



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 حكومية، وغير ربحية، تأسس سنة ٢٠١٥م، ومسجل 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، والن هو ب 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 الإنسان، باعتباره ثروة هذا الوطن، عن طريق تنظيم برامج لإعداد وتطوير الشباب الوعاد، 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 بمحكم الأخلاق، والتحلي بالصفات الحميدة، ونبذ الفساد بأنواعه كافة، إدارية ومالية وفكرية وأخلاقية وغيرها.

ملاحظة:

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المركز، إنما تعبّر 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 وسائل 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	المقدمة
٢٣	الباب الأول: أسباب الخطأ عند الحداثيين والفهم الخاطئ لجملة من المواضيع
٢٥	الفصل الأول: أسباب الخطأ لدى الحداثيين
٢٧	١ - نظرية الأفكار
٢٩	٢ - مغالة بعض أتباع المدارس الدينية
٣٠	٣ - استعمال الذوق في ترجيح قراءة على أخرى
٣٥	٤ - عدم توفر الأدوات التخصصية للبحث
٣٨	العلم والفكر قد يعوض التخلّي عن الشعائر
٤١	ارتباط فهم الإسلام بوعي المتألقي لا بحقيقةه
٤٢	دخلة أسباب النزول تستلزم انتهازيّة الوحي
٤٤	التشكّل التاريخي للغة يؤثّر على دلالة أسماء الأعلام
٤٧	صياغة القرآن اللغوية والبلاغية تلبي آمال المؤمنين
٤٨	دعوى انحصر طريق معرفة الله بالقرآن
٥١	عدم فهم آلية التشريع
٥١	آلية التشريع
٥٤	دخلة الرؤى والتصورات البشرية في الدين
٥٩	وجود مشاكل في الموروث وفهمه

٦٤	٨ - براغماتية الموقف السنّي
٦٥	٩ - فهم توفر الكتاب على كل العلوم
٦٨	النظر للدين الإسلامي كأنه حزب أو حكومة
٧٥	الفصل الثاني: الفهم الخاطئ في جملة من المواضيع
٧٧	النسخ
٨٢	منشأ الإجماع وحجّيته
٨٦	علم الأصول: دعوى أنه مختص لقراءة القرآن
٨٩	الاجتهد
٩٠	السلطات العقائدية والفقهية المأذونة مسؤولة عن تحديد الاعتقاد السليم والسلوك المستقيم ..
٩٢	التوبة
٩٥	طبيعة الخلاف بين السنة والشيعة
٩٧	آلية التشريع
٩٧	حق الطاعة
١٠١	الباب الثاني: الشبهات المرتبطة بالدين وفهمه
١٠٣	الفصل الأول: الهرمنيوطيقا
١٠٥	مقدمة
١٠٦	أصل الاصطلاح والمنهج
١٠٨	مناقشة الدعوى
١١٤	لا يمكن للقارئ أن يفهم أكثر من المتكلّم

١١٥.....	ثبات المعنى واختلاف الفهم
١١٨.....	فائدة اللفظ لا تحصر بإفادة المعنى
١٢١.....	الفصل الثاني: دعوى كون العلم والفكر الحديث معارضًا لل الفكر الدينى
١٢٣.....	التفريق بين العقل الدينى والعقل العلمي الحديث
١٢٥.....	الإطلاقات غير الصحيحة
١٢٦.....	المحاججات العقلانية ونقد الشريعة
١٢٨.....	دعوى رفض العلماء المسلمين للخط الفلسفى
١٣١.....	علوم الشريعة لا تقف في مواجهة الحقيقة
١٣٥.....	خمول الحركة الفكرية في المجتمعات الإسلامية
١٣٨.....	الفلسفة الغربية لا تصلح بديلاً للفكر الدينى
١٤٤.....	نماذج من سلوك الفلاسفة الغربيين
١٤٦.....	حتمية تقاطع الدين مع الفلسفة المنكرة له
١٥١.....	دعوى رفض العقل للمعجزات التي قمأ الموروث الدينى
١٥٩.....	ضرورة المعجزة
١٦٠.....	تأويل المعجزات
١٦٢.....	الفكر الحديث لا يصلح طرفاً في مقابل الدين
١٧١.....	الفصل الثالث: تارikhية الأحكام الشرعية
١٧٣.....	إمكان ارتباط الحكم الشرعي بوقت محدد
١٧٤.....	دعوى تارikhية الأحكام تخالف إطلاق الأدلة

١٧٩.....	لا معِّن للحكم الفعلي بناءً على تاريخيَّة النَّصِّ
١٨٠.....	إمكان كون الحكم امتحانِيًّا مانع من تعين الحكم الفعلي
١٨١.....	لا مجال للتاريخيَّة في العبادات
١٨١.....	جهالة قوانين الآخرة تُحتمِّ وحيانَيَّة الأحكام
١٨٢.....	وهن وجوه التاريخيَّة
١٩٢.....	لوائح حقوق الإنسان بدل للتشريعات الإلهيَّة
١٩٧.....	الفصل الرابع: الجغرافيا المحدودة لنزول القرآن تنفي كونية رسالة الإسلام
٢٠٠.....	خاتميَّة الرسالة دليل على الكونية
٢٠١.....	قلعة الإسلام لم تُبنَ على حطام باقي الأديان
٢٠٢.....	دور الفقيه هو تبليغ الأحكام بعد استنباطها
٢٠٣.....	بطلان دعوى استحالة الكونية
٢٠٤.....	ضرب أُسس النظام القائم في مكَّة شاهد على عدم المحدوديَّة
٢٠٤.....	وحدة التشريع في كبرى الدول شاهد على إمكان كونية الأحكام
٢٠٥.....	مقارنة الحكم الشرعي بالوضعي هي منشأ التوهم
٢٠٨.....	بطلان مقوله: إنَّ الإسلام لا يلائم إلا بيئة خاصة
٢١٠.....	محدوديَّة الزمان والمكان لا تستوجب محدوديَّة الأحكام
٢١٣.....	الفصل الخامس: مقوله الدين الحق ونبذ الديانتين
٢١٥.....	دعوى توقُّف فهم الإسلام على فهم الديانتين
٢١٧.....	آية المحو والإثبات والتنوع الديني

٢٢٢.....	عدم كون تحفين الرسالة مهمّة نبويّة.....
٢٢٤.....	دعوى كون التحريف في اليهوديّة والنصرانيّة عمليّة نقدية.....
٢٢٨.....	الجهل والعقيدة المضادّة ليسا سبب رفض المشركين للإسلام.....
٢٣٢.....	شبهة مقوله الدين الحق.....
٢٣٤.....	دعوى بناء الإسلام على تكفير أتباع الديانات الأخرى.....
٢٣٥.....	التطوّف صفة نفسانيّة لا إسلاميّة.....
٢٣٧.....	الدعوة لاتّخاذ رؤية تجمع الأديان تحتها.....
٢٣٩.....	السعى للانسجام مع الأديان الأخرى لا يُؤثّر على معطيات الأدلة.....
٢٤١.....	الدعوة للتّوّحد مع العالم الحديث.....
٢٤٥.....	الفصل السادس: الإسلام كالديانات الأخرى مصيره الانزواء
٢٤٧.....	اختلاف الدين الإسلامي يمنع من اتحاد الحكم مع غيره.....
٢٤٧.....	الأول: طبيعة الطقوس الدينية.....
٢٤٩.....	الاختلاف في مصداق التقديس لا يلغى أصله.....
٢٥٣.....	الثاني: اختلاف القرآن الكريم عن الكتب 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 ملجاً لأهل الشدة	٣٠٩
الفصل العاشر: بناء الفكر الديني على المعنى الشائع يمنع من تطوره	٣١٣
أشكاله عملية الاستدلال	٣١٥
تعرُض العلماء لأدلة غير تامة لا يُبطل المستدل عليه	٣١٧
تعالي الخطاب السماوي لا يمنع من فهمه	٣١٨
قداسة صراع النبي ﷺ مع الكُفَّار	٣١٩
دعوى عدم ثبوت قداسة النّص الديني إلّا بالمصدارة	٣٢٥
برهان العلوم الاجتماعية لا يكسر القفص الاهوبي	٣٢٧

الفصل الحادي عشر: شمولية تطور الفكر.....	٣٢٩
استقرار الفكر على الفصل بين السياسي والديني	٣٣٤
الفصل الثاني عشر: عدم استيعاب النقل لتفاصيل قد تغير فهم الموروث.....	٣٣٧
الفصل الثالث عشر: حركة اللغة مانعة من فهم الموروث	٣٤٣
الفصل الرابع عشر: البنية الأسطورية فيما جاء في الدين	٣٤٩
زيف دعوى الأسطورة.....	٣٥٢
إهمال التفاصيل في القرآن لا يعني أسطورية القصص	٣٥٣
دعوى خيالية القصص المسرودة عن النبي ﷺ وما ورد في معاني الآيات.....	٣٥٦
الفكر الإسلامي ليس خيالاً.....	٣٦٠
صراع العقل والسطورة.....	٣٦٣
العقل يمكنه إبطال حجية الدليل.....	٣٦٨
الباب الثالث: الشبهات التي أوردت على القرآن وفهمه	٣٧١
الفصل الأول: التشكيك في سماوية القرآن.....	٣٧٣
الفصل الثاني: المصحف المدحون مختلف عما نطق به النبي ﷺ من القرآن.....	٣٨١
المصحف المدحون مختلف عما نطق به النبي ﷺ من القرآن.....	٣٨٣
فقدان أدوات الإفهام غير اللفظية لا يعني المغایرة	٣٩١
عملية جمع القرآن المزعومة ودلائلها على اختلاف المصحف عما قاله النبي ٩	٣٩٢
نقاص الكتابة عند التدوين لا يقتضي المغایرة	٣٩٤
إهمال احتمال اختلاف القرآن عما نزل على النبي ﷺ	٣٩٥

٣٩٨.....	عدم توادر القرآن في الأزمنة الأولى لا يستلزم الاختلاف.....
٤٠١.....	الفصل الثالث: المحددات والخطابات القرآنية.....
٤٠٣.....	الأول: المكان الجغرافي.....
٤٠٤.....	الثاني: الظرف المحيط.....
٤٠٧.....	الثالث: النموذج القرآني الأول.....
٤١٠.....	الرابع: سياسية الصراع مع الكفار واجتماعيته.....
٤١٥.....	الفصل الرابع: لغوية القرآن تمنع دخول الأحكام اللاحوتية أو التفسيرية في تحليله وفهمه ..
٤٢٠.....	الأول: إبراهيم ﷺ ليس شخصيةً أسطورية.....
٤٢٢.....	الثاني: واقعية قصة أصحاب الكهف.....
٤٢٥.....	فرض خيالية القصص القرآنية لا يمنع من الاستدلال بها على الأحكام الشرعية.....
٤٢٧.....	ضوابط الرمزية لا تجري على القصص القرآنية.....
٤٢٩.....	الثالث: العجيب والمدهش في القرآن.....
٤٣١.....	الفصل الخامس: مجازية لغة القرآن تمنع تحديد معناه.....
٤٣٧.....	استعمال الحيثيات الزمانية - المكانية الخاصة باللغة الأسطورية وعلاقتها بالأسلوب المجازي ..
٤٤٠.....	رمزية الجزاء في الآيات.....
٤٤٥.....	الفصل السادس: ضياع الوثائق الموصلة إلى معرفة صحيحة بالقرآن.....
٤٥٠.....	صعوبة الوقوف على عرق الكلمات في اللغة العربية.....
٤٥٣.....	الفصل السابع: مرجعية التوراة لقصص ومعارف القرآن ..
٤٥٥.....	تأخر القرآن نزولاً لا يعني مرجعية التوراة.....

كلمات بعض الباحثين الغربيين في نفي مرجعية التوراة للقرآن.....	٤٥٧
مفردات مقرفة في الكتاب المقدس.....	٤٥٨
مفردات غير مقبولة في الموروث الروائي.....	٤٥٩
الفصل الثامن: توقيف فهم القرآن على الرجوع إلى لغات أخرى.....	٤٦١
للقرآن معجمه лексический.....	٤٦٣
الفصل التاسع: كتابة القرآن وفق علوم اللغة تمنع من عصمه.....	٤٦٧
التشكيك في عصمة القرآن لأنّه مكتوب باللغة ووفق علومها.....	٤٦٩
صحّة الكتاب المقدس لا ترتكز على القاعدة اللغوية.....	٤٧٣
الفصل العاشر: إشكالات على طرق تعاطي المفسّرين والفقهاء مع القرآن.....	٤٧٧
ترك الاهتمام بالغامض وإهمال أولوية التعبير المجازي.....	٤٧٩
عدم الرجوع للقرآن وهو الأصل.....	٤٨٤
فهم سقيم لآلية الكلالة وتوجيهه مجحف.....	٤٨٧
دعوى مقابلة العقل مع طريقة تفكير المفسّرين.....	٤٩١
عدم أخذ تبعيّة السيادة العليا الإلهيّة للسلطة السياسيّة.....	٤٩٣
تشريعات الفقهاء الضيّقة وتأثيرها في المستوى الأنطولوجي للقرآن.....	٤٩٥
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 و اختيار 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 العربي من تأثروا بهذه المسالك وتبينوا هذه الأفكار فشرعت بعض كتب محمد أركون فوجدت أنَّ مجال الخلط والاشتباه وسوء الفهم كثيرة جداً، فعدلت نيتها 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.

١- محمد أركون (١٩٢٨ - ٢٠١٠) مفكر حdagي جزائري - فرنسي معروف في المحافل العلمية المعاصرة آمن بما وراء الحداثة وله توجه نقدى للدين والتزاحم الإسلامي اعتماداً على الأنثروبولوجيا 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 ونقدتها علمياً، وهي سمة بارزة تسرى في مجلد الدراسة التي بين أيدينا، ويجد المركز أنَّ إشاعة منهج الحوار مع الآخر فكرياً وثقافياً ونقده بأدوات العقل والمنطق وتكريسه لهذا النهج وتعديمه في الحقول المختلفة سياسية واجتماعية وثقافية هو من الأهداف النبيلة والسامية ذات الأثر الإيجابي النافع في مسيرة الدول والمجتمعات.

لذا يسر مركز البيدر للدراسات والخطب أن يقدم لقارئه الكرام هذا الكتاب، ويأمل أن يساهم بطبعاته ونشره أن تعم الفائدة المعرفية، وتعزز 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 الواقع حياتنا كأفراد ومجتمع، وسمة تربوية وأخلاقية ضرورية لكل مجتمع يسعى للتقدم والنهوض. من هنا نتقدم مؤلف 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.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

لقد ألت المشاكل التي تواجه الأمة بظلالها على الجوانب الفكرية، فالمطبّات 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 يرونها من حال الأمة الإسلامية وتخلفها في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، تحرك بعض علمائها مراجعة 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 أسس جماعة الإخوان المسلمين لتدخل الإسلام بقوة أكبر في مضمار المعركة السياسية.

وحين انتهت الحرب العالمية الثانية وظهر امارات السوفياتي 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 تتحقق للناس ما كانت تتوقعه منها نشطت حركات الإسلام السياسي معارضة للمؤسسات السياسية الحاكمة في كل بلدان المنطقة.

ولما رأوا الطريق قد سُدَّت أمامهم وأنَّ الظلم والإجحاف هو نصيبهم، بدأوا باستعمال العنف كأدلة لتحقيق رؤيتهم، وقد بدأوا بواقف تبرير العنف فيها واضح إلى حدٍ كبير عندما واجهوا الجيش الأحمر الذي احتلَّ أفغانستان والذي لم يكن يعتقد بالأديان، ومن حق الإخوة المسلمين الذين يتعرضون إلى غزو أن يقف إخوانهم في الدين معهم في حربهم المقدّسة.

وقد شكلَّت حرب أفغانستان انعطافة كبيرة في مسيرة كل المسلمين، لأنَّه من هناك فتح باب مشروعية القتال، بل القتل الذي لم يُغلق إلى الآن بعد أن توسيَّع موارد استعماله إلى حدٍ يمكن يخطر على بال من فتحوه، فقد توسيَّع دائرة المشروعية لتشمل كلَّ الغربيين ثمَّ لفرق المسلمين الأخرى وعلى رأسهم الشيعة، ثمَّ للمخالفين لهم من مذاهبهم، ثمَّ وصلت الأمور إلى ذروتها في سوريا

والعراق حيث سُوَّغ الاختلاف اليسير في الموقف من إخوة الجهاد قتل بعضهم البعض، فداعش الذي وُلدَ من رحم القاعدة عدا على أصله فحاربها وتقرَّب إلى الله بدماء المنتميين إليها.

في ظلٍّ هذا الفشل السياسي الفاضح للأحزاب الإسلامية والنكسات المتتالية في مصر ولibia والجزائر والسودان، أخيراً وضمن دائرة الدول العربية وأفغانستان وباكستان ومالي و Chad وNigerيا، بل والنيجر ومفردات الأفعال الإجرامية التي صدرت من مجموعات تعتبر نفسها جهادية، اندفع بعض شباب الأُمّة للاهتمام بما يكتبه بعض الحداثيّين ويسوقون له من آنَّه نحو تصحيح مسار فهم الشريعة، إنْ لم يقولوا: إنَّه تحديد لها ملواكبة العصر.

وكان الكثير من كلماتهم مستوردة من كلمات باحثين غربيّين أو مستشرقين بخصوص الدين، كسر الحداثيُّون العرب جغرافيّتها وأرادوا تطبيقها على الدين الإسلامي.

وعنصر الخطورة في هذه الإشكالات والأفكار حسَاسِيَّة الظرف الذي تمُّ به الأُمّة التي تنزف دماء أبنائها في جرائم قتل باسم الدين من مجموعات متعرجة إغائيَّة إقصائيَّة لا تعترف ملَّن يخالفها بحقٍّ في الحياة ولو كان من أولياء الله وأنقى الناس وأورعهم، وهذا ما جعل عامة الناس والمعتدلين يعيشون حالة إحباط، وفي مثلها يسهل تلقيهم للأفكار الدخيلة التي تأتي بعنوان إصلاحي أو تصحيحي، خصوصاً والأُمّة غير مسلَّحة بفهم أساسيات الشريعة فضلاً عن تفاصيلها، ومساوئ حملة الشريعة تلقى على الشريعة وفهمها عند عامة العامة، وسوء التطبيق يُحمل على النظريَّة وإنْ لم تكن سبباً فيه.

وقد خضت في كثير من هذه الأفكار والرؤى، ووجدت فيها هنات في الفكرة وأماخذ والطريقة والأداة، فأردت أنْ أقف عند بعض هذه الهنات لاؤضُح مكامن الخطأ فيها، ولم أتأثَّر بكترة اصطلاحات ولا تركيبات جميلة للفظ ولا تسويقات منمقة للأفكار التي لا يساعد عليها الدليل، وأردت أنْ أُوضُح ذلك في هذا الكتاب عسى أنْ ينفع الله به بعض عباده المؤمنين.

وليلتفت القارئ إلى أنَّ البحث لم يعبأ بالنوايا والقصد من هذه الأطروحات، وإنَّما هو بحث في صحة هذه الأطروحات، ولو كان صاحبها قد انطلق من القصد القربي، وقد قيل وفق هذه الأطروحات: لم تعد مسألة الدين أو الإيمان أو الروحانيَّات تُخيف العلماء المعاصرين أو يجعلهم يشعرون بالنفور منها كلَّما أثيرة باعتبار أنَّها أشياء رجعيَّة تعود إلى عصور مضت وانقضت... إلى آخر ما ذُكرَ.

وقد نص القرآن على أنَّ مجرَّد سلامة النَّيَّةِ والقصد لا تكفي رصيداً لنجاية نفس الفرد فضلاً عن متابعيه، ﴿قُلْ هَلْ نُبَيِّكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (١٠٤) (الكهف: ١٠٣ و ١٠٤)، ﴿وَقَرِيقًا حَقًّا عَلَيْهِمُ الضَّلَالُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (٣٠) (الأعراف: ٣٠).

كما أنَّ البحث لا شأن له في تحقيق استدعاء مثل هذه المقولات كفر قائلها أو استلزمها للกفر، بل الغرض عرض هذه المقولات على ميزان التقييم من حيث السقمة والصحة ولوازم القول بها الباطلة، وإنَّما عرضنا اللوازم لأنَّ بطلانها يستلزم بطلان الملزوم، ولم نشر إلى ما كان من اللوازم صحِّيحاً لأنَّ صحة اللازم لا تستدعي صحة الملزوم، إذ قد يكون اللازم أعم فلا ينتفي بانتفاء الملزوم الباطل.

كما أثَّا حين نناوش بعض الأفكار في هذا الكتاب تُرُكَّ على نفس الرأي لا على القائل به، فلو فرض أنَّ النسبة للقائل لم تكن صحيحة لم يخل ذلك بالمقصود، فالمحاكمة للقول بما هو، للفكرة بما هي، لا بما هي منسوبة لشخص بخصوصه، وقد كثُر الإيراد والإشكال على بعض الأعاظم إذ اعتمدوا على ترجمات لأفكار ورؤى بعض علماء الغرب ثمَّ تبيَّن عدم صحة الترجمة أو عدم دقَّتها، وهو أمرٌ طبيعي خصوصاً للترجمات التي صدرت في النصف الأول من القرن العشرين وما قبله، فبعض المترجمين لم يكن لديهم تلك الجنبة التخصُّصية.

وقد كان غرضي الخوض في كلمات جملة من الكُتُب العَرَبِ مَمَّنْ تأثَّرُوا بهذه المسالك وتبَّنَّوا هذه الأفكار، فشرعت ببعض كُتُبِ محمَّد أركون لكنِّي وجدت أنَّ مَحَالَ الخلط والاشتباه وسوء الفهم كثيرة جدًّا، فعدلت نِيَّتي إلى الاقتصار على مناقشة أفكاره، واكتشفت بعد ذلك أنَّ كتاباً واحداً لا يكفي لمناقشته ما يطرحه من آراء، فصُبِّت 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 تعرَّضت وبشكل مختصر لموضوعة الهرمنيوطيقا التي لم أرَ منه تبيَّناً صريحاً لها.

وأخيراً نقول: إنَّ المركز في الجواب عن الشُّبهات هو رأي مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وقد رتَّبته على أبواب ثلاثة:

تضَمَّنَ الأوَّل منها: أسباب الخطأ عند الحداثيَّين والفهم الخاطئ لجملة من المواضيع.

والثاني بحثت فيه الشُّبهات التي أوردت على الإسلام وفهمه.

والثالث الشُّبهات التي أوردت على القرآن الكريم وفهمه.

أسأَ الله أَنْ يجعل فيَه نفعاً للطلابين إِنَّه نعم المولى ونعم النصير.

الشيخ كاظم القره غولي

الباب الأول:

أسباب الخطأ عند الحداثيين

والفهم الخاطئ لجملة من المواقف



وفيه فصلان:

الفصل الأول: أسباب الخطأ لدى الحداثيين.

الفصل الثاني: الفهم الخاطئ في جملة من المواضيع.

الفصل الأول:
أسباب الخطأ لدى الحداثيين



١ - نظرية الأفكار.

٢ - مغالاة بعض أتباع المدارس الدينية.

٣ - استعمال الذوق في ترجيح قراءة على أخرى.

٤ - عدم توفر الأدوات التخصصية للبحث عند الباحث:

أ - العلم والفكر قد يُعوّض التخيّل عن الشعائر.

ب - ارتباط فهم الإسلام بوعي المتكلّمي لا بحقيقته.

ج - دخالة أسباب النزول تستلزم انتهازية الوحي.

د - التشكّل التاريخي للغة يؤثّر على دلالة أسماء الأعلام.

هـ - الإسقاطات.

و - صياغة القرآن اللغوية والبلاغية تُلبي آمال المؤمنين.

ز - انحصار طريق معرفة الله بالقرآن.

٥ - عدم فهم آلية التشريع.

٦ - دخالة الرؤى والتصورات البشرية في الدين.

٧ - وجود مشاكل في الموروث وفهمه.

١ - نظرية الأفكار:

إنَّ جزءاً معتدَّاً به من أفكار المتنورين - كما يُعبَّر البعض - نشأ في أجواء نظرية منطلقاً من إشكالات سُجِّلت على النُّظم السائدة، أي نشأت في ظرف أزمة، والأفكار في أزمنة الأزمات عرجاء، فالنوع البشري ليس آلة قابلة للبرمجة لتعمل كما يريد المبرمجون، بل لا بدَّ أنْ تعمل مع الرؤية إرادة الفرد، والعناصر التي تؤثِّر على إرادة الفرد متعدِّدة، فنزعات الإنسان ليست طيعة دائمةً لرؤيتها جيَّدة وأيديولوجيا منسجمة ومحكمة، وبذلك صار إنساناً لا مَلِكاً.

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

ولذلك ترى أنَّ بعض ما كان محَّلَّ نقد واستهجان في الرؤى والأفكار الدينيَّة لم ينته عند غلبة العقل التنويري - كما يُعبِّرون - على الفكر الديني. فإشكالهم على تشريع الرُّق الذي ورد في الموروث الشرعي للأديان الثلاثة ضمن دائرة أسباب محدودة وتنظيم دقيق لم يحل هذه المشكلة، بل وسَعَها وإنْ لم يكن بعنوان الرُّق، فبدل استبعاد أفراد صاروا يستبعدون شعوبَاً كاملة، ولا مسُوغٌ لذلك إلَّا توفر عنصر القوَّة عندهم دون المستعمرين، وإذا كانت المؤسَّسة السياسيَّة في فرنسا تُعتبر رائدة في عالم الحقوق الحديث والديمقراطية فقد قتلت أكثر من مليون جزائري لأنَّهم طالبوا بحرِّيتهم، وليس ذلك إلَّا مثال.

وما تمارسه الولايات المتحدة الأمريكية في العالم اليوم وهي تَدْعِي أنَّها حاملة لواء الحرية في العالم أفظع بكثير مما يفعله غيرها، وليس بعيداً عن أذهاننا ما فعلوه بالشعب الفيتنامي.

والأفكار التي تتولَّد في ظلِّ هذه المظالم تقع في نفس الأخطاء، بل ربَّما أكثر فظاعةً، لقد ولَّدَ الفكر الماركسي في بيئه الظلم للعُمَال وأجواء البرجوازية، لكنَّها كانت أشدَّ فتكاً بالعُمَال وغيرهم من شرائح المجتمعات، وحين بدأت شعوب العالم بالتحرُّر من الدول الغربية عمدت إلى ترجمة كلِّ كُتب العلوم إلى لغتها وألغت الدراسة بلغة المستعمر، لكن سرعان ما انكشف الخطأ الكبير في ذلك

القرار، لأنَّه ولَد عقبة أُمام تواصل علماء هذه الدول وباحتها مع نتاجات العام المستعمر المتطور، فعادت من جديد لنشر تلك اللغات كالإنكليزية والفرنسية، لقد اكتشف لهم أنَّ دراسة مواطن بلغة أخرى لا يخلُ بوطنية ولا التزامه أُمام شعبه.

فالثقافة العقلانية عادَةً ما تصل بعد مَدَةٍ إلى الإفلات الفكري أو العقلي، وهذا هو شأن البشر في رؤاهم لأنَّها ناقصة غير قابلة لاستشراف الأبعاد والمديات التي تصل إليها بمسير ناجح في الجانب العملي، وما أكثر جهل الإنسان بنفسه وبنوازعه، بل حتَّى الرؤى الدينية إذا كانت فيها جانب بشري فإنَّه يمكن أنْ يصطدم بنفس العقبات أو ما يشابهها.

ولذا ترى القراءات المختلفة للدِّين في مواجهة دائمة مع أزمات وربما إحباطات عندما تبرز تُؤثِّر على وجود خلل في جوهر تلك القراءات.

فالقراءة التي كان يبني عليها الإخوان المسلمين قد تغيَّرت بعض جزئياتها بلا شُكَّ بعد تولِّيهم الحكم في مصر، وإنْ كانت مَدَة حكمهم قصيرة جدًا، وقراءة الشيعة في مفردة الحكم وإدارة الدولة قبل ثورة إيران ليست كما هي الآن بعد مرور أكثر من أربعة عقود، وقبلهم قراءة الكنيسة للدِّين قبل استلام زمام الحكم في أوروبا ليست كما هي بعد ترُّشُّح الحكم لهم فضلاً عن رؤيتهم الآن.

وهامش الخطأ هذا - إنَّ صَحَّ التعبير - منشأه الجانب البشري، وهو القراءة للشريعة، والتي لا تعني بالضرورة أنَّها مطابقة لواقع ما تريده الشريعة.

فإنْ قيل: إنَّ الرؤى والفكر الديني والذي أُريد به الأخذ بأيدي الناس إلى مراتب الكمال ويوصلهم إلى المدينة الفاضلة ما أسرع ما تدبر عنه الناس، بل وتحاربه، وكم من الأنبياء تمكَّن من بناء دولة ومجتمع لتعلو به كلمة الله وتسود فيه القيمة الإلهية؟ لم يتحقق ذلك وفق ما نعلم إلا في زمن داود وسليمان والنبيُّ محمد ﷺ وبمستوى معين في زمن يوسف ﷺ وبعض أنبياءبني إسرائيل، ثم يرجع الناس القهقرى، فهل يعني ذلك خطأ في التصور الذي تبني عليه الشريعة رؤاها وتنشرُّع أحكامها؟

قلنا: إنَّ الشريعة لم تطرح رؤاها بتصور أنَّها ستجمع الناس داخل إطارها، فإنَّه وفي الوقت الذي دعت الناس للإيمان بالنبيِّ ﷺ كانت تُنبِّه إلى أمالات بشكل لا لبس فيه.

يقول تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصَتْ إِيمَانَهُ (يوسف: ١٠٣)﴾ وَقُلْتَ لَهُمْ (الأنعام: ١١٦)﴾ إِنَّ تُطِعُ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾

نعم، ستمرُّ مرحلة زمانية في آخر الزمان تقبل الناس على الحق، وتنعم بالخيرات، وتخضع لدولة إلهية تملأ الأرض بها قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

فإنْ قيل: ألا يضرُّ الفكر والأيديولوجيا علم منشئها بأنَّها ستبقى في دائرة ضيقة من الأتباع؟

قلنا: إنَّ الفكر الإلهي والدين يُقدم صورة واقعية وحقيقة عن الكون ونظامه وقوانينه الحاكمة والقوى المؤثرة فيه ومنظومة أحكام تنشأ من صالح في متعلقاتها تُقدم ضمن حياة هي وفق الرؤية الإلهية دار امتحان لا تنتهي إلَّا بالموت، ليكون الابتلاء طريقاً لتحول الاستعدادات في نفس البشر وأصل خلقته إلى وجودات فعلى يمتنع بها الفرد وصفات كمال يرتقي بها إلى مستوى يمكن أنْ يتجاوز الملائكة كما حصل مع أعظم الأنبياء، وصار ذلك سبباً في اختيار الإنسان خليفة لله في أرضه دون الملائكة، وقد قضت الحكمة أنْ يكون ذلك الارتقاء من خلال قناعة الابتلاء الذي لل اختيار الفردي دخالة في تجاوزه، وهنا تكمن العقبة الكبرى.

فالابتلاء والتکلیف مُيؤخذ في تشريعه ومقدّماته أنْ يكون كُلُّ الناس سريعاً الاستجابة له والامتثال، فله مبادئ ليس مقدار الاستجابة منها. هذا مضافاً إلى أنَّه يصدر من جهة تملُّك الله المشريع كُلُّ شيءٍ فيما ملَّكاً حقيقةً، بخلاف الفلاسفة والمفكّرين حين يطرحون فلسفاتهم، فهم يطرحونها لتكون قاعدة لأحكام يتوقعون أنْ تخضع لها عامة الناس.

٢ - مغالاة بعض أتباع المدارس الدينية:

إنَّ للحقيقة حدّها، والموضوعية تمنع من تجاوز ذلك الحدّ كما تمنع من التخلُّف عنه، وهذا يعني وجود حدّين في إدراك الحقيقة، والمفروض بالباحث أنْ 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 أنَّه من أعظم أنبياء الله تعالى، وهذا ما يكشف عن رفعة شأنه إلى حدّ بعيد، ويسمعون من يفترون عليه بالقول: إنَّه ابن غير شرعي، فإنَّهم يغفلون عن الحدّ الآخر فيقعون في الغلوّ الذي أوصلهم إلى القول: إنَّه ابن الله - أعادنا الله من ذلك -. ومجرد الغفلة عن هذا الحدّ ليست سبباً للغلوّ، بل هي عملية رفع مانع، فالغفلة لا توجب اعتقاداً خاطئاً

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

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا فَوْاهِمٌ يُضَاهِئُنَّ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ﴾ (التوبه: ٣٠).

والمطلق رفع مظلومية كما في عيسى ﷺ، وتصور تحقق المصدق فيمن توفر فيه أمر خارج عن المأثور، كما في عزير الذي أعاد لهم بعض إرثهم المقدس الذي حواه التابوت عند بني إسرائيل، وكما في عيسى الذي ولد من غير أب وتكلّم في المهد صيّاً وأبراً الأكمه والأبرص، بل وأحيى الموتى.

وفي مثل هؤلاء قد تتحقق ما لا يمكن تتحققه عند بشر وفق نظرهم، فلا بدّ من نسبة لهم مع إله الكون.

ومثل هذا الأمر قد حصل مع أمير المؤمنين ﷺ، فنفي كلّ خصوصياته من قبل أعدائه قد دفع الأتباع إلى السعي لرفع التقصير في اعتقادهم به، فغفلوا عن الحدث الثاني وراحوا يتتجاوزون الحدّ حتى إنّ بعضهم أشرك به وألهه، فإنّ حساسهم بظلمه أوجب غفلتهم عن الحدث الأعلى له فغالوا فيه ع.

وقد يكون تجاوز الحدث مؤثراً في غفلة غير الأتباع عن الحدث الأدنى فيقعون في التقصير، وليس بعيد أنّ بعض مواقف غير الأتباع بالنسبة لأمير المؤمنين ﷺ كانت بمثابة ردّ فعل على موقف الأتباع رأوا فيه نوع مخالاة وتجاوز للحدث، فالقصير عند طائفة قد يدفع الطائفة الأخرى في مضمار الغلوّ، والغلوّ عند طائفة قد يدفع الطائفة الأخرى للتقصير، فتباعدت الرؤى فيهم لبيك إلى المقابلة التامة بين المؤلهين والمكفرین، ولله في خلقه شؤون.

مثل هذا الأمر قد يكون سبباً أو جزءاً 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 بارث الكلالة.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الشُّتُّتِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دِيْنٍ غَيْرَ مُضَارٌ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٢).

يقول: إنَّ الخلافات المذكورة لدى الطبرى (في قراءة الآية) طبقاً لمنهجيته المعروفة في التفسير والمرتكزة على الأخبار المدعومة بالإسناد تخصُّ فعلين أساسين هما: (يُورَث) و(يُوصَى)، وهما مقوءان بنحو مبنيٍّ للمجهول أو للمعلوم وفق التفسير المعتمد، إذا ما اعتمدنا القراءة الثانية تصير كلمة (امرأة) مفعولاً به مباشرأً تماماً مثل كلمة (كَلَالَة)، لكن بشرط أنْ نقرأ الفعلين وهما مبنيان للمعلوم لا للمجهول، هذه القراءة معاكسة تماماً لتلك الواردة في القرآن التي هي مبنية للمجهول، أي تصير وإنْ كان رجل يُورَث كَلَالَة أو امرأة، وهي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق السليم والملكة اللُّغويَّة للناطقيين بالعربية وفق المعنى الألسني الحديث لكلمة الكفاءة اللُّغويَّة، أي استبطان المرء منذ الطفولة لمنطق اللغة التي وُلِدَ فيها، وإذا ما اعتمدناها فلا نعود بحاجة إلى تبرير الوظيفة النحوية لكلمة كَلَالَة، ولا إلى تبرير الفصل بين كلمتي (رجل) و(امرأة)، ولا إلى تبرير غياب المثني في استخدام الكلمة (له) بدلاً من (لهم).

أمَّا القراءة الثانية التي فرضها الفقهاء أي بنحو مبنيٍّ للمجهول فهي صعبة جدًا ومتوية وعسرة على الذوق العربي السليم، وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والجيل والتخريجات القواعديَّة واللُّغويَّة... إلى آخر كلامه^(١).

١ - يتكرر من هذا الرجل الخطأ المنهجي - كما سيتضح لك جلياً في مباحث متعددة قادمة -، إذ دور العلماء الكشف عن الحكم الشرعي ومعاني الخطاب القرآني، لا التقييم للأحكام، وما ذكره من استحسان لأحد القولين لا يُشكِّل مرجحاً فضلاً عن أنْ يكون معيناً لأحد القولين أو الأقوال دون الآخر، فمادام كلا القولين ممكناً في نفسه ولا يُعدُّ خطأً فلا وجه لترجح أحدهما على الآخر، اللَّهُمَّ إلَّا من حيث معطى النقل.

والسؤال هنا: لو لم يرد نقل للقول الآخر أكنا نقبل بالقول الأول وهو المبنيٌّ للمجهول؟ فإذا أمكن قبولة لولا المعارضة بالنقل الآخر لم يجز رفضه اعتماداً على الآخر الذي يرى الكاتب أنه مناسب للفطرة العربية والذوق السليم.

١. قراءات في القرآن (ص ٢٤٣ و٢٤٤).

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

٢ - أنَّ نصب (امرأة) على المفعولية يجعل ذكرها في الآية بلا فائدة، لأنَّ الآية قد أوضحت حكم الكلالة ثمَّ بينت حصة المرأة والذَّكر في الكلالة، فلمَ تخصُّ المرأة بالذكر بعد الكلالة ما دامت لفظة (الكلالة) تشمل الذَّكر والأنثى أعني الرجل والمرأة؟ بينما على قراءة البناء للمجهول في (يُورث) لا يكون ذكر المرأة مستدركاً، بل في ذكرها فائدة، وهي أنَّ المرأة كالرجل في الحكم التالي ذكره، وهو تفصيل إرث الكلالة.

٣ - أنَّ لا نرى هذا المرجح الذي ذكره، فأيُّ مخالفة في تركيبة الآية للذوق السليم والفطرة العربية والمملكة اللغوية؟ فالمبنيُّ للمجهول أنسُب بمعنى الإرث، إذ المورث - بالكسر - ليست الميّت، لأنَّ الله تعالى هو المورث.

قال تعالى: ﴿وَأَوْرَثْتُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطْوُهَا﴾ (الأحزاب: ٢٧)، وقال تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَسَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ (الأعراف: ١٣٧)، وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: ٥٩)، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (فاطر: ٣٢)، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ﴾ (الزمر: ٧٤).

هذا أولاً.

وثانياً: المبنيُّ للمجهول يجعل الحكم سارياً لصوري موت الرجل وموت المرأة، والبناء للمعلوم يجعل الآية مختصة بصورة موت الرجل دون تعرُّض لإرث مال المرأة وانتقاله إلى الكلالة، ولا شك في عمومية الحكم للمرأة والرجل على حد سواء.

وأمّا عدم التثنية في الضمير، فلأنَّ الحديث عن حالة الموت إذا حصلت، وليس مناسباً أن يقال: (لهمَا أخ أو أخت)، لأنَّ الأخ أخ للرجل أو أخ للمرأة وكذا الأخت، فتوريث مال الرجل في مسألة غير توريث مال المرأة، والحكم وإنْ كان واحداً إلَّا أنَّ الموضوع متعدد ومختلف.

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

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

وقد يكون ذلك لتعزيز الحاجة إلى الرسول والقائم على الشريعة، خصوصاً والكتاب قد أحالنا عليه ﷺ، قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ﴾ (الجمعة: ٢)، وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ 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، لأنَّ ذلك لا يتنافي 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 فن العمارة العربية؟ ألا تُعوّض عن الإحساس بالنقص الحضاري الذي يسكنك من الداخل، أي النقص الذي اعترى الحضارة العربية الإسلامية قياساً إلى الحضارة الأوروبية).

ج: بالطبع وأشعر بالسعادة القصوى والانبهار الساحر، عندما أزور جامع تلمسان أو جامع القريون مثلاً، أمّا جامع قرطبة فقد زرته لاحقاً، وإذا كان فنه المعماري قد بدا لي رائعاً إلَّا أنَّني ويا للغرابة شعرت بهذا النقص الذي نتحدث 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^(٢).

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

2. التشكيل البشري للإسلام (ص ٣٦).

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 فإن كل مكان وما أنشئ له، والمساجد بُنيت للعبادة وإقامة الطقوس الشعائرية، وليس ضروريًّا للباحث المنصف بالنظر البدوي وجود الموسيقى فيها ليكون فقدانها نقصاً بقية الناقص، نعم التأثر بالغرب مع وجود ممارسة طقسيَّة في الكنيسة عندهم تتضمن الإتيان بمعزوفات موسيقية دعاه إلى القول بأن عدمها في المساجد بمنابعها نقص، والمتبنيات القبلية التي يتصور متبنوها مناسبة دخالتها في الشريعة أو في الاختيار الإلهي وأن فقدانها هو نقص موجب للإشكال قديمة قدَّم البشر والدُّين.

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

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

وهذا كان منطق فرعون حيث يرى أنَّ النبيَّ يناسبه إلقاء الأسوقة من ذهب عليه أو مجيء الملائكة معه، قال: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبَيِّنُ ٥٢ فَلَوْلَا أَلْقَيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةً مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ (٥٣)﴾ (الزخرف: ٥٢ و٥٣).

بل اعتراض أتباع موسى ﷺ على ملِك طلبوا من نبِيٍّ أن يبعثه لهم بتصرُّف 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 يُوتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ﴾ (البقرة: ٢٤٧).

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

قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُرْزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرِيبَيْنِ عَظِيمٍ (٣١)﴾ (الزخرف: ٣١)، بتصرُّف أنَّ النبيَّ لا بدَّ أنْ يكون ذا مال عظيم.

وما أشبه اليوم بالأمس.

٤ - عدم توفر الأدوات التخصصية للبحث:

إنَّ الباحث بلا أدوات تخصصية كمحارب بلا سلاح يصلُّ بيدَ جُدَاءِ، وعدم قبول نتائج بحث الحداثيين في المسائل الدينية نشأَ من ذلك، فإصابة الحقيقة من قِبَل الباحث ليست بالسهلة في المسائل التخصصية بل هو عزيز إلى حدٍ بعيد، اللَّهُمَّ إِلَّا مع توفر أدوات التخصص ووجود المهارة في استخدامها.

وامتلاك تخصُّصٍ عالٍ في مضمار علمي غير ديني وإنْ كان يُوسعُ الذهن ويزيد من قابلية الشخص، لكنَّه لا يُوفِّرُ لصاحبه القدرة على الخوض في المضامير العلمية الأخرى، ولذلك فإنَّ وإنْ قدَّرنا جهودَ كثيرٍ من المستشرقين لكنَّنا لا نقبل استنتاجاتهم في الشأنِ الديني، فجلُّ مقدَّماتهم الباحثيَّة التي يمكن أنْ تنتَجْ رؤى صحيحة في المضمار غير الديني تعاني في المجال الديني من عيُّن النتائج وخطأ المعطيات، لأنَّها لا تنسجم أبداً مع موضوعية البحث في هذا المجال.

ومن جملة تلك المقدَّمات الإصرار على تارِيخيَّة 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 إلَّا مع إحراز المثلية، والمثلية المطلوبة لإجراء هذه القاعدة يُراد بها المماثلة في جميع الحيثيَّات والجهات الدخيلة في ذلك الحكم والجهات التي يحتمل أنْ تكون لها دخالة فيه. وإنَّما اعتبرنا دخالة الجهات محتملة الدخالة - وإنْ 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 نجم بثبوت الحكم.

وتارِيخيَّة وإنْ سلَّمنا دخالتها في أحكام البشر وقوانينهم الوضعية، لكن لا يمكن الالتزام بها في أحكام الشريعة خصوصاً الخاتمة، فالمماثلة المطلوبة لأجل الجزم باتحاد الحكم منتفية جزماً، فالصيورة والتَّكُونُ للأحكام الوضعية قد تخضع لمؤثِّرات وتجربة سابقين، والتجارب في مضمارها يمكن أنْ تُنْتَجِ الرؤى وتُغيِّرُ الأحكام، وإنَّما يحتاج إلى التجربة من لا يكون متأكِّداً من نتائج الفكر النظري، والشارع المقدَّس لا مجال لذلك في أحكامه، لأنَّ له علمًا لا جهل فيه ومعرفة لا تُحَجَّب عن شيء، ومن هنا استغنى الباحث في أحكام الشريعة عن ملاحظة الظروف النفسانية والتارِيخيَّة التي يمكن بزعمهم أنْ 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 قبلبعثة لأجل فهمه، وكما يحلو لأركون أنْ يُسمّيه (البعد الأُقْيٰ في الحجّ) والبعد الإلهي (العمودي كما يقول)، فإنَّهم يقولون: إنَّ المسلمين قد طمسوا الظروف النفسانية الاجتماعية والتاريخية التي أتاحت الانتقال من الحجّ الوثني إلى الإسلامي.

إنَّ إهمال تلك الظروف في البحث إنَّما جاء لعدم دخالة لها في بناء التصور عن الحجّ وأفعاله، نعم كانت هناك بعض المفردات كالطواف سبعاً والتي أَسَسَ لها عبد المطلب جُدُّ النبي ﷺ، لكن تشريعها كجزء من مرَّكب الفريضة لم ينشأ من ذلك السبق التاريخي والتقدم الزمني، بل من كون الله تعالى قد أَسَسَه وبناه وقرَّره وأمضاه.

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

فالنبي ﷺ كان يقول: «إِنَّمَا بُعْثَت لِأَقْمٌ مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ»^(٣)، وهذا يعني الاعتقاد بوجود الكثير من مكارم الأخلاق قبلبعثة كما توحّي كلمة (أَقْمٌ).

نعم، قد تنفع ملاحظة الظروف النفسية والاجتماعية، فيما إذا اعتقدنا أنَّ وصول الحجّ إلى هذه الصورة كان نتيجة عملية تراكمية أوصلها الشارع إلى ذروتها في زمانه، والحال أنَّه عبادة كالصلوة التي لم تصل إلى صورتها التي فرضتها الشريعة بعملية تراكمية حيث لم تكن مسبوقة بصورة متداولة عند الناس، وجاء الشارع ليُحْسِنَ منها ويفرض لها صورة أكمل ممَّا كان معمولاً به عندهم.

صحيح أنَّ بعض مفردات الحجّ تُعَوِّم بعض الحوادث التاريخية للاعتبار اعتماداً على الرمزية، لكن صورة التشريع لا بدَّ أن تكون وفق نظر الشريعة، ودوعي التشريع والحكمة فيه أمر راجع إلى المشرع لا المشرع لهم، فرمي الجمار نوع ممارسة تذكّرك أنَّك في حرب مع الشيطان الذي لم يهادن يوماً بني النوع الإنساني، وقد ظهر لإبراهيم ﷺ في هذه المواطن الثلاثة وهي الجمرات الحالية فلم يعبأ به ولم يلتفت إليه، وكأنَّ تشريع الرمي يقول لك: ﴿فَبِهُدَاهُمْ افْتَدِهِ﴾ (الأعنام: ٩٠).

والسعي أيضاً أراد منه الشارع تكرار فعل هاجر أم إسماعيل ليُعَوِّم ذلك الفعل على الحبس داخل ظرفه الزمني، لكن وجه التزامنا به كجزء من هذه العبادة الشافية أنَّ الشارع أراده ممَّا هكذا.

٣. سُنَّة البهقي (ج ١٠/ ص ١٩٢).

وكيف كان فإن طريقة الحجج القديمة التي كانت سائدة قبلبعثة النبي لا علاقة لها - بالنسبة لنا - بصورته الحالية التي ينحصر منشؤها بالأمر الشرعي، ولذلك لو كان الحجج في صورته المشروعة بنحو لا يشترك مع صورته عند العرب في زمن الجاهلية فإننا لا نأخذ إلا ما دل عليه الدليل الشرعي، من هنا لم نهتم بالملاء والتصدية التي كانوا يأتونها عند الطواف حيث إنهم كانوا يصفقون ويصفرون خلال الطواف.

ومناقشات المستشرقين وإن وصفها الحداثيون بأنها أبسط ملوجة أي معرفة عميقة، لكنها لم تقارب في مثل هذا المورد الحقيقة، لأن أدواتهم الفكرية غير فعالة ولا منتجة هنا.

والحكم التي تذكر في كلماتهم والمقاربات التاريخية لو كانت موضوعية فإنها في العبادات لا تُغطي إلا الداعي للتشريع العبادي، ولا يمكن أن تقارب الصورة الفعلية للعمل العبادي والتي لا يحددها إلا البيان الشرعي، ومن هنا اختلفت صور العبادات التي أصلها مشترك بين الأديان، فما مننبي إلا وبعث بتكليف الصلاة، والشرائع السابقة تضمنت الصوم.

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

لكن صور هذه العبادات مختلفة من شريعة إلى أخرى.

والتي كانت مشرعة في شرائع سابقة كالشريعة الموسوية، وقد ذكرت الروايات أن ما نزل بقارون من الهلاك وخسف الأرض كان أصل سببه قمّنه عن دفع الزكاة، حتى إذا طالبه موسى ﷺ بما فرض عليه تجرأ عليه بطريقة فجّة فذاق عذاب الخسف به وبداره.

والذي يريد أن يدرس الحجج بمحلاحة الظروف التاريخية والنفسية يريد أن يكتشف الصورة المناسبة للحجج في الأزمنة المختلفة، وقد قلنا: إن الصورة لا يمكن أن تقرأ من خلال هكذا مقدمات نحو يتيح الجزم بتفاصيلها.

ونتيجةً لعدم توفر الأدوات التخصصية عند هؤلاء الباحثين، أو على الأقل نتيجةً لعدم استعمال الأدوات شدّت النتائج عندهم إلى حد بعيد.

إن تقييم غير المختص يشبه حكم أصم في مسألة جمال صوت أو ضرير في مفردة جمال الصورة، ومن لا يملك الأدوات كيف يصدر حكاماً متوقفة 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، فالباحث في الفكر الديني لا يمكن الحكم على صحة نتائجه، إذ ليس لنا قابلية الحكم على نتائجه، فينحصر الأمر بسلامة المسلك والمقدّمات، وما يُضُرُّ من مثل: إنَّ الشجرة تحاكم عادةً على نوعية الشمار التي تُعطيها صحيحاً في التكوينيات وما يمكن أن يكون من التجربيات بحيث تكون الثمرة والنتيجة قابلة لأنَّ يُحْكَم بحسناً وقبحها، ومن خلال ذلك يُحْكَم على نفس الشجرة.

هُبْ أَنَّكَ وصلت ببحثك المبتكِر بزعمك إلى أنَّ حقيقة الدين واحدة، وأنَّ ترك الفروع لا يضرُّ، لأنَّنا أَنَّ نحكم بحسن هذه النتيجة لتنشى على ذلك البحث؟ إنَّ ضوابط وموازين الحكم على البحث في الفكر الديني غير متوفّرة، فلا مجال لإصدار الحكم على النتائج التي ينتهي إليها البحث إلَّا من خلال سلامة المقدّمات.

فإذا ورد علينا شيء من القناة التي لا تقبل الخطأ واعتقدنا بعصمة الطريق لم يكن لنا إلَّا التسليم وإنْ أشمارَت بعض النفوس وغرقت في الاستغراب.

قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بِيَهُمْ ثُمَّ لَا يَحِدُّوْنَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسْلِمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

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

ونتيجةً لعدم توفر الأدوات التخصُّصية عند هؤلاء الباحثين، أو على الأقل نتائج لعدم استعمال الأدوات شدَّت النتائج عندهم، ومن تلك النتائج ما قاله المؤلِّف: إنَّ العلم والفكر قد يُعُوض عن التخلُّي عن الشعائر.

العلم والفكر قد يُعُوض التخلُّي عن الشعائر:

من كلام البعض أنَّ التمسُّك بالشعائر تنحصر فائدته بتعويض الخسائر على ساحة الفكر النظري الجادُ، وهذا يعني أنَّ التخلُّي عن الشعائر يمكن الاستعاضة عنه بواسطة المعرفة الصحيحة للواقع، ففائدة الشعائر أنَّها تجعل المؤمن في احتكاك متواصل مع المقدس.

يقول محمد أركون: (إنَّ البُشريَّةَ الْقَرُوسْطِيَّةَ تُسْتَرِجِعُ عَنْ طَرِيقِ الشَّعَائِرِ مَا تُخْسِرُهُ عَلَى مَسْتَوِيِّ الْفَكْرِ النَّظَرِيِّ الْفَلْسُفِيِّ الْجَاهِ)، ويمكن أنْ نقول الشيء نفسه عَنَّا نحنُ الْمُعَاصرِينَ، نُسْتَطِيعُ التَّوْصُلُ إِلَى الْمُعْنَى الَّذِي يَفْلِتُ مِنَّا بِسَبِّبِ تَخْلِيْنَا عَنْ أَدَاءِ الشَّعَائِرِ بِفَضْلِ الْمُعْرِفَةِ الْمُطَابِقَةِ وَالصَّحِيَّةِ لِلْوَاقِعِ. وَمِنَ الْمُعْلَوْمَاتِ أَنَّ الشَّعَائِرَ الْدِينِيَّةَ كَانَتْ تُنْظَمُ الْحَيَاةِ الْيَوْمَيَّةَ لِلْمُؤْمِنِ وَتَجْعَلُهُ فِي حَالَةِ احْتِكَاكٍ يَوْمِيٍّ مُتَوَاصِلٍ مَعَ الْمَقْدَسِ، إِنَّهَا تُتَبِّعُ لَهُ عَنْ طَرِيقِ الْحَرْكَاتِ الْجَسَدِيَّةِ وَكَلِّمَاتِ الْصَّلَواتِ وَالْابْتِهَالَاتِ تَحْيِينَ النَّمَادِجَ وَالْمَقَاصِدِ الْمُعَبَّرَ عَنْهَا إِيْحَائِيًّا فِي الْأَسَاطِيرِ الْرَّمُوزِ^(٤).

وَالْقَرُوسْطِيَّةُ مَصْطَلَحٌ مُأْخُوذٌ مِنْ مَفْرِدَةِ الْقَرُونِ الْوَسْطَى حِيثُ كَانَتْ تَتَمَيَّزُ بِالْتَّعَصُّبِ لِفَكْرَةِ مُعَيَّنَةٍ مِنْ قَبْلِ شَخْصٍ أَوْ مَجْمُوعَةٍ دُونَ مَنْاقِشَةٍ فِيهَا أَوْ إِلَيْانِ بِأَيِّ دَلِيلٍ يَنْقُضُهَا، وَكِيفَ كَانَ فِي الْكَلِمَةِ دَلَلَةٌ عَلَى الْجَمْودِ الْفَكَرِيِّ وَالْتَّحْجُّرِ.

وَيَرِدُ عَلَيْهِ:

أَوَّلًا: أَنَّ الْمُعْرِفَةَ لَوْ كَانَتْ تُعُوْضُ عَنِ الشَّعَائِرِ وَالْطَّقُوْسِ الْدِينِيَّةِ فِي اسْتِدْرَاكٍ مَا يَفْلِتُ مِنْ الْمَعْنَى لَانْتَفَتِ الْحَاجَةُ إِلَى الشَّعَائِرِ وَأَدَائِهَا عِنْدِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأُولَيَاءِ، مَعَ أَنَّهُمْ كَانُوا أَكْثَرَ النَّاسِ عَنْيَّةً بِالْعِبَادَاتِ، وَلَا مَجَالٌ لِتَوْهُمِ أَنَّهُمْ فَعَلُوا ذَلِكَ لِيَتَأْسَى بِهِمُ النَّاسُ، لَأَنَّ عِبَادَاتَهُمْ كَانَتْ بِنَحْوِ لَا تَقَاسُ بِهَا عِبَادَةُ غَيْرِهِمْ، فَقَدْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقْفَلُ لِلصَّلَاةِ حَتَّى تَتَوَرَّمَ قَدَمَاهُ، لِيَأْتِيَهُ الْقُرْآنُ فَيَقُولُ لَهُ: خَفَّ عَنِ نَفْسِكَ.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ طَهٌ (١) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (٢) ﴾ (طه: ١ و ٢).

وَهَكُذَا كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ يُصْلِي فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلِيَلَةٍ أَلْفَ رَكْعَةٍ.

وَعِيسَى ﷺ فِي أَوَّلِ نَطْقٍ لَهُ ذَكَرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْصَاهُ بِالْعِبَادَةِ.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (٣١) ﴾ (مُرِيمٌ: ٣١).

ثَانِيًّا: يَبْدُو أَنَّ الْمُتَحَدِّثُ لَا يَعْرِفُ مَرَادَاتِ الشَّرِيعَةِ الْأَسَاسِيَّةِ، صَحِيحٌ أَنَّ بَعْضَ الْرَوَايَاتِ أَشَارَتْ إِلَى أَنَّ الْمُعْرِفَةَ غَايَةُ الْخَلْقَةِ لَكُنْ هُلْ يُرَادُ بِالْمُعْرِفَةِ مُجَرَّدُ الْمُعْلَوْمَةِ؟

٤. قراءات في القرآن (ص ١٠٠).

لقد كان إبليس عالماً بالله وبوحدانيته، ويعرف أنبياءه، لكن ذلك لم يشفع له حين طرد من الجنة وتوعده الله تعالى بالخلود في النار، فالمعرفة المراده ليست مجرد المعلومة والاطلاع، بل العلم الذي يمسك لجام النفس الجامحة و يجعلها مُنقادة له، فالنفس ليست منقادة للعلم عادةً، هل كانت مشكلة السامری في العلم وهو القائل:

﴿بَصَرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَنْتَ الرَّسُولُ﴾ (طه: ٩٦)؟

هل كانت مشكلة اليهود في العلم ليشبّهوا بالحمار الذي يحمل كُتبًا؟

قال تعالى: ﴿مَثُلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (الجمعة: ٥).

أم هل نفع المستيقن علّهم حين يقول الله عنهم: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُتُهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤)؟

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

قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ بَيَّنَ الَّذِي آتَيْنَا أَيَّاتِنَا فَإِنْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتَبْعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغََاوِينَ﴾ (الغافر: ١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكُلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهُثْ أَوْ تَرْكُهُ يَأْهُثْ﴾ (الأعراف: ١٧٥ و ١٧٦).

إنَّ العلم المطلوب هو الذي ينعكس على النفس استجابةً وانقياداً ومتابعةً، والعبادات والطقوس الشعائرية يمكن أن تساهم في انتصاف النفس بذلك.

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

وتفعُّل العبادات دور المعلومة للفرد وتحوّلها من معلومة مخزنـة في الذاكرة إلى معلومة حاضرة عند النفس إلى معلومة فاعلة جدًا فيها.

إنَّ نقص العمل والتقصير فيه لا يمكن أن يعوضه العلم، بل الإتيان بعبادة على غير وجهها لا يكفي حتّى مع العلم.

قال إبليس: يا رب، أعفني من السجود لآدم وأنا أعبدك عبادة لم يعبدكها مَلَكٌ مقرّبٌ ولا نبِيٌّ مرسَلٌ، قال الله تبارك وتعالى: «لا حاجة لي إلى عبادتك إنما أريد أن أعبد من حيث أريد لا من حيث تريده»، فأبى أن يسجد^(٥).

ثم لا ينفع هذا القائل التزامه بعدم واقعية هذه القصص والمفردات، لأنَّه يبني على الرمزية، لأنَّ الذي يريد المولى من سوق هذه القصص ولو بنحو الرمزية - كما يدَّعون - أنَّ ما ترتب من أثر على هذه الموارد سيجري عليكم إذا فعلتم مثل ما فعلوا، وهذا يعني أنَّ 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 أن تكون القصص الواردة في القرآن حقيقة أو جيء بها بنحو من الرمزية، بل هي بناء على الرمزية أقوى دلالة، لأنَّ القصة بناءً على القول الحقّ بأنَّها حقيقة نحتمل أنَّ يكون الإتيان بها كحكاية تاريخية بخلاف الرمزية التي تعني بلا شك أنَّ الإتيان بها لأجل بيان حكم أو قانون يخصُّ الناس في زمان النزول وما بعده.

هذا مضافاً إلى أنَّ هذه الشبهة لا تأتي على مبني الرمزية في القصص القرآنية فقط، بل حتى على القول بواقعية هذه القصص يمكن بدواً تصوُّر ورود هذه الشبهة.

ثم لا يخفى أنَّ كلامنا في الإيراد الثاني إنما هو في حدود التكاليف الإلزامية ولا يشمل العبادات المستحبَّة وارتكاب المكرهات، فنوم العالم أفضل من عبادة الجاهل، وإفطار العالم أفضل من صيام الجاهل، وقد دلَّت على ذلك روايات. لكن ذلك لا يعني أبداً أنَّ العلم ينفي الحاجة للعبادة المستحبَّة ويعوّض عنها، ولذا كان النبي ﷺ مكثراً من النوافل.

ارتباط فهم الإسلام بوعي المتلقّي لا بحقيقةه:

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

(هذه الكلمات التي علمها الله والتي تُشكّل اللغة وسيطًا لا بدَّ منه بين العالم وبين الوعي البشري ليست إلَّا علامات على الشيء لا الشيء نفسه، أقصد أنَّ الكلمات لا تحيل بالضرورة إلى الشيء، إنما تدلُّ غالباً على الصورة التي يتلقّاها الوعي عن الشيء)^(٦).

٥. تفسير القمي (ج ١ / ص ٤٢).

٦. قراءات في القرآن (ص ٤٦٣).

تُشَكِّل الكلمات صورة سمعية للمفهوم أو الصورة الذهنية التي أراد المتكلّم إيصالها إلى المتلقي، وبقدر حسن ملائمتها لتلك الصورة الذهنية تكون حاكية عنها، فهي تحيلنا على نفس الشيء، والمتكلّم يريد ذلك لا شيئاً آخر، وقد لا تكون الصورة الذهنية للشيء عند المتكلّم - والتي هي حاكية عنه - مطابقة له.

وحيثُنَدِ تكون الكلمات حاكية عن الصورة التي تلقاها الوعي كما يقول الكاتب لا عن نفس الشيء.

وعي الأشياء قد لا يكون دقيقاً ومطابقاً لها، لكن بما أنَّ المتحدث في الموروث الشرعي هو الله الذي لا يشُدُّ عن علمه شيء فإنَّ وعي الأشياء لا يخطئ واقعها ولا يحيد عنه مقدار أملة، والكلمات التي يصوغها تكون حاكية عن الأشياء التي يريد إيصالها لنا، لأنَّها وإنْ كانت حاكية عن الوعي إلا أنَّ مطابقة الوعي للأشياء واستيعابه لها يستدعي أنْ يكون الكلام حاكياً عن نفس الأشياء.

ومثل هذا الكلام يجري في النبي ﷺ، فوعيه لا يخطئ الأشياء التي يريد التحدث بها، فكلامه بالضرورة يحيل إلى الشيء الذي يريد أنْ يتحدث عنه.

لكن كلام الكاتب يجري في غير المقصوم أو المعمصوم في مجال لا عصمة له فيه كعام يتحدث عن مفردة فهمها من الشريعة في فقه أو تفسير أو مفردة عقدية أو أخلاقية، فكونه عاماً لا يمنع من خطأ تصور بناء أو فكرة اعتقاد صوابيتها، وهنا يكون كلامه حاكياً عن الصورة التي وعاها وقد لا تكون مطابقة للواقع.

وفهم المتلقي أيضاً مرتبط بوعيه، وليس بالضرورة أنْ يكون ما فهمه مطابقاً لما أراده المتكلّم.

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

دخلة أسباب النزول تستلزم انتهازية الوحي:

ومن تلك النتائج تصور لزوم انتهازية الوحي من دخلة أسباب النزول.

يقول أركون: (إنَّ الآيات لا تتلقي معناها من أسباب النزول كما يتوهّمون، ولكن يمكن

لأسباب النزول هذه أن تُقدم إلى المؤرخ والمفسر الحديث معلومات عن حالة الثقافة والمجتمع في الجزيرة العربية في بداية القرن السابع الميلادي، لماذا نقول ذلك؟ لأنَّ ربط الآية بسبب نزولها يعني التصديق على الفكرة الوضعية التي تقول: إنَّ الوحي انتهازي، وإنَّ النبيَّ يستغث بالله كُلُّما وقع في مأزقٍ لكي يُخرجه منه عن طريق آية معينة.

ويردُّ:

١ - أنَّ أسباب النزول لها علاقة بالمعنى الذي جاءت الآية لتفهمناه، ولذا يمكن أن نستعين بسبب النزول لفهم معنى الآية، نعم لا يتحدد معنى الآية بهذا السبب، فالقدر المتيقَّن من المعنى ما ينطبق على المورد في سبب النزول، ولكن قد يكون لفظها مطلقاً فنستفيد من الإطلاق عمومية الحكم للمورد ولغيره، وهذا يعني أنَّ المدار على لفظ الآية والذي يُقدمُه سبب النزول نوع مساعدة للتقرب من المعنى.

٢ - أنَّ ربط الآية بسبب نزولها لا يستلزم ما قاله الكاتب كمبرُّر لعدم الربط من التصديق على الفكرة الوضعية المبنية على انتهازية الوحي، بل حين نزل القرآن قضت الحكمة أن ينزل نجوماً لحكمة أنَّ التواصل مع السماء خلال مدة (٢٣) سنة وهي مدة الرسالة أدعى لتشييت قلوب المؤمنين، بل ودعم النبيَّ ﷺ في مقابل الظروف القاهرة التي واجهها.

قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْتَاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (الإسراء: ١٠٦)، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثْبِتَ بِهِ فُؤَادَكُمْ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان: ٣٢).

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

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

وأسباب النزول مناسبات تعرض في زمن النبوة قد يتحير الناس في حكمها، فيأتي البيان القرآني لإبراز رأي الشارع المقدّس فيها وفي أمثالها، وصدر 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 أنَّ رأي الشارع سيكون معزَّزاً في مرحلة الفهم والبقاء من خلال التوافق الزمني مع ما يُسمَّى سبب النزول، وبالدقة: إنَّ سبب النزول ليس سبباً له، بل السبب سابق عليه، ول المناسب أنْ نُعبِّر عنه كما فعل البعض: شأن النزول، لأنَّه سبب لتحديد وقت الإعلان والإظهار لما سبق أنْ نزل على قلب النبيَّ ﷺ وأمِرَّ أنْ لا يُظْهِرَه.

إنَّ السعي لفهم عملية التقين الإلهي بطريقة مشابهة لتشريع المشرع الوضعي جعل البعض يتصرَّر أنَّ ربط الآية بسبب نزولها نوع انتهازية - أعادنا الله من هذا القول - .

٣ - ما المحذور في التزامنا أنَّ النبيَّ ﷺ يستغيث بالله تعالى كَلَّما وقع في مأزقٍ لكي يُخرجه منه؟

فالشريعة شريعة الله، والنبيُّ مبشر ونذير ليس إلَّا، ونبوَّته لم تُخرجه عن الحاجة إلى الله تعالى في كُلِّ شؤونه، وأعظم تجسيد للعبودية في الخلق تتحقَّق عند الأنبياء ﷺ، والنبيُّ عبد الله قبل أنْ يكون رسولاً، وقد ضاق صدر النبيَّ ﷺ حين آذاه اليهود في مسألة القبلة، ويُؤرُّخ القرآن بذلك بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقْلِبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (البقرة: ١٤٤)، ويقول تعالى في مورد آخر: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضْيِقُ صَدْرَكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ (الحجر: ٩٧).

التشكُّل التارخي للغة يُؤثِّر على دلالة أسماء الأعلام:

إنَّ الكلمة (الله) تمثِّل اسم عَلَم للذات المقدَّسة، كان ذلك في الجاهلية وفي عصر صدر الرسالة وما بعده إلى زماننا الحاضر، وأسماء الأعلام لا علاقة لها بالتشكُّل التارخي ولا بالتطور التارخي للغة.

وسيبقى كذلك ما دامت هذه المفردة تُستَعمل في التعبير، وإدراكتنا لصفاته تعالى لا علاقة له بهذه التسمية، فإذا رأينا وجود صفة ما لم نكن نُدركها قبل ذلك لا يعني التغيير في معنى الموصوف، وبناؤنا على انتفاء صفة كالابُوَّة لا يُغيِّر كذلك في معانِي أسماء الأعلام التي تُوضع مرَّة واحدة.

والتحذلقي بخلاف ذلك لا يُظهر إلا جهلاً من صاحبه.

يقول محمد أركون: (ينبغي أن نعلم أنَّ ما ندعوه (الله) هو دائمًا عبارة عن تركيب لغوي معين في خطاب ما وداخل إطار ثقافة ولغة بشرية بصفتها وعاء للذاكرة الجماعية... ينبغي العلم بأنَّ مفهوم الله يتشكل ويتبلور تدريجياً^(٧)).

نعم، هناك أصل لهذه الكلمة في اللغة وهو الإله التي تعني المألوه أي المعبود، لكن ذلك لوحظ عند وضع الكلمة الله للمفهوم المعيّر عن الوجود المقدس للذات الواجبة، وحين وُضعت الكلمة كاسم عَلَمٌ لم تتأثر بتطور فهمنا لهذه الذات، ولذا لم يختلف في صحة هذه التسمية من قال بأنَّ صفاته عين ذاته وهم العدلية ومن قال: إنَّها غير ذاته وهم الأشاعرة، كما لم يختلف المشركون الذي كانوا يعبدون الأصنام والتي وفق معتقدهم أنَّها تُقرِّبُهم إلى الله زلفي، وبين من قال: إنَّها لا دخلة لها في ذلك، فالله هو الله عند المشركون وعند المسلمين الأشاعرة وعند العدلية، ولم يخل في صدق التسمية إمكان الظلم بحُقُّه واستحالتها، فأيَّة علاقة للتشكل التاريقي بأسماء الأعلام؟

عندما تشكلت بغداد كانت مدينة صغيرة سُمِّيت بهذا الاسم، ثم توَسَّعت واختلفت أدوارها، فمن عاصمة صغيرة إلى مدينة كبيرة وليست بعاصمة إلى مركز ولاية إلى عاصمة هائلة الحجم، لم يضرَّ كُلُّ ذلك في صدق تسميتها، هذا هو شأن أسماء الأعلام. زيد الصغير حين يُولد لا يتغيَّر اسمه حين يبدأ بالمشي، فالركض فالذهاب إلى المدرسة فالتخرج فالترجُّح الوظيفي فالارتفاع المعرفي فالشيخوخة حتَّى الموت.

ومن هنا يتبيَّن لنا أنَّه لا مشكلة حين يقول المسلم والمسيحي واليهودي: إنَّا نعبد ربَّ نفسه مع اختلاف صورته تعالى عند هذه الطوائف.

ولذا يأمر القرآن نبيَّنا الكريم بدعاوة أهل الكتاب للانطلاق من هذه المفردة.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَنْجِدُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ 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 تأتِ من تطُور لغوي وحركة في مفردات اللغة واستعمالاتها، والبحث اللغوي لا ربط له بالمفهوم في أسماء الأعلام بالمرة، بل البحث الاستدلالي بعيداً عن دلالة مفردة (الله) هو الذي يمكن أنْ يوقفنا على صفاته تبارك وتعالى ونوع وجوده المتعالي على الزمان والمكان، فيدخل هنا البحث الفلسفـي العقلي والبحث اللفظـي في دلالـات الموروث الشرعي على تلك الصـفات، ولو كان على شـكل منـبهـات للعقل لا أدوات ووسائل إدراك، فـوـحدـانـيـته تعـالـى لا تـشـبـت بـدـلـالـة قـوـلـه تعـالـى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وإنـما بما نـبـهـت له هذه الآية التي أـشـارـت إلى أنَّ وجود إلهـين في عـرـض واحد يـعـنـي إـمـكـان الاختـلـاف بـيـنـهـمـا، والـاخـلـاف يـؤـدـي إـلـى فـسـادـ العـالـمـ المـأـلـوهـ، فـتـنـبـهـ العـقـولـ إـلـى لـازـمـ الشـنـوـيـةـ المـنـتـفـيـ وـجـدـانـاـ، وـبـانـتـفـاءـ الـلـازـمـ يـنـتـفـيـ المـلـزـومـ.

ومنها الإسقاطات:

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

ففي القصَّة الثانية التي تعرَّضت لها سورة الكهف والتي تخصُّ صاحب الجنتين يقول: (لأنَّ هذه القصَّة تحيلنا إلى أسطورة گلگامش الشهيرة، ولكن البطل هنا يتَّخذ اسم موسى، لقد ضاع المفسرون عندما قرأوا السورة لأنَّهم لم يجدوا فيها شخصية موسى التاريخية المعهودة لديهم، لم يدركوا أنَّ موسى يندمج داخل (القصَّة - الإطار) أي داخل إطار قصة رمزية عامَّة تتحدث عن گلگامش في الماضي السحيق وعن النبيُّ محمد في الحقيقة فيما يخصُّ الحاضر وليس عن موسى).

إلى أنْ يقول: (وعلى مدار زمن طويل راح المفسرون يتيهون في شتَّى أنواع الظنون والتفاصيل ويروون ما هبَّ ودبَّ من الحكايات والروايات دون أنْ يتوصَّلوا إلى نتيجة، طاذا؟ لأنَّهم ما كانوا يتلذّبون الأدوات المنهجية والتحليلية والمصطلحية لإضاءة هذا المقطع من سورة الكهف).^(٨)

من أين له أنَّ القصَّة توحِي أو تحيل إلى أسطورة گلگامش الشهيرة؟ أليس هذا إسقاطاً لقصَّة أو أسطورة قرأها في كُتب التاريخ ولو عن الآية وتمَّ حلَّ بها ليربطها بهذه الأسطورة؟ أليس هذا إسقاطاً بلا وجه وجيه؟

ثمَّ ما علاقة ذلك بموسى ﷺ ليَدَعِي أنَّ اسم البطل هنا يتَّخذ اسم موسى؟

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

ومن أين له الجزم بأنَّ هذه القصَّة ليست حقيقية وأنَّها قصَّة رمزية؟ وظاهر الآية أنَّها تحكي واقعة تاريخية جرت فيها سُنة من سُنَّة التاريخ، فتعرَّض لها القرآن لتحذيرنا من مالات سيئة لسلوك سيئٍ واعتقاد خاطئٍ كان أساسه الركون إلى الدنيا والاطمئنان إليها.

قال تعالى: ﴿مَا أَظْنُ أَنْ تَبِدِّهِ أَبَدًا﴾ (٣٥) وَمَا أَظْنُ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِّدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَّا﴾ (الكهف: ٣٥-٣٦).

ويقع مرَّةً أخرى في الإسقاط عندما يتعرَّض لقصَّة ذي القرنين ويُسقط عليه شخصية ذكرها التاريخ وهي شخصية الإسكندر المقدوني، ولا إشارة في الكتاب إلى الإسكندر، هذا مضافاً إلى أنَّ الإسكندر كما يقول التاريخ ملك الدنيا لكنَّه حطم حضارات وأمم ليستحوذ على مقدراتها ويُسوس أهلها، ذو القرنين رجل عادل لا يناسبه أفعال صدرت من الإسكندر.

وله أنْ يحتاجَ بأنَّ بعض المفسِّرين قالوا: إنَّه الإسكندر، لكنَّه طالما أشكل عليهم أنَّ مثل ذلك تحميل على القرآن وتفسير بلا دليل، كما أنَّ ما توفرُ المعطيات التاريخية التي توفرت عن الإسكندر لا يشير إلى بعض ما ذكرته الآيات الشريفة - على قلْتَه - عن سيرة ذي القرنين، فلا كلام عن السُّدُّ الذي يمنع يأجوج وأوجوج، ولا عن معاقبة الظالمين في الغرب، ولا عن وعد إلهي لزمان دُكَ السُّدُّ، هذه ثلاثة مفردات وردت في صفحة قرآنية وتلاته أسطر تحدث فيها القرآن عن ذي القرنين ولم يُحدِّثنا التاريخ أنَّها حصلت للإسكندر، فكيف أسقط الإسكندر على هذه الشخصية القرآنية؟

صياغة القرآن اللغوية والبلاغية تُلْبِي آمال المؤمنين:

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

(إِنَّ كُلَّ مُؤْمِنٍ مُسْلِمٍ بَعْدَ الرَّسُولِ سُوفَ يَسْتَمْلِكُ مَضَامِينَ وَآفَاقَ الْأَمْلِ الَّتِي فَتَحَتَّهَا لَهُ هَذِهِ الآيَةُ، قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسِبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكِّلُتْ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (الْتَّوْبَة: ١٢٩)، هنا تكمِّن ميزة وفرادة القراءة الإيمانية الوجودية للقرآن، نقصد بالوجودية هنا أنَّها تحرِّك الوجود النفسي للبشر وتصوَّغ عقليَّهم على مدار التاريخ، بمعنى أنَّ مؤمن القرن العاشر ومؤمن القرن العشرين يستبطنون معنى هذه الآية بالطريقة نفسها، ويستمدُّون منها الأمل والقوَّة والعون عندما تحلُّ أيُّ ضائقة بأيِّ مسلم، يكفي أنْ يتذَكَّرها مع آياتٍ أخرى لكي تقوِّي

معنوياته ويطمئن قلبه، الحق أن الصياغة اللغوية البلاغية للقرآن تلبي بالضبط آمال المؤمنين من أجل بعث الرجاء إلى ما لا نهاية في حالات الهلع والمحن واضطراب حبل الأمن أو انعدامه، كما تبلي الأمل بنحو يتعذر تجاوزه أمام الموت المحتم^(٩).

لقد فاته أن ما يلبي آمال المؤمنين في القرآن ليس الصياغة اللغوية البلاغية، بل المضمون والمعنى والحقيقة التي حكها القرآن، فإن قاعدة من يتوكل على الله فهو حسبي من القواعد التي تحكم هذا الكون سواء تحدّث بها الآية أم لم تتعرض لها.

وما ذكره من أن الآية ونظائرها تحرّك الوجود النفسي للبشر وتصوغ عقليتهم لشاهد على خلاف ما يبني عليه من تاريخية كل الخطابات القرآنية.

نعم، لا ننفي أن للصياغة البلاغية دورها في تهيئة النفس لقبول المضامين القرآنية وشهادتها على أن هذا ليس كلاماً لبشر كما حصل مع الوليد بن المغيرة والملحدين الأربع الذين أرادوا أن يُبطلوا القرآن فسحرهم بيانه، لكن نفس الصياغة لا تمد بالأمل والقوّة والعون.

دعوى انحصر طريق معرفة الله بالقرآن:

من عجيب موارد سوء الفهم عند هذا الرجل دعوه أن الله تعالى لا يُعرف إلّا 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 أنَّنا لا يمكن أن نتوصل إلى الله ونعرفه إلَّا في المسيح ومن خلال المسيح"، ينبغي العلم بأنَّ جميع المسلمين يوافقون تماماً على هذه الشهادة الإيمانية بشرط واحد، إحلال القرآن محلَّ المسيح، هكذا نلاحظ أنَّ البشر انغلقوا على أنفسهم طوال قرون وقرون داخل يقينيات ذاتية ينبغي للوعي المعاصر أخيراً إما أنْ يتجاوزها ويفكره ذلك، وإما أنْ يعيد بلورتها منهجهة نقدية مقارنة^(١٠)).

ويرد عليه:

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

٩. قراءات في القرآن (ص ٥٥٤).

١٠. قراءات في القرآن (ص ٨٥).

الأحاديث القدسية التي توفرت بكثرة في الموروث الديني؟

ثانياً: أين قلنا: إن طريق الوصول إلى الله تعالى ومعرفته منحصر بالقرآن ولا يكون إلا من خلاله؟ إن ذلك لم يرد حتى في القرآن، بل القرآن صرّح أن الطريق يتمثل بشيء آخر.

قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣).

فالمعرفة قد تكون آفاقية وقد تكون أنفسية.

ثالثاً: يعتقد المسلمون ببعثة عشرات الآلاف من الأنبياء قبل النبي ﷺ، وكل هؤلاء لم يكن معهم قرآن، فهل يمكن أن ننسب إلى المسلمين القول بأنه لا وصول إلى الله تعالى إلا من خلال القرآن؟ وهل نقول بأن كل الأمم السابقة لم تعرف الله؟ بل لازم دعوى المدعى أن الأنبياء السابقين لم يصلوا إلى الله تعالى إذ لم يكن معهم قرآن.

لقد أمر القرآن النبي الأكرم ﷺ بالاقتداء بهدى النبيين السابقين.

قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (٨٣) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلُّا هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِنْ قَبْلٍ وَمِنْ دُرْرِيَّتِهِ دَأْوَدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْرِي الْمُحْسِنِينَ (٨٤) وَزَكَرِيَا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلُّ مِنَ الصَّالِحِينَ (٨٥) وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (٨٦) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَدُرْرِيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ (٨٧) ذلك هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٨٨) أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّورَةَ فَإِنْ يَكْفُرُ بِهَا هَوْلَاءٌ فَقَدْ وَكَلَّا بِهَا قَوْمًا لَيُسْوَى بِهَا بِكَافِرِينَ (٨٩) أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فِيهِمْ أَهْمُمْ اقْتِدَهُ قُلْ لَا أَسْتَلِكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (٩٠)﴾ (الأنعام: ٨٣ - ٩٠).

أيُؤْمِرُ النبي ﷺ بالاقتداء بهداهم وهم لم يعرفوا الله؟ هل يقول المسلمون بذلك؟ وقد نقلنا الآيات بطولها لأنها عدّدت أسماء كثيرة ثم لم تكتفي حتى ذكرت آباءهم وذرّيّاتهم وإخوانهم.

رابعاً: أنّ ظاهر كلامه أنّ ما ذُكر من توقيف معرفة الله على القرآن إمّا هو للقرآن كله وليس ببعضه، ونحن نعلم أنّ القرآن لم ينزل دفعة واحدة.

قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْتَاهُ لِتَقْرَأُهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَرَنْتَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (الإسراء: ١٠٦)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُفْضِي 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 معرفة الله تعالى؟

خامساً: أنَّ المُتَتَّبِعَ يَعْرِفُ أَنَّ مَعْرِفَةَ وُجُودِ الْذَّاتِ الْمُقَدَّسَةِ وَصَفَاتِهَا لَا تَسْتَنِدُ إِلَى الْقُرْآنِ وَإِلَّا لَزِمَ الدُّورِ، إِذْ كَيْفَ احْتَجَ بِالْقُرْآنِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ اللَّهِ أَوْ إِنْ لَمْ يَثْبِتْ أَنَّهُ مِنَ اللَّهِ، فَإِثْبَاتُ اللَّهِ تَعَالَى وَمَعْرِفَتُهُ إِنِّي انْحَصَرَ طَرِيقُهَا بِالْقُرْآنِ فَقَدْ لَزِمَ الدُّورِ، وَأَمَّا مَا وَرَدَ مِنْ كَلَامٍ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى وُجُودِ اللَّهِ تَعَالَى وَبَعْضِ الْمُطَالِبِ الْاعْتِقَادِيَّةِ الْأَسَاسِيَّةِ فَهُوَ لَا يَعْدُ كُونَهُ نَوْعًا مُتَبَّهًا إِلَى دَلِيلٍ غَيْرِ قَرَآنِيٍّ.

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

نعم، توفر القرآن على شواهد ودلائل على أَنَّه ليس من كلام البشر، لكن ذلك غير كافٍ في إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته، بل غاية ما يُثْبِتُه أَنَّه ليس كلام النبي ﷺ أو أَنَّه فوق كلام البشر، لكن ذلك لا يُثْبِتُ أَنَّ قائله هو الواجب تعالى. والاعتقادات حتَّى الوثنية تعتقد بأنَّ أربابها فوق البشر، فيبودا فوق البشر، وأهربين فوق البشر، ويزدان فوق البشر، وفق معتقد أتباعها وأيزوس و... كُلُّها باعتقد عابديها فوق البشر. ووجود أنواع من الإعجاز في الكتاب الكريم غير كافٍ إِلَّا في إثبات أَنَّ منزله ليس بشرًا، بل فوق البشر، لكن ذلك كُلُّه غير كافٍ في إثبات أَنَّه من الله تعالى وبالملازمة أَنَّ الله موجود، إِلَّا بضميمة الأدلة الأخرى الدالة على وجوده ووحدته وصفاته ﷺ، فكيف يقال: إنَّ معرفة الله والوصول إليه غير ممكن إِلَّا من خلال القرآن؟

ولقائل أَنْ يقول: إنَّ عَامَةَ الْمُسْلِمِينَ لَا يَعْمَلُونَ وَفَقْ هَذِهِ الْآلِيَّةِ فِي التَّفْكِيرِ وَالْاسْتِنْتَاجِ، بل يولدون في بيئه مسلمة تُقْدِسُ القرآن فَيُقْدِسُونَهُ وَيَرَوْنَ فِيهِ طَرِيقًا مُنْحَصِّرًا فِيهِ الْوَصْولُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَمَعْرِفَتِهِ.

قلنا:

أَوَّلًا: من قال: إنَّ عَامَةَ الْمُسْلِمِينَ يَرَوْنَ طَرِيقَ مَعْرِفَةِ اللَّهِ مُنْحَصِّرًا بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؟

وثانياً: لو سلمنا أنَّ ما ذُكرَ طريقة عند عامة الناس على اختلاف مذاهبهم ومعتقداتهم، فمتى كانت الموضوعية في التفكير حاكمة على الناس؟ وقد حدثنا القرآن في مضمار الاعتقاد عن أنَّ أحد مبرراته عند الناس اتباع الآباء.

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

وهنالك آيات أخرى.

وأمَّةُ الملحدين كذلك، لكن الكلام في خصوص الباحثين في الفكر الديني والعلماء في الشريعة، إذ وفق دعوى المدعى أنَّ العلماء انكفأوا على القرآن وادعوا أنَّه لا سبيل للوصول إلى الله ومعرفته إلَّا من خلال القرآن.

عدم فهم آلية التشريع:

إنَّ من مناشئ الخطأ في التصورات عن الدين وأحكامه ورؤاه، عدم فهم الآلية التي جرى عليها الشارع المقدَّس في تشريع الأحكام.

آلية التشريع:

إنَّ عملية التشريع لحكم كُلِّي من قِبَلِ الله تعالى هي عملية واحدة تخضع لضابطة موافقة الحكمة الداعية للتشريع، إذ المشهور أنَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد التي في متعلقاتها، والمشرع ينظر لتلك المصالح في كل أفراد متعلق الحكم، والحاصل النهائي لذلك يكون مناطاً لإصدار التشريع، وهذا يعني إمكان أن يكون الحكم على خلاف المصلحة في حالة خاصة أو زمانٍ خاصٍ، والتشريع فعله تعالى بنحو مستقلٍ، دورنا بالنسبة له منحصر بامتثاله وموافقته عملاً.

وهذا يعني أنَّنا قد نرى في حكم من الأحكام الشرعية مخالفة للحكمة، أو أنَّ في امتداله وموافقتها مفسدة في ظرفٍ خاصٍ أو في مفردة خاصة، دون أنْ يعني ذلك إشكالاً في عملية التشريع أو عمومه.

خذ مثلاً لذلك مسألة الاسترقاق التي كانت جزءاً من الممارسة الحياتية اليومية للألم في أيام التشريع وقبله وبعده وخلال مدة طويلة من الزمن، وعملية الإنتاج كانت مرتبطة بها تماماً الارتباط،

فالعيبد أدوات العمل وأدوات التطور والاستزادة في تلك الفترات، ولم يكن الوقوف في وجهها واستئصالها شيئاً خالياً من المفسدة، ولذلك اقتصر دور الشاعر على تضييق دائرة الأسباب وتشذيب لحقوق المالكين وفتح نوافذ عديدة للتحرير من نير العبودية وإقرار بعض الحقوق للعيبد، فإذا تغير الزمان ولم يعد الذوق العام يستسيغ العبودية إلى حدٍ صار إقرار العبودية كتشريع في زماننا موجباً للتنفس والابتعاد عن الشريعة والدين، فإن ذلك لا يعني انتفاء الحكم من الشريعة، ما لم يصر الأمر إلى انتباط عنوان ثانوي رافع للحكم الأولى بالاسترقاق، أو يدل دليلاً على أنَّ حكم الاسترقاق لا عموم له بحسب عهود الزمان.

وهذا يعني أنَّ إدراك عدم مناسبة حكم لزمان ما أو لامة 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 المقدّس في وجه الربا حتى هدد المراي 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، وكل ذلك بنفع ربوبي، وبدون هذه العملية لم تكن الدول لتخطو هذه الخطوات الكبرى في مضمار التقدُّم والازدهار، ورُبما وصل البعض إلى مستوى الجزم بأنَّ لا يمكن وبأي شكل أن تحصل أي مفردة للتطور بدون هذه العملية الربوية، وإذا كان الأمر كذلك لا وجه - بحسب نظر القائل - لتحريم الربا بهذا النحو المغلظ.

إنَّ ما ذُكرَ لو سُلمَ 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، اللهم إلا إذا انتبط عنوان ثانوي يرفع حكم الحرمة الأولى وفق القواعد المحررة في مباحث الفقه والأصول، وإذا انتبط عنوان ثانوي ارتفع الحكم الأولى للمورد في صدور دائرة انتباط العنوان الثانوي، فلا يرتفع الحكم الأولى مطلقاً، وبمجرد انتفاء العنوان الثانوي عن المورد يرجع الحكم الأولى، لأنَّ رفعه لم يكن بإلقاء له من منظومة الأحكام بل هو نوع إبطال فعلية في ظرف انتباط العنوان الثانوي.

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

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 متعلقها.

ومثل ذلك يجري في التشريعات الوضعية بما فيها القوانين الجزائية الوضعية، إذ تقتصر مهمّة الجهة التنفيذية أو القضاء بإنفاذ القانون المشرّع ولو لم يكن وفق مصالح التشريع الوضعي وضوابطه، ولذلك قد يرى المنفذ للحكم أو القاضي أنّ في إصدار الحكم القضائي أو إنفاذ الحكم وإجراء القانون نوعاً من المظلومية ومع ذلك يرى نفسه ملزماً بإصداره.

والجهة المقتنة تعلم أنّ في بعض التطبيقات للقانون نوع إجحاف، لكنّها مع ذلك تُصدره وتشريعه ولا ترى في تشريعه مخالفة للحكمة بحكم غلبة التطبيقات الصحيحة التي تحفظ للمواطن حقّه وللدولة هيبيتها، ونحن أيضاً لا نرى في ذلك الحكم ميلاً عن جادة الاستقامة في التشريع.

فلمّاذا نقبل ذلك من المشرّع الوضعي ولا نقبله من الشارع المقدّس؟ وقبولنا من المشرّع ليس انطلاقاً من عدم سعة معرفته بل من باب قضاء الضرورة، وقد حكمت الضرورة بأنّ الحكم الكلي 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 عملية ابتلاء واختبار تكون نتيجتها في طريق تكامل العبد في مسيرة عبوديّته، ولذلك لا نرى محذوراً عقلياً في تعلق التكليف بما لا مصلحة فيه، بل يمكن أن تكون المصلحة في نفس عملية العمل كما احتمل ذلك السيد الخوئي في الأحكام الظاهرية.

فالمشكل لا يرى محذوراً في تخلّف غاية الحكم ومصلحته في التشريعات الوضعية إذا كان في بعض الموارد، مع أنّ هذه التشريعات إنما جعلت لأجل حفظ مصالح الأفراد وحقوقهم في الدنيا، فلّم لا يقبل ذلك في تشريعات الله تعالى مع أنها شرّعت للمساهمة في استكمال العبد؟

هذا مضافاً إلى أنّ القائل بتاريخية النصوص الشرعية لا يُحصّ ذلك بالنصوص التي دلت على الأحكام، بل يعمّمه لكلّ النصوص بما في ذلك ما يدلّ على الأخلاق والاعتقاد والمعرفة الدينية بشكلٍ عامٍ، وهنا نقول:

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

ونفس الكلام يجري في الأخلاق وبقية المعارف الكونية، وما يرتبط منها بالإنسان ونوازعه، وقد حكى القرآن عنها الكثير:

قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى (٦) أَنْ رَأَهُ أَسْتَغْنَى (٧)﴾ (العلق: ٦ و٧)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوقًا (١٩) إِذَا مَسَهُ الشَّرُّ جَرُوعًا (٢٠) وَإِذَا مَسَهُ الْخَيْرُ مَنْوِعًا (٢١)﴾ (المعارج: ١٩ - ٢١)، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرُ شَيْءٍ جَدَلًا (٥٤)﴾ (الكهف: ٥٤)، وقال تعالى: ﴿وَحَمَّاهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلَّومًا جَهُولًا (٧٢)﴾ (الأحزاب: ٧٢)، وقال تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءً 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 كُلُّها لا تقبل نصوصها التاريخيَّة، لأنَّها تحدَّث عن حقائق كونية أجرى الله تعالى عليها عالم خلقه لازمة في التكوين.

فالإمكان غير ثابت إلَّا في الأحكام والتشريعات القانونية، ومحدوديَّتها زماناً لم يقم عليها دليل، بل قام الدليل على خلافها كما تقدَّم، إذن فهي دعوى وإنْ أمكنَت ثبوتاً إلَّا أنها إثباتاً لا يمكن الالتزام بها لعدم الدليل عليها، بل هي منفيَّة إثباتاً لقيام الدليل على خلافها.

دخالة الرؤى والتصوُّرات البشرية في الدين:

من المشاكل التي تواجه الموروث الديني نفوذ الرؤى والتصوُّرات البشرية إلى الدين، فالديانات تنحدر عن مسارها المتعالى إذا توغلَت فيها الرؤى والتصوُّرات ذات الجانب البشري، فهنا منطلق البدع وهنا بداية انحراف الفهم للشريعة رغم نسبته إليها، وهذا ما وقع في المعاصرون الذي يحاولون فرض تأثير رؤاهم وتصوُّراتهم على الشريعة، ومن هذه الرؤية المرتبطة بالجانب البشري انطلقوا إلى حوكمة ثوابت في الشريعة وفهم لها ساد لقرون طويلة، وليس في سيادته ملَّدة

طويلة دلالة على الصحة، إنما الدلائل ما استدلّ بها الأوّلون وقبلها الآخرون، لكن إسقاطها اعتماداً على الرؤى والرأي والاستحسان والقياس والظنون غير قابل للقبول، لأنّ أيّاً منها لا يصلح أن يكون دليلاً، ومثال ذلك ما كان من أحكام الحجّ وجزئياته.

نحن لا نشكّ أنّ مكّة والبيت المعظم بالخصوص كانت لهما مكانة مقدّسة في النفوس، وهي قدّاسة أصولها سماوية نجزم بنسبتها إلى الأنبياء، ووجوده في هذه الأرض القفر شاهد على ذلك، وقد ذهب البعض إلى أنّ بئر زمزم قد نبع في وقت متّأخر عن إنشاء البيت^(١١)، ويوّيد ذلك بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ دُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمَ رَبَّنَا لِيُقْيِمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةَ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَأَرْوَهُمْ مِنَ الشَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ (ابراهيم: ٣٧).

فقدّاسة البيت وعظمته في النفوس لم تكن وليدة تصوّر عند سُكّان الجزيرة أو فكرة انقدحت في أذهان بعضهم.

وكانوا يعتقدون أنّ مكّة موجودات تدير عالم الطبيعة وهي مخلوقة لله تعالى، وأنّ عبادتها تُقرّب إليه تعالى، لكن غياب هذه الموجودات عن المدرك الحسّي كان يُشكّل نوعاً من الضغط على النفوس التي تتوق إلى مباشرة الوجودات بحواسها، وحين ذهب بعض أكابر الجزيرة^(١٢) إلى الشام ورأى الأصنام التي تُعبد هناك استحسن فكرة تجسيد تلك الوجودات الفاعلة بوجود محسوس يحيّي عنها، ومن هنا انطلقت صناعة الأصنام بالطابع المقدّس، وكان ذلك بنحو لا يتنافى مع الاعتقاد بالله الخالق.

١١. هذا ما يميل إليه صاحب (مجمع البيان)، ورجح صاحب الميزان في الجزء (١٢) من الميزان أنّ مقوله إبراهيم هذه كانت بعد بناء البيت، وأنّه لم يكن بيناً قبل بناء إبراهيم ﷺ، فهو قد بني البيت ابتداءً ولم يعد بناءه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَوْمًا لَيْتَاهِمْ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا وَظَهَرَ بَيْتِي لِلطَّائِفَيْنَ وَالْقَاعِيْنَ وَالرُّكْعَ السُّجُودِ﴾ (الحج: ٢٦)، وإنما وقع الاختيار على هذه البقعة من الأرض لأنّها مجرّدة عمّا يمكن أن يكون متعلاً للحياة الدنيا من ماء عذب وزرع وجنان خضراء وهواء معتدل ليتوّجه القادمون إلى عبادة الرحمن أنّ تشغّلهم الشواغل الدنيوية.

١٢. هو عمرو بن لحي زعيم آل إسماعيل الذي غلب الجراهمة (سُكّان مكّة قبل إبراهيم ﷺ) وأجلّهم عنها، فقد مرض مرضًا شديداً، فقيل له: إنّ في البلقاء من أرض الشام حمة لو استحممت بها برئت، فقصدها واستحمّ بها فبقي، ورأى هناك قوماً يعبدون الأصنام فسألهم عنها فقالوا: هذه أرباب اتّخذناها على شكل الهياكل العلوية والأشخاص البشرية، نستنصر بها فنُنصر ونستسقى بها فنسقى، فأعجبه ذلك، فطلب منهم صنماً من أصنامهم فدفعوا إليه هبل فرجع إلى مكّة ووضعه على الكعبة، وكان معه إساف ونائلة وهما صنمان على شكل زوجين أو شائين، فدعا الناس إلى عبادة الأصنام وروج ذلك بين قومه فعادوا بعد إسلامهم، بعد ذلك كثّرت الأصنام حتّى عاد لكُلّ قبيلة أو طائفة صنم.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أُولَيَاءَ مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقْرَبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَ﴾ (ال Zimmerman: 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 يشكون مفردة اقتداء ولا نقطة تأثير بالآخرين، وللمسائل الفطرية لا سبيل للإنسان لاجتنابها، ولذا عمّت الوثنية الدنيا وإن اختلفت تجلياتها، والأنبياء ﷺ قد وجّهوا بوصلة الوعي باتجاه القوّة القاهرة والخارقة الحقيقية وهي الذات المقدّسة، ولم يقفوا في وجه النازع الفطري عند الإنسان، وأوضحا لهم أنَّ من عِدَ ليس فيه ملوك العبوديَّة، فهوهم عن عبادتها بعدما بيَّنوا لهم أنَّها مخلوقات مربوبة مثلكم.

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

وأنَّ 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 ﷺ هو الذي دعا الناس للطواف في البيت والحج، ولذا سُمي بالحج الإبراهيمي.

قال تعالى: ﴿وَأَذْنِ فِي النَّاسِ بِالْحَجَّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجَّ عَمِيقٍ﴾ (الحج: ٢٧).

وهو الذي حَدَّد أرض الحرم.

وحين تحوّل الناس إلى عبادة الأصنام لم يكن ذلك منهم إعراضاً عن الحنيفيَّة الإبراهيمية ونَّاياً عنها، وإنما كان إدخالاً لتصوُّر غير صحيح وتوسيط أشياء ليس لها أي وساطة في إفاضة الخير ودفع الشر، أي الإتيان بمفردة الابتداع التي استدعت بعد ذلك انحرافاً خطيراً عند أهل مكَّة وما ولها من المناطق.

والحج كممارسة طقسية تأصلت ضمن دائرة الشعائر التي لم يتسبب الإعراض عن دين إبراهيم ﷺ بتركها، وإنما بقيت مع تضمينها بعض البدع كالطواف حال العري والتصفيق والصفير أثناءه.

هذه أصول الحج، وهذا مسار التغيير فيه.

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

(أمّا تأسيس حجّ عربي صرف - أي الحج الأصغر أو العمرة والحج الأكبر - والتضخم العمري ملكةً فيما مرتبطان بتاريخ الجزيرة العربية 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 (رب وذو القعدة وذو الحجّة ومحرّم) يتihan إمكانية إقامة المهرجانات والتجمّعات الكبرى لغايات اقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة ثقافيّة).^(١٣)

وكلامه هذا ظاهر في أن الممارسة الطقسية للحج بشرى المنشأ في الرؤية والتطبيق لدوعٍ دنيوية صرفة. هذا مضافاً إلى الخطأ في التحديد الزماني لبدء الصيورة الشعائرية للحج، فقد قدّمنا أنه بدأ من دعوة إبراهيم ﷺ، وهو سابق على ميلاد عيسى ﷺ بأكثر من ألف سنة بكثير، وليس وليد حاجة فرضها ضغط عرب الجنوب مما استدعى ابتداع مفردة الحج بقداستها ليكفّ عرب الجنوب أذاهم عن مكة وأهلها.

وفي كلام آخر له يقول عن الحج في الإسلام إنّه: (إعادة استعمالك كـ شعائر الحج والعمراء السابقة وأقلمتها مع دين التوحيد).^(١٤)

فإنّ أصول الطواف الذي كان قبل الإسلام سماوية، وبعض تفصيلاته كانت نتاج الابتداع كالتعري 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 الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطْوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيهِمْ﴾ (البقرة: ١٥٨).

فإشكال أركون لا محل له حين يقول: (إنَّه "أي الإسلام" لم يجب كُلَّ ما قبله على عكس ما شاع أو أُشيع، وأكبر مثال على ذلك الحجُّ، فقد كان موجوداً قبل الإسلام واستمرَّ بعده حتَّى لو معنى جديد، الإسلام لم يلغه، على العكس لقد ثبَّته ووطَّده، إنَّ مثال الحجُّ يبرهن على تلك الاستمرارية الصارمة لذلك الإطار الخاصُّ من التعبير الشعائري المتلائِم مع تاريخ مجمل شعب عرقي ثقافي وحاجاته الوجودية أكثر مما هو متلائِم مع الاندفاعة الحماسية والكونية للميتافيزيقيا الإسلامية) ^(١٥).

وقد بيَّنا أَنَّه ليس استمراً للماضي فضلاً عن أَنْ يكون استمراً صارماً له.

وأَمَّا اكتشافه أنَّ الإسلام لم يجب ما قبله فهو في غير محله، لأنَّ الحديث مختص بالجزاءات التي تعلَّقت بالأفراد لأجل أعمال ارتكَبت قبل الدخول في الإسلام، فكأنَّ الإسلام قد قطع المجازة عليها ومنع منها، فمن قتل قبل الإسلام لا يُقاد بقتله إذا دخل الإسلام، ومن ارتكب خطيئة ثابتة قدُر لها حدُّ في الشريعة كشرب الخمر والرِّزنا والقذف وكذا ما لم يُقدَّر له حدٌ - وإنَّ حُقُّ فاعلها التعزير بما يراه الحاكم مناسباً شريطة أَنْ لا يتجاوز أَقلَّ حدٍ منصوص وهو حدُّ القذف المتمثل بثمانين جلدة - لم يُحدَّ ولم يُعزَّر إذا كان صدور الفعل منه قبل إسلامه.

وأَمَّا انقطاع ما بعد الإسلام عَمَّا قبله في كُلِّ شيء من طقوس ووصايا وأحكام وعبادات فلم يقل به أحد، فالصوم مشترك في أصله، والصلوة وأحكام أخرى كما بيَّنا، فلا حاجة إلى الإعادة.

ثم إنَّ قوله: (انسجام طقس الحجُّ مع تاريخ مجمل شعب وحاجاته الوجودية أكثر من ملاءمته وانسجامه مع الاندفاعة الحماسية والكونية للميتافيزيقيا) كلام لا محض له، والحقيقة لا توجدها التعبير، نعم قد تُحقَّ الألفاظ أَموراً اعتبارية كنقل الملكية والزوجية لكنَّها أعجز من أَنْ تُوجَد شيئاً واقعياً.

وأخيراً نقول: إنَّ اشتراك شخصين أو شعوبين أو أمَّتين برواية أو طريقة أو ممارسة مع تقدُّم إحداثهما زمانياً على الآخر لا يقتضي أخذ المتأخر عن المتقدَّم، فإنَّه إنْ كان الفعل أو الرواية نتاج تفكير فلَم لا يكون المتأخر قد فَكَّر ووصل إلى نفس النتيجة؟ وإنْ كانت ناشئة من ظرف أو جهة

خارجيةً فما المانع من أن تكون نفس الجهة أو الظروف قد أفرزت ذلك الأثر في الأمة المتأخرة كما فعل بالمتقدمة؟ والقرآن يُحدّثنا عن أمم تعاطت مع الأنبياء بنفس الطريقة وكُرّرت نفس التهم، لكنه يُبيّن أن ذلك لم يكن من خلال التواصي والاتفاق، إذ لم يكن التواصل ممكناً خصوصاً مع الاختلاف الزماني الكبير والتباين الجغرافي.

قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ (أَتَوَاصُوا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ) (الذاريات: ٥٢ و٥٣).

فإن التواصي غير ممكن، ولذا جاء في الآية بعد الاستفهام الإنكاري الذي لم يحتاج إلى جواب فأهمل جوابه لوضوحه، ثم بين سر اتحاد الرؤية والخطاب والمتمثل بالطغيان.

صحيح أن الحجّ فعل وممارسة فيها تفصيل، ومن غير الممكن أن تؤدي نوازع الأجيال إلى ابتداع صورة خارجية واحدة له، لكن أصوله الإلهية هي أساس الاتفاق على مقدار من أفعاله، كما أن الاختلافات بين الحجّ المشرّع في الإسلام عمّا كان يُؤديه العرب في زمن الجاهلية 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 تطرحه المدارس المذهبية الإسلامية، وقد يكون ذلك جزء السبب في رفض الفهم الديني السائد، بل في رفض أصل الفكر الديني، وهذا ما سنتعرّض له بشكل مختصر، إذ ليس الغرض الاستقصاء.

إن من جملة المشاكل في الموروث الشرعي أن دائرة المقدّس فيه قد توسيّعت لتشمل ما لم يكن فيه مناط الدخول فيها، ومن ذلك:

١ - فهم المتقدّمين لمضامين الآية والرواية، إن الآية والرواية تتكون من كلمات رُكّبت بنحو تكون صالحة ووافيّة للدلالة على المعنى الذي أراده المشرّع، فما من متكلّم جادّ إلّا وهو يريد معنّي محدّداً من كلامه عادةً - وإنّما 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 النبي ﷺ -

ودلالتها على تلك المعاني بال نحو الذي ينسجم مع دلالتها في عرف أهل اللغة عادةً، وتلك الدلالات ليست قطعية، ومن هنا قد يقع الاختلاف في فهم المراد من كلام ما، والمقدس في ذلك نفس لفظ الآية، والمعنى الذي أريد منها لو شخص، وأماماً فهمه فهو ليس مقدساً بلا شك، ومن هنا أمكن لباحث أن يفهم من الآية معنى على خلاف ما فهمه المتقدمون وكذا الرواية، ولا يلتزم بما فهمه الأوائل.

ومن هنا يتضح الخلل في تحديد المذاهب الفقهية بالأربعة فقط، فإن فتاواهم قد انطلقت من فهمهم للموروث، وفهمهم ليس ب المقدس، ولذا ليس هناك وجه لتقديس رأيهم ومنع الآخرين من الإلقاء بدلواهم فيما أفتى به هؤلاء الأربع، مع الإمكان القريب أن يكون من أئمته أفقه منهم، خصوصاً وأن أحد هؤلاء الأربع محدث وليس فقيهاً.

وهذا الذي جرى عليه القوم لا يمكن توجيهه منطقياً، ومثله يستحق الاعتراض.

٢ - التطبيق، فقد يرد الدليل الشرعي بمفهوم كلي، ويرى بعض المتقدمين لذلك المفهوم تطبيقاً، وقد يدخل هذا التطبيق في فهم عامة الناس ضمن المعنى المراد من الشريعة أو تمحض الآية في الدلالة عليه دون سواه، ومثال ذلك طريقة تعامل الطلبة في الأزمنة المتقدمة مع معلميهم، حيث كانوا قياساً بما هو سائد في زماننا يغالون في ذلك إلى حد بعيد، والدليل لم يتعرض إلا إلى المعنى، والتطبيق جاء من الناس ولو كانوا فقهاء، وهذا التطبيق ما دام لم يأت من جهة مقدسة، فالمفروض أن دائرة التقديس لا تشمله، إذ إن ما دام بشرياً فاحتمال الخطأ فيه وارد، ومثله لا يمكن أن تُنفي عليه صفة التقديس، لكن الكثير في زماننا قد وقع في هذا الخطأ، وقد حدا ذلك بهم إلى محاولة إسقاط الماضي على الحاضر والسعى لاستنساخ تجربة الماضي بكل جزئياتها في زماننا، تلك هي رؤيتهم في إصلاح حال الأمة، وهو أمر غير قابل للتحقق، هذا مع الإغفال عن سلبيات تلك الفترة التي يعذونها ذهبيةً وشرقيةً، وإنما الواقع أن تلك الفترة كانت فترة الرواد والمؤسسين للابتعاد عن تعاليم الإسلام، وفترة التأصيل لمفردات الابتعاد عن الشريعة.

٣ - رؤية المؤسسة الدينية لإدارة الدولة واعتقادها بوجوب متابعة ولí الأمر ولو كان فاسقاً ومنحرفاً، والإشكال هنا انعكس إشكالاً على آلية 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 بال نحو الذي يرتفع معه هذا الإشكال وغيره، بل أدى بالبعض إلى

الإعراض عن الشريعة بالملطّق.

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

فكيف تقبل بذلك شعوب ترى لنفسها قصب السبق في المدنية والتحضر واحترام الإنسان؟

وهذا يجعل الأفراد ينظرون إلى الشريعة بمنظار المظلوم المسلوب حقه.

٤ - أنّ فقهاء المذاهب قد حددوا الاجتهاد فكريًا بال مجال الفقهي ولم يتوسّعوا إلى مجال التساؤلات الجذرية 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 الأصولية 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 الدين التقليديين في البلدان الإسلامية - السنّية - يُمثّلون الموظفين المعينين من الدولة لإدارة الشؤون الدينية، أي لتسخير أمور التقديس في المجتمع، لذا هم مضطرون إلى المزايدات الدينية بغية الحظوة على وجه أكبر بأفضال الدولة أو النظام الحاكم في الوقت الذي ينعمون فيه بتمجيل جمahir المؤمنين لهم^(١٨).

٧ - المبالغة في حيّثيّة ومنزلة واستقامة الصحابة مع كلّ التناقضات والهنات 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 بأنّهم: (يتمتّعون بقوّة الذاكرة والعقل النافذ في مسائل الدين، كما ويتمتّعون بنفاذ البصيرة في مسائل التفسير والتأويل).^(١٩)

مع أنَّ القرآن حافل بالآيات التي تعرَّضت لطوائف منهم لم تكن مرضيَّة عند الله تعالى والتاريخ كذلك، والطوائف هي:

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

٢ - من يعبد الله على حرف.

قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ أَطْمَانَ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فُتْنَةٌ أَنْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ (الحج: ١١).

٣ - الذين في قلوبهم مرض.

قال تعالى: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرْضٌ وَالْمُرْجَفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَيْلَلًا﴾ (الأحزاب: ٦٠).

٤ - المرجفون في المدينة.

٥ - الفاسقون.

قال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِيْمِينَ﴾ (الحجرات: ٦).

وقد نزلت في بعض الصحابة وفق وصف القوم.

٦ - المؤذون للنبي ﷺ.

قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْدُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَذْنُ قُلْ أَذْنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبه: ٦١).

١٩. من الاجتهاد إلى نقل العقل (ص ٩٥).

٧ - من لم يدخل الإيمان في قلبه.

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

٨ - الفاررون من الزحف.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَّقْوَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِيَعْصِمْ مَا كَسَبُوا﴾ (آل عمران: ١٥٥).

٩ - السماعون لغير المؤمنين.

قال تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيْكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا وَضَعُوا خِلَالَكُمْ يَيْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيْكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيْمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (التوبه: ٤٧).

١٠ - المبطئون.

قال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيْبَطَّئَنَ فَإِنَّ أَصَابَتُكُمْ مُصِبَّةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا﴾ (٧٢) وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَ كَانَ لَمْ تَكُنْ بِيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَلَأُفُوزَ فَوْزًا عَظِيْمًا﴾ (٧٣) (النساء: ٧٢ و٧٣).

١١ - الظانون بالله غير الحق.

قال تعالى: ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهْمَمْتُهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَيْطُنُونَ بِاللَّهِ غَيْرِ الْحَقِّ طَنَ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلُّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبَدِّلُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتْلَنَا هَاهُنَا﴾ (آل عمران: ١٥٤).

وَأَمَّا التَّارِيْخُ فِيْحِكِيِّ الْعَجَبُ عَمَّنْ وُصِفُوا بِالْعَدْلِ.

يتقاتل جيشان من المسلمين وتزهق أرواح خمس وعشرين ألفاً منهم والقادة في الجيشين من العشرة المبشّرين بالجنة، يُشرّع خال المؤمنين وكاتب الوحي سبّ الخليفة الرابع المبشر بالجنة ويستمر ذلك لستة عقود، يغزو قائد من الصحابة قوماً فيقتل قائدتهم ويدخل في زوجته في ليلته

ويقال: هو سيف الله المسلح، ويشرب المغيرة الخمرة ويبيقى ضمن العدول، ويغرق الوليد بن أبي معيط في سكره ويُصلّى الصبح بالناس ثماي ركع ويبيقى من الصحابة العدول.

وإنْ شئت ملأَتِ الْكُتُبَ مِنْ مُخَالَفَاتِ الْقَوْمِ، وَهُؤُلَاءِ يَصْرُونَ عَلَى عِدَالَتِهِمْ.

٨ - براغماتية الموقف السنّي:

لقد ابْتَعَ أَهْلُ السُّنْنَةَ طَرِيقَ تَأْوِيلَيَّةً مَنْاسِبَةً لِسِيَاسَةِ الْأَمْرِ الْوَاقِعِ بَعْدَمَا حَدَثَ مَا حَدَثَ وَضُرِبَ مِنْ ضُرِبَ، أَيْ بَعْدَ انتِصَارِ الْأُمُوْرِيْنَ، تَقُولُ هَذِهِ الْطَرِيقَةُ التَفْسِيرِيَّةُ الْلَّاهُوْتِيَّةُ مَا يَأْتِي:

(ينبغي إطاعة الخليفة الموجود عن طريق خلق المشرعية على سلطته بواسطة النصوص الصريحة وسلوك الاتّباع الأوّل للنبيّ، بمعنى آخر: يكفي أن يسهر الخليفة على التقييد بالأمر بالمعروف وبالنهي عن المنكر مأخذة بحرفيتها ومطابقة للعقل لكي نطيعه ونأمر بأمره).

هكذا صارت حتّى إمكانية وجود معنى كامن مستتر في القرآن مرفوضة، ولكننا نلاحظ أنَّ كمون المعنى هو الذي راح الشيعة ينْمُونه ويعطونه الأولوية.

لقد جهدوا في إيضاحه عن طريق استخدام تقنيات تأويلية تخترق المعنى الظاهري للغة لكي تصل إلى المعنى الباطني، في الواقع إنَّ أولئك الذين أبرزتهم الأيدلوجيا الرسمية كمنحرفين عن الأرثوذكسيَّة أو الخطُّ القويم المستقيم كانت لهم ميزة حقيقة هي التمسُّك بال موقف الديني الوحيد القادر على أنْ يُبْقِي في قلوب البشر ذلك المطلب الإلحادي الأوّلي للوحى، أي تجسيد التعالي في التاريخ عن طريق بذل جهد خارق ومضن، لقد تمَسَّكوا بهذا الموقف في مواجهة موقف براغماتي وفي نهاية المطاف علماني أو معلمِنِي للسُّنْنَةِ^(٢٠).

لقد كان من تبعات المسلك التبريري للفكر السنّي بقاوئه أسيراً ضمن حدود ذلك الواقع، وعجزه عن الإنتاج في مراحل استدعت التأصيل عندما اختلف الواقع، وصار كمن يصول بيد جدأ في فترات معارضة النُّظم الحاكمة، بل صار يذبح بنفس الأداة التي ابتدعها عندما كان يُوفِّر غطاء للدول الظالمة وينظر في إيجاد مبررات لأصلها ولسلوكيّاتها، فالمسلك البراغماتي للمؤسسة الدينيَّة عندهم في تلك الأزمنة أوقعهم في تناقض مع أنفسهم عندما صاروا معارضين للنُّظم الحاكمة.

٢٠. قراءات في القرآن (ص ١٠٤ و ١٠٥).

خصوصاً وأن التبريرات في الفكر لا تقف عند حدود المفردة الجزئية، بل التأصيل لها والغطاء الفكري يقتضي صياغتها كحكم كلي غير محدد بحدود حالة خاصة ومقطع تاريخي معين. وإن الصاف أن هذا السلوك ليس خاصاً بالسنّة، بل هو طريقة بشرية يقع فيها الناس إن لم تحكمهم موازین صارمة.

وكونها طريقة بشرية لا يعني صحتها، فعمومية النوازع نحو سلوك معين لا تصحح الاستجابة والانقياد له، بل لا بد أن تكون الاستجابة ضمن إطار الشريعة ومحدوداتها إن كان البحث عن الصحة من الناحية الشرعية.

ولأجل سلامة الفكر الذي يعالج قضايا غير محددة بإطار الزمان والمكان لا بد أن يتعالى عن التأثر بالجزئيات، إلا في حدود كونها مفردات لقضية كلية وحاكمة عنها.

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

٩ - فهم توفر الكتاب على كل العلوم:

طاماً تغنى المسلمين بميزة في الكتاب الكريم تضاف إلى ما فيه من مفردات الإعجاز وجمال التركيب وحسن الصياغة وأخبار بغيبيات وحقائق علمية وأصول أخلاق وجزئيات اعتقاد وقصص الأمم الماضية، وتمثل هذه الميزة بأنه قد صرّح بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩).

وهذه الآية بنظر الكثير منهم دالة بما لا يقبل التشكيك على أن كل المعرفة بتخصصاتها المختلفة بتفاصيلها التي تكاد تكون لا حصر لها موجودة في القرآن، ولذلك سعى الكثير وبأي شكل إلى بيان موافقة المكتشفات العلمية للكتاب الكريم، وقد كتب الكثير عن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم.

إلا أن الملتقي يجد من مفردات العلم الحديثة ما يربو على الإحصاء مما لم يتم التعرض له في الكتاب الكريم، وهذا أوجب تساؤلاً بل إشكالاً عند بعض من رأى عدم إمكان توفر القرآن على كل هذا الكم من مفردات العلم.

وفي آخر لحظات النبي ﷺ عندما أراد أن يكتب كتاباً للأمة لا تضل بعده أبداً نادى بعض أصحابه: (حسينا كتاب الله)، وعمدوا لإحراق الروايات وامتنع من كتابتها، ليرجعوا بعدما مضى ما يقرب من قرن من الزمان متسابقين في كتابة السنة، وهذا إقرار منهم بأن الاكتفاء بالكتاب أو كفاية الكتاب كمراجع في الأمور الدينية كانت دعوى خاطئة إن لم نقل: زائفة، وهذا يعني أن الكتاب منفرداً لم يكن كافياً في الإحاطة بتفاصيل الشريعة فكيف يتوفّر على كل شيء من صنوف المعرفة وأنواع العلوم؟

وفي القرن العشرين رفعت الأصوات بأن إدارة البلدان لا يمكن أن تقع على الوجه الصحيح إلا بالإسلام والقرآن، وحين تهيأت لهم الفرصة وتصدّوا للحكم أعيادهم ثقل المسؤولية وعظم المشكلات عن إيجاد حلّ.

كيف تأسّرنا مقوله: إن كل المعرفة بخصائصها المختلفة بتفاصيلها التي تكاد تكون لا حدود لها موجودة في القرآن، ونجد وصيّة من النبي ﷺ: «اطلّوا العلم ولو في الصين»؟ فلو كان العلم موجوداً في القرآن فلِم الذهاب إلى الصين التي لم تُذكَر في الحديث إلّا كمثال لبعد السفر ومشقّته، بل هي مثال للفرد الخفي الذي يُذكَر بعد (لو)؟

وبالنسبة لنا ما قيمة معرفة مختزنة - لو كانت - لم تتمكّن أجيال من أمّة تُشَغِّل ما يقرب من خمس العالم من أن تزيح الستار عنها وتُظْهِرها للملأ؟

لا أدعّي أنّا وصلنا إلى كل المعارف التي حواها القرآن الكريم، لكن مقوله القائل: (لا حاجة لنا إلى علومهم لأن القرآن فيه تبيان لكل شيء) غير قابلة للهضم ما دمنا لا نستطيع بواسطة البحث القرائي أن نرفع حجاب الجهل عن العلوم التي تحتاج إليها.

والآية التي وصفت القرآن بأنّ يتوفّر على تبيان كل شيء لا يمكن الاستناد إليها بشكل جازم للالتزام بظاهرها، لأنّها لا تكشف بشكل قطعي عن ذلك المدلول، وهذا هو شأن الظهورات التي يمكن الاستناد إليها في تحديد الأحكام تعبيداً، ولكن التعبيـد لا يمكن أن يجري في المضامير العلمية، ولذا لا يُعَدُ النقض على روایة تضمّنت الإشارة إلى حقيقة علمية إشكالاً، إلّا إذا كانت الرواية قطعية السند قطعية الدلالة، وهذا ما لا تكاد تجد له مصداقاً واحداً في الخارج، لأنّ المعنى القطعي لا يتنافى مع الدلالة الظنية، إذ إنّه يُشَغِّل قرينة يُبْطِل أيّ تعبيـد فيها، سواء كان تعبيـد بصدور كما لو لم تكن قطعية الصدور بل صدورها قد ثبت بطريق إخبار ثقة لا تفـيد إخباراته القطع، أو كان تعبيـد

بدالة كما لو لم تكن أفالاً لها قطعية الدلالة - نصوصاً بالمصطلح الأصولي - بل كانت دلالتها في حدود الظهور، أو كان صدور الرواية بنحو إرادة مؤداها بشكل جدي في مقابل إعمال التقيية اعتماداً على أصل الجهة كما يعبرون - أي الأصل أن لا يكون صدورها بنحو غير جاد -.

وما يذكر أو يرى من مخالفة الحقائق العلمية ملؤها بعض الروايات غاية ما يفعله أنه يمنع الأخذ بالرواية لكنه لا يسجل إشكالاً على من نطق بها أو طعن في عصمه أو مأخذها عليه.

وهذا يعني أنَّ أصل دلالة الآية على ما فهمه هؤلاء لم تكن قطعية، لأنَّ لفظتين من الآية دلالتهما في حدود الظهور:

الأولى لفظة (كُلُّ)، وهي ظاهرة في الشمول والعمول وليس نصاً فيه، ولذا فإنَّ اللفظ يقبل أنْ يأتي استثناء بعدها، مثل: جاء كُلُّ الطلاب إلَّا زيد، فلو كانت (كُلُّ) نصاً في الشمول لحصل تناقض في نفس الجملة، ولكن لأنَّ اللفظ ظاهرة فهي قابلة لأنْ تقييد بما يدلُّ على خلاف الشمول.

الثانية لفظة (شيء)، إذ إنَّ شمول هذه اللفظة للأشياء التي تتوزع على كُلُّ التخصصات وأنواع العلوم، وهذه الدلالة لا تستفاد من نفس اللفظ، بل من عدم تقييد اللفظ، وهو ما يعبر عنه أصولياً بالإطلاق وقرينة الحكمة، إذ المتكلِّم له غرض من إلقاء كلامه، وهو إفهام السامع المعنى المحدد في نفسه، وهذا يعني أنه لا بدَّ من الإتيان باللفظ الذي يستوعب في دلالته ما عنده المتكلِّم، فلو أراد كُلُّ حُصص المعنى (شيء) لم يأتِ بقييد معه، وإذا أراد بعض الحُصص فإنَّ المناسب أنْ يأتي بقييد مع الكلمة (شيء)، وإلا فإنَّ ذلك ينافي ظاهر حاله في أنه في مقام إفهام قماده بشخص كلامه.

فالمفردتان ظاهرتان في الشمول بالنحو الذي يتناسب مع ما فهمه الكثير من المسلمين.

والدلالة إنْ كانت بنحو الظهور فإنَّها قابلة للتخصيص ولو بواسطة الكشف العلمي.

وتضاف هنا قرينة أخرى، وهي أنَّ النبيَّ ﷺ وأصحابه والأئمَّة الـ١٢ لا يبدو أنَّهم فهموا ذلك من هذه الآية، ولذا لم يعهد من الناس في ذلك الزمان أنْ يطلبوا من النبيَّ ﷺ بيان الأشياء من خلال الكتاب الكريم، كما لم يعهد من أحد من المسلمين أنَّه يجيء إلى المتخصص في القرآن ليسأله عن آية تدلُّ على علاج مرض أو بيان حقيقة ظاهرة طبيعية أو واقع علمي من خلال القرآن الكريم اعتماداً على الآية التي تعرَّضنا لها، ولو كان الأمر كما فهمه بعض المؤخِّرين لتكلَّث الأسئلة المرتبطة بتطبيق هذا الفهم من الآية الشريفة.

بل أنا أجزم أنه لم ينعقد ظهور للآية في ذلك، وإنما لوجدت الكثير من مفردات الأسئلة المرتبطة بذلك، فالآية قد احتفت بما يمنع من انعقاد هذا الظهور لها، وهذا ما هو بمثابة القرينة المتنصلة على الخلاف، والقرائن المتنصلة 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 يهدي تحت تأثير المرض، وقد تمتد إلى الدلالة التصديقية الأولى كما في الهالز الذي تتوفر عنده إرادة استعمال اللفظ، أي إرادة إخطار المعنى في ذهن السامع، وكما في الذي يستعمل اللفظ ويريد منه معنى غير ما وضع له لغةً بنحو جدي كالاستعمالات المجازية، وقد تمتد إلى الدلالة المرتبطة بما يريده بشكل جدي من كلامه.

والحالة الغالبة والأصل المستفاد من ظاهر حال المتكلّم - من أنه في مقام بيان مراده بشخص كلامه - أن ما دلت عليه الألفاظ وفق علاقات اللغة هو الذي أراد إخطاره في أذهان المستمعين، وهو الذي أراده بشكل جدي من كلامه، وهذا هو المتبّع إذا لم نجد قرينة على الخلاف في مقام فهم مراده، فإذا جزمنا بأن المسلمين المتقدّمين 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 مَنَعَت هذا الفهم عنهم.

النظر للدين الإسلامي كأنه حزب أو حكومة:

إنَّ من جملة أسباب الخطأ في الفهم الذي وقع فيه الكاتب نظره إلى حركة رسول الله ﷺ والمؤمنين كحركة حزبية أو حركة تحكمها قوانين السياسة، وأنَّ المتحكم في المواقف والماسّك بأزمتها مصالح السياسة ومناسبة الظروف، وهذا ما يتّضح للمتتبّع في كلمات الرجل:

(ينبغي العلم بأنَّ المؤمنين والمؤمنات كانوا في البداية فئة اجتماعية محدّدة أولاًً بواسطة العصبية التضامنية التي يدينون بها لبعضهم بعضاً، كانوا يضمنون الأمان لبعضهم بعضاً).

من هنا، المعنى الأولى التاريخي لكلمة (مؤمن) قبل أن يتحول إلى معنى لاهوتي لاحقاً، كان يجمع بين عاطفة الخصوع والولاء نفسها للسلطة الجديدة أي للنبيٍّ^(٢١).

21. قراءات في القرآن (ص ٥٤٤).

ونلاحظ عليه:

١ - أنَّ مفهوم الإيمان الذي يُحدِّد الطائفة المُتَّصِّفة به لا يَتَقَوَّمُ بالعصبية التضامنية التي يدين بها المؤمنون لبعضهم، ولذلك ليس هناك مانع من أنْ نصف المؤمن الأول بالنبي ﷺ بوصف الإيمان مع أَنَّه لا تَوْجِدُ لَه جماعةٌ لِيدين لهم بالعصبية التضامنية ويضمن لهم الأمان كما يضمنون له، ومن هنا يقال: آمن النبي.

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

٢ - كما أَنَّ متعلِّقَ الإيمان واضحٌ في الكتاب الكريم، ومن هنا أمرنا بالإيمان بالله، فهل مع الله تعالى عصبيةٌ تضامنية؟

٣ - أَنَّ كُتُبَ اللُّغَةَ حَدَّدَتْ معانِي الإيمان بالتصديق والثقة والخضوع وقبول الشريعة، على ما ذكره الفيروزآبادي في (القاموس)، وفي (السان العربي): الإيمان ضدُّ الكفر، والإيمان بمعنى التصديق ضدُّه التكذيب، وفي (مفردات الراغب): تارَّهُ يُسْتَعْمَلُ الإيمان على سبيل المدح ويراد به إذعان النفس للحق على سبيل التصديق...

وهذه الدلالة لم تَتَغَيِّرْ بعد مدةً من البعثة، وليس الأمر كما يقول الكاتب من أَنَّها لم تكن في دلالتها مرتبطة بمعنى لاهوتي ثم صارت مرتبطة به، بل المعنى هو المعنى في أول أزمنة البعثة وبعد ذلك إلى يومنا هذا.

وما ذكره من أَنَّ تلك الفئة الموصوفة بالإيمان محددةً بواسطة العصبية التضامنية التي يدينون بها لبعضهم بعضاً، لا دخلة له بدلالة هذه اللفظة وصدق الصفة، وإنما هي صفة للمؤمنين وجودهم الخارجي لا ربط لها بدلالة اللفظ، كشخص اسمه زيد يتَّصف بالشجاعة والشاعرية، فثبتوت الصفة للمسمي لا يقتضي دلالة الاسم على تلك الصفة.

والذي يبدو أَنَّ الرجل أراد أَنْ ينطلق من المعنى الأوَّلي الذي وُضِعَتْ له هذه الكلمة، فالإيمان إفعال من أمن والذِي هو ضدُّ الخوف، لكن الاستعمال لا يَتَحدَّدُ بحدود الوضع، كما أَنَّ اللغة متحرِّكة، ومن قال: إنَّ لفظ (إيمان) بقي على معناه الأوَّل الذي وُضِعَ بإزائه إلى زمان البعثة، ثمَّ بعد ذلك بمدةً تَغَيَّرَ إلى معنى جديد؟

لقد انساق خلف بعض المستشرقين الذين بنوا على أنَّ القرآن لا يُفهم إلَّا 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 المحل المناسب في هذا الكتاب.

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

ويميز الكاتب بين إيمان الأوائل ومن لحقهم بِأَنَّ الأوائل كان يجمع بينهم عاطفة الخضوع والولاء نفسها للسلطة الجديدة أي للنبيِّ، وأنَّ هذه السلطة قد أُفiciست عليها المشرعية من سلطة أعلى وهي سلطة الله تعالى، وأنَّ هؤلاء يمتلكون معرفة تُمكّنهم من التمييز بين الخير والشر، لأنَّهم يستطيعون أنْ يأمروا بالأَوَّل وينهوا عن الثانِي، فهو كلام لا محَّال له على ما فيه من إشكال، إذ لا ممِّيز للأوائل من الناحية المعرفية في جانب المعروف والمنكر إِنْ لم نقل: إِنَّ المتأخرين أكثر معرفةً، وإنْ كان فرق فهو في مستوى الانقياد أَوَّلًا، وفي تحديد الجهة التي ثبتت لها المشرعية.

وقال أيضًا: (إِنَّ هذه السورة - التوبة - تُبَيَّنُ إِلَى أَيِّ مدى صارت فيه الطائفة الإسلامية الجديدة الوليدة واثقة من نفسها، والمعلوم أَنَّها انخرطت في عملية المأسسة والتشريع وتحديد موقع مختلف الفئات سلبيًا أو إيجابيًّا بعد فتح مَكَّة عام (٦٣٠)، فقد صارت قوية وقدرة في النتيجة على نقض العقود والاتفاقات المعقودة سابقًا 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 وبخاصة الآية الخامسة المدعوَة آية السيف))^(٢٢).

لم يكن من شيمة النبيُّ ﷺ أبداً أنْ ينقض عهداً أو ينسحب من اتفاق عقده مع أحد، وما ذكره يتناسب مع زعيم سياسي لا قيمة له لكتمه، والذي حصل مع مشركي مَكَّة أَنَّهم خانوا العهد وخالفوا بنود صلح الحديبية، فما قيمة التعاقد مع الآخر إذا لم يلتزم به؟ وكذا الكلام بالنسبة ليهود المدينة حيث اشتركوا مع المشركين في واقعة الأحزاب ولم يكن يُخضعهم إلَّا ولا ذمة.

فأَيُّ عهْدٍ يبقى إِنْ سعى الطرف الآخر في قتلك؟ إِنَّ ما حصل هو انسحاب عملي وتخليٌ فعلي عن المعاهدة والاتفاق من قبل الطرف الآخر، والمعاهدة لا تكون معاهدة إلَّا إذا التزم بها الطرفان.

٢٢. قراءات في القرآن (ص ٥١٩ و ٥٢٠).

وبدون الإخلال بشرائط الاتفاق من الآخر لا يمكن شرعاً النقض، والقرآن صريح في ذلك.

قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْنَمِنَالْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوكُمْ أَحَدًا فَأَتُمُّوإِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (النور: ٤).

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

قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ (الأنفال: ٦٧).

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

قال تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (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﴾ (النور: ٢٨).

والآن انظر إلى كلمة أخرى له حيث يقول: (هكذا على هذا النحو تمّ تصنيف وفرز الفئات الاجتماعية المتنوعة التي كانت موجودة في الساحة آنذاك سياسياً ولاهوتيًّا، نقصد الفئات التي كانت موجودة في مكة والمدينة بطبيعة الحال في زمن النبي، يبدو أنَّ الخطأ أو الحزْ الفاصل بينها كان دينياً في المبدأ لكنَّه في الواقع سياسي) (٢٢).

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

قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ (النجم: ٣ و٤).

ففي الآية الثانية دلالة واضحة على القداسة في كُلّ ما يقوله النبي ﷺ، فإذا كان القول هكذا فكيف الفصل الذي يمسُّ الأُمَّةَ وإدارة شؤونها؟ والنبي ﷺ كان في مرحلة التأسيس للرسالة وتوضيح معاملتها عمليًّا، وسلوكه في هكذا مسائل مفصلية ربَّيْ بلا شكًّ، ديني بلا ريب.

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

وينطبق الشيء ذاته على الثروات والأملاك، فلا قداسة لها إذا كانت عند الخصم، ولكن يعاد تقديسها عندما تصبح ملكاً للمسلمين الذين يُطهّرونها أو ينظفونها عن طريق الزكاة أو الصدقة المقدّمة إلى الفقراء واليتامى والمسافرين...

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

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

فإطلاقه أنّ الثروات والأملاك عند الآخرين لا قداسة لها غير تامٌ، إذ حتّى من ثبت نفاقه ومن ثبت فسقه لا تحُلُّ أمواله للمسلمين لتقديس بعده ذلك عن طريق الزكاة.

كما أنّ السياقات الإسلامية المعاصرة كما يقول والتي اتّكأت على ما حملته على القرآن من التقسيم الذي ادّعاه المتكلّم والذي فرضته الدولة الإمبراطورية أو السلطات المحليّة التي تنسب نفسها إلى الرسالة الأوّلية والتقسيم نتيجته مؤمنون من جهة وفاسقون وكافرون ومشركون من جهة أخرى، هذه السياقات كما قال اكتسبت طابع القدسية، فالكُفّار والفاسقون والمنافقون والبدو يعاملون معاملة قاسية جدًا وسلبيةًّا تماماً، فمصيرهم وفق زعمه الموت والشناعة والنجاسة والعذاب الأبدى وانعدام الكرامة الإنسانية.

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

والواقع أن ذلك افتراء على الواقع التاريخي، فمتى حكم النبي وخلفاؤه بموت الفاسق والمنافق والبدوي؟ ومتى شنّع بأحد منهم؟ ثم متى سارت الحكومات المحلية على هذا النهج وهي التي تؤوي الفاسقين والفجرة والكُفّار والملحدين؟ وكعوب هؤلاء عادةً أعلى من كعب المؤمنين الذين طالما غصّت بهم سجون الطغاة. ثم على مستوى فقهاء الإمامية متى كانوا قريبين من الحُكَّام ليُوفّروا لهم غطاء التنكيل بالخصوم ويُؤطّرون ذلك بقداسة الشريعة وتعاليم القرآن؟

الفصل الثاني:
الفهم الخاطئ في جملة من المواقف



- النسخ. •
- الإجماع. •
- علم الأصول. •
- الاجتهداد. •
- التوبة. •
- طبيعة الخلاف بين السنة والشيعة. •
- آلية التشريع. •
- حق الطاعة. •

إنَّ المُتَتَّبِعَ في كُتُبِ الْمُحَدِّثِينَ وَمِنْهُمْ أَرْكُونَ يَقْفُ عَلَى أَنَّهُمْ قَدْ وَقَعُوا فِي الْجَهْلِ الْمَرْكَبِ، إِذْ إِنَّ فَهْمَهُمْ لِجَمْلَةِ مِنِ الْمِبَاحِثِ مُجَانِبٌ لِلْحَقِيقَةِ، وَقَدْ عَقَدْنَا الْبَحْثَ فِي هَذَا الْفَصْلِ لِلْوَقْفِ عَلَى الْفَهْمِ الْخَاطِئِ لِهَذَا الرَّجُلِ وَأَمْثَالِهِ فِي عَدَّةِ مَوَاضِيعَ:

النسخ:

يرى الكاتب أنَّ النسخ يعني وجود تناقض في القرآن، وأنَّ الآية المنسوخة لا بدَّ أنْ تكون خاطئة فتمَّ تصحيحها من خلال عملية النسخ، هذا من جهة أصل النسخ، وهو البحث الكبوري كما يُعبَّرُ في الاستدلال المنطقي. كما أنَّ البحث في تحديد مورد النسخ - وهو البحث الصغري - بحث عقيم، لأنَّه يتوقف على معرفة التسلسل الزمني لنزول الآيات، وهو أمرٌ غير متيَّسر.

قال: (كُلُّ الْمَنَاقِشَاتِ الَّتِي دَارَتْ حَوْلَ مَسَأَةِ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ تَرْتَكَزُ عَلَى الْفَرَضِيَّةِ الْقَائِلَةِ بِإِمْكَانِيَّةِ مَعْرِفَةِ التَّرْتِيبِ الْزَّمِنِيِّ الْحَقِيقِيِّ لِنَزْوَلِ الْآيَاتِ الْقَرَائِيَّةِ بِنَحْوِ مَوْثُوقٍ لَا يَقْبِلُ الشُّكُّ، بِمَعْنَى أَنَّهُمْ يَعْرِفُونَ مَا هِيَ الْآيَاتُ الْسَّابِقَةُ وَالْلَّاحِقَةُ، وَإِلَّا فَلَنْ يَسْتَطِعُو تَحْدِيدُ مَا هِيَ النَّاسِخَةُ وَمَا هِيَ الْمَنْسُوخَةُ. تَضَافَ إِلَى ذَلِكَ مُشَكَّلَةُ أُخْرَى كَانَ بَعْضُ كُبَارِ الْمُؤْلِفِينَ الْكَلَاسِيَّكِيِّينَ قَدْ نَبَهُوا إِلَيْهَا وَبِخَاصَّةِ فَخْرِ الدِّينِ الرَّازِيِّ، وَهِيَ أَنَّ قَبْولَ مِبْدَأِ نَسْخِ آيَةٍ بِأَخْرَى يُؤْدِي إِلَى إِثَارَةِ مُشَكَّلَةٍ لَاهُوَتِيَّةٍ مَهْمَلَةٍ لِدِي الْفَقِهَاءِ، نَقْصَدُ بِذَلِكَ أَنَّ إِبْطَالَ آيَةٍ قَرَائِيَّةٍ مَعِيَّةٍ لِيُسَمِّيَ بِالْأَمْرِ الْهَيْنِ وَلَا الْمُسْتَحِبَّ، مَلَاً؟ لَأَنَّهُ يَفْتَرُ وَجْهَ تَنَاقُضٍ فِي الْأَصْلِ الَّذِي تُشَكِّلُهُ كُلُّ آيَةٍ بِصَفَتِهَا كَلَامُ اللَّهِ، فَكِيفَ لِكَلَامِ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ خَطَاً أَوْ مَتَنَاقِضاً مَعَ نَفْسِهِ؟ حَاشَا لِلَّهِ، لِذَلِكَ يَنْبَغِي تَحَاشِي النَّسْخِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ، لَأَنَّهُ لَا يَنْبَغِي إِبْطَالِ كَلَامِ اللَّهِ^(٢٥).

ويرد عليه:

أَوَّلًا: لَا شَكَّ فِي وَضُوحِ بَعْضِ الْمَوَارِدِ الَّتِي قِيلَ فِيهَا بِالنَّسْخِ، كَوْجُوبِ صَدَقَةِ النَّجْوِيِّ.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (١٢) ﴿أَشْفَقْتُمُ أَنْ تُقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (المجادلة: ١٢ و ١٣).

حيث نُسخَ وجوب دفع صدقة النجوى.

ووجوب الثبات إذا كان الْكُفَّار في الحرب يكثرون المسلمين بعشرة أضعاف.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَعْلِمُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةً يَعْلِمُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَقْهُونَ﴾ (الآن حَفَّ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةً صَابِرَةً يَعْلِمُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَعْلِمُوا أَلْفَيْنِ يَإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: ٦٥ و ٦٦).

والآياتان ليستا بصدده مجرد الإخبار، وإنما معنى التخفيف الذي ابتدأت به الآية الثانية؟ فالتفخيف ينسجم مع التكليف السابق.

وهذا المورد واضح لا لبس فيه كسابقه.

والذي يحتاج إليه من ترتيب نزول الآيات في الناسخ والمنسوخ هو الترتيب الزماني لنزول الآية الناسخة والمنسوخة دون بقية القرآن، ويكفينا في ذلك الروايات التامة سندًا ودلالةً والتي تحدد ترتيب الآيتين الناسخة والمنسوخة.

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

ثانياً: أن القول باستلزم النسخ لوجود تناقض في القرآن ناشئ من عدم فهم حقيقة النسخ، إذ إنَّه ليس إبطال الحكم الشرعي الفعلي، وإنما انتهاء زمن الحكم المنسوخ، فالحكم الإلهي قد يكون له أمر زماني محدَّد، كاختصاص حمرة شرب الخمر أَوْلًا بما لا يصل إلى الإتيان بالصلة حالة السكر، فإنَّ ذلك ليس دائمًا أَبْدًا، وإنما كان الحكم مرحلَّاً مع أَنَّ لسان الآية لم يكن مقيَّدًا بعمر خاص لهذا الحكم.

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

وإنما لم يُحدَّد عمر فعلية الحكم كغيره من موارد النسخ لأنَّ الله تعالى لم يرد أنْ يفتح ثغرة للمؤمنين في مقام الامتثال ببيان محدودية عمر الحكم الشرعي، وأراد إبرازه مع زخم فيه يدفع

الناس ملازمة امثاله، ولو كان الحكم قد بُيِّن أَنَّه ليس دائِماً مَا تفاعل المؤمنون بمستوى عالٍ في الاستجابة والامثال. ولا مانع من السكوت عن عمر فعلية الحكم. فأين هو التناقض؟

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

ومعنى كلامه أَنَّا إِنْ مِمَّا كنَّا تَحَاشَيْه فَإِنَّه لا يَجُبُ عَلَيْنَا أَنْ تَحَاشَاهُ بَلْ نَقُولُ بِهِ، وَإِذَا جَازَ القَوْلُ بِهِ فِي مُوْرَدٍ وَاحِدٍ تَبَيَّنَ أَنَّه لا إِبْطَالٌ لِكَلَامِ اللهِ فِي النَّسْخِ، وَالْأَحْكَامُ الْعُقْلَيَّةُ غَيْرُ قَابِلَةِ التَّخْصِيصِ، وَعَلَيْهِ لَا بَدَّ مِنِ الالْتِزَامِ بِأَحَدِ طَرِيقَيْنِ لَا ثَالِثٌ لَهُمَا، أَنْ نَمْنَعَ مِنِ النَّسْخِ بِالْمَرَّةِ إِذَا قَلَّنَا بِأَنَّه يَسْتَلِزِمُ إِبْطَالُ كَلَامِ اللهِ، أَوْ أَنْ نُجِيزَ إِمْكَانَه ثَبُوتاً فِي كُلِّ الْمَوَارِدِ، وَيَبْقَى الْبَحْثُ الْإِثْبَاتِيُّ هُوَ الْمَعْنَى لِحَصْولِهِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ.

رابعاً: أَنَّ الالْتِزَامَ بِثَبُوتِ النَّسْخِ فِي مُوْرَدٍ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ التَّرْتِيبِ الْزَّمْنِيِّ لِنَزُولِ الْآيَتِيْنِ النَّاسِخَةِ وَالْمَنْسُوْخَةِ بِنَحْوِ لَا يَقْبَلُ الشُّكُّ، لِأَنَّ الْفَقِيْهَ فِي بَحْثِهِ عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ يَضْعُفُ أَوْلَأَ نَصْبَ عَيْنِيهِ الْوَصْوَلُ إِلَى الْقَطْعِ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، إِنَّمَا لَمْ يَتِيَّسْ لَهُ طَرِيقٌ يُورِثَ الْقَطْعَ وَيُوَسِّعَ إِلَى الْيَقِيْنِ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي الْغَالِبِيَّةِ الْمَطْلُقَةِ مِنَ الْأَحْكَامِ تَحْوِلُ اهْتِمَامَهُ إِلَى إِثْبَاتِ التَّعْبُدِيِّ، أَيِّ الْعَثُورُ عَلَى طَرِيقٍ غَيْرٍ قَطْعِيٍّ وَلَكِنَّ الشَّارِعُ الْمَقْدَسُ يَقْبِلُ الْاِعْتِمَادَ عَلَيْهِ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ كَبُرِّ الثَّقَةِ وَالْدَّلِيلِ الظَّاهِرِ، وَمِثْلُ هَذِهِ الْأَدَلَّةِ كَافِيَّةً لِإِثْبَاتِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ تَعْبُدًا، فَإِنَّ غَايَةَ بَحْثِ الْفَقِيْهِ وَنِهَايَةَ مِبْتَغَاهُ تَحْدِيدُ الْمَوْقِفِ الْعَمَلِيِّ الَّذِي تَكُونُ مَوْافِقَتُهُ مُؤْمِنَةً مِنْ تَبَعَّهُ الْعَقُوبَةِ فِي صُورَةِ الْمَخَالِفَةِ لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ الَّذِي لَمْ يَتَمَكَّنْ مِنْ تَحْدِيدِهِ.

وببيان آخر: إنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْعَبْدِ هُوَ التَّلْبِسُ بِلِبَاسِ الْعِبُودِيَّةِ، وَهُوَ مَا لَا يُشَرِّطُ فِيهِ دَائِماً مَوْافِقَةَ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ فِي الشَّرِيعَةِ، نَعَمْ مَعَ الْعِلْمِ بِالْحُكْمِ أَوْ مَطَابِقَةِ الدَّلِيلِ الظَّنِّيِّ الْمُعْتَبَرِ لِلْوَاقِعِ فَلَا بَدَّ مِنْ مَوْافِقَتِهِ لِحَصْولِ ذَلِكِ التَّلْبِسِ.

صحيح أَنَّ الْأَحْكَامَ الْوَاقِعِيَّةَ وَفَقَدْ نَظَرُ الْمَشْهُورِ لَهَا مَصَالِحُهَا الْوَاقِعِيَّةَ وَمَلَاكَاتُهَا الَّتِي دَعَتْ إِلَى تَشْرِيعِهَا، لَكِنَّ تَحْصِيلِ تَلْكَ الْمَلَاكَاتِ لِيُسَمِّيَ شَرْطاً فِي حَصْولِ التَّلْبِسِ بِلِبَاسِ الْعِبُودِيَّةِ، بَلْ هِيَ لَيْسَ شَرْطاً عَقْلَانِيَّاً فِي التَّكْلِيفِ، إِذَا ذَيْقَلَهُ الْعُقْلُ: إِنَّ التَّشْرِيعَ فَعْلٌ اِخْتِيَارِيٌّ لِلْمَشْرِعِ، وَالْأَفْعَالُ الْاِخْتِيَارِيَّةُ لَا بَدَّ مِنْ دَاعٍ لِلْإِتِيَانِ بِهَا، وَدَاعِيُ التَّشْرِيعِ هُوَ الْاِخْتِبَارُ وَالْاِبْتِلَاءُ، وَالْدَّارُ الدُّنْيَا كُلُّهُ دَارٌ لِبَلَاءِ، وَالْأَدَلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ هِيَ الَّتِي يُمْكِنُ الْاِسْتِدَالُ بِهَا عَلَى وَجْهِ مَصْلَحَةٍ فِي مَعْلَقَاتِ الْأَحْكَامِ، لَكِنَّ

تحصيلها ليس هو المطلوب من المكْلَف، بل المطلوب هو الامتثال، فإذا فاته امتثال الحكم الواقعي فاتته المصلحة الداعية إلى تشریعه والتحقیق في متعلقه، لكن لم يفته التلبیس بلباس العبودیة، وهذا هو المطلوب في هذه النشأة التي خلقت للابتلاء والامتحان والارتقاء في مضمار العبودیة من خلال الالتزام بشرطه هذا الامتحان العملي الذي يستوعب العمر كله.

وكيف كان، فإنه لا يُشترط انقطاع الشك في الناسخ والمنسوخ، بل مع قيام أمارة ظنیة يقبل الشارع بجعلها أدلة لتحديد أحکامه - كخبر ثقة ودلالة بمستوى الظهور - على النسخ يتربّع عليها الأثر ويتم الإفتاء على أساس حصول النسخ.

خامسًا: على فرض وجود آيتين تنسخ إحداهما الأخرى ومعرف الترتيب الزمني للنلتزم أن آخرهما نزولاً هي الناسخة، ولم نجد دليلاً معتبراً على ذلك، فإن التزامنا بإمكان النسخ يستلزم حصول علم إجمالي في هذا المورد بحصول نسخ، والعلم الإجمالي له أحکامه، فإنه يستدعي الاحتياط فيما إذا كان الحكمان إلزاميين، هذا إنْ أمكن الاحتياط - ولم يكن المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين كالوجوب والحرمة -، وإنما فالبراءة.

وإذا كان من دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما في كفارة تحددها آية بإطعام عشرة مساكين وأخرى بإطعام عشرين مسكيناً، فالحكم باشتغال الذمة بالأقل وجريان البراءة عن الزائد، وهكذا بقية التفاصيل المذكورة في مباحث العلم الإجمالي في أصول الفقه.

ومن هنا يتبيّن لك الخلل في قوله: (فهو (الوحى) ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء بغية إكراه البشر على تكرار شعائر الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما هو يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة وللنقض (الدليل على ذلك وجود الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن)، كما أنه - أي المعنى - قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان وبين الله).^(٣٦)

إن عملية النسخ ليست إلا بيان تاريخ انتهاء فعليّة حكم لم يُبيّن للناس أنه مؤقت بمدّة محدّدة، وأحد الإشكالات الناشئة من الفهم الخاطئ للنسخ أنه يلزم منه محدودية علم الله تعالى، وبتعبير آخر: يلزم الجهل عليه تعالى، وهو محال، وبما أنّ حقيقة النسخ ما ذكرنا فلا دلالة فيه على أن المعنى الذي يأتي به الوحي قابل للمراجعة وللنقض.

٢٦. قراءات في القرآن (ص ٥٧٦ و ٥٧٧).

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

ولا محَّصل لقوله بعد ذلك: (إنَّ معنى الوجود الذي يُقدّمه الوحي قابل للتَّأویل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكلٍّ حرَّيَّة بين الإنسان وبين الله)، إذ إنَّ التَّأویل إنَّ قلنا به ليس إلَّا فهم الكلام على غير ظاهره، وهذا يحتاج إلى مسْوَغٍ، والمسوَغ يتمثل بالقرينة الخارجيَّة، وبدون القرينة الخارجيَّة يكون تأویل كلام المتكلِّم تقُولاً عليه.

نعم، قد يكون التَّأویل بغير ذلك، كما لو لم نقبل ظاهر دليل لفظي لوجود قرينة على خلافه بالنحو الذي تنافيه لكنَّها لا تُدَلِّل على معنى آخر، وهنا يمكن أنْ يطرح احتمال إرادة معنى آخر منه لكن دون حمل اللَّفظ عليه، أو يلتَّزم بأنَّ توجيهه الخبر أولى من طرحة كما كان يفعل بعض علمائنا المتقدِّمين، لكنَّها ليست طريقة سليمة، لأنَّ الصحيح هو ترك علمه للناطق به.

وحصر التَّأویل بأنَّ يكون داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بين الإنسان وبين الله لا يُهُونُ الخطأ ولا يُعني شيئاً، فالتأویل لو قبلناه مرتبط بتحديد المعنى الذي عناه المتكلِّم، وهذا أمر لا ربط له بالعهد والميثاق الذي بين العبد وربِّه، فإنَّ لم يقبل لم يجز الرِّكون إليه داخل ذلك الإطار أو خارجه، وإنَّ قبل لم يكن فرق بين المجالين أيضاً.

ثمَّ أين العهد المعقود بكلٍّ حرَّيَّة بين الإنسان والله؟ أفي عالم الذُّرُّ أم في نشأتنا الدينيَّة؟ صحيح أنَّ الإيمان لا بدَّ أنْ يقع عن اختيار الإنسان، لكن لا حرَّيَّة في ذلك للعبد بل هو أمر لا بدَّ منه كما لا بدَّ أنْ يقع عن اختيار، ويشهد للآبديَّة بل يدلُّ عليها العذاب التي توعد الله به الكافرين والعاصين.

و قبل ذلك كُلُّه إنَّ كلام الوحي كلام معياري يلزم البشر بتكرار شعائر الطاعة حتَّى يرث الله الأرض ومن عليها، فالصلوة والصيام والزكاة وغيرها من الشعائر الدينيَّة لم تسقط عن النبيِّ ﷺ، وظلَّ يأْيُّ بها إلى آخر حياته، فهل تسقط عن غيره؟

وقد ذكرنا في طيَّات الكتاب أنَّه لا توجد أيُّ فسحة لإدراكتنا لتركيبة وكيفيَّة الإتيان بالعبادات فطريقها منحصر بالوحي، وإتيان الوحي بها يستلزم - عادةً - أنْ لا تتبَّدَّل هيأتها وكيفيَّتها على مَّرِ الأجيال، وهذا ما سيأتي التعرُّض له لاحقاً.

منشأ الإجماع وحيثته:

مماً وقع الكاتب في خطأ فهمه مفردة الإجماع ومنشئها.

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

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

(ونحن نرى أنَّ الدراسة التاريخية لهذه الشروط تمثّل مساهمة لا بدَّ منها من أجل معرفة نمط إنتاج المجتمعات الخاضعة لتأثير ظاهرة الكتاب المohl... ويمكننا في الوقت ذاته أن نبرهن على أنَّ الأرثوذكسيّة المعاشرة من قِبَل المؤمنين بصفتها الممارسة الحقة المطابقة للعلم الحق المنصوص عليه من قِبَل الله ليست في الواقع إلَّا عبارة عن مجمل القرارات التي اتُّخذَت بالصدفة وعلى هوى الظروف والأوضاع من قِبَل الفقهاء ثم سُجّلت في نصوص مقدّسة على هيئة صياغات لغويَّة كأجمع أهل القبلة) أو (أجمع المسلمين) ^(٢٨).

ونحن نرد وفقاً لمدرسة أهل البيت عليه السلام، فنقول:

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

وتتفق مدرسة أهل البيت عليه السلام على أنَّ الإجماع إنْ كان مدركيًّا فإنَّه لا حجَّة له، بل لا بدَّ أنَّ ننظر إلى المأخذ والمدرك وكأنَّ الإجماع لم يكن، وأكثر من ذلك أنَّ الإجماع إذا كان محتمل المدركيَّة فإنَّه يسقط عن الحجَّة، ولا يكون أحد الأدلة الأربع على الحكم الشرعي، فالإجماع الحجَّة هو خصوص ما كان كاشفاً تعبيديًّا عن رأي المعصوم أو عن نظر الشريعة المقدّسة وهو واحد.

٢٧. من الاجتهد إلى نقد العقل الإسلامي (ص ٧٧ و ٧٨).

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

٢ - لقد افترض أنَّ الإجماع ينبع عن صيغة اجتماعية وثقافية وعن جملة المناقشات والصراعات والتحضيرات التي أدَّت إلى انتفاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر... إلى آخر كلامه.

والحال أنَّه لا يُعتبر ذلك في الإجماع، بل نحن نجزم بأنَّ كُلَّ 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 أنَّه لم يكن إجماع عليها حينها، وأيُّ إجماع وعلى رسالة وسلامان وأبو ذرٌ والمقداد وعمَّار وغيرهم ليسوا جزءاً منه؟

٣ - أنَّ حجَّةَ الإجماع ناشئة من كاشفَيْهِ القاطعَيْهِ عن الحكم الشرعي أو عن الدليل الشرعي الذي لو وصل إلينا لأفتنا بنفس مؤَّهٍ، والكاشفَيْهِ أمر تكويني، لا يمكن أنْ تتحقق من الشروط العارضة والتعسُّفَيْهِ كما يُعبَّرُ، وكلُّ أمر تكويني يكون متولِّداً من منشئه في عالم التكوين.

نعم، وقع اختلاف في ماهيَّة ومنشأ هذه الكاشفَيْهِ، فهل هي قاعدة اللطف العقلية كما ذهبت إليه مدرسة الشيخ الطوسي وأتباعه، أو لدخول المخصوص ضمن المجمعين كما هو رأي آخرين من المتقدِّمين فيكون كاشفاً حسِّيًّا، أو للملازمة حداً بين إجماع الفقهاء ورأي الشرعية، أم تراكم الاحتمال الذي يوصل إلى ما يُقرِّب من اليقين بوجود دليل على طبق المجمع عليه فيكون الإجماع كاشفاً عن الدليل التام عن الحكم؟

٤ - أنَّ دور الفقيه منحصر بالكشف عن الأحكام الشرعية من خلال مراجعة الأدلة الشرعية والعقلية، وهي عملية منضبطة إلى حدٍ بعيد وفي غاية الدقة، ولذا فهي تحتاج إلى كفاءة عالية ومهنية بمستوى راقٍ لا يكاد يتوفَّر عليها إلَّا الأندرون طلاب العلوم الدينية.

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

(ويمكنا في الوقت ذاته أن نبرهن على أنَّ الأرثوذوكسيَّة المعاشرة من قبل المؤمنين بصفتها الممارسة الحقَّة المطابقة للعلم الحقَّ المنصوص عليه من قبل الله ليست في الواقع إلَّا عبارة عن مجلَّم القرارات التي اتُّخذَت بالصدفة وعلى هوى الظروف والأوضاع من قبل الفقهاء ثم سُجِّلت

في نصوص مقدّسة على هيئة صياغات لغوية كأجمع أهل القبلة أو أجمع المسلمين^(٣٩).

٥ - يبدو من كلامه أنَّ الإجماع الذي أشكل عليه يشمل جوانب المعرفة الإسلامية الأخرى كالكلامية، ولا تتوفر في أصول الكلام وفروعه شرائط الحججية، وليس هذا محل التفصيل فيه، ونشير فقط إلى نكتة هنا حاصلها أنَّ صغرى الإجماع قد لا تتحقق في المسائل الاعتقادية، لأنَّ الفقهاء في العادة لا يتعرّضون في مباحثهم الفقهية والأصولية لمسائل الاعتقاد ليكون لهم رأي معروف لنعرف بعد ذلك توافق الفقهاء على هذا الرأي ليقال: إنَّ الإجماع قد تحقق.

ممَّا تقدَّم يتبيَّن لك الخلل في مواضع من قوله:

(إنَّ النقد التاريخي الحديث قد انتبه إلى الخاصية الأساسية للإجماع، وهي أنَّه ناتج عن صيورة اجتماعية وثقافية، كما أنَّه ناتج عن محصلة المناقشات الخلافية والصراعات والتعديلات التي أدَّت إلى انتفاء بعض الأطروحات والأفكار وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الأيديولوجية والإرادات السياسية والأنظمة المعرفية التي لم تُوصَف أبداً ولم تُدرس بوجه صحيح وكمال... إلَّا ينبغي لنا توضيح الظروف العارضة والتعسفيَّة والخيالية التي أدَّت إلى حدوث الإجماع كُلُّ إجماع. بمعنى آخر: ينبغي نزع القداسة المفرطة عن هذا الإجماع، إنَّه ليس مقدَّساً ولا معصوماً على عكس ما يتوهَّمون)^(٤٠).

ويرد عليه:

أولاً: أنَّ حججية الإجماع على القول بها إلَّا ما ثبت في الأحكام، والإكراهات الأيديولوجية ليست داخلة بقوَّة في مجال الفروع.

ثانياً: أنَّ الإكراهات الأيديولوجية قد تُتعلَّق من جهة النُّظم الحاكمة، والشيعة على مرِّ الدهور معارضة إلَّا في فترات يسيرة، ونحن نهتمُ كثيراً بالفقهاء من العصور الأولى أي من ابن الجنيد وابن أبي عقيل إلى زمان مدرسة الحلة التي كانت في القرن الثامن الهجري قد وصلت إلى ذروتها، ولم يكن فقهاؤنا الأوائل على علاقة قوية بالسلطات الحاكمة، فهم لا يُمثِّلون واجهة للجهة التي يمكن أن تُتحقَّق الإكراه الأيديولوجي.

٢٩. المصدر السابق.

٣٠. قراءات في القرآن (ص ٣٦٣).

ثالثاً: أنَّ الإجماع وفق مدرسة أهل البيت عليهم السلام ليس له حجَّةٌ بما هو، بل بحث فقهائنا في أنَّ حجَّته من جهة أنَّه يُحَقِّق القطع والجزم، والقطع حجَّةٌ بلا شُكٍ، فالقداسة لو كانت إِمَّا هي للقطع (إِذَا جاز ذلك القول) وليس للإجماع، ولذلك قد يتحقَّق الإجماع إِلَّا أنَّه لا حجَّةٌ له، كما لو عرفنا الدليل الذي استند إليه المجمعون، وهو ما يُصطلح عليه بالإجماع المدركي، أي الذي يُعلَم مستند الفقهاء حين أفتوا بهذا الحكم.

بل إنَّهم إذا احتملوا أنَّ منشأ فتواهم أو مستندتها دليل معين سقطت حجَّةُ الإجماع أيضاً، لأنَّهم بحسب اصطلاحهم إجماع محتمل المدركيَّة كما تقدَّم، فain هي قداسة الإجماع عندنا؟

ومن هنا فإنَّ من قال بحجَّةِ الإجماع قد بينَ وجه إثباته القطع، وهذا ما يُبحَث في أصول الفقه باعتبار أنَّ هذه المسألة تُشكِّل عنصراً مشتركاً في عملية استنباط الحكم الشرعي.

رابعاً: أنَّ القول بعصرة الإجماع ليس صحيحاً، لما ذكرنا في النقطة السابقة، ولأنَّ مبني بعض المدارس الأصولية أنَّ الإجماع إِمَّا هو كاشف عن دليل معاش عملاً ولم يُنقل في الكُتب القديمة، وليس بالإجماع طريق وجداني إلى دليل لو وصل إلينا لأفتنا بمثل الفتوى التي قام الإجماع عليها، وليس طرِيقاً وجداً قطعياً إلى الحكم الشرعي، ولذلك عَدَّه السَّيِّد محمد باقر الصدر من وسائل الإثبات الوج다ً للدليل وليس للحكم الشرعي، كما في التواتر الذي هو دليل وجداني قطعى على الدليل وليس دليلاً كاشفاً بشكل قطعى عن الحكم الشرعي، ومن هنا لم تكن الآيات الظاهرة في حكم ما دليلاً قطعياً عليه، فقطعية الصدور لا تعنى قطعية الدلالة.

خامساً: أنَّ الإجماع هو اتفاق الفقهاء على رأي في مسألة خاصَّة، ومسائل الاعتقاد ليست من المسائل التي لا بدَّ أنْ يتعرَّض الفقيه لبحثها وبيان رأيه فيها، ولذا فإنَّ غالبية الفقهاء المطلقة لا تبحث في المسائل الاعتقادية إِلَّا نادراً كما في المسائل التي لها ربط بالفروع كالبحث في أنَّ المعصوم يقع في المكروه وترك المستحبُّ أو لا؟ وإذا جاز ذلك عليه فهل يمكن أنْ يوازن عليه أو لا؟ فإنَّ قلنا: إنَّه يقع في المكروه ويمكن أنْ يترك المستحبُّ لم يجز الاستدلال بفعله على عدم الكراهة ولا بتركه على عدم الاستحباب. وإنْ قلنا: إنَّه لا يمكن أنْ يفعل المكروه أو يترك المستحبُّ استدلالاً بفعله على عدم الكراهة وبالترك على عدم الاستحباب، وهكذا تكون النتيجة على المبني في السؤال الثاني.

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

على أنه لا إشكال على من لم تثبت عنده حجية الإجماع كما اختاره بعض الأعاظم في بحوثهم إلا في أن دليله تام على نظر القائلين بحجته، أي يكفي النافي لحجية الإجماع عدم الدليل على الحجية ولا يحتاج إلى إقامة دليل على عدم الحجية، وقد قيل في علم الأصول: إن الأصل عند الشك في حجية شيء هو عدم الحجية إلا إذا قام الدليل، ولذلك عبروا بقولهم: الشك في الحجية مساوق لعدمها.

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

(يمكنا في الوقت نفسه برهنة أن الأرثوذكسيّة المعاشرة لدى المتدنّين المؤمنين بصفتها الممارسة الحقّة المطابقة للعلم الحقّ المنصوص عليه من الله ليست في الواقع إلا مجمل القرارات التي اتّخذت بالصادفة وعلى هو تقلّب الظروف والأوضاع عند الفقهاء، ثم سُجّلت في نصوص مقدّسة أو خلع عليها الزمن المتطاول حلّة التقدّيس على هيأة صياغات لغويّة من مثل: أجمع أهل القبلة أو أجمع المسلمين) ^(٣١).

بل هو ما حقّق بمتابعة دقّيقة صيورته، ولذلك ترى كما هائلاً من دعاوى الإجماع ولو من أعاظم الفقهاء المتقدّمين لا يعبأ بها كإجماعات الشيخ الطوسي في الخلاف، وإجماعات السيد ابن زهرة في الغنية، وصاحب الانتصار، بل وحّتى إجماعات ابن إدريس على جلالة شأنه، ولو لم نعثر على قول يخالف الإجماع المدعى في كتب المتقدّمين فإن ذلك لا يكفي للأخذ به، لأنّه سيكون إجماعاً منقولاً، والإجماع المنقول ليس حجّة على نظر المشهور، بل المحصل هو الحجّة إلا على رأي بعض أصحاب الرياض، وعليه فمجرّد دعوى الإجماع ولو من جيل من الفقهاء لا تُحول المجمع عليه إلى دائرة الأرثوذكسيّات كما يُعبّر والمقدّسات التي لا تقبل التشكيك.

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

علم الأصول: دعوى أنه مختص لقراءة القرآن:

يُدّعي أركون أن علم أصول الفقه علم أنجز لأجل قراءة القرآن ولتبرير الفحالية التفسيرية،

٣١. قراءات في القرآن (ص ٢٦٣).

وأنَّه علم يُدَلِّلُ على أنَّ المجتمع لا يحسُم بنفْسِه أيَّ شيءٍ من الأشياءِ الْخَاصَّةِ بوعيِ الأفرادِ وسلوكِهم:

(إنَّ كُلَّ علمٍ أُصولُ الفقه هو منهجٌ محدَّدٌ ذاتٌ خصوصيَّةٌ لقراءةِ القرآن).^(٣٢)

يرُدُّهُ أنَّ علمَ أُصولِ الفقه علمٌ اختَصَّ بتحديدِ القواعدِ المشتركةِ في استنباطِ الأحكامِ الشرعيةِ الكُلُّيةِ (لا التطبيقاتِ في مواردِ خاصَّة)، والأحكامُ الشرعيةُ عبارةٌ عن منظومةٍ من التشريعاتِ التي تمتُّدُ على مساحةٍ تتَّسَعُ لـكُلِّ موقفٍ يواجهه المكلَّفُ لـتُحدَّدُ ما ينْبَغِي عليهِ فعلُه، وهذا يعنيُ بشكلٍ أو باخرٍ أنَّه لا بدَّ أنْ يُقدِّمُ الفقهُ للمكلَّفُ في كُلِّ مسألةٍ رأيًّاً وصورةً للموقفِ العمليِّ الذي إذا ما التزمَ به يكون قد خرجَ عن دائرةِ المسؤوليَّةِ ولحقَّه التبعَةُ السيئَةُ له.

وهذا يشمل حتَّى المواردِ التي لا تتوافَرُ فيها أدواتٌ عندِ الفقيهِ تجعلُه يجزمُ بالحكمِ الشرعيِّ، فالفقيهُ يكونُ ملزَماً بتحديدِ ذلك الموقفِ العمليِّ وإنْ لم يتمكَّنْ من تحديدِ واقعِ حكمِ الشريعةِ، وهذا الإلزامُ غيرُ موجودٍ في مفرداتِ المعرفةِ الأخرىِ خارجَ دائرةِ أدلةِ الأحكامِ، فليسَ منَ الضروريِّ أنْ يصلَ الفقيهُ إلى رأيٍ محدَّدٍ في مسألةٍ تعرَّضَ لها القرآنُ إنْ لم تتوافَرْ عندهِ الأدواتُ التي توصلُه إلى رؤيةٍ يقينيَّة.

وهذا يعنيُ انكفاءَ القسمِ الأكبرِ من المباحثِ الأصوليَّةِ والقواعدِ المنقَحةِ فيها عنِ الفعَالِيَّةِ والإنتاجِ خارجَ دائرةِ الفقهِ، ومنها مباحثُ حجَّيَّةِ الأدلةِ الظنِّيَّةِ التي ثبتت لها الحجَّيَّةُ بدليلٍ قطعيٍّ كحجَّيَّةِ الظهورِ وحجَّيَّةِ الخبرِ الذي ينقلُه الثقةُ وحجَّيَّةِ الشهادةِ. ومنها مباحثُ الدليلِ غيرِ اللفظيِّ المرتَبطةُ بفعلِ المقصومِ وتقريرِه، لأنَّها لا علاقةُ لها بغيرِ الأحكامِ، وتُسقَطُ قواعدُ التعادلِ والتراجيحِ في مبحثِ التعارضِ. ومنها مباحثُ الأصولِ العمليَّةِ، لأنَّها مختَصَّةٌ ببيانِ الموقفِ الذي ينْبَغِي على المكلَّفِ موافقتِه إذا لم يقمْ عندهِ دليلٌ محَرَّزٌ للحكمِ الشرعيِّ يجوزُ العملُ به، فما الذي يبقىُ من قواعدِ لعلمِ الأصولِ للعملِ بها خارجَ دائرةِ الفقهِ؟

يضافُ إلى ذلك مبحثُ القياسِ والاستحسانِ والسيِّرةِ العقلائيَّةِ وسيرةِ المُتَشَرِّعِ ومباحثُ الألفاظِ في الأعمَّ الأغلَبِ، (إلاَّ الدلالةُ النصِّيَّةُ التي لا تقبلُ إلاَّ معنَّى واحداً في القرآنِ).

فيبيِّنُ النظرُ في هذهِ الأدلةِ من جهَّةِ كاشفِيَّتها دونَ أيِّ دخالةٍ لقواعدِ الأصولِ، وكاشفِيَّةِ الأدلةِ اللفظيَّةِ مبحثُ لغوِيٍّ لا أصوليٍّ، نعمَ قد تُشكِّلُ لنا قواعدٌ تُسَتَّعملُ في الاستدلالِ الفقهيِّ.

٣٢. قراءاتٌ في القرآنِ (ص ٣٥٢).

ومن جهة أخرى لا ينفع من الأدلة في الفقه ما لم يصل إلى مستوى الحججية كأخبار غير الثقات التي لم تصل إلى حد التواتر، فوجود هذه الأدلة كعدمها في الفقه، لكنها في الجوانب المعرفية غير الفقهية ليست كالعدم، لأن لها نوع كاشفية عن مؤداتها، وب بواسطتها يمكن مقاربة الواقع وإن لم نصل إلى القطع والجزم به بواسطتها.

من هذا الذي تقدم يتضح لك الخلل فيما ذكره في موردين:

الأول: قوله: (ومن المعلوم أنَّ الفكر الإسلامي كان قد بلور علمًا نظريًا يُدعى علم الأصول الفقه، وقد أنجزه لكي يُبرر الفعالية التفسيرية والاستنباطية التي تقع على عاتق الفقيه الاهوتي المكلَّف صياغة الأحكام الشرعية واستنباطها من النصوص المقدسة) ^(٣٣).

لقد ولد علم الأصول من رحم علم الفقه، والذي يمارسه الفقيه عمليَّة استدلال على الحكم الشرعي، والاستدلال حاصل ترتيب مقدمات وفق أقيسة منطقية توصل إلى تعين الحكم الشرعي، وبعض هذه المقدمات تكون مشتركة في عمليَّات الاستنباط في أبواب مختلفة من الفقه، لا أقلَّ أنَّ فيها قابلية أن تكون مشتركة، ولأنَّها مشتركة صير إلى عزلها خارج الفقه في علم خاص هو علم الأصول يتولَّ تحقيق صحة هذه القواعد، لأنَّه بدون ذلك إما أنْ تقع مبعثرة في مباحث الفقه، وإما أنْ يتكرَّر البحث عن صحتها في الموارد المتعددة من الاستدلال والتي تدخل فيها.

وهذا يعني أنَّ قواعد الأصول لم تكن قد أُنجزت لتبرير الفعالية التفسيرية بل ولا الاستنباطية، إذ التبرير توجيه لواقع معلوم، ودور قواعد الأصول تكوين تصوُّر عن الواقع يُؤدي إلى إحرازه، وبالتالي فقواعد الأصول تدخل في نفس العمليَّة الاستنباطية لا لأنَّها مبررة لها.

إنَّ علم الأصول حصة من علم المنطق وقسم منه يبحث في تحديد القواعد التي هي عبارة عن آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في العمليَّة الاستنباطية، وهذا يعني أنَّه ليس علمًا مختصًا بعملية فهم القرآن وتحديد مدلولاته، بل يتَّسع ليشمل كلَّ منابع الاستدلال قرآنًا وسُنَّةً وإجماعًا وعقلاً.

كما أنَّ قواعده التي تعمل في غير القرآن ويعتمد عليها في تحديد الأحكام الشرعية والقواعد العمليَّة قد لا يُستفاد منها في تحديد معاني الآيات فيما إذا لم يكن المورد التفسيري مرتبطاً بالأحكام الشرعية والقواعد العمليَّة إذا قلنا بأنَّه لا تعبد في غير الفروع كما هو رأي مشهور وهو الحق،

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 قرآنًا، 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 عشرة آية من القرآن بملاحظة أنَّ آيات الأحكام لا تصل إلى ستمائة آية ومجموع آيات القرآن أكثر من ستة آلاف آية.

نعم، هو في عبارته القادمة يُعمّم الكلام لكُلِّ العمليَّة الاستنباطيَّة، وستأتي قريباً.

الثاني: قوله: (علم أصول الفقه ساهم خاصَّةً في دعم الفكرة القائلة: إنَّ المجتمع لا يحسّم بنفسه أيَّ شيء من الأشياء الخاصة بوعي الأفراد وبسلوكهم إنما الله هو الذي يفعل ذلك)^(٣٤).

ورُدُّ هذا يتبيَّن من ردُّ سابقه، وال فكرة القائلة: إنَّ المجتمع لا يحسّم بنفسه أيَّ شيء من أحكام الشريعة محلُّها بحوث الكلام وعلم العقائد، إذ الأحكام الشرعية أفعال الله تعالى دون سواه بناءً على التوحيد في التشريع والتي تعني انحصر حقُّ التشريع به تعالى، نعم قد يأذن لبعض خلقه في ذلك كما دلَّت الروايات على أنَّ النبيَّ ﷺ قد ثبت له ذلك، وقد أعملها في موارد أبرزها إضافة الركعة الثالثة والرابعة في الصلوات الرباعيَّة والثلاثيَّة، ولا علاقة لعلم الأصول بهذا الاعتقاد لا من بعيد ولا من قريب.

الاجتهاد:

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

إنَّ الاجتهاد تعريفاً هو فعل من أفعال الفكر النظري الموجَّه نحو المعرفة، إنَّه البحث عن الأُسس الإلهيَّة والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية، وهو بهذا المعنى يُشكّل ممارسة مشتركة لدى كُلِّ المؤمنين الذين يقفون وجهاً لوجه أمام الكتاب الموحى^(٣٥).

٣٤. المصدر السابق.

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

وفي:

أنَّه ليس مهمَّة المُجتهد والفقِيَّه تبرير الأحكام الشرعية من خلال تحديد الأُسُس الإلهيَّة والمعرفية، بل مهمَّته تحديد الأحكام الشرعية من خلال إعمال النظر في الأدلة التي تحكِّي عنها، نعم قد يكون تحديد الأُسُس الإلهيَّة والمعرفية أدَّة تساهُم في فهم خاصٍ للدليل، أي قد يُشكِّل ذلك قرينة تساعُدنا في فهم للدليل، وقد تكون في حالات قليلة دليلاً على الحكم.

لَكِن لا غَرَبَ لِلْفَقِيَّهِ بِمَا هُوَ فَقِيَّهٌ فِي تَبْرِيرِ الْأَحْكَامِ الشَّرِعِيَّةِ.

والاجتِهاد يَحْتَاجُ إِلَى التَّمْكُنْ مِنْ أَدْوَاتِ الْاسْتِبْنَاطِ، وَالَّتِي مِنْهَا الفَهْمُ الْلُّغُوِيُّ الْعَامُ، وَعِلْمُ النَّحْوِ، وَالْتَّصْرِيفِ، وَالْبَلَاغَةِ، وَالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ، وَقَوَاعِدُ الْأُصُولِ، وَالْمَنْطَقِ، وَعِلْمُ الْحَدِيثِ، وَعِلْمُ الرَّجَالِ، وَغَيْرِ ذَلِكِ.

وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ الْاجْتِهادَ مُنْحَصِّرٌ بِالْفَعْلِ فِي طَائِفَةٍ خَاصَّةٍ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنْ أَمْكَنَ لِغَيْرِهِمْ أَنْ يَسْعُوا لِلتَّمْكُنْ مِنْ أَدْوَاتِهِ، وَلَيْسَ صَحِيحًا أَنْ يَقُولُ: إِنَّ الْاجْتِهادَ يُشكِّلُ مَارِسَةً مُشَرَّكَةً لَدِي كُلِّ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَقْفُونَ وَجْهًا لَوْجَهٍ أَمَامَ الْكِتَابِ الْمَوْحِيِّ.

السلطات العقائدية والفقهيَّة المأذونة مسؤولة عن تحديد الاعتقاد السليم والسلوك المستقيم:

وَمَمَّا يَذَهِبُ إِلَيْهِ الْكَاتِبُ أَنَّ تَحْدِيدَ الاعْتِقَادِ السَّلِيمِ وَالسُّلُوكِ الْمُسْتَقِيمِ مُهمَّةٌ وَمُسْؤُلَيَّةٌ لِلْسُّلُطَاتِ الَّتِي أَسْمَاهَا العقائدية والفقهيَّة المأذونة حيث قال:

إِنَّ تَحْدِيدَ هَذِهِ الْمَعَايِيرِ الْمَثَالِيَّةِ أَوِ الْمَطْلُقَةِ - الَّتِي يَنْبَغِي أَنْ تَتَحَكَّمَ بِالْفَكَرِ وَبِالْعَمَلِ - أَوِ اسْتِبْنَاطُهَا يَتَطَلَّبُ تَقْنِيَّةً مُعِيَّنةً لِقِرَاءَةِ الْكِتَابَاتِ الْمَقْدَسَةِ، وَهَذِهِ التَّقْنِيَّةُ التَّأْوِيلِيَّةُ الْاسْتِبْنَاطِيَّةُ مُحَصَّرَةٌ فِي السُّلُطَاتِ الْعِقَائِدِيَّةِ الْمَأْذُونَةِ أَوْ فَقَهَاءِ الدِّينِ.

هَذِهِ السُّلُطَاتُ الْعِقَائِدِيَّةُ وَالْفَقَهِيَّةُ الْمَأْذُونَةُ هِيَ الْمَسْؤُلَةُ عَنْ تَحْدِيدِ الاعْتِقَادِ السَّلِيمِ الْقَوِيمِ لِلْمُؤْمِنِينَ، كَمَا أَنَّهَا مَسْؤُلَةُ تَحْدِيدِ التَّصْرُفِ السَّلِيمِ أَوِ السُّلُوكِ الْمُسْتَقِيمِ الَّذِي لَا يَنْبَغِي أَنْ يَحْيَدَ عَنْهُ الْمُؤْمِنُ قِيدًا شَعْرَةً^(٣٦).

٣٦. قراءات في القرآن (ص ١٤٥).

وفيه:

١ - أن التقنية مطلوبة بلا شك، فهذا العمل تخصصي جداً، وله قواعده التي ترجع أكثرها إلى القواعد التي تحكم دلالات ألفاظ اللغة عموماً وليس خصوص الأدلة الشرعية، فقواعد النحو والصرف والبلاغة والإحاطة بمعاني المفردات في اللغة وقواعد المنطق ليست خاصة بعملية الاستنباط الفقهي.

نعم هناك صنوف من القواعد خاصة بالمارسة الاستنباطية كالقواعد الأصولية (أصول الفقه)، وليس جميع القواعد الأصولية خاصة بعلم الاستنباط، فمباحث الألفاظ وقواعدها المبحوثة في علم أصول الفقه هي مباحث لغوية، وبعض قواعد التعارض قواعد عرفية للجمع بين الكلامين المتنافيين بالنظر البدوي ولو لم يكن الكلام من الأدلة اللفظية الشرعية، وبعض القواعد العقلية يمكن القول: إنها غير مختصة بمباحث الاستنباطية، فلو قال لي ثقة: (رأيت الشمس قد طلعت من المغرب) مع علمي باستحالة ذلك علمياً يجعلني أجزم أن المراد غير المعنى الظاهر في موارد عدم قيام القرينة على الخلاف، كأن أحدهم جاء شخص مهيب أو جميل، بل لو كانت هذه القرينة حاضرة عند النفس لا ينعقد للفظ ظهور في إرادة المتكلّم لذلك المعنى بشكل جدي، وليس ببعيد أن تكون كل القواعد العقلية غير مختصة بأصول الفقه، اللهم إلا مثل ما حكم العقل بقيحه حكم الشارع بحرمة، وما حكم العقل بحسنه حكم الشارع بوجوبه، واستحالة التكليف بغير المقدور، ووجوب المقدمة بوجوب ذيها.

ولكن وصفها بالتأويلية ليس في محله، لأنها 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 شرعية أساساً أن نرفع اليد عن الظهور ونحمل الفظ 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 يعبر أو فقهاء الدين؟ نعم حين تكون عملية استنباط الحكم متوقفة على توفر جملة من المؤهلات العلمية لأنها عملية تخصيصية إلى حد بعيد، فلا بد من توفر الشخص على هذه المؤهلات ليكون متخصصاً قادراً على فهم المراد من الأدلة ومعالجة مشكلاتها.

ولا يوجد في البين إذن، اللَّهُمَّ إِلَّا ما تعارف من شهادة أُستاذ الباحث بأنَّه قد نال مرتبة الاجتهاد، أي مكِّن من أدوات الاستنباط وصارت له الأهلية الالزمه لذلك، وهو المعتبر عنه بجازة الاجتهاد، وهي ليست شرطاً في الفقاهة بل ولا المرجعية من الناحية النظرية في الحد الأدنى، وعلى فرض اعتبارها فإنَّما ذلك في مقابل الإثبات للآخرين وليس شرطاً واقعياً.

وإنَّما الاعتقاد فلا يختصُّ البحث فيه بالفقهاء، وإنَّما هو مضمار علمي من مضامير علوم الشريعة، وهناك قسم من المعتقدات لا مجال للبحث فيها إلَّا من خلال الموروث الشرعي، فكيف لغير متخصص أنْ يلتجئ فيها؟ ففي زماننا لا مجال للبحث في تحديد شخص النبي وشخص الإمام إلَّا بـملاحظة الموروث الشرعي، ولو أمكن لـكُلّ من هُبَّ ودَبَّ أنْ يدخل في هذه المباحث لما بقي معلم من معالم الشريعة، فالمسألة ليست حكراً على جهة وإنَّما هي حقل معرفي لا بدَّ للباحث فيها من التمكُّن من أدوات البحث.

هذا مضافاً إلى أنَّ الاعتقاد، وإنَّما تُحدِّد المعرفة بأدواتها، والمطلوب شرعاً في أصول الاعتقاد أنْ يصل كُلُّ فرد إلى رؤيته لا عن تقليد، فكيف يقال بوجود جهة هي التي تُحدِّد الاعتقاد السليم؟ بل والمشهور شهرة مطبقة أنَّ التقليد غير جائز حتَّى في تفاصيل الاعتقاد، بل لا بدَّ من العلم بها أو الحصول على دليل يمكن التعُّجُّد به لرسم صورة المعتقد، هذا بناءً على جواز التعُّجُّد في فروع الاعتقاد.

التوبة:

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

(ينبغي العلم بأنَّ الوجه الديني للتوبة هو مجموعة الصور والتصورات التي تُشكِّل خيالاً كونيًّا، وهناك أنهار تجري ومنازل رائعة تقع وسط حدائق غناءً، وجنات تجري من تحتها الأنهار، ولكن يستحيل علينا أنْ نحدِّد موقعها أو أنْ نوضعها في زماننا البشري ومكانتنا المحسوس... نلاحظ أنَّ رضي الله الذي يوعد به المؤمنون أيضاً لا يتجسد عملياً إلَّا ضمن مقياس أنْ يحظى بوساطة رضي النبي والجماعة المسلمة بأسرها، هنا نلتقي بالوجه الديني والعملي للتوبة، فلا بدَّ أنْ يتجسد في إطاعة سلطة دنيوية راسخة أو إطاعة أحكام أخلاقية وقانونية وثقافية مقبولة لدى أعضاء الجماعة إلى حدٍ كبير، ولاسيما أنَّهم منتجوها الفعليُّون 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 الواقع في مخالفات الشريعة، وصور الجزاء التي ذكرها تُشكّل جزءاً من الدواعي للتوبة وليس وجهًا لها.

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

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

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

وفي واقعة الأحزاب دعاهم النبي ﷺ مرّةً بعد أخرى مبارزة عمرو بن عبد ود العامری، ولا يتجرأ أحد منهم لمقاتلته إلا على ﷺ.

وفي واقعة حنين على كثرة عدد جيش المسلمين ولوا الدبر، ولم يثبت إلا عشرة.

وجيش أُساميّة الذي أمره النبي ﷺ بالتحرّك وهو في آخريات 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﴾ (يوسف: ١٠٦).

ومن كان في مسيرة شرك ولو في العمل والتدبر لا يمكن أن يكون رضاه مناطاً وشرطًا للتبعة، هذا مضافاً إلى أنَّ لازم كلامه هذا أنَّ لا تتحقق التوبة عندما يكون المؤمن منفرداً أو مع عدد قليل كما في أصحاب الكهف، إذ التوبة ليست شيئاً مختصاً بال المسلمين والذين الإسلامى بل تعمُّ كلَّ الأديان وأتباعها، كما لا تشمل التوبة من مثل عائلة لوط ﷺ فهم جزء عائلة وليسوا جماعة كبيرة.

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

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

٥ - أنَّ أعضاء الجماعة ليسوا منتجين لأحكام الأخلاق والقانون والثقافة، بل إنَّ علماءهم قد فهموها من الأدلة الشرعية ورُبما العقلية، فالمؤسس لذلك هو الباري ﷺ، والباحث الذي حددتها وكشفها هو الفقيه أو الفقهاء، وهم فئة قليلة قياساً بالجماعة المؤمنة.

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

آخر عنها:

(إنَّ التوبة كانت مستحيلة (في زمن النبي ﷺ في المدينة)، لأنَّ الإسلام كان لا يزال في مرحلة حرجه لم تثبت أقدامه بعد، والدليل على ذلك أنَّه كان لا يزال في معسكر المؤمنين أنفسهم من يستمعون إلى زارعي الفتنة والشغب والتشكيك والتمرُّد كما ورد في الآية رقم ٤٧: ﴿أَوْ خَرَجُوا فِيْكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالاً وَلَا وَضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيْكُمْ سَمَّا عُوْنَانَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ التوبة (٤٧)).

ما علاقة التوبة بتبنيت الإسلام أقدامه؟ فهل هي إجراء وممارسة تجريها القوَّة الحاكمة المسيطرة ليقال: لا توبة بدون دولة وقوَّة حاسمة؟

٣٨. قراءات في القرآن (ص ٥٥٨).

ثم كيف دلّ وجود منافقين في المجتمع الإسلامي وجود من يستمع إليهم على أنَّ الإسلام لم يثبت أقدامه بعد؟ بل يمكن القول: إنَّ وجود ظاهرة النفاق دليل على قوَّة المؤسسة الحاكمة ورسوخ قدم الدين الجديد، لأنَّه بدون قوَّة قاهرة لا داعي للنفاق وإظهار الانتماء للدين مع عدم مطابقة الواقع لذلك.

ثم ألم تتحدَّث نفس السورة عن الثلاثة الذين خُلُفوا ثم تابوا فتابوا الله عليهم؟

قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلُفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ مَا رَحِبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُوا أَنَّ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِتَبُوُّوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾ (التوبه: ١١٨).

طبيعة الخلاف بين السنة والشيعة:

يرى أركون أنَّ منشأ الخلاف بين السنة والشيعة إِمَّا هو نوع تجلٌ للتصادم بين الباطن والظاهر والذي تحوَّل بعد ذلك إلى صراع ديني سياسي، قال:

(لقد حَوَّلَ التراث الإسلامي المزدوجة الثنائيَّةِ باطن - ظاهر إلى صراع سياسي - ديني بين الشيعة والسنَّةِ) ^(٣٩).

وهذا الكلام يوحي أنَّ منطلقات الشيعة في الفهم والاستدلال بواطن الأدلة لا ظواهرها والسنَّةِ يستندون إلى الظاهر دائمًا أو نوعًا، لكن هذا الكلام مردود بلا شك، فإنَّ انطلاقة النزاع بين الطرفين كانت في تحديد من يأخذ مركز القيادة في الأُمَّة بعد رحيل رسول الله ﷺ، وانطلقت رؤية الشيعة من فهم لإشارات في الكتاب، بل دلالات عَزَّزَتها مفردات غير لفظية بل لفظية أحيطت بها، وفهم لرموز المذهب السنَّي أيضًا، وفهم للقارئ إذا تلا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧).

والآية من الناحية التاريخيَّة نزلت في أُخريات حياة النبي ﷺ، وهي تدلُّ على أهميَّة ما أَمِرَ النبيُّ بتبليغه، إذ نَزَّلت بقيَّة الشريعة منزلة العدم بدون تبليغ ذلك الأمر، ولا شكَّ أنَّ ذلك لا يمكن أن يكون حكمًا من أحكام الشريعة، ولا تفصيلاً معمورًا في الاعتقاد.

ومع ملاحظة ما فعله النبي ﷺ في مقام الامتثال لهذا الأمر بالتبليغ حيث أخذ بيده علىٰ ورفعها حتّى بان إبطاهما وقدّم ما ورد في القرآن بأولويته ﷺ من الناس في أنفسهم، «أَلْسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟» ثم ليعطي شهادة نبوية للتاريخ من خلال امتثال لأمر إلهي بقوله: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهُدَا عَلَيْيُّ مَوْلَاهُ».

وهي أبعد ما تكون عن إرادة ولاء الحب أو الولاء في الدين والذان يشملان كلّ الناس، مما يعني الاستغناء عن المقدمة «أَلْسْتُ أَوْلَى بِكُمْ...»، والابتعاد عن جو 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 وَلِيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا إِلَيْهِمْ أَمْرًا وَيُؤْتُونَ الرِّزْكَاهَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (المائدة: ٥٥).

والكلّ يتّفق أنّها نزلت في عليٰ، حتّى سعوا إلى محاكاته في الفعل ليجاروه في التنزيل، وتصدق فلان بخمسين خاتماً وهو راكع ينتظر أن ينزل فيه قرآنًا فلم ينزل.

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

هذا في الوقت الذي تحيرت المدرسة الأخرى في توجيهه خلافه الخلفاء، فإنّ قالوا: إنّ ذلك كان بالإجماع، فإنّ الإجماع لم يتحقق في خلافة الخليفة الثاني، بل كانت خلافته بوصيّة من الأوّل قال عنها الثاني: (إنّها فلتة وقى الله المؤمنين شرّها فمن عاد ملّتها فاقتلوه)، وقد ثبت في أحكام وصيّة الميّت لا تتفذ إلّا في الثلث وللورثة إجازة أو ردّ ما زاد على ذلك.

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

وهنا مشكلة أخرى وهي أنّ المورد لو كان قابلاً للوصيّة فإنّهم يقولون: لم يوصي رسول الله ﷺ بخلافة أحد، لأنّ الأمة قد نضجت ولا تحتاج إلى إيساء، فهل رجعت الأمة بعد سنتين ل تحتاج إلى وصيّة الخليفة الأوّل، أم أنّه كان أحقر على الأمة من رسول الله ﷺ؟

وخلافة الثالث كانت بطريقة عجيبة، وذلك من خلال اختيار مجموعة مشكلة من ستة أفراد ليختاروا أحدهم للخلافة إلى ثلاثة أيام، وإن لم يصلوا إلى حل قتل السيدة بأجمعهم، أية بدعة هذه في تحديد مستقبل الأمة؟

هذا وال الخليفة الثاني طريح الفراش إثر الطعنة التي تلقاها، وقد ثبت في الفقه أن المريض بمرض الموت محجور عليه أن يتصرف بأمواله فيما زاد على الثلث منها إذا كان موته خلال سنة من حين التصرف، فهل يمنعه الشارع من التصرف بأمواله ويطلق يده في رسم مستقبل الأمة من خلال أهتم شؤونها أي قيادة الأمة؟

على أن استخلاف الأول لم يكن بالإجماع، فقد ثبت تاريخياً أن علياً لم يبایع ومحمد بن مسلمة لم يبایع وكذا أصحاب علي رض المقربين، بل لم يدخل في الإجماع المزعوم أبناء القرى والمدن البعيدة عن المدينة مع أن سلطة الإسلام امتدت لتشمل الجزيرة العربية بأكملها من اليمن وعمان والبحرين جنوباً إلى أطراف الشام والعراق، فمتى أجمع هؤلاء لتضفي الشرعية على خلافة أحد؟

أم يُدعى أن الإجماع المعتبر خاص بأهل المدينة أو بخصوص أعيانها؟ وهذا قولان باطلان جزماً، فآية ميزة في نظر الشارع لأهل المدينة على غيرهم وكذا الأعيان منهم؟ مع أن أهل المدينة أو الأعيان منهم لم يتحقق منهم الإجماع.

فمن هو المؤول من المدرستين؟

نعم، نحن نستدل بكلام من أمة نعتقد بعصمتهم، وقد اتفقت الأطراف الأخرى على تميُّزهم بالعلم والتقوى والزهد والعبادة، وقد كان قسم من روایاتهم تستشهد بآيات على معانٍ نحن لا نفهمها من هذه الآيات.

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

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

آلية التشريع:

وقد أَنْصَحَ لك ممَّا ذُكِرَ في الفصل السابق عندما تعرَّضنا لعدم فهم آلية التشريع كيف يرى الكاتب حقيقتها، فلا حاجة إلى الإعادة.

حق الطاعة:

إن إطاعة فرد آخر تحتاج إلى مبرر، لأنَّها تعني أن يتصرَّف 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 ببعض سُيئَة المخالفَة أو ترغيب بآثار حسنة مطلوبة لنفسه فيما لو أطاع، وقلة من الناس يُحرِّكها مجرد علمها بأنَّ ذلك ما يناسبها.

وفي الشريعة المقدَّسة تعمل هذه المؤثُّرات، فهي مبنية على الرؤية الكونية التي مفادها أنَّ الله تعالى مالك لنا بجميع شؤوننا، فقد أفضى علينا الوجود، وأغدق علينا نعمه ظاهرة وباطنة، ولم تنقطع عنَّا أياديِّ الجميلة وعطائِيَّاه الجزيلاً ولو لحظة.

وهذا كافٍ لقلة من الناس لأنَّ 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 التجار، وقسم ثالث لا يكفي في تحريكه الأثر الحسن للإطاعة والعنصر الفاعل فيه والمؤثر الأكبر خوفه من التبعية السُيئَة المخالفَة، وهذا شأن العبيد.

والله تعالى حين أراد منا أن نطيعه فإنَّ حقَّ إطاعته شأن مولويته، والمعتقد الديني مبنيٌ على المولوية المفروغ عن ثبوتها لله تعالى، فإذا كلَّفنا بإطاعة عبد من عبده نبياً كان أو أبواً أو قائداً أو رئيساً فإنَّ إطاعتهم مقتضى وجوب إطاعته فيما أمر، ومن هنا وجوب إطاعة النبي ﷺ وأولي الأمر.

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

إطاعة الرسول وإطاعة أولي الأمر نحو تجسيد إطاعة أمره تعالى إذا كان ذلك بداعٍ قريبي.

من خلال ما تقدَّم يتبيَّن لك الخلل في قول الكاتب:

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

ما الذي يعنيه ذلك؟

يعني أنّ أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يُشجّع رغبتي في التوصل إلى معنى مليء، وبالتالي فأنا أطّيّعه لضرورة داخلية ذاتيّة، وليس لإكراه خارجي، وعندئذٍ تحوّل السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوّة 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 وطُرُق ماكرة لإضفاء الشرعية على حكمهم وتحويلهم للسلطة إلى سيادة عليا.

لكن الإشكال كُلّ الإشكال في تعميم الكلام وتوجيهه، ففي التعميم هو لا يشمل إطاعة الله والنبي والإمام ومن أمر الله بإطاعته، وفي التوجيه فإنّ الإكراه يجري حتى في إطاعة الناس للأنبياء، ولذلك كانت تقام الحدود والتعزيرات على المخالفين، ويتوعد العاصي بالعذاب الشديد يوم القيمة، ولا أظنّ الكاتب يقصد بالإكراه معناه الفقهي والذي يرفع الأحكام الأولى.

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 تعين خيار معين دون سواه، وكثير من الناس تطيع القوانين الوضعية باختيارها التكويني إلا أنّ الباعث على ذلك يتمثّل بالعنصر الخارجي، إذ إنّهم إنما اختاروا ذلك حذراً من العقوبة، فقبول إطاعة فرد ليس نابعاً دائماً من ضرورة ذاتيّة داخلية يُحققها إشباع الرغبة في التوصل إلى معنى مليء.

ثم إنّ المعنى مليء لا يتحقّق الإطاعة دائماً، فأتباع الشرائع قد يؤمن أحدهم بكلّ ما جاءت

٤٠. العلّمانية والدين (ص ٦٤ و ٦٥).

به الشريعة إلَّا أَنَّ نوازع النفس لا تتحدَّد بحدود الشريعة، ولذلك تكثُر المخالفات لتلك الشريعة من أتباعها.

فالجانب العملي للبشر ليس نتاجاً خالصاً للجانب النظري فيهم، وإنْ كان للجانب النظري تأثيره على العملي، فمساحة تأثير الإدراك أَقْلَ من مساحة الإدراك نفسه، ولذلك تكثُر المعاصي من أتباع الشرائع حتَّى السماوية مع أَنَّهم يرون معاصيهم مخالفة لمعتقدهم، من مَنَّا لا يرى حرمة الغيبة؟ وكيف لا نراها كذلك والقرآن صريح في حرمتها؟ ومع ذلك لا تزال الغيبة فاكهة المجالس.

هذا، والمعنى المليء تُوفِّرُه الشريعة للنفوس، لكنَّه غير كافٍ في الاستجابة لأوامرها، ومخالفاتنا للقوانين الوضعية أقلُّ بكثير من مخالفاتنا للشريعة السماوية التي نؤمن بها حتَّى وإنْ كُنَّا لا نؤمن بالدولة ولا بنظامها ولا نرى أَنَّها تُوفِّرُ معنى مليئاً.

الباب الثاني:

الشُّبهات المرتبطة بالدِّين وفهمه



وفيه عدّة فصول:

الفصل الأول: الهرمنيوطيقا.

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

الفصل الثالث: تاريخية الأحكام الشرعية.

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

الفصل الخامس: مقوله الدين الحق ونبذ الديانتين.

الفصل السادس: الإسلام كالديانات الأخرى فمصيره الانزواء.

الفصل السابع: عدم تحقق شيء من حاكمة الشريعة في الواقع الخارجي.

الفصل الثامن: دعوى إهمال المباحث اللغوية والتاريخية.

الفصل التاسع: الأهم في العلوم الدينية الآخرة وليس الدنيا.

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

الفصل الحادي عشر: شمولية تطور الفكر.

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

الفصل الثالث عشر: حركة اللغة مانعة من فهم الموروث.

الفصل الرابع عشر: البنية الأسطورية في ما جاء في الدين.

الفصل الأول:

الهرمنيوطيقا



- مقدمة.
- أصل الاصطلاح والمنهج.
- مناقشة الدعوى.
- لا يمكن للقارئ أن يفهم أكثر من المتكلّم.
- ثبات المعنى واختلاف الفهم.
- أُسس الهرمنيوطيقا ومناقشتها.
- فائدة اللفظ لا تنحصر بإفاده المعنى.

مقدمة:

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 مجرّداً عما قصد المتكلّم منه، فيستنطق ذلك اللفظ لفهم دلالته، وقد عبر البعض عن ذلك بموت المؤلّف، وقد طبقو ذلك على كلام الله تعالى حتّى نادى أمثال الفيلسوف الألماني (نيتشه): (لقد مات الله، لقد مات الله).

وقد أطّالوا في التنظير لهذا المسلك وطّوروه على مراحل وتحدّثوا عن لوازمه والآفاق التي يفتحها لفهم واستمرار العطاء المعنوي من اللفظ بنحو لا ينقطع والتجلّد المستمر للفظ في عطائه.

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

وهنا نريد التعرُّف مختصراً لهذا المسلك والمناقشة فيه.

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

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

وعلى هذا فالنصّ يكون منفتحاً على احتمالات متعدّدة في جانب استفادته المعنوي، وقد قيل: إنّ ذلك يدفعه إلى الكشف عما هو مسكون عنه من مضامينه، بل قال (شلابير ماخر): إنّ ذلك يدعو الباحث إلى فهم النصّ كما فهمه مؤلّفه، بل أحسن مما فهمه مبدعه!

ومن امتزاج أفق المتكلّمي 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 النص للمعنى وفق تصريح البعض منهم لا يقف عند حدٍ، وكلما حدد معنى جديد ناله التشكيك بعد ذلك، وهكذا تستمر هذه العملية بلا نهاية.

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

وقد تولى ذلك علم جديد أسموه الهرمنيويтика.

أصل الاصطلاح والمنهج:

إنَّ الأصل اللغوي لهذا المصطلح يرجع إلى (Hermeneuein)، وهو فعل في اللغة الإغريقية يدلُّ على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئاً ما، وأصل اشتقاء هذا الفعل من اسم أحد آلهة الإغريق وهو (هرمس - Hermes)، وهو إله متعدد الفعاليات، لأنَّه رسول الآلهة ومفسر للوحي وإله الحدود وإله التجارة وصانع القيثارة، وتختصُّ فعاليته في:

- 1 - الوساطة بين طرفين.
- 2 - القدرة على استعمال الحيلة في الوصول إلى الهدف، وهمما أمران ضروريان في كشف الغموض عن اللفظ.

ومن اللفظ الإغريقي اشتُقَّت الكلمة الإنكليزية (Peri Hermeneias)، وكان موضوعه منطق القضايا والبنية النحوية التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول من أجل الكشف عن خصائص الأشياء.

وكيف كان، فمعنى المصطلح الحديث الجهود الفلسفية والتحليلية التي ترتبط بمشكلات الفهم والتأويل.

وأساس منشأ الهرمنيويтика كان مرتبطاً بالنص الديني، إذ كان يُراد به مجموعة القواعد

والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر للوقوف على فهم النص الديني.

وقد قيل: إن الحاجة إليه برزت حين ألغى البروتستانيون علاقتهم بكنيسة روما وألغوا مرجعيتها، مما أبرز حاجة ملحة لوضع آلية لفهم الكتاب المقدس، وأول من أصدر كتاباً في ذلك (دان هاور) عام (١٦٥٤) أسماه:

Her - muntica Sacrasive Methodus Exponendarum (شلاير ماخر) (شليجل) كمحاولة لوضع آلية ومنهج للتفسير، وتبعهما (كانط)، ثم محاولة (ديلتاي) لتطبيق التأويل على العلوم الإنسانية، ثم التأويل في المنهج الفينومينولوجي على يد (هوسرل) (هایدلغر) ومحاولات تفسير الوجود، ثم استكمال (غادامير) طريق (هوسرل)، ثم توالت جهود (نيتشه) (فوكو) (دریدا) (هابرماس) (كارل أوتو آبل) للوصول بها إلى معناها الحالي الذي يُطّلّق على كل تأمل نظري وفلسفي يستهدف فهم النص وأسسه وفرضياته المسبقة.

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

إن هؤلاء لم يشكّلوا تياراً فكريّاً حتّى الآن، وإنما بقيت دعواتهم في حدود أصوات قد تجد من يتعاطف معها أو يتأنّر بها إلى حد ما، لكنّها لم تصل إلى مستوى فكر منافس، فهي أفكار تبحث عن أنصار وقد تجد، ولا تبحث عن نصر لأنّ طلب ذلك غير واقعي.

وفرصة التيار الديني المستند إلى تخيّط النخبة الإسلامية وليس لمبررات موضوعية ولا أدلة محكمة أكبر بكثير من فرصة من يريد أن يستند إلى الهرمنيوطيقا في المجتمعات الإسلامية لفهم الموروث الديني.

لكن كما تحتاج الدعوات الحقة والأطروحات المنطقية إلى دليل يثبت صحتها فإن الدعوات الباطلة تحتاج إلى دليل يثبت بطلانها، وعليه لا بد من مقاربة لبيان بطلان هذه الطريقة التي يُراد منها الوقوف على المعانى والحقائق التي أراد الشارع المقدس أن يوصلها إلينا.

مناقشة الدعوى:

ونحن في مقام الرد على هؤلاء نقول: لا بد من مقدمة:

إن السببية قانون عام يشمل كل عالم الطبيعة، بل كل عالم الوجود، فالله تعالى أبى إلا أن يجري الأشياء بأسبابها، وقد بذل الإنسان ولا زال الجهد الجهيد في اكتشاف تطبيقات هذه السببية والتي ترجع إليها التلازمات بين الأشياء ولو في الجملة، وقد ساعد ذلك في التطور الكبير الذي وصلت إليه الإنسانية في أيامنا.

وقد يكتشف الإنسان ملازمة بين شيئين كتركيب كيمياوي مثلاً ومعالجة مرض ما فيصنع من ذلك التركيب دواء يُداوى به ذلك المرض، وذلك لا ينافي أن يأتي شخص آخر ليكتشف بعد مدة أن هذا التركيب يعالج مرضًا آخر فيوصي به مرضى المرض الجديد أيضًا، وهكذا، كما حصل مع مادة (الأسبرين) التي وضعَت كعلاج في أخيرات القرن التاسع عشر الميلادي، حيث توالت البحوث الفلاكتشافات في فائدته في التخفيف أو المعالجة أو هما معاً لأمراض أخرى ربما تصل إلى العشرات، حتى وصف بأنه كالسحر لفوائد المتعددة، ولا ضير ولا مشكلة هنا في أن المصنَّع الأوَّل قد خصصه لمرض محدَّد، فالمكتشف والصانع الأوَّل اكتشف شيئاً وأثراً من آثاره، ولا علاقة محدودية الاكتشاف والأثر المكتشف بالفائدة الواقعية وتحديدها.

فالتأثير الواقعي إنما هو في رتبة سابقة على الاكتشاف، واتخاذه علاجاً بعد ذلك، واللاحق يستحيل أن يؤثر في السابق منعاً أو وضعاً، ومن هنا قد يتبدَّل (الأسبرين) من علاج للصداع إلى علاج لدرء الجلطات وتخثر الدم، بل قد يأتي بحث لاحق ليُثبت أنَّ وضعه لعلاج المرض الأوَّل لم يكن في محل لكتلة الآثار الجانبية غير المرغوب فيها، فيُهجر استعماله كعلاج له.

والامر يشمل حتى المكائن الذي يكون فيها اختراع لا اكتشاف، ولنضرب لذلك مثلاً محركات السيارات التي صُنعت لأجل أن تتحرَّك السيارات بواسطتها وتنقل من مكان إلى آخر، لكن ذلك لم يمنع من أن تُستعمل لتوليد الكهرباء بالإضافة ملف التوليد إليها، وليس من حق أحد أن يقول: إنها مخترعة لإيجاد الحركة لا لتوليد الكهرباء، والأمثلة على ذلك بالآلاف.

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

وهناك أشياء لم تكن لها سببية في عالم التكوين لما صارت له سبباً بعد ذلك، كاستعمال اللفظ المحدد في معنى محدد، بل كانت مهمّة الواقع الأول إيجاد رابطة بين اللفظ بشكلٍ خاصٍ والرمز على العموم وبين المعنى المحدد، اعتماداً على عملية قرن مؤكدة بين الدال والمدلول تحصل هذه العملية 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 وإنما هو أمر مجعل، 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 المحدد بدون اختياره، نعم قد لا يُصدق أنَّ المتكلّم يريد هذا المعنى، فالتصديق في رتبة لاحقة على حضور المعنى إلى الذهن، لكن انساب ذلك المعنى إلى ذهنه ليس باختيار منه إذا كان مطلعاً على العلاقات اللغوية في تلك اللغة ومتمنّياً منها.

واللفظ والرمز والكتابة أدوات دعت الضرورة إلى وضعها لمعاني محددة لكي تتمَّ عملية نقل المفاهيم والمعاني بين الأفراد من ذهن إلى آخر، وحاجة بني النوع الإنساني إلى التواصل الفكري ملحة لا يمكن الاستغناء عنها، والتخطّر مباشرةً بدون اللفظ والرمز والإشارة والكتابة قد يحصل لبعض الأفراد، إلّا أنَّ ذلك يُمثّل حالة نادرة جدًّا، ولو وُجدت فنطاق استعمالها عند من تمكّن منها محدود إلى حدٍ بعيد.

وكيف كان، فهذه الأدوات يأتي بها مستعملها لإيصال فكرة أو معنى محدد للآخرين، واستعمالها من قبله إنما 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 تصديقية وإذعان من طرف النفس بالمعنى التامّ لو كان.

ومثل ذلك حالات الهذيان والتحدُّث في النوم، إذ تُحدِّث عندنا تصوّرات للمعنى وفق علاقات اللغة، لكننا أبداً لا نقول بحصول تصديق بالمعنى التامّ، لأنّنا نجزم في كلّ هذه الحالات بعدم وجود إرادة استعماليّة من قبل متكلّم، وأعني بالإرادة الاستعماليّة أنَّ المتكلّم أراد إخبار معين في ذهني أو ذهن السامع.

واستعمال اللفظ في معنى إنما هي عملية إفناه للفظ في المعنى المراد استعماله فيه كما يصفها بعض الأصوليين، ولا يكون اللفظ فيها إلا كالآلة، وهذا يعني أن دور اللفظ منحصر في إيصال المعنى الذي عنده المتكلّم، فإذا انقطع عن المتكلّم لا تبقى فيه أيّة دلالة على شيء ولا قابلية توليد معنى، فإذا مات المؤلّف كما يقولون (أي قطعنا اللفظ عنه) ماتت فائدة اللفظ أو قابلّته لافادة معنى، أيّا كان ذلك المعنى.

ولنبّئ ذلك بمثال من العلامات التي توضع على الطريق الرابط بين النجف وبغداد مثلًا، والعلامة عبارة عن خط مستقيم عليه نقطتان بارزتان وضعتا بمسافة على الخط متساوية من حيث الفاصلة بين البداية والنقطة الأولى والفاصلة بين النقطة الأولى والنقطة الثانية، وكانت النقطة الأولى قد كُتبَ عليها مدينة الحلة، والثانية كُتبَ عليها بغداد.

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

كما لا يحق له أن يقول: إن 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 يحق لنا أن نقول: إن الطريق بين هذه المدن الثلاث لا تعرج فيه ولا انحناء، لأن ما هو موجود على العلامة المزورى من خطين بين المدن لا اعوجاج فيه.

وهذا بعينه يجري في الاصطلاحات التي توضع في كل علم معنى محدد لم تكن هذه الألفاظ تدلّ عليه قبل جعلها اصطلاحاً فيه، إذ لا يجوز الرجوع إلى اللفظ وفق علاقات الوضع في اللغة، كما لا يجوز فهمه في بقية العلوم بالمعنى الاصطلاحي بل بالمعنى اللغوي، فكيف يقطع اللفظ عن متلّفه ويُستنطّق مجرّدًا عن قصد المتكلّم به؟

ويمقتنى ما ذكرنا فإن المعاني المراده لا بد أن تفهم وفق علاقات اللغة في زمن صدور الكلام، فاللغة ليست ثابتة قد تبدل وسائل التعبير فيها وتتحرّك دلالاتها بحسب الأزمنة، إذ اللغات لم تولد دفعه واحدة، كما لم تتحقّق بصورتها الكاملة، فهي عملية تراكمية تحت ظلّ لغة أخرى قد تكون ضمن دائرة ضيّقة، وتتجدد الحاجة لوضع ألفاظ جديدة لمعانٍ جديدة، وليس من الضروري أن ترتفع

هذه الحاجة تحت إشراف الواقع الأول أو المجتمع الذي انتسبت هذه اللغة له، وشيئاً فشيئاً تكثر المفردات الجديدة حتى تتشكل لغة جديدة، ربما تشتراك بالكثير من مفرداتها مع اللغة الأم كما في العربية مع الآرامية، نعم بعد التطور الحاصل في زماننا والتواصل بين الأمم نستبعد جداً أن تتوالد لغة جديدة بعد الآن.

بل قد تسير المجتمعات نحو موت لغات كثيرة لتضييق الدائرة من خلال اتساع دائرة المتحدثين باللغات العالمية الأساسية على حساب اللغات التي يكون عدد المتحدثين 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 العربية التي يكون غرض الباحثين فيها تحديد المعاني المراده متكلّمين في عصر محدّد، وأعني بذلك عصر صدر الشريعة الإسلامية حيث جاء القرآن الكريم وصدرت الأحاديث الشريفة في ذلك الزمان.

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

نعم، تبقى مشكلة تتمثل في أنّ اللغة العربية لم تُعدَّ حالات الحركة في بعض مفرداتها، ولما 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 يعلم إلّا بدلالات اللفظ في زماننا لا زمان الصدور، فوقع الإشكال في فهم ما عنده المتكلّم في الأزمنة السابقة عندما نتحمّل في مفردة من كلامه أنّها مورد محتمل لحركة اللغة.

وقد حلّ الباحثين في المعارف الدينية ذلك من خلال طريق التعبّد، والعلم التعبّدي الجعلاني يسُدُّ في مقام إبراء الذمة والخروج من العهدة مسدّ العلم الوجدني.

والتعبد إنما يكون بأصل جرى عليه العقلاء ولم يردع الشارع عنه، وهو أصل الثبات في اللغة، ويُفهَم من عدم ردع الشارع عن تلك الطريقة في فهم مراداته أنه يقبل بها ويمضيها، فلو وقع خطأً ومخالفَةً للواقع لكان مغفَّلاً عنه.

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

ولعل هذا الطريق هو الصحيح دون الأول، لأن دليل حجية 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 المتكلّم، إذ المتكلّم إذا كان في مقام بيان تمام مراده ولم يأت بما يدل على التقييد فإن ظاهره إرادة المطلق، وإنّا كيف يكون في مقام البيان ولا يُبيّن؟

وأمّا سيرة العقلاء فهي دليل غير لفظي، وكما يعبرون هو دليل لبّي، وفي الأدلة اللببية يقتصر على القدر المتيقن، والسيرة لم تكن جارية على الانطلاق من الدلالات الفعلية إلى تحديد مراد المتكلّم ولو كان كلامه قد صدر قبل ألف عام أو أكثر.

فسكوت المعصوم ﷺ لا يكون دليلاً على الإيماء بهذا النحو.

إذن الآية المتبعة في تحديد المعاني المرادة من الآية القرآنية هي ملاحظة دلالات اللفظ وفق قواعد الفهم العربي 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 فالآية ظاهرة في ذلك المعنى، وهي حجّة فيه تعبدأ إلا إذا قامت قرينة على الخلاف لأن تكون القرينة عقلية أو لفظية منفصلة عن هذا النص أو قرينة حالية أو مقامية، فإذا وردت القرينة على الخلاف حُمِّل لفظ الآية على ذلك المعنى المخالف لما هي ظاهرة فيه.

ومثال القرينة العقلية حكم العقل باستحالة التكليف بغير المقدور، وهو حكم يُقيّد كل إطلاق بتكليف من التكاليف، كالامر بقتل أعداء الدين الذي لم يُحدّد في لسان الآيات والروايات بخصوص القادرين، فإنّا بواسطة القرينة العقلية المتقدمة نقول: المراد وجوب المقاتلة على من كان قادرًا عليها.

ومثال القرينة اللفظية الأدلة الحديثية التي دلت على جزئية السعي بين الصفا والمروءة من الحجّ، مع أنّ ظاهر الآية الشريفة عدم الجزئية، لا أقلّ عدم كونه محلّاً للوجوب الضمني.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطْوَّفَ بِهِمَا﴾ (البقرة: ١٥٨).

فلفظة ﴿لَا جُنَاحَ﴾ ظاهرة في الرخصة لا الوجوب.

والنتيجة رفعنا اليد عن ظهور الآية بالقرينة المنفصلة المتمثلة بالروايات.

وأمّا القرينة الحالية، فمثالها ما لو جاءني خطاب بلفظ (أكرم الفقير)، فإنّ دلالة اللفظ في حدود القراء في الجملة، ولا دلالة لفظيّة على أنّ الفقير الفاسق مثلاً داخل ضمن مساحة الأمر، ولكن إذا أحرزنا من ظاهر حال المتكلّم أنّه في مقام بيان قام مراده استفدنا أنّه لو كان يريد خصوصيّة الفقير العادل لكان قد أتى بما يدلّ عليه ولما ميّأ بذلك فهو يريد كُلّ فقير، لكن القرينة هنا لم تُقْدِي المعنى الظاهر من اللفظ، بل وسّعت دائرته وحوّلته من البعض إلى كُلّ ما يصلح أن ينطبق عليه اللفظ.

ومثال القرينة المقاميّة ما لو قال: النية وتكبيرة الإحرام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم أجزاء في الصلاة، وأحرزنا أنّه كان في مقام بيان كُلّ أجزاء الصلاة، أمكن أنْ ننفي جزئيّة جلسة الاستراحة والقنوت، مع أنّ اللفظ لا دلالة فيه على ذلك، لأنّه ذكر بعض الأجزاء ولم ينص على عدم جزئيّة غيرها.

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

وهوئاء 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 الشرعيّة، فبدأت بعد ذلك إشكالاتهم على النصّ الشرعي أو محاولة توجيهه مع تعسّف في كثير من الأحيان، وعدم تمييزهم بين الأدلة اللفظية الظاهرة والأدلة النصيّة شكّل عقبة كبيرة أمام الباحثين في توجيه دفّة البحث الموضوعي، ولذا فقد وقعوا في أخطاء كبيرة وكثيرة.

لا يمكن للقارئ أن يفهم أكثر من المتكلّم:

بعد هذا الذي ذكرناه مختصراً يتبيّن لك سخف ما ذهب إليه (شلائر ماخر) من أنَّ الباحث قد يفهم اللّفظ أحسن مما فهمه مبدعه^(٤١)، فإنَّ ذلك إنما يكون في التكوينيات لا في أمثل استعمال الألفاظ في معانيها، ولا وجه لقوله: (أحسن مما فهمه مبدعه) أبداً، فتحديد المعنى للمتكلّم كان في رتبة سابقة على استعمال اللّفظ وأدوات التّفهيم واللّفظ جاء بعد ذلك، وهذا بخلاف الباحث فإنَّه يسعى إلى تحديد المعنى المراد للمتكلّم من خلال اللّفظ والعناصر التي يرى فيها أدوات معينة على فهم ما عنده المتكلّم، فاللّفظ أداة فهم المعنى للمتكلّم وليس كذلك بالنسبة للمتكلّم.

وبهذا يتبيّن أنَّ الإشكال وارد على قوله: (كما فهمه مبدعه)، فإنَّ مبدع اللّفظ لم يفهم المعنى، إذ المعاني التي يُراد التّعبير عنها باللّفظ أو بغيره هي محدّدة بنفسها، والمتكلّم أحضرها في نفسه ثم أراد نقلها للآخرين بواسطة اللّفظ وأدوات الإفهام الأخرى إنَّ وجدَت.

وعلى هذا لا وجه لما بني عليه الكثير منهم من قطع اللّفظ عن متكلّمه ثم مسأله عن معانيه بغضّ النظر عمّا عنده المتكلّم، فاللّفظ أداة تفهيم جاء بها المتكلّم لينقل للآخرين مفهوماً ما أو معلومة ما أو فكرة محدّدة، فكيف أقطع اللّفظ عن متكلّمه؟ وعن ماذا أسأل اللّفظ واستنبطه إنَّ عزله عن المتكلّم؟

وأعجب من قول (شلائر ماخر) ما ذهب إليه (مارتن هيدغر) المتوفّي عام (١٩٧٦م)، حيث كان يرى في إطار تحليله لعلاقة الإنسان باللغة أنَّ الأشياء تكشف عن نفسها بواسطة اللغة، فاللغة على هذا ليست أداة توصيل اخترعها الإنسان ليُعبّر عن فهمه للأشياء، وإنما اللغة تُعبّر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء، والإنسان على ذلك لا يستعمل اللغة وإنما هي اللغة تتكلّم من خلاله، فالعمل الفنّي أو النّص لا يجب أنْ يرتبط بانتمائه إلى ذات، إذ إنَّه يستقلُّ عن مبدعه وتهدر ذاتية منشئه إهداً تاماً في سبيل أنْ يصبح النّص تجربة وجودية.

نحن لا ننفكُ عن استعمال اللغة في نقل المفاهيم والقضايا والقصص إلى الآخرين، فاللغة لا يمكن أن تكون مستقلّة بذاتها، فلا ذات لها بدون منشئها لتهدر ذاتيتها، ولا يمكن أنْ يصبح النّص تجربة وجودية مجرّدة عن المتكلّم بها، وهذا أمر نشعر به بالوجдан، ولذا لا فائدة ولا دلالة إذا

٤١. طالب (شلائر ماخر) المفسّر أنْ يتبعـع عن ذاته وعن أفقـه التـاريـخي الـراـهن ويـحلـ محلـ المؤـلـف ويـحاـكي تـجـربـته لـكي يـتـمـكـنـ من فـهم النـصـ بشـكـلـ أـفـضـلـ مـنـ مـؤـلـفـهـ، ويـتـمـ ذـلـكـ عـنـ طـرـيقـ الطـاـقةـ التـبـيـوـيـةـ التـيـ يـجـبـ أنـ يـتـلـكـهاـ المـفـسـرـ، وـقـدـ تـوـيـ عـامـ (١٨٣٤ـمـ).

سمعنا أصوات من اصطكاك حجرين على هيئة جملة، ولذلك لا دلالات للغة لا نعرفها إلّا إذا عرفا ما وُضِعَت له من معاني في تلك اللغات وعرفنا أنَّ المتكلِّم أراد منها هذه المعاني، فأكثر ما نفعله في حياتنا اختيارياً هو الكلام واستعمال اللغة، فلا أكل ولا شرب ولا حركة نمارسها بقدر ما نتكلَّم، بل كلامنا منفرداً أكثر من كُلِّ أفعالنا الاختياريَّة مجتمعة، وليس فيه ممَّا ي قوله هؤلاء شيء يُذَكَّر.

أين يضع هؤلاء الكلام إذا كان مزاحاً، أو الذي يصدر من الشخص النائم، أو الذي لم يفق من البنج؟ إنَّه لا يدُلُّنا على شيء نُصدِّق به، بل غاية ما يحصل عندنا هو انتقال الذهن إلى المعاني التي وُضِعَت لها الألفاظ، إذا كنَّا على علم بعلاقة اللغة ووضع مفرداتها، والمفروض أنَّ الهرمنيوطيقيَّين يبحثون عن المداليل التصدِّيقية لا التصوُّرية.

إنَّ منشأ هذا الذي ذكرناه هو أنَّه لا استقلالَية للغة عن المتحدَّث بها، ولا ذاتيَّة لتهدر بها.

ولا يعدو كلامهم هنا عن كونه تعبيراً جميلاً وفراغاً معنوياً لا يُبُرِّر تبنيه إلَّا كونه غطاء لضرب النصوص الدينيَّة.

ثبات المعنى واختلاف الفهم:

إنَّ المعنى الذي عناه المتكلِّم لا يتغيَّر في الواقع ولا يتبدل، نعم قد يختلف تحديداً له، فالاختلاف كما يقال اصطلاحاً في مقام الإثبات والاكتشاف وليس في الواقع.

(الآن نلاحظ انتباخ فضول معرفي جديد واكتشافات مبتكرة في شأن هذه المسائل التأويلية التي شغلت القدماء دائمًا، فالنَّقاد والمفكِّرون المحدثون صاروا يتحدَّثون عن منشأ المعنى وتحولاته وعن طريق تلقي نُصٍّ ما من القراء أو السامعين الذين يعيدون كتابته أو فهمه في كُلِّ الاتجاهات، فالنصُّ صار ملِكًا للقارئ لا للمؤلَّف، وقد يجد فيه القارئ أشياء لم يكن يقصدها المؤلَّف صراحةً... كُلُّ شيء في حالة حركة وليس سكوناً ثابتاً على عكس ما يتوهم التقليديُّون، نلاحظ الآن أنَّ المجتمعات الشديدة الديناميكيَّة والحداثة والحركة في الغرب تجربنا على تغليب التاريخيَّة والتغيير والتطور على كُلِّ البنى التقليديَّة والعقائد الثابتة^(٤٢).

إذن لو كانت هناك حركة فهي في الفهم لا المعنى الذي عناه المتكلِّم، فإذا شَخَّصناه بشكل

٤٢. قراءات في القرآن (ص ٢٧١).

قطعيٍّ لم يتغيّر فهمنا له ولو بمرورآلاف السنين بشرط بقاء عناصر الكشف القطعي عنه ثابتة، والمعنى ملك للمؤلّف، والمتلقي ي يريد أن يُحدّد ذلك المعنى الذي أراده مالكه - 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 إلّا في الفهم في الاتّجاه الذي كان كاتبه الأوّل ناظراً إليه دون سواه.

ولا يمكن في مجال تحديد المعناني أن يجد فيه القارئ أيّ شيء لم يقصده المؤلّف.

إنّ مجرد التأمل بما قالوا: إنّها أُسس المناهج الغربية المسمّاة بالهرمنيوطيقا يزيل الغشاوة التي يلقيها حسن ترتيب الكلمات والأوصاف عن مكامن الخل في هذه المناهج، وهي:

أولاً: انعدام البراءة في قراءة النصّ، فكلّ 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 موضوعية، فالقراءة عملية تغيير للحقيقة وليس فهماً لها، وقد كان على حرب يقول: (إنّ النصّ المحكم نصّ إمبريالي)، وغالب عبد العزيز حموده بقوله: (إنّ النصّ الذي لا يسمح بإساءة القراءة لا يدخل في دائرة الأدب، وأنّ قيمة النصّ تعتمد على تشجيعه لخطأ القراءة المستمرّ).

فهل تحتاج هذه الكلمات إلى بيان مكمن الخل والشطحة الكبرى في الفكر والتي وقعوا فيها وانزلقوا إلى محلّ بعيد عن الموضوعية والمنطقية؟ وكلّ جملة من هذا الذي نقلناه يُثّل دعوى كاذبة.

ثانياً: موت المؤلّف، 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 شيطانية.

لقد حُوّلت الفلسفات الإنسانية الغربية مركز الكون من الله تعالى إلى الإنسان، ثم عادت وقتلت الإنسان بعد الله!

إذ أصبح الإنسان شيئاً في عرض أشياء، فلم يعد المؤلف يتميز بما كان يتميز به من قبل، فهو ليس إلا مستخدم للغة لم يبتدعها وإنما ورثها، فهو ليس منشأً للنص أو مصدراً له يوجّه قارئه من خلاله، وإنما يعتمد المعنى على القارئ، ولكي يصل القارئ إلى مشوّقه المتمثّل بالنص لا بدّ من موت المؤلف.

وقد أضافت المدرسة التفكيكية موت النص نفسه.

ولا أجد وصفاً مناسباً هنا إلا السفسطة والهلوسة التي صرّوها علمًا له أصوله.

ثالثاً: خرافة القصدية، وهو مصطلح شاع منذ استعماله (كلينث بروكس) عام (١٩٥٤م)، ومؤدّاه عدم ملاحظة قصد المؤلف ونّيته في فهم كلامه، فإنّ استحضار قصده وهم.

رابعاً: لا نهاية المعنى، فمعنى الكلام لا يُحبس ضمن إطار مهما بلغ هذا الإطار من السعة، فما أن تقف على معنى حتّى تُبطّله بمعنى آخر يُدلّل عليه، وهكذا دواليك لا يقف ذلك عند حدّ، ولا أدرى كيف أفسّر الكلام بمعنى وأنا أعلم أنّ اللفظ سيتجاوزه ولا يستقرّ عندـه؟

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

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

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

المحرقة.

ما علاقة الناقد بملء مناطق الفراغ؟ وكيف تُنطِق فجوةً وفراغاً؟ وتعطُّش الإنسان للمعرفة يدفعه باتجاه تحصيلها من الحواكي والكواشف عنها والدوالٌ عليها، والنُّصُ في نفسه إذا لم يكن محلّ اطمئنان في حكايته لا يُرجح إليه في مورد حكايته أيضاً فضلاً عن مناطق الفراغ التي فيه، والناقد إنما يُنطِق النُّصُ لا مناطق الفراغ التي فيه.

وخلق بعض الفقرات لأجل ملء الفراغ افتراء على النُّصُ وقادته ولا علاقة له بهما، فابحث عنه في موضع مستقلٌ عنهم، إذ النُّصُ ليس مسؤولاً عن بيان كُلِّ الحقائق ونقلها للمتلقين، بل هو مسؤول عن إيصال خصوص المعنى الذي أراد المتكلّم إيصاله إلى المتلقين.

سابعاً: الرمزية، فالرموز عند التفكريكيين أصبحت منخرطة في اللعب الحرّ اللأنهائي للمدلولات، وتحولت اللغة إلى انساق من الرموز تقوم فقط بدور الدالٌّ، أمّا المدلولات فهي من إلصاق القارئ.

ما معنى أنَّ اللُّفْظ واللُّغَة دالٌّ مع أنَّ المدلول من إلصاق القارئ؟ وأين دلالته؟ وقد قدمنا في البحث أنَّ انتقال الذهن من اللُّفْظ إلى المعنى تُشكّل مفردة في عالم التكوين، لا بدَّ أن تكون خاضعة لقوانينه، والقانون التكويني هنا الانتقال بين المتلازمين، فكُلُّما تصوَّر الذهن أحدهما انتقل إلى الآخر، والملازمنة تحقَّقت بحكم الوضع والاقتران بين اللُّفْظ والمعنى، وإلصاق القارئ خروج عن قوانين التكوين التي لا منازع لها من ذوق أو أمنية أو افتراء وتمحُّل، فالتكوين صارم في تطبيق قوانينه، وما دمنا جزءاً من التكوين لم يكن بالإمكان التمرُّد على قوانينه، اللَّهُمَّ إلَّا إذا تبيَّنَ لنا عدم وجود هكذا قانون.

والخلط هنا إنما هو بين ما أراده المتكلّم وهو الذي دلَّ 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 كُلِّ الحقائق الكونية وغيرها.

فائدة اللُّفْظ لا تتحصَر بإفاده المعنى:

قالوا: إنَّ اللُّفْظ لا تقتصر فائدته على حكاية المعنى الذي أراده المتكلّم، لأنَّه يمكن لللُّفْظ أنْ يحكي المستوى الثقافي للفرد وأنحاء اهتماماته، بل قد يحكي لنا عن المستوى الثقافي للمجتمع،

فكيف يُحَصِّر دور اللُّفْظ ببيان مراد المتكلّم؟

ونحن وإنْ لمْ نُنْكِر ذلك فشواهد المقطوعات الأدبيّة تحكي لك مستوى الأدب عند كاتبها كما قد تحكي خصاً من خصالهم الشخصيّة كالاعتداد بالنفس الذي كان يطفح به شعر المتنبي كقوله:

لَا بِقُومٍ شَرُفْتُ بِلْ شَرُفُوا بِي
وَبِنَفْسِي فَخَرْتُ لَا بِجَدْوِي
دَوْعَوْدُ الْجَانِي وَغَوْثُ الْطَّرِيدِ
وَبِهِمْ فَخَرْ كُلُّ مِنْ نَطْقِ الْضَا

وقوله:

إِذَا قَلْتَ شِعْرًا أَصْبَحَ الدَّهْرَ مُنْشَدًا
وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا مِنْ رَوَاةِ قَصَائِدِي

وغير ذلك من أشعاره، فشعره يحكي بلا شُكٍ ويكتشف عن شخصيّة معتدّة بنفسها إلى حدٍ بعيد، ويكشف عن مستوى عالٍ من التسلُّط الأدبي، كما يكشف اهتمام الحُكَّام بالمدح.

لكن ذلك لا يُؤثِّر فيما نبحث فيه، لأنّا لم ندع أنَّ اللُّفْظ تُنحصر كأشفيتِه بامْعَنِي الذي أراد المتكلّم إيصاله لنا، بل بحثنا مختصٌّ من أَوَّلِ الأَوَّلِ بما أراده المتكلّم من معنى ولا ربط لنا بالأشياء الأخرى وإنْ كان اللُّفْظ كاشفاً عنها، وهذا يشمل كُلَّ ما يبحث عنه الفقهاء في عملية الاستنباط بل وتكوين الرؤى 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 وعليه السلام مثلًا، لكن كُلَّ كلامنا ومحلَّ بحثنا إنما هو في ما عنَّا المتكلّم في دائرة الموروث الشرعي.

الفصل الثاني:

دعوى كون العلم والفكر
الحديث معارضًا للفكر الديني



- التفريق بين العقل الديني والعقل العلمي الحديث.
- المحاججات العقلانية ونقد الشريعة.
- دعوى رفض العلماء المسلمين للخطأ الفلسفى.
- 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 تمأ الموروث الديني.
- ضرورة المعجزة.
- تأويل المعجزات.
- الفكر الحديث لا يصلح طرفاً في مقابل الدين.

التفريق بين العقل الديني والعقل العلمي الحديث:

ممّا ذكر في كلماته أن العقل الديني يختلف عن العقل العلمي الحديث، بأنّ الأوّل يُصدّق كلّ شيء بينما الثاني قائم على البرهان والتجربة المحسوس والعيان، كما يختلفان في أنّ الأوّل لا ينفصّم أبداً عن المتخيل فهو منفتح دائمًا على العجيب المدهش والساخر الخالب بخلاف الثاني.

ولذا فإن القصص والأخبار التي هي نتاج جماعي للأمة المسلمة تجعل العلامات اللغوية مثقلة بالمضامين الاجتماعية وبالقيم الرمزية التي يُؤدي تراكمها إلى بلورة هوية لكلّ جماعة، وهذه الهوية هي التي توجّه فهم كلّ طائفة للقرآن^(٤٣).

ويعزّو ذلك الاختلاف إلى المواريث الثقافية السابقة للفئات ومشاركتها أو معارضتها للدولة (الأمة التي تشكّلت بعد النبي ﷺ)، بل يصرّ على أن التمايز الثقافي كان ثابتاً لها حتّى قبل دخولها للإسلام، إذ الخلافات القبلية والعادات العربية القديمة لم تخفي بلمح البصر بعد ظهور الإسلام...، إلى آخر ما ذكره.

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

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

وأمّا التجربة فإنّ الأحكام ليس ممّا يمكن أن تناهه التجربة، فالتجربة مضمارها وغايتها إثبات الملازمات التكوينية، بل هي عاجزة حتّى عن إثبات علاقة السببية، فالملازمات قد لا تكون ناشئة من سببية تامة، فقد يكون المقتضي موجوداً دائمًا لكن يمنع من تحقق مقتضاه فقدان شرط أو وجود مانع، ونحن نرى أنّه كلّما وجد هذا الشيء وجد الآخر، وقد يكون الأوّل مقتضياً وقد يكون شرطاً، وبثبوت العامّ كما قيل لا يثبت الخاصُ.

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

كُل ذلك في عالم المادّة والمحسوسات، والأحكام إِنَّما هي من عالم الجعل والاعتبار، ليس لها ما يُبَارِأ في الخارج، كما ليس لها أثر تناهه التجربة في الخارج أيضًا، وهذا يعني أنَّ باب التجربة موصد بطريقة محكمة عن إثبات حكم من أحكام الشريعة أو حتَّى مفهوم من مفاهيمها أخلاقيَّة أو عقديَّة، وأمَّا العيان فليس هناك شيء ماديٌ قابل لأنَ يوجد عيانًا من الأحكام والأخلاق، بل والعقائد أيضًا التي تُشكِّل الماورائيَّات مساحة امتدادها.

فإِذا لم يكن في العقل الحديث قابلية لإدراك تفاصيل صورة الشريعة، كيف يكون أفضل من العقل الديني؟

٢ - كيف يقال: إنَّ العقل الديني لا ينفصل أبدًا عن المتخيل العجيب المدهش والساخر الخالب؟

نعم، هو لا يمنع منه لأنَّ فاعله هو الله القادر الخالق للسماءات والأرض الذي لا يتخَلُّفَ مراده عن إرادته، إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٨٢) (يس: ٨٢).

فإِذا دَلَّ القرآن والتاريخ على معجزة حصلت لنبيٍّ من الأنبياء من دخول في النار دون احتراق، أو شَقَّ البحر ليمرَّ مع قومه في طريق حين سلكه عدُوهُ بعده أطبق عليه فرقان من الماء كلُّ فرق كالطود العظيم، أو إحياء الموتى بإذن الله أو شَقَّ القمر أو الإسراء والمعراج فلِمَ لا نقبله؟ ومثل هذه الموارد لا ينفي العقل إمكانها بالبرهان، ولا تناهها التجربة، وليس محسوسة لنا، وحين نقلها من شاهدها بحواسِهم شككتنا بل جزمنا بالعدم واتَّهمناهم بأنَّهم ذُوو عقولٍ أسطورية!

٣ - أنَّ الاختلاف في الموروث الثقافي إِنَّما يكون في مجتمعات مختلفة، ورموز الاختلاف في فترة ما بعد النبي ﷺ بل وبعد ذلك في زمن الدولة الأمويَّة كانوا من ثقافة واحدة، فكلُّ 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 فلم نر فيها برهاناً ولا تجربةً ولا مشاهدةً؟ فهل نفي صحة المعجزات ونفي واقعية الأحداث التاريخيَّة، ودعوى تاريخيَّة النصُّ، وغير ذلك من دعواهُم كانت قائمة على البرهان؟ وهل وضع الفقهاء في دائرة الانتهازيَّين والمنتفعين

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

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

الإطلاقات غير الصحيحة:

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

لا شك أنَّ إطلاقه هذا غير صحيح، خصوصاً دعواه الثانية، حيث إنَّ كُلَّ القرآن كان ظاهراً على عهد رسول الله ﷺ، وسيأتي في الباب الثالث أنَّنا نعتقد أنَّ القرآن جُمِعَ على عهد رسول الله ﷺ لا كما يذهب الكاتب، بل هناك نظر مشهور أنَّ موضع الآيات وترتيب السور كان على عهده ﷺ، ولذا سُمِّيت سورة الحمد بالفاتحة.

ب - (إنَّ أحدًا من المسلمين لم يُفسِّر بدقة سبب هذه الفرادة - عدم ابتداء سورة التوبة بالبسملة - أو الخصوصية التي تتميَّز بها هذه السورة، فقط يكتفون بتسجيل الواقع كما هو)^(٤٥).

وهذه أيضاً دعوى غير صحيحة، فقد بيَّنوا الوجه في ذلك، وهو أنَّ البراءة التي ابتدأت بها السورة لا تتناسب أن تكون نقطة الابتداء وصف الله بالرحمة مرتين.

ج - (ينبغي العلم بأنَّ العقائد أكثر سطحيةً من الإيمان، كما أنها انلاغية تعصبيةً عموماً، ولكنها للأسف الشديد لا تُفقد بسهولة وإنما تبقى رازحة، وذلك لسبب بسيط هو أنَّ أحداً لم يتجرأ على مراجعتها أو وضعها على محك التساؤل والنقد)^(٤٦).

لا معنى لما ذكره في بداية هذه الدعوى، فالإيمان ناشئ أو مقتنٌ بالاعتقاد ولا تفكير بينهما، فأنا أؤمن بما أعتقد به، نعم عامة المؤمنين لا ينظرون عادةً إلى أدلة الاعتقاد.

٤٤. التشكيل البشري للإسلام (ص ٢٠٦).

٤٥. التشكيل البشري للإسلام (ص ٢٠٧).

٤٦. التشكيل البشري للإسلام (ص ٢١٠).

وأمّا دعوى أنَّ أحداً لم يتجرأ على مراجعة العقائد فهو غير تامٌ، فإنَّ علم الكلام علم من علوم الشريعة يخضع للمراجعة يشكل دائم ولذلك تغيّرت الكثير من مفرداته بمرّ السنين، وفي المدرسة الواحدة يوجد اختلاف في الرؤى منشأه المراجعة الاستدلالية التي توجب الاختلاف في الفهم.

د - (وما ينبغي أنْ يحظى بالاهتمام الشديد هو الشيء التالي: مزاعم الفقهاء المفترط وغورهم المتبجح الذي يوهمهم أنَّهم قادرون على الاتّصال المباشر بكلام الله الحرفى، في الواقع أنَّهم لا يتواصلون معه مباشرةً على عكس ما يتوهّمون، إنَّما بواسطة لغة بشرىَّة هي اللغة العربيَّة، أمَّا الاتّصال بكلام الله نفسه دون واسطة فهو مستحيل على أيِّ مخلوق على وجه الأرض)^(٤٧).

وكلامه هنا أشبه بالسفسطة والدعاوی المخالف للواقع، فالفقیه إنَّما يبحث عن المنجز والمعدُّر، ويعتمد على التبعُّد عادةً، والتبعُّد دائمًا ما لا يمكن حصول العلم به، ويُكتفى فيه بدليل ظُلُّي من بعض الجهات، والتبعُّد في القرآن مختص بالدلالة فقط، إذ لا مجال له في السنن لأنَّ سند القرآن قطعي، ولا في الجهة لأنَّه صادر بنحو الجدُّ ولا تقييَّة فيه، ومن هنا لم تقطع عملية كتابة التفاسير، لأنَّ المورد يحتمل الاختلاف في فهم الآيات الشرفية.

هذا مضافاً إلى ما سيأتي من أنَّ كلام الله تعالى هو نفس ما جاء باللغة العربيَّة البشرىَّة وليس شيئاً آخر، وسيأتي التعرُّض لذلك تفصيلاً في الباب الثالث، فانتظر.

المحاججات العقلانية ونقد الشريعة:

كثيراً ما يرد الخطاب في مضمون النقد للشرعية وأحكامها متلبساً بلباس العقلانية، ويُخيَّل للناقدين أنَّها حُجَّاج متماسكة ومستنيرة.

(كُلُّ ما اقترحه من تجديدات وتحليلات ابتکاریَّة ارتکازاً على الخطاب النّقدي المرفق بالمحاججات العقلانية المستنيرة يرفضونه وينكسونه تكيساً بجرة قلم)^(٤٨).

والواقع أنَّها لا متماسكة ولا مستنيرة، فقد تقدَّم في البحث أنَّ عملية التشريع تُشكّل فعلاً اختيارياً للمشرع، والأفعال الاختيارية معللة بالغايات، والغاية الأساسية من الشريعة وبعثة الأنبياء مرتبطة بالتوحيد، وانكشاف النفس البشرية على الواقع الكوني المتمثَّل بوجود خالق واحد للكون

٤٧. قراءات في القرآن (ص ٢٣٥).

٤٨. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٤٩).

تولى أمر الخلقة ويتولى أمر التدبير والتشريع.

«فَبَعَثْتُ فِيهِمْ رُسُلَّهُ، وَوَاتَّرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِياءً، لِيَسْتَأْدُوْهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُدَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ»^(٤٩).

والنعمة المناسبة وميثاق الفطرة يتمثلان بالتوحيد.

وبعض أحكامه انصبَتْ على الجانب التنظيمي وإحقاق الحقوق والحفاظ عليها لئلا يشغل الناس عن غاية الخلقة بدفع الظلم عن أنفسهم أو بالسعي لظلم الآخرين.

والمطلوب من العبد كمقدمة للارتقاء في مضمار العبودية ضبط إيقاع حركته وفكره وفق حدود الشريعة، ليكون في سلوكه وأخلاقه تجسيداً حيّاً للشريعة التي ينتمي إليها.

فكل مورد احتملنا فيه حكماً لله تعالى أرمنا العقل بالسعي لعدم تضييع حق المولى تعالى في موافقة حكمه وامتثاله حذراً من التبعية السيئة المترتبة على المخالفه، فإذا رخص لنا المولى في عدم الاعتناء بهذا الاحتمال سقط حكم العقل بالإلزام، ولكن لا بد من إحراز الترخيص.

والمحااججات العقلائية لا تُوفِّر الترخيص والمؤمن من تبعه المخالفه فيما إذا كان الحكم الشرعي في الواقع على خلافها، فالمحااججات العقلائية لا تعدو كونها وجوه استحسانية واستئناسات لا يمكن الاستناد إليها في إثبات أو إسقاط الحقوق بين العقلاه، فكيف يمكن من خاللها إسقاط حق المولى تبارك وتعالى؟

بل لو جرت طريقة العقلاه في مختلف المجتمعات على التعاطي مع أمر معين بنحو خاصٌ لم يجز لنا أن نعممه إلى التعاطي مع أحكام الشارع المقدّس ومراداته، إذ من الممكن أن لا يرضي الشارع المقدّس بالتعامل في مضمار تشخيص مراداته بهذا النحو، فلا بد من إحراز رضاه وهو المعتبر عنه بالإمساء، وإذا حصل إمساء الشارع بمعنى قبوله للتعاطي في تشخيص مراداته بنفس الطريقة التي يتعاطى بها العقلاه في مقام تشخيص أغراضهم الشخصية، فإن الاستناد في الحقيقة لإمساء الشارع لذلك لا لنفس السيرة.

٤٩. نهج البلاغة (ص ٤٣ / الخطبة ١).

هذا مع تحقق سيرة الناس في مختلف المجتمعات على التصرُّف بنحوٍ خاصٍ، فكيف إذا كان المستند وجوه استحسانية وقياسات غير عقلية ونحو استئناسات لا تصلح للاحتجاج؟

وهي وجوه ليست مستنيرة كما عَبَرَ، لأنَّها لا تفيِّد علمًا، **﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيئًا﴾** (النجم: ٢٨). ولنِيَسْت متماسكة، لأنَّها غير تامة في نفسها.

يضاف إلى ذلك أنَّ هذه الوجوه التي نقرأ منها في كلمات الحداثيين ليس لها قاعدة واضحة، وإنَّما نحو ادعَاءات اختلفوا كثيراً في جزئياتها، فقد استدلُّوا بها لإسقاط حكم الحجاب وتجويف الغناء وأنَّهاء الاختلاط المحرام وإسقاط بعض أحكام الإرث وغير ذلك، وكان الحاكم عندهم هوافهم.

قال تعالى: **﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُّعْرِضُونَ﴾** (المؤمنون: ٧١).

دعوى رفض العلماء المسلمين للخطُّ الفلسفِي:

إنَّ ممَّا تشدق به أركون في مواجهته الفكرية مع الفهم السائد للإسلام ما ادعاه من مسلك اتَّخذه الفقهاء والعلماء في الحقل الديني يتمثَّل برفض المباحث الفلسفية، حيث لم تقم - وفق زعمه - للفلسفة قائمة بعد وفاة ابن رشد.

قال: (ومعلوم أنَّ هؤلاء اللاهوتيين أو الفقهاء (المسلمين) رفضوا الخطُّ الفلسفِي وبخاصة 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 أنَّ الفلسفة لم تنته من أرض الإسلام بعد موت ابن رشد، والدليل على ذلك أنَّ البحث الفلسفِي استمرَّ وتواصل في إيران)^(٥١).

ثم قال: (من المعلوم أنَّ تلامذة كاربون من الشيعة الإماميين والإسماعيليين لا يزالون يذكرون هذه الأطروحة ويدعمونها ويفتخرون بها، لكنَّهم لا يهتمُّون بالمراجعة النقدية للمكانة المعرفية والإستمولوجية لأنَّها 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 الأرسطوطاليسيّة.

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

أما النوع الثالث من أنواع العقل فيتمثل بالموقف الأنثربولوجي - 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 لـلقاء نظرها عليها، ووحيده هذا النوع الثالث من العقل أو العقلانية يتيح لنا أن نُقيِّم بشكل صحيح وموثوق منجزات مفكّرنا الثلاثة في المجال الحاكم للغة الدينية.

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

وقال في مورد آخر: (يُزعم البعض بأن الفلسفة لم تمت في أرض الإسلام بعد ذلك بدليل انتعاش الفلسفة الإشراقية في إيران، لكن هذه الفلسفة الإشراقية لم تكن فلسفة بالمعنى العقلي الذي نقصده، إنما كانت خليطاً من الغنوصية الباطنية والصوفية المسارية الهدافة إلى الاتّحاد بالله، وبالتالي هي مختلفة جدًا عن الخط الإغريقي للتفلسف والفلسفة...) إلى آخر كلامه^(٥٢).

وهنا نقول:

١ - أن المدارس الفلسفية ثلاثة:

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

المدرسة الإشراقية: وعلّمها في الحضارة اليونانية أفلاطون، ورائدتها من المسلمين السهوروبي.

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

وقد استمر تدريس منهجها إلى زماننا الحاضر، فلِم تُعد بقية المدارس فلسفية ولا تُعد هذه مدرسة؟

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

٢ - إنكار كونها فلسفة بالمعنى العقلاني الذي نقصده كما يشاء المؤلف أن يعبر، لأنّها خليط من الغنوصيّة الباطنية والصوفيّة المسارية الهدافة إلى الاتّحاد بالله، إنكار بلا وجه ومبني على دعوى غير صحيحة.

فالمباحث الفلسفية تقع في مسار البحث عن الحقيقة أينما كانت، فإذا أوصلت مقدمات البحث إلى أنَّ الإنسان يمثُّل مرتبة من مراتب الوجود التي قمَّتها وجود الواجب تعالى، وكونه وجوداً قائماً بالله يُشكّل إضافة إشراقية، فما المانع من ذلك؟ فالفلسفة لا تحدُّد نتيجة البحث ثم تسوق الاستدلال باتجاهها.

فالاتّحاد بالله ليس هدفَّا للبحث بل هو نتيجة له، ولذا فإنَّ من كان من أتباع مدرسة المشاء لا يُنكرُون وجود مدرسة الإشراق وكونها مدرسة فلسفية وكذا العكس، ومن ذهب إلى مباني مدرسة الحكمة المتعالية واعتقد بصحتها لم يُنكر فلسفيّة مدرستي المشاء والإشراق مع أنَّ النتائج مختلفة.

٣ - أنَّ الدراسات الفلسفية 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 كل هذه القرون على دراسة معالم بل وتفاصيل المدارس الفلسفية الثلاثة.

٤ - يبدو أنَّ الكاتب لم يُفرّق بين المدرسة العرفانية ومدرسة الحكمة المتعالية، وكلُّ من المدرستين لها خواصها ورؤاها.

٥ - كأنَّ الكاتب لا تقبل نفسه أنَّ يكون (هنري كوربن) قد استفاد وتعلَّم من السيد الطاطبائي ؟، فادَّعى أنَّ (هنري كوربن) له تلامذة من الشيعة والإسماعيليين.

٦ - أنَّ جملة من الأعلام قد كانت لهم دروس منشورة في زمن الكاتب وكتب أُلفت في مطالب الفلسفة، كالسيد الطاطبائي صاحب (بداية الحكم) و(نهاية الحكم)، والشيخ محمد تقى المصباح، والشيخ جوادى آملى، والشيخ حسن زاده آملى، وغيرهم.

٧ - متى كان الاختلاف عن الخطِّ الإغريقي للتألُّف والفلسفة مانعاً عن وصف البحث بالفلسفي؟

وإنَّ في النفس لشيئاً من هذا الإنكار والمصادرة رغم اعتراف بعض الأوربيّين بذلك.

علوم الشريعة لا تقف في مواجهة الحقيقة:

لماذا هذه الصورة القائمة عن علوم الشريعة وأنّها تقف دائمًا في مواجهة الحقيقة؟

يقول أركون: (إنَّ العلوم الإنسانية أو الاجتماعية الحديثة تُوضّح الجدلية التاريخية اللامرئية المشتغلة أو الحاصلة باستمرار بين الوحي والحقيقة تحت ضغط التاريخ، ولكن هذا التفاعل الجدي لا يمكن أنْ يُلحظ أو يُرى من قِبَل الفاعلين الاجتماعيين أي البشر سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين ما دام الإطار الجوهراني والمثالي والميتافيزيقي للتفسير لم يقارع...) إلى آخر كلامه^(٥٣).

إنَّ هذه الرؤية التي يتبناها الكاتب تتطبق على رؤية الكنيسة في القرون الوسطى، فحين تعاقب (كريستوفر كولومبوس) لاكتشافه أرضاً لم تُذكر في كُتب العهد القديم والعهد الجديد، وحين يُعاقب العالم الذي يكتشف أنَّ الدم يجري في العروق، وحين يُحرق المستكشفون والمختروعون بأبشع طريقة، لا شكَّ بناءً على هذه الرؤية في حصول مقاطعة بين العلم وبين هذه الرؤية الدينية، لكنَّ لِمَ نُحَمِّل تبعه تحجُّر الكنيسة وإقصايتها حتى إذا اندحرت رؤيتها أمام المنجز العلمي ادعى أنَّ ذلك اندحاراً لكُلِّ رؤية دينية؟

لم يزل العلم يكشف الشواهد على سماوَيَّة الدِّين الإسلامي وإلهيَّة القرآن، ولم يتحقق مكتشف علمي واحد يتنافي مع الشريعة الإسلامية.

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

إنَّ الدِّين الذي يتَّخذه التفكُّر فيه منزلة كبرى كما في الإسلام حيث جعلت ساعة تفكُّر خيراً من عبادة سنة، لا يمكن أنْ يقف في وجه مكتشف علمي، والدِّين الذي يجعل التدبر في الخلق طريقاً لمعرفة الله تعالى لا سبيل لاتهامه بأنه يقف في مواجهة الحقيقة.

إنَّ هذا الجوَّ الذي أشاعه الإسلام ودفع الناس ليعيشوا فيه بكلِّ طاقتهم الفكرية قد أَسَّس للنتاج الفكري الكبير في القرون الأولى بعد بعثة النبي ﷺ.

تقول (بوتر) الأمريكية التي ولدت 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 و٤٥).

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

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

يقول (الفارو) أُسقف قرطبة: (إنَّ كثريين من أبناء ديني يقرأون أساطير العرب ويتدارسون كتابات المسلمين من الفلاسفة وعلماء الدين ليس ليحضوها، وإنَّما ليتقنوا اللغة العربية ويفسّرها، وأين نفع اليوم على النصراوي من غير المتخصصين الذي يقرأ التفاسير اللاتينية للإنجيل؟

وا حسّرتاه، إنَّ الشباب النصراوي جميعهم اليوم الذين لمعوا وبزوا أقرانهم بموهبتهم لا يعرفون سوى لغة العرب والأدب العربي... منافقين المبالغ الطائلة في اقتناء الكُتب العربية، ويفسّرها جهراً في كل مكان أنَّ ذلك الأدب جدير بالإكبار والإعجاب، ولئن حاول أحد إقناعهم بالاحتجاج بكتُب النصراوي فإنَّهم يرددون باستخفاف^(٥٥).

لقد اعترف (أولهود فون باث) بأنه كثيراً ما نحل أفكاره الخاصة مؤلفين عرباً حتى تظفر بالرواج^(٥٦).

أيها المتنّرون أنظروا إلى أوائل المتنّورين الغربيين كيف ينظرون إلى الحضارة الإسلامية، وكيف انبهروا بها.

لقد كاد (روجر بيكون) (١٢١١ - ١٢٩٤) أنْ يُعدَّم حرقاً بسبب شغفه بكلّ ما هو عربي وتحمُّسه لعلومهم، وطُردَ من أكسفورد ملَّة عشر سنوات بسبب شجوبه للمعاملة غير الإنسانية للعرب، ولهجه دائماً بأسماء علمائهم، ومخالطته للكفرة أعداء الربِّ - العرب والمسلمين -، وإشادته بالآتّهم وأجهزتهم، وتدوينه لتجاربهم، ونقدّه الدائم للنظام الكنسي، فاتّهمَ لذلك بالاشغال بالسحر، وحُكِّمَ عليه بالسجن مدى الحياة، ولكن التعيس مات شقّياً بائساً بعد أنْ قضى خمسة عشر عاماً في أعماق السجن المظلم الرطب عام (١٢٩٤)^(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 الشاري) فقال: (أفبعد هذا نقلب إلى الغرب الكئيب بعدما أفاء الله علينا وبذل 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 أيّاً حدّاً مهما يكن في وجه قوى العقل البشري، ولكنّه يتركها طليقة تَنْخَذُ السبيل الذي تريده) ^(٥٩).

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

وعن الـ (سير هاملتون ألكسندر روسكين) المتوفّي عام (١٩٦٧م) والذي كان يُعدُّ إماماً للمستشرقين الإنكليز المعاصرين: (إنَّا نخطئ خطأً فاحشاً إذا اقتصرنا على النظر إلى هذه العقيدة نظرتنا ملذهب لاهوتى أتقن بشكل وراثي من جيل إلى جيل منذ ألف وثلاثمائة سنة، إنَّها على العكس من ذلك يقين وإيمان حيٌّ يتجدد ويتأكد باستمرار في قلوب المسلمين وأرواحهم وأفكارهم، ولدى العربي بشكلٍ خاصٍ، حين يدرس النص المقدّس) ^(٦١).

فالمشكلة مشكلة فهم للنصّ.

إنَّ ما رأاه علماء النهضة الأوروبية من ردود أفعال الكنيسة وطريقة تعاطيها معهم جعلهم ينحوون منحى بعيداً عنها، كذلك سلوك البابوات والرهبان الذي أدى بالناس هناك إلى التنفُّر من كلِّ ما يُنَسَّب إلى الدين.

فقد قدَّر (لورنتي) وهو سكرتير التفتیش في إسبانيا عدد الضحايا فيها الدين تمَّ إحراقهم من سنة (١٧٩٠ - ١٧٩٢م) بنحو ثلاثة 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 - ١٥٤٣) متربداً في طرح نظرية الجديدة لأنها تهدىء الفلك الأرضي والنظرة المدرسية للكون، والتي تتبناها الكنيسة، لأنَّه كان يعلم كم سيتعرَّض للازدراء إذا أذاع نظرية، وقد فَكَرَ أَنْ يلغيها أو يبُوَّحُ بها سُرًّا لأقاربه وأصدقائه كما كان يفعل الفيثاغوريُّون... لكنَّه سلك سبيلاً آخر فقام بإهداء كتابه للبابا، وبدأ يتكلَّم بنظرية، ولكن ليس على مستوى عامًّ، ويعرضها على بعض الأفراد، فلم يتعرَّض لأيٍ 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 أنَّ الشمس هي المركز والأرض ليست إلَّا كوكباً من الكواكب التي تدور حول الشمس، وهو ما ترفضه الكاثوليكية، لأنَّ فيه انتقاداً 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 صرَّح به أركون حيث قال:

(إِنَّه ملَّ المؤكَّدُ أَنَّ الوعي الجماعي الإسلامي المعاصر لم يشهَد تلك القطيعة النفسية والثقافية بالدرجة نفسها التي شهدَها الغرب المعلمون منذ القرن التاسع عشر على الأقلّ، ولكن لا يمكن أنْ نزعوَنَّ هذا الاختلاف إلى مقدرة الإسلام على مقاومة حركة العلمنة بفعالية أكثر من المسيحية، فالواقع أنَّ المقولَة التيولوجية^(٦٥) الأناسية المنطقية للوحى هي ذاتها لأديان الكُّتب الثلاثة^(٦٦).

وكون الكاتب الغربي مأزوماً في الجانب الديني منعنا من الاعتماد عليه في البحوث الدينية، ولا يهتم ببحوثهم كثيراً ولا يُعوَّلُ عليها إلَّا مهزوم أو مأزوم، انظر 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 ثيولوجيا ويعنى الالهوت بمعنى من المعانى، وهو اصطلاح يستعمل في مؤلفات المعاصرين في وصف الحالة الإيمانية للإنسان المتندين، أعمُّ من كونه مسلماً أو مسيحيًّا أم يدين بديانات أخرى.

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

(وإنها لفرصة سعيدة للعاليمين العربي والإسلامي أن الاستشراق موجود، وإنما فما ذلتكم نحن غير أبحاثهم؟ أين هي الأبحاث العلمية الجادة عن التراث الإسلامي في اللغة العربية أو الفارسية أو بقية اللغات الإسلامية؟ أقول ذلك وأنا أفك أخيراً 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).^(٢٧)

خمول الحركة الفكرية في المجتمعات الإسلامية:

كثيراً ما تنشأ الحركة الفكرية وتنشط إذا واجهت الأمة مشكلة مرتبطة ببرؤية حاكمة لها سوءاتها ونظام يعني من أزمات، أو لتبير واقع سائد^(٢٨)، 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 يعطي تصوراً عمما ينبغي أن يكون عليه الوضع^(٢٩)، وفي تاريخ الأمم القريب شاهد على ذلك، فال الفكر الماركسي ثُمَّ تَمَّت عملية التنظير له ملَّدةً مديدةً من الزمن قبل أن يتحول إلى مارد ينطلق من الإمبراطورية الروسية ليسود نصف العالم قبل أن تُفشله الأيام باختباراتها الصعبة.

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

وحين كان الإسلام غضاً في قرونها الأولى واجه علماؤه مشكلتين:

الأولى: هيمنة الطبقة الحاكمة على المؤسسة الدينية لأنها حكمت باسم الدين، وعنوان **الحاكمية** كان خلافة رسول الله ﷺ، مما يعني أنَّ لل الخليفة سلطان الدين والدنيا، فيما 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 فإنَّ المنطلق روية من جهة لا يخفى عليها شيء لا نتائج بحث فكري.

المؤسسات الدينية إلا أن تسعى لتبرير هذا الواقع وإضفاء الشرعية عليه بمختلف الطرق والعناوين التي ليس أقلها ولادة أمر الأمة المانعة من الاعتراض عليهم بشيء ولو أقى الخليفة والحاكم بأعظم الموبقات، وقبل ذلك محاولة دفع أي سيئة عنهم من خلال مبحث كلامي منطلقه التوحيد الأفعالي وعموم خالقية الله تعالى، لتحول سينات حكام السوء إلى أفعال لله تعالى، ولأجل دفع المحذور عن الله تعالى ذهبوا إلى إنكار التحسين والتقبير العقليين، وهذا يعم كل أتباع المذهب الأشعري الذي يتبعه عامة المسلمين إلا الشيعة والمعتزلة الذين لم يبق منهم في المعتقد إلا الزيديّة.

الثانية: الاحتكاك بحضارات لها رؤاها عن الكون والنظم الاجتماعية وإدارة شؤون المجتمع، وهذا ما حصل فعلاً في زمن الدولة العباسية حين انفتحت الأمة على الترجمة لنتائج الأمم الفكرية، ودخل بعض أبناء تلك الأمم في الإسلام، أو كانوا يعيشون في أرض تمكّن منها حاكمة الإسلام، وهذا الاحتكاك ولد حركة فكرية كبيرة، نوّقت من خلالها نظريات الأمم المقابلة للإسلام، ورتكز على البحث لتوضيح نظر الشريعة في مثل هذه المسائل.

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

لكن سرعان ما زال تأثير العنصرين خصوصاً بعد ذهاب هيبة الدولة العباسية، واستهلاك بحث المسائل الفلسفية التي أشبعها المسلمون من مائتي مسألة فلسفية عند اليونانيين إلى ثمانمائة مسألة، وناقشوها في المائتين.

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

خصوصاً وأن 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 الإسلامية واحتكوا بأهلها حتى دخلوا الإسلام وشكّلوا دولاً إسلامية في إيران وفي بعض ممالك الهند، وأعظم آثار الهند نتاج دول إسلامية الدين مغولية القومية والأصل، وآخر حكومة مغولية الأصل سقطت في عشرينيات القرن الماضي حين سقطت الدولة العثمانية.

والتوسيع الإسلامي الذي حصل في جنوب آسيا ولو في قرون متأخرة لم يتسبّب أيضًا في احتكاك فكري باعث على تدعيم الحركة الفكرية في المجتمع الإسلامي، لأنّها كانت شعوب بدائية إلى حد بعيد، وما أعجز الأمم الوثنية عن الإتيان بما يجاري أو يقف في وجه الرؤية الدينية ليحتاج المفكرون إلى إبطال أُسُسِه، وهكذا كان الحال مع مشركي الجزيرة عند السنوات الأولى لانطلاق الدين الجديد.

إنَّ فقر الجانب الفكري عند أُمَّة قد يجعل احتكاكها بأُمَّة أخرى موجيًّا لفقدان أهم مشتركات الأُمَّة كاللغة، ولذلك ترى دول جنوب الصحراء قد تخلّت عن لغاتها الصالحة المستعمر حتى دون فرض، بخلاف مثل الجزائر التي فرضت عليها اللغة الفرنسية وحكمت ملدة (١٣٠) سنة دون أن تتخلى عن هويّتها، وتحوّلت أمريكا الوسطى والجنوبية بل والشمالية أيضًا إلى لغة الأوروبيين، فأمريكا الوسطى والجنوبية كلُّها تحوّلت للغة الإسبانية إلَّا البرازيل التي صارت لغتها الرسمية البرتغالية، وكُوبيان الناطقة بأكثر من لغة، وسورينام الناطقة بالإنكليزية، ولا يُعَدُ لها وزن لصغر حجمها ولقلة سُكَّانها، والشمالية نطقت بالإنكليزية إلَّا إقليم كيبك في كندا الناطق بالفرنسية، وبالتالي لم تبق دولة في الأمريكتين ولا في الكاريبي على لغتها الأُمَّ.

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

وهناك عنصر ثالث مهمٌ يتمثّل في أنَّ عملية تأليف الكُتب كانت عملية غاية في الصعوبة وتحتاج إلى دعم ماديٍّ، لا أقلّ من أنَّ الكاتب يتوقّع أنْ يعود عليه الكتاب بنفع ماديٍّ، وهذا يعني أنْ يكتب الكتاب بالطريقة التي ترضي أصحاب الشأن والنفوذ وبالخصوص الحُكَّام والأمراء.

وقد جرت العادة أنْ يُهدى الكتاب بعد إتمامه إلى خليفة أو سلطان أو والي ليُعطي مؤلفه هدية جزيلة، وبرز هذا جليًّا في أوج قوَّة الدولة العباسية في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني والقرن الثالث.

وحين ضفت الدولة قلَّ اهتمام الحُكَّام بمثل هذا النتاج والعطاء، فقلَّت حركة العلماء في مضمار التأليف إلى حدٍ بعيد، مما يعني أنَّ الانكasaة في جهة حاكمة دولة الإسلام انعكست تباطؤًًا بل توقفًا في النتاج الفكري لأعداد كبيرة من العلماء.

فاجتمعت عدّة عناصر بعد سقوط الدولة العباسية، بل من حين ضعفها لتجهم العطاء الفكري إنْ لم توقفه.

الفلسفة الغربية لا تصلح بديلاً للفكر الديني:

لِمَ تُجَعِّلُ الْفَلْسَفَةَ فِي مُقَابِلِ الدِّينِ؟ وَهَلْ فِي الْفَلْسَفَةِ الْغَرْبِيَّةِ مَا يَمْكُنُ أَنْ يَجْعَلَهَا بَدِيلًا لِلْفَكَرِ الْدِّينِ؟

هل قاربت هذه الفلسفات ما قَضَى مُضجع الإنسان وأرْقَهُ من طلب معرفة المبدأ وأمَال؟ وهل قدَّمت تصوُّراتها عن الحياة الدنيا بما أَنَّها قناعة لآخرة والحياة التي لا نهاية لها هناك؟

إِنَّ الْحَيَاةَ الْدِّينِيَّةَ لَا تَسْتَحِقُ كُلَّ هَذَا الْعَنَاءِ وَالْمَثَابَةِ إِنْ لَمْ تَتَبَعَهَا آخِرَة، وَحْجَزَ فَكَرُ الْإِنْسَانِ وَتَأْمُلَتِهِ وَمَسْحَاهُ فِي الْأُمُورِ الْدِّينِيَّةِ لَهُ تَضِيِّعٌ لِإِمْكَانَاتِ وَقَابِلَيَّاتِ بَلْ وَأَخْلَاقَيَّاتِ، وَحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْأَنَانِيَّةِ وَالْمَادِيَّةِ.

قال (ويل ديورانت): (إنَّ المُشَكَّلةَ الْكَبْرِيَّةَ الَّتِي يَنْبَغِي عَلَى الْفَلْسَفَةِ إِيْجَادُ حُلْلٍ لَهَا هِيَ وسيلة تحمل الناس على التمسُّك بالفضيلة بغير إثارة آمال الغيب ومخاوفه في نفوسهم، لقد وجدت هذه المُشَكَّلةَ حَلًا نظريًّا لها في النَّظَرِيَّةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ الَّتِي قَدَّمَهَا سَقْرَاطُ وَسَبِينُوزَا، فَقَدْ قَدَّمَ هَذَا الْفِيلِسُوفَانَ لِلْعَالَمِ نَظَامًا أَخْلَاقِيًّا كَامِلًا، وَلَوْ أَسْتَطَعْنَا حَمْلَ النَّاسِ عَلَى اتِّبَاعِ هَذِينِ النَّظَامَيْنِ الْأَخْلَاقِيَّيْنِ لَأَدَى هَذَا إِلَى تَحْسِينِ حَيَاتِهِمْ وَإِصْلَاحِ أُمُورِهِمْ، وَلَكِنْ مِنَ الْعُسْرِ أَنْ نَتَّجَهَ إِلَى مَثَلِ هَذِهِ النُّظُمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ الْغَايَةِ فِي الْمَثَالِيَّةِ بِسَبَبِ صَعْوَبَةِ تَحْقِيقِهَا، وَيَبْدُو أَنَّهَا سَتَبْقَى أَحَلَامًا فِي أَذْهَانِ الْفَلَاسِفَةِ).^(٧٠)

فالرؤى الفلسفية المجردة والمنصبة على الحياة الدنيا تصنع جبروت الأنانية وتشكل مقلصة للإنسانية.

انظر إلى ما فعلته المادية بـ(نيتشه)، لقد كان يقول: (حَقًا إِنِّي أَسْخَرُ كثِيرًا مِنَ الْمُضَعِّفِينَ الَّذِينَ يُفَكِّرُونَ أَنفُسَهُمْ صَالِحِينَ لَأَنَّهُمْ لَيْسُ لَدِيهِمْ مَخَالِبَ لِيُنْشَبُوهَا).

ويقول في مورد آخر: (إنَّ الْأَخْلَاقَ مِنْ اخْتَرَاعِ الْمُسْعَفَاءِ لِتَقْيِيدِ وَكِبْرِ الْأَقْوَىِ، وَإِنَّ الْقُوَّةَ هِيَ الْفَضْلِيَّةُ الْعُلِيَا، وَالرَّغْبَةُ الْعُلِيَا الَّتِي يَرْغُبُ بِهَا الْإِنْسَانُ، وَإِنَّ الدُّولَةَ الْأَرْسَتِقْرَاطِيَّةَ هِيَ الْأَفْضَلُ لِلْحُكْمِ وَالْأَكْثَرُ تَنَاسُبًا طَبِيعِيًّا مِنْ جَمِيعِ أَنْوَاعِ الْحُكُومَاتِ).^(٧١)

لقد كان يقع في رأيه في الأخلاق السفسطائي اليوناني (كاليس) الذي ذهب إلى أنَّ الأخلاق بدعة من اختراع الضعفاء لتقيد قوَّةَ الأقوَىِ.

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 الَّذِينَ يُقْدَمُ رسول الله ﷺ الذي وصفه بأنَّه على خُلُقٍ عظيم، وتحدَّث عنه التواريَخُ والآياتُ أَنَّهُ كان يحمل همَّ الدُّنيا بأكملها، فحين يؤذيه أعداؤه كان يرفع يديه بالدعاء لهم لا عليهم ويقول: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»^(٧٢)، وأنَّ نفْسَه كادت أنْ تذهب حسرات على الْكُفَّارِ لِأَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ، لينزل القرآن يُسَلِّيه.

قال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَا الْحَدِيثُ أَسْفًا﴾^(٦) (الكهف:٦)، وقال تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٣) (الشعراء:٣)، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَذَهَّبْ بِنَفْسَكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾ (فاطر:٨).

نعم لقد جعل القرآن أعظم الأنبياء قدوة.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(٤) (الأحزاب:٢١).

وهكذا كان الأنبياء العظام.

يقول أمير المؤمنين ﷺ عن الأنبياء العظام:

«وَإِنْ شِئْتَ نَتَيْئَتِ مُوسَى كَلِيمُ اللَّهِ (صلوات الله عليه) حَيْثُ يَقُولُ: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾^(٢٤) (القصص:٢٤)، وَاللَّهُمَّ مَا سَأَلَهُ إِلَّا خُبْرًا يَأْكُلُهُ، لَأَنَّهُ كَانَ يَأْكُلُ بَقْلَةَ الْأَرْضِ، وَلَقَدْ كَانَتْ حُضْرَةُ الْبَقْلِ تُرَى مِنْ شَفِيفٍ صَفَاقٍ بَطْنِهِ»^(٧٣)، لِهُزَالِهِ وَتَشَدُّبِ لَحْمِهِ.

٧١. قَصَّةُ الْفَلْسَفَةِ (ص:٨).

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

٧٣. هذا تعبير مجازي أراد به شدَّة ضعف بدن موسى ﷺ.

وَإِنْ شِئْتَ ثَلَثْ بِدَاؤَدَ (صلوات الله عليه) صَاحِبِ الْمَزَامِيرِ، وَقَارِئِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَلَقَدْ كَانَ يَعْمَلُ سَقَائِفَ الْخُوصِ بِيَدِهِ، وَيَقُولُ لِجُسَائِهِ: أَيُّكُمْ يَكْفِيَنِي بَيْعَهَا؟ وَيَأْكُلُ قُرْصَ الشَّعِيرِ مِنْ مَنْهَا. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتُ فِي عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ ﷺ، فَلَقَدْ كَانَ يَتَوَسَّدُ الْحَجَرَ، وَيَلْبِسُ الْخَشِنَ، وَيَأْكُلُ الْجَبَشَ، وَكَانَ إِدَامُهُ الْجُمُوعَ، وَسِرَاجُهُ بِاللَّيْلِ الْقَمَرَ، وَظَلَالُهُ فِي الشَّتَاءِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارَبَهَا، وَفَاكِهَتُهُ وَرَيْخَانُهُ مَا تُبْتُ الْأَرْضَ لِلْبَهَائِمِ، وَلَمْ تَكُنْ لَهُ زَوْجَةٌ تَقْتُلُهُ، وَلَا وَلَدٌ يَحْرُنُهُ، وَلَا مَالٌ يَلْفِتُهُ، وَلَا طَمَعٌ يَدِلُّهُ، دَائِبُتُهُ رِجْلَاهُ، وَخَادِمُهُ يَدَاهُ».

ثم قال: «فَتَّاسٌ بَنَيَّكَ الْأَطْيَبُ الْأَطْهَرُ ﷺ، فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةٌ لِمَنْ تَأَسَّى، وَعَزَّاءٌ لِمَنْ تَعَزَّى، وَأَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْمُتَّسِي بِنَيَّيْهِ، وَالْمُقْتَصِّ لِأَثْرِهِ، قَضَمَ الدُّنْيَا قَصْمًا وَلَمْ يُعْرِهَا طَرْفًا، أَهْضَمُ أَهْلَ الدُّنْيَا كَشْحًا، وَأَخْمَصُهُمْ مِنَ الدُّنْيَا بَطْنًا، عُرِضَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَهَا، وَعَلِمَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَبْعَضُ شَيْنَا فَبَأْعَضَهُ، وَحَقَرَ شَيْنَا فَحَقَرَهُ، وَصَغَرَ شَيْنَا فَصَغَرَهُ...».

ولَقَدْ كَانَ ﷺ يَأْكُلُ عَلَى الْأَرْضِ، وَيَجْلِسُ جِلْسَةَ الْعَبْدِ، وَيَخْصِفُ بِيَدِهِ نَعْلَهُ، وَيَرْقَعُ بِيَدِهِ تَوْبَهَ، وَيَرْكِبُ الْحِمَارَ الْعَارِيَ، وَيُرِدُّفُ خَلْفَهُ، وَيَكُونُ السُّتُّرُ عَلَى بَابِ بَيْتِهِ فَتَكُونُ فِيهِ التَّصَاوِيرُ فَيَقُولُ: يَا فُلَانَةً - لِإِحْدَى أَزْوَاجِهِ - غَيِّبِي عَنِي فَإِنِّي إِذَا نَظَرْتُ إِلَيْهِ ذَكْرُ الدُّنْيَا وَرَخَارِفَهَا، فَأَعْرَضَ عَنِ الدُّنْيَا يُقْلِبُهُ، وَأَمَاتَ ذِكْرَهَا مِنْ نَفْسِهِ، وَأَحَبَّ أَنْ تَغْيِبَ زِيَّنَتُهَا عَنْ عَيْنِهِ، لِكِيلًا يَتَّخِذُ مِنْهَا رِيَاضًا، وَلَا يَعْتَقِدُهَا قَرَارًا، وَلَا يَرْجُو فِيهَا مُقَامًا، فَأَخْرَجَهَا مِنَ النَّفْسِ، وَأَشْخَصَهَا عَنِ الْقُلْبِ، وَغَيَّبَهَا عَنِ الْبَصَرِ»^(٧٤).

أين هذا من مقولات الفلسفه الغربيين؟

إِنَّ وَلِيمَ جِيمِسَ الْمُولُودَ عَامَ (١٨٤٢) لَمْ يَعْتَقِدْ بِفَلْسَفَةِ تَقْوِيمِ الْتَّفَكِيرِ وَالْتَّأْمِلِ فِي الْمَوْتِ، وَلَا قِيمَةٌ فِي نَظَرِهِ إِلَّا إِذَا أَرْشَدَتْنَا إِلَى تَحْسِينِ أَوْضَاعِ حَيَاتِنَا وَأَعْمَالِنَا عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِ، وَقَدْ شُغِلَ حَيَاتَهُ وَكَرَّسَ نَفْسَهُ مُثْلِهِ هَذِهِ الْأَمْوَرِ^(٧٥).

كان (سنتيانا) يقول: (إنَّ بَعْضَ الشَّعُوبِ مُتَفَوِّقةٌ عَلَى غَيْرِهَا، وَالزَّوْجُ بَيْنَ الشَّعُوبِ وَالْأَجْنَاسِ الْمُتَفَاوِتَةِ فِي التَّفْوِيقِ أَمْ خَطِيرٌ، وَعَظِيمَةُ الشَّعُوبِ الْمُتَفَوِّقةِ تَضَعُفُ بِاتِّصَالِهَا وَاندِمَاجِهَا مَعَ الشَّعُوبِ الْأَقْلَى

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

٧٥. قصَّةُ الْفَلْسَفَةِ (ص ٦٢٢).

منها تفوقًا واستقرارًا وتقديمًا^(٧٦).

وقد فاته أن الشعب المتفوق لا تتساوى أفراده في القابليات والقدرات العقلية، فهلا دعا إلى منع التزاوج بين المتفوقين وبين غيرهم في الشعب الواحد؟ لأن ذلك يُشكّل خطراً على عزيمة الشعب.

هذا مضافاً إلى أن تشخيص الشعب غير المتفوق - إن سلمنا بمقالته - أمر غاية في الصعوبة، فالعرب الذين يعدونهم غير متفوقين طالما أشادوا بمنجزاتهم الفكرية على مدى قرون، وهكذا في شعوب أخرى كالصينيين والهنود، فقد كانت حضارتهم قد كسبت قدم السبق في مضامير متعددة، فالواقع الفعلي المتخلّف نسبياً لا يستلزم عدم توفر مؤهلات التفوق.

أين هذه الترهات من مقوله رب السماوات؟

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

(ستيانا) هذا هو الذي يرى أن المدينة ليست إلا انتشار عادات نشأت في الطبقة الممتازة ولم تتبع من عامة الشعب ثم قُرِضَت على الشعب فرضاً^(٧٧).

فكيف نُشَخِّص الطبقة الممتازة بأعمال الذي يملكونه؟ فقارون قد ملك ما إن مفاته لتنوء بالعصبة أولى القوّة، وفرعون ملك البلاد والعباد، وعاد ذات العمامات حيث لم يُخلق مثلها في البلاد، وثمود الذين جابوا الصخر بالواحد، أم بطريقة العيش أم بالإحساس بالمسؤولية تجاه الشعب والأمة؟ وعوام الناس أسرع اندفاعاً للذود عن الأمم وحطب معارك الشرف التي يجني ثمارها المتمترسون في الخطوط الخلفية لا يباشرون مواجهة في حرب ولا يعرفون حتى حمل السلاح، بل حتى من الناحية الإعلامية لا يُنْسَب النصر إلا للملوك والقادة الذين لم يقتلوا مهاجماً واحداً.

على مر التاريخ كان بؤرة الفساد ومبدأ الانتكاسة الأخلاقية في المجتمعات المترفّين الملاّ أصحاب النفوذ والسلطة ومركز القرار.

٧٦. قصّة الفلسفة (ص ٦١١).

٧٧. قصّة الفلسفة (ص ٦١٢ و ٦١١).

اعتبر (فرويد) أنَّ الدافع الجنسي هو الموجَّه للسلوك البشري، يبدأ معه منذ الطفولة بل عقب الولادة مباشرةً، فالطفل الرضيع يمارس الجنس مع أُمّه عن طريق الرضاعة بالفم، ويشعر باللذَّة الجنسية عن طريق التبرُّز، وعندما يمسُّ إصبعه فهو يمارس سلوكاً جنسياً، وأنَّ كُلَّ من شاهد رضيعاً يتراجع عن الثدي في حالة شبع وينام متورِّدَ الخَدَّين وعلى وجهه ابتسامة الاغبطة لا يمكن أنْ تفوته ملاحظة أنَّ هذه الصورة تستمرُّ كنموذج أُوّلي للتعبير عن الإشباع الجنسي في مستقبل الحياة^(٧٨).

كيف لنا أنْ نحاور مريضاً بلغ منه المرض هذا المستوى؟

إنَّ النزعة الجنسية ليست إلَّا جزءاً من تركيبة بشرية معقدة إلى حدٍ بعيد، قضت حكمة الله تعالى واختلاف مراده من بني النوع الإنساني عمَّا أراد من غيرهم أنْ تكون مختلفة عن مثيلاتها في الكائنات الحية.

فإنَّك لا تجد نوعاً من الحيوانات وفق اطْلَاعِي يكون مستعداً للمقاربة الجنسية في كُلِّ وقت إلَّا 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 إلَّا من خلال تواصل الأفراد وتشكيل مجموعات كبيرة تشتراك مع كُلِّ أفرادها بالهوية والمصالح المشتركة، وأساس المجتمعات البشرية العائلة، فما لم تكن هناك عائلة لا يوجد مجتمع موحد. وأقوى روابط العائلة مبدؤها علاقة الأم والأب، فاقتضت الحكمة تدخل التكoin في صياغة واقع وأسباب تستطيع بحسب العادة أنْ تعبَّر مطبَّات الخلاف وموارد التشاُّح بين النفوس في المساحة الواحدة، فجعل الله تعالى هذا الميل الكبير للجنس الآخر.

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

وأوجَّد النزعة الجنسية التي تتجاوز غايتها لذَّة الاقتراب، وحرَّم الاقتراب من بقية النساء إلَّا ضمن دائرة ضيقَة للغاية، كما وزرع في النفس البشرية ميلاً للإنجاب، فكان ذلك أدعى للسعى لتشكيل العائلة والحفظ عليها، وهو ما ينعكس على مجتمع يُؤْمِن مصالحه ويواجه المخاطر التي

٧٨. العلمانيون والقرآن (ص ١٠٣ و ١٠٢).

تقف في طريقة، ويتوافق ليتحقق في الفكر والتطبيق والممارسة، ولو لا ذلك لكان الساعي لبناء عائلة والالتزام بالمسؤولية تجاهها أقل بكثير، وهذا سيؤدي بالضرورة بعد بضعة أجيال إلى تفكير المجتمعات، فإن من أهم عناصر تكون العائلة والسعى للحفاظ على وحدتها الحاجة الغريزية التكoinية والتي سد باب الاستجابة لها إلا من خلال رابطة الزواج، ومن هنا ترى الانحدار في تماسك الوحدة المجتمعية في الدول التي فتح الباب فيها لإشباع الرغبة الجنسية خارج نطاق العائلة.

فدوام الحاجة وعدم كونها عابرة في أزمنة خاصة كما في الحيوانات، وسد باب الإشباع إلا من خلال العائلة، أديا إلى سوق الناس باتجاه تشكيل العوائل والسعى للحفاظ عليها، وهذا ما يهيئ بناء مجتمع يمكن أن تكون له هوية واحدة ومصالح تقع مسؤولية تأمينها على الجميع، وهذا بدوره يوفر مقدمة وبيئة للاستكمال المعرفي والارتقاء في مسامير الكمال.

وكيف كان فالنزعه الجنسية عند البشر لا تستوعب كل ميله ورغباته ولا تهيمن عليها جمياً، كما أنها لا تتحقق إلا بعد بلوغ الإنسان عمراً محدداً، فمن أين جاء هذا المريض بهذه الأفكار؟ فأي للدّة جنسية يعرفها الطفل لكي يمارسها في رضاعته من صدر أمّه؟ وكيف كان التبرّز محاً للالتزاد؟ 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 رداً برهانياً، وإنما هو أمر عملي وواقعي يدعى أننا جمياً نمرّ به ونعيشه بشكل وجداني، ووجدانا ي فيه ويُكذبه ويُسخّفه إلى أبعد حدّ، هل تعتبر مثل هذه الترّهات فكراً يعتنى به ويتوّقف عنده ويتأمل فيه؟

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

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

إنّ مثل هذه الأفكار، بل الخزعبلات لا تستحق أن تذكرة، لكننا تعرّضنا لها لنُزي القارئ وضاعة فكر من يجعل رؤي هؤلاء في مقابل الدين.

إِنَّ هُؤلَاءِ سِيَحْمَلُونَ ﴿أَوْرَارُهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضْلُلُونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (النحل: ٢٥).

نماذج من سلوك الفلاسفة الغربيين:

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

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

(فرنسيس بيكون) مؤسِّس المنهج التجاري والمفكِّر 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 (توبكناه) لأنَّه فشل في أنْ يُؤمِّن له منصب سياسي، لقد كانت هديَّة عظيمة يفترض أنْ تربط (بيكون) برباط الولاء والعرفان مدى الحياة، لكن هذا لم يحدث، إذ إنَّه حين عُيِّن عضواً في المحكمة تحت رعاية الملكة (أليزابيث)، وكان (أسكس) متَّهماً من قِبَل الملكة بتهمة الخيانة الكبرى وقف (بيكون) ضدَّ صديقه وأسهم في إصدار حكم بالإعدام عليه^(٧٩)، من أجل أنْ يحظى بمنصب عند الملكة، ونال مراده حيث عُيِّن رئيساً للوزراء، ولم يكُفَّ عن مخالفاته حيث اتُّهم بالاختلاس وتقبُّل الرشاوى من المواطنين، ودخل السجن وحُكِّمَ عليه بغرامة قدرها أربعون ألف جنيه استرليني، ومع ذلك يقول: (لقد كنت أعدل قاضٍ في إنكلترة في الخمسين سنة الأخيرة)، يجدر بنا الإشارة إلى أنَّ حياة (بيكون) كانت من (١٥٦١م) إلى (١٦٢٦م)^(٨٠).

و(ديكارت) أبو الفلسفة الحديثة (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) لم يتزوج إلَّا أنَّه أنجب ابنة غير شرعية توفَّيت في الخامسة من عمرها وتحسَّر عليها طيلة حياته^(٨١).

٧٩. (هذا ما يذكره بعض الكاتبين، لكن (ويل ديوانت) ينقل أنَّه في الاعتقال الأول لـ (أسكس) توَسَّط (بيكون) لإخراجه ولم ينفع، ولما أطلق سراحه مؤثِّتاً جمع قوَّاته لمحاربة الملكة وإسقاطها، فلماً فشل صدر موقف (بيكون) الشديد منه).

٨٠. قَصَّةُ الفلسفة (ص ١٣٩ و ١٤٠ و ١٨٣).

٨١. تاريخ الفلسفة الغربية (ص ١٠٨).

(جان جاك روسو) (1712 - 1778 م) كان لصاً مخادعاً كاذباً خائناً لم يجد غضاضة في الاعتراف بذلك في كتابه (اعترافات روسو)، لحق بالكاثوليكية طمعاً في بعض المغانم، فآوته سيدة اسمها (دمام ميرسكي)، فسرق منها شيئاً يخصها، فلما اكتُشف أمره وخشي أن يفتكض اتهم خادمتها زوراً بالسرقة. لقد كان منفلتاً إلى أقصى الحدود في مسلكه الجنسي، فقد تعرّف إلى سيدة إيطالية بروتستانتية تحولت مثله إلى الكاثوليكية، كان يدعوها في البداية (أمّي) ثم تحولت إلى خليلة فعاش معها في بيتهما يعاشرها معاشرة الأزواج، دون أن يُكدره أنها كانت تعاشر خادمتها الخاص إلى جانبه، ولما مات الخادم حزن عليه ولم يُدخل عليه العزاء سوى علمه بأنه سيستولي على ثيابه من بعده، وفي سنة (1740 م) تعرّف على خادمة تدعى (تيريزلي فاسبر) عاش معها بقية حياته دون زواج، وأنجب منها خمسة أطفال أدخلهم جميعاً دار اللقطاء.

هذا الذي كان يُوصَف بأنه ترك أثراً عظيماً في الفكر الأوروبي كأديب وفيلسوف ومصلح اجتماعي سيطرت عليه الوساوس وجنون الاضطهاد في أخيرات حياته حتى مات منتحرًا كما يُطَّنُ^(٨٢).

(واوكست كونت) (1798 - 1808 م) وقع في حب (كارولين ماسان) وهي فتاة تشتعل بالبغاء، فتزوجها وأخلصت له بطريقتها، ولما وقعا في ضائقه مالية اقتربت عليه أن تساهم في معيشتها بما تحصل عليه عن طريق مهنتهما القديمة ولكنّه رفض ثم انفصل، وهذا أستاذ الفلسفة الوضعية.

أما (فولتير) فقد ذكر نُقاده وأعداؤه أن الشيطان قابع في نفسه، وكان (ديمستر) يُسمّي (فولتير) بالرجل الذي وضع جهنّم في يديه كلّ نارها وفوتها.

كان (فولتير) قبيحاً بشعاً مختالاً معجباً بنفسه، فصيحاً، بذيناً، مستهتراً، وأحياناً غادراً وفاسقاً، لقد كان رجلاً يحمل أخطاء زمه وعصره ومكانه...^(٨٣).

وعندما أراد الهروب إلى بريطانيا هرب خفية مع امرأة متزوجة كانت مبرزة في العلوم وزوجها غبيٌّ جدّاً، فأحبّت (فولتير) وبادلها الحب بإعجاب ثم عاشا في بيت واحد^(٨٤).

٨٢. تاريخ الفلسفة الغربية (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 الفلسفه، لا أرى هنا أكثر مناسبة من التذكير بقوله

تعالى:

﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (٣٥).

(يونس: ٣٥).

حتمية تقاطع الدين مع الفلسفة المنكرة له:

إنَّ بعض ما يُسمَّى بالمدرسة الفلسفية قائم على إنكار الدين الإلهي من أصله، فكيف يمكن أن لا يتقطع معه الدين؟ فهم قد جحدوا إلهيَّة الأديان وسماويَّتها وفسرُوا الاعتقاد بها بأنَّه انعكاس لشعور النفس بالعجز أمام قوى الطبيعة أو أمام الحُكُّام وأصحاب النفوذ، إذ اختلفت طائفة الضعفاء الدين تسليلاً لأنفسها ومتنفساً للضيق الذي تعيشه، وماكنة الأماني فعالة في تخيلات الضعفاء والعجزين.

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

فإذا كان هؤلاء إنما يُنِكِّرون أصل الدين، فكيف يتقي الفكر الدينِي بهم؟ فإذا عدنا مثل هذه التُّرُّهات فلسفة فلا بدَّ أنْ يصطدم بها العقل قبل الدين، وما يتفرَّع عليها من رؤية لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان لا بدَّ أنْ يُرْفَض، فهي دعوى قام الدليل على خلافها ولم يقم عليها أيُّ دليل، والدليل الذي على خلافها كُلُّ أدلةنا القطعية على الدين والتي هي عقلية، فإنْ لم ينتج القطع من بعضها فمجموعها موجب للقطع بلا شك، دعك من كُلُّ الأدلة وتعالَ إلى التحدُّي القرآني الذي لا زال يقرع بعصاه رؤوس المعاذدين والمشككين.

قال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُونُونَ وَالْجِنُونَ عَلَى أَنْ يَأْتُوا مِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ مِثْلَهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨).

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلَهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١٣ فَإِنَّمَا يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهُمْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (هود: ١٤ و ١٣).

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يوسوس: ٣٨).

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٢٣ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأَتَقْوَى النَّارُ الَّتِي وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعْدَتُ لِلْكَافِرِينَ ٢٤﴾ (البقرة: ٢٣ و٢٤).

لم يزل هذا التحدي قائماً، وللتأكيد في إرغام الأعداء والمتحممين تكرر هذا التحدي في سور متعددة وبمستويات ثلاثة: كل القرآن، وعشر سور، وسورة واحدة، مع التأكيد قبل ألف وأربعين عام: ﴿وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾، ولأجل إدلال المكابر يضاف في أكثر من آية أنَّ التحدي ليس للأفراد واحداً واحداً، بل هو إرغام أنف لكل إنسان والجنة وكل من هو من دون الله، ولم يتمكن ابن آمَّ من فعل ذلك ولن يتمكن، يدعم هذا الكلام واقع تاريخي استمرَّ كلَّ هذا الزمن المترامي.

لقد أذلَّهم القرآن بتحديه هذا في مضمار تخصيصهم وما يرعنون فيه، كما فعلت عصا موسى ﷺ بالسحرة، إلَّا أنَّ السحرة آمنوا لِمَا رأوا آيات ربِّهم وهؤلاء أبوا إلَّا كفوراً حتَّى أرغموا السيف على الدخول في الدين، لم يكن شعراً لهم يُفُوتون فرصة منافسة الشعراء الآخرين ولو لم يتحدونهم، فكيف فوتُوا معارضته القرآن مع التحدي وتسفيه الآلهة وضرب النُّظم التي كان يسير عليها المجتمع؟

ولو علَّوا ذلك بالصرفة - أي أنَّ الله تعالى هو الذي يمنعهم من الإتيان بمثله ولو لا ذلك لأتمكنهم - لا يتغيَّر عندنا شيء، لأنَّ الإعجاز سيتحوَّل من كونه متجسداً بالكلام القرآني إلى المنع الإلهي، وحينها سيكون الكلام غير متضمنٍ في نفسه لفضيلة على كلام البشر، ويكفيانا وجود الإعجاز الشاهد على سماوية القرآن وإنْ اختلف تجليه، لكنَّنا لا نقول بالصرفة.

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

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

والحروف الحلقية ستة ذكر نصفها في الحروف المقطعة.

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 المقطعة.

والحروف المطبقة أربعة: (ط ظ ض ص)، ونصفها موجود في الحروف المقطعة.

وليس هذا إلا مثال.

مضافاً إلى الحقائق العلمية التي تحدث عنها الموروث الشرعي قرآنًا وسنتة، خذ لذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقْرٍ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (يس: ٣٨).

فإلى ما قبل اكتشاف الانفجارات الكونية العظيم في أخيريات القرن التاسع عشر، ظنَّ العلماء ولعدة قرون أنَّ الشمس ثابتة، والقرآن الذي جاء قبل أكثر من (١٤) قرناً في بيئه التخلف والجاهلية يُخبرنا بحركتها.

وأعجب من ذلك ما ورد في التمجيد له تعالى وأنَّه: كبس الهواء على الماء وكبس السماء على الهواء.

والذي يُدلل على أنَّ الغلاف الجوي المحيط بالأرض له حدٌ مع أنَّه لم يذهب أحد إلى ذلك المكان، ولم يكن في البين أيُّ طريق للطيران على وجود حدٍ لهذا الغلاف الجوي.

والمتتبع يجد الكثير من هذه الحقائق العلمية المثبتة لسماوية القرآن وارتباط أهل العصمة بالسماء.

إنَّ موقف الكثير من فلاسفة الغرب بعد الثورة الصناعية من الكنيسة والفكر الديني كان مدفوعاً من سلبية في الرؤية الدينية للكنيسة وفي التعامل مع الناس، فإنَّ الكنيسة لم يكن لديها رؤية للكون، وذلك ما شكلَّ مساحة فراغ ملأها القساوسة بالموروث من الحضارة اليونانية، ثم أضفوا عليها طابع القداسة وصارت منطقة محظمة على إبداء الرأي أو استكشاف قد يوصل إلى نتيجة معايرة، ولذا أذيق العلماء صنوف العذاب وفنون التنكيل والتقطيل لأنَّهم اكتشفوا حقيقة علمية غير ما تصورته الكنيسة.

وهذا أمر لا علاقة له من قريب أو بعيد بالإسلام الذي يجعل العقل ويعطيه منزلة رفيعة ويبحث على النظر في الطبيعة واكتشاف أسرارها واعتبار ذلك مقدمة للاعتقاد الحق.

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

يضاف إلى ذلك كله أن المنطلقات ستتغير، ففرق بين الاعتقاد بأخر عن كون الشخص دهريًا يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاةُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤).

فالسعي للآخرة له مسلكه والاقتصار على الدنيا له مسلكه، والأخلاق تبعًا لذلك تختلف وفق الرؤيتين، فبعض يكون مثله الأعلى جنكيز خان كما يصرّح (نيتشه)، والآخر مثله النبي الأكرم ﷺ.

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

إذا كانت هذه من مفردات فلسفة ما أو من مدركات العقل، فالشرع يصطدم بها بلا شك.

والكلام نفس الكلام مع مدرسة فكرية تختزل كل نوازع الإنسان وتفسّر تحرّكاته بغرiziaة الجنس، ما أوضع هذا التصور، وما أوضع الإنسان إن كان بهذا المستوى الهابط، فهذه حاجة بدن تشترك فيها كل الحيوانات مع الإنسان، وتغيب عن الصبي وأناس في آخر الأعمار.

حين أتيحت للكنيسة الهيمنة على القرار السياسي للدول الأوروبية امتدت هيمنتها بل دكتاتوريتها إلى كل نواحي الحياة، وتعسّفت في فرض رؤيتها ومحاربة أي رؤية أخرى بعد أن أضفت القداسة على رؤيتها، فالفيزياء والكيمياء بل والجغرافيا والميكانيك وغير ذلك لا بد أن تكون مكتشفاتها ضمن دائرة ما أشارت له الكتب الدينية.

والواقع العلمي لا فرصة له إلا بإقصاء الكنيسة ورؤيتها عن مساحة معطى العلم.

ولذلك أجبر العلم على أن يقف في مقابل الكنيسة، وتزّمت الكنيسة في رؤيتها عجل بإقصائها وتحجيم دورها بدل أن يحافظ على مساحتها وهبّتها، فانطلق المفكرون في مختلف المضامير يخوضون تجارب الاكتشاف وتأسيس النظريات دون أي محدود من المؤسسة الدينية لعدم قدرتها على التحديد، فقد سقطت هيبيتها وحُجّم دورها إلى مستوى اقتصاره على طقوس ضمن دائرة ضيقّة وترانيم تُؤَدَّى في الكنائس وبعض الكلمات التي يتلونها على مائدة الطعام ومراسم الدفن وتعيميد الأطفال، وقداديس خاصة.

نعم لقد تحول الحال من هيمنة على كلّ نواحي الحياة إلى رضا بمساحة هامشية فيها، بل صارت الكنيسة تركض خلف رغبات الناس ومشتهياتهم، وأخيراً صرّح البابا الأعظم بحسب تعبيرهم بأنّ المثلثين أولاد الله، وأنّ لهم الحقُّ بتشكيل عائلة، وليس ذلك إلّا مثال، وقد تراجع بعد مدةٍ قصيرة عن ذلك.

وكيف كان، فقد تشكّلت أساسات العلوم الحديثة بعيداً عن ملاحظة المعطى الديني في المسائل، بل بعيداً عن المعطى الديني، فكانت هذه الانفتاقية بل الانفجار في مختلف جوانب الفكر. والمسلمون لم تحصل لهم قطيعة مع المؤسسة الدينية فضلاً عن نفس الدين، هذا من جهة. ومن جهة أخرى لم تكن في أرضهم أيُّ حركة علمية وبحثية خارج المسجد والمؤسسة الدينية، ولذا لم يخوضوا في مضامير فكرية أخرى.

لكن حين بدأت تصلكم نظريّات الغرب وتواصلوا معهم بدأت بعض علامات الصحة، فالاحتراك مع هذا الوافد الجديد الذي انفلت عقاله في محاربة الدين وإنكار أساسه السماوي، مضافاً إلى دخول الكثير من المسائل محلّ الابتلاء قد شكّلا دافعاً للبحث العلمي.

وقد عانى في أول الأمر من أنّ في ذلك كسرًا للملأوف، فاقتصر الأمر على محاولات خجولة من أمثال عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني، ثمّ بدأت عملية ضخمة إلى حدّ كبير خصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، ونتائج البحث تُعزّزها التجارب، والنظريّات يُصدقها الواقع، ومضمّن الحياة غربال للأفكار والرؤى.

وما أكثر ما نُظّر خلال العقود الأخيرة للاقتصاد الإسلامي، والدولة المدنية، والعملية الديمقراطيّة، وحاكميّة الإسلام، وتحديد مساحة مسؤوليّة الفقهاء، ودور الدين 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 كُتب في ذلك.

لكن الأمور لم تصل إلى نهايتها في الجانب الفكري، فالموروث فقير في تحديد التفاصيل بكمالها، إذ لم تكن هذه التفاصيل محلّ ابتلاء ليستوعب الموروث بوضوح أحکامها جميعاً، والتجربة

ليست طويلة لتعزز نتائج البحث، وعملية الغربلة لم تنته بعد من عملها ودورها في فصل غثٌ الرؤى عن سميتها، لكن العجلة بدأت تدور، وهذا أمر غاية في الأهمية.

دعوى رفض العقل للمعجزات التي قملاً الموروث الديني:

يرى البعض ومنهم (أركون) أنَّ الدعوى الإيمانية التي تولَّها الأنبياء عليهم السلام لا يمكنها أنْ تجد فرصتها وتمارس فعلها في أجواء علمية منفتحة على معطيات البحث والاكتشافات العلمية، فالدعوة الدينية لا تنسجم مع ذلك ما تتوفر عليه من مفردات الأساطير ونتائج الخيال واهتمام بالروحي على حساب التاريخي والمادي، وتركيز على المقدس - الذي له انعكاسه على تحديد العنف وضبطه - وفضيل له على الحياة الدنيا.

وهذا ما يستدعي القول بأنَّ الدين في طريقه للانزواء وانحسار التأثير على الناس، لأنَّهم لم يعودوا يقبلون التخلُّي عن رؤية علمية لأجل أسطورة ذُكرت في بطون الكُتب، ولا يرضون بترك التكالب على السلطة والأرزاق والوجاهة، ولا يستسيغون فكراً هو نتاج الخيال بحسب زعم الكاتب ليكون بديلاً عن الرؤى العقلانية.

يقول أركون: (ينبغي العلم بأنَّ الوظيفة النبوية، والخطاب الذي يُوضّحها ويُكرسها، لا يمكنهما ممارسة فعلهما إلَّا ضمن سياق معرفي ومؤسسي يُفضِّل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجب المدهش أو الساحر الخَلَاب بصفته بنية أثاثيولوجية للخيالي على العقلاني الوضعي، كما يُفضِّل المقدس بصفته قَوَّة ضبط وتنظيم للعنف على الحياة الدنيا بصفتها مكاناً لتبخر المعنى وللتکالب على السلطة والأرزاق والثروات والوجاهات)^(٨٥).

يتحدَّث الكاتب عن الإيمان وكأنَّه يأتي في مرحلة لاحقة عن توجُّه مسبق عند الناس، أو في البيئة التي يُبعث فيها الأنبياء، مع أنَّ الواقع هو أنَّ الدين يُقدم لنا معرفة وصورة لواقع معزَّزة بالبراهين على صدقه في إخباره، ودليلًا قاطعاً على أنَّ بياناته لم يأتِ بها بشر من عنده، يتمثَّل ذلك في المعجزات التي هي أشياء خارقة مع تحدي مسبق يورث المنصف يقيناً أنَّه ليس من عنده كبشر، وإنَّما من جهة علوية متحكمة بالكون، من خلال قدرة لا عجز فيها وعلم لا جهل فيه جعلت النار بردًا وسلامًا على إبراهيم عليه السلام، وشقَّت البحر لموسى عليه السلام وقومه، وأحيت الموت وأبرأت الأكمه والأبرص ليعيسى عليه السلام، وجعلت الشجرة تُخُذ الأرض لتأتي إلى النبي عليه السلام، وأنطقت الأنبياء بأمور

٨٥. قراءات في القرآن (ص ٥٧٩).

مغيبة ما كان لبشر أن ينطق بها ويطلع عليها لولا أنَّ الله قد أطلعه عليها.

والحقائق لا يقتصر الاعتقاد بها على كونها واقعة ضمن دائرة ما عُرِفَ سببه أو كان مما استأنس به الإنسان وفق مستوى إدراكه ولم يستبعده وفق أدوات معرفته، فالمعلومة الغربية عن ذلك كُلُّه إنْ جاءت من مسلك اعتقدنا بعدم الخطأ في إخباره قبلناها وإنْ كانت أغرب ما سمعنا.

وغرابتها لا تدخلها تحت عنوان الأسطورة كما لا تخرجها عن التاريخ، فال التاريخ سجل الزمن ومجمع حوادثه، وما قام دليل قطعي على وقوعه أدخله المنطق في التاريخ، لأنَّه جزء منه، سواء كان من المأثور أو من غيره.

ألم يُسجِّل التاريخ نزول المطر دمويًّا في يوم مصادف لواقعة عاشوراء في بريطانيا (وقد تعرضَ ذلك كتاب ذِ انكلو ساكسون كرونكل)، ولم يكونوا يعرفون الرابط بواقعة كربلاء؟

ألم يُسجِّل التاريخ عن تسونامي بِموجات ارتفاعها عشرات الأمتار يضرب ألاسكا والغرب الأميركي؟

وقد كَنَّا نعتبر ذلك خارجًا عن المأثور لولا تسونامي ايتشه في أندونيسيا، لو كان أحد قد تحدَّث عن موجة بسرعة تصل إلى سبعمائة كيلومتر في الساعة وعرض الموجة يصل إلى عدَّة كيلومترات وتضرب منطقة من أندونيسيا وتصل إلى القرن الأفريقي وتقتضي على (٢٣٠,٠٠٠) ألف شخص، أكان أحد يُصدِّقها أم كَنَّا نعتبر ذلك أسطورة؟

وكيف كان، فالْأَسْطُورة وفق تعبير، بل تطبيق الكاتب ليست في مقابل التاريخ، نعم حوت كُتب التاريخ مفردات نحن نُشكِّك في صحتها، لكن ليس كُلُّ غريب من الحوادث نُقلَ إلينا فهو أسطورة.

وأَمَّا تفضيل الروحي على الزمني فما الذي يفعله الباحث إنْ كانت الطبيعة بعالمها أدنى مرتبةً من عوالم أو على الأقل عالم فوقها ومتحكِّم بها وفق المعطى الفلسفية المتمحض بالباحث العقليَّة، فقد اختلفت المدارس في نتائج بحثها عن ما هو خارج عن عالم المادَّة، فهل هو خصوص الواجب تبارك وتعالى كما ذهب إلى ذلك المتكلِّمون، أو يضاف إليه عالم العقل كما ذهب إليه المشائِّرُون، أو يضاف إلىهما عالم المثال كما ذهبت 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 وليس صدى لدلالة روایاته.

إن شرف الإنسان ليس في بدنه الذي يُحكم بقوانين المادة والزمان، بل بروحه ونفسه التي ما إن تفصل عن البدن حتى يقع جثة هامدة ما أسرع أن تتحلل إلى مكوناتها البسيطة، وتنطلق النفس في مسار لا يحده الزمن ولا يؤطره إلا الخلود، ولا يمكن لبحث مادي أن يتحدث عنه، لأنّه فقد لأدوات الإدراك فيه، فغاية ما يمكن أن يصل إليه البحث ولو كان دقّياً فلسفياً أنّ الموت عبارة عن انفكاك البدن عن الروح حيث كانت آثار الحياة تظهر عليه من خلال ارتباطه بها، لكنّه لا يستطيع بكل أدواته أن يخبرنا إلى أين تذهب الروح بعد ذلك، وما الذي يحلّ بها، وهذا ما وقع على الوحي بيانه، إذ قال: إنّها تنتقل إلى عالم آخر شكله مرتبط بنوع العمل والكسب في الدنيا ليكون مقدمة للانتقال إلى عالم ثالث وهو عالم الآخرة.

وعليه، فالروحي أكمل من الزماني، وهذه حقيقة كشفها لنا الدين لا أنّ ذهابنا للدين كان من منطلقاته وبواعته أنّنا نُقدّم الروحي على الزماني.

وأمّا تقديم العجيب المدهش على العقلي الوضعي فهو كسابقيه في أنّ ذلك مقتضى الدليل، لا أنّه خصوصيّة في النفوس سابقة على الإيمان وممهّدة له. والعجيب المدهش أو الساحر الخلّاب 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 الطبيعية، فعَزَّزَ 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 بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ (الأعراف: ١١٦).

لكنّه لم يدلّ على شيء، ولا قيمة له عند المؤمنين ولا عند الشارع.

والعقلي إنّ كان المقصود به ما تستسيغه العقلاة، فغير العقلي ليس بالضرورة باطل، وقد رفضت المجتمعات بعقلائها 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 البّة، بل رجحان العقل يبعث على الإيمان بنحو واعٍ، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

وأمامًا تفضيل المقدس على الحياة الدنيا، فهذا ما يستند إلى الرؤية الكونية التي تكشف عنها الديانات، والمبنية على أنَّ الدنيا دار ممْر ومجاز لا دار قرار، تحيط بعمرها حدود النقص من كُل جهة، والدخول إليها بمخاض عسير والخروج منها كذلك، ويكتفي ذلك شاهدًا على ما فيها، والمحرك العام لابنائها نزعات ورغبات جُبِلت نفس الإنسان عليها وعادَةً ما يُخطئ في تطبيقات الاستجابة لها، والذي يُشكِّل له طريق المنجى والملفاز منها معالم جاء بها الوحي وحكمها المقدس الذي يتعالى على حدود الدنيا الضيقَة، ومن هنا قُدُّم المقدس على ما تشتته الأنفس من مستعجل المغنم والموصى إلى المندم، وهذا أمر أوضحته الرؤية الدينية بأدلةَها.

في موضع آخر ينقل (أركون) عن (بيير مابيل) قوله: (يُكمن أصل العجيب المدهش في ذلك الصراع الدائم الذي يحدث بين رغبات القلب وبين الوسائل التي تمتلكها لإرضائِها، وبما أنَّها وسائل محدودة جدًّا ولا نستطيع إرضاء رغبات الروح والقلب فإنَّا نُشَرِّد في الخيال ونُعَيَّر عن حِرمان الواقع بالغرق في العجيب المدهش والساخر الخَلَاب)^(٨٦).

حين قدَّم هذه المقدمة أراد أن يصل إلى أنَّ ما ذُكرَ من المعجزات والأمور الخارقة للعادة إنما هي أشياء اختَرَتها النُّفُوس، وليس ذلك من مختصات أتباع الشرائع، فألف ليلة وليلة التي حوت الكثير من القصص قد امتلأت بالمفبركات الخرافية، وقد كانت هذه القصص شائعة بين الناس، فقد وجدت طريقها إليهم واستهواهم بما فيها خرافاتِها، ومثل ألف ليلة وليلة حكايات (بيرو) التي تمكَّنت من حجز مكانها في الثقافة الغربية، وكان قد استلهم هذه القصص من الفلكلور الشعبي، ونستطيع القول: إنَّ كُلَّ الشعوب لديها أساطيرها وقصصها الخيالية والتي تشغِّل مساحة كبيرة من تراثها المنشَوَل.

صحيح أنَّ العقل الديني قد أحدث قطعية مع هذه القصص الخرافية، لكنَّه أسس قصصاً أخرى يعتبرها الكاتب خرافية أيضاً وأسطورية، وهي وإن كانت مرتبطة بما وراء الطبيعة والميتافيزيقيا، لكن الذي جعلنا نقبلها قيام الدليل وعدم الوقوف على ما يمكن أن يُبَطِّلها، وحين توَسَّعَت العلوم وازدادت الاكتشافات وعمَّ المنهج العلمي في البحث والتأصيل المعرفي سقط العجب فيها وانتفت الحيرة للوقوف على أسباب الأشياء، إذ العجب مرتبط بالتحْيُر العقلي، وهذا يُؤدي إلى انتفاء الانبهار في الوسط الديني.

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 أنَّ الإنسان إذا رأى خلية النحل ولم يكن شاهده قبل، تعتريه حيرة لعدم معرفة فاعله، فلو عرف أنَّه من عمل النحل لتحير أيضًا من حيث إنَّ ذلك الحيوان الضعيف كيف أحدث هذه المسدَّسات المتساوية للأضلاع... إنَّما سقط التعجب منها الآن بسبب كثرة المشاهدة).^(٨٧)

ثم يقول: (نستخلص من كلام القزويني أنَّ الأمر يتعلَّق بحيرة العقل الذي يعترف بحسب عجزه الحالي عن فهم سلسلة الأسباب والنتائج، لأنَّه كُلَّما راح العقل يُفكِّر في العالم وظواهره المحسوسة أدرك مدى عجزه وقصوره، وهذا ما يُؤدي إلى إحداث الانبهار في الوسط الديني والانبهار الميتافيزيقي في الوسط الفلسفى).

وآخر ما يصل إليه الرجل أنَّ النضالات المتواصلة لفلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر وللعقل الوضعي في القرن التاسع عشر وللماهية الجدلية في القرن العشرين وللعلوم الإنسانية في وقتنا الحاضر أدَّت إلى تغيير عميق في حال لم يكن إلى محو تامٌ لمقولتي الغريب المدهش والفوق طبيعى أو الخارق للطبيعة.

ويرد عليه:

١ - نحن لا نُنكر نزعة الإنسان للاعتقاد بالخارق وإلباب تلك المفردات للرموز والأعلام في حاضر الأمم وماضيها، وامتلاء الموروثات خصوصًا القديمة بالأمور الخارقة والأسطورية التي هي نتاج مخيال بعض أفرادها أو إفرازات الأماني غير المحدودة بحدود ما يمكن أن تُوفِّر له الأسباب الطبيعية.

لكن الكلام في عموميَّة الحكم بأسطوريَّة كُلٌّ ما وصل إلينا من المفردات الخارقة للطبيعة والخارجة عن المألوف، وخرق الطبيعة وأحكامها ليس مستحيلًا عقلاً على خالقها وإنْ كان بعيداً عن مخلوقاتها بما فيهم الإنسان بما هو إنسان.

والممكنتات تحتاج في إثباتها إلى دليل، فإذا قام الدليل أخذنا به واعتقدنا بهؤدَاه، وإنَّما بقي في دائرة الإمكان، إنَّما إذا قام الدليل وتوقَّرت الشواهد على عدمه.

٨٧. قراءات في القرآن (ص ٢٨٢)، عن القزويني في (عجائب المخلوقات).

وكل المعجزات التي نقلت لنا إنما قبلناها من جهة قيام الدليل عليها مع سبق إمكانها.

نعم، خرق قوانين الطبيعة يشتمل استثناءً وإن لم يكن محالاً، فنقتصر في الاعتقاد على ما أثبته الدليل، وإذا قام الدليل سقطت الاستبعادات ولم تؤثر غرابة القضية في الاعتقاد بها.

٢ - أن ما ذكره القزويني في معنى العجب ليس صحيحاً بلا شك، ولذلك يتحقق عندنا التعجب في موارد ليس فيها سبب غائب عننا ولا خفاء لتأثيره في المسبب، يقول الشاعر:

عجائزاً مثل السعالى خمسا

لقد رأيت عجباً من أمسا

لا ترك الله لهنَّ ضرسا

يأكلن ما في رحلهنَّ همسا

ولا لقين الله إلَّا تعسا

أين خفاء السبب وأين خفاء التأثير فيما رأه؟

ولذا قال ابن منظور في (لسان العرب): (العجب إنكار ما يرد عليك لقلة اعتياده)^(٨٨). وقال الفيروزآبادي في (القاموس المحيط): هو إنكار ما يرد عليك^(٨٩). وقد يرجع إلى ما ذكره ابن منظور، لأنَّه مبنيٌ على الاختصار.

ويشهد لما قلنا أنَّهم قالوا في تعريف الضحك وبيان معناه: إنَّه ظهور الأسنان عند أمر عجيب^(٩٠)، فهل أنَّ الضحك لا يتحقق إلَّا عند مواجهة أمر مجهول السبب أو مجهول نحو تأثيره في المسبب؟

وهذا يعني أنَّ العلم إنْ كشف لنا عن سبب كان مجهولاً فإنَّ العجب لا يزول ب مجرد ذلك، ومقوله زوجة إبراهيم ﷺ حين بُشِّرت بالولد.

قال تعالى: ﴿أَلَّذِي وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ (٧٢) (هود: ٧٢)، مع أنَّها بُشِّرت بذلك من الملائكة، ولا يوجد سبب غائب، لأنَّ الله أراد ذلك، وهي مؤمنة بقدرةه 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 أَوْحَيَ إِلَيَّ أَنَّهُ أَسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ (١) يهدي إلى الرشد فامنًا به ولن نشرك بربنا أحداً (٢) (الجن: ١ و ٢)، فإن الظاهر أنّ وصف العجب كان باقياً حتى بعد الإيمان به، ومع الإيمان يكون السبب والماخذ واضحًا.

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبْ قَوْلُهُمْ إِلَّا كُنَّا تُرَابًا إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (الرعد: ٥)، فإنّ قوله تعالى: ﴿فَعَجَبْ قَوْلُهُمْ﴾ وصف منه تعالى لقولهم.

وقد ورد ذلك ولكن بصيغة التعجب منه تعالى: ﴿فَمَا أَصْبَرْهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ (١٧٥) (البقرة: ١٧٥).

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى﴾ (٨٣) (طه: ٨٣)، فهل خفي على الله تعالى السبب أو كيفية تأثيره ليأتي بصيغة التعجب أو يصف قولهم بالعجب؟

نعم، يمكن له أن يقول: إنّ صيغة التعجب لم يكن المراد منها التعجب، ففي قوله تعالى: ﴿فَمَا أَصْبَرْهُمْ﴾ ي يريد أن يخبر عن عظمة عذاب النار. وفي الثانية أيضًا يراد الأخبار، وكأنّه تعالى يقول له: أنت شديد الاستعجال للرجوع إلى قومك يا موسى. لكن الآية الأولى: ﴿فَعَجَبْ قَوْلُهُمْ﴾ ظاهرة في صحة هذا الوصف منه، وليس المقصود منها الإخبار.

وكيف كان، فيما ذكره القزويني في معنى العجب غير تامٌ، فطالما قرأنا القرآن ولا زالت الكثير من آياته عجيبة التركيب والبنية والسبك، ولا زال النظم في الخلقة ودقة الصنع عجيبة لنا وإن تأملناها مرات متعددة.

٣ - أنّ كثيراً من المفردات التي هي نوع من الإعجاز لا يمكن أن ينالها العلم وإن تطورت أدواته، فكيف للعلم أن ينفي لنا شق البحر موسى ﷺ أو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ليعيسى ﷺ؟ وكيف له أن ينفي إرسال إبراهيم إلى النار لتكون عليه بردًا وسلامًا؟

وغير ذلك، فهل للعلم أن ينفيها أو حتى أن يُثبتها دون الرجوع إلى النص الديني ليقال: إنّ العلم يزيل التعجب للوقوف على السبب أو كيفية تأثيره مما يؤدي إلى إسقاط هذه الأسطورة أو الخيال الساحر؟

وكيف كان، فإن بعض ما يصفونه بالأساطير والخيالات والمدهش والعجب لا يمكن للعلم أن يكشف أسبابه وكيفية تأثيره، فلا يكون للعلم قابلية نفي هذه المفردات التي وصفت بهذه

الأوصاف.

والذي يبدو من كلامه أنَّه يميل أو يعتقد بعدم وجود العجيب والخارق بشكل كُلّي، ونفي الصفة عن بعض ما قيل قبل ذلك: إِنَّه عجيب لا يستوجب النفي الكُلّي.

لا يقال: إِنَّا ننفي حدوث مفردات مثل شَقَّ البحر وإحياء الموتى وعدم إحراق النار لإِبراهيم ﷺ، فلا يجوز النقض علينا بها.

لأنَّ نقول: إِنَّ مَدْعَاهُ أَنَّ الْعِلْمَ يُبَدِّدُ الْأَسَاطِيرَ وَالْخَرَافَاتِ، لَأَنَّهُ يوْقَنُنَا عَلَى أَسْبَابِهَا، فَلَا زَالَ النَّقْضُ وَارِدًا عَلَيْهِ، إِذْ كَيْفَ لِلْعِلْمِ أَنْ يُنْفِي مِثْلَ هَذِهِ الْمَفْرَدَاتِ لَأَنَّهُ سِيقَفُ عَلَى أَسْبَابِهَا الطَّبِيعِيَّةِ؟

٤ - على فرض أَنَّ الْعِلْمَ اكْتَشَفَ الْأَسْبَابَ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يُنْفِي مَا يُذَكِّرُهُ الْمَوْرُوثُ الْشَّرِعيُّ مِنْ نَسْبَتِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، فَاعْتَقَدْنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ مَسْبِبُ الْأَسْبَابِ، وَمَجْرُدُ الْوَقْوفِ عَلَى السَّبِبِ الْقَرِيبِ لَا يُنْفِي تَأْثِيرَ السَّبِبِ الْأَوَّلِ وَهُوَ الْذَّاتُ الْمَقْدَسَةُ فِيهَا، نَعَمْ مِنْ قَالَ بِأَنَّهَا مَخْلُوقَةُ اللَّهِ مَبَاشِرَةً وَبِلَا وَاسْطَةٍ يَعْجَزُ عَنِ الْبَقَاءِ عَلَى الْبَقَاءِ إِذَا أَثْبَتَ الْبَحْثُ الْعُلُمِيُّ وَجْدَ سَبِبِ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَذِكْرِ قَالَ الْبَعْضُ مِنْهُمْ: (لَقَدْ عَزَلَ الْعِلْمَ أَبَا الطَّبِيعَةِ - يَعْنِي اللَّهَ -)، لَأَنَّهُ قَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ مَا يُنْسَبُ إِلَى اللَّهِ مَبَاشِرَةً قَدْ تَسْبَبَ فِيهِ شَيْءٌ آخَرُ، فَإِذَا ثَبَّتَ نَسْبَتِهِ إِلَى غَيْرِ اللَّهِ انْقَطَعَتْ صَلْتُهَا بِهِ، فَإِذَا تَعَضَّدَتْ مَفْرَدَاتُ الْاِكْتَشَافِ لِأَسْبَابِ الْحَوَادِثِ وَالظَّوَاهِرِ وَالْأَشْيَاءِ فِي الْكَوْنِ فَقَدْ عَرَلَ اللَّهُ عَنْهَا، أَمَّا نَحْنُ فَلَا مَشْكُلَةُ عِنْدَنَا، وَلَذَا لَمْ نَوَاجِهْ مَشْكُلَةً فِي مَثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّ الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرِسِّلُ الْأُخْرَى﴾ (الرَّمَرَ: ٤٢)، مَعْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّكُمْ مَمْلُكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (السَّجْدَةُ: ١١)، مَعْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ (الْأَنْعَامُ: ٦١).

فَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَ نَسْبَةِ قَبْضِ الرُّوحِ إِلَى الْمَلَائِكَةِ كَمَا هُوَ مَؤَدِّي الْآيَةِ الْثَالِثَةِ، وَنَسْبَتِهِ إِلَى خَصُوصِ مَلَكِ الْمَوْتِ كَمَا هُوَ مَؤَدِّي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ، أَوْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى كَمَا هُوَ مَؤَدِّي الْآيَةِ الْأُولَى.

وَالْأَوَّلُونَ إِذَا لَمْ يَكُونُوا يَعْرُفُونَ هَذِهِ الْأَسْبَابِ الْقَرِيبَةِ فَنَفْسُ الْإِخْبَارِ بِهَا كَافٍ فِي إِثْبَاتِ تَحْقِيقِهَا، وَبِحَسْبِ فَهْمِهِمْ كَانَتْ عَجِيبَةً.

ضرورة المعجزة:

إنَّ موافقة الحقُّ لا تكفي بمفرداتها لإثبات صَحَّة دعوى المُدَعِّي للنبيَّة، اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا عرَفْنَا الحقَّ فِي كُلِّ مَا ادْعَاهُ، وَهَذَا أَمْرٌ غَيْرٌ مُتِيسِّرٌ فِي دَعْوَى النَّبِيَّةِ، فَكَيْفَ لَنَا أَنْ نَعْرِفَ الْحَقَّ فِي أَنَّهُ نَبِيٌّ مَرْسَلٌ مِّنَ اللَّهِ؟ فَلَا إِلَهَ عَالَى أَوْحَى إِلَيْنَا أَنَّهُ نَبِيٌّ، وَلَا طَرِيقٌ آخَرُ لِإِدْرَاكِ صَحَّةِ هَذِهِ الدَّعْوَى بِشَكْلٍ مُبَاشِرٍ، فَلَا بَدْ مِنْ سَبِيلٍ يَسْتَلِزمُ صَحَّةَ مَقَالَتِهِ، وَهُوَ الْمَعْجَزَةُ.

وَمِنْ هَنَا كَانَتِ الْمَعْجَزَةُ ضَرُورِيَّةً بِحُكْمِ الْعُقْلِ، إِلَّا مِنْ أَخْبَرَ نَبِيًّا قَبْلَهُ ثَبَّتَ نَبَوَّتَهُ (بِطَرِيقٍ قَطْعِيٍّ) وَعَصَمَتْهُ بِأَنَّهُ نَبِيٌّ، وَهُنَا تَبْقَى الْمَعْجَزَةُ ضَرُورَةً أَيْضًا لِكُنْ لِاَعْتَبَارِ آخَرِهِ وَالنَّبِيَّةِ فِي ذَلِكَ كَالْإِمَامَةِ عِنْدَ الشِّعْيَةِ الَّتِي اسْتَنَدَ فِيهَا أَسَاسًا إِلَى إِخْبَارَاتِ النَّبِيِّ الَّذِي ثَبَّتَ نَبَوَّتَهُ بِأَدَلَّةٍ قَاطِعَةٍ، فَلَمْ تَكُنِ الْمَعْجَزَةُ ضَرُورَةً عَقْلَيَّةً فِي مَعْرِفَةِ شَخْصِ الْإِمَامِ، لَكِنْ كَانَ لَهَا مَا يُبَرِّرُ الْحَاجَةَ إِلَيْهَا دُونَ مَسْتَوِيِّ الْحَاجَةِ إِلَى الْمَعْجَزَةِ لِإِثْبَاتِ النَّبِيَّةِ.

وَكَذَلِكَ لَا يَمْكُنُ التَّحْقِيقُ مِنْ صَحَّةِ كُلِّ مَا يَقُولُهُ النَّبِيُّ أَوْ يَأْتِي بِهِ دُونَ الْلَّجوءِ إِلَى الْمَعْجَزَةِ، لَأَنَّ النَّبِيَّ يُوحِي إِلَيْهِ وَإِلَّا لَمْ يُبَعِّثْ؟ وَمَفَرَّدَاتُ الْوَحْيِ كَمَا قَدَّمْنَا لَا سَبِيلٌ لِعَامَّةِ النَّاسِ لِلَّاطِلَاعِ عَلَى صَدِقَهَا دُونَ الْاِعْتِمَادِ عَلَى صَحَّةِ إِخْبَارَاتِ ذَلِكَ النَّبِيِّ بِأَجْمَعِهَا، وَذَلِكَ أَمْرٌ لَا يَمْكُنُ إِثْبَاتَهُ إِلَّا مِنْ خَلَالِ مَا يُشَبِّهُ عَصْمَتْهُ فِي إِخْبَارَاتِ كَمَا فِي غَيْرِهَا بِشَكْلٍ قَاطِعٍ. وَلَا سَبِيلٌ لِذَلِكِ إِلَّا الْمَعْجَزَةُ الَّتِي تَأْتِي مَعَ تَحْدِيدِ مَسْبِقِهِ فِي أَمْرٍ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، فَإِذَا جَاءَ بِهَا وَعْدٌ مُثِلُّ ذَلِكَ شَاهِدٌ حَقٌّ عَلَى نَبَوَّتَهُ. وَالنَّبِيَّةُ تَقْتَضِي الصَّدْقَ فِي الْأَخْبَارِ وَدُونِ احْتِمَالِ وَقْوَعِ الْخَطْأِ، بَلْ تَقْتَضِي الْعُصْمَةَ حَتَّى فِي التَّطْبِيقِ كَمَا هُوَ الرَّأْيُ الْمَشْهُورُ فِي مَدْرَسَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ أَنَّا نَحْتَاجُ إِلَى إِثْبَاتِ النَّبِيَّةِ لِأَجْلِ إِمْكَانِ بَلْ لِزُومِ الْأَخْذِ بِهَا يَقُولُهُ فِيمَا لَا نَعْرِفُ أَنَّهُ حَقٌّ أَوْ بَاطِلٌ لَوْلَا الْجَزْمُ بِصَحَّةِ كُلِّ مَا يَقُولُ، فَإِذَا أَمْكَنْنَا تَحْقِيقَ الْحَالِ فِي كُلِّ مَفْرَدةٍ لَنَعْرِفُ أَنَّهَا الْحَقُّ دُونَ الْاِعْتِمَادِ عَلَى قَوْلِهِ اِنْتَفَتَ الْحَاجَةُ إِلَى إِثْبَاتِ نَبَوَّتَهُ بَلْ اِنْتَفَتَ الْحَاجَةُ إِلَى أَصْلِ نَبَوَّتَهُ، إِذَا عَلِمْنَا بِنَبَوَّةِ النَّبِيِّ يَسْتَوْجِبُ التَّصْدِيقُ بِأَخْبَارٍ تَرَدُّ عَلَيْهِ مِنَ السَّمَاءِ لَا يَتِيسِّرُ لَنَا مَعْرِفَتُهَا لَوْلَا الْوَحْيِ.

تأويل المعجزات:

كثيراً ما تحدّث هؤلاء بطريقة يُنكرُون من خلالها وقوع المعجزات ويُؤوّلون ما جاء منها بالنحو الذي ينسجم مع المعطى العلمي بحسب زعمهم، وهؤلاء يغفلون أو يتغافلون عن ضرورة المعجزة والغاية منها من جهة، وأنَّ المعطيات العلميَّة التي بنوا عليها ليست نهائِيَّة من جهة أخرى.

إنَّ المعجزة أمر لا بدَّ منه لتنمِّي الحجَّة على الناس كما تقدَّم، ولو لاها لم يوجد ما يمكن أنْ يُلزِم الناس عقلاً باتِّباع الأنبياء، فدعوة الأنبياء بالنسبة للناس في أولِها مجرَّد دعوى غالباً ما تكون خارجة عن المألوف، ويستلزم القبول بها تقييد حركة الفرد بجملة من المحدَّدات التي تأتي بها الشريعة على شكل أحكام لازمة الاتِّباع، وهذا ما استدعي ردَّ الفعل العدائيَّة من الناس لا أقلَّ في مراحلها الأولى، بل في كُلِّ مراحلها بالنسبة لاغلب الناس.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَضْتَهُمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف: ١٠٣).

ومثل هذه الدعوة تحتاج إلى دليل قاطع للشك ليعبر بالناس من دائرة الرفض بدعاعيه المختلفة وأسبابه المتعددة إلى فسحة الإيمان والقبول بهذه الدعوة، والدليل القاطع هو المعجزة التي تكون مع تحدٍ مسبق لتأيي على شكل أمر خارق للعادة لا يتيسَّر لفتيَّ غير معتمد على السماء أنْ يأتي بمثله، وهي بذلك أمر لازم على الله تعالى في كُلِّ نبِيٍّ، بل بالنسبة لنا في كُلِّ حجَّة ولو لم يكن نبيًّا، فتشمل الأئمَّة اللهم.

والمعجزة لا يمكن أن تكون معطَّى علميًّا في زمانها - في الحدِّ الأدنى -، وإنَّما كانت معجزة في ذلك الزمان، فتنتفي الفائدة ولا يتحقَّق الأثر المراد منها، بل كثير من المعجزات لا يمكن أن تكون معطَّى علميًّا على مرِّ العصور، فخروج إبراهيم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من النار، وشقُّ البحر لموسى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولقف العصا لحبال القوم وعصيَّهم، والنطق بكلام فصيح بعد الولادة مباشرةً، والولادة من غير أب، وإحياء الموقى، وإبراء الأكمه والأبرص، والقرآن الكريم، والشجرة التي أقبلت تشقُّ الأرض، وغير ذلك ليست موافقة لمعطيات العلم حتَّى في زماننا.

ومن جهة أُخْرى فالمعطيات العلميَّة ليست نهائِيَّة، وكثير منها ليست برهانِيَّة وإنَّما هي حاصل نظرية لم يقم الدليل على صحتها، وبعضاها حاصل جمع جملة من الشواهد والمؤشرات التي لا تنفع في إفادة قطع أو يقين، لقد تعلَّمنا في صغرنا أنَّ المادة لا تفني ولا تستحدث، ثمَّ تبيَّن لنا أنَّ

الطاقة في نظامنا الشمسي كُلُّها تأتي من عملية تفني فيها المادة لتحول إلى طاقة هائلة، وعمليات توليد الطاقة من الاندماج النووي أو الانشطار النووي كُلُّها مستندة إلى تحول المادة إلى طاقة هائلة المقدار، وحرارة الشمس وضوؤها اللذان يهبان لنا الحياة ينشأان من تحول المادة إلى طاقة وضوء.

لم يكن يخطر ببال أحد أنَّ النظام الكوني ذا أبعاد رابعها الزمن حتَّى جاء أينشتاين بنظرية التي قُبِّلت عند العلماء.

لم يكن يخطر ببال عالم أنَّ الكون في حركة توسيعية مستمرة حتَّى جاءت نظرية الانفجار الكوني الكبير في عشرينيات القرن الماضي، وليس هذه إلَّا أمثلة، ولا زالت عجلة البحث العلمي تدور بسرعة عالية تُبَدِّل لنا تصوُّرات مسبقة عن مفردات في الكون كانت تُعَدُّ حقائق غير قابلة للتشكيك.

فكيف لنا أنْ نحاكم كُلَّ ما قيل في الموروث الديني وفق دستور الاكتشاف العلمي؟
كما أنَّ وقوف العلم على بعض أسباب الواقع لا يُسُوِّغ إنكار وقوعها بأسبابٍ أخرى.
واعتقادنا بالله تعالى وقدرته غير المحدودة يدفع كُلَّ هذه التفاهات، فإنَّ إرادته يجعل الأشياء مسرعة إليها، وبمجرد إعمال (كُنْ) التكوينية يُحَقِّق الأشياء.

قال تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧).

وقال تعالى: ﴿قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٤٧).

فما الذي يجعلنا نستبعد شيئاً مِمَّا يأتِ بأسبابه المعهودة أو لا تُحَقِّقه الأسباب المعهودة إذا تعلَّقت به إرادة مسبب الأسباب؟

ليس من حقِّ العقل أنْ يُنْكِر المعجزات، وأسر العقل لنتائج التجربة ومعطياتها لا ينبغي أنْ يجعله يُؤسِّس ضابطة مفادها حصر القواعد بدائرة المكتشف. وثبتت علية شيء لشيء لا تعني انحصار العلة، إذ الأشياء قد يوجد لها أكثر من سبب، فالحرارة التي تتولَّد من عملية الاحتراق لا

ينحصر سببها بالاحتراق، إذ الاحتكاك والتفاعل الكيمياوي والانشطار النووي والاندماج والحقول الكهرومغناطيسية والعملية الحيوية في الأجسام الحية كُلُّها تُسبِّب الحرارة، وهي أشياء وأسباب في عرض بعضها، وإرادة الله تعالى في طول الأسباب التكوينية، وهي حاكمة عليها، فلِمَ يرفض العقل إعمال حاكمة الباري في الكون وتدييره له ليأتي بشيء على خلاف المأثور من أفهامنا للطبيعة؟

والتصديق بالمعجزات ليس ساذجًا كما يقول، ما دامت ممكناً وفق ما قدمنا، ودلل عليها الدليل، نعم هناك طريقة خاطئة عند عوام الناس، فقد بُنيت أفهمهم على ضرورة توفر الأمر الاستثنائي في كل حين ليُعزِّز الإيمان، فقد يرون في كل شيء دلالة على التدخل الإلهي التكويني المباشر دون توسُّط العلل المتوسطة، وهو منافي للحكمة، لأنَّ كثرة المعجزات تُقلل من تأثيرها على النفوس، وتضعف مستوى استحقاق الأجر للمؤمن، وتضاعف العقوبة المستحقة للمخالف، ولذا قال تعالى:

﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْأَيَّاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ (الإسراء: ٥٩).

وكانَ الأصل في سبب الإيمان هو خرق نواميس الطبيعة بسيل من المعجزات التي تُشكّل دلائل على وجود الله وعظمته وتدييره لشؤون الكون، وهو فهم خاطئ، فالمعجزات تُعزِّز الإيمان ولا تصنعه، والإيمان لا بدَّ أن تكون له دواعيه ومبرراته، فإنْ شُكَّ في دعوى مدعى النبوة مثلاً جيء بالمعجزة مع الإخبار المسبق والتحدي لقطع الشك باليقين.

وكيف كان، فوجود مخيلة اجتماعية تنزع نحو إضفاء صفة الإعجاز على حوادث كانت لها أسبابها الطبيعية أو تُقْبِل دعوى وجود معجزة ما من مدِّعٍ مفتر - قد يكون منطلقه حسناً إذ يرى البعض عدم البأس في الافتراء هنا لتعزيز الإيمان - لا يُسُوغ إنكار أصل المعجزة، كما لم يُسُوغ ادعاء الكثريين النبوة إنكار أصلها.

الفكر الحديث لا يصلح طرفاً في مقابل الدين:

ثمَّ كيف يمكن مدارس فكرية تقوم إدراكاتها على التجربة وكثير من مبنياتها لا تعدو كونها نظريَّات لا تستند إلى مقدَّمات قطعية أَنْ تكون طرفاً للصراع مع الفكر الديني.

إنَّ الأساس في الأديان المأورائيَّات وهي أشياء لا تناهَا التجربة، وجزء من ذلك الأساس مرتبط بحوادث الماضي ومحطَّات المستقبل والمبدأ والمعاد، وهذه لا تحكىها نتائج الحقل التجريبي.

كما أنَّ الأصل الثالث للدين والمتمثل بالطريق الذي ينبغي لنا سلوكه للنجاة والفوز في المعاد لا يمكن أن تُحدَّد ملامحه تجربة وإن تكرَّرت لآلاف المرَّات، فالتجارب حكایتها عن مقدَّمات ونتائج وملازمات تتوفَّر في زمانها ونظائر زمانها مما تتحقَّق فيه الملازمات بين الأشياء، ولا تحكي عن عوامل مختلفة كعالم الآخرة، بل حتَّى عالم التشريع الذي تكون أحكامه فعلية في زماننا.

كُل ذلك مضافًا إلى أنَّ التجربة ولو تكرَّرت لآلاف المرَّات وأعطت نفس النتيجة لا يمكنها أن تُؤْفَر معلومة قطعية، فهي في أحسن حالاتها استقراء ناقص يقوى فيه الاحتمال ولا ينقلب إلى قطع ويقين.

وهذا الذي ذكرناه ليس رؤية أخذناها من الشارع المقدَّس، بل آلة يفترض أنَّ يعتمدها العقل، كم من مرَّة يعتمد فيها علاج معين مرض معين من قبل منظمة الصحة العالمية - وهو أمر لا يحصل إلا بعد مراحل من البحث والتجارب على الحيوانات أولاً، ثم على متطوعين من البشر، ثم ينتظرون ليروا هل توجد له أعراض جانبية أو لا؟ - وبعد مدة من الزمن تحظر نفس هذه المنظمة استعمال ذلك العلاج؟

والأفكار في عالمها لا تمُرُّ بها التميص، فقد يصدر بعضها من شخص مأزوم أو مهزوم أو يعيش حالة نظرية لم تقارب الواقع العملي، فكيف تصلح هذه الرؤى لمعارضة الدين؟ فعليهم - كما يطالبون بالدليل عن معتقداتنا وهو حق لهم إن أرادوا البحث الموضوعي - أن يأتوا بالدليل إنْ أنكروا، فالنبي يحتاج إلى دليل كما الإثبات، وأدواتهم التي يستندون إليها في الحقل المعرفي غير صالحة لإيجاد دليل على النفي.

ولا موضوعية فيما ذكره أركون في ترجيح الفكر الحديث على الفكر الديني حيث قال:

(ينبغي العلم بأنَّ الفكر الحديث يختلف كثيراً عن القديم، فاليموم نلاحظ أنَّ الفكر التأملي العميق يُحلل الأشياء ويُقسِّمها ويُفكِّرها ويُجربها ويسألها وينقدها ويقترح لها تفسيرات ثم يهجر هذه التفسيرات، بل يزورها على طريقة (كارل بوبير) لكي يمتحن مدى صحتها أو العكس، الفكر الحديث يهاجر يشرد بعيداً يستبق الأحداث يعود إلى الوراء لكي ينطلق إلى الأمام... نعم إنَّ الفكر الحديث يتميَّز بحيوية هائلة وبجرأة استكشافية ونقدية غير مسبوقة وغير معروفة من قبل، أقصد غير معروفة لدى الفكر الديني التقليدي الذي ساد في اليهودية والمسيحية والإسلام طول قرون وقرون،

والملعون أنَّ هذا الفكر التقليدي خاضع لمعطى الوحي ومحصور داخل تخوم النصوص المقدَّسة أي غير قادر على الخروج عليها أو التنفس خارجها، إنَّه مقيد بالأصفاد على عكس الفكر الحديث^(٩١).

وفي هذا الكلام ما فيه فإنَّما تراجع الأفكار والرؤى لوجود احتمال الخطأ فيها ولو كان بروز هذا الاحتمال متأخِّرًا، أي لم يكن في ظرف ثم طرأ الشكُّ، وأمَّا ما لا يحتمل الخطأ فيه فمراجعةه عبَّثية بلا فائدة، ولذا لم يراجع أحدًا يومًا مدرَّكاته الحسَّية كطلوع الشمس من الشرق، ومقدار دورة القمر حول الأرض، ونحو ذلك من المدرَّكات الحسَّية، لكن المدرَّكات النظرية قد تراجع كما في مقدار السنة الشمسيَّة إذ تبيَّن أنَّ (٣٦٥ يومًا) ليست دقيقة فأضيف يوم لكُلُّ أربع سنوات فصارت رابعة الثلاث سنوات كبيسة، ثم تبيَّن أنَّ ذلك ليس دقيقًا جدًا فأضيف يوم لكُلُّ مائة سنة. ومضامير بحث الفكر الحديث نظريَّات أو أفكار غير قطعية في ظرف بروزها، ولو كانت قطعية فهي لا تحفظ بصفة القطعية إلى الأبد، ومجَّرد أنَّ تفقد صفة القطعية تصبح مورداً لإعمال آلية البحث والتمحيص والمراجعة وإعادة القراءة.

ومثل المدرَّكات الحسَّية في عبَّثية مراجعتها البديهيات، 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 جدواه في البحث فيه، إذ البحث في القطعيات عبَّثي عديم الفائدة، فلا نفع في رجوع البحث فيه إلى الوراء، ولا جدوى من انطلاقه إلى الأمام، وحيويَّته هنا عقيمة.

نعم لو كان الكلام في صدور ذلك من الشارع المقدَّس - أي في الجانب الإثباتي - أو في دلالته أمكن قبول البحث بل تعين ذلك، لأنَّنا ملزمون بفهم ما يريد الشارع المقدَّس قوله لنا، ومن هنا كان غلق باب الاجتهد خطأً منهجيًّا قاتلًا أضاع على المسلمين مصدر ثراء في الفكر وجَّه 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 أعطاهنَّ ثراء حرمت منه بقية المذاهب، وقدرة على تقديم الرؤى على مستوى مشاكل

٩١. قراءات في القرآن (ص ٤٦٨).

العصر ومحال الابتلاء الجديدة من مستحدثات المسائل.

عدم تمكن الفكر الديني من الخروج عن تخوم النص الديني إنما هو في حدود القطعيات التي لا تقبل النقاش، والظنيات التي ثبتت بحجج معتبرة شرعاً لم تفقد حجيتها ولا يتيسر للعقل أن يقف على واقعها كأحكام الشريعة التي ثبتت بحجج شرعية، إذ العقل غير قادر على إدراك الأحكام الشرعية إلا في دائرة الاستلزمات دون الإدراك المباشر للحكم.

وليس للعقل أي قابلية في ذلك، وإدخاله في ذلك المضمار لا يزيد صاحبه إلا خبالاً، وتسويق المطالب بعبارات منمقة لا يضفي عليه صفة الحق، وكثرة استعمال الاصطلاحات لا يخلق المعنى بل قد يؤشر إلى ضعفه كما يقولون، فالمعنى سابق على اللفظ الذي يحكي عنه واللأحق لا يؤثر في السابق، والبحث الديني إنما يقف على حدود معينة لأنَّه يعرف مساحته لا لأنَّه يفتقد الجرأة كما يقول الكاتب.

لقد أخذت الأماني أذهان هؤلاء الباحثين بعيداً وتحذّلوا عن نتائج بمواصفات خاصة قبل أن يدخلوا في البحث.

(هنا أودُّ القول: إنَّ هذا الحقل الفكري الجديد المتشكل سوف تكمِّن أصالته الكبرى والمبتكرة في الآتي؛ إنَّ علم الألهوت الديني المرتكز من الآن فصاعداً على الأنثروبولوجيا المفتوحة إلى ما لا نهاية سوف يتوقف أخيراً عن كونه نظاماً معلقاً للاستبعاد الفكري والثقافي داخل الأديان التوحيدية الثلاثة.

بمعنى آخر: لا تكفي بعد اليوم ملسيحي من مسلم أو العكس، وقل الشيء نفسه عن اليهود، فلاهوت القرون الوسطى الذي كان يدّعى احتكار الحقيقة الإلهية المطلقة انتهى في عصر الحداثة وعلم الأنسنة الأنثروبولوجي^(٩٢).

في عالم الفكر لا يرسم صورة النتائج إلا المقدّمات، فالمقدّمات علَّة لنتائجها تكويناً، وقانون العلية صارم لا يقبل التحرّك، نعم لو تغيّرت المقدّمات أمكن أنْ تتغيّر النتيجة، والواقع أنَّ المقدّمات لا طريق لنا إلى تغييرها، وحداثة الفكر لا تستطيع أنْ تتصرّف في هذه المقدّمات، نعم يمكنها البحث في صحتها.

٩٢. قراءات في القرآن (ص ٢٧٦ و ٢٧٧).

وكيف كان فتوقُّعك أن تكون المقدّمات بشكل آخر لا يعني أن تُصدر حكمًا سلفًا على هويّة النتيجة وشكلها.

والتعبير بالانفتاح إن كان المقصود منه عدم سُدّ الباب عن البحث في المقدّمات حتّى التي قيل: إنّها مسلّمة فلا مشكلة عندنا فيه، ونحن إذ نقبل البحث في أصل وجود الله تعالى ونناقش في الاستدلالات عليه فضلاً عن المعارف الدينيّة الأخرى، بل لا تعبد ولا تقليد في هذه المسألة وننظائرها من أساسيات الاعتقاد، فإنّا نمارس الانفتاح بهذا المعنى بأعلى درجاته، والواقع الخارجي عند عامة الناس وإن لم يكن كذلك، لكن ذلك لا يحمل على فهمنا للنظريّة وما ينبغي علينا أن نفهمه، فقصور الناس وتقصيرها لا يُشكّل إيرادًا على فهم العلماء للشريعة.

والمفروض هنا أنّ البحث تخصّصي، والنقاش إنّما هو مع العلماء في فهمهم.

أمّا إذا كان المقصود من الانفتاح قبول مقدّمات لم يقم الدليل على صحتها ولم تثبت بداعتها، أو المداهنة في بعضها لأجل الغاية المطلوبة والمنمثّلة بإلغاء نقاط الاختلاف بين البشر ورفع موجبات الاحتكاك والحرروب، فهذا ما لا وجه له.

وأمّا احتكار الحقيقة، فالحقيقة لا تتحكرها إلّا المعرفة، وحينما كانت الكنيسة تدّعي احتكار الحقيقة في القرون الوسطى، فإنّما ادّعتها زوراً وبهتانًا، إذ لم تكن عندهم المعرفة التي يمكن أن تُصحّح هذه الدعوى، وبطّلان هذه الدعوى أظهره وضوح عدم توفر المعرفة وفقدان أدواتها.

وعصر الحداثة وعلم الأنسنة الأنثروبولوجي إنّ لم يُظهر خللاً في المعرفة المزعومة لا يستطيع أن ينزع ثوب الحقيقة عن مدّعى ثبت عند مدّعيه بالدليل.

كما وتوجد مقدّمة لا بدّ من الالتفات إليها، وهي أنّ عصر الحداثة أنجز الكثير على مستوى الاكتشافات المادّية، وأسس علومًا اجتماعية، وأنشأ نظُمًا سياسية وإدارية، وعمل كثيراً على تطوير منهجيّات البحث، لكنّه لم يقارب ما يرتبط بالحقيقة الإلهيّة، بل كان دوره سلبيّاً إلى حدّ بعيد فيها، فشكّك وأنكر مع عدم تملّكه لأدوات الفكر في هذا المضمار، وعمّم أدوات بحثه في المضمار المادّي إلى عالم الماورائيّات الذي لا تعمل فيه هذه الأدوات، واستخلص نتائج ادعى أنّها مستدلة دون دليل واضح.

وأمام الاستبعاد الفكري والثقافي داخل الأديان، فهي مسألة لا تنتهي ب الفكر قديم ولا جديد، فإن المسألة ليست ناشئة من تدافع مصالح اقتصادية أو اختلاف رؤى سياسية قابلة لأن تبدل وفق المصلحة المتغيرة، ما الذي يمكن أن يحله المفكّر في مساحة ليس من صلاحيته التصرّف فيها؟ إذ دور المفكّر في المجال الديني هو الكشف عن الرؤية الدينية وليس التأسيس لفكرة.

إن الفكر الديني لا يمكن أن تختزله أو تتحكم فيه رغبة أو أمنية ولو ملكت نفس متممّتها ولو كانت بداعٍ ساميّة.

وأمام من جهة المنتدين للدين فالأمر أشكال، لقد مر أكثر من قرنين من الزمان على الثورة الفرنسية وتأسيس الدولة العلمانية الحديثة، لكن قادتها لم يتخلّوا أبداً عن التأثير بالدين في المواقف السياسية، ونحن نرى اليوم هذا الانحياز الكبير للأرمن المسيحيين مقابل الأذربيجانيين المسلمين، وهم يعلمون أن مطالب الأذري حقّة وقرارات الأمم المتحدة تدعم ذلك.

وبعد أن حصل تفجير برجي التجارة علا صوت بوش الابن في أمريكا: لقد بدأت الحرب الصليبية.

والعالم الغربي كله يقف مع إسرائيل في مقابل الشعب الفلسطيني المغلوب على أمره، لأن اليهود أقرب إليهم من المسلمين، ونحن لا نغفل الدواعي الأخرى مثل هذا الموقف، بل نريد أن نقول: إن لهذه المواقف أسبابها الدينية أيضاً، ولذلك ترى المؤسسات الدينية عندهم تدعم دولة إسرائيل على حساب المسلمين فيها.

لا يمكن دفع الاحتكاك بين الأديان لأن سببه غير قابل للإزالة، فالأساس في بعثة النبي الأكرم ﷺ بديانة جديدة هو التعديل الإلهي في التشريعات التي كانت في الشرائع السابقة، وإن 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 يتخلّ المسلمين عن نقاط الاختلاف لا ينتهي الاحتكاك، خصوصاً ونحن نرى أن اعتناق بعض المسيحيين للإسلام يغيّط أقواماً منهم، والدين ليس شأنًا شخصياً وحّقاً لهم ليتخلّوا عنه، وكذا غير المسلمين.

والانفتاح يفسح المجال لتفهُّم الآخر، للتعايش معه، لدفع موارد الاختلاف في الإدارة والسياسة والاقتصاد، لكن لا يمكن له أنْ يرفع نقاط الاختلاف في الدين.

وبهذا يتَّضح لك ما في قوله:

(مهما تكن سيطرة العقائد الدينية قوية وجبارَة على النفوس والعقول، فإنَّ من الممكن تغييرها وتقليلها، بل حذفها نهائياً عن طريق طبقة اجتماعية ديناميكية جديدة كالطبقة البرجوازية التي استلمت الحكم بعد الثورة الفرنسية، وهي الطبقة التي بثت نظاماً جديداً للقيم مختلفاً عن نظام الطبقة المُنافسة القديمة التي رسخت العقائد الدينية الالهوتية) ^(٩٣).

إذ لا دليل على صحة هذا الكلام على إطلاقه، فالدين لا يمكن أنْ يُحذَف نهائياً، كما أنَّ ما يجري على دين لا يجري بالضرورة على غيره من الأديان نظراً للاختلاف بين الأديان، والاختلاف بين حملة الأديان، والاختلاف في الظروف.

لقد حكمت الشيوعية على دول الاتحاد السوفيتي لأكثر من سبعين عاماً، حاربت خلالها كلَّ مظاهر الدين طقوساً وأماكن مقدَّسة، لكنَّها لم تتمكن من حذفه نهائياً، وبمجرد أنْ سقطت حاكمة الشيوعية علا صوت الإسلام، وقد تجلَّ ذلك بشكل واضح في حرب الشيشان مع روسيا الاتحادية، وحركات الجهاديين في آسيا الوسطى، وبعض جمهوريات الاتحاد الروسي كdagستان وتترستان وأنغوشيا.

وتحكَّمت العلمانية بدول عديدة كان في مقدَّماتها تركيا وأفغانستان مدة طويلة جدًّا، والصوت الأعلى فيها الآن هو صوت الأحزاب الإسلامية.

وكادت أنْ تكون إيران ثالثة هذه الدول، وسارت على نفس الطريق، وإذا بالأمور بعد كلِّ تلك العقود تؤول إلى حاكمة دينية.

وحاربت الدول العربية ذات النُّظم الجمهورية الدين بكلِّ ما تيسَّر لها من أدوات، ولكنَّها لم تتمكن من حذف العقائد الدينية، فكيف نقبل بهكذا دعوى؟

٩٣. قراءات في القرآن (ص ٤١٥).

وما جرى على الديانة المسيحية لا يصحُّ إجراؤه على الدين الإسلامي بوجه، لأنَّه لم يجرِ على الديانة المسيحية بما هي ديانة - أي دون خصوصيات فيها وفي تجربة تطبيقها - بل لخصوصية في مفردة تطبيقها في القرون الوسطى، فلم تهض 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 ثانٍ دولة من حيث عدد النفوس في العالم يبيِّد أتباعها المتعصِّبين، والبوذية التي لم يقضِ عليها النظام الشمولي المتصف بمنتهى الوحشية، فكيف يتمكَّن من حذف الديانة الإسلامية؟

إنَّ اختلاط الثقافات في أمريكا نتيجة اختلاف الأُمُّ التي ينحدر منها المهاجرون لهذا العالم الجديد ثمَّ تشكيل هذا النظام الجمهوري لم يلغِ الدين من مساحة اهتمام الأُمَّة بل من التأثير، ونحن في نهاية الخمس الأولى من القرن الحادي والعشرين، وجزء كبير من قاعدة الحزب الجمهوري الجماهيرية يتجسَّد في المتنديين.

فقول الكاتب بإمكان حذف سيطرة العقائد الدينية من خلال طبقة اجتماعية ديناميكية جديدة كالطبقة البرجوازية ليس إلَّا انعكاس لأمنية بعيدة المدى.

الفصل الثالث:

تارِيخِيَّةُ الْأَحْكَامِ الشَّرِعِيَّةِ



- إمكان ارتباط الحكم الشرعي بوقت محدد.
- دعوى تاريخية الأحكام تخالف إطلاق الأدلة.
- لا معين للحكم الفعلي بناءً على التاريخية.
- إمكان كون الحكم امتحانياً مانع من تعين الحكم الفعلي.
- لا مجال للتاريخية في العبادات.
- وهن وجوه التاريخية.
- لوائح حقوق الإنسان لا تصلح بديلاً للتشرعيات الإلهية.

مما تشدق به القوم لخلع الأحكام الشرعية الواردة في الموروث وإخراجها عن دائرة مسؤولية الأفراد دعوى تاريخية تلك الأحكام، والذي يعني أن هذه الأحكام مقيدة بزمانٍ خاصٍ قد ولّ وانقضى. وحين ينتفي قيد الحكم ينتفي ذلك الحكم، إذ إن ذلك هو لازم التقيد. وهذا يعني نسفمنظومة الأحكام الواردة في الموروث الشرعي جمِيعاً، فمنظومة الأحكام بثابة دستور عملي مؤقت، وما دام مؤقتاً فهو غير قابل للعبور إلى أزمنة أخرى، فضلاً عن ثباته إلى آخر أيام الدنيا. وهذا ما نريد أن نقف عنده لنبحث في الإمكان، ثم في الواقع، ودلالات الأدلة.

إمكان ارتباط الحكم الشرعي بوقت محدّد:

نحن لا نقول باستحالة ارتباط الحكم الشرعي بوقتٍ خاصٍ أو ظرفٍ خاصٍ، وكيف نلتزم بالاستحالة وقد تحقق في الخارج ارتباط أحكام إلهية بأزمنة خاصة؟ ولذا لم يلتزم أحد باستحالة النسخ، فالنسخ حاصل في شريعتنا بلا ريب، بالمعنى الذي لا يستلزم جهل المشرع، حيث عُرف النسخ بأنه انتهاء أمد الحكم الذي كان تشيّعه واقعاً ملدة محدودة إلا أن الشارع المقدّس لم يُبِّين ذلك من أول التشريع ليكتسب زخماً في النفوس قبل نسخه، فاهتمام النفس بالتشريع المؤقت لا يصل إلى مستوى اهتمامها بالحكم الدائم.

كما أن نسخ الشرائع السابقة قد تتحقق، إذ يصرّح الكتاب الكريم بذلك في قوله تبارك وتعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ﴾ (المائدة: ٤٨).

وأحكام الشرائع السابقة كُلُّها أحكام إلهية، وهي وإن لم تنسخ كُلُّها في الشرائع اللاحقة، لكن هناك الكثير من الأحكام التي تختلف في الشرائع، كنوع العبادات وتفاصيلها، وجملة من الأحكام الوضعية المرتبطة بالشرطية والجزئية، إلى آخر الأحكام هنا. ومع كونها إلهية في شريعة سابقة إلا أنها كانت مرتبطة بوقتٍ خاصٍ، وبالتالي فإنه لا يوجد محدود عقلي في أن يرتبط حكم ما بظرفٍ خاصٍ أو وقتٍ خاصٍ.

وفي المقابل هناك أحكام ثابتة غير قابلة للتغيير في كُلِّ الشرائع، فالظلم قبيح تشرك كُلِّ الشرائع في تحريه، والزنا قبيح حرمته مشتركة في جميع الشرائع والديانات وعلى مُّنْ الأزمنة، وكذلك قتل النفس البريئة، وإلقاء النفس في التهلكة، وغير ذلك. وفي مقابله مثل حفظ النفس والثبات على الإيمان. وأنا أجزم أن كُلَّ حكم دلّ عليه العقل بشكل مستقلٍ لا بدّ أن يكون مشتركاً بين جميع

الشرع وعلى مر العصور، وإنَّه لا يمكن للعقل أنْ يُثبته، إذ العقل لا يرى فرقاً بين زمان وزمان، فالزمان لا يُشكّل سبباً مفرقاً في الأحكام العقلية، لأنَّه ليس له وجود حقيقي وإنَّما هو أمر انتزاعي يُنتَزَع من الحركة كما هو ثابت في محله. ومثل الأحكام التي يُدركها العقل مستقلاً بالأحكام التي لها مصالح مهمة جداً دعت إلى تشييعها بناءً على تبعيَّة الأحكام للمصالح والمفاسد التي في متعلقاتها، ولكن هنا قد يكون التطبيق وطريقة تحصيل الواجب مختلفة من نبوة وشريعة إلى أخرى، كالصلة التي لا أتعقَّل شريعة بدونها، والصيام ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٣)، وطريقة الأداء مختلفة من شريعة إلى أخرى.

وهذا يعني أنَّه يمكن استمرار الأحكام على مر العصور، كما يمكن أن تكون مؤقتة وتاريخية كما يُعبَّر الحداثيون، فالمسألة ليست ثبوتية، أي ليست في الإمكان، بل هي إثباتية، أي في الواقع.

دعوى تاريخية الأحكام تخالف إطلاق الأدلة:

إنَّ الالتزام بأنَّ حكماً ما في الشريعة محدَّد بزمنٍ خاصٍ دعوى تحتاج إلى دليل، فكيف يُدعى أنَّ كلَّ الأحكام الشرعية تاريخية، أو أنَّ النصوص الدالَّة عليها تاريخية؟

بل هنا يزيد المحذور ليتحوَّل من الدعوى بلا دليل إلى أنَّ هذه دعوى قد قام الدليل على خلافها، وأعني بالدليل إطلاقاتات أدلة الأحكام التي تبقى حجَّة ما لم تقم القرينة على خلافها، وما ذُكرَ من وجوه ليس فيه قابلية تقييد تلك الإطلاقات، إذ هو غير تامٌ في نفسه كما سيتبين من طيات البحث.

هذا مضافاً إلى جملة من الوجوه، ومنها:

١ - ما ورد من أنَّ حلال محمَّد حلال أبداً إلى يوم القيمة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيمة، وبعض أسانيده تامٌ.

ولا يصدق ذلك إلّا إذا كان الأعمّ الأغلب من هذه الأحكام باقياً على حاله، إذ خروج أكثر هذه الأحكام بموجب تاريجية النصّ كما يزعمون يلزم منه تخصيص الأكثر، وهو أمر معيب عند العقلاء، فكيف إذا التزمنا بتاريجية كل النصوص التي تحدّث عن الأحكام^(٩٤)؟

وعلى ما تقدّم فلا مشكلة في الاعتقاد بثبوت النسخ ولو كان في زمن الأئمّة المتأخرین عن النبي ﷺ، فإنّ خروج بعض الأحكام من عموم (حلال محمّد...) بواسطة الدليل ليس فيه محذور، كما لا مشكلة في الالتزام بالولاية التشریعیة للأئمّة عليهم السلام بعد ثبوتها للنبي ﷺ.

٢ - لقد استمرّ وجود المعصومين بين الأئمّة لثلاثة قرون وخمس القرن تقریباً بعد رحلة النبي الأكرم ﷺ، توسّعت فيها دائرة الدولة الإسلامية إلى شئّ الآفاق وأبعد الدول، حتّى وصلت شرقاً إلى الصين وغرباً إلى الأطلسي، ومن القوّاقز شمالاً حتّى أعمق إفريقيا، ولا شكّ أنّ الظروف كانت مختلفة، ولو كان النصّ تاريجياً لانعكس ذلك على بعض الأحكام في الحد الأدنى، ولاقتضى ذلك التنبیه من قبل الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وهو ما لا أثر منه في كلماتهم السلام لا بنحو كليّ ولا في مفردات خاصّة من الأحكام.

٩٤. لا يخفى أنّ لزوم تخصيص الأكثر إلّا هو محذور في النصّ الواحد، ولا محذور في تخصيص (٧٠٠) نصّ مثلاً من ألف نصّ فيما إذا دلّ على التخصيص دليلاً أو قرينة تامةً، لكن قد يلزم تخصيص الأكثر في كلّ نصّ بناءً على التاريجية، لأنّ النصّ الذي تحدّث عن تشرع الحکم لسانه عامًّا لكلّ زمان أي فيه إطلاق زماني، فظاهره شمول الحکم لكلّ فرد متى ما تحقق الموضع وإنّ بعد ذلك عن زمان التشرع، فإذا التزمنا بالتاريجية عن ذلك إخراج الأفراد المتأخرة زماناً ولو بعد مائة سنة أو حتّى خمسين سنة وهي أكثر مما بقي تحت الإطلاق، هذا مضافاً إلى المخصصات الأخرى المنصوص عليها وما أثرها حتّى قيل: ما من عاماً إلّا وقد خصّ، ومحذور لزوم تخصيص الأكثر لا يختصّ بنوع واحد من التخصيص ولا فرد واحد. ولا يخلو هذا الكلام من إشكال فإنّ مردّه إلى استحالة تاريجية أي حکم دلّ عليه الدليل اللغظي. وهذا فائدته:

وهي أنّ من المخصصات 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: مخصوصة، فهي بمثابة القرينة اللفظية المبنية، أمّا النحو الأول فهو بمثابة القرينة اللفظية المتصّلة بنفس الكلام. وكيف كان فيما كان من القرائن - عقلية أو لفظية أو حالية - مانعاً من انعقاد ظهور الكلام في الشمول على مستوى مراد المتكلّم الجدي لا يدخل في دائرة التخصيص، إذ ليس للدليل دلالة على العموم حتّى يختصّ. وما كان من القرائن غير مانع من انعقاد ظهور للكلام في الشمول على مستوى مراد المتكلّم الجدي هو الذي يدخل في دائرة التخصيص.

وكيف كان فمحذور لزوم تخصيص الأكثر إلّا هو في الحديث: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيمة...» الحديث (الكافي: ج ١ / ص ٥٨ / باب البدع والرأي والمقاييس / ١٩).

فإنْ قيل: إنَّ عدم الوجود 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 يكتفى بالتبنيه لها مرَّة أو مرَّتين، بل لا بدَّ من عشرات المرَّات. هذا مضافاً إلى كونها شيئاً غريباً يقتضي الإكثار من السؤال عنه عن المعصومين، فتكثر الأجبوبة إلى حدٍ بعيد، ومع توفر الداعي للنقل لأهميَّة القضية وغرابتها وكثرة الصادر بخصوصها يكون عدم وجود أثر منها في الموروث كالمستحيل إنَّ لم يكن مستحيلًا.

٣ - أنَّ طول فترة ما قبل الغيبة يستدعي اختلاف الظرف للأُمَّة الواحدة والبلد الواحد خصوصاً مع ملاحظة تحوُّلات كبيرة في المجتمع الإسلامي، فالآمَّة التي كانت نواة مشروعها قد انطلقت من منطقة شاعت فيها أحكام الجاهليَّة ووَقَعَت تحت تأثير غلظة البداوة بعيدة عن كُلٍّ تُحُصِّر تغييرَ حالها كثيراً بعد احتكاكها بالحضارات وإسقاط نظمها الحاكمة. وتأسيس دولة واحدة تحكم كُلَّ هذه البلدان قد غيرَ ظروفَ كُلِّ أُمَّة منها إلى حدٍ بعيد. ولو كانت النصوص تاريجيَّة لانعكَس ذلك في ضمن المدينة الواحدة والبُقعة 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 طرفاً لتحولات كبرى.

٤ - أنَّ تاريجيَّة النص تستلزم انتفاء الخاتميَّة، إذ إنَّ الحاجة إلى بعثة الأنبياء والرُّسُل وتجدد الشرائع ستكون موجودة ما دامت الأحكام في طور التبُّدل، فما معنى أنْ يقال بختم النبوة، مع أنَّ داعي استمرارها الذي كان ثابتاً قبل بعثة النبيِّ ﷺ باقي على حاله؟

إنَّ كُلَّ شريعة من الشرائع السماوية تنبسط على جهات ثلاث، فأسasها المعتقد، ووسطها الأخلاق، وطرفها الأحكام، ولا مجال لتصوُّر التاريجيَّة في النصوص التي تحدَّث عن المعتقد والأخلاق، إذ متعلق المعتقد واقع غير قابل للتبُّدل، فلا واقع التوحيد بفروعه يناله التغيير والتبُّدل، ولا النبوة، ولا المعااد، ولا غير ذلك من مفردات الاعتقاد، والأخلاق كذلك، فلا تبقى إلَّا الأحكام، فإذا كانت متغيرة واستدعي ذلك تجدد بعثة الأنبياء قبل خاتم الأنبياء فإنَّه يقتضي استمرار بعثة الأنبياء بعد النبيِّ ﷺ.

والمفروض أنَّ حديثي مع مسلم لا يُنكر قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدُ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠).

٤ - أنَّ دليل القوم لو تمَّ فهو سِيَال، بمعنى أنَّه كان سيجري في الديانات السابقة، ففي الفترة ما بين موسى وعيسى ﷺ لم تأتِ شريعة جديدة ولم تبدل أحكام الشريعة الموسوية لقرون متتمادية، وفي الفترة ما بين عيسى والنبيُّ الخاتم ﷺ لم تأتِ شريعة بأحكام جديدة.

قال تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَّاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنْزَلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأَتُوا بِالْتَّوْرَاةِ فَأَتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: ٩٣).

فيعقوب ﷺ قد حرم بعض المأكولات على نفسه وبقي تحريرها حتَّى بعثة موسى ونزول التوراة، ثمَّ استمرَ ذلك الحكم لبني إسرائيل حتَّى بعثة عيسى ﷺ، والمدةتان شَكَلْتَا فترة زمنية طويلة، ومع ذلك بقي الحكم ثابتاً إلى أن نُسخَت الشريعة الموسوية.

وقد كان من مهمَّات عيسى ﷺ في بني إسرائيل أنَّه يُحلُّ لهم بعض الذي حُرِّم عليهم.

قال تعالى: ﴿وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةً مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهْيَةَ الطَّيْرِ فَأَنْفَخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا يَأْذِنُ اللَّهُ وَأَبْرِيُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأَحْيِي الْمَوْقَى يَأْذِنُ اللَّهُ وَأَبْيَكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَحِّرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (٤٩) وَمُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأَحَلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَتَقْوَا اللَّهَ وَأَطِيعُونَ﴾ (آل عمران: ٤٩ و ٥٠).

يرفع التحرير أوكل إلى عيسى ﷺ ولم يحصل تلقائياً، وكان المناسب على دعوى القوم أنَّ يقول: لابنِ لكم انتهاء زمن الحكم، لأنَّه تاريجي يتغيَّر طبقاً للظروف وباختلاف الزمان.

والإنجيل كانت فيه مجموعة أحكام، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلِيَحْكُمُ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ (المائدة: ٤٧).

ولو كانت الأحكام مختصة بزمانٍ خاصٍ لتبدلَت خلال الستَّة قرون بعد عيسى إلى مجيء الرسالة الخاتمة، وما كان الحكم الفعلى في بدايات بعثة النبيٍّ مما أنزل في الإنجيل، فكيف يُؤمرون

بالحكم بما في الإنجيل؟

بل لو كانت الأحكام تتغير وفق المعطى الرماني لكان ثمة إشارة أو بيان لهم، مع أنه لم يرد في كلمات أحد منهم ذلك، حتى في مقام محاججة النبي ﷺ لهم في أحكامهم، فهل أغفلت كل الشرائع تاريجية الأحكام على مدى يقرب من ثلاثة آلاف سنة لتنظر مثل أركون والجابري ونصر حامد أبو زيد وأمثالهم ليقفوا على هذه الحقيقة والمهمة ويتحققوا الاكتشاف العظيم؟ ﴿قَاتَلُهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (التوبه: ٣٠).

٥ - أنَّ تاريجية النُّصُوص تستدعي محدودية زمان وظرف فعلية الحكم الشرعي وفق قول القائل بها تستدعي فوات الغرض من التشريع، والشارع المقدّس سيد العقلاه، والعاقل لا يُضيّع غرضه. ببيان أنَّ التشريع فعل اختياري للمولى تبارك وتعالى، والأفعال اختيارية لا بدَّ لها من غاية استدعت الإتيان بها، وتفويت تلك الغاية يجعل الفعل عبثاً بلا فائدة، والعاقل لا تكون أفعاله كذلك.

فإذا فرضنا أنَّ النصوص الدالَّة على الأحكام كانت محكومة بالتاريجية كما يزعمون، فهذا يعني أنَّ الحكم الذي دلَّ عليه النُّصُوص الشرعي محدود بزمن محدود، وعند انتهاء أجله لا يمكن أن يكون المورد ذا حكم آخر، فإنَّ الله في كل واقعة حكماً، والمفروض أنَّ الشارع لم ينض على زمان انتهاء فعلية الحكم الأول، وقد مرَّ أكثر من ألف عام قبل أنْ تُكسر قارورة القوم ليأتونا ببدعة تاريجية النُّصُوص ومحدودية زمن الأحكام الشرعية ولم ينْهَا الشارع لذلك، فلا توجد آية أو رواية تحدَّث عن هذه المفردة، وقد بقي الناس على اختلاف الأُمم وتبعاد الأزمنة يعملون بالأحكام التي اعتقادوا أنَّ النبي ﷺ قد شرَّعها.

وهذا يعني أنَّهم تركوا العمل بالأحكام الجديدة بزعم القوم، والشارع قد تسبَّب بذلك حين لم يُلْغِهم بالتاريجية، وساق قبل ذلك أدلة الأحكام التي كانت فعلية في زمن النبي ﷺ مطلقة دون قيد أو تحديد زماني.

فيكون الشارع قد ضيَّع غرضه من هذه الأحكام الجديدة، وهو باطل جزماً، منافي لحكمة المشرع.

لا معين للحكم الفعلي بناءً على تاريجية النص:

لو أردنا أن نسلم جدلاً بتاريجية النص الشرعي، وأن الأحكام الواردة في الشريعة محدودة بفترة زمنية محدودة، فإن لنا أن نسأل: كيف نحدد الحكم البديل في زماننا؟

فهل من ضوابط محددة لذلك؟

وهل من قناة معينة توصلنا إلى هذا التحديد؟

وما هو مأخذ شرعيتها؟

لقد أدارت الأمم في زماننا ظهرها للشائع السماوية ومنظومات أحكامها، وأقرت ما تراه مناسباً مصلحتها دون أن تلحظ موافقة الشريعة أو مخالفتها، واختلفت مشارب الأمم في التشريع في المبادئ والتفاصيل، فهلا عرض القائل بتاريجية النص الشرعي آلية تحديد الحكم في زماننا بنحو لا تخالف شريعتنا؟

فهل نقبل بمنظومة قوانين الولايات المتحدة التي تمثل أكثر الدول تطوراً ومن جهة أخرى هي أشد الأمم تهتكاً؟

أو نقبل بمنافسها الجديد الصين بمنظومةها التي تتناسب مع دكتاتورية ليس لها حدود تضطهد شعوباً من مواطنها وتحرمهم من أبسط حقوقهم؟

أو نقبل بقانون دول متخلفة؟

أم لنا طريقة خاصة لتحديد أحكام شرعية مناسبة في زماننا؟

قال تعالى: ﴿أَتُؤْنِي بِكِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثْارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾ (الأحقاف: ٤).

لا شك أن هذا القول يلزم منه الإحالة على المجهول وفتح باب للخلاف لا يغلق أبداً.

أم أن القائل لم يلتفت مثل هذا اللازم، أم كانت مهمته إسقاط هيبة أحكام الشريعة دون أن يهتم بالبديل عنها؟

إنَّ كلماتهم لا تتناول بشكل محدَّد ضابطة تحديد الأحكام الشرعية في زماننا.

إنَّ لازم فتح مثل هذا الباب أنْ ينبري مثل (الحبيب بورقيبة) ليقول: إنَّ الصيام الذي في الصيف يُعطل آلة الإنتاج فلنُوجّله إلى الشتاء، ويجعل بعض أتباع الفرق الضالة تقول: إنَّ الصلاة إنَّما شُرِّعت لغير الْكُفَّار من العباد فهي غير واجبة علينا، ويسْمِعنا 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 امتحانياً مانع من تعين الحكم الفعلى:

نحن من الناحية النظرية وبالنظر البدوي نقبل بإمكان وجود أحكام امتحانية، أي لا تكون ناشئة من مصلحة في متعلقها، فالحكم الشرعي فعل إلهي اختياري فلا بدَّ من وجود غاية من تشريعه، وليس شرطاً من الناحية العقلية أنْ تكون الغاية في متعلقه، بل قد تكون من خلال إخضاع العبد لابتلاء وامتحان يكون نجاحه فيه موجباً لاستكماله في مضمار العبودية، والذي هو الغاية من هذه النشأة الدنيوية، فيكون كإيجاب الدخول إلى باب حطة عندبني إسرائيل، ومنع جنود طالوت من شرب الماء من النهر الذي ابتلوا بالمرور عليه وهم عطاشى، وكأمر إبراهيم ﷺ بذبح ولده، وأمر إسماعيل ﷺ بالتسليم لوالده، وغير ذلك من الموارد التي نجزم بأنَّها لم تنشأ من مصلحة في متعلقها، وهو عدم الشرب، وذبح إسماعيل ﷺ، ودخول الباب، والاستلام للذبح.

وهذا يعني أنَّه لا يمكن تعين الحكم الفعلى إذا التزمنا بتاريخية الأحكام والخطابات الشرعية، فلو سلمنا جدلاً بأنَّه يمكن تعين الأحكام من خلال مصالحها التي في متعلقاتها لا يتيسَّر لنا ذلك إلَّا إذا كانت كُلُّ الأحكام ناشئة من مصالح في متعلقاتها، ومع احتمال كون الحكم امتحانياً لا طريق لتعيين الحكم في زمان متأخر عن تاريخ التشريع كما يزعم القائلون بالتاريخية.

فالأحكام الامتحانية لها طريق واحد لإثباتها وهو الوحي، فلا العقل له قابلية إدراكتها، ولا هي معتمدة على ملاك لنجرز ثبوتها بثبوت ملاكها ومصلحتها الداعية إلى التشريع. والوحي قد انقطع في الفترة التي بعد النبي ﷺ، والجهة التي يمكن أنْ تكشف ما لم نصل إليه من الأحكام هي المعصوم وقد انقطع اتصالنا بالمعصوم في زمن الغيبة الكبرى.

هذا وفق مدرسة أهل البيت الیه، وأمّا وفق رأي بقية المدارس والمذاهب الإسلامية فلا مجال بعد رحيل النبي صلی اللہ علیہ وسَلَّمَ إلى الرفيق الأعلى للوقوف على الحكم الامتحاني.

لا مجال للتاریخیة في العبادات:

لقد أشرنا قبل عدّة صفحات إلى أنّ صورة العبادة لا يمكن أن يُعيّنها العقل، ولا سبيل إليها إلّا الدليل الشرعي، فالمصالح المترتبة على العبادة يمكن أن يكون محصلها آلّاف الصور من الأفعال. خذ لذلك مثلاً الصلاة، فإنّ مصلحتها الداعية إلى تشرع وجوب الإتيان بها يمكن أن تتحقق من خلال ركعتين أو ثلاثة أو أربعة أو حتّى 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 قرآنی كما في الركعة الثالثة والرابعة. وهكذا الكلام في نحو الركوع إذ قد نتصوّر ما يتحقّق مصلحته المراده منه مجرّد إيماءة الرأس أو السكوت فقط أو الانحناء القليل. وهكذا الكلام في السجود والتشهّد، وهكذا يمكن تصوّر آلّاف الصور للصلاة بلا أيّة مبالغة، فإذا التزمنا بالتاریخیة لوجوب الصلاة في ذلك الزمان والمتعلّق بالهيئة المعروفة لها، وأدركتنا ضرورة وجود طقس ذكري، فكيف نتصوّر؟ 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 قوانین الآخرة تُحّتم وحيانیة الأحكام:

إنّ المعتقد الديني يرتكز على المبدأ والمعاد، والمعاد لا تُعرف أحكامه وقوانينه، ولا سبيل لمعرفة ذلك من خلال البحث والتأمّل والاستنتاج العقلي، فإنه عالم لا تدركه الحواس ولا تصل إليه العقول.

وقد وقعت المهمّة على الوحي الذي حكى لنا عن ذلك العالم وأحكامه، إنّ العقل يمكن أن يُحدّد قوام الحياة بتعلق الروح بالبدن، ويمكن أن يُدرك أنّ الروح تنفك عن هذا البدن باموت، لكنّه لا يُدرك أين تذهب، وما هي قوانین عالمها الجديد. ونفس الوحي الذي حكى لنا عن عالم الآخرة وما بعد الموت تكفل ببيان انعکاس 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 بينه لنا بطريق الوحي، وهذا يعني أنَّ منظومة الأحكام لا يمكن لغير الوحي أنْ يُحدِّدها، اللَّهُمَّ إِلَّا في ضمن دائرة ضيقة قد نجذب بها من خلال العقل فقط، وهي لا تُشكِّل شيئاً ذا بال قياساً بِمجموع الأحكام.

فباب تحديد الغالبية المطلقة للأحكام منسَدٌ إلَّا من جهة الوحي، ومع انقطاع الوحي يُغلق هذا الباب أيضاً.

فمن أين لنا أنْ نلتزم أَوَّلَّ بِتَارِيَخِيَّةِ الأَحْكَامِ؟ ومن أين لنا طريقة تحديد البدل عندما ينتهي أَمْدُ الْحُكْمِ؟

وهنَّ وجوهُ التَّارِيَخِيَّةِ:

لقد ذكرنا في طيات البحث أنَّه لا مانع من أنْ تكون بعض الأحكام خاصةً بزمان دون آخر، وأَوْلَ دليل على الإمكان الواقع، وقد تَحَقَّقَ في الأحكام الإلهيَّة أنْ يكون بعضها مؤَطِّراً بظُرُفِ زمانٍ خاصٍ، كما في الأحكام المنسوخة في شريعتنا، والأحكام التي في بقية الشرائع ونسختها الشرائع التي بعدها.

هذا من ناحية الثبوت والواقع، ولكن كُلَّ الكلام في الإثبات وما دلَّت عليه الأدلة، وظاهر أدلة الأحكام التي لم يدلُّ دليل على نسخها وانتهاء زمان فعليَّتها استمرار فعليتها استناداً إلى عدم وجود قيد يدلُّ على التَّحديد الزماني في أدلةِها، وهو ما يُعبَّر عنه بالعموم الأزمانِيِّ تسامحاً، والإطلاق الزماني بالدقة.

وعلى القائل بمحدوديَّة زمان الحكم و اختصاصه بظُرُفِ خاصٍ أنْ يأتي بدليل يدلُّ على مدعاه، ويمكن الاستناد إليه لرفع اليد عن دلالة دليل الحكم على الشمول بلحاظ الزمان. وما يذكره هؤلاء لا يصلح للاستناد إليه، لأنَّها لا تُعدُّ كونها استحسانات ونوع استثناءات لا يمكن أنْ يُرَكَنَ إليها في مقام استنباط الأحكام الشرعية. وطالما كانت هذه الوجوه وأمثالها شُبهات استند إليها من مِنْ يقبل بدعوات الأنبياء أو لم يرض ببعض أوامرهم.

قال تعالى: ﴿أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا﴾ (ص: ٨).

وقال تعالى: ﴿فَقَالُوا أَبَشِّرَأَ مِنَّا وَاحِدًا نَتِبِعُهُ﴾ (القمر: ٢٤).

وقال تعالى: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُوتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ﴾ (البقرة: ٢٤٧).

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرِينِينَ عَظِيمٍ﴾ (الزخرف: ٣١).

مثل هذه الوجوه لا قيمة لها في الاستدلال على الأحكام.

إنَّ روایاتنا تقول: «السُّنَّةُ إِذَا قِيَسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ».^(٩٥)

والقياس مقاربة لحكم في مورد لتعيميه 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 القبلية، ورغبة التحرر من القيود، والهوية الثقافية، وغير ذلك مما لو خضع للإنسان لتأثيرها لم يبق من الدين عين ولا أثر.

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

ولنأتِ الآن إلى مسألة علا ضجيجهم بها وطالما اعتبرها البعض مؤشر حقيقة على عدم ملاءمة الإسلام وأحكامه للعصر إن لم تكن شاهدًا على عدم سماوية الدعوة، وهي مسألة إرث الإناث، وبالخصوص الحكم بأنَّ للذَّكَرِ مثل حظ الأنثيين.

وهو حكم يجري في الأولاد وفي الإخوة للآباء والإخوة الأشقاء دون الإخوة للأم فقط، والمعتبر عنهم اصطلاحاً في الفقه بالكلالة، كما يجري في الأعمام والعممات على المشهور، ولنبذ البحث من حيث دور أفهامنا واستساغتنا للأحكام في صحتها وقبولها.

٩٥. الكافي (ج / ١ ص ٥٧/ باب البدع والرأي ومقاييس / ح ١٥).

٩٦. المحسن (ج / ٢ ص ٣٠٠ ح ٥).

فقد ثبت بالأدلة القطعية في علم الكلام وجود الله تعالى ووحدانيته، كما ثبتت مدبريّته للكون مع مالكيّته لجميع شؤون خلقه وحاكميّته دون سواه، وهذا يجعل حق التشريع أصلًا ثابتًا له دون شركة، وهو ما يُعبّر عنه في علم الكلام بالتوحيد في التشريع، ويتفّرّع على ذلك حق الطاعة له دون سواه - أصلًا -، فما شرّع من حكم يجب على خلقه موافقته، وهذا يعني أن الأحكام بمجرد ثبوت صدورها من الله تعالى تدخل ضمن دائرة الامتثال الواجب على الخلق، انسجم ذلك مع بنيتنا النفسيّة أم لا، توافق مع متبنيّاتنا أم لا، وهل تؤخّذ موافقة كلّ الناس على التشريعات الوضعيّة لتصبح واجبة التنفيذ؟

قد تكون من مبادئ الدستور أن يصوّت على مواده الناس فيصوّبونها، لكن لا يُشترط إلا موافقة أغلبية المصوّتين لا أغلبية الشعب، فلو صوّت (10%) ممّن يحق لهم التصويت ووافق على هذه المادة (8%) ممّن يحق لهم التصويت ورفضها الباقون أي (7%) لصارت مادّة قانونيّة نافذة، مع أنّ من قبلها لا يُشكّلون سوى (8%) ممّن يحق لهم التصويت، وتبقى هذه المادة نافذة حتّى ربّما بعد عقود، ويجب على من لم يكن له حق التصويت حينها أن يقبل بها، بل بعض دساتير الدول الدائمة قد لا تتغيّر ملّدة مديدة حتّى لا يبقى من المصوّتين على قيد الحياة أحد، ومع ذلك هو نافذ بحقّهم وواجب الاتّباع، دون أن يكون معرضًا لاعتراض فرصة.

فلم لا يتّبع ذلك في التشريعات الإلهيّة؟ ولم لا تُعطى التشريعات الإلهيّة حيّة الأحكام الوضعيّة؟

ووفق ما ذكرنا لا يحق لنا الاعتراض على حكم ثبت من الجهة السماويّة ما دام التشريع حقًا له وحده دون غيره.

وقد نصّ القرآن الكريم على هذا الحكم دون لبس أو شبهة، وتكاثرت الروايات إلى حدّ بعيد في بيانه.

ولا يجد من كلمات (محمد أركون) أنّ عنده مشكلة في أصل التشريع، بل مشكلته في أبديّة الحكم وديومنته 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: ﴿لِذِكْرِ مِثْلُ حَظِّ

الأُنْتَيْنِ ﴿النساء: ١١ و ١٧٦﴾، 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 ل المملكة 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 نوضعها 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 بسيارات زمانية ومكانية محددة تماماً، إنهم يعتبرونها وكأنها تتعالى على كل زمانٍ ومكانٍ^(٩٨)).

إن أصل الشبهة لدى الرجل يتمثل في أنه قد بني مسبقاً على أن هذه الأحكام والقوانين مرتبطة بسيارات زمانية ومكانية محددة، ولا وجه لهذه الدعوى، وقد قدمنا مسبقاً أنه وبالنظر البدوي وبغض النظر عن الأدلة يمكن للحكم الإلهي أن يكون محدداً بزمانٍ ومكانٍ خاصٌ كما يمكن أن يكون عاماً ومطلقاً، وإنما 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: ﴿أَنَّتُمْ أَعْلَمُ أَمِّ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٤٠).

وإذا دل الدليل على عدم محدوديتها بزمانٍ أو مكانٍ خاصٍ فهي تتعالى على كل زمانٍ ومكانٍ،

٩٧. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٤٦).

٩٨. المصدر السابق؛ لقد بني هنا على أن المسلمين هم الذين يعترون النصوص القرآنية والأحكام وكأنها تتعالى على كل زمانٍ ومكانٍ، لكنه في كتاب آخر يعترض بأنه حين يقول بتاريخة النص القرآني التي تعني (أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان) فإنه يسلك سبيلاً مغايراً مسلك القرآن حين يقول: (وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسیخ معنى نهائی وفوق تاریخي للوجود البشري). (قضايا في نقد العقل الديني: ص ٢١).

وهذا ما اعترض به هاشم صالح في هامشه على كتابات محمد أركون حيث نقل عنه قوله: (ومعلوم أن الخطاب القرآني قد يرجع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالى الذي يتجاوز التاريخ الأرضي أو يعلو عليه). (العلمانيون والقرآن الكريم: ص ٣٣٣ و ٣٣٤).

وذلك ليس افتراضاً متنّاً، بل هو واقع ما دلّ عليه الدليل مع عدم وجود محذور فيه، فهو تعالى صاحب الحق في التشريع للنوع البشري.

ولا يدخل في فهم الكونية وعدم التقييد بزمان الرغبة العارمة - كما يروق له أن يعبر - عندنا في مدد ما يقوله القرآن الكريم لكي يشمل البشرية بأسرها.

فأولاً: خاتمية الرسالة تمنع منعاً قطعياً أن يكون المعنى بخطاباتها خصوص من كان في مكة أو المدينة أو منطقة الحجاز أو الجزيرة العربية على أقصى تقدير، كما يقول هذا الموغل في التوهم والتهمة للإسلام، فهل تختتم بها النبوات والديانات وتكون أحكامها خاصة بأهل الجزيرة الذين رأوا النبي ﷺ؟

وثانياً: أن الإسلام على مدى ثلث وعشرين عاماً قد تعامل مع من هو موغل بالجهالة في مرحلة ما قبل الهجرة، ثم توسع تعامله مع أهل المدينة ذوي الأصول اليمنية الحضرية بمستوى معين، ومع اليهود الذين لهم تاريخ مع حضارة الشام ولهم موروث ديني كبير، ثم أخضع اليمن واتّجه لمحاربة الروم في غزوة تبوك، ولم نجد شيئاً من التغيير في أحكامه ولو نسخاً لأجل اختلاف نوعية المخاطب.

نعم هناك عمليات نسخ لكن لا علاقة لها بهذا الاختلاف، فلا صدقة النجوى ولا تحريم الخمر ولا تغيير القبلة لها علاقة بشقاقة المخاطب، وهذا بقية الأحكام المنسوبة، كما أن دعوة النبي ﷺ ملء من كان خارج الجزيرة من أمم لها حضاراتها ودينها ومعتقداتها الخاص بها دون إشارة إلى أحكام مغایرة لما هو معروف عند المسلمين، فيها دلالة على عدم تقييد الشريعة وأحكامها بقييد الزمان والمكان.

حيث لم تكن الأمم التي عاصرت النبي ﷺ وأرسل لها دعاء له مشتركة في التاريخ متتساوية الظروف متماثلة في طبيعة الحياة والمستوى الفكري مع أرض الحجاز، فاليمين حاضرة قديمة، وأرض البحرين التاريخية والتي تشمل شرق السعودية كان يغلب على أهلها حرفة الزراعة والاستقرار، والحبشة كانت دولة قوية مستقرة ولم تكن دولة بدوية في صحراء فاحلة تفرض على سكانها حياة مليئة بالمعاناة ورضا بفتات العيش.

ومع كُل 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 الأُمّة على اختلاف ظروفها وطريقة عيشها ومستواها من التحضر ومكانتها في الجانب الفكري لدليل قطعي على أنَّ القرآن وتعاليم النبي ﷺ ليست محكومة ضرورةً بموجبات التاریخیة التي يدعُوها القوم.

فلا اختلاف سامع ولا تبُدُّ ظروف ولا تغييرٌ بيئيٌّ له إفرازه الحتمي على النص الشرعي قرآنًا وسُنّةً، وتاریخیة الخطاب القرآني شيء جاءت به مخيلة المستشرقين الذين ناءت نفوسهم بأطروحة وفهم وتطبيق سُيُّئ للشريعة العيساوية، وكان لا بدًّ من إلقاء هذا الحمل وكسر قيود القداسة التي لا شك في زيف كثير من مفرداتها، ومن طُرُق ذلك الالتزام بالتاریخية، ثمّ عمّمُوها إلى كُلّ الفكر الديني، فاشتر بعض الحداثيّين المسلمين ذلك منهم، وصارت كالمسلمة عندهم، ثمّ راحوا يتّهمون العلماء المسلمين بأنّهم طمسوا هذه التاریخية طمساً كاملاً ليحولوا القرآن إلى كتاب سماوي خالص لا علاقة له بالحیثیات التاریخیة الأرضية.

ونفي التاریخية غير متفرّع على مقوله: إنَّ القرآن قديم وأزيٰ، ليقال: إنَّ التاریخية قد طمست طمساً كاملاً تقریباً بعد انتصار الأطروحة الحنبليّة القائلة: إنَّه غير مخلوق، ولذا ذهبت الشيعة التي لا تقول بقدام القرآن إلى عدم التاریخية، وهكذا الزيدية الذين ينتمون عقائدياً إلى الفكر المعتزلي.

هذا مضافاً إلى أنَّ النبي ﷺ كان قد وَجَّهَ الجيوش لمحاربة الروم، وانطلق الركب إلى الشام في واقعة تبوك، ثمّ أمر المجاهدين بالتحرُّك تحت قيادة شَابَّةً (أُسامة بن زيد)، والوجهة الشام أيضاً. وقبل ذلك حين كان الغزو الكبير للمشركين للمدينة حيث راموا كسر شأفة المسلمين واقتلاع جذورهم في واقعة الأحزاب مما اضطرَّ المسلمين إلى حفر الخندق، وبشّرَهم النبي ﷺ بفتح فارس ولم يُنبه إلى أنَّ مفردات الاختلاف الكبيرة بين ظروف الأُمّم وواقعها الثقافي والفكري وطبيعة العيش تتعكس على أحكام الشريعة وبياناتها.

ولذا لم يصلنا شيء من ذلك عنه ﷺ، ولا نحتمل أنَّ ذلك مما دثره بُعد الزمان وتعاقب ظروف مختلفة على الأُمّة، لأنَّ مثل هذا البيان - لو كان - مرتبط بمسألة غاية في الأهميّة ولا يُكتفى في مثلها ببيان وحيد، بل لا بدًّ من تكراره ولو كثُر تكراره لوصل إلينا خصوصاً مع توفر الداعي للنقل وانتفاء المانع، إذ إنَّ الأُمّة قد وجَّهت لحفظ ما يصدر عن النبي ﷺ وتحمُّل مسؤوليّة نقله

للأجيال اللاحقة، هذا من جهة الداعي. وأماماً انتفاء المانع، فإن ذلك الأمر لو كان لا يُشكّل أيّ ضرر لأية جهة، بل قد يستغلُّه الحكام أبشع استغلال لتبديل أحكام كانت ثقيلة عليهم. وانتفاء التعرُّض 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 وتبلighها، فكيف يترك بيان هكذا أمر له انعكاسه على الشريعة كله؟

عندما تأخر النبي ﷺ عن تبليغ أمر الولاية جاء الخطاب القرآني: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائدة: ٦٧)، فكيف يترك بيان أمر بمستوى تاريخية أحكامها لو كانت تاريخية؟

ومع أن ذلك الأمر (الولاية) كان على خلاف توجّهات طوائف وفئات ومؤسسات حاكمة لم يستطعوا إنكار واقعة الغدير لكنّهم وجّهوها وأولوها، فكيف يطمسون تنبّيئاً بمستوى تاريخية النصوص لو كان قد أُشير إليه في كلمات النبي ﷺ؟

وثالثاً: لو كانت خطابات الشريعة خاصةً بالمخاطب الحاضر في ذلك الزمان، فيمكن أن نتساءل: لِمَ خَصَّهُمُ الله بِبَعْثِ نَبِيٍّ لَهُمْ دُونَ غَيْرِهِمْ مِنَ الْأَقْوَامِ الْأُخْرَى وَالْأَجْيَالِ الْلَّاحِقَةِ؟ مَا مِيزَةُ هؤلاء عن غيرهم لِتَتَلَطَّفُ عَلَيْهِمُ الْإِرَادَةُ الْإِلَهِيَّةُ بِشَرِيعَةٍ عَظِيمَةٍ وَتَخَصُّصُهُمْ بِهَا وَتَرْكُهُمْ مِنْ سَوَاهُمْ؟ فهل ذلك لجهلهم؟ لا شك أنَّ الكثير من أهل الجزيرة واليمن لم يكونوا جاهلين، مضافاً إلى وجود من هو أشد جهالاً منهم في أواسط آسيا ووسط وجنوب إفريقيا والاستراليون وسُكّان الأمريكتين في ذلك الزمان.

أم ميزة أخرى ونحن لا نعرفها؟ على صاحب الدعوى أنْ يُوضّح لنا.

إنَّ إملاك الذي ملكتناه اعتباراً يملكه الله تعالى واقعاً، فهو مالك للدنيا وما فيها، بل له ملك السموات والأرض.

قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ (النساء: ٥).

وعند انتهاء رابطة الملكية الاعتبارية بموت المالك حكم الشارع بأن تنتقل إلى الورثة كما كان العقلاً يحكمون بذلك، ولكن نظام التوزيع وحصص الاستحقاق قد حُددت بقانون إلهي، كان من ضمن جزئياته أنَّ للذِّكْر مثل حظ الأنثيين في بعض الموارد، وهذا أمر وجّهته بعض الموروثات بأنَّه في مقابل أنَّ

الإسلام حكم بـأنَّ نفقتها يتحملها الزوج، وأنَّ الجهاد موضوع عنها، وما إلى ذلك. وليس هذا التوجيه مهمًا، إذ المهم كما تقدَّم لأكثر من مرَّة ثبت أنَّ الشارع قد أمر بذلك، وقد نصَّ القرآن عليه وتكرَّر التعرُّض له في الروايات.

كما نصَّت الأدلة على أنَّ الميت لا تنفذ وصيَّته بأكثر من الثُّلث، وحكم بـتوقف بيعه وشرائه في مرض الموت فيما زاد على الثُّلث من أملاكه إلَّا أنْ يجيز الورثة، هذا إذا لم يطل بقاوئه في مرض موته أكثر من سنة من حين التصرُّف، وكما حكم ببطلان بيع الغرر وإنْ كان بتراضي الطرفين، وبطلان البيع الربوي، ومنع السفه من التصرُّف بأمواله، وما إلى ذلك من الأحكام المشابهة.

لقد قبل نصف الدنيا بمبادئ الماركسيَّة في وقت ما، والماركسيَّة أساسها كأيديولوجية عدم الثبات في الطبيعة والصراع الدائم الذي هو مستمرٌ في إفراز واقع جديد، ومع ذلك لم يكونوا يقبلون بـأنَّ فكرهم سيصبح قدِيمًا، بل طالما أشادوا بمبادئهم كمبادئ رصينة لا تقبل الخلل.

فعن (لينين): (إنَّ فلسفة ماركس كقطعة الفولاذ المحكمة ولا تستطيعون أنْ تُسقطوا منها ولو فرضيَّة واحدة من فرضيَّاتها الأساسية أو جزءًا ذاتيًّا من أجزائها، إلَّا أنْ تتنَّكروا لحقيقة واقعية ملموسة أو تكونوا قد ارقيتم في أحضان الرجعيِّين البرجوازيِّين وتخرُّصاتهم) ^(٩٩).

إنَّ أكثر الحداثيِّين العرب كانوا ماركسيي التوجُّه بل والانتماء، وهؤلاء يؤمنون بـأنَّ عجلة الدياليكتيك التي لا تلوى على شيء دائمة العمل والتأثير في تهديم نظام وإنشاء آخر جديداً مخالِيًراً لسابقه ثمَّ يلبس ثوب ما أجهز عليه لاستمرار عملية الصراع والتغيير دون توقف، وهم يتلزمون في آخر المراحل بالتوقف، ليتبَدَّل بقدرة قادر صراعها الدائم إلى سلام ووئام، وحركتها التي لا تفتر إلى سكون، وهذا يعني القبول بمنطق وجود قانون ثابت يستقرُ على أنقاض هذه الصراعات التاريخيَّة وحطام الأنظمة التي عصفت بها، فلمَ يفترض بنا قبول وجود نظام مستقرٌ وقوانين ثابتة وهي بشرىَّة ولا نقبل بـحكم إلهي ثابت منفتح على الشعوب على اختلاف خصوصياتها وظروفها المتبدلة؟

يمكن القول: إنَّ كُلَّ فلسفة اجتماعية تستطيع أنْ تدَعِي أبديَّة رؤاها وثبات أحكامها، وقد تسوق الأدلة على ذلك.

٩٩. البعثة والعقيدة (ص ٤٢).

وحيثما نلتزم بأنَّ الثبات من ركائز الشريعة الإسلامية فليس في ذلك نوع ابتداع، والقول كُلُّ القول في واقع أحكام الإسلام ورؤاه، ولذلك يتعين معرفة واقع انتصاف الإسلام بذلك أن نسبر أغوار روح الإسلام ونتقلب في فضاء أحكامه لزري صحة هذا الوصف من عدمها.

والدعوة إلى البحث والتحقيق لا يمكن أن تكون ناشئة من مسلمة لاهوتية كما يُحبُّون أن يقولوا، فما أبعد المسلمات عن فتح باب البحث والاستدلال فيها.

ولا زلت نستشهد بحكم قالها القدماء، وبقواعد ضمِّنت في أشعار المتقدِّمين، وبمقولات جرت على ألسنة العظماء دون أنْ نشعر أنَّ الزمان قد عبرها وطوى صفحتها، بل هي باستمرار حياتها وصحتها تكشف عن أنَّها ليست مما يقبل أنْ يحده زمان أو مكان خاصٌ، بل هي متعلِّية على كُلِّ منهما، وهل تُبلي الأيام وتواли الدهور قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَسْعِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (ص: ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَمَّا رَأَهَا بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبُّهُ﴾ (يوسف: ٥٣).

وهل تُبلي الأيام حِكَمُ أمير المؤمنين ﷺ؟

فمن وصايا أمير المؤمنين ﷺ لابنه الحسن ﷺ، وهي حِكَمُ لا تُبليها الدهور:

«يَا بُنَيَّ، احْفَظْ عَنِّي أَرْبَعًا وَأَرْبَعًا لَا يَصْرُكَ مَا عَمِلْتَ مَعَهُنَّ: إِنَّ أَغْنَتِي الْغِنَى الْعَقْلُ، وَأَكْبَرَ الْفَقْرِ الْحُمْقُ، وَأَوْحَشَ الْوَحْشَةُ الْعُجْبُ، وَأَكْرَمَ الْحَسَبُ حُسْنُ الْخُلُقِ. يَا بُنَيَّ، إِيَّاكَ وَمُصَادَقَةَ الْأَحْمَقِ فَإِنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَعَكَ قَيْصِرَكَ، وَإِيَّاكَ وَمُصَادَقَةَ الْبَخِيلِ فَإِنَّهُ يَقْعُدُ عَنْكَ أَحْوَاجَ مَا تَكُونُ إِلَيْهِ، وَإِيَّاكَ وَمُصَادَقَةَ الْفَاجِرِ فَإِنَّهُ يَبِيعُكَ بِالْتَّافِهِ، وَإِيَّاكَ وَمُصَادَقَةَ الْكَذَابِ فَإِنَّهُ كَالسَّرَّابِ يُقْرِبُ عَلَيْكَ الْبَعِيدَ وَيَبْعَدُ عَلَيْكَ الْقَرِيبَ»^(١٠٠).

وقوله ﷺ: «قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَتِهِ، وَصِدْقُهُ عَلَى قَدْرِ مُرُوعَتِهِ، وَشَجَاعَتُهُ عَلَى قَدْرِ أَنْفَتِهِ، وَعَفْتُهُ عَلَى قَدْرِ غَيْرِتِهِ»^(١٠١).

وهكذا تجد مئات الحِكَم في كلماتهم البيضاء.

ومن الحِكَم الواردة في كلمات الشعراة قول الشاعر:

١٠٠. نهج البلاغة (ص ٤٧٥ / الحكمة ٣٨).

١٠١. نهج البلاغة (ص ٤٧٧ / الحكمة ٤٧).

وإِنْ خَالَهَا تَخْفِي عَلَى النَّاسِ تُعْلَمُ^(١٠٣)

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرَئٍ مِّنْ خَلِيقَةٍ

وَقُولُ الْآخِرِ:

وَتَأْتِي عَلَى قَدْرِ الْكَرَامِ الْمَكَارِمِ^(١٠٤)

عَلَى قَدْرِ أَهْلِ الْعِزْمِ تَأْتِي الْعَزَائِمِ

وَقُولُهُمْ:

وَإِنْ أَنْتَ أَكْرَمْتَ الْكَرِيمَ مَلْكَتَهُ^(١٠٤)

وَقَدْ يُسْتَدِلُّ عَلَى التَّارِيْخِيَّةِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ بِوُجُودِ لَازِمٍ بَاطِلٍ لِلْحُكْمِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَحْدُدُ

زَمْنٌ، وَإِذَا كَانَ الْلَّازِمُ بَاطِلًا فَالْمُلْزُومُ مُثْلُهُ فِي الْبَطْلَانِ، فَعِنْدَمَا يَتَعَرَّضُ مُحَمَّدٌ أَرْكُونَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُومُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُّكُمُوهُمْ وَخُذُّوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوهُمْ لَهُمْ كُلُّ مَرْضِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخُلُّوْا سَبِيلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الْتَّوْبَة: ٥).

يَقُولُ عَنْهُ مَعَ نَصٍّ آخَرَ لِكَاتِبِ مُسِيْحِيٍّ: (إِنَّهُمَا يَسْجُنَانَا دَاخِلَ الْحَرْبَ الْدِّينِيَّةِ إِلَى الْأَبْدِ إِنَّمَا نَعْدُ تَأْوِيلَهُمَا وَنَرْبِطُهُمَا بِسِيَاقِ تَارِيْخِيِّ مُحَدَّدٍ مُضِيٍّ وَانْقَضِيٍّ، إِذَا مَا اعْتَبَرْنَا أَنَّهُمَا يَنْتَبِقُانَ عَلَى كُلِّ الْعَصُورِ وَالْأَزْمَانِ، فَهَذَا يَعْنِي أَنَّهُ لَا حَلٌّ وَلَا خَلاصٌ، وَسُوفَ نَظُلُّ نَذْبَحَ بَعْضُنَا بَعْضًا إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ) ^(١٠٥).

وَيَرِدُّ:

أَنَا وَإِنْ جَوَّزْنَا بِلْ أَوْجَبْنَا رَفْعَ الْيَدِ عَنْ ظَاهِرِ النَّصِّ الشَّرِعيِّ قُرْآنًا وَسُنْنَةً إِذَا قَامَتِ الْقَرِينَةُ عَلَى خَلَافَهُ، لَكِنْ ذَلِكَ مُشْرُوطٌ بِصَلَاحِيَّةِ تَلْكَ الْقَرِينَةِ لِإِبْطَالِ حَجَيَّةِ ظَهُورِ النَّصِّ الشَّرِعيِّ، وَمَا ذَكَرَهُ هُنَّ كَلَامٌ بَاطِلٌ لَيْسَ بَاطِلًا فِي نَفْسِهِ، إِذْ إِنَّهُ لَوْ تَمَّ الدَّلِيلُ عَلَى وجُوبِ قَتْلِ الْكُفَّارِ مُلْدَى الدَّهْرِ لَثَبَتَ الْوَجُوبُ، هَذَا مَعَ بَقاءِ كُفَّارٍ يَكْنُ أَنْ يَتَقَاتِلُ مَعَهُمُ الْمُسْلِمُونَ عَلَى مَرْسَى السَّنِينِ. هَذَا أَوَّلًا.

١٠٢. القائل زهير بن أبي سلمى في ضمن أبيات:

وَمَنْ يَغْرِبُ يَحْسِبُ عَدُوًا صَدِيقَهُ وَمَنْ لَا يُكُرِّمُ نَفْسَهُ لَا يُكُرِّمُ وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرَئٍ مِّنْ خَلِيقَةٍ وَلَوْ خَالَهَا تَخْفِي عَلَى النَّاسِ تُعْلَمُ وَمَنْ لَا يَزِلُّ يَسْتَحْمِلُ النَّاسَ نَفْسَهُ وَلَا يُغْنِيَهَا يَوْمًا مِّنَ الدَّهْرِ يَسْأَمُ

١٠٣. للمنتبي، والبيت الذي بعده:

وَتَعْضُلُمُ فِي عَيْنِ الصَّغِيرِ صَغَارُهَا

وَتَصَغِّرُ فِي عَيْنِ الْعَظِيمِ الْعَظَائِمُ

١٠٤. للمنتبي أيضًا.

١٠٥. المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (ص ٩٠).

وثانياً: أن دلالة الآية على مقاتلة الكُفَّار بعد انسلاخ الأشهر الحُرُم إنما هي بالإطلاق وعدم ذكر قيد، لكن هذا أمر بعد الحظر والأمر في مورد توهم الحظر أو بعد زمانه لا يدل على الوجوب، مثل: ﴿وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة: ٢)، فالأمر هنا لا دلالة فيه على الوجوب.

وثالثاً: أن عدم ذكر القيد إنما يكون دليلاً على شمولية الحكم إذا أحرزنا أن المتكلّم كان يقصد البيان من جهة القيد المحتمل الدخالة في مراده، وهنا لم نحرز أن المتكلّم وهو الشارع المقدّس أراد البيان من جهة عموم الزمان، ولذا لا يتم الإطلاق الذي يُستدلّ به على دوام الحكم، بل هو في مقام بيان ارتفاع المانع الناشئ من حرمة الأشهر المحدّدة الموصوفة بأنّها أشهر حُرم.

لوائح حقوق الإنسان بدل للتشریعات الإلهیة:

يتحدّث محمد أركون عن البديل بعد أن يُبْطِل كُل الأحكام التي أثبتتها الفقهاء بالاستدلال، وينفي بطريقة مجحفة سماوّيتها مطلقاً، فلننقل عبارته كاملة ثم نقف على الهنات التي فيها:

(يمكّنا في الوقت نفسه برهنة أن الأرثوذكسيّة المعاشرة لدى المُتَدَبِّرين المؤمنين بصفتها الممارسة الحقّة المطابقة للعلم الحقّ المنصوص عليه من الله ليست في الواقع إلّا مجمل القرارات التي اتّخذت بالصادفة وعلى هو تقلّب الظروف والأوضاع عند الفقهاء، ثم سُجّلت في نصوص مقدّسة أو خلّع عليها الزمن المتطاول حلة التقديس على هيأة صياغات لغويّة من مثل: أجمع أهل القبلة، أو أجمع المسلمين.

هنا تكمن النقطة الأساسية، وإذا ما استوّعها المسلم المعاصر استطاع أن يتحرّر من ذاته، أي من تربيته التقليديّة، وكُل اليقينيّات الالهويّة التي تسسيطر على أقطار وعيه. نقصد بذلك أن كُل ما يعتقد مقدّساً لا يمُس هو في الواقع نتاج تاريخي وبلورة بشرية، بمعنى أن كُل التراث الفقهي والتفسيري والأحكام الشرعية هي من صنع البشر لا نازلة من السماء، لكنّنا نسينا ذلك بسبب تكريس الجهل ومرور الأزمنة المتعاقبة والقرون المتطاولة، فاعتقدنا أن كُل شيء مقدّس في تراثنا الديني، ثم يجيء المؤرّخ النّقدي الحديث لكي يكشف عن الأشياء غطاءها فتبدو على حقيقتها لأول مرّة، هذا ما يتّيح لاحقاً تغييرها وإحلال مبادئ حقوق الإنسان والمواطن محلّ الشريعة القديمة التي عليها الزمان، لكنّها لا تزال رازحة ومقدّسة في نظر الجماهير المؤمنين أو المُتَدَبِّرين التقليديّين^(١٦).

١٦. قراءات في القرآن (ص ٢٦٣ و ٢٦٤).

ولنا عدّة مناقشات هنا:

الأولى: أنَّ الفقهاء في الأزمنة المتقدمة التي أُسست للأرثوذكسيَّة بزعمه لم يكونوا ينضوون تحت مؤسَّسة واحدة لها قدرة الضبط ورسم معالم الحركة التفصيليَّة لِكُلِّ الفقهاء، بل كان الفقهاء يبحثون بشكل فيه مساحة من الحرَّيَّة، ولذلك حصل الاختلاف الكبير في فهم النصوص الدينيَّة، وهذا ما انعكس اختلافاً في الفقه والتفسير والاعتقاد إلى حدٍ بعيد.

نعم، كان للقرار السياسي أثره لكنه لم يكن بنحو يضفي على كل مسائل القداسة تحت رأي واحد، وقبولنا برأي آخر لصاحبه وأتباعه ينفي الأرثوذكسيّة في هذه المفردة والتقديس.

لقد سُجِّنَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلَ مُخَالِفًا لِرَأْيِ الْمَدْعُومِ مِنَ الْخَلِيفَةِ فِي زَمَانِهِ وَهُوَ قَدْمَ الْقُرْآنِ، لَكِنَّهُ لَمْ يُغَيِّرْ رَأْيَهُ فِي تَلْكُ الْمَسْأَلَةِ، وَلَمْ يُلِّسْ دَعْمَ الْقَرْأَنِ السِّيَاسِيِّ لِرَأْيِ الشَّائِعِ ثُوبَ التَّقْدِيسِ، وَلَذِكَ ظَلَّ أَبْنَ حَنْبَلَ عَلَى خَلَافَتِهِ.

وَمَا أَنْ مَرَكَزَ كَلَامَ أَرْكُونَ الْأَحْكَامِ الْفَقِهِيَّةِ فَنَفَسَ قَبْوُلَ الْمُؤْسَسَةِ الْحَاكِمَةِ مَذَاهِبَ أَرْبَعَةِ دَلِيلٍ عَلَى دَعْمِ عَوْمَمِيَّةِ الْقَدَاسَةِ الْمُزَعُومَةِ لِكُلِّ الْأَحْكَامِ، بَلْ إِنَّ مُحَارَبَةَ غَيْرِ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ كَالْزَيْدِيَّةِ وَالشِّيَعَةِ الْاثْنَيْ عَشْرَيَّةِ لَمْ يَكُنْ مِنْ مَنْطَلِقِ الْمُخَالَفَةِ فِي فَرْوَعِ الْفَقَهِ وَإِنَّمَا لِرَأْيِ السِّيَاسِيِّ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَنْطَلِقَ مِنْ رَوْيَةِ عَقْدِيَّةِ.

الثانية: لم يعتقد عالم من العلماء أنَّ الأحكام التي أفتى بها الفقهاء مقدَّسة، فمن أين لهذا القائل ما يُبَرِّرُ قوله: (فَاعْتَقَدْنَا أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مَقْدَسٌ فِي تِراثِنَا)؟ إِنَّمَا هي أحكام غالبيتها المطلقة ثبتت بدلالة أَدَلَّةٍ ظَنِّيَّةٍ، وقد قبل الشارع المقدَّس التعاطي في مقام تشخيص مراداته الاستناد إليها والاستدلال بها، ولذلك تخضع هذه الأَدَلَّة مراراً وتكراراً للاستنطاق وإعادة القراءة وتقييم تعاطي الساقين معها.

الثالثة: لو سلمنا حصول دخالة للضغوطات السياسية، وأنّ مرور الأزمنة المتعاقبة مع تكريس الجهل قد ساهم في فهم خاطئ للتراث والافتاء ببعض الأحكام على غير الضوابط، فكيف مسلم أنّ بقول: إنَّ كلَّ التراث الفقهي والتأفسري والأحكام الشرعية هي من صنع البشر لا نازلة من السماء؟

فهل صنع البشر وجوب الصلاة الذي طالما تعرّضت له الآيات والروايات؟ أم صنعوا وجوب الصوم؟ وصرّيحة القرآن أنَّ الله هو الذي شرَّعه.

قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَهَدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيُصُمِّهُ﴾ (البقرة: ١٨٥).

أم هل صنعوا وجوب الحجّ؟

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧).

أم الحُمُس؟

قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِرَسُولِ﴾ (الأنفال: ٤١).

أم الزكاة؟

قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُنَزِّكِيهِمْ بِهَا﴾ (التوبه: ١٠٣).

أم حرمة الغيبة؟

قال تعالى: ﴿وَلَا يَعْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ (الحجرات: ١٢).

أم حرمة سوء الظن؟

قال تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (الحجرات: ١٢).

أم؟ أم؟ أم؟

الرابعة: أنّ قوله: (هذا ما يتّيح لاحقاً تغييرها وإحلال مبادئ حقوق الإنسان والمواطنة محلّ الشريعة القديمة التي عفا عليها الزمن) لهو قول من لا يفهم غرض الشريعة من التشريع ولا غاية الخلقة في الدنيا، كما لا يفهم أنّ حقّ التشريع مختصّ أصلّة بالله تعالى دون سواه.

إنّ لواحة القوانين الوضعية منحصرة بتنظيم حياة المجتمعات وحسن إدارتها، ولا تقارب حقّ الإنسان على نفسه ولا حقّ الله على عبده، وهذا نوعان أهمّ من النوع الأول بكثير، لأنّ الأول هو بمثابة عدم المانع، بينما الثاني والثالث يُؤثّران في المقتضي ويُشكّلان الدافع العامّ عند كلّ أبناء المجتمع لو أرادوا أن يستجيبوا، بينما العطاء وتحقيق مفردات التقدّم وفق النّظم الوضعية والإنجازات تقتصر على من كان عنده دافع لذلك، ولو كان الدافع ناشئاً من عوائد مالية أو امتيازات دنيوية يتمتّع 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 مشروعًا إلهيًّا قşt الحكم أن يكون لاختيار الفرد دخالة فيه، وكذا كُلُّ فرد يُشكّل مشروعًا، تكفل المشرُّع ببيان معالم الطريق.

قال تعالى: ﴿لَئِنْ لَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥).

وتلطفُ الشارع ببيان الدعوة وأسلوب عرضها إلى حدٍ بعيد، واستغلَّ 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 طيَّ صفة زلة أو معصية من نوع خاصٌ كالكُفَّارات، سواء في الآخرة من وعد بالجزاء الحسن هناك، أينتفي كُلُّ ذلك لتحلَّ محلَّه لواحة حقوق الإنسان؟ وما الذي يُحرّكنا في هذه اللواحة لُصلح أنفسنا ونُطّور أداءها؟

على أنَّ هيمنة الرقابة الإلهيَّة على الفرد تُشكّل مانعاً من المخالفات حتَّى لو علم أنَّ جهات إنفاذ القانون لا تضبط مخالفته، فلا يكون وثاباً للقفز على حقوق الآخرين إذا غاب إدراك الجهة الرقابيَّة، اللَّهُمَّ إلا إذا أراد هذا المتكلِّم أن يكسب لواحة حقوق الإنسان سمة إلهيَّة لتترك هنا نفس الأثر.

إنَّ إبدال القوانين والأحكام الشرعية بمبادئ حقوق الإنسان والمواطنة المقترن عجب، فأين البديل من المبدِّل؟ فالبدل المقترن يقتصر على حقوق المواطن على حكمته وجهازها التنفيذي والإنسان على كُلِّ الحكومات إذا ما حصل نوع احتكاك بينه وبينها، وهي عناوين طاماً كانت منفذًا لتدخل الجهات الأجنبية في شؤون دول أخرى ضعيفة أو فقيرة، وأمَّا بالنسبة للدول القوية فالتعامل معها في هكذا ملفَّات لا يتجاوز عادةً حدود مطالبات لا تسمن ولا تغنى من جوع، ولا أرى حاجة للدخول في الأمثلة على ذلك.

ما الذي تُوفِّرُه لواحة 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 بكل تفاصيلها؟

ما لكم كيف تحكمون؟

إنَّ الشريعة الخاتمة تستوعب كُلَّ تفاصيل الحياة، ولذلك يطالب الفقيه باستخراج الأحكام لكُلِّ موقف يواجهه المكلَّف بما في ذلك الموقف الشرعي في القضايا المستحدثة على اتساع أُفقها وتشعب مسائلها، وما ذاك إلَّا لأنَّ الشريعة ترسم مسار الحياة للفرد والمجتمع بكلِّ تفاصيله، قد يتلَّكَّ الفقيه بدواً في تحديد الحكم لكنَّه لا تنقصه الأدوات أبداً في عمله الاستنباطي، فإنْ لم يعثر على نصٍّ خاصٍ أسعفته العمومات والإطلاقات، وإنْ لم يجد فيها ما يحلُّ مشكلته يجيء دور الأصول العملية التي أسسها الشارع المقدَّس موارد فقد الدليل، وإنْ لم يمكنه تطبيقها كان عنده أصل عقلي وهو الذي لا تخلو منه مسألة أبداً، لكنَّه وفق إدراك العقل مقيد بعدم وجود الدليل الشرعي، فمتنى ما وُجِدَ الدليل الشرعي ولو على الأصل العملي انتفى موضوع حكم العقل فينتفي الحكم تبعاً لذلك.

إنَّ القول بإبدال أحكام الشريعة بمبادئ ولوائح حقوق الإنسان ليس إلَّا نصف لكُلَّ الشريعة المقدَّسة، إذ لا معنى بعد ذلك لشريعة.

ثمَّ أين تُجَعَّل العبادات بتفاصيلها؟ أنترك الصلاة والصيام وكلَّ فروع الشريعة لأنَّها قد أُلْزمنا بها بواسطة أحكام صنعوا البشر ولم تنزل من السماء وفق دعوى المدعى؟

والاعتقادات قروسطية^(١٠٧) كما يحلو له أنْ يصفها ولا تثبت أياً بِنَقل الناقلين، والعقل لا يمكن له أنْ يُدركها وفق مفهومهم، والأخلاق نسبيَّة قابلة لأنْ تتبدل، والقرآن المدُون ليس هو ما جاء به الوحي، والشخصيات المذكورة فيه أسطوريَّة، والقصص والتعابير مجازيَّة، وبعد كُلِّ ذلك يقول هذا المدعى وأمثاله: إنَّه على دين الإسلام، ما الذي بقي من الإسلام يعتقد به ليقول: إنَّ الإسلام ديني؟

١٠٧. قروسطية: كلمة مولَّدة من دمج كلمتين هما قرون ووسطي، وهو يشير هنا إلى نوع الاعتقادات التي كانت تسود في أوروبا، حيث كانت إقصائِية إلَّا غائبة لا تقبل رؤيةً واعتقاداً آخر.

الفصل الرابع:

الجغرافيا المحدودة لنزول القرآن

تنفي كونية رسالة الإسلام



- خاتميَّة 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 مَكَّة شاهد على عدم المحدوديَّة.
- وحدة التشريع في كبرى الدول شاهد على إمكانية كونية الأحكام.
- مقارنة الحكم الشرعي بالوضعي هي منشأ التوهم.
- بطلان مقوله: إنَّ الإسلام لا يلائم إلَّا بيئه خاصة.
- محدوديَّة الزمان والمكان لا تستوجب محدوديَّة الأحكام.

ربما يقال: إن اختلاف الظروف وطبيعة الحياة والخلفية التاريخية والثقافة السائدة تترك أثراً على التشريعات، خصوصاً والمنطقة العربية في الحجاز لم يكن لها احتكاك بالفكر الديني، مما يعني أن طبيعة الأحكام التي شرعت لهم في تلك الظروف غير صالحة للتطبيق في ظروف مغايرة كما في زماننا، فإن تواصل الشعوب وتماس الأيديولوجيات والمدارس الفكرية له إفرازه على منظومة التشريعات لا بالنحو الذي يمكن من تشرع قانون كوني، إذ الاختلافات لم تلغ بين الشعوب ولن تلغى، وهذا يعني لابدية اختلاف التشريعات وعدم إمكان مناسبة قانون كوني للجميع.

فالمحدودية التي كانت صفة الجغرافيا في مهد الرسالة وانقطاع التواصل مع أشكال الفكر الأخرى دينية كانت ألم غيرها تسحب من الأحكام التشريعية إمكانية كونيتها وصلاحيتها لكل الأزمان فضلاً عن عموميتها لكل الشعوب في زماننا.

يقول أركون: (لا معنى للتحدث عن كونية الرسالة القرآنية في تلك المرحلة الأولى، لسبب بسيط هو أنها كانت محصورة كلياً داخل جغرافيا محددة تماماً، هي جغرافيا الحجاز والجزيرة العربية، ومن وجهاً نظر الحيز أو الفضاء والمكان فلم يكن هناك أي تماส مع الأشكال الأخرى للأديان، اللهم إلا على هبأة التنافس بين العشائر والقبائل، الأديان الأخرى كانت متتجاهلة سابقاً، ولكنها أصبحت موجودة الآن داخل الفضاء العام نفسه الذي للمواطنة، وذلك لأننا أصبحنا نعيش في عصر العولمة، حيث تختلط الشعوب مع بعضها بعضاً في بلدان عديدة، لنتنظر إلى حالة الجاليات الإسلامية، في الغرب مثلاً لم يعد مفهوم الكونية المعنى نفسه كما في الأمس سواء في لندن أو برلين أو لوس أنجلوس، وذلك لأن الناس كانوا معزولين عن بعضهم بعضاً ومنكفين على أنفسهم ويعتقدون بأنهم مركز العالم.

ينبغي العلم بأن الكونية مفهوم مجرد أو تجريدي، إنه يعبر عن الطموح المثالي لتوحيد منجزات الروح البشرية أو عملها، ولكنهم يريدون أن يخلقوا انطلاقاً من ذلك قانوناً إلهياً - أو علمانياً - وحيداً وفريداً من نوعه، وهو قانون يعتقدون بأنه سوف يشمل مواطني الكورة الأرضية كلها).^(١٠٨)

١٠٨. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٤٤ و ١٤٥).

خاتمة الرسالة دليل على الكونية:

إنَّ هذا الكلام لا ينسجم مع الاعتقاد بِالْهِيَّةِ أو سماوَيَّةِ القرآن وأحكام الشريعة بوجه، فالله الذي أنزله أراده أن يكون سُفْر هداية للبشر بكل أصنافهم وعلى اختلاف بيئاتهم، وليس نزوله في بيئات لها هوَيَّتها الخاصة يُحدِّد بها ويُنْعِنَ من قدرته على الإتيان بمفردات هداية عَامَّةٌ تصلح لبيئات أخرى ولو كانت مغایرة 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 الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية:١٧)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمَرِ﴾ (فاطر:١٣)، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا﴾ (النساء:٥٣).

وخصوصية هذه التعبير وانسجامها مع بيئه العرب في الجزيرة لا يمنع من عمومية تعاليمه وبياناته لـكُل الناس، والمهم أن المعاني المراده ذات قابلية لأن تصل لـكُل الأمم ويعمل بها كـل بني النوع الإنساني.

والتماسُ الذي أشار إليه الكاتب مع أتباع بقية الأديان وأتباعها إنما يُغْنِي 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 توسم به نفسه، وهو أقرب إليه من حبل الوريد.

والكونية التي وصفها الكاتب بأنَّها مفهوم مجرد أو تجريدي يُعبِّر عن الطموح المثالي لتوحيد منجزات الروح، ثابتة لا محالة للشريعة الخاتمة التي سَدَّت حاجة البشر على امتداد الزمان واتساع المكان عن بُعْث نبِيٌّ جديد، فخاتمة الرسالة شاهدة على كونيتها وعاليتها.

ووصف القرآن لهذا الدِّين بذلك من خلال بيان كون النبي نذيرًا للبشر ونذيرًا للعلماء شاهد آخر.

ودعوة النبي ﷺ لـبـقـيـةـ الـأـمـمـ للـدـخـولـ فيـ هـذـاـ الدـيـنـ معـ اـخـلـافـهـ عنـ بـيـئـةـ الـجـزـيرـةـ آـنـذاـكـ، إذ أرسل إلى قيسار مَلِكِ الروم، وكسرى مَلِكِ الفرس، والمقوقس حاكم مصر، والنجاشي، شاهد آخر على ما نقول.

وطريقة كـل من أتـىـ بـعـدـ النـبـيـ ﷺ لـأـجـيـالـ كـذـلـكـ، وهذه من الموارد القليلة التي اتَّفقـتـ عـلـيـهاـ كـلـ المـسـلـمـينـ حـتـىـ حينـ لمـ يـكـنـ لـلـفـقـاهـةـ هـوـيـةـ وـاضـحةـ، لـيـدـعـ مـدـعـ أـنـ الـفـقـاهـ أـرـادـواـ إـضـفـاءـ صـفـةـ

الكونية على أحكام الشريعة، بل كانت هذه المسألة من مسلمات عامة الناس فضلاً عن خواصهم وعلمائهم قبل أن تتبادر صورة واضحة للفقهاء، فلا يقال: إنَّ هذا من إيحاءات الفقهاء، ولا هي تجسيد لطموح مثالي كما يحلو للكاتب أنْ يُعبّر.

ثمَّ كيف مسلم أنْ يعتقد أنَّه لم يكن هناك تماُّس مع بقية الأديان إلَّا على هيئة التنافس بين العشائر والقبائل؟

فالقرآن طالما اعتبر أنَّ من شواهد صدقه أنَّه مصدق لما بين يديه من الكتاب، وكيف ينسجم ذلك مع من يخوض تنافساً مع الكتب السماوية الأخرى؟

وطالما مجَّد القرآن ببقية الأديان ولم يقبل أنْ نؤمن بنبيٍّ دون آخر.

قال تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَهِدٍ مِّنْ رُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

قلعة الإسلام لم تُبْنَ على حطام باقي الأديان:

إنَّ القرآن لم يرد أنْ يعني قلعة الإسلام على حطام الأديان الأخرى، ولم يربط سلامته ببطلان الكتب السماوية الأخرى، بل بينَ لنا أنَّ منبع الأديان واحد ومشرِّعها واحد والغاية منها واحدة، لكن أكملها دين النبيِّ الخاتم، وهو المهيمن عليها جميعاً.

قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهِيمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨).

وهيمنته عليها لا يعني أنَّها كانت باطلة من أصلها، كما لا يعني التشكيك بها، بل زمان تشعيراتها غير المشتركة قد انقضى وانتهت فاعليتها، فكأنَّ الشرائع السابقة نوع دستور مؤقت والإسلام يُمثل الدستور الدائم، ففي زمن الدستور المؤقت يكون هذا الدستور نافذاً، لكن متى ما بُدُّلَ بأخر سقطت فعليتها وفاعليتها.

وعلى هذا فلا وجه لتشبيه ما بين الأديان السماوية بالتنافس بين العشائر والقبائل.

نعم، أتباع الأديان السابقة مع عدم وجود ما يدلُّ على فعليتها إلى آخر الدهر، ومع وجود البشارة ببعض الأنبياء، يصرُّون على أنَّهم يتَّبعون آخر الأديان، وأنَّ ما سواه باطل، لكن ذلك لا يجري

في الإسلام الذي يُمجّد بالأئباء السابقين، ويُعظّم شأنهم، ويدعو للإيمان بما جاؤوا به وأنّه حقّ من ربّهم، لكن ظرفه قد انتهى وزمنه قد ولّ ببعثة النبيّ الخاتم بالشريعة الإسلامية الغراء.

دور الفقيه هو تبليغ الأحكام بعد استنباطها:

والفقهاء كما ورد في هذا البحث ليس لهم حقّ الإتيان بحكم ولو لدعم كونية الإسلام، ودورهم هو كشف الأحكام من خلال البحث في الأدلة.

وهذا ما نتابع به الفقهاء، وما زاد عنه تُعتبر المتابعة لهم اتّخاداً لهم أرباباً من دون الله تعالى كما يُصرّح القرآن.

قال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (آل عمران: ٣١) (التوبه: ٣١).

بل تسجّل لنا الآيات أعظم الوعيد للنبي ﷺ - على كونه خير البشر - فيما إذا تحدّث من عنده وتقول على الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقُولَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ٤٤ لَأَخْذَنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ٤٦﴾ (الحاقة: ٤٤ - ٤٦).

وفي مقام تشخيص الأحكام قد يقع الخطأ، لأنّ المسألة من أول الأمر كانت متأثرة بطموح الفقهاء المثالي لتوحيد منجزات الروح البشرية أو عملها.

بطلان دعوى استحالة الكونية:

ثمّ من أين هذا الجزم باستحالة وجود قانون يشمل مواطني الكره الأرضية، خصوصاً والكاتب استحسن بعض قوانين الاتحاد الأوروبي وأنّ فيها مقداراً من الكونية؟

وَقِيلَ بلوائح حقوق الإنسان كقانون عالمي؟

إنّ الله تعالى الذي لا تخفي عليه خافية في السماوات والأرض أعلم بما يمكن أنْ يقيم أودّ النوع ويحفظ استقامته إذا أراد أبناؤه ذلك. ويمكن - بل هو حاصل - أنْ يُشرّع قانوناً موحداً لأنّه ينطلق من علم لا يشوبه شك ولا يختلط به جهل. والاختلافات الناشئة من اختلاف الظروف وشُؤون الأمم قد استواعت من خلال جملة من المؤثّرات 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 الفرنسية عام (١٧٨٩م)، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام (١٩٤٨م) إلّا شاهد على إمكانية كونية النظام الحقوقي، فالإعلانان ينطلقان من المسلمّة التي تقول: إنّ الإنسان المأْخوذ بشكل تجريدي قادر جوهريًا وذاتيًّا على أنْ يُجسّد في شخصه وينمّي الحقوق الإنسانية الكونية داخل المجتمعات والثقافات المحسوسة.

فهل يمكن للبشر صياغة نظام حقوقي كوني ويعجز الدين عن الإitan بذلك؟

وعدم تحقق الاستجابة الكونية للقوانين الدينية في أيّ زمن إلى الآن إذ لم يسبق في التاريخ المكتوب أنْ خضعت كلّ بقاع الأرض لقانون واحد، لا يعني أنْ تلك النّظم لا تملك قابلية الكونية.

فالأنبياء أفروا حياتهم في دعوة الناس إلى الحقّ، ولم يجدوا استجابة عامّة في مجتمعاتهم فضلاً عن بقية المجتمعات، وعدم الاستجابة من أكثر الناس لا يستلزم عدم حقّانية دعواتهم.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ (١٠٣)﴾ (يوسف: ١٠٣)، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (الأنعام: ١١٦)﴾

وقد حفظ لنا الموروث الديني صورة مستقبلية للنوع البشري الذي سيعيش تحت راية حقّ واحدة ودولة واحدة تفرض سلطتها على كلّ الدنيا وإنْ اختلف أنباع الشرائع في تحديد قائدتها ومؤسسّها، فالمسلمون يصرُّون على أنّه الإمام المهدي، وغيرهم يصرُّون على كون غيره هو المؤسس والقائد، والاشتراكيون ذهّبوا إلى أنّ المراحل الأُخيرة من حياة البشر هي الشيوعية التي ستحكم الدنيا بنظام إداري واحد وقانون واحد.

فكيف يقول القائل: إنّ البشر لا يصلون إلى الكونية أبدًا؟

والنفي مثل الإثبات يحتاج إلى دليل، وإنّه لا يعدو كونه تخرصاً ودعوى بلا دليل.

ضرب أُسس النظام القائم في مكَّة 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 الوافد الجديد أساسات وهيكل وتفاصيل كُلّ ما كان قائماً في ذلك الزمان، فقد سفَّهت الدعوة الجديدة آلهتهم.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعْفُ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (الحج: ٧٣).

وهذَّمت أُسس نظامهم الطبقي وأتت بنظام جديد قائم على التقوى.

قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُم﴾ (الحجرات: ١٣).

وبيَّنت أنَّ العبد يمكن أنْ يكون أفضل من الحرّ.

قال تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ حَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢١).

ومنعت من قُلُّك زوجة الأب وأعطتها حصة من الإرث، وضيّقت كثيراً من حق الرجال على النساء حين حضرت حقّهم بالاستمتاع ومنعت من خروجهنَّ إلَّا بإذن أزواجهنَّ، وأوْجَبَت على الرجال النفقة وتهيئة السكن، بل حتَّى رضاعة أطفالهنَّ لم توجها عليهنَّ، وأمرتنا في صورة امتناعهنَّ عن ذلك أنْ نعطيهنَّ أجرة المثل إنْ قبلنَ، وتحليل زوجة الولد بالتبنِّي، وفرض الزكوات والخمس.

إنَّها أحكام تُثْبِت حُقُوقاً لم تكن حتَّى في أمني العبيد ونساء الآباء والبنات والزوجات، ولا مجال لتصوُّر أنَّها نشأت من تلك البيئة أو أنَّها شُرِّعَت لهذه البيئة دون غيرها.

مثل هذه الموارد وغيرها شاهدة على أنَّ الدعوة الإسلامية لم تكن متحددة بحدود قوم مخصوصين أو مكان محدَّد.

وحدة التشريع في كبرى الدول شاهد على إمكان كونية الأحكام:

تجمع الصين خمس سُكَّان العالم تقريباً أو أقل بقليل، ولهم دستور واحد وقانون مشترك، وقد خطَّت الصين لها مساراً سريعاً في التقدُّم على مختلف الأصعدة، ووفرت لها مكانة في العالم قد

تتجاوز أي دولة أخرى في الجانب الاقتصادي والسياسي والعسكري والتكنولوجي والعلمي. وكما جمع القانون الواحد خمس العالم فإنه يمكن أن يوجد قانون واحد يحكم الدنيا بأسرها.

وأغرب من الحالة الصينية أُجوبية الهند التي وإن كان تعداد سُكّانها أقل من الصين بقليل، لكن تنوعها في الأعراق واللغات والأديان ليس له نظير في الدنيا، والطبيقة لها مكانها في الهند، كما أنَّ تاريخها ولاد، فهناك ولَدَت البوذية، ولَدَت الهندوسية، وديانة السيخ، ووفدت إليها ديانة الإسلام، هذا سوى الديانات الأخرى العجيبة للمتتبع.

ومع كُل هذا التنوُّع والاختلاف تجد لها دستوراً واحداً وقانوناً واحداً، وإذا أمكن جمع كُل هذا التنوُّع تحت قانون واحد، فلِم لا يمكن أن تخضع كُل الدنيا لقانون واحد؟

خصوصاً ومشرّعه ربُّ السماوات والأرض وما فيهنَّ وما بينهنَّ، والذي هو بكل شيء محيط.

أيحتاج التشريع الإلهي تحقق تجربة على الأرض لتثري الفهم وتنضج الرؤى لصياغة قانون يصلح لكُل الناس ليقال: بدون هذه التجربة لا يمكن صياغة تشريع كوني يناسب كُل الناس على الاختلاف في هوياتها الفكرية والعرقية وفي مستوياتها الثقافية وتجربتها الحضريَّة مثلًا؟

ما لكم كيف تحكمون؟

مقارنة الحكم الشرعي بالوضعية هي منشأ التوهم:

إنَّ مقارنة أحكام الشريعة بالقوانين الوضعية جعل هؤلاء يتوهّمون عدم إمكان كونيتها، ولكن ملاحظة بعض نقاط الاختلاف بين سُنْنِي الأحكام يدفع هذا الاستبعاد فضلاً عن الاستحالة.

ومنها: أنَّ غاية بعثة الأنبياء استكمال النوع البشري، فالتشريع الإلهي يُهْبِي الأرضية ويُوضّح ملامح الطريق ممن 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 الماليَّة 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 المحرَّمة، وإيذاء الناس، وأضرابها.

وتعُرض الشريعة للأحكام التنظيمية إنما كان لأجل رفع مانع من وصول الناس إلى ما تريده

الشريعة، فإقامة العدل الذي ذكرت بعض الآيات أنه هدف لبعثة الأنبياء إنما هو رفع مانع من الهدف الأصلي.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًاٍ بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُولَمُ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥).

إذ لولا القوانين التنظيمية لانتشر الظلم، ولانصب اهتمام الناس على حفظ أنفسهم وأموالهم وحقوقهم، مما يمنعهم من الانشغال بالارتقاء للوصول إلى الغرض الأصلي من خلقهم.

وإنما 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 تصاغ لأجل تنظيم حياة الناس.

قلنا: ليس من الضروري أن تتعارض الشريعة بكل تفصيل، إذ قد تكتفي 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 يبني على مقدمات غير قطعية، ولذا قد ينكشف عدم مناسبته لما شرع لأجله فيسعى المشرع إلى تبديله بحكم أكثر مناسبةً من سابقه.

وقد ابنت بعض دساتير الدول على فلسفات طرحت في زمان كما في الدستور الفرنسي بعد الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر، وشرعت قوانين الاتحاد السوفييتي بعد الثورة البلشفية على فلسفة ورؤى أيديولوجية لحركة التاريخ، لكن مع تقادم الزمن وتواتي السنين انكشفت السوءات في تلك المنظومات والخطأ في بعض الفلسفات والبحوث النظرية فرميت الشيوعية عندهم في رفوف التاريخ وعدلت الكثير من التشريعات في الدستور الفرنسي، وهذا ليس إلا مثالين لموارد متعددة في التاريخ.

ومنها: انتفاء الحاجة في التشريع الإلهي في المشرع، فالله تعالى هو الغني المطلق بخلاف المشرع الوضعي الذي كثيراً ما تؤثر نوازعه الشخصية وحاجته ولو غير المباشرة على نوع وطبيعة الحكم الذي يُشرعه، ولستنا بصدده استقصاء الاختلافات بين سخن التشريع.

ومنها: أنَّ الضرورة قد قضت بأنَّ عملية التشريع الإلهي تُنجز بقرار واحد في كُل حكم، والمشرع قد لاحظ ذلك فأصدره بالنحو الذي يصلح لكل العصور، فانقطاع الوحي بعد النبي وخاتمية رسالته صلوات الله عليه وآله وسلامه أوجب وحدة عملية التشريع لمختلف الأجيال وعلى امتداد البسيطة.

وهذا يعني أنَّ المصلحة التي لوحظت والتي يُصطلح عليها حكمة التشريع هي المصلحة الممتدة أُفقياً على كُل الشعوب وعمودياً على طول الزمان حتَّى قيام الساعة، فلو فرضنا أنَّ حكمة التشريع لم تتحقق في مقطع زمني محدَّد أو بالنسبة لشعب من شعوب النوع البشري، فإنَّ ذلك لا يُشكِّل خدشة في مناسبة التشريع للحكمة، لأنَّ المناسبة المقصودة هي التي تتوفَّر في الجملة وبأغلبية في الموارد.

ويكفي في تتحقق ذلك توفرها في أكثر الشعوب أو في أغلب الأوقات على امتداد عصور الفعلية للحكم الشرعي، وهذا يعني أنَّ البشر لو تيسَّر له الاطلاع على علل الأحكام أو الحِكم التي فيها ولاحظ انتفاء تلك الحكمة في زمان خاصٍ أو بالنسبة لامة من الأمم، فإنَّ ذلك لا يُشكِّل إيراداً على عملية التشريع الإلهي، ولا موجباً للطعن بعمومية الحكم، خصوصاً وأنَّ الحكمة الداعية إلى التشريع لا يُشترط توفرها في كُل تطبيق لذلك التشريع، وكما يُعبَّر الفقهاء الحكمة لا تعمم ولا تُخصِّص الأحكام، بمعنى أنَّ الأحكام لا تدور مدارها وجوداً وعدماً.

وإذا أضفنا إلى ذلك أنَّ الغاية من أصل التكليف ليست المصالح والمنافع التي سترجع إلى شخص المكلَّف أو المجتمع والتي تتحصل له من متعلق التكليف فالمسألة تصبح واضحة أكثر، إذ فوائد المصلحة أو منافاتها للامتثال في بعض المقاطع الزمنية لا يخلُ بغاية التكليف وحكمته الأساسية.

بطلان مقوله: إنَّ الإسلام لا يلائم إلا بيئة خاصة:

مَمَّا تقدَّمْ يتبيَّن لك وهن ما ذكره الكاتب حيث قال:

(إذا ما أردنا أنْ نفهم الأمور جيِّداً في ما يخصُّ الإسلام ومجتمعاته فهناك حدثان عظيمان شديداً الأهميَّة والخطورة ولا ينبعُي أنْ يغيبا عن وعيينا، الحديث الأوَّل هو أنَّ مصيره مرتبط بمعطيات طبيعية مناخية لم تتمُّ السيطرة عليها حتَّى الآن، وللتوضيح ذلك سوف نستشهد هنا بكلام أحد الباحثين يقول: إنَّها مصادفة فريدة من نوعها أنْ يرتبط توسيع الإسلام وانتشاره بالمنطقة الجافَّة وشبه الجافَّة الأكثر امتداداً على سطح الكره الأرضيَّة... هذا إذا ما استثنينا الكتلة الهندية مع بنغلادش وتايلاند... أمَّا الكتلة الكبيرة التي تشمل العالم العربي وامتداداته في جنوب الصحاري أو نحو الشرق حتَّى باكستان أو العالم التركي المغولي، كُلُّ هذه البقعة من الأرض متمحورة حول الصحاري وأشباه الصحاري الاستوائية أو فوق الاستوائية... وممَّا تقع وسط هذا كله... ونلاحظ أنَّ المناطق الجافَّة تصير صحاري حقيقة والبراري تفرغ من سُكَّانها، كما أنَّ مساحة العالم الإسلامي تتقلَّص وتتضيق...) إلى آخر كلامه^(١٠٩).

وما ذكر أنَّه مصادفة لا يظهر أنَّه يعتقد كونه مصادفة، بل هو يشير إلى عدم مناسبة الإسلام للحضارة والحياة المدنية، خصوصاً مع ملاحظة أنَّه في آخر كلامه يجزم أنَّ مساحة العالم الإسلامي تتقلَّص وتتضيق، وقد فهم الكاتب ذلك منه في ملاحظته الأولى أو الحديث الأوَّل الذي ذكره والذي وصفه بأنه عظيم شديد الأهميَّة والخطورة ولا ينبعُي أنْ يغيب عن الوعي، حيث قال: (إنَّ مصيره (الإسلام) مرتبط بمعطيات طبيعية مناخية)، ثمَّ استشهد بكلامه.

ويُخطئُ اعتقاده هذا أنَّ الدولة الإسلاميَّة بسطت سلطتها على مهد الحضارات في الدنيا، وادي الرافدين ووادي النيل وأرض الشام وفلسطين والدولة الساسانية التي أسقطها إلى غير رجعة، وحضارة الهند والأناضول وآسيا الوسطى.

فالمدنية في ذلك الزمان قد أسلمت أزمتها لدولة الإسلام، والمعتقدات الراسخة هناك قد أخلت مواقعها مرغمة لهذا الوافد الجديد.

وليس ذلك خصوصاً لسيوف مشحودة وأسْتَة مشرعة ونبال مبرأة حادَّة الرؤوس دائِماً، فقد

١٠٩. قراءات في القرآن (ص ٣٦٣ و ٣٦٤).

دخل الإسلام إندونيسيا وماليزيا وبروناي بدون أي تدخل عسكري، ودخلت الدول المغولية في الهند الإسلام مع أنها هي صاحبة السلطة والحكم.

هذا مضافاً إلى أن ثقل المسلمين السكاني ليس في الصحاري الجافة، فأكبر دولة إسلامية 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 أقل التقديرات إلى وجود أكثر من مائة وخمسين مليون مسلم فيها، ومصر التي تجاوزت المائة مليون نسمة، وكذلك إيران وتركيا والعراق والسودان، وهي كلها بلدان ليست صحراوية، وربما أغرب من ذلك دولة الأندلس بقرونها الثمانية، فما الذي بقي مسلمي الصحراء ليقال: إن الدين مرتبط بالبيئة الصحراوية الجافة؟

وها هو الإسلام يغزو العالم الغربي رغم كُل التحييش الإعلامي والبروباغندا التي قام بها كُل العالم الغربي بمؤسساته الكبرى وتمويلها الضخم وخبرتها في التآمر، ورغم فضائح السلفيين الجهاديين.

كيف يقول: إن مصير الإسلام مرتبط بمعطيات طبيعية مناخية؟ إن مصير الإسلام مشخص واضح كمعطى وحياني وسماوي نصّت عليه الآيات الشريفة.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَهِّرُهُ عَلَى الْدِينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبه: ٣٣).

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَهِّرُهُ عَلَى الْدِينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (الفتح: ٢٨).

هل اهتزَّ الإسلام حين اصطدم بالحضارات الأخرى ليكون مصيره مرتبطًا بالطبيعة الصحراوية وبقاوئه مرهوناً ببقاء حياة الناس فيها؟ إن أكثر كتاب يقرأ في العالم هو القرآن، وأكثر الأسماء تكرراً حتى في مثل لندن على هوئيتها العامة المسيحية هو اسم محمد، وأكثر مكان تجتمع فيه أصناف الناس لغرض ديني مكة وبعض مراقد أئمَّة الشيعة للهـ. إن تلك الكلمات منه لا تعدو كونها تعبراً عن أمنيات ستحكم الأيام بأنها على حسن صياغة التعبير في حكايتها أوهن من بيت العنكبوت، أو هي في الحد الأدنى همومات نفوس مهزومة مستلبة الهوية.

من لطائف ما ذكره بعض الباحثين الغربيين هنا مقوله (بوازار)، وهو مفكّر وقانوبي فرنسي

أولى اهتماماً كبيراً لمسألة العلاقات الدولية وحقوق الإنسان، وله كتاب مميز، وهو (إنسانية الإسلام).

قال: (إنَّ القرآن لم يقدر قطُّ لإصلاح عرب الجاهليَّة، إنَّه على العكس يحمل الشريعة الخالدة والكاملة والمطابقة للحقائق البشرية وال حاجات الاجتماعية في كُلِّ الأزمنة)^(١١٠).

ويقول في موقع آخر: (إنَّ الأدوات التي يُوفِّرها التنزيل القرآني قادرة ولا ريب على بناء مجتمع حديث)^(١١١).

محدوديَّة الزمان والمكان لا تستوجب محدوديَّة الأحكام:

إنَّ ممَّا قاله أركون: (هناك حدود أكثر تصلِّباً من كُلِّ ما سبق تفصل بين أهل الكتاب المستنيرين بالعلم الموجود في كُتُبِهم المقدَّسة وبين الْأُمَّيْنِ الجاهليَّين أي شعوب الجهل والمشركين الوثنين الذين لم يصبهم الوحي القرآني ولم يعرفوه، هنا نلتقي مرةً أخرى بتلك السيرة التي تحدَّثنا عنها سابقاً وشرحناها، نقصد السيرة التي يخلع بواسطتها القرآن التقديس والتعالى على التاريخ الدينيي الأرضي، فالمشكلات السياسيَّة والاجتماعيَّة الخاصة بفئات معروفة داخل مكان وزمان محدَّدين بدقة (مكة والمدينة) بين عامي (٦٢٢ - ٦٣٢) رُفِعَت إلى مستوى القداسة والتعالى السماوي عبر الخطاب القرآني، هذه هي منهجهيَّة المستمرة وبها يبرع كُلُّ البراعة)^(١١٢).

أقول: المفروض أنَّ الباحث مسلم ولا يقبل التشكيك في ذلك، ومن أوليات الانتهاء للإسلام الاعتقاد بأنَّ القرآن كتاب الله المنزل على قلب نبِيِّه الخاتم، فكيف سُوَّغ لنفسه الطعن فيه بالقول: (إنَّه يخلع على التقديس والتعالى على التاريخ الدينيي) (إنَّ تلك منهجهيَّته التي يبرع فيها)، مع أنَّه يظهر منه عدم قبول هذا التعالى؟

نعم، طرح احتمال أنَّ 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 حقيقةً وإنَّما هو نوع أسلوب وطريقة ليس دورها مقتضراً على الكشف وحكاية الواقع، وإنَّما يتضمن 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 لأنَّ القرآن أبعد ما يكون عن إلباب الأشياء ما يغاير واقعها وحقيقة.

والمحدوَّيَة المترَوِّلة من الزمان والمكان لا تمنع من وجود حكم يكسر الإطارين ويُعبر خارجهما، فإنَّ الأحكام تشريعيَّة أو تكوينيَّة ليست بالضرورة متأثرة أو مقيدة بالزمان أو المكان، فإذا لم تكن مقيدة بالزمان المحدَّد لم يُؤثِّر انقضاء ذلك الزمان في الحكم، وكذا الكلام بالنسبة للمكان.

وعدم تقيد حكم بالزمان والمكان قد عَبَرَ عنه الكاتب بالتقديس والتعالى على التاريخ الديني، وتعبيره يشير حسَاسِيَّة عند المتألِّقِ، ورَبِّما يُولِّد إشكالاً في نفسه، لكن تعبرنا الذي له نفس دلالة المعنى ليس له ذلك التأثير.

إنَّ الواقع الخارجيَّة من جهة أنَّها وجودات فعلية لها محدَّدات هائلة العدد، فأنت لك محدَّدات الطول والعرض وتاريخ الميلاد والوفاة ولون البشرة وطريقة التفكير وشخص الأب والأم والعشيرة والمسكن و...، فإذا أصدر القاضي حكمًا عليك لم يكن من الضروري دخالة كُلَّ المشخصات في مناط الحكم، بل لا يمكن أن تدخل كُلَّ المشخصات في دائرة التأثير في الحكم ولا سبيل إلى ذلك عادةً، خصوصاً في الأحكام والتشريعات الكلية التي هي سمة أحكام الشريعة المقدَّسة جمِيعاً.

فالأحكام الكلية يستحيل أن تتأثر بـكُلَّ المشخصات وإلاً امتنعت كليتها، فتبقي المشخصات التي تكون محدَّدات فعلية للحكم وهي التي يكشف الدليل عن كونها كذلك.

والزمان والمكان مشخصات لم يُعلم أنَّها محدَّدات للحكم، فالجزم بـمحدَّداتها من هؤلاء تخرُّص وحكم على خلاف مقتضى ظاهر الدليل الذي دَلَّ على الحكم. وقد ذكر في كلامه أنَّ القرآن رفعها إلى مستوى القدسية والتعالى السماوي، مما يعني أنَّ القرآن أشار إلى أنَّ الزمان والمكان وخصوصيَّة الفئة ليست محدَّدة للحكم، فهو أعمُّ منها.

وأمامَ أنَّ ذلك منهج القرآن وطريقته الدائمة، فلأنَّ أحكامه كما أسلفنا قبل قليل شُرِّعَت بنحو القضية الكلية أو كما يُعبِّرون بالقضية الحقيقة، ولم تكن أحكامه أبداً على نحو القضية الخارجية، لأنَّه إنَّما نزل ليكون منهاجاً لـكُلِّ بني النوع البشري على اختلاف الأعراق وطريقة الحياة، وعلى امتداد البُعد المكاني والامتداد الزمني، وهذا هو مدلول قوله تعالى في وصف النبيِّ ﷺ:

﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠).

الفصل الخامس:

مقوله الدّين الحقّ ونبذ الديانتين



- دعوى توقف فهم الإسلام على فهم الديانتين.
- آية المحو والإثبات والتنوع الديني.
- عدم كون تحين الرسالة مهمّة نبوية.
- دعوى كون التحريف في اليهوديّة والنصرانيّة عمليّة نقدية.
- الجهل والعقيدة المضادّة ليسا سبب رفض المشركين للإسلام.
- شبهة مقوله الدين الحق.
- الدعوة لاتخاذ رؤية تجمع الأديان تحتها.
- دعوى بناء الإسلام على تكفير أتباع الديانات الأخرى.
- السعي للانسجام مع الأديان الأخرى لا يؤثّر على معطيات الأدلة.
- الدعوة للتّوّحد مع العالم الحديث.

مما يرد في كلمات الكاتب كنوع من المؤاخذة على الرؤية الإسلامية أنها تبني على مقوله الدين الحق التي استدعت تكثير أتباع الديانات الأخرى، مع أن جوهر الدين وحقيقةه العليا التي حفظتها أم الكتاب واحدة، وكانت الرؤية الدينية (الإسلامية) قد اتهمت اليهود والنصارى بتحريف كل من التوراة والإنجيل مع أن الذي حصل ليس تحريفا وإنما هي عملية نقدية متطرفة، واختلاف الإسلام عنها لم يكن إلا تحيناً للرسالة الأم التي تشارك 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 استحاله، إذ العقائد المقدسة لا تناقش.

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 وال المسيحية المذكورتين ماراً وتكراراً في القرآن، وبالتالي لكي نفهم جذور القرآن والإسلام ينبغي العودة إليهما، وهذه هي المنهجية الجينالوجية أي التي تحفر عن جذور العقائد وأصولها).⁽¹¹²⁾

ولا أدرى كيف يقال ذلك؟ فذكر الديانتين في القرآن لا إيحاء فيه فضلاً على الدلالة على أن فهم القرآن والإسلام متوقف على العودة إليهما، فقد ذكر إبليس في القرآن مرات متعددة، وذكر فرعون لأكثر من مرة في القرآن، كما ذكر مسلك الشرك وعبادة الأصنام فيه، وذكر البر والبحر والليل والنهر مكرراً، دون أن يتلزم أحد بأن فهم الإسلام يتوقف على الرجوع إلى أي من هذه الأشياء.

ثم لا ربط لمعرفة جذور القرآن بالعودة إلى اليهودية وال المسيحية، يكفينا أدلة كونه موحى به من الله تعالى، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، نزل به ملائكة كريم على قلب نبي

113. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص 174).

صادق أمين، ما ينطق عن الهوى إنْ هو إِلَّا وحيٌ يُوحى، فجذر القرآن وأساسه الوحي، ودين الإسلام منطلقه السماء وقناه التي جاء بها الوحي، ومبَلَّغُه النبِيُّ الْأَكْرَمُ ﷺ، ومع ثبوت ذلك بالقطع واليقين، فإنَّ فهمنا لهذا الدين غير متوقفٍ بالمرة على الرجوع إلى اليهوديَّة والنصرانيَّة.

يضاف إلى ذلك سعة دائرة التحرير في الديانتين، فإذا لم يُفهَم بوضوح من الإسلام كيف تفهمه من المسيحية واليهوديَّة؟

نحن لا نُنَكِّر هيمنة الإسلام والقرآن على بقية الديانات والكتب السماوية، والقرآن قد نطق بذلك.

قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨).

لكن معارف الأديان الأخرى ليست مقدمة ضروريةٌ لمعرفة الدين الإسلامي.

وقد بلغ الإسلام في وسط بيئه لم تطلع على اليهوديَّة والنصرانيَّة إِلَّا سمعاً بِأصل الديانتين، وانتشر وأسس دولته بعد أنْ كَوَنَ مجتمعه بشكِّلٍ مستقلٍّ عن أيَّة ديانة أخرى، وكونه مصدقاً مَا معها لا يعني توقف فهمه على فهم تلك الشرائع.

وهذا القائل تعامل مع الكتاب الكريم والدين الإسلامي العظيم وكأنَّه منتج ثقافي بشري ساهم في نضجه أفكار تواردت على أذهان أجيال ومحضته تجارب وممارسات، ولذا لا يُفهَم إِلَّا من خلال الرجوع إلى تلك المحطَّات التاريخيَّة لحركته.

وهو جهل مبين بحقيقة الدين، فالدين هرم أساسه المعتقد الذي يرتبط بالواقع الكوني، ورأسه منظومة من الأحكام التي تُنظم حياة الأفراد والمجتمعات، وتُحدِّد الممارسات الطقسيَّة المطلوبة لمساهمتها في وصول الإنسان إلى الغاية التي خلَقَ لأجلها، والتي قصَتُ الضرورة أنْ يكون مسلك بلوغها محكوماً باختيار العبد.

ووسط الهرم منظومة أخلاقية تمنع أنْ يكون صدور الممارسات المطلوبة والسلوك المحدَّد غريباً يمكن أنْ ينقطع في أيَّة لحظة، فصدوره عن بيئه مناسبة أدعى للاستمرار والمواظبة.

وكل هذه الأجزاء الثلاثة لا يتوقف فهمها على الاطلاع على اليهودية والنصرانية، واختلاف الشرائع كان انعكاساً لاختلاف قدرة بني النوع على الفهم والإدراك، وحين أمكن لنوع أنْ يتحمل مستوى الدين الخاتم نزل جبرئيل ﷺ مبلغاً بهذا الدين الجديد تاج الأديان وسنانها الأعظم وفخر الشرائع جميعاً، من دون أن يكون لفهم الشرائع السابقة أية دخالة في فهمه والاعتقاد بهضامينه.

ثم إنَّ استعمال المصطلحات لا يسعف الفكرة الواهنة ولا يجبر ضعفها، فدعوك من عنونة البحث بالجينالوجية أو غيرها من المصطلحات التي تملأ كُتب القوم، إذ الاصطلاحات إنما وضعت للاختصار في مقام البيان لا لتصحيح الأخطاء ولا لتقويم البحث، وهي لا تُكسب البحث أية مهنية إنْ لم يكن متيناً.

آية المحو والإثبات والتنوع الديني:

يدعى الكاتب أنَّ آية المحو والإثبات تدلُّ على الأصل الواحد للأديان، وأنَّ المحو مرتبط بالأحكام التي تتبدل في الشرائع.

يذكر نص الآيتين:

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَرْوَاجًا وَذُرَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ لِكُلِّ أَجْلٍ كِتَابٌ﴾ (٣٨) يَحْمُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (٣٩) (الرعد: ٣٩ و ٣٨).

يقول: (تساعدنا هاتان الآيتان من سورة الرعد على أنْ نفهم جيداً الرؤية الإسلامية إلى التاريخ والمجتمع، فعندما نتأمل فيما جيداً نكتشف حجم المسافة المعرفية الهائلة التي تفصل مفاهيم الرؤية العقلانية الحديثة عن تلك المفاهيم التي بلورها القرآن ورسخها في العقول، مفهوم التغيير مثلاً في القرآن ليس عائداً إلى لعبة القوى المتصارعة المختلفة، وللممكن معرفتها بنحو محسوس في المجتمع، بل ليس عائداً إلى تلك النخبة العليا من الأشخاص المدعوين أنبياء أو حواريين أو مرسلين الذين يقودون الشعوب من عصر إلى عصر، إنما هو عائد إلى الله نفسه الذي يُرِيدُ كُلَّ نبِيًّا جديداً بكتاب يَحْمُوا فيه وَيُثْبِتُ الأوامر والنواهي المعتبر أنَّها تمثِّلُ الخير كُلَّ الخير للبشر في هذا العالم الدنيوي والعالم الآخر).^(١١٤)

١١٤. قراءات في القرآن (ص ٣٩١).

ويرد عليه:

١ - أنَّ الذي يبدو لنا أنَّ لوح المحو والإثبات لا يشمل الأحكام الشرعية والأوامر والنواهي الكاشفة عنها، ولا علاقة له بها، وإنَّما جرى الكون على علاقة السببية بنظام متقن، فإذا تحقَّق السبب التامُ تحقَّق المسبَبُ، لكن السبب التامُ مركبٌ من أجزاء ثلاثة: المقتضي، والشرط، وعدم المانع. وعادةً ما تتصوَّر الناس أنَّ تحقَّق المقتضي كافٍ في تحقَّق السبب، وتبني التقديرات للنتائج على أساس المقتضيات. وهذا غير تامٌ، إذ قد يفقد شرط أو يتحقَّق مانع، فتنتفي صفة التمام عن العلة، فلا يتحقَّق المعلول أو المسبَبُ. إذن هناك تقديرات مبنيةٌ على مقدَّمات تُشكِّل جزء العلة، وهي قابلة لأنَّ لا تتحقَّق إذا لم تتوافَر بقيَّة أجزاء العلة، والله تعالى عالمٌ بِمَالات الأشياء التي توجد في أُمِّ الكتاب، لكنَّه قد يُطلع بعض خلقه على التقديرات المبنيةٌ على مجرَّد المقتضي والتي محلُ وجودها لوح المحو والإثبات.

وهذا يعني أنَّه لا تنافي بين ما في لوح المحو والإثبات وبين ما في أُمِّ الكتاب أو اللوح المحفوظ.

وكيف كان، فالظاهر أنَّ المحو والإثبات لا يشمل أحكام الشرائع السابقة التي تُنسَخ بالشرايع اللاحقة، فهي لم تُشرع على أساس أنها باقية أو أنَّ فيها اقتضاءبقاء إلى آخر أزمنة النشأة الدنيوية.

بل حتَّى الأحكام المنسوخة في شريعتنا لا تشملها هذه المفردة، لأنَّ الحكم المنسوخ لم يكن بقاوئه مرهوناً بعدم المانع وبقاء الشروط، بل هو حكم فعليٌ محدَّد من حين تشريعه بعمر معين لكنَّه لم يُعلن عن تاريخ انتهاء فعليَّته، وبالنسخ يكشف لنا أنَّه كان مؤقَّتاً من أول الأمر.

٢ - أنَّ ربط مالات الأمور بالله تعالى لا ينافي تأثير الأسباب المادِّية في تحقُّق المسبَبات، ولذلك تجد القرآن كثيراً ما يتحدث عن السنن الكونية التي هي نوع ارتباط بين أفعال اختيارية للأفراد والمجتمعات وبين نوع من النتائج، وفلسفة التاريخ ينصُّ اهتمامها على اكتشاف هذه القواعد التي تمثِّل سُنَّةً.

قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنْتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (٤٣) (فاطر: ٤٣).

وقال تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنْتَ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (٦٢) (الأحزاب: ٦٢).

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجِدُ لِسُنْتَنَا 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 المقدّمات التي من العباد مؤثرة في النتائج، وهذا هو وجه نسبة السنة له تعالى.

وقد يقال بأنّ لازم مسلك الأشاعرة الذي ينسب أفعال العباد إلى الله مباشرةً، ويُحدّدون دور العبد بالكسب الذي لم يُوضّحوا لنا حقيقته، ولا أظنّ أنّهم يعرفون له معنى واضحًا، لازم هذا المسلك أنّ كُلّ ما يحصل مرتبط بالله تعالى مباشرةً، وهو فعله دون سواه، ولا دخلة للقوى المتصارعة المختلفة فيه، فإذا كانت صلاة العبد وصيامه وقوله وكلّ فعله منسوباً للله مباشرةً، فالنصر منسوباً له بالأولوية.

لكنّنا غير معنيين برأيهم، لأنّ المدعى أنَّ القرآن قد بلور هذه الرؤية في العقول ورسخها، وهي أنَّ الله تعالى فاعل الأشياء ب المباشرة ولا تأثير للأفراد فيها.

والمسافة الهائلة التي تفصل مفاهيم الرؤية العقلانية الحديثة عن المفاهيم القرآنية إنّما هي في اعتقاد خروج دائرة تأثير العلل في معاليلها عن مساحة التأثير الإلهي طبقاً للرؤبة العقلانية الحديثة، ورفض ذلك في المنطق الديني، فالله غالب على أمره، وهو بالغ أمره قد جعل لكلّ شيء سبباً.

من هنا يتبيّن لك ما في قوله:

(ينبغي أن نعلم أنَّ تعبير (أهل الكتاب) الوارد في القرآن يشير إلى الكتاب السماوي بصيغة المفرد، لأنَّ جميع الأنبياء السابقين على محمد قد تلقّوا 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 أنَّ كُتب الوحي المتتابعة ليست إلا طبعات أرضية لهذا الكتاب السماوي والنموذج الأعلى، أي أم الكتاب. وهذا الاعتقاد تترتب عليه نتائج وانعكاسات مطلوب من إعادة قراءتها أن تتحفّصها بكل انتباه⁽¹¹⁰⁾).

115. القرآن من التفسير المأثور إلى تحليل الخطاب الديني (ص ١٠٩).

وفي كلامه هذا:

١ - ليس كُلُّ الأنبياء رُسُلاً، فالمشهور روایة أَنَّ عدد الأنبياء مائة وأربع وعشرون ألف نبِيًّا، والرُّسُل منهم ثلاثة عشر فقط، والأنبياء لم يتلقُّوا رسالات صادرة عن النموذج المثالي الأعلى للكتاب، بل ولا الرُّسُل، لأنَّ الكُتب السماوية ليست بعده الرُّسُل.

والرسول أعلى مرتبةً من النبِيِّ، فالنبِيُّ إِنْ لم يكن رسولاً يتلقَّى التعليم والأمر بالرؤيا والمنام، والرسول قد يشاهد الملك عيَّاناً حين التبليغ، وعلى ذلك جملة من الروايات في مدرسة أهل البيت الله عز وجل.

٢ - أَنَّ أَمَّ الكتاب لا يُراد منها نموذج أعلى للكتاب، وإنَّما هو مخلوق في مقابل لوح المحو والإثبات، فَأُمُّ الكتاب أشبه ما يكون بمجمع لسجل الحوادث صغيرها وكبیرها غير قابل للتبدل، وما يحويه من المفردات لا بدَّ أَنْ تتحقق على ساحة الواقع، بخلاف لوح المحو والإثبات الذي تُسجَّل فيه الحوادث التي لها مقتضٍ لم يصل إلى مستوى العَلَة التامة، وقد لا يقع، كالبلاء المقدَّر نزوله إنْ لم يتصدق الشخص أو يدعُ الله، ولذا ورد: «الدُّعاء يرِدُّ البلاء وقد أَبْرَم إِبراماً»^(١١).

٣ - أَنَّ الإِتيان بالصيغة المفردة للكتاب للإشارة إلى الكتاب السماوي لا علاقة له بوحدة النموذج الأعلى للكتب السماوية، بل هو اسم جنس للكتاب السماوي، وهذا يعني صحة الإتيان بالصيغة المفردة وإنْ كانت أصول الكتب متعددة.

٤ - التشبيه للكتب السماوية بالطبعات الأرضية للنموذج الأعلى للكتاب السماوي كأنَّه يُراد به إفهام المقابل أنَّها ذات جنبة بشرية، ولذلك قد يترتب على ذلك إسقاط القداسة وفتح باب التوجيه بما يمكن أنْ يراه الباحث.

وإِلَّا ما الذي يعنيه الكاتب من كون كُتب الوحي المتتابعة طبعات أرضية لهذا الكتاب السماوي والنموذج الأعلى؟

٥ - لا توجد علاقة للآية السابعة من سورة آل عمران مع ما ذكره، اللَّهُمَّ وجود لفظ أَمَّ 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 أَنَّ الدُّعاء يرِدُّ البلاء والقضاء / ح ٤).

الكتاب منه آيات مُحكّمات هنّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴿آل عمران: ٧﴾.

فُؤُمُّ الكتاب في الآية يُراد وفق ظاهرها بعض آيات القرآن، لا ما تنزل عنه القرآن كما يزعم الكاتب، ولفظ **الأُمُّ** في اللغة ما يرجع إليه الشيء، وإنما وُصفت هذه الآيات بأُمُّ الكتاب لأنَّ الآيات المتشابهة ترجع إليها، فالإضافة في **أُمُّ** الكتاب ليست بمعنى **اللَّام** كقولنا: (كتاب زيد)، بل بمعنى (من) كأبطال الجيش مثلاً فهم من الجيش.

وبهذا يتبيَّن بطلان ما وصل إليه من أنَّ المعرفة التي في **أُمُّ** الكتاب متصوَّرة وكأنَّها كليَّة صحيحة وأزلية وأبدية، إذ ظاهر هذا الكلام أنَّ ما في **أُمُّ** الكتاب مشترك في كُلِّ الكُتب السماوية أو في الحد الأدنى لا يوجد ما ينافي في أيٍّ من الأديان، مما يعني أنَّ الأحكام الثابتة في **أُمُّ** الكتاب لا يمكن أن تكون مختصَّة بشرعية دون أخرى، اللَّهُم إلَّا إذا لم تُبَيِّنْ في بقية الشرائع ولم يُشرَّع خلافها.

وهذا أمر غير مقبول، فالأحكام التي في شريعتنا إنْ كانت دلالة أدلتَها واضحة لا تقبل الشك فهي مما دلَّ عليه الدليل المحكم، سواء شُرِّع ما هو بخلافها في بقية الأديان أم لم يُشرَّع.

فالإحكام سمة للدليل لا الأمر المستدلّ كما يراه القائل، ولذلك يُرجَع إلى الآيات المحكمة ويُستعان بها على فهم الآيات المتشابهة وتحديد معناها، فيتحوَّل المعنى بواسطة وضوح دلالة الآيات المحكمة إلى معنى واضح أيضاً، وهذا بخلاف زعم هذا القائل.

والامر غير مختص بالأحكام، فأصل رسالة النبي كمعتقد ثابت بدلائل محكمة، ووجوب إطاعته أمر ثابت بدون أيٍّ لبس، فدلائله محكمة، لكنَّه بلا شك مختص بالشرعية الخاتمة فلا يشمل بقية الشرائع في زماننا، هذا مضافاً إلى الكثير من الصور الجزئية التي نقلها القرآن عن حوادث ومواقف، فإنَّها غير موجودة جزماً في بقية الشرائع.

وهل توجد في بقية الشرائع: ﴿وَإِذْ أَسَرَ النَّبِيَّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ (التحريم: ٣)؟

وهل يوجد في بقية الشرائع: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرَأَ زَوْجُنَاكَهَا﴾ (الأحزاب: ٣٧)؟

وهل يوجد: ﴿سَأَلَ سَائِلٍ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ (المعارج: ١)؟

وهل يوجد: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدُ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (الأحزاب: ٤٠)؟

وهل يوجد: ﴿تَبَثْ يَدَا أَيْ لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (المسد: ١)؟

ومثل هذه الآيات تمتد 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 تَكْذِيبٍ﴾ (١٩) وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (٢٠) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَحِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (٢٢) (البروج: ١٩ - ٢٢).

فقوله: (﴿بَلِ...﴾) إضراب عن إصرارهم على تكذيب القرآن، والمعنى ليس الأمر كما يدّعون، بل القرآن كتاب مقرء عظيم في معناه غزير في معارفه في لوح محفوظ عن الكذب والباطل مصون من مسّ الشياطين) (١١٧).

فما علاقة ذلك بالنموذج الأعلى الذي تلقّى الأنبياء رسالات صادرة عنه كانت بمثابة طبعات أرضية عنه؟

نحن لا نمنع أبداً من تفحّص الكتاب والموروث بشكل عام وإعادة التأمل فيه لفتح آفاق جديدة من الفهم، فهذا باب لم ولن يغلق أبداً، والقرآن نزل ليقرأ على الأمة الإسلامية وليتدبّر الناس في دلالاته ومعانيه، ولذا ذمّ من ترك التدبّر فيه.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (٢٤) (محمد: ٢٤).

ولكن ذلك لا يعني فرض تصوّر مسبق يلوي عنق الآيات لجعلها موافقة أو مشيرة إلى ذلك التصوّر.

عدم كون تحيّن الرسالة مهمّة نبوية:

يزعّم أركون أنّه لِمَا كانت الديانة واحدة في الأصل تضمنّها اللوح المحفوظ فإنّ من مهمّة الأنبياء بлагتها بما يتناسب مع الظرف الذي يُبعثون فيه، وهذا يعني تحديد أحكام الشريعة التي جاءوا بها بزمانٍ خاصٍ وهو ما عَبَرَ عنه بالتحيّن.

قال: (محمد الذي يتلقّى الرسالة قبل أن يُبلغها الآخرين، وهو ذاته له مكانة مزدوجة أيضاً

١١٧. تفسير الميزان (ج ٢٥٤ ص ٢٥٤).

داخل الخطاب القرآني، فهو أولاً مرسلاً إليه وصلة وصل للمرسل الأول، أي الله، وهو ثانياً عامل - فاعل - ذات - مرسلاً - مبشر مفعماً بالقوّة الكلامية للعبارات أو الآيات المنقوله إلى البشر عن طريقه، في النتيجة، هو على هذا الصعيد مسؤول عن تحيّن الرسالة بغية نقلها إلى المرسل إليه الجماعي (...).

وفي كلامه هذا:

أنَّ الرسالة الخاتمة قد صاغتها السماء ورسمت تفاصيلها بدقة لتكون منهاجاً للبشر في عموم الأرض حتّى تقوم الساعة، مما يعني أنَّ رؤاها في المعتقد والأخلاق والأحكام أمور غير مرجوع عنها ولا ترفع اليد عنها (إلا في مساحة العناوين الثانوية)، وكلُّ تفاصيلها التي بينها النبيُّ ﷺ سماوية، ودور النبيُّ ﷺ البشارة والإذنار بعد تبليغ الأحكام.

وهذا يعني الالتزام بأنَّ النبيُّ ﷺ لم يكن مكلفاً بتحيّن الرسالة، لأنَّ الله تعالى لم يرد لها أنْ تتحيّن، أي أنْ تختصُّ أحكامها بظرفٍ خاصٍ ليقال: إنَّ النبيُّ ﷺ هو الذي وقع على عهده مهمَّة التحبيّن.

والكاتب هنا ينطلق من مبناه أنَّ الديانات لها حقيقة عالية متعلّقة على محدودية الأمم وظروفها، تتّسم بالوحدة في عالم اللوح المحفوظ تسمى أمُّ الكتاب، وأنَّ ذلك له ظهورات في أزمنة متعدّدة، ففي زمان موسى ﷺ انعكست صورة دين غير الصورة التي جاءت بها الشريعة العيساوية، وكلاهما غير ما تجلّى في الشريعة المحمدية الخاتمة.

وقد ذكرنا في موضع من الكتاب أنَّ ذلك المبني غير صحيح، وأنَّ الشريعة في طابعها العامُّ وأكثر التفاصيل سماوية، وإنما قلنا: أكثر التفاصيل، لأنَّ جزءاً يسيراً من الأحكام قد أعمل النبيُّ ﷺ فيه حقاً أفاله الله عليه من خلال الولاية التشريعية، وهو يرجع إلى التطبيقات في صورة العبادة كما في الركعتين الثالثة والرابعة اللتين أضافهما النبيُّ ﷺ وأمضى الله له ذلك، وتطبيقات بعض الديانات، وربما بعض موارد خصوصيَّة الاستحباب في دعاء أو زيارة.

هذا مضافاً إلى أنَّ التحبيّن الذي ذكره الكاتب يروم منه القول: إنَّ أحكام الشريعة فضلاً عن اختلافها عن أحكام الشرائع السابقة المحبيّنة أيضاً فإنها تختلف في الأزمنة اللاحقة، وهو ما يقتضيه الالتزام بتاريخيَّة أحكام الشريعة، حتّى يصل الأمر بالشريعة إلى أنْ تختزل أحكامها وتعاليمها بلائحة حقوق الإنسان.

وهو بلا شك ما يُفقدُها صدق عنوان الشريعة.

وكيف كان، فاختلاف الشرائع لا يُشكّل نوع تجلّ للتحيّن الذي يقول الكاتب: إنَّه قد وقعت مسؤوليَّته على النبي ﷺ، بل هو أمر مرتبط بالسماء لا بالبشر، ولذا فإنَّ الله تعالى ينسبه لنفسه.

قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَأَ﴾ (المائدة: ٤٨).

وكيف كان، فالرجل لا يرى المشرعية في جزئيات الاختلاف بين الشرائع الثلاثة، اللَّهُمَّ إِلَّا بنحو التحيّنات، أي إنَّ اختلاف الأحكام مردُّه إلى اختلاف الظروف التاريخية والثقافية، وهي اختلافات عرضية ومحددة تماماً في التاريخ، وهذا يعني أنَّ الديانة اليهوديَّة لو بقيت إلى زمان النبي ﷺ فإنَّها سينالها نفس التخيّر، وهكذا الكلام في المسيحية.

انظر إلى كلامه التالي:

(إنَّهم يتحدَّثون عن الحوار (المسيحي الإسلامي...، إلخ) لكنَّي لا أُحِبُّ هذه الكلمة، ليس لأنَّ ضَدَّ الحوار، ولكن لأنَّ هذه الكلمة تخلع المشرعية المؤسَّسة على ذاتيَّتين اثنتين، ومتخَيلتين جماعيَّتين يدخلان في صدام مباشر على صعيد تصوُّراتهما الموروثة، هذا في حين أنَّه ينبغي علينا أنْ نغوص في الأعمق حتَّى نصل إلى القاعدة المشتركة أو الجذر المشترك الذي تأسَّست عليه تلك العقائد التي تنفي بعضها بعضاً، والتي هي في الواقع مرتبطة بظروفة تاريخيَّة وثقافيَّة عرضية ومحددة تماماً في التاريخ) ^(١١٨).

دعوى كون التحرير في اليهوديَّة والنصرانيَّة عمليَّة نقدية:

إنَّ من عجائب الدعاوى التي جاء بها أركون أنَّ التحرير في الديانتين السابقتين لا تعدو كونها عمليَّة نقدية للنصوص الدينيَّة، وللنُّقل الشفهي للذين كانا كثيري الاستخدام في الجزيرة عند أتباع الديانتين، وأنَّ المسلمين قد ترَمَّلوا في ذلك لغاية محددة، وهي تأكيد كون المسلمين خير أُمَّة.

يقول في مسألة التحرير في اليهوديَّة والمسيحيَّة:

(فمن الواضح أنَّ المفكِّرين المسلمين القدامى والمحدثين لم ينتبهوا حتَّى الآن إلى بُعديها الأساسية الأكثر دلالةً وأهميَّةً)

١١٨. العلَّمانية والدين (ص ٥٤).

أولاً: بصفتها ممارسة للتاريخ النبوي للنصوص وللنقد الشفهي للذين كانوا مستخدمين بكثرة في الجزيرة العربية بين القرنين السادس والسابع لدى اليهود والمسيحيين، بمعنى أن المسألة لا تتعلق بالتحريف إنما بالتنقية والتصحيح لنسخ الكتب المقدسة.

ثانياً: بصفتها تبلوراً في الخيال الديني المسلمين للصحة المثالية للكتابات المقدسة كما برهن عليه حسرياً في القرآن، كل صورة أهل الكتاب مع كل الحاجات الدينية المستخدمة ضدهم فيما يخص المشكلة المركزية لكتابهم وللتشكيك بصحتها، أقول: كل ذلك يُشكل في القرآن مساهمة جdaleة ومماحكات مؤدلجة بغية تأكيد وتعزيز الفكرة القائلة إنكم: **﴿كُنْتُمْ حَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرَجْتَ لِلنَّاسِ﴾** (آل عمران: ١١٠).

معنى أن المسلمين على الدين الصحيح دين الحق، وهم وحدهم الفرقة الناجية في الدار الآخرة^(١١٩).

ويرد عليه:

١ - أن المفكرين المسلمين لم يبتدوا النقاش العملي للتحريف، وإنما كانت البداية في كتاب الله عزوجل: **﴿فَقَطَطَمُعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾** (البقرة: ٧٥).

وقال تعالى: **﴿مَنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَأَيْنَا لَيْاً بِالْسِتَّةِ وَطَعْنَا فِي الدِّين﴾** (النساء: ٤٦).

وقال تعالى: **﴿فَمِمَّا نَفَضُّهُمْ مِيَتَاقُهُمْ لَعَنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذَكَرُوا بِهِ﴾** (المائدة: ١٣).

وفي كل هذه الآيات ذم لهم على الطريقة الخاطئة التي ساروا عليها، وفي الثالثة تحدث الآية عن تقصيرهم المتعتمد المتمثل بنقض الميثاق وتحريف الكلم عن موضعه، فاستحقوا اللعن وقساوة القلب، وهل كان ذلك لأجل ممارسة النقد للنص والتنقية والتصحيح؟

والآية الثانية أيضاً كانت في مقام الذم، فهم الذين يقولون: **﴿سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾**، ويريدون أن يطعنوا في الدين.

١١٩. قراءات في القرآن (ص ٥٦٨).

وال الأولى تُخبر المسلمين أنَّهم لا يتحقّق منهم الإيمان، لأنَّهم حرفوا كلام الله بعد ما عقلوه، ومع العلم.

فهل مارس هؤلاء عمليَّة التصحيح والتنقية فاستحقُّوا الذمَّ في هذه الآيات؟

ما لكم كيف تحكمون؟

أين تجعل قوله تعالى في سورة البقرة بعد الآية الأولى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيُشْرِكُوا بِهِ ثُمَّاً قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا كَتَبْتُ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ (البقرة: ٧٩)؟

هل في الافتاء على الله تعالى بحث نceği وقراءة موضوعية؟

وأين تضع كتمان الآيات الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ الْلَّاعِنُونَ﴾ (البقرة: ١٥٩). (١٠٩)

أم أنَّه يرى ذلك خاصًا بال المسلمين دون علماء أهل الكتاب؟

٢ - من أين له الجزم بأنَّ عمليَّة التحرير ليست إلَّا ممارسة للتاريخ النجي للنَّص؟ فهل من معطى تاريخي يكشف ذلك، أو أنَّ رأيه هذا اعتماداً على حسن الظنُّ، أو هو إعمال لأصل عقلائي أو شرعي؟ إنَّها تبرئة عن جريمة عظيمة طالت بيات الله تعالى وكتبه المقدَّسة فحرَّقتها عن مواضعها دون وجه واضح أو دليل بِينَ، بل الدليل على خلافها.

فهلا أخرج علماء المسلمين عن تهمة التدليس وفريدة التقديس من عند أنفسهم كما فعل مع علماء اليهوديَّة والنصرانيَّة؟ والحال أنَّه لا دليل له على ذلك إلَّا أوهام تسرَّبت له من باحثين غربيين نذروا أنفسهم لمحاربة الدين والسعى لإطفاء نور الله، ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتَمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهُ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبه: ٣٢).

هل يريد منَّا مراجعة الموروث الديني للوقوف بموضوعية على واقع الأحكام ودلائل البيانات الشرعية ونستنبط النتائج بهذه الطريقة؟

٣ - أن القول بتحريف التوراة والإنجيل والتشكيك بسلامة الموجود منها لا علاقة له بالمرأة بتفضيل المسلمين وصيروتهم خير أمة أخرجت للناس، ولا بانحصار الدين الصحيح بالإسلام والنجاة بهم، لأنّ بعثة النبي ﷺ وصحّة دينه واتّصافه بالخاتمية ليس متفرّغاً على تحريف الديانات 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 بِالْحُقْقِ مُسَدِّداً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهِمِّمَا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨).

فما بين يديه هو الكتاب الحق الذي نزل على عيسى وموسى عليهما السلام لا المحرّف.

وظرف فعلية أحكام الشريعتين قد انتهى ببعثة النبي الأكرم ﷺ بشرعية جديدة مختلفة عن الشرائع السابقة، وعالمية يجب على الجميع اتّباعها.

قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَأْ﴾ (المائدة: ٤٨).

كيف تتوقف صحة الإسلام وسلامة الدين على القول بتحريف الأديان السابقة وكتّبها السماوية مع أن القرآن قد بشّر 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 إِنَّ رَبَّهُمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْرِزُونَ﴾ (البقرة: ٦٢).

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيْهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١) بلى منْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ إِنَّ رَبَّهُ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْرِزُونَ﴾ (البقرة: ١١٢ و ١١٣).

والإسلام لا يُراد به خصوص دين النبي ﷺ، وفي حديثه تعالى في سورة البقرة - في موضع آخر - عن بنى إسرائيل قال:

﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَتَخَذُتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٨٠) بلى منْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَاحْتَاطْتْ بِهِ حَطِيَّتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا حَالِدُونَ

(٨١) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨٢) (البقرة: ٨٠ - ٨٢).

فالآلية الأخيرة إن لم تكن خاصةً باليهود فلا أقلَّ من أنَّها مطلقة وتشملهم.

ثم لا يُفهَم من هذا الكلام أنَّ الإسلام ليس واجب الاتِّباع عليهم، فلا مجال لمثل هذا القول، إذ إنَّ لزوم اتِّباع رسالة النبيِّ الخاتم ﷺ أمرٌ واضحٌ من الشمس في رابعة النهار، ولذلك شُرِّعت الجزية على أهل الذمَّة، وألْزِمَ نصارى نجران بعد أنْ رفضوا المباهلة وأبوا الدخول في الدين الإسلامي بدفع الجزية، وأُرسِلت الجيوش إلى الشام لمحاربة دولة الروم مع أنَّها كانت مسيحية، وأُرسِلَ بعد ذلك الجيش إلى مصر لفتحها مع أنَّها كانت مسيحية دون أيٍّ شبهة في ذلك من الصحابة، بل يبدو أنَّ النبيَّ ﷺ قد أوصى بفتحها باسم أرض الكنانة لتكون منبعاً للرجال.

الجهل والعقيدة المضادة ليسا سبب رفض المشركين للإسلام:

وله فيما يمكن أنْ نسميه حسن الظنِّ بغير المسلمين كلام في خصوص الْكُفَّارِ الذين لم يستجيبوا للنبيِّ ﷺ في دعوته، فعندما يتُّعرض للآيات القرآنية التي تحكي بعض ما كان يطلبه الْكُفَّارِ من النبيِّ ﷺ كشهادة على صحة الدعوة وسماويتها يذكر فيما يذكر قوله تعالى:

﴿وَقَالُوا لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ٩٠ أَوْ تَغُونَ لَكَ جَنَّةً مِنْ تَخِيلٍ وَعَنْبٍ فَتَفْجُرَ الْأَنَهَارَ خِلَالَهَا تَفْحِيرًا ٩١ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ٩٢ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْثُرٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ تُؤْمِنَ لِرُقْيَكَ حَتَّى تُنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَوْهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَّرًا رَسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٠ - ٩٣).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لِهَا الرَّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْ لَا أُنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ 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: (إنَّ هذه الخلفيَّة الفكريَّة التي تكمِّن خلف خطاب غير المؤمنين أو غير المصدِّقين تبرهن أنَّ رفضهم ليس ناتجاً عن الجهل أو معارضة منتظمة لظاهرة الكتاب المقدَّس باسم عقيدة مضادة أو منافسة، على العكس إنَّهم يتَّمَضقُون داخل إشكالية الكتاب السماوي أو الكتاب المقدَّس ولا يطلبون شيئاً آخر غير أنْ يؤْمنوا... بشرط أنْ يمْلأ محمد كُلَّ الشروط المطلوبة عادةً لكي يؤْمن

الناس ويصدقوا، هذا ما نستشفه من قراءة الآيات^(١٢٠).

ولا أعجب من قوله: (ولا يطلبون شيئاً غير أن يؤمنوا... بشرط أن يملاً محمد كل الشروط المطلوبة عادةً لكي يؤمن الناس ويصدقوا)، إذن لم كان الملا وأصحاب النفوذ أول الكافرين كعادة الأمم السابقة مع الأنبياء عليهم السلام دون المستضعفين؟ ولم وصف القرآن قريش بالعداوة حين يقول: ﴿فَإِنَّمَا يَسْرُنَاهُ بِلِسَانِكُلِّتُبَشِّرُ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرُ بِهِ قَوْمًا لُدُّا﴾ (مريم: ٩٧)؟ فعداوتهم كانت لأجل عقيدة مضادة، وجهل عند البعض.

ولم علق الإيمان على المشيئة الإلهية دون إقامة الدليل؟

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُرِّيَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً أَفَلَمْ يَنِيَّسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾ (الرعد: ٣١).

حيث إن جزاء الشرط محذوف يتضح مما بعده، وأية آيات ودلائل أعجب من تسخير الجبال الذي هو قلعها من أصولها وإذهابها من مكان إلى مكان، ومن تقطيع الأرض وجعلها قطعة قطعة وإحياء الموتى ليكلّموهم ويُخبروهم بما جرى عليهم، ومع ذلك فهي غير كافية لإيمانهم إذا لم يشأ الله ذلك.

وهذه الآية شبيهة في هذا المعنى لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمْهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبْلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءُ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ١١١).

هذا أولاً.

وثانياً: ما هي الشروط المطلوبة عادةً لكي يؤمن الناس ويصدقوا ليكون على النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه أن يتحققها؟ وأين العادة عند أهل مكة وهم لم يكونوا مسبوقين بدعاوة نبي؟ وإن كانت عادة فهي لبني إسرائيل، وهي الإتيان بقربان تأكله النار، الذي كان علامه قبول الهدي والفاء.

وقد طلبوها من النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، لكن القرآن بين لهم أن دعواهم تلك زائفة، لأن الأنبياء سبق أن أتوا آباءهم بذلك ولم يؤمنوا بهم بل قتلواهم.

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدُهُ إِلَيْنَا أَلَا نُؤْمِنَ لِرَسُولِهِ حَتَّىٰ يَأْتِنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قُدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِيٍّ بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١٨٣) (آل عمران: ١٨٣).

وأيُّ فرق بين المشركين وبينبني إسرائيل؟ لقد جاءهم عيسى ﷺ بأعجب الآيات، إذ إنَّه نطق وهو في المهد صبيًّا، وأبراً الأكمه والأبرص وأحيى الموتى، ولم يتركوه حتَّى سعوا في صلبه لولا أنَّ الله تعالى أنزل شبهه على رجل منهم فقتلواه اعتقداً منهم بأنه عيسى ﷺ.

هلاً كان شيء من حسن الظنِّ هذا بالكُفَّار قد أجراه من علماء المسلمين الذين دائمًا ما يصفهم بامتآمرین والمستأكِّلین بدين الله والمانعین من فهم آياته لأجل حطام الدنيا؟ ولست أنكر أنَّ بعضهم كذلك، لكنَّهم ليسوا جميعاً وعلى مرِّ العصور على هذه الشاكلة المقيمة.

إنَّ مقوله الرجل: (إنَّ رفضهم ليس ناتجاً عن الجهل أو معارضة منتظمة لظاهر الكتاب المقدَّس أو مناسبة) لغاية في الغرابة، وباعت على الشُّكُّ في فهم هذا الرجل وأمثاله إنْ لم يسر الشُّكُّ إلى نواياهم، وهل اللَّاتِ والعزَّى وهُبَّل قد أتتهم بالبيِّنَاتِ والآيَاتِ والمعجزاتِ ليتَمَسَّكُوا بعبادتها ويستقتلوا دفاعاً عنها؟

قال تعالى: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أُمَّامَهُ﴾ (٥) (يَسَّلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (٦) (القيامة: ٥ و ٦). ولم يلومهم القرآن إنَّ كان طلبهم بهذه المنشقية؟ مع أنَّ منطق القرآن أنَّ لا ملامة إلَّا مع إتمام الحجَّةِ.

قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبَعَّثَ رَسُولاً﴾ (١٥) (الإسراء: ١٥). وقال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لَئِلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥).

و واضح أنَّ مجرَّد بعث نبِّيٍّ في الواقع لا يكفي لإتمام الحجَّةِ واستحقاق عقاب المخالفين، بل لا بدَّ من دليل تنقطع معه حجَّةُ الباحث المنصف.

صحيح أنَّه تعالى قال بعد الآيات التي نقلناها عنه من سورة الإسراء:

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ (٩٤).
(الإسراء: ٩٤).

لكن ذلك لا يلغى ظهورات الآيات الأخرى فيما ذكرناه، أم نؤمن ببعض الكتاب ونكرر بعض؟

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 شُكّ بدوبي كان وجوده أمراً طبيعياً لغرابة دعوى سفارة السماء، ومن هنا كانت الآيات ضرورة بالنسبة للأنبياء، بل لم تقتصر السماء في تعزيز ما يدعوه إلى تصديق الأنبياء على الحد الأدنى الذي تتمُّ معه الحجّة، ولذلك لم تنحصر الآية التي يأتي بها نبِيٌّ بواحدة، بل كانت الآيات كثيرة في أزمنة سابقة كما حصل مع موسى وعيسى عليهما السلام.

ففوق التسع آيات التي جاء بها موسى ﷺ في مصر كانت هناك معجزات أخرى، لم يكن أقلها رفع الجبل فوقهم كأنه ظلة وهم يظُنون أنَّه واقع بهم، وعيسى عليهما السلام جاء بالكثير من المعاجز.

وقد يكون النبي ﷺ من أقل أعلام الأنبياء إتياناً بالمعجزات.

قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْأَيَّاتِ إِلَّا أَنْ كَذَبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ (الإسراء: ٥٩).

صحيح أنَّه قال بعد ذلك: (بدءاً من تلك اللحظة راح مفهوم غير المؤمنين يتحوّل معناه ويتحوّل لكي يصير سلبياً جدًّا، أي (الكُفَّار) صراحةً، لأنَّ الأمر لم يعد يتعلّق بأولئك الذين يطالعون ببراهين مشروعة لكي يصدّقوا ويؤمنوا، إنما بأولئك الذين يظُلون معاندين وجاحدين حتّى بعدما تقدّم إليهم البراهين الكافية) (١٢١).

لكنه مشتبه بلا شُكّ، إذ نفس الآيات التي استشهد بها أولاً على أنَّهم كانوا طلاب حقيقة دالَّة على غير ما يقول.

١٢١. قراءات في القرآن (ص ١٣٣).

إذ إنَّ كُلَّ الطلبات التي نقلتها سورة الإسراء منهم لم تُطلب منه بما هو نبِيٌّ، وإنَّما طُلبَت من شخصه بما هو، ﴿تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوْعًا٠٠٠... أَوْ تُسْقَطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا٠٠٠... أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ... حَتَّىٰ تُنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ﴾ (الإسراء: ٩٠ - ٩٣)، فقد نُسِّبَت كُلُّ هذه الأمور إليه، ولذا كان المناسب أنْ يُجْبِي بقوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٣). ولم يكن الجواب مناسباً إذا كانت طلباتهم منه بما أَنَّه رسول. ولا توجد حاجة لتزييه الله أَوْهُلَّ الأمر بقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّيْ﴾، بل كان أحد طلباتهم مستحيلاً ذاتاً حين قالوا: ﴿أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبْلِيْلاً﴾ (الإسراء: ٩٢).

وكيف كان، فطلباتهم لم تكن طبيعية، وهذا يعني أَنَّهم لم يكونوا طُلَّابَ حقيقة فقط، فإنَّ طلباتهم هذه إنْ كانت منه بما أَنَّه بشر فالبشر غير قادرين على الاستجابة في مثل هذه الأمور، وإنْ كان بما أَنَّه رسول فليس على الرسول إِلَّا حمل الرسالة وتَأْديتها إلى المرسل إليهم، لا أَنْ يُحْقِقَ كُلُّ ما يريدونه، فهو لم يَدْعِ ذلك لنفسه.

وهذا ما أشار إليه بنحو ما السَّيِّدُ الطَّابطَبَائِيُّ في (الميزان) (١٢٢) :

شبهة مقوله الدِّين الحَقُّ:

تُمْثِلُ مقوله الدِّين الحَقُّ معضلة لدى بعض الحداثيِّين، ونحن نقول بدوأً:

لا دليل على عدم صحة مقوله الدِّين الحَقُّ من جهتين:

الأُولى: أَنَّ يد التحرير يمكن أنْ تناول الأيديولوجيا ولو كانت إلهيَّة، ونوازع البشر تدفعه لفعل كُلَّ ما من شأنه أَنْ يُحْقِقَ مَاربه من تَمْكُّنٍ وَتَسْلُطٍ وَتَسْخِيرِ الأَشْياءِ بما في ذلك تسخيربني النوع الإنساني، فإذا وقف الموروث الديني عائقاً أمام ذلك أَمْكَنَ أَنْ يتلاعَبَ به وينقله بصورة غير ما وصلت إليه.

ويضاف إلى ذلك نقص أدوات الفكر والفهم، والذي يُؤْدِي إلى فهم مغلوب للشريعة وتراثها - فليس كُلُّ من طلب الحَقَّ أدركه -، لتأيي الأجيال اللاحقة وتعامل مع هذا الفهم وكأنَّه نفس الشريعة المنزلة على نبيِّهم.

ومن ناحية أخرى يترك الحب أثره في خروج المرء عن الموضوعية في الفهم، «وَمَا كُلُّ ذِي قَلْبٍ بِلَيْسٍ، وَلَا كُلُّ ذِي سَمْعٍ سَمِيعٍ، وَلَا كُلُّ نَاظِرٍ يَبْصِرٍ»^(١٢٣).

ولا مثال للقول الباطل أوضح من مقوله اتخاذ الله تعالى ابنًا له من خلقه كما نقل القرآن الكريم ذلك عن الديانتين السابقتين.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِهُنَّ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ قَاتَلُهُمُ اللَّهُ أَنَّ يُؤْفَكُونَ﴾ (٣٠) (التوبه: ٣٠).

والبنوة لله تعالى مقوله باطلة، بل هي شنيعة إلى حد بعيد.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْنُمْ شَيْئًا إِذَا ٨٩ تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْفَطَرُنَّ مِنْهُ وَتَنْشَقُ الْأَرْضُ وَتَخْرُجُ الْجِبَالُ هَذَا ٩٠ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ٩١ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَخِذَ وَلَدًا﴾ (٩٢) (مريم: ٨٩ - ٩٢).

الثانية: أنَّه يمكن لشريعة أن تكون محددة بزمن معين حتى إذا انتهى ذلك الزمان انتهى أمد الحكم، وإلا ما فائدة بعثة نبيٍّ جديد بشريعة جديدة؟ طبعاً ليس من الضروري نسخ كل تعاليم الشريعة السابقة، فتأتي الشريعة الجديدة ويكمل الناس بالإيمان بها وترك مختصات الشريعة أو الشرائع السابقة لأنَّها تشرعات قد مضى زمان فعليتها.

وبذلك يكون الدين الجديد هو دين الحق، والإقرار به والإيمان به لا ينافي سماوية الشرائع السابقة، بل وحقانيتها في ظرف فعلية أحكامها وعدم نسخها بالشريعة الجديدة.

قال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

وبهذا يتبيَّن أنَّه لا يجوز رفض النظريَّة الالاهوتية القائلة بالدين الحق ابتداءً، وإنَّما لا بد من البحث والتحقيق في الدلائل التي تُثبت صحة هذه المقوله.

ثم إنَّ استغلال مقوله الدين الحق فالمذهب الحق بطريقة غير صحيحة والشروع بحروب طائفية والتعاطي بطريقة إقصائية مع الآخر، لا ربط له بحقانية هذه المقوله، فقد أسلفنا أنَّ بنى

النوع لم تبرأ ساحتهم من الافتراء على الدين واستغلاله لصالحهم الضيق، وكما يقول الإمام عليه السلام: «الناس عبيد الدنيا والدين لعق على ألسنتهم»^(١٢٤).

كما أنَّ الإنسان ليس بعيداً عن الاشتباه والخطأ في اعتقاده، وأثر هؤلاء عادةً أعظم ممَّن تعمَّد الكذب والاشتباه.

دعوى بناء الإسلام على تكفير أتباع الديانات الأخرى:

في كلامه عن ابن خلدون يقول بعد نقل الثناء عليه وأنَّ باحثين كثُر قد عزوا إليه سمات الفكر النقيِّيِّ الحديث، ثمَّ يَبَيِّنُ أنَّ ذلك ليس إلَّا إسقاطات ومبالغات، قال في مقام نقه:

(فالواقع أنَّ فكره الدينِيِّ قروسطي ويندرج ضمن الحدود المشتركة للموقف اللاهوتي التقليدي، نقصد موقف النبذ المتبادل بين النسخ الثلاث المتنافسة من دين التوحيد؛ أي اليهودية والمسيحية والإسلام، فلاهوتيًّا راح كُلُّ واحدٍ من هذه الأديان الثلاثة ينبذ الدينين الآخرين ويُكفرُهما، ويعتبر أنَّه وحده الدين الحقُّ أو الدين الإلهي الصحيح)^(١٢٥).

ونحن نقول:

١ - أنَّ الإسلام لم يَبْتَدِأْ على تكفير أتباع الديانات الأخرى من حيث إنَّهم أتباع ديانات منافسة، بل من ضرورات ديننا الإيمان بنبوة الأنبياء السابقين، لكن حين تنتهي مَدَّة دين إلهي لا مجال للبقاء عليه، وقد انتهت مَدَّة الديانات السابقة جميعاً ببعثة النبيُّ الخاتم عليه السلام، لأنَّه بُعِثَ للدنيا بأكملها.

قال تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (١) (الفرقان: ١).

وقال تعالى: ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ (٣٦) (المدثر: ٣٦).

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافِةً لِلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨).

ولذا أوجب الجزية على أهل الكتاب إِنْ لم يدخلوا في الإسلام، فهؤلاء الأنبياء العظام دخلوا

١٢٤. تُعْنَى العقول (ص ٢٤٥).

١٢٥. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٨٦ و٨٧).

تحت قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ﴾ (المائدة: ٤٨).

وختم النبوة بخير البشر دليل على عموميتها وضرورة الإيمان بها، فقد تكاملت هذه الشريعة بنحو صارت صالحة لكل زمان أو مكان، ولذا انتفت الحاجة إلىنبي آخر أو نبوة أخرى فضلاً عن شريعة أخرى، ولا معنى لترك الخيار للآخرين أن لا يتبعوها.

والديانة المسيحية جاءت لتصحيح المسار عندبني إسرائيل ومكملة لدین موسى ﷺ.

قال تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (آل عمران: ٤٩).

وهذا يعني أنه كان لا بدً من اتباعبني إسرائيل له، وأمّا أنَّ مخالفته ببني إسرائيل له تعني الكفر فهذا غير واضح، بل لم يكن واضحاً أنَّ الديانة العيساوية كانت واجبة الاتّباع كدين الإسلام، ولذا لم نحكم بـكفر آباء النبي ﷺ مع أنَّهم لم يكونوا نصارى، بل كانوا على الحنيفية.

لكن لا إنكار لـسماویة أيٍّ من الديانات الثلاثة.

نعم، حينما تحرّف الديانة بال نحو الذي يُخرجها عن سماویتها كالالتزام النصارى بـبنوَة عيسى ﷺ لله تعالى أو بنوَة عَزِيزٍ، فذلك موجب لـالكفر، لا لأنَّها ديانة مسيحية أو يهودية بل للإخلال بالتوحيد، وقد حُكِمَ بـكفر فرق غالٍ في الأُمَّةِ ﷺ مع أنَّهم ينت�ون إلى الدين الإسلامي.

٢ - من المنطقي جدًا أنَّ اليهود والنصارى بعد بعثة النبي ﷺ لا يرون المسلمين مؤمنين، لأنَّ اليهود والنصارى لو اعتقادوا بـسماویة الدين الإسلامي - والمفترض أنَّ الدين الإسلامي واجب الاتّباع على كلِّ البشر بما في ذلك أتباع الديانات الأخرى -، لكان الواجب عليهم أن يصبحوا مسلمين، إذ لا مجال للإيمان ببعض الكتاب والـكفر بالبعض الآخر.

التطُّرف صفة نفسانية لا إسلامية:

إنَّ التطُّرف صفة نفسانية عند أفراد معينين أو عند نسبة معندةٍ بها من شعب معين، قد تكون للبيئة التي يعيش فيها المجتمع أو قساوة الظروف التي مرَّ بها دخالة في نشوئها أو تعزيزها حتى تصبح صفة لعموم طائفة أو مجتمع، وتلك الصفة لا يتحدد انعكاسها في جانب معين من حياة الإنسان المتطرف.

وطبيعة الحياة البدوية في الجزيرة العربية وقساوتها أورثت مفردات وحشية في سلوك الأمة كان من أبغض مظاهرها مفردة وأد البنات.

صحيح أنَّ شعوبًا أخرى كانت تُقدِّم الأولاد قربان إلى الآلهة، لكنَّها حالات قليلة داخل تلك الشعوب، وليس من المعلوم أنَّ نفس الآباء كانوا يتولَّون ذلك، أمَّا مباشرة نفس الآباء قتل أولادهم وانتشار ذلك بنحو يتقبَّله عامة الناس فليس له نظير في المجتمعات الأخرى وفق ما أعرف.

مثل هذه الشعوب تمثِّل بيئَة خصبة للأفكار المتطرفة دينيَّة كانت أم غيرها، ولذلك وجد التطرُّف الوهَّابي ضالَّته في مجتمع الحجاز البدوي الذي قبل أسلافه في ظروف سابقة وأد بناهم، ولذلك وجدت هذه الأفكار المتطرفة بيئَة خصبة في شعوب مثل الأُوردو في الباكستان وفي دول المغرب العربي وأفغانستان دون شعوب أخرى.

فالملاويون في جنوب شرق آسيا على فقر سُكَّانها مادِيًّا وفكريًّا لم ينفذ فيهم الفكر السلفي المتطرُّف بشكل لافت، وانحصر ذلك في مجموعات لا تُشكِّل نسبة معنِّيَّة بها من شعب أندونيسيا وماليزيا، لأنَّ طبيعة شعوبهم مسامحة إلى حدٍّ ما.

إذن هناك عنصران أساسيان يؤثِّران في انتشار التطرُّف الديني في مجتمع ما، الأول حَدَّة المزاج، والثاني الجهل، وهذا باعتقادِي يُفسِّر لنا عدم انتشار الوهَّابيَّة في شعوب مثل الشعب المصري، إذ مصر تُشكِّل حاضرة قديمة وشعباً عريقاً، للمعرفة مكانتها عندهم.

وملماذا لم تنتشر في مثل مدينة الموصل رغم أنَّهم اتَّخذوها عاصمة لهم في العقد الثاني من هذا القرن مع قبول مثل أهالي الفلوجة لهم، إذ الموصل تُشكِّل حاضرة قديمة والفلوجة تحكم عليها جذور البداوة، بل في نفس محافظة الأنبار هناك فرق بين الفلوجة وحديثة.

وأنا لا أعني أبداً أنَّ كلَّ أهل الجزيرة العربية ينزعون إلى التطرُّف ولا حتَّى غالبيَّتهم وكذلك أهل الفلوجة، لكن من نزع للتطرُّف هناك أكثر من مُدُن أخرى قرية.

ومن العناصر التي يمكن أنْ تساهم في التطرُّف، الإحساس بالحيف الشديد وعدم الوصول للاستحقاق الذي يتناسب مع القابلَّيات، ومثال ذلك الأقلَّيات التي تواجه تهديداً وجودياً لهويَّتها.

فنسبة التطرُّف إلى الإسلام ليست صحيحة، وإنَّما هي كما أسلفنا صفة نفسانية تنشأ في بعض

الأحيان من خصوصيات فردية، وهذا ما يمتد على مساحات من شعوب الدنيا ماضياً وحاضراً، وقد تساهم في نشوئها البيئة والظروف، ولا تتأثر ضمن انتماء ديني أو مذهب، فالنازيون والفاشيوون وكثير من الشيوعيين كانوا متطرفين إلى حد بعيد.

واليساريين على اعتقادهم بالانتماء إلى دين المسامحة وجد فيهم أعداد من المتطرّفين، والهندوس في الهند والبوذيون في ميانمار يتملّكهم التطرف الذي يُشكّل قنبلة تنتظر من يسحب مسماً أمانها.

وكيف كان، فالتطّرف صفة في النفس ليست بالضّرورة في أصل تكوينها، وقد تجد في الدين ما يشرعن تجليها في الخارج وفق نظر المتصف بها، وقد تجد ذلك في الأيديولوجيا ولو لم تكن دينية، كما تجّل ذلك في الثورة البلشفية في روسيا، والثورة الماوية في الصين، وعند الخمير الحمر في كمبوديا، وقد تجد ذلك في الحالة العشارية كما حصل في رواندا عند قبيلتي الهوتوكوتسي، وكما حصل ويحصل في القرن الإفريقي في أثيوبيا والدول المحيطة بها، والتي أذاقتها قبائل الأماهارا السّمّ الزعاف للتطّرف.

الدعوة لاتّخاذ رؤية تجمع الأديان تحتها:

لقد تكرّر في كلمات أركون أطروحة الرؤية الواحدة التي تجمع الأديان، لكن من الذي حدد شرعية هذه الرؤية وإمكانها دون أنّ تتجاوز حدود المشروع؟ لا شكّ أنّ كلّ دين من هذه الثلاثة يتوفّر على مفردات يختلف فيها عن الآخرين، وإلاّ لما وجد مبرّر للإitan بدين جديد.

قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨).

وتتجاوز هذه الاختلافات يجعل الشريعتين اللاحقتين عبئيتين وبلا فائدة.

وإذا كان المقصود هو التعايش، فمتى كان التعايش يستدعي إلغاء الاختلافات؟

ثم إنّ كنّا آمناً بشرعية واعتقدنا بها، فإنّا إنما نعتقد بإلهيّتها وسماويّتها بكلّ تفاصيلها، حتى التي تُشكّل نقاط اختلاف مع الشرائع الأخرى، فكيف نسُوّغ رفع اليد عن بعض تفاصيل الشريعة أو حتّى أصولها في بعض الأحيان لأجل بناء رؤية مشتركة مع الدينين الآخرين؟

إنَّ إيمانك بسماوَيَّة شريعة ما، وبفعليَّة أحكامها وتوجيهاتها، يُلزمك من الناحية النظريَّة أنْ تؤمن بمجموعها وترفض كُلَّ ما خالفها ولا تتنازل عن أيِّ جزءٍ منها لأيِّ سببٍ كان، بل هي تكشف بمالازمة عن عدم فعليَّة كُلَّ ما يخالفها^(١٢٦)، هذا إنْ لم تكشف عن عدم صحته^(١٢٧)، فكيف تتصرَّر أنَّه يجوز لك أنْ تترك بعض أحكام شريعتك أو رؤاها لأجل الاقتراب من طائفة دينيَّة أخرى؟

وأمَّا إنْ كان نظر هؤلاء إعادة استكشاف رؤى الشريعة، فلا مشكلة عندنا، خصوصاً ونحن لم نغلق باب الاجتهاد، لكن الغاية هي الوصول إلى فهم أصحٍ للشريعة لا التواصل مع الأديان الأخرى وإلغاء نقاط الخلاف، فالتشريع حُقُّ الله لا يجوز لي أنْ أتجاوز على حريمه، لأنَّه عقلاً ومنطقاً ليس من مساحة الحركة الجائزة لبني النوع الإنساني.

غاياتي من البحث في تحديد ما يريد الشارع المقدَّس أنْ أصل إليه اتفقت مع بقية الأديان أم خالفتني بِأجمعها.

نحن نتمنَّى أنْ تتحدَّ كلُّ الدنيا وترتفع نقاط الاختلاف بين بني النوع، ولكن الأماني مهما كان حسن متعلَّقها لا تضفي الشرعية على ذلك المتعلق.

وكيف كان، فإنَّ اختلاف الشرائع السماوَيَّة وخاتمَة الإسلام وعاليَّته تمنع ما يطربه البعض من السعي لنبذ اختلافات الأديان والتواافق على جوهرها الواحد، واتّخاذ مسلك يُلْغِي أو يُهَمِّل موارد الاختلاف بينها، وتعيَّن اتّباع 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 و وعداً لاتِّباعه.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَهِّرُهُ عَلَى الَّذِينَ كُلَّهُ وَلَوْ كَرِهُ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبَة: ٣٣).

فلا قيمة لما يقترح من سعي للتوصُّل لاتفاق بين الأديان على عقيدة واحدة ترفع الاختلاف

١٢٦. سواء كان صحيحاً واقعاً كالأحكام التي كانت جزءاً من منظومة أحكام شريعة سابقة ثم تُسخَّن من خلال الشريعة اللاحقة، كحرمة شحم الذبيحة إلا ما استثنى في الشريعة الموسوية.

١٢٧. كما لو يبيَّن شريعة زيف دعوى منسوبة إلى شريعة سابقة كدعوى النصارى أنَّ عيسى ﷺ ابن الله، ودعوى اليهود أنَّ عُزَّيراً ابن الله.

وتدفع باتجاه عيش يسوده السلام، كما يقول (سبينوزا):

(ولا سبب يمنع الفلسفة اليهودية والفلسفة المسيحية من الوصول إلى اتفاق حول عقيدة مُمكّنهم من العيش في سلام وتعاون، وخصوصاً بعد إزالة هذه الخلافات التي لا معنى لها) ^(١٢٨).

السعى للانسجام مع الأديان الأخرى لا يؤثّر على معطيات الأدلة:

إنَّ اعتقادنا بديننا لا علاقة له بالانسجام مع الأديان الأخرى وعدمه، لأنَّ اعتقادنا نشا من دلالة واضحة لا تقبل الشك، وإنَّا فهو ليس اعتقاداً ولا يُشكّل انتفاءً للدين، بل حتّى الأحكام التي لا نُشكّلها يقيناً والتي تستند إلى حجّة غير قطعية الدلالة لا بدَّ أنْ يكون مستندها حجّة قطعية الحجّية.

مثلاً إسناد حكم إلى الشريعة دلَّ عليه خبر واحد تامُّ الحجّية، فإنَّ كاشفية خبر الواحد غير قطعية بحسب العادة ولو كان الراوي ثقةً، لأنَّ الثقة قد يقع في خطأ الحواس، كما أنَّه قد يكون غير ثقة في الواقع، ووثاقة الأفراد عادةً ما تستند إلى أمارات ظنّية خصوصاً وأنَّها ليست أمراً حسّياً يُدرك بواسطة الحواسُ مباشرةً، بل هي كما يُعبّرون أمر قريب من الحسّيات.

وإنما قلنا: ليست حسّية، لأنَّه لا وجود مادي لها يُدخلها ضمن مساحة نيل الحاسة مباشرةً لها، ومع كون كاشفية خبر الثقة غير قطعية لم تستغنِ عن القطع، لكن القطع المراد هنا هو القطع بالحجّية الذي يعني الجزم بعدم التبعية الجزائيَّة السيئة في صورة مخالفة الواقع عن غير عمد نتيجة العمل بخبر الثقة.

وهذا يعني أنَّ التأثير بنزعة حبِّ المصالحة بين الأديان لا مجال له للتأثير على المعطيات التي تأتي بها الأدلة، والميل المسكوني ^(١٢٩) - الذي تملك (لويس ماسينيون) والذي ولد الحركة المسكونية التي ظهرت عام (١٩٢٧)م) وحقّقت المصالحة بين المذاهب المسيحية المتعادية على مرِّ التاريخ - الذي يُراد تسريته إلى مختلف الأديان لتحقيق المصالحة بينها لا مجال للتأثير به في تحديد معطيات الأدلة الشرعية والوصول من خلالها إلى القطع بمؤدّي، فإنَّ لم يتيسّر القطع بالحكم أو بالمنفدة العقدية فلا بدَّ من القطع بالتأمين من تبعية احتمال مخالفة الحكم في الواقع.

١٢٨. قصّة الفلسفة (ص ٢٠٦).

١٢٩. ملخصونية هي حبِّ المصالحة بين الأديان.

وهذا يعني أنَّ محاولة إيجاد الوئام بين الأديان والمذاهب ليست مبررًا لحرف دلالة دليل أو إلخائها، نعم قد تكون مساهمة في توجيه الفهم وتحريك بوصلته، والفهم انكشاف، والانكشاف أمرٌ تكoinي، والأمور التكoinية خاضعة دائمًا لأسبابها في عام التكoinين، ولا دخلة فيها للإرادة والرغبة والشمي من الناحية النظرية. وإنما قلنا: من الناحية النظرية، لأنَّ الإنسان من الناحية العملية قد تؤثُّر عليه مثل هذه المفردات في طريقة الفهم. ونبيل الداعي وارتقائه ليس موجباً دائمًا لصحَّة الاستنتاج.

إنَّ دور الباحث هو الاكتشاف لا غير، والذي أسلفنا أنَّه خاضع لأسبابه التكoinية، ورغباتنا ونوازعنا ليست من تلك الأسباب. والباحث في الفكر الدينِي يتحرَّك ذهنياً لأجل كشف مرادات الشريعة وأنظارها فقط، ولا دخلة له بالمطلق في التأسيس لحكم أو مفردة عقدية.

وهذا يقتضي أنْ 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 أنْ يُؤخَذ شيء آخر في الحسبان كتوافق الشرائع، فإنَّ وافق معطى الأدلة ما في الشرائع الأخرى فهو، وإنَّما يُعبأ بالمخالفة لها.

فالإنسان ليس مشرعاً ولا مؤسساً لأيديولوجية الدين لتحصل عنده مساحة الاختيار التي يمكن أنْ تؤثُّر فيها النوازع والميل النفسي، فهو مكتشف لا مخترع، قارئ لا مؤلف، في تعاطيه مع الموروث الدينِي.

ممَّا تقدَّم يتبيَّن لك الخلل الكبير في كلام الكاتب حيث يتحدَّث عن المؤتمر التصحيحي للكنيسة الكاثوليكية في الفترة من (١٩٦٢ - ١٩٦٥) والنتائج المترافقَة عنه، والتي منها الاعتراف بالأديان الأخرى كالدين الإسلامي، بل واعترفت بالديانة البوذية والهندوسية. ويرى فيه نقطة بيضاء حجب المسلمين أنفسهم عن مثلها. وسُوَّغ هذا المؤتمر دراسة التوراة والإنجيل طبقاً للمنهج التاريخي، وغير ذلك.

وما أسفَّ هذا الكلام، وما أسفَّ ميزان التقييم، أاعترف برأوية دينية تُقدس الأبقار، وتشرعن عبادة الأصنام، وتغرق في مستنقع الجهل، لأنَّ طائفة من البشر قد بناوا عليها ودانوا بها؟

وهل لي في الدين أنْ أعترف بدين أساس مقالاته الباطل والانكفاء عن الحق؟

لقد أراد مثل هؤلاء الانطلاق من احترام الإنسان إلى احترام معتقده، وهو مسلك لا يرضي به ذو مسكة، فاحترام الدين لا يأتي إلا من حفائية رؤاه وصدق تعاليمه، لا من كثرة أتباعه.

وليس للكنيسة ولا لأي مؤسسة دينية أن تضفي من عند نفسها الشرعية على ممارسة دينية أو طقس من طقوس العبادة، فدور المؤسسات الدينية منحصر باكتشاف الرؤية الدينية بتفاصيلها، لا أن تتصرّف من نفسها وتُكُون رؤية تُؤْطِرها بإطار الدين.

نعم، من يسعى لأنسنة الدين والتعاطي معه كتقليد أو فلكلور أو ثقافة منتجة بشرىًّا قد يقول بهذا الذي قيل.

الدعوة للتَّوْحِيد مع العالم الحديث:

قد يتذرّع البعض ومنهم أركون بسبيل التَّوْحِيد مع العالم الحديث أو جنوب المتوسط وشماله كما يحلو للبعض أن يعبر، وفي الحد الأدنى نزع ذرائع الاختلاف فالخلاف، ولذلك انعكاسه الكبير على عالمنا الإسلامي، بل العالم كله.

فإعادة قراءة الموروث الشرعي والتأصيل لفهم جديد فرؤيه حديثة للشريعة سيؤدي إلى نزع فتيل الاختلاف، والحوار أساس لذلك.

قال: (ينبغي العلم أن فشل كل أنواع الحوار العربي الأوروبي وكذا الحوار الإسلامي اليهودي المسيحي يعود أولاً إلى عدم احترام المؤمنين التقليديين للمعرفة العلمية المتعلقة بالظواهر الدينية، وهي المعرفة التي أنتجتها الجماعة العلمية الأكاديمية الدولية، أو قل: إنهم يحترمونها بدرجات متفاوتة طبقاً لانفتاحهم على العلم والحداثة أولاً، فهم يُقدّمون إيمانهم ويقينياته القطعية على المعرفة العقلانية وبراهينها، لذلك يصعب الحوار مع المؤمن التقليدي، وأحياناً يستحيل، فالعقائد المقدّسة واليقينيات المعصومة لا تُناقَش^(١٣٠) .

لكن فات هذا القائل أنَّ أصل الإنسانية وإنْ كان محترماً عند الشريعة، فالناس «إِمَّا أَخْ لَكَ في الدِّين، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»^(١٣١)، والمسامحة مع الآخرين وإنْ أمر بها الشارع المقدّس: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلّسْلَمِ فَاجْنَحْ لَهُمْ» (الأنفال: ٦١)، لكن ذلك ليس في مقابل أيِّ ثمن.

١٣٠. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (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 گَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَا تَعْبُدُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا تُشْرِكُ 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 أدلة من أدوات فهم الموروث الديني.

فقد جاءت الرسالات السماوية في وقت كان الناس متّوحدين على الباطل، فحصل التفرق بين المجموعات البشرية.

قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (البقرة: ٢١٣).

والأكثر من ذلك أنّ الأنبياء في بعض الحالات لم يكونوا يُشكّلون إلّا مفردة مخالفة لما عليه أقوامهم، ويُحدّثنا القرآن أنّ بعض عوائلهم لم تكن معهم، وابن نوح وزوجنا نوح ولوط عليهما السلام خير شاهد على ذلك.

ولم يكن تفرقُ أُمّهم وانشقاقها محذوراً يُلتفت إليه في الدعوات السماوية، ألم يحصل مع النبي ﷺ أنّ 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 يختبر عمره كأثر تكويني لقتل الولد لوالده ولو كان الولد على حقٍّ.

وعبد الله ولد ابن أبي سلول جاء بعد نزول سورة المنافقين إلى النبي ﷺ يسأل عن قرآن نزل في أبيه، وأنّه إنّ كان عزم على قتله فليترك الأمر للولد ليتصدّى لهذه المهمة، لكن النبي ﷺ أخبره أنّه غير عازم على قتله.

متى كانت وحدة الناس بذاتها شيئاً مقدّساً تغيّر الشرائع وضعاً أو حتّى فهماً لأجلها؟

إنّ حوارنا مع الغرب ووجود تاريخ حافل من النزاعات والصراعات لا دخلة له في فهم شريعتنا وتشخيص رؤاها، كما لا دخلة لرغبتنا في رفع راية السلام في ذلك بالمرأة، اللَّهُمَّ إِلَّا إذا تحقّق عنوان ثانوي فإنّه على القاعدة يرفع الأحكام الأوّلية المنافية له، شأنه في ذلك شأن كلّ عنوان ثانوي حتّى على المستوى الفردي.

فلا يُعبأ بكلام جميل يُعبر عن أمنية قد تعلقت بشيء مالت له النفوس لأنَّه وفق إدراها أمر حسن ينبغي السعي لتحقيقه كقول محمد أركون:

(فما دمنا لا نعامل الآخر وكأنَّه ذات أي كأنَّه مثلنا لا يمكن أنْ توجد نزعة إنسانية، ينبغي أنْ يتحول الآخر إلى ذات أو الذات إلى آخر لكي يحصل التناعُم والانسجام في المجتمع والعالم كُلُّه) (١٣٣).

ثمَّ كيف لنا أنْ نجزم بأنَّ فشل كُلُّ أنواع الحوار مع أوروبا ومع الديانتين يعود إلى عدم احترام المؤمنين التقليديين للمعرفة العلمية المتعلقة بالظواهر الدينية؟

لقد تقدَّم مراراً أنَّه لا مقاطعة بين الدين الإسلامي والعلم، وما أورث علمًا ويقيناً يُشكّل قرينة تُرُقَّ بواسطتها اليد عن حجَّية ظواهر الأدلة الدينية، لكنَّ المشكلة إنَّما هي في خطأ التصورات التي تقدَّمها المعرفة العلمية عن الدين.

ووالله إني لأجزم بأنَّه لا يمكن لأيٍّ معطى علمي أنْ يتقطَّع مع الدين الحق، نعم قد يتقطَّع مع قراءة دينية فيكون انعكاس ذلك أنْ تُصحَّح القراءة والفهم وفق المبررات الموضوعية.

ثمَّ ما علاقة الجماعة العلمية الأكاديمية الدولية بالمعارف الدينية؟ والدين يرتكز على حقيقة ما ورائِيَة أثبتتها بالدلائل العقلية وملائمة مع بعض مفردات المدرك الحسِّي والمضمار التجريبي، والجماعة العلمية أساس علومها التجربة؟

كما لا يخفى على القارئ أنَّ أساس فشل الحوار مع الغرب هو التعالي الغربي والفوقية وازدراء ما عند الشعوب الأخرى والكيل بمكيالين، وال الحوار يُراد منه الوصول إلى الحقيقة ولا يُراد منه فرض رؤية معينة سلفاً على أخرى.

إنَّ مجرَّد التشكيك في الهولوكوست يُعتبر عند الغرب نوع معاداة للسامية، وهي ممنوعة في الدول الغربية، وفي المقابل ازدراء نبيِّ الإسلام برسوم كاريكاتورية وحرق المصحف في المحافل العامة يُعتبر نوع ممارسة مجازة قانوناً بحكم الحرَّيات الشخصية التي كفلتها دساتير الغرب. هذا واليهود لا يُشكّلون شعراً كبيراً لأنَّهم في كُلِّ الدنيا بين خمسة عشر وعشرين مليوناً، والمسلمون يصلون إلى أكثر من مليار ونصف المليار، بل قد يصل تعدادهم إلى مiliارين. أين كانت هذه الحرَّية حين قتل الفرنسيون أكثر من مليون جزائري لأنَّهم طالبوا بالاستقلال؟ وأين كانت هذه القيمة حين

١٣٢. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٣٣٧).

سلبوا اختيار الشعوب الإسلامية؟ وأين هو احترام الإنسانية وهم يدعمون أنظمة ديكتاتورية ضد طموحات شعوب لا تطلب إلا ما هو حد أدنى من الطموحات الإنسانية؟
نعم لو كان ثمة سبب لفشل الحوار فهو ناشئ من الغرب لا الشرق.

الفصل السادس:

الإسلام كالديانات الأخرى

مصيره الانزواء



- اختلاف الدين الإسلامي يمنع من اتحاده مع غيره.
- الأول: طبيعة الطقوس الدينية.
- الاختلاف في مصدق التقديس لا يُلغي أصله.
- الثاني: اختلاف القرآن عن الكتب السماوية الأخرى.
- الثالث: الانسجام مع العقل.
- الرابع: وحدة التكليف لكل الأتباع.
- الخامس: احترام الأديان.
- السادس: الشمولية.
- السابع: العالمية.
- الله تعالى واحد في الأديان الثلاثة.
- الثامن: استفادة الكنيسة في إدارة الأمور من الإمبراطورية الرومانية.
- التاسع: عدم مقاطعة الإسلام مع المنجزات العلمية.
- 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، ولما كان الإسلام والمسيحية دينين سماوين، فما جرى على المسيحية لا بد أن يجري على الإسلام. والقاعدة صحيحة، فحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. لكن التطبيق ليس صحيحاً، إذ إنَّ الإسلام وإنْ شارك المسيحية في السماوية، ولكن هناك جملة من العناصر المختلفة بينهما تجعل النتائج والمآلات مختلفة، ومنع من الاستدلال على ما ينتهي إليه الإسلام بما جرى على المسيحية، إذ إنَّ هذه الاختلافات قد تكون مؤثرة في رسم تشكيلة النتائج.

ولا يقتصر الأمر على اختلاف الدينين، بل إنَّ طبيعة الشعوب مختلفة، فاتحاد أصل النوع البشري لا يمنع من اختلاف سمات الشعوب ونوع اهتمامها وترتيب أولوياتها، فلشعوب الشرق سماتها التي تتميَّز بها عن شعوب الغرب.

ولنقف عند الاختلاف بين الأديان، والذي يمنع من اتحاد النتائج والمسارات والمآلات، معززاً بمقولات ممَّن كانوا غير مسلمين ثمَّ أسلموا أو بقوا على دينهم.

الأول: طبيعة الطقوس الدينية:

إنَّ الممارسة الطقسية في الإسلام تجعل انعكاس الانتقام له والتجسيد العملي أكثر من المنتهي للأديان الأخرى، فطقوسه الشعائرية تداخلت بنحو لافت مع نظام الحياة اليومية، وليست هي بالثقيلة التي تُنفر الأفراد منها، ولا بالشكلية التي يقلُّ تأثيرها على النفوس. لم يستحوذ على خطابه شعار الحبُّ ومسحة العاطفة، ولم يتمحَّض فيه استدلال عقلي، بل ارتكز أساسه على مطالب يُدركها العقل الذي يعرضها على النفس ويدعوها للالتزام بها، وطقوس تُهئي النفس لقبول تلك الدعوة والاستقرار عليهم. لم يكتفِ بترانيم تُقرأ مع الموسيقى كما يحصل في الكنائس، ولم يقتصر على أذكار تُتلى مع اهتزاز للجسم كما يفعل اليهود، بل يُؤتى بها بنحو من الانسجام التام بين القول والفعل اللذين يتآزران لجلاء الدَّرَن عن جوهر العبودية وإبراز عظمة الربوبية.

ولنأخذ لذلك الصلاة مثلاً والتي هي عمود الدين، فامتَّأَل فيها يقف على العجيب من هذا التناغم والانسجام، فمن الوقوف إلى جهة محددة وهي جهة القبلة لا يسوغ معه الالتفاف، وهذا

نحو تجسيد للعبودية بالفعل. ويقترن معه الفاظ مدلاليها عظمة الربوبية، تبدأ من قول المصلي: (الله أكبر)، ثم تلاوة السور التي هي مليئة بالدلالات المزدوجة للعبودية والربوبية، فالبسملة 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 الناقص، إذ يُعتبر فيه التسبيح الذي يدل على التنزيه. والفعل الذي هو عبارة عن احناءة تناسب خضوع العبد، فيجسّد بها عبوديته. وهكذا السجود لكن دلالته على العبودية أعظم، فناسب أن تكون دلالة اللفظ المعتبر فيه على الربوبية أعظم، والمناسب: (سبحان رب الأعلى وبحمده). وهكذا شَكَّل هذا المزيج العجيب تركيبة مثالية تُرْكِز الاعتقاد وتنعكس على سلوك الأفراد. وهذا ما لا تجده في طقوس الأديان الأخرى. وزاد في التأثير زخم الطقوس والشعائر وتوزيعها على الأوقات، وقد نُقلَ عن (مونتسكو) أنه قال في كتابه (روح القوانين): (إنَّ المرء لأشد ارتباطاً بالدين الحافل بالكثير من الشعائر منه بأيِّ دين آخر أقلَ منه احتفالاً بالشعائر، وذلك لأنَّ المرء شديد التعلق بالآمور التي تسيطر دائمًا على تفكيره) ^(١٣٣).

يقول (توماس آرنولد) ^(١٣٤): (إنَّ دين المسلم يتمثَّل دائمًا في مخيّلته، وفي الصلوات اليومية يتجلَّ هذا الدين بطريقة نسكيَّة خاسحة مؤثرة لا تستطيع أنْ تترك العابد والمشاهد كلِّيهما غير متأثرين... فإذا استطاع ديناً أنْ يقول: "ما دخلت مسجداً قط دون أنْ تهُزِّني عاطفة حادَّة، أو بعبارة أخرى دون أنْ يصيّبني أسف محقَّ على أنَّني لم أكن مسلماً"، كان من اليُسِير أنْ تدرك كيف أنَّ منظر التاجر المسلم في صلاته وسجاته الكثيرة وعبادته للإله الذي لا يراه في سكينة واستغراق قد يُؤثِّر في الإفريقي الوثني الذي وهب إدراكاً قوياً للقوى الخفية... وقد يُحفَّز حُب الاستطلاع على البحث بطبيعة الحال) ^(١٣٥).

ويقول في مورد آخر: (نجد أنَّ أركان العقيدة الإسلامية تُلقى دون انقطاع تعبيراً ظاهراً في حياة المؤمن، ومن ثمَّ نجدها بعد أنْ أصبحت متشابكة مع نظام حياته اليومية تشابكاً لا سبيل إلى الفكاك منه، تجعل المسلم الفرد إماماً ومعلِّماً لعقيدته، أكثر إلى حدٍ بعيد مما هي الحال مع أنصار معظم الديانات الأخرى).

١٣٣. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٣).

١٣٤. (توماس وولكر آرنولد) مستشرق بريطاني شهير ولد عام (١٨٦٤م)، بدأ حياته العلمية في جامعة كمبردج، تعلم 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 وواقعيتها ودقّتها ليدع المؤمن لا يتخالج في نفسه الشُّكُ فيما هو مكْلُف بآدائه، فإذا أدى هذه الواجبات اطمأنَّ وجداه إلى أنَّه قد أنجز كُلَّ أوامر الشرع.

وقد نجد إلى حدٍ بعيد في هذه الوحدة التي تربط بين النظامين العقلي والطقطسي في هذا الدين سُرَّ السيطرة التي أحدثها الإسلام على عقول الناس، (إذا أردت أنْ تجذب إليك جماهير كبيرة من الناس لقُلُّهم الحقيقة في صورة حماسة دقيقة واضحة وفي أسلوب مرئي محسّن).^(١٣٦)

الاختلاف في مصداق التقديس لا يلغى أصله:

يرى أركون أنَّ الأديان الثلاثة، بل حتَّى بقية الأديان غير السماوية كالبوذية والهندوسية والسيخية والشنتو، ترتكز على المقدَّس فيما تقدِّمه من رؤيا لأتباعها، ومع الاختلاف في مصداق المقدَّس في هذه الشرائع ينكشف زيف التقديس وأنَّه لا أصل له، والعلمنة والحداثة هي الطريق المخلص للأمم من المقدَّس الديني بمعناه التقليدي.

قال: (ينبغي العلم بأنَّ الدعامات الرمزية للتجربة الدينية هي ما يدعوه البسطامي بـ (بيت المحبوب)، ولكن هذه الدعامات قد تختلف من حجٍ إلى آخر، فمثلاً نهر الغانج مثلاً بالنسبة إلى الهندوس مقدَّسة ومطهرة لهم ما إنْ يغتسلوا فيها، ولكنَّها ملوثة بل وسخة بالنسبة إلى المسلمين والمسيحيين. أمَّا الحجر الأسود الذي يُمثِّل رمز الحضور الإلهي بالنسبة إلى المسلمين، فهو ليس إلا شففة صخرة بالنسبة إلى الهندوس... والياباني إذا ما وقف أمام الكعبة - لو أتيح له ذلك - لا يشعر بأيِّ شيء، في حين أنَّ المسلم يرتعد افعالاً من أعلى رأسه إلى أخمص قدميه. في النتيجة مقدَّس هذا لا يعني شيئاً إلى ذاك والعكس بالعكس، هذا ما ندعوه بالدراسة الأنثروبولوجية للأديان، معنى أنَّه لا يوجد مجتمع بشري على وجه الأرض دون مقدَّس معين أو دين ما، لكن تجلّيات 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 ويسعره بالطمأنينة والسكنية، ولكن مقدَّسك ليس هو مقدَّسي، هذا كُلُّ ما في الأمر لا أكثر ولا أقل، وحدها مجتمعات أوروبا خرجت من المقدَّس الديني بمعنى التقليدي بعدها تعلمنت وغمرتها الحداثة من أقصاها إلى أقصاها).^(١٣٧)

١٣٦. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٤).

١٣٧. قراءات في القرآن (ص ٥٠٦).

لا ننكر أنَّ إدراك الإنسان لضعفه أمام التحديات وعجزه عن توفير ما تطلبه نفسه يحثه على تجسيد الارتباط بما يعتقد أنَّه قادر على دفع المزعجات وجلب المرغوبات، والحياة مليئة بالمفردات التي تذَكَّرُ الإنسان بعجزه وقلة حيلته، وكثير من الطقوس الدينيَّة في المجتمعات على اختلافها نشأت من ذلك، والوثنيُّون غير مستثنين من ذلك، فهم إنَّما عبدوا الأولئك لاعتقادهم أنَّها تملك الضرر والنفع، وضمن هذه الدائرة تقع المقدَّسات.

لكن ذلك لا يعني أبداً عدم وجود مقدَّسات في الواقع، وخطأ طوائف في ذلك لا يستلزم خطأ المجموع، فالنوازع والبواعث واحدة في المشرق والمؤمن لكن التطبيق مختلف، والكلُّ يرىد الارتباط بتلك القوَّة غير المحدودة، ولذا قال البعض: (إِنَّ اللَّهَ أَخْتَفَى خَلْفَ زَيْنَبَ وَسَعَادَ)، فالنفس طالبة للكمال والارتباط به، وفي التطبيق يرون أنَّ 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 الأوروبيُّون بعد حركات التنوير في الخطأ، لأنَّهم ألغوا كُلَّ مقدَّس، والكاتب يشيد بهذا الخطأ حين يشي على ما وصل إليه الأوروبيُّون في هذا الأمر. والتقديس بلا شكٍ في بعض موارده ليس منتجًا من مخيَّلة الناس الذين يختلفون في تحديده، وكثرة الخطأ في ذلك - لكتلة الاعتقادات الخاطئة والأديان المفتراء - لا تستلزم خطأ الكلُّ. وقد يبحث الطبيب عن علاج لمرض ما وطريقه لذلك التجربة، فإنَّ إخفاقه في ألف تحديد لعلاج من خلال ألف تجربة لا يجعله يجزم بأنَّه لا يوجد علاج لذلك المرض، وبنفس الآلية يعمل المختصون في مجال الابتكارات العلميَّة، فلماذا يكون تكرُّر الخطأ التطبيقي في المقدَّس باعثًا على الاعتقاد بعدم المقدَّس؟

إنَّ اختلافنا في مصداق التقديس لا يُلغي أصله، فالمتعين الرجوع إلى الأدلة على التقديس، وبعضاها يبني على مقدَّمات مهمَّة، منها إثبات وجود الخالق وبعثة النبي ﷺ وعصمته وإخباراته عن موارد التقديس.

وقد نصَ القرآن على قداسة بعض الأماكن:

قال تعالى: ﴿يَا قَوْمَ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنَقْبِلُوا خَاسِرِينَ﴾ (المائدَة: ٢١).

وقال تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلُعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوِي﴾ (طه: ١٢).

وقال تعالى: ﴿إِذْ تَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوِي﴾ (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 دالٌ فيها على القدسية، بل دلت الأدلة على غير ذلك، كالحكم بعدلة الصحابة جميعاً، وتقدير رأي الحاكم، وخصوص الفقهاء الأربعه بجواز الاتّباع دون غيرهم، والإجماع الذي ذكروا أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قدسَه حين قال: «لا تجتمع أُمّتي على خطأ»^(١٣٨).

يقول أركون: (هكذا راح التوسيع الزائد عن اللزوم للعامل الديني يتبح خلع القدسية على الدولة الخليفة والمؤسسات الإسلامية، حدث الشيء نفسه في اليهودية والمسيحية، وهي أشياء بشرية محبة لا قداسة لها، وهذا ما يفسّر لنا ذلك الإيضاح القوي والاحتجاجي الشهير للعالم الالاهوي الكبير (كارل بارت): لا يستطيع الدين أنْ يغيّر شيئاً في حقيقة أنَّ عمل الإنسان في هذا العالم الدنيوي يحدث دون الله، لا يملك إلَّا أنْ يكتشف الإلحاد في كل أزهاره وازدهاره، لأنَّ الدين بصفته وجوداً وملكاً وتصرفاً للإنسان هو غريزة وشهوة، إنَّه يساهم في الفوضى والطابع الدنيوي لكلِّ الإنسان... ويل لنا عندما لا يخرج من قمم الدين إلَّا الدين، هو عندئذٍ لا يحرّك إلَّا ما يعتقلك ويسجنك في شروط أبغض من كلِّ ما يمكن أنْ يعتقلك ويسجنك)^(١٣٩).

ويبدو من الكاتب أنَّه يقبل بهذا الاحتجاج، وما أعجب وصفه له بالالاهوي الكبير، وكلامه غاية في الضعف.

١ - لأنَّ التزامه بأنَّ عمل الإنسان في هذا العالم الدنيوي يحدث دون الله، التزام بمقالة اليهود التي ردها القرآن ردًا قاسياً.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلْتُ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ (المائدة: ٦٤).

إنَّ الله تعالى خالق السماوات والأرض ومن فيها وقُيُومُها، فوجودنا ووجود أعمالنا قائمه 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. والخلائق وكل جزئيات العالم لم تقطع حاجتها إلى الله تعالى بعد خلقها.

٢ - أنا لا أفهم قوله: (إنَّ الدِّينَ غَرِيزةٌ وَشَهْوَةٌ)، فهو كلام أجوف ينمُّ عن نقصان معرفة، فالدِّينُ اعتقاد والتزام، والاعتقاد تابع للدلائل والكتاب والروايات والشواهد التي تُشكّل سلطاناً على العقول، لأنَّها تُقهرها على الإذعان بها، والأئمَّةُ يأتون بهذه الدلائل أو يُنْبِهُونَ لما هو موجود منها، ولهميمنة الغرائز على الناس عادةً فإنَّهم لا يستجيبون لدعوات الحقّ التي جاء بها الأنبياء اللهُمَّ إِنِّي أَنَا عَبْدُكَ.

والالتزام متابعة النفس وانصياعها لما أدركت ضرورة اتباعه، فكيف صار غريزة وشهوة؟ بل إنَّ الدِّين يقف في وجه متابعة الشهوات والغرائز ويُقْنَنُ ذلك إلى حدٍ بعيد بما يتواافق مع مصلحة الفرد والنوع.

٣ - أيٌ ترّهه هذه التي يدعّيها هذا الرجل حيث يقول: (إنَّ الدِّينَ يسَاهِمُ فِي الْفَوْضِيِّ
والطَّابِعُ الدِّينِيُّ لِكُلِّ إِنْسَانٍ)?

أيقال على الدين الإسلامي مثلاً والذي قلب مجتمع الجزيرة الغارق في ظلمات التخلف والمحضودية إلى مجتمع التأخي والإيثار والفداء: إنه يساهم في الفوضى؟

يكفيك في الرد بعض آيات سورة الحشر.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُجْبِونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أَوْتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانُ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوَقَّ شُحًّا نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٩) (الحشر: ٩).

٤ - كيف يقال: (إنَّ الدِّينَ لَا يُحِرِّكُ بِلَ يَعْتَقِلُكَ وَيَسْجُنُكَ فِي شُرُوطٍ أَبْشَعُ مِنْ كُلِّ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَعْتَقِلُكَ وَيَسْجُنُكَ)؟ أَهِينَمَا يُخْلِصُكَ الدِّينُ مِنْ أَسْرِ الشَّهَوَاتِ وَقِيُودِ الْعَنْصَرِيَّةِ وَيُضْرِبُ جُذُورَ الْاسْتِعْلَاءِ فِي النَّفْسِ وَيُزَرِّعُ الرَّحْمَةَ عَلَى الْآخِرِينَ وَيَحْثُلُ عَلَى الْعَفْوِ وَالْمَسَامِحةِ وَمَا إِلَى ذَلِكَ يَكُونُ قَدْ سَحْنَكَ؟

نعم، قد ينطبق بعض وصفه على ما قدمته لهم الكنيسة من صورة للدين شوهت بها حقيقة الأديان، وما طبقة عليهم حين بنت على احتكار الحقيقة - وهي لم تعرفها -، وعاقبت بأشدّ

العقوبات من قال بغير ما تقول، وجَرَّمت كُلَّ مكتشف، ونَكَلَت بالعلماء والمكتشفين وأرتهم صنوف العذاب، لكن ليس من حُقُّهم أنْ يُحَمِّلُوا حكمهم ليشمل كُلَّ الأديان، ولا يليق بِمُسْلِمٍ أنْ يتبعهم فيما يقولون.

ثم أَيَّةً حداثة هذه التي صارت طرِيقاً مُخلصاً لِلأَلْمِ من المقدَّس الديني بمعناه التقليدي وهو الذي قال عنها:

(الحداثة مفهومة ومستخدمة في الغرب من أجل الحَطَّ من قيمة الفكر والثقافات التقليدية أو العتيقة أو البدائية، وبالتالي فيمكنها أنْ تصبح عقبة أمام المعرفة النقدية)^(١٤٠)؟

الثاني: اختلاف القرآن الكريم عن الكُتب السماوية الأخرى:

يتميز القرآن الكريم عن الكُتب السماوية الأخرى بجملة من النقاط التي قمنع من تسرية أحكام غيره من الكُتب السماوية إليه، ومنها:

١ - موافقته التامة مع المعطيات العلمية، ولا زال المكتشف العلمي يُعزِّز الاعتقاد بسمائية هذا الكتاب.

يقول (بوكاي)^(١٤١): (لقد قمت أَوْلَى بدراسة القرآن الكريم، وذلك دون أيٍّ فكر مسبق وبموضوعية تامة باحثاً عن درجة اتفاق نص القرآن ومعطيات العلم الحديث، وكنت أعرف قبل هذه الدراسة وعن طريق الترجمات أنَّ القرآن يذكر أنواعاً كثيرة من الظاهرات الطبيعية ولكن معرفتي كانت وجيزة، وبفضل الدراسة الواعية للنص العربي استطعت أنْ أُحْقِق قائمَةً أدركت بعد الانتهاء منها أنَّ القرآن لا يحتوي على أَيَّة مقولَة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم في العصر الحديث.

وبنفس الموضوعية قمت بنفس الفحص على العهد القديم والأنجيل.

وأَمَّا بالنسبة للعهد القديم فلم تكن هناك حاجة للذهاب إلى أبعد من الكتاب الأول، أي سفر التكوين، فقد وجدت مقولات لا يمكن التوفيق بينها وبين أكثر معطيات العلم رسوخاً في عصرنا. وأَمَّا بالنسبة للأنجيل... فإنَّنا نجد نصَّ إنجيل (متَّى) ينافق بشكلٍ جليٍّ إنجيل (لوقا)، وأنَّ هذا

١٤٠. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٨٨).

١٤١. موريس بوكاي: طبيب وعالم فرنسي معروف اخْتَصَ كتابه القرآن والتوراة والإنجيل والعلم بمعالجة هذا الموضوع.

الأخير يُقدّم لنا صراحةً أمراً لا يتفق مع المعاشر الحديثة الخاصة بقدام الإنسان على الأرض^(١٤٢).

يقول إبراهيم خليل أحمد، وهو قسٌ مبشر يحمل شهادات عالية من كلية اللاهوت المصرية وجامعة برنستون الأمريكية، أرسل عام (١٩٥٤م) إلى أسوان سكريتيراً عاماً للإرسالية الألمانية السويسرية، وكانت مهمته الحقيقة التنصير والعمل ضد الإسلام، لكن تعمّقه في دراسة الإسلام قاده إلى الإيمان بهذا الدين، وأشهر إسلامه رسميّاً عام (١٩٥٩م):

(يرتبط هذا النبي باعجاز أبد الدهر بما يُخبرنا به المسيح ﷺ في قوله عنه: (ويُخبركم بأمور آتية)، هذا الإعجاز هو القرآن الكريم معجزة الرسول الباقية ما بقي الزمان، فالقرآن الكريم يسبق العلم الحديث في كل مناحيه من طب وفلك وجغرافيا وجيولوجيا وقانون واجتماع وتاريخ... ففي أيامنا هذه استطاع العلم أن يرى ما سبق إليه القرآن بالبيان والتعرّيف).

وفي محلٍ آخر يقول: (أعتقد يقيناً أنني لو كنت إنساناً وجودياً... لا يؤمن برسالة من الرسالات السماوية وجاءني نفر من الناس وحدّثني بما سبق به القرآن العلم الحديث - في كل مناحيه - لآمنت برب العزة والجبروت خالق السماوات والأرض، ولن أشرك به أحداً^(١٤٣)).

ويقول العالم الفرنسي (موريس بوكاي): (لقد قمت بدراسة القرآن الكريم، وذلك دون أي فكر مسبق وبموضوعية تامة باحثاً عن درجة اتفاق نصي القرآن ومعطيات العلم الحديث... فأدركت أنه لا يحتوي على أي مقوله قابلة للنقد من وجة نظر العلم في العصر الحديث)^(١٤٤).

ويقول أيضاً: (لقد أثارت الجوانب العلمية التي يختص بها القرآن دهشتي العميق في البداية، فلم أكن أعتقد قطُّ بإمكان اكتشاف عدد كبير إلى هذا الحد من الدعاوى الخاصة بموضوعات شديدة التنوّع ومطابقته تماماً للمعابر العلمية الحديثة، وذلك في نصٍ كتبَ منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، في البداية لم يكن لي أي إيمان بالإسلام، وقد طرقت هذه النصوص بروح متحرّرة من كل حكم مسبق وبموضوعية تامة)^(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 - وَقَدْ اسْتَأْنَفَ التَّنْزِيلِينَ الَّذِينَ سَبَقَاَهُ - لَا يَخْلُوْ فَقْطَ مِنْ مِنْ تَنَاقْصَاتِ الرِّوَايَةِ، وَهِيَ السَّمَةُ الْبَارِزَةُ فِي مُخْتَلِفِ صِيَاغَاتِ الْأَنْجِيلِ، بَلْ هُوَ يُظْهِرُ أَيْضًاَ لِكُلِّ مِنْ يَشْرُعُ فِي دراسته بِمَوْضِعَيَّةٍ وَعَلَى ضَوْءِ الْعِلُومِ طَابِعَهُ الْخَاصُّ، وَهُوَ التَّوَافُقُ التَّامُ مَعَ الْمُعْطَيَاتِ الْعَلَمِيَّةِ الْحَدِيثَةِ، بَلْ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ كَمَا أَثْبَتَنَا، إِذْ يَكْتُشِفُ الْقَارئُ فِيهِ مَقْوِلَاتِ ذَاتِ طَابِعِ عِلْمِيِّ، فَالْمَعْارِفُ الْعَلَمِيَّةُ الْحَدِيثَةُ تَسْمِحُ بِفَهْمِ بَعْضِ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ بِلَا تَفْسِيرٍ صَحِيحٍ حَتَّىَ الْآَنَ) ^(١٤٦).

ويقول العالم الفرنسي المشهور (فرانسوا ماري فولتر): (أَنَا عَلَى يقِينٍ أَنَّهُ لَوْ تَمَّ عَرْضُ الْقُرْآنِ وَالْإِنْجِيلِ عَلَى شَخْصٍ غَيْرِ مُتَدِّنٍ لِأَخْتَارُ الْأَوَّلَ، إِذْ إِنَّ الْكِتَابَ الَّذِي نَزَلَ عَلَى صَدْرِ مُحَمَّدٍ يُعَرَّضُ فِي ظَاهِرِهِ أَفْكَارًا تَنْطبقُ وَبِالْمَقْدَارِ الْلَّازِمِ مَعَ الْأُسُسِ الْعُقْلِيَّةِ) ^(١٤٧).

٢ - أَنَّ نَوْعَ الْأَحْكَامِ الَّتِي فِي الْقُرْآنِ مُبَيَّنَةٌ عَلَى مَا يَنْسَجِمُ تَمَامًا مَعَ الْمَنْطَقِ وَالْمَوْضِعَيَّةِ وَالْمَعْقُولَيَّةِ بِنَحْوِ لَا يَمْكُنُ مَقَارِنَتَهُ بِمَا وَرَدَ فِي الْإِنْجِيلِ مُثَلًاً.

يقول إبراهيم خليل أحمد الذي كان قسًا أُرسَلَ إِلَى أسوان لِلدعْوَةِ لِلتَّنْصِيرِ ثُمَّ أَسْلَمَ:

(قَرَأْتُ بِتَأْمُلٍ وَتَفْكُرٍ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَعْفُرُ الدُّنْوَبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمّر: ٥٣)، وقارنت بين هذه الآية وما ورد في الإنجيل عن الغفران: (بدون سفك دم لا تحصل مغفرة)، بالقول: هكذا أَحَبَّ اللَّهُ الْعَالَمُ حَتَّى بَذَلَ ابْنَهُ الْحَبِيبَ لِكِي لَا يَهْلِكَ كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ، بَلْ تَكُونُ الْحَيَاةُ الْأَبْدِيَّةُ.

قارنت بين العقائدتين:

الأُولى: أَنَّهَا مَقِيَّدةٌ بِقِيُودٍ مِنْ جَانِبِ اللَّهِ بِبَذَلِ ابْنِهِ الْحَبِيبِ حَسْبَ مَا يَعْتَقِدُونَ، وَمِنْ جَانِبِ الْمَرءِ بِضَرُورَةِ الْإِيمَانِ بِهَذَا الْابْنِ.

وَمِنْ هَذِهِ الْعِقِيدَةِ نَشَأَتْ فَرِيْضَةُ كَنْسِيَّةٍ تُعْرَفُ بِسُرِّ الشَّكْرِ، وَفِيهَا يُؤْمِنُ الْمُسْكِيْحِيُّ بِاسْتِحَالَةِ الْخَبْزِ إِلَى جَسَدِ الْمَسِيحِ، وَاسْتِحَالَةِ الْخَمْرِ إِلَى دَمِ الْمَسِيحِ حَقِيقَةً، وَبِتَنَاوِلِهِمَا تَصِيرُ فِيهِ حَيَاةُ أَبْدِيَّةٍ، وَمِنْ هَذِهِ الْعِقِيدَةِ نَشَأَتْ صَكُوكُ الْغَفْرَانِ.

١٤٦. الإعجاز العددى في القرآن (ص ٩٢).

١٤٧. الإعجاز العددى في القرآن (ص ٩٢ و ٩١).

إنَّها بدعة وخروج عن الحقِّ الإلهي الذي نَدَدَ به زعماء الإصلاح في القرن الخامس عشر... فحمدت الله على رحمته الواسعة ومعرفته اليقينية بدون قيد ولا شرط مادي، بل بتوبة صادقة وعزم على الحياة الطاهرة...

قرأت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وقرأت ما جاء بالإنجيل: (إذن لسنا أولاد جارية، بل أولاد حرَّة)، وزال عني العجب عن التفرقة العنصرية عند الأمريكيين في أيامنا هذه بين البيض والسود، وزاد إعجابي وإجلالي للمسلمين أنَّ سيدَ القوم يقف بجانب المواطن العامل والمزارع والتاجر والموظَّف كالبيان المرصوص يشدُّ بعده بعضاً، راكعين ساجدين يخشون ربَّهم ويرجونه الرضا والعفو، فأيقنت أنَّ مجدَ الإسلام والمسلمين في هذا التساند الجميل والتأخي الحبيب) ^(١٤٨).

وقال في مورد آخر: (إنَّ الإسلام دين المنطق والعقل، لم يجعل وساطة بين الله والإنسان، ولم يترك مقادير الناس تحت رحمة نفر منهم يلوحون لهم بسلطان الكنيسة) ^(١٤٩).

يقول: (في الوقت الذي تتحدَّث فيه الأديان الأخرى عن إله واحد إلَّا أنَّها تعبد ربَّين أو ثلاثة، أمَّا المسلمين فيعبدون الله وحده ولا يشركون به شيئاً، وهنا شعوري قوي بالأخوة الإسلامية في العالم الإسلامي وخاصة بين أولئك الذين يؤمنون بالإسلام حَقًّا ويُطْبِقُونه بصدق) ^(١٥٠).

٣ - طريقة صياغة آياته المدهشة، بل المعجزة والتي أَهْلَته لأنَّ يكون محلَّ لتحدُّي الإنس والجنَّ على مرِّ العصور أنْ يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، ومثل هذه الآية لا زالت تقرع رؤوس المنكريين وترغم أنوف المشككين، فأيُّ ذلة و موقف ضعف يقفه المشكك والقرآن يتحدَّاه أنْ يأتي بمقدار سطر منه يعادل مثل سورة الكوثر، سواء كان ذلك العجز اعتماداً على الصرف الإلهي والتدخل التكويوني لمنع الناس أنْ يأتوا بمثله مع وجود قابلية عندهم مثل هذه الصياغة، أو لأنَّ تلك الصياغة وذلك التركيب فوق قدرات البشر.

المهمُ أنَّ الأيام لا زالت تنفي كون القرآن نتاجاً بشريًّا، وما أخبر به الغيب حين كانت الناس تغرق في بحار الجهل وتهوي في غيابه ظلمة التخلف من أنَّه لن يُؤْتَى 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 وتقلب الناس في مندوحة العلم والتطور يُؤكّد إلهيّته، فانكشف زيف نفثة الشيطان على لسان من قال: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُنْنَا مُثْلَ هَذَا﴾ (الأنفال: ٣١).

فطول التحدّي للمجيء بمثله وتضمّنه لأحكام استباحة دمائهم وأموالهم ونبي ذراريهم وجلائهم عن الأوطان وعدم المجيء بمثله دليل على صدقه، هذا مع ملاحظة ما وصفهم به القرآن من أنّهم معاندين معادين.

قال تعالى: ﴿وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا﴾ (٩٧) (مريم: ٩٧).

وقال تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ (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 بالاشتاء والأخذ من غيره.

قال تعالى: ﴿مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرٍ﴾ (القصص: ٣٦).

وقال تعالى: ﴿إِنَّا لَتَارِكُوا آلَهِتَنَا لِشَاعِرِ مَجْنُونٍ﴾ (الصافات: ٣٦).

وقال تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْلُكْ افْتَرَاهُ وَأَعْانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ (الفرقان: ٤).

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَبَهَا فَهِيَ قُمَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (٥) (الفرقان: ٥).

مثل هذه البنية الصياغية والنظم العظيم مفرداته وآياته لا يتوفّر عليها كتاب سماوي آخر، ولنقف هنا على مثالين يتجلّى فيهما ما يشير الدهشة من فنون البلاغة.

المثال الأول:

يُحكي أنّ أحدهم كان يعاشر امرأة فخاطبته بكلام بليغ، فقال لها: ما أبلغ كلامك، قالت: وهل ترك القرآن بلاغة بليغ؟ أوّما سمعت قول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْ أُمٌّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزِنِي إِنَّ رَادُوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (٧) (القصص: ٧).

وأرددت تقول: في آية واحدة قصة نبيٍّ، فيها أمران ونهيان وبشارتان.

وقد أورد السيد هبة الدين الشهري في كتابه (المعجزة الخالدة) القصة التالية:

(لقد جمعنا حفل ببغداد إلى بعض فضلاء الذميين والمذيع يتلو علينا هذه الآية، فأعجب الذمي ببلاغتها وبجودة تلاوتها، فحدّثته أنَّ أحد العلماء سمع جارية فأعجبته فصاحتها وبلاوغتها فقال: ما أبلغكِ من ناطقة، فقالت له الجارية: صَهْ يا شيخ، ما ترك القرآن لغيره ظهور البلاغة، أما سمعت آية: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْ أُمٌّ مُوسَى﴾ كيف جمعت على وجازتها أبدع الإيجاز خبرين وإنشاءين وأمرين ونهرين ووعدين؟

فأعجب الجميع بحسن بيان الجارية وأدبها الجم، فقال صاحبنا الذمي: الآية آية كما أنَّ الجارية آية، فقد أتت بما يعجز عن الإتيان به مثله كُلَّ أحد.

قلت: كَلَّا، فَإِنِّي إِلَآنَ آتِيَكُمْ بِأَكْثَرِ مَا أَتَتْ أَوْ نَحْوَهُ، فَإِنَّ الْآيَةَ جَمَعَتْ فَعْلَيْنِ مِنَ الْمَاضِي (أوْحَيْنَا وَخَفَتْ)، وَفَعْلَيْنِ مِنَ الْأَمْرِ (أَرْضَعَيْهِ أَقْتَيْهِ)، وَفَعْلَيْنِ مِنَ النَّهْيِ (لَا تَخَافِ وَلَا تَحْزِنِ)، وَوَزْنَيْنِ مِنْ اسْمِ الْفَاعِلِ (رَادُّوْهُ وَجَاعِلُوْهُ)، وَوَزْنَيْنِ مِنْ اسْمِ الْمَفْعُولِ (مُوسَى) - بِمَعْنَى الْمَنْشُولِ مِنَ الْمَاءِ - وَالْمَرْسَلِ)، ثُمَّ اسْمَيْنِ خَاصَّيْنِ (مُوسَى وَأُمُّ مُوسَى)، ثُمَّ تَكَرَّارُ فَاءِ الْجَوَابِ مَرَّتَيْنِ، وَحَرْفُ (إِلَيْ) مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ إِعَادَةُ الْخَوْفِ مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ نَبَانِ غَيْبَيَانِ وَوَعْدَانِ بَالْرَّدِّ وَالنَّبُوَّةِ... فَطَارُ الذَّمِيُّ دَهْشَةً وَطَرْبَأً مِنْ شَدَّةِ إِعْجَابِهِ وَاسْتَغْرَابِهِ بِمَا حَوَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ الْوَاحِدَةُ مِنْ فَنَّ الْبَلَاغَةِ وَالْإِعْجَازِ^(١٥١).

المثال الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَقَيْلَ يَا أَرْضُ ابْنَيِ مَاءِكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي وَغُيَّضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوْتَ عَلَى الجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (٤٤) (هود: ٤٤).

فقد عَلِّلَ أَساتِذَةُ الْبَدِيعِ بِلَاغْتَهَا بِاَشْتِمَالِهَا عَلَى صُنْعَةِ الْبَدِيعِ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْبَيْتُ مِنَ الشِّعْرِ أَوَّلَ النَّثْرِ مَشْتَمِلًا عَلَى عَدَّةِ ضَرُوبٍ مِنَ الْبَدِيعِ، وَقَدْ ذَكَرَ السَّيِّدُ هَبَّةُ الدِّينِ الشَّهْرِسَرِيُّ صَاحِبُ كِتَابِ (الْمَعْجَزَةِ الْخَالِدَةِ) نَفْلًا عَنْ كِتَابِ (أَنْوَارِ الرَّبِيعِ فِي مَحَاسِنِ فَنِ الْبَدِيعِ) لِلْعَلَّامَةِ السَّيِّدِ عَلِيِّ خَانِ الْمَدِنِيِّ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ قَدْ اشْتَمَلَتْ عَلَى ثَلَاثَةِ وَعِشْرِينِ نَوْعًا مِنَ الْبَدِيعِ، وَهِيَ سَبْعَةِ عَشَرَ لَفْظًا:

١٥١. الإعجاز العددى في القرآن (ص ١٠٣ و ١٠٤).

- ١ - المناسبة التامة بين (ابلعي واقلعي).
- ٢ - الاستعارة فيهما.
- ٣ - المجاز في قوله: ﴿يَا سَمَاءُ﴾، فإنَّ الحقيقة: يا مطر السماء.
- ٤ - الطباق بين الأرض والسماء.
- ٥ - الإشارة في: ﴿وَغَيْضَ الْمَاءِ﴾، فإنَّه عَبَرَ به عن معانٍ كثيرة، لأنَّ الماء لا يغيب حتى يقلع مطر السماء، وتبلغ الأرض ما يخرج منها من عيون الماء.
- ٦ - الإرداد في قوله: ﴿وَاسْتَوْتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾، فإنَّه عَبَرَ عن استقرارها في المكان بلفظ قريب من لفظ المعنى.
- ٧ - التمثيل في قوله: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ﴾، فإنَّه عَبَرَ عن هلاك الهاكين ونجاة الناجين بلفظ بعيد عن المعنى الموضوع.
- ٨ - التعليل، فإنَّ ﴿غَيْضَ الْمَاءِ﴾ علَّةُ الاستواء.
- ٩ - صحة التقسيم، فإنَّه استوعب أقسام الماء حالة نقصه من احتباس ماء السماء والماء النابع من الأرض ثم ابتلاع الماء الذي على ظهرها، ﴿وَغَيْضَ الْمَاءِ﴾.
- ١٠ - الاحتراس في قوله: ﴿وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾، فهذا الدعاء يُشعر بأنَّه مستحقُ الهلاك احتراساً من ضعيف يتوهم أنَّ الهلاك لعمومه رِبما شمل المستحق وغير المستحق.
- ١١ - المساواة في الآية، وهي الوسط بين الإيجاز والإطناب.
- ١٢ - حسن التنسيق، فإنَّه تعالى قصَّ القصَّةَ وعطف بعضها على بعض بحسن الترتيب.
- ١٣ - ائتلاف اللفظ مع المعنى، لأنَّ كُلَّ لفظة لا يصلح لمعناها غيرها.
- ١٤ - الإيجاز، فإنَّ الله سبحانه وتعالى في هذه الآية أمر ونهى وأخبر ونادي ونعت وسمَّى وأهلك وأبقي وأسعد وأشقي وقصَّ من الأنبياء ما لو شُرِحَ لجُفَّتِ الأقلام.
- ١٥ - التفهُّم، فإنَّ أول الآية يدلُّ على آخرها.

١٦ - التهذيب، لأنَّ مفرداتها موصوفة بصفات الحسن، وكُلُّ لفظة سهلة، مخارج الحروف، عليها رونق الفصاحة، سليمة من التنافر، بعيدة عن عقادة التركيب.

١٧ - حسن البيان، لأنَّ السامع لا يشكل عليه في فهم معانيها شيء.

١٨ - الكنایة، فإنَّه لم يُصرَّح بمن أغاض الماء ولا بمن قضى الأمر وسُوَّل السفينة ولا بمن قالك بعدها، كما لم يُصرَّح بقائل: ﴿يَا أَرْضَ الْبَلْعَى مَاءِكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي﴾، سلوكاً في كُلِّ واحدٍ من ذلك سلوك الكنایة.

١٩ - التعریض، فإنَّه تعالى عرَّض بسالكي مسلكهم في تكذیب الرُّسُل ظلماً، وأنَّ الطوفان وتلك الصورة ما كانت إلَّا لظلمهم.

٢٠ - التمکین، لأنَّ الفاصلة مستقرة في محلِّها مطمئنة في مكانها، غير قلقة ولا مستدعاة.

٢١ - الانسجام، فإنَّ الآية منسجمة بجملتها كالماء الجاري في سلاسته.

٢٢ - الإبداع، وهو أنْ تجمع الآية كُلَّ فنون الإبداع السابقة.

٢٣ - ووحدة أخرى.

وقد أضاف صاحب (المعجزة الخالدة):

١ - اشتتمالها على بعض البحور الشعرية:

﴿وَقَيْلَ يَا أَرْضَ الْبَلْعَى﴾، على وزن (متفعلن مستفعلن) من مجزوء الرجز.

﴿وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي﴾ على وزن (مفاععلن مفاععلن).

﴿وَاسْتَوْتْ عَلَى الْجُودِي﴾ على وزن (فاععلن مفاععلن) من بحر الوافر.

٢ - تنزيل من لا يعقل منزلة العاقل في النداء والمخاطبة كما في: ﴿يَا أَرْض﴾،

﴿وَيَا سَمَاء﴾^(١٥٢).

١٥٢. الإعجاز العددي في القرآن (ص ٩٩ و ١٠٠).

ومن هنا ما شاع وذاع وملأ روايته الأسماء والأصياغ أنَّ قريشاً بعدهما نزلت وتليت عليهم هذه الآية بادرت قريش إلى رفع القصائد السبع المعلَّقات حول الكعبة، وهي خير ما جادت به قرائح الشعراء والعباقرة خجلاً من بلاغة القرآن^(١٥٣).

٤ - بقاوَه على لغته الْأَمْ، وأنَّ لغته لم يجرفها تيار التحُّول كما حصل مع اللغات الأخرى.

لقد ذكرنا في طيَّات البحث أنَّ اللغة ليست شيئاً مقدَّساً ولو كانت لغة القرآن، ولذا تجري عليها سُنَّة التغيير والتبدل، لأنَّها متحرِّكة، فما زال الإنسان في طور الاكتشاف والبحث عمَّا هو أفضل أو أكثر مناسبةً، وولادة اللغات عمليةً تراكميةً، فهي ليست نتيجة لقرار صدر دفعة واحدة.

لكن قد تتوافَر بعض العناصر في لغة تُطبع من و蒂رة الحركة فيها، كما حصل في اللغة العربية التي هي لغة القرآن الذي يُمثِّل المعجزة الخالدة للنبيِّ الأكرم ﷺ، وقد حظي القرآن بمنزلة في نفوس المسلمين إلى مستوى انعكاس على الاهتمام باللغة العربية إلى حدٍ بعيد، فأثر ذلك في حركة اللغة العربية، إذ تباطأت تلك الحركة رغم مقتضياتها من جهات، منها: اختلاط العرب بالقوميات الأخرى، واحتياك حضارة المسلمين التي تعتَزُ بلغة القرآن مع حضارات أخرى لها جذور ثقافية وحياة مدنية أكثر بكثير ممَّا عند العرب الذين دخلوا الإسلام.

نعم كانت لغة الحاكم وال الخليفة، وظلَّ هذا البُعد القداسوِي مؤثراً، فقد منع من فقدان اللغة سماتها و هوبيَّتها، وكأنَّه على مرِّ التاريخ سُدٌّ عن تغيير كبير في اللغة، ولو لا ذلك لذابت اللغة في غيرها.

ونحن نلاحظ أنَّ البريطانيين والأمريكيين الذين يتحدُّثون اللغة الإنكليزية قد حدثت في لهجتهم عمليةً تباعد، من جهة أنَّ البُعد التاريخي حاضر عند الشعب البريطاني، فهم أبناء دولة لم ترَ الاحتلال من قرون متعددة، وحقَّقت 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 يعُدُّونها شروط كمال لا علاقة لها بإفهام المقصود، حتى مخارج الحروف قد اختلفت بين الشعوبين^(١٥٤).

١٥٣. الإعجاز العددي في القرآن (ص ٩٥).

١٥٤. هذا مضافاً إلى أنَّ مكوَّنات الشعب الأمريكي لا ترجع إلى قوميَّة واحدة، فقوميَّات 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 بماركة الكنيسة، وتُجبرى الأموال لروما، فلم يكن لروما حكم مباشر لأراضيها، هذا بالنسبة للاتينية فكيف ببقية اللغات الأوروبية الأخرى؟ وبالتالي لم يكن الإنجيل كتاب مقدس مانعاً من حركة اللغة في الأمم الأوروبية، وعملية التحول في اللغات صارت عقبة أمام من يريد أن يفهم ما ورد في الكتاب المقدس ممن جاء في الأزمنة المتأخرة.

بينما القرآن لا زال إلى الآن وفي كل الدول يقرأ 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 تحدثت بها أمم لها حضاراتها، فنسبة كبيرة من مفردات اللغة الفارسية الحالية عربية، وقد تتجاوز هذه النسبة الثلث من المفردات، وكذا الكردية، والتركية، واللغة النبطية زالت لتحول لغة أبنائها إلى العربية، وكذا فرس العراق الذين كانت منطقة شرق الفرات خالصة لهم ولم يرحلوا بعد الفتح الإسلامي تحولوا جمیعاً إلى لغة القرآن، والأقباط في مصر تحولوا إلى اللغة العربية، ومناطق واسعة من إفريقيا كذلك، فأصولهم ليست عربية لكنهم الآن لا يتحدثون إلا العربية، وللقرآن دخالة كبيرة في ذلك.

وكيف كان، فالاعتماد على دلالات اللغة الحالية 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 كل المسلمين أنها كتاب الله ووحيه المنزل على نبيه، في الوقت الذي ترى فيه الأنجل المتعددة، وهي كتابات الحواريين ولن يستمدّونات الوحي الذي نزل على عيسى ﷺ، ولو فرضنا أنّ الحواريين كانوا أنبياء فإنّ كتاباتهم لم تكتب باعتبارهم أنبياء، كما لم تكن تلك الكتابات بصفة الوحي أو التفويض الإلهي، بل إنّ كلّ ما فيها أحكام مؤلّفيها، وروايات تحكي قصة عيسى ﷺ.

من أجل ذلك وأمثاله، قال (برنادشو) وفق ما نُقل عنه: (إنَّ الكتاب المقدَّس هو أخطر كتاب على وجه الأرض، ويجب أنْ يُوضع تحت القفل والمفتاح) ^(١٠٥).

وأين هذا من القرآن؟

تقول الكاتبة الإيطالية (فاغليري) عن القرآن: (إنَّ معجزة الإسلام العظيم هي القرآن الذي تنقل إلينا الرواية الراسخة غير المنقطعة من خلاله أنباء تتصف بيقين مطلق، إنَّه كتاب لا سبيل لمحاكاته، إنَّ كُلَّاً من تعبيراته شامل جامع، ومع ذلك فهو ذو حجم مناسب، ليس بالطويل أكثر مما ينبغي).

أمَّا أسلوبه فأصيل فريد، وليس ثُمَّةً أَيْمَا نُمْطَ لهدا الأسلوب في الأدب العربي تحدُّر إلينا من العصور التي سبقته... إنَّنا نقع هنا على العمق والعنوبيَّة معاً - وهمما صفتان لا تجتمعان عادةً - حيث تجد كُلَّ صورة بلاغيَّة تطبيقاً كاملاً، فكيف يمكن أنْ يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محمدٍ وهو العربيُّ الْأَمِيُّ الذي لم ينظم طول حياته غير بيتين أو ثلاثة أبيات لا ينمُّ أَيُّ منها على أدنى موهبة شعرية؟) ^(١٠٦).

الثالث: الانسجام مع العقل:

إنَّ أساس التكليف في الدِّين الإسلامي يستند إلى العقل، ومن هنا خُصُّ الإنسان بالتكليف والخطاب ويرفع القلم عن المجنون، لم يدعُ الإسلام إلى عقيدة لا يقبلها العقل أو يمنع من الخوض فيها.

فعن البروفيسور مونتيه: (الإسلام في جوهره دين عقلي بأوسع معاني هذه الكلمة، من الوجهتين: الاشتقادية والتاريخية، فإنَّ تعريف الأسلوب العقلي (Rationalism) بأنَّه طريقة تقييم العقائد الدينية على أساس من المبادئ المستمدَّة من العقل والمنطق ينطبق عليها قام الانطباق... إنَّ (للإسلام) كُلَّ العلامات التي تدلُّ على أنَّه مجموعة من العقائد التي قامت على أساس المنطق والعقل، وتتلَّخص العقيدة الإسلامية من وجهة نظر المؤمنين في الاعتقاد بوحدانية الله ورسالة نبيِّه ﷺ).

١٥٥. انظر: قراءات في القرآن.

١٥٦. قالوا عن الإسلام (ص ٧٥).

أمّا من وجهة نظرنا نحن الذين نُحلّ عقائده تحليلًا لا روح فيه، فنعتقد في الله وفي الحياة الآخرة، وهذا المبدأ إنما أقلّ ما ينبغي للاعتقاد الديني، وهذا أمران يستقران في نفس الرجل المتندين على أساس ثابت من العقل والمنطق، ويُلخصان كُلّ تعاليم العقيدة التي جاء بها القرآن. وإنّ بساطة هذه التعاليم ووضوحها لهم على وجه التحقيق من أظهر القوى الفعالة في الدين وفي نشاط الدعوة إلى السلام... ومن العسير أنّ نجد في غير الإسلام ما يفوق تلك المزايا^(١٥٧).

وهذا يفسّر لك لِمَ كان خواصُ الناس أقرب من غيرهم إلى الإسلام، فمثل هؤلاء لديهم قابلية اتخاذ القرار بطريقة يضعف فيها التأثير بالعقل الجماعي، وهم أبعد عن أن يكونوا إمّعة.

الرابع: وحدة التكليف لكُلّ الأتباع:

لقد شَكَلَ رجال الدين في المسيحية طبقة لها امتيازاتها، بالاعتراف أمامهم تغفر الذنوب، ولهم أحكامهم الخاصة بهم. والإسلام لا تجد فيه ذلك، نعم لقد ورد في رسول الله ﷺ خصوصية استجابة دعائه إذا استغفر.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفِرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوْجَدُوا اللَّهَ تَوَابًا رَّحِيمًا﴾ (٦٤) (النساء: ٦٤).

لكن الآية لا تتضمّن كشف الذنب أمام النبي ﷺ كشرط في تحقق المغفرة. هذا أولاً، وثانياً: أنّها قد وردت في مورد خاصٌ، وهو مخالفة النبي ﷺ من خلال الإعراض عن طاعته^(١٥٨).

ثم 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 افتداء على الديانة العيساوية.

ويضاف إلى كُلّ ذلك أنّ انتشار أخبار العاصي يُجرّ الآخرين على العاصي، ولذا ورد في رواياتنا أنّ من يُخبر في النهار عن ذنب ارتكبه في الليل من الذين يُحِبُّون أنّ تشيع الفاحشة في

١٥٧. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٣).

١٥٨. انظر: تفسير الميزان (ج ٤ / ص ٤٠٤).

الذين آمنوا مجاهر، وأنَّ من أذاع فاحشةً كمبديها^(١٥٩). والتسوية بين الإخبار بما رأته عيناه في مؤمن وبين ما لا رأته عيناه وسمعته أذنها في أنَّ كلاًّ منهما يشمله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحْبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ﴾ (النور: ١٩)^(١٦٠)، وهذا لا ينافي كون الإخبار لا عن اطْلَاع أشدَّ قبَّاً ملحدور الكذب والافتراء.

ومن لطائف ما في شريعتنا أنَّه يُسْتَحِبُ للقاضي أنْ يُلْقِي عذراً على لسان المخالف، لأنَّ يُؤْتَى بسُكْرَانَ فيقول القاضي الذي يُشْرِطُ فيه أنْ يكون مجتهداً: لعَلَّه شرب دوَاءً ترك هذا الأثر.

ومن الروائع في ذلك أنَّه إذا شهد ثلاثة بأنَّهم رأوا فلاناً يزني كالميل في المكحلة - والعياذ بالله - ولم يشهد معهم رابع، فإنَّ حَدَّ القذف يُقام على الثلاثة، أين هذا من الاعتراف بالذنب أمام الكاهن أو القس؟

بل إنَّ المؤاخذة على رجال الدين أشدَّ في صورة المخالففة.

تقول (ماري أوليفر) مسيحيةً أسلمت بعد أنَّ وجدت في الإسلام ضالتها:

(الإسلام على عكس الهندوسية والنصرانية لا يحتفظ بأيٍّ جزءٍ من تعاليمه ويجعله حكراً لطبقة خاصة من الناس، بمعنى أنَّه في الإسلام لا يوجد كهنوت ولا رجال دين كطبقة متميزة لها امتيازاتها... فالتعاليم الإسلامية موجَّهة إلى كافَّة البشر، وهي بسيطة سهلة يستطيع كُلُّ إنسان أنْ يفهمها بكلِّ يسر، فالإسلام يُؤكِّد في تعاليمه أنَّ على الناس أنْ يُفْكِرُوا وأنْ يستخدمو عقولهم في الأمور الدينية^(١٦١)).

والإسلام لا تجد فيه ذلك، انظر إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أُوْيَظِلُمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدُ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (النساء: ١١٠).

وحتَّى الذي يسرف في ارتكاب الذنوب لم يُعدَم توجُّه الخطاب الإلهي المليء بالدفء له.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمر: ٥٣).

١٥٩. انظر: المحاسن للبرقي (ج ١ ص ١٠٣ و ٤٠ ح ٨٢).

١٦٠. انظر: الكافي (ج ٢ ص ٣٥٧ / باب الغيبة والبهتان / ح ٢).

١٦١. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٦).

ويعلّمنا القرآن أنَّ سَيِّدَ الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﷺ لا يَتَمْتَّعُ بِهُزْيَةٍ فِي التَّكْلِيفِ تُسْقِطُ عَنْهُ عَبْءَ الْكَلْفَةِ وَقِيدَ الْإِمْتَالِ فِي بَعْضِ مَا حُمِّلَ لِلنَّاسِ، فَكِيفَ يَجْعَلُ لِرِجَالِ الدِّينِ وَعُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ تِلْكَ الْفَسْحَةَ؟

بل أَمْرُ النَّبِيِّ فِي الْإِسْلَامِ أَشَدُّ وَأَقْسَى، يَتَجَلَّ ذَلِكُ فِي عَظَمِ التَّهْدِيدِ.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ﴾ ٤٤ لَأَخْدَنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (الحاقة: ٤٤ - ٤٦).

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ شَتَّتَكَ لَقَدْ كَدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ (٧٤) إِذَا لَأَذْفَنَاكَ ضَعْفًا الْحَيَاةِ وَضَعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (٧٥) (الإسراء: ٧٤ و٧٥).

وتَكْلِيفُ النَّبِيِّ ﷺ أَعْظَمُ، فَصَلَاةُ اللَّيْلِ واجبَةٌ عَلَيْهِ.

الخامس: احترام الأديان:

طَالِمَا أَكَدَّ الْقُرْآنُ الْكَرِيمَ عَلَى احْتِرَامِ الْأَنْبِيَاءِ السَّابِقِينَ، وَمَمْ يَقْبِلُ بِأَيِّ مَسْ بِهِمْ، وَكَانُوا وَفَقَ النَّظَرِ الْقُرْآنِيِّ قَدْوَةً وَأُسْوَةً حَسَنَةً.

قال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ (المتحنة: ٤).
بل عَمَّمَ ذَلِكَ إِلَى أَتَبَاعِ الْأَنْبِيَاءِ.

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).

وَحِينَ يَضْرِبُ الْمَثَلُ لِلَّذِينَ آمَنُوا لِمَ يَأْتِي الْقُرْآنُ بِأَسْمَاءِ أَفْرَادٍ مِّنْ أَتَابَاعِ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ.

قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبُّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجَّيْتِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلَهِ وَنَجَّيْتِي مِنْ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (١١) وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ قَرْجَاهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْحِنَا وَصَدَّقْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ (١٢) (التحريم: ١١ و ١٢).

وإحداهما من أتباع موسى ﷺ، والأخرى والدة عيسى ﷺ.

يقول بشير أحمد عبد الرحمن باتيل الهندوسي المتحول إلى الإسلام:

(لقد أبینت أنَّ الإسلام هو المنهج الذي يُحْقِق غاية الوجود الإنساني، فهو يمتاز بالبساطة والواقعية والاستعلاء والحساسية والشمول، فالإسلام يحترم كافة الأديان ويُوَقِّر جميع الأنبياء، قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوْتِيَ مُوسَى وَمَا أُوْتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ٦٣١) (١٣٦) (البقرة: ٦٣١)، فهل هناك أبلغ من هذا الدليل على شمول الإسلام وعقidته وإيمانه بالله الواحد الأحد؟^(١٦٢)).

ليس صحيحاً مقارنة الإسلام باليهودية والنصرانية في مسألة رفض الآخر وادعاء بطلانه، لفرق الكبير بين الدعاوى، فالإسلام كدين لم يرد فيه نفي ديانة اليهود والنصرانية وادعاء زيفها وانتفاء أصلها، بل هو يقول: إنَّ تلك الديانات جاء بها أنبياء عظام حين نزل عليهم الوحي وأمرهم بتبليغها، وغاية ما في الأمر أنَّ أمدhemما الزماني قد انتهى. مضافاً إلى قوله: إنَّ بعض التحرير قد شاب هاتين الديانتين خصوصاً اليهودية. بينما أتباع اليهودية والنصرانية ينفون وجود نبوة جديدة ودين جديد. وشَّان ما بين المقولتين، فالرفض للدين الآخر ليس نفس الرفض في هذه الديانات، فهم يرفضون أصل الدين الإسلامي، والدين الإسلامي يرفض امتداد زمان فعليَّة هاتين الشرعيتين. وشواهد الحق على خلاف ما يقولون، ومنها:

- ١ - هجرة اليهود إلى الجزيرة العربية وهي مناطق قاحلة، من أرض الشام وهي جنة عامرة، وشواهد التاريخ تقول: إنَّهم ذهبوا إلى هناك لينصروا النبيَّ الخاتم عندما يظهر.
- ٢ - لم تدعُ الديانتان ختم النبوة وانتهاء التشريع، بل نصَّتا على مجيء النبيِّ خاتم، بخلاف الدين الإسلامي الذي نصَّ على ختم النبوة.

قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدُ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠).

ولم تأتِ نبوة إلى اليوم سوى دعوات سرعان ما كشفت الأيام كذب مدعاها وزيف دعواتهم، وتقادم الأيام دون بعث النبي لأكثر من ألف وأربعينأئمة عام شاهد على صدق قول النبي ﷺ. أما

١٦٢. قالوا عن الإسلام (ص ١٥٧).

بالنسبة لليهود فلسائل أنْ يقول: لِمَ لا يبعث الله فيكم نبِيًّا مع أنَّ النبوة لم تُختَم؟ وكذا النصارى. بل يرد على دعوى اليهود أنَّهم لا يفتحون باب الدعوة إلى دينهم لـكُلّ أحد، فهي خاصة ببني إسرائيل، كيف تُختَم النبوة بنبِيٍّ يقتصر في دعوته على طائفة خاصة من الناس؟

السادس: الشمولية:

ممَّا تميَّز به الإسلام أنَّه لم يُرُكَّز على الجانب الفردي كما حصل في المسيحية، وإنَّما اهتمَّ أيضًا بالمجتمع إلى حدٍ بعيد، ولذا فإنَّه بمجرد أنْ تهيَّأت فرصة للنبي ﷺ شكل دولةً وتصدَّى بنفسه لإدارة شؤونها، ونظم علاقات الأفراد والقبائل فيها.

كما لم يقتصر في الاهتمام على الآخرة، ولذا لم يدعُ إلى الرهبنة، وقد غضب النبي ﷺ حين سمع أنَّ بعض أصحابه قد ترَهَّب وترك عياله.

ففي (تفسير القمي) من رواية: «وَأَمَّا عُثْمَانَ بْنَ مَظْعُونَ فَإِنَّهُ حَلَفَ أَنْ لَا يَنْكُحَ أَبْدًا، فَدَخَلَتْ امْرَأَةُ عُثْمَانَ عَلَى عَائِشَةَ وَكَانَتْ امْرَأَةً جَمِيلَةً، فَقَالَتْ عَائِشَةَ: مَا لِي أَرَاكِ مَعْطَلَةً؟ فَقَالَتْ: وَمَنْ أَتَزِينُ؟ فَوَاللهِ مَا قَارَبَنِي زوجِي مِنْذَ كَذَا وَكَذَا، فَإِنَّهُ قَدْ تَرَهَّبَ وَلَبِسَ الْمَسْوَحَ وَزَهَدَ فِي الدُّنْيَا، فَلَمَّا دَخَلَ رَسُولُ الله ﷺ أَخْبَرَتْهُ عَائِشَةَ بِذَلِكَ، فَخَرَجَ فَنَادَى: الصَّلَاةُ جَامِعَةٌ، فَاجْتَمَعَ النَّاسُ، فَصَدَعَ الْمَنْبِرُ، فَحَمَدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: مَا بَالْأَقْوَامِ يُحْرِمُونَ عَلَى أَنفُسِهِمِ الْطَّيِّبَاتِ؟ أَلَا إِنِّي أَنَّمَا بِاللَّيلِ، وَأَنْكُحَ، وَأَفْطِرَ بِالنَّهَارِ، فَمَنْ رَغَبَ عَنِ سُنْنَتِي فَلِيَسْ مِنِّي...».^(١٦٣)

وفي (نهج البلاغة) من كلام عليٰ عليه السلام بالبصرة وقد دخل على العلاء بن زياد الحارثي يعوده وهو من أصحابه، فلما رأى سعة داره قال: «مَا كُنْتَ تَصْنَعُ بِسْعَةَ هَذِهِ الدَّارِ فِي الدُّنْيَا وَأَنْتَ إِلَيْهَا فِي الْآخِرَةِ كُنْتَ أَحْوَجَ؟ وَبَلَى إِنْ شِئْتَ بَلَغْتَ بِهَا الْآخِرَةَ، تَقْرِي فِيهَا الضَّيْفَ، وَتَصْلُ فِيهَا الرَّحْمَمَ، وَتُطْلَعُ مِنْهَا الْحُقُوقَ مَطَالِعَهَا، فَإِذَا أَنْتَ قَدْ بَلَغْتَ بِهَا الْآخِرَةَ»، فقال له العلاء: يا أمير المؤمنين، أشكو إليك أخي عاصم بن زياد، قال: «وَمَا لَهُ؟» قال: لبس العباءة (أي الخشن من أثواب الصوف)، وتخلى عن الدنيا، قال: «عَلَيْيَ بِهِ»، فلما جاء، قال: «يَا عُدَيَّ نَفْسِهِ لَقَدْ اسْتَهَمَ بِكَ الْخَيْثُ، أَمَّا 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 خسونة ملمسك وجشوبة مأكلك، قال: «وَيُحَكَّ إِنِّي لَسْتُ كَائِنًا، إِنَّ اللَّهَ

١٦٣. تفسير القمي (ج ١ / ص ١٧٩ و ١٨٠).

تعالى فَرَضَ عَلَى أَمَّةٍ الْعَدْلِ أَنْ يُقْدِرُوا أَنفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ التَّأْسِ، كَيْلًا يَتَبَيَّغَ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ»^(١٦٤).

وفي (أمالى الصدوق) عن أنس، قال: تُؤْفِي ابن لعثمان بن مظعون ٢، فاشتدَّ حزنه عليه حتَّى اتَّخذ من داره مسجداً يتبعَّد فيه، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فقال له: «يا عثمان، إِنَّ اللَّهَ تَبارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَكُتبْ عَلَيْنَا الرِّهَبَانِيَّةَ، إِنَّمَا رِهَبَانِيَّةَ أَمْتَى الْجَهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^(١٦٥).

ويعني بذلك أنَّ الرِّهَبَانِيَّةَ إِنْ كانت هي الزَّهْدُ فِي الدِّينِ وَتَرْكُهَا فَإِنَّكَ لَا تَجِدُ أَكْثَرَ مِنْ بَذْلِ النَّفْسِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى.

وقد اشتهر عن النبي ﷺ: «لَا رِهَبَانِيَّةَ فِي الإِسْلَامِ»^(١٦٦).

ولنقف عند حدود هذه الفوارق، وإِلَّا فَإِنَّ الْبَاحِثَ يَجِدُ فَروقَاتَ أُخْرَى.

مَبْرُراتُ نِقَاطِ افْتِرَاقِ الْأَدِيَانِ مُوضِوعِيَّةٌ:

مَمَّا تَقَدَّمْ يَتَبَيَّنُ أَنَّ الْخِلْفَاتِ بَيْنَ الْأَدِيَانِ أَمْرٌ وَاضْعَفَ قَضَتُ الْمُنْتَهِيَّةُ بِهِ وَسُوَّعَ اخْتِلَافُ الشَّرَائِعِ، وَأَنَّ مَنَاشِئَ هَذَا الْخِلْفَةِ وَمَبْرُراتِهِ مُوضِوعِيَّةٌ، لَا كَمَا يَزَعُمُ هَذَا الْكَاتِبُ، فَهُوَ يَصُرُّ عَلَى أَنَّ نِقَاطِ الْاِفْتِرَاقِ فِي الْمَذَاهِبِ وَالْأَدِيَانِ وَخَصْوَصِيَّاتِ كُلِّ مِنْهَا لَمْ تَنْشَأْ مِنْ مَبْرُراتِ مُوضِوعِيَّةٍ. وَيَوْحِي كَلَامُهُ أَنَّ كُلَّ هَذِهِ الْخَصْوَصِيَّاتِ تَوَلَّدَتْ مِنْ مَنَاشِئَ لَا قِيمَةَ لَهَا فِي مِيزَانِ الْبَحْثِ وَالْعِلْمِ، بَلْ تَعَدَّدَتْ تِلْكَ الْمَنَاشِئُ وَتَكَافَتْ لِتَحْوِيلِ مُفْرِدةٍ مِنَ الْوَهْمِ إِلَى حَقِيقَةٍ رَاسِخَةٍ غَيْرَ قَابِلَةٍ لِلْبَحْثِ وَالنَّقَاشِ.

قال: (إِنَّ التَّارِيخَ يَجْبِلُ أَوْ يَصُوغُ حَيَاةَ الْفَاعِلِينَ الاجْتِمَاعِيِّينَ (أَيِّ الْبَشَرِ) الَّذِينَ لَيْسُوا وَاعِينَ بِصُورَةٍ مُمْتَسِّيَّةٍ بِأَصْلِ أَفْعَالِهِمُ الْفَرْدَيَّةِ وَالاجْتِمَاعَيَّةِ وَآلَيَّاتِهَا وَانْعِكَاسَاتِهَا، إِنَّ نَصُوصَ الْوَحْيِ وَتَعَالِيمِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْكُتُبِ الْفَقَهِيَّةِ وَالتَّفْسِيرِ الْأَرْثُوذُوكْسِيِّ وَالتَّارِيخِ (أَيِّ كِتَابَةِ التَّارِيخِ) وَالْأَرْثُوذُوكْسِيَّةِ وَالْأَدِيَّاتِ الْبَدْعَوِيَّةِ... إِنَّ كُلَّ هَذِهِ التَّرْكِيَّاتِ الْمُكْتَوَبَةِ الَّتِي أَنْتَجَتْهَا الْذَّاكرةُ الاجْتِمَاعِيَّةُ تَتَظَافَرُ وَتَتَلَاقِي فِيمَا تَدْعُوهُ الطَّائِفَةُ وَتَسْتَخْدِمُهُ وَتَحْمِيهُ تَحْتَ اسْمِ (الْتَّرَاثُ الْحَيِّ) بِهَذَا الْمَعْنَى، فَإِنَّ التَّرَاثَ (بِالْمَعْنَى الْكَبِيرِ وَالْمَثَلِيِّ لِلْكَلْمَةِ) هُوَ الْوَعَاءُ الَّذِي يَتَلَقَّى كُلَّ الْحَقَّائِقِ النَّاتِجَةِ عَنِ التَّجَارِبِ الْوَجُودِيَّةِ الْمُشَرَّكَةِ لَدِيِّ الطَّائِفَةِ الْأَرْثُوذُوكْسِيَّةِ (يَعْنِي الْمُسْتَقِيمَةِ وَالصَّحِيحَةِ) الْمُخْتَارَةِ أَوِ الرَّشِيدَةِ، وَيَعْتَقِدُونَ أَنَّ كُلَّ

١٦٤. نَهْجُ الْبَلَاغَةِ (ص ٣٢٤ و ٣٢٥ ح / ٢٠٩ ح).

١٦٥. أَمَالِيُّ الصَّدُوقِ (ص ١٢٣ ح / ١١٣ ح).

١٦٦. مَجْمُوعُ الْبَيَانِ (ج ٩ / ص ٤٠٢)، تَفْسِيرُ الرَّازِيِّ (ج ١٢ / ص ٦٧).

الحقائق المدمجة أو المستوعبة في هذا التراث المثالي الكبير هي بالضرورة متجلّة في الحقيقة العليا المطلقة الأنطولوجية^(١٦٧) الجوهرانية المقدّسة واللاتاريجية... إلى آخر كلامه.

لكن فات هذا القائل:

١ - أنَّ التعميم ليس في محله، فإنَّا إنْ قبلنا حصول التوهمات عند الأكثَر فذلك لا يعني الكلَّ بضرس قاطع.

٢ - أنَّ الكثير من مفردات العمل بالشريعة لم تنشأ من اعتقاد بصحته واقعاً ومطابقته للشريعة، فأكثر فتاوى الفقهاء - لا أقلَّ ضمن دائرة الفقه الشيعي - تنصُّ على الأحكام الظاهريَّة، وهي الأحكام التي لم نعثر فيها على دليل قطعي، فتحوَّلت فيها مهمَّة الفقيه إلى تحديد الحكم تعبيداً لا وجداً، أي العثور على دليل ظنِّي يُؤمِّن من خلال العمل به من التبعية السينيَّة والعقوبة عند حصول مخالفة واقعية، لأنَّ الشارع أمرنا بالعمل بمثل هذا الدليل الظنِّي، كالعمل بظاهر الألفاظ التي تحتمل إرادة معنى آخر باحتمال مرجوح دون (٥٠٪)، والظهور يعني أنَّ المعنى الظاهر يُراد من اللفظ باحتمال أكثر من (٥٠٪) بنحو تلتفت إليه النفس.

وكالخبر المنقول عن طريق الثقة الذي نتحمَّل أنَّ يكون ناقله قد أخطأ في نقله أو حتَّى تحمَّد نقل ما هو مخالف للواقع باحتمال ضعيف جدًّا فيما إذا كان ظاهره الوثيقة.

فإنَّ لم يُعثَر على هكذا دليل (وهو المعيَّر عنه بالدليل المحرَّز) انتقلت مهمَّة الفقيه إلى تحديد الوظيفة العملية التي ترجع إلى حكم عقلي في موارد الشكّ، أو قاعدة شرعية كأصلية البراءة، أو الحليَّة، أو الاحتياط، أو حتَّى الاستصحاب.

ولست أبالغ إنْ قلت: إنَّ أكثر من (٩٠٪) من أحكام الشريعة التي يُفتَّي بها الفقهاء لم تثبت بطريق قطعي من جميع الجهات.

فأين اعتقادنا أنَّ هذه الأحكام متجلّة في الحقيقة العليا؟

ونفس الكلام يجري في جوانب الشريعة الأخرى كالأخلاق وتفاصيل المعتقد، فإذا كانت مفردات الشريعة بنحو لم يجزم الفقهاء والباحثين بأكثَر من (٩٠٪) منها، فكيف اكتسبت هذه التفاصيل - اعتقاداً وأخلاقاً وأحكاماً فرعية - الدرجة القطعية لتحول بعدها إلى أرثوذكسيَّة في نظر الباحثين؟

١٦٧. الأنطولوجيا تعني الكينونة.

ومن كان لا يجزم من خلال أدوات بحثه كيف يعارض معطى علمياً قد يُحُول بوصلة الاستدلال والبحث؟

فإذا انعكست نتيجة البحث العلمي الحديث على الموضوع اختلافاً وتبدلاً تغيير حكم ذلك الموضوع ولو كان دليلاً قطعياً، لأنَّ الحكم لا يجري إلَّا إذا تحقق موضوعه، فإذا دلَّ البحث العلمي الحديث على انتفاء الموضوع انتفى الحكم بشكل تلقائي، وهذه إحدى جهات المرونة في الشريعة والتي تجعلها صالحة لكلِّ الأزمنة.

وأمّا من جهة الخطوط العامة للفكر الديني، فما أكثر الاختلاف فيها بين أتباع الطائفتين الواحدة، فكيف بجميع الطوائف الإسلامية، فأين الأرثوذكسيَّة؟

ومخالفتنا للأنظمة المعرفية الحديثة ليس تعنتاً ولا جموداً على ما بنى عليه القدماء، وعقمأً في النتاج الفكري وعجزأً عن العطاء، بل لأنَّها لا تصلح للاستناد إليها في إدراك مراد الشارع المقدَّس. خصوصاً وأنَّ كُلَّ تلك الأنظمة قد تولَّدت من عقدة التحجُّر الكنسي ومحاربة المعطيات العلمية بل التجارب والبحوث، فهي أنظمة تولَّدت في زمن أزمة، ولا يمكن القبول بها، لوجود الخلل الكبير الذي فيها.

إنَّ نقطة ارتكازها الأساسية هي الأنسنة، إذ الإنسان هو الأصل والأساس الذي تدور كُلُّ الدراسات حوله، بينما في الدراسات الدينية لا يكون الأمر كذلك، فنقطة البحث الأولى هي الذات المقدَّسة التي تُعرَف باللوازم، لأنَّها غير قابلة للإدراك بذاتها. والخطوط العامة في الفكر الديني تنطلق من تلك النقطة وما يستدعيه اعتقادنا بها.

والدنيا بكاملها ينظر إليها كطريق للآخرة، ذلك الوجود الذي لا ينتهي ولا يتحدد بوقت، فكيف تنسجم رؤيتي مع رؤية باحث ينظر إلى الدنيا كمنطلق ومال، وشتان ما بين النظرين.

ولذلك فالمناسب معهم الرجوع إلى أصل المبني، ولا يجوز لهم مناقشتنا في البناء ولو أتوا بالآلاف الشواهد. ودلائلنا على أصل الدين ومقدميَّة الدين للآخرة وجدنا أنَّها لا تقبل الشك، لا من جهة التركيبات المكتوبة التي أنتجتها الذاكرة الجماعية، بل أدلةَنا محلُّ بحث كُلَّ يوم وإعادة نظر، خصوصاً وعلماؤنا لم يُجُوزوا التقليد في أمَّهات الاعتقاد، بل جميعها، ولم يقبلوا بالأدلة الظنيَّة

كمستند لرؤية اعتقدية في أصول الاعتقاد، والبعض لم يقبل بها حتى في فروع الاعتقاد وتفاصيله، فما هي الأسباب التي تؤدي إلى انتشار مثل هذه الاعتقادات؟

نعم، قد يتأثر البعض بها سبق من بحث وفهم، لكن ليس كما يزعم هذا القائل.

وأعتقد أن هنا مثالاً يجعلك تقطع أن هذا المتكلّم ليس مطّلاً على ما يفترض أن يبني عليه رؤيته.

وهو أنه قد ثبت أن إجماع فقهاء الطائفة حجّة باعتباره كاشفاً قطعياً عن الحكم الشرعي عند الأكثرين حسب المبني من قاعدة اللطف أو دخول المقصوم , أو باعتباره كاشفاً قطعياً عن وجود دليل غير مكتوب لو وصل إلينا لفهمنا منه ما فهمه المجمعون.

ولكن الكل يبني على أن الإجماع إذا كان مدركيّاً أو حتى محتملاً المدركيّة فإنه يسقط عن الحجّية. وأعني بالمدركي أننا علمنا المستند الذي اعتمد عليه المجمعون في الوصول إلى تلك الفتوى. والمتحتمل المدركي يُراد به أننا نحتمل أن الفقهاء استندوا إلى دليل معين عرفناه. ففي مثل هذه الحالة نذهب إلى نفس الدليل الذي استندوا إليه أو احتملنا أنهم استندوا إليه لنظر ما الذي يمكن أن نفهمه منه.

ولو كان اتفاق الفقهاء بنفسه سبباً في تحقق رؤية وقراءة وفهم صحيح دائماً لما أثر احتمال المدركيّة، بل حتى الجزم بها من فقهاء متأخرين مع اتفاق فقهاء كل العصور على حكم معين. وقد تم التعرض لذلك في الفصل الثاني من الباب الأول.

ولعمري إن هذا النقض كافٍ لإبطال هذه الدعوى الجرافية من هذا الرجل وأمثاله، ونضيف فوق ذلك أن باب البحث في الفكر الديني لم يغلق عندنا، وما زالت أذهان المفكّرين منشغلة في تحديد الرؤى الدينية في مواضيع عامة غير دائرة الأحكام والأخلاق والمعتقدات دون أن يعترض أحد على ذلك، اللهم إلا إذا كان مسار البحث غير موضوعي، ولم يدع أي عالم بأن باب البحث قد سُدّ في دائرة الفكر لأننا وصلنا إلى تكوين الصورة الواقعية التي لا ينبغي الشك 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، إلا أن تقطع مبررات الشك والتّردد في النفوس،

ولذا كان من حق الناس المطالبة بالمعجزة التي تتمثل بالإتيان بالأمر الخارق مع التحدّي المسبق. إذ دعوات الأنبياء لا تكون مرتبطة بعالم الطبيعة لتردّرها الحواس فثبتت بصدقها أو كذبها، بل هي مرتبطة بسفارة الله في خلقه، وهو أمر خارج عن عالم الطبيعة الذي هو محل عمل الحواس. كما أنه خارج عن المأثور، وما كان خارجاً عن المأثور يحتاج في مقام تصديقه إلى عناءة أكبر وشواهد أكثر إثباتية مما سواه من الأمور الأخرى.

وهذا بخلاف تراث الآباء.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَتَيْعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفْقَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْ كَانَ 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 أَوْلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤).

وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرْفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ۚ قَالَ أَوْلَوْ حِتْنُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْنُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا إِمَّا أُرْسَلْنُتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣ و ٢٤).

فاتّباع الآباء والمأثور مسوّغ ولو كان الآباء لا يعقلون شيئاً ولا يعلمون ولا يهتدون، هذا طبّقاً لنزعّة بشرية كما أسلفنا.

وهذه النزعّة يتّأثّر بها حتّى المؤمنين ضمن دائرة الفهم الديني القديم في مقابل الجديد، لكن دائرتها ليست واسعة كما يزعم هذا القاتل وأضرابه، والحاكم الذي سلطنه واسعة في مضمار البحث الديني هو سلطان المنطق والدليل عادةً، وإن تأثّروا بالنزعّة سالفه الذكر في بعض الحالات.

قد يتّهمنا هؤلاء بأنّا نُغْلِقُ الباب أمام الدراسات النقدية التي تنصّ على كيفية تبلور النّص القرآني والرؤى الشرعية، مدعين أنّ البحث النّقدي التاريخي يُعرّي الأشياء ويكشف المستور الممنوع.

لكن ذلك إشكال من لا يفهم حقيقة الشريعة والقرآن الكريم، فنحن حين نغلق الباب أمام الدراسات والبحوث النقدية التي تنصب على كيفية تبلور أو تشكيل النص القرآني والرؤى الشرعية، فإننا لا نخشى من انكشف حقائق ممنوعة كما يتوهّمون، بل لأنّا وبنحو القطع واليقين نرى في القرآن كتاباً إلهياً من ألفه إلى يائه، نزل به الروح الأمين على قلب النبي الكريم، وأنّ الشريعة لم تكن حاصل عملية بلورة أو تشكيل، هذا هو الحق، وهل بعد الحق إلّا الضلال؟

فلا صيورة ولا بلورة ولا تشكيل ليُفتح الباب لدراسة كيفيّتها وتاريخها.

والبحوث التاريخية التي تُعرّي الأشياء إنّما تُعرّي الخزعبلات والأفكار والرؤى الباطلة لا الحقّ الحقيق الذي لا تزيده قرون القدّام إلّا ألقاً وإشراقاً وبهاءً، ولا تؤثّر البحوث العلمية فيه إلّا أن تزيد نصوّعه، وستكشف الأيام أنّ كُلّ ما قيل منهم ليس إلّا زبداً.

قال تعالى: ﴿فَآمَّا الزَّبْدُ فَيَدْهُبُ جُفَاءً وَآمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ (الرعد: ١٧).

ال العالميّة:

إنّ رسالة القرآن عالمية، وليس منكفة على أمّة من الأمم، ولا واقعة تحت محدوديّة الزمان والمكان.

يشهد لذلك خاتميّتها، فالمنطق يقتضي عالمية الشريعة الخاتمة. ببيان أنّ ختم الرسالات شيء اقتضاه تمام الشريعة الخاتمة وعدم الحاجة إلى التجديد والتغيير، ومثل ذلك لا يمكن أن يكون خاصاً بأمّة دون أمّة أو فئة دون أخرى، ولا أفهم معنى لختم النبوّات والرسالات دون أن يكون خاتماً لها المسك الذي يعمّ عطره كُلّ الأمم على مَّرْ التاريخ فيما بعدبعثة.

هذا مضافاً إلى الآيات الواردة في ذلك مما ظهرها العالميّة.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافِةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٨) (سبأ: ٢٨).

ومثلها في الدلالة قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ (١) (الفرقان: ١).

وتزيد هذه في الدلالة على أنَّ صفة العالَمِيَّةِ كانت ثابتةً من أَوَّلِ البعثةِ وفي فترةٍ ما قبل الهجرة، فقد ذُكِرَ أَنَّ هذه الآية مَكَيَّةً.

هذا بالإضافة إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ (الأعراف: ١٥٨).

ولا يخفى ما في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ من دلالة على عموم الأُمَّمِ، خصوصاً والأمر الذي خاطبهم به هو أصل الرسالة، فلا يقال: هي خاصَّةً بال المسلمين.

ويدعم ذلك أيضاً دعوة أهل الكتاب للإيمان به وأمرهم بذلك، كما في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّاهُ فَارْهَبُوهُنَّ﴾ (٤٠) وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرِ بِهِ﴾ (البقرة: ٤٠ و ٤١).

كما يشهد بعموميَّة الرسالة للجَنِّ أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَقْنَا إِلَيْكَ نَفَرَأُ مِنَ الْجَنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَصَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَوَا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ (٢٩) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً أَنْزَلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدِيهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٣٠) يَا قَوْمَنَا أَجِبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَأَمِنُوا بِهِ يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُحِرِّكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (٣١) (الأحقاف: ٣١ - ٢٩).

ويمكن أن تكون الخامَمِيَّةُ والعالَمِيَّةُ قد اقتضت بقاء معجزة خالدة عابرة لظرف زمانها ومكانها، لتكون رادعة لشكوك المشككين وملبيَّة لطلب المسترشدين، تشهد في كُلِّ زمانٍ ملِنَ استشهادها عن صدق النبيِّ وسماويَّة دعوته، وأنَّه يهدي إلى الحقِّ المبين.

وكون القرآن معجزة النبيِّ الخاتم الكبُرِيِّ والخالدة اقتضى أنَّ تتوَفَّ فيه أسباب عدم اختلاف النُّسخ والحفظ من الضياع والتحريف، فما نصَّت عليه الآية: ﴿إِنَّا هُنُّ نَزَّلْنَا الْذُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) يُمثِّلُ شيئاً اقتضاه كون القرآن معجزة النبيِّ الخاتم الخالدة، حيث امتدَّ الإعجاز فيه على مساحات متعدِّدة كالإِخبارات الغيبية، والإِشارات العلميَّة، وعدم اختلاف الآيات عن بعضها، وصياغة الآيات وتركيبتها العجيبة، بخلاف الدعوة الموسوَّية، بل والعيسوَّية، حيث إنَّ ظاهر بعض الآيات عدم عالميَّتها.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لَمْ تُؤْذُنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ (الصف: ٥).

وقال أيضاً: ﴿وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا﴾ (الإسراء: ٢).

وبخصوص الشريعة المسيحية قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ﴾ (الصف: ٦).

وقال: ﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ حِتَّكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (آل عمران: ٤٩).

الله تعالى واحد في الأديان الثلاثة:

مَمَّا تَشَدَّقَ بِهِ الْكَاتِبُ أَنَّ وَجْهَ اللَّهِ فِي الْإِسْلَامِ قَدْ قَوَّتْ إِعَادَةَ تَشْكِيلِهِ بِنَحْوِ مُخْتَلِفِ عَمَّا فِي الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصَارَائِيَّةِ.

قال: (لقد وجدت نفسي أُدشنها (الورشات البحثية الجديدة) وأنا في الوقت ذاته مفعم بنفاذ صبر، وأكاد أقول بسعار هائج لا يُوصف تجاه هذه التنجية للإسلام جانباً بصفته ذروة دينية تعيد تركيب وجه الله وصياغته من جديد بعد كلا الوحيين اليهودي والمسيحي... وعلى هذا النحو تم إنكار صلاحية الوحي اليهودي والمسيحي وكلتا صورتي الله المرتبطتين بهما، وسوف تُرْفَضَان لاهوتياً مصلحة وجه الله قادر على استخدام القوّة والعنف من أجل الإقناع، وليس فقط الكلام داخل حوض البحر الأبيض المتوسط، وانطلاقاً من ذلك فإنّنا نسقط في تاريخ العنف الذي لا أدعوه بالديني وإنّما بالأنثروبولوجي...). إلى آخر كلامه^(١٦٨).

ليس خلاف الإسلام مع المسيحية والنصرانية في صورة الله داخل الوحي في الديانتين ليقال: (إنَّ وَجْهِي وَصُورَتِي اللَّهِ فِي الْدِيَانَتَيْنِ سُوفَ تُرْفَضَانْ مُصْلَحَةً وَجْهِ جَدِيدٍ لِلَّهِ قَادِرٍ عَلَى اسْتِخْدَامِ الْقُوَّةِ وَالْعَنْفِ مِنْ أَجْلِ الإِقْنَاعِ).

فإنَّ الله واحد في كُلِّ الديانات، لأنَّ 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 إنما هو في الفروع وبعض جزئيات الاعتقاد التي لا علاقة لها بوجود الله

١٦٨. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٦٧).

ووحدانيته وصفاته، فالله هو الله ذاتاً وصفاتاً من الأزل إلى الأبد، وأي تصور آخر عن الله تطرحه ديانة من الديانات فإنَّه من فعل المحرفين والمفترين على الأنبياء عليهم السلام.

وإبطال الديانتين السابقتين ليس حكماً بعدم صحتهما، بل هو حكم بانتهاء أحد العمل بأحكامهما الخاصة بهما، فالحكم غير المحرَّف فيهما إلهي لكنَّه غير واجب الموافقة معه عملاً كما تقدَّم لأكثر من مرَّة.

وأمَّا اختصاص الإسلام باستعمال القوَّة فهو فريه بلا شُكّ، فقد أَمَرَ موسى عليه السلام بمقاتلة العمالقة ولم يطعه قومه، مع أنَّ التاريخ لم يُحدِّثنا أنَّهم كانوا يُشكِّلون خطاً على بني إسرائيل. وسليمان عليه السلام حين توَّعد مملكة سبأ بأنَّ يأتيهم بجنود لا قبل لهم بها إنْ 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 شَكَلُوه على قومه، بل يبدو أنَّ قومه قد طلبوا من نبِيٍّ أنْ يبعث لهم مَلِكًا ليقاتلوا في سبيل الله.

والكنيسة تصدَّرت المشهد في الحروب الصليبيَّة وباركت حروباً في الجملة، مما يعني أنَّ فهمهم للمسيحية قد دعاهم إلى ذلك.

وقبل الجميع ذو القرنين الذي سار في آفاق الأرض يفتح البلدان، كُلُّ ذلك حصل بأمر الله تعالى أو بإذنه، فليس الله تعالى في شيء عتنا هو الأمر باستعمال القوَّة دونه في بقية الشرائع، والأصل في الدعوة إلى الله تعالى أنْ تكون بالحسنى.

قال تعالى: ﴿إِذْ دُعَ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمُوعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥).

ومُشرِّع القتال في الإسلام إلَّا 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 خاصها أولياء الله في شرائع قبل الإسلام كما أسلفنا.

ثم الأديان السابقة قد نُقلَ في موروثها أنَّ الله تعالى أهلك أقواماً كافرين بالإغراء كما حصل مع نوح عليه السلام، ووقع لفرعون وقومه، وإهلاك بعذاب كفوف لوط، وقوم صالح، وقوم هود، وقوم شعيب عليهم السلام.

كما حفظت الأديان أنَّ الله يُدخل الكافرين النار، فهل تقبل الأديان صورة الله الذي يُهلك القوم الكافرين ويُدخل من مات كافراً إلى النار ولا تقبل صورته يُشَرِّع استعمال القوَّة لجلب الناس إلى ما فيه نجاتهم؟

عدم مقاطعة الإسلام مع المنجزات العلمية:

إنَّ الإسلام لا يتقطَّع أبداً مع أيٍّ منجز علمي، بل يعتبر الاكتشافات مفردات معزَّزة للإيمان، بل موجبة له، ولذا أمرنا أن نتدبر في الخلق ونتفحَّص في الأنفس، وأشار إلى أنَّ ذلك طريق لصحَّة الاعتقاد.

قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فُصلٌت: ٥٣).

ففي كُلِّ 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 والتفَكُّر أنْ تستحضر فكرة لتبقى أسيرها؟ كلاً، إنَّ التفكُّر عبارة عن شغل الذهن باكتشاف المجهول لتفق على ما لم تكن تعرفه قبل ذلك. وإعادة التأمل في مفردات لتعزِّز رؤية سابقة استوضحتها من مفردات أخرى. وكل المنجزات العلمية النظرية سبقتها مرحلة فكر واستنتاج.

وذلك ما أرادتنا الشريعة الانشغال به مفضلاً إِيَّاه على كُلِّ العبادات بشرط انطلاقه بداعٍ قربي، وهو ما يقتضي ضمناً إمكان التقدُّب به إلى الله تعالى، وهذا يعني أنَّ الاكتشاف العلمي من حيث إنَّه اكتشاف لا يتقطَّع أبداً مع الشريعة الإسلامية، بل يُعزِّز الاعتقاد بها لأنَّه يُثبت ما جاء به النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من بيانات عن وجود الخالق وعظمته وخلقيَّته ومبدعيَّته.

ومن قال بخلاف ذلك فقد قال شططاً، وأقى من القول بداعاً.

إن المهزوم فكريًّا هو الذي يخشى من مواجهة وقائع الاكتشافات ورؤى النظريات، وهذا حال من لم يأخذ اعتقاده من مدرك واضح ومنبع صافٍ، فقوّة الاعتقاد تأتي من وضوح المدرك والدليل وصفاء المأخذ، ولذا كان الأئمَّة عليهم السلام يناظرون أصحاب الأطروحة المختلفة دينيًّة أم إلحاديَّة، ولم يلجؤوا إلى طريقة الخائف من الانزواء والت遁ف (ال遁ف كلما واجهه خطر انطوى على نفسه)، فلصاحب الفكرة المخالففة حقًّا في طرحها ومناقشتها، ولصاحب الشبهة حقًّا في المطالبة بردٍ يدفعها.

ليست المسألة المبحوث عنها مرتبطة بدفع التقصير عن القدماء لحتاج إلى التماس عذر لهم حاصله أنَّ إمكانات الحاضر لم تكن متيسرة للقدماء، وليس صحيحاً محاكمة الماضي بعيد في ضوء إمكانات الحاضر التي لم تكن معروفة.

بل محلُّ الأخذ والردُّ صحة الطريق وموضوعيَّة النتائج.

إنَّ المنجز العلمي الحديث قد يترك أثراً على الاستدلالات من بعض الجهات التي منها أنَّ الاستدلال يُمثل عملية ترتيب مقدَّمات معلومة للوصول إلى كشف المجهول، ولما لم يكن سهلاً على الباحث الإحاطة بجميع المقدَّمات وتحقيق صحتها فقد ينجرُ إلىأخذ مقدَّمات جاهزة من أهل الاختصاص ويعضعها في استدلاله كأصل موضوع.

وقد تراكمت عمليَّات المراجعة من أهل التخصصات المختلفة لهذه الأصول، فتبين سقم بعضها وعدم صحته، وهذا كافٍ في إبطال الاستدلال الذي يعتمد في ضمن ما يعتمد عليه على هذه المقدَّمة، ومثل هذا الخلل قد نراه في بعض المباحث العقائدية، وهذا لا يعني خطأ النتيجة، فخطأ الطريق لا يستلزم خطأ النتيجة.

ومن هنا ترى في المسألة الواحدة عدَّة استدلالات بعضها سقيم، ويكتفي للحكم بصحَّة النتيجة وجود دليل واحد تامٌ عليها، فلو كان عندنا عشرة استدلالات منها تسعة قابلة للمناقشة وأحددها فقط هو التام فإنَّ سقم التسعة وخطأها لا يؤدي إلى خطأ النتيجة.

بل قد يوجد مثل هذا الخلل في المسائل الفرعية والأحكام الشرعية، كما لو ورد دليل أنَّ

الحامل لا تحيس، وأثبتت العلم أنها يمكن أن تحيس أو العكس، فإن المعطى العلمي القطعي - فرضاً - شَكَّلْ قرينة على خلاف الدليل الظني المتوفّر على شرائط الحجّيّة، وفي مثله تسقط الحجّيّة، لأنَّ حجّيّته مشروطة بعدم قيام القرينة على الخلاف.

وهذا لا يُسَبِّب إشكالاً على الفقيه الذي استدَلَ بالرواية التامة الشرائط، لأنَّ الرواية تدلُّ على الحكم الظاهري، وحجّيّتها في إثباته مشروطة بأنَّ لا تقوم القرينة على خلافه، ومن القرائن التي تُسَقِّط حجّيّة الدليل التعبُّدي الحقائق العلميّة القطعيّة، لا الاستحسان والرأي والقياس، وفرقنا عن ذلك الفقيه المتقدَّم لأنَّنا قاتم عندنا القرينة على خلاف الرواية، وهو لم تقم عنده، فشرط الحجّيّة تامٌ عندك غير تامٌ عندنا.

واختلاف الحكم في زماننا عنه لا يضرُ أبداً ولا يعني تبُّدل الشريعة وحركتها، فالشريعة أساساً هي الأحكام الواقعية، وليس الأحكام الواقعية واضحة جميعاً عندنا ولا عند المتقدّمين، فمتى جزمنا بأنَّ حكماً ما هو الذي شرَّعه الله كان ذلك هو الحكم الواقعي عند من جزم، إلَّا أنَّ الفقهاء نتيجةً لنقص الأدوات وعدم وجود جهة معصومة يمكن التواصل معها لتبيّن ملامح الشريعة وتفصيلاتها لا يصلون إلى الأحكام الواقعية إلَّا ضمن دائرة ضيقّة، وحينها يتَّجه البحث نحو بيان الموقف العملي الذي قد لا يكون موافقاً للحكم الواقعي، إلَّا أنه مؤمِّن من تبعة سيئة واستحقاق لعقوبة، لأنَّ الشارع المقدَّس يرضى ببدليّته عن الواقع، لأنَّه جاء وفق سياق أمّرنا به هو أو أذن باللجوء إليه، فتكون الأدلة التعبُّدية بذلك أدلة شرعية، فشرعّيّتها مكتسبة من إذن الشارع المقدَّس، بل إلزامه العمل بها ولو في صورة خاصَّة وهي صورة فقد الدليل الذي يورث العلم.

عدم حصول ثورة على الإسلام:

ممَّا يختلف به الإسلام عن المسيحية أنَّه لم يتعرَّض لما تعرَّضت له المسيحية من ثورة عصفت بها وجعلت دورها ينحسر إلى حدٍ بعيد ببطقوس وترانيم تأخذ طابعاً شكلياً ولا تؤتى إلَّا من عدد محدود من الناس.

قال أركون: (ينبغي العلم أنَّه خلال الفترة المدعوَّة العصر الليبرالي العربي (١٨٣٠ - ١٩٤٠م) لم يصل النقد الفيلولوجي اللغوي والتاريخي قطُّ إلى مستوى الدراسات التاريخيَّة والأدبيَّة واللغويَّة التي حدثت في أوروبا بين عامي (١٧٠٠ - ١٩٥٠م)، لذلك حدثت ثورة حقيقية على العقلية الالهوتية

القديمة في أوروبا ولم تحدث في العالم العربي أو الإسلامي^(١٦٩).

دائماً ما يوحى الكاتب أنَّ الفرق بين واقع المسيحيين والمسلمين في فهمهم لمشروعهم وتمكُّنهم به يرجع إلى عوامل خارجة عن نفس الدين والمجتمع، والحال أنَّ الأيديولوجية والرسالة والبنية النفسية للأفراد في المجتمعات لها خصوصيات تدخل إلى حدٍ كبير في صياغة الواقع وما لات الأمور، ومنها:

أولاً: الفقر المعرفي الهائل في الرؤية الكنسية مما أجبرهم على إدخال نتاجات معرفية بشريةٍ خالصة ضمن دائرة المقدّس الذي يجب أن لا يُمسَّ، بل إنَّ فقرها الفكري يمتدُّ إلى مسائل دينية بحثة، بل بعضها من أساس المعتقد، فالثلاثي المقدّس غير مسموح لأحد الخوض فيه، وقد بقي ضمن دائرة الممنوع إلى يومنا هذا، مع أنه يُستدعي أسئلة مشروعة عن حقيقة الخالق الذي اتَّخذ ولداً مرَّة ولم يُكِّرْها بعد ذلك، وعن كيفية تحقُّق ذلك.

والملاعن عن البحث قد يصبح باعثاً ومحفزاً نحوه، وإنْ لم يجد الباحث جواباً - ولن يجد في هذه المسألة - قد يرفض الفكرة ولو كانت بنحو المعتقد، فالتعيُّن إنْ لم يجد مبرراً منطقياً ثقيلاً على النفس يجعلها تنوه به، وقد تُلْغِيه أو تُلْقِيه عند أول فرصة.

وقد انعكس الفقر المعرفي في المؤسسة الكنسية مبالغة في ردود الأفعال ووحشية في الرد على المخالفين بل والباحثين إذا وصلوا في البحث إلى غير ما تقدّمه الكنيسة من رؤى وأفكار، والتطرف في الفعل يُؤدي إلى التطرف في رد الفعل، والمحكوم بطريقة إقصائية إنْ كسرت عنه القيود يتعامل بنفس الطريقة، فالضحية عادةً ما تخلق بأخلاق جلادها وتستعمل نفس أدواته وطريقته في التعاطي.

ثانياً: دعوى احتكار الحقيقة حتَّى في الأمور العلمية البحتة، بل والجغرافيا، وأنَّ كلَّ ما ليس له ذكر في الموروث الديني فهو غير موجود، بل يُعاقب القائل به أشدَّ العقوبات، ولذلك دفع العلماء ضرورة باهظة لاكتشافاتهم العلمية بين إحراق وقطع جسم إلى نصفين وغير ذلك تحت عناوين مثل الهرطقة والشعبنة والسحر، بل واكتشاف أرض لم تُذكَر في كُتب العهدين، كما حصل مع (كريستوفر كولومبس) حين اكتشف قارَّة أمريكا، فهذه الدعوى والطريقة وقفت أمام نزعة جبليَّة

١٦٩. قراءات في القرآن (ص ٥١٤).

شديدة الرسم عندبني النوع تتمثل بحب الاطلاع وروح الاكتشاف، وما يقف أمام هكذا نزعة مآل الانكسار وإن طال الزمن، إذ يوجد بعض من لا تكبحه المواقع الخارجية عن الاستجابة لتلك النزعات الجبلية، ويأخذ التحدي موضعه في نفسه، فيخوض المغامرة وإن جرت إلى عقوبة صارمة، ويتكسر ذلك من آخرين ولو من منطلق احتمال عدم انكشاف أمرهم للسلطات، لكن ظهور أمرهم بعد ذلك له أثره على بقية الناس إذ يكسر هيبة المنع في نفوسهم، فالعملية تراكمية، ووجود من خاض الطريق قبلك يهون عليك اللوج فيه ولو كان ممنوعاً.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَأَكْفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران: ٧٢).

وهذا أمر جارٍ في مسالك الحق والباطل، ومن هنا كان للرواد والمؤسسين حيّثيّتهم ومنزلتهم وأجرهم، ولما كانت الكنيسة بكل ثقلها تقف في وجه هذا الدافع الجبلي انعكس ذلك على النفوس رفضاً لكل الفكر الديني أو الرؤية الدينية القائمة في الحد الأدنى، فتقبل النفوس أي عملية يرونها تجديدية بل حتى بديلة للفكر الديني.

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 حاد في سعة دائرة المقدّس، فهل يشمل الخلفاء الأربع أو لا؟ والأكثر قالوا: لا، إذ خرجوا على الخليفة الثالث من أصقاع العالم الإسلامي وقتلوا، وقتل قبل ذلك الخليفة الثاني وإن كان من شخص واحد، وجاءت الجيوش لمقاتلة الخليفة الرابع من المتمردين في واقعة الجمل، ومنهم مبشر وبن بالجنة بزعم المتأخرين عنهم، ومعهم أم المؤمنين بوصف القرآن وهم الناكثون، ومن الخوارج ومن جيش معاوية والشام معه، فالآمة لم تسلّم بقداسة الخلفاء الأربع، فكيف تسلّم بقداسة الصحابة، فضلاً عن مساحات أخرى، بل رفضت أجيال الأمة الأولى قداسة حديث النبي ﷺ حين منع من كتابته وتدوينه وأحرقت صحائف حوت مفردات كثيرة منه، وما وصل إلى الأجيال اللاحقة شيء مما حفظته صدور الرجال مع ما فعلت به الأيام وما رأب الطامعين على مدى ما يقرب من مائة عام قبل قبول التدوين بشكل رسمي.

نعم، أصفيت القداسة بعد ذلك على ما لم يكن قبل ذلك مقدساً، لكنه ليس مسلماً عند

الكل، ومنه الهالة التي أضفوهها على دائرة الصحابة، والتوسيع في مفهوم الصحابي حتى شمل من رأى النبي ﷺ ولو لساعة.

ثالثاً: أنَّ تصدِّي المؤسَّسة الدينيَّة لموضوعة الحكم وإدارة الجانب التنفيذي قد جعل ظهرها مكشوفاً للطعن والإشكال وورود الشبهات من جهات:

الأولى: وجود المشكلات العمليَّة التي تواجه المجتمع ومؤسساته الحاكمة، والتي تقتضي التصدِّي لإيجاد الحلول والمعالجات، وهذا يُشكّل عبئاً كبيراً على المؤسَّسات الحاكمة، ولو لم تكن متصدِّية للحكم لما كانت مسؤoliتتها بهذا الحجم ومستوى الضخامة، وهذا أحد أسباب التفاف الجماهير حول قادة الثوار ثم انفراط عقدهم بعد مدة من انتصارهم.

الثانية: بعيداً عن كُلَّ قصور نظري وقصير عملي تخسر الجهات المتصدِّية للحكم عادةً من شعبيتها الكثير حين تتصدِّي لتجربة الحكم وإدارة الأمور، وكثير من المشاكل التي تواجه الدول لا يكون حلُّها بيد المؤسَّسة الحاكمة حصرًا، لكن الجوَّ العام في الأُمم لا يعي ذلك جيداً، ولذا يُحمل المؤسَّسة كُلَّ تلُّكُؤ.

الثالثة: أنَّ موقع القيادة والإدارة يجعل أفرادها تحت مجهر المراقبة الشعبيَّة، وأفراد المشاريع الفكرية وقادتها بشر لهم أخطاؤهم وعثراتهم، وعنوان الحاكم والوجيه يُكَبِّر خطأه ويُضخِّمه، وكبر الخطأ يقتل هيبة الفرد، والناس تحكم على الفكر من خلال حكمها على دعاته والمنظرين له في أحيان كثيرة، لا يشُدُّ عن ذلك دين أو أيدلوجياً وضعية، ولذلك قبل الأتراك مشروع العلمانية على أنقاض دولة الخلافة الإسلاميَّة بينما لم يقبل الإيرانيُّون والأفغان مشروعين لحكم علماني مقارنين مشروع أتاتورك في تركيا.

صحيح أنَّ كُلَّ العالم الإسلامي تقريباً كان يخضع للدولة العثمانيَّة، فقد يقال: إنَّ الإشكال هو الإشكال، لكن المعطى التاريخي يحكي أنَّ حكم العثمانيين للولايات في البلدان المختلفة لم يكن حكماً دينياً متمحضاً، بمعنى أنَّ الحكم لم يكن بيد المؤسَّسة الدينيَّة منفردة، بل لم يكن الحكم السياسي شموليًّا، وكان هناك مساحة من الحرية للبلدان، وخير شاهد على ذلك ما كانت تعيشه مصر في زمن محمد علي باشا، ودول المغرب كالجزائر والمغرب كانت لها حرية كبيرة وإرادة وقرار مستقلٌ.

بخلاف حاكميَّة الكنائس في أوروبا في بدايات عصر النهضة، فقد كانت تمارس التعذيب

والتقليل 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 لتراثات مفردات السخط عليه ليتحول ذلك إلى ثورة تغيير مسار الأمة، والبديل كان حاكمة مستعمر خارج عن الملة والدين ومتعرج إلى حد بعيد لا مسوغ 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 وعيًّا منه في العصور المتقدمة.

خامساً: أن النزعة المادّية عند الغرب أكبر منها بكثير عند الشرق، وقد قيل حتى الدين الذي جاء ليُوجّه اهتمامهم إلى السماء قد حولوا بوصوله إلى الأرض حين أثبتوا لله ولدًا.

هذه الفوارق وغيرها جعلت المجتمعات الإسلامية بعيدة عن الثورة على العقلية الالهوتية بخلاف المجتمعات الأوروبية.

الفصل السابع:

عدم تحقُّق شيءٍ من حاكِمَيَّةٍ
الشريعة في الواقع الخارجي



قد يطعن البعض بمنظومة الشرع المقدّس من جهة أنها لم تتحقق شيئاً على الأرض، فما أسرع ما رجحت حاكمية القبيلة والعصبية الجاهليّة، وما أُعجل الأيام فقد جاءت هجمة التخلّف وتمَّ اكتساح الساحة الإسلاميّة ووصول المسلمين إلى دائرة الانبهار بالآخر، ودخولهم في دوّامة الهزيمة النفسيّة. وما تحقق في العصور الأولى كان مرتبطاً بظرفٍ خاصٍ ومقطوع تاريخي معين ما لبث أن تحول إلى محتوى ورقة في كتاب التاريخ العام. هذا ما أشار إليه أركون في بعض كتبه.

ولكن فات هذا البعض أمور:

أولاً: لا بدّ من ملاحظة غرض الخلقة، والذي هو الاستكمال في هذه النشأة، وقد قضت الحكمة أن يكون ذلك باختيار الفرد، والإرادة الإلهيّة تكفلت ببيان خطوات هذا التكامل في الجانب التشيّعي معزّزاً بالمحفّزات من الأجر والثواب الآخرني والآثار التكوينيّة المشابهة للأعمال، فالعمل الحسن آثاره التكوينيّة نوعاً وعادةً حسنة ومطلوبة للأفراد، والعمل السيئ آثاره التكوينيّة سيئة ومبغوضة للفرد نوعاً وعادةً. يضاف إلى ذلك عناصر الدعم التي يُوفّرها الباري للفرد في حال تصديه لأداء ما هو مطلوب منه، كالتعزيز بملائكة تقاتل مع جيش الحقّ.

قال تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَنَّ يَكْفِيكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ (١٢٤) بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدُكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (١٢٥)﴾ (آل عمران: ١٢٤ و ١٢٥).

وإلقاء الرعب في قلوب الأعداء.

قال تعالى: ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ (آل عمران: ١٥١).

وقال تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَبَتَّوْا الَّذِينَ آمَنُوا سَالِقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوهُمْ فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوهُمْ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ (الأنفال: ١٢). (١٢)

وإذا كانت الاستقامة مرهونة باختيار الأفراد فلك أن تتصوّر حجم ركب المتخلفين، والقرآن يخبرنا بالنتيجة من أول الدعوة.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثُرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ مُؤْمِنِينَ (١٠٣)﴾ (يوسف: ١٠٣)، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ

الْحُقْقُ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (١٧) (هود: ١٧)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَّةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (٥٩﴾ (غافر: ٥٩).

إن الاستخلاف يمنع سلب الاختيار من النوع، فال الخليفة إنما يكون خليفة إذا كان له مساحة كبيرة للاختيار في موارد تعدد الخيارات، وكون الإنسان خليفة لله تعالى يحتم أن يكون مختاراً، وليس بعيد أن يكون الاستخلاف غير مختص بالأنبياء والرسل، وإنما كان مجال لتساؤل الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنَقْدِسُ لَكَ﴾ (البقرة: ٣٠).

وما ناسب أن يُبَيِّنَ الله تعالى للملائكة توفر قابلية الخلافة في الإنسان من خلال التركيز على مفردة التعلم.

قال تعالى: ﴿وَعَلِمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنِّيُوْنِي بِالْأَسْمَاءِ هُوَلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنِّيُوْنِي بِالْأَسْمَاءِ هُمْ فَلَمَّا أَنْبَأْتَهُمْ بِالْأَسْمَاءِ هُمْ قَالُوا إِنَّمَا أَقْلَلْتَ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ عَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبَدِّلُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْنُمُونَ (٣٣﴾ (البقرة: ٣١ - ٣٣).

وإذا كان الاختيار رفيق الإنسان في دنياه كثُرَ أخطاؤه وتعَدَّدت انحرافاته، ولله الحجَّةُ البالغة على خلقه.

ثانيها: أن الحد الأدنى المطلوب من الأنبياء هو إثبات الحجَّة، ببيان حدود الشريعة وآثار الالتزام بها وآثار مخالفتها.

قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ 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 اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٩﴾ (المائدة: ١٩).

وهذا أمر قد تحقق.

ولم يكن مطلوباً من الأنبياء أن يؤمن كل الناس بهم، بل ذلك غير ممكن عادةً بحسب بنية

النفس البشرية واختلاف الأفراد في تملك أمر زمامها، ولو كان ذلك مراداً لله لأني به من دون وساطة الدعوة والتهديد والوعيد والبشرة والإذار.

قال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَى كُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٩).

وقال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَى كُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (النحل: ٩).

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يوسوس: ٩٩).

ولذا لم يكن من نقص في أداء مهمة لوط ﷺ، إذ لم يؤمن معه من قريته إلا بعض عائلته.

قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣٥) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا عَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الذاريات: ٣٦ و٣٥).

ولم يكن من نقص في أداء نوح ﷺ، 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 لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتُ نُوحٍ وَامْرَأَتُ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُعْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّالِّيْلِينَ﴾ (التحريم: ١٠).

ثالثها: أنَّ ما حقَّقته الشريعة الإسلامية على الأرض لا يمكن أن تتحققه أيٌّ رؤية أيٌّ دوليَّة أيدلوجيَّة ليس على مستوى توحيد أمة مبعثة 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 حَوَّلت 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 يتعدَّى سُدَّ جوع يوم أو سعيَ خلف ثأر وانتقام، إلى شعب يقود ركب الحضارة ويحمل همَّ الدنيا بأجمعها، يطير بعروش الظالمين لا لأجل أنْ يُؤسِّس عرشاً على حطامها ويُبدل حاكماً بآخر.

وكان لهذه الحضارة نتاجها الكثير على مختلف الأصعدة، ما جعل مستكباري اليوم يذعنون بفضلها عليهم، كُل ذلك من دعوة إلهيَّة وسيطها رجل لم يتعلَّم القراءة والكتابة ولم يكن يملُك من حطام الدنيا شيئاً، إذ لم يكن يملُك من الأصفر أو الأبيض شيئاً، فهُل نظر هؤلاء إلى كُل هذا المنجز للشريعة الإسلاميَّة؟ ولو لاه لبقيت الناس إلى يومنا هذا تسجد لَلَّاتِ والعزَّى وهُبَّل.

رابعها: ما الذي حَقَّقته الأفكار والرؤى التي يُراد لها أن تكون بديلاً للرسالة السماويَّة؟

كان (رولان بارت) قد كتب مقالة عن (فولتير) قال فيها: إنَّ عقل التنوير قد خلع على معاركه هيأة العيد المبتهج، وعندئِذ اعتقد الناس أنَّهم سائرون بكلِّ قصد وتصميم نحو التقدُّم والحرَّيَّة ونهاية الخرافات والخزعبلات، وكذلك نهاية الاستبداد المطلق المؤيَّد شرعاً من قِبَل المعتقدات الدينيَّة.

أما اليوم فإنَّ العقل أصبح في حالة أكثر ارتياحيَّة ونقدية، إنَّه يتمنَّى لو يستطيع العودة إلى الفرحة الظافرة والبهيجة للتنوير، ولكنَّه لا يستطيع أنْ يتغافل عن الإلْهافات الصارخة لعقل التنوير منذ القرن الثامن عشر حتَّى اليوم، وأقصد بها الهيمنة الاستعماريَّة والاستبداد الشيوعي والنازية والليبراليَّة المتواحشة وتشكيل العالم الثالث ثم التخلُّي عنه، وتدمير الوعي الأخلاقي والمنشأ الهدَّام للمعنى...).

ولا ينفع المشكِّن قولهم: إنَّ الفرق واضح بين فلسفة بشرية وأيدلوجيَّة إلهيَّة، فكيف تتوَقُّعون من فلسفة بشرية ما تتَّوَقُّعونه من فلسفة إلهيَّة؟

لأنَّ ربها بالله تعالى لا يجعل المرادات منها تحت نفوذ الإرادة التكوينيَّة له تعالى.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢).

بل هي كشف واقعي للعلاقات بين مقدَّمات الأشياء ونتائجها، ومن مقدَّماتها اختيار الناس، وهذا يجعلها مثل متعلَّقات الإرادة التشريعيَّة التي يتَّوَسَّط في حصولها اختيار البشر، ومن هنا كان تخلُّفها عن إرادة الله تعالى أكثر من موافقتها، هذا إذا لم نقل: إنَّها من متعلَّقات الإرادة التشريعيَّة لا مثلها، إذ المثلية تقتضي المغایرة.

١٧٠. القرآن من التفسير المأثور إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٨٥ و ٨٦).

بل لا ضير إنْ كان تخلف الرسالة الإلهيَّة في الترجمة على أرض الواقع أكثر من الفلسفة البشريَّة، إذ كثير من التشريعات التي توفر عليها شرائع السماء لا تكاد تمسُّها فلسفة البشر، كما في الأمور التي ترتبط بارتقاء الفرد في المضمار المعنوي مع توقفها على إشغال وقت أو إنفاق مال أو بذل جهد أو منع النفس من أشياء تتوق إليها أو تعرِّيض نفس لخطر الموت، فالالتزام بهذه التشريعات فيه ثقل شديد على النفس، لا تكاد تجد شرعة ملثله في الفلسفات الوضعية.

هذا مضافاً إلى أنَّ كون الأصل في الجزاء على الأعمال في الشريعة هو عالم الآخرة، وهو بعيد عن الحسابات الآنية للأفراد، مما 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، لأنَّهم مستعجلون يُفضّلون العاجلة على الآجلة.

قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (٢٠) وَتَذَرُّونَ الْآخِرَةَ (٢١﴾ (القيمة: ٢٠ و ٢١)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هُوَلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا (٢٧﴾ (الإنسان: ٢٧)، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا (١١﴾ (الإسراء: ١١).

لا ينبغي أنْ يدخل في ترجيح بعض الخيارات الفكرية على الأخرى حسن حال ونظم أمر وتقْدُم علمي وقدرة عسكريَّة ومنجز اقتصادي، لأنَّ الترجيح بهذه الأمور إنَّما يدخل دائرة الموضوعيَّة، إذا كانت مثل هذه المنجزات وال نقاط البيضاء ولديه الفكر ومنبثقة من هذا الخيار دون أيٍ تأثير شيء آخر، فحينئذ 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 أنْ جعل منه الكُفَّار مَحَلًا للسخرية والاستهزاء حين كان يصنع مركب نجاته دونهم، ووُضَع إبراهيم عليه السلام في منجنيق ليُرمى به إلى نار مسجَّرة، وموسى عليه السلام كادت جيوش فرعون أنْ تُدركه لولا إرادة الله الغالية، وعيسى عليه السلام لم يكن يملك من أمر الناس شيئاً بخلاف أعدائه، والنبيُّ عليه السلام يُحبس مع أهله وأصحابه لسنوات ثلاثة في شعب أبي طالب يصارعون الجوع والفقر وعُباد الأصنام يتنعمون بمجالس اللهو والخمور. وزماننا الحاضر مليء بالشواهد، فقد استعلى المستعمر على شعوب احتلَّ أرضها واستباح حرماتها ونهب خيراتها وتجَّرَّب ماكنة التقدُّم على أمم عريقة أثَرَت الدنيا بنتائجها الحضاري.

إنَّ لِكُلِّ تجربة اجتماعية نجاحاتها وإخفاقاتها، ولذا نحن لا نُنْكِرُ جهات نجاح الدول المتقدمة، ولكن ضخامة هذا المنجز لا تدعونا إلى الاعتقاد بأنَّ كُلَّ ما عندهم يُمْثِلُ صورة ناصعة علينا أنْ نسعى لاستنساخها، فكما لهم نجاحات فإنَّ لهم إخفاقات وكبوات، ولهذا فنحن لسنا مع الانهيار بكلِّ ما هو غربي، ولا مع رفضه كليًّا، فلا يُمْثِلُنا من نظر إلى النُّظم الغربية والفكر الغربي بعين القبول المطلق لأفكارها وتقنيات تعابيرها الأدبية وكلِّ منجزاتها المادِّية والتكنولوجية، بل حتَّى ديمقراطيتها التي أتت بهتلر كما أتت بترامب في مرحلة زمنية متأخرة.

ولا يُمْثِلُنا من يرفض الحضارة الغربية بالمطلق اعتمادًا على أنَّها حضارة بلا روح ولا أخلاق.

لقد بُعِثَ النَّبِيُّ ﷺ في الجزيرة التي كانت تغرق في ظلام الجاهلية بكلِّ أبعادها، في المعرفة والتحضُّر ونظام الحكم وإدارة الأمور والحقوق والرؤية الكونية وتشخيص العناصر الفاعلة في الكون وعبادتها.

ومع كُلِّ ذلك لم يبخس الناس أشياءهم حين قال ﷺ : «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَقْمَمُ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^(١٧١).

ولم يقل: لِأَوْجَدِهَا، وهذا يعني الإقرار ضمناً بأنَّ هناك مكارم للأخلاق عند أهل تلك الديار.

لم يبخس القرآن حقَّ السامرِي الذي أخرج الآلاف من بني إسرائيل من التوحيد إلى عبادة العجل، فخفَّف حكم جزائه من القتل إلى الحرمان من الاحتکاك بالناس، لأنَّه كان سخِيًّا كما تقول الروايات.

لم ينزع القرآن إلى إغفال ما كان من معتقد حقٌّ عند أهل الكتاب حين قال للنبي ﷺ :

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٦٤).

إنَّ القرآن ينهانا عن بخس الناس أشياءهم.

وبناؤنا على نظرية ما، مرتب بالدلائل على صحتها، ولا يعتمد على تفتيت النظريات الأخرى بكلِّ جزئياتها، نعم يتوقف على هدم ما كان منها مضاداً لنظريتنا، ولو كان الهدم بمحض إخبار قناة لا تقبل الخطأ والتأويل كإخبار المعمصون ﷺ ضمن مضمار عصمه.

١٧١. سُنَّةُ البَيْهَقِيِّ (ج ١٠ / ص ١٩٢).

الفصل الثامن:

دعوى إهمال المباحث

اللغوية والتاريخية



- مفردات الاستفادة من البحث اللغوي.
- مفردات الاستفادة من البحث التاريخي.

يظهر من الكاتب أنَّ الفقهاء قد أهملوا المنهج اللغوي والمنهج التاريخي في دراسة الموروث الشرعي، لأنَّهم يعرفون أنَّ نتيجة ذلك حقل من الأنقاذه.

قال: (إِنَّه لصحيح القول بِأَنَّ الْمَنْهَجِيَّةَ الْفَلْلُوْجِيَّةَ وَالتَّارِيْخَانِيَّةَ إِذَا مَا طُبِّقْتُ وَحْدَهَا عَلَى النَّصُوصِ الْمَقْدَسَةِ لِتَرَاثِ دِينِيِّ مَا، فَإِنَّهَا تُخَلِّفُ وَرَاءَهَا حَقْلًا مِنَ الْأَنْقاَذِ، وَيَحْقُّ لِلْمُسْلِمِيْنَ عِنْدَهُ أَنْ يَسْتَنْكِرُوا تَلْكَ الْبَحْثَ غَيْرَ الْمَسْؤُلَةِ مِنَ النَّاحِيَةِ الْعُقْلِيَّةِ لِأَنَّهَا تُدْمِرُ دُونَ أَنْ تُعْمَرَ...).^(١٧٣)

لا مشكلة عندنا أبداً بأيٍّ منها موضعية، فنحن طلاب حقيقة، وإنْ كان ممْهَة مشكلة فهي في سلامة المنهجية وصحتها، ورؤانا في الشريعة وفهمنا لها ولتفصيلاتها لا بدَّ أنْ تكون مستندة إلى الدليل الثابت في نفسه التامُ في دلالته، ومتنى عثرنا عليه أخذنا به ولو كان مؤدَّاه على خلاف ما ذهب إليه أجيال من الناس، ولذلك لم يقف علم الكلام عند حدٍّ ولم تتوُّقف ممارسة الاستنباط للأحكام الشرعية ولم يوصد باب تفسير الكتاب الكريم، وما زالت قرائح الباحثين تجود علينا بالجديد. وذلك أدلُّ دليل على أنَّنا لا نخشى من اكتشاف جديد في جزئيات الشريعة، وكلَّ فهم جديد مستدلٌّ يُحَطِّمُ ما قبله فيجعله من الأنقاذه، والباحث عن الحقيقة تُسَعِده وتسعفه الأدوات الجديدة، لأنَّها تُسَهِّلُ عليه مهمَّته وترشده إلى ضالَّته، والحكمة ضالَّة المؤمن، لكن الكلام في سلامة الأداة التي يريد أنَّ يستعملها. والمنهجية التاريخيَّة واللغويَّة بالطريقة التي يعرضها القوم لأنَّها تامةٌ في نفسها، فكيف يسوغ لنا الاعتماد عليها في قراءة الشريعة وفهمها؟

لقد ورد في رواياتنا أنَّ الإمام الثاني عشر عـ. عندما يظهر يأتي بدين جديد، لأنَّه سُيُّّين خطأ قراءات وأفهام للشريعة حتَّى يُخَيَّل للناظر من كثُر اختلاف المفردات التي يُبَيِّنُها عَمَّا هو سائد أنه يأتي بدين جديد.

ونحن نذعن بذلك ولا نستبعد، لسعة دائرة الأدلة الظنيَّة التي اعتمد عليها الفقهاء حين حكمت الضرورة بعد انسداد الطرق التي تورث العلم بجزئيات الشريعة، لكنَّهم لم يعتمدوا على الظنون بعنوان أنَّها ظنون، بل بعنوان أنَّها حُجَّاج تعبُّدية ثبت بالدليل القطعي أنَّ الشارع يقبل بالرجوع إليها عند انتفاء الأدلة القطعية على الأحكام، والقطع بحُجَّتها يُسُوِّغ الرجوع إليها.

ولا يرفع كاشفيتها إلى مستوى القطع واليقين، وما دامت ظنيَّة فهي محتملة الخطأ، وما

كان محتمل الخطأ يقبل المراجعة، فإذا توفّرت فناة تكشف الواقع بنحو قطعي سقطت الحجّيّة التعبدية عن الدليل الظنيّ.

ونحن لا نرفض تطبيق منهجيّة ما، اعتماداً على النتائج، وإنّما لعدم صحتها في نفسها، والأنفاس إنْ كانت لقراءة غير صحيحة لا تهمُّ كثرتها، بل نسعى إلى إيجادها، فالاستنكار من المسلمين للمناهج البحثيّة قد انطلق من عدم سلامتها في نفسها عن الإشكال، لا عن أثرها وانعكاسها في النتائج.

ويكفي هنا ما وصفها أركون به حيث قال: (إنّها غير المسؤولة من الناحية العقلية).

مفردات الاستفادة من البحث اللغوي:

ثمّ متى أهمل الفقهاء بحوث اللغة والبحوث التاريخيّة؟ فلقد أخذت البحوث اللغويّة رونقاً ودقةً حين تناولها الفقهاء، إذ إنّهم لم يأخذوا رأياً من لغويٍّ كمسلّمة لتضمّن في البحث الاستدلاليّ كأصل موضوعي، وإنّما شمّروا سواعدهم وخاضوا بحور التدقّيق في مراجعة ومناقشة آراء فقهاء اللغة وعلمائها، وأبدعوا في آراء لم تقاربها أفهams اللغويّين، لم يدعهم لذلك مجرّد الرغبة في التجديد، بل قادتهم الدقة والموضوعيّة، وساقتهم الأمانة الثقيلة التي حمّلواها للوصول إلى مرادات الشريعة ما أمكن.

والمتتبع في كُتب الأصول يعرف ما أقول، فبحوث أسماء الجنس ودلالتها على طبيعي المعنى، وبحوث الإطلاق وقرينة الحكمة، ومباحث صيغتي الأمر والنهي وما دَّتِيهما، ومباحث العام والخاصّ، كلّ هذه البحوث تُدلّ للقارئ على مدى الاهتمام الذي أظهره الفقهاء في هذه البحوث، خصوصاً وأنّها دخلة في مساحة واسعة من عملية الاستنباط، أي كونها مسائل أصوليّة وليس فقهية قد يحتاج إليها الفقيه في مسألة معينة ثمّ تنتفي الحاجة إليها.

ومسائل الأصول وقواعدها التي لها انعكاساتها على الفقه وتفرعياته أهمّ بكثير من مباحث الفقه لما ذكرنا، ومباحث الألفاظ في علم الأصول من أهمّ مباحث هذا العلم وأكثرها انعكاساً في صنعة الاستنباط.

وأمّا في الفقه فلا تكاد البحوث اللغويّة تفارق الفقيه، لأنّ أدلةنا على الأحكام تهيمن عليها الأدلة اللفظيّة.

مفردات الاستفادة من البحث التاريخي:

إنَّ البحث في الموروث الروائي عند الشيعة لم يُعدَّ من التعرُّض لمفردات مرتبطة بالتاريخ، ومن تلك الموارد:

١ - تحديد المذهب السائد في زمان صدور الحديث، فإنَّا نعلم أنَّ بعض الروايات قد صدرت بداعي التقىة، ولا تُعرَف المفردة التطبيقية للتقوى إلا إذا علمنا المذهب الذي كان غالباً على غيره من المذاهب، حتَّى إذا جاءت الرواية موافقة له احتملنا فيها التقىة، بل قد نستظيرها إذا وُجدَت رواية أخرى مخالفة لها صادرة عن الموصومين عليهم السلام.

مثال ذلك ما ورد في الحديث من أنَّ «ثمن العذر من السحت»^(١٧٣).

وقد ورد في مقابله رواية محمد بن المضارب: «لا بأس ببيع العذر»^(١٧٤).

ولحل مشكلة التعارض بين الخبرين طرحت وجوه: أحدها حمل خبر المنع عن التقىة، لكونه مذهب أكثر العامة. 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 السيد الخوئي ذلك في (مصابح الفقاهة)، وتعجب من كلام المامقاني، لأنَّ أبي حنيفة قائل بالحرمة أيضاً^(١٧٧).

وكيف كان، فطرح وجه العلاج ورده مبنيًّا على المتابعة التاريخية للواقع الفتوى في ذلك الزمان والانطلاق منه في التعامل مع الرواية.

٢ - البحث في أنَّ الأحاديث دُوِّنت في زمان رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أم لا؟ حيث وقع الاختلاف في

١٧٣. تهذيب الأحكام (ج / ٦ ص ٣٧٢ ح / ٢٠١١٠٨٠). ١٧٤

١٧٤. الكافي (ج / ٥ ص ٢٣٦ 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. مصابح الفقاهة (ج / ١ ص ٩٢).

هذه المسألة ولا زال إلى يومنا هذا، فالدكتور صبحي الصالح وهو من علماء العامة في كتابه (علوم الحديث) يحاول بإصرار إثبات تدوين السنة في وقت رسول الله ﷺ، والسيد الجلاي من علمائنا يحاول إثبات ذلك وذكر أسماء جملة من الصحابة كانت لهم صحّف وكتب، وفي مقابل هذا الرأي القول بالمنع في ذلك الزمان والذي ذهب إليه محمود أبو رية حيث قال: (إنَّ النَّبِيَّ وَعَلِيُّ وَعُمَرُ كَانُوا يَنْعَوْنَ مِنْ كِتَابَةِ الْحَدِيثِ)، ورشيد رضا في مقال له في جريدة المنار يتبنّى هذا الرأي بإصرار.

لَكَنَّا فِي التَّقِيِّمِ نَرِي أَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ الصَّحَابَةَ كَانَتْ لَهُمْ كُتُبٌ عَلَى زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا يَخْلُو مِنْ مَنَاقِشَةٍ، كَقُولِ السَّيِّدِ الْجَلَائِيِّ: إِنَّ عَائِشَةَ كَانَ لَهَا كِتَابٌ، وَيُسْتَنَدُ فِي ذَلِكَ إِلَى رَوَايَةٍ فِي كِتَابٍ (دَلَائِلُ الْإِمَامَةِ) لِلْطَّبَرِيِّ، وَهُوَ غَيْرُ مَقْبُولٍ، لِأَنَّ هَذَا الْكِتَابُ شِيعِيٌّ، وَإِثْبَاتُ أَمْرٍ تَارِيْخِيٍّ بِشَأنَ عَائِشَةَ اعْتَمَدَ عَلَى رَوَايَةٍ فِي كِتَابٍ شِيعِيٍّ أَمْرٌ مَشْكُولٌ. هَذَا مَا يَقُولُهُ بَعْضُ فَقَهَائِنَا، خَصْوَصًا وَالسُّنْنَةُ الْمَهْتَمُونَ بِكِتَابَةِ مَا يَرْتَبِطُ بِشَوْؤُنَ عَائِشَةَ، فَالْحَدِيثُ مَكْذُوبٌ وَلَوْ لَمْ نَلْحَظْ ضَعْفَ سَنْدِ هَذَا النَّقْلِ.

كَمَا لَمْ يَقْبِلْ أَعْلَمُنَا مَا نُسِّبُ إِلَى أَبِي هَرِيْرَةَ مِنْ أَنَّ لَهُ كِتَابًا، لِأَنَّ أَبَا هَرِيْرَةَ كَانَ أُمِّيًّا لَا يَعْرِفُ القراءة والكتابة.

٣ - في بعض موارد الروايات تُحمل مطلقاتها على الفرد الشائع في ذلك الزمان، كالروايات المطلقة في تحريم الغناء فإنّها مطلقة من جهة نوع الغناء، وبعض فقهائنا حملها على الفرد الشائع في ذلك الزمان، وأسقط ظهورها بالشمول لكُلّ أنواع الغناء، كالفيض الكاشاني حيث ذهب إلى أنَّ الغناء ليس محرّماً من حيث هو، وأنَّ حرمتة من جهة ما يقترن من المحرّمات من دخول النساء على الرجال واللعب بآلات اللهو والكلام الباطل، فقد قال في (الوافي) بعد أنْ حكى الأخبار:

(الذِّي يَظْهُرُ مِنْ مَجْمُوعِ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ اخْتِصَاصُ حَرْمَةِ الْغَنَاءِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ الْأَجْرِ وَالْتَّعْلِيمِ وَالْاسْتِمَاعِ وَالْبَيْعِ وَالْشَّرَاءِ كُلُّهُ بِمَا كَانَ عَلَى النَّحْوِ الْمُعْهُودِ الْمُتَعَارِفِ فِي زَمْنِ بْنِي أُمِّيَّةِ وَبْنِي الْعَبَّاسِ مِنْ دُخُولِ الرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ وَتَكْلِمُهُنَّ بِالْأَبْاطِيلِ وَلَعْبُهُنَّ بِالْمَلَاهِيِّ مِنْ الْعِيْدَانِ وَالْقَصْبِ وَغَيْرِهَا، دُونَ مَا سُوِيَ ذَلِكَ كَمَا يُشَعِّرُ بِهِ قَوْلُهُ ﷺ: «لَيْسَ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ...»...) إِلَى آخر كلامه ^(١٧٨).

وَكَيْفَ كَانَ، فَلَابْدُ مِنْ تَحْقِيقِ الْأَفْرَادِ الَّتِي كَانَتْ شَائِعَةً فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَقَيِّيْزَهَا عَنْ غَيْرِهَا.

٤ - في المراحل التاريخية التي كانت السلطات تُضيق على أتباع الأئمة عليهم السلام كان الأئمة عليهم السلام يعتمدون في إعطاء أكثر من رأي في المسألة الواحدة، أي يعتمدون في إيقاع الخلاف بين أتباعهم لإبعاد أعين السلطات عنهم، ومعرفة ذلك بحاجة إلى تتبع تاريخي، وهذا ما ينعكس على الواقع الفتوى للفقهاء في أمثل هذه المسائل.

٥ - تبعاً للظرف التاريخي قد نفهم أنَّ الحكم المدلول عليه بالرواية كان بالعنوان الثانوي، وهذا يعني أنَّ بقاء مرهون ببقاء ذلك العنوان، كالحكم بحرمة ذبح الخيل والبغال، والذي دلت عليه روايات صدرت في زمان ندرتها والخوف من انقارضها عند المسلمين.

٦ - حمل بعض المفردات في الروايات على المعنى الشائع في زمانها كاصطلاح القدرية والجبرية، والرأي والقياس، فإنَّ الرأي والقياس قد يرجعان إلى نفس المعنى حيث كان في زمن الخليفة الثاني يُسمى رأياً، ثمَّ بعد ذلك سُميَّ قياساً. وقد ذكر البعض أنَّ القياس الذي نُسبَّ بعد ذلك إلى أبي حنيفة هو نفس الرأي الذي كان يعمل به الخليفة الثاني مع وجود الاختلاف اللغوي بينهما، إذ إنَّ الرأي قد يكون منشؤه القياس وقد يكون الاستحسان، لكن قيل: إنَّهما واحد.

٧ - في الأزمنة التي تنتشر فيها موضوعة الغلوٌ كان الأئمة عليهم السلام شديدي الحرص على الوقوف في وجه هذه الظاهرة، وقد استدعي ذلك إنكار بعض المراقبين التي كانت ثابتة لهم ولو بلحاظ بعض الرواية، ولذلك تُحمل بعض هذه الروايات على «أَمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ»، وهذا يقتضي معرفة تاريخية بهذه المفردة، بل إنَّ ذلك قد انعكس على رأي الفقهاء في القرن الرابع الهجري والتفاوت بين مدرستي قم وبغداد.

في فترة إمامية الإمام الباقر عليه السلام بدأ تحرُّك الغلاة، واشتَدَّ في زمان إمامية الإمام الصادق عليه السلام، وهذا الخطُّ كان يدعو بقوَّة إلى تسلُّم أهل البيت عليهم السلام للخلافة، وقد جُعل المفضل بن عمر الجعفي على رأس هذا التحرُّك، ونُسبَّ إليه بعض الأشياء التي هو بريء منها قطعاً، وكان ذلك منشأ للاختلاف بين القميين والبغداديين فيما بعد، فالبغداديون باعتبار أنَّ الحكومة كانت شيعية وهي حكومة آل بويه ظهرت عندهم لأول مرَّة في التاريخ الشيعي المواكب الحسينية، وقبل ذلك كانت تُعقد مجالس العزاء، وأمّا خروج الناس في يوم عاشوراء فقد حصل في بغداد في الثلث الأوَّل من القرن الرابع بعد وفاة الكليني بمدَّة، ثمَّ بعد ذلك جُعل عيد الغدير عيداً رسمياً في بغداد، وهذا

أمر لا يمكن القيام به إلّا من قبل المتشدّدين. وقبل هؤلاء أعلن الإسماعيليون يوم الثامن عشر من شهر ذي الحجّة عيداً - في مصر -، ثمّ قام المتشدّدون في بغداد بخطاء من الدولة في بغداد بإعلان هذا اليوم عيداً رسمياً.

ينقل الشيخ المفید في (تصحیح الاعتقاد) حين یتكلّم عن الصدوق وكلامه في سهو النبيٍّ حيث ذهب الصدوق إلى أنَّ إنكار الإنساء من الله للنبيٍّ صلوات الله عليه أَوَّل درجات الغلوّ، فالقول بأنَّ النبيَّ ميسه في صلاته عند الصدوق قول غالٍ، هذا على وفق ظاهر كلامه، وإنْ كانت المؤشرات تنفي اعتقاده ذلك بالدقة، فهو الذي يروي الزيارة الجامعة الكبيرة، ولم يروها الكليني مع أنَّ من يروي عنه الصدوق هذه الزيارة هو أُستاذ الكليني.

ونحن لا نستطيع أنْ نجمع بين من يعتقد بمفردات الزيارة الجامعة، وبين قوله: إنَّ إنكار السهو أو الإسهاء أَوَّل درجات الغلوّ.

وهناك روایات أخرى في مقامات أهل البيت عليهم السلام لم يروها إلّا الصدوق، وذلك لا يتناسب مع نسبة القول السابق له.

هذا الذي ذكرناه يُبَيَّن لك وجه ما بنى عليه القميُّون من اتهام البغداديِّين بالغلوّ، كما يُبَيَّن لك وجه ذهاب البغداديِّين إلى اتهام القميِّين بالتقدير، مما ينعكس على تعاملنا مع فهم الفقهاء من الطرفين لما ورد من الروایات.

هذا الذي نقوله نشأ من متابعة تاريخيَّة دقيقة للفترة التي صارت فيها حركة كبيرة لجمع الروایات في مجامع كبيرة.

وهذا يترك أثراً علينا في فهم أقوال القدماء، حيث تثبت الشهادة التي لها أثراً على عملية الاستنباط.

ومن حيث مبني المدرستين في وثاقة الرواية، فتضعييف القميِّين لشخص إنْ كان مستنده الغلوّ فلا بدَّ من مراجعة المفردة التي قيل فيه على أساسها: إنَّه غال أمثال محمد بن سنان وغيره، وكذا ما بنوا عليه من تضعييف وعدم اعتماد نقل من يكثر من النقل عن الضعفاء.

فالمتابعة التاريخية بينت لنا أن طريقة تعاطي القميّين مع الرواية كان فيه أكثر من جهة جعلتها في غاية الحساسيّة، وإذا كان مثل البرقي على مكانته قد أخرجه كبير القميّين في زمانه (أحمد بن محمد بن عيسى) لأنّه كان يُكثّر من النقل عن الضعفاء، فإنّ تضييف بعضهم لأجل مفردة الغلوّ أكثر إشكالاً.

وكيف كان فالباحث التاريخي ثريّ بالجزئيات التي تتعكس على نتائج الاستدلال، وقد خاض علماؤنا كثيراً في ذلك، فكيف يقال عنهم: إنّهم لم يلاحظوا تاريخ المسائل والأقوال مما ينعكس على الواقع الفتواي؟

٨ - أنّ قسماً كبيراً من فقهائنا في مبحث حجّية الخبر يبنون على أنّ المدار الوثيق بالمرور 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 رواتها، ولذلك قسمت إلى أربعة أقسام: صحيحة، وموثقة، وحسنة، وضعيفة. وهي صفات مرتّبة بالراوي، فالصحيح ما كان كُلّ رواته شيعة ثقات، والموثقة ما كان رواته ثقات وأحدهم على الأقلّ من غير الثاني عشرية، والحسن ما كان رواته شيعة وأحدهم على الأقلّ ممدوح لكن لم يُنْصّ على وثاقته، والضعيف ما قابل الأقسام الثلاثة.

ولا زال قسم من فقهائنا يبنون على أنّ المناط في الحجّية الوثيق بالمرور لا وثاقة الراوي، والوثيق بالمرور يسّاهم 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 كُتّب فيه موسوعات كبيرة توفرت على التعرّض لتاريخ الأفراد ممّن وردوا في أسانيد الروايات ودراسة أحوالهم، ولم يقتصروا على مجرد الوثاقة وعدمها، بل اهتمّوا بطبقة الرواية، وهذا بحث مهم قد يُكتشَف من خلاله وجود سقط في السنّد، والذي يمكن أن يُحُول الرواية إلى مرسلة لا يعتمد عليها في مقام الإفتاء.

كما تضمنّت بحوث هذا العلم من روى عنه هذا الراوي ومن أخذ منه في عملية غاية في الدقة والصعوبة، كما استوّعوا أعداد الروايات التي يرويها كُلّ راوٍ كما في (معجم رجال الحديث) للسيّد الخوئي. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّها كُتّب قبل أن تُكتشَف أجهزة الكمبيوتر عرّفنا مقدار ما بُذلَ من جهد جهيد في الوقوف على هذه المعلومات.

١٠ - ومن مفردات المباحث التاريخية في كلمات الفقهاء ما تعرّضوا له في الرواية الذين تبدّلت أحوالهم من حال استقامة إلى ما يقابلها أو العكس، والبحث في تاريخ نقل الرواية هل كان في زمن الاستقامة أو في غيرها أو أنه مشكوك، لتميّز الرواية من جهة دخولها في قسم أخبار الثقات فتُعتمد ويسْتَنَد إليها في الإفتاء أم في أحد القسمين الآخرين فلا تُعتمد لسقوطها عن الحجّيّة.

الفصل التاسع:

الأهم في العلوم الدينية

الآخرة وليس الدنيا



● الإسلام ملجاً لأهل الشدة.

الأهمُ في العلوم الدينيَّة الآخرة وليس الدنيا:

من الشُّبهات التي يطرحها البعض في المضمار الديني أنَّ الأهمَ في بحوثه العلميَّة؛ الآخرة، وأنَّها لا تهتمُ بالدنيا وشُؤونها إلَّا بمستوى متدنٍ قياساً باهتمامها بالآخرة.

(كُلُّ العلوم الدينيَّة التي انتشرت وتطورت في ظلِّ السياقات السياسيَّة منذ عهد السلاطنة الامويَّة زادت أهميَّة التلقُّي الديني للخطاب القرآني عن طريق التخفيض من أهميَّة الغائيَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة وتضييقها وسحبها باتجاه ما هو سلبيٌ مزدرٌ، بمعنى أنَّ الآخرة تبقى هي الأهمُ في منظور العلوم الدينيَّة وليس الدنيا).^(١٧٩)

إنَّ الخلقة فعل للباري بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وأفعاله مؤطَّرة بالحكمة دائماً وأبداً، ومعللة بالغaiات، والغاية المراده هي الاستكمال، ودعوات الأنبياء وبعثتهم كانت قد جاءت في سبيل هذا الهدف والغاية، فظروف الاستكمال هذه النشأة الدينيَّة لا الآخرة، وكلُّ ما أراده الدين مثناً أراده مثناً هنا لا في الآخرة، وفعالية التشريع وإعمال سلطته ومطلوبية موافقة حركة العبد لإيقاعه منحصرة بالنشأة الدينيَّة. وبعض ما هو من الشؤون الدينيَّة كالجانب السياسي والاجتماعي اكتسب أهميَّة من جهة مسانته بشكل أو آخر في بلوغ الإنسان للهدف الذي رسمته الشريعة وأرادته لبني النوع. ومساهمة في ذلك قد تكون في خلق الداعي والمقتضى للتحرُّك، وقد تكون من جهة رفع المانع، وقد يكون علَّة وسطيَّة.

فالذي تكون مسانته في حدود رفع المانع مثل إقامة العدل في الدنيا لئلا ينشغل الناس عن شؤون دينهم والتحرُّك نحو هدفهم المراد لهم أنْ يتحرَّكوا باتجاهه بمنازعات ومهارات وصراعات وحروب، ومن ذلك إقامة نظام سياسي يُوفِّر بيئَة آمنَة للناس ويسعى في تأمين متطلبات عيشهم بمستوى لائق.

والذي تكون مسانته بنحو العلَّة الوسطيَّة، مثاله التعلُّق والارتباط القلبي بالنبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مما يُقرِّب العبد لإطاعة أوامره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والتخلُّق بخُلقه الكريم.

والذي يكون مؤثراً في خلق الداعي والمقتضى مثاله المقدَّمات المعرفيَّة والتأمل في الخلقة الذي يوصل إلى المعرفة ويعزز فاعليَّتها في النفس و يجعلها حاضرة، إذ مجرد اختزان المعلومة في

179. قراءات في القرآن (ص ٥٣٨).

النفس دون حضورها لا ينعكس في الجانب العملي والتجسيد على مستوى الفعل.

فالشارع المقدّس لم يُخْفِضْ أهميّة الجانب السياسي ولا الاجتماعي، لكنّه لم يرد لها أن تتحوّل إلى غاية أو جهة مقدّسة، فقيمتها إنما هي في جهة مساحتها في سلوك بني النوع سبيلاً للاستكمال، وبدون ذلك يكون أرقى مناصب السياسة وأهمّ موقعها والذي هو منصب الخلافة كعفطة عنز وفق وصف أمير المؤمنين عليه السلام، إلا أن يقام عدل أو يعطى حقّ.

ونظراً لشدة تأثير هذا المضمّن على سلوك الناس جاء التحذير منه، وبملاحظة غفلة الناس عن تكليفها والسعى خلف تعزيز السلطة وتشديد السلطة جاء الذم له وبالسنة متعدّدة.

فالسلبيّة والإزدراء من جهة قيمة الأشياء إذا صارت غاية وشيئاً مطلوباً لذاته.

وهكذا الحال بالنسبة للدنيا الزائلة الفانية، فإنّها لا تستحقّ أن تكون هدفاً يهب لها الإنسان كلّ وجوده ويبذل لأجلها كلّ جهده ويُضيّع في سبيل تحصيلها كلّ عمره، فهي مزرعة الآخرة، ومتجر أولياء الله، ومسجد أحبابه، ومحلّ عبادة الرحمن، ودار الاستكمال، ومدرسة تحصيل المعرفة بالله تعالى، والرقي في مضمّن الأخلاق والخصال الحميدة.

وأمام الاهتمام بالآخرة فالشريعة السماوية تنظر لأهميّتها من جهة محركيّتها لبني النوع، ولو لا الدار الآخرة وأنواع الجزاء التي فيها لما تحرّك في مضمّن الطاعة إلا الأندر، حتّى كأنّ الخلقة تصبح عبّيّة على وصف القرآن الكريم.

قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥).

فكأنّ الآية تقول: إنّ الخلقة بدون الدار الآخرة عبّيّة، فالدار الآخرة اكتسبت أهميّتها من جهة كونها ظرفاً لتحقيق ما تطمع به كلّ نفس وتهشّ إليه، فتكون وسيلة لتحريك الناس في الدنيا صوب ما تريده السماء منها، لا من جهة أنها في نفسها وذاتها مراده للدين، ولذلك لم ينصب على أيّ من جزئياتها حكم تكليفي أو وضعي، وإنما اقتصرت حيّثياتها على الجنبة الجزائية، وكلّ جزاء حسن أو سيئ مثوبة أو عقوبة لا مطلوبية تتعلق بذاته عند شخص المجازي، وإنما يُشرّعه ويسنّ قوانينه ليكون دافعاً أو رادعاً للمجازي على أمر لا يريده بشكل جديّ أو يريده بمستوى ما، ولو ضعيفاً.

إنّ العلوم الدينيّة هدفها الوقوف على واقع ما يرتبط بالدين، وهذا يعني أنّ أهميّة شيء

في العلوم الدينيَّة إِنَّما هو انعكاس لأهميَّته في نظر الشريعة، ولِمَا لم تكن الآخرة بمستوى أهميَّة الدنيا عند المشرِّع لم تكتسب ذلك المستوى من الأهميَّة في العلوم الدينيَّة، بل إِنَّ أهميَّتها من جهة محركيَّتها للناس، وبتعبير أدقَّ من جهة ظرفيَّتها مطلوبات النفس في الدنيا، فَيُؤدي ذلك إلى تغيير اتجاه بوصلة اهتمام الأفراد لما يكون موجَّاً لحصول الجزاء الحسن في الآخرة، وإخراج ما يوجب استحقاق العقوبة والنجد فيها عن دائرة اهتمامه، إذ الآخرة ممحضة لفعل الله في خلقه، والدِّين يهتمُ 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 يُمكِّنه أنْ يغفل باباً من أبواب الفقه ويترك الخوض فيه. وليس نقصاً في دين أحد إِنْ جهل شيئاً من تفاصيل الآخرة، بل أكثر تفاصيلها، ولكن جهله في الأحكام التي هي محلُ ابتلائه يُعدُّ نقصاً يُواحد عليه عند وقوعه في المخالفة.

وعلى مستوى الفرد يفترض أنْ لا تكون للدنيا القصيرة قيمة تُذكر في مقابل الدار الآخرة التي لا تُفني ولا تزول، ونعيمها لا تُذكر المنغصات، وهناؤها لا تشوبه المزعجات، من هنا صار التركيز على الآخرة في الكتاب الكريم وفي مجلم الموروث الشرعي، ومن هنا توفرت 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 أنْ نفحص النتائج العمليَّة الناجمة عن هذه الفكرة، إذ بدون هذا فإنَّ النزاع حول معنى الفكرة لا ينتهي ولا يُؤدي إلى فائدة).

في مقام التطبيق لهذه الطريقة على أقدم مشكلة في الفلسفة وهي مسألة وجود الله وطبيعته، قد يقال: إِنَّ الفلسفة المدرسية قد وصفت الله تعالى بالكمال والذكاء والأنهاية... وهي صفات عظيمة، ولكن نتيجة ذلك وفق فهمهم فإنَّ الإنسان لا يملك لنفسه شيئاً ولا يستطيع أنْ يُحدِّد مساره ومصيره، إذ إِنَّ الله تعالى قد حدَّد سلفاً، وسيصل الفكر إلى ما وصل إليه القدرية أو الجبرية.

وهذا ما يُجبر الإنسان الطموح والذي لا تقف آماله عند حُدُّ على تجاهل هذه الرؤية، بل والذين إذا كان يفهم منه ذلك، فالفلسفات ولو كانت معنونة بعنوان ديني إذا كانت في مآلاتها مخيبة لرغبات الإنسان ومحطمة لأحلامه فإنها تكون منفرة، وكذلك إن لم تُقدم له هدفًا معيناً يتمسّك به كما هو الحال في الفلسفات المادية ملأ أراد أن يتبناها تبناً شاملًا، فالناس إنما تقبل الأفكار وترفضها طبقاً لحاجاتهم وطبعهم وليس وفقاً للحقيقة الموضوعية).

يردُّدْ: ٥٥

١ - أنَّ القرآن والإسلام لم يخرج عن ذلك، ولذا لم يُذكر مبدأ الثواب والعقاب وتطبيق قاعدة التجارة والبيع في العلاقة مع الله تعالى، وكلُّ ما هنالك أَنَّه سعى للتغيير بوصلة الاهتمام من خلال إبراز حقائق تغيب في العادة عن الناس أو أَنَّها لم تكن معلومة لهم. فمن يسعى إلى الخلود تقول له الشريعة: إنَّ ذلك مكفول لك وبأبهى صورة عندما تلتزم بتعاليم الأنبياء، وإنْ أردت الحدائق الغناء فإنَّ التزام أحكام الدين يوصلك إلى جنَّات تجري من تحتها الأنهر، وإنْ طلبت العلاقات الجنسية فإنَّ أجمل النساء لك في الجنة، وإنْ أردت أيَّ شيء آخر فهو لك هناك وفوق ذلك ما لم يكن يخطر على بالك.

قال تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدُنْنَا مَزِيدٌ﴾ (٣٥) (ق: ٣٥).

٢ - أنَّ اتصاف الله تعالى بالكمال غير المتناهي لا يستلزم القول بالجبر، نعم وفق ما كانت تُقدمه الكنيسة من رؤية مفادها أنَّ 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 أنَّ الله تعالى خالق كل شيء حتى أفعالنا، وليس لنا إلَّا الكسب.

ولا معنى مُحدَّد للكسب، فلا هو مفهوم بِّين ولا مبِّين.

مَمَّا تقدَّم يتبَّين لك عدم التنافي بين الدنيا والآخرة في الرؤية الدينية، اللَّهُمَّ إِلَّا وفق نظر ضيق، والشريعة كانت قد ردَّت فهمهم هذا وأبطلته، فقد قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارُ الْآخِرَةِ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص: ٧٧)، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا حَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٢).

وذكر بعض أعلام أئمَّة ملائكة ومدحه بأنَّه مخلص، وهو يوسف عليه السلام، ونقل عنه أنَّه قال لحاكم مصر: **اجْعَلْنِي عَلَى خَرَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِظْ عَلِيمٌ** (يوسف: ٥٥).

ونقل دعاءً مستجاباً لسليمان عليه السلام حيث قال: **قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَابُ** (٣٥). (ص: ٣٥).

فأعطاه الله عجباً، قال تعالى: **فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءَ حَيْثُ أَصَابَ** (٣٦) **وَالشَّيَاطِينَ كُلُّ بَنَاءٍ وَغَوَّاصٍ** (٣٧) **وَآخَرِينَ مُقْرَرِينَ فِي الْأَصْفَادِ** (٣٨) هَذَا عَطَاوْنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ يَعْبِرْ حِسَابٍ (٣٩) **وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزْلَقَ وَحُسْنَ مَآبٍ** (٤٠). (ص: ٣٦ - ٤٠).

وتحدَّث عن ذي القرنين، قال تعالى: **إِنَّا مَكَّنَنَا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا** (٨٤) **فَأَتَيْنَاهُ سَبَبًا** (٨٥) (الكهف: ٨٤ و ٨٥).

وبعد هذه الأمثلة القرآنية هل ترى الإسلام يحارب الدنيا أو يأمر بقطيعتها؟ إنَّ الإسلام لا ينهاها عن ملك الدنيا وإنَّما ينهاها عن أنْ تملِّكنا.

الإسلام ملجاً لأهل الشدة:

مَمَّا يُشكِّلُ بَهُ عَلَى إِلَيْسَامَ أَنَّهُ لَا يُمْثِلُ سَوْيَ مَلْجَأٍ مَنْ وَقَعَتْ عَلَيْهِ نَائِبَةٌ أَوْ رِزَّيَّةٌ أَوْ مَرَّ بِظَرْفٍ شَدَّدَهُ أَوْ ضَيَّقَهُ.

(إنَّ الإسلام في زمن العالميَّة الراهنة يمارس دوره كمرجع يُستجَار به في أوقات الشدة والضيق بالنسبة إلى مجتمعات مبتلة بالمصائب وبالويلات وبالصعوبات المترافقه وبالانسدادات، كما يمارس دوره كملاذ بالنسبة إلى العديد من أولئك الذين لا يستطيعون قبول العنف الأعمى، ويمارس دوره أيضاً كملجاً ومعتصم للمعارضين من كُلِّ الفئات الذين لا يجدون أيَّ إطار سياسي آخر لمعارضة الأنظمة القائمة والاحتجاج والتعبير عن أنفسهم والانخراط في العمل والممارسة).

لنضف إلى ذلك أنَّ استراتيجيات افتتاح الأسواق واقتناص الصفقات التجاريه والتَّوسيع الأيديولوجي للقوى الكبرى تستخدَم أيضاً الإسلام كوسيلة للتغلغل والدخول إلى بلدانه، كما تستخدَمه موضوعاً للحوار (١٨٠).

إنَّ لجوءَ الإنسانِ إِلَى الدِّينِ فِي الشَّدائِدِ لَيْسَ شَيْئاً جَادَتْ بِهِ قَرِيقَةُ فَهُمُ الْمُتَحَدُّثُونَ، بل هُوَ أَمْرٌ مَّا يَغْفِلُ الْقُرْآنُ ذَكْرَهُ، فَهُوَ لَيْسَ عَرْضًا أَفْرَزَتْهُ الْعَالَمَيْةُ الْرَّاهِنَةُ، إِنَّمَا هُوَ نَزَعَةٌ جَبْلِيَّةٌ فِي الْبَشَرِ عِنْدَمَا تُلِسِّهُ الدِّينُ ثَوْبَ الْبَلَاءِ وَتَدْهِمُهُ الشَّدائِدُ الَّتِي لَا يُسْتَطِعُ رَدُّهَا، فَإِنَّهُ يَلْجَأُ إِلَى الْغَيْبِ الَّذِي يَعْلَمُ فِي قَرَارَةِ نَفْسِهِ أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى كَشْفِ كُلِّ ذَلِكِ، وَمِنْ هَنَا كَانَ الْبَلَاءُ وَالشَّدَّةُ وَالضَّرَّاءُ أَدَاءُ مَعِينَةٍ عَلَى اسْتِجَابَةِ النَّاسِ لِدُعَوَاتِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَقْرَبَةً إِلَى الْإِيمَانِ وَالتَّضَرُّعِ وَالخُضُوعِ لِلَّهِ تَعَالَى.

قالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَلَمْ يَخْذُنَّهُمْ بِالْبُلَاسِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَصَرَّفُونَ﴾ (٤٢) (الأنعام: ٤٢).

وَمِثْلَهَا فِي الْبَيَانِ وَلَكِنْ دُونَ تَعْمِيمِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخْذَنَا أَهْلَهَا بِالْبُلَاسِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَصَرَّفُونَ﴾ (٩٤) (الأعراف: ٩٤).

وَمِنْ هَنَا كَانَتِ الْآثَارُ التَّكَوِينِيَّةُ لِلأَعْمَالِ مَنْسَجَمَةً مَعَهَا مِنْ حِيثِ الْحَسْنَ وَالْمَطْلُوَيَّةِ وَالْقَبْحِ وَالْمَبْغُوشَيَّةِ، فَالْعَمَلُ إِنْ كَانَ حَسْنًا شَرِعًا كَانَتِ آثَارُهُ التَّكَوِينِيَّةُ مَطْلُوَبَةً لِلنَّاسِ عَادَةً، وَإِنْ كَانَ قَبِيحاً كَانَتِ آثَارُهُ التَّكَوِينِيَّةُ مَبْغُوشَةً لَهُمْ، لِيُشَكِّلَ ذَلِكَ مَحْرُكًا إِضَافِيًّا لِلِّاسْتِقَامَةِ.

قالَ تَعَالَى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ إِمَّا كَسَبْتُ أَيْدِيَ النَّاسِ لِيُذِيقُهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (٤١) (الروم: ٤١).

فَمَا كَسَبَتْهُ أَيْدِيُ النَّاسِ مِنَ الْخَطَايَا وَالذُّنُوبِ صَارَ سَبِيًّا فِي طَرْوَ الْفَسَادِ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، وَالْخَاتِمَةُ تَقْرِيبُهُمْ لِلْإِيمَانِ وَالرَّجُوعُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

وَمِنْ جَهَةٍ أُخْرَى، تَأْتِيكَ بَعْضُ الْآيَاتِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (١٠) (يُرِسِّلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (١١) وَيُمْدِدُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلُ لَكُمْ آنْهَارًا﴾ (١٢) (نوح: ١٠ - ١٢).

فَالْإِيمَانُ لَيْسَ نَتْجَاجًّا خَالصًّا لِعَمَلِيَّةِ عَقْلِيَّةِ وَإِدْرَاكِ وَاقْعَدِ مُتَجَرِّدٍ عَنْ مَؤَثِّرَاتٍ أُخْرَى، وَإِلَّا لِكَانَ إِبْلِيسُ مِنْ أَكْثَرِ الْعِبَادِ إِيمَانًا، بِلِ الْإِيمَانَ وَلِيَدُ جَمْلَةٍ مِنَ الْعَوْاْمِ - لَا أَقْلَى فِي بَعْضِ مَرَاتِبِهِ -، وَمِنْهَا الْآثَارُ الدِّينِيَّةُ الَّتِي تَشْمَلُ الْمَادِيَّةَ كَالْأَمْثَالَةِ الَّتِي ذَكَرَتْهَا الْآيَاتُ الْمُتَقَدِّمَاتُ وَنَظَارُهُمَا، وَالنَّفْسِيَّةُ كَالَّتِي أَشَارَتْ لَهَا الْآيَةُ: ﴿أَلَا يَذِكُرِ اللَّهُ تَطْمَئِنُ الْقُلُوبُ﴾ (٢٨) (الرَّعْدُ: ٢٨).

وأمَّا لجوء المعارضين له كملاذ ومعتصم لفقد إطار سياسي بديل، ولوذ الذين لا يستطيعون قبول العنف الأعمى، واستغلال أصحاب الصفقات التجارية، وتسلُّط القوى الكبرى به للتغلغل في المجتمعات الإسلاميَّة، فلا يُؤثِّر على حقَّانيَّته، وطالما كان الناس عبيداً للدنيا والدين لعُق على أسلتهم.

وقد تسَّرَّ به المنافقون دهراً، وتذرَّع به الحُكَّام زوراً، لكن ذلك لا علاقَة له بحقَّانيَّته، ولا هو باعث على انحسار دور الإسلام عندما ترتفع أسباب القهر والظلم.

ودور الإسلام في هذا الزمان وكُلُّ زمان أعظم وأكبر من ذلك بكثير، والاستجابة له لم تقتصر على هذه الفتات، فأهل البحرين التي تشمل أيضاً منطقة القطيف السعودية تاريخياً أسلموا طوعاً، ولذا لم تعد أرضهم خارجية، 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 كُلَّ ما يملكون مع مهاجري مكة ولم يكونوا يعيشون أزمة المعارضين أو الخائفين من العنف الأعمى، ولم تدهمهم المصائب والمحن.

والناس هي الناس على مر العصور، والنوازع هي النوازع، لأنَّها ذاتيَّة للنوع البشري، وقد عبر الإسلام خلال أربعة عشر قرناً في بحار متلاطمة من الفتن لم تُطْفَئ جذوته فتنة ولم تُضْعَف شدَّته فترة رفاه وازدهار، ولم تحجب أنواره سلطة استعمار.

لا يكاد أعداؤه يستبشرون بضعف يرونَه فيه إلَّا دهمتهم غمَّة انتشار له، هذه إرادة الله، ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ (يوسف: ٢١)، ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٢٠).

الفصل العاشر:

بناء الفكر الديني على المعنى

الشائع يمنع من تطوره



- أشكاله عملية الاستدلال.
- تعرُّض العلماء لأدلة غير تامة لا يُبطل المستدلُّ عليه.
- تعالى الخطاب السماوي لا يمنع من فهمه.
- قداسة صرّاع النبي ﷺ مع الكُفَّار.
- دعوى عدم ثبوت قداسة النَّصِّ الديني إلَّا بنحو المصادرة.
- برهان العلوم الاجتماعية لا يكسر القفص اللاهوتي.

بعد أن ضرب التطهُر ب مختلف جوانب الحياة، ذهب بالأفكار والرؤى بعيداً، ووصل بالفكر إلى محطّات لم تكن تخطر على بال أحد قبل ذلك، وما زالت تتسرّع الخطى بالأفكار، فالاكتشافات الكونيّة ومنهجية البحث أظهرت خطأ الكثير من مقدّمات الرؤى في الأزمنة المتقدّمة، وأزالـت الغموض عمّا صار مقدّمة في النتائج العلميّة الجديدة، فانعكس ذلك في طبيعة الأفكار والرؤى، وتبدّلت أفكار كانت في وقت ما كأنّها الحقيقة التي لا تقبل التزلّل. وهذا ممّا جعل المعاني عابراً غير مستقرٌ ظرفياً غير مطلق آنياً غير دائم، يعمل فيه امتحان الصحة والخطأ بشكل مستمرٌ، فمجهر البحث والمراجعة اقتحم المسلّمات وحوّلها إلى محلٌ شبهة وإشكال. ولم يعد اتصاف المعنى بالشّياع ضماناً لصحته، ولذا انصبَّ الاهتمام على الآليّات اللّغويّة والانكشافات العقليّة، فتغيّرت لذلك النتائج.

وهذا ما لا نلاحظه في التفسيرات الدينيّة التي سادت في وقت ولم تفقد سيادتها عند اتباعها، تُبلى الليل والآيام ولا ينال هذه التفسيرات شيء من التغيير، وكأنّها راسخة رسوخ الجبال في الأرض لا يُغيّرها سكون الليل ولا إشراق النهار، ولا تؤثّر فيها رياح ولا أمطار.

وتoward الأحوال المختلفة عليها دون أن تترك أثراً فيها يشهد لها أنّها تأبى أيّ تغيير.

ومن هنا نظر المحدثون بعين الريبة والشك إلى التفسيرات الدينيّة واتهموها بالقصور والشذوذ والبعد عن التجذير الفلسفـي، إذ إنّ شيوخ المعنى واشتراك الحسّ به دليل صحته وعدم سقمه.

أشكـلة عملـيـة الاستـدلـال:

قال أركون: (ينبغي العلم بأنَّ الفكر الحديث يتمايز عن الفكر المبني على ما يُدعى المعنى الشائع أو الحسُّ المشترك بشيء أساسـي هو أنَّه يُوشـكـل كـلـ عمـلـيـة إـنـتـاجـ لـلـمـعـنىـ، وـذـلـكـ بـتـسـاؤـلـهـ عـنـ الـآـلـيـاتـ الـلـغـوـيـةـ وـالـمـوـاـقـفـ الـعـقـلـيـةـ وـالـإـكـرـاهـاتـ الـمـخـلـفـةـ الـتـيـ تـجـعـلـ أـيـ نـوـعـ مـنـ أـنـوـاعـ الـمـعـنىـ وـمـضـامـينـهـ عـابـراـ اـحـتمـالـيـاـ ظـرـفـيـاـ آـنـيـاـ صـدـفـوـيـاـ مـتـحـرـرـكـاـ قـابـلـاـ لـاجـتـيـازـ اـمـتـحـانـ الصـحـيـحـ وـالـخـطـأـ. أـمـاـ التـفـسـيـرـ الـدـيـنـيـ التـقـلـيـدـيـ ماـ قـبـلـ الـحـدـاثـةـ فـيـجـهـلـ مـثـلـ هـذـاـ التـجـذـيرـ الـفـلـسـفـيـ لـلـتـسـاؤـلـ حـوـلـ الـمـعـنىـ وـآـثـارـ الـمـعـنىـ^(١٨١)ـ.

١٨١. قراءات في القرآن (ص ٥٢٥).

إنَّ أشكاله عملية تحديد المعنى أو إنتاجه شيء لا غبار عليه، فتولد المعنى من اللفظ أو غيره من الدوال نستطيع القول: إنَّها عملية تكوينية، وحركة العقل في مضمار البحث عن المعنى والمضامين يفترض أن لا تكون لها قواعد غير قواعد التكوين، وهي غير اختيارية، ومسألة قبول النفس وعدم قبولها لهذه القواعد أو المقدّمات أو النتائج شيء آخر، وهذا الذي ذكرناه لا يشُدُّ عنه فكر ولو كان مضماره دينياً.

وهذا يستلزم أن لا يكون مجرد شيوخ الفكرة والمعنى كافياً في قوله، ولا مجرد الإكراه وبائيًّا شكل من أشكاله. وعادةً ما يكون الشك مقدمة العلم، فلولا أني أشك لما بحثت عن العلم، وما فكرت.

ويُمثّل الفكر مركباً ينقل الباحثين في بحر الشك المتلاطم إلى ساحل الحقيقة، وليس كُلُّ من رام شيئاً ناله، ولا كُلُّ من بحث عن شيء وجده.

والأشكال كما يعبر الكاتب لا تستلزم أن يكون المعنى عابراً أو احتمالياً أو آنياً أو صدفياً أو متحرّكاً، فإذا كانت المقدّمات صحيحة وترتيبها كذلك لزم أن يكون المعنى ثابتاً غير متغيّر، يقينياً غير احتمالي، دائمياً وليس آنياً، راسخاً غير متحرّك، منطقياً وليس صدفياً. أمّا إذا كانت المقدّمات لا تورث اليقين، فإنّها من أول الأمر ليس لها معنى محدّد ليُوصَف بأنه آني أو ظرفي أو صدفوي.

ولا معنى لحركة المعنى، فالمتغيّر قراءة وتحديد المعنى الذي هو ثابت غير متغيّر، ولا يتبدّل المعنى بنفسه، بل فمه هو المتغيّر، وهذا التبدل يحصل إذا اكتشفنا أنَّ خطأً ما قد حصل في التحديد السابق.

ثم إنَّ إعمال مقارنة بين الفكر الحديث والفكر الديني ما قبل الحداثة يُدلي على أنَّ الكاتب قد وقع في خطأ كسر جغرافية الأشكال، إذ إنَّ هذا الكلام والوصف منه للفكر الديني إنَّ صَحَّ بعضه فإنّما يصحُّ للرؤى التي كانت تُقدّمها الكنيسة، والتي في مبادئ وطريقة إثباتها أخطاء منهجية بلا شكّ، فكيف سُوَّغ لنفسه أن يكسر حاجز دائرة الإشكال ليعمّمها إلى الفكر الديني عموماً؟

هذا مضافاً إلى أنَّ بعض مقدّمات الاستدلالات وبناء الرؤى في الفكر الديني يتوقف قبولها على مقدّمات، منها قبول المعطى الوحياني^(١٨٢)، والاعتقاد بسماوية الدعوة، والجزم بأنَّ ما نزل على

١٨٢. لأنَّ مصدره متعالي سماوي جوهري أبدي يقف فوق التاريخ البشري ويتعالى عليه، ولا ينظر إليه على أنَّ له بُعداً تاريخياً، وأنا هنا أستعيّن عبارات الكاتب (ص ٥١٩).

قلب رسول الله ﷺ هو عين ما نطق به مشافهٌ، وهذا عين ما دُوْنٌ في المصحف الشريف، وأنَّ مدليله من الأحكام ليست محددة بظريفٍ خاصٌ أو أُمَّةٌ محددة. وكلُّ هذه المفردات وغيرها قد ثبتت بأدلةٍ لها.

نعم، هناك اختلاف في بعض هذه المفردات، والاختلاف - بعد ملاحظة وحدة الواقع - دليل خطأ بعض الرؤى والقراءات، لكن ذلك لا يُثبت أيًّا من الأوصاف التي ذكرها الكاتب. وإشكالنا إنَّما هو في التعميم.

كما أنَّ خطأً بعض نتائج ومعطيات الفكر الحديث ظاهر من خلال وحدة الواقع الذي يرومون الوقوف عليه مع اختلاف الرؤى في ناتج البحث الفكري ومؤدَّاه ومآلاته ومتناهيه.

تعرُّض العلماء لأدلة غير تامة لا يُبطل المستدلُّ عليه:

هناك طريقة جرى عليها العلماء في إثبات رؤاهم الدينية تتمثل في عملية استدلال بزخم كثيف ما أمكن، وهذا يتضمن دعم حقائق الاعتقاد الثابتة عندهم بما ظاهرها استدلالات، لكنَّها في الواقع مؤيَّدات وشواهد لا يمكن لها منفردة أنْ تُوصل إلى الحقيقة، إذ إنَّها قد تضمُّ في مقدَّماتها بعض المقدَّمات بنحو المصادرة. وهو متكرر في كُتب العقائد القدِّيمَة، من دون الإشارة إلى نقاط الضعف هذه، ولكن الباحث المتخصص يعرفها، ولا يُشكِّل ذلك مأخذًا عليهم في نظره، ولا يُوجِّب ثغرةً في الاستدلال، ولا شكًا في المستدلُّ عليه.

أمَّا عدم تشكيل ذلك مأخذًا عليهم، فلأنَّه يعرف أنَّ من أقى بها لم يرد منها أنْ تكون أدلة مستقلة بحيث يمكن الاستناد إلى أيٍّ منها لإثبات المدعى. وأمَّا عدم تحقُّق الشكُّ في المستدلُّ عليه، فلأنَّ المفروض ثبوته بأدلةٍ تامةٍ أخرى، ويكتفي في إثبات الحقائق ودفع الشكُّ عنها وجود دليل واحد تامٌ مع عدم قيام دليل معارض له وقابل للاعتماد عليه.

وهنا يُخيَّل ملن لم يخض في هذا المسلك أنَّ ما قيل: إنَّه حقيقة دينية لا ثبوت له ولا دليل عليه، وقد قيل: إنَّ أكثر الأدلة التي تُساق على المطالب الشرعية غير تامة، خصوصاً في المطالب العقائدية.

١٨٣. مثل عصمة النبي ﷺ، ولاهوتية خطاباته، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤) (النجم: ٣ و٤).

فكتاب (الألفين) الذي أله العلامة الحلي، والذي جمع فيه ألهي دليل على مطلب اعتقادى، 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 بد 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 انسق إلى الذهن من وصف الدليل، بل هي أدلة إقناعية تتفق العوام في إثبات اعتقادهم وتقويته، والخواص بتشكيلها قرائن احتمالية إذا ضمت إلى بعضها تورث القطع واليقين بهؤدياتها.

تعالى الخطاب السماوي لا يمنع من فهمه:

إن بناةنا على تعالى الخطاب الإلهي كان اعتماداً على أدلة تامة، منها ما هو عقلي، ومنها ما هو نصي. ومن النصي آيات، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (٤) (النجم: ٣ و٤)، وقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تُنَزَّلُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (٤٢) (فصلت: ٤٢).

والعقلي مثل الاستناد إلى حكمة الله، والحكيم لا يُضيّع غرضه، وعدم العصمة في أحكام الله ونقل أقواله عن النبي ﷺ منافٍ للحكمة، لأنّه يُعرّض 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 التعالي يخلقهم في خيالهم.

يقول محمد أركون: (كل الأسئلة التي يطرحونها على بعد انتهاء المحاضرة تعود بشكل فطري إلى تكريس الواقع التقليدي، أي التسليم بسلمات الخطاب القرآني التي لا تُناقَش، وكذلك التسليم بالطابع المتعالي السماوي لهذا الخطاب (وهو تعالى يخلقونه في خيالهم، وذلك لأنّه إذا كان التعالي موجوداً فمن يعرف قراراته وآراءه؟)).^(١٨٤)

١٤٩. التشكيل البشري للقرآن (ص ١٤٩).

ولا أعرف كيف يقال مثل هذا فكرًا؟

فالتعالى ليس تعالىً على أفهام الناس لُنُفِطَّم عن الوصول إليه وإدراكه، فالخطابات جاءت بلسان عربي مبين، ووَقَعَت على عهدة النبي الأكرم ﷺ عملية البيان والتوضيح.

قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: ١٢٩).

وقال تعالى: ﴿لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

وقال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: ١٥١).

فالله أَنْزَلَ ما يُرِيدُ أَنْ يوصله إلى البشر على النبي الكريم، كما فعل مع الأنبياء السابقين، من خلال وحي، أو تكليم من وراء حجاب، أو بإرسال مَلَكَ كريم.

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ (الشورى: ٥١).

والتعالى إِنَّما هو في حكمه ﷺ، ومن أولى بالتعالى منه تعالى؟ فاحكمه إذا كانت شاملة لـكُلَّ الأزمنة والأمكنة علت عن التأثير بالزمان والمكان كمُحَدِّدين لها.

قداسة صراع النبي ﷺ مع الْكُفَّارِ:

لا شَكَّ عندنا في أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَفْضَلُ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى، حَمَلَهُ رَبُّهُ الرِّسَالَةُ الْأَكْمَلُ لِبَنِي النَّوْعِ البَشَرِيِّ، فَكَانَ نِعْمَ الرَّسُولُ وَنِعْمَ الْأَمِينِ، بَلَّغَ الرِّسَالَةَ كَمَا أَمِرَّ، وَأَحْسَنَ التَّطْبِيقِ كَمَا أَرِيدَ مِنْهُ، وَجَسَدَ الشَّرِيعَةَ بِمَوَاقِفِهِ، دَلِيلَ الْهَدِيَّ، وَمَسْدِدَ التَّوْفِيقِ، وَمِبْعَدَ الْخَطَأِ عَنْهُ فِي ذَلِكَ عَصْمَةُ قَضَتُ بِهَا الْحُرُورَةَ، قَدِرَهَا الْمُتَّيقَنُ تَبْلِيغُ الْأَحْكَامِ وَتَطْبِيقُهَا وَمَوَاقِفُ أَسَاسِيَّةٍ فِي الْجَانِبِ الْعَمَلِيِّ كَحِرُوبِهِ مَعَ الْكُفَّارِ وَأَعْدَاءِ الدِّينِ، وَالَّتِي كَانَ فِيهَا بَيَانُ الْمَوَاقِفِ الَّتِي أَرَادَتْهَا السَّمَاءُ مِنْ بَنِي النَّوْعِ الإِنْسَانِيِّ. فَالنَّبِيُّ ﷺ قَدْوَةُ لَهُمْ. فَالْقَدَاسَةُ قَضَتُ بِهَا الْحُرُورَةَ فِي هَذِهِ الْجَهَاتِ مِنْ شَخْصِيَّةِ النَّبِيِّ ﷺ وَمُسَيْرِتِهِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِي رَعَاهَا التَّوْفِيقُ الْإِلَهِيُّ الْكَبِيرُ، مِنْ هَنَا يَتَبَيَّنُ الْخَلْلُ فِي قَوْلِ أَرْكَوْنَ:

(لقد نجحوا - الْأَلَّاهُوَتِيُّونَ وَالْفَقَهَاءُ وَالْمُؤْرِخُونَ الْمُسْلِمُونَ الْقَدِمَاءُ - في تحويل التاريخ الديني إلى ذلك الصراع بين النبي ومحاربيه 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 صالح على أساسها أن توصف كل التجربة بالنجاح، ولأجل ذلك ينبغي إحياؤها والسعى لتطبيقها على أرض الواقع.

بل ينظر إليها بما أنها 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 سلّطت الضوء على معالم هذه النظرية، وبيّنت صورها التطبيقية بنحو لا نحتمل وجود الجانب البشري الذي قد يؤدي إلى الخطأ، فعصمة النبي ﷺ مسقطة لهذا الاحتمال وإن كان النبي بشراً، فإذا كان القرآن يشهد بنحو لا ليس فيه بعصمته عن الخطأ في القول بتصريح في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (٤) (النجم: ٣ و ٤)، فثبتت 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 منتف، ويتمثل في المرسل إليهم، فالآيديولوجية في الممارسة العملية والتطبيق فيها ثلات جهات قد تخل بهذه الممارسة إن وجد فيها خلل:

الأولى صحة 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 تمثل بالأمة، وهنا مكمن التعثر والخطأ، وربما فشل التجربة، وهذا يشمل جميع الشرائع السماوية.

١٨٥. قراءات في القرآن (ص ٣٧٧ و ٣٧٨).

إنَّ عصمة النبي ﷺ كفيلة بإضفاء صفة القدسية على كُلَّ المساحة التي امتدَّت عليها تلك العصمة، وتحديد هذه المساحة مضماره علم الكلام، لأنَّها مسألة عقدية في تكافف العقل والدليل الشرعي معاً لإثبات هذه العصمة وتحديد مساحتها، وأما خوذ هنا كأصل موضوع تبليغ الرسالة وأحكام الشريعة ومفردات تطبيقها والمواقف المهمة كالحروب ودعوات الأمم للدخول في هذا الدين الجديد، كما يشمل المفردات التي تكرَّرت منه ﷺ كثيراً، ومن هذه المفردات الموقوف من الْكُفَّارِ عملاً، فضلاً عن بيان حالهم شرعاً، هذه موارد لا شكَّ فيها أبداً حتَّى وإنْ التزمنا بعدم العصمة في الموضوعات، ومن جُوَزَ الخطأ في الموضوعات لم يُقبل منه أنْ يُوَسِّعَ دائرة إمكان الخطأ إلى أيٍّ من هذه الموارد.

وهذا يعني أنَّ حكاية النبي ﷺ في مسلكه وتجربته في إدارة شؤون الأُمَّةِ إنما هي حكاية مقدَّسة، وليست قصة أُضفت عليها القدسية، ولسنا بهذا القول سجناء المقولات الالهوتية كما يزعمون، بل نحن أُسراء الدليل، والدليل هو الذي يورث المعرفة، والحقيقة دائماً أُسيرة للمعرفة.

ومعترفنا بعصمة النبي ﷺ تلزمنا أنْ نُوجِّه بوصلة البحث بما ينسجم معها، فصراع النبي ﷺ مع الْكُفَّارِ وكلَّ معارضيه إنْ أردنا تسلیط الضوء عليه فإنَّه لا بدَّ أنْ لا نغفل عصمتَه ﷺ وقداسة أقواله وموافقه، بل وأفعاله، ولا يحقُّ لي أنْ أُسقط هذا المعطى الذي أثبتته الدلائل بنحو غير قابل للنقاش، والباحث عن فهم الحقائق لا يكُنَّه أنْ يغضُّ الطرف عن عناصر قطعية الكشف عن بعض ما يروم تشكيل صورة عنه تحكيه بواقعية.

ولكن يبدو أنَّ الكاتب لا يقرُّ بذلك للنبي ﷺ، فتحيله إلى كُتب الكلام.

وهو القائل: (ينبغي العلم بأنَّ التجربة التأسيسية لمحمد في المدينة استخدمت المقولات التصوريَّة نفسها (التحالف مع الكائن المطلق، والأمل في النجاة في الدار الآخرة، والمطالبة بالعدالة، والاحفاظ على الشخص البشري...)، كما استخدمت قوى الديالكتيك التاريخي - الاجتماعي نفسها... بمعنى آخر: لقد استخدمت كُلَّ الحركات الكبرى المؤسسة لأمل جماعي نفسها، في النتيجة من الخطأ التحدث عن خصوصيتها أو تمايزها عن كُلَّ ما عدتها في حال كان المقصود بالخصوصية هنا جوهر ميتافيزيقي لا يختزل إلى أيٍّ شيء آخر... في المقابل يمكن أنْ نفرز فيها هذه السمات التي تُميِّزها عن الأديان الكبرى السابقة لها وبالاخص اليهوديَّة والمسيحيَّة).^(١٨٦)

١٨٦. قراءات في القرآن (ص ٣٨٦ و ٣٨٧).

وهو بهذا الكلام يجعل النبي ﷺ كزعيم حزب سياسي أو رئيس دولة يروم من استعمال التعالي والأسطورة المثلالية والرمز بلورة نظام معنوي، فالتعالي والأسطورة ليست إلا أدوات بلورة ذلك كما يصرّح قبل كلامه الذي نقلناه أخيراً.

ومن هنا يتبيّن 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 خطاب شفهي تجاري لا كنصّ مكتوب ناجز ونهائي، عندئذٍ نكتشف أنّ تسمية الكافرين التي أعطت لاحقاً لمفهوم اللاهوتي السلبي جدّاً المضاد لمفهوم المؤمنين والمسلمين كانت في البداية مجرّد تسمية عادّية تدلّ ببساطة على المكّين المعادين سياسياً واجتماعياً للدين الجديد... ولكيلا يظلّ كلامنا نظريّاً تجاريّاً عسيراً على الفهم سوف أضرب هذا المثال التالي:

سوف أستشهد بهذا المقطع العنيف الملتهب حيث تثار فيه بكلّ وضوح مناقشة سياسية واجتماعية، لكنّها سرعان ما تحوّل إلى صراع بين الله وبين الإنسان ويُخلّع عليها لباس التعالي اللاهوتي والعمومية الشاملة، هنا تكمن إحدى الخصائص الأساسية للخطاب القرآني، فهو بارع في ذلك كُلّ البراعة؛ أي في التغطية على المعطيات الواقعية المحسوسة للتاريخ الأرضي عن طريق معجم لاهوتي شديد الفعالية، إذن استمعوا يقول النّص القرآني:

﴿فَإِذَا نُفِرَّ في النَّاقُورِ﴾ (٨) فَذلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمُ عَسِيرٍ (٩) عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرِ يَسِيرٍ (١٠) ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً (١١) وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَمْدُوداً (١٢) وَبَنَيْنَ شُهُوداً (١٣) وَمَهَدْتُ لَهُ تَمَهِيداً (١٤) ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ (١٥) كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيداً (١٦) سَأْرَهْقَهُ صَعُوداً (١٧) إِنَّهُ فَكَرَ وَقَدَرَ (١٨) فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَرَ (١٩) ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَرَ (٢٠) (المدثر: ٨ - ٢٠) إلى آخر الآيات^(١٨٧).

ثمّ يأتي إلى المؤمنين فيقول ما مؤدّاه: إنّه لفظ كان تعبيراً عن مجموعة سياسية صاعدة ولم يكن للكلمة معنّى لاهوتيّاً، بل المعنى اللاهوتي طارئ طمس المعنى التاريخي.

إنّ الكاتب بكلامه هذا قد جعل المسلمين حزباً سياسياً له رؤية الأحزاب الدينوية التي

تسوّغ لها قتال من يخالفها الرأي ويعاديها سياسياً واجتماعياً، بل بعض الأحزاب في ذلك أهون من الحزب الإسلامي، إذ ليس كُلُّ الأحزاب الدنيوية تسوّغ قتال من يعاديها.

وهو يُصوّر النبي كحاكم من حُكَّام العرب بعد التحرر من الاستعمار والذين وظفوا الدين لإضفاء الشرعية، وكأنَّ النبي ﷺ لم تكن سلطته السياسية الجديدة ذات مشروعية فاحتاج إلى الصاق نفسه بالسيادة العليا لذلك الغرض.

يقول: (النُّسْلُطُ الأَضْوَاءِ عَلَى مَقْطَعِينِ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى الْأَقْلَلِ لِكِيْ نُبَيِّنَ كِيفَ أَنَّ السُّلْطَةَ السِّيَاسِيَّةَ الْجَدِيدَةَ الَّتِيْ كَانَتْ فِي طُورِ الْاِنْتَبَاقِ عَلَى يَدِ النَّبِيِّ رَاحَتْ تَعْتَمِدُ عَلَى السِّيَادَةِ الْعُلِيَاَ لِلَّهِ وَتَرْبِطُ نَفْسَهَا بِهَا بِغَيْرِهَا تَشْبِيهَ مَشْرُوعِيَّتِهَا) (١٨٨).

متى كانت السلطة السياسية للنبي ﷺ منفصلة عن السيادة العليا لله لتحتاج إلى ربط بها لثبيت مشروعيتها؟

ثم إنَّ مفردة (الكافرين) تحمل هذا المفهوم السيئ جدًّا المضاد للمسلمين وفق دلالات اللغة، إذ الكفر من الجحود والإنكار، والإسلام والإيمان من الانقياد والقبول، وحصر دلالة لفظة (الكافرين) بالملكيين الذين اختلفوا مع النبي ﷺ وعادوهم لا دالٌّ عليه من اللغة ولا شاهد عليه من التاريخ، وكونهم في مرحلة تاريخية معينة كانوا يُمثِّلون الجهة التي وقفت في وجه النبي ﷺ لا يعني انحصر دلالة اللفظ بهم مع عمومية المعنى بحسب الوضع وعلاقة اللغة، خصوصاً وأنَّ هذا الوصف ظلَّ مستعملاً في مجموعات جديدة غير الملكيين، وهل كان المعنى بقوله تعالى: ﴿قَاتَلُوا الَّذِينَ يُلُونُكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ (التوبه: ١٢٣) كُفَّار قريش؟

ثم 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 الصدور والذي كان يتبادر من اللفظ لا المصادق الخارجي في ذلك الزمان.

و بما أنَّه ليس كتاباً متخصصاً في التاريخ وإنما هو كتاب هداية، وكلُّ ما يُذكر فيه يمكن أنْ يساهم في هداية الناس ما دامت شريعته لم تُتسَخ - ولن تُنسَخ إلى أنْ يرث الله الأرض ومن عليها -، فالتعريض للكافرين وتحديد الأحكام المرتبطة بهم إنما هو عامٌ لكلِّ الأجيال.

. ١٨٨. قراءات في القرآن (ص ٣٨٢).

وموقف آيات سورة المدثر من الوليد بن المغيرة ليس موقفاً شخصياً، بل ذكر كمثال لكُلّ من يجحد آيات الله تعالى ويمنع الناس من الإيمان به، قرينتنا على أنَّه ذكر كمثال أنَّ القرآن كتاب هداية لكُلّ الأجيال ومن كُلّ الأمم، قد تكون الخصوصية في نوع العقوبة لكن إيراده سقر ليس خاصاً به لأنَّها ليست مخلوقة له فقط.

إذن فالعمومية الشاملة كما يحلو للكاتب أنْ يقول استفداها من الكتاب الكريم بضميمة التعرُّف على الإطار الذي جاء فيه القرآن الكريم، إذ إنَّه لم يرد في إطار النقل التاريخي وحكاية قصة لا ربط لها بباقي أبناء النوع البشري.

ولا يفوّت القارئ ما في تعبيره من السوء حين يقول في وصف القرآن: (هنا تكمن إحدى الخصائص الأساسية للخطاب القرآني، فهو بارع في ذلك كُلّ البراعة، أي في التغطية على المعطيات الواقعية المحسوسة للتاريخ الأرضي عن طريق معجم لاهوتي شديد الفعالية).

ثمَّ لو كان الأمر خاصاً ببشرى قريش كيف نُفسِّر ما حصل مع نصارى نجران الذين خُيُروا بين القتال والإسلام ودفع الجزية؟ أكانوا من كُفَّار قريش؟ أم هل بدا منهم ما يُظهِر عدائهم للإسلام ونبيه والمسلمين؟ وكيف نُفسِّر غزوات مثل تبوك حيث إنَّ دولة الروم كانت في الشام؟ وكيف نفهم ما ورد في رسائل النبي ﷺ إلى أعظم حُكَّام الدنيا من الدعوة إلى دخول الإسلام أو عدم السلامة (أسلم تسلَّم)؟ ما علاقة هؤلاء بـكُفَّار قريش ومشركيه؟

وأسوأ من كُلّ ما تقدَّم وصفه للعبارات القرآنية لأنَّها كانت تمارس دورها كخطاب شفهي تجريبي لا كنصَّ مكتوب ناجز ونهائي، فإنَّ الخطابات التجريبية بل كُلّ مساحة التجربة إنَّما هي مع الجهل، لأنَّ الغرض من التجربة كشف الواقع والسعي إلى الوقوف على الحقيقة. وهذا ما لا يمكن تعقُّله بالنسبة ملن لا مجال للجهل فيه، فكُلُّ الأشياء في عالم الخلقة منكشفة لله تعالى خالقها وقيومها ومالاتها 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 امتدَّ معرفته تعالى وعلمه في الأُفُق لتسوّعه كُلَّ الجزئيات والوجودات. ومع التزامنا بأنَّ القرآن كتاب الله تعالى ومعجزته الباقية في خلقه كيف يقال عنه: إنَّه خطاب تجريبي وليس نصَّا ناجزاً نهائياً؟!

دعوى عدم ثبوت قداسة النص الديني إلا بالمصادر:

قد يظهر من كلمات بعض الباحثين أن دعوى قداسة النص الديني قرآنًا وحديثًا تستند في إثباتها إلى المصادر، والتي هي عبارة عن جعل الدعوى دليلاً، إذ إن المبحوث عنه وفق كلامهم هو النصوص الدينية والتصورات التاريخية عنها، أي البحث عن علوّها عن الظرف التاريخي، فلا يصح نفيه بالقول: إنّها متعالية على التاريخ. وربما كان من ذلك ما يُستدلّ به على عدم تحريف القرآن بقوله تعالى فيه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

يقول أركون: (هكذا نجد أنّه حتّى المنهج الفيلولوجي اللغوي المطبق في الغرب بخصوصية كبيرة على النصوص المسيحية منذ القرن السادس عشر لا يزال شيئاً مستحيلاً التفكير فيه أو لا مفهراً فيه بالنسبة إلى المسلمين المعاصرين، إنّهم يرفضون تطبيقه على الأصول المقدّسة للإسلام وبالاخص القرآن والحديث النبوى، ونلاحظ أنّ هؤلاء الرافضين من رجال الدين المسلمين لا يستخدمون أبداً المحاجات الفيلولوجية والتاريخية بمعنى الحديث للكلمة، إنّما يعتمدون كما هي العادة دائمًا على سيادة النصوص وقدسيتها، رغم أنّ هذه النصوص بالذات هي موضوع النقاش وهي القرآن والحديث والتصورات التاريخية المثبتة والراسخة منذ القرآن الرابع الهجري - العاشر الميلادي - تحت ضغط الألهوت الأرثوذكسي على هذا النحو يشتغل كُلّ عقل ديني) ^(١٨٩).

والفيلوجيا علم يُبحّث فقه اللغة التاريخي والمقارن، والأرثوذكسي المذهب والدين الحقّ والذي يكون ما عداه هرطقة.

يردُّ:

أنّ التزامنا بتعالى النص القرآني على التاريخ وكذا كلام النبي ﷺ م يكن اعتماداً على دعوى أنّه متعالي ليقال: لقد جعلتم الدعوى دليلاً فوقعتم في المصادر، بل التزامنا بذلك بعد أن ثبتت نبوة النبي الأكرم ﷺ بالدلائل والمعجزات، ويكفيانا كتاب القرآن مع كُلّ شواهد الحقّ التي فيه من إخبارات بالغيب أثبتت التاريخ تحقّقها بعد ذلك، ومن إخبارات بمسائل علمية م يكن متيسراً للناس الاطّلاع عليها في ذلك الزمان، مضافاً إلى انسجام مطالبه، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢).

١٨٩. قراءات في القرآن (ص ٦٩).

وبنيته الصياغية التي أرغمت أنوف منكريه بالتحدي المذلل لهم بأنْ يأتوا بهم مثله، بل بهم مثل عشر سور، بل بسورة من مثله دون أن ينبعوا ببنت شفة، وهم أسياد الأدب وأساتذة الشعر.

كُل ذلك أثبتت لنا نبوة النبي الأكرم ﷺ بالنحو الذي لا يشوبه أي شُك، وهذه مسألة من أصول العقائد التي لا يُقبل فيها إلّا القطع والجزم، ولا يجوز فيها التقليد، كما دللت الأدلة العقلية على عصمة النبي ﷺ عن الخطأ لا أقلّ فيما يرجع إلى تبليغ الشريعة وبيان أحكامها، فضلاً عن صحة ما يتلوه على الناس من القرآن.

فكان القرآن متعالياً على الظرف التاريخي وأرثوذكسيّاً كما يروق لهذا الرجل المولع بالاصطلاحات أن يصفه، وكذا الحديث الصادر عنه، خصوصاً وقد شهد القرآن له بأنّه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣ و ٤)، بعد أن ثبت أنَّ كلام الله تعالى لا يأتيه الباطل.

فقداسة القرآن وألفاظه وقداسة بيانات النبي ﷺ إنما ثبتت بدليل خاص أو بأدلة أخرى، فلم دعوى المصادر؟

على أن مشكلتنا ليست في التفكير فيهما، فقد دعانا القرآن للتدبر فيه.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (٢٤) (محمد: ٢٤).

وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَبِّرُوا الْقُولَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (٦٨) (أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ﴾ (٦٩) (المؤمنون: ٦٨ و ٦٩).

بل المشكلة في التشكيك بالرواية والآية، أي بأصلها، ومحدوبيتها في دلالة بما يتحدد بظريفٍ خاصٌ.

والتفسير ليس من هذه الجهات، وما أكثر التفاسير التي صدرت في الأزمنة المتأخرة ولا زالت، ومن فسر القرآن في زماننا لا يمكن أن يكون معتقداً بقدسيّة تفسير سابق على هذا الزمان، وإلّا فإنَّ 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 أنَّ كُلَّ الطوائف التوحيدية الثلاث (يهودية ومسيحية وإسلامية) لا تزال منغلقة داخل هذا القفص اللاهوتي القديم، ولكي أخرج من هذا القفص العقائدي الالاهوي المستمرٌ حتى اليوم بنحوٍ مضادٍ للحقيقة التي برهنت عليها العلوم الاجتماعية، سوف أقترح عليكم مساراً يبتدئ من أهل الكتاب حتَّى يصل إلى ما أدعوه مجتمعات الكتاب المقدَّس) ^(١٩٠).

إنَّ العلوم الاجتماعية لا تصل في بحثها إلى نتائج قطعية عادةً، فإنَّها تقوم على تحليلات لتاريخ وواقع الشعوب وإعمال مقارنات بين الظواهر الاجتماعية في المجتمعات المختلفة واستقراءات ناقصة، وكلُّها لا تفيد جزماً ولا تورث يقيناً، ونتائج البحث في المضمار الاجتماعي هي نظريَّات قابلة للخطأ والإصابة، ومن هنا وقع الاختلاف الكبير في النظريَّات 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 الكلِّ لما ذكرنا.

يكمِّن الفرق بين المجالين الاجتماعي والديني في أنَّ المجال الديني يقف العبد فيه أمام حُكْم الله تعالى يحكم العقل بعدم جواز تضييعه، فإنَّ في تضييعه استحقاق العقوبة، لأنَّ في ذلك تجاوزاً على ساحة المولى تعالى، ولا بدَّ من إحراز عدم المخالفة لتأمين التبعة السيئة ولمؤاخذة.

وهذا يوصلنا إلى أنَّه لا بدَّ من الجزم بمراد المولى، وإذا لم يحصل ذلك لزم الاحتياط إلَّا إذا رَحَّص المولى بترك التحفظ تجاه ذلك المحتمل، ولم يثبت الترخيص منه تعالى في موارد حصول الظنِّ لو كان معطى لعلم اجتماعي، بل ثبت الترخيص في بعض الظنون الخاصة، كالظنُّ الناشئ من خبر الثقة، ومن الظاهرات لفظية كانت أم حالية. وهذا الكلام يشمل حتَّى الظنون القوية كالظنُّ 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 بضمون الخبر ولم يجز العمل بالقياس، لأنَّ صاحب الحقٌّ وهو الله تعالى أجاز العمل بالأول ومنع الثاني، أمَّا لماذا؟ فهذا ليس من شأن العبد، بل شأنه أنْ يعمل بأمره تعالى ونهيه، وإنْ كُنَّا نعلم بالفرق بين الموردين، فالسُّنَّةُ إِذَا قِيَسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ كَمَا فِي رِوَايَةِ أَبِي (١٩١).

وحيثُنَّا نقول: معطى العلوم الاجتماعية لا يفيد قطعاً ليجوز رفع الأحكام الثابتة بالدليل اعتماداً عليه، والظنُّ إذا تولَّد منها فهو لا يُعني من الحقِّ شيئاً، ولو أفادت قطعاً في مورد ما رفعنا اليد عن مؤَّدَّى الدليل إنْ كان ظنِّيَاً في بعض جهاته، فإنَّ حجَّيَةَ الظنِّ مشروطة بأنْ لا يقع في مقابله قطع، فلا تنافي مع أدلة الحجَّيَةِ الثابتة للظنِّ، لأنَّه (القطع بالخلاف) رافع لموضوع الحجَّيَةِ.

وتبقى المشكلة فيما إذا كان الدليل الشرعي قطعياً من كُلِّ جهاته سندًاً ودلالةً وجهةً وعارضه دليل علمي، إلَّا أنَّ ذلك لم ولن يتحقق أبداً، فلا يوجد دليل قطعى غير شرعى يخالف مؤَّدَّى دليل شرعى قطعى في جهاته الثلاثة.

إنَّ جهل الناقدين بهذه الضوابط الصارمة في التعاطي مع أدلة الأحكام أوقعهم في وهم منافاة المعطيات العلمية لأحكام الشريعة ولو في موارد ضيِّقة، والواقع أنَّ التنافي لو كان فهو تنافيٌ بين المعطى العلمي وبين دلالة الدليل الشرعي، ولا يأس به إذا لم يكن الدليل الشرعي قطعياً في إحدى جهاته الثلاثة، إذ يتبيَّن من المعطى العلمي القطعى أنَّ لا حكم ثابت وفق معطى الدليل الشرعي.

ولنقف عند هذا الحدّ لئلا ندخل كثيراً في المباحث التخصصية.

ونفس الكلام يجري في معطيات العلوم غير الاجتماعية، فلا حاجة إلى الخوض في ذلك بشكلٍ مستقلٌ.

١٩١. الكافي (ج / ١ / ص ٥٧ / باب البدع والرأي والمقاييس / ح ١٥).

الفصل الحادي عشر:

شمولية تطور الفكر



- استقرار الفكر على الفصل بين السياسي والديني.

إن الفكر في حركة دائمة، والفرد البشري دائم الاكتساب والتطور في رؤاه، لا يكاد يصل إلى رؤية في موضوع ما حتى تزيع الأيام تلك الرؤية وتستبدلها بأخرى تراها أكثر مقاربةً للحقيقة وأصدق حكايةً عنها. ولذلك اختلفت الصورة التي رأى المتقدمون أنها تحكي عن الطبيعة والنظام والأخلاق والاجتماع والتربية. وثبات الرؤية يُشكّل نوع تحجّر وجمود. والبقاء على ما قاله المتقدمون اشتار لا يتناسب مع كون الإنسان مفكراً دائماً.

إن حركة الفكر هذه شاملة لكُلّ مضامير الفكر بما في ذلك الفكر الديني، وهذا يستلزم مَنَا - وفق زعم هؤلاء - عدم قبول ما يُقدّمه الموروث بل ما تُقدّمه الشريعة من رؤى، وقد أبرمنا أركون بتطور الفكر وشموليته ووصفه المقابل بالتحجّر والاشتار وما إلى ذلك من عناوين.

ونحن لا ننكر تطور الفكر، ولكن في مضامير دون أخرى، فالإنسان لا زال يكتشف الجديد، وكم ترك الأول للآخر في دائرة المجهول، ولذلك تبدل الرؤى في النظريات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتربوية والتاريخية والطبية والإدارية والعسكرية والأمنية، بل عمّ ذلك حتى أدوات البحث وطرق الاستدلال، وعجل بهذه الحركة والتبدل تيسّر التواصل مع الشعوب الأخرى، وسهولة الوصول إلى مصادر المعرفة.

لكن هذا الكلام لا يجري في كُلّ مضامير الفهم.

ففي المباحث الدينية ينصب البحث أصلّة على تحديد نظر الشريعة المقدّسة، فإذا أحرزناه يقيناً لا مجال للتفكير، إذ الفكر يُمثّل عملية الانطلاق الذهني من المعلوم إلى المجهول ليتحول إلى معلوم، فإذا كان المبحوث عنه معلوماً فـأيّة فائدة تُرجى للبحث؟ فحين يستيقن المؤمن بوجوب الصلاة فـلِم يُعيّب نفسه بالبحث عن وجوبها؟ لو عمرت الدنيا لآلاف السنين فالصلة تبقى واجبة على المكلّف الجامع للشريائط، ولا تؤثّر كثرة البحث وإعادة النظر في ثبوت هذا الوجوب أو زعزعته.

وهكذا في الاعتقاد والأخلاق، نعم قد ينفع البحث هنا في صياغات أدلة جديدة على المعتقد أو على الحكم، قد تنفعنا في زيادة الانقياد وفي إقناع الآخرين، لكن أصل المعتقد القطعي ثابت لا يتغيّر وفق تصور بل تصديق من حصل له القطع.

وأمّا في دائرة غير اليقينيات والتي تقبل التعبّد، فالبحث لم يُغلّق بابه، ونحن الذين أبّقت مدرستنا باب الاجتهاد مفتوحاً، بل ومنعت من تقليد الميّت ابتداءً بل واستدامةً إلّا بإذن الحيّ

الأعلم، فنحن غير معنين بالدعوى الزائفة بالتحجُّر والرثوذكسيَّة كما يحلو لأركون أنْ يصفها، فأيُّ تحجُّر يصدق على طريقي وأنا أتبع مدرسة تراجع كُلَّ أجيالها أحکامها ومعتقداتها غير القطعية ومتتابعاً بالدليل في عمليَّة هي غاية في الدقة وتحتاج إلى مهنية وتحصُّص عاليٍّ؟ وتستمرُّ مع الفقيه إلى آخر حياته حتَّى لو تجَدَّد له نظرٌ غير حكمه الذي أفتى به.

ولأنَّ أدوات التفكير التي تنفع هنا منحصرة بمالمرووث أو ما يتعلَّق به عادةً تقلَّصت دائرة بحثي في الذي ذكره الفقهاء والباحثين قبلي عادةً، فيعيid الفقيه النظر فيها ويستفيد من إفادات السابقين والمعاصرين والتي تكون مقنعة للباحث ليكون رأيًّا أساسه ما يستفيده من الأدلة ولو بمحاجة أفهams الآخرين المقنعة له.

ولا علاقه لبحث حداثی بذلک، ولا ربط له به.

نعم قد تكون مسألة من المسائل الفكرية كالمربطة بإدارة الدولة، وعلاقة المجتمعات، وما إلى ذلك، فهذه يسعى فيها الباحثون لاستيضاح رأي الشريعة، وهنا قد يقع الفقيه في نقص الأدوات، إذ لا يُوفّر الموروث الشرعي مادةً خاصًا كما يُعيّرون بامتداد الذي يتوفّر في مسائل كالصلوة والصيام، ولذلك أسبابه التاريخية، وهنا إنْ فهم الفقيه أنَّ المسألة لا بدَّ أنْ يكون للشارع فيها حكم سعى من بحثه في الموجود من الموروث إلى تحديده، وإنَّ رجوع إلى القواعد التي يُرجع فيها غالباً إلى الأصول الشرعية التي تكون مساحة الرجوع إليها موارد فقدان الدليل الاجتهادي على الحكم.

وأَمَّا إِذَا فَهِمَ أَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا لَأَنَّهُ لَا يَرِي أَنَّهَا ذَاتُ صُورَةٍ ثَابِتَةٍ، بَلْ هِيَ مُتَغَيِّرَةٌ وَفَقَدَ الْمَسَالِحُ الْمُتَحَرِّكَةُ فِي كُلِّ زَمَنٍ، وَبِتَعْبِيرٍ أَخْرَى: هِيَ شَأنُ الْعُقَلَاءِ، فَهُنَّا تَوَجُّدُ أَطْرَاعَ عَامَّةٍ فِي الشَّرِيعَةِ دُونَ خُوضٍ فِي التَّفَاصِيلِ، إِذَ الْجَزِئِيَّاتُ مُوَكَّلَةٌ إِلَى نَظَرِ النَّاسِ فِي كُلِّ زَمَانٍ أُمُكْنُ فِي مُثَلِّهَا الرَّجُوعُ إِلَى الْمُخْتَصِّينَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ إِنْ كَانَتْ شَأنًاً عَامَّاً، وَاخْتِيَارُ مَا تَرَاهُ مُنَاسِبًاً إِنْ كَانَ شَأنًاً لِلْفَرْدِ، فَفِي عَدْلِ الْبَيْعِ يَجُوزُ لَكَ أَنْ تَشْرِطَ مَا تَرِيدُ وَلَوْ كَانَ عَلَى خَلْفِ مَصْلِحَتِكَ، لَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَخْالِفُ شَرْطَ الْأَطْرَاعِ الْشَّرِيعَةِ الْعَامَّةِ.

ك: (إِلَّا شرط أَحَلَ حِرَاماً أَوْ حَرَمَ حَلَالاً).

وفي إدارة وزارة أو دائرة تستعين بالمختص في وضع النظام الداخلي وفق ما يراه مناسباً،
بشرط أن يكون ذلك مشروعاً، أي على أن لا تخالف في النظام الأطر الشرعية العامة.

إنَّ هؤلاء قد أذهلتهم حركة من الكنيسة الكاثوليكية 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 مثليبة، ونحن لا نُفَكِّر بعقول الآخرين، وقد حدثنا القرآن الكريم أنَّ بعض الناس قد يرون الصورة مقلوبة.

قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ (فاطر: ٨).

وبحوثنا لم تنقطع في استبيان رأي الشريعة في مسائل أساسية كالاقتصاد، والسياسة، وعلاقات الدول، وحقوق المواطنة، ومفهوم الوطن، والمجتمع، وإدارة الدولة، والتعليم، وما إلى ذلك.

فالتجربة التي خاضها المعصوم ﷺ في التصدِّي مثل هذه الأمور قصيرة جدًا، وتجارب الإدارات في زمن الخلافة لا نرى أنَّها كافية كمستند للتشريع، ولم يرد في البيانات اللفظية ما يُغطِّي الصورة كاملة، بل لا يُبَالِغُ إِنْ قلت: إِنَّه لا يصلح حتَّى لبيان الملامح العامة.

وهذا يحتاج إلى جهد جهيد لإكمال الصورة، إذ قد يحتاج الباحث إلى استخراج الخطوط العامة للشريعة ومطالبها الأساسية التي قد تُشكِّل له أساساً لبناء الرؤية انطلاقاً من هذه الخطوط العامة، وهنا يقع اختلاف كبير في وجهات النظر للفقر في جانب الأدوات والمقدَّمات، وهنا أيضاً قد تضيَّف التجربة الحياتية للمجتمعات والممارسات المقتنة أدوات للبحث يمكن أنْ تعين الباحث للوصول إلى نتائج أقرب إلى نظر الشارع المقدَّس.

انظر إلى مبني ولاية الفقيه المطلقة، فقبل نجاح الثورة في الجمهورية الإسلامية كان القائل بالولاية هو النادر إنْ لم يكن الأندر، لكن بعد تأسيس الدولة التي يقودها الفقيه ما أكثر من ذهب إلى هذا الرأي.

ولقائل أنْ يقول: إنَّ مسألة ولاية الفقيه من الفروع، وليس من مساحات الفكر الإسلامي.

قلت: إنَّ ذلك يُشكِّل إيراداً على المثال لا المثل لا الممثَّل له، مضافاً إلى أنَّ البعض يجعلها مسألة فكريَّة، بل اعتقادية.

خلاصة ما تقدَّم: نحن دعاة فكر، وباحثون عن المنهجية الأفضل، ولا نأنف أنْ نأخذ حتَّى من أَلَّـ أعدائنا فكرة أو رؤية أو برنامج عمل أو منهج بحث أو اكتشاف أو اختراع، والعاقل من استفاد

من تجربة غيره، إلا أنَّ الكلام في تلك الرؤى والأفكار هل هي صحيحة في نفسها؟ هذا أولاً.

وعلى فرض صحتها هل محل البحث من مساحة تطبيقها والاستفادة منها؟ إذ لا بدَّ من مناسبة بين أدوات البحث وطُرُق الاستدلال مع المستدلَّ عليه، وإلا لجاز الاستدلال على كُلَّ شيء بكلِّ شيء.

كما أنَّ الفكر قد يُقدم لي صورة مغایرة للموضوع الذي كان يتراءى للباحث بنحو آخر خصوصاً في العناوين الثانوية، وهذا له انعكاسه على عملية الاستنباط، وقد ينعكس على خطٍّ شرعيٍّ عامٌ 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 عُزل الدين بالمرة عن الشؤون السياسية، بل عن الشؤون العامة ليقتصر تأثيره على مساحة الحياة الخاصة للفرد وينفصل عن السياسة.

وهذا ما يمكن أن نلتزم به في كُلِّ الأديان، إذ دَشَّنَ الأُوروبيُّون ذلك الطريق وعَبَّدوه، والمناسب وفق زعمهم أنَّ تسير بقية الأمم خلفهم.

يقول أركون: (أمَّا في الأنظمة العلمانية والدُّنيوية الأُوروبية حيث انتصر نظام الفصل بين السياسي والديني فإنَّا نلاحظ أنَّ الزمن الكرونولوجي أو الزمن الاقتصادي المحسوب بمعيار الربح والخسارة قد رمى في ساحة الحياة الخاصة لكُلِّ وعي ذلك الزمن المتناغم للأمل في النجاة (أي الزمن الأُخري)).^(١٩٢)

لا يمكن قبول انحسار الزمن الموصوف بأنَّه متناغم للأمل في النجاة في ساحة الحياة الخاصة بالنسبة للدين الإسلامي، فالديانة الخاتمة مشروع أُريد له ضبط إيقاع حياة الفرد والمجتمع بالنحو الذي تتمُّ فيه الحجَّة ما أمكن على الأفراد، وتهيئة الظروف الاجتماعية والنفسية للفرد والتي تُقربه ما أمكن إلى الطاعة وتُبعده عن المعصية.

وهذا يعني أنَّ جزءاً مهماً من تعاليم الإسلام وتوجيهاته مرتبط بالمجتمع، فمن جهة: «كُلُّكم

١٩٢. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٥٢).

راغٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته»^(١٩٣)، ومن جهة أخرى: «من سنَّ سُنَّةِ حسنةٍ فلهُ أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيمة، ومن سنَّ سُنَّةِ سيئةٍ فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيمة»^(١٩٤)، ومن جهة ثالثة تشرعُ الجهاد في سبيل الله والذى لم يقتصر على دفع الأعداء فقط، وجعلَ أعظم شعبَه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن جهة رابعة إقامة الحدود المطلوبة من المجتمع الإسلامي وأحكام القضاء التي لم تكن مستقاة من طريقة خاصة لمجتمعٍ خاصٍ، فهي بذلك لا تُشَكِّل شأنًا عقلائيًا أو أمراً موكولاً إلى الجهة السياسية الحاكمة ولو لم تكن شرعية، وكذا التعزيرات على المخالفات الشرعية التي لم يُشرع لها حدٌ مخصوص، ومسؤوليتنا أمام أولاً دنا.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوَا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيْكُمْ تَارًا وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (التحريم: ٦).

والحق على تعلم أحكام الشريعة وتعليمها للآخرين.

... 9

ومع هذا كيف يُقبل أن يُرمي الدين في المساحة الشخصية؟

والأكثر من ذلك أنَّ الكثير من الآثار التكوينية للأعمال حسنها وقيبها وفق منظار الشريعة لا تختصُّ بأعمال الأفراد من حيث هم، بل تعمُّ المجتمع، ولا أدُلُّ على ذلك من الآيات الواردة في سورة نوح سورة نوح.

فنزل المطر ونشوء الجنات وتكون الأنهر لا يختص بالمستغفر. قال تعالى: ﴿فَقُلْتَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَارًا﴾ (١٠) يُرْسِل السَّمَاء عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (١١) وَيُمِدِّدُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَيَجْعَل لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَكُمْ أَنْهَارًا (١٢) ﴿نوح: ١٠ - ١٢﴾.

وهناك الكثير من الآيات والروايات في ذلك.

وما ذلك إلا نحو حثٌ لنا على أن ندفع الآخرين باتجاه الالتزام بتعاليم الشريعة، لأنَّ النفع

١٩٣. صحيح البخاري (ج ٢ / ص ١٦٥ و ١٦٦) / ح ٨٠٨.

١٩٤. انظر: صحيح مسلم (ج ٣ / ص ٨٧).

سيعود على الجميع.

ثم إن مهمَّة النبي ﷺ تحقيق ما تريده الذات الإلهيَّة منه، وهو لم يقتصر على تبليغ أحكام الشريعة والدعوة للالتزام بها، بل أسس دولة وأدار شؤونها ولم يترك ذلك للعقلاء أو للناس، فكيف يقال: إنَّ بحث الآخرة مختصٌّ بساحة الحياة الخاصة لـكُلُّ 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 تمكنوا من التخلُّص من عقدة النقص أمام المنجز الغربي بحضورته الآنية في مختلف الأبعاد، فإنَّهم سوف لا يُعمِّمون رؤى الغرب عن الدين المسيحي إلى الإسلام.

الفصل الثاني عشر:

عدم استيعاب النقل لتفاصيل

قد تُغيّر فهم الموروث



من الشُّبهات التي جرت على ألسنة البعض، ما حاصلها:

أنَّ فهم الحاضر على أساس الماضي يقتضي الإحاطة بحوای 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، والسعى للوقوف عليها لا يقف منطلقه على الفضول، لأنَّها يمكن أنْ تكون أكثر مساهمةً في الاستجابة لاستيضاح الصورة بما لذلك من انعكاسات على فهم الشريعة والوقوف على مراداتها في زماننا، ولكن لا طريق لذلك إلَّا النقل، وهو لم يتکفَّل بإيصال هذه التفاصيل إلينا.

يقول أركون: (والمعلوم أنَّ الأرشيف لا يستعيد أبداً هذا الواقع المعاش بكلٍّ كثافة وغير المقول فيه وأبعاده المحنونة بالرقابة ومكوناته التناقضية والصراعية، هكذا نجد أنَّ أجزاء كاملة من الوجود المعاش للفاعلين الاجتماعيِّين ومن العمل الالامري الذي لم يخلف أثراً وراءه للخيالات الاجتماعية وللذكريات 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 الدينية ولرهانات المعنى المرتبطة بأساليبها في النقل... سوف نرى لاحقاً كيف يمكن لهذه الملاحظات النقدية أنْ تساعدنا على إعادة التفكير شيئاً فشيئاً في كلٍّ مكونات التراث الإسلامي المستهلك طبقاً لمبادئ التكرار التقويِّي) ^(١٩٥).

ويردُّ:

أنَّ الواقع الخارجي حاضراً معاشاً كان أو ماضياً غابراً، يتسم وجوده بالمشخصات التي تربو على الإحصاء وصفاً وفق مقتضيات النقل، ولذلك لا يسعى أحد أنْ ينقل كلَّ تفاصيل الحوادث والأشياء، ويخرج السعي لاستيعاب الجرئيات عن حكمة النقل عادةً. نعم، يخرج عن ذلك مثل نسخ صورة الفرد في لوحة أو تجسيدها في مجسَّم، والوصف لأجل ذلك منسجم مع الحكمة.

والحوادث التاريخية والوجود المعاش للفاعل الاجتماعي والعمل الالامري لا يستوعبها النقل، بل قد لا يقترب منها، لكن ذلك لا يستوجب قصوراً في النقل ولا يُشكِّل مثلبة فيه، إذ ليس القصد

من نقل هذه المفردات استيعاب كُل تفاصيلها كما أسلفنا، والمتردك من النقل في الحقل الديني ليس هو الأكثر دلالةً وبياناً للحياة الدينية ورهانات المعنى كما يدعى الكاتب.

إذ إنَّ ما هو قابل للاستدلال به لا يشمل كُل الواقع التاريخي، بل يقتصر على المفردات التاريخية التي لا تُخطئ، وهي قول المعصوم وفعله، وهو شخص النبي ﷺ والأئمَّة الاثني عشر للطائفة عند الشيعة الاثني عشرية، وشخصه ﷺ قولًا وفعلاً عند العامة. وقد يدخل الصحابة معه في ذلك. لكن ليس من الواضح صحة هذه النسبة للعامة، لأنَّ الالتزام بعدهم الصدقة لا يقتضي كون أفعالهم وأقوالهم مصدراً للتشريع، لأنَّ العدالة لا تتنافى مع الخطأ ما لم يكن عمدياً، واحتمال الخطأ مسقط للمرجعية إلَّا إذا تبعَّدنا الشارع بذلك المورد كإثبات الثقة، والاعتماد على الظهور العرفي في فهم الكلام.

وقول النبي ﷺ وفعله قد تكفل بأعباء نقله طائفه ليست بالقليلة من أفراد الأُمَّة ووعاتها، واستقصوا في ذلك كُل شاردة وواردة، بل تمدَّدت مساحة النقل لتشمل ما لا ربط له بالتشريع والفهم الديني، ككيفية المشي والجلوس وصفات الجسد وغير ذلك.

صحيح أنَّ هذا النقل قد حوى الغثَّ والسمين، وأنَّ بعض أبعاده قد حذفتها، بل حرَّفتها الرقابة، وفعلت فيها المطامع فعلها، لكن ذلك لا يجعل المحنوف أو المحرَّف والمزيَّف هو الأكثر دلالةً، خصوصاً وأنَّ غربال التنتقِيَّة والتَّميِيز لم يتوقف، فأخرجت طوائف من الموضوعات، وأعمل النقد الحاكم في بعضها، وبقي في الموروث غثَّ أوجب الاختلاف بين المذاهب الإسلامية، لكن لا مؤشر على أنَّ الذي لم يستوعبه النقل هو الجوهر الأكثر كثافةً وحسماً للحياة الدينية.

ثم إنَّ المتكلِّم وهو شخص النبي ﷺ يعرف جيِّداً ما يمكن أن يتركه النقل من مستوى الاستيعاب، فمقتضى حكمته وحرصه على نقاء شريعته عند انتقالها إلى الأجيال اللاحقة أنَّ لا يُفُوت شيئاً قد يُترك إلَّا ويأتي بما يدلُّ عليه ولا يُفُوت النقل.

والجهود الضخمة التي ينبغي أن تُبذل في الوقوف على غير المرئي وجزئيات الواقع المعاشر للفاعلين الاجتماعيين لا تُشَكِّل طود نجاة ملن م يسعفه الموروث، لأنَّها ليست حاسمة في حلِّ المعضلة النظرية ولا مشبعة للفضول المعرفي، فهي لا تُوفِّر معرفة كبيرة ولا تُضيِّق مساحة المجهول مما لم نقف عليه من مرادات الشارع. والسرُّ أنَّ ما نتمكن بواسطته من تضييق دائرة المجهول من

رؤى الشريعة ونظرها في الأمور ليس من اليسير الوقوف عليه، ولا تتوفر له أدوات تكشف ستار مجهوليتها وظاهره جلياً للباحثين، فالمحدودية باقية، وما طرَّح من أفكار لا يُشكِّل عصا سحرية لكسر هذه المحدودية.

وهنا ملاحظة مهمة تتمثل في أنَّ جهد الباحث في مضمار كشف منظومة الأحكام لا يعني له استقصاء تفاصيل الواقع المعاش شيئاً، ما دامت هذه التفاصيل غير مؤثرة في الكشف عن أحكام الشريعة والحكاية عنها، وهذا يشمل تفاصيل تطبيق رؤى الشريعة وامتثال أحكامها، إذ الفقيه لا يرى في تطبيق غير الجهة المعصومة دليلاً على شكل الواجب وهيأته التي أرادها الشارع المقدَّس، فمثل حديث: «صلوا كما رأيتوني أصلٍ»^(١٩٦) لا يتواتَّر لغير المعصوم، اللَّهُمَّ إِلَّا الفقيه مَن يُقْلِدُونَه، لكنَّه لا يشمل غير المعصوم بالنسبة لغير مقلَّديه فضلاً عن غير الفقيه، وهذا يعني أنَّ الواقع المعاش لأفراد المجتمع الإسلامي لا يُشكِّل مساحة قد يجد الباحث ضالَّته فيها، ومن أضفَى عليها صبغة قداسة فقد أخطأ الطريق.

هذا الذي حصل حين علا صوت البعض بعد وفاة النبي ﷺ، بل في لحظاته الأخيرة: (حسبنا كتاب الله)، وتلاقيته الأسماع لثلاثة أجيال مُنْعَ خلالها تدوين الحديث، حتَّى إذا كشفت الأيام عن أبصارهم غشاوة التعصُّب والعمى عادوا يتباهون في مضمار نقل الحديث ويتباهون بكثرة النقل عن النبي ﷺ، ولم يسدَّ ذلك حاجتهم فاضطُرُّوا إلى توسيعة دائرة مستند التشريع لتشمل كلَّ الصحابة، بل وطوائف من التابعين وتابعِي التابعين، وهنا وقع الخطأ الكبير إنْ لم نقل: إِنَّه أمر دُبُّرٍ بليل تلقَّته جُهَّالُ الْأُمَّةِ وطَلَّابُ الدِّينِ وأذنابُ الْحُكَّامِ بالقبول، وحَوْلَه التكرار التقوِّي إلى جزءٍ من الشريعة، وأدخله دائرة التقديس، وجعله من الذي لا ينبغي أنْ يسمح لأيِّ قوَّةٍ في الدنيا أنْ تُغيِّرَه.

بل إنَّ التكرار قد يُوجَد ديناً من العدم، وليس صعباً على الباحث أنْ يأتي بأمثلة عديدة على معتقدات دينية أو أديان كاملة لا منشأ لها في الواقع إلَّا أوهام أو بدع تقبَّلها عوامُ دأبهم التقليد والاتِّباع، إذ ليس لهم في مضمار إعمال النظر باع، قد حادوا عن الاتِّزان في الاختيار بل والفهم، يدعُّون معتقدهم بفهم سقيم لأسباب حوادث حدثت لهم يسِّرتها الأسباب الطبيعية وأحالتها أدلة النفوس إلى ما يعتقدون أنَّها علل فاعلة، فكم من حاجة توسلوا بمقتضياتهم أنْ تُقضَى فُقْضِيتْ فُنُسِّبت إلى الآلهة المزعومة وما يرتبط بها. والواقع الخارجي لا يحكي إلَّا اقتراناً دون رابطة سببية

.١٩٦. صحيح البخاري (ج / ٢ ص / ١٧٧ ح / ٥٦٧).

أو علاقة علّية، وعزّز ذلك اعتقادهم بأديانهم ورسخ في أنفسهم متبنياتهم، ولذا تجد أتباعاً لكلّ الديانات وقد نقشت في ذاكرتهم قوائم من الكرامات التي يسرّها اتّباع تلك الأديان.

وهذا يجري حتّى في الديانات الحقة وغير 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 أنَّ حركة اللغات بما في ذلك لغة القرآن تُشكِّل مانعاً من فهمه بالنسبة إلينا فإنَّ دلالات الألفاظ ليس لها قرار ثابت تعبَّر معه القرون المتالية، وهذا يعني أنَّا قد نفهم من الآيات غير ما كان قد فهمه المتقدِّمون الذين كانوا معاصرِين للنبيِّ ﷺ.

وعزَّ الإشكال عدم وجود مصنَّفات أو معاجم تتبعَت تحوُّل الدلالات وحركة مفردات اللغة، وهذا الأمر جارٍ في الأحاديث النبوية أيضًا، بل يتَّسَع ليشمل بعض ما يمكن أن يكون عنصراً مساعداً في فهم القرآن والحديث والمتمثل بكلمات الأصحاب المتقدِّمين وفهمهم، فالموروث الشرعي قد تجسَّد بالألفاظ المكتوبة التي حوتها كُتب الحديث المنضمة إلى القرآن الكريم.

إنَّ ما يمكن أنْ تستوعبه الأفهams من المعاني ويأتي إلى الأذهان هو ما وقفت عنده الألفاظ في زماننا، وهذا قد يختلف كثيراً عما ارتبطت به من المعاني في زمان صدورها، وأربعة عشر قرناً من الزمان ليست يسيرة في التأثير على دلالات الألفاظ، لأنَّها ظرف لتعاقب أكثر من أربعين جيلاً من البشر مُرُوا خاللها بعمليَّات قد تكون هائلة التأثير في حركة اللغة، فالتحوُّل الأيدولوجي الذي قلب الحياة رأساً على عقب، وتغيَّر صنف الحياة من البداوة بكلِّ قساوتها ووحشيتها إلى المدنية بدعتها. والتواصل مع أممٍ لكُلِّ منها ثقافتها ولغتها، بل وإذابتها في المشروع الوافد الجديد دون التسبُّب بقطيعة لها مع ماضيها وانفصال عن سابق تجربتها وممارستها التعبيرية يفترض أنْ يُؤْدِي إلى زحزمات هائلة في طريقة التعبير ودلالات الألفاظ، وهذا يعني الضعف الكبير في مساهمة الاستعمالات الفعلية للألفاظ في زماننا ودلالاتها في فهم ما عنده المتكلِّمون في ماضٍ ضارب في القدَّام.

يقول أركون: (فالعمل المعجمي اللفظي الذي تمَّ في القرنين الأوَّل والثاني للهجرة توقفَ عملياً في القرن الثالث، لماذا؟ لأنَّهم في بلاط هارون الرشيد خليفة بغداد في نهاية القرن الثامن الميلادي والمأمون في بداية القرن التاسع، فإنَّ الشعر الحديث (شعر ألف ليلة وليلة) كان قد ابتدأ بشكل من الأشكال وراح يستخدم معجماً لفظياً آخر مختلفاً تماماً عن فترة القرآن، وهكذا نلاحظ أنَّ نفاد المعجم اللفظي القديم وتوقفَ البحث عنه يُفسِّر عجزنا اليوم عن قراءة القرآن بشكل صحيح. أقصد عن فهمه أو فهم ألفاظه بشكل صحيح أو دقيق، فعربَة القرآن ليست عربَةنا المعاصرة، أو قل بأنَّ معاني كلماته لا تتطابق تماماً مع معاني كلماتنا الحالَة).

الشيء نفسه يمكن أنْ يقال عن استنفاد أو نفاد تشكيل الحديث النبوي أو توليد أحاديث جديدة^(١٩٧).

١٩٧. التشكيل البشري للإسلام (ص ٧٥ و ٧٦).

ويردُ:

أن اللغات في حركة دائمة، ولا يوجد فيها من حيث إنها لغة صفة التقديس التي تستدعي الثبات وعدم التحول، فتحوّل اللغات أمر طبيعي، وليس بالضرورة أن تكون مفردات التغيير عملية واعية مرسومة الخطوات سلفاً. وقد يؤدي التحول إلى ولادة لغة جديدة تختلف كثيراً عن اللغة الأصل، وهكذا توالدت اللغات. واللغة العربية ليست بداعاً في ذلك، إلا أن اعتزاز الناس بالقرآن والحديث الشريف ورجوعهم الدائم لهما انعكس تباطؤاً كبيراً في حركة اللغة العربية إن لم نقل: إيقافاً لها وجموداً فيها، ولو لا ذلك لحصلت عملية تحول هائلة التأثير نظراً لخصوصية الاحتكاك الكبير مع اللغات الأخرى التي دعمها نتاج فكري مكتوب وثقافة مدعومة بتحضُّر كبير ورؤيه واضحة في إدارة الدول وتسخير أمور المجتمع.

ومثل ذلك كان كفياً بإذابة معالم اللغة التي اقتنت بفقر من هذه الجوانب المتعددة التي ذكرناها وغيرها والتي توفرت عليها اللغات الأخرى التي احتكت بها، لكن وجود القرآن والحديث بلغته منع من هذا التحول أو أبطأ منه إلى حد بعيد.

يقول (دينيه) وهو فرنسي أسلم بعمر (٦٦) وأسمى نفسه ناصر الدين:

(لقد حقّق القرآن معجزة لا تستطيع معظم المجامع العلمية أن تقوم بها، ذلك أنه مكّن للغة العربية في الأرض، بحيث لو عاد أحد أصحاب رسول الله ﷺ إليها إلى اليوم لكان ميسوراً له أن يتّفهّم قام التفاهم مع المتعلّمين من أهل اللغة العربية، بل لما وجد صعوبة تذكرة للتّفاهم مع الشعوب الناطقة بالضاد، وذلك عكس ما يجده مثلاً أحد معاصرى (رابيليه) من أهل القرن الخامس عشر الذي هو أقرب إلى من عصر القرآن من الصعوبة في مخاطبة العدد الأكبر من فرنسيي اليوم) ^(١٩٨).

ومع إقرارنا بوجود بعض مفردات التحول والتي يمكن أن تُصعب من عملية الفهم لكنّها لا تمنعها.

أولاً: لوجود الكتب والشواهد على معاني الكلمات قديماً، خصوصاً وكتب اللغة في الغالب انصبّ الجهد فيها على تحديد موارد الاستعمال، أي المعاني التي استعملت فيها الألفاظ لا المعاني التي وضعّت لها، وكان الكثير من الأمثلة في الكتب آيات وروايات، فكيف حصلت القطيعة؟

١٩٨. قالوا عن الإسلام (ص ٦٢).

وثانياً: أن دور الفقيه هو تحديد الموقف الشرعي الذي يأمن العبد مع موافقته من التبعة السيئة لموقفه، وهذا لا يتوافق على العلم بمراد الشريعة، بل بتحديده ولو من طريق قابل للخطأ، إلا أن الخطأ مختfer من قبل الشارع المقدّس، كالعمل بخبر الثقة الذي قد يخطئ في النقل، لكن الشارع أمننا من الخطأ الناشئ من العمل بخبره حين أضفى الحجّية على نقله. وقد يكون ذلك من خلال أصل أو قاعدة أمضاها الشارع، كأصالة عدم النقل في ألفاظ اللغة والتي تستعمل أو يستفاد منها في موارد احتمال تغيير المفردة في اللغة أو حركة اللغة في المفردة. وقد عبر البعض عنه بأصالة الثبات في اللغة. فالاصل هنا هو الاستصحاب القهقري. ويمكن أن يكون عمل العقلاة مبنياً على عدم الاعتناء باحتمال التبدل، فيكون الثبات أصلاً عقلائياً أمضاه الشارع حين لم يردع عنه، والعمل به لا يؤمن من الخطأ بل يؤمن من التبعة السيئة في صورة وقوع الخطأ.

نعم، ذلك إنما ينفع في الفروع أي في البحث الفقهي والأصولي - أصول الفقه - لكنه لا ينفع في أمميات مسائل الاعتقاد، بل حتى في تفاصيله على رأي مشهور، إذ لا تبعُد في الفروع.

وثالثاً: لقلة الموارد التي نشك فيها بحصول حركة في اللغة العربية، وهذا يعني أن طريق فهم القرآن الكريم لم يسد من جهة حركة اللغة وتحولها، فكم هي الألفاظ الواردة في الموروث التي نشك في حصول تغيير منها؟

إن ألفاظ اللغة على أقسام ثلاثة: أولها ما نجزم بحصول التغيير في دلالته، والثاني ما نجزم بعدم حصول التغيير في دلالته، وهذا ممما لا مشكلة عندنا في فهمهما وتحديد المراد منهما حين صدر عن متكلّمهما، وثالثها ما نشك في حصول حركة في دلالته، وهذا دائرته ضيقه إلى حد بعيد في اللغة العربية، ودائرةه أضيق فيما يُحتاج إليه في فهم الموروث.

هذا مضافاً إلى أن لا ندرى ما الذي يريد الكاتب أن يصل إليه؟ انسداد باب العلم بالقرآن والحديث من حيث المعنى المراد، أم هناك طريقة أخرى فعلية أن يُبينها. ولعمري إنّه وأضرابه لا يعرفون بديلاً للبحث اللغوي ودلالات الألفاظ في مضمار قراءة وفهم الموروث الشرعي.

ويضاف إليه أيضاً أنه حين يصر الكاتب على أن القرآن المكتوب أو المصحف ليس هو ما جاء به الوحي بتمامه، بل هو مغاير له، كما أن ما نطق به النبي شفاهـ هو غير الوحي وغير المصحف، والذي يقول إلى إسقاط قداسة المصحف المكتوب وإلغاء الحجّية عنه، فإنه 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 أسطوريّة القصص.
- دعوى خياليّة القصص المسرودة عن النبي ﷺ وما ورد في معنى الآيات.
- الفكر الإسلامي ليس خيالياً.
- صراع العقل والأسطورة.
- العقل يمكنه إبطال حجّية الدليل.

مما يُتَّهِم 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 فعالة في مراحل تدشين الدين والفكر الجديد، لكن بمرور الأيام تفقد طابعها الابتكاري لتحول إلى أمر تقليدي قد يكون دوره تمويهياً كما حصل على يد الأمويين والعباسيين.

ولا تغترّ بما يذكرونه في كلماتهم من مدح للتعبير الأسطوري القرآني، إذ وراء الأكمة ما وراءها، فهم من خلال هذا المدح يريدون دفع الحسّاسية عمّا يرثون الإفصاح عنه، وهو فقدان بريق الخطاب السماوي بمرور السنين، وعدم صلاحيته للأزمنة اللاحقة، وصيغة التركيز على ما جاء به عملاً تمويهياً، كما سترى في كلمة أركون التالية، مما يُؤَدِّي في آخر المطاف إلى عدم صلاحية ما جاء به الدين لكل الأجيال.

قال أركون: (كُل جماعة بشرية معينة تُسجّل في حكايات تأسيسية أو تدشينية أولى مشروعًا جديداً للعمل التاريخي، وهذا ما فعله محمد وجماعته في مكة والمدينة، هذا هو تعريف الأسطورة بأنّها تُعبّر عن ابتكاق حسّاسية جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي - التاريخي. هكذا نلاحظ كيف أنّ فئة بشرية ديناميكية هي جماعة محمد الأولى كانت قد أحلّت نظاماً رمزيّاً جديداً محلّ النظام الرمزي العربي القديم السابق للإسلام، لقد أحلّت الدين الجديد محلّ الدين العربي القديم ولو بصعوبة بالغة وألم مرير، بالإضافة إلى حروب أهلية ونزيف دماء، في هذا الصدد يمكن القول: إنَّ القَصص التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري بالمعنى الإيجابي والعلمي لكلمة أسطورة، وهكذا نلاحظ أنَّ العمل الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان دائمًا 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، عندئذٍ تصير تقليدية وقائلاً وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنيّة، بل حتّى تمويهية مؤسّطة بالمعنى السلبي للكلمة.

هذا ما حدث للإسلام لاحقاً على يد الأمويين والعباسيين... إلى آخر كلامه^(١٩٩).

زيف دعوى الأسطورة:

أقول: إنَّ ملاحظة أنَّ الشريعة المحمدية هي الشريعة الخاتمة يمنع من كون ما جاء به ﷺ ذا بنية أسطورية مجازية، فالقرآن يُشكّل المعجزة الخالدة الوحيدة التي لم ينحصر الاطلاع عليها بمراجعة الكُتب التاريخية، فهو المعجزة الوحيدة على مرّ تاريخ البشر - رغم كثرة الأنبياء وإتيانهم أعداداً هائلة من المعجزات - التي لم يكن الزمان والمكان محدداً لها.

فالقرآن الكريم شاهد الحق الذي لا يخذل من طلب شهادة على صدق دعوة النبي ﷺ وفعليّة نبوّته، فإذا كانت الأسطورة تتحوّل بمرور الزمن إلى شيء تكراري فاقد لطابعه الابتكاري، فكيف يملاً به القرآن الذي لا تتحصّر وظيفته بالجيل الأوّل من المسلمين؟

وهل خفي على الله تعالى أنَّ الأسطورة بعد مدة لا تعود ابتكاراً، وحينها لا تجد فيها الجماعة هوّيتها؟

ثم إنَّ النبي ﷺ قد حُددت وظيفته مضافاً إلى البشرة والإذار ببيان القرآن وتوضيجه للناس وتعليمهم إياها، فهل بين لهم سمة المجازية والأسطورة فيه، أم أنَّه دلّس عليهم واقع الأمر ليتّنطر أنَّ تجود الدنيا على المسلمين بعد أربعة عشر قرناً بمفهُور حدايٍ ليُسجّل براءة الاتّراع هذه ويُخَصّ بهذا الأمر دون سواه؟

إنَّ المتتبّع لا يكاد يجد شيئاً من بياتات النبي ﷺ فيه إشارة فضلاً عن التوضيح تُدلّ على السمة الأسطوريّة فيما حواه القرآن.

وسعى الجهات الرسمية المتمثلة بالخلافة ومؤسساتها كاملة إلى استعمال الدين عموماً والقرآن خصوصاً للوصول إلى مأربها لا يكاد يكون له أيُّ أثر في وسم آياته بأنَّها أسطورية أو مجازية. وموضوعية البحث تستدعي النظر إلى القرآن بقطع النظر عن السعي لاستغلاله من جهات متعددة، ما دام أصل القرآن محفوظاً من زمان نزوله قبل محاولات الاستغلال.

نعم، نقبل أنْ يُؤثّر ذلك في أفهام المتقدّمين عند مراجعة كلماتهم، لكنَّه لا يمكن أنْ يُؤثّر في القرآن، إذ المتأخر لا يمكن أنْ يُؤثّر في المتقدّم، وأصل القرآن بين أيدينا.

وفوق ذلك كله إنَّ 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 حلاوة القرآن وتأثيره الكبير في نفوسنا، كما نجد فيه هوئتنا، وبغض النظر عمّا يفعله الساسة ورؤساء الأحزاب الدينية من السعي لاستغلاله.

إهمال التفاصيل في القرآن لا يعني أسطورية القصص:

قد يرى البعض في ترك القرآن التعرّض للتفاصيل المادّية والتسميات الصرّيحة شاهداً ومؤشّراً على أنَّ القصص الواردة فيه أسطوريةً وليس حقيقةً، وخياليةً وليس عقلانيةً وواقعيةً، وأنَّ المفسّرين بإصرارهم على اكتشاف هذه التفاصيل يُظهِرون أنَّهم لا يستطيعون التمييز بين الأسطورة والحقيقة التاريخية، ولا بين الخيالي والعلقاني.

يقول أركون: (المفسرون المسلمين والشراح القدامى يتصرّفون بطريقة معاكسة تماماً للخطاب القرآني في تفاسيرهم وكُتبهم، فالقرآن يُلغي التفاصيل المادّية والتسميات الصرّيحة والحكايات المحسوسة الواقعية للحدث ويفضّل استخدام اللغة الدينية المتعدّدة المعاني (مجازات وحِكَم وأمثال ومفردات الخطيئة ومفردات العمل العادل... إلخ)، في حين أنَّ التفسير الإسلامي يُرتكز على اكتشاف الأسماء الصرّيحة للأشخاص وللأماكن التي مرَّ عليها القرآن مرور الكرام أو طمسها دون أنْ يُوضّح ماهيتها، كما يُرتكز هذا التفسير على التدقيقات الزمنية وإعادة تشكيل الظروف التاريخية الخاصة بالآيات وبالسور، باختصار: كُلُّ ما يمحوه القرآن ويتعالى عليه يهتمُون 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 العقلي، ولا بين العجيب الباهر وبين الواقعي الحقيقي، كما سيُفْعَل تدريجياً العلم الحديث^(٢٠٠)).

ونحن لا نُنِكِر ما ذكره أَوْلَـاً من أنَّ القرآن لا يتعرّض للتفاصيل المادّية والتسميات الصرّيحة.

فحين يُرُّ على قصّة مؤمن آل ياسين والأنبياء الثلاثة الذين أُرسّلوا 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 اثْتَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزَنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ (١٤) قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ (١٥) قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ (١٦) وَمَا عَلِيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (١٧) قَالُوا إِنَّا تَطَهَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَتَهَّوْ لَنْزَجْمَنَّكُمْ وَلَيَمْسَنَّكُمْ مِنَّا عَذَابُ الْأَلِيمُ (١٨) قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ إِنْ ذُكْرُكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ (١٩) وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمَ اتَّبِعُو تُرْجَعُونَ (٢٠) اتَّبِعُو مَنْ لَا يَسْتَلِكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٢١) وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٢) أَتَتَخِذُ مِنْ دُونِهِ الْهَلَةَ إِنْ يُرِدُنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْفِدُونِ (٢٣) إِنِّي إِذَا لَمْ يَرِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٢٤) إِنِّي أَمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَأَسْمَعُونِ (٢٥) قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ (٢٦) (يس: ١٣ - ٢٦).

كما لم تتعرض الآيات إلى كيفية موته.

وحيث يمُرُ على قصة عزير لم يتعرض لذكر اسمه، ولا اسم القرية الميتة 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 خَاوِيَّةٌ عَلَى عُرُوشَهَا قَالَ أَنِّي يُحِبُّي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتُهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَأَنْظُرْ إِلَيْ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهُ وَأَنْظُرْ إِلَيْ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَأَنْظُرْ إِلَيْ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْسِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوْهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٥٩).

وهكذا في قصة بلעם بن باعورا لم يذكر اسمه، ولا علاقته ببني زمانه، ولا ذكر السبب الذي جعله محلاً للنقطة، ولا عمره، ولا ما حصل له.

قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ بَأْ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَحَ مِنْهَا فَأَتَبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغََاوِينَ﴾ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَنَّهُ كَمَثْلُ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهُثْ أَوْ تَرْرُكْهُ يَلْهُثْ ذَلِكَ مَثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٥ و١٧٦).

وهكذا في قصة برصيصا في سورة الحشر، وأسماء نساء النبي وإفشاء السر في سورة التحريم.

لكن عدم التعرُّض للتفاصيل لم يأت من أسطوريَّة الحادثة ورمزية القصة، وإنما نشأ من عدم الحاجة إلى ذلك، إذ الغرض هو الاعتبار والمساهمة في الهدایة، 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 عموميَّة السُّنَّة التي جرت على أطراف القصة.

ولا يُعد ترك التعرُّض للتفاصيل مخلاً في الواقع السردي للقصة، لأنَّ القرآن لم يرد أن يستوعب التفاصيل في سرده باعتبار عدم الحاجة أو الحاجة للعدم، وهو ليس كتاباً تاريخياً كُتب أو نُزل لأجل استيعاب التفاصيل، وكيف كان فترك ذكر التفاصيل أدعى لعموميَّة الاعتبار.

ويُعزز ذلك أنَّ القرآن كتاب هداية مختصر جدًّا، والاختصار لا يلتئم مع استيعاب تفاصيل القصص المذكورة فيه.

ثانياً: أنَّ ما ألغى القرآن ذكره قد بيَّنه النبي ﷺ وأهل بيته عليهما السلام، والنبي ﷺ كان ترجماناً لوحى الله ومعلماً للناس فيه، وحين تأيي الأحاديث لتُبيَّن تفاصيل تلك القصص منه يتجلَّ أنَّ عدم ذكر القرآن لتلك التفاصيل لم ينشأ من عدم واقعية القصة وإنما من شيء آخر.

فإنْ قيل: لِمَ مِنْ يسلك النبي ﷺ مسلك القرآن في ترك التعرُّض للتفاصيل؟

قلنا:

أولاً: أنَّ مهمته بيان آيات القرآن.

قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

والبيان مستلزم للخوض في التفاصيل.

وثانياً: أنَّ تأثير القصص الواقعية في الاعتبار عند الناس أكثر من القصص الرمزية والأسطورية،

إذ إنَّ القصَّةُ الْخِيَالِيَّةُ لا تَعْدُ صُدُورَ أَمْرٍ وَلَكِنْ بِطَرِيقَةِ سَرْدِيَّةٍ، أَوْ إِفَادَةِ قَاعِدَةٍ أَوْ مَطْلَبٍ كَمَا في القَصَصِ الْوَارِدَةِ في كُتُبِ الصَّوْفِيَّةِ.

أَمَّا القصَّةُ الْوَاقِعِيَّةُ فَهِي مُؤْثِرَةٌ فِي النَّفْسِ أَكْثَرَ بِكَثِيرٍ، لِأَنَّهَا تَضَمَّنُ الْمَطْلَبَ وَمَصَادِقَهُ الَّذِي تَحْقِقُ فِي الْوَاقِعِ، وَتَحْقِقُ الْمَصَادِقَ أَكْبَرَ فِي تَأْثِيرِهِ عَلَى النَّفْسِ مِنْ مَجْرَدِ مَعْلُومَةِ نَظَرِيَّةٍ.

بَلْ تَعْرُضُ الرَّوَايَاتُ لِلتفَاصِيلِ غَيْرِ الْمَذَكُورَةِ فِي الْقُرْآنِ دَلِيلَ عَدَمِ الرَّمْزِيَّةِ وَشَاهِدَ عَدَمِ كُونِهَا أَسْطُورِيَّةً، إِذَا مَا يُؤْتَى بِهِ لِأَجْلِ الدَّلَالَةِ الرَّمْزِيَّةِ وَيُسَاقُ بِنَحْوِ الْأَسْطُورَةِ يَنْتَهِي الْغَرْضُ مِنْهُ فِي سَرْدِ الْأَوَّلِ أَوْ صِياغَتِهِ الْأَوَّلِ بِتَعْبِيرِ أَدَقٍ.

فَالْعُودُ لِسَرْدِ تَفَاصِيلِ أُخْرَى أَوْ تَوْضِيْحِ تَفَاصِيلِ أُخْرَى يُمْثِلُ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ كُونِهَا أَسْطُورِيَّةً، فَتَتَمَمِّمُ الْبَيَانُ إِنَّمَا يَنْسَجُمُ مَعَ وَاقِعِيَّةِ الْحَدِيثِ لَا مَعَ أَسْطُورِيَّتِهِ وَرَمْزِيَّتِهِ.

وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ رَجُوعَ الْقُرْآنِ أَيْضًا إِلَى القصَّةِ فِي مَوَارِدِ جَدِيدَةِ مِنَ الْقُرْآنِ لِيُذَكِّرَ تَفَاصِيلَ لَمْ تُذَكِّرْ فِي الْمَرَّةِ أَوِ الْمَرَّاتِ السَّابِقَةِ دَلِيلَ عَلَى عَدَمِ رَمْزِيَّةِ تَلْكَ القصَّةِ، كَمَا فِي تَكَرَّارِ التَّعْرُضِ لِقَصَّةِ مُوسَى وَبْنِ إِسْرَائِيلَ، وَقَصَصِ إِبْرَاهِيمَ ﷺ فِي الْعَرَاقِ وَفِي الشَّامِ وَفِي الْجَزِيرَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَبَنَاءِ الْبَيْتِ وَمَا جَرَى هُنَاكَ مِنْ أَحْدَاثٍ.

دَعْوَى خِيَالِيَّةُ الْقَصَصِ الْمَسْرُوَدَةُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَمَا وَرَدَ فِي مَعْنَى الْآيَاتِ:

يَتَبَيَّنُ مَمَّا تَقَدَّمَ كِيفَ أَنَّ الْكَاتِبَ ذَهَبَ بِعِيْدَأَ فِي الْوَهْمِ بِمَقَالَتِهِ التَّالِيَةِ:

(نلاحظُ أَنَّ كُلَّ حَكَايَةٍ أَوْ قَصَّةً مَسْرُوَدَةً - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ فِي مَعْنَى الْآيَاتِ - تُشَكِّلُ نَوْعًا مِنَ الْإِخْرَاجِ الْمَسْرُحِيِّ الْوَجُودِيِّ الْخِيَالِيِّ الْمَثَالِيِّ لِأَحَدِ أَقْوَالِ مُحَمَّدٍ أَوْ أَفْعَالِهِ بِصَفَّتِهِ نَبِيًّا مَلِهْمًا، كَمَا تُشَكِّلُ نَوْعًا مِنَ الْإِخْرَاجِ الْمَشْوُقِ نَفْسَهُ لِأَحَدِ الْآيَاتِ أَوْ لِمَجْمُوعَةِ الْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ مَعْيَنَةٍ كَانَ قَدْ لَفَظَهَا بِصَفَّتِهِ نَبِيًّا مَرَسَلًا).

نلاحظُ أَنَّ مُحَمَّدًا وَالظَّاهِرَةَ الْقُرَآنِيَّةَ يُمْثِلُانِ الْفَاعِلِينَ الْأَسَاسِيَّينَ أَوَّلَ الْأَعْظَمِينَ لِكُلِّ حَكَايَةٍ تَأْطِيرِيَّةٍ تَرُدُّ فِي كُتُبِ التَّفَاسِيرِ، فَهُمَا اللَّذَانِ يُؤْمِنُانِ لِهَذِهِ الْحَكَايَةِ قَاعِدَةً تَارِيخِيَّةً مَحْسُوَسَةً لَا تَمْتَلِكُهَا الْحَكَايَاتُ الشَّعْبِيَّةُ وَالْأَدَبُ الرَّوَائِيُّ الْخَاضِعُانَ لِلْتَّحْلِيلِ الْبَنِيُّوِيِّ مِنْذُ أَعْمَالِ (فَلَادِيمِيرِ بِرُوبَ) وَهُوَ عَالَمُ رُوسِيٌّ كَانَ قَدْ حَلَّ الْحَكَايَاتُ الشَّعْبِيَّةُ عَلَى الطَّرِيقَةِ الْبَنِيُّوِيَّةِ وَصَارَ تَحْلِيلَهُ مَثَلًا يُحْتَذَذُ؛

ولكن الحكاية الشعبية التي حلّلها مختلفة كلياً على عكس الحكايات التأطيرية التي شكلّها التراث الإسلامي، والتي تحتوي دائماً على نواة من الصحة أو بعض العناصر التاريخية الأولى، ثم تُلبّس بعدها وتنزيّن أو تُضخّم وينبّاع فيها وتحاكي عنها الأساطير، ولذلك يمكن نعتها بأنّها تاريخية أسطورية، فهي ليست تاريخية كلّها ولا أسطورية كلّها إنما مزيج من هذا وذاك^(٢٠١).

ونحن نقول: إنَّ ظاهر الخطابات القرآنية أنَّ شخصيات القصة وتصرُّفاتهم التي نقلها القرآن، بل والنبي ﷺ، والأماكن الوارد ذكرها، والأقوال المتبادلة، كلُّها أشياء صحيحة بحرفيتها، لكن لا يُبرّر ذلك بما نقله أركون حين يقول:

(فالله لا يمكن أن يستخدم الخرافات أو القصص الخيالية لكي يكشف عن أسراره ويبلغ أوامره وإرادته للبشر)^(٢٠٢).

لأنَّ هذا التبرير يستلزم الاستحالة، ونحن لا نقول بها، ولذا لو جاءت قرينة لتدلّ على أنَّ القصة رمزية لم نرفض ذلك، لقد نقل لنا القرآن في مورد عن حكاية كانت غير حقيقية عن الملائكة.

قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمُحْرَابَ﴾ (٢١) إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاؤَدَ فَفَزَعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَحْفُ خَصْمَانِ بَعْنَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الْصِّرَاطِ﴾ (٢٢) إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتَسْعُونَ نَعْجَةً وَلَيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّزْنِي فِي الْخِطَابِ﴾ (٢٣) قَالَ لَقَدْ ظَلَمْتَكِ بِسُؤَالِ نَعْجَتَكَ إِلَى نِعَاجِهِ﴾ (ص: ٢١ - ٢٤).

فما نقله الملائكة الذين لا يتحدّثون من عند أنفسهم ولا يتصرّفون كذلك لم يكن واقعياً.

وحكى لنا عن يوسف ﷺ عندما كاد إخوه ليأخذ شقيقه أنَّه أمر أنْ يُنادى في الركب: ﴿تُمْ أَذْنَ مُؤَذِّنٌ أَيْتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (٧٠) (يوسف: ٧٠).

ونحن وإنْ فهمنا أنَّه لا يقصد سرقة الصواع من خلال سياق القصة، لكنَّه كاننبياً في زمانه، وبعض من يعمل معه يعلم بنبوته، ومع ذلك خاطبهم بما يُفهم منه أنَّهم 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 الكلية، إذ الاستدلال كان بقضية سالبة كليّة كما يُعبر المناطقة، ويكتفي لإثبات بطلانها وجود مفردة واحدة على الخلاف. وكيف كان، فالاصل هو التمسك بظاهر الدليل إلا إذا عثنا على قرينة على الخلاف.

هذا أولاً.

وثانياً: أنّ ما ذكره بنحو الجزم من أنّ كُلّ 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 كُلّي من خلال أداة التعميم (كُلّ حكاية) والتي سبقتها أداة التأكيد (أنّ)، هل تتبع الكاتب كُلّ الحكايات والقصص ووجد أنّها لا تحكي عن واقع ليُعمّم حكمه؟

لا شكّ أنّه لم يفعل، وهل وجد في كُلّ آية تتبعها أو قصّة مرّ بها وتأمّلها قرينة تمنع من أنّ 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 أنّ الغالبية المطلقة من القصص والحكايات التي سُردّت عن النبي ﷺ لا طريق لكشف واقعيتها إلا ألفاظ الحكاية، فمن أين جاء الجزم أنّها نوع من الإخراج المسرحي الوجودي الخيالي المثالي؟

وتفريقه لحكايات النبي ﷺ عن الحكايات الشعبية التي حلّلها العالم الروسي على الطريقة البنوية بالتزامه أنّ الحكايات عن النبي ﷺ وما ورد في معاني الآيات تحتوي على نواة من الصحة أو بعض العناصر التاريخية الأولى، لا يشفع له في خطأ زعمه أنّها جمیعاً تمثّل نوعاً من الإخراج المسرحي الوجودي الخيالي المثالي، إذ الكلام ليس في تفضيل الروايات على الحكايات الشعبية والمقارنة بينهما، بل في واقع هذه الروايات والقصص.

هناك انجذاب عند البشر للأمحدود وما يرتبط به، وهذا يضغط عليهم لتحديد مطابق له في الواقع الخارجي، والأقرب لتطبيق ذلك عليه هم أعاظم الدهر، فتتكتون الأساطير لتُؤطر كُلّ ما يرتبط بهم، فعنترة بن شداد لا يكون عنترة إلا إذا قتل المئات في كُلّ 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 ليلي، لكي لا تقع عينه على بقعة منها إلا وهي تحكي اسم حبيبته. ويعلم ذلك إلى دائرة أتباع الأنبياء عليهما السلام، فعيسي عليه السلام الذي أتى بهذه المعجزات لا يليق له إلا أن يكون ابنًا للرب تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً، وعُزَّيز عليه السلام بعد أن أتى بالأمر الذي طالما انتظره بنو إسرائيل من بقية آل موسى وهارون عليهما السلام لا يليق به أن يكون بشري المنشأ، بل هو ابن الله تعالى، وعلى عليه السلام الذي أتى بالمعجزات لا بد أن يكون هو الرب، وعمر ليس عمر إلا إذا كان فاروق الأمة ومحط خوف النبي عليهما السلام أن يتركه الوحي ويدهب إليه، والصحابة لا يكونون صحابة إلا إذا كانوا جميعاً عدواً، وهكذا.

وبينظر الكثير من الناس طالما تجلت الذات الإلهية بوجود مادي بشري ليعبد من دون الله، وتلك أمور حفظتها صفحات كتب التاريخ، بل امتلأت بها.

لكن الذي عند الأنبياء عليهما السلام من الكلمات وما أتوا به من المعجزات ليس شيئاً قليلاً، فهم بلا شك لديهم ما يميزهم، بل ما يجعلهم سادة للدهر، فلا يحتاجون لأجل إثبات تميزهم إلى الكذب والافتراء من أتباعهم ونسج الأساطير، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى كان إعمال موازين الجرح والتعديل على الرواية قد أدى إلى تحديد التأثير بتلك النزعة التي عند أتباع النبي عليهما السلام لربطه بالأمحدود، على الأقل لا مجال مع هذا الذي قلناه لأن تحيط الأسطورة كل مفردة تحكي عنه أو قصة ترتبط به، فإن ذلك إن لم يمنع من نسج الأساطير فإنه يحدد مساحتها إلى حد بعيد.

وما خص عيسى وعُزَّيز عليهما السلام من عموم القول ببنوتهما لله تعالى كان لخصوصية في كل منها، وذروة الكمال في فرد بنوته لله وفق ما يتصورون، لكن الأسطورة لم تعم كل ما يصدر عنهمما عليهما السلام بحيث ما من حكاية عنهما إلا وحلقت بها الخيالات في فضاء الأسطرة 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 والحاصلة لتحقيق فتوحات رائعة وثمينة، 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 أنَّ الإنسان دفع ثمن تلك الفتوحات ما يخصُّ البُعد الكينوني الأنطولوجي والروحياني للإنساني... هكذا نجد أنَّ ما يدعوه الإسلام المعاصر (الغزو الفكري للغرب) هو في الواقع تنافس قديم صار أكثر عنفاً بين ملكتين اثنتين موجودتين في كُلٌّ فعالية خلاقة للإنسان ملكة الخيال وملكة العقل، وهما تتتجسان على مستوى التعبير بالأسطورة وباللوغوس، نقصد بالأسطورة هنا اللغات الدينية والشعرية والفنية والمجاز والرمز، ونقصد باللوغوس: اللغات المفهومية والمصطلحية والمنطقية الفلسفية وكذلك اللغة الرياضية وهذه المنافسة عتيبة جداً).^(٢٠٣)

إنَّ اختزال الصراع بين الإسلام والفكر الغربي بمفردة التدافع بين ملكة الخيال وملكة العقل تمُّحُل إلى حدٍ بعيد وتجنٌّ على الإسلام غير مقبول حتى لو صدر من مسيحي حاقد، فكيف نقبله ممَّ ينتحل الإسلام؟ ما الذي يُنكره الإسلام من إعمال العقل ونتاجه المنطقي ليُشار إلى اختلاف بينهما، بل يُدعى الصراع؟ والعقل وفق المنطق الإسلامي «ما عُدَّ به الرحمن واكتُسِبَ به الجنان»^(٢٠٤)، وهو مدخل التكليف وكاشف عظمة الله، وموضع الاعتبار، فَاعْتَرُوا يَا أُولَئِكَ الْأَبْصَارِ^(٢) (الحشر: ٢)، وإدراك حقيقة الآيات، إنَّ في ذلِك لَيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^(٤) (الرعد: ٤).

وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ إِمَّا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(١٦٤) (البقرة: ١٦٤).

٢٠٣. قراءات في القرآن (ص ٥٠٧).

٢٠٤. الكافي (ج ١ / ص ١١ / كتاب العقل والجهل / ح ٣).

ثم كيف يقال: إن مملكة الخيال التي تمثل الإسلام تتجسد على مستوى التعبير باللغة الدينية والشعرية والفنية والمجاز والرمز^(٢٠٠)، في مقابل اللغات المفهومية والمصطلحية والمنطقية الفلسفية واللغة الرياضية؟

هل خلا التعبير في المضمار الديني من اللغة المفهومية وقاطع المنطقية الفلسفية ولم يقترب من اللغة الرياضية؟

وما ذكر المصطلحية لأن الاصطلاحات لا علاقة لها في البحث الفكرية والاستدلالات، إذ الاصطلاح طريقة لاختصار في البيان ولا يوفر طريقاً لفهم لا تتوفره اللغة بدون اصطلاحات.

هل في طريقة الآخرين حين ينكرون وجود بعض الأنبياء لعدم العثور على ما يؤكد ذلك في الآثار - ومنهم المصنف في قصة إبراهيم عليه السلام - إعمال للمنطقية؟

وهل في إنكار حقيقة القصص في الموروث الديني وادعاء أسطوريتها أثر من هذه المنطقية المزعومة؟ ودعوى تاريخية الأحكام وضرورة اختلاف المدون عن الوحي ومصادرة نتاج حضارات هائل واحتزاز النتاج البشري المتمدن بما جادت به حضارة الغرب، وإنكار الوحي واتهام النبي عليه السلام بالاقتباس من الديانات السابقة وغير ذلك، هذه كلها تجليات لمنطقية الحضارة الغربية بنظر هؤلاء، أي منطق هذا؟ وأيّة عقلانية؟

هل تجرّد الفكر الإسلامي من بحوث فلسفية؟ إذن كيف أعيدت صياغة الفلسفة اليونانية عندما خاض المسلمون غمارها؟ وكيف توسيع مسائلها من مائتها إلى ثمانمائة مسألة؟

وهل ترك المسلمون لغة الاصطلاح في علومهم المختلفة؟ إن الفقه له اصطلاحاته الخاصة، وكذا الأصول، وعلم الكلام، والنحو، والمنطق، والعرفان، والتصوّف.

٢٠٥. لقد ذهب إلى هذا الرأي علماء غيريُون منهم (سيينوزا) في رسالته في الدين والدولة حيث قال: (المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه هذا الكتاب هو أن لغة التوراة يغلب عليها المجاز والاستعارة، وهذا المجاز أمر معتمد ومقصود لا أنه يتناول النزعة الشرقية وميلها إلى الأدب الرفيع وتزيين الألفاظ وتبيّنها والبالغة في الوصف والتعبير فحسب، ولكن لأن الأنبياء والرُّسل قد لجأوا إلى إثارة الخيال في دعوة الناس إلى مبادئهم ومذاهبيهم واضطربوا إلى تكيف أنفسهم وفقاً لرغبات الشعب وتفكيره...).

إن الكتب السماوية المنزلة لا تُفسّر الأشياء بأساليبها الثانوية، ولكنها تقصّها وترويها في طريقة وأسلوب قوي متدقّق للتأثير على الناس ودفعهم إلى الإيمان والنسك والعبادة، وخاصة الفتنة الجاهلة غير المتعلمة منهم، إن الكتاب المنزل لا يستهدف مخاطبة العقل وإنقاذه، بل جذب الخيال والسيطرة عليه، ومن أجل ذلك يكثر فيه ذكر المعجزات وتكرار مظاهر الله. (قصة الفلسفة: ص ٢٠٤).

ثم هل يُعدُّ استعمال المجاز والرمز نقصاً ونقطة ضعف في الفكر الديني؟ إنَّ المجاز والرمز أدوات للتعبير عن معنى محدَّد في نفس المتكلِّم، والفكر ينصُّ على ذلك الذي في نفسه ومراده لاستكشافه، وهذا تراث العرب الأدبي مليء بالمجاز والرمز، والذي يضفي عليه روعةً وجمالاً.

نعم، لا أستبعد أنَّ المتكلِّم لا يقصد أدوات التعبير، بل نفس المعاني مجازية، لكن ذلك لا يجري في الرمز، لأنَّ المقصود من الرمز المرموز إليه، ولا يمكن أن يكون الرمز مقصوداً أصلَّاً. مضافاً إلى أنَّه لا معنى واضح لوصف المعاني بالمجازية.

وصراعنا مع الغرب وإنْ لم نُنكر أنَّه قديم، لكنَّه ليس مظهراً للصراع بين الخيال الديني كما يحلو للكاتب أنْ 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 والرؤى المستدلة في الجوانب المختلفة من الحياة والمضمار الديني.

وإذا كانت ثمة قطيعة بين الكنيسة والنهضة العلمية في القرون الوسطى أدَّت إلى أنْ تخلَّى الكنيسة مساحات تمدَّدت عليها على غير حقٍّ وبدون أدوات، فإنَّه لا توجد أية قطيعة بين الإسلام والعلم والمنطق. وكثرة الاكتشافات العلمية تعزِّز الإيمان ملء أراد أنْ يذكر أو أراد شكوراً. وأحد سبلي تحصيل الإيمان وتعزيزه النظر في الآيات الافقية الذي يستوجب وقوف الناظر على الآيات والدلائل على وجود الله وعظمته في الطبيعة.

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

فأين التنافي؟ إنَّ العلم في الإسلام يُعزِّز الإيمان بخلاف الفهم الكنسي الذي كان سائداً إبان عصر النهضة الأوروبيَّة، ولذلك وقفت الكنيسة في وجه العلماء والمخترعين. ولم يصطدم العلم - ونحن في القرن الحادى والعشرين الميلادى - بالدين الإسلامي، بل يشهد العالم الإسلامي نهضة دينية ابتدأت ملامحها في النصف الثانى من القرن العشرين. وترديد الرجل لأمنيات من سبقه أو عاصره وفق قراءة خاطئة ملأات الأمور ليست صحيحة بلا شكٍ، وكان قد قال بعد كلامه السابق الذي نقلناه:

(فإنَّ الإيمان الساذج لم يعد يكفي اليوم، لأنَّ الحياة الدِّينيَّة عامةً ينبغي أنْ تُدمج - كما في العصور الوسطى - في نظام العمل التاريخي للمجتمعات الحديثة، وإلا فإنَّها سوف تُهمَّش تدريجيًّا حتى تتمَّ تصفيتها كليًّا^(٢٠٦) وإنَّ الدين سوف يتلاشى وينقرض^(٢٠٧)).

لقد عبر الإسلام كُلَّ المراحل الصعبة والظروف القاهرة دون أنْ تهتزَّ مكانته، وبقاوَه ليس مرهوناً بالاستجابة لدعوة أركون أو جاكلين الشابي. لا نريد أنْ نقف في وجه تطُّور الفهم، لكن نقول بضرس قاطع: سيأتي - غير بعيد إنْ شاء الله - وقت انتشار هذا الدين واجتماع الناس عليه وعداً إلهياً حقاً، والله لا يخلف الميعاد.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلُّهُمْ كَرِهُوا الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبه: ٣٣).

وتطُّور الفهم يكشف للمتأمِّل قدرة عجيبة في هذا الدين الذي جعله الله خاتماً للأديان ومنهاج البشر من تاريخ بعثة النبي ﷺ حتى قيام الساعة.

صراع العقل والأسطورة:

طالما تحدَّث محمدٌ أركون عن صراع بين طرفين أسماهما اللغوس والميتوس، والمراد بالأول العقل والثاني الأسطورة، وقد جعل مثال الأول فكر أرسطو والثاني فكر أفلاطون، وقد قال:

(في القرون الوسطى ما كانوا يستطيعون أنْ يفهموا أنَّ الصراع بين اللغوس والميتوس أو بين العقل والأسطورة يتجاوز الصراع بين مؤلفات أرسطو من جهة ومؤلفات أفلاطون من جهة أخرى، إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، إنه مسجل في صميم العلاقة بين اللغة والفكر، أيٌّ لغة وأيٌّ فكر بشري، إنه يُعْدِي منطقين يُولِّدان نمطين متكاملين من أنماط المعرفة وغير مستبعدين 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 اللغوس، لماذا نقول ذلك؟ لأنَّه يعتمد في تركيبته اللغوية على المجاز الباهر والاستعارة

٢٠٦. وهي كلمة أخذها عن الباحثة جاكلين الشابي دون أنْ يُصرَّح بذلك، وبحثها كان بعنوان بحثاً عن أصول مكَّة نظرية المؤرخ المحترف.

٢٠٧. قراءات في القرآن (ص ٥٠٨).

والقصص الرمزية والبلاغيات اللغوية عموماً أكثر مما يعتمد على الخطاب المنطقي العقلاني، يكفي أن نلقي نظرة على الكتب المقدسة لكي نتأكد من ذلك... إلى آخر كلامه قاتله الله^(٢٠٨).

انظر كيف يتمترس كعادته خلف اصطلاحات، بل خلف ألفاظ بلغة أجنبية لا داعي للإتيان بها عند الحديث بلغة أخرى، فإذا كان المجيء بالاصطلاح غايتها الاختصار فإن الإتيان باللفظ الأجنبي ثم تبيين معناه لا فائدة فيه. ويبدو من عبارة المترجم أن التوضيح لم يكن منه بل من المؤلف، واللوغوس والمليتوس كلمتان يونانيتان، وكتابه مؤلف باللغة الفرنسية، ومن خلف تلك المصطلحات يلقي بترهاته.

إن الفكر أمر سابق على اللفظ وصياغته، فاللفظ بتركيبه يأتي للتعبير عن الفكرة وامعنى الذي سبق وأن حضر في الذهن، ونوعية التعبير لا تكشف عن نوع الفكر الذي جاء اللفظ ليحكيه.

ومن فنون التعبير المجاز بما فيه الكنية والاستعارة - فهما ليسا مقابلين للمجاز بل نوعان منه -، والبلاغيات كذلك، فلو فرضنا أن آيات الكتب المساوية تركت هذا النحو من التركيب اللفظية، هل كان سيجعله من اللوغوس عند الكاتب؟

ثم من قال: إن القصص التي حوتها الكتب المقدسة هي نوع حكايات أسطورية؟ فهل خلا التاريخ من مفردات واقعية من الحوادث التي تحقق الاعتيار؟ ولو كانت أسطoir لا مطابق لها في تاريخ الكون هل كان يعيي الخالق تبارك وتعالى أن يأتي بقصص منوعة على اختلاف الكتب المساوية دون حاجة إلى تكرار نفس القصة في الكتب الثلاثة؟

إذا كان أحد وجوه القول بأن الكتب المساوية هي من الأسطورة يتمثل بعدم واقعية القصص التي ملأتها، ولم يثبت ذلك، فكيف يستدل به على لازمه وهو أسطورية هذه الكتب؟ إن هذا أشبه بالمصادرة.

نحو لا نخدع بوصف حسن للقرآن كقوله: (لأنه يعتمد في تركيبته على المجاز الباهر)، وقوله بعد ذلك: (القرآن مليء بالمجازات المبنجسة الرائعة).

ويضاف إلى ذلك أن القرآن مليء بالاستدلالات المنطقية والإشارات اللطيفة، وهو الذي دعانا إلى أن لا نتحدّث إلّا عن علم، وأن لا نتبع الظن.

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 مَسْؤُلًا﴾ (الإسراء: ٣٦).

وقال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّسِعُونَ إِلَّا الظَّنُّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٦).

ودعانا إلى التفكير، وخصّ أهل التفكير بأنّ الآيات لهم.

قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد: ٤).

وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الرعد: ٣).

هل جاءتنا الكتب السماوية 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 أنّ قال بها (كانط)، حيث ذهب إلى أنّ الإنسان يستطيع أنّ يفهم العالم الفيزيقي المحسوس الملموس الذي نراه كُلّ يوم أمام عيننا، لكنّه لا يستطيع أنّ يفهم ما وراءه أي العالم الميتافيزيقي، فهذا الأمر يتجاوز طاقة العقل البشري، فمثلاً لا يستطيع العقل البشري بوسائله الخاصة أنّ يرّهن على وجود الله ولا على عدم وجوده، فهذه مسألة اعتقادية إيمانية لا مسألة برهانية أو فكرية، إما أنّ تؤمن وإما أنّ لا تؤمن، أنت حرّ، فإذا آمنت بوجود الله، وإذا لم تؤمن فلا، هذا كُلّ ما في الأمر.

ولذلك قال (كانط): حيث تنتهي حدود العقل تبتدئ حدود الإيمان.

تعرّض لذلك في نقد العقل الحالص.

ولا أدرى كيف يتحقق الإيمان والاعتقاد دون استدلال وبعيداً عن العقل؟ لقد خفي على هذا الرجل على عظمته الموصوفة ما لم يغب عن البدوي العربي حين كان يقول: (إِنَّ الْبَرَ لِيَدِلُّ عَلَى الْبَعِيرِ، وَإِنَّ أَثْرَ الْأَقْدَامِ لِيَدِلُّ عَلَى الْمَسِيرِ، أَفْسَمَاءُ ذَاتِ أَبْرَاجٍ، وَأَرْضُ ذَاتِ فَجَاجٍ، وَبَحَارُ ذَاتِ أَمْوَاجٍ، أَلَا يَدِلُّ ذَلِكَ عَلَى وُجُودِ الْلَّطِيفِ الْخَبِيرِ؟).

والوليد بن ربيعة كان يقول في الجاهلية، ونُسِّبَت إلى ابن المعتز، ونُسِّبَت إلى أبي العتاهية.

أم كيف يجده الجاحد	فيا عجباً كيف يعصى الإله
تُدلل على أنه واحد	وفي كُل شيء له آية
وتسكنية أبداً شاهد	ولله في كُل تحريكة

لقد خفي على الرجل أنَّ إدراك العقل وبرهانه لا يقتصر على العام الفيزيقي، فعالم ما وراء الطبيعة ليس منفصلاً عنها، والمعرفة ليس بالضرورة أنْ تكون بإدراك المعنى مباشرةً، بل قد يكون الاستدلال بالملازمة.

يقول أبو نواس:

إلى آثار ما صنع الملوك	تأمل في رياض الأرض وانظر
بأحداث هي الذهب السبيك	عيون من لُجَين شاحنات
بأنَّ الله ليس له شريك	على قضب الزبرجد شاهدات

وممَّا ذكره أركون قوله:

(ينبغي العلم أنَّ التورات الصراعيَّة التي تُقْيِّم التضادَّ بين العقل والإيمان عبارة عن موضوع قديم متكرر طالما جيَّش طاقات الالهوتين والفلسفه منذ العصور الوسطى وحتى اليوم)^(٢٠٩).

ونحن نتساءل: متى كان بين الإيمان والعقل تضاد؟ أليس شرط التكليف بالإيمان والعمل هو العقل؟ أليس المخاطب هو العقل؟ أليس ميزان استحقاق الثواب والعقاب هو العقل^(٢١٠)؟ أليس أصل الإيمان لا يكون إلَّا بالعقل؟ فوجود الخالق وتوحيده وصفاته لا بدَّ أنْ تثبت بالعقل، وإلَّا كيف أُلَّم بالاعتقاد بالخالقية والربوبية والتوحيد مجرَّد أنَّ شخصاً قال: أنا نبِيٌّ من الله، وقد كُلِّفت بدعوتكم للإيمان به وتوحيده و...؟

٢٠٩. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ١٠٦).

٢١٠. في الحديث الشريف: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدب، فأدب، ثم قال: وعزْتني وجلاي ما خلقت خلقاً هو أحبُّ إلى منك، ولا أكملتك إلَّا فيمن أحبُّ، أما إِنِّي إِيَّاكَ آمر، وإِيَّاكَ أَنْهِي، وإِيَّاكَ أَعْاقِب، وإِيَّاكَ أَثْبِب». (الكافى: ج ١/ ص ١٠ / كتاب العقل والجهل / ح ١)، والرواية تامة سنداً.

نعم، قد يأتي النبيٌ بمنبهات على ما يقول في هذا المضمار، فإذا ثبت وجود الله تعالى وجملة صفاته، ثم ثبتت نبوة النبيٍ وأنه لا يتكلّم من نفسه، حكم العقل باتّباعه والالتزام بما يقول، ولذا لا تُشكّل الآيات من مثل:

قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنياء: 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 المعرفة الدينية؟

إنَّ الذي يتحدَّث عنه القوم في تحديد طرفي الصراع لا الإيمان الحقُّ ولا العقل الذي نعرف، فإذا كان الإيمان منصباً على عقيدة التثليث فالعقل ينافيه بلا شكٍ، ولذا لا يسمحون للعقول أنْ تُفگر في هذه العقيدة. وإذا كان الإيمان منصبٌ على بنوَة بشر لله، وعلى فداء نبيٍّ أتباه من العذاب، فيجوز لهم أنْ يرتكبوا ما يشاًرون، وعلى بيع صكوك الغفران وأراضي الجنة، وغير ذلك من أشباه هذه الترُّهات وقفت الفلسفة والعقل بالضدِّ من كُلِّ ذلك.

وإذا كان المراد بالعقل إدراك الأحكام من مصالح متعلَّقاتها، أو الاستناد إلى الظنِّ والاستحسان والرأي والقياس في الوصول إلى الأحكام، فلا شكَّ أنَّه لا قداسة مثل هذا المدرك ولا حجَّية له.

نعم، لقد وقفت الفلسفة بمحاذاها العقلية في مقابل مفردات ادعى أنَّها من جزئيات الإيمان، والإيمان والشرائع منها براء، وهذا ما لا غبار عليه منطقياً، أمَّا تسرية هذا الموقف إلى المعتقدات الحقة فلا وجه له، إذ لا مماثلة بين النوعين ليقال: حكم الأمثال واحد.

وهذا يعني أنَّ الباحث الإسلامي الذي وجد إشكالاً في بعض مفردات المسيحية أو اليهودية لا يحقُّ له أنْ يكسر جغرافية ذلك الإشكال ليجعله يشمل الإسلام وبقية الأديان، وهذا ما وقع لأكثر الباحثين الذين تأثَّروا بالمستشرقين وفلاسفة القرون الوسطى.

فهل يجوز أنْ نعمم مقولتهم: (إنَّ الدِّين أفيون الشعوب) إلى الإسلام الذي أنقذ الأُمم من ظلمة الجهل إلى نور العلم، ومن براثن الجاهلية إلى رقى الهدف؟

العقل يمكنه إبطال حجية الدليل:

إذا قام دليل عقلي على خلاف دلالة الدليل اللفظي رفعنا اليه عن الدليل اللفظي الذي تكون إحدى جهاته - وهي السند والدلالة والجهة التي يُقصد بها عدم صدوره تقيّة - غير قطعية، طبعاً لا معنى لدلليّة الدليل العقلي إذا لم يكن قطعياً.

لكن الكلام كُلُّ الكلام في وجود دليل عقلي في هذا المورد مثلاً، وبتعبير أدقّ كُلُّ الكلام في أنَّ الوجه الذي يستند إليه هل هو دليل عقلي على خلاف الدليل اللفظي؟ هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لا يمكن للدليل العقلي أنْ يدلُّ على ارتفاع حكم في زمن قد سبّقه زمن فعليّة ذلك الحكم، لأنَّ العقل أحکامه كُلّية، وهو لا يقف على الفرق بين زمان وزمان في فعليّة الحكم وعدهما، فالزمان أمر انتزاعي وليس له وجود حقيقى خارجي ليكون له أثر واقعى.

نعم، قد يدرك ثبوت مصلحة في زمن دون آخر لوجود أمور زمانية، وليس لأجل الاختلاف في نفس الزمن، لكن إدراك المصالح وجوداً وعديماً ليس طريقة لتشخيص الأحكام بقاءً وارتفاعاً.

إذن فالقرينة العقلية أو الدليل العقلي يمكن أنْ يُقيد 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، فإنَّ انتفاء القدرة على الامتثال مانعة من إطلاق الحكم لفترة الانتفاء.

وهذا يعني أنَّ منافاة العقل دلالة دليل شرعي ليست منافاة بين العقل والدين، بل بين العقل والحاكي عن المعنى الديني، فإذا كان الحاكي والكافش ظنّياً أو غير قطعى بطلت حكايته بشهادة العقل، ولم تتحقق منافاة بين العقل والدين، بل ينكشف أنَّ المدلول ليس من الدين.

ثم إنَّ الشريعة المقدّسة قد جعلت مجموعة من العناوين تكون في حال تحقّق معنونها رافعة للأحكام الأولى التي دلت عليها أدلة الأحكام، كالضرورة والضرر والحرج والعسر ومصلحة الإسلام الكبرى والإكراه وغير ذلك. وارتفاع الأحكام الأولى بالعناوين الثانوية معاير قاماً لتاريخية الحكم، لأنَّ تاريخية الحكم تعني أنَّ الحكم مشرع ليكون فعلياً ضمن سقف زمني محدّد ولا يرجع بعدها لأنَّه سيحلُّ محلَّه حكم آخر، وأمّا العناوين الثانوية فإنَّها تعني انتفاء الحكم في خصوص

الموارد التي انطبق فيها العنوان الثانوي وبقاءه في بقية الموارد على فعليته.

بل نفس موارد ارتفاع الحكم الأولي قد يرجع ذلك الحكم فيها ليكون فعلياً بعد ارتفاع العنوان الثانوي، فلو كان دفع مال واجباً على شخص ثم في شهر صار حرجياً عليه لارتفاع وجوب الدفع في هذا الشهر، ثم لو تيسرت أمور ذلك الشخص بحيث لا يُعَذَّب دفع المال حرجياً عليه فإن وجوب الدفع يصبح فعلياً مرّة أخرى. ومثاله الأوضح وجوب الصيام الذي هو فعلي على غير المعدور، إذ يرتفع الوجوب بالعذر كالمرض، ثم يرجع الوجوب بارتفاع المرض.

فإذا كانت الزمانيات موجبة لانطباق العنوان الثانوي فلا مشكلة في تغيير الحكم إلا أنه وكما أسلفنا لا علاقة لذلك بتاريخية الخطابات الشرعية وأحكامها.

الباب الثالث:

الشُّبهات التي أُوردت

على القرآن وفهمه



وفيه عشرة فصول:

الفصل الأول: التشكيك في سماوية القرآن.

الفصل الثاني: المصحف المدحون مختلف عمّا نطق به النبي ﷺ من القرآن.

الفصل الثالث: المحدّدات والخطابات القرآنية.

الفصل الرابع: لغوية القرآن تمنع دخول الأحكام اللاهوتية أو التفسيرية في تحليله وفهمه.

الفصل الخامس: مجازية لغة القرآن تمنع تحديد معناه.

الفصل السادس: ضياع الوثائق الموصولة إلى معرفة صحيحة بالقرآن.

الفصل السابع: مرجعية التوراة لقصص ومعارف القرآن.

الفصل الثامن: توقف فهم القرآن على الرجوع إلى لغات أخرى.

الفصل التاسع: كتابة القرآن وفق علوم اللغة تمنع من عصمه.

الفصل العاشر: إشكالات على طرق تعاطي المفسّرين والفقهاء مع القرآن.

الفصل الأول:

التشكّيك في سماویة القرآن



إنَّ المتنبي يجد في كلمات الرجل ما يشير إلى أنَّ القرآن ليس سماوياً بكلِّ الحيثيات، وإنْ لم يُصرِّح بذلك لكن لازم بعض كلماته ذلك. وهذا أمر مخالف للضرورة. ومن تلك المفردات في كلامه المورد الذي شكَّك فيه في تاريخ ظهور سورة التوبه، وهل أَنَّه في مكَّة أو في المدينة أو بعد وفاة النبي ﷺ، ثمَّ يبالغ كالعادة فيقول: لو حَدَّدْنا 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 أنَّنا نتحسَّر ونتنافس في مسألة تحديد التاريخ التسلسلي لنزول الآيات إلى ما لا نهاية.

وكيف كان، فإنَّ ظهور السورة بعد وفاة النبي ﷺ يعني أنَّها ليست سماوية، وإنَّ فإنَّ النبي ﷺ قد أعلم الناس بالقرآن من أَوْلَه إلى آخره، وظهور شيء بعد وفاته يعني أنَّه لم يكن معلناً في ظرف حياته، مما يعني أنَّه ليس من القرآن.

قال: (أَمَّا في ما يخصُّ السياق الواقعي المحسوس الذي نزلت فيه السورة (التوبه) فنطرح السؤال الآتي: هل حَقًّا أنَّ السورة ظهرت في مكَّة، أم بالأحرى في المدينة؟ بل وحتى هل ظهرت بعد موت محمد 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 والتحسُّر والتناقش حول مسألة الكرونولوجيا إلى ما لا نهاية) ^(٢١١).

والكرونولوجيا يريد بها تحديد التسلسل الزمني لنزول آيات القرآن وسوره.

وهذا باطل بلا شكٍ، فإنَّ سورة التوبه نزلت متأخرة في المدينة. مضافاً إلى أنَّ كُلَّ القرآن نزل وظهر في حياة النبي ﷺ، ولا شيء منه ظهر بعد وفاته.

وفي موردٍ ثانٍ قال: (إنَّ التفاسير التي تكاثرت على مدار التاريخ والتي لا تزال تتکاثر تمثِّل مرحلة جديدة ناتجة عن الخصوبة الإنتاجية للنص المكتوب لا عن الخطاب الشفهي. ينبغي العلم أنَّه من الناحية اللُّغوية والألسنية فإنَّ الشيء المهم والأساسي بالنسبة إلى مخامرات المعنى وتحولاته عبر العصور هو أنَّ النص المكتوب هو المفسَّر أو المقرؤ وله يُعد النص الشفهي الأدبي... هذا يعني أنَّ كُلَّ قارئ يعيد كتابة النص بواسطة شبكة إدراكه الحسِّي والمبادئ التي تُوجِّه تأويله وتفسيره لهذا النص) ^(٢١٢).

٢١١. التشكيك البشري للإسلام (ص ٢٠٦).

٢١٢. قراءات في القرآن/ مقدمة الطبعة الثانية.

وفي مورد ثالث قال: (لا تزال تنقصنا دراسات استكشافية وتمهيدية كثيرة لكي نستطيع أن نحدّد بدقة وبحصافة ماهيّة العناصر الفعلية والدقيقة التي استعارها الخطاب القرائي من هذا التراث الشرقي أوسطي القديم جدًا والسابق له بكثير. إنَّ كلمة دقة أو حقيقة حاسمة من أجل إعادة القراءة المطلوبة، وذلك لأنَّها تُبيّن الفرق بين منهجيَّة الاستشراق الكلاسيكي ومنهجيَّتنا، فالاستشراق يكتفي ب مجرد التراكم الأكاديمي للمعلومات عن شخص إبراهيم مثلاً، أمَّا نحن فنهتم بدراسة المجريات الأسلوبية والبلاغيَّة التي استخدمها القرآن عندما وظَّفَ تُفَّافاً متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم بغية تشييد قصر أيديولوجي جديد^(٢١٣)).

إنَّ القرآن غير محتاج إلى خطاب اجتماعي منتظم فضلاً عن خطاب اجتماعي مبعثر، لأنَّه لا يريد أنْ يُنشئ قصرًا أيديولوجيًّا كما يتوهُّمون، بل القرآن حايك عن حقيقة لم ولن تغيب عن مُنزله، وهو الذي لا يغيب عنه شيء في السماوات والأرض، ولو كان قد أُخِّرَ عن شيء في الكُتب السماويَّة السابقة فما ورد في القرآن حكاية مَرَّةً أخرى من مخبر أحاط علمه بكلِّ شيء عن ذلك الشيء، وقد تكون الحيثيَّة التي انصَبَّ عليها النقل مغایرة للتي انصَبَّ عليها النقل في الكُتب السابقة. ولا توجد استفادة بالمرة من الخطاب الاجتماعي القديم، بل حتَّى من الخطاب الإلهي القديم في ديانات سابقة. والقصر الأيدиولوجي الذي يتحدَّثون عنه كان موجوداً قبل نزول القرآن وقبل الحكاية عنه، والحاكي دائمًا متأخِّر عن المحكي عنه، لا أقلَّ في حدود كونه معنى، لأنَّ دور الحكاية تحويل ذلك المعنى من صورة ذهنيَّة إلى صورة صوتيَّة، فالصور الذهنيَّة بما هي كذلك غير قابلة للنقل للآخرين إلَّا من خلال معيَّرٍ عنها كاللفظ والرسم والنحت والكتابة حرفَّةً كانت أم رمزَّة^(٢١٤).

وتعبيرهم هذا (توظيف النُّتَف المتباعدة من خطاب اجتماعي قديم لبناء قصر أيديولوجي جديد)، يتناسب مع كتاب تنقص مؤلِّفه المعرفة فيستعين بجزئيَّات صورة يعثر عليها في الخطابات الاجتماعيَّة لتشكيل صورة كاملة لم تكن حاضرة عنده لولا ما عثر عليه في تلك الخطابات.

وإذا ما فعل الباحثون الغربيُّون ذلك في دراساتهم للإنجيل والتوراة، فإنَّا لسنا معنيُّين برأهم أَوْلًا.

٢١٣. قراءات في القرآن (ص ١٤٣ و ١٤٤).

٢١٤. فكرة تشييد القصر الأيديولوجي الجديد أخذها من العالم الأنثروبولوجي كلود ليفي ستروس في كتابه الفكر البري المتوحش (ص ٣٢).

وثانياً: ما يوجد في الإنجيل من مشاكل غير موجود في القرآن، فلا نسخ متعددة وقع الاختلاف بينها لحتاج إلى دراسات تحقيقية لاستكشاف الواقع، ولم تتحقق ترجمة للقرآن لتصور دخالة العنصر البشري، إذ ثمة ترجمة الإنجيل مرتين إلى اللغة اليونانية أولاً ثم اللاتينية، وهذا عمل بشري قابل للخطأ ولو بشكل غير متعمد.

وثالثاً: لا توجد في القرآن شواهد على أنَّه ليس عين ما نزل على النبي ﷺ، بخلاف الأنجليل التي تحدثت عن سيرة شملت ما بعد وفاة عيسى ﷺ.

ورابعاً: لم تمسَّ يد التحرير هذا الكتاب المقدس كما حصل مع التوراة والإنجيل.

خامساً: كانت بنية الخطابات من شواهد الإعجاز وربوبية المنشأ بخلاف التوراة والإنجيل.

وكيف كان، فقوله: (إِنَّ الْقَرآنَ وَظَفَرَ نُسْفَنَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ تَعْثَرٍ) من خطاب اجتماعي قديم بخية تشيد قصر أيدиولوجي جديد) ينسجم مع كونه منتجًا بشريًا لا كتاباً سماوياً.

المورد الرابع قوله: (من المعلوم أنَّ اليهود والمسيحيين كانوا معارضين لمحمد وإعلان النبوة، وقد رفضوا قبول القرآن بصفته التجلي الأخير لكلام الله الموحى لشعبه المختار، ولكن بعد فتح مكة شعرت الجماعة الإسلامية الوليدة الصاعدة بأنَّها صارت في أمان أكثر وقوَّة أكثر كما هو واضح في قراءة سورة التوبة، في النتيجة صارت قادرة على مواجهة أهل الكتاب بصفتها الطائفة المختارة حقاً من الله، لماذا؟ لأنَّها طبقاً للقرآن قبلت كليَّة الوحي الإلهي، في حين أنَّ اليهود والمسيحيين ارتكبوا الإثم الأعظم بتحريفهم كلام الله عن طريق إجراء التغيير عليه أو القطع والبتر والتحوير والانحراف به).

هذا يعني أنَّ المسلمين صاروا الآن مسؤولين عن المحافظة على كلام الله ونقله كما هو وتطبيقه بتماميته وبكلِّيته الحقيقة الصحيحة.

هنا نجد أنَّ القرآن لا يقبل أيَّ نقاش حول هذه المسألة، إنَّما يفرض رأيه بنحو قاطع مانع، فهو وحده الذي يمتلك الرأسمال الرمزي الأعظم لدى الدين التوحيد، ولا يقبل أيَّ منافسة في هذا الشأن من الدينين السابقين له. المعلوم أنَّ هذا الرأسمال الرمزي الأعظم لدى الدين التوحيد يتمثَّل في مفهوم الوحي وكلام الله وعلم النبوة والرُّسُل والكتب المقدسة... لكن هذه الموضوعات والمحاور الفكرية

مشتركة في الواقع لدى الأديان التوحيدية الثلاثة وليس مقصورة على الإسلام وحده^(٢١٥).

فإن إشكاله على القرآن بل تخطئه للقرآن حين قال - رداً على عدم قبول القرآن للنقاش في مسألة كون طائفة المسلمين هي الطائفة الحقة المختارة -: (لكن هذه الموضوعات والمحاور الفكرية مشتركة في الواقع لدى الأديان التوحيدية الثلاثة وليس مقصورة على الإسلام وحده)، ولو كان معتقداً بسماويته لما رد عليه مقالة يجزم بأنها وردت فيه.

وكيف كان، فإن كلامه يرد عليه:

١ - أن 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 أن القرآن قد اقتبس قصصه وأفكاره من التوراة والإنجيل، فشابه منطقهم في ذلك منطق المشركين في بيان حقيقة القرآن.

قال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٥).

٢ - أن 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 الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

هو نفسه الذي نطق به النبي ﷺ، وهو نفسه الذي دون في المصحف الشريف. ودعوى أن كلام الله تعالى واحد اختلفت تجلياته في الأديان الثلاثة، كلام باطل ودعوى فارغة تعرضاً لإبطالها في طيات هذا الكتاب، فراجع.

٣ - أن انزواء صفة شعب الله المختار عن اليهود لتحول إلى المسلمين لم يكن مرتبطاً بقبول المسلمين كليّة الوحي الإلهي مع تحريف اليهود والنصارى كلام الله تعالى، بل إن الدين اليهودي والمسيحي لم ينزل في الأصل ليكونا منهاجاً لأهل الأرض ما بقي الليل والنهار، بل كانت نسبة معتمداً بها من تشرعياتهما محددة بمدى زمانى شكلت بعثة النبي الأكرم ﷺ حداً ونهايةً له، فلو أنّ أهل التوراة والإنجيل قد التزموا بكتابيهم ولم يحرّفوا منهاهما شيئاً لكان الإسلام ناسخاً لأحكامهما ومحبّينا لها بفترة ما قبله.

٢١٥. قراءات في القرآن (ص ٥٦٥).

وأعني بالمحين أنه كشف عن انحصار زمان فعليتهم بما من خاص هو ما قبل بعثة النبي ﷺ.

وهذا يعني أن المسلمين حتى وإن لم يتزموا بشرعيتهم ولم يحيوا سنتهم فإن ديانتهم هي الخامقة دون أي شك، ولذا لم ينعكس تشظي الأمة إلى طوائف - أكل العداء لبعضها الكبير من أولادها - على خاقانية الدين الإسلامي. نعم اختلفت الأفهams القراءات فتشكلت الفرق ثم تنافرت فتباعدت وتقاتلت، لكن الإسلام بقي الدين الخاتم أغلق باب النبوة بنبيه وسد 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 وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾

(المائدة: ٤٨).

٤ - أن الدين الإسلامي لم يأت ليقوم على أنقاض الديانات السماوية الأخرى، بل جاء مكملاً لها، ليتمثل 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 وكتابهم.

قال تعالى: ﴿أَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا عُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥) (٢٨٥).

وفرق الدين الإسلامي ليس في اختصاصه بالرأسمال الرمزي الأعظم الذي ذكره وقال: (إنَّه يتمثل في مفهوم الوحي وكلام الله وعلم النبوة والرُّسل...) إلى آخر ما قاله.

فما ذكره هو رأس المال السماوية ودين الحق، والأديان متوفّرة عليه، فهي سماوية وديانات حقّ أيضاً (بدون التحريف) لكن أمدها الزمني قد انقضى ولم ينقض زمان فعليّة أحكام الإسلام، من هنا انسدَّ باب منافسة الأديان الأخرى للإسلام.

الفصل الثاني:

المصحف المدّون مختلف عما

نطق به النبي ﷺ من القرآن



- المصحف المدُون مختلف عَمَّا نطق به النَّبِيُّ ﷺ من القرآن.
- فقدان أدوات الأفهام غير اللفظية لا يعني المغایرة.
- عملية جمع القرآن المزعومة ودلالتها على اختلاف المصحف عَمَّا قاله النَّبِيُّ ﷺ.
- نقصان الكتابة عند التدوين لا يقتضي المغایرة.
- إهمال احتمال اختلاف القرآن عَمَّا نزل على النَّبِيِّ ﷺ.
- عدم توافر القرآن في الأزمنة الأولى لا يستلزم الاختلاف.

المصحف المدُون مختلف عَمَّا نطق به النبي ﷺ من القرآن:

لقد التَّفَّ البعض على التقديس للكتاب الكريم بالقول: إنَّ الكتاب المجمع والمعَبَرُ عنه بالصحف هو غير ما نزل على قلب النبي ﷺ وتحدَّث به شفاهًا.

يقول أركون: (وَلَمْ يَعْدْ يَكْفِي التَّلْوِيْحُ بِنَسْخَةِ الْقُرْآنِ كَمَا يَفْعَلُونَ الْيَوْمَ، فَهَذِهِ النَّسْخَةُ الْمَدْعُوَّةُ بِالْمَحْفَظَةِ هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ نَصٍّ مَكْتُوبٍ، وَلَمْ تَعْدْ كَلَامًا شَفَهِيًّا حَرَّاً كَمَا كَانَتْ عَلَيْهِ فِي الْبَدَائِيْةِ، وَهَذَا مَا يُغَيِّرُ كَلِّيًّا مِنْ شُرُوطِ فَهْمِ كَلَامِ اللَّهِ وَتَفْسِيرِهِ وَاسْتِخْدَامِهِ، لَأَنَّ الْاِنْتِقَالَ مِنْ مَرْجَلَةِ النَّصِّ الشَّفَهِيِّ إِلَى مَرْجَلَةِ النَّصِّ الْمَكْتُوبِ تَصْبِحُ حَتَّمًا بِضِيَاعِ جُزءٍ مِنَ الْمَعْنَى) ^(٢١٦).

وقال ذلك كهامش لقوله في المتن: (كما وتبدو ضخامة الصعوبة في التوصل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني، أي كما لفظ لأول مرّة بعبارات شفهية في مجتمع من دون كتابة أو لا يكتب إلا قليلاً، أقصد في مجتمع يعتمد أساساً على النقل الشفهي) ^(٢١٧).

وقال في موضع آخر: (ونحن إذ نتحدَّث عن كتاب محصور بين دفَّتين نعني بذلك الانتقال من ثقافة شفهية إلى ثقافة مكتوبة، وهذا انتقال معقدٌ وذو أهمية قصوى بالنسبة لموضوعنا، فهو يُشكِّل اللحظة الحاسمة التي تشَكَّل فيها مصحف ما وأعلنَّ أنه المصحف الوحيد الصحيح الذي ينبغي أن يرجع إليه من الآن فصاعداً كُلُّ المسلمين، وكان ذلك العمل يُمثِّل أول خطوة باتجاه ما سيصبح فيما بعد بالأُرثوذكسيَّة) ^(٢١٨).

وهكذا دُشِّنت مرحلة جديدة أو عملية جديدة للتوليد التاريخي للمجتمع (أو الإنتاج التاريخي للمجتمع)، وهكذا نتوضّع هنا على صعيد آخر للقراءة، قراءة ما حصل: إنَّه صعيد جديد يتمثَّل باعتماد استراتيجية محدَّدة من أجل تفكيك مجلَّم التراث الإسلامي المرتبط بهذه الصياغة المكتوبة (أي المصحف)، فهذه الصياغة المكتوبة سوف تفعّل فعلها وتمارس دورها طوال خمسة عشر قرناً من الزمن وحَتَّى الْيَوْمِ ولكن بشكلٍ مضادٍ دائمًا (من النواحي السياسية والثقافية

٢١٦. العلمنة والدين (هامش ص ٢٨).

٢١٧. العلمنة والدين (ص ٢٧ و ٢٨).

٢١٨. الأُرثوذكسيَّة مصطلح يُراد به مجموعة المبادئ أو المُسلَّمات والبديهيَّات المشكَّلة للاعتقاد الإيماني الذي لا يمكن الخروج عليه دون معاقبة صارمة.

والمعرفية) لكُل ذلك القطاع الواسع من المجتمعات الإسلامية^(٢١٩).

ولنا أن نتساءل عن الفرق بين الخطاب الشفاهي والمكتوب والذي يجعل الأول حِرَّاً دون الثاني، ويجعل الثاني سبباً حتمياً في ضياع جزء من المعنى.

إنَّ الكتابة ليست إلَّا صورة بصرية للخطاب السمعي الشفهي نتمكّن بواسطتها من كسر إطار زمن التلفظ المحدود ومكانه المقيد إلى سعة الزمان على امتداد عموده واتساع المكان خارج قيوده، فما الذي تنقصه الكتابة من الخطاب الشفهي؟

لا يقال: إنَّ الكاتب يعني أنَّ الخطاب الشفهي عادٌ ما يقتربن ببعض القرائن التي لا تستوعبها الكتابة، لأنَّها تقتصر على اللفظ فقط ولا تُتَسَعُ للحن خطاب وحركة يد وإشارة في وجه وغير ذلك.

لأنَّ الكاتب يقول: (كما وتبدو ضخامة الصعوبة في التوصل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني، أي كما لفِظَ لأول مرة بعبارات شفهية في مجتمع دون كتابة أو لا يُكتب إلَّا قليلاً).

هذا أَوَّلَ.

وثانياً: أنَّ القرآن كان مجموعاً على عهد رسول الله ﷺ، وقد كان جبرئيل يتلوه في كُلّ عام مَرَّة على رسول الله ﷺ إلَّا في سنة رحيله حيث قُرِئَ ملَّتين، وكان بعض أصحابه يقرؤه عليه لأنَّه قد حفظوه ليروا حفظهم. مضافاً إلى ما ورد من أنَّ النبي ﷺ كان يأمرهم أنْ يضعوا بعض الآيات النازلة في موضع خاصٍ من سورة خاصة. فضلاً عن تسمية سورة الحمد بالفاتحة حيث يُفتح بها الكتاب، وهذا يقتضي وجود ترتيب لكتاب الكريم، كُلُّ ذلك وغيره يوصلنا إلى أنَّ المصحف الوحيد الصحيح كان قد حُدُّدَ في زمن رسول الله ﷺ، ألم يناد الخليفة الثاني بين المسلمين ورسول الله في لحظاته الأخيرة: (حسينا كتاب الله؟ أم كان يعني الشفهي الذي سُبَّلَه الكتابة وعملية 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 عبادة، وأبي بن كعب^(٢٢٠).

٢١٩. العلمنة والدين (ص ٤٦ و٤٧).

٢٢٠. المعجم الكبير للطبراني (ج ٢ / ص ٢٦١)، تاريخ مدينة دمشق (ج ١٩ / ص ٣٠٩).

وروى قتادة، عن أنس: جمع القرآن على عهد النبي ﷺ أربعة كلام من الأنصار: أبى، ومعاذ بن جبل، وأبى زيد، وزيد بن ثابت^(٢٢١).

وأخرج النسائي بسند صحيح عن عبد الله بن عمر، قال: جمعت القرآن فقرأت به في كل ليلة، بلغ ذلك النبي ﷺ فقال لي: «اقرأ به في كل شهر»^(٢٢٢).
وهناك روايات أخرى.

وثالثاً: أن المسلمين قد اختلفوا في كل شيء حتى في صفات الباري تبارك وتعالى. فقد اختلفوا في اتصفاته تعالى بالعدل، إذ ذهب أكثرهم إلى أنه قد يعاقب المطيع ويثيب المسيء ويختلف الوعد وغير ذلك، فهذا مسلك الأشاعرة، وفي مقابلهم المعتزلة والشيعة. واختلفوا في أن الأنبياء يمكن أن تصدر منهم المخالفات الشرعية ولو في حدود ما قبل النبوة. واختلفوا في الفروع إلى حد بعيد جداً، فلا الصلاة واحدة، ولا الحجج واحد، ولا الجهاد، ولا الزكاة، و... فكيف انفقوا على كتاب واحد لم يشدّ منهم إلا القليل على مر العصور؟ حين أراد الخليفة رفع حرف من القرآن ثارت ثائرة المسلمين ولم يسكت غضبهم حتى أعيدت^(٢٢٣).

فكيف ينصاعون لأمر من الخلافة بإبطال نسخ 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 يعقل أنّ الذين خرجوا على هذا الخليفة وقتلوا أن يُبقو على إمضاء نسخته المزعومة من الكتاب دون الإشارة إلى غيرها؟ والتاريخ لم يُحدّثنا بمثل هذا الأمر، بل لم يُحدّثنا عن جعل إلغاء نسخ من الكتاب الكريم عذراً من أعذار الإقدام على قتله. نعم توجد بعض الكلمات التي مؤدّها حدوث بعض التحرير في آية أو سورة ما، لكنّها مفردات قليلة لا تُشكّل منطلقاً للتشكيك في صحة النسخة التي بين أيدينا، وأنّها هي التي نزلت على قلب النبي ﷺ، فعظمّة منزلة القرآن في نفوس المسلمين يجعلهم يقفون طويلاً أمام أيّ مفردة تغيير فيه، فكيف إذا كان بحمله مختلفاً عما قرأه

٢٢١. صحيح البخاري (ج / ٦ ص / ١٥٩ ح / ٣٣٩٣).

٢٢٢. سُنن النسائي (ج / ٥ ص / ٢٤ ح / ٨٠٦٤).

٢٢٣. جاء في الدر المنشور (ج / ٣ ص / ٢٣٣): أخرج ابن الفريض عن علية بن أحمر أنّ عثمان بن عفان لما أراد أن يكتب المصاحف أرادوا أن يلقو الواو التي في سورة براءة: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الْذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ (التوبة: ٣٤)، قال أبى (بن كعب): ٢: لتألحقنها أو لا ضعن سيفي على عاتقى، فالحقوها.

النبي ﷺ على الناس وتلقّوه منه شفاهًا؟

ورابعًا: أنَّ لازم كلامه أنَّ التحدِّي المذُلُّ للمسكِّين في الإتيان بشبيه لهذا القرآن أو بعشر سور مفتريات أو بسورة من مثله لا معنى له بعد تدوين النسخة، وأين يذهب التأبِيد في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ (البقرة: ٢٤)؟

وخامسًا: أنَّ التاريخ يحدِّثنا أنَّ التدوين على أوراق البردي وغيرها كان على عهد رسول الله ﷺ وهرأى وسمع منه، فهَلَّ وقف في وجه من دَوَّنَ إذا كان التدوين والكتابة سببًا في ضياع بعض المعنى؟ أترى رسول الله ﷺ يسمح بضياع شيء من معجزته الخالدة؟

وسادسًا: أنَّ المسلمين قد اهتمُوا إلى حدٍّ كبير بتدوين كُلِّ مفردة وحدث مرتبط بالتشريع وبمصادره، ولم يرد في كلامهم على امتداد الزمان ما يرجع إلى هذا المعنى، فهل تراهم يسكنون عن هكذا مفردة؟ نعم قد يكون البعض بنى على أنَّ إنشاء الألفاظ كان من النبي ﷺ، وأنَّ الذي نزل على قلبه هو المعاني، فيكون ﷺ ترجمانًا للوحي، لكن ذلك - بناؤهم على أنَّ الإنشاء كان من النبي ﷺ - رأي ناشئ من التفكير الذي قد يصيب وقد يخطئ وليس نقلًا لواقعة تاريخية. كما أنَّه غير كون التدوين غير المنقول شفاهًا، فإنَّ هذا القائل يرى أنَّ المصحف غير ما تحدَّث به النبي ﷺ شفاهًا، لا أنَّ ما تحدَّث به النبي ﷺ من الوحي هو إنشاء منه للتعبير عن معاني ألقابها الوحي في روعه.

وسابعًا: أنَّ بعض ما يُعدُّ سببًا لضرورة الاختلاف بين الكلام الشفهي والمدوَّن هو وجود القرائن المحيطة بالكلام والتي تجعل المشافه يفهم غير ما يفهمه القارئ الذي لم يكن حاضرًا حين الكلام، وهذا قد يكون صحيحاً في الجملة بالنسبة لغير القرآن، أمَّا في القرآن فلا مجال لذلك، لأنَّه قد نقله رسول الله ﷺ عن الوحي، والوحي بلا شكٍّ لم تأتِ معه تلك القرائن وأدوات التفهيم التي قد يستعملها المتكلِّم أو يلتفت إليها المشاهد في وقت الكلام، فقد نزل الوحي بالفاظ محددة ولم يقترن معه أيٌّ شيء آخر قد يُغيِّر الفهم لو التفتَ إليه، ثمَّ قام رسول الله ﷺ بتلاوته كما نزل، وهذا يعني أنَّ الذي أراد المدوَّن نقله يمكن استيعابه بكماله 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 القدسية، فإنَّ الأحاديث القدسية في ذلك شأنها شأن الكتاب الكريم لا تقتربن معها أشياء غير لفظية يخشى فواتها على المدون مع إحاطة السامع بها.

وممَّا تقدَّم يتبيَّن لك موارد الخلل في قوله:

(إنَّ الهدف الأساسي من كتابة تاريخ نجدي للنص القرآني هو أنْ نتوصل إلى النسخة الشفهية التي لفظها محمد بالعربيَّة لأول مرَّة لهذا النص، نقول ذلك على الرغم من أنَّ هذا التوصل مستحيل، ولكن لكي نقترب منها بقدر الإمكان، ومعلوم أنَّ نصَّ المصحف يُمثِّل هيبة عليا بالنسبة للتراث الأرثوذكسي الإسلامي كُلُّه، إنَّه الهيئة التي لا هيبة فوقها. ولكن قبل نصَّ المصحف المكتوب كان هناك النصُّ الشفهي، فكيف يمكن أنْ نتوصل إليه؟ هنا تكمن الصعوبة الكبرى... لم نكن حاضرين عندما لفظ النبي لأول مرَّة آيات القرآن أمام القرشيين لكي نستطيع التوصل إلى النسخة الشفهية ونقارنها بالنسخة المكتوبة في المصحف) ^(٢٢٤).

بل يضيف بعد ذلك شيئاً ثالثاً حيث قال: (وإنَّ الدراسات الاستشرافية والهمُّ الفكري تريده أنْ تردم الحفرة الكائنة بين ثلاثة أشياء، الكلام الموحى به، والخطاب الشفهي الأول، والنص المكتوب الصامت إلى الأبد والمدون في المصحف) ^(٢٢٥).

وما أرسله إرسال المُسلِّمات لا دليل عليه، بل الدليل القطعي على خلافه، وعليه اتفاق كُلِّ المسلمين إلَّا الشاذُّ منهم ولا يُعبأ به، ومن شدَّ يلتزم بوجود بعض الاختلاف في دائرة ضيقَة جدًا لا الاختلاف الشامل بحيث لا يُعرف ما قاله النبي ﷺ، بل لا يمكن أنْ يُعرف من خلال ما حفظَ في المصحف.

ثم إنَّ التعُدُّد فرع الاختلاف، وذكر الكلام الموحى به في مقابل الخطاب الشفهي الأول يعني الاختلاف، ولا شكَّ أنَّه والمستشرقين لا يعنون بالكلام الموحى ما يشمل الحديث القدسي، بل قصدتهم كما هو واضح من سياق كلامهم الموحى، ولا أدرى 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 إنْ حُرِفت التوراة والإنجيل؟ ثم لِمَ يُوصَف المصحف بـأنَّه صامت إلى الأبد دون الخطاب الشفهي الأوَّل والكلام الموحى به؟

لو فرضنا أنَّه تمَّ تحديد الكلام الشفهي الأوَّل، ألم يكونوا يقولون: إنَّه صامت إلى الأبد؟ ولو عرفنا الكلام الموحى أَلَا يصفونه بنفس الوصف؟ هذا إنْ سَلَّمنَا جدلاً أنَّه يوجد كلام شفهي الأوَّل وكلام موحى.

ولو سَلَّمنَا بما يقول لكان إنشاء المصحف بصياغته الحالَّة بشرَّيًّا ولم يصدر حتَّى من النبيِّ، فهل يبقى مجال لتحدِّي الإنس والجِنْ أنْ يأتوا بمثله كاملاً أو سورة واحدة أو عشر سور.

تقول (كوبولد) وهي إنكليزية اعتنقت الإسلام وزارت الحجاز وحجَّت إلى بيت الله:

(الواقع أنَّ للقرآن أسلوباً عجِيماً يخالف ما كانت تنتهجه العرب من نظم ونثر، فحسن تأليفه والثبات كلماته ووجوه إيجازه وجودة مقاطعه وحسن تدليله وانسجام قصصه وبديع أمثاله، كلُّ هذا وغيره جعله في أعلى درجات البلاغة، وجعل لأسلوبه من القوَّة ما يمْلأ القلب روعةً، لا يمْلِ قارئه ولا يخلق بتردیده... قد امتاز بسهولة ألفاظه حتَّى قلَّ أنْ 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 سموًّا معانيه أدركت بلاغته وإعجازه) (٢٢٦).

إنَّ اختلاف القرآن المدَّون عن الذي نطق به النبيُّ ﷺ يعني بالضرورة وجود جنبة بشرَّيَّة فيه استدعت ذلك الاختلاف، ودخالة أيِّ جانب بشرى في القرآن كان سبُّوْدِي لا محالة إلى اختلافات كبيرة في نسخ القرآن، خصوصاً ونحن نتحدث عن غير النبيِّ ﷺ، فمنزلة القرآن في نفوس المسلمين وقداسته كانت تستدعي أنَّ لا يكون المتدخل واحداً، بل كان ذلك يستدعي مسابقة لم تكن تقف على حدٍ في نسخ متعددة للكتاب الكريم.

ولا يدفع ذلك بما رجَّما يقوله الكاتب وغيره من حصول عملية إضفاء صفة التعالي على القرآن والقداسة، لأنَّها بزعمه حصلت متأخِّرة بعد قرون من بعثة النبيِّ ﷺ، فما الذي منع المسلمين قبل ذلك من التسابق لترك شيء يذكرون به على مرِّ العصور ويُخلِّدُهم على توالي الدهور؟ خصوصاً وقد سُجِّل ذلك من كانت له النسخة الأوَّلية. والتنافس بين البشر صفة لا تنفكُ، ولذا سعى القرآن

٢٢٦. قالوا عن الإسلام (ص ٨٣).

لإعادة توجيهها لا لإلغائها^(٢٣٧).

فكيف يترك كُلُّ المسلمين هذه المساحة التناافسية المدعاة دون أَنْ يُسجّلوا فيها حضوراً فاعلاً، كما سجّلوا حضورهم في حفظ الآيات القرآنية؟ وقد كان حافظ القرآن يتُوشّح بلقب يتيح له الترْبُّع على منزلة كبيرة في قلوب أتباع الشريعة، فيقال: الحافظ فلان، وُيُقَدَّمُ الوصف على الاسم.

كيف لقرار سياسي أو مؤسسة دينية أَنْ يقطع الناس عن مضمار التناافس هذا؟

وال التاريخ لم يُثبت لنا مفردة واحدة عن شخص أراد خوض هذا المضمار ومنعه من ذلك أَيُّ قرار.

إِنَّ الذي منع من ذلك هو مسلمة سماوية القرآن المدُون وعینيَتْه مع ما نطق به النبي ﷺ وبِلَّخَ شفاهَا، واتَّحاد الاثنين مع ما نزل به الوحي على قلب النبي ﷺ.

وكيف كان، فلِمَ لا يُمثِّلُ كلام المصحف لنا هيبةً علينا ما بعدها هيبة؟ ولا يوجد اختلاف مع الكلام الموحى والنُّصُ الشفهي الأوَّل حتَّى توجد حفرة بينها لتحتاج إلى ردِّ فتتولَّ الدراسات الاستشرافية هذه المهمَّة ويتعلَّق بها الهمُّ الفكري.

ولو كان المصحف غير الخطاب الشفهي لاستهدفه أيدي التحرير، ولقصدت ذلك الجهات النافذة ومراكز القرار، باعتبار أَنَّ آياته كانت تُفرَّعُ بها جبهة الحُكَّام الظالمين، ولعظام ذلك حين تجَّرِّبُ حُكَّام دولة الإسلام وضرروا كلَّ قواعد الإسلام، لكن باب الحركة قد أغلقه ثبوت سماوية ألفاظ المصحف بالنحو الذي لا يقبل الشكَّ.

والمستشرقون ليسوا أدرى مَنَا بالقرآن ليعلِّمونا بواقعه، وما ذكره الكاتب في توجيهه دعوه أوهن من بيت العنكبوت، حيث يقول:

(عندما يقوم الأنبياء المتتابعون بالتلفظ بعبارات شفهية باسم إله يكون كلامه كاشفاً موحياً، أي يكشف عن الأوامر والنواهي والمعايير التي لا يستطيع الإنسان بوسائله الخاصة أَنْ يتوصَّل إليها لأنَّه منغلق داخل وضعه المحدود، وهكذا يصبح كلام الله عن طريق وساطة الأنبياء وفي خطاباتهم

٢٣٧. قال تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ قُلُبٌ تَّقْنَافُ الْمُتَّقَافُونَ ٢٦﴾ (المطففين: ٢٦)، وقال تعالى: ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٌ عَرَضاً ٢١﴾ (الحديد: ٢١).

النبوية من توراة وإنجيل وقرآن عبارة عن معطى الوحي أو الوحي المعطى، وهو عبارة عن الوحي المسجل كتابةً في المصحف أو الإنجيل أو التوراة، في حين أنَّ كلام النبيٍ كان شفهيًّا، ومعلوم أنَّه توجد دائمًا مسافة معينة بين الكلام الشفهي والنُّص المكتوب... إلى آخر كلامه^(٢٢٨).

وهنا لدينا عدَّة تساؤلات:

الأول: كيف لا يمكن للإنسان أنْ يفهم الأوامر والنواهي والمعايير التي يأتي بها الوحي، والحال أنَّ الأوامر إنَّما أصدرت لأجله، والنواهي كذلك، والمعايير إنَّما وُضِعَت له؟ وتبرير ذلك بأنَّ الإنسان منغلق داخل وضعه المحدود لا وجه له.

الثاني: هل تعجز اللغة عن التعبير عن معنى ليحتاج النبيُّ لبيان المعطى منه لا نفسه؟

الثالث: نفس القرآن يُحدِّث عن نفسه أنَّه منزل من الله تعالى.

قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْتَاهُ لِتَقْرَأُهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (الإسراء: ١٠٦)، وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْتَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ تَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩)، وقال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْفَصْصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ (يوسف: ٣)، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَثْقِي الْقُرْآنَ مِنْ لَدْنِ حَكِيمٍ﴾ (النمل: ٦)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنَ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ (الروم: ٥٨)، ولم يقل: ضربنا في الوحي، ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (٧٧) في كتابٍ مكْنُونٍ (٧٨) (الواقعة: ٧٧ و٧٨).

وأوضح من الكل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ (فُصِّلت: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: ٣).

ووفق كلامه فيما صدر من الله هو الوحي لا القرآن.

ثمَّ أين متابعة النبيٍ ﷺ للآيات التي كان يتلوها على الأصحاب فيحفظونها؟ كما لم توجد أية إشارة منه ﷺ إلى أنَّ الإشاء والتعبير كان منه.

الرابع: من أين لنا هذه الكلية وهي ضرورة وجود مسافة بين الكلام الشفهي والنُّص المكتوب؟

٢٢٨. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ص ٢١٥).

لقد كان شعراً الجاهليّة يلقون قصائدُهم ومنها ما هو مرتجل، فهل كان التدوين والكتابة تختلف عن الملقى إليهم شفاهًا؟
ولا أرى أنَّ ما ذكره يستحقُ وقفةً أطول.

فقدان أدوات الإفهام غير اللفظيّة لا يعني المغايرة:

نحن لا نُنكر أنَّ الكلام الشفهي قد يقترن مع أدوات إفهام غير اللفظ وتركيبته، ومثل هذه يمكن أن تُحوَّل بوصلة الفهم، فإذا لم يستوعبها الناقل يكون الناقل قد أخَّلَ بالمعنى الذي أراده المتكلّم، نعم قد يسعى الناقل إلى استيعابها فيُبَيِّنَ مثلاً أنَّ الاستفهام كان إنكارياً أو حقيقةً، والمفردة أُريد منها الإخبار أو الإنشاء، إذ اللفظ مشترك بين نوعين، وكذا الطلب أُريد منه الطلب حقيقةً أو كان نحوً من التهكم أو إظهار عجز المخاطب أو غير ذلك.

إلا أنَّ ذلك يستدعي أنَّ يكون من أراد لكلامه أنْ يُنَقَّل أنْ يضمن كُلَّ ما أراد إيصاله إلى الآخرين بكلامه.

والذي يجعلنا نقول ذلك أنَّ المتكلّم حينما تكلَّم كان قد أتى بفعل اختياري، والفعل اختياري لا بدَّ له من غاية، وغاية الكلام الجاد إخطار المعنى في ذهن السامع، وأنَّ يفهم الآخر هذا المعنى، وأنَّ المتكلّم أراده بشكل جديّ ولم يكن هازلاً، فلأجل أنَّ لا يُضيِّع غرضه لا بدَّ أنْ يستوعب بالبيان كُلَّ ما أراده بهذا الكلام، وإنَّ لم يكن ذلك مناسباً للحكمة، إذ فيه نقض للغرض، والعاقل لا ينقض غرضه.

والقرآن نزل لا ليُفهم المشافهين به فقط، وإنَّما هو كتاب أُريد له أنْ يُنَتَّلَ على مُرَّ العصور وتواتي الدهور، وينتَمِّلُ فيه لاستيعاب أكبر مقدار ممكن من آياته ومعانيها، وامتنشئ لهذه الألفاظ ملتفت إلى ذلك، فاستدعي ذلك أنْ يقتصر في أدوات إفهامه على اللفظ فقط، وهذه المحدوديَّة في الأدوات قد يقع فيها البشر كما في كتابة رسالة أو تأليف كتاب، فإنَّ فسحة توفرُ أدوات الإفهام غير اللفظيَّة في المخاطبة شفهياً من لحن خطاب أو رفع الصوت وخفضه أو تعبير في الوجه أو نظرة خاصة بالعين كُلُّها منتفية في الكتابة، ولذا يتوجَّب على الكاتب أنْ يُبَدِّل هذه الأدوات بألفاظ تستوعب مقصوده ليصل كاملاً إلى القارئ، وإنَّه سيكون مخللاً بمقصوده الذي يتمثَّل بإيصال المعاني المرادَة إلى القارئ.

والمعنى المراده بآيات الله تعالى وقعت عهدة بيانها على المتكلّم بالوحى وهو الله تعالى، وهو يعلم أنّ لا سبيل ولا أدلة لذلك، إلّا اللّفظ، واللّفظ يمكن أنّ تستوعب المراد به صورة بصرية تتمثّل بالكتابه والتي تحوّل المسموع إلى مرمي، فالكتابه تمكّن الإنسان من كسر حدود الزمان والمكان اللذين كانا حاكمين على الصورة المسموعة، فعلم المتكلّم باقتصار أداته تفهيمه على اللّفظ يلزمها بأنّ يضمن كلّ ما أراده من المعنى باللّفظ. ولم تقم ضرورة على أنّ كلّ كلام لا بدّ أنّ تتوفّر معه أدوات أخرى غير لفظيّة لاستيعاب المعنى. نعم هناك جزئيات من المعاني التي تعرّض لها الكتاب الكريم لم يتولّ اللّفظ بيانها ولم يتوفّر على توضيح المراد منها، لكن الله تعالى أحال إفهامها إلى النبيُّ الأكرم ﷺ.

قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، وقال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: ٢).

بل قد يكون اللّفظ وفق المتعارف من استعماله دالّاً على معنى، لكن المراد منه شيء آخر قد بيّنه النبيُّ ﷺ كما في آية السعي بين الصفا والمروة، وقصر الصلة في السفر، الظاهريتين بحسب الوضع اللغوي والفهم العربي بالجواز، لكن الوارد عن حافظ الشريعة وقيّمها والموكّل بحفظها وبيانها أنّ المراد هو الوجوب.

وهذا يشمل كلّ المجازات التي تعتمد على القرائن المنفصلة والقرائن غير اللفظيّة التي لا تكون بقوّة القرينة المتنصلة، وأمّا إذا كانت بقوّة المتنصلة فإنّها تمنع الظهور اللفظي بالمعنى الحقيقي.

عملية جمع القرآن المزعومة ودلالتها على اختلاف المصحف عما قاله النبيُّ ﷺ:

قيل: إنَّ القرآن قد شهد تجمييعات جزئيَّة قبل أنْ تحدث العمليَّة الكبري لجمعه وتشبيهه في مصحف كبير واحد منسوب إلى عثمان بن عفَّان، فالتجمييعات الأولى للقرآن قد اختفت أو أتلت، وهذا يعني أنَّ القرآن لم يبقَ على حاله، وما وصلنا من المصحف المدُون والمكتوب هو غير ما نطق به النبيُّ ﷺ.

لكنَّه مردود، فإنَّ مصدر القول بجمع القرآن بعد النبيُّ ﷺ هو زعمهم: أنَّ الجمع قد حصل بأمر الخليفة الأول بعد أنْ قُتل سبعون رجلاً من القراء في بئر معونة وأربعينات في حرب

اليمامة، فخيف ضياع القرآن وذهابه من الناس، فتصدى عمر وزيد بن ثابت لجمع القرآن من العسب والرقاء واللخاف ومن صدور الناس بشرط أن يشهد شاهدان على أنه من القرآن، وقد صرّح بجميع ذلك في عدّة من الروايات. والعادة تقضي بفوات شيء منه على المتصدي لذلك، إذا كان غير معصوم^(٢٢٩).

وهذه الروايات غير تامة سندًا، وما كان تاماً لا يفيد علمًا أولاً، ومتضاربة المضمون ثانياً من جهات:

الأولى: في زمن جمع القرآن، فبعضها يحدد ذلك في زمن خلافة عثمان، وبعضها في زمن عمر، وطائفة ثالثة في زمن أبي بكر.

الثانية: في من تصدى لهذه المهمة، إذ في بعضها أن المتصدي هو زيد بن ثابت، وفي طائفة أخرى أنه زيد وعمر، وفي ثالثة أن المتصدي 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 تذوّن إلى زمان عثمان.

الخامسة: في أن عثمان كان جمع له أولاً.

السادسة: في مصادر عثمان التي اعتمد عليها في الجمع.

السابعة: في من طلب من أبي بكر جمع القرآن.

الثامنة: في الخليفة الذي أرسل نسخاً من القرآن المجموع إلى الأمصار.

وهناك نقاط أخرى ذكرها مضافاً إلى ما تقدّم بشيء من التفصيل السيد الخوئي؛ في كتابه *(البيان)*^(٢٣٠).

وثالثاً: هي معارضة بما دلّ على أن القرآن قد جمع 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 طيات الكتاب، فلا حاجة إلى التعرض لها هنا.

نقصان الكتابة عند التدوين لا يقتضي المغایرة:

إنَّ الكتابة العربية 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 مَلِك وْمُلْك وَمَلْك وَكُلُّ من هذه الصيغ الثلاثة لها معناها. والالتباس الحالى من انتفاء التنقيط أكثر إشكالاً لأنَّه يُلغي الفرق مثلاً بين قرض وفرض وفرض وفرض وهكذا. وهذا ما تسبَّب في ورود شبهة مفادها أنَّ القرآن لم ينجُ من آثار هذه المشكلة، لأنَّ عملية التنقيط حصلت بعد مَدَّة من نزول الوحي لم تكن قليلة.

فمن الذي يضمن أنَّ التنقيط ووضع الحركات كانت عملية منتظمة دقيقة لم تشبها أخطاء يتغيَّر معها معنى الآيات الشريفة؟

والجواب:

أنَّ القرآن لم يكن محفوظاً في مدوَّنة ليس للناس علاقة بها حتَّى إذا أرادوا تنقيطها وإشكالها احتُمِلَ وقوع الخطأ في ذلك، بل إنَّ القرآن كان محفوظاً في قلوب الرجال تسابق الناس في حفظ آياته وتلاوتها بشكل يومي، والحافظ له حيَّثَته عند الناس، ولا زال الناس إلى يومنا هذا حين يشرون إلى عالم حفظ القرآن يُطْلِقُون عليه لفظ: الحافظ.

ومن غير المعقول حصول الاختلاف بعملية التنقيط دون اعتراض من الحفاظ المنتشرين في المجتمع الإسلامي، ولو كان ثمة اعتراض لنقله المؤرخون، وأشار إليه الفقهاء.

وقد وقع اختلاف في القراءة فأصحاب العلماء والباحثون بكلٍّ تفاصيله، لكنَّهم لم يتحدُّثوا عن مثل هذا الاختلاف في النقاط، وهذا يكشف أنَّ عملية التنقيط والتشكيل كانت خالية من الشوائب.

هذا مع ملاحظة أنَّ الفترة الزمنية بين رحلة النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه إلى دار الآخرة وعملية التنقيط ووضع الحركات لم تكن فترة طويلة.

وبناءً على مذهب أهل البيت عليه السلام فإن التنتقيط حصل في زمن وجود إمام معصوم، ومن أهم واجباته الحفاظ على المعجزة الخالدة للنبي عليه السلام، لكنه لم يُنقل عنه شيء من ذلك على طول مدة حضورهم عليه السلام إلى سنة (٣٢٩هـ)، وهذا كاشف قطعي عندنا على عدم حصول أخطاء في هذه العملية تستدعي وقوف المعصوم في وجهها.

إهمال احتمال اختلاف القرآن عما نزل على النبي ﷺ :

هناك بحث في أصول الفقه في حجية الظهور، موضوعه اختصاص حجية الظهور بالمقصود بالإفهام أو عمومه لغيره، إذ يمكن بدواً أن تتصور اختصاص الحجية بالمقصود بالإفهام دون غيره، حيث يمكن أن يقال: إن المتكلّم قد يكون اعتمد على قرينة خاصةٍ بينه وبين المقصود بالإفهام.

فحين يُنقل عن النبي عليه السلام أنَّه قال لأحد صحابته: «أصبحت أمين هذه الأمة»^(٢٣١)، فهم القوم من ذلك مدحًا له، وراحت أقلامهم تتمدّح به، وألسنتهم تترنّم له بتلك الشهادة من رسول الله عليه السلام.

وفهم آخرون أنَّه اعتمد على قرينة بقوله هذا، وأراد التعرّيف بهذا الرجل والانتقاد منه، لأنَّه وفي واقعة خارجية صار أميناً للقوم عندما كُتبَت صحيفة المؤامرة التي انصبَّ مضمونها على إبعاد الخلافة عن آل النبي عليه السلام.

وهذا الاحتمال موجود بدواً في الخطابات القرآنية، وقد ذهب إليه البعض، خصوصاً مع وجود روایات في موروثنا تقول: «لا يفهم القرآن إلَّا من خوطب به»^(٢٣٢).

وقد أشار أركون إلى ذلك، قال:

(يكمِن العمل الحاسم في تلفظ النبي عليه السلام بهذه السور والآيات لأول مرّة أمام أتباعه أو القرشيين عموماً ضمن حالات سيميائية دلالية فقدت إلى الأبد، ونقصد بالحالات السيميائية الوضع العام للخطاب، أي الوضع العام المحيط بعملية الخطاب الصادر من فم النبي عليه السلام والذاهب إلى أسماع القرشيين الذين كانوا أمامه في مكة ثم المدينة لاحقاً، كيف كان يتلفظ بهذه الآيات؟ ضمن أي

٢٣١. إرشاد القلوب (ج ٢ / ص ٣٣٦).

٢٣٢. انظر: الكافي (ج ٨ / ص ٣١٢ و ٣١٣ / ح ٤٨٥).

ظروف؟ لم يكن هناك يوتิوب أو فيديو يُصوّر النبي ﷺ وهو يتلفظ القرآن لأول مرّة^(٢٣٣).

وربما قيل: إنّ تعين ما نزل على النبي ﷺ وما نطق به القرآن لا يخلو من إشكال، والشاهد على ذلك اختلاف القراءات وتعدداتها، وهذا يعني أنّ عملية التدوين لم تكن دقيقة غير قابلة للخطأ، وما أكثر موارد اختلاف القراءات، هذا ونحن نعلم أنّ الذي نطق به القرآن لم يكن إلا صيغة واحدة، فكيف نطمئن أنّ الذي بين أيدينا هو الذي نطق به النبي ﷺ؟

لكن يرد الثاني أنّه ليس كُل الاختلافات بين القراءات تتعكس على المعنى، وإنّما دائرتها ضيّقة، فلا فرق بين كون الصادر عن النبي ﷺ في قراءته للفاتحة مثلًا: (مالك يوم الدين) و(ملك يوم الدين).

نعم هناك فرق في المعنى بين القراءتين لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيطِ قُلْ هُوَ أَدَى فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءِ فِي الْمَحِيطِ وَلَا تَعْرِبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، أو (حتى يطهرن).

فعلى القراءة الأولى يكون جواز الوطء منوطًا بالنقاء من الدم ولو لم تختسل المرأة، وعلى الثانية لا يجوز إلا بعد الاغتسال.

ومثل هذا تحلّه الرواية إنْ وُجِدت، وإنّما رجعنا إلى الأصول والقواعد، فأصلالإباحة لو كانت هي المرجع ثبّت أنّ الوطء جائز في الفترة ما بين النقاء والاغتسال. ولو كان المرجع هو الأصل اللفظي والإطلاق الذي يُثبتنه مثل قوله تعالى: ﴿نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأُتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِتْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، فالحكم هو الجواز. ولو كان المرجع هو الاستصحاب فالحكم هو عدم الجواز. وتحديد المرجع هنا يحتاج إلى أدوات الصناعة التي يعرفها الفقيه جيدًا.

وكيف كان، فمثل هذا الاختلاف الذي يختلف معه الحكم والمument قليل جدًا في الكتاب. هذا أولاً

وثانيًا: لا ندعّي أنّ كُل ما وصل إليه الفقيه من حكم يُمثل حكم الله في الواقع، بل المجزوم به أنّ العمل بهذه الأحكام مبرئ للذمة ومحرج للعبد عن دائرة التقصير. وقد لا يُرجح الفقيه أحد الاحتمالين على الآخر، فتكون الآية مجملة لا يمكنها إثبات إلا ما كان مشتركًا بين الاحتمالين من

٢٣٣. قراءات في القرآن (ص ٢٠ / مقدمة الطبعة الثانية).

الأحكام، والباقي يُرجع فيه إلى الأدلة الأخرى لو وُجِدَت، وإلا فالأصول العملية.

هذا بالنسبة للآيات التي وقع الاختلاف في قراءتها واستنباط الحكم منها، وأماماً بالنسبة لتلاوتها على أنها جزء من الكتاب أو تلاوتها بقصد القرية فهو جائز من خلال تقرير المعصومين وفق مذهب أهل البيت عليهم السلام حيث لم يعتضوا على مثل هذه القراءات ولم ينهوا الناس عنها.

ويرد الأوّل وهو احتمال اختصاص حجّيّة الظهور بالمقصود بالإفهام واحتمال وجود:

أولاً: قرائن غير لفظيّة علّمنا أنّ النبي ﷺ أرسل الناس إلى الأفاق يُعلّمون 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 أنْ يفهم القرآن، وغير ذلك من الردود التي ذكرها الفقهاء في البحث الأصولي.

ثانياً: أنّ القرآن يختلف في هذه الجهة عن الأحاديث النبوية، ففي الأحاديث يمكن بدواً قبول احتمال الاعتماد على قرائن غير لفظيّة، أمّا القرآن فليس من إنشاء النبي ﷺ لنحتمل فيه وجود مثل هذه القرائن، بل المفروض أنّ كُلّ المضمون يُؤدّى من خلال اللفظ، ودور النبي ﷺ هو نقله للناس وليس إنشاؤه، فقد نزل على النبي ﷺ بهذه الألفاظ دون أيّ أدوات أخرى للتفسير، ونطق به النبي ﷺ كما نزل عليه، وهذا يعني انتفاء أيّة قرينة لتبدل المعنى المدلول عليه بغير ما يكشف عنه الخطاب.

وثالثاً: عند الشك في وجود قرينة لم تصل إلينا نرجع إلى أصل عقليّ أمضاه الشارع المقدّس، وهو مختلف فيه بين الأعلام، فبعض ذهب إلى أنّه أصالة الظهور وحجّيّته، وبه ينتفي تعُبُداً احتمال وجود قرينة على الخلاف، وبعض ذهب إلى أنّه أصالة عدم القرينة، وهو يُحّقق الظهور أو حجّيّة الظهور، ولم نر من الشارع ردعاً عن العمل في الموارد التي يوجد فيها احتمال القرينة، فكان ذلك إمضاء منه ورضا بالرجوع إلى ظواهر الكلام لتعيين المعنى المراد للمتكلّم.

وفذلك المطلب: أنّ الناقل الثقة إنما ينقل المعنى الذي فهمه، ولو كان قد فهم ما يغاير دلالة اللفظ دون القرينة لكان عليه بيان ذلك، لكنه لم ينقل، إذن لا توجد قرينة على الخلاف.

إنَّ استمرار نزول القرآن على مدى ثلات وعشرين سنة مع اختلاف المتكلّفين خلال هذه المدَّة - فأهل مَكَّةَ غير أهل المدينة، والمدينة قد جمعت بعد ذلك أُناسٍ من مناطقٍ أخرى، لها ثقافاتها الخاصة بل حتَّى دياناتها الخاصة - ولم يُعهد من النبي ﷺ أن يُبَيِّنَ الآيات التي نزلت في أوائل البعثة وفي مَكَّةَ بشيءٍ زائد على ما بيَّنهُ اللُّفْظُ الْمُذَكُورُ الذي نقله الصحابة وكان جزءاً من القرآن، والمتبَّعُ يستطيع الجزم بعدم مثل هذه الموارد، فاختلاف المتكلّمي شخصاً ومجتمعًا وثقافَةً مع عدم التغيير في الخطاب القديم كاشف عن عدم الاعتماد على الدلائل والأدوات غير اللفظية.

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، وإنَّما اختلفوا فيه، فقد نُقلَ عن ابن مسعود إنكار جزئيَّة سورة الفاتحة للقرآن، كما نُسبَ إلى ذلك في المعوذتين، ولننقل هنا عبارة الرازي في تفسير (مفاتيح الغيب) والتي تُظهر الإشكال المزبور قبل الإجابة عنه، قال:

(نُقلَ في الْكُتُبِ الْقَدِيمَةِ أَنَّ ابْنَ مَسْعُودَ كَانَ يُنْكِرُ كُونَ سُورَةَ الْفَاتِحَةِ مِنَ الْقُرْآنِ، وَكَانَ يُنْكِرُ كُونَ الْمَعُوذَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ. وَاعْلَمُ أَنَّهُ هُذَا فِي غَايَةِ الصَّعُوبَةِ، لَأَنَّا إِنَّا قَلَنَا: إِنَّ النَّقْلَ الْمَتَوَاتِرَ كَانَ حَاصِلًا فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ بِكَوْنِ سُورَةَ الْفَاتِحَةِ مِنَ الْقُرْآنِ، فَهَيْتَنِي كَانَ ابْنَ مَسْعُودَ عَالِمًا بِذَلِكَ، فَإِنْكَارَهُ يُوجِبُ الْكُفْرَ أَوْ نَقْصَانَ الْعُقْلِ. وَإِنَّ قَلَنَا: إِنَّ النَّقْلَ الْمَتَوَاتِرَ فِي هَذَا الْمَعْنَى مَا كَانَ حَاصِلًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، فَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ يَقَالَ: إِنَّ نَقْلَ الْقُرْآنِ لَيْسَ بِمَتَوَاتِرٍ فِي الْأَصْلِ، وَذَلِكَ يُخْرِجُ الْقُرْآنَ عَنْ كُونِهِ حَجَّةً يَقِينِيَّةً. وَالْأَغْلُبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ نَقْلَ هَذَا الْمَذْهَبِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ نَقْلٌ كَاذِبٌ بَاطِلٌ، وَبِهِ يَحْصُلُ الْخَلَاصُ عَنْ هَذِهِ الْعَقْدَةِ) ^(٣٤).

وفيَّهُ:

أَوَّلًا: أَنَّ ذَلِكَ لَوْ تَمَّ فَهُوَ يَتَمُّ في خصوص موارد الاختلاف سورة الحمد والمعوذتين أو رَبِّما بعض الآيات، وذلك لا يمنع من تواتر الباقي، والمُسْتَشَكُّ يُشكَّل على القرآن بأكمله، ولا توجد قاعدة تقول: إِمَّا أَنْ تَكُونَ كُلُّ آياتِ الْقُرْآنِ مَتَوَاتِرَةً أَوْ كُلُّهَا غَيْرُ مَتَوَاتِرَةٍ.

٢٣٤. مفاتيح الغيب (ج / ١ ص ١٩٠).

ثانياً: أن عدم حصول التواتر لابن مسعود أو في مقطع زماني معين لا يعني عدم حصول التواتر في الأزمنة اللاحقة.

ثالثاً: قد يكون ابن مسعود تعرض لشبهة في ذلك أدت به إلى هذا القول.

رابعاً: أن 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 جزئيتها لا يكون موجباً للكفر.

خامساً: لو سلمنا أنه إنكار للضروري، فهو لا يستلزم الحكم بالكفر فيما إذا كان مستندأ إلى شبهة، وقد أسلفنا أن ذلك منه قد يكون انطلاقاً من شبهة.

والجواب الخامس والرابع إنما على ما ذكره الرازي وليس على من يشكك في القرآن، بخلاف الأول والثاني بل والثالث.

الفصل الثالث:

المحدّدات والخطابات القرآنية



- الأول: المكان الجغرافي.
- الثاني: الظرف المحيط.
- الثالث: النموذج القرآني الأول.
- الرابع: سياسية الصراع مع الكُفَّار واجتماعيته.

هناك جملة من المحدّدات التي كان لها انعكاسها على الخطاب القرآني، وقد قيل: هذه المحدّدات تمنع من البناء على رؤاه والأخذ بأحكامه، لأنّ تأثيرها بالمحدّدات ينافي عموميتها عند انتفاء تلك المحدّدات والقيود، وهي متعدّدة:

الأول: المكان الجغرافي:

حيث إنَّ القرآن قد تأثر بجغرافيا النزول المتمثّلة بمنطقة الحجاز في أرض الجزيرة، حيث لم يكن لأهلها أيُّ تماّس مع الأديان الأخرى، وزماننا الحالي زمان التواصل والاحتراك مع مختلف الأديان والمدارس الفكرية بحكم اختلاط الشعوب في زمن العولمة، وهذا يعني أنَّ زماننا مختلف تمامًا الاختلاف عن ظرف نزول القرآن، فكيف نعممُ أحكامه التي شرّعت بنحو يتناسب مع خصوصية الجزيرة من انعزال وبداءة وقسوة وجاهليَّة لتشمل عالماً متحضرًا اختلافًا بكلِّ جوانب حياته عمَّا كان في بيئته نزوله؟

يقول أركون: (كُلُّ المغامرة القرآنية وكُلُّ التطورات التي عرفها الخطاب القرآني يهيمن عليهما المكان الجغرافي الذي ولدَ فيه القرآن، أي منطقة الحجاز في الجزيرة العربية). لا معنى للتحدث عن كونية الرسالة القرآنية في تلك المرحلة الأولى، لسبب بسيط هو أنَّها كانت محصورة كليًّا داخل جغرافيا الحجاز والجزيرة العربية. ومن وجة نظر الحيز أو الفضاء والمكان فلم يكن هناك أيُّ تماّس مع الأشكال الأخرى للأديان، اللَّهُمَّ إلَّا على هيأة التنافس بين العشائر والقبائل، الأديان الأخرى كانت متجاهلة سابقاً، ولكنَّها أصبحت موجودة الآن داخل الفضاء العام نفسه الذي للمواطنة، وذلك لأنَّنا 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 للمتحدث إحاطة تامةً فينبغي تحقُّق التماّس مع الأشكال الأخرى للأديان، ليأتي البيان مستوفياً ملقدَّماته ومستندًا إلى معرفة واسعة وإحاطة كاملة؟

إِنَّه بِيَانٌ مِّنْ رَبِّ الْأَرْبَابِ وَمَالِكِ الْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَالْتَّرَابِ الَّذِي لَا تَخْفِي عَلَيْهِ خَافِيَةً فِي السَّمَاءِ وَلَا فِي الْأَرْضِ، وَلَا تَقْعُدْ حَادِثَةً إِلَّا بِإِذْنِهِ، يَعْلَمُ مَا بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا

. ٢٣٥. التشكيل البشري للقرآن (ص ١٤٤).

بما شاء، أم منظري النوع البشري ومفگريه في زماننا من العلم ما ليس له ليسوغ لهم وضع القوانين الدولية التي منها لواحة 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 يُقاس حكم الله بحكم بشر محكوم بحدودية وإنْ وصل إلى أعلى مراتب العلم وأرقى مراتب الكمال، شاء أم أبي؟

الثاني: الظرف المحيط:

لقد توهّم الكاتب أنّ لهجة القرآن اختلفت حسب الظرف الذي يمرّ به المسلمين، بل لم يقتصر الأمر على اللهجة، وإنما تغيّر الموقف تبعاً للظرف المحيط بال المسلمين، فحين كان سمة المسلمين الضعف لقلة أتباع الدين الإسلامي في سنّيه الأولى كانت الوداعة والمسامحة صفة للخطاب القرآني، لكن ذلك انقلب من دفاع إلى هجوم ودعوة للحرب، بل وأمر بها حينما اشتَدَّ عود المسلمين وقويت شوكتهم، فالدين كوسيلة للسيطرة على السلطة أبطل عصبيّات كانت سائدة ثم أنشأ عصبيّة 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 التوبه^(٢٣) -) نلاحظ أنّ لهجة القرآن السابقة الوديعة المسامحة قد تغيّرت، 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 القدسية عن العصبيّات العائلية والقبيلية والعشائرية القدية من أجل التمكّن بوجه أفضل من تقديس العصبيّات الجديدة وإحلالها محلّها، هنا نلحظ أيضاً تلك الطبيعة العلائقية للمقدس المتلاعب به من الفاعلين الاجتماعيين طبقاً للأهداف المبتغاة ينطبق نفس الشيء على الثروات والأملاك، 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 عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبْدًا وَلَا تَنْقُمْ عَلَى قَبِيرٍ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَا تُوْلَى وَهُمْ قَاسِقُونَ﴾ (التوبه: ٨٤).

... الشيء الأكثر دلالةً وأهميةً من كلّ ما سبق هو كيفية معالجة مكانة الشخص البشري ضمن هذا السياق من الصراع الهدف إلى السيطرة على السلطة الكاملة التي لا تقبل القسمة ولا الشراكه^(٢٣٧).

لكن يردّه:

أنّه حين تغيّر الجذور الفكرية لمجتمع ما، فإنّ ذلك ينعكس في جوانب منها مواضع الاحترام والتقدير والتقديس، وهكذا فعل الإسلام إذ كشف زيف وصف التقديس عن أشياء منها مركز العبادة والخضوع والمتمثل بالأصنام التي كانت تملأ الكعبة المشرفة، ومنها العلاقات في النظام الاجتماعي والمرتكزة على العصبية العائلية والقبلية، حيث إنّ أساسها كان له أسبابه المنطقية بنظرهم، فقصاؤه الظرف تُحِجِّجُ الإنسان إلى الآخرين، وكثرة المخاطر التي يعجز الفرد عن مواجهتها تُعزّز نزعته للاندراك مع طائفة من أبناء نوعه يرى نفسه فيهم، وقلة الموارد في الجزيرة العربية جعل القبائل تنتشر على مساحات واسعة، وعدم وجود هرم دولة تُؤمِّن لهذه التجمُّعات البشرية مصالحها وأمنها وضرورات عيشها ألجأها إلى أن تُؤمِّن ضروراتها بل كلّ احتياجاتها بنفسها، ولذا لا تجد صدى للعصبية القبلية في دول ذلك الزمان كالمُبَاطِرية الساسانية والبيزنطية. ومن تلك الاحتياجات الأمن وأساليّات الحياة، ولما لم تجُد الطبيعة عليهم بما يكفي لجأوا إلى الإغارة على ما عند الآخرين، ولم يروا فيها بأساً، بل صارت موضع فخرٍ وتباهٍ عندهم.

وهذه المواجهات لم تخلُ من إراقة الدماء، فتولّد عنصر جديد يديم زخمها وجريان الدم يُعزّز الاختلاف ويطيل عمر الحروب، والأقرب في خفر الذمة وتأمين الظهر والإسناد في المواقف الصعبة هم الأرحام عادةً والذين تجمعهم القبيلة^(٢٣٨).

من هنا كانت العصبية العائلية والقبلية مقدّسة، ووجود مبرّ عن نشوئها لا يعني أنّ بقاءها مرهون ببقاء تلك المبرّرات، بل التغيير هو الذي يحتاج إلى مبرّ.

والذي فعله الإسلام هو بيان زيف المبرّرات، بل ووهنها حتّى وصف العصبية القبلية بالنّتنّة.

٢٣٧. قراءات في القرآن (ص ٥٥٧ - ٥٥٧).

٢٣٨. وهذا ما تجده في كلمات موسى ﷺ: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ٢٩ هَارُونَ أَخِي ٣٠﴾ (طه: ٢٩ و ٣٠).

ولا يمكن مشروع عالمي أن يتَّكئ على مجتمع تزدهر فيه العصبيات ذات الطابع الضيق، وانطلاقه لا بد أن تكون من على حاطم تلك المحدودات، ومن هنا لم يقتصر الإسلام على بيان وهن تلك المحدودات المبنية على العصبية ذات الأفق الضيق والتي لا تتجاوز حدود العائلة والقبيلة، بل سعى للقضاء عليها. وتعزيز الانتماء للمشروع الكبير يحتاج إلى عزل الانتماءات الضيقَة والإلقاءها جانباً، خصوصاً إذا كان المشروع الكبير رسالياً يتَّسَعُ لكل جوانب الحياة ويرُكِّزُ على الارقاء الذاتي لأتباعه. والإسلام مشروع إلهي أساس مراده تكامل أفراد النوع الإنساني، وهذا يقتضي أن لا مكان للهويَّات الضيقَة في اهتمامات الأفراد.

والدين الجديد يتَّكئ على رؤية كونية تختلف عما كان يتوهَّمه الناس في ذلك الزمان، والأشياء تكتسب أهميَّتها في الرسالة والأيديولوجية من خلال مساهمتها في وصول الأفراد إلى ما تريده تلك الرسالة، فقد ترتفق بعض الأشياء إلى مستوى القدسية. وهكذا كان في الشريعة المقدَّسة، لكن ذلك منضبط بقواعد واضحة عند المشرع الذي لا تفوته فائدة ولا يقع تحت تأثير انفعال أو عاطفة، ولا ربط لذلك بالفاعلين الاجتماعيين، فالشرع شرع الله تعالى دون سواه.

ومناط ثبوت القدسية للأشياء يمكن القول: إنَّه واضح إجمالاً، ولم يكن كما جرى عليها الناس حين تبدلَّ معتقداتهم أو رؤاهم. وبهذا يمكن القول: إنَّ القدسية في نظر الشارع ليست ثواباً يخلع على الأشياء ثم يُنزع عنها، بل المقدَّسات تبقى مقدَّسات ما بقي الليل والنهار، لأنَّ قداستها خاضعة لميزان واقعي أدركه المشرع الذي لا يشُدُّ عن علمه شيء. وبعد هذا الذي ذكرناه يتبيَّن لك ما في قول الكاتب:

(على الصعيد القرآني نلاحظ أنَّ ديناميكيَّة نزع التقديس - إعادة خلع التقديس تتغلَّب على التقسيم الكائن بين المقدَّس والدنيوي، أو بين الظاهر والنحو، أو بين النجاة والهلاك، أو بين الخير وبين الشر، أو بين الطيُّب وبين الفاسق... لنسجِّل هذه الملاحظة: على مستوى سورة التوبة أو في لحظتها كان لا يزال ممكناً أنْ تتعكس جميع العلامات حتَّى بعد فتح الفضاء المقدَّس ملَّكة^(٢٣٩)).

والثروات والأملاك 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 إنْ كان منتحلاً للإسلام لا يُعامل معاملة الكافر في الأموال، ولو أعدوا الجيوش وشرعوا في الحرب، اللَّهُمَّ إِلَّا مَا حواهُ عسُكُرُهُمْ وَالَّذِي هُوَ أَدَاءُ حَرْبٍ أَوْ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُعَيْنَ فِيهَا.

كما أنَّ الديانات في كثير من مفرداتها لم تهدف إلى السيطرة على السلطة الكاملة التي لا تقبل القسمة ولا الشراكة، فنوح ﷺ لم يحارب للسيطرة على السلطة، وإبراهيم وعيسى وزكرياً وإلياس ذو الكفل وعُزَّيزٌ ... لم يدخلوا في حرب لأجل السلطة، بل الغالبية المطلقة من عشراتآلاف الأنبياء - إلَّا مَا ندر - لم يكن ضمن خططهم ذلك، بل نستطيع القول: إِنَّهُ لم يكن ضمن طموحاتهم.

ثم إنَّ جريان الإسلام على طريقة المجاميع البشرية في صراعاتها، بل قل: تواافقه معها في أصل الطريقة لا يعني خطأه إنْ كانوا خاطئين، وقد استعمل القرآن الوعيد طريقة لجذب الناس ومنع خروجهم عن طريقته، كما حَثَّ الناس على النظر إلى التعاطي مع أوامره من منطلق الربح والخسارة، وحرَّك البعض بالغائم الموعودة، وغير ذلك ممَّا جرت عليه الدول والحكومات، فهل يعني ذلك تأثيره بما عند الناس أو خطأ طريقته؟ إنَّ تعلُّق النفس بالملامح وتتقرَّبُها من المزعجات شيء قد جُبِّلت عليه، ولذلك يستثمِّرُهما الأب المشفق في التعامل مع أولاده ويستغلهما الحاكم المتجرِّرُ الظالم مع شعبه المحكوم، بل والعدُوُّ المحتلُّ مع الشعب الذي بسط سلطته عليه، لكن لا يتساوى الأب مع الحاكم الجائر أو المستعمر أبداً.

الثالث: النموذج القرآني الأول:

قيل: إنَّ النموذج القرآني الأول غير قابل للتقليد، والسعى لتقليله يوجد شيئاً غير مشابه له.

قال أركون: (إنَّ كُلَّ محاولة لتقليد النموذج القرآني النبوي الأول سُتُّودي بالضرورة إلى قطبيات معه، لا ريب في أنَّ الحركات الأصولية تخضع لإيعازات النموذج، ولا ريب في أنَّها تحاول جاهدة تحيَّنُ أفكاره ومكوِّناته أو تجسيدها في التاريخ مرهَّاً أخرى، ولكنَّها لا تنتج مسارات تاريخية خلّاقة تُؤَدِّي إلى رمزيَّات جديدة كما تفعل كُلُّ الثورات الكبرى ومنها ثورة محمد والقرآن، وإنَّما تكتفي بتقليل النموذج الأول بكلٍّ عباديةً وامتثاليةً لا ابتكار فيها ولا إبداع، لهذا السبب لا يمكن القول: إنَّ الخميني قام بثورة إسلامية، فقد كان مقلِّداً لا مبدعاً، على عكس محمد الذي أحدث بالفعل ثورة إسلامية غيرَت المناخ الرمزي السابق وأحلَّ محلَّه مناخاً رمزيًّا جديداً، في النتيجة

توجد ثورة إسلامية واحدة في التاريخ هي ظهور محمد والقرآن. الواقع إنَّ تقليل النموذج القرآني النبوى حرفياً كما يفعل الأصوليون اليوم يؤدي إلى تدهور ديناميكته الأولى وإلى نوع من الطابع الميكانيكي للعادات وللشعائر، بل حتى للرموز التي كانت في البداية مُجَدّد الحياة المعاشرة وتحوّل العمل الجماعي إلى صور نموذجية ومثالى على الوجود وللkenون وللقيمة وللسلاطة وللمعرفة) (٢٤٠).

ونحن نقول في مقام الرد:

١ - في البداية ينبغي أنْ نُفصِّل 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 أنْ يتأثر باختلاف الجزئيات، ولا يكون مقدَّساً بالنحو الذي لا يقبل التبُدُّل، ومثاله الواضح تطبيقات بعض الصحابة أو السلف لما أمر به الشارع المقدَّس، فبعد الله بن رواحة حين أراد الذهاب إلى الحرب شكي إليه والداته امرأته وأئمها يخافان من جورها لو استشهدَ فطلقها قبل الذهاب إلى الغزوة، وكان ذلك تطبيقاً لمفردة البر، فإنَّ مثل هذا الفعل أو التطبيق لا يكتسب طابعاً مقدَّساً بما هو فعل وتطبيق، ولا يمكن أنْ يُحسب على جزئيات النموذج القرآني النبوى.

وإيعازات النموذج التطبيقي قد تؤدي إلى نوع من القطيعة مع الواقع المعاصر في بعض المفردات، لكن ما كان مفهوماً قرآنياً أو تطبيقاً نبوياً غير مقيَّد بذلك الزمن الأول لا يجري عليه ذلك، والأصل فيما صدر من النبي ﷺ من تطبيقات أنها غير محيَّنة بظرفٍ خاصٍ لأنَّه بالنص القرآني الأسوأ.

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

والتأسي إِنَّما هو في مجال التطبيق وليس في المفاهيم والرؤى والاحكام، اللَّهُمَّ إِلَّا إذا ثبت أنَّ فعلًا ما كان مختصاً به دون غيره كما في الزواج لأكثر من أربع نساء، وهذا ما نصَّ عليه الكتاب الكريم في مسألة عدد الزوجات، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي أَتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكْتَ يَمِينُكَ مِمَّا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأَمْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِنَبِيٍّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب: ٥٠).

والحاصل: لا مجال للالتزام بقاعدة مفادها أنَّ كُلَّ محاولة لتقليد النموذج القرآني النبوى الأول ستؤدي بالضرورة إلى قطبيعات معه.

بل المشكلة في السعي لاستنساخ النموذج التطبيقي لغير النبي ﷺ والمغضوم بشكلٍ عامٌ - حيث إنَّهم عليهم السلام محلُّ للتأسيٍ أيضاً -، وهنا فشلت محاولات الحركات الأصولية، لأنَّها سعت إلى استنساخ تجربة الماضين وتجسيدها على الأرض.

٢ - يتحدث الكاتب وكأنَّه يلزم على مِنْ التاريخ أنْ تنتج مسارات تاريخية خلقةٌ تؤدي إلى رمزيَّات جديدة فيها من عناصر الابتكار والإبداع، ولا أدرى من أين جاء هذا الالزوم، فإذا فرضنا أنَّ حركة النبي ﷺ قد أنتجت مساراً خلقاً - وهي كذلك -، وكان صالحًا لكلِّ العصور، فهل نحتاج بالضرورة إلى البحث عن مسار جديد ورمزيَّة جديدة؟ ولا منقصة في حركة جديدة تعيد تفعيل دور رسالة شرِّعْت من السماء ولم تعتمد في رؤيتها على تجربة بشرية ليقال بالإمكان وجود رؤية أكمل منها أو أنَّها عفا عليها الزمن، لأنَّها كانت موافقة لمرحلة معينة من مراحل التاريخ.

فكمَا كان النبي ﷺ نذيرًا للبشر على اختلاف ثقافاتهم وتقاليدهم ولغاتهم وأعرافهم ومستوياتهم الفكرية بدواً أو حضراً عرباً أو عجمًا، فهو نذير لكلِّ الأزمنة، هذا باعتبار أنَّ الدليل دلٌّ على ذلك، ولا أتحدث عن احتمال، وإنْ كان مجرد الاحتمال يُبطل دعوى وجود قاعدة كليَّة على خلافه.

وقاده الثورات يبحثون عن مصالح الأُمم ومبررات سعادتها وعُزْها، ولا يبحثون عن إبداع وابتكار إلَّا إذا رأوا أنَّ مصلحة الأُمة تتلَّى من ذلك الابتكار أو تتحقق ب بواسطته، وهذا يعني أنَّه لا توجد حاجة ملحة لهجران النماذج الأولى وترك التعاطي معها بنحو من العبادية والامتثالية، خصوصاً ونحن نبحث في مضمار ديني لا بدَّ من ضبط إيقاع حركة الناس وفق ضوابطه.

٣ - أنَّ التاريخ قد أثبت لنا أنَّ تقليد النموذج القرآني لم يُؤدِّ إلى خلل في ميكانيكيَّته فضلاً عن تدهورها، فقد جاءت أيديولوجيات حركَت الناس وجذبَتهم إليها بالملالين، ولكن ما أسرع ما انقضَّ عقدهم وتفرقَ جمعهم، فالماركسيَّة التي صدحت بمبادئها الأصوات، وتغَّشت بمنجزاتها الحناجر، وتعلَّقت آمال النفوس بمالاتها، ما أسرع ما خيَّبت آمالهم، وزادت معاناة الكثير منهم، وتملَّكتهم الحسرة على ما فاتهم معها، وانقضَّت ظلمتها عن أُمم إلى غير رجعة، لأنَّها طلَّقتها 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 يحرّك الجماهير في أصقاع المعمورة، لا يكاد يضعف تأثيره حتّى يصحو كامارد الذي يُسقط كُلّ الحسابات ويكشف وهن الرهانات على انزوائه وذهابه إلى غير رجعة، فلا تخلُّ الأُمم قطعها عن الإسلام ولا تقدُّمها، ولا فقرها ولا غناها، ليُجدد التأكيد على أنَّه لم يأتِ كرسالة يأسرها زمان أو مكان، ولم يُفصل على قياس فئة من بني الإنسان، يتعالى على كُلّ القيود التي تفرضها المتغيرات، ويسمو على كُلّ المحدودات، ثبت على ما كان عليه في أصول الاعتقاد والفروع التي يحدُّدها الاجتهاد، فالصلوة هي الصلاة، والزكاة هي الزكاة، وهكذا هي بقية العبادات.

اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا أَرَادَ الْكَاتِبُ مِنَ الْمِيكَانِيَكِيَّةِ الْمُفَقُودَةِ مَا يَخْصُّ نَتْاجَ الْأَحْكَامِ وَالْقَوَانِينِ الشَّرْعِيَّةِ،
لَا مَا يَرْجِعُ إِلَى حَرْكَةِ الشَّعُوبِ، وَهَذَا لَيْسَ نَقْصًا، بَلْ هُوَ مِيزَةٌ أَنْ يَكُونَ صَالِحًا لِكُلِّ الْأَزْمَنَةِ وَلِمُخْلِفِ
الْأُمَمِ.

الرابع: سياسية الصراع مع الكُفَّار واجتماعيَّته:

قيل: إنَّ الخلاف بين مجتمع المسلمين وأُمَّةِ الكفر كان في بدايته اجتماعيًّا سياسياً محضاً، أي إنَّه لم يكن سوى صراع بين طائفتين من البشر تسكن إحداهما مكَّةً وتقطن الأخرى في المدينة. ثمَّ حَوَّلَ القرآن هذا الصراع الدُّنيوي إلى ديني متعال، وهي طبيعة القرآن والخطاب الديني عموماً اللذين يتمتّعان بقدرة كبيرة على التقديس والتَّعالِي وتحويل الدُّنيوي إلى ديني. وهذا يعني أنَّ أصل الموقف في النزاع لم يكن متعالاً ليكون مثلاً يُحذى به لأجيال تأتي في أزمنة لاحقة وأمم أبعدتها الجغرافيا عن أرض مكَّة والمدينة، ومع هذا كيف يُلْتَرَم بعموميَّة الأحكام ويُطَلَّب الخضوع لها من الأنام؟

يقول أركون: (ينبغي العلم بأنَّ هذه المتضادَّات تدخل في الجدلية الأكثر عموميَّة والهادفة إلى تشكيل الذات بمعنى الكبير والقوى للكلمة (انظر إلى التضامن السيميائي بين شبكة الضمائر أنا - أنت - أنتم) كما تُؤدي إلى تشكيل الآخر بمعنى القوي والمطلق للكلمة أيضاً (بتجسُّد في ضمير (هم)), الأنما تدلُّ على جماعة المسلمين الوليدة، والآخر تدلُّ على معارضيهم الذين رفضوا اعتناق

الدّين الجديد، قد كانت هذه الجدلية في البداية اجتماعية - سياسية محضر، أي مجرّد صراع بين فتئين من البشر في مكّة والمدينة، لكنّها سرعان ما تحولت إلى تضادٌ لاهوتي بين مؤمنين وبين كُفّار بسبب قدرة الخطاب القرآني الهائلة على تحويل كُلّ ما هو دنيوي إلى ديني وكلّ ما هو أرضي إلى سماوي متعال.

نعم لقد تحولت هذه المتضادّات اللغوية إلى تركيبة سيميائية ومعنوية ذات قدرة كبيرة على التصعيد والتسامي والتقدّيس والتجدد 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 المستمرٌ من السيرة الاجتماعية - التاريخية المعاشرة إلى العبارات النموذجية والمثالية المتعالية ذات القدرة التحريرية للوجود وتحويله من أرضي إلى سماوي ومن بشرى إلى إلهي^(٢٤٢).

لم يكن الصراع بين المؤمنين والكُفّار في زمن النبي ﷺ سياسياً ولا اجتماعياً، لا أقلّ من طرف المؤمنين، ولم يكن مجرّد صراع بين فتئين من البشر في مكّة والمدينة، بل هو صراع منشأه التضادُ بين رؤيتين اختصّ المؤمنون بالرؤى الالهوتية والرسالة الإلهية وانكبّ الكُفّار على النّظرة المادّية حتّى تملّكتهم. رأى المؤمنون في الدنيا دار مجاز مآلها الزوال ونشأة ابتلاء يعقبها جزاء بعد سؤال، ورأى الكُفّار أنّها المبدأ والمآل آخرها هلاك فاعله الدهر وفناء وإنْ طال العمر، ينحصر فيها المغنم ولا يخرج عنها المغنم، وفيها الزرع وفيها الحصاد، وعلى ما فيها تتنازع العباد. رأى المؤمنون أنَّ كمالهم في الفناء في الله والاندراك بالمشروع الإلهي، ورأى الآخرون أنَّ كمالهم بما ملكوا من أسباب القوّة والقدرة، وغير ذلك من الفروق.

والخطاب القرآني كاشف عن حقائق ومعاني وليس صانعاً لها، فهو لا يُحول الدنيوي إلى ديني والأرضي إلى سماوي متعال، وإنما يكشف وجه الأشياء وبعدها لها لا يراه الناس عادةً دون تنبّيه، 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 أنَّ النُّفُوس تُشُحُّ وتأخذها المطامع بعيداً وتدفعها إلى الصراع مع الآخرين، ولذا لم تنقطع صراعات المجموعات البشرية مع بعضها، بل والأفراد حتّى في المجموعة مع بعضهم، وليس كلُّ الصراعات تُوجّهها الدوافع السامية، وصحيح أنَّ بني أميّة قد نازعوا الهاشميّين زعامة قريش، والصراعات إذا طالت زماناً قد تجد لها غطاءً فكريّاً أو بعدهاً أيديولوجياً، لكن اختلاف النبيَّ ﷺ وأتباعه لا علاقة له بما غير من التساخُّ والاختلاف في الْبَعْد الْدِّينِي، ولذا لا تجد خلافاً له مع أحد من بني أميّة قبل بعثته بل ولا مع غيرهم، والمؤمنون لم يكونوا أبداً منحرفين ببني هاشم، فأبوا لهب عم النبيَّ كان من رؤوس الكفر وكان حاضراً في جلسة قرار اغتيال النبيَّ ليلاً هجرته كما تفيد معطيات التاريخ، والعبّاس عم النبيَّ لم يؤمن أولاً إلى زمان الهجرة، بل إلى زمان واقعة بدر، وبعض أولاد كبار بني أميّة كان في معسكر النبيَّ، وأراد أن يبرز مقاتلة والده في بدر ومنعه النبيَّ ﷺ، والقرآن معنٍّ بالصراع الذي ولدَه الاختلاف بين الإيمان والكفر.

ونحن لا نُنَكِّر أنَّ المعسّر الآخر كانت تُحرّكه نزعات سقيمة وخلافات قديمة، فعزّز ذلك موقف العناد من المشروع الجديد في نفوسهم الذي سفه أحلامهم وسخّف آرائهم وزيف معتقدهم، وقد يكون الصراع الجديد امتداداً لذلك الصراع القديم، لكن ذلك لا يشمل موقف الدين الجديد.

فالقرآن لم ي العمل في مضمار تصعيد الواقع وتساميه، وإنما سلط كاشفه على جوانب الرقي والكمال والبعد الإلهي في الصراع الجديد دون أيٍّ ربط له بالذى سبق في زمن الجاهليّة، فالواقع الجديد لا يستقرُّ إلَّا على أنقاض النُّظم التي كانت سائدة، وهذه النُّظم لا تتخلّى عن مواقعها وامتيازاتها بدون مواجهة.

ولو كان زعماء الكفر من جناح آخر غير بني أميّة لكان طرف النزاع في مقابل المسلمين غير بني أميّة، ولذلك لم تنته المواجهات باستسلام بني أميّة، وإنما توسيع دائرة الحرب إلى قبائل أخرى لم يكن لبني هاشم موقفاً مضاداً منهم يوماً، فدروافع الحرب التي عزّزها القرآن أو أوجدها في بعض الحالات ليست أرضية ولا بشرية، ولذا حين تمكّن النبيُّ من بني أميّة وبقية كُفار قريش الذين أخرجوه وأصحابه من أرضهم وسلبوا أموالهم وقتلوا الكثير منهم في مواجهات متعددة لم يبحث عن ثأر ولم يسع إلى أنْ 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 يتمثل بأبيات عند مقتل الحسين ع و هي أبيات ابن الزبوري:

جزع الخزرج من وقع الأسل	ليت أشياخي ببدر شهدوا
وعدلنا ميل بدر فاعتدل	قد قتلنا القرم من ساداتكم
ثم قالوا يا يزيد لا تشنل	فأهلوا واستهلوا فرحاً
منبني أَحْمَدَ مَا كَانَ فَعَلَ	لست من خندف إِنْ لَمْ أَنْتَ قَمْ
خبر جاء ولا وحي نزل ^(٢٤٤)	لعبت هاشم بِالْمَلْكِ فَلَا

وهذا يعني أن الواقع هو أن المعسكر الآخر هو الذي سعى أن يُحُول السماوي إلى أرضي والإلهي إلى بشرى عادي، وهذا طبّيعي لأن دوافعه بشرية أرضية عاديّة. نعم بعد أن اضطربوا للدخول إلى الإسلام حاولوا استغلاله، وإضفاء القدسية على مواقفهم في حرب صفين بزعم أنّهم يطّلّون دم الخليفة المظلوم، وفي واقعة عاشوراء بزعم خروج الحسين ع على خليفة الزمان.

وكيف كان، فصراع معسكر النبي ﷺ مع معسكر المشركين ليس امتداداً لصراع الجاهليّة ما قبلبعثة ليتوهّم أن القرآن وسمه بالتعالي واللّاهوتية، بل هو صراع جديد، وكون أطرافه نفس أطراف الصراع السابق لا يعني أبداً اتحاد الصراعين وإن اختلف العنوانان، هذا إن كان الطرفان متّحدين والواقع أنّ الطرفين غير متّحدين تماماً.

٢٤٣. وقد شَكَ البعض في أنّ أبي سفيان في هذه المقوله هو أبو سفيان المعروف والد معاوية.

٢٤٤. تاريخ الطبرى (ج ٨ / ص ١٨٧ و ١٨٨)، وفي مقاتل الطالبىين (ص ٨٠) ذكر البيتين الأوّلين.

الفصل الرابع:

لُغويَّة القرآن تمنع دخول الأحكام
اللاهوتية أو التفسيرية في تحليله وفهمه



- الأول: إبراهيم ﷺ ليس شخصيةً أسطوريةً.
- الثاني: واقعيةً 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.

إن القرآن خطاب بلغة محددة وهي العربية، وهذا يعني أن أدلة التفهيم فيه هي ألفاظ اللغة، وإنما تفيد الألفاظ المعاني وفق قواعد محددة في ذلك، وهذا يستدعي وفق فهم المستشكل أن يكون المبدأ في عملية الفهم علم الألسنيات دون غيره.

يقول أركون: (ينبغي علينا بشكل مطلق أن نستخدم علم الألسنيات بكل مصطلحاته الدقيقة كمنهجية أولى لتحليل الخطاب القرآني، ينبغي أن نبقى داخل حدود هذه المنهجية حتى تستنفذ كل إمكاناتها قبل أن ننتقل إلى مناهج أخرى، فالقرآن نص لغوي، وينبغي علينا بالدرجة الأولى أن نطبق عليه منهجية علم اللغات والألسنيات، ينبغي إذن أن نتقيد حرفيًا بالمصطلحات الألسنية لتحليل الخطاب، ولا ينبغي إطلاقاً أن نتحمّل أي نوع من الأحكام الالهوتية أو التفسيرية، هذه الأشياء تأتي فيما بعد) ^(٢٤٥).

لا مشكلة عندنا في كون القرآن نصاً لغويًّا، كما لا مشكلة في أنَّ الأساس في فهمه يعتمد على الدلالة اللغوية للألفاظ، أمَّا الإلزام بأنْ نتقيد بالمصطلحات الألسنية فقط لأجل فهمه وعدم إدخال أي نوع من الأحكام الأخرى ولو في أول الأمر فقط فهذا محل إشكال.

فالمعاني التي يريد المتكلّم أن يوصلها إلينا من خلال خطابه وكلامه لا تتحدد بحدود الدلالات اللغطية، 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 الالهوتية أو التفسيرية كما يُعبّر الكاتب، فكيف نُجُرد الكلام من كل ذلك في عملية فهم مراد المتكلّم من كلامه؟

حين يأتي في ألفاظ الكتاب ما ظاهره اللغطي التجسيم كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكَشَّفُ عَنْ سَاقِ﴾ (القلم: ٤٢)، وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨).

فهل نقبل بإرادة ظاهر هذه الألفاظ؟ إذا أثبت العقل استحالة الجسمية عليه تعالى بالدليل القاطع كيف أغفل عن هذا الحكم في فهم الآيات المتقدمة ونظائرها؟

وحين يقول تعالى: ﴿وَلَنَبْلُونَكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُونَا أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمد: ٣١)، فهل يعني ذلك أنَّ الله لم يكن عالماً بالمجاهدين والصابرين قبل الابلاء؟

٢٤٥. التشكيل البشري للقرآن (ص ١٥٩ و ١٦٠).

وحين تأتي الآية التي تقول: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ (١٠٧) وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْدُودٍ﴾ (١٠٨) (هود: ١٠٧ و ١٠٨)، فهل أقتصر على ظاهر الدلالة اللغوية فقط لأصل إلى أنَّ المراد هو أنَّ البقاء في الجنة قد لا يكون أبدِيًّا؟

وحين يتحدث القرآن عن خطاب للنبي ﷺ: ﴿سَنُقْرِنُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ (٦) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ (الأعلى: ٦ و ٧)، فهل هذا يعني أنَّ الله قد يشاء إنساء النبي ﷺ؟ إذن كيف تطمئنُ الناس بأنَّ قراءته صحيحة ما دامت تحتمل أنَّ الله قد يُنسِيه؟ إنَّ القرينة الخارجية تمنع من الأخذ بظاهر اللفظ.

وحين يقول القرآن: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرُكُمْ وَيُبَتِّلُ أَقْدَامَكُمْ﴾ (٧) (محمد: ٧)، فهل يعني ذلك أنَّ الله محتاج إلى من يقف معه؟ كيف ذلك و ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٨٢) (يس: ٨٢)؟

وحين يقول: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ (البقرة: ٢٤٥)، أنَّفهم منه أنَّه محتاج إلى أموالنا ليقرضها لنا وهو مالك كُلُّ شيء؟

وهل يلتزم هذا الباحث وأمثاله بهذه الضابطة التي يريدون منَّا العمل بها في فهم الموروث الشرعي؟ لم تتحدث الآيات عن الملائكة والجِنْ والشياطين والأنبياء والمعجزات ولم يقبلوا بها وأولوها بالرمزية وغيرها لأنَّه لم يوجد شاهد عليها بنظرهم ولم يكتشفها العلم، والعلم لم يقل: إِنِّي اكتشفت كُلُّ شيء، ولا يحقُّ له أنْ يقول ذلك ما دام قائماً على التجربة التي ينحصر دورها فيما يقبل أنْ نجربه، والماورائيات كُلُّها غير قابلة لذلك، والمحااجحة في ذلك إنَّما هي فيما ليس لهم به علم.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تُحَاجُونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٦).

نحن نعمل بظواهر النصوص اعتماداً على دلالاتها اللغوية، فإذا قامت قرينة على خلاف ذلك أخذنا بها، لفظية كانت أم عقلية أم حالية أم مقامية، وليس الاستبعادات والاستحسانات والاستثناءات من هذه القرائن، ولا الظنون ب مجردتها ولو كان مستندتها بحثاً علمياً. ولا نريد بذلك أنْ نقف في وجه العلم أو نحجم دوره، بل نحن نمنع من تغُول الاعتماد على العلم الحديث

وإقحامه في الموارد التي ليس له الحقُّ أَنْ يقول فيها قولًا فصلًا، لأنَّها ليست من مضاميره، ولا تكون أدواته كافية في الكشف عن الواقع بشكل قطعي.

فليس من حقِّ العلم أَنْ ينفي تكون عيسى ﷺ من غير أب، وليس من حقِّه أَنْ ينفي نطقه في صغره، وليس له أَنْ ينفي موت عُزَير ﷺ مائة عام ثم عودته إلى الحياة، وليس له أَنْ يحيل حدوث الطوفان، ولا خروج إبراهيم ﷺ من النار، ولا إهلاك الأقوام التي خرجت عن سعة طاعة الله إلى ضيق معصيته، وليس له أَنْ ينفي شقَّ البحر، وتنقَّ الجبل فوقبني إسرائيل كأنَّه ظلَّة وهم يظُنُّون أَنَّه واقع بهم، ولا غير ذلك من أعظم المعجزات، لأنَّه لا دليل تطمئنُ إليه النفس ينفي ذلك، ومجرَّد الاستبعاد لا يكفي ما دام الدليل الشرعي قد دلَّ عليه، وهو ممكِن في نفسه، فالله قادر على كُلِّ شيء.

إنَّ الاعتماد على القرائن وفق القواعد العرفية عملية منضبطة توصلنا إلى فهم صحيح للنصوص، ولا يمكن القول: إنَّها تُسقِطنا في الخلط والتشويش، وليس في ذلك شيء من الإسقاط للمتبنَّيات القبلية على النصوص.

بل بعض القرائن تكون بمستوى من الوضوح يمنع ظهور الألفاظ وفق الدلالات اللغوية، كما لو كانت القرينة عقلية وحاضرة عند نفس السامع والمتلقِّي، ولا يمكن في مثلها انعقاد ظهور للفظ وفق العلاقات اللغوية، اللَّهُمَّ إِلَّا في حدود الظهور التصوري كما يُعبِّرون، والذي يريد السامع أَنْ يُحدِّدَه هو الظهور التصدِيقي الثاني، أي ما يريد المتكلِّم أَنْ يُفهِّمك إِيَّاه بشكل جديٍّ، لا ما أراد أَنْ يُخْطِرَه في ذهنه فقط كما لو كان المتكلِّم مازحًا، فالممازح يريد إخبار معنى محدَّد في ذهن السامع، مع أَنَّه لا يريد ذلك المعنى بصورة جديَّة.

والآن تعالَ معِي أيُّها القارئ لنرى هل التزم هذا الرجل بما قاله من أَنَّه ينبغي علينا بشكل مطلق أَنْ نستخدم علم الألسنَيات كمنهجية أولى لتحليل الخطاب القرآني ونستنفذ كُلَّ إمكاناتها قبل الانتقال إلى مناهج أخرى؟

ولنتوقف في ثلاثة موارد:

الأول: إبراهيم ﷺ ليس شخصيةً أسطوريةً:

يقول: (نلاحظ أنَّ الآية ٢٦ من سورة الحج تختصر بأسلوب رائع القيم المؤسسة لدين إبراهيم في القرآن، لنذَّكر بها مرَّةً أخرى:

﴿وَإِذْ بَوَأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَطَهَرْ بَيْتِي لِلطَّائِفَيْنَ وَالْقَائِمَيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (الحج: ٢٦).

ماذا فعل القرآن هنا؟ أين تكمن عبريتَه؟ لقد نسج وحاك حول شخصية إبراهيم الأسطورية حكاية تدشينية أو تأسيسية تجمع بين عدَّة أشياء متبعثرة (القصص التوراتية والقصص العربية القديمة عن مكَّة والكعبة والقصص الخاصة بفئة غامضة تُدعى الأحناف) بواسطة المزج بين كل هذه الأشياء، راح القرآن يبلور لأول مرَّة تركيبة جديدة للوعي الديني في اللغة العربية، هنا تكمن عبرية القرآن وسرُّ نجاحه^(٢٤٦).

إنَّ مجرد وصف القرآن بالعقرية لهو طعن في إلهيَّته، فعيقر أرض بالبادية يُنسب إليها كلُّ شيء جيدٌ دقيق الصنعة، والذي يُوصَف بالعقربي فعل البشر، ولو كان قد عَبَر بالعظمة لكان للكلام دلالةً أخرى. وتصريحة بأنَّ الحكاية عن إبراهيم تجمع بين عدَّة أشياء متبعثرة في التوراة وفي مرويَّات العرب عن مكَّة والمدينة وقصص الأحناف لشاهد آخر على ما ذكرنا، لأنَّ مثل هذا المزج عمل البشر، إذ الله تعالى يُخَرِّب عن الحقِّ الذي لا شبهة فيه، فما أعني الحقُّ تعالى عن القصص والمرويَّات إذا أراد الإخبار عن شيء وتكوين صورة للناس عنه. فتركيبة الوعي الديني في القرآن لم تتبليور من جمع أشياء متبعثرة.

وممَّا يلوح منه قطع القرآن عن المنشأ الإلهي قوله: (إِنَّ شَخْصَ إِبْرَاهِيمَ يَخْلُعُ النِّمُوذِجَيَّةَ على علاقَةِ المصير البشري بأوامر الله وبوصاياته، كيف؟ عن طريق ربط ذلك بأرض محدَّدة (الجزيرة العربية) وبمكان مقدَّس (مكَّة) وببيت الله العتيق (الكعبة) وبمحنة التضحية، لا يمكن تجسيد الحقائق الأرضية والوجودية الأكثر محسوسيةً ومادَّيةً في تجربة متعلَّلة موجَّهة نحو المعنى النهائي والأخير بنحو أفضَّل ممَّا فعل القرآن، هنا نجح محمد نجاحاً باهراً^(٢٤٧)).

٢٤٦. قراءات في القرآن (ص ٤٨٧).

٢٤٧. قراءات في القرآن (ص ٤٨٨).

فالاُثر للقرآن وقد عَدَهُ الكاتب نجاحاً للنبي ﷺ، مع أَنَّ النَّبِيَّ لَيْسَ إِلَّا مُبِّلِّغٌ.

فهل عجزت المنهجية اللغوية عن إفادة أَنَّ شخص إبراهيم ﷺ عاش مَدَّةً من الزمن، وتنقلَ من العراق إلى الشام، ودخل مصر مَدَّةً، وزار لأَكْثَرَ من مَرَّةً أرض الحجاز، وأقام بناء الكعبة المشرفة، وترك عائلته هناك في وادٍ غير ذي زرع، ليترك الكاتب دلالات الألفاظ ويلهث خلف دعوى مفادها أسطورية الشخص العظيم الذي طالما تعرَّض القرآن لذكره وكَرَّ اسمه في تسع وستين مورداً، وهو ثانٍ نبِيٌّ من حيث عدد المَرَّات التي ذُكِرَ فيها اسمه في القرآن بعد موسى ﷺ.

وما أوهن وجه مبناه هنا حيث استند إلى عدم وجود كتابات عنه كموسى وعيسى عليهما السلام، وبئس الدليل ذلك وتعسأً لفكرة يستند إلى مثل هذه الوجوه التي هي أوهن من بيت العنكبوت.

ومثل هذا طبيعي في الفكر المستور، فقد اعترف أركون أَنَّ تحليلاته للقرآن وتحديد الرمزية في القَصص القرآني قد استند فيها إلى ما ذكره (كلود ليفي ستروس)، وهو عالم اجتماع وأنثروبولوجي فرنسي، ويعُدُّ من أهمّ البنويين المعاصرين.

يقول أركون: (لكي يفهم القارئ جيداً ما أفعله هنا ولماذا أفعله، فإني أحيله إلى ذلك التحديد الذي قدَّمه كلود ليفي ستروس عن القصة الرمزية المسيئة السائدة في المجتمعات البدائية التي درسها، وكانت قد ألمحت إلى ذلك سابقاً، وتحديدده يقف خلف كُلِّ تحليلات الخطاب القرآني وبالطبع خطابات أخرى أيضاً).^(٢٤٨)

وله قول آخر في محل آخر، قال: (إنَّ الساحر العجيب أو البديع الخَلَاب هو عبارة عن مصطلح أو مقوله نفسانية - أدبية، وهي مستخدمة في القصص للتحدُّث عن القوى الخارقة للعادة وعن المعجزات والحالات الاستثنائية التي تتيح لاحقاً فبركة الشخصيات الرمزية العظمى أو الشخصيات الأسطورية).

ونجد هذا الساحر الخَلَاب في الروايات، كما نجده أيضاً في عمليات تشكيل الاعتقاد الإيماني بشكل عامٍ.

فهي لكي تُقدِّم أو تُشكِّل شخصياتها المرجعية الكبرى بحاجة إلى إدخال عنصر الساحر الخَلَاب في العملية.

٢٤٨. التشكيل البشري للقرآن.

خذوا بكل بساطة وعلى سبيل المثال شخصية إبراهيم الخليل أو أبراهم عند اليهود، نلاحظ بعد الإطلاق على القصص التوراتية المذكور فيها اسمه أنه ليس مؤكداً على الإطلاق أنه وجد شخص حيٌ من لحم ودم، بل إنَّ هذه الاحتمالية ضعيفة أو لنقلها بصرامة غير واردة، ومع ذلك فهو يفرض نفسه على المؤمنين كحقيقة مؤكدة بشكل لا يقبل النقاش، وإياكم ثم إياكم أن تناقشوهم في حقيقة وجوده!

وبالتالي فإنَّه عبارة عن شخص رمزي أسطوري تم تشكيله لاحقاً ورمي في زمن بعيد جداً مصحوباً بقصص خيالية مختلفة ملصوقة ببعضها، حتى تشكل كلاً متماسكاً يعتقد به جميع المؤمنين بالبيانات التوحيدية من يهود ومسيحيين ومسلمين^(٢٤٩).

وهذا الكلام يتضمن اتهام الديانات وكتابها السماوية بالكذب، كما يشير إلى أنَّ الكتب السماوية ليست سماوية وإنما بشرية، أعادنا الله من ذلك.

وإلا مثل إبراهيم ﷺ لم يكن موجوداً؟ من أين جاءه الجزم بذلك ليقول: (إنَّ احتمالية وجوده كشخص حيٌ من لحم ودم غير موجودة)؟ وعلى فرض التشكيك من قبله فإنَّ الجزم بالعدم لا وجه له بالمرة.

ثم إنَّ ما تعرَّض له القرآن من قصص إبراهيم ﷺ لا يمكن أنْ تنسجم مع الرمزية، لأنَّ القرآن لم يتعرَّض له كمفردة منقطعة عن غيرها كما تعرَّض لصالح وهود عليهما السلام ليأتي بدواً احتمال الرمزية عند النفوس المريضة، بل تعرَّض له القرآن بنسب الأنبياء له وأبواه لإسماعيل وإسحاق ثم يعقوب بن إسحاق ثم يوسف حتى موسى عليهما السلام. وتكرر نسبة النبي ﷺ له حينما يُعدُّ بعض آباء النبي ﷺ ومنهم إبراهيم. فلو قبلنا الرمزية في قصص الأنبياء - ولا نقبلها -، فإنَّه يمكن ذلك في مثل هود وصالح وشعيب وعزير عليهما السلام لا في مثل إبراهيم الذي كان بطلاً في مضمار التوحيد ورمزاً للعبودية لا شخصية رمزية كما يفهم هذا المتعجرف وأصرابه.

الثاني: واقعية قصة أصحاب الكهف:

ومما قال إنَّه قصة رمزية حكاية أهل الكهف، ويردُّ:

١ - أنَّ القصص التي يُؤتى بها للرمزية تقتصر عملية السرد فيها على ما يُراد أنْ يرمز به،

٢٤٩. التشكيل البشري للإسلام (ص ٢٨).

وهذا يعني استغناء القصة الرمزية عن ذكر تفاصيل لا علاقة لها بما يرمز إليه، لأنَّها قصص سُيَكِّت وحُسِّنَت لترمز لشيء محدَّد، وما زاد على ذلك لا داعي لذكره. خذ مثلاً لذلك حين يقول الله تبارك وتعالى في سورة الكهف: ﴿وَلَيَثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِينِينَ وَأَزْدَادُوا تِسْعًا﴾ (الكهف: ٢٥).

أُيُّ موجب لتحديد عدد السنين بالفرد أي التسعة التي فوق الثلاثمائة إذا كانت القصة رمزية؟

لا شكَّ أنَّ الله تعالى لو كان قد أتى بقصة أصحاب الكهف بنحو الرمزية والإيحاء فإنَّه لا يريد أنْ يُخفي على الناس وامتلئُنَّ أَنَّها ليست قصة حقيقة، 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 أيٍّ محدود أو مخالفة. وتعارف القصص الرمزية في الأعراف والمجتمعات يدفع قبها، بل هي نوع من الأدب الشائع في المجالس، والذي يكشف في حالات كثيرة عن حكمة وتدبرٍ عند منشئها والمحادث بها، وهذا يعني أَنَّه لا توجد حاجة لإخفاء عدم كونها حقيقة إذا لم تكن حقيقة، فما الموجب لذكر بعض التفاصيل التي لا تصبُّ في الغاية التي سيقت القصة لأجلها؟ إلَّا إذا كان لإيهام السامع أَنَّها واقعية، وقد قلنا: إِنَّه لا داعي لذكر الإيهام ولا مسوغ له ما دام مقبولاً، بل و MAVOFA عن الناس.

٢ - يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ تَبَاهُمْ بِالْحَقِّ﴾ (الكهف: ١٣)، مما يعني أنَّ القصة حقيقة وقد اختُلِفَ في تفصيلها، فجاءت هذه الآيات لتدفع المفردات التي لا علاقة لها بالواقع وقد أدخلت في سرد القصة، وكيف يقال لقصة رمزية: إنَّها تُقْصَ بالحقِّ؟

٣ - نقل خلاف الناس في القول بعددهم وتسمية تلك الأقوال ووصفها بأنَّها رجم بالغيب، وإنَّما يُوصف بذلك القول الذي يحكي عن حقيقة لكن مع عدم مراعاة الموضوعية في النقل واستعمال التكهن دون القول بدليل، وهذا ما لا ينسجم بالمرة مع الرمزية.

قال تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةُ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةُ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةُ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾، ثم في تكميلة الآية يقول تعالى: ﴿قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إلَّا قَلِيلٌ﴾ (الكهف: ٢٢).

ولا معنى لقوله تعالى إنَّه: ﴿أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم﴾، 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
وتطبَّ المعرفة إلَّا للقصص الواقعية؟

٤ - ويُؤيد ذلك إنْ لم يدلُّ عليه تفصيل الهيئة التي كانوا عليها، وذكر عملية التقليب ذات اليمين وذات الشمال، وقوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ (الكهف: ١٨) الذي لا ينسجم تماماً مع الرمزية، ثم التعرُّض لذكر مفردة الكلب، إذ المناسب مع الرمزية أنْ يُبيّن لِمَ شملت تلك المعجزة الكلب معهم.

ولو كانت القصة رمزية لساغ الاكتفاء بذكر بقائهم في الكهف مدةً طويلة.

فحين لم يتعلّق غرض بذكر ما جرى على عُزير في القصة المعروفة لم يتعرّض القرآن لذكر شيء مما جرى خلال تلك المدة.

قال تعالى: ﴿فَأَمَّا نَهَرُ اللَّهِ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ (البقرة: ٢٥٩).

أنا لا أدعُي أنَّ القصص المذكورة في القرآن ما دامت واقعية فلا بدَّ أنْ تستوعب التفاصيل، فهذه دعوى باطلة بلا شكٍ، بل إنَّ القصص يتمُّ التعرُّض لها في حدود ما يسامح في اعتبار الناس، ولذلك قد يحمل القرآن تفاصيل دقيقة ومهمة في السرد القصصي، لكن بما أنَّ القرآن لا يريد أنْ يعالج الواقع تاريخياً حين يذكرها، فهو يمكن أنْ يترك ذكر بعض تفاصيلها لعدم مساهمة ذكرها في الاعتبار، بل قد يكون في ذكر بعض التفاصيل رسالة كما قيل في قصَّة مؤمن سورة ياسين، وبعد نقل آخر جملة قالها في حياته انتقل البيان القرآني إلى الآخرة، ولم يتعرَّض لكيفية الانتقال إلى الآخرة.

قال تعالى: ﴿إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَإِنَّمَّا مُعَذَّبُونَ ٢٥ قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ٢٦ إِنَّمَا أَغْفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ ٢٧﴾ (يس: ٢٥ - ٢٧).

وقد نُقلَ أنَّه مات بسحق أرجلهم، لكن تمَّ الإعراض عن ذكر ذلك لدفع توهم أنَّ فوزه في الآخرة لأجل أنَّه مات بهذه الطريقة البشعة، بل إنَّ ذلك الاستحقاق كان لقوله: ﴿إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ أي لإيمانه وثباته عليه.

بل الواقعية لا تتنافى مع ذكر التفاصيل التي أشرنا لها في قصة أصحاب الكهف، والرمزيّة تتنافى معها، ولا نريد أن نقف هنا أكثر مما وقفنا.

فرض خيالية القصص القرآنية لا يمنع من الاستدلال بها على الأحكام الشرعية:

ثم إن الاعتقاد بأسطوريّة القصص الواردة في القرآن لا يمنع من الاستدلال بها على الأحكام الشرعية ولا الاستفادة منها في الاعتبار، وهذا يكشف لك عن الخلل في قول أركون:

(لاحظ هنا (في قصة موسى عليه السلام ومجمع البحرين) أن النزعة الواقعية الساذجة والصرفة تحافظ على أولويتها لدى المفسّرين القدامى... هنا أيضاً نلاحظ أن المفسّرين القدامى لا يقرؤونها بصفتها مجرد قصصيّة خيالية، إنما يأخذونها على محمل الجد ويفسّرونها كأنّها حالات واقعية معاشرة ومحسوسة، بل يستمدّ منها الفقيه عالم الالهوت الأحكام الشرعية التي ينبغي أن يتقيّد بها المسلمون في الحياة الأرضية، مثلاً يطرح فخر الدين الرازي هذا التساؤل بخصوص خرق السفينة: ويقول ما معناه: هل يحق للأجنبى أن يتصرّف في أملاك الآخرين لتحقيق غرض مشابه؟ ثم يجيب: ربّما كان هذا السلوك مقبولاً في الشرع الذي تتضمّنه القصة، ومثل هذا الرأي ليس عصيّاً على التصور في شرعنا الدينى).^(٢٥٠).

ويرد عليه:

أولاً: أن الرازي لم يستدلّ به على الحكم في شريعتنا، بل قال: ربّما كان مقبولاً في الشرع الذي تتضمّنه القصة وليس في شرعنا، ثم قال: (ومثل هذا الرأي ليس عصيّاً على التصور في شرعنا)، فلم يقل: إنّه جائز في شرعنا، بل حتّى في شرعهم قال: (ربّما)، ولم يجزم.

وإن كان المتأمّل يرى في كلام الرازي أنّه يريد أن يدفع الإيراد عن الإسلام بالقول: إن ذلك جائز في تلك الشريعة، ولا يلزم من جوازه هناك جوازه في الإسلام، ثم قال: حتّى في الإسلام لا مانع من ثبوت الحكم.

ثانياً: ما المانع من الاستدلال إذا كانت الآية التي حكت القصة فيها قابلية الاستدلال على الحكم؟

٢٥٠. قراءات في القرآن (ص ٢١٩).

فهي إنْ كانت خيالية فِإِنَّه تعالى ساقها لغرض وفائدة، فإنْ كان المراد إِفادة حكم استدللنا بها على ذلك الحكم ولو لم تكن القصّة واقعية، وإنْ أراد إِفادة الاعتبار كانت مفيدة له.

والحُقُّ أَنَّ الآية تعرَّضت لفعل عبد حكيم صالح لم يأت به انطلاقاً من شريعة موسى ﷺ وإِلَّا كيف يتسائل موسى عن وجهه وهو القَيْم على الشريعة؟ بل كان معتبراً على بعض تلك الأفعال إذ وصف أحدها بأنَّه نكر، والنكر هو المنكر على ما ذكره الطريحي في (مجمع البحرين) (٢٥١).

بل إنَّ بعض هذه الأفعال وهو قتل الصبيٌ جاء به الخضر ﷺ بعنوان أَنَّه أداة فاعلة في عالم التكوين كالملائكة، فالمَلَكُ عندما يقبض روح عبد من عبيد الله لا ينطلق من رؤية الشريعة في جواز إِماتة فرد من الأفراد، ولذا لا إِشكال في فعله، والسبيل عندما يضرب منطقة مسكونة ويزهق أرواح الكثرين لا يلاحظ في أثره موافقة الشريعة من عدمها، فقتل الصبيٌ لا مبرر له في الشريعة حتَّى ما ذكره الخضر: ﴿فَحَشِينَا أَنْ يُرْهِقُهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ (الكهف: ٨٠)، لأنَّه لم يكن قد ارتكب ما يوجب استحقاقه للقتل بعد، وإِرادة الإِبدال بمن هو خير منه زكاةً وأقرب رحمةً لا يُسُوغ القتل شرعاً.

وكيف كان، فالخضر ﷺ قد مارس الفعل من جهة كونه فاعلاً تكوينياً قد أذن الله له بذلك لا على أساس الشريعة، فحكمه خاصٌ لا يجري على غيره، ولذا لا يجوز لأحد أَنْ يقتل صبيًّا إذا تيسَّر له الاطلاع على كونه أداة كفر وفساد في مستقبل الأيام.

نعم، لو لم تكن متوافرة على عنصر الدلالة لم تصلح للاستدلال، ففي قصَّة تحرير الصيد على بني إِسرائيل يوم السبت يظهر من بعض الآيات أَنَّ التحرير كان خاصاً بهم لأنَّه كان نوع عقوبة لهم.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَعَلَ السَّبْتَ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ وَإِنَّ رَبَّكَ لِيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (الحل: ١٢٤).

وكما يشعر بذلك ورودها في سياق حكم ابتلائي محض.

وقال تعالى: ﴿وَرَقَّعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ مِيَثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي

السَّبْتِ وَأَخْدُنَا مِنْهُمْ مِيَثَاقًا غَلِيظًا (١٥٤) (النساء: ١٥٤).

فدخول الباب حالة الانحناء والسجود كان أمراً ابتلائياً محضاً لا لحكمة في خصوص الفعل دعت إلى الأمر به، والأحكام الابتلائية الممحضة أقرب إلى الاختصاص بالآمة المبتلة من كونها عامة للأمم الأخرى، بل هي خاصة بهم، ومجيء النهي عن الصيد يوم السبت معه في سياق واحد قد يُنتفع منه في استفادة عدم عمومية الحكم للشائع الآخر.

ثالثاً: كون القصة رمزية أقرب إلى ثبوت الحكم في شريعتنا من كونها حقيقة، فإنَّ كونها حقيقة مع الالتزام بسماوية شريعتهم كما هو الحق يثبت موافقة الفعل لأحكام شريعتهم، ويمكن أن تختلف الشريعتان، فما أكثر الاختلافات بين الشرائع.

أما بناءً على رمزية القصة فالإتيان بها لم يكن مجرد حكاية واقعة، إذ لا توجد واقعة ليصار إلى نقلها إلينا، فينحصر الغرض من نقلها بأنْ نعتبر بما ورد فيها وتطبيق ما سبق فيها من حكم، ولذلك لا بدَّ من الالتزام بالحكم الذي فيها بناءً على الرمزية، وبعد انتفاء داعية الكشف - عن الواقع التاريخي - للنقل ينحصر الداعي بأنْ تُعتبر ممَّا ورد فيها والالتزام بالأحكام التي تعرضت لها. ومن جهة صدور فعل من ولِيٍّ مفترض لله تعالى، فتكون الآية دالَّة على جوازه في شرعنا، فإضراب الكاتب بقوله: (بل يستمدُّ منها الفقيه...) ليس في محله قطعاً.

نعم، بناءً على واقعية القصة قد نستفيد منها ثبوت الحكم في شريعتنا أيضاً من جهة أصالة التطابق في الأحكام بين الشائع إذا لم يقم دليل على خلاف ذلك، والمقصود بالأصل الاستصحاب، وقد بحث فقهاؤها إمكان التمسُّك ببقاء الأحكام الثابتة في الشائع السابقة إلى زمان شريعتنا بواسطة هذا الأصل مثل الآخوند الخراساني في (كفاية الأصول)، والشائع اللاحقة لم تقم على نقض كلٌّ تشيريات الشائع السابقة، وهذا بحث له محلُّه الخاص.

ضوابط الرمزية لا تجري على القصص القرآنية:

قد جرى على ألسنة الحكماء قصص ابتداعوها لإيصال مفهوم أو لتعزيز حكمة، ولا تعدُّها الناس نوعاً من الكذب، بل هي صنف أدب إنْ لم تكن له قواعد صارمة فلا أقلَّ له أُطْر عامة. ومثل هذه القصص والتي تحوي كثيراً من الرموز، بل أساس الإتيان بها معتمد على الرمزية تُساق لأجل الاستفادة منها في موضوع محدَّد، ولا يُرجَع إليها في كُلٌّ مرَّة لأجل أنَّها ترمز إلى شيء جديد، بل

رمزيّتها منحصرة بما أُريد لها أَنْ ترمز إِلَيْهِ في أَوَّلِ مرَّةٍ جِيءَ بها.

والقصص القرآنية والروائية ليست كذلك، إذ كثيراً ما يُرجع إليها للحديث عنها، وهذا ما لا ينسجم أبداً مع الطريقة الرمزية التي كانت تُتَّبع في القصص التي تُروى في المجالس كنوع من الأدب. هذا أَوَّلاً.

وثانياً: دعك من الرمزية الآن وانظر إلى جانب آخر، وهو أَنَّ القصص الرمزية يُؤْتَى بها دفعة واحدة، ولا تكون تفاصيلها مجزأة على أحاديث مختلفة ومجالس متعددة، والقصص التي حكاهما القرآن عن إبراهيم مثلاً والتي قيل فيها: إنَّ الحديث ليس عن واقع، فإبراهيم ليس له وجود في التاريخ كما يقول أركون وغيره، لم تأتِ هذه القصص مرَّة واحدة، ولم تستوعب التفاصيل في مورد واحد.

وإِنَّما تكرَّر التعرُّض لها من جهات متعددة في موارد متعددة، وهذا ما لا يجري في القصص التي تُساق بنحو الرمزية، فما أبعدها عن الرمزية التي يقول بها هؤلاء من غير دليل إلَّا نحو من تُرُّهات لا تستحق الوقوف عندها، كقولهم: إنَّا مِنْ نَجْدٍ شَيْئاً مِنَ الْأَثَارِ يُشَيْتُ ذَلِكُوكَانَهُ عَهْدٌ إِلَى الْأَثَارِ أَنْ لَا تَرْتَكَ شَيْئاً مِنْ حَوَادِثِ التَّارِيخِ أَوْ أَحَدَاً مِنَ الْأَفْرَادِ إلَّا وَحْفَظْتَ لَنَا عَنْهُ أَشْيَاءَ تَحْكِي عَنْهُ.

وثالثاً: أَنَّ القصص الرمزية عادةً ما يُعرف المخاطب منها أَنَّها رمزية وليس حقيقة، وقد قلنا: إنَّه نوع من الأدب الذي له أصوله، إذ الطريقة إِنْ لم تكن شخصية وأخذت طابعاً عمومياً لا بدَّ أَنْ تكون لها محدداتها وضوابطها، وهذا النوع من الأدب مِنْ يُسْتَعْمَلُهُ شَخْصٌ وَاحِدٌ وَإِنَّمَا عَمَّ استعماله وتعارف في أماكن متعددة وعصور متولدة، ومن خلال اطْلَاعِ النَّاسِ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّهُمْ يعْرِفُونَ أَنَّهَا غَيْرُ حَقِيقَةٍ، وقد يكون الدَّالُّ عَلَى ذَلِكَ إِشَارَاتٍ وَكَلِّمَاتٍ مِنْ نَفْسِ المُتَحَدِّثِ.

وهذا ما لا نجده في أيٍّ من هذه القصص التي ذُكِرَ أَنَّها رمزية لا علاقة لها بالواقع ولا تحكي عن الحقيقة وإنَّما جيءَ بها كأداة لإيصال مفهوم معين أو أدب أو حكمة وينتهي دورها عند هذا الحدّ، بل كُلُّ أسلوباتها تحكي عن الواقع وتدلُّ عليه، لا أَنَّها 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 والانجداب الساحر كما يقول (دانيال جيماري)^(٢٥٢)، وعندما تتحرّك الماكينة الإعلامية لحاكم متسلاً لأنّ تصنع منه أسطورة بزخرف القول وسعة مساحة المدّعى من الكمال يصبح مركزاً للكمالات ومصدراً لما هو فوق قابلية البشر ومنطلقاً للعدل ومنهلاً للحكمة، وما نطق به الخواص أشاعته العامة، وما شاع بين الناس خطف وصف الحقّ 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 لكنه ليس من الواقع المألف، وإنّما استحقّ أن يكون شاهد الحقّ على نبوة الأنبياء وقاطع الشكّ في ذلك ومتّم الحجّة على الناس، ﴿لَئِنْ لَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥). إنّ الذي في القرآن مفردات من خرق القوانين المألفة 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 جيماري) إلى الاعتقاد بأنّه لا يوجد في القرآن شيء اسمه العجيب المدهش^(٢٥٣).

وما أغنى القرآن عن اللجوء إلى العجيب والمدهش، فالقصص التي أوردها إنّما أوردها للاعتبار لا لخلق الانبهار، ولذا لم يجمع قصة متكاملة في موضع واحد، إنّما قصة يوسف ﷺ التي حوتها سورة واحدة، وأنّما باقي الأنبياء وغيرهم فلم تستوف معاً معاً قصة واحد منهم في سورة واحدة، بل ولا في مجموع سور القرآن، وإنّما هي أجزاء من سيرهم ومعاناتهم وتعامل الناس معهم وعواقب

٢٥٢. انظر: قراءات في القرآن (ص ٣٣٦).

٢٥٣. في ردّه على أركون قال: لماذا أرفض كلامك؟ لأنّي من جهة لا أعتقد بوجود شيء اسمه العجيب المدهش (بالمعنى الحرفي والتقليدي للكلمة) في القرآن، وإنّما هذا يعني سوء تفاهم بخصوص معنى المصطلح، في القرآن هناك الشيء الرايع، هناك الخلق نفسه كشيء رائع، أقصد خلق الله الكون والكائنات، ولكن عندما تقول: إنّ القرآن يثير الإعجاب والانبهار، فإنّ ذلك يختلف عن موقفنا إزاء العجيب المدهش المتمثّل في الافتتان والانجداب الساحر. إنّما في القرآن فالامر يختلف، عندما يريد الله أنّ نعجب بروائع خلقه، فإنه لا يحاول أن يفتننا أو يسحرنا أو يصعّبنا بالدهشة، إنّما هو يتوجّه إلى ذكائنا المتعقل لا المفتون المسحور المخوب، لا ريب في أنّه يوجد في القرآن شيء آخر هو المعجزة، معجزات موسى مثلًا... إلخ، ولكن المعجزة أيضًا ليست من نوع العجيب المدهش، إنّما هي خرق للعادة، المقصود بذلك حدوث شيء استثنائي دائمًا ومخالف لقوانين العالم الواقعي، إذن نحن هنا إزاء شيئين مختلفين: الرايع والمعجز، وهما يثيران الإعجاب والانبهار، لكن ضمن معنى التوجّه إلى العقل واستخدام العقل ملوكاته، (لكي يرى البراهين التي تشهد على نعم الله أو جبروته وقدرته كما يقول القرآن). (قراءات في القرآن: ص ٣٣٦).

الأفعال للأمم والأنبياء مما يمكن أن يسهم في اعتبار الأمة والأفراد، ومن كان هذا غرضه لم يلتفت إلى المحسّنات التي توجب الاندهاش والتعجب.

فهل ما ذكره من ضابطة الاقتصار أولاً على الدلالات اللفظية قد التزم به هنا؟ لكم الحكم.

الفصل الخامس:

مجازٍ لغة القرآن

تمنع تحديد معناه



- استعمال **الحيثيات الزمانية** - **المكانية الخاصة** **باللغة الأسطورية** وعلاقته **بالأسلوب المجازي**.
- **رمزيّة الجزاء في الآيات.**

إِنَّ مِمَّا وردَ في كَلِمَاتِ الرَّجُلِ أَنَّ الْقُرْآنَ مِمَّا يَرِدُ بِنَحْوِ استعمالاتِ حَقِيقِيَّةِ لِلْأَلْفَاظِ، فَلُغَتُهُ وَفَقَ الدَّعْوَى مَجَازِيَّةً فِي مُعْظَمِ الْأَحْيَانِ، وَالْلُّغَةُ الْمَجَازِيَّةُ لَا يَمْكُنُ استعمالُهَا إِلَى مَعْنَى حَرْفِيٍّ وَاحِدٍ.

وَهَذَا يَعْنِي أَنَّا لَا يَمْكُنُ أَنْ نَقْفُ عَلَى مَعْنَى مُحَدَّدٍ وَنَقْوْلُ: هَذَا هُوَ الْمَعْنَى الَّذِي عَنْهُ الْقُرْآنُ أَوْرَادُهُ اللَّهُ تَعَالَى.

وَيُسْتَلِمُ ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ تَحْدِيدٍ لِمَعْنَى قَرَآنِيِّ فُهْمٍ مِنْ استعمالِ مَجَازِيِّ لِيْسَ صَحِيْحًا، فَتُضَيِّعُ الْمَعْنَى الْقَرَآنِيَّةَ، وَيَصْبِحُ الْمَعْنَى الْمَفْهُومُ غَيْرَ مُحَدَّدٍ.

وَلِلْإِجَابَةِ عَلَى ذَلِكَ نَقْوْلُ:

إِنَّ عَمَدةَ الدَّلِيلِ الشَّرِعيِّ عِبَارَةٌ عَنِ الدَّلِيلِ الْلُّفْظِيِّ، وَجُلُّ بَحْثِ الْفَقَهَاءِ يَنْصُبُ عَلَى فَهْمِ مَدْلُولَاتِ الْأَلْفَاظِ، لَكِنَّ استعمالَ الْلُّفْظِ لَا يَكُونُ مِنْ سُنْخٍ وَاحِدٍ، إِذْ يَمْكُنُ أَنْ يُطْلَقَ الْلُّفْظُ وَيُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ الْمُتَبَادرُ مِنْهُ بِحَسْبِ عَلَاقَاتِ الْلُّغَةِ، مَثَلًا: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خَمْسَهُ﴾ (الْأَنْفَال: ٤١).

فَالْخَمْسُ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ يُرَادُ بِمَعْنَاهُ الْرِّيَاضِيِّ الَّذِي يَتَبَادرُ مِنْهُ عَرْفًا بِخَصْوَصِيَّتِهِ الْمُتَمَثِّلَةِ بِهَذِهِ النِّسْبَةِ الْمُعْرُوفَةِ، وَيَمْكُنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمَثَالُ دُونَ الْخَصْوَصِيَّةِ.

وَمِنْهُ لَفْظُ الْجَلْبَابِ فِي آيَةِ الْحِجَابِ.

قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَا زَوْاْحِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَسِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفُنَّ فَلَا يُؤْدِنَّ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الْأَحْزَاب: ٥٩).

فَلَفْظُ الْجَلْبَابِ هُنَا فِيهِ احْتِمَالَانِ: الْأَوَّلُ خَصْوَصُ الْجَلْبَابِ مِنِ السَّاتِرِ، فَلَا يَشْمَلُ غَيْرَهُ، وَهُوَ الْمُتَبَادرُ مِنَ الْلُّفْظِ وَالظَّاهِرِ مِنْهُ، وَيَمْكُنُ أَنْ يُرَادَ مَطْلُقُ السَّاتِرِ، فَلَأَنَّ السَّتِيرَ الَّذِي كَانَ مَعْرُوفًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ هُوَ الْجَلْبَابُ جَاءَتِ الْآيَةُ بِلَفْظِ الْجَلَبِيبِ، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّهُ لَوْ تَغَيَّرَ شَكْلُ الْجَلْبَابِ أَوْ اسْتَبْدَلَ بِسَاتِرٍ آخَرَ لَا يُسَمِّي جَلْبَابًا فَلَا مَشْكُلَةٌ، فَالإِتِيَانُ بِهَذَا الْلُّفْظِ كَانَ عَلَى نَحْوِ الْفَرَدِ الْمُتَعَارِفِ مِنْ عِنْوَانٍ عَامٌ عَنْهُ الْآيَةُ الْشَّرِيفَةُ.

وَهَذَا مَا يُعْبَرُ عَنْهُ فِي كُتُبِ الْإِسْتِدَلَالِ بِإِسْقَاطِ الْخَصْوَصِيَّةِ، أَيْ إِنَّهُ تَوْجِدُ خَصْوَصِيَّةٌ فِي الْمَعْنَى يَدْلُلُ عَلَيْهَا الْلُّفْظُ وَفَقَ عَلَاقَاتُ الْلُّغَةِ، لَكِنَّ الْمُتَكَلِّمُ مِمَّا يَرِدُهَا مِنْهُ. وَهُوَ (إِسْقَاطُ الْخَصْوَصِيَّةِ) مُخَالِفُ لِلظَّاهِرِ، لَأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ كُلَّ خَصْوَصِيَّةً دَلَّ عَلَيْهَا الْلُّفْظُ وَفَقَ عَلَاقَةُ الْوَضْعِ مَرَادَةً لِلْمُتَكَلِّمِ، وَلَا تُرْفَعَ

اليد عن ذلك إلّا مع وجود قرينة عليه.

و هنا حصل التفريق بين الظهور التصوري الذي منشئه علاقات الوضع، والظهور التصديقي المرتبط بآفاده المعنى بشكل جدي من المتكلّم، وهذا يختلف عن ظهور تصديقي آخر مرتبط بإرادة إخبار المعنى، إذ قد ي يريد المتكلّم إخبار المعنى في ذهن السامع لكنه لا يريد ذلك المعنى بنحو جدي، كالممازح والمحادث تقيّة الذي يريد إخبار معنى معين في ذهن السامع، لكنه لا يريد ذلك المعنى جدّاً، أي تتحقق عند إرادة استعمالية لا إرادة جديّة.

فالاصل تطابق المراد الاستعمالي والمراد الجدي، وقبل ذلك المدلول التصوري الذي يتحقق مجرد تصور اللفظ أو سماعه ولو من نائم فاقد للإرادة الاستعمالية فضلاً عن الجديّة.

وكيف كان، فإنّا في مقام فهم المراد الجدي للمتكلّم - وهو الذي نبحث عنه دائماً في الممارسة الفقهية الاستنباطية - ننطلق من الدلالة التصورية إلى الاستعمالية إلى الجديّة على أساس ظهور حالي للمتكلّم مبنيّ على التطابق بين هذه الدلالات الثلاث، ومنطلقاً دائماً هو الدلالة التصورية التي تنبثق من علاقات الوضع بين الألفاظ والمعاني.

لكن قد يبرر شاهد على أنّ المتكلّم لم يجر على هذه الطريقة كما في الاستعمالات المجازية، فلو قال: أسد، وأراد الرجل الشجاع، فهنا لم يتحقق التطابق بين الدلالة التصورية، والمراد الجدي للمتكلّم، وهذا لا يخرج المتكلّم عن السياقات العامة في الاستعمال اللغوي، لكنه يحتاج إلى قرينة ليفهمها المتكلّق.

بناءً على ذلك نقول: إنّ لفظة (الجلباب) لا يتحدد المعنى المراد منها في الآية بخصوص الجلباب (ولو كان المراد من الآية فرض الحجاب)، فالحجاب أعمّ منه، ولذا لا يُفهم من الآية أنّ ارتداء الجلباب واجب على المسلمات، فضلاً عن التقييد بخصوص الجلباب الذي كان سائداً في ذلك الزمان.

وقد ينعكس الأمر بأنْ يُطلق لفظ عامُ الدلالة بحسب الوضع اللغوي لكن لا يُراد منه إلّا حصة خاصة 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 ويقتربن باستعمال آلات الطرب.

ولذا قالوا بـأَنَّه إذا لم يكن الغناء مقتنـاً بذلك فـإِنَّ دليل النهي لا يشمله، فالحرمة لم تثبت له بما هو غناء.

وهذا أيضاً على خلاف الظاهر من ألفاظ الأدلة المحرّمة، لأنَّ ظاهر اللفظ العام إرادة المعنى العام، لكن قد يُسقط الظهور قرينة أو دلالة واضحة على إرادة الخصوصيّة، فعلى القائل بذلك أنْ يأتي بهذه القرينة ليتمَّ 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 بالتاريخيّة، ولذا فـإِنَّ الفهم الذي ذكرناه لا يرتبط بزماننا، بل يفترض أنَّ إلغاء الخصوصيّة كما يُعبّرون أو فهم عدم دخالة الخصوصيّة لا يختصُّ بزماننا، بل في زمان الصدور يمكن أنْ يُفهم ذلك، وأمّا إذا كانت الخصوصيّة دخيلاً فإنَّ التاريخ لا يمكنه أنْ يُسقطها عن دلالة الدليل، ولا تتعكس حالة تقدُّم فلسفة الشخص البشري من القرن السابع الميلادي حتّى يومنا على إسقاط الخصوصيّة أو إبقاءها.

فما ذكره الكاتب في (ص ٥٩٣ و ٥٩٤) من كتابه (قراءات في القرآن) ليس في محله.

ولمكانة التي حدّدها القرآن للشخص البشري باقية ما بقي الليل والنهار، إذ لا علاقة لتواли الأيام ومرور السنين بهذا الأمر.

ومشكلة الكاتب أنَّه يُحدّد حكمـاً ما يرى أنَّه هو الحق، ثمْ يأتي فلا يجد الظاهر القرآني مساعدـاً عليه فيـدعي أنَّه في النـتيجة:

(يفرض الوضع علينا الانطلاق من جديد للتوصـل إلى تفسيرات أخرى و اختيار بيداغوجي^(٢٥٤) ومسارات أخرى^(٢٥٥)).

٢٥٤. البيداغوجيّة مصدر صناعي يُراد به علم التربية، ويهدف إلى تنشئة الأطفال وتعليمهم حسب مناهج وطُرُق علميّة محدّدة.
قراءات في القرآن: ص ٥٩٨.
٢٥٥. قراءات في القرآن (ص ٥٩٥).

والموضوعية تقتضي أنْ تُكرر إعادة القراءة عند الشك لنفهم بشكل أفضل، لا أنْ نسعى للتوصُل إلى تفسيرات جديدة، فالتصوُر والتبيّن القبليّين عند هؤلاء لحكم هما الداعي، بل الملزم لإعادة القراءة لا الموضوعية.

ونحن لا يُورقنا ما يدعوه ديكاتورية الغاية النهائية والأخيرة، فإذا دلت الأدلة على أنَّ معنى معين هو المراد من دليل شرعي كان ذلك معنى نهائياً غير قابل للرد، وليس له الآخر معنى ديكاتوريّاً.

من هنا يتبيّن الخلل في قوله:

(التوصل أخيراً إلى المعنى الوحيد وال حقيقي 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 أنَّ ذلك يعمُّ كُلَّ الآيات، لأنَّ عنده مشكلة في الوصول إلى معنى نهائي لآية من آيات كتاب الله تعالى.

وأنت ترى مشكلته في المعنى الواحد، ولا وجه لقوله هذا، فإنَّ المتكلّم وفق ما ذهب إليه الكثير من الأعظم عندما يستعمل لفظاً ويريد منه معنى ما، فإنَّ ذلك المعنى لا بد أنْ يكون واحداً لأنَّ عملية استعمال اللفظ تكمن حقيقتها في جعل اللفظ وجهاً للمعنى، فيكون دور اللفظ في هذه العملية كدور المرأة التي لا يلتفت إليها من أراد أنْ يرى صورته فيها، ففي الواقع الخارجي تقع عينه على المرأة لكن ما يلتفت إليها هو الصورة التي في المرأة دون نفس المرأة، هكذا الكلام في الألفاظ، إذ إنَّها يُؤقِّي بها لاستعمال مثل المرأة، فالسامع لا يلتفت إليها إلَّا بما هي وجه للمعنى الذي يفهمه منها، وكما يُعبِّر الأصوليون ينظر إلى اللفظ بالنظر الآلي لا بنظر مستقلٍّ، أي يلحظ اللفظ بما هو فانٍ في المعنى، ولا يمكن إفناه اللفظ في معنيين في وقت واحد.

ولا يختلف الحال في ذلك بين أنَّ يكون الاستعمال حقيقةً أو مجازياً، فكما يريده المتكلّم معنى محدداً في نفسه عندما يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً، كذلك يريده معنى محدداً إذا استعمل اللفظ مجازياً، وتعبير الكاتب عن الألفاظ المستعملة مجازياً إنَّها (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 مجازيّة في معظم الأحيان.

ويضاف إلى ذلك أنّ الاستعمال المجازي كثيراً ما يأتي معه ما يدلّ على إرادة معنى محدّد غير الحقيقي، فالقرآن هو الذي يحدّد معناه، فلا فرق في هكذا موارد بين المجازي وبين الحقيقي.

استعمال الحيثيات الزمانية - المكانية الخاصة باللغة الأسطورية وعلاقتها بالأسلوب المجازي:

مما يذكره الكاتب تأكيداً لما بنى عليه من أنّ أسلوب القرآن المجازي استعاري استخدام الإحداثيات زمانية - مكانية، والتي لم نجد لها موضعاً لا في التاريخ الواقعي لبني النوع ولا في الجغرافيا التي نعرفها، قال:

(إنَّ هذا الأسلوب المجازي والاستعاري البليغ للمفردات القرآنية تَمَّ تقويته بواسطة استخدام الحيثيات أو الإحداثيات الزمانية - المكانية الخاصة باللغة الأسطورية لا اللغة العادية الحرفية، نقصد بذلك أنَّ الإحداثيات الزمانية والمكانية للقرآن لا يمكن موضعها ضمن جغرافيتنا المعروفة ولا تاريخنا البشري الواقعي، إنَّها خارج الزمان والمكان الأرضيَّين، مجرَّد ذكر إبراهيم هنا له دلالة كبرى على هذا الصعيد، فهو يحيلنا (أو قل: إنَّ الآيات القرآنية التي تذكره تحيلنا) إلى شخص أسطوري وزمن وأحداث أسطورية أيضاً، أي لا وجود لها في الواقع، إنَّها تحيلنا إلى زمن غير في القدَّم، وإلى أحداث وحقائق عقلية لا يمكن ضبطها أو التحقق منها من قِبَل المجريات المألفة للعقل المنطقي).^(٢٥٦)

ويرد عليه:

أولاًً: من أين له الجزم أنَّ كلَّ الإحداثيات الزمانية والمكانية للقرآن لا يمكن موضعها ضمن جغرافيتنا المعروفة ولا تاريخنا البشري؟ لقد ذكر القرآن أرض مصر ومكَّة والأرض المقدَّسة في الشام والممسجد الحرام والمسجد الأقصى ومدين، كما ذكر مدة نبوة نوح ومدة تيه بنى إسرائيل، وأنَّ هذه مُدَد زمانية لا إحداثيات زمانية، وقد ذكر القرآن حدث انتصار الفرس على الروم وحدَّد مجملًا زمان انتصار الروم على الفرس، فهل كُلُّ هذه لا يمكن موضعها في الجغرافيا والتاريخ؟

ثانياً: أنه طالما ادعى أتباع المنهجية الحقة في البحث وقراءة الأحداث، فكيف يستدل على مدعاه (عدم إمكان الموضعية جغرافياً وتاريخياً) بدعوى هي أخفى مما استدل عليه؟ إذ ادعى أنَّ إبراهيم شخصٌ أسطوري، واستدل بذلك على أنَّ مجرد ذكره في هذه الآيات (الواردة في الحجّ) يدل على أنَّ الأحداث المرويَّة هي أشياءٌ أسطوريَّة؟ أيُّ منطق هذا؟

وثالثاً: هو الذي يقول في بيان عدم وجود هذه الحوادث في الواقع: إنَّها تحيلنا إلى زمنٍ غائر في القِدَم وإلى أحداثٍ وحقائقٍ لا يمكن ضبطها أو التتحقق منها من قِبَل المجريات المألوفة للعقل، وهل أنَّ عدم إمكان التتحقق من شيءٍ يستلزم الجزم بعدم حدوثه؟

ورابعاً: نحن الذين صدَّقنا كُلَّ إخبارات النبي ﷺ عن الغيب ومفردات استشراف مستقبل البشر على الأرض وما آل الدنيا ونشوء الآخرة بكل تفاصيلها، ألا يكفيانا أنَّه أخبر بتلك الأمور؟

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَدْعُونِي هَذَا الرَّجُل أَنَّهُ لَمْ تُثْبِتْ عَنْهُ نِبْوَةُ النَّبِيِّ الْخَاتَمِ ﷺ، وَهَيْنَىءْ لَنَا مَعَهِ كَلَامَ آخَر، فَلَا بَدْ مِنَ الرَّجُوعِ مَعَهُ إِلَى عِلْمِ الْكَلَامِ وَشَوَاهِدِ الْحَقِّ عَلَى تَلْكَ النِّبْوَةِ وَدَلَائِلِ الصَّدْقِ، لَكَنَّهُ لَمْ يَرْفَضْ عَلَنَا نِبْوَةَ النَّبِيِّ ﷺ.

خامساً: هو الذي يقول عن الآيات: إنَّها تحيلنا إلى زمنٍ غائر في القِدَم، فلِمَ لَمْ يَعْدْ ذَلِكَ إِحْدَاثِيَّةً زَمَانِيَّةً؟

وسادساً: أنَّ القَصصُ الْخَيَالِيَّةُ وَالرَّمْزِيَّةُ إِنَّمَا يُؤْتَى بها لِإِيصالِ فَكْرَةٍ مَعَ جُوُّ مِنَ الْقِبْوَلِ لِتُهْيَّأْ نَفْسُ السَّامِعِ لِقَبْوَلِهَا، وَهَذَا يَقْتَضِي سُوقَ الْقَصَّةِ فِي الْمَحَلِّ الَّذِي يَرِيدُ الْمُتَكَلِّمُ أَنْ يَوْصِلَ فَكْرَتَهُ إِلَى الْمُتَلَقِّي وَتُسَاقِ كَامِلَةً. وَالْمُلْلَاحِظُ أَنَّ الْقَصصَ فِي الْقُرْآنِ لَمْ تَتَأْطِرْ دَائِمًا بِهَذَا الْإِطَّارِ، نَعَمْ قَصَّةُ يُوسُفَ ﷺ سِقْتَ كَامِلَةً فِي سُورَةٍ وَاحِدَةٍ.

صحيح أنَّ القرآن ليس كتاباً تاريخياً معييناً باستيعاب تفاصيل الحوادث التي تعرَّض لها، لكن سورة يوسف أرادت بيان ما يفعله تولي الله تعالى أمر عبد من عبيده، فلو كانت السماوات والأرض رتقاً عليه لفتقهما، تجلَّ ذلك عندما اجتمع كيد إخوته له حتَّى ألقوه في غياهب الجب، وتجلَّ أيضاً حين اجتمعت أسباب القوَّة عند النسوة اللَّاتِي كدنه لتوُلُّهُنَّ أموره من الإسقاط في البئر إلى الارتفاع بالنبوَّة، ومن السجن والتنكيل إلى السيادة الدُّنيويَّة وملك خرائن الأرض.

ولم تدر الأيام حتى خرّ له إخوته، بل وأبوه سجّداً تعظيمًا له، وأقرّت نساء مصر بنزاهته وظهوره أمام الملأ.

ما سوى ذلك من قصص مستوعبة كانت ببيان نُتفَّ متفرّقة من مفردات الحوادث في مسيرة الأنبياء، وإنما تستوعب تفاصيل القصص من مجموع موارد التعرُّض لها في الكتاب الكريم وبيان النبي ﷺ.

والقصص الرمزية لا تُبيّن بهذه الطريقة وإنما تُذكَر في مورد معين اقتضت الحاجة بيان صورة مؤثرة أو فكرة لم يرد مجرد الإطلاع عليها، وإنما فكرة للتأثير بها من قبل السامع والمتلقّي.

فإذا دعت الحاجة في فكرة أخرى إلى اختراع قصة لم تكن في البين حاجة إلى التعرُّض لنفس القصة السابقة ولكن بإضافة تفصيل جديد، بل يُؤتى بقصة جديدة تؤدي 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 شخصيةً أسطوريّةً كان قد ذكره مرّةً أخرى، حيث قال:

(ولا ينفع القائل قوله: إنّ المنهجية الحديثة في علم التاريخ فتأخذ الأسطورة بعين الاعتبار وترى أنها أحد المعطيات الأساسية للتاريخ الذي لا تحرّكه بدوره الواقع والأحداث الفعلية فقط، وإنما تحرّكه أيضًا الانفعالات الهائجة والشطحات الخيالية والأساطير).^(٢٥٧)

ونحن نضيف إلى ما ذكره من محرّكات التاريخ الأكاذيب والمؤامرات وأشياء غير مقصودة كأنف كليو باترا، وكبولة مروان الحمار حتّى قيل: ذهبت الدولة ببولة، وكالحمرى التي أصابت زعيم الثوار في زمن ستالين في أيام الاتحاد السوفياتي فانهزم أتباعه.

ولكن المشكلة في ما ادعاه ليست في أصل تأثير الأساطير ولا في إمكان وجودها، وكيف نُنكرها وهي فنٌ معهود في المجتمعات وأداة من أدوات تحشيد الأمم وبلورة بعض رؤاها؟ لكن

257. قراءات في القرآن (ص ٤٨٧ و ٤٨٨).

المشكلة في إثبات أنَّ هذه المفردة من الأساطير - أي إنَّ البحث صغروي كما يُعبِّرون -. كما توجد مشكلة أكبر في تعميم الأسطورة لكل هذا الوارد في الكتاب الكريم، هذا مع وجود دلائل على عدم الأسطورية، لأنَّ ظواهر الأدلة والبيانات الشرعية أنَّها ليست أسطورية.

رمزيَّة الجزاء في الآيات:

يبدو أنَّ الرمزية قد هيمنت على فكر هذا الرجل فعممها إلى جهات أخرى، انظر إلى ما يبني عليه من رأي في الجزاء الآخر، حيث يقول:

(اللغة القرآنية لغة رمزية بالدرجة الأولى، ماذا يعني ذلك؟ إنَّه يعني أنَّ علينا أنْ ننتهي من تلك السخرية أو المهزلة التي تتحدَّث عن جنَّة الله المليئة بالحوريات الشهوانيات، وحيث تسيل أنهار من الخمر واللبن والعسل... إلخ، نلاحظ هنا أنَّ الترجمة الفرنسية تفاقم مخاطر العبارات التي تحيل إلى صور واقعية محسوسة، لكن هذه الصور لا تتحذَّذ كلَّ قوَّتها المثيرة وقيمتها الأبحاثية إلَّا إذا ربطناها بالبنيان الخيالي الشعريَّة السائدة لدى البدو... هذا العالم البنياني الرمزي الشاسع الواسع ما انفك يُلهم حتَّى يومنا هذا أعمال المؤمنين وفكرهم، إنَّه يُحرِّكهم ويُجِيَّشُهم تجبيشاً).^(٢٥٨)

وفيَّه:

بعد الالتفات إلى أنَّ الرمزية ليست في اللغة وإنَّما في الفة المتحدثين بها واستئناسهم بها، وإنَّ نفس اللغة بألفاظها لا تفترق كثيراً عن لغات أخرى من هذه الناحية، فإنَّ اللغة بل المتحدثين بها يمكن أن تكون استعمالاتهم لفرياداتها للكشف عن صور واقعية أراد القرآن إيصالها إلى الناس. ما الخل والضير في أن تكون الآخرة التي هي دار الجزاء متوفَّرة على أشياء تميل إليها نفوس الناس في الدنيا، بل قد تتوق إليها وتحمَّل حداً وتعزيراً في الدنيا من أجل أن لا تمتنع عنها وتُعرض نفسها لعقوبة أخرى؟ ومن أين جاء هذا الكاتب بالجزم واليقين بأنَّ توفر الآخرة على مثل هذه الأمور يُشكِّل مهزلة؟

إنَّ ظاهر ألفاظ هذه الآيات حكاية صور حقيقة عن الجزاء، فلو قلنا بإمكان إرادة الرمزية وإمكان إرادة الصورة الحقيقة فإنَّ الأصل اللغطي الذي هو الظهور هو إرادة الصورة الحقيقة لا الرمزية، لأنَّها بلا شك على خلاف الظاهر، ولا نرفع اليد عن هذا الظهور إلَّا إذا وُجدَت القرينة

.٢٥٨. قراءات في القرآن (ص ٩٤ و ٩٥).

التي تدلّ على خلاف ذلك. والمتحدث لم يأتِ بما يصلح أن يكون قرينة على الخلاف، وما ادعاه من أنَّ إرادة المعنى الظاهر ليس إلَّا سخرية ومهزلة لا يُعبأ بها ولا قيمة لها، بل هو استبعاد محضر من شخص بنى تصوّراته عن الاعتقادات الدينيَّة وجزئيَّات الشريعة على ما لا يمكن الركون إليه.

فكيف يُشكّل ذلك قرينة تُسُوِّغ رفع اليد عن ظهورات الأدلة الشرعية ومنها الآيات القراءيَّة؟

بل يمكن القول: إنَّ الرمزية بعيدة عن الخطابات التي تتحدث عن عقوبة ومثوبة، فنوع الموضوع هذا وطبيعته يُبعد احتمال إرادة الرمزية، نعم قد تكون هذه الخطابات غير مستوعبة للصورة الحقيقة للجزاء، إذ ليس على الله تعالى بيان كُل تفاصيل الجزاء عقوبة ومثوبة، بل عليه بيان الأحكام ولو مجلمة. وانطلاق التكليف من محبَّة الله لخلقه دعا إلى بيان بعض تفاصيل الجزاء، ولذا ترى البيانات تتحدث عن بعض الأعمال وأنَّها تستتبع من الثواب ما لا عين رأت ولا أذن سمعت دون ذكر التفاصيل.

فالرمزية محلُّها المناسب تماماً مفردات الاعتبار، هذا ما جرى عليه هذا النوع من الأدب.
هذا أولاً.

وثانياً: أنَّ قبولنا للأشياء المنسوبة إلى الله تعالى إنَّما هو من جهة مناسبتها للحكمة، والحكمة في توفر الآخرة على مثل هذه المفردات واضحة، فالنفس البشرية مجبولة على حبِّ أشياء تنسع إليها، وقد قيل: إنَّ الجامع بينها أنَّها توفر السعادة للفرد، فإنَّ الإنسان باحث عن السعادة لاهث خلفها ساعي إلى الإتيان بما يمكن أنْ يتحققها أو يُقرِّبه منها، وسعادته تكمن في الوصول إلى الأمور الملائمة التي قد يرى أنَّها توفر في الملذات أو المناسبات له. والتكليف تحديد وتقييد للنفس لا تقبل به النفس إلَّا إذا وفر لها الالتزام به ما هو أفضل مما يحصل عليه لو ترك ذلك التكليف. ومع ملاحظة أنَّ الإنسان مستعجل على أشيائه التي يرغب بها فإنه يصعب عليه الالتزام بالتكاليف إلَّا إذا وُجدَ محفز قوي له. والوعد الإلهي بالأجر والثواب على الفعل وبالوزر والعقاب على الترك هو الذي يمكن أنْ يُعدَّل الميزان باتجاه كفة الالتزام بالشريعة.

فقضت الحكمة بتحقيق الجزاء في الدار الآخرة، ولأنَّ 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 حدٌ أو تعزير أو غرامة مالية كالديات والضمادات، ولو لا ذلك لم يتبع الحق إلَّا الأند.

ومن الطبيعي أن تكون العناصر الجاذبة للإنسان أشياء تتوقف أنفسهم إليها، ومن أهم الأشياء التي تميل إليها نفوس النوع البشري المعاشرة الجنسية خصوصاً مع من يتتوفر على صفات الجمال والكمال، ومن هنا قدّم ذكر حوريات الجنة كأجر حسن للمطيعين.

وهكذا كانت الأشياء الأخرى التي تهشّ إليها نفوس الناس في الدنيا كالفاكهه وأنهار الخمر والعسل واللبن والبساتين وصفاء الأخلاق والأخوان وغير ذلك.

ولولا هذا الجزء الآخروي الحسن على الأعمال الحسنة في الدنيا والسيئ على الأعمال القبيحة في الآخرة، ل كانت الخلقة في الدنيا عبشاً، لأنّ الناس لن تستقيم ولن تتحرّك باتجاه غاية خلقهم.

قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَمَّا حَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥).

ما تقدّم يُبيّن لك أنّ مثل هذه الوعود لا بدّ أن يفهمها الناس ويعوّها بشكل جيد، وإلاّ لما حرّكّتهم. ودعواه أنّ اللغة العربية رمزية بالدرجة الأولى، أي يستعملونها للرمزيّات كما في شعرهم، وأنّ المراد بهذه المفردات الرمزية يستدعي أن يفهموا أنّ المراد ليس حور العين حقيقةً، ولا الجنات التي تجري من تحتها الأنهر، ولا أنهار الخمر واللبن والعسل، وإنّما شيء آخر لا أدرى على ما يحمله مثل هذا المدعى 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 المسلمين، بل لا أرى مجيشاً غير شيء تميل إليه الناس وتري أنه يستحقّ العناء والتضحيّة، فقوله: (إِنَّه يُجِيِّشُهُمْ مِنْ خَلَالٍ وَعِدَ) يستدعي شيئاً حسناً يوعّدون به كنتيجة لاستجابتهم، ولا يكون الشيء محرّكاً إلّا إذا عُرِفت ماهيّته أو حقيقته أو توفرّت صورة مقرّبة له، ولا يُبيّنها لنا هذا القائل.

نعم، قد يكون التحرّيك من خلال بيان عدم مناسبة البديل أو موافقة المبدأ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِإِدَمَ فَسَجَدُوا إلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَخِدُونَهُ وَدُرِّيَّتُهُ أَوْلِيَاءُ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ يُئْسِنُ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ (الكهف: ٥٠). أو من خلال طريق آخر، لكنّنا نتحدّث الآن عن صنوف من صنوف من الجزاء الآخروي وعد الله بها عبادة المطيعين.

نعم، حصل ترکيز في الكتاب الكريم على هذا النوع من الجزاء الآخروي، فما أكثر ما تعرّض الكتاب لحور العين والجنات التي تجري من تحتها الأنهر وأنواع الفاكهة والأكل والشراب ولباس الحرير وأساور الفضة والبيوت من ذهب وما إلى ذلك.

والذي اقتضى ذلك هو المستوى العام لاهتمامات الناس، خصوصاً أولئك الذين كانوا يسكنون الجزيرة العربية ويعيشون على هامش الحياة ويتشبّثون بأذيالها.

وهذا قد يجعل البعض يتصرّف أنّ ذكر مثل هذه المفردات كنوع من الأجر لتحفيز النفوس في الدنيا للالتزام بالشرائع ليس مناسباً للشريعة وأنّه موجب للسخرية والاستهزاء.

لكن الشريعة لم تقتصر على ذكر مثل هذه المفردات من الجزاء، ففي بعض الآيات بشارة للمتّقين بأنّ كُلّ ما يتمنّونه هناك سيتحقّق وفوقه أشياء لم تخطر على بالهم حتّى في الدار الآخرة.

قال تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَنَا مَزِيدٌ﴾ (٣٥) (ق: ٣٥).

وهناك بيانات تحدّث عن بعض أنواع من الجزاء غير معهودة في الدنيا.

قال تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِنْ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكُ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (٧٢) (التوبه: ٧٢)، وقال تعالى: ﴿وَنَرَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٌ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ (٤٧) (الحجر: ٤٧)، وقال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ (٢٣) (القيمة: ٢٣ و٢٢).

وثالثاً: حين يمتلئ الكتاب الكريم بمثل هذه الآيات التي تحكي عن مفردات جزائية، وتغصُّ الروايات بأعداد كبيرة منها ولا يُراد إلّا الرمزية، فإنّه يجب على الشارع المقدّس البيان لئلا يُضيّع غرضه، فالمتحدّث غرضه إيهام مراده للمتكلّم، وقد يتعمّد الإيهام لحكمة، لكن الغرض الأصلي هو الإيهام، فإذا كان ظاهر اللفظ يفيد معنى غير ما عنده المتكلّم، ويتكرّر الكلام منه في ذلك عشرات المرّات ورّبما المئات، لكان من الحكمة أن يُ يأتي بما يُدلّل على إرادته لذلك المعنى غير الظاهر من اللفظ، ولا يوجد مورد واحد في الآيات والروايات يُدلّل على أنّ مفردات الجزاء التي وردت في الكتاب والستّة لم ترد إلّا على نحو الرمزية.

الفصل السادس:

ضياع الوثائق الموصلة

إلى معرفة صحيحة بالقرآن



- صعوبة الوقوف على عرق الكلمات في اللغة العربية.

مما ورد في كلمات أركون ما يظهر منه أنه وجه لعدم إمكان وصولنا إلى المعارف القرآنية لأنَّ باب ذلك مغلق بنحو لا يمكن فتحه، ففي الفترة ما بين القرن السادس والسابع الميلاديين لم تؤلَّف كُتب لتعبر بالأحداث إلى ما بعد زمانها، فانعكس ذلك نقصاً هائلاً عن تلك الفترة، وهذا النقص مُكَّن قادة الإسلام السياسي من الاستغلال الأيديولوجي للخطاب القرآني، ولو لا ذلك النقص لأمكن منع هذا الاستغلال الذي طالما برع به قادة الإسلام السياسي.

ومجرد قداسة القرآن وإلهيَّته لا تكفي إنَّ لم نقف على مضامينه، إذ تلاوة القرآن في الإسلام ليس شيئاً مصطبغاً بصبغة الشعيرة الجافَّة المحدَّدة بحدود مجرَّد الصورة والمظاهر، وإنَّما هو كتاب هداية أُنْزَل للتدبُّر في آياته: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (مُحَمَّد: ٢٤)، والتأمُّل الموصَل إلى الخشوع، قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَثَانِيٍ تَقْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلَيْنَ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادِ﴾ (الزمر: ٢٣).

وكلُّ ذلك إنَّما يكون من خلال معرفة معاني الآيات.

يقول أركون: (بما أنَّ بعض الوثائق الأساسية الضرورية للتوصُّل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد ضاعت إلى الأبد، فإنَّه ينبغي لنا الاعتراف بأنَّ التوصُّل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللُّغويَّة القرآنية شيء مستحيل، هذه العقبة الأبديَّة 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 أنْ يقول في الصفحة التي بعدها: (هنا نودُ أنْ نقول: إنَّ البحوث والتحريَّات الميدانيَّة التي ينبغي إجراؤها على اللغة العربيَّة في الفترة الواقعة بين القرنين السادس والسابع للميلاد لا ينبغي أنْ تقتصر على الوثائق المكتوبة التي تنقصنا بشكل موجع عن تلك الفترة الأولى القديمة من تاريخ الإسلام، إنَّما توجد طریقتان أخريان كان الرؤاد الكبار قد شَقُّوا لهما الطريق، وينبغي لنا استكشاف الموضوع بمعونتهما بانتظام وبكمال، وهما: الطريقة الآثاريَّة الأركيولوجيَّة، والطريقة العرقية اللُّغويَّة... ولا ريب في أنَّ الدراسة العلميَّة المنتظمة لجميع اللهجات العربيَّة المعروفة آنذاك تُقدِّم لنا إسهامات ثمينة جدًا في هذا الصدد).

وفيه:

أولاً: لقد ذكرنا في بعض ما تقدّم أنّ اللغة متحرّكة لأسباب لا حاجة لإعادتها، وكما يمكن حرّكة المفردة واستعمالها في الفترة التي بعد البعثة إلى يومنا هذا فإنّه يمكن أن تكون قد تحرّكت قبل البعثة.

فالباحث 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 شكلّت عصا في عجلة التحول الطبيعي في اللغة، ومن جهة انتشار الكتابة التي ساهمت إلى حدّ ما في تقليل هذه الحركة في اللغة العربية حيث شكلّت الكتابة قناة تواصل مع الماضي المتّبّج بفنون التعبير وصنوف الصياغات، إذ كان مضمار الثقافة الذي يتبارى فيه المتخصصون والمنتفعون هو الأدب والشعر. وما تعليق بعض القصائد على أقدس مكان وهو جدار الكعبة إلا كاشف عن مستوى الاهتمام بالأدب في ذلك الزمان. وما أكثر ما استفاد علماء اللغة من أشعار الجاهليّة للتذليل على معانٍ المفردات، وهذا ما تجده بكثرة في كتب النحو وكتب اللغة التي انصبّت اهتماماتها على تحديد موارد الاستعمال.

هذا إذا كان المراد تحديد المعنى بشكل قطعي وواقعي، أمّا على مستوى التبعّد وإبراء الذمة في الفروع الفقهية فإنّه يوجد أصل يمكن الرجوع إليه لدفع التبعّة السيئة للموقف الذي يتّخذه المكلّف، وقبل ذلك يحدّد الفقيه، وهو أصلّة الثبات في اللغة، وحين يقال: أصالة، فذلك يعني وجود احتمال التغيير في المفردة واستعمالها، فالمورد مورد شكّ، وفي مثله يُرجع إلى هذا الأصل، وهو بالنسبة للانطلاق من الاستعمالات المتأخرة 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 أمّا منهما ليس كاشفاً قطعياً في كلّ مورد بخصوصه، وإن كاً نجزم بذلك إجمالاً في موارد متعدّدة، فحرّكة اللغة لا تعني انقلابها بالكامل.

٢٦٠. الاستصحاب: هو أصل يُرجع إليه في بعض صور الشكّ، وهي صور وجود يقين سابق وعدم وجود علم إجمالي، وحجّيته جاءت من الروايات التي دلت عليه، ومنها عدد من الروايات الواردة عن طريق زرارة والتي تكرّر فيها: «ولا تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

ثم إن تحديد العرق اللغوي قد يعيننا جدًا إذا كان مطابقًا للاستعمال في زماننا، لأن في ذلك شهادة على الثبات في هذه المفردة، إذ يبعد أن تتحرّك المفردة إلى معنى جديد في زمن البعثة أو قبله ثم تعود إليه في أزمنة لاحقة وإن لم يكن مستحيلاً. لكن من قال: إنه بقي ثابتًا إلى حين نزول القرآن؟

ثانيًا: ثم ما الذي تقدّمه الطريقة الآثارية من إسهام في حل هذه المعضلة كما يقول، وأيّ أثر يعتمد عليه في ذلك؟ فإن كان المقصود الثقافة المنشورة فهي مستوعبة في الشعر الذي أشبعه علماء اللغة والنحو متابعةً واستشهاداً به، وإن كان المقصود أطلال المدن في الأزمنة الغابرة فإن مكة والمدينة لا يوجد فيها من هذه الآثار القديمة ما يمكن أن يكون ناجعاً فيما عن الكاتب.

وما نجا من تدمير الطبيعة والظروف الجوية حكم عليه التحجّر الوهابي بالإعدام والفناء، كما أعدموا ميدانياً آثار الحضر وتدمير في العراق وسوريا في القرن الحادي والعشرين.

ثالثًا: يبدو أن الكاتب قد أصدر حكمه سلفاً وقبل البحث، وهو كون المعاني القرآنية هي غير ما بني عليه العلماء في القرون اللاحقة الذين استغلوها أيديدولوجيًّا، وأن وصولنا إلى تلك المعاني الجديدة يعرقل الاستغلال الأيديدولوجي للخطاب القرآني، بمعنى أن المعاني الحقيقية التي عناها القرآن تمنع من الاستغلال الأيديدولوجي لخطاباته.

ونحن نعلم أن خطابات القرآن قد استغلت أيديدولوجيًّا وسياسيًّا من وقت كانت الخلافة (راشدة) كما يقولون، أمّ تكن فتنة الخوارج مستشهادة ببعض الآيات؟ أمّ تكن مدارس الكلام على اختلاف مشاربها تستدل بالقرآن؟ بل حتّى المشكّلين على القرآن قد يستندون في إشكالاتهم إلى آيات قرآنية لا على مستوى النقض فقط، بل على مستوى الاستشهاد لما يريدون قوله.

وهذا يعني أنه قبل دوران عجلة الزمن لتبتعد بالكلمات عن استعمالاتها في أول البعثة كان الاستعمال الأيديدولوجي (أو الاستغلال الأيديدولوجي كما يعبرُ هو) ثابتًا في القرآن، خصوصاً وألفاظه قابلة لذلك.

ولأجل ذلك أمر عليٌ عليه السلام ابن عباس بمحاججة الخوارج بالسنّة وليس بالقرآن، لأن القرآن حمّال ذو وجوه^(٢٦١).

261. راجع: نهج البلاغة (ص ٤٦٥ / ح ٧٧).

فهو حَمَالَ ذُو وِجُوهٍ لَيْسَ فِي زَمَانِنَا فَقَطُّ، بَلْ فِي زَمَنِ خَلَافَةِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

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 الدينية، حيث لم تكن الوثائق الأساسية الضرورية للتوصُّل إلى المعرفة الصحيحة للقرآن قد ضاعت بعد، ومع ذلك حصل الانقسام وكثير السعي للاستغلال الأيديولوجي للخطاب القرآني.

ولم يكُفَّ معاوِيَة عن السعي لإضفاء الشرعية على حكمه من خلال خطاب المنابر الدينية، وكذا من جاءه من خلفاء بنى أمِّيَّة، كما لم يستند الخوارج إلى شيء آخر غير القرآن، وهكذا الانقسام العقائدي الكبير بعد ذلك لفرقة المعتزلة والأشاعرة، ولست أبالغ إنْ قلت: إنَّ نفس الاستدلالات القديمة والإشكالات وال شبُّهات ما زالت تلوِّنها فكوك المُتَحَدِّثين وكأنَّهم يشترونها من تلك الطبقات المتقدمة.

إنَّ معرفة المعاني في أحسن حالاتها تختص بفئات نخبويَّة، وطلَّابُ الدِّينِ يُستَغْلِّلُونَ أيَّ شيءٍ يمكن أنْ ينفعهم في مساعهم بما في ذلك صورة وفهم ينسبونه إلى الشريعة، وإنَّ لم يكن مرتبطاً بها، والسود الأعظم من الناس عيال على أفراد مُحَدِّدين في الأفكار والرؤى، وهذا جارٍ في كُلِّ زمان، ووضوح الرؤية الشرعية في ذلك الزمان لا يمنع من السعي لاستغلال الدين لأجندة سياسية.

صعوبة الوقوف على عرق الكلمات في اللغة العربية:

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 سنته البداوة، فالجزيرة العربية لم تكن مهيأة لتوليد الكتابة، بل لا بدَّ أنْ تكون وافدة عليها من منطقة حضريَّة.

وإنَّما تعرَّفَ أهل مَكَّةَ على الكتابة^(٣٦٢) من رجل جاءهم من العراق، وهو قريب لحاكم دولة المناذرة، وهو بشر أخو أكيدر مَلِكِ العرب المعروف في الحيرة، وقد تعلَّم بشر الخطَّ الكوفي في الحيرة، إذ كانت الحيرة أرضًّا لأديان لليهوديَّة والنصرانيَّة، وكان في الحيرة خطَّان النبطي والسرياني،

٣٦٢. كان هناك خطٌّ يُمني، وهو الخطُّ المسند الذي يشبه الخطَّ المسماري.

والثاني كان يُكتب به ما يرتبط بال المقدسات كالإنجيل والأدعية، والخط الآخر هو الخط النبطي الذي يستعمله عامة الناس، ولذا كان الخط النبطي مشوشًا، وقد تعلم بشر الخط السرياني والذي انتشر هناك وصار يُطلق عليه الخط الحيري أو الكوفي، فالخط الكوفي أساساً هو الخط السرياني.

بعد انتقال بشر إلى مكة تزوج من أخت أبي سفيان، وهناك علم الخط الكوفي لجملة من أهل مكة منهم أبو سفيان ومعاوية وعمر وطلحة، فمن كان يعرف الخط في مكة كان يعرف الخط الكوفي، وكلهم تعلّموا من بشر.

ومع بداية المبعث النبوى كان الخط الكوفي موجوداً في مكة، وأماماً في المدينة فيبدو أن القراءة والكتابة كانت مختصة باليهود، ولذا استعان النبي بأسرى بدر ليُعلم كلّ منهم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة لكي يُطلق سراحه.

وكيف كان، لا تجد في التاريخ إشارة إلى كتاب كتبه أهل مكة أو المدينة، بل حتى بعد بعثة النبي ﷺ لم يُكتب في مكة إلّا آيات القرآن، ولا يوجد وفق ما عندنا من شواهد شيء مدون حتى من الحديث النبوى أو سيرة النبي ﷺ في حياته.

بل كانوا كثيراً ما يعتمدون على حفظ برعوا فيه إلى حد بعيد، واحتمال التأكيل والاضمحلال بل والتغيير في الموروث الذي يُنقل شفهياً اعتماداً على حفظه ذهنياً دون كتابة أكبر بكثير من احتمال ذلك فيما إذا نُقل كتابةً.

هذا مضافاً إلى أن الحفظ من خلال التدوين وكتابة الكتب يُعتبر مهمّة شاقة تأخذ وقتاً طويلاً، خصوصاً في تلك الأزمنة مع صعوبة التواصل والانتقال من محل إلى آخر.

وهذا لا يتحقق بسهولة في أمّة أو شعب يعيش حياته بطريقة بسيطة، وإنْ كانت الظروف صعبة، لكنّها لا تستدعي التخطيط المسبق.

إنَّ ذلك يجعلها بعيدة عن التفكير بالتأليف والتدوين إلى حد بعيد.

ولذا، فإنَّ المدونات الكبيرة في الحضارة الإسلامية لا أقلَّ في قرونها الأولى، قد دونها كتاب من غير العرب غالباً، وأصحاب المذاهب الفقهية الأربعية كانوا من غير العرب، وأكثر علماء اللغة في تلك الأزمنة من غير العرب، وكذا المؤرخون والمحدثون، وأصحاب الكتب الأربعية عند الشيعة لم يكونوا عرباً.

وهذا يحكي لك صعوبة الوقوف على أعراق الكلمات العربية وضبط حركتها وتبدل دلالاتها بال نحو الذي يعطي خريطة واضحة لذلك، وإن علمنا ببعض الجزيئات.

ثم إن استعمالاتنا لمفردات اللغة لا ربط لها بمعرفتنا بعرق الكلمات، فأكثر من يتكلّمون اللغة لا يوجد عندهم اطّلاع بعرقها، ومع ذلك يفهمون من بعضهم بنحو لا نقص فيه، والسبب هو أن السامع لا يحتاج في فهمه إلى أكثر من دلالات اللفظ حين التكلّم دون أي ربط بأصل الكلمة وتاريخ استعمالها.

الفصل السابع:

مرجعية التوراة

لقصص ومعارف القرآن



- تأخر القرآن نزولاً لا يعني مرجعية التوراة.
- كلمات بعض الباحثين الغربيين في نفي مرجعية التوراة للقرآن.
- مفردات مقرفة في الكتاب المقدس.
- مفردات غير مقبولة في الموروث الروائي.

مما جرى على ألسنة المستشرين وبعض الحداثيين أنَّ النبيَّ ﷺ قد أتى في القرآن بما كان مرجحه إلى التوراة، وهذا يعمُّ القصص التاريخية والمعارف الدينية.

(لكي ندرس النظام الفكري العميق للنَّصِّ القرآني ينبغي علينا أنْ نتذَكَّرْ أنَّ مرجعية القرآن مشكلة من معارف أو قصص رمزية لكيلا أقول: أسطورية، وهي قصص آتية من مصادر مختلفة ولكن بشكلٍ خاصٍ توراتيَّة^(٢٦٣).

تأخر القرآن نزولاً لا يعني مرجعية التوراة:

هل يكفي تأخر القرآن تاريخياً عن التوراة لربط كلَّ ما جاء فيه وكان مذكوراً في التوراة بالتوراة؟

من أين لهؤلاء الجزم؟

فالذي أنزل التوراة والإنجيل أنزل القرآن، وكما تعرَّض لقصص ذات عبرة في التوراة يمكن أنْ يتعرَّض لها في القرآن لنفس السبب، والأغراض الأساسية مشتركة في الشرائع، وإنْ كان ثمة اختلاف فإنَّما هو في بعض الأحكام وبعض ما يجب الاعتقاد به دون كُلِّ الاعتقاد، ولذلك وُصِّفت الشرائع السابقة بنفس وصف الديانة الخامدة وهو الإسلام، والاختلاف دائرة ضيقَة جدًّا كما أسلفنا.

قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ﴾ (المائدة: ٤٨).

بل إنَّ القرآن يعتبر الاشتراك شاهداً على سماويَّته، فهو في مقام ذمِّ الكافرين بما أنزل على النبيَّ ﷺ مع أنه مصدق لما معهم.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أَنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَهُمْ﴾ (البقرة: ٩١).

وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلٍ يَسْتَقْتَحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا قَلَّمَا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٨٩).

نعم، في هذه الآية مؤونة إضافية على كون ما جاء مصدقاً لما معهم.

٢٦٣. التشكيل البشري للإسلام (ص ١٣٨).

وهناك جملة من الآيات التي وصفت القرآن بأنه مصدق لما بين يديه من التوراة والإنجيل، ولبيست هذه منقضة 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 نص 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 مرجعياته شيئاً غير السماء والوحى؟

فهلا 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 يَدَيَ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ (الصف: ٦).

لماذا لم يفصلوا الإنجيل عن السماء مجرد وجود مشتركات مع اليهودية؟

أنا أعتقد أنَّ مقالة هؤلاء ليست إلا صدى لزعة من مستشرقين لا يعتقدون بوثانية القرآن ولا يؤمنون برسالة النبي الخاتم ﷺ، والظل لا يلام على متابعة ذي الظل، والصدى قدره أنْ يأتي بعد الصوت الأصلي وأقل منه.

وقد سبقهم المشركون في مثل هذه المقالة.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣).

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَبَهَا فَهِيَ مُهْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٥).

ثم هل لاحظ أمثال هؤلاء ما ردَّه القرآن من مقولات باطلة عند اليهود ككون عَزِيز ابن الله، وأنكر عليهم أشد النكير؟

قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ (٨٨) ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِلَّا﴾ (٨٩) ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنَفَطَرُنَّ مِنْهُ وَتَنْشَقُ الْأَرْضُ وَتَخْرُجُ الْجِبَالُ هَذَا﴾ (٩٠) ﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنَ وَلَدًا﴾ (٩١) ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَنَحَّدُ﴾

وَلَدًا (٩٢) إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا (٩٣) (مريم: ٨٨ - ٩٣).

وهل لاحظ الترهات التاريخية التي تعجب بها نسخ التوراة، والتي تنسب إلى الأنبياء عليهم السلام ممّا تشعر من بشاعتها الأبدان وتنقبض النفوس؟

كلمات بعض الباحثين الغربيين في نفي مرجعية التوراة للقرآن:

هناك جملة من الباحثين الغربيين تخلصوا من التعصب الأعمى وصرحوا بأنّ القرآن سماوي المأخذ، وأنّ التشابه في بعض قصصه مع ما ورد في التوراة لم ينشأ من مرجعية التوراة له، فلنستعرض بعض كلماتهم:

يقول (الكونت هنري دي كاستري)، وهو مقدم فرنسي قضى مدة في شمال إفريقيا: (قد نرى تشابهاً بين القرآن والتوراة في بعض المواضع، إلا أنّ سببه ميسور المعرفة... إذا لاحظنا أنّ القرآن جاء ليتمّها كما أنّ النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه خاتم الأنبياء والمرسلين).^(٣٤)

وقال (روسكين)^(٣٥): (مهما يكن أمر استمداد الإسلام من الأديان التي سبقته فذلك لا يُغيّر هذه الحقيقة أيضاً، وهي أنّ المواقف الدينية التي عَبَرَ عنها القرآن ونقلها إلى الناس تشمل بناءً دينياً جديداً متميّزاً).^(٣٦)

يقول (روزنثال) وهو من أساتذة جامعة بيل: (من الدوافع العلمية لدراسة التاريخ توفر المادّة التاريخية في القرآن، ممّا دفع مفسّريه إلى البحث عن معلومات تاريخية لتفسير ما جاء فيه، وقد أصبح الاهتمام بالمادّة التاريخية على مِنْ الزمان أحد فروع المعرفة التي تمت بالارتباط بالقرآن، وإذا كان الرسول قد سمع بعض الأخبار والمعلومات التاريخية فإنّ هذا لا يُبرّر الافتراض بأنّه قدقرأ المصادر التاريخية كالتوراة في ترجماتها العربية، لقد وردت في القرآن معلومات تاريخية تختلف عمّا يُدعى اليهود وجوده في التوراة، وقد ذكر الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه أنّ اليهود والنصارى حرفوا التوراة ومسّك المسلمون بما جاء في القرآن).^(٣٧)

٢٦٤. قالوا عن الإسلام (ص ٦٢).

٢٦٥. السير هاميلتون الكساندر روسكين جب (١٨٩٥ - ١٩٦٧ م) يُعدُّ إمام المستشرقين الإنكليز المعاصرين.

٢٦٦. قالوا عن الإسلام (ص ٨٠).

٢٦٧. قالوا عن الإسلام (ص ٦٥).

ويقول (لابتنر):^(٣٦٨) (بقدر ما أعرف من ديني اليهود والنصارى أقول بأنَّ ما علمه محمد ﷺ ليس اقتباساً بل قد (أوحى إليه به)، ولا ريب بذلك طالما نؤمن بأنَّه قد جاءنا وحي من لدن عزيز علِّي، وإيّي بكل احترام وخشوع أقول: إذا كانت تضحية الصالح الذاتي، وأمانة المقصود، والإيمان القوي الثابت، والنظر الصادق الثاقب، وخفايا الخطيئة والضلال، واستعمال أحسن الوسائل لازالتها، فذلك من العلامات الظاهرة الدالَّة على نبوَّة محمد ﷺ وأنَّه قد أوحى إليه^(٣٦٩).

مفردات مقرفة في الكتاب المقدَّس:

عندما اخترَّت الآلة الطابعة وبدأ الناس يقتنون الكتاب المقدَّس ويقرؤونه بعيداً عن الكنيسة تكشفَت للناس سوءات تجعل التقديس محلَّ تساؤل، فطالما حجبت الكنيسة الكتاب المقدَّس عن الجمهور واحتكرت قراءته وتفسيره، وذلك مما ساهم في إطالة أمد التقديس، لكن بكسر قيد الاحتكار برزت أساطير وروايات لا يمكن القبول بها في المقدَّسات:

ومنها: ما عن سفر التكوين (١٩: ٣٠ - ٣٨): (إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى مُوسَى بِأَنَّ لَوْطًا زَنِي بِابْنِيَّهِ، وَحَمَلَتْ مِنْهُ بَعْدَ أَنْ شَرَبَ الْخَمْرَ).

وهنا يحقُّ لمتسائل أنْ يتتساءل عن الحكمة في أنْ ينزل الوحي على موسى ﷺ ليحدِّثه بهذه الفاجعة التي نُنَزِّهُ الأنبياء عنها، وكيف يجوز نسبة ذلك إلى مقام النبوَّة؟

ومنها: (إِنَّ يَهُوذَا بْنَ يَعْقُوبَ ﷺ قَدْ زَنِي بِكَنْتَهُ ثَامِرَ امْرَأَةً وَلَدِيهِ - فَقَدْ تَزَوَّجَهَا أُوْتَانَ بَعْدَ وَفَاهَا أَخِيهِ عِيرَ -، ثُمَّ أَمْرَ بِحَرْقَهَا لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّهَا حَمَلَتْ مِنْهُ، ثُمَّ كَفَّ عَنْهَا لَمَّا عَلِمَ أَنَّهُ الْفَاعِلُ)^(٣٧٠).

ومنها: (إِنَّ دَاؤِدَ ﷺ أَطْلَعَ مِنْ قَصْرِهِ، فَرَأَى امْرَأَةَ مِنْ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ تَخْسِلُ فِي دَارِهِ، فَعَشَقَهَا، فَبَعَثَ إِلَيْهَا وَحْبَسَهَا أَيَّامًا يَغْتَصِبُهَا، ثُمَّ أَرْسَلَ زَوْجَهَا أُورِيَا إِلَى الْقَتَالِ، وَأَمْرَ القَائِدِ أَنْ يَضْعِهِ فِي الْمُقْدَمَةِ لِكَيْ يَكُونَ أَوَّلَ الْقَتْلِيِّ، ثُمَّ لَمَّا قُتِلَ زَوْجُ الْمَرْأَةِ سَرَّ دَاؤِدَ بِذَلِكَ)^(٣٧١).

٢٦٨. باحث إنكليزي حصل على أكثر من شهادة دكتوراه في الشريعة والفلسفة واللاهوت.

٢٦٩. قالوا عن الإسلام (ص ١٣٣ - ١٣٤).

٢٧٠. عن سفر التكوين (١٩: ٦ - ٣٦).

٢٧١. عن صموئيل الثاني (١١: ٦ - ٢).

ومنها: (إِنَّ أَمْنُونَ بْنَ دَاؤِدَ زَنِي بِأَخْتِهِ ثَامِرًا، ثُمَّ قَتَلَهُ أَخْوَهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ) ^(٢٧٢).

ومنها: (وَابْشَالُومُ بْنُ دَاؤِدَ يَثُورُ عَلَى أَبِيهِ، ثُمَّ يَزْنِي بِنْسَاءَ أَبِيهِ عَلَانِيَةً أَمَّا مَا أَعْنَى النَّاسُ مِنْ بَالِغَةِ فِي الانتقامِ مِنْهُ) ^(٢٧٣).

مفردات غير مقبولة في الموروث الروائي:

صحيح أن 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 نبيٍّ؟ هذا مضافاً إلى الشواهد القرآنية على الخلاف، ففي قصة يوسف مثلاً نرى مدحه في نفس الآية التي تعرضت للواقعة.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذِلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءِ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: ٢٤).

فهل يناسب وصفه بأنَّه من العباد المخلصين أنَّه أراد أنْ يقع في المعصية الكبri والخيانة العظمى، وأنَّه لم يكتثر للآيات التي ظهرت له حال البدء بمقدمات المقاربة - والعياذ بالله -؟

هذا مضافاً إلى أنَّ الآية قالت: ﴿وَلَقَدْ هَمَتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾.
أي إنَّه لولا أنْ رأى برهان ربِّه لها، (ولولا) حرف امتناع لامتناع.

مضافاً إلى ما ورد من أنَّ ما همَّ به هو أمر آخر غير المعصية المزبورة، بل همَّ بضرها،
لذلك قالت الآية: ﴿كَذِلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾، فالسوء غير الفحشاء، ولو كان همُّه في الفحشاء فلا مورد للسوء ليُصرف عنه، هكذا قالوا.

هذا مضافاً إلى شهادة الطفل من أهلهما، وشهادة النسوة.

قال تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِيْنَةِ امْرَأُتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ تَفْسِيْهِ﴾ (يوسف: ٣٠).
وقال تعالى: ﴿فُلْنَ حَاسَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ (يوسف: ٥١).

٢٧٢. تفسير صموئيل الثاني / إصلاح ١٣

٢٧٣. صموئيل الثاني / إصلاح ١٥ و ١٦

وشهادة واعتراف زليخا: ﴿وَلَقَدْ رَأَوْدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَأَسْتَعْصَمْ﴾ (يوسف: ٣٢).

وقال تعالى: ﴿الآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَأَوْدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (يوسف: ٥١). (٥١)

وشهادة زوجها إذ قال: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدِكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (٢٨) يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ (٢٩) (يوسف: ٢٨ و٢٩).

بل حتّى إبليس قد شهد ببراءته على قول الرازى، لأنّه قال: ﴿لَا عُوِيَّنَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٨٢) إِلَّا عِبَادَكِ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (٨٣) (ص: ٨٢ و٨٣)، ويُوسُفُ كان من المخلصين بشهادة الله المتقدّمة.

فهل يجوز أنْ يُنْسَبَ إلى الإسلام القول بأنَّ يُوسُفَ ﷺ قد صدر منه ذلك؟

نعم، إنَّ من قال بذلك من المسلمين لم يذهبوا إلى عصمة الأنبياء قبلبعثة، وقد أخذوا ما نسبوه إلى يُوسُفَ ﷺ من اليهود، كما أخذوا ما نسبوه إلى داود ﷺ منهم أيضًا.

وقد أدخل كعب الأحبار ووَهْبُ بن منبه وغيرهما الكثير من هذه المفردات في الموروث الروائي، خصوصاً ما يرجع إلى قصص الأنبياء السابقين.

الفصل الثامن:

توقف فهم القرآن على
الرجوع إلى لغات أخرى



● للقرآن معجمه лингвистический лексикон.

للقآن معجمه اللغظي الخاصُ:

ممّا أشكل به على فهم القرآن رجوع جذور بعض مفرداته إلى لغات أخرى، فالقرآن مليء بمفردات جذورها غير عربية، بل طبيعة تكونُ اللغات بما في ذلك اللغة العربية أنّها تستند أولاً على مجموعة من مفردات لغة أو لغات سابقة عليها، يقول أركون في ذلك:

(ونجد في المعجم اللغظي للقرآن استعارات من لغات عديدة، ومن أساليب وحي متعدد...، ولكن حتّى لو كان القرآن يستعير ألفاظاً من عدّة لغات كالسريانية والعبرية والأثيوبية إلّا أنه يبتكر معجمه اللغظي الخاصُ أو مناخه المعجمي الخاصُ المستثمر في مجمل النظام الفكري القرآني وتشكّله^(٢٧٤)).

وهذا يقتضي عدم تيسير الوقوف على مراداته إلّا من خلال الوقوف على تلك الجذور القديمة للمفردات المزبورة. هذا مضافاً إلى أنَّ ذلك قد جعله ذا معجم خاصٌ، ممّا يعني أنَّ قواعد الإفهام فيه غير ما هو جاري في بقية الكلمات العربية والمصنفات المكتوبة بلغة العرب.

لردّ هذه الشبهة لا بدّ من ملاحظة سريعة لعملية تكونُ اللغة:

إنَّ الله تعالى خلق الإنسان مع القدرة على نقل أفكاره للآخرين والتواصل معهم بنحو لا تجد له مثيلاً في بقية موجودات عالم الطبيعة، ويمثّل الصوت والكلمة العنصر الفاعل في ذلك، فبدأ بقرن ألفاظ معينة أو لنقل: بدأ بقرن صورة صوتية بصورة معينَ بنحو يجعل الذهن ينتقل من إدحاهما إلى الآخر. وعلى هذه الآلية عمل النوع البشري لتتولّد اللغات. وتوسّع دائرة المعاني التي يحتاج الإنسان إلى إيصالها للآخرين، أبرز الحاجة إلى عمليات وضع جديدة، وهكذا تتضخم مفردات اللغة.

وتكون اللغة عملية تراكمية قشت الضرورة أن يكون الفاعل فيها أشخاصاً متعدّدين قد لا يجتمعون في زمان واحد، بل ضرورة الاتساع التدريجي في الحاجة إلى التعبير عن معانٍ مستجدةً تقضي بضرورة عدم اجتماع المساهمين في تكونُ اللغة في زمان واحد.

وليس بالضرورة أن تكون كُلُّ مفردات اللغة قد تولّدت من عملية وضع واعية من أبناء

٢٧٤. التشكيل البشري للقرآن (ص ١٣٩).

تلك اللغة والمحدثين بها، فقد يُنقل بعض المفردات من لغات أخرى كاللجمام 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 قشت حاجتك إلى نقل المعنى بالتعبير عنه بطريقة يفهمها الآخر الذي لا يُمثل جهة إلزام لك.

ولذلك فاللغة في حركة دائمة، قد يُعطى من حركتها اعتزاز بدين تراهه قد حُفِظَ بلغة ما كما حصل في اللغة العربية، أو اعتزاز بتاريخ وأصالة كما في اللغة الإنكليزية عند البريطانيين بخلاف الحال عند الأميركيين الذين اختلفت لهجتهم عن الأُمُّ نطقاً وكتابةً والتزاماً بقواعد التعبير وتحرّكاً منها.

وكيف كان، فدخول مفردة أجنبية في لغة ما لا يستدعي الرجوع إلى أصول وضع تلك المفردة في لغة الأصل، بل يكفيك أن تعرف المعنى الذي كان يتبارد من هذا اللفظ في زمن الاستعمال، وهذا يعني أنه لا فرق من هذه الناحية بين أن تكون الكلمة عربية الأصل مثلاً ومتاخدة من لغة أخرى.

هذا مضافاً إلى أن دخول الكلمة الأجنبية واستعمالها في القرآن لم يختص بالقرآن أو لم يقتصر عليه، لأنها تدخل في اللغة الجديدة ولو لم يكن الكلام قرآنياً.

ومن هنا تكرر في القرآن بيان أن القرآن عربي، أو أنه بلسان عربي مبين.

قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢).

وقال تعالى: ﴿وَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيُّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣).

وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فُصِّلت: ٣).

وكذلك ورد وصفه في سورة (الأحقاف: ١٢)، و(الزخرف: ٣)، و(الشوري: ٧)، و(فُصِّلت: ٤)، 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 مختص بالقرآن، بل يعمُ السنة؟

لقد أشرنا فيما تقدّم إلى حقيقة تداخل اللغات إلى حدّ بعيد، فإنّ اللغة لا توجد بقرار تَتَّخذه مؤسّسة أو جهة ليقوم الناس بتنفيذها، وإنّما هي عملية تراكمية قد تستغرق عشرات بل مئات السنين، ولا بدّ أن يكون لها أساس هو جزء من لغة أخرى، ولذلك تجد اللغات للقوميات التي اجتمعت تاريخياً وانطلقت من أمكنته متقاربة تشتّرک بمفردات عديدة، فكم هي الكلمات المشتركة بين لغات أوروبا الغربية.

بل كم من الكلمات المشتركة بين اللغة الفارسية والإنكليزية، لأنّ هذه الشعوب انطلقت في مرحلة ما من آسيا الوسطى في فترة تاريخية متقدّمة.

وكم من الكلمات العربية في اللغة الفارسية والكردية والتركية بحكم التقارب الجغرافي وكون اللغة العربية لغة القرآن.

وكم من الكلمات العربية أصولها من الآرامية ك (عبد) التي أصلها في الآرامية (عبدوم)، و(مسكين) التي أصلها في الآرامية (مشكينو)، على ما يقوله المحققون.

فهل يقول قائل بضرورة الرجوع إلى أصول الكلمات في اللغة الأمّ لنجده معناها في لغتنا؟

ما لكم كيف تحكمون؟

هذا أولاً.

وثانياً: كم هي الكلمات الأعجمية 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 إلا قوله تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ (الإسراء: ٣٥).

وعلى فرض وجود غيرها فلا قيمة لها من حيث الکم مقارنة بمجموع آيات الأحكام.

ورابعاً: من الطبيعي جداً أن يعتمد المتكلّم على القرآن في تحديد معنى مفردة في كلامه، والقرآن قد حددت لنا معاني الكلمات ذات الأصل الأعجمي، فأيّة مشكلة في ذلك؟

ولا يقتصر الأمر على المفردات التي لها أصل غير عربي، بل تركيبة القرآن كذلك فيه من الآيات ما هو متشابه، وفيه المحكمات.

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

الفصل التاسع:

كتابة القرآن وفق علوم

اللغة تمنع من عصمه



- التشكيك في عصمة القرآن لأنَّه مكتوب باللغة ووفق علومها.
- صَحَّة الكتاب المقدَّس لا ترتكز على القاعدة الْلغوَيَّة.

التشكك في عصمة القرآن لأنَّه مكتوب باللغة ووفق علومها:

من أوجه الإشكال ما يرتبط بعصمة القرآن وينشأ من أنَّ صياغته كانت بالفاظ لغة، وذلك ما يجعل قبول عصمه محلَّ إشكال، فهو مكتوب بحروف اللغة العربية وبنحوها وبصرفها، فكيف يكون معصوماً في لفظه وصياغته اللغوية؟ إنَّ القول بعصمه رغم ذلك ناشئ من هيمنة المسلمة الْلَّاهوَتِيَّةِ على أقطار الوعي، وهذا ما ولَّد نظرية الإعجاز، على وفق نظر المشككين.

يقول محمد أركون: (ينتَج عن ذلك قولهم: "إنَّ العبارات اللُّغُوَيَّةُ أو الآيات القرآنية المجموعة في المدونة الرسمية تُشكِّل نسيجاً لغوياً لا يخترق إلى أيٍّ نسيج آخر" طبقاً للمنظور التقليدي أنَّ القرآن معصوم ليس في مضمونه ومعانيه فقط، إنما أيضاً في لفظه وصياغاته اللُّغُوَيَّةُ، وهو لا يشبه أيَّ كلام آخر في العربية، ولا يشبهه أيُّ نصٌ آخر شرعاً كان أم نثراً، نقول ذلك رغم أنَّه مكتوب بحروف اللغة العربية وبنحوها وبصرفها كأيٍّ نصٌّ عربي آخر، ولكن الوعي التقليدي يعمي عن ذلك أو لا يراه بسبب هيمنة المسلمة الْلَّاهوَتِيَّةِ على أقطار وعيه، هذا ما ولَّد نظرية الإعجاز، أي إعجاز القرآن وعجز البشر عن الإتيان بمثله أو محاكاته، هذه النظرية تُشكِّل مسلمة لاهوتية تهيمن كلياً على الوعي الإيماني التقليدي الذي لا يزال ساري المفعول حتَّى اللحظة^(٢٧٥).

نقول:

أولاً: لا مشكلة عندنا فيما يُسمَّى بالمسلمة الْلَّاهوَتِيَّةِ إذا كانت مستندة إلى دليل لا يقبل الشك، وإعجاز القرآن ثابت عندنا بنحو لا يقبل الشك، ويكتفينا لذلك تصاغر الناس رغم كُلِّ ما يحملونه من عداء للدين وكتابه السماوي المقدس أمام تحدي القرآن لهم بأنْ يأتوا بمثله، بل بعشر سور من مثله، بل بسورة واحدة، هذا ونحن نعرف أنَّ بعض سور القرآن بدون البسمة لا تتجاوز سطراً واحداً.

وقد قيل في توجيهه الإتيان بالحروف المقطعة في أول السور: إنَّ الله تعالى يريد أن يقول للناس: هذه الحروف التي تستعملونها في إنشاء كلماتكم والتعبير عن المعاني في مكامن نفوسكم هي نفسها التي استعملها القرآن، لكنَّكم لا تستطيعون أنْ تصوغوا منها جُمَلاً كالجمل والتركيبيات الصياغية التي جاءت بها سور القرآن.

٢٧٥. قراءات في القرآن (ص ٢٠٣ و ٢٠٤).

ثانياً: أنَّ إعجاز القرآن لا يقتصر على جانب الصياغة اللفظية ليقول قائل: إنَّ هيمنة المسلمين الالاهوتية بشمول العصمة للفظ وصياغاته قد ولدت نظرية الإعجاز، فصحَّة الأخبارات التي كانت غيبية في زمان نزول الآيات المخبرة عنها وتحقَّقها في عام 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 أيٌ تنافي في مدلائله مع أنه قد نزل على امتداد ثلات وعشرين سنة دليل آخر.

ثالثاً: كونه مكتوباً باللغة العربية حروفًا ونحوًا وصرفًا وبلاغةً لا ينفي العصمة عنه، وأيٌ تنافي بين الأمرين؟ ونقضه علينا بأنَّ الطبرى بل وسواه من المفسِّرين كانوا يستعينون صراحةً بهيبة (الاختصاصيين باللغة العربية) للمساعدة في الكشف عن المعانى للآيات القرآنية، ليس فيه أيٌ شهادة على أنَّ القرآن هو عين كلام العرب بصياغاته وتركيب جمله، مما يعني نفي الإعجاز عنه.

فحين يقال: إنَّ جنس القرآن مغاير لجنس بقية النصوص العربية، فذلك لا يعني أنَّه نزل بلغةٍ أخرى.

بل هي كلماتٌ عربيةٌ مبينةٌ يفهم العرب ما يُراد منها، لكن تركيبتها كانت بنحو لا يستطيع بقية العرب الإتيان بمثلها، بل كُلُّ الناس ولو لم يكونوا عرباً.

والشعراء والأدباء يتفاوتون في مستوى براءة التعبير وحسن صياغة الكلمات، بل وقبل ذلك بالصور التي يوصلونها إلينا بمقطوعاتهم الأدبية، وبعض هذه النواحي يعجز عامة الناس أنْ يصوغوا كلاماً مثلها، بل حتَّى يعجز بعض الأدباء عن الإتيان بمثل لها.

بل قد لا يجيد أعظم النُّقاد صياغة مقطوعة من حقل تخصُّصهم النقدي لكنَّهم يفهمون ما يُراد منها من المعانى، فعجزنا عن الصياغة بالنحو الذي صاغه الأديب لا يعني أنَّنا لا نفهم المراد من معانٍها.

وقصَّةُ الوليد بن المغيرة معروفةٌ حيث طَلَبَ منه أنْ ينظر ليرى هل ما يقوله النبيُّ ﷺ سحر أو كهانة أو خطَّب، فقال: دعوني أسمع كلامه، فدنا من رسول الله وهو جالس في الحجر، فقال: يا محمَّد، أنشدني من شعرك، فقال: «ما هو شعر، ولكنَّه كلام الله الذي بعث أنبياءه ورُسله»، فقال: أُتل علىَّ منه، فقرأ عليه رسول الله ﷺ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، فلما سمع (الرحمن)

استهزأً فقال: تدعوا إلى رجل باليمامه يُسمى الرحمن؟ قال: «لا، ولكنّي أدعوا إلى الله، وهو الرحمن الرحيم»، ثم افتتح (حم السجدة)، فلما بلغ إلى قوله: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذِرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَّمَوْدَ﴾ (فصلت: ١٣)، وسمعه اقشعرّ جلده وقامت كُلُّ 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، فاغتممت قريش من ذلك غمّاً شديداً، وغدا عليه أبو جهل فقال: يا عم، نكست برأوسنا وفضحتنا، قال: وما ذلك يا بن أخي؟ قال: صبوت إلى دين محمد، قال: ما صبوت وإنّي على دين قومي وأبائي، ولكنّي سمعت كلاماً صعباً تقشعرّ منه الجلود، قال أبو جهل: أشعر هو؟ قال: ما هو بشعر، قال: فخطب هي؟ قال: لا، إنّ الخطاب كلام متصل وهذا كلام منتشر، لا يشبهه بعضاً، له طلاوة، قال: فكهاهه هو؟! فكانه هي. قال: لا، قال: فما هو؟ قال: دعني أُفّغر فيه، فلما كان من الغد، قالوا: يا عبد شمس، ما تقول؟ قال: قولوا: هو سحر، فإنّه أخذ بقلوب الناس، فأنزل الله تعالى فيه: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيداً﴾ (١١) وجعلت له مالاً مَمْدُوداً (١٢) وَبَنِينَ شُهُوداً (١٣) ... إلى قوله: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ (المدثر: ٣٠ - ١١) (٢٧٦).

فهذا الكافر على كفره وعناده يرى أنّ القرآن أخذ بقلوب الناس، مع أنّه فهم كلامه وتأثر به إلى حدّ بعيد، إذ لم يُكلّم قريش التي جاءت به لتسمع رأيه فيه، وحين عاود ابن أخيه السؤال بعد ذهابه إليه تردد حتّى وصفه بعد ذلك بالسحر لشدة تأثيره به.

وفي حديث حمّاد بن زيد، عن أئّوب، عن عكرمة، قال: جاء وليد بن المغيرة إلى رسول الله ﷺ، فقال: اقرأ على، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠)، فقال: أعد، فأعاد، فقال: والله إنّ له الحلاوة والطلاوة، وإنّ أعلاه ملثمر، وإنّ أسفله ملعدق، وما هذا بقول بشر (٢٧٧).

وفي الرواية عن هشام بن الحَكَم، قال: اجتمع ابن أبي العوجاء، وأبو شاكر الديصاني الزنديق، وعبد المَلِك البصري، وابن المفْقَع، عند بيت الله الحرام، يستهزئون بالحجّ ويطعنون بالقرآن.

فقال ابن أبي العوجاء: تعالوا ننقض كُلُّ واحدٍ منّا ربع القرآن، و Miyadana من قابل في هذا

٢٧٦. إعلام الوري (ج ١/ ص ١١٢ - ١١٠).

٢٧٧. بحار الأنوار (ج ١٨/ ص ١٨٦ و ١٨٧).

الموضع، نجتمع فيه وقد نقضنا القرآن كله، فإن في نقض القرآن إبطال نبوة محمد، وفي إبطال نبوته إبطال الإسلام وإثبات ما نحن فيه، فاتّفقوا على ذلك وافقوا، فلما كان من قابل اجتمعوا عند بيت الله الحرام، فقال ابن أبي العوجاء: أما أنا فمفكّر منذ افترقنا في هذه الآية: **﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَاصُّوا نَحْيَا﴾** (يوسف: ٨٠)، فما أقدر أن أضمّ إليها في فصاحتها وجميع معانيها شيئاً، فشغلتني هذه الآية عن التفكّر في ما سواها.

فقال عبد الملك: وأنا منذ فارقتم مفكّر في هذه الآية: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ صُرِبَ مَثَلُ فَاصْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبُهُمُ الْذَّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنِقُدُوهُ مِنْهُ ضَعْفُ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبُ﴾** (الحج: ٧٣)، ولم أقدر على الإتيان بمثلها.

فقال أبو شاكر: وأنا منذ فارقتم مفكّر في هذه الآية: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾** (الأنبياء: ٢٢)، ولم أقدر على الإتيان بمثلها.

فقال ابن المقفع: يا قوم، إن هذا القرآن ليس من جنس كلام البشر، وأنا منذ فارقتم مفكّر في هذه الآية: **﴿وَقَيْلَ يَا أَرْضُ أَبْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءَ أَقْلَعِي وَغَيْضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوْتَ عَلَى الْجُودِيِّ وَقَيْلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾** (هود: ٤٤) (٤٤)، لم أبلغ غاية المعرفة بها، ولم أقدر على الإتيان بمثلها.

قال هشام بن الحكم: في بينما هم في ذلك، إذ مرّ بهم جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فقال: **﴿فَلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيَعْضِلُهُ بِهِرِيرًا﴾** (الإسراء: ٨٨)، فنظر القوم بعضهم إلى بعض وقالوا: لئن كان للإسلام حقيقة لما انتهت أمر وصيّة محمد إلّا إلى جعفر بن محمد، والله ما رأينا قط إلّا هبناه واقشعرت جلودنا لهيبته، ثم تفرقوا مقرّين بالعجز (٢٧٨).

وهوئاء قوم أرادوا إبطال القرآن وإعجازه، فأسرهم جمال التركيب وحسن الصياغة.

والحسن ما شهدت به الضّراء
والفضل ما شهدت به الأعداء (٢٧٩)

ومليحة شهدت لها ضرّاتها
ومناقب شهد العدو بفضلها

٢٧٨. الاحجاج (ج / ٢ ص ١٤٢ و ١٤٣).

٢٧٩. قالوا: إن هذين البيتين من قصيدة للشاعر العباسى السرى الرفاء الموصلى يمدح فيها الحسن بن محمد المهلبى.

أكانت عند هؤلاء على نيتهم مسلمة لاهوتية قبل أن يأخذ كُلّ منهم بالتأمُل مدّة سنة كاملة ثم ليرفع رايته البيضاء؟

إنَّ توجيه السبب الداعي للقول بأنَّ إعجاز القرآن بالسعى لطمس تاريخيَّة القرآن بالكامل لهو تهمة بلا دليل، بل الدليل على خلافها، فهل كانت التاريخيَّة - كما يُحبُّ الكاتب أنْ يُعبرُ - مطروحة في زمانهم، وكانوا يخشون تبعات الالتزام بها ليسعوا إلى نفيها؟

إنَّ التاريحيَّة بزخمها الحالي مستوردة من الغرب بعد أنْ غصَّ الغربيُّون برؤى الكنيسة وإجحافها واستخفاها بالناس والعلم والعلماء واستغلال الشعوب بأبشع وجه، فسعى بعض علمائهم للتنظير بما يمكن أنْ يُخلصهم من قيود الكنيسة التي كَبَّلَتهم وتعسُّفها في الفهم والتطبيق للشريعة، وكان من جملة ما قالوا به تاريحيَّة النَّصِّ ليتخلصوا من التقييد بالมوروث الشرعي والأحكام المنقوله إليهم.

صَحَّةُ الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ لَا تَرْتَكِزُ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْلُّغُوِيَّةِ:

من بعض ما تقدَّم يظهر لك ما في قول الكاتب: (عندما نتفحص عن كُتب البنية الأساسية لأسلوب التعبير اللغوي المستعمل في القرآن نكتشف أنَّ صَحَّةُ الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ ترتكز على قاعدة لُغُوِيَّةٍ أساساً، لا ريب في أنَّ المؤمن التقليدي يتصور هذه الصَّحَّةُ الإلهيَّة كأنَّها نقل حدث بالفعل عن طريق وسائل خارقة للعادة، أي عن طريق أساليب التوصيل السماوي أو الإلهي بواسطة الملائكة جبرائيل... إلخ، (عالم الأنثروبولوجيا الحديث يقول لنا: إنَّ هذه الأساليب الخارقة للعادة ما هي إلا مجازيَّة أو خيالية أو أسطوريَّة)).^(٢٨٠)

إنَّ جعل القاعدة الْلُّغُوِيَّةَ أساساً لصَحَّةِ القرآن ليس صحيحاً، لا شكَّ أنَّ من جهات الإعجاز في القرآن بنطيته الصياغيَّة، فما أجمل تلك البنية، لكن الكلام في كونها أساساً لصَحَّته، بل تتجالى شواهد ودلائل صَحَّته من خلال جهات، منها:

١ - الإِخْبَارُ بِمَغَيِّبَاتِ قَدْ حَصَلَتْ بَعْدَ ذَلِكَ صَحَّتْهَا، كَمَا في أَوَّلِ سُورَةِ الرُّومِ: ﴿لَمْ (١) غُلِبَتِ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٣)﴾ في بِضْع سِنِينَ^(٤) (الروم: ١ - ٤)، حيث أخبار مغيبات هزيمة الروم المتحققة حين الإِخْبَارُ حيث لم يكن متيسراً

٢٨٠. قراءات في القرآن (ص ١٣٤).

في ذلك الزمان الاطّلاع على الأحداث المكانية البعيدة في زمانها، ونصرهم الذي سيأتي بعد سنين، وقد جاء كما أخبر.

والإخبار بدخول المسجد الحرام: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَمْنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤْسَكُمْ وَمُؤْصِرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (الفتح: ٢٧).

والإخبار بمصير أبي لهب وأنه لا يؤمن في حياته، وكذا امرأته: ﴿سَيِّصَلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ وَامْرَأَتُهُ حَمَالَةُ الْحَطَابِ﴾ (المسد: ٣ و٤).

ومن ذلك إخباره أنه سوف لن يتمكن أحد من الإنس والجنة ولو اجتمعوا أن يأتوا بمثله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيَعْضُرِ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨).

والتأييد في نفي إمكان الإتيان بسورة واحدة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: ٢٣) ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أَعْدَتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ٢٤) ﴿البقرة: ٢٣ و٢٤﴾.

٢ - الحقائق العلمية التي تعرض لها القرآن، مثل: ﴿وَالسَّمَاءَ بَيَّنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوَسِّعُونَ﴾ (الذاريات: ٤٧)، والدلالة على التوسيع الكوني الذي لم يكتشفه العلم الحديث إلا في القرن العشرين.

وحركة الشمس: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقْرٍ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (آل عمران: 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 للسحب: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتَشِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَدِّي مَيِّتٍ﴾ (فاطر: ٩).

ومثل قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٌ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ (آل عمران: ٦).

وغير ذلك من الآيات.

٣ - الانسجام العجيب في آياته دون أية مفردة تناهٍ مع أنه نزل على مدى ثلات وعشرين عاماً.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً 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 بلاحظة ما عليه المجموع من تناسب وعدم تناهٍ واختلاف يجعل القرآن معجزاً.

ولو كان شاهد الحق على صحة القرآن مرتکزاً على القاعدة اللغوية لخرجت الكثير من الآيات عن ذلك، إذ ليس فيها منفردة إعجاز لغوي، كالآيات التي نقلت 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: ﴿عُلِّبَتِ الرُّومُ﴾ (الروم: ٢)، ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾ (الرعد: ٧)، وعدد كبير جدًّا من الآيات، فلا حاجة إلى الإطالة بذكر الأمثلة.

فهل ترى الكُفَّار يتأثرون بمجرد الصياغة اللفظية والبنية التركيبية مثل هذه الآيات منفردة، ويثبتون عندهم صحة الكتاب الكريم وانتسابه إلى الله تعالى بمجرد ذلك؟

إن بنية القرآن التركيبية هي أجمل ما تكون عليه العبارات في اللغة صياغةً وانسجاماً وأداءً للمعنى وحكايةً عنه وتفريداً في الطريقة في كثير من جزئياتها، لكن أن يجعل مجرد ذلك دليلاً على صحة القرآن وأنه كلام الله تعالى، فذلك ما لا أعتقده على مستوى كل آية.

الفصل العاشر:

إشكالات على طرق تعاطي
المفسّرين والفقهاء مع القرآن



- ترك الاهتمام بالغامض وإهمال أولوية التعبير المجازي.
- عدم رجوع المفسّرين للقرآن وهو الأصل.
- فهم سقيم لآية الكلالة وتوجيهه مجحف.
- دعوى مقابلة العقل مع طريقة تفكير المفسّرين.
- عدم أخذ تبعيّة السيادة العليا الإلهيّة للسلطة السياسيّة.
- تشريعات الفقهاء الضيّقة وتأثيرها في المستوى الأنطولوجي للقرآن.

إنَّ ممَّا تشدَّق به أركون وغيره الإيراد على طريقة المفسّرين القدماء بأكثر من جهة، وهذا ممَّا دعاهم إلى اتّخاذ مسلك آخر في التعاطي مع آيات الكتاب الكريم، وهو بحسب زعمهم أكثر موضوعيَّة وأنجع في مقاربة 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 قدامي المفسّرين - والذين أسروا من بعدهم بأفكارهم وطريقتهم - يتجلَّبون الأفكار والرؤى الغامضة وغير المؤكَّدة، ولا يقرُّون بوجود التعبير الرمزيَّة، ويتمسَّكون بالتفسير الحرفي الظاهري، مع أنَّ عالم الفكر يُرخي حبال الضبط ليتجاوز تدقيق علوم الطبيعيات ويكسر قيده، ففي عالم الفكر لا محدوديَّة تفرضها البراهين بمقدَّمات منضبطة لا تقبل الخطأ، ولا جمود يستدعيه نقص الأدوات التي تورث اليقين، هكذا ولَّدت النظريَّات في علم الاجتماع وعلم النفس، بل والسياسة والاقتصاد والتربية وعلم التنمية البشرية وغيرها من العلوم، وغراب هذه النظريَّات عالم التطبيق حيث يلقي بالبعض منها ويستبدل واحدة بالأخرى.

إنَّ اتّخاذ نظريَّة ما في عالم الفكر يعتمد على رؤية يستحسنها الباحث ثم يسعى لتأييدها بشواهد ومؤشرات على صحتها وتجارب شعوب أو أفراد قد تدعمها، وقد يكون الإثبات بتلك الفكرة ناشتاً من تفكير عميق وتصوُّر دقيق، لكن هذه المضامير لا تُوفِّر للباحث أدوات ومقدَّمات توصله إلى الجزم واليقين كما تفعل الرياضيات والفيزياء مثلاً، فمن الطبيعي أن لا تكون النتائج قطعية، بل قبل ذلك من الطبيعي أن لا تكون طريقة اتّخاذ الرؤى وبناء الفكر كالطريقة الرياضية.

ومن هنا عاب هؤلاء على المفسّرين القدماء والعلماء والمفكّرين المسلمين اتّخاذ مسلك التدقيق وهجر غير المؤكَّد والإعراض عنه في بحوثهم في مضمون الفكر الديني.

يقول أركون في ذلك: (إنَّ المفسّرين القدماء يكرهون كرهاً شديداً كُلَّ ما هو غير مؤكَّد أو غير محدَّد أو غامض، كما نلاحظ رفضهم التعبير الرمزيَّة والمجازات والجَحَم والأمثال السائرة رغم أنَّها أشياء تدعو إلى التفكير والتأمُّل العميق، أقصد بذلك أنَّ تفسير الفقهاء للآيات التشريعية لا يأخذ إطلاقاً بعين الاعتبار مسألة نوعيَّة الخطاب القرآني الذي يُعطي في مجمله الأولويَّة للتعبير المجازي وللآليَّات الخاصَّة بالخطاب الرمزي ذي البنية الخيالية الأُسطوريَّة).

في الوقت نفسه نلاحظ أنَّ تحويل الآيات التشريعية إلى سرد قصصي بواسطة تطُّور أدبيات أسباب النزول يفرض نوعاً من التأطير الخيالي للآيات القرآنية التي تخزل عندي إلى نوع من التفسير الحرفي الظاهري المفرط في حرفيته، هكذا يتخلَّون للصوفية وللباطنية عن مهمة استثمار الجوهر الرمزي المجازي المتفجر للخطاب القرآني، وهي صفة القرآن الأساسية في غالبية الأحيان (المقصود بالباطنية هنا أتباع التفسير الخفي السري المكتوم الباطني للقرآن) ^(٢٨١).

وفيَّه:

أولاً: ليس عيباً ولا نصراً أن لا ينجرِّ المفسرون خلف احتمالات غير مؤكدة أو غامضة، بل المسؤولية الشرعية تُحتمُّ ذلك عليهم.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا﴾ (الإسراء: ٣٦).

والأمانة تقتضي اعتماد الدليل الواضح في بناء الرؤية وتسويقها وترك التخرُّص لغير أهل الأمانة والفهم.

ثانياً: أنَّ رفضهم الرمزية والمجاز والحكم والأمثال السائرة ليس بمعنى القطعية معها بالمرة، وإنما لأجل العمل بضوابط صارمة اقتضاها خوفهم من التقول على الله تعالى وفرقهم من الواقع في التشريع المحرَّم (وهو نسبة ما لا يعلم جزئيته للدين إلى الدين)، والضوابط جاءت من إدراكتهم أنَّ القرآن إنما نزل بلغة العرب، فتجري في مقام فهمه قواعد الفهم العربي وهي المقرَّرة سلفاً عند العرب قبل نزول القرآن.

ومن هذه القواعد أنَّه عند الشك في كون الاستعمال حقيقياً أو مجازياً فالاصل هو إرادة المعنى الحقيقي، لا بمعنى مقاطعة اللفظ مع المعنى المجازي واستحالة إرادته منه، بل بمعنى أنَّه إذا دار الأمر بين أن يكون المراد هو المعنى الحقيقي أو المجازي مع عدم وجود ما يعين أحدهما نحمله على إرادة المعنى الحقيقي طبيقاً لقاعدة حجية الظهور التي جرى عليها العقلاء في الشأن الشخصي لهم والشارع المقدَّس لم يعترض على تلك الطريقة، مع أنَّ من شأن العقلاء أن يسروا هذه الطريقة إلى التعاطي مع الخطابات الشرعية، فسكتونه على ذلك دليل على رضاه بتلك التسرية،

281. قراءات في القرآن (ص ٢٦٤ و ٢٦٥).

فتكون طريقة مضادة من الشارع المقدس، لكن كُل ذلك مع عدم ما يُفهم منه أنَّ المراد هو المعنى المجازي.

خذ لذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَيِّلًا﴾ (الإسراء: ٧٢)، فعند قيام القرينة قالوا: إنَّ المراد ليس فاقد البصر مع أنَّه المعنى الحقيقي للفظة (أعمى)، بل من كان أعمى القلب أي كان ضالاً، والقرينة المعينة لذلك قوله تعالى في الآية: ﴿أَضَلُّ سَيِّلًا﴾ (٧٢)، وهذا يعني أنَّه يوجد ضلال في الدنيا وفي الآخرة سيناله ضلال أكبر، ومجرد فقد البصر لا يوجب الضلال، فضلاً عن أنَّ مجرد فقد البصر في الدنيا ليس خطيئة لينال إثراها عقوبة الحشر أعمى.

وحيث لا توجد قرينة يبقى اللفظ على معناه الحقيقي كقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّ (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (٢)﴾ (عبس: ١ و ٢)، 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 التعبير الرمزية إلا أنَّ فهمها من اللفظ على خلاف القواعد فيحتاج إلى قرينة، فالرمزية في لفظ قرآن أو حديث من السنة ليست مستحيلة لكنَّها على خلاف الظاهر.

والكلام هو الكلام في ورود قصَّة أو جملة على نحو الأمثال السائرة.

ثالثاً: من أين له الجزم بأنَّ القرآن يعطي الأولوية للتعبير المجازي والخطاب الرمزي ذي البنية الخيالية الأسطورية؟ فأول الكلام أنَّ المفردات الواردة من القصص والخطابات هل هي مجازات أو لا؟ هل هي بنحو الرمزية أو لا؟ ولا يصحُّ جعل الدعوى دليلاً، لأنَّ ذلك مصادرة.

رابعاً: لو سلَّمنا أنَّ القرآن يعطي الأولوية للمجاز والخيال والأسطورة، فإنَّ اكتشاف ذلك كان من خلال متابعة المفردات، فوجدنا أنَّ أكثرها لم تكن بنحو الحقيقة وكانت بنحو أسطوري، فإنَّ ذلك لا يستدعي أنْ تُحمل كُل الموارد الأخرى على المجاز والأسطورة، لأنَّه لا يتسبَّب في إحداث علاقة للفظ بالمعنى الجديد تستدعي انسماقه منه بدون قرينة ليُحمل عليه، فلو فرضنا أنَّنا وجدنا بالتبُّع وجمع القرائن أنَّ (٩٠٪) من استعمالات القرآن كانت مجازية وشككنا في الـ (١٠٪) المتبقية أنَّها بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز والأسطورة، فإنَّ ذلك لا يوجب علاقة للألفاظ بالمعنى المجازي 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 قدمنا أنَّ القرآن لم يبتعد طريقة جديدة في الإفهام، وإنما استعمل الطرق التي استعملتها الناس، فهو قد جاء **بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** (الشعراء: ١٩٥).

ولو فرضنا تولد علاقة خاصة بالمعنى المجازي، فإنَّ ذلك لا يناسب دعوى المدعى، لأنَّ اللفظ الواحد قد يكون له أكثر من معنى مجازي، ويستحيل أنْ يكون للفظ ظهور فيها معًا، كما يستحيل الظهور بنحو الإجمال، لأنَّ كاشفية اللفظ عن المعنى ناشئة من علاقة واضحة غير مجملة، إلَّا إذا وحِدَ معنى جامع بين المعنيين المجازيين أو أكثر فيكون اللفظ ظاهراً في المعنى المجمل، وهذا أمر يصعب الالتزام به في الموارد المتعددة للمجازات في القرآن. والواقع أنَّ مثل هذه الدعاوى تمثل نوع تخرُّص وقول بلا علم أو دليل.

خامسًا: التخلُّي عن استثمار الجوهر الرمزي المجازي المتفجر للخطاب القرآني للصوفية والباطنية لم يكن زهداً في المعارف القرآنية، ولا جهلاً بقيمة مثل هذه الأقوال، فنحن طلاب حكمة ومنطق، فإذا عثينا على منطق مقبول عند الصوفية أو الباطنية أو غيرهم أخذناها، فالحكمة ضالة المؤمن، وقد أمرنا أن نأخذ الحكمة ولو صدرت من أفواه المجانين، والقرآن ينقل مقالات عن الكُفَّار وعن إبليس وعن المنافقين دون أي تحسُّن.

وكيف كان، فما قال به المتصوّفة والباطنية ليست غنيمة فاتتنا وإنما هي مقالة باطلة تجنبناها.

لا ننفي وجود بطن أو بطون للآيات، وقد دلَّت على ذلك روايات، لكن المشكلة أولاً في جعل هذا الباطن هو المعنى المراد دون الظاهر، وثانياً في كونه باطناً حقيقة، فإذا جاءت الدلالات من جهة معصومة لتحكي لنا بطنًا في الآية قبلنا بها، وإنَّما فلا، لأنَّه سيكون قوله بلا علم، بل قد يكون تقولاً على الله تعالى، خصوصاً مع ملاحظة أنَّ البطون المدعى والتي يتفجر بها القرآن لا ضابطة واضحة لها، وحينها ستدخل نصوص الشريعة ضمن دائرة التأويل والتأثر بمزاج المؤول ومبناه السابق، مما يجعل معاني النصوص خاضعة لمزاج المؤول ومتباينة السابق لا أنَّها هي المولدة للمبني والموجّهة له.

والذي يبدو للناظر أنَّ الكاتب معجب بطريقة الصوفية المنفلتة عن الضوابط في استخراج المعاني من الكتاب أو تحميلها عليه من خلال التعسُّف في توجيهه آياته لربطها بمعانٍ يقولون بها.

قال: (إنَّ الخطاب القرآني يكشف في سورة وآياته عن قدرة هائلة على التوسيع والإثارة والتهيُّج للخيال، في هذا الصدد نجد أنَّ القراءات الرمزية الخيالية للصوفيين والقراءات المجازية للغنوسيين أكثر خصوبةً بالدرس وأكثر تجسيداً وتحييناً للعجب المدهش المحتشم وجوده في القرآن) (٢٨٢).

لا شكَّ أنَّ علماءنا ليسوا غافلين عمّا ذكره الصوفيون والباطنيون، وخصوصية ما ذكروه وفق وصف الكاتب يكمن في كثرة الصور التي طرحوها وحملوها على القرآن، وربما 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 تُطْرَح، لأنَّ مهمَّة العالم هي الكشف عن مكنونات ما أراده الكتاب الكريم وحثَّت عليه الشريعة المقدَّسة، فالباحث في المجال الديني ليس رساماً أو شاعراً له الخيار في استحضار صورة ذهنية أو معنى معينٍ ثم يترجمها بلوحة ملوَّنة لها دلالاتها عليه، أو يُعبِّر عنه بعبارات منظومة وموزونة على شكل شعر مننظم، وليس العالم مفتوناً بالخيال التي يسرف في تكوين رؤى دون مراعاة المحدودية التي يفرضها المنطق وتحتمها الموضوعية، بل دوره دور الكاشف والمستعين والمستوضِّح لمعنى أراده غيره، حينئذٍ ما قيمة ما يحمله على القرآن وإنْ كان يُمثِّل فكرة جميلة ما دام لم يأتِ بالدليل على أنَّ القرآن عنى بذلك؟

بل حتَّى إذا كانت تلك المعاني التي حملوها على القرآن قد أُريدت منه واقعاً، فإنَّهم لا يُحَمِّدون على فعلهم هذه، لأنَّهم سلَكوا طرِيقاً خاطئاً في استنطاق القرآن، فحالهم كحال من رمى سهماً في مكان واحتمل إصابة بريء لكنَّه أصاب عدوَّه فقتله، فإنَّه العدوُّ لا تُحسَن فعله ولا تجعله يستحقُ المدح عليه. كذلك الكلام في حمل لفظ القرآن على معنى لم يكن ظاهراً فيه وإنْ كان المراد في الواقع هو ذلك المعنى. فما يوجب المدح أو الذمُّ هو الاختيار الذي في الفعل وإصابة الواقع إذا لم تكن بطريقة موضوعية لا اختيار فيها.

عدم الرجوع للقرآن وهو الأصل:

ومن إيراداتهم عدم رجوع المفسّرين إلى القرآن في التحقيق من صحة الرؤى والأحكام التي يفتون بها.

يقول أركون: (وهكذا يتحاوشون العودة إلى الهيبة الأولى أو المرجعية الأولى التي تظلّ رسميًّا بحسب معرفتي هي القرآن، ينبغي العلم أنَّه بالنسبة إلى العلوم الدينية وكذلك بالنسبة إلى أصول الفقه ينبغي بشكل طبيعي أو نظري دائمًا العودة إلى القرآن بغية التتحقق من صحة الحلول أو الفتاوى، ولكنَّهم يغفون أنفسهم من العودة إلى القرآن لكي ينشغلوا بتكرار ما يقوله الأئمَّة المؤسِّسون أو بالأحرى تلامذتهم وتلامذة تلامذتهم، إنَّهم يفعلون ذلك من خلال صيغة مستنفدة كلًّياً من صيغ الاجتهاد...) إلى أنْ يقول: (نحن نعلم أنَّه فيما يخصُّ أصول الإسلام فإنَّهم يتحدثون عن شيئين: أصول الدين وأصول الفقه، ولكنَّ ينبغي العلم بأنَّ نظام الأصول يتمثَّل أولاً وقبل كلِّ شيء بالقرآن، القرآن هو الأصل الأول لكلِّ شيء في الإسلام) ^(٢٨٣).

ونحن إذ نشكل على القوم إذ أغلقوا باب الاجتهاد بعد أئمَّة المذاهب، إذ لا آية ولا رواية ولا عقل ولا منطق يعطي الحقَّ لأئمَّة المذاهب الأربعه ويسلبه عن غيرهم بالغ ما بلغوا من مراتب الكمال في العلم، وقرار تحديد الفقاهة بالأربعة دون غيرهم سياسي بامتياز، ولم تَتَّخذه لجنة علمائية متخصصة، ولو اتَّخذته هكذا لجنة لم يُقبل منها خصوصاً وأنَّ انعكاساته بل ونفوذه ووجوب العمل به سيستمرُّ لأكثر من ألف سنة، بل أئمَّة المذاهب الأربعه لم يعيشوا في زمان واحد؛ مما يعطيك دلالة على أنَّ الأمر لا ينحصر بفرد أو اثنين، فكما جاءت الأيام بعد أبي حنيفة بمالك والشافعي وأحمد بن حنبل ممَّن قُبِّلت فتاواهم ليكون أئمَّة مذاهب، فإنَّها يمكن أنْ تأتي بعدهم بمن هو أعلم منهم أو في الحد الأدنى بمن يساوينهم في مستوى الفقاهة والفهم.

لكتَّنا لا نقبل بمقالة الكاتب من أكثر من جهة:

الأولى: أنَّ الرجوع إلى القرآن باعتباره مصدراً أساسياً من مصادر التشريع أمر لا لبس فيه، لكن الرجوع منوط بتعريض القرآن للمسألة التي هي محلُّ بحث، وأصول الفقه على عمومها لا تستند إلى القرآن الكريم، لأنَّ عناوين البحث الأصولي الأساسية هي مباحث الألفاظ وحجَّية

. ٢٨٣. التشكيل البشري للإسلام (ص ٧٤ و ٧٥).

القطع وحجّيّة الظهور وحجّيّة الخبر ومباحث الدليل العقلي والأصول العملية التي تنحصر بالبراءة والاحتياط والاستصحاب وآخر المباحث عادةً مبحث تعارض الأدلة والذي هو أكثر المباحث استعمالاً في عملية الاستنباط.

والاستناد إلى القرآن في هذه المباحث دائرة ضيّقة، بل البحث القرآني يحتاج في رتبة سابقة إلى المبحث الأصولي كحجّيّة الظهور بل حتّى حجّيّة القطع، وأكثر الآيات القرآنية دلالتها في حدود الظهور والتي تعني وجود احتمال آخر للمعنى المراد أو أكثر في مقابل معنى هو أسرع انسباقاً إلى الذهن من البقية المحتملة فيكون اللفظ ظاهراً فيه، فما لم يثبت عندنا في رتبة سابقة أنَّ الظهور حجّة لم يجز الاستناد إلى الدليل الظاهر ولو كان دليلاً قرآنياً.

ومباحث الألفاظ لا يمكن أن تعتمد على القرآن، لأنَّ البحث فيها ينصبُ على تحديد المعاني اللّغويّة التي يُحمل اللفظ عليها عند عدم القرينة على الخلاف.

ومباحث القطع تستند في إثبات الحجّيّة إلى العقل، وما يُحقّق القطع كالإجماع والتواتر لا ربط له بالقرآن.

وحجّيّة الظهور لا تستند إلى القرآن، بل إلى السيرة بشّقيها، أعني سيرة المترشّعة وسيرة العقلاء.

ومباحث الدليل العقلي لا ربط لها بالقرآن، لا في بحثها الصغروي - أي أصل الإدراك العقلي -، ولا في بحثها الكبروي - أي الحجّيّة -.

وحجّيّة خبر الثقة وإنْ حاول البعض بل استند البعض في إثباتها إلى آية النبأ وأمثالها من الآيات، لكن دليلاً لها الأساسي هو السيرة بشّقيها المتقدّمين، ولم الإلزام بالاستدلال بالقرآن فقط مع وجود أدلة أخرى؟

وأمّا الأصول العملية، فالبراءة ذُكِرَ في ضمن ما ذُكِرَ في أدلة الآيات القرآنية، لكن أقوى الأدلة حديث الرفع، والذي من ضمن فقراته: «رُفِعَ عن أُمّتي ما لا يعلّمون»^(٢٨٤)، وكلُّ الآيات التي حاول الأصوليون الاستدلال بها على البراءة الشرعية لم تسلم من الإشكال في الدلالة.

٢٨٤. راجع: الخصال (ص ٤١٧ / ج ٩).

وأمام الاحتياط فلم يستند الأصوليون فيه إلى القرآن، بل ولا يوجد ما يمكن أن يكون مستندًا لها إلا آيات غير ناهضة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم: ٢٨).

وأمام الاستصحاب على تفصيلات مباحثه الطويلة لا يوجد في القرآن ما يدل عليه ولا حتى بمستوى الإشارة.

وأمام التعارض بين الروايات فلا يرجح فيه إلى القرآن إلا في مرجح واحد وهو موافقة الكتاب في مقابل رواية مخالفة له، وهذا مرجح واحد أولًا، ثانياً: 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 دائمًا 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 ودلائل آياته اللفظية، إذ كيف تستدل 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 يرجح 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 وتوجّهوا للرأي المقدس أو الرأي الذي أضفوا عليه التقديس وفق ما عنده الكاتب، إنما تركوا القرآن المكتوب (في مقابل ما يقول الكاتب إنّه الخطاب الشفهي للنبي ﷺ)، فالقدماء فرقهم عن المتأخرين أنّهم اهتموا بالقرآن ورجعوا إليه دون المتأخرين، ولا شك أنّ المعنى هو هذا القرآن الذي بين الدفتين، وهو المرجع بغية التحقق من صحة

الحلول والفتاوي وفق دعوى الكاتب، لكنَّه قد ذكر مراراً وكراراً في كُتبه أنَّ الوحي هو غير ما تحدَّث به النبِيُّ شفاهَاً للناس، وما تحدَّث النبِيُّ عنه شفاهَاً هو غير المصحف المكتوب، مما يعني أنَّ القرآن الذي بين الدفَّتين لا يصلح أنْ يكون مرجعًا، لأنَّه وفق زعمه ليس مقدَّساً ولا يمكن الاستناد إليه.

ولا بدَّ أنْ نبحث عن الأصل الذي هو الوحي، فما عدا ممَّا بدا؟

فهم سقيم لآية الكلالة وتوجيهه مجحف:

ومن إشكالاته على المفسِّرين أنَّهم يقعون في التفسير تحت ضغط العرف القائم واستراتيجيات القوَّة والضبط الخاصة بمراقبة سريان الأرزاق.

إنَّ بعض ما رأاه أركون مشكلة استدعت التوقف للحل ناشئ من عدم الفهم الصحيح للنص، أو فقدان آلية الفهم وتحديد المعاني المرادة، يضاف إلى ذلك تأثيره بالمستشرقين، ففي الآية (١٧٦) من سورة النساء، وهي قوله تعالى: ﴿يَسْتَقْنُونَكُلَّ اللَّهِ يُقْتِيْكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُوا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أَخْتٌ فَلَهَا نِصْفٌ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَصِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (١٧٦).

فهو يرى أنَّ معنى الكلالة لم يُوضَّح لا في الكتاب ولا من النبِيِّ ﷺ، وينقل جملة من الروايات التي أوردها الطبراني في ذلك، وأنَّ عمر كان يريده من النبِيِّ ﷺ تحديد المعنى ومهما يستجب له النبِيِّ ﷺ.

ويتَّهم المفسِّرين التقليدييْن بأنَّهم فسَّروا الكلمة (ضمن المعنى الذي تتطلَّبه حاجة الأمة) وضغط العرف القائم واستراتيجيات القوَّة والضبط الخاصة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع، ثم يقول: (وفي الواقع أنَّه تكمن هنا كُلُّ الرهانات المخفية لِكُلِّ تشريع يخصُّ مشكلة الإرث) (٢٨٥).

وهو بذلك يشير وفق ما ذكره المهمَّش على الكتاب إلى وجود نظام عربي للإرث قبل البعثة يحكم انتقال الأموال بعد موت المالكين، وعندما حاول القرآن تغييره أو تعديله احتال الفقهاء والمفسِّرون لإبقاء النظام السابق، إذ الرهان كبير ولا يمكن السماح بمسِّه بسهولة، وبنظره الكلالة

٢٨٥. انظر: نقد العقل (ص ٥٢ و ٥٣).

هي الكتنة أي زوجة الابن، فإذا مات الابن وورثته فإن ذلك يعني انتقال املاك إليها ورثما إلى عائلة أخرى، وهذا يهدّد نظام الإرث العربي كله، والفقهاء لا يسمحون بذلك.

ويرد عليه:

١ - ما الذي أدخل الكتنة في المعنى؟ والآية تصرّح بأنّ المسؤول عنه الإخوة والأخوات، فالآية بيّنت الحكم المسؤول عنه، فالأخت الواحدة لها نصف ما ترك وهو يرثها إنْ لم يكن لها ولد، وإنْ كانتا اثنتين فلهما الثلثان ممّا ترك، وإنْ كانوا ذكوراً وإناثاً فللذكر مثل حظ الأنثيين، فأين ذكر الزوجة؟ وأين السعي للي عنق الآية لتكون موافقة لنُظم الإرث التي كانت سائدة في الجاهلية؟

والكلالة قد اختلف في تحديد معناها، ولم يشر أحد إلى أنها الزوجة، فالمقصود عن الحسن أنَّ الكلالة اسم للإخوة والأخوات، وهو المروي عن أمّتنا عليه السلام، وقيل: هي ما سوى الوالد والولد، وقال السُّدِّي: يعني ليس له ولد ذَكَر وانثى. والمعنى اللغوي يدعم ذلك، فالكلالة اسم للنسب المحيط بالميّت دون الصيق، والوالد لصيق الولد والولد لصيق الوالد، والمحيط بالميّت الإخوة والأخوات.

٢ - أنَّ زوجة الابن المتوفى لها حصة محدّدة بنفس الآية التي ذكرت الكلالة، وهي الآية (١٢) من سورة النساء، إذ لها الثُّمن - إنْ كانت زوجة واحدة - إنْ كان للزوج المتوفى ولد، والرابع إنْ لم يكن له ولد، ولم يمنع الفقهاء والمفسّرون من إرثها، وقد نصّ الفقهاء والمفسّرون على ذلك عندما تعرّضوا للآيات التي حددت إرث المرأة.

قال تعالى: ﴿وَاهُنَّ الرُّبُّعُ مِمَّا تَرَكُتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَاهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكُتُمْ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النساء: ١٢).

٣ - لم الإصرار على الروايات التي نقلها الطبرى والتي تشير إلى أنَّ معناه لم يعرفه عمر ولم يعرّفه النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، مع أنَّ المفسّرين قبل الطبرى قد حددوا المعنى؟

٤ - أنَّ القرآن قد بيّن في أكثر من مورد أنَّ من مهام النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه بيان وتوضيح الآيات الشريفة، ولدينا كُم هائل من الروايات تقول: إنَّ الأُمَّةَ عليهم السلام لديهم تفسير كُل الآيات.

وممّا جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَّيْنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتَلَوُ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: ٢)، وبالإضافة إلى تلاوة الآيات كانت مهمّة تعليم الكتاب قد أُسِّيَّت للنبي صلوات الله عليه وآله وسلامه.

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

٥ - أن الشريعة قدّمت نظاماً محكماً في الحقوق والواجبات للأفراد، وقد شمل هذا النظام دائرة الحقوق المالية وعملية انتقال الملكية، فأمضى جملة من العقود المتعارفة مع إجراء عملية تشذيب عليها وإضافات في الشروط والموانع، واعتنى بذلك بالنحو الذي تضيق معه دائرة أسباب الخلاف بين الأفراد، فجعل لصحة العقود ثلاثة أنواع من الشروط: نوع يرتبط بـالمتعاقدين مثل البليغ والعقل وعدم الإكراه والملكية. ونوع يرتبط بالصيغة كـالإيجاب والقبول والعربة في العقود الـلـازمة على قول. ونوع يرتبط بالـعـوـضـينـ كـأـنـ يـكـونـ مـمـلـوكـاـ وـمـقـدـورـاـ عـلـىـ تـسـلـيمـهـ،ـ وـأـنـ يـكـونـ طـلـقاـ لـاـ يـتـعـلـقـ بـهـ حـقـ لـلـآـخـرـينـ،ـ وـأـنـ تـكـوـنـ لـهـ مـالـيـةـ،ـ وـغـيرـ ذـلـكـ.ـ هـذـاـ مـعـ أـنـ الـعـقـودـ تـوـجـبـ نـقـلـ مـلـكـيـةـ بـسـبـبـ اـخـتـيـارـيـ وـتـسـمـحـ بـرـبـطـهـاـ بـعـضـ الـشـرـوـطـ،ـ وـعـادـهـ مـاـ تـكـوـنـ بـعـوضـ مـسـاـوـاـ وـمـقـارـبـ فـيـ الـقـيـمـةـ لـلـمـعـوـضـ،ـ وـأـطـرـافـهـ مـحـدـودـةـ عـادـهـ مـاـ يـكـوـنـوـنـ اـثـنـيـنـ.

وما كُلُّ هذا الاعتناء إلَّا لِأَنَّ النُّفُوسَ تَشُحُّ فِي الْأَمْوَالِ، فَلَا بَدَّ مِنَ التَّفَصِيلِ فِي التَّشْرِيعِ بِنَحْوِ يَسْتَوْعِبُ كُلَّ مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونْ سَبِيلًا فِي وَقْعِ الْخَلَافَاتِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ، فَهُلْ يُعْقَلُ أَنْ تُتَرَكَ مَسْأَلَةً مُهِمَّةً مُثْلَ الْإِرْثَ دُونَ بَيْانِهِ؟ وَالْإِرْثُ لَا يَكُونُ الْأَنْتَقَالُ فِيهِ اخْتِيَارِيًّا، وَلَا يَقْبَلُ وَضْعُ الشَّرْوَطِ مِنْ قِبَلِ طَرِفٍ فِي الْأَنْتَقَالِ، وَلَا يَوْجَدُ عَوْضٌ فِي مَقْبَلٍ مَا انتَقَلَ إِلَيْهِ الْوَارِثُ، وَمَقْدَارُ الْمَالِ الْمُنْقَوْلُ قَدْ يَكُونُ عَظِيمًا جَدًّا، وَأَطْرَافُ الْمَسْأَلَةِ مُتَعَدِّدَةٌ قَدْ يَصْلُوْنَ إِلَيْهِ الْعَشْرَاتُ مِنَ الْأَفْرَادِ، فَهُلْ يُتَرَكُ ذَلِكُ دُونَ بَيْانِ حَدَودِهِ بِالْتَّفَصِيلِ؟ إِنَّ مَنْ يَتَصَوَّرُ أَنَّ ذَلِكَ مَقْبُولٌ لَا يَعْرِفُ الشَّرِيعَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ.

٦ - أن الآية الشريفة حكت عن مسألة فعلية طرحت على النبي ﷺ، وقد جاءه الوحي لـبـيـيـنـ لـهـ حـلـهـاـ،ـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ فـيـ مـوـارـدـ مـتـعـدـدـةـ فـيـ الـكـتـابـ الـكـرـيمـ،ـ وـقـدـ روـواـ فـيـ ذـلـكـ مـاـ نـقـلـهـ نـفـسـ الـكـاتـبـ فـيـ شـأـنـ النـزـولـ،ـ فـهـلـ تـرـىـ أـنـ النـبـيـ ﷺـ لـمـ يـبـيـنـ ذـلـكـ الـحـكـمـ وـأـبـقـاهـ عـلـىـ إـبـهـامـهـ وـخـفـائـهـ لـتـبـقـيـ تـلـكـ الـمـسـأـلـةـ حـسـرـةـ فـيـ قـلـبـ الـخـلـيـفـةـ الثـانـيـ أـنـ يـعـرـفـهـ؟

فمورد الآية مسألة فعلية في الإرث، والمنطق يقتضي أن يكون الحكم المقصود بالآية واضحًا لا أقل في جهة تطبيق النبي ﷺ، ومتى كان الخليفة الثاني ضليعاً بفهم الأحكام ومفردات الآيات ليكون عدم علمه دليلاً على عدم توضيح المسألة من قبل النبي ﷺ؟ فهل فهم قبل ذلك معنى الآية في قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبَأً﴾ (عيس: ٣١)؟ أم فهم التطبيقات حين أخرج من امرأة فصاح: كُلُّ الناس أفقه من عمر؟ وكم عدد الروايات التي نقلها عمر عن النبي 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 الجاهليّة، فلِمْ لم يُحرّفوا وينسّوا إلّا في حكم الكلالة؟ فهل كانوا يُورّثون الزوجة بمقدار الربع والثُّمن إنْ كان له ولد أو لم يكن؟

وهل تُعطى الأخت نصف الأخ؟

وهل يجبُ أولاد الأب والأُم معاً أولاد الأب فقط دون أولاد الأم فقط؟
وهل يُنرّقون بين حُصص أولاد الأبوين أو أولاد الأب فقط - للذّكّر مثل حُظّ الأنثيين - دون تفرّق في أولاد الأم من جهة الذّكورة والأنوثة؟

وهل يعطون الأخوال الثلث مع وجود الأعمام؟

وهل كانوا يقبلون أن تكون حصة الإخوة من الأم أكثر من حصة الأخوات من الأب والأُم في بعض الحالات؟ كما لو كان له أخوان أو أختان من أمٍّ وثمانية من أمٍّ وأب، فإنّ لكلّ من كانت إخواته بالأم فقط السادس، وكلّ من إخواته من الأب إن كانوا ذكوراً جمِيعاً أو إناثاً (١٢/١) من التركة إن لم تكن له زوجة، وإنّا أخذنا ربع التركة للزوجة، وثلث للإخوة من الأم فقط أي ما نسبته (١٢/٧) من التركة، والثمانية من الأم والأب شركاء في (١٢/٥) من التركة بالتساوي إن كانوا من جنس واحد، وللذّكّر مثل حُظّ الأنثيين إن كانوا ذكوراً وإناثاً.

وهل كان العرب يقبلون أن تكون حصة الأم في بعض الحالات أكثر من حصة الأب؟ كما لو كانت المتوفّاة زوجة ولا ولد لها، فزوجها يستحقُ النصف وأمّها الثلث، والباقي للأب وهو السادس، وفي هذا المثال كانت حصة الأم ضعف حصة الأب.

وهل كانوا يمنعون الوصيّة فيما زاد على الثلث؟

وهل كانوا يُخرجون أجرة الحجّ إذا اشتغلت ذمة المتوفّي به من أصل التركة؟ وهل؟ وهل؟
وهل؟

ما لكم كيف تحكمون؟

٨ - ثمّ - وهذا جواب بنحو الإلزام - كيف عرف هذا القائل أنّ أحكام الإرث التي ثبّتها الفقهاء في كُتبهم هي الأحكام التي كانت سائدة ومعمولًا بها قبل الإسلام، مع أنّه لا يوجد شيء مكتوب من إرث الجزيرة قد حُفِظَ إلى الآن؟ لقد حفظت الألواح الفخارية والصخرية كتابة السومريّين قبل بعثة النبي ﷺ بآلاف السنين، وكتابة المصريّين كذلك، وهكذا بقية الحضارات التي كانت تعرف الكتابة، ولم تحفظ لنا مدونة واحدة من نتاج عرب الجزيرة قبل الإسلام، بل حتّى المعلقات السبع إنّما نُقلَت شفاهًا ثمّ دُوّنت، وكلّ ما هو مكتوب كان بعد الإسلام، ولذا طرحت هذه الإشكاليّة على ما يستشهد به في كُتب اللغة من أبيات الشعر ونُسِّبت إلى الجاهليّة، وحاصلها التشكيك بصحة النسبة من أمثال طه حسين وغيره.

فمن أين لهم معرفة أنّ أحكام الفقهاء في الإرث هي أحكام كانت سائدة في زمن الجاهليّة ولوّوا أنفًا آيات القرآن لتحمل عليها؟

إنّ الإسلام هو الذي أسّس لتدوين التراث عند العرب.

دعوى مقابلة العقل مع طريقة تفكير المفسِّرين:

يصرُّ الكاتب على أنّ طريقة تفكير المفسِّرين تتقاطع مع العقل وتنحو منحًى مغاييرًا له، وقد نشط استعمال العقل الأُرسطي في التفاسير المتأخرة زمانًا.

إنّ ما يصرُّ عليه من جعل العقل في مقابل طريقة تفكير المفسِّرين، أو في مقابل ما عَبَّرَ عنه باللهوت، لهو أمر غاية في الغرابة. وحتّى زعمه أنّ العقل الأُرسطوطاليسي كان ناشطًا وفعالًا في التفاسير التي جاءت فيما بعد، لا يخلو من خلط إنْ لم نقل: إنّه تدليس.

إنّ العقل الذي يدعو إليه القرآن هو القابلية - مع التسامح في المفردة - التي يمكن من خلالها أنْ نقف على علاقة السببية التي بين الأشياء أو إدراك صحة البرهان أو الإتيان بذلك البرهان. طبعًاً هو لا يعني ما جاء في الفلسفة من أنّه الجوهر المجرّد عن المادة ذاتًا وفعلاً.

وقد تكرر في الكتاب الكريم: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾، فالله تعالى يُقدم إشارات ودلائل ولو بملازمة على وجوده وصدق بعثة النبي ﷺ، ويطلب من الناس أن يتعمّلوا هذه الدلالات. وهذا ما فعله المفسرون، فقد أعملوا ذكاءهم واستفادوا من عقولهم، كما يقول دانيال جيماريه.

وأمّا 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، وإنّما حلّ عملية التفكير البشري، ورأى أنّه يعمل على قواعد، فبُوّبها بعد أن استخرجها، وأطلق عليها تسميات، كما فعل علماء النحو في اللغة العربية وعلماء الصرف، فإنّهم لم يُؤسّسوا لقواعد جديدة في المضمارين، بل استخرجوا القواعد التي كانت مطبقة في كلام العرب، وإنّمّا تكن مصنفة ومبوبة ضمن أبواب خاصة.

وهذا يعني أنّ المفسّرين كغيرهم من البشر يعملون بهذه القواعد حتّى في شؤونهم الحياتية الخاصة فضلاً عن المباحث العلميّة التخصصيّة، ويعمّ ذلك بحوثهم في التفسير حتّى في القرن الأوّل والثاني، وإنّ لم يُؤلّف كتاب تفسير في العقود الأولى بعد رحلة النبي ﷺ، لكن بلا شكّ كانت هناك ممارسات تفسيريّة، وهي إنّ أعملَ فيها النظر والاستدلال لم تخلّ من تطبيق القواعد المنطقية.

وهذا يعني أنّ الخطاب القرآني لا يخلو من تطبيق لهذه القواعد، لكنّه ليس كتاباً درسيّاً ولا تخصّصياً ليستعمل عناوين القياسات التي وردت في المنطق الأرسطي.

انظر إلى قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور: ٣٥) (الطور: ٣٥)، أليس هذا قياساً استثنائياً والذي يقوم على إبطال كلّ المحتملات إلّا أحدها فيتعين؟ فكأنّه يقول: إنّ خلقة الناس إمّا بواسطة العدم وهو واضح البطلان لأنّ العدم ليس فيه قابلية الفعل، وإنّما بواسطة أنفسهم فهم قبل خلقتهم عدم وهذا واضح البطلان، وإنّما أنّ الله تعالى هو الخالق، فيتعين هذا الاحتمال.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسْبُحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، فإنّ الآية جاءت بصيغة قياس منطقي استثنائي، صورته: إمّا أن يكون مع الله آلّه أو لا يكون، وهذا حصر عقلي لأنّه دائّر بين النفي والإثبات، ثمّ بين بطلان أحد

الاحتمالين من خلال بطلان لازمه، فإذا لم يكن اللازم صحيحاً بطل الملزم، وكما يقولون: وبالتالي باطل فالمقدم مثله.

وكيف كان، فإنَّ وجه الملازمة أنَّ تعدد الآلهة يستلزم الخلاف، فإذا أراد أحدهما شيئاً في الكون وأراد الآخر خلافه لوقع اضطراب في الكون وفساد في السماوات والأرض.

وأمّا بطلان اللازم فهو ثابت بالوجdan، إذ الكون منسجم تمام الانسجام، فإذا بطل الفساد وهو التالي لـتعدد الآلهة واللازم له، فالمقدم وهو تعدد الآلهة باطل أيضاً، فيتعيَّن أنَّه لا يوجد إلَّا إله واحد منزَّه عن الشريك، ولذا خُتمت الآية بلفظ يدلُّ على التنزيه، والمراد هنا التنزيه عن الشريك،

﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٢٢).

وأنظر إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِرَحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ (٩٢) إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا أَتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا﴾ (٩٣) (مريم: ٩٢ و٩٣)، فإنَّ الآيتين شَكَّلتَا قياساً منطقياً من الشكل الأول:

مقدّمته الأولى: من أُدْعِيتَ بِنَوْتَهِ لِرَحْمَنِ مُوْجَدٌ فِي الْأَرْضِ.

والثانية: كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا.

والنتيجة: من أُدْعِيتَ بِنَوْتَهِ لِللهِ آتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا، أَيْ لِيُسَّ وَلَدًا لِللهِ تَعَالَى.

ولنقف على هذين المثالين من القياسات المنطقية، لأنَّ الغرض نقض كليّته القائلة: لا شيء من المنطق وقواعدـه قد استُعملـ في القرآن، ولنـقضـ الكلـيـةـ لاـ تحتاجـ إـلــاـ إـلــىـ مـثـالـ وـاحـدـ عـلـىـ الخـلـافـ.

عدم أخذ تبعيَّة السيادة العليا الإلهيَّة للسلطة السياسيَّة:

مَمَّا سجَّلهـ هذاـ الرـجـلـ عـلـىـ طـرـيـقـ تعـاطـيـ الفـقـهـاءـ وـالمـفـسـرـينـ معـ القـرـآنـ أـلـهـمـ مـمـ يـأـخـذـواـ بـعـينـ الـاعـتـبـارـ تـبعـيـةـ السـيـادـةـ الإـلـهـيـةـ الـعـلـىـ لـلـسـلـطـةـ السـيـاسـيـةـ،ـ وـإـنـمـاـ اـقـتـصـرـواـ عـلـىـ ماـ كـشـفـتـهـ الصـيـاغـاتـ الـقـرـآـيـةـ بـشـكـلـ وـاـضـحـ عـنـ الـعـكـسـ.

لقد كان للنبي ﷺ وفق قوله مبادرات سياسية، وقد لعبت دوراً في هيمنة التحديات والآيات القرآنية على وعي البشر.

قال: (إِذَا كَانَتِ الصِّيَاغَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ قَدْ كَشَفَتْ بِوْضُوحٍ عَنْ تَبْعِيَّةِ السُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ لِلْسِّيَادَةِ الْعُلِيَاِ الْإِلَهِيَّةِ وَاعْتِمَادِهَا عَلَيْهَا كُلَّيًّا، فَإِنَّ الْعَلَاقَةَ الْعُكْسِيَّةَ لَمْ تُؤْخَذْ بِعِينِ الْاعْتِبَارِ وَمَمْ تُدْرَسْ بِمَا فِيهِ الْكَفَايَةِ، نَقْصَدُ بِالْعَلَاقَةِ الْعُكْسِيَّةِ هُنَا مَدْى تَبْعِيَّةِ السِّيَادَةِ الْعُلِيَاِ الْإِلَهِيَّةِ ذَاتَهَا لِلْسُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ الْبُنُوَيَّةِ لِمُحَمَّدٍ. رَبِّا صَغَنَا إِلَى إِشْكَالِيَّةِ بِطْرِيقَةِ فَجَّةٍ، لِنَقْلٍ: إِنَّ هَذِهِ الْعَلَاقَةَ الْعُكْسِيَّةَ تَمْثِيلٌ فِي مَعْرِفَةِ مَدْى الدُّورِ الَّذِي لَعِبَتْهُ الْمِبَارَاتُ السِّيَاسِيَّةُ لِلنَّبِيِّ فِي هِيمَنَةِ التَّحْدِيدَاتِ وَالآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ عَلَى وَعِيِّ الْبَشَرِ، مَلَأَذَا كُلُّ هَذَا إِلَهَمَ الْعَلَاقَةَ الْعُكْسِيَّةَ؟ لَأَنَّ اللَّهَ نَفْسَهُ يَنْخُرُطُ مُبَاشِرًا حَتَّى فِي الْمُعَارَكِ الْعُكْسِيَّةِ ضَدَّ أَعْدَائِهِ) ^(٢٨٦).

لم يفهم الكاتب أنَّ تَبْعِيَّةَ السُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ لِلْسِّيَادَةِ الْعُلِيَاِ الْإِلَهِيَّةِ شيءٌ فرضه التكوين ونظام الخلقة، فإنَّ وجود كُلِّ الخلقة منوط بِدِيمُومَةِ الْفَيْضِ الْإِلَهِيِّ، وَالْفَيْضُ مَنْشَأٌ وَجُودُ مَا عَدَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْمَوْجُودَاتِ - وَالْمَعْبُرُ عَنْهُ عَالَمُ الْإِمْكَانِ - وَمَنْشَأُ بِقَائِمِهِ. وَالْحَاكِمِيَّةُ الْفَعْلِيَّةُ ثَابِتَةٌ لَهُ تَعَالَى دُونَ سُوَاهٍ، لَأَنَّهُ هُوَ الْمَدِبُّرُ بِالْاسْتِقْلَالِ لَا مَدِبُّرٌ سُوَاهٍ. وَهَذَا يَعْنِي أَنَّهُ لَا سُلْطَةٌ مُسْتَقْلَةٌ عَنْ سُلْطَةِ الْحَقِّ تَعَالَى، وَأَنَّهُ مَا مِنْ سُلْطَةٍ إِلَّا مَا وَهَبَتْهَا سُلْطَةُ السَّمَاءِ، فَكِيفَ لَا تَكُونُ السُّلْطَةُ السِّيَاسِيَّةُ تَابِعَةً لِلْسِّيَادَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَمُعْتَمِدَةً عَلَيْهَا كُلَّيًّا؟

وَأَمَّا الْعَكْسُ فَلَا مَحَالٌ لَهُ فِي الْوَاقِعِ لِكَيْ يَتَعَرَّضَ الْقُرْآنُ وَآيَاتُهُ لِبِيَانِهِ، وَلِمَمَا كَانَ دُورُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَانِ مَا وَرَدَ فِي الشَّرِيعَةِ أَمْكَنَ أَنْ تَكُونَ مَوَاقِفُهُ الْعَمَلِيَّةُ فِي السِّيَاسَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْمَجَالَاتِ مَسَاهِمَةً فِي ارْتِقاءِ وَعِيِّ الْبَشَرِ فِي تَلْكَ الْمَجَالَاتِ، فَمَوَاقِفُهُ السِّيَاسِيَّةُ لَيْسَ مِبَارَاتُ مِنْهُ، وَلَا تَسَاهِمُ فِي هِيمَنَةِ التَّحْدِيدَاتِ عَلَى وَعِيِّ الْبَشَرِ، بَلْ هِيَ تَكْشِفُ لَهُمْ أَنَّ هَذِهِ التَّحْدِيدَاتِ هِيَ الْضَّوَابِطُ الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ تُطَبَّقَ عَلَيْهَا مَسَارَاتُ الْبَشَرِ وَمَوَاقِفُهُمْ، أَمَّا نَفْسُ التَّحْدِيدَاتِ وَالآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةُ فَهِيَ مِنْتَهَا لِمَ تَأْتِ مِنْ مِبَارَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَمَا يُعْبَرُ الْكَاتِبُ -، بَلْ مَمَّا تَقْدَمَ فِي أَوَّلِ الرَّدِّ.

وَكَمَا قَلَنَا: النَّبِيُّ لَيْسَ مَؤْسِسًا، بَلْ هُوَ كَاشِفٌ بِأَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ عَنْ خَارِطَةِ الْأَحْكَامِ فِي مُخْتَلِفِ الْجَوَانِبِ الْحَيَاتِيَّةِ لِبَنِيِّ النَّوْعِ، وَمِنْهَا الْجَانِبُ السِّيَاسِيُّ، كَمَا تَكْشِفُ أَفْعَالَهُ بَلْ وَأَقْوَالَهُ أَيْضًا فِي بَعْضِ الْحَالَاتِ عَنْ تَطْبِيقَاتِ لَتْلِكَ الْأَحْكَامِ وَالرُّؤْيَى الشَّرِيعَيَّةِ.

ثُمَّ لَا يَخْفَى مَا فِي قَوْلِهِ فِي تَعْلِيلِ إِهْمَالِ التَّعْرُضِ لِلْعَلَاقَةِ الْعُكْسِيَّةِ مِنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَنْخُرُطُ مُبَاشِرًا حَتَّى فِي الْمُعَارَكِ الْعُكْسِيَّةِ ضَدَّ أَعْدَائِهِ. وَاللَّهُ تَعَالَى لِمَمَا كَانَ الْمَدِبُّرُ لِلْكَوْنِ مُسْتَقْلَّا دُونَ سُوَاهٍ

٢٨٦. قَرَاءَاتٍ فِي الْقُرْآنِ (ص ٣٧٥).

والشرع مستقلاً دون سواه، لا بد أن يُبيّن 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 وضّحه النبي ﷺ.

وهنا يتبيّن لك عدم مناسبة التعبير بالانحراف الذي قد يُوحى أن ذلك ليس شأنه أو أنه ليس مناسباً له، فإذا كان تشريع أكثر من سبعين حكماً من أحكام التخلّي، وثلاثة آلاف حكم في مستحبات الصلاة، وألف حكم لزومي فيها - وقد جمعهما الشهيد في كتابيه (الفرضيّة) و(النفليّة) - شأننا إلهيًّا، فلماذا لا يكون بيان المواقف في المعارك مع الأعداء شأنه؟

لم يفهم الرجل أنَّ مهمَّة النبي ﷺ هي إبلاغ الشريعة وبيان أحكامها ورؤاها التي لا يؤثُّر فيها موقف من البشر ولو كان أعظم الخلق كالنبي ﷺ، فإنَّ مناط تلك الرؤى والأحكام ما أحاط به علم الله تعالى حتَّى قبل بعثة النبي ﷺ، وهذا يعني أنَّ صورة ما تعلَّقت به السيادة الإلهيَّة العليا ليس فيها أيُّ انعكاس ل موقف من بشر، سواء كان هذا الموقف مبادرة سياسية أو شيئاً آخر.

تشريعات الفقهاء الضيّقة وتأثيرها في المستوى الأنطولوجي للقرآن:

يدعُى الكاتب أنَّ تشريعات الفقهاء قد أثَّرت على المستوى العالى للقرآن لتهبط به إلى مستوى منخفض آلي ميكانيكي، قال:

(هكذا نرى كيف أنَّه حدثت زحلقة أو زحزة حاسمة أدَّت إلى زحزمات وزحلقات أخرى كثيرة، نقصد بالزحزة الحاسمة هنا تشريعات الفقهاء الضيّقة التي أدَّت إلى الانتقال من المستوى الأنطولوجي العالى للقرآن إلى مستوى الإكراهات الجسدية والعقليَّة المرتبطة بأداء الشعائر فقط).

هكذا نزلنا من مستوى عالٍ جدًا إلى مستوى منخفض، ومن مستوى روحيٍ منفتح إلى مستوى آلي ميكانيكي غارق في تطبيق تقنيَّات الحجّ بحذافيرها.

بعض المفكّرين يتحدّثون بوضوح أكثر قائلين: لقد قتل الحرف الجوهري في الإسلام بتلك العمليَّة، فالطاعة الصارمة لتقنيَّات الحجّ الثابتة أو عملية الالتزام الحرفي بها، تحدّ تنوع المسارات الفردية باتجاه الكينونة أو الكائن الأعلى في حال شئتم.

هنا نلتقي بذلك التوتر الصراعي المعروف جيداً الذي تغذى به أديان الوحي ما بين الخضوع للشريعة الموضحة من السلطات البشرية... وبين الوثبات الخلاقة للحب الكوني المنفتح على المطلق، فالحب الكوني لا يمكن حبسه في قفص^(٢٨٧).

ولا أدرى أين التنافي بين التقيد بحدود الشريعة والارتقاء في مضمار الحب الكوني أو الانفتاح على المطلق، ليحدث على إثر هذا التنافي توتر فصراع؟ لقد كان النبي أعظم خلق الله تعالى وهم يكن يتوكّل تفصيلاً من تفاصيل العبادات، بل كان مكثراً جداً، فقد كان يقف على أطراف قدميه يُصلّي حتّى تورّمت قدماه، ويأتي الخطاب القرآني ليهون عليه: ﴿طه(١) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَنْشَقِي﴾ (طه: ١ - ٢).

وقد كان يصوم حتّى يقال: إله لن يفطر، ويفطر حتّى يقال: إله لن يصوم.

وقد مدح القرآن على كثرة عبادته في الليل وطائفة من المؤمنين في آخر آية من سورة المزمل: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثَلْثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةً مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقْدِرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنَّ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنَّ سَيَّكُونُ مِنْكُمْ مَرْضى وَآخْرُونَ يَصْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَتَعَسَّعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّوْا الزَّكَاةَ وَأَفْرِضُوا اللَّهَ قِرْضًا وَمَا تُقْدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجْدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المزمل: ٢٠).

وفي قوله: ﴿عَلِمَ أَنَّ لَنْ تُحْصُوهُ 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 فَكَبَرُ﴾ (٣) وَتَيَابَكَ فَطَهَرُ ٤ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرُ ٥ وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾ (المدثر: ٣ - ٦).

هل كان النبي ﷺ محروماً من الحب الكوني المنفتح على المطلق؟ وهل التقيد بالعبادة موجب لحبس ذلك الحب في قفص؟

إن للحب طریقاً بیداً بالإدراك والعلم، ویعَزُّ ذلك في النفوس من خلال الممارسة الطقسیة التي قنعت من جعل الإدراك والمعلومة حبیسة الحالة النظریة، وقبل ذلك قنعتها من أن تكون مخزننة في الذهن غير حاضرة أمام النفس، فتتصبّح المعلومة النظریة فعالة في التأثير من خلال الممارسات الشعائریة والتکرار.

والطقوس العبادیة لا بد أن تتجالى فيها أو بواسطتها العبودیة، والعبودیة طریقها الالتزام بما يریده السيد والمولى بكل تفاصیله، سواء كان ذلك في الحج أو الصلاة أو الصیام أو الجهاد.

واستیعاب التفاصیل علمًا نحتاج فيه إلى من هو متخصص في تحديدها وهم الفقهاء، ولكن ليس من أنفسهم بل جهدهم ينصب على تحديد ما أراده الشارع منها وعینه.

بدون هذا الفهم المنطقی نصل إلى ما بني عليه فرقة أهل الحق كما يسمون أنفسهم، حيث إنّهم يرون أن الصلاة مطلوبة ممّن لم يصل إلى الله تعالى، وهم ينظرون إلى عليٍ عليه السلام نظرة أخرى، حتى إذا أشکلت عليهم أين قُتل عليٍ وما الذي كان يفعله حين قُتل؟ بهتوا، لأنّه ضرب حال الصلاة، فهل وصلوا هُم ولم يصلُ عليٍ؟

إن الله تعالى بحکم مالکیته لجميع شؤون العباد فهو مالک لهم، له حق التشريع وله حق الطاعة عليهم، فیشرع لهم الأحكام، فالتشريع فعله تعالى الاختیاري، والأفعال الاختیاريّة تحتاج إلى مبرر وغاية، وهو تعالى الذي وقع على عهده - مع التسامح في التعبير - إحراز ترتب تلك الغایة على ما أمر به مثلاً، وعلى أساس ذلك الإحراز صدر الأمر مثلاً بالفعل الكذائي صلاة بصورة محددة، أو حجّ بتفاصيل مركبة، وغير ذلك.

ودائرة حق الطاعة بحکم مولويته تشمل الأحكام التي صدرت منه وانكشفت بنحو ما للمکلف، ولا علاقة لحق الطاعة بالغايات، والانفتاح على المطلق والإيمان الكوني ليس ضمن دائرة حق الطاعة له تعالى.

فإن لله تعالى أن يجعل محل أوامره ونواهيه نفس بواعث التکلیف وعلله الغائیة، وقد يصبه على مقدمة موصلة له أو مقرّبة منه، ودائرة التکالیف كلها انصبّت فيها الأحكام على ما كان مقدمة لذلك الأمر الأساسي الذي يمكن القول عنه: إنّه يمثّل علّة الإیجاد والخلق ^(٢٨٨).

٢٨٨. اللَّهُمَّ إِلَّا التَّكْلِيفُ بِالْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ وَلَا بِالْوَازْمِ.

لكن الحكمة اقتضت أن يصل الإنسان إليه باختياره، ولذا لم تشا الإرادة الإلهية هداية الناس أجمعين، كما لم تشا أن تجتمع كلمة الناس على التقوى، وهو تعالى يريدها أن نعبده كما يريد لا كما نحب.

هذا مضافاً إلى أن الالتزام بمطلوبية تلك الأغراض الأساسية من التشريعات يلزم منه تعريفه غرض المولى من هذه التشريعات للخطر.

بيانه: أن فاعلية الأغراض القريبة للأفراد أكثر من فاعلية الأغراض بعيدة، ولذا كان طول الأمد مطلباً كثيراً ما تقع فيه الناس.

قال تعالى: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمْدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثُرَ مِنْهُمْ فَاسْقُونَ﴾ (الحديد: ١٦).

والإنسان خلق من حجل، والنزعة إلى الاستعجال موجودة حتى عند الأعظم من البشر، ولذا جاء الخطاب للنبي ﷺ: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبْ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤).

وقال تعالى: ﴿فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعْدُ لَهُمْ عَدًّا﴾ (مريم: ٨٤).

وقال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرُ أُولُوا الْعَزِيزِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ﴾ (الأحقاف: ٣٥).

وقال تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلْ بِهِ﴾ (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 بعيدة لأجل مرادات قريبة.

فلو ترك الأمر على تلك الأغراض الأساسية لم يتحرك نحوها إلا الأندر من الناس، هذا هو البناء النفسي للأبناء النوع البشري.

ولذا فإن من ينجح في المراحل التي تكون موادها محدودة كسنة دراسية أكثر بكثير ممّن يطلب منهم جهد لسنوات ثم يقيّمون بعده، كما في البحوث العالية التي لا تُقسّم إلى حُصص في برنامجها الدراسي ولا تُحدّد بأطر زمانية محددة لمراحل فيه.

والتكاليف الإلهيّة منطلقة من محبّة الله لخلقه، ورغبته في سلوكهم سُبُل الارتقاء والكمال، فلم يقتصر على إقامة الحجّة عليهم، فحدّد أهدافاً قريبة تُشكّل مقدّمات ولو بعيدة للوصول إلى ذروة ما يريدونه ومطلبهم الأساسي، ولم يصب طلبه على المحبّة له مباشرة والافتتاح ابتداءً على المطلق، والدنيا التي نحن فيها عالم الخروج إلى الفعلية بشكل تدريجي لا دفعي.

وكيف كان، فصبُّ الطلب على المرادات الأساسيّة التي هي بلا شكّ بعيدة فيه تعريض لهذا الغرض للضياع، لأنَّ دائرة المتحرّكين نحوه مع المحافظة على زخم الحركة ستضيق إلى حدٍ بعيد.

والاتّجاه الروحاني في فهم التكاليف وحِكْم الأمر بها ليس شيئاً اختصَّ به أبو حيَّان التوحيدي حينما أَلْفَ كتابه (الحجُّ العقلي إذا صاق الفضاء عن الحجُّ الشرعي) ولم يصل إلينا، وبحوث الغزالي في ذلك في كتابه (إحياء علوم الدين) الذي ركَّز على الأسرار المتعلّقة بأركان الصلاة والحجُّ وبقيّة الأركان، ليس شيئاً مختصاً بهما، خصوصاً وأنَّ الكاتب يفهم أنَّ كتاب الغزالي هذا كان في مقابل تطُّرفات الفلسفة اليونانيّة والشيعة، بل نصَّ عليه العلماء، وهو أمر لا يتنافى مع الالتزام الحرفي بكل تفاصيل العبادات.

وما يذكرون في ذلك أنواع حِكْم انطلقت منه الأحكام الضمنيّة والكلّيّة المستقلّة أو ساهم في تشريعها، والصلة لها شأنها الخاصُّ في ذلك فإنَّها صلة العبد بربِّه ومراجعة المؤمن، وقبول الأعمال مرهون بقبولها، وهي من موارد اتفاق الشرائع في أصلها وإنَّ اختلافت صورتها، والحجُّ كذلك. وقد ورد في الموروث الشرعي الصورة الكاملة للمعاني العميقية لمفردات الحجُّ كما في الرواية عن السجّاد (٢٨٩).

وطريق التكامل في مسار العبوديّة زاده العبادة بالطريقة التي أمر الله تعالى بها، والاعتقاد الصاعد له تعالى ينْصُّ القرآن على أنَّ دأبه العمل الصالح.

قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلْمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠).

وفي التقييد الصارم بحدود العبادة إظهار للعبوديّة وتجسيدها، والحجُّ العقلي كما يصفون لا يمكن أنْ يكون بديلاً عن الحجُّ الشرعي.

هذا آخر ما أردنا كتابته، فلله الحمد والمنة على الإمام.

٢٨٩. راجع: مستدرك الوسائل (ج ١٠ / ص ١٦٦ - ١٧٢ / ح ١١٧٠).

المصادر والمراجع

١ - القرآن الكريم.

٢ - الاحتجاج: أحمد بن عليٰ الطبرسي/ تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان/ ١٣٨٦هـ/ دار النعمان/ النجف الأشرف.

٣ - إرشاد القلوب: الحسن بن محمد الديلمي/ ط ٢/١٤١٥هـ/ مطبعة أمير/ انتشارات الشري夫 الرضي/ قم.

٤ - الإعجاز العددي في القرآن: لبيب بيضون/ ط ١/٢٠٠٥م/ مؤسسة الأعلمي.

٥ - إعلام الورى بأعلام الهدى: الفضل بن الحسن الطبرسي/ ط ١/١٤١٧هـ/ مؤسسة آل البيت للإحياء التراث/ قم.

٦ - الإلحاد في الغرب: رمسيس عوض/ ط ١/١٩٩٧م/ مؤسسة الانتشار العربي.

٧ - الأimali: الشيخ الصدوق/ ط ١/١٤١٧هـ/ مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة/ قم.

٨ - بحار الأنوار الجامعة لدُرر أخبار الأئمَّة الأطهار: العلامة المجلسي/ تحقيق: يحيى العابدي النجاني وعبد الرحيم الشيرازي/ ط ٢/١٤٠٣هـ/ مؤسسة الوفاء/ بيروت.

٩ - البيان في تفسير القرآن: السيد الخوئي/ ط ٤/١٣٩٥هـ/ دار الزهراء/ بيروت.

١٠ - التاريخ الأسود للكنيسة: القس دي روزا/ ط ١/١٩٩٤م/ الدار المصرية للنشر.

١١ - تاريخ الطبرى (تاريخ الأئمَّة والملوك): محمد بن جرير الطبرى/ ط ٤/١٤٠٣هـ/ مؤسسة الأعلمى/ بيروت.

١٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم/ ١٩٦٢م/ دار المعارف بمصر.

١٣ - تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل/ ط ١/١٩٩٧م/ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٤ - تاريخ مدينة دمشق: ابن عساكر/ تحقيق: عليٰ شيري/ ١٤١٥هـ/ دار الفكر/ بيروت.

- ١٥ - **تُحَفَ الْعُقُولُ عَنْ آلِ الرَّسُولِ**: ابن شعبة الحرّاني/ تصحيح وتعليق: عليٌّ أكبر الغفاري/ ط ٢/١٤٠٤هـ/ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة.
- ١٦ - **التشكيل البشري للإسلام**: محمد أركون/ ط ١/٢٠١٣م/ المركز الثقافي العربي.
- ١٧ - **تفسير الرازي (مفاسِح الغَيْبِ)**: فخر الدّين محمد بن عمر التميمي البكري الرازي الشافعي/ ط ٣.
- ١٨ - **تفسير الرازي (مفاسِح الغَيْبِ)**: فخر الدّين محمد بن عمر التميمي البكري الرازي الشافعي/ ط ٣.
- ١٩ - **تفسير الْقَمْيِ**: عليٌّ بن إبراهيم القمي/ تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري/ ط ٣/١٤٠٤هـ/ مؤسسة دار الكتاب/ قم.
- ٢٠ - **تفسير الميزان في تفسير القرآن**: العلّامة الطباطبائي/ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة.
- ٢١ - **تهذيب الأحكام**: الشيخ الطوسي/ تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان/ ط ٣/١٣٦٤هـ/ دار الكتب الإسلامية/ طهران.
- ٢٢ - **الخصال**: الشيخ الصدوق/ تصحيح وتعليق: عليٌّ أكبر الغفاري/ ١٣٦٢ ش/ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة.
- ٢٣ - **الدُّرُّ المنثُورُ في التفسير** بتأثُورِ جلال الدين السيوطي/ دار المعرفة/ بيروت.
- ٢٤ - **سُنَنُ البَيْهَقِيِّ**: البَيْهَقِيُّ/ دار الفكر/ بيروت.
- ٢٥ - **سُنَنُ النَّسَائِيِّ**: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن عليٍّ بن بحر النسائي/ تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسید كسروي حسن/ ط ١/١٤١١هـ/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
- ٢٦ - **شرح نهج البلاغة**: ابن أبي الحميد المعتزلي/ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم/ ط ١

- ١٣٧٨هـ / دار إحياء الكتب العربية.
- ٢٧ - صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي / ط ٢ / ١٤١٠هـ / أوقاف مصر.
- ٢٨ - صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري / دار الفكر / بيروت.
- ٢٩ - العلمانيون والقرآن الكريم: أحمد إدريس الطحان / ١٤٢٨هـ / مكتبة ودار ابن حزم.
- ٣٠ - العلمنة والدين: محمد أركون / ط ٣ / ١٩٩٦م / دار الساقى.
- ٣١ - غاية الآمال: الشيخ عبد الله المامقانى / الطبعة القديمية.
- ٣٢ - الفكر البرى المتوحش: كلواليفي ستروس / ١٩٧٦م / باريس.
- ٣٣ - قالوا عن الإسلام: عماد الدين خليل / ط ١ / ١٩٩٢م.
- ٣٤ - القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادى.
- ٣٥ - قراءات في القرآن: محمد أركون / ط ١ / ٢٠١٧م / دار الساقى.
- ٣٦ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون / ط ٢ / ٢٠٠٥م / دار الطليعة.
- ٣٧ - قصة الفلسفة: ويل ديورانت / ط ٦ / مكتبة المعارف.
- ٣٨ - قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون / ط ١ / ١٩٩٨م / دار الطليعة.
- ٣٩ - الكافي: الشيخ الكليني / تحقيق: علي أكبر الغفارى / ط ٥ / ١٣٦٣ش / مطبعة حيدري / دار الكتب الإسلامية / طهران.
- ٤٠ - لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ابن منظور) / ١٤٠٥هـ / نشر أدب الحوزة / قم.

- ٤١ - الله ليس كذلك: زين العابدين 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 علي الفضل بن الحسن الطبرسي / قدّم له: السيد محسن الأمين العاملي / ط ١/١٤١٥هـ / مؤسسة الأعلمي / بيروت.
- ٤٤ - المحاسن: أحمد بن محمد بن خالد البرقي / تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسيني المحدث / ط ١٣٧٠هـ / دار الكتب الإسلامية / طهران.
- ٤٥ - المسألة الأخلاقية والفكريّة القانونية في الفقه الإسلامي: محمد أركون / م ٢٠١٠ / منشورات فرات.
- ٤٦ - مستدرک الوسائل: أميرزا النوري / ط ١ المحقق / ١٤٠٨هـ / مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر / إحياء التراث / بيروت.
- ٤٧ - مصباح الفقاہة: تقریر بحث السيد الخوئی للتبیری / ط الأولى المحقق / مکتبة الداوري / قم.
- ٤٨ - المعجم الكبير: سليمان بن أحمد الطبراني / تحقيق وتحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي / ط ٢ / دار إحياء التراث العربي.
- ٤٩ - مقاتل الطالبيين: أبو الفرج الأصفهاني / تقديم وإشراف: كاظم المظفر / ط ٢/١٣٨٥هـ / منشورات المکتبة الحیدریة ومطبعتها / النجف الأشرف.
- ٥٠ - المکاسب: الشيخ مرتضى الأنصاري / ط ١/١٤١٥هـ / المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.
- ٥١ - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: محمد أركون / ط ١/١٩٩١م / دار الساقی.
- ٥٢ - نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية: محمد أركون / ط ١/٢٠١١م / دار الساقی.
- ٥٣ - نقد العقل الديني: محمد أركون / ١٩٩٨م / دار الطليعة.

- ٥٤ - نهج البلاغة: خطب أمير المؤمنين ﷺ / ما اختاره وجمعه: الشريف الرضي / تحقيق: الدكتور صبحي صالح / ط ١٣٨٧ / ١ هـ وشرح محمد عبد / ط ١٤١٢ / ١ هـ / دار الذخائر / قم.
- ٥٥ - الواقي: الفيض الكاشاني / تحقيق وتصحيح وتعليق ومقابلة مع الأصل: ضياء الدين الحسيني الأصفهاني / ط ١٤٠٦ / ١ هـ / مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليؑ العاشرة / 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 العربي من تأثروا بهذه المسالك وتبناوا هذه الأفكار فشرعت ببعض كتب محمد أركون فوجدت أنَّ محالَ الخلط والاشتباه وسوء الفهم كثيرة جداً، فعدلت نيتها 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.



مركز البيدر للدراسات والاتجاهات

آراء محمد أركون في ميزان النقد

الشيخ كاظم الفره غولي