية جدّاً وسلبيّة تماماً، فمصيّرهم وفق زعمه الموت والشناعة والنجاسة والعذاب الأبدي وانعدام الكرامة الإنسانيّة.

٢٤. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٧٤ - ٧٧).

والواقع أنّ ذلك افتراء على الواقع التاريخي، فمتى حكم النبيّ وخلفاؤه بموت الفاسق والمنافق والبدوي؟ ومتى شنَّع بأحد منهم؟ ثمّ متى سارت الحكومات المحليّة على هذا النهج وهي التي تؤوي الفاسقين والفجرة والكفّار والملحدين؟ وكعوب هؤلاء عادةً أعلى من كعب المؤمنين الذين طالما غصّت بهم سجون الطغاة. ثمّ على مستوى فقهاء الإماميّة متى كانوا قريبين من الحُكّام ليؤفّقوا لهم غطاء التنكيل بالخصوم ويؤطّرون ذلك بقداسة الشريعة وتعاليم القرآن؟

الفصل الثاني:

الفهم الخاطئ في جملة من المواضيع



- النسخ.
- الإجماع.
- علم الأصول.
- الاجتهاد.
- التوبة.
- طبيعة الخلاف بين السُّنَّة والشيعية.
- آليَّة التشريع.
- حقُّ الطاعة.

إنَّ المتَّبِعَ في كُتُبِ المحدثين ومنهم أركون يقف على أنَّهم قد وقعوا في الجهل المرَّكَب، إذ إنَّ فهمهم لجملة من المباحث بجانب للحقيقة، وقد عقدنا البحث في هذا الفصل للوقوف على الفهم الخاطئ لهذا الرجل وأمثاله في عدَّة مواضيع:

النسخ:

يرى الكاتب أنَّ النسخ يعني وجود تناقض في القرآن، وأنَّ الآية المنسوخة لا بدَّ أن تكون خاطئة فتمَّ تصحيحها من خلال عمليَّة النسخ، هذا من جهة أصل النسخ، وهو البحث الكبروي كما يُعبَّر في الاستدلال المنطقي. كما أنَّ البحث في تحديد مورد النسخ - وهو البحث الصغروي - بحث عقيم، لأنَّه يتوقَّف على معرفة التسلسل الزمني لنزول الآيات، وهو أمر غير متيسِّر.

قال: (كُلُّ المناقشات التي دارت حول مسألة الناسخ والمنسوخ ترتكز على الفرضية القائلة بإمكانية معرفة الترتيب الزمني الحقيقي لنزول الآيات القرآنيَّة بنحو موثوق لا يقبل الشكَّ، بمعنى أنَّهم يعرفون ما هي الآيات السابقة والأحقة، وإلاَّ فلن يستطيعوا تحديد ما هي النسخة وما هي المنسوخة. تضاف إلى ذلك مشكلة أخرى كان بعض كبار المؤلِّفين الكلاسيكيين قد نبَّهوا إليها وبخاصَّة فخر الدِّين الرازي، وهي أنَّ قبول مبدأ نسخ آية بأخرى يُؤدِّي إلى إثارة مشكلة لاهوتيَّة مهمة لدى الفقهاء، نقصد بذلك أنَّ إبطال آية قرآنيَّة معيَّنة ليس بالأمر الهين ولا المستحبَّ، لماذا؟ لأنَّه يفترض وجود تناقض في الأصل الذي تُشكِّله كلُّ آية بصفتها كلام الله، فكيف لكلام الله أن يكون خطأً أو متناقضاً مع نفسه؟ حاشا لله، لذلك ينبغي تحاشي النسخ بقدر الإمكان، لأنَّه لا ينبغي إبطال كلام الله^(٢٥).

ويرد عليه:

أولاً: لا شكَّ في وضوح بعض الموارد التي قيل فيها بالنسخ، كوجوب صدقة النجوى.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١٢) أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذ لَّمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (المجادلة: ١٢ و ١٣).

٢٥. قراءات في القرآن (ص ٢٦٠).

حيث نُسخَ وجوب دفع صدقة النجوى.

ووجوب الثبات إذا كان الكُفَّار في الحرب يكثر من المسلمين بعشرة أضعاف.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (٦٥) الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (٦٦)﴾ (الأنفال: ٦٥ و٦٦).

والآيتان ليستا بصدد مجرد الإخبار، وإلا ما معنى التخفيف الذي ابتدأت به الآية الثانية؟
فالتخفيف ينسجم مع التكليف السابق.

وهذا المورد واضح لا لبس فيه كسابقه.

والذي نحتاج إليه من ترتيب نزول الآيات في النسخ والمنسوخ هو الترتيب الزمني لنزول الآية الناسخة والمنسوخة دون بقية القرآن، ويكفي في ذلك الروايات التامة سنداً ودلالة والتي تُحدّد ترتيب الآيتين الناسخة والمنسوخة.

طبعاً نحن لا نُنكر الشبهة في بعض الموارد التي قيل فيها بالنسخ، ولذا وقع الاختلاف في عدد موارد النسخ في الأحكام.

ثانياً: أن القول باستلزام النسخ لوجود تناقض في القرآن ناشئ من عدم فهم حقيقة النسخ، إذ إنه ليس بإبطال الحكم الشرعي الفعلي، وإنما انتهاء زمن الحكم المنسوخ، فالحكم الإلهي قد يكون له أمر زمني محدّد، كاختصاص حرمة شرب الخمر أولاً بما لا يصل إلى الإتيان بالصلاة حالة السكر، فإن ذلك ليس دائماً أبداً، وإنما كان الحكم مرحلياً مع أن لسان الآية لم يكن مقيداً بعمر خاص لهذا الحكم.

قال تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ (النساء: ٤٣).

وإنما لم يُحدّد عمر فعليّة الحكم كغيره من موارد النسخ لأنّ الله تعالى لم يرد أن يفتح ثغرة للمؤمنين في مقام الامتثال ببيان محدوديّة عمر الحكم الشرعي، وأراد إبرازه مع زخم فيه يدفع

الناس لملازمة امتثاله، ولو كان الحكم قد بُيّن أنّه ليس دائماً لما تفاعل المؤمنون بمستوى عالٍ في الاستجابة والامتثال. ولا مانع من السكوت عن عمر فعلية الحكم. فأين هو التناقض؟

ثالثاً: قول الرازي: (ينبغي تحاشي النسخ بقدر الإمكان لأنّه لا ينبغي إبطال كلام الله) لا يخلو من تهافت، لأنّه لو كان يستلزم إبطال كلام الله لوجب نفيه من أصله لا أن نتحاشاه بقدر الإمكان.

ومعنى كلامه أننا إن لم يمكننا تحاشيه فإنّه لا يجب علينا أن نتحاشاه بل نقول به، وإذا جاز القول به في مورد واحد تبين أنّه لا إبطال لكلام الله في النسخ، والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، وعليه لا بدّ من الالتزام بأحد طريقين لا ثالث لهما، أن تمنع من النسخ بالمرّة إذا قلنا بأنّه يستلزم إبطال كلام الله، أو أن نجيز إمكانه ثبوتاً في كلّ الموارد، ويبقى البحث الإثباتي هو المعين لحصوله في بعض الموارد.

رابعاً: أنّ الالتزام بثبوت النسخ في مورد لا يتوقف على معرفة الترتيب الزمني لنزول الآيتين الناسخة والمنسوخة بنحو لا يقبل الشكّ، لأنّ الفقيه في بحثه عن الحكم الشرعي يضع أولاً نصب عينيه الوصول إلى القطع بالحكم الشرعي، فإذا لم يتيسّر له طريق يورث القطع ويوصل إلى اليقين كما هو الحال في الغالبية المطلقة من الأحكام تحوّل اهتمامه إلى الإثبات التعبدي، أي العثور على طريق غير قطعي ولكن الشارع المقدّس يقبل الاعتماد عليه في إثبات الحكم الشرعي كخبر الثقة والدليل الظاهر، ومثل هذه الأدلّة كافية لإثبات الأحكام الشرعية تعبدياً، فإنّ غاية بحث الفقيه ونهاية مبتغاه تحديد الموقف العملي الذي تكون موافقته مؤمنة من تبعه العقوبة في صورة المخالفة للحكم الواقعي الذي لم يتمكّن من تحديده.

وبيان آخر: إنّ المراد من العبد هو التلبّس بلباس العبودية، وهو ما لا يُشترط فيه دائماً موافقة الحكم الواقعي في الشريعة، نعم مع العلم بالحكم أو مطابقة الدليل الظنيّ المعتمد للواقع فلا بدّ من موافقته لحصول ذلك التلبّس.

صحيح أنّ الأحكام الواقعية وفق نظر المشهور لها مصالحها الواقعية وملاكاتها التي دعت إلى تشريعها، لكنّ تحصيل تلك الملاكات ليس شرطاً في حصول التلبّس بلباس العبودية، بل هي ليست شرطاً عقلاً في التكليف، إذ الذي يقوله العقل: إنّ التشريع فعل اختياري للمشرّع، والأفعال الاختيارية لا بدّ من داعٍ للإتيان بها، وداعي التشريع هو الاختبار والابتلاء، والدار الدنيا كلّها دار ابتلاء، والأدلّة الشرعية هي التي يمكن الاستدلال بها على وجود مصلحة في متعلّقات الأحكام، لكن

تحصيلها ليس هو المطلوب من المكلف، بل المطلوب هو الامتثال، فإذا فاته امتثال الحكم الواقعي فإتته المصلحة الداعية إلى تشريعه والمتحققّة في متعلّقه، لكن لم يفتنه التلبّس بلباس العبوديّة، وهذا هو المطلوب في هذه النشأة التي خُلقت للابتلاء والامتحان والارتقاء في مضمار العبوديّة من خلال الالتزام بشرائط هذا الامتحان العملي الذي يستوعب العمر كلّه.

وكيف كان، فإنّه لا يُشترط انقطاع الشكّ في الناسخ والمنسوخ، بل مع قيام أمانة ظنيّة يقبل الشارع جعلها أداة لتحديد أحكامه - كخبر ثقة ودلالة بمستوى الظهور - على النسخ يترتّب عليها الأثر ويتمّ الإفناء على أساس حصول النسخ.

خامساً: على فرض وجود آيتين تنسخ إحداهما الأخرى ولم نعرف الترتيب الزماني للنتزم أنّ آخرهما نزولاً هي الناسخة، ولم نجد دليلاً معتبراً على ذلك، فإنّ التزامنا بإمكان النسخ يستلزم حصول علم إجمالي في هذا المورد بحصول نسخ، والعلم الإجمالي له أحكامه، فإنّه يستدعي الاحتياط فيما إذا كان الحكمان إلزاميين، هذا إن أمكن الاحتياط - ولم يكن المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين كالوجوب والحرمة -، وإلّا فالبراءة.

وإذا كان من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر كما في كفارة تُحدّدها آية بإطعام عشرة مساكين وأخرى بإطعام عشرين مسكيناً، فالحكم باشتغال الذمّة بالأقلّ وجريان البراءة عن الزائد، وهكذا بفيّة التفاصيل المذكورة في مباحث العلم الإجمالي في أصول الفقه.

ومن هنا يتبيّن لك الخلل في قوله: (فهو (الوحي) ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء بغية إكراه البشر على تكرار شعائر الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لا نهاية، وإمّا هو يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (الدليل على ذلك وجود الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن)، كما أنّه - أي المعنى - قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكلّ حرّية بين الإنسان وبين الله)^(٢٦).

إنّ عمليّة النسخ ليست إلّا بيان تاريخ انتهاء فعليّة حكم لم يُبين للناس أنّه مؤقت بمدة محدّدة، وأحد الإشكالات الناشئة من الفهم الخاطئ للنسخ أنّه يلزم منه محدوديّة علم الله تعالى، وبتعبير آخر: يلزم الجهل عليه تعالى، وهو محال، وبما أنّ حقيقة النسخ ما ذكرنا فلا دلالة فيه على أنّ المعنى الذي يأتي به الوحي قابل للمراجعة والنقض.

٢٦. قراءات في القرآن (ص ٥٧٦ و ٥٧٧).

وبهذا يتبيّن أنّ قول الكاتب: (إنّ الوحي يقترح معنى للوجود) قول باطل، إذ الاقتراح إمّا يكون مع الجهل، ومع العلم الذي لا يختلط بجهل لا مجال للاقتراح.

ولا محصل لقوله بعد ذلك: (إنّ معنى الوجود الذي يُقدّمه الوحي قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكلّ حرّية بين الإنسان وبين الله)، إذ إنّ التأويل إنّ قلنا به ليس إلّا فهم الكلام على غير ظاهره، وهذا يحتاج إلى مسوّغ، والمسوّغ يتمثّل بالقرينة الخارجيّة، وبدون القرينة الخارجيّة يكون تأويل كلام المتكلّم تقوُّلاً عليه.

نعم، قد يكون التأويل بغير ذلك، كما لو لم نقبل ظاهر دليل لفظي لوجود قرينة على خلافه بالنحو الذي تنافيه لكنّها لا تدلّ على معنى آخر، وهنا يمكن أن يطرح احتمال إرادة معنى آخر منه لكن دون حمل اللفظ عليه، أو يلتزم بأنّ توجيه الخبر أولى من طرحه كما كان يفعل بعض علمائنا المتقدّمين، لكنّها ليست طريقة سليمة، لأنّ الصحيح هو ترك علمه للناطق به.

وحصر التأويل بأنّ يكون داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بين الإنسان وبين الله لا يهوّن الخطأ ولا يُغني شيئاً، فالتأويل لو قبلناه مرتبط بتحديد المعنى الذي عناه المتكلّم، وهذا أمر لا ربط له بالعهد والميثاق الذي بين العبد وربّه، فإنّ لم يقبل لم يجز الركون إليه داخل ذلك الإطار أو خارجه، وإنّ قبل لم يكن فرق بين المجالين أيضاً.

ثمّ أين العهد المعقود بكلّ حرّية بين الإنسان والله؟ أفي عالم الذرّ أم في نشأتنا الدنيويّة؟ صحيح أنّ الإيمان لا بدّ أن يقع عن اختيار الإنسان، لكن لا حرّية في ذلك للعبد بل هو أمر لا بدّ منه كما لا بدّ أن يقع عن اختيار، ويشهد للأبدية بل يدلّ عليها العذاب التي توعدّ الله به الكافرين والعاصين.

وقبل ذلك كلّه إنّ كلام الوحي كلام معياري يلزم البشر بتكرار شعائر الطاعة حتّى يرث الله الأرض ومن عليها، فالصلاة والصيام والزكاة وغيرها من الشعائر الدنيويّة لم تسقط عن النبيّ ﷺ، وظلّ يأتي بها إلى آخر حياته، فهل تسقط عن غيره؟

وقد ذكرنا في طيّات الكتاب أنّه لا توجد أيّ فسحة لإدراكنا لتركيبه وكيفية الإتيان بالعبادات فطريقها منحصر بالوحي، وإتيان الوحي بها يستلزم - عادةً - أن لا تتبدّل هيأتها وكيفيةها على مرّ الأجيال، وهذا ما سيأتي التعرّض له لاحقاً.

منشأ الإجماع وحجته:

مما وقع الكاتب في خطأ فهمه مفردة الإجماع ومنشئها.

قال: (إنه) (الإجماع) ناتج عن صيرورة اجتماعية وثقافية وعن جملة المناقشات والصراعات والتحضيرات التي أدت إلى انتفاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الأيديولوجية والضغوط السياسية والأنظمة العرفية التي لم تُدرَس أبداً حتى الآن بشكل دقيق وشامل^(٢٧).

ولذا يرى الكاتب أنه لم يعد يكفي أن نأخذ علماً بالإجماع المتحقق وبالعقائد وأنواع السلوك الأرثوذكسية التي تلزم كل الأمة، وإنما ينبغي علينا توضيح الشروط العارضة والتعسفية والخيالية التي أدت إلى تحقيق كل إجماع، ثم يقول:

(ونحن نرى أن الدراسة التاريخية لهذه الشروط تُمثل مساهمة لا بد منها من أجل معرفة نمط إنتاج المجتمعات الخاضعة لتأثير ظاهرة الكتاب الموحى... ويمكننا في الوقت ذاته أن نبرهن على أن الأرثوذكسية المعاشة من قبل المؤمنين بصفقتها الممارسة الحقّة المطابقة للعلم الحق المنصوص عليه من قبل الله ليست في الواقع إلا عبارة عن مجمل القرارات التي اتُّخذت بالصدفة وعلى هوى الظروف والأوضاع من قبل الفقهاء ثم سُجِّلت في نصوص مقدّسة على هيئة صياغات لغوية ك (أجمع أهل القبلة) أو (أجمع المسلمون))^(٢٨).

ونحن نرد وفقاً لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، فنقول:

١ - من الواضح أن الكاتب يرى أن الإجماع كان له مدرك ومأخذ، وهو ما يُعبر عنه بـ (الشروط العارضة والتعسفية والخيالية التي أدت إلى تحقق الإجماع).

وتتفق مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) على أن الإجماع إن كان مدركاً فإنه لا حجة له، بل لا بد أن ننظر إلى المأخذ والمدرك وكأن الإجماع لم يكن، وأكثر من ذلك أن الإجماع إذا كان محتتمل المدركية فإنه يسقط عن الحجية، ولا يكون أحد الأدلة الأربعة على الحكم الشرعي، فالإجماع الحجة هو خصوص ما كان كاشفاً تعبدياً عن رأي المعصوم أو عن نظر الشريعة المقدسة وهو واحد.

٢٧. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (ص ٧٧ و٧٨).

٢٨. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (ص ٧٨).

٢ - لقد افترض أنّ الإجماع ينتج عن صيرورة اجتماعية وثقافية وعن جملة المناقشات والصراعات والتحضيرات التي أدّت إلى انتفاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر... إلى آخر كلامه.

والحال أنّه لا يُعتَبَر ذلك في الإجماع، بل نحن نجزم بأنّ كلّ إجماعاتنا التي استند إليها الفقهاء في فتاواهم لم تنشأ من مناقشات وصراعات ولا كانت مسبوقة بضغوط الإكراهات الأيديولوجية والضغوط السياسية والأنظمة المعرفية. نعم، قد ينطبق كلامه هذا على مثل تسويق وجه شرعية الخلافة الأولى بالإجماع مع أنّه لم يكن إجماع عليها حينها، وأيّ إجماع وعليّ ﷺ وسلمان وأبو ذرّ والمقداد وعمّار وغيرهم ليسوا جزءاً منه؟

٣ - أنّ حجّية الإجماع ناشئة من كاشفيته القطعية عن الحكم الشرعي أو عن الدليل الشرعي الذي لو وصل إلينا لأفتينا بنفس مؤداه، والكاشفية أمر تكويني، لا يمكن أن تتحقّق من الشروط العارضة والتعسّفية كما يُعبّر، وكلّ أمر تكويني يكون متولّداً من منشئه في عالم التكوين.

نعم، وقع اختلاف في ماهية ومنشأ هذه الكاشفية، فهل هي قاعدة اللطف العقلية كما ذهب إلىه مدرسة الشيخ الطوسي وأتباعه، أو لدخول المعصوم ضمن المجمعين كما هو رأي آخرين من المتقدّمين فيكون كاشفاً حسّياً، أو للملازمة حدساً بين إجماع الفقهاء ورأي الشريعة، أم تراكم الاحتمال الذي يوصل إلى ما يُقَرَّب من اليقين بوجود دليل على طبق المجمع عليه فيكون الإجماع كاشفاً عن الدليل التامّ عن الحكم؟

٤ - أنّ دور الفقيه منحصر بالكشف عن الأحكام الشرعية من خلال مراجعة الأدلّة الشرعية والعقلية، وهي عملية منضبطة إلى حدّ بعيد وفي غاية الدقّة، ولذا فهي تحتاج إلى كفاءة عالية ومهنيّة بمستوى راقٍ لا يكاد يتوفّر عليها إلّا الأندر من طلاب العلوم الدنيّة.

وهذا يعني أنّها عملية لا دخالة للهوى فيها ولا تأثير - بحسب العادة - للأوضاع التي يعيشها الفقيه ليقول أركون:

(ويمكننا في الوقت ذاته أن نبرهن على أنّ الأرتوذكسية المعاشة من قِبَل المؤمنين بصفقتها الممارسة الحقّة المطابقة للعلم الحقّ المنصوص عليه من قِبَل الله ليست في الواقع إلّا عبارة عن مجمل القرارات التي اتُّخِذت بالصدفة وعلى هوى الظروف والأوضاع من قِبَل الفقهاء ثمّ سُجِّلت

في نصوص مقدّسة على حياة صياغات لُغويّة كأجمع أهل القبلة أو أجمع المسلمون^(٢٩).

٥ - يبدو من كلامه أنّ الإجماع الذي أشكل عليه يشمل جوانب المعرفة الإسلاميّة الأخرى كالكلاميّة، ولا تتوفّر في أصول الكلام وفروعه شرائط الحجّيّة، وليس هذا محلّ التفصيل فيه، ونشير فقط إلى نكتة هنا حاصلها أنّ صغرى الإجماع قد لا تتحقّق في المسائل الاعتقاديّة، لأنّ الفقهاء في العادة لا يتعرّضون في مباحثهم الفقهيّة والأصوليّة لمسائل الاعتقاد ليكون لهم رأي معروف لنعرف بعد ذلك توافق الفقهاء على هذا الرأي ليقال: إنّ الإجماع قد تحقّق.

ممّا تقدّم يتبين لك الخلل في مواضع من قوله:

(إنّ النقد التاريخي الحديث قد انتبه إلى الخاصّيّة الأساسيّة للإجماع، وهي أنّه ناتج عن صيرورة اجتماعيّة وثقافيّة، كما أنّه ناتج عن محصّلة المناقشات الخلافيّة والصراعات والتعديلات التي أدّت إلى انتفاء بعض الأطروحات والأفكار وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الأيديولوجيّة والإرادات السياسيّة والأنظمة المعرفيّة التي لم توصّف أبداً ولم تُدرّس بوجه صحيح وكامل... إمّا ينبغي لنا توضيح الظروف العارضة والتعسّفيّة والخياليّة التي أدّت إلى حدوث الإجماع كلّ إجماع. بمعنى آخر: ينبغي نزع القداسة المفترطة عن هذا الإجماع، إنّه ليس مقدّساً ولا معصوماً على عكس ما يتوهّمون)^(٣٠).

ويرد عليه:

أولاً: أنّ حجّيّة الإجماع على القول بها إمّا تثبت في الأحكام، والإكراهات الأيديولوجيّة ليست داخلة بقوة في مجال الفروع.

ثانياً: أنّ الإكراهات الأيديولوجيّة قد تُتعلّق من جهة النُظْم الحاكمة، والشيعيّة على مرّ الدهور معارضة إلّا في فترات يسيرة، ونحن نهتمُّ كثيراً بالفقهاء من العصور الأولى أي من ابن الجنيّد وابن أبي عقيل إلى زمان مدرسة الحلّة التي كانت في القرن الثامن الهجري قد وصلت إلى ذروتها، ولم يكن فقهاؤنا الأوائل على علاقة قويّة بالسلطات الحاكمة، فهم لا يمثّلون واجهة للجهة التي يمكن أن تُحقّق الإكراه الأيديولوجي.

٢٩. المصدر السابق.

٣٠. قراءات في القرآن (ص ٢٦٣).

ثالثاً: أنّ الإجماع وفق مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) ليس له حجّية بما هو، بل بحث فقهائنا في أنّ حجّيته من جهة أنّه يُحقّق القطع والجزم، والقطع حجّة بلا شكّ، فالقداسة لو كانت إمّا هي للقطع (إذا جاز ذلك القول) وليس للإجماع، ولذلك قد يتحقّق الإجماع إلّا أنّه لا حجّية له، كما لو عرفنا الدليل الذي استند إليه المجمعون، وهو ما يُصطلح عليه بالإجماع المدركي، أي الذي يُعلّم مستند الفقهاء حين أفتوا بهذا الحكم.

بل إنّهمْ إذا احتملوا أنّ منشأ فتواهم أو مستندها دليل معيّن سقطت حجّية الإجماع أيضاً، لأنّهمْ بحسب اصطلاحهم إجماع محتمل المدركيّة كما تقدّم، فأين هي قداسة الإجماع عندنا؟
ومن هنا فإنّ من قال بحجّية الإجماع قد بيّن وجه إثباته القطع، وهذا ما يُبحث في أصول الفقه باعتبار أنّ هذه المسألة تُشكّل عنصراً مشتركاً في عمليّة استنباط الحكم الشرعي.

رابعاً: أنّ القول بعصمة الإجماع ليس صحيحاً، لما ذكرنا في النقطة السابقة، ولأنّ مبنى بعض المدارس الأصوليّة أنّ الإجماع إمّا هو كاشف عن دليل معاش عملاً ولم يُنقل في الكُتب القديمة، فالإجماع طريق وجداني إلى دليل لو وصل إلينا لأفتينا بمثل الفتوى التي قام الإجماع عليها، وليس طريقاً وجدانياً قطعياً إلى الحكم الشرعي، ولذلك عدّه السيّد محمد باقر الصدر من وسائل الإثبات الوجداني للدليل وليس للحكم الشرعي، كما في التواتر الذي هو دليل وجداني قطعي على الدليل وليس دليلاً كاشفاً بشكل قطعي عن الحكم الشرعي، ومن هنا لم تكن الآيات الظاهرة في حكم ما دليلاً قطعياً عليه، فقطعيّة الصدور لا تعني قطعيّة الدلالة.

خامساً: أنّ الإجماع هو اتّفاق الفقهاء على رأي في مسألة خاصّة، ومسائل الاعتقاد ليست من المسائل التي لا بدّ أنّ يتعرّض الفقيه لبحثها وبيان رأيه فيها، ولذا فإنّ غالبية الفقهاء المطلقة لا تبحث في المسائل الاعتقاديّة إلّا نادراً كما في المسائل التي لها ربط بالفروع كالبحث في أنّ المعصوم يقع في المكروه وترك المستحبّ أو لا؟ وإذا جاز ذلك عليه فهل يمكن أن يواظب عليه أو لا؟ فإنّ قلنا: إنّهُ يقع في المكروه ويمكن أن يترك المستحبّ لم يجز الاستدلال بفعله على عدم الكراهة ولا بتركه على عدم الاستحباب. وإنّ قلنا: إنّهُ لا يمكن أن يفعل المكروه أو يترك المستحبّ استدلّ بالفعل على عدم الكراهة وبالترك على عدم الاستحباب، وهكذا تكون النتيجة على المبنى في السؤل الثاني.

وكيف كان، فنحن لا نقول بقداسة الإجماع فضلاً عن قداسته المفرطة.

على أنه لا إشكال على من لم تثبت عنده حجّية الإجماع كما اختاره بعض الأعظم في بحوثهم إلا في أن دليله تامٌّ على نظر القائلين بحجّيته، أي يكفي النافي لحجّية الإجماع عدم الدليل على الحجّية ولا يحتاج إلى إقامة دليل على عدم الحجّية، وقد قيل في علم الأصول: إنَّ الأصل عند الشكِّ في حجّية شيء هو عدم الحجّية إلا إذا قام الدليل، ولذلك عبّروا بقولهم: الشكُّ في الحجّية مساوق لعدمها.

سادساً: ليس الإجماع الذي نتعامل معه ما يشير إليه هذا الكاتب بتعبيره الذي أوردناه قبل صفحات، أو ما هو قريب منه جداً باللفظ ومتطابق معه في المعنى:

(يمكننا في الوقت نفسه برهنة أن الأرثوذكسيّة المعاشة لدى المتديّنين المؤمنين بصفتها الممارسة الحقّة المطابقة للعلم الحقّ المنصوص عليه من الله ليست في الواقع إلا مجمل القرارات التي اتّخذت بالمصادفة وعلى هوى تقلّب الظروف والأوضاع عند الفقهاء، ثمّ سجّلت في نصوص مقدّسة أو خلع عليها الزمن المتداول حلّة التقديس على هيئة صياغات لغويّة من مثل: أجمع أهل القبلة أو أجمع المسلمون)^(٣١).

بل هو ما حُقّق بمتابعة دقيقة صيرورته، ولذلك ترى كمّاً هائلاً من دعاوى الإجماع ولو من أعظم الفقهاء المتقدّمين لا يُعبأ بها كإجماعات الشيخ الطوسي في الخلاف، وإجماعات السيّد ابن زهرة في الغنية، وصاحب الانتصار، بل وحتىّ إجماعات ابن إدريس على جلاله شأنه، ولو لم نعثر على قول يخالف الإجماع المدّعى في كُتب المتقدّمين فإنّ ذلك لا يكفي للأخذ به، لأنّه سيكون إجماعاً منقولاً، والإجماع المنقول ليس حجّة على نظر المشهور، بل المحصّل هو الحجّة إلا على رأي بعض أصحاب الرياض، وعليه فمجرّد دعوى الإجماع ولو من جيل من الفقهاء لا تُحوّل المجمع عليه إلى دائرة الأثوذكسيّات كما يُعبّر والمقدّسات التي لا تقبل التشكيك.

ولا يردعنا قول قائل مهما علا شأنه في الفقهة والورع: أجمع أهل القبلة، أو أجمع المسلمون.

علم الأصول: دعوى أنّه مختصّ لقراءة القرآن:

يدّعي أركون أن علم أصول الفقه علم أنجز لأجل قراءة القرآن ولتبرير الفعاليّة التفسيريّة،

٣١. قراءات في القرآن (ص ٢٦٣).

وأَنه علم يُدَلُّ على أَنَّ المجتمع لا يحسم بنفسه أيّ شيء من الأشياء الخاصّة بوعي الأفراد وسلوكهم:

(إنَّ كلَّ علم أصول الفقه هو منهجيّة محدّدة وذات خصوصيّة لقراءة القرآن)^(٣٢).

يردُّه أَنَّ علم أصول الفقه علم اختصَّ بتحديد القواعد المشتركة في استنباط الأحكام الشرعيّة الكليّة (لا التطبيقات في موارد خاصّة)، والأحكام الشرعيّة عبارة عن منظومة من التشريعات التي تمتدُّ على مساحة تتسع لكلِّ موقف يواجهه المكلف لتحدّد ما ينبغي عليه فعله، وهذا يعني بشكل أو بآخر أَنه لا بدّ أن يُقدّم الفقه للمكلف في كلِّ مسألة رأياً وصورةً للموقف العملي الذي إذا ما التزم به يكون قد خرج عن دائرة المسؤوليّة ولحوق التبعة السيئة له.

وهذا يشمل حتّى الموارد التي لا تتوفّر فيها أدوات عند الفقيه تجعله يجزم بالحكم الشرعي، فالفقيه يكون ملزماً بتحديد ذلك الموقف العملي وإن لم يتمكّن من تحديد واقع حكم الشريعة، وهذا الإلزام غير موجود في مفردات المعرفة الأخرى خارج دائرة أدلّة الأحكام، فليس من الضروري أن يصل الفقيه إلى رأي محدّد في مسألة تعرّض لها القرآن إن لم تتوفّر عنده الأدوات التي توصله إلى رؤية يقينيّة.

وهذا يعني انكفاء القسم الأكبر من المباحث الأصوليّة والقواعد المنقّحة فيها عن الفعاليّة والإنتاج خارج دائرة الفقه، ومنها مباحث حجّيّة الأدلّة الظنيّة التي ثبتت لها الحجّيّة بدليل قطعي كحجّيّة الظهور وحجّيّة الخبر الذي ينقله الثقة وحجّيّة الشهرة. ومنها مباحث الدليل غير اللفظي المرتبطة بفعل المعصوم وتقريره، لأنّها لا علاقة لها بغير الأحكام، وتسقط قواعد التعادل والتراجع في مبحث التعارض. ومنها مباحث الأصول العمليّة، لأنّها مختصّة ببيان الموقف الذي ينبغي على المكلف موافقته إذا لم يقم عنده دليل محرز للحكم الشرعي يجوز العمل به، فما الذي يبقى من قواعد لعلم الأصول للعمل بها خارج دائرة الفقه؟

يضاف إلى ذلك مبحث القياس والاستحسان والسيرّة العقلائيّة وسيرة المتشرّعة ومباحث الألفاظ في الأعم الأغلب، (إلّا الدلالة النصّيّة التي لا تقبل إلّا معنّى واحداً في القرآن).

فيبقى النظر في هذه الأدلّة من جهة كاشفيّتها دون أيّ دخالة لقواعد الأصول، وكاشفيّة الأدلّة اللفظيّة مبحث لغوي لا أصولي، نعم قد تُشكّل لنا قواعد تُستعمل في الاستدلال الفقهي.

٣٢. قراءات في القرآن (ص ٣٥٢).

ومن جهة أخرى لا ينفخ من الأدلة في الفقه ما لم يصل إلى مستوى الحجية كأخبار غير الثقات التي لم تصل إلى حد التواتر، فوجود هذه الأدلة كعدمها في الفقه، لكنّها في الجوانب المعرفية غير الفقهية ليست كالعدم، لأنّها لها نوع كاشفية عن مؤدّاها، وبواسطتها يمكن مقارنة الواقع وإن لم نصل إلى القطع والجزم به بواسطتها.

من هذا الذي تقدّم يتّضح لك الخلل فيما ذكره في موردين:

الأول: قوله: (ومن المعلوم أنّ الفكر الإسلامي كان قد بلور علماً نظرياً يدعى علم أصول الفقه، وقد أنجزه لكي يُبرّر الفعالية التفسيرية والاستنباطية التي تقع على عاتق الفقيه اللاهوتي المكلف صياغة الأحكام الشرعية واستنباطها من النصوص المقدّسة)^(٣٣).

لقد ولد علم الأصول من رحم علم الفقه، والذي يمارسه الفقيه عملية استدلال على الحكم الشرعي، والاستدلال حاصل ترتيب مقدّمات وفق أقيسة منطقية توصل إلى تعيين الحكم الشرعي، وبعض هذه المقدّمات تكون مشتركة في عمليات الاستنباط في أبواب مختلفة من الفقه، لا أقلّ أنّ فيها قابلية أن تكون مشتركة، ولأنّها مشتركة صير إلى عزلها خارج الفقه في علم خاصّ هو علم الأصول يتولّى تحقيق صحّة هذه القواعد، لأنّه بدون ذلك إمّا أن تقع مبعثرة في مباحث الفقه، وإمّا أن يتكرّر البحث عن صحّتها في الموارد المتعدّدة من الاستدلال والتي تدخل فيها.

وهذا يعني أنّ قواعد الأصول لم تكن قد أنجزت لتبرير الفعالية التفسيرية بل ولا الاستنباطية، إذ التبرير توجيه لواقع معلوم، ودور قواعد الأصول تكوين تصوّر عن الواقع يؤدّي إلى إحراره، وبالتالي فقواعد الأصول تدخل في نفس العملية الاستنباطية لا أنّها مبرّرة لها.

إنّ علم الأصول حصّة من علم المنطق وقسم منه يبحث في تحديد القواعد التي هي عبارة عن آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في العملية الاستنباطية، وهذا يعني أنّه ليس علماً مختصاً بعملية فهم القرآن وتحديد مدلولاته، بل يتّسع ليشمل كلّ منابع الاستدلال قرآناً وسنّة وإجماعاً وعقلاً.

كما أنّ قواعده التي تعمل في غير القرآن ويُعتمد عليها في تحديد الأحكام الشرعية والقواعد العملية قد لا يُستفاد منها في تحديد معاني الآيات فيما إذا لم يكن المورد التفسيري مرتبباً بالأحكام الشرعية والقواعد العملية إذا قلنا بأنّه لا تعبد في غير الفروع كما هو رأي مشهور وهو الحقّ،

٣٣. قراءات في القرآن (ص ٣٩٣).

فتكون النسبة بين موارد عمل القواعد الأصولية والآيات القرآنية هي نسبة العموم والخصوص من وجه، فإنَّ بعض الآيات لا تعمل فيها القواعد الأصولية كما ذكرنا قبل قليل، كما أنَّ بعض موارد إعمال الأدوات الأصولية ليست قرآناً، بل أكثرها خارجة عن القرآن.

وكيف كان فإنه لا مجال لكثير من القواعد الأصولية للعمل في الآيات القرآنية التي لا ترتبط بالأحكام، وهي الغالبية المطلقة من القرآن، بل هي بمقدار يزيد قليلاً عن تسعة أعشار القرآن بملاحظة أنَّ آيات الأحكام لا تصل إلى ستمائة آية ومجموع آيات القرآن أكثر من سته آلاف آية.

نعم، هو في عبارته القادمة يُعمّم الكلام لكلِّ العمليّة الاستنباطيّة، وستأتي قريباً.

الثاني: قوله: (علم أصول الفقه ساهم خاصّةً في دعم الفكرة القائلة: إنَّ المجتمع لا يحسم بنفسه أيّ شيء من الأشياء الخاصّة بوعي الأفراد وبسلوكهم إمّا الله هو الذي يفعل ذلك)^(٣٤).

وردُّ هذا يتبيّن من ردِّ سابقه، والفكرة القائلة: إنَّ المجتمع لا يحسم بنفسه أيّ شيء من أحكام الشريعة محلّها بحوث الكلام وعلم العقائد، إذ الأحكام الشرعية أفعال لله تعالى دون سواه بناءً على التوحيد في التشريع والتي تعني انحصار حقِّ التشريع به تعالى، نعم قد يأذن لبعض خلقه في ذلك كما دلّت الروايات على أنَّ النبيَّ ﷺ قد ثبت له ذلك، وقد أعملها في موارد أبرزها إضافة الركعة الثالثة والرابعة في الصلوات الرباعية والثلاثية، ولا علاقة لعلم الأصول بهذا الاعتقاد لا من بعيد ولا من قريب.

الاجتهاد:

يظهر من الكاتب أنّه يفهم أنَّ الاجتهاد فعل فكري يُراد به إيجاد مبرر للأحكام الشرعية، وأنّه لا وجه لتحديد من يعمل بهذه الممارسة بالفقهاء، قال:

(إنَّ الاجتهاد تعريفاً هو فعل من أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة، إنّه البحث عن الأسس الإلهية والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية، وهو بهذا المعنى يُشكّل ممارسة مشتركة لدى كلِّ المؤمنين الذين يقفون وجهاً لوجه أمام الكتاب الموحى)^(٣٥).

٣٤. المصدر السابق.

٣٥. من الاجتهاد إلى نقد العقل (ص ١٠٦).

وفيه:

أنه ليس مهمّة المجتهد والفقهاء تبرير الأحكام الشرعيّة من خلال تحديد الأسس الإلهيّة والمعرفيّة، بل مهمّته تحديد الأحكام الشرعيّة من خلال إعمال النظر في الأدلّة التي تحكي عنها، نعم قد يكون تحديد الأسس الإلهيّة والمعرفيّة أداة تساهم في فهم خاصّ للدليل، أي قد يُشكّل ذلك قرينة تساعدنا في فهم للدليل، وقد تكون في حالات قليلة دليلاً على الحكم.

لكن لا غرض للفقهاء بما هو فقيه في تبرير الأحكام الشرعيّة.

والاجتهاد يحتاج إلى التمكن من أدوات الاستنباط، والتي منها الفهم اللغوي العام، وعلوم النحو، والتصريف، والبلاغة، والناسخ والمنسوخ، وقواعد الأصول، والمنطق، وعلم الحديث، وعلم الرجال، وغير ذلك.

وهذا يعني أنّ الاجتهاد منحصر بالفعل في طائفة خاصّة من المؤمنين، وإنّ أمكن لغيرهم أن يسعوا للتمكّن من أدواته، وليس صحيحاً أن يقال: إنّ الاجتهاد يُشكّل ممارسة مشتركة لدى كلّ المؤمنين الذين يقفون وجهاً لوجه أمام الكتاب الموحى.

السلطات العقائديّة والفقهية المأذونة مسؤولة عن تحديد الاعتقاد السليم والسلوك المستقيم:

ومما يذهب إليه الكاتب أنّ تحديد الاعتقاد السليم والسلوك المستقيم مهمّة ومسؤوليّة السلطات التي أسماها العقائديّة والفقهية المأذونة حيث قال:

(إنّ تحديد هذه المعايير المثاليّة أو المطلقة - التي ينبغي أن تتحكّم بالفكر والعمل - أو استنباطها يتطلّب تقنيّة معيّنة لقراءة الكتابات المقدّسة، وهذه التقنيّة التأويليّة الاستنباطيّة محصورة في السلطات العقائديّة المأذونة أو فقهاء الدّين.

هذه السلطات العقائديّة والفقهية المأذونة هي المسؤولة عن تحديد الاعتقاد السليم القويم المستقيم للمؤمنين، كما أنّها مسؤولة عن تحديد التصرف السليم أو السلوك المستقيم الذي لا ينبغي أن يحيد عنه المؤمن قيد شعرة^(٣٦).

٣٦. قراءات في القرآن (ص ١٤٥).

وفيه:

١ - أنّ التقنيّة المطلوبة بلا شكّ، فهذا العمل تخصّصي جدّاً، وله قواعده التي ترجع أكثرها إلى القواعد التي تحكم دلالات ألفاظ اللغة عموماً وليس خصوص الأدلّة الشرعيّة، فقواعد النحو والصرف والبلاغة والإحاطة بمعاني المفردات في اللغة وقواعد المنطق ليست خاصّة بعملية الاستنباط الفقهي.

نعم هناك صنوف من القواعد خاصّة بالممارسة الاستنباطيّة كالقواعد الأصوليّة (أصول الفقه)، وليست جميع القواعد الأصوليّة خاصّة بعلم الاستنباط، فمباحث الألفاظ وقواعدها المبحوثة في علم أصول الفقه هي مباحث لغويّة، وبعض قواعد التعارض قواعد عرفيّة للجمع بين الكلامين المتنافيين بالنظر البدوي ولو لم يكن الكلام من الأدلّة اللفظيّة الشرعيّة، وبعض القواعد العقلية يمكن القول: إنّها غير مختصّة بالمباحث الاستنباطيّة، فلو قال لي ثقة: (رأيت الشمس قد طلعت من المغرب) مع علمي باستحالة ذلك علمياً يجعلني أجزم أنّ المراد غير المعنى الظاهر في موارد عدم قيام القرينة على الخلاف، كأنّ أفهم مجيء شخص مهيب أو جميل، بل لو كانت هذه القرينة حاضرة عند النفس لا ينعقد للفظ ظهور في إرادة المتكلّم لذلك المعنى بشكل جدّي، وليس ببعيد أنّ تكون كلّ القواعد العقلية غير مختصّة بأصول الفقه، اللهمّ إلاّ مثل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرّمته، وما حكم العقل بحسنه حكم الشارع بوجوبه، واستحالة التكليف بغير المقدور، ووجوب المقدّمه بوجوب ذبيها.

ولكن وصفها بالتأويليّة ليس في محلّه، لأنّها غير قائمة على التأويل، ولو حصل التأويل فهو ليس أصلاً معتمداً، ولكن حين يمنع من الالتزام بظاهر الدليل الشرعي لوجود ما يمكن أن يكون قرينة على خلاف هذا الظاهر، فمقتضى قواعد الجمع العرفي والتي هي قواعد ليست شرعيّة أساساً أنّ نرفع اليد عن الظهور ونحمل اللفظ الظاهر على معنى غير ظاهر منه، وفي الحقيقة وفق قواعد الجمع العرفي يكون الظاهر من مجموع اللفظين هذا المعنى الذي لا يظهر من أحدهما فقط.

٢ - أين تحديد وحصر عملية الاستنباط بالسلطات القضائية المأذونة كما يُعبّر أو فقهاء الدين؟ نعم حين تكون عملية استنباط الحكم متوقّفة على توفّر جملة من المؤهلات العلميّة لأنّها عملية تخصّصيّة إلى حدّ بعيد، فلا بدّ من توفّر الشخص على هذه المؤهلات ليكون متخصّصاً قادراً على فهم المراد من الأدلّة ومعالجة مشكلاتها.

ولا يوجد في البين إذن، اللهم إلا ما تعارف من شهادة أستاذ الباحث بأنه قد نال مرتبة الاجتهاد، أي تمكّن من أدوات الاستنباط وصارت له الأهلية اللازمة لذلك، وهو المعبر عنه بإجازة الاجتهاد، وهي ليست شرطاً في الفقهة بل ولا المرجعية من الناحية النظرية في الحد الأدنى، وعلى فرض اعتبارها فإنما ذلك في مقابل الإثبات للآخرين وليست شرطاً واقعياً.

وأما الاعتقاد فلا يختصُّ البحث فيه بالفقهاء، وإنما هو مضمار علمي من مضامير علوم الشريعة، وهناك قسم من المعتقدات لا مجال للبحث فيها إلا من خلال الموروث الشرعي، فكيف لغير متخصص أن يلج فيها؟ ففي زماننا لا مجال للبحث في تحديد شخص النبي وشخص الإمام إلا بملاحظة الموروث الشرعي، ولو أمكن لكل من هب ودب أن يدخل في هذه المباحث لما بقي معلّم من معالم الشريعة، فالمسألة ليست حكراً على جهة وإنما هي حقل معرفي لا بدّ للباحث فيها من التمكّن من أدوات البحث.

هذا مضافاً إلى أن الاعتقاد، إنما تحدده المعرفة بأدواتها، والمطلوب شرعاً في أصول الاعتقاد أن يصل كل فرد إلى رؤيته لا عن تقليد، فكيف يقال بوجود جهة هي التي تحدّد الاعتقاد السليم؟ بل والمشهور شهرة مطبقة أن التقليد غير جائز حتى في تفاصيل الاعتقاد، بل لا بدّ من العلم بها أو الحصول على دليل يمكن التعبد به لرسم صورة المعتقد، هذا بناءً على جواز التعبد في فروع الاعتقاد.

التوبة:

يرى الكاتب في التوبة رأياً غريباً ويقول: إنها مشروطة بما لا نراه شرطاً فيها، قال:

(ينبغي العلم بأن الوجه الديني للتوبة هو مجموعة الصور والتصورات التي تُشكّل خيالاً كونياً، فهناك أنهار تجري ومنازل رائعة تقع وسط حدائق غناء، وجنّات تجري من تحتها الأنهار، ولكن يستحيل علينا أن نُحدّد موقعها أو أن نضعها في زماننا البشري ومكاننا المحسوس... نلاحظ أن رضى الله الذي يوعد به المؤمنون أيضاً لا يتجسّد عملياً إلا ضمن مقياس أن يحظى بوساطة رضى النبي والجماعة المسلمة بأسرها، هنا نلتقي بالوجه الديني والعملي للتوبة، فلا بدّ أن يتجسّد في إطاعة سلطة دنيوية راسخة أو إطاعة أحكام أخلاقية وقانونية وثقافية مقبولة لدى أعضاء الجماعة إلى حدّ كبير، ولاسيما أنهم منتجوها الفعليون وناشروها)^(٣٧).

٣٧. قراءات في القرآن (ص ٥٤٤).

وفيه:

١ - أن التوبة ليست هي الصور التي تُشكّل خيالاً كونيّاً، بل هي رجوع إلى الله تعالى بعد إعراض تجسّد في الوقوع في مخالفات الشريعة، وصور الجزاء التي ذكرها تُشكّل جزءاً من الدواعي للتوبة وليست وجهاً لها.

٢ - أن تلك الصور تُشكّل رؤية كونيّة ومعرفة لا خيالات، نعم من لم يؤمن بإخبارات القرآن وبيانات النبي ﷺ يرى فيها خيالاً عن الكون.

٣ - ليس رضى الله تعالى منوطاً - في التجسيد العملي - برضى الجماعة بأسرها، فالموقف الذي تريده الشريعة منّا لا تعكسه رؤية الجماعة المسلمة بأسرها بالضرورة، ومن تكون رؤاه مطابقة للشريعة هو المعصوم ﷺ، والأمة والجماعة المسلمة ليست معصومة أبداً.

والتاريخ حافل بالمفردات التي تحكي خروج أكثر أبناء الأمة عن خطّ إطاعة الله تعالى ورسوله مع أنّهم كانوا جزءاً من نواة المجتمع الإسلامي الأوّل، ففي واقعة أُحُد تناقل أناس عن الخروج مع النبي ﷺ لمقاتلة جيش جاء لغرض مقاتلة المسلمين واستئصال حركتهم، ثم بعد أن تحرك الجيش الذي قوامه ألف مقاتل غلب النفاق على ما يقرب من ثلثه فرجعوا إلى المدينة، وفي ساحة المعركة انكشف الرماة الذين كلّفهم النبي ﷺ بحماية ظهر جيش الإسلام طمعاً في الغنيمة مع أنّ النبي ﷺ كان قد أمرهم بالثبات وأن لا ربط لهم بالغنيمة، ثم كان الانكسار الكبير حتّى لم يبق معه إلا عليّ ﷺ يدفع الكتائب التي كانت تسعى لقتل النبي ﷺ، وبعض من هرب من ساحة المعركة لم يظهر إلا بعد ثلاثة أيّام من انتهائها.

وفي واقعة الأحزاب دعاهم النبي ﷺ مرّة بعد أخرى لمبارزة عمرو بن عبد ودّ العامري، ولا يتجرأ أحد منهم لمقاتلته إلا عليّ ﷺ.

وفي واقعة حُنين على كثرة عدد جيش المسلمين ولّوا الدُّبُر، ولم يثبت إلا عشرة.

وجيش أسامة الذي أمره النبي ﷺ بالتحرك وهو في أخريات حياته، فلم يتحرّكوا.

وصدقة النجوى التي ترك الناس مناجاة النبي ﷺ لأجل أن لا تجب عليهم.

والبيعة التي أخذت منهم يوم الغدير بعد أشهر يسيرة لم يلتزموا بها.

فكيف تكون موافقة المجتمع الإسلامي وإحراز رضاه شرطاً في التوبة؟

يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (١٠٦) ﴿يوسف: ١٠٦﴾.

ومن كان في مسيرة شرك ولو في العمل والتدبير لا يمكن أن يكون رضاه مناصباً وشرطاً للتوبة، هذا مضافاً إلى أن لازم كلامه هذا أن لا تتحقق التوبة عندما يكون المؤمن منفرداً أو مع عدد قليل كما في أصحاب الكهف، إذ التوبة ليست شيئاً مختصاً بالمسلمين والدين الإسلامي بل تعم كل الأديان وأتباعها، كما لا تشمل التوبة من مثل عائلة لوط عليه السلام فهم جزء عائلة وليسوا جماعة كبيرة.

قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣٥) ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (٣٦) ﴿الذاريات: ٣٥ و٣٦﴾.

ولم تكن هناك سلطة دينية راسخة ولا جماعة لها أحكامها الأخلاقية والقانونية والثقافية.

٥ - أن أعضاء الجماعة ليسوا منتجين لأحكام الأخلاق والقانون والثقافة، بل إن علماءهم قد فهموها من الأدلة الشرعية وربما العقلية، فالمؤسس لذلك هو الباري عليه السلام، والباحث الذي حددها وكشفها هو الفقيه أو الفقهاء، وهم فئة قليلة قياساً بالجماعة المؤمنة.

وواضح أن الرجل يتحدث عن شيء آخر غير التوبة التي نعرفها، انظر إلى ما يقول في موضع آخر عنها:

(إن التوبة كانت مستحيلة (في زمن النبي عليه السلام في المدينة)، لأن الإسلام كان لا يزال في مرحلة حرجة لم تثبت أقدامه بعد، والدليل على ذلك أنه كان لا يزال في معسكر المؤمنين أنفسهم من يستمعون إلى زارعي الفتنة والشغب والتشكيك والتمرد كما ورد في الآية رقم ٤٧: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعُوا خَلَاكُكُمْ يَبْعُونَكُمْ أَلْفِتْنَةً وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (٤٧) ﴿التوبة﴾ (٣٨).

ما علاقة التوبة بتثبيت الإسلام أقدامه؟ فهل هي إجراء وممارسة تجريها القوة الحاكمة المسيطرة ليقال: لا توبة بدون دولة وقوة حاسمة؟

٣٨. قراءات في القرآن (ص ٥٥٨).

ثمّ كيف دلّ وجود منافقين في المجتمع الإسلامي ووجود من يستمع إليهم على أنّ الإسلام لم يُثبّت أقدامه بعد؟ بل يمكن القول: إنّ وجود ظاهرة النفاق دليل على قوّة المؤسّسة الحاكمة ورسوخ قدم الدّين الجديد، لأنّه بدون قوّة قاهرة لا داعي للنفاق وإظهار الانتماء للدّين مع عدم مطابقة الواقع لذلك.

ثمّ ألم تتحدّث نفس السورة عن الثلاثة الذين خُلّفوا ثمّ تابوا فتاب الله عليهم؟

قال تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا صَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَصَافَتْ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (١١٨)﴾ (التوبة: ١١٨).

طبيعة الخلاف بين السُنّة والشيعيّة:

يرى أركون أنّ منشأ الخلاف بين السُنّة والشيعيّة إنّما هو نوع تجلّ للتصادم بين الباطن والظاهر والذي تحوّل بعد ذلك إلى صراع ديني سياسي، قال:

(لقد حوّل التراث الإسلامي المزدوجة الثنائيّة باطن - ظاهر إلى صراع سياسي - ديني بين الشيعة والسُنّة)^(٣٩).

وهذا الكلام يوحي أنّ منطلقات الشيعة في الفهم والاستدلال بواطن الأدلّة لا ظواهرها والسُنّة يستندون إلى الظاهر دائماً أو نوعاً، لكن هذا الكلام مردود بلا شكّ، فإنّ انطلاقة النزاع بين الطرفين كانت في تحديد من يأخذ مركز القيادة في الأمة بعد رحيل رسول الله ﷺ، وانطلقت رؤية الشيعة من فهم لإشارات في الكتاب، بل دلالات عزّزتها مفردات غير لفظيّة بل ولفظيّة أُحيطت بها، وفهم لرموز المذهب السُنّي أيضاً، وفهم للقارئ إذا تلا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧).

والآية من الناحية التاريخيّة نزلت في أخريات حياة النبي ﷺ، وهي تدلّ على أهميّة ما أمّر النبيّ بتبليغه، إذ نزلت بقيّة الشريعة منزلة العدم بدون تبليغ ذلك الأمر، ولا شكّ أنّ ذلك لا يمكن أن يكون حكماً من أحكام الشريعة، ولا تفصيلاً مخموراً في الاعتقاد.

ومع ملاحظة ما فعله النبي ﷺ في مقام الامتثال لهذا الأمر بالتبليغ حيث أخذ بيد عليٍّ ورفعها حتى بان إبطاهما وقدم ما ورد في القرآن بأولوئيته ﷺ من الناس في أنفسهم، «ألست أولى بكم من أنفسكم»؟ ثم ليعطي شهادة نبوية للتاريخ من خلال امتثال لأمر إلهي بقوله: «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه».

وهي أبعد ما تكون عن إرادة ولاء الحب أو الولاء في الدين والذنان يشملان كل الناس، ممّا يعني الاستغناء عن المقدّمة «ألست أولى بكم...»، والابتعاد عن جوّ الآية: ﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، وانتفاء محلّ الخوف المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، فأين التأويل في ذلك؟ ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (٥٥) (المائدة: ٥٥).

والكل يتفق أنها نزلت في عليٍّ، حتى سعوا إلى محاكاته في الفعل ليجاروه في التنزيل، وتصدق فلان بخمسين خاتماً وهو راعٍ ينتظر أن ينزل فيه قرآناً فلم ينزل.

وشواهد التاريخ تحكي عشرات المفردات التي مهدّ فيها النبي ﷺ لولاية عليٍّ وآل بيته عليهم السلام، وليس الآن محلّ التفصيل، فأين التأويل الباطني للشيعة في ذلك؟

هذا في الوقت الذي تحيّرت المدرسة الأخرى في توجيه خلافه الخلفاء، فإن قالوا: إن ذلك كان بالإجماع، فإن الإجماع لم يتحقّق في خلافة الخليفة الثاني، بل كانت خلافته بوصية من الأوّل قال عنها الثاني: (إنّها فلتة وقى الله المؤمنين شرّها فمن عاد لمثلها فاقتلوه)، وقد ثبت في أحكام وصية المهيت لا تنفذ إلا في الثلث وللورثة إجازة أو ردّ ما زاد على ذلك.

هذا والأموال كانت أموالاً له مملوكة له دون سواه، فأئى تكون له الوصاية على الأمة في مستقبل أيامها دون حقّ الردّ من الأمة؟

وهنا مشكلة أخرى وهي أن المورد لو كان قابلاً للوصية فإنهم يقولون: لم يوص رسول الله ﷺ بخلافة أحد، لأنّ الأمة قد نضجت ولا تحتاج إلى إيضاء، فهل رجعت الأمة بعد سنتين لتحتاج إلى وصية الخليفة الأوّل، أم أنّه كان أحرص على الأمة من رسول الله ﷺ؟

وخلافة الثالث كانت بطريقة عجيبة، وذلك من خلال اختيار مجموعة مشكّلة من ستّة أفراد ليختاروا أحدهم للخلافة إلى ثلاثة أيّام، وإن لم يصلوا إلى حلّ قُتِلَ الستّة بأجمعهم، أيّة بدعة هذه في تحديد مستقبل الأمة؟

هذا والخليفة الثاني طريح الفراش إثر الطعنة التي تلقّاها، وقد ثبت في الفقه أنّ المريض بمرض الموت محجور عليه أن يتصرّف بأمواله فيما زاد على الثلث منها إذا كان موته خلال سنة من حين التصرّف، فهل يمنعه الشارع من التصرّف بأمواله ويطلق يده في رسم مستقبل الأمة من خلال أهمّ شؤونها أي قيادة الأمة؟

على أنّ استخلاف الأوّل لم يكن بالإجماع، فقد ثبت تاريخياً أنّ عليّاً لم يبايع ومحمّد بن مسلمة لم يبايع وكذا أصحاب عليّ عليه السلام المقربّين، بل لم يدخل في الإجماع المزعوم أبناء القرى والمدن البعيدة عن المدينة مع أنّ سلطة الإسلام امتدّت لتشمل الجزيرة العربيّة بأكملها من اليمن وعمان والبحرين جنوباً إلى أطراف الشام والعراق، فمتى أجمع هؤلاء لتُضفى الشرعيّة على خلافة أحد؟

أم يدعى أنّ الإجماع المعتبر خاصّ بأهل المدينة أو بخصوص أعيانها؟ وهذان قولان باطلان جزماً، فأية ميزة في نظر الشارع لأهل المدينة على غيرهم وكذا الأعيان منهم؟ مع أنّ أهل المدينة أو الأعيان منهم لم يتحقّق منهم الإجماع.

فمن هو المؤوّل من المدرستين؟

نعم، نحن نستدلّ بكلام من أئمة نعتقد بعصمتهم، وقد اتّفقت الأطراف الأخرى على تميّزهم بالعلم والتقوى والزهد والعبادة، وقد كان قسم من رواياتهم تستشهد بآيات على معاني نحن لا نفهمها من هذه الآيات.

لكن استدلالنا ليس بالآية مع التأويل، بل بنفس كلام المعصوم، ولذلك لا نقول في التفسير عند ملاحظة هذه الروايات: إنّ معنى الآية هو نفس ما ورد في الرواية عن الإمام، ومثل هذه الروايات تُشكّل ظاهرة لافتة في تراث مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وإن قالوا: إنّ الخلافة ثبتت بطريق آخر غير الإجماع، فليأتوا بإثارة من علم تدلّ على ما يقولون.

آلية التشريع:

وقد اتضح لك ممّا ذُكر في الفصل السابق عندما تعرّضنا لعدم فهم آلية التشريع كيف يرى الكاتب حقيقتها، فلا حاجة إلى الإعادة.

حقُّ الطاعة:

إنَّ إطاعة فرد لآخر تحتاج إلى مبرر، لأنّها تعني أن يتصرّف الإنسان وفق ما يريده غيره، وهذا ما يحتاج إلى شيء يقنع الفرد بالامتثال لما يريده الآخر منه، أو يلزمه بذلك من خلال إكراه أو إخبار بتبعات سيئة للمخالفة أو ترغيب بأثار حسنة مطلوبة لنفسه فيما لو أطاع، وقلّة من الناس يُحرّكها مجرد علمها بأنّ ذلك ما يناسبها.

وفي الشريعة المقدّسة تعمل هذه المؤثّرات، فهي مبنية على الرؤية الكونية التي مفادها أنّ الله تعالى مالك لنا بجميع شؤوننا، فقد أفاض علينا الوجود، وأغدق علينا نعمة ظاهرة وباطنة، ولم تنقطع عنّا أياديه الجميلة وعطاياه الجزيلة ولو للحظة.

وهذا كافٍ لقلّة من الناس لأنّ تعبد الله تعالى وتطيعه، فذلك ما يناسبه تعالى، ولو لم توجد دار جزاء في الآخرة، وهذا ما يناسب الأحرار.

وبعض يكفيه رغبته بالحصول على الأثر الحسن للإطاعة، وهذا ما يناسب التّجار، وقسم ثالث لا يكفي في تحريكه الأثر الحسن للإطاعة والعنصر الفاعل فيه والمؤثّر الأكبر خوفه من التبعة السيئة للمخالفة، وهذا شأن العبيد.

والله تعالى حين أراد ممّا أنّ نطيعه فإنّ حقّ إطاعته شأن مولويته، والمعتقد الدّيني مبنّي على المولوية المفروغ عن ثبوتها لله تعالى، فإذا كلّفنا بإطاعة عبد من عبيده نبياً كان أو أباً أو قائداً أو رئيساً فإنّ إطاعتهم مقتضى وجوب إطاعته فيما أمر، ومن هنا وجب إطاعة النبي ﷺ وأولي الأمر.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

فإطاعة الرسول وإطاعة أولي الأمر نحو تجسيد لإطاعة أمره تعالى إذا كان ذلك بداعٍ قربي.

من خلال ما تقدّم يتبيّن لك الخلل في قول الكاتب:

(باسم ماذا أو باسم من يقبل إنسان ما أن يُقدّم الطاعة لإنسان آخر يتمنّع بممارسة السلطة؟ على هذا السؤال يجيبنا الباحث الفرنسي (مارسيل غوشيه) ويقول بأن أصل هذه العلاقة أي علاقة الطاعة هو مديونيّة المعنى.

ما الذي يعنيه ذلك؟

يعني أن أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يُشبع رغبتني في التوصل إلى معنى مليء، وبالتالي فأنا أطيعه لضرورة داخلية ذاتية، وليس لإكراه خارجي، وعندئذ تتحوّل السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوة من أجل أن يطيعها الناس.

وهذا ما حصل في التاريخ، فقد استمدّ الحُكّام مديونيّة المعنى طوال قرون عديدة من (الوحي)^(٤٠).

ونحن إذ ذكرنا ما ذكرنا لا ننفي سعي الحُكّام وبشكل انتهازي وطُرق ماكرة لإضفاء الشرعية على حكمهم وتحويلهم للسلطة إلى سيادة عليا.

لكن الإشكال كلّ الإشكال في تعميم الكلام وتوجيهه، ففي التعميم هو لا يشمل إطاعة الله والنبيّ والإمام ومن أمر الله بإطاعته، وفي التوجيه فإنّ الإكراه يجري حتّى في إطاعة الناس للأنبياء، ولذلك كانت تقام الحدود والتعزيرات على المخالفين، ويتوعّد العاصي بالعذاب الشديد يوم القيامة، ولا أظنّ الكاتب يقصد بالإكراه معناه الفقهي والذي يرفع الأحكام الأوّلية.

وكيف كان، فما دامت المسألة مرتبطة بحقّ طاعة الله تعالى لا يمكن أن تُفصل عن الإكراه الخارجي، صحيح أنّ الأفعال لا بدّ أن تصدر عن اختيار، لكن الضاغط الخارجي قد يدعو إلى تعيين خيار معيّن دون سواه، وكثير من الناس تطيع القوانين الوضعية باختيارها التكويني إلا أنّ الباعث على ذلك يتمثّل بالعنصر الخارجي، إذ إنهم إمّا اختاروا ذلك حذراً من العقوبة، فقبول إطاعة فرد ليس نابغاً دائماً من ضرورة ذاتية داخلية يُحقّقها إشباع الرغبة في التوصل إلى معنى مليء.

ثمّ إنّ المعنى المليء لا يُحقّق الإطاعة دائماً، فأتباع الشرائع قد يؤمن أحدهم بكلّ ما جاءت

٤٠. العلمانية والدين (ص ٦٤ و٦٥).

به الشريعة إلا أن نوازع النفس لا تتحدّد بحدود الشريعة، ولذلك تكثر المخالفات لتلك الشريعة من أتباعها.

فالجانب العملي للبشر ليس نتاجاً خالصاً للجانب النظري فيهم، وإن كان للجانب النظري تأثيره على العملي، فمساحة تأثير الإدراك أقل من مساحة الإدراك نفسه، ولذلك تكثر المعاصي من أتباع الشرائع حتى السماوية مع أنهم يرون معاصيهم مخالفة لمعتقدهم، من منّا لا يرى حرمة الغيبة؟ وكيف لا نراها كذلك والقرآن صريح في حرمتها؟ ومع ذلك لا تزال الغيبة فاكهة المجالس.

هذا، والمعنى المليء تُوقره الشريعة للنفوس، لكنّه غير كافٍ في الاستجابة لأوامرها، ومخالفاتنا للقوانين الوضعيّة أقل بكثير من مخالفاتنا للشريعة السماويّة التي نوّمن بها حتى وإن كنّا لا نوّمن بالدولة ولا بنظامها ولا نرى أنّها تُوقر معنّى مليئاً.

الباب الثاني:

الشُّبُهَاتُ الْمُرْتَبِطَةُ بِالذِّينِ وَفَهْمُهُ



وفيه عدّة فصول:

الفصل الأوّل: الهرمنيوطيقا.

الفصل الثاني: دعوى كون العلم والفكر الحديث معارضاً للفكر الديني.

الفصل الثالث: تاريخيّة الأحكام الشرعيّة.

الفصل الرابع: الجغرافيا المحدودة لنزول القرآن تنفي كونيّة رسالة الإسلام.

الفصل الخامس: مقولة الدّين الحقّ ونبذ الديانتين.

الفصل السادس: الإسلام كالديانات الأخرى فمصيره الانزواء.

الفصل السابع: عدم تحقّق شيء من حاكميّة الشريعة في الواقع الخارجي.

الفصل الثامن: دعوى إهمال المباحث اللغويّة والتاريخيّة.

الفصل التاسع: الأهمّ في العلوم الدّينيّة الآخرة وليس الدنيا.

الفصل العاشر: بناء الفكر الديني على المعنى الشائع يمنع من تطوّره.

الفصل الحادي عشر: شموليّة تطوّر الفكر.

الفصل الثاني عشر: عدم استيعاب النقل لتفاصيل قد تُغيّر فهم الموروث.

الفصل الثالث عشر: حركة اللغة مانعة من فهم الموروث.

الفصل الرابع عشر: البنية الأسطوريّة في ما جاء في الدّين.

الفصل الأوّل:

الهرمنيوطيقا



- مقَدِّمة.
- أصل الاصطلاح والمنهج.
- مناقشة الدعوى.
- لا يمكن للقارئ أن يفهم أكثر من المتكلم.
- ثبات المعنى واختلاف الفهم.
- أسس الهرمنيوطيقا ومناقشتها.
- فائدة اللفظ لا تنحصر بإفادة المعنى.

مقدّمة:

لقد نشأ في الغرب مسلك في التعامل مع الألفاظ من أجل فهم دلالاتها، يقوم هذا المسلك على قطع ارتباط اللفظ بالمتكلّم والنظر إلى اللفظ بما هو، أي مجرداً عمّا قصد المتكلّم منه، فيستنطق ذلك اللفظ لتفهّم دلالاته، وقد عبّر البعض عن ذلك بموت المؤلّف، وقد طبقوا ذلك على كلام الله تعالى حتّى نادى أمثال الفيلسوف الألماني (نيتشه): (لقد مات الله، لقد مات الله).

وقد أطالوا في التنظير لهذا المسلك وطوّروه على مراحل وتحدّثوا عن لوازمه والآفاق التي يفتحها للفهم واستمرار العطاء المعنوي من اللفظ بنحو لا ينقطع والتجدّد المستمرّ للفظ في عطائه.

وقد أطلقوا على هذا المسلك في الفهم مصطلح (الهرمنيوطيقا).

وهنا نريد التعرّض مختصراً لهذا المسلك والمناقشة فيه.

تمتلك الإنسان رغبة تصل حدّ الشغف بمعرفة الأشياء التي تحيط به، وهذه الرغبة هي التي تدفعه باستمرار للنفوذ إلى بواطن الأشياء وأعماقها سعياً وراء الوقوف على أسرارها، والظاهرة الدنيئة تتجاوز الظاهر الحسي، ومن هنا كان على الباحث أن لا يقف على ظواهر حسيّة متعيّنة، لأنّها لا تجيب عن كلّ تساؤلاته، فدعاه ذلك إلى شدّ الرحال إلى ما هو أبعد منها، ولذا فإنّه قد خاض لجاج التفسير، ثمّ إذ لم يكفه ذلك غاص في التأويل أيضاً.

والنصوص الأدبيّة يمكن أن يسلك الباحث فيها طرقاً متعدّدة للوصول إلى معانيها، فاحتاج الباحث إلى النظر في العلاقات التي تربط بين النصّ وما يحيط به، إذ النصّ وفهمه يرتبط بجملة من العلاقات كالعلاقة بينه وبين المتلقّي، وكذا علاقته بكاتبه، وعلاقته بالتقاليد والأعراف والتراث.

وعلى هذا فالنصّ يكون منفتحاً على احتمالات متعدّدة في جانب استفادة المعنى، وقد قيل: إنّ ذلك يدفعه إلى الكشف عمّا هو مسكوت عنه من مضامينه، بل قال (شلاير ماخر): إنّ ذلك يدعو الباحث إلى فهم النصّ كما فهمه مؤلّفه، بل أحسن ممّا فهمه مبدعه!

ومن امتزاج أفق المتلقّي مع أفق النصّ قد ينشأ فهم جديد ربّما لم يقصده، بل لم يلتفت إليه المؤلّف، وهنا يقع الاختلاف في فهم النصّ، لأنّ النصّ سينفتح كما أسلفنا على عالم من المعاني ذهب البعض إلى أنّ ذلك لا نهائي.

فتوليد النصّ للمعاني وفق تصريح البعض منهم لا يقف عند حدّ، وكلّما حُدّد معنى جديد ناله التشكيك بعد ذلك، وهكذا تستمرُّ هذه العمليّة بلا نهاية.

والحقائق الدّينيّة حواها أو حوى أكثرها التراث الذي هيمنت عليه الكلمة والنصّ فأوصلته إلينا، ودلالات الألفاظ ليست بنحو يتفق عليه الجميع، وحكايتها عن معانيها لا تكون بنحو المسلمة التي لا شية فيها، والاختلاف في الفهم وعدم قطعية الدلالة يدعوان إلى إجمالة النظر وتوظيف أدوات الفهم للوقوف على واقع المعاني التي يحكيها اللفظ، وبروز عناصر جديدة ولو بعد حين قد يُغيّر من دلالة اللفظ ونوع حكايته.

وقد تولى ذلك علم جديد أسموه الهرمنيوطيقا.

أصل الاصطلاح والمنهج:

إنّ الأصل اللغوي لهذا المصطلح يرجع إلى (Hermeneuein)، وهو فعل في اللغة الإغريقيّة يدلُّ على عمليّة كشف الغموض الذي يكتنف شيئاً ما، وأصل اشتقاق هذا الفعل من اسم أحد آلهة الإغريق وهو (هرمس - Hermes)، وهو إله متعدّد الفعاليّات، لأنّه رسول الآلهة ومفسّر للوحي وإله الحدود وإله التجارة وصانع القيثارة، وتختصُّ فعاليّته في:

١ - الوساطة بين طرفين.

٢ - القدرة على استعمال الحيلة في الوصول إلى الهدف، وهما أمران ضروريّان في كشف الغموض عن اللفظ.

ومن اللفظ الإغريقي اشتقّت الكلمة الإنكليزيّة (Peri Hermeneias)، وكان موضوعه منطوق القضايا والبنية النحويّة التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول من أجل الكشف عن خصائص الأشياء.

وكيف كان، فمعنى المصطلح الحديث الجهود الفلسفيّة والتحليليّة التي ترتبط بمشكلات الفهم والتأويل.

وأساس منشأ الهرمنيوطيقا كان مرتبطاً بالنصّ الدّيني، إذ كان يُراد به مجموعة القواعد

والمعايير التي يجب أن يتبّعها المفسّر للوقوف على فهم للنصّ الديني.

وقد قيل: إنّ الحاجة إليه برزت حين ألغى البروتستانتين علاقتهم بكنيسة روما وألغوا مرجعيّتها، ممّا أبرز حاجة ملحة لوضع آليّة لفهم الكتاب المقدّس، وأوّل من أصدر كتاباً في ذلك (دان هاور) عام (١٦٥٤م) أسماه:

(Her - muntica Sacrasive Methodus Exponendam)، ثمّ تلاحقت الخطوات من (شلاير ماخر) و(شليجل) كمحاولة لوضع آليّة ومنهج للتفسير، وتبعهما (كانط)، ثمّ محاولة (ديلتاي) لتطبيق التأويل على العلوم الإنسانيّة، ثمّ التأويل في المنهج الفينومينولوجي على يد (هوسرل) و(هايدغر) ومحاولات تفسير الوجود، ثمّ استكمل (غادامير) طريق (هوسرل)، ثمّ توالى جهود (نيتشه) و(فوكو) و(دريدا) و(هابرماس) و(كارل أوتو أبل) للوصول بها إلى معناها الحالي الذي يُطلَق على كلّ تأمل نظري وفلسفي يستهدف فهم النصّ وأُسسه وفرضيّاته المسبقة.

وكيف كان، فإنّ الأصل في نشأة الهرمنيوطيقا هو النصّ الديني المسيحي، وقد حاول بعض المسلمين تسريته للتعامل مع نصوص الدين الإسلامي.

إنّ هؤلاء لم يُشكّلوا تياراً فكرياً حتّى الآن، وإمّا بقيت دعواتهم في حدود أصوات قد تجد من يتعاطف معها أو يتأثّر بها إلى حدّ ما، لكنّها لم تصل إلى مستوى فكر منافس، فهي أفكار تبحث عن أنصار وقد تجد، ولا تبحث عن نصر لأنّ طلب ذلك غير واقعي.

وفُرصة التيار اللاديني المستند إلى تحبُّب النخبة الإسلاميّة وليس لمبرّرات موضوعيّة ولا لأدلّة محكمة أكبر بكثير من فرصة من يريد أن يستند إلى الهرمنيوطيقا في المجتمعات الإسلاميّة لفهم الموروث الديني.

لكن كما تحتاج الدعوات الحقّة والأطروحات المنطقيّة إلى دليل يُثبِت صحّتها فإنّ الدعوات الباطلة تحتاج إلى دليل يُثبِت بطلانها، وعليه لا بدّ من مقارنة لبيان بطلان هذه الطريقة التي يُراد منها الوقوف على المعاني والحقائق التي أراد الشارع المقدّس أن يوصلها إلينا.

مناقشة الدعوى:

ونحن في مقام الردِّ على هؤلاء نقول: لا بدَّ من مقدِّمة:

إنَّ السببيَّةَ قانون عامٌّ يشمل كلَّ عالم الطبيعة، بل كلَّ عالم الوجود، فالله تعالى أبي إلا أن يجري الأشياء بأسبابها، وقد بذل الإنسان ولا زال الجهد الجهيد في اكتشاف تطبيقات هذه السببيَّة والتي ترجع إليها التلازمات بين الأشياء ولو في الجملة، وقد ساعد ذلك في التطوُّر الكبير الذي وصلت إليه الإنسانيَّة في أيَّامنا.

وقد يكتشف الإنسان ملازمة بين شيئين كتركيب كيميائي مثلاً ومعالجة مرض ما فيصنع من ذلك التركيب دواءً يُداوى به ذلك المرض، وذلك لا ينافي أن يأتي شخص آخر ليكتشف بعد مدَّة أن هذا التركيب يعالج مرضاً آخر فيُوصي به لمرضى المرض الجديد أيضاً، وهكذا، كما حصل مع مادَّة (الأسبرين) التي وُضعت كعلاج في أُخريات القرن التاسع عشر الميلادي، حيث توالى البحوث فالاكتشافات في فائدته في التخفيف أو المعالجة أو هما معاً لأمراض أُخرى ربَّما تصل إلى العشرات، حتَّى وُصِفَ بأنَّه كالسحر لفوائده المتعدِّدة، ولا ضير ولا مشكلة هنا في أن المصنَّع الأوَّل قد خصَّصه لمرض محدَّد، فالمكتشف والصانع الأوَّل اكتشف شيئاً وأثراً من آثاره، ولا علاقة لمحدوديَّة الاكتشاف والأثر المكتشف بالفائدة الواقعيَّة وتحديدتها.

فالتأثير الواقعي إمَّا هو في رتبة سابقة على الاكتشاف، واتَّخذه علاجاً بعد ذلك، واللاحق يستحيل أن يُؤثِّر في السابق منعاً أو وضعاً، ومن هنا قد يتبدَّل (الأسبرين) من علاج للصداع إلى علاج لدرء الجلطات وتخثُّر الدم، بل قد يأتي بحث لاحق ليُثبِت أن وضعه لعلاج المرض الأوَّل لم يكن في محله لكثرة الآثار الجانيَّة غير المرغوب فيها، فيُهجر استعماله كعلاج له.

والأمر يشمل حتَّى المكائن الذي يكون فيها اختراع لا اكتشاف، ولنضرب لذلك مثلاً محرَّكات السيَّارات التي صُنعت لأجل أن تتحرَّك السيَّارات بواسطتها وتنقل من مكان إلى آخر، لكن ذلك لم يمنع من أن تُستعمل لتوليد الكهرباء بإضافة ملف التوليد إليها، وليس من حقِّ أحد أن يقول: إنَّها مخترعة لإيجاد الحركة لا لتوليد الكهرباء، والأمثلة على ذلك بالآلاف.

فالاستعمال في عمليَّة ما مرتبط بما هي صالحة له في الواقع لا بما قصده الصانع، وقد تكتشف الصلاحيَّة في وقت لاحق على صناعة الصانع الأوَّل أو المخترع لها.

وهناك أشياء لم تكن لها سببِيّة في عالم التكوين لما صارت له سبباً بعد ذلك، كاستعمال اللفظ المحدّد في معنى محدّد، بل كانت مهمّة الواضع الأوّل إيجاد رابطة بين اللفظ بشكل خاصّ والرمز على العموم وبين المعنى المحدّد، اعتماداً على عمليّة قرن مؤكّدة بين الدالّ والمدلول تحصل هذه العمليّة بشكل اختياري ومقصود وواعٍ، وهذا الاقتران يُشكّل سبباً وفق قواعد التكوين في انتقال الذهن من أحد المتلازمين إلى الآخر.

فأصل التلازم هنا لم يكن جزءاً من التكوين وإمّا هو أمر مجعول، والانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر في عالم الذهن قانون تكويني يجري عليه الذهن البشري حتّى بدون اختيار، فالمستمع لكلمة (أسد) تحضر في ذهنه صورة الحيوان المفترس المحدّد بدون اختياره، نعم قد لا يصدّق أنّ المتكلّم يريد هذا المعنى، فالتصديق في رتبة لاحقة على حضور المعنى إلى الذهن، لكن انسباق ذلك المعنى إلى ذهنه ليس باختيار منه إذا كان مطّلعاً على العلاقات اللغويّة في تلك اللغة وتمكّناً منها.

واللفظ والرمز والكتابة أدوات دعت الضرورة إلى وضعها لمعاني محدّدة لكي تتمّ عمليّة نقل المفاهيم والمعاني بين الأفراد من ذهن إلى آخر، وحاجة بني النوع الإنساني إلى التواصل الفكري ملحّة لا يمكن الاستغناء عنها، والتخاطر مباشرةً بدون اللفظ والرمز والإشارة والكتابة قد يحصل لبعض الأفراد، إلّا أنّ ذلك يمثّل حالة نادرة جدّاً، ولو وُجِدَت فنطاق استعمالها عند من تمكّن منها محدود إلى حدّ بعيد.

وكيف كان، فهذه الأدوات يأتي بها مستعملها لإيصال فكرة أو معنى محدّد للآخرين، واستعمالها من قبله إمّا هو بشكل آلي وحاكي عن المعنى الذي يريد إيصاله للآخرين، وهذا يعني سقوطها عن إفادة أيّ معنى مراد إذا جرّدناها عن المتكلّم بها، لأنّها تصبح كصوت يصدر من احتكاك حجرين، قد ينتقل الذهن بحكم علاقات اللغة إلى المعنى، لكن لا يمكن أن تحدث جهة تصديقيّة وإذعان من طرف النفس بالمعنى التامّ لو كان.

ومثل ذلك حالات الهذيان والتحدّث في النوم، إذ تُحدّث عندنا تصوّرات للمعاني وفق علاقات اللغة، لكننا أبداً لا نقول بحصول تصديق بالمعنى التامّ، لأننا نجزم في كلّ هذه الحالات بعدم وجود إرادة استعماليّة من قبل متكلّم، وأعني بالإرادة الاستعماليّة أنّ المتكلّم أراد إخطار معنى معيّن في ذهني أو ذهن السامع.

واستعمال اللفظ في معنى إثمًا هي عمليةٌ إفناء للفظ في المعنى المراد استعماله فيه كما يصفها بعض الأصوليين، ولا يكون اللفظ فيها إلا كالألة، وهذا يعني أنّ دور اللفظ منحصر في إيصال المعنى الذي عناه المتكلم، فإذا انقطع عن المتكلم لا تبقى فيه أية دلالة على شيء ولا قابليّة توليد معنى، فإذا مات المؤلّف كما يقولون (أي قطعنا اللفظ عنه) ماتت فائدة اللفظ أو قابليّته لإفادة معنى، أيًا كان ذلك المعنى.

ولتبيين ذلك بمثال من العلامات التي توضع على الطريق الرابط بين النجف وبغداد مثلاً، والعلامة عبارة عن خطٍّ مستقيم عليه نقطتان بارزتان وُضِعَتَا بمسافة على الخطِّ متساوية من حيث الفاصلة بين البداية والنقطة الأولى والفاصلة بين النقطة الأولى والنقطة الثانية، وكانت النقطة الأولى قد كُتِبَ عليها مدينة الحلة، والثانية كُتِبَ عليها بغداد.

والذي وضع العلامة لم ينظر إلى تحديد المسافات بين المَدُن من خلال هذه العلامات، بل أراد التنبيه إلى ترتيب المَدُن، وعلمنا ذلك منه، فليس لأحد أن يقول: لا علاقة لي بما أراده واضع العلامة، وما دامت المسافة بين النقطتين متساوية إذن فأنا أستكشف أنّ المسافة بين بغداد والحلة هي بعينها المسافة بين النجف والحلة.

كما لا يحقُّ له أن يقول: إنّ الدائرة التي تشير إلى الحلة في اللوحة لها نفس مساحة الدائرة التي تشير إلى بغداد، إذن فمساحة الحلة هي نفس مساحة بغداد وفق اللوحة.

ولا يحقُّ لنا أن نقول: إنّ الطريق بين هذه المَدُن الثلاث لا تعرّج فيه ولا انحناء، لأنّ ما هو موجود على العلامة المروريّة من خطّين بين المَدُن لا اعوجاج فيه.

وهذا بعينه يجري في الاصطلاحات التي تُوضَع في كلّ علم لمعنى محدّد لم تكن هذه الألفاظ تدلُّ عليه قبل جعلها اصطلاحاً فيه، إذ لا يجوز الرجوع إلى اللفظ وفق علاقات الوضع في اللغة، كما لا يجوز فهمه في بقيّة العلوم بالمعنى الاصطلاحي بل بالمعنى اللغوي، فكيف يُقطع اللفظ عن متلفّظه ويُستنطق مجرداً عن قصد المتكلم به؟

ومقتضى ما ذكرنا فإنّ المعاني المرادة لا بدّ أن تُفهم وفق علاقات اللغة في زمن صدور الكلام، فاللغة ليست ثابتة قد تتبدّل وسائل التعبير فيها وتتحرك دلالاتها بحسب الأزمنة، إذ اللغات لم تؤكّد دفعة واحدة، كما لم تتحقّق بصورتها الكاملة، فهي عملية تراكميّة تحت ظلّ لغة أخرى قد تكون ضمن دائرة ضيقة، وتتجدّد الحاجة لوضع ألفاظ جديدة لمعانٍ جديدة، وليس من الضروري أن ترفع

هذه الحاجة تحت إشراف الواضع الأوّل أو المجتمع الذي انتسبت هذه اللغة له، وشيئاً فشيئاً تكثرت المفردات الجديدة حتّى تتشكّل لغة جديدة، ربّما تشترك بالكثير من مفرداتها مع اللغة الأمّ كما في العربيّة مع الآراميّة، نعم بعد التطوّر الحاصل في زماننا والتواصل بين الأمم نستبعد جدّاً أن تتولّد لغة جديدة بعد الآن.

بل قد تسير المجتمعات نحو موت لغات كثيرة لتضيّق الدائرة من خلال اتّساع دائرة المتحدّثين باللغات العالميّة الأساسيّة على حساب اللغات التي يكون عدد المتحدّثين بها قليلاً، وذلك جزء من تبعات تواصل الشعوب وتناقل المعلومات.

وكيف كان، فمراد المتكلّم نُحدّده وفق علاقات اللغة ودلالات الألفاظ في زمن صدور الكلام، ومن هنا كانت دراسة السياق التاريخي للغات مهمّة إلى حدّ بعيد.

لكن ذلك لا ينطبق على اللغة العربيّة التي يكون غرض الباحثين فيها تحديد المعاني المرادة لمتكلّمين في عصر محدّد، وأعني بذلك عصر صدر الشريعة الإسلاميّة حيث جاء القرآن الكريم وصدرت الأحاديث الشريفة في ذلك الزمان.

عزّز ذلك الثبات النسبي للغة العربيّة خلال قرون للتمسك بلغة القرآن والحديث، وانصباب اهتمام الباحثين على الاهتمام بالموروث الشرعي وفهمه، وقد اختزلت حركة البحث والفكر في دول الإسلام في دائرة المؤسّسة الدينيّة، فلا تكاد تجد نتاجاً بحثياً وفكرياً خارجها لقرون طويلة، بل حتّى اللغة والتاريخ اقتصر البحث فيها على علماء شريعة أو متشرّعة، وهذا بخلاف العالم الغربي الذي قطع هيمنة الفكر الديني وأعلن طلاقه مع الدّين من حين دارت عجلة الإنتاج في عصر النهضة.

نعم، تبقى مشكلة تتمثّل في أنّ اللغة العربيّة لم تُعدّم حالات الحركة في بعض مفرداتها، ولمّا كان غرض الباحث تحديد المعنى الذي أراده المتكلّم، وطريقة فهمه تتبع دلالات الألفاظ في زمان صدور الكلام، وعند عدم علمنا بتلك الدلالات لاحتمال شمول الحركة في اللغة للمفردات الواردة في الخطاب فلا يُعكّم إلا بدلالات اللفظ في زماننا لا زمان صدور، فوقع الإشكال في فهم ما عناه المتكلّم في الأزمنة السابقة عندما نحتمل في مفردة من كلامه أنّها مورد محتمل لحركة اللغة.

وقد حلّ الباحثين في المعارف الدينيّة ذلك من خلال طريق التعبّد، والعلم التعبّدي الجعلي يسدّ في مقام إبراء الذمّة والخروج من العهدة مسدّ العلم الوجداني.

والتعبد إنما يكون بأصل جرى عليه العقلاء ولم يردع الشارع عنه، وهو أصالة الثبات في اللغة، ويُفهم من عدم ردع الشارع عن تلك الطريقة في فهم مراداته أنه يقبل بها ويمضيها، فلو وقع خطأ ومخالفةً للواقع لكان معفوًا عنه.

كما يمكن أن تتجاوز هذه العقبة من خلال تطبيق للأصل الشرعي المسمى بالاستصحاب الذي يُسرَى فيه المتيقن وجداناً من زمان تيقن وجوده السابق إلى زمان الشك اللاحق، وإحدى تطبيقاته صورة كون زمان المشكوك متقدماً و زمان المتيقن متأخراً، وهو المعبر عنه بالاستصحاب القهقري.

ولعل هذا الطريق هو الصحيح دون الأول، لأن دليل حجّة الاستصحاب دليل لفظي، وله ظهور في الشمول للصورة الخاصة المحتملة اختصاص الدليل بها ولغيرها عند عدم وجود قرينة على التقييد وفق دلالة عرفية تنطلق من حكمة المتكلم، إذ المتكلم إذا كان في مقام بيان تمام مراده ولم يأت بما يدل على التقييد فإن ظاهره إرادة المطلق، وإلا كيف يكون في مقام البيان ولا يبيّن؟

وأما سيرة العقلاء فهي دليل غير لفظي، وكما يُعبرون هو دليل لبي، وفي الأدلة البنية يُقتصر على القدر المتيقن، والسيرة لم تكن جارية على الانطلاق من الدلالات الفعلية إلى تحديد مراد المتكلم ولو كان كلامه قد صدر قبل ألف عام أو أكثر.

فسكوت المعصوم ﷺ لا يكون دليلاً على الإضاء بهذا النحو.

إذن الآلية المتبعة في تحديد المعاني المرادة من الآية القرآنية هي ملاحظة دلالات اللفظ وفق قواعد الفهم العرفي في زمان صدور اللفظ، فإن لم يحتمل إلا معنى واحداً كانت الآية أو الرواية نصاً في ذلك المعنى وجزمنا بإرادته منها، وإن سبق إلى ذهننا بحسب تلك القواعد أحد المعاني دون أن يمتنع احتمال إرادة غير الآية ظاهرة في ذلك المعنى، وهي حجة فيه تعبدًا إلا إذا قامت قرينة على الخلاف كأن تكون القرينة عقلية أو لفظية منفصلة عن هذا النص أو قرينة حالية أو مقامية، فإذا وردت القرينة على الخلاف حُمِلَ لفظ الآية على ذلك المعنى المخالف لما هي ظاهرة فيه.

ومثال القرينة العقلية حكم العقل باستحالة التكليف بغير المقدور، وهو حكم يُقيد كل إطلاق بتكليف من التكليف، كالأمر بقتال أعداء الدين الذي لم يُحدّد في لسان الآيات والروايات بخصوص القادرين، فإننا بواسطة القرينة العقلية المتقدمة نقول: المراد وجوب المقاتلة على من كان قادراً عليها.

ومثال القرينة اللفظية الأدلّة الحديثية التي دلّت على جزئية السعي بين الصفا والمروة من الحجّ، مع أنّ ظاهر الآية الشريفة عدم الجزئية، لا أقلّ عدم كونه محلاً للوجوب الضمني.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمُرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (البقرة: ١٥٨).

فلفظة ﴿لَا جُنَاحَ﴾ ظاهرة في الرخصة لا الوجوب.

والنتيجة رفعنا اليد عن ظهور الآية بالقرينة المنفصلة المتمثلة بالروايات.

وأما القرينة الحالية، فمثالها ما لو جاءني خطاب بلفظ (أكرم الفقير)، فإنّ دلالة اللفظ في حدود الفقراء في الجملة، ولا دلالة لفظية على أنّ الفقير الفاسق مثلاً داخل ضمن مساحة الأمر، ولكن إذا أحرزنا من ظاهر حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام مراده استفدنا أنّه لو كان يريد خصوصية الفقير العادل لكان قد أتى بما يدلّ عليه ولمّا لم يأتِ بذلك فهو يريد كلّ فقير، لكن القرينة هنا لم تُقيّد المعنى الظاهر من اللفظ، بل وسّعت دائرته وحولته من البعض إلى كلّ ما يصلح أنّ ينطبق عليه اللفظ.

ومثال القرينة المقامية ما لو قال: النيّة وتكبيرة الإحرام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم أجزاء في الصلاة، وأحرزنا أنّه كان في مقام بيان كلّ أجزاء الصلاة، أمكن أنّ ننفي جزئية جلسة الاستراحة والقنوت، مع أنّ اللفظ لا دلالة فيه على ذلك، لأنّه ذكر بعض الأجزاء ولم ينصّ على عدم جزئية غيرها.

وإذا تبادر معنيان إلى الذهن ولم يسبق أحدهما الآخر، فالحديث أو النصّ مجمل يحتاج تعيين إرادة أحد المعنيين إلى قرينة وإلا سقطت دلالته على أيّ منهما بالخصوص.

وهؤلاء يأتون إلى الآية، فإذا رأوا تبادر أحد المعاني منها حملوها عليه دون ملاحظة انعدام القرينة على الخلاف، وقد تسبّب ذلك في وقوع إشكالات كبيرة في فهمهم للنصوص الشرعية، فبدأت بعد ذلك إشكالاتهم على النصّ الشرعي أو محاولة توجيهه مع تعسّف في كثير من الأحيان، وعدم تمييزهم بين الأدلّة اللفظية الظاهرة والأدلّة النصية شكّل عقبة كبيرة أمام الباحثين في توجيه دقّة البحث الموضوعي، ولذا فقد وقعوا في أخطاء كبيرة وكثيرة.

لا يمكن للقارئ أن يفهم أكثر من المتكلم:

بعد هذا الذي ذكرناه مختصراً يتبين لك سخف ما ذهب إليه (شلاير ماخر) من أن الباحث قد يفهم اللفظ أحسن ممّا فهمه مبدعه^(٤١)، فإنّ ذلك إمّا يكون في التكوينيّات لا في أمثال استعمال الألفاظ في معانيها، ولا وجه لقوله: (أحسن ممّا فهمه مبدعه) أبداً، فتحديد المعنى للمتكلّم كان في رتبة سابقة على استعمال اللفظ وأدوات التفهيم واللفظ جاء بعد ذلك، وهذا بخلاف الباحث فإنّه يسعى إلى تحديد المعنى المراد للمتكلّم من خلال اللفظ والعناصر التي يرى فيها أدوات معيّنة على فهم ما عناه المتكلم، فاللفظ أداة فهم المعنى للمتلقّي وليس كذلك بالنسبة للمتكلّم.

وبهذا يتبين أنّ الإشكال وارد على قوله: (كما فهمه مبدعه)، فإنّ مبدع اللفظ لم يفهم المعنى، إذ المعاني التي يُراد التعبير عنها باللفظ أو بغيره هي محدّدة بنفسها، والمتكلم أحضرها في نفسه ثمّ أراد نقلها للآخرين بواسطة اللفظ وأدوات الإفهام الأخرى إن وُجِدَتْ.

وعلى هذا لا وجه لما بنى عليه الكثير منهم من قطع اللفظ عن متكلّمه ثمّ مساءلته عن معانيه بغضّ النظر عمّا عناه المتكلم، فاللفظ أداة تفهيم جاء بها المتكلم لينقل للآخرين مفهوماً ما أو معلومة ما أو فكرة محدّدة، فكيف أقطع اللفظ عن متلقّظه؟ وعن ماذا أسأل اللفظ واستنتقه إن عزلته عن المتكلم؟

وأعجب من قول (شلاير ماخر) ما ذهب إليه (مارتن هيدغر) المتوفّي عام (١٩٧٦م)، حيث كان يرى في إطار تحليله لعلاقة الإنسان باللغة أنّ الأشياء تكشف عن نفسها بواسطة اللغة، فاللغة على هذا ليست أداة توصيل اخترعها الإنسان ليُعبر عن فهمه للأشياء، وإمّا اللغة تُعبر عن المعنويّة القائمة بالفعل بين الأشياء، والإنسان على ذلك لا يستعمل اللغة وإمّا هي اللغة تتكلّم من خلاله، فالعمل الفئّي أو النصّ لا يجب أن يرتبط بانتمائته إلى ذات، إذ إنّه يستقلّ عن مبدعه وتهدر ذاتيّة منشئه إهداراً تامّاً في سبيل أن يصبح النصّ تجربة وجوديّة.

نحن لا ننفك عن استعمال اللغة في نقل المفاهيم والقضايا والقصاص إلى الآخرين، فاللغة لا يمكن أن تكون مستقلّة بذاتها، فلا ذات لها بدون منشئها لتهدر ذاتيّتها، ولا يمكن أن يصبح النصّ تجربة وجوديّة مجردة عن المتكلم بها، وهذا أمر نشعر به بالوجدان، ولذا لا فائدة ولا دلالة إذا

٤١. طالب (شلاير ماخر) المفسّر أن يتباعد عن ذاته وعن أفقه التاريخي الراهن ويحلّ محلّ المؤلّف ويحاكي تجربته لكي يتمكّن من فهم النصّ بشكل أفضل من مؤلّفه، ويتمّ ذلك عن طريق الطاقة التنبؤيّة التي يجب أن يمتلكها المفسّر، وقد توفّي عام (١٨٣٤م).

سمعنا أصوات من اصطكاك حجرين على هيئة جملة، ولذلك لا دلالات للغة لا نعرفها إلا إذا عرفنا ما وُضعت له من معاني في تلك اللغات وعرفنا أنّ المتكلم أراد منها هذه المعاني، فأكثر ما نفعه في حياتنا اختيارياً هو الكلام واستعمال اللغة، فلا أكل ولا شرب ولا حركة نمارسها بقدر ما نتكلم، بل كلامنا منفرداً أكثر من كلّ أفعالنا الاختيارية مجتمعة، وليس فيه ممّا يقوله هؤلاء شيء يُذكر.

أين يضع هؤلاء الكلام إذا كان مزاحاً، أو الذي يصدر من الشخص النائم، أو الذي لم يفق من البنج؟ إنّه لا يدلُّنا على شيء نُصدّق به، بل غاية ما يحصل عندنا هو انتقال الذهن إلى المعاني التي وُضعت لها الألفاظ، إذا كنّا على علم بعلاقات اللغة ووضع مفرداتها، والمفروض أنّ الهرمنيوطيقيين يبحثون عن المداليل التصديقية لا التصورية.

إنّ منشأ هذا الذي ذكرناه هو أنّه لا استقلالية للغة عن المتحدث بها، ولا ذاتية لتهدر بها. ولا يعدو كلامهم هنا عن كونه تعبيراً جميلاً وفراغاً معنوياً لا يُبرّر تبنيّه إلا كونه غطاء لضرب النصوص الدينية.

ثبات المعنى واختلاف الفهم:

إنّ المعنى الذي عناه المتكلم لا يتغيّر في الواقع ولا يتبدّل، نعم قد يختلف تحديداً له، فالاختلاف كما يقال اصطلاحاً في مقام الإثبات والاكتشاف وليس في الواقع.

(الآن نلاحظ انبثاق فضول معرفي جديد واكتشافات مبتكرة في شأن هذه المسائل التأويلية التي شغلت القدماء دائماً، فالنقاد والمفكرون المحدثون صاروا يتحدثون عن منشأة المعنى وتحولاته وعن طريق تلقّي نصّ ما من القراء أو السامعين الذين يعيدون كتابته أو فهمه في كلّ الاتجاهات، فالنصّ صار ملكاً للقارئ لا للمؤلف، وقد يجد فيه القارئ أشياء لم يكن يقصدها المؤلف صراحةً... كلّ شيء في حالة حركة وليس سكونياً ثابتاً على عكس ما يتوهم التقليديون، نلاحظ الآن أنّ المجتمعات الشديدة الديناميكية والحدّثة والحركة في الغرب تجبرنا على تغليب التاريخية والتغيّر والتطور على كلّ البنى التقليدية والعقائد الثابتة)^(٤٢).

إذن لو كانت هناك حركة فهي في الفهم لا المعنى الذي عناه المتكلم، فإذا شخّصناه بشكل

٤٢. قراءات في القرآن (ص ٢٧١).

قطعي لم يتغيّر فهمنا له ولو بمرور آلاف السنين بشرط بقاء عناصر الكشف القطعي عنه ثابتة، والمعنى ملك للمؤلف، والمتلقّي يريد أن يُحدّد ذلك المعنى الذي أرادته مالكة - مع المسامحة في التعبير - وهو لافظه ومبدعه كما يقولون، والحركة الحاكمة على كلّ شيء لا مجال لها في ذلك أبداً، ولا يوجد فيما ذكرنا ما ينافي الديناميكية الشديدة للمجتمعات، ولا شأن للسامع أو القارئ إلا في الفهم في الاتجاه الذي كان كاتبه الأوّل ناظراً إليه دون سواه.

ولا يمكن في مجال تحديد المعاني أن يجد فيه القارئ أيّ شيء لم يقصده المؤلف.

إنّ مجرد التأمل بما قالوا: إنّها أُسس المناهج الغربيّة المسماة بالهرمنيوطيقا يزيل الغشاوة التي يلقونها حسن ترتيب الكلمات والأوصاف عن مكامن الخلل في هذه المناهج، وهي:

أولاً: انعدام البراءة في قراءة النصّ، فكُلّ قراءة هي إساءة لقراءة سابقة، لقد سيطر مبدأ اليأس من تحصيل اليقين والذي يُشكّل موقفاً فلسفياً سيطر على العقل الغربي، فأصبحت المعرفة عندهم تدور في فلك افتراضي، ومن هنا فهي محتاجة دائماً إلى التغيير والتعديل، إذ لا توجد معرفة يقينية، بل لا توجد معرفة موضوعيّة، فالقراءة عمليّة تغيير للحقيقة وليست فهماً لها، وقد كان عليّ حرب يقول: (إنّ النصّ المحكم نصّ إمبريالي)، وغالي عبد العزيز حموده بقوله: (إنّ النصّ الذي لا يسمح بإساءة القراءة لا يدخل في دائرة الأدب، وأنّ قيمة النصّ تعتمد على تشجيعه لخطأ القراءة المستمر).

فهل تحتاج هذه الكلمات إلى بيان مكمّن الخلل والشطحة الكبرى في الفكر والتي وقعوا فيها وانزلقوا إلى محلّ بعيد عن الموضوعيّة والمنطقيّة؟ وكلّ جملة من هذا الذي نقلناه يُمثّل دعوى كاذبة.

ثانياً: موت المؤلف، وقد تعرّضنا له في طيّات هذا البحث، فقد كانت زعقة (نيتشه): (مات الله) هي الأكثر وضوحاً من (هيجل) إلى (نيتشه)، وأنّه تعالى ليس أكثر من اختراع أو حيلة شيطانيّة.

لقد حوّلت الفلسفات الإنسيّة الغربيّة مركز الكون من الله تعالى إلى الإنسان، ثمّ عادت وقتلت الإنسان بعد الله!

إذ أصبح الإنسان شيئاً في عرض أشياء، فلم يعد المؤلّف يتميِّز بما كان يتميِّز به من قبل، فهو ليس إلاّ مستخدم للغّة لم يبتدعها وإمّا ورثها، فهو ليس منشئاً للنصّ أو مصدرّاً له يوجّه قارئه من خلاله، وإمّا يعتمد المعنى على القارئ، ولكي يصل القارئ إلى معشوقه المتمثّل بالنصّ لا بدّ من موت المؤلّف.

وقد أضافت المدرسة التفكيكيّة موت النصّ نفسه.

ولا أجد وصفاً مناسباً هنا إلاّ السفسطة والهلوسة التي صيَّروها علماً له أصوله.

ثالثاً: خرافة القصديّة، وهو مصطلح شاع منذ استعمله (كلينث بروكس) عام (١٩٥٤م)، ومؤدّاه عدم ملاحظة قصد المؤلّف ونيّته في فهم كلامه، فإنّ استحضار قصده وهم.

رابعاً: لا نهائيّة المعنى، فمعنى الكلام لا يُحبَس ضمن إطار مهما بلغ هذا الإطار من السعة، فما أن تقف على معنى حتّى تُبطله بمعنى آخر يدلّل عليه، وهكذا دواليك لا يقف ذلك عند حدّ، ولا أدري كيف أفسّر الكلام بمعنى وأنا أعلم أنّ اللفظ سيتجاوزه ولا يستقرّ عنده؟

خامساً: التناص، فكلّ نصّ يحمل آثار نصوص أخرى سابقة عليه لأنّها تسهم في تشكيله، وحيث إنّ القارئ له أفقه وتشكّلاته فمعنى ذلك أنّه لا يوجد نصّ، والموجود هو (بين نصّ)، وهو كائن متغيّر مراوغ تزداد مراوغته نتيجة الحوار بينه وبين القارئ، ومن هنا جاءت لا نهائيّة المعنى.

لقد فاتهم أو تعمّدوا إغفال حقيقة أنّ اللفظ يمثّل عربة حمل يقتصر دورها على حمل المعاني التي عناها المتكلّم إلى المتلقّي دون دخالة له فيما زاد على ذلك، ولا فهم له ليتجاوز معه المتلقّي، وما بين النصّ لا علاقة له بالنصّ ولا بمؤلّفه، فليذهب الباحث عن المعاني التي بين النصوص ويطلبها من شيء آخر غير النصّ، فليس في النصّ قابليّة حمل زائد على ما عناه الناطق به، نعم طريقة صياغة النصّ ونوع المعاني المقصودة قد تكشف عن مستوى ثقافي يتمنّع به المتكلّم بل والمجتمع وعن طبيعة اهتمامات المجتمع، وهذه قد لا تكون منظورة للمتكلّم.

سادساً: الفراغات، إذ النصّ ممتلئ بفجوات فيه، ودور الناقد هو ملؤها وإنطاقها، ووجود هذه الفجوات يعني عدم اكتمال النصّ، وتعطّش الإنسان للمعرفة يدفع باتجاه ملء الفراغ من خلال خلق بعض الفقرات وتجاوز ما نشعر أنّه مملّ منها حتّى نصل وبسرعة إلى مواضع الطرُق

المحرقة.

ما علاقة الناقد بملاء مناطق الفراغ؟ وكيف نُنطقُ فجوةً وفراغاً؟ وتعطُّش الإنسان للمعرفة يدفعه بأنَّجاه تحصيلها من الحواكي والكواشف عنها والدوالِّ عليها، والنصُّ في نفسه إذا لم يكن محلًّا اطمئنان في حكايته لا يُرجع إليه في مورد حكايته أيضاً فضلاً عن مناطق الفراغ التي فيه، والناقد إمَّا يُنطق النصَّ لا مناطق الفراغ التي فيه.

وخلق بعض الفقرات لأجل ملء الفراغ افتراءً على النصِّ وقائله ولا علاقة له بهما، فابحث عنه في موضع مستقلَّ عنهما، إذ النصُّ ليس مسؤولاً عن بيان كلِّ الحقائق ونقلها للمتلقِّين، بل هو مسؤول عن إيصال خصوص المعنى الذي أراد المتكلِّم إيصاله إلى المتلقِّين.

سابعاً: الرمزيَّة، فالرموز عند التفكيكيين أصبحت منخرطة في اللعب الحرِّ اللانهائي للمدلولات، وتحوَّلت اللغة إلى انساق من الرموز تقوم فقط بدور الدالِّ، أمَّا المدلولات فهي من إصاق القارئ.

ما معنى أنَّ اللفظ واللغة دالٌّ مع أنَّ المدلول من إصاق القارئ؟ وأين دلالتُه؟ وقد قدَّمتنا في البحث أنَّ انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى تُشكِّل مفردةً في عالم التكوين، لا بدَّ أن تكون خاضعة لقوانينه، والقانون التكويني هنا الانتقال بين المتلازمين، فكلمًا تصوِّر الذهن أحدهما انتقل إلى الآخر، والملازمة تحقَّقت بحكم الوضع والاقتران بين اللفظ والمعنى، وإصاق القارئ خروج عن قوانين التكوين التي لا منازع لها من ذوق أو أمنية أو افتراء وتمحُّل، فالتكوين صارم في تطبيق قوانينه، وما دمننا جزءاً من التكوين لم يكن بالإمكان التمردُّ على قوانينه، اللهمَّ إلَّا إذا تبَّين لنا عدم وجود هكذا قانون.

والخلط هنا إمَّا هو بين ما أراده المتكلِّم وهو الذي دلَّل عليه بكلامه، وبين ما هو جزء من التكوين، فليكتشفه القارئ من شواهد أخرى ولا يلصقه بالكلام لأنَّه لا ربط للكلام به، إذ ليس من مهمَّة الكلام بيان كلِّ الحقائق الكونيَّة وغيرها.

فائدة اللفظ لا تنحصر بإفادة المعنى:

قالوا: إنَّ اللفظ لا تقتصر فائدته على حكاية المعنى الذي أراده المتكلِّم، لأنَّه يمكن للفظ أن يحكي المستوى الثقافي للفرد وأنحاء اهتماماته، بل قد يحكي لنا عن المستوى الثقافي للمجتمع،

فكيف يُحصّر دور اللفظ ببيان مراد المتكلم؟

ونحن وإن لم نُنكر ذلك فشواهد المقطوعات الأدبيّة تحكي لك مستوى الأدب عند كاتبها كما قد تحكي خصلاً من خصالهم الشخصيّة كالاعتداد بالنفس الذي كان يطفح به شعر المتنبي كقوله:

لا بقومي شرفُ بل شرفوا بي وبنفسي فخرت لا بجدودي
وبهم فخر كل من نطق الضا دَ وعودُ الجاني وغوث الطريد

وقوله:

وما الدهر إلّا من رواة قصائدي إذا قلت شعراً أصبح الدهر منشدا

وغير ذلك من أشعاره، فشعره يحكي بلا شك ويكتشف عن شخصيّة معتدّة بنفسها إلى حدّ بعيد، ويكشف عن مستوى عالٍ من التسلطّ الأدبي، كما يكشف اهتمام الحكّام بالمدح.

لكن ذلك لا يُؤثر فيما نبحت فيه، لأننا لم ندع أن اللفظ تنحصر كاشفيّته بالمعنى الذي أراد المتكلم إيصاله لنا، بل بحثنا مختصّ من أوّل الأوّل بما أراده المتكلم من معنى ولا ربط لنا بالأشياء الأخرى وإن كان اللفظ كاشفاً عنها، وهذا يشمل كلّ ما يبحث عنه الفقهاء في عمليّة الاستنباط بل وتكوين الروى في الاعتقاد والأخلاق، أمّا جوانب الكشف الأخرى فتقع ضمن اهتمام المؤرّخ والباحث في شأن آخر.

نعم قد يقع في دائرة اهتمام الباحث في الفكر الديني أمر آخر كمستوى البلاغة في القرآن، ومقدار الفصاحة والبلاغة عند النبي ﷺ وعليّ ﷺ مثلاً، لكن كلّ كلامنا ومحلّ بحثنا إنّما هو في ما عناه المتكلم في دائرة الموروث الشرعي.

الفصل الثاني:

دعوى كون العلم والفكر
الحديث معارضاً للفكر الديني



- التفريق بين العقل الديني والعقل العلمي الحديث.
- المحاججات العقلانية ونقد الشريعة.
- دعوى رفض العلماء المسلمين للخطّ الفلسفي.
- خمول الحركة الفكرية في المجتمعات الإسلامية.
- الفلسفة الغربية لا تصلح بديلاً للفكر الديني.
- نماذج من سلوك الفلاسفة الغربيين.
- حتمية تقاطع الدين مع الفلسفة المنكرة له.
- دعوى رفض العقل للمعجزات التي تملأ الموروث الديني.
- ضرورة المعجزة.
- تأويل المعجزات.
- الفكر الحديث لا يصلح طرفاً في مقابل الدين.

التفريق بين العقل الديني والعقل العلمي الحديث:

مما ذكر في كلماته أنّ العقل الديني يختلف عن العقل العلمي الحديث، بأنّ الأوّل يُصدّق كلّ شيء بينما الثاني قائم على البرهان والتجريب المحسوس والعيان، كما يختلفان في أنّ الأوّل لا ينفصم أبداً عن المتخيّل فهو منفتح دائماً على العجيب المدهش والساحر الخلاب بخلاف الثاني.

ولذا فإنّ القصص والأخبار التي هي نتاج جماعي للأمة المسلمة تجعل العلامات اللغويّة مثقلة بالمضامين الاجتماعيّة وبالقيّم الرمزيّة التي يُؤدّي تراكمها إلى بلورة هويّة لكلّ جماعة، وهذه الهويّة هي التي تُوجّه فهم كلّ طائفة للقرآن^(٤٣).

ويعزو ذلك الاختلاف إلى الموارد الثقافيّة السابقة للفئات ومشاركتها أو معارضتها للدولة (الأمة التي تشكّلت بعد النبي ﷺ)، بل يصرّ على أنّ التمايز الثقافي كان ثابتاً لها حتّى قبل دخولها للإسلام، إذ الخلافات القبليّة والعادات العربيّة القديمة لم تختفِ بلمح البصر بعد ظهور الإسلام... إلى آخر ما ذكره.

ولا يزيد هذا الكلام عن غيره من كلماته المليئة بالمصطلحات والدعاوى الجوفاء وإن كانت منمّقة بعبارات أضفى عليها ما يجذب السامع الجاهل غير المتخصّص، ففي هذا الكلام:

١ - من أين للعقل العلمي وسيلة لإدراك فروع الشريعة وجانبها الأخلاقي والبُعد التفسيري للكتاب الكريم؟ لا شكّ في انعدام أدوات إدراكها لكلّ هذه الجوانب، فلا مجال للبرهان إلّا في حدود ضيقة وهي دائرة الاستلزمات التي يمكن بواسطتها إثبات بعض الأحكام، وبفضل الله لم يرَ هؤلاء إمكان إثبات الأحكام بها، إذ لا معرفة لهم بهذه الاستلزمات.

وأما التجريب فإنّ الأحكام ليس ممّا يمكن أن تناله التجربة، فالتجربة مضمارها وغايتها إثبات الملازمات التكوينيّة، بل هي عاجزة حتّى عن إثبات علاقة السببيّة، فالملازمة قد لا تكون ناشئة من سببيّة تامّة، فقد يكون المقتضي موجوداً دائماً لكن يمنع من تحقّق مقتضاه فقدان شرط أو وجود مانع، ونحن نرى أنّه كلّما وُجدَ هذا الشيء وُجدَ الآخر، وقد يكون الأوّل مقتضياً وقد يكون شرطاً، وبثبوت العامّ كما قيل لا يثبت الخاصّ.

٤٣. هذا ما ذكره أركون (بالمعنى) في قراءات في القرآن (ص ٢٦٦ و ٢٦٧).

كُلُّ ذلك في عالم المادَّة والمحسوسات، والأحكام إمَّا هي من عالم الجعل والاعتبار، ليس لها ما بإزاء في الخارج، كما ليس لها أثر تناله التجربة في الخارج أيضاً، وهذا يعني أنَّ باب التجربة موصل بطريقة محكمة عن إثبات حكم من أحكام الشريعة أو حتَّى مفهوم من مفاهيمها أخلاقية أو عقديَّة، وأمَّا العيان فليس هناك شيء مادِّي قابل لأنَّ يوجد عياناً من الأحكام والأخلاق، بل والعقائد أيضاً التي تُشكِّل الماورائيات مساحة امتدادها.

فإذا لم يكن في العقل الحديث قابليَّة لإدراك تفاصيل صورة الشريعة، كيف يكون أفضل من العقل الدِّيني؟

٢ - كيف يقال: إنَّ العقل الدِّيني لا ينفصم أبداً عن المتخيَّل العجيب المدهش والساحر الخلاب؟

نعم، هو لا يَمْنَع منه لأنَّ فاعله هو الله القادر الخالق للسموات والأرض الذي لا يتخلف مراده عن إرادته، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٨٢) ﴿يس: ٨٢﴾.

فإذا دلَّ القرآن والتاريخ على معجزة حصلت لنبيٍّ من الأنبياء من دخول في النار دون احتراق، أو شقُّ البحر ليمرَّ مع قومه في طريق حين سلكه عدوُّه بعده أطبق عليه فرقان من الماء كُفَّ فرق كالطود العظيم، أو إحياء الموتى بإذن الله أو شقُّ القمر أو الإسراء والمعراج فلمَّ لا نقبله؟ ومثل هذه الموارد لا ينفى العقل إمكانها بالبرهان، ولا تنالها التجربة، وليست محسوسة لنا، وحين نقلها من شاهدها بحواسِّهم شككنا بل جزمنا بالعدم وأتهمناهم بأنهم ذوو عقول أُسطورية!

٣ - أنَّ الاختلاف في الموروث الثقافي إمَّا يكون في مجتمعات مختلفة، ورموز الاختلاف في فترة ما بعد النبيِّ ﷺ بل وبعد ذلك في زمن الدولة الأموية كانوا من ثقافة واحدة، فكُلُّ الأطراف كانت تنتمي إلى قريش، وأعني بالأطراف الخلفاء.

٤ - أين دعوى أنَّ العقل العلمي الحديث قائم على البرهان والتجربة والعيان، وقد مررنا على جملة من مدَّعي متابعة هذا العقل في خصوص الشريعة فلمَّ نرَّ فيها برهاناً ولا تجربةً ولا مشاهدةً؟ فهل نفي صحَّة المعجزات ونفي واقعية الأحداث التاريخية، ودعوى تاريخية النصِّ، وغير ذلك من دعاوهم كانت قائمة على البرهان؟ وهل وضع الفقهاء في دائرة الانتهازيين والمنتفعين

من الأوضاع والمنايع من فهم الناس للشريعة وبنحو لم يستثن منهم أحداً دعوى قائمة على برهان واستدلال عقلي؟

ثم انظر إلى إطلاقاته غير الصحيحة هل حكمت عليه الموضوعية عندما تحدّث بها؟

الإطلاقات غير الصحيحة:

أ - (لا أحد يستطيع أن يُحدّد متى نزلت سورة التوبة... بل وحتى هل ظهرت بعد موت محمّد لا قبله؟ لا أحد يستطيع الإجابة عن هذا السؤال)^(٤٤).

لا شك أن إطلاقه هذا غير صحيح، خصوصاً دعواه الثانية، حيث إنّ كلّ القرآن كان ظاهراً على عهد رسول الله ﷺ، وسيأتي في الباب الثالث أننا نعتقد أنّ القرآن جُمع على عهد رسول الله ﷺ لا كما يذهب الكاتب، بل هناك نظر مشهور أنّ مواقع الآيات وترتيب السور كان على عهده ﷺ، ولذا سُميت سورة الحمد بالفاتحة.

ب - (إنّ أحداً من المسلمين لم يُفسّر بدقّة سبب هذه الفردة - عدم ابتداء سورة التوبة بالبسملة - أو الخصوصية التي تميّز بها هذه السورة، فقط يكتفون بتسجيل الواقع كما هو)^(٤٥).

وهذه أيضاً دعوى غير صحيحة، فقد بيّنوا الوجه في ذلك، وهو أنّ البراءة التي ابتدأت بها السورة لا تناسب أن تكون نقطة الابتداء وصف الله بالرحمة مرّتين.

ج - (ينبغي العلم بأنّ العقائد أكثر سطحية من الإيمان، كما أنّها انغلاقية تعصّبية عموماً، ولكنّها للأسف الشديد لا تُفقد بسهولة وإمّا تبقى رازحة، وذلك لسبب بسيط هو أنّ أحداً لم يتجرأ على مراجعتها أو وضعها على محكّ التساؤل والنقد)^(٤٦).

لا معنى لما ذكره في بداية هذه الدعوى، فالإيمان ناشئ أو مقترن بالاعتقاد ولا تفكيك بينهما، فأنا أو من بما أعتقد به، نعم عامّة المؤمنين لا ينظرون عادةً إلى أدلّة الاعتقاد.

٤٤. التشكيل البشري للإسلام (ص ٢٠٦).

٤٥. التشكيل البشري للإسلام (ص ٢٠٧).

٤٦. التشكيل البشري للإسلام (ص ٢١٠).

وأما دعوى أن أحداً لم يتجرأ على مراجعة العقائد فهو غير تام، فإن علم الكلام علم من علوم الشريعة يخضع للمراجعة يشكل دائم ولذلك تغيرت الكثير من مفرداته بمصر السنين، وفي المدرسة الواحدة يوجد اختلاف في الرؤى منشؤه المراجعة الاستدلالية التي توجب الاختلاف في الفهم.

د - (وما ينبغي أن يحظى بالاهتمام الشديد هو الشيء التالي: مزعم الفقهاء المفرط وغرورهم المتبجح الذي يوهمهم أنهم قادرون على الاتصال المباشر بكلام الله الحرفي، في الواقع أنهم لا يتواصلون معه مباشرة على عكس ما يتوهمون، إنما بواسطة لغة بشرية هي اللغة العربية، أما الاتصال بكلام الله نفسه دون واسطة فهو مستحيل على أي مخلوق على وجه الأرض)^(٤٧).

وكلامه هنا أشبه بالسفسطة والدعاوى المخالفة للواقع، فالفقيه إنما يبحث عن المنجز والمعذر، ويعتمد على التعبد عادةً، والتعبد دائرته ما لا يمكن حصول العلم به، ويكتفى فيه بدليل ظني من بعض الجهات، والتعبد في القرآن مختص بالدلالة فقط، إذ لا مجال له في السند لأن سند القرآن قطعي، ولا في الجهة لأنه صادر بنحو الجد ولا تقيّة فيه، ومن هنا لم تنقطع عملية كتابة التفاسير، لأن المورد يحتمل الاختلاف في فهم الآيات الشريفة.

هذا مضافاً إلى ما سيأتي من أن كلام الله تعالى هو نفس ما جاء باللغة العربية البشرية وليس شيئاً آخر، وسيأتي التعرّض لذلك تفصيلاً في الباب الثالث، فانتظر.

المحاججات العقلانية ونقد الشريعة:

كثيراً ما يرد الخطاب في مضمار النقد للشريعة وأحكامها متلبساً بلباس العقلانية، ويُخيل للناقدين أنها حُجج متماسكة ومستنيرة.

(كل ما اقترحه من تجديدات وتحليلات ابتكارية ارتكازاً على الخطاب النقدي المرفق بالمحاججات العقلانية المستنيرة المتماسكة يرفضونه ويكنسونه تكينساً بجرّة قلم)^(٤٨).

والواقع أنها لا متماسكة ولا مستنيرة، فقد تقدّم في البحث أن عملية التشريع تُشكّل فعلاً اختيارياً للمشروع، والأفعال الاختيارية معلّلة بالغايات، والغاية الأساسية من الشريعة وبعثة الأنبياء مرتبطة بالتوحيد، وانكشاف النفس البشرية على الواقع الكوني المتمثّل بوجود خالق واحد للكون

٤٧. قراءات في القرآن (ص ٢٣٥).

٤٨. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٤٩).

تولَّى أمر الخلقه ويتولَّى أمر التدبير والتشريع.

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُدَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ»^(٤٩).

والنعمة المنسيّة وميثاق الفطرة يتمثلان بالتوحيد.

وبعض أحكامه انصبّت على الجانب التنظيمي وإحقاق الحقوق والحفاظ عليها لئلا ينشغل الناس عن غاية الخلقه بدفع الظلم عن أنفسهم أو بالسعي لظلم الآخرين.

والمطلوب من العبد كمقدّمة للارتقاء في مضمار العبوديّة ضبط إيقاع حركته وفكره وفق حدود الشريعة، ليكون في سلوكه وأخلاقه تجسيداً حياً للشريعة التي ينتسب إليها.

فكلُّ مورد احتملنا فيه حكماً لله تعالى ألزماً العقل بالسعي لعدم تضييع حقِّ المولى تعالى في موافقة حكمه وامتناله حذراً من التبعة السيئة المترتبة على المخالفة، فإذا رخص لنا المولى في عدم الاعتناء بهذا الاحتمال سقط حكم العقل بالإلزام، ولكن لا بدّ من إحراز الترخيص.

والمحاججات العقلانيّة لا تُوفّر الترخيص والمؤمن من تبعة المخالفة فيما إذا كان الحكم الشرعي في الواقع على خلافها، فالمحاججات العقلانيّة لا تعدو كونها وجوه استحسانيّة واستثناسات لا يمكن الاستناد إليها في إثبات أو إسقاط الحقوق بين العقلاء، فكيف يمكن من خلالها إسقاط حقِّ للمولى تبارك وتعالى؟

بل لو جرت طريقة العقلاء في مختلف المجتمعات على التعاطي مع أمر معيّن بنحو خاصّ لم يجز لنا أن نُعمّمه إلى التعاطي مع أحكام الشارع المقدّس ومراداته، إذ من الممكن أن لا يرضى الشارع المقدّس بالتعامل في مضمار تشخيص مراداته بهذا النحو، فلا بدّ من إحراز رضاه وهو المعبر عنه بالإمضاء، وإذا حصل إمضاء الشارع بمعنى قبوله للتعاطي في تشخيص مراداته بنفس الطريقة التي يتعاطى بها العقلاء في مقام تشخيص أغراضهم الشخصية، فإنّ الاستناد في الحقيقة لإمضاء الشارع لذلك لا لنفس السيرة.

٤٩. نهج البلاغة (ص ٤٣ / الخطبة ١).

هذا مع تحقُّق سيرة الناس في مختلف المجتمعات على التصرُّف بنحوٍ خاصٍّ، فكيف إذا كان المستند وجوه استحسانية وقياسات غير عقلية ونحو استثناسات لا تصلح للاحتجاج؟ وهي وجوه ليست مستنيرة كما عبَّر، لأنها لا تفيد علماً، ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨). وليست متماسكة، لأنها غير تامّة في نفسها.

يضاف إلى ذلك أنّ هذه الوجوه التي نقرأ منها في كلمات الحداثيين ليس لها قاعدة واضحة، وإمّا نحو ادّعاءات اختلفوا كثيراً في جزئياتها، فقد استدلُّوا بها لإسقاط حكم الحجاب وتجويز الغناء وأنحاء الاختلاط المحرَّم وإسقاط بعض أحكام الإرث وغير ذلك، وكان الحاكم عندهم هواهم.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَنْتِنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ (٧١) ﴿المؤمنون: ٧١﴾.

دعوى رفض العلماء المسلمين للخطِّ الفلسفي:

إنّ ممّا تشدَّق به أركون في مواجهته الفكرية مع الفهم السائد للإسلام ما ادّعاه من مسلك اتَّخذه الفقهاء والعلماء في الحقل الديني يتمثّل برفض المباحث الفلسفية، حيث لم تقم - وفق زعمه - للفلسفة قائمة بعد وفاة ابن رشد.

قال: (ومعلوم أنّ هؤلاء اللاهوتيين أو الفقهاء (المسلمين) رفضوا الخطِّ الفلسفي وبخاصّة بعد موت ابن رشد، ولم تقم للفلسفة قائمة في أرض الإسلام بعدئذٍ)^(٥٠).

بل لم يقبل بإشادة بعض فلاسفة الغرب، فقد نقل عن المستشرق الفرنسي المعروف (هنري كوربان) قوله: (على عكس ما أُشيع أنّ الفلسفة لم تنته من أرض الإسلام بعد موت ابن رشد، والدليل على ذلك أنّ البحث الفلسفي استمرَّ وتواصل في إيران)^(٥١).

ثمّ قال: (من المعلوم أنّ تلامذة كاربون من الشيعة الإماميين والإسماعيليين لا يزالون يذكرون هذه الأطروحة ويدعمونها ويفتخرون بها، لكنهم لا يهتمُّون بالمراجعة النقدية للمكانة المعرفية والإبستمولوجية لأنواع ثلاثة مختلفة من العقل:

٥٠. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٢٧٩).

٥١. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٢٨٦).

النوع الأول هو ذلك المتمثل بالعقلانية المنطقية المركزية على الطريقة الأرسطوطاليسية.

النوع الثاني من العقل والعقلانية هو ذلك الذي يمشي في الخطّ الأسطوري المثالي على طريقة أفلاطون والأفلاطونيين الجدد...

أما النوع الثالث من أنواع العقل فيتمثل بالموقف الأنثروبولوجي - التاريخي الحديث الذي يجمع بين المعرفة الشاملة لجميع قطاعات الواقع وبين الإبستمولوجيا التاريخية، بالإضافة إلى المراجعة الفلسفية لجميع تركيبات العقل والعودة التأملية عليها بعد إنجازها لإلقاء نظرة عليها، ووحده هذا النوع الثالث من العقل أو العقلانية يتيح لنا أن نُقيّم بشكل صحيح وموثوق منجزات مفكرينا الثلاثة في المجال الحاكم للغة الدينية).

ويقصد بالمفكرين الثلاثة ابن رشد وابن ميمون اليهودي وتوما الأكويني المسيحي.

وقال في مورد آخر: (يزعم البعض بأنّ الفلسفة لم تمت في أرض الإسلام بعد ذلك بدليل انتعاش الفلسفة الإشراقية في إيران، لكن هذه الفلسفة الإشراقية لم تكن فلسفة بالمعنى العقلاني الذي نقصده، إنّما كانت خليطاً من الغنوصية الباطنية والصوفية المسارية الهادفة إلى الاتحاد بالله، وبالتالي هي مختلفة جداً عن الخطّ الإغريقي للتفلسف والفلسفة...) إلى آخر كلامه^(٥٢).

وهنا نقول:

١ - أنّ المدارس الفلسفية الثلاثة:

المدرسة المشائية: التي علّمها ورمزها في الحضارة اليونانية أرسطو، ومن أعظم أعلامها في الإسلام ابن سينا.

المدرسة الإشراقية: وعلمها في الحضارة اليونانية أفلاطون، ورائدها من المسلمين السهروردي.

مدرسة الحكمة المتعالية: ومؤسسها صدر الدين الشيرازي المتوفّي سنة (١٠٥٠هـ).

وقد استمرّ تدريس منهجها إلى زماننا الحاضر، فلم تُعدّ بقية المدارس فلسفية ولا تُعدّ هذه مدرسة؟

٥٢. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٣٣١).

٢ - إنكار كونها فلسفة بالمعنى العقلاني الذي نقصده كما يشاء المؤلّف أن يُعبّر، لأنّها خليط من الغنوصيّة الباطنيّة والصوفيّة المسارية الهادفة إلى الاتّحاد بالله، إنكار بلا وجه ومبتنٍ على دعوى غير صحيحة.

فالمباحث الفلسفيّة تقع في مسار البحث عن الحقيقة أينما كانت، فإذا أوصلت مقدّمات البحث إلى أنّ الإنسان يُمثّل مرتبة من مراتب الوجود التي قمّتها وجود الواجب تعالى، وكونه وجوداً قائماً بالله يُشكّل إضافة إشراقيّة، فما المانع من ذلك؟ بالفلسفة لا تُحدّد نتيجة البحث ثمّ تسوق الاستدلال بأنّجاهها.

فالاتّحاد بالله ليس هدفاً للبحث بل هو نتيجة له، ولذا فإنّ من كان من أتباع مدرسة المشاء لا يُنكرون وجود مدرسة الإشراق وكونها مدرسة فلسفيّة وكذا العكس، ومن ذهب إلى مباني مدرسة الحكمة المتعالية واعتقد بصحّتها لم يُنكر فلسفيّة مدرستي المشاء والإشراق مع أنّ النتائج مختلفة.

٣ - أنّ الدراسات الفلسفيّة في هذه القرون لم تقتصر على بحوث مدرسة الحكمة المتعالية، فالسبزواري في منظومته لم يسر على مباحث الأسفار، وقد دأب الكثير من فلاسفة الشيعة خلال كلّ هذه القرون على دراسة معالم بل وتفصيلات المدارس الفلسفيّة الثلاثة.

٤ - يبدو أنّ الكاتب لم يُفرّق بين المدرسة العرفانيّة ومدرسة الحكمة المتعالية، وكلّ من المدرستين لها خواصّها ورؤاها.

٥ - كأنّ الكاتب لا تقبل نفسه أن يكون (هنري كوربن) قد استفاد وتعلّم من السيّد الطباطبائي؛ فادّعى أنّ (هنري كوربن) له تلامذة من الشيعة والإسماعيليين.

٦ - أنّ جملة من الأعلام قد كانت لهم دروس منشورة في زمن الكاتب وكُتّب ألّفَت في مطالب الفلسفة، كالسيّد الطباطبائي صاحب (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة)، والشيخ محمّد تقي المصباح، والشيخ جواد آملّي، والشيخ حسن زادة آملّي، وغيرهم.

٧ - متى كان الاختلاف عن الخطّ الإغريقي للتفلسف والفلسفة مانعاً عن وصف البحث بالفلسفي؟

وإنّ في النفس لشيئاً من هذا الإنكار والمصادرة رغم اعتراف بعض الأوربيين بذلك.

علوم الشريعة لا تقف في مواجهة الحقيقة:

لماذا هذه الصورة القائمة عن علوم الشريعة وأنها تقف دائماً في مواجهة الحقيقة؟

يقول أركون: (إنَّ العلوم الإنسانيَّة أو الاجتماعيَّة الحديثة تُوضِّح الجدليَّة التاريخيَّة اللَّامرئيَّة المشتغلة أو الحاصلة باستمرار بين الوحي والحقيقة تحت ضغط التاريخ، ولكن هذا التفاعل الجدلي لا يمكن أن يُلاحظ أو يُرى من قِبَل الفاعلين الاجتماعيِّين أي البشر سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين ما دام الإطار الجوهري والمثالي والميتافيزيقي للتفسير لم يقارع...) إلى آخر كلامه^(٥٣).

إنَّ هذه الرُّؤية التي يتبنَّاها الكاتب تنطبق على رُؤية الكنيسة في القرون الوسطى، فحين تعاقب (كريستوفر كولومبوس) لاكتشافه أرضاً لم تُذكر في كُتُب العهد القديم والعهد الجديد، وحين يُعاقب العالم الذي يكتشف أنَّ الدم يجري في العروق، وحين يُحرقُ المستكشفون والمخترعون بأبشع طريقة، لا شكَّ بناءً على هذه الرُّؤية في حصول مقاطعة بين العلم وبين هذه الرُّؤية الدِّينيَّة، لكن لِمَ نُحمَلُ تبعة تحجُّر الكنيسة وإقصائيتها حتَّى إذا اندحرت رؤيتها أمام المنجز العلمي ادَّعى أنَّ ذلك اندحاراً لكلِّ رُؤية دِنيَّة؟

لم يزل العلم يكشف الشواهد على سماويَّة الدِّين الإسلامي وإلهيَّة القرآن، ولم يتحقَّق مكتشف علمي واحد يتنافى مع الشريعة الإسلاميَّة.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

إنَّ الدِّين الذي يتَّخذ التفكُّر فيه منزلة كبرى كما في الإسلام حيث جعلت ساعة تفكُّر خيراً من عبادة سنة، لا يمكن أن يقف في وجه مكتشف علمي، والدِّين الذي يجعل التدبُّر في الخلق طريقاً لمعرفة الله تعالى لا سبيل لاثِّامه بأنَّه يقف في مواجهة الحقيقة.

إنَّ هذا الجوّ الذي أشاعه الإسلام ودفع الناس ليعيشوا فيه بكلِّ طاقتهم الفكريَّة قد أسَّس للنتاج الفكري الكبير في القرون الأولى بعد بعثة النبي ﷺ.

تقول (بوتر) الأمريكيَّة التي وُلِدَت في ولاية ميشيغان وتخرَّجت من جامعتها - فرع الصحافة - ثمَّ اعتنقت الإسلام: (إنَّ المضمون الإلهي للقرآن الكريم هو المسؤول عن النهوض بالإنسان وهدايته

٥٣. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٤٤ و ٤٥).

إلى معرفة الخلق، هذه المعرفة التي تنطبق على كلِّ عصر^(٥٤).

لقد سحر النتاج الإسلامي علماء الغرب وجعل بعض القساوسة يتحسّر حين يرى شباب أوروبا يقبل على قراءة كُتُب المسلمين في وقت كان يعرضون عن قراءة التفاسير اللاتينية للإنجيل.

يقول (الفارو) أسقف قرطبة: (إنَّ كثيرين من أبناء ديني يقرأون أساطير العرب ويتدارسون كتابات المسلمين من الفلاسفة وعلماء الدين ليس ليدحضوها، وإمّا ليتقنوا اللغة العربيّة ويحسنوا التوسُّل بها، وأين نقع اليوم على النصراني من غير المتخصّصين الذي يقرأ التفاسير اللاتينية للإنجيل؟

وا حسرتاه، إنَّ الشباب النصارى جميعهم اليوم الذين لمعوا وبزوا أقرانهم بمواهبهم لا يعرفون سوى لغة العرب والأدب العربي... منفقين المبالغ الطائلة في اقتناء الكُتُب العربيّة، ويذيعون جهراً في كلِّ مكان أنّ ذلك الأدب جدير بالإكبار والإعجاب، ولئن حاول أحد إقناعهم بالاحتجاج بكُتُب النصارى فإنَّهم يردُّون باستخفاف^(٥٥).

لقد اعترف (أولهود فون باث) بأنَّه كثيراً ما نحل أفكاره الخاصّة مؤلِّفين عرباً حتّى تظفر بالرواج^(٥٦).

أيُّها المنتوِّرون أنظروا إلى أوائل المنتوِّرين الغربيّين كيف ينظرون إلى الحضارة الإسلاميّة، وكيف انبهروا بها.

لقد كاد (روجر بيكون) (١٢١١ - ١٢٩٤م) أن يُعدّم حرقاً بسبب شغفه بكلِّ ما هو عربي وتحمُّسه لعلومهم، وطُرِدَ من أكسفورد لمُدَّة عشر سنوات بسبب شجبه للمعاملة غير الإنسانيّة للعرب، ولهجه دائماً بأسماء علمائهم، ومخالطته للكفرة أعداء الرّبِّ - العرب والمسلمين -، وإشادته بألاتهم وأجهزتهم، وتدوينه لتجاربيهم، ونقده الدائم للنظام الكنسي، فاتَّهَمَ لذلك بالاشتغال بالسحر، وحُكِمَ عليه بالسجن مدى الحياة، ولكن التعيس مات شقيّاً بائساً بعد أن قضى خمسة عشر عاماً في أعماق السجن المظلم الرطب عام (١٢٩٤م)^(٥٧).

٥٤. قالوا عن الإسلام (ص ٥٥).

٥٥. الله ليس كذلك (ص ٤٢).

٥٦. الله ليس كذلك (ص ٨٧).

٥٧. الله ليس كذلك (ص ٨٦).

وقد سحر العرب أثناء الحروب الصليبية بأخلاقهم وحضارتهم الشاعر الفرنسي (فولشير الشارتي) فقال: (أفبعد هذا ننقلب إلى الغرب الكئيب بعدما أفاء الله علينا وبدل الغرب إلى الشرق)^(٥٨). وعن (لورا فيشيا فاغليري) وهي باحثة إيطالية معاصرة قالت في كتابها دفاع عن الإسلام (ص ٥٦ و٥٧): (فيما يتصل بخلق الكون فإن القرآن الكريم على الرغم من إشارته إلى الحالة الأصلية وإلى أصل العالم... لا يقيم أيما حدٍّ مهما يكن في وجه قوى العقل البشري، ولكنّه يتركها طليقة تتخذ السبيل الذي تريد)^(٥٩).

وعن (ليو بولد فايس) وهو مفكّر وصحفي نمساوي أشهر إسلامه: (إنّ الله بمقتضى القرآن لم يطلب خضوعاً أعمى من جانب الإنسان، بل خاطب عقله)^(٦٠).

وعن الـ (سير هاملتون ألكسندر روسكين) المتوفّي عام (١٩٦٧م) والذي كان يُعدُّ إماماً للمستشرقين الإنكليز المعاصرين: (إنّنا نخطئ خطأً فاحشاً إذا اقتصرنا على النظر إلى هذه العقيدة نظرنا لمذهب لاهوتي أتقن بشكل وراثي من جيل إلى جيل منذ ألف وثلاثمائة سنة، إنّها على العكس من ذلك يقين وإيمان حيٌّ يتجدّد ويتأكّد باستمرار في قلوب المسلمين وأرواحهم وأفكارهم، ولدى العربي بشكلٍ خاصّ، حين يدرس النصّ المقدّس)^(٦١).

فالمشكلة مشكلة فهم للنصّ.

إنّ ما رآه علماء النهضة الأوربيّة من ردود أفعال الكنيسة وطريقة تعاطيها معهم جعلهم ينحون منحى بعيداً عنها، كذلك سلوك البابوات والرهبان الذي أدّى بالناس هناك إلى التنفّر من كلّ ما يُنسب إلى الدّين.

فقد قدّر (لورنتي) وهو سكرتير التفتيش في إسبانيا عدد الضحايا فيها الذين تمّ إحراقهم من سنة (١٧٩٠ - ١٧٩٢م) بنحو ثلاثين ألف شخص^(٦٢).

٥٨. الله ليس كذلك (ص ٤٣).

٥٩. قالوا عن الإسلام (ص ٧٥).

٦٠. قالوا عن الإسلام (ص ٧٧).

٦١. قالوا عن الإسلام (ص ٨١).

٦٢. التاريخ الأسود للكنيسة (ص ١٢٠).

(وكان فساد البابوات والرهبان شائعاً إلى درجة خطيرة، فقد كان الكرادلة في إيطاليا حين يدعون إلى الغداء بمناسبة تتويج أحد البابوات يحضرون معهم غداءهم الخاص وسقاتهم خوفاً من السم^(٦٣)).

لقد كان (كوبر نيقوس) (١٤٧٣ - ١٥٤٣م) متردداً في طرح نظريته الجديدة لأنها تهدم الفلك الأرسطي والنظرة المدرسية للكون، والتي تتبناها الكنيسة، لأنه كان يعلم كم سيتعرض للازدراء إذا أذاع نظريته، وقد فكر أن يلغيها أو يبوح بها سرّاً لأقاربه وأصدقائه كما كان يفعل الفيثاغوريون... لكنه سلك سبيلاً آخر فقام بإهداء كتابه للبابا، وبدأ يتكلم بنظريته، ولكن ليس على مستوى عام، ويعرضها على بعض الأفراد، فلم يتعرض لأي مضايقة حال حياته.

تقوم النظرية على قلب الفلك القديم، فبدلاً من النظرة التي كانت سائدة والتي تعتبر الأرض - مهد المسيح - هي مركز الكون، وهو ما تتبناه الكنيسة، أصبحت النظرة الجديدة تعني أن الشمس هي المركز والأرض ليست إلا كوكباً من الكواكب التي تدور حول الشمس، وهو ما ترفضه الكاثوليكية، لأن فيه انتقاصاً من مهد المسيح وتهويناً لشأنه، وهو ما يُعتبر هرطقة تستحق الموت^(٦٤).

مثل هذه الفوارق منعت من حصول قطيعة نفسية مع الإسلام كالتى حصلت مع المسيحية، وهذا ما صرح به أركون حيث قال:

(إنه لمن المؤكد أن الوعي الجماعي الإسلامي المعاصر لم يشهد تلك القطيعة النفسية والثقافية بالدرجة نفسها التي شهدتها الغرب المعلمن منذ القرن التاسع عشر على الأقل، ولكن لا يمكن أن نعزو هذا الاختلاف إلى مقدرة الإسلام على مقاومة حركة العلمنة بفعالية أكثر من المسيحية، فالواقع أن المقولة التيولوجية^(٦٥) الأناسية المنطقية للوحي هي ذاتها لأديان الكتب الثلاثة^(٦٦)).

وكون الكاتب الغربي مأزوماً في الجانب الديني منعنا من الاعتماد عليه في البحوث الدينية، ولا يهتمُ ببحوثهم كثيراً ولا يُعولُ عليها إلا مهزوم أو مأزوم، أنظر إلى ما يقوله أركون حيث قال:

٦٣. تاريخ الفلسفة الغربية (ص ٢٠ - ٢٢).

٦٤. تاريخ الفلسفة الحديثة (ص ٤٨ و ٤٩).

٦٥. التيولوجيا: أصل اللفظ تيولوجيا ويعني اللاهوت بمعنى من المعاني، وهو اصطلاح يُستعمل في مؤلفات المعاصرين في وصف الحالة الإيمانية للإنسان المتدين، أعم من كونه مسلماً أو مسيحياً أم يدين بديانات أخرى.

٦٦. من الاجتهاد إلى نقد العقل (ص ١٠٣).

(وإنها لفرصة سعيدة للعالمين العربي والإسلامي أن الاستشراق موجود، وإلا فماذا نمتلك نحن غير أبحاثهم؟ أين هي الأبحاث العلمية الجادة عن التراث الإسلامي في اللغة العربية أو الفارسية أو بقية اللغات الإسلامية؟ أقول ذلك وأنا أفكر أيضاً بأول كتاب يطبق المنهجية التاريخية النقدية على النص القرآني، هذا الشيء لم يحصل بالعربية وإنما بالألمانية، وقد قام به المستعرب الألماني الكبير (تيودور نولدكه) عام (١٨٥٩م)، ولا نملك مؤلفات كثيرة أفضل منه منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا)^(٦٧).

خمول الحركة الفكرية في المجتمعات الإسلامية:

كثيراً ما تنشأ الحركة الفكرية وتنشط إذا واجهت الأمة مشكلة مرتبطة برؤية حاكمة لها سوءاتها ونظام يعاني من أزمات، أو لتبرير واقع سائد^(٦٨)، أو لوجود أيديولوجية مخالفة مما يستدعي التنظير لإثبات ثغرات فيها ودعم الأيديولوجية المقابلة لها.

وكل عمليات التغيير الكبرى في تاريخ الأمم استندت إلى بحث فكري يُعطي تصوّراً عما ينبغي أن يكون عليه الوضع^(٦٩)، وفي تاريخ الأمم القريب شاهد على ذلك، فالفكر الماركسي تمّت عملية التنظير له لمدة مديدة من الزمن قبل أن يتحوّل إلى مارد ينطلق من الإمبراطورية الروسية ليسود نصف العالم قبل أن تُفشله الأيام باختباراتها الصعبة.

والحركة الرأسمالية سبقتها وقارنتها بحوث من فلاسفة كبار قدّمت تصوّرات للأنسب للنوع البشري، والثورة الفرنسية سبقتها بحوث من علماء كبار فقد جاءت هذه البحوث لمعالجة المشكلة التي كان يعاني منها الغرب من حاكمية الكنيسة ونفوذ الطبقة الأرستقراطية وجبروت الملوك، والعلماء الأمريكي استند في حركته إلى رؤى قدّمها فلاسفة أوروبيون.

وحين كان الإسلام غضاً في قرونه الأولى واجه علماءه مشكلتين:

الأولى: هيمنة الطبقة الحاكمة على المؤسسة الدينية لأنها حكمت باسم الدين، وعنوان الحاكمية كان خلافة رسول الله ﷺ، مما يعني أن للخليفة سلطان الدين والدنيا، فما كان من

٦٧. التشكيل البشري للقرآن (ص ٦٠ و ٦١).

٦٨. ولذا ترى الحركات الانقلابية تسعى بل تسارع إلى تشكيل حزب له رؤاه عادةً.

٦٩. إلا حركات الأنبياء فإن المنطلق رؤية من جهة لا يخفى عليها شيء لا نتائج بحث فكري.

المؤسّسات الدنيّة إلا أن تسعى لتبرير هذا الواقع وإضفاء الشرعية عليه بمختلف الطُرُق والعناوين التي ليس أقلها ولاية أمر الأمة المانعة من الاعتراض عليهم بشيء ولو أتى الخليفة والحاكم بأعظم الموبقات، وقبل ذلك محاولة دفع أيّ سيئة عنهم من خلال مبحث كلامي منطلقه التوحيد الأفعالي وعموم خالقيّة الله تعالى، لتحوّل سيئات حُكّام السوء إلى أفعال لله تعالى، ولأجل دفع المحذور عن الله تعالى ذهبوا إلى إنكار التحسين والتقبيح العقليين، وهذا يعمُّ كلّ أتباع المذهب الأشعري الذي يتبعه عامّة المسلمين إلا الشيعة والمعتزلة الذين لم يبقَ منهم في المعتقد إلا الزيدية.

الثانية: الاحتكاك بحضارات لها رؤاها عن الكون والنظّم الاجتماعيّة وإدارة شؤون المجتمع، وهذا ما حصل فعلاً في زمن الدولة العبّاسيّة حين انفتحت الأمة على الترجمة لنتائج الأمم الفكرية، ودخل بعض أبناء تلك الأمم في الإسلام، أو كانوا يعيشون في أرض تمكّنت منها حاكميّة الإسلام، وهذا الاحتكاك ولّد حركة فكرية كبيرة، نوقشت من خلالها نظريّات الأمم المقابلة للإسلام، وركّز على البحث لتوضيح نظر الشريعة في مثل هذه المسائل.

وكانت النتيجة حركة فكرية كبيرة لم تشهد الأمم التي بسطت دولة الإسلام سلطتها عليها نظيراً، ولا رأت لها مثيلاً.

لكن سرعان ما زال تأثير العنصرين خصوصاً بعد ذهاب هيبة الدولة العبّاسيّة، واستهلاك بحث المسائل الفلسفيّة التي أشبعت بحثاً ووسّعها المسلمون من مائتي مسألة فلسفيّة عند اليونانيين إلى ثمانمائة مسألة، وناقشوا في المائتين.

ولم تتوسّع الدولة بعد ذلك لتحصل عمليّة احتكاك بحضارة جديدة تبعث على تنشيط الحركة الفكرية.

خصوصاً وأنّ المواجهة بعد ذلك كانت مع المغول الذين لا يملكون ثقافة فضلاً عن هويّة ثقافية.

بل كانت ماكنة حرب تسير بسرعة لتطوي البلدان ويسير قبلها الرعب، ولذلك ما إن استقرّوا في البلاد الإسلاميّة واحتكوا بأهلها حتّى دخلوا الإسلام وشكّلوا دولاً إسلاميّة في إيران وفي بعض ممالك الهند، وأعظم آثار الهند نتاج دول إسلاميّة الدّين مغوليّة القومية والأصل، وآخر حكومة مغوليّة الأصل سقطت في عشرينيّات القرن الماضي حين سقطت الدولة العثمانيّة.

والتوسُّع الإسلامي الذي حصل في جنوب آسيا ولو في قرون متأخرة لم يتسبَّب أيضاً في احتكاك فكري باعث على تدعيم الحركة الفكرية في المجتمع الإسلامي، لأنها كانت شعوب بدائية إلى حد بعيد، وما أعجز الأمم الوثنية عن الإتيان بما يجاري أو يقف في وجه الرؤية الدينية لاحتاج المفكرون إلى إبطال أسسه، وهكذا كان الحال مع مشرقي الجزيرة عند السنوات الأولى لانطلاق الدين الجديد.

إنَّ فقر الجانب الفكري عند أمة قد يجعل احتكاكها بأمة أخرى موجباً لفقدان أهمِّ مشتركات الأمة كاللغة، ولذلك ترى دول جنوب الصحراء قد تخلَّت عن لغاتها لصالح لغة المستعمر حتَّى دون فرض، بخلاف مثل الجزائر التي فرضت عليها اللغة الفرنسيَّة وحكمت لمدة (١٣٠) سنة دون أن تتخلَّى عن هويَّتها، وتحوَّلت أمريكا الوسطى والجنوبية بل والشمالية أيضاً إلى لغة الأوروبيين، فأمرিকা الوسطى والجنوبية كلُّها تحوَّلت للغة الإسبانيَّة إلاَّ البرازيل التي صارت لغتها الرسميَّة البرتغاليَّة، وگویان الناطقة بأكثر من لغة، وسورينام الناطقة بالإنكليزيَّة، ولا يُعدُّ لها وزن لصغر حجمها ولقلَّة سُكانها، والشمالية نطقت بالإنكليزيَّة إلاَّ إقليم كيبك في كندا الناطق بالفرنسيَّة، وبالتالي لم تبقَ دولة في الأمريكيتين ولا في الكاريبي على لغتها الأمِّ.

وكيف كان، فاحتكاك الحضارات الباعث على تنشيط الحركة الفكرية إمَّا يكون مع وجود حضارة وفكر وأيديولوجية، ولم يحصل مثل هذا الاحتكاك مع المسلمين بعد أُول دوله خلافتهم.

وهناك عنصر ثالث مهمُّ يتمثَّل في أنَّ عملية تأليف الكُتب كانت عملية غاية في الصعوبة وتحتاج إلى دعم مادِّي، لا أقلَّ من أنَّ الكاتب يتوقَّع أن يعود عليه الكتاب بنفع مادِّي، وهذا يعني أن يكتب الكتاب بالطريقة التي تُرضي أصحاب الشأن والنفوذ وبالخصوص الحُكَّام والأمرء.

وقد جرت العادة أن يُهدى الكتاب بعد إتمامه إلى خليفة أو سلطان أو والي ليُعطي مؤلِّفه هديةً جزيلة، وبرز هذا جلياً في أوج قوَّة الدولة العبَّاسيَّة في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني والقرن الثالث.

وحين ضعفت الدولة قلَّ اهتمام الحُكَّام بمثل هذا النتاج والعطاء، فقلَّت حركة العلماء في مضمار التأليف إلى حدِّ بعيد، ممَّا يعني أنَّ الانتكاسة في جهة حاكمية دولة الإسلام انعكست تباطؤاً بل توقُّفاً في النتاج الفكري لأعداد كبيرة من العلماء.

فاجتمعت عدّة عناصر بعد سقوط الدولة العباسيّة، بل من حين ضعفها لتحجم العطاء الفكري إن لم توقفه.

الفلسفة الغربيّة لا تصلح بديلاً للفكر الديني:

لِمَ تُجَعَل الفلسفة في مقابل الدّين؟ وهل في الفلسفة الغربيّة ما يمكن أن يجعلها بديلاً للفكر الديني؟

هل قاربت هذه الفلسفات ما قصّ مضجع الإنسان وأرقّه من طلب معرفة المبدأ والمآل؟ وهل قدّمت تصوّراتها عن الحياة الدنيا بما أنّها قناة للأخرة والحياة التي لا نهاية لها هناك؟

إنّ الحياة الدنيويّة لا تستحقّ كلّ هذا العناء والمثابرة إن لم تتبعها آخرة، وحجز فكر الإنسان وتأمّلاته ومسعاها في الأمور الدنيويّة لهو تضييع لإمكانات وقابليّات بل وأخلاقيّات، وحكم عليه بالأنانيّة والماديّة.

قال (ويل ديورانت): (إنّ المشكلة الكبرى التي ينبغي على الفلسفة إيجاد حلّ لها هي وسيلة تحمل الناس على التمسك بالفضيلة بغير إثارة آمال الغيب ومخاوفه في نفوسهم، لقد وجدت هذه المشكلة حلّاً نظريّاً لها في النظرية الأخلاقيّة التي قدّمها سقراط وسبينوزا، فقد قدّم هذان الفيلسوفان للعالم نظاماً أخلاقياً كاملاً، ولو استطعنا حمل الناس على اتّباع هذين النظامين الأخلاقيين لأدّى هذا إلى تحسين حياتهم وإصلاح أمورهم، ولكن من العسير أن نتّجه إلى مثل هذه النظم الأخلاقيّة الغاية في المثاليّة بسبب صعوبة تحقيقها، ويبدو أنّها ستبقى أحلاماً في أذهان الفلاسفة)^(٧٠).

فالرؤى الفلسفيّة المجرّدة والمنصبّة على الحياة الدنيا تصنع جبروت الأنانيّة وتُشكّل مقصّلة للإنسانيّة.

انظر إلى ما فعلته الماديّة بـ (نيتشه)، لقد كان يقول: (حقّاً إنّي أسخر كثيراً من الضعفاء الذين يُفكّرون أنفسهم صالحين لأنّهم ليس لديهم مخالف لينشبوها).

٧٠. قصّة الفلسفة (ص ٦١٠).

ويقول في مورد آخر: (إنَّ الأخلاق من اختراع الضعفاء لتقييد وكبح الأقوياء، وإنَّ القوَّة هي الفضيلة العليا، والرغبة العليا التي يرغب بها الإنسان، وإنَّ الدولة الأرستقراطية هي الأفضل للحكم والأكثر تناسباً طبيعياً من جميع أنواع الحكومات)^(٧١).

لقد كان يقبع في رأيه في الأخلاق السفسطائي اليوناني (كاليكس) الذي ذهب إلى أنَّ الأخلاق بدعة من اختراع الضعفاء لتقييد قوَّة الأقوياء.

لقد كان (نيتشه) يرى أنَّ الإنسان الكامل هو جنكيز خان، ولو كان في ثلاثينيات القرن الماضي لقال: إنَّ الإنسان الكامل هو هتلر أو موسوليني أو ستالين، بينما الدِّين يُقدِّم رسول الله ﷺ الذي وصفه بأنَّه على خُلُقٍ عظيم، وتحدَّثت عنه التواريخ والآيات أنَّه كان يحمل همَّ الدنيا بأكملها، فحين يؤذيه أعداؤه كان يرفع يديه بالدعاء لهم لا عليهم ويقول: «اللَّهُمَّ اغفر لقومي فإنَّهم لا يعلمون»^(٧٢)، وأنَّ نفسه كادت أن تذهب حسرات على الكُفَّار لأنَّهم لا يؤمنون، لينزل القرآن يُسلِّيه.

قال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (٦) ﴿الكهف: ٦﴾، وقال تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (٣) ﴿الشعراء: ٣﴾، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ﴾ (فاطر: ٨).

نعم لقد جعل القرآن أعظم الأنبياء قدوة.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١).

وهكذا كان الأنبياء العظام.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام عن الأنبياء العظام:

«وَإِنْ شِئْتَ نَتَيْتُ مُوسَى كَلِيمَ اللَّهِ (صلوات الله عليه) حَيْثُ يَقُولُ: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ (٢٤) ﴿القصص: ٢٤﴾، وَاللَّهِ مَا سَأَلَهُ إِلَّا حُبْنًا يَأْكُلُهُ، لِأَنَّهُ كَانَ يَأْكُلُ بِقَلَّةِ الْأَرْضِ، وَلَقَدْ كَانَتْ حُضْرَةُ الْبَقْلِ تُرَى مِنْ شَفِيفِ صِفَاقِ بَطْنِهِ^(٧٣)، لِهَزَالِهِ وَتَشَدُّبِ لَحْمِهِ.

٧١. قصَّة الفلسفة (ص ٨).

٧٢. صحيح البخاري (ج ٥ / ص ٤١٦ / ح ٣١١١).

٧٣. هذا تعبير مجازي أراد به شدة ضعف بدن موسى عليه السلام.

وَإِنْ شِئْتَ تَلْتُ بِدَاوُدَ (صلوات الله عليه) صَاحِبِ الْمَزَامِيرِ، وَقَارِيِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَلَقَدْ كَانَ يَعْمَلُ سَفَائِفَ الْخُوصِ بِيَدِهِ، وَيَقُولُ لِجَلَسَائِهِ: أَيُّكُمْ يَكْفِينِي بَيْعَهَا؟ وَيَأْكُلُ قُرْصَ الشَّعِيرِ مِنْ ثَمَنِهَا. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتُ فِي عَيْسَى بْنِ مَرْيَمَ عليه السلام، فَلَقَدْ كَانَ يَتَوَسَّدُ الْحَجَرَ، وَيَلْبَسُ الْحَشِينَ، وَيَأْكُلُ الْجَشَبَ، وَكَانَ إِدَامُهُ الْجُوعَ، وَسِرَاجُهُ بِاللَّيْلِ الْقَمَرَ، وَظِلَالُهُ فِي الشَّتَاءِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا، وَفَاكِهَتُهُ وَرِيحَانُهُ مَا تُنْبِتُ الْأَرْضُ لِلْبَهَائِمِ، وَلَمْ تَكُنْ لَهُ زَوْجَةٌ تَفْتِنُهُ، وَلَا وَلَدٌ يَحْرُزُهُ، وَلَا مَالٌ يَلْفِتُهُ، وَلَا طَمَعٌ يَذُلُّهُ، دَابَّتُهُ رِجْلَاهُ، وَخَادِمُهُ يَدَاهُ».

ثم قال: «فَتَأَسَّ بِنَبِيِّكَ الْأَطْيَبِ الْأَطْهَرِ عليه السلام، فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةٌ لِمَنْ تَأَسَّى، وَعَزَاءٌ لِمَنْ تَعَزَّى، وَأَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْمُتَأَسِّي بِنَبِيِّهِ، وَالْمُقْتَضَى لِأَثَرِهِ، فَصَمَّ الدُّنْيَا قَضْمًا وَلَمْ يُعْرِهَا طَرْفًا، أَهْضَمُ أَهْلِ الدُّنْيَا كَشْحًا، وَأَحْمَصُهُمْ مِنَ الدُّنْيَا بَطْنًا، عُرِضَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَهَا، وَعَلِمَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَبْغَضُ شَيْئًا فَأَبْغَضَهُ، وَحَقَّرَ شَيْئًا فَحَقَّرَهُ، وَصَغَّرَ شَيْئًا فَصَغَّرَهُ...»

وَلَقَدْ كَانَ عليه السلام يَأْكُلُ عَلَى الْأَرْضِ، وَيَجْلِسُ جِلْسَةَ الْعَبْدِ، وَيَخِصِفُ بِيَدِهِ نَعْلَهُ، وَيَرْقَعُ بِيَدِهِ نَوْبَهُ، وَيَرْكَبُ الْحِمَارَ الْعَارِيَّ، وَيُرْدِفُ حَلْفَهُ، وَيَكُونُ السُّرُّ عَلَى بَابِ بَيْتِهِ فَتَكُونُ فِيهِ التَّصَاوِيرُ فَيَقُولُ: يَا فَلَانَةُ - لِأَحَدَى أَرْوَاجِهِ - عَيْبِيهِ عَنِّي فَإِنِّي إِذَا نَظَرْتُ إِلَيْهِ ذَكَرْتُ الدُّنْيَا وَزَخَّارِفَهَا، فَأَعْرَضَ عَنِ الدُّنْيَا بِقَلْبِهِ، وَأَمَاتَ ذِكْرَهَا مِنْ نَفْسِهِ، وَأَحَبَّ أَنْ تَغِيْبَ زِينَتُهَا عَنْ عَيْنِهِ، لِكَيْلَا يَتَّخِذَ مِنْهَا رِيَاشًا، وَلَا يَعْتَقِدَهَا قَرَارًا، وَلَا يَرْجُو فِيهَا مَقَامًا، فَأَخْرَجَهَا مِنَ النَّفْسِ، وَأَشْخَصَهَا عَنِ الْقَلْبِ، وَعَغِيْبَهَا عَنِ الْبَصْرِ»^(٧٤).

أين هذا من مقولات الفلاسفة الغربيين؟

(إنَّ وليم جيمس المولود عام (١٨٤٢م) لم يعتقد بفلسفة تقوم على التفكير والتأمل في الموت، ولا قيمة في نظره إلا إذا أرشدتنا ودفعتنا إلى تحسين أوضاع حياتنا وأعمالنا على هذه الأرض، وقد شغل حياته وكرس نفسه لمثل هذه الأمور)^(٧٥).

كان (سنتيانا) يقول: (إنَّ بعض الشعوب متفوّقة على غيرها، والزواج بين الشعوب والأجناس المتفاوتة في التفوّق أمر خطير، وعظمة الشعوب المتفوّقة تضعف باتّصالها واندماجها مع الشعوب الأقلّ

٧٤. نهج البلاغة (ص ٢٢٦ - ٢٢٨ / الخطبة ١٦٠).

٧٥. قصّة الفلسفة (ص ٦٢٢).

منها تفوقاً واستقراراً وتقدماً^(٧٦).

وقد فاته أن الشعب المتفوق لا تتساوى أفراده في القابليات والقدرات العقلية، فهلاً دعا إلى منع التزاوج بين المتفوقين وبين غيرهم في الشعب الواحد؟ لأن ذلك يُشكّل خطراً على عظمة الشعب. هذا مضافاً إلى أن تشخيص الشعب غير المتفوق - إن سلّمنا بمقالته - أمر غاية في الصعوبة، فالعرب الذين يعدّونهم غير متفوقين طالما أشادوا بمنجزاتهم الفكرية على مدى قرون، وهكذا في شعوب أخرى كالصينيين والهنود، فقد كانت حضاراتهم قد كسبت قدم السبق في مضامير متعدّدة، فالواقع الفعلي المتخلف نسبياً لا يستلزم عدم توفّر مؤهلات التفوق.

أين هذه الترهات من مقولة ربّ السماوات؟

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

(سنتيانا) هذا هو الذي يرى أن المدنية ليست إلا انتشار عادات نشأت في الطبقة الممتازة ولم تُتبع من عامة الشعب ثم فُرِضت على الشعب فرضاً^(٧٧).

فكيف نُشخّص الطبقة الممتازة بأمال الذي يملكونه؟ فقارون قد ملك ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة، وفرعون ملك البلاد والعباد، وعاد ذات العماد حيث لم يُخلَق مثلها في البلاد، وثمود الذين جابوا الصخر بالواد، أم بطريقة العيش أم بالإحساس بالمسؤولية تجاه الشعب والأمة؟ وعوامّ الناس أسرع اندفاعاً للذود عن الأمم وحطب معارك الشرف التي يجني ثمارها المتمترسون في الخطوط الخلفية لا يباشرون مواجهة في حرب ولا يعرفون حتّى حمل السلاح، بل حتّى من الناحية الإعلامية لا يُنسب النصر إلا للملوك والقادة الذين لم يقتلوا مهاجماً واحداً.

على مرّ التاريخ كان بؤرة الفساد ومبدأ الانتكاسة الأخلاقية في المجتمعات المترفين الملاً أصحاب النفوذ والسلطة ومركز القرار.

٧٦. قصّة الفلسفة (ص ٦١١).

٧٧. قصّة الفلسفة (ص ٦١١ و٦١٢).

اعتبر (فرويد) أنَّ الدافع الجنسي هو الموجه للسلوك البشري، يبدأ معه منذ الطفولة بل عقب الولادة مباشرةً، فالطفل الرضيع يمارس الجنس مع أمه عن طريق الرضاعة بالفم، ويشعر باللذة الجنسية عن طريق التبرز، وعندما يمسُّ إصبعه فهو يمارس سلوكاً جنسياً، وأنَّ كلَّ من شاهد رضيعاً يتراجع عن الثدي في حالة شع ويناام متورِّد الخدين وعلى وجهه ابتسامة الاغتباط لا يمكن أن تفوته ملاحظة أنَّ هذه الصورة تستمرُّ كنموذج أولي للتعبير عن الإشباع الجنسي في مستقبل الحياة^(٧٨).

كيف لنا أن نحاوّر مريضاً بلغ منه المرض هذا المستوى؟

إنَّ النزعة الجنسية ليست إلا جزءاً من تركيبة بشرية معقّدة إلى حدٍّ بعيد، قضت حكمة الله تعالى واختلاف مراده من بني النوع الإنساني عمّا أراد من غيرهم أن تكون مختلفة عن مثيلاتها في الكائنات الحيّة.

فإنَّك لا تجد نوعاً من الحيوانات وفق اطلاعي يكون مستعدّاً للمقاربة الجنسية في كلِّ وقت إلا فصيلة من الشمبانزي في الغابات المحيطة بنهر الكونغو، إذ تستعمل الإناث حيلة عرض نفسها لذكور المجموعات التي تهاجمها دفعاً للقتال فتمارس معها الجنس.

والبشر لأنَّ الله تعالى اختارهم لخلافته في أرضه فلا بدَّ من ارتقائهم المعرفي، وهذا لا يحصل إلا من خلال تواصل الأفراد وتشكيل مجموعات كبيرة تشترك مع كلِّ أفرادها بالهوية والمصالح المشتركة، وأساس المجتمعات البشرية العائلة، فما لم تكن هناك عائلة لا يوجد مجتمع موحد. وأقوى روابط العائلة مبدؤها علاقة الأم والأب، فاقترضت الحكمة تدخُّل التكوين في صياغة واقع وأسباب تستطيع بحسب العادة أن تعبر مطبّات الخلاف وموارد التشاح بين النفوس في المساحة الواحدة، فجعل الله تعالى هذا الميل الكبير للجنس الآخر.

قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٢١).

وأوجد النزعة الجنسية التي تتجاوز غايتها لذّة الاقتراب، وحرّم الاقتراب من بقية النساء إلا ضمن دائرة ضيقة للغاية، كما وزرع في النفس البشرية ميلاً للإنجاب، فكان ذلك أدعى للسعي لتشكيل العائلة والحفاظ عليها، وهو ما ينعكس على مجتمع يؤمّن مصالحه ويواجه المخاطر التي

٧٨. العلمانيون والقرآن (ص ١٠٢ و ١٠٣).

تقف في طريقه، ويتواصل ليرتقي في الفكر والتطبيق والممارسة، ولولا ذلك لكان الساعي لبناء عائلة والالتزام بالمسؤولية تجاهها أقل بكثير، وهذا سيؤدي بالضرورة بعد بضعة أجيال إلى تفكيك المجتمعات، فإن من أهم عناصر تكوّن العائلة والسعي للحفاظ على وحدتها الحاجة الغريزية التكوينية والتي سُدَّ باب الاستجابة لها إلا من خلال رابطة الزواج، ومن هنا ترى الانحدار في تماسك الوحدة المجتمعية في الدول التي فُتِحَ الباب فيها لإشباع الرغبة الجنسية خارج نطاق العائلة.

فدوام الحاجة وعدم كونها عابرة في أزمنة خاصّة كما في الحيوانات، وسدُّ باب الإشباع إلا من خلال العائلة، أدّى إلى سوق الناس باتجاه تشكيل العوائل والسعي للحفاظ عليها، وهذا ما يهيئ لبناء مجتمع يمكن أن تكون له هوية واحدة ومصالح تقع مسؤولية تأمينها على الجميع، وهذا بدوره يُوفّر مقدّمة وبيئة للاستكمال المعرفي والارتقاء في مضامير الكمال.

وكيف كان فالنزعة الجنسية عند البشر لا تستوعب كلّ ميوله ورغباته ولا تهيمن عليها جميعاً، كما أنّها لا تتحقّق إلا بعد بلوغ الإنسان عمراً محدّداً، فمن أين جاء هذا المريض بهذه الأفكار؟ فأني لذة جنسية يعرفها الطفل لكي يمارسها في رضاعته من صدر أمّه؟ وكيف كان التبرُّز محلاً للتذاذ؟ وكيف عرف أنّ مصّ الإصبع عند الطفل سلوك جنسي؟ وما ربط نومة الطفل بعد الرضاعة بالتعبير عن الإشباع الجنسي؟

إنّ حديثه هذا وأفكاره المنحرفة ليست شيئاً نظرياً ينتظر ردّاً برهانياً، وإنّما هو أمر عملي وواقعي يدّعي أنّنا جميعاً نمرُّ به ونعيشه بشكل وجداني، ووجداننا ينفيه ويكذّبه ويُسخِّفه إلى أبعد حدٍّ، هل تُعتَبَر مثل هذه الترهّات فكراً يُعتنى به ويُتوقَّف عنده ويُتأمَّل فيه؟

هل خطر ببال أحد عاقل - فضلاً عن الشعور به - الربط بين الرضاعة والممارسة الجنسية؟

إنّ أعظم مظاهر الرحمة في الدنيا حنو الأمّ على ولدها ومداراته ورضاعته، فانظر كيف فهمها بوضاعته، وانظر إلى مستوى إيغاله في انحراف الفهم وانحدار التفكير حين قال: (إنّ الإنسان يشعر باللذة الجنسية عن طريق التبرُّز).

إنّ مثل هذه الأفكار، بل الخزعبلات لا تستحقُّ أن تُذكر، لكننا تعرّضنا لها لثري القارئ وضاعة فكر من يجعل رؤى هؤلاء في مقابل الدين.

إِنَّ هَؤُلاءِ سَيَحْمِلُونَ ﴿أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾
(النحل: ٢٥).

نماذج من سلوك الفلاسفة الغربيين:

لنقف الآن على نماذج من الفلاسفة ومستوى الالتزام الأخلاقي عندهم لتعرف ضحالة الرؤية التي تُشكِّك في الأديان لأن آراء الفلاسفة تختلف عن تعاليمها.

يتحدَّث (تشيليني) في القرن السادس عشر عن طفلة رُزقها ثم يقول: (لم يسبق لي أن رُزقت بأطفال غيرها على ما أذكر، وبقدر ما تسعفني الذاكرة، وخصّصت بعد ذلك نفقة للأُم كافية بحيث أُرست إحدى خالاتها التي عهدت إليها بها، ولم أرها بعد ذلك أبداً).

(فرنسيس بيكون) مؤسس المنهج التجريبي والمفكّر الغزير العلم أعظم عقل في العصور الحديثة، خان صديقه العزيز (أسكس) الذي أحسن إليه عندما كان بحاجة إلى الإحسان، إذ أهدى إليه ضيعة جميلة في (تويكنهام) لأنه فشل في أن يؤمّن له منصب سياسي، لقد كانت هديّة عظيمة يفترض أن تربط (بيكون) برباط الولاء والعرفان مدى الحياة، لكن هذا لم يحدث، إذ إنّه حين عُيّن عضواً في المحكمة تحت رعاية الملكة (أليزابيت)، وكان (أسكس) متهماً من قِبَل الملكة بتهمة الخيانة الكبرى وقف (بيكون) ضدّ صديقه وأسهم في إصدار حكم بالإعدام عليه^(٧٩)، من أجل أن يحظى بمنصب عند الملكة، ونال مراده حيث عُيّن رئيساً للوزراء، ولم يكف عن مخالفاته حيث أنّهم بالاختلاس وتقبُّل الرشاوى من المواطنين، ودخل السجن وحُكِم عليه بغرامة قدرها أربعون ألف جنيه استرليني، ومع ذلك يقول: (لقد كنت أعدل قاضٍ في إنكلترة في الخمسين سنة الأخيرة)، يجدر بنا الإشارة إلى أن حياة (بيكون) كانت من (١٥٦١م) إلى (١٦٢٦م)^(٨٠).

(ديكارت) أبو الفلسفة الحديثة (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) لم يتزوَّج إلاّ أنّه أنجب ابنة غير شرعيّة توفّيت في الخامسة من عمرها وتحسّر عليها طيلة حياته^(٨١).

٧٩. (هذا ما يذكره بعض الكاتبين، لكن (ويل ديورانت) ينقل أنّه في الاعتقال الأوّل لـ (أسكس) توسّط (بيكون) لإخراجه ولم ينفع، ولمّا أُطلق سراحه مؤقتاً جمع قوّاته لمحاربة الملكة وإسقاطها، فلمّا فشل صدر موقف (بيكون) الشديد منه).

٨٠. قصّة الفلسفة (ص ١٣٩ و ١٤٠، ١٨٣).

٨١. تاريخ الفلسفة الغربيّة (ص ١٠٨).

(جان جاك روسو) (١٧١٢ - ١٧٧٨م) كان لصاً مخادعاً كاذباً خائناً لم يجد غضاضة في الاعتراف بذلك في كتابه (اعترافات روسو)، لحق بالكاثوليكية طمعاً في بعض المغانم، فأوته سيّدة اسمها (مدام ميرسكي)، فسرق منها شيئاً يخصّها، فلما اكتُشِف أمره وخشي أن يفتضح أنّهم خادمها زوراً بالسرقه. لقد كان منفلتاً إلى أقصى الحدود في مسلكه الجنسي، فقد تعرّف إلى سيّدة إيطالية بروتستانتية تحوّلت مثله إلى الكاثوليكية، كان يدعوها في البداية (أمّي) ثم تحوّلت إلى خليلة فعاش معها في بيتها يعاشرها معاشره الأزواج، دون أن يُكدره أنّها كانت تعاشر خادمها الخاص إلى جانبه، ولمّا مات الخادم حزن عليه ولم يُدخِل عليه العزاء سوى علمه بأنّه سيستولي على ثيابه من بعده، وفي سنة (١٧٤٥م) تعرّف على خادمة تُدعى (تيريزلي فاسبر) عاش معها بقية حياته دون زواج، وأنجب منها خمسة أطفال أدخلهم جميعاً دار اللقطاء.

هذا الذي كان يُوصف بأنّه ترك أثراً عظيماً في الفكر الأوروبي كأديب وفيلسوف ومصلح اجتماعي سيطرت عليه الوسواس وجنون الاضطهاد في أخريات حياته حتّى مات منتحراً كما يُظنُّ^(٨٢).

(واوكست كونت) (١٧٩٨ - ١٨٥٨م) وقع في حبّ (كارولين ماسان) وهي فتاة تشتغل بالبغاء، فتزوَّجها وأخلصت له بطريقتها، ولمّا وقعا في ضائقة ماليّة اقترحت عليه أن تساهم في معيشتها بما تحصل عليه عن طريق مهنتها القديمة ولكنّه رفض ثم انفصلا، وهذا أستاذ الفلسفة الوضعيّة.

أمّا (فولتير) فقد ذكر نُقّاده وأعداؤه أنّ الشيطان قابح في نفسه، وكان (ديمستر) يُسمّي (فولتير) بالرجل الذي وضعت جهنّم في يديه كلّ نارها وقوّتها.

كان (فولتير) قبيحاً بشعاً مختلاً معجباً بنفسه، فصيحاً، بذيئاً، مستهتراً، وأحياناً غادراً وفاسقاً، لقد كان رجلاً يحمل أخطاء زمنه وعصره ومكانه...^(٨٣).

وعندما أراد الهروب إلى بريطانيا هرب خفية مع امرأة متزوّجة كانت مبرزة في العلوم وزوجها غيبٌ جداً، فأحبّت (فولتير) وبادلها الحبّ بإعجاب ثم عاشا في بيت واحد^(٨٤).

٨٢. تاريخ الفلسفة الغربيّة (ص ٢٨٩ و ٢٩١ و ٢٩٦)، الإلحاد في الغرب (ص ١٨٠).

٨٣. قصّة الفلسفة (ص ٢٤٨).

٨٤. قصّة الفلسفة (ص ٢٦٠ و ٢٦١).

بعد هذا الذي قدّمناه لك من نماذج الفلاسفة، لا أرى هنا أكثر مناسبة من التذكير بقوله

تعالى:

﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (٣٥)﴾

(يونس: ٣٥).

حتمية تقاطع الدين مع الفلسفة المنكرة له:

إنّ بعض ما يُسمّى بالمدرسة الفلسفية قائم على إنكار الدين الإلهي من أصله، فكيف يمكن أن لا يتقاطع معه الدين؟ فهم قد جحدوا إلهية الأديان وسمّوايتها وفسّروا الاعتقاد بها بأنّه انعكاس لشعور النفس بالعجز أمام قوى الطبيعة أو أمام الحكّام وأصحاب النفوذ، إذ اختلقت طائفة الضعفاء الدين تسليّة لأنفسها ومتنفّساً للضيق الذي تعيشه، وماكنة الأمانى فعالة في تخيلات الضعفاء والعاجزين.

وبعض فسّر الظاهرة الدينية بأنّها مسألة مبتدعة من أصحاب السلطة والنفوذ لكي تُرضي الفقراء والضعفاء بما هم فيه، وبعض أرجعها إلى الجهل بأسباب الحوادث والظواهر الطبيعية.

فإذا كان هؤلاء إمّا يُنكرون أصل الدين، فكيف يلتقي الفكر الديني بهم؟ فإذا عددنا مثل هذه الترهات فلسفة فلا بدّ أن يصطدم بها العقل قبل الدين، وما يتفرّع عليها من رؤية لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان لا بدّ أن يُرْفَض، فهي دعاوى قام الدليل على خلافها ولم يبق عليها أيّ دليل، والدليل الذي على خلافها كلّ أدلتنا القطعية على الدين والتي هي عقلية، فإن لم ينتج القطع من بعضها فمجموعها موجب للقطع بلا شكّ، دعك من كلّ الأدلة وتعال إلى التحدي القرآني الذي لا زال يقرع بعصاه رؤوس المعاندين والمشكّكين.

قال تعالى: ﴿قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا مِثْلَ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ مِثْلَهُ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (٨٨)﴾ (الإسراء: ٨٨).

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١٣ فَإِلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (١٤)﴾ (هود: ١٣ و ١٤).

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٣٨) ﴿يونس: ٣٨﴾.

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٢٣ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (٢٤) ﴿البقرة: ٢٣ و ٢٤﴾.

لم يزل هذا التحدي قائماً، وللتأكيد في إرغام الأعداء والمتهمين تكرر هذا التحدي في سور متعددة ومستويات ثلاث: كل القرآن، وعشر سور، وسورة واحدة. مع التأكيد قبل ألف وأربعمئة عام: ﴿وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾، ولأجل إذلال المكابر يضاف في أكثر من آية أن التحدي ليس للأفراد واحداً واحداً، بل هو إرغام أنف لكل الإنس والجن ولكل من هو من دون الله، ولم يتمكن ابن أم من فعل ذلك ولن يتمكن، يدعم هذا الكلام واقع تاريخي استمر كل هذا الزمن المترامي.

لقد أذلهم القرآن بتحديه هذا في مضمار تخصصهم وما يبرعون فيه، كما فعلت عصا موسى عليه السلام بالسحرة، إلا أن السحرة آمنوا لما رأوا آيات ربهم وهؤلاء أبوا إلا كفوراً حتى أرغمهم السيف على الدخول في الدين، لم يكن شعراؤهم يفوتون فرصة منافسة الشعراء الآخرين ولو لم يتحدثوهم، فكيف فوّتوا معارضة القرآن مع التحدي وتسفيه الآلهة وضرب النظم التي كان يسير عليها المجتمع؟

ولو عللوا ذلك بالصرفة - أي أن الله تعالى هو الذي يمنعهم من الإتيان بمثله ولولا ذلك لأمكنهم - لا يتغير عندنا شيء، لأن الإعجاز سيتحول من كونه متجسداً بالكلام القرآني إلى المنع الإلهي، وحينها سيكون الكلام غير متضمن في نفسه لفضيلة على كلام البشر، ويكفينا وجود الإعجاز الشاهد على سماوية القرآن وإن اختلف تجليه، لكننا لا نقول بالصرفة.

وأما عالم الأعداد في القرآن الكريم فله شأن عجيب، فلنقف على أحد أمثله المتمثل بالنصف في الحروف المقطعة، فحروف العربية ثمان وعشرون حرفاً، وعدد السور التي افتتحت بها (٢٨)، وعدد الحروف المقطعة (١٤) أي نصف حروف اللغة.

وقد قسّموا الحروف إلى مهموسة ومجهورة، والمهموسة هي: (ح هـ خ ك ش ث ف ت ص س)، وما عداها مجهورة، وفي الحروف المقطعة نصف المهموسة ونصف المجهورة.

والحروف الحلقية ستة دُكِرَ نصفها في الحروف المقطّعة.

وتنقسم الحروف إلى شديدة وغير شديدة، والشديدة هي التي تمنع الصوت أن يجري فيها، وهي: (أ ق ك ج ظ ذ ط ب)، ونصفها موجود في الحروف المقطّعة.

والحروف المطبقة أربعة: (ط ظ ض ص)، ونصفها موجود في الحروف المقطّعة.

وليس هذا إلا مثال.

مضافاً إلى الحقائق العلمية التي تحدّث عنها الموروث الشرعي قرآناً وسُنَّةً، خذ لذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (يس: ۳۸).

فإلى ما قبل اكتشاف الانفجار الكوني العظيم في أخريات القرن التاسع عشر، ظنَّ العلماء ولعدّة قرون أنّ الشمس ثابتة، والقرآن الذي جاء قبل أكثر من (١٤) قرناً في بيئة التخلف والجاهلية يُخبرنا بحركتها.

وأعجب من ذلك ما ورد في التمجيد له تعالى وأنه: كبس الهواء على الماء وكبس السماء على الهواء.

والذي يُدلّل على أنّ الغلاف الجوّي المحيط بالأرض له حدٌّ مع أنّه لم يذهب أحد إلى ذلك المكان، ولم يكن في البين أيُّ طريق للاطلاع على وجود حدٍّ لهذا الغلاف الجوّي.

والمتنبّع يجد الكثير من هذه الحقائق العلمية المثبتة لسماوية القرآن وارتباط أهل العصمة بالسماء.

إنّ موقف الكثير من فلاسفة الغرب بعد الثورة الصناعية من الكنيسة والفكر الديني كان مدفوعاً من سلبية في الرؤية الدينية للكنيسة وفي التعامل مع الناس، فإنّ الكنيسة لم يكن لديها رؤية للكون، وذلك ما شكّل مساحة فراغ ملأها القساوسة بالموروث من الحضارة اليونانية، ثمّ أضفوا عليها طابع الفداسة وصارت منطقة محرّمة على إبداء الرأي أو استكشاف قد يوصل إلى نتيجة مغايرة، ولذا أذيق العلماء صنوف العذاب وفنون التنكيل والتقتيل لأنهم اكتشفوا حقيقة علمية غير ما تصوّرت الكنيسة.

وهذا أمر لا علاقة له من قريب أو بعيد بالإسلام الذي يجلُّ العقل ويُعطيهِ منزلة رفيعة ويحثُّ على النظر في الطبيعة واكتشاف أسرارها واعتبار ذلك مقدّمة للاعتقاد الحقّ.

قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فُصِّلَتْ: ٥٣).

يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنَّ الْمُنْتَطَلِقَاتِ سَتَتَغَيَّرُ، فَفَرَقَ بَيْنَ الْعِتْقَادِ بِآخِرَةِ عَنْ كَوْنِ الشَّخْصِ دَهْرِيًّا يَقُولُ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا مَمُوتٌ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الْجَاثِيَّة: ٢٤).

فَالسَّعْيُ لِلْآخِرَةِ لَهُ مَسْلِكُهُ وَالْاِقْتِصَارُ عَلَى الدُّنْيَا لَهُ مَسْلِكُهُ، وَالْأَخْلَاقُ تَبَعًا لِذَلِكَ تَخْتَلِفُ وَفَقِ الرَّوِّيَّتَيْنِ، فَبَعْضُ يَكُونُ مِثْلَهُ الْأَعْلَى جَنْكِيْزِ خَانَ كَمَا يُصْرِّحُ (نَيْتَشَهُ)، وَالْآخَرُ مِثْلَهُ النَّبِيُّ الْأَكْرَمُ ﷺ.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الْأَحْزَاب: ٢١).

إِذَا كَانَتْ هَذِهِ مِنْ مَفْرَدَاتِ فِلْسَفَةِ مَا أَوْ مِنْ مَدْرَكَاتِ الْعَقْلِ، فَالشَّرْعُ يَصْطَدِمُ بِهَا بِلا شَكٍّ.

وَالكَلَامُ نَفْسُ الْكَلَامِ مَعَ مَدْرَسَةِ فِكْرِيَّةٍ تَخْتَزِلُ كُلَّ نَوَازِعِ الْإِنْسَانِ وَتُفَسِّرُ تَحْرُكَاتِهِ بِغَرِيْزَةِ الْجِنْسِ، مَا أَوْضَعَ هَذَا التَّصَوُّرَ، وَمَا أَوْضَعَ الْإِنْسَانَ إِنْ كَانَ بِهَذَا الْمَسْتَوَى الْهَابِطَ، فَهَذِهِ حَاجَةٌ بَدَنٌ تَشْتَرِكُ فِيهَا كُلُّ الْحَيَوَانَاتِ مَعَ الْإِنْسَانِ، وَتَغِيْبُ عَنِ الصَّبِيِّ وَأَنَاسٍ فِي آخِرِ الْأَعْمَارِ.

حِينَ أُتِيْحَتْ لِلْكَنِيسَةِ الْهَيْمَنَةُ عَلَى الْقَرَارِ السِّيَاسِيِّ لِلدُّوْلِ الْأُوْرُوْبِيَّةِ امْتَدَّتْ هَيْمَنَتُهَا بِلِ دِكْتَاتُوْرِيَّتِهَا إِلَى كُلِّ نَوَاحِي الْحَيَاةِ، وَتَعَسَّفَتْ فِي فِرْضِ رُوْيَتِهَا وَمِحَارَبَةِ أَيِّ رُوْيَةٍ أُخْرَى بَعْدَ أَنْ أَضْفَتِ الْقَدَاسَةَ عَلَى رُوْيَتِهَا، فَالْفِيْزِيَاءُ وَالْكِيْمِيَاءُ بِلِ وَالْجُغْرَافِيَاءُ وَالْمِيْكَانِيْكَ وَغَيْرِ ذَلِكَ لَا بَدَّ أَنْ تَكُوْنَ مَكْتَشَفَاتِهَا ضَمْنَ دَائِرَةِ مَا أَشَارَتْ لَهُ الْكُتُبُ الدِّيْنِيَّةُ.

وَالوَاقِعُ الْعِلْمِيُّ لَا فِرْصَةَ لَهُ إِلَّا بِإِقْصَاءِ الْكَنِيسَةِ وَرُوْيَتِهَا عَنْ مَسَاحَةِ مَعْطَى الْعِلْمِ.

وَلِذَلِكَ أُجْبِرُ الْعِلْمَ عَلَى أَنْ يَقِفَ فِي مِقَابِلِ الْكَنِيسَةِ، وَتَزَمَّتْ الْكَنِيسَةُ فِي رُوْيَتِهَا عَجَلَ بِإِقْصَائِهَا وَتَحْجِيمِ دَوْرِهَا بَدَلَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَى مَسَاحَتِهَا وَهَيْبَتِهَا، فَانْطَلَقَ الْمَفْكُرُونَ فِي مَخْتَلَفِ الْمَضَامِيرِ يَخُوْضُونَ تَجَارِبَ الْاِكْتِشَافِ وَتَأْسِيْسِ النُّظْرِيَّاتِ دُونَ أَيِّ مَحْدَدٍ مِنَ الْمَوْسُئَسَةِ الدِّيْنِيَّةِ لِعَدَمِ قَدْرَتِهَا عَلَى التَّحْدِيدِ، فَفَقْدَ سَقَطَتْ هَيْبَتُهَا وَحُجْمَ دَوْرِهَا إِلَى مَسْتَوَى اِقْتِصَارِهَا عَلَى طُقُوسِ ضَمْنَ دَائِرَةِ ضَيْقَةٍ وَتِرَانِيْمٍ تُؤَدِّي فِي الْكِنَائِسِ وَبَعْضِ الْكَلِمَاتِ الَّتِي يَتَلَوْنَهَا عَلَى مَائِدَةِ الطَّعَامِ وَمَرَاسِمِ الدَّفْنِ وَتَعْمِيْدِ الْأَطْفَالِ، وَقَدَادِيْسٍ خَاصَّةً.

نعم لقد تحوّل الحال من هيمنة على كلّ نواحي الحياة إلى رضا بمساحة هامشيّة فيها، بل صارت الكنيسة تركض خلف رغبات الناس ومشتهياتهم، وأخيراً صرّح البابا الأعظم بحسب تعبيرهم بأنّ المثليّين أولاد الله، وأنّ لهم الحقّ بتشكيل عائلة، وليس ذلك إلّا مثال، وقد تراجع بعد مدّة قصيرة عن ذلك.

وكيف كان، فقد تشكّلت أساسات العلوم الحديثة بعيداً عن ملاحظة المعطى الدّيني في المسائل، بل بعيداً عن المعطى الدّيني، فكانت هذه الانفتاحة بل الانفجار في مختلف جوانب الفكر.

والمسلمون لم تحصل لهم قطيعة مع المؤسّسة الدّينيّة فضلاً عن نفس الدّين، هذا من جهة. ومن جهة أخرى لم تكن في أرضهم أيّ حركة علميّة وبحثيّة خارج المسجد والمؤسّسة الدّينيّة، ولذا لم يخوضوا في مضامير فكريّة أخرى.

لكن حين بدأت تصلهم نظريّات الغرب وتواصلوا معهم بدأت بعض علامات الصّحة، فالاحتكاك مع هذا الوافد الجديد الذي انفلت عقاله في محاربة الدّين وإنكار أساسه السماوي، مضافاً إلى دخول الكثير من المسائل محلّ الابتلاء قد شكّلا دافعاً للبحث العلمي.

وقد عانى في أوّل الأمر من أنّ في ذلك كسراً للمألوف، فاقصر الأمر على محاولات خجولة من أمثال عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدّين الأفغاني، ثمّ بدأت عمليّة ضخمة إلى حدّ كبير خصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، ونتائج البحوث تُعزّزها التجارب، والنظريّات يُصدّقها الواقع، ومضمار الحياة غربال للأفكار والرؤى.

وما أكثر ما نُظر خلال العقود الأخيرة للاقتصاد الإسلامي، والدولة المدنيّة، والعمليّة الديمقراطيّة، وحاكميّة الإسلام، وتحديد مساحة مسؤوليّة الفقهاء، ودور الدّين في الحياة، ومكانة المرأة في الإسلام، وغير ذلك، وكلّ هذه المسائل أبرزها إلى السطح كونها مسائل عمّ الابتلاء بها، خصوصاً بعد تأسيس أحزاب إسلاميّة يدخل الحكم ضمن مشاريعها، ونجاح الثورة الإسلاميّة في إيران شكّل انعطافة كبرى في الخوض بمثل هذه المباحث، وما أكثر ما كُتِبَ في ذلك.

لكن الأمور لم تصل إلى نهايتها في الجانب الفكري، فالمروروث فقير في تحديد التفاصيل بكاملها، إذ لم تكن هذه التفاصيل محلّ ابتلاء ليستوعب المروروث بوضوح أحكامها جميعاً، والتجربة

ليست طويلة لتُعزَّز نتائج البحوث، وعملية الغربة لم تنته بعد من عملها ودورها في فصل غث الرؤى عن سمينها، لكن العجلة بدأت تدور، وهذا أمر غاية في الأهمية.

دعوى رفض العقل للمعجزات التي تملأ الموروث الديني:

يرى البعض ومنهم (أركون) أنَّ الدعوى الإيمانية التي تولَّها الأنبياء ﷺ لا يمكنها أن تجد فرصتها وتمارس فعلها في أجواء علمية منفتحة على معطيات البحث والاكتشافات العلمية، فالدعوة الدينية لا تنسجم مع ذلك لما تتوفر عليه من مفردات الأساطير ونتائج الخيال واهتمام بالروحي على حساب التاريخي والمادّي، وتركيز على المقدّس - الذي له انعكاسه على تحديد العنف وضبطه - وتفضيل له على الحياة الدنيا.

وهذا ما يستدعي القول بأنّ الدّين في طريقه للانزواء وانحسار التأثير على الناس، لأنهم لم يعودوا يقبلون التخلّي عن رؤية علمية لأجل أسطورة دُكرت في بطون الكُتب، ولا يرضون بتزكّ التكالب على السلطة والأرزاق والوجاهة، ولا يستسيغون فكراً هو نتاج الخيال بحسب زعم الكاتب ليكون بديلاً عن الرؤى العقلانية.

يقول أركون: (ينبغي العلم بأنّ الوظيفة النبوية، والخطاب الذي يوضّحها ويكرّسها، لا يمكنهما ممارسة فعلهما إلّا ضمن سياق معرفي ومؤسّساتي يُفضّل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجيب المدهش أو الساحر الخلاب بصفته بنية أنثروبولوجية للخياالي على العقلاني الوضعي، كما يُفضّل المقدّس بصفته قوّة ضبط وتنظيم للعنف على الحياة الدنيا بصفته مكاناً لتبعثر المعنى وللتكالب على السلطة والأرزاق والثروات والوجاهات)^(٨٥).

يتحدّث الكاتب عن الإيمان وكأنّه يأتي في مرحلة لاحقة عن توجّه مسبق عند الناس، أو في البيئة التي يُبعث فيها الأنبياء، مع أنّ الواقع هو أنّ الدّين يُقدّم لنا معرفة وصورة لواقع معزّزة بالبراهين على صدقه في إخباره، ودليلاً قاطعاً على أنّ بياناته لم يأت بها بشر من عنده، يتمثّل ذلك في المعجزات التي هي أشياء خارقة مع تحدّي مسبق يورث المنصف يقيناً أنّه ليس من عنده كبشر، وإمّا من جهة علوية متحكّمة بالكون، من خلال قدرة لا عجز فيها وعلم لا جهل فيه جعلت النار برداً وسلاماً على إبراهيم ﷺ، وشقّت البحر لموسى ﷺ وقومه، وأحييت الموتى وأبرأت الأكمه والأبرص لعيسى ﷺ، وجعلت الشجرة تخذ الأرض لتأتي إلى النبيّ ﷺ، وأنطقت الأنبياء بأمور

٨٥. قراءات في القرآن (ص ٥٧٩).

مغيبّة ما كان لبشر أن ينطق بها ويطلع عليها لولا أن الله قد أطلعها عليها.

والحقائق لا يقتصر الاعتقاد بها على كونها واقعة ضمن دائرة ما عُرِفَ سببه أو كان ممّا استأنس به الإنسان وفق مستوى إدراكه ولم يستبعده وفق أدوات معرفته، فالمعلومة الغريبة عن ذلك كلّهُ إن جاءت من مسلك اعتقدنا بعدم الخطأ في إخباره قبلناها وإن كانت أغرب ما سمعنا.

وغربتها لا تُدخِلها تحت عنوان الأسطورة كما لا تُخرجها عن التاريخ، فالتاريخ سجّل الزمن ومجمع حوادثه، وما قام دليل قطعي على وقوعه أدخله المنطق في التاريخ، لأنّه جزء منه، سواء كان من المؤلف أو من غيره.

ألم يُسجّل التاريخ نزول المطر دموياً في يوم مصادف لواقعة عاشوراء في بريطانيا (وقد تعرّض لذلك كتاب ذ انكلو ساكسون كرونكل)، ولم يكونوا يعرفون الربط بواقعة كربلاء؟

ألم يُسجّل التاريخ عن تسونامي بموجات ارتفاعها عشرات الأمتار يضرب ألاسكا والغرب الأمريكي؟

وقد كنّا نعتبر ذلك خارجاً عن المؤلف لولا تسونامي ايتشه في أندونيسيا، لو كان أحد قد تحدّث عن موجة بسرعة تصل إلى سبعمائة كيلومتر في الساعة وعرض الموجة يصل إلى عدّة كيلومترات وتضرب منطقة من أندونيسيا وتصل إلى القرن الأفريقي وتقضي على (٢٣٠,٠٠٠) ألف شخص، أكان أحد يُصدّقها أم كنّا نعتبر ذلك أسطورة؟

وكيف كان، فالأسطورة وفق تعبير، بل تطبيق الكاتب ليست في مقابل التاريخ، نعم حوت كُتّب التاريخ مفردات نحن نُشكّك في صحّتها، لكن ليس كلّ غريب من الحوادث نُقل إلينا فهو أسطورة.

وأما تفضيل الروحي على الزمني فما الذي يفعله الباحث إن كانت الطبيعة بعاملها أدنى مرتبةً من عوالم أو على الأقلّ عالم فوقها ومتحكّم بها وفق المعطى الفلسفي المتمحّض بالمباحث العقلية، فقد اختلفت المدارس في نتائج بحثها عن ما هو خارج عن عالم المادّة، فهل هو خصوص الواجب تبارك وتعالى كما ذهب إلى ذلك المتكلّمون، أو يضاف إليه عالم العقل كما ذهب إليه المشاؤون، أو يضاف إليهما عالم المثل كما ذهب لذلك مدرسة الحكمة المتعالية، أو يضاف إليها عالم رابع هو عالم الأسماء كما بنى عليه العرفاء؟

والمدارس الفلسفية تستند إلى معطيات العقل متمحضة، فرؤيتها ليست انعكاساً لفهم الموروث وليست صدى لدلالة رواياته.

إنَّ شرف الإنسان ليس في بدنه الذي يُحكم بقوانين المادّة والزمان، بل بروحه ونفسه التي ما إنْ تنفصل عن البدن حتّى يقع جثّة هامة ما أسرع أن تتحلّل إلى مكوناتها البسيطة، وتنطلق النفس في مسار لا يحده الزمن ولا يُوطّره إلّا الخلود، ولا يمكن لبحث مادّي أن يتحدّث عنه، لأنّه فاقد لأدوات الإدراك فيه، فغاية ما يمكن أن يصل إليه البحث ولو كان دقيقاً فلسفياً أنّ الموت عبارة عن انفكاك البدن عن الروح حيث كانت آثار الحياة تظهر عليه من خلال ارتباطه بها، لكنّه لا يستطيع بكلّ أدواته أن يُخبرنا إلى أين تذهب الروح بعد ذلك، وما الذي يحلُّ بها، وهذا ما وقع على الوحي بيانه، إذ قال: إنّها تنتقل إلى عالم آخر شكله مرتبط بنوع العمل والكسب في الدنيا ليكون مقدّمة للانتقال إلى عالم ثالث وهو عالم الآخرة.

وعليه، فالروحي أكمل من الزماني، وهذه حقيقة كشفها لنا الدّين لا أنّ ذهابنا للدّين كان من منطلقاته وبواعثه أنّنا نُقدّم الروحي على الزماني.

وأما تقديم العجيب المدهش على العقلاني الوضعي فهو كسابقه في أنّ ذلك مقتضى الدليل، لا أنّه خصوصيّة في النفوس سابقة على الإيمان وممهّدة له. والعجيب المدهش أو الساحر الخلاب لم نقبل به بما هو كذلك، بل بما أنّه قام عليه الدليل الذي لا يقبل الشكّ وعجز العقل عن تقديم تفسير له وفق معرفته بالأسباب الطبيعيّة، فعزّز ذلك انتسابه لله تعالى كما يقول الأنبياء وفق التحدّي المسبق المعتبر في الإعجاز، ومجرّد خروجه عن المألوف وعدم معرفة وجهه ومنشئه بوضوح غير كافٍ، ولذا ترى أنّ القرآن رغم وصفه لما جاء به سحرة فرعون بالعظيم حيث يقول: ﴿وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ﴾ (١١٦) ﴿(الأعراف: ١١٦)﴾.

لكنّه لم يدلّ على شيء، ولا قيمة له عند المؤمنين ولا عند الشارع.

والعقلاني إنّ كان المقصود به ما تستسيغه العقلاء، فغير العقلاني ليس بالضرورة باطل، وقد رفضت المجتمعات بعقلانها دعوات الحقّ، بل وحاربتها كما تحارب كلّ شيء جديد وكلّ ما لا تعرف سببه. وإنّ كان المقصود ما يقبله العقل، فما أتى به الأنبياء لا يخالف العقل البتّة، بل رجحان العقل يبعث على الإيمان بنحو وإع، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

وأما تفضيل المقدّس على الحياة الدنيا، فهذا ما يستند إلى الرؤية الكونيّة التي تكشف عنها الديانات، والمبنيّة على أنّ الدنيا دار ممر ومجاز لا دار قرار، تحيط بعمرها حدود النقص من كلّ جهة، والدخول إليها بمخاض عسير والخروج منها كذلك، ويكفيك ذلك شاهداً على ما فيها، والمحرّك العامّ لأبنائها نزعات ورغبات جُبِلت نفس الإنسان عليها وعادةً ما يُخطئ في تطبيقات الاستجابة لها، والذي يُشكّل له طريق المنجى والمفاز منها معالم جاء بها الوحي وحكمها المقدّس الذي يتعالى على حدود الدنيا الضيقة، ومن هنا قدّم المقدّس على ما تشتهيه الأنفس من مستعجل المغنم والموصل إلى المندم، وهذا أمر أوضحته الرؤية الدنيّة بأدلتها.

في موضع آخر ينقل (أركون) عن (بيير مابيل) قوله: (يكمن أصل العجيب المدهش في ذلك الصراع الدائم الذي يحدث بين رغبات القلب وبين الوسائل التي تمتلكها لإرضائها، وهما أنّها وسائل محدودة جدّاً ولا نستطيع إرضاء رغبات الروح والقلب فإنّنا نشرد في الخيال ونُعبر عن حرمان الواقع بالغرق في العجيب المدهش والساحر الخلاب)^(٨٦).

حين قدّم هذه المقدّمة أراد أن يصل إلى أنّ ما ذُكر من المعجزات والأمور الخارقة للعادة إنّما هي أشياء اخترعتها النفوس، وليس ذلك من مختصّات أتباع الشرائع، فألف ليلة وليلة التي حوت الكثير من القصص قد امتلأت بالمفردات الخرافيّة، وقد كانت هذه القصص شائعة بين الناس، فقد وجدت طريقها إليهم واستهوتهم بما فيها خرافاتها، ومثل ألف ليلة وليلة حكايات (بيرو) التي تمكّنت من حزم مكانها في الثقافة الغربيّة، وكان قد استلهم هذه القصص من الفلكلور الشعبي، ونستطيع القول: إنّ كلّ الشعوب لديها أساطيرها وقصصها الخياليّة والتي تشغل مساحة كبيرها من تراثها المنقول.

صحيح أنّ العقل الدّيني قد أحدث قطيعة مع هذه القصص الخرافيّة، لكنّه أسّس قصصاً أخرى يعتبرها الكاتب خرافيّة أيضاً وأسطوريّة، وهي وإن كانت مرتبطة بما وراء الطبيعة والميتافيزيقيا، لكن الذي جعلنا نقبلها قيام الدليل وعدم الوقوف على ما يمكن أن يُبطلها، وحين توسّعت العلوم وازدادت الاكتشافات وعمّ المنهج العلمي في البحث والتأصيل المعرفي سقط العجب فيها وانتفت الحيرة للوقوف على أسباب الأشياء، إذ العجب مرتبط بالتحيّر العقلي، وهذا يُؤدّي إلى انتفاء الانبهار في الوسط الدّيني.

٨٦. قراءات في القرآن (ص ٢٧٩).

ويستدلُّ على ما ذكره من معنى العجب بما قاله القزويني في (عجائب المخلوقات): (قالوا: العجب حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو معرفة كيفية تأثيره فيه، مثاله أن الإنسان إذا رأى خلية النحل ولم يكن شاهده قبل، تعتريه حيرة لعدم معرفة فاعله، فلو عرف أنه من عمل النحل لتحير أيضاً من حيث إن ذلك الحيوان الضعيف كيف أحدث هذه المسدسات المتساوية الأضلاع... إنما سقط التعجب منها الآن بسبب كثرة المشاهدة)^(٨٧).

ثم يقول: (نستخلص من كلام القزويني أن الأمر يتعلّق بحيرة العقل الذي يعترف بحسب عجزه الحالي عن فهم سلسلة الأسباب والنتائج، لأنه كلما راح العقل يفكر في العالم وظواهره المحسوسة أدرك مدى عجزه وقصوره، وهذا ما يؤدّي إلى إحداث الانبهار في الوسط الديني والانبهار الميتافيزيقي في الوسط الفلسفي).

وأخر ما يصل إليه الرجل أن النضالات المتواصلة لفلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر وللعقل الوضعي في القرن التاسع عشر وللمادية الجدلية في القرن العشرين وللعلم الإنساني في وقتنا الحاضر أدّت إلى تغيير عميق في حال لم يكن إلى محو تامّ لمقولتي الغريب المدهش والفوق طبعي أو الخارق للطبيعة.

ويرد عليه:

١ - نحن لا نُنكر نزعة الإنسان للاعتقاد بالخارق وإلباس تلك المفردات للرموز والأعلام في حاضر الأمم وماضيها، وامتلاء الموروثات خصوصاً القديمة بالأمر الخارقة والأسطورية التي هي نتاج مخيال بعض أفرادها أو إفرازات الأماني غير المحدودة بحدود ما يمكن أن تُوفّر لها الأسباب الطبيعية.

لكن الكلام في عمومية الحكم بأسطورية كلّ ما وصل إلينا من المفردات الخارقة للطبيعة والخارجة عن المألوف، وخرق الطبيعة وأحكامها ليس مستحيلاً عقلاً على خالقها وإن كان بعيداً عن مخلوقاتها بما فيهم الإنسان بما هو إنسان.

والممكنات تحتاج في إثباتها إلى دليل، فإذا قام الدليل أخذنا به واعتقدنا بمؤداه، وإلا بقي في دائرة الإمكان، إلا إذا قام الدليل وتوفّرت الشواهد على عدمه.

٨٧. قراءات في القرآن (ص ٢٨٢)، عن القزويني في (عجائب المخلوقات).

وكلُّ المعجزات التي نُفِلَتْ لنا إِمَّا قبلناها من جهة قيام الدليل عليها مع سبق إمكانها.

نعم، خرق قوانين الطبيعة يُشكّل استثناءً وإن لم يكن محالاً، فنقتصر في الاعتقاد على ما أثبتته الدليل، وإذا قام الدليل سقطت الاستبعادات ولم تُؤثّر غرابة القضية في الاعتقاد بها.

٢ - أنّ ما ذكره القزويني في معنى العجب ليس صحيحاً بلا شك، ولذلك يتحقّق عندنا التعجّب في موارد ليس فيها سبب غائب عنّا ولا خفاء لتأثيره في المسبّب، يقول الشاعر:

لقد رأيت عجباً من أمسا عجائزاً مثل السعالى خمسا

يأكلن ما في رحلهنّ همسا لا ترك الله لهنّ ضرسا

ولا لقين الله إلاّ تعسا

أين خفاء السبب وأين خفاء التأثير فيما رآه؟

ولذا قال ابن منظور في (لسان العرب): (العجب إنكار ما يرد عليك لقلّة اعتياده)^(٨٨). وقال الفيروزآبادي في (القاموس المحيط): هو إنكار ما يرد عليك^(٨٩). وقد يرجع إلى ما ذكره ابن منظور، لأنّه مبنيٌّ على الاختصار.

ويشهد لما قلنا أنّهم قالوا في تعريف الضحك وبيان معناه: إنّ ظهور الأسنان عند أمر عجيب^(٩٠)، فهل أنّ الضحك لا يتحقّق إلاّ عند مواجهة أمر مجهول السبب أو مجهول نحو تأثيره في المسبّب؟

وهذا يعني أنّ العلم إنّ كشف لنا عن سبب كان مجهولاً فإنّ العجب لا يزول بمجرد ذلك، ومقولة زوجة إبراهيم عليه السلام حين بُشّرت بالولد.

قال تعالى: ﴿الَّذِي بَشَّرْنَا بِآيَاتِنَا وَهَذَا بَعْثٌ لِّعِبَادٍ لَّيْسَ لَهُمْ شَيْءٌ مِّمَّا يَشْكُرُونَ﴾ (هود: ٧٢) مع أنّها بُشّرت بذلك من الملائكة، ولا يوجد سبب غائب، لأنّ الله أراد ذلك، وهي مؤمنة بقدرته تعالى.

٨٨. لسان العرب (ج ١ / ص ٥٨٠ / مادة عجب).

٨٩. القاموس المحيط (ج ١ / ص ١٠١).

٩٠. مجمع البحرين (ج ٥ / ص ٢٨٠ / مادة ضحك).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا (١) يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا (٢)﴾ (الجن: ١ و٢)، فإنَّ الظاهر أنَّ وصف العجب كان باقياً حتَّى بعد الإيمان به، ومع الإيمان يكون السبب والمأخذ واضحاً.

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (الرعد: ٥)، فإنَّ قوله تعالى: ﴿فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾ وصف منه تعالى لقولهم.

وقد ورد ذلك ولكن بصيغة التعجب منه تعالى: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ (١٧٥)﴾ (البقرة: ١٧٥).

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَن قَوْمِكَ يَا مُوسَى (٨٣)﴾ (طه: ٨٣)، فهل خفي على الله تعالى السبب أو كيفية تأثيره ليأتي بصيغة التعجب أو يصف قولهم بالعجيب؟

نعم، يمكن له أن يقول: إنَّ صيغة التعجب لم يكن المراد منها التعجب، ففي قوله تعالى: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ﴾ يريد أن يُخبر عن عظمة عذاب النار. وفي الثانية أيضاً يُراد الأخبار، وكأنَّه تعالى يقول له: أنت شديد الاستعجال للرجوع إلى قومك يا موسى. لكن الآية الأولى: ﴿فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾ ظاهرة في صحَّة هذا الوصف منه، وليس المقصود منها الإخبار.

وكيف كان، فما ذكره القزويني في معنى العجب غير تامٍّ، فطالما قرأنا القرآن ولا زالت الكثير من آياته عجيبة التركيب والبنية والسبك، ولا زال النظم في الخلقة ودقَّة الصنع عجيبة لنا وإنَّ تأملناها مرَّات متعدِّدة.

٣ - أنَّ كثيراً من المفردات التي هي نوع من الإعجاز لا يمكن أن ينالها العلم وإنَّ تطوَّرت أدواته، فكيف للعلم أن ينفي لنا شقَّ البحر لموسى ﷺ أو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لعيسى ﷺ؟ وكيف له أن ينفي إرسال إبراهيم إلى النار لتكون عليه برداً وسلاماً؟

وغير ذلك، فهل للعلم أن ينفيها أو حتَّى أن يُثبتها دون الرجوع إلى النصِّ الديني ليقال: إنَّ العلم يزيل التعجب للوقوف على السبب أو كيفية تأثيره ممَّا يُؤدِّي إلى إسقاط هذه الأسطورة أو الخيال الساحر؟

وكيف كان، فإنَّ بعض ما يصفونه بالأساطير والخيالات والمدهش والعجيب لا يمكن للعلم أن يكشف أسبابه وكيفية تأثيره، فلا يكون للعلم قابليَّة نفي هذه المفردات التي وُصِفَتْ بهذه

الأوصاف.

والذي يبدو من كلامه أنه يميل أو يعتقد بعدم وجود العجيب والخارق بشكل كلي، ونفي الصفة عن بعض ما قيل قبل ذلك: إنه عجيب لا يستوجب النفي الكلي.

لا يقال: إننا ننفي حدوث مفردات مثل شقُّ البحر وإحياء الموتى وعدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام، فلا يجوز النقض علينا بها.

لأننا نقول: إن مدعاه أن العلم يُبدد الأساطير والخرافات، لأنه يوقفنا على أسبابها، فلا زال النقض وارداً عليه، إذ كيف للعلم أن ينفي مثل هذه المفردات لأنه سيقف على أسبابها الطبيعية؟

٤ - على فرض أن العلم اكتشف الأسباب فإن ذلك لا ينفي ما يذكره الموروث الشرعي من نسبتها إلى الله تعالى، فاعتقادنا أن الله تعالى هو مسبب الأسباب، ومجرد الوقوف على السبب القريب لا ينفي تأثير السبب الأول وهو الذات المقدسة فيها، نعم من قال بأنها مخلوقة لله مباشرة وبلا واسطة يعجز عن البقاء على الاعتقاد إذا أثبت البحث العلمي وجود سبب غير الله تعالى، ولذلك قال البعض منهم: (لقد عزل العلم أبا الطبيعة - يعني الله -)، لأنه قد تبين أن ما يُنسب إلى الله مباشرة قد تسبب فيه شيء آخر، فإذا ثبتت نسبتها إلى غير الله انقطعت صلتها به، فإذا تعاضدت مفردات الاكتشاف لأسباب الحوادث والظواهر والأشياء في الكون فقد عزل الله عنها، أما نحن فلا مشكلة عندنا، ولذا لم نواجه مشكلة في مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَكَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَمَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ﴾ (الزمر: ٤٢)، مع قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (السجدة: ١١)، مع قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ﴾ (الأنعام: ٦١).

فلا منافاة بين نسبة قبض الروح إلى الملائكة كما هو مؤدَى الآية الثالثة، ونسبته إلى خصوص ملك الموت كما هو مؤدَى الآية الثانية، أو إلى الله تعالى كما هو مؤدَى الآية الأولى.

والأولون إذا لم يكونوا يعرفون هذه الأسباب القريبة فنفس الإخبار بها كافٍ في إثبات تحقُّقها، وبحسب فهمهم كانت عجيبة.

ضرورة المعجزة:

إن موافقة الحق لا تكفي بمفردها لإثبات صحة دعوى المدعي للنبوّة، اللهمّ إلا إذا عرفنا الحق في كلّ ما ادّعاه، وهذا أمر غير متيسّر في دعوى النبوّة، فكيف لنا أن نعرف الحق في أنّه نبيّ مرسل من الله؟ فلا الله تعالى أوحى إلينا أنّه نبيّ، ولا طريق آخر لنا لإدراك صحة هذه الدعوى بشكل مباشر، فلا بدّ من سبيل يستلزم صحّة مقالته، وهو المعجزة.

ومن هنا كانت المعجزة ضروريّة بحكم العقل، إلا لمن أخبر نبيّ قبله ثبتت نبوّته (بطريق قطعي) وعصمته بأنّه نبيّ، وهنا تبقى المعجزة ضرورة أيضاً لكن لاعتبار آخر. والنبوّة في ذلك كالإمامة عند الشيعة التي استند فيها أساساً إلى إخبارات النبيّ الذي ثبتت نبوّته بأدلة قاطعة، فلم تكن المعجزة ضرورة عقليّة في معرفة شخص الإمام، لكن كان لها ما يبرّر الحاجة إليها دون مستوى الحاجة إلى المعجزة لإثبات النبوّة.

وكذلك لا يمكن التحقّق من صحّة كلّ ما يقوله النبيّ أو يأتي به دون اللجوء إلى المعجزة، لأنّ النبيّ يوحى إليه وإلا لم يبعث؟ ومفردات الوحي كما قدّمنا لا سبيل لعامة الناس للاطلاع على صدقها دون الاعتماد على صحّة إخبارات ذلك النبيّ بأجمعها، وذلك أمر لا يمكن إثباته إلا من خلال ما يثبت عصمته في الإخبارات كما في غيرها بشكل قاطع. ولا سبيل لذلك إلا المعجزة التي تأتي مع تحدّد مسبق في أمر لا يقدر عليه البشر، فإذا جاء بما وعد مثلاً ذلك شاهد حقّ على نبوّته. والنبوّة تقتضي الصدق في الأخبار وعدم احتمال وقوع الخطأ، بل تقتضي العصمة حتّى في التطبيق كما هو الرأي المشهور في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

يضاف إلى ذلك أنّنا نحتاج إلى إثبات النبوّة لأجل إمكان بل لزوم الأخذ بما يقوله فيما لا نعرف أنّه حقّ أو باطل لولا الجزم بصحّة كلّ ما يقول، فإذا أمكننا تحقيق الحال في كلّ مفردة لنعرف أنّها الحقّ دون الاعتماد على قوله انتفت الحاجة إلى إثبات نبوّته بل انتفت الحاجة إلى أصل نبوّته، إذ علمنا بنبوّة النبيّ يستوجب التصديق بأخبار ترد عليه من السماء لا يتيسّر لنا معرفتها لولا الوحي.

تأويل المعجزات:

كثيراً ما تحدّث هؤلاء بطريقة يُنكرون من خلالها وقوع المعجزات ويؤوّلون ما جاء منها بالنحو الذي ينسجم مع المعطى العلمي بحسب زعمهم، وهؤلاء يغفلون أو يتغافلون عن ضرورة المعجزة والغاية منها من جهة، وأنّ المعطيات العلميّة التي بنوا عليها ليست نهائيّة من جهة أخرى.

إنّ المعجزة أمر لا بدّ منه لتتمّ الحجّة على الناس كما تقدّم، ولولاها لم يوجد ما يمكن أن يُلزم الناس عقلاً باتّباع الأنبياء، فدعوة الأنبياء بالنسبة للناس في أولها مجرد دعوى غالباً ما تكون خارجة عن المألوف، ويستلزم القبول بها تقييد حركة الفرد بجملة من المحدّدات التي تأتي بها الشريعة على شكل أحكام لازمة الاتّباع، وهذا ما استدعى ردّة الفعل العدائيّة من الناس لا أقلّ في مراحلها الأولى، بل في كلّ مراحلها بالنسبة لأغلب الناس.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ مُؤْمِنِينَ﴾ (١٠٣) ﴿يوسف: ١٠٣﴾.

ومثل هذه الدعوة تحتاج إلى دليل قاطع للشكّ ليعبر بالناس من دائرة الرفض بدواعيه المختلفة وأسبابه المتعدّدة إلى فسحة الإيمان والقبول بهذه الدعوة، والدليل القاطع هو المعجزة التي تكون مع تحدّد مسبق لتأتي على شكل أمر خارق للعادة لا يتيسّر لمفترٍ غير معتمد على السماء أن يأتي بمثله، وهي بذلك أمر لازم على الله تعالى في كلّ نبّي، بل بالنسبة لنا في كلّ حجّة ولو لم يكن نبياً، فتشمل الأُمّة (عليها السلام).

والمعجزة لا يمكن أن تكون معطى علمياً في زمانها - في الحدّ الأدنى -، وإلّا لما كانت معجزة في ذلك الزمان، فتنتفي الفائدة ولا يتحقّق الأثر المراد منها، بل كثير من المعجزات لا يمكن أن تكون معطى علمياً على مرّ العصور، فخرج إبراهيم (عليه السلام) من النار، وشقّ البحر لموسى (عليه السلام)، ولقف العصا لحيال القوم وعصيهم، والنطق بكلام فصيح بعد الولادة مباشرة، والولادة من غير أب، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، والقرآن الكريم، والشجرة التي أقبلت تشقّ الأرض، وغير ذلك ليست موافقة لمعطيات العلم حتّى في زماننا.

ومن جهة أخرى فالمعطيات العلميّة ليست نهائيّة، وكثير منها ليست برهانيّة وإنّما هي حاصل نظريّة لم يقدّم دليل على صحتها، وبعضها حاصل جمع جملة من الشواهد والمؤشّرات التي لا تنفع في إفادة قطع أو يقين، لقد تعلّمنا في صغرنا أنّ المادّة لا تفنى ولا تُستحدث، ثمّ تبين لنا أنّ

الطاقة في نظامنا الشمسي كلها تأتي من عملية تفتن فيها المادة لتتحول إلى طاقة هائلة، وعمليات توليد الطاقة من الاندماج النووي أو الانشطار النووي كلها مستندة إلى تحول المادة إلى طاقة هائلة المقدار، وحرارة الشمس وضوؤها اللذان يهبان لنا الحياة ينشآن من تحول المادة إلى طاقة وضوء. لم يكن يخطر ببال أحد أن النظام الكوني ذا أبعاد رابعها الزمن حتى جاء أينشتاين بنظريته التي قبّلت عند العلماء.

لم يكن يخطر ببال عالم أن الكون في حركة توسعية مستمرة حتى جاءت نظرية الانفجار الكوني الكبير في عشرينيات القرن الماضي، وليست هذه إلا أمثلة، ولا زالت عجلة البحث العلمي تدور بسرعة عالية تبدل لنا تصورات مسبقة عن مفردات في الكون كانت تُعدُّ حقائق غير قابلة للتشكيك.

فكيف لنا أن نحاكم كل ما قيل في الموروث الديني وفق دستور الاكتشاف العلمي؟

كما أن وقوف العلم على بعض أسباب الوقائع لا يسوّغ إنكار وقوعها بأسباب أخرى.

واعتقادنا بالله تعالى وقدرته غير المحدودة يدفع كل هذه التفاهات، فإعمال إرادته يجعل الأشياء مسرعة إليها، وبمجرد إعمال (كُن) التكوينية يُحقّق الأشياء.

قال تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧).

وقال تعالى: ﴿قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٤٧).

فما الذي يجعلنا نستبعد شيئاً لم يأت بأسبابه المعهودة أو لا تُحقّقه الأسباب المعهودة إذا تعلّقت به إرادة مسبب الأسباب؟

ليس من حقّ العقل أن يُنكر المعجزات، وأسر العقل لنتائج التجربة ومعطياتها لا ينبغي أن يجعله يؤسّس ضابطة مفادها حصر القواعد بدائرة المكتشف. وثبوت عليّة شيء لشيء لا تعني انحصار العلة، إذ الأشياء قد يوجد لها أكثر من سبب، فالحرارة التي تتولّد من عملية الاحتراق لا

ينحصر سببها بالاحتراق، إذ الاحتكاك والتفاعل الكيميائي والانشطار النووي والاندماج والحقول الكهرومغناطيسية والعملية الحيوية في الأجسام الحية كلها تُسبب الحرارة، وهي أشياء وأسباب في عرض بعضها، وإرادة الله تعالى في طول الأسباب التكوينية، وهي حاکمة عليها، فلم يرفض العقل إعمال حاکمية الباري في الكون وتدبيره له ليأتي بشيء على خلاف المألوف من أفهامنا للطبيعة؟

والتصديق بالمعجزات ليس ساذجاً كما يقول، ما دامت ممكنة وفق ما قدّمنا، ودلّ عليها الدليل، نعم هناك طريقة خاطئة عند عوامّ الناس، فقد بُنيت أفهامهم على ضرورة توقُّر الأمر الاستثنائي في كلِّ حين ليعزّز الإيمان، فقد يرون في كلِّ شيء دلالة على التدخُّل الإلهي التكويني المباشر دون توسُّط العلل المتوسّطة، وهو منافٍ للحكمة، لأنّ كثرة المعجزات تُقلّل من تأثيرها على النفوس، وتضعف مستوى استحقاق الأجر للمؤمن، وتضاعف العقوبة المستحقّة للمخالف، ولذا قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ﴾ (الإسراء: ٥٩).

وكأنّ الأصل في سبب الإيمان هو خرق نواميس الطبيعة بسيل من المعجزات التي تُشكّل دلائل على وجود الله وعظمته وتدبيره لشؤون الكون، وهو فهم خاطئ، فالمعجزات تُعزّز الإيمان ولا تصنعه، والإيمان لا بدّ أن تكون له دواعيه ومبرراته، فإنّ شكّ في دعوى مدّعي النبوة مثلاً جيء بالمعجزة مع الإخبار المسبق والتحدّي لتقطع الشكّ باليقين.

وكيف كان، فوجود مخيِّلة اجتماعية تنزع نحو إضفاء صفة الإعجاز على حوادث كانت لها أسبابها الطبيعية أو تقبُّل دعوى وجود معجزة ما من مدّعٍ مفتر - قد يكون منطلقه حسناً إذ يرى البعض عدم البأس في الافتراء هنا لتعزيز الإيمان - لا يُسوِّغ إنكار أصل المعجزة، كما لم يُسوِّغ ادّعاء الكثيرين النبوة إنكار أصلها.

الفكر الحديث لا يصلح طرفاً في مقابل الدين:

ثمّ كيف يمكن لمدارس فكرية تقوم إدراكاتها على التجربة وكثير من متبنياتها لا تعدو كونها نظريات لا تستند إلى مقدّمات قطعية أن تكون طرفاً للصراع مع الفكر الديني.

إنّ الأساس في الأديان الماورائيات وهي أشياء لا تنالها التجربة، وجزء من ذلك الأساس مرتبط بحوادث الماضي ومحطّات المستقبل والمبدأ والمعاد، وهذه لا تحكيها نتائج الحقل التجريبي.

كما أن الأصل الثالث للدين والتمثّل بالطريق الذي ينبغي لنا سلوكه للنجاة والفوز في المعاد لا يمكن أن تُحدّد ملامحه تجربة وإن تكرّرت لآلاف المرّات، فالتجارب حكايتها عن مقدّمات ونتائج وملازمات تتوفّر في زمانها ونظائر زمانها ممّا تتحقّق فيه الملازمات بين الأشياء، ولا تحكي عن عوالم مختلفة كعالم الآخرة، بل حتّى عالم التشريع الذي تكون أحكامه فعليّة في زماننا.

كلّ ذلك مضافاً إلى أن التجربة ولو تكرّرت لآلاف المرّات وأعطت نفس النتيجة لا يمكنها أن تُوفّر معلومة قطعيّة، فهي في أحسن حالاتها استقراء ناقص يقوى فيه الاحتمال ولا ينقلب إلى قطع ويقين.

وهذا الذي ذكرناه ليس رؤية أخذناها من الشارع المقدّس، بل آليّة يفترض أن يعتمدها العقل، كم من مرّة يعتمد فيها علاج معيّن لمرض معيّن من قبّل منظّمة الصحّة العالميّة - وهو أمر لا يحصل إلّا بعد مراحل من البحث والتجارب على الحيوانات أوّلاً، ثمّ على متطوّعين من البشر، ثمّ ينتظرون ليروا هل توجد له أعراض جانبيّة أو لا؟ - وبعد مدّة من الزمن تحظر نفس هذه المنظّمة استعمال ذلك العلاج؟

والأفكار في عالمها لا تمرّ بهذا التمحيص، فقد يصدر بعضها من شخص مأزوم أو مهزوم أو يعيش حالة نظريّة لم تقارب الواقع العملي، فكيف تصلح هذه الرؤى لمعارضة الدين؟ فعليهم - كما يطالبون بالدليل عن معتقداتنا وهو حقّ لهم إن أرادوا البحث الموضوعي - أن يأتوا بالدليل إن أنكروا، فالنفي يحتاج إلى دليل كما الإثبات، وأدواتهم التي يستندون إليها في الحقل المعرفي غير صالحة لإيجاد دليل على النفي.

ولا موضوعيّة فيما ذكره أركون في ترجيح الفكر الحديث على الفكر الديني حيث قال:

(ينبغي العلم بأنّ الفكر الحديث يختلف كثيراً عن القديم، فالיום نلاحظ أنّ الفكر التأملي العميق يُحلّل الأشياء ويُقسّمها ويُفكّكها ويُجرّبها ويسألها وينقدها ويقترح لها تفسيرات ثمّ يهجر هذه التفسيرات، بل يزورها على طريقة (كارل بوبر) لكي يمتحن مدى صحتها أو العكس، الفكر الحديث يهاجر يشرّد بعيداً يستبق الأحداث يعود إلى الوراء لكي ينطلق إلى الأمام... نعم إنّ الفكر الحديث يتميّز بحيويّة هائلة وبجرأة استكشافيّة ونقدية غير مسبوقه وغير معروفة من قبل، أقصد غير معروفة لدى الفكر الديني التقليدي الذي ساد في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام طول قرون وقرون،

والمعلوم أنَّ هذا الفكر التقليدي خاضع لمعطى الوحي ومحصور داخل تخوم النصوص المقدَّسة أي غير قادر على الخروج عليها أو التنفُّس خارجها، إنَّه مقيد بالأصفاً على عكس الفكر الحديث^(٩١).

وفي هذا الكلام ما فيه فإنَّما تراجع الأفكار والرؤى لوجود احتمال الخطأ فيها ولو كان بروز هذا الاحتمال متأخراً، أي لم يكن في ظرف ثم طرأ الشكُّ، وأمَّا ما لا يحتمل الخطأ فيه فمراجعته عبثية بلا فائدة، ولذا لم يراجع أحداً يوماً مدرَّكاته الحسيَّة كطلوع الشمس من الشرق، ومقدار دورة القمر حول الأرض، ونحو ذلك من المدرَّكات الحسيَّة، لكن المدرَّكات النظرية قد تُراجَع كما في مقدار السنة الشمسيَّة إذ تبين أنَّ (٣٦٥ يوماً) ليست دقيقة فأضيف يوم لكل أربع سنوات فصارت رابعة الثلاث سنوات كبيسة، ثم تبين أنَّ ذلك ليس دقيقاً جدًّا فأضيف يوم لكل مائة سنة. ومضامير بحث الفكر الحديث نظريَّات أو أفكار غير قطعِيَّة في ظرف بروزها، ولو كانت قطعِيَّة فهي لا تحتفظ بصفة القطعيَّة إلى الأبد، وبمجرد أن تفقد صفة القطعيَّة تصبح مورداً لإعمال آليَّة البحث والتمحيص والمراجعة وإعادة القراءة.

ومثل المدرَّكات الحسيَّة في عبثية مراجعتها البديهيَّات، فلا عاقل يراجع أنَّ الواحد نصف الاثنين، أو الاثنين أصغر من الثلاثة، وهكذا.

ولمَّا كان اعتقادنا قائماً على أنَّ الله تعالى لا تخفى عليه خافية في السماء أو الأرض، فكُلُّ ما ثبت أنَّ الشارع المقدَّس قاله يخرج عن جدوائية البحث فيه، إذ البحث في القطعيَّات عبثي عديم الفائدة، فلا نفع في رجوع البحث فيه إلى الوراء، ولا جدوى من انطلاقه إلى الأمام، وحيويته هنا عقيمة.

نعم لو كان الكلام في صدور ذلك من الشارع المقدَّس - أي في الجانب الإثباتي - أو في دلالته أمكن قبول البحث بل تعيَّن ذلك، لأنَّنا ملزمون بفهم ما يريد الشارع المقدَّس قوله لنا، ومن هنا كان غلق باب الاجتهاد خطأً منهجياً قاتلاً أضع على المسلمين مصدر ثراء في الفكر وجمد عقولهم لأكثر من عشرة قرون.

وهذا لم يحصل مع الشيعة الاثني عشرية في دائرة الاستدلال الفقهي، بل وفي البحث العقائدي والبحث الفكري في الجوانب الأخرى، إذ ما زالت مراجعة الرؤى قائمة على قدم وساق، وهذا ما أعطاهم ثراء حرمت منه بقيَّة المذاهب، وقدرة على تقديم الرؤى على مستوى مشاكل

٩١. قراءات في القرآن (ص ٤٦٨).

العصر ومحالّ الابتلاء الجديدة من مستحدثات المسائل.

وعدم تمكّن الفكر الديني من الخروج عن تخوم النصّ الديني إمّا هو في حدود القطعيّات التي لا تقبل النقاش، والظنّيّات التي ثبتت بحجج معتبرة شرعاً لم تفقد حجّيّتها ولا يتيسّر للعقل أن يقف على واقعها كأحكام الشريعة التي ثبتت بحجّة شرعيّة، إذ العقل غير قادر على إدراك الأحكام الشرعيّة إلّا في دائرة الاستلزمات دون الإدراك المباشر للحكم.

وليس للعقل أيّ قابليّة في ذلك، وإدخاله في ذلك المضمار لا يزيد صاحبه إلّا خبالاً، وتسويق المطالب بعبارات منمّقة لا يضيف عليه صفة الحقّ، وكثرة استعمال الاصطلاحات لا يخلق المعنى بل قد يُؤشّر إلى ضعفه كما يقولون، فالمعنى سابق على اللفظ الذي يحكي عنه والأحق لا يُؤثّر في السابق، والبحث الديني إمّا يقف على حدود معيّنّة لأنّه يعرف مساحته لا لأنّه يفتقد الجرأة كما يقول الكاتب.

لقد أخذت الأماي أذهان هؤلاء الباحثين بعيداً وتحدّثوا عن نتائج بمواصفات خاصّة قبل أن يدخلوا في البحث.

(هنا أودّ القول: إنّ هذا الحقل الفكري الجديد المتشكّل سوف تكمن أصالته الكبرى والمبتكرة في الآتي؛ إنّ علم اللاهوت الديني المرتكز من الآن فصاعداً على الأنثروبولوجيا المنفتحة إلى ما لا نهاية سوف يتوقّف أخيراً عن كونه نظاماً مغلقاً للاستبعاد الفكري والثقافي داخل الأديان التوحيدية الثلاثة.

بمعنى آخر: لا تكفير بعد اليوم لمسيحي من مسلم أو العكس، وقل الشيء نفسه عن اليهود، فلاهوت القرون الوسطى الذي كان يدّعي احتكار الحقيقة الإلهيّة المطلقة انتهى في عصر الحداثة وعلم الأناسة الأنثروبولوجي)^(٩٢).

في عالم الفكر لا يرسم صورة النتائج إلّا المقدمات، فالمقدمات علّة لنتائجها تكويناً، وقانون العليّة صارم لا يقبل الزحزحة، نعم لو تغيّرت المقدمات أمكن أن تتغيّر النتيجة، والواقع أنّ المقدمات لا طريق لنا إلى تغييرها، وحداثة الفكر لا تستطيع أن تتصرّف في هذه المقدمات، نعم يمكنها البحث في صحتّها.

٩٢. قراءات في القرآن (ص ٢٧٦ و ٢٧٧).

وكيف كان فتوفُّعك أن تكون المقدمات بشكل آخر لا يعني أن تُصدِر حكماً سلفاً على هويّة النتيجة وشكلها.

والتعبير بالانفتاح إن كان المقصود منه عدم سدّ الباب عن البحث في المقدمات حتّى التي قيل: إنّها مسلّمة فلا مشكلة عندنا فيه، ونحن إذ نقبل البحث في أصل وجود الله تعالى وناقش في الاستدلالات عليه فضلاً عن المعارف الدنيويّة الأخرى، بل لا تعبُد ولا تقليد في هذه المسألة ونظائرها من أساسيات الاعتقاد، فإنّنا نمارس الانفتاح بهذا المعنى بأعلى درجاته، والواقع الخارجي عند عامّة الناس وإن لم يكن كذلك، لكن ذلك لا يحمل على فهمنا للنظريّة وما ينبغي علينا أن نفهمه، فقصور الناس وتقصيرها لا يُشكّل إيراداً على فهم العلماء للشريعة.

والمفروض هنا أنّ البحث تخصُّصي، والنقاش إمّا هو مع العلماء في فهمهم.

أمّا إذا كان المقصود من الانفتاح قبول مقدمات لم يقيم الدليل على صحّتها ولم تثبت بدايتها، أو المداهنة في بعضها لأجل الغاية المطلوبة والمتمثّلة بإلغاء نقاط الاختلاف بين البشر ورفع موجبات الاحتكاك والحروب، فهذا ما لا وجه له.

وأمّا احتكار الحقيقة، فالحقيقة لا تحتكرها إلّا المعرفة، وحينما كانت الكنيسة تدّعي احتكار الحقيقة في القرون الوسطى، فإنّما ادّعتها زوراً وبهتاناً، إذ لم تكن عندهم المعرفة التي يمكن أن تُصحّح هذه الدعوى، وبطلان هذه الدعوى أظهره وضوح عدم توفُّر المعرفة وفقدان أدواتها.

وعصر الحداثة وعلم الأناسة الأنثروبولوجي إن لم يُظهر خلافاً في المعرفة المزعومة لا يستطيع أن ينزع ثوب الحقيقة عن مدّعي ثبت عند مدّعيه بالدليل.

كما وتوجد مقدّمة لا بدّ من الالتفات إليها، وهي أنّ عصر الحداثة أنجز الكثير على مستوى الاكتشافات الماديّة، وأسّس علوماً اجتماعيّة، وأنشأ نظماً سياسيّة وإداريّة، وعمل كثيراً على تطوير منهجيات البحث، لكنّه لم يقارب ما يرتبط بالحقيقة الإلهيّة، بل كان دوره سلبياً إلى حدّ بعيد فيها، فشكّك وأنكر مع عدم تملكه لأدوات الفكر في هذا المضمار، وعمّم أدوات بحثه في المضمار الماديّ إلى عالم الماورائيات الذي لا تعمل فيه هذه الأدوات، واستخلص نتائج ادّعى أنّها مستدلّة دون دليل واضح.

وأما الاستبعاد الفكري والثقافي داخل الأديان، فهي مسألة لا تنتهي بفكر قديم ولا جديد، فإنَّ المسألة ليست ناشئة من تدافع مصالح اقتصادية أو اختلاف رؤى سياسية قابلة لأنَّ تتبدل وفق المصلحة المتغيرة، ما الذي يمكن أن يحلَّ المفكر في مساحة ليس من صلاحيته التصرف فيها؟ إذ دور المفكر في المجال الديني هو الكشف عن الرؤية الدينية وليس التأسيس لفكر.

إنَّ الفكر الديني لا يمكن أن تختزله أو تتحكَّم فيه رغبة أو أمنية ولو ملكت نفس متمنيها ولو كانت بدواعٍ سامية.

وأما من جهة المنتمين للدين فالأمر أشكل، لقد مرَّ أكثر من قرنين من الزمان على الثورة الفرنسية وتأسيس الدولة العلمانية الحديثة، لكن قاداتها لم يتخلَّوا أبداً عن التأثير بالدين في المواقف السياسية، ونحن نرى اليوم هذا الانحياز الكبير للأرمن المسيح في مقابل الأذربايجانية المسلمين، وهم يعلمون أنَّ مطالب الأذر حقَّة وقرارات الأمم المتحدة تدعم ذلك.

وبعد أنَّ حصل تفجير برج التجارة علا صوت بوش الابن في أمريكا: لقد بدأت الحرب الصليبية.

والعالم الغربي كلُّه يقف مع إسرائيل في مقابل الشعب الفلسطيني المغلوب على أمره، لأنَّ اليهود أقرب إليهم من المسلمين، ونحن لا نخفل الدواعي الأخرى لمثل هذا الموقف، بل نريد أن نقول: إنَّ لهذه المواقف أسبابها الدينية أيضاً، ولذلك ترى المؤسسات الدينية عندهم تدعم دولة إسرائيل على حساب المسلمين فيها.

لا يمكن دفع الاحتكاك بين الأديان لأنَّ سببه غير قابل للإزالة، فالأساس في بعثة النبي الأكرم ﷺ بديانة جديدة هو التعديل الإلهي في التشريعات التي كانت في الشرائع السابقة، وإنَّ وجدت مساحة اشتراك كبيرة. وأساس بعثة عيسى ﷺ عملية تصحيحية في الديانة اليهودية وتعديل أحكام لم تعد صالحة لزمان عيسى ﷺ وما بعده. وما لم يتخلَّ المسلمون عن نقاط الاختلاف لا ينتهي الاحتكاك، خصوصاً ونحن نرى أنَّ اعتناق بعض المسيحيين للإسلام يغيظ أقواماً منهم، والدين ليس شأنًا شخصياً وحقاً لهم ليتخلَّوا عنه، وكذا غير المسلمين.

والانفتاح يفسح المجال لتفهّم الآخر، للتعايش معه، لدفع موارد الاختلاف في الإدارة والسياسة والاقتصاد، لكن لا يمكن له أن يرفع نقاط الاختلاف في الدين.

وبهذا يتّضح لك ما في قوله:

(مهما تكن سيطرة العقائد الدينيّة قويّة وجبارة على النفوس والعقول، فإنّ من الممكن تغييرها وتقليصها، بل حذفها نهائياً عن طريق طبقة اجتماعيّة ديناميكيّة جديدة كالطبقة البرجوازيّة التي استلمت الحكم بعد الثورة الفرنسيّة، وهي الطبقة التي بلورت نظاماً جديداً للقيم مختلفاً عن نظام الطبقة المنافسة القديمة التي رسّخت العقائد الدينيّة اللاهوتيّة)^(٩٣).

إذ لا دليل على صحّة هذا الكلام على إطلاقه، فالدين لا يمكن أن يُحذف نهائياً، كما أنّ ما يجري على دين لا يجري بالضرورة على غيره من الأديان نظراً للاختلاف بين الأديان، والاختلاف بين حملة الأديان، والاختلاف في الظروف.

لقد حكمت الشيوعيّة على دول الاتّحاد السوفيتي لأكثر من سبعين عاماً، حاربت خلالها كلّ مظهر من مظاهر الدين طقوساً وأماكن مقدّسة، لكنّها لم تتمكّن من حذفه نهائياً، ومجرّد أن سقطت حاكميّة الشيوعيّة علا صوت الإسلام، وقد تجلّى ذلك بشكل واضح في حرب الشيشان مع روسيا الاتّحاديّة، وحركات الجهاديين في آسيا الوسطى، وبعض جمهوريات الاتّحاد الروسي كداغستان وترستان وأنغوشيا.

وتحكّمت العلمانيّة بدول عديدة كان في مقدّماتها تركيا وأفغانستان لمُدّة طويلة جدّاً، والصوت الأعلى فيها الآن هو صوت الأحزاب الإسلاميّة.

وكادت أن تكون إيران ثالثة هذه الدول، وسارت على نفس الطريق، وإذا بالأمر بعد كلّ تلك العقود تؤوّل إلى حاكميّة دينيّة.

وحاربت الدول العربيّة ذات النُظم الجمهوريّة الدين بكلّ ما تيسّر لها من أدوات، ولكنّها لم تتمكّن من حذف العقائد الدينيّة، فكيف نقبل بهكذا دعوى؟

٩٣. قراءات في القرآن (ص ٤١٥).

وما جرى على الديانة المسيحية لا يصح إجراؤه على الدين الإسلامي بوجه، لأنه لم يجر على الديانة المسيحية بما هي ديانة - أي دون خصوصيات فيها وفي تجربة تطبيقها - بل لخصوصية في مفردة تطبيقها في القرون الوسطى، فلم تنهض المسيحية بعد ذلك في عالمها، بخلاف الإسلام حيث إنَّه ما إنْ يأتي إلى أعدائه إحساس بالاطمئنان بالقضاء عليه حتَّى ينهض مارده لينفض التراب عن نفسه.

إنَّها مفردة تتكرَّر في البلدان على اختلاف ثقافة شعوبها.

إنَّ الظلم والتهميش والإقصاء لم يتمكَّن من حذف ديانات باطلة كالهندوسية التي لا زال قرار ثاني دولة من حيث عدد النفوس في العالم بيد أتباعها المتعصِّبين، والبوذية التي لم يقض عليها النظام الشمولي المتَّصف بمنتهى الوحشية، فكيف يتمكَّن من حذف الديانة الإسلامية؟

إنَّ اختلاط الثقافات في أمريكا نتيجة اختلاف الأمم التي ينحدر منها المهاجرون لهذا العالم الجديد ثمَّ تشكيل هذا النظام الجمهوري لم يلغ الدين من مساحة اهتمام الأمة بل من التأثير، ونحن في نهاية الخمس الأوَّل من القرن الحادي والعشرين، وجزء كبير من قاعدة الحزب الجمهوري الجماهيريَّة يتجسَّد في المتديِّنين.

فقول الكاتب بإمكان حذف سيطرة العقائد الدينيَّة من خلال طبقة اجتماعيَّة ديناميكيَّة جديدة كالطبقة البرجوازيَّة ليس إلَّا انعكاس لأمنية بعيدة المنال.

الفصل الثالث:

تاريخية الأحكام الشرعية



- إمكان ارتباط الحكم الشرعي بوقت محدد.
- دعوى تاريخية الأحكام تخالف إطلاق الأدلة.
- لا معيّن للحكم الفعلي بناءً على التاريخية.
- إمكان كون الحكم امتحاناً مانع من تعيين الحكم الفعلي.
- لا مجال للتاريخية في العبادات.
- وهن وجوه التاريخية.
- لوائح حقوق الإنسان لا تصلح بديلاً للتشريعات الإلهية.

ممّا تشدّد به القوم لخلع الأحكام الشرعيّة الواردة في الموروث وإخراجها عن دائرة مسؤوليّة الأفراد دعوى تاريخيّة تلك الأحكام، والذي يعني أنّ هذه الأحكام مقيّدة بزمانٍ خاصٍّ قد ولى وانقضى. وحين ينتفي قيد الحكم ينتفي ذلك الحكم، إذ إنّ ذلك هو لازم التقييد. وهذا يعني نسف منظومة الأحكام الواردة في الموروث الشرعي جميعاً، فمنظومة الأحكام بمثابة دستور عملي مؤقت، وما دام مؤقتاً فهو غير قابل للعبور إلى أزمنة أخرى، فضلاً عن ثباته إلى آخر أيّام الدنيا. وهذا ما نريد أن نقف عنده لنبحث في الإمكان، ثمّ في الوقوع، ودلالات الأدلّة.

إمكان ارتباط الحكم الشرعي بوقت محدّد:

نحن لا نقول باستحالة ارتباط الحكم الشرعي بوقتٍ خاصٍّ أو ظرفٍ خاصٍّ، وكيف نلتزم بالاستحالة وقد تحقّق في الخارج ارتباط أحكام إلهيّة بأزمنة خاصّة؟ ولذا لم يلتزم أحد باستحالة النسخ، فالنسخ حاصل في شريعتنا بلا ريب، بالمعنى الذي لا يستلزم جهل المشرّع، حيث عرّف النسخ بأنّه انتهاء أمد الحكم الذي كان تشريعه واقعاً مدّة محدودة إلا أنّ الشارع المقدّس لم يبيّن ذلك من أوّل التشريع ليكتسب زخماً في النفوس قبل نسخه، فاهتمام النفس بالتشريع المؤقت لا يصل إلى مستوى اهتمامها بالحكم الدائم.

كما أنّ نسخ الشرائع السابقة قد تحقّق، إذ يُصرّح الكتاب الكريم بذلك في قوله تبارك وتعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ (المائدة: ٤٨).

وأحكام الشرائع السابقة كلّها أحكام إلهيّة، وهي وإن لم تُنسخ كلّها في الشرائع اللاحقة، لكن هناك الكثير من الأحكام التي تختلف في الشرائع، كنوع العبادات وتفصيلاتها، وجملة من الأحكام الوضعيّة المرتبطة بالشرطيّة والجزئيّة، إلى آخر الأحكام هنا. ومع كونها إلهيّة في شريعة سابقة إلا أنّها كانت مرتبطة بوقتٍ خاصٍّ، وبالتالي فإنّه لا يوجد محذور عقلي في أن يرتبط حكم ما بظرفٍ خاصٍّ أو وقتٍ خاصٍّ.

وفي المقابل هناك أحكام ثابتة غير قابلة للتغيّر في كلّ الشرائع، فالظلم قبيح تشترك كلّ الشرائع في تحريمه، والزنا قبيح حرّمته مشتركة في جميع الشرائع والديانات وعلى مرّ الأزمنة، وكذلك قتل النفس البريئة، وإلقاء النفس في التهلكة، وغير ذلك. وفي مقابله مثل حفظ النفس والثبات على الإيمان. وأنا أجزم أنّ كلّ حكم دلّ عليه العقل بشكل مستقل لا بدّ أن يكون مشتركاً بين جميع

الشرائع وعلى مرّ العصور، وإلا فإنه لا يمكن للعقل أن يُثبته، إذ العقل لا يرى فرقا بين زمان وزمان، فالزمان لا يُشكّل سبباً مفرّقا في الأحكام العقلية، لأنه ليس له وجود حقيقي وإمّا هو أمر انتزاعي يُنتزع من الحركة كما هو ثابت في محلّه. ومثل الأحكام التي يُدرّكها العقل مستقلاً الأحكام التي لها مصالح مهمّة جداً دعت إلى تشريعها بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد التي في متعلّقاتها، ولكن هنا قد يكون التطبيق وطريقة تحصيل الواجب مختلفة من نبوة وشريعة إلى أخرى، كالصلاة التي لا أتعلّق شريعة بدونها، والصيام ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٣)، وطريقة الأداء مختلفة من شريعة إلى أخرى.

وهذا يعني أنه يمكن استمرار الأحكام على مرّ العصور، كما يمكن أن تكون مؤقّنة وتاريخية كما يُعبّر الحدّاثيون، فالمسألة ليست ثبوتية، أي ليست في الإمكان. بل هي إثباتية، أي في الوقوع.

دعوى تاريخية الأحكام تخالف إطلاق الأدلة:

إنّ الالتزام بأنّ حكماً ما في الشريعة محدّد بزمنٍ خاصّ دعوى تحتاج إلى دليل، فكيف يُدعى أنّ كلّ الأحكام الشرعية تاريخية، أو أنّ النصوص الدالة عليها تاريخية؟

بل هنا يزيد المحذور ليتحوّل من الدعوى بلا دليل إلى أنّ هذه دعوى قد قام الدليل على خلافها، وأعني بالدليل إطلاقات أدلة الأحكام التي تبقى حجّة ما لم تقم القرينة على خلافها، وما دُكر من وجوه ليس فيه قابلية تقييد تلك الإطلاقات، إذ هو غير تامّ في نفسه كما سيتبيّن من طيّات البحث.

هذا مضافاً إلى جملة من الوجوه، ومنها:

١ - ما ورد من أنّ حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرّامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، وبعض أسانيد تامّة.

ولا يصدق ذلك إلا إذا كان الأعمُّ الأغلب من هذه الأحكام باقياً على حاله، إذ خروج أكثر هذه الأحكام بموجب تاريخية النص كما يزعمون يلزم منه تخصيص الأكثر، وهو أمر معيب عند العقلاء، فكيف إذا التزمنا بتاريخية كل النصوص التي تحدت عن الأحكام^(٩٤)؟

وعلى ما تقدّم فلا مشكلة في الاعتقاد بثبوت النسخ ولو كان في زمن الأئمة المتأخرين عن النبي ﷺ، فإنَّ خروج بعض الأحكام من عموم (حلال محمد...) بواسطة الدليل ليس فيه محذور، كما لا مشكلة في الالتزام بالولاية التشريعية للأئمة (عليهم السلام) بعد ثبوتها للنبي ﷺ.

٢ - لقد استمرَّ وجود المعصومين بين الأئمة لثلاثة قرون وخمس القرن تقريباً بعد رحلة النبي الأكرم ﷺ، توسّعت فيها دائرة الدولة الإسلامية إلى شتى الآفاق وأبعد الدول، حتّى وصلت شرقاً إلى الصين وغرباً إلى الأطلسي، ومن القوقاز شمالاً حتّى أعماق إفريقيا، ولا شكَّ أنَّ الظروف كانت مختلفة، ولو كان النصُّ تاريخياً لانعكس ذلك على بعض الأحكام في الحدِّ الأدنى، ولاقتضى ذلك التنبيه من قبل الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، وهو ما لا أثر منه في كلماتهم (عليهم السلام) لا بنحو كلي ولا في مفردات خاصّة من الأحكام.

٩٤. لا يخفى أنَّ لزوم تخصيص الأكثر إمّا هو محذور في النصِّ الواحد، ولا محذور في تخصيص (٧٠٠) نصّاً مثلاً من ألف نصٍّ فيما إذا دلَّ على التخصيص دليل أو قرينة تامّة، لكن قد يلزم تخصيص الأكثر في كلِّ نصٍّ بناءً على التاريخيّة، لأنَّ النصَّ الذي تحدت عن تشريع الحكم لسانه عامٌّ لكلِّ زمان أي فيه إطلاق زمني، فظاهره شمول الحكم لكلِّ فرد متى ما تحقّق الموضوع وإن بعد ذلك عن زمان التشريع، فإذا التزمنا بالتاريخيّة عنى ذلك إخراج الأفراد المتأخّرة زماناً ولو بعد مائة سنة أو حتّى خمسمائة سنة وهي أكثر ممّا بقي تحت الإطلاق، هذا مضافاً إلى المخصّصات الأخرى المنصوص عليها وما أكثرها حتّى قيل: ما من عامٍّ إلا وقد خُصَّص، ومحذور لزوم تخصيص الأكثر لا يختصُّ بنوع واحد من التخصيص ولا فرد واحد. ولا يخلو هذا الكلام من إشكال فإنَّ مردّه إلى استحالة تاريخيّة أي حكم دلَّ عليه الدليل اللفظي.

وهنا فائدة:

وهي أنَّ من المخصّصات القرائن العقلية، وهي على نحوين:

الأول: أن تكون تلك القرينة العقلية على الخلاف حاضرة عند النفس، وهذه تمنع انعقاد ظهور في الشمول، ومثل هذه القرينة يقال عنها: مخصّصة، فهي بمثابة القرينة اللفظية المنفصلة، أمّا النحو الأوّل فهو بمثابة القرينة اللفظية المتصلة بنفس الكلام. وكيف كان فما كان من القرائن - عقلية أو لفظية أو حاليّة - مانعاً من انعقاد ظهور الكلام في الشمول على مستوى مراد المتكلم الجدّي لا يدخل في دائرة التخصيص، إذ ليس للدليل دلالة على العموم حتّى يُخصّص. وما كان من القرائن غير مانع من انعقاد ظهور للكلام في الشمول على مستوى مراد المتكلم الجدّي هو الذي يدخل في دائرة التخصيص.

وكيف كان فمحذور لزوم تخصيص الأكثر إمّا هو في الحديث: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة...» الحديث (الكافي: ج ١/ ص ٥٨/ باب البدع والرأي والمقائيس/ ح ١٩).

فإن قيل: إنَّ عدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود، إذ يمكن أن يكون قد صدر شيء من ذلك ولم يصل إلينا.

قلنا: إنَّ مثل هذه المفردة لو صدرت فهي لأهميَّتها لا يُكتفى بالتنبيه لها مرَّةً أو مرَّتين، بل لا بدَّ من عشرات المرَّات. هذا مضافاً إلى كونها شيئاً غريباً يقتضي الإكثار من السؤال عنه عن المعصومين، فتكثر الأجوبة إلى حدِّ بعيد، ومع توفُّر الداعي للنقل لأهميَّة القضية وغرابتها وكثرة الصادر بخصوصها يكون عدم وجود أثر منها في الموروث كالمستحيل إنَّ لم يكن مستحيلاً.

٣ - أنَّ طول فترة ما قبل الغيبة يستدعي اختلاف الظرف للأمة الواحدة والبلد الواحد خصوصاً مع ملاحظة تحقُّق تحوُّلات كبيرة في المجتمع الإسلامي، فالأمة التي كانت نواة مشروعها قد انطلقت من منطقة شاعت فيها أحكام الجاهليَّة ووقعت تحت تأثير غلظة البداوة بعيدة عن كلِّ تحضُّر تغيَّر حالها كثيراً بعد احتكاكها بالحضارات وإسقاط نُظُمها الحاكمة. وتأسيس دولة واحدة تحكم كلَّ هذه البلدان قد غيَّر ظروف كلِّ أمة منها إلى حدِّ بعيد. ولو كانت النصوص تاريخيَّة لانعكس ذلك في ضمن المدينة الواحدة والبقعة الواحدة، لكنَّه لم ينعكس ولم يرد لنا شيء واحد في ذلك. وهذا دليل عدم اختلاف الحكم خلال تلك المدَّة التي استمرَّت أكثر من ثلاثة قرون وكانت ظرفاً لتحوُّلات كبرى.

٤ - أنَّ تاريخيَّة النصِّ تستلزم انتفاء الخائميَّة، إذ إنَّ الحاجة إلى بعثة الأنبياء والرُّسل وتجديد الشرائع ستكون موجودة ما دامت الأحكام في طور التبدُّل، فما معنى أن يقال بختم النبوة، مع أنَّ داعي استمرارها الذي كان ثابتاً قبل بعثة النبي ﷺ باقٍ على حاله؟

إنَّ كلَّ شريعة من الشرائع السماوية تنبسط على جهات ثلاث، فأساسها المعتقد، ووسطها الأخلاق، وطرفها الأحكام، ولا مجال لتصور التاريخيَّة في النصوص التي تحدَّثت عن المعتقد والأخلاق، إذ متعلِّق المعتقد واقع غير قابل للتبدُّل، فلا واقع التوحيد بفروعه يناله التغيُّر والتبدُّل، ولا النبوة، ولا المعاد، ولا غير ذلك من مفردات الاعتقاد، والأخلاق كذلك، فلا تبقى إلَّا الأحكام، فإذا كانت متغيِّرة واستدعى ذلك تجدد بعثة الأنبياء قبل خاتم الأنبياء فإنَّه يقتضي استمرار بعثة الأنبياء بعد النبي ﷺ.

والمفروض أن حديثي مع مسلم لا يُنكر قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠).

٤ - أن دليل القوم لو تمّ فهو سيّال، بمعنى أنه كان سيجري في الديانات السابقة، ففي الفترة ما بين موسى وعيسى عليه السلام لم تأت شريعة جديدة ولم تتبدّل أحكام الشريعة الموسوية لقرون متمادية، وفي الفترة ما بين عيسى والنبى الخاتم عليه السلام لم تأت شريعة بأحكام جديدة.

قال تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٩٣) ﴿آل عمران: ٩٣﴾.

فيعقوب عليه السلام قد حرّم بعض المأكولات على نفسه وبقي تحريمها حتى بعثه موسى عليه السلام ونزول التوراة، ثم استمرّ ذلك الحكم لبني إسرائيل حتى بعثه عيسى عليه السلام، والمدتان شكّلتا فترة زمنيّة طويلة، ومع ذلك بقي الحكم ثابتاً إلى أن نسخت الشريعة الموسوية.

وقد كان من مهمّات عيسى عليه السلام في بني إسرائيل أنه يُحلّ لهم بعض حرّم عليهم.

قال تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٤٩) ﴿وَمَصَدَقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلِحُلِّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ (آل عمران: ٤٩ و ٥٠).

رفع التحريم أوكل إلى عيسى عليه السلام ولم يحصل تلقائياً، وكان المناسب على دعوى القوم أن يقول: لأبيّن لكم انتهاء زمن الحكم، لأنه تاريخي يتغيّر طبقاً للظروف وباختلاف الزمان.

والإنجيل كانت فيه مجموعة أحكام، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ (المائدة: ٤٧).

ولو كانت الأحكام مختصة بزمان خاصّ لتبدّلت خلال السّنة قرون بعد عيسى إلى مجيء الرسالة الخاتمة، ولما كان الحكم الفعلي في بدايات بعثة النبي ممّا أنزل في الإنجيل، فكيف يؤمرون

بالحكم بما في الإنجيل؟

بل لو كانت الأحكام تتغيّر وفق المعطى الزماني لكان ثمّة إشارة أو بيان لهم، مع أنّه لم يرد في كلمات أحد منهم ذلك، حتّى في مقام محاججة النبي ﷺ لهم في أحكامهم، فهل أغفلت كلّ الشرائع تاريخيّة الأحكام على مدى يقرب من ثلاثة آلاف سنة لتنتظر مثل أركون والجابري ونصر حامد أبو زيد وأمثالهم ليقفوا على هذه الحقيقة والمهمّة ويحقّقوا الاكتشاف العظيم؟ ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠).

٥ - أنّ تاريخيّة النصّ التي تستدعي محدوديّة زمان وظرف فعليّة الحكم الشرعي وفق قول القائل بها تستدعي فوات الغرض من التشريع، والشارع المقدّس سيّد العقلاء، والعامل لا يُضَيّع غرضه. بيان أنّ التشريع فعل اختياري للمولى تبارك وتعالى، والأفعال الاختيارية لا بدّ لها من غاية استدعت الإتيان بها، وتفويت تلك الغاية يجعل الفعل عبثياً بلا فائدة، والعامل لا تكون أفعاله كذلك.

فإذا فرضنا أنّ النصوص الدالّة على الأحكام كانت محكومة بالتاريخيّة كما يزعمون، فهذا يعني أنّ الحكم الذي دلّ عليه النصّ الشرعي محدود بزمن محدّد، وعند انتهاء أجله لا يمكن أن يكون المورّد ذا حكم آخر، فإنّ لله في كلّ واقعة حكماً، والمفروض أنّ الشارع لم ينصّ على زمان انتهاء فعليّة الحكم الأوّل، وقد مرّ أكثر من ألف عام قبل أن تُكسر قارورة القوم ليأتونا ببدعة تاريخيّة النصّ ومحدوديّة زمن الأحكام الشرعيّة ولم يُنبّهنا الشارع لذلك، فلا توجد آية أو رواية تحدّثت عن هذه المفردة، وقد بقي الناس على اختلاف الأمم وتباعد الأزمنة يعملون بالأحكام التي اعتقدوا أنّ النبي ﷺ قد شرّعها.

وهذا يعني أنّهم تركوا العمل بالأحكام الجديدة بزعم القوم، والشارع قد تسبّب بذلك حين لم يُبلّغهم بالتاريخيّة، وساق قبل ذلك أدلّة الأحكام التي كانت فعليّة في زمن النبي ﷺ مطلقة دون قيد أو تحديد زماني.

فيكون الشارع قد ضيّع غرضه من هذه الأحكام الجديدة، وهو باطل جزماً، منافع لحكمة المشرّع.

لا معيّن للحكم الفعلي بناءً على تاريخية النص:

لو أردنا أن نُسلّم جدلاً بتاريخية النصّ الشرعي، وأنّ الأحكام الواردة في الشريعة محدودة بفترة زمنيّة محدودة، فإنّ لنا أن نسأل: كيف نُحدّد الحكم البديل في زماننا؟

فهل من ضوابط محدّدة لذلك؟

وهل من قناة معيّنة توصلنا إلى هذا التحديد؟

وما هو مأخذ شرعيّتها؟

لقد أدارت الأمم في زماننا ظهرها للشرائع السماويّة ومنظومات أحكامها، وأقرّت ما تراه مناسباً لمصلحتها دون أن تلاحظ موافقة الشريعة أو مخالفتها، واختلفت مشارب الأمم في التشريع في المبادئ والتفصيلات، فهلاًّ عرض القائل بتاريخية النصّ الشرعي آليّة تحديد الحكم في زماننا بنحو لا تخالف شريعتنا؟

فهل نقبل بمنظومة قوانين الولايات المتّحدة التي تُمثّل أكثر الدول تطوّراً ومن جهة أخرى هي أشدّ الأمم تهتّكاً؟

أو نقبل بمنافسها الجديد الصين بمنظومتها التي تتناسب مع دكتاتورية ليس لها حدود تضطهد شعوباً من مواطنيها وتحرمهم من أبسط حقوقهم؟

أو نقبل بقانون دول متخلّفة؟

أم لنا طريقة خاصّة لتحديد أحكام شرعيّة مناسبة في زماننا؟

قال تعالى: ﴿اِنَّنِي بِكِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ هٰذَا اَوْ اٰثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ ﴿۴﴾ (الأحقاف: ٤).

لا شكّ أنّ هذا القول يلزم منه الإحالة على المجهول وفتح باب للخلاف لا يُغلق أبداً.

أم أنّ القائل لم يلتفت لمثل هذا اللازم، أم كانت مهمّته إسقاط هيبة أحكام الشريعة دون أن يهتمّ بالبديل عنها؟

إنَّ كلماتهم لا تتناول بشكل محدد ضابطة تحديد الأحكام الشرعيَّة في زماننا.

إنَّ لازم فتح مثل هذا الباب أنَّ ينبري مثل (الحبيب بورقيبة) ليقول: إنَّ الصيام الذي في الصيف يُعطلُّ آلة الإنتاج فلنؤجِّله إلى الشتاء، ويجعل بعض أتباع الفرق الضالَّة تقول: إنَّ الصلاة إنَّما شرَّعت لغير الكُمَّل من العباد فهي غير واجبة علينا، ويُسمِّعنا زعقات البعض أنَّ الدين الإسلامي دين رحمة فلا وجه للحدود، ولا حاجة للدعوة والجهاد لأنَّ القرآن يُصرِّح بعدم الإكراه في الدين و...، وهذا يعني أنَّه لن يبقى للدين حجر على حجر.

إمكان كون الحكم امتحاناً مانع من تعيين الحكم الفعلي:

نحن من الناحية النظرية وبالنظر البدوي نقبل بإمكان وجود أحكام امتحانية، أي لا تكون ناشئة من مصلحة في متعلِّقها، فالحكم الشرعي فعل إلهي اختياري فلا بدَّ من وجود غاية من تشريعه، وليس شرطاً من الناحية العقلية أن تكون الغاية في متعلِّقه، بل قد تكون من خلال إخضاع العبد لابتلاء وامتحان يكون نجاحه فيه موجباً لاستكمالها في مضمار العبودية، والذي هو الغاية من هذه النشأة الدنيوية، فيكون كإيجاب الدخول إلى باب حطَّة عند بني إسرائيل، ومنع جنود طالوت من شرب الماء من النهر الذي ابتلوا بالمرور عليه وهم عطاش، وكأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، وأمر إسماعيل عليه السلام بالتسليم لوالده، وغير ذلك من الموارد التي نجزم بأنَّها لم تنشأ من مصلحة في متعلِّقها، وهو عدم الشرب، وذبح إسماعيل عليه السلام، ودخول الباب، والاستلام للذبح.

وهذا يعني أنَّه لا يمكن تعيين الحكم الفعلي إذا التزمنا بتاريخية الأحكام والخطابات الشرعية، فلو سلَّمنا جدلاً بأنَّه يمكن تعيين الأحكام من خلال مصالحها التي في متعلِّقاتها لا يتيسَّر لنا ذلك إلا إذا كانت كلُّ الأحكام ناشئة من مصالح في متعلِّقاتها، ومع احتمال كون الحكم امتحاناً لا طريق لتعيين الحكم في زمان متأخَّر عن تاريخ التشريع كما يزعم القائلون بالتاريخية.

فالأحكام الامتحانية لها طريق واحد لإثباتها وهو الوحي، فلا العقل له قابلية إدراكها، ولا هي معتمدة على ملاك لنحرز ثبوتها بثبوت ملاكها ومصحتها الداعية إلى التشريع. والوحي قد انقطع في الفترة التي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والجهة التي يمكن أن تكشف ما لم نصل إليه من الأحكام هي المعصوم وقد انقطع اتِّصالنا بالمعصوم في زمن الغيبة الكبرى.

هذا وفق مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، وأمّا وفق رأي بقية المدارس والمذاهب الإسلامية فلا مجال بعد رحيل النبي إلى الرفيق الأعلى للوقوف على الحكم الامتحاني.

لا مجال للتاريخية في العبادات:

لقد أشرنا قبل عدّة صفحات إلى أنّ صورة العبادة لا يمكن أن يُعيّنها العقل، ولا سبيل إليها إلاّ الدليل الشرعي، فالمصالح المترتبة على العبادة يمكن أن يكون محصلها آلاف الصور من الأفعال. خذ لذلك مثلاً الصلاة، فإنّ مصلحتها الداعية إلى تشريع وجوب الإتيان بها يمكن أن تتحقّق من خلال ركعتين أو ثلاثة أو أربعة أو حتى عشرة. كما يمكن أن يكون الذكر في القيام سورة الحمد فقط أو التوحيد فقط أو الكوثر أو الناس أو...، كما يمكن أن يكون ذكراً غير قرآني كما في الركعة الثالثة والرابعة. وهكذا الكلام في نحو الركوع إذ قد نتصوّر ما يُحقّق مصلحته المرادة منه مجرد إيماء الرأس أو السكوت فقط أو الانحناء القليل. وهكذا الكلام في السجود والتشهُد، وهكذا يمكن تصوّر آلاف الصور للصلاة بلا أيّة مبالغة، فإذا التزمنا بالتاريخية لوجوب الصلاة في ذلك الزمان والمتعلّق بالهيئة المعروفة لها، وأدركنا ضرورة وجود طقس ذكري، فكيف نتصوّره؟ وأيّة صورة نُرجّحها على الأخرى؟

مثل هذا الكلام يجري في الحجّ والزكاة والصيام وغيرها من العبادات.

فالطريق متعيّن بالوحي، ولا سبيل للعقل في ذلك أبداً ابتداءً واستدامةً.

جهالة قوانين الآخرة تُحتّم وحيانية الأحكام:

إنّ المعتقد الدّيني يرتكز على المبدأ والمعاد، والمعاد لا تُعرّف أحكامه وقوانينه، ولا سبيل لمعرفة ذلك من خلال البحث والتأمّل والاستنتاج العقلي، فإنّه عالم لا تُدرّكه الحواسّ ولا تصل إليه العقول.

وقد وقعت المهمة على الوحي الذي حكى لنا عن ذلك العالم وأحكامه، إنّ العقل يمكن أن يُحدّد قوام الحياة بتعلّق الروح بالبدن، ويمكن أن يُدرّك أنّ الروح تنفك عن هذا البدن بالموت، لكنّه لا يُدرّك أين تذهب، وما هي قوانين عالمها الجديد. ونفس الوحي الذي حكى لنا عن عالم الآخرة وما بعد الموت تكفّل ببيان انعكاس أفعالنا على عالم الآخرة، وأيّ من أفعالنا له أثر إيجابي هناك وأيّ

منها له أثر سلبي. وأوكل الشارع ضبط إيقاع أفعالنا في الدنيا إلى ما بيّنه لنا بطريق الوحي، وهذا يعني أنّ منظومة الأحكام لا يمكن لغير الوحي أن يُحدّدها، اللهمّ إلا في ضمن دائرة ضيقة قد نجزم بها من خلال العقل فقط، وهي لا تُشكّل شيئاً ذا بال قياساً بمجموع الأحكام.

فباب تحديد الغالبية المطلقة للأحكام منسداً إلا من جهة الوحي، ومع انقطاع الوحي يُغلق هذا الباب أيضاً.

فمن أين لنا أن نلتزم أولاً بتاريخية الأحكام؟ ومن أين لنا طريقة تحديد البديل عندما ينتهي أمد الحكم؟

وهن وجوه التاريخيّة:

لقد ذكرنا في طيّات البحث أنّه لا مانع من أن تكون بعض الأحكام خاصّة بزمان دون آخر، وأوّل دليل على الإمكان الوقوع، وقد تحقّق في الأحكام الإلهيّة أن يكون بعضها مؤطراً بظرف زمانيّ خاصّ، كما في الأحكام المنسوخة في شريعتنا، والأحكام التي في بقيّة الشرائع ونسختها الشرائع التي بعدها.

هذا من ناحية الثبوت والواقع، ولكن كلّ الكلام في الإثبات وما دلّت عليه الأدلّة، وظاهر أدلّة الأحكام التي لم يدلّ دليل على نسخها وانتهاء زمان فعليّتها استمرار فعليّتها استناداً إلى عدم وجود قيد يدلّ على التحديد الزمني في أدلّتها، وهو ما يُعبّر عنه بالعموم الأزمنيّ تسامحاً، والإطلاق الزمنيّ بالدقّة.

وعلى القائل بمحدودية زمان الحكم واختصاصه بظرفٍ خاصّ أن يأتيّ بدليل يدلّ على مدّعه، ويمكن الاستناد إليه لرفع اليد عن دلالة دليل الحكم على الشمول بلحاظ الزمان. وما يذكره هؤلاء لا يصلح للاستناد إليه، لأنّها لا تعدو كونها استحسانات ونوع استثناسات لا يمكن أن يُركن إليها في مقام استنباط الأحكام الشرعيّة. وطالما كانت هذه الوجوه وأمثالها شُبّهات استند إليها من لم يقبل بدعوات الأنبياء أو لم يرض ببعض أوامرهم.

قال تعالى: ﴿أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا﴾ (ص: ٨).

وقال تعالى: ﴿فَقَالُوا أَبَشَرًا مِمَّنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ﴾ (القمر: ٢٤).

وقال تعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ﴾ (البقرة: ٢٤٧).

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نَزَّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ (٣١) ﴿الزخرف: ٣١﴾.

مثل هذه الوجوه لا قيمة لها في الاستدلال على الأحكام.

إنَّ رواياتنا تقول: «السُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ»^(٩٥).

والقياس مقارنة لحكم في مورد لتعميمه إلى مورد آخر، فكيف إذا كان الاستئناس بالحكم لم ينطلق من حكم شرعي؟

«ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»^(٩٦).

هنا تدخل المتبنيات القبليّة، ورغبة التحرُّر من القيود، والهويّة الثقافية، وغير ذلك ممّا لو خضع الإنسان لتأثيرها لم يبقَ من الدّين عين ولا أثر.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ (٧١) ﴿المؤمنون: ٧١﴾.

ولنأت الآن إلى مسألة علا ضجيجهم بها وطالما اعتبرها البعض مؤشراً حقاً على عدم ملاءمة الإسلام وأحكامه للعصر إن لم تكن شاهداً على عدم سماوية الدعوة، وهي مسألة إرث الإنانث، وبالخصوص الحكم بأنّ للدّكر مثل حظّ الأنثيين.

وهو حكم يجري في الأولاد وفي الإخوة للآباء والإخوة الأشقاء دون الإخوة للأُم فقط، والمعبر عنهم اصطلاحاً في الفقه بالكلالة، كما يجري في الأعمام والعمّات على المشهور، ولنبدأ البحث من حيث دور أفهامنا واستساغتنا للأحكام في صحتّها وقبولها.

٩٥. الكافي (ج ١ / ص ٥٧ / باب البدع والرأي والمفائيس / ح ١٥).

٩٦. المحاسن (ج ٢ / ص ٣٠٠ / ح ٥).

فقد ثبت بالأدلة القطعية في علم الكلام وجود الله تعالى ووحدانيته، كما ثبتت مدبريته للكون مع مالكيته لجميع شؤون خلقه وحاكميته دون سواه، وهذا يجعل حق التشريع أصالةً ثابتاً له دون شركة، وهو ما يُعبّر عنه في علم الكلام بالتوحيد في التشريع، ويتفرّع على ذلك حق الطاعة له دون سواه - أصالةً -، فما شرّع من حكم يجب على خلقه موافقته، وهذا يعني أنّ الأحكام بمجرد ثبوت صدورها من الله تعالى تدخل ضمن دائرة الامتثال الواجب على الخلق، انسجم ذلك مع بنيتنا النفسية أم لا، توافق مع متبنيّاتنا أم لا، وهل تُؤخذ موافقة كلّ الناس على التشريعات الوضعية لتصبح واجبة التنفيذ؟

قد تكون من مبادئ الدستور أنّ يُصوّت على موادّه الناس فيصوّبونها، لكن لا يُشترط إلاّ موافقة أغلبية المصوّتين لا أغلبية الشعب، فلو صوّت (١٥%) ممّن يحقّ لهم التصويت ووافق على هذه المادة (٨%) ممّن يحقّ لهم التصويت ورفضها الباقون أي (٧%) لصارت مادّة قانونية نافذة، مع أنّ من قبلها لا يُشكّلون سوى (٨%) ممّن يحقّ لهم التصويت، وتبقى هذه المادة نافذة حتّى ربّما بعد عقود، ويجب على من لم يكن له حقّ التصويت حينها أن يقبل بها، بل بعض دساتير الدول الدائمة قد لا تتغيّر لمدة مديدة حتّى لا يبقى من المصوّتين على قيد الحياة أحد، ومع ذلك هو نافذ بحقهم وواجب الاتّباع، دون أن يكون لمعترض فرصة.

فلم لا يُتبع ذلك في التشريعات الإلهية؟ ولم لا تُعطى للتشريعات الإلهية حيثية الأحكام الوضعية؟

ووفق ما ذكرنا لا يحقّ لنا الاعتراض على حكم ثبت من الجهة السماوية ما دام التشريع حقاً له وحده دون غيره.

وقد نصّ القرآن الكريم على هذا الحكم دون لبس أو شبهة، وتكاثرت الروايات إلى حدّ بعيد في بيانه.

ولا يبدو من كلمات (محمد أركون) أنّ عنده مشكلة في أصل التشريع، بل مشكلته في أبدية الحكم وديمومته لمختلف العصور حيث يقول:

(ولكن المؤمنين يقرؤونها - أحكام الفقه - داخل منظور خلود كلام الله، بل حتّى من خلال مكانة الله ذاته الذي يقف فوق كلّ تاريخ وكلّ لغة، هناك آية قرآنية تقول: ﴿لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ

الأنثيين ﴿النساء: ١١ و١٧٦﴾، لكي نقرأ هذه الآية بشكل صحيح ينبغي أن نطلع على وضع المرأة في السياق الذي نزلت فيه هذه الآية، أي في القرن السابع الميلادي وفي منطقة الحجاز بالذات، وهي إحدى المناطق الضائعة في الفضاء الشاسع الواسع للمملكة العربية السعودية المترامية الأطراف، ينبغي أن نطلع على الثقافة العربية واللغة العربية لتلك المنطقة في ذلك الزمان الغابر لكي نفهم معنى الآية بشكل صحيح، بمعنى آخر ينبغي أن نوضحها داخل سياقها الزماني والمكاني الذي نزلت فيه^(٩٧).

ثم يقول: (ولكن المشكلة التي تحول دون تعديل أي تشريع قديم ناتجة عن الشيء الآتي: وهو أن المسلمين يخلعون العصمة والقداسة المطلقة على التشريعات الوضعية الخصوصية، كما ويخلعون رداء التعالي الرباني على كل النواميس والقوانين العرضية المرتبطة بسياقات زمانية ومكانية محددة تماماً، إنهم يعتبرونها وكأنها تتعالى على كل زمان ومكان^(٩٨)).

إن أصل الشبهة لدى الرجل يتمثل في أنه قد بنى مسبقاً على أن هذه الأحكام والقوانين مرتبطة بسياقات زمانية ومكانية محددة، ولا وجه لهذه الدعوى، وقد قدمنا مسبقاً أنه وبالنظر البدوي وبغض النظر عن الأدلة يمكن للحكم الإلهي أن يكون محددًا بزمان ومكان خاص كما يمكن أن يكون عاماً ومطلقاً، وإمّا قلنا بالإطلاق لأن ذلك هو ظاهر أدلة الأحكام، والظهور حجة إلا إذا قامت القرينة على خلافه، ولم يأتوا بشيء يمكن الركون إليه في ذلك.

ثم إن معتقدنا يفرض علينا خلع العصمة والقداسة المطلقة على التشريعات الصادرة من الله تعالى.

قال تعالى: ﴿الأنتم أعلم أم الله﴾ (البقرة: ١٤٠).

وإذا دلّ الدليل على عدم محدوديتها بزمان أو مكان خاص فهي تتعالى على كل زمان ومكان،

٩٧. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٤٦).

٩٨. المصدر السابق؛ لقد بنى هنا على أن المسلمين هم الذين يعتبرون النصوص القرآنية والأحكام وكأنها تتعالى على كل زمان ومكان، لكنه في كتاب آخر يعترف بأنه حين يقول بتاريخية النص القرآني التي تعني (أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان) فإنه يسلك سبيلاً مغايراً لمسلك القرآن حين يقول: (وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري). (قضايا في نقد العقل الديني: ص ٢١).

وهذا ما اعترف به هاشم صالح في هامشه على كتابات محمد أركون حيث نقل عنه قوله: (ومعلوم أن الخطاب القرآني قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالى الذي يتجاوز التاريخ الأرضي أو يعلو عليه). (العلمانيون والقرآن الكريم: ص ٣٣٣ و٣٣٤).

وذلك ليس افتراضاً منّا، بل هو واقع ما دلّ عليه الدليل مع عدم وجود محذور فيه، فهو تعالى صاحب الحقّ في التشريع للنوع البشري.

ولا يدخل في فهم الكونيّة وعدم التقيّد بزمان الرغبة العارمة - كما يروق له أن يُعبّر - عندنا في مدّ ما يقوله القرآن الكريم لكي يشمل البشريّة بأسرها.

فأولاً: خاتمة الرسالة تمنع منعاً قطعياً أن يكون المعنويّ بخطاباتها خصوص من كان في مكّة أو المدينة أو منطقة الحجاز أو الجزيرة العربيّة على أقصى تقدير، كما يقول هذا الموغل في التوهّم والتهمة للإسلام، فهل تُختم بها النبوات والديانات وتكون أحكامها خاصّة بأهل الجزيرة الذين رأوا النبيّ ﷺ؟

وثانياً: أن الإسلام على مدى ثلاث وعشرين عاماً قد تعامل مع من هو موغل بالجهالة في مرحلة ما قبل الهجرة، ثمّ توسّع تعامله مع أهل المدينة ذوي الأصول اليمنيّة الحضريّة بمستوى معيّن، ومع اليهود الذين لهم تاريخ مع حضارة الشام ولهم موروث ديني كبير، ثمّ أخضع اليمن واتّجه لمحاربة الروم في غزوة تبوك، ولم نجد شيئاً من التغيّر في أحكامه ولو نسخاً لأجل اختلاف نوعيّة المخاطب.

نعم هناك عمليّات نسخ لكن لا علاقة لها بهذا الاختلاف، فلا صدقة النجوى ولا تحريم الخمر ولا تغيير القبلة لها علاقة بثقافة المخاطب، وهكذا بقيّة الأحكام المنسوخة، كما أنّ دعوة النبيّ ﷺ لمن كان خارج الجزيرة من أمم لها حضاراتها ودينها ومعتقداتها الخاصّ بها دون إشارة إلى أحكام مغايرة لما هو معروف عند المسلمين، فيها دلالة على عدم تقيّد الشريعة وأحكامها بقرينة الزمان والمكان.

حيث لم تكن الأمم التي عاصرت النبيّ ﷺ وأرسل لها دعاة له مشتركة في التاريخ متساوية الظروف متماثلة في طبيعة الحياة والمستوى الفكري مع أرض الحجاز، فاليمن حاضرة قديمة، وأرض البحرين التاريخيّة والتي تشمل شرق السعودية كان يغلب على أهلها حرفة الزراعة والاستقرار، والحبشة كانت دولة قويّة مستقرّة ولم تكن دولة بدوّة في صحراء قاحلة تفرض على سكّانها حياة مليئة بالمعاناة ورضا بفتات العيش.

ومع كل ذلك الاختلاف كان الخطاب القرآني واحداً، والدعاة المرسلون من النبي ﷺ لم يكن معهم شيء يُبلغونه غير القرآن وما سمعوه عن النبي ﷺ، ووحدة الأدوات والخطاب المرسل إلى الأمم على اختلاف ظروفها وطريقة عيشها ومستواها من التحضر ومكانتها في الجانب الفكري لدليل قطعي على أن القرآن وتعاليم النبي ﷺ ليست محكومة ضرورةً بموجبات التاريخية التي يدعيها القوم.

فلا اختلاف سامع ولا تبدل ظروف ولا تغير بيئة له إفرازه الحتمي على النص الشرعي قرآناً وسُنَّةً، وتاريخية الخطاب القرآني شيء جاءت به مخيلة المستشرقين الذين ناءت نفوسهم بأطروحة وفهم وتطبيق سيئ للشرعية العيسوية، وكان لا بد من إلقاء هذا الحمل وكسر قيود القداسة التي لا شك في زيف كثير من مفرداتها، ومن طُرُق ذلك الالتزام بالتاريخية، ثم عمّموها إلى كل الفكر الديني، فاشتر بعض الحدائثيين المسلمين ذلك منهم، وصارت كالمسلمة عندهم، ثم راحوا يتهمون العلماء المسلمين بأنهم طمسوا هذه التاريخية طمساً كاملاً ليحولوا القرآن إلى كتاب سماوي خالص لا علاقة له بالحيثيات التاريخية الأرضية.

ونفي التاريخية غير متفرع على مقولة: إن القرآن قديم وأزلي، ليقال: إن التاريخية قد طمست طمساً كاملاً تقريباً بعد انتصار الأطروحة الحنبلية القائلة: إنه غير مخلوق، ولذا ذهب الشيعة التي لا تقول بقدم القرآن إلى عدم التاريخية، وهكذا الزيدية الذين ينتمون عقائدياً إلى الفكر المعتزلي.

هذا مضافاً إلى أن النبي ﷺ كان قد وجّه الجيوش لمحاربة الروم، وانطلق الركب إلى الشام في واقعة تبوك، ثم أمر المجاهدين بالتحرك تحت قيادة شابة (أسامة بن زيد)، والوجهة الشام أيضاً. وقبل ذلك حين كان الغزو الكبير للمشركين للمدينة حيث كسر شأفة المسلمين واقتلاع جذورهم في واقعة الأحزاب مما اضطر المسلمين إلى حفر الخندق، وبشرهم النبي ﷺ بفتح فارس ولم يُنبئه إلى أن مفردات الاختلاف الكبيرة بين ظروف الأمم وواقعها الثقافي والفكري وطبيعة العيش تنعكس على أحكام الشريعة وبياناتها.

ولذا لم يصلنا شيء من ذلك عنه ﷺ، ولا نحتمل أن ذلك ممّا دثره بُعد الزمان وتعاقب ظروف مختلفة على الأمة، لأنّ مثل هذا البيان - لو كان - مرتبط بمسألة غاية في الأهمية ولا يُكتفى في مثلها ببيان وحيد، بل لا بدّ من تكراره ولو كثر تكراره لوصل إلينا خصوصاً مع توفّر الداعي للنقل وانتفاء المانع، إذ إنّ الأمة قد وجّهت لحفظ ما يصدر عن النبي ﷺ وتحمل مسؤولية نقله

للأجيال اللاحقة، هذا من جهة الداعي. وأمّا انتفاء المانع، فإنّ ذلك الأمر لو كان لا يُشكّل أيّ ضرر لأية جهة، بل قد يستغلّه الحُكّام أبشع استغلال لتبديل أحكام كانت ثقيلة عليهم. وانتفاء التعرّض لذلك في الموروث الديني يجعلنا نجزم بعدم صدور شيء منه عن النبي ﷺ، وانتفاء صدور شيء من النبي ﷺ في ذلك دليل على عدم وجوده في الشريعة، فهو الأمين على الرسالة وتبليغها، فكيف يترك بيان هكذا أمر له انعكاسه على الشريعة كلها؟

عندما تأخّر النبي ﷺ عن تبليغ أمر الولاية جاء الخطاب القرآني: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائدة: ٦٧)، فكيف يترك بيان أمر بمستوى تاريخية أحكامها لو كانت تاريخية؟

ومع أنّ ذلك الأمر (الولاية) كان على خلاف توجهات طوائف وفتات ومؤسّسات حاكمة لم يستطيعوا إنكار واقعة الغدير لكنّهم وجّهوها وأولّوها، فكيف يطمسون تنبيهاً بمستوى تاريخية النصوص لو كان قد أُشير إليه في كلمات النبي ﷺ؟

وثالثاً: لو كانت خطابات الشريعة خاصّة بالمخاطب الحاضر في ذلك الزمان، فيمكن أن نتساءل: لِمَ خصّهم الله ببعث نبيّ لهم دون غيرهم من الأقوام الأخرى والأجيال اللاحقة؟ ما ميزة هؤلاء عن غيرهم لتتلطّف عليهم الإرادة الإلهية بشريعة عظيمة وتخصّهم بها وتترك من سواهم؟ فهل ذلك لجهلهم؟! لا شك أنّ الكثير من أهل الجزيرة واليمن لم يكونوا جاهلين، مضافاً إلى وجود من هو أشدّ جهالة منهم في أواسط آسيا ووسط وجنوب إفريقيا والاستراليون وسكّان الأمريكتين في ذلك الزمان.

أمّ لميزة أخرى ونحن لا نعرفها؟ على صاحب الدعوى أن يوضّح لنا.

إنّ المال الذي ملكناه اعتباراً يملكه الله تعالى واقعاً، فهو مالك للعالم وما فيها، بل له ملك السماوات والأرض.

قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ (النساء: ٥).

وعند انتهاء رابطة الملكية الاعتبارية بموت المالك حكم الشارع بأنّ تنتقل إلى الورثة كما كان العقلاء يحكمون بذلك، ولكن نظام التوزيع وحصص الاستحقاق قد حدّدت بقانون إلهي، كان من ضمن جزئياته أنّ للدّكر مثل حظّ الأنثيين في بعض الموارد، وهذا أمر وجّهته بعض الموروثات بأنّه في مقابل أنّ

الإسلام حكم بأن نفقتها يتحملها الزوج، وأن الجهاد موضوع عنها، وما إلى ذلك.

وليس هذا التوجيه مهمًا، إذ المهمُّ كما تقدّم لأكثر من مرّة ثبوت أن الشارع قد أمر بذلك، وقد نصّ القرآن عليه وتكرّر التعرّض له في الروايات.

كما نصّت الأدلّة على أنّ الميِّت لا تنفذ وصيّته بأكثر من الثلث، وحكم بتوقّف بيعه وشرائه في مرض الموت فيما زاد على الثلث من أملاكه إلا أن يجيز الورثة، هذا إذا لم يطل بقاؤه في مرض موته أكثر من سنة من حين التصرف، وكما حكم ببطلان بيع الغرر وإن كان بتراضي الطرفين، وبطالان البيع الربوي، ومنع السفية من التصرف بأمواله، وما إلى ذلك من الأحكام المشابهة.

لقد قبل نصف الدنيا بمبادئ الماركسيّة في وقت ما، والماركسيّة أساسها كأيدولوجيّة عدم الثبات في الطبيعة والصراع الدائم الذي هو مستمرٌّ في إفراز واقع جديد، ومع ذلك لم يكونوا يقبلون بأنّ فكرهم سيصبح قديمًا، بل طالما أشادوا بمبادئهم كمبادئ رصينة لا تقبل الخلل.

فعن (لينين): (إنّ فلسفة ماركس كقطعة الفولاذ المحكمة ولا تستطيعون أن تُسقطوا منها ولو فرضيّة واحدة من فرضيّاتها الأساسيّة أو جزءاً ذاتياً من أجزائها، إلا أن تتنكروا لحقيقة واقعيّة ملموسة أو تكونوا قد ارتميتم في أحضان الرجعيّين البرجوازيّين وتخضّعاتهم)^(٩٩).

إنّ أكثر الحداثيّين العرب كانوا ماركسيّ التوجّه بل والانتماء، وهؤلاء يؤمنون بأنّ عجلة الديالكتيك التي لا تلوي على شيء دائمة العمل والتأثير في تهديم نظام وإنشاء آخر جديد يبدأ مغايراً لسابقه ثمّ يلبس ثوب ما أجهز عليه لتستمرّ عمليّة الصراع والتغيير دون توقّف، وهم يلتزمون في آخر المراحل بالتوقّف، ليتبدّل بقدرة قادر صراعاها الدائم إلى سلام ووثام، وحركتها التي لا تفتقر إلى سكون، وهذا يعني القبول بمنطق وجود قانون ثابت يستقرّ على أنقاض هذه الصراعات التاريخيّة وحطام الأنظمة التي عصفت بها، فلم يفترض بنا قبول وجود نظام مستقرّ وقوانين ثابتة وهي بشريّة ولا نقبل بحكم إلهي ثابت منفتح على الشعوب على اختلاف خصوصيّاتها وظروفها المتبدّلة؟

يمكن القول: إنّ كلّ فلسفة اجتماعيّة تستطيع أن تدّعي أبدية رؤاها وثبات أحكامها، وقد تسوق الأدلّة على ذلك.

٩٩. البعثة والعقيدة (ص ٤٢).

وحينما نلتزم بأن الثبات من ركائز الشريعة الإسلامية فليس في ذلك نوع ابتداء، والقول كُـلُّ القول في واقع أحكام الإسلام ورؤاه، ولذلك يتعيّن لمعرفة واقع اتّصاف الإسلام بذلك أن نسبر أغوار روح الإسلام ونتقلّب في فضاء أحكامه لنرى صحّة هذا الوصف من عدمها.

والدعوة إلى البحث والتحقيق لا يمكن أن تكون ناشئة من مسلمة لاهوتية كما يُحبون أن يقولوا، فما أبعد المسلمّات عن فتح باب البحث والاستدلال فيها.

ولا زلنا نستشهد بحكم قالها القدماء، وبقواعد صُمّنت في أشعار المتقدمين، وبمقولات جرت على ألسنة العظماء دون أن نشعر أنّ الزمان قد عبرها وطوى صفحاتها، بل هي باستمرار حياتها وصحّتها تكشف عن أنّها ليست ممّا يقبل أن يحده زمان أو مكان خاص، بل هي متعالية على كلّ منهما، وهل تُبلي الأيام وتوالي الدهور قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (ص: ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (يوسف: ٥٣).

وهل تُبلي الأيام حكم أمير المؤمنين عليه السلام؟

فمن وصايا أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام، وهي حكم لا تبليها الدهور:

«يَا بُنَيَّ، احْفَظْ عَنِّي أَرْبَعًا وَأَرْبَعًا لَا يَضُرُّكَ مَا عَمِلْتَ مَعَهُنَّ: إِنَّ أَعْنَى الْغِنَى الْعَقْلُ، وَأَكْبَرُ الْفَقْرِ الْحُمُقُ، وَأَوْحَشَ الْوَحْشَةِ الْعُجْبُ، وَأَكْرَمَ الْحَسَبِ حُسْنُ الْخُلُقِ. يَا بُنَيَّ، إِيَّاكَ وَمُصَادَقَةَ الْأَحْمَقِ فَإِنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَعَكَ فَيَضُرُّكَ، وَإِيَّاكَ وَمُصَادَقَةَ الْبَخِيلِ فَإِنَّهُ يَقْعُدُ عَنْكَ أَحْوَجَ مَا تَكُونُ إِلَيْهِ، وَإِيَّاكَ وَمُصَادَقَةَ الْفَاجِرِ فَإِنَّهُ يَبِيعُكَ بِالتَّافِهِ، وَإِيَّاكَ وَمُصَادَقَةَ الْكَذَّابِ فَإِنَّهُ كَالسَّرَابِ يَقْرُبُ عَلَيْكَ الْبَعِيدَ وَيَبْعُدُ عَلَيْكَ الْقَرِيبَ»^(١٠٠).

وقوله عليه السلام: «قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِهِ، وَصِدْقُهُ عَلَى قَدْرِ مَرْوَةِ تِهِ، وَشَجَاعَتُهُ عَلَى قَدْرِ أَنْفَتِهِ، وَعِفَّتُهُ عَلَى قَدْرِ غَيْرَتِهِ»^(١٠١).

وهكذا تجد مئات الحكم في كلماتهم عليهم السلام.

ومن الحكم الواردة في كلمات الشعراء قول الشاعر:

١٠٠. نهج البلاغة (ص ٤٧٥ / الحكمة ٣٨).

١٠١. نهج البلاغة (ص ٤٧٧ / الحكمة ٤٧).

ومهما تكن عند امرئ من خليقة وإن خالها تخفى على الناس تُعلم^(١٠٣)

وقول الآخر:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارم^(١٠٣)

وقولهم:

وإن أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا^(١٠٤)

وقد يُستدلُّ على التاريخيّة في بعض الأحكام بوجود لازم باطل للحكم الدائم الذي لا يحده زمن، وإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله في البطلان، فعندما يتعرّض محمّد أركون لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَعْدُوا لَهُمْ كُلٌّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥).

يقول عنه مع نصّ آخر لكاتب مسيحي: (إنهما يسجنانا داخل الحروب الدنيئة إلى الأبد إن لم نعد تأويلهما ونربطهما بسياق تاريخي محدّد مضى وانقضى، إذا ما اعتبرنا أنّهما ينطبقان على كلّ العصور والأزمان، فهذا يعني أنّه لا حلّ ولا خلاص، وسوف نظلُّ نذبح بعضنا البعض إلى قيام الساعة)^(١٠٥).

ويردّه:

أنا وإن جوّزنا بل أوجبنا رفع اليد عن ظاهر النصّ الشرعي قرآناً وسنّة إذا قامت القرينة على خلافه، لكن ذلك مشروط بصلاحيّة تلك القرينة لإبطال حجّية ظهور النصّ الشرعي، وما ذكره هنا كلازم باطل ليس باطلاً في نفسه، إذ إنه لو تمّ الدليل على وجوب قتال الكفّار لمدى الدهر لثبت الوجوب، هذا مع بقاء كفّار يمكن أن يتقاتل معهم المسلمون على مرّ السنين. هذا أوّلاً.

١٠٣. القائل زهير بن أبي سلمى في ضمن أبيات:

ومن يغترب يحسب عدوّاً صديقه ومن لا يُكرّم نفسه لا يُكرّم
ومهما تكن عند امرئ من خليقة ولو خالها تخفى على الناس تُعلم
ومن لا يزل يستحمل الناس نفسه ولا يُغنها يوماً من الدهر يسأم

١٠٣. للمتنبّي، والبيت الذي بعده:

وتعظم في عين الصغير صغارها وتصغر في عين العظيم العظائم

١٠٤. للمتنبّي أيضاً.

١٠٥. المسألة الأخلاقيّة في الفكر الإسلامي (ص ٩٠).

وثانياً: أن دلالة الآية على مقاتلة الكُفَّار بعد انسلاخ الأشهر الحُرْمِ إمَّا هي بالإطلاق وعدم ذكر قيد، لكن هذا أمر بعد الحظر والأمر في مورد توهُم الحظر أو بعد زمانه لا يدلُّ على الوجوب، مثل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة: ٢)، فالأمر هنا لا دلالة فيه على الوجوب.

وثالثاً: أن عدم ذكر القيد إمَّا يكون دليلاً على شمولية الحكم إذا أحرزنا أن المتكلم كان بصدد البيان من جهة القيد المحتمل الدخالة في مراده، وهنا لم نحرز أن المتكلم وهو الشارع المقدس أراد البيان من جهة عموم الزمان، ولذا لا يتمُّ الإطلاق الذي يُستدلُّ به على دوام الحكم، بل هو في مقام بيان ارتفاع المانع الناشئ من حرمة الأشهر المحددة الموصوفة بأنها أشهر حُرْمِ.

لوائح حقوق الإنسان بدل للتشريعات الإلهية:

يتحدّث محمد أركون عن البديل بعد أن يُبطل كلَّ الأحكام التي أثبتها الفقهاء بالاستدلال، وينفي بطريقة مجحفة سماويّتها مطلقاً، فلننقل عبارته كاملة ثم نقف على الهنات التي فيها:

(يمكننا في الوقت نفسه برهنة أن الأرثوذكسية المعاشة لدى المتديّنين المؤمنين بصفقتها الممارسة الحقّة المطابقة للعلم الحقّ المنصوص عليه من الله ليست في الواقع إلّا مجمل القرارات التي اتُّخذت بالمصادفة وعلى هوى تقلُّب الظروف والأوضاع عند الفقهاء، ثم سجّلت في نصوص مقدّسة أو خلع عليها الزمن المتطاوّل حلّة التقديس على حياة صياغات لُغويّة من مثل: أجمع أهل القبلة، أو أجمع المسلمون.

هنا تكمن النقطة الأساسيّة، وإذا ما استوعبها المسلم المعاصر استطاع أن يتحرّر من ذاته، أي من تربيته التقليديّة، وكلّ اليقينيّات اللأهوتيّة التي تسيطر على أقطار وعيه. نقصد بذلك أن كلَّ ما يعتقده مقدّساً لا يمُسُّ هو في الواقع نتاج تاريخي وبلورة بشريّة، بمعنى أن كلَّ التراث الفقهي والتفسيري والأحكام الشرعيّة هي من صنع البشر لا نازلة من السماء، لكننا نسينا ذلك بسبب تكريس الجهل ومرور الأزمنة المتعاقبة والقرون المتطاولة، فاعتقدنا أن كلَّ شيء مقدّس في تراثنا الديني، ثم يجيء المؤرّخ النقدي الحديث لكي يكشف عن الأشياء غطاءها فتبدو على حقيقتها لأول مرّة، هذا ما يتيح لاحقاً تغييرها وإحلال مبادئ حقوق الإنسان والمواطن محلّ الشريعة القديمة التي عفا عليها الزمن، لكنّها لا تزال رازحة ومقدّسة في نظر الجماهير المؤمنين أو المتديّنين التقليديّين)^(١٠٦).

١٠٦. قراءات في القرآن (ص ٢٦٣ و ٢٦٤).

ولنا عدّة مناقشات هنا:

الأولى: أنّ الفقهاء في الأزمنة المتقدّمة التي أُسّست للأرثوذكسيّة بزعمه لم يكونوا ينضوون تحت مؤسّسة واحدة لها قدرة الضبط ورسم معالم الحركة التفصيليّة لكلّ الفقهاء، بل كان الفقهاء يبحثون بشكل فيه مساحة من الحرّيّة، ولذلك حصل الاختلاف الكبير في فهم النصوص الدنيّة، وهذا ما انعكس اختلافاً في الفقه والتفسير والاعتقاد إلى حدّ بعيد.

نعم، كان للقرار السياسي أثره لكنّه لم يكن بنحو يضيفي على كلّ مسائل القداسة تحت رأي واحد، وقبولنا برأي آخر لصاحبه وأتباعه ينفي الأرثوذكسيّة في هذه المفردة والتقدّيس.

لقد سجنَ أحمد بن حنبل لمخالفة الرأي المدعوم من الخليفة في زمانه وهو قدّم القرآن، لكنّه لم يُغيّر رأيه في تلك المسألة، ولم يلبس دعم القرار السياسي للرأي الشائع ثوب التقديس، ولذلك ظلّ ابن حنبل على خلافه.

وهما أنّ مركز كلام أركون الأحكام الفقهية فنفس قبول المؤسّسة الحاكمة لمذاهب أربعة دليل على عدم عموميّة القداسة المزعومة لكلّ الأحكام، بل إنّ محاربة غير المذاهب الأربعة كالزديّة والشيعة الاثني عشرية لم يكن من منطلق المخالفة في فروع الفقه وإنّما للرأي السياسي الذي يمكن أن ينطلق من رؤية عقديّة.

الثانية: لم يعتقد عالم من العلماء أنّ الأحكام التي أفتى بها الفقهاء مقدّسة، فمن أين لهذا القائل ما يُبرّر قوله: (فاعتقدنا أنّ كلّ شيء مقدّس في تراثنا)؟ إنّما هي أحكام غالبيتها المطلقة ثبتت بدلالة أدلّة ظنيّة، وقد قبل الشارع المقدّس التعاطي في مقام تشخيص مراداته الاستناد إليها والاستدلال بها، ولذلك تخضع هذه الأدلّة مراراً وتكراراً للاستنطاق وإعادة القراءة وتقييم تعاطي السابقين معها.

الثالثة: لو سلّمنا حصول دخالة للضغوطات السياسيّة، وأنّ مرور الأزمنة المتعاقبة مع تكريس الجهل قد ساهم في فهم خاطئ للتراث والافتاء ببعض الأحكام على غير الضوابط، فكيف لمسلم أن يقول: إنّ كلّ التراث الفقهي والتفسيري والأحكام الشرعيّة هي من صنع البشر لا نازلة من السماء؟ فهل صنع البشر وجوب الصلاة الذي طالما تعرّضت له الآيات والروايات؟ أم صنعوا وجوب الصوم؟ وصرّح القرآن أنّ الله هو الذي شرّعه.

قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥).

أم هل صنعوا وجوب الحجِّ؟

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧).

أم الخمس؟

قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ٤١).

أم الزكاة؟

قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣).

أم حرمة الغيبة؟

قال تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ (الحجرات: ١٢).

أم حرمة سوء الظنِّ؟

قال تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (الحجرات: ١٢).

أم؟ أم؟ أم؟

الرابعة: أن قوله: (هذا ما يتيح لاحقاً تغييرها وإحلال مبادئ حقوق الإنسان والمواطن محلَّ الشريعة القديمة التي عفا عليها الزمن) لهو قول من لا يفهم غرض الشريعة من التشريع ولا غاية الخلقة في الدنيا، كما لا يفهم أن حقَّ التشريع مختصُّ أصالةً بالله تعالى دون سواه.

إنَّ لوائح القوانين الوضعيَّة منحصرة بتنظيم حياة المجتمعات وحسن إدارتها، ولا تقارب حقَّ الإنسان على نفسه ولا حقَّ الله على عبده، وهذان نوعان أهمَّ من النوع الأوَّل بكثير، لأنَّ الأوَّل هو بمثابة عدم المانع، بينما الثاني والثالث يُؤثَّران في المقتضي ويُشكِّلان الدافع العامَّ عند كلِّ أبناء المجتمع لو أرادوا أن يستجيبوا، بينما العطاء وتحقيق مفردات التقدُّم وفق النُّظْم الوضعيَّة والإنجازات تقتصر على من كان عنده دافع لذلك، ولو كان الدافع ناشئاً من عوائد ماليَّة أو امتيازات دنيويَّة يتمتَّع بها المنتج أو الرغبة في الاكتشاف.

لا يمكن لرفع مانع أن يكون برنامج عمل لتطوير الفرد والمجتمع أبداً إلا إذا كانت المقتضيات متحققة، وفي الواقع أن النوع البشري ومسيرته في الأرض يُشكّل مشروعاً إلهياً قضت الحكمة أن يكون لاختيار الفرد دخالة فيه، وكذا كل فرد يُشكّل مشروعاً، تكفّل المشرّع ببيان معالم الطريق.

قال تعالى: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥).

وتلطّف الشارع ببيان الدعوة وأسلوب عرضها إلى حدّ بعيد، واستغلّ نوازع عند الإنسان تدفعه للبحث عن الخلود والراحة والسعادة، وجعل من آثار أعماله ما يرجع إلى ذلك، سواء في الدنيا بعنوان آثار تكوينية للأعمال أو بعض مفردات الجزاء التي يفرضها الغير كالحدود والديات والتعزيرات والتي يدفع الفرد إليها إذا أراد طي صفحة زلّة أو معصية من نوع خاصّ كالكفّارات، وسواء في الآخرة من وعد بالجزاء الحسن هناك، أينتهي كل ذلك لتحلّ محلّه لوائح حقوق الإنسان؟ وما الذي يُحرّكنا في هذه اللوائح لنُصلح أنفسنا ونُطوّر أداءها؟

على أن هيمنة الرقابة الإلهية على الفرد تُشكّل مانعاً من المخالفة حتّى لو علم أن جهات إنفاذ القانون لا تضبط مخالفته، فلا يكون وثاباً للقفز على حقوق الآخرين إذا غاب إدراك الجهة الرقابية، اللهم إلا إذا أراد هذا المتكلم أن يكسب لوائح حقوق الإنسان سمة إلهية لتترك هنا نفس الأثر.

إنّ إبدال القوانين والأحكام الشرعية بمبادئ حقوق الإنسان والمواطن لمقترح عجب، فأين البديل من المبدّل؟ فالبديل المقترح يقتصر على حقوق للمواطن على حكومته وجهازها التنفيذي وللإنسان على كلّ الحكومات إذا ما حصل نوع احتكاك بينه وبينها، وهي عناوين طالما كانت منفذاً لتدخل الجهات الأجنبية في شؤون دول أخرى ضعيفة أو فقيرة، وأمّا بالنسبة للدول القويّة فالتعامل معها في هكذا ملقّات لا يتجاوز عادةً حدود مطالبات لا تسمن ولا تغني من جوع، ولا أرى حاجة للدخول في الأمثلة على ذلك.

ما الذي تُوقّره لوائح حقوق الإنسان من قوانين مستوعبة لما يعرض على الفرد؟ فهي أشبه ما تكون بتوصيات للحكومات والمسؤولين فيها لا تخرج عنها إلا يسيراً، هذا لو خرجت، فهل فيها قابلية أن تكون بديلة عن أحكام الشريعة بكلّ تفاصيلها؟

ما لكم كيف تحكمون؟

إنَّ الشريعة الخاتمة تستوعب كلَّ تفاصيل الحياة، ولذلك يطالب الفقيه باستخراج الأحكام لكلِّ موقف يواجهه المكلف بما في ذلك الموقف الشرعي في القضايا المستحدثة على اتِّساع أفقها وتشعُّب مسائلها، وما ذاك إلاَّ لأنَّ الشريعة ترسم مسار الحياة للفرد والمجتمع بكلِّ تفاصيله، قد يتلکَّا الفقيه بدوًّا في تحديد الحكم لكنَّه لا تنقصه الأدوات أبدًا في عمله الاستنباطي، فإنَّ لم يعثر على نصٍّ خاصٍّ أسعفته العمومات والإطلاقات، وإنَّ لم يجد فيها ما يحلُّ مشكلته يجيء دور الأصول العمليَّة التي أسَّسها الشارع المقدَّس لموارد فقد الدليل، وإنَّ لم يمكنه تطبيقها كان عنده أصل عقلي وهو الذي لا تخلو منه مسألة أبدًا، لكنَّه وفق إدراك العقل مقيَّد بعدم وجود الدليل الشرعي، فمتى ما وُجِدَ الدليل الشرعي ولو على الأصل العملي انتفى موضوع حكم العقل فينتفي الحكم تبعًا لذلك.

إنَّ القول بإبدال أحكام الشريعة بمبادئ ولوائح حقوق الإنسان ليس إلاَّ نسف لكلِّ الشريعة المقدَّسة، إذ لا معنى بعد ذلك لشريعة.

ثمَّ أين تُجَعَلُ العبادات بتفاصيلها؟ أنتزك الصلاة والصيام وكلَّ فروع الشريعة لأنَّها قد ألزمتنا بها بواسطة أحكام صنعها البشر ولم تنزل من السماء وفق دعوى المدَّعي؟

والاعتقادات قروسطيَّة^(١٠٧) كما يحلو له أن يصفها ولا تثبت أيضاً بنقل الناقلين، والعقل لا يمكن له أن يدركها وفق مفهومهم، والأخلاق نسبيَّة قابلة لأن تتبدل، والقرآن المدوَّن ليس هو ما جاء به الوحي، والشخصيَّات المذكورة فيه أسطوريَّة، والقصص والتعابير مجازيَّة، وبعد كلِّ ذلك يقول هذا المدَّعي وأمثاله: إنَّه على دين الإسلام، ما الذي بقي من الإسلام يعتقد به ليقول: إنَّ الإسلام ديني؟

١٠٧. قروسطيَّة: كلمة مؤلَّدة من دمج كلمتين هما قرون ووسطى، وهو يشير هنا إلى نوع الاعتقادات التي كانت تسود في أوروبا، حيث كانت إقصائيَّة إغائيَّة لا تقبل رؤيةً واعتقاداً آخر.

الفصل الرابع:

الجغرافيا المحدودة لنزول القرآن

تنفي كونيّة رسالة الإسلام



- خاتمة الرسالة دليل على الكونية.
- قلعة الإسلام لم تُبنَ على حطام باقي الأديان.
- دور الفقيه هو تبليغ الأحكام بعد استنباطها.
- بطلان دعوى استحالة الكونية.
- ضرب أُسس النظام القائم في مكّة شاهد على عدم المحدودية.
- وحدة التشريع في كبرى الدول شاهد على إمكانية كونية الأحكام.
- مقارنة الحكم الشرعي بالوضعي هي منشأ التوهّم.
- بطلان مقولة: إنّ الإسلام لا يلائم إلاّ بيئة خاصّة.
- محدودية الزمان والمكان لا تستوجب محدودية الأحكام.

رَمَّا يقال: إنَّ اختلاف الظروف وطبيعة الحياة والخلفيّة التاريخيّة والثقافة السائدة تترك أثرها على التشريعات، خصوصاً والمنطقة العربيّة في الحجاز لم يكن لها احتكاك بالفكر الديني، ممَّا يعني أنَّ طبيعة الأحكام التي شُرِّعت لهم في تلك الظروف غير صالحة للتطبيق في ظروف مغايرة كما في زماننا، فإنَّ تواصل الشعوب وتماسّ الأيدولوجيّات والمدارس الفكرية له إفرازه على منظومة التشريعات لا بالنحو الذي يمكن من تشريع قانون كوني، إذ الاختلافات لم تُلغ بين الشعوب ولن تُلغى، وهذا يعني لابدّيّة اختلاف التشريعات وعدم إمكان مناسبة قانون كوني للجميع.

فالمحدوديّة التي كانت صفة الجغرافيا في مهد الرسالة وانقطاع التواصل مع أشكال الفكر الأخرى دينيّة كانت أم غيرها تسحب من الأحكام التشريعيّة إمكنانيّة كونيّتها وصلحيّتها لكلّ الأزمان فضلاً عن عموميّتها لكلّ الشعوب في زماننا.

يقول أركون: (لا معنى للتحدّث عن كونيّة الرسالة القرآنيّة في تلك المرحلة الأوّليّة، لسبب بسيط هو أنّها كانت محصورة كليّاً داخل جغرافيا محدّدة تماماً، هي جغرافيا الحجاز والجزيرة العربيّة، ومن وجهة نظر الحيّز أو الفضاء والمكان فلم يكن هناك أيُّ تماسّ مع الأشكال الأخرى للأديان، اللهمّ إلا على حياة التنافس بين العشائر والقبائل، الأديان الأخرى كانت متجاهلة سابقاً، ولكنّها أصبحت موجودة الآن داخل الفضاء العامّ نفسه الذي للمواطنة، وذلك لأننا أصبحنا نعيش في عصر العولمة، حيث تختلط الشعوب مع بعضها بعضاً في بلدان عديدة، ننظر إلى حالة الجاليات الإسلاميّة، في الغرب مثلاً لم يعد مفهوم الكونيّة المعنى نفسه كما في الأمس سواء في لندن أو برلين أو لوس أنجلوس، وذلك لأنّ الناس كانوا معزولين عن بعضهم بعضاً ومنكفئين على أنفسهم ويعتقدون بأنهم مركز العالم.

ينبغي العلم بأنّ الكونيّة مفهوم مجرد أو تجريدي، إنّه يُعبّر عن الطموح المثالي لتوحيد منجزات الروح البشريّة أو عملها، ولكنهم يريدون أن يخلقوا انطلاقةً من ذلك قانوناً إلهياً - أو علمانيّاً - وحيداً وفريداً من نوعه، وهو قانون يعتقدون بأنّه سوف يشمل مواطني الكرة الأرضيّة كلّها)^(١٠٨).

١٠٨. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٤٤ و ١٤٥).

خاتمة الرسالة دليل على الكونية:

إنَّ هذا الكلام لا ينسجم مع الاعتقاد بالهيبة أو سماوية القرآن وأحكام الشريعة بوجه، فالله الذي أنزله أرادته أن يكون سِفْرَ هداية للبشر بكلِّ أصنافهم وعلى اختلاف بيئاتهم، وليس نزوله في بيئة لها هويّتها الخاصّة يُحدّده بها ويمنع من قدرته على الإتيان بمفردات هداية عامّة تصلح لبيئات أخرى ولو كانت مغايرة تماماً لبيئة نزوله، نعم قد يكون لذلك انعكاس على بعض مفردات الخطاب دون الغرض الأساسي، ولو كان القرآن قد نزل في أرض اليابان مثلاً لما أتى بمثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧)﴾ (الغاشية: ١٧)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (١٣)﴾ (فاطر: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا (٥٣)﴾ (النساء: ٥٣).

وخصوصية هذه التعابير وانسجامها مع بيئة العرب في الجزيرة لا يمنع من عمومية تعاليمه وبياناته لكلِّ الناس، والمهمُّ أنَّ المعاني المرادة ذات قابلية لأنَّ تصل لكلِّ الأمم ويعمل بها كلُّ بني النوع الإنساني.

والتماسُ الذي أشار إليه الكاتب مع أتباع بقية الأديان وأتباعها إمَّا يُغني الإفهام فيما إذا كان الحديث عن منجز ومنتج بشري يحتاج إلى صقل التجربة واستيضاح الأمور، دون ما إذا كان الكلام ممَّن خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه، وهو أقرب إليه من جبل الوريد.

والكونية التي وصفها الكاتب بأنّها مفهوم مجرد أو تجريدي يُعبّر عن الطموح المثالي لتوحيد منجزات الروح، ثابتة لا محالة للشريعة الخاتمة التي سدّت حاجة البشر على امتداد الزمان واتّسع المكان عن بعث نبيّ جديد، فخاتمة الرسالة شاهدة على كونيتها وعالميتها.

ووصف القرآن لهذا الدين بذلك من خلال بيان كون النبيّ نذيراً للبشر ونذيراً للعالمين شاهد آخر.

ودعوة النبيّ ﷺ لبقية الأمم للدخول في هذا الدين مع اختلافها عن بيئة الجزيرة آنذاك، إذ أرسل إلى قيصر ملك الروم، وكسرى ملك الفرس، والمقوقس حاكم مصر، والنجاشي، شاهد آخر على ما نقول.

وطريقة كلِّ من أتى بعد النبيّ ﷺ لأجيال كذلك، وهذه من الموارد القليلة التي اتَّفقت عليها كلُّ المسلمين حتّى حين لم يكن للفقاهة هويّة واضحة، ليدع مدع أن الفقهاء أرادوا إضفاء صفة

الكونيّة على أحكام الشريعة، بل كانت هذه المسألة من مسلمات عامّة الناس فضلاً عن خواصّهم وعلمائهم قبل أن تتبلور صورة واضحة للفقهاء، فلا يقال: إنّ هذا من إحياءات الفقهاء، ولا هي تجسيد لطموح مثالي كما يحلو للكاتب أن يُعبّر.

ثمّ كيف لمسلم أن يعتقد أنّه لم يكن هناك تماسّ مع بقيّة الأديان إلّا على هيئة التنافس بين العشائر والقبائل؟

فالقرآن طالما اعتبر أنّ من شواهد صدقه أنّه مصدّق لما بين يديه من الكتاب، وكيف ينسجم ذلك مع من يخوض تنافساً مع الكُتُب السماويّة الأخرى؟

وطالما مجّد القرآن ببقيّة الأديان ولم يقبل أن نؤمن بنبيّ دون آخر.

قال تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

قلعة الإسلام لم تُبن على حطام باقي الأديان:

إنّ القرآن لم يرد أن يبني قلعة الإسلام على حطام الأديان الأخرى، ولم يربط سلامته ببطلان الكُتُب السماويّة الأخرى، بل بيّن لنا أنّ منبع الأديان واحد ومشرّعها واحد والغاية منها واحدة، لكن أكملها دين النبيّ الخاتم، وهو المهيمن عليها جميعاً.

قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨).

وهيمنته عليها لا يعني أنّها كانت باطلة من أصلها، كما لا يعني التشكيك بها، بل زمان تشريعاتها غير المشتركة قد انقضى وانتهت فاعليّتها، فكانّ الشرائع السابقة نوع دستور مؤقّت والإسلام يمثّل الدستور الدائم، ففي زمن الدستور المؤقّت يكون هذا الدستور نافذاً، لكن متى ما بُدّل بآخر سقطت فاعليّته وفاعليّته.

وعلى هذا فلا وجه لتشبيه ما بين الأديان السماويّة بالتنافس بين العشائر والقبائل.

نعم، أتباع الأديان السابقة مع عدم وجود ما يدلّ على فاعليّتها إلى آخر الدهر، ومع وجود البشارة ببعض الأنبياء، يصرّون على أنّهم يتبعون آخر الأديان، وأنّ ما سواه باطل، لكن ذلك لا يجري

في الإسلام الذي يُجَدُّ بالأنبياء السابقين، ويُعظَّم شأنهم، ويدعو للإيمان بما جاؤوا به وأنه حقٌّ من ربِّهم، لكن ظرفه قد انتهى وزمنه قد ولى ببعثة النبي الخاتم بالشرعية الإسلامية الغراء.

دور الفقيه هو تبليغ الأحكام بعد استنباطها:

والفهاء كما ورد في هذا البحث ليس لهم حقُّ الإتيان بحكم ولو لدعم كونيَّة الإسلام، ودورهم هو كشف الأحكام من خلال البحث في الأدلَّة.

وهذا ما نتابع به الفقهاء، وما زاد عنه تُعتَبَر المتابعة لهم اتِّخاذاً لهم أرباباً من دون الله تعالى كما يُصرِّح القرآن.

قال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣١).

بل تُسجَّل لنا الآيات أعظم الوعيد للنبي ﷺ - على كونه خير البشر - فيما إذا تحدَّث من عنده وتقول على الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤ - ٤٦).

وفي مقام تشخيص الأحكام قد يقع الخطأ، لا أنَّ المسألة من أوَّل الأمر كانت متأثرة بطموح الفقهاء المثالي لتوحيد منجزات الروح البشرية أو عملها.

بطلان دعوى استحالة الكونيَّة:

ثمَّ من أين هذا الجزم باستحالة وجود قانون يشمل مواطني الكرة الأرضية، خصوصاً والكتاب استحسَن بعض قوانين الاتحاد الأوروبي وأنَّ فيها مقداراً من الكونيَّة؟

وقبَل بلوائح حقوق الإنسان كقانون عالمي؟

إنَّ الله تعالى الذي لا تخفى عليه خافية في السماوات والأرض أعلم بما يمكن أن يقيم أود النوع ويحفظ استقامته إذا أراد أبناؤه ذلك. ويمكن - بل هو حاصل - أن يُشرع قانوناً موحداً، لأنَّه ينطلق من علم لا يشوبه شكُّ ولا يختلط به جهلٌ. والاختلافات الناشئة من اختلاف الظروف وشؤون الأمم قد استوعبت من خلال جملة من المؤثَّرات على الحكم كالعناوين الثانوية، والإحالة

على العرف كما في بعض الحقوق، وهذه كفيلة بجعل كلّ ما يحتاجه الإنسان من التشريعات بنحو يمكن العثور عليه أو على مأخذه في الموروث الشرعي أو الإدراك العقلي.

وما إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الثورة الفرنسيّة عام (١٧٨٩م)، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتّحدة عام (١٩٤٨م) إلّا شاهد على إمكانيّة كونيّة النظام الحقوقي، فالإعلانان ينطلقان من المسلّمة التي تقول: إنّ الإنسان المأخوذ بشكل تجريدي قادر جوهرياً وذاتياً على أن يُجسّد في شخصه ويُنمّي الحقوق الإنسانيّة الكونيّة داخل المجتمعات والثقافات المحسوسة.

فهل يمكن للبشر صياغة نظام حقوقي كوني ويعجز الدّين عن الإتيان بذلك؟

وعدم تحقّق الاستجابة الكونيّة للقوانين الدّينيّة في أيّ زمن إلى الآن إذ لم يسبق في التاريخ المكتوب أن خضعت كلّ بقاع الأرض لقانون واحد، لا يعني أنّ تلك النّظم لا تملك قابليّة الكونيّة.

فالأنبياء أفنوا حياتهم في دعوة الناس إلى الحقّ، ولم يجدوا استجابة عامّة في مجتمعاتهم فضلاً عن بقيّة المجتمعات، وعدم الاستجابة من أكثر الناس لا يستلزم عدم حقّانيّة دعواتهم.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ مُؤْمِنِينَ﴾ (١٠٣) ﴿يوسف: ١٠٣﴾، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لِيُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الأنعام: ١١٦).

وقد حفظ لنا الموروث الدّيني صورة مستقبلية للنوع البشري الذي سيعيش تحت راية حقّ واحدة ودولة واحدة تفرض سلطتها على كلّ الدنيا وإنّ اختلف أتباع الشرائع في تحديد قائدها ومؤسّسها، فالمسلمون يصرون على أنّه الإمام المهدي ، وغيرهم يصرون على كون غيره هو المؤسّس والقائد، والاشتراكيون ذهبوا إلى أنّ المرحلة الأخيرة من حياة البشر هي الشيوعيّة التي ستحكم الدنيا بنظام إداري واحد وقانون واحد.

كيف يقول القائل: إنّ البشر لا يصلون إلى الكونيّة أبداً؟

والنفي مثل الإثبات يحتاج إلى دليل، وإلّا فإنّه لا يعدو كونه تخرّصاً ودعوى بلا دليل.

ضرب أسس النظام القائم في مكة شاهد على عدم المحدودية:

كيف لمنصف أن يقول بمحدودية الدعوة بمكانها والدعوة جاءت لرسم مسار جديد يُشكّل ثورة على الواقع الذي كانت تعيشه الناس؟ لقد ضربت تعاليم هذا الواقد الجديد أساسات وهيكل وتفصيل كل ما كان قائماً في ذلك الزمان، فقد سقّته الدعوة الجديدة آلهتهم.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَا يَسْتَنْفِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (الحج: ٧٣).

وهدّمت أسس نظامهم الطبقي وأتت بنظام جديد قائم على التقوى.

قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

وبيّنت أن العبد يمكن أن يكون أفضل من الحرّ.

قال تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعَجَبَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢١).

ومنعت من تملك زوجة الأب وأعطتها حصّة من الإرث، وضيّقت كثيراً من حقّ الرجال على النساء حين حصرت حقّهم بالاستمتاع ومنعت من خروجهنّ إلا بإذن أزواجهنّ، وأوجبت على الرجال النفقة وتهيئة السكن، بل حتّى رخصة أطفالهنّ لم توجبها عليهنّ، وأمرتنا في صورة امتناعهنّ عن ذلك أن نعطيهنّ أجرة المثل إن قبلن، وتحليل زوجة الولد بالتبني، وفرض الزكوات والخمس.

إنّها أحكام تُثبِت حقوقاً لم تكن حتّى في أماني العبيد ونساء الآباء والبنات والزوجات، ولا مجال لتصور أنّها نشأت من تلك البيئة أو أنّها شرّعت لهذه البيئة دون غيرها.

مثل هذه الموارد وغيرها شاهدة على أنّ الدعوة الإسلاميّة لم تكن متحدّدة بحدود قوم مخصوصين أو مكان محدّد.

وحدة التشريع في كبرى الدول شاهد على إمكان كونيّة الأحكام:

تجمع الصين خمس سكّان العالم تقريباً أو أقلّ بقليل، ولهم دستور واحد وقانون مشترك، وقد خطّت الصين لها مساراً سريعاً في التقدّم على مختلف الأصعدة، ووفّرت لها مكانة في العالم قد

تتجاوز أيّ دولة أخرى في الجانب الاقتصادي والسياسي والعسكري والتقني والعلمي. وكما جمع القانون الواحد خمس العالم فإنه يمكن أن يوجد قانون واحد يحكم الدنيا بأسرها.

وأغرب من الحالة الصينيّة أعجوبة الهند التي وإن كان تعداد سُكَّانها أقلّ من الصين بقليل، لكن تنوعها في الأعراق واللغات والأديان ليس له نظير في الدنيا، والطبقيّة لها مكانها في الهند، كما أن تاريخها ولاد، فهناك وُلِدَت البوذيّة، ووُلِدَت الهندوسيّة، وديانة السيخ، ووفدت إليها ديانة الإسلام، هذا سوى الديانات الأخرى العجيبة للمتتبع.

ومع كلّ هذا التنوع والاختلاف تجد لها دستوراً واحداً وقانوناً واحداً. وإذا أمكن جمع كلّ هذا التنوع تحت قانون واحد، فلم لا يمكن أن تخضع كلّ الدنيا لقانون واحد؟

خصوصاً ومشرّعه ربُّ السماوات والأرض وما فيهنّ وما بينهنّ، والذي هو بكلّ شيء محيط.

أحتاج التشريع الإلهي تحقّق تجربة على الأرض لتثري الفهم وتنضج الرؤى لصياغة قانون يصلح لكلّ الناس ليقال: بدون هذه التجربة لا يمكن صياغة تشريع كوني يناسب كلّ الناس على الاختلاف في هويّاتها الفكرية والعرقية وفي مستوياتها الثقافية وتجربتها الحضريّة مثلاً؟

ما لكم كيف تحكمون؟

مقارنة الحكم الشرعي بالوضعي هي منشأ التوهّم:

إنّ مقارنة أحكام الشريعة بالقوانين الوضعيّة جعل هؤلاء يتوهّمون عدم إمكان كونيّتها، ولكن ملاحظة بعض نقاط الاختلاف بين سنخي الأحكام يدفع هذا الاستبعاد فضلاً عن الاستحالة.

ومنها: أنّ غاية بعثة الأنبياء استكمال النوع البشري، فالتشريع الإلهي يُهيئ الأرضيّة ويوضّح ملامح الطريق لمن أراد اعتلاء مسلك التكامل، وعادةً ما لا يكون في ذلك اختلاف بين الناس وإن اختلفت ظروفهم، فلا الصلاة ولا الصيام ولا الحجّ ولا دفع الحقوق الماليّة لها نحو ربط بالبيئة التي يعيش فيها الفرد، فهي قابلة للتطبيق في مختلف المجتمعات، وهكذا الكلام في مفردات مثل: تحريم الغيبة، والنميمة، والكذب، وقتل النفس المحرّمة، وإيذاء الناس، وأضرابها.

وتعرّض الشريعة للأحكام التنظيميّة إنّما كان لأجل رفع مانع من وصول الناس إلى ما تريده

الشريعة، وإقامة العدل الذي ذكرت بعض الآيات أنه هدف لبعثة الأنبياء إنما هو رفع مانع من الهدف الأصلي.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥).

إذ لولا القوانين التنظيمية لانتشر الظلم، ولانصبَّ اهتمام الناس على حفظ أنفسهم وأموالهم وحقوقهم، مما يمنعهم من الانشغال بالارتقاء للوصول إلى الغرض الأصلي من خلقتهم.

وأما القوانين الوضعية فهي قوانين تنظيمية ليس من غاياتها عادةً ارتقاء الناس على مستوى إنسانيتهم، ولذلك قد تختلف هذه القوانين من شعب إلى آخر ومن زمان إلى آخر حتى في الشعب الواحد.

فإن قيل: إن ذلك حاصل أيضاً في التشريعات الإلهية التي تُصاغ لأجل تنظيم حياة الناس.

قلنا: ليس من الضروري أن تتعرض الشريعة لكل تفصيل، إذ قد تكفي بتحديد أطر عامة للتشريعات وتدع التفصيل للناس، كما في إدارة شؤون العائلة، ونظام الدائرة الداخلي، ونظام الحزب والمنظمات الداخلي، بل نظام الدولة كذلك.

هذا مضافاً إلى أن التشريع الإلهي يعتمد على علم لا يغيب عنه شيء، بخلاف الحكم الوضعي الذي قد يبتني على مقدمات غير قطعية، ولذا قد ينكشف عدم مناسبه لما سُرع لأجله فيسعى المشرع إلى تبديله بحكم أكثر مناسبة من سابقه.

وقد ابتنت بعض دساتير الدول على فلسفات طرحت في زمان كما في الدستور الفرنسي بعد الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر، وشُرعت قوانين الاتحاد السوفييتي بعد الثورة البلشفية على فلسفة ورؤية أيولوجية لحركة التاريخ، لكن مع تقادم الزمن وتوالي السنين انكشفت السوءات في تلك المنظومات والخطأ في بعض الفلسفات والبحوث النظرية فرُميت الشيوعية عندهم في رفوف التاريخ وعُدلت الكثير من التشريعات في الدستور الفرنسي، وهذان ليسا إلا مثالين لموارد متعدّدة في التاريخ.

ومنها: انتفاء الحاجة في التشريع الإلهي في المشرّع، فالله تعالى هو الغني المطلق بخلاف المشرّع الوضعي الذي كثيراً ما تؤثر نوازهة الشخصيّة وحاجته ولو غير المباشرة على نوع وطبيعة الحكم الذي يُشرّعه، ولسنا بصدد استقصاء الاختلافات بين سنخي التشريع.

ومنها: أنّ الضرورة قد قضت بأنّ عمليّة التشريع الإلهي تُنجز بقرار واحد في كلّ حكم، والمشرّع قد لاحظ ذلك فأصدره بالنحو الذي يصلح لكلّ العصور، فانقطاع الوحي بعد النبيّ وخاتميّة رسالته ﷺ أوجب وحدة عمليّة التشريع لمختلف الأجيال وعلى امتداد البسيطة.

وهذا يعني أنّ المصلحة التي لوحظت والتي يُصطلح عليها حكمة التشريع هي المصلحة الممتدّة أفقيّاً على كلّ الشعوب وعمودياً على طول الزمان حتّى قيام الساعة، فلو فرضنا أنّ حكمة التشريع لم تتحقّق في مقطع زمني محدّد أو بالنسبة لشعب من شعوب النوع البشري، فإنّ ذلك لا يُشكّل خدشة في مناسبة التشريع للحكمة، لأنّ المناسبة المقصودة هي التي تتوفّر في الجملة وبأغليّة في الموارد.

ويكفي في تحقّق ذلك توفّرها في أكثر الشعوب أو في أغلب الأوقات على امتداد عصور الفعليّة للحكم الشرعي، وهذا يعني أنّ البشر لو تيسّر له الاطّلاع على علل الأحكام أو الحكّم التي فيها ولاحظ انتفاء تلك الحكمة في زمان خاصّ أو بالنسبة لأمة من الأمم، فإنّ ذلك لا يُشكّل إيراداً على عمليّة التشريع الإلهي، ولا موجباً للطعن بعموميّة الحكم، خصوصاً وأنّ الحكمة الداعية إلى التشريع لا يُشترط توفّرها في كلّ تطبيق لذلك التشريع، وكما يُعبّر الفقهاء الحكمة لا تُعمّم ولا تُخصّص الأحكام، بمعنى أنّ الأحكام لا تدور مدارها وجوداً وعدمًا.

وإذا أضفنا إلى ذلك أنّ الغاية من أصل التكليف ليست المصالح والمنافع التي سترجع إلى شخص المكلف أو المجتمع والتي تتحصّل له من متعلّق التكليف فالمسألة تصبح واضحة أكثر، إذ فوات المصلحة أو منافاتها للامتثال في بعض المقاطع الزمنيّة لا يخلّ بغاية التكليف وحكمته الأساسيّة.

بطلان مقولة: إنَّ الإسلام لا يلائم إلا بيئة خاصَّة:

مِمَّا تقدَّم يتبيَّن لك وهن ما ذكره الكاتب حيث قال:

(إذا ما أردنا أن نفهم الأمور جيِّداً في ما يخصُّ الإسلام ومجتمعاته فهناك حدثان عظيمان شديدا الأهميَّة والخطورة ولا ينبغي أن يغيبا عن وعينا، الحديث الأوَّل هو أن مصيره مرتبط بمعطيات طبيعيَّة مناخيَّة لم تتم السيطرة عليها حتَّى الآن، ولتوضيح ذلك سوف نستشهد هنا بكلام أحد الباحثين يقول: إنَّها لمصادفة فريدة من نوعها أن يرتبط توسُّع الإسلام وانتشاره بالمنطقة الجافَّة وشبه الجافَّة الأكثر امتداداً على سطح الكرة الأرضيَّة... هذا إذا ما استثنينا الكتلة الهنديَّة مع بنغلادش وتايلاند... أمَّا الكتلة الكبرى التي تشمل العالم العربي وامتداداته في جنوب الصحارى أو نحو الشرق حتَّى باكستان أو العالم التركي المغولي، كلُّ هذه البقعة من الأرض متمحورة حول الصحارى وأشباه الصحارى الاستوائيَّة أو فوق الاستوائيَّة... ومكَّة تقع وسط هذا كله... ونلاحظ أن المناطق الجافَّة تصير صحارى حقيقيَّة والبراري تفرغ من سُكَّانها، كما أن مساحة العالم الإسلامي تتقلَّص وتضيق...) إلى آخر كلامه^(١٠٩).

وما ذكر أنه مصادفة لا يظهر أنه يعتقد كونه مصادفة، بل هو يشير إلى عدم مناسبة الإسلام للحضارة والحياة المدنيَّة، خصوصاً مع ملاحظة أنه في آخر كلامه يجزم أن مساحة العالم الإسلامي تتقلَّص وتضيق، وقد فهم الكاتب ذلك منه في ملاحظته الأولى أو الحديث الأوَّل الذي ذكره والذي وصفه بأنَّه عظيم شديد الأهميَّة والخطورة ولا ينبغي أن يغيب عن الوعي، حيث قال: (إنَّ مصيره (الإسلام) مرتبط بمعطيات طبيعيَّة مناخيَّة)، ثمَّ استشهد بكلامه.

ويُخطئ اعتقاده هذا أن الدولة الإسلاميَّة بسطت سلطتها على مهد الحضارات في الدنيا وادي الرافدين ووادي النيل وأرض الشام وفلسطين والدولة الساسانيَّة التي أسقطها إلى غير رجعة، وحضارة الهند والأناضول وآسيا الوسطى.

فالمديَّة في ذلك الزمان قد أسلمت أزمتها لدولة الإسلام، والمعتقدات الراسخة هناك قد أخلت مواقعها مرغمة لهذا الواقد الجديد.

وليس ذلك خضوعاً لسيوف مشحودة وأسنة مشرعة ونبال مبراة حادَّة الرؤوس دائماً، فقد

١٠٩. قراءات في القرآن (ص ٣٦٣ و٣٦٤).

دخل الإسلام إندونيسيا وماليزيا وبروناي بدون أيّ تدخّل عسكري، ودخلت الدول المغوليّة في الهند الإسلام مع أنّها هي صاحبة السطوة والحكم.

هذا مضافاً إلى أنّ ثقل المسلمين السُّكَّاني ليس في الصحاري الجافّة، فأكبر دولة إسلاميّة هي إندونيسيا بنفوسها التي تجاوزت المائتين وستين مليوناً، وباكستان التي تجاوزت مائتين وعشرة ملايين نسمة، وبنغلادش التي تجاوزت مائة وستين مليوناً، ودولة الهند التي تشير أقلّ التقديرات إلى وجود أكثر من مائة وخمسين مليون مسلم فيها، ومصر التي تجاوزت المائة مليون نسمة، وكذا إيران وتركيا والعراق والسودان، وهي كلّها بلدان ليست صحراويّة، وربّما أغرب من ذلك دولة الأندلس بقرونها الثمانية، فما الذي بقي لمسلمي الصحراء ليقال: إنّ الدّين مرتبط بالبيئة الصحراويّة الجافّة؟

وها هو الإسلام يغزو العالم الغربي رغم كلّ التجييش الإعلامي والبروباغندا التي قام بها كلّ العالم الغربي بمؤسّساته الكبرى وتمويلها الضخم وخبرتها في التأمّر، ورغم فضائح السلفيّين الجهاديّين.

كيف يقول: إنّ مصير الإسلام مرتبط بمعطيات طبيعيّة مناخيّة؟ إنّ مصير الإسلام مشخّص وواضح كمعطى وحياني وسماوي نصّت عليه الآيات الشريفة.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣).

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيداً﴾ (الفتح: ٣٨).

هل اهتزّ الإسلام حين اصطدم بالحضارات الأخرى ليكون مصيره مرتبطاً بالطبيعة الصحراويّة وبقاؤه مرهوناً ببقاء حياة الناس فيها؟ إنّ أكثر كتاب يُقرأ في العالم هو القرآن، وأكثر الأسماء تكررّاً حتّى في مثل لندن على هويّتها العامّة المسيحيّة هو اسم محمّد، وأكثر مكان تجتمع فيه أصناف الناس لغرض ديني مكّة وبعض مرافد أئمّة الشيعة (عليه السلام). إنّ تلك الكلمات منه لا تعدو كونها تعبيراً عن أُمّيات ستحكم الأيام بأنّها على حسن صياغة التعابير في حكايتها أوهن من بيت العنكبوت، أو هي في الحدّ الأدنى همهمات نفوس مهزومة مستلبة الهويّة.

من لطائف ما ذكره بعض الباحثين الغربيّين هنا مقولة (بوازار)، وهو مفكّر وقانوني فرنسي

أولى اهتماماً كبيراً لمسألة العلاقات الدولية وحقوق الإنسان، وله كتاب مميّز، وهو (إنسانية الإسلام).

قال: (إنَّ القرآن لم يقدر قطُّ لإصلاح عرب الجاهليَّة، إنَّه على العكس يحمل الشريعة الخالدة والكاملة والمطابقة للحقائق البشريَّة والحاجات الاجتماعيَّة في كلِّ الأزمنة)^(١١٠).

ويقول في موقع آخر: (إنَّ الأدوات التي يُوقَّرها القرآنيُّ قادرة ولا ريب على بناء مجتمع حديث)^(١١١).

محدوديَّة الزمان والمكان لا تستوجب محدودية الأحكام:

إنَّ ممَّا قاله أركون: (هناك حدود أكثر تصلُّباً من كلِّ ما سبق تفصل بين أهل الكتاب المستنيرين بالعلم الموجود في كُتُبهم المقدَّسة وبين الأميين الجاهليين أي شعوب الجهل والمشركين الوثنيين الذين لم يصبهم الوحي القرآني ولم يعرفوه، هنا نلتقي مرَّةً أخرى بتلك السيرورة التي تحدَّثنا عنها سابقاً وشرحناها، نقصد السيرورة التي يخلع بواسطتها القرآن التقديس والتعالى على التاريخ الدينيوي الأرضي، فالمشكلات السياسيَّة والاجتماعيَّة الخاصَّة بفئات معروفة داخل مكان وزمان محددين بدقَّة (مكَّة والمدينة) بين عامي (٦٢٢ - ٦٣٢) رُفِعَت إلى مستوى القداسة والتعالى السماوي عبر الخطاب القرآني، هذه هي منهجيَّته المستمرَّة وبها يبرع كلُّ البراعة)^(١١٢).

أقول: المفروض أنَّ الباحث مسلم ولا يقبل التشكيك في ذلك، ومن أوَّلِيَّات الانتماء للإسلام الاعتقاد بأنَّ القرآن كتاب الله المنزل على قلب نبيِّه الخاتم، فكيف سوَّغ لنفسه الطعن فيه بالقول: (إنَّه يخلع التقديس والتعالى على التاريخ الدينيوي) و(إنَّ تلك منهجيَّته التي يبرع فيها)، مع أنَّه يظهر منه عدم قبول هذا التعالى؟

نعم، طرح احتمال أن يكون خلع التعالى على الأحداث العاديَّة ممارسة شائعة في المجتمع فجرى القرآن على طريقتهم لأجل فتح الطريق نحو المطلق، وبهذا لا يكون التعالى الذي خُلِعَ على الأحداث والأحكام حقيقيًّا وإمَّا هو نوع أسلوب وطريقة ليس دورها مقتصرًا على الكشف وحكاية الواقع، وإمَّا يتضمَّن أيضاً إعطاءها سمة ليست موجودة فيها، والغاية فتح الطريق نحو المطلق.

١١٠. قالوا عن الإسلام (ص ٥٤).

١١١. المصدر السابق.

١١٢. قراءات في القرآن (ص ٥٦٧).

لكن هذا الاحتمال مردود بأنّ القرآن أبعد ما يكون عن إلباس الأشياء ما يغيّر واقعها وحقيقتها.

والمحدوديّة المتولّدة من الزمان والمكان لا تمنع من وجود حكم يكسر الإطارين ويعبر خارجهما، فإنّ الأحكام تشريعيّة أو تكوينيّة ليست بالضرورة متأثرة أو مقيدة بالزمان أو المكان، فإذا لم تكن مقيدة بالزمان المحدّد لم يُؤثّر انقضاء ذلك الزمان في الحكم، وكذا الكلام بالنسبة للمكان.

وعدم تقيّد حكم بالزمان والمكان قد عبّر عنه الكاتب بالتقديس والتعالّي على التاريخ الدنيوي، وتعبيره يثير حساسيّة عند المتلقّي، ورّمياً يُولّد إشكالاً في نفسه، لكن تعبيرنا الذي له نفس دلالة المعنى ليس له ذلك التأثير.

إنّ الوقائع الخارجيّة من جهة أنّها وجودات فعليّة لها محدّدات هائلة العدد، فأنت لك محدّدات الطول والعرض وتاريخ الميلاد والوفاة ولون البشرة وطريقة التفكير وشخص الأب والأُمّ والعشيرة والمسكن و...، فإذا أصدر القاضي حكماً عليك لم يكن من الضروري دخالة كلّ المشخصّات في مناط الحكم، بل لا يمكن أن تدخل كلّ المشخصّات في دائرة التأثير في الحكم ولا سبيل إلى ذلك عادةً، خصوصاً في الأحكام والتشريعات الكلّيّة التي هي سمة أحكام الشريعة المقدّسة جميعاً.

فالأحكام الكلّيّة يستحيل أن تتأثّر بكلّ المشخصّات وإلاّ امتنعت كليّتها، فتبقى المشخصّات التي تكون محدّدات فعليّة للحكم وهي التي يكشف الدليل عن كونها كذلك.

والزمان والمكان مشخصّات لم يُعلّم أنّها محدّدات للحكم، فالجزم بمحدديّتها من هؤلاء تخرّص وحكم على خلاف مقتضى ظاهر الدليل الذي دلّ على الحكم. وقد ذكر في كلامه أنّ القرآن رفعها إلى مستوى القداسة والتعالّي السماوي، ممّا يعني أنّ القرآن أشار إلى أنّ الزمان والمكان وخصوصيّة الفئة ليست محدّدة للحكم، فهو أعمّ منها.

وأما أنّ ذلك منهج القرآن وطريقته الدائمة، فلأنّ أحكامه كما أسلفنا قبل قليل شرّعت بنحو القضية الكلّيّة أو كما يُعبّرون بالقضيّة الحقيقيّة، ولم تكن أحكامه أبداً على نحو القضية الخارجيّة، لأنّه إمّا نزل ليكون منهاجاً لكلّ بني النوع البشري على اختلاف الأعراق وطريقة الحياة، وعلى امتداد البعد المكاني والامتداد الزماني، وهذا هو مدلول قوله تعالى في وصف النبيّ ﷺ:

﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠).

الفصل الخامس:

مقولة الدين الحق ونبذ الديانتين



- دعوى توقُّف فهم الإسلام على فهم الديانتين.
- آية المحو والإثبات والتنوُّع الديني.
- عدم كون تحيين الرسالة مهمَّة نبويَّة.
- دعوى كون التحريف في اليهوديَّة والنصرانيَّة عمليَّة نقديَّة.
- الجهل والعقيدة المضادَّة ليسا سبب رفض المشركين للإسلام.
- شبهة مقولة الدين الحقُّ.
- الدعوة لاتِّخاذ رؤية تجمع الأديان تحتها.
- دعوى بناء الإسلام على تكفير أتباع الديانات الأخرى.
- السعي للانسجام مع الأديان الأخرى لا يُؤثِّر على معطيات الأدلَّة.
- الدعوة للتوحُّد مع العالم الحديث.

مما يرد في كلمات الكاتب كنوع من المؤاخذة على الرؤية الإسلامية أنها تبتني على مقولة الدين الحق التي استدعت تكفير أتباع الديانات الأخرى، مع أن جوهر الدين وحقيقته العليا التي حفظتها أم الكتاب واحدة، وكانت الرؤية الدينية (الإسلامية) قد أتهمت اليهود والنصارى بتحريف كل من التوراة والإنجيل مع أن الذي حصل ليس تحريفاً وإنما هي عملية نقدية متطورة، واختلاف الإسلام عنها لم يكن إلا تحييناً للرسالة الأم التي تشترك فيها الأديان الثلاثة.

وكل أنواع الحوار بين الأديان، بل وبين العرب والأوروبيين قد فشلت لأن المؤمنين التقليديين لا يحترمون المعرفة العلمية المتعلقة بالظواهر الدينية، مما ينعكس صعوبة في الحوار مع المؤمن التقليدي أو استحالة، إذ العقائد المقدسة لا تُناقش.

هذا في الوقت الذي نحن بأمس الحاجة فيه إلى التوحد مع بقية الأديان، بل ومع العالم الحديث، مضافاً إلى أن فهم الإسلام يتوقف على فهم الديانتين.

فلنقف في هذا الفصل على مجموع هذه الدعاوى، وتسجيل الملاحظات عليها.

دعوى توقف فهم الإسلام على فهم الديانتين:

قال أركون: (فالإسلام هو ثالث الأديان التوحيدية، ولا يمكن فهمه من دون العودة إلى اليهودية والمسيحية المذكورتين مراراً وتكراراً في القرآن، وبالتالي لكي نفهم جذور القرآن والإسلام ينبغي العودة إليهما، وهذه هي المنهجية الجينالوجية أي التي تحفر عن جذور العقائد وأصولها)^(١١٣).

ولا أدري كيف يقال ذلك؟ فذكر الديانتين في القرآن لا إحياء فيه فضلاً على الدلالة على أن فهم القرآن والإسلام متوقف على العودة إليهما، فقد ذكر إبليس في القرآن مرات متعددة، وذكّر فرعون لأكثر من مرة في القرآن، كما ذكر مسلك الشرك وعبادة الأصنام فيه، وذكّر البر والبحر والليل والنهار مكرراً، دون أن يلتزم أحد بأن فهم الإسلام يتوقف على الرجوع إلى أي من هذه الأشياء.

ثم لا ربط لمعرفة جذور القرآن بالعودة إلى اليهودية والمسيحية، يكفينا أدلة كونه موحى به من الله تعالى، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، نزل به ملك كريم على قلب نبي

١١٣. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ١٧٤).

صديق أمين، ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فجزر القرآن وأساسه الوحي، ودين الإسلام منطلقه السماء وقناته التي جاء بها الوحي، ومبلّغه النبي الأكرم ﷺ، ومع ثبوت ذلك بالقطع واليقين، فإن فهمنا لهذا الدين غير متوقف بالمرّة على الرجوع إلى اليهودية والنصرانية. يضاف إلى ذلك سعة دائرة التحريف في الديانتين، فإذا لم يفهم بوضوح من الإسلام كيف تفهمه من المسيحية واليهودية؟

نحن لا نُنكر هيمنة الإسلام والقرآن على بقية الديانات والكتب السماوية، والقرآن قد نطق بذلك.

قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨).

لكن معارف الأديان الأخرى ليست مقدّمة ضرورية لمعرفة الدين الإسلامي.

وقد بلغ الإسلام في وسط بيئة لم تطلع على اليهودية والنصرانية إلا سماعاً بأصل الديانتين، وانتشر وأسس دولته بعد أن كوّن مجتمعه بشكل مستقل عن أية ديانة أخرى، وكونه مصدقاً لما معها لا يعني توقف فهمه على فهم تلك الشرائع.

وهذا القائل تعامل مع الكتاب الكريم والدين الإسلامي العظيم وكأنه منتج ثقافي بشري ساهم في نضجه أفكار تواردت على أذهان أجيال ومحصته تجارب وممارسات، ولذا لا يفهم إلا من خلال الرجوع إلى تلك المحطات التاريخية لحركته.

وهو جهل مبين بحقيقة الدين، فالدين هرم أساسه المعتقد الذي يرتبط بالواقع الكوني، ورأسه منظومة من الأحكام التي تُنظّم حياة الأفراد والمجتمعات، وتُحدّد الممارسات الطقسية المطلوبة لمساهمتها في وصول الإنسان إلى الغاية التي خُلِقَ لأجلها، والتي قضت الضرورة أن يكون مسلك بلوغها محكوماً باختيار العبد.

ووسط الهرم منظومة أخلاقية تمنع أن يكون صدور الممارسات المطلوبة والسلوك المحدّد غريباً يمكن أن ينقطع في أية لحظة، فصدوره عن بيئة مناسبة أدعى للاستمرار والمواظبة.

وكُلُّ هذه الأجزاء الثلاثة لا يتوقَّف فهمها على الاطِّلاع على اليهودية والنصرانية، واختلاف الشرائع كان انعكاساً لاختلاف قدرة بني النوع على الفهم والإدراك، وحين أمكن للنوع أن يتحمَّل مستوى الدين الخاتم نزل جبرئيل ﷺ مبلغاً بهذا الدين الجديد تاج الأديان وسنامها الأعظم وفخر الشرائع جميعاً، من دون أن يكون لفهم الشرائع السابقة أيَّة دخالة في فهمه والاعتقاد بمضامينه.

ثمَّ إنَّ استعمال المصطلحات لا يسعف الفكرة الواهنة ولا يجبر ضعفها، فدعك من عنونة البحث بالجينالوجيَّة أو غيرها من المصطلحات التي تملأ كُتُب القوم، إذ الاصطلاحات إنَّما وُضعت للاختصار في مقام البيان لا لتصحيح الأخطاء ولا لتقويم البحث، وهي لا تُكسب البحث أيَّة مهنيَّة إن لم يكن متيناً.

آية المحو والإثبات والتنوع الديني:

يدَّعي الكاتب أن آية المحو والإثبات تدلُّ على الأصل الواحد للأديان، وأنَّ المحو مرتبط بالأحكام التي تتبدَّل في الشرائع.

يذكر نصَّ الآيتين:

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (٣٨) يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (٣٩)﴾ (الرعد: ٣٨ و٣٩).

يقول: (تساعدنا هاتان الآيتان من سورة الرعد على أن نفهم جيِّداً الرؤية الإسلاميَّة إلى التاريخ والمجتمع، فعندما نتأمَّل فيهما جيِّداً نكتشف حجم المسافة المعرفيَّة الهائلة التي تفصل مفاهيم الرؤية العقلانيَّة الحديثة عن تلك المفاهيم التي بلورها القرآن ورسخها في العقول، مفهوم التغيُّر مثلاً في القرآن ليس عائداً إلى لعبة القوى المتصارعة المختلفة، والممكن معرفتها بنحو محسوس في المجتمع، بل ليس عائداً إلى تلك النخبة العليا من الأشخاص المدعوِّين أنبياء أو حواريين أو مرسلين الذين يقودون الشعوب من عصر إلى عصر، إنَّما هو عائد إلى الله نفسه الذي يُزود كلَّ نبيٍّ جديد بكتاب يمحو فيه ويثبت الأوامر والنواهي المعتبر أنَّها تُمثِّل الخير كلَّ الخير للبشر في هذا العالم الدنيوي والعالم الآخر)^(١١٤).

١١٤. قراءات في القرآن (ص ٣٩١).

ويرد عليه:

١ - أن الذي يبدو لنا أن لوح المحو والإثبات لا يشمل الأحكام الشرعية والأوامر والنواهي الكاشفة عنها، ولا علاقة له بها، وإنما جرى الكون على علاقة السببية بنظام متقن، فإذا تحقق السبب التام تحقق المسبب، لكن السبب التام مركب من أجزاء ثلاثة: المقتضي، والشرط، وعدم المانع. وعادة ما تتصور الناس أن تحقق المقتضي كافٍ في تحقق السبب، وتبنى التقديرات للنتائج على أساس المقتضيات. وهذا غير تام، إذ قد يفقد شرط أو يتحقق مانع، فتنتفي صفة التمام عن العلة، فلا يتحقق المعلول أو المسبب. إذن هناك تقديرات مبنية على مقدمات تُشكّل جزء العلة، وهي قابلة لأن لا تتحقق إذا لم تتوفر بقية أجزاء العلة، والله تعالى عالم بمآلات الأشياء التي توجد في أم الكتاب، لكنه قد يطلع بعض خلقه على التقديرات المبنية على مجرد المقتضي والتي محل وجودها لوح المحو والإثبات.

وهذا يعني أنه لا تنافي بين ما في لوح المحو والإثبات وبين ما في أم الكتاب أو اللوح المحفوظ.

وكيف كان، فالظاهر أن المحو والإثبات لا يشمل أحكام الشرائع السابقة التي تُنسخ بالشرائع اللاحقة، فهي لم تُشرع على أساس أنها باقية أو أن فيها اقتضاء البقاء إلى آخر أزمنة النشأة الدنيوية.

بل حتى الأحكام المنسوخة في شريعتنا لا تشملها هذه المفردة، لأن الحكم المنسوخ لم يكن بقاؤه مرهوناً بعدم المانع وبقاء الشروط، بل هو حكم فعلي محدد من حين تشريعه بعمر معين لكن لم يعلن عن تاريخ انتهاء فعليته، وبالنسخ يكشف لنا أنه كان مؤقتاً من أول الأمر.

٢ - أن ربط مآلات الأمور بالله تعالى لا ينافي تأثير الأسباب المادية في تحقق المسببات، ولذلك تجد القرآن كثيراً ما يتحدث عن السنن الكونية التي هي نوع ارتباط بين أفعال اختيارية للأفراد والمجتمعات وبين نوع من النتائج، وفلسفة التاريخ ينصب اهتمامها على اكتشاف هذه القواعد التي تُمثل سنناً.

قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (٤٣) ﴿فاطر: ٤٣﴾.

وقال تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (٦٢) ﴿الأحزاب: ٦٢﴾.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ (٧٧) ﴿الإسراء: ٧٧﴾.

نعم، السببية وجعلها جزءاً من عالمنا مخلوقة لله تعالى الذي أدار الكون بعد خلقته بقواعد حاكمة عليه، ووفق هذه القاعدة تكون المقدمات التي من العباد مؤثرة في النتائج، وهذا هو وجه نسبة السنة له تعالى.

وقد يقال بأن لازم مسلك الأشاعرة الذي ينسب أفعال العباد إلى الله مباشرةً، ويحدد دور العبد بالكسب الذي لم يوضحوا لنا حقيقته، ولا أظن أنهم يعرفون له معنى واضحاً، لازم هذا المسلك أن كل ما يحصل مرتبط بالله تعالى مباشرةً، وهو فعله دون سواه، ولا دخالة للقوى المتصارعة المختلفة فيه، فإذا كانت صلاة العبد وصيامه وقوله وكل فعله منسوباً لله مباشرةً، فالنصر منسوباً له بالأولوية.

لكننا غير معنيين برأيهم، لأن المدعى أن القرآن قد بلور هذه الرؤية في العقول ورسخها، وهي أن الله تعالى فاعل الأشياء بالمباشرة ولا تأثير للأفراد فيها.

والمسافة الهائلة التي تفصل مفاهيم الرؤية العقلانية الحديثة عن المفاهيم القرآنية إنما هي في اعتقاد خروج دائرة تأثير العلة في معاليلها عن مساحة التأثير الإلهي طبقاً للرؤية العقلانية الحديثة، ورفض ذلك في المنطق الديني، فالله غالب على أمره، وهو بالغ أمره قد جعل لكل شيء سبباً.

من هنا يتبين لك ما في قوله:

(ينبغي أن نعلم أن تعبير (أهل الكتاب) الوارد في القرآن يشير إلى الكتاب السماوي بصيغة المفرد، لأن جميع الأنبياء السابقين على محمد قد تلقوا رسالات صادرة عن النموذج المثالي الأعلى للكتاب أو أم الكتاب كما يقول القرآن. (أنظر بهذا الصدد الآية السابعة من سورة آل عمران). وهذا الكتاب الأعلى أو أم الكتاب مصون في اللوح المحفوظ. (أنظر بهذا الصدد الآية الثانية والعشرين من سورة البروج). يحصل ذلك كما لو أن كُتِبَ الوحي المتتابعة ليست إلا طبقات أرضية لهذا الكتاب السماوي والنموذج الأعلى، أي أم الكتاب. وهذا الاعتقاد تترتب عليه نتائج وانعكاسات مطلوب من إعادة قراءتها أن تتفحصها بكل انتباه)^(١١٥).

١١٥. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ١٠٩).

وفي كلامه هذا:

١ - ليس كل الأنبياء رُسلاً، فالمشهور رواية أن عدد الأنبياء مائة وأربع وعشرون ألف نبياً، والرُّسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر فقط، والأنبياء لم يتلقوا رسالات صادرة عن النموذج المثالي الأعلى للكتاب، بل ولا الرُّسل، لأنَّ الكُتُب السماويَّة ليست بعدد الرُّسل.

والرسول أعلى مرتبةً من النبيِّ، فالنبيُّ إن لم يكن رسولاً يتلقَّى التعليم والأمر بالرؤيا والمنام، والرسول قد يشاهد الملك عياناً حين التبليغ، وعلى ذلك جملة من الروايات في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

٢ - أنَّ أمَّ الكتاب لا يُراد منها نموذج أعلى للكتاب، وإمَّا هو مخلوق في مقابل لوح المحو والإثبات، فأُمَّ الكتاب أشبه ما يكون بمجمع لسجلِّ الحوادث صغيرها وكبيرها غير قابل للتبدُّل، وما يحويه من المفردات لا بدَّ أن تتحقَّق على ساحة الواقع، بخلاف لوح المحو والإثبات الذي تُسجَّل فيه الحوادث التي لها مقتضى لم يصل إلى مستوى العلة التامة، وقد لا يقع، كالبلاء المقدر نزوله إن لم يتصدَّق الشخص أو يدعُ الله، ولذا ورد: «الدعاء ليردَّ البلاء وقد أبرم إبراماً»^(١١٦).

٣ - أنَّ الإتيان بالصيغة المفردة للكتاب للإشارة إلى الكتاب السماوي لا علاقة له بوحدة النموذج الأعلى للكُتُب السماويَّة، بل هو اسم جنس للكتاب السماوي، وهذا يعني صحَّة الإتيان بالصيغة المفردة وإن كانت أصول الكُتُب متعدِّدة.

٤ - التشبيه للكُتُب السماوية بالطبعات الأرضيَّة للنموذج الأعلى للكتاب السماوي كأنه يُراد به إفهام المقابل أنَّها ذات جنبه بشريَّة، ولذلك قد يترتَّب على ذلك إسقاط القداسة وفتح باب التوجيه بما يمكن أن يراه الباحث.

وإلَّا ما الذي يعنيه الكاتب من كون كُتُب الوحي المتتابعة طبعا أرضيَّة لهذا الكتاب السماوي والنموذج الأعلى؟

٥ - لا توجد علاقة للآية السابعة من سورة آل عمران مع ما ذكره، اللهمَّ وجود لفظ أمَّ الكتاب، وهو يُراد به غير ما أراد القائل الإشارة إليه أو إثباته، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ

١١٦. الكافي (ج ٢/ ص ٤٦٩/ باب أنَّ الدعاء يردُّ البلاء والقضاء/ ح ٤).

الْكِتَابِ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴿٧﴾ (آل عمران: ٧).

فأمُّ الكتاب في الآية يُراد وفق ظاهرها بعض آيات القرآن، لا ما تنزل عنه القرآن كما يزعم الكاتب، ولفظ الأم في اللغة ما يرجع إليه الشيء، وإمّا وُصِفَتْ هذه الآيات بأُمُّ الكتاب لأنَّ الآيات المتشابهة ترجع إليها، فالإضافة في أمُّ الكتاب ليست بمعنى اللام كقولنا: (كتاب زيد)، بل بمعنى (من) كأبطال الجيش مثلاً فهم من الجيش.

وبهذا يتبيّن بطلان ما وصل إليه من أن المعرفة التي في أمُّ الكتاب متصورة وكأنها كليّة صحيحة وأزليّة وأبدية، إذ ظاهر هذا الكلام أن ما في أمُّ الكتاب مشترك في كلِّ الكُتُب السماوية أو في الحد الأدنى لا يوجد ما ينافيه في أي من الأديان، ممّا يعني أن الأحكام الثابتة في أمُّ الكتاب لا يمكن أن تكون مختصة بشريعة دون أخرى، اللهم إلا إذا لم تُبيّن في بقية الشرائع ولم يُشرع خلافها.

وهذا أمر غير مقبول، فالأحكام التي في شريعتنا إن كانت دلالة أدلتها واضحة لا تقبل الشك فهي ممّا دلّ عليه الدليل المحكم، سواء شرّع ما هو بخلافها في بقية الأديان أم لم يُشرع.

فالإحكام سمة للدليل لا الأمر المستدل كما يراه القائل، ولذلك يُرجع إلى الآيات المحكمة ويُستعان بها على فهم الآيات المتشابهة وتحديد معناها، فيتحوّل المعنى بواسطة وضوح دلالة الآيات المحكمة إلى معنى واضح أيضاً، وهذا بخلاف زعم هذا القائل.

والأمر غير مختص بالأحكام، فأصل رسالة النبيّ كمعتقد ثابت بدلائل محكمة، ووجوب إطاعته أمر ثابت بدون أيّ لبس، فدلائله محكمة، لكنّه بلا شك مختص بالشريعة الخاتمة فلا يشمل بقية الشرائع في زماننا، هذا مضافاً إلى الكثير من الصور الجزئية التي نقلها القرآن عن حوادث ومواقف، فإنها غير موجودة جزماً في بقية الشرائع.

وهل توجد في بقية الشرائع: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ (التحریم: ٣)؟

وهل يوجد في بقية الشرائع: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ (الأحزاب: ٣٧)؟

وهل يوجد: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ (١) ﴿(المعارج: ١)﴾؟

وهل يوجد: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (الأحزاب: ٤٠)؟

وهل يوجد: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ (١)﴾ (المسد: ١)؟

ومثل هذه الآيات تمتدُّ على مساحة كبيرة من القرآن الكريم، وهي آيات محكمات بلا شك.

٦ - لا علاقة للآية التي استشهد بها في سورة البروج بما ذكره.

قال تعالى: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبِ (١٩) وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (٢٠) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (٢٢)﴾ (البروج: ١٩ - ٢٢).

فقوله: ﴿بَلِ...﴾ إضراب عن إصرارهم على تكذيب القرآن، والمعنى ليس الأمر كما يدعون، بل القرآن كتاب مقروء عظيم في معناه غزير في معارفه في لوح محفوظ عن الكذب والباطل مصون من مسّ الشياطين^(١١٧).

فما علاقة ذلك بالنموذج الأعلى الذي تلقى الأنبياء رسالات صادرة عنه كانت بمثابة طبقات أرضية عنه؟

نحن لا نمنع أبداً من تفحص الكتاب والموروث بشكل عام وإعادة التأمل فيه لفتح آفاق جديدة من الفهم، فهذا باب لم ولن يُغلق أبداً، والقرآن نزل ليقرأ على الأمة الإسلامية وليتدبر الناس في دلالاته ومعانيه، ولذا ذم من ترك التدبر فيه.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (٢٤)﴾ (محمد: ٢٤).

ولكن ذلك لا يعني فرض تصوّر مسبق يلوي عنق الآيات لجعلها موافقة أو مشيرة إلى ذلك التصرُّور.

عدم كون تحيين الرسالة مهمة نبوية:

يزعم أركون أنه لما كانت الديانة واحدة في الأصل تضمَّنَّها اللوح المحفوظ فإن من مهمة الأنبياء بلاغها بما يتناسب مع الظرف الذي يُبعثون فيه، وهذا يعني تحديد أحكام الشريعة التي جاءوا بها بزمانٍ خاصٍّ وهو ما عبَّر عنه بالتحيين.

قال: (محمد الذي يتلقَّى الرسالة قبل أن يُبلِّغها الآخرين، وهو ذاته له مكانة مزدوجة أيضاً

١١٧. تفسير الميزان (ج ٢٠/ ص ٢٥٤).

داخل الخطاب القرآني، فهو أولاً مرسل إليه وصلة وصل للمرسل الأول، أي الله، وهو ثانياً عامل - فاعل - ذات - مرسل - مبشر مفعم بالقوة الكلامية للعبارات أو الآيات المنقولة إلى البشر عن طريقه، في النتيجة، هو على هذا الصعيد مسؤول عن تحيين الرسالة بغية نقلها إلى المرسل إليه الجماعي...).

وفي كلامه هذا:

أن الرسالة الخاتمة قد صاغت السماء ورسمت تفاصيلها بدقة لتكون منهاجاً للبشر في عموم الأرض حتى تقوم الساعة، مما يعني أن رؤاها في المعتقد والأخلاق والأحكام أمور غير مرجوع عنها ولا ترفع اليد عنها (إلا في مساحة العناوين الثانوية)، وكل تفاصيلها التي بينها النبي ﷺ سماوية، ودور النبي ﷺ البشارة والإنذار بعد تبليغ الأحكام.

وهذا يعني الالتزام بأن النبي ﷺ لم يكن مكلفاً بتحيين الرسالة، لأن الله تعالى لم يرد لها أن تتحين، أي أن تختص أحكامها بظرف خاص ليقال: إن النبي ﷺ هو الذي وقع على عهده مهمة التحيين.

والكاتب هنا ينطلق من مبناه أن الديانات لها حقيقة عالية متعالية على محدودية الأمم وظروفها، تتسم بالوحدة في عالم اللوح المحفوظ تسمى أم الكتاب، وأن ذلك له ظهورات في أزمنة متعددة، ففي زمن موسى ﷺ انعكست صورة دين غير الصورة التي جاءت بها الشريعة العيسوية، وكلاهما غير ما تجلّى في الشريعة المحمدية الخاتمة.

وقد ذكرنا في موضع من الكتاب أن ذلك المبني غير صحيح، وأن الشريعة في طابعها العام وأكثر التفاصيل سماوية، وإمّا قلنا: أكثر التفاصيل، لأن جزءاً يسيراً من الأحكام قد عمل النبي ﷺ فيه حقاً أفاضه الله عليه من خلال الولاية التشريعية، وهو يرجع إلى التطبيقات في صورة العبادة كما في الركعتين الثالثة والرابعة اللتين أضافهما النبي ﷺ وأمضى الله له ذلك، وتطبيقات بعض الديات، وربما بعض موارد خصوصية الاستحباب في دعاء أو زيارة.

هذا مضافاً إلى أن التحيين الذي ذكره الكاتب يروم منه القول: إن أحكام الشريعة فضلاً عن اختلافها عن أحكام الشرائع السابقة المحينة أيضاً فإنها تختلف في الأزمنة اللاحقة، وهو ما يقتضيه الالتزام بتاريخية أحكام الشريعة، حتى يصل الأمر بالشريعة إلى أن تختزل أحكامها وتعاليمها بلائحة حقوق الإنسان.

وهو بلا شك ما يُفقدُها صدق عنوان الشريعة.

وكيف كان، فاختلاف الشرائع لا يُشكّل نوع تجلٍّ للتحيين الذي يقول الكاتب: إنّه قد وقعت مسؤوليته على النبي ﷺ، بل هو أمر مرتبط بالسماء لا بالبشر، ولذا فإنّ الله تعالى ينسبه لنفسه.

قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ (المائدة: ٤٨).

وكيف كان، فالرجل لا يرى المشروعية في جزئيات الاختلاف بين الشرائع الثلاثة، اللهم إلا بنحو التحيينات، أي إنّ اختلاف الأحكام مردّه إلى اختلاف الظروف التاريخية والثقافية، وهي اختلافات عرضية ومحدّدة تماماً في التاريخ، وهذا يعني أنّ الديانة اليهودية لو بقيت إلى زمان النبي ﷺ فإنّها سينالها نفس التغيير، وهكذا الكلام في المسيحية.

أنظر إلى كلامه التالي:

(إنّهم يتحدثون عن الحوار (المسيحي الإسلامي... إلخ) لكنني لا أحبُّ هذه الكلمة، ليس لأنّي ضدّ الحوار، ولكن لأنّ هذه الكلمة تخلع المشروعية المؤسّسة على ذاتيتين اثنتين، ومتخيّلتين جماعيتين يدخلان في صدام مباشر على صعيد تصوّراتهما الموروثة، هذا في حين أنّه ينبغي علينا أن نغوص في الأعماق حتّى نصل إلى القاعدة المشتركة أو الجذر المشترك الذي تأسّست عليه تلك العقائد التي تنفي بعضها بعضاً، والتي هي في الواقع مرتبطة بظروف تاريخية وثقافية عرضية ومحدّدة تماماً في التاريخ)^(١١٨).

دعوى كون التحريف في اليهودية والنصرانية عملية نقدية:

إنّ من عجائب الدعاوى التي جاء بها أركون أنّ التحريف في الديانتين السابقتين لا تعدو كونها عملية نقدية للنصوص الدينية، ولنقل الشفهي للذين كانا كثيري الاستخدام في الجزيرة عند أتباع الديانتين، وأنّ المسلمين قد تزمّتوا في ذلك لغاية محدّدة، وهي تأكيد كون المسلمين خير أمة.

يقول في مسألة التحريف في اليهودية والمسيحية:

(فمن الواضح أنّ المفكرين المسلمين القدامى والمحدثين لم ينتبهوا حتّى الآن إلى بُعديها الأساسي الأكثر دلالة وأهميّة:

١١٨. العلمانية والدين (ص ٥٤).

أولاً: بصفتها ممارسة للتاريخ النقدي للنصوص وللنقل الشفهي اللذين كانا مستخدمين بكثرة في الجزيرة العربية بين القرنين السادس والسابع لدى اليهود والمسيحيين، بمعنى أن المسألة لا تتعلق بالتحريف إنما بالتنقيح والتصحيح لنسخ الكتب المقدسة.

ثانياً: بصفتها تبلوراً في الخيال الديني المسلم للصحة المثالية للكتابات المقدسة كما برهن عليه حصرياً في القرآن، كل صورة أهل الكتاب مع كل الحاجات الدينية المستخدمة ضدهم فيما يخص المشكلة المركزية لكتبهم ولتشكيك بصحتها، أقول: كل ذلك يُشكّل في القرآن مساهمة جدالية ومباحكات مؤدلجة بغية تأكيد وتعزيز الفكرة القائلة إنكم: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

بمعنى أن المسلمين على الدين الصحيح دين الحق، وهم وحدهم الفرقة الناجية في الدار الآخرة^(١١٩).

ويرد عليه:

١ - أن المفكرين المسلمين لم يبتدؤوا النقد لعملية التحريف، وإنما كانت البداية في كتاب الله ﷻ: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٧٥) ﴿البقرة: ٧٥﴾.

وقال تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مَسْمُوعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالْسِتِّهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ﴾ (النساء: ٤٦).

وقال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ (المائدة: ١٣).

وفي كل هذه الآيات ذم لهم على الطريقة الخاطئة التي ساروا عليها، ففي الثالثة تحدّثت الآية عن تقصيرهم المتعمّد المتمثّل بنقض الميثاق وتحريف الكلم عن مواضعه، فاستحقّوا اللعن وقساوة القلب، وهل كان ذلك لأجل ممارسة النقد للنص والتنقيح والتصحيح؟

والآية الثانية أيضاً كانت في مقام الذم، فهم الذين يقولون: ﴿سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾، ويريدون أن يطعنوا في الدين.

والأولى تُخبر المسلمين أنهم لا يتحقق منهم الإيمان، لأنهم حرّفوا كلام الله بعد ما عقلوه، ومع العلم.

فهل مارس هؤلاء عمليّة التصحيح والتنقيح فاستحقّوا الذمّ في هذه الآيات؟
ما لكم كيف تحكمون؟

أين تجعل قوله تعالى في سورة البقرة بعد الآية الأولى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ (البقرة: ٧٩)؟

هل في الافتراء على الله تعالى بحث نقدي وقراءة موضوعيّة؟

وأين تضع كتمان الآيات الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (البقرة: ١٥٩)؟

أم أنّه يرى ذلك خاصًا بالمسلمين دون علماء أهل الكتاب؟

٢ - من أين له الجزم بأنّ عمليّة التحريف ليست إلّا ممارسة للتاريخ النقدي للنصّ؟ فهل من معطى تاريخي يكشف ذلك، أو أنّ رأيه هذا اعتماداً على حسن الظنّ، أو هو إعمال لأصل عقلائي أو شرعي؟ إنّها تبرة عن جريمة عظيمة طالت بيانات الله تعالى وكُتبه المقدّسة فحرّقتها عن مواضعها دون وجه واضح أو دليل بيّن، بل الدليل على خلافها.

فهلّا أخرج علماء المسلمين عن تهمة التدليس وقرية التقديس من عند أنفسهم كما فعل مع علماء اليهوديّة والنصرانيّة؟ والحال أنّه لا دليل له على ذلك إلّا أوهام تسرّبت له من باحثين غربيين نذروا أنفسهم لمحاربة الدّين والسعي لإطفاء نور الله، ﴿وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنَمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبة: ٣٢).

هل يريد منّا مراجعة الموروث الدّيني للوقوف بموضوعيّة على واقع الأحكام ودلالات البيانات الشرعيّة ونستنبط النتائج بهذه الطريقة؟

٣ - أن القول بتحريف التوراة والإنجيل والتشكيك بسلامة الوجود منهما لا علاقة له بالمرّة بتفضيل المسلمين وصرورتهم خير أمة أخرجت للناس، ولا بانحصار الدين الصحيح بالإسلام والنجاة بهم، لأن بعثة النبي ﷺ وصحة دينه واتصافه بالخاتمية ليس متفرعاً على تحريف الديانتين السابقتين، ولذلك لم يقتصر نسخ الأديان السابقة على المحرّف منها، بل كتابنا السماوي حاكم ومهيمن على ما نزل من كتاب قبله.

قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨).

فما بين يديه هو الكتاب الحق الذي نزل على عيسى وموسى ﷺ لا المحرّف.

وظرف فعلية أحكام الشريعتين قد انتهى ببعثة النبي الأكرم ﷺ بشريعة جديدة مختلفة عن الشرائع السابقة، وعالمية يجب على الجميع اتباعها.

قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ (المائدة: ٤٨).

كيف تتوقّف صحة الإسلام وسلامة الدين على القول بتحريف الأديان السابقة وكُتُبها السماوية مع أن القرآن قد بشرّ المؤمنين بها، العاملين بما جاء فيها بالعاقبة الحسنة؟

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢).

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١١١) بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (١١٢) ﴿ (البقرة: ١١١ و ١١٢).

والإسلام لا يُراد به خصوص دين النبي ﷺ، وفي حديثه تعالى في سورة البقرة - في موضع

آخر - عن بني إسرائيل قال:

﴿وَقَالُوا لَنْ مَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٨٠) بلى من كسب سيئته وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون

(٨١) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨٢﴾ (البقرة: ٨٠ - ٨٢).

فالآية الأخيرة إن لم تكن خاصة باليهود فلا أقل من أنها مطلقة وتشملهم.

ثم لا يفهم من هذا الكلام أن الإسلام ليس واجب الاتباع عليهم، فلا مجال لمثل هذا القول، إذ إن لزوم اتباع رسالة النبي ﷺ أمر أوضح من الشمس في رابعة النهار، ولذلك شرعت الجزية على أهل الذمة، وألزم نصارى نجران بعد أن رفضوا المباهلة وأبوا الدخول في الدين الإسلامي بدفع الجزية، وأرسلت الجيوش إلى الشام لمحاربة دولة الروم مع أنها كانت مسيحية، وأرسل بعد ذلك الجيش إلى مصر لفتحها مع أنها كانت مسيحية دون أي شبهة في ذلك من الصحابة، بل يبدو أن النبي ﷺ قد أوصى بفتحها باسم أرض الكنانة لتكون منبعاً للرجال.

الجهل والعقيدة المضادة ليسا سبب رفض المشركين للإسلام:

وله فيما يمكن أن نسويه حسن الظن بغير المسلمين كلام في خصوص الكفار الذين لم يستجيبوا للنبي ﷺ في دعوته، فعندما يتم التعرض للآيات القرآنية التي تحكي بعض ما كان يطلبه الكفار من النبي ﷺ كشواهد على صحة الدعوة وسماويتها يذكر فيما يذكر قوله تعالى:

﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ۙ ٩٠ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ۙ ٩١ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ۙ ٩٢ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى نُنزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٠ - ٩٣).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْ لَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا ۙ ٧ أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ (الفرقان: ٧ و٨).

ثم يقول: (إن هذه الخلفية الفكرية التي تكمن خلف خطاب غير المؤمنين أو غير المصدقين تبرهن أن رفضهم ليس ناتجاً عن الجهل أو معارضة منتظمة لظاهرة الكتاب المقدس باسم عقيدة مضادة أو منافسة، على العكس إنهم يتموضعون داخل إشكالية الكتاب السماوي أو الكتاب المقدس ولا يطلبون شيئاً آخر غير أن يؤمنوا... بشرط أن يملأ محمد كل الشروط المطلوبة عادةً لكي يؤمن

الناس ويصدقوا، هذا ما نستشفه من قراءة الآيات)^(١٢٠).

ولا أعجب من قوله: (ولا يطلبون شيئاً غير أن يؤمنوا... بشرط أن يملأ محمد كل الشروط المطلوبة عادةً لكي يؤمن الناس ويصدقوا)، إذن لم كان الملاً وأصحاب النفوذ أول الكافرين كعادة الأمم السابقة مع الأنبياء ﷺ دون المستضعفين؟ ولم وصف القرآن قريش بالعداوة حين يقول: ﴿فَإِذَا يَسْرَنَاهُ بِلِسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ (٩٧) ﴿مريم: ٩٧﴾؟ فعداوتهم كانت لأجل عقيدة مضادة، وجهل عند البعض.

ولم علق الإيمان على المشيئة الإلهية دون إقامة الدليل؟

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُفِّمَ بِهِ الْمَوْتُ بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَنبَأِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (الرعد: ٣١).

حيث إن جزء الشرط محذوف يتضح مما بعده، وأية آيات ودلائل أعجب من تسيير الجبال الذي هو قلعها من أصولها وإذهابها من مكان إلى مكان، ومن تقطيع الأرض وجعلها قطعة قطعة وإحياء الموتى ليكلموهم ويخبروهم بما جرى عليهم، ومع ذلك فهي غير كافية لإيمانهم إذا لم يشأ الله ذلك.

وهذه الآية شبيهة في هذا المعنى لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ١١١).

هذا أولاً.

وثانياً: ما هي الشروط المطلوبة عادةً لكي يؤمن الناس ويصدقوا ليكون على النبي ﷺ أن يُحَقِّقَهَا؟ وأين العادة عند أهل مكة وهم لم يكونوا مسبقين بدعوة نبي؟ وإن كانت عادة فهي لبني إسرائيل، وهي الإتيان بقربان تأكله النار، الذي كان علامة قبول الهدى والفداء.

وقد طلبوها من النبي ﷺ، لكن القرآن بين لهم أن دعواهم تلك زائفة، لأن الأنبياء سبق أن أتوا آباءهم بذلك ولم يؤمنوا بهم بل قتلوهم.

١٢٠. قراءات في القرآن (ص ١٣١).

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١٨٣)﴾ (آل عمران: ١٨٣).

وأى فرق بين المشركين وبين بني إسرائيل؟ لقد جاءهم عيسى عليه السلام بأعجب الآيات، إذ إنه نطق وهو في المهد صبيٌّ، وأبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الموتى، ولم يتركوه حتى سعوا في صلبه لولا أن الله تعالى أنزل شبهه على رجل منهم فقتلوه اعتقاداً منهم بأنه عيسى عليه السلام.

هلاً كان شيء من حسن الظنّ هذا بالكفار قد أجراه من علماء المسلمين الذين دائماً ما يفهمهم بالمتأمرين والمستأكلين بدين الله والممانعين من فهم آياته لأجل حطام الدنيا؟ ولست أنكر أن بعضهم كذلك، لكنهم ليسوا جميعاً وعلى مرّ العصور على هذه الشاكلة المقبولة.

إنّ مقولة الرجل: (إنّ رفضهم ليس ناتجاً عن الجهل أو معارضة منتظمة لظاهرة الكتاب المقدّس أو منافسة) لغاية في الغرابة، وباعت على الشكّ في فهم هذا الرجل وأمثاله إنّ لم يسر الشكّ إلى نواياهم، وهل اللات والعزى وهبل قد أتتهم بالبيّنات والآيات والمعجزات ليتمسّكوا بعبادتها ويستقتلوا دفاعاً عنها؟

قال تعالى: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ (٥) يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ (٦)﴾ (القيامة: ٥ و٦).

ولمّ يلومهم القرآن إنّ كان طلبهم بهذه المنطقيّة؟ مع أنّ منطق القرآن أنّ لا ملامة إلاّ مع إتمام الحجّة.

قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥)﴾ (الإسراء: ١٥).

وقال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥).

وواضح أنّ مجرد بعث نبيّ في الواقع لا يكفي لإتمام الحجّة واستحقاق عقاب المخالفين، بل لا بدّ من دليل تنقطع معه حجّة الباحث المنصف.

صحيح أنه تعالى قال بعد الآيات التي نقلناها عنه من سورة الإسراء:

﴿وَمَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٤).

لكن ذلك لا يلغي ظهورات الآيات الأخرى فيما ذكرناه، أم نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض؟

هناك استغراب من الناس واستبعاد أن يختار الله أحداً من نوعهم ويخصه بالرسالة دون سواه، والاستغراب يُضعف الاحتمال ولا يلغيه، وهنا يأتي دور الدلائل القطعية المتمثلة بالمعجزات لدفع ما كان من شك بدوي كان وجوده أمراً طبيعياً لغرابة دعوى سفارة السماء، ومن هنا كانت الآيات ضرورة بالنسبة للأنبياء، بل لم تقتصر السماء في تعزيز ما يدعو إلى تصديق الأنبياء على الحد الأدنى الذي تتم معه الحجّة، ولذلك لم تنحصر الآية التي يأتي بها نبيّ بواحدة، بل كانت الآيات كثيرة في أزمنة سابقة كما حصل مع موسى وعيسى عليهما السلام.

ففوق التسع آيات التي جاء بها موسى عليه السلام في مصر كانت هناك معجزات أخرى، لم يكن أقلها رفع الجبل فوقهم كأنه ظلّة وهم يظنون أنه واقع بهم، وعيسى عليه السلام جاء بالكثير من المعجز.

وقد يكون النبي ﷺ من أقل أعظم الأنبياء إتياناً بالمعجزات.

قال تعالى: ﴿وَمَا مَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ (الإسراء: ٥٩).

صحيح أنه قال بعد ذلك: (بدءاً من تلك اللحظة راح مفهوم غير المؤمنين يتحوّل معناه ويتغيّر لكي يصير سلبياً جداً، أي (الكفار) صراحةً، لأنّ الأمر لم يعد يتعلّق بأولئك الذين يطالبون براهين مشروعة لكي يصدّقوا ويؤمنوا، إمّا بأولئك الذين يظنون معاندين وجاحدين حتّى بعدما تقدّم إليهم البراهين الكافية)^(١٢١).

لكنّه مشتبّه بلا شك، إذ نفس الآيات التي استشهد بها أولاً على أنّهم كانوا طلاب حقيقة دالة على غير ما يقول.

١٢١. قراءات في القرآن (ص ١٣٣).

إذ إنَّ كَلَّ الطلّبات التي نقلتها سورة الإسراء منهم لم تُطلّب منه بما هو نبيٌّ، وإمّا طُلِبَتْ من شخصه بما هو، ﴿تَفْجَرُ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ٩٠... أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا... أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ... حَتَّى تُنزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾ (الإسراء: ٩٠ - ٩٣)، فقد نُسِبَتْ كُلُّ هذه الأمور إليه، ولذا كان المناسب أن يُجيب بقوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (٩٣) (الإسراء: ٩٣). ولم يكن الجواب مناسباً إذا كانت طلباتهم منه بما أنه رسول. ولا توجد حاجة لتنزيه الله أول الأمر بقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّي﴾، بل كان أحد طلباتهم مستحيلاً ذاتاً حين قالوا: ﴿أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا﴾ (٩٢) (الإسراء: ٩٢).

وكيف كان، فطلباتهم لم تكن طبيعيّة، وهذا يعني أنّهم لم يكونوا طُلاب حقيقة فقط، فإنَّ طلباتهم هذه إنَّ كانت منه بما أنه بشر فالبشر غير قادرين على الاستجابة في مثل هذه الأمور، وإنَّ كان بما أنه رسول فليس على الرسول إلاَّ حمل الرسالة وتأديتها إلى المرسل إليهم، لا أن يُحقّق كلّ ما يريدونه، فهو لم يدع ذلك لنفسه.

وهذا ما أشار إليه بنحو ما السيّد الطباطبائي في (الميزان)^(١٢٣).

شبهة مقولة الدّين الحقّ:

تُمثّل مقولة الدّين الحقّ معضلة لدى بعض الحدائين، ونحن نقول بدواً:

لا دليل على عدم صحّة مقولة الدّين الحقّ من جهتين:

الأولى: أنّ يد التحريف يمكن أن تنال الأيديولوجيا ولو كانت إلهيّة، ونوازع البشر تدفعه لفعل كلّ ما من شأنه أن يُحقّق مآربه من تملُّك وتسلُّط وتسخير الأشياء بما في ذلك تسخير بني النوع الإنساني، فإذا وقف الموروث الدّيني عائقاً أمام ذلك أمكن أن يتلاعب به وينقله بصورة غير ما وصلت إليه.

ويضاف إلى ذلك نقص أدوات الفكر والفهم، والذي يُؤدّي إلى فهم مغلوّط للشريعة وتراثها - فليس كلّ من طلب الحقّ أدركه -، لتأتي الأجيال اللاحقة وتتعامل مع هذا الفهم وكأنّه نفس الشريعة المنزلة على نبيّهم.

١٢٣. تفسير الميزان (ج ١٥ / ص ١٨٥ و ١٨٦).

ومن ناحية أخرى يتك الحُبُّ أثره في خروج المرء عن الموضوعية في الفهم، «وَمَا كُلُّ ذِي قَلْبٍ بِلَبِيبٍ، وَلَا كُلُّ ذِي سَمْعٍ بِسَمِيعٍ، وَلَا كُلُّ نَاطِرٍ بِبَصِيرٍ»^(١٣٣).

ولا مثال للقول الباطل أوضح من مقولة اتّخاذ الله تعالى ابناً له من خلقه كما نقل القرآن الكريم ذلك عن الديانتين السابقتين.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيُّرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾^(٣٠) (التوبة: ٣٠).

والبنوة لله تعالى مقولة باطلة، بل هي شنيعة إلى حد بعيد.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا ۙ ٨٩ تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا ۙ ٩٠ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ۙ ٩١ وَمَا يُنْبِغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾^(٩٢) (مريم: ٨٩ - ٩٢).

الثانية: أنه يمكن لشيعة أن تكون محدّدة بزمان معيّن حتّى إذا انتهى ذلك الزمان انتهى أمد الحكم، وإلا ما فائدة بعثه نبيّ جديد بشريعة جديدة؟ طبعاً ليس من الضروري نسخ كلّ تعاليم الشريعة السابقة، فتأتي الشريعة الجديدة ويكفّف الناس بالإيمان بها وترك مختصّات الشريعة أو الشرائع السابقة لأنها تشريعات قد مضى زمان فعليتها.

وبذلك يكون الدين الجديد هو دين الحقّ، والإقرار به والإيمان به لا ينافي سماوية الشرائع السابقة، بل وحقانيّتها في ظرف فعليّة أحكامها وعدم نسخها بالشريعة الجديدة.

قال تعالى: ﴿أَمَنْ الرَّسُولُ مِمَّا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾^(البقرة: ٢٨٥).

وبهذا يتبيّن أنه لا يجوز رفض النظرية اللاهوتية القائلة بالدين الحقّ ابتداءً، وإمّا لا بدّ من البحث والتحقيق في الدلائل التي تُثبت صحّة هذه المقولة.

ثمّ إنّ استغلال مقولة الدين الحقّ فالمذهب الحقّ بطريقة غير صحيحة والشروع بحروب طائفية والتعاطي بطريقة إقصائية مع الآخر، لا ربط له بحقانيّة هذه المقولة، فقد أسلفنا أنّ بني

١٣٣. نهج البلاغة (ص ١٢١ / الخطبة ٨٨).

النوع لم تبرأ ساحتهم من الافتراء على الدين واستغلاله لمصالحهم الضيقة، وكما يقول الإمام عليه السلام:
«الناس عبيد الدنيا والدين لعق على ألسنتهم»^(١٢٤).

كما أن الإنسان ليس بعيداً عن الاشتباه والخطأ في اعتقاده، وأثر هؤلاء عادةً أعظم ممن
تعمد الكذب والاشتباه.

دعوى بناء الإسلام على تكفير أتباع الديانات الأخرى:

في كلامه عن ابن خلدون يقول بعد نقل الثناء عليه وأنَّ باحثين كثر قد عزوا إليه سمات
الفكر النقدي الحديث، ثمَّ بيَّن أنَّ ذلك ليس إلاَّ إسقاطات ومبالغات، قال في مقام نقده:

(فالواقع أنَّ فكره الديني قروسطي ويندرج ضمن الحدود المشتركة للموقف اللاهوتي
التقليدي، نقصد موقف النبد المتبادل بين النَّسخ الثلاث المتنافسة من دين التوحيد؛ أي اليهودية
والمسيحية والإسلام، فلاهوتياً راح كلُّ واحدٍ من هذه الأديان الثلاثة ينبذ الدينين الآخرين ويكفرهما،
ويعتبر أنه وحده الدين الحقُّ أو الدين الإلهي الصحيح)^(١٢٥).

ونحن نقول:

١ - أنَّ الإسلام لم يبتئ أبداً على تكفير أتباع الديانات الأخرى من حيث إنهم أتباع ديانات
منافسة، بل من ضرورات ديننا الإيمان بنبوة الأنبياء السابقين، لكن حين تنتهي مدَّة دين إلهي لا
مجال للبقاء عليه، وقد انتهت مدَّة الديانات السابقة جميعاً ببعثة النبي الخاتم عليه السلام، لأنَّه بُعثَ
للدنيا بأكملها.

قال تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (١)﴾ (الفرقان: ١).

وقال تعالى: ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ (٣٦)﴾ (المدثر: ٣٦).

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨).

ولذا أوجب الجزية على أهل الكتاب إن لم يدخلوا في الإسلام، فهؤلاء الأنبياء العظام دخلوا

١٢٤. تُخَفِّ العُقُول (ص ٢٤٥).

١٢٥. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٨٦ و٨٧).

تحت قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ (المائدة: ٤٨).

وختم النبوة بخير البشر دليل على عموميتها وضرورة الإيمان بها، فقد تكاملت هذه الشريعة بنحو صارت صالحة لكل زمانٍ أو مكانٍ، ولذا انتفت الحاجة إلى نبيٍّ آخر أو نبوةٍ أخرى فضلاً عن شريعةٍ أخرى، ولا معنى لتترك الخيار للآخرين أن لا يتبعوها.

والديانة المسيحية جاءت لتصحيح المسار عند بني إسرائيل ومكملة لدين موسى ﷺ.

قال تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (آل عمران: ٤٩).

وهذا يعني أنه كان لا بد من أتباع بني إسرائيل له، وأما أن مخالفة بني إسرائيل له تعني الكفر فهذا غير واضح، بل لم يكن واضحاً أن الديانة العيسوية كانت واجبة الاتباع كدين الإسلام، ولذا لم نحكم بكفر آباء النبي ﷺ مع أنهم لم يكونوا نصارى، بل كانوا على الحنيفية.

لكن لا إنكار لسماوية أي من الديانات الثلاثة.

نعم، حينما تُحرّف الديانة بالنحو الذي يُخرجها عن سماويتها كالتزام النصارى بنبوة عيسى ﷺ لله تعالى أو نبوة عزير، فذلك موجب للكفر، لا لأنها ديانة مسيحية أو يهودية بل للإخلال بالتوحيد، وقد حُكِمَ بكفر فرق غالت في الأمة ﷺ مع أنهم ينتمون إلى الدين الإسلامي.

٢ - من المنطقي جداً أن اليهود والنصارى بعد بعثة النبي ﷺ لا يرون المسلمين مؤمنين، لأن اليهود والنصارى لو اعتقدوا بسماوية الدين الإسلامي - والمفروض أن الدين الإسلامي واجب الاتباع على كل البشر بما في ذلك أتباع الديانات الأخرى -، لكان الواجب عليهم أن يصبحوا مسلمين، إذ لا مجال للإيمان ببعض الكتاب والكفر بالبعض الآخر.

التطرفُ صفة نفسانية لا إسلامية:

إنَّ التطرفُ صفة نفسانية عند أفراد معيّنين أو عند نسبة معتدُّ بها من شعب معيّن، قد تكون للبيئة التي يعيش فيها المجتمع أو قساوة الظروف التي مرَّ بها دخالة في نشوئها أو تعزيزها حتّى تصبح صفة لعموم طائفة أو مجتمع، وتلك الصفة لا يتحدّد انعكاسها في جانب معيّن من حياة الإنسان المتطرف.

وطبيعة الحياة البدويّة في الجزيرة العربيّة وقساوتها أورثت مفردات وحشيّة في سلوك الأُمَّة كان من أشجع مظاهرها مفردة وأد البنات.

صحيح أنّ شعوباً أخرى كانت تُقدّم الأولاد قرايين إلى الآلهة، لكنّها حالات قليلة داخل تلك الشعوب، وليس من المعلوم أنّ نفس الآباء كانوا يتولّون ذلك، أمّا مباشرة نفس الآباء قتل أولادهم وانتشار ذلك بنحو يتقبّله عامّة الناس فليس له نظير في المجتمعات الأخرى وفق ما أعرف.

مثل هذه الشعوب تُمثّل بيئة خصبة للأفكار المتطرّفة دينيّة كانت أم غيرها، ولذلك وجد التطرّف الوهّابي ضالّته في مجتمع الحجاز البدوي الذي قبل أسلافه في ظروف سابقة وأد بناتهم، ولذلك وجدت هذه الأفكار المتطرّفة بيئة خصبة في شعوب مثل الأوردو في الباكستان وفي دول المغرب العربي وأفغانستان دون شعوب أخرى.

فالملاويون في جنوب شرق آسيا على فقر سُكّانها مادياً وفكرياً لم ينفذ فيهم الفكر السلفي المتطرّف بشكل لافت، وانحصر ذلك في مجموعات لا تُشكّل نسبة معتدداً بها من شعب أندونيسيا وماليزيا، لأنّ طبيعة شعوبهم مسالمة إلى حدّ ما.

إذن هناك عنصران أساسيان يُؤثّران في انتشار التطرّف الديني في مجتمع ما، الأوّل حدّة المزاج، والثاني الجهل، وهذا باعتقادي يُفسّر لنا عدم انتشار الوهّابيّة في شعوب مثل الشعب المصري، إذ مصر تُشكّل حاضرة قديمة وشعباً عريقاً، للمعرفة مكانتها عندهم.

ولماذا لم تنتشر في مثل مدينة الموصل رغم أنّهم اتّخذوها عاصمة لهم في العقد الثاني من هذا القرن مع قبول مثل أهالي الفلوجة لهم، إذ الموصل تُشكّل حاضرة قديمة والفلوجة تحكم عليها جذور البداوة، بل في نفس محافظة الأنبار هناك فرق بين الفلوجة وحديثة.

وأنا لا أعني أبداً أنّ كلّ أهل الجزيرة العربيّة ينزعون إلى التطرّف ولا حتّى غالبيتهم وكذا أهل الفلوجة، لكن من نزع للتطرّف هناك أكثر من مُدُن أخرى قريبة.

ومن العناصر التي يمكن أن تساهم في التطرّف، الإحساس بالحييف الشديد وعدم الوصول للاستحقاق الذي يتناسب مع القابليّات، ومثال ذلك الأقلّيّات التي تواجه تهديداً وجودياً لهويّتها.

فنسبة التطرّف إلى الإسلام ليست صحيحة، وإمّا هي كما أسلفنا صفة نفسانيّة تنشأ في بعض

الأحيان من خصوصيات فردية، وهذا ما يمتدُّ على مساحات من شعوب الدنيا ماضياً وحاضراً، وقد تساهم في نشوئها البيئة والظروف، ولا تتأطر ضمن انتماء ديني أو مذهبي، فالنازيون والفاشيون وكثير من الشيوعيين كانوا متطرفين إلى حدِّ بعيد.

والمسيحيون على اعتقادهم بالانتماء إلى دين المسامحة ووجد فيهم أعداد من المتطرفين، والهندوس في الهند والبوذيين في ميانمار يتملكهم التطرف الذي يُشكّل قبلة تنتظر من يسحب مسمار أمانها.

وكيف كان، فالتطرف صفة في النفس ليست بالضرورة في أصل تكوينها، وقد تجد في الدين ما يشرعن تجليها في الخارج وفق نظر المتَّصف بها، وقد تجد ذلك في الأيديولوجيا ولو لم تكن دينية، كما تجلّى ذلك في الثورة البلشفية في روسيا، والثورة الماوية في الصين، وعند الخمير الحمر في كمبوديا، وقد تجد ذلك في الحالة العشائرية كما حصل في رواندا عند قبيلتي الهوتو والتوتسي، وكما حصل ويحصل في القرن الإفريقي في أثيوبيا والدول المحيطة بها، والتي أذقتها قبائل الأمهارة السمّ الزعاف للتطرف.

الدعوة لاتخاذ رؤية تجمع الأديان تحتها:

لقد تكرّر في كلمات أركون أطروحة الرؤية الواحدة التي تجمع الأديان، لكن من الذي حدّد شرعية هذه الرؤية وإمكانها دون أن نتجاوز حدود المشروع؟ لا شك أن كلّ دين من هذه الثلاثة يتوفّر على مفردات يختلف فيها عن الآخرين، وإلا لما وجد مبرر للإتيان بدين جديد.

قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ (المائدة: ٤٨).

وتجاوز هذه الاختلافات يجعل الشريعتين اللاحقتين عبثيتين وبلا فائدة.

وإذا كان المقصود هو التعايش، فمتى كان التعايش يستدعي إلغاء الاختلافات؟

ثم إن كنا آمنّا بشريعة واعتقدنا بها، فإننا إنّما نعتقد بالهيئتها وسماويتها بكلّ تفاصيلها، حتّى التي تُشكّل نقاط اختلاف مع الشرائع الأخرى، فكيف نُسوِّغ رفع اليد عن بعض تفاصيل الشريعة أو حتّى أصولها في بعض الأحيان لأجل بناء رؤية مشتركة مع الدينين الآخرين؟

إنَّ إيمانك بسماويَّة شريعة ما، وبفعلية أحكامها وتوجيهاتها، يُلزمك من الناحية النظرية أن تؤمن بمجموعها وترفض كلَّ ما خالفها ولا تتنازل عن أيِّ جزءٍ منها لأيِّ سببٍ كان، بل هي تكشف بالملازمة عن عدم فعلية كلِّ ما يخالفها^(١٣٦)، هذا إن لم تكشف عن عدم صحته^(١٣٧)، فكيف تتصوَّر أنه يجوز لك أن تترك بعض أحكام شريعتك أو رؤاها لأجل الاقتراب من طائفة دينية أُخرى؟

وأما إن كان نظر هؤلاء إعادة استكشاف رؤى الشريعة، فلا مشكلة عندنا، خصوصاً ونحن لم نُعلِّق باب الاجتهاد، لكن الغاية هي الوصول إلى فهم أصحَّ للشريعة لا التواصل مع الأديان الأخرى وإلغاء نقاط الخلاف، فالتشريع حقُّ الله لا يجوز لي أن أتجاوز على حريمه، لأنَّه عقلاً ومنطقاً ليس من مساحة الحركة الجائزة لبني النوع الإنساني.

غاييتي من البحث في تحديد ما يريده الشارع المقدَّس أن أصل إليه اتَّفقت معي بقيَّة الأديان أم خالفتني بأجمعها.

نحن نتمنَّى أن تتحدَّ كلُّ الدنيا وترتفع نقاط الاختلاف بين بني النوع، ولكن الأماني مهما كان حسن متعلِّقها لا تضيء الشريعة على ذلك المتعلِّق.

وكيف كان، فإنَّ اختلاف الشرائع السماوية وخاتمة الإسلام وعالميته تمنع ما يطرحه البعض من السعي لنبذ اختلافات الأديان والتوافق على جوهرها الواحد، واتِّخاذ مسلك يُلغي أو يُهمِّل موارد الاختلاف بينها، وتعيَّن أتباع الدين الخاتم.

كما يدعم ذلك ما جاء من وعد بإظهار هذا الدين على غيره، ولو كان المراد من الناس ذلك الأصل المشترك لم يكن ظهور هذا الدين ميزة لتكون غاية ووعداً لاتباعه.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (٣٣) ﴿التوبة: ٣٣﴾.

فلا قيمة لما يقترح من سعي للتوصل لاتِّفاق بين الأديان على عقيدة واحدة ترفع الاختلاف

١٣٦. سواء كان صحيحاً واقعاً كالأحكام التي كانت جزءاً من منظومة أحكام شرعية سابقة ثم نُسخَت من خلال الشريعة الأُحقة، كحرمة شحم الذبيحة إلا ما استثني في الشريعة الموسوية.

١٣٧. كما لو بيَّنت شريعة زيف دعوى منسوبة إلى شريعة سابقة كدعوى النصارى أن عيسى ﷺ ابن الله، ودعوى اليهود أن عزيراً ابن الله.

وتدفع باتّجاه عيش يسوده السلام، كما يقول (سبينوزا):

(ولا سبب يمنع الفلسفة اليهودية والفلسفة المسيحية من الوصول إلى اتّفاق حول عقيدة مُمكنهم من العيش في سلام وتعاون، وخصوصاً بعد إزالة هذه الخلافات التي لا معنى لها)^(١٢٨).

السعي للانسجام مع الأديان الأخرى لا يُؤثر على معطيات الأدلة:

إنّ اعتقادنا بديننا لا علاقة له بالانسجام مع الأديان الأخرى وعدمه، لأنّ اعتقادنا نشأ من دلالة واضحة لا تقبل الشكّ، وإلّا فهو ليس اعتقاداً ولا يُشكّل انتماءً للدين، بل حتّى الأحكام التي لا تُشخصها يقيناً والتي تستند إلى حجة غير قطعية الدلالة لا بدّ أن يكون مستندها حجة قطعية الحجية.

مثلاً إسناد حكم إلى الشريعة دلّ عليه خبر واحد تامّ الحجية، فإنّ كاشفية خبر الواحد غير قطعية بحسب العادة ولو كان الراوي ثقةً، لأنّ الثقة قد يقع في خطأ الحواسّ، كما أنّه قد يكون غير ثقة في الواقع، ووثاقة الأفراد عادةً ما تستند إلى أمارات ظنيّة خصوصاً وأنها ليست أمراً حسيّاً يدرك بواسطة الحواسّ مباشرةً، بل هي كما يُعبّرون أمر قريب من الحسيّات.

وإنّما قلنا: ليست حسيّة، لأنّه لا وجود مادّي لها يدخلها ضمن مساحة نيل الحاسة مباشرةً لها، ومع كون كاشفية خبر الثقة غير قطعية لم نستغن عن القطع، لكن القطع المراد هنا هو القطع بالحجية الذي يعني الجزم بعدم التبعية الجزائية السيئة في صورة مخالفة الواقع عن غير عمد نتيجة العمل بخبر الثقة.

وهذا يعني أنّ التأثر بنزعة حبّ المصالحة بين الأديان لا مجال له للتأثير على المعطيات التي تأتي بها الأدلة، والميل المسكوني^(١٢٩) - الذي تملك (لويس ماسينيون) والذي ولّد الحركة المسكونية التي ظهرت عام (١٩٢٧م) وحققت المصالحة بين المذاهب المسيحية المتعادية على مرّ التاريخ - الذي يُراد تسريته إلى مختلف الأديان لتحقيق المصالحة بينها لا مجال للتأثر به في تحديد معطيات الأدلة الشرعية والوصول من خلالها إلى القطع بالمؤدّي، فإنّ لم يتيسّر القطع بالحكم أو بالمفردة العقدية فلا بدّ من القطع بالتأمين من تبعة احتمال مخالفة الحكم في الواقع.

١٢٨. قصة الفلسفة (ص ٢٠٦).

١. 129. مسكونية هي حبّ المصالحة بين الأديان.

وهذا يعني أن محاولة إيجاد الوثام بين الأديان والمذاهب ليست مبرراً لحرف دلالة دليل أو إلغائها، نعم قد تكون مساهمة في توجيه الفهم وتحريك بوصلته، والفهم انكشاف، والانكشاف أمر تكويني، والأمور التكوينية خاضعة دائماً لأسبابها في عالم التكوين، ولا دخالة فيها للإرادة والرغبة والتمني من الناحية النظرية. وإما قلنا: من الناحية النظرية، لأن الإنسان من الناحية العملية قد تؤثر عليه مثل هذه المفردات في طريقة الفهم. ونبل الداعي وارتقائه ليس موجباً دائماً لصحة الاستنتاج.

إن دور الباحث هو الاكتشاف لا غير، والذي أسلفنا أنه خاضع لأسبابه التكوينية، ورجباتنا ونوازعنا ليست من تلك الأسباب. والباحث في الفكر الديني يتحرك ذهنياً لأجل كشف مرادات الشريعة وأنظارها فقط، ولا دخالة له بالمطلق في التأسيس لحكم أو مفردة عقديّة.

وهذا يقتضي أن يتعاطى مع الأحكام وبقية المفردات الدينية ضمن دائرة دلالات الأدلة فقط وفقط، ولا يجوز إقحام مسألة التقارب والمصالحة بين الأديان كعنصر في عملية تحديد نظر الشريعة، فالمرجع والمنطلق دلالة الأدلة دون أن يؤخذ شيء آخر في الحسبان كتوافق الشرائع، فإن وافق معطى الأدلة ما في الشرائع الأخرى فهو، وإلا لم يُعبأ بالمخالفة لها.

فالإنسان ليس مشرعاً ولا مؤسساً لأيديولوجية الدين لتحصل عنده مساحة الاختيار التي يمكن أن تؤثر فيها النوازع والميول النفسية، فهو مكتشف لا مخترع، قارئ لا مؤلف، في تعاطيه مع الموروث الديني.

مما تقدّم يتبين لك الخلل الكبير في كلام الكاتب حيث يتحدث عن المؤتمر التصحيحي للكنيسة الكاثوليكية في الفترة من (١٩٦٢ - ١٩٦٥م) والنتائج المتمخضة عنه، والتي منها الاعتراف بالأديان الأخرى كالدين الإسلامي، بل واعترفت بالديانة البوذية والهندوسية. ويرى فيه نقطة بضاء حجب المسلمون أنفسهم عن مثلها. وسوّغ هذا المؤتمر دراسة التوراة والإنجيل طبقاً للمنهج التاريخي، وغير ذلك.

وما أسخف هذا الكلام، وما أسخف ميزان التقييم، أأعترف برؤية دينية تُقدّس الأبقار، وتشرعن عبادة الأصنام، وتغرق في مستنقع الجهل، لأن طائفة من البشر قد بنوا عليها ودانوا بها؟

وهل لي في الدين أن أعترف بدين أساس مقالاته الباطل والانكفاء عن الحق؟

لقد أراد مثل هؤلاء الانطلاق من احترام الإنسان إلى احترام معتقده، وهو مسلك لا يرضى به ذو مسكة، فاحترام الدِّين لا يأتي إلَّا من حقَّانِيَّة رِوَاهِ وصدق تعاليمه، لا من كثرة أتباعه.

وليس للكنييسة ولا لأيِّ مؤسَّسة دينيَّة أن تضي من عند نفسها الشرعيَّة على ممارسة دينيَّة أو طقس من طقوس العبادة، فدور المؤسَّسات الدِّينيَّة منحصر باكتشاف الرِّوِيَّة الدِّينيَّة بتفاصيلها، لا أن تتصرَّف من نفسها وتكوِّن رِوِيَّة تُوطِّرها بإطار الدِّين.

نعم، من يسعى لأنسنة الدِّين والتعاطي معه كتقليد أو فلكلور أو ثقافة منتجة بشريًّا قد يقول بهذا الذي قيل.

الدعوة للتوحد مع العالم الحديث:

قد يتذرَّع البعض ومنهم أركون بسبيل التوحد مع العالم الحديث أو جنوب المتوسَّط وشماله كما يحلو للبعض أن يُعبَّر، وفي الحدِّ الأدنى نزع ذرائع الاختلاف فالخلاف، ولذلك انعكاسه الكبير على عالمنا الإسلامي، بل العالم كلُّه.

فإعادة قراءة الموروث الشرعي والتأصيل لفهم جديد فرؤية حديثة للشرعية سيؤدِّي إلى نزع فتيل الاختلاف، والحوار أساس لذلك.

قال: (ينبغي العلم أنَّ فشل كلِّ أنواع الحوار العربي الأوروبي وكذا الحوار الإسلامي اليهودي المسيحي يعود أولاً إلى عدم احترام المؤمنين التقليديين للمعرفة العلميَّة المتعلِّقة بالظواهر الدِّينيَّة، وهي المعرفة التي أنتجتها الجماعة العلميَّة الأكاديميَّة الدوليَّة، أو قل: إنَّهم يحترمونها بدرجات متفاوتة طبقاً لانفتاحهم على العلم والحداثة أولاً، فهم يُقدِّمون إيمانهم ويقينيَّاته القطعيَّة على المعرفة العقلانيَّة وبراهينها، لذلك يصعب الحوار مع المؤمن التقليدي، وأحياناً يستحيل، فالعقائد المقدَّسة واليقينيَّات المعصومة لا تُناقش)^(١٣٠).

لكن فات هذا القائل أن أصل الإنسانِيَّة وإن كان محتمماً عند الشريعة، فالناس «إِذَا أَحْرَجَ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِذَا نَظَرَ لَكَ فِي الْخَلْقِ»^(١٣١)، والمسالمة مع الآخرين وإن أمر بها الشارع المقدَّس: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: ٦١)، لكن ذلك ليس في مقابل أيِّ ثمن.

١٣٠. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدِيَّة (ص ١١٠).

١٣١. نهج البلاغة (ص ٤٢٧/ ح ٥٣ من عهده ﷺ إلى مالك الأشتر).

فالشريعة المقدّسة أمرتنا بالتركيز على نقاط الاشتراك مع الأديان الأخرى.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٦٤).

لكن لم تسمح لنا أن نجعل ذلك ذريعة لصياغة جديدة للشريعة، ولا أداة من أدوات فهم الموروث الديني.

فقد جاءت الرسائل السماوية في وقت كان الناس متوحّدين على الباطل، فحصل التفرُّق للمجموعات البشرية.

قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (البقرة: ٢١٣).

والأكثر من ذلك أن الأنبياء في بعض الحالات لم يكونوا يُشكّلون إلا مفردة مخالفة لما عليه أقوامهم، ويُحدّثنا القرآن أن بعض عوائلهم لم تكن معهم، وابن نوح وزوجتا نوح ولوط عليهم السلام خير شاهد على ذلك.

ولم يكن تفرُّق أممهم وانشقاقها محذوراً يُلْتَفَت إليه في الدعوات السماوية، ألم يحصل مع النبي ﷺ أن الولد يقف في معسكر حرب في مقابل والده؟ وقد أراد ابن عتبة أن يبرز في مقاتلة والده في واقعة بدر، لكن منعه رسول الله ﷺ، لا لأجل عدم شرعية ذلك، بل حذراً من أن يخترم عمره كأثر تكويني لقتل الولد لوالده ولو كان الولد على حق.

وعبد الله ولد ابن أبي سلول جاء بعد نزول سورة المنافقين إلى النبي ﷺ يسأل عن قرآن نزل في أبيه، وأنه إن كان عزم على قتله فليترك الأمر للولد ليتصدى لهذه المهمة، لكن النبي ﷺ أخبره أنه غير عازم على قتله.

متى كانت وحدة الناس بذاتها شيئاً مقدّساً تُغَيَّر الشرائع وضعاً أو حتّى فهماً لأجلها؟

إن حوارنا مع الغرب ووجود تاريخ حافل من النزاعات والصراعات لا دخالة له في فهم شريعتنا وتشخيص رؤاها، كما لا دخالة لرغبتنا في رفع راية السلام في ذلك بالمرّة، اللهم إلا إذا تحقّق عنوان ثانوي فإنّه على القاعدة يرفع الأحكام الأولية المنافية له، شأنه في ذلك شأن كل عنوان ثانوي حتّى على المستوى الفردي.

فلا يُعبأ بكلام جميل يُعبّر عن أُمنية قد تعلّقت بشيء مالت له النفوس لأنّه وفق إدراكها أمر حسن ينبغي السعي لتحقيقه كقول محمّد أركون:

(فما دمنا لا نعامل الآخر وكأنّه ذات أي كأنّه مثلنا لا يمكن أن توجد نزعة إنسانية، ينبغي أن يتحوّل الآخر إلى ذات أو الذات إلى آخر لكي يحصل التناغم والانسجام في المجتمع والعالم كلّه)^(١٣٢).

ثمّ كيف لنا أن نجزم بأنّ فشل كلّ أنواع الحوار مع أوروبا ومع الديانتين يعود إلى عدم احترام المؤمنين التقليديين للمعرفة العلميّة المتعلّقة بالظواهر الدنيويّة؟

لقد تقدّم مراراً أنّه لا مقاطعة بين الدين الإسلامي والعلم، وما أورث علماء وبقيناً يُشكّل قرينة تُرفع بواسطتها اليد عن حجّية ظواهر الأدلّة الدنيويّة، لكن المشكلة إمّا هي في خطأ التصوّرات التي تُقدّمها المعرفة العلميّة عن الدين.

ووالله إنّني لأجزم بأنّه لا يمكن لأبيّ معطى علمي أن يتقاطع مع الدين الحقّ، نعم قد يتقاطع مع قراءة دينيّة فيكون انعكاس ذلك أن تُصحّح القراءة والفهم وفق المبرّرات الموضوعيّة.

ثمّ ما علاقة الجماعة العلميّة الأكاديميّة الدوليّة بالمعارف الدنيويّة؟ والدين يرتكز على حقيقة ما وراثيّة أثبتناها بالدلائل العقليّة والملازمة مع بعض مفردات المدرك الحسيّ والمضمار التجريبي، والجماعة العلميّة أساس علومها التجربة؟

كما لا يخفى على القارئ أنّ أساس فشل الحوار مع الغرب هو التعالي الغربيّ والفوقيّة وازدراء ما عند الشعوب الأخرى والكيل همكياين، والحوار يُراد منه الوصول إلى الحقيقة ولا يُراد منه فرض رؤية معيّنة سلفاً على أخرى.

إنّ مجرد التشكيك في الهولوكوست يُعتبّر عند الغرب نوع معاداة للسامية، وهي ممنوعة في الدول الغربيّة، وفي المقابل ازدراء نبيّ الإسلام برسوم كاريكاتوريّة وحرق المصحف في المحافل العامّة يُعتبّر نوع ممارسة مجازة قانوناً بحكم الحرّيات الشخصية التي كفلتها دساتير الغرب. هذا واليهود لا يُشكّلون شعباً كبيراً، لأنّهم في كلّ الدنيا بين خمسة عشر وعشرين مليوناً، والمسلمون يصلون إلى أكثر من مليار ونصف المليار، بل قد يصل تعدادهم إلى مليارين. أين كانت هذه الحرّية حين قتل الفرنسيّون أكثر من مليون جزائري لأنّهم طالبوا بالاستقلال؟ وأين كانت هذه القيم حين

١٣٢. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٣٣٧).

سلبوا اختيار الشعوب الإسلامية؟ وأين هو احترام الإنسانية وهم يدعمون أنظمة ديكتاتورية ضدّ
طموحات شعوب لا تطلب إلا ما هو حدّ أدنى من الطموحات الإنسانية؟
نعم لو كان ممة سبب لفشل الحوار فهو ناشئ من الغرب لا الشرق.

الفصل السادس:

الإسلام كالديانات الأخرى

مصيره الانزواء



- اختلاف الدين الإسلامي يمنع من اتّحاده مع غيره.
- الأول: طبيعة الطقوس الدينيّة.
- الاختلاف في مصداق التقديس لا يُلغي أصله.
- الثاني: اختلاف القرآن عن الكُتُب السماويّة الأخرى.
- الثالث: الانسجام مع العقل.
- الرابع: وحدة التكليف لكلّ الأتباع.
- الخامس: احترام الأديان.
- السادس: الشموليّة.
- السابع: العالميّة.
- الله تعالى واحد في الأديان الثلاثة.
- الثامن: استفادة الكنيسة في إدارة الأمور من الإمبراطوريّة الرومانيّة.
- التاسع: عدم مقاطعة الإسلام مع المنجزات العلميّة.
- العاشر: عدم حصول ثورة على الإسلام.

اختلاف الدين الإسلامي يمنع من اتحاد الحكم مع غيره:

لقد اعتمد الكثير من الباحثين في استشراف مستقبل الدين الإسلامي على ما رأوه من مآلات المسيحية، انطلاقاً من قاعدة تشابه الأحكام في المتماثلات، ولمّا كان الإسلام والمسيحية دينين سماويين، فما جرى على المسيحية لا بدّ أن يجري على الإسلام. والقاعدة صحيحة، فحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. لكن التطبيق ليس صحيحاً، إذ إنّ الإسلام وإن شارك المسيحية في السماوية، ولكن هناك جملة من العناصر المختلفة بينهما تجعل النتائج والمآلات مختلفة، وتمنع من الاستدلال على ما ينتهي إليه الإسلام بما جرى على المسيحية، إذ إنّ هذه الاختلافات قد تكون مؤثرة في رسم تشكيلة النتائج.

ولا يقتصر الأمر على اختلاف الدينين، بل إنّ طبيعة الشعوب مختلفة، فاتّحاد أصل النوع البشري لا يمنع من اختلاف سمات الشعوب ونوع اهتمامها وترتيب أولوياتها، فلشعوب الشرق سماتها التي تميّز بها عن شعوب الغرب.

ولنقف عند الاختلاف بين الأديان، والذي يمنع من اتحاد النتائج والمسارات والمآلات، معزّزاً بمقولات ممّن كانوا غير مسلمين ثمّ أسلموا أو بقوا على دينهم.

الأول: طبيعة الطقوس الدينية:

إنّ الممارسة الطقسية في الإسلام تجعل انعكاس الانتماء له والتجسيد العملي أكثر من المنتمي للأديان الأخرى، فطقوسه الشعائرية تداخلت بنحو لافت مع نظام الحياة اليومية، وليست هي بالثقيلة التي تُنفّر الأفراد منها، ولا بالشكلية التي يقلُّ تأثيرها على النفوس. لم يستحوذ على خطابه شعار الحبِّ ومسحة العاطفة، ولم يتمخّض فيه استدلال عقلي، بل ارتكز أساسه على مطالب يُدرّكها العقل الذي يعرضها على النفس ويدعوها للالتزام بها، وطقوس تهيئ النفس لقبول تلك الدعوة والاستقرار عليها. لم يكتفِ بترانيم تُقرأ مع الموسيقى كما يحصل في الكنائس، ولم يقتصر على أذكار تُتلى مع اهتزاز للجسم كما يفعل اليهود، بل يؤثّر بها بنحو من الانسجام التام بين القول والفعل اللذين يتآزران لجلاء الدرن عن جوهر العبودية وإبراز عظمة الربوبية.

ولنأخذ لذلك الصلاة مثلاً والتي هي عمود الدين، فالمتأمّل فيها يقف على العجيب من هذا التناغم والانسجام، فمن الوقوف إلى جهة محدّدة وهي جهة القبلة لا يسوغ معه الالتفاف، وهذا

نحو تجسيد للعبودية بالفعل. ويقترن معه ألفاظ مداليلها عظمة الربوبية، تبدأ من قول المصلي: (الله أكبر)، ثم تلاوة السور التي هي مليئة بالدلالات المزدوجة للعبودية والربوبية، فالبسمة التي فيها صفات الرحمن الرحيم له تعالى فيها دلالة على المرحوم وهو الإنسان، وهكذا في بقية الآيات. ثم يأتي الركوع ليكون الذكر الواجب فيه متضمناً لتنزيه الله تعالى عن النقائص، إذ يُعتبر فيه التسبيح الذي يدلُّ على التنزيه. والفعل الذي هو عبارة عن انحناء تناسب خضوع العبد، فيجسّد بها عبوديته. وهكذا السجود لكن دلالاته على العبودية أعظم، فناسب أن تكون دلالة اللفظ المعترَّب فيه على الربوبية أعظم، والمناسب: (سبحان ربِّي الأعلى وبحمده). وهكذا شكّل هذا المزيج العجيب تركيبية مثالية تُركِّز الاعتقاد وتنعكس على سلوك الأفراد. وهذا ما لا تجده في طقوس الأديان الأخرى. وزاد في التأثير زخم الطقوس والشعائر وتوزيعها على الأوقات، وقد نُقِلَ عن (مونتسكو) أنه قال في كتابه (روح القوانين): (إنَّ المرء لأشدَّ ارتباطاً بالدين الحافل بالكثير من الشعائر منه بأيِّ دين آخر أقلَّ منه احتفالاً بالشعائر، وذلك لأنَّ المرء شديد التعلُّق بالأمر التي تسيطر دائماً على تفكيره)^(١٣٣).

يقول (توماس آرنولد)^(١٣٤): (إنَّ دين المسلم يتمثّل دائماً في مخيلته، وفي الصلوات اليومية يتجلّى هذا الدين بطريقة نسكية خاشعة مؤثّرة لا تستطيع أن تترك العابد والمشاهد كليهما غير متأثرين... فإذا استطاع ديناً أن يقول: "ما دخلت مسجداً قطُّ دون أن تهزُّني عاطفة حادّة، أو عبارة أخرى دون أن يصيبني أسف محقّق على أنني لم أكن مسلماً"، كان من اليسير أن نُدرك كيف أن منظر التاجر المسلم في صلاته وسجده الكثيرة وعبادته للإله الذي لا يراه في سكينته واستغراقه قد يُؤثّر في الإفريقي الوثني الذي وهب إدراكاً قوياً للقوى الخفية... وقد يُحفّز حبُّ الاستطلاع على البحث بطبيعة الحال)^(١٣٥).

ويقول في مورد آخر: (نجد أن أركان العقيدة الإسلامية تُلقى دون انقطاع تعبيراً ظاهراً في حياة المؤمن، ومن ثمَّ نجدها بعد أن أصبحت متشابكة مع نظام حياته اليومية تشابكاً لا سبيل إلى الفكّك منه، تجعل المسلم الفرد إماماً ومعلماً لعقيدته، أكثر إلى حدِّ بعيد ممّا هي الحال مع أنصار معظم الديانات الأخرى.

١٣٣. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٣).

١٣٤. (توماس وولكر آرنولد) مستشرق بريطاني شهير وُلِدَ عام (١٨٦٤م)، بدأ حياته العلمية في جامعة كامبردج، تعلّم العربية ثم انتقل للعمل باحثاً في جامعة عليكده الإسلامية في الهند حيث عمل هناك عشر سنوات ألف خلالها كتابه المشهور، وفي عام (١٩٠٤م) عاد إلى لندن.

١٣٥. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٣).

إنَّ تحدُّد هذه الطقوس وواقعيَّتها ودقَّتْها ليدع المؤمن لا يتخالج في نفسه الشكُّ فيما هو مكلفٌ بأدائه، فإذا أدَّى هذه الواجبات اطمأنَّ وجدانه إلى أنَّه قد أنجز كلَّ أوامر الشرع.

وقد نجد إلى حدِّ بعيد في هذه الوحدة التي تربط بين النظامين العقلي والطقسي في هذا الدِّين سرَّ السيطرة التي أحدثها الإسلام على عقول الناس، (فإذا أردت أن تجذب إليك جماهير كبيرة من الناس لقنهم الحقيقة في صورة حماسة دقيقة واضحة وفي أسلوب مرئي محسن)^(١٣٦).

الاختلاف في مصداق التقديس لا يلغي أصله:

يرى أركون أنَّ الأديان الثلاثة، بل حتَّى بقية الأديان غير السماوية كالبودية والهندوسية والسيخية والشنتو، تركز على المقدَّس فيما تُقدِّمه من رؤيا لأتباعها، ومع الاختلاف في مصداق المقدَّس في هذه الشرائع ينكشف زيف التقديس وأنَّه لا أصل له، والعلمنة والحدائثة هي الطريق المخلص للأمم من المقدَّس الدِّيني بمعناه التقليدي.

قال: (ينبغي العلم بأنَّ الدعامات الرمزية للتجربة الدِّينية هي ما يدعوه البسطامي بـ (بيت المحبوب)، ولكن هذه الدعامات قد تختلف من حجٍّ إلى آخر، فمياه نهر الغانج مثلاً بالنسبة إلى الهنود مقدَّسة ومطهِّرة لهم ما إنَّ يغتسلوا فيها، ولكنَّها ملوثة بل وسخة بالنسبة إلى المسلمين والمسيحيين. أمَّا الحجر الأسود الذي يُمثِّل رمز الحضور الإلهي بالنسبة إلى المسلمين، فهو ليس إلَّا شقفة صخرة بالنسبة إلى الهندوس... والياباني إذا ما وقف أمام الكعبة - لو أُتيح له ذلك - لا يشعر بأيِّ شيء، في حين أنَّ المسلم يرتعد انفعالاً من أعلى رأسه إلى أخمص قدميه. في النتيجة مقدَّس هذا لا يعني شيئاً إلى ذاك والعكس بالعكس، هذا ما ندعوه بالدراسة الأنثروبولوجية للأديان، بمعنى أنَّه لا يوجد مجتمع بشري على وجه الأرض دون مقدَّس معيَّن أو دين ما، لكن تجلِّيات هذا المقدَّس تختلف من مجتمع إلى آخر، لهذا السبب نقول: إنَّ المقدَّس هو ظاهرة أنثروبولوجية - أي إنسانية كونية -، فحيثما يوجد إنسان يوجد مقدَّس، لكي يعيش عليه ويعتصم به ويشعره بالطمأنينة والسكينة، ولكن مقدَّسك ليس هو مقدَّسي، هذا كلُّ ما في الأمر لا أكثر ولا أقلَّ، وحدها مجتمعات أوروبا خرجت من المقدَّس الدِّيني بالمعنى التقليدي بعدما تعلمت وغمرتها الحدائثة من أقصاها إلى أقصاها)^(١٣٧).

١٣٦. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٤).

١٣٧. قراءات في القرآن (ص ٥٠٦).

لا نُنكر أن إدراك الإنسان لضعفه أمام التحدّيات وعجزه عن توفير ما تطلبه نفسه يحثّه على تجسيد الارتباط بما يعتقد أنه قادر على دفع المزعجات وجلب المرغوبات، والحياة مليئة بالمفردات التي تُذكّر الإنسان بعجزه وقلة حيلته، وكثير من الطقوس الدنيئة في المجتمعات على اختلافها نشأت من ذلك، والوثنيون غير مستثنين من ذلك، فهم إمّا عبدوا الأوثان لاعتقادهم أنّها تملك الضّر والنفع، وضمن هذه الدائرة تقع المقدّسات.

لكن ذلك لا يعني أبداً عدم وجود مقدّسات في الواقع، وخطأ طوائف في ذلك لا يستلزم خطأ المجموع، فالنوازع والبواعث واحدة في المشرك والمؤمن لكن التطبيق مختلف، والكُل يريد الارتباط بتلك القوّة غير المحدودة، ولذا قال البعض: (إنّ الله اختفى خلف زينب وسعاد)، فالنفس طالبة للكمال والارتباط به، وفي التطبيق يرون أنّ مجمع الكمال هو الشمس أو القمر أو إله الريح أو البحر أو النار أو غير ذلك، وإضفاء طابع القداسة عند الخطأ في التطبيق لا يعني عدم وجود قداسة.

وهنا وقع الأوروبيون بعد حركات التنوير في الخطأ، لأنّهم ألغوا كلّ مقدّس، والكاتب يشيد بهذا الخطأ حين يثني على ما وصل إليه الأوروبيون في هذا الأمر. والتقديس بلا شكّ في بعض موارده ليس منتجاً من مخيلة الناس الذين يختلفون في تحديده، وكثرة الخطأ في ذلك - لكثرة الاعتقادات الخاطئة والأديان المفتراة - لا تستلزم خطأ الكلّ. وقد يبحث الطبيب عن علاج لمرض ما وطريقه لذلك التجربة، فإنّ إخفاقه في ألف تحديد لعلاج من خلال ألف تجربة لا يجعله يجزم بأنّه لا يوجد علاج لذلك المرض، وبنفس الآلية يعمل المختصون في مجال الابتكارات العلميّة، فلماذا يكون تكرّر الخطأ التطبيقي في المقدّس باعثاً على الاعتقاد بعدم المقدّس؟

إنّ اختلافنا في مصداق التقديس لا يلغي أصله، فالمتعيّن الرجوع إلى الأدلّة على التقديس، وبعضها يبتني على مقدّمات مهمّة، منها إثبات وجود الخالق وبعثة النبي ﷺ وعصمته وإخباراته عن موارد التقديس.

وقد نصّ القرآن على قداسة بعض الأماكن:

قال تعالى: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (٢١) (المائدة: ٢١).

وقال تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (١٢) ﴿طه: ١٢﴾.

وقال تعالى: ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (١٦) ﴿النازعات: ١٦﴾.

والخطأ في التطبيق لا يقتصر على غير أتباع الديانات السماوية، بل شمل أتباع الديانات السماوية، بل شمل أتباع الديانة الخاتمة، إذ أضفوا قداسة على أمور لا دال فيها على القداسة، بل دلت الأدلة على غير ذلك، كالحكم بعدالة الصحابة جميعاً، وتقديس رأي الحاكم، وخص الفقهاء الأربعة بجواز الاتباع دون غيرهم، والإجماع الذي ذكروا أن النبي ﷺ قدسه حين قال: «لا تجتمع أممي على خطأ»^(١٣٨).

يقول أركون: (هكذا راح التوسُّع الزائد عن اللزوم للعامل الديني يتيح خلع القداسة على الدولة الخليفة والمؤسسات الإسلامية، حدث الشيء نفسه في اليهودية والمسيحية، وهي أشياء بشرية محضة لا قداسة لها، وهذا ما يُفسر لنا ذلك الإيضاح القوي والاحتجاجي الشهير للعالم اللاهوتي الكبير (كارل بارت): لا يستطيع الدين أن يُغيَّر شيئاً في حقيقة أن عمل الإنسان في هذا العالم الدنيوي يحدث دون الله، لا يملك إلا أن يكتشف الإلحاد في كل أزهاره وازدهاره، لأن الدين بصفته وجوداً وملكاً وتصرفاً للإنسان هو غريزة وشهوة، إنه يساهم في الفوضى والطابع الدنيوي لكل الإنسان... ويل لنا عندما لا يخرج من قمم الدين إلا الدين، هو عندئذ لا يُحرِّك إلماً يعتقلك ويسجنك في شروط أبشع من كل ما يمكن أن يعتقلك ويسجنك)^(١٣٩).

ويبدو من الكاتب أنه يقبل بهذا الاحتجاج، وما أعجب وصفه له باللاهوتي الكبير، وكلامه غاية في الضعف.

١ - لأنَّ التزامه بأنَّ عمل الإنسان في هذا العالم الدنيوي يحدث دون الله، التزام بمقالة اليهود التي ردَّها القرآن ردًّا قاسياً.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُوءَةٌ عَلَتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ (المائدة: ٦٤).

إنَّ الله تعالى خالق السماوات والأرض ومن فيهما وقيومهما، فوجودنا ووجود أعمالنا قائم به تعالى، ولا استقلال لنا بشيء دونه، تلك حقيقة الكون، ونحيل من أراد متابعة الدليل على ذلك إلى

١٣٨. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (ج ٨ / ص ١٢٣).

١٣٩. قراءات في القرآن (ص ١٥٥).

علم الكلام. والخلاق وكلُّ جزئيات العالم لم تنقطع حاجتها إلى الله تعالى بعد خلقها.

٢ - أنا لا أفهم قوله: (إِنَّ الدِّينَ غَرِيْزَةٌ وَشَهْوَةٌ)، فهو كلام أجوف ينمُّ عن نقصان معرفة، فالدين اعتقاد والتزام، والاعتقاد تابع للدلائل والكواشف والشواهد التي تُشكِّل سلطناً على العقول، لأنها تقهرها على الإذعان بها، والأنبياء (عليهم السلام) يأتون بهذه الدلائل أو ينبهون لما هو موجود منها، ولهيمنة الغرائز على الناس عادةً فإنهم لا يستجيبون لدعوات الحق التي جاء بها الأنبياء (عليهم السلام).

قال تعالى: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ۚ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (٦) ﴿القيامة: ٥ و٦﴾.

والالتزام متابعة النفس وانصياعها لما أدركت ضرورة أتباعه، فكيف صار غريزة وشهوة؟ بل إنَّ الدين يقف في وجه متابعة الشهوات والغرائز ويُقنن ذلك إلى حدٍّ بعيد بما يتوافق مع مصلحة الفرد والنوع.

٣ - أيُّ تُرْهَةٌ هذه التي يدَّعيها هذا الرجل حيث يقول: (إِنَّ الدِّينَ يَسَاهِمُ فِي الْفُوضَى وَالطَّابِعِ الدِّنيوي لِكُلِّ الْإِنْسَانِ)؟

أيقال على الدين الإسلامي مثلاً والذي قلب مجتمع الجزيرة الغارق في ظلمات التخلف والمحدودية إلى مجتمع التآخي والإيثار والفداء: إنَّه يساهم في الفوضى؟

يكفيك في الردِّ بعض آيات سورة الحشر.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٩) ﴿الحشر: ٩﴾.

٤ - كيف يقال: (إِنَّ الدِّينَ لَا يُحَرِّكُ بَلْ يَعْتَقِلُكَ وَيَسْجِنُكَ فِي شُرُوطِ أَشْبَحَ مِنْ كُلِّ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَعْتَقِلُكَ وَيَسْجِنُكَ)؟ أحيماً يُخَلِّصُكَ الدِّينُ مِنْ أَسْرِ الشَّهَوَاتِ وَقِيُودِ الْعَنْصَرِيَّةِ وَيَضْرِبُ جَذُورَ الاسْتِعْلَاءِ فِي النَّفْسِ وَيَزْرَعُ الرَّحْمَةَ عَلَى الْآخِرِينَ وَيَحْتُّ عَلَى الْعَفْوِ وَالْمَسَامِحَةِ وَمَا إِلَى ذَلِكَ يَكُونُ قَدْ سَجِنُكَ؟

نعم، قد ينطبق بعض وصفه على ما قدَّمته لهم الكنيسة من صورة للدين شوَّهت بها حقيقة الأديان، وما طبَّقته عليهم حين بنت على احتكار الحقيقة - وهي لم تعرفها -، وعاقبت بأشدَّ

العقوبات من قال بغير ما تقول، وجرّمت كلّ مكتشف، ونكّلت بالعلماء والمكتشفين وأرثتهم صنوف العذاب، لكن ليس من حقّهم أن يُعمّموا حكمهم ليشمل كلّ الأديان، ولا يليق بمسلم أن يتابعهم فيما يقولون.

ثمّ أيّة حادثة هذه التي صارت طريقاً مخلصاً للأمم من المقدّس الديني بمعناه التقليدي وهو الذي قال عنها:

(الحدائث مفهومة ومستخدمة في الغرب من أجل الحطّ من قيمة الفكر والثقافات التقليديّة أو العتيقة أو البدائيّة، وبالتالي فيمكنها أن تصبح عقبة أمام المعرفة النقديّة)^(١٤٠)؟

الثاني: اختلاف القرآن الكريم عن الكُتب السماوية الأخرى:

يتميّز القرآن الكريم عن الكُتب السماويّة الأخرى بجملة من النقاط التي تمنع من تسرية أحكام غيره من الكُتب السماويّة إليه، ومنها:

١ - موافقته التامّة مع المعطيات العلميّة، ولا زال المكتشف العلمي يُعزّز الاعتقاد بسماويّة هذا الكتاب.

يقول (بوكاي)^(١٤١): (لقد قمت أولاً بدراسة القرآن الكريم، وذلك دون أيّ فكر مسبق وموضوعيّة تامّة باحثاً عن درجة اتّفاق نصّ القرآن ومعطيات العلم الحديث، وكنت أعرف قبل هذه الدراسة وعن طريق الترجمات أن القرآن يذكر أنواعاً كثيرة من الظواهر الطبيعيّة ولكن معرفتي كانت وحيزة، وبفضل الدراسة الواعية للنصّ العربي استطعت أن أحقّق قائمة أدركت بعد الانتهاء منها أن القرآن لا يحتوي على أيّة مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم في العصر الحديث.

وبنفس الموضوعيّة قمت بنفس الفحص على العهد القديم والأنجيل.

وأما بالنسبة للعهد القديم فلم تكن هناك حاجة للذهاب إلى أبعد من الكتاب الأوّل، أي سفر التكوين، فقد وجدت مقولات لا يمكن التوفيق بينها وبين أكثر معطيات العلم رسوخاً في عصرنا. وأما بالنسبة للأنجيل... فإننا نجد نصّ إنجيل (متّى) يناقض بشكلٍ جليّ إنجيل (لوقا)، وأنّ هذا

١٤٠. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٨٨).

١٤١. موريس بوكاي: طبيب وعالم فرنسي معروف اختصّ كتابه القرآن والتوراة والإنجيل والعلم بمعالجة هذا الموضوع.

الأخير يُقدّم لنا صراحةً أمراً لا يتفق مع المعارف الحديثة الخاصةً بقَدَم الإنسان على الأرض^(١٤٣).

يقول إبراهيم خليل أحمد، وهو قسٌّ مبشّرٌ يحمل شهادات عالية من كَلِيَّة اللاهوت المصرية وجامعة برنستون الأمريكية، أرسل عام (١٩٥٤م) إلى أسوان سكرتيراً عامّاً للإرساليَّة الألمانيَّة السويسريَّة، وكانت مهمَّته الحقيقيَّة التنصير والعمل ضدَّ الإسلام، لكن تعمُّقه في دراسة الإسلام قاده إلى الإيمان بهذا الدِّين، وأشهر إسلامه رسمياً عام (١٩٥٩م):

(يرتبط هذا النبيُّ بإعجاز أبد الدهر بما يُخبرنا به المسيح ﷺ في قوله عنه: (ويُخبركم بأمر آتية)، هذا الإعجاز هو القرآن الكريم معجزة الرسول الباقية ما بقي الزمان، فالقرآن الكريم يسبق العلم الحديث في كلِّ مناحيه من طبِّ وفلك وجغرافيا وجيولوجيا وقانون واجتماع وتاريخ... ففي أيَّامنا هذه استطاع العلم أن يرى ما سبق إليه القرآن بالبيان والتعريف).

وفي محلٍّ آخر يقول: (أعتقد يقيناً أيُّ لو كنت إنساناً وجودياً... لا يؤمن برسالة من الرسالات السماويَّة وجاءني نفر من الناس وحَدَّثني بما سبق به القرآن العلم الحديث - في كلِّ مناحيه - لآمنت ربِّ العزَّة والجبروت خالق السماوات والأرض، ولن أشرك به أحداً)^(١٤٣).

ويقول العالم الفرنسي (موريس بوكاي): (لقد قمت بدراسة القرآن الكريم، وذلك دون أيِّ فكر مسبق وموضوعيَّة تامَّة باحثاً عن درجة اتِّفاق نصِّي القرآن ومعطيات العلم الحديث... فأدركت أنه لا يحتوي على أيِّ مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم في العصر الحديث)^(١٤٤).

ويقول أيضاً: (لقد أثارت الجوانب العلميَّة التي يختصُّ بها القرآن دهشتي العميقة في البداية، فلم أكن أعتقد قطُّ بإمكان اكتشاف عدد كبير إلى هذا الحدِّ من الدعاوى الخاصَّة بموضوعات شديدة التنوُّع ومطابقتها تماماً للمعارف العلميَّة الحديثة، وذلك في نصِّ كُتِبَ منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، في البداية لم يكن لي أيُّ إيمان بالإسلام، وقد طرقت هذه النصوص بروح متحرِّرة من كلِّ حكم مسبق وموضوعيَّة تامَّة)^(١٤٥).

١٤٢. قالوا عن الإسلام (ص ٥٦).

١٤٣. قالوا عن الإسلام (ص ٤٩).

١٤٤. قالوا عن الإسلام (ص ٤٧).

١٤٥. قالوا عن الإسلام (ص ٥٦).

وفي مورد ثالث يقول: (إِنَّ الْقُرْآنَ - وقد استأنف التنزيلين الذين سبقاه - لا يخلو فقط من متناقضات الرواية، وهي السمة البارزة في مختلف صياغات الأناجيل، بل هو يُظهِر أيضاً لكل من يشرع في دراسته بموضوعية وعلى ضوء العلوم طابعه الخاص، وهو التوافق التام مع المعطيات العلمية الحديثة، بل أكثر من ذلك كما أثبتنا، إذ يكتشف القارئ فيه مقولات ذات طابع علمي، فالمعارف العلمية الحديثة تسمح بفهم بعض الآيات القرآنية التي كانت بلا تفسير صحيح حتى الآن)^(١٤٦).

ويقول العالم الفرنسي المشهور (فرانسوا ماري فولتر): (أنا على يقين أنه لو تمَّ عرض القرآن والإنجيل على شخص غير متدين لاختار الأول، إذ إنَّ الكتاب الذي نزل على صدر محمد يعرض في ظاهره أفكاراً تنطبق وبالمقدار اللازم مع الأسس العقلية)^(١٤٧).

٢ - أنَّ نوع الأحكام التي في القرآن مبنية على ما ينسجم تماماً مع المنطق والموضوعية والمعقوليَّة بنحو لا يمكن مقارنته بما ورد في الإنجيل مثلاً.

يقول إبراهيم خليل أحمد الذي كان قسّاً أرسل إلى أسوان للدعوة للتصير ثمَّ أسلم:

(قرأت بتأمل وتفكر قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (٥٣) (الزمر: ٥٣)، وقارنت بين هذه الآية وما ورد في الإنجيل عن الغفران: (بدون سفك دم لا تحصل مغفرة)، بالقول: هكذا أحبَّ الله العالم حتى بذل ابنه الحبيب لكي لا يهلك كلُّ من يؤمن به، بل تكون الحياة الأبدية.

قارنت بين العقيدتين:

الأولى: أنَّها مقيِّدة بقيود من جانب الله ببذل ابنه الحبيب حسب ما يعتقدون، ومن جانب المرء بضرورة الإيمان بهذا الابن.

ومن هذه العقيدة نشأت فريضة كنسيَّة تُعرَف بسرُّ الشكر، وفيها يؤمن المسيحي باستحالة الخبز إلى جسد المسيح، واستحالة الخمر إلى دم المسيح حقيقةً، وبتناولهما تصير فيه حياة أبدية، ومن هذه العقيدة نشأت صكوك الغفران.

١٤٦. الإعجاز العددي في القرآن (ص ٩٢).

١٤٧. الإعجاز العددي في القرآن (ص ٩١ و ٩٢).

إنها بدعة وخروج عن الحق الإلهي الذي ندّد به زعماء الإصلاح في القرن الخامس عشر... فحمدت الله على رحمته الواسعة ومعرفته اليقينية بدون قيد ولا شرط مادّي، بل بتوبة صادقة وعزم على الحياة الطاهرة...

قرأت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وقرأت ما جاء بالإنجيل: (إذن لسنا أولاد جارية، بل أولاد حرّة)، وزال عني العجب عن التفرقة العنصرية عند الأمريكيين في أيامنا هذه بين البيض والسود، وزاد إعجابي وإجلالي للمسلمين أنّ سيّد القوم يقف بجانب المواطن العامل والمزارع والتاجر والموظّف كالبنيان المرصوص يشدُّ بعضه بعضاً، راعين ساجدين يخشون ربّهم ويرجونه الرضا والعفو، فأيقنت أنّ مجد الإسلام والمسلمين في هذا التساند الجميل والتآخي الحبيب^(١٤٨).

وقال في مورد آخر: (إنّ الإسلام دين المنطق والعقل، لم يجعل وساطة بين الله والإنسان، ولم يترك مقادير الناس تحت رحمة نفر منهم يلوحون لهم بسطان الكنيسة)^(١٤٩).

يقول: (في الوقت الذي تتحدّث فيه الأديان الأخرى عن إله واحد إلا أنّها تعبد ربّين أو ثلاثة، أمّا المسلمون فيعبدون الله وحده ولا يشركون به شيئاً، وهنا شعوري قوي بالأخوة الإسلاميّة في العالم الإسلامي وخاصّة بين أولئك الذين يؤمنون بالإسلام حقّاً ويطبّقونه بصدق)^(١٥٠).

٣ - طريقة صياغة آياته المدهشة، بل المعجزة والتي أهلتها لأن يكون محلاً لتحديّ الإنس والجنّ على مرّ العصور أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، ومثل هذه الآية لا زالت تفرع رؤوس المنكرين وترغم أنوف المشكّكين، فأبيّ ذلك وموقف ضعف يقفه المشكّك والقرآن يتحدّاه أن يأتي بمقدار سطر منه يعادل مثل سورة الكوثر، سواء كان ذلك العجز اعتماداً على الصرف الإلهي والتدخّل التكويني لمنع الناس أن يأتوا بمثله مع وجود قابليّة عندهم لمثل هذه الصياغة، أو لأنّ تلك الصياغة وذلك التركيب فوق قدرات البشر.

المهم أنّ الأيام لا زالت تنفي كون القرآن نتاجاً بشرياً، وما أخبر به الغيب حين كانت الناس تغرق في بحار الجهل وتهوي في غياهب ظلمة التخلف من أنّه لن يُوّقي بمثل سورة منه فضلاً عن الإتيان

١٤٨. قالوا عن الإسلام (ص ١٤٩).

١٤٩. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٠).

١٥٠. قالوا عن الإسلام (ص ١٥١).

بمثله. لا زال توارد الليل والنهار وتعاقب السنين وتقلّب الناس في مندوحة العلم والتطور يُؤكّد إلهيته، فانكشف زيف نفثة الشيطان على لسان من قال: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ (الأنفال: ٣١).

فطول التحدي للمجيء بمثله وتضمّنه لأحكام استباحة دمائهم وأموالهم وسبي ذراريهم وجلائهم عن الأوطان وعدم المجيء بمثله دليل على صدقه، هذا مع ملاحظة ما وصفهم به القرآن من أنّهم معاندين معادين.

قال تعالى: ﴿وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ (٩٧) ﴿(مریم: ٩٧).

وقال تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ (٤) ﴿(النحل: ٤).

ولم تشفع لهم مراوغتهم بالاتهام للنبي ﷺ، فإنّ اختلافهم في تشخيص حالة النبي ﷺ كاشف عن الإرباك الذي أوقعهم فيه إعجاز القرآن ببيانه العجيب، فمرة يُوصف بالسحر، وأخرى بالجنون، وثالثة بالكذب والافتراء، ورابعة بالاشتراء والأخذ من غيره.

قال تعالى: ﴿مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرَى﴾ (القصص: ٣٦).

وقال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَارِكُوا آلَهُتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (٣٦) ﴿(الصافات: ٣٦).

وقال تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ (الفرقان: ٤).

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (٥) ﴿(الفرقان: ٥).

مثل هذه البنية الصياغية والنظم العظيم لمفرداته وآياته لا يتوفّر عليها كتاب سماوي آخر، ولنقف هنا على مثالين يتجلّى فيهما ما يثير الدهشة من فنون البلاغة.

المثال الأول:

يُحكى أنّ أحدهم كان يعاشر امرأة فخاطبته بكلام بليغ، فقال لها: ما أبلغ كلامك، قالت: وهل ترك القرآن بلاغة بليغ؟ أو ما سمعت قول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَحْزَنِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (٧) ﴿(القصص: ٧).

وأردفت تقول: في آية واحدة قصّة نبيّ، فيها أمران ونهيان وبشارتان.

وقد أورد السيّد هبة الدّين الشهرستاني في كتابه (المعجزة الخالدة) القصّة التالية:

(لقد جمعنا حفل ببغداد إلى بعض فضلاء الذميين والمذيع يتلو علينا هذه الآية، فأعجب الذميّ ببلاغتها وبجودة تلاوتها، فحدّثته أنّ أحد العلماء سمع جارية فأعجبته فصاحتها وبلاغتها فقال: ما أبلغك من ناطقة، فقالت له الجارية: صه يا شيخ، ما ترك القرآن لغيره ظهور البلاغة، أمّا سمعت آية: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ﴾ كيف جمعت على وجازتها أبداع الإيجاز خرين وإنشاءين وأمريين ونهيين ووعدين؟

فأعجب الجميع بحسن بيان الجارية وأدبها الجمّ، فقال صاحبنا الذميّ: الآية آية كما أنّ الجارية آية، فقد أتت بما يعجز عن الإتيان بمثله كلّ أحد.

قلت: كلّاً، فإني الآن آتيكم بأكثر ممّا أتت أو نحوه، فإنّ الآية جمعت فعلين من الماضي (أوحينا وخفت)، وفعلين من الأمر (أرضعيه ألقيه)، وفعلين من النهي (لا تخافي ولا تحزني)، ووزنين من اسم الفاعل (رادّوه وجاعلوه)، ووزنين من اسم المفعول (موسى - بمعنى المنشول من الماء - والمرسل)، ثمّ اسمين خاصّين (موسى وأمّ موسى)، ثمّ تكرار فاء الجواب مرّتين، وحرف (إلى) مرّتين، ثمّ إعادة الخوف مرّتين، ثمّ نبأان غيبّان ووعدان بالردّ والنبوة... فطار الذميّ دهشةً وطرباً من شدة إعجابه واستغرابه بما حوته هذه الآية الواحدة من فنون البلاغة والإعجاز^(١٥١).

المثال الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَفْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَىٰ الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (٤٤) (هود: ٤٤).

فقد عللّ أساتذة البديع بلاغتها باشمالها على صنعة الإبداع، وهو أنّ يكون البيت من الشعر أو الفصل من النثر مشتملاً على عدّة ضروب من البديع، وقد ذكر السيّد هبة الدّين الشهرستاني صاحب كتاب (المعجزة الخالدة) نقلاً عن كتاب (أنوار الربيع في محاسن فنّ البديع) للعلامة السيّد عليّ خان المدني أنّ هذه الآية قد اشتملت على ثلاثة وعشرين نوعاً من البديع، وهي سبعة عشر لفظاً:

١٥١. الإعجاز العددي في القرآن (ص ١٠٣ و ١٠٤).

- ١ - المناسبة التامة بين (ابلعي واقلعي).
- ٢ - الاستعارة فيهما.
- ٣ - المجاز في قوله: ﴿يَا سَمَاءُ﴾، فَإِنَّ الحَقِيقَةَ: يا مطر السماء.
- ٤ - الطباق بين الأرض والسماء.
- ٥ - الإشارة في: ﴿وَعِيَصَ الْمَاءُ﴾، فَإِنَّه عَبَّرَ به عن معانٍ كثيرة، لأنَّ الماء لا يغيض حَتَّى يقلع مطر السماء، وتبلع الأرض ما يخرج منها من عيون الماء.
- ٦ - الإرداف في قوله: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾، فَإِنَّه عَبَّرَ عن استقرارها في المكان بلفظ قريب من لفظ المعنى.
- ٧ - التمثيل في قوله: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ﴾، فَإِنَّه عَبَّرَ عن هلاك الهالكين ونجاة الناجين بلفظ بعيد عن المعنى الموضوع.
- ٨ - التعليل، فَإِنَّ ﴿غِيَصَ الْمَاءُ﴾ عَلَّةُ الاستواء.
- ٩ - صحَّة التقسيم، فَإِنَّه استوعب أقسام الماء حالة نقصه من احتباس ماء السماء والماء النابع من الأرض ثمَّ ابتلاع الماء الذي على ظهرها، ﴿وَعِيَصَ الْمَاءُ﴾.
- ١٠ - الاحتراس في قوله: ﴿وَقِيلَ بَعْدَ لِقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (٤٤)، فهذا الدعاء يُشعر بأنَّهم مستحقُّو الهلاك احتراساً من ضعيف يتوهم أنَّ الهلاك لعمومه ربَّما شمل المستحقَّ وغير المستحقَّ.
- ١١ - المساواة في الآية، وهي الوسط بين الإيجاز والإطناب.
- ١٢ - حسن التنسيق، فَإِنَّه تعالى قصَّ القصَّة وعطف بعضها على بعض بحسن الترتيب.
- ١٣ - ائتلاف اللفظ مع المعنى، لأنَّ كُلَّ لفظة لا يصلح لمعناها غيرها.
- ١٤ - الإيجاز، فَإِنَّ الله سبحانه وتعالى في هذه الآية أمر ونهى وأخبر ونادى ونعت وسمَّى وأهلك وأبقى وأسعد وأشقى وقصَّ من الأنباء ما لو شُرِّحَ لجفَّت الأقلام.
- ١٥ - التفهُّم، فَإِنَّ أَوَّلَ الآية يدلُّ على آخرها.

- ١٦ - التهذيب، لأن مفرداتها موصوفة بصفات الحسن، وكلُّ لفظة سهلة، مخارج الحروف، عليها رونق الفصاحة، سليمة من التنافر، بعيدة عن عقادة التركيب.
- ١٧ - حسن البيان، لأن السامع لا يشكل عليه في فهم معانيها شيء.
- ١٨ - الكناية، فإنه لم يُصرَّح بمن أغاض الماء ولا بمن قضى الأمر وسؤل السفينة ولا بمن قالك بُعداً، كما لم يُصرَّح بقائل: ﴿يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾، سلوكاً في كل واحد من ذلك سلوك الكناية.
- ١٩ - التعريض، فإنه تعالى عرَّض بسالكي مسلكهم في تكذيب الرُّسل ظلماً، وأن الطوفان وتلك الصورة ما كانت إلا لظلمهم.
- ٢٠ - التمكين، لأن الفاصلة مستقرّة في محلّها مطمئنّة في مكانها، غير قلقة ولا مستدعاة.
- ٢١ - الانسجام، فإن الآية منسجمة بجملتها كالماء الجاري في سلاسته.
- ٢٢ - الإبداع، وهو أن تجمع الآية كل فنون الإبداع السابقة.
- ٢٣ - وواحدة أخرى.
- وقد أضاف صاحب (المعجزة الخالدة):
- ١ - اشتمالها على بعض البحور الشعرية:
- ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي﴾، على وزن (متفعلن مستفعلن) من مجزوء الرجز.
- ﴿وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾ على وزن (مفاعِلن مفاعِلن).
- ﴿وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ على وزن (فاعِلن مفاعِلتن) من بحر الوافر.
- ٢ - تنزيل من لا يعقل منزلة العاقل في النداء والمخاطبة كما في: ﴿يَا أَرْضُ﴾،
﴿وَيَا سَمَاءُ﴾^(١٥٢).

١٥٢. الإعجاز العددي في القرآن (ص ٩٩ و١٠٠).

ومن هنا ما شاع وذاع وملأت روايته الأسماع والأصقاع أن قريشاً بعدما نزلت وتليت عليهم هذه الآية بادرت قريش إلى رفع القصائد السبع المعلقات حول الكعبة، وهي خير ما جادت به قرائح الشعراء والعباقرة خجلاً من بلاغة القرآن^(١٥٣).

٤ - بقاؤه على لغته الأم، وأن لغته لم يجرفها تيار التحول كما حصل مع اللغات الأخرى.

لقد ذكرنا في طيات البحث أن اللغة ليست شيئاً مقدساً ولو كانت لغة القرآن، ولذا تجري عليها سنة التغيير والتبدل، لأنها متحركة، فما زال الإنسان في طور الاكتشاف والبحث عما هو أفضل أو أكثر مناسبة، وولادة اللغات عملية تراكمية، فهي ليست نتيجة لقرار صدر دفعة واحدة.

لكن قد تتوَقَّر بعض العناصر في لغة تُبْطئ من وتيرة الحركة فيها، كما حصل في اللغة العربية التي هي لغة القرآن الذي يُمثِّل المعجزة الخالدة للنبي الأكرم ﷺ، وقد حظي القرآن بمنزلة في نفوس المسلمين إلى مستوى انعكس على الاهتمام باللغة العربية إلى حد بعيد، فأثر ذلك في حركة اللغة العربية، إذ تباطأت تلك الحركة رغم مقتضياتها من جهات، منها: اختلاط العرب بالقوميات الأخرى، واحتكاك حضارة المسلمين التي تعزَّز بلغة القرآن مع حضارات أخرى لها جذور ثقافية وحياة مدنية أكثر بكثير ممَّا عند العرب الذين دخلوا الإسلام.

نعم كانت لغة الحاكم والخليفة، وظلَّ هذا البُعد القداسوي مؤثراً، فقد منع من فقدان اللغة سمتها وهويتها، وكأنَّه على مرِّ التاريخ سدَّ عن تغيير كبير في اللغة، ولولا ذلك لذابت اللغة في غيرها.

ونحن نلاحظ أن البريطانيين والأمريكيين الذين يتحدثون اللغة الإنكليزية قد حدثت في لهجتهم عملية تباعد، من جهة أن البُعد التاريخي حاضر عند الشعب البريطاني، فهم أبناء دولة لم تر الاحتلال من قرون متمادية، وحققت منجزات هائلة من زمن بداية الثورة الصناعية، بخلاف أمريكا التي لا تاريخ لها، ولذا فهي لا تقارب الأشياء من جهة البُعد التاريخي، ولذا لا ترى عندهم أيُّ مانع من حركة اللغة وعدم الاعتناء بما يعِدُّونها شروط كمال لا علاقة لها بإفهام المقصود، حتَّى مخارج الحروف قد اختلفت بين الشعبين^(١٥٤).

١٥٣. الإعجاز العددي في القرآن (ص ٩٥).

١٥٤. هذا مضافاً إلى أن مكونات الشعب الأمريكي لا ترجع إلى قومية واحدة، فقوميّات المهاجرين ولغاتهم الأصلية كثيرة.

مثل هذا العنصر في اللغة العربية لم يتحقق في اللغة اللاتينية وهي لم تكن اللغة الأم للإنجيل، ولم يكن الإنجيل معجزة خالدة لعيسى ﷺ، ولم تكن له نسخة واحدة فقط، وحتى حين حكمت الكنيسة في القرن التاسع الميلادي سلطتها على الدول الأوروبية لم يكن ذلك من خلال حكم مباشر بل كانت بنحو لا يتولى حاكم أو بارون أو ملك حكم أرضه إلا بمباركة الكنيسة، وتُجبي الأموال لروما، فلم يكن لروما حكم مباشر لأراضيها، هذا بالنسبة للآتينيّة فكيف ببقية اللغات الأوروبية الأخرى؟ وبالتالي لم يكن الإنجيل ككتاب مقدّس مانعاً من حركة اللغة في الأمم الأوروبية، وعملية التحوّل في اللغات صارت عقبه أمام من يريد أن يفهم ما ورد في الكتاب المقدّس ممّن جاء في الأزمنة المتأخّرة.

بينما القرآن لا زال إلى الآن وفي كلّ الدول يُقرأ باللغة العربية، نعم هناك ترجمات له، لكن المسلمين لا يتعاطون مع الترجمة كتعاطيهم مع النسخة بلغة العرب ولا يعطونها قداستها، بل تسبّب القرآن في دخول اللغة العربية إلى اللغات التي تحدّثت بها أمم لها حضاراتها، فنسبة كبيرة من مفردات اللغة الفارسيّة الحاليّة عربيّة، وقد تتجاوز هذه النسبة الثلث من المفردات، وكذا الكرديّة، والتركيّة، واللغة النبطيّة زالت لتتحوّل لغة أبنائها إلى العربية، وكذا فرس العراق الذين كانت منطقة شرق الفرات خالصة لهم ولم يرحلوا بعد الفتح الإسلامي تحوّلوا جميعاً إلى لغة القرآن، والأقباط في مصر تحوّلوا إلى اللغة العربية، ومناطق واسعة من إفريقيا كذلك، فأصولهم ليست عربيّة لكنهم الآن لا يتحدّثون إلا العربية، وللقرآن دخالة كبيرة في ذلك.

وكيف كان، فالاعتماد على دلالات اللغة الحاليّة في فهم الكلام الصادر في أزمنة سابقة إن كان يواجه مشكلة في اللغات الأخرى فهو لا يواجه مشكلة بنفس المستوى في فهم القرآن والموروث الشرعي اللفظي في الإسلام.

٥ - وحدة النسخة:

وهناك فرق آخر ميّز القرآن عن الإنجيل، فإنّ نسخته الواحدة يتفق كلّ المسلمون أنّها كتاب الله ووحيه المنزل على نبيّه، في الوقت الذي ترى فيه الأناجيل المتعدّدة، وهي كتابات الحواريين وليست مدوّنات الوحي الذي نزل على عيسى ﷺ، ولو فرضنا أنّ الحواريين كانوا أنبياء فإنّ كتاباتهم لم تُكتَب باعتبارهم أنبياء، كما لم تكن تلك الكتابات بصفة الوحي أو التفويض الإلهي، بل إنّ كلّ ما فيها أحكام ملوّفها، وروايات تحكي قصّة عيسى ﷺ.

من أجل ذلك وأمثاله، قال (برنادشو) وفق ما نُقِلَ عنه: (إنَّ الكتاب المقدَّس هو أخطر كتاب على وجه الأرض، ويجب أن يُوضَعَ تحت القفل والمفتاح)^(١٥٥).

وأيّن هذا من القرآن؟

تقول الكاتبة الإيطاليّة (فاغليري) عن القرآن: (إنَّ معجزة الإسلام العظمى هي القرآن الذي تنقل إلينا الرواية الراسخة غير المنقطعة من خلاله أبناء تتّصف بيقين مطلق، إنّه كتاب لا سبيل لمحاكاته، إنَّ كلاً من تعبيراته شامل جامع، ومع ذلك فهو ذو حجم مناسب، ليس بالطويل أكثر ممّا ينبغي).

أمّا أسلوبه فأصيل فريد، وليس مُمّة أيّما نمط لهذا الأسلوب في الأدب العربي تحدر إلينا من العصور التي سبقتة... إننا نقع هنا على العمق والعدوبة معاً - وهما صفتان لا تجتمعان عادةً - حيث تجد كل صورة بلاغيّة تطبيقاً كاملاً، فكيف يمكن أن يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محمّد وهو العربي الأمّي الذي لم ينظم طول حياته غير بيتين أو ثلاثة أبيات لا ينمُّ أيّ منها على أدنى موهبة شعريّة؟^(١٥٦).

الثالث: الانسجام مع العقل:

إنَّ أساس التكليف في الدّين الإسلامي يستند إلى العقل، ومن هنا خُصَّ الإنسان بالتكليف والخطاب ويُرفَع القلم عن المجنون، لم يدع الإسلام إلى عقيدة لا يقبلها العقل أو يمنع من الخوض فيها.

فغن البروفيسور مونتيه: (الإسلام في جوهره دين عقلي بأوسع معاني هذه الكلمة، من الوجهتين: الاشتقاقية والتاريخية، فإنَّ تعريف الأسلوب العقلي (Rationalism) بأنّه طريقة تقيم العقائد الدّينيّة على أسس من المبادئ المستمدّة من العقل والمنطق ينطبق عليها تمام الانطباق... إنَّ (للإسلام) كلّ العلامات التي تدلُّ على أنّه مجموعة من العقائد التي قامت على أساس المنطق والعقل، وتتخصّص العقيدة الإسلاميّة من وجهة نظر المؤمنین في الاعتقاد بوحدانيّة الله ورسالة نبيّه ﷺ).

١٥٥. أنظر: قراءات في القرآن.

١٥٦. قالوا عن الإسلام (ص ٧٥).

أما من وجهة نظرنا نحن الذين نُحللُ عقائده تحليلاً لا روح فيه، فنعتقد في الله وفي الحياة الآخرة، وهذان المبدآن هما أقل ما ينبغي للاعتقاد الديني، وهما أمران يستقرآن في نفس الرجل المتدين على أساس ثابت من العقل والمنطق، ويُخصّصان كلّ تعاليم العقيدة التي جاء بها القرآن. وإنَّ بساطة هذه التعاليم ووضوحها لهم على وجه التحقيق من أظهر القوى الفعّالة في الدين وفي نشاط الدعوة إلى السلام... ومن العسير أن نجد في غير الإسلام ما يفوق تلك المزايا^(١٥٧).

وهذا يُفسّر لك لِمَ كان خواصّ الناس أقرب من غيرهم إلى الإسلام، فمثل هؤلاء لديهم قابليّة اتّخاذ القرار بطريقة يضعف فيها التأثير بالعقل الجمعي، وهم أبعد عن أن يكونوا إمعة.

الرابع: وحدة التكليف لكلّ الأتباع:

لقد شكّل رجال الدين في المسيحيّة طبقة لها امتيازاتها، بالاعتراف أمامهم تُعفّر الذنوب، ولهم أحكامهم الخاصّة بهم. والإسلام لا تجد فيه ذلك، نعم لقد ورد في رسول الله ﷺ خصوصيّة استجابة دعائه إذا استغفر.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا (٦٤)﴾ (النساء: ٦٤).

لكن الآية لا تتضمّن كشف الذنب أمام النبي ﷺ كشرط في تحقّق المغفرة. هذا أولاً.

وثانياً: أنّها قد وردت في موردٍ خاصّ، وهو مخالفة النبي ﷺ من خلال الإعراض عن طاعته^(١٥٨).

ثمّ إنّ إظهار الجريمة والمخالفة للشريعة ولو أمام رجل الدين مع ضمان المغفرة نوع إغراء بالباطل، وهو قبيح، فكيف تفتح الشريعة باب القبيح؟ وهذا يعني بالضرورة أنّ الاعتراف أمام القساوسة كوسيلة للمغفرة لا يمكن أن تأتي به شريعة، وأنّ ما يفعله الرهبان في ذلك نوع افتراء على الديانة العيسويّة.

ويضاف إلى كلّ ذلك أنّ انتشار أخبار العصاة يُجرئ الآخرين على المعاصي، ولذا ورد في رواياتنا أنّ من يُخبر في النهار عن ذنب ارتكبه في الليل من الذين يُحبّون أن تشيع الفاحشة في

١٥٧. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٣).

١٥٨. أنظر: تفسير الميزان (ج ٤ / ص ٤٠٤).

الذين آمنوا مجاهر، وأنَّ من أذاع فاحشةً كمبتدئها^(١٥٩). والتسوية بين الإخبار بما رآته عيناه في مؤمن وبين ما لا رآته عيناه وسمعته أذناه في أن كلاً منهما يشمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيَعَ الْفَاحِشَةُ﴾ (النور: ١٩)^(١٦٠)، وهذا لا ينافي كون الإخبار لا عن اطلاع أشد قبحاً لمحدور الكذب والافتراء.

ومن لطائف ما في شريعتنا أنه يُستحبُّ للقاضي أن يُلقي عذراً على لسان المخالف، كأن يُوقى بسكران فيقول القاضي الذي يُشترط فيه أن يكون مجتهداً: لعله شرب دواءً ترك هذا الأثر.

ومن الروائع في ذلك أنه إذا شهد ثلاثة بأنهم رأوا فلاناً يزني كامل في المكحلة - والعياذ بالله - ولم يشهد معهم رابع، فإنَّ حدَّ القذف يُقام على الثلاثة، أين هذا من الاعتراف بالذنب أمام الكاهن أو القسِّ؟

بل إنَّ المؤاخذة على رجال الدين أشدَّ في صورة المخالفة.

تقول (ماري أوليفر) مسيحيَّة أسلمت بعد أن وجدت في الإسلام ضالتها:

(الإسلام على عكس الهندوكية والنصرانية لا يحتفظ بأيِّ جزءٍ من تعاليمه ويجعله حكرًا لطبقة خاصَّة من الناس، بمعنى أنه في الإسلام لا يوجد كهنوت ولا رجال دين كطبقة متميِّزة لها امتيازاتها... فالتعاليم الإسلاميَّة موجهة إلى كافة البشر، وهي بسيطة سهلة يستطيع كلُّ إنسان أن يفهمها بكلِّ يسر، فالإسلام يُؤكِّد في تعاليمه أنَّ على الناس أن يُفكِّروا وأن يستخدموا عقولهم في الأمور الدينيَّة)^(١٦١).

والإسلام لا تجد فيه ذلك، أنظر إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (١١٠) ﴿النساء: ١١٠﴾.

وحتى الذي يسرف في ارتكاب الذنوب لم يُعَدَم توجُّه الخطاب الإلهي المليء بالدفع له.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (٥٣) ﴿الزمر: ٥٣﴾.

١٥٩. أنظر: المحاسن للبرقي (ج ١ / ص ١٠٣ و ١٠٤ / ح ٨٢).

١٦٠. أنظر: الكافي (ج ٢ / ص ٣٥٧ / باب الغيبة والبهت / ح ٢).

١٦١. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٦).

وَيُعَلِّمُنَا الْقُرْآنَ أَنَّ سَيِّدَ الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﷺ لَا يَتَمَتَّعُ بِمَزِيَّةٍ فِي التَّكْلِيفِ تُسْقِطُ عَنْهُ عِبَاءَ الْكُلْفَةِ وَقِيدَ الْاِمْتِثَالِ فِي بَعْضِ مَا حُمِّلَ لِلنَّاسِ، فَكَيْفَ يَجْعَلُ لِرِجَالِ الدِّينِ وَعُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ تِلْكَ الْفَسْحَةَ؟

بل أمرُ النبيِّ في الإسلام أشدُّ وأقسى، يتجلَّى ذلك في عظم التهديد.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (٤٦)﴾ (الحاقة: ٤٤ - ٤٦).

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدَّ كِدَّتْ تَرَكُّنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (٧٤) إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (٧٥)﴾ (الإسراء: ٧٤ و٧٥).

وتكليف النبيِّ ﷺ أعظم، فصلاة الليل واجبة عليه.

الخامس: احترام الأديان:

طالما أكَّد القرآن الكريم على احترام الأنبياء السابقين، ولم يقبل بأيِّ مسُّ بهم، وكانوا وفق النظر القرآني قدوة وأسوة حسنة.

قال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ (الممتحنة: ٤).
بل عمم ذلك إلى أتباع الأنبياء.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ (الصف: ١٤).

وحين يضرب المثل للذين آمنوا لم يأت القرآن بأسماء أفراد من أتباع الدين الإسلامي.

قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (١١) وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْفَائِتِينَ (١٢)﴾ (التحریم: ١١ و١٢).

وإحداهما من أتباع موسى عليه السلام، والأخرى والدة عيسى عليه السلام.

يقول بشير أحمد عبد الرحمن باتيل الهندوسي المتحوّل إلى الإسلام:

(لقد أيقنت أنّ الإسلام هو المنهج الذي يُحقّق غاية الوجود الإنساني، فهو يمتاز بالبساطة والواقعيّة والاستعلاء والحسّاسيّة والشمول، فالإسلام يحترم كافّة الأديان ويوقّر جميع الأنبياء، قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٦) ﴿١٦٣﴾، فهل هناك أبلغ من هذا الدليل على شمول الإسلام وعقيدته وإيمانه بالله الواحد الأحد؟) (١٦٣).

ليس صحيحاً مقارنة الإسلام باليهوديّة والنصرانيّة في مسألة رفض الآخر وادّعاء بطلانه، للفرق الكبير بين دعاوى، فالإسلام كدين لم يرد فيه نفي ديانة اليهود والنصرانيّة وادّعاء زيفها وانتفاء أصلها، بل هو يقول: إنّ تلك الديانات جاء بها أنبياء عظام حين نزل عليهم الوحي وأمرهم بتبليغها، وغاية ما في الأمر أنّ أمدهما الزماني قد انتهى. مضافاً إلى قوله: إنّ بعض التحريف قد شاب هاتين الديانتين خصوصاً اليهوديّة. بينما أتباع اليهوديّة والنصرانيّة ينفون وجود نبوة جديدة ودين جديد. وشتان ما بين المقولتين، فالرفض للدين الآخر ليس نفس الرفض في هذه الديانات، فهم يرفضون أصل الدين الإسلامي، والدين الإسلامي يرفض امتداد زمن فعليّة هاتين الشريعتين. وشواهد الحقّ على خلاف ما يقولون، ومنها:

١ - هجرة اليهود إلى الجزيرة العربيّة وهي مناطق قاحلة، من أرض الشام وهي جيّة عامرة، وشواهد التاريخ تقول: إنّهم ذهبوا إلى هناك لينصروا النبيّ الخاتم عندما يظهر.

٢ - لم تدعّ الديانتان ختم النبوة وانتهاء التشريع، بل نصّتا على مجيء نبيّ خاتم، بخلاف الدين الإسلامي الذي نصّ على ختم النبوة.

قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠).

ولم تأت نبوة إلى اليوم سوى دعوات سرعان ما كشفت الأيام كذب مدّعيها وزيف دعواتهم، وتقدّام الأيام دون بعث نبيّ لأكثر من ألف وأربعمائة عام شاهد على صدق قول النبيّ عليه السلام. أمّا

بالنسبة لليهود فلقائل أن يقول: لِمَ لا يبعث الله فيكم نبياً مع أن النبوة لم تُختم؟ وكذا النصراني. بل يرد على دعوى اليهود أنهم لا يفتحون باب الدعوة إلى دينهم لكل أحد، فهي خاصة ببني إسرائيل، كيف تُختم النبوة بنبي يقتصر في دعوته على طائفة خاصة من الناس؟

السادس: الشمولية:

ممّا تميّز به الإسلام أنّه لم يُركّز على الجانب الفردي كما حصل في المسيحية، وإمّا اهتم أيضاً بالمجتمع إلى حد بعيد، ولذا فإنه بمجرد أن تهيأت فرصة للنبي ﷺ شكل دولة وتصدى بنفسه لإدارة شؤونها، ونظّم علاقات الأفراد والقبائل فيها.

كما لم يقتصر في الاهتمام على الآخرة، ولذا لم يدع إلى الرهينة، وقد غضب النبي ﷺ حين سمع أن بعض أصحابه قد ترهبين وترك عياله.

ففي (تفسير القمي) من رواية: «وأما عثمان بن مظعون فإنه حلف أن لا ينكح أبداً، فدخلت امرأة عثمان على عائشة وكانت امرأة جميلة، فقالت عائشة: ما لي أراك معطلة؟ فقالت: ولمن أترين؟ فوالله ما قاربني زوجي منذ كذا وكذا، فإنه قد ترهب ولبس المسوح وزهد في الدنيا، فلما دخل رسول الله ﷺ أخبرته عائشة بذلك، فخرج فنأدى: الصلاة جامعة، فاجتمع الناس، فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ما بال أقوام يُحرّمون على أنفسهم الطيبات؟ ألا إني أنام بالليل، وأنكح، وأفطر بالنهار، فمن رغب عن سنّتي فليس مني...»^(١٦٣).

وفي (نهج البلاغة) من كلام عليّ عليه السلام بالبصرة وقد دخل على العلاء بن زياد الحارثي يعودده وهو من أصحابه، فلما رأى سعة داره قال: «مَا كُنْتُ تَصْنَعُ بِسَعَةِ هَذِهِ الدَّارِ فِي الدُّنْيَا وَأَنْتَ إِلَيْهَا فِي الآخِرَةِ كُنْتَ أَحْوَجَ؟ وَبَلَى إِنْ شِئْتَ بَلَغْتَ بِهَا الآخِرَةَ، تَقْرِي فِيهَا الضَّيْفَ، وَتَصِلُ فِيهَا الرَّحِمَ، وَتَطْلُعُ مِنْهَا الْحُقُوقَ مَطَالِعَهَا، فَإِذَا أَنْتَ قَدْ بَلَغْتَ بِهَا الآخِرَةَ»، فقال له العلاء: يا أمير المؤمنين، أشكو إليك أخي عاصم بن زياد، قال: «وَمَا لَهُ؟» قال: لبس العباة (أي الخشن من أثواب الصوف)، وتخلّى عن الدنيا، قال: «عَلِيٌّ بِهِ»، فلما جاء، قال: «يَا عُدِيّ نَفْسِهِ لَقَدْ اسْتَهَامَ بِكَ الْخَبِيثُ، أَمَا رَحِمْتَ أَهْلَكَ وَوَلَدَكَ، أَتَرَى اللَّهَ أَحَلَّ لَكَ الطَّيِّبَاتِ وَهُوَ يَكْرَهُ أَنْ تَأْخُذَهَا؟ أَنْتَ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ»، قال: يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملابسك وجشوبة مأكلك، قال: «وَيَحَاكَ إِيَّيْ لَسْتُ كَأَنْتَ، إِنَّ اللَّهَ

١٦٣. تفسير القمي (ج ١/ ص ١٧٩ و ١٨٠).

تَعَالَى فَرَضَ عَلَى أُمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ، كَيْلًا يَتَبَيَّعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرَهُ»^(١٦٤).

وفي (أمالي الصدوق) عن أنس، قال: تُوفِّي ابن لعثمان بن مظعون ٢، فاشتدَّ حزنه عليه حتَّى اتَّخذ من داره مسجدًا يتعبَّد فيه، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فقال له: «يا عثمان، إنَّ الله تبارك وتعالى لم يكتب علينا الرهبانيَّة، إمَّا رهبانيَّة أُمَّتي الجهاد في سبيل الله»^(١٦٥).

ويعني بذلك أنَّ الرهبنة إنْ كانت هي الزهد في الدنيا وتركها فإنَّك لا تجد أكثر من بذل النفس في سبيل الله تعالى.

وقد اشتهر عن النبي ﷺ: «لا رهبانيَّة في الإسلام»^(١٦٦).

ولنقف عند حدود هذه الفوارق، وإلَّا فإنَّ الباحث يجد فروقات أُخرى.

مبِّرات نقاط افتراق الأديان موضوعيَّة:

مِمَّا تقدَّم يتبيَّن أنَّ الاختلاف بين الأديان أمر واضح قضت الضرورة به وسوَّغ اختلاف الشرائع، وأنَّ مناشئ هذا الاختلاف ومبِّراته موضوعيَّة، لا كما يزعم هذا الكاتب، فهو يصرُّ على أنَّ نقاط الافتراق في المذاهب والأديان وخصوصيَّات كلِّ منها لم تنشأ من مبِّرات موضوعيَّة. ويوحي كلامه أنَّ كلَّ هذه الخصوصيَّات تولَّدت من مناشئ لا قيمة لها في ميزان البحث والعلم، بل تعدَّدت تلك المناشئ وتكاثفت لتحويل مفردة من الوهم إلى حقيقة راسخة غير قابلة للبحث والنقاش.

قال: (إنَّ التاريخ يجبل أو يصوغ حياة الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) الذين ليسوا واعين بصورة متساوية بأصل أفعالهم الفرديَّة والاجتماعيَّة وآليَّاتها وانعكاساتها، إنَّ نصوص الوحي وتعاليم الأنبياء والكُتب الفقهيَّة والتفسير الأوثوذكسي والتاريخ (أي كتابة التاريخ) والأوثوذكسيَّة والأدبيَّات البدعيَّة... إنَّ كلَّ هذه التركيبات المكتوبة التي أنتجتها الذاكرة الاجتماعيَّة تتظافر وتتلاقى فيما تدعوه الطائفة وتستخدمه وتحميه تحت اسم (التراث الحيِّ) بهذا المعنى، فإنَّ التراث (بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة) هو الوعاء الذي يتلقَّى كلَّ الحقائق الناتجة عن التجارب الوجوديَّة المشتركة لدى الطائفة الأوثوذكسيَّة (يعني المستقيمة والصحيحة) المختارة أو الرشيدة، ويعتقدون أنَّ كلَّ

١٦٤. نهج البلاغة (ص ٣٢٤ و ٣٢٥ ح ٢٠٩).

١٦٥. أمالي الصدوق (ص ١٢٣ ح ١/١١٣).

١٦٦. مجمع البيان (ج ٩ ص ٤٠٢)، تفسير الرازي (ج ١٢ ص ٦٧).

الحقائق المدمجة أو المستوعبة في هذا التراث المثالي الكبير هي بالضرورة متجدّرة في الحقيقة العليا المطلقة الأنطولوجية^(١٦٧) الجوهرانية المقدّسة واللاتاريخية... إلى آخر كلامه.

لكن فات هذا القائل:

١ - أنّ التعميم ليس في محله، فإنّنا إن قبلنا حصول التوهّمات عند الأكثر فذلك لا يعني الكلّ بضرر قاطع.

٢ - أنّ الكثير من مفردات العمل بالشرية لم تنشأ من اعتقاد بصحّته واقعاً ومطابقتها للشرية، فأكثر فتاوى الفقهاء - لا أقلّ ضمن دائرة الفقه الشيعي - تنصبّ على الأحكام الظاهرية، وهي الأحكام التي لم نعثر فيها على دليل قطعي، فتحوّلت فيها مهمّة الفقيه إلى تحديد الحكم تعبّداً لا وجداناً، أي العثور على دليل ظنيّ يؤمّن من خلال العمل به من التبعة السيئة والعقوبة عند حصول مخالفة واقعية، لأنّ الشارع أمرنا بالعمل بمثل هذا الدليل الظنيّ، كالعمل بظاهر الألفاظ التي تحتل إرادة معنى آخر باحتمال مرجوح دون (٥٠%)، والظهور يعني أنّ المعنى الظاهر يُراد من اللفظ باحتمال أكثر من (٥٠%) بنحو تلتفت إليه النفس.

وكالخبر المنقول عن طريق الثقة الذي نحتمل أن يكون ناقله قد أخطأ في نقله أو حتّى تعمّد نقل ما هو مخالف للواقع باحتمال ضعيف جدّاً فيما إذا كان ظاهره الوثاقّة.

فإن لم يُعثر على هكذا دليل (وهو المعبر عنه بالدليل المحرّز) انتقلت مهمّة الفقيه إلى تحديد الوظيفة العملية التي ترجع إلى حكم عقلي في موارد الشك، أو قاعدة شرعية كأصالة البراءة، أو الحليّة، أو الاحتياط، أو حتّى الاستصحاب.

ولست أبالغ إن قلت: إنّ أكثر من (٩٠%) من أحكام الشريعة التي يُفتي بها الفقهاء لم تثبت بطريق قطعي من جميع الجهات.

فأين اعتقادنا أنّ هذه الأحكام متجدّرة في الحقيقة العليا؟

ونفس الكلام يجري في جوانب الشريعة الأخرى كالأخلاق وتفصيل المعتقد، فإذا كانت مفردات الشريعة بنحو لم يجزم الفقهاء والباحثين بأكثر من (٩٠%) منها، فكيف اكتسبت هذه التفاصيل - اعتقاداً وأخلاقاً وأحكاماً فرعية - الدرجة القطعية لتتحوّل بعدها إلى أرثوذكسية في نظر الباحثين؟

١٦٧. الأنطولوجيا تعني الكينونة.

ومن كان لا يجزم من خلال أدوات بحثه كيف يعارض معطى علمياً قد يُحوّل بوصلة الاستدلال والبحث؟

فإذا انعكست نتيجة البحث العلمي الحديث على الموضوع اختلافاً وتبدلاً تغيّر حكم ذلك الموضوع ولو كان دليله قطعياً، لأنّ الحكم لا يجري إلّا إذا تحقّق موضوعه، فإذا دلّ البحث العلمي الحديث على انتفاء الموضوع انتفى الحكم بشكل تلقائي، وهذه إحدى جهات المرونة في الشريعة والتي تجعلها صالحة لكل الأزمنة.

وأما من جهة الخطوط العامّة للفكر الديني، فما أكثر الاختلاف فيها بين أتباع الطائفة الواحدة، فكيف بجميع الطوائف الإسلاميّة، فأين الأرثوذكسيّة؟

ومخالفتنا لأنظمة المعرفة الحديثة ليس تعنتاً ولا جموداً على ما بنى عليه القدماء، وعمماً في النتاج الفكري وعجزاً عن العطاء، بل لأنّها لا تصلح للاستناد إليها في إدراك مراد الشارع المقدّس. خصوصاً وأنّ كلّ تلك الأنظمة قد تولّدت من عقدة التحجّر الكنسي ومحاربة المعطيات العلميّة بل التجارب والبحوث، فهي أنظمة تولّدت في زمن أزمة، ولا يمكن القبول بها، لوجود الخلل الكبير الذي فيها.

إنّ نقطة ارتكازها الأساسيّة هي الأنسنة، إذ الإنسان هو الأصل والأساس الذي تدور كلّ الدراسات حوله، بينما في الدراسات الدينيّة لا يكون الأمر كذلك، فنقطة البحث الأولى هي الذات المقدّسة التي تُعرّف باللوازم، لأنّها غير قابلة للإدراك بذاتها. والخطوط العامّة في الفكر الديني تنطلق من تلك النقطة وما يستدعيه اعتقادنا بها.

والدنيا بكاملها ينظر إليها كطريق للآخرة، ذلك الوجود الذي لا ينتهي ولا يتحدّد بوقت، فكيف تنسجم رؤيتي مع رؤية باحث ينظر إلى الدنيا كمنطلق ومآل، وشئان ما بين النظرين.

ولذلك فالمناسب معهم الرجوع إلى أصل المبنى، ولا يجوز لهم مناقشتنا في البناء ولو أتوا بآلاف الشواهد. ودلائلنا على أصل الدين ومقدّميّة الدنيا للآخرة وجدنا أنّها لا تقبل الشكّ، لا من جهة التركيبات المكتوبة التي أنتجتها الذاكرة الجماعيّة، بل أدلّتنا محلّ بحث كلّ يوم وإعادة نظر، خصوصاً وعلماءنا لم يُجوّزوا التقليد في أمّهات مسائل الاعتقاد، بل جميعها، ولم يقبلوا بالأدلة الظنيّة

كمستند لرؤية اعتقادية في أصول الاعتقاد، والبعض لم يقبل بها حتّى في فروع الاعتقاد وتفصيله، فأين الأسر لمنتج الذاكرة الجماعية؟

نعم، قد يتأثر البعض بما سبق من بحث وفهم، لكن ليس كما يزعم هذا القائل.

وأعتقد أنّ هنا مثلاً يجعلك تقطع أنّ هذا المتكلم ليس مطلعاً على ما يُفترض أنّ يبني عليه رؤيته.

وهو أنّه قد ثبت أنّ إجماع فقهاء الطائفة حجةً باعتباره كاشفاً قطعياً عن الحكم الشرعي عند الأكثر حسب المبنى من قاعدة اللطف أو دخول المعصوم عليه السلام، أو باعتباره كاشفاً قطعياً عن وجود دليل غير مكتوب لو وصل إلينا لفهمنا منه ما فهمه المجمعون.

ولكن الكلّ يبني على أنّ الإجماع إذا كان مدركياً أو حتّى محتمل المدركية فإنّه يسقط عن الحجية. وأعني بالمدركي أنّنا علمنا المستند الذي اعتمد عليه المجمعون في الوصول إلى تلك الفتوى. والمحتمل المدركية يُراد به أنّنا نحتمل أنّ الفقهاء استندوا إلى دليل معيّن عرفناه. ففي مثل هذه الحالة نذهب إلى نفس الدليل الذي استندوا إليه أو احتملنا أنّهم استندوا إليه لننظر ما الذي يمكن أنّ نفهمه منه.

ولو كان اتّفاق الفقهاء بنفسه سبباً في تحقّق رؤية وقراءة وفهم صحيح دائماً لما أثار احتمال المدركية، بل حتّى الجزم بها من فقهاء متأخّرين مع اتّفاق فقهاء كلّ العصور على حكم معيّن. وقد تمّ التعرض لذلك في الفصل الثاني من الباب الأوّل.

ولعمري إنّ هذا النقض كافٍ لإبطال هذه الدعوى الجزائية من هذا الرجل وأمثاله، ونضيف فوق ذلك أنّ باب البحث في الفكر الديني لم يُخلَق عندنا، وما زالت أذهان المفكّرين منشغلة في تحديد الرؤى الدينية في مواضيع عامّة غير دائرة الأحكام والأخلاق والمعتقدات دون أنّ يعترض أحد على ذلك، اللهمّ إلاّ إذا كان مسار البحث غير موضوعي، ولم يدع أيّ عالم بأنّ باب البحث قد سُدّ في دائرة الفكر لأننا وصلنا إلى تكوين الصورة الواقعية التي لا ينبغي الشكّ فيها.

أنا لا أنكر وجود تحجّر على نطاق محدود، وجمود على فهم المتقدّمين، والقرآن يُحدّثنا عن نزعة السكون إلى تراث الآباء وطريقتهم بما هي نزعة بشرية، ففتح باب الجديد لا يخلو من نوع مغامرة للفرد، وولوجه ليس بعيداً عن المخاطرة، إلاّ أنّ تقطّع مبرّرات الشكّ والتردّد في النفوس،

ولذا كان من حقّ الناس المطالبة بالمعجزة التي تتمثّل بالإتيان بالأمر الخارق مع التحديّ المسبق. إذ دعوات الأنبياء لا تكون مرتبطة بعالم الطبيعة لتُدركها الحواسُّ فتبتُّ بصدقها أو كذبها، بل هي مرتبطة بسفارة الله في خلقه، وهو أمر خارج عن عالم الطبيعة الذي هو محلُّ عمل الحواسِّ. كما أنّه خارج عن المألوف، وما كان خارجاً عن المألوف يحتاج في مقام تصديقه إلى عناية أكبر وشواهد أكثر إثباتية ممّا سواه من الأمور الأخرى.

وهذا بخلاف تراث الآباء.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانْ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانْ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤).

وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ٢٣ قَالَ أَوْلُو جِنَّتِكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣ و٢٤).

فاتّباع الآباء والمألوف مسوّغ ولو كان الآباء لا يعقلون شيئاً ولا يعلمون ولا يهتدون، هذا طبقاً لنزعة بشرية كما أسلفنا.

وهذه النزعة يتأثّر بها حتى المؤمنين ضمن دائرة الفهم الديني القديم في مقابل الجديد، لكن دائرتها ليست واسعة كما يزعم هذا القائل وأضرابه، والحاكم الذي سلطته واسعة في مضمار البحث الديني هو سلطان المنطق والدليل عادةً، وإن تأثروا بالنزعة سالفة الذكر في بعض الحالات.

قد يتّهمنا هؤلاء بأننا نُغلق الباب أمام الدراسات النقدية التي تنصبُّ على كيفية تبلور النصّ القرآني والرؤية الشرعية، مدّعين أنّ البحث النقدي التاريخي يُعري الأشياء ويكشف المستور الممنوع.

لكن ذلك إشكال من لا يفهم حقيقة الشريعة والقرآن الكريم، فنحن حين نُغلق الباب أمام الدراسات والبحوث النقدية التي تنصبُّ على كيفية تبلور أو تشكُّل النصِّ القرآني والرؤية الشرعية، فإننا لا نخشى من انكشاف حقائق ممنوعة كما يتوهمون، بل لأننا وبنحو القطع واليقين نرى في القرآن كتاباً إلهياً من ألفه إلى يائه، نزل به الروح الأمين على قلب النبيِّ الكريم، وأنَّ الشريعة لم تكن حاصل عملية بلورة أو تشكُّل، هذا هو الحقُّ، وهل بعد الحقِّ إلا الضلال؟

فلا صيرورة ولا بلورة ولا تشكُّل ليُفتح الباب لدراسة كيفيتها وتاريخها.

والبحوث التاريخية التي تُعرِّي الأشياء إنما تُعرِّي الخزعبلات والأفكار والرؤى الباطلة لا الحقُّ الحقيق الذي لا تزيده قرون القَدَم إلا ألقاً وإشراقاً وبهاءً، ولا تُؤثِّر البحوث العلمية فيه إلا أنْ تزيد نضوعه، وستكشف الأيام أنَّ كلَّ ما قيل منهم ليس إلا زبداً.

قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ (الرعد: ١٧).

العالمية:

إنَّ رسالة القرآن عالمية، وليست منكفئة على أمة من الأمم، ولا واقعة تحت محدودية الزمان والمكان.

يشهد لذلك خاتميتها، فالمنطق يقتضي عالمية الشريعة الخاتمة. ببيان أنَّ ختم الرسالات شيء اقتضاه تمام الشريعة الخاتمة وعدم الحاجة إلى التجديد والتغيير، ومثل ذلك لا يمكن أنْ يكون خاصاً بأمة دون أمة أو فئة دون أخرى، ولا أفهم معنى لختم النبوات والرسالات دون أنْ يكون ختامها المسك الذي يعمُّ عطره كلُّ الأمم على مرِّ التاريخ فيما بعد البعثة.

هذا مضافاً إلى الآيات الواردة في ذلك ممَّا ظاهرها العالمية.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٨).

(سبأ: ٢٨).

ومثلها في الدلالة قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (١).

(الفرقان: ١).

وتزيد هذه في الدلالة على أنّ صفة العالمية كانت ثابتة من أوّل البعثة وفي فترة ما قبل الهجرة، فقد ذُكر أنّ هذه الآية مكّيّة.

هذا بالإضافة إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف:

١٥٨).

ولا يخفى ما في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ من دلالة على عموم الأمم، خصوصاً والأمر الذي خاطبهم به هو أصل الرسالة، فلا يقال: هي خاصّة بالمسلمين.

ويدعم ذلك أيضاً دعوة أهل الكتاب للإيمان به وأمرهم بذلك، كما في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ (٤٠) وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ (البقرة: ٤٠ و ٤١).

كما يشهد بعموميّة الرسالة للجنّ أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ (٢٩) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ (٣٠) يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (٣١)﴾ (الأحقاف: ٢٩ - ٣١).

ويمكن أن تكون الخاتميّة والعالميّة قد اقتضت بقاء معجزة خالدة عابرة لظرف زمانها ومكانها، لتكون رادعة لشكوك المشكّكين وملبّية لطلب المسترشدين، تشهد في كلّ زمان لمن استشهدها عن صدق النبيّ وسماويّة دعوته، وأنّه يهدي إلى الحقّ المبين.

وكون القرآن معجزة النبيّ الخاتم الكبرى والخالدة اقتضى أن تتوفّر فيه أسباب عدم اختلاف النسخ والحفظ من الضياع والتحريف، فما نصّت عليه الآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩)﴾ (الحجر: ٩) يُمثّل شيئاً اقتضاه كون القرآن معجزة النبيّ الخاتم الخالدة، حيث امتدّ الإعجاز فيه على مساحات متعدّدة كالإخبارات الغيبية، والإشارات العلمية، وعدم اختلاف الآيات عن بعضها، وصياغة الآيات وتركيبها العجيبة، بخلاف الدعوة الموسويّة، بل والعيسويّة، حيث إنّ ظاهر بعض الآيات عدم عالميّةهما.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُوذُونََنِي وَقَدْ تَعَلَّمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ (الصف: ٥).

وقال أيضاً: ﴿وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا﴾ (٢) ﴿(الإسراء: ٢).

وبخصوص الشريعة المسيحية قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ﴾ (الصف: ٦).

وقال: ﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (آل عمران: ٤٩).

الله تعالى واحد في الأديان الثلاثة:

مما تشدق به الكاتب أن وجه الله في الإسلام قد تمت إعادة تشكيله بنحو مختلف عمّا في اليهودية والنصرانية.

قال: (لقد وجدت نفسي أُدشنها (الورشات البحثية الجديدة) وأنا في الوقت ذاته مفعم بنفاد صبر، وأكاد أقول بسعار هائج لا يُوصف تجاه هذه التنحية للإسلام جانباً بصفته ذروة دينية تعيد تركيب وجه الله وصياغته من جديد بعد كلا الوحيين اليهودي والمسيحي... وعلى هذا النحو تمّ إنكار صلاحية الوحي اليهودي والمسيحي وكلتا صورتَي الله المرتبطين بهما، وسوف تُرفضان لاهوتياً لمصلحة وجه جديد لله قادر على استخدام القوة والعنف من أجل الإقناع، وليس فقط الكلام داخل حوض البحر الأبيض المتوسط، وانطلاقاً من ذلك فإننا نسقط في تاريخ العنف الذي لا أدعوه بالديني وإنما بالأنثروبولوجي...) إلى آخر كلامه^(١٦٨).

ليس خلاف الإسلام مع المسيحية والنصرانية في صورة الله داخل الوحي في الديانتين ليقال: (إنّ وجهي وصورتَي الله في الديانتين سوف تُرفضان لمصلحة وجه جديد لله قادر على استخدام القوة والعنف من أجل الإقناع).

فإنّ الله واحد في كلّ الديانات، لأنّ واقعه واحد، ودور الديانات في ذلك بيان وكشف هذا الوجود وصفاته، وديننا إذ نسخ الديانتين السابقتين عليه لم يشر من بعيد أو قريب إلى بطلان الاعتقاد فيهما، بل النسخ إنّما هو في الفروع وبعض جزئيات الاعتقاد التي لا علاقة لها بوجود الله

١٦٨. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٦٧).

ووحداً نيته وصفاته، فالله هو الله ذاتاً وصفاتاً من الأزل إلى الأبد، وأيُّ تصوُّرٍ آخر عن الله تطرحه ديانة من الديانات فإنَّه من فعل المحرِّفين والمفترين على الأنبياء عليهم السلام.

وإبطال الديانتين السابقتين ليس حكماً بعدم صحَّتهما، بل هو حكم بانتهاء أمد العمل بأحكامهما الخاصَّة بهما، فالحكم غير المحرِّف فيهما إلهي لكنَّه غير واجب الموافقة معه عملاً كما تقدَّم لأكثر من مرَّة.

وأما اختصاص الإسلام باستعمال القوَّة فهو فرية بلا شكَّ، فقد أُمرَ موسى عليه السلام بمقاتلة العمالقة ولم يطعه قومه، مع أنَّ التاريخ لم يُحدِّثنا أنَّهم كانوا يُشكِّلون خطراً على بني إسرائيل. وسليمان عليه السلام حين توعدَّ مملكة سبأ بأنَّ يأتيهم بجنود لا قبيل لهم بها إنَّ لم يدخلوا الإسلام، لم يكن ذلك عن خطر على المجتمع الإسرائيلي وأتباع الديانة اليهوديَّة، بل لا يبدو أنَّه كان ثمة تواصل بين الشعبين. ومعركة داود مع العمالقة لم تكن لخطر شكِّلوه على قومه، بل يبدو أنَّ قومه قد طلبوا من نبيِّ أن يبعث لهم ملكاً ليقاتلوا في سبيل الله.

والكنيسة تصدَّرت المشهد في الحروب الصليبيَّة وباركت حروباً في الجملة، ممَّا يعني أنَّ فهمهم للمسيحيَّة قد دعاهم إلى ذلك.

وقبل الجميع ذو القرنين الذي سار في آفاق الأرض يفتح البلدان، كلُّ ذلك حصل بأمر الله تعالى أو بإذنه، فليس الله تعالى في شريعتنا هو الأمر باستعمال القوَّة دونه في بقية الشرائع، والأصل في الدعوة إلى الله تعالى أن تكون بالحسنى.

قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥).

ولم يُشرَّع القتال في الإسلام إلا في السنة الثانية للهجرة.

وهذا يعني أنَّ الموقف قد يقتضي الحرب والمواجهة، وقد يقتضي المهادنة والمسالمة، وليس هذا في الإسلام فقط، فقد حفظ لنا الموروث حروباً خاضها أولياء الله في شرائع قبل الإسلام كما أسلفنا.

ثمَّ الأديان السابقة قد نُقِلَ في موروثها أنَّ الله تعالى أهلك أقواماً كافرين بالإغراق كما حصل مع نوح عليه السلام، ووقع لفرعون وقومه، وإهلاك بعذاب كقوم لوط، وقوم صالح، وقوم هود، وقوم شعيب عليهم السلام.

كما حفظت الأديان أنَّ الله يُدخِل الكافرين النار، فهل تقبل الأديان صورة الله الذي يُهلك القوم الكافرين ويُدخِل من مات كافراً إلى النار ولا تقبل صورته يُشرِّع استعمال القوَّة لجلب الناس إلى ما فيه نجاتهم؟

عدم مقاطعة الإسلام مع المنجزات العلميَّة:

إنَّ الإسلام لا يتقاطع أبداً مع أيِّ منجز علمي، بل يعتبر الاكتشافات مفردات معززة للإيمان، بل موجبة له، ولذا أمرنا أن نتدبَّر في الخلق ونتفحص في الأنفس، وأشار إلى أنَّ ذلك طريق لصحة الاعتقاد.

قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فُصِّلَتْ: ٥٣).

ففي كلِّ مفردة شاهد على عظمة خالقها ومبدعها.

ومن هنا حصر القرآن الخشية بالعلماء.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

وفي التدبُّر المأمور به شرعاً شاهد، بل دليل على ذلك، فهل ترى التدبُّر والتفكُّر أن تستحضر فكرة لتبقى أسيرها؟ كلا، إنَّ التفكُّر عبارة عن شغل الذهن باكتشاف المجهول لتقف على ما لم تكن تعرفه قبل ذلك. وإعادة التأمل في مفردات لتُعزز رؤية سابقة استوضحتها من مفردات أخرى. وكلُّ المنجزات العلميَّة النظرية سبقتها مرحلة فكر واستنتاج.

وذلك ما أردتنا الشريعة الانشغال به مفضلة إياه على كلِّ العبادات بشرط انطلاقه بداعٍ قربي، وهو ما يقتضي ضمناً إمكان التقرب به إلى الله تعالى، وهذا يعني أن الاكتشاف العلمي من حيث إنَّه اكتشاف لا يتقاطع أبداً مع الشريعة الإسلامية، بل يُعزز الاعتقاد بها لأنَّه يُثبت ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من بيانات عن وجود الخالق وعظمته وخالقيته ومبدعيته.

ومن قال بخلاف ذلك فقد قال شططاً، وأنى من القول بدعاً.

إنَّ المهزوم فكرياً هو الذي يخشى من مواجهة وقائع الاكتشافات ورؤى النظريّات، وهذا حال من لم يأخذ اعتقاده من مدرك واضح ومنبع صافٍ، فقوّة الاعتقاد تأتي من وضوح المدرك والدليل وصفاء المآخذ، ولذا كان الأئمّة عليهم السلام يناظرون أصحاب الأطروحات المختلفة دينيَّة أم إحدائيَّة، ولم يلجؤوا إلى طريقة الخائف من الانزواء والتقنّف (القنّفد كلّما واجهه خطر انطوى على نفسه)، فلصاحب الفكرة المخالفة حقٌّ في طرحها ومناقشتها، ولصاحب الشبهة حقٌّ في المطالبة برّدٍ يدفعها.

ليست المسألة المبحوث عنها مرتبطة بدفع التقصير عن القدماء لنتحاج إلى التماس عذر لهم حاصله أنّ إمكانيات الحاضر لم تكن متيسّرة للقدماء، وليس صحيحاً محاكمة الماضي البعيد في ضوء إمكانيات الحاضر التي لم تكن معروفة.

بل محلُّ الأخذ والردِّ صحّة الطريق وموضوعيّة النتائج.

إنَّ المنجز العلمي الحديث قد يترك أثراً على الاستدلالات من بعض الجهات التي منها أنّ الاستدلال يُثّل عمليّة ترتيب مقدّمات معلومة للوصول إلى كشف المجهول، ولمّا لم يكن سهلاً على الباحث الإحاطة بجميع المقدّمات وتحقيق صحّتها فقد ينجرُّ إلى أخذ مقدّمات جاهزة من أهل الاختصاص ويضعها في استدلاله كأصل موضوع.

وقد تراكمت عمليّات المراجعة من أهل التخصّصات المختلفة لهذه الأصول، فتبيّن سقم بعضها وعدم صحّته، وهذا كافٍ في إبطال الاستدلال الذي يعتمد في ضمن ما يعتمد عليه على هذه المقدّمة، ومثل هذا الخلل قد نراه في بعض المباحث العقائديّة، وهذا لا يعني خطأ النتيجة، فخطأ الطريق لا يستلزم خطأ النتيجة.

ومن هنا ترى في المسألة الواحدة عدّة استدلالات بعضها سقيم، ويكفي للحكم بصحّة النتيجة وجود دليل واحد تامٍّ عليها، فلو كان عندنا عشرة استدلالات منها تسعة قابلة للمناقشة وأحدها فقط هو التامُّ فإنّ سقم التسعة وخطأها لا يُؤدّي إلى خطأ النتيجة.

بل قد يوجد مثل هذا الخلل في المسائل الفرعيّة والأحكام الشرعيّة، كما لو ورد دليل أنّ

الحامل لا تحيـض، وأثبت العلم أنها يمكن أن تحيـض أو العكس، فإنَّ المعطى العلمي القطعي - فرضاً - شكّل قرينة على خلاف الدليل الظني المتوفّر على شرائط الحجّية، وفي مثله تسقط الحجّية، لأنّ حجّيته مشروطة بعدم قيام القرينة على الخلاف.

وهذا لا يُسبّب إشكالاً على الفقيه الذي استدلّ بالرواية التامّة الشرائط، لأنّ الرواية تدلّه على الحكم الظاهري، وحجّيتها في إثباته مشروطة بأنّ لا تقوم القرينة على خلافه، ومن القرائن التي تُسقط حجّية الدليل التبعدي الحقائق العلميّة القطعيّة، لا الاستحسان والرأي والقياس، وفرقنا عن ذلك الفقيه المتقدم أنّا قامت عندنا القرينة على خلاف الرواية، وهو لم تقم عنده، فشرط الحجّية تامّ عنده غير تامّ عندنا.

واختلاف الحكم في زماننا عنه لا يضرُّ أبداً ولا يعني تبدّل الشريعة وحركتها، فالشريعة أساساً هي الأحكام الواقعيّة، وليست الأحكام الواقعيّة واضحة جميعاً عندنا ولا عند المتقدمين، فمتى جزمنا بأنّ حكماً ما هو الذي شرّعه الله كان ذلك هو الحكم الواقعي عند من جزم، إلّا أنّ الفقهاء نتيجةً لنقص الأدوات وعدم وجود جهة معصومة يمكن التواصل معها لتبني ملامح الشريعة وتفصيلاتها لا يصلون إلى الأحكام الواقعيّة إلّا ضمن دائرة ضيقة، وحينها يتّجه البحث نحو بيان الموقف العملي الذي قد لا يكون موافقاً للحكم الواقعي، إلّا أنّه مؤمّن من تبعة سيئة واستحقاق لعقوبة، لأنّ الشارع المقدّس يرضى ببدليته عن الواقع، لأنّه جاء وفق سياق أمرنا به هو أو أذن باللجوء إليه، فتكون الأدلّة التبعديّة بذلك أدلّة شرعيّة، فشرعيّتها مكتسبة من إذن الشارع المقدّس، بل إلزامه العمل بها ولو في صورة خاصّة وهي صورة فقد الدليل الذي يورث العلم.

عدم حصول ثورة على الإسلام:

ممّا يختلف به الإسلام عن المسيحيّة أنّه لم يتعرّض لما تعرّضت له المسيحيّة من ثورة عصفت بها وجعلت دورها ينحسر إلى حدّ بعيد بطقوس وترانيم تأخذ طابعاً شكلياً ولا تُؤثّر إلّا من عدد محدود من الناس.

قال أركون: (ينبغي العلم أنّه خلال الفترة المدعوّة العصر الليبرالي العربي (١٨٣٠ - ١٩٤٠م) لم يصل النقد الفيلولوجي اللغوي والتاريخي قطّ إلى مستوى الدراسات التاريخيّة والأدبيّة واللغويّة التي حدثت في أوروبا بين عامي (١٧٠٠ - ١٩٥٠م)، لذلك حدثت ثورة حقيقيّة على العقليّة اللاهوتيّة

القديمة في أوروبا ولم تحدث في العالم العربي أو الإسلامي^(١٦٩).

دائماً ما يوحى الكاتب أنّ الفرق بين واقع المسيحيين والمسلمين في فهمهم لمشروعهم وتمسكهم به يرجع إلى عوامل خارجة عن نفس الدين والمجتمع، والحال أنّ الأيدولوجية والرسالة والبنية النفسية للأفراد في المجتمعات لها خصوصيات تدخل إلى حدّ كبير في صياغة الواقع ومآلات الأمور، ومنها:

أولاً: الفقر المعرفي الهائل في الرؤية الكنسية ممّا أجبرهم على إدخال نتاجات معرفية بشرية خالصة ضمن دائرة المقدّس الذي يجب أن لا يُمسّ، بل إنّ فقرها الفكري يمتدّ إلى مسائل دينية بحته، بل بعضها من أساس المعتقد، فالثلاثي المقدّس غير مسموح لأحد الخوض فيه، وقد بقي ضمن دائرة الممنوع إلى يومنا هذا، مع أنّه يستدعي أسئلة مشروعة عن حقيقة الخالق الذي اتّخذ ولداً مرّة ولم يكررها بعد ذلك، وعن كيفية تحقّق ذلك.

والمنع عن البحث قد يصبح باعثاً ومحفزاً نحوه، وإنّ لم يجد الباحث جواباً - ولن يجد في هذه المسألة - قد يرفض الفكرة ولو كانت بنحو المعتقد، فالتعبّد إنّ لم يجد مبرراً منطقيّاً ثقيل على النفس يجعلها تنوء به، وقد تُلغيه أو تُلقيه عند أوّل فرصة.

وقد انعكس الفقر المعرفي في المؤسّسة الكنسية مبالغة في ردود الأفعال ووحشية في الردّ على المخالفين بل والباحثين إذا وصلوا في البحث إلى غير ما تُقدّمه الكنيسة من رؤى وأفكار، والتطرّف في الفعل يُؤدّي إلى التطرّف في ردّ الفعل، والمحكوم بطريقة إقصائية إنّ كُسرته عنه القيود يتعامل بنفس الطريقة، فالضحية عادةً ما تتخلّق بأخلاق جلاّدها وتستعمل نفس أدواته وطريقته في التعاطي.

ثانياً: دعوى احتكار الحقيقة حتّى في الأمور العلميّة البحتة، بل والجغرافيا، وأنّ كلّ ما ليس له ذكر في الموروث الديني فهو غير موجود، بل يُعاقب القائل به أشدّ العقوبات، ولذلك دفع العلماء ضريبة باهظة لاكتشافاتهم العلميّة بين إحراق وقطع جسم إلى نصفين وغير ذلك تحت عناوين مثل الهرطقة والشعبذة والسحر، بل واكتشاف أرض لم تُذكر في كُتب العهدين، كما حصل مع (كريستوفر كولومبس) حين اكتشف قارة أمريكا، فهذه الدعوى والطريقة وقفت أمام نزعة جبليّة

١٦٩. قراءات في القرآن (ص ٥١٤).

شديدة الزخم عند بني النوع تتمثل بحبّ الاطلاع وروح الاكتشاف، وما يقف أمام هكذا نزعة مآله الانكسار وإن طال الزمن، إذ يوجد بعض من لا تكبحه الموانع الخارجيّة عن الاستجابة لتلك النزعات الجبليّة، ويأخذ التحديّ موضعه في نفسه، فيخوض المغامرة وإن جرّت إلى عقوبة صارمة، ويتكرّر ذلك من آخرين ولو من منطلق احتمال عدم انكشاف أمرهم للسلطات، لكن ظهور أمرهم بعد ذلك له أثره على بقيّة الناس إذ يكسر هيبة المنع في نفوسهم، فالعملية تراكميّة، ووجود من خاض الطريق قبلك يهوّن عليك الولوج فيه ولو كان ممنوعاً.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَافِئَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (٧٢) ﴿آل عمران: ٧٢﴾.

وهذا أمر جارٍ في مسالك الحقّ والباطل، ومن هنا كان للرواد والمؤسّسين حيثيتهم ومنزلتهم وأجرهم، ولمّا كانت الكنيسة بكلّ ثقلها تقف في وجه هذا الدافع الجبليّ انعكس ذلك على النفوس رفضاً لكلّ الفكر الدينيّ أو الرؤية الدينيّة القائمة في الحدّ الأدنى، فتقبل النفوس أيّ عملية يرونها تجديدية بل حتّى بديلة للفكر الدينيّ.

وهذه الدعوى - احتكار الحقيقة - وطريقة التعاطي المزبورة لا يوجد منها عين ولا أثر في التاريخ الإسلامي، فلا قداسة عند المسلمين خارج النطاق الديني، بل ضمن المجال الديني هناك نزاع حادّ في سعة دائرة المقدّس، فهل يشمل الخلفاء الأربعة أو لا؟ والأكثر قالوا: لا، إذ خرجوا على الخليفة الثالث من أصقاع العالم الإسلامي وقتلوه، وقتل قبل ذلك الخليفة الثاني وإن كان من شخص واحد، وجيشت الجيوش لمقاتلة الخليفة الرابع من المتمرّدين في واقعة الجمل، ومنهم مبشّرون بالجنة بزعم المتأخّرين عنهم، ومعهم أمّ المؤمنين بوصف القرآن وهم الناكثون، ومن الخوارج ومن جيش معاوية والشام معه، فالأمّة لم تُسلم بقداسة الخلفاء الأربعة، فكيف تُسلم بقداسة الصحابة، فضلاً عن مساحات أخرى، بل رفضت أجيال الأمّة الأولى قداسة حديث النبي ﷺ حين مُنع من كتابته وتدوينه وأحرقت صحائف حوت مفردات كثيرة منه، وما وصل إلى الأجيال اللاحقة شيء ممّا حفظته صدور الرجال مع ما فعلت به الأيام ومآرب الطامعين على مدى ما يقرب من مائة عام قبل قبول التدوين بشكل رسمي.

نعم، أضيفت القداسة بعد ذلك على ما لم يكن قبل ذلك مقدّساً، لكنّه ليس مسلماً عند

الكل، ومنه الهالة التي أضفوها على دائرة الصحابة، والتوسُّع في مفهوم الصحابي حتَّى شمل من رأى النبي ﷺ ولو لساعة.

ثالثاً: أنَّ تصدِّي المؤسَّسة الدِّينية لموضوعة الحكم وإدارة الجانب التنفيذي قد جعل ظهرها مكشوفاً للطعن والإشكال وورود الشبهات من جهات:

الأولى: وجود المشكلات العمليَّة التي تواجه المجتمع ومؤسَّسته الحاكمة، والتي تقتضي التصدِّي لإيجاد الحلول والمعالجات، وهذا يُشكِّل عبئاً كبيراً على المؤسَّسات الحاكمة، ولو لم تكن متصدِّية للحكم لما كانت مسؤوليَّتها بهذا الحجم ومستوى الضخامة، وهذا أحد أسباب التفاف الجماهير حول قادة الثَّوار ثم انفراط عقدهم بعد مدَّة من انتصارهم.

الثانية: بعيداً عن كلِّ قصور نظري وتقصير عملي تخسر الجهات المتصدِّية للحكم عادةً من شعبيَّتها الكثير حين تتصدَّى لتجربة الحكم وإدارة الأمور، وكثير من المشاكل التي تواجه الدول لا يكون حلُّها بيد المؤسَّسة الحاكمة حصراً، لكن الجوّ العامَّ في الأمم لا يعي ذلك جيِّداً، ولذا يُحمِّل المؤسَّسة كلَّ تلكؤ.

الثالثة: أنَّ موقع القيادة والإدارة يجعل أفرادها تحت مجهر المراقبة الشعبيَّة، وأفراد المشاريع الفكرية وقادتها بشر لهم أخطاؤهم وعثراتهم، وعنوان الحاكم والوجيه يُكبِّر خطأه ويضخِّمه، وكبر الخطأ يقتل هيبة الفرد، والناس تحكِّم على الفكر من خلال حكمها على دعائه والمنظرين له في أحيان كثيرة، لا يشدُّ عن ذلك دين أو أيديولوجيا وضعيَّة، ولذلك قبل الأتراك مشروع العلمانيَّة على أنقاض دولة الخلافة الإسلاميَّة بينما لم يقبل الإيرانيون والأفغان مشروعين لحكم علماني مقارنين لمشروع أتاتورك في تركيا.

صحيح أنَّ كلَّ العالم الإسلامي تقريباً كان يخضع للدولة العثمانيَّة، فقد يقال: إنَّ الإشكال هو الإشكال، لكن المعطى التاريخي يحيي أنَّ حكم العثمانيين للولايات في البلدان المختلفة لم يكن حكماً دينياً متمحّضاً، بمعنى أنَّ الحكم لم يكن بيد المؤسَّسة الدِّينية منفردة، بل لم يكن الحكم السياسي شمولياً، وكان هناك مساحة من الحرِّيَّة للبلدان، وخير شاهد على ذلك ما كانت تعيشه مصر في زمن محمَّد عليّ باشا، ودول المغرب كالجزائر والمغرب كانت لها حرِّيَّة كبيرة وإرادة وقرار مستقل.

بخلاف حاكميَّة الكنائس في أوروبا في بدايات عصر النهضة، فقد كانت تمارس التعذيب

والتقتيل بحق المخالفين لها، ولم تعمل مقاصل قطع الرؤوس بنشاط كما عملت في تلك العصور.

هذا مضافاً إلى أن الدول الإسلامية لم تُسقط حكم الخلافة العثمانية بثورة عليها، وإنما جاءت عملية التغيير من خارجها، فسقوط حكم الدولة العثمانية الإسلامية عنها لم يكن أثراً لتراكمات مفردات السخط عليه ليتحوّل ذلك إلى ثورة تُغيّر مسار الأمة، والبدل كان حاكمية مستعمر خارج عن الملة والدين ومتعجرف إلى حدّ بعيد لا مسوِّغ لحاكميته إلا أنه يمتلك أدوات القوة، ولذا لم يفرح عامة الناس كثيراً بقدومه وإن أزال عنهم حكم العثمانيين.

رابعاً: عدم قدرة الكنيسة على الانسجام مع المعطيات العلمية ومنجزات الباحثين، فالعلم يكتشف الأسباب المادية للظواهر الطبيعية، والكنيسة قد نسبتها لله تعالى بلا واسطة، فاكتشاف سبب طبيعي ينافي المعتقد عندهم، بخلاف الإسلام، فالانتماء الديني عزّزه التقدّم العلمي وسعة دائرة الاكتشاف.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

ولذا كان الإيمان في زماننا أكثر وعياً منه في العصور المتقدّمة.

خامساً: أن النزعة المادية عند الغرب أكبر منها بكثير عند الشرق، وقد قيل حتّى الدين الذي جاء ليؤجّه اهتمامهم إلى السماء قد حوّلوا بوصلته إلى الأرض حين أثبتوا لله ولداً.

هذه الفوارق وغيرها جعلت المجتمعات الإسلامية بعيدة عن الثورة على العقلية اللاهوتية بخلاف المجتمعات الأوروبية.

الفصل السابع:

عدم تحقُّق شيء من حاكمية
الشريعة في الواقع الخارجي



قد يطعن البعض بمنظومة الشرع المقدَّس من جهة أنَّها لم تُحقَّق شيئاً على الأرض، فما أسرع ما رجعت حاكمية القبيلة والعصبيَّة الجاهليَّة، وما أعجل الأيام فقد جاءت هجمة التخلُّف وتمَّ اكتساح الساحة الإسلاميَّة ووصول المسلمين إلى دائرة الانبهار بالآخر، ودخولهم في دوامة الهزيمة النفسيَّة. وما حُقِّق في العصور الأولى كان مرتبطاً بظرفٍ خاصٍّ ومقطع تاريخيٍّ معيَّن ما لبث أن تحوَّل إلى محتوى ورقة في كتاب التاريخ العامِّ. هذا ما أشار إليه أركون في بعض كتبه.

ولكن فات هذا البعض أمور:

أولها: لا بدَّ من ملاحظة غرض الخلقة، والذي هو الاستكمال في هذه النشأة، وقد قضت الحكمة أن يكون ذلك باختيار الفرد، والإرادة الإلهيَّة تكفَّلت ببيان خطوات هذا التكامل في الجانب التشريعيِّ معزَّزاً بالمحفِّزات من الأجر والثواب الأخروي والآثار التكوينيَّة المشابهة للأعمال، فالعمل الحسن آثاره التكوينيَّة نوعاً وعادةً حسنة ومطلوبة للأفراد، والعمل السيِّئ آثاره التكوينيَّة سيِّئة ومبغوضة للفرد نوعاً وعادةً. يضاف إلى ذلك عناصر الدعم التي يُوفِّرها الباري للفرد في حال تصدِّيه لأداء ما هو مطلوب منه، كالتعزيز بالملائكة تقاتل مع جيش الحقِّ.

قال تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمدِّدَ رَبُّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ (١٢٤) بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (١٢٥)﴾ (آل عمران: ١٢٤ و١٢٥).

وإلقاء الرعب في قلوب الأعداء.

قال تعالى: ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنزل بِهِ سُلْطَانًا﴾ (آل عمران: ١٥١).

وقال تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَيُّ مَعَكُمْ فَتَبَتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاصْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاصْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ (١٢)﴾ (الأنفال: ١٢).

وإذا كانت الاستقامة مرهونة باختيار الأفراد فلك أن تتصوَّر حجم ركب المتخلِّفين، والقرآن يُخبرنا بالنتيجة من أوَّل الدعوة.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ مُؤْمِنِينَ (١٠٣)﴾ (يوسف: ١٠٣)، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٧﴾ (هود: ١٧)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٥٩﴾﴾ (غافر: ٥٩).

إنَّ الاستخلاف يمنع سلب الاختيار من النوع، فالخليفة إمَّا يكون خليفة إذا كان له مساحة كبيرة للاختيار في موارد تعدُّد الخيار، وكون الإنسان خليفة لله تعالى يُحتمُّ أن يكون مختاراً، وليس ببعيد أن يكون الاستخلاف غير مختصَّ بالأنبياء والرُّسل، وإلاَّ لما كان مجال لتساؤل الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (البقرة: ٣٠).

ولما ناسب أن يُبين الله تعالى للملائكة توفر قابليَّة الخلافة في الإنسان من خلال التركيز على مفردة التعلُّم.

قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ (البقرة: ٣١ - ٣٣).

وإذا كان الاختيار رفيق الإنسان في دنياه كثرت أخطاؤه وتعدَّدت انحرافاتة، ولله الحجة البالغة على خلقه.

ثانيها: أنَّ الحدَّ الأدنى المطلوب من الأنبياء هو إتمام الحجة، ببيان حدود الشريعة وآثار الالتزام بها وآثار مخالفتها.

قال تعالى: ﴿رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ (النساء: ١٦٥).

وقال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾﴾ (المائدة: ١٩).

وهذا أمر قد تحقَّق.

ولم يكن مطلوباً من الأنبياء أن يؤمن كلُّ الناس بهم، بل ذلك غير ممكن عادةً بحسب بنية

النفس البشرية واختلاف الأفراد في تملك أمر زمامها، ولو كان ذلك مراداً لله لأتى به من دون وساطة الدعوة والتهديد والوعد والوعيد والبشارة والإنذار.

قال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (١٤٩)﴾ (الأنعام: ١٤٩).

وقال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (٩)﴾ (النحل: ٩).

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً﴾ (يونس: ٩٩).

ولذا لم يكن من نقص في أداء مهمة لوط عليه السلام، إذ لم يؤمن معه من قريته إلا بعض عائلته.

قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٣٥) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (٣٦)﴾ (الذاريات: ٣٥ و٣٦).

ولم يكن من نقص في أداء نوح عليه السلام، إذ لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، ولم يستجب له إلا عدّة بسيطة من قومه، وابنه لم يؤمن به أيضاً، بل زوجته أيضاً لم تؤمن حتى صارت مثلاً للذين كفروا.

قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَاتَمَهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ (١٠)﴾ (التحریم: ١٠).

ثالثها: أن ما حَقَّقته الشريعة الإسلامية على الأرض لا يمكن أن تُحَقِّقه أي رؤية أيديولوجية ليس على مستوى توحيد أمة مبعثرة وتأسيس دولة، فقد أسس المغول وهم بدو رُحَّل دولة حكمت أصقاع الدنيا، بل على مستوى التغيير في بوصلة الأخلاق ومستوى الفهم والإدراك، وكشف الغبار عن ملاكات كامنة في النفوس حوّلت الفرد من شخص يعيش على هامش الحياة لا يحسن من الحياة المدنية شيئاً إلا نظم أبيات من الشعر قد تتضمن بعض مفردات الحكمة، وطموحه لا يتعدى سدّ جوع يوم أو سعيّاً خلف ثأر وانتقام، إلى شعب يقود ركب الحضارة ويحمل همّ الدنيا بأجمعها، يطيح بعروش الظالمين لا لأجل أن يؤسس عرشاً على حطامها ويبدّل حاكماً بآخر.

وكان لهذه الحضارة نتاجها الكثير على مختلف الأصعدة، ما جعل مستكبري اليوم يذعنون بفضلها عليهم، كل ذلك من دعوة إلهية وسيطها رجل لم يتعلم القراءة والكتابة ولم يكن يملك من حطام الدنيا شيئاً، إذ لم يكن يملك من الأصفر أو الأبيض شيئاً، فهلاً نظر هؤلاء إلى كل هذا المنجز للشريعة الإسلامية؟ ولولاه لبقيت الناس إلى يومنا هذا تسجد للآت والعزى وهبل.

رابعها: ما الذي حققته الأفكار والرؤى التي يُراد لها أن تكون بديلة للرسالة السماوية؟

كان (رولان بارت) قد كتب مقالة عن (فولتير) قال فيها: إنَّ عقل التنوير قد خلع على معاركه هيئة العيد المبتهج، وعندئذٍ اعتقد الناس أنهم سائرون بكلِّ قصد وتصميم نحو التقدم والحرية ونهاية الخرافات والخزعبلات، وكذلك نهاية الاستبداد المطلق المؤبَّد شرعياً من قِبَل المعتقدات الدينية.

أما اليوم فإنَّ العقل أصبح في حالة أكثر ارتيابية ونقدية، إنه يتمنى لو يستطيع العودة إلى الفرحه الظافرة والبهيجة للتنوير، ولكنَّه لا يستطيع أن يتغافل عن الإخفاقات الصارخة لعقل التنوير منذ القرن الثامن عشر حتَّى اليوم، وأقصد بها الهيمنة الاستعمارية والاستبداد الشيوعي والنازية والليبرالية المتوحشة وتشكيل العالم الثالث ثمَّ التخلي عنه، وتدمير الوعي الأخلاقي والمنشأ الهدام للمعنى...^(١٧٠).

ولا ينفخ المشككين قولهم: إنَّ الفرق واضح بين فلسفة بشرية وأيدولوجية إلهية، فكيف تتوقعون من فلسفة بشرية ما تتوقعونه من فلسفة إلهية؟

لأنَّ ربطها بالله تعالى لا يجعل المرادات منها تحت نفوذ الإرادة التكوينية له تعالى.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٨٢) ﴿يس: ٨٢﴾.

بل هي كشف واقعي للعلاقات بين مقدّمات الأشياء ونتائجها، ومن مقدّماتها اختيار الناس، وهذا يجعلها مثل متعلّقات الإرادة التشريعية التي يتوسّط في حصولها اختيار البشر، ومن هنا كان تخلفها عن إرادة الله تعالى أكثر من موافقتها، هذا إذا لم نقل: إنَّها من متعلّقات الإرادة التشريعية لا مثلها، إذ المثلية تقتضي المغايرة.

١٧٠. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٨٥ و ٨٦).

بل لا ضير إن كان تخلُّف الرسالة الإلهية في الترجمة على أرض الواقع أكثر من الفلسفة البشرية، إذ كثير من التشريعات التي تتوفَّر عليها شرائع السماء لا تكاد تمسُّها فلسفة البشر، كما في الأمور التي ترتبط بارتقاء الفرد في المضمار المعنوي مع توقُّفها على إشغال وقت أو إنفاق مال أو بذل جهد أو منع النفس من أشياء تتوق إليها أو تعريض نفس لخطر الموت، فالالتزام بهذه التشريعات فيه ثقل شديد على النفس، لا تكاد تجد شرعةً لمثله في الفلسفات الوضعية.

هذا مضافاً إلى أنَّ كون الأصل في الجزاء على الأعمال في الشريعة هو عالم الآخرة، وهو بعيد عن الحسابات الآنية للأفراد، ممَّا يجعلهم يتهاونون في الالتزام بتوصيات الشريعة، بينما تجد من يلتزم يحرم نفسه من متعة آنية أو نفع حاضر أو تحرُّر من أسر تكليف، ومن هنا كان أكثر الناس غير مؤمنين، لأنهم مستعجلون يُفضِّلون العاجلة على الآجلة.

قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (٢٠) وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ (٢١)﴾ (القيامة: ٢٠ و ٢١)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا (٢٧)﴾ (الإنسان: ٢٧)، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا (١١)﴾ (الإسراء: ١١).

لا ينبغي أن يدخل في ترجيح بعض الخيارات الفكرية على الأخرى حسن حال ونظم أمر وتقدُّم علمي وقدرة عسكرية ومنجز اقتصادي، لأنَّ الترجيح بهذه الأمور إمَّا يدخل دائرة الموضوعية، إذا كانت مثل هذه المنجزات والنقاط البيضاء وليدة الفكر ومنبثقة من هذا الخيار دون أي تأثير لشيء آخر، فحينئذٍ يُحكم على الطريق على أساس نتائجه وآثاره. والأمر ليس كذلك، والواقع التاريخي مليء بالنقوض على مثل هذا الترجيح، فقد جرت الأمور مع نوح عليه السلام إلى مستوى أن جعل منه الكفار محلاً للسخرية والاستهزاء حين كان يصنع مركب نجاته دونهم، ووُضِعَ إبراهيم عليه السلام في منجنيق ليُرْمَى به إلى نار مسجِّرة، وموسى عليه السلام كادت جيوش فرعون أن تُدركه لولا إرادة الله الغالبة، وعيسى عليه السلام لم يكن يملك من أمر الناس شيئاً بخلاف أعدائه، والنبِيُّ عليه السلام يُحْبَس مع أهله وأصحابه لسنوات ثلاث في شعب أبي طالب يصارعون الجوع والفقر وعِبَاد الأصنام يتنعمون بمجالس اللهو والخمور. وزماننا الحاضر مليء بالشواهد، فقد استعلى المستعمر على شعوب احتلَّ أرضها واستباح حرماها ونهب خيراتها وتجبرَّ بماكنة التقدُّم على أمم عريقة أثرت الدنيا بنتاجها الحضاري.

إنَّ لكلَّ تجربة اجتماعية نجاحاتها وإخفاقاتها، ولذا نحن لا نُنكر جهات نجاح الدول المتقدِّمة، ولكن ضخامة هذا المنجز لا تدعونا إلى الاعتقاد بأنَّ كلَّ ما عندهم يُمثِّل صورة ناصعة علينا أن نسعى لاستنساخها، فكما لهم نجاحات فإنَّ لهم إخفاقات وكبوات، ولهذا فنحن لسنا مع الانبهار بكلِّ ما هو غربي، ولا مع رفضه كلياً، فلا يُمثِّلنا من نظر إلى النُظُم الغربيَّة والفكر الغربي بعين القبول المطلق لأفكارها وتقنيَّات تعابيرها الأدبيَّة وكلِّ منجزاتها الماديَّة والتقنيَّة، بل حتَّى ديمقراطيَّتها التي أتت بهتلر كما أتت بترامب في مرحلة زمنيَّة متأخِّرة.

ولا يُمثِّلنا من يرفض الحضارة الغربيَّة بالمطلق اعتماداً على أنَّها حضارة بلا روح ولا أخلاق.

لقد بُعثَ النبيُّ ﷺ في الجزيرة التي كانت تغرق في ظلام الجاهليَّة بكلِّ أبعادها، في المعرفة والتحصُّر ونظام الحكم وإدارة الأمور والحقوق والرؤية الكونيَّة وتشخيص العناصر الفاعلة في الكون وعبادتها.

ومع كلِّ ذلك لم يبخس الناس أشياءهم حين قال ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^(١٧١).

ولم يقل: لأوجدتها، وهذا يعني الإقرار ضمناً بأنَّ هناك مكارم للأخلاق عند أهل تلك الديار.

لم يبخس القرآن حقَّ السامري الذي أخرج الآلاف من بني إسرائيل من التوحيد إلى عبادة العجل، فحفَّف حكم جزائه من القتل إلى الحرمان من الاحتكاك بالناس، لأنَّه كان سخياً كما تقول الروايات.

لم ينزع القرآن إلى إغفال ما كان من معتقد حقِّ عند أهل الكتاب حين قال للنبيِّ ﷺ: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٦٤).

إنَّ القرآن ينهانا عن بخس الناس أشياءهم.

وبناؤنا على نظريَّة ما، مرتبط بالدلائل على صحَّتها، ولا يعتمد على تفتيت النظريَّات الأخرى بكلِّ جزئيَّاتها، نعم يتوقَّف على هدم ما كان منها مضاداً لنظريَّتنا، ولو كان الهدم بمعول إخبار قناة لا تقبل الخطأ والتأويل كإخبار المعصوم ﷺ ضمن مضمار عصمته.

١٧١. سُئِنَ الْبَيْهَقِيُّ (ج ١٠ / ص ١٩٢).

الفصل الثامن:

دعوى إهمال المباحث
اللُّغويَّة والتاريخيَّة



- مفردات الاستفادة من البحث اللغوي.
- مفردات الاستفادة من البحث التاريخي.

يظهر من الكاتب أنّ الفقهاء قد أهملوا المنهج اللغوي والمنهج التاريخي في دراسة الموروث الشرعي، لأنهم يعرفون أنّ نتيجة ذلك حقل من الأنقاض.

قال: (إنّه لصحيح القول بأنّ المنهجية الفلوجية والتاريخية إذا ما طبقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث ديني ما، فإنّها تُخلّف وراءها حقلاً من الأنقاض، ويحقّق للمسلمين عندئذٍ أنّ يستنكروا تلك البحوث غير المسؤولة من الناحية العقلية لأنّها تُدمّر دون أن تُعمر... إلخ^(١٧٣)).

لا مشكلة عندنا أبداً بأيّ منهجية موضوعية، فنحن طُلاب حقيقة، وإن كان ثمة مشكلة فهي في سلامة المنهجية وصحتها، ورؤانا في الشريعة وفهمنا لها ولتفصيلاتها لا بدّ أن تكون مستندة إلى الدليل الثابت في نفسه التامّ في دلالاته، ومتى عثرنا عليه أخذنا به ولو كان مؤداه على خلاف ما ذهب إليه أجيال من الناس، ولذلك لم يقف علم الكلام عند حدّ ولم تتوقّف ممارسة الاستنباط للأحكام الشرعية ولم يوصد باب تفسير الكتاب الكريم، وما زالت قرائح الباحثين تجود علينا بالجديد. وذلك أدل دليل على أنّنا لا نخشى من اكتشاف جديد في جزئيات الشريعة، وكلّ فهم جديد مستدلّ يحطّم ما قبله فيجعله من الأنقاض، والباحث عن الحقيقة تُسعده وتُسهفه الأدوات الجديدة، لأنّها تُسهّل عليه مهمّته وترشده إلى ضالّته، والحكمة ضالة المؤمن، لكن الكلام كلّ الكلام في سلامة الأداة التي يريد أن يستعملها. والمنهجية التاريخية واللغوية بالطريقة التي يعرضها القوم لانراها تامّة في نفسها، فكيف يسوغ لنا الاعتماد عليها في قراءة الشريعة وفهمها؟

لقد ورد في رواياتنا أنّ الإمام الثاني عشر " عندما يظهر يأتي بدين جديد، لأنّه سيبيّن خطأ قراءات وأفهام للشريعة حتّى يُحيل للناظر من كثر اختلاف المفردات التي يبيّنها عمّا هو سائد أنّه يأتي بدين جديد.

ونحن ندعن بذلك ولا نستبعده، لسعة دائرة الأدلّة الظنيّة التي اعتمد عليها الفقهاء حين حكمت الضرورة بعد انسداد الطُرُق التي تورث العلم بجزئيات الشريعة، لكنهم لم يعتمدوا على الظنون بعنوان أنّها ظنون، بل بعنوان أنّها حُجج تعبدية ثبت بالدليل القطعي أنّ الشارع يقبل بالرجوع إليها عند انتفاء الأدلّة القطعية على الأحكام، والقطع بحجّيتها يُسوّغ الرجوع إليها.

ولا يرفع كاشفيّتها إلى مستوى القطع واليقين، وما دامت ظنيّة فهي محتملة الخطأ، وما

١٧٣. نقد العقل (ص ٣٠).

كان محتمل الخطأ يقبل المراجعة، فإذا توفرت قناة تكشف الواقع بنحو قطعي سقطت الحجية التعبدية عن الدليل الظني.

ونحن لا نرفض تطبيق منهجية ما، اعتماداً على النتائج، وإنما لعدم صحتها في نفسها، والأنقاض إن كانت لقراءة غير صحيحة لا تهم كثرتها، بل نسعى إلى إيجادها، فالاستنكار من المسلمين للمناهج البحثية قد انطلق من عدم سلامتها في نفسها عن الإشكال، لا عن أثرها وانعكاسها في النتائج. ويكفي هنا ما وصفها أركون به حيث قال: (إنها غير المسؤولة من الناحية العقلية).

مفردات الاستفادة من البحث اللغوي:

ثم متى أهمل الفقهاء بحوث اللغة والبحوث التاريخية؟ فلقد أخذت البحوث اللغوية رونقاً ودقّة حين تناولها الفقهاء، إذ إنهم لم يأخذوا رأياً من لغوي كمسلمة لتضمن في البحث الاستدلالي كأصل موضوعي، وإنما شَمروا سواعدهم وخاضوا بحور التدقيق في مراجعة ومناقشة آراء فقهاء اللغة وعلمائها، وأبدعوا في آراء لم تقاربها أفهام اللغويين، لم يدعمهم لذلك مجرد الرغبة في التجديد، بل قادتهم الدقة والموضوعية، وسأقتهم الأمانة الثقيلة التي حملوها للوصول إلى مرادات الشريعة ما أمكن.

والمنتبّع في كُتب الأصول يعرف ما أقول، فبحوث أسماء الجنس ودلالاتها على طبيعي المعنى، وبحوث الإطلاق وقرينة الحكمة، ومباحث صيغتي الأمر والنهي ومادّتيهما، ومباحث العام والخاص، كل هذه البحوث تُدلل للقارئ على مدى الاهتمام الذي أظهره الفقهاء في هذه البحوث، خصوصاً وأنها دخيلة في مساحة واسعة من عملية الاستنباط، أي كونها مسائل أصولية وليست فقهية قد يحتاج إليها الفقيه في مسألة معينة ثم تنتفي الحاجة إليها.

ومسائل الأصول وقواعدها التي لها انعكاساتها على الفقه وتفرعاته أهم بكثير من مباحث الفقه لما ذكرنا، ومباحث الألفاظ في علم الأصول من أهم مباحث هذا العلم وأكثرها انعكاساً في صناعة الاستنباط.

وأما في الفقه فلا تكاد البحوث اللغوية تفارق الفقيه، لأن أدلتنا على الأحكام تهيمن عليها الأدلة اللفظية.

مفردات الاستفادة من البحث التاريخي:

إنَّ البحث في الموروث الروائي عند الشيعة لم يُعدَم من التعرُّض لمفردات مرتبطة بالتاريخ، ومن تلك الموارد:

١ - تحديد المذهب السائد في زمان صدور الحديث، فإنَّنا نعلم أنَّ بعض الروايات قد صدرت بداعي التقيَّة، ولا تُعرَف المفردة التطبيقية للتقيَّة إلاَّ إذا علمنا المذهب الذي كان غالباً على غيره من المذاهب، حتَّى إذا جاءت الرواية موافقة له احتملنا فيها التقيَّة، بل قد نستظهرها إذا وُجِدَت رواية أخرى مخالفة لها صادرة عن المعصومين (عليهم السلام).

مثال ذلك ما ورد في الحديث من أنَّ: «ثمن العذرة من السحت»^(١٧٣).

وقد ورد في مقابله رواية محمَّد بن المضارب: «لا بأس ببيع العذرة»^(١٧٤).

ولحلَّ مشكلة التعارض بين الخبرين طُرِحَتْ وجوه: أحدها حمل خبر المنع عن التقيَّة، لكونه مذهب أكثر العامَّة. وقد استبعد هذا الوجه الشيخ الأنصاري في كتابه (المكاسب)^(١٧٥). وذكر العلامة المامقاني أنَّ وجه البُعد هو أنَّ زمان صدور الخبر هو زمان أبي حنيفة المعاصر للإمام الصادق (عليه السلام)، وهو يُفتي بالجواز^(١٧٦).

وقد نفى السيِّد الخوئي ذلك في (مصباح الفقاهة)، وتعجَّب من كلام المامقاني، لأنَّ أبا حنيفة قائل بالحرمة أيضاً^(١٧٧).

وكيف كان، فطرح وجه العلاج وردّه مبنيٌّ على المتابعة التاريخية للواقع الفتوائي في ذلك الزمان والانطلاق منه في التعامل مع الرواية.

٢ - البحث في أنَّ الأحاديث دُوِّنت في زمان رسول الله ﷺ أم لا؟ حيث وقع الاختلاف في

١٧٣. تهذيب الأحكام (ج ٦/ ص ٣٧٢ / ح ٢٠١/١٠٨٠).

١٧٤. الكافي (ج ٥/ ص ٢٢٦ / باب جامع فيما يحلُّ الشراء والبيع منه وما لا يحلُّ / ح ٣).

١٧٥. كتاب المكاسب (ج ١/ ص ٢٥).

١٧٦. غاية الآمال (ج ١/ ص ١٦).

١٧٧. مصباح الفقاهة (ج ١/ ص ٩٢).

هذه المسألة ولا زال إلى يومنا هذا، فالدكتور صبحي الصالح وهو من علماء العامّة في كتابه (علوم الحديث) يحاول بإصرار إثبات تدوين السنّة في وقت رسول الله ﷺ، والسيّد الجلاي من علمائنا يحاول إثبات ذلك وذكر أسماء جملة من الصحابة كانت لهم صُحُفٌ وكُتُبٌ، وفي مقابل هذا الرأي القول بالمنع في ذلك الزمان والذي ذهب إليه محمود أبو رية حيث قال: (إنّ النبيّ وعليّ وعمر كانوا يمنعون من كتابة الحديث)، ورشيد رضا في مقال له في جريدة المنار يتبنّى هذا الرأي بإصرار.

لكننا في التقييم نرى أنّ القول بأنّ الصحابة كانت لهم كُتُبٌ على زمان رسول الله ﷺ لا يخلو من مناقشة، كقول السيّد الجلاي: إنّ عائشة كان لها كتاب، ويستند في ذلك إلى رواية في كتاب (دلائل الإمامة) للطبري، وهو غير مقبول، لأنّ هذا الكتاب شيعي، وإثبات أمر تاريخي بشأن عائشة اعتماداً على رواية في كتاب شيعي أمر مشكل. هذا ما يقوله بعض فقهاءنا، خصوصاً السنّة المهتمّون بكتابة ما يرتبط بشؤون عائشة، فالحديث مكذوب ولو لم نلاحظ ضعف سند هذا النقل.

كما لم يقبل أعلامنا ما نُسِبَ إلى أبي هريرة من أنّ له كتاب، لأنّ أبا هريرة كان أمياً لا يعرف القراءة والكتابة.

٣ - في بعض موارد الروايات تُحمَلُ مطلقاتها على الفرد الشائع في ذلك الزمان، كالروايات المطلقة في تحريم الغناء فإنّها مطلقة من جهة نوع الغناء، وبعض فقهاءنا حملها على الفرد الشائع في ذلك الزمان، وأسقط ظهورها بالشمول لكلّ أنواع الغناء، كالفيض الكاشاني حيث ذهب إلى أنّ الغناء ليس محرّماً من حيث هو، وأنّ حرمة من جهة ما يقترن من المحرّمات من دخول النساء على الرجال واللعب بألات اللهو والكلام الباطل، فقد قال في (الوافي) بعد أن حكى الأخبار:

(الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلّها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية وبني العبّاس من دخول الرجال عليهنّ وتكلّمهنّ بالأباطيل ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقصب وغيرها، دون ما سوى ذلك كما يُشعر به قوله ﷺ: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال...» (...)) إلى آخر كلامه^(١٧٨).

وكيف كان، فلا بد من تحقيق الأفراد التي كانت شائعة في ذلك الزمان وتمييزها عن غيرها.

١٧٨. الوافي (ج ١٧ / ص ٢١٨).

٤ - في المراحل التاريخية التي كانت السلطات تُضيق على أتباع الأئمة (عليهم السلام) كان الأئمة (عليهم السلام) يتعمدون إعطاء أكثر من رأي في المسألة الواحدة، أي يتعمدون إيقاع الخلاف بين أتباعهم لإبعاد أعين السلطات عنهم، ومعرفة ذلك بحاجة إلى تتبع تاريخي، وهذا ما ينعكس على الواقع الفتوائي للفقهاء في أمثال هذه المسائل.

٥ - تبعاً للظرف التاريخي قد نفهم أن الحكم المدلول عليه بالرواية كان بالعنوان الثانوي، وهذا يعني أن بقاءه مرهون ببقاء ذلك العنوان، كالحكم بحرمة ذبح الخيل والبغال، والذي دلت عليه روايات صدرت في زمان ندرتها والخوف من انقراضها عند المسلمين.

٦ - حمل بعض المفردات في الروايات على المعنى الشائع في زمانها كاصطلاح القدرية والجبرية، والرأي والقياس، فإن الرأي والقياس قد يرجعان إلى نفس المعنى حيث كان في زمن الخليفة الثاني يُسمّى رأياً، ثم بعد ذلك سُمّي قياساً. وقد ذكر البعض أن القياس الذي نُسبَ بعد ذلك إلى أبي حنيفة هو نفس الرأي الذي كان يعمل به الخليفة الثاني مع وجود الاختلاف اللغوي بينهما، إذ إن الرأي قد يكون منشؤه القياس وقد يكون الاستحسان، لكن قيل: إنهما واحد.

٧ - في الأزمنة التي تنتشر فيها موضوعة الغلو كان الأئمة (عليهم السلام) شديدي الحرص على الوقوف في وجه هذه الظاهرة، وقد استدعى ذلك إنكار بعض المراتب التي كانت ثابتة لهم ولو بلحاظ بعض الرواة، ولذلك تُحمل بعض هذه الروايات على «أمرنا أن نُكلم الناس على قدر عقولهم»، وهذا يقتضي معرفة تاريخية بهذه المفردة، بل إن ذلك قد انعكس على رأي الفقهاء في القرن الرابع الهجري والتفاوت بين مدرستي قم وبغداد.

في فترة إمامة الإمام الباقر (عليه السلام) بدأ تحرك الغلاة، واشتد في زمان إمامة الإمام الصادق (عليه السلام)، وهذا الخط كان يدعو بقوة إلى تسلّم أهل البيت (عليهم السلام) للخلافة، وقد جعل المفصل بن عمر الجعفي على رأس هذا التحرك، ونُسب إليه بعض الأشياء التي هو بريء منها قطعاً، وكان ذلك منشأً للاختلاف بين القميين والبغداديين فيما بعد، فالبغداديون باعتبار أن الحكومة كانت شيعية وهي حكومة آل بويه ظهرت عندهم لأول مرة في التاريخ الشيعي المواقب الحسينية، وقبل ذلك كانت تُعقد مجالس العزاء، وأما خروج الناس في يوم عاشوراء فقد حصل في بغداد في الثلث الأول من القرن الرابع بعد وفاة الكليني بمدة، ثم بعد ذلك جعل عيد الغدير عيداً رسمياً في بغداد، وهذا

أمر لا يمكن القيام به إلا من قبل المتشددين. وقبل هؤلاء أعلن الإسماعيليون يوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة عيداً - في مصر -، ثم قام المتشددون في بغداد بغطاء من الدولة في بغداد بإعلان هذا اليوم عيداً رسمياً.

ينقل الشيخ المفيد في (تصحيح الاعتقاد) حين يتكلم عن الصدوق وكلامه في سهو النبي حيث ذهب الصدوق إلى أن إنكار الإنساء من الله للنبي ﷺ أول درجات الغلو، فالقول بأن النبي لم يسه في صلاته عند الصدوق قول غال، هذا على وفق ظاهر كلامه، وإن كانت المؤشرات تنفي اعتقاده ذلك بالدقة، فهو الذي يروي الزيارة الجامعة الكبيرة، ولم يروها الكليني مع أن من يروي عنه الصدوق هذه الزيارة هو أستاذ الكليني.

ونحن لا نستطيع أن نجمع بين من يعتقد بمفردات الزيارة الجامعة، وبين قوله: إن إنكار السهو أو الإسهاء أول درجات الغلو.

وهناك روايات أخرى في مقامات أهل البيت (عليهم السلام) لم يروها إلا الصدوق، وذلك لا يتناسب مع نسبة القول السابق له.

هذا الذي ذكرناه يُبين لك وجه ما بنى عليه القميون من اتهام البغداديين بالغلو، كما يُبين لك وجه ذهاب البغداديين إلى اتهام القميين بالتقصير، مما ينعكس على تعاملنا مع فهم الفقهاء من الطرفين لما ورد من الروايات.

هذا الذي نقوله نشأ من متابعة تاريخية دقيقة للفترة التي صارت فيها حركة كبيرة لجمع الروايات في مجامع كبيرة.

وهذا يترك أثره علينا في فهم أقوال القدماء، حيث تثبت الشهرة التي لها أثرها على عملية الاستنباط.

ومن حيث مبنى المدرستين في وثاقة الرواة، فتضعيف القميين لشخص إن كان مستنده الغلو فلا بد من مراجعة المفردة التي قيل فيه على أساسها؛ إنّه غال أمثال محمد بن سنان وغيره، وكذا ما بنوا عليه من تضعيف وعدم اعتماد نقل من يكثر من النقل عن الضعفاء.

فالمتابعة التاريخية بيّنت لنا أنّ طريقة تعاطي القميين مع الرواة كان فيه أكثر من جهة جعلتها في غاية الحساسية، وإذا كان مثل البرقي على مكانته قد أخرجه كبير القميين في زمانه (أحمد بن محمد بن عيسى) لأنّه كان يُكثّر من النقل عن الضعفاء، فإنّ تضعيف بعضهم لأجل مفردة الغلو أكثر إشكالاً.

وكيف كان فالبحث التاريخي ثريّ بالجزئيات التي تنعكس على نتائج الاستدلال، وقد خاض علماءنا كثيراً في ذلك، فكيف يقال عنهم: إنهم لم يلاحظوا تاريخ المسائل والأقوال ممّا ينعكس على الواقع الفتواوي؟

٨ - أنّ قسماً كبيراً من فقهاءنا في مبحث حجّية الخبر يبنون على أنّ المدار الوثوق بالمروي لا وثاقة الراوي، وقد كان هذا مسلك القدماء إلى زمان العلامة، ولذلك كانت الأخبار تُقسّم إلى قسمين: صحيح، وغير صحيح. وفي زمن العلامة بدأ ينظر إلى الأخبار في جهة الوثاقة عن طريق روايتها، ولذلك قُسمت إلى أربعة أقسام: صحيحة، وموثّقة، وحسنة، وضعيفة. وهي صفات مرتبطة بالراوي، فالصحيح ما كان كلّ رواته شيعة ثقات، والموثّق ما كان رواته ثقات وأحدهم على الأقلّ من غير الاثني عشرية، والحسن ما كان رواته شيعة وأحدهم على الأقلّ ممدوح لكن لم يُنصّ على وثاقته، والضعيف ما قابل الأقسام الثلاثة.

ولا زال قسم من فقهاءنا يبنون على أنّ المناط في الحجّية الوثوق بالمروي لا وثاقة الراوي، والوثوق بالمروي يُساهم في حصول جملة من العناصر، والتي منها ما يرجع إلى المعطى التاريخي.

٩ - ولا يفوتنا هنا المبحث الواسع في علم الرجال، والذي هو بحث تاريخي كُتبت فيه موسوعات كبيرة توفّرت على التعرّض لتاريخ الأفراد ممّن وردوا في أسانيد الروايات ودراسة أحوالهم، ولم يقتصروا على مجرد الوثاقة وعدمها، بل اهتمّوا بطبقة الرواة، وهذا بحث مهمّ قد يُكتشف من خلاله وجود سقط في السند، والذي يمكن أن يُحوّل الرواية إلى مرسلة لا يُتعمد عليها في مقام الإفتاء.

كما تضمّنت بحوث هذا العلم من روى عنه هذا الراوي ومن أخذ منه في عمليّة غاية في الدقّة والصعوبة، كما استوعبوا أعداد الروايات التي يرويها كلّ راوٍ كما في (معجم رجال الحديث) للسيد الخوئي. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّها كُتبت قبل أن تُكتشف أجهزة الكمبيوتر عرفنا مقدار ما بُدّل من جهد جهيد في الوقوف على هذه المعلومات.

١٠ - ومن مفردات المباحث التاريخية في كلمات الفقهاء ما تعرّضوا له في الرواة الذين تبدّلت أحوالهم من حال استقامة إلى ما يقابله أو العكس، والبحث في تاريخ نقل الرواية هل كان في زمن الاستقامة أو في غيرها أو أنّه مشكوك، لتمييز الرواية من جهة دخولها في قسم أخبار الثقات فتُعتمَد ويُستند إليها في الإفتاء أم في أحد القسمين الآخرين فلا تُعتمَد لسقوطها عن الحجية.

الفصل التاسع:

الأهمُّ في العلوم الدِّينيَّة
الآخرة وليس الدنيا



- الإسلام ملجأ لأهل الشدّة.

الأهم في العلوم الدنيئة الآخرة وليس الدنيا:

من الشُّبُهَات التي يطرحها البعض في المضمار الدني أن الأهم في بحوثه العلميَّة؛ الآخرة، وأنها لا تهتمُّ بالدنيا وشؤونها إلا بمستوى متدنٍّ قياساً باهتمامها بالآخرة.

(كُلُّ العلوم الدنيئة التي انتشرت وتطوّرت في ظلِّ السياقات السياسيَّة منذ عهد السلالة الأمويَّة زادت أهميَّة التلقِّي الديني للخطاب القرآني عن طريق التخفيض من أهميَّة الغائيَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة وتصغيرها وسحبها باتجاه ما هو سلبي مزدري، بمعنى أن الآخرة تبقى هي الأهم في منظور العلوم الدنيئة وليس الدنيا)^(١٧٩).

إنَّ الخلقه فعل للباري ﷻ، وأفعاله مؤطّرة بالحكمة دائماً وأبداً، ومعلّلة بالغايات، والغاية المرادة هي الاستكمال، ودعوات الأنبياء وبعثتهم كانت قد جاءت في سبيل هذا الهدف والغاية، فظرف الاستكمال هذه النشأة الدنيويَّة لا الآخرة، وكلُّ ما أرادته الدِّين منَّا أرادته منَّا هنا لا في الآخرة، وفعلائيَّة التشريع وإعمال سلطته ومطلوبيَّة موافقة حركة العبد لإيقاعه منحصرة بالنشأة الدنيويَّة. وبعض ما هو من الشؤون الدنيويَّة كالجانب السياسي والاجتماعي اكتسب أهميَّة من جهة مساهمته بشكل أو آخر في بلوغ الإنسان للهدف الذي رسمته الشريعة وأرادته لبني النوع. والمساهمة في ذلك قد تكون في خلق الداعي والمقتضي للتحرك، وقد تكون من جهة رفع المانع، وقد يكون علّة وسطيَّة.

فالذي تكون مساهمته في حدود رفع المانع مثل إقامة العدل في الدنيا لئلا ينشغل الناس عن شؤون دينهم والتحرُّك نحو هدفهم المراد لهم أن يتحرَّكوا باتجاهه بمنازعات ومهارات وصرعات وحروب، ومن ذلك إقامة نظام سياسي يُوفّر بيئة آمنة للناس ويسعى في تأمين متطلّبات عيشتهم بمستوى لائق.

والذي تكون مساهمته بنحو العلّة الوسطيَّة، مثاله التعلُّق والارتباط القلبي بالنبي ﷺ ممَّا يُقرِّب العبد لإطاعة أوامره ﷺ والتخلُّق بخُلُقِه الكريم.

والذي يكون مؤثراً في خلق الداعي والمقتضي مثاله المقدمات المعرفيَّة والتأمُّل في الخلقه الذي يوصل إلى المعرفة ويُعزِّز فاعليَّتها في النفس ويجعلها حاضرة، إذ مجرد اختزان المعلومة في

١٧٩. قراءات في القرآن (ص ٥٣٨).

النفس دون حضورها لا ينعكس في الجانب العملي والتجسيد على مستوى الفعل.

فالشارع المقدس لم يُخفَّض أهميَّة الجانب السياسي ولا الاجتماعي، لكنَّه لم يرد لها أن تتحوَّل إلى غاية أو جهة مقدَّسة، فقيمتها إمَّا هي في جهة مساهمتها في سلوك بني النوع سبيل الاستكمال، وبدون ذلك يكون أرقى مناصب السياسة وأهمُّ مواقعها والذي هو منصب الخلافة كعقطة عزز وفق وصف أمير المؤمنين عليه السلام، إلا أن يقام عدل أو يُعطى حقٌّ.

ونظراً لشدَّة تأثير هذا المضمار على سلوك الناس جاء التحذير منه، وملاحظة غفلة الناس عن تكليفها والسعي خلف تعزيز السلطة وتشديد السطوة جاء الذمُّ له وبالسنة متعدِّدة.

فالسلبية والإزدراء من جهة قيمة الأشياء إذا صارت غاية وشيئاً مطلوباً لذاته.

وهكذا الحال بالنسبة للعالم الفانية، فإنَّها لا تستحقُّ أن تكون هدفاً يهب لها الإنسان كلَّ وجوده ويبدل لأجلها كلَّ جهده ويضيق في سبيل تحصيلها كلَّ عمره، فهي مزرعة الآخرة، ومتمرر أولياء الله، ومسجد أحبَّائه، ومحلُّ عبادة الرحمن، ودار الاستكمال، ومدرسة تحصيل المعرفة بالله تعالى، والرقى في مضمار الأخلاق والخصال الحميدة.

وأما الاهتمام بالآخرة فالشريعة السماوية تنظر لأهميَّتها من جهة محرِّكتها لبني النوع، ولولا الدار الآخرة وأنواع الجزاء التي فيها لما تحرك في مضمار الطاعة إلا الأندر، حتَّى كأنَّ الخلقة تصبح عبثية على وصف القرآن الكريم.

قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (١١٥) ﴿المؤمنون: ١١٥﴾.

فكأنَّ الآية تقول: إنَّ الخلقة بدون الدار الآخرة عبثية، فالدار الآخرة اكتسبت أهميَّتها من جهة كونها ظرفاً لتحقق ما تطمح به كلُّ نفس وتهشُّ إليه، فتكون وسيلة لتحريك الناس في الدنيا صوب ما تريده السماء منها، لا من جهة أنَّها في نفسها وذاتها مرادة للدين، ولذلك لم ينصب على أيِّ من جزئياتها حكم تكليفي أو وضعي، وإمَّا اقتصر حيثياتها على الجنبه الجزائية، وكلُّ جزاء حسن أو سيئ ماثوبة أو عقوبة لا مطلوبة تتعلَّق بذاته عند شخص المجازي، وإمَّا يُشرعه ويسنُّ قوانينه ليكون دافعاً أو رادعاً للمجازي على أمر لا يريده بشكل جدِّي أو يريده بمستوى ما، ولو ضعيفاً.

إنَّ العلوم الدنيوية هدفها الوقوف على واقع ما يرتبط بالدين، وهذا يعني أنَّ أهميَّة شيء

في العلوم الدنيئة إنما هو انعكاس لأهميته في نظر الشريعة، ولمَّا لم تكن الآخرة بمستوى أهميَّة الدنيا عند المشرِّع لم تكتسب ذلك المستوى من الأهميَّة في العلوم الدنيئة، بل إنَّ أهميَّتها من جهة محرِّكيَّتها للناس، وبتعبير أدقَّ من جهة ظرفيَّتها لمطلوبات النفس في الدنيا، فيؤدِّي ذلك إلى تغيير اتِّجاه بوصلة اهتمام الأفراد لما يكون موجباً لحصول الجزاء الحسن في الآخرة، وإخراج ما يوجب استحقاق العقوبة والنبد فيها عن دائرة اهتمامه، إذ الآخرة ممحَّضة لفعل الله في خلقه، والدِّين يهتمُّ بفعل العباد الذي يريده الله تعالى منهم والذي ظرفه نشأة الحياة الدنيا.

ولذا لا ترى أهميَّة كبيرة للتعرُّض لجزئيَّات الآخرة في كُتب الفقهاء، بل حتَّى علماء الكلام، في حين لا ترى أحداً من الفقهاء يمكنه أن يغفل باباً من أبواب الفقه ويترك الخوض فيه. وليس نقصاً في دين أحد إنَّ جهل شيئاً من تفاصيل الآخرة، بل أكثر تفاصيلها، ولكن جهله في الأحكام التي هي محلُّ ابتلائه يُعدُّ نقصاً يُؤاخَذ عليه عند وقوعه في المخالفة.

وعلى مستوى الفرد يُفترَض أن لا تكون للدنيا القصيرة قيمة تُذكر في مقابل الدار الآخرة التي لا تُفنى ولا تزول، ونعيمها لا تُكدره المنغصَّات، وهناؤها لا تشوبه المزعجات، من هنا صار التركيز على الآخرة في الكتاب الكريم وفي مجمل الموروث الشرعي، ومن هنا توقَّرت الآيات على التعرُّض للمعاد فيما يقرب من ألفي آية وفق ما يذكره صاحب (الميزان)، أي ما يُقارب ثلث آيات الكتاب الكريم.

وممَّا تقدَّم يتبيَّن لك الخلل في كلام ورد في مقالة للفيلسوف الأمريكي (تشارلز بيرس) بعنوان (كيف نُوضِّح أفكارنا)، قال فيه:

(لكي نجد معنى للفكرة ينبغي أن نفحص النتائج العمليَّة الناجمة عن هذه الفكرة، إذ بدون هذا فإنَّ النزاع حول معنى الفكرة لا ينتهي ولا يُؤدِّي إلى فائدة).

في مقام التطبيق لهذه الطريقة على أقدم مشكلة في الفلسفة وهي مسألة وجود الله وطبيعته، قد يقال: إنَّ الفلسفة المدرسيَّة قد وصفت الله تعالى بالكمال والذكاء والألأنهاية... وهي صفات عظيمة، ولكن نتيجة ذلك وفق فهمهم فإنَّ الإنسان لا يملك لنفسه شيئاً ولا يستطيع أن يُحدِّد مساره ومصيره، إذ إنَّ الله تعالى قد حدَّده سلفاً، وسيصل الفكر إلى ما وصل إليه القدريَّة أو الجبريَّة.

وهذا ما يُجبر الإنسان الطموح والذي لا تقف آماله عند حدٍّ على تجاهل هذه الرؤية، بل والدين إذا كان يفهم منه ذلك، فالفلسفات ولو كانت معنونة بعنوان ديني إذا كانت في مآلاتها مخيِّبة لرغبات الإنسان ومحطّمة لأحلامه فإنّها تكون منقّرة، وكذلك إن لم تُقدّم له هدفاً معيَّناً يتمسك به كما هو الحال في الفلسفات المادّية لمن أراد أن يتبنّاها تبنياً شاملاً، فالناس إنّما تقبل الأفكار وترفضها طبقاً لحاجاتهم وطباعهم وليس وفقاً للحقيقة الموضوعية).

يردُّه:

١ - أن القرآن والإسلام لم يخرج عن ذلك، ولذا لم يُنكر مبدأ الثواب والعقاب وتطبيق قاعدة التجارة والبيع في العلاقة مع الله تعالى، وكلُّ ما هنالك أنّه سعى لتغيير بوصلة الاهتمام من خلال إبراز حقائق تغيب في العادة عن الناس أو أنّها لم تكن معلومة لهم. فمن يسعى إلى الخلود تقول له الشريعة: إنّ ذلك مكفول لك وبأبهى صورة عندما تلتزم بتعاليم الأنبياء، وإن أردت الحدائق الغناء فإنّ التزام أحكام الدين يوصلك إلى جنّات تجري من تحتها الأنهار، وإن طلبت العلاقات الجنسيّة فإنّ أجمل النساء لك في الجنّة، وإن أردت أيّ شيء آخر فهو لك هناك وفوق ذلك ما لم يكن يخطر على بالك.

قال تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (٣٥) ﴿ق: ٣٥﴾.

٢ - أنّ اتّصاف الله تعالى بالكمال غير المتناهي لا يستلزم القول بالجبر، نعم وفق ما كانت تُقدّمه الكنيسة من رؤية مفادها أنّ الله خلق الأشياء بلا واسطة، فكلُّ ما يحصل في الكون منه لم يكن بواسطة، يستلزم عدم قدرة الإنسان على حسم شيء، بل والتأثير به. وقد يكون رأي الأشاعرة مثل ذلك حيث ذهبوا إلى أنّ الله تعالى خالق كلِّ شيء حتّى أفعالنا، وليس لنا إلاّ الكسب.

ولا معنى محّد للكسب، فلا هو مفهوم بين ولا مبين.

مما تقدّم يتبيّن لك عدم التناهي بين الدنيا والآخرة في الرؤية الدينيّة، اللهمّ إلاّ وفق نظر ضيق، والشريعة كانت قد ردّت فهمهم هذا وأبطلته، فقد قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصاص: ٧٧)، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٢).

وذكر بعض أعظم أنبياءه ومدحه بأنه مخلص، وهو يوسف عليه السلام، ونقل عنه أنه قال لحاكم مصر: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (٥٥) ﴿يوسف: ٥٥﴾.

ونقل دعاءً مستجاباً لسليمان عليه السلام حيث قال: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (٣٥) ﴿ص: ٣٥﴾.

فأعطاه الله عجباً، قال تعالى: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُحَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾ (٣٦) ﴿وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ﴾ (٣٧) ﴿وَأَخْرَيْنَ الْمُقَرَّبِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾ (٣٨) ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (٣٩) ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ (٤٠) ﴿ص: ٣٦ - ٤٠﴾.

وتحدّث عن ذي القرنين، قال تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (٨٤) ﴿فَاتَّبَعَ سَبَبًا﴾ (٨٥) ﴿الكهف: ٨٤ و٨٥﴾.

وبعد هذه الأمثلة القرآنية هل ترى الإسلام يحارب الدنيا أو يأمر بقطيعتها؟ إن الإسلام لا ينهانا عن ملك الدنيا وإنما ينهانا عن أن تملكنا.

الإسلام ملجأ لأهل الشدة:

ممّا يُشكل به على الإسلام أنه لا يُمثّل سوى ملجأ لمن وقعت عليه نائبة أو رزية أو مرّ بظرف شدة أو ضيق.

(إنّ الإسلام في زمن العالمية الراهنة يمارس دوره كمرجع يُستجار به في أوقات الشدة والضيقة بالنسبة إلى مجتمعات مبتلاة بالمصائب وبالويلات وبالصعوبات المتراكمة وبالانسدادات، كما يمارس دوره كملاذ بالنسبة إلى العديد من أولئك الذين لا يستطيعون قبول العنف الأعمى، ويمارس دوره أيضاً كملجأ ومعتصم للمعارضين من كلّ الفئات الذين لا يجدون أيّ إطار سياسي آخر لمعارضة الأنظمة القائمة والاحتجاج والتعبير عن أنفسهم والانخراط في العمل والممارسة.

لنصف إلى ذلك أنّ استراتيجيات افتتاح الأسواق واقتناص الصفقات التجارية والتوسّع الأيدولوجي للقوى الكبرى تستخدم أيضاً الإسلام كوسيلة للتغلغل والدخول إلى بلدانه، كما تستخدمه موضوعاً للحوار^(١٨٠).

١٨٠. قراءات في القرآن (ص ٤٦٤ و٤٦٥).

إنَّ لجوء الإنسان إلى الدين في الشدائد ليس شيئاً جادت به قريحة فهم المتحدّث، بل هو أمر لم يغفل القرآن ذكره، فهو ليس عرض أفرزته العالميّة الراهنة، إنّما هو نزعة جبليّة في البشر عندما تُلبسه الدنيا ثوب البلاء وتدهمه الشدائد التي لا يستطيع ردّها، فإنّه يلجأ إلى الغيب الذي يعلم في قرارة نفسه أنّه قادر على كشف كلّ ذلك، ومن هنا كان البلاء والشدّة والضراء أداة معينة على استجابة الناس لدعوات الأنبياء ومقربّة إلى الإيمان والتضرّع والخضوع لله تعالى.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ (٤٢) ﴿الأنعام: ٤٢﴾.

ومثلها في البيان ولكن دون تعميم قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ﴾ (٩٤) ﴿الأعراف: ٩٤﴾.

ومن هنا كانت الآثار التكوينيّة للأعمال منسجمة معها من حيث الحسن والمطلوبيّة والقبح والمبغوضيّة، فالعمل إن كان حسناً شرعاً كانت آثاره التكوينيّة مطلوبة للناس عادةً، وإن كان قبيحاً كانت آثاره التكوينيّة مبغوضة لهم، ليُشكّل ذلك محرّكاً إضافياً للاستقامة.

قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ مِمَّا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (٤١) ﴿الروم: ٤١﴾.

فما كسبته أيدي الناس من الخطايا والذنوب صار سبباً في طرؤ الفساد في البرّ والبحر، والغاية تقريبيهم للإيمان والرجوع إلى الله تعالى.

ومن جهة أخرى، تأتيك بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً﴾ (١٠) ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً﴾ (١١) ﴿وَيُمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيُنَبِّئُ وَيَجْعَلُ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلُ لَكُمْ أَنْهَاراً﴾ (١٢) ﴿نوح: ١٠ - ١٢﴾.

فالإيمان ليس نتاجاً خالصاً لعملية عقلية وإدراك واقع متجرّد عن مؤثرات أخرى، وإلا لكان إيليس من أكثر العباد إيماناً، بل الإيمان وليد جملة من العوامل - لا أقلّ في بعض مراتبه -، ومنها الآثار الدنيويّة التي تشمل الماديّة كالمثلة التي ذكرتها الآياتان المتقدّمتان ونظائرهما، والنفسية كالتّي أشارت لها الآية: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (٢٨) ﴿الرعد: ٢٨﴾.

وأما لجوء المعارضين له كملاذ ومعتصم لفقد إطار سياسي بديل، ولوذ الذين لا يستطيعون قبول العنف الأعمى، واستغلال أصحاب الصفقات التجارية، وتسوُّر القوى الكبرى به للتغلغل في المجتمعات الإسلامية، فلا يُؤثِّر على حَقَانِيَّتِهِ، وطالما كان الناس عبيداً للدنيا والدين لعق على ألسنتهم.

وقد تسوُّر به المنافقون دهرًا، وتذرَّع به الحُكَّام زورًا، لكن ذلك لا علاقة له بحَقَانِيَّتِهِ، ولا هو باعث على انحسار دور الإسلام عندما ترتفع أسباب القهر والظلم.

ودور الإسلام في هذا الزمان وكلِّ زمان أعظم وأكبر من ذلك بكثير، والاستجابة له لم تقتصر على هذه الفئات، فأهل البحرين التي تشمل أيضاً منطقة القطيف السعودية تاريخياً أسلموا طوعاً، ولذا لم تعد أرضهم خراجية، ومن يمارس الزراعة أحسن حالاً ممَّن يعيش حياة البداوة والشقاء.

وأسلم أهل اليمن بلا حرب وهم حاضرة، وانقادت شعوب بأكملها للإسلام بعيداً عن السعي للحصول على ملاذ ومنفعة، وتقاسم أهل المدينة كلَّ ما يملكون مع مهاجري مكَّة ولم يكونوا يعيشون أزمة المعارضين أو الخائفين من العنف الأعمى، ولم تدهمهم المصائب والمحن.

والناس هي الناس على مرِّ العصور، والنوازع هي النوازع، لأنَّها ذاتية للنوع البشري، وقد عبر الإسلام خلال أربعة عشر قرناً في بحار متلاطمة من الفتى لم تُطفئ جذوته فتنة ولم تُضعف شدَّته فترة رفاه وازدهار، ولم تحجب أنواره سلطة استعمار.

لا يكاد أعداؤه يستبشرون بضعف يرونه فيه إلا دهمتهم غمَّة انتشار له، هذه إرادة الله، ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ (يوسف: ٢١)، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٢٠).

الفصل العاشر:

بناء الفكر الديني على المعنى

الشائع يمنع من تطوره



- أشكلة عملية الاستدلال.
- تعرض العلماء لأدلة غير تامة لا يبطل المستدل عليه.
- تعالي الخطاب السماوي لا يمنع من فهمه.
- قداسة صراع النبي ﷺ مع الكفار.
- دعوى عدم ثبوت قداسة النص الديني إلا بنحو المصادرة.
- برهان العلوم الاجتماعية لا يكسر القفص اللاهوتي.

بعد أن ضرب التطور بمختلف جوانب الحياة، ذهب بالأفكار والرؤى بعيداً، ووصل بالفكر إلى محطات لم تكن تخطر على بال أحد قبل ذلك، وما زالت تتسارع الخطى بالأفكار، فلاكتشافات الكونية ومنهجة البحث أظهرت خطأ الكثير من مقدمات الرؤى في الأزمنة المتقدمة، وأزالت الغموض عما صار مقدماً في النتائج العلمية الجديدة، فانعكس ذلك في طبيعة الأفكار والرؤى، وتبدلت أفكار كانت في وقت ما كأنها الحقيقة التي لا تقبل التزلزل. وهذا مما جعل المعاني عابراً غير مستقرّ ظرفياً غير مطلق أنبياً غير دائم، يعمل فيه امتحان الصحة والخطأ بشكل مستمرّ، فمجهر البحث والمراجعة اقتحم المسلمات وحوّلها إلى محلّ شبهة وإشكال. ولم يعد أتصاف المعنى بالشياع ضماناً لصحته، ولذا انصبّ الاهتمام على الآليات اللغوية والانكشافات العقلية، فتغيّرت لذلك النتائج.

وهذا ما لا نلاحظه في التفسيرات الدينية التي سادت في وقت ولم تفقد سيادتها عند أتباعها، تُبلى الليالي والأيام ولا ينال هذه التفسيرات شيء من التغيّر، وكأنّها راسخة رسوخ الجبال في الأرض لا يغيّرها سكون الليل ولا إشراق النهار، ولا تُؤثّر فيها رياح ولا أمطار.

وتوارد الأحوال المختلفة عليها دون أن تترك أثراً فيها يشهد لها أنّها تأتي أيّ تغيّر.

ومن هنا نظر المحدثون بعين الريبة والشك إلى التفسيرات الدينية وأتهموها بالقصور والشذوذ والبعد عن التجذير الفلسفي، إذ إنّ شيوع المعنى واشتراك الحسّ به دليل صحته وعدم سقمه.

أشكلة عملية الاستدلال:

قال أركون: (ينبغي العلم بأنّ الفكر الحديث يتميز عن الفكر المبني على ما يُدعى المعنى الشائع أو الحسّ المشترك بشيء أساسي هو أنّه يُؤشِكِل كَلَّ عملية إنتاج للمعنى، وذلك بتساؤله عن الآليات اللغوية والمواقف العقلية والإكراهات المختلفة التي تجعل أيّ نوع من أنواع المعنى ومضامينه عابراً احتمالياً ظرفياً أنبياً صدقياً متحرّكاً قابلاً لاجتياز امتحان الصحيح والخطأ. أمّا التفسير الديني التقليدي ما قبل الحدائثة فيجهل مثل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى وآثار المعنى)^(١٨١).

١٨١. قراءات في القرآن (ص ٥٢٥).

إنَّ أشكلة عمليَّة تحديد المعنى أو إنتاجه شيء لا غبار عليه، فتولَّد المعنى من اللفظ أو غيره من الدوالَّ نستطيع القول: إنَّها عمليَّة تكوينيَّة، وحركة العقل في مضمار البحث عن المعاني والمضامين يُفترض أنَّ لا تكون لها قواعد غير قواعد التكوين، وهي غير اختياريَّة، ومسألة قبول النفس وعدم قبولها لهذه القواعد أو المقدمات أو النتائج شيء آخر، وهذا الذي ذكرناه لا يشدُّ عنه فكر ولو كان مضماره دينيًّا.

وهذا يستلزم أنَّ لا يكون مجرد شيوع الفكرة والمعنى كافيًّا في قبوله، ولا مجرد الإكراه وبأبي شكل من أشكاله. وعادةً ما يكون الشكُّ مقدِّمة العلم، فلولا أيُّ شكُّ لما بحثت عن العلم، ولما فكَّرت.

ويُمثَّل الفكر مركبًا ينقل الباحثين في بحر الشكِّ المتلاطم إلى ساحل الحقيقة، وليس كلُّ من رام شيئًا ناله، ولا كلُّ من بحث عن شيء وجدّه.

والأشكلة كما يُعبّر الكاتب لا تستلزم أنَّ يكون المعنى عابرًا أو احتماليًّا أو آنيًّا أو صدفويًّا أو متحرِّكًا، فإذا كانت المقدمات صحيحة وترتيبها كذلك لزم أنَّ يكون المعنى ثابتًا غير متغيِّر، يقينيًّا غير احتمالي، دائميًّا وليس آنيًّا، راسخًا غير متحرِّك، منطقيًّا وليس صدفويًّا. أمَّا إذا كانت المقدمات لا تورث اليقين، فإنَّها من أوَّل الأمر ليس لها معنى محدَّد ليُوصَف بأنه آني أو ظرفي أو صدفوي.

ولا معنى لحركة المعنى، فالمتغيِّر قراءة وتحديد المعنى الذي هو ثابت غير متغيِّر، ولا يتبدَّل المعنى بنفسه، بل فهمه هو المتغيِّر، وهذا التبدُّل يحصل إذا اكتشفنا أنَّ خطأ ما قد حصل في التحديد السابق.

ثمَّ إنَّ إعمال مقارنة بين الفكر الحديث والفكر الديني ما قبل الحداثة يُدلل على أنَّ الكاتب قد وقع في خطأ كسر جغرافيَّة الأشكال، إذ إنَّ هذا الكلام والوصف منه للفكر الديني إنَّ صحَّ بعضه فإنَّها يصحُّ للرؤى التي كانت تُقدِّمها الكنيسة، والتي في مبادئ وطريقة إثباتها أخطاء منهجيَّة بلا شكِّ، فكيف سوَّغ لنفسه أنَّ يكسر حاجز دائرة الإشكال ليُعَمِّمها إلى الفكر الديني عموماً؟

هذا مضافاً إلى أنَّ بعض مقدمات الاستدلالات وبناء الرؤى في الفكر الديني يتوقَّف قبولها على مقدمات، منها قبول المعطى الوحياني^(١٨٢)، والاعتقاد بسماويَّة الدعوة، والجزم بأنَّ ما نزل على

١٨٢. لأنَّ مصدره متعالى سماوي جوهري أزلي أبدي يقف فوق التاريخ البشري ويتعالى عليه، ولا ينظر إليه على أنَّ له بُعداً تاريخيًّا، وأنا هنا أستعير عبارات الكاتب (ص ٥١٩).

قلب رسول الله ﷺ هو عين ما نطق به مشافهةً، وهما عين ما دُونَ في المصحف الشريف، وأنّ مداليه من الأحكام ليست محدّدة بظرفٍ خاصٍّ أو أُمَّة محدّدة. وكلُّ هذه المفردات وغيرها^(١٨٣) قد ثبتت بأدلتها.

نعم، هناك اختلاف في بعض هذه المفردات، والاختلاف - بعد ملاحظة وحدة الواقع - دليل خطأ بعض الرؤى والقراءات، لكن ذلك لا يُثبِت أيّاً من الأوصاف التي ذكرها الكاتب. وإشكالنا إنّما هو في التعميم.

كما أنّ خطأ بعض نتائج ومعطيات الفكر الحديث ظاهر من خلال وحدة الواقع الذي يرومون الوقوف عليه مع اختلاف الرؤى في ناتج البحث الفكري ومؤداه ومآله ومنتهاه.

تعرّض العلماء لأدلة غير تامّة لا يُبطل المستدلّ عليه:

هناك طريقة جرى عليها العلماء في إثبات رؤاهم الدنيّة تتمثّل في عمليّة استدلال بزخم كثيف ما أمكن، وهذا يتضمّن دعم حقائق الاعتقاد الثابتة عندهم بما ظاهرها استدلالات، لكنّها في الواقع مؤيّدات وشواهد لا يمكن لها منفردة أن تُوصِل إلى الحقيقة، إذ إنّها قد تضمّ في مقدّماتها بعض المقدمات بنحو المصادرة. وهو متكرّر في كُتب العقائد القديمة، من دون الإشارة إلى نقاط الضعف هذه، ولكن الباحث المتخصّص يعرفها، ولا يُشكّل ذلك مأخذاً عليهم في نظره، ولا يُوجب ثغرةً في الاستدلال، ولا شكّاً في المستدلّ عليه.

أمّا عدم تشكيل ذلك مأخذاً عليهم، فلأنّه يعرف أنّ من أتى بها لم يرد منها أن تكون أدلةً مستقلّة بحيث يمكن الاستناد إلى أيّ منها لإثبات المدعى. وأمّا عدم تحقّق الشكّ في المستدلّ عليه، فلأنّ المفروض ثبوته بأدلة تامّة أخرى، وكفي في إثبات الحقائق ودفع الشكّ عنها وجود دليل واحد تامّ مع عدم قيام دليل معارض له وقابل للاعتماد عليه.

وهنا يُخيّل لمن لم يخض في هذا المسلك أنّ ما قيل: إنّهُ حقيقة دينيّة لا ثبوت له ولا دليل عليه، وقد قيل: إنّ أكثر الأدلّة التي تُساق على المطالب الشرعيّة غير تامّة، خصوصاً في المطالب العقائديّة.

١٨٣. مثل عصمة النبي ﷺ، ولاهوتيّة خطابه، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤)﴾ (النجم: ٣ و٤).

فكتاب (الألفين) الذي ألقه العلامة الحلي، والذي جمع فيه ألفي دليل على مطلب اعتقادي، لو أردنا أن نتعامل مع كل دليل منه على أنه قابل لإثبات المدعى منفرداً كما هو مقتضى تسميته دليلاً لسقطت الغالبية المطلقة منها عن إثبات المدعى.

ولكن كما أسلفنا لا بدّ من الالتفات إلى أمرين ترتفع معها شبهة أن الأدلة نوعاً لا تنهض لإثبات المدعى: **أولهما** أننا لا نحتاج أكثر من دليل واحد لإثبات المدعى، **وثانيهما** أن الكاتب لم يسقها على أساس أنها أدلة وفق ما انسب إلى الذهن من وصف الدليل، بل هي أدلة إقناعية تنفع العوامّ في إثبات اعتقادهم وتقويته، والخواصّ بتشكيلها قرائن احتمالية إذا صُمت إلى بعضها تورث القطع واليقين بمؤدّياتها.

تعالى الخطاب السماوي لا يمنع من فهمه:

إنّ بناءنا على تعالى الخطاب الإلهي كان اعتماداً على أدلة تامّة، منها ما هو عقلي، ومنها ما هو نقلي. ومن النقلي آيات، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (٤) ﴿النجم: ٣ و٤﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (٤٢) ﴿فُصِّلَتْ: ٤٢﴾.

والعقلي مثل الاستناد إلى حكمة الله، والحكيم لا يُضَيِّعُ غرضه، وعدم العصمة في أحكام الله ونقل أقواله عن النبي ﷺ منافٍ للحكمة، لأنّه يُعَرِّضُ غرض الله تعالى لخطر الضياع.

هذا مضافاً إلى قاعدة اللطف، وإن كان في النفس شيء من الاستدلال بقاعدة اللطف.

وممّا يرد في كلمات بعضهم أنّ كلام الله تعالى لو كان متعالياً فمن يعرف قراراته وآراءه؟ ولذا فإنّهم يذهبون إلى أنّ هذا التعالى يخلقه المسلمون في خيالهم.

يقول محمّد أركون: (كُلُّ الأسئلة التي يطرحونها عليّ بعد انتهاء المحاضرة تعود بشكل فطري إلى تكريس المواقع التقليديّة، أي التسليم بمسلمات الخطاب القرآني التي لا تُناقش، وكذلك التسليم بالطابع المتعالى السماوي لهذا الخطاب (وهو تعالٍ يخلقونه في خيالهم، وذلك لأنّه إذا كان التعالى موجوداً فمن يعرف قراراته وآراءه؟) (١٨٤).

١٨٤. التشكيل البشري للقرآن (ص ١٤٩).

ولا أعرف كيف يقال لمثل هذا فكراً؟

فالتعالي ليس تعالياً على أفهام الناس لتفطم عن الوصول إليه وإدراكه، فالخطابات جاءت بلسان عربي مبين، ووقعت على عهدة النبي الأكرم ﷺ عملية البيان والتوضيح.

قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: ١٢٩).

وقال تعالى: ﴿لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

وقال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُكُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: ١٥١).

فالله أنزل ما يريد أن يوصله إلى البشر على النبي الكريم، كما فعل مع الأنبياء السابقين، من خلال وحي، أو تكليم من وراء حجاب، أو بإرسال ملك كريم.

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسَلَ رَسُولاً﴾ (الشورى: ٥١).

والتعالي إمّا هو في حكمه ﷻ، ومن أولى بالتعالي منه تعالى؟ فأحكامه إذا كانت شاملة لكل الأزمنة والأمكنة علت عن التأثر بالزمان والمكان كمحددٍ لها.

قداسة صراع النبي ﷺ مع الكفار:

لا شكّ عندنا في أنّ النبي ﷺ أفضل خلق الله تعالى، حمّله ربّه الرسالة الأكمل لبني النوع البشري، فكان نعم الرسول ونعم الأمين، بلّغ الرسالة كما أمر، وأحسن التطبيق كما أريد منه، وجسد الشريعة بموافقته. دليله الهدى، ومسدده التوفيق، ومبعد الخطأ عنه في ذلك عصمة قضت بها الضرورة، قدرها المتيقن تبليغ الأحكام وتطبيقها ومواقف أساسية في الجانب العملي كحروبه مع الكفار وأعداء الدين، والتي كان فيها بيان للمواقف التي أرادت السماء من بني النوع الإنساني. فالنبي ﷺ قدوة لهم. فالقداسة قضت بها الضرورة في هذه الجهات من شخصية النبي ﷺ ومسيرته العملية التي رعاها التوفيق الإلهي الكبير، من هنا يتبين الخلل في قول أركون:

(لقد نجحوا - اللاهوتيون والفقهاء والمؤرّخون المسلمون القدماء - في تحويل التاريخ الديني لذلك الصراع بين النبي ومعارضيه إلى حكاية سردية مقدّسة ذات قدرة هائلة على خلع التقديس

على الأشياء، وما دمنا لم ننزع حجاب التقديس فإننا لن نستطيع أن نرى الصورة التاريخية القابعة تحته والمطموسة كلياً بسببه، هنا يكمن الفرق بين القراءة التقليدية التراثية للقرآن وبين القراءة التاريخية الحديثة... إلى آخر كلامه^(١٨٥).

ويرد عليه:

أننا حين ننظر إلى تجربة النبي ﷺ في إدارة شؤون الأمة لا ننظر إليها كتجربة في فترة مضيئة كانت لها مفردات من النجاح صحَّ على أساسها أن تُوصَف كلُّ التجربة بالنجاح، ولأجل ذلك ينبغي إحيائها والسعي لتطبيقها على أرض الواقع.

بل يُنظَر إليها بما أنَّها مفردة حيوية ومصدق واقعي لرؤية إلهية في إدارة الدولة والمجتمع، أشرف عليها أكمل خلق الله تعالى وأدراهم بمراده، صورتها النظرية بالكامل سماوية، والممارسة التي كانت من النبي ﷺ سلَّطت الضوء على معالم هذه النظرية، وبيَّنت صورها التطبيقية بنحو لا نحتمل وجود الجانب البشري الذي قد يُؤدِّي إلى الخطأ، فعصمة النبي ﷺ مسقطه لهذا الاحتمال وإن كان النبي بشراً، فإذا كان القرآن يشهد بنحو لا لبس فيه بعصمته عن الخطأ في القول بتصريح في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤)﴾ (النجم: ٣ و٤)، فثبوت عصمته في تطبيقه لنظر الشريعة أولى.

وما عرض من إخفاقات لم يأت من نقص في الشريعة ولا خطأ من مبلغها، بل خطأ التطبيق له منشأ ثالث وهو غير منتفٍ، ويتمثل في المرسل إليهم، فالأيدولوجية في الممارسة العملية والتطبيق فيها ثلاث جهات قد تخلُّ بهذه الممارسة إن وُجِدَ فيها خلل:

الأولى صحَّة الفكر والنظرية، والخلل هنا مضمون العدم في الشرائع السماوية.

والجهة المتصدية لقيادة تجربة التطبيق على الأرض، والخلل هنا مضمون العدم أيضاً بحكم عصمة النبي ﷺ.

والجهة الفاعلة الثالثة تتمثل بالأمة، وهنا مكمن التعثر والخطأ، وربما فشل التجربة، وهذا يشمل جميع الشرائع السماوية.

١٨٥. قراءات في القرآن (ص ٣٧٧ و٣٧٨).

إنَّ عصمة النبي ﷺ كفيلة بإضفاء صفة القداسة على كلِّ المساحة التي امتدَّت عليها تلك العصمة، وتحديد هذه المساحة مضماره علم الكلام، لأنَّها مسألة عقديَّة فيتكاتف العقل والدليل الشرعي معاً لإثبات هذه العصمة وتحديد مساحتها، والمأخوذ هنا كأصل موضوع تبليغ الرسالة وأحكام الشريعة ومفردات تطبيقها والمواقف المهمَّة كالحروب ودعوات الأمم للدخول في هذا الدين الجديد، كما يشمل المفردات التي تکرَّرت منه ﷺ كثيراً، ومن هذه المفردات الموقف من الكُفَّار عملاً، فضلاً عن بيان حالهم شرعاً، هذه موارد لا شكَّ فيها أبداً حتَّى وإن التزمنا بعدم العصمة في الموضوعات، ومن جوَّز الخطأ في الموضوعات لم يُقَبَل منه أن يُوسَّع دائرة إمكان الخطأ إلى أيِّ من هذه الموارد.

وهذا يعني أنَّ حكاية النبي ﷺ في مسلكه وتجربته في إدارة شؤون الأمة إنَّما هي حكاية مقدَّسة، وليست قصَّة أضفيت عليها القداسة، ولسنا بهذا القول سجناء المقولات الالهوتيَّة كما يزعمون، بل نحن أسراء الدليل، والدليل هو الذي يورث المعرفة، والحقيقة دائماً أسيرة للمعرفة.

ومعرفتنا بعصمة النبي ﷺ تُلزمننا أن نُوجِّه بوصلة البحث بما ينسجم معها، فصراع النبي ﷺ مع الكُفَّار وكلِّ معارضيهِ إن أردنا تسليط الضوء عليه فإنَّه لا بدَّ أن لا نخفل بعصمته ﷺ وقداسة أقواله ومواقفه، بل وأفعاله، ولا يحقُّ لي أن أسقط هذا المعطى الذي أثبتته الدلائل بنحو غير قابل للنقاش، والباحث عن فهم الحقائق لا يمكنه أن يغضَّ الطرف عن عناصر قطعيَّة الكشف عن بعض ما يروم تشكيل صورة عنه تحكيه بواقعيَّة.

ولكن يبدو أنَّ الكاتب لا يقرُّ بذلك للنبي ﷺ، فنحيله إلى كُتُب الكلام.

وهو القائل: (ينبغي العلم بأنَّ التجربة التأسيسية لمحمَّد في المدينة استخدمت المقولات التصوريَّة نفسها (كالتحالف مع الكائن المطلق، والأمل في النجاة في الدار الآخرة، والمطالبة بالعدالة، والحفاظ على الشخص البشري...)، كما استخدمت قوى الديالكتيك التاريخي - الاجتماعي نفسها... بمعنى آخر: لقد استخدمت كلُّ الحركات الكبرى المؤسَّسة لأمل جماعي نفسها، في النتيجة من الخطأ التحدُّث عن خصوصيَّتها أو تمايزها عن كلِّ ما عداها في حال كان المقصود بالخصوصية هنا جوهر ميتافيزيقي لا يختزل إلى أيِّ شيء آخر... في المقابل يمكن أن نفرز فيها هذه السمات التي تُميِّزها عن الأديان الكبرى السابقة لها وبالأخصَّ اليهوديَّة والمسيحيَّة)^(١٨٦).

وهو بهذا الكلام يجعل النبي ﷺ كزعيم حزب سياسي أو رئيس دولة يروم من استعمال التعالي والأسطورة المثالية والرمز بلورة نظام معنوي، فالتعالي والأسطورة ليست إلا أدوات لبلورة ذلك كما يُصرِّح قبل كلامه الذي نقلناه أخيراً.

ومن هنا يتبين لك موطن الخلل في كلام أركون حين يقول:

(لكي نتوصل إلى الصورة الحقيقية التاريخية المطموسة لما حدث بالضبط ينبغي أن نعود إلى المعاني المباشرة للمفردات القرآنية الدالة على ذلك الانقسام الشهير (مؤمن - كافر).

ينبغي أن نعود إليها في الظروف الأولى حينما كانت العبارات القرآنية تمارس فعلها ودورها كخطاب شفهي تجريبي لا كنص مكتوب ناجز ونهائي، عندئذ نكتشف أن تسمية الكافرين التي أعطت لاحقاً المفهوم اللاهوتي السلبي جداً المضاد لمفهوم المؤمنين والمسلمين كانت في البداية مجرد تسمية عادية تدل ببساطة على المكين المعادين سياسياً واجتماعياً للدين الجديد... ولكيلا يظل كلامنا نظرياً تجريدياً عسيراً على الفهم سوف أضرب هذا المثال التالي:

سوف أستشهد بهذا المقطع العنيف الملتهب حيث تثار فيه بكل وضوح مناقشة سياسية واجتماعية، لكنها سرعان ما تُحوّر أو تُحوّل إلى صراع بين الله وبين الإنسان ويُخلع عليها لباس التعالي اللاهوتي والعمومية الشاملة، هنا تكمن إحدى الخصائص الأساسية للخطاب القرآني، فهو بارع في ذلك كل البراعة؛ أي في التغطية على المعطيات الواقعية المحسوسة للتاريخ الأرضي عن طريق معجم لاهوتي شديد الفعالية، إذن استمعوا يقول النص القرآني:

﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ (٨) فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ (٩) عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ (١٠) ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً (١١) وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَمْدُوداً (١٢) وَبَيَّنَّ شُحُوداً (١٣) وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيداً (١٤) ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ (١٥) كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيداً (١٦) سَأَرْهُقُهُ صَعُوداً (١٧) إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (١٨) فَفَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ (١٩) ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (٢٠)﴾ (المدثر: ٨ - ٢٠) إلى آخر الآيات^(١٨٧).

ثم يأتي إلى المؤمنين فيقول ما مؤداه: إنه لفظ كان تعبيراً عن مجموعة سياسية صاعدة ولم يكن للكلمة معنى لاهوتياً، بل المعنى اللاهوتي طارئ طمس المعنى التاريخي.

إن الكاتب بكلامه هذا قد جعل المسلمين حزباً سياسياً له رؤية الأحزاب الدنيوية التي

١٨٧. قراءات في القرآن (ص ٣٧٨ و ٣٧٩).

تُسَوَّغ لها قتال من يخالفها الرأي ويعاديتها سياسياً واجتماعياً، بل بعض الأحزاب في ذلك أهون من الحزب الإسلامي، إذ ليس كل الأحزاب الدنيوية تُسَوَّغ قتال من يعاديتها.

وهو يُصَوِّر النبي كحاكم من حُكَّام العرب بعد التحرُّر من الاستعمار والذين وظَّفوا الدين لإضفاء الشرعية، وكان النبي ﷺ لم تكن سلطته السياسية الجديدة ذات مشروعية فاحتاج إلى إلصاق نفسه بالسيادة العليا لذلك الغرض.

يقول: (لنُسلِّط الأضواء على مقطعين من القرآن على الأقل لكي نُبيِّن كيف أنَّ السلطة السياسية الجديدة التي كانت في طور الانبثاق على يد النبي راحت تعتمد على السيادة العليا لله وتربط نفسها بها بغية تثبيت مشروعيتها)^(١٨٨).

متى كانت السلطة السياسية للنبي ﷺ منفصلة عن السيادة العليا لله لاحتاج إلى ربط بها لتثبيت مشروعيتها؟

ثمَّ إنَّ مفردة (الكافرين) تحمل هذا المفهوم السيئ جداً المضادَّ للمسلمين وفق دلالات اللغة، إذ الكفر من الجحود والإنكار، والإسلام والإيمان من الانقياد والقبول، وحصراً دلالة لفظة (الكافرين) بالمكَّيِّين الذين اختلفوا مع النبي ﷺ وعادوه لا دالَّ عليه من اللغة ولا شاهد عليه من التاريخ، وكونهم في مرحلة تاريخية معينة كانوا يُمثِّلون الجهة التي وقفت في وجه النبي ﷺ لا يعني انحصار دلالة اللفظ بهم مع عمومية المعنى بحسب الوضع وعلاقات اللغة، خصوصاً وأنَّ هذا الوصف ظلَّ مستعملاً في مجموعات جديدة غير المكَّيِّين، وهل كان المعنى بقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ (التوبة: ١٢٣) كُفَّار قريش؟

ثمَّ إنَّ القرآن ليس كتاباً متخصصاً في مرحلة من مراحل التاريخ ليُصار إلى المزامنة بين المفردات الواردة والوجود الخارجي بخصوص ذلك الزمان، فإنَّ المزامنة إنما هي في المعنى الذي كان سائداً في زمان صدور والذي كان يتبادر من اللفظ لا المصداق الخارجي في ذلك الزمان.

وما أنَّه ليس كتاباً متخصصاً في التاريخ وإنما هو كتاب هداية، وكلُّ ما يُذكر فيه يمكن أن يساهم في هداية الناس ما دامت شريعته لم تُنسخ - ولن تُنسخ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها -، فالتعرُّض للكافرين وتحديد الأحكام المرتبطة بهم إنما هو عامٌّ لكلِّ الأجيال.

١٨٨. قراءات في القرآن (ص ٣٨٢).

وموقف آيات سورة المدثر من الوليد بن المغيرة ليس موقفاً شخصياً، بل ذُكرَ كمثال لكل من يجحد آيات الله تعالى ويمنع الناس من الإيمان به، قرينتنا على أنه ذُكرَ كمثال أن القرآن كتاب هداية لكل الأجيال ومن كل الأمم، قد تكون الخصوصية في نوع العقوبة لكن إيراده سقر ليس خاصاً به لأنها ليست مخلوقة له فقط.

إذن فالعمومية الشاملة كما يحلو للكاتب أن يقول استفدناها من الكتاب الكريم بضميمة التعرف على الإطار الذي جاء فيه القرآن الكريم، إذ إنه لم يرد في إطار النقل التاريخي وحكاية قصة لا ربط لها بباقي أبناء النوع البشري.

ولا يفوت القارئ ما في تعبيره من السوء حين يقول في وصف القرآن: (هنا تكمن إحدى الخصائص الأساسية للخطاب القرآني، فهو بارع في ذلك كل البراعة، أي في التغطية على المعطيات الواقعية المحسوسة للتاريخ الأرضي عن طريق معجم لاهوتي شديد الفعالية).

ثم لو كان الأمر خاصاً بمشركي قريش كيف نُفسر ما حصل مع نصارى نجران الذين خيروا بين القتال والإسلام ودفعت الجزية؟ أكانوا من كفار قريش؟ أم هل بدا منهم ما يُظهر عداوتهم للإسلام ونبئهم والمسلمين؟ وكيف نُفسر غزوات مثل تبوك حيث إن دولة الروم كانت في الشام؟ وكيف نفهم ما ورد في رسائل النبي ﷺ إلى أعظم حكام الدنيا من الدعوة إلى دخول الإسلام أو عدم السلامة (أسلم تسلم)؟ ما علاقة هؤلاء بكفار قريش ومشركيها؟

وأسوأ من كل ما تقدّم وصفه للعبارات القرآنية بأنها كانت تمارس دورها كخطاب شفهي تجريبي لا كنص مكتوب ناجز ونهائي، فإن الخطابات التجريبية بل كل مساحة التجربة إنما هي مع الجهل، لأن الغرض من التجربة كشف الواقع والسعي إلى الوقوف على الحقيقة. وهذا ما لا يمكن تعقله بالنسبة لمن لا مجال للجهل فيه، فكل الأشياء في عالم الخلقة منكشفة لله تعالى خالقها وقبومها ومآلاتها مثل حاضرها في ذلك، لا يخفى منها شيء على الله تعالى، فقد استوعب علمه الذي لا جهل فيه ما كان وما يكون وما هو كائن من الأزل إلى الأبد. كما امتدت معرفته تعالى وعلمه في الأفق لتستوعب كل الجزئيات والوجودات. ومع التزامنا بأن القرآن كتاب الله تعالى ومعجزته الباقية في خلقه كيف يقال عنه: إنه خطاب تجريبي وليس نصاً ناجزاً نهائياً!

دعوى عدم ثبوت قداسة النصّ الديني إلا بالمصادرة:

قد يظهر من كلمات بعض الباحثين أنّ دعوى قداسة النصّ الديني قرآناً وحديثاً تستند في إثباتها إلى المصادرة، والتي هي عبارة عن جعل الدعوى دليلاً، إذ إنّ المبحوث عنه وفق كلامهم هو النصوص الدينيّة والتصورات التاريخيّة عنها، أي البحث عن علوّها عن الظرف التاريخي، فلا يصحّ نفيه بالقول: إنّها متعالية على التاريخ. ورّبما كان من ذلك ما يُستدلّ به على عدم تحريف القرآن بقوله تعالى فيه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (٩) (الحجر: ٩).

يقول أركون: (هكذا نجد أنّه حتّى المنهج الفلولوجي اللغوي المطبّق في الغرب بخصوصية كبيرة على النصوص المسيحيّة منذ القرن السادس عشر لا يزال شيئاً مستحيلاً التفكير فيه أو لا مفكراً فيه بالنسبة إلى المسلمين المعاصرين، إنّهم يرفضون تطبيقه على الأصول المقدّسة للإسلام وبالأخصّ القرآن والحديث النبوي، ونلاحظ أنّ هؤلاء الراضين من رجال الدّين المسلمين لا يستخدمون أبداً المحاجات الفيلولوجيّة والتاريخيّة بالمعنى الحديث للكلمة، إنّما يعتمدون كما هي العادة دائماً على سيادة النصوص وقدسيّتها، رغم أنّ هذه النصوص بالذات هي موضوع النقاش وهي القرآن والحديث والتصورات التاريخيّة المثبتة والراسخة منذ القرآن الرابع الهجري - العاشر الميلادي - تحت ضغط اللاهوت الأرثوذكسي على هذا النحو يشغل كلّ عقل ديني)^(١٨٩).

والفيلولوجيا علم يُبحث فقه اللغة التاريخي والمقارن، والأرثوذكسي المذهب والدّين الحقّ والذي يكون ما عداه هرطقة.

يردُّه:

أنّ التزامنا بتعالّي النصّ القرآني على التاريخ وكذا كلام النبي ﷺ لم يكن اعتماداً على دعوى أنّه متعالّي ليقال: لقد جعلتم الدعوى دليلاً فوقتتم في المصادرة، بل التزامنا بذلك بعد أن ثبتت نبوة النبي الأكرم ﷺ بالدلائل والمعجزات، ويكفينا كتاب القرآن مع كلّ شواهد الحقّ التي فيه من إخبارات بالغيب أثبت التاريخ تحقّقها بعد ذلك، ومن إخبارات بمسائل علميّة لم يكن متيسراً للناس الاطلاع عليها في ذلك الزمان، مضافاً إلى انسجام مطالبه، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (٨٢) (النساء: ٨٢).

١٨٩. قراءات في القرآن (ص ٦٩).

وبنيته الصياغية التي أرغمت أنوف منكريه بالتحدي المذل لهم بأن يأتوا بمثله، بل يمثل عشر سور، بل بسورة من مثله دون أن ينبسوا ببنت شفة، وهم أسياد الأدب وأساتذة الشعر.

كل ذلك أثبت لنا نبوة النبي الأكرم ﷺ بالنحو الذي لا يشوبه أي شك، وهذه مسألة من أصول العقائد التي لا يقبل فيها إلا القطع والجزم، ولا يجوز فيها التقليد، كما دلت الأدلة العقلية على عصمة النبي ﷺ عن الخطأ لا أقل فيما يرجع إلى تبليغ الشريعة وبيان أحكامها، فضلاً عن صحة ما يتلوه على الناس من القرآن.

فكان القرآن متعالياً على الظرف التاريخي وأرثوذكسياً كما يروق لهذا الرجل المولع بالاصطلاحات أن يصفه، وكذا الحديث الصادر عنه، خصوصاً وقد شهد القرآن له بأنه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (٤) ﴿النجم: ٣ و٤﴾، بعد أن ثبت أن كلام الله تعالى لا يأتيه الباطل.

فقداسة القرآن وألفاظه وقداصة بيانات النبي ﷺ إنما ثبتت بدليل خاص أو بأدلة أخرى، فلم دعوى المصادرة؟

على أن مشكلتنا ليست في التفكير فيهما، فقد دعانا القرآن للتدبر فيه.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (٢٤) ﴿محمد: ٢٤﴾.

وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ (٦٨) أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (٦٩) ﴿المؤمنون: ٦٨ و٦٩﴾.

بل المشكلة في التشكيك بالرواية والآية، أي بأصلها، ومحدوديتها في دلالة بما يتحدّد بظرف خاص.

والتفسير ليس من هذه الجهات، وما أكثر التفاسير التي صدرت في الأزمنة المتأخرة ولا زالت، ومن فسّر القرآن في زماننا لا يمكن أن يكون معتقداً بقداصة تفسير سابق على هذا الزمان، وإلا فإن تفسيره الجديد يكون عبثياً لا فائدة فيه.

برهان العلوم الاجتماعية لا يكسر القفص اللاهوتي:

لقد سلك أركون مسلك الاعتماد على معطيات العلوم الاجتماعية لدحض فكرة القداسة في الديانات السماوية، قال:

(نحن نعلم أنّ كلّ الطوائف التوحيدية الثلاث (يهودية ومسيحية وإسلامية) لا تزال منغلقة داخل هذا القفص اللاهوتي القديم، ولكي أخرج من هذا القفص العقائدي اللاهوتي المستمرّ حتّى اليوم بنحوٍ مضادٍّ للحقيقة التي برهنت عليها العلوم الاجتماعية، سوف أقترح عليكم مساراً يبتدئ من أهل الكتاب حتّى يصل إلى ما أدعوه مجتمعات الكتاب المقدّس)^(١٩٠).

إنّ العلوم الاجتماعية لا تصل في بحثها إلى نتائج قطعية عادةً، فإنّها تقوم على تحليلات لتاريخ وواقع الشعوب وإعمال مقارنات بين الظواهر الاجتماعية في المجتمعات المختلفة واستقراءات ناقصة، وكلّها لا تفيد جزءاً ولا تورث يقيناً، ونتائج البحث في المضمار الاجتماعي هي نظريات قابلة للخطأ والإصابة، ومن هنا وقع الاختلاف الكبير في النظريات الاجتماعية وفروعها.

وكيف كان، فما أبعد العلوم الاجتماعية عن البراهين العلمية لإثبات جزئياتها، فكيف تُبرهن على بطلان غيرها؟

نحن نعلم بوقوع اختلاف الرؤى بين الأديان والمذاهب، وفي اختلاف المذاهب في الدين الواحد دليل على خطأ بعض هذه الرؤى، لكن معطيات العلوم الاجتماعية لا يمكن أن يكون لها القول الفصل في إثبات بطلان البعض فضلاً عن بطلان الكلّ لما ذكرنا.

يكمن الفرق بين المجالين الاجتماعي والديني في أنّ المجال الديني يقف العبد فيه أمام حقٍّ لله تعالى يحكم العقل بعدم جواز تضييعه، فإنّ في تضييعه استحقاق العقوبة، لأنّ في ذلك تجاوزاً على ساحة المولى تعالى، ولا بدّ من إحراز عدم المخالفة لنأمن التبعة السيئة والمؤاخذة.

وهذا يوصلنا إلى أنّه لا بدّ من الجزم بمراد المولى، وإذا لم يحصل ذلك لزم الاحتياط إلّا إذا رخص المولى بترك التحفّظ تجاه ذلك المحتمل، ولم يثبت الترخيص منه تعالى في موارد حصول الظنّ لو كان معطى لعلم اجتماعي، بل ثبت الترخيص في بعض الظنون الخاصة، كالظنّ الناشئ من خبر الثقة، ومن الظهورات لفظية كانت أم حالية. وهذا الكلام يشمل حتّى الظنون القويّة كالظنّ الناشئ من القياس،

١٩٠. قراءات في القرآن (ص ٥٦٤).

فلو كان الظنُّ الناشئ من إخبار الثقة بمستوى (٦٠٪) والظنُّ الناشئ من القياس (٩٨٪) لجاز العمل بمضمون الخبر ولم يجز العمل بالقياس، لأنَّ صاحب الحقِّ وهو الله تعالى أجاز العمل بالأوَّل ومنع الثاني، أمَّا لماذا؟ فهذا ليس من شأن العبد، بل شأنه أن يعمل بأمره تعالى ونهيه، وإن كُنَّا نعلم بالفرق بين الموردين، فالسُّنَّة إذا قيسَتْ مُحِقِّ الدِّين كما في رواية أبان^(١٩١).

وحيثُ نقول: معطى العلوم الاجتماعية لا يفيد قطعاً ليجوز رفع الأحكام الثابتة بالدليل اعتماداً عليه، والظنُّ إذا تولَّد منها فهو لا يُغني من الحقِّ شيئاً، ولو أفادت قطعاً في مورد ما رفعنا اليد عن مؤدَّى الدليل إن كان ظنيّاً في بعض جهاته، فإنَّ حجِّيَّة الظنِّ مشروطة بأن لا يقع في مقابله قطع، فلا تنافي مع أدلَّة الحجِّيَّة الثابتة للظنِّ، لأنَّه (القطع بالخلاف) رافع لموضوع الحجِّيَّة.

وتبقى المشكلة فيما إذا كان الدليل الشرعي قطعياً من كلِّ جهاته سنداً ودلالةً وجههً وعارضه دليل علمي، إلا أنَّ ذلك لم ولن يتحقَّق أبداً، فلا يوجد دليل قطعي غير شرعي يخالف مؤدَّى دليل شرعي قطعي في جهاته الثلاثة.

إنَّ جهل الناقدين بهذه الضوابط الصارمة في التعاطي مع أدلَّة الأحكام أوقعهم في وهم منافاة المعطيات العلميَّة لأحكام الشريعة ولو في موارد ضيقة، والواقع أنَّ التنافي لو كان فهو تنافٍ بين المعطى العلمي وبين دلالة الدليل الشرعي، ولا بأس به إذا لم يكن الدليل الشرعي قطعياً في إحدى جهاته الثلاثة، إذ يتبيَّن من المعطى العلمي القطعي أنَّ لا حكم ثابت وفق معطى الدليل الشرعي.

ولنقف عند هذا الحدِّ لئلاً ندخل كثيراً في المباحث التخصصيَّة.

ونفس الكلام يجري في معطيات العلوم غير الاجتماعية، فلا حاجة إلى الخوض في ذلك بشكلٍ مستقلٍّ.

١٩١. الكافي (ج ١ / ص ٥٧ / باب البدع والرأي والمقائيس / ح ١٥).

الفصل الحادي عشر:

شموليّة تطوُّر الفكر



- استقرار الفكر على الفصل بين السياسي والديني.

إنَّ الفكر في حركة دائمة، والفرد البشري دائم الاكتساب والتطوُّر في رؤاه، لا يكاد يصل إلى رؤية في موضوع ما حتّى تزيح الأيام تلك الرؤية وتستبدلها بأخرى تراها أكثر مقاربةً للحقيقة وأصدق حكايةً عنها. ولذلك اختلفت الصورة التي رأى المتقدِّمون أنّها تحكي عن الطبيعة والنظام والأخلاق والاجتماع والتربية. وثبات الرؤية يُشكِّل نوع تحجُّر وجمود. والبقاء على ما قاله المتقدِّمون اشتراط لا يتناسب مع كون الإنسان مفكِّراً دائماً.

إنَّ حركة الفكر هذه شاملة لكلِّ مضامير الفكر بما في ذلك الفكر الديني، وهذا يستلزم ممَّا - وفق زعم هؤلاء - عدم قبول ما يُقدِّمه الموروث بل ما تُقدِّمه الشريعة من رؤى، وقد أبرمنا أركان بتطوُّر الفكر وشموليّته ووصفه المقابل بالتحجُّر والاشتراط وما إلى ذلك من عناوين.

ونحن لا نُنكر تطوُّر الفكر، ولكن في مضامير دون أخرى، فالإنسان لا زال يكتشف الجديد، وكم ترك الأوَّل للآخر في دائرة المجهول، ولذلك تبدّلت الرؤى في النظريّات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة والتربويّة والتاريخيّة والطبيّة والإداريّة والعسكريّة والأمنيّة، بل عمَّ ذلك حتّى أدوات البحث وطُرُق الاستدلال، وعجّل بهذه الحركة والتبدُّل تيسُّر التواصل مع الشعوب الأخرى، وسهولة الوصول إلى مصادر المعرفة.

لكن هذا الكلام لا يجري في كلِّ مضامير الفهم.

ففي المباحث الدينيّة ينصبُّ البحث أصالةً على تحديد نظر الشريعة المقدّسة، فإذا أحرزناه يقيناً لا مجال للفكر، إذ الفكر يُمثّل عمليّة الانطلاق الذهني من المعلوم إلى المجهول ليتحوّل إلى معلوم، فإذا كان المبحوث عنه معلوماً فأية فائدة تُرجى للبحث؟ فحين يستيقن المؤمن بوجود الصلاة فلم يُتعب نفسه بالبحث عن وجوبها؟ لو عمرت الدنيا لآلاف السنين فالصلاة تبقى واجبة على المكلف الجامع للشرائط، ولا تُؤثّر كثرة البحث وإعادة النظر في ثبوت هذا الوجوب أو زعزعت.

وهكذا في الاعتقاد والأخلاق، نعم قد ينفع البحث هنا في صياغات أدلّة جديدة على المعتقد أو على الحكم، قد تنفعنا في زيادة الانقياد وفي إقناع الآخرين، لكن أصل المعتقد القطعي ثابت لا يتغيّر وفق تصوُّر بل تصديق من حصل له القطع.

وأما في دائرة غير اليقينيّات والتي تقبل التعبُّد، فالبحث لم يُغلق بابه، ونحن الذين أبقت مدرستنا باب الاجتهاد مفتوحاً، بل ومنعت من تقليد الميِّت ابتداءً بل واستدامةً إلا بإذن الحيّ

الأعلم، فنحن غير معنيين بالدعاوى الزائفة بالتحجّر والأرثوذكسيّة كما يحلو لأركون أن يصفها، فأبيّ تحجر يصدق على طريقتي وأنا أتبع مدرسة تراجع كل أجيالها أحكامها ومعتقداتها غير القطعيّة وتتابعها بالدليل في عمليّة هي غاية في الدقّة وتحتاج إلى مهنيّة وتخصّص عاليين؟ وتستمرّ مع الفقيه إلى آخر حياته حتّى لو تجدد له نظر غير حكمه الذي أفتى به.

ولأنّ أدوات التفكير التي تنفع هنا منحصرة بالموروث أو ما يتعلّق به عادةً تقلّصت دائرة بحثي في الذي ذكره الفقهاء والباحثين قبلي عادةً، فيعيد الفقيه النظر فيها ويستفيد من إفادات السابقين والمعاصرين والتي تكون مقنعة للباحث ليكوّن رأياً أساسه ما يستفيده من الأدلّة ولو بملاحظة أفهام الآخرين المقنعة له.

ولا علاقة لبحث حدثي بذلك، ولا ربط له به.

نعم قد تكون مسألة من المسائل الفكرية كالمترتبة بإدارة الدولة، وعلاقة المجتمعات، وما إلى ذلك، فهذه يسعى فيها الباحثون لاستيضاح رأي الشريعة، وهنا قد يقع الفقيه في نقص الأدوات، إذ لا يوفّر الموروث الشرعي مادّةً خاصّةً كما يُعبّرون بالمقدار الذي يتوفّر في مسائل كالصلاة والصيام، ولذلك أسبابه التاريخية، وهنا إن فهم الفقيه أنّ المسألة لا بدّ أن يكون للشارع فيها حكم سعى من بحثه في الموجود من الموروث إلى تحديده، وإلّا رجع إلى القواعد التي يُرجع فيها غالباً إلى الأصول الشرعيّة التي تكون مساحة الرجوع إليها موارد فقدان الدليل الاجتهادي على الحكم.

وأما إذا فهم أنّ الشارع لم يتعرّض لها لأنّه لا يرى أنّها ذات صورة ثابتة، بل هي متغيّرة وفق المصالح المتحرّكة في كلّ زمن، وبتعبير آخر: هي شأن للعقلاء، فهنا توجد أطر عامّة في الشريعة دون خوض في التفاصيل، إذ الجزئيات موكولة إلى نظر الناس في كلّ زمان أمكن في مثلها الرجوع إلى المختصّين في ذلك الزمان إن كانت شأناً عاماً، واختيار ما تراه مناسباً إن كان شأناً للفرد، ففي عقد البيع يجوز لك أن تشترط ما تريد ولو كان على خلاف مصلحتك، لكن بشرط أن لا يخالف شرطك الأطر الشرعيّة العامّة.

ك: (إلّا شرط أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً).

وفي إدارة وزارة أو دائرة تستعين بالمختصّ في وضع النظام الداخلي وفق ما يراه مناسباً، بشرط أن يكون ذلك مشروعاً، أي على أن لا تخالف في النظام الأطر الشرعيّة العامّة.

إنّ هؤلاء قد أذهلتهم حركة من الكنيسة الكاثوليكيّة في ستينيات القرن العشرين لا يمكن لنا أن نقبلها في ديننا، فنتيجة هذه الحركة ولو بعد حين تحليل زواج المثليين وغير ذلك كثير، ما يرونه منقبة نراه مثلبة، ونحن لا نُفكّر بعقول الآخرين، وقد حدّثنا القرآن الكريم أنّ بعض الناس قد يرون الصورة مقلوبة.

قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ (فاطر: ٨).

وبحثنا لم تنقطع في استبيان رأي الشريعة في مسائل أساسيّة كالاقتصاد، والسياسة، وعلاقات الدول، وحقوق المواطنة، ومفهوم الوطن، والمجتمع، وإدارة الدولة، والتعليم، وما إلى ذلك.

فالتجربة التي خاضها المعصوم عليه السلام في التصديّ لمثل هذه الأمور قصيرة جدًّا، وتجارب الإدارات في زمن الخلافة لا نرى أنّها كافية كمستند للتشريع، ولم يرد في البيانات اللفظيّة ما يُعطي الصورة كاملة، بل لا أبالغ إن قلت: إنّّه لا يصلح حتّى لبيان الملامح العامّة.

وهذا يحتاج إلى جهد جهيد لإكمال الصورة، إذ قد يحتاج الباحث إلى استخراج الخطوط العامّة للشريعة ومطابها الأساسيّة التي قد تُشكّل له أساساً لبناء الرؤية انطلاقاً من هذه الخطوط العامّة، وهنا يقع اختلاف كبير في وجهات النظر للفقر في جانب الأدوات والمقدّمات، وهنا أيضاً قد تضيف التجربة الحياتيّة للمجتمعات والممارسات المقنّنة أدوات للبحث يمكن أن تعين الباحث للوصول إلى نتائج أقرب إلى نظر الشارع المقدّس.

انظر إلى مبنى ولاية الفقيه المطلقة، فقبل نجاح الثورة في الجمهوريّة الإسلاميّة كان القائل بالولاية هو النادر إن لم يكن الأندر، لكن بعد تأسيس الدولة التي يقودها الفقيه ما أكثر من ذهب إلى هذا الرأي.

ولقائل أن يقول: إنّ مسألة ولاية الفقيه من الفروع، وليست من مساحات الفكر الإسلامي.

قلت: إنّ ذلك يُشكّل إيراداً على المثال لا الممثل له، مضافاً إلى أنّ البعض يجعلها مسألة فكريّة، بل اعتقاديّة.

خلاصة ما تقدّم: نحن دعاة فكر، وباحثون عن المنهجية الأفضل، ولا نأنف أن نأخذ حتّى من الدّ أعدائنا فكرة أو رؤية أو برنامج عمل أو منهج بحث أو اكتشاف أو اختراع، والعاقل من استفاد

من تجربة غيره، إلا أن الكلام في تلك الرؤى والأفكار هل هي صحيحة في نفسها؟ هذا أولاً.

وعلى فرض صحتها هل محلُّ البحث من مساحة تطبيقها والاستفادة منها؟ إذ لا بدَّ من مناسبة بين أدوات البحث وطُرُق الاستدلال مع المستدلِّ عليه، وإلا لجاز الاستدلال على كلِّ شيء بكُلِّ شيء.

كما أن الفكر قد يُقدَّم لي صورة مغايرة للموضوع الذي كان يتراءى للباحث بنحو آخر خصوصاً في العناوين الثانوية، وهذا له انعكاسه على عمليَّة الاستنباط، وقد ينعكس على خطِّ شرعيِّ عامٍّ أو موضوع مرتبط برؤية الشريعة خارج دائرة الفقه.

استقرار الفكر على الفصل بين السياسي والديني:

قيل: إنَّ من صور حركة الفكر ما حصل في القرن التاسع عشر حين عُزِلَ الدين بالمرَّة عن الشؤون السياسيَّة، بل عن الشؤون العامَّة ليقتصر تأثيره على مساحة الحياة الخاصَّة للفرد وينفصل عن السياسة.

وهذا ما يمكن أن نلتزم به في كلِّ الأديان، إذ دشَّن الأوروبيُّون ذلك الطريق وعَبَّدوه، والمناسب وفق زعمهم أن تسير بقيَّة الأمم خلفهم.

يقول أركون: (أمَّا في الأنظمة العلمانيَّة والدينيَّة الأوروبيَّة حيث انتصر نظام الفصل بين السياسي والديني فإننا نلاحظ أن الزمن الكرونولوجي أو الزمن الاقتصادي المحسوب بمعيار الربح والخسارة قد رمى في ساحة الحياة الخاصَّة لكلِّ وعي ذلك الزمن المتناغم للأمل في النجاة (أي الزمن الأخروي))^(١٩٣).

لا يمكن قبول انحسار الزمن الموصوف بأنَّه متناغم للأمل في النجاة في ساحة الحياة الخاصَّة بالنسبة للدين الإسلامي، فالديانة الخاتمة مشروع أريد له ضبط إيقاع حياة الفرد والمجتمع بالنحو الذي تتمُّ فيه الحجَّة ما أمكن على الأفراد، وتهيئة الظروف الاجتماعيَّة والنفسيَّة للفرد والتي تُقربُه ما أمكن إلى الطاعة وتبُعده عن المعصية.

وهذا يعني أن جزءاً مهمَّاً من تعاليم الإسلام وتوجيهاته مرتبط بالمجتمع، فمن جهة: «كلُّكم

١٩٢. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٥٢).

راعٍ وكلُّكم مسؤول عن رعيتِهِ»^(١٩٣)، ومن جهة أُخرى: «من سنَّ سنَّةً حسنةً فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سنَّ سنَّةً سيئةً فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»^(١٩٤)، ومن جهة ثالثة تشريع الجهاد في سبيل الله والذي لم يقتصر على دفع الأعداء فقط، وجُعِلَ أعظم شُعبه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن جهة رابعة إقامة الحدود المطلوبة من المجتمع الإسلامي وأحكام القضاء التي لم تكن مستقاة من طريقة خاصّة لمجتمعٍ خاصٍّ، فهي بذلك لا تُشكِّل شأنًا عقلائيًّا أو أمراً موكولاً إلى الجهة السياسيّة الحاكمة ولو لم تكن شرعيّة، وكذا التعزيرات على المخالفات الشرعيّة التي لم يُشرع لها حدٌّ مخصوص، ومسؤوليَّتنا أمام أولادنا.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فُؤَا أُنْفُسِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (التحریم: ٦).

والحثُّ على تعلُّم أحكام الشريعة وتعليمها للآخرين.

...و

ومع هذا كيف يُقبَل أن يُرمى التدين في المساحة الشخصيّة؟

والأكثر من ذلك أن الكثير من الآثار التكوينيّة للأعمال حسننها وقبيحها وفق منظار الشريعة لا تختصُّ بأعمال الأفراد من حيث هم، بل تعمُّ المجتمع، ولا أدلُّ على ذلك من الآيات الواردة في سورة نوح عليه السلام.

قال تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (١٠) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (١١) وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينْ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا (١٢)﴾ (نوح: ١٠ - ١٢).

فنزول المطر ونشوء الجنات وتكوُّن الأنهار لا يختصُّ بالمستغفر.

وهناك الكثير من الآيات والروايات في ذلك.

وما ذلك إلَّا نحو حثِّ لنا على أن ندفع الآخرين باتِّجاه الالتزام بتعاليم الشريعة، لأنَّ النفع

١٩٣. صحيح البخاري (ج ٢/ ص ١٦٥ و ١٦٦/ ح ٨٠٨).

١٩٤. أنظر: صحيح مسلم (ج ٣/ ص ٨٧).

سيعود على الجميع.

ثمَّ إِنَّ مَهْمَةَ النَّبِيِّ ﷺ تحقيق ما تريده الذات الإلهية منه، وهو لم يقتصر على تبليغ أحكام الشريعة والدعوة للالتزام بها، بل أسس دولة وأدار شؤونها ولم يترك ذلك للعقلاء أو للناس، فكيف يقال: إِنَّ بحث الآخرة مختصُّ بساحة الحياة الخاصة لكلِّ فرد؟

لو تمكن هؤلاء من فصل الإسلام عن المسيحية بحكم الاختلاف الهائل بينهما في نقاط الاهتمام، إذ اهتمَّت المسيحية بمساحة الفرد بخلاف الإسلام، والتعامل المجحف مع العلماء والمكتشفين، وغير ذلك. ولو تمكَّنوا من التخلُّص من عقدة النقص أمام المنجز الغربي بحضارته الآنيَّة في مختلف الأبعاد، فإنَّهم سوف لا يُعمِّمون رؤى الغرب عن الدِّين المسيحي إلى الإسلام.

الفصل الثاني عشر:

عدم استيعاب النقل لتفاصيل

قد تُغيّر فهم الموروث



من الشُّبُهَات التي جرت على ألسنة البعض، ما حصلها:

أنَّ فهم الحاضر على أساس الماضي يقتضي الإحاطة بحواكي الماضي ودواله جميعاً لتكتمل الصورة التي يُراد فهمها وتطبيقها في زماننا، وما وصلنا من الماضي - الموروث الشرعي - ليس متوفراً على هذه الإحاطة، فهناك جهات من ذلك الماضي غير مرئية لم يستوعبها النقل، وهذه الجهات ليست قليلة التأثير على الفهم، والسعي للوقوف عليها لا يقف منطلقه على الفضول، لأنَّها يمكن أن تكون أكثر مساهمةً في الاستجابة لاستيضاح الصورة بما لذلك من انعكاسات على فهم الشريعة والوقوف على مراداتها في زماننا، ولكن لا طريق لذلك إلا النقل، وهو لم يتكفَّل بإيصال هذه التفاصيل إلينا.

يقول أركون: (والمعلوم أنَّ الأرشيف لا يستعيد أبداً هذا الواقع المعاش بكلِّ كثافة وغير المقول فيه وأبعاده المحذوفة بالرقابة ومكوّناته التناقضية والصراعية، هكذا نجد أنَّ أجزاء كاملة من الوجود المعاش للفاعلين الاجتماعيين ومن العمل اللامرئي الذي لم يخلف أثراً وراءه للخيلات الاجتماعية ولذاكرات الاجتماعية الخاصة بالحياة الشفهية غير المكتوبة تفلت من الفضول المعرفي المحدود، ومن الكتابة الوضعية للتاريخية، هذا ليس شيئاً زهيداً، على العكس إنَّه يُشكِّل الجوهر الأكثر كثافةً، والأكثر دلالةً والأكثر حسماً للحياة الدنيوية ولرهانات المعنى المرتبطة بأساليبها في النقل... سوف نرى لاحقاً كيف يمكن لهذه الملاحظات النقدية أن تساعدنا على إعادة التفكير شيئاً فشيئاً في كلِّ مكوّنات التراث الإسلامي المستهلك طبقاً لمبادئ التكرار التقوي)^(١٩٥).

ويردُّه:

أنَّ الواقع الخارجي حاضراً معاشاً كان أو ماضياً غابراً، يتَّسم وجوده بالمشخصات التي تربو على الإحصاء وصفاً وفق مقتضيات النقل، ولذلك لا يسعى أحد أن ينقل كلَّ تفاصيل الحوادث والأشياء، ويخرج السعي لاستيعاب الجزئيات عن حكمة النقل عادةً. نعم، يخرج عن ذلك مثل نسخ صورة الفرد في لوحة أو تجسيدها في مجسم، والوصف لأجل ذلك منسجم مع الحكمة.

والحوادث التاريخية والوجود المعاش للفاعل الاجتماعي والعمل اللامرئي لا يستوعبها النقل، بل قد لا يقترب منها، لكن ذلك لا يستوجب قصوراً في النقل ولا يُشكِّل مثلبة فيه، إذ ليس القصد

١٩٥. قراءات في القرآن (ص ٥١٩).

من نقل هذه المفردات استيعاب كل تفاصيلها كما أسلفنا، وامتزج من النقل في الحقل الديني ليس هو الأكثر دلالةً وبياناً للحياة الدينية ورهانات المعنى كما يدعي الكاتب.

إذ إن ما هو قابل للاستدلال به لا يشمل كل الواقع التاريخي، بل يقتصر على المفردات التاريخية التي لا تخطئ، وهي قول المعصوم وفعله، وهو شخص النبي ﷺ والأئمة الاثني عشر عليهم السلام عند الشيعة الاثني عشرية، وشخصه ﷺ قولاً وفعلاً عند العامة. وقد يدخل الصحابة معه في ذلك. لكن ليس من الواضح صحة هذه النسبة للعامة، لأن الالتزام بعدالة الصحابة لا يقتضي كون أفعالهم وأقوالهم مصدرًا للتشريع، لأن العدالة لا تتنافى مع الخطأ ما لم يكن عمدياً، واحتمال الخطأ مسقط للمرجعية إلا إذا تعبدنا الشارع بذلك المورد كإخبار الثقة، والاعتماد على الظهور العرفي في فهم الكلام. وقول النبي ﷺ وفعله قد تكفل بأعباء نقله طائفة ليست بالقليلة من أفراد الأمة ووعاتها، واستقصوا في ذلك كل شاردة وواردة، بل تمددت مساحة النقل لتشمل ما لا ربط له بالتشريع والفهم الديني، ككيفية المشي والجلوس وصفات الجسد وغير ذلك.

صحيح أن هذا النقل قد حوى الغث والسمين، وأن بعض أبعاده قد حذفها، بل حرقها الرقابة، وفعلت فيها المطامع فعلها، لكن ذلك لا يجعل المحذوف أو المحرّف والمزيّف هو الأكثر دلالةً، خصوصاً وأنّ غربال التنقيح والتمييز لم يتوقف، فأخرجت طوائف من الموضوعات، وأعمل النقد الحاكم في بعضها، وبقي في الموروث غثٌ أوجب الاختلاف بين المذاهب الإسلامية، لكن لا مؤثر على أن الذي لم يستوعبه النقل هو الجوهر الأكثر كثافةً وحسماً للحياة الدينية.

ثم إن المتكلم وهو شخص النبي ﷺ يعرف جيداً ما يمكن أن يتركه النقل من مستوى الاستيعاب، فمقتضى حكمته وحرصه على نقاء شريعته عند انتقالها إلى الأجيال اللاحقة أن لا يفوت شيئاً قد يترك إلا ويأتي بما يدل عليه ولا يفوت النقل.

والجهود الضخمة التي ينبغي أن تبذل في الوقوف على غير المرئي وجزئيات الواقع المعاش للفاعلين الاجتماعيين لا تشكل طود نجاه لمن لم يسعفه الموروث، لأنها ليست حاسمة في حل المعضلة النظرية ولا مشبعة للفضول المعرفي، فهي لا توفر معرفة كبيرة ولا تضييق مساحة المجهول ممّا لم نقف عليه من مرادات الشارع. والسرُّ أن ما نتمكّن بواسطته من تضييق دائرة المجهول من

رؤى الشريعة ونظرها في الأمور ليس من اليسير الوقوف عليه، ولا تتوقّر له أدوات تكشف ستار مجهوليّته وتظهره جلياً للباحثين، فالمحدوديّة باقية، وما طُرِحَ من أفكار لا يُشكّل عصا سحرية لكسر هذه المحدوديّة.

وهنا ملاحظة مهمّة تتمثّل في أنّ جهد الباحث في مضمار كشف منظومة الأحكام لا يعني له استقصاء تفاصيل الواقع المعاش شيئاً، ما دامت هذه التفاصيل غير مؤثّرة في الكشف عن أحكام الشريعة والحكاية عنها، وهذا يشمل تفاصيل تطبيق رؤى الشريعة وامتنال أحكامها، إذ الفقيه لا يرى في تطبيق غير الجهة المعصومة دليلاً على شكل الواجب وهيأته التي أَرادها الشارع المقدّس، فمثل حديث: «صَلُّوا كما رأيتموني أُصَلِّي»^(١٩٦) لا يتوسّع لغير المعصوم، اللَّهُمَّ إِلَّا الْفقيه لمن يُقلّدونه، لكنّه لا يشمل غير المعصوم بالنسبة لغير مقلّديه فضلاً عن غير الفقيه، وهذا يعني أنّ الواقع المعاش لأفراد المجتمع الإسلامي لا يُشكّل مساحة قد يجد الباحث ضالّته فيها، ومن أضفى عليها صبغة قداسة فقد أخطأ الطريق.

هذا الذي حصل حين علا صوت البعض بعد وفاة النبي ﷺ، بل في لحظاته الأخيرة: (حسبنا كتاب الله)، وتلاقفته الأسماع لثلاثة أجيال مُنِعَ خلالها تدوين الحديث، حتّى إذا كشفت الأيام عن أبصارهم غشاوة التعصّب والعمى عادوا يتبارون في مضمار نقل الحديث ويتباهون بكثرة النقل عن النبي ﷺ، ولم يسدّ ذلك حاجتهم فاضطّروا إلى توسعة دائرة مستند التشريع لتشمل كلّ الصحابة، بل وطوائف من التابعين وتابعي التابعين، وهنا وقع الخطأ الكبير إنّ لم نقل: إنّ أمر دُبّر بلبيل تلقّته جهال الأمة وطلّاب الدنيا وأذنان الحكّام بالقبول، وحوّله التكرار التقويّ إلى جزء من الشريعة، وأدخله دائرة التقديس، وجعله من الذي لا ينبغي أن يسمح لأيّ قوّة في الدنيا أن تُغيّره.

بل إنّ التكرار قد يُوجد ديناً من العدم، وليس صعباً على الباحث أن يأتي بأمثلة عديدة على معتقدات دينية أو أديان كاملة لا منشأ لها في الواقع إلّا أوهام أو بدع تقبّلها عوامٌ دأبهم التقليد والاتباع، إذ ليس لهم في مضمار إعمال النظر باع، قد حادوا عن الاتّزان في الاختيار بل والفهم، يدعمون معتقدتهم بفهم سقيم لأسباب حوادث حدثت لهم يسرّتها الأسباب الطبيعيّة وأحالتها أدلجة النفوس إلى ما يعتقدون أنّها علل فاعلة، فكم من حاجة توسّلتوا بمقدّساتهم أن تُقضى ففُضيت فُسِبت إلى الآلهة المزعومة وما يرتبط بها. والواقع الخارجي لا يحكي إلّا افتراضاً دون رابطة سببية

١٩٦. صحيح البخاري (ج ٢ / ص ١٧ ح ٥٦٧).

أو علاقة عليّة، وعزّز ذلك اعتقادهم بأديانهم ورسخ في أنفسهم متبنياتهم، ولذا تجد أتباعاً لكلّ الديانات وقد نقشت في ذاكرتهم قوائم من الكرامات التي يسرها أتباع تلك الأديان.

وهذا يجري حتّى في الديانات الحقّة فغير المنتسب لها لا يرى فيما عدّ كرامة كرامة، والعقل المؤدلج يرى في فهم الأشياء غير ما يراه العقل غير المؤدلج.

الفصل الثالث عشر:

حركة اللغة مانعة من فهم الموروث



فقد ذكر البعض أنّ حركة اللغات بما في ذلك لغة القرآن تُشكّل مانعاً من فهمه بالنسبة إلينا فإنّ دلالات الألفاظ ليس لها قرار ثابت تعبر معه القرون المتتالية، وهذا يعني أنّنا قد نفهم من الآيات غير ما كان قد فهمه المتقدمون الذين كانوا معاصرين للنبي ﷺ .

وعزّز الإشكال عدم وجود مصنّفات أو معاجم تتبّعت تحوّل الدلالات وحركة مفردات اللغة، وهذا الأمر جارٍ في الأحاديث النبويّة أيضاً، بل يتّسع ليشمل بعض ما يمكن أن يكون عنصراً مساعداً في فهم القرآن والحديث والمتمثّل بكلمات الأصحاب المتقدمين وفهمهم، فالموروث الشرعي قد تجسّد بالألفاظ المكتوبة التي حوتها كُتُب الحديث المنضّمة إلى القرآن الكريم.

إنّ ما يمكن أن تستوعبه الأفهام من المعاني ويأتي إلى الأذهان هو ما وقفت عنده الألفاظ في زماننا، وهذا قد يختلف كثيراً عمّا ارتبطت به من المعاني في زمان صدورها، وأربعة عشر قرناً من الزمان ليست يسيرة في التأثير على دلالات الألفاظ، لأنّها ظرف لتعاقب أكثر من أربعين جيلاً من البشر مرّوا خلالها بعمليّات قد تكون هائلة التأثير في حركة اللغة، فالتحوّل الأيدولوجي الذي قلب الحياة رأساً على عقب، وتغيّر صنف الحياة من البداوة بكلّ قساوتها ووحشيّتها إلى المدنيّة بدعتها. والتواصل مع أممٍ لكلّ منها ثقافتها ولغتها، بل وإذابتها في المشروع الوافد الجديد دون التسبّب بقطيعة لها مع ماضيها وانفصال عن سابق تجربتها وممارستها التعبيريّة يفترض أن يؤدّي إلى زحزحات هائلة في طريقة التعبير ودلالات الألفاظ، وهذا يعني الضعف الكبير في مساهمة الاستعمالات الفعلية للألفاظ في زماننا ودلالاتها في فهم ما عناه المتكلّمون في ماضٍ ضارب في القدم.

يقول أركون: (فالععمل المعجمي اللفظي الذي تمّ في القرنين الأوّل والثاني للهجرة توقّف عملياً في القرن الثالث، لماذا؟ لأنّهم في بلاط هارون الرشيد خليفة بغداد في نهاية القرن الثامن الميلادي والمأمون في بداية القرن التاسع، فإنّ الشعر الحديث (شعر ألف ليلة وليلة) كان قد ابتدأ بشكل من الأشكال وراح يستخدم معجماً لفظياً آخر مختلفاً تماماً عن فترة القرآن، وهكذا نلاحظ أنّ نفاذ المعجم اللفظي القديم وتوقّف البحث عنه يُفسّر عجزنا اليوم عن قراءة القرآن بشكل صحيح. أقصد عن فهمه أو فهم ألفاظه بشكل صحيح أو دقيق، فعربيّة القرآن ليست عربيّتنا المعاصرة، أو قل بأنّ معاني كلماته لا تتطابق تماماً مع معاني كلماتنا الحاليّة.

الشيء نفسه يمكن أن يقال عن استفاد أو نفاذ تشكيل الحديث النبوي أو توليد أحاديث جديدة^(١٩٧).

ويردُّه:

أنَّ اللغات في حركة دائمة، ولا يوجد فيها من حيث إنَّها لغة صفة التقديس التي تستدعي الثبات وعدم التحوُّل، فتحوُّل اللغات أمر طبيعي، وليس بالضرورة أن تكون مفردات التغيير عمليَّة واعية مرسومة الخطوات سلفاً. وقد يُؤدِّي التحوُّل إلى ولادة لغة جديدة تختلف كثيراً عن اللغة الأصل، وهكذا توالدت اللغات. واللغة العربيَّة ليست بدءاً في ذلك، إلاَّ أنَّ اعتزاز الناس بالقرآن والحديث الشريف ورجوعهم الدائم لهما انعكس تباطؤاً كبيراً في حركة اللغة العربيَّة إنَّ لم نقل: إيقافاً لها وجموداً فيها، ولولا ذلك لحصلت عمليَّة تحوُّل هائلة التأثير نظراً لخصوصيَّة الاحتكاك الكبير مع اللغات الأخرى التي دعمها نتاج فكري مكتوب وثقافة مدعومة بتحضُّر كبير ورؤية واضحة في إدارة الدول وتسيير أمور المجتمع.

ومثل ذلك كان كفيلاً بإذابة معالم اللغة التي افترنت بفقر من هذه الجوانب المتعدِّدة التي ذكرناها وغيرها والتي توفَّرت عليها اللغات الأخرى التي احتكت بها، لكن وجود القرآن والحديث بلغته منع من هذا التحوُّل أو أبطأ منه إلى حدِّ بعيد.

يقول (دينيه) وهو فرنسي أسلم بعمر (٦٦) وأسمى نفسه ناصر الدِّين:

(لقد حقَّق القرآن معجزة لا تستطيع معظم الجامعات العلميَّة أن تقوم بها، ذلك أنَّه مكنَّ للغة العربيَّة في الأرض، بحيث لو عاد أحد أصحاب رسول الله ﷺ إلينا اليوم لكان ميسوراً له أن يتفاهم تمام التفاهم مع المتعلِّمين من أهل اللغة العربيَّة، بل لما وجد صعوبة تُذكر للتفاهم مع الشعوب الناطقة بالضادِّ، وذلك عكس ما يجده مثلاً أحد معاصري (رابيليه) من أهل القرن الخامس عشر الذي هو أقرب إلينا من عصر القرآن من الصعوبة في مخاطبة العدد الأكبر من فرنسيي اليوم)^(١٩٨).

ومع إقرارنا بوجود بعض مفردات التحوُّل والتي يمكن أن تُصعَّب من عمليَّة الفهم لكنَّها لا تمنعها.

أولاً: لوجود الكُتُب والشواهد على معاني الكلمات قديماً، خصوصاً وكُتِب اللغة في الغالب انصبَّ الجهد فيها على تحديد موارد الاستعمال، أي المعاني التي استعملت فيها الألفاظ لا المعاني التي وُضعت لها، وكان الكثير من الأمثلة في الكُتُب آيات وروايات، فكيف حصلت القطيعة؟

١٩٨. قالوا عن الإسلام (ص ٦٢).

وثانياً: أنّ دور الفقيه هو تحديد الموقف الشرعي الذي يأمن العبد مع موافقته من التبعة السيئة لموقفه، وهذا لا يتوقف على العلم بمراد الشريعة، بل بتحديدده ولو من طريق قابل للخطأ، إلا أنّ الخطأ مغتفر من قبل الشارع المقدّس، كالعامل بخبر الثقة الذي قد يُخطئ في النقل، لكن الشارع أمّننا من الخطأ الناشئ من العمل بخبره حين أضفى الحجية على نقله. وقد يكون ذلك من خلال أصل أو قاعدة أمضاها الشارع، كأصالة عدم النقل في ألفاظ اللغة والتي تُستعمل أو يُستفاد منها في موارد احتمال تغيّر المفردة في اللغة أو حركة اللغة في المفردة. وقد عبّر البعض عنه بأصالة الثبات في اللغة. فالأصل هنا هو الاستصحاب القهقراي. ويمكن أن يكون عمل العقلاء مبنياً على عدم الاعتناء باحتمال التبدّل، فيكون الثبات أصلاً عقلائياً أمضاه الشارع حين لم يردع عنه، والعمل به لا يؤمّن من الخطأ بل يؤمّن من التبعة السيئة في صورة وقوع الخطأ.

نعم، ذلك إنّما ينفع في الفروع أي في البحث الفقهي والأصولي - أصول الفقه - لكنّه لا ينفع في أمّهات مسائل الاعتقاد، بل حتّى في تفاصيله على رأي مشهور، إذ لا تعبّد في الفروع.

وثالثاً: لقلّة الموارد التي نشكّ فيها بحصول حركة في اللغة العربيّة، وهذا يعني أنّ طريق فهم القرآن الكريم لم يُسدّد من جهة حركة اللغة وتحوّلها، فكم هي الألفاظ الواردة في الموروث التي نشكّ في حصول تغيير منها؟

إنّ ألفاظ اللغة على أقسام ثلاثة: أوّلها ما نجزم بحصول التغيّر في دلالاته، والثاني ما نجزم بعدم حصول التغيّر في دلالاته، وهذان ممّا لا مشكلة عندنا في فهمهما وتحديد المراد منهما حين صدر عن متكلّمهما، وثالثها ما نشكّ في حصول حركة في دلالاته، وهذا دائرته ضيقة إلى حدّ بعيد في اللغة العربيّة، ودائرته أضيق فيما يُحتاج إليه في فهم الموروث.

هذا مضافاً إلى أنّنا لا ندري ما الذي يريد الكاتب أن يصل إليه؟ انسداد باب العلم بالقرآن والحديث من حيث المعنى المراد، أم هناك طريقة أخرى فعلية أن يُبينها. ولعمري إنّهُ وأضرابه لا يعرفون بديلاً للبحث اللغوي ودلالات الألفاظ في مضمارة قراءة وفهم الموروث الشرعي.

ويضاف إليه أيضاً أنّه حين يصرُّ الكاتب على أنّ القرآن المكتوب أو المصحف ليس هو ما جاء به الوحي بتمامه، بل هو مغاير له، كما أنّ ما نطق به النبيّ شفاهاً هو غير الوحي وغير المصحف، والذي يؤوّل إلى إسقاط قداسة المصحف المكتوب وإلغاء الحجية عنه، فإنّه بإصراره هذا يجعل البحث عن معاني الكلمات في زمن الصدور عديم الفائدة هنا.

الفصل الرابع عشر:

البنية الأسطورية فيما جاء في الدين



- زيف دعوى الأسطورة.
- إهمال التفاصيل في القرآن لا يعني أسطورية القصص.
- دعوى خيالية القصص المسرودة عن النبي ﷺ وما ورد في معنى الآيات.
- الفكر الإسلامي ليس خيالياً.
- صراع العقل والأسطورة.
- العقل يمكنه إبطال حجّة الدليل.

مما يُتَّهم به الموروث الشرعي عموماً والقرآن خصوصاً أنه اعتمد الطريقة الأسطورية في مقاربة ما يريد أن يوصله للناس، وسلك مسلك الرمزية في نظامه الجديد عوضاً عن رمزية كانت سائدة في النظام العربي. والأسطورة في أول أزمنة وجودها تكون كثيرة التأثير، ولذلك فهي فعّالة في مراحل تدشين الدين والفكر الجديد، لكن بمرور الأيام تفقد طابعها الابتكاري لتتحول إلى أمر تقليدي قد يكون دوره تمهيبياً كما حصل على يد الأمويين والعبّاسيين.

ولا تغترّ بما يذكرونه في كلماتهم من مدح للتعبير الأسطوري القرآني، إذ وراء الأكمة ما وراءها، فهم من خلال هذا المدح يريدون دفع الحساسيات عما يرومون الإفصاح عنه، وهو فقدان بريق الخطاب السماوي بمرور السنين، وعدم صلاحيته للأزمنة اللاحقة، وضرورة التركيز على ما جاء به عملاً تمهيبياً، كما سترى في كلمة أركون التالية، ممّا يُؤدّي في آخر المطاف إلى عدم صلاحية ما جاء به الدين لكل الأجيال.

قال أركون: (كل جماعة بشرية معينة تُسجّل في حكايات تأسيسية أو تدشينية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي، وهذا ما فعله محمّد وجماعته في مكّة والمدينة، هذا هو تعريف الأسطورة بأنّها تُعبّر عن انبثاق حساسية جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي - التاريخي. هكذا نلاحظ كيف أنّ فئة بشرية ديناميكية هي جماعة محمّد الأولى كانت قد أحلت نظاماً رمزياً جديداً محلّ النظام الرمزي العربي القديم السابق للإسلام، لقد أحلت الدين الجديد محلّ الدين العربي القديم ولو بصعوبة بالغة وألم مرير، بالإضافة إلى حروب أهلية ونزيف دماء، في هذا الصدد يمكن القول: إنّ القصص التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري بالمعنى الإيجابي والعالي لكلمة أسطورة، وهكذا نلاحظ أنّ العمل الذي أنجزه النبي في مكّة والمدينة كان دائماً مصحوباً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب لغوي ذي بنية مجازية أسطورية، ولكن هذه الأسطورة نفسها تصير فيما بعد وبمرور الزمن تكرارية وتفقد طابعها الابتكاري التدشيني، عندئذ تصير تقليدية وملاً وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية، بل حتّى تمهيبية مؤسّسة بالمعنى السلبي للكلمة.

هذا ما حدث للإسلام لاحقاً على يد الأمويين والعبّاسيين... إلى آخر كلامه^(١٩٩).

زيف دعوى الأسطورة:

أقول: إن ملاحظة أن الشريعة المحمّديّة هي الشريعة الخاتمة يمنع من كون ما جاء به ﷺ ذا بنية أسطورية مجازيّة، فالقرآن يُشكّل المعجزة الخالدة الوحيدة التي لم ينحصر الاطلاع عليها بمراجعة الكُتب التاريخيّة، فهو المعجزة الوحيدة على مرّ تاريخ البشر - رغم كثرة الأنبياء وإتيانهم أعداداً هائلة من المعجزات - التي لم يكن الزمان والمكان محدّدًا لها.

فالقرآن الكريم شاهد الحقّ الذي لا يخذل من طلب شهادة على صدق دعوة النبيّ ﷺ، وفعليّة نبوّته، فإذا كانت الأسطورة تتحوّل ممرور الزمن إلى شيء تكراري فاقد لطابعه الابتكاري، فكيف يملأ به القرآن الذي لا تنحصر وظيفته بالجيل الأوّل من المسلمين؟

وهل خفي على الله تعالى أن الأسطورة بعد مدّة لا تعود ابتكاراً، وحينها لا تجد فيها الجماعة هويّتها؟

ثم إن النبيّ ﷺ قد حدّدت وظيفته مضافاً إلى البشارة والإنذار ببيان القرآن وتوضيحه للناس وتعليمهم إياه، فهل بينّ لهم سمة المجازيّة والأسطرة فيه، أم أنه دلّس عليهم واقع الأمر لينتظر أن تجود الدنيا على المسلمين بعد أربعة عشر قرناً بمفكرٍ حدائيّ ليُسجّل براءة الاختراع هذه ويُخصّ بهذا الأمر دون سواه؟

إن المتتبع لا يكاد يجد شيئاً من بيانات النبيّ ﷺ فيه إشارة فضلاً عن التوضيح تُدلّ على السمة الأسطوريّة فيما حواه القرآن.

وسعي الجهات الرسميّة المتمثّلة بالخلافة ومؤسّستها كاملة إلى استعمال الدّين عموماً والقرآن خصوصاً للوصول إلى مآربها لا يكاد يكون له أيُّ أثر في وسم آياته بأنّها أسطوريّة أو مجازيّة. وموضوعيّة البحث تستدعي النظر إلى القرآن بقطع النظر عن السعي لاستغلاله من جهات متعدّدة، ما دام أصل القرآن محفوظاً من زمان نزوله قبل محاولات الاستغلال.

نعم، نقبل أن يُؤثّر ذلك في أفهام المتقدّمين عند مراجعة كلماتهم، لكنّه لا يمكن أن يُؤثّر في القرآن، إذ المتأخّر لا يمكن أن يُؤثّر في المتقدّم، وأصل القرآن بين أيدينا.

وفوق ذلك كلّه إن ما ذكره الكاتب تصوّر لا يستند إلى دليل، فما قيمة دعوى شهد الوجدان بخلافها؟

فها نحن بعد مرور أكثر من أربعة عشر قرناً ونصف من بعثة النبي ﷺ وبداية نزول القرآن نجد حلوة القرآن وتأثيره الكبير في نفوسنا، كما نجد فيه هويتنا، وبغض النظر عما يفعله الساسة ورؤساء الأحزاب الدينية من السعي لاستغلاله.

إهمال التفاصيل في القرآن لا يعني أسطورية القصص:

قد يرى البعض في ترك القرآن التعرُّض للتفاصيل المادية والتسميات الصريحة شاهداً ومؤشراً على أن القصص الواردة فيه أسطورية وليست حقيقية، وخيالية وليست عقلانية وواقعية، وأن المفسرين بإصرارهم على اكتشاف هذه التفاصيل يُظهرون أنهم لا يستطيعون التمييز بين الأسطورة والحقيقة التاريخية، ولا بين الخيالي والعقلاني.

يقول أركون: (المفسرون المسلمون والشرح القدامى يتصرفون بطريقة معاكسة تماماً للخطاب القرآني في تفاسيرهم وكتبهم، فالقرآن يلغي التفاصيل المادية والتسميات الصريحة والحكايات المحسوسة الواقعية للحدث ويُفضّل استخدام اللغة الدينية المتعددة المعاني (مجازات وحكم وأمثال ومفردات الخطيئة ومفردات العمل العادل... إلخ)، في حين أن التفسير الإسلامي يُركّز على اكتشاف الأسماء الصريحة للأشخاص وللأمكنة التي مرّ عليها القرآن مرور الكرام أو طمسها دون أن يوضّح ماهيتها، كما يُركّز هذا التفسير على التدقيقات الزمنية وإعادة تشكيل الظروف التاريخية الخاصة بالآيات والسور، باختصار: كل ما يحوه القرآن ويتعالى عليه يهتمون به ويحاولون معرفة تفاصيله، وهذا الموقف يدلُّ على خصيصة ثابتة ومستمرة للوعي الديني الذي لا يستطيع التفريق بين الأسطورة وبين التاريخ، ولا بين الخيالي وبين العقلاني، ولا بين العجيب الباهر وبين الواقعي الحقيقي، كما سيفعل تدريجاً العلم الحديث)^(٣٠٠).

ونحن لا نُنكر ما ذكره أولاً من أن القرآن لا يتعرّض للتفاصيل المادية والتسميات الصريحة.

فحين يمرُّ على قصة مؤمن آل ياسين والأنبياء الثلاثة الذين أرسلوا إلى أنطاكية لم يدخل في تفاصيل المدينة، ولا أسماء الأنبياء، ولا اسم مؤمن آل يس، ولا المدّة بين بعثة النبيين مع الثالث، ولا تاريخ تلك الحوادث.

قال تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ (١٣) إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْنَكُم مَّرْسَلُونَ (١٤) قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ (١٥) قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْنَكُم مَّرْسَلُونَ (١٦) وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (١٧) قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٨) قَالُوا طَائِرُكُم مَّعَكُمْ إِنْ دُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (١٩) وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (٢٠) اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٢١) وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٢) أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ (٢٣) إِنِّي إِذًا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (٢٤) إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ (٢٥) قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ (يس: ١٣ - ٢٦).

كما لم تتعرض الآيات إلى كيفية موته.

وحين يمرُّ على قصة عزير لم يتعرض لذكر اسمه، ولا اسم القرية الميمنة التي مرَّ بها، ولم يذكر عمره حين أماته، ولا مدة بقائه بعد بعثه للحياة من جديد، ولا تاريخ حصول الحادثة، ولا تفاصيل عن حماره، ونوعية طعامه.

قال تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾﴾ (البقرة: ٢٥٩).

وهكذا في قصة بلعم بن باعورا لم يذكر اسمه، ولا علاقته بنبي زمانه، ولا ذكر السبب الذي جعله محلاً للنقمة، ولا عمره، ولا ما حصل له.

قال تعالى: ﴿وَآتَلَ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾﴾ (الأعراف: ١٧٥ و ١٧٦).

وهكذا في قصة برصيصا في سورة الحشر، وأسماء نساء النبي وإفشاء السر في سورة التحريم. لكن عدم التعرُّض للتفاصيل لم يأت من أسطورية الحادثة ورمزية القصة، وإمّا نشأ من عدم الحاجة إلى ذلك، إذ الغرض هو الاعتبار والمساهمة في الهداية، وهي غير مرتبطة بالتفاصيل المتروك ذكرها.

بل الغرض في عدم التعرُّض لها هو أن يسقط احتمال دخالة تلك الخصوصيات - في الأثر الذي ترتب على أصحاب تلك القصص - في نظر المسلمين، فيُستفاد عمومية السنّة التي جرت على أطراف القصة.

ولا يُعدُّ ترك التعرُّض للتفاصيل مخلّاً في الواقع السردي للقصة، لأنّ القرآن لم يرد أن يستوعب التفاصيل في سرده باعتبار عدم الحاجة أو الحاجة للعدم، وهو ليس كتاباً تاريخياً كُتِبَ أو أنزل لأجل استيعاب التفاصيل، وكيف كان فترك ذكر التفاصيل أدعى لعمومية الاعتبار.

ويُعزِّز ذلك أنّ القرآن كتاب هداية مختصر جدّاً، والاختصار لا يلتئم مع استيعاب تفاصيل القصص المذكورة فيه.

ثانياً: أنّ ما أغفل القرآن ذكره قد بيّنه النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، والنبي ﷺ كان ترجماناً لوحي الله ومعلماً للناس فيه، وحين تأتي الأحاديث لتبيّن تفاصيل تلك القصص منه يتجلى أنّ عدم ذكر القرآن لتلك التفاصيل لم ينشأ من عدم واقعية القصة وإمّا من شيء آخر.

فإن قيل: لِمَ لم يسلك النبي ﷺ مسلك القرآن في ترك التعرُّض للتفاصيل؟
قلنا:

أولاً: أنّ مهمته بيان آيات القرآن.

قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

والبيان مستلزم للخوض في التفاصيل.

وثانياً: أنّ تأثير القصص الواقعية في الاعتبار عند الناس أكثر من القصص الرمزية والأسطورية،

إذ إنَّ القصة الخيالية لا تعدو صدور أمر ولكن بطريقة سردية، أو إفادة قاعدة أو مطلب كما في القصص الواردة في كُتب الصوفية.

أما القصة الواقعية فهي مؤثرة في النفس أكثر بكثير، لأنها تتضمن المطلب ومصادقه الذي تحقق في الواقع، وتحقق المصداق أكبر في تأثيره على النفس من مجرد معلومة نظرية.

بل تعرّض الروايات للتفاصيل غير المذكورة في القرآن دليل عدم الرمزية وشاهد عدم كونها أسطورية، إذ ما يُؤتى به لأجل الدلالة الرمزية ويساق بنحو الأسطورة ينتهي الغرض منه في سرده الأول أو صياغته الأولى بتعبير أدق.

فالعود لسرد تفاصيل أخرى أو توضيح تفاصيل أخرى يُمثّل دليلاً على عدم كونها أسطورية، فتتميم البيان إمّا ينسجم مع واقعية الحدث لا مع أسطوريته ورمزيته.

وهذا يعني أنّ رجوع القرآن أيضاً إلى القصة في موارد جديدة من القرآن ليذكر تفاصيل لم تُذكر في المرّة أو المرّات السابقة دليل على عدم رمزية تلك القصة، كما في تكرار التعرّض لقصة موسى وبنو إسرائيل، وقصص إبراهيم عليه السلام في العراق وفي الشام وفي الجزيرة العربية وبناء البيت وما جرى هناك من أحداث.

دعوى خيالية القصص المسرودة عن النبي صلى الله عليه وآله وما ورد في معاني الآيات:

يتبين ممّا تقدّم كيف أنّ الكاتب ذهب بعيداً في الوهم بمقالته التالية:

(نلاحظ أنّ كلّ حكاية أو قصة مسرودة - عن النبي صلى الله عليه وآله أو في معاني الآيات - تُشكّل نوعاً من الإخراج المسرحي الوجودي الخيالي المثالي لأحد أقوال محمد أو أفعاله بصفته نبياً ملهماً، كما تُشكّل نوعاً من الإخراج المشوّق نفسه لإحدى الآيات أو لمجموعة الآيات من سورة معينة كان قد لفظها بصفته نبياً مرسلًا.

نلاحظ أنّ محمداً والظاهرة القرآنية يُمثّلان الفاعلين الأساسيين أو الأعظمين لكلّ حكاية تأطيرية ترد في كُتب التفاسير، فهما اللذان يُؤمنان لهذه الحكاية قاعدة تاريخية محسوسة لا تمتلكها الحكايات الشعبية والأدب الروائي الخاضعان للتحليل البنيوي منذ أعمال (فلاذيمير بروب) وهو عالم روسي كان قد حلّل الحكايات الشعبية على الطريقة البنيوية وصار تحليله مثلاً يُحتذى؛

ولكن الحكاية الشعبية التي حلَّها مختلفة كلياً على عكس الحكايات التأطيرية التي شكَّلتها التراث الإسلامي، والتي تحتوي دائماً على نواة من الصحة أو بعض العناصر التاريخية الأولية، ثم تلبس بعدئذٍ وتزيّن أو تُضخَّم ويُبألَغ فيها وتُحاك عنها الأساطير، ولذلك يمكن نعتها بأنّها تاريخية أسطورية، فهي ليست تاريخية كلّها ولا أسطورية كلّها إمّا مزيج من هذا وذاك^(٢٠١).

ونحن نقول: إنّ ظاهر الخطابات القرآنية أنّ شخصيات القصة وتصرفاتهم التي نقلها القرآن، بل والنبى ﷺ، والأماكن الوارد ذكرها، والأقوال المتبادلة، كلّها أشياء صحيحة بحرفيتها، لكن لا تُبرّر ذلك بما نقله أركون حين يقول:

فإلله لا يمكن أن يستخدم الخرافات أو القصص الخيالية لكي يكشف عن أسراره ويبلغ أوامره وإرادته للبشر^(٢٠٢).

لأنّ هذا التبرير يستلزم الاستحالة، ونحن لا نقول بها، ولذا لو جاءت قرينة لتدلّ على أنّ القصة رمزية لم نرفض ذلك، لقد نقل لنا القرآن في مورد عن حكاية كانت غير حقيقية عن الملائكة.

قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ (٢١) إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَعَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ (٢٢) إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَإِي نَعَجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ (٢٣) قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ﴾ (ص: ٢١ - ٢٤).

فما نقله الملائكة الذين لا يتحدثون من عند أنفسهم ولا يتصرفون كذلك لم يكن واقعياً.

وحكى لنا عن يوسف ﷺ عندما كاد إخوته لياخذ شقيقه أنّه أمر أن يُنادى في الركب: ﴿ثُمَّ أَدَّٰنَ مُؤَدَّنٌ أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ (٧٠)﴾ (يوسف: ٧٠).

ونحن وإن فهمنا أنّه لا يقصد سرقة الصواع من خلال سياق القصة، لكنّه كان نبياً في زمانه، وبعض من يعمل معه يعلم بنبوته، ومع ذلك خاطبهم بما يفهم منه أنّهم سرقوا صواع الملك، وهذا على خلاف الواقع جزماً.

٢٠١. قراءات في القرآن (ص ٢١١).

٢٠٢. قراءات في القرآن (ص ٢١٤).

ووجود مورد واحد على خلاف الاستدلال المزبور يظهر لنا بطلانه بصياغته الكليّة، إذ الاستدلال كان بقضيّة سالبة كليّة كما يُعبّر المناطقة، ويكفي لإثبات بطلانها وجود مفردة واحدة على الخلاف. وكيف كان، فالأصل هو التمسك بظاهر الدليل إلا إذا عثرنا على قرينة على الخلاف.

هذا أولاً.

وثانياً: أن ما ذكره بنحو الجزم من أن كلّ حكاية أو قصّة مسرودة عن النبي ﷺ أو في معاني الآيات تُشكّل نوعاً من الإخراج المسرحي الوجودي الخيالي المثالي، لهو تخرّص وحكم جزافي لا دليل عليه، خصوصاً مع تعميمه وصياغته بنحو كليّ من خلال أداة التعميم (كلّ حكاية) والتي سبقتها أداة التأكيد (أن)، هل تتبّع الكاتب كلّ الحكايات والقصص ووجد أنها لا تحكي عن واقع يُعمّم حكمه؟

لا شكّ أنّه لم يفعل، وهل وجد في كلّ آية تتبّعها أو قصّة مرّ بها وتأمّلها قرينة تمنع من أن تُفهم بالطريقة المتعارفة من الرجوع إلى ظواهر اللفظ وما احتفّ به من قرائن يمكن أن تُوجّه بوصلة المعنى المدلول عليه إلى غير ما هو ظاهر فيه؟

يمكن للباحث الجزم أن الغالبية المطلقة من القصص والحكايات التي سُردت عن النبي الأكرم ﷺ لا طريق لكشف واقعيّتها إلا ألفاظ الحكاية، فمن أين جاء الجزم أنها نوع من الإخراج المسرحي الوجودي الخيالي المثالي؟

وتفريقه لحكايات النبي ﷺ عن الحكايات الشعبيّة التي حلّتها العالم الروسي على الطريقة البنيويّة بالتزامه أن الحكايات عن النبي ﷺ وما ورد في معاني الآيات تحتوي على نواة من الصحّة أو بعض العناصر التاريخيّة الأولى، لا يشفع له في خطأ زعمه أنها جميعاً تُمثّل نوعاً من الإخراج المسرحي الوجودي الخيالي المثالي، إذ الكلام ليس في تفضيل الروايات على الحكايات الشعبيّة والمقارنة بينهما، بل في واقع هذه الروايات والقصص.

هناك انجذاب عند البشر للأ محدود وما يرتبط به، وهذا يضغط عليهم لتحديد مطابق له في الواقع الخارجي، والأقرب لتطبيق ذلك عليه هم أعظم الدهر، فتتكوّن الأساطير لتؤطر كلّ ما يرتبط بهم، فعنتره بن شدّاد لا يكون عنتره إلا إذا قتل المئات في كلّ معركة، وحاتم الطائي ليس حاتم الطائي إلا إذا أعطى أحد ثديي أمّه وهو رضيع ليرضع منه طفل فقير، وامرئ القيس ليس هو إلا إذا

كان هائماً في الصحراء يكتب على كل شبر منها اسم ليلى، لكي لا تقع عينه على بقعة منها إلا وهي تحكي اسم حبيبته. ويعمُّ ذلك إلى دائرة أتباع الأنبياء عليهم السلام، فعيسى عليه السلام الذي أتى بهذه المعجزات لا يليق له إلا أن يكون ابناً للربِّ تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وعزير عليه السلام بعد أن أتى بالأمر الذي طالما انتظره بنو إسرائيل من بقيّة آل موسى وهارون عليهما السلام لا يليق به أن يكون بشري المنشأ، بل هو ابن الله تعالى، وعليّ عليه السلام الذي أتى بالمعجزات لا بدّ أن يكون هو الربُّ، وعمر ليس عمر إلا إذا كان فاروق الأمة ومحطّ خوف النبيّ صلى الله عليه وآله أن يتركه الوحي ويذهب إليه، والصحابة لا يكونون صحابة إلا إذا كانوا جميعاً عدولاً، وهكذا.

وينظر الكثير من الناس طالما تجلّت الذات الإلهيّة بوجود مادّي بشري يُعبَد من دون الله، وتلك أمور حفظتها صفحات كُتُب التاريخ، بل امتلأت بها.

لكن الذي عند الأنبياء عليهم السلام من الكمالات وما أتوا به من المعجزات ليس شيئاً قليلاً، فهم بلا شكّ لديهم ما يُميّزهم، بل ما يجعلهم سادة للدهر، فلا يحتاجون لأجل إثبات تميّزهم إلى الكذب والافتراء من أتباعهم ونسج الأساطير، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى كان إعمال موازين الجرح والتعديل على الرواة قد أدّى إلى تحديد التأمُّر بتلك النزعة التي عند أتباع النبيّ صلى الله عليه وآله لربطه بالأمحدود، على الأقلّ لا مجال مع هذا الذي قلناه لأنّ تحييط الأسطورة كلّ مفردة تحكي عنه أو قصّة ترتبط به، فإنّ ذلك إنّ لم يمنع من نسج الأساطير فإنّه يُحدّد مساحتها إلى حدّ بعيد.

وما حُصّ عيسى وعزير عليهما السلام من عموم القول بنوئتهما لله تعالى كان لخصوصيّة في كلّ منهما، وذروة الكمال في فرد بنوئته لله وفق ما يتصوِّرون، لكن الأسطورة لم تعمّ كلّ ما يصدر عنهما بحيث ما من حكاية عنهما إلا وحلّقت بها الخيالات في فضاء الأسطورة بعيداً.

الفكر الإسلامي ليس خيالاً:

إنَّ في كلمات الرجل صدى لرؤى طائفة من أعداء الدين، ومن ذلك اختزال التنافر والتدافع بين الإسلام والغزو الثقافي الغربي بالتنافس بين الخيال والعقل، يقول:

(منذ القرن الثامن عشر صارت الآلة التكنولوجية أو الصناعية الأداة الفعالة والحاسمة لتحقيق فتوحات رائعة وثمانية، هذه الفتوحات هي التي ضاعفت عدد الحريّات المحسوسة والملموسة للإنسان، ولكن ثمنها الأنطولوجي كان مرتفعاً أو على الأقل لا يزال ينتظر من يُقدّر حجمه ويُقيّمه، نقصد بذلك أنّ الإنسان دفع ثمن تلك الفتوحات ما يخسُّ البُعد الكينوني الأنطولوجي والروحاني للإنساني... هكذا نجد أنّ ما يدعو الإسلام المعاصر (الغزو الفكري للغرب) هو في الواقع تنافس قديم صار أكثر عنفاً بين ملكتين اثنتين موجودتين في كلّ فعالية خلاقة للإنسان ملكة الخيال وملكة العقل، وهما تتجسّدان على مستوى التعبير بالأسطورة وبالوغوس، نقصد بالأسطورة هنا اللغات الدنيوية والشعرية والفنية والمجاز والرمز، ونقصد بالوغوس: اللغات المفهومية والمصطلحية والمنطقية الفلسفية وكذلك اللغة الرياضية، هذه المنافسة عتيقة جداً^(٢٠٣)).

إنَّ اختزال الصراع بين الإسلام والفكر الغربي بمفرده التدافع بين ملكة الخيال وملكة العقل تمحّل إلى حدٍّ بعيد وتجنّ على الإسلام غير مقبول حتّى لو صدر من مسيحي حاقد، فكيف نقبله ممّن ينتحل الإسلام؟ ما الذي يُنكره الإسلام من إعمال العقل ونتاجه المنطقي ليُشار إلى اختلاف بينهما، بل يُدعى الصراع؟ والعقل وفق المنطق الإسلامي «ما عبّد به الرحمن واكتسب به الجنان»^(٢٠٤)، وهو مدخل التكليف وكاشف عظمة الله، وموضع الاعتبار، ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ (٢)﴾ (الحشر: ٢)، وإدراك حقيقة الآيات، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٤)﴾ (الزمر: ٤).

وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ مِمَّا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٦٤)﴾ (البقرة: ١٦٤).

٢٠٣. قراءات في القرآن (ص ٥٠٧).

٢٠٤. الكافي (ج ١ / ص ١١ / كتاب العقل والجهل / ح ٣).

ثمّ كيف يقال: إنّ ملكة الخيال التي تُمثّل الإسلام تتجسّد على مستوى التعبير باللغة الدّينيّة والشعريّة والفنّيّة والمجاز والرمز^(٢٠٥)، في مقابل اللغات المفهوميّة والمصطلحيّة والمنطقيّة الفلسفيّة واللغة الرياضيّة؟

هل خلا التعبير في المضمار الدّيني من اللغة المفهوميّة وقاطع المنطقيّة الفلسفيّة ولم يقترب من اللغة الرياضيّة؟

ولم أذكر المصطلحيّة لأنّ الاصطلاحات لا علاقة لها في البحوث الفكريّة والاستدلالات، إذ الاصطلاح طريقة للاختصار في البيان ولا يُوفّر طريقاً للفهم لا تُوفّر اللغة بدون اصطلاحات.

هل في طريقة الآخرين حين يُنكرون وجود بعض الأنبياء لعدم العثور على ما يُؤكّد ذلك في الآثار - ومنهم المصنّف في قصّة إبراهيم عليه السلام - إعمال للمنطقيّة؟

وهل في إنكار حقيقة القصص في الموروث الدّيني وادّعاء أسطوريّتها أثر من هذه المنطقيّة المزعومة؟ ودعوى تاريخيّة الأحكام وضرورة اختلاف المدوّن عن الوحي ومصادرة نتاج حضارات هائل واختزال النتاج البشري المتمدّن بما جادت به حضارة الغرب، وإنكار الوحي واتّهام النبي صلى الله عليه وآله بالاقْتباس من الديانات السابقة وغير ذلك، هذه كلّها تجلّيات لمنطقيّة الحضارة الغربيّة بنظر هؤلاء، أيّ منطق هذا؟ وأيّة عقلانيّة؟

هل تجرّد الفكر الإسلامي من بحوث فلسفيّة؟ إذن كيف أُعيدت صياغة الفلسفة اليونانيّة عندما خاض المسلمون غمارها؟ وكيف توسّعت مسألها من مائتي مسألة إلى ثمانمائة مسألة؟

وهل ترك المسلمون لغة الاصطلاح في علومهم المختلفة؟ إنّ الفقه له اصطلاحاته الخاصّة، وكذا الأصول، وعلم الكلام، والنحو، والمنطق، والعرفان، والتصوّف.

٢٠٥. لقد ذهب إلى هذا الرأي علماء غربيون منهم (سبينوزا) في رسالته في الدّين والدولة حيث قال: (المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه هذا الكتاب هو أنّ لغة التوراة يغلب عليها المجاز والاستعارة، وهذا المجاز أمر متعمّد ومقصود لا لأنّه يتناول النزعة الشرقيّة وميلها إلى الأدب الرفيع وتزيين الألفاظ وتدبيجها والمبالغة في الوصف والتعبير فحسب، ولكن لأنّ الأنبياء والرُّسل قد لجأوا إلى إثارة الخيال في دعوة الناس إلى مبادئهم ومذاهبهم واضطّروا إلى تكييف أنفسهم وفقاً لرغبات الشعب وتفكيره...

إنّ الكُتُب السماويّة المنزلة لا تُفسّر الأشياء بأسبابها الثانويّة، ولكنّها تقصّها وترويها في طريقة وأسلوب قوي متدفّق للتأثير على الناس ودفعهم إلى الإيمان والتُّسك والعبادة، وخاصّة الفئة الجاهلة غير المتعلّمة منهم، إنّ الكتاب المنزل لا يستهدف مخاطبة العقل وإقناعه، بل جذب الخيال والسيطرة عليه، ومن أجل ذلك يكثر فيه ذكر المعجزات وتكرار مظاهر الله). (قصّة الفلسفة: ص ٢٠٤).

ثم هل يُعدُّ استعمال المجاز والرمز نقصاً ونقطة ضعف في الفكر الديني؟ إنَّ المجاز والرمز أدوات للتعبير عن معنى محدّد في نفس المتكلّم، والفكر ينصبُّ على ذلك الذي في نفسه ومراده لاستكشافه، وهذا تراث العرب الأدبي مليء بالمجاز والرمز، والذي يضيف عليه روعةً وجمالاً.

نعم، لا أستبعد أن المتكلّم لا يقصد أدوات التعبير، بل نفس المعاني مجازيةً، لكن ذلك لا يجري في الرمز، لأنَّ المقصود من الرمز المرموز إليه، ولا يمكن أن يكون الرمز مقصوداً أصالةً. مضافاً إلى أنه لا معنى واضح لوصف المعاني بالمجازية.

وصراعنا مع الغرب وإن لم نُنكر أنه قديم، لكنّه ليس مظهرًا للصراع بين الخيال الديني كما يحلو للكاتب أن يصفه وملكة العقل، والغزو يأتي في مرحلة لاحقة على الصراع، فهو نتيجة له.

والمشكلة التي يشير إليها المسلمون بعنوان الغزو الفكري للغرب يُراد منها نفوذ الأفكار الغربية التي تتنافى مع الأصول الاعتقادية والرؤية المستدلّة في الجوانب المختلفة من الحياة والمضمار الديني.

وإذا كانت ثمّة قطيعة بين الكنيسة والنهضة العلمية في القرون الوسطى أدت إلى أن تُخلي الكنيسة مساحات تمدّدت عليها على غير حقٍّ وبدون أدوات، فإنّه لا توجد أيّة قطيعة بين الإسلام والعلم والمنطق. وكثرة الاكتشافات العلمية تُعزّز الإيمان لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً. وأحد سبيلي تحصيل الإيمان وتعزيزه النظر في الآيات الآفاقية الذي يستوجب وقوف الناظر على الآيات والدلائل على وجود الله وعظمته في الطبيعة.

قال تعالى: ﴿سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فُصِّلَتْ: ٥٣).

فأين التنافي؟ إنَّ العلم في الإسلام يُعزّز الإيمان بخلاف الفهم الكنسي الذي كان سائداً إبَّان عصر النهضة الأوروبية، ولذلك وقفت الكنيسة في وجه العلماء والمخترعين. ولم يصطدم العلم - ونحن في القرن الحادي والعشرين الميلادي - بالدين الإسلامي، بل يشهد العالم الإسلامي نهضة دينية ابتدأت ملامحها في النصف الثاني من القرن العشرين. وترديد الرجل لأمنيات من سبقه أو عاصره وفق قراءة خاطئة لمآلات الأمور ليست صحيحة بلا شك، وكان قد قال بعد كلامه السابق الذي نقلناه:

(فإنَّ الإيمانَ الساذجَ لم يعد يكفي اليوم، لأنَّ الحياةَ الدِّينيَّةَ عامَّةً ينبغي أن تُدمَجَ - كما في العصور الوسطى - في نظام العمل التاريخي للمجتمعات الحديثة، وإلاَّ فإنَّها سوف تُهمَّش تدرجياً حتَّى تتمَّ تصفيتُها كلياً^(٢٠٦) وإلاَّ فإنَّ الدِّينَ سوف يتلاشى وينقرض)^(٢٠٧).

لقد عبر الإسلام كلَّ المراحل الصعبة والظروف القاهرة دون أن تهتزَّ مكانته، وبقاؤه ليس مرهوناً بالاستجابة لدعوة أركون أو جاكين الشابي. لا نريد أن نقف في وجه تطوُّر الفهم، لكن نقول بضرر قاطع: سيأتي - غير بعيد إن شاء الله - وقت انتشار هذا الدِّين واجتماع الناس عليه وعداً إلهياً حقاً، والله لا يخلف الميعاد.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (٣٣) ﴿التوبة: ٣٣﴾.

وتطوُّر الفهم يكشف للمتأمل قدرة عجيبة في هذا الدِّين الذي جعله الله خاتماً للأديان ومنهاج البشر من تاريخ بعثة النبي ﷺ حتَّى قيام الساعة.

صراع العقل والأسطورة:

طالما تحدَّث محمَّد أركون عن صراع بين طرفين أسماهما اللغوس والميتوس، والمراد بالأوَّل العقل والثاني الأسطورة، وقد جعل مثال الأوَّل فكر أرسطو والثاني فكر أفلاطون، وقد قال:

(في القرون الوسطى ما كانوا يستطيعون أن يفهموا أنَّ الصراع بين اللوغوس والميتوس أو بين العقل والأسطورة يتجاوز الصراع بين مؤلِّفات أرسطو من جهة ومؤلِّفات أفلاطون من جهة أُخرى، إنَّه يذهب إلى أبعد من ذلك، إنَّه مسجَّل في صميم العلاقة بين اللغة والفكر، أيَّ لغة وأيِّ فكر بشري، إنَّه يُغدِّي منطقتين يُولِّدان مُطابقين متكاملين من أماط المعرفة وغير مستبَعدين الواحد للآخر، لتوضيح ذلك أكثر أقول ما يلي:

ينبغي العلم أنَّ الخطاب النبوي من توراة وإنجيل وقرآن يتموضع في جهة الميتوس أكثر منه في جهة اللوغوس، لماذا نقول ذلك؟ لأنَّه يعتمد في تركيبته اللُّغويَّة على المجاز الباهر والاستعارة

٢٠٦. وهي كلمة أخذها عن الباحثة جاكين الشابي دون أن يُصرَّح بذلك، وبحثها كان بعنوان بحثاً عن أصول مكَّة نظرة المؤرِّخ المحترف.

٢٠٧. قراءات في القرآن (ص ٥٠٨).

والقَصص الرمزيَّة والبلاغيات اللُّغويَّة عموماً أكثر ممَّا يعتمد على الخطاب المنطقي العقلاني، يكفي أن نلقي نظرة على الكُتُب المقدَّسة لكي نتأكَّد من ذلك... إلى آخر كلامه قائله الله^(٢٠٨).

أنظر كيف يتمترس كعادته خلف اصطلاحات، بل خلف ألفاظ بلغة أجنبيَّة لا داعي للإتيان بها عند الحديث بلغة أُخرى، فإذا كان المجرىء بالاصطلاح غايته الاختصار فإنَّ الإتيان باللفظ الأجنبي ثمَّ تبيين معناه لا فائدة فيه. ويبدو من عبارة المترجم أنَّ التوضيح لم يكن منه بل من المؤلِّف، واللوغوس والميتوس كلمتان يونانيتين، وكتابه مؤلَّف باللغة الفرنسيَّة، ومن خلف تلك المصطلحات يلقي بترهاته.

إنَّ الفكر أمر سابق على اللفظ وصياغته، فاللفظ بتراكيبه يأتي للتعبير عن الفكرة والمعنى الذي سبق وأن حضر في الذهن، ونوعيَّة التعبير لا تكشف عن نوع الفكر الذي جاء اللفظ ليحكيه. ومن فنون التعبيرات المجاز بما فيه الكناية والاستعارة - فهما ليسا مقابلين للمجاز بل نوعان منه -، والبلاغيات كذلك، فلو فرضنا أنَّ آيات الكُتُب المساويَّة تركت هذا النحو من التراكيب اللفظيَّة، هل كان سيجعله من اللوغوس عند الكاتب؟

ثمَّ من قال: إنَّ القَصص التي حوتها الكُتُب المقدَّسة هي نوع حكايات أسطوريَّة؟ فهل خلا التاريخ من مفردات واقعيَّة من الحوادث التي تُحقَّق الاعتبار؟ ولو كانت أساطير لا مطابق لها في تاريخ الكون هل كان يعيي الخالق تبارك وتعالى أن يأتي بقصص منوعه على اختلاف الكُتُب السماويَّة دون حاجة إلى تكرار نفس القصة في الكُتُب الثلاثة؟

فإذا كان أحد وجوه القول بأنَّ الكُتُب السماويَّة هي من الأسطورة يتمثَّل بعدم واقعيَّة القَصص التي ملأتها، ولم يثبت ذلك، فكيف يستدلُّ به على لازمه وهو أسطوريَّة هذه الكُتُب؟ إنَّ هذا أشبه بالمصادرة.

نحن لا نحدِّع بوصف حسن للقرآن كقوله: (لأنَّه يعتمد في تركيبته على المجاز الباهر)، وقوله بعد ذلك: (القرآن مليء بالمجازات المنبجسة الرائعة).

ويضاف إلى ذلك أنَّ القرآن مليء بالاستدلالات المنطقيَّة والإشارات اللطيفة، وهو الذي دعانا إلى أن لا نتحدَّث إلَّا عن علم، وأن لا نتبع الظنَّ.

٢٠٨. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ١٩٤).

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (٣٦) ﴿(الإسراء: ٣٦)﴾.

وقال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (١١٦) ﴿(الأنعام: ١١٦)﴾.
ودعانا إلى التفكّر، وخصّ أهل التفكّر بأنّ الآيات لهم.

قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (٤) ﴿(الرعد: ٤)﴾.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٣) ﴿(الرعد: ٣)﴾.

هل جاءتنا الكُتُب السماويّة تدعونا إلى الإيمان بالأساطير؟ وكيف يحصل الإيمان بدون إذعان وتسليم؟ وكيف يحصل التسليم والانقياد بدون علم؟ وكيف يتولّد العلم من الأساطير؟

إنّ قطع رابطة الدين بالعقل مقالة سبق أن قال بها (كانط)، حيث ذهب إلى أنّ الإنسان يستطيع أن يفهم العالم الفيزيقي المحسوس الملموس الذي نراه كلّ يوم أمام أعيننا، لكنّه لا يستطيع أن يفهم ما وراءه أي العالم الميتافيزيقي، فهذا الأمر يتجاوز طاقة العقل البشري، فمثلاً لا يستطيع العقل البشري بوسائله الخاصّة أن يبرهن على وجود الله ولا على عدم وجوده، فهذه مسألة اعتقاديّة إيمانيّة لا مسألة برهانيّة أو فكريّة، إمّا أن تؤمن وإمّا أن لا تؤمن، أنت حرٌّ، فإذا آمنت اعتقدت بوجود الله، وإذا لم تؤمن فلا، هذا كلّ ما في الأمر.

ولذلك قال (كانط): حيث تنتهي حدود العقل تبتدي حدود الإيمان.

تعرّض لذلك في نقد العقل الخالص.

ولا أدري كيف يتحقّق الإيمان والاعتقاد دون استدلال وبعيداً عن العقل؟ لقد خفي على هذا الرجل على عظمته الموصوفة ما لم يرغب عن البدوي العربي حين كان يقول: (إنّ البعر ليدلّ على البعير، وإنّ أثر الأقدام ليدلّ على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا يدلّ ذلك على وجود اللطيف الخبير؟).

والوليد بن ربيعة كان يقول في الجاهليّة، ونُسبت إلى ابن المعتز، ونُسبت إلى أبي العتاهية.

فيا عجباً كيف يُعصى الإله
 وفي كلِّ شيء له آية
 أم كيف يجحده الجاحد
 تدلُّ على أنه واحد
 ولله في كلِّ تحريكة
 وتسكينة أبدأً شاهد

لقد خفي على الرجل أن إدراك العقل وبرهانه لا يقتصر على العالم الفيزيقي، فعالم ما وراء الطبيعة ليس منفصلاً عنها، والمعرفة ليس بالضرورة أن تكون بإدراك المعنى مباشرةً، بل قد يكون الاستدلال بالملازمة.

يقول أبو نؤاس:

تأمل في رياض الأرض وانظر
 عيون من لجّين شاخصات
 إلى آثار ما صنع المليك
 على قضب الزبرجد شاهدات
 بأحداث هي الذهب السبيك
 بأنّ الله ليس له شريك

وممّا ذكره أركون قوله:

(ينبغي العلم أن التوترات الصراعية التي تُقيّم التضادّ بين العقل والإيمان عبارة عن موضوع قديم متكرّر طالما جيّش طاقات اللاهوتيين والفلاسفة منذ العصور الوسطى وحتى اليوم)^(٢٠٩).

ونحن نتساءل: متى كان بين الإيمان والعقل تضادّ؟ أليس شرط التكليف بالإيمان والعمل هو العقل؟ أليس المخاطب هو العقل؟ أليس ميزان استحقاق الثواب والعقاب هو العقل^(٢١٠)؟ أليس أصل الإيمان لا يكون إلّا بالعقل؟ فوجود الخالق وتوحيده وصفاته لا بدّ أن تثبت بالعقل، وإلّا كيف ألزم بالاعتقاد بالخالفية والروبوية والتوحيد لمجرّد أنّ شخصاً قال: أنا نبيّ من الله، وقد كلّفت بدعوتكم للإيمان به وتوحيده و...؟

٢٠٩. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ١٠٦).

٢١٠. في الحديث الشريف: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبل، فأقبل، ثمّ قال له: أدبر، فأدبر، ثمّ قال: وعزّي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبُّ إليّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحبُّ، أما إني إياك أمر، وإياك أنهى، وإياك أعاقب، وإياك أثيب». (الكافي: ج ١/ ص ١٠/ كتاب العقل والجهل/ ح ١)، والرواية تامّة سنداً.

نعم، قد يأتي النبي بمنبهات على ما يقول في هذا المضمار، فإذا ثبت وجود الله تعالى وجمله صفاته، ثم ثبت نبوة النبي وأنه لا يتكلم من نفسه، حكم العقل باتباعه والالتزام بما يقول، ولذا لا تُشكّل الآيات من مثل:

قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢).

وقوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور: ٣٥).

أدلة على التوحيد في الخالقية والربوبية، بل هي منبهات.

ثم متى وقعت الفلسفة ضد الإيمان، وهي أداة من أدوات إدراك المعارف الدينية؟

إن الذي يتحدث عنه القوم في تحديد طرقي الصراع لا الإيمان الحق ولا العقل الذي نعرف، فإذا كان الإيمان منصباً على عقيدة التثليث فالعقل ينافيه بلا شك، ولذا لا يسمحون للعقول أن تُفكر في هذه العقيدة. وإذا كان الإيمان منصباً على نبوة بشر لله، وعلى فداء نبي أتباعه من العذاب، فيجوز لهم أن يرتكبوا ما يشاؤون، وعلى بيع صكوك الغفران وأراضي الجنة، وغير ذلك من أشباه هذه الترهات وقفت الفلسفة والعقل بالضد من كل ذلك.

وإذا كان المراد بالعقل إدراك الأحكام من مصالح متعلقاتها، أو الاستناد إلى الظن والاستحسان والرأي والقياس في الوصول إلى الأحكام، فلا شك أنه لا قداسة لمثل هذا المدرك ولا حجية له.

نعم، لقد وقفت الفلسفة بمباحثها العقلية في مقابل مفردات ادّعي أنها من جزئيات الإيمان، والإيمان والشرائع منها براء، وهذا ما لا غبار عليه منطقياً، أمّا تسرية هذا الموقف إلى المعتقدات الحقّة فلا وجه له، إذ لا مماثلة بين النوعين ليقال: حكم الأمثال واحد.

وهذا يعني أن الباحث الإسلامي الذي وجد إشكالاً في بعض مفردات المسيحية أو اليهودية لا يحق له أن يكسر جغرافية ذلك الإشكال ليجعله يشمل الإسلام وبقية الأديان، وهذا ما وقع لأكثر الباحثين الذين تأثروا بالمستشرقين وفلاسفة القرون الوسطى.

فهل يجوز أن نُعمّم مقولتهم: (إن الدين أفيون الشعوب) إلى الإسلام الذي أنقذ الأمم من ظلمة الجهل إلى نور العلم، ومن براثن الجاهلية إلى رقي الهدف؟

العقل يمكنه إبطال حجّة الدليل:

إذا قام دليل عقلي على خلاف دلالة الدليل اللفظي رفعنا اليد عن الدليل اللفظي الذي تكون إحدى جهاته - وهي السند والدلالة والجهة التي يُقصد بها عدم صدوره تقيّةً - غير قطعياً، طبعاً لا معنى لدليّة الدليل العقلي إذا لم يكن قطعياً.

لكن الكلام كلّ الكلام في وجود دليل عقلي في هذا المورد مثلاً، وبتعبير أدقّ كلّ الكلام في أنّ الوجه الذي يستند إليه هل هو دليل عقلي على خلاف الدليل اللفظي؟ هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لا يمكن للدليل العقلي أن يدلّ على ارتفاع حكم في زمن قد سبقه زمن فعلية ذلك الحكم، لأنّ العقل أحكامه كليّة، وهو لا يقف على الفرق بين زمان وزمان في فعلية الحكم وعدمها، فالزمان أمر انتزاعي وليس له وجود حقيقي خارجي ليكون له أثر واقعي.

نعم، قد يدرك ثبوت مصلحة في زمن دون آخر لوجود أمور زمانية، وليس لأجل الاختلاف في نفس الزمن، لكن إدراك المصالح وجوداً وعدمها ليس طريقاً لتشخيص الأحكام بقاءً وارتفاعاً.

إذن فالقرينة العقلية أو الدليل العقلي يمكن أن يُقيّد إطلاق الدليل اللفظي، ولكن ليس الإطلاق من ناحية الزمان وبشكل مباشر، بل قد يكون ذلك بشكل غير مباشر، كما لو كانت القدرة على الامتثال موجودة في زمان دون زمان آخر، فإنّ انتفاء القدرة على الامتثال مانعة من إطلاق الحكم لفترة الانتفاء.

وهذا يعني أنّ منافاة العقل لدلالة دليل شرعي ليست منافاة بين العقل والدين، بل بين العقل والحاكي عن المعنى الديني، فإذا كان الحاكي والكاشف ظنيّاً أو غير قطعي بطلت حكايته بشهادة العقل، ولم تتحقّق منافاة بين العقل والدين، بل ينكشف أنّ المدلول ليس من الدين.

ثمّ إنّ الشريعة المقدّسة قد جعلت مجموعة من العناوين تكون في حال تحقّق معنونها رافعة للأحكام الأولية التي دلّت عليها أدلّة الأحكام، كالضرورة والضرر والجرم والعسر ومصلحة الإسلام الكبرى والإكراه وغير ذلك. وارتفاع الأحكام الأولية بالعناوين الثانوية مغاير تماماً لتاريخية الحكم، لأنّ تاريخية الحكم تعني أنّ الحكم مشرّع ليكون فعليّاً ضمن سقف زمني محدّد ولا يرجع بعدها لأنّه سيحلّ محلّه حكم آخر، وأمّا العناوين الثانوية فإنّها تعني انتفاء الحكم في خصوص

الموارد التي انطبق فيها العنوان الثانوي وبقائه في بقيّة الموارد على فعليّته.

بل نفس موارد ارتفاع الحكم الأوّلي قد يرجع ذلك الحكم فيها ليكون فعلياً بعد ارتفاع العنوان الثانوي، فلو كان دفع مال واجباً على شخص ثمّ في شهر صار حرجياً عليه لارتفع وجوب الدفع في هذا الشهر، ثمّ لو تيسّرت أمور ذلك الشخص بحيث لا يُعدّ دفع المال حرجياً عليه فإنّ وجوب الدفع يصبح فعلياً مرّةً أخرى. ومثاله الأوضح وجوب الصيام الذي هو فعلي على غير المعذور، إذ يرتفع الوجوب بالعدر كالمريض، ثمّ يرجع الوجوب بارتفاع المرض.

فإذا كانت الزمانيّات موجبة لانطباق العنوان الثانوي فلا مشكلة في تغيّر الحكم إلّا أنّه وكما أسلفنا لا علاقة لذلك بتاريخية الخطابات الشرعيّة وأحكامها.

الباب الثالث:

الشُّبُهَاتُ الَّتِي أُورِدَتْ

عَلَى الْقُرْآنِ وَفَهْمِهِ



وفيه عشرة فصول:

الفصل الأول: التشكيك في سماويّة القرآن.

الفصل الثاني: المصحف المدوّن مختلف عمّا نطق به النبي ﷺ من القرآن.

الفصل الثالث: المحدّدات والخطابات القرآنيّة.

الفصل الرابع: لغويّة القرآن تمنع دخول الأحكام اللاهوتيّة أو التفسيريّة في تحليله وفهمه.

الفصل الخامس: مجازيّة لغة القرآن تمنع تحديد معناه.

الفصل السادس: ضياع الوثائق الموصلة إلى معرفة صحيحة بالقرآن.

الفصل السابع: مرجعيّة التوراة لقصص ومعارف القرآن.

الفصل الثامن: توقّف فهم القرآن على الرجوع إلى لغات أخرى.

الفصل التاسع: كتابة القرآن وفق علوم اللغة تمنع من عصمته.

الفصل العاشر: إشكالات على طُرُق تعاطي المفسّرين والفقهاء مع القرآن.

الفصل الأوّل:

التشكيك في سماويّة القرآن



إنّ المتبتّع يجد في كلمات الرجل ما يشير إلى أنّ القرآن ليس سماويّاً بكلّ الحثيئات، وإن لم يُصرّح بذلك لكن لازم بعض كلماته ذلك. وهذا أمر مخالف للضرورة. ومن تلك المفردات في كلامه المورد الذي شكّك فيه في تاريخ ظهور سورة التوبة، وهل أنّه في مكّة أو في المدينة أو بعد وفاة النبيّ ﷺ، ثمّ يبالغ كالعادة فيقول: لو حدّدنا وقت ظهورها لأضاء ذلك أشياء عديدة إلى ما لا نهاية، ونحن نعلم بتاريخ النزول ولم نقف على ما لا نهاية له من الأشياء. كما بالغ في ذهابه إلى أنّنا نتحسّر ونتنافس في مسألة تحديد التاريخ التسلسلي لنزول الآيات إلى ما لا نهاية.

وكيف كان، فإنّ ظهور السورة بعد وفاة النبيّ ﷺ يعني أنّها ليست سماويّة، وإلاّ فإنّ النبيّ ﷺ قد أعلم الناس بالقرآن من أوّله إلى آخره، وظهور شيء بعد وفاته يعني أنّه لم يكن معلناً في ظرف حياته، ممّا يعني أنّه ليس من القرآن.

قال: (أمّا في ما يخصّ السياق الواقعي المحسوس الذي نزلت فيه السورة (التوبة) فنطرح السؤال الآتي: هل حقّاً أنّ السورة ظهرت في مكّة، أم بالأحرى في المدينة؟ بل وحتى هل ظهرت بعد موت محمّد لا قبله؟ لا أحد يستطيع الإجابة عن هذا السؤال، لو كانت الإجابة ممكنة لأضاءت لنا بالطبع أشياء عديدة إلى ما لا نهاية، ولكن لن نمضي وقتنا في الانتظار والتحسّر والتناقش حول مسألة الكرونولوجيا إلى ما لا نهاية)^(٢١١).

والكرونولوجيا يريد بها تحديد التسلسل الزمني لنزول آيات القرآن وسوره.

وهذا باطل بلا شكّ، فإنّ سورة التوبة نزلت متأخّرة في المدينة. مضافاً إلى أنّ كلّ القرآن نزل وظهر في حياة النبيّ ﷺ، ولا شيء منه ظهر بعد وفاته.

وفي موردٍ ثانٍ قال: (إنّ التفاسير التي تكاثرت على مدار التاريخ والتي لا تزال تتكاثر تُمثّل مرحلة جديدة ناتجة عن الخصوبة الإنتاجيّة للنصّ المكتوب لا عن الخطاب الشفهي. ينبغي العلم أنّه من الناحية اللغويّة والألسنيّة فإنّ الشيء المهمّ والأساسي بالنسبة إلى مغامرات المعنى وتحولاته عبر العصور هو أنّ النصّ المكتوب هو المفسّر أو المقروء ولم يعد النصّ الشفهي الأدبي... هذا يعني أنّ كلّ قارئ يعيد كتابة النصّ بواسطة شبكة إدراكه الحسيّ والمبادئ التي تُوجّه تأويله وتفسيره لهذا النصّ)^(٢١٢).

٢١١. التشكيل البشري للإسلام (ص ٢٠٦).

٢١٢. قراءات في القرآن/ مقدّمة الطبعة الثانية.

وفي مورد ثالث قال: (لا تزال تنقصنا دراسات استكشافية وتمهيدية كثيرة لكي نستطيع أن نُحدِّد بدقَّة وبحصافة ماهية العناصر الفعلية والدقيقة التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث الشرق أوسطي القديم جداً والسابق له بكثير. إنَّ كلمة دقيقة أو حصفة حاسمة من أجل إعادة القراءة المطلوبة، وذلك لأنها تُبيِّن الفرق بين منهجية الاستشراق الكلاسيكي ومنهجيتنا، فالاستشراق يكتفي بمجرد التراكم الأكاديمي للمعلومات عن شخص إبراهيم مثلاً، أمَّا نحن فنهتم بدراسة المجريات الأسلوبية والبلاغية التي استخدمها القرآن عندما وظَّف نَتْفاً متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم بغية تشييد قصر أيديولوجي جديد)^(٣١٣).

إنَّ القرآن غير محتاج إلى خطاب اجتماعي منتظم فضلاً عن خطاب اجتماعي مبعثر، لأنَّه لا يريد أن يُنشئ قصرأ أيديولوجياً كما يتوهمون، بل القرآن حاكٍ عن حقيقة لم ولن تغيب عن مُنْزله، وهو الذي لا يغيب عنه شيء في السماوات والأرض، ولو كان قد أُخبرَ عن شيء في الكُتُب السماوية السابقة فما ورد في القرآن حكاية مرَّة أخرى من مخبر أحاط علمه بكلِّ شيء عن ذلك الشيء، وقد تكون الحيثية التي انصبَّ عليها النقل مغايرة للتي انصبَّ عليها النقل في الكُتُب السابقة. ولا توجد استفادة بالمرَّة من الخطاب الاجتماعي القديم، بل حتَّى من الخطاب الإلهي القديم في ديانات سابقة. والقصر الأيديولوجي الذي يتحدَّثون عنه كان موجوداً قبل نزول القرآن وقبل الحكاية عنه، والحاكي دائماً متأخَّر عن المحكي عنه، لا أقلَّ في حدود كونه معنى، لأنَّ دور الحكاية تحويل ذلك المعنى من صورة ذهنية إلى صورة صوتية، فالصور الذهنية بما هي كذلك غير قابلة للنقل للآخرين إلَّا من خلال معبرٍ عنها كاللفظ والرسم والنحت والكتابة حرفية كانت أم رمزية^(٣١٤).

وتعبرهم هذا (توظيف النُتف المتبعثرة من خطاب اجتماعي قديم لبناء قصر أيديولوجي جديد)، يتناسب مع كتاب تنقص مؤلِّفه المعرفة فيستعين بجزئيات صورة يعثر عليها في الخطابات الاجتماعية لتشكيل صورة كاملة لم تكن حاضرة عنده لولا ما عثر عليه في تلك الخطابات.

وإذا ما فعل الباحثون الغربيون ذلك في دراساتهم للإنجيل والتوراة، فإنَّنا لسنا معنيين برؤاهم

أولاً.

٢١٣. قراءات في القرآن (ص ١٤٣ و ١٤٤).

٢١٤. فكرة تشييد القصر الأيديولوجي الجديد أخذها من العالم الأنثروبوجي كلود ليفي ستروس في كتابه الفكر البري المتوحش (ص ٣٣).

وثانياً: ما يوجد في الإنجيل من مشاكل غير موجود في القرآن، فلا نُسخ متعدّدة وقع الاختلاف بينها لنتحتاج إلى دراسات تحقيقيّة لاستكشاف الواقع، ولم تتحقّق ترجمة للقرآن لتتصوّر دخالة العنصر البشري، إذ تمّت ترجمة الإنجيل مرّتين إلى اللغة اليونانيّة أولاً ثمّ اللاتينيّة، وهذا عمل بشري قابل للخطأ ولو بشكل غير متعمّد.

وثالثاً: لا توجد في القرآن شواهد على أنّه ليس عين ما نزل على النبيّ ﷺ، بخلاف الأناجيل التي تحدّثت عن سيرة شملت ما بعد وفاة عيسى ﷺ.

ورابعاً: لم تمس يد التحريف هذا الكتاب المقدّس كما حصل مع التوراة والإنجيل.

وخامساً: كانت بنيته الخطابات من شواهد الإعجاز وربوبيّة المنشأ بخلاف التوراة والإنجيل.

وكيف كان، فقولوه: (إنّ القرآن وظّف وتنفّأ متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم بغية تشييد قصر أيديولوجي جديد) ينسجم مع كونه منتجاً بشرياً لا كتاباً سماوياً.

المورد الرابع قوله: (من المعلوم أنّ اليهود والمسيحيّين كانوا معارضين لمحمّد وإعلان النبوة، وقد رفضوا قبول القرآن بصفته التجلّي الأخير لكلام الله الموحى لشعبه المختار، ولكن بعد فتح مكّة شعرت الجماعة الإسلاميّة الوليدة الصاعدة بأنّها صارت في أمان أكثر وقوّة أكثر كما هو واضح في قراءة سورة التوبة، في النتيجة صارت قادرة على مواجهة أهل الكتاب بصفتها الطائفة المختارة حقّاً من الله، لماذا؟ لأنّها طبقاً للقرآن قبلت كليّة الوحي الإلهي، في حين أنّ اليهود والمسيحيّين ارتكبوا الإثم الأعظم بتحريفهم كلام الله عن طريق إجراء التغيير عليه أو القطع والبت والتحوير والانحراف به.

هذا يعني أنّ المسلمين صاروا الآن مسؤولين عن المحافظة على كلام الله ونقله كما هو وتطبيقه بتماميّةه وبكليّته الحقيقيّة الصحيحة.

هنا نجد أنّ القرآن لا يقبل أيّ نقاش حول هذه المسألة، إنّما يفرض رأيه بنحو قاطع مانع، فهو وحده الذي يمتلك الرأسمال الرمزي الأعظم لدين التوحيد، ولا يقبل أيّ منافسة في هذا الشأن من الدّينين السابقين له. المعلوم أنّ هذا الرأسمال الرمزي الأعظم لدين التوحيد يتمثّل في مفهوم الوحي وكلام الله وعلم النبوة والرّسل والكُتب المقدّسة... لكن هذه الموضوعات والمحاور الفكريّة

مشتركة في الواقع لدى الأديان التوحيدية الثلاثة وليست مقصورة على الإسلام وحده^(٢١٥).

فإن إشكاله على القرآن بل تخطئته للقرآن حين قال - رداً على عدم قبول القرآن للنقاش في مسألة كون طائفة المسلمين هي الطائفة الحقّة المختارة -: (لكن هذه الموضوعات والمحاور الفكرية مشتركة في الواقع لدى الأديان التوحيدية الثلاثة وليست مقصورة على الإسلام وحده)، ولو كان معتقداً بسماويّته لما ردّ عليه مقالة يجزم بأنّها وردت فيه.

وكيف كان، فإنّ كلامه يرد عليه:

١ - أنّ رفض اليهود والنصارى للقرآن الكريم لم يكن محله خصوص كونه التجلي الأخير لكلام الله الموحى، بل هم يرفضون أصل النبوة، فيرفضون تبعاً لذلك أصل سماوية القرآن. واستمر ذلك إلى زماننا، فالمستشرقون لا زالوا يدعون أنّ القرآن قد اقتبس قصصه وأفكاره من التوراة والإنجيل، فشابه منطق المشركين في بيان حقيقة القرآن.

قال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ (٥) (الفرقان: ٥).

٢ - أنّ القرآن الكريم هو نفس كلام الله الموحى وليس تجلياً له، فما أنزله الله تعالى على قلب النبي ﷺ والذي تعهد تبارك وتعالى بحفظه بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (٩) (الحجر: ٩).

هو نفسه الذي نطق به النبي ﷺ، وهو نفسه الذي دُوّن في المصحف الشريف. ودعوى أنّ كلام الله تعالى واحد اختلفت تجلياته في الأديان الثلاثة، كلام باطل ودعوى فارغة تعرّضنا لإبطالها في طيّات هذا الكتاب، فراجع.

٣ - أنّ انزواء صفة شعب الله المختار عن اليهود لتحوّل إلى المسلمين لم يكن مرتبطاً بقبول المسلمين كهيئة الوحي الإلهي مع تحريف اليهود والنصارى كلام الله تعالى، بل إنّ الدين اليهودي والمسيحي لم ينزلا في الأصل ليكونا منهجاً لأهل الأرض ما بقي الليل والنهار، بل كانت نسبة معتداً بها من تشريعاتهما محدّدة بمدى زماني شكّلت بعثة النبي الأكرم ﷺ حداً ونهايةً له، فلو أنّ أهل التوراة والإنجيل قد التزموا بكتابيهم ولم يُحرّفوا منهما شيئاً لكان الإسلام ناسخاً لأحكامهما ومحيناً لها بفترة ما قبله.

٢١٥. قراءات في القرآن (ص ٥٦٥).

وأعني بالْمُحَيَّنِّ أَنَّهُ كَشَفَ عَنِ انْحِصَارِ زَمَانٍ فَعَلَيْتَهُمَا بَزْمِنٍ خَاصٍّ هُوَ مَا قَبْلَ بَعْثَةِ النَّبِيِّ ﷺ .

وهذا يعني أن المسلمين حتى وإن لم يلتزموا بشريعتهم ولم يحيوا سنة نبيهم فإن ديانتهم هي الخاتمة دون أي شك، ولذا لم ينعكس تشطبي الأمة إلى طوائف - أكل العداء لبعضها الكثير من أولادها - على خاتمة الدين الإسلامي. نعم اختلفت الأفهام والقراءات فتشكَّلت الفِرَق ثم تنافرت فتباعدت وتقاتلت، لكن الإسلام بقي الدين الخاتم أغلق باب النبوة بنبيّه وسدَّ باب البعثة ببعثته، فانقطعت الشرائع السماوية، لتكون شريعته ﷺ حاكمة على الشرائع الأخرى.

قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨).

٤ - أن الدين الإسلامي لم يأت ليقوم على أنقاض الديانات السماوية الأخرى، بل جاء مكتملاً لها، ليُمثِّل الخطوة الأخيرة في الصورة المتكاملة للنظام التشريعي الإلهي للبشر، ولذا لم يقبل التشكيك بنبوة أي نبيٍّ من أنبياء الديانات السابقة، ومن أساسيات اعتقادنا عدم التفريق بين الأنبياء، بل وكتبهم.

قال تعالى: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ مِمَّا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

وفرق الدين الإسلامي ليس في اختصاصه بالرأسمال الرمزي الأعظم الذي ذكره وقال: (إنه يتمثل في مفهوم الوحي وكلام الله وعلم النبوة والرُّسل...) إلى آخر ما قاله.

فما ذكره هو رأسمال السماوية ودين الحق، والأديان متوقفة عليه، فهي سماوية وديانات حقُّ أيضاً (بدون التحريف) لكن أمدها الزماني قد انقضى ولم ينقض زمان فعلية أحكام الإسلام، من هنا انسدَّ باب منافسة الأديان الأخرى للإسلام.

الفصل الثاني:

المصحف المدوّن مختلف عمّا

نطق به النبي ﷺ من القرآن



- المصحف المدوّن مختلف عمّا نطق به النبي ﷺ من القرآن.
- فقدان أدوات الأفهام غير اللفظية لا يعني المغايرة.
- عملية جمع القرآن المزعومة ودالاتها على اختلاف المصحف عمّا قاله النبي ﷺ .
- نقصان الكتابة عند التدوين لا يقتضي المغايرة.
- إهمال احتمال اختلاف القرآن عمّا نزل على النبي ﷺ .
- عدم تواتر القرآن في الأزمنة الأولى لا يستلزم الاختلاف.

المصحف المدوّن مختلف عمّا نطق به النبي ﷺ من القرآن:

لقد التفت البعض على التقديس للكتاب الكريم بالقول: إنّ الكتاب المجموع والمعبر عنه بالمصحف هو غير ما نزل على قلب النبي ﷺ وتحدّث به شفاهاً.

يقول أركون: (ولم يعد يكفي التلويع بنسخة القرآن كما يفعلون اليوم، فهذه النسخة المدعوّة بالمصحف هي عبارة عن نصّ مكتوب، ولم تعد كلاماً شفهيّاً حرّاً كما كانت عليه في البداية، وهذا ما يُعبرُ كليّاً من شروط فهم كلام الله وتفسيره واستخدامه، لأنّ الانتقال من مرحلة النصّ الشفهي إلى مرحلة النصّ المكتوب تصحب حتماً بضياع جزء من المعنى)^(٢١٦).

وقال ذلك كهامش لقوله في المتن: (كما وتبدو ضخامة الصعوبة في التوصل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني، أي كما لُفِظَ لأول مرةً بعبارات شفهيّة في مجتمع من دون كتابة أو لا يُكتَب إلاّ قليلاً، أقصد في مجتمع يعتمد أساساً على النقل الشفهي)^(٢١٧).

وقال في موضع آخر: (ونحن إذ نتحدّث عن كتاب محصور بين دفتين نعني بذلك الانتقال من ثقافة شفهيّة إلى ثقافة مكتوبة، وهذا انتقال معقّد وذو أهميّة قصوى بالنسبة لموضوعنا، فهو يُشكّل اللحظة الحاسمة التي تشكّل فيها مصحف ما وأُعلِنَ أنّه المصحف الوحيد الصحيح الذي ينبغي أن يرجع إليه من الآن فصاعداً كلّ المسلمين، وكان ذلك العمل يُمثّل أول خطوة باتّجاه ما سيصبح فيما بعد بالأرثوذكسيّة)^(٢١٨).

وهكذا دُشنت مرحلة جديدة أو عمليّة جديدة للتوليد التاريخي للمجتمع (أو الإنتاج التاريخي للمجتمع)، وهكذا نتموضع هنا على صعيد آخر للقراءة، قراءة ما حصل: إنّهُ صعيد جديد يتمثّل باعتماد استراتيجيّة محدّدة من أجل تفكيك مجمل التراث الإسلامي المرتبط بهذه الصياغة المكتوبة (أي المصحف)، فهذه الصياغة المكتوبة سوف تفعل فعلها وتمارس دورها طوال خمسة عشر قرناً من الزمن وحتى اليوم ولكن بشكلٍ مضادّ دائماً (من النواحي السياسيّة والثقافيّة

٢١٦. العلمنة والدّين (هامش ص ٢٨).

٢١٧. العلمنة والدّين (ص ٢٧ و ٢٨).

٢١٨. الأرثوذكسيّة مصطلح يُراد به مجموعة المبادئ أو المسلّمات والبيديّات المشكّلة للاعتقاد الإيماني الذي لا يمكن الخروج عليه دون معاقبة صارمة.

والمعرفية) لكل ذلك القطاع الواسع من المجتمعات الإسلامية^(٢١٩).

ولنا أن نتساءل عن الفرق بين الخطاب الشفاهي والمكتوب والذي يجعل الأول حرّاً دون الثاني، ويجعل الثاني سبباً حتمياً في ضياع جزء من المعنى.

إنّ الكتابة ليست إلا صورة بصرية للخطاب السمعي الشفهي نتمكّن بواسطتها من كسر إطار زمن التلقّظ المحدود ومكانه المقيّد إلى سعة الزمان على امتداد عموده واتّساع المكان خارج قيوده، فما الذي تنقصه الكتابة من الخطاب الشفهي؟

لا يقال: إنّ الكاتب يعني أنّ الخطاب الشفهي عادةً ما يقترن ببعض القرائن التي لا تستوعبها الكتابة، لأنّها تقتصر على اللفظ فقط ولا تتّسع للحن خطاب وحركة يد وإشارة في وجه وغير ذلك.

لأنّ الكاتب يقول: (كما وتبدو ضخامة الصعوبة في التوصل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني، أي كما لُفِظَ لأول مرةً بعبارات شفهيّة في مجتمع دون كتابة أو لا يُكتَب إلا قليلاً).

هذا أولاً.

وثانياً: أنّ القرآن كان مجموعاً على عهد رسول الله ﷺ، وقد كان جبرئيل يتلوه في كلّ عام مرّةً على رسول الله ﷺ إلا في سنة رحيله حيث قرئ مرّتين، وكان بعض أصحابه يقرؤه عليه لأنهم قد حفظوه ليروا حفظهم. مضافاً إلى ما ورد من أنّ النبي ﷺ كان يأمرهم أن يضعوا بعض الآيات النازلة في موضع خاص من سورة خاصّة. فضلاً عن تسمية سورة الحمد بالفاتحة حيث يُفتّح بها الكتاب، وهذا يقتضي وجود ترتيب للكتاب الكريم، كلّ ذلك وغيره يوصلنا إلى أنّ المصحف الوحيد الصحيح كان قد حُدّد في زمن رسول الله ﷺ، ألم يناد الخليفة الثاني بين المسلمين ورسول الله في لحظاته الأخيرة: (حسبنا كتاب الله)؟ أم كان يعني الشفهي الذي سبّده الكتابة وعمليّة التدوين؟

روى الطبراني وابن عساكر عن الشعبي، قال: جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ ستة من الأنصار: زيد بن ثابت، وأبو زيد، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء، وسعد بن عباد، وأبي بن كعب^(٢٢٠).

٢١٩. العلمنة والدين (ص ٤٦ و ٤٧).

٢٢٠. المعجم الكبير للطبراني (ج ١٢ ص ٢٦١)، تاريخ مدينة دمشق (ج ١٩ ص ٣٠٩).

وروى قتادة، عن أنس: جمع القرآن على عهد النبي ﷺ أربعة كلهم من الأنصار: أبي، ومعاذ بن جبل، وأبو زيد، وزيد بن ثابت^(٢٢١).

وأخرج النسائي بسند صحيح عن عبد الله بن عمر، قال: جمعت القرآن فقرأت به في كل ليلة، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال لي: «اقرأ به في كل شهر»^(٢٢٢).

وهناك روايات أخرى.

وثالثاً: أنّ المسلمين قد اختلفوا في كل شيء حتّى في صفات الباري تبارك وتعالى. فقد اختلفوا في اتّصافه تعالى بالعدل، إذ ذهب أكثرهم إلى أنّه قد يعاقب المطيع ويثيب المسيء ويخلف الوعد وغير ذلك، فهذا مسلك الأشاعرة، وفي مقابلهم المعتزلة والشيعة. واختلفوا في أنّ الأنبياء يمكن أن تصدر منهم المخالفات الشرعيّة ولو في حدود ما قبل النبوة. واختلفوا في الفروع إلى حدّ بعيد جداً، فلا الصلاة واحدة، ولا الحجّ واحد، ولا الجهاد، ولا الزكاة، و... فكيف اتّفقوا على كتاب واحد لم يشدّ منهم إلّا القليل على مرّ العصور؟ حين أراد الخليفة رفع حرف من القرآن ثارت ثائرة المسلمين ولم يسكت غضبهم حتّى أُعيدت^(٢٢٣).

فكيف ينصاعون لأمر من الخلافة بإبطال نُسخ من القرآن يعتقد حاملوها أنّها عين ما نزل على قلب النبي الأكرم ﷺ؟ ثمّ أما كان مناسباً بعد ذهاب عهد هذا الخليفة أن يقال بوجود النسخ الأخرى؟

وهل يُعقل أنّ الذين خرجوا على هذا الخليفة وقتلوه أن يُبقوا على إمضاء نسخته المزعومة من الكتاب دون الإشارة إلى غيرها؟ والتاريخ لم يُحدّثنا بمثل هذا الأمر، بل لم يُحدّثنا عن جعل إلغاء نُسخ من الكتاب الكريم عذراً من أعداء الإقدام على قتله. نعم توجد بعض الكلمات التي مؤدّاها حدوث بعض التحريف في آية أو سورة ما، لكنّها مفردات قليلة لا تُشكّل منطلقاً للتشكيك في صحّة النسخة التي بين أيدينا، وأنّها هي التي نزلت على قلب النبي ﷺ، فعظمة منزلة القرآن في نفوس المسلمين يجعلهم يقفون طويلاً أمام أيّ مفردة تغيير فيه، فكيف إذا كان بمجمله مختلفاً عمّا قرأه

٢٢١. صحيح البخاري (ج ٦/ ص ١٥٩ ح ٣٣٩٣).

٢٢٢. سنن النسائي (ج ٥/ ص ٢٤ ح ٨٠٦٤).

٢٢٣. جاء في الدر المنثور (ج ٣/ ص ٢٣٢): أخرج ابن الضريس عن علباء بن أحمر أنّ عثمان بن عفان لما أراد أن يكتب المصاحف أرادوا أن يلقوا الواو التي في سورة براءة: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ (التوبة: ٣٤)، قال أبي (بن كعب) ٢: لتلحقها أو لأضعن سيفي على عاتقي، فألحقوها.

النبي ﷺ على الناس وتلقوه منه شفاهاً؟

ورابعاً: أن لازم كلامه أن التحدي المذل للمشككين في الإتيان بشبيه لهذا القرآن أو بعشر سور مفتريات أو بسورة من مثله لا معنى له بعد تدوين النسخة، وأين يذهب التأيد في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَكِنْ تَفْعَلُوا﴾ (البقرة: ٢٤)؟

وخامساً: أن التاريخ يحدثنا أن التدوين على أوراق البردي وغيرها كان على عهد رسول الله ﷺ ومراى ومسمع منه، فهلاً وقف في وجه من دون إذا كان التدوين والكتابة سبباً في ضياع بعض المعنى؟ أترى رسول الله ﷺ يسمح بضياع شيء من معجزته الخالدة؟

وسادساً: أن المسلمين قد اهتموا إلى حد كبير بتدوين كل مفردة وحدث مرتبط بالتحريم ومصادره، ولم يرد في كلامهم على امتداد الزمان ما يرجع إلى هذا المعنى، فهل تراهم يسكتون عن هكذا مفردة؟ نعم قد يكون البعض بنى على أن إنشاء الألفاظ كان من النبي ﷺ، وأن الذي نزل على قلبه هو المعاني، فيكون ﷺ ترجماناً للوحي، لكن ذلك - بناؤهم على أن الإنشاء كان من النبي ﷺ - رأي ناشئ من التفكير الذي قد يصيب وقد يخطئ وليس نقلاً لواقعة تاريخية. كما أنه غير كون التدوين غير المنقول شفاهاً، فإن هذا القائل يرى أن المصحف غير ما تحدث به النبي ﷺ شفاهاً، لا أن ما تحدث به النبي ﷺ من الوحي هو إنشاء منه للتعبير عن معاني ألقاها الوحي في روعه.

وسابعاً: أن بعض ما يُعد سبباً لضرورة الاختلاف بين الكلام الشفهي والمدون هو وجود القرائن المحيطة بالكلام والتي تجعل المشافه يفهم غير ما يفهمه القارئ الذي لم يكن حاضراً حين الكلام، وهذا قد يكون صحيحاً في الجملة بالنسبة لغير القرآن، أما في القرآن فلا مجال لذلك، لأنه قد نقله رسول الله ﷺ عن الوحي، والوحي بلا شك لم تأت معه تلك القرائن وأدوات التفهيم التي قد يستعملها المتكلم أو يلتفت إليها المشاهد في وقت الكلام، فقد نزل الوحي بألفاظ محدّدة ولم يقترن معه أي شيء آخر قد يُغيّر الفهم لو التفت إليه، ثم قام رسول الله ﷺ بتلاوته كما نزل، وهذا يعني أن الذي أراد المدون نقله يمكن استيعابه بكامله من خلال نقل الألفاظ فقط، نعم قد تعيننا بعض الأشياء على الفهم وليس على استدراك ما فات على اللفظ توصيله لنا، كشأن النزول والقرينة المقامية والقرينة العقلية.

ومثل هذا التساؤل يمكن أن يرد فيما أنشأه النبي ﷺ من غير الأحاديث القدسيّة، فإنّ الأحاديث القدسيّة في ذلك شأنها شأن الكتاب الكريم لا تقترن معها أشياء غير لفظيّة يخشى فواتها على المدوّن مع إحاطة السامع بها.

وممّا تقدّم يتبيّن لك موارد الخلل في قوله:

(إنّ الهدف الأساسي من كتابة تاريخ نقدي للنصّ القرآني هو أن نتوصّل إلى النسخة الشفهيّة التي لفظها محمّد بالعربيّة لأوّل مرّة لهذا النصّ، نقول ذلك على الرغم من أنّ هذا التوصل مستحيل، ولكن لكي نقترّب منها بقدر الإمكان، ومعلوم أنّ نصّ المصحف يُمثّل هبة عليا بالنسبة للتراث الأرثوذكسي الإسلامي كلّهُ، إنّه الهبة التي لا هبة فوقها. ولكن قبل نصّ المصحف المكتوب كان هناك النصّ الشفهي، فكيف يمكن أن نتوصّل إليه؟ هنا تكمن الصعوبة الكبرى... لم نكن حاضرين عندما لفظ النبي لأوّل مرّة آيات القرآن أمام القرشيّين لكي نستطيع التوصل إلى النسخة الشفهيّة ونقارنها بالنسخة المكتوبة في المصحف)^(٢٢٤).

بل يضيف بعد ذلك شيئاً ثالثاً حيث قال: (وإنّ الدراسات الاستشراقيّة والهّمّ الفكري تريد أن تردم الحفرة الكائنة بين ثلاثة أشياء، الكلام الموحى به، والخطاب الشفهي الأوّل، والنصّ المكتوب الصامت إلى الأبد والمدوّن في المصحف)^(٢٢٥).

وما أرسله إرسال المسلمّات لا دليل عليه، بل الدليل القطعي على خلافه، وعليه اتّفاق كلّ المسلمين إلّا الشادّ منهم ولا يُعبأ به، ومن شدّد يلتزم بوجود بعض الاختلاف في دائرة ضيقة جدّاً لا الاختلاف الشامل بحيث لا يُعرف ما قاله النبي ﷺ، بل لا يمكن أن يُعرف من خلال ما حُفظ في المصحف.

ثمّ إنّ التعدّد فرع الاختلاف، وذكر الكلام الموحى به في مقابل الخطاب الشفهي الأوّل يعني الاختلاف، ولا شكّ أنّه والمستشرقين لا يعنون بالكلام الموحى ما يشمل الحديث القدسي، بل قصدهم كما هو واضح من سياق كلامهم القرآن الموحى، ولا أدري كيف يقبل مسلم بهذا الاختلاف؟

٢٢٤. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٢٠٤ و ٢٠٥).

٢٢٥. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٢٠٥).

ما ذنب القرآن إن حُرِّفَت التوراة والإنجيل؟ ثم لِمَ يُوصَف المصحف بأنه صامت إلى الأبد دون الخطاب الشفهي الأوَّل والكلام الموحى به؟

لو فرضنا أنه تمَّ تحديد الكلام الشفهي الأوَّل، ألم يكونوا يقولون: إنه صامت إلى الأبد؟ ولو عرفنا الكلام الموحى ألا يصفونه بنفس الوصف؟ هذا إن سلَّمنا جدلاً أنه يوجد كلام شفهي أوَّل وكلام موحى.

ولو سلَّمنا بما يقول لكان إنشاء المصحف بصياغته الحالِيَّة بشرياً ولم يصدر حتَّى من النبيِّ، فهل يبقى مجال لتحديِّ الإنس والجنُّ أن يأتوا بمثله كاملاً أو سورة واحدة أو عشر سور.

تقول (كوبولد) وهي إنكليزيَّة اعتنقت الإسلام وزارت الحجاز وحجَّت إلى بيت الله:

(الواقع أن للقرآن أسلوباً عجيباً يخالف ما كانت تنتهجه العرب من نظم ونثر، فحسن تأليفه والنتام كلماته ووجوه إيجازه وجودة مقاطعه وحسن تدليله وانسجام قصصه وبديع أمثاله، كلُّ هذا وغيره جعله في أعلى درجات البلاغة، وجعل لأسلوبه من القوَّة ما يملأ القلب روعةً، لا يملُّ قارؤه ولا يخلق بترديده... قد امتاز بسهولة ألفاظه حتَّى قلَّ أن تجد فيها غريباً، وهي مع سهولتها جزلة عذبة، وألفاظه بعضها مع بعض متشاكلة منسجمة لا تحسُّ فيها لفظاً نابياً عن أخيه، فإذا أضفت إلى ذلك سموَّ معانيه أدركت بلاغته وإعجازه)^(٢٢٦).

إنَّ اختلاف القرآن المدوَّن عن الذي نطق به النبيُّ ﷺ يعني بالضرورة وجود جنبه بشريَّة فيه استدعت ذلك الاختلاف، ودخالة أيِّ جانب بشري في القرآن كان سيؤدِّي لا محالة إلى اختلافات كبيرة في نُسَخ القرآن، خصوصاً ونحن نتحدَّث عن غير النبيِّ ﷺ، فمنزلة القرآن في نفوس المسلمين وقداسته كانت تستدعي أن لا يكون المتدخَّل واحداً، بل كان ذلك يستدعي مسابقة لم تكن تقف على حدِّ في نُسَخ متعدِّدة للكتاب الكريم.

ولا يدفَع ذلك بما ربَّما يقوله الكاتب وغيره من حصول عمليَّة إضفاء صفة التعالي على القرآن والقداسة، لأنها بزعمه حصلت متأخِّرة بعد قرون من بعثة النبيِّ ﷺ، فما الذي منع المسلمين قبل ذلك من التسابق لتك شيء يُذكرون به على مرِّ العصور ويخلِّدهم على توالي الدهور؟ خصوصاً وقد سجَّل ذلك لمن كانت له النسخة الأولى. والتنافس بين البشر صفة لا تنفك، ولذا سعى القرآن

٢٢٦. قالوا عن الإسلام (ص ٨٣).

لإعادة توجيهها لا لإلغائها^(٢٢٧).

فكيف يترك كل المسلمين هذه المساحة التنافسيّة المدعاة دون أن يُسجّلوا فيها حضوراً فاعلاً، كما سجّلوا حضورهم في حفظ الآيات القرآنيّة؟ وقد كان حافظ القرآن يتوشّح بلقب يتيح له التبرُّع على منزلة كبيرة في قلوب أتباع الشريعة، فيقال: الحافظ فلان، ويُقدّم الوصف على الاسم.

كيف لقرار سياسي أو لمؤسّسة دينيّة أن يقطع الناس عن مضمار التنافس هذا؟

والتاريخ لم يُثبِت لنا مفردة واحدة عن شخص أراد خوض هذا المضمار ومنعه من ذلك أيّ قرار.

إنّ الذي منع من ذلك هو مسلّمة سماويّة القرآن المدوّن وعينيّته مع ما نطق به النبي ﷺ وبلّغه شفاهاً، واتّحاد الاثنين مع ما نزل به الوحي على قلب النبي ﷺ.

وكيف كان، فلمْ لا يُمثّل كلام المصحف لنا هيبةً عليا ما بعدها هيبة؟ ولا يوجد اختلاف مع الكلام الموحى والنصّ الشفهي الأوّل حتّى توجد حفرة بينها لتحتاج إلى ردم فتتولّى الدراسات الاستشراقيّة هذه المهمة ويتعلّق بها الهمُّ الفكري.

ولو كان المصحف غير الخطاب الشفهي لاستهدفته أيدي التحريف، ولقصدت ذلك الجهات النافذة ومراكز القرار، باعتبار أنّ آياته كانت تُقرَع بها جباه الحُكّام الظالمين، ولعظم ذلك حين تجبّر حُكّام دولة الإسلام وضربوا كلّ قواعد الإسلام، لكن باب الحركة قد أغلقه ثبوت سماويّة ألفاظ المصحف بالنحو الذي لا يقبل الشكّ.

والمستشرقون ليسوا أدرى ممّن بالقرآن ليُعلّمونا بواقعه، وما ذكره الكاتب في توجيه دعواه أوهن من بيت العنكبوت، حيث يقول:

(عندما يقوم الأنبياء المتتابعون بالتلفُّظ بعبارات شفهيّة باسم إله يكون كلامه كاشفاً موحياً، أي يكشف عن الأوامر والنواهي والمعايير التي لا يستطيع الإنسان بوسائله الخاصّة أن يتوصّل إليها لأنّه منغلق داخل وضعه المحدود، وهكذا يصبح كلام الله عن طريق وساطة الأنبياء وفي خطاباتهم

٢٢٧. قال تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (المطففين: ٢٦)، وقال تعالى: ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾ (الحديد: ٢١).

النبويّة من توراة وإنجيل وقرآن عبارة عن معطى الوحي أو الوحي المعطى، وهو عبارة عن الوحي المسجّل كتابيّة في المصحف أو الإنجيل أو التوراة، في حين أنّ كلام النبيّ كان شفهيّاً، ومعلوم أنّه توجد دائماً مسافة معيّنة بين الكلام الشفهي والنصّ المكتوب... إلى آخر كلامه^(٢٣٨).

وهنا لدينا عدّة تساؤلات:

الأوّل: كيف لا يمكن للإنسان أن يفهم الأوامر والنواهي والمعايير التي يأتي بها الوحي، والحال أنّ الأوامر إمّا أُصدرت لأجله، والنواهي كذلك، والمعايير إمّا وُضعت له؟ وتبرير ذلك بأنّ الإنسان منغلق داخل وضعه المحدود لا وجه له.

الثاني: هل تعجز اللغة عن التعبير عن معنى ليجتاج النبيّ لبيان المعطى منه لا نفسه؟

الثالث: نفس القرآن يُحدّث عن نفسه أنّه منزل من الله تعالى.

قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (١٠٦)﴾ (الإسراء: ١٠٦)، وقال تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩)، وقال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ (يوسف: ٣)، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (٦)﴾ (النمل: ٦)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ (الروم: ٥٨)، ولم يقل: ضربنا في الوحي، ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧)﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ (الواقعة: ٧٧ و ٧٨).

وأوضح من الكلّ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَا فَصَّلَتْ آيَاتُهُ﴾ (فُصِّلَتْ: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣)﴾ (الزخرف: ٣).

ووفق كلامه فما صدر من الله هو الوحي لا القرآن.

ثمّ أين متابعة النبيّ ﷺ للآيات التي كان يتلوها على الأصحاب فيحفظونها؟ كما لم توجد آية إشارة منه ﷺ إلى أنّ الإنشاء والتعبير كان منه.

الرابع: من أين لنا هذه الكليّة وهي ضرورة وجود مسافة بين الكلام الشفهي والنصّ المكتوب؟

٢٣٨. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٢١٥).

لقد كان شعراء الجاهليّة يلقون قصائدهم ومنها ما هو مرتجل، فهل كان التدوين والكتابة تختلف عن الملقى إليهم شفاهاً؟
ولا أرى أنّ ما ذكره يستحقّ وقفة أطول.

فقدان أدوات الإفهام غير اللفظيّة لا يعني المغايرة:

نحن لا نُنكر أنّ الكلام الشفهي قد يقتصر مع أدوات إفهام غير اللفظ وتكوينه، ومثل هذه يمكن أن تُحوّل بوصلة الفهم، فإذا لم يستوعبها النقل يكون الناقل قد أحلّ بالمعنى الذي أراده المتكلّم، نعم قد يسعى الناقل إلى استيعابها فيبيّن مثلاً أنّ الاستفهام كان إنكارياً أو حقيقياً، والمفردة أُريد منها الإخبار أو الإنشاء، إذ اللفظ مشترك بين نوعين، وكذا الطلب أُريد منه الطلب حقيقةً أو كان نحواً من التهكّم أو إظهار عجز المخاطب أو غير ذلك.

إلّا أنّ ذلك يستدعي أن يكون من أراد لكلامه أن يُنقل أن يضمن كلّ ما أراد إيصاله إلى الآخرين بكلامه.

والذي يجعلنا نقول ذلك أنّ المتكلّم حينما تكلم كان قد أتى بفعل اختياري، والفعل الاختياري لا بدّ له من غاية، وغاية الكلام الجادّ إخطار المعنى في ذهن السامع، وأن يفهم الآخر هذا المعنى، وأنّ المتكلّم أراده بشكل جدّي ولم يكن هازلاً، فلأجل أن لا يضيّع غرضه لا بدّ أن يستوعب بالبيان كلّ ما أراده بهذا الكلام، وإلّا لم يكن ذلك مناسباً للحكمة، إذ فيه نقض للغرض، والعاقلة لا ينقض غرضه.

والقرآن نزل لا ليُفهم المشافهين به فقط، وإمّا هو كتاب أُريد له أن يتلى على مرّ العصور وتوالي الدهور، ويُنمّل فيه لاستيعاب أكبر مقدار ممكن من آياته ومعانيها، والمنشئ لهذه الألفاظ ملتفت إلى ذلك، فاستدعى ذلك أن يقتصر في أدوات إفهامه على اللفظ فقط، وهذه المحدوديّة في الأدوات قد يقع فيها البشر كما في كتابة رسالة أو تأليف كتاب، فإنّ فسحة توفرّ أدوات الإفهام غير اللفظيّة في المخاطبة شفهيّاً من لحن خطاب أو رفع الصوت وخفضه أو تعبير في الوجه أو نظرة خاصّة بالعين كلّها منتفية في الكتابة، ولذا يتوجّب على الكاتب أن يُبدّل هذه الأدوات بألفاظ تستوعب مقصوده ليصل كاملاً إلى القارئ، وإلّا فإنّه سيكون مخلّاً بمقصوده الذي يتمثّل بإيصال المعاني المرادة إلى القارئ.

والمعاني المرادة بآيات الله تعالى وقعت عهدة بيانها على المتكلم بالوحي وهو الله تعالى، وهو يعلم أن لا سبيل ولا أداة لذلك إلا اللفظ، واللفظ يمكن أن تستوعب المراد به صورة بصرية تتمثل بالكتابة والتي تُحوّل المسموع إلى مرئي، وبالكتابة تمكّن الإنسان من كسر حدود الزمان والمكان اللذين كانا حاكمين على الصورة المسموعة، فعلم المتكلم باقتصار أداة تفهيمه على اللفظ يُلزمه بأن يضمن كل ما أراده من المعنى باللفظ. ولم تقم ضرورة على أن كل كلام لا بد أن تتوفر معه أدوات أخرى غير لفظية لاستيعاب المعنى. نعم هناك جزئيات من المعاني التي تعرّض لها الكتاب الكريم لم يتولّ اللفظ بيانها ولم يتوفّر على توضيح المراد منها، لكن الله تعالى أحال إفهامها إلى النبي الأكرم ﷺ.

قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، وقال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: ٢).

بل قد يكون اللفظ وفق المتعارف من استعماله دالاً على معنى، لكن المراد منه شيء آخر قد بيّنه النبي ﷺ كما في آية السعي بين الصفا والمروة، وقصر الصلاة في السفر، الظاهرتين بحسب الوضع اللغوي والفهم العرفي بالجواز، لكن الوارد عن حافظ الشريعة وقيّمها والموكل بحفظها وبيانها أن المراد هو الوجوب.

وهذا يشمل كل المجازات التي تعتمد على القرائن المنفصلة والقرائن غير اللفظية التي لا تكون بقوة القرينة المتصلة، وأما إذا كانت بقوة المتصلة فإنها تمنع الظهور اللفظي بالمعنى الحقيقي.

عملية جمع القرآن المزعومة ودالاتها على اختلاف المصحف عما قاله النبي ﷺ :

قيل: إن القرآن قد شهد تجميعات جزئية قبل أن تحدث العملية الكبرى لجمعه وتثبيته في مصحف كبير واحد منسوب إلى عثمان بن عفان، فالتجميعات الأولية للقرآن قد اختفت أو أُلقت، وهذا يعني أن القرآن لم يبق على حاله، وما وصلنا من المصحف المدون والمكتوب هو غير ما نطق به النبي ﷺ.

لكنه مردود، فإن مصدر القول بجمع القرآن بعد النبي ﷺ هو زعمهم: أن الجمع قد حصل بأمر الخليفة الأول بعد أن قُتل سبعون رجلاً من القراء في بئر معونة وأربعمئة في حرب

اليمامة، فخيف ضياع القرآن وذهابه من الناس، فتصدّى عمر وزيد بن ثابت لجمع القرآن من العسب والرقاع واللخاف ومن صدور الناس بشرط أن يشهد شاهدان على أنه من القرآن، وقد صُرح بجميع ذلك في عدّة من الروايات. والعادة تقضي بفوات شيء منه على المتصدّي لذلك، إذا كان غير معصوم^(٢٢٩).

وهذه الروايات غير تامّة سنداً، وما كان تامّاً لا يفيد علماً أوّلاً، ومتضاربة المضمون ثانياً من جهات:

الأولى: في زمن جمع القرآن، فبعضها يُحدّد ذلك في زمن خلافة عثمان، وبعضها في زمن عمر، وطائفة ثالثة في زمن أبي بكر.

الثانية: في من تصدّى لهذه المهمة، إذ في بعضها أن المتصدّي هو زيد بن ثابت، وفي طائفة أخرى أنه زيد وعمر، وفي ثالثة أن المتصدّي أبو بكر وإنما طلب من زيد أن ينظر فيما جمعه.

الثالثة: في تفويض زيد بجمعه، فصريح بعضها ذلك، وبعضها أن الكتابة كانت بشهادة شاهدين.

الرابعة: في بقاء بعض الآيات فلم تُدوّن إلى زمان عثمان.

الخامسة: في أن عثمان كان جُمع له أوّلاً.

السادسة: في مصادر عثمان التي اعتمد عليها في الجمع.

السابعة: في من طلب من أبي بكر جمع القرآن.

الثامنة: في الخليفة الذي أرسل نُسخاً من القرآن المجموع إلى الأمصار.

وهناك نقاط أخرى ذكرها مضافاً إلى ما تقدّم بشيء من التفصيل السيّد الخوئي؛ في كتابه (البيان)^(٢٣٠).

وثالثاً: هي معارضة بما دلّ على أن القرآن قد جُمع في زمن رسول الله ﷺ.

٢٢٩. البيان في تفسير القرآن (ص ٢٣٩).

٢٣٠. راجع: البيان في تفسير القرآن (ص ٢٤٧ - ٢٤٩).

ورابعاً: هي معارضة بالكتاب الكريم.

مضافاً إلى وجوه أخرى مذكورة في طيّات الكتاب، فلا حاجة إلى التعرُّض لها هنا.

نقصان الكتابة عند التدوين لا يقتضي المغايرة:

إنَّ الكتابة العربيَّة كانت ناقصة في البداية، إذ لم يكن فيها تنقيط وعلامات للحركات، لكنَّها اكتملت بعد ذلك، وهذا يعني احتمال وقوع اللبس والتغيير عند التنقيط الطارئ، فانتفاء الحركات يُلغي الفرق بين مَلِكٍ ومُلْكٍ ومَلِكٌ وكلُّ من هذه الصيغ الثلاثة لها معناها. والالتباس الحاصل من انتفاء التنقيط أكثر إشكالاً لأنَّه يُلغي الفرق مثلاً بين قرض وفرض وقرص وفرص وهكذا. وهذا ما تسبَّب في ورود شبهة مفادها أنَّ القرآن لم ينجُ من آثار هذه المشكلة، لأنَّ عمليَّة التنقيط حصلت بعد مدَّة من نزول الوحي لم تكن قليلة.

فمن الذي يضمن أنَّ التنقيط ووضع الحركات كانت عمليَّة منتظمة دقيقة لم تشبها أخطاء يتغيَّر معها معنى الآيات الشريفة؟

والجواب:

أنَّ القرآن لم يكن محفوظاً في مدوِّنة ليس للناس علاقة بها حتَّى إذا أرادوا تنقيطها وإشكالها احتمل وقوع الخطأ في ذلك، بل إنَّ القرآن كان محفوظاً في قلوب الرجال تسابق الناس في حفظ آياته وتلاوتها بشكل يومي، والحافظ له حيثيَّته عند الناس، ولا زال الناس إلى يومنا هذا حين يشيرون إلى عالم حفظ القرآن يُطلقون عليه لفظ: الحافظ.

ومن غير المعقول حصول الاختلاف بعمليَّة التنقيط دون اعتراض من الحفَّاظ المنتشرين في المجتمع الإسلامي، ولو كان ثمة اعتراض لنقله المؤرِّخون، ولأشار إليه الفقهاء.

وقد وقع اختلاف في القراءة فأحصاه العلماء والباحثون بكلِّ تفاصيله، لكنَّهم لم يتحدَّثوا عن مثل هذا الاختلاف في النقاط، وهذا يكشف أنَّ عمليَّة التنقيط والتشكيل كانت خالية من الشوائب.

هذا مع ملاحظة أنَّ الفترة الزمنيَّة بين رحلة النبيِّ الأكرم ﷺ إلى دار الآخرة وعمليَّة التنقيط ووضع الحركات لم تكن فترة طويلة.

وبناءً على مذهب أهل البيت (عليهم السلام) فإنّ التنقيط حصل في زمن وجود إمام معصوم، ومن أهمّ واجباته الحفاظ على المعجزة الخالدة للنبي الأكرم ﷺ، لكنّه لم يُنقل عنه شيء من ذلك على طول مدّة حضورهم (عليهم السلام) إلى سنة (٣٢٩هـ)، وهذا كاشف قطعي عندنا على عدم حصول أخطاء في هذه العمليّة تستدعي وقوف المعصوم في وجهها.

إهمال احتمال اختلاف القرآن عمّا نزل على النبي ﷺ:

هناك بحث في أصول الفقه في حجّيّة الظهور، موضوعه اختصاص حجّيّة الظهور بالمقصود بالإفهام أو عمومته لغيره، إذ يمكن بدوّاً أن نتصوّر اختصاص الحجّيّة بالمقصود بالإفهام دون غيره، حيث يمكن أن يقال: إنّ المتكلّم قد يكون اعتمد على قرينة خاصّة بينه وبين المقصود بالإفهام.

فحين يُنقل عن النبي ﷺ أنّه قال لأحد صحابته: «أصبحت أمين هذه الأمة»^(٢٣١)، فهم القوم من ذلك مدحاً له، وراحت أقلامهم تتمدّح به، وألسنتهم تتردّد له بتلك الشهادة من رسول الله ﷺ.

وفهم آخرون أنّه اعتمد على قرينة بقوله هذا، وأراد التعريض بهذا الرجل والانتقاص منه، لأنّه وفي واقعة خارجيّة صار أميناً للقوم عندما كتبت صحيفة المؤامرة التي انصبّ مضمونها على إبعاد الخلافة عن آل النبي ﷺ.

وهذا الاحتمال موجود بدوّاً في الخطابات القرآنيّة، وقد ذهب إليه البعض، خصوصاً مع وجود روايات في موروثنا تقول: «لا يفهم القرآن إلّا من خوطب به»^(٢٣٢).

وقد أشار أركون إلى ذلك، قال:

(يكمن العمل الحاسم في تلفّظ النبيّ بهذه السور والآيات لأوّل مرّة أمام أتباعه أو القرشيّين عموماً ضمن حالات سيميائيّة دلاليّة فُقدت إلى الأبد، ونقصد بالحالات السيميائيّة الوضع العامّ للخطاب، أي الوضع العامّ المحيط بعمليّة الخطاب الصادر من فم النبيّ والذاهب إلى أسماع القرشيّين الذين كانوا أمامه في مكّة ثمّ المدينة لاحقاً، كيف كان يتلفّظ بهذه الآيات؟ ضمن أيّ

٢٣١. إرشاد القلوب (ج ٢ ص ٣٣٦).

٢٣٢. أنظر: الكافي (ج ٨ ص ٣١١ و ٣١٢ ح ٤٨٥).

ظروف؟ لم يكن هناك يوتيوب أو فيديو يُصوِّر النبي ﷺ وهو يتلفظ القرآن لأول مرة^(٢٣٣).

وربما قيل: إنَّ تعيين ما نزل على النبي ﷺ وما نطق به القرآن لا يخلو من إشكال، والشاهد على ذلك اختلاف القراءات وتعدُّدها، وهذا يعني أنَّ عمليَّة التدوين لم تكن دقيقة غير قابلة للخطأ، وما أكثر موارد اختلاف القراءات، هذا ونحن نعلم أنَّ الذي نطق به القرآن لم يكن إلَّا صيغة واحدة، فكيف نطمئنُّ أنَّ الذي بين أيدينا هو الذي نطق به النبي ﷺ؟

لكن يرد الثاني أنَّه ليس كلُّ الاختلافات بين القراءات تنعكس على المعنى، وإمَّا دائرتها ضيقة، فلا فرق بين كون الصادر عن النبي ﷺ في قراءته للفاتحة مثلاً: (مالك يوم الدين) و(مَلِك يوم الدين).

نعم هناك فرق في المعنى بين القراءتين لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَرِزُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، أو (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ).

فعلى القراءة الأولى يكون جواز الوطء منوطاً بالنقاء من الدم ولو لم تغتسل المرأة، وعلى الثانية لا يجوز إلَّا بعد الاغتسال.

ومثل هذا تحلُّه الرواية إنَّ وُجِدَتْ، وإلَّا رجعنا إلى الأصول والقواعد، فأصالة الإباحة لو كانت هي المرجع تُثبت أنَّ الوطء جائز في الفترة ما بين النقاء والاعتسال. ولو كان المرجع هو الأصل اللفظي والإطلاق الذي يُثبتته مثل قوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، فالحكم هو الجواز. ولو كان المرجع هو الاستصحاب فالحكم هو عدم الجواز. وتحديد المرجع هنا يحتاج إلى أدوات الصناعة التي يعرفها الفقيه جيِّداً.

وكيف كان، فمثل هذا الاختلاف الذي يختلف معه الحكم والمعنى قليل جداً في الكتاب. هذا أوَّلاً.

وثانياً: لا ندَّعي أنَّ كلَّ ما وصل إليه الفقيه من حكم يُمثل حكم الله في الواقع، بل المجزوم به أنَّ العمل بهذه الأحكام مبرئ للذمة ومخرج للعبد عن دائرة التقصير. وقد لا يُرجَّح الفقيه أحد الاحتمالين على الآخر، فتكون الآية مجملة لا يمكنها إثبات إلَّا ما كان مشتركاً بين الاحتمالين من

٢٣٣. قراءات في القرآن (ص ٢٠/ مقدِّمة الطبعة الثانية).

الأحكام، والباقي يُرجع فيه إلى الأدلّة الأخرى لو وُجِدَت، وإلّا فالأصول العمليّة.

هذا بالنسبة للآيات التي وقع الاختلاف في قراءتها واستنباط الحكم منها، وأمّا بالنسبة لتلاوتها على أنّها جزء من الكتاب أو تلاوتها بقصد القرينة فهو جائز من خلال تقرير المعصومين وفق مذهب أهل البيت (عليهم السلام) حيث لم يعترضوا على مثل هذه القراءات ولم ينهوا الناس عنها.

ويرد الأوّل وهو احتمال اختصاص حجّة الظهور بالمقصود بالإفهام واحتمال وجود:

أولاً: قرائن غير لفظيّة عَلِمْنَا أَنَّ النبي ﷺ أرسل الناس إلى الآفاق يُعَلِّمون الناس القرآن ويقرؤونه لهم دون إشارة إلى احتمال اختصاص فهمه بالمخاطبين مباشرةً به. كما ورد في الروايات عرض الروايات على القرآن، وأمرنا بضرب الرواية التي تخالفه بعرض الجدار، ومعرفة المخالفة والموافقة متوقّف على فهم القرآن، وهذا يعني أنّ من لم يكن حاضراً في مجلس تلاوة الكتاب من النبي ﷺ يستطيع أن يفهم القرآن، وغير ذلك من الردود التي ذكرها الفقهاء في البحث الأصولي.

ثانياً: أنّ القرآن يختلف في هذه الجهة عن الأحاديث النبويّة، ففي الأحاديث يمكن بدوياً قبول احتمال الاعتماد على قرائن غير لفظيّة، أمّا القرآن فليس من إنشاء النبي ﷺ لنحتمل فيه وجود مثل هذه القرائن، بل المفروض أنّ كلّ المضمون يُودَى من خلال اللفظ، ودور النبي ﷺ هو نقله للناس وليس إنشاؤه، فقد نزل على النبي ﷺ بهذه الألفاظ دون أيّ أدوات أخرى للتفهم، ونطق به النبي ﷺ كما نزل عليه، وهذا يعني انتفاء أيّة قرينة لتبدّل المعنى المدلول عليه بغير ما يكشف عنه الخطاب.

وثالثاً: عند الشكّ في وجود قرينة لم تصل إلينا نرجع إلى أصل عقلائي أمضاه الشارع المقدّس، وهو مختلف فيه بين الأعلام، فبعض ذهب إلى أنّه أصالة الظهور وحجّيته، وبه ينتفي تعبّداً احتمال وجود قرينة على الخلاف، وبعض ذهب إلى أنّه أصالة عدم القرينة، وهو يُحقّق الظهور أو حجّية الظهور، ولم نَرَ من الشارع ردعاً عن العمل في الموارد التي يُوجَد فيها احتمال القرينة، فكان ذلك إمضاء منه ورضا بالرجوع إلى ظواهر الكلام لتعيين المعنى المراد للمتكلّم.

وفذلكة المطلب: أنّ الناقل الثقة إمّا ينقل المعنى الذي فهمه، ولو كان قد فهم ما يغيّر دلالة اللفظ دون القرينة لكان عليه بيان ذلك، لكنّه لم ينقل، إذن لا توجد قرينة على الخلاف.

إنَّ استمرار نزول القرآن على مدى ثلاث وعشرين سنة مع اختلاف المتلقِّين خلال هذه المدَّة - فأهل مكَّة غير أهل المدينة، والمدينة قد جمعت بعد ذلك أناس من مناطق أُخرى، لها ثقافتها الخاصَّة بل حتَّى دياناتها الخاصَّة - ولم يُعهد من النبي ﷺ أن يُبيِّن الآيات التي نزلت في أوائل البعثة وفي مكَّة بشيء زائد على ما بيَّنه اللفظ الذي نقله الصحابة وكان جزءاً من القرآن، والمتنبِّع يستطيع الجزم بعدم مثل هذه الموارد، فاختلاف المتلقِّي شخصاً ومجتمعاً وثقافةً مع عدم التغيير في الخطاب القديم كاشف عن عدم الاعتماد على الدلائل والأدوات غير اللفظيَّة.

عدم تواتر القرآن في الأزمنة الأولى لا يستلزم الاختلاف:

قد يرى البعض أنَّ في الاختلاف في جزئيَّة بعض السور من الكتاب ما يوجب القول: إنَّه لم يكن متواتراً، وإلَّا لما اختلفوا فيه، فقد نُقلَ عن ابن مسعود إنكار جزئيَّة سورة الفاتحة للقرآن، كما نُسبَ إليه ذلك في المعوذتين، ولننقل هنا عبارة الرازي في تفسير (مفاتيح الغيب) والتي تُظهر الإشكال المزبور قبل الإجابة عنه، قال:

(نُقلَ في الكُتُب القديمة أنَّ ابن مسعود كان يُنكر كون سورة الفاتحة من القرآن، وكان يُنكر كون المعوذتين من القرآن. واعلم أنَّ هذا في غاية الصعوبة، لأنَّا إن قلنا: إنَّ النقل المتواتر كان حاصلًا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القرآن، فحينئذٍ كان ابن مسعود عالماً بذلك، فإنكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل. وإن قلنا: إنَّ النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلًا في ذلك الزمان، فهذا يقتضي أن يُقال: إنَّ نقل القرآن ليس بمتواتر في الأصل، وذلك يُخرج القرآن عن كونه حجةً يقينيَّة. والأغلب على الظنِّ أنَّ نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة)^(٢٣٤).

وفيه:

أولاً: أنَّ ذلك لو تمَّ فهو يتمُّ في خصوص موارد الاختلاف سورة الحمد والمعوذتين أو ربَّما بعض الآيات، وذلك لا يمنع من تواتر الباقي، والمستشكل يشكل على القرآن بأكمله، ولا توجد قاعدة تقول: إمَّا أن تكون كلُّ آيات القرآن متواترة أو كلُّها غير متواترة.

٢٣٤. مفاتيح الغيب (ج ١ / ص ١٩٠).

ثانياً: أنّ عدم حصول التواتر لابن مسعود أو في مقطع زماني معيّن لا يعني عدم حصول التواتر في الأزمنة اللاحقة.

ثالثاً: قد يكون ابن مسعود تعرّض لشبهة في ذلك أدّت به إلى هذا القول.

رابعاً: أنّ إنكار المتواتر لا يستلزم الكفر أو النقص العقلي، بل الذي يستلزم الكفر إنكار الضروري، وليس المتواتر ضرورياً دائماً، وكون المعوذتين من القرآن ليس من الضروريات، فإنكار جزئيهما لا يكون موجباً للكفر.

خامساً: لو سلّمنا أنّه إنكار للضروري، فهو لا يستلزم الحكم بالكفر فيما إذا كان مستنداً إلى شبهة، وقد أسلفنا أنّ ذلك منه قد يكون انطلاقاً من شبهة.

والجواب الخامس والرابع إنّهما على ما ذكره الرازي وليس على من يُشكك في القرآن، بخلاف الأوّل والثاني بل والثالث.

الفصل الثالث:

المحدّات والخطابات القرآنيّة



- الأول: المكان الجغرافي.
- الثاني: الظرف المحيط.
- الثالث: النموذج القرآني الأوّل.
- الرابع: سياسيّة الصراع مع الكُفّار واجتماعيّته.

هناك جملة من المحدّدات التي كان لها انعكاسها على الخطاب القرآني، وقد قيل: هذه المحدّدات تمنع من البناء على رؤاه والأخذ بأحكامه، لأنّ تأثرها بالمحدّدات ينافي عموميّتها عند انتفاء تلك المحدّدات والقيود، وهي متعدّدة:

الأوّل: المكان الجغرافي:

حيث إنّ القرآن قد تأثر بجغرافيا النزول المتمثّلة بمنطقة الحجاز في أرض الجزيرة، حيث لم يكن لأهلها أيّ تماسّ مع الأديان الأخرى، وزماننا الحالي زمان التواصل والاحتكاك مع مختلف الأديان والمدارس الفكرية بحكم اختلاط الشعوب في زمن العولمة، وهذا يعني أنّ زماننا مختلف تمام الاختلاف عن ظرف نزول القرآن، فكيف نُعمّم أحكامه التي شرّعت بنحو يتناسب مع خصوصيّة الجزيرة من انعزال وبداعة وقسوة وجاهليّة لتشمل عالماً متحضّراً يختلف بكلّ جوانب حياته عمّا كان في بيئة نزوله؟

يقول أركون: (كلّ المغامرة القرآنيّة وكلّ التطوّرات التي عرفها الخطاب القرآني يهيمن عليهما المكان الجغرافي الذي وُلد فيه القرآن، أي منطقة الحجاز في الجزيرة العربيّة. لا معنى للتحدّث عن كونيّة الرسالة القرآنيّة في تلك المرحلة الأوّليّة، لسبب بسيط هو أنّها كانت محصورة كليّاً داخل جغرافيا الحجاز والجزيرة العربيّة. ومن وجهة نظر الحيّز أو الفضاء والمكان فلم يكن هناك أيّ تماسّ مع الأشكال الأخرى للأديان، اللهمّ إلّا على حياة التنافس بين العشائر والقبائل، الأديان الأخرى كانت متجاهلة سابقاً، ولكنها أصبحت موجودة الآن داخل الفضاء العامّ نفسه الذي للمواطنة، وذلك لأنّنا أصبحنا نعيش في دور العولمة حيث تختلط الشعوب مع بعضها بعضاً في بلدان عديدة)^(٢٣٥).

ونحن نقول:

هل نزل القرآن من شخص كانت تنقصه المعرفة بالشعوب التي كانت تعيش في بيئات أخرى ليقول قائل: لم تكن للمتحدّث إحاطة تامّة فينبغي تحقّق التماسّ مع الأشكال الأخرى للأديان، ليأتي البيان مستوفياً لمقدّماته ومستنداً إلى معرفة واسعة وإحاطة كاملة؟

إنّه بيان من ربّ الأرباب ومالك الماء والهواء والتراب الذي لا تخفى عليه خافية في السماء ولا في الأرض، ولا تقع حادثة إلّا بإذنه، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا

٢٣٥. التشكيل البشري للقرآن (ص ١٤٤).

بما شاء، أم لمنظري النوع البشري ومفكره في زماننا من العلم ما ليس له لئسوغ لهم وضع القوانين الدولية التي منها لوائح حقوق الإنسان والتي يدعو الكاتب إلى استبدال أحكام الشريعة بها؟

مكمن الخطأ هنا وفي كثير من كلمات الكاتب قياس أحكام الله تعالى ورؤى الشريعة على أحكام البشر ومعرفته، وكيف يُفاس حكم الله بحكم بشر محكوم بمحدودية وإن وصل إلى أعلى مراتب العلم وأرقى مراتب الكمال، شاء أم أبي؟

الثاني: الظرف المحيط:

لقد توهم الكاتب أن لهجة القرآن اختلفت حسب الظرف الذي يمرُّ به المسلمون، بل لم يقتصر الأمر على اللهجة، وإنما تعيّر الموقف تبعاً للظرف المحيط بالمسلمين، فحين كان سمة المسلمين الضعف لقلّة أتباع الدين الإسلامي في سنيّه الأولى كانت الوداعة والمسالمة صفة للخطاب القرآني، لكن ذلك انقلب من دفاع إلى هجوم ودعوة للحرب، بل وأمر بها حينما اشتدّ عود المسلمين وقويت شوكتهم، فالدين كوسيلة للسيطرة على السلطة أبطل عصبية كانت سائدة ثم أنشأ عصبية بديلة... إلى آخر ما يذكره هنا.

فكيف لنا أن نفهم منه حكماً كونياً عابراً للزمان والمكان؟

ولننقل عبارته ثم ندخل في مناقشتها.

قال: (هنا - أي في الآية ٨٤ من سورة التوبة^(٣٦)) - نلاحظ أن لهجة القرآن السابقة الودية المسالمة قد تغيرت، نقصد اللهجة التي كانت سائدة إبان المرحلة المكّية عندما كان لا يزال ضعيفاً جداً مع أتباعه القليلين المستضعفين، فقد انتقل من الدفاع إلى الهجوم... الهدف المبتغى في نهاية المطاف هو نزع القدسيّة عن العصبية العائليّة والقبليّة والعشائريّة القديمة من أجل التمكن بوجه أفضل من تقديس العصبية الجديدة وإحلالها محلّها، هنا نلاحظ أيضاً تلك الطبيعة العلائقية للمقدّس المتلاعب به من الفاعلين الاجتماعيين طبقاً للأهداف المبتغاة ينطبق نفس الشيء على الثروات والأموال، فلا قداسة لها في حال كانت عند الخصم، لكن يعاد تقديسها عندما تصير ملكاً للمؤمنين الذين يُطهرونها أو يُنظفونها عن طريق الزكاة أو الصدقة المقدّمة إلى الفقراء واليتامى وابن السبيل من المسافرين.

٢٣٦. قال تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (٨٤) (التوبة: ٨٤).

... الشيء الأكثر دلالةً وأهميّةً من كلّ ما سبق هو كيفيّة معالجة مكانة الشخص البشري ضمن هذا السياق من الصراع الهادف إلى السيطرة على السلطة الكاملة التي لا تقبل القسمة ولا الشراكة^(٢٣٧).

لكن يردُّه:

أنّه حين تتغيّر الجذور الفكرية لمجتمع ما، فإنّ ذلك ينعكس في جوانب منها مواضع الاحترام والتقدير والتقدير، وهكذا فعل الإسلام إذ كشف زيف وصف التقديس عن أشياء منها مركز العبادة والخضوع والمتمثّل بالأصنام التي كانت تملأ الكعبة المشرفة، ومنها العلاقات في النظام الاجتماعي والمرتكزة على العصبية العائلية والقبلية، حيث إنّ أساسها كان له أسبابه المنطقية بنظرهم، فقساوة الظرف تُوج الإنسان إلى الآخرين، وكثرة المخاطر التي يعجز الفرد عن مواجهتها تُعزّز نزعتة للاندكاك مع طائفة من أبناء نوعه يرى نفسه فيهم، وقلة الموارد في الجزيرة العربية جعل القبائل تنتشر على مساحات واسعة، وعدم وجود هرم دولة تؤمّن لهذه التجمّعات البشرية مصالحها وأمنها وضرورات عيشها ألجأها إلى أن تؤمّن ضرورتها بل كلّ احتياجاتها بنفسها، ولذا لا تجد صدى للعصبية القبلية في دول ذلك الزمان كالإمبراطورية الساسانية والبيزنطية. ومن تلك الاحتياجات الأمن وأساسيات الحياة، ولمّا لم تجد الطبيعة عليهم بما يكفي لجأوا إلى الإغارة على ما عند الآخرين، ولم يروا فيها بأساً، بل صارت موضع فخرٍ وتباهٍ عندهم.

وهذه المواجهات لم تخلّ من إراقة الدماء، فتولّد عنصر جديد يديم زخمها وجريان الدم يُعزّز الاختلاف ويطيل عمر الحروب، والأقرب في خفر الذمّة وتأمين الظهر والإسناد في المواقف الصعبة هم الأرحام عادةً والذين تجمعهم القبيلة^(٢٣٨).

من هنا كانت العصبية العائلية والقبلية مقدّسة، ووجود مبرّر عند نشوئها لا يعني أنّ بقاءها مرهون ببقاء تلك المبرّرات، بل التغيير هو الذي يحتاج إلى مبرّر.

والذي فعله الإسلام هو بيان زيف المبرّرات، بل ووهنها حتّى وصف العصبية القبلية بالنتنة.

٢٣٧. قراءات في القرآن (ص ٥٥٥ - ٥٥٧).

٢٣٨. وهذا ما تجده في كلمات موسى ﷺ: ﴿وَاجْعَلْ لِي وِزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۚ ٢٩ هَارُونَ أَخِي ۖ﴾ (طه: ٢٩ و ٣٠).

ولا يمكن لمشروع عالمي أن يتكئ على مجتمع تزدهر فيه العصبية ذات الطابع الضيق، وانطلاقته لا بد أن تكون من على حطام تلك المحددات، ومن هنا لم يقتصر الإسلام على بيان وهن تلك المحددات المبتنية على العصبية ذات الأفق الضيق والتي لا تتجاوز حدود العائلة والقبيلة، بل سعى للقضاء عليها. وتعزيز الانتماء للمشروع الكبير يحتاج إلى عزل الانتماءات الضيقة وإلقائها جانباً، خصوصاً إذا كان المشروع الكبير رسالياً يتسع لكل جوانب الحياة ويركز على الارتقاء الذاتي لأتباعه. والإسلام مشروع إلهي أساس مراده تكامل أفراد النوع الإنساني، وهذا يقتضي أن لا مكان للهويّات الضيقة في اهتمامات الأفراد.

والدين الجديد يتكئ على رؤية كونية تختلف عمّا كان يتوهمه الناس في ذلك الزمان، والأشياء تكتسب أهميتها في الرسالة والأيدولوجية من خلال مساهمتها في وصول الأفراد إلى ما تريده تلك الرسالة، فقد ترتقي بعض الأشياء إلى مستوى القداسة. وهكذا كان في الشريعة المقدسة، لكن ذلك منضبط بقواعد واضحة عند المشرع الذي لا تفوته فائتة ولا يقع تحت تأثير انفعال أو عاطفة، ولا ربط لذلك بالفاعلين الاجتماعيين، فالشرع شرع الله تعالى دون سواه.

ومناط ثبوت القداسة للأشياء يمكن القول: إنّه واضح إجمالاً، ولم يكن كما جرى عليها الناس حين تبدل معتقداتهم أو رؤاهم. وبهذا يمكن القول: إنّ القداسة في نظر الشارع ليست ثوباً يُخلع على الأشياء ثم يُنزع عنها، بل المقدّسات تبقى مقدّسات ما بقي الليل والنهار، لأنّ قداستها خاضعة لميزان واقعي أدركه المشرع الذي لا يشدُّ عن علمه شيء. وبعد هذا الذي ذكرناه يتبيّن لك ما في قول الكاتب:

(على الصعيد القرآني نلاحظ أنّ ديناميكية نزع التقديس - إعادة خلع التقديس تتغلّب على التقسيم الكائن بين المقدّس والديني، أو بين الطاهر والنجس، أو بين النجاة والهلاك، أو بين الخير وبين الشرّ، أو بين الطيب وبين الفاسق... لُنسجّل هذه الملاحظة: على مستوى سورة التوبة أو في لحظتها كان لا يزال ممكناً أن تنعكس جميع العلامات حتّى بعد فتح الفضاء المقدّس لمكّة^(٢٣٩).)

والثروات والأموال التي عند غير المسلمين لم يسقط احترامها مطلقاً في الشريعة، فالمعاهد وهو غير المسلم من أهل الكتاب ماله محترم، وغير المحارب في بلدان أخرى ماله محترم.

٢٣٩. قراءات في القرآن (ص ٥٥٨ و ٥٥٩).

وليس صحيحاً سقوط حرمة أموال الخصوم، ولذلك تجد الخارج عن القانون الذي يحارب المشروع إن كان منتحلاً للإسلام لا يُعامل معاملة الكافر في الأموال، ولو أعدوا الجيوش وشرعوا في الحرب، اللَّهُمَّ إِلَّا ما حواه عسكريهم والذي هو أداة حرب أو ما يمكن أن يعين فيها.

كما أن الديانات في كثير من مفرداتها لم تهدف إلى السيطرة على السلطة الكاملة التي لا تقبل القسمة ولا الشراكة، فنوح عليه السلام لم يحارب للسيطرة على السلطة، وإبراهيم وعيسى وزكريّا وإلياس وذو الكفل وعزير عليهم السلام و... لم يدخلوا في حرب لأجل السلطة، بل الغالبية المطلقة من عشرات آلاف الأنبياء - إلا ما ندر - لم يكن ضمن حُطّهم ذلك، بل نستطيع القول: إنّه لم يكن ضمن طموحاتهم.

ثم إنَّ جريان الإسلام على طريقة المجاميع البشريّة في صراعاتها، بل قل: توافقه معها في أصل الطريقة لا يعني خطاه إن كانوا خاطئين، وقد استعمل القرآن الوعد والوعيد طريقة لجذب الناس ومنع خروجهم عن طريقته، كما حثَّ الناس على النظر إلى التعاطي مع أوامره من منطلق الربح والخسارة، وحرّك البعض بالغنائم الموعودة، وغير ذلك ممّا جرت عليه الدول والحكومات، فهل يعني ذلك تأثره بما عند الناس أو خطأ طريقته؟ إنَّ تعلق النفس بالملازمات وتنفّرها من المزعجات شيء قد جُبِلت عليه، ولذلك يستثمرهما الأب المشفق في التعامل مع أولاده ويستغلُّهما الحاكم المتجبرُّ الظالم مع شعبه المحكوم، بل والعدوُّ المحتلُّ مع الشعب الذي بسط سلطته عليه، لكن لا يتساوى الأب مع الحاكم الجائر أو المستعمر أبداً.

الثالث: النموذج القرآني الأوّل:

قيل: إنَّ النموذج القرآني الأوّل غير قابل للتقليد، والسعي لتقليده يوجد شيئاً غير مشابه له.

قال أركون: (إنَّ كلّ محاولة لتقليد النموذج القرآني النبوي الأوّل ستؤدّي بالضرورة إلى قطيعات معه، لا ريب في أنّ الحركات الأصوليّة تخضع لإيعازات النموذج، ولا ريب في أنّها تحاول جاهدة تحيين أفكاره ومكوّناته أو تجسيدها في التاريخ مرّةً أُخرى، ولكنّها لا تنتج مسارات تاريخيّة خلّاقة تؤدّي إلى رمزيّات جديدة كما تفعل كلّ الثورات الكبرى ومنها ثورة محمّد والقرآن، وإمّا تكتفي بتقليد النموذج الأوّل بكلّ عباديّة وامتناليّة لا ابتكار فيها ولا إبداع، لهذا السبب لا يمكن القول: إنّ الخميني قام بثورة إسلاميّة، فقد كان مقلداً لا مبدعاً، على عكس محمّد الذي أحدث بالفعل ثورة إسلاميّة غيرت المناخ الرمزي السابق وأحلت محلّه مناخاً رمزياً جديداً، في النتيجة

توجد ثورة إسلامية واحدة في التاريخ هي ظهور محمد والقرآن. الواقع إن تقليد النموذج القرآني النبوي حرفياً كما يفعل الأصوليون اليوم يُؤدّي إلى تدهور ديناميكيته الأولى وإلى نوع من الطابع الميكانيكي للعادات وللشعائر، بل حتّى للرموز التي كانت في البداية تُمجّد الحياة المعاشة وتحوّل العمل الجماعي إلى صور نموذجية ومثالية عليا للوجود وللكينونة وللقيمة وللسلطة وللمعرفة^(٢٤٠).

ونحن نقول في مقام الردّ:

١ - في البداية ينبغي أن نُفصّل بين ما يطرحه القرآن وبين التطبيق له، إذ التطبيق قد يختلف من شخص إلى آخر ومن زمان إلى آخر ومن أمة إلى أخرى، فما كان تطبيقاً يمكن أن يتأثر باختلاف الجزئيات، ولا يكون مقدّساً بالنحو الذي لا يقبل التبدّل، ومثاله الواضح تطبيقات بعض الصحابة أو السلف لما أمر به الشارع المقدّس، فعبد الله بن رواحة حين أراد الذهاب إلى الحرب شكى إليه والداه امرأته وأنها يخافان من جورها لو استشهد فطلّقها قبل الذهاب إلى الغزوة، وكان ذلك تطبيقاً لمفردة البرّ، فإنّ مثل هذا الفعل أو التطبيق لا يكتسب طابعاً مقدّساً بما هو فعل وتطبيق، ولا يمكن أن يُحسب على جزئيات النموذج القرآني النبوي.

وإيعازات النموذج التطبيقي قد تُؤدّي إلى نوع من القطيعة مع الواقع المعاصر في بعض المفردات، لكن ما كان مفهوماً قرآنيّاً أو تطبيقاً نبويّاً غير مقيّد بذلك الزمن الأوّل لا يجري عليه ذلك، والأصل فيما صدر من النبي ﷺ من تطبيقات أنّها غير محيّنة بظرفٍ خاصّ لأنّه بالنصّ القرآنيّ الأسوة.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١).

والتأسيّ إمّا هو في مجال التطبيق وليس في المفاهيم والرؤى والأحكام، اللّهمّ إلّا إذا ثبت أنّ فعلاً ما كان مختصّاً به دون غيره كما في الزواج لأكثر من أربع نساء، وهذا ما نصّ عليه الكتاب الكريم في مسألة عدد الزوجات، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكِ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب: ٥٠).

٢٤٠. قراءات في القرآن (ص ٥٩٢).

والحاصل: لا مجال للالتزام بقاعدة مفادها أنّ كلّ محاولة لتقليد النموذج القرآني النبوي الأوّل ستؤدّي بالضرورة إلى قطيعات معه.

بل المشكلة في السعي لاستنساخ النموذج التطبيقي لغير النبي ﷺ والمعصوم بشكل عامّ - حيث إنهم ﷺ محلّ للتأسي أيضاً -، وهنا فشلت محاولات الحركات الأصوليّة، لأنّها سعت إلى استنساخ تجربة الماضين وتجسيدها على الأرض.

٢ - يتحدّث الكاتب وكأنّه يلزم على مرّ التاريخ أن تنتج مسارات تاريخيّة خلّاقة تؤدّي إلى رمزيّات جديدة فيها من عناصر الابتكار والإبداع، ولا أدري من أين جاء هذا اللزوم، فإذا فرضنا أنّ حركة النبي ﷺ قد أنتجت مساراً خلّاقاً - وهي كذلك -، وكان صالحاً لكلّ العصور، فهل نحتاج بالضرورة إلى البحث عن مسار جديد ورمزيّة جديدة؟ ولا منقصة في حركة جديدة تعيد تفعيل دور رسالة شرّعت من السماء ولم تعتمد في رؤيتها على تجربة بشريّة ليقال بالإمكان وجود رؤية أكمل منها أو أنّها عفا عليها الزمن، لأنّها كانت موافقة لمرحلة معيّنة من مراحل التاريخ.

فكما كان النبي ﷺ نذيراً للبشر على اختلاف ثقافتهم وتقاليدهم ولغاتهم وأعرافهم ومستوياتهم الفكرية بدواً أو حضراً، عرباً أو عجماً، فهو نذير لكلّ الأزمنة، هذا باعتبار أنّ الدليل دلّ على ذلك، ولا أتحدّث عن احتمال، وإنّ كان مجرد الاحتمال يُبطل دعوى وجود قاعدة كليّة على خلافه.

وقادة الثورات يبحثون عن مصالح الأمم وموجبات سعادتها وعزّها، ولا يبحثون عن إبداع وابتكار إلّا إذا رأوا أنّ مصلحة الأمة تتأثّر من ذلك الابتكار أو تتحقّق بواسطته، وهذا يعني أنّه لا توجد حاجة ملحة لهجران النماذج الأولى وترك التعاطي معها بنحو من العباديّة والامتثاليّة، خصوصاً ونحن نبحث في مضمار ديني لا بدّ من ضبط إيقاع حركة الناس وفق ضوابطه.

٣ - أنّ التاريخ قد أثبت لنا أنّ تقليد النموذج القرآني لم يؤدّد إلى خلل في ميكانيكته فضلاً عن تدهورها، فقد جاءت أيديولوجيّات حرّكت الناس وجذبتهم إليها بالملايين، ولكن ما أسرع ما انفضّ عقدهم وتفرّق جمعهم، فالماركسيّة التي صدحت بمبادئها الأصوات، وتغنّت بمنجزاتها الحناجر، وتعلّقت آمال النفوس بمآلاتها، ما أسرع ما خيّبت آمالهم، وزادت معاناة الكثير منهم، وتملّكتهم الحسرة على ما فاتهم معها، وانقشعت ظلّمتها عن أمم إلى غير رجعة، لأنّها طلّقتها طلاق البائن

الذي لا رجعة بعده، إذ ذاقوا منها الاستبداد والدكتاتورية والاستخفاف بدماء الناس وأعراضهم ومشاعرهم وضيّعت ثروات بلدانهم.

والإسلام الذي جاء منذ ما يقرب من أربعة عشر قرناً ونصف لا زال يُحرِّك الجماهير في أصقاع المعمورة، لا يكاد يضعف تأثيره حتّى يصحو كالمارد الذي يُسقط كلّ الحسابات ويكشف وهن الرهانات على انزوائه وذهابه إلى غير رجعة، فلا تخلف الأمم قطعها عن الإسلام ولا تقدّمها، ولا فقرها ولا غناها، ليُجدد التأكيد على أنّه لم يأت كرسالة يأسرها زمان أو مكان، ولم يُفصل على قياس فئة من بني الإنسان، يتعالى على كلّ القيود التي تفرّضها المتغيّرات، ويسمو على كلّ المحدّدات، ثبت على ما كان عليه في أصول الاعتقاد والفروع التي يُحددها الاجتهاد، فالصلاة هي الصلاة، والزكاة هي الزكاة، وهكذا هي بقيّة العبادات.

اللهمّ! إذا أراد الكاتب من الميكانيكيّة المفقودة ما يخصّ نتاج الأحكام والقوانين الشرعيّة، لا ما يرجع إلى حركة الشعوب، وهذا ليس نقصاً، بل هو ميزة أن يكون صالحاً لكلّ الأزمنة ولمختلف الأمم.

الرابع: سياسيّة الصراع مع الكُفّار واجتماعيّةته:

قيل: إنّ الخلاف بين مجتمع المسلمين وأمة الكفر كان في بدايته اجتماعياً سياسياً محضاً، أي أنّه لم يكن سوى صراع بين طائفتين من البشر تسكن إحداهما مكّة وتقطن الأخرى في المدينة. ثمّ حوّل القرآن هذا الصراع الديني إلى ديني متعال، وهي طبيعة القرآن والخطاب الديني عموماً اللذين يتمتّعان بقدرة كبيرة على التقديس والتعالى وتحويل الديني إلى ديني. وهذا يعني أنّ أصل الموقف في النزاع لم يكن متعالياً ليكون مثلاً يُحتذى به لأجيال تأتي في أزمنة لاحقة وأمم أبعدتها الجغرافيا عن أرض مكّة والمدينة، ومع هذا كيف يلتزم بعموميّة الأحكام ويطلب الخضوع لها من الأنام؟

يقول أركون: (ينبغي العلم بأنّ هذه المتضادّات تدخل في الجدليّة الأكثر عموميّة والهادفة إلى تشكيل الذات بالمعنى الكبير والقوي للكلمة (أنظر إلى التضامن السيميائي بين شبكة الضمائر (أنا - أنت - أنتم) كما تُؤدّي إلى تشكيل الآخر بالمعنى القوي والمطلق للكلمة أيضاً (بتجسّد في ضمير (هم))، الأنا تدلّ على جماعة المسلمين الوليدة، والآخر تدلّ على معارضيههم الذين رفضوا اعتناق

الدّين الجديد، قد كانت هذه الجدليّة في البداية اجتماعيّة - سياسيّة محضة، أي مجرد صراع بين فئتين من البشر في مكّة والمدينة، لكنّها سرعان ما تحوّلت إلى تضادّ لاهوتي بين مؤمنين وبين كُفّار بسبب قدرة الخطاب القرآني الهائلة على تحويل كلّ ما هو دنيوي إلى ديني وكلّ ما هو أرضي إلى سماوي متعال.

نعم لقد تحوّلت هذه المتضادّات اللّغويّة إلى تركيبة سيميائيّة ومعنويّة ذات قدرة كبيرة على التصعيد والتسامي والتقدّيس والتجذّر الأنطولوجي^(٢٤١)، هنا تكمن قدرة الخطاب القرآني على تصعيد الواقع وتساميه، نقصد تحويل الواقع المعاش العادي للفريقين المتصارعين إلى شيء سماوي علوي، هكذا يحدث الانتقال المستمرّ من السيرورة الاجتماعيّة - التاريخيّة المعاشة إلى العبارات النموذجيّة والمثاليّة المتعالية ذات القدرة التحريكّة للوجود وتحويله من أرضي إلى سماوي ومن بشري إلى إلهي^(٢٤٢).

لم يكن الصراع بين المؤمنين والكُفّار في زمن النبي ﷺ سياسياً ولا اجتماعياً، لا أقلّ من طرف المؤمنين، ولم يكن مجرد صراع بين فئتين من البشر في مكّة والمدينة، بل هو صراع منشؤه التضادّ بين رؤيتين اختصّ المؤمنون بالرؤية اللاهوتية والرسالة الإلهيّة وانكبّ الكُفّار على النظرة الماديّة حتّى تملكتهم. رأى المؤمنون في الدنيا دار مجاز مآلها الزوال ونشأة ابتلاء يعقبها جزاء بعد سؤال، ورأى الكُفّار أنّها المبدأ والمآل آخرها هلاك فاعله الدهر وفناء وإن طال العمر، ينحصر فيها المغنم ولا يخرج عنها المغرم، ففيها الزرع وفيها الحصاد، وعلى ما فيها تتنازع العباد. رأى المؤمنون أنّ كمالهم في الفناء في الله والاندكاك بالمشروع الإلهي، ورأى الآخرون أنّ كمالهم بما ملكوا من أسباب القوّة والقدرة، وغير ذلك من الفروق.

والخطاب القرآني كاشف عن حقائق ومعاني وليس صانعاً لها، فهو لا يُحوّل الدنيوي إلى ديني والأرضي إلى سماوي متعال، وإمّا يكشف وجه الأشياء وبعدها لها لا يراه الناس عادةً دون تنبيه، ومن ذلك الصراعات التي في الدنيا وواقع المتصارعين المعاش، فالإسلام والقرآن لا يقلبه إلى سماوي علوي كما يزعم الكاتب.

٢٤١. الأنطولوجيا تعني الكينونة.

٢٤٢. قراءات في القرآن (ص ٥٤٠ و ٥٤١).

صحيح أن النفوس تشح وتأخذها المطامع بعيداً وتدفعها إلى الصراع مع الآخرين، ولذا لم تنقطع صراعات المجموعات البشرية مع بعضها، بل والأفراد حتى في المجموعة مع بعضهم، وليست كل الصراعات توجَّهها الدوافع السامية، وصحيح أن بني أمية قد نازعوا الهاشميين زعامة قريش، والصراعات إذا طالت زمانياً قد تجد لها غطاءً فكرياً أو بعداً أيديولوجياً، لكن اختلاف النبي ﷺ وأتباعه لا علاقة له بما غبر من التشاح والاختلاف في البعد الديني، ولذا لا تجد خلافاً له مع أحد من بني أمية قبل بعثته بل ولا مع غيرهم، والمؤمنون لم يكونوا أبداً منحصرين ببني هاشم، فأبو لهب عم النبي كان من رؤوس الكفر وكان حاضراً في جلسة قرار اغتيال النبي ليلة هجرته كما تفيد معطيات التاريخ، والعباس عم النبي لم يؤمن أولاً إلى زمان الهجرة، بل إلى زمان واقعة بدر، وبعض أولاد كبار بني أمية كان في معسكر النبي، وأراد أن يبرز لمقاتلة والده في بدر ومنعه النبي ﷺ، والقرآن معني بالصراع الذي ولده الاختلاف بين الإيمان والكفر.

ونحن لا نُنكر أن المعسكر الآخر كانت تُحرِّكه نزعات سقيمة وخلافات قديمة، فعزَّز ذلك موقف العناد من المشروع الجديد في نفوسهم الذي سفَّه أحلامهم وسخَّف آراءهم وزيف معتقدتهم، وقد يكون الصراع الجديد امتداداً لذلك الصراع القديم، لكن ذلك لا يشمل موقف الدين الجديد.

فالقرآن لم يعمل في مضمار تصعيد الواقع وتساميه، وإنما سلط كاشفه على جوانب الرقي والكمال والبعد الإلهي في الصراع الجديد دون أي ربط له بالذي سبق في زمن الجاهلية، فالواقع الجديد لا يستقر إلا على أنقاض النظم التي كانت سائدة، وهذه النظم لا تتخلى عن مواقعها وامتيازاتها بدون مواجهة.

ولو كان زعماء الكفر من جناح آخر غير بني أمية لكان طرف النزاع في مقابل المسلمين غير بني أمية، ولذلك لم تنته المواجهات باستسلام بني أمية، وإنما توسَّعت دائرة الحرب إلى قبائل أخرى لم يكن لبني هاشم موقفاً مضاداً منهم يوماً، فدوافع الحرب التي عزَّزها القرآن أو أوجدها في بعض الحالات ليست أرضية ولا بشرية، ولذا حين تمكَّن النبي من بني أمية وبقية كفار قريش الذين أخرجوه وأصحابه من أرضهم وسلبوا أموالهم وقتلوا الكثير منهم في مواجهات متعدِّدة لم يبحث عن ثأر ولم يسع إلى أن يعامل باستحقاق، بل قال عبارته الشهيرة لهم: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»، بل حين طلب أبو سفيان شيئاً من الامتياز له عند الفتح أعطاه ذلك، إذ نادى مناديه فيما نادى به: «من

دخل بيت أبي سفيان فهو آمن»^(٢٤٣).

هذا ودماء المسلمين لم تجف، وجروحهم لم تندمل، لكن ترى في الطرف الآخر بعد خمسين سنة من رحلة النبي ﷺ يزيد وهو يتمثّل بأبيات عند مقتل الحسين ﷺ وهي أبيات ابن الزبير:

ليت أشياخي ببدر شهدوا	جزع الخزرج من وقع الأسل
قد قتلنا القرم من ساداتكم	وعدلنا ميل بدر فاعتدل
فأهلوا واستهلوا فرحاً	ثمّ قالوا يا يزيد لا تشل
لست من خندف إن لم أنتقم	من بني أحمد ما كان فعل
لعبت هاشم بالملك فلا	خبر جاء ولا وحي نزل ⁽²⁴⁴⁾

وهذا يعني أنّ الواقع هو أنّ المعسكر الآخر هو الذي سعى أن يُحوّل السماوي إلى أرضي والإلهي إلى بشري عادي، وهذا طبيعي لأنّ دوافعه بشريّة أرضيّة عاديّة. نعم بعد أن اضطروا للدخول إلى الإسلام حاولوا استغلاله، وإضفاء القداسة على مواقفهم في حرب صفين بزعم أنّهم يطلبون دم الخليفة المظلوم، وفي واقعة عاشوراء بزعم خروج الحسين ﷺ على خليفة الزمان.

وكيف كان، فصراع معسكر النبي ﷺ مع معسكر المشركين ليس امتداداً لصراع الجاهليّة ما قبل البعثة ليتوهّم متوهّم أنّ القرآن وسمه بالتعالّي واللاهوتيّة، بل هو صراع جديد، وكون أطرافه نفس أطراف الصراع السابق لا يعني أبداً اتّحاد الصراعيين وإنّ اختلف العنوانان، هذا إنّ كان الطرفان متّحدين والواقع أنّ الطرفين غير متّحدين تماماً.

٢٤٣. وقد شكك البعض في أنّ أبا سفيان في هذه المقولة هو أبو سفيان المعروف والد معاوية.

٢٤٤. تاريخ الطبري (ج ٨ / ص ١٨٧ و ١٨٨)، وفي مقاتل الطالبين (ص ٨٠) ذكر البيتين الأوّلين.

الفصل الرابع:

لُغْوِيَّةُ الْقُرْآنِ تَمْنَعُ دُخُولَ الْأَحْكَامِ
الْإِلَهَوِيَّةِ أَوْ التَّفْسِيرِيَّةِ فِي تَحْلِيلِهِ وَفَهْمِهِ



- الأول: إبراهيم عليه السلام ليس شخصية أسطورية.
- الثاني: واقعية قصة أصحاب الكهف.
- فرض خيالية القصص القرآنية لا يمنع من الاستدلال بها على الأحكام الشرعية.
- ضوابط الرمزية لا تجري على القصص القرآنية.
- الثالث: العجيب والمدهش في القرآن.

إنَّ القرآن خطاب بلغة محدَّدة وهي العربيَّة، وهذا يعني أنَّ أداة التفهيم فيه هي ألفاظ اللغة، وإمَّا تنفيذ الألفاظ المعاني وفق قواعد محدَّدة في ذلك، وهذا يستدعي وفق فهم المستشكل أن يكون المبدأ في عمليَّة الفهم علم الألسنيَّات دون غيره.

يقول أركون: (ينبغي علينا بشكل مطلق أن نستخدم علم الألسنيَّات بكلِّ مصطلحاته الدقيقة كمنهجية أولى لتحليل الخطاب القرآني، ينبغي أن نبقي داخل حدود هذه المنهجية حتَّى نستنفذ كلَّ إمكاناتها قبل أن ننتقل إلى مناهج أخرى، فالقرآن نصٌّ لغوي، وينبغي علينا بالدرجة الأولى أن نُطبِّق عليه منهجية علم اللغات والألسنيَّات، ينبغي إذن أن نتقيَّد حرفياً بالمصطلحات الألسنيَّة لتحليل الخطاب، ولا ينبغي إطلاقاً أن نُفهم أيَّ نوع من الأحكام اللاهوتية أو التفسيرية، هذه الأشياء تأتي فيما بعد)^(٢٤٥).

لا مشكلة عندنا في كون القرآن نصًّا لغويًّا، كما لا مشكلة في أن الأساس في فهمه يعتمد على الدلالة اللغوية للألفاظ، أمَّا الإلزام بأن نتقيَّد بالمصطلحات الألسنيَّة فقط لأجل فهمه وعدم إدخال أيَّ نوع من الأحكام الأخرى ولو في أوَّل الأمر فقط فهذا محلُّ إشكال.

فالمعاني التي يريد المتكلِّم أن يوصلها إلينا من خلال خطابه وكلامه لا تتحدَّد بحدود الدلالات اللفظية، إذ إنَّ القرآن استعمل أدوات التعبير العرفية، وهي تعتمد بالإضافة إلى دلالات الألفاظ على القرائن الحالية والمقامية والقرائن الخارجية سواء كانت لفظية أو غيرها، ومنها الأحكام اللاهوتية أو التفسيرية كما يُعبّر الكاتب، فكيف نُجرِّد الكلام من كلِّ ذلك في عمليَّة فهم مراد المتكلِّم من كلامه؟

حين يأتي في ألفاظ الكتاب ما ظاهره اللفظي التجسيم كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم: ٤٢)، وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصاص: ٨٨).

فهل نقبل بإرادة ظاهر هذه الألفاظ؟ إذا أثبت العقل استحالة الجسمية عليه تعالى بالدليل القاطع كيف أغفل عن هذا الحكم في فهم الآيات المتقدِّمة ونظائرها؟

وحين يقول تعالى: ﴿وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمد: ٣١)، فهل يعني ذلك أن الله لم يكن عالماً بالمجاهدين والصابرين قبل الابتلاء؟

وحين تأتي الآية التي تقول: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (١٠٧) وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَّجْدُودٍ ﴿١٠٨﴾ (هود: ١٠٧ و ١٠٨)، فهل أقتصر على ظاهر الدلالة اللفظية فقط لأصل إلى أن المراد هو أن البقاء في الجنة قد لا يكون أبدياً؟

وحين يتحدث القرآن عن خطاب للنبي ﷺ: ﴿سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ (٦) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴿الأعلى: ٦ و ٧﴾، فهل هذا يعني أن الله قد يشاء إني أنس النبي ﷺ؟ إذن كيف تطمئنُّ الناس بأن قراءته صحيحة ما دامت تحتمل أن الله قد يُنسيه؟ إن القرينة الخارجية تمنع من الأخذ بظاهر اللفظ.

وحين يقول القرآن: ﴿إِنَّ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (٧) ﴿محمد: ٧﴾، فهل يعني ذلك أن الله محتاج إلى من يقف معه؟ كيف ذلك و ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٨٢) ﴿يس: ٨٢﴾؟

وحين يقول: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُفْرِضُ اللَّهُ قَرْضاً حَسَناً﴾ (البقرة: ٢٤٥)، أنفهم منه أنه محتاج إلى أموالنا ليقترضها منا وهو مالك كل شيء؟

وهل يلتزم هذا الباحث وأمثاله بهذه الضابطة التي يريدون من العمل بها في فهم الموروث الشرعي؟ ألم تحدث الآيات عن الملائكة والجن والشياطين والأنبياء والمعجزات ولم يقبلوا بها وأولوها بالرمزية وغيرها لأنه لم يوجد شاهد عليها بنظرهم ولم يكتشفها العلم، والعلم لم يقل: إني اكتشفت كل شيء، ولا يحق له أن يقول ذلك ما دام قائماً على التجربة التي ينحصر دورها فيما يقبل أن نُجرِّبه، والماورائيات كلها غير قابلة لذلك، والمحااجة في ذلك إنما هي فيما ليس لهم به علم.

قال تعالى: ﴿فَلِمَ تَحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٦٦) ﴿آل عمران: ٦٦﴾.

نحن نعمل بظواهر النصوص اعتماداً على دلالاتها اللفظية، فإذا قامت قرينة على خلاف ذلك أخذنا بها، لفظية كانت أم عقلية أم حالية أم مقامية، وليست الاستبعادات والاستحسانات والاستثناسات من هذه القرائن، ولا الظنون بمجرد أنها ولو كان مستندها بحثاً علمياً. ولا نريد بذلك أن نقف في وجه العلم أو نحجم دوره، بل نحن نمنع من تغول الاعتماد على العلم الحديث

وإقحامه في الموارد التي ليس له الحقُّ أن يقول فيها قولاً فصلاً، لأنها ليست من مضاميره، ولا تكون أدواته كافية في الكشف عن الواقع بشكل قطعي.

فليس من حقِّ العلم أن ينفي تكوُّن عيسى ﷺ من غير أب، وليس من حقِّه أن ينفي نطقه في صغره، وليس له أن ينفي موت عزير ﷺ مائة عام ثمَّ عودته إلى الحياة، وليس له أن يحيل حدوث الطوفان، ولا خروج إبراهيم ﷺ من النار، ولا إهلاك الأقسام التي خرجت عن سعة طاعة الله إلى ضيق معصيته، وليس له أن ينفي شقَّ البحر، ونتق الجبل فوق بني إسرائيل كأنَّه ظلَّة وهم يظنون أنَّه واقع بهم، ولا غير ذلك من أعظم المعجزات، لأنَّه لا دليل تطمئنُّ إليه النفس ينفي ذلك، ومجرَّد الاستبعاد لا يكفي ما دام الدليل الشرعي قد دلَّ عليه، وهو ممكن في نفسه، فالله قادر على كلِّ شيء.

إنَّ الاعتماد على القرائن وفق القواعد العرفيَّة عمليَّة منضبطة توصلنا إلى فهم صحيح للنصوص، ولا يمكن القول: إنَّها تُسقطنا في الخلط والتشويش، وليس في ذلك شيء من الإسقاط للمتبنَّيات القبليَّة على النصوص.

بل بعض القرائن تكون بمستوى من الوضوح يمنع ظهور الألفاظ وفق الدلالات اللُّغويَّة، كما لو كانت القرينة عقليَّة وحاضرة عند نفس السامع والملتقي، ولا يمكن في مثلها انعقاد ظهور للفظ وفق العلاقات اللُّغويَّة، اللهمَّ إلا في حدود الظهور التصوري كما يُعبَّرون، والذي يريد السامع أن يُحدِّده هو الظهور التصديقي الثاني، أي ما يريد المتكلِّم أن يُفهمك إيَّاه بشكل جدِّي، لا ما أراد أن يُخطِّره في ذهنك فقط كما لو كان المتكلِّم مازحاً، فالمازح يريد إخطار معنى محدَّد في ذهن السامع، مع أنَّه لا يريد ذلك المعنى بصورة جدِّيَّة.

والآن تعالَ معي أيُّها القارئ لنرى هل التزم هذا الرجل بما قاله من أنَّه ينبغي علينا بشكل مطلق أن نستخدم علم الألسنيَّات كمنهجية أولى لتحليل الخطاب القرآني ونستنفذ كلَّ إمكاناتها قبل الانتقال إلى مناهج أخرى؟

ولنتوقف في ثلاثة موارد:

الأول: إبراهيم ﷺ ليس شخصية أسطورية:

يقول: (نلاحظ أن الآية ٢٦ من سورة الحج تختصر بأسلوب رائع القيم المؤسسة لدين إبراهيم في القرآن، لندكر بها مرة أخرى:

﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهَّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ (٢٦)﴾ (الحج: ٢٦).

ماذا فعل القرآن هنا؟ أين تكمن عبقريته؟ لقد نسج وحاك حول شخصية إبراهيم الأسطورية حكاية تدشينية أو تأسيسية تجمع بين عدة أشياء متبعثرة (كالقصاص التوراتية والقصاص العربية القديمة عن مكة والكعبة والقصاص الخاصة بفئة غامضة تدعى الأحناف) بواسطة المزج بين كل هذه الأشياء، راح القرآن يبلور لأول مرة تركيبة جديدة للوعي الديني في اللغة العربية، هنا تكمن عبقرية القرآن وسر نجاحه^(٢٤٦).

إن مجرد وصف القرآن بالعبقرية لهو طعن في إلهيته، فعبر أرض بالبادية ينسب إليها كل شيء جيد دقيق الصنعة، والذي يوصف بالعبقري فعل البشر، ولو كان قد عبر بالعظمة لكان للكلام دلالة أخرى. وتصريحه بأن الحكاية عن إبراهيم تجمع بين عدة أشياء متبعثرة في التوراة وفي مرويات العرب عن مكة والمدينة وقصاص الأحناف لشاهد آخر على ما ذكرنا، لأن مثل هذا المزج عمل البشر، إذ الله تعالى يُخبر عن الحق الذي لا شبهة فيه، فما أغنى الحق تعالى عن القصاص والمرويات إذا أراد الإخبار عن شيء وتكوين صورة للناس عنه. فتركيبة الوعي الديني في القرآن لم تتبلور من جمع أشياء مبعثرة.

ومما يلوح منه قطع القرآن عن المنشأ الإلهي قوله: (إن شخص إبراهيم يخلع النموذجية على علاقة المصير البشري بأوامر الله وبوصاياه، كيف؟ عن طريق ربط ذلك بأرض محدّدة (الجزيرة العربية) وبمكان مقدس (مكة) وببيت الله العتيق (الكعبة) وبمحنة التضحية، لا يمكن تجسيد الحقائق الأرضية والوجودية الأكثر محسوسية ومادية في تجربة متعالية موجهة نحو المعنى النهائي والأخير بنحو أفضل مما فعل القرآن، هنا نجح محمد نجاحاً باهراً^(٢٤٧).

٢٤٦. قراءات في القرآن (ص ٤٨٧).

٢٤٧. قراءات في القرآن (ص ٤٨٨).

فالأثر للقرآن وقد عدّه الكاتب نجاحاً للنبي ﷺ، مع أنّ النبيّ ليس إلّا مبلغ.

فهل عجزت المنهجية اللفظية عن إفادة أنّ شخص إبراهيم ﷺ عاش مدّة من الزمن، وتنقل من العراق إلى الشام، ودخل مصر لمدة، وزار لأكثر من مرّة أرض الحجاز، وأقام بناء الكعبة المشرفة، وترك عائلته هناك في وادٍ غير ذي زرع، لترك الكاتب دلالات الألفاظ ويلهث خلف دعوى مفادها أسطوريّة الشخص العظيم الذي طالما تعرّض القرآن لذكره وكرّر اسمه في تسع وستين مورداً، وهو ثاني نبيّ من حيث عدد المرّات التي ذُكر فيها اسمه في القرآن بعد موسى ﷺ.

وما أوهن وجه مبناه هنا حيث استند إلى عدم وجود كتابات عنه كموسى وعيسى ﷺ، وبئس الدليل ذلك وتعسّاً لفكر يستند إلى مثل هذه الوجوه التي هي أوهن من بيت العنكبوت.

ومثل هذا طبعي في الفكر المستورد، فقد اعترف أركون أنّ تحليلاته للقرآن وتحديد الرمزية في القصص القرآني قد استند فيها إلى ما ذكره (كلود ليفي ستروس)، وهو عالم اجتماع وأنثروبولوجي فرنسي، ويُعدّ من أهمّ البنيويين المعاصرين.

يقول أركون: (لكي يفهم القارئ جيّداً ما أفعله هنا ولماذا أفعله، فإنّي أُحيله إلى ذلك التحديد الذي قدّمه كلود ليفي ستروس عن القصة الرمزية المسيئة السائدة في المجتمعات البدائية التي درسها، وكنت قد ألمحت إلى ذلك سابقاً، وتحديده يقف خلف كلّ تحليلاتي للخطاب القرآني وبالطبع لخطابات أخرى أيضاً)^(٢٤٨).

وله قول آخر في محلّ آخر، قال: (إنّ الساحر العجيب أو البديع الخلاب هو عبارة عن مصطلح أو مقولة نفسانيّة - أدبيّة، وهي مستخدمة في القصص للتحديث عن القوى الخارقة للعادة وعن المعجزات والحالات الاستثنائية التي تتيح لاحقاً فبركة الشخصيات الرمزية العظمى أو الشخصيات الأسطورية).

ونجد هذا الساحر الخلاب في الروايات، كما نجده أيضاً في عمليّات تشكيل الاعتقاد الإيماني بشكلٍ عامّ.

فهي لكي تُقدّم أو تُشكّل شخصياتها المرجعية الكبرى بحاجة إلى إدخال عنصر الساحر الخلاب في العمليّة.

٢٤٨. التشكيل البشري للقرآن.

خذوا بكل بساطة وعلى سبيل المثال شخصية إبراهيم الخليل أو أبراهام عند اليهود، نلاحظ بعد الاطلاع على القصص التوراتية المذكور فيها اسمه أنه ليس مؤكّداً على الإطلاق أنه وُجِدَ كشخصٍ حيٍّ من لحم ودم، بل إنَّ هذه الاحتمالية ضعيفة أو لنقلها بصراحة غير واردة، ومع ذلك فهو يفرض نفسه على المؤمنين كحقيقة مؤكّدة بشكل لا يقبل النقاش، وإياكم ثمَّ إياكم أن تناقشوهم في حقيقة وجوده!

وبالتالي فإنَّه عبارة عن شخص رمزي أسطوري تمَّ تشكيله لاحقاً ورُمِيَ في زمن بعيد جدًّا مصحوباً بقصص خيالية مختلفة ملصوقة ببعضها، حتَّى تُشكِّل كلاً متماسكاً يعتقد به جميع المؤمنين بالديانات التوحيدية من يهود ومسيحيين ومسلمين^(٢٤٩).

وهذا الكلام يتضمَّن اتِّهام الديانات وكُتُبها السماوية بالكذب، كما يشير إلى أنَّ الكُتُب السماوية ليست سماوية وإمَّا بشرية، أعادنا الله من ذلك.

وإلا مثل إبراهيم ﷺ لم يكن موجوداً؟ من أين جاءه الجزم بذلك ليقول: (إنَّ احتمالية وجوده كشخصٍ حيٍّ من لحم ودم غير موجودة)؟ وعلى فرض التشكيك من قبله فإنَّ الجزم بالعدم لا وجه له بالمرَّة.

ثمَّ إنَّ ما تعرَّض له القرآن من قصص إبراهيم ﷺ لا يمكن أن تنسجم مع الرمزية، لأنَّ القرآن لم يتعرَّض له كمفردة منقطعة عن غيرها كما تعرَّض لصالح وهود ﷺ ليأتي بدواً احتمال الرمزية عند النفوس المريضة، بل تعرَّض له القرآن بنسب الأنبياء له وأبوته لإسماعيل وإسحاق ثمَّ يعقوب بن إسحاق ثمَّ يوسف حتَّى موسى ﷺ. وتكرَّر نسبة النبي ﷺ له حينما يُعدَّد بعض آباء النبي ﷺ ومنهم إبراهيم. فلو قبلنا الرمزية في قصص الأنبياء - ولا نقبلها -، فإنَّه يمكن ذلك في مثل هود وصالح وشعيب وعزير ﷺ لا في مثل إبراهيم الذي كان بطلاً في مضمار التوحيد ورمزاً للعبودية لا شخصية رمزية كما يفهم هذا المتعجرف وأضرابه.

الثاني: واقعية قصة أصحاب الكهف:

وممَّا قال إنَّه قصة رمزية حكاية أهل الكهف، ويردُّه:

١ - أنَّ القصص التي يُؤتى بها للرمزية تقتصر عملية السرد فيها على ما يُراد أن يرمز به،

٢٤٩. التشكيل البشري للإسلام (ص ٢٨).

وهذا يعني استغناء القصة الرمزية عن ذكر تفاصيل لا علاقة لها بما يرمز إليه، لأنها قصص سُبِكت وُحِبَّت لترمز لشيء محدّد، وما زاد على ذلك لا داعي لذكره. خذ مثلاً لذلك حين يقول الله تبارك وتعالى في سورة الكهف: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ (٢٥) (الكهف: ٢٥).

أبي موجب لتحديد عدد السنين بالفرد أي التسعة التي فوق الثلاثمائة إذا كانت القصة رمزية؟

لا شك أنّ الله تعالى لو كان قد أتى بقصة أصحاب الكهف بنحو الرمزية والإيحاء فإنه لا يريد أن يخفي على الناس والمتلقين أنّها ليست قصة حقيقية، إذ ما الموجب لذلك؟ فما أكثر ما تستعمل الناس في مجالسها مثل هذه القصص، وهناك نسبة كبيرة من القصص التي تُحكى لإفادة حكمة أو مفهوم تربوي أو غير ذلك وليس لتلك القصص واقع تحكي عنه، والناس تعرف ذلك دون أيّ محذور أو مخالفة. وتعارف القصص الرمزية في الأعراف والمجتمعات يدفع قبورها، بل هي نوع من الأدب الشائع في المجالس، والذي يكشف في حالات كثيرة عن حكمة وتدبر عند منشئها والمتحدث بها، وهذا يعني أنّه لا توجد حاجة لإخفاء عدم كونها حقيقة إذا لم تكن حقيقية، فما الموجب لذكر بعض التفاصيل التي لا تصبّ في الغاية التي سيقف القصة لأجلها؟ إلا إذا كان لإيهام السامع أنّها واقعية، وقد قلنا: إنّه لا داعي لذلك الإيهام ولا مسوغ له ما دام مقبولاً، بل ومألوفاً عند الناس.

٢ - يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ (الكهف: ١٣)، ممّا يعني أنّ القصة حقيقية وقد اختلّف في تفصيلها، فجاءت هذه الآيات لتدفع المفردات التي لا علاقة لها بالواقع وقد أدخلت في سرد القصة، وكيف يقال لقصة رمزية: إنّها تُقَصُّ بالحقّ؟

٣ - نقل خلاف الناس في القول بعددهم وتسمية تلك الأقوال ووصفها بأنّها رجم بالغيب، وإمّا يوصف بذلك القول الذي يحكي عن حقيقة لكن مع عدم مراعاة الموضوعية في النقل واستعمال التكهن دون القول بدليل، وهذا ما لا ينسجم بالمرّة مع الرمزية.

قال تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾، ثم في تكملة الآية يقول تعالى: ﴿قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (الكهف: ٢٢).

ولا معنى لقوله تعالى إِنَّهُ: ﴿أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ﴾، ثم قوله بعد ذلك: ﴿مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ إذا كانت القصة رمزية.

ثم في آخر نفس الآية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (٢٢)، وهل يُستفتى وتُطلب المعرفة إلا للقصاص الواقعية؟

٤ - ويؤيد ذلك إن لم يدل عليه تفصيل الهيئة التي كانوا عليها، وذكر عملية التقلب ذات اليمين وذات الشمال، وقوله تعالى: ﴿وَتَحَسَّبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ (الكهف: ١٨) الذي لا ينسجم تمامًا مع الرمزية، ثم التعرُّض لذكر مفردة الكلب، إذ المناسب مع الرمزية أن يُبين لِمَ شملت تلك المعجزة الكلب معهم.

ولو كانت القصة رمزية لساغ الاكتفاء بذكر بقائهم في الكهف مدة طويلة.

فحين لم يتعلَّق غرض بذكر ما جرى على عَزِير في القصة المعروفة لم يتعرَّض القرآن لذكر شيء مما جرى خلال تلك المدَّة.

قال تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ (البقرة: ٢٥٩).

أنا لا أدعي أن القصة المذكورة في القرآن ما دامت واقعية فلا بد أن تستوعب التفاصيل، فهذه دعوى باطلة بلا شك، بل إن القصة يتمُّ التعرُّض لها في حدود ما يساهم في اعتبار الناس، ولذلك قد يهمل القرآن تفاصيل دقيقة ومهمة في السرد القصصي، لكن بما أن القرآن لا يريد أن يعالج الوقائع تاريخياً حين يذكرها، فهو يمكن أن يترك ذكر بعض تفاصيلها لعدم مساهمة ذكرها في الاعتبار، بل قد يكون في ذكر بعض التفاصيل رسالة كما قيل في قصة مؤمن سورة ياسين، فبعد نقل آخر جملة قالها في حياته انتقل البيان القرآني إلى الآخرة، ولم يتعرَّض لكيفية الانتقال إلى الآخرة.

قال تعالى: ﴿إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ ۚ ٢٥ قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ۚ ٢٦ مَا عَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ ۚ﴾ (يس: ٢٥ - ٢٧).

وقد نُقِلَ أَنَّهُ مات بسحق أرجلهم، لكن تمَّ الإعراض عن ذكر ذلك لدفع توهم أن فوزه في الآخرة لأجل أنه مات بهذه الطريقة البشعة، بل إنَّ ذلك الاستحقاق كان لقوله: ﴿إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ أي لإيمانه وثباته عليه.

بل الواقعيّة لا تتنافى مع ذكر التفاصيل التي أشرنا لها في قصّة أصحاب الكهف، والرمزيّة تتنافى معها، ولا نريد أن نقف هنا أكثر ممّا وقفنا.

فرض خياليّة القصص القرآنيّة لا يمنع من الاستدلال بها على الأحكام الشرعيّة:

ثمّ إنّ الاعتقاد بأسطوريّة القصص الواردة في القرآن لا يمنع من الاستدلال بها على الأحكام الشرعيّة ولا الاستفادة منها في الاعتبار، وهذا يكشف لك عن الخلل في قول أركون:

(نلاحظ هنا (في قصّة موسى ﷺ ومجمع البحرين) أنّ النزعة الواقعيّة الساذجة والصرفة تحافظ على أولويّتها لدى المفسّرين القدامى... هنا أيضاً نلاحظ أنّ المفسّرين القدامى لا يقرؤونها بصفتها مجرد قصصيّة خياليّة، إمّا يأخذونها على محمل الجدّ ويُفسّرونها كأنّها حالات واقعيّة معاشة ومحسوسة، بل يستمدّ منها الفقيه وعالم اللاهوت الأحكام الشرعيّة التي ينبغي أن يتقيّد بها المسلمون في الحياة الأرضيّة، مثلاً يطرح فخر الدّين الرازي هذا التساؤل بخصوص خرق السفينة ويقول ما معناه: هل يحقّ للأجنبي أن يتصرّف في أملاك الآخرين لتحقيق غرض مشابه؟ ثمّ يجيب: ربّما كان هذا السلوك مقبولاً في الشرع الذي تتضمّن القصة، ومثل هذا الرأي ليس عصياً على التصوّر في شرعنا الدّيني)^(٢٥٠).

ويرد عليه:

أولاً: أنّ الرازي لم يستدلّ به على الحكم في شريعتنا، بل قال: ربّما كان مقبولاً في الشرع الذي تتضمّن القصة وليس في شرعنا، ثمّ قال: (ومثل هذا الرأي ليس عصياً على التصوّر في شرعنا)، فلم يقل: إنّّه جائز في شرعنا، بل حتّى في شرعهم قال: (ربّما)، ولم يجزم.

وإنّ كان المتأمّل يرى في كلام الرازي أنّه يريد أن يدفع الإيراد عن الإسلام بالقول: إنّ ذلك جائز في تلك الشريعة، ولا يلزم من جوازه هناك جوازه في الإسلام، ثمّ قال: حتّى في الإسلام لا مانع من ثبوت الحكم.

ثانياً: ما المانع من الاستدلال إذا كانت الآية التي حكّت القصة فيها قابليّة الاستدلال على الحكم؟

٢٥٠. قراءات في القرآن (ص ٢١٩).

فهي إن كانت خيالية فإنه تعالى ساقها لغرض وفائدة، فإن كان المراد إفادة حكم استدلنا بها على ذلك الحكم ولو لم تكن القصة واقعية، وإن أراد إفادة الاعتبار كانت مفيدة له.

والحق أن الآية تعرّضت لفعل عبد حكيم صالح لم يأت به انطلاقاً من شريعة موسى ﷺ وإلا كيف يتساءل موسى عن وجهه وهو القيم على الشريعة؟ بل كان معترضاً على بعض تلك الأفعال إذ وصف أحدها بأنه نكر، والنكر هو المنكر على ما ذكره الطريحي في (مجمع البحرين) (٢٥١).

بل إن بعض هذه الأفعال وهو قتل الصبي جاء به الخضر ﷺ بعنوان أنه أداة فاعلة في عالم التكوين كاملثة، فالملك عندما يقبض روح عبد من عبيد الله لا ينطلق من رؤية الشريعة في جواز إماتة فرد من الأفراد، ولذا لا إشكال في فعله، والسيل عندما يضرب منطقة مسكونة ويزهق أرواح الكثيرين لا يلاحظ في أثره موافقة الشريعة من عدمها، فقتل الصبي لا مبرر له في الشريعة حتى ما ذكره الخضر: ﴿فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ (٨٠) (الكهف: ٨٠)، لأنه لم يكن قد ارتكب ما يوجب استحقاقه للقتل بعد، وإرادة الإبدال بمن هو خير منه زكاة وأقرب رحماً لا يسوغ القتل شرعاً.

وكيف كان، فالخضر ﷺ قد مارس الفعل من جهة كونه فاعلاً تكوينياً قد أذن الله له بذلك لا على أساس الشريعة، فحكمه خاص لا يجري على غيره، ولذا لا يجوز لأحد أن يقتل صبياً إذا تيسر له الاطلاع على كونه أداة كفر وفساد في مستقبل الأيام.

نعم، لو لم تكن متوفرة على عنصر الدلالة لم تصلح للاستدلال، ففي قصة تحريم الصيد على بني إسرائيل يوم السبت يظهر من بعض الآيات أن التحريم كان خاصاً بهم لأنه كان نوع عقوبة لهم.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (١٢٤) (النحل: ١٢٤).

وكما يشعر بذلك ورودها في سياق حكم ابتلائي محض.

وقال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ مِثْقَالَهُمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي

السَّبَبِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا (١٥٤) ﴿﴾ (النساء: ١٥٤).

فدخول الباب حالة الانحناء والسجود كان أمراً ابتلائياً محضاً لا لحكمة في خصوص الفعل دعت إلى الأمر به، والأحكام الابتلائية المحضة أقرب إلى الاختصاص بالأمة المبتلاة من كونها عامّة للأُمم الأخرى، بل هي خاصّة بهم، ومجيء النهي عن الصيد يوم السبت معه في سياق واحد قد يُنتَفَعُ منه في استفادة عدم عموميّة الحكم للشرائع الأخرى.

ثالثاً: كون القصة رمزيّة أقرب إلى ثبوت الحكم في شريعتنا من كونها حقيقيّة، فإنّ كونها حقيقيّة مع الالتزام بسماويّة شريعتهم كما هو الحقُّ يثبت موافقة الفعل لأحكام شريعتهم، ويمكن أن تختلف الشريعتان، فما أكثر الاختلافات بين الشرائع.

أمّا بناءً على رمزيّة القصة فالإتيان بها لم يكن لمجرد حكاية واقعة، إذ لا توجد واقعة ليصار إلى نقلها إلينا، فينحصر الغرض من نقلها بأن نعتبر بما ورد فيها وتطبيق ما سبق فيها من حكم، ولذلك لا بدّ من الالتزام بالحكم الذي فيها بناءً على الرمزيّة، فبعد انتفاء داعويّة الكشف - عن الواقع التاريخي - للنقل ينحصر الداعي بأن نُعتبر ممّا ورد فيها والالتزام بالأحكام التي تعرّضت لها. ومن جهة صدور فعل من وليّ مفترض لله تعالى، فتكون الآية دالّة على جوازه في شرعنا، فإضراب الكاتب بقوله: (بل يستمدُّ منها الفقيه...) ليس في محلّه قطعاً.

نعم، بناءً على واقعيّة القصة قد نستفيد منها ثبوت الحكم في شريعتنا أيضاً من جهة أصالة التطابق في الأحكام بين الشرائع إذا لم يقدّم دليل على خلاف ذلك، والمقصود بالأصل الاستصحاب، وقد بحث فقهاؤها إمكان التمسك ببقاء الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة إلى زمان شريعتنا بواسطة هذا الأصل مثل الآخوند الخراساني في (كفاية الأصول)، والشرائع اللاحقة لم تقم على نقض كلّ تشريعات الشرائع السابقة، وهذا بحث له محلّه الخاصُّ.

ضوابط الرمزيّة لا تجري على القصص القرآنيّة:

قد جرى على السنة الحكماء قصص ابتدعوها لإيصال مفهوم أو لتعزيز حكمة، ولا تعدّها الناس نوعاً من الكذب، بل هي صنف أدب إن لم تكن له قواعد صارمة فلا أقلّ له أطر عامّة. ومثل هذه القصص والتي تحوي كثيراً من الرموز، بل أساس الإتيان بها معتمد على الرمزيّة تُساق لأجل الاستفادة منها في موضوع محدّد، ولا يُرجع إليها في كلّ مرّة لأجل أنّها ترمز إلى شيء جديد، بل

رمزيّتها منحصرة بما أُريد لها أن ترمز إليه في أوّل مرّة جيء بها.

والقّص القرآنيّة والروائيّة ليست كذلك، إذ كثيراً ما يُرجع إليها للحديث عنها، وهذا ما لا ينسجم أبداً مع الطريقة الرمزيّة التي كانت تُتبع في القّص التي تُروى في المجالس كنوع من الأدب. هذا أوّلاً.

وثانياً: دعك من الرمزيّة الآن وانظر إلى جانب آخر، وهو أنّ القّص الرمزيّة يُؤتى بها دفعة واحدة، ولا تكون تفاصيلها مجزأة على أحاديث مختلفة ومجالس متعدّدة، والقّص التي حكاها القرآن عن إبراهيم مثلاً والتي قيل فيها: إنّ الحديث ليس عن واقع، فإبراهيم ليس له وجود في التاريخ كما يقول أركون وغيره، لم تأت هذه القّص مرّة واحدة، ولم تستوعب التفاصيل في مورد واحد.

وإنّما تكرر التعرّض لها من جهات متعدّدة في موارد متعدّدة، وهذا ما لا يجري في القّص التي تُساق بنحو الرمزيّة، فما أبعدها عن الرمزيّة التي يقول بها هؤلاء من غير دليل إلّا نحو من ترهات لا تستحقّ الوقوف عندها، كقولهم: إنّنا لم نجد شيئاً من الآثار يُثبت ذلك، وكأنّه عهد إلى الآثار أن لا تترك شيئاً من حوادث التاريخ أو أحداً من الأفراد إلّا وحفظت لنا عنه أشياء تحكي عنه.

وثالثاً: أنّ القّص الرمزيّة عادةً ما يعرف المخاطب منها أنّها رمزيّة وليست حقيقيّة، وقد قلنا: إنّ نوع من الأدب الذي له أصوله، إذ الطريقة إنّ لم تكن شخصيّة وأخذت طابعاً عموميّاً لا بدّ أن تكون لها محدّداتها وضوابطها، وهذا النوع من الأدب لم يستعمله شخص واحد وإنّما عمّ استعماله وتعارف في أماكن متعدّدة وعصور متوالية، ومن خلال اطلاع الناس على ذلك فإنّهم يعرفون أنّها غير حقيقيّة، وقد يكون الدالّ على ذلك إشارات وكلمات من نفس المتحدث.

وهذا ما لا نجده في أيّ من هذه القّص التي ذكّر أنّها رمزيّة لا علاقة لها بالواقع ولا تحكي عن الحقيقة وإنّما جيء بها كأداة لإيصال مفهوم معيّن أو أدب أو حكمة وينتهي دورها عند هذا الحدّ، بل كلّ ألسنتها تحكي عن واقع وتدلّ عليه، لا أنّها ترمز إلى شيء آخر.

الثالث: العجيب والمدهش في القرآن:

يحاول الكاتب من خلال بحثه العجيب والمدهش في القرآن أن يصل إلى أن الخطاب القرآني سعى إلى بلورة ما يوجب الافتتان والانجذاب الساحر كما يقول (دانيال جيماريه)^(٢٥٢)، وعندما تتحرّك الماكنة الإعلامية لحاكم متسلّط لأنّ تصنع منه أسطورة بزخرف القول وسعة مساحة المدّعى من الكمال يصبح مركزاً للكلمات ومصدراً لما هو فوق قابليّة البشر ومنطلقاً للعدل ومنهلاً للحكمة، وما نطق به الخواصُّ أشاعته العامّة، وما شاع بين الناس خطف وصف الحقِّ لنفسه دون حاجة إلى برهان، وأغناه ذلك عن البيان، والمفتون المسحور يقبل المخاريق على أنّها حقائق.

لكن الذي في القرآن أمر آخر بلا شكّ، إنّه واقع لكنّه ليس من الواقع المألوف، وإلّا لما استحقّ أن يكون شاهد الحقِّ على نبوّة الأنبياء وقاطع الشكِّ في ذلك وامتّم الحجّة على الناس، ﴿لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥). إنّ الذي في القرآن مفردات من خرق القوانين المألوفة للعالم الواقعي ومخالفة لها تتناغم مع العقل وتنسجم معه تمام الانسجام، لكنّها لا تفقد بذلك إثارتها للإعجاب والانبهار وأسر العقول الباحثة عن الحقيقة.

ولهذا الذي قلناه ذهب (دانيال جيماريه) إلى الاعتقاد بأنّه لا يوجد في القرآن شيء اسمه العجيب المدهش^(٢٥٣).

وما أغنى القرآن عن اللجوء إلى العجيب والمدهش، فالقصص التي أوردتها إمّا أوردتها للاعتبار لا لخلق الانبهار، ولذا لم يجمع قصّة متكاملة في موضع واحد، إلّا قصّة يوسف عليه السلام التي حوتها سورة واحدة، وأمّا باقي الأنبياء وغيرهم فلم تستوفّ معالم قصّة واحد منهم في سورة واحدة، بل ولا في مجموع سور القرآن، وإمّا هي أجزاء من سيرهم ومعاناتهم وتعامل الناس معهم وعواقب

٢٥٢. أنظر: قراءات في القرآن (ص ٣٣٦).

٢٥٣. في ردّه على أركون قال: لماذا أرفض كلامك؟ لأنني من جهة لا أعتقد بوجود شيء اسمه العجيب المدهش (بالمعنى الحرفي والتقليدي للكلمة) في القرآن، وإلّا فإنّ هذا يعني سوء تفاهم بخصوص معنى المصطلح، في القرآن هناك الشيء الرائع، هناك الخلق نفسه كشيء رائع، أقصد خلق الله الكون والكائنات، ولكن عندما نقول: إنّ القرآن يثير الإعجاب والانبهار، فإنّ ذلك يختلف عن موقفنا إزاء العجيب المدهش المتمثّل في الافتتان والانجذاب الساحر. أمّا في القرآن فالأمر يختلف، عندما يريد الله أن نعجب بروائع خلقه، فإنّه لا يحاول أن يفتننا أو يسحرنا أو يصعقنا بالدهشة، إمّا هو يتوجّه إلى ذكائنا المتعقّل لا المفتون المسحور المخبول، لا ريب في أنّه يوجد في القرآن شيء آخر هو المعجزة: معجزات موسى مثلاً... إلخ، ولكن المعجزة أيضاً ليست من نوع العجيب المدهش، إمّا هي خرق للعادة، المقصود بذلك حدوث شيء استثنائي دالّ ومخالف لقوانين العالم الواقعي، إذن نحن هنا إزاء شيئين مختلفين: الرائع والمعجز، وهما يثيران الإعجاب والانبهار، لكن ضمن معنى التوجّه إلى العقل واستخدام العقل ملكاته، (لكي يرى البراهين التي تشهد على نعم الله أو جبروته وقدرته كما يقول القرآن). (قراءات في القرآن: ص ٣٣٦).

الأفعال للأُمم والأنبياء ممَّا يمكن أن يسهم في اعتبار الأمة والأفراد، ومن كان هذا غرضه لم يلتفت إلى المحسِّنات التي توجب الاندهاش والتعجُّب.

فهل ما ذكره من ضابطة الاقتصار أوَّلًا على الدلالات اللفظية قد التزم به هنا؟ لكم الحكم.

الفصل الخامس:

مجازية لغة القرآن

تمنع تحديد معناه



- استعمال الحثيثات الزمانية - المكانية الخاصة باللغة الأسطورية وعلاقته بالأسلوب المجازي.
- رمزية الجزء في الآيات.

إنَّ ممَّا ورد في كلمات الرجل أنَّ القرآن لم يرد بنحو استعمالات حقيقيَّة للألفاظ، فلغته وفق الدعوى مجازيَّة في معظم الأحيان، واللغة المجازيَّة لا يمكن استعمالها إلى معنى حرفي واحد. وهذا يعني أننا لا يمكن أن نقف على معنى محدّد ونقول: هذا هو المعنى الذي عناه القرآن وأراده الله تعالى.

ويستلزم ذلك أن كلَّ تحديد لمعنى قرآني فُهِمَ من استعمال مجازي ليس صحيحاً، فتضييع المعاني القرآنيَّة، ويصبح المعنى المفهوم غير محدّد. وللإجابة على ذلك نقول:

إنَّ عمدة الدليل الشرعي عبارة عن الدليل اللفظي، وجلُّ بحث الفقهاء ينصبُّ على فهم مدلولات الألفاظ، لكن استعمال اللفظ لا يكون من سنخ واحد، إذ يمكن أن يُطلق اللفظ ويُرَاد به معناه المتبادر منه بحسب علاقات اللغة، مثل: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ (الأنفال: ٤١).

فالخُمُس بحسب الظاهر يُراد بمعناه الرياضي الذي يتبادر منه عرفاً بخصوصيَّته المتمثِّلة بهذه النسبة المعروفة، ويمكن أن يُراد به المثال دون الخصويَّة. ومنه لفظ الجلباب في آية الحجاب.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِرِزْوَانِكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٩).

فلفظ الجلباب هنا فيه احتمالان: الأوَّل خصوص الجلباب من الساتر، فلا يشمل غيره، وهو المتبادر من اللفظ والظاهر منه، ويمكن أن يُراد مطلق الساتر، فلأنَّ الستر الذي كان معروفاً في ذلك الزمان هو الجلباب جاءت الآية بلفظ الجلابيب، وهذا يعني أنه لو تغيَّر شكل الجلباب أو استبدل بساتر آخر لا يُسمَّى جلباباً فلا مشكلة، فالإتيان بهذا اللفظ كان على نحو الفرد المتعارف من عنوان عامِّ عنته الآية الشريفة.

وهذا ما يُعبَّر عنه في كُتُب الاستدلال بإسقاط الخصويَّة، أي إنه توجد خصويَّة في المعنى يدلُّ عليها اللفظ وفق علاقات اللغة، لكن المتكلم لم يردها منه. وهو (إسقاط الخصويَّة) مخالف للظاهر، لأنَّ الظاهر أن كلَّ خصويَّة دلَّ عليها اللفظ وفق علاقة الوضع مرادة للمتكلم، ولا تُرْفَع

اليد عن ذلك إلا مع وجود قرينة عليه.

وهنا حصل التفريق بين الظهور التصوري الذي منشؤه علاقات الوضع، والظهور التصديقي المرتبط بإفادة المعنى بشكل جدّي من المتكلم، وهذا يختلف عن ظهور تصديقي آخر مرتبط بإرادة إخطار المعنى، إذ قد يريد المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع لكنّه لا يريد ذلك المعنى بنحو جدّي، كالمزاح والمتحدّث تقيّةً الذي يريد إخطار معنى معيّن في ذهن السامع، لكنّه لا يريد ذلك المعنى جدّاً، أي تتحقّق عنده إرادة استعمالية لا إرادة جدية.

فالأصل تطابق المراد الاستعمالي والمراد الجدّي، وقبل ذلك المدلول التصوري الذي يُحقّقه مجرد تصوّر اللفظ أو سماعه ولو من نائم فاقد للإرادة الاستعمالية فضلاً عن الجدية.

وكيف كان، فإنّنا في مقام فهم المراد الجدّي للمتكلم - وهو الذي نبحت عنه دائماً في الممارسة الفقهية الاستنباطية - ننطلق من الدلالة التصورية إلى الاستعمالية إلى الجدية على أساس ظهور حالي للمتكلم مبنيّ على التطابق بين هذه الدلالات الثلاث، ومنطلقنا دائماً هو الدلالة التصورية التي تنبثق من علاقات الوضع بين الألفاظ والمعاني.

لكن قد يبرز شاهد على أنّ المتكلم لم يجر على هذه الطريقة كما في الاستعمالات المجازية، فلو قال: أسد، وأراد الرجل الشجاع، فهنا لم يتحقّق التطابق بين الدلالة التصورية، والمراد الجدّي للمتكلم، وهذا لا يُخرج المتكلم عن السياقات العامة في الاستعمال اللغوي، لكنّه يحتاج إلى قرينة ليفهمها المتلقّي.

بناءً على ذلك نقول: إنّ لفظة (الجلباب) لا يتحدّد المعنى المراد منها في الآية بخصوص الجلباب (ولو كان المراد من الآية فرض الجلباب)، فالجلباب أعمّ منه، ولذا لا يفهم من الآية أنّ ارتداء الجلباب واجب على المسلمين، فضلاً عن التقيّد بخصوص الجلباب الذي كان سائداً في ذلك الزمان.

وقد ينعكس الأمر بأنّ يُطلق لفظ عامّ الدلالة بحسب الوضع اللغوي لكن لا يُراد منه إلاّ حصّة خاصّة من المعنى. وقد فهم بعض الفقهاء من الروايات الناهية عن الغناء أنّ المراد به ما كان شائعاً في ذلك الزمان، والذي كانت تدخل فيه الرجال على النساء ويقترن باستعمال آلات الطرب.

ولذا قالوا بأنه إذا لم يكن الغناء مقترناً بذلك فإن دليل النهي لا يشملها، فالحرمة لم تثبت له بما هو غناء.

وهذا أيضاً على خلاف الظاهر من ألفاظ الأدلة المحرمة، لأن ظاهر اللفظ العام إرادة المعنى العام، لكن قد يُسقط الظهور قرينة أو دلالة واضحة على إرادة الخصوصية، فعلى القائل بذلك أن يأتي بهذه القرينة ليتمّ الحجّة على الآخر.

هذا الذي ذكرناه تقتضيه قواعد الفهم العرفي، وهي قواعد لم يُعهد من الشارع المقدّس تأسيس قواعد بديلة لها، ولذا فالطريقة المعتمدة في فهم مراد الشارع من خطابه هي الاعتماد على قواعد الفهم العرفي.

وهذا الأمر لا ربط له بالتاريخية، ولذا فإنّ الفهم الذي ذكرناه لا يرتبط بزماننا، بل يُفترض أنّ إلغاء الخصوصية كما يُعبّرون أو فهم عدم دخالة الخصوصية لا يختصّ بزماننا، بل في زمان الصدور يمكن أن يفهم ذلك، وأمّا إذا كانت الخصوصية دخيلة فإنّ التاريخ لا يمكنه أن يُسقطها عن دلالة الدليل، ولا تنعكس حالة تقدّم فلسفة الشخص البشري من القرن السابع الميلادي حتّى يومنا على إسقاط الخصوصية أو إبقائها.

فما ذكره الكاتب في (ص ٥٩٣ و٥٩٤) من كتابه (قراءات في القرآن) ليس في محله.

والمكانة التي حدّدها القرآن للشخص البشري باقية ما بقي الليل والنهار، إذ لا علاقة لتوالي الأيام ومرور السنين بهذا الأمر.

ومشكلة الكاتب أنّه يُحدّد حكماً ما يرى أنّه هو الحقُّ، ثمّ يأتي فلا يجد الظاهر القرآني مساعداً عليه فيدّعي أنّه في النتيجة:

(يفرض الوضع علينا الانطلاق من جديد للتوصّل إلى تفسيرات أخرى واختيار بيداغوجي^(٢٥٤) ومسارات أخرى)^(٢٥٥).

٢٥٤. البيداغوجية مصدر صناعي يُراد به علم التربية، ويهدف إلى تنشئة الأطفال وتعليمهم حسب مناهج وطرق علمية محدّدة. (قراءات في القرآن: ص ٥٩٨).

٢٥٥. قراءات في القرآن (ص ٥٩٥).

والموضوعية تقتضي أن نُكرّر إعادة القراءة عند الشكّ لفهم بشكل أفضل، لا أن نسعى للتوصّل إلى تفسيرات جديدة، فالتصوّر والتبني القبليّين عند هؤلاء لحكم هما الداعي، بل الملزم لإعادة القراءة لا الموضوعية.

ونحن لا يؤرقنا ما يدعوه ديكتاتورية الغاية النهائية والأخيرة، فإذا دلّت الأدلّة على أن معنى معيّن هو المراد من دليل شرعي كان ذلك معنىً نهائياً غير قابل للردّ، وليسمه الآخر معنىً ديكتاتورياً.

من هنا يتبيّن الخلل في قوله:

(التوصّل أخيراً إلى المعنى الوحيد والحقيقي للقرآن، هذا مجرد وهم وسراب بطبيعة الحال، فاللغة القرآنية مجازية في معظم الأحيان ولا يمكن اختزالها إلى معنى حرفي واحد).

وهو يقصد وفق سياق الكلام أن ذلك يعمّ كلّ الآيات، لأنّ عنده مشكلة في الوصول إلى معنى نهائي لآية من آيات كتاب الله تعالى.

وأنت ترى مشكلته في المعنى الواحد، ولا وجه لقوله هذا، فإنّ المتكلم وفق ما ذهب إليه الكثير من الأعظم عندما يستعمل لفظاً ويريد منه معنى ما، فإنّ ذلك المعنى لا بدّ أن يكون واحداً، لأنّ عملية استعمال اللفظ تكمن حقيقتها في جعل اللفظ وجهاً للمعنى، فيكون دور اللفظ في هذه العملية كدور المرأة التي لا يلتفت إليها من أراد أن يرى صورته فيها، ففي الواقع الخارجي تقع عينه على المرأة لكن ما يلتفت إليه هو الصورة التي في المرأة دون نفس المرأة، هكذا الكلام في الألفاظ، إذ إنّها يؤتى بها لتستعمل مثل المرأة، فالسامع لا يلتفت إليها إلّا بما هي وجه للمعنى الذي يفهمه منها، وكما يُعبّر الأصوليون ينظر إلى اللفظ بالنظر الآلي لا بنظر مستقلّ، أي يلحظ اللفظ بما هو فانّ في المعنى، ولا يمكن إفناء اللفظ في معنيين في وقت واحد.

ولا يختلف الحال في ذلك بين أن يكون الاستعمال حقيقةً أو مجازياً، فكما يريد المتكلم معنى محدداً في نفسه عندما يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً، كذلك يريد معنى محدداً إذا استعمل اللفظ مجازياً، وتعبير الكاتب عن الألفاظ المستعملة مجازياً أنّها (لا يمكن اختزالها إلى معنى حرفي واحد) غير صحيح قطعاً. وهذا الذي ذكرناه يجري في القرآن كما يجري في غيره من حديث شرعي وكلام عرفي.

هذا فضلاً عن بطلان دعوى أنّ اللغة القرآنية مجازية في معظم الأحيان.

ويضاف إلى ذلك أنّ الاستعمال المجازي كثيراً ما يأتي معه ما يدلّ على إرادة معنى محدّد غير الحقيقي، فالقرآن هو الذي يُحدّد معناه، فلا فرق في هكذا موارد بين المجازي وبين الحقيقي.

استعمال الحثيئات الزمانية - المكانية الخاصة باللغة الأسطورية وعلاقته بالأسلوب المجازي:

مما يذكره الكاتب تأكيداً لما بنى عليه من أنّ أسلوب القرآن مجازي استعاري استخدام الإحداثيات زمانية - مكانية، والتي لم نجد لها موضعاً لا في التاريخ الواقعي لبني النوع ولا في الجغرافيا التي نعرفها، قال:

(إنّ هذا الأسلوب المجازي والاستعاري البليغ للمفردات القرآنية تمّت تقويته بواسطة استخدام الحثيئات أو الإحداثيات الزمانية - المكانية الخاصة باللغة الأسطورية لا اللغة العادية الحرفية، نقصد بذلك أنّ الإحداثيات الزمانية والمكانية للقرآن لا يمكن موضعتها ضمن جغرافيتنا المعروفة ولا تاريخنا البشري الواقعي، إنّها خارج الزمان والمكان الأرضيين، مجرد ذكر إبراهيم هنا له دلالة كبرى على هذا الصعيد، فهو يحيلنا (أو قل: إنّ الآيات القرآنية التي تذكره تحيلنا) إلى شخص أسطوري وزمن وأحداث أسطورية أيضاً، أي لا وجود لها في الواقع، إنّها تحيلنا إلى زمن غائر في القدم، وإلى أحداث وحقائق عقلية لا يمكن ضبطها أو التحقق منها من قبل المجريات المألوفة للعقل المنطقي)^(٢٥٦).

ويرد عليه:

أولاً: من أين له الجزم أنّ كلّ الإحداثيات الزمانية والمكانية للقرآن لا يمكن موضعتها ضمن جغرافيتنا المعروفة ولا تاريخنا البشري؟ لقد ذكر القرآن أرض مصر ومكّة والأرض المقدّسة في الشام والمسجد الحرام والمسجد الأقصى ومدين، كما ذكر مدّة نبوة نوح ومدّة تيه بني إسرائيل، وأنّ هذه مدد زمانية لا إحداثيات زمانية، وقد ذكر القرآن حدث انتصار الفرس على الروم وحدد مجملًا زمان انتصار الروم على الفرس، فهل كلّ هذه لا يمكن موضعتها في الجغرافيا والتاريخ؟

٢٥٦. قراءات في القرآن (ص ٤٨٦).

ثانياً: أنه طالما ادّعى أتباع المنهجية الحقة في البحث وقراءة الأحداث، فكيف يستدلُّ على مدّعا (عدم إمكان الموضوعة جغرافياً وتاريخياً) بدعوى هي أخفى ممَّا استدل عليه؟ إذ ادّعى أن إبراهيم شخص أسطوري، واستدلَّ بذلك على أن مجرد ذكره في هذه الآيات (الواردة في الحجِّ) يدلُّ على أن الأحداث المروية هي أشياء أسطورية؟ أي منطوق هذا؟

وثالثاً: هو الذي يقول في بيان عدم وجود هذه الحوادث في الواقع: إنَّها تحيلنا إلى زمن غائر في القِدَم وإلى أحداث وحقائق لا يمكن ضبطها أو التحقُّق منها من قِبَل المجريات المألوفة للعقل، وهل أن عدم إمكان التحقُّق من شيء يستلزم الجزم بعدم حدوثه؟

ورابعاً: نحن الذين صدَّقنا كلَّ إخبارات النبي ﷺ عن الغيب ومفردات استشراف مستقبل البشر على الأرض ومآل الدنيا ونشوء الآخرة بكلِّ تفاصيلها، ألا يكفيننا أنه أخبر بتلك الأمور؟

اللَّهُمَّ! إلا أن يدَّعي هذا الرجل أنه لم تثبت عنده نبوة النبي الخاتم ﷺ، وحينئذٍ لنا معه كلام آخر، فلا بدَّ من الرجوع معه إلى علم الكلام وشواهد الحقِّ على تلك النبوة ودلائل الصدق، لكنَّه لم يرفض علناً نبوة النبي ﷺ.

وخامساً: هو الذي يقول عن الآيات: إنَّها تحيلنا إلى زمن غائر في القِدَم، فلمْ لم يعد ذلك إحدائيةً زمانيةً؟

وسادساً: أنَّ القصص الخيالية والرمزية إنما يُؤتى بها لإيصال فكرة مع جوٍّ من القبول لتُهيئاً نفس السامع لقبولها، وهذا يقتضي سوق القصة في المحلِّ الذي يريد المتكلِّم أن يوصل فكرته إلى المتلقِّي وتُساق كاملةً. والملاحظ أنَّ القصص في القرآن لم تتأطَّر دائماً بهذا الإطار، نعم قصة يوسف ﷺ سيقَّت كاملةً في سورة واحدة.

صحيح أنَّ القرآن ليس كتاباً تاريخياً معنياً باستيعاب تفاصيل الحوادث التي تعرَّض لها، لكن سورة يوسف أرادت بيان ما يفعل تولى الله تعالى أمر عبد من عبده، فلو كانت السماوات والأرض رتقاً عليه لفتحهما، تجلَّى ذلك عندما اجتمع كيد إخوته له حتَّى ألقوه في غياهب الجبِّ، وتجلَّى أيضاً حين اجتمعت أسباب القوَّة عند النسوة اللَّاتي كدنه لتؤوِّل أموره من الإسقاط في البئر إلى الارتقاء بالنبوة، ومن السجن والتنكيل إلى السيادة الدنيوية وملك خزائن الأرض.

ولم تدر الأيام حتى خرَّ له إخوته، بل وأبوه سُجِّدًا تعظيمًا له، وأقرَّت نساء مصر بنزاهته وطهارته أمام الملأ.

ما سوى ذلك من قصص مستوعبة كانت ببيان نُتف متفرقة من مفردات الحوادث في مسيرة الأنبياء، وإمَّا تستوعب تفاصيل القصص من مجموع موارد التعرُّض لها في الكتاب الكريم وبيان النبي ﷺ.

والقصص الرمزية لا تُبيِّن بهذه الطريقة وإمَّا تُذكر في مورد معيَّن اقتضت الحاجة بيان صورة مؤثرة أو فكرة لم يرد مجرد الاطلاع عليها، وإمَّا فكرة للتأثر بها من قبل السامع والمتلقِّي.

فإذا دعت الحاجة في فكرة أخرى إلى اختراع قصة لم تكن في البين حاجة إلى التعرُّض لنفس القصة السابقة ولكن بإضافة تفصيل جديد، بل يُؤتي بقصة جديدة تُؤدِّي نفس الغرض.

هذا ما يفعله الحكماء عندما يريدون إيصال فكرة من خلال قصة، وهذا ما جرى عليه المتحدثون في المجالس العامة، وهو فرع من الأدب معروف لديهم، وقد تقدّم شيء من الكلام في ذلك.

وسابعاً: ما ذكره من دعوى كون إبراهيم شخصية أسطورية كان قد ذكره مرّةً أخرى، حيث قال:

(ولا ينفع القائل قوله: أمّا المنهجية الحديثة في علم التاريخ فتأخذ الأسطورة بعين الاعتبار وترى أنّها أحد المعطيات الأساسية للتاريخ الذي لا تُحرّكه بدوره الوقائع والأحداث الفعلية فقط، إمّا تُحرّكه أيضاً الانفعالات الهائجة والشطحات الخيالية والأساطير)^(٢٥٧).

ونحن نضيف إلى ما ذكره من محرّكات التاريخ الأكاذيب والمؤامرات وأشياء غير مقصودة كأنف كليوباترا، وكبولة مروان الحمار حتّى قيل: ذهب الدولة ببولة، وكالحمى التي أصابت زعيم الثوّار في زمن ستالين في أيام الاتحاد السوفيتي فانهمز أتباعه.

ولكن المشكلة في ما ادّعاه ليست في أصل تأثير الأساطير ولا في إمكان وجودها، وكيف نُنكرها وهي فنٌّ معهود في المجتمعات وأداة من أدوات تحشيد الأمم وبلورة بعض رؤاها؟ لكن

٢٥٧. قراءات في القرآن (ص ٤٨٧ و٤٨٨).

المشكلة في إثبات أن هذه المفردة من الأساطير - أي إنَّ البحث صغروي كما يُعبَّرون - كما توجد مشكلة أكبر في تعميم الأسطورة لكلِّ هذا الوارد في الكتاب الكريم، هذا مع وجود دلائل على عدم الأسطورية، لأنَّ ظواهر الأدلَّة والبيانات الشرعيَّة أنَّها ليست أسطوريَّة.

رمزيَّة الجزاء في الآيات:

يبدو أنَّ الرمزيَّة قد هيمنت على فكر هذا الرجل فعمَّما إلى جهات أُخرى، أنظر إلى ما يبني عليه من رأي في الجزاء الأخرى، حيث يقول:

(اللغة القرآنيَّة لغة رمزيَّة بالدرجة الأولى، ماذا يعني ذلك؟ إنَّه يعني أنَّ علينا أن ننتهي من تلك السخرية أو المهزلة التي تتحدَّث عن جنَّة الله المليئة بالهوريات الشهوانيَّات، وحيث تسيل أنهار من الخمر واللبن والعسل... إلخ، نلاحظ هنا أنَّ الترجمة الفرنسيَّة تفاقم مخاطر العبارات التي تحيل إلى صور واقعيَّة محسوسة، لكن هذه الصور لا تتخذ كلَّ قوتها المثيرة وقيمتها الأبحاثيَّة إلا إذا ربطناها بالبنى الخياليَّة الشعريَّة السائدة لدى البدو... هذا العالم البنياني الرمزي الشاسع الواسع ما انفكَّ يُلهم حتَّى يومنا هذا أعمال المؤمنين وفكرهم، إنَّه يُحرِّكهم ويُجيشهم تجييشاً)^(٢٥٨).

وفيه:

بعد الالتفات إلى أنَّ الرمزيَّة ليست في اللغة وإمَّا في ألفة المتحدِّثين بها واستئناسهم بها، وإلَّا فإنَّ نفس اللغة بألفاظها لا تفترق كثيراً عن لغات أُخرى من هذه الناحية، فإنَّ اللغة بل المتحدِّثين بها يمكن أن تكون استعمالاتهم لمفرداتها للكشف عن صور واقعيَّة أراد القرآن إيصالها إلى الناس. ما الخلل والضرر في أن تكون الآخرة التي هي دار الجزاء متوقِّرة على أشياء تميل إليها نفوس الناس في الدنيا، بل قد تتوق إليها وتتحمَّل حدًّا وتعزيراً في الدنيا من أجل أن لا تمتنع عنها وتُعرض نفسها لعقوبة أُخرويَّة؟ ومن أين جاء هذا الكاتب بالجزم واليقين بأنَّ توقُّر الآخرة على مثل هذه الأمور يُشكِّل مهزلة؟

إنَّ ظاهر ألفاظ هذه الآيات حكاية صور حقيقيَّة عن الجزاء، فلو قلنا بإمكان إرادة الرمزيَّة وإمكان إرادة الصورة الحقيقيَّة فإنَّ الأصل اللفظي الذي هو الظهور هو إرادة الصورة الحقيقيَّة لا الرمزيَّة، لأنَّها بلا شكَّ على خلاف الظاهر، ولا نرفع اليد عن هذا الظهور إلا إذا وُجِدَت القرينة

٢٥٨. قراءات في القرآن (ص ٩٤ و ٩٥).

التي تدل على خلاف ذلك. والمتحدث لم يأت بما يصلح أن يكون قرينة على الخلاف، وما ادعاه من أن إرادة المعنى الظاهر ليس إلا سخرية ومهزلة لا يُعبأ به ولا قيمة له، بل هو استبعاد محض من شخص بنى تصوراتهِ عن الاعتقادات الدينيّة وجزئيات الشريعة على ما لا يمكن الركون إليه.

فكيف يُشكّل ذلك قرينة تُسوِّغ رفع اليد عن ظهورات الأدلّة الشرعيّة ومنها الآيات القرآنيّة؟

بل يمكن القول: إنّ الرميّة بعيدة عن الخطابات التي تتحدّث عن عقوبة ومثوبة، فنوع الموضوع هذا وطبيعته يُبعد احتمال إرادة الرميّة، نعم قد تكون هذه الخطابات غير مستوعبة للصورة الحقيقيّة للجزاء، إذ ليس على الله تعالى بيان كلّ تفاصيل الجزاء عقوبة ومثوبة، بل عليه بيان الأحكام ولو مجملّة. وانطلاق التكليف من محبة الله لخلقه دعا إلى بيان بعض تفاصيل الجزاء، ولذا ترى البيانات تتحدّث عن بعض الأعمال وأنّها تستتبع من الثواب ما لا عين رأت ولا أُذُن سمعت دون ذكر التفاصيل.

فالرميّة محلّها المناسب تماماً مفردات الاعتبار، هذا ما جرى عليه هذا النوع من الأدب. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ قولنا للأشياء المنسوبة إلى الله تعالى إنّما هو من جهة مناسبتها للحكمة، والحكمة في توفّر الآخرة على مثل هذه المفردات واضحة، فالنفس البشريّة مجبولة على حبّ أشياء تنزع إليها، وقد قيل: إنّ الجامع بينها أنّها تُوفّر السعادة للفرد، فإنّ الإنسان باحث عن السعادة لاهث خلفها ساعٍ إلى الإتيان بما يمكن أن يُحقّقها أو يُقرّبها منها، وسعادته تكمن في الوصول إلى الأمور الملائمة التي قد يرى أنّها تتوفّر في الملذّات أو المناسبات له. والتكليف تحديد وتقييد للنفس لا تقبل به النفس إلاّ إذا وفّر لها الالتزام به ما هو أفضل ممّا يحصل عليه لو ترك ذلك التكليف. ومع ملاحظة أنّ الإنسان مستعجل على أشياءه التي يرغب بها فإنّه يصعب عليه الالتزام بالتكاليف إلاّ إذا وُجدَ محفّز قوي له. والوعد الإلهي بالأجر والثواب على الفعل وبالوزر والعقاب على الترك هو الذي يمكن أن يُعدّل الميزان باتّجاه كفة الالتزام بالشريعة.

فقضت الحكمة بتحقيق الجزاء في الدار الآخرة، ولأنّ الآخرة بعيدة بنظر الناس قدّمت بعض الروادع والعقوبات في الدنيا على شكل ضغط اجتماعي من خلال ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعقوبة على شكل كفارة أو حدّ أو تعزير أو غرامة ماليّة كالديات والضمانات، ولولا ذلك لم يتبع الحقّ إلاّ الأندر.

ومن الطبيعي أن تكون العناصر الجاذبة للإنسان أشياء تتوق أنفسهم إليها، ومن أهم الأشياء التي تميل إليها نفوس النوع البشري المعاصرة الجنسية خصوصاً مع من يتوقر على صفات الجمال والكمال، ومن هنا قدّم ذكر حوريات الجنة كأجر حسن للمطيعين.

وهكذا كانت الأشياء الأخرى التي تهشّ إليها نفوس الناس في الدنيا كالفاكهة وأنهار الخمر والعسل واللبن والبساتين وصفاء الأخلاء والإخوان وغير ذلك.

ولولا هذا الجزاء الأخروي الحسن على الأعمال الحسنة في الدنيا والسيئى على الأعمال القبيحة في الآخرة، لكانت الخلقة في الدنيا عبثاً، لأنّ الناس لن تستقيم ولن تتحرّك باتجاه غاية خلقتهم.

قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (١١٥) ﴿المؤمنون: ١١٥﴾.

ما تقدّم يبيّن لك أنّ مثل هذه الوعود لا بدّ أن يفهمها الناس ويعوها بشكل جيّد، وإلاّ لما حرّكتهم. ودعواه أنّ اللغة العربيّة رمزيّة بالدرجة الأولى، أي يستعملونها للرمزيّات كما في شعرهم، وأنّ المراد بهذه المفردات الرمزيّة يستدعي أن يفهموا أنّ المراد ليس حور العين حقيقةً، ولا الجنّات التي تجري من تحتها الأنهار، ولا أنهار الخمر واللبن والعسل، وإنّما شيء آخر لا أدري على ماذا يحمله مثل هذا المدّعي هي دعوى غير صحيحة. وأنا لا أشكّ أنّ أحداً من البدو والمسلمين في العصور الأولى، بل إلى زماننا الحالي لم يفهم شيئاً آخر رمزت له هذه المفردات الواردة في الآيات والروايات. ولا أعرف ماهيّة المحرّك والمجيّش للجماهير المسلمة، بل لا أرى مجيئاً غير شيء تميل إليه الناس وترى أنّه يستحقّ العناء والتضحية، فقلوه: (إنّه يُجيّشهم من خلال وعد) يستدعي شيئاً حسناً يوعدون به كنتيجة لاستجابتهم، ولا يكون الشيء محرّكاً إلاّ إذا عُرِفَت ماهيّته أو حقيقته أو توفّرت صورة مقرّبة له، ولا يبيّنها لنا هذا القائل.

نعم، قد يكون التحريك من خلال بيان عدم مناسبة البديل أو موافقة المبدأ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ (٥٠) ﴿الكهف: ٥٠﴾ أو من خلال طريق آخر، لكننا نتحدّث الآن عن صنوف من الجزاء الأخروي وعد الله بها عبادة المطيعين.

نعم، حصل تركيز في الكتاب الكريم على هذا النوع من الجزاء الأخروي، فما أكثر ما تعرّض الكتاب لحور العين والجنّات التي تجري من تحتها الأنهار وأنواع الفاكهة والأكل والشراب ولباس الحرير وأساور الفضة والبيوت من ذهب وما إلى ذلك.

والذي اقتضى ذلك هو المستوى العامُّ لاهتمامات الناس، خصوصاً أولئك الذين كانوا يسكنون الجزيرة العربيَّة ويعيشون على هامش الحياة ويتشبَّثون بأذيالها.

وهذا قد يجعل البعض يتصوَّر أنَّ ذكر مثل هذه المفردات كنوع من الأجر لتحفيز النفوس في الدنيا للالتزام بالشرائع ليس مناسباً للسرَّعة وأنَّه موجب للسخرية والاستهزاء.

لكن السريعة لم تقتصر على ذكر مثل هذه المفردات من الجزاء، ففي بعض الآيات بشاره للمتقين بأنَّ كلَّ ما يتمنونه هناك سيتحقَّق ووفوقه أشياء لم تخطر على بالهم حتَّى في الدار الآخرة.

قال تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (ق: ٣٥).

وهناك بيانات تحدَّثت عن بعض أنواع من الجزاء غير معهودة في الدنيا.

قال تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: ٧٢)، وقال تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ (الحجر: ٤٧)، وقال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ (٢٢) إلى ربِّها نَاطِرَةٌ ﴿﴾ (القيامة: ٢٢ و ٢٣).

وثالثاً: حين يمتلئ الكتاب الكريم بمثل هذه الآيات التي تحكي عن مفردات جزائية، وتغصُّ الروايات بأعداد كبيرة منها ولا يُراد إلا الرمزية، فإنَّه يجب على الشارع المقدَّس البيان لئلاَّ يُضَيِّع غرضه، فالمتحدَّث غرضه إفهام مراده للمتكلِّم، وقد يتعمَّد الإبهام لحكمة، لكن الغرض الأصلي هو الإفهام، فإذا كان ظاهر اللفظ يفيد معنًى غير ما عناه المتكلِّم، ويتكرَّر الكلام منه في ذلك عشرات المرَّات وربَّما المئات، لكان من الحكمة أن يأتي بما يدلُّ على إرادته لذلك المعنى غير الظاهر من اللفظ، ولا يوجد مورد واحد في الآيات والروايات يُدلُّ على أنَّ مفردات الجزاء التي وردت في الكتاب والسنة لم ترد إلا على نحو الرمزية.

الفصل السادس:

ضياع الوثائق الموصلة
إلى معرفة صحيحة بالقرآن



- صعوبة الوقوف على عرق الكلمات في اللغة العربيّة.

ممّا ورد في كلمات أركون ما يظهر منه أنّه وجه لعدم إمكان وصولنا إلى المعارف القرآنيّة لأنّ باب ذلك مغلق بنحو لا يمكن فتحه، ففي الفترة ما بين القرن السادس والسابع الميلاديّين لم تُؤلّف كُتُبٌ لتعبر بالأحداث إلى ما بعد زمانها، فانعكس ذلك نقصاً هائلاً عن تلك الفترة، وهذا النقص مكّن قادة الإسلام السياسي من الاستغلال الأيديولوجي للخطاب القرآني، ولولا ذلك النقص لأمكن منع هذا الاستغلال الذي طالما برع به قادة الإسلام السياسي.

ومجرّد قداسة القرآن وإلهيته لا تكفي إن لم ننف على مضامينه، إذ تلاوة القرآن في الإسلام ليس شيئاً مصطبغاً بصبغة الشعيرة الجافّة المحدّدة بحدود مجرد الصورة والمظهر، وإمّا هو كتاب هداية أنزل للتدبّر في آياته: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (٢٤) ﴿محمّد: ٢٤﴾، والتأمّل الموصل إلى الخشوع، قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَتَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (٢٣) ﴿الزمر: ٢٣﴾.

وكلّ ذلك إمّا يكون من خلال معرفة معاني الآيات.

يقول أركون: (بما أنّ بعض الوثائق الأساسيّة الضروريّة للتوصّل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد ضاعت إلى الأبد، فإنّه ينبغي لنا الاعتراف بأنّ التوصّل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغويّة القرآنيّة شيء مستحيل، هذه العقبة الأبدية التي لا حيلة لنا بها قادرة وحدها على عرقلة الاستغلال الأيديولوجي للخطاب القرآني، بل منع هذا الاستغلال الذي يبرع فيه قادة الإسلام السياسي الحالي) (٢٥٩).

إلى أن يقول في الصفحة التي بعدها: (هنا نودّ أن نقول: إنّ البحوث والتحريّات الميدانيّة التي ينبغي إجراؤها على اللغة العربيّة في الفترة الواقعة بين القرنين السادس والسابع للميلاد لا ينبغي أن تقتصر على الوثائق المكتوبة التي تنقصنا بشكل موجه عن تلك الفترة الأولىّة القديمة من تاريخ الإسلام، إمّا توجد طريقتان أُخريان كان الرواد الكبار قد شقّوا لهما الطريق، وينبغي لنا استكشاف الموضوع بمعونتهما بانتظام وبكمال، وهما: الطريقة الآثاريّة الأركيولوجيّة، والطريقة العرقيّة اللغويّة... ولا ريب في أنّ الدراسة العلميّة المنتظمة لجميع اللهجات العربيّة المعروفة آنذاك تُقدّم لنا إسهامات ثمينة جدّاً في هذا الصدد).

وفيه:

أولاً: لقد ذكرنا في بعض ما تقدّم أنّ اللغة متحرّكة لأسباب لا حاجة لإعادتها، وكما يمكن حركة المفردة واستعمالها في الفترة التي بعد البعثة إلى يومنا هذا فإنّه يمكن أن تكون قد تحرّكت قبل البعثة.

فالبحث في عرق الكلمة وأصلها ليس أجدى من الانطلاق من معناها الحالي لمعرفة الاستعمال الشائع في زمن البعثة، بل احتمال حركتها قبل الإسلام أقوى من احتمال حركتها بعده، من جهة عدم وجود المعجزة الخالدة للنبي ﷺ بقداستها في نفوس المؤمنين، والتي شكّلت عصا في عجلة التحوّل الطبيعي في اللغة، ومن جهة انتشار الكتابة التي ساهمت إلى حدّ ما في تقليل هذه الحركة في اللغة العربيّة حيث شكّلت الكتابة قناة تواصل مع الماضي المتبجّح بفنون التعابير وصور الصياغات، إذ كان مضمار الثقافة الذي يتبارى فيه المتخصّصون والمثقفون هو الأدب والشعر. وما تعليق بعض القاصد على أقدس مكان وهو جدار الكعبة إلّا كاشف عن مستوى الاهتمام بالأدب في ذلك الزمان. وما أكثر ما استفاد علماء اللغة من أشعار الجاهليّة للتدليل على معاني المفردات، وهذا ما تجده بكثرة في كُتب النحو وكُتب اللغة التي انصبّت اهتماماتها على تحديد موارد الاستعمال.

هذا إذا كان المراد تحديد المعنى بشكل قطعي وواقعي، أمّا على مستوى التعلُّد وإبراء الذمّة في الفروع الفقهيّة فإنّه يوجد أصل يمكن الرجوع إليه لدفع التبعة السيئة للموقف الذي يتّخذه المكلف، وقبل ذلك يُحدّده الفقيه، وهو أصالة الثبات في اللغة، وحين يقال: أصالة، فذلك يعني وجود احتمال التغيّر في المفردة واستعمالها، فالمرود مورد شكّ، وفي مثله يُرجع إلى هذا الأصل، وهو بالنسبة للانطلاق من الاستعمالات المتأخّرة على عصر صدر الرسالة إلى الاستعمال فيه الاستصحاب^(٢٦٠) القهقري، وبالنسبة للانطلاق من الاستعمالات في الأزمنة السابقة على زمان البعثة الاستصحاب العادي أو غير القهقري.

وكيف كان، فأصل الوضع والاستعمال الحالي كاشفان عن المعنى أو الاستعمال في عصر صدر الرسالة، لكن أيّاً منهما ليس كاشفاً قطعياً في كلّ مورد بخصوصه، وإنّ كنّا نجزم بذلك إجمالاً في موارد متعدّدة، فحركة اللغة لا تعني انقلابها بالكامل.

٢٦٠. الاستصحاب: هو أصل يُرجع إليه في بعض صور الشكّ، وهي صور وجود يقين سابق وعدم وجود علم إجمالي، وحيثّيه جاءت من الروايات التي دلّت عليه، ومنها عدد من الروايات الواردة عن طريق زرارة والتي تكرّر فيها: «ولا تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

ثمَّ إنَّ تحديد العرق اللغوي قد يعيننا جدًّا إذا كان مطابقاً للاستعمال في زماننا، لأنَّ في ذلك شهادة على الثبات في هذه المفردة، إذ يبعد أن تتحرَّك المفردة إلى معنى جديد في زمن البعثة أو قبله ثمَّ تعود إليه في أزمنة لاحقة وإن لم يكن مستحيلاً. لكن من قال: إنَّه بقي ثابتاً إلى حين نزول القرآن؟

ثانياً: ثمَّ ما الذي تُقدِّمه الطريقة الآثاريَّة من إسهام في حلِّ هذه المعضلة كما يقول، وأيُّ أثر يُعتَمَد عليه في ذلك؟ فإنَّ كان المقصود الثقافة المنقولة فهي مستوعبة في الشعر الذي أشبعه علماء اللغة والنحو متابعةً واستشهاداً به، وإن كان المقصود أطلال المُدن في الأزمنة الغابرة فإنَّ مكَّة والمدينة لا يوجد فيهما من هذه الآثار القديمة ما يمكن أن يكون ناجعاً فيما عنى الكاتب.

وما نجا من تدمير الطبيعة والظروف الجويَّة حكم عليه التحجُّر الوهَّابي بالإعدام والفناء، كما أعدموا ميدانياً آثار الحضرة وتدمر في العراق وسوريا في القرن الحادي والعشرين.

ثالثاً: يبدو أنَّ الكاتب قد أصدر حكمه سلفاً وقبل البحث، وهو كون المعاني القرآنيَّة هي غير ما بنى عليه العلماء في القرون اللاحقة الذين استغلُّوها أيديولوجياً، وأنَّ وصولنا إلى تلك المعاني الجديدة يعرقل الاستغلال الأيديولوجي للخطاب القرآني، بمعنى أنَّ المعاني الحقيقيَّة التي عنها القرآن تمنع من الاستغلال الأيديولوجي لخطاباته.

ونحن نعلم أنَّ خطابات القرآن قد استُغِلَّت أيديولوجياً وسياسياً من وقت كانت الخلافة (راشدة) كما يقولون، ألم تكن فتنة الخوارج مستشهادة ببعض الآيات؟ ألم تكن مدارس الكلام على اختلاف مشاربها تستدلُّ بالقرآن؟ بل حتَّى المشككين على القرآن قد يستندون في إشكالاتهم إلى آيات قرآنيَّة لا على مستوى النقص فقط، بل على مستوى الاستشهاد لما يريدون قوله.

وهذا يعني أنَّه قبل دوران عجلة الزمن لتبتعد بالكلمات عن استعمالها في أوَّل البعثة كان الاستعمال الأيديولوجي (أو الاستغلال الأيديولوجي كما يُعبَّرُ هو) ثابتاً في القرآن، خصوصاً وألفاظه قابلة لذلك.

ولأجل ذلك أمر عليٌّ عليه السلام ابن عبَّاسٍ بمحاجة الخوارج بالسُّنة وليس بالقرآن، لأنَّ القرآن حمَّال ذو وجوه^(٣٦١).

٢٦١. راجع: نهج البلاغة (ص ٤٦٥ / ح ٧٧).

فهو حمّال ذو وجوه ليس في زماننا فقط، بل في زمن خلافة عليّ عليه السلام.

رابعاً: من قال: إنَّ معرفة المعاني تمنع من الاستغلال الأيديولوجي سياسياً؟

لم يكن المسلمون في ذلك الزمان الذي بدأت فيه مفردات الانقسام والاختلاف في الرؤية الدينيّة، حيث لم تكن الوثائق الأساسيّة الضرورية للتوصّل إلى المعرفة الصحيحة للقرآن قد ضاعت بعد، ومع ذلك حصل الانقسام وكثر السعي للاستغلال الأيديولوجي للخطاب القرآني.

ولم يكفّ معاوية عن السعي لإضفاء الشرعيّة على حكمه من خلال خطاب المنابر الدينيّة، وكذا من جاء من بعده من خلفاء بني أميّة، كما لم يستند الخوارج إلى شيء آخر غير القرآن، وهكذا الانقسام العقائدي الكبير بعد ذلك لفرقة المعتزلة والأشاعرة، ولست أبالغ إن قلت: إنَّ نفس الاستدلالات القديمة والإشكالات والشبّهات ما زالت تلوكها فكوك المتحدثين وكأنّهم يشترونها من تلك الطبقات المتقدّمة.

إنَّ معرفة المعاني في أحسن حالاتها تختصّ بفئات نخبويّة، وطُلاب الدنيا يستغلُّون أيّ شيء يمكن أن ينفعمهم في مسعاهم بما في ذلك صورة وفهم ينسبونه إلى الشريعة، وإنَّ لم يكن مرتبطاً بها، والسواد الأعظم من الناس عيال على أفراد محدّدين في الأفكار والرؤى، وهذا جارٍ في كلّ زمان، ووضوح الرؤية الشرعيّة في ذلك الزمان لا يمنع من السعي لاستغلال الدّين لأجندات سياسيّة.

صعوبة الوقوف على عرق الكلمات في اللغة العربيّة:

لم يكن العرب في الجزيرة يعرفون طريقة التدوين فضلاً عن التصنيف والتأليف، إذ لم تكن الكتابة معروفة عندهم، فالكتابة نتاج حضري لا يمكن ولادتها، بل وانتشارها في مجتمع سمته البداوة، فالجزيرة العربيّة لم تكن مهياًة لتوليد الكتابة، بل لا بدّ أن تكون وافدة عليها من منطقة حضريّة.

وإنّما تعرّف أهل مكّة على الكتابة^(٣٦٣) من رجل جاءهم من العراق، وهو قريب لحاكم دولة المناذرة، وهو بشر أخو أكيدر ملك العرب المعروف في الحيرة، وقد تعلّم بشر الخطّ الكوفي في الحيرة، إذ كانت الحيرة أرض أديان لليهوديّة والنصرانيّة، وكان في الحيرة خطّان النبطي والسرياني،

٣٦٣. كان هناك خطٌّ يمني، وهو الخطّ المسند الذي يشبه الخطّ المسماري.

والثاني كان يُكْتَب به ما يرتبط بالمقدّسات كالإنجيل والأدعية، والخطُّ الآخر هو الخطُّ النبطي الذي يستعمله عامّة الناس، ولذا كان الخطُّ النبطي مشوّشاً، وقد تعلّم بشر الخطُّ السرياني والذي انتشر هناك وصار يُطلَق عليه الخطُّ الحيري أو الكوفي، فالخطُّ الكوفي أساساً هو الخطُّ السرياني.

بعد انتقال بشر إلى مكّة تزوج من أخت أبي سفيان، وهناك علّم الخطُّ الكوفي لجملة من أهل مكّة منهم أبو سفيان ومعاوية وعمر وطلحة، فمن كان يعرف الخطُّ في مكّة كان يعرف الخطُّ الكوفي، وكلّهم تعلّموا من بشر.

ومع بداية المبعث النبوي كان الخطُّ الكوفي موجوداً في مكّة، وأمّا في المدينة فيبدو أنّ القراءة والكتابة كانت مختصّة باليهود، ولذا استعان النبيُّ بأسرى بدر ليعلّم كلّ منهم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة لكي يُطلِق سراحه.

وكيف كان، لا تجد في التاريخ إشارة إلى كتاب كتبه أهل مكّة أو المدينة، بل حتّى بعد بعثة النبيِّ ﷺ لم يُكْتَب في مكّة إلاّ آيات القرآن، ولا يوجد وفق ما عندنا من شواهد شيء مدوّن حتّى من الحديث النبوي أو سيرة النبيِّ ﷺ في حياته.

بل كانوا كثيراً ما يعتمدون على حفظ برعوا فيه إلى حدّ بعيد، واحتمال التآكل والاضمحلال بل والتغيير في الموروث الذي يُنقل شفهيّاً اعتماداً على حفظه ذهنياً دون كتابة أكبر بكثير من احتمال ذلك فيما إذا نُقِلَ كتابه.

هذا مضافاً إلى أنّ الحفظ من خلال التدوين وكتابة الكُتُب يُعبّر مهمّة شاقّة تأخذ وقتاً طويلاً، خصوصاً في تلك الأزمنة مع صعوبة التواصل والانتقال من محلّ إلى آخر.

وهذا لا يتحقّق بسهولة في أمة أو شعب يعيش حياته بطريقة بسيطة، وإنّ كانت الظروف صعبة، لكنّها لا تستدعي التخطيط المسبق.

إنّ ذلك يجعلها بعيدة عن التفكير بالتأليف والتدوين إلى حدّ بعيد.

ولذا، فإنّ المدوّنات الكبيرة في الحضارة الإسلاميّة لا أقلّ في قرونها الأولى، قد دونها كُتّاب من غير العرب غالباً، وأصحاب المذاهب الفقهيّة الأربعة كانوا من غير العرب، وأكثر علماء اللغة في تلك الأزمنة من غير العرب، وكذا المؤرّخون والمحدّثون، وأصحاب الكُتُب الأربعة عند الشيعة لم يكونوا عرباً.

وهذا يحكي لك صعوبة الوقوف على أعراق الكلمات العربيّة وضبط حركتها وتبدُّل دلالاتها بالنحو الذي يُعطي خريطة واضحة لذلك، وإن علمنا ببعض الجزئيات.

ثمَّ إنّ استعمالنا لمفردات اللغة لا ربط لها بمعرفتنا بعرق الكلمات، فأكثر من يتكلّمون اللغة لا يوجد عندهم اطلاع بعرقها، ومع ذلك يفهمون من بعضهم بنحو لا نقص فيه، والسبب هو أنّ السامع لا يحتاج في فهمه إلى أكثر من دلالات اللفظ حين التكلّم دون أيّ ربط بأصل الكلمة وتاريخ استعمالها.

الفصل السابع:

مرجعية التوراة

لقصص ومعارف القرآن



- تأخُر القرآن نزولاً لا يعني مرجعيّة التوراة.
- كلمات بعض الباحثين الغربيين في نفي مرجعيّة التوراة للقرآن.
- مفردات مقرفة في الكتاب المقدّس.
- مفردات غير مقبولة في الموروث الروائي.

مما جرى على ألسنة المستشرقين وبعض الحدائثين أَنَّ النبي ﷺ قد أتى في القرآن بما كان مرجعه إلى التوراة، وهذا يعمُّ القصص التاريخية والمعارف الدينية.

(لكي ندرس النظام الفكري العميق للنص القرآني ينبغي علينا أن نتذكر أن مرجعية القرآن مشكّلة من معارف أو قصص رمزية لكيلا أقول: أسطورية، وهي قصص آتية من مصادر مختلفة ولكن بشكل خاص توراتية)^(٣٦٣).

تأخر القرآن نزولاً لا يعني مرجعية التوراة:

هل يكفي تأخر القرآن تاريخياً عن التوراة لربط كل ما جاء فيه وكان مذكوراً في التوراة بالتوراة؟

من أين لهؤلاء الجزم؟

فالذي أنزل التوراة والإنجيل أنزل القرآن، وكما تعرّض لقصة ذات عبرة في التوراة يمكن أن يتعرّض لها في القرآن لنفس السبب، والأغراض الأساسية مشتركة في الشرائع، وإن كان ثمة اختلاف فإمّا هو في بعض الأحكام وبعض ما يجب الاعتقاد به دون كل الاعتقاد، ولذلك وصفت الشرائع السابقة بنفس وصف الديانة الخاتمة وهو الإسلام، والاختلاف دائرته ضيقة جداً كما أسلفنا.

قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨).

بل إن القرآن يعتبر الاشتراك شاهداً على سماويته، فهو في مقام ذم الكافرين بما أنزل على النبي ﷺ مع أنه مصدق لما معهم.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ﴾ (البقرة: ٩١).

وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٨٩).

نعم، في هذه الآية مؤونة إضافية على كون ما جاء مصدقاً لما معهم.

وهناك جملة من الآيات التي وصفت القرآن بأنه مصدق لما بين يديه من التوراة والإنجيل، وليست هذه منقصة في القرآن، ولا هي مثبتة للاقتباس من الكتب السابقة عليه، ومن أتعب نفسه في تعقب هذه المفردات لإثبات الاقتباس قد ذهب في الوهم بعيداً، ولم يكن رأيه سديداً، لقد كفاه القرآن مؤونة الطلب حين نصَّ على قضية ظاهرة فيه.

ثم في جعل مرجعية القرآن غير الوحي فصل له عن السماء، فكيف يقول به شخص ينتحل الإسلام ديناً؟ وهذا يشمل حتى القصص، فكيف يعتقدون به كتاباً مقدساً من جهة ومن جهة أخرى يجعلون مرجعيته شيئاً غير السماء والوحي؟

فهلأ أجروا ذلك في الإنجيل الذي جاء فيه بعض ما ورد في التوراة؟

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ﴾ (الصف: ٦).

لماذا لم يفصلوا الإنجيل عن السماء لمجرد وجود مشتركات مع اليهودية؟

أنا أعتقد أن مقالة هؤلاء ليست إلا صدى لزعة من مستشرقين لا يعتقدون بوحانية القرآن ولا يؤمنون برسالة النبي الخاتم ﷺ، والظلم لا يلام على متابعة ذي الظلم، والصدى قدره أن يأتي بعد الصوت الأصلي وأقل منه.

وقد سبقهم المشركون في مثل هذه المقالة.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِّسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (١٠٣) ﴿النحل: ١٠٣﴾.

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (٥) ﴿الفرقان: ٥﴾.

ثم هل لاحظ أمثال هؤلاء ما ردّه القرآن من مقولات باطلة عند اليهود ككون عزير ابن الله، وأنكر عليهم أشد النكير؟

قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ (٨٨) ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ (٨٩) ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ (٩٠) ﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ (٩١) ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ

وَلَدًا (٩٢) إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ (مريم: ٨٨ - ٩٣).

وهل لاحظ الترهات التاريخية التي تعجُّ بها نُسخ التوراة، والتي تنسب إلى الأنبياء عليهم السلام ممَّا تشعُرُ من بشاعتها الأبدان وتنقبض النفوس؟

كلمات بعض الباحثين الغربيين في نفي مرجعية التوراة للقرآن:

هناك جملة من الباحثين الغربيين تخلَّصوا من التعصُّب الأعمى وصرَّحوا بأنَّ القرآن سماوي المأخذ، وأنَّ التشابه في بعض قصصه مع ما ورد في التوراة لم ينشأ من مرجعية التوراة له، فلنستعرض بعض كلماتهم:

يقول (الكونت هنري دي كاستري)، وهو مقدِّم فرنسي قضى مدَّة في شمال إفريقيا: (قد نرى تشابهاً بين القرآن والتوراة في بعض المواضع، إلَّا أنَّ سببه ميسور المعرفة... إذا لاحظنا أنَّ القرآن جاء ليُتمِّمها كما أنَّ النبيَّ ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين)^(٢٦٤).

وقال (روسكين)^(٢٦٥): (مهما يكن أمر استمداد الإسلام من الأديان التي سبقته فذلك لا يُغيِّر هذه الحقيقة أيضاً، وهي أنَّ المواقف الدينيَّة التي عبَّر عنها القرآن ونقلها إلى الناس تشمل بناءً دينياً جديداً متميِّزاً)^(٢٦٦).

يقول (روزنشال) وهو من أساتذة جامعة ييل: (من الدوافع العلميَّة لدراسة التاريخ توفُّر المادَّة التاريخيَّة في القرآن، ممَّا دفع مفسِّريه إلى البحث عن معلومات تاريخيَّة لتفسير ما جاء فيه، وقد أصبح الاهتمام بالمادَّة التاريخيَّة على مرِّ الزمن أحد فروع المعرفة التي تمَّت بالارتباط بالقرآن، وإذا كان الرسول قد سمع بعض الأخبار والمعلومات التاريخيَّة فإنَّ هذا لا يُبرِّر الافتراض بأنَّه قد قرأ المصادر التاريخيَّة كالتوراة في ترجماتها العربيَّة، لقد وردت في القرآن معلومات تاريخيَّة تختلف عمَّا يدَّعي اليهود وجوده في التوراة، وقد ذكر الرسول ﷺ أنَّ اليهود والنصارى حرَّفوا التوراة وتمسَّك المسلمون بما جاء في القرآن)^(٢٦٧).

٢٦٤. قالوا عن الإسلام (ص ٦٢).

٢٦٥. السير هاميلتون الكساندر روسكين جب (١٨٩٥ - ١٩٦٧م) يُعدُّ إمام المستشرقين الإنكليز المعاصرين.

٢٦٦. قالوا عن الإسلام (ص ٨٠).

٢٦٧. قالوا عن الإسلام (ص ٦٥).

ويقول (لايتن)^(٢٦٨): (بقدر ما أعرف من ديني اليهود والنصارى أقول بأن ما علمه محمد ﷺ ليس اقتباساً بل قد (أوحى إليه به)، ولا ريب بذلك طالما نؤمن بأنه قد جاءنا وحي من لدن عزيز عليم، وإني بكل احترام وخشوع أقول: إذا كانت تضحية الصالح الذاتي، وأمانة المقصد، والإيمان القوي الثابت، والنظر الصادق الثاقب، وخفايا الخطيئة والضلال، واستعمال أحسن الوسائل لإزالتها، فذلك من العلامات الظاهرة الدالة على نبوة محمد ﷺ وأنه قد أوحى إليه)^(٢٦٩).

مفردات مقرفة في الكتاب المقدس:

عندما اخترعت الآلة الطابعة وبدأ الناس يقتنون الكتاب المقدس ويقرؤونه بعيداً عن الكنيسة تكشفت للناس سوءات تجعل التقديس محلاً تساؤل، فطالما حجت الكنيسة الكتاب المقدس عن الجمهور واحتكرت قراءته وتفسيره، وذلك مما ساهم في إطالة أمد التقديس، لكن بكسر قيد الاحتكار برزت أساطير وروايات لا يمكن القبول بها في المقدسات:

ومنها: ما عن سفر التكوين (١٩: ٣٠ - ٣٨): (إنَّ الله ﷻ أوحى لموسى بأنَّ لوطاً زنى بابنتيه، وحملتا منه بعد أن شرب الخمر).

وهنا يحقُّ لمتسائل أن يتساءل عن الحكمة في أن ينزل الوحي على موسى ﷺ ليحدثه بهذه الفاجعة التي نُزِّه الأنبياء عنها، وكيف يجوز نسبة ذلك إلى مقام النبوة؟

ومنها: (إنَّ يهوذا ابن يعقوب ﷺ قد زنى بكنته ثامار امرأة ولديه - فقد تزوجها أوتان بعد وفاة أخيه عير -، ثم أمر بحرقها لما تبين أنها حملت منه، ثم كف عنها لما علم أنه الفاعل)^(٢٧٠).

ومنها: (إنَّ داود ﷺ أطلع من قصره، فرأى امرأة من نساء المؤمنين تغتسل في دارها، فعشقتها، فبعث إليها وحبسها أياماً يغتصبها، ثم أرسل زوجها أوريا إلى القتال، وأمر القائد أن يضعه في المقدمة لكي يكون أوَّل القتلى، ثم لما قُتِلَ زوج المرأة سرَّ داود بذلك)^(٢٧١).

٢٦٨. باحث إنكليزي حصل على أكثر من شهادة دكتوراه في الشريعة والفلسفة والأهوت.

٢٦٩. قالوا عن الإسلام (ص ١٣٣ و ١٣٤).

٢٧٠. عن سفر التكوين (٣٨: ٦ - ٣٦).

٢٧١. عن صموئيل الثاني (١١: ٢ - ٦).

ومنها: (إنَّ أمنون بن داود زنى بأخته ثامار، ثمَّ قتله أخوه من أجل ذلك) (٢٧٢).

ومنها: (وابشالوم بن داود يثور على أبيه، ثمَّ يزني بنساء أبيه علانية أمام أعين الناس مبالغاً في الانتقام منه) (٢٧٣).

مفردات غير مقبولة في الموروث الروائي:

صحيح أنَّ الموروث الروائي قد حوى بعض ما هو مفزع عن بعض الأنبياء كداود عليه السلام وقصته مع أوريا وقصة يوسف عليه السلام مع زليخا، إلا أننا نرفضه جملةً وتفصيلاً، فإنَّ مثل هذه الأفعال لا تصدر من مؤمن ذي شأن فكيف تصدر من نبي؟ هذا مضافاً إلى الشواهد القرآنية على الخلاف، ففي قصة يوسف مثلاً نرى مدحه في نفس الآية التي تعرّضت للواقعة.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (٢٤) (يوسف: ٢٤).

فهل يناسب وصفه بأنّه من العباد المخلصين أنّه أراد أن يقع في المعصية الكبرى والخيانة العظمى، وأنّه لم يكتث للآيات التي ظهرت له حال البدء بمقدمات المقاربة - والعياذ بالله -؟

هذا مضافاً إلى أنّ الآية قالت: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾.

أي إنّّه لولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بها، و(لولا) حرف امتناع لامتناع.

مضافاً إلى ما ورد من أنّ ما همّ به هو أمر آخر غير المعصية المزبورة، بل همّ بضربها، لذلك قالت الآية: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾، فالسوء غير الفحشاء، ولو كان همّه في الفحشاء فلا مورد للسوء ليصرف عنه، هكذا قالوا.

هذا مضافاً إلى شهادة الطفل من أهلها، وشهادة النسوة.

قال تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ (يوسف: ٣٠).

وقال تعالى: ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ (يوسف: ٥١).

٢٧٢. تفسير صموئيل الثاني/ إصحاح ١٣.

٢٧٣. صموئيل الثاني/ إصحاح ١٥ و ١٦.

وشهادة واعتراف زليخا: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ (يوسف: ٣٢).

وقال تعالى: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (٥١) ﴿يوسف:

(٥١).

وشهادة زوجها إذ قال: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكِنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (٢٨) يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا
وَاسْتَعْفِرِي لِدُنْبِكَ إِنَّكَ أَنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ (٢٩) ﴿يوسف: ٢٨ و ٢٩).

بل حتّى إبليس قد شهد ببراءته على قول الرازي، لأنه قال: ﴿لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٨٢) إِلَّا
عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ (٨٣) ﴿ص: ٨٢ و ٨٣)، ويوسف كان من المخلصين بشهادة الله المتقدمة.

فهل يجوز أن يُنسب إلى الإسلام القول بأن يوسف ﷺ قد صدر منه ذلك؟

نعم، إن من قال بذلك من المسلمين لم يذهبوا إلى عصمة الأنبياء قبل البعثة، وقد أخذوا ما
نسبوه إلى يوسف ﷺ من اليهود، كما أخذوا ما نسبوه إلى داود ﷺ منهم أيضاً.

وقد أدخل كعب الأحمبار ووهب بن منبه وغيرهما الكثير من هذه المفردات في الموروث
الروائي، خصوصاً ما يرجع إلى قصص الأنبياء السابقين.

الفصل الثامن:

توقُّفُ فهم القرآن على
الرجوع إلى لغات أُخرى



- للقرآن معجمه اللفظي الخاص.

للقرآن معجمه اللفظي الخاصُّ:

مِمَّا أَشْكَلَ بِهِ عَلَى فَهْمِ الْقُرْآنِ رَجُوعَ جُذُورِ بَعْضِ مَفْرَدَاتِهِ إِلَى لُغَاتٍ أُخْرَى، فَالْقُرْآنُ مَلِيءٌ بِمَفْرَدَاتٍ جُذُورُهَا غَيْرُ عَرَبِيَّةٍ، بَلْ طَبِيعَةُ تَكُونُ اللُّغَاتِ مِمَّا فِي ذَلِكَ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ أَنَّهَا تَسْتَنْدُ أَوَّلًا عَلَى مَجْمُوعَةٍ مِنْ مَفْرَدَاتٍ لُغَةٍ أَوْ لُغَاتٍ سَابِقَةٍ عَلَيْهَا، يَقُولُ أَرْكَوْنُ فِي ذَلِكَ:

(ونجد في المعجم اللفظي للقرآن استعارات من لغات عديدة، ومن أساليب وحي متعدّدة...، ولكن حتّى لو كان القرآن يستعير ألفاظاً من عدّة لغات كالسريانية والعبرية والأثيوبية إلّا أنّه يبتكر معجمه اللفظي الخاصّ أو مناخه المعجمي الخاصّ المستثمر في مجمل النظام الفكري القرآني وتشكّله)^(٢٧٤).

وهذا يقتضي عدم تيسّر الوقوف على مراداته إلّا من خلال الوقوف على تلك الجذور القديمة للمفردات المزبورة. هذا مضافاً إلى أنّ ذلك قد جعله ذا معجم خاصّ، ممّا يعني أنّ قواعد الإِفْهَام فيه غير ما هو جارٍ في بقية الكلمات العربية والمصنّفات المكتوبة بلغة العرب.

ردّ هذه الشبهة لا بدّ من ملاحظة سريعة لعملية تكوّن اللغة:

إنّ الله تعالى خلق الإنسان مع القدرة على نقل أفكاره للآخرين والتواصل معهم بنحو لا تجد له مثيلاً في بقية موجودات عالم الطبيعة، ويُمثّل الصوت والكلمة العنصر الفاعل في ذلك، فبدأ بقرن ألفاظ معيّنة أو لنقل: بدأ بقرن صورة صوتية بصورة معنى معيّن بنحو يجعل الذهن ينتقل من إحداها إلى الأخرى. وعلى هذه الآلية عمل النوع البشري لتتولّد اللغات. وتوسّع دائرة المعاني التي يحتاج الإنسان إلى إيصالها للآخرين، أبرز الحاجة إلى عمليّات وضع جديدة، وهكذا تتضخّم مفردات اللغة.

وتكون اللغة عملية تراكمية قضت الضرورة أنّ يكون الفاعل فيها أشخاصاً متعدّدين قد لا يجتمعون في زمان واحد، بل ضرورة الاتّساع التدريجي في الحاجة إلى التعبير عن معانٍ مستجدّة تقضي بضرورة عدم اجتماع المساهمين في تكوّن اللغة في زمان واحد.

وليس بالضرورة أنّ تكون كلّ مفردات اللغة قد تولّدت من عملية وضع واعية من أبناء

٢٧٤. التشكيل البشري للقرآن (ص ١٣٩).

تلك اللغة والمتحدثين بها، فقد يُنقل بعض المفردات من لغات أخرى كاللجام في اللغة العربية، والقسطاس والدهقان وغيرها من المفردات.

وليس بالضرورة أن تبقى المفردة على نفس معناها السابق، فعملية الوضع فعل بشري لا قداسة فيه، ما دام بشري المنشأ لا يلزم الآخرون بالعمل به، فالتعبير عن المعاني فعل شخصي قضت حاجتك إلى نقل المعنى بالتعبير عنه بطريقة يفهمها الآخر الذي لا يُمثّل جهة إلزام لك.

ولذلك فاللغة في حركة دائمة، قد يُبطئ من حركتها اعتزاز بدين تراثه قد حُفِظَ بلغة ما كما حصل في اللغة العربية، أو اعتزاز بتاريخ وأصالة كما في اللغة الإنكليزية عند البريطانيين بخلاف الحال عند الأمريكيين الذين اختلفت لهجتهم عن الأمّ نطقاً وكتابةً والتزاماً بقواعد التعبير وتحراً منها.

وكيف كان، فدخل مفردة أجنبية في لغة ما لا يستدعي الرجوع إلى أصول وضع تلك المفردة في لغة الأصل، بل يكفيك أن تعرف المعنى الذي كان يتبادر من هذا اللفظ في زمن الاستعمال، وهذا يعني أنه لا فرق من هذه الناحية بين أن تكون الكلمة عربية الأصل مثلاً ومأخوذة من لغة أخرى. هذا مضافاً إلى أن دخول الكلمة الأجنبية واستعمالها في القرآن لم يختص بالقرآن أو لم يقتصر عليه، لأنّها تدخل في اللغة الجديدة ولو لم يكن الكلام قرآنيّاً.

ومن هنا تكرر في القرآن بيان أن القرآن عربي، أو أنه بلسان عربي مبين.

قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٢) ﴿يوسف: ٢﴾.

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (١٠٣) ﴿النحل: ١٠٣﴾.

وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٣) ﴿فُصِّلَتْ: ٣﴾.

وكذلك ورد وصفه في سورة (الأحقاف: ١٢)، و(الزخرف: ٣)، و(الشورى: ٧)، و(فُصِّلَتْ: ٤٤)، و(الزمر: ٢٨)، و(الشعراء: ١٩٥)، و(طه: ١١٣)، و(الرعد: ٣٧).

فهل احتاج بدو الجزيرة أن يذهبوا إلى البلدان الأخرى ليعرفوا معنى القسطاس من اليونانية

مثلاً، وإلى بلدان اللغات الأخرى، خصوصاً والأمر غير مختصّ بالقرآن، بل يعمُّ السُّنة؟

لقد أشرنا فيما تقدّم إلى حقيقة تداخل اللغات إلى حدّ بعيد، فإنّ اللغة لا توجد بقرار تتّخذها مؤسّسة أو جهة ليقوم الناس بتنفيذه، وإمّا هي عمليّة تراكميّة قد تستغرق عشرات بل مئات السنين، ولا بدّ أن يكون لها أساس هو جزء من لغة أُخرى، ولذلك تجد اللغات للقوميّات التي اجتمعت تاريخياً وانطلقت من أمكنة متقاربة تشترك بمفردات عديدة، فكم هي الكلمات المشتركة بين لغات أوروبا الغربيّة.

بل كم من الكلمات المشتركة بين اللغة الفارسيّة والإنكليزيّة، لأنّ هذه الشعوب انطلقت في مرحلة ما من آسيا الوسطى في فترة تاريخيّة متقدّمة.

وكم من الكلمات العربيّة في اللغة الفارسيّة والكرديّة والتركيّة بحكم التقارب الجغرافي وكون اللغة العربيّة لغة القرآن.

وكم من الكلمات العربيّة أصولها من الآراميّة ك (عبد) التي أصلها في الآراميّة (عبدوم)، و(مسكين) التي أصلها في الآراميّة (مشكينو)، على ما يقوله المحقّقون.

فهل يقول قائل بضرورة الرجوع إلى أصول الكلمات في اللغة الأمّ لنحدّد معناها في لغتنا؟

ما لكم كيف تحكمون؟

هذا أوّلاً.

وثانياً: كم هي الكلمات الأعجميّة الأصل التي في الكتاب الكريم ليكون الجهل بأصلها مانعاً من فهم المراد من آيات الكتاب الكريم؟

وثالثاً: كم من هذه الكلمات قد ورد في آيات الأحكام؟ أنا لا أعتقد أنّ هناك آية إلاّ قوله تعالى: ﴿وَرَبُّنَا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ (الإسراء: ٣٥).

وعلى فرض وجود غيرها فلا قيمة لها من حيث الكمّ مقارنةً بمجموع آيات الأحكام.

ورابعاً: من الطبيعي جداً أن يعتمد المتكلّم على القرائن في تحديد معنى مفردة في كلامه، والقرائن قد حدّدت لنا معاني الكلمات ذات الأصل الأعجمي، فأية مشكلة في ذلك؟

ولا يقتصر الأمر على المفردات التي لها أصل غير عربي، بل تركيبية القرآن كذلك فيه من الآيات ما هو متشابه، وفيه المحكمات.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧).

الفصل التاسع:

كتابة القرآن وفق علوم

اللغة تمنع من عصمته



- التشكيك في عصمة القرآن لأنه مكتوب باللغة ووفق علومها.
- صحّة الكتاب المقدّس لا ترتكز على القاعدة اللُغويّة.

التشكيك في عصمة القرآن لأنه مكتوب باللغة ووفق علومها:

من أوجه الإشكال ما يرتبط بعصمة القرآن وينشأ من أن صياغته كانت بألفاظ لغة، وذلك ما يجعل قبول عصمته محل إشكال، فهو مكتوب بحروف اللغة العربية وبنحوها وبصرفها، فكيف يكون معصوماً في لفظه وصياغته اللغوية؟ إن القول بعصمته رغم ذلك ناشئ من هيمنة المسلمة اللاهوتية على أقطار الوعي، وهذا ما ولّد نظرية الإعجاز، على وفق نظر المشكلين.

يقول محمّد أركون: (ينتج عن ذلك قولهم: "إنّ العبارات اللغوية أو الآيات القرآنية المجموعة في المدونة الرسمية تُشكّل نسيجاً لغوياً لا يختزل إلى أيّ نسيج آخر" طبقاً للمنظور التقليدي أنّ القرآن معصوم ليس في مضمونه ومعانيه فقط، إنّما أيضاً في لفظه وصياغته اللغوية، وهو لا يشبه أيّ كلام آخر في العربية، ولا يشبهه أيّ نصّ آخر شعراً كان أم نثراً، نقول ذلك رغم أنّه مكتوب بحروف اللغة العربية وبنحوها وبصرفها كأنيّ نصّ عربيّ آخر، ولكن الوعي التقليدي يعمى عن ذلك أو لا يراه بسبب هيمنة المسلمة اللاهوتية على أقطار وعيه، هذا ما ولّد نظرية الإعجاز، أي إعجاز القرآن وعجز البشر عن الإتيان بمثله أو محاكاته، هذه النظرية تُشكّل مسلمة لاهوتية تهيمن كلياً على الوعي الإيماني التقليدي الذي لا يزال ساري المفعول حتّى اللحظة)^(٢٧٥).

نقول:

أولاً: لا مشكلة عندنا فيما يُسمّى بالمسلمة اللاهوتية إذا كانت مستندة إلى دليل لا يقبل الشكّ، وإعجاز القرآن ثابت عندنا بنحو لا يقبل الشكّ، وكفينا لذلك تصاغر الناس رغم كلّ ما يحملونه من عداء للدين وكتابه السماوي المقدّس أمام تحدّي القرآن لهم بأنّ يأتوا بمثله، بل بعشر سور من مثله، بل بسورة واحدة، هذا ونحن نعرف أنّ بعض سور القرآن بدون البسمة لا تتجاوز سطرًا واحدًا.

وقد قيل في توجيه الإتيان بالحروف المقطّعة في أوّل السور: إنّ الله تعالى يريد أن يقول للناس: هذه الحروف التي تستعملونها في إنشاء كلماتكم والتعبير عن المعاني في مكانن نفوسكم هي نفسها التي استعملها القرآن، لكنكم لا تستطيعون أن تصوغوا منها جملاً كالجمّل والتركيبات الصياغية التي جاءت بها سور القرآن.

٢٧٥. قراءات في القرآن (ص ٢٠٣ و ٢٠٤).

ثانياً: أن إعجاز القرآن لا يقتصر على جانب الصياغة اللفظية ليقول قائل: إن هيمنة المسلمة اللاهوتية بشمول العصمة للفظ وصياغاته قد ولدت نظرية الإعجاز، فصحة الإخبارات التي كانت غيبية في زمان نزول الآيات المخبرة عنها وتحققها في عالم الشهادة دليل على جانب من الإعجاز، ومطابقة الحقائق العلمية لبعض بيانات القرآن حيث نجزم بعدم إمكان الاطلاع عليها في زمن نزول القرآن بالطرق الطبيعية دليل على جانب آخر من الإعجاز، وعدم وجود أي تنافٍ في مداليله مع أنه قد نزل على امتداد ثلاث وعشرين سنة دليل آخر.

ثالثاً: كونه مكتوباً باللغة العربية حروفاً ونحواً وصرفاً وبلاغاً لا ينفي العصمة عنه، وأي تنافٍ بين الأمرين؟ ونقضه علينا بأن الطبري بل وسواه من المفسرين كانوا يستعينون صراحةً بهيبة الاختصاصيين باللغة العربية) للمساعدة في الكشف عن المعاني للآيات القرآنية، ليس فيه أي شهادة على أن القرآن هو عين كلام العرب بصياغاته وتركيب جملة، مما يعني نفي الإعجاز عنه.

فحين يقال: إن جنس القرآن مغاير لجنس بقية النصوص العربية، فذلك لا يعني أنه نزل بلغة أخرى.

بل هي كلمات عربية مبيّنة يفهم العرب ما يُراد منها، لكن تركيبها كانت بنحو لا يستطيع بقية العرب الإتيان مثلها، بل كل الناس ولو لم يكونوا عرباً.

والشعراء والأدباء يتفاوتون في مستوى براعة التعبير وحسن صياغة الكلمات، بل وقبل ذلك بالصور التي يوصلونها إلينا بمقطوعاتهم الأدبية، وبعض هذه النواحي يعجز عامة الناس أن يصوغوا كلاماً مثلها، بل حتى يعجز بعض الأدباء عن الإتيان بمثل لها.

بل قد لا يجيد أعظم النقاد صياغة مقطوعة من حقل تخصصهم النقدي لكنهم يفهمون ما يُراد منها من المعاني، فعجزنا عن الصياغة بالنحو الذي صاغه الأديب لا يعني أننا لا نفهم المراد من معانيها.

وقصة الوليد بن المغيرة معروفة حيث طُلب منه أن ينظر ليرى هل ما يقوله النبي ﷺ سحر أو كهانة أو حُطَب، فقال: دعوني أسمع كلامه، فدنا من رسول الله وهو جالس في الحجر، فقال: يا محمد، أنشدني من شعرك، فقال: «ما هو شعر، ولكنّه كلام الله الذي بعث أنبياءه ورُسُله»، فقال: أتل عليّ منه، فقرأ عليه رسول الله ﷺ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، فلما سمع (الرحمن)

استهزأ فقال: تدعو إلى رجل باليمامة يُسَمَّى الرحمن؟ قال: «لا، ولكنِّي أدعو إلى الله، وهو الرحمن الرحيم»، ثم افتتح (حم السجدة)، فلما بلغ إلى قوله: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادَ وَثَمُودَ﴾ (١٣) ﴿فُصِّلَتْ: ١٣﴾، وسمعه افشعراً جلده وقامت كلُّ شعرة في رأسه ولحيته، ثم قام ومضى إلى بيته ولم يرجع إلى قريش، فقالت قريش: يا أبا الحكم، صبا أبو عبد شمس إلى دين محمد، أما تراه لم يرجع إلينا وقد قبل قوله ومضى إلى منزله، فاغتمت قريش من ذلك غمًا شديدًا، وغدا عليه أبو جهل فقال: يا عم، نكست برؤوسنا وفضحتنا، قال: وما ذلك يا بن أخي؟ قال: صبوت إلى دين محمد، قال: ما صبوت وإني على دين قومي وآبائي، ولكنني سمعت كلاماً صعباً تقشعراً منه الجلود، قال أبو جهل: أشعر هو؟ قال: ما هو بشعر، قال: فخطب هي؟ قال: لا، إنَّ الخُطْبَ كلام متَّصل وهذا كلام منثور، لا يشبه بعضه بعضاً، له طلاوة، قال: فكهاثة هو؟! فكأنه هي. قال: لا، قال: فما هو؟ قال: دعني أفكر فيه، فلما كان من الغد، قالوا: يا عبد شمس، ما تقول؟ قال: قولوا: هو سحر، فإنه أخذ بقلوب الناس، فأنزل الله تعالى فيه: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا (١١) وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا (١٢) وَبَيْنَ شُهُودًا (١٣)﴾... إلى قوله: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ (٣٠)﴾ (المائدة: ١١ - ٣٠) (٢٧٦)

فهذا الكافر على كفره وعناده يرى أنَّ القرآن أخذ بقلوب الناس، مع أنَّه فهم كلامه وتأثر به إلى حدِّ بعيد، إذ لم يُكَلِّم قريش التي جاءت به لتسمع رأيه فيه، وحين عاود ابن أخيه السؤال بعد ذهابه إليه تردَّد حتَّى وصفه بعد ذلك بالسحر لشدة تأثره به.

وفي حديث حماد بن زيد، عن أيُّوب، عن عكرمة، قال: جاء وليد بن المغيرة إلى رسول الله ﷺ، فقال: اقرأ عليّ، فقال: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٩٠)﴾ (النحل: ٩٠)، فقال: أعد، فأعاد، فقال: والله إنَّ له الحلاوة والطلاوة، وإنَّ أعلاه لمثمر، وإنَّ أسفله لمعذب، وما هذا بقول بشر (٢٧٧).

وفي الرواية عن هشام بن الحَكَم، قال: اجتمع ابن أبي العوجاء، وأبو شاعر الديصاني الزنديق، وعبد الملك البصري، وابن المقفَّع، عند بيت الله الحرام، يستهزئون بالحجَّ ويطعنون بالقرآن.

فقال ابن أبي العوجاء: تعالوا ننقض كلَّ واحدٍ منَّا ربع القرآن، وميعادنا من قابل في هذا

٢٧٦. إعلام الوری (ج ١/ ص ١١٠ - ١١٢).

٢٧٧. بحار الأنوار (ج ١٨/ ص ١٨٦ و ١٨٧).

الموضع، نجتمع فيه وقد نقضنا القرآن كله، فإنَّ في نقض القرآن إبطال نبوة محمد، وفي إبطال نبوته إبطال الإسلام وإثبات ما نحن فيه، فاتَّفَقُوا على ذلك وافترقوا، فلمَّا كان من قابل اجتمعوا عند بيت الله الحرام، فقال ابن أبي العوجاء: أمَّا أنا فمفكِّر منذ افترقنا في هذه الآية: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسَوْا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ (يوسف: ٨٠)، فما أقدر أن أضمَّ إليها في فصاحتها وجميع معانيها شيئاً، فشغلتنى هذه الآية عن التفكُّر في ما سواها.

فقال عبد الملك: وأنا منذ فارقتكم مفكِّر في هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (الحج: ٧٣)، ولم أقدر على الإتيان بمثلا.

فقال أبو شاعر: وأنا منذ فارقتكم مفكِّر في هذه الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، ولم أقدر على الإتيان بمثلا.

فقال ابن المقفَّع: يا قوم، إنَّ هذا القرآن ليس من جنس كلام البشر، وأنا منذ فارقتكم مفكِّر في هذه الآية: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ٤٤)، لم أبلغ غاية المعرفة بها، ولم أقدر على الإتيان بمثلا.

قال هشام بن الحكم: فبينما هم في ذلك، إذ مرَّ بهم جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فقال: ﴿قُلْ لَنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا مِثْلَ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ مِثْلَهُ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨)، فنظر القوم بعضهم إلى بعض وقالوا: لئن كان للإسلام حقيقة لما انتهت أمر وصية محمد إلا إلى جعفر بن محمد، والله ما رأينا قط إلا هبناه واقشعرت جلودنا لهيبته، ثم تفرَّقوا مقرِّين بالعجز ^(٢٧٨).

وهؤلاء قوم أرادوا إبطال القرآن وإعجازه، فأسرهم جمال التركيب وحسن الصياغة.

ومليحة شهدت لها ضراتها
والحسن ما شهدت به الضراء
ومناقب شهد العدو بفضلاها
والفضل ما شهدت به الأعداء (279)

٢٧٨. الاحتجاج (ج ٢/ ص ١٤٢ و ١٤٣).

٢٧٩. قالوا: إنَّ هذين البيتين من قصيدة للشاعر العبَّاسي السري الرفاء الموصلي يمدح فيها الحسن بن محمد المهلبى.

أكانت عند هؤلاء على نيتهم مسلمة لاهوتية قبل أن يأخذ كل منهم بالتأمل لمدة سنة كاملة ثم ليرفع رايته البيضاء؟

إن توجيه السبب الداعي للقول بأن إعجاز القرآن بالسعي لطمس تاريخية القرآن بالكامل لهو تهمة بلا دليل، بل الدليل على خلافها، فهل كانت التاريخانية - كما يحب الكاتب أن يُعبر - مطروحة في زمانهم، وكانوا يخشون تبعات الالتزام بها ليسعوا إلى نفيها؟

إن التاريخية بزخمها الحالي مستوردة من الغرب بعد أن غص الغربيون بروى الكنيسة وإجفافها واستخفافها بالناس والعلم والعلماء واستغلال الشعوب بأبشع وجه، فسعى بعض علمائهم للتظير بما يمكن أن يخلصهم من قيود الكنيسة التي كبّلتهم وتعسّفها في الفهم والتطبيق للشريعة، وكان من جملة ما قالوا به تاريخية النص ليتخلصوا من التقيّد بالمروروث الشرعي والأحكام المنقولة إليهم.

صحة الكتاب المقدس لا ترتكز على القاعدة اللغوية:

من بعض ما تقدّم يظهر لك ما في قول الكاتب: (عندما نتفحص عن كُتب البنية الأساسية لأسلوب التعبير اللغوي المستعمل في القرآن نكتشف أن صحة الكتاب المقدس ترتكز على قاعدة لغوية أساساً، لا ريب في أن المؤمن التقليدي يتصوّر هذه الصحة الإلهية كأنها نقل حدث بالفعل عن طريق وسائل خارقة للعادة، أي عن طريق أساليب التوصيل السماوي أو الإلهي بواسطة الملاك جبرائيل... إلخ، (علم الأنثروبولوجيا الحديث يقول لنا: إن هذه الأساليب الخارقة للعادة ما هي إلا مجازية أو خيالية أو أسطورية))^(٢٨٠).

إن جعل القاعدة اللغوية أساساً لصحة القرآن ليس صحيحاً، لا شك أن من جهات الإعجاز في القرآن بنيته الصياغية، فما أجمل تلك البنية، لكن الكلام في كونها أساساً لصحته، بل تتجلى شواهد ودلائل صحته من خلال جهات، منها:

١ - الإخبار بمغيبات قد حصلت بعد ذلك أو انكشف بعد ذلك صحتها، كما في أوائل سورة الروم: ﴿الم (١) غَلَبَتِ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٣) فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾ (الروم: ١ - ٤)، حيث أخبر بمغيبين: هزيمة الروم المتحققة حين الإخبار حيث لم يكن متيسراً
٢٨٠. قراءات في القرآن (ص ١٣٤).

في ذلك الزمان الاطلاع على الأحداث المكانية البعيدة في زمانها، ونصرهم الذي سيأتي بعد سنين، وقد جاء كما أخبر.

والإخبار بدخول المسجد الحرام: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (٢٧) ﴿الفتح: ٢٧﴾.

والإخبار بمصير أبي لهب وأنه لا يؤمن في حياته، وكذا امرأته: ﴿سَيَصَلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ (٣) ﴿وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ (٤) ﴿المسد: ٣ و٤﴾.

ومن ذلك إخباره أنه سوف لن يتمكن أحد من الإنس والجن ولو اجتمعوا أن يأتوا بمثله: ﴿قُلْ لَنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا مِثْلَ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ مِثْلَهُ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (٨٨) ﴿الإسراء: ٨٨﴾.

والتأييد في نفي إمكان الإتيان بسورة واحدة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٢٣) ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (٢٤) ﴿البقرة: ٢٣ و٢٤﴾.

٢ - الحقائق العلمية التي تعرض لها القرآن، مثل: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمَوَسِعُونَ﴾ (٤٧) ﴿الذاريات: ٤٧﴾، والدالة على التوسع الكوني الذي لم يكتشفه العلم الحديث إلا في القرن العشرين.

وحركة الشمس: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (٣٨) ﴿يس: ٣٨﴾، مع أن كل المباحث كانت تقول: إن الشمس ثابتة، وإن الكواكب تطوف حولها إلى عهد قريب. نعم كانوا قبل ذلك يرون أن الأرض هي المركز الذي تدور الشمس حوله.

وتوليد الرياح للسخب: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ﴾ (فاطر: ٩).

ومثل قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ (٦) ﴿الزمر: ٦﴾.

وغير ذلك من الآيات.

٣ - الانسجام العجيب في آياته دون أية مفردة تنافٍ مع أنه نزل على مدى ثلاث وعشرين عاماً.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢).

ومستوى الأداء ونوع التعبير، الذي لا تجد فيه تفاوت مع امتداد النزول لهذه المدة، وهذه الجهة تجعل الإعجاز متحققاً في مجموع القرآن بخلاف الجهة الأولى والثانية.

أي بملاحظة ما عليه المجموع من تناسب وعدم تنافٍ واختلاف يجعل القرآن معجزاً.

ولو كان شاهد الحق على صحة القرآن مرتكزاً على القاعدة اللغوية لخرجت الكثير من الآيات عن ذلك، إذ ليس فيها مفردة إعجاز لغوي، كالأيات التي نُقِلت على لسان المخلوقين كإبليس (عليه لعائن الله) وفرعون وامرأة العزيز، بل وكلام الأولياء والأنبياء والذي هو كلام بشري، بل حتى بعض الكلام الإلهي كقوله تعالى: ﴿عُذِّبَتِ الرُّومُ﴾ (الروم: ٢)، ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾ (الرعد: ٧)، وعدد كبير جداً من الآيات، فلا حاجة إلى الإطالة بذكر الأمثلة.

فهل ترى الكفار يتأثرون لمجرد الصياغة اللفظية والبنية التركيبية لمثل هذه الآيات منفردة، ويثبت عندهم صحة الكتاب الكريم وانتسابه إلى الله تعالى لمجرد ذلك؟

إن بنية القرآن التركيبية هي أجمل ما تكون عليه العبارات في اللغة صياغةً وانسجاماً وأداءً للمعنى وحكايةً عنه وتفرداً في الطريقة في كثير من جزئياتها، لكن أن يجعل مجرد ذلك دليلاً على صحة القرآن وأنه كلام الله تعالى، فذلك ما لا أعتقد على مستوى كل آية.

الفصل العاشر:

إشكالات على طُرُق تعاطي
المفسِّرين والفقهاء مع القرآن



- ترك الاهتمام بالغامض وإهمال أولوية التعبير المجازي.
- عدم رجوع المفسرين للقرآن وهو الأصل.
- فهم سقيم لآية الكلاله وتوجيهه مجحف.
- دعوى مقابلة العقل مع طريقة تفكير المفسرين.
- عدم أخذ تبعية السيادة العليا الإلهية للسلطة السياسية.
- تشريعات الفقهاء الضيقة وتأثيرها في المستوى الأنطولوجي للقرآن.

إنَّ ممَّا تشدَّق به أركون وغيره الإيراد على طريقة المفسّرين القدماء بأكثر من جهة، وهذا ممَّا دعاهم إلى اتِّخاذ مسلك آخر في التعاطي مع آيات الكتاب الكريم، وهو بحسب زعمهم أكثر موضوعيَّة وأنجع في مقارنة ما أراده الكتاب الكريم واستيضاح المعاني التي يسعى الباحث للوقوف عليها وإزاحة ستار الغموض عنها.

ترك الاهتمام بالغامض وإهمال أولويَّة التعبير المجازي:

ومن إيراداتهم: أنَّ قدامى المفسّرين - والذين أسروا من بعدهم بأفكارهم وطريقتهم - يتجنَّبون الأفكار والرؤى الغامضة وغير المؤكَّدة، ولا يقرُّون بوجود التعابير الرمزيَّة، ويتمسِّكون بالتفسير الحرفي الظاهري، مع أنَّ عالم الفكر يُرخي حبال الضبط ليتجاوز تدقيق علوم الطبيعيات ويكسر قيده، ففي عالم الفكر لا محدودية تفرضها البراهين بمقدِّمات منضبطة لا تقبل الخطأ، ولا جمود يستدعيه نقص الأدوات التي تورث اليقين، هكذا وُلِدَت النظريَّات في علم الاجتماع وعلم النفس، بل والسياسة والاقتصاد والتربية وعلم التنمية البشريَّة وغيرها من العلوم، وغربال هذه النظريَّات عالم التطبيق حيث يلقي البعض منها ويستبدل واحدة بالأخرى.

إنَّ اتِّخاذ نظريَّة ما في عالم الفكر يعتمد على رؤية يستحسنها الباحث ثمَّ يسعى لتأييدها بشواهد ومؤشَّرات على صحَّتها وتجارب شعوب أو أفراد قد تدعمها، وقد يكون الإتيان بتلك الفكرة ناشئاً من تفكير عميق وتصوُّر دقيق، لكن هذه المضامير لا تُوفِّر للباحث أدوات ومقدِّمات توصله إلى الجزم واليقين كما تفعل الرياضيات والفيزياء مثلاً، فمن الطبيعي أن لا تكون النتائج قطعيَّة، بل قبل ذلك من الطبيعي أن لا تكون طريقة اتِّخاذ الرؤى وبناء الفكر كالطريقة الرياضيَّة.

ومن هنا عاب هؤلاء على المفسّرين القدماء والعلماء والمفكرين المسلمين اتِّخاذ مسلك التدقيق وهجر غير المؤكَّد والإعراض عنه في بحوثهم في مضمار الفكر الديني.

يقول أركون في ذلك: (إنَّ المفسّرين القدماء يكرهون كرهاً شديداً كلَّ ما هو غير مؤكَّد أو غير محدَّد أو غامض، كما نلاحظ رفضهم التعابير الرمزيَّة والمجازات والحِكم والأمثال السائرة رغم أنَّها أشياء تدعو إلى التفكير والتأمُّل العميق، أقصد بذلك أنَّ تفسير الفقهاء للآيات التشريعيَّة لا يأخذ إطلاقاً بعين الاعتبار مسألة نوعيَّة الخطاب القرآني الذي يُعطي في مجمله الأولويَّة للتعبير المجازي وللآليَّات الخاصَّة بالخطاب الرمزي ذي البنية الخياليَّة الأسطوريَّة).

في الوقت نفسه نلاحظ أن تحويل الآيات التشريعية إلى سرد قصصي بواسطة تطوُّر أدبيات أسباب النزول يفرض نوعاً من التأطير الخيالي للآيات القرآنية التي تختزل عندئذٍ إلى نوع من التفسير الحرفي الظاهري المفرط في حرفيته، هكذا يتخلَّون للصوفيَّة وللباطنيَّة عن مهمَّة استثمار الجوهر الرمزي المجازي المتفجِّر للخطاب القرآني، وهي صفة القرآن الأساسيَّة في غالبية الأحيان (المقصود بالباطنيَّة هنا أتباع التفسير الخفي السريِّ المكتوم الباطني للقرآن)^(٢٨١).

وفيه:

أولاً: ليس عيباً ولا نقصاً أن لا ينجرَّ المفسِّرون خلف احتمالات غير مؤكَّدة أو غامضة، بل المسؤولية الشرعية تُحتَمُّ ذلك عليهم.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (٣٦) (الإسراء: ٣٦).

والأمانة تقتضي اعتماد الدليل الواضح في بناء الرؤية وتسويقها وترك التخرُّص لغير أهل الأمانة والفهم.

ثانياً: أن رفضهم الرمزيَّة والمجاز والحكم والأمثال السائرة ليس بمعنى القطيعة معها بالمرَّة، وإنما لأجل العمل بضوابط صارمة اقتضاها خوفهم من التقول على الله تعالى وفرقهم من الوقوع في التشريع المحرَّم (وهو نسبة ما لا يُعلم جزئيته للدين إلى الدين)، والضوابط جاءت من إدراكهم أن القرآن إنما نزل بلغة العرب، فتجري في مقام فهمه قواعد الفهم العرفي وهي المقررة سلفاً عند العرب قبل نزول القرآن.

ومن هذه القواعد أنه عند الشك في كون الاستعمال حقيقياً أو مجازياً فالأصل هو إرادة المعنى الحقيقي، لا بمعنى مقاطعة اللفظ مع المعنى المجازي واستحالة إرادته منه، بل بمعنى أنه إذا دار الأمر بين أن يكون المراد هو المعنى الحقيقي أو المجازي مع عدم وجود ما يُعيِّن أحدهما نحمله على إرادة المعنى الحقيقي تطبيقاً لقاعدة حجِّيَّة الظهور التي جرى عليها العقلاء في الشأن الشخصي لهم والشارع المقدَّس لم يعترض على تلك الطريقة، مع أن من شأن العقلاء أن يسروا هذه الطريقة إلى التعاطي مع الخطابات الشرعية، فسكوته على ذلك دليل على رضاه بتلك التسرية،

٢٨١. قراءات في القرآن (ص ٢٦٤ و ٢٦٥).

فتكون طريقة ممضاة من الشارع المقدّس، لكن كلّ ذلك مع عدم ما يُفهم منه أنّ المراد هو المعنى المجازي.

خذ لذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (٧٢) (الإسراء: ٧٢)، فعند قيام القرينة قالوا: إنّ المراد ليس فاقد البصر مع أنّه المعنى الحقيقي للفظ (أعمى)، بل من كان أعمى القلب أي كان ضالاً، والقرينة المعيّنة لذلك قوله تعالى في الآية: ﴿أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (٧٢)، وهذا يعني أنّه يوجد ضلال في الدنيا وفي الآخرة سيناله ضلال أكبر، ومجرّد فقد البصر لا يوجب الضلال، فضلاً عن أنّ مجرد فقد البصر في الدنيا ليس خطيئة لينال إثرها عقوبة الحشر أعمى.

وحين لا توجد قرينة يبقى اللفظ على معناه الحقيقي كقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ﴾ (٢) (عبس: ١ و٢)، والمراد شخص كان من أصحاب النبي ﷺ وكان كفيفاً، وهو عثمان بن مضعون.

ومثلما لا نمنع من إرادة المعنى المجازي من اللفظ القرآني لا نمنع من التعبيرات الرمزية إلا أنّ فهمها من اللفظ على خلاف القواعد فيحتاج إلى قرينة، فالرمزية في لفظ قرآني أو حديث من السنّة ليست مستحيلة لكنّها على خلاف الظاهر.

والكلام هو الكلام في ورود قصّة أو جملة على نحو الأمثال السائرة.

ثالثاً: من أين له الجزم بأنّ القرآن يُعطي الأولويّة للتعبير المجازي والخطاب الرمزي ذي البنية الخياليّة الأسطوريّة؟ فأوّل الكلام أنّ المفردات الواردة من القصص والخطابات هل هي مجازات أو لا؟ هل هي بنحو الرمزيّة أو لا؟ ولا يصحّ جعل الدعوى دليلاً، لأنّ ذلك مصادرة.

رابعاً: لو سلّمنا أنّ القرآن يُعطي الأولويّة للمجاز والخيال والأسطورة، فإنّ اكتشاف ذلك كان من خلال متابعة المفردات، فوجدنا أنّ أكثرها لم تكن بنحو الحقيقة وكانت بنحو أسطوري، فإنّ ذلك لا يستدعي أنّ تحمّل كلّ الموارد الأخرى على المجاز والأسطورة، لأنّه لا يتسبّب في إحداث علاقة للفظ بالمعنى الجديد تستدعي انسباقه منه بدون قرينة ليحمّل عليه، فلو فرضنا أنّنا وجدنا بالتتبّع وجمع القرائن أنّ (٩٠٪) من استعمالات القرآن كانت مجازيّة وشككنا في الـ (١٠٪) المتبقية أنّها بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز والأسطورة، فإنّ ذلك لا يوجب علاقة للألفاظ بالمعاني المجازيّة في

القرآن نوعاً تستدعي ظهورها فيها عند انتفاء القرينة، ومع عدم القرينة يكون فهم المعنى المجازي والقصة الأسطورية على غير ما جرت عليه طريقة العرف، وقد قدّمنا أنّ القرآن لم يبتدع طريقة جديدة في الإفهام، وإنما استعمل الطُّرُق التي استعملتها الناس، فهو قد جاء ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (١٩٥) (الشعراء: ١٩٥).

ولو فرضنا تولّد علاقة خاصّة بالمعنى المجازي، فإنّ ذلك لا يناسب دعوى المدّعي، لأنّ اللفظ الواحد قد يكون له أكثر من معنى مجازي، ويستحيل أن يكون للفظ ظهور فيها معاً، كما يستحيل الظهور بنحو الإجمال، لأنّ كاشفيّة اللفظ عن المعنى ناشئة من علاقة واضحة غير مجمّلة، إلّا إذا وُجِدَ معنى جامع بين المعنيين المجازيين أو أكثر فيكون اللفظ ظاهراً في المعنى المجمل، وهذا أمر يصعب الالتزام به في الموارد المتعدّدة للمجازات في القرآن. والواقع أنّ مثل هذه الدعاوى تُمثّل نوع تخرُّص وقول بلا علم أو دليل.

خامساً: التخلّي عن استثمار الجوهر الرمزي المجازي المتفجّر للخطاب القرآني للصوفيّة والباطنيّة لم يكن زهداً في المعارف القرآنيّة، ولا جهلاً بقيمة مثل هذه الأقوال، فنحن طلاب حكمة ومنطق، فإذا عثرنا على منطق مقبول عند الصوفيّة أو الباطنيّة أو غيرهم أخذنا به، فالحكمة ضالة المؤمن، وقد أمرنا أن نأخذ الحكمة ولو صدرت من أفواه المجانين، والقرآن ينقل مقالات عن الكُفّار وعن إبليس وعن المنافقين دون أيّ تحسُّس.

وكيف كان، فما قال به المتصوّفة والباطنيّة ليست غنيمة فاتتنا وإمّا هي مقالة باطلة تجنّبناها.

لانفسي وجود بطن أو بطون للآيات، وقد دلّت على ذلك روايات، لكن المشكلة أوّلاً في جعل هذا الباطن هو المعنى المراد دون الظاهر، وثانياً في كونه باطناً حقيقيّة، فإذا جاءت الدلالات من جهة معصومة لتحكي لنا بطناً في الآية قبلنا بها، وإلا فلا، لأنّه سيكون قولاً بلا علم، بل قد يكون تقوُّلاً على الله تعالى، خصوصاً مع ملاحظة أنّ البطون المدّعاة والتي يتفجّر بها القرآن لا ضابطة واضحة لها، وحينها ستدخل نصوص الشريعة ضمن دائرة التأويل والتأثر بمزاج المؤوّل ومبناه السابق، ممّا يجعل معاني النصوص خاضعة لمزاج المؤوّل ومتبناه السابق لا أنّها هي المولّدة للمبنى والموجّهة له.

والذي يبدو للناظر أنَّ الكاتب معجب بطريقة الصوفيَّة المنفلتة عن الضوابط في استخراج المعاني من الكتاب أو تحميلها عليه من خلال التعسُّف في توجيه آياته لربطها بمعانٍ يقولون بها.

قال: (إنَّ الخطاب القرآني يكشف في سوره وآياته عن قدرة هائلة على التوسُّع والإثارة والتهيج للخيال، في هذا الصدد نجد أنَّ القراءات الرمزيَّة الخياليَّة للصوفيِّين والقراءات المجازيَّة للغوصيِّين أكثر خصوبةً بالدرس وأكثر تجسيداً وتحييناً للعجيب المدهش المحتمل وجوده في القرآن)^(٢٨٢).

لا شكَّ أنَّ علماءنا ليسوا غافلين عمَّا ذكره الصوفيُّون والباطنيُّون، وخصوبة ما ذكره وفق وصف الكاتب يكمن في كثرة الصور التي طرحوها وحملوها على القرآن، ورمِّها جمال تلك الصور التي تطفح بمفردات مثل العشق الإلهي، والفناء في الله تعالى، والتقلُّب في تجلياته في هذا العالم، لكن البحث ليس في جمال المعنى وحسن الصورة التي تُطرح، لأنَّ مهمَّة العالم هي الكشف عن مكونات ما أَراده الكتاب الكريم وحتَّت عليه الشريعة المقدَّسة، فالباحث في المجال الدِّيني ليس رسَّاماً أو شاعراً له الخيار في استحضار صورة ذهنيَّة أو معنى معيَّن ثمَّ يترجمه بلوحة ملوَّنة لها دلالاتها عليه، أو يُعبِّر عنه بعبارات منظومة وموزونة على شكل شعر منتظم، وليس العالم مفتوناً بالخيال التي يسرف في تكوين رؤى دون مراعاة المحدوديَّة التي يفرضها المنطق وتُحتِّمها الموضوعيَّة، بل دوره دور الكاشف والمستبين والمستوضح لمعنى أَراده غيره، حينئذٍ ما قيمة ما يحمله على القرآن وإنَّ كان يُمثِّل فكرة جميلة ما دام لم يأتِ بالدليل على أنَّ القرآن عنى ذلك؟

بل حتَّى إذا كانت تلك المعاني التي حملوها على القرآن قد أُريدت منه واقعاً، فإنَّهم لا يُحمَدون على فعلهم هذا، لأنَّهم سلكوا طريقاً خاطئاً في استنطاق القرآن، فحالهم كحال من رمى سهماً في مكان واحتمل إصابة بريء لكنَّه أصاب عدوَّه فقتله، فإصابة العدوِّ لا تُحسِّن فعله ولا تجعله يستحقُّ المدح عليه. كذلك الكلام في حمل لفظ القرآن على معنى لم يكن ظاهراً فيه وإنَّ كان المراد في الواقع هو ذلك المعنى. فما يوجب المدح أو الذمُّ هو الاختيار الذي في الفعل وإصابة الواقع إذا لم تكن بطريقة موضوعيَّة لا اختيار فيها.

٢٨٢. قراءات في القرآن (ص ٣٠٢).

عدم الرجوع للقرآن وهو الأصل:

ومن إيراداتهم عدم رجوع المفسرين إلى القرآن في التحقق من صحّة الروى والأحكام التي يفتون بها.

يقول أركون: (وهكذا يتحاشون العودة إلى الهيئة الأولى أو المرجعية الأولى التي تظلّ رسمياً بحسب معرفتي هي القرآن، ينبغي العلم أنّه بالنسبة إلى العلوم الدينيّة وكذلك بالنسبة إلى أصول الفقه ينبغي بشكل طبيعي أو نظري دائماً العودة إلى القرآن بغية التحقق من صحّة الحلول أو الفتاوى، ولكنهم يعفون أنفسهم من العودة إلى القرآن لكي ينشغلوا بتكرار ما يقوله الأئمة المؤسسون أو بالأحرى تلامذتهم وتلامذة تلامذتهم، إنهم يفعلون ذلك من خلال صيغة مستنفذة كلياً من صيغ الاجتهاد...) إلى أن يقول: (نحن نعلم أنّه فيما يخصّ أصول الإسلام فإنهم يتحدثون عن شيئين: أصول الدين وأصول الفقه، ولكن ينبغي العلم بأنّ نظام الأصول يتمثّل أولاً وقبل كلّ شيء بالقرآن، القرآن هو الأصل الأوّل لكلّ شيء في الإسلام)^(٢٨٣).

ونحن إذ نشكل على القوم إذ أغلقوا باب الاجتهاد بعد أئمة المذاهب، إذ لا آية ولا رواية ولا عقل ولا منطق يُعطي الحقّ لأئمة المذاهب الأربعة ويسلبه عن غيرهم بالغ ما بلغوا من مراتب الكمال في العلم، وقرار تحديد الفقهة بالأربعة دون غيرهم سياسي بامتياز، ولم تتّخذة لجنة علمائيّة متخصصة، ولو اتّخذته هكذا لجنة لم يُقبل منها خصوصاً وأنّ انعكاساته بل ونفوذها ووجوب العمل به سيستمرّ لأكثر من ألف سنة، بل أئمة المذاهب الأربعة لم يعيشوا في زمان واحد؛ ممّا يُعطيكَ دلالة على أنّ الأمر لا ينحصر بفرد أو اثنين، فكما جاءت الأيام بعد أبي حنيفة بمالك والشافعي وأحمد بن حنبل ممّن قبّلت فتاواهم ليكون أئمة مذاهب، فإنّها يمكن أن تأتي بعدهم بمن هو أعلم منهم أو في الحدّ الأدنى بمن يساويهم في مستوى الفقهة والفهم.

لكننا لا نقبل بمقالة الكاتب من أكثر من جهة:

الأولى: أنّ الرجوع إلى القرآن باعتباره مصدراً أساسياً من مصادر التشريع أمر لا لبس فيه، لكن الرجوع منوط بتعرّض القرآن للمسألة التي هي محلّ بحث، وأصول الفقه على عمومها لا تستند إلى القرآن الكريم، لأنّ عناوين البحث الأصولي الأساسية هي مباحث الألفاظ وحجّيّة

٢٨٣. التشكيل البشري للإسلام (ص ٧٤ و ٧٥).

القطع وحجِّيَّة الظهور وحجِّيَّة الخبر ومباحث الدليل العقلي والأصول العمليَّة التي تنحصر بالبراءة والاحتياط والاستصحاب وآخر المباحث عادةً مبحث تعارض الأدلَّة والذي هو أكثر المباحث استعمالاً في عمليَّة الاستنباط.

والاستناد إلى القرآن في هذه المباحث دائرته ضيقة، بل البحث القرآني يحتاج في رتبة سابقة إلى المبحث الأصولي كحجِّيَّة الظهور بل حتَّى حجِّيَّة القطع، وأكثر الآيات القرآنيَّة دلالتها في حدود الظهور والتي تعني وجود احتمال آخر للمعنى المراد أو أكثر في مقابل معنى هو أسرع انسباقاً إلى الذهن من البقيَّة المحتملة فيكون اللفظ ظاهراً فيه، فما لم يثبت عندنا في رتبة سابقة أنَّ الظهور حجَّة لم يجز الاستناد إلى الدليل الظاهر ولو كان دليلاً قرآنيّاً.

ومباحث الألفاظ لا يمكن أن تعتمد على القرآن، لأنَّ البحث فيها ينصبُّ على تحديد المعاني اللغويَّة التي يُحمَل اللفظ عليها عند عدم القرينة على الخلاف.

ومباحث القطع تستند في إثبات الحجِّيَّة إلى العقل، وما يُحقِّق القطع كالإجماع والتواتر لا ربط له بالقرآن.

وحجِّيَّة الظهور لا تستند إلى القرآن، بل إلى السيرة بشقيها، أعني سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء.

ومباحث الدليل العقلي لا ربط لها بالقرآن، لا في بحثها الصغروي - أي أصل الإدراك العقلي -، ولا في بحثها الكبروي - أي الحجِّيَّة -.

وحجِّيَّة خبر الثقة وإنَّ حاول البعض بل استند البعض في إثباتها إلى آية النبأ وأمثالها من الآيات، لكن دليلها الأساسي هو السيرة بشقيها المتقدمين، ولمَّ الإلزام بالاستدلال بالقرآن فقط مع وجود أدلَّة أُخرى؟

وأما الأصول العمليَّة، فالبراءة دُكر في ضمن ما دُكر في أدلَّتها الآيات القرآنيَّة، لكن أقوى الأدلَّة حديث الرفع، والذي من ضمن فقراته: «رُفِعَ عن أُمَّتي ما لا يعلمون»^(٢٨٤)، وكلُّ الآيات التي حاول الأصوليون الاستدلال بها على البراءة الشرعيَّة لم تسلم من الإشكال في الدلالة.

٢٨٤. راجع: الخصال (ص ٤١٧ / ح ٩).

وأما الاحتياط فلم يستند الأصوليون فيه إلى القرآن، بل ولا يوجد ما يمكن أن يكون مستنداً لها إلا آيات غير ناهضة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨).

وأما الاستصحاب على تفصيلات مباحثه الطويلة لا يوجد في القرآن ما يدل عليه ولا حتى بمستوى الإشارة.

وأما التعارض بين الروايات فلا يُرجع فيه إلى القرآن إلا في مرجح واحد وهو موافقة الكتاب في مقابل رواية مخالفة له، وهذا مرجح واحد أولاً، وثانياً: أن الترجيح لا يرجع إليه إلا إذا لم يمكن رفع التعارض من خلال قواعد الجمع العرفي.

فأين عموم كلامه في أصول الفقه حين قال: (ينبغي بشكل طبيعي أو نظري دائماً العودة إلى القرآن بغية التحقق من الحلول)؟

الثانية: أن أصول الدين لا تستند جميعها إلى القرآن، فأصل وجود الله لا يمكن إثباته من خلال القرآن ودلالات آياته اللفظية، إذ كيف نستدل بالقرآن ولم يثبت في رتبة سابقة وجود منزله؟ نعم قد يكون الإعجاز في القرآن دليلاً على وجود وصفة منزله، وهو كذلك.

وهناك الكثير من تفاصيل الاعتقاد لا توجد في القرآن، فكيف يرجع إليه في إثباتها؟

الثالثة: أن فقهاءنا لم يتركوا البحث القرآني في الاعتقاد ولا في الفروع، بل حتى في بعض مسائل علم الأصول كما أسلفنا.

الرابعة: أن علماء المذاهب إذ تركوا القرآن وتوجهوا للرأي المقدس أو الرأي الذي أضفوا عليه التقديس وفق ما عناه الكاتب، إنما تركوا القرآن المكتوب (في مقابل ما يقول الكاتب إنه الخطاب الشفهي للنبي ﷺ)، فالقدماء فرقههم عن المتأخرين أنهم اهتموا بالقرآن ورجعوا إليه دون المتأخرين، ولا شك أن المعنى هو هذا القرآن الذي بين الدفتين، وهو المرجع بغية التحقق من صحة

الحلول والفتاوى وفق دعوى الكاتب، لكنّه قد ذكر مراراً وكراراً في كُتبه أنّ الوحي هو غير ما تحدّث به النبيّ شفاهاً للناس، وما تحدّث النبيّ عنه شفاهاً هو غير المصحف المكتوب، ممّا يعني أنّ القرآن الذي بين الدفتين لا يصلح أن يكون مرجعاً، لأنّه وفق زعمه ليس مقدّساً ولا يمكن الاستناد إليه.

ولا بدّ أن نبحث عن الأصل الذي هو الوحي، فما عدا ممّا بدا؟

فهم سقيم لآية الكلاله وتوجيهه مجحف:

ومن إشكالاته على المفسرين أنّهم يقعون في التفسير تحت ضغط العرف القائم واستراتيجيات القوة والضبط الخاصّة بمراقبة سريان الأرزاق.

إنّ بعض ما رآه أركون مشكلة استدعت التوقّف للحلّ ناشئ من عدم الفهم الصحيح للنصّ، أو فقدان آيّة الفهم وتحديد المعاني المرادة، يضاف إلى ذلك تأثره بالمستشرقين، ففي الآية (١٧٦) من سورة النساء، وهي قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَاكٌ لِيَسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا أَنْثَىٰ فَلَهُمَا التُّلْتَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ بَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٧٦)﴾.

فهو يرى أنّ معنى الكلاله لم يُوضّح لا في الكتاب ولا من النبيّ ﷺ، وينقل جملة من الروايات التي أوردتها الطبري في ذلك، وأنّ عمر كان يريد من النبيّ ﷺ تحديد المعنى ولم يستجب له النبيّ ﷺ.

وبيّتهم المفسرين التقليديين بأنّهم فسّروا الكلمة (ضمن المعنى الذي تتطلّبه حاجة الأمة وضغط العرف القائم واستراتيجيات القوة والضبط الخاصّة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع)، ثمّ يقول: (وفي الواقع أنّه تكمن هنا كلّ الرهانات المخفيّة لكلّ تشريع يخصّ مشكلة الإرث)^(٢٨٥).

وهو بذلك يشير وفق ما ذكره المهتمّش على الكتاب إلى وجود نظام عربي للإرث قبل البعثة يحكم انتقال الأموال بعد موت المالكين، وعندما حاول القرآن تغييره أو تعديله احتال الفقهاء والمفسرون لإبقاء النظام السابق، إذ الرهان كبير ولا يمكن السماح بمسّه بسهولة، وبنظره الكلاله

٢٨٥. أنظر: نقد العقل (ص ٥٢ و ٥٣).

هي الكنتة أي زوجة الابن، فإذا مات الابن وورثته فإن ذلك يعني انتقال المال إليها وربما إلى عائلة أخرى، وهذا يُهدد نظام الإرث العربي كله، والفقهاء لا يسمحون بذلك.

ويرد عليه:

١ - ما الذي أدخل الكنتة في المعنى؟ والآية تُصرِّح بأنَّ المسؤول عنه الإخوة والأخوات، فالآية بيَّنت الحكم المسؤول عنه، فالأخت الواحدة لها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد، وإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان ممَّا ترك، وإن كانوا ذكورا وإناثا فللذكر مثل حظ الأنثيين، فأين ذكر الزوجة؟ وأين السعي لليِّ عنق الآية لتكون موافقة لنُظم الإرث التي كانت سائدة في الجاهليَّة؟

والكلالة قد اختلِّف في تحديد معناها، ولم يشر أحد إلى أنَّها الزوجة، فالمنقول عن الحسن أنَّ الكلالة اسم للإخوة والأخوات، وهو المروي عن أمِّتنا عليها السلام، وقيل: هي ما سوى الوالد والولد، وقال السُّدي: يعني ليس له ولد ذكراً وأنثى. والمعنى اللغوي يدعم ذلك، فالكلالة اسم للنسب المحيط بالميِّت دون اللصيق، والوالد لصيق الولد والولد لصيق الوالد، والمحيط بالميِّت الإخوة والأخوات.

٢ - أنَّ زوجة الابن المتوفَّى لها حصَّة محدَّدة بنفس الآية التي ذكرت الكلالة، وهي الآية (١٢) من سورة النساء، إذ لها الثُّمن - إن كانت زوجة واحدة - إن كان للزوج المتوفَّى ولد، والربع إن لم يكن له ولد، ولم يمنع الفقهاء والمفسِّرون من إرثها، وقد نصَّ الفقهاء والمفسِّرون على ذلك عندما تعرَّضوا للآيات التي حدَّدت إرث المرأة.

قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النساء: ١٢).

٣ - لِمَ الإصرار على الروايات التي نقلها الطبري والتي تشير إلى أنَّ معناه لم يعرفه عمر ولم يُعرِّفه النبي صلى الله عليه وآله، مع أنَّ المفسِّرين قبل الطبري قد حدَّدوا المعنى؟

٤ - أنَّ القرآن قد بيَّن في أكثر من مورد أنَّ من مهامِّ النبي صلى الله عليه وآله بيان وتوضيح الآيات الشريفة، ولدينا كمُّ هائل من الروايات تقول: إنَّ الأئمة عليهم السلام لديهم تفسير كلِّ الآيات.

وممَّا جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: ٢)، فبالإضافة إلى تلاوة الآيات كانت مهمَّة تعليم الكتاب قد أُسندت للنبي صلى الله عليه وآله.

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

٥ - أن الشريعة قدّمت نظاماً محكماً في الحقوق والواجبات للأفراد، وقد شمل هذا النظام دائرة الحقوق الماليّة وعمليّة انتقال المملكيّة، فأمضى جملة من العقود المتعارفة مع إجراء عمليّة تشذيب عليها وإضافات في الشروط والموانع، واعتنى بذلك بالنحو الذي تضيق معه دائرة أسباب الخلاف بين الأفراد، فجعل لصحّة العقود ثلاثة أنواع من الشروط: نوع يرتبط بالمتعاقدين مثل البلوغ والعقل وعدم الإكراه والمملكيّة. ونوع يرتبط بالصيغة كالإيجاب والقبول والعربيّة في العقود اللّازمة على قول. ونوع يرتبط بالعوضين كأن يكون مملوكاً ومقدوراً على تسليمه، وأن يكون طلقاً لا يتعلّق به حقٌّ للآخرين، وأن تكون له ماليّة، وغير ذلك. هذا مع أنّ العقود توجب نقل ملكيّة بسبب اختياري وتسمح بربطها ببعض الشروط، وعادةً ما تكون بعوض مساوٍ أو مقارب في القيمة للمعوض، وأطرافه محدودة عادةً ما يكونون اثنين.

وما كلّ هذا الاعتناء إلاّ لأنّ النفوس تشحّ في الأموال، فلا بدّ من التفصيل في التشريع بنحو يستوعب كلّ ما من شأنه أن يكون سبباً في وقوع الخلافات بين الأفراد، فهل يُعقل أن تُترك مسألة مهمّة مثل الإرث دون بيان؟ والإرث لا يكون الانتقال فيه اختياريّاً، ولا يقبل وضع الشروط من قبّل طرفي الانتقال، ولا يوجد عوض في مقابل ما انتقل إلى الوارث، ومقدار المال المنقول قد يكون عظيماً جدّاً، وأطراف المسألة متعدّدة قد يصلون إلى العشرات من الأفراد، فهل يُترك ذلك دون بيان حدوده بالتفصيل؟ إنّ من يتصوّر أنّ ذلك مقبول لا يعرف الشريعة الإسلاميّة.

٦ - أنّ الآية الشريفة حكّت عن مسألة فعليّة طرّحت على النبيّ ﷺ، وقد جاءه الوحي ليبيّن له حلّها، كما هو الحال في موارد متعدّدة في الكتاب الكريم، وقد روي في ذلك ما نقله نفس الكاتب في شأن النزول، فهل ترى أنّ النبيّ ﷺ لم يبيّن ذلك الحكم وأبقاه على إبهامه وخفائه لتبقى تلك المسألة حسرة في قلب الخليفة الثاني أن يعرفها؟

فمورد الآية مسألة فعليّة في الإرث، والمنطق يقتضي أن يكون الحكم المقصود بالآية واضحاً لا أقلّ في جهة تطبيق النبيّ ﷺ، ومتى كان الخليفة الثاني ضليعاً بفهم الأحكام ومفردات الآيات ليكون عدم علمه دليلاً على عدم توضيح المسألة من قبّل النبيّ ﷺ؟ فهل فهم قبل ذلك معنى الأبّ في قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ (عبس: ٣١)؟ أم فهم التطبيقات حين أخرج من امرأة فصاح: كلّ الناس أفقه من عمر؟ وكم عدد الروايات التي نقلها عمر عن النبيّ ﷺ؟

ولو كان عدم فهم الرجل مطلباً في الشريعة أو القرآن دليلاً على غموضه في الشريعة، فما من شيء واضح فيها.

٧ - أن الأحكام التي تضمّنتها آيات الإرث والتي نصّ عليها الفقهاء والمفسّرون غالبيتها غير موافقة لما جرت عليه العرب في زمن الجاهلية، فلم لم يُحرّفوا ويُدلسوا إلا في حكم الكلاله؟ فهل كانوا يُورثون الزوجة بمقدار الربع والثمن إن كان له ولد أو لم يكن؟

وهل تُعطى الأخت نصف الأخ؟

وهل يجبُ أولاد الأب والأمّ معاً أولاد الأب فقط دون أولاد الأمّ فقط؟

وهل يُفرّقون بين حصص أولاد الأبوين أو أولاد الأب فقط - للذكر مثل حظّ الأنثيين - دون تفريق في أولاد الأمّ من جهة الذكورة والأنوثة؟

وهل يعطون الأخوال الثلث مع وجود الأعمام؟

وهل كانوا يقبلون أن تكون حصّة الإخوة من الأمّ أكثر من حصّة الإخوة من الأب والأمّ في بعض الحالات؟ كما لو كان له أخوان أو أختان من أمّ وثمانية من أمّ وأب، فإن لكل من كانت إخوته بالأمّ فقط السدس، ولكل من إخوته من الأب إن كانوا ذكوراً جميعاً أو إناثاً (١٢/١) من التركة إن لم تكن له زوجة، وإلا أخذ ربع التركة للزوجة، وثلث للإخوة من الأمّ فقط أي ما نسبته (٧/١٢) من التركة، والثمانية من الأمّ والأب شركاء في (٥/١٢) من التركة بالتساوي إن كانوا من جنس واحد، وللذكر مثل حظّ الأنثيين إن كانوا ذكوراً وإناثاً.

وهل كان العرب يقبلون أن تكون حصّة الأمّ في بعض الحالات أكثر من حصّة الأب؟ كما لو كانت المتوفّاة زوجة ولا ولد لها، فزوجها يستحقّ النصف وأمّها الثلث، والباقي للأب وهو السدس، وفي هذا المثال كانت حصّة الأمّ ضعف حصّة الأب.

وهل كانوا يمنعون الوصية فيما زاد على الثلث؟

وهل كانوا يُخرجون أجرة الحجّ إذا اشتغلت ذمّة المتوفّي به من أصل التركة؟ وهل؟ وهل؟

وهل؟

ما لكم كيف تحكمون؟

٨ - ثم - وهذا جواب بنحو الإلزام - كيف عرف هذا القائل أنَّ أحكام الإرث التي ثبَّتتها الفقهاء في كُتُبهم هي الأحكام التي كانت سائدة ومعمولاً بها قبل الإسلام، مع أنَّه لا يوجد شيء مكتوب من إرث الجزيرة قد حُفِظَ إلى الآن؟ لقد حفظت الألواح الفخاريَّة والصخريَّة كتابة السومريِّين قبل بعثة النبي ﷺ بألاف السنين، وكتابة المصريِّين كذلك، وهكذا بقيَّة الحضارات التي كانت تعرف الكتابة، ولم تحفظ لنا مدوِّنة واحدة من نتاج عرب الجزيرة قبل الإسلام، بل حتَّى المعلِّقات السبع إمَّا نُقِلت شفاهاً ثمَّ دُوِّنت، وكلُّ ما هو مكتوب كان بعد الإسلام، ولذا طُرِحَت هذه الإشكاليَّة على ما يستشهد به في كُتُب اللغة من أبيات الشعر ونُسِبَت إلى الجاهليَّة، وحاصلها التشكيك بصحَّة النسبة من أمثال طه حسين وغيره.

فمن أين لهم معرفة أنَّ أحكام الفقهاء في الإرث هي أحكام كانت سائدة في زمن الجاهليَّة ولووا أعناق آيات القرآن لتحمَّل عليها؟

إنَّ الإسلام هو الذي أسَّس لتدوين التراث عند العرب.

دعوى مقابلة العقل مع طريقة تفكير المفسرين:

يصرُّ الكاتب على أنَّ طريقة تفكير المفسرين تتقاطع مع العقل وتنحو منحى مغايراً له، وقد نشط استعمال العقل الأرسطي في التفاسير المتأخِّرة زماناً.

إنَّ ما يصرُّ عليه من جعل العقل في مقابل طريقة تفكير المفسرين، أو في مقابل ما عبَّر عنه باللاهوت، لهو أمر غاية في الغرابة. وحتَّى زعمه أنَّ العقل الأرسطوطاليسي كان ناشطاً وفعالاً في التفاسير التي جاءت فيما بعد، لا يخلو من خلط إنَّ لم نقل: إنَّه تدليس.

فإنَّ العقل الذي يدعو إليه القرآن هو القابليَّة - مع التسامح في المفردة - التي يمكن من خلالها أن نقف على علاقة السببيَّة التي بين الأشياء أو إدراك صحَّة البرهان أو الإتيان بذلك البرهان. طبعاً هو لا يعني ما جاء في الفلسفة من أنَّه الجوهر المجرَّد عن المادَّة ذاتاً وفعالاً.

وقد تكرر في الكتاب الكريم: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾، فالله تعالى يُقدِّم إشارات ودلالات ولو بالملزمة على وجوده وصدق بعثة النبي ﷺ، ويطلب من الناس أن يتعقّلوا هذه الدلالات. وهذا ما فعله المفسّرون، فقد أعملوا ذكاءهم واستفادوا من عقولهم، كما يقول (دانيال جيماريه).

وأما إدخال المنطق الأرسطي في القرنين الثالث والرابع الهجري في التفسير وتطبيق قواعده على القرآن فليس بشيء، لأنّ أرسطو لم يجتهد وفق المعنى الاصطلاحي في إبداع قواعد جديدة في الفهم والاستدلال، وإمّا حلّ عمليّة التفكير البشري، ورأى أنّه يعمل على قواعد، فبوّبها بعد أن استخراجها، وأطلق عليها تسميات، كما فعل علماء النحو في اللغة العربيّة وعلماء الصرف، فإنّهم لم يؤسّسوا لقواعد جديدة في المضمارين، بل استخراجوا القواعد التي كانت مطبّقة في كلام العرب، وإن لم تكن مصنّفة ومبوّبة ضمن أبواب خاصّة.

وهذا يعني أنّ المفسّرين كثيرهم من البشر يعملون بهذه القواعد حتّى في شؤونهم الحياتيّة الخاصّة فضلاً عن المباحث العلميّة التخصصيّة، ويعمّ ذلك بحوثهم في التفسير حتّى في القرن الأوّل والثاني، وإن لم يؤلّف كتاب تفسير في العقود الأولى بعد رحلة النبي ﷺ، لكن بلا شكّ كانت هناك ممارسات تفسيرية، وهي إنّ أُعمل فيها النظر والاستدلال لم تخل من تطبيق القواعد المنطقيّة.

وهذا يعني أنّ الخطاب القرآني لا يخلو من تطبيق لهذه القواعد، لكنّه ليس كتاباً درسيّاً ولا تخصصيّاً ليستعمل عناوين القياسات التي وردت في المنطق الأرسطي.

أنظر إلى قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (٣٥) (الطور: ٣٥)، أليس هذا قياساً استثنائيّاً والذي يقوم على إبطال كلّ الاحتمالات إلّا أحدها فيتعيّن؟ فكأنّه يقول: إنّ خلقه الناس إمّا بواسطة عدم وهو واضح البطلان لأنّ عدم ليس فيه قابليّة الفعل، وإمّا بواسطة أنفسهم فهم قبل خلقهم عدم وهذا واضح البطلان، وإمّا أنّ الله تعالى هو الخالق، فيتعيّن هذا الاحتمال.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٢٢) (الأنبياء: ٢٢)، فإنّ الآية جاءت بصيغة قياس منطقي استثنائي، صورته: إمّا أن يكون مع الله آلهة أو لا يكون، وهذا حصر عقلي لأنّه دائر بين النفي والإثبات، ثمّ بين بطلان أحد

الاحتمالين من خلال بطلان لازمه، فإذا لم يكن اللازم صحيحاً بطل المملزوم، وكما يقولون: والتالي باطل فالمقدّم مثله.

وكيف كان، فإنّ وجه الملازمة أنّ تعدّد الآلهة يستلزم الخلاف، فإذا أراد أحدهما شيئاً في الكون وأراد الآخر خلافه لوقع اضطراب في الكون وفساد في السماوات والأرض.

وأما بطلان اللازم فهو ثابت بالوجدان، إذ الكون منسجم تمام الانسجام، فإذا بطل الفساد وهو التالي لتعدّد الآلهة واللازم له، فالمقدّم وهو تعدّد الآلهة باطل أيضاً، فيتعيّن أنّه لا يوجد إلاّ إله واحد منزّه عن الشريك، ولذا حُتِمَت الآية بلفظ يدلّ على التنزيه، والمراد هنا التنزيه عن الشريك، ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٢٢).

ونظر إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ (٩٢) **إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا** (٩٣) ﴿(مريم: ٩٢ و٩٣)، فَإِنَّ الْآيَتَيْنِ شَكَّلْنَا قِيَاسًا مَنْطِقِيًّا مِنَ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ:

مقدّمته الأولى: من ادّعت بنوّه للرحمن موجود في الأرض.

والثانية: كلّ من في السماوات والأرض آتَى الرحمن عبداً.

والنتيجة: من ادّعت بنوّه لله آتَى الرحمن عبداً، أي ليس ولداً لله تعالى.

ولنقف على هذين المثالين من القياسات المنطقيّة، لأنّ الغرض نقض كليّته القائلة: لا شيء من المنطق وقواعده قد استعمل في القرآن، ولنقض الكليّة لا تحتاج إلاّ إلى مثال واحد على الخلاف.

عدم أخذ تبعيّة السيادة العليا الإلهيّة للسلطة السياسيّة:

مما سجّله هذا الرجل على طريقة تعاطي الفقهاء والمفسرين مع القرآن أنّهم لم يأخذوا بعين الاعتبار تبعيّة السيادة الإلهيّة العليا للسلطة السياسيّة، وإمّا اقتصروا على ما كشفته الصياغات القرآنيّة بشكل واضح عن العكس.

لقد كان للنبيّ ﷺ وفق قوله مبادرات سياسيّة، وقد لعبت دوراً في هيمنة التحديدات والآيات القرآنيّة على وعي البشر.

قال: (إذا كانت الصياغات القرآنيّة قد كشفت بوضوح عن تبعيّة السلطة السياسيّة للسيادة العليا الإلهيّة واعتمادها عليها كليّاً، فإنّ العلاقة العكسيّة لم تُؤخَذ بعين الاعتبار ولم تُدرَس بما فيه الكفاية، نقصد بالعلاقة العكسيّة هنا مدى تبعيّة السيادة العليا الإلهيّة ذاتها للسلطة السياسيّة النبيّية لمحمّد. ربّما صغنا الإشكاليّة بطريقة فجّة، لنقل: إنّ هذه العلاقة العكسيّة تتمثّل في معرفة مدى الدور الذي لعبته المبادرات السياسيّة للنبيّ في هيمنة التحديدات والآيات القرآنيّة على وعي البشر، لماذا كلّ هذا الإهمال للعلاقة العكسيّة؟ لأنّ الله نفسه ينخرط مباشرةً حتّى في المعارك العكسيّة ضدّ أعدائه)^(٢٨٦).

لم يفهم الكاتب أنّ تبعيّة السلطة السياسيّة للسيادة العليا الإلهيّة شيء فرضه التكوين ونظام الخلق، فإنّ وجود كلّ الخلقه منوط بدمومة الفيض الإلهي، والفيض منشأ وجود ما عدا الله تعالى من الموجودات - والمعبّر عنه عالم الإمكان - ومنشأ بقائه. والحاكميّة الفعلية ثابتة له تعالى دون سواه، لأنّه هو المدبّر بالاستقلال لا مدبّر سواه. وهذا يعني أنّه لا سلطة مستقلّة عن سلطة الحقّ تعالى، وأنّه ما من سلطة إلّا ما وهبتها سلطة السماء، فكيف لا تكون السلطة السياسيّة تابعة للسيادة الإلهيّة ومعتمدة عليها كليّاً؟

وأما العكس فلا مجال له في الواقع لكي يتعرّض القرآن وآياته لبيانه، ولمّا كان دور النبيّ ﷺ بيان ما ورد في الشريعة أمكن أن تكون موافقه العمليّة في السياسة وغيرها من المجالات مساهمة في ارتقاء وعي البشر في تلك المجالات، فموافقه السياسيّة ليست مبادرات منه، ولا تساهم في هيمنة التحديدات على وعي البشر، بل هي تكشف لهم أنّ هذه التحديدات هي الضوابط الذي ينبغي أن تُطبّق عليها مسارات البشر ومواقفهم، أمّا نفس التحديدات والآيات القرآنيّة فهيمنتها لم تأت من مبادرات النبيّ ﷺ - كما يُعبّر الكاتب -، بل ممّا تقدّم في أوّل الرّد.

وكما قلنا: النبيّ ليس مؤسساً، بل هو كاشف بأقواله وأفعاله عن خارطة الأحكام في مختلف الجوانب الحياتيّة لبني النوع، ومنها الجانب السياسي، كما تكشف أفعاله بل وأقواله أيضاً في بعض الحالات عن تطبيقات لتلك الأحكام والرؤى الشرعيّة.

ثمّ لا يخفى ما في قوله في تعليل إهمال التعرّض للعلاقة العكسيّة من أنّ الله تعالى ينخرط مباشرةً حتّى في المعارك العكسيّة ضدّ أعدائه. والله تعالى لمّا كان المدبّر للكون مستقلاً دون سواه

٢٨٦. قراءات في القرآن (ص ٣٧٥).

والمشرِّع مستقلاًّ دون سواه، لا بدَّ أن يُبيِّن الأحكام بالنحو الذي يجعل ذلك الحكم في معرض الوصول للعبد، فالتشريع عمله تعالى، وبيانه للناس فعله الذي يمكن أن يصدر منه مباشرةً كما في الوحي أو بالواسطة كما لو وَّضحه النبيُّ ﷺ .

وهنا يتبيَّن لك عدم مناسبة التعبير بالانخراط الذي قد يُوحي أن ذلك ليس شأنه أو أنه ليس مناسباً له، فإذا كان تشريع أكثر من سبعين حكماً من أحكام التخلِّي، وثلاثة آلاف حكم في مستحبات الصلاة، وألف حكم لزومي فيها - وقد جمعهما الشهيد في كتابيه (الفرضية) و(النفلية) - شأناً إلهياً، فلماذا لا يكون بيان المواقف في المعارك مع الأعداء شأنه؟

لم يفهم الرجل أن مهمة النبيِّ الأكرم ﷺ هي إبلاغ الشريعة وبيان أحكامها ورؤاها التي لا يُؤثَّر فيها موقف من البشر ولو كان أعظم الخلق كالنبيِّ ﷺ، فإنَّ مناط تلك الرؤى والأحكام ما أحاط به علم الله تعالى حتَّى قبل بعثة النبيِّ ﷺ، وهذا يعني أن صورة ما تعلَّقت به السيادة الإلهية العليا ليس فيها أيُّ انعكاس لموقف من بشر، سواء كان هذا الموقف مبادرةً سياسيةً أو شيئاً آخر.

تشريعات الفقهاء الضيقة وتأثيرها في المستوى الأنطولوجي للقرآن:

يَدَّعي الكاتب أن تشريعات الفقهاء قد أثَّرت على المستوى العالي للقرآن لتهبط به إلى مستوى منخفض آلي ميكانيكي، قال:

(هكذا نرى كيف أنه حدثت زحلقة أو زحزحة حاسمة أدَّت إلى زحزحات وزحلقات أخرى كثيرة، نقصد بالزحزحة الحاسمة هنا تشريعات الفقهاء الضيقة التي أدَّت إلى الانتقال من المستوى الأنطولوجي العالي للقرآن إلى مستوى الإكراهات الجسدية والعقلية المرتبطة بأداء الشعائر فقط.

هكذا نزلنا من مستوى عالٍ جدًّا إلى مستوى منخفض، ومن مستوى روحاني منفتح إلى مستوى آلي ميكانيكي غارق في تطبيق تقنيَّات الحجِّ بحذافيرها.

بعض المفكرين يتحدَّثون بوضوح أكثر قائلين: لقد قتل الحرف الجوهر في الإسلام بتلك العملية، فالطاعة الصارمة لتقنيَّات الحجِّ الثابتة أو عملية الالتزام الحرفي بها، تحد تنوع المسارات الفردية باتِّجاه الكينونة أو الكائن الأعلى في حال سنتم.

هنا نلتقي بذلك التوتر الصراعي المعروف جيداً الذي تُغذيه أديان الوحي ما بين الخضوع للشريعة الموضحة من السلطات البشرية... وبين الوثبات الخلقة للحب الكوني المنفتح على المطلق، فالحب الكوني لا يمكن حبسه في قفص^(٢٨٧).

ولا أدري أين التنافي بين التقيّد بحدود الشريعة والارتقاء في مضمار الحب الكوني أو الانفتاح على المطلق، ليحدث على إثر هذا التنافي توتر فصاع؟ لقد كان النبي أعظم خلق الله تعالى ولم يكن يترك تفصيلاً من تفاصيل العبادات، بل كان أكثرها جدّاً، فقد كان يقف على أطراف قدميه يُصلي حتى تورمت قدماه، ويأتي الخطاب القرآني ليهُون عليه: ﴿طه: (١) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (٢)﴾ (طه: ١ - ٢).

وقد كان يصوم حتى يقال: إنه لن يفطر، ويفطر حتى يقال: إنه لن يصوم.

وقد مدحه القرآن على كثرة عبادته في الليل وطائفة من المؤمنين في آخر آية من سورة المزمل: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصِيَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٢٠)﴾ (المزمل: ٢٠).

وفي قوله: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصِيَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ دلالة واضحة على أن المطلوب إن أمكن إحياء الليل بأكمله بالعبادة مع كل المسؤولية تجاه الأمة والعائلة.

وفي سورة المدثر ما يشير إلى ذلك: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ (٣) وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ٤ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ٥ وَلَا تَمُنْ بِتَسْتِكْبَرِ (٦)﴾ (المدثر: ٣ - ٦).

هل كان النبي ﷺ محروماً من الحب الكوني المنفتح على المطلق؟ وهل التقيّد بالعبادة موجب لحبس ذلك الحب في قفص؟

٢٨٧. قراءات في القرآن (ص ٤٩١ و ٤٩٢).

إنَّ للحبِّ طريقاً يبدأ بالإدراك والعلم، ويُعزِّز ذلك في النفوس من خلال الممارسة الطقسيَّة التي تمنع من جعل الإدراك والمعلومة حبيسة الحالة النظريَّة، وقبل ذلك تمنعها من أن تكون مختزنة في الذهن غير حاضرة أمام النفس، فتصبح المعلومة النظريَّة فعَّالة في التأثير من خلال الممارسات الشعائريَّة والتكرار.

والطقوس العباديَّة لا بدَّ أن تتجلَّى فيها أو بواسطتها العبوديَّة، والعبوديَّة طريقها الالتزام بما يريده السيّد والمولى بكلِّ تفاصيله، سواء كان ذلك في الحجِّ أو الصلاة أو الصيام أو الجهاد.

واستيعاب التفاصيل علماً نحتاج فيه إلى من هو متخصص في تحديدها وهم الفقهاء، ولكن ليس من أنفسهم بل جهدهم ينصبُّ على تحديد ما أراده الشارع منها وعيِّنه.

بدون هذا الفهم المنطقي نصل إلى ما بنى عليه فرقة أهل الحقِّ كما يُسمَّون أنفسهم، حيث إنَّهم يرون أنَّ الصلاة مطلوبة ممَّن لم يَصِلْ إلى الله تعالى، وهم ينظرون إلى عليٍّ عليه السلام نظرة أُخرى، حتَّى إذا أشكلت عليهم أين قُتِلَ عليٌّ وما الذي كان يفعله حين قُتِلَ؟ بهتوا، لأنَّه ضُربَ حال الصلاة، فهل وَصَلُوا هُم ولم يَصِلْ عليٌّ؟

إنَّ الله تعالى بحكم مالكَيْته لجميع شؤون العباد فهو مالك لهم، له حقُّ التشريع وله حقُّ الطاعة عليهم، فيُشرِّع لهم الأحكام، فالتشريع فعله تعالى الاختياري، والأفعال الاختياريَّة تحتاج إلى مبررٍ وغاية، وهو تعالى الذي وقع على عهده - مع التسامح في التعبير - إحراز ترتُّب تلك الغاية على ما أمر به مثلاً، وعلى أساس ذلك الإحراز صدر الأمر مثلاً بالفعل الكذائي صلاة بصورة محدَّدة، أو حجٍّ بتفاصيل مرَّكبة، وغير ذلك.

ودائرة حقِّ الطاعة بحكم مولويَّته تشمل الأحكام التي صدرت منه وانكشفت بنحو ما للمكلَّف، ولا علاقة لحقِّ الطاعة بالغايات، والانفتاح على المطلق والإيمان الكوني ليس ضمن دائرة حقِّ الطاعة له تعالى.

فإنَّ لله تعالى أن يجعل محلَّ أوامره ونواهيه نفس بواعث التكليف وعلله الغائيَّة، وقد يصبُّه على مقدِّمة موصلة له أو مقرِّبة منه، ودائرة التكليف كلُّها انصبَّت فيها الأحكام على ما كان مقدِّمة لذلك الأمر الأساسي الذي يمكن القول عنه: إنَّه جُمِّلُ علَّة الإيجاد والخلق^(٢٨٨).

٢٨٨. اللَّهُمَّ إِلَّا التَّكْلِيفَ بِالْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ وَلَوْ بِالْوِازِمِ.

لكن الحكمة اقتضت أن يصل الإنسان إليه باختياره، ولذا لم تشأ الإرادة الإلهية هداية الناس أجمعين، كما لم تشأ أن تجتمع كلمة الناس على التقوى، وهو تعالى يريدنا أن نعبده كما يريد لا كما نُحِبُّ.

هذا مضافاً إلى أن الالتزام بمطلوبية تلك الأغراض الأساسية من التشريعات يلزم منه تعريض غرض المولى من هذه التشريعات للخطر.

بيانه: أن فاعلية الأغراض القريبة للأفراد أكثر من فاعلية الأغراض البعيدة، ولذا كان طول الأمد مطلباً كثيراً ما تقع فيه الناس.

قال تعالى: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (١٦) ﴿الحديد: ١٦﴾.

والإنسان خلق من عجل، والنزعة إلى الاستعجال موجودة حتى عند الأعظم من البشر، ولذا جاء الخطاب للنبي ﷺ: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (١١٤) ﴿طه: ١١٤﴾.

وقال تعالى: ﴿فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِمَّا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا﴾ (٨٤) ﴿مريم: ٨٤﴾.

وقال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَرْصِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ﴾ (الأحقاف: ٣٥).

وقال تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (١٦) ﴿القيامة: ١٦﴾.

هذه أربع آيات فيها نهي بنحو أو بآخر للنبي عن الاستعجال، ونهي الناس عن الاستعجال كثير في القرآن، واستعجاله قد يبعث على ترك المطلوبات البعيدة لأجل مرادات قريبة.

فلو ترك الأمر على تلك الأغراض الأساسية لم يتحرك نحوها إلا الأندر من الناس، هذا هو البناء النفسي لأبناء النوع البشري.

ولذا فإن من ينجح في المراحل التي تكون موادها محدودة كسنة دراسية أكثر بكثير ممن يُطلب منهم جهد لسنوات ثم يُقيّمون بعده، كما في البحوث العالية التي لا تُقسّم إلى حُصص في برنامجها الدراسي ولا تُحدّد بأطر زمنية محدّدة لمراحل فيه.

والتكاليف الإلهية منطلقة من محبة الله لخلقه، ورغبته في سلوكهم سُبُل الارتقاء والكمال، فلم يقتصر على إتمام الحجّة عليهم، فحدّد أهدافاً قريبة تُشكّل مقدّمات ولو بعيدة للوصول إلى ذروة ما يريده منهم ومطلبه الأساسي، ولم يصبّ طلبه على المحبّة له مباشرة والانفتاح ابتداءً على المطلق، والدنيا التي نحن فيها عالم الخروج إلى الفعلية بشكل تدريجي لا دفعي.

وكيف كان، فصبّ الطلب على المرادات الأساسية التي هي بلا شكّ بعيدة فيه تعريض لهذا الغرض للضياع، لأنّ دائرة المتحرّكين نحوه مع المحافظة على زخم الحركة ستضيق إلى حدّ بعيد.

والاتّجاه الروحاني في فهم التكاليف وحكم الأمر بها ليس شيئاً اختصّ به أبو حيّان التوحّيدي حينما ألّف كتابه (الحجّ العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحجّ الشرعي) ولم يصل إلينا، وبحوث الغزالي في ذلك في كتابه (إحياء علوم الدين) الذي ركّز على الأسرار المتعلقة بأركان الصلاة والحجّ وبقية الأركان، ليس شيئاً مختصّاً بهما، خصوصاً وأنّ الكاتب يفهم أنّ كتاب الغزالي هذا كان في مقابل تطرّفات الفلسفة اليونانية والشيعة، بل نصّ عليه العلماء، وهو أمر لا يتنافى مع الالتزام الحرّفي بكلّ تفاصيل العبادات.

وما يذكرونه في ذلك أنواع حكم انطلقت منه الأحكام الضمنية والكلية المستقلة أو ساهم في تشريعها، والصلاة لها شأنها الخاصّ في ذلك فإنّها صلة العبد بربّه ومعراج المؤمن، وقبول الأعمال مرهون بقبولها، وهي من موارد اتّفاق الشرائع في أصلها وإن اختلفت صورتها، والحجّ كذلك. وقد ورد في الموروث الشرعي الصورة الكاملة للمعاني العميقة لمفردات الحجّ كما في الرواية عن السجّاد عليه السلام (٢٨٩).

وطريق التكامل في مسار العبديّة زاده العبادة بالطريقة التي أمر الله تعالى بها، والاعتقاد الصاعد له تعالى ينصّ القرآن على أنّ دابّته العمل الصالح.

قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠).

وفي التقيّد الصارم بحدود العبادة إظهار للعبودية وتجسيد لها، والحجّ العقلي كما يصفون لا يمكن أن يكون بديلاً عن الحجّ الشرعي.

هذا آخر ما أردنا كتابته، فله الحمد والمنّة على الإتمام.

المصادر والمراجع

١ - القرآن الكريم.

٢ - الاحتجاج: أحمد بن عليّ الطبرسي/ تعليق وملاحظات: السيّد محمّد باقر الخراسان/ ١٣٨٦هـ/ دار النعمان/ النجف الأشرف.

٣ - إرشاد القلوب: الحسن بن محمّد الديلمي/ ط ٢ / ١٤١٥هـ/ مطبعة أمير/ انتشارات الشريف الرضي/ قم.

٤ - الإعجاز العددي في القرآن: لبيب بيضون/ ط ١ / ٢٠٠٥م/ مؤسّسة الأعلمي.

٥ - إعلام الوري بأعلام الهدى: الفضل بن الحسن الطبرسي/ ط ١ / ١٤١٧هـ/ مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث/ قم.

٦ - الإلحاد في الغرب: رمسيس عوض/ ط ١ / ١٩٩٧م/ مؤسّسة الانتشار العربي.

٧ - الأمالي: الشيخ الصدوق/ ط ١ / ١٤١٧هـ/ مركز الطباعة والنشر في مؤسّسة البعثة/ قم.

٨ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار: العلّامة المجلسي/ تحقيق: يحيى العبادي الزنجاني وعبد الرحيم الربّاني الشيرازي/ ط ٢ / ١٤٠٣هـ/ مؤسّسة الوفاء/ بيروت.

٩ - البيان في تفسير القرآن: السيّد الخويّ/ ط ٤ / ١٣٩٥هـ/ دار الزهراء/ بيروت.

١٠ - التاريخ الأسود للكنيسة: القس دي روزا/ ط ١ / ١٩٩٤م/ الدار المصريّة للنشر.

١١ - تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك): محمّد بن جرير الطبري/ ط ٤ / ١٤٠٣هـ/ مؤسّسة الأعلمي/ بيروت.

١٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم/ ١٩٦٢م/ دار المعارف بمصر.

١٣ - تاريخ الفلسفة الغربيّة: برتراند رسل/ ط ١ / ١٩٩٧م/ الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.

١٤ - تاريخ مدينة دمشق: ابن عساكر/ تحقيق: عليّ شيري/ ١٤١٥هـ/ دار الفكر/ بيروت.

- ١٥ - **تُحَف العقول عن آل الرسول: ابن شعبة الحرّاني/ تصحيح وتعليق: عليّ أكبر الغفاري/ ط ٢/ ١٤٠٤هـ/ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.**
- ١٦ - **التشكيل البشري للإسلام: محمّد أركون/ ط ١/ ٢٠١٣م/ المركز الثقافي العربي.**
- ١٧ - **تفسير الرازي (مفاتيح الغيب): فخر الدّين محمّد بن عمر التميمي البكري الرازي الشافعي/ ط ٣.**
- ١٨ - **تفسير الرازي (مفاتيح الغيب): فخر الدّين محمّد بن عمر التميمي البكري الرازي الشافعي/ ط ٣.**
- ١٩ - **تفسير القمّي: عليّ بن إبراهيم القمّي/ تصحيح وتعليق وتقديم: السيّد طيّب الموسوي الجزائري/ ط ٣/ ١٤٠٤هـ/ مؤسّسة دار الكتاب/ قم.**
- ٢٠ - **تفسير الميزان (الميزان في تفسير القرآن): العلامة الطباطبائي/ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.**
- ٢١ - **تهذيب الأحكام: الشيخ الطوسي/ تحقيق وتعليق: السيّد حسن الموسوي الخرسان/ ط ٣/ ١٣٦٤هـ/ دار الكتب الإسلاميّة/ طهران.**
- ٢٢ - **الخصال: الشيخ الصدوق/ تصحيح وتعليق: عليّ أكبر الغفاري/ ١٣٦٢ ش/ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.**
- ٢٣ - **الدُّر المنثور في التفسير بالمأثور: جلال الدّين السيوطي/ دار المعرفة/ بيروت.**
- ٢٤ - **سُنن البيهقي: البيهقي/ دار الفكر/ بيروت.**
- ٢٥ - **سُنن النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن عليّ بن بحر النسائي/ تحقيق: عبد الغفّار سليمان البنداري وسيّد كسروي حسن/ ط ١/ ١٤١١هـ/ دار الكُتب العلميّة/ بيروت.**
- ٢٦ - **شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد المعتزلي/ تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم/ ط ١/**

١٣٧٨هـ/ دار إحياء الكُتُب العربيَّة.

- ٢٧ - صحيح البخاري: محمّد بن إسماعيل البخاري الجعفي/ ط ٢/ ١٤١٠هـ/ أوقاف مصر.
- ٢٨ - صحيح مسلم: مسلم بن الحجّاج بن مسلم القشيري النيسابوري/ دار الفكر/ بيروت.
- ٢٩ - العلمانيون والقرآن الكريم: أحمد إدريس الطعان/ ١٤٢٨هـ/ مكتبة ودار ابن حزم.
- ٣٠ - العلمنة والدين: محمّد أركون/ ط ٣/ ١٩٩٦م/ دار الساقى.
- ٣١ - غاية الآمال: الشيخ عبد الله المامقاني/ الطبعة القديمة.
- ٣٢ - الفكر البري المتوحّش: كلود ليفي ستروس/ ١٩٧٦م/ باريس.
- ٣٣ - قالوا عن الإسلام: عماد الدين خليل/ ط ١/ ١٩٩٢م.
- ٣٤ - القاموس المحيط: مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي.
- ٣٥ - قراءات في القرآن: محمّد أركون/ ط ١/ ٢٠١٧م/ دار الساقى.
- ٣٦ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمّد أركون/ ط ٢/ ٢٠٠٥م/ دار الطليعة.
- ٣٧ - قصّة الفلسفة: ويل ديورانت/ ط ٦/ مكتبة المعارف.
- ٣٨ - قضايا في نقد العقل الديني: محمّد أركون/ ط ١/ ١٩٩٨م/ دار الطليعة.
- ٣٩ - الكافي: الشيخ الكليني/ تحقيق: عليّ أكبر الغفاري/ ط ٥/ ١٣٦٣ش/ مطبعة حيدري/ دار الكُتُب الإسلاميَّة/ طهران.
- ٤٠ - لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم الإفريقي المصري (ابن منظور)/ ١٤٠٥هـ/ نشر أدب الحوزة/ قم.

- ٤١ - الله ليس كذلك: زيغريد هونكه/ ط ٢ / ١٩٩٦م/ دار الشروق.
- ٤٢ - مجمع البحرين: الشيخ فخر الدين الطريحي/ ط ٢ / ١٣٦٢ش/ مرتضوي.
- ٤٣ - مجمع البيان في تفسير القرآن: أمين الإسلام أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي/ قدّم له: السيّد محسن الأمين العاملي/ ط ١ / ١٤١٥هـ/ مؤسّسة الأعلمي/ بيروت.
- ٤٤ - المحاسن: أحمد بن محمّد بن خالد البرقي/ تصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الحسيني المحدث/ ١٣٧٠هـ/ دار الكُتب الإسلاميّة/ طهران.
- ٤٥ - المسألة الأخلاقيّة والفكرية القانونيّة في الفقه الإسلامي: محمّد أركون/ ٢٠١٠م/ منشورات فرات.
- ٤٦ - مستدرك الوسائل: الميرزا النوري/ ط ١ المحقّقة/ ١٤٠٨هـ/ مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث/بيروت.
- ٤٧ - مصباح الفقه: تقرير بحث السيّد الخوئي للتبريزي/ ط الأولى المحقّقة/ مكتبة الداوري/ قم.
- ٤٨ - المعجم الكبير: سليمان بن أحمد الطبراني/ تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي/ ط ٢ / دار إحياء التراث العربي.
- ٤٩ - مقاتل الطالبين: أبو الفرج الأصفهاني/ تقديم وإشراف: كاظم المظفر/ ط ٢ / ١٣٨٥هـ/ منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعها/ النجف الأشرف.
- ٥٠ - المكاسب: الشيخ مرتضى الأنصاري/ ط ١ / ١٤١٥هـ/ المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.
- ٥١ - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: محمّد أركون/ ط ١ / ١٩٩١م/ دار الساقى.
- ٥٢ - نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية: محمّد أركون/ ط ١ / ٢٠١١م/ دار الساقى.
- ٥٣ - نقد العقل الديني: محمّد أركون/ ١٩٩٨م/ دار الطليعة.

- ٥٤ - نهج البلاغة: حُطِّب أمير المؤمنين عليه السلام / ما اختاره وجمعه: الشريف الرضي / تحقيق: الدكتور صبحي صالح / ط ١ / ١٣٨٧هـ وبشرح محمّد عبدة / ط ١ / ١٤١٢هـ / دار الذخائر / قم.
- ٥٥ - الوافي: الفيض الكاشاني / تحقيق وتصحيح وتعليق والمقابلة مع الأصل: ضياء الدين الحسيني الأصفهاني / ط ١ / ١٤٠٦هـ / مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام العامة / أصفهان.

يناقش الكتاب أطروحة الحداثة وفهمها لكثير من موضوعات الدين والفكر الديني، والخلل في الفهم الذي وقعت فيه - كما يقول مؤلف الكتاب - عند بحثها في تلك الموضوعات، على وفق تصور منظريها وروادها، لكنَّ المؤلف عند مناقشة تلك الأطروحة استوقفته أفكار وآراء الدكتور محمد أركون لأسباب قد ذكرها في ثنايا البحث ومما جاء في هذا السياق قوله: وقد كان غرضي الخوض في كلمات جملة من الكتاب العرب ممن تأثروا بهذه المسالك وتبنوا هذه الأفكار فشرعت ببعض كتب محمد أركون فوجدت أنَّ محالَّ الخلط والاشتباه وسوء الفهم كثيرة جداً، فعدلت نيّتي لمناقشة أفكاره، واكتشفت أن كتاباً واحداً لا يكفي لمناقشة ما يطرحه من آراء فصبت الاهتمام على بعض كتبه... الخ.

لقد استعرض الكتاب موضوعاته وأفكاره بتقسيمها إلى ثلاثة أبواب رئيسة؛ الأول تناول أسباب الفهم الخاطئ عن الحداثيين، والثاني الشبهات المرتبطة بالدين وفهمه، والثالث الشبهات التي أوردت على فهم القرآن، وقد احتوى كل باب منها مجموعة من الفصول التي تتناول الفروع التفصيلية لهذه العناوين الأساسية.



978-9922-9781-4-7



الشيخ كاظم القره غولي

آراء محمد أركون في ميزان النقد

مركز البيدر للدراسات والتخطيط