

المسكوت عنه

من مقالات تجديد الخطاب الديني

هيكمل، عبد الباسط سلامة
المسكوت عنه من مقالات تجديد الخطاب الديني
نيوبوك للنشر والتوزيع
17 × 24 سم
تدمك: 9789779960111
رقم الإيداع: 16491/2019
1 - الإسلام - حركات الإحياء والإصلاح والتجديد
2 - العنوان

دار النشر:	نيوبوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب:	المسكوت عنه من مقالات تجديد الخطاب الديني
الكاتب:	أ. د عبد الباسط سلامة هيكمل
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	2020

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



نيو بوك للنشر و التوزيع

ويحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيوبوك للنشر والتوزيع
6 عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة
تليفون: 01092673274
newbooknb@gmail.com

أ.د عبدالباسط سلامة هيكل

المسكوت عنه من مقالات تجديد الخطاب الديني



﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾
[سورة البقرة، الآية ٧٩]

«امتنع كثير من العلماء عن إبداء رأيهم في كثير من المسائل، التي هي محلّ خلاف ضناً بسمعتهم الدينية، فوقف العلم، وحُرمت العقول لذة البحث، وحيل بين الأمة وما ينفعها في حياتها العملية والعلمية».

الشيخ محمود شلتوت

١٤ يونيو ١٩٤٣

«ليتعض الذين أصبحوا حرباً على أصحاب الرأي في عصرنا، وضاعت صدورهم بكلّ جديد ولو كان صواباً، وليس لهم سند في ذلك إلا الصخب واستفزاز العامة باسم الدين، والسعي في إيذاء أصحاب الآراء في أنفسهم وأهلهم وأموالهم، ولم يجن المسلمون من صخبهم إلا ذلك الجمود الذي خيم على الأفكار، ووقف عقبة في سبيل الإصلاح، فتقدمت الأمم وتأخرنا، وضعف الدين، وفشا الإلحاد في بلادنا، وقد استعصى الداء، وعزّ العلاج، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم».

الشيخ عبد المتعال الصعيدي

٣ أبريل ١٩٤٤م

المحتويات

المقدمة	١١
تحديات على طريق الإصلاح	١٩
(١) الخلط بين المقدّس وغير المقدّس	١٩
(٢) ابتعاد الدعوة عن المنهجية القرآنية في تناول الغيبيات	٢٤
(٣) أزمة الدراسات الإسلامية في جامعاتنا	٢٨
(٤) التصور الأسطوري حول طريقة عمل اللغة	٣٥
(٥) مغالطات الأروقة الدينية حول الحداثة	٤٠
(٦) ضعف النزعة العقلية	٤٥
(٧) تجاهل التعددية الدينيّة	٥١
(٨) إشكاليات منهجية في توظيف النصوص والشواهد	٥٥
(٩) سيطرة الإثتماري على الإثتماني وضعف القراءة النقدية	٦٣
(١٠) ضمور المكون الثقافي	٧١
(١١) مسار التعليم الديني	٧٦
الأزهر وأوكسفورد بداية واحدة ومآلات مختلفة	٧٦
الأزهر والغرب في القرن الحادي والعشرين	٨٢
رائد إصلاح الفكر الديني الأستاذ الإمام محمد عبده	٩٠
(١) في كنيسة أورين	٩٠
(٢) الإمام والسياسة إبان ثورة عرابي	٩٥

- (٣) الإمام في المنفى ٩٩
- (٤) محاولات الإصلاح الأخيرة في حياة الإمام ١٠٣
- (٥) من إصلاحات الإمام ١٠٨
- (٦) محاولات تصنيف الإمام محمد عبده هل كان سلفيا أم معتزليا
أم أشعريا أم مستغربا؟ ١١٩
- على طريق الإصلاح ١٢٤
- (١) إمام التقريب الشيخ محمد مصطفى المراغي ١٢٤
- (٢) إمام الفلسفة الشيخ مصطفى عبد الرازق ١٣٥
- (٣) إمام الإصلاح الشيخ محمود شلتوت ١٤١
- (٤) الإصلاح في الفكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي ١٦٣

من مقالات الإمام محمود شلتوت في إصلاح الفكر الديني

- حدود العقيدة ١٧٣
- الإجماع بين الاستحالة والإمكان ١٨٣
- موقع الرأي والنظر من التشريع الإسلامي ١٨٧
- ثورة المسلمين على القرآن ١٩٦
- منهج الشيخ محمد عبده في التفسير ٢١٠
- شخصيات الرسول ﷺ ٢١٤
- أربعة مفاهيم للسنة ٢٢١
- السنة (المرويات) بين الظنية واليقين ٢٣٥
- رفع عيسى روحا لا جسدا، ولا عودة له آخر الزمان ٢٤٢
- فقه عمر المصلحة أساسا للتشريع ٢٦١
- الحرب والسلام الإسلام والعلاقات الدولية ٢٦٧

٢٨٢.....	الأسئلة الجدلية حول المرأة في القرآن الكريم
٢٩٨.....	كلمات خمس طريقنا إلى النهضة
٣٠٥.....	سر الخلود في شريعة الإسلام
٣١٢.....	هذا بيان للناس
٣٢٥.....	فتاوى أثارت جدلاً

من مقالات الشيخ عبدالمتعال الصعيدي

٣٣٩.....	في ميدان الاجتهاد
٣٣٩.....	(١) كيف منع الاجتهاد
٣٤٥.....	(٢) كيف يعود الاجتهاد
٣٥٠.....	(٣) أصول الاجتهاد
٣٥٧.....	(٤) التّحرز عن تكفير صاحب الرأي
٣٥٩.....	(٥) خطأ الرأي بين قدامة بن مظعون وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما
٣٦٢.....	معارك ابن تيمية من أجل الإصلاح وفتح باب الاجتهاد
٣٦٦.....	كيف بدأ الإصلاح في الأزهر؟ وكيف نصل الآن إليه؟
٣٧٣.....	الإسلام والفلسفة
٣٨٠.....	الفن في القرآن الكريم
٣٨٠.....	(١) النحت والتصوير والغناء
٣٨٤.....	(٢) الفن القصصي في القرآن الكريم
٣٨٨.....	القرآن والعلم الحديث
٣٩٢.....	الحضارات القديمة في القرآن الكريم
٣٩٥.....	(٢) الحضارة المصرية القديمة
٣٩٨.....	(٣) الحضارة الكلدانية

٤٠٠	 (٤) الحضارة الحميرية
٤٠٢	 (٥) الحضارة اليهودية
٤٠٥	 (٦) الحضارة اليونانية
٤٠٩	 المجدّد المنتظر
٤١٤	 الدعوة الإسلامية تبليغ لا إلزام
٤١٨	 الحجاب في الإسلام
٤٢٩	 (١) هل نملك تحريم تعدد الزوجات؟
٤٣٤	 الملجأ الإسلامي الأول في عهد النبوة
٤٣٧	 قضايا أثارت جدلاً
٤٣٧	 (١) قضية زيد وزينب
٤٤١	 (٢) قتل بني قريظة
٤٤٧	 (٣) قضية فدك
٤٥٢	 خلاف يستحق الاختلاف

المقدمة

التجديد ظاهرة كونية تتجلى في الكائنات الحية والموجودات الطبيعية والمؤسسات الاجتماعية والدورات التاريخية وكذلك الأفكار.. إنه قانون الحياة «من لا يتجدد يموت»، إلا أن التجديد كغيره من مفاهيم الخطاب الديني لم يسلم من حالة الخلط واللبس التي تُصيب الأمم في أطوار تراجعها الحضاري، فالمفاهيم لا تقف عند زمن بعينه بل تتحرك مع العقل الذي ينبغي أن يكون في حالة حراكٍ دائم، فإذا أصيب العقل بسكون فكري تداخلت المفاهيم وتعدّرت إنتاج المعرفة.

ورغم تداول كلمة التجديد في الخطاب الديني والسياسي إلا أنه استدعاء مبتذل؛ فليس وليد حراكٍ اجتماعي ولا تساؤلٍ بحثيٍّ قدّر كونه مدفوعاً إليه من الغرب والأنظمة السياسية في سياق التصديّ للإرهاب والتطرّف؛ ما أفقده قدرًا كبيرًا من المصدقية والقبول، عند العامة المشكّكة دوماً في النخب الحاكمة، وما يأتي من ناحيتها، فالتغيير من أعلى قفز على واقع معرفي واجتماعي لم يُثمر التجديد، ولا يعي دوافعه، كما أنّ المُفكّر المدفوع سياسياً إلى التجديد يتحوّل من كونه باحثاً متعمقاً يُخاطب العقل إلى كونه واعظاً سطحياً يُدغدغ المشاعر، يدور حول نفسه في مسار سجالي، مع جماعات التمايز بالإسلام على المسلمين التي لا تتوقف عن زعمها امتلاك الحقيقة.

فوعي المجتمع، وليس السلطة السياسية؛ هو الضمانة الحقيقية لقبول واستمرارية تجدد فهم المجتمع للدين، في ظلّ مستجدات حياتية تتأثّر بالظروف الزمانية والمكانية، وعيٌّ يُحرّض المجتمع على التوقف عن التسليم للخطاب العاطفي الذي

يستهدف تحريك الانفعالات، وإسكات صوت العقل، وعي يدفع المجتمع إلى تبني الآراء المنسجمة مع العقل، ولا تخالف قطعيّ الدلالة من الوحي، ويرى في احتمالي الدلالة منه مجالاً للاجتهاد والفكر، فما كُتب فيه ليس مقدّساً، فيُحرّك فينا أقوى محرّك للتجديد من حرية طرح السؤال وعلانية البحث في الافتراضات.

يتنازع التجديد على مستوى المفهوم والإجراءات في الفكر الإسلامي طرفان: الأول منهما يرى التجديد مصدره عرفاني يُلقى إلهاماً وكرامة وفتحاً للمغاليق في نفس من اختاره الله مجدّداً، فيتصدّى للأمور العظيمة، ويواجه أحياناً النوازل والحوادث، منطلقاً في هذا التّصور من فهمه لأحد الأخبار الآحاد ظنية الثبوت غير قطعية الدلالة؛ ففي سنن أبي داود أن النبي - ﷺ - قال: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كلّ مائة سنة من يُجدّد أمر دينها»، فتمسّك هذا الطرف بحرفية الخبر بلا تأويل، فـ «مَنْ» الموصولية تُشير إلى شخص بعينه، يتجسّد التجديد فيه، وبالعُوا في التمسك بحرفية النصّ حتّى أنّهم اختلفوا في طريقة حساب المئين التي يُبعث فيها أولئك المجدّدون: هل تعتبر من المولد النبوي، أم من البعثة، أم من الهجرة، أم من الوفاة؟ واختلفوا في المراد من رأس المائة أولها أم آخرها، فقليل: المراد أولها؛ لأن رأس المائة، من حيث اللغة، أولها. وقيل: بل آخرها؛ لأنّ رأس الشيء بمعنى آخره، وقالوا «مَنْ كان على آخر المائة ومات قبل المائة الجديدة بخمسة أيام مثلاً، لا يكون مُجدّداً».

واختلفوا هل يُبعث في المائة عام مجدّد واحد أم أكثر؟ فقليل إنّ لا يكون إلا واحداً؛ لأنّه جاء في بعض روايات الحديث التصريح بـ «أنّ الله يبعث على رأس كلّ مائة رجلاً»، وقيل إنّّه قد يكون أكثر من واحد؛ لأن الرواية المشهورة «إن الله يبعث على رأس كلّ مائة من يُجدّد» بلفظ «مَنْ» الذي يُطلق على الواحد وغيره، ثمّ اختلفوا حوله، ففديما «ادّعى كل قوم في إمامهم أنّه المراد بهذا الحديث» على حدّ تعبير ابن كثير في كتابه جامع الأصول، وحديثاً يراه المتصوفة متمثلاً في شيخهم، ويراه الإخوان المرشد المؤسّس، وتراه السلفية العلمية إماماً من أئمة علم الحديث.

فالتجديد عندهم ليس عملاً فكرياً معقّداً يشارك النخبة فيه العامة لإحداث عملية تراكمية من الإصلاح؛ بل فعلٌ وعظّة، يقوم به غالباً الداعية، أو الفقيه، أو المحدث، أو الشيخ، فالتجديد ينحصر ميدانه عندهم في الأفكار التي تخدم الجانب الروحي/

الإيمانيّ للمسلمين فحسب، وتحوّل هذا التّصوّر وذاك الفهم إلى مُسلّمة في الفكر الإسلامي، فـ«التجديد سنة إلهية ومنحة ربانية تُنتظر على رأس كلّ مائة عام، وتحدد مهمة المُجدّد وتتلخص غاية التجديد في نفْي ما ليس من الإسلام في شيء من زوائد وبدع».

وإن صحت تلك الغاية في مجال الوحي المقدس قطعيّ الدلالة والثبوت، إلا أنّ هذا لا يُمثّل إلا قدرًا محدودًا من مفردات التداول الديني، وما عداها يدخل في دائرة الفكر الديني والاجتهاد البشري غير المقدّس حول الدين، فالوحي مثل نبع الماء الذي خرج من عينه صافيًا، والفكر والاجتهاد الإنساني الذي حمله مثل الأنهار المتعددة والجداول المتنوعة التي حملت ماء النبع الصافي الذي لن يسلم من أن يصيبه بعض التغيّر بمجرد جريانه في أنهار العقول التي تحمله إلى الناس.

فالمُجدّد في هذا التصور أقربُ إلى المُخلّص الذي عاش الإنسان الأول في قبائله أو جماعاته البدائية يُنتظرُ قدومه؛ لينوب عنه في تغيير واقعه والاحتماء خلفه من ظواهر الطبيعة، هذا المُخلّص الأشبه ما يكون بشخصية هرقليز في الوجدان الإغريقي، والداعية الملهم، أو الزعيم المناضل، أو المستبد العادل، في الوعي العربي؛ لذا تطوّر الفكر الإنساني العام، وحدثت تحولات اجتماعية كبرى، وما يزال الفكر الإسلامي محتفظًا بفكرة المُخلّص المنتظر، تلك الفكرة التي خرج بها يهود فترة السبي البابلي من الحضارة البابلية.

وانطلاقاً من فكرة التجسيد والشخصنة لفعل التجديد، حاول أصحاب هذا التصور - قديماً وحديثاً - وضع قائمة بأسماء المجدّدين فمن القُدّامي نظّم الحافظ السيوطي أسماء المجدّدين إلى القرن التاسع بأرجوزة من الشعر سماها «تحفة المهتدين بأخبار المجدّدين»، ومن المحدثين صدرّ الشيخ رشيد رضا في كتابه: «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده» بقائمة بأسماء بعض المجدّدين، وإن حرّك الشيخ محمد رشيد رضا مفهوم التجديد عندما تحدّث «عن حاجة الأمة إلى مجدّدين من نوع آخر غير المجدّدين السابقين يعرفون ما وصلت إليه أوروبا في مدنيّتها، ومقدار حاجة المسلمين إلى اللحاق بها بعد اتساع الفرق بينهم وبينها، وقد بعث الله إليهم من أجل هذا جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده المصري».

وإذا انتقلنا إلى الطرف الثاني فسنجد في المقابل إصلاحيين من تلامذة الإمام محمد عبده من أمثال: الشيخ عبد المتعال الصعيدي؛ الذي تبنّى، في منتصف القرن الماضي، تأويلات أكثر اتساقاً مع العقل، فجعل المائة عام في الخبر ليست على سبيل الحقيقة؛ بل من قبيل المجاز، ف«المائة سنة ليست قيماً في التجديد، فقد جرت الحوادث التاريخية على عدم التقيّد بزمن، فليكن على منوالها بعثُ هذا المُجدّد»، فقرّر الشيخ «أنّ الإسلام يتّسع للتجديد في كل زمان؛ لأنّه إذا كانت غايته النهوض العام بالإنسانية، فوسائل هذا النهوض تسير في طريق الارتقاء، ولا تقف عند حدّ محدودٍ لا تتعدّاه، وأمّرها في هذا يُخالف أمر العبادات؛ لأنها تعتمد على الارتقاء في العلم والعرفان، والإنسان لا يمكن أن يبلغ الكمال في العلم، وإن امتدّ به الزمان ووصل إلى آخر هذه الحياة»^(١).

والأكثر من ذلك أنّ الشيخ عبد المتعال الصعيدي انتقل بمفهوم التجديد من نطاق المسلمين، وميدان المعالجة الدينية، إلى نطاق إنسانيٍّ أرحب وميدان الفعل الحضاري العام؛ ليمنح التجديد في التداول الإسلامي بعداً جديداً أكثر اتساعاً، فلم يكتفِ في كتابه «تاريخ المجددين»، بمن اشتهروا بالعلم الديني؛ بل تناول كلّ من عمل لغاية النهوض بالإنسانية، وأوّل مدلول الأمة في الحديث؛ بأنّها ليست أمة الإجابة بمفهومها الخاص الذي لا يتعدّى المسلمين، وإنّما هي أمة الدعوة بمفهومها العام الذي يشمل جميع الناس، فليس من الضرورة أن يكون المُجدّد من المسلمين، فالأمة تحتلّ معنيين في لغة النبي، ﷺ، أمة الدعوة وأمة الإجابة، والمراد بأمة الدعوة جميع الناس، منذ عصر الرسول إلى قيام الساعة، هم من أمة الدعوة الذين أرسل لدعوتهم النبي الكريم، ﷺ، أمّا من استجاب لدعوة الرسول، فأمن ببعثته؛ فهم أمة الإجابة «المسلمون»، فالتجديد بهذا المفهوم للأمة لا يقتصر على المسلمين بل يتوجه إلى كل فعل نهضوي حضاري يقوم به الإنسان.

فالتجديد لا يقتصر على الجانب المعنوي؛ بل يمتدّ إلى المسائل المادية؛ أي أنّ من الإجحاف أن تقتصر نظرُنا إلى المجدّدين على أنّهم العلماء والفقهاء والمصلحون

(١) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر. ص ٩، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

الاجتماعيون فحسب؛ ف«تاريخ المجددين في الإسلام يتوجّه إلى نهوض المسلمين في أمور دنياهم قبل أن يكون تاريخ نهوضهم في أمور آخراهم»، فوضع الصعيدي قادة وثوارًا وحكّامًا، مثل: الحسين بن علي، وخالد بن يزيد، والمأمون، والوائق، والمهتدي، والسلطان العثماني سليمان القانوني، والشاه عباس، ونادر شاه، ومحمد على باشا، وأحمد خان، ومدحت باشا، وميرزا علي محمد، وغلّام أحمد، ومصطفى أتاتورك، وعبد العزيز آل سعود، وغيرهم، جنبًا إلى جنب مع فقهاء وفلاسفة وعلماء، مثل الشافعي، وأحمد بن حنبل، وأبو الحسن الأشعري، وابن سينا، والفارابي، والشوكاني، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، ومحمد مصطفى المراغي، وغيرهم.

فهؤلاء جميعًا، ما طرحوه كان بمثابة الحجر الذي ألقي في بحيرة الجمود والركود الآسنة، فحرّك العقل المسلم؛ ليُفكّر في الأسئلة التي تستدعيها حركة التجديد، فالعقلية الإصلاحية رأت التجديد ليس وليد تجربة عرفانية خاصة منفصلة عن الواقع؛ بل على العكس، هو نتاج حالة من التفاعل الجمعي مع هموم الحاضر، بسياقاته التاريخية والاجتماعية والسياسية والفكرية، وفي مقدّمتها؛ مواجهة همّ التوظيف النفعي للدين الذي يُمارسه كلا طرفي الصراع: الجماعات الدينية والأنظمة الأتوقراطية في محاولة كليهما المستمرة في تقديم نفسه بوصفه مدافعًا عن الإسلام، فالإصلاحيون ينظرون إلى التجديد بوصفه عملية تراكمية متواصلة، وصفها ماجد الغرباوي بـ«العلمية الشاقّة التي تبدأ من دراسة مشكلات الواقع ونقد الأنساق الثقافية والفكرية المهيمنة على صياغة بنية الفرد المعرفية، بغية تقويمها وفقًا لمتطلبات الحاضر، وضرورات المستقبل، وفي إطار الثابت والمتغير من الدين»^(١).

فالتجديد عندهم لا يأتي على نحو مفاجئ على رأس المئة عام؛ بل فعلٌ مستمرٌّ نابعٌ من عقلانية نقدية مبدعة، فمصدره عند الإصلاحي حالة من التفكير المستمر ف«التجديد ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاربه مع الأصول التي ينبع منها، ويتجاوب معها بوسائله الخاصة، ما ليس تجديدًا في مجال الفكر؛ فهو «ترديد»

(١) إشكاليات التجديد، ٢٥. ط. دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

وتكرار لما سبق قوله، وليس هذا التردد من الفكر في شيء، ولا يمتّ إلى الفكر بأدنى صلة من قريب أو من بعيد، وبما أنّ قانون الحياة الطبيعية والاجتماعية هو التغير في كل شيء، سواء كان ذلك التغير مُدرَكًا وملحوظًا، أو لم يكن، فإنّ قانون الفكر هو «التجديد»، ذلك هو قانونه من حيث هو فكر في ذاته، ويُصَبِّحُ «التجديد» مطلبًا ملحقًا كلّما سيطر «التقليد» الذي هو عَيْنُ «الترديد» والتكرار لما سبق قوله، وساد، إذ في هذه الحالة ينفصل الفكر عن حركة الحياة، التي تمضي في حركة تغيّرها، غير آبهة بعجز الفكر عن متابعتها، فضلًا عن قيادتها وترشيدها اتجاه حركة التغير فيها»^(١).

فالعقلية الإصلاحية ترى في حُسن الفهم وصواب التأويل طريقًا إلى التجديد والتقدّم على كل المستويات؛ الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، إيمانًا بقدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تُناسبه، فتؤسّس لسلطة العقل التي لا تُهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعابًا مثمرًا خلّاقًا فلا تُغفل فاعلية التراث ولا تتجاهلها، فلا يرفض الإصلاحى التراث، ولا يتجمّد عنده بل يبحث فيه عن نقاط القوة، ليؤسّس من عناصره القادرة على البقاء قاعدة تستوعب معطيات الحضارة الحديثة، في إطار قيم الإسلام ومبادئه؛ فهو لا يُقدّس التراث، وإنّما ينقده ويقوّمه؛ ليستلهم منه منهجه في الرّقي الحضارى، وفي الوقت نفسه؛ لا يرتمي في أحضان الغرب، ولا يرفض معطياته الحضارية؛ لأنّ جزءًا كبيرًا منها يعد نتاجًا إنسانيًا، يُمكن لأية حضارة أن تستوعبه ضمن أطرها الدينية والحضارية.

غير أنّ هذا التّداول المعرفي لمفهوم التجديد في الخطاب الإصلاحى فليس هيئًا في وقت ينظر البعض^(٢) بارتياحٍ لمحاولات التجديد، واصفين إياها بمحاولات لتخريب الدين، ويرى أنّ التجديد في حقيقته؛ هو تطهير الخطاب الديني من محاولات المعاصرين العبث به بإخضاعه للتفكير، وأنّ اقتراب العقل من الدين خطر ينبغي الاحتراز منه، جاعلين من التراث كتلة واحدة يختلط فيها النصّ الديني بمحاولات فهم النصّ، فلا فرق بين الوحي المنزل، وما كتبه العلماء الأوائل حوله،

(١) الخطاب والتأويل، ٢٢٥.

(٢) على سبيل المثال: محمد شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، ط مجلة البيان، لندن، سلسلة كتاب البيان، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

كلّهُ له قداسة الدين، فكل محاولة للتجديد هي محاولة للتحريف، ومثل هذه الرؤى المحافظة المنغلقة على نفسها بدافع من الشعور بالمؤامرة، ليست مرتبطة بدين أو عصر بعينه؛ بل هي فعل متكرر في كلّ الثقافات عبر العصور، وتراثنا زاخر بمواجهات بين المجددين والمحافظين، فمدرسة الإمام أبي حنيفة التي عُرفت بمدرسة الرأي لاستنادها إلى العقل، وتقديمها الاستحسان على خبر الآحاد، كانت محاولة تجديدية مستهجنة من مدرسة الحديث في عصرها، فأطلقوا على تلامذة أبي حنيفة سخريةً اسم «الأرأيتون» المشتقة من «أرأيت لو كان الأمر كذا» ثم سرعان ما تحوّلت إلى إحدى أهم المدارس الفقهية في موروثنا التراثي.

أخيرا مسيرة التقدّم لا يحدّها المسار الزمني الحتميّ المروّر بل المسار الفكري المُتصاعد القادر على إحداث تراكم معرفي وإنجاز حضاري في الزمن، وهذا لن نستطعه ما دمنا نفتقد القدرة على التّعقل والتجديد أعظم الملكات الإنسانية التي منحها الله للإنسان ليرتقي بها على سائر الكونيات التي تُحيط به، ومن يقتل في الإنسان تلك الملكات بدافع من الجمود والتقليد إنما يهوى بالإنسان من ذروة الارتقاء إلى عيش حيواني خامل يعود به إلى بدايات التاريخ.

أ.د. عبد الباسط سلامة هيكّل

تحديات على طريق الإصلاح

(١)

الخلط بين المقدس وغير المقدس

في الوقت الذي تتزايد الدعوات بضرورة إصلاح الفكر الإسلامي لإزالة المغالطات المتراكمة التي يضجّ بها الواقع، والأوهام التي علفت به من جراء السكون الفكري وفقدان الثقة بالذات إلا أننا نجد أنفسنا أمام عدّة إشكاليات على مستوى المفهوم والإجراءات تحوّل دون تنامي المسار الإصلاحية.. ومن أخطر تلك الإشكاليات وأكثرها إلحاحا في الوقت الراهن الخلط المستمر بين المقدس وغير المقدس في الفكر الديني المعاصر.

بدأ هذا التشويش بمغالطة، وقع فيها الخطاب الديني عن قصد أو غير قصد، عندما أطلق كلمة «النص» على كلّ آية قرآنية كريمة أو حديث نبوي؛ معقّبا بعدها بقوله: «لا اجتهد مع النص» في خلط منه بين مفهوم النص في التراث الفقهي الذي يُراد به قطعيّ الدلالة والثبوت مما لا خلاف فيه مطلقا، ومفهوم النص عند اللغويين حيث يُطلقون كلمة «نص» على كل بنية لغوية كاملة طالت أم قصرت، احتمالية أو قطعية الدلالة، حقيقية أو مجازية، واضحة أو مبهمة.

فعندما نصّف آية قرآنية كريمة أو مروية من مرويات الأحاديث الشريفة بأنّها «نص»؛ فالمراد المعنى الثاني عند اللغويين، أي إنّها نصّ لغويّ فحسب؛ وليس المعنى الفقهي؛ لأنّ الحكمة الإلهية اقتضت أن تكون منطقة النصوص قطعية الدلالة والثبوت التي لا اجتهد فيها، ضيقة جدا، أو «عزيزة»، كما يقول الفقهاء؛ وأن تكون منطقة النصوص احتمالية الدلالة أو الثبوت هي الأكثر شيوعا مما يجعلها ميدانا للاجتهد والرأي والتأويل.

من جانب آخر حدث خلط بين جوهر الدين وأشكال التدين؛ فجوهر رسالة الإسلام قواعد ومقاصد تستهدف تحقيق الهداية الإنسانية بتصفية الأرواح، وتخليص العقول من شوائب الاعتقاد بالسلطة الغيبية للمخلوقات، وقدرتها على التصرف في الكائنات؛ لتسَلِّم من الخضوع والعبودية؛ لمن هو من أمثالها، وهذا يختلف عن أشكال التدين الذي يدخل فيه جانبٌ من ممارسات المسلمين يُصيِّبها تغيُّر واختلاف تبعاً لتفاوت الفهم بين المسلمين، ويتأثر بالبيئة المكانية والزمنية التي يعيشون فيها، فإطلاق كلمة الدين/ الإسلام على أنماط التدين أدَّى إلى تعدد مفهوم الإسلام بتعدد ممارسات المتدينين، التي باتت تُوصف، على سبيل المثال، بالإسلام الجهادي، والإسلام الصوفي، وإسلام الجماعات، وإسلام المؤسسات.. والواقع أنَّ إسلام الوحي واحد في رسالته، وإن تنوعت أشكال التدين التي منها ما هو مقبول، ومنها ما هو غير مقبول.

يُضاف إلى ذلك، أحد الأخطاء الشائعة في الثقافة الإسلامية المعاصرة وهو إطلاق كلمة «الإسلام» على كلِّ ما كُتِب حول الوحي من أفكار واجتهادات إنسانية، فلا تطرحه العقلية التقليدية للنقد، وليس ميدانا عندها للتجديد الذي تحصره في الجانب الروحي «الإيماني» للمسلمين، لا يتجاوزه بحالٍ إلى الفكر الديني الذي تحوّل بمرور الزمن إلى ثابتٍ لا يجوز الاقتراب منه، وفُسِّرت العقلية التقليدية الشيء بنقيضه، فالقديم عندها هو الجديد، والتقليد يُرادف التجديد على حدِّ قول الدكتور عمر فروخ: «التجديد ليس في الجديد بل هو في القديم الذي يظلُّ على الدهر جديداً».

وحيث إنَّ القديم هو الغاية فإنَّ التجديد المعرفيَّ يكمن عندهم في استظهار مخطوطات القُدامى، وإن سلَّمنا بأهمية التواصل مع التراث وإعادة نشره إلا أنَّ تحقيق وطباعة بعض المخطوطات - مما لا نحتاج إلى بعضها اليوم من أمثال مخطوطات مفاصلة مذهب فقهي على آخر - أصبح مطلباً انفعالياً عاطفياً يشعر صاحبه كأنَّه يُضيف جديداً، وكان من تداعيات تلك الحالة أن تحوّل طالب العلم الديني إلى متلقٍ يُجيد في أفضل الأحوال تدريس المتون، وفكَّ عباراتها المغلقة، أو إضافة بعض الهوامش التوضيحية، وقُتِل الإبداع، وأصيب الفكر الإسلامي بالضمور، وتراجع النمو المعرفي، والدوران في حلقة مغلقة لا تُطلُّ على الواقع، بل تقفز فوق مشكلاته وتحدياته.

وهنا تأتي أهمية القراءة والبحث في كتابات القدامى بفكر نقديّ تحليليّ؛ لإزالة القداسة التي اكتسبتها بالتردد والترديد، وإعادة لها من جديد إلى سياقه كفكر بشري؛ لتناقش الأفكار أفكاراً بلا أحكام عصمة مُسبقة.

إننا، وإن اعترفنا في الخطاب السجاليّ نظريّاً، بأن ثمة فارقاً بين «الإسلام» و«تراث المسلمين» إلا أننا لا نميّز بينهما على المستوى العملي سوى تمييز شاحب جداً، فالشواهد تؤكّد أن «التراث» الذي صار هو «الدين» قد تمّ إدماجه في هيكل «المقدّس»؛ كمسوِّغ للاستعلاء به، وتقديمه على الحاضر^(١)، فتعطلّ العقل ونشطت الذاكرة وخبا الفكر وتعرّض إلى التزوير والتشويه، فإطلاق كلمة الإسلام على اجتهادات فقيه أو تأويل مفسر أو نظير مفكر، ولو على سبيل المجاز، أدّى إلى التباس الفكر الإنساني (الاجتهاد البشري) الذي يتعدد، بالوحي المقدّس (الدين) الذي لا يتعدد في ذاته، وإن قبل تعدد التأويلات والاجتهادات.

فالاجتهاد كمفهوم إسلاميّ هو نسبيّ ومتطور، تنبّع نسبته من تنوع روافد الفكر الإسلامي وقابليتها غير المحدودة لمزيد من الكشف والبحث والدراسة، وينبع تطوره من قابلية الفكر الإسلامي إذا التزم بالغايات والمقاصد الأساسية من أن يتطور ويتكامل مع العلوم البشرية، فكلّما تطورت الدراسات النفسية والاجتماعية والحقوقية في العصر الحديث تعيّن على الاجتهاد الفقهي أن يكون حاضراً مواكباً لتطورها.

نحتاج إلى قدرٍ عالٍ من الشجاعة والعلمية، والعمل المستمر كي نُنجز منهاجاً على درجة كبيرة من الوضوح في تمييز الإلهي المقدس عن البشري غير المقدس في فكرنا المعاصر وتراثنا الديني؛ ليتمكن كلّ شخص، مهما كان مستواه، من استخدامه، دون خوفٍ أو تردد، وأن نرتقي بثقافة العامة إلى مستوى القبول بالرأي الآخر، والسماح بمراجعة الأفكار والمفاهيم التي تشيخ وتفقد دلالتها شيئاً فشيئاً لصالح دلالة جديدة.

نحتاج إلى أن نُؤكد دوماً أن التراث يُمثّل إنجاز عقل الإنسان الاجتماعي التاريخي في محاولته الدائبة؛ لتنزيل معاني الوحي على أرض الواقع والتاريخ، بخلاف «الدين»

(١) الخطاب والتأويل، ص ١٧٩.

في نصوصه الأصلية الأساسية التي أكد الإمام على بن أبي طالب أنها «لا تنطق بذاتها، وإنما ينطق بها الرجال».

فالفكر الديني في حاجة إلى معالجة دقيقة، تُوقف الخلط المستمر بين الإلهي والبشري، والمقدس وغير المقدس، «التي طالما تسببت في خلق أجواء متشنجة، يتحول فيها الحوار إلى تراشق بالألفاظ، وتتحول الفتاوى الشرعية إلى سيوف، يقطع بها وتين الرأي الآخر، وإن كان الآخر داخليا غير متهم في دينه من قبل، إلا أنه أصبح خارجا عن الدين، ضالا مضلا؛ لأنه تطرق إلى مسألة مقدسة لدى العامة من الناس، وارتبطت بها مصالح جماعة، فانبشروا للذب عنها؛ لهذا ترك المصلحون معالجة مجموعة من القضايا، مخافة أن تتسبب في خلق أجواء عداوية يصعب الخروج منها، أو تحمل مسؤوليتها، أو ربما أدت إلى عرقلة مشاريعهم الإصلاحية لاحقا، وهنا يتجسد دور الوعي في تشخيص المنهج الصحيح، لفض النزاعات العقيدية، والكلامية، والفقهية، والتاريخية، والشرعية، فالشخص الواعي لا تؤثر فيه المناخات المحمومة، والخطابات التحريضية من أي جهة صدرت، ما دامت المسألة قابلة للبحث والمدارسة، بينما يتأثر ذوو الوعي المحدود تأثرا سلبيا، ولا يصدر عنهم سوى مواقف غير متوازنة...

ثمّة حقيقة أخرى أنّ توالد المقدسات بطريقة غير منضبطة تلبية لحاجات نفسية أو مصالح شخصية، عطل - هو الآخر - الممارسات النقدية التي يتوقف عليها التطور الحضاري والفكري، حتى تعذر على العلماء الواعين والمثقفين الرساليين، مساءلة أي ظاهرة سلبية، رغم افتقارها إلى الشرعية، تجنباً لإثارة مشاعر العامة من أبناء الأمة، واضطر من يروم التعبير عن قناعاته بشأنها، أن يلوذ بأقوال العظماء، أو يعتمد أسلوبا ملتويا يتخلص به من التهمة والريبة. ولا أخال أن الحالة تقف عند حدّ معين، بل نرى كلّ يوم مشهدا مأزومًا، مثقلا بترسبات الانسياق مع اللامعقول، وتغذيه - باستمرار - ثقافة ملتبسة غير واعية»^(١).

وخلاصة الأمر أن الفكر الديني فكر إنساني شأنه شأن أي فرع من فروع الفكر

(١) إشكاليات التجديد، ٢١، ٢٢.

العام، ليس هو الدين، وإنما هو فكر حول الدين؛ فشأنه شأن الخطاب العام قد يكون خطاباً حافزاً للتقدم والازدهار، وقد يكون خطاباً محافظاً يسعى لتأييد الواقع الماثل واعتبار أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وقد يكون خطاباً ارتدادياً يفترض إمكانية التماثل التام مع تجربة الماضي التاريخية الاجتماعية السياسية، فيسعي لنزع صفة التاريخية عنها لتحوّل إلي يوتوبيا^(١) يجب تحقيق نموذجها وفرضه علي الواقع الراهن، ولو باستخدام القوة.

فأي فكر دينيّ يُمكن أن يكون عاملاً من عوامل النهوض والتّقدم، كما يُمكن أن يكون عاملاً من عوامل النكوص والتخلّف، وتاريخ الأديان كلها شاهد على ذلك، فالعامل المؤثر في الحالتين ليس «الدين» في ذاته، وإنما هي الطريقة التي يفهم بها أصحاب الدين دينهم، أي الفكر الديني في سياقه التاريخي الاجتماعي الثقافي.

أخيراً لا سبيل للخروج بالثقافة الإسلامية من حالتها الراهنة إلا ببناء الوعي، فعندما يتبدّل الوعي الجمعيّ يُتهم التجديد، ويدخل في دائرة محاربة الدين؛ فإذا تأجّج الوعيّ أدركت الأمة الخطّ المائز بين حقيقة الدين والفكر الديني الذي التبس في خطابنا المعاصر بالدين، وتعالى على النّقد؛ وحينها نفهم جيداً أن الفكر الإسلامي يُمثّل قراءات متعددة للدين تمت في إطار التاريخ أي ضمن معطيات زمانية ومكانية محددة؛ فهو في حقيقته تراث بشري لا ينفصل عن تاريخيته.

(١) أفكار متعالية تتجاوز نطاق الوجود الماديّ.

ابتعاد الدعوة عن المنهجية القرآنية في تناول الغيبيات

يُثار بين الحين والآخر جدلٌ حول ما كنّا نظنّه مسلمة ثابتة، فإذا بها وجهٌ من أوجه الدلالة المحتملة التي اختصرها الخطاب الديني في وجهٍ واحدٍ مغفلاً ما عداه، ومن ذلك الجدل الذي أثير حول نفْي أحد الدعاة عبْر إحدى الفضائيات أن يكونَ الذبيحُ هو إسماعيل، مرجحاً كونه إسحاق عليهما السلام؛ ليطفوا على السطح كونها مسألة خلافية في تراث المفسرين، استوقفتُ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير مرجحاً كونه إسماعيل عليه السلام.

وعلى النقيض قد يُثير الخطاب الديني مسألة أبعد ما تكون عن المقدس، وتلقى قبولا واسعا، وكأنّها من مسلمات الوحي، ومن ذلك كشف أحد الدعاة عبْر إحدى الفضائيات عن أسباب أمر الله إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، مستندا إلى إحدى مآثورات كتب التفسير التراثية! محققاً هذا المقطع نسب مشاهدة تخطّت عشرين مليون مشاهدة في عدة أيام! فبدلاً من أن يُقاوم الخطاب الديني تلك النزعة الشعبية المندفعة نحو الخُرافة بخروجها عن إطار الوحي والعلم إذا به يُسايرها، مستميلاً الذوق العام، الشغوف بكلّ غريب، المتطلع إلى اكتشاف أسرار عالم الغيب.

وهذا يجعلنا نتساءل ما الطريق لثبوت العقائد الغيبية؟ هل تثبت بقولٍ تناقلته كتب التفسير؟ وهل تراث المفسرين تعبيرٌ دقيقٌ عن مراد الله؟ كيف نحكم على تلك المسألة بكونها من العقيدة التي يجب الإيمان بها أو بكونها من المسائل التي يجوز أن أقبل أو أرفض ما قيل فيها؟ ولماذا هذا التفاعل المجتمعي مع هذا النمط من الإجابات؟

لا يُوجد في إسلام الوحي كهنوت ديني يخصّ مجموعة من رجال الدين بمعرفة

حقائق وخفايا الغيب وأسراره، فنافذتنا الوحيدة إلى معرفة عالم الغيب هي صريح الوحي الذي تحدّث عن هذا العالم بقدر ما يُعزّز سعي الإنسان إلى السمو الأخلاقي والتسامح والتخفف من الأطماع، فرسم الوحي صوراً رمزية موجزة لمشاهد الحساب والثواب والعقاب.. مبتعداً القرآن الكريم بالإنسان عن دوامة التفكير في قضايا ليس لها مساس بالواقع الاجتماعي، فلم يتحدّث عن الذات الإلهية؛ لاعتبارها غيباً مغلقاً على العقل البشري، لا يستطيع سبر أغواره، مكتفياً بالتأكيد على صفاته «جلّ اسمه»، وفي الوقت الذي لم يُركّز القرآن على طبيعة اتصال الله بالرسول عبر جبريل، عليه السلام، ركّز على سلوك الرسول الاجتماعي، داعياً إلى التّأسي به، وقرن الإيمان بالعمل الصالح في أكثر من خمسين آية، لربط العقيدة بالحياة الاجتماعية، فالمنهج القرآني يُبقى الإنسان واقعياً يعيش همومه الحقيقية، ويكدح إلى ربّه من خلال تجاربه الاجتماعية، دون استغراق في استكناه عوالم غيبية يعجز العقل عن استيعابها، ولن يكون لتفاصيلها أثر في حياته.

فالإيمان حالة من اليقين والاعتقاد الجازم الذي لا سبيل إليه إلا بالدليل العقلي الدقيق الذي انتهى في أحكامه إلى الحسّ أو الضرورة، أما الأدلة الثقيلة كما يقول أئمة مثل الرازي والسعد وأبو حامد الغزالي ومحمد عبده ومحمود شلتوت لا تُفيد اليقين العقائدي، ولا تُحصّل الإيمان المطلوب، ولا تثبت بها وحدها عقيدة؛ لأنّها مجالٌ واسعٌ لاحتمالات دلالية تحول دون تحقق الثبوت اليقيني، ومن قال بأنّ الدليل النقلي يُفيد اليقين الذي تثبت به العقيدة اشترط فيه أن يكون قطعياً في وروده، قطعياً في دلالته، ومعنى كونه قطعياً في وروده ألا يكون هناك أيّ شبهة في صحّة ثبوته، وذلك لا يكون إلا للقرآن الكريم، والأخبار المتواترة المعدودة، ومعنى كونه قطعياً في دلالته أن يكون له معنى واحد، لا يُختلف عليه، فلا يحتمل التّأويل. ف «العقائد وطريق ثبوتها لا بد أن يعمّ العلم بها جميع الناس، ولا يُختصّ بالعلم بها طائفة دون أخرى؛ لأنّها أساس الدين، وبها يكون المرء مؤمناً، فكيف يُتصوّر في مؤمن أنّه يجهلها؟ ومن مقتضيات هذا العلم العام بها ألا يقع خلاف بين العلماء في ثبوتها أو نفيها».

ففرّق كبير بين الدين/ الوحي المقدّس في نصوصه الأصلية التي أكّد على بن

أبي طالب، رضي الله عنه، أنها «لا تنطق بذاتها، وإنما ينطق بها الرجال»، وبين الفكر الديني غير المقدّس الذي يُمثّل محاولات عقل الإنسان الاجتماعي التاريخي؛ لفهم معاني الوحي، فينبغي أن نحذر من دمجها في المقدس، والتّعالي بها عن الدراسة العلمية التي تكشف عما يكتنفها من صواب وخطأ وحقيقة وأسطورة، بما في ذلك تراث المفسرين، الذي أخذ يتضخم طبقة بعد طبقة بما نقله بعض رواة المسلمين من شروح وحواشي لكتب الأديان السابقة؛ في محاولة من المفسرين لتفصيل مُجمل القرآن، فتروى الطبقة التالية ما كان من الطبقات قبلها، وتزيد عليه ما وصل إليها من صحيح وغير صحيح، على حد قول جلال الدين السيوطي «إنهم لم يقصدوا الصحة، وإنما رووا ما ذُكر في كل آية من الصحيح والسقيم»^(١).

كذلك لم تسلم حركة تفسير وتأويل القرآن الكريم من التأثير بصراع الفرق، وتطاحن المذاهب، فارتبط ازدهار حركة التدوين بالمذاهب الفقهية في التشريع، وجدل المتكلمين، وآراء غلاة المتصوفة في العقائد، ومناقشات النحويين في المسائل اللغوية، فتوجّه كل منهم إلى القرآن الكريم بحثاً عن أدلة تُوافق مذهبه، واختاروا من المرويات والتأويلات ما يتفق وما أرادوا، فصار القرآن بهذا كأَنه تابع لا متبوع ومحكوم عليه لا حاكم.

فلا أمل في إصلاح الخطاب الديني إلا بالاستفادة من المنهجية القرآنية المقتصدة في تناول الغيبيات، فما تناوله القرآن الكريم مجعلاً يتناوله الخطاب الديني مجعلاً بلا تفاصيل، ملتزماً بالنصوص قطعية الدلالة قطعية الثبوت، فالعقيدة لا تثبت بأخبار أحاد ظنية الثبوت، ولا بنصوص غير قطعية الدلالة، وأن يكفّ عن الاستغراق في تفاصيل عزف القرآن عن بيانها، فلم يَطُلّ عليها إلا عبر نافذة محدودة، كي يُوفّر طاقة المجتمع للتفكير في تدبير شؤون حياته ودراسة سُبل الاستفادة من الطبيعة المحيطة به، واكتشاف خفاياها الناطقة بوجود الله.

وأن يسلك الخطاب الديني مسلك القرآن الكريم في تناول تاريخ الرسل وأممهم في سياق التعريف بسُنن الله، مُبقياً الاحتمالي على تعدده، والمُجمل على إجماله،

(١) الإتيان في علوم القرآن ٢/ ٢١٠: ٢٢٤.

متجنبًا الخوض في تفاصيل سكت عنها الوحي؛ ومن هنا لا يدخل الخطاب الديني في خصومة مع الروايات التي تُقدّمها الحفريات والآثار عن تاريخ الإنسان، فتتناول الخطاب الديني العقيدة بعيدا عن المنهجية القرآنية نوع من الكهانة المضللة، وليست الدعوة المستهدية.

(٣)

أزمة الدراسات الإسلامية في جامعاتنا

لا يقوم كثير من المنشغلين بالدراسات الإسلامية في جامعاتنا بدور الباحث المفكر لكن بدور الواعظ المتأمل، والوعظ إذا دخل في البحث العلمي أفسده؛ لأنّ الوعظ يعتمد على تحسين أو تقييح إطلاقي عام مرسل يقيني، لا تعرفه لغة العلم، فهم لا يبحثون فيما يُحقق وعي علمي بالتراث، بل يستظهرون ما قاله القدامى كمُقدماتٍ لنتائج جاهزة قد حددها مسبقاً، ويُطلون المقدمات والنتائج بطلاءٍ حدائقي، بِحشوِّ البحثِ أو المقالِ العلميِّ ببعض الكلمات والجمل الحدائقيّة، فيظهر «وكأنّه يكتشف جديداً، وهو في الواقع يُمارس دور الحوّة، فيُخرج من ثيابه ما سبق أن خبّاه، وذلك ليُدْهِش النَّاسَ، وينال إعجابهم، وما يكون الباحث قد خبّاه في هذه الحالة ليس سوى ما قاله القدماء في نفس القضية وعن نفس الموضوع»^(١).

يصدر أمثال هؤلاء الباحثين في دراساتهم الإسلامية عن يقين كبير في أنّهم يُحيطون بالعلم الشرعي، ظناً منهم أنّ عروبة لسانهم كافية لمنحهم قدرةً، دون غيرهم، على فهم القرآن الكريم وتراث علماء المسلمين، وهذا ما يجعلهم يشعرون بالاشمئزاز من كل منهج جديد لا يعرفونه، ويتّهمون كلّ مختلفٍ عنهم، ويتصدّدون له بعنفٍ شديد؛ خوفاً من أن يُزعزع ثقتهم بعلمهم ونظرتهم للعالم، فلديهم عقل متأكد من كل شيء؛ لذا فهم حاملون لا يبحثون عن شيء جديد، لا يهزّهم ولا يُحرّكهم الإخفاق الحضاري الذي نعيشه منذ مئات السنين، ولا المشكلات الاجتماعية التي تُحيط بنا، متجاهلين أنّ «كلّ المشاكل الناجمة عن أسلوب ومستوى معين من التفكير لا يُمكن أن تُحلّ ما دُمنا مُصرّين على اعتماد نفس الأسلوب في التفكير» على حدّ قول ألبرت آينشتاين. فضعف منظومة القيم الإسلامية وعزلة اللغة العربية في مجتمعاتنا يكمن

(١) مفهوم النص، ص ٢٩، ٣٠.

خلفه أسلوبٌ ومستوى معين من التفكير في أقسام الدراسات الإسلامية والعربية بجامعاتنا، ولا أمل في التغيير ما دُمنا مُصرِّين على الأسلوب نفسه.

فنحن في أمس الحاجة إلى تفكيرٍ مختلفٍ، على غرار ما قدّمه ابن رشد لأوروبا في بدايات نهضتها، فنقلت عنه فكرة الإنسان الباحث القادر على إنتاج المعرفة، والتأثير في المجتمع، وقبول الاختلاف النابع من اختلاف القدرات وتعددية النظر والتأويل، وعلى غرار ما فعله «دي سوسور» عندما أعاد النظر في المسلمات الشائعة حول طريقة عمل اللغة في عددٍ من المحاضرات جمعها طلابه بالكاد في كتابٍ هو مجمل نتائجها العلمي؛ لتبدأ به الدراسات اللغوية الحديثة، لكن من المؤسف أن كثيرا من الباحثين في جامعاتنا استوقفهم ثمرة فكر ابن رشد ونتائج دي سوسور، ولم يشغلوا أنفسهم بآليات التفكير ذاتها، وهذا النهج بعينه هو نهجنا في التعامل مع الفكر شرقيا كان أم غربيا، لا نتعامل معه بوصفه فاعلية متحركة ديناميكية نحتاج إلى التدريب عليها، بقدر ما نهتمّ بالنتائج النفعية المباشرة.

يظنّ هذا النوع من الباحثين أنّ المعرفة تبدأ من حشد المعلومات والتفاصيل، وإعادة ترتيبها؛ لتبدو وكأنّها شيئا مختلفا، والواقع أنّه ينطلق في تفكيره البحثي من نقطة زمنية وواقع معرفي لم يعد له وجود، فحوسبة المعلومات قضت على آمال البحث التقليدي، فماذا عساه أن يُقدّم والموسوعات الضخمة في المعاجم وكتب الحديث والفقه والشعر وغيرها من علوم التراث تنتشر على فضاء الانترنت! فأقصى ما يُقدّمه البحث التقليدي في التراث هو إعادة تحقيق بعض مخطوطاته مستفيدا من ثورة الحوسبة المعلوماتية؛ غير مُبالٍ أحيانا بأنّ موضوعات بعض المخطوطات مثل تفضيل مذهب فقهي على آخر، أو جدل حول مسألة كلامية لا تُمثّل إضافة إلى واقعنا المعرفي، ولا تُجيب عن تساؤلات المجتمع المُلمّحة!

يُجيد هذا النوع من الباحثين كتابة آلاف الأسطر في وصف الحالة السيئة لواقعنا العربي والإسلامي دون أن تتجاوز لغتهم حدود التوصيف الإنشائي إلى مستويات أعمق من التفكير النقدي، والعمل التنظيري الذي يتبعه تغييرات جذرية للواقع الخارجي على غرار محاولات الأمم في سعيها نحو التمدن والتحضّر، لكنّه على النقيض، يتّهم كلّ محاولة للتفكير بأنّها تشكيك، ويرى كل محاولة للنقد نقضا،

مكتفياً بترديد الإجابات الجاهزة دون التفكير فيها، تلك الإجابات التي تحاصر العقل، وتعطّله، وتمنعه من الانطلاق في فضاءات الإبداع بحثاً عن حلول لمشاكله، فالإجابات المُعلَّبة المُعدّة سلفاً تُضعف ملكة النقد بداخل الباحث، وتُعطيه إحساساً كاذباً بالإنجاز المعرفي؛ ليمضي في شؤون حياته اليومية، إجابات تسكينيه تقفر على المشكلة، ولا تُواجهها، تُعطي شعوراً بالأمان لمجتمع قلقٍ مما حوله، فكل محاولة بحثية لتفكيك تلك الأجوبة المسكّنة، وإعادة النظر فيها يُهدد وجود المستكئين أنفسهم، ممّا يدفعهم إلى استخدام العنف، والتعامل مع الباحث المتسائل كعدو.

وفي الجانب الآخر، على نقیض العقل الانعزالي الذي يعيش في سُبَاتٍ عمیق، مكتفياً بتوزيع الاتهامات، وكتابة «الصعbianيات»، يتحرك العقل المُتطَلِّع إلى المعرفة، الباحث عن إجابات لأسئلة الحاضر، فكلّما تعرّف على ثقافات متنوعة، اتّسع أفقه، وازدادت ثقته بنفسه كجزء من عالم متعدد الأفكار والثقافات، وأصبح مرناً لا يتوقف عن مراجعة أفكاره ومواقفه باستمرار، متقبلاً للتغيير والتجديد، منطلقاً في تفكيره من إيمانه بدعوة القرآن الكريم في (٦٤٠) آية كريمة إلى التفكير، الذي هو في حقيقته حالة من التساؤل المستمر، فعندما يتوقف العقل عن التساؤل يخنفي، فلا معنى لبحثٍ في الإسلاميات لا ينطلق في سؤاله البحثي من مشكلات الواقع، سؤال يتعايش به الباحث مع حاضره بعيداً عن أسئلة الماضي التي لا مساس لها بالحاضر، وليست مورد ابتلاء المُكلِّفين بلغة الفقهاء، فكلّ مرحلة لها تساؤلات وإشكاليات تعبر عن هموم الفرد والمجتمع.. «فاهتمامات الباحث على المستوى الأكاديمي لا تنفصل عن هموم المواطن بل تتجاوب معها، وليست الأسئلة والافتراضات التي يطرحها الباحث في أي دراسة - في حقيقتها - إلا صدى قد يبدو بعيداً وخافتاً في أحيان كثيرة لهموم المواطن على أي مستوى من المستويات»^(١).

فأيّ محاولة بحثية حقيقية في الإسلاميات تقترن بسؤال الباحث الواضح المحدّد، فهو بداية طرح الفروض لاختبارها، وبدون السؤال لا يُوجد بحث ولا يتشكّل منهج، فاختيارات الباحث العلمية يُحرّكها سؤال المنهج، وهو سؤال متواصل

(١) السابق، ص ٦.

ودائم، فالباحث في حركة مستمرة على مستوى المنهج بين الماضي والحاضر بين الحداثه والتراث، حركة فكرية دائبة لا تهدأ بين قراءة مفاهيم الدراسات الحديثة من الهرمنوطيقا والسيميولوجيا وتحليل السرد والأسلوبية والإفادة منها، وبين القراءة النقدية للإنجازات التراثية في مجال علوم اللغة والبلاغة والنقد بمعناه العام، والنتائج عن تلك القراءات في مجموعها ليس منهجاً، بل سؤال دائم متواصل، وحين يتوقف السؤال، ويتصور الباحث أنه حقق نضجه المنهجي، فإن الذي يكون متحققاً بالفعل هو جمود المنهج الذي هو في حقيقته ناتج حركة التفاعل العميقة جداً والخصبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث^(١).

فيثير الباحث الإشكاليات البحثية على مستوى المنهج والموضوع، وي طرح التساؤلات محفزاً القارئ على البحث معه عن إجابات واقتراحات وحلول من شأنها هي الأخرى أن تثير إشكاليات وتطرح تساؤلات جديدة، فمسيرة البحث حالة من السؤال المستمر والمراجعة الدائمة، «تلك الآلية القادرة دائماً على تصحيح الأخطاء، والتقدم نحو مزيد من الاجتهاد. هكذا تصبح القراءة فعلاً مستمراً لا يتوقف يبدأ من الحاضر والراهن، وينطلق إلى الماضي والتراث، ثم يرتدُّ إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ، ولا يقر لها قرار، لكنها الحركة التي تؤكد الحياة، وتنفي سكون الموت، إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت»^(٢).

«سيقول المغرضون من الناس وأصحاب الكراسي المزورة - على حد تعبير الكندي فيلسوف الإسلام الأول - ليس لهذه التساؤلات من معنى إلا التشكيك في العقيدة، وسيقولون إن هذه ليست أسئلة جديدة، بل هي قديمة أجاب عنها العلماء كل في مجال تخصصه، فالإجابة عنها الآن من قبيل تحصيل الحاصل، ولكن على الباحث أن يُعرض عن كل ذلك، ويمضي في طريقه طارحاً السؤال تلو السؤال باحثاً عن إجابة لكل سؤال، متباعدًا قدر الإمكان عن الإجابات الجاهزة التي لا تضيف إلى وعينا بموضوع الدرس جديداً»^(٣).

(١) ينظر: النص السلطة الحقيقة، ص ١١، ١٢.

(٢) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٦.

(٣) مفهوم النص، ص ٢٦.

ولا يستسلم الباحث الواعي في رحلته البحثية للإجابات الجاهزة، التي يزدهم به التراث بحكم امتداده التاريخي، ويحتاج تجنبها إلى طاقة هائلة وحذر حتى لا يقع في حبالها، فمتى تسرّبت إلى وعي الباحث أدخلته في دوامة «التشويش الأيديولوجي» الذي يُفسد عليه عمله، وإذا كان من المستحيل علمياً وإنسانياً أن يتجنب الباحث كلّ ما هو مطروح من إجابات في التراث أو الثقافة، فإنّ عليه أن يختارَ من بينها أشدها صدقاً واقتراباً من الحقيقة بعد أن يُخضعها لمنهج الشكّ العلمي المنهجيّ، فإعادة النظر إلى التراث من منظور التفكير العلمي يُجنّبنا التوجيهات الأيديولوجية داخل التراث التي تحافظ على الأوضاع الاجتماعية المتردية وتساندها، فكما يستند التراث إلى قوى التغيير والإصلاح في نضالها ضد الفساد الاجتماعي والفكري، يستند إلى قوى التوجيه الأيديولوجي الأكثر استحواداً؛ لسيطرة الفكر التقليدي على التراث ذاته.

وكما أنّ الماضي قد يُدخل الباحث في دوامة «التشويش الأيديولوجي» فإنّ الواقع/ الحاضر كذلك قد يُدخله في الدوامة نفسها، فالباحث الواعي حذر من خطر «التشويش»، الأيديولوجي النَّابع من موقفه من الواقع الذي يعيش فيه، ويتفاعل معه بوصفه مواطناً، ويُدرك أنّ عليه أن يُقلل من تأثير هذا الخطر على قدر ما يستطيع، ويكفي الوعي الدائم به مانعا من الانطلاق إلى مهاوي التحليلات الأيديولوجية اذ لا يقع فيه حتى الاذقان الا من ينكرونه ويزعمون لأنفسهم تجرداً، وموضوعية ونزاهة لا تليق الا بالحق المطلق المجرد، وأنّى لنا ذلك»^(١).

من جانب آخر يقوم سؤال البحث على كسر التوقع، فالبحث مغامرة في الكتابة أو الفن تُحدث صدمة أو دهشة، وعندما تموت المغامرة يموت الإبداع الفني أو العلمي، فالتفكير العلمي مُزعج وصادم للنفس التي تهوى أن تقرأ وتسمع ما تحبّ، بصرف النظر عن موقعه من الحقّ أو موقفه من الحقيقة، فالباحث الحقيقي سيشعر بمزيج من مشاعر الهمّ والقلق المعرفي، وسيصاب أحياناً بالإحباط والاكتئاب لكن عليه أن يمضي في طريقه، فالانزعاج للحقّ مكرومة، وأن تنزعج للحقّ خير من أن تنبهر

(١) يُنظر السابق، ص ٢٧.

بالباطل؛ لهذا يستلزم البحث العلمي في الإسلاميات كثيرا من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة وجرأة أشد وشجاعة أعظم في البحث عن الإجابات الدقيقة لهذه الأسئلة.

فعلى الباحث أن يعي جيدا أنه يسبح عكس التيار؛ لأنّ الاتجاه العام ينفر من المغامرة خوفا من الوقوع في الخطأ؛ لأنّه يتصور الخطأ وسيلة للهلاك! بينما الخطأ هو الوسيلة الوحيدة إلى الصواب، كلّ يقين يقع بين شكين شكّ يعقبه يقين، ويقين يعتريه شكّ، فكل نظرية علمية قابلة للدحض.. فالتفكير العلمي لا يعترف باليقين أبداً بل يقوم على الشكّ العلمي المنهجيّ skepticism، والتفكير النقدي critical thinking الذي يجعل الباحث يُراجع أفكاره، ويختبر مدي صحتها أولاً بأول، والعقل البحثي «يشكّ في كلّ شيء»، ويبدأ غير متأكد من كلّ شيء، فمثل هذا يُحرّر الفكر فتجده يكتشف ويبدع.

الباحث العجاذ مفكّر مهجوس بفكرة مواجهة أسباب الجهل والخرافة التي نعيشها، ومن أخطرها تغييب التفكير العلمي عن أقسام الدراسات الإسلامية والعربية، فالتفكير في ذاته ليس جريمة، ونشر الاجتهاد الذي هو ثمرة التفكير واجب يُمليه ضمير الباحث ومسؤوليته إزاء دينه ومجتمعه، مُتحلياً بتقوى معرفية تُملي عليه أن يُقدّم اجتهاداته بلغة جسورة غير مروّعة، لغة تقول ما تريد دون لفّ أو دوران حول المعنى، ودون تحسس لحركة اتجاه الريح أو تلمّسٍ لما يُمكن أن ينال رضا «العامة» أو موافقة من يُغازلون «العامة» بخيانة الفكر والضمير، بل وخيانة العقيدة^(١). والباحث هنا لا يزعم امتلاكه للحقيقة بألف ولام العهد، وإنما يزعم أنه بسبيله للبحث عنها ومقاربتها بالقدر الممكن علمياً وإنسانياً.

وكلما أمعن الباحث في التفكير أمعن في المثابرة والإصرار على مواجهة التخلف الذي نعيشه، والمضي بالبحث العلمي في الطريق الشائق الذي قرر أن يسلكه، إنّهُ طريق فهم القرآن الكريم وفهم حركة الرسول ﷺ، بين الواقع والوحي كلام الله الذي وصلنا بلغة العرب كما قال تعالى «بلسان عربي مبين»؛ لنبحث فيه وفق ما انتهت إليه

(١) دوائر الخوف، ص ٦٥.

الدراسات اللغوية، ودون أن نغفل الاستفادة من تراث القدامى بعد إخضاعه للنقد العلمي، فلا تُبرر تخلف مجتمعاتنا بمؤامرة الآخر بل نبحث عن أسباب التخلف داخلنا، مستحضرين قول السيد المسيح «إنَّ أحدكم ليرى القشة في عين أخيه، ولا يرى الخشبة في عين نفسه».

أخيراً لن نتحرك طرق تعليم ومناهج بحث العلوم الإسلامية إلا باسترداد الباحث المفكر، وهذا لا يكون بالتلقين الذي يجرى في المدارس والجامعات، ويعزّز بداخل كل منّا تعصباً لفهمه وتدينه، فمهما كان السؤال المطروح معقداً، ويحتاج إلى تفكير فلدينا إجابات جاهزة سريعة نتجاوز بها حدود المعرفة البشرية التي تُحتّم عليه المزيد من التواضع والتّأني في إصدار الأحكام، والمزيد من اليقظة والتحليل لكل ما يقع داخل بيئتنا المعرفية، فمخاصمة الفكر والتّنكر لنتائجه هو المسؤول عن كل أنماط الاستبعاد والإقصاء والتكفير الذي لا يُمارس على المستوى الديني فحسب، بل وعلى المستوى السياسي والعرقي والثقافي.

(٤)

التصور الأسطوري حول طريقة عمل اللغة

إنَّ تصوّرنا حول كيفية عمل اللغة هو سبيلنا للخروج من هُوّة السقوط الحضاري، فاللغة وسيلتنا الوحيدة إلى اكتشاف العلاقة بين الله والإنسان والعالم، ولن نستطيع بناء تصورات فاعلة في علاقتنا بالكون، دون إعادة النظر في طريقة تعاملنا مع اللغة، وبناء تصورات علمية حول طريقة عملها.

في أجواء تجمع بين معاني التمجيد والتباكي، والاحتفاء والرثاء يمرّ اليوم العالميُّ للغة العربية كلّ عام، بعد عدد من الفاعليات التي تُركّز على مزايا ومعجزات العربية من جانب، وتردّيها في الأوساط التعليمية والثقافية والاجتماعية من جانب آخر، دون أن نُفكّر، بعيداً عن المظلومية ونظرية المؤامرة أو الاستعلاء والنجسية، في سُبُل الخروج بالعربية من تلك الهُوّة التي تعيشها على مختلف المستويات؛ فنتحرّك من واقع تصورات علمية، لا عواطف لحظية؛ للتعرفّ على أسباب التراجع، ومواجهة الكثير من التصورات المغلوطة حول نشأة وطريقة عمل اللغة.

فالثقافة العامة تعجّ بالكثير من المسلّمات المزيّفة للوعي، نحتاج في معالجتها إلى الإجابة عن أسئلةٍ من قبيل: هل اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم هي لغة إسماعيل بن إبراهيم أو آدم، عليهم السلام، كما شاع بين المسلمين من كثرة التردد، أم أنّ هذا تصوّر أسطوري للاستعلاء باللغة العربية عن أن تكون نشأت كغيرها من اللغات من رحم عدّة لغاتٍ متأثرةً بالزمان والمكان؟ هل اللغة العربية التي نعترف بعراقيتها السامية وخُلودها القرآنيّ تمتلك استثناءً يُحرّجها عن الخضوع لسنن وقوانين النّم والتّطور والعمل الذي تقوم عليه سائر اللغات؟

الإجابة عن مثل هذا السؤال تُقدّم نموذجاً لنمطين من أنماط التفكير، الأول منهما يرى أنّه بإمكانه الإجابة عن سؤال: مَنْ أول من نطق بالعربية؟ فيراه تارة آدم، عليه

السلام، وتارة إسماعيل بن إبراهيم، عليهما السلام، وتارة يعرب بن قحطان حفيد هود، عليه السلام، وينطلق هذا النمط في أحكامه من مآثورات وأخبار أُسند بعضها، بضعف، إلى النبي، ﷺ، ورغم بساطة هذا النمط من التفكير، وعدم استناده إلى بُرهانٍ علميٍّ أو وحي قطعيٍّ إلا أنَّه الشائع ليس بين العامة فحسب؛ بل في بعض الأروقة العلمية التي ترى في نشأة العربية استثناءً، فهي ليست، غيرها من اللغات، ظاهرةً اجتماعية وثقافية تُشكّلها البيئة.

ويستند هذا النمط من التفكير إلى فهم مغلوّط تداولته كتب تفسيرٍ تراثية اعتمدت على المآثور في تفسير قول الله تعالى «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» تفسيراً حرفياً؛ بأنَّ الله علّم آدم جميع الكلمات العربية قبل أن تُوجد البيئة العربية، متجاهلين أن العربية لو كانت توقيفا وإلهاما لآدم وبنيه ما اختلفت اللغات، وتعددت اللهجات، وما تفاوت الناس في الكفاءة اللغوية، وما دخل اللغة كلمات جديدة عرفها الإنسان المعاصر، وجهلها أسلافه في العصور السابقة.

فالأولى تأويل «علّم» في الآية بمعنى أقدر الله الإنسان بالعقل وجهاز النطق على اختراع المعاني ونطق الألفاظ، أو أن «الأسماء» في الآية ليست من السمة بمعنى «العلامة المميزة» وإنما مشتقة من لفظ «السمو» بمعنى «القيمة المميزة»، فمعنى الآية أن الله علّم آدم قيم الفطرة الإنسانية السويّة؛ ليبنى عليها أعماله وتصرفاته في الدنيا.

النمط الثاني من التفكير يرى أن نشأة اللغة العربية لا يخلو من الغموض الذي يكتنف النشأة الأولى للظواهر الاجتماعية، بما في ذلك اللغة، ويُؤسس دراسته ليس على أوّل من نطق بالعربية، بل على أقدم ما كُتب بها؛ لأن الكتابة أثّر ملموس يُمكن الاستدلال به، فيُميّزون بين ثلاثة أنواع من الكتابة العربية، اثنين منها تلاشت؛ إذ لا وجود لها إلا في بعض النقوش الأثرية، ولا تُشبه الكتابة العربية المعاصرة التي ارتبطت في نشأتها وتطوّر علومها بالقرآن الكريم، وتعود أقدم مخطوطاتها إلى القرن السابع الميلادي/ الأول الهجري.

ويعود أقدم لوحٍ عربي كُتب بأبجدية قبائل جنوب شبه الجزيرة العربية إلى القرن الثامن قبل الميلاد، وهو «لوح من المرمر يعود لمملكة سبأ باليمن محفوظ في متحف

اللوfer، ويتحدث عن إله القمر لدى الجنوبيين»، ومن أشهر ما وصلنا منها ستة ألواح كُتبت عن حياة أبرهة الذي هاجم الكعبة في عام ميلاد النبي، ﷺ، أربعة منها كتبها أبرهة بنفسه، أطولها حديثه عن تحالف قبلي قاتل إلى جانب جيشه في معاركه مع يزيد بن كبشة سيد قبيلة كندة، بينما يعود أقدم لوح عربي كُتب بأبجدية قبائل الشمال إلى القرن الثاني الميلادي، وهو «نقش النمارة» الذي يبدأ بفتاحية تضمّن قسمًا برُوح ملك الحيرة، امرئ القيس بن عمرو (الأول).

وتُشير النقوش العربية التي عُثر عليها داخل الجزيرة العربية، وتعود إلى القرن الأول قبل الميلاد إلى أنّ قبائل العرب في الشمال استخدمت الكتابة الجنوبية فترة من الزمن، قبل أن تعرف الكتابة النبطية التي وُلدت في تُخوم شبه الجزيرة العربية، مع العراق وبلاد الشام، من رحم اللغة الآرامية المتأثرة بالكتابة الفينيقية، ومنهما اكتسبت عربية الشّمال سمات اللغات السامية، وعنها أخذت قريش أبجديتها فتعلّم قلة معدودة من أبناء قبائل نجد والحجاز الكتابة، فرغم أن رحلات «قريش» التجارية كانت تتحرك بين الجنوب والشمال، وأنّ عربية قبائل الجنوب وصلت مبكرًا إلى أعماق شبه الجزيرة العربية مهدّ الرسالة إلا أنّ عربية قبائل الشمال كانت الأقدر على التأثير في «لهجة قريش»، التي سينزل بها القرآن الكريم، وهذا يُفسّر قول أبي عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة: «ما لسان حمير بلساننا، ولا عربيتهم بعربيتنا».

في القرن السابع والثامن الميلادي / الأول والثاني الهجري، أخذت الصورة التي استقرّ عليها الصوت العربي اليوم في الكتابة تتشكّل؛ فبعد أن تفسّى اللّحن في قراءة القرآن الكريم على ألسنة غير العرب، كلّف أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، رضي الله عنه، أبا الأسود الدؤلي بوضع علاماتٍ تُساعد على القراءة الصحيحة، ففكّر في الحركات التي أخذت هيئة نقاطٍ بحبرٍ أحمر قبل التفكير في وضع النقاط على الحروف المنقوطة، فيروى أنّ أبا الأسود قال لكتابه: «خذ صبغاً أحمر فإذا رأيته فتحت شفتي بالحرف فانقط واحدة فوقه، وإذا كسرت فانقط واحدة أسفله، وإذا ضممت فاجعل النقط بين يدي الحرف (أي أمامه) فإذا أتبعته شيئاً من هذه الحركات غُنة، فانقط نقطتين»، وأخذ يُملي القرآن بتأنٍ، والكاّتب يكتب حتى وصل إلى آخر المصحف، وكان أبو الأسود يُدقّق في كلّ صحيفة حال انتهاء الكاّتب منها.

لم يضع أبو الأسود علامة للسكون؛ إذ رأى أن إهمال الحركة يكفي، وانتشرت علامات أبي الأسود الدؤلي التي يُؤرخ بها لبداية ظهور النحو العربي.

وزاد الناس على طريقة أبي الأسود علامة التنوين، فوضعوا له نقطتين فوق بعضهما، وزاد أهل المدينة علامة التشديد، فجعلوها قوسين فوق المشدد المفتوح، وتحت المشدد المكسور، وعلى يسار المشدد المضموم، ووضعوا نقطة الفتحة داخل القوس والكسرة تحت حذبتة والضممة على يساره، ثم استغنوا عن النقطة، وقلبوا القوس مع الضمة والكسرة وأبقوه على أصله مع الفتحة، وزاد أهل البصرة السكون، فجعلوه شُرطة أفقية فوق الحرف منفصلة عنه.

لم تكن هذه التغييرات كافية، فكلف الحجاج بن يوسف الثقفي نصر بن عاصم (ت ٨٩هـ) تلميذ أبي الأسود الدؤلي بمزيد من التقنين للكتابة العربية توسلاً إلى صواب النطق بالقرآن الكريم، فوضع نصر بن عاصم النقاط على بعض الحروف؛ تمييزاً لها عن غيرها.

وبعد أن شاعت طريقة نصر في التمييز بالنقاط بين الحروف المتشابهة مثل: الجيم والحاء والخاء، اختلط الأمر على القارئ مرة ثالثة، وجد المسلمون أن تغيير لون الحبر لم يعد كافياً في التمييز بين النقاط التي تُشير إلى الحركات والنقاط التي تُميز الحروف، وهذا ما دفع الخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ) وتلميذه سيويه (ت ١٨٠هـ) في القرن الثاني الهجري إلى مزيد من التقنين لقواعد الكتابة العربية، فغيّر الخليل من صورة الحركات، فجعل الفتحة ألفاً صغيرة مائلة فوق الحرف، والكسرة ياءً صغيرة تحت الحرف، والضممة واوًا صغيرة فوقه، وكرّر الحركة إذا كان الحرف منوناً، واخترع شكل الشدة، وهي من أول حرف من اسمها (س) غير مكتملة.

واخترع الخليل بن أحمد «حروف العلة»؛ لتجنّب الغموض الناشئ من اختلاط كُتِب بكلمة كاتب، واخترع شكل الهمزة عينا (ع) غير مكتملة؛ وذلك لتقاربهما لفظاً، إلى غير ذلك من القواعد التي انتقلت بالكتابة العربية إلى صورةٍ مختلفة تماماً عن الصورة التي بدأت بها عند قبائل الجنوب أو الشمال، فالكتابة المعاصرة نتاجُ جهود علماء القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي لمواجهة صعوبات الكتابة

العربية، وتقديم إجابات لتساؤلات عصرهم التي دارت حول كيفية التواصل مع القرآن الكريم، فالتراث الذي بين أيدينا نشأ بدافع منهم لفهم القرآن الكريم. وهذا ما نحتاج إليه اليوم، أن نُفكّر في مشكلات العربية، وطرق معالجتها، ونُجيب عن تساؤلات عصرنا حول كيفية التواصل التأويلي مع القرآن الكريم في ضوء ما وصلت إليه الدراسات اللغويّة.

أخيرا لا يعيب تراث الأسلاف ما يكتنفه من اللامعقول، مثل تصوّر أن العربية المعاصرة نشأت مكتملةً منذُ آلاف السنين، لكن يعيننا نحن اليوم؛ أن نتجاهل ما انتهت إليه الدراسات والحفريات، ونسعى إلى تبرير اللامعقول لمجرد أنّه جاء به بعض كُتب التراث، فهذه جناية نرتكبها، لا ضدّ أنفسنا وواقعنا وحاضرنا فقط، بل ضدّ التراث نفسه الذي جمع إلى جانب اللامعقول/ الأسطوري تصورات أخرى معقولة، ينبغي أن نبني عليها، فلن نكون ورثة جديرين بتراثنا العريق إلا إذا اتّبعتنا منهج تعميق «المعقول» في تراثنا، وليس إعادة نشر اللامعقول وتبريره، فالمشاركة في نشر الثقافة البدائية وإضعاف العقلانية يتعارض مع تعزيز الفكر أحد تكليفات الإسلام.

مغالطات الأروقة الدينية حول الحادثة

تُعاني الحادثة من سمعة سيئة في بعض الأروقة الدينية والأقسام العلمية، فهي كلمة ثقيلة على نفوس بعض السامعين فلا يقل وقّعها على آذانهم عن كلمة «بائعة هوى»، ويقف وراء ذلك عدة أخطاء شائعة التصقت بالحادثة في التداول العربي، يُمكننا إجمالها المغالطات العشر التالية:

أولها: التعاطي مع الحادثة كمصطلح ثابت لا يتغيّر، متأثرين بفكرة قديمة طرحها المنطق الصوري حول إمكانية إيجاد مفهوم جامع مانع، تلك الفكرة التي استبعدتها الدراسات الحديثة، فالحادثة كغيرها من المفاهيم في حالة تفاعل وتغاير مستمر، سيما أن العقل الغربي لم يتوقف عن نقدها بكل ما أُوتي من قوة. فالمفاهيم ليست صلبة يُمكن أن نحددها تحديداً نهائياً، ونتفق عليه اتفاقاً كلياً؛ كما أننا أمام عشرات التجارب مع الحادثة، وليست تجربة واحدة، فالحادثة الألمانية تختلف عن الحادثة الإنجليزية فكرياً، والحادثة الفلسفية الفرنسية تختلف عن الحادثة الفلسفية الأنجلو سكسونية، والحادثة اليابانية في مجال السياسة تختلف عن الحادثة الهندية؛ لذا تعددت تعريفات الحادثة في كتابات الحداثيين.

ثانيها: الخلط بين الحادثة بمفهومها الرّحب والحادثة في نسختها الغربية، فالحادثة بمفهومها العام فعل تاريخي مستمر لا يقبل التحديد بفترة معينة، فلها جذور في الماضي وامتدادات في المستقبل، ف«الحادثة ليست سوى علاقة بالزمن» على حدّ تعبير «هيغل»، فهناك أحداث على مرّ التاريخ تناوبت عليها مجتمعات متنوعة في ثقافتها وتراثها، فالحادثة في مفهومها العام فعل حضاري يُطلب من كل أمة؛ كي تكون معاصرة لزمانها؛ فالأمة التي تستطيع أن تقوم بواجبات زمانها تفكيراً وإنجازاً فقد حققت الحادثة، فتاريخ الحضارة الإنسانية هو تاريخ للحادثة بمفهومها العام،

وداخل هذا الإطار العام للحدثات تأتي الحدثات الغربية المتمثلة في جملة التحولات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون بداية من القرن السادس عشر مع « النهضة » و« الإصلاح الديني »، وترسخها مع « حركة الأنوار » وانتشارها مع « ثورة الاتصالات » حتى تكاد أن تسع العالم كله.

ثالثها: تداول الحدثات في الثقافة العربية كمرادف للادينية، وهذا ما يكذبه الواقع الحدثي الذي يمنح أتباع الديانات المختلفة مساحات من حرية الحركة والعمل والتعايش لا تُمنح لهم في أوطانهم الأصلية، فالحدثات ليست تنظيراً مطلقاً لجدلية فكرية عميقة في علاقتنا بالآخر، والطرح النظري للحدثات ومحاولات تطبيقها ليس معناه مصادمة أو مفاضلة مع الوحي.

وأسهّم في انتشار تلك المغالطة محاولات بعض الحدثيين العرب تقديم الحدثات بوجه واحد يدعو للقطيعة مع التراث، ويراها بديلاً عن الدين، وهذا يتنافى مع الحدثات حتى في نسختها الغربية التي سعى بعض منظريها مثل سينوزا و« ديكارت » و« كانط »، و« بول ريكور » إلى عقلنة الدين وليس نفيه؛ فالحدثات ليست ذات موقف واحد ثابت من الدين، فمن المغالطة اختزال الحدثات في مفهوم أو تجربة بعينها؛ لنقول: انظروا إلى بشاعة الممارسة، وتناقض المفهوم مع الدين، فهذا طرح المنفعل الغاضب الذي يحاول تقديم عواطفه في إطار موضوعي.

رابعها: تجاهل أهم السمات المميزة للحدثات الغربية من كونها تحولات ذاتية إنمائية تراكمية قام بها الغرب نتيجة حراك فكري داخلي تلبية لتساؤلات حاضره وتطويراً لتجارب مجتمعه، فالحدثات لا تُفرض من الخارج على مجتمع لما يُدرك بعد حاجته إليها، فلا يجوز أن نطالب الأمة بموقف لا تعي دوافعه؛ لأنّ الموقف نتاج الثقافة أياً كان اتجاهها، والأمة محجوبة عن مناشئ الثقافة الواعية، بعد أن رسب الخطاب الديني التقليدي في لا وعيها فكرة أن العصور الذهبية في كل شيء قد فاتت، وأنها غير قادرة عن إنجاز حاضر يتفوق على الماضي.. وللتحرر من تلك الأفكار السلبية نحتاج إلى تعزيز الشعور بالثقة في منجز الثقافة العلمية والفنية في العصر الحديث.

خامسها: نزوع المفكرين الإسلامويين إلى مثالية متعالية على الواقع تجعلهم يرفضون التفاعل النقدي مع التجارب الحداثية التي لن تخلو من قصور شأن التجارب الإنسانية، زاعمين أنهم يمتلكون تصوّراً نظرياً لتجربة مثالية لما تتحقق.. وأمام العجز الأخلاقي للنظام العالمي الذي من أوجه عجزه: ضعف العدالة الاجتماعية، وتدهور النظام البيئي، واختلال موازين المؤسسات الدولية يجد الإسلامويون فرصة لممارسة خطابية جوفاء، زاعمين أنّهم يمتلكون البديل، متجاهلين كونهم أداة في إشعال الصراعات وعجزهم عن تقديم نموذج يحظى بالقبول الاجتماعي.

ف«الصراع اليوم ليس صراع براهين أو أفكار، فلم يعد يصلح في هذا العصر المنطق النظري الذي يقوم على ترتيب الجمل وتنسيق الكلمات في مقدمة كبرى وصغرى لاستخراج نتيجة منطقية، ونقول هذا هو برهاننا، وإنما هو صراع نماذج وتجارب على أرض الواقع، أصبح الإنسان المؤمن في حاجة أن يُقدّم تجربته مع الإيمان في صورة تجربة حضارية واقعية محسوسة، نُشير إليها، ونقول هذه تجربة المسلم المتدين المعاصر»، فالعالم اليوم حلبة منافسة بين نماذج معرفية متنوعة يُحاول كلّ منها أن يُثبت عملياً أنه الأقدر على خدمة الإنسانية في واقعها المعاصر، والإحصائيات المستمدة من واقع تلك التجارب جزء من النتائج التي تحكم بين تلك النماذج.

سادسها: نقل مظاهر الحداثة من نهوض بالفعل العمراني والتّقني على أوسع نطاق، وإهمال جوهرها المتمثل في استرداد الإنسان، وهذا ما جعل الحداثة العربية مشوهة على حدّ تعبير أحد المفكرين العرب «كلّ شيء ولد في مجتمعاتنا مختنقاً، بسبب أنّ «الحداثة» الوافدة تمّ تمزيقها أشلاء في الوعي التحديثي - ولا أقول الحداثي - فتمّ تقبّل الشلو التقني فقط، وتمّ رفض الأساس العلمي للتقنية، بكلّ مكوّناته من عقلانية ونقد وإبداع... تمّ تقبّل الديمقراطية، بدون أساسها، وهو حرية الفرد، تمّ تقبّل الاقتصاد الحرّ، بدون أساسه من حرية الفكر. لم يحدث الفصل بين السلطات، ولا كان ممكناً أن يحدث، لارتباط مفهوم السلطة بمفاهيم قروسطية مثل الراعي والحامي والزعيم الملهم والرئيس المؤمن».

ومن أوضح نماذج اجتزاء الحداثة تأسيس الدولة الحديثة في مصر، فعندما أرادت

أسرة محمد على باشا بناء المملكة المصرية على غرار ممالك الغرب، يشاركها في ذلك أبناء البعثات القادمين من جامعات الغرب، بدأوا من حيث انتهى الغرب، فنقلوا قشرة الحداثة التي من مظاهرها تعدد الصحف في وقت لا يعرف عامة المصريين الكتابة والقراءة، وأنشأت الجامعة في وقتٍ لم يُسمح فيه بحرية الفكر البحثي، وكُتب الدستور المصري وبدأت الحياة النيابية والحزبية السياسية، وبدأت الأنشطة الفنية والثقافية في الظهور في وقتٍ كان يرى عامة المصريين الديمقراطية كفرًا، والفنون حرامًا، والحزبية انقسامًا، فلم يتجاوز حوار الحداثة إلى يومنا مستوى النخب، فعلى مدار قرنين من الزمان تعاقب على حكم مصر نسخ مكررة من أبناء أسرة محمد على، وبعدها حركة الجيش سنة ١٩٥٢ التي قدّمت ثلاث تجارب من الحكم، لم تُركز على بناء وعي الإنسان قدر ممارستها وصاية عليه ينازعها في تلك الوصاية جماعات التمايز الديني، فتوالى عشرات السنوات منذ بداية عصر النهضة، وما زالت بلادنا لم تبرح مكانها؛ فحداثتنا العربية فاشلة؛ لأنها تُمارس التطوير في القشرة السطحية، وليس في بنية الأفكار المنتجة للحداثة.

سابعها: ضعف الثقافة الحداثيّة، فما زالت على المستوى النظري نخوبة غير قادرة على التغلغل في أعماق الأوساط الأكاديمية والثقافية لما يكتنف كتاباتها من غموضٍ؛ لطبيعة الموضوعات والمسائل والنظريات شديدة التعقيد لكتّاب من بلاد ذات لغات وثقافات مختلفة، فغموض النصوص الأصلية للمفكرين الحداثيين جعلها - على حدّ تعبير آرثر أيزنبرجر - «جزءًا من ثقافة النخبة وعاجزة عن اكتساب قراء جُدد»، فإذا أضفنا إلى ذلك افتقار لغة بعض المترجمين العرب للدقة والإبداع لعدم إتقان اللغتين المنقول منها وإليها، وضعف حركة الترجمة العربية، فما تقوم بترجمته اليونان في عام يزيد عما تقوم به الدول العربية مجتمعة؛ لأدركنا لماذا لا يخرج الفكر الحداثيّ خارج نادي نخبة النخبة!

ثامنها: تجاهل الطريقة التي تكوّن من خلالها الفكر الإسلامي الذي أفرزه العقل العربي عبر وسيلتين:

تراكم اجتهادات العرب والمسلمين في فهم وحي الله إلى العالمين.

التلاقح الثقافي بين العقل العربي وغير العربي الذي وُجد منذ البيئة العربية الأولى، وعزّزه الإسلام بانسيابه في الدنيا، فحمل كل غير عربي قادم إلى الإسلام أجزاء من ثقافته وعلمه وفلسفته إلى الثقافة العربية. ولم يقف الأمر عند حدود النقل الأحادي العشوائي بل تعداه إلى حركة نقل جماعي منظم عن الحضارات السابقة، ولم ير جيل صانعي الحضارة الإسلامية في مهدها الأول عيباً في ترجمة نتاج اليونان والهند والفرس وغيرهم من الأمم السابقة، فلا يوجد فكر إنساني يمكنه الحياة منعزلاً، رافضاً الالتفات إلى الحراك الفكري والثقافي المحيط به.

تاسعها: انشغال الحداثيين العرب بتسويق ثمار حداثة لم ينجزوها، وانشغال خصومهم بقراءة انتقائية لإبراز مساوئ تجارب حداثة لم نصنعها، وأهمل كلا الطرفين التركيز على تعزيز المبادئ والقيم التي تقوم عليها الحداثة، وفي مقدمتها: «استقلال» يمنح الإنسان حرية الاختيار والتعبير بلا وصاية، و«إبداع» يُمكن الإنسان من الابتكار والتجديد على نحوٍ لم يُسبق إليه، و«عقلانية» هي المحك لكل شاردة وواردة، وترى كل رأي يستند إلى سلطة دون دليل عقلي هي اعتداء على العقل.

عاشراً وأخيراً من أكبر إشكاليات واقعنا الفكري العام رفض «النقد المعرفي»، أحد أهم قيم الحداثة، ففي الوقت الذي يُفترض أن تكون الثقافة الإسلامية المعاصرة - بحكم حداثتها ومعاصرتها - أكثر قدرة على تقبّل النقد والاستجابة له بشكل إيجابي من الثقافة الإسلامية في العصور السالفة، أتى الأمر على خلاف ذلك بعد أن أخذت كلمة «النقد» - بالدال - مدلول كلمة «نقض» - بالضاد - في التواصل اللغوي الاجتماعي، فصار يُنظر إلى «النقد» بوصفه هدماً و«نقضا»، هكذا انتقلت دلالة السلب في كلمة «نقض» إلى كلمة «النقد»، وغُيِبَ المدلول الإيجابي لكلمة «نقد» الذي يُفيد معنى الفرز والتمييز، فالتفكير النقدي قائم على عمليات عقلية مستمرة؛ لتصور وتطبيق وتحليل وتقييم الأفكار كمقدمة لا بد منها للنهوض الحضاري.

ضعف النزعة العقلية

من العقبات التي تعوق المسار الإصلاحي تراجع الطرح العقلاني وسيطرة الجانب العاطفي الانفعالي الذي يُركّز على اللفظ دون المعنى، ويهتم بالشكل على حساب الفكرة، فيحشد الكلام المنمق والألفاظ الرنانة يُعثرها على الجمهور، مُتصيداً من هنا وهناك كلاماً لا رابط بين أجزائه إلا أنّه كلام عام في الدين، وتغيب وحدة الفكرة، ودقة وعمق التناول، ومع سيطرة لغة الوعظ الإنشائية التي تحرص على إظهار غزارة المحفوظات تغيب منهجية العرض الجيد الذي يسوق الموضوع في لوحة مكتملة من المقدمات المنطقية التي تقود القارئ أو السامع إلى النتيجة، إذ لو ارتضت منهجية العرض إغفال بعض الجزئيات فسيكون ذلك في حق النتائج لا المقدمات، فالخطاب الديني مطالب بأن يسوق المقدمات كاملة، وله أن يسكت عن بعض النتائج التي يُراد من الجمهور المشاركة العقلية في استكشافها والتعرّف عليها، بما يُحدث تفاعلاً حيويًا بين الملقى والمتلقي.

فالفكر الديني ينقصه الرصد المسبّق لمشكلات المجتمع واكتشاف ظواهره السلبية، فكثيراً ما يكون المجتمع في وادٍ والخطاب الديني في وادٍ آخر، يتعجل الحلول في خطاب مبسّط يناقش قضايا وأفكار لا تُعبّر عن أولويات المجتمع، بل إنّها تُعبّر عن بيئات أخرى أحياناً، ولا يأخذ في اعتباره القضايا المرحلية التي يعيشها المجتمع، أو التساؤلات الملحة التي يطرحها الواقع الجمعي لهذا الجمهور، فلا يمنح القائمون على الخطاب الديني أنفسهم فرصة التفكير وإعادة الاجتهاد في مشكلات المجتمع مكتفياً بترديد إجابات القدامى بعد نزعها من السياقات التي أنتجتها، يحرم نفسه من الاستفادة مما انتهت إليه الدراسات الاجتماعية والنفسية والدراسات اللغوية الحديثة وفنون التواصل وعلوم الإدارة والتخطيط ومنهجيات البحث العلمي.

وقريب من هذا ما يقع فيه بعض دعاة تجديد الخطاب الديني من تفريغ المضمون الإصلاحي من الداخل حين يتعجل المجدد، فينقل نتائج محاولات التجديد التراثية، مستعيرا نتائج مدرسة الرأي أو مدرسة ابن رشد أو مدرسة أهل التوحيد والعدل/ المعتزلة أو غيرهم ممن أفسحوا للعقل مجالا في الدرس قديما، فيتحول الخطاب من تجديد فكر إلى ترديد أفكار، فيستعير ثمرة فكرية ارتبطت بزمنها وجغرافيتها وصراعاتها مع خطابات أخرى لا تخلو من حضور فيها، فنحن في حاجة إلى الاستفادة من طرق التفكير ومنهجيات الدرس العقلي في تلك المدارس دون محاولة استنساخها، إن نظرة إلى مسار تطوير منهجيات الفكر وآليات الدرس اللغوي تُخبرك بوضوح أين يقف الخطاب الديني على سُلّم التجديد والمواكبة! فما زال أمامنا الكثير حتى نقول إننا نسير في اتجاه تجديد خطابنا الديني..

الإصلاح الفكري المرجو ينبغي أن يُفسح المجال لمزيد من المنهجيات العقلية في الاختيار والتناول والعرض ومعالجة النصوص، وأن يُعيد النظر في طريقة انتقاء النصوص وجلب الشواهد، وأن يفسح مجالا للنظر العقلي في نقد الظني منها، واختبار صحتها، فتجديد الخطاب الديني يحتاج إلى التفكير أداة للمنهجية، والبرهنة العقلية أداة للإقناع، والمدارسة والتحليل والنقد وتنظيم الأفكار كمكونات منهجية ضرورية لا بديل عنها.. فليس هناك تجديد حقيقي دون تفكير، وكل محاولة تجديد بلا منهجية عقلية واضحة تتحول إلى شعارات براقة تتلاشى في الفضاء.

يحتاج الإصلاح أن نُنظّم علاقة الدين بالعلم فُسَلِّم بحميمية العلاقة بين العلم والدين، وأن الإيمان بعالم الغيب ينطلق من النظر في آيات الكون التي يكشف العلم كل يوم شيئا من أسرارها التي تدل على خالق مبدع.. فالحقول - في منظور الإسلام - مصابيح إنسانية نزل الوحي مقويا وهجها، ومنحها زيتا جديدا؛ لذا حث القرآن الكريم على التفكير والتأمل وإعادة النظر كأدوات لمعرفة الله، وهذا التأكيد من الخطاب الإسلامي بعدم التعارض بين العلم والدين يقتضي منه أن يُفسح المجال للعلم ليتحدث عن العلل المباشرة للظواهر الطبيعية، وألا يتدخل في تفسيرها؛ لأن هذا ميدان دراسات علوم متنوعة، مكتفيا باتخاذ هذه الظواهر مع عللها المباشرة موضوعا للتذكير بالله عز وجل، مُفسِّحا المجال للديني ليتحدث عن نفسه في ميدانه.

فدعوى شمولية الإسلام لمناحي الحياة من منظور الخطاب الإسلامي تحوّلت من شمولية مبادئ وقيم وسنن كونية إلى شمولية تفاصيل حياتية تحتوي حتى على تفاصيل الظواهر المادية مما جعل الخطاب الدعوي في حالة استنفار دائم لتفسير وتوجيه كل شيء.. متجاهلاً أن المسلمين ما أنتجوا، وأبدعوا في الدنيا إلا حين أطلقوا العنان للاجتهاد العقلي، وانتفعوا بما ترجموا عن الحضارات السابقة، فكتبوا في علوم الطبيعة والرياضيات والطب وغيرها مما أفاد الغرب في حضارته الراهنة، وإن كانت هناك محاولات قديمة لتقديم تفسير ديني لبعض الظواهر كما كان من ابن عباس - رضي الله عنه من قوله في تفسير الرعد بأنّه: «ملك يسوق السحاب بمقلع من فضة»^(١) فإن صحّت الرواية فإنها لا تعدو عن كونها اجتهداً وتأويلاً.

ومن ناحية أخرى يتحمّل جمود الفكر الديني جزءاً من المسؤولية عن الإلحاد في مجتمعاتنا ليس بقصوره عن الاستفادة من آليات التواصل المستحدثة فحسب بل بضعف الاستدلال العقلي في خطابه بما يُهدد أن يكون خطراً على البعض ممن لا يستطيعون أن يفصلوا بين الدين والفكر الديني لهذا الداعية أو تلك الجماعة، فلا يُميّز بين أخطاء الدعاة والإسلام، فيُسمى الخطاب الديني في بعض صوره، وعلى ألسنة بعض دعاة أحد أسباب الإلحاد، وكما قال الدكتور مصطفى محمود في رحلته من الشك إلى اليقين «أول من زرع الشك في قلبي تجاه الدين خطيب الجمعة - في صباي - حين كان يتحدث ببعض الآثار والمرويات، وأظنّ أنها الدين، فأقول في نفسي كيف بالدين لا يستقيم مع العقل؟!».

فالخطاب الديني الرسمي يُعاني من قصور في الحديث عن دور العقل وإعمال الفكر والتأكيد على مسؤولية الفرد في الاختيار والعمل والتميز بين التوكل والتوكل، مغذياً فكرياً سلبياً لدى الجمهور بالتأكيد على المؤامرة الكونية التي تُدبر ليل نهار للنيل من الإسلام، فيُثير الانفعالات، ويُحرك العواطف، ويُقوّى فكرة حتمية الصراع التي ينطلق منها خطاب الجماعات التصادمية، متجاهلاً حقيقة الدعوة الإسلامية التي أنت لتعزز الفكر، وإعمال العقل، وتمحو الجاهلية بدلالاتها اللغوية، وليست دلالتها

(١) يُنظر: ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: محمود محمد شاكر. ج ١. ص ١٤٠.
ط دار المعارف. القاهرة.

التاريخية، فمصطلح الجاهلية قبل أن يستخدم مؤخرا للدلالة على فترة تاريخية محددة زمنا بعصر ما قبل الإسلام، فإن دلالتها اللغوية ليست من الجهل الذي هو ضد العلم بل من الجهل المضاد للحلم، فالجهل تعبير عن الغضب في قول الشاعر:

ألا لا يجهلنَّ أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلین

فالجاهلية خضوع لسلطة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوة المنطق ومن هنا يأتي التعصب، فالخصومات العربية التي سببها الجهل بمعنى الغضب وقوامها عاطفة لا تعرف العقل والمنطق هي أهم ملامح جاهلية المجتمع الذي جاء الإسلام لتغييرها بتعزيز الفكر وسلطة العقل وضرورة الوعي، وامتداد الحلم والتحذير من التماذي في الغضب، فبين معنى الجهل الذي هو ضد الحلم قديما والجهل الذي هو ضد العلم حديثا صلة قوية، فعدم العلم وانتقاء المعرفة ركيزة أساسية للخضوع لسطوة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة.

فإسلام الوحي وإن وضع القواعد والقيم الكلية اللازمة لحفظ الوجود الإنساني، إلا أنه ترك للمسلمين أمر الاجتهاد في التفاصيل لتغير الأزمنة والأمكنة وفق سنة الله في الحركة والتغيير غير أن المتأخرين من المسلمين أرادوا تثبيت التفاصيل عند طرح القدامي، في محاولة لإيقاف الحركة والتغيير الزمني، ولما كان إيقاف الزمن عصيا عليهم أوقفوا عقولهم وقالوا هذا ديننا، وذاك خطابنا..

ومما يُقوّى النزعة العقلية التساؤل المستمر والمراجعة الدائمة القادرة على تصحيح الأخطاء، والتقدم نحو مزيد من الاجتهاد، ذاك التساؤل المستمر يدفع الخطاب الدعوي للبحث عن الإجابات المنطقية والحجج العقلية في مناقشة الأفكار.. وهذا ما فعله الشيخ عبد القاهر الجرجاني قديما إذ بدأ صوغ قضاياها ومناقشاته حول إعجاز القرآن الكريم بطرح سؤال ينطلق منه، فلم يقنع برأي لسابقه دون ذكر الحجة وبيان العلة^(١).

فإصلاح الفكر الديني يتطلب السعي إلى تحريك العقول بالتحدي، و«التخلص

(١) عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز تحقيق محمود شاكر. ج ١ ص ٥٨٠، ٥٨١. ط دار المدني بجدة الطبعة الثالثة. ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

من ذلك الجدار العازل الذي طال وجوده في ثقافتنا بين «العامة» و «الخاصة»، فتلك الدعوات التي تتردد بين الحين والآخر عن حُصْر النقاش في بعض القضايا الدينية داخل دائرة «أهل العلم»، حتى لا تتشوش عقائد العامة أو يُصيها الفساد، دعوات في ظاهرها الرحمة والحق وفي باطنها سوء والباطل... كيف يمكن في عصر السماوات المفتوحة التي تنقل «العالم» إلينا وفي عصر اكتساح ثورة المعلومات لكل الحدود... كيف يُمكن في عصر كهذا أن يُطالب البعض بحماية «العامة» من خطر الفكر العلمي في أخطر القضايا التي تمس حياتهم، إنه للأسف منطق الوصاية يتذرّع باسم «الحماية» لممارسة ديكتاتورية فكرية وعقلية لا تقل خطرا عن الديكتاتورية السياسية في مجتمعاتنا»^(١).

فلا يجوز أن نُطالب الأمة بموقف لا تعي دوافعه؛ لأنّ الموقف نتاج الثقافة أيّا كان اتجاهها، والأمة محجوبة عن مناشئ الثقافة الواعية، بعدما رسّب الخطاب الديني التقليدي في لا وعيها عدم قدرتها على إدراك مفاهيم القرآن الكريم والسنة الشريفة إلا بواسطة، ولو بمستوى الفهم العام دون التخصص المتوقف على توافر أدواتها، فأصبحت الأمة تتلقى المعرفة من أفواه الرجال، وليس لها الحق في تخطّي ما يفهمه المفسرون من النصّ الديني.. فوظيفة الأمة هي الإصغاء والتّلقي المُجرّدين عن النقد والمراجعة والتشكيك والتسليم التام لأطروحاتهم الفكرية والثقافية^(٢).

أخيرا لا أمل في استنقاذ الأمة من التردّي الثقافي ما دام إصلاح الفكر الديني نُخبويا أُحاديا يتعهده رؤاؤا الإصلاح واحدا تلو الآخر؛ فلا يُمكننا وصفه بالتيار، فالإصلاحيون معدودون غير قادرين على التغلغل في أعماق الوسط الاجتماعي؛ والتحوّل بعدد إلى تيار عارم «يهزّ ضمير الأمة ويوقظ شعورها بالمسؤولية تجاه مستقبلها، ودعوتها إلى رفض السكونية الناتجة عن عدم وعي الأزمات، أو الناتجة عن عدم إدراك خطورة التراكمات التاريخية والفكرية والسلوكية، على مستقبل الدين، لهذا ظلّت الدعوة إلى مراجعة الفكر والثقافة، والإلحاح على دراسة الواقع ومكوناته الثقافية دعوة «مريبة» تستفزّ مشاعر فئة من المتطفلين على الدين، ممن يخدمهم انشغال الناس بالخرافات

(١) يُنظر: الخطاب والتأويل، ص ٢٣٥.

(٢) يُنظر: إشكاليات التجديد، ص ١٦.

والطقوس الخالية من أي محتوى ديني، ويزعجهم الوعي واكتشاف التزوير والبدع المختلطة بالدين... وهذا المنهج يتطلب أولاً تجسير العلاقة بين الأمة والنص الديني، وإيجاد علاقة مباشرة بينها وبين القرآن الكريم والسنة الشريفة الصحيحة، وتبصيرها بالحقوق والواجبات والأحكام، وتسليحها بالعلم والمعرفة، كي تتمكن من تشخيص الصواب والخطأ، وليس هذا تعطيلاً لدور العالم أو المفكر، وإنما هو إشراك للأمة في تدبير شؤونها، وتحمل مسؤوليتها، حينما يُطرح الفهم الخاطيء بمصلحتها ومستقبلها، وستحوّل الأمة - حينئذ - إلى تيار ضاغط، يُهدّد النزعات الشخصية، ويرسم اتجاه حركة الدولة والقيادة. أمّا إذا أخفق وعي الأمة وعجز عن تشخيص ما هو مقدّس وما هو ليس بمقدس، فإنها ستخسر دورها، وتخضع للأمر الواقع الذي لم تشارك في صناعته، وإنما فرضه عليها الفهم المشوه أو الناقص»^(١).

(١) إشكاليات التجديد، ص ٢٧.

تجاهل التعددية التدينية

من التحديات التي تُواجه تيار الإصلاح ما أمسى عليه الفكر الديني من تجاهل للتعددية التدينية والسعي دوماً إلى نفيها، فالخطاب الديني يُرسّخ لأحادية من شأنها أنها لا تُفسح مجالاً للتعريف بالخطابات الأخرى، ولا تقبل أن تتعايش معها، فمثل تلك الأحادية والشعور بالتمايز عن الآخرين بامتلاك صحيح الإسلام هي الفكرة الأصلية في خطاب الجماعات التي تتمايز هي الأخرى عن الخطاب الرسمي الذي تصفه بخطاب السلطة وعلماء السلطان بأنها تمتلك الإسلام الحقيقي، فتوظف لصالحها زخم الأحادية الذي يُروّج له الخطاب الرسمي.

إنّ نظرة عامة على واقع الخطاب الديني الرسمي في العالم الإسلامي ستكشف أنّه يتعدد، ويتنوع في بعض جوانبه تبعاً للمؤسسات أو الشخصيات التي يصدر عنها، ويتأثر ترتيبه للأولويات والقضايا بعلاقته بالسلطة السياسية التي تُهمّش بعض القضايا أو تمحوها من دائرة خطابها الديني الرسمي، بينما تجعل من البعض الآخر مركزاً لخطابها، فقضية النقاب واحتجاب المرأة عن مجتمعات الرجال حاضرة في خطاب المملكة العربية السعودية بوصفها واجبا شرعياً، غائبة عن خطاب دولة مثل إندونيسيا، قضية الذّكر الجماعي (مجالس التهليل) حاضرة في الخطاب الرسمي في بعض الدول منفي بوصفه بدعة في خطاب دول أخرى.. وتعددية الخطاب لا تعني تعدد الدين الإسلامي إلى مجموعة أديان، وإنما تعدد الخطابات المعرّفة به تعددية نابعة من تنوع الأفكار وطرق عرضها، وترتيب أولوياتها بالإضافة إلى طبيعة النصوص الاحتمالية، فمتى كان النصّ احتمالي الدلالة، أو احتمالي الثبوت فإنّه يُنتج اختلافاً مشروعاً يُصبح فيه كلّ رأي جزءاً من خطاب لا يحقّ له أن ينفي الخطاب الآخر، أو يدعى لنفسه الامتلاك المطلق للحقيقة.

فالخطاب الإصلاحي يحتاج أن يُركز على إظهار تعددية الاجتهاد والتأويل كإحدى مرتكزات التعامل مع النصوص غير المقطوع بدلالاتها، فرغم علم الكاتب أو المتحدث المؤدج بتعدد الآراء في المسألة أو الحكم يسكت عن جميع الآراء، ويتبنى رأياً يسوقه للجمهور كأنه الرأي الوحيد في المسألة معزراً خطاباً دينياً أحادياً يُقصي المخالف، ويراه مبتدعاً ومضللاً، وليس مجتهداً، وهذه إحدى الإشكاليات التي تُغذى التعصب الذى يدفع إلى خطاب متطرف يُنتج التكفير والإرهاب باسم مواجهة الإلحاد والكفر، فالجماعات تنطلق في خطابها من قراءة أحادية لا تعترف بغير قراءتها، يدعمها فكر ديني عام لا يتبنى تعددية تُجدد فهم الإسلام، فيُصبح الإسلام قراءة خاصة لنص تقدمه الجماعة على أنه النهج الذى انحرف عنه العالم الإسلامي.

من جانب آخر تُشعل أحادية الخطاب الديني حالة من الصراع والمساجلة الفكرية بين الحين والآخر في قضايا تعددت آراء القدامى حولها تبعاً لاختلاف مناهجهم في البحث والدراسة، فمنهجيات المدرسة العقلية الفلسفية تختلف عن مدرسة المحدثين، تختلف عن مدرسة الفقهاء، إلا أن الفكر الديني المعاصر يتجاهل ذلك، فتكتفي بعض خطابات الإقصائية ذات المنهج الانتقائي بتقديم التراث ككتلة ثابتة ذات رؤية واحدة، من يُخالفها فهو منكر لما عليه الأمة.

على سبيل المثال مقاضاة ومخاصمة الدكتور مصطفى محمود، فيلسوف العامة وأحد ممثلي المدرسة الفلسفية الإسلامية المعاصرة في جناحها المحافظ، لرفضه تفسير الشفاعة بدلالاتها الحرفية الشائعة عند الأشاعرة والحنابلة، وهو في موقفه ذلك يحذو حذو مدرسة الاعتزال قديماً التي رأت في تمسك الحنابلة والأشاعرة بالمعنى الحرفي للشفاعة ما يتنافى مع العدل الإلهي، ورغم أن مصطفى محمود سبقه في ذلك - كما أشار في دفاعه^(١) عن رأيه - شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي الذى فسر الشفاعة بالبشرى، وقريب منه قول ابن تيمية الذى جعل الشفاعة بمعنى الدعاء، غير أن ما كتبه مصطفى محمود عن الشفاعة أثار عاصفة من الهجوم وصلت إلى دعوات لمحاكمته وتفسيره بل وتكفيره، وهذا نموذج واضح للإقصاء من خطاب لصالح خطاب آخر.

(١) ينظر: د. مصطفى محمود. الشفاعة. ص ٧٧: ٨٨ دار قطاع الثقافة أخبار اليوم القاهرة. د. ت. ط.

وبعيدا عن مناقشة مضمون القضية الجدلي الخلافي، فما طُرح حول فهم الشفاعة قديما وحديثا لا يعدو كونه خطابات دينية متعددة ينبغي ألا يمارس أحدها دور الإقصاء للخطاب الآخر أو استعداد السلطة أو الجماهير ضده، أو اتّهامه بالفسق أو الكفر، فلا تخلو حالة السجال والإقصاء من تحريض سلطوي وأيديولوجي، وفي خضم المعارك حول سلامة العقيدة، كمبرر لإقصاء صاحب الخطاب المختلف، تُستباح كل الوسائل باسم الدفاع عن الدين، فينشأ الخوف، ويطرسخ الجمود، ويموت التفكير.

إنّ تركيز تيار الإصلاح على قبول تعددية خطابنا الإسلامي يُخرجنا من حالة المساجلة والمغالبة والإقصاء المستمر مع خطابات أخرى حاضرة فينا، وإن زعمنا غيابها، أو تغييبها بما يستنزف طاقاتنا، ويضعف من محاولة التعايش بيننا، كما أن مثل تلك الأحادية الإقصائية تُؤسس لخطاب التطرف القائم على نبذ الحوار وتبني العنف، وجعل الأفكار الإنسانية لها قداسة العقائد، فعمليات التفجير المتكررة في عالمنا ليست مواد متفجرة سريعة الاشتعال بل خطاب فكري أحادي رآه بعض الشباب ديناً مقدساً يستحق الموت من أجله، ولن يخرجنا من ذلك إلا قبول تعددية في الخطاب الإسلامي تُثمن الثابت المشترك، وتتجاوز عن المختلف بشأنه، تعددية نوعية تُثري الفكر، ويتسع بها خيارات المسلمين فعلا وتركا.

ليس من الصواب ما يظنّه البعض من إمكانية توحيد الخطابات الإسلامية في خطاب واحد، وأن تلك الأحادية ضرورية لتوحيد المسلمين على فهم الإسلام، متجاهلا طبيعة النصوص الاحتمالية، والسياقات الخارجية الموجهة لقراءات النصوص، والقدرات العقلية المتفاوتة في التعامل مع النصوص، وطبيعة اللغة ذات الدلالات المتعددة أحيانا، فيسعى إلى تجاهل تلك التعددية التي يعج بها الفضاء الثقافي للعالم الإسلامي، ومتناسيا الطبيعة الحوارية للقرآن الكريم التي رسخت لما هو أعمق اختلافا وأشدّ تباعدا من التعدد داخل الخطاب الإسلامي إلى احترام تعدد أديان ومعتقدات البشر الذي كفله النصّ القرآني ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(١)، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٢)، فإذا كان القرآن الكريم صان اختلافا عقائديا

(١) سورة الكافرون، الآية: ٦.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

في حياة البشر، فكيف نمنع تعددية داخل بنية الخطاب الديني الواحد، ظنا منا أن ذلك يتنافى مع وحدة المسلمين، أو يُنقص من صلابة الخطاب الإسلامي!

ترسيخ تعددية الخطاب الإسلامي يتطلب خلق حالة من الوعي العام بأن الخطابات القائمة على الاستدلال النقلي، أو المنطلقة من العقل في قراءة النقل تتساوى من حيث كون كل منها خطأ، فليس من حق أحدها أن يزعم امتلاك الحقيقة، وإن سيطر فعليا بسبب علاقته الوثيقة بالسلطة السياسية، وأمكنه بذلك إقصاء الخطاب الآخر، وإخراجه من دائرة الضوء.

كذلك يحتاج الخطاب الديني الرسمي لترسيخ «التعددية» إلى التحول من دور المتحدث الواحد الفوقي في جمهور من المتلقين إلى دور المحاور المتفاعل مع الجمهور بوصفه الطرف الآخر المشارك في إنتاج الخطاب؛ لذا نحن في حاجة إلى تطوير وسائل التواصل، وتفعيل الحوار الداخلي في المؤسسات الدعوية والتثقيفية والتعليمية، ومواقع التواصل الاجتماعي، لتعزيز ثقافة قبول التنوع والاختلاف لمواجهة ثقافة الانفعال والصخب والجلبة.

فلم يعرف كتاب الدعوة الخالد «القرآن الكريم» صوتا أحاديا، بل خطابات حاور فيها الله عز وجل الشيطان في علّة عصيانه، وحكى في مواضيع كثيرة حوار الأنبياء مع أقوامهم، وكأن القرآن الكريم يريد أن يُرسخ في الوجدان المسلم الطبيعة الحوارية التي تطلب ثنائية يتبادل فيها الطرفان دور المستمع والمتحدث، وسط حالة من الاستماع الجيد، والحديث المبني على الحجة والمنطق والدليل على أرضية من التسليم باحتمالية الصواب والخطأ، ونسبية الطرح الإنساني في التعامل مع النصوص فهما وإدراكا.. فصور القرآن الكريم الأنبياء في حالة حوار حتى اللحظة الأخيرة مهما كانت قوة الصدام، واحتدام الصراع، كما صور طبيعة الخطاب الشيطاني القائم على الصخب والجلبة والتشويش على الأفكار بإثارة الانفعالات ﴿وَأَسْتَفْزِرُ مِنْ أَسْطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوَاتِكَ وَأَجْلِبَ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾^(١)؛ فأَيّ منطلق في خطابنا علينا أن نسلک حوار عقلاني يقبل التعددية أم حوار انفعالي تشويشي يحرض على الصدام!

(١) سورة الإسراء، الآية: ٦٤.

(٨)

إشكاليات منهجية في توظيف النصوص والشواهد

يُعاني الفكر الإسلامي من إشكالية في لغته ومنهجيته، ففي عصر اتسم بلغة علمية دقيقة ما زال الخطاب الديني يستخدم لغة إنشائية فضفاضة تعوقه عن مواكبة أجدديات هذا العصر، فتعزيز الثقة في الخطاب الديني يحتاج إلى علمية في العرض والاستشهاد وإحداث انسجام حقيقي بين العقل والنقل، وتجنب التعميم الذي يُصيب عقل الجمهور بسطحية في إصدار أحكام التحسين أو التقييح تبعاً للانطباعات والانفعالات، وليس وفق ما توفر لديهم من معلومات وحقائق.. فالخطاب الديني مطالب بأن ينتقل من اللغة المادحة أو المُقَبِّحة فحسب إلى لغة خبرية معللة تحمل أحكاماً شارحة لماذا هذا مذموم أو مقبول؟

للخروج من التعميم نحتاج إلى إعادة النظر في العناوين ذات الإطلاقات العامة، مثل «الجهاد في الإسلام» وتخصيصها في عشرات العناوين الجزئية فلا يسوق حكماً أو قولاً عاماً حول الجهاد، لكن يُفصّل وينوّع فيه على نحو يستقصى كلّ جوانبه، حتى يتمكن العقل من تصوّر معانيه المختلفة وأحكامه المتنوعة، فيُدرك أنّ الجهاد ليس له دلالة واحدة، ولا حكم واحد، فإطلاق كلمات الكفر والجهاد والحق والخير والولاء والبراء والعدوان والحرية والمساواة دون تصنيف وتحديد وتوضيح كافٍ يجعلها مفردات بلا ملامح مُعرّفة ومميّزة في عقل المتلقي، فالجمهور وحده هو من يقع عليه عبء تلمّس معالم حقيقة تلك الكلمات، فيجدها البعض عند دعاة الجماعات ذوي الأصوات الصارخة المنتحبة بالبكاء على الإسلام الضائع من المجتمعات، ويتفاوت تأثر الشباب بخطاب جماعة بعينها دون أخرى حسب ما يوفره له الواقع، وحسب تفوق جماعة على أخرى في التواصل مع المجتمع، وهذا يُفسّر قبول البعض بتلك الجماعة دون غيرها.

وكما يُمثّل التعميم إشكالية في الفكر الديني يُمثّل اجتزاء النص من سياقه اللفظي إشكالية أخرى يقوم بها خطاب التّطرف والخطاب الوعظي الرسمي على السواء حين يَعرّض كلّ منهما النص القرآني أو القول المأثور عن سياقه الذي جاء فيه؛ ليصبح نصّاً عامّاً؛ لخدمة توجّه سياسي أو أيديولوجي.

ومن صور الاجتزاء النصّي، اجتزاء النصوص عن السياق غير اللفظي/السياق الخارجي الاجتماعي باستدعاء شواهد دينية في غير موضعها لمخاطبة أناس لا صلة لهم بها، فلا يُراعي الخطاب الديني الواقع الخاصّ لهذا المجتمع أو ذاك.. «فهذا واعظ يدخل إحدى القرى البائسة ليحدّث أهلها المستوحشين عن آفات الرياء! وهذا آخر يخطب في المدن عن جرائم القتل والأخذ بالثأر.. وفي ذهن الفقير تتمدد المعلومات القليلة وتصبح كل شيء.

سمعت رجلاً يُجرى على لسانه هذه الكلمات لابن عطاء الله السكندري: «سوابق الهمم لا تخرق أسوار الأقدار»، «ادفن نفسك في أرض الخمول» فكرهت هذا الكلام وأنكرت سياقه. إن الجملة الأولى تقال لفرد من الناس تملّكه جنون القوة، واستحوذ عليه الاعتداد بالنفس، فبنى خطته على أنه إذا أراد فعل، وإذا عزم فعلى المَرَدّة والأملّاك جميعاً أن يُدعّوا له. ومن ثم فهو لا يتصور أن يردع همّه أو يغلبه أحد في الأرض والسماء على أمره. هذه الكلمة حق داخل هذا النطاق وحده. وهي خارج هذا النطاق لا عمل لها ولا مكان... وسوء الاستشهاد كما يقع في هذه الحِكم المجلوبة كرها، يقع في كتاب الله وأحاديث رسول الله - ﷺ - فترى بلبّد الفهم من هؤلاء يجيئ بالأثر هو في نفسه حق ولكنه فيما ضُرب له وقُصّ من أجله بعيد بعيد.. وعندي أن هذا ضرب من تحريف الكلم عن مواضعه. أرايت إذا انطلق رجل طيب أمين إلى قوم أغرار يحرص على وعظهم ويتعشق هدايتهم أيليق أن تثنيه عن مراده بقول الله «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء» إن سوق الآية هنا خطأ، فمجال الآية الوحيد هو المجال الذي نزلت فيه، أعنى تسليّة الداعي الذي تعب ونصب وهو يحاول إرشاد شخص عنيد دون جدوى»^(١).

(١) محمد الغزالي، هموم داعية، ص ٧٣. دار نهضة مصر. القاهرة. الطبعة الرابعة عشرة. نوفمبر ٢٠١٢ م.

ومن صور الاجتزاء في الخطاب الإسلامي المعاصر التي أدخلته في علاقة غير فاعلة في حاضر الأمة الاجتزاء التراثي فيتواصل مع التراث بقراءات وسيطة انتقائية موجّهة، معتمدا على النقل السماعي عبر الوسائط السمعية، أو الكُتُبات المختصرة، يرى التراث بعينها التي تُغمضها عن تعددية اجتهادية وفكرية يزخر بها التراث، كان لها أكبر الأثر في ازدهار الفكر الإسلامي قديما متمثلا في خطاب مدرسة علماء الكلام، ومدرسة الفلاسفة من أمثال: ابن سينا وابن رشد والفارابي، والمدرسة الفقهية متمثلة في أئمة الاجتهاد في القرن الرابع الهجري قبيل أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، ثم سرعان ما تراجعت كل الخطابات وبقي الخطاب الفقهي متجمدا في المذاهب الأربعة الشهيرة، وهذا ما وصفه القدامى والمحدثون من المحافظين أنفسهم^(١) بعصور الجمود والتراجع؛ مفسرين ذلك بالتقليد وغياب الأعمال العقلية على حد قول أحد القدامى: «إن الذي أدخل كثيرا من الناس في التقليد نقص العقول، ودناءة الهمم، اقتصروا على النقل عمّن تقدّم فقط، وانصرف همّهم لشرح كتب المتقدمين وتفهمها ثم اختصارها، وفكرة الاختصار ثم التّباري فيه مع جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل هو الذي أوجب الهرم، وأفسد الفقه، بل العلوم كلها، إذ صاروا قُرّاء كتب لا محصلي علوم، ثم في الأخير قصرُوا عن الشرح، واقتصروا على التحشية والقشور، ومن اشتغل بالحواشي ما حوى شيء»^(٢).

ومثل هذا نجده في الفكر الإسلامي المعاصر الذي اختزل القرآن في كتاب أحكام فقهية، واختزل الأحكام في اجتهاد الأئمة، واختصر اجتهاد الأئمة في حلال وحرام، فلم يخرج تناولنا للقرآن الكريم عن الناحية الفقهية التي لا تزيد آيات الأحكام فيه عن خمسمائة آية بين أكثر من ست آلاف آية قرآنية، أي أقل من ١٠٪ من القرآن، والبقية التي تزيد عن ٩٠٪ ليس لها حضور في الخطاب الديني إلا في إطار سرد وعظي مُجتزئ، وتغيب النظرة الكلية التي تُعمّق الدرس القرآني، وتثرى الخطاب الديني.

(١) ينظر: دناصر الطريفي. تاريخ الفقه الإسلامي: ص ١٨٥: ١٩٤. ط. مكتبة التوبة. الرياض. الطبعة الثانية. ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

(٢) ينظر: محمد بن الحسن الثعالبي الجعفري الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. ج ٢. ص ١٠٦. ط. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

من جانب آخر الفكر الإصلاحي في حاجة إلى مواجهة إشكالية تداخل والتباس المفاهيم^(١). في عقل المُلقى والمُتلقي، فالمفاهيم ليست مجرد ألفاظ يمكن أن تُفهم، وتُفسّر بمرادفات كسائر الأسماء والكلمات، أو نقف على دلالتها من خلال قول شارح أو منطقي برسم أو حدّ على الطريقة الأرسطية، بل المفاهيم مستودعات كبرى للمعاني والدلالات كثيرا ما تتجاوز البناء اللفظي، وتتخطى الجذر اللغوي؛ لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات ذاكرتها المعرفية، وما انتهى إليه التطور التوظيفي للمفهوم واستقرّ عليه الوعي الجمعي.

فالعقل المسلم أمام خليط من الأصول والماهيات، فقد يريد المتحدث أو الكاتب من المفهوم دلالة ويدرك السامع أو القارئ دلالة أخرى لهذا المفهوم وفقا لخلفياته الثقافية والاجتماعية، فإذا استخدم المفكر مثلا كلمة «المساواة» أو «الحرية» فإن مفهومها يلتبس على المتلقي هل يُريد المدلول اللغوي أم التراثي أم السياسي! ويتجلى هذا الخلط والارتباك عند المناقشة، فكل طرف من أطراف الخطاب يحتفظ في ذهنه بدلالة خاصة، فيصبح الحوار أحيانا نوعا من حوار «الطرشان» حيث لم تعد الألفاظ بإزاء دلالات محددة، وإنما تختلف الدلالة من ذهن إلى آخر، فلكلّ فهمه الخاص لغياب الأرضية الواحدة في التعامل مع المفهوم، والإمعان في تغييب المشترك الثقافي ورفض التلاقح الفكري بين الخطابات المختلفة، فيُعاد مناقشة قضايا بعينها مرّات ومرّات دون الوصول إلى معاني مشتركة أو نتائج ننطلق منها، وستظلّ إشكالية المفاهيم قائمة في خطابنا الديني ما دام هناك حالة خلط بين المفهوم والمصطلح

(١) المفهوم بمعناه المنطقي هو «مجموعة الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديدا يكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى، فمفهوم «الإنسان» بالمعنى الأرسطي مثلا هو أنه حيوان ناطق وما صدقته هم أحمد ومحمد وسائر أفراد الناس، ولكننا ننظر إلى المفهوم بنظرة أوسع من نظرة رجل المنطق له؛ لأن المفهوم يتألف أيضا من المعاني والمشاعر التي يستدعيها اللفظ في أذهان الناس عندما يسمعون أو يقرؤونه، ولهذه النظرة الواسعة ميزة في رأينا، وهي أنها تفسح المجال أمام القول بأن الغالبية العظمى من المفاهيم لا تقبل تعريفا جامعا مانعا بلغة المنطق، وإنما تتسم بمرونة مطلقة لا تحددها حدود ولا تقيدها قيود، فتتسع دلالتها أحيانا وتضيق أحيانا أخرى» د. صلاح إسماعيل، توضيح المفاهيم ضرورة معرفية، موسوعة بناء المفاهيم، ج ١. ص ٣٢، ٣١، دار السلام. القاهرة. الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

والاسم، وما دام إطار المفاهيم المتداولة غير مقيد بتاريخية زمنية ومكانية، وغير مرتبط بالعوامل والمصادر التي شكلته.

أضف إلى ذلك تزايد مساحات الحرفيين داخل بنية الخطاب الديني الرسمي، ومن أوضح النماذج التي تُعرّف بهم في التراث ما قاله ابن الجوزي في كتابه تلبس إبليس: «كان بعض مشايخنا يروي الحديث أن النبي ﷺ نهى عن الحلق قبل الجمعة، بإسكان اللام في الحلق، وأخبرني أنه ظل أربعين سنة لا يحلق رأسه قبل الصلاة، فقلت له: إنما هو جمع حلقة وهو الاجتماع في حلقات في المسجد، وكان ابن صاعد كبير القدر في المحدثين لكن ما كان يفهم جواب فتوى، وكان ابن شاهين قد صنف في الحديث مصنفات كثيرة أقلها جزء وأكثرها التفسير وهو ألف جزء وما كان يعرف في الفقه شيئاً».

هذا النمط الحرفي التراثي الذي لا يدرك الطبيعة الاحتمالية لمعنى المفردة المعجمية ما زال موجود في عصرنا.. فكيف يتعاطى من يعجز عن استيعاب تلك الاحتمالية اللغوية مع الدراسات اللغوية الحديثة التي تقول بأن المفردات اللغوية لا تشير إلى موجودات خارجية، تُحيل عليها مباشرة، لكنها تشير إلى مفاهيم ذهنية مستقرة في عقولنا عن العالم الخارجي. فما زال الخطاب الإسلامي الحرفي، على نقيض ذلك، يرى ألفاظ اللغة العربية تدلّ على المعاني دلالة حرفية تطابقية، أو عبارة القدامى الاسم هو المسمى، فالعلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية جوهرية تختفي معها المستويات الدلالية للغة، فتتمسك تلك الخطابات بقراءة حرفية للنصوص، وتدعى جمود المفاهيم عند معانٍ بعينها، مدعية امتلاكها لحقيقة المعنى مُقصيةً غيرها من الخطابات، موحدةً بين المستويات الدلالية، مغلقةً باب التأويل، ومتجاهلة طبيعة اللغة العربية التي حملت دلالات ذهنية لا وجود لها في الواقع من العناء والغول وغيرها مما ليس له مدلول عيني واقعي، ويتنكر مثل هذا الخطاب لطبيعة بناء المفاهيم التي تكتسب خصوصية من المحيط الثقافي والفكري والاجتماعي الذي تنشأ فيه، فيغض الطرف عن حقيقة كون البيئة إحدى أبرز مُشكّلات المفاهيم.

وفي مقابل القابع الجامد جاءت محاولات عصرنة المفاهيم في تلفيق شكلي متساهل بين الوافد والموروث، فأدمجت بعض المفاهيم الوافدة عن الأقليات

والمرأة والحريات والمساواة والمواطنة في الخطاب الديني ليتماشى مع الخطاب العام للدولة، لكنها لا تعدو عن كونها قشرة سطحية بلا أدنى عمق سرعان ما تزول مع أول احتكاك.

وبين صراع فكري ثقافي دائر اليوم بين وافد مغترب وقابع متجمد اتسعت الهوة بين مرسلي الخطاب الديني، ومستقبله الذين تأثروا بأفكار وثقافات وافدة، وزاد الطين بله الخطاب الإعلامي الذي لا يحرص على خطاب حوارى هادئ يكشف المفاهيم، فعلى النقيض يتبنى غالبا خطابا سجاليا صاخبا يُوسّع دائرة الحجاج والتخاصم والخلاف والتشتت والصراع حول ما أقصد إليه أنا، وما تقصد إليه أنت..

فما زال الجهاد، والجماعة، والهجرة، والحرية، والمساواة، والولاء، والبراء مفاهيم ملتبسة في العقل المسلم، وستظل المفاهيم في الخطاب الديني تُعاني من الخلط واللبس الذي يُصيب الأمم في أطوار تراجعها الفكري والمعرفي والثقافي، ما لم تُؤسس لبنية مفاهيم نابعة من بيئتنا الخاصة وثقافتنا المعاصرة، فلا تقف المفاهيم عند زمن بعينه بل تتحرك مع العقل المسلم الذي ينبغي أن يكون في حالة حراك دائم..

ومن إشكاليات الفكر الديني أنّه يُكثر من الأقوال المرسلة بلا تعليل، ويختزل الفكرة في كبسولة معرفية دون الخوض في تفاصيل وخصائص قبول تلك الفكرة أو رفضها، فتحويل المعرفة إلى كبسولات جاهزة يُعيدنا إلى عصر التلخيصات التي كانت إيداناً بأفول عصر التقدم والازدهار في تاريخ المسلمين، تلك الإشكالية التي استوقفت الشيخ عبد القاهر الجرجاني فأنكر على سابقه اختزالهم الحق والصواب في كلمة بلا تفصيل، وإصدارهم الحكم بلا تعليل يُزيل الغموض، ويمنع التداخل، علما بأنهم كانوا أقل اختزالا من الخطاب الإسلامي المعاصر، فعنده أي حكم يحمله قول لا بد أن يكون مشفوعا بدليل، وأنّ الكلام يكون دقيقا على قدره تفصيله^(١).

ومن الصور البارزة للاختزال في الخطاب الإسلامي اختزال الأشياء ذات الطبيعة الثنائية من الخير والشر والقبح والجمال في جانب واحد، ومن شواهد ذلك طريقة تناول الخطاب الوعظي للحياة الدينا، حيث يُركّز على إبراز جانب الشرّ فيها وترسيخ

(١) دلالات الإعجاز ج ١ ص ٤٨.

معاني تحقيرها وضرورة عدم الركون إليها، مهملاً المعاني التي تحت على الإقبال على الحياة لتحقيق قيم الاستخلاف الإنساني إصلاحاً وتعميراً، فلا عجب أن يأتي من يتطرف فيتخلص من حياته فيفجر نفسه ومن حوله؛ لأن الخطاب الدعوي الرسمي أضعف في نفسه جانب الاستخلاف التعميري للدنيا، وقوى جانب كراهيتها، فصار أقرب إلى الهدم منه إلى البناء.

فالحث على كراهية الدنيا وتحقيرها لا يختص بخطاب إسلامي دون آخر، بل فكرة عامة في الثقافة الإسلامية لغيب الدقة والتحديد في تأويلنا لآيات القرآن الكريم، فدوما ننسي القيد وهو أن الدنيا المبغوضة هي «دنيا الإفساد»، «دنيا الأطماع»، ولا أمل إلى اتهام الخطاب الديني في الماضي وإعفاء الحاضر أو اتهام خطاب المتصوفة دون غيرهم، كما فعل الشيخ الغزالي في قوله: «منذ بضع مئات من السنين سقط المجتمع الإسلامي كله فريسة لفكر بعض المتصوفة، هونوا لديه العمل للدنيا باسم الإقبال على الآخرة، فكان عقبى هذا التوجيه الضال دماراً أصاب المسلمين في كيانهم العلمي والعسكري والسياسي. إن الإقبال على الآخرة حق، ومن ذا الذي يجرو على تهوين الآخرة أو يغض من الاستعداد لها؟ غير أن الطريق إلى ذلك ليس بالانصراف عن الدنيا - كما يفهم الكسالى وأهل البلادة - بل بامتلاك الدنيا وتسخيرها لله.

إن أي تاجر مسلم على عهد رسول الله كان كأى تاجر وثني أو نصراني أو يهودي نشاطاً وذكاءً وضرباً في الأرض وبصرًا بالسوق وطلباً للربح. كل ما هنالك من فرق أن غير المسلم قد يكرس مكاسبه لنفسه وعاجلته، أما المسلم فهو يدخر لأخرته - قليلاً أو كثيراً - من سعيه»^(١).

فالخطاب الديني في حاجة إلى أن يكون متوازناً بين التحذير من الأطماع الدنيوية والإعلاء من الجانب الروحي في التعامل معها، وبين التحفيز على التعمير والإصلاح والبناء والتمتع بالحياة ونشر قيم العدل والمساواة والحرية والأمن، فلا يُهمَّش من أهمية الحياة الدنيا في الإسلام ثم نسأل أنفسنا لماذا تخلف المسلمون عن ركب الحياة!

(١) محمد الغزالي. مع الله. ص ٦٦.

ومن مظاهر اختزال الأحكام في الخطاب الإسلامي غياب الحديث عن المنطقة الشاسعة في التشريع الإسلامي، وهي منطقة المباح والجائز، حتى صارت أحكام الإسلام كأنها واجب أو حرام، مما جعل المتلقي دائماً في حالة سؤال عن المسكوت عنه، أفي دائرة الحرام أم في دائرة الواجب بما أضفي على المسكوت عنه قداسة تخرجه عن دائرة الإباحة والجواز والاختيار إلى دائرة الإلزام!

وقد جاءت معالجة النبي - ﷺ - متممة بالصراحة والمواجهة، مؤكدة على مناطق المباح/ الجائز الشاسعة في الإسلام، وأن سلطة الإيجاب والتحرير الشرعيين سلطة ربانية حيّزها الله في مناطق محدودة لا يجوز توسيعها؛ ليتقربوا بها إلى الله، فمجمع النبي - ﷺ - إن لم يعرف التطرف والتشدد في شكل جماعة أو فرقة، إلا أنه ظهر في غلو وتشدد بعض التساؤلات التي ردّ النبي - ﷺ - أصحابها من ضيق الإيجاب والتحرير إلى رحابة الجواز والإباحة، ففي حديث أنس بن مالك - رضي الله عنه - أنه قال: جاء ثلاث رهط إلى بيوت أزواج النبي - ﷺ - يسألون عن عبادة النبي - ﷺ - فلما أخبروا كأنهم تقالُّوها (أي: عدُّوها قليلة)، فقالوا: أين نحن من النبي - ﷺ -؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبداً (أي: دائماً دون انقطاع)، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر (أي: أواصل الصيام يوماً بعد يوم)، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً. فجاء رسول الله - ﷺ - فقال أنتم الذين قُلتُم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني^(١).

(١) الصحيحين: البخاري (٥٠٦٣) ومسلم (١٤٠١).

(٩)

سيطرة الإثماري على الإثماري وضعف القراءة النقدية

وإزاء واقعنا المتردي وأزماته التي لا تنتهي دوماً يكون الحلّ الذي يتردد في الخطاب الديني الرسمي الذي تُشرف عليه الدولة والخطاب الديني الشعبي الذي تُشكّله الجماعات أنّ مشاكلنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تنتهي فور العودة إلى الله، وهذه العبارة رغم تداولها حتى تبدو مسلّمة من المسلّمات إلا أنها في الواقع لا تخلو من تسطيح قضية معقّدة، وهروب من تبعات المسؤولية المُلقاة على عاتق الإنسان تجاه تغيير واقعه وإلقاء تبعية الأمر على الله، وكأنّ الله هو المكلّف من الإنسان بالتغيير والتعمير، وهذا يناقض الواقع حيث جعل الله الإنسان مسلماً أو غير مسلم على خطّ واحد في علاقتهم بالكون فمن يمتلك أن يُغيّر ويُطوّر من واقعه يمنحه الله التقدم والتطوّر، فمشاكلنا أكثر تعقيداً من أن تُحتزل في ضعف الجانب الإيماني الذي لا تُقلل من أهميته في تعزيز الأخلاق والرقابة الذاتية إلا أننا أمام إشكاليات بالغة التعقيد انتهت بنا إلى هذا الواقع المتردي، لا بديل أمامنا عن أن نُراجع ونُعربل الكثير من الأفكار، أن نقرأ في ذلك مليار مرة قوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» لعلنا أن نستوعب معنى أن التغيير يبدأ من الأرض، وليس من السماء.

فإذا عُدنا إلى أنفسنا سنجد أنّ من أسباب ضعف الجانب الروحي/الإيماني هي ضآلة المساحة الممنوحة للأخلاق في تراثنا وخطابنا الديني المعاصر نتيجة هيمنة الائتمار الفقهي على الحياة، واتخاذ مرجعية في التفكير والسلوك مما أدّى إلى اختلاط معنى الأخلاق بالفقه في عالم المسلمين؛ بل سيّد فهم لدى المسلم يختصر كلّ ما هو أخلاقي بما هو فقهي، حيث اقترن في الضمير الإسلامي، الواجبُ

بالمعنى الفقهي بمفهوم الحُسن بالمعنى الأخلاقي، واقترن المحرّم بالمعنى الفقهي بمفهوم القُبْح بالمعنى الأخلاقي، مع أن الحُسن والقُبْح من أحكام العقل العملي «الأخلاقي»، وأحكام هذا العقل لا تتطابق دائماً مع أحكام الواجب والمحرّم في مدونة الفقه الإسلامي».

ونمت واتسعت وتضخّمت المقاربات الفقهية والكلامية، واستبدّت بالفقه ظاهرة التكرار المملّة، فتراكمت المتونُ وشروحُها وشروحُ شروحها، وصار رجلُ الدين يستمدُّ مكانته من دراسته وتدريبه وكتابته في الفقه وأصوله، وأصبح يتحدّد على أساسها مصيرُ مقامه الديني والديني، وما يُمنَح من حقوق وامتيازات مادية وروحية ورمزية وعلمية، ونمت بعض الظواهر التي لا صلة لها بالواقع في التفكير الفقهي كما تنمو طفيلياتُ النبات التي لا جذور لها في التربة، مثل ظاهرة الافتراض الفقهي أو الفقه الافتراضي الذي غرقت فيه ذهنيّة بعض الفقهاء، فراحوا يفترضون مسائل شاذة، وربما تورّط أحدهم بافتراضاتٍ تثيرُ السخرية أحياناً^(١).

وبالتوازي مع ذلك أمست مدونة الأخلاق في تراثنا هي الأفقر، مقارنةً بالفقه وأصوله وعلم الكلام والتفسير والحديث، وغيرها من علوم ومعارف التراث. فقد ضمرت المدونة الأخلاقية في الإسلام، وشحّ التأليف فيها، لذلك قلّما نجد مؤلفاتٍ مهمةً تبحث في فلسفة الأخلاق، أو كتابات تحدد ماهية الأخلاق النظرية والعملية، وتحلّل طبيعة صلة الدين بالأخلاق والأخلاق بالدين، فلم تتمكن الدراسات الأخلاقية من استقلالية تساعد على نمو وتطور هذا الحقل المعرفي الضروري؛ لإحداث نهضة في عالمنا الإسلامي، فنسيان الأخلاق، وعدم الاكتراث بحقوق الإنسان بوصفه إنساناً، من أهم أسباب الإخفاق الحضاري، أو الموت المجتمعي على حد تعبير طه عبد الرحمن «الأخلاق صفات لا يختلُ بفقدانها نظام السلوك فقط، بل أيضاً نظام الحياة؛ فلو تصوّرنا وجود مجتمع ما غير متمسك بالأخلاق ولا بالقيم التي تُسند هذه الأخلاق، لوجب أن نُعدّه لا مجتمعاً فاسداً فحسب بل مجتمعاً ميتاً لأنه لا حياة بغير أخلاق»^(٢).

(١) د/ عبد الجبار الرفاعي، مقال الأخلاق والمدونة الفقهية، ٢٥ ديسمبر ٢٠١٧.

(٢) د/ طه عبد الرحمن (٢٠١٣)، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ص ٦٠.

وتضررت الأخلاق بالتصورات السلبية السائدة في مجتمعاتنا التي ربطتها تارة بمباحث الفلسفة النظرية التي لا يضرّ فقدانها الإنسان في شيء، بل قد يستغنى عنها؛ إذ ليست ضرورية، بل هي بمنزلة ترف لا يضرنا عدم تحققه. وربطتها تارة أخرى بالفقه وشدّدت على الصلة العضوية بين الفقه والأخلاق، وكأن لا أخلاق خارج المدونة الفقهية، حتى صارت هذه القضية واحدة من المسلّمات المضمرة في العقل الفقهي، وذلك ما ضيّع شيئاً من معاني الأخلاق. ولم يقتصر ذلك على الفقهاء؛ بل لم يتخذ متكلمي الإسلام ومحدثوه ومفسروه من العقل الأخلاقي مرجعية في فهمهم للإسلام وتفسيرهم لنصوصه المقدسة، فتصدّعت الأخلاق في مدونة الفقه الإسلامي التي لم تكتثر بالنزعة الإنسانية في الدين، ف«غياب مرجعية العقل الأخلاقي قاد التفكير الفقهي إلى التشديد على ما هو جزئي وتجاهل ما هو كلي، والتمسك بالفروع وترك الأصول، والتنقيب في الحروف وإهمال المقاصد، والتركيز على التفاصيل الدقيقة في تقييم السلوك وعدم الاكتراث بالنزعة الخيرية والمؤشرات الأخلاقية وتعبيرها في سلوك المسلم عن روح الدين وأهدافه الإنسانية»^(١).

وإذا كان الائتمار الخارجي أسهم في ضعف الجانب الرُّوحي والأخلاقي، وأنتج قشرة تدين هشة بلا ضمير ائتماني تجاه المجتمع، فإن الدور المغلوط الذي تقوم به السلطة السياسية وجماعات التمايز بالإسلام الصحيح عن المسلمين من مساجلات وصراعات سياسية بلافتات دعوية يقف حاجزاً، هو الآخر، دون أيّ ارتقاء بالجانب الروحي الإيماني، مما أضعف النزوع الشخصي إلى التمسك بالقيم الدينية والروحية، وفقد الثقة في تجارب التدين.

ومن أبرز النماذج على ذلك المسجد، فهو بخمس صلوات استراحة رُوحية من ضوضاء الحياة اليومية، وخطبته الأسبوعية ودروسه وعظ يستهدف تجديد الزاد الروحي للمسلم بما يُقوّي بداخله معاني الرجاء والخوف من الله والمحبة والتسامح مع الناس والمحاسبة والمراقبة مع النفس، تلك الروحانية التي تبعث الأمل في عدل أكبر عندما يشعر الإنسان بالعجز، وتُحرّك بداخله معاني السكينة والاطمئنان ليقبل بنتائج جولات سعيه المتكررة أخذاً بالأسباب وبحثاً عن وسائل النهوض.

(١) د/ عبد الجبار الرفاعي، مقال الأخلاق والمدونة الفقية.

ومع النشأة الأولى للمسجد في حياة النبي ﷺ كان دارا للعبادة والقضاء وطلب العلم واستقبال وفود القبائل وجمع الزكاة والصدقات وإعلان النفير العام، إلا أن الأمر لم يدم طويلا، فالمسجد في تاريخ المسلمين مرّ بأطوار تاريخية، انتقلت معها تلك الوظائف تباعا خارج المسجد، فبعد رحيله ﷺ شرع خلفاؤه مستفيدين من الخبرة الفارسية والرومية في إنشاء الدواوين، فاستقلّ بيت المال بنفسه وديوان الجند ودار الحكم ودار القضاء وصولا لاستحداث مدارس مستقلة عن المساجد أوائل القرن الثالث الهجري.. وهذا ما رأيت فيه «جماعات التمايز بالإسلام عن المسلمين» انتقاصا لدور المسجد، وإن قبلت على مضض بفكرة تخلّي المسجد عن مهامه التاريخية إلا أنها تمسّكت بدوره في التعبئة لمعركتها نحو التمكين، وجعلتها مسلّمة دينية ترقى لأن تكون الركن السادس في أركان الإسلام.

فالجماعات تعيش فترات مواجهة شعارها «هاجروا وقاتلوا في سبيل الله»، فمتى اهترئ نظام سياسي شعرت أنها على أعتاب مرحلة التمكين وأن تلك الدولة هي أرض الجهاد المبشّر به.. كما تعيش فترات هدنة طويلة شعارها «وأعدّوا» وتُعرف تلك المرحلة بهدنة الإعداد، أو ما قبل التمكين، وفي تلك الفترات تنشط الجماعات لممارسة ما تُطلق عليه «الدعوة» انطلاقا من المسجد الذي تراه ساحة مثالية لاستقطاب عناصر جديدة من الشباب المتطلّع إلى التدين الباحث عن صحيح الالتزام، فمثل هؤلاء أهداف مناسبة كربط عام تقترب منهم الجماعات عاطفيا لا فكريا فغاية تلك المرحلة إشباع الأخ عاطفيا وتعزيز نزوعه المفرط إلى المثالية، فإذا اطمأنت لقابليته واستعداده العاطفي انتقلت به من دائرة الربط العام إلى الدعوة الفردية فتقترب منه فكريا بتسكينه في لقاء مفتوح قد يكون درسا أسبوعيا لأحد الشيوخ أو حلقة لتصويب قراءة القرآن الكريم، فإذا انتظم انتقل بعدها إلى لقاء مغلق ينعقد أسبوعيا وآخر شهريا لإعداده ليكون ترسّا في ماكينة التنظيم، وعلى قدر استجابته سمعا وطاعة وسلامته من داء التساؤل المستمر والتفكير النقدي يأتي التصعيد التنظيمي وصولا لبيعة العمل كأحد الأعضاء المنتظمين في الجماعة المخلصين لها الساعين لإقامة دولتها دولة المسلمين التاريخية على رفات دولة المواطنة الجغرافية..

وترى كل جماعة في نشاطها داخل المسجد حقا مشروعاً، وأن منعه محاربة

لדعوة الإسلام، فكل منها يرى نفسه الجماعة الناجية المستكملة لأركان الدعوة فهما وإخلاصا وعملا فهي دون غيرها من يستحق تمثيل الإسلام حصريًا، وعلى النقيض تراها الأنظمة الحاكمة من تنظيمات محظورة قانونا لأن تمويلها ولائحتها لا تخضع للقوانين المنظمة للعمل العام، ولا يخلو نشاطها من سرية وغموض يحتاج إلى سنوات أحيانا لتظهر خباياه التي تضرّ بأمن وسلامة المجتمع.

وأمام إصرار الجماعات على الانطلاق من المسجد في التعبئة والانتقاء والتجنيد تحوّلت المساجد إلى ساحات صراع تارة بين الجماعات المتنافسة على اكتساب أنصار وعناصر جدد لاسيما في فترات التراجع الأمني وإطلاق يد الجماعات في العمل المسجدي، وتارة أخرى بين الجماعات والأنظمة السياسية التي احتاجت إلى عقود لتدرك أن فترات الهدنة أشدّ خطرا من فترات المواجهة، وأن نهاية نظام السادات لم يكن باغتياله في أكتوبر ١٩٨١ بل بدأ قبل ذلك بكثير عندما أطلق العنان للحركة الأصولية لتجنّد كل جماعة عناصر جديدة من المسجد، فتعلّمت من سنوات الكرّ والفرّ أن السيطرة على المساجد هو أول الطريق لعزل أبناء الحركة الأصولية مجتمعيا.. وكما أن الجهات الأمنية لا تملّ عن تتبع النشاط المسجدي فإن الجماعات هي الأخرى لا تملّ من استراتيجيات التخفي، فإذا سلب منها مسجد عادت إلى آخر في عملية تُطلق عليها «الفتح»، ولعلّ من أعجب تجارب الجماعات مع التخفي ما قامت به جماعة الجهاد المصري على مدار اثنتي عشر عاما من مهادنة الدولة المصرية ظاهرا متخذة من أفغانستان قاعدة لدولة الخلافة المرتقبة بينما يُمارس أعضاؤها سرا الدعوة إلى الله من منظورهم من خلال توسيع قواعد التنظيم بتجنيد عناصر جديدة من الشباب الذي يتردّد على دروس مساجد شيوخ الفكر السلفي، ومن يستكمل مرحلة الإعداد العقائدي يلتحق في سرية تامة بمعسكرات التدريب الخاصة بجماعة الجهاد في أفغانستان ثم يعود إلى مصر استعدادا لمعركة الفتح؛ ولأن المسجد ليس ساحة لجماعة بعينها، قادت الجماعة الإسلامية عن غير قصد منها الشرطة المصرية إلى خلايا الجهاد، فإصرار الجماعة الإسلامية على الاحتفاظ بمسجد «آدم» بعين شمس مركزا لنشاطها أدخلها في مواجهة مع الشرطة أعقبها حملة اعتقالات كشفت مصادفة من خلال التحقيقات عن خلايا جماعة الجهاد التي عرفت طريقها إلى معسكرات

التدريب في أفغانستان انطلاقاً من دروس المسجد، وعرفت تلك الحادثة إعلامياً بقضايا طلائع الفتح وكان انكشافها سبباً في تصدّع مجلس قيادة الجهاد المصري في الخارج وانقسامه.

ومع كل عودة من الجماعات إلى العمل المسجدي نقطة البداية المتكررة في مشروعها نحو الأسلمة تدخل الدولة المصرية جولة جديدة ليس في إصلاح الفكر الديني بل في حوكمة المساجد الأهلية وإخضاعها لوزارة الأوقاف بما يحرم الجماعات من أهم مساحات المجال العام، وإن فشل موظفو وزارة الأوقاف - أئمة المساجد - في إحداث تفاعل إيجابي داخل المجتمع، حيث تقف علاقة رواد المسجد بالوعاظ غالباً عند حدود السؤال الفقهي المرتبط بالمناسبات الدينية والاجتماعية، إلا أنّهم نجحوا في توفير الحماية اللازمة للميكروفون والمحراب والمنبر ويُرَاقب أداءهم مفتشون مهمتهم الدعوية الأولى تتمثل في الاطلاع على دفتر الحضور والانصراف، لا يشغلهم سؤال المجتمع ولا يُحفّز عزيمتهم ترديّه الأخلاقي ولا يُبالون بضعف معدلات الاستجابة المجتمعية لخطابهم، فأئمة المساجد أكثرهم اختار طريق العمل الوعظي (الدعوة الإسلامية على حدّ تعبيرهم)، ليس لشيء سوى أنه حصل على مجموع متدنّي في الثانوية الأزهرية، فلم يجد خياراً سوى الكلية الشرعية، وبعد التخرّج وجد في الوعظ المسجدي فرصة عمل لأكل العيش، لا تحتاج منه سوى إتقان حفظ القرآن الكريم ومعرفة أهم الأحكام الفقهية بما يُمكنه من اجتياز اختبارات القبول مع أول إعلان وظيفي، فقدّرت على الحفظ والاستدعاء من الذاكرة وملف أمني نظيف من أي صلة بالجماعات يضمن له فرصة في مجال الوعظ، فليس من شروط وظيفته ملكات إبداعية أو قدرات نقدية تمكّنه من إعادة قراءة التراث الوعظي ولا يُبالي رؤساؤه بقدراته على التأثير في جمهور مسجده فكرياً أو سلوكياً أو روحياً، فمثل تلك المهام لم يسمع بها قط ضمن مهام وظيفته الثلاثية داعية وإمام ومدرس بالأوقاف! وفي ظل روتينيّة أداء موظفي المساجد واستقطابية وتعبئة الجماعات خفت روحانية المسجد وغيّب دوره الإصلاحية.

من جانب آخر، من أخطر معوّقات إصلاح الفكر الديني ما يعيشه البعض من تكبر/ تعمّق معرفي من جانب، وما يعيشه البعض من احتقار الذات المعرفية من

جانب آخر، ممّا أدّى إلى فقدان الدافعية وانحطاط الهمة، والجبن عن المواجهة الفكرية، فيُقلّدون القدامى ويُرَدّدون الموروث الشائع دون إعمال عقل أو إعادة نظر، يشعرون في أنفسهم بالضعف والخوف والجبن عن ممارسة قراءة نقدية متمعقة، يُحاولون التغلب على إحساسهم بالدونية المعرفية بإنتاج القديم مرة أخرى بتغليف وتعليب جديد حتى تُقنع النفس العقل أنّه يُنتج معارفه، والواقع أنّه لا ينطلق من مقدمات حقيقية بل من مقدمات مزيفة، يُحذّر من مخالفة الشائع، ويُردد شعارات من قبيل «الدفاع عن الهوية يقتضى المحافظة على اتفاق مع المحيط المعرفي، وعدم الدخول في معارك معرفية مفسدها أكبر من منافعها».

يُداهن كلا الطرفين المحيط المعرفي، ويتحدّث بلغته تقليدا أو حداثة، يميل إلى تقليد الأقوياء حتى يُخفي ضعفه، ويبدو مثلهم، فالتقليد ليس سلفيا تراثيا فحسب بل هناك حداثة مُقلّدة نراها في الحداثة بنسختها العربية التي نقلت الشكل، ورَدّدت النتائج دون أن تمتلك روح الحداثة القائمة على الإبداع، أمثال هؤلاء من الحداثيين العرب مقلدين لا اختلاف بينهم وبين السلفية الفكرية سوى في جهة التقليد المتبعة، فالضعيف نفسيا أمام الغرب يُنتج معرفة يرضى عنها الغرب، والضعيف نفسيا أمام التراث يُنتج معرفة لا تتقدم قيد أنملة عن نتاج القدامى، فيسعى إلى تحقيق انسجام مع محيطه المعرفي غايته الراحة النفسية، وليس نتاج معرفي حقيقي.

«فالمثقف العربي فاشل؛ لأنّه يضرب بسيف غيره.. التقليديون يضربون بسيف التاريخ، والحداثيون يضربون بسيف الغرب، واحد يضرب بسيف الزمان والآخر يضرب بسيف المكان، حتّى أصبح لدينا نظرية ثالثة في التحسين والتقييح النقلي والعقلي والغربي».

فبعض النخب الدّاعية إلى التجديد تبنت فكرة القطيعة مع التراث، واستبدلت قيم الغرب به، في محاولات لا يمكن وصفها بالتجديد، فهي تُجسّد نوعا من التبعية والتقليد، وهذا النموذج المزيّف للتجديد، المتطرّف في الإعجاب بالغرب منح دعاة الانغلاق مبررا لتطرفهم في رفض كل جديد، فبدافع من قلق على الهوية نظر التقليديون بتطرّف إلى كلّ محاولة تجديدية، بوصفها حركة تمرد وانشقاق على الأمة، هدفها الإطاحة بتراث الأمة وهويّتها، فالتجديد اقترن في تفكيرهم بالاغتراب الفكري والاستلاب الثقافي.

وفي مقابل احتقار الذات معرفياً يأتي التكبر والتعالمق المعرفي من بعض الباحثين والدارسين، فرفضوا علوماً إنسانية بأكملها، واستخفوا بمنهجياتها؛ لأنّها لم يعرفها السابقون، فالعلم، من منظورهم، ما تركه القدامى فحسب، وما جهلوه فلم ينقلوه عنهم ليس له وزن ولا قيمة معرفية، فتدفع النفس العقل لتسخيف وتحقير كلّ المعارف التي تجهلها، وتتكبر على مكتسبي تلك المعرفة؛ ليرفع الباحث عن كاهله عبء البحث في هذا العلم الذي يجهله، فالأنا لها دورها المؤثّر على العقل؛ ليخترع وسائل عديدة؛ لتحقير معارف الآخرين، لسان حالهم «لا نراك اتبعك إلا أراذلنا»؛ لأنّ من يعرضها مجاهيل القوم، فرفض الفكرة نابع من رفض صاحبها؛ لأنّه من مجاهيل الباحثين، وليس معارفهم أو لأنّه ينتمي إلى مدرسة فكرية مخالفة؛ ولو قالها المعاريف أو قالها أحد أبناء مدرسته الفكرية لأصبحت موضع عناية، يصف طرّح فلان بالضحالة وضعف المستوى حتى لا يشعر بالقصور والنقص المعرفي، تضغط الأنا عليه ليطلب من العقل أن يجد لها مخرجاً من هذا الثقل.. كيف يتحدث هؤلاء في مناطق لم أعرفها! فيندفع بتكبره إلى تصغير المعارف التي يجهلها.. فهو أكبر منها وممن يطرحونها، ورويدا رويدا يخرج من مجال الجدل والنقاش المعرفي والبحثي إلى التجريح الشخصي واتهام النوايا.. بدافع من هذه الخصلة غير الأخلاقية، يصعب عليه أن يعترف بالخطأ ولو بينه وبين نفسه، ينتقد معارف الآخرين ويسكت عن قصوره المعرفي.

أخيراً الفكر الإصلاحي يُعيد العقل إلى عمله في البحث عن الجديد، واكتساب المعرفة التي يجهلها، ويُعزز دوافعه للبحث والنظر، فيقرأ ويراجع ويكتشف.. يُطالب العقل بالتواضع المعرفي وتطهير النفس من التكبر فيكون ليناً أمام المعرفة ينقد نفسه، ويُقرّ بأنّه مُخطئ، فلا سبيل إلى التطور معرفياً إلا إذا بدأت كل مدرسة وتيار بنقد ذاتي يُقدّم كشف حساب بالأخطاء حتى يُمكنه التصويب والمضي إلى الأمام، فالمدارس الكبرى ما كُتب لها الاستمرارية إلا لقيامها بمراجعات نقدية، من هنا تأتي أهمية بث الوعي وتعميق الشعور بالحاجة إلى التجديد وتنمية النزعة النقدية لتقصّي الحقائق وإدراك الأبعاد الحقيقية لواقعنا الثقافي وما نعيشه من أزمات.

ضُمور المكون الثقافي

التجديد ليس إجراء قسرياً وإنما هو عملية طوعية، تتوقف فاعليتها على تفاعل ثلاثة عناصر من مجموعها تتشكّل الثقافة وهي: المعرفة، والوعي، والموقف فيفتقر المُجدّد دون غيره تجعل المثقف له دور في عملية التجديد، يفتقر في ممارسة نقد الواقع ومحاكمة أنساقه الثقافية إلى خزين ثقافي، يُمكنه من قراءة التراث الإسلامي والنص القرآني قراءة متأنية، تكشف عن مداخلها الحقيقية، وتُجَلّي عنها تراكمات المفسرين المتلاحقة، وهذا يستدعي أن يتوافر المُجدّد على أدوات البحث العلمي، والتسلح المعرفي قبل أن يشرع في تفكيك التراث، وفرز ما هو ثابت من الدين، وما هو فكر إنساني يحتفظ بتاريخه، وتطاله يدّ التجديد في إطار أهداف الشريعة ومقاصدها، وأيّ محاولة للتجديد لا تُراعي ذلك ستأتي نتائجها شوهاء قاصرة عن إدراك الحقيقة، وعاجزة عن تقديم حلول صحيحة لمشكلات الواقع، وقد يؤدي هذا المنهج في التفاعل مع الفكر إلى ردّة فعل معاكسة يكون ضحيتها مكانة الدين، وليس التراث أو الفكر الإسلامي وحده^(١).

ومن شأن تلك المعرفة أن تصنع وعياً هو عنصر الحياة في المجتمع، وأداة التغيير نحو مستقبل طموح، فلولاها لا يتحرك في المثقف دواعي التجديد، ولا يتولّد لديه همّ الإصلاح، فالوعي يرتبط بالتجديد ارتباطاً عضوياً، وسرّ إخفاق محاولات التجديد المعاصرة يكمن في نقص الوعي أو توجهه الخاطيء، ونوعية الثقافة السائدة من أهم العوامل التي تُؤثر في بناء الوعي.. فالثقافة النقدية الجادة تؤثر إيجاباً في تطويره، والثقافة المغلقة تُفضي إلى واقع سلبي يُغيّب الوعي، ويعتم الرؤية، فلا يعي معنى التجديد، ولا يدرك ضروراته في ظلّ المتغيرات التي يزخر بها الواقع.

(١) يُنظر: إشكاليات التجديد، ص ١٦.

فالخطوة الثانية على طريق التجديد، هي أن يعي المثقف وجود أزمة في الفكر والثقافة ويعي خطورتها وضرورة معالجتها، ثم ينطلق لوضع الحلول المناسبة لها، وفي مقدمة تلك الأزمات التي تعصف بالوعي هي عدم التمييز بين الدين المقدس الذي لا تمسه يد المراجعة والتقويم والفكر الديني غير المقدس الذي يتأثر بالظروف الزمانية والضرورات الحياتية لذا اعتبر بعض الفقهاء عنصري الزمان والمكان دخيلين في العملية الاجتهادية، لاستنباط الأحكام الشرعية، بغية الإجابة عن أسئلة العصر، والكفّ عن أسئلة الماضي التي لا مساس لها بالحاضر، وليست مورد ابتلاء المكلفين كما يعبر الفقهاء، فكل مرحلة لها تساؤلات وإشكاليات تعبر عن هموم الفرد والمجتمع.

وعندما يتبلد الوعي يُتهم التجديد ويدخل في دائرة محاربة الدين وإدعاء أنه محاولة للارتداد عن العقيدة والمذهب يجب محاربتها لحفظ بيضة الإسلام. فبعد أن التبس الفكر الديني في خطابنا المعاصر بالدين تعالى على النقد؛ فإذا تأجج الوعي أدركت الأمة الخطأ المائز بين حقيقة الدين والفكر الديني، وحينها نفهم جيدا أن الفكر الإسلامي يمثل قراءات متعددة للدين تمت في إطار التاريخ أي ضمن معطيات زمانية ومكانية محددة؛ فهو في حقيقته تراث بشري لا ينفصل عن تاريخيته.

ويُراد بالوعي القدرة على تشخيص الواقع وفقه ملابساته وتشخيص أخطائه بعد تفكيك مكوناته ومحاكمة أنساقه، وتحديد الأولويات، وتمييز الالتباس، واكتشاف التزوير، فالشعوب الواعية شعوب يقظة متبصرة، والشخص الواعي مرهف الحس، شديد الحساسية إزاء التزوير والمغالطات، فلا يتكيف مع الواقع المزور، بل يعيش حالة من الغليان والثورة الداخلية ضدّ القيم المصطنعة، ويتطلع باستمرار إلى التجديد والإصلاح، فأول بوادر التطور الحضاري والانطلاق في مهام التجديد ومصداقية التقدم على أرض الواقع أن يسود الوعي المفاصل الحياتية في المجتمع، والوعي يُغيّر المعرفة والاطلاع واختزان المعلومات، فربما يُراكم الشخص في ذاكرته كمًّا كبيرا من المعارف والعلوم، غير أنه يفتقر إلى الوعي، لأن المعلومة حينما تستقرّ في لا وعيه لا تضيء فضاءه المعرفي، فلا تحرك المظاهر الخاطئة والمفاهيم المزورة فيه هم الإصلاح والتجديد، وعلى العكس تعيش الشعوب غير الواعية السكونية

والتجرد والجمود، والإصرار على رهانات خاسرة والتبرير، إضافة إلى تضخم الذات، والشعور بالفوقية، والانغلاق على الأنا. فخفاق الوعي يضع الأمة في زاوية التراجع الحضاري، واللجوء إلى حلول غير واقعية، أو الهروب عنها إلى عالم آخر، تتسلى به عن مشكلاتها الحقيقية، أو تشغل عنها بأخرى، تنتمي إلى ظروف مغايرة، لا تؤثر إيجاباً في حل أزماتها الراهنة.

والإنسان الواعي صاحب موقف^(١) فلا يتهيب الممنوع، وإنما يتوغل في الشكّ حتى يفهم الواقع، لا تضلله الشعارات، ولا يُستغل، وإنما هو إنسان مرهف الحس، قلق، متوثب، يصغى ليدرك، ويناقش ليفهم، ولا يتحرك إلا عن قناعة ورؤية واضحة، لذا هو عقبة كأداء بوجه المشاريع الطامعة، التي لا تحقق أي نجاح إلا باستغلال الآخرين، وتزوير الحقائق، والتلاعب بالألفاظ، والتستر بعباءة الدين والوطنية، وغيرهما من المفاهيم التي تخطف أضواؤها أبصار ذوي النوايا الطيبة، والمشاعر الصادقة؛ لذا لا يمكن أن تُطلق مصطلح المثقف على شخص يشكو الشجاعة في التعبير عن آرائه، ولا يستطيع أن يُمارس النقد إلا همساً أو في خلواته، فالشخصية المثقفة الواعية تفترق عن غيرها بوثوقها وقدرتها على قراءة الأشياء وتفسيرها، وممارسة النقد بشجاعة، فكم خسر المسلمون بسبب الخذلان وعدم الشجاعة في بيان الحقيقة، وكم تسببنا في تراكم الأخطاء مدارة للناس وعدم المساس بمشاعرهم، فماذا يترتب على المعرفة والوعي إذا لم يتحولوا إلى موقف شجاع يعلن على رؤوس الإشهاد، وينفع في إصلاح واقع الأمة!

فالثقافة بمكوناتها الأساسية الثلاثة: المعرفة، والوعي، والموقف هي المسؤول الأول عن إصلاح الوسط الاجتماعي والفضاء الفكري. فمسؤولية المثقف المجدد تتجه نحو إصلاح الأنساق الثقافية بعد تفكيك مكوناتها، ثم مراجعتها ونقدها بغية

(١) لا يمكن أن يتحقق مفهوم «المثقف» دون أن يكون صاحب «موقف» جري، هذا المصطلح «الموقف» نقله ماجد الغرباوي عن الجابري الذي أرخ لهذا المفهوم من خلال موقف تاريخي اتخذته مجموعة من المشتغلين بالفكر والثقافة سجلوا فيه نقطة انعطاف كبيرة، واكتسبوا عنواناً جديداً اسمه «المثقفون»، حول مصطلح المثقف ونشأته تاريخياً يُنظر: الجابري، د. محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٣، وظل المفهوم منذ ذلك التاريخ لا ينطبق على شخص المثقف ما لم يتمتع بشجاعة كافية للإعلان عن مواقفه.

تقويمها، في خطوة أولى باتجاه إعادة صياغة البنى الثقافية صياغة تخدم مصالح الدين، فتجديد الفكر الديني هو القادر على جعلنا قادرين على الصمود أمام العولمة، ولا نتوقع وعيا بالمسار الإصلاحي من الجميع، فالحمولة المعرفية لأحادي الثقافة لا تساعد على فقه الواقع ومتطلباته، ويستحيل عليه أن ينشغل بهم التجديد، فهو يعاني من قصور في الوعي بوجود أزمة مسؤولة عن مظاهر التخلف في مجتمعنا تستوجب ضرورة التجديد؛ لذا فإن تحييد هذا الصنف من الناس يعد بنفسه عملا عظيما، يفتح آفاقا واسعة أمام رواد الإصلاح^(١).

فالركود أصاب كل مظاهر الحياة بالموت شعاره ليس في الإمكان أحسن مما كان.. حتى مرحلة رياض الأطفال تربى بالتلقين والترديد وليس التفكير وإعمال العقول، وتنمية الملكات والانطلاق الإبداعي، ف«الحقيقة أننا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية في حاجة إلى ما هو أكثر من التجديد، نحن بحاجة إلى «تثوير» فكري.. وأقصد بالتثوير تحريك العقول بدءا من سن الطفولة؛ فقد سيطرت على أفق الحياة العامة في مجتمعاتنا - سواء في السياسة أو الاقتصاد أو التعليم - حالة من «الركود» طال بها العهد حتى أوشكت أن تتحول إلى «موت». هذه الظاهرة مشهودة في أفق الحياة العامة، ولا يصح أن نغتر بمظاهر الحيوية الجزئية هنا أو هناك في الفنون والآداب بصفة خاصة، فبُور الحيوية تلك مثل بقع الضوء التي تكشف المساحات الشاسعة للظلمة. أمّا في مجال الفكر، فاغتراب الفكر غربة المفكرين حالة مشهودة لا تحتاج لإثبات، باستثناء أولئك النقر من المفكرين الذين يحتمون بمظلة سلطة سياسية أو إثنية أو دينية تحوّلهم إلى أبواق تنطق بما يُنفخ فيها»^(٢).

فأول الطريق إلى التجديد أن ندرك شدة حاجتنا إلى التغيير لمواجهة التحديات والتغلب على الأزمات التي نعيشها في عالمنا العربي والإسلامي للخروج من حالة الإخفاق الحضاري الذي نعيشه اليوم، الذي يتطلب تجديدا على مختلف المستويات الفكرية الديني منها والاجتماعي والسياسي، فمن أمراضنا المزمنة أننا نُفرِّغ كلّ محاولة للتجديد من جوهرها على حد قول نزار «لبسنا قشرة الحضارة والروح

(١) يُنظر: إشكاليات التجديد، ص ١٣: ١٦.

(٢) يُنظر: الخطاب والتأويل، ص ٢٢٥. التجديد والتحرير ص ٣٢.

جاهلية» قشرة تعجز تماما عن إخفاء حقيقة البنية التقليدية التي تجعل حديثنا عن الدولة الحديثة ومؤسساتها ومبادئها لا تعدو عن كونها أمورا شكلية بلا جوهر من هنا تأتي أهمية المراجعة والنقد لجذور البنية التقليدية لا بهدف التكرار أو الإعادة، أو حتى مجرد التسجيل، بل لغاية نقد تلك الجذور، تواصل معها وانقطاعا عنها في الوقت نفسه؛ إذ لا انقطاع بلا تواصل نقدي مُبدع وخلاق.

تواصلُ نخضع معه التراث الذي نستدعيه من الماضي والحداثة التي نستقيها من الغرب إلى تحليل تاريخي نقدي في عملية وصفها مفكرون بـ «التواصل الخلاق» لفكرة المزوجة بينهما تحت مسميات الأصالة والمعاصرة لم تُنتج سوى حالة من التلفيق - على حد تعبير مفكرين مثل نصر وعياد - فمنذ عقود ونحن نتحدث عن ثنائية الغرب «المادي العلمي المتقدم والمفلس روحيا، مقابل «الشرق» المتخلف ماديا وعلميا والغنى روحيا التي انكشف جليا زيفها، وأنها لا تعدو عن كونها تعزية للنفس عمّا صار إليه الشرق من إفلاس روحي ومادي.

مسار التعليم الديني

الأزهر وأوكسفورد بداية واحدة ومآلات مختلفة

يحكي مسار التعليم الديني بالجامع الأزهر، وأوكسفورد قصة حضارتنا وحضارتهم؛ بين الانعزال والتفاعل، والوصاية والاستقلال، بدأ التعليم بالجامع الأزهر أقدم مدارس الشرق العام ٩٨٩، وبعده بحوالي مئة عام، تأسست «أوكسفورد»، أقدم مدارس الغرب الناطقة بالإنجليزية، على غرار الأزهر في قواعده وأروقته العلمية، ونظامه الوقفي، وفي الوقت الذي لم تكن أوروبا قد عرفت المكتبات العامة، كانت مكتبة الجامع الأزهر، في القرن العاشر الميلادي تحتضن مليوناً وستمئة ألف كتاب، وذلك قبل أن يُفكر الخليفة في بيعها؛ لئلا يندثر المراتب المتأخرة للجند والموظفين، تلك الكتب التي اشتراها بالرطل «الفرنجة» - على حد تعبير المسلمين - أو «الصلبيون» - على حد تعبير الغرب - ونقلوها إلى كنائس وأديرة فجامعات أوروبا.

لكن سرعان ما تجمد الأزهر وتحركت أوكسفورد، التي سبقت الأزهر، بسبعة قرون، في التحول إلى نظام التعليم الحديث في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، فأنشأت أوكسفورد الكليات؛ لتدريس العلوم والفنون بينما تأخر الأزهر في ذلك إلى منتصف القرن العشرين عندما دُفع إليها دفعةً بتوجيه من السلطة السياسية العام ١٩٣٠.

وفي الوقت الذي جمد فقه الوقف في الأزهر، وفسدت نظاراته، طوّرت أوكسفورد نظامها الوقفي ملتزمة في إدارته بشفافية مالية وقانونية صارمة؛ ليصل الوقف العام ٢٠١٧ إلى نحو ١٤٢٩ مليون إسترليني (١٧٨٦ مليون دولار)، متمتعة باستقلالية عن الحكومة البريطانية في إدارة كامل شؤونها، حتى أصبحت واحدة من أفضل عشر جامعات عالمية.

وبالقدر الذي شجعت أكسفورد مبكرًا محاولات النقد، ومحاكمة أنساق المجتمع الثقافية، والدفع نحو المزيد من التفكير العلمي والعقلانية والإبداع والتفاعل مع متطلبات الواقع بما يحدث حالة من التطوير والتغيير المستمر، أُحبطت تلك المحاولات في الأزهر قديمًا؛ مثلما حدث مع أول دراسة نقدية لنظام التعليم الأزهرى للشيخ محمد الأحمدى الظواهري، في كتابه: «العلم والعلماء ونظام التعليم» العام ١٩٠٧^(١)، الذي دعا فيه إلى إصلاح الأزهر، وكان ينحو في دعوته منحى شيخه محمد عبده، فأغضب الكتاب أروقة الأزهر والخديوي عباس حلمي الثاني، حتى أن شيخ الجامع الأزهر، الشيخ الشربيني، أمر بإحراق مخطوطة الكتاب الأولى. ومثلما حدث مع الشيخ عبد المتعال الصعيدي في محنته الأولى بسبب كتابه: «نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر» العام ١٩٢٤، ومحنته الثانية لمقاله المنشور في جريدة السياسة الأسبوعية ٢٠ فبراير ١٩٣٧ فأُحيل فيهما إلى مجلس تأديب، وعُوقب على نقده واجتهاده.

وفي الوقت الذي احتفظت فيه أكسفورد عبر تاريخها بمسافات بعيدة تفصلها عن تقلبات السلطة السياسية، عجز الأزهر عن قطع الحبل السري الرابط بينه وبين السلطة

(١) جاء الكتاب في أبواب أربعة: فالباب الأول في العلماء، أخذ المؤلف فيه على العلماء أنهم لا يعرفون شيئاً سوى مناقشات الفنون والكتب التي يدرسونها، فلا يعنون بمطالعة الجرائد والمجلات العلمية، ولا يعرفون شيئاً من اصطلاحات الناس وعاداتهم وغير ذلك من أمورهم، ولا يميلون إلا إلى ما وجدوا عليه من قبلهم، لأنهم لا يرون الكمال إلا في علومهم ومعتقداتهم وكتبهم وطرق تدريسهم وسائر أحوالهم. والباب الثاني في المدارس الدينية - الأزهر والمدارس الملحقة به - وخلاصة ما جاء فيه أن هذه المدارس صارت لا فائدة فيها، وأصبحت لا تؤدي وظيفتها للعالم الإسلامي، لاختلال نظامها، وفساد طرق التعليم فيها، فيجب إصلاحها بحمل طلابها على المطالعة ومعرفة نظم الأشياء وحقائقها، وما في هذا العالم من شرائع وديانات، وما إلى هذا من الاصطلاحات التي جاءت في هذا الباب. والباب الثالث في العلوم، وقد عاب فيه طرق دراستها، ورأى أن يُضاف إليها كثير من العلوم الحديثة وتاريخ الملل والمذاهب والآراء واللغات الأجنبية، ورأى أيضاً أن يؤلف فيها كتب حديثة ملائمة لهذا العصر، وذكر أن الكتب التي تدرس فيها لا تختار من جيد ما ألفه السلف، وإنما تختار من الرديء القليل الفائدة. والباب الرابع في طرق التعليم، وخلاصة ما جاء فيه أن منتهى الكمال في هذه الطرق هو التفنن في فهم عبارات المتن، وإيراد ما لا يخص من المعاني في فهمها، والإكثار من الاعتراضات والأجوبة عنها، وهي طريقة معيبة لا تهتم إلا بهذه المباحث اللفظية، ولا يعينها تفهيم الطلاب مسائل العلوم في ذاتها. (ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر في ألف عام، ج ٣، ص ١٧٧، ١٧٨).

السياسية، فمن رحم المشروع السياسي وبتوجيه منه وُلد إصلاح الفكر الديني وتطوير التعليم الأزهري، مما جعله تابعاً له، ومتأثراً به، بل ومغضوباً عليه أحياناً؛ إذ لا تخلو العلاقة بين الإصلاح والسياسي في تجاربنا الحديثة من وقوع تعارض يؤدي إلى التضحية بالإصلاح، بل ومعاقبته، فبعد جهود الشيخ الأزهري، رفاة الطهطاوي، في تأسيس المدارس وإدخال العلوم الحديثة وإتاحة الفرصة لتعليم المرأة في عهد محمد علي، نُفي الشيخ رفاة الطهطاوي إلى السودان، وأُوقف مشروعه في عهد الخديوي «عباس الأول» في ٤ كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤٨.

وبعد موت «عباس الأول» ١٦ تموز (يوليو) ١٨٥٤ في مؤامرة من مؤامرات القصور، وتولّى الخديوي سعيد باشا حكم مصر، أمر بعودة الطهطاوي من منفاه، وأسند إليه نظارات مدارس: الحرية والهندسة ومصلحة الأبنية، ومشروع مطبعة بولاق لطبع كتب التراث، لكن فجأة، على عادة الشرق، عزل الخديوي رفاة الطهطاوي من العمل عام ١٨٦١، وبقي دون عمل رسمي إلى أن مات الخديوي سعيد.

وفي محفل تتويج الخديوي توفيق على عرش مصر قدّم الخديوي السيد جمال الدين الأفغاني إلى المصريين قائلاً: «أنت موضع أمني في مصر أيها السيد»، ولم تمر سوى بضعة شهور حتى أمر الخديوي بترحيل «أمله» عن مصر في ٢٤ آب (أغسطس) ١٨٧٩، وتحديد إقامة تلميذه الشيخ محمد عبده في قريته، حتى عفا الخديوي عن الشيخ بعد عام من الإقامة الجبرية، وأسند إليه رئاسة تحرير جريدة «الوقائع المصرية»، لكن سرعان ما غضب عليه الخديوي مرة ثانية، وأصدر أمراً بنفيه خارج مصر؛ لمشاركته في ثورة عرابي ١٨٨١، ثم عاد وعفا عنه بعد ستة أعوام من النفي، وسُمح له بالعودة إلى مصر شريطة ألا يعمل بوظائف التعليم.

ورث عباس حلمي الثاني حكم مصر بعد موت أبيه، فقرب الشيخ محمد عبده، وأسند إليه وظيفة أول مفتٍ للديار المصرية، وعضوية مجلس إدارة إصلاح الأزهر، لكن لا تكاد تمضي بضعة أعوام حتى يغضب الخديوي على الشيخ؛ ويؤلب عليه الجامدين من علماء الأزهر، وزاد الطين بلّة فتوى الشيخ وقتها بجواز الأكل من طعام غير المسلمين، والتزيّ بزيتهم (البدلة)، فإنّهم الشيخ في دينه، واضطر إلى الاستقالة

من مجلس إدارة الأزهر، ولاحقته الإساءات حتى مات حُزنًا، في ١٥ تموز (يوليو) ١٩٠٥.

وفي عهد الملك أحمد فؤاد الأول؛ تُسند مشيخة الأزهر إلى الشيخ محمد مصطفى المراغي الذي لم ينسَ قول الإمام محمد عبده للخديوي عباس حلمي الثاني: «إن إصلاح الأزهر أعظم خدمة للإسلام، وإصلاحه لإصلاح لجميع المسلمين» فيُشكّل لجنة برئاسته لدراسة سُبل إصلاح الأزهر، منتهيا إلى ما عُرف تاريخًا بمذكرة المراغي الإصلاحية، التي أثارت سخط الملك والجامدين من الأزهريين، وزاد الأمر سوءا فتوى الشيخ بجواز ترجمة معاني القرآن الكريم، التي نُظر إليها بأنّها باب لتحريف القرآن الكريم، واضطر الشيخ إلى تقديم استقالته في ٢ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٢٩، والابتعاد عن الأزهر قرابة خمس أعوام، حتى ثار طلاب الأزهر مطالبين بعودة الشيخ «المراغي» هذه المرة، ليس من أجل مذهبه الإصلاحية؛ بل لقوّته في الدفاع عن حقوقهم، فلم يعد خريجوا الأزهر وحدهم من يعمل بوظائف القضاء والتعليم، فبات ينافسهم بقوة خريجوا مدارس القضاء الشرعي ودار العلوم، سيما أنّهم يجمعون بين العلوم القديمة والحديثة، وهذا ما دفع الأزهريين إلى قبول إجراءات إصلاحية محدودة من الشيخ المراغي، ومن قبله الشيخ الأحمدي الطواهري، أهمّها: إدخال بعض العلوم الحديثة إلى الأزهر، بعد عقود من الجمود والتقليد والرفض لمحاولات الشيخ محمد عبده.

وفي عهد الرئيس جمال عبد الناصر ومشيخة الإمام محمود شلتوت للأزهر صدر قانون تطوير الأزهر ١٩٦١، متضمنًا حزمة من الإصلاحات التي قبلها الأزهريون على مضض وارتياح، فيُعاد هيكله الكليات الشرعية، ولأول مرّة تُنشئ كليات عملية، ومعهد للطلاب الوافدين، وتُدرس اللغات الأجنبية ضمن برامج التعليم، ويُسمح للفتيات بالالتحاق بالأزهر، لكن كما منح القانون للأزهر سلب منه، فنُقلت صلاحيات شيخ الأزهر إلى وزير خاص بشؤون الأزهر مما دفع بالشيخ محمود شلتوت إلى تقديم استقالته.

هكذا جاء تطوير الأزهر متأخرا عن أوكسفورد قرابة سبعمئة عام، وشأن كل محاولة إصلاحية تأتي من أعلى تمسّ الحجر وتخطئ الإنسان، تُغيّر في الشكل

واللوائح لكنها قد لا تنجح في إقناع العقول بضرورة استكمال مسار التغيير، فالمشروع السياسي للخديوي ثم الملك ثم الرئيس هو ما دفع الأزهريين نحو التغيير، وليس قناعتهم بالرؤية الإصلاحية التي طرحها إصلاحيون أمثال الطهطاوي أو عبده أو شلتوت، وفرق كبير بين أن يكون الإصلاح جوهريا حقيقيا نابعا من حيوية وتفاعل الأزهر مع أفكار التراث المتنوعة ووليد مشكلات الواقع وأسئلة الحاضر ومنفتحا ومتشابكا مع الحضارة الحديثة، وبين أن يكون إصلاح الفكر الديني لتحقيق غايات سياسية مباشرة يُصيبيها التغيير أو التراجع أو الفتور.

فلم تختلف تجربة الشيخ شلتوت مع الرئيس عبد الناصر عن تجربة الشيخ رفاعة الطهطاوي مع الخديوي محمد علي باشا وأبنائه، ولا عن تجربة الشيخ محمد عبده مع الخديوي توفيق وعباس حلمي الثاني، ولا عن تجربة المراغي مع الملك فؤاد وفاروق، فكل واحدة منها مثلت حلقة من حلقات التداخل بين المشروع السياسي ومسار إصلاح الفكر الديني، ممّا أضعف المسار الإصلاحي؛ فرغم أنّ الإصلاح، كفاعلية فكرية، نوع من ممارسة السياسة بآليات الفكر، وكون الممارسة السياسية نوعاً من ممارسة الفكر بآليات السياسة إلا أنّ بينهما اختلافاً نوعياً من حيث الآليات والغايات، ففي الوقت الذي تشغل الممارسة السياسية بالهموم الآنية للسلطة، وتسعى نحو اليومي والمتغير والمباشر في خضم انشغالها باتخاذ القرارات، ينشغل المفكر الإصلاحي بتحليل وتفسير ظواهر أكثر عمقا وأبعد مدى، ويسعى نحو الجوهري والثابت والحقيقي الذي يقترب من حدود العلم.

ارتباط إصلاح الفكر الديني بالمشروع السياسي للسلطة ينحرف بالإصلاحيين عن مسارهم الحقيقي ويُدخلهم في دائرة البحث الدائم عن مبررات دينية للمواقف السياسية، فالسلطة تُراهن تارةً على مؤسسات الخطاب الديني الرسمي، وتارةً على الخطابات الدينية غير الرسمية، فقد راهن الملك فاروق في صراعاته الأخيرة مع الوفد على جماعة الإخوان المسلمين في ظلّ ضعف وهامشية تأثير أشكال العمل الإسلامي التقليدي الأزهر والطرق الصوفية وأنصار السنة المحمدية، وشهدت الحقبة الناصرية في بدايتها تقارباً مع «الإخوان المسلمين»، ثم اختلافاً ومواجهة لخطابهم بخطاب ديني رسمي أزهرى، ثم عادت وتصالحت الحقبة الساداتية مع الجماعات، فانطلقت

من الجامعات المصرية الجماعة الإسلامية التي خرج منها التيارات السلفية وجماعة الإخوان المسلمين (التأسيس الثاني)، وعشرات الجماعات الجهادية، مستمدة تلك الجماعات زخمها من توحيدها المزعوم مع دعوة الإسلام، وسعيها المستمر لاستعادة الأصل الديني الغائب، من منظورها، الخلافة الإسلامية.

وفي ظل تلك السجلات المتكررة يتراجع التجديد والإصلاح الذي يتطلب حيوية فكرية، لا تنبع من المكانة الروحية لمؤسسة أو مدينة، ففي فترة ازدهار الحضارة الإسلامية نهضت مدن وليدة مثل البصرة والكوفة، ولم تنهض مدن ذات مكانة روحية مثل مكة والمدينة، فالنهوض الذي يسبقه الإصلاح يأتي من تشجيع التفكير الإبداعي الحرّ والتواصل النقدي الخلاق للاستفادة من آليات إنتاج المعرفة في مجالات الدراسات الإنسانية، ومواجهة الاستقطاب الأيدلوجي والشحن العاطفي بمزيد من العقلانية والحوار، والتصدي لدعوات الكراهية والتعصب بالدعوة إلى التسامح والتعايش.

الأزهر والغرب في القرن الحادي والعشرين

تُعيد الندوة الدولية التي تظّمها الأزهر الشريف بالتعاون مع مجلس حكماء المسلمين في ٢٢:٢٤ أكتوبر ٢٠١٨ تحت عنوان «الإسلام والغرب.. تنوعٌ وتكاملٌ» إلى الأذهان إشكالية علاقتنا بالغرب^(١) التي أدرجها شيخ الأزهر، الدكتور أحمد الطيب، تحت موضوع حوار الحضارات؛ الذي وصفه في مستهل كلمته بـ«المكرور

(١) تعود محاولات التقارب بين الأزهر والغرب في العصر الحديث إلى ثلاثينيات القرن الماضي، ففي ظل مشروع الشيخ المراغي الإصلاحى المنفتح على العالم بدأ الأزهر يتواصل مع المحافل والمؤتمرات العلمية العالمية، فشارك الشيخان مصطفى عبد الرزاق وأمين الخولي في مؤتمر تاريخ الأديان الدولي السادس بمدينة بروكسل في ١٦ جمادى الثاني ١٣٥٤هـ / ٢٠ سبتمبر ١٩٣٥م ومثله في هذا المؤتمر، وقدم الشيخ أمين الخولي فيه بحثه: «صلة الإسلام بإصلاح المسيحية» الذي تناول جوانب الاتصال المادي بين الإسلام والمسيحية في أوروبا فترة المواجهة الحربية، والاتصال المعنوي بينهما على مستوى اللغة والفلسفة، وأثار ذلك الاتصال في نشأة أفكار الإصلاح المسيحي «البروتستانتى»، وبعد تسعة أشهر من مؤتمر بروكسل تلقى شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي دعوة المجلس العالمي للأديان للمشاركة في مؤتمره في لندن ٣:١٨ سنة ١٩٣٦، وناب عن شيخ الأزهر في إلقاء كلمة المشيخة أخوه عبد العزيز المراغي، كذلك شارك الأزهر في المؤتمر العالمي للأديان الذي عقد في باريس عام ١٩٣٧، وناب عن شيخ الأزهر في إلقاء كلمة المشيخة الشيخ عبد الله دراز. كما شارك الأزهر في الدورة الثانية لمؤتمر القانون الدولي المقارن - بلاهاي - هولندا - في جمادى الثاني ١٣٥٦هـ / أغسطس ١٩٣٧م واختير الشيخ محمود شلتوت ممثلاً للأزهر، ومثلت الشريعة الإسلامية في المؤتمر ببحثين: «علاقة الشريعة الإسلامية بالقانون الرومانى» الذي أعده رئيس الوفد الدكتور عبد الرزاق السنهوري، و«المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية» التي أعدها الشيخ شلتوت، وكان سبباً في إقناع أعضاء المؤتمر بأن الشريعة الإسلامية شريعة مستقلة، وأنها صالحة لمجاراة التطور الحديث، فأوصى المؤتمر هيئة المؤتمر بأن تُعني في أدواره المقبلة أشد العناية بمسائل التشريع الإسلامى، وأن تدعو إلى أعماله ودراساته أكبر عدد ممكن من أقطار المسلمين، وأصدروا قراراً بإدراج الشريعة ضمن مصادر التشريع العالمى الحديثة الصالحة للتطور، وإدراج اللغة العربية ضمن لغات المؤتمر المعتمدة في دوراته المقبلة.

الذي قيل فيه كلامٌ كثير، وصَدَرَتْ بيانات وتوصيات لا يُستهان بِقَدْرِها في الدَّعوة إلى الحوارِ بين الحضارات، وضرورة الالتقاء على أمرٍ جامعٍ بينها من أجلِ إنقاذِ عالمنا المعاصر من مخاطر الصِّراع والسَّلام المتوتِّر^(١).

وبجُمْلٍ شديدة الإيجاز، سعى الدكتور الطيب لتفكيك تلك الإشكالية، مؤكِّدًا على موقف الأزهر المتطلع للتعاون العلمي مع الغرب والاصطفاف معه في مواجهة الإرهاب والتطرّف، مُعربًا عن قناعته بـ «أن الشرق: أديانًا وحضاراتٍ ليست له آيةٌ مُشكلة مع الغرب، سواء أخذنا الغرب بمفهومه المسيحي المتمثل في مؤسَّساته الدينيَّة الكبرى، أو بمفهومه كحضارة علميَّة ماديَّة، وذلك من منطلق تاريخ الحضارات الشرقيَّة ومواقفها الثابتة في احترام الدِّين والعِلْم أيَّا كان موطنهما وكائنًا من كان هذا العالم أو المؤمن».

وأضاف «مَنْ يشرفنا منكم - أيُّها السَّادة الضيوف الفُضلاء - بزيارة لكليتاننا الأزهرية العريقة في حيِّ الأزهر القديم يرى معهدًا لتعليم طلابنا الذين هم شيوخُ المستقبل، اللُّغات الأوربيَّة، وإعداد المتفوقين منهم للدراسات العُلِّيا في جامعات أوروبا، وهذا المعهد يشترك في إدارته والإشراف عليه المركزُ الثقافي البريطاني، والمركزُ الثقافي الفرنسي، ومعهدُ جوته الألماني، تحت مظلة مشيخة الأزهر الشريف».

كما أكَّد الإمام الأكبر بما لا يدع مجالًا للشكِّ أن «الدِّين مختطفٌ بالإكراه لارتكاب جرائمٍ إرهابيَّةٍ بِشعة على مرأى ومسمع من أهلِه وذويه والمؤمنين به، وأنَّ المسلمين الذين يوصفون بالعُنف والوحشية هم - دون غيرهم - ضحايا هذا «الإرهاب الأسود»، وأنَّ تعقُّب أسباب الإرهاب، والبحث عن علِّله القُصوى ليس محلُّه الإسلام ولا الأديان السَّماويَّة، أمَّا محلُّه الصَّحيح فهو الأنظمة العالميَّة التي تُتاجر بالأديان والقيم والأخلاق والأعراف في أسواقِ السَّلاح والتسليح وسياسات العُنصرية البغيضة والاستعمار الجديد»^(١).

(١) من الكلمة الافتتاحية للإمام الأكبر شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب في الندوة الدولية «الإسلام والغرب تنوع وتكامل» التي انعقدت في مركز الأزهر الدولي للمؤتمرات في ٢٤:٢٢ أكتوبر ٢٠١٨م..

بهذا وضعنا شيخ الأزهر في مواجهة مع إحدى أهم الإشكاليات التي نعيشها في العصر الحديث، وهي بلا شك أكثر تعقيدا مما بدت عليه في كلمات الإمام؛ فإن اتفقت معه في النتيجة إلا أنني في حاجة إلى العودة إلى المقدمات.

فقد تشكّلت علاقتنا بالغرب في القرنين الأخيرين على نحو متناقض، فهو المستعمر المعتدي الغاشم الذي يتحتم علينا الدخول في صراع معه من جهة، وهو المُعلّم المتقدم الذي يتحتم أن نتعلم منه من جهة أخرى، وهو المتآمر الذي ينظر للإسلام بوصفه عدوا إستراتيجيا بديلا عن الشيوعية في تصوّر البعض الذي يُفسّر كلّ إخفاق بنظرية المؤامرة في محاولة لإعفاء الذات من تحمّل أيّة مسؤولية بإلقاء التبعة كاملة على الآخر، والواقع؛ أننا لسنا إزاء «غرب» واحد يمتلك نظرة واحدة للإسلام، فهناك النظرة الأكاديمية الصادرة عن المؤسسات العلمية والنظرة السياسية والنظرة الإعلامية التي تتفاوت تبعا لموقع الأحزاب والمؤسسات من قوى اليمين العالمي المتشددة.

ومواجهة تلك الإشكالية تتطلب منا ضرورة التمييز بين الحضارة الغربية والغرب السياسي، فيشير المفهوم الأول إلى مجموعة من المنظومات، لا منظومة واحدة؛ الفلسفية والفكرية والثقافية والسياسية، والجمالية والفنية والأدبية، بينما يُشير المفهوم الثاني إلى مجموعة النظم والإيديولوجيات الحاكمة في بلدان أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. وهي نظم وإيديولوجيات لا تُمثّل بالضرورة «قيم» الحضارة الحديثة»، كما أن السياسات التي تتبعها تلك النظم السياسية قد لا تعكس في أدائها وتوجهاتها مقتضيات السلوك الحضاري المثالي.

في ضوء إعادة النظر في تلك المفاهيم المتداخلة يمكننا فضّ الاشتباك والتداخل المفاهيمي الذي أوجد تلك العلاقة المتناقضة شديدة التعقيد، فيتعيّن علينا التفاعل مع الحضارة الغربية، من منظور أنّها الحضارة الحديثة التي لا تُمثّل الغرب وحده، بل تُمثّل تراكمًا كافيًا لإنجازات الحضارات الإنسانية السابقة من مصرية وفينيقية وسومرية ويونانية وهندية وصينية وفارسية، وهي إنجازات حفظت الحضارة العربية الإسلامية جانبا كبيرا حتى استمدتها كلّها تقريبا الحضارة الغربية التي أضاف إليها الغرب وطوّرها حتى بلغت ما وصلت إليه في العصر الحديث، ومن هنا؛ يجب

التمييز بين المكونات الإنسانية العامة في بنية وتاريخ الحضارة الحديثة وبين حقيقة كونها تتمثل الآن في بقعة جغرافية يُطلق عليها اسم «الغرب»، ويُمكننا الأخذ بوصية أحد المفكرين العرب في استعمال عبارة الحضارة الحديثة بدلا من عبارة الحضارة الغربية.

ففي الوقت الذي نُدين بكل الوسائل المشروعة نُظم وإيديولوجيات غربية تعتدي على حدود بعض الدول ينبغي ألا نخجل من قولنا إننا في حاجة إلى أن نتعلم من «الغرب»، فلو لم يتعلم الغرب ممن سبقه في مضمار الحضارة ما استطاع أن يكون ما هو عليه الآن، فعلى سبيل المثال؛ بدأت الدراسات اللغوية الحديثة في الغرب نهضتها بترجمة الأعمال اللغوية الهندية من اللغة السنسكريتية إلى اللغة الإنجليزية في القرن التاسع عشر، فكان لجهود الهنود اللغوية، وما كتبوه من قواعد للغتهم السنسكريتية أكبر الأثر في دراسات الأوروبيين اللغوية، تلك الدراسات التي نحتاج في العربية أن نستفيد من تطورها اليوم؛ لنعيد بناء رؤية فكرية جديدة حول طريقة عمل اللغة، استفادة لا تقوم على استيراد «النظريات» العلمية والمعرفية ومحاولة فرضها بطريقة ميكانيكية آلية؛ بل عبر تفاعل نقدي خلاق مع إنجازات مناهج الإنسانيات في الحضارة الحديثة، بما يُطوّر علومنا الإنسانية، ولا نكتفي بالتعامل النفعي «البراجماتي» الذي يعتمد على استيراد منتج الحضارة العلمي والتكنولوجي، وتجاهل أساسه المعرفي والفلسفي فمثل هذا لا يُنتج حضارة.

هذا عن علاقتنا بالغرب، فماذا عن الغرب في علاقته بالأزهر؟

بنى الغرب تصوّره الخاص عن الإسلام وماضي المسلمين بدراسته لتراثهم قبل أن يُفكّر مسلمو العصر الحديث في دراسته بعشرات السنين، ومضى الغرب إلى أبعد من ذلك فبنى تصوّرا خاصا حول سبل تجديد الفكر الإسلامي المعاصر على حدّ تعبير أحد المفكرين العرب في مؤتمر «الدراسات القرآنية على أبواب القرن الحادي والعشرين» الذي انعقد في جامعة ليدن بهولندا في ١٠ - ١٢ حزيران (يونيو) ١٩٩٨ بمشاركة خمسة وعشرين متخصصا في الدراسات القرآنية من الشرق والغرب من مسلمين وغير مسلمين، وحملت أوراقهم البحثية نتيجة جليّة مفادها «أن تجديد الفكر الإسلامي ينبثق الآن من خارج دائرة الفكر العربي، وأن ثراء الفكر الإسلامي

يكن فيما كُتب حوله بلغات غير عربية بما فيها اللغة اليابانية، فلم يعد العرب وحدهم المتخصصون في دراسة الإسلام».

وفي محاولةٍ من الغرب لإنتاج وعي جديد بالإسلام في عقول الجيل الثاني من أبناء المهاجرين صنع الغرب نسخة تدين خاصة به قتلت بداخل المسلم الغربي قدرا كبيرا من روحانيات الإسلام غير أنها مكّنته من الاندماج في مجتمعه انطلاقا من مبادئ المواطنة والمساواة والحرية التي ماتزال موضع جدل في الشرق على المستوى النظري والتطبيقي، في ظل مذهبية وطائفية وقبلية تجعل المجتمعات العربية لا تتماسك إلا تحت سوط الاستبداد.

وفي الوقت الذي ظنّ الغرب كفاية ما انتهى إليه فكرياً في قراءة التراث الإسلامي واجتماعياً في دمج الأقليات المسلمة إذا بريح الإرهاب تعصف به لتكشف قدرة تنظيمات العنف على الاستفادة من الحريات الممنوحة في الغرب في الوصول فكريا إلى مسلم جديد أو متحوّل جديد إلى التدين، وكانت «داعش» - آخر ما تطوّرت إليه تلك التنظيمات - واضحة في تبنيها خيار تفكيك الغرب من الداخل بجرّ المجتمعات الغربية إلى مواجهةٍ مع مسلميه «حرب الجميع مع الجميع» سيلاً - من منظورها الضيق - لإقامة نظام عالمي جديد هي نواته بوصفها دولة الخلافة الإسلامية.

وأمام تزايد أعداد الأقليات المسلمة التي يتسم الجيل الأول منها بقدر معقول من التماسك الديني، وتغلغل المسلمين من حملة الجنسيات الوطنية في بنية المجتمعات الغربية، ما بين موظفي دولة، وأصحاب أنشطة فاعلة في خدمة المجتمع المدني وقضاياه أمسى من الصعب على رياح اليمين التي هبّت وستهبّ في الغرب أن تقتلع المسلمين؛ فالحلّ ليس في العودة إلى الخلف بل في الهروب إلى الأمام بالاحتماء بمظلة أقدم كيان سُني في العالم الإسلامي، فشرع الغرب بمحاورة الثلاث أوروبا وروسيا والولايات المتحدة يُنمّي علاقته بالأزهر كي يُبارك تدين مسلمي الغرب وطرق تعایشهم بما يمنحه مشروع دينية، وللاستفادة من مُرونة أشعريته المذهبية في مواجهة حِدّة المذهب السلفي والاعتماد على صوفيّة قيادات الأزهر المتقبلة لنسبية الحقيقة في مواجهة قيادات الجماعات الدينية الزاعمة لامتلاكها.

وكما طالب الغرب بكبح تصدير خطاب التدين السلفي إلى الخارج حث النظام السياسي المصري على الدفع بالأزهر إلى الأمام ليقود الخطاب السني العالمي في مواجهة التطرف والإرهاب؛ فتأسست رابطة خريجي الأزهر ٢٠٠٧، التي تحوّلت إلى منظمة دولية غير حكومية ٢٠١٢ لها فروع في مختلف دول العالم، وبعد أن نالت الصفة الاستشارية من هيئة الأمم المتحدة تبنت أجندة متخمة بالأنشطة والفاعليات لمواجهة أفكار التطرف لاسيما في البؤر المشتعلة من العالم.

كذلك أنشأ مرصد الأزهر لمكافحة الإرهاب بتماني لغات أجنبية في يونيو ٢٠١٥ بهدف رصد ما تبثّه التنظيمات المتطرفة حول العالم من أفكار وتفنيدها، هكذا مضى الأزهر في الطريق الذي أراده الغرب لمواجهة التطرف.

فلم تعد علاقة الغرب بمؤسسات الشرق وحكوماته تحتل الموارد، فطبيعة العلاقة هي بنظره كما حمل عنوان ندوة الأزهر العالمية الأخيرة «الإسلام والغرب تنوع وتكامل» فلا مجال اليوم لخطاب مزدوج اعتاده العالم العربي يُصدّر من خلاله خطابا للداخل العربي بأنّ الغرب هو المتآمر والحائل دون الإصلاح، وخطاب آخر يُصدر للغرب بوصفه الحليف والصديق الذي لا غنى عن التكامل معه.

وكما أن النظام الحاكم في مصر في حاجة إلى أن يتمدد الأزهر في الفراغ الذي خلفه إضعاف التيارات السلفية بعد أن حُرمت من الدعم المحلي والإقليمي، وتراجع نفوذ جماعة «الإخوان المسلمين» بعد فشل تجربتها السياسية، رأينا الأزهر يقوم ببعض فعاليات التيار السلفي مثل الإجازة التي يمنحها الدرس المسجدي لروّاده في كتاب من كتب الحديث أو العقيدة، تلك المنهجية المتبعة في مجالس شيوخ السلفية التي انتقلت اليوم إلي أروقة الجامع الأزهر والمساجد الكبرى رغم أن التطور الأكاديمي انتقل بنا من إجازة كتاب في درس مسجدي إلى إجازة علمية في برنامج متكامل عبر منظومة حديثة تتمّ داخل أروقة الكليات والجامعات لكن تلبية لاحتياجات الشارع المتدين المتأثر بالفكرة السلفية تشكّلت دروس شيوخ الأزهر كبديل لشيوخ التيار السلفي، ورأينا فاعلية التظاهر من أجل القدس إحدى الأنشطة المرتبطة بطلاب الإخوان المسلمين يعلنون من خلالها عن وجودهم داخل الجامعة بين الحين والآخر تنتقل إلى إدارة الجامعة فنظّم الأزهر تظاهرة القدس ١٠ ديسمبر ٢٠١٧ وقادها رئيس الجامعة، ورافقه نوابه.

كذلك الغرب في حاجة إلى أن يمضي الأزهر قدماً في تعزيز السلام العالمي بين الأديان والترابط الأخوي الإنساني، وحماية المجتمعات الغربية من بعض تيارات التشدد والعنف التي خرجت في العصر الحديث من بين صفوف المسلمين السنة، فالغرب يراهن في مواجهة تلك التيارات على استعادة الأزهر لمكانته في نفوس مسلمي العالم، وأن تزيد ثقتهم في تأويليته للنصوص المقدسة كحلٍّ لإشكالية التعامل المباشر مع النصوص التي كانت سببا في انتشار الكثير من الأفكار التكفيرية بين غير الناطقين بالعربية من المسلمين وتجييشهم في صفوف داعش.

ولا يخلو هذا الطريق الذي يُريد أن يمضي فيه الغرب من تنظيم جموع المسلمين السنة خلف قيادة روحية موحدة من إشكاليات تُنذر بضعف النتائج أهمها أن المذهب السني عبر تاريخه لم يعرف القيادة الروحية الموحدة مثل الشيعة، وإن اكتسب بعض فقهاء السنة نوعاً من السلطة الناتج عن دعم السلطة الحاكمة، فالإسلام على حدّ تعبير الإمام محمد عبده «ليس فيه سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولّها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلامهم، كما خولّها لأعلامهم يتناول بها من أدناهم... فأصل من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، فهدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم. ولم يدع الإسلام لأحد - بعد الله ورسوله - سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، فليس في الإسلام ما يُسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه».

والمسلمون - على حدّ تعبير الإمام الأكبر محمود شلتوت - «لا يعرفون شيخ الإسلام، والملا إلا لَقَيْنَ علميّن شاع في بعض العصور والأقطار إطلاقهما على من عرفوا في بيئاتهم بامتياز خاص في علوم الدين والشريعة، ولا يرتبط بهما حقّ تحليل أو تحریم في الشريعة، وليس لهما من حق في العصمة من الخطأ، بل لا يعرفهما الإسلام».

ويظل الدور الحقيقي للأزهر ليس في حجم الفعاليات أمام كاميرات الإعلام حيث تنطلق الكلمات البليغة الرنانة من أعلى المنصات كردّ فعل لحالة السجال الفكري مع جماعات التمايز بالإسلام عن المسلمين، في موضوعات وصفها شيخ

الأزهر الإمام الأكبر الدكتور أحمد الطيب «بأنها مكررة»، فدور الأزهر الحقيقي في الإجابة عن أسئلة الإصلاح الفكري المؤجلة، وتكرار تلك الإجابات حتى تصبح من مفردات الثقافة الشائعة.

فالتأسيس لتأويلية جديدة هو الضمانة الحقيقية من فكر التطرف الذي إن غُيبت جماعته اليوم إلا أن أفكارها ستعود مستقبلا بلافتات جديدة في أجواء أكثر حيادية يُسمح فيها للأفكار بالاشتباك وحينها سيكون الاختبار الحقيقي للأزهر في قدرة أفكاره على الصمود، فالمواجهة الحقيقية لم تحن بعد في ظل تغييب الطرف الآخر، لكن متى عاد من جديد والتزمت السلطة السياسية بالحياد هل سيقوى الأزهر حينها على تحجيم تأثير الجماعات في تشكيل ثقافة العامة؟!

رائد إصلاح الفكر الديني الأستاذ الإمام محمد عبده

(١)

في كنيسة أورين

لم يكن العالم الإسلامي، في أواخر التاسع عشر، يعرف بيئةً للتعليم الديني أحسن حالاً من دروس الجامع الأزهر، وبعض المساجد، مثل المسجد الأحمدي بطنطا، ولم تكن تلك البيئة أفضل حالاً من المجتمع الذي يُحيط بها، فالفكر الديني ابن بيئته يتأثر بها كما يُؤثر فيها، فيُصاب بالجمود ويتحول إلى حالة من الترديد في المجتمعات الآسنة، ويُجدد نفسه، ويمضي بالإنسان إلى الأمام في المجتمعات الحيّة.

«فالبينة تطبع الإنسان بطابعها، وتحمله بقوّتها وسلطانها، على أن يعيش كما تعيش، ويُفكر كما تُفكر، ورغم ذلك يظهر، من الحين بعد الحين، أفرادٌ يجعل الله منهم مظهر رسالة خاصة إلى الأمة.. فينشأ الواحد منهم برأسه أو أمة في نفسه، لا يتأثر ببيئته، ولا يتقيد بقيودها، ولا يزن الأشياء بميزانها، بل بالعكس يؤثر هو فيها، ويقترح عليها حصونها، ويعيش معها ما عاش في كفاح وجلاد، وهو في كل يوم يفتح فتحة جديدة ويدكّ حصناً عنيداً، ويتعهد من وراء ذلك بذوره التي يضعها حتى ترسخ أصولها، وتسمق فروعها، وتؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربها أولئك هم المصلحون في كل زمان ومكان: منهم رسل الله المبلّغون عنه، المؤيّدون بوحيه، ومنهم دون ذلك من عباقرة الأمم وأفذاذ التاريخ، ولقد كان الشيخ محمد عبده من هؤلاء العباقرة الذين عصمهم الله من التأثير ببيئاتهم ومكّنهم من التأثير فيها»^(١).

(١) مجلة الرسالة، عدد ٥٧٦، ١٧ يونيو ١٩٤٤.

لم يتحمل محمد عبده، وهو ابن الثامنة عشرة، دروسَ الجامع الأحمدي، ولم يرَضَ بطلبِ شيوخه أن يسمع ويحفظ جيداً، مستعينا بالمتون، وأن يكفَّ عن كثرة الأسئلة التي وصفوها بأنّها مضيعة للوقت، وتشتيت للذهن، ففُوجئ - كما يروى عن ذكرياته - بالمدرسين يستخدمون اصطلاحات نحوية وفقهية غير مفهومة، ويأخذون المبتدئ بما يأخذ المنتهي في التعليم، فالطالب المبتدئ يبدأ بإعراب البسملة في أول دروس النحو، ولم يكن قد عرف شيئاً عن الإعراب.

فقرر أن يرجع إلى قريته؛ ليشغل مع إخوته بالفلاحة، وهذا ما رفضه أبوه، فأعاده رغماً عنه إلى دروس الجامع الأحمدي بطنطا، فهرب مرة ثانية ليس إلى قريته بل إلى قرية «كنيسة أورين» بمحافظة البحيرة؛ حيث يعيش خالُّ أبيه الشيخ درويش الذي أخذ محمد عبده بطريقة في التعليم أنفع من طريقة الأزهر والجامع الأحمدي، وهي فتْحُ بابِ النقاش لكلِّ سؤال يجول بخاطرهِ، والتفكير معه، ليس بهدف الإجابة؛ بل بهدف التدريب على التفكير وتقليب الاحتمالات، بما يُوقظ العقل من سباتهِ ويحرِّره من الاستسلام الكامل لأفكار غيره.

وجد محمد عبده في كتب الشيخ درويش عاطفة وروحانية لم يجدها في متون دروس الجامع الأحمدي الجافّة، فقرأ معاً رسائل السيد محمد المدني الطرابلسي؛ التي تتضمن شيئاً من معارف الصوفية في آداب النفس، وترويضها على مكارم الأخلاق، وتزهيدها في الباطل.

وبدأ يتميِّز في عقله، للمرة الأولى، الفرق بين إسلام الوحي وتدين المسلمين الذي يُظنُّ أنّه الإسلام، يقول: «سألت الشيخ درويش: ما هي طريقتكم؟ فقال: طريقتنا الإسلام، فقلْتُ أو ليس كلُّ هؤلاء بمسلمين؟ قال: ولو كانوا مسلمين لما رأيتهم يتنازعون على التّافه من الأمر، ولما سمعتهم يحلفون بالله كاذبين بسببٍ وبغير سببٍ».

ويستطرد الإمام معلّقاً على أثر هذه العبارات في نفسه، قائلاً: «هذه الكلمات كأنّها نار أحرقت جميع ما كان عندي من المتاع القديم، متاع تلك الدعاوى الباطلة، والمزاعم الفاسدة، متاع الغرور بأننا مسلمون ناجون، وإن كُنّا في غمرة ساهية».

تخلّى الإمام محمد عبده عن كراهيته للعلم، الذي فرّ منه، وقرّر أن يكون هو النموذج الذي ينبغي أن يكون عليه الباحث في العلم، وأقبل على الدرس والتحصيل، وأمعن الفكر فيما يقرأ، وتولّد بداخله - على خلاف شيوخه وأقرانه - حبٌّ أكثر للسؤال والبحث والتفكير، شجّع عليه الشيخ درويش، فلولاه لانصرف الشيخ محمد عبده عن العلم إلى غيره، أو ربما تخرّج من الأزهر حامل الفكر.

أمضى محمد عبده خمسة أعوام من الدراسة في الجامع الأحمدى، التحق بعدها بالأزهر في منتصف شوال ١٢٨١هـ/ ١٨٦٦م، فأخذ من شيوخه على طريقتهم في التعليم، حتى التقى بجمال الدين الأفغاني^(١) في شهر المحرم ١٢٨٧هـ، واستمع إلى

(١) محمد جمال الدين بن السيد صفتر الحسيني الأفغاني وُلد بأسعد آباد من أعمال كابل بأفغانستان سنة ١٢٥٤هـ - ١٨٣٣م، انتقل مع والده إلى كابل حيث تعلّم علوم العربية والعلوم الدينية والفلسفة على اختلاف أنواعها، ثم رحل إلى الهند، فدرس العلوم الحديثة، وأتقن اللغة الإنكليزية، فجمع بهذا بين الثقافة القديمة والحديثة. وبعد أن رأى ما حلّ بالهند من استعمار الإنكليز لها خرج لأداء الحج ودعوة المسلمين في موسم الحج إلى فكرة الجامعة الإسلامية، وأنشأ جمعية ومجلة أم القرى في مكة سنة ١٢٧٣هـ - ١٨٥٧م، ثم عاد إلى أفغانستان، وأتصل بأميرها دوست محمد خان، ثم أتصل بعده بالأمير محمد أعظم، فجعله رئيس وزرائه، وبعد أن عزل الإنكليز الأمير محمد حاول جمال الدين إثارة الشعب الأفغاني على الإنكليز، غير أنه لم ينجح فرحل إلى الهند، وأخذ يعمل على إحداث ثورة إسلامية عامة على الإنكليز، ويدعو إلى الإصلاح الديني والسياسي والعلمي والاجتماعي بين أهلها حتى ضاق الإنكليز به، واضطروه إلى أن يرحل من الهند إلى مصر سنة ١٢٨٦هـ - ١٨٧٠م، فأقام بها أربعين يوماً رحل بعدها إلى إستانبول بدعوة من السلطان عبدالعزيز الذي قرّبه إليه، وأمر بتعيينه عضواً في مجلس المعارف، فقام بإصلاحات أثارت الجامدين من رجال الدين، فناهضوه، وطعنوا في عقيدته، وكان الأفغاني في طبعه حدة وشدة، فقابل ثورتهم بمثلها حتى رأت الحكومة العثمانية أنّه لا سبيل إلى التهذؤ إلا بأمره بالرحيل عن استنبول، فرحل عنها إلى مصر سنة ١٢٨٨هـ - ١٨٧١م، وظلّ بها ثمانية أعوام نُفي بعدها إلى الهند، فأقام بها ثلاث سنين، وأثر فيها الاشتغال بالعلم، وترك الاشتغال بالسياسة، وألّف في هذه المدة كتاب «الرد على الدهريين» الذي عُني فيه برّد المطاعن الحديثة متجاوزاً نطاق الكتب القديمة التي ركّزت على الشبه القديمة. رحل عن مصر بأمر من الخديوي إلى الهند قبيل اندلاع ثورة عرابي، وفي الهند عمل على إحداث ثورة ضد الإنكليز، فضيّقوا عليه حتى رحل منها إلى باريس، وهناك دعا الشيخ محمد عبده للحضور إليه من بيروت، وأصدرت معه مجلة العروة الوثقى التي توقفت بعد عشرة شهور، عاد بعدها الشيخ محمد عبده إلى بيروت، ومكث جمال الدين في أوروبا إلى أن دعاه سلطان فارس ناصر الدين شاه، فسافر إليه سنة ١٣٠٣هـ - ١٨٨٦م، فقربه ناصر الدين شاه إليه، وعيّنه وزيراً للحرية على أن يجعله بعد هذا رئيساً لوزرائه، فقام بدعوته الإصلاحية في فارس حتى كثّر أنصاره فيها، وقوي سلطانه، فخافه ناصر الدين شاه على سلطانه، وخشي منه الجامدون من العلماء على

دروسه في الرياضيات والفلسفة، وهي علوم جديدة لم يكن قد سمع عنها من قبل، غير أنّ مشايخه في الأزهر حذّروه من تلك «العلوم الشيطانية»، وأخذوا، كما يحكي الشيخ «يتقوّلون على السيد جمال الدين الأفغاني وعليّ الأقاويل، ويزعمون أنّ تلقي تلك العلوم قد يُفضي إلى زعزعة العقائد الصحيحة».

وكان مشايخ الجامع الأزهر، في ذلك الوقت، على حدّ وصف الشيخ عبد المتعال الصعيدي، «يجمدون على علومهم القديمة، ويعيشون في عزلة عن العالم، فلا يشعرون بما أصاب الإسلام والمسلمين، ولا يهتمّهم إلا أنفسهم داخل الأزهر، كأنهم رهبان في دَيْر، وليس عليهم مسؤولية أمام الله عن إهمالهم في شأن دينهم وديناهم، وفي شأن المسلمين الذي أوقعوهم مثلهم في جمودهم. فاتصل الشيخ محمد عبده بجمال الدين يأخذ عنه في المدّة التي أقامها بمصر، وكانت على قصرها صاحبة الأثر في حياته، ولولاها لقضى حياته في ركود كما قضّاها غيره من علماء الأزهر، وظهر هذا الأثر فيه وهو لا يزال طالبا، فكان يقوم بتدريس بعض الكتب في الأزهر على طريقة أستاذه جمال الدين، لا يجمد فيها على مذهب في الأصول أو الفروع، بل يأخذ بما يقوم عليه الدليل الصحيح»^(١).

دخل الشيخ محمد عبده في حيرة لم تطل؛ ففي إجازته التي يقضيها في قرية «كنيسة أورين» جلس يحكي للشيخ درويش عن تحذيرات شيوخه له من الاستماع إلى دروس الفلسفة والرياضيات، وهنا جاء دور «الشيخ درويش» في الردّ على هذه الأقاويل بحجة بسيطة ومقنعة، قائلا: فيقول: «لا شيء من العلم ممقوت عند الله،

سلطانهم، فضيّقوا عليه، فاستأذن جمال الدين سلطان فارس في أن يأذن له في رحلة إلى روسيا، فساح مدة فيها، ثم انتقل منها إلى فرنسا، وهناك التقى به سلطان فارس ناصر الدين شاه مرة أخرى، وألح عليه في العودة معه إلى فارس؛ ليستكمل دعوته الإصلاحية، ويُسند إليه رئاسة وزرائه، فقبل إلا أنّه عندما أراد أن يُقيم حكومة دستورية على نظام حكومات أوروبا، قاومه أعداء الإصلاح من علماء الدين وغيرهم، وأفسدوا ما بينه وبين ناصر الدين شاه، حتى نفاه من فارس، فقصد جمال الدين العراق، ثم قصد إنجلترا، فأقام بها، وأنشأ مجلة ضياء الخافقين، نهج فيها منهج العروة الوثقى، حتى دعاه السلطان عبدالحميد سنة ١٣١٠ هـ - ١٨٩٢ م إلى إستنبول، وعاش مقربا في جواره، إلا أنّه كان أشبه ما يكون بالسجن شديد الحراسة، فكانت جواسيس الخليفة تُحصي عليه حركاته وسكناته، حتى تُوفي سنة ١٣١٤ هـ - ١٨٩٦ م. (ينظر: المجددون في الإسلام، ص ٣٧٠: ٣٧٤).

(١) المجددون، ص ٤٠٠.

ولا شيء من الجهل محمود لديه، إنَّ الله هو العليم الحكيم، وإنَّ أعدى أعداء العلم هو الجاهل، وما تقرب أحد إلى الله بأفضل من العلم والحكمة».

بهذا المعنى انفتح الإمام محمد عبده على علوم الشرق والغرب، فصنع لنفسه مسارًا إصلاحيًا خاصًا به، اختلف عن مسار أستاذه، جمال الدين الأفغاني، منتهيًا من تجربته مع الشيخ درويش إلى أنَّ العلم الشرعي شيء آخر غير المفهوم الذي ما يزال متداولًا في ثقافتنا، فيحكي الشيخ محمد مصطفى المراغي أنَّ أستاذه، الإمام محمد عبده، سأله بعد تخرجه: ما العلم؟ يقول: «فأخذت أعرفه له بما هو مشهور من أقوال العلماء، فلما انتهيت ردَّ عليه الشيخ محمد عبده قائلاً: العلم هو ما ينفع الناس، وكلُّ ما لا ينفع النَّاس لجموده، وبُعدِه عن عصرهم، ليس بعلم».

وهذا ما فعله الشيخ المراغي عندما تولَّى منصب قاضي القضاة، وشكّل لجنة إعداد قانون الأحوال الشخصية، فكلّفها بعدم التقيّد بالمذاهب الأربعة، كأوّل خرق للتقليد، وطالبها أن تختار من بين المذاهب الإسلامية أيسر الأحكام التي تُوافق الزمان والمكان، وكان من ثمرة ذلك قانون «الوصيّة الواجبة».

وهذا ما تعلّمه الشيخ محمود شلتوت في فتاويه؛ حين قرّر أن معرفة الحلال والحرام لا تكون بعرض ما قيل في الكتب، وأثر عن الفقهاء، بل بإعمال عقل المفتي ودعوة المستفتي لإعمال عقله، الذي هو حجة الله على عباده في التعرّف على الحدّ الأوسط في مقتضيات الغريزة، التي لا بدّ منها في كلّ إنسانٍ سويٍّ، فالوحي لم ينزل لانتزاع غريزة حبّ المال، إنما نزل بتعديلها على الوجه الذي لا جشع فيه ولا إسراف، ولا انتزاع غريزة حبّ المناظر الجميلة، وسماع الصوت أو النغم الممتع، لكن أراد تهذيب الغريزة وتعديل مسارها إلى ما لا ضرر فيه، ولا يصحبه شرٌّ، فهداية الوحي تُنظّم غريزة الإنسان على النحو الذي يصون الفرد والمجتمع.

مضت عشرات الأعوام تحرك معها مسار إصلاح الفكر الديني، حركة متباطئة؛ فما يزال الإصلاح أحاديًا يتعهده رُوداد الإصلاح واحدًا تلو الآخر، غريبًا غربة العقل في مجتمعاتنا، نُخبويًا غير قادرٍ على التغلغل في أعماق الأوساط الدينية والاجتماعية، عاجزًا عن أن يتحوّل إلى تيار عام يهزّ ضمير الأمة، ويوقظ شعورها بالمسؤولية تجاه مستقبلها.

(٢)

الإمام والسياسة إبان ثورة عرابي

وُلد محمد عبده في قرية «حصّة شبشير» بمديرية الغربية سنة ١٢٦٦هـ - ١٨٤٥م، ونشأ في قرية محلة نصر إحدى قرى مركز شبراخيت بمديرية البحيرة، تعلّم القراءة والكتابة في منزل والده، ثم انتقل إلى دار حافظ قرآن قرأ عليه جميع القرآن، ليُلقّقه والده بعدها بالمسجد الأحمدى بطنطا؛ سنة ١٢٧٩هـ - ١٨٦٢م؛ لشهرة قرائه بفنون التجويد، وبعد خمس سنوات انتقل إلى الجامع الأزهر؛ ليستكمل دراسته، وفي سنة ١٢٨٧هـ - ١٨٧٠م التقى الشيخ بجمال الدين الأفغاني لأول مرة، فعندما كان الأفغاني في طريقه إلى استانبول توقف في القاهرة، وقضى بها أربعين يوماً، أخذ يتردد خلالها على الجامع الأزهر، الذي سرعان ما عاد إليه ثانية، فلم يتحمل قصر الخلافة في استانبول جمال الدين الأفغاني سوى عام واحد، فكما استقدمه الخليفة إلى عاصمة الخلافة أمر بترحيله عنها، ليستقبل في مصر سنة ١٢٨٨هـ - مارس ١٨٧١م، بحفاوة بالغة من الخديوي إسماعيل ووزيره رياض باشا، اللذين منحاه فرصة الدعوة إلى أفكاره؛ أملاً في استكمال ما بدأه رفاعة رافع الطهطاوي (١٢١٦هـ / ١٨٠١م - ١٢٩٠هـ / ١٨٧٣م) ورجاء التخلص من نفوذ الأجانب الذي طغى على نفوذ الخديوي المثلث بالديون.

قضى جمال الدين الأفغاني ثمانية أعوام في مصر، انخرط معه فيها الشيخ محمد عبده الذي عمل بالتدريس بمدرسة دار العلوم بعد حصوله على عالمية الأزهر، وبدافع من ثورية الأفغاني وتعجّله، أو لأسباب لم تتكشف للباحث تخلى الأفغاني عن الخديوي إسماعيل، وساند مساعي ابنه توفيق باشا في أن يحلّ محلّ والده، فترأس الأفغاني وفد المصريين إلى قُصَل فرنسا بمصر، وأبلغوه أن حزباً بمصر قد تشكّل، ويُطالب بأن يتنازل الخديوي إسماعيل عن الحكم لولده توفيق الذي كان عضواً بمحفل الأفغاني.

وصدر قرار السلطان العثماني بعزل إسماعيل باشا، وتولّى توفيق حكم مصر عام ١٨٧٩م، وقدم الخديوي توفيق جمال الدين الأفغاني في محفل عام، قائلاً: «أنت موضع أمني في مصر أيها السيد»^(١)، ولم تمض سوى شهور، واتهم الخديوي توفيق «أمله في مصر» بتأسيس جمعية سرّية لإفساد الدين والدنيا مشيراً بذلك إلى «الحزب الوطني الحرّ» و«جمعية حلوان»، وقُبض على «جمال الدين الأفغاني» وخادمه «أبو تراب»، وأودعا باخرة عند السويس سارت بهما إلى بومباي بالهند في ٢٤ أغسطس ١٢٣٦هـ - ١٨٧٩م، وكانت هذه آخر أيام الأفغاني في مصر التي ودعها بقوله: «إنني خرجت من الديار المصرية وما ألفت كتاباً، ولكني تركت لكم أثراً يُغني عن جميع الكتب، وهو محمد عبده، وكفى به لمصر عالماً»^(٢).

وصدرت أوامر الخديوي توفيق بتحديد إقامة الشيخ محمد عبده في قريته محلة نصر، فلم يغادرها لمدة عام، حتى قبل الخديوي مساعي وزيره رياض باشا، فرضي عن الشيخ عبده، وأعادته إلى القاهرة سنة ١٢٩٧هـ - ١٨٧٩م، وأسند إليه رئاسة تحرير جريدة الوقائع المصرية، الجريدة الرسمية للحكومة، فنجح الشيخ محمد عبده في جعلها منبراً إصلاحياً يستهدف الشعب أكثر من الحكومة بمقالاته في إصلاح التعليم وطريقة الحكم، فالشيخ رأى الإصلاح يأتي ببناء وعي الشعب أو ما أطلق عليه تربية الشعب تربية تُساعده على قبول النهوض، والسير في طريق الإصلاح مخالفاً نهج أستاذه جمال الدين الأفغاني الذي رأى الإصلاح يُفرض من أعلى، فالحكومة هي المرجو إصلاحها؛ لتفرض الإصلاح بعد ذلك على الشعب.

وأنت الرياح بما لا تشتهي السفن، فاصطدم الشيخ بالسلطة التي كان قد قرّر مهادنتها، فعندما قام أحمد عرابي باشا بحركته المطالبة بالتسوية بين طوائف الشعب وإعلان الدستور انحاز إليه الشيخ، رغم أنّه في البداية كان على خلاف مع عرابي ورجاله، فتمسك الشيخ أول الأمر برأيه في تنبيه الرأي العام، وإنهاض الأمة على أسس التربية والتعليم؛ لتوكل إليها حقوقها، وهي أمانة عليها، وأنّه ليس من المصلحة أن تُفاجئ البلاد بأمر قبل أن تستعد له، وحذر في بيت «طلبة عصمت

(١) موسوعة هذا الرجل من مصر، ص ٤٦٠.

(٢) المجددون، ص ٣٧٣.

باشا» قائد الإسكندرية «أن هذا الحركة قد تجرّ البلاد إلى احتلال أجنبي يستدعي تسجيل اللعنة»، وابتسم «أحمد عرابي» وقال: «أبذل جهدي في ألا أكون مورد هذه اللعن»^(١).

لكن ما إن بدأت الأحداث تتصاعد إلا وكان الشيخ محمد عبده في طليعة المثقفين الذين أسهموا في الثورة، وأصبح أحد قادة الحركة الوطنية المصرية يبت أفكاره عن الحرية والعدالة على صفحات الوقائع المصرية، التي وضع لها نظاما حديثا في إدارتها وتحريرها، وجعلها تصدر باللغة العربية وحدها، فتحوّلت من جريدة حكومية إلى جريدة ثورية، تنشر خيانات أعداء الثورة، وتُمدّد مؤيدي الثورة، وعاونه في ذلك عدد من تلاميذ «الأفغاني» من أمثال: عبد الكريم سليمان، وسعد زغلول، وإبراهيم الهلباوي الذين حرّضوا في مقالاتهم ضد الخديوي توفيق الذي تعرّض لمحاولة عسكرية لاغتياله لم يُقدّر لها النجاح.

وانبرى الشيخ محمد عبده يخطب في الجموع يُحرّضهم على الثورة، ويشرح لهم في خطبه معاني القومية، وأهمية أن تعتمد الحركة الوطنية على جميع عناصر الأمة بلا استثناء، ويحثّ المواطنين على التبرع بالأموال، ويمتدح المديرين الذين بذلوا جهودا في هذا الشأن.

وفي ٩ سبتمبر ١٨٨١م انضمّ الأزهر للثورة، فخرج الأزهريون في مظاهرات انتهت بتنحية شيخ الجامع الأزهر محمد العباسي لانحيازهِ للخديوي، وحلّ بدلا منه الشيخ شمس الدين الامباي الذي أفتى بضرورة عزل «الخديوي توفيق»، وأفتى «الشيخ حسن العدوي» بشرعية عصيان الخديوي، وأفتى الشيخ محمد عlish بأنّه لا يصحّ أن يكون توفيق حاكمًا للمسلمين بعد أن باع مصر للأجانب.

وبعد أقلّ من أسبوع ضُربت الإسكندرية بالمدافع البريطانية، على وجه الدقة في الساعة الثامنة من يوم الإثنين غُرة رمضان ١٢٩٩هـ - ١٧ يوليو ١٨٨٢م، واستمرت الأحداث على ما هو معروف حتى سلّم أحمد عرابي في ١٤ سبتمبر ١٨٨٢ سيفه لقائد القوات الإنجليزية الزاحفة إلى القاهرة التي دخلتها في ١٥ سبتمبر دون مقاومة

(١) موسوعة هذا الرجل من مصر، ص ٤٦٥.

تُذكر، وانتكست أعلام الثورة العربية، ووقع في التاريخ المصري ما كان قد حذر منه «الشيخ محمد عبده».

وبدأت فترة تصفية الحسابات من جانب سلطات الاحتلال والخديوي ضد العربيين والوطنيين، وقُبض على « الشيخ محمد عبده »، وبقي في السجن ثلاثة أشهر، وُجهت إليه فيها إهانات لا تتفق مع مركزه الديني والاجتماعي، وصدر الحكم بنفيه إلى بيروت ثلاث سنوات امتدت إلى ستّ سنوات بسبب مواقفه الصلبة ضد «الخديوي»، وفي ٢٣ ديسمبر ١٨٨٢ أصدر «الخديوي توفيق» أمرًا بإلغاء جرائد الزمان والسفير والطائف والمفيد والنجاح لقطع ألسنة الثورة العربية.

(٣)

الإمام في المنفى

في المنفى التقى الشيخ محمد عبده بجمال الدين الأفغاني مرة أخرى، فبعد عام ونصف قضاها الشيخ في بيروت، سافر إلى باريس سنة ١٣٠٢ هـ - ١٨٨٤ م بدعوة من الأفغاني، ليصدرا معا صحيفة العروة الوثقى في ١٣ مارس ١٨٨٤، التي عنيت بإفهام الشرقيين واجباتهم التي كان التفريط فيها موجبا لسقوطهم، وشحذ همم الشعوب من الفتور وانحطاط العزائم، ودعوة المسلمين كافة إلى التمسك بالأصول التي كان عليها أسلافهم، وإبطال الزعم بأن المسلمين لا يتقدمون في مضمار المدنية، وتقوية الروابط والصلات بين الأمم الشرقية، ورفع لواء الجامعة الإسلامية، وتنكيس أعلام بريطانيا في الهند ومصر والتحريض على الثورة ضد المستعمرين، سيما الإنكليز والمستبدين من الملوك، وكانت تُرسل إلى مصر وغيرها من البلاد سرا، لكن المستعمر والسلطة المستبدة حالت دون المجلة، فتوقفت عن الصدور بعد العدد الثامن عشر، وفي بعض المصادر بعد العدد العاشر.

وفي سنة ١٩٣١ كشف محمد رشيد رضا في مجلة المنار أن صحيفة العروة الوثقى التي صدرت ١٨٨٤ كانت لسان جمعية سرية عُرفت بالاسم نفسه أسسها الأفغاني وعبده عندما التقيا في بيروت، وظلّت سرية حتى كشف عن ميثاقها محمد رشيد رضا بعد أن أصبحت على حد قوله من الحوادث التاريخية^(١)، وذيل مقاله بنص اليمين الذي وضعه الشيخ محمد عبده؛ ليُقسم به المنتسب إليها^(٢).

(١) المنار، ج ٣١، ص ٩.

(٢) «أقسم بالله العالم بالكلي والجزئي والجلي والخفي القائم على كل نفس بما كسبت، الآخذ لكل جارية بما اجترحت، لأحكمَن كتاب الله في أعمالي وأخلاقي، بلا تأويل ولا تضليل، ولأجيب داعيه فيما دعا إليه، ولا أتقاعد عن تليته في أمر ولا في نهْي، ولأدعون لنصرتي، ولأقومنَّ بها ما دمت حيًّا، لا أفُضِّل على الفوز بها ما لا ولا ولدا. أقسم بالله مالك رُوحِي ومالي، القابض على ناصيتي، المصرف

وبتوقّف «العروة الوثقى» افترق الأستاذ والتلميذ، وذهب الأفغاني إلى إستانبول، وذهب «محمد عبده» إلى طرابلس الشام، ومنها إلى بيروت حيث انشغل بالتعليم، فعمل بالتدريس في المدرسة السلطانية، وكتب للتدريس فيها رسالة التوحيد سنة ١٨٨٥ بلغة تناسب العصر، ودعا فيها إلى فتح باب الاجتهاد، ولم تصرفه عقوبة النفي إلى بيروت عن محاولات الإصلاح السياسي، فوضع رسالتين في الإصلاح: أولهما في شرح طرق إصلاح الدولة العثمانية، والثانية في إصلاح ولاية الشام، وأرسلهما إلى إستانبول.

استفاد الشيخ محمد عبده من إقامته في باريس فتعلّم اللغة الفرنسية، واطّلع على حضارة أوروبا الحديثة، فجمع بين مصادر الثقافة القديمة والحديثة مما قوى في نفسه دافع الإصلاح الاجتماعي والسياسي وضرورة أن يسبقه إصلاح ديني، فتعدّ سنوات باريس في حياة الشيخ محمد عبده، وما أعقبها من سنوات المنفى في بيروت بداية لمسار جديد ابتعد به الشيخ عن مسار الأفغاني القائم على التغيير الثوري الذي يعتمد على التغيير من أعلى، ويدعو إلى الصدام مع المستعمرين والحكام والجامدين من علماء الدين، فكانت فكرة العمل السري والتغيير بالقوة عند الأفغاني بداية الطريق الذي سيدعو له محمد رشيد رضا، ويمضي فيه تلميذه حسن البنا، وتخرج منه جماعات التمايز بالإسلام عن المسلمين.

وقد استوقف الدكتور عبد السلام حيدر أوجه الشبه بين تجربة محمد عبده وأفلاطون الحياتية، وما تبع كلّ تجربة من قرارات تكاد تكون واحدة، فأفلاطون

لإحساسي ووجداني، الناصر لمن نصره، الخاذل لمن خذله، لأبذل ما في وسعي لإحياء الأخوة الإسلامية، ولأنزلها منزلة الأبوة والبنوة الصحيحتين، ولأعرفنها كذلك لكل من ارتبط برابطة العروة الوثقى، وانتظم في عقد من عقودها، ولأراعينها في غيرهم من المسلمين، إلا أن يصدر عن أحد ما يضر بشوكة الإسلام، فإني أبذل جهدي في إبطال عمله المضر بالدين، وأخذ على نفسي في أثره مثل ما أخذ عليها في المدافعة عن شخصي، أقسم بهيبة الله وجبروته الأعلى أن لا أقدم إلا ما قدّمه الدين، ولا أؤخر إلا ما أخره الدين، ولا أسعى قدماً واحدة أتوهم فيها ضرراً يعود على الدين، جزئياً كان أو كلياً، وأن لا أخالف أهل العقد الذين ارتبطت معهم بهذا اليمين في شيء يتفق رأي أكثرهم عليه، وعليّ عهد الله وميثاقه أن أطلب الوسائل لتقوية الإسلام والمسلمين، عقلاً وقدرة بكل وجه أعرفه، وما جهلته أطلب علمه من العارفين، لا أدع وسيلة حتى أحيط به بقدر ما يسعه إمكاني الوجودي، وأسأل الله نجاح العمل، وتقريب الأمل، وتأيد القائم بأمره والناشر لواء دينه. أمين».

عندما كان شاباً تعرّف على أستاذه سقراط وعندما حدث تحوّل سياسي في أثينا وقامت الحكومة الجديدة، أصدرت قراراً باسم الديمقراطية بإعدام سقراط، فصدّم أفلاطون ويؤس من السياسة، وتغرّب، طوعاً، بعد أن أيقن أن العدالة لا تتحقق بين جهلاء، وإنما ينبغي التمهيد لذلك بالتربية والتعليم؛ لذا عمل معلماً، وبعد عودته لأثينا أنشأ الأكاديمية، وعكف على التعليم بقية حياته.

وحدث مثل هذا مع الشيخ محمد عبده؛ فتعرّف على أستاذه الأفغاني ومنهجه في التثوير، وعندما حدث تحوّل سياسي في مصر، غير أنّ سقراط رفض الهروب بينما هرب الأفغاني - على حد تعبير حيدر - ونفي محمد عبده الذي قرر في أعقاب عودته من المنفى التركيز على التربية والتعليم، بعد أن زاد يؤس من السياسة، ولعن ساس ويسوس! سيما بعد أن قامت الخلافة العثمانية بتسميم أستاذه الأفغاني، وأيقن أن النهضة لا تتحقق بين جهلاء، وإنما ينبغي التمهيد لها بالتربية والتعليم، فعكف عليهما بقية حياته، ولا يستبعد حيدر تأثر محمد عبده بتجربة أفلاطون وقراراته، فتعليقات محمد عبده على كتاب «البصائر النصيرية» كما تبدو في المجلد الثاني من أعماله الكاملة تدلّ على عمق معرفته الفلسفية، كما أنه أشار إلى أفلاطون أكثر من مرة في «رسالة التوحيد».

وإن اتفقت مع الدكتور عبد السلام حيدر في تشابه التجربة إلا أنّ تحوّل الشيخ محمد عبده عن مسار جمال الدين الأفغاني ومفارقته له لم يكن وليد ما وصفه حيدر بهروب الأفغاني، لأنّ الأفغاني وعبده التقيا مرة أخرى في باريس، وأصدرا معا العروة الوثقى، وأسسا جمعية سرية كشف عنها رشيد رضا بعد خمس وعشرين عاماً من رحيل عبده، وأظنّ تحوّل الشيخ محمد عبده ناتج عن عدة عوامل منها: فشل تجربته مع التغيير الثوري المتمثل في ثورة عراقية، وانفتاحه أكثر على الثقافة الغربية في باريس، وتجربته العلمية في بيروت، ف«عاد من النفي أكثر ملاينة للإنجليز مما أثار عليه مصطفى كامل باشا ورجال الحزب الوطني، حتى ساءت العلاقة بينه وبينهم بسبب ذلك»^(١)، فالشيخ عاد من النفي بفكر آخر غير الذي ذهب به، فأغلق

(١) المجددون، ص ٣٧٢.

باب السياسة، وهادن السلطة، وانشغل بإصلاح الأزهر والتعليم والقضاء، ومثل هذا التوجه لم يُولد فجأة، بل ظهر مبكرا في موقفه الواضح من تحركات أحمد عرابي، ونصائحه له بالتمهل وضرورة إعداد الشعب بالتعليم أولا؛ ليتحمل مسؤولية إدارة بلاده.

(٤)

محاولات الإصلاح الأخيرة في حياة الإمام

استقرّ رأي الإمام على أن الإصلاح الديني هو أساس الإصلاح الاجتماعي، والسياسي، وضعف أمله في الملوك والأمراء، وازداد إيماناً بعدم جدوى المحاولات السياسية، وحصر أمله كله في إعداد الأمة للنهضة والمقاومة بالعلم والتربية الاجتماعية الصالحة، بهذه الروح عاد الشيخ إلى مصر في سنة ١٣٠٦هـ - ١٨٨٧م بعد أن عفا الخديوي توفيق عنه مشروطا لعودة الشيخ من المنفى ألا يعمل بوظائف التعليم، فعمل قاضيا بالمحاكم الأهلية على كره منه أربع سنوات، أسندت إليه فيها محكمة بنها، إلا أن أحكام الشيخ كانت نوعاً من التعليم أيضاً، فكانت «أحكامه فيها حرّة تجاري روح القانون، ولا تتقيد بألفاظ النصوص، وهذه هي طريقة القاضي المجتهد الذي تهّمه روح القانون أكثر مما تهّمه النصوص والألفاظ»^(١).

وفي عام ١٨٩٢ شارك الإمام تلاميذه سعد زغلول، وحسن عاصم، وأحمد فتحي زغلول، تأسيس «الجمعية الخيرية الإسلامية» التي كانت ملتقى الإمام مع محبيه من أبناء الأزهر ودار العلوم ومن الأدباء، والمثقفين، وفي العام نفسه تعرّف الأستاذ أحمد لطفي السيد على الإمام الذي عهد إليه بتصحيح أوراق الامتحان للصف الذي فيه «أحمد لطفي السيد»، فكما بدأت العلاقة الوثيقة بين الإمام والشيخ محمد مصطفى المراغي في امتحانات عالمية الأزهر، فاستوقف الإمام الردود الذكية من المراغي على أسئلة الاختبار الشفهي، كذلك بدأت علاقة الإمام بالأستاذ «أحمد لطفي السيد» من ورقة إجابته الذي كان يتوقع أن يرسب فيها؛ لأنه كتب موضوعاً ينكر فيه حق الحكومة في عقاب الجناة؛ لأنّ الحكومة نفسها تقوم

(١) المجددون، ص ٤٠٢.

على العنف، وليس على العقد، وفُوجئ «أحمد لطفي السيد» بالشيخ محمد عبده يُهنئه بشجاعته وقوة أسلوبه.

وفي تلك الفترة التقى السيد محمد رشيد رضا بالشيخ محمد عبده للمرة الثانية بعد لقاءهما الأول في بيروت، واستقرّ رشيد رضا بالقاهرة، وأصدر مجلة المنار الذي نشر بها ما كان يقتبسه من دروس الشيخ بعبارة صحيحة فصيحة لا يأبى أن تُعزى إليه، فصار للإمام تلاميذ ومريدين في جميع الأقطار الإسلامية، وجمع حوله حزبا في مصر وغيرها من أرقى الطبقات، ولم يكونوا يعرفون شيئا عنه إلا من مجلة المنار، ومن ومطبوعات المجلة^(١). وجمع رشيد رضا ما كتبه الشيخ محمد عبده في كتاب تفسير حمل الاسم نفسه «تفسير المنار» الذي عقّب عليه الشيخ محمود شلتوت في الذكرى الثلاثين لرحيل الشيخ محمد عبده بأن ما كتبه الشيخ محمد عبده بنفسه من تفسير المنار جزء «عم يتساءلون» في أغسطس ١٩٠٣م، وما دونه عنه تلميذه رشيد رضا، هو من أول القرآن إلى قوله تعالى في سورة النساء: «ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن»، فهذا دون غيره يُمثّل منهج الشيخ في التفسير.

وفي سنة ١٣١٠ هـ - ١٨٩٢م مات الخديوي توفيق، وخلفه ابنه عباس باشا الثاني الذي عمل أول ولايته على تقريب زعماء المصريين من مجلسه؛ ليناھض بهم الإنكليز الذين استأثروا بالحكم، ولم يتركوا له سوى الأزهر والأوقاف الإسلامية والمحاكم الشرعية، فاقترح عليه الشيخ محمد عبده أكبر هؤلاء الزعماء، وأقربهم إلى الخديوي أن يشتغل بإصلاح المؤسسات الثلاث بما يُحدث نهضة دينية واجتماعية، تُصلح نفوس المصريين فتقوى على مناهضة الإنكليز.

فاقتنع عباس باشا بهذا الرأي من الشيخ محمد عبده، ومكّن له من إصلاح جزئي في الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، وأسند إليه وظيفة أول مفتي للديار المصرية، ومضى الشيخ في مسيرته الإصلاحية عشر سنين إلى أن غضب الخديو عباس حلمي الثاني عليه؛ لوقوفه منه موقف النّدّ للند، محتفظاً بكرامة العلم والدين،

(١) المجددون، ص ٤٠٧، ويرى الشيخ عبدالمعتال الصعيدي أن رشيد رضا هو من حمل إلى الشيخ محمد عبده كتاب: أسرار البلاغة من طرابلس، ودعاه إلى تصحيحه وتدريسه في الأزهر، فجذّد به البلاغة العربية بعد أن بليت رسوماً.

تلك الكرامة أغضبت الخديوي ورآها تكبراً، قائلاً: «إنَّ الشيخ محمد عبده يدخل عليّ وكأنه فرعون! والتفت الخديو يسأل عبدالرحمن الكواكبي رأيه في الأستاذ الإمام.. فقال الكواكبي: إن إفريقية أخرجت كثيراً من العلماء والفلاسفة والحكماء، ولكنها أخرجت أخيراً حكيمًا فاق جميع الحكماء هو الشيخ محمد عبده»^(١).

ورغم أن الإمام محمد عبده ابتعد عن السياسة إلا أنَّها لم تكن؛ لتبتعد عن رجل مثله؛ فلم يسلم من أذى الخصومة الحزبية، فمن يقترب من السياسة يتعيَّن عليه أن يختار مساراً من بين مسارات فن الممكن/ السياسة، التي لا يُمكن أن يتفق الجميع على واحدٍ منها، وحتماً يختلفون حولها، وهذا ما حدث مع الشيخ محمد عبده عندما نظر إلى واقع بلاده كفترة انتقالية تتطلب حاكماً مستبداً عادلاً نزيهاً شجاعاً حازماً أصيل الرأي عالي الهمة رفيع المقصد، ورأى أنَّ الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية تتطلب عدم الصدام مع المحتلِّ الإنجليزي ومهادنته حتي يتمكن الحاكم من المُضي في مشروعه الإصلاحية، وهذا ما رأى «محمد فريد» وحزبه «الحزب الوطني» خلافه، فاتَّهموا الإمام محمد عبده بالتهمة نفسها التي سبق، واتَّهم مصطفى كامل والحزب الوطني بها «أحمد عرابي» وهي الخيانة!

إنها الخصومة الحزبية والاختلاف السياسي الذي دفع محمد فريد أن يصف أحمد لطفي السيد وسعد زغلول وقاسم أمين شركاء الماضي في الحزب الوطني بالعمالة للإنجليز، ويُطلق على حزب «الأمة» الذي تأسس بعد رحيل الشيخ بعامين سنة ١٩٠٧م، بأنَّه حزب محمد عبده؛ لأنَّ الشيخ كان يدعم مساعيهم لإصدار جريدة «الجريدة» وقيام حزب «الأمة».

فلم يتسلَّم مصطفى كامل راية النضال الوطني وعيَّنه في الأرض احتراماً لتاريخ سابقه على الطريق أحمد عرابي، كما قد يتبادر إلى ذهن القارئ لكتب التاريخ المدرسي بل كان يراه خائناً، وكانت نظرة محمد فريد وريث مصطفى كامل لمؤسسي حزب الأمة بما فيهم سعد زغلول أنَّهم «خونة وعملاء»، ولم تكن خصومة الشخصيات التاريخية قاصرة على الصراعات الحزبية، بل كانت بين بعض أئمة الجامع الأزهر

(١) موسوعة هذا الرجل من مصر، ص ٤٦١.

مطارق الحدّاد مثل الإمام محمد الأحمدى الظواهري والإمام محمد مصطفى المراغي، وقبلهما الإمام محمد العباسي والإمام شمس الدين المبابي، ولم يترك الإمام محمود شلتوت شيخ الأزهر جهةً علياً إلا واشتكى إليها رسمياً من الدكتور محمد البهي أول وزير لشؤون الأزهر واصفاً إياه بالساعي إلى هدم الأزهر، ولم يكن موقف الدكتور البهي من الشيخ شلتوت أفضل حالاً، كذلك لم تسلم مقالات الدكتور مصطفى محمود حول الإعجاز العلمي من هجوم عائشة بنت الشاطي، دعك من صراعات الرموز الأدبية.

فعلينا ألا نتعامل مع الشخصيات التاريخية من منطلق أنّها على حقّ محض أو باطل محض، وألا نحصر أحكامنا في أبيض وأسود، وألا نُغفل الطبيعة الإنسانية التي هي مزيج من مختلف الألوان والدوافع والمواقف الخيرة والشريرة التي قد تُصيب وتُخطئ، وألا نُهدر السياقات التاريخية التي تجعل الشخصية تُؤمن بالفكرة في مرحلة، وتُمارس نقيضها في مرحلة أخرى، وألا ننسى المؤثرات العاطفية التي تجعل الشخصية إذا رضيت قالت أحسن ما علمت، وإذا سخطت قالت أسوأ ما علمت.

وضع الخديوي عباس حلمي الثاني العقبات في طريق الشيخ محمد عبده الإصلاح، ورفع عنه الحماية، فتسلّط عليه الأزهريون يتهمونهم في عقيدته، ويطعنونه في دينه، وتألّب أعداء الإصلاح عليه، حتى نفّض يده من هذا الإصلاح، وتركه يتعثّر بعده في خطواته، ولا يصل إلى الغاية التي كان يريد لها. أدرك الإمام غمّ كبير بعد نفّض يده من الأزهر، فعاجلته المنية سنة ١٣٢٣هـ - منتصف يوليو ١٩٠٥ م.

و«قد جاوز الزحام في جنازته كلّ ما قدرته الشرطة واتخذت له حيطتها لتشيع الجنازة من الإسكندرية إلى القاهرة، وتعطلت حركة الأسواق، وأغلقت الدكاكين، واكتظت الأرصفة بالواقفين. رحل وقد ترك لمصر انجب تلاميذه: سعد زغلول وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين، وترك في الشؤون الدينية تلاميذه: الشيخ محمد شاكر، والشيخ مصطفى المراغي، والشيخ مصطفى عبدالرازق، والشيخ إبراهيم حمروش، والشيخ محمود شلتوت»^(١).

(١) موسوعة هذا الرجل من مصر، ص ٤٧٠.

ومما قاله حافظ إبراهيم في رثائه:
فارتجّت الأرض رجّة
ففي الهند محزون وفي الصين جازع
وفي الشام مفجوع وفي الفرس نادي

وضاقت عيون الكون بالعبرات
وفي مصر بالكِ دائم الحسرات
وفي تونس ما شئت من زفرات

من إصلاحات الإمام

أفدح خسارة مُنيَ بها العقل الإسلامي هي القرار المُتَعَسِّف بإقفال باب الاجتهاد، حتى أنَّ بعض الآراء جعلت الاجتهاد استثناء في حياة الأمة عرفته في عهد الرسول ﷺ - فهو حقٌّ له دون غيره، وجعله آخرون مرتباً بالصحابة دون غيرهم حيث صَحَّت الذمم، وكثر الصالحون، وجعلوا ما عداه من الأزمنة يندرج تحت ما أطلقوا عليه أزمنة الفساد الذي عمَّ فيها الباطل وخربت الذمم، وضعف اليقين، واتجهت أكثر الآراء إلى تعطيل فاعلية التفكير والاجتهاد الإسلامي، وحصره بآراء الفقهاء الأربعة، ففي عصور التقليد المتعاقبة صارت أقوال الأئمة واجتهاداتهم هي «النصوص» بمعنى أنها صارت مجال الشرح والتفسير والاستنباط والتعليل أي مجال توليد النصوص، واقتصرت المؤلفات على شروح لمتون الكتب في الحواشي، وما يُقال عن الفقه يُمكن أن يُقال مثله على العلوم العربية كافة كالنحو والبلاغة وعلوم القرآن والحديث والتفسير، ولم تسلم كتب علم الكلام المتأخرة رغم كونها علوما عقلية من المصير نفسه.

وانتهت بنا مسيرة التقليد إلى خسارة ناء بأعبائها المسلمون على مدار قرون، ولم يسلم منها الأزهر الشريف الذي دخل في أوائل القرن الماضي في حالة من الجمود يُرثى لها، حتى قيّد الله للشروع في إصلاحه الشيخ محمد عبده، رغم ما قدّمه الشيخ رفاعه الطهطاوي من ترجمات وما قام به من إصلاح للتعليم بالانفتاح على العلوم الحديثة وإتاحة الفرصة لتعليم المرأة إلا أن الأزهر كان بعيداً عن ذلك..

فكانت جهود الشيخ رفاعه الطهطاوي موجهة إلى المدارس الحديثة التي أنشأها محمد علي، ومع تولّى «عباس الأول» في ٤ ديسمبر ١٨٤٨ أريكة حكم مصر أصدر قراره بنفي رفاعه الطهطاوي إلى السودان. مات «عباس الأول» في مؤامرة

من مؤامرات قصور الشرق، وتولّى الحكم «سعيد باشا» في ١٦ يوليو ١٨٥٤م فأعاد الطهطاوي من منفاه في السودان، وأسند إليه نظارات مدارس: الحربية والهندسة ومصلحة الأبنية، ومشروع طبع كتب التراث العربي الإسلامي في مطبعة بولاق، لكنه فجأة على عادة الشرق وجد رفاة الطهطاوي نفسه مفصولاً عن العمل عام ١٨٦١م، وبقي دون عمل رسمي إلى أن مات الخديوي سعيد، وجاء إسماعيل سنة ١٨٦٣م. ليستعين بالطهطاوي مرة أخرى في إنشاء مدارس جديدة والإشراف على مجلة روضة المدارس بالإضافة إلى عمله ناظراً لقلم الترجمة حتى كان رحيل الطهطاوي في ٢٧ مايو ١٨٧٣م.

ويمكننا إجمال أبرز إنجازات الشيخ محمد عبده في النقاط التالية:

الانتقال بالإصلاح من مفهوم الثورة واستخدام القوة والتغيير الفوقي إلى مفاهيم بناء الوعي والتربية وتغيير المجتمع، فإذا كان الأفغاني هو من قاد الشيخ محمد عبده للانفتاح على كتب الفلسفة عند المسلمين وثقافة الغرب إلا أن الشيخ شق طريقاً مخالفاً لطريق الأفغاني باعد بينه وبين الأفغاني في سنواتهما العشر الأخيرة، متبنياً مشروع إصلاحياً متدرجاً يقوم على تعزيز الوعي وإعادة بناء مؤسسات الدولة، فتطور أفكار محمد عبده في المنفى جعله يرى أسباب التخلف أكثر تعقيداً من أن نحصرها في الاستبداد السياسي، وأن الأولى بالمواجهة والإصلاح هو نظم التعليم والثقافة والجمود المذهبي الذي يحتاج إلى تغيير شامل وممتد عبر عدة أجيال متعاقبة، فسعى محمد عبده للإصلاح عبر مؤسسات الحكم القائمة وبالتعاون مع الأجنبي المستعمر، متبراً من السياسة ومشتقاتها، واستكمل مسيرته تلامذته، فأنشأ سعد زغلول مدرسة «القضاء الشرعي»، واستكمل الشيخ المراغي مشروعه في إصلاح المحاكم الشرعية، وسعى الشيخ محمود شلتوت إلى إصلاح وتطوير الأزهر، وتجسد بصورة واضحة في إنشاء الجامعة الأهلية عام ١٩٠٨؛ لتكون قاطرة النهضة فكرية والعلمية التي دعا إليها الإمام محمد عبده.

ضرورة إصلاح الفكر الديني كخطوة أولى على طريق الإصلاح السياسي والاجتماعي، فالفكر الديني يُمكن أن يكون عاملاً من عوامل النهوض والتقدم، ويُمكن أن يكون عاملاً من عوامل النكوص والتخلف، ف«البذرة لا تنبت في أرض

إلا إذا كان مزاج البذرة مما يُتَغَذَّى من عناصر الأرض، ويُتنفس بهوائها، وإلا ماتت البذرة، بدون عيب على طبقة الأرض وجودتها، ولا على البذرة وصحتها، وإنما العيب على الباذر. ولقد أشربت أنفس الأمة الانقياد إلى الدين، حتى صار طبعها فيها، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح للتربة التي أودعه فيها فلا ينبت، ويضيع تعبها، ويخفق سعيه... إن سبيل الدين، لمريد الإصلاح في المسلمين، سبيل لا مندوحة عنها»^(١).

الإصلاح التشريعي وتقبل فكرة القانون والحرص على مكافحة جمود وتقليد الفكر الديني، بـ«فتح باب الاجتهاد فيما كان يُصدره من فتاوي دينية، فأقام أصحاب الجمود في الأزهر، وأقعدهم، ولكنه كان أقوى منهم حجة، وأفصح لسانا، وأقوى جنانا؛ فسكتوا على مضض، وجنبوا عن منازلته بالبرهان والحجة، لأنهم من الجمود في العلم، بحيث لا يحسنون بيانا، ولا يمكنهم أن يقيموا حجة أو برهانا»^(٢).

فمن القضايا المعاصرة العديدة التي اجتهد فيها الإمام على خلاف معاصريه من مشايخ الأزهر مسألة جواز التعامل مع البنوك بآذار الأموال فيها، وأخذ الأرباح عليها، والتعامل مع التأمين بشرط أن تكون أموال التأمين مما سيقوم الطرف الثاني باستثمارها في التجارة والتكسب، ويعطي الطرف الأول أرباحا مقابل ذلك، كما أباح الإمام التصوير والتماثيل^(٣).

ودعا إلى عدم تعدد الزوجات إلا للضرورات الشرعية؛ فرأى عن قرب من خلال عمله بالمحاكم الشرعية استحالة تحقق شرط العدل بين الزوجات، وما ينتج عن التعدد الزوجات من سوء معاملة الأزواج لزوجاتهم والعداوة بين الأبناء من أمهات مختلفة، وانتهى محمد عبده إلى أن على الحاكم أن يمنع تعدد الزوجات طالما أن التعدد مصدر للمفاسد والشُرور^(٤). واشترط لوقوع الطلاق أن يقع أمام القاضي

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٣، ص ١٠٩، ٢٣١.

(٢) المجمدودن، ص ٤٠٣.

(٣) محمد عبده، في التأمين والأرباح، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٥٠٣، ٥٠٤.

(٤) محمد عبده، فتوى تعدد الزوجات، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٦٢.

أو المأذون بحضور شاهدين^(١) كما أفتى بأن من حق المرأة أن تطلب من القاضي تطليقها إذا تحقق من الضرر، وهو ما يجوز شرعاً كالهجر بغير سبب شرعي، والضرب والسب، وعلى الزوجة أن تثبت ذلك بالطرق الشرعية^(٢)، ووافق الشيخ على مشاركة المرأة في الأمور السياسية، فكان أسبق في الدعوة إلى ذلك من قاسم أمين حتى قيل إن كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين، قد وُضع في «جنيف» عندما كان في صحبته الشيخ محمد عبده، وسعد زغلول، وأحمد لطفي السيد^(٣). من هنا نلاحظ أن اتجاهات الإمام محمد عبده نحو تجديد الفقه إنما قامت على مساهمة المستجدات التي جاءت بها الحداثة إلى المجتمعات الإسلامية.

إعادة النظر في مسائل علم الكلام في كتابه «رسالة التوحيد» التي انتقلت بموضوعات التوحيد عما هو سائد في عصره فقضت على آثار الجمود وجعلته ملائماً لما صار إليه العلم في العصر الحديث فجمع بين مفهوم التوحيد الأشعري والعدل المعتزلي، بما يمنح المسلم حرية التعاطي مع العلم الحديث، انطلاقاً من سنة الله في ضرورة الأخذ بالأسباب.

النهوض بلغة الصحافة، والانتقال بها من أسلوب السجع المتكلف إلى الأسلوب النثري المرسل، وإصلاح أساليب تعليم البلاغة العربية، فالإمام أول من درّس للطلاب في الأزهر علم البلاغة من كتابي الشيخ عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز؛ فيعود إلى الشيخ فضل إحياء التراث اللغوي في حيويته وقوته ونضارته، فما قام به الشيخ في إحياء الفكر البلاغي أقرب ما يكون إلى ما قام به محمود سامي البارودي في إحياء التراث الشعري.

فيعدّ الأستاذ الإمام «مجدد الأدب النثري في العصر الحديث، ومحرره من القيود التي أثقلت، وجنت عليه في العصور الوسطى. جدد الشيخ في أسلوب النثر، وفي معانيه وموضوعاته، وامتازت كتابته بالوضوح وحسن الترتيب وسلامة التراكيب، والبراءة من الغريب والحشو والتوعر. والمتأمل في أدبه يراه قد تنقل في أطوار عدة،

(١) محمد عبده، الطلاق، الأعمال الكاملة ج ٢، ص ١٢٣.

(٢) محمد عبده، الإنفاق على الزوجة والتطليق، الأعمال الكاملة ج ٢، ص ١٢٩.

(٣) يُنظر: موسوعة هذا الرجل من مصر، ص ٤٦٩، ٤٧٠.

فقد كان أول أمره يميل إلى السجع والتكلف والصنعة، وبعض المحسنات البديعية والمصطلحات العلمية. ويستعمل ألفاظا دخيلة من اللغات الأوروبية أو التركية، ثم أخذ يتحلل من قيود الصنعة شيئاً فشيئاً بعد تضلعه في الأدب العربي، والإكثار من قراءة الكتب القديمة، ثم سما وعذب ورق بعد دراسته اللغة الفرنسية والآداب الأوروبية الحديثة، وقد شاعت طريقته بين المتأدبين في هذا العصر فترسموا خطاه، وساروا على نهجه»^(١).

ولم تقف جهود الإمام عند النهوض بلغة الصحافة بل كان له دور كبير في ازدهارها وانتشارها فبالإضافة إلى إشرافه على تحرير جريدة «الوقائع المصرية» شجع تلاميذه على إصدار الجرائد، والكتابة في الصحف، يشاركهم في ذلك، ويحثّ غيرهم من تلاميذه على المشاركة في الكتابة، فأصدر تلميذه «أديب اسحق» جريدة «مصر»، كتب فيها الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وإبراهيم اللقاني، وشجع بدوره تلميذه «رشيد رضا» على إصدار «المنازل» وشجع أحد مريديه «إبراهيم سراج» على إصدار صحيفتي «الحجاز والفسطاط»، كما سبق للشيخ أن أصدر صحيفة «الاتحاد العربي» في لندن بمعاونة «بلنت» صديق العراقيين، واشترك مع السيد جمال الدين في إصدار «العروة الوثقى» في باريس.

وضع تقرير حول كيفية إصلاح المحاكم الشرعية، وهو التقرير الذي كان أساساً لكل إصلاح حدث في هذه المحاكم فيما بعد، وقدم مشروعاً، لإصلاح الأزهر إصلاحاً شاملاً يقضي على كل أثر للجمود فيه، وهذا ما لم يقبله الخديوي، واقترح أن يتدرّج الشيخ في الإصلاح، فرضي على كُرهٍ منه بهذا الرأي، فما لا يُدرك كَلَه لا يُترك كله، وبهذا تناول الإصلاح الناحية الإدارية والصحية والخلقية، واقتصر على إدخال العلوم الحديثة في الدراسة، ولم يتناول طريقة الدراسة إلا بإصلاح لا يذكر، إذ منع قراءة الحواشي في الأقسام الأولية، وترك طريقة التدريس على حالها، لا يُعنى فيها إلا بفهم عبارات المتون والشروح، ولا مجال فيها لفتح الاجتهاد والتجديد، مع أن هذا هو الغرض الأكبر من الإصلاح، وما سواه يُتخذ على أنه وسيلة له، فلما

(١) د. محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر في ألف عام، ص ٣٠٩.

رأى الشيخ محمد عبده هذا النقص في إصلاح الأزهر، تداركه في الدروس التي كان يلقيها في التفسير وعلوم البلاغة ونحوها من العلوم بالجامع الأزهر على مدار سبع سنوات.

ويتحدث الدكتور محمد عبدالمنعم خفاجي أحد علماء ومعمري الأزهر عن مشروع الإمام الإصلاحي وموقف المتمزتين من مشروعه بقوله: «كان الشيخ يرى أن إصلاح المجتمع الاسلامي يجب أن ينبع من الأزهر، وأن يكون علماء الدين هم رسل النهضة وقادة الإصلاح، ولكي يقوم الأزهر برسالته لا بد له من الخروج عن عزلته وجموده، وأن يوثق صلته بالشعب، ويجدد في نظمه وطرق التدريس فيه، ويظهر الدين من الشوائب والخرافات، وأن يعيد النظر في الآراء الاجتهادية التي أثبت العلم بطلانها، ويعالج المشاكل التي نبتت في العصور الحديثة ويبين حكم الدين فيها، وأن يعني بالتقويم الخلقي ومحاربة البدع والضلالات، والرد على ما أثاره خصوم الإسلام من شبه تتناول أصوله وفروعه، وأن يعد أبناءه للاضطلاع بوظائف الدولة، وتولى شؤون القضاء والتدريس على النظم الحديثة.

وقد وضع رحمه الله نظامًا لإصلاح المحاكم الشرعية، ومشروعًا لإصلاح الأزهر في النواحي الإدارية والعلمية، وأراد أن يُجدد في منهج التدريس بطريقة عملية بارعة حبيت إلى الناس طلب العلم، وغشى حلقاته كثير من الأزهريين وغيرهم، كما درس التفسير والمنطق والحكمة والفلسفة وعلم الكلام بأسلوب بليغ وعبارات جيزة فياضة، وقوة في الدليل والترجيح بين الآراء، ونفي ما يثبت بطلانه وعدم جدواه.

وقد ثار بعض المتمزتين من الأزهريين والمتصوفة على الشيخ، ورموه بالإلحاد والزندقة، والخروج عما تواضع عليه العلماء والمؤلفون. وأقاموا من حوله سياجا من الشك والشبهات، ولجؤا في معارضته والطعن عليه، وهو صابر محتسب، يُقابل أذاهم بالتسامح، ومعارضتهم بالحجج الدامغة والبراهين الواضحة.

وإلى هذا يُشير حافظ إبراهيم في رثائه للإمام إذ يقول:

وآذك في دين الإله وأنكروا مكانك حتى سؤدوا الصفحات

رَأَيْتَ الْأَذَى فِي جَانِبِ اللَّهِ لَذَّةً وَرُحْتَ وَلَمْ تَهْمَمْ لَهُمْ بِشْكَاةٍ
لَقَدْ كُنْتَ فِيهِمْ كوكِبًا فِي غِيَاہِبٍ وَمَعْرِفَةٍ فِي أَنْفُسِ نَكَرَاتٍ
أَبْنَتْ لَنَا التَّنْزِيلَ حُكْمًا وَحِكْمَةً وَفَرَّقَتْ بَيْنَ النُّورِ وَالظُّلُمَاتِ
وَوَفَّقَتْ بَيْنَ الدِّينِ وَالْعِلْمِ وَالْحِجَا فَأُطْلَعْتَ نُورًا فِي ثَلَاثِ جِهَاتٍ

وإنَّما كان غضب بعض الأزهریین علیہ؛ لأنَّہ كشف عن جهلہم وعجزہم عن أداء رسالة الدین والعلم، كما كان غضب الصوفیة علیہ؛ لأنَّہ سقَّہ طرُقہم، وأوضح دجلہم وتضلیلہم لعقول الناس، حتی أحوالوا الدین إلى خرافات وأوهام لا تتصل بہ من قریب أو بعيد»^(١).

فہم الدین علی طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، و تحریر الفکر من قید التقليد وسلفية الجمود علی ظواہر النصوص كما یقول الإمام محمد عبده: «أضیق عطنا وأخرج صدرا من المقلدین، وهي وإن أنكرت كثيرًا من البدع، ونحَّت عن الدین كثيرا مما أضيف إليه وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفہم من لفظ «الوارد» والتقييد بہ دون التفات إلى ما تقتضیہ الأصول التي قام علیها الدین وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم یكونوا للعلم أولیاء، ولا للمدنیة أحياء»^(٢).

إعلاء مقام العقل، واعتبار الدین من ضمن موازين العقل البشري، فعلى نقیض موقف دعاة الجمود والتقليد الذي یكتفي بالوقوف عند ظواہر النصوص، متنكرًا لتعقل مرامي ومقاصد هذه النصوص أكد الشیخ محمد عبده علی أن «المرء لا یكون مؤمنًا إلا إذا عقل دینہ، وعرفه بنفسه حتی اقتنع بہ، فمن تربى علی التسليم بغير عقل، والعمل - ولو صالحا - بغير فقه، فهو غیر مؤمن؛ لأنه ليس المقصود من الإيمان أن یذل الإنسان للخیر كما یذل الحيوان، بل القصد منه أن یرتقى عقله وتتركی نفسه بالعلم باللہ والعرفان فی دینہ، فیعمل الخیر لأنه یفقه أنه الخیر النابع المرضي للہ، ویترك الشر لأنه يفہم سوء عاقبته درجة مضرتہ فی دینہ ودنیاه، ویكون فوق هذا علی بصيرة وعقل فی اعتقاده، فالعقل لا یقلد عاقلًا مثله، فأجدر بہ أن لا یقلد جاهلًا

(١) د. محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر فی ألف عام، ص ٣٠٩.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ٣، ص ٣١٤.

دونهم إذا ما حدث وحسب الإنسان وجود تعارض بين العقل والنقل فإن ذلك لا يعدو أن يكون تعارضاً بين حقيقة النقل وبين توهم العقل. وليس صريح العقل. أو تعارضاً بين العقل وظاهر النقل. وليس حقيقة النقل. فلقد اتفق أهل الملة الإسلامية - إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه - على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل^(١) ف«العقل هو جوهر إنسانية الإنسان، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة... وهو ينبوع اليقين في الإيمان بالله، وعلمه، وقدرته، والتصديق بالرسالة... أما النقل فهو ينبوع فيما بعد ذلك من علم الغيب، كأحوال الآخرة»^(٢).

رفض كل أشكال السلطة الدينية، ف«ليس في الإسلام سلطة دينية»، سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتفكير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم... أصل من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهلها اسم ولا رسم. ولم يدع الإسلام لأحد - بعد الله ورسوله - سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه... والإسلام يحدد أن الأمة، أو نائب الأمة هو الذي ينصب الخليفة والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك» أي: سلطان إلهي... وكذلك القاضي، والمفتي، وشيخ الإسلام... لم يجعل الإسلام لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظره.

(١) السابق، ج ٤، ص ٤١٤.

(٢) السابق، ج ٣، ص ٢٤٢.

إن الإيمان بالله يرفع الخضوع والاستعبداء للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية، وهي دعوى القداسة والوساطة عند الله، ودعوى التشريع والقول على الله دون إذن الله، أو السلطة الدنيوية وهي سلطة الملك والاستبداد، فالمؤمن لا يرضى لنفسه أن يكون عبداً لبشر مثله للقب ديني أو دنيوي، وقد أعزه الله بالإيمان، وإنما أئمة الدين مبلغون لما شرعه الله، وأئمة الدنيا منفذون لأحكام الله، وإنما الخضوع الديني لله ولشرعه لا لشخصهم وألقابهم^(١).

المضي عدة خطوات في مشروع إصلاح الأزهر الذي كان يهدف إلى «أن يكون مدرسة جامعة بالمعنى الصحيح يتلقى فيها الطلاب العلم الصحيح الذي يعدّهم أساتذة باحثون، وعلماء متخصصون، ومرشدون مخلصون يعملون على بث الآراء الدينية الصحيحة، والمعاني الأخلاقية السليمة، ومكافحة الخرافات، والقضاء على البدع والأباطيل»، كما جاء في كلام الشيخ محمد عبده إلى الخديوي عباس حلمي الثاني.

فقد نجح الشيخ محمد عبده في إقناع الخديوي عباس حلمي الثاني بتشكيل مجلس إدارة للإشراف على إصلاح التعليم في الأزهر ضمّ عدداً من علماء المذاهب في الأزهر والشيخ محمد عبده وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان، وسار الشيخ في إصلاحاته أول الأمر بسرعة اغتناماً للفرصة، قبل أن يُغلق الخديوي والأزهريون في وجهه كلّ الأبواب، فلم يبق له أمل في آخر حياته إلا مشروع الجامعة الأهلية الذي مضى فيه بعض تلامذته من خارج الأزهر.

ويمكننا أن نُجمل أهم ما أنجزات الإمام في إصلاح الأزهر في النقاط التالية:

(أ) تحديد مدة الدراسة بالأزهر: فقد جرى العرف منذ زمان طويل أن ينفق المجاورون من أعمارهم الأعوام الطوال في الأزهر، دون أن يجدوا من أولى الأمر أية رقابة على أعمالهم. وحدد القانون بدء السنة الدراسية ونهايتها، كما حددت أيام العطلة والمسامحات. وقد كانت الحال قبل ذلك بلا ضابط: فكان المشايخ والطلاب يمكنهم التغيب متى شاءوا فضلاً عن تغيبهم أيام المسامحات الرسمية.

(١) السابق، ج ٤، ص ٤١٢.

(ب) وُضِعَ نظام للتدريس والامتحان: فاقترح أن تعقد للطلبة امتحانات سنوية، ولم يكن ذلك النظام معروفاً قبل ذلك في الأزهر، بل لم يكن عددٌ من يمتحنون كل عام يزيد على ستة، وهؤلاء كانوا يتقدمون إلى الامتحان لا بحسب دورهم أو ذكائهم أو علمهم، بل بشفاعة الشفعاء وإلحاح الملحين، والغرض من ذلك طبعاً هو بثّ روح التسابق فيهم وترغيبهم في التحصيل.

(ج) إلغاء دراسة بعض الكتب العقيمة - كالشروح والحواشي والتقارير التي اعتاد المشايخ تلقينها الطلبة من غير فهم، وكان من شأنها أن تشوش عليهم موضوعات العلوم التي يدرسونها؛ واستعيض عن ذلك كله بكتب أنفع وأقرب إلى مدارك الطلاب.

(د) تقسيم العلوم التي تدرس بالأزهر إلى مقاصد ووسائل؛ فأطيلت مدة الدراسة في (علوم المقاصد): كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والأخلاق. أما (علوم الوسائل): كالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث والحساب والجبر، فهي التي يُلزم طلاب شهادة العالمية بأداء امتحان فيها.

وحاول إدخال دروس ومحاضرات جديدة في علوم: التاريخ والتاريخ الطبيعي والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والاجتماع وما إلى ذلك من العلوم التي كان قد أهمل تدريسها بالأزهر إلى ذلك الحين، إلا أنّ الشيوخ الجامدين لم يمكنوه من ذلك، ورغم ما عاناه الشيخ من عنت، إلا أنّ البذر الصالح الذي ألقاه الأستاذ الإمام ذلك ألقاه فيه دروسه من حر الآراء وسليم الأفكار بقي في نفوس تلامذته.

وقد عقّب الشيخ عبدالمتعال الصعيدي على تلك المحاولة بقوله: "أخذت الحكومة في إصلاح الأزهر، وقد بدأت أولاً بتأليف مجلس إدارة للأزهر مؤلف من أكابر علماء المذاهب الأربعة، وأضيف إليهم الشيخ محمد عبده والشيخ عبد الكريم سلمان على أنهما عضوان من قبل الحكومة، فسار هذا المجلس بهمه صادقة في إصلاح الأزهر، وسلك في ذلك سنة التدرج ليأمن الاصطدام بأعداء الإصلاح، ويأخذ الأزهريين به شيئاً فشيئاً، وكانت الحكومة من ورائه ترعاه بالمساعدة، وتصد عنه كيد هؤلاء الأعداء، وتأخذهم بالشدة إذا جنحوا إلى الثورة، حتى لانوا واستكانوا.

ونجح هذا المجلس في إقامة الدعائم الأولى للإصلاح، فألف أهل الأزهر النظام في أعمالهم ودروسهم، وأقبلوا على دراسة العلوم الحديثة التي كانوا ينفرون من دراستها وكان الشيخ محمد عبده يرى أن ما نجحوا فيه من ذلك يجب أن يكون وسيلة لا غاية، لأن الإصلاح الحقيقي لا يصح أن يقف عند هذه الحدود، بل يجب أن يتعداها إلى فتح الأذهان المقفلة في الأزهر، وكسر قيود التقليد في العلوم القديمة، حتى تدخلها آثار التجديد، وتخلع تلك الأثواب البالية، وتعود إلى ما كانت عليه علومًا تفتح العقول، وتربي العلماء المجددين، والأئمة المبرزين. وقد سأله السيد محمد رشيد رضا عن رأيه فيما قاموا به من إصلاح الأزهر، فذكر أنه لم يحصل شيء من الإصلاح يذكر إلى ذلك الوقت، وأنه أراد أن يبدأ بأعمال عظيمة في الإصلاح اغتنامًا للفرصة، فأشير عليه بوجوب التدرج في الإصلاح، وأنه لا بد له من المسaire، وإن كان يخشى أن تضيق الفرصة بما يسمونه التدرج.

وقد أتى القوم بعد الأستاذ الإمام فساروا في ذلك على أنه غاية لا وسيلة، ووقفوا عند هذه الحدود التي لا يصح أن يقف عندها الإصلاح، فلم ينهضوا بالأزهر إلى ما يرجى له في هذا العصر، وبقيت علومه القديمة في أثوابها البالية التي تزهد الناس فيها، وتجعلها مما حركات لفظية لا فائدة في دراستها. وقد نبهتهم إلى ذلك بكتابي «نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف» فقامت عليّ قيامتهم، ولم تهدأ ثائرتهم إلا بعد أن أنزلوا بي من العقاب ما أنزلوا، وكانوا يريدون عزلي من المعاهد الدينية، فتداركني لطف الله تعالى، وبقيت إلى وقتنا هذا مخلصًا لعقيدتي لا يثنييني عنها ما يفوتني بسبب إخلاصي لها»^(١).

(١) عبد المتعال الصعيدي، كيف بدأ الإصلاح في الأزهر، مجلة الرسالة، العدد ٥٢٥، القاهرة، ٢٦ يوليو ١٩٤٣ م.

(٦)

محاولات تصنيف الإمام محمد عبده هل كان سلفيا أم معتزليا أم أشعريا أم مستغربا؟

لا جدال في أن تناول أفكار المنظرين البارزين عملية مشوبة بالتعقيد؛ لأنهم باحثون مجددون لا يعرفون الجمود على رأي ولا التعصب لمدرسة، فغالبا ما تتبدل أفكارهم وتتغير مواقفهم على مرّ السنين، ومنهم الشيخ محمد عبده الذي تنقل بين مدارس التراث، وتعرّف على ثقافات الغرب؛ فتراه في بعض القضايا يبدو أشعريا، وتارة معتزليا، وثالثة سلفيا، ورابعة متأثرا بالثقافة الغربية، على نحو يُصيب الباحث عن تصنيف للإمام بالحيرة، فالشيخ من الشخصيات العصية على التصنيف.

فإذا تتبعنا فكر الإمام في ضوء المنهج التاريخي الذي لا يُهدر أثر الزمن في نتاج الشخصية التي قد تُؤمن بالفكرة في مرحلة، وتُمارس نقيضها في مرحلة أخرى فسنجدّه تبنّى الفكرة ثم عدل عنها إلى نقيضها عدة مرات، فنظر إلى الدولة القومية كحاجز يُقسّم دولة الخلافة إلى أقطار، ورأى الجنسية عصبية تناقض الإسلام بقوله: «وطن المسلم من البلاد الإسلامية هو المحلّ الذي ينوي الإقامة فيه، ويتّخذ فيه طريقة كسبه وعيشه... يجري عليه عرفه، وينقذ فيه حكمه... فهو رعية الحاكم الذي يقيم تحت ولايته... أما الجنسية فليست معروفة عند المسلمين، ولا لها أحكام تجري عليهم... وإنما هي عند الأمم الأوروبية تشبه ما كان يُسمى عند العرب عصبية... ولقد جاء الإسلام فألغى تلك العصبية، ومحا آثارها»^(١).

لكنه، لاحقا، تراجع عن تلك الأفكار، فاستساغ مبدأ المواطنة، وقبل بفكر الدولة القومية، «التي وصفها بأنها لا تفرق بين دين وآخر، وأنها سمة العصر الحديث منذ

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٠٦: ٥٠٨.

الثورة الفرنسية، وهي نزعة فكرية وعاطفية تُوجه ولاء الفرد للأمة، وقد سميت القومية نسبة إلى القوم الذين يعيش الفرد بين ظهرانيهم، ويشعر أن كيانه جزء لا يتجزأ من كيانهم، وللقومية مقوماتها الخاصة كاللغة والأرض والكيان السياسي والعادات والتقاليد أو الدين».

كذلك مال الشيخ محمد عبده في نشأته إلى التصوف، يلبس الخشن، ويأخذ نفسه بالرياضات والتأملات، يقضي الليل قائماً والنهار صائماً بين التلاوة والذكر، لا يُكَلِّم أحداً إلا بمقدار الضرورة، ثم لم يلبث أن عدل عن هذا كله بعد أن اتّصل بجمال الدين الأفغاني، فاندمج في حياة أهل عصره، معنياً بإصلاح أحوالهم مخالفاً الصوفية عموماً في انكماشهم عن حياة الناس، وإن «ظلّ بالإمام قليل من النزعة الصوفية يأخذ ببعض رياضات الصوفية في كتاب «الإحياء» بعد أن عالج الضارّ منه، فلم يأخذ منه بعض العبارات المبتدعة ولا عقيدة الجبر، ولا التأويلات الأشعرية والصوفية المغالية في الزهد، ومع هذا بقي تأثيره الوجداني فيه إلى آخر حياته، فلم يكن ممن يتكالب على الدنيا، فكان يُعجبه من الإمام أبي حامد الغزالي صاحب كتاب «الإحياء» عزوف نفسه في آخر حياته عن الملوك والأمراء، لهذا ذهب في تقدير كتاب الإحياء ذلك المذهب، فعندما ذهب إليه الشيخ المراغي ليودعه ليلة سفره إلى السودان، فسأله: هل معك رفقاء السفر؟... فقال: نعم، بعض كتب آنس إليها، وأستديم بها اتصالي بالعلم، فقال: أو معك كتاب الإحياء؟... فقال: نعم، فقال: الحمد لله، هذا كتاب لا يجوز لمسلم أن يُسافر سفراً طويلاً دون أن يكون رفيقه، وهو يُخالف ما سبق فيه من رأى العلماء الذين أنكروا على الغزالي اشتغاله بالتصوف، وأنكروا عليه هذا الكتاب إلى حدّ أن أمروا بحرقه في المغرب»^(١).

ويبدو الإمام سلفياً متأثراً بمدرسة ابن تيمية في إنكاره على مشايخ الطرق الصوفية شيوع البدع والخرافات الدينية، ودعوته إلى تحرير الفكر من التقليد، وفهم الدين على طريق السلف قبل ظهور الخلاف، والرجوع إلى أصول الدين من الكتاب والسنة؛ حتى ترجع الأمور الاعتقادية والتعبدية إلى ما كانت عليه في عهد السلف بلا

(١) المجددون، ص ٣٧٢ بتصرف.

زيادة ولا نقصان، إلا أنه كان، في الوقت نفسه، على خصومة مع جانب كبير من أفكار تلك المدرسة، في فتحه باب الاجتهاد على مصرعيه، وتفسيره للقرآن الكريم تفسيراً يلائم رُوح العصر الحديث، ويُوافق النظريات العلمية الحديثة، فأول النقل بما يُوافق العقل، متأثراً بالمدرسة الأشعرية التي أخذ بها في نشأته حتى أنه كان يُقدّم العقل على النقل عند التعارض بينهما، ودان بالتأويل في العقائد على خلاف ما عليه مدرسة ابن تيمية قديماً، وحديثاً؛ في إنكارها التأويل، والتزامها بظواهر النصوص، ولا شك أن ما جرى عليه الشيخ محمد عبده في التأويل وتقديم العقل، يجعله أقرب إلى مدرسة ابن رشد، وليس إلى مدرسة ابن تيمية التي ثار أتباعها داخل الأزهر بتحريض من الخديوي عباس الثاني على إصلاحات الشيخ للأزهر حتى اتهموه بالزندقة.

وقد عمل في فتاويه الدينية على الملاءمة بين رُوح الإسلام ومطالب المدنية الحديثة! فأجاز ارتداء زيّ غير المسلمين، في وقت كان هناك إجماع ديني على عدم جواز البدلة مما أثار جدلاً كبيراً.. وبعد أن انتشر البنطلون والقميص في المدينة ظلّ من مصائب الدهر أن يرتديه زائر إلى القرية المصرية على حدّ تعبير فريد أبو حديد؛ لأنّه من المنظور الريفي «ملابس قليلة الحياء تُجسم عورة الرجال».. ثم تقبله المجتمع في غير الصلاة ثم قبله في الصلاة لغير الإمام ثم تقبله لغير خطيب الجمعة ثم قبله في مختلف الأحوال.. فالخطاب الديني في هذه المسألة بدأ من نقطة كان يخلط فيها بين العادة الاجتماعية والشعيرة الدينية الواجبة.. فالعادات والتقاليد الاجتماعية إن كانت جذيرة باحترام ما تحمله من خصوصية ثقافية إلا أن المنتج لها في النهاية المجتمع بدافع من حاجاته القابلة للتغيير..

كذلك تأثر الشيخ محمد عبده في مستقبل حياته الفكرية بالمدرسة التقليدية المحافظة التي نشأت على تبديع الفلاسفة ومجافاة العلوم الفلسفية، ولا تزال تجافيهما إلى يومنا رغم أثرها في الحضارة الحديثة، إلا أن موقفه تغير بعد أن أيقن اللغة الفرنسية في المنفى، وتعرّف أكثر على الثقافة الغربية، ففوّت صلته بكتب الفلسفة، لما رأى من آثارها في نهضة أوروبا، والتقى بعدد من كبار الفلاسفة في زمنه، فعندما أعجب بالفيلسوف الإنجليزي «هربرت سبنسر» سافر لمقابلته في بريطانيا، وترجم كتابه في التربية من الفرنسية إلى العربية، وسعى عند عودته إلى مصر إلى تدريس علوم الفلسفة في الأزهر ضمن حزمة من العلوم الحديثة إلا أنه قُوبل بالرفض الشديد.

من جانب آخر، لا يُمكننا أن نحكم على الشيخ محمد عبده بما انتهى إليه أشهر تلاميذه، فكثيراً ما يُخالف بعض أتباع نظريات معينة المنظرين الأصليين في طريقة تفسيرهم للمصطلحات والمفاهيم، فيجمد التلميذ، ولا يتطور مع تطور المواقف الفكرية للمُنظّر الأصلي، فإذا كانت كتب ومقالات ودروس الشيخ محمد عبده تُظهر تغيير موقفه الفكري إزاء الكثير من المفاهيم بما يُواكب تطور أفكاره حول الخلافة والمواطنة والجنسية والفلسفة، والإصلاح الديني، وعلاقة العقل بالنقل، فإن تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا اتخذ موقفاً مغايراً بتوجهه فكرياً إلى صحراء نجد متأثراً بالدعوة الوهابية، وكذلك تأثر خليفة رضا في رئاسة تحرير مجلة المنار الأستاذ حسن البنا بها، فاستعار اسم جماعته «الإخوان المسلمين» من جيش الإخوان الذي تشكّل في الرياض من قبائل البادية التي توحدت حول دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الدينية، وقيادة الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود الذي خاض معركته ضد الدولة العثمانية ذات الدعوة الدينية بأنّها دولة الخلافة الإسلامية بدعوة دينية هو الآخر أطلق عليها الدعوة الإسلامية الإصلاحية «دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، وهكذا تنازعت الدعوات الدينية، وتعددت، ونجحت بشعاراتها الدينية في تهميش دعوات التمدن والتحوّل، مكثفياً من التحديث بالقشرة، فأصبحنا دولاً بقشرة ضعيفة تُخفي تحتها جماعات وقبائل.

أخيراً - على حد تعبير أودن W.H.Audan - «إن كلمات الموتى تتحوّل وتبدل عندما يجترها الأحياء»^(١)، وتبدل وتتغير أكثر عندما تتمثّل في واقع معيش فيه، فالشيخ محمد عبده لا ينطق بأفكاره اليوم بيننا، وإنّما نحن من ننطق بأفكاره، ونُعيد تقديمها، فالقراءات التي تُهمّل مسار التطور الفكري الذي عاشه الإمام، فتنسبه إلى السلفية أو الأشعرية أو العصرية أو الرشدية، إنّما تقف عند محطة فكرية بعينها مهملة مسار حيوي متطور مرّ به، فمن يقرأ نتاج الإمام يجد فرقاً كبيراً بين نقطتي البداية والنهاية؛ فلم ينته في مسيرة أفكاره كما بدأ؛ لأنّ بينهما عمراً طويلاً من الأسئلة والأجوبة التي لن تنته حتى برحيله وسكوت قلمه؛ لأنّ أفكاره ظلّت حية تنمو وتطور

(١) ينظر: آرثر أيزنبرجر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، ص ٣٥، المجلس الأعلى للثقافة، العدد ٦٠٣، عام ٢٠٠٣ م.

في فكر تلامذته، ومنهم أحمد لطفى السيد الذي الذي كان له تلاميذ تأثروا به، من أمثال طه حسين الذي كان له تلاميذ هو الآخر تأثروا به، من أمثال الشيخ أمين الخولي الذي كان له تلاميذ هو الآخر تأثروا به، من أمثال شكري عياد، ونصر حامد، وهكذا تدور الأفكار دورة الحياة، فلا تموت لكنها تتجدد..

على طريق الإصلاح

(١)

إمام التقريب الشيخ محمد مصطفى المراغي

جمع الشيخ محمد مصطفى المراغي الشيخ محمود شلتوت القادم من الإسكندرية بالشيخ عبد المتعال الصعيدي القادم من طنطا، فرغم أنهما حصلا على شهادة العالمية في العام نفسه سنة ١٩١٨، وأنهما اصطفا خلف سعد زغلول في ثورة ١٩١٩ إلا أنهما لم يتعارفا إلا عبر الشيخ المراغي. تلميذ الأستاذ الإمام «محمد عبده» الذي لم ينس قول الإمام للخديوي عباس حلمي الثاني: «إن إصلاح الأزهر أعظم خدمة للإسلام وإصلاحه إصلاح لجميع المسلمين».

عُرف الشيخ المراغي بمرونة وحكمة قربت منه الجميع مع اختلافهم، فوثقت فيه الحركة الوطنية والإنجليز والإخوان المسلمون والقصر وإصلاحيو ورجعيو الأزهر، إلا أنه لم يكن له شعرة معاوية، فغضب وأغضب أحيانا.. مارس الشيخ المراغي العمل السياسي في جميع مراحل حياته مثل أستاذه الشيخ محمد عبده مما جعله جزءا من الحالة السياسية المزاجية المتقلبة في ذاك العصر..

وُلد الشيخ محمد مصطفى محمد المراغي في ٩ مارس ١٨٨١م / ١٣١٩هـ بالمرافة مركز طهطا سوهاج، وبعد أن أتم حفظ القرآن الكريم التحق بالجامع الأزهر حتى أكمل دراسته متفوقاً على أقرانه وسابقيه، فكان أصغر من حصل على شهادة العالمية سنة ١٣٢٢هـ - ١٩٠٤م في سن الثالثة والعشرين، في وقت كان يمكنه طالب الأزهر نحو أربعين سنة حتى ينال شهادة العالمية، وفي لجنة الامتحان جلس الشيخ المراغي لأول مرة أمام الشيخ محمد عبده، فلم يسبق له أن تتلمذ على يده،

كما هو شائع، ووجد الإمام محمد عبده في الشيخ المراغي أزهرياً من طابع آخر غير طابع رجال الأزهر حينها، فاجتاز امتحان العالمية بتفوق، رغم مرضه بحمى شديدة، وتكريماً له دعاه الإمام محمد عبده إلى منزله.

لم تمضِ سوى شهور حتى سافر الشيخ المراغي إلى السودان بترشيح من الإمام؛ ليكون قاضياً شرعياً لمديرية دنقلة، انتقل بعدها قاضياً لمديرية الخرطوم، وهناك تعلم اللغة الإنجليزية، وتوثقت علاقته بالسودانيين، وجمعته بالحاكم العام الإنجليزي للسودان علاقة طيبة لما عُرف عنه من الميل إلى الاعتدال، والنفور من العنف، ترقى الشيخ في مناصب القضاء الشرعيّ إلى أن صار قاضي قضاة السودان ١٩٠٨م في سنّ السابعة والعشرين، فكان أصغر وأوّل مصري يتولى هذا المنصب الذي ظلّ منصبا مصرياً حتى سنة ١٩٤٧م بانتهاء انتداب «الشيخ حسن مأمون».

هناك من يتهم نوايا الشيخ المراغي لعلاقته الجيدة بالإنجليز متناسيا السياقات التاريخية، ومتجاهلا مواقف أخرى اصطدم فيها الشيخ بالإنجليز، ومن ذلك موقفه من ثورة مارس ١٩١٩ التي اندلعت، وهو في السودان، فلم يتوان الشيخ عن مناصرتها فجمع من المصريين بالسودان ستة آلاف جنيه؛ لإنقاذ منكوبي الثورة، وسلّمها للأستاذ «محمد العشماوي» - الوزير محمد العشماوي باشا فيما بعد - والذي كان قاضيا مدنيا بالخرطوم؛ ليقدمها بدوره إلى الجمعيات الخيرية الإسلامية والقبطية في مصر في شهر يونيه ١٩١٩، وعاد الشيخ إلى مصر في يوليو من السنة نفسها؛ لاستياء الحاكم العام من هذه الخطوة رغم سلميتها وانحصارها في نطاق التبرع.

عمل الشيخ بعد عودته إلى مصر رئيساً للتفتيش الشرعيّ بوزارة الحقانية، ثم رئيساً لمحكمة مصر الابتدائية الشرعية، وعضوا بالمحكمة العليا الشرعية، ثم رئيساً للمحكمة العليا الشرعية في مصر ثم قاضي قضاة مصر، وكان في هذه المناصب جميعها أصغر من تولّاها.

انتفع الشيخ المراغي بتوجيهات الإمام محمد عبده في إصلاح المحاكم الشرعية، وفتح ثغرة في جدار التقليد، حين تصدّى لتنظيم المحاكم الشرعية في السودان، فلم يتقيد بمذهب أبي حنيفة كما كان المتبع آنذاك، وخرج من الجمود المذهبي الذي كان

يجرى القضاء عليه، فأتاح الفرصة للمذاهب والمدارس الفقهية الأخرى إلى جانب المذهب الحنفي المعمول به في القضاء، إذا كان ذلك في مصلحة المتقاضين، وحلّ مشاكل الناس المتجددة؛ بتزعمه لفتح باب الاجتهاد، داعياً إلى انتقاء أحكام القضايا والمسائل من المذاهب الفقهية بما يرفع الحرج عن الناس، فكان أول خروج على متعصبة المذاهب في عصره.

شارك عام ١٩٢٠ في تعديل قانون الأحوال الشخصية المصري مستلهماً ما سبق أن فعله في السودان، وشكّل لجنة برئاسته في عام ١٩٢٩؛ لإعداد قانونٍ للأحوال الشخصية في مصر، ووجّه أعضاء اللجنة بعدم التقيد بمذهب معين، حيث كان القضاة لا يحددون عن مذهب الإمام أبي حنيفة، وأوصاها أن تختار من بين المذاهب الإسلامية ما يُوافق الزمان والمكان، فخرق لأول مرّة تقليد غير المذاهب الأربعة، بتقليد غيرها من المذاهب الإسلامية، وهذا ما لا يُستهان به؛ لأنّه ذلّل به الطريق لمن أتى بعده.. فعمل الشيخ المراغي بنصيحة شيخه محمد عبده حين سأله ما العلم؟ فأخذ يُعرّفه له بما هو مشهور في تعريفه، فقال له الشيخ محمد عبده: العلم هو ما ينفع الناس.. وكلّ ما لا ينفع الناس لجموده وبُعدّه عن عصرهم ليس بعلم.

وسار على نهج أستاذه محمد عبده في الدفاع عن حق المرأة في التعليم، وفي تقييد تعدد الزوجات، وحقّ المرأة في الطّلاق بلا إعضال، أخذاً برأي المالكية في حقّ المرأة في الطّلاق لأسباب أخرى غير الضرر، كغياب الزوج الطويل لأكثر من سنة أو السجن أو المرض الذي لا يُرجي بُرؤه.

واعترض الملك فؤاد علي بعض مواد مشروع القانون الذي انتهت إليه اللجنة، ومن بينها تقييد حقّ الزوج في الزواج الثاني، واشتراط موافقة القاضي علي هذا الزواج، وحقّ المرأة في وضع شروط في عقد الزواج تتعلق بمصلحتها مثل حقها في عدم جبرها على العيش في مدينة مختلفة عن تلك التي تُقيم فيها أو تطليق ضررتها. وأثار القانون وقتها ضجة بين العلماء المحافظين، ما جعل المراغي يؤسس لمبدأ ضرورة الاجتهاد وإمكان تجاوز أقوال الأئمة الأربعة حال كان هناك تحقيق لمصلحة في الدّهاب لفقهاء آخرين، ما يعني عدم التّقيّد بمذهب فقهي معين وإعمال العقل في

الأخذ من كُتب الفقهاء الآخرين حتّى لو كانت غير مسندة، معتبرا أن «رفض كل هذه الكتب؛ لأنها لم تسند بواسطة الشيوخ ولم يقرّوها بأفواههم هو رفض للعقل ذاته الذي يستطيع أن يُميز الصالح من الطالح والصحيح من الباطل».

كما أجاز المراغي لولي الأمر أن يسنّ قوانين توافق مقتضيات الشريعة في كل المسائل التي لم يرد فيها نص صريح من القرآن أو السنة أو كانت محلا لإجماع المسلمين، أو حسب قوله: «لنقل الآن بكل بساطة أنه لا يجوز لولي الأمر أن يمنع (يحرم) أمرا مفروضا (واجب) أو يأمر بأمر ممنوع (حرام)، أما بالنسبة لما يتبقى فمن الجائر له أن يسن كل النظم التي يرى أنها توافق صالح الجماعة».

وتصدى الشيخ لما جاء في كتب الفقهاء من آراء ينكرها العقل مثل أن امرأة ظلت حاملا لمدة اثني عشر عاما أو لمدة عامين أو ثلاثة أعوام استنادا إلى شهادات غير موثقة، مفندا مثل تلك الرويات بقوله: «إن المعارف في مجالي التشريع ووظائف الأعضاء قد تقدمت وأصبح معروفا كيف وفي كم من الوقت ينمو الجنين ويكتمل، وبناءً على ذلك يجب الاعتماد على رأي الأطباء، وليس ما تقول به النساء، وإن تعلق الأمر بجارة الإمام مالك، ولهذا تقرر أن يكون الحد الأقصى لفترة الحمل سنة واحدة، ومن ثم فهي المهلة المقبولة لطلب إثبات النسب».

وسجّل «محمد علي علوبة» في مذكراته الاجتماعية والسياسية أنه بعد أن اختير وزيرا للمعارف في وزارة علي ماهر ٣٠ يناير ١٩٣٦ عرض على الملك فؤاد ضرورة ترجمة القرآن الكريم، فقال له إنّ شيخ الأزهر الشيخ مصطفى المراغي كان قد عرض عليه الفكرة، وأنّه لم يقبلها اتقاء مجاهرة بعض رجال الأزهر بمخالفة هذا العمل للدين، وطلب الملك من علوبة أن يذهب ويتفق في هذا الشأن مع الشيخ المراغي، وهذا يُبين أن الملك «فؤاد» كان يعمل حسابا للشيخ المراغي حتى ولو لم يكن يميل إليه، وكان الشيخ قد نشر ١٩٣٢ بحثا عن جواز ترجمة القرآن بل جواز الصلاة بغير العربية، مقتنيا في ذلك أثر المدرسة الحنفية، ودعا إلى تشكيل لجنة لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية لكن لم يكتب لهذه المحاولة النجاح بتأثير التيارات المحافظة المناوئة لإصلاحات الرجل، واتّهم حينها الشيخ المراغي بأنّه يسعى إلى تحريف القرآن، فقال الشيخ الظواهري الذي تولى مشيخة الأزهر بعد

استقالة المراغي: «إن الله قد أعني بصائرهم حتي يحفظ القرآن الكريم من خطأ الترجمة». غير أن الشيخ لم يبال فأعاد نشره مرة أخرى بإضافات تراثية تُقوّي ما ذهب إليه.. فكان يُؤمن أن الفكرة «تُعَدّ حيناً ما كافرة تحرم وتحارب، ثم تُصبح مع الزمن مذهبا، بل عقيدة وإصلاحاً تخطو به الحياة خطوة إلى الإمام. إنها سنة الحياة المطردة المتكررة في حياه الفكر الإنساني عامة، وفي حياة الفكر الديني بصفة خاصة». وخير دليل على ذلك قبول وتداول تراجم القرآن الكريم حتى أن صلاة التراويح في الحرمين الشريفين تُترجم ترجمة فورية.

عاصر الشيخ سقوط الخلافة العثمانية ومحاولات نقلها مرة إلى الأردن ومرة إلى مصر، وبحكم مشاركته في الحياة السياسية وصفته الدينية لم يكن ليمرّ مثل هذا الصراع السياسي في جوهره الديني في ظاهره دون موقف وانحياز واضح من الشيخ، فبعد تخاذل تركيا في حربها الإيطالية (١٩١١ - ١٩١٣) تشكّلت جمعية العهد في أكتوبر ١٩١٣م من شباب عربي عسكري ومدني لمناهضة الأتراك، انضمت في ١٩١٥ إلى الحركة المطالبة بنقل الخلافة إلى الشريف حسين باعتباره قرشياً لاسيما بعد سقوط (الطائف) وإعلان نفسه ملكاً في ٢٩ نوفمبر ١٩١٦م، وبينما كان الإنجليز والحركة القومية العربية الصاعدة يدعمون هذا التوجه، إذا بالشيخ «المراغي» يعلن عدم شرعية نقل الخلافة للشريف حسين الحليف القوي للإنجليز في المنطقة أثناء الحرب العالمية الأولى، مما أغضب الإنجليز في حينها.

وتكرر الخلاف حول الخلافة مرة ثانية في ٣ مارس ١٩٢٤م عندما أعلن مصطفى أتاتورك إلغاء الخلافة العثمانية، ورغب الإنجليز هذه المرة في أن يُصبح «الملك أحمد فؤاد» خليفة للمسلمين، ووجدها الملك فرصة للتخلص من القيود - المحدودة - التي يفرضها دستور ١٩٢٣م على سلطاته، ونشط القصر في الدعاية إلى أن تكون مصر مركز الخلافة، وملكها خليفة للمسلمين، وتكوّنت «الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» برئاسة شيخ الجامع الأزهر «أبو الفضل الجيزاوي»، وعضوية «الشيخ محمد مصطفى المراغي»، والشيخ «عبد الحميد البكري»، والشيخ «محمد شاكر» وعدد من الشيوخ والعلماء، ومعهم عدد من المدنيين، وأصدرت مجلتها الشهرية «مجلة المؤتمر الإسلامي العام للخلافة في مصر»، ونشط القصر في

الدعاية لهذه الهيئة واستكمال تكوين اللجان التي تحتاج إليها غير أنّها فشلت لدور الإنجليز المكشوف في دعم هذا التّوجه، والدور الواضح النشط الذي قام به «حسن نشأت» رجل القصر في إنشاء اللجان الخاصة بالخلافة، وشخصية الملك «أحمد فؤاد» وما أحاط بها من سلوكيات غير مقبولة لدى الرأي العام المصري، وموقف الحركة الوطنية بقيادة الوفد وسعد زغلول الذي رأى عدم تمكين «الملك فؤاد» من هذا الرداء الديني الذي يمكن أن يستغله لزيادة سلطة القصر، حتى حزب الأحرار الدستوريين المُقَرَّب من القصر بالغ في رفضه لفكرة خلافة الملك فؤاد، فوقف حزب الأحرار ووزراؤه وقادته ومستنبروه وصحيفته إلى جانب «علي عبد الرازق» عندما أصدر كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» عام ١٩٢٥م، الذي كان موجهاً ضد رغبة الملك فؤاد في الخلافة، وهذا ما دفع القصر إلى تأسيس حزب الاتحاد الذي قام بالدور النشط فيه رجل القصر «حسن نشأت».

وفي خضم هذا الصراع السياسي جاء رأي الشيخ المراغي على غير رغبة الملك فؤاد حيث قسّم قضية الخلافة المثارة إلى مسألتين: حكم الخلافة فجعلها واجبة، ومسألة شخصية الخليفة فلم يتطرق إليها وتركها معلقة، وكان الشيخ مؤيداً قويا لحزب الأحرار الدستوريين وصديقا حميما لأحمد لطفي السيد مفكّر الحزب.

عادت مسألة الخلافة من جديد في مشيخة الشيخ المراغي للأزهر للمرة الثالثة في عهد الملك فاروق، عندما دعت جماعة مصر الفتاة بزعامة «الأستاذ أحمد حسين» إلى تأسيس «حزب الخلافة الإسلامية»، وجاء في دعوة الاجتماع الذي تقرّر عقده الساعة الثانية بعد الظهر بالجامع الأزهر يوم الجمعة ٢٣ أغسطس ١٩٤٠م عبارة: «ملكنا الصالح خليفة رسول الله ﷺ فاروق الأول»، ووقع هذا البيان الشيخ «محمد مصطفى المراغي» ومحمد حسن الفحام، وعبدالمجيد سليم، وعباس مشالي، وإبراهيم حمروش، ومأمون الشناوي، وإبراهيم الجبائي وسليمان نوار، وعبدالجليل عيسى، وعبدالرحمن عزام، والحسيني سلطان، وأمين الشيخ ومصطفى عناني، وعبدالحاميد بصيلة، وأحمد شاكر، وسعد اللبان، وأحمد حسين، وعزيز المصري، وعلي ماهر» ووضح من الأسماء التي دعت لذلك الحزب أنها أسماء سياسية في غالبيتها، وأنّ الدعوة سياسية في المقام الأول لمواجهة الإنجليز.. وسرعان ما فترت

تلك الدعوة مما دفع «أحمد حسين» إلى تغيير اسم «مصر الفتاة» إلى «الحزب الوطني الإسلامي» في مارس ١٩٤٠، وعدّل برنامج الحزب؛ ليعزز الجانب الإسلامي على ما عداه.

إذا عدنا إلى مسيرة الشيخ المراغي فسنجد أنه بعد وفاة شيخ الأزهر الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي في يوليو ١٩٢٧، ظل المنصب شاغرا حتى أسندت رئاسة الوزراء إلى مصطفى النحاس ١٦ مارس - ٢٥ يونيو ١٩٢٨، وحينها رشح الملك فؤاد «الشيخ الطواهري» (١٢٩٥ - ١٣٦٣ هـ / ١٨٨٧ - ١٩٤٤ م) غير أن «النحاس» رفض مرشح الملك، واقترح «محمد محمود» وزير المالية في وزارة النحاس الائتلافية اسم «الشيخ المراغي» وأصبح بذلك مرشحا للوزارة الائتلافية، فرفض الملك، وكانت وزارة النحاس ائتلافية بين الوفد والأحرار الدستوريين. والشيخ المراغي مؤيد للأحرار الدستوريين، وصديق حميم لمحمد محمود، ولم يكن قد ظهر عداء بعد بين «الشيخ» والوفد. والملك «أحمد فؤاد» لم يزل يذكر موقف الشيخ في تأييده للخلافة وتجنب الحديث عن يتولاها.

أصرّ «النحاس» على تعيين «الشيخ محمد مصطفى المراغي» شيخا للأزهر، وعلى تعيين «الشيخ عبدالمجيد سليم» مفتيا للدار المصرية في ٢٣ مايو ١٩٢٨، فتولّى الشيخ المراغي في ٢ ذي الحجة ١٣٤٦ هـ / ٢٢ مايو ١٩٢٨ م مشيخة الأزهر في سن السابعة والأربعين؛ ليكون أصغر من تولّى مشيخة الأزهر، ليعود إلى المؤسسة «بعد أن مكث بعيدا عنه كل هذا الزمن، فمكث مخلصا لمذهب شيخه محمد عبده، ولم تُؤثر فيه البيئة الرجعية في الأزهر كما أثّرت في غيره من تلاميذه، فلما صار شيخا للأزهر عمل على أن يصل بنظامه الحديث إلى الغاية التي أرادها شيخه الإمام محمد عبده»^(١).

وبعد شهر انفرط عقد الائتلاف وأقيمت الوزارة بفعل دسائس «علي ماهر» وشكّل «محمد محمود» وزارته الائتلافية الأولى بدون الوفد في ٢٥ يونيو ١٩٢٨، وتسانده

(١) عبدالمعتال الصعدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر. ص ٤١٣، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

حكومة حزب الأحرار، ويؤيده تيار الإصلاح داخل الأزهر، وشكّل الشيخ المراغي لجنة للإصلاح برئاسته انتهت من بحوثها في سبتمبر، وأقرت وزارة «محمد محمود» هذه الاقتراحات التي عُرفت بمذكرة إصلاح الأزهر، وبدأ المراغي في تنفيذ مشروعه قبل أن يصدر قانون به، وألغيت مدرسة القضاء الشرعي التي أسسها سعد زغلول لتكون بديلاً للأزهر في إعداد خريجين لديهم إلمام بالعلوم العصرية كما أراد الإمام محمد عبده، فكان رأي الشيخ المراغي إلغاء مدرسة القضاء الشرعي ومدرسة دار العلوم ونقل علومهم الحديثة إلى الأزهر مجدداً بذلك دعوة الشيخ محمد عبده إلى إدخال العلوم الحديثة وفتح باب الاجتهاد.

لاقى الشيخ المراغي معارضة شديدة من أنصار الجمود في الأزهر، وكان الملك أحمد فؤاد الأول غير مرتاح لشغل الشيخ هذا المنصب، فلم يُوافق على خطته لإصلاح الأزهر، وأدرك الشيخ المراغي بذكائه أن الوزارة تتباطأ في استصدار القوانين تجنباً لصدام مع الملك الذي لم يرضَ عن مشروع المراغي، وتحت إصرار المراغي أقرت الوزارة المشروع إلا أن الملك رفض المشروع في اليوم الأخير للوزارة. وقدم المراغي استقالته وأصرَّ عليها، فقبلها محمد محمود يوم استقالة الوزارة أيضاً في جمادى الأول ١٣٤٨ هـ ٢ أكتوبر ١٩٢٩ بعد أن مكث فيه أربعة عشر شهراً؛ لأنه وجد أن بقاءه فيه لا معنى له بعد عجزه عن إصلاحه، والمنصب يجب أن يكون وسيلة لا غاية، ولا يصحَّ أن يُضحى بالرأي في سبيل منصبٍ من المناصب، وكان من الطبيعي أن يخلفه «الشيخ الإمام محمد الطواهي» في ١٠ أكتوبر ١٩٢٩.

ظلَّ الشيخ «المراغي» بعيداً عن الأزهر قرابة خمس سنوات، حتى ثار الأزهريون مطالبين بعودة الشيخ المراغي إلى منصبه ليس من أجل مذهبه الإصلاحية بل لأجل قوته النفسية التي يُراعى بها مصالحهم، فوجد خريجو الأزهر من خريجي مدارس القضاء الشرعي ودار العلوم منافسة قوية على تقلد وظائف الدولة لاسيما أنّهم يجمعون بين العلوم القديمة والحديثة.

ردّ شيخ الجامع الأزهر الشيخ الطواهي على ثورة الأزهريين بفصل ٧٢ من شيوخه وعلمائه، منهم «الشيخ إبراهيم اللقاني، والشيخ عبد الجليل عيسى، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد عبد اللطيف دراز، والشيخ علي سرور والزنكلوني».

ومع بداية عمل وزارة «توفيق نسيم» التي استمرت من ١٤ نوفمبر ١٩٣٤ إلى ٣ يناير ١٩٣٦، وكانت مدعومة من الوفد؛ لأنه أعلن عن عزمه على إعادة العمل بدستور ١٩٢٣، بدأ شباب الأزهر حركة أعلى صوتاً تطالب بالإصلاح، وامتدت الحركة إلى معاهد المدن الأخرى، وتصاعدت الحركة حتى يناير ١٩٣٥، وفي فبراير بلغت الحركة ذروتها، وتحدد هدفها في عودة الشيخ المراغي، وأطلق زعيم هذه الحركة «الشيخ أحمد حسن الباقوري» عبارته الشهيرة: «إما تحت راية المراغي، وإما إلى القرى تاركين الأزهر للبوم والغربان» ولكن «الشيخ الطواهري» في ١٨ فبراير ١٩٣٥ أصدر قراراً بفصل «الشيخ الباقوري»، و«الشيخ محمد المدني» وقراراً بنقل عدد كبير من العلماء مثل: «الشيخ محي الدين عبد الحميد، وأمام تصاعد وتيرة الاحتجاج اضطر الشيخ الطواهري إلى الاستقالة في ٢٧ في المحرم ١٣٥٤هـ - / أبريل ١٩٣٥، وعاد الشيخ المراغي شيخاً للأزهر وعاد المفصولون والمنقولون، وبقي في منصبه عشر سنوات حتى تُوفي في ١٣٦٤هـ - ٢٢ أغسطس ١٩٤٥.

أخذ الشيخ المراغي في تنفيذ رأيه في الإصلاح بشيء من الحرص، ولم ير أن يُغضب أهل الأزهر عليه هذه المرة، فخطا بالإصلاح خطوة لا بأس بها، وإن لم يصل به إلى الغاية التي أرادها الشيخ محمد عبده، ففتح باب الاجتهاد وأقنع الأزهرين بقبول دراسة العلوم الجديدة التي أدخلها إلى الأزهر، ودعا إلى توحيد المذاهب حتى تتوحد الأمة، ودارت بينه وبين «أغاخان» سنة ١٩٣٨ م محادثات بهدف تكوين هيئة للبحث الديني تستهدف التضامن بين الهيئات التعليمية في العالم الإسلامي، والعمل على تبسيط قواعد الدين وتعاليمه، ومحاولة التوفيق بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم وتأكيد الروابط فيما بينهم، وألّف لجاناً لدراسة قوانين الأزهر ومناهجه الدراسية، وبموجب ذلك أنشأ ثلاث كليات علمية تخصصية، مدة الدراسة في كلٍّ منها أربع سنوات: كلية اللغة العربية، وكلية الشريعة والقانون، وكلية أصول الدين، وأعاد تنظيم الدراسة بالجامع الأزهر

وبموجب ذلك أعد مشروع قانون لإصلاح الأزهر، رفعه إلى الملك فؤاد الأول؛ عام ١٩٢٩م فرفضه الملك، خشية أن يؤدي ذلك إلى استقلال الأزهر عن القصر، فكان ردُّ الشيخ المراغي: أن وضع (مشروع القانون) في ظرف، و(خطاب استقالته) في ظرف آخر، مُخيراً الملك بين الأمرين، فقبل الملك الاستقالة، فظاهر طلاب

الأزهر وعلماءه، مظاهراتٍ مطالبين بعودة الشيخ «المراغي» للأزهر، من أجل استكمال مسيرته الإصلاحية، وعاد الشيخ مرةً أخرى، ولكن بعد خمس سنواتٍ تقريباً، واستمرَّ في منصبه لمدة عشر سنوات، أدخل خلالها بعض الإصلاحات وأنشأ هيئة للبحوث والثقافة الإسلامية تختص بالنشر والترجمة والعلاقات الإسلامية، اختير الشيخ عضواً بالمجمع اللغوي سنة ١٩٤٠ غير أنَّ الشيخ قدَّم استقالته سنة ١٩٤٢؛ لأنه وجد نفسه مثقلاً بالأعمال.

احتفظ الشيخ بعلاقة وثيقة مع الملك فاروق على عكس علاقته بأبيه الملك فؤاد، فاعتمد الملك فاروق على حضور دروس الشيخ في رمضان والصلاة خلفه يوم الجمعة، فمما يأخذه الشيخ عبدالمتعال الصعيدي على الشيخ المراغي اشتغاله بالسياسة المصرية، ووقوفه فيها إلى جانب الملك فاروق في سياسته التي وصفها بالرجعية، والتي أعاقَت الشيخ عن الوصول إلى غاياته في إصلاح الأزهر، واطب الشيخ على دروس التفسير التي بدأها ١٩٣٧م بمساجد القاهرة والإسكندرية، واتسم تناوله فيها باليسر والتبسيط والميل إلى العقلانية في الإجابة عن أسئلة الجمهور، وكان يرى الشيخ «أن القرآن ليس كتاباً علمياً لكي نذهب إليه لإثبات أي فكرة أو نظرية جديدة، ومن الضروري امتلاك بعض المعارف العلمية لفهم بعض آيات القرآن الكريم إلا أن هذه الآيات لم تنزل من أجل أن نثبتها».

لم يُقدِّم الشيخ المراغي إلى المكتبة الإسلامية الكثير من المؤلفات والتراجم، لكنه أثراها بكتاب «دراسات في التشريع الإسلامي» عام ١٩٢٧م، وبحثه في ترجمة القرآن الكريم وأحكامه عام ١٩٣٢، وتفسير جزء تبارك، ومباحث لغوية وبلاغية ودروس دينية نُشرت بمجلة الأزهر.

وللشيخ مواقف تُخبر باعتزازه بنفسه وحفظه لمكانته الدينية أمام الملوك ومن ذلك موقف الشيخ مع ملك بريطانيا أنه عندما كان في السودان، اعتزمت الحكومة البريطانية أثناء احتلالها للهند، أن تحتفل بتنصيب الملك جورج الخامس إمبراطوراً على الهند؛ فأصدرت الأوامر إلى الأعيان وكبار الموظفين في السودان بأن يسافروا إلى ميناء سواكن لاستقبال باخرة الملك، وهي في طريقها إلى الهند، حيث تتوقف لبعض الوقت، وكان في مقدمة المدعوين قاضي السودان، وهو وقتئذٍ الشيخ المراغي،

وكان البروتوكول يقضي بألا يصعد إلى الباخرة أحد غير الحاكم الإنجليزي، وأما من عده فيمكثون بمحاذاة الباخرة، ويكفي أن يشرفهم الملك بإطلال عليهم. وعلم الشيخ بذلك الترتيب، فأخبر الحاكم الإنجليزي بأنه لن يحضر لاستقبال الملك، ألا إذا صعد مثله إلى الباخرة لملاقاته، وهكذا كان؛ فصعد الشيخ المراغي إلى السفينة، واكتفى بمصافحة الملك، ولم ينحن له، فاستنكر الحاضرون من المسؤولين البريطانيين مسلكه غير المؤدّب - بزعمهم، فرد الشيخ في اعتزاز بنفسه وبعلمه: «ليس في ديننا الركوع لغير الله».

ومن مواقف الشيخ السياسية التي أغضبت حزب الوفد والإنجليز في جمعة ١٩ سبتمبر ١٩٤١ في جامع بيرس والملك فاروق حاضر يستمع، رفض الشيخ مشاركة مصر في الحرب إلى جانب الإنجليز، ووصفها بـ«حرب لا ناقة لنا فيها ولا جمل»، وكان في اليوم السابق وقعت غارة على القاهرة راح ضحيتها ٣٩ قتيلا و٣٣ جريحا، فكان كلام الشيخ معبرا عن مشاعر غالبية الشعب الرفض للاشتراك في الحرب، وحينها غضب الإنجليز وطلبوا من الحكومة المصرية إصدار بيان حول كلام الإمام المراغي بوصفه شيخ الأزهر، فاتصل به «حسين سري»، وكان رئيسا للوزراء للمرة الثالثة، وحدثت مشادة كلامية بينه وبين الشيخ المراغي مما دفع الشيخ إلى كتابة استقالته إلا أنها لم تقبل.

وكان موقف «الشيخ» في هذه المسألة يتفق وموقف الأحرار الدستوريين والحزب الوطني والقصر أما الوفد فقد ركّز على مطالب محددة هي أن تتعهد انجلترا بانسحاب قواتها بمجرد عقد الصلح وبإعادة النظر في المعاهدة، وطوال عهد حكومة الوفد فبراير ١٩٤٢ - أكتوبر ١٩٤٤ لم يفكر الوفد في إعلان الحرب ضد المحور، وركّز على مطالبه السابقة، وكان حزب السعديين بزعامه «أحمد ماهر» يُنادون صراحة بالاشتراك في الحرب، وهذا ما دفع «أحمد ماهر» حياته ثمنا له مساء يوم ٢٤ فبراير ١٩٤٥، وفي السنة نفسها في ٢٢ أغسطس توفي الشيخ الإمام محمد مصطفى، ليلة ١٤ رمضان ١٣٦٤ هـ عن عمر يُناهز الرابعة والستين^(١).

(١) ينظر: - المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر. ص ٤١٣، ٤١٤.

- موسوعة هذا الرجل من مصر، ص ٥٢٦: ٥٣٢.

(٢)

إمام الفلسفة

الشيخ مصطفى عبد الرازق

ينحدر الشيخ مصطفى عبد الرازق من أسرة عريقة في العلم والسياسة والعمل الوطني، فوالده «حسن بن أحمد بن محمد بن عبد الرازق» الذي يُعرف في كُتب التاريخ باسم «حسن عبد الرازق» من مؤسسي حزب الأمة ٢٠ سبتمبر ١٩٠٧م، كان له دور وطني - في ثورة ١٩١٩م، وما تبعها من أحداث حتى اغتيل أمام مقرّ حزب الأحرار الدستوريين في ٦ نوفمبر ١٩٢٢م، وعمّه «محمود باشا عبد الرازق» هو من قام برعاية الجمعية الخيرية التي أنشأها الإمام «محمد عبده» حتى آتت ثمارها في الحياة الاجتماعية والفكرية، وأخو الشيخ مصطفى عبد الرازق هو القاضي علي عبد الرازق المعروف بكتابه «الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٦م.

وُلد الشيخ مصطفى عبد الرازق بقرية «أبو جرج» من قرى محافظة المنيا عام ١٣٠٤هـ - ١٨٨٥م، الابن الرابع بين سبعة أبناء وبنتين، التحق في سن السادسة بكتّاب القرية، فتعلم القراءة والكتابة، وحفظ شيئاً من القرآن الكريم، وفي سنّ في الحادية عشرة التحق بالجامع الأزهر.

يُعد الشيخ مصطفى عبد الرازق أقرب الأزهريين إلى الأستاذ محمد عبده وأكثرهم تأثراً به فكرياً وعاطفياً حتى أنه توقف عن الدراسة بعد موت الإمام قرابة عامين لشدة حزنه على رحيله ومتأثراً بالأجواء الصدمية التي عاشها الإمام في آخر حياته، فأول كتاب بعنوان «الإمام محمد عبده» كتبه الشيخ مصطفى عبد الرازق عام ١٩١٤م.

بدأت علاقة الشيخ مصطفى بالإمام محمد عبده مبكراً منذ الطفولة، فكان الإمام صديق والده ورفيقه في العمل الوطني، وعندما سطعت شمس الإمام المعرفية بدروسه المسائية في الرواق العباسي بالأزهر على مدار سبع سنوات كان الشيخ

مصطفى طالبا بالأزهر، فلم ينقطع عن دروس الإمام الذي شجّعه على القراءة خارج مناهج الأزهر التقليدية، فقرأ العديد من الكتب في الفلسفة والأدب والتاريخ وعلم الاجتماع، حظي الشيخ مصطفى عبدالرازق بصحبة أطول مع الإمام من صحبة الشيخ المراغي الذي كان يعمل في السودان بترشيح من عبده، فلم يجلس الشيخ المراغي إلى دروس الإمام كما تداولت بعض المراجع، ولم يكن شاهداً على صراع الإمام مع الخديوي عباس الثاني، والمحافظين داخل الأزهر مثلما شاهدها الشيخ مصطفى عبدالرازق.

كذلك ارتبط الشيخ مصطفى عبدالرازق بصداقة قوية مع الدكتور طه حسين، فيروى الدكتور حسن محمود أنّه كان يرى «الشيخ الجليل في رفته وحيائه يسير عصر كل يوم في الطريق الزراعي الطويل المنبسط أمام القرية منفرداً حيناً أو بصحبة صديقه د. طه حسين وزوجته الفرنسية، وكانا ينزلان صيف كل عام ضيوفاً على «آل عبدالرازق».

فعندما يعود أبناء «حسن باشا عبدالرازق» إلى القرية تدبّ في القصر الكبير الحياة، وإذا بهم في تواضع العلماء وسخاء أهل الريف يخالطون الكبير والصغير، ويعرفون أهل القرية شيوخاً وشباباً وأطفالاً يُلاطفون، ويسألون.. والقصر مأوى للغريب والمحتاج والموائد حافلة ليل نهار بالضيوفان من كل فجّ.. كانوا قدوة في البرّ بالنّاس والتّرفق بأهل القرية يُعينون المحتاج، ويُعلمون الفقير، ويُشجعون على العلم... وإذا سافر أبناء قرية أبو جرج للدراسة في القاهرة فإنّه يُكتب في خانة ولي الأمر «بيت عبدالرازق» إشارة إلى - قصر آل عبد الرازق في القاهرة خلف قصر عابدين، يلتقي فيه يوم الجمعة أبناء أبو جُرج في القاهرة».

ويقدم «أحمد أمين» صورة لمنزل صديقه الشيخ مصطفى عبدالرازق بقوله: «كان منزلاً يحتفظ بالتقاليد القديمة لبيوت الأسرة الكبيرة، يكثر زوارها وتمد موائدها غداء وعشاء، وكان أصدقاء الشيخ من الشباب ينفردون بحجرة في البيت يتلاقى فيها شبان الحقوق ببعض الشبان الذين يتعلمون في أوروبا، فتثار المسائل»^(١).

(١) موسوعة هذا الرجل من مصر، ص ٥٨٨، ٥٨٩.

ففي منزل آل عبدالرازق كان تنعقد اجتماعات مجلة السفور، وفيه أعلن عن قيام «الحزب الديمقراطي» ووضع مصطفى عبدالرازق، ومحمد حسين هيكل، وعزيز ميرهم، ومحمود عزمي، ومنصور فهمي في ١٠ سبتمبر ١٩١٩ ميثاق الحزب الذي خرج منه الوفد، وحزب الأحرار الدستوريين والحزب الاشتراكي المصري.

بعد حصول الشيخ مصطفى عبدالرازق على العالمية من الأزهر دُعي للتدريس في مدرسة القضاء الشرعي، إلا أنه استقال بعد عام، وسافر إلى فرنسا سنة ١٩٠٩ ليُدرس في السوربون، ثم انتقل بعد عامين إلى جامعة ليون سنة ١٩١١ م؛ ليحاضر في أصول الشريعة الإسلامية، واضطرته ظروف الحرب العالمية الأولى إلى أن يعود لمصر سنة ١٩١٤ م، بعد أن حصل على درجة الدكتوراه برسالته: «الإمام الشافعي أكبر مُشرّعي الإسلام»، وترجم إلى الفرنسية بالاشتراك مع «برنار ميشيل» رسالة التوحيد للإمام الشيخ محمد عبده، كما ألفا معا كتابًا باللغة الفرنسية عن الشيخ محمد عبده.

عُيّن الشيخ مصطفى عبدالرازق موظفًا في المجلس الأعلى للأزهر سنة ١٩١٥، ثم مفتشًا بالمحاكم الشرعية سنة ١٩٢٠، وفي سنة ١٩٢٧ انتقل الشيخ إلى جامعة فؤاد الأول بترشيح من الدكتور طه حسين؛ ليعمل أستاذًا مساعدًا للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب حتى صار أستاذ كرسي الفلسفة سنة ١٩٣٥ م، وُصف الشيخ بأنه رائد الفلسفة الإسلامية لإدارجها ضمن الدراسات الجامعية في الجامعة المصرية الأهلية، لكنه كان ينفي، ويؤكد أن أول من قام بهذا العمل هو المستشرق الإيطالي «ساتلانا».

التفّ حول الشيخ فترة عمله بالجامعة ١٩٢٧ - ١٩٤١ م عدد من صفوة الطلاب أصبحوا فيما بعد أساتذة للفلسفة والاجتماع، منهم: توفيق الطويل، وعلي النشار، ومحمد عبدالهادي أبو ريدة، وعثمان أمين، ومحمد مصطفى حلمي، وأحمد فؤاد الأهواني، قدّم لتلاميذه شخصيات لم تكن قد نالت حظها من الدرس والبحث، أمثال البهاء زهير الذي يمت إلى مصر والمصريين بصلة، والليث بن سعد، فقيه مصر الأول، والكندي فيلسوف العرب، والفارابي المعلم الثاني، وفخر الدين الرازي، ومن كتبه في الدراسات الفلسفية «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، «فيلسوف العرب والمعلم الثاني».

عرف الشيخ طريقه إلى الصحافة منذ كان طالبا بالأزهر، فشارك شباب جيله من المثقفين - الكتابة في مجلة «الجريدة» حتى أغلقت في ٣٠ يوليو ١٩١٥، وشارك في جريدة «السفور» التي أصدرها «عبد الحميد حمدي» أحد أعضاء حزب الأمة، فكان من الأقلام التي كتبت في جريدة «السفور» مصطفى عبدالرازق، ومحمد كامل البنداري، وعزيز ميرهم، ومحمد حسين هيكل، ومحمود عزمي، ومنصور فهمي ومحمد أحمد الغمراوي، ومحمد فريد أبو حديد، ومحمد كامل سليم، ومحمد عبدالواحد خلاف، وأحمد زكي، وأحمد أمين.

وكان الشيخ مصطفى عبدالرازق أول شيخ أزهرى يتولى وزارة الأوقاف، حيث تولّاها تسع مرّات على فترات من ٢٧ أبريل ١٩٣٨م حتى ٢٧ ديسمبر ١٩٤٥م، كان فيها نموذجًا للنزاهة والصدق والسماحة، أولاهّا: في وزارة «محمد محمود»، والثانية: في الفترة من ٢٧ أبريل ١٩٣٨م حتى ٢٤ يونيو ١٩٣٨م، وبعد أن استقالت الوزارة، وعندما أعاد «محمد محمود» تشكيل وزارته الرابعة أسند إلى الشيخ مصطفى عبدالرازق بك وزارة الأوقاف للمرة الثالثة من ٢٤ يونيو ١٩٣٨م حتى ١٨ أغسطس ١٩٣٩م، وفي وزارة حسن صبري الأولى من ٢٧ يونيو ١٩٤٠ - ١٤ نوفمبر ١٩٤٠م أسند للشيخ وزارة الأوقاف للمرة الرابعة، وشغل الوزارة للمرة الخامسة في حكومة حسين سري الأولى من ١٥ نوفمبر ١٩٤٠ - ٣١ يوليو ١٩٤١م، واختير وزيراً للأوقاف للمرة السادسة، وهو يحمل لقب باشا في وزارة حسين سري الثانية من ٣١ يوليو ١٩٤١ - ٤ فبراير ١٩٤٢م، وتولّى الشيخ وزارة الأوقاف للمرة السابعة في وزارة أحمد ماهر الأولى من ٨ أكتوبر ١٩٤٤ إلى ١٤ يناير ١٩٤٥م، وللمرة الثامنة في حكومة أحمد ماهر الثانية في الفترة من يناير ١٩٤٥ إلى ٢٤ فبراير ١٩٤٥م التي انتهى عملها باغتيال رئيس الوزراء أحمد ماهر، وأتت بعدها حكومة محمود فهمي النقراشي التي أسندت وزارة الوقاف للمرة التاسعة والأخيرة إلى الشيخ مصطفى عبدالرازق.

ففي ٢٢ أغسطس سنة ١٩٤٥ أصبح منصب شيخ الأزهر خاليا بوفاة الشيخ مصطفى المراغي، فرشّح الملك فاروق الشيخ مصطفى عبدالرازق لمشيخة الأزهر ممّا أثار أزمة بين القصر وهيئة كبار العلماء، إذ أنّ قانون الأزهر ينصّ على اختيار

شيخه من بين أعضاء هيئة كبار العلماء، وقدم «الشيخ مأمون الشناوي» وكيل الأزهر حينها استقالته من منصبه احتجاجاً على تخطيه في الاختيار، وهذا ما دفع وزارة النقراشي إلى تعديل قانون الأزهر، فألغت الشرط الخاص بعضوية هيئة كبار العلماء، وعدلت المادة التي تشترط التدريس لمدة عشر سنوات في الأزهر؛ لتصبح خمس سنوات من التدريس في الأزهر أو في جامعة فؤاد الأول أو جامعة فاروق الأول، ووافق مجلس النواب بجلسته ١١ ديسمبر ١٩٤٥ على تعديل قانون الأزهر، وأسندت إلى الشيخ مشيخة الأزهر في ٢٧ ديسمبر ١٩٤٥ م.

لم يستمر الشيخ مصطفى عبدالرازق في مشيخة الأزهر سوى بضعة شهور، فاضت بعدها روحه إلى بارئها، ويروى الدكتور محمد البهي، وزير الأوقاف وشؤون الأزهر (٢٩ سبتمبر ١٩٦٢ - ٢٥ مارس ١٩٦٤) في مذكراته: «حياتي في رحاب الأزهر» ما لاقى الشيخ مصطفى عبدالرازق أثناء مشيخته للأزهر (ديسمبر ١٩٤٥ - فبراير ١٩٤٧) من صعوبات ومعوقات من المشايخ وكبار رجال الإدارة الذين حرّضوا الطلاب ضده، ويصل «البهي» في سرده إلى دراما ما حدث للشيخ الجليل في آخر يوم من حياته، قائلاً: ترأس الشيخ مصطفى عبدالرازق يوم وفاته اجتماع مجلس الأزهر الأعلى، وكان «البهي» ينتظره في مكتبه بناء على طلبه لحين الانتهاء من الاجتماع، فلما انتهى الاجتماع ودخل المكتب رأيته منفعلاً وغاضباً، وقلماً كان يغضب، فسألته: «أحدث أمر غير عادي في المجلس؟ فقال: هيّا بنا إلى السيارة لأوصلك إلى المنزل في طريقى، وكنت أنا أسكن في «العباسية الشرقية» بينما هو يسكن في «منشية البكرى» بعد ذلك، وأثناء الطريق ذكر لي، أنه كان من بين الموضوعات المعروضة على مجلس الأزهر الأعلى: تعليم اللغة الإنجليزية في معهد القاهرة على سبيل الإلزام كتجربة يمكن أن يتضح منها فيما بعد: مدى استعداد طلاب الأزهر وهم كبار في السن لتعلم اللغة الأجنبية، وهذا ما تصدّى الشيخ حسنين مخلوف وكان بحكم وظيفته «مفتى الديار المصرية» عضواً في المجلس الأعلى للأزهر، ووصف قرار الشيخ بتعليم اللغة الإنجليزية في الأزهر بأنه إضعاف للدين، تلك الحجة - على حد تعبير البهي - التي كانت ولا تزال هي الحجة في مواجهة أى تغيير يطرأ على نظام الدراسة أو على الكتب الدراسية أو على المدرسين في الأزهر..

غضب الشيخ مصطفى من اتّهام الشيخ حسنين مخلوف، وواجهه بأنّ إضعاف الدين لا يكون أبداً عن طريق أسرة عبدالرازق، ويكفى أن ينظر أيّ شخص في آثار الجمعية الخيرية التي أنشأها الشيخ «عبد»، وقام على أمرها «محمود باشا عبدالرازق»؛ ليحكم عن صلة أسرة «عبدالرازق» بالإسلام، ومدى عنايتها به».

ويكمل «البهي» قائلاً: «وصلت السيارة إلى منزلي فاستأذنت الشيخ، بعد أن وعدته بالذهاب إليه في «منشية البكرى» في السادسة من مساء اليوم نفسه، لكن من الأسف ما إن وصلتُ إلى منزله حتى علمتُ بالخبر المؤلم، وهو وفاته أثناء استراحته بعد الغداء على أثر أزمة قلبية حادة»، ويُعلق البهي بقوله: «هكذا كانت وفاته بسبب بعض الشيوخ»!

رحل الشيخ عن عالمنا في يوم ١٥ فبراير سنة ١٩٤٧ بعد اثنين وستين عاماً، وقد لخص الدكتور «أبو الوفا الغنيمي التفتازاني» منهج الشيخ في أنّه كان يرى «بناء ثقافتنا وإعادة مجد أمتنا يكون بانفتاحنا على ما هو جديد مع احتفاظنا بالقديم بحيث لا يطغى القديم على الجديد، ولا الجديد على القديم، وأن نكون يقظين تجاه محاولة تشوية تراثنا الفكري الإسلامي، وأن نثق بأنفسنا وبتراثنا الحضاري، وأن ننشر ما لم ينشر منه حتى نحكم عليه الحكم الصحيح».

(٢)

إمام الإصلاح الشيخ محمود شلتوت

تتحقق مصداقية الإصلاحيين متى كانوا قادرين على تجاوز الطروحات المستهلكة والإجابات الجاهزة، التي تقفز على معطيات التاريخ وتتجاهل الواقع، فالإصلاحي هو القادر على طرح الأسئلة المؤجلة، والتفكير بصوت مقروء، يُشارك العامة والخاصة المسكوت عنه من قضايا إصلاح الفكر الديني، إيماناً منهم بحق الجميع في المعرفة، فلا أمل في الخروج من تلك الهوة الحضارية والانخراط في العصر، والإصغاء إلى استفهاماته وتحدياته بوصاية نُخبوية؛ بل بمشاركة مجتمعية تستعيد الفريضة الغائبة فريضة التفكير والتساؤل حتى يكون التقييم والمراجعة والتغيير الذي تحتاجه أمة تُريد أن تصنع حضارة، وأن تعود مرة أخرى إلى التاريخ.

ومن هؤلاء الإصلاحيين الإمام الأكبر محمود شلتوت، الذي أكد دوماً أنه باحث، وأنّ طرحه لا يعدو عن كونه رأياً واجتهاداً، ومحاولة للفهم لا تزعم الوصول إلى الحقيقة، التي تظلّ نسبية، تختلف حولها اختلافاً مشروعاً، ونسعى لمقاربتها بالقدر الممكن علمياً وإنسانياً..

ولأننا على حدّ تعبير على شريعتي «لا نرى الفكرة إلا إذا كانت صادرة عن كتلة»؛ فالواقع أننا إذا لم نجد الكتلة صنعناها فنجعل أفكار الكاتب حزمة واحدة، تميل به إلى كتلة اليمين أو اليسار، الحقّ أو الباطل، الخير أو الشرّ تلك الإثنية التي تغتال الإصلاح في مهده؛ فأدرج الشيخ شلتوت في كتلة المنحرفين عن صحيح الإسلام عند أتباع الوهابية، الذين صنّفوه ضمن طائفة «العصرانية»^(١) التي يرونها تُعظّم العقل البشري

(١) وبالغ بعضهم فجرّدوا الشيخ من عمامته الأزهرية ورموه بالكفر والبهتان فكتب الشيخ عبد الله بن علي بن ياس في ذلك كتاباً بعنوان: «إعلام الأنام بمخالفة شيخ الأزهر شلتوت للإسلام»، طبعة مكتبة الكلباني، المطبعة المملكة العربية السعودية.

على حساب النصوص الشرعية سيما السنّة، وصنّفه محمد عمارة ضمن كتلة «الإحياء والتجديد» التي ترفض الجمود والتقليد وتدعو إلى التجديد والإصلاح؛ انطلاقاً من الوسطية والعقلانية المؤمنة، وصنّفه آخرون ضمن دعاة النهضة بمفهومها العام.

وخروجاً على منطق الكتلة المحيط بنا؛ الذي يُمثّل الاستسلام له إحدى إشكالياتنا الثقافية، ودون الدخول في معارك التصنيف الفكري تلك التي جعلت ابن تيمية يعيش بيننا سلفياً مُحافظاً زمنياً، ثم يُبعث الآن من جديد وسطياً إصلاحياً، نكتفي بالإشارة إلى أنّ الجيل الذي ينتمي إليه الشيخ؛ هو الجيل الثالث من إصلاحيّ الأزهر الذين دعوا إلى ضرورة إصلاح الفكر الديني.

فكما كان رفاة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) والشيخ حسن العطار (١٧٦٦ - ١٨٣٥) ومرتضي الزبيدي (١٧٣٢ - ١٧٩٠) من أهم ممثلي الجيل الأول وكان الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وعبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) وعبد العزيز جاويز (١٨٧٦ - ١٩٢٩) وعبد الحميد الزهراوي (١٨٨٥ - ١٩١٦) من أهم ممثلي الجيل الثاني، وكان الشيخ محمد مصطفى المراغي (١٢٩٨ - ١٣٦٤ هـ / ١٨٨١ - ١٩٤٥ م) والشيخ مصطفى عبد الرازق (١٣٠٢ - ١٣٦٦ هـ / ١٨٨٥ - ١٩٤٦ م) والشيخ عبد المجيد سليم (١٢٩٩ - ١٣٧٤ هـ / ١٨٨٢ - ١٩٥٤ م) والشيخ محمود شلتوت من أهم ممثلي الجيل الإصلاحي الثالث.

ارتبط الشيخ شلتوت بصداقات قوية ووشائج فكرية عميقة بتلامذة الإمام محمد عبده فهو أحد نبهاء مدرسة الإمام، رغم أنهما لم يلتقيا، فالتقى بمن حضروا دروسه وتلمذوا على يديه، ورأوا عن قرب الجروح النفسية التي أصابته من ضراوة معارك الإصلاح، ولم يكن التلميذ أفضل حالاً من أستاذه، الذي عاصر هو الآخر الركود الفكري في أبشع صوره، على حدّ تعبير شلتوت، حتى «امتنع كثير من العلماء عن إبداء رأيهم في كثير من المسائل، التي هي محلّ خلاف ضناً بسمعتهم الدينية، فوقف العلم، وحُرمت العقول لذّة البحث، وحيل بين الأمة وما ينفعها في حياتها العملية والعلمية»^(١).

(١) مجلة الرسالة، ص ٤٦٤: ٤٦٦، العدد ٥١٩ بتاريخ ١٤ يونيو ١٩٤٣.

فالأستاذ والتلميذ عاشا حقبة واحدة؛ تحدّث عنها شلتوت في الذكرى الثلاثين لرحيل عبده بقوله: «كانت بيئة الشيخ عبده هي البيئة الأزهرية التي تكوّنت في أواخر القرن الثالث عشر من الهجرة. وكان طابعها الركود الفكري، والتعصب المذهبي، والتقديس للآراء والأفهام والسمو بها عن النّقد ومحاربة كلّ رأي جديد، وقد وصل الأمر بهذه البيئة إلى أن أوجبت التقليد في دين الله، وحرّمت الاشتغال بالعلوم العقلية والرياضية، وقاومت من حاول الخروج عليها في ذلك زمانا طويلا»^(١).

لم يكن الشيخ محمود شلتوت من الذين يكتفون بالتأمل الوعظي للنصوص؛ فالتحديات التي تُواجه الفكر الديني تفرض أسئلة أكثر تعقيدا من الإجابات الجاهزة التي عادة ما يُردها الوعّاظ ولا يكتفي بها الباحثون؛ فتناول الشيخ القضايا كباحث يتخذ من آراء القدامى والمحدثين فروضاً بحثية تحتاج إلى الاختبار والمناقشة، فكان السؤال البحثي عند الشيخ محمود شلتوت ثورة على الجمود والتقليد بما ينطوي عليه من فراغ فكري، فلا أمل للانعتاق من المأزق الحضاري الذي تردّينا فيه، دون تجديد وإصلاح حقيقيين يبدأ بمساءلة الفكر الديني على غرار أسئلة الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت:

ما الحدّ الفاصلُ ما بين العقيدة واللاعقيدة؟ هل يدخل في العقيدة كلّ ما تحمله ظاهر الآيات أو المرويات من الحديث أو ما تقوله كتب التوحيد؟ هل العقل هو السبيل إلى ثبوت العقيدة أم الأدلة النقلية؟ وإن صحّ أن الأدلة النقلية تثبت بها العقيدة فأَيُّ أدلة نقلية؟ هل المسائل الخلافية التي تزدحم بها ما يُطلق عليه كتب العقيدة من كُتب المتكلمين يصلح أن تُطلق عليها مسائل في العقيدة؟ كيف نعرّف أصول الدّين التي يجب الإيمانُ بها؟ هل اختلاف أهل الحديث (أهل السنة) وأهل التوحيد والعدل (المعتزلة) يستلزم أن أحدهما على صواب والآخر على خطأ في مسألة الخلاف؟ ما الذي خلفه التعصب المذهبي؟ كيف خُلِق الإنسان حُرّاً في فعله، مختاراً غير مقهور ولا مجبور؟ وكيف لا تتعارض حرية الإنسان في حياته وقدرته على الاختيار مع القضاء والقدر؟

(١) مجلة الرسالة، عدد ٥٧٦، بتاريخ ١٧ يونيو ١٩٤٤.

هل يُمكن أن يتحقق الإجماع؟ ما حجم الجناية التي مارسها البعض على العقل بحرمانه من لذة البحث باسم الإجماع؟ هل العمل الذي تلقته الكافة عن الكافة مما لا شبهة في ثبوته عن صاحب الشرع المعروف بـ «المعلوم من الدين بالضرورة» هو الصورة الوحيدة التي يُمكن أن تُطلق عليها مُجمع عليه؟ إذا كان إنكار المعلوم من الدين بالضرورة مثل وجوب الصلاة وتحريم الزنا يُؤدي إلى الكفر، فهل إنكار كون الإجماع حجة وأصلاً من أصول التشريع في الإسلام يُعدُّ كفراً؟ ما تفسير ظاهرة شيوع القول بالإجماع بعبارات من قبيل: «وهذا موضع إجماع العلماء» تلك الظاهرة الشائعة في كتب الكثير من الفقهاء؟ ولماذا استخدموا مثل هذا التعبير رغم استحالة تحقيقه؟

هل في الإسلام لأحد اختصاص بحق التفسير والفهم يتميّز به عن غيره من المسلمين؟ ما وظيفة القاضي والحاكم والمفتي في الإسلام؟ هل الفتوى ملزمة؟ هل يقبل الدين الإسلامي ألقاباً مثل: «شيخ الإسلام»، و«الملا»؟ من أين أتى اختلاف الباحثين في الرأي التشريعي؟ وكيف لا تُوجد سبيل للاتفاق؟ وكيف نجعل هذا الاختلاف مثمرًا؟ كيف عرف المسلمون الرأي والنظر في إدراك المصالح كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي؟ ما أشكاله؟ وما أسباب اختلاف الصحابة في الرأي التشريعي؟ وكيف بدأ محصوراً محدوداً في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ثم اتسع نطاقه بعد عهد الخليفين؟ إذا كان من الممكن تصوّر وقوع الإجماع في عهد الخليفين بإقامة معظم فقهاء الصحابة معهما في مركز الخلافة؟ فهل من الممكن أن يقع الإجماع بمفهومه الأصولي بعدهما؟

لماذا لم يُفكر المسلمون الأوائل يوماً في أن القرآن يُبريء لهم مريضاً، أو يرد عنهم غائلة عدوٍّ، أو يكشف لهم عن مُعضلة كونية؟ كيف بدأت ظاهرة تفسير القرآن بالروايات الغريبة والإسرائيليات الموضوعة؟ كيف أصبح تطاحن المسلمين المذهبي وتعصبهم السياسي ثورة غير مُنظمة ضد القرآن الكريم عقدت حوله غباراً كثيفاً حجب عن العقول ما فيه من نور الإرشاد والهداية؟ كيف قيّد التفسير التراثي الذي دُوّن في عقود الضعف العقول بقيود جنت على الفكر الإسلامي؟ كيف شوّهت تلك الثورة غير المنظمة صورة الدين فحيل باسم القرآن بين المسلمين وبين الأخذ

بالأسباب على حين سخر الناس السماء والأرض والجو والماء فافتقر المسلمون والناس من حولهم أغنياء، وضعفوا والناس من دونهم أقوياء؟ لماذا أوهم القائمون على أمر القرآن من أهل العلم الناس أن فهم القرآن بدون استعانة بكتب السابقين وآرائهم غرض بعيد لا يصل إليه إلا الأفاذا من أهل العلم وأصحاب العقول الراجحة، وأن من يطمع في ذلك أو تُحدّثه به نفسه من غير أن يستكمل شروطه، فقد عرض نفسه لغضب الله؟! ما الصور المزرية لاستغلال القرآن الكريم؟ هل القرآن يتحدث إلى علماء الفيزياء والأحياء بأحدث النظريات العلمية؟ لماذا تراجع دور القرآن في حياة المسلمين وحُرموا الانتفاع به في الهداية والإرشاد؟! هل القرآن شفاء للأجساد أم للنفوس والمجتمعات؟

ما طابع البيئة الأزهرية في أواخر القرن الثالث عشر من الهجرة؟ ماذا فعل الشيخ محمد عبده في بيئة طابعها الركود الفكري، والتعصب المذهبي، والتقديس للآراء والأفهام والسمو بها عن النقد؟ ما منهج الشيخ محمد عبده المُخالف لمعاصريه في تفسير القرآن؟ بأي عمل استحق الإمام محمد عبده لقب مُجدّد القرن الرابع عشر من منظور الشيخ شلتوت؟

هل كلّ ما أُثِرَ عن النبي - ﷺ - شريعة من الله رب العالمين، لها صفة الدوام والبقاء إلى يوم الدين؟ هل يُمكن أن يكون النبي - ﷺ - ممنوع من الاجتهاد؟ هل يُعقل أن يُمنح الأنبياء حقّ الاجتهاد في بدايات التاريخ الإنساني، ويُحرّم منه النبي - ﷺ - في مرحلة النضج الإنساني؟ هل بعض الأحكام الصادرة عن الرسول - ﷺ - ليس لها صفة التشريع فهي تصرف سياسي دنيوي (زمني) بمقتضى ولاية الأمر يجوز مخالفتها؟ هل الأحكام الصادرة عن الرسول في فضّ المنازعات بين المتخاصمين لها صفة التشريع العام؟ هل ما رُوي عن الرسول - ﷺ - فيما يتعلق باللباس والأزياء يدخل في باب التشريع؟

هل عرف العرب كلمة «السنة» قبل الإسلام؟ هل تتفق السنة في وصايا الرسول وصدر الإسلام مع السنة في مفهوم الأصوليين أم أنّ لها دلالة أخرى مختلفة؟ هل استعمال الفقهاء لمصطلح السنة يتفق مع استعمال الأصوليين؟ ما الفروق بين القرآن والسنة وما الأثر التشريعي الناتج عن هذه الفروق؟ هل السنة في جميع أقسامها

صالحة للتشريع؟ وهل ما يصلح منه للتشريع يحمل أحكاماً عامة تُلزم المسلمين في كل زمان ومكان أم يندرج بعضه في دائرة الخاص؟ كيف أثرت الأسلوبية العربية في اختلاف العلماء حول دلالة سنة الأحكام؟

هل مرويات الحديث تُنشأ عقيدة؟ ما أسباب ظاهرة الإسراف في وصف الأحاديث بالتواتر رغم ندرة المتواتر؟ هل أخبار الآحاد تُفيد اليقين؟ وهل يصح الاعتماد عليها في شأن المغيبات؟ هل الأحاديث الواردة في المعجزات الحسية وعلامات الساعة قطعية الثبوت والدلالة فتفيد اليقين أم غير قطعية الثبوت والدلالة فمدلولها ظني يجوز الأخذ بظاهره، ويجوز عدم الأخذ بظاهره وتأويله؟

هل ما يتداوله العلماء حول علامات الساعة يدخل في دائرة الظنيات أم من اليقنيات التي هي في صلب العقيدة؟ هل نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان ثابت بالإجماع قديماً وحديثاً؟ ما طبيعة التوفي والرفع في حق عيسى عليه السلام؟ كيف عرض القرآن الكريم لنهاية عيسى عليه السلام مع قومه؟

كيف أسس عمر فقه المصلحة؟ كيف تعلم عمر أن القرآن يعلل الأحكام بالمصالح، ويربط بينهما وجوداً وعدمًا، وبقاءً وانتهاءً، وأدرك ذلك في جميع تصرفات الرسول ﷺ؟ إذا كان مبدأ المصلحة قد عمل به عمر، ونزل به الكتاب، وأيده الرسول ورضي به الأصحاب، فلماذا لم يجعله العلماء مبدأهم، ويينون عليه فقههم؟ أليس ذلك أجمع لكلمة المسلمين، وأنفى لهذا التفرق المذهبي الذي جعلنا شيعاً وأحزاباً؟ كيف تُشارك الأمة النبي ﷺ في جانب من الرسالة وهو جانب الفهم والبيان، والدعوة والإرشاد؟ كيف كان فقه عمر أبعد ما يكون عن هذا النوع الذي أودعه الناس بطون الكتب، ولا من هذا النوع الذي تجلت فيه روح العصبية الحادة، ولوته الاتجاهات الطائفية، والنزعات المذهبية؟ كيف كان فقه عمر أبعد ما يكون هذا الأنواع التي يُقال لها فقه، وهي أبعد ما تكون عن الفقه والفهم؟ كيف كان فقه عمر أبعد ما يكون عن هذا النوع الذي جافى الحياة الواقعية في كثير من صوره ومسائله، أو ذاك النوع الغامض الذي التوت مسالكه، وتعمّدت أساليبه؟

هل دم المرأة مثل دم الرجل؟ هل يستويان في القصاص أم أن الرجل لا يُقتل

بالمرأة، وأنها لا تعدو عن كونها نصف الرجل؟ كيف أن المرأة تعدل الرجل في الشهادة؟ وما تأويل قوله تعالى: «فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ»؟ كيف كان تعدد الزوجات شريعة قديمة قبل الإسلام، وماذا أراد الإسلام من تعدد الزوجات؟ كيف يمنح الإسلام المرأة أهلية التصرف في سائر العقود المدنية ثم هو في الوقت نفسه وفي بعض المذاهب الإسلامية، بل في أكثرها، يرى حرمانها من مباشرة حق الزواج لنفسها ولغيرها؟ ويرى أن لولي أمرها الحق - إذا كانت بكرا - في أن يجبرها على التزوج بمن لا تريد، وحتى لا تستشار ولا يؤخذ رأيها فيه، وليس من ريب في أن نفسها ألصق بها من مالها؟ وكيف يكون شعورها إذا حرمت من إبداء الرأي في نفسها ومنعت من مباشرة عقد زواجها مهما أوتيت من حرية التصرف وإبداء الرأي فيما وراء نفسها؟ كيف تكلم القرآن الكريم عن المرأة؟ هل الإسلام يرى المرأة مخلوقاً يُفاد بفكر الرجل ورأيه؟ هل المرأة مسؤولة عن نفسها مسؤولة مستقلة عن مسؤولية الرجل؟ هل شرع الإسلام الكسب للنساء كالرجال، وأنه ليس للرجل أن يسلب المرأة من العمل الذي خلقت له؟ كيف صبغ الإسلام عقد الزواج صبغة كريمة أخرجته من أن يكون عقد تمليك كعقد البيع والإجارة، أو نوعاً من الاسترقاق والأسر، وسمته «ميثاقاً غليظاً» ولهذا التعبير قيمته في الإيحاء بمعاني الحفاظ والرحمة والمودة؟ كيف أن المهر ليس ثمننا ولا في مقابلة شيء في المرأة كما يظن كثير من الناس، وإنما هو آية من آيات المحبة والتقدير؟ كيف قرّر الإسلام للمرأة حق الملكية الصحيحة الخالصة من رقابة الزوج وهيمنته، فمنحها الإسلام هذه درجة منذ أربعة عشر قرناً في حين أن النساء في أوروبا لم يتمتعن بهذا الحق إلا في القرنين الأخيرين؟ كيف أن الدرجة التي جعلها الله للرجال على النساء بعد تساويهما في الحقوق والواجبات لا تعدو أن تكون درجة الإشراف والرعاية؟

هل الدعوة الإسلامية سلمية إقناعية أم إكراهية تُفرض بالقوة؟ كيف يرى الإسلام المخالف؟ كيف أن الدعوة الإسلامية إذا لُخصت في جملة فستكون «دعوة العالم إلى الخير»، وإذا تحددت في مبادئ فستكون: «التوحيد، والمساواة، والعدل»؟ هل خالفت دعوة الإسلام دين من الأديان قبلها؟ ما القواعد التي يُنظم بها الإسلام العلاقات الدولية عامة كانت أم خاصة؟ كيف أن العلاقة الطبيعية الأصلية بين

المسلمين وغيرهم هي علاقة سلام ووئام، لا يطلب من غير المسلمين فيها إلا أن يخلّوا بين المسلم وبين ما يريد من حرية التعبد والتعريف بمبادئ دعوته؟ كيف أن الإسلام لم يُبَحّ الحرب رغبة في فتح أو استعمار، ولم يرض عن حروب العسف والظلم والاضطهاد التي تُثيرها عوامل الطمع والاستغلال ورغبة التسلط على الضعفاء، واستنزاف الموارد؟ كيف أن الإسلام ضيق دائرة الحرب، وحصر أسبابها في دفع الظلم والعدوان وإقرار حرية التدين والدفاع عن الأوطان، فهي لا تعدون عن كونها ضرورة يضطر إليها المسلمون اضطراباً؟ كيف احترام الإسلام الإنسانية وصان حقوقها إذا اضطّر المسلمون إلى خوض الحروب؟

هل حقق المسلمون غايات الرسالة من التطهير الخلقي والحرية الإنسانية والتماسك المجتمعي والعمل؟ كيف قرّر الإسلام أن للإنسان إرادة مستقلة بها تتحقق إنسانيته، وأن على الجماعة البشرية أن تمكنه من الاحتفاظ بها، فلا يقبل الإسلام من الإنسان أن يسلم عقله لعقل غيره، ولا أن يذبح إرادته في إرادة غيره؟ كيف أن أول مهمة نبوية كانت هي التطهّر من الآفات الاجتماعية التي تنزل بإنسانيته عن المستوى الذي كرمها الله به، والتي تفسد عليه وجوه الانتفاع بحريته؟ كيف أن الأخلاق الاجتماعية التي قام عليها الإسلام ألا يحقد المسلم، ولا ينافق، ولا يجبن، ولا يبخل، ولا يشي، ولا يكذب، ولا يخون، ولا يُرجف؟ كيف حثّ الإسلام على وحدة إنسانية حدة عامة شاملة تعمل على عمارة الكون على نحو يملؤه بالأمن والاستقرار؟

بهذا الأسئلة وغيرها حاول الشيخ محمود شلتوت أن يُوقظ الفكر الإسلامي من سباته العميق، متوقفاً عند المسكوت عنه من مقالات إصلاح الفكر الديني، فلزم الشيخ عبر مسيرته حالة من «التساؤل المستمر» و«المراجعة الدائمة» فلم يتوقّف عن تلك الآلية القادرة دائماً على تصحيح الأخطاء، والتقدّم نحو مزيد من الاجتهاد. بما يجعل الإصلاح فعلاً مستمراً لا يتوقف يبدأ من الحاضر والراهن، وينطلق إلى الماضي والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار، إنها حركة الوجود والمعرفة التي تؤكد الحياة وتنفي سكون الموت.

وُلد الشيخ محمود شلتوت في ٦ شوال ١٣١٠هـ - ٢٣ أبريل سنة ١٨٩٣م بمنية

بنى منصور مركز إيتاي البارود بمحافظة البحيرة في دلتا مصر، حفظ القرآن الكريم في كُتّاب القرية شأن الراغبين في استكمال الدراسة بالأزهر، ثم التحق بمعهد الإسكندرية الديني سنة ١٣٢٤هـ - ١٩٠٦م، أي في العام التالي لوفاة الإمام محمد عبده، وكان الأول على أقرانه في جميع مراحل الدراسة حتى حصل على شهادة العالمية سنة ١٣٣٦هـ - ١٩١٨م، عُيّن مُدرّساً بمعهد الإسكندرية الديني في أوائل سنة ١٩١٩م، وبعد سنة واحدة من تخرّجه من الأزهر شارك بجرأته المعهودة في الثورة الشعبية المصرية بزعامة سعد زغلول ضد الاحتلال الإنجليزي، فانخرط الشيخ في مظاهراتها واجتماعاتها وشارك بخطبه في تحفيز طلائع الثوار.

لم يلتق الشيخ محمود شلتوت بالإمام محمد عبده لكنه التقى بتلامذته ومن أهمهم شيخ الأزهر محمد مصطفى محمد المراغي الذي سلك مع الشيخ محمود شلتوت المسلك نفسه الذي سلكه معه الشيخ محمد عبده، فقرّبه منه، ورشّحه لوظائف تسمح له باستكمال مسيرة الإصلاح التي بدأت بالشيخ رفاعه الطهطاوي والشيخ محمد عبده، فنقل الشيخ شلتوت من معهد الإسكندرية إلى القاهرة للتدريس بالقسم العالي بالجامع الأزهر - الذي سيطلق عليه الجامعة فيما بعد - وكان يرأسه حينها الشيخ عبد المجيد سليم، ولم تمض فترة طويلة حتى ترقّى الشيخ شلتوت إلى تدريس الفقه بأقسام التخصص بالأزهر الشريف، وانبرى الشيخ شلتوت للدفاع بلسانه وقلمه عن مشروع شيخه الذي عُرف حينها بمذكرة المراغي لإصلاح الأزهر، فألقى العديد من الخطب في الأساتذة والطلاب، وكتب عدة مقالات بجريدة السياسة اليومية غير أن حركة الإصلاح واجهت رفضاً من أكثر رجال الأزهر والقصر.

ف«لاقى الشيخ المراغي معارضة شديدة من أنصار الجمود في الأزهر، وكان الملك أحمد فؤاد الأول غير مرتاح لشغله هذا المنصب، فلم يُوافقه على المنهج الذي وضعه لإصلاح النظام الحديث في الأزهر، فلم يجد إلا أن يعتزل هذا المنصب سنة ١٣٤٨هـ - ١٩٢٩م، بعد أن مكث فيه أربعة عشر شهراً؛ لأنه وجد أن بقاءه فيه لا معنى له بعد عجزه عن إصلاحه، والمنصب يجب أن يكون وسيلة لا غاية، ولا يصحّ

أن يُضحى بالرأي في سبيل منصب من المناصب»^(١). عزل الملك الشيخ المراغي من مشيخة الأزهر في جمادى الأول ١٣٤٨هـ - أكتوبر ١٩٢٩م، وأعقبه الشيخ محمد الأحمدى الظواهري (١٢٩٥ - ١٣٦٣هـ / ١٨٨٧ - ١٩٤٤م)، فاندلعت احتجاجات من بعض طلاب ومعلمي الأزهر، وتساعد قمع حكومة إسماعيل صدقي باشا التي ألغت دستور ١٩٢٣م، فأصدرت قرارات بفصل الشيخ شلتوت والعشرات من طليعة الإصلاحيين من علماء الأزهر في ٤ جمادى الأول ١٣٥٠هـ / ١٧ سبتمبر ١٩٣١م؛ ليدفع الشيخ شلتوت أول ضريبة للفكر الحر والتجديد والعقلانية.

حينها اقترح الشيخ مصطفى عبدالرازق على الشيخ محمود شلتوت عقب فصله من الأزهر أن يعمل بالمحاماة الشرعية مع أخيه الشيخ على عبدالرازق (١٣٠٥ - ١٣٨٦هـ / ١٨٨٧ - ١٩٦٦م)، فيصدق عليهما قول أحمد شوقي: «إن المصائب يجمعن المصائبنا» فالأول فصل من التدريس بالأزهر والثاني فصل من القضاء الشرعي سنة ١٣٤٤هـ / ١٩٢٥م بسبب كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، لم تمض سوى أربعة أعوام حتى أعادت حكومة توفيق نسيم باشا (١٣٧٥هـ / ١٩٣٨م) التي أعقبت حكومة إسماعيل صدقي الشيخ شلتوت إلى عمله بالأزهر مُدرِّسًا بكلية الشريعة في ذي القعدة ١٣٥٣هـ فبراير سنة ١٩٣٥م.

ثار الأزهريون بعدها بشهرين مطالبين بعودة الشيخ المراغي إلى منصبه ليس من أجل مذهبه الإصلاحى بل لأجل قوته النفسية التي يُراعى بها مصالحهم، فعاد الشيخ المراغي إلى مشيخة الأزهر في المحرم ١٣٥٤هـ / ٢٧ أبريل ١٩٣٥، وأصدر قرارا بتعيين الشيخ شلتوت وكيلا لكلية الشريعة، رُقي بعدها إلى مفتش بالمعاهد الدينية - ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م فاطلع الشيخ على أحوال المعاهد الدينية عن قرب وقدم ملاحظاته ومقترحاته لإصلاحه في مختلف النواحي العلمية والإدارية، إلا أن الشيخ المراغي سرعان ما أعاد الشيخ شلتوت مرة ثانية وكيلا لكلية الشريعة ليستكمل ما بدأه فيها من إصلاح.

(١) عبد المتعال الصعدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر. ص ٤١٤، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

وصدر قرار بتعيين الشيخ محمود شلتوت عضوا في «لجنة الفتوى» بالأزهر الشريف، بعد أن نال عضوية جماعة كبار العلماء (جهة كبار العلماء حاليا) بإجماع الآراء سنة ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م وكان حينها أصغر الأعضاء سناً، وكان قد تقدّم لنيل عضويتها بدراسته: «المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية» الذي سبق ومثّل به الأزهر في الدورة الثانية لمؤتمر القانون الدولي المقارن - بلاهاي - هولندا - في جمادى الثاني ١٣٥٦هـ / أغسطس ١٩٣٧م.

قدّم الشيخ لجماعة كبار العلماء خطته لاستعادة الاجتهاد والخروج من حالة الجمود بالعمل على أربعة محاور:

١ - إنشاء مكتب علمي للجماعة، مهمته الردّ على الشبهات عن عقيدة وشريعة وحضارة الإسلام، وتبليغ الدعوة وإقامة الحجة.

٢ - بحث المعاملات المستجدة، لاستنباط الأحكام الفقهية الجديدة لهذه المعاملات التي لم تعرفها عصور واجتهادات القدماء.

٣ - وضع كتاب عن الإسرائيليات في التفسير المتداولة للقرآن الكريم، لتنقية هذه التفسير من تلك الإسرائيليات التي تُغرق العقل المسلم في الضلالات.

٤ - تنقية الكتب الدينية في البدع والخرافات.

تبنت «هيئة كبار العلماء» المشروع، وشكّلت لجنة رأسها الشيخ عبد المجيد سليم لدراسة سبل تحقيق هذه المقترحات، واختير الشيخ شلتوت ضمن أعضائها غير أن واقع عمل اللجنة وجماعة كبار العلماء لم يرتقِ إلى ما كان يأمله الشيخ.

وفي ١٣٦٥هـ / ١٩٤٦م أختير الشيخ عضواً بمجمع اللغة العربية، وذلك ضمن عشرة أعضاء مثّلوا قمم العلم والفكر في تلك الحقبة التاريخية، فأطلق عليهم الأستاذ أحمد أمين في حفل استقبال المجمع «العشرة الطيبة»، وهم: الشيخ محمود شلتوت، والدكتور عبد الرزاق السنهوري، والدكتور إبراهيم بيومي مدكور، والدكتور عبد الوهاب عزام، والدكتور أحمد زكي، والدكتور مصطفى نظيف، والشيخ عبد الوهاب خلاف، والأستاذ محمد فريد أبو حديد.

كما انتدبت جامعة فؤاد (جامعة القاهرة حالياً) الشيخ لتدريس فقه القرآن والسنة

لطلاب دبلوم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق، وعُيِّن مُرَاقِبًا عامًّا لمراقبة البحوث والثقافة الإسلامية بالأزهر ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م أثناء تولي الشيخ عبد المجيد سليم مشيخة الأزهر.

وفي ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م، تولّى محمد أنور السادات (١٣٣٧ - ١٤٠١هـ / ١٩١٨ - ١٩٨١م) عضو مجلس الثورة أمانة منظمة المؤتمر الإسلامي، فاختار الشيخ شلتوت مستشارا لمنظمة المؤتمر الإسلامي، لما تمتع به الشيخ بعد أن تولّى منصب وكيل الجامع الأزهر من انفتاح فكري على مختلف مذاهب الأمة الإسلامية، وإقامته علاقات طيبة مع شعوبها، وتواصله مع الكثير من الهيئات والمنظمات والمؤسسات العلمية والدعوية.

جمع الشيخ إلى ما سبق عضويّة اللجنة العليا للعلاقات الثقافية الخارجية، وعضوية مجلس الإذاعة الأعلى، وعضوية لجنة العادات والتقاليد بوزارة الشؤون الاجتماعية، والعضوية المؤسّسة في دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، ومجلتها: «رسالة الإسلام» وكان شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي، وعبد المجيد سليم، والشيخ مصطفى عبد الرازق ممن سبقوا الشيخ شلتوت على طريق التقريب، وأكمل بعده الشيخ عبد العزيز عيسى، والشيخ أحمد حسن الباقوري، والشيخ المدني حتى توقّف نشاط المؤسسة، وكان الشيخ شلتوت من أكثر شيوخ الأزهر إيمانا بدعوة التقريب فوصف فكرة الحرية المذهبية الصحيحة على نهج الإسلام: بـ«أنها دعوة التوحيد والوحدة، وأنها دعوة الإسلام والسلام»، وكان يقول: «نحن في عصر الحوار، وآثنا إذا ما كانت الحوارات قائمة بين الأديان في أنحاء مختلفة من العالم فكيف لا يكون هناك حوار بين أبناء الدين الواحد.. ومع افتراض أن بعض الاختلافات هنا لا يمكن تجاوزها، أو التغاضي عنها، أو القضاء عليها، فهذا أيضا لا يغلق للحوار بابا، والاختلافات بين أتباع الدين الواحد ليست مقصورة على المسلمين وحدهم، فنحن نشهد الخلافات الجذرية بين الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس، وهم جميعا أتباع دين واحد وبينهم حوار ويضمهم كيان واحد هو مجلس الكنائس العالمي، ومجلس كنائس الشرق الأوسط».

ولم يجد الشيخ حرجا في أن يُقدّم لكتاب يعتنق صاحبه المذهب الشيعي، فقدّم

لكتاب مجمع البيان في تفسير القرآن للفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) مستحسنًا منهجه مشيدًا بدقة ووضوح الكتاب، وإنصاف وإتقان الشيخ الطبرسي وصفاءه الباطني ونزاهته من كل تعصب طائفي، وأمانته في نقل أقوال السلف من المفسرين بحياد تام دون النظر إلى مذاهبهم، وختم تقديمه للكتاب بقوله: «إن تفسير مجمع البيان بما فيه من مزايا يفضل على جميع تفاسير القرآن المؤلفة من قبل علماء الإسلام على اختلاف مسالكهم ومذاهبهم طوال مئات السنين». ولم يختلف عنه موقف شيخ الأزهر آنذاك الشيخ عبدالمجيد سليم الذي وصف الكتاب بأنه: «جليل الشأن غزير العلم كثير الفوائد وحسن الترتيب. لا أحسبني مبالغًا إذا قلت إنه في مقدمة كتب التفسير التي تعدّ مراجع لعلومه وبحوثه، وجدت صاحبه عميق التفكير عظيم التدبر، متمكنًا من علمه، قويًا في أسلوبه وتعبيره، شديد الحرص على أن يجلي للناس كثيرًا من المسائل التي يفيدهم علمها».

كما أشاد الشيخ شلتوت بكتاب «الخلاف في الأحكام» للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) من فقهاء الشيعة، قائلا: «هذا رجل كتب بنفس سني إلى درجة أن صاحب «طبقات شافعية» السبكي عدّ الطوسي من الشوافع».

تولّى الشيخ محمود شلتوت منصب الإمام الأكبر وفي ٢٩ ربيع أول ١٣٧٨هـ / ١٣ أكتوبر ١٩٥٨م ليكون الشيخ الثالث والأربعين للجامع الأزهر؛ لبدأ خطواته نحو تحقيق المشاريع الإصلاحية التي طمح إليها، فركّز جهوده في إنشاء مجمع البحوث الإسلامية الذي اقترحه عندما كان وكيلًا للأزهر الشريف، وكان يريده هيئة علمية وروحية عليا جامعة لكبار علماء الأمة الإسلامية على اختلاف أقطارهم ومذاهبهم، تشدّ أزر المسلمين جميعًا، وتزيل ما بينهم من احتقانات، وكانت الدولة المصرية في ذلك الوقت تتطلع إلى ربط الجمهورية العربية المتحدة الوليدة - في هذا الوقت - بالعالم الإسلامي، فصدر القرار الجمهوري بإنشاء المجمع ضمن القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها، فتشكّل من ٦٠٪ مصريين و ٤٠٪ من مختلف الأقطار الإسلامية والمذاهب من إيران وباكستان والهند وغيرهم، والتقت فعليًا لأول مرة ممثلي مختلف المذاهب الفقهية بصفة دورية في جلسات المجمع ومؤتمراته التي انعقدت بانتظام حتى المؤتمر الثامن الذي توفّي بعده فضيلة الشيخ محمود شلتوت.

ومما جاء في المادة الثانية من قانون التطوير: «الأزهر هو الهيئة الإسلامية الكبرى التي تقوم على حفظ التراث الإسلامي ودراسته، وتَجَلِيته ونشره، وتحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب، وتعمل على إظهار حقيقة الإسلام وأثره في تقدم البشر، ورفي الحضارة، وكفالة الأمن والطمأنينة وراحة النفس لكل الناس في الدنيا والآخرة. كما تهتم ببعث الحضارة العربية والتراث العلمي والفكري للأمة العربية، وإظهار أثر العرب في تطور الإنسانية وتقدمها. وتعمل على رقي الآداب وتقدم العلوم والفنون، وخدمة المجتمع والأهداف القومية والإنسانية والقيم الروحية، وتزويد العالم الإسلامي والوطن العربي بالمختصين وأصحاب الرأي فيما يتصل بالشريعة الإسلامية والثقافة الدينية والعربية ولغة القرآن، وتخريج علماء عاملين متفهمين في الدين، يجمعون إلى الإيمان بالله والثقة بالنفس وقوة الروح، كفاية علمية وعملية ومهنية، لتأكيد الصلة بين الدين والحياة، والربط بين العقيدة والسلوك، وتأهيل عالم الدين للمشاركة في كل أسباب النشاط والإنتاج، والريادة والقوة الطيبة للمشاركة في الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة. كما تهتم بتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات العلمية الإسلامية والعربية والأجنبية».

وجاء في المذكرة الإيضاحية لقانون التطوير التي كتبها الأستاذ محمد سعيد العريان (١٣٢٣ - ١٣٨٤ هـ / ١٩٠٥ - ١٩٦٤ م) «أن أهم مبادئ هذا القانون: أولاً أن يبقى الأزهر، وأن يُدعم ليظل أكبر جامعة إسلامية وأقدم جامعة في الشرق والغرب. ثانياً: أن يظل كما كان منذ أكثر من ألف سنة حصناً للدين والعروبة، يرتقي به الإسلام ويتجدد ويتجلى في جوهره الأصيل، ويتسع نطاق العلم به في كل مستوى وفي كل بيئة، ويُداد عنه كل ما يشوبه وكل ما يُرمى به».

وبموجب قانون التطوير الذي أصدره عبدالناصر برعاية من الشيخ محمود شلتوت دخلت الفتيات الأزهر لأول مرة في التاريخ، وأنشئت الكليات العلمية، ودُرست اللغات غير العربية - أوروبية وشرقية - بالأزهر، وأُلغيت هيئة كبار العلماء وحلّ بدلاً منها مجمع البحوث الإسلامية الذي يُعَيِّن شيخ الأزهر من بين أعضائه، وبمقتضى هذا القانون أصبح يُطلق على شيخ الأزهر «الإمام الأكبر» فالشيخ شلتوت أوّل حامل لهذا اللقب، وأنشئ «معهد البحوث الإسلامية» لتأهيل الطلاب غير العرب للدراسة

باللغة العربية، وأنشئت «مدينة البعوث الإسلامية» لتمثل الأممية الإسلامية الجامعة لمختلف جنسيات الأقطار الإسلامية، وتوسّع الأهلالي في بناء المعاهد الأزهرية في مختلف قرى مصر، وتعددت كليات جامعة الأزهر ثم فروعها جنوبا وشمالا.

لم تكن أغلب مواد قانون التطوير موضع استحسان من الأزهريين فتحفظوا عليه بدافع من سوء ظنهم بالسلطة الحاكمة التي أصدرت القانون، وتخوفهم من التغيير ومخالفة ما كان عليه السابقون من شيوخهم، فلم يكن من السهل أن يقبلوا بإدخال الفتيا والكليات العملية واستحداث بعض البرامج والمناهج التعليمية في الكليات الأزهرية الأصلية إلا أنهم قبلوا بالواقع على مضض؛ لأنه تطوير من أعلى باركته رأس السلطة السياسية.

لم يكد يلوح في الأفق أمام الشيخ شلتوت حلم تطوير وإصلاح الأزهر حتى تبدّد وتلاشى بإطاحة قانون التطوير بصلاحيات شيخ الأزهر الذي تحوّل منصبه إلى منصب ديني ليس له علاقة بالسلطات الإدارية، فقلّت كامل السلطات الإدارية في الأزهر إلى وزير شؤون الأزهر الدكتور محمد البهي، مما دفع الشيخ إلى خوض معركة صامتة فكتب مذكرة إلى رئيس مجلس الوزراء علي صبري ورئيس الجمهورية جمال عبد الناصر، ولجأ إلى قسم الفتوى بمجلس الدولة لتفسير قانون تطوير الأزهر، فردّت بإقرار الوضع القائم.

وكما قبل الشيخ أن يتولّى منصب الإمام الأكبر بدافع من أداء أمانة الإصلاح والتطوير قدم استقالته في ١٦ ربيع الأول ١٣٨٣هـ / ٦ أغسطس سنة ١٩٦٣ بدافع من الأمر نفسه عندما وجد نفسه عاجزا أمام بيروقراطية أطاحت بكافة صلاحياته، ومما جاء في استقالته قوله: «أسندت وزارة شؤون الأزهر إلى السيد الدكتور محمد البهي، فسار بها في طريق لا يتفق مع رسالة الأزهر، وما يبتغيه طلاب الإصلاح له، حتى مسّ كيانه، وصدّع بنيانه، وفي هذه الفترة الأخيرة، التي جاوزت العشرة شهور، ظللت من جانبي أحاول علاج ما ترتب على طريق سيره من مشكلات، وأدفع بقدر الاستطاعة عن حرمة الأزهر وجماه، ولم أدع فرصة إلا التجأت فيها إلى المختصين عسى أن يهيئ الله من الظروف ما يستقيم معه المعوج وينصلح به الفاسد. ولكن الأمور أفلت زمامها من يدي، وانتقلت من سيء إلى أسوأ، حتى تحوّل الأزهر فعلا

عن رسالته، ولم يصبح لمشيخة الأزهر وجود أو كيان، وإزاء هذه الظروف السابقة المتجمعة... فليس أمامي إلا أن أضع استقالتي من مشيخة الأزهر بين يديكم، بعد أن حيل بيني وبين القيام بأمانتها التي أعتقد عن يقين أنكم تشاركونني المسؤولية فيها أمام الله والتاريخ... والله أسأل أن يديم عليكم نعمة التوفيق في خدمة العروبة والإسلام، وأن ينهض الأزهر في عهدكم حتى يظل للإسلام حصنا وللوطن وللمسلمين في مختلف الأقطار خيرا وبركة».

نال الإمام الأكبر محمود شلتوت تقدير واحترام قادة العالم فسافر إلى الشرق الأقصى وزار الصين وإندونيسيا وأرخيل الملايو وعندما زار الفلبين وضع الرئيس الفلبيني طائرته وحرسه الخاص تحت تصرفه طوال فترة إقامته، مُنح الإمام عددًا من الأوسمة والشهادات منها الدكتوراه الفخرية من جامعة جاكارتا وجامعة ميدان والجامعة الإسلامية بإندونيسيا، وجامعة سومطرة الشمالية والجامعة الإسلامية بالفلبين، ودرجة الزمالة الفخرية من أكاديمية شيلي بأمريكا اللاتينية ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م، والأستاذية الفخرية من حكومة الكامبيرون ووسام الاستحقاق ولقب مواطن فخري من أحمد أهيدجو رئيس جمهورية الكامبيرون تقديرًا لأبحاثه العلمية، ووسام العرش المغربي من ملك المغرب محمد الخامس ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م، ووسام من الملك محمد طاهر شاه ملك أفغانستان، ووسام من الفريق إبراهيم عبود رئيس جمهورية السودان، وزار الشيخ في بيته بعد أن أُصيب بشلل في نصفه الأيسر إمبراطور الحبشة هيلا سيلاسي، ورئيس العراق عبدالسلام عارف، ورئيس اليمن عبدالله السلّال والرئيس الجزائري أحمد بن بيلا وغيرهم.

حتى كان مرضه الأخير الذي تُوفي فيه بعد أربعة أشهر من تقديمه الاستقالة في نهاية أشبه ما تكون بنهاية الإمام محمد عبده عندما حيل بينه وبين إصلاح الأزهر، عرجت روح الشيخ محمود شلتوت إلى بارئها راضية مرضية مساء ليلة الجمعة التي وافقت ليلة الإسراء والمعراج، وأدّى المُصلّون عليه صلاة الجنازة في السابع والعشرين من شهر رجب سنة ١٣٨٣هـ الموافق ١٣ من ديسمبر سنة ١٩٦٣م، بعد عمر امتدّ سبعين عامًا، كان فيه منارة سامقة للاستنارة والإصلاح والاجتهاد والتجديد. ترك إمام التوفيق والتقريب - كما لقبه العقاد - ستة وعشرين دراسة تنوعت بين

الأبحاث والكتب، من أهمها تفسير القرآن الكريم فانتهى الشيخ من ثلث القرآن الأول بمنهجية ملتزمة بتفسير الآيات بالآيات، والابتعاد عن الإسرائيليات وأمثالها من الأساطير، وجعل السورة وحدةً متكاملةً مترابطة متسلسلة، وراعى في تفسيره القصد والاقتصار على المعاني القرآنية دون استطراد، ومن رسائله القصيرة: القرآن والقتال، القرآن والمرأة، هذا هو الإسلام، عنصر الخلود في الإسلام، الدعوة المحمدية، ومحاضرة بعنوان حكم الشريعة الإسلامية في تنظيم النسل، ومن كتبه: فقه القرآن والسنة، مقارنة المذاهب، يسألونك، وهو إجابة عن أسئلة تلقّاها عن طريق الإذاعة، منهج القرآن في بناء المجتمع، المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية، تنظيم العلاقات الدولية الإسلامية، الإسلام والوجود الدولي للمسلمين، ورسالة الأزهر، إلى القرآن الكريم، الإسلام عقيدة وشريعة، من توجيهات الإسلام، الفتاوي، وهي تعبر عن رأي الإمام في كثير من المشكلات العصرية والاجتماعية.

ومما كتب في نعيه، قول الشاعر كامل الشناوي: «كلما التقيت بالشيخ محمود شلتوت، أحسست أنى أواجه تقوى ثائرة، تؤمن بالله والإنسانية والحياة، كانت عقليته متفتحة للمعرفة على اختلافها، وكان تبحره فى العلوم الإسلامية، وفهمه لحقائق الدين يُثير الانتباه إليه، ولم أعرف بين رجال الدين من يفوقه فى قوة الجدل، وسلامة المنطق، والقدرة على الإقناع، والاستعداد للإصغاء إلى الرأى المعارض له بسماحة ذهنية وصدر رحب».

وتروى الكاتبة سناء البيسي على لسان ابنته الصغرى وحفيدته كيف عاش الإمام في الشقة رقم ٧ بالدور الثالث من العمارة رقم ١٢ شارع إسماعيل الفلكي بحي الظاهر قبل انتقاله سنة ١٩٥٨م إلى منزله بمصر الجديدة مع زوجته وأولاده الثمانية، أربعة من البنين هم الضابط إيهاب والمهندس سعيد وخبير البترول أحمد وموجه العلوم بالأزهر جلال، وأربع بنات: نزيهة وحكمت وفوزية وفكرية أنجب الثمانية أربعين حفيدا للشيخ، تحكي حفيدته عن ذكرياتها مع الشيخ عندما كانت تُدَوّي صفارة الإنذار في الحرب العالمية الثانية فيهرع الجميع إلى المخبأ، وعندها يأخذ الشيخ في بثّ الشجاعة في نفوس الأطفال الذين يستولي عليهم الخوف، قائلاً للصغير: أتبكي ليضحك منك الناس؟ وهل يبكي الرجال؟ أنسيت أنك رجل صغير؟

فيكفّ الطفل عن البكاء.. فإذا فرغ من تسكين روع صغاره استدار إلي الكبار ممن يضمهم المخبأ، ومضي يشغلهم بالحديث عن متابعة قصف المدافع ودوي القنابل، بعدها بعدة سنوات وقعت حرب فلسطين فلم يكن الشيخ يلجأ إلى المخبأ، قائلا: «من المُخجل أن ترغمنا دولة من الأفاقين، كدولة إسرائيل علي دخول المخابئ، ده عيب قوي!».

اتّخذ الشيخ محمود شلتوت من أبنائه إخوة له، وحرص علي تعليم البنات بشعار لا زواج قبل الحصول علي الشهادة، وظلّ حتي النهاية يُعطي الكبير قبل الصغير العيدية ومعها كيس بُمب، وينفخ البالونات للأحفاد.. وتقول ابنته الصغري فوزية كان أبي دومًا يقول لأُمِّي «كل نساء الدنيا عندي هنا في بيتي مجتمعات في واحدة هي أنت»، دائما كان بيته مفتوحا لكل قاصد لا يردّ أحدا، تأتيه زائرات كثيرات من أوروبا وإفريقيا منهن من تأتي للتعرفّ عليه، ومنهن من تأتي لتشهر إسلامها لم يجد حرجا في مصافحة المرأة التي رفع القرآن من شأنها، ودائما كانت الوالدة حريصة علي حضور مثل تلك اللقاءات..

وتكمل ابنته قائلة: «كنّا نستمع معه إلي الغناء والموسيقى ونشاهد التلفزيون، ولازلت أتذكر ذلك الموقف عندما دخل والدي المنزل وكان عبدالوهاب يغني في الراديو أغنيته التي يقول فيها: أنا هيمان ويا طول هيامي، فأنصت والدي من بعيد قليلا ثم قال غاضبا: كيف يُغني عبدالوهاب مثل هذا الكلام. هل يعقل أن يغني أنا طلياني وأبويا ألماني اطلبوه لي فورا.. فضحكت وقلت له: انتظر يا بابا حضرتك سمعتها غلط، فهو يغني أنا هيمان ويا طول هيامي، فضحك ضحكته الجميلة وهو يقول: كيف وصلت إلي أذني هكذا؟!»..

جمع الشيخ شلتوت صداقة متينة بجاره المقابل في عمارة الظاهر الكاتب الساخر وليم باسيلي، وكان الشيخ يُناديه باسم «مجاور» على عادة طلبة الأزهر في إطلاق «مجاور» على الزميل المجاور في رواق الأزهر، ويروي وليم باسيلي الكثير عن خفة ظل جاره الشيخ شلتوت الذي كان يصعد يوميا ثلاثا وتسعين من درجات السلم ليصل إلي مسكنه، وفي السنين الأخيرة قبل انتقاله لمصر الجديدة لم يكن يقوي علي صعود السلم دون أن يقف بين كل طابق وآخر ليسترد أنفاسه.. ويحدث كثيرا أن

يلتقيا في هذه المحطات فيقفان لتبادل الحديث قال لي الشيخ ضاحكا: قل لي يا وليم ياخويا.. نكونشي عجزنا واحنا مش واخدين بالناس؟!.. فأبدي له اعتراضا البالغ علي رأيه المبالغ فيه، فيسرع لطمأنتي ضاحكا: لك حق.. احنا دلوقتي في قمة الشباب لكن يظهر أن السلم هو اللي طول!!».

وبعد أن انتقل الشيخ شلتوت إلي منزله بمصر الجديدة كان يجلس ساعة العصاري في البلكونة مرتديا جلبابه الأبيض والطاقيّة البيضاء وأمامه براد الشاي الكبير تحيطه عدة أكواب يدعو كل من يمشي أمام البلكونة لمشاركته تناول الشاي حتي باعة الخضار والجرائد كانوا يتوقفون لتبعية لدعوته.. وعندما استرعي انتباهه ارتباك راهبات المدرسة المقابلة لسكنه الجديد وترددن في الحديث إليه بادر بزيارة مدرسة الراهبات لينشئ جسر الحوار والجوار الذي شيّده راسخا؛ ليغدو بيته سكة للراهبات يتحدثن إليه، ولم تزل صورة الشيخ مُعلقة داخل المدرسة إلي جوار صور القساوسة والرهبان رمزا للسماحة الإسلام والروح الطيبة للشيخ الودود.

اتبع الإمام خطوات متأنية في إصلاح الفكر الديني ومواجهة العادات والتقاليد المغلوطة، فلم يكن الإمام راضيا عن مكبرات الصوت ترتفع بالقرآن في سرادقات العزاء فتحرم المريض من النوم والمتعب من الراحة، والطالب من الاستذكار، وعندما قيل له: «لماذا لا تكتب مقالا تهاجم فيه هذه العادات المزعجة؟» قال: «لو ظهر مثل هذا المقال فسوف تخرج صحف لتقول إن الشيخ شلتوت يمنع تلاوة القرآن! ولا يبعد أن يصدق الناس ذلك، وقد أوصانا الرسول عليه السلام بأن نداري سفهاءنا، لا أن نقاتلهم!

وعندما قيل للشيخ كيف تسكت على الكذبة التي روّجها أتباع القصر عن نسبة الملك فاروق إلى آل البيت عن طريق أمه نازلي التي ثبت فيما بعد أنها من سلالة فرنسية لجدها لوالدتها، قال الشيخ: إن للدين ربا يحميه من الإفك والأفكين، وقد رأينا في التاريخ حكاما ادعوا الألوهية، فذهبت ريحهم.. وكأنما كان الشيخ يقرأ سطور الغيب، فلم يطل العهد بفاروق بعدها!

ولم تكن حكمة وأناة الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت عائقا عن أن ينطلق

بفكره من قيود التقليد وينادي بإصلاح الفكر الديني وتطوير الأزهر الشريف، رحم الله العالم الفقيه الشجاع فلم يقل رأياً علي وجل، ولم يخف في الحق لومة لائم، أنصت للرأي الآخر، وحاوره بسلامة المنطق وقوة الإقناع، عُرف شجاعاً بالعلم يعيش مع القضية مصباحاً ممسياً حتي إذا تمكّنت من نفسه، ونزعت كل خالجة من خوالج شكه نطق بها صريحة رنانة لتشير أفلاماً وتؤجج أفكاراً وتحرك المياه الراكدة.

عاش الشيخ محمود شلتوت باعثاً على التفكير بحثاً من اتفق أو اختلف معه على أعمال العقل، داعياً إلى إصلاح لا يهدم كل الموروث بل يعيد النظر فيه لإحياء النافع والتخلّص من غيره مما أثقل ظهر هذه الأمة، شعاره إلى ذلك قوله: «لا تقليد ولكن تفكيرٌ وتجديد»، انطلق في اجتهاده من فهم القرآن الكريم وفهم الواقع معاً، قدّم الإسلام بوصفه دين الفطرة متسقاً مع الإنسانية بعيداً عن العصبية المذهبية.. آمن أنّ الأمة لا يمكنها أن تتحرّك في رسالتها إلى الإنسانية إلا بعد أن تُحقّق نهضة تُنافس بها الأمم؛ فمن غير نهضة لا يمكن أن تقنع الآخرين بجدوى رسالتك.. ويُمكننا أن نُجمل أهم معالم مشروع الإمام شلتوت الإصلاحية التي دفعت بعملية إصلاح الفكر الديني خطوات إلى الأمام في النقاط التالية:

ضرورة أن يقتصد الخطاب الديني في تناول الغيبيات، وأن يلتزم فيها بالنصوص قطعية الدلالة قطعية الثبوت، فالعقيدة من منظور الشيخ لا تثبت بأخبار أحاد ظنية الثبوت، ولا بنصوص غير قطعية الدلالة، بالإضافة إلى ضرورة أن يتبع الدعاة منهج القرآن الكريم في تقديم العقيدة إجمالاً بلا تفاصيل أو بيانات جزئية لم يكشفها لنا الوحي، ونهي الإمام عن التفكير في دقائق الغيبيات، ليوفّر الإنسان طاقته للتفكير في تدبير شؤون حياته ودراسة سبل الاستفادة من الطبيعة المحيطة به واكتشاف خفايا الكون الناطقة بوجود الله.

كذلك دعا الإمام إلى تجنّب الخوض في تفاصيل حول تاريخ الأمم والرسائل التي أجملها القرآن الكريم غالباً ومع بعض التفصيل أحياناً لتتعرف على سنن الله في حياة الرسل، ومن هنا لا يدخل الإسلام في خصومة مع الروايات التي يقدّمها علوم مثل الحفريات والآثار بل يُمكنه الاستفادة منها.

فبناءً وعي حقيقي يتطلب إعادة النظر في طريقة تعاملنا مع قضايا الغيب، وأن يتسم تناولها في الفكر الديني بدرجة عالية من الدقة والاتزان بأن تستند إلى القرآن الكريم كمصدر موجه ومرشد ومعيار، وتكفّ عن الاستغراق في تفصيلات عزف القرآن عن بيانها واكتفى بفتح نافذة تشبع حاجة الإنسان منها لكي لا ينشغل المسلم. فالجدل المُحتدم بين المتكلمين والتجريد الفكري في معالجة الشبهات عطل المنهج القرآني في بيان العقيدة، «فحينما نرجع للقرآن نجد أنه يتكلم عن العقيدة بشكل واضح ومقتنع، وفي إطار نظام فكري متكامل ينسجم مع الفطرة والعقل، ولا يسمح للأخيراً أن يستغرق في استكناه الغيب لأنه عاجز عن ذلك، فتكفّل هو بالحديث عنه بقدر يشبع الحاجات الفكرية للإنسان. فلم يتحدث عن الذات الإلهية باعتبارها غيباً مغلقاً على العقل البشري، ولا يستطيع سبر أغوارها أو الوقوف على ذاتياتها. بينما أكد القرآن على صفاته «جل اسمه»، ودعا إلى اقتران الإيمان بالعمل الصالح في أكثر من خمسين آية، لربط العقيدة بالحياة الاجتماعية. وهذا المنهج صادق على جميع مفردات العقيدة، فمثلاً لم يصرح القرآن الكريم بالدور الوجودي للنبي ﷺ، لا نفيًا ولا إثباتاً، ولم يطالبنا بذلك لكي لا نبقي نعيش دوامة التفكير في قضايا ليس لها مساس، لا بالعقيدة ولا بالواقع الاجتماعي، بينما أكد القرآن على جانب الأسوة في شخصية الرسول ﷺ ودعانا إلى اقتفاء أثره ﷺ في سلوكنا الاجتماعي، فالمنهج القرآني يبقى الإنسان واقعياً يعيش همومه الحقيقية ويكدهج إلى ربه من خلال تجاربه الاجتماعية»^(١).

أن الشريعة تُوجّه الإنسان في مقتضيات الغريزة إلى الحد الأوسط، والعقل مكلف من الشريعة في تحقيق ذلك.. فتلك القاعدة من منظور الإمام شلتوت كافية في معرفة الحلال والحرام عند تناول المسائل والقضايا المُلحّة في عصرنا، وتُغني عن تتبع ما جاء في كتب الفقه وأثر عن الفقهاء، فالشريعة - مثلاً - لم تنزل لقتل الغريزة بل لتهدئها والعقل يُشرف على ذلك.. فمثلاً حبّ المال غريزة إنسانية لم يكن هدف الشريعة محاربتها لكن تعديلها على الوجه الذي لا جشع فيه ولا إسراف، كذلك

(١) إشكاليات التجديد، ص ٤١، ٤٢.

حب الاستماع إلى الغناء والموسيقى غريزة نزلت الشريعة بتهذيبها وتعديلها على ما لا ضرر فيه ولا شر.

الكفّ عن منهج القبول بالتسالم الذي لا يُفضي إلى العلم ولا يكشف عن حجة شرعية، وضرورة أن نستفيد من معطيات العلوم في فهم مفردات العقيدة والفقه وأصوله بدراسة تاريخ كل مفردة من المفردات في ضوء المنهج العلمي، لنفرز ما هو من الإسلام وما هو غريب عن فضائه، وفي ذلك ضمان لديمومة العقيدة وسلامتها وحيويتها.

التأكيد على أن القرآن الكريم النصّ المؤسس للإسلام لم يتعرّض لتفاصيل حول نشأة الكون والاكتشافات العلمية؛ لذا لم تُوجد خصومة بين الإسلام وأصحاب النظريات العلمية كما حدث في بعض الأديان الأخرى، ورفض الإمام شلتوت شغل بعض المسلمين أنفسهم بالبحث عن تفاصيل حول نشأة الكون والاكتشافات العلمية في القرآن الكريم فبحثوا عن ذلك في التفاسير التراثية وفي مرويات بعضها من الإسرائيليات وبعضها من مرويات الآحاد وهذا الصنيع منهم وصفه الشيخ شلتوت بالثورة على القرآن بصرفه إلى غير غايته المتمثلة في هداية الإنسانية.

الاجتهاد أساس الحياة وضرورة لمواكبة تطوّرها، فتوقف الوحي بعد محمد ﷺ، وتحرك الإسلام رأسياً في الأزمنة وأفقياً في الأمكنة؛ ليضم أجناساً شتى وثقافات متنوعة وأجيالاً متعاقبةً يقتضي اجتهاداً مستمراً يحول دن مصادمة الدين بشئ من تطور الدنيا من حوله نظرياً وعملياً، «فالإسلام يتسع للحرية الفكرية العاقلة، ولا يقف - فيما وراء عقائده الأصلية وأصول تشريعه - على لون واحد من التفكير، أو منهج واحد من التشريع، وهو بتلك الحرية يساير جميع أنواع الثقافات الصحية، والحضارات النافعة، التي يتفتق عنها العقل البشري في صلاح البشرية وتقدمها مهما ارتقى العقل ونمت الحياة»^(١).

(١) الإسلام عقيدة وشريعة، ص ١١ بتصرف يسير.

(٤)

الإصلاحي الثائر الشيخ عبد المتعال الصعيدي

الشيخ عبد المتعال عبد الوهاب أحمد عبد الهادي الصعيدي أحد أهم الإصلاحيين في العصر الحديث، وُلد في قرية «كفر النجباء» مركز أجا بمحافظة الدقهلية ٧ مارس ١٨٩٤م الموافق سنة ١٣١٣هـ، مات أبوه بعد شهر من ولادته، فكفلته والدته، وتعلم في كُتّاب القرية، حفظ القرآن الكريم في ثلاث سنوات، وأتقن الخط العربي، ثم انتقل إلى إحدى المدارس الأولية، فأظهر نبوغا في الحساب واللغة، ثم انتسب إلى الجامع الأحمدي، فدرس فيه المرحلة الثانوية، مظهرًا تفوقًا باجتيازه امتحان الشهادة الأولية بعد سنة بينما أقرانه قضوا أربع سنوات للحصول عليها، ويقول في ترجمته لنفسه «كنت آخذ نفسي بأقصى ما نصل إليه في البحث اللفظي والمعنوي، حتى كان الدرس يمضي في عراك علمي بيني وبين المدرس، ولهذا كنت موضع تقدير أساتذتي وحبّهم، ومن أشهرهم الشيخ محمد الشافعي الطواهري، والشيخ محمد الأحمدي الطواهري. ولكنني كنت مع هذا شديد الشغف بمطالعة كل ما تظهره المطبعة من كتب الأدب والفلسفة وغيرها، فكنت أطلع كل كتاب قديم أو حديث تظهره المطبعة، وأطلع المجالات العلمية والأدبية، وكذلك الجرائد اليومية، ولا سيما جرائد الحزب الوطني الذي كان يقوم بالجهد السياسي في ذلك الوقت، فكنت أتلقى في هذه الجرائد دروس الوطنية، وكانت تغرس في نفسي حب الجهاد في سبيل الوطن»^(١).

حصل على شهادة العالمية على النظام الحديث سنة ١٣٣٦هـ - ١٩١٨م من الجامع الأحمدي، وعُيّن فيه مدرسا حتى انتقل سنة ١٩٣٢م للتدريس في كلية اللغة

(١) عبد المتعال الصعيدي، تاريخ الإصلاح في الأزهر، ص ٩٠، ٩١.

العربية بالأزهر، تعرّض الشيخ للعديد من المحن لمواقفه الإصلاحية، أشهرها محنته الأولى، عندما نشر كتابه: «نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر» العام ١٩٢٤، منتقداً نظام العالمية الجديد (الإجازة العالية) لما فيه من تكرار لسليبات النظام القديم من إهمال التخصص في العلوم، واقتصار كتبه على مُتون غامضة معقّدة تدور حولها الحواشي والشروح، واعتماده على طريقة تقليدية تلقينية في التدريس، لا تعنى بترية ملكة الفهم والنقد، وتفقد التدرّج، فتأخذ المبتدئين بما تأخذ به المتقدمين، داعياً إلى تعليم اللغات، وإرسال بعثات إلى أوروبا، وإنشاء نادٍ ومجلةٍ للأزهر، وإنشاء مجمع علمي ولجنة تأليف، ومطبعة، فقامت الدنيا، ولم تقعد وأحيل للتحقيق الذي أوصى بعزله من المعاهد الدينية إلا أنّ العقوبة خُفّفت إلى خصم خمسة عشر يوماً من راتبه.

وفي سنة ١٩٣٧ كانت محنة الشيخ الصعيدي الثانية عندما نُشر عدة مقالات في جريدة السياسة الأسبوعية يدعو فيها إلى تطوير فقه الحدود، داعياً إلى الأخذ بقول الإمام ابن حزم في جعل المرتد يستتاب حتى موته، فليس عليه حدّ، وأنّ حديّ الزنا والسرقة للإباحة لا للوجوب، فاتّهم بالدعوة إلى هدم الحدود، وشكّلت لجنة للتحقيق معه انتهت إلى صدور قرار الشيخ المراغي بحرمان الشيخ عبد المتعال الصعيدي من الترقية لمدة خمس سنوات، ونقله إلى القسم العام بطنطا. فإنّ «كان الشيخ المراغي أقرب إلى أستاذه الشيخ محمد عبده، إلا أنه كان يميل إلى ملاينة الرجعية، وكان لهذا أثره معي في رأيي في أنّ كلا من القطع في السرقة والرجم في الزنا إنّما هو أقصى عقوبة فيهما، كما أنّ القتل أقصى عقوبة في حد الحرابة، وبهذا يمكننا أن نحقق في ذلك بما يلائم زماننا، ونُدلل أكبر عقبة تعترض العمل بشريعتنا في عصرنا، فآثر أن يُرضي الرجعية بعقابٍ هدأت به، وإن كان أقل من العقاب الذي كانت تريده لي، وتناسى أن رأيي في صميم التجديد والإصلاح»^(١).

ظلّ الشيخ عبد المتعال الصعيدي يعمل بالتدريس بالمعاهد الأزهرية (القسم العام بطنطا) أربع سنوات حتى أعيد إلى التدريس بكلية اللغة العربية في سنة ١٩٥١، حتى بلغ سن التقاعد سنة ١٩٥٩، فآثر الشيخ أن يترك عمله بالأزهر متفرّغاً لمشاريعه

(١) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر. ص ٤١٤، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

البحثية، وعندما اشتدَّ به المرض أوصى بمكتبته الضخمة لجامعة الأزهر، وكذلك بعض المؤلفات التي لم يسعفه الوقت لنشرها، فأسلم الروح لبارئها ١٣ مايو ١٩٦٦م، كرمت الدولة الشيخ عبد المتعال الصعيدي بعد رحيله بسبعة عشرة عاماً، فمُنحته وسام العلوم والفنون، وأطلقت اسمه على أحد شوارع مدينة نصر بالقاهرة.

ثابر الشيخ عبد المتعال الصعيدي على البحث والتأليف، فنشر العديد من المقالات في الرسالة والبلاغ الأسبوعي والأخبار ولواء الإسلام والسياسية الأسبوعية وغيرها، وألَّف ثمانين كتاباً في اللغة والمنطق والفقه والتاريخ كالتالي:

الحرية الدينية في الإسلام.

تجديد علم المنطق.

مختصر السعد التفتازاني وهو تهذيب لشرح الخبيصي على تهذيب السعد.

المجددون في الإسلام.

بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح أربعة أجزاء وهو تعليقات على كتاب السكاكي.

الكميت بن زيد شاعر العصر المرواني.

تجديد علم المنطق.

شباب قریش في العهد السري للإسلام.

الميراث في الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية.

النحو الجديد.

قضايا المرأة.

مذكراته الشخصية بعنوان «حياة مجاهد في الإصلاح».

من أين نبدأ وهو رد على كتاب خالد محمد خالد «من هنا نبدأ».

القضايا الكبرى في الإسلام.

القرآن والحكم الاستعماري.

لماذا أنا مسلم.

السياسة الإسلامية في عهد النبوة.
السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين.
النظم الفني في القرآن.
في ميدان الاجتهاد.
الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية.
المنطق المنظم في شرح الملوى على السلم.
الميراث في الشريعة الإسلامية.
تعليقات على شرح السراجية في الميراث.
الميراث في الإسلام والرد على الفيلسوف بيتنام.
تعليقات على تفسير النسفي.
دراسات إسلامية (مخطوط).
المجتهدون في الإسلام.
تاريخ الإصلاح في الأزهر.
الآجرومية العصرية.
زبد العقائد النسفية مع شرحها وحواشيه.
البلاغة العالية في علم المعاني.
أبو العتاهية شاعرنا العالمي.
الفقه المصور في أحكام العبادات.
زعامة الشعر الجاهلي بين امرئ القيس وعدي بن زيد.
روائع النظم والشر.
نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف.
العلم والعلماء في نظام التعليم.

تاريخ الجماعة الأولى للشبان المسلمين.
التوجيه الأدبي للعبادات في الإسلام.
اجتهاد جديد في آية «وعلى الذين يطيقونه».
أضواء على فلسفة ابن خلدون (مخطوط).
الثورة الأدبية لقدامى المولدين (مخطوط).
مع الأزهري التقديمي (مخطوط).
الشكل المصري للخط العربي (مخطوط).
الرسالة العروضية (مخطوط).
القرآن الكريم والردّ على المبشرين.
ثقافات إسلامية.
تاريخ العرب في الجاهلية وصدر الإسلام.
النهضة الأدبية قبل الإسلام.
الفهارس القرآنية (مخطوط).
تاريخ بعض الأجناس (مخطوط).
الحدود في الإسلام (مخطوط).
رسالة في التصورات (مخطوط).
الأقوال الحسان في حسن نظم القرآن.
سر الفصاحة لابن خفاجة (تحقيق).
أسرار التمثيل بين الطريقة الأدبية والتقريبية.
مع زعيم الأدب في القرن العشرين.
نقد كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي).
توجيهات وتحقيقات في عشرين حديثاً نبوياً.

دواوين الشعراء الجاهليين الستة.
شرح المعلقات.
حكماء اليونان السبعة.
الفن القصصي في القرآن.
حرية الفكر في الإسلام.
ديوان مجنون بني عامر تحقيق وشرح.
شرح الجرجاني على السراجية في المواريث ترتيب وتعليق.
بسط سامع المسامر في أخبار مجنون بني عامر لابن طولون تحقيق وتعليق.
دراسة كتب في البلاغة، وهو ردّ على تحقيق عبدالمنعم خفاجي على الإيضاح.
القرآن والردّ على المبشرين.
تعليقات على مختصر المنتهى في الأصول (مخطوط).
الأزهر وكتاب دراسات قرآنية.
دوائر المعارف الخاصة.
دروس النحو لطلاب السنة الأولى.
بغية السالك على أوضح المسالك وهو تعليقات على شرح ابن هشام على الألفية.
دراسات قرآنية.
الإصلاح الإسلامي في أدب صدر الإسلام.
في ميدان التجديد (مخطوط).
إيضاح المنطق القديم في متن التهذيب.
توجيهات نبوية.
دراسات دينية وأدبية.
الرجعية الأدبية في العصر المرواني.

شذرات على شرح شذور الذهب.
مشروع المجلة الأزهرية.
المصحف المبوب والمفسر.
مفاتيح كنوز القرآن.
المقرر من تاريخ أدب اللغة لطلاب السنة الرابعة.

من مقالات الإمام
محمود شلتوت في إصلاح الفكر الديني

حدود العقيدة

ما الحدُّ الفاصِلُ بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون هل يدخل في العقيدة كلُّ ما تحمله ظاهر الآيات أو المرويات من الحديث أو ما تقوله كتب التوحيد؟ هل العقل هو السبيل إلى ثبوت العقيدة أم الأدلة النقلية؟ وإن صحَّ أن الأدلة النقلية يثبت بها العقيدة فأَيُّ أدلة نقلية؟ هل المسائل الخلافية التي تزدهم بها ما يُطلق عليها كتب العقيدة من كُتب المتكلمين يصلح أن تُطلق عليها مسائل في العقيدة؟ كيف نعرف أصول الدِّين التي يجب الإيمانُ بها؟ هل اختلاف أهل الحديث (أهل السنة) وأهل التوحيد والعدل (المعتزلة) يستلزم أن أحدهما على صواب والآخر على خطأ في مسألة الخلاف؟ ما الذي خلّفه التعصب المذهبي؟ كيف خلق الإنسان حراً في فعله، مختاراً غير مقهور ولا مجبور؟ وكيف لا تتعارض حرية الإنسان في حياته وقدرته على الاختيار مع القضاء والقدر؟

«قال العلماء: إنّ للإنسان قوتين؛ إحداهما نظرية، وكمالها في معرفة الحقائق على ما هي عليه؛ والأخرى عملية، وكمالها في القيام بما ينبغي من الشؤون في الحياة. وقد قرر الإسلام هذا المبدأ أساساً لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة فجاءت تكاليفه نوعين: منها ما يطلبُ علماً، ومنها ما يطلبُ عملاً. ونرى ذلك واضحاً جلياً في هذه الكثرة من الآيات القرآنية التي تجتمع بين الإيمان والعمل وتربط بهما النجاة والسعادة: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً﴾^(١)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾^(٢)، ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ خَاسِرٌ﴾^(٣).

(١) سورة النحل، الآية ٩٧.

(٢) سورة الكهف، الآية ١٠٧.

(٣) سورة العصر، الآيات ١: ٣.

وقد اصطلح العلماء على تسمية التكاليف التي تطلب علما «بالعقائد» أو «أصول الدين» كما اصطلحوا على تسمية التكاليف التي تطلب عملا «بالشريعة» أو «الفروع». ولما كانت الحقائق التي يمكن أن يعلمها الإنسان كثيرة، وكان أكثرها لا يتصل من قريب بالسعادة التي يقصدها الشارعُ قضت الحكمة أن يُبين للناس ما يجب عليهم أن يؤمنوا به في سبيل الحصول على تلك السعادة. وذلك عند التحقيق يرجع إلى الأصول التي اشتركت فيها الأديان السماوية جميعها من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر... إلخ

حدد الشارع هذه الأمور، وطلب من الناس الإيمان بها. والإيمان هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل. ومن الواضح أن هذا الاعتقاد لا يحصله كل ما يسمى دليلا، وإنما يحصله الدليل القطعي الذي لا تعتريه شبهة.

وقد اتفق العلماء على أن الدليل العقلي الذي سلمت مقدماته، وانتهت في أحكامها إلى الحس أو الضرورة يفيد ذلك اليقين ويحقق الإيمان المطلوب أما الأدلة النقلية فقد ذهب كثير من العلماء إلى أنها لا تفيد اليقين^(١)، ولا تُحصِّل الإيمان المطلوب، ولا تثبت بها وحدها عقيدة، [انظر محصل الرازي^(٢) ومقاصد السعد^(٣) وغيرهما من كتب الكلام والأصول].

قالوا: وذلك لأنها مجالٌ واسعٌ لاحتمالات كثيرة تحول دون هذا الإثبات. والذين

(١) إلى مثل هذا ذهب الإمام محمد عبده، فيقول: «المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن تربى على التسليم بغير عقل، والعمل - ولو صالحا - بغير فقه، فهو غير مؤمن؛ لأنه ليس المقصود من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقى عقله وتتركى نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النابع المرضي لله، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته درجة مضرته في دينه ودنياه، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده، فالعاقل لا يقلد عاقلا مثله، فأجدر به أن لا يقلد جاهلا دونه». [الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ٤، ص ٤١٤].

(٢) كتاب في علم الكلام بعنوان: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» من تأليف الإمام فخر الدين الرازي (٥٦٠-٦٥٤هـ).

(٣) إشارة إلى متن المقاصد في علم الكلام، وشرح المقاصد وكلاهما من تأليف الإمام سعد الدين التفتازاني (٧٢٢-٧٩٢هـ).

ذهبوا إلى أن الدليل النقلي يفيد اليقين ويثبت العقيدة شرطوا فيه أن يكون قطعياً في وروده، قطعياً في دلالاته. ومعنى كونه قطعياً في وروده ألا يكون هناك أي شبهة في ثبوته عن الرسول ﷺ، وذلك إنما يكون في المتواتر فقط. ومعنى كونه قطعياً في دلالاته أن يكون نصاً محكمًا في معناه، وذلك إنما يكون فيما لا يحتمل التأويل. فإذا كان الدليل النقلي بهذه المثابة أفاد اليقين وصلاح لأن تثبت به العقيدة. وأمثلة ذلك فيما ورد إلينا آيات القرآن التي تحدّثت عن التوحيد والرسالة واليوم الآخر وما إلى ذلك من أصول الدين؛ فقد جاءت - كما هي قطعية في ورودها - قطعية في دلالتها، لا تحتمل أكثر من معناها: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١)، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٢)، ﴿قُلْ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾^(٣)، ﴿قُلْ يَكِلْهُ لِي اللَّهُ وَلَمْ يَكِلْهُ لِي الْكَافِرُ وَلَمْ يَكِلْهُ لِي الْكَافِرُ وَلَمْ يَكِلْهُ لِي الْكَافِرُ وَلَمْ يَكِلْهُ لِي الْكَافِرُ﴾^(٤)، ﴿قُلْ يَكِلْهُ لِي اللَّهُ وَلَمْ يَكِلْهُ لِي الْكَافِرُ وَلَمْ يَكِلْهُ لِي الْكَافِرُ وَلَمْ يَكِلْهُ لِي الْكَافِرُ﴾^(٥)، ﴿قُلْ يَكِلْهُ لِي اللَّهُ وَلَمْ يَكِلْهُ لِي الْكَافِرُ وَلَمْ يَكِلْهُ لِي الْكَافِرُ وَلَمْ يَكِلْهُ لِي الْكَافِرُ﴾^(٦).

هذا هو شأن العقائد وطريق ثبوتها. ولا بد أن يعمّ العلم بها جميع الناس ولا يختص بطائفة دون أخرى، لأنّها أساس الدين، وبها يكون المرء مؤمن فكيف يتصور في مؤمن أن يجهلها؟ ومن مقتضيات هذا العلم العام بها ألا يقع خلاف بين العلماء في ثبوتها أو نفيها.

ومن هنا نستطيع أن نقرّر أن العمليات التي لم ترد بطريق قطعي، أو وردت عن طريق قطعي ولكن لا بسبب احتمال في الدلالة فاختلف فيها العلماء، ليست من العقائد التي يكلفنا بها الدين، والتي تُعتبر حداً فاصلاً بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون!

(١) سورة محمد، الآية ١٩.

(٢) سورة الإخلاص، الآيات ٤: ١.

(٣) سورة التغابن، الآية ٧.

(٤) سورة يس، الآية ٧٩.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٨٥، ٢٨٦.

(٦) سورة البقرة، الآية ١٧٧.

وإنك لتجد كثيرا من هذا النوع في كتب التوحيد إلى جانب العقائد التي كَلَّفنا الله أن نؤمن بها، فهي تذكر إلى جانب وجود الله ووحدانيته والرسول واليوم الآخر مسائل: رؤية الله بالأبصار، وزيادة الصفات على الذات، ومرتكب الكبيرة، وما يكون آخر الزمان من ظهور المهدي والدجال والدابة والدخان ونزول عيسى وما إلى ذلك مما يُذكر في مثل «خريدة الدردير»^(١) و«جوهرة اللقاني»^(٢) وغيرهما.

والتاريخ العلمي يدل على أن هذه مسائل جرّ إليها البحث في العقائد حين تعددت الفرق وكثرت الآراء والمذاهب الكلامية فكانت محلّ اجتهد بين العلماء كلُّ يرى رأيه فيها، ويُدلي بحجّته على ما يرى ملتصقا الوصول إلى ما يلائم في نظره العقيدة المتفق عليها.

وأمثلة ذلك كثيرة:

منها أن المسلمين جميعا قد اتَّفَقوا على أن الله تعالى مُنزه عن كل نقص، مُتَّصِف بكل كمال. فهذه عقيدة قاطعة يعلمها كل مؤمن ولا يختلف فيها عالم مع عالم، ولكن البحث جرّ إلى مسائل تتصل بها:

هل يجب على الله أن يفعل الأصلح لعباده؟

هل العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية؟

هل المعاصي التي يفعلها العباد مُرَادَةٌ لله؟

فاختلف العلماء في هذه المسائل:

رأى المعتزلة أن ترك الأصلح، وتعذيب العبد على شيء لم يفعله، وإرادة القبيح نقص لا يليق بجلال الله وكماله، فذهبوا إلى وجوب الأصلح على الله، وإلى أن العبد خالق لأفعال نفسه، وإلى أنه تعالى لا يريد المعاصي.

ورأى غيرهم أن إيجاب شيء على الله، وعجزه عن خلق ما يفعله العبد، وحصول

(١) إشارة إلى متن «الخريدة البهية في علم التوحيد» نظمه وشرحه الشيخ أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير المتوفي سنة ١٢٠١هـ.

(٢) يُشير إلى «جوهرة التوحيد» أحد أهم متون علم العقيدة عند أهل السنة من الأشاعرة، نظمه وشرحه الشيخ إبراهيم اللقاني المُتَوَفَّى سنة ١٠٤١هـ.

ما لا يريد في ملكه، نقص لا يليق بجلال الله وكماله فذهبوا إلى أن الله لا يجب عليه فعل الأصلح، وإلى أنه خالق أفعال العباد، وإلى أنه يريد المعاصي.

فأنت ترى أن هؤلاء جميعاً لم يختلفوا في الأصل الذي كلفنا الله الإيمان به وهو تنزيه الله تعالى عن النقص ووصفه بالكمال، ولكنهم اختلفوا في أشياء: هل هي نقص فلا يتصف الله بها، أو ليست بنقص فيتصف بها، وقد ذكرت كتب التوحيد ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه، وأوردت الأدلة النقلية التي استدل بها كل على ما يرى.

على هذا النحو جرى الخلاف بين الفرق الإسلامية في المسائل التي جرّ إليها البحث في العقائد، وهو خلافٌ كخلاف الفقهاء في أحكام الفروع التي لم يرد فيها نصّ قاطع مُحكم. خلاف لا يصحّ أن يُرمى أحد فيه بأنه حادّ عن الصراط المستقيم، أو ضلّ، أو فسق، أو أنكر مسألة من مسائل الدين.. إلخ [انظر «الملل والنحل» لابن حزم، و«القواعد الكبرى» للعز بن عبد السلام، وغيرهما من كتب الأصول والكلام]. ولكن عصور التعصب المذهبي العنيف حملت للمسلمين تراثاً بغيضاً من التراشق بالتُّهم، والتراخي بالفسوق والضلال، فتبادل الفقهاء أصحاب الفروع نوعاً من التهم، وتبادل المتكلمون أصحاب العقائد مثل ذلك، وتلقف المخدوعون من الخلف هذه التهم وملأوا بها كتبهم، وأسرفوا في الاعتداد بها حتى جعلوها مقياس ما يُقبل من الآراء أو يرفض..

من هذا كله يتضح:

- ١ - أنه لا بد في العقيدة من أن يكون دليلها قطعياً في وروده وفي دلالاته.
- ٢ - وإنّ ما لم يكن دليلاً قطعياً، فاختلف فيه العلماء، لا يصحّ أن يعد من العقائد، ولا أن يكون رأي طائفة معينة فيه هو الحق دون سواه.
- ٣ - وأن كتب التوحيد لم تقتصر على ذكر العقائد التي كلفنا الشارع بها، وإنما ذكرت بجانبها بعض النظريات العلمية التي تعارضت فيها ظواهر النصوص فكانت محل اجتهاد بين العلماء.

ونتيجة هذا كله: أن القول بأن كذا عقيدة يجب الإيمان بها لأن ظاهر الآية أو المروي من الحديث يدل عليه، أو لأنه رأي أهل السنة والجماعة مثلاً، أو لأنه مذكور

في كتب التوحيد. كل ذلك قول مَنْ لَا يَفْهَمُ معنى «العقيدة» ولا يعرف أساسها الذي تبني عليه.

لا شك أن هذه المبادئ التي ذكرنا تُثير سبيل البحث لمن يُريد معرفة الحق فيما هو من العقائد وما ليس منها، وهي مبادئ مسلمة عند العلماء يُعرف كلُّ مطلع على كتبهم ومناقشاتهم أنه لا نزاع فيها.

كلّف الله الإنسان بهذه العقائد، وجعل له مرتبة السيادة في الكون والخلافة في الأرض، يعمرها وينميها، ويعمل على إظهار رحمته ونعمته على عباده، وجاء النص القرآني الصحيح بأن الله كَرَّمَ الإنسان، وفَضَّلَه على كثير ممن خلق، وخصَّه بعقل، به كلّفه، وبه أرسل إليه الرسل؛ وقد عرض له في القرآن صحائف الكون في أرضه وسمائه، مائه وهوائه، جماده ونباته وحيوانه، وحثّه على النظر والتفكير فيما خلق، وتعرف أسرارهِ فيه، فيتخذ منها ما يقوي إيمانه كما ينخذ منها وسائل رقيه في الحياة المادية، التي تكون برقيها عزته وسعادته، وبذلك جمع له بين حظي الجسم والروح، وجعل حياته الكاملة في استيفائه متعة المعرفة واليقين، ومتعة المادة والعمل ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(١). ﴿الَّذِينَ تَرَوُا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾^(٢). ﴿هَذَا هُدًى وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٍ﴾^(٣) ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفَلَكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِيُنَبِّئَكُمْ مِّن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٤) ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٥).

وقد أرشده إلى كثير من أصول الثروات الاقتصادية التي يحتاجها الإنسان في رقيه المادي ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾^(٦). ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ

(١) سورة البقرة، الآية ٢٩.

(٢) سورة لقمان، الآية ٢٠.

(٣) سورة الجاثية، الآية ١١، ١٢.

(٤) سورة النحل، الآية ٥.

وَالرُّمَاتِ مُتَشَكِّبًا وَغَيْرِ مُتَشَكِّبٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ۖ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿١﴾ ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَازِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ ۚ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٢﴾ ۖ وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَبِيَّةٌ سُودٌ ﴿٣﴾ ۚ

هذه مكانة الإنسان في الحياة، وعلاقته بالكون: سيد ينظر ويستخدم وينفع في مادته وروحه.

والإسلام يقرر أن الله خلق الإنسان مستعداً لأن يسعد نفسه بالخير، أو يشقيها بالشر، والخير هو ما ينفعه وينفع جماعته في الدنيا، ويرضى الله عنه في الآخرة. والشر هو ما يؤذيه في حياته ويغضب الله عليه في آخرته ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ ﴿٤﴾ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٥﴾.

والإنسان بذلك كان صالحاً بعقله وعمله وملكه في الحياة لدرجات القرب من الله، ولدرجات البعد عنه. وما كانت هداية الوحي إلا تقوية لجانب الخير فيه وللاخذ بيده من نزعات الطغيان والهوى إلى ما قدّر له من كمال في دنياه وأخراه. والإسلام حينما يضع الإنسان في تلك المنزلة لا ينظر إلى ما بين أفرادهم من فوارق شخصية من ذكورة وأنوثة، وسواد وبياض، فالذكر والأنثى، والأسود والأبيض في الوضع الإسلامي بالنسبة إلى الخالق، وبالنسبة إلى الكون سواء؛ فالكل عباد مطالبون بالعقيدة، وما أنزل الله من شرع، وأكرمهم عند الله أتقاهم، وكلهم أناس: ينظرون ويفكرون ويعملون؛ لا حجر لأحد في أن ينظر ويعمل، ولا حجر على أحد في أن ينتفع، وأسعدهم في الدنيا العاملون المخلصون المؤمنون. ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ

(١) سورة الأنعام، الآية ١٤١.

(٢) سورة النحل، الآية ١٤.

(٣) سورة فاطر، الآية ٢٧.

(٤) سورة البلد، الآية ١٠.

(٥) سورة الإنسان، الآية ٣.

ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١﴾.

هذا هو وضع الإنسان في نظر الإسلام، وهو وضع يدل دلالة واضحة على أن الإسلام يرى أن الإنسان ذو حرية واختيار في حياته: فهو يفعل الخير مختاراً فيثاب، ويفعل الشر مختاراً فيعاقب، وبذلك الحرية، وهذا الاختيار كلفه الله وأرسل إليه الرسل لتهديه وترشده، ثم تركه وما يختار لنفسه من مسلك الخير أو الشر، لا يدفعه بقوة خارجة عن نفسه إلى خير أو شر، ولو شاء ذلك لخلقه بطبيعة الخير فلا يعرف شراً، أو بطبيعة الشر فلا يعرف خيراً، وعندئذ لا يكون هو الإنسان الذي جعله خليفة في الأرض، وكلفه بدينه وشرائعه، وأعد له الثواب والعقاب. ولكن خلقه مختاراً في أفعاله، وبذلك يكون جزاؤه في يوم الدين تبعاً لما يختاره لنفسه في الحياة، يكون صورة من اللذة والألم، مساوية لما حملت نفسه من بواعث الخير، وبواعث الشر ﴿هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٢). ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (٣). والقرآن مليء بمثل هذه النصوص الدالة على أن الإنسان مختار في فعله، ليس مقهوراً ولا مجبوراً على خير أو شر.

وما القضاء والقدر اللذان ورد في القرآن ذكرهما، وجعلهما الناس مرتبطين بفعل الإنسان ومسلكه في الحياة - سوى النظام العام الذي خلق الله عليه الكون - وربط فيه بين الأسباب والمسببات، والنتائج والمقدمات، سنة كونية دائمة لا تتخلف وكان من بين تلك السنة، أن خلق الإنسان حراً في فعله، مختاراً غير مقهور ولا مجبور.

وقديماً اعتذر المشركون عن شركهم بأنهم مجبورون بمشيئة الله لشركهم، فأنكر الله عليهم، وأعلمهم أن حجته عليهم قائمة، بما منحهم من عقل، وأرسل إليهم من رسل ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِن شَيْءٍ

(١) سورة النحل، الآية ٩٧.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٤٧.

(٣) سورة الشمس، الآية ١٠:٧.

كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا
إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١١﴾.

يريد أن الله تركهم، وما يختارون لأنفسهم من ضلال أو هداية.

يعلم الله - بشمول علمه - ما سيكون الإنسان باختياره من هدي أو ضلال، وخير أو شر، وليس في علم الله بذلك شيء من معاني القهر والإلزام، وإنما هو مجرد انكشاف ما وقع وسيقع على السنة الدائمة التي رسم، وهي سنة الاختيار، التي بنى عليها التكليف والثواب والعقاب.

وإذا فلا يسمح الإسلام أن يضلَّ الإنسان أو ينحرف عن أوامر الله في عقائده ودينه، ثم يعتذر بالقضاء والقدر. ولو صحَّ ذلك لبطلت التكليف، وكان بعث الرسل وإنزال الكتب، ودعوة الإنسان إلى دين الله وما يجب، ووعدته بالثواب لأهل الخير، وبالعقاب لأهل الشر - باطلا وعثا - لا يتفق وحكمة الخالق الحكيم في تصرفه وتكليفه الرحيم بعباده.

هذا رأي الإسلام بالنسبة إلى اختيار الإنسان وجبره^(٢).

ف«القدر الذي جاء في القرآن الكريم مضافا إلى الله مثل قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾^(٥). وغير ذلك، يرجع معناه إلى أن الله خلق هذا الكون على سُنن مضبوطة، ومقادير معينة، ولم يكن صادرا عن طريق الصدفة التي لا تعتمد على نواميس يجرى عليها، ويسير على مقتضاها ويؤدي بها مهمته، ولا توجد في القرآن كلمة «قدر» بالمعنى الذي يفهمه كثير من الناس، والذي يرجع إلى أن الإنسان مجبور في أفعاله بحيث يكون مقهورا عليها.

(١) سورة الأنعام، الآية ١٤٨.

(٢) مجلة الرسالة، ص ٤٠٨: ٤٠٥، العدد ٥١٦، ٢٤ مايو ١٩٤٣.

(٣) سورة القمر، الآية ٤٩.

(٤) سورة الحجر، الآية ٢١.

(٥) سورة الأعلى، الآية ٣.

القدر بالنسبة للإنسان معناه: أنّه خلقه بإرادة وحرية واختيار فيما كلفه به من أعمال الخير، والبُعد عن أعمال الشر، وكلّ نصوص القرآن تدلّ على ذلك دلالة واضحة، واختيار الإنسان أساس لتكليفه ومحاسبته، ومحال أن يكون مجبوراً على فعله ثم يُكلف ويُثاب أو يُعاقب على ما لا يستطيع صرف نفسه عنه، وعلم الله بما سيكون من الإنسان باختياره وإرادته يحقق معنى الاختيار وينفي القهر والجبر، وصفة العلم صفة كشف وليست صفة تأثير^(١).

(١) الفتاوي، ٤٧.

الإجماع بين الاستحالة والإمكان

هل يُمكن أن يتحقق الإجماع؟ ما حجم الجناية التي مارسها البعض على العقل بحرمانه من لذة البحث باسم الإجماع؟ هل المعلوم من الدين بالضرورة هو الصورة الوحيدة التي يُمكن أن نُطلق عليها مُجمع عليه؟ إذا كان إنكار المعلوم من الدين بالضرورة مثل وجوب الصلاة وتحريم الزنا يُؤدي إلى الكفر، فهل إنكار كون الإجماع حجة وأصلاً من أصول التشريع في الإسلام يُعدُّ كفراً؟ ما تفسير ظاهرة شيوع القول بالإجماع بعبارات من قبيل: «وهذا موضع إجماع العلماء» تلك الظاهرة الشائعة في كتب الكثير من الفقهاء؟ ولماذا استخدموا مثل هذا التعبير مع استحالة الإجماع إلا في حالة واحدة وهي عمل تلقته الكافة عن الكافة مما لا شبهة في ثبوته عن صاحب الشرع، المعروفة بـ «المعلوم من الدين بالضرورة»؟

إنِّي لا أكاد أعرف شيئاً اشتهر بين النَّاس أنَّه أصلٌ من أصول التشريع في الإسلام، ثم تناولته الآراء واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته كهذا الأصل الذي يسمونه «الإجماع».

فقد اختلفوا في حقيقته: فمنهم من رأى أنَّه «اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد - ﷺ - في عصر من العصور على حكم شرعي»، ومنهم من رأى أنه «اتفاق أكثر المجتهدين فحسب» ومنهم من ذهب إلى أنه «اتفاق طائفة معينة» فلا يعدُّ اتفاقاً غيرها إجماعاً.

ثم اختلف هؤلاء في هذه الطائفة من هي؟

ف قيل: «الصحابة» وقيل: «أهل المدينة» وقيل: «أهل البيت» وقيل «الشيخان: أبو بكر وعمر» وقيل: «الأئمة الأربعة» إلخ

واختلف الذين قالوا بالجميع: هل الإجماع بهذا المعنى ممكن متصور الوقوع، أو هو غير ممكن؛ لأن الاجتهاد ليس له مقياس بارز متفق عليه بين العلماء، ولأن المجتهدين غير محصورين في بلد واحد أو إقليم واحد؟

واختلف الذين قالوا بإمكانه وتصور وقوعه: هل يمكن معرفته والاطلاع عليه أو لا يمكن..؟ وممن رُوي عنه المنع الإمام أحمد - رضي الله عنه - إذ يقول في إحدى روايتين عنه: من ادّعى وجود الإجماع فهو كاذب..

واختلف الذين قالوا بإمكان معرفته والاطلاع عليه: هل هو حُجّة شرعية فيجب العمل به على كل مسلم أو ليس حجة شرعية فلا يجب العمل به؟

واختلف الذين قالوا إنه حجة شرعية: هل ثبتت حجّيته بدليل قطعي يكفر منكره، أو بدليل ظني فلا يكفر؟ وهل يشترط في وجوب العمل به أن يُنقل إلينا بالتواتر أو يكفي أن يُنقل ولو بالآحاد؟ وهل يشترط أن يبلغ المجمعون عدد التواتر أو لا يشترط؟ وهل يشترط أن يصرح الجميع بالحكم مشافهة أو كتابة، أو لا يشترط فيكفي تصريح بعضهم وسماعُ الباقيين مع سكوتهم؟ إلخ...

وكما اختلفوا في حقيقته وفي حُجّيته اختلفوا فيما يكون فيه من أحكام: فقال قوم: إنه حُجّة في العلميات والعمليات جميعاً. وقال غيرهم إنه حُجّة في العمليات فقط.

ومن ذلك كُلّه يتبيّن أنّ حُجّية الإجماع في ذاتها غير معلومة بدليل قطعي فضلاً عن أن يكون الحكم الذي يثبت به معلوماً بدليل قطعي فيكفر منكره.

ولعل اختلاف العلماء في الإجماع على هذا النحو يُفسّر لنا ظاهرةً منتشرة في كتب القوم وهي حكاية الإجماع في كثير من المسائل التي ثبت أنها محل خلاف بين العلماء، وذلك من جهة أن كلّ من حكى الإجماع في مسألة هي محل خلاف قد بنى حكايته على ما يفهمه هو أو ما يفهمه إمامه أو الطائفة التي ينتمي إليها في معنى الإجماع وما يكفي لتحقيقه.

وعلى الرغم من ظهور السبب في تلك الظاهرة إلا أنّ كثيراً من المتأخرين قد تأثروا بها فخضعوا لها، وتوسّعوا فيها تأييداً لآرائهم في المسائل الخلافية: فتجدهم في علم الفروع يحكون الإجماع على إلزام الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، وعلى تحريم لحم الخيل، وعلى حلّ أكل الضبّ، وغير ذلك. وتجدهم في علم أصول الأحكام يحكون الإجماع على العمل بخبر الواحد، وعلى تقديم الإجماع على النص عند التعارض، وعلى العمل بالقياس. وتجدهم في علم الكلام يحكون الإجماع على رؤية الله

بالأبصار، وعلى ظهور المهديّ والدّجال ونزول عيسى، وما إلى ذلك من المسائل العلمية والعملية التي ثبت فيها الخلاف ولم تكن محلّ قطع وإجماع.

ولقد كان في وسعهم أن يُقيّدوا ذلك بالإجماع الطائفيّ أو المذهبيّ ولكنهم قصدوا أن يرسلوا كلمة الإجماع دون تقييد لئيسجلوا على المخالف لوازمها الشائعة بين الناس: «من مخالفة سبيل المؤمنين»، و«مشاقّة الله ورسوله»، و«خرق اتفاق الأمة»، إلى غير ذلك مما يتحرّجه المسلم، ويخشى أن يُعرّف به عند العامة. وكثيراً ما نراهم يردفون حكايتهم للإجماع بقولهم: «ولا عبرة بمخالفة الشيعة والخوارج» أو «بمخالفة أهل البدع والأهواء» أو «بمخالفة المعتزلة والجهمية» ونحو ذلك مما يُخيفون به.. وبهذا امتنع كثير من العلماء عن إبداء رأيهم في كثير من المسائل التي هي محل خلاف ضنا بسمعتهم الدينية، فوقف العلم، وحُرمت العقول لذة البحث، وحيل بين الأمة وما ينفعها في حياتها العملية والعلمية. ونحن معشر الأزهريين لا ننسى شيوع القول بحرمة الاشتغال بالعلوم الرياضية والكونية والحكم بالزندقة والإلحاد على من شدّ فتعلّمها أو أباح تعلّمها!^(١)

وفي مثل هؤلاء الذين يحكمون الإجماع في مواضع الخلاف يقول ابن حزم: «ويكفي في فساد ذلك أنّا نجدهم يتركون في كثير من مسائلهم ما ذكروا أنه إجماع، وإنما نحوا إلى تسميته إجماعاً عناداً منهم وشغباً عند اضطراب الحجة والبراهين إلى ترك اختياراتهم الفاسدة». [كتابه: مراتب الإجماع]

وقد كشف جهابذة العلماء عن حقيقة الإجماع التي تسمو عن الخلاف والتي هي حُجّة مُلزِمة عند الجميع؛ قال الشافعي: «ولست أقول، ولا واحد من أهل العلم: هذا مُجمع عليه، إلا لما تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك، وحكاه عن قبله، كالظهر أربع ركعات وكتحريم الخمر وما أشبه هذا» [رسالة الشافعي]. وقال ابن حزم: «وصفة

(١) «كانت بيئة الشيخ عبده هي البيئة الأزهرية التي تكونت في أواخر القرن الثالث عشر من الهجرة. وكان طابعها الركود الفكري، والتعصب المذهبي، والتقديس للآراء والأفهام والسمو بها عن النقد ومحاربة كلّ رأي جديد، وقد وصل الأمر بهذه البيئة إلى أن أوجبت التقليد في دين الله، وحرمت الاشتغال بالعلوم العقلية والرياضية، وقاومت من حاول الخروج عليها في ذلك زماناً طويلاً». من مقال الشيخ محمود شلتوت عن الشيخ محمد عبده.

الإجماع هو ما يتقن أنّه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام، ونعلم ذلك من حيث علمنا الأخبار التي لا يتخالج فيها شكّ مثل أن المسلمين خرجوا من الحجاز واليمن ففتحوا العراق وخراسان ومصر والشام، وأن بني أمية ملكوا دهرًا طويلاً ثم ملك بنو العباس، وأنه كانت موقعة صفين والحرّة وسائر ذلك مما يعلم بيقين وضرورة». [مراتب الإجماع]

ولا يخفى أن معنى ما ذكره الشافعي وابن حزم أن الإجماع لا يكون إلا فيما هو معلوم من الدين بالضرورة، وفيما كان طريق العلم به هو التواتر الذي يفيد قطعية الورد وانتفاء الريب، فهذا هو الإجماع الذي تتم به الحجة ولا يصح أن يخالف، ولا ريب أن العمل في مثل هذا لا يكون عملاً بالإجماع من حيث هو إجماع وإنما هو عمل بما تلقته الكافة عن الكافة مما لا شبهة في ثبوته عن صاحب الشرع، وأنّ الإجماع فيه لم يكن إلا أثراً من آثار الثبوت على هذا الوجه فلا يكون مصدرًا له ولا أصلاً في ثبوته.

ومن هنا قرّر العلماء أن مُنكر حُجّية الإجماع لا يكفر في حين أنّهم حكموا بالكفر على من أنكر المجمع عليه^(١).

(١) مجلة الرسالة، ص ٤٦٤: ٤٦٦، العدد ٥١٩، ١٤ يونيو ١٩٤٣.

موقع الرأي والنظر من التشريع الإسلامي

هل في الإسلام لأحد اختصاص بحق التفسير والفهم يتميز به عن غيره من المسلمين؟ ما وظيفة القاضي والحاكم والمفتي في الإسلام؟ هل الفتوى مُلزمة؟ هل يقبل الدين الإسلامي ألقاباً مثل: «شيخ الإسلام»، و«الملا»؟ من أين أتى اختلاف الباحثين في الرأي التشريعي؟ وكيف أنه لا سبيل للاتفاق؟ وكيف نجعل هذا الاختلاف مثمراً؟ كيف عرف المسلمون الرأي والنظر في إدراك المصالح كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي؟ ما أشكاله؟ وما أسباب اختلاف الصحابة في الرأي التشريعي؟ وكيف بدأ محصوراً محدوداً في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ثم اتسع نطاقه بعد عهد الخليفين؟ إذا كان من الممكن تصوّر وقوع الإجماع في عهد الخليفين بإقامة معظم فقهاء الصحابة معهما في مركز الخلافة فهل من الممكن أن يقع الإجماع بمفهومه الأصولي؟

«انقضى عهد الرسول وقد تركّز فيه مصدران للتشريع: المصدر الأصلي وهو القرآن، والمصدر البياني وهو السنة.. وقد استقبل أصحابه بعد موته حياةً أوسع، عُرضت لهم فيها شؤون احتاجوا إلى معرفة أحكامها، فكانوا يرجعون إلى القرآن، فإن لم يجدوا فيه ما يدلّ على حكمها، بحثوا عنه فيما يحفظه العدول الثقات من بيان الرسول واجتهاده، فإن لم يجدوا الحكم في بيان الرسول، نظروا وبحثوا، مستلهمين رُوح الشريعة، وما عرفوه من هدفها، وما ترشد إليه قواعدها العامة، التي أخذت في مصدرية التشريع، مكانة النصوص الواضحة.

وكان الشأن العام في عهد أبي بكر وعمر، التحريّ الشديد فيما يروى عن النبي ﷺ، والنزوع في الشؤون العامة إلى استشارة كبار الصحابة المقيمين معهما بمركز الخلافة، والمعروفين فيما بينهم بدقة الرأي والنظر في إدراك المصالح، وحسن الفهم لروح الشريعة، وجودة التطبيق على القواعد العامة، وكانوا إذا أجمعوا على

رأي وجب تنفيذه... وبذلك كان أخذ الرأي بطريق الاستشارة مصدرا جديدا، ظهر العمل به بعد وفاة الرسول فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة، أو فيما فيه نص محتمل. وترجع حجية الرأي في التشريع إلى أمور:

أولاً: تقرير القرآن مبدأ الشورى ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَنبَغُ﴾^(١).

ثانياً: أمر القرآن بردّ المتنازع فيه إلى أولي الأمر، وهم الذين أوتوا الفهم والحكمة، وطرق الاستنباط ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٢).

ثالثاً: ثبوت إقرار النبي ﷺ لأصحابه الذين كان يبعثهم إلى الأقاليم النائية على الاجتهاد والأخذ بالرأي. فيما لم يجدوا حكمه في القرآن أو السنة.

ولمكانة الاستشارة في عهد الخليفين، ولشدة تحرّيهما في رواية السنة، وإقامة معظم فقهاء الصحابة معهما في مركز الخلافة.

لهذه الأسباب الثلاثة كانت دائرة الخلاف في زمنهما ضيقة، ومحصورة في مسائل معدودة يرجع معظمها إلى الشؤون الفردية، وكان منشأ هذا الخلاف القليل تفاوت الصحابة، في فهم القرآن. وفي الثقة بصحة السنة، ومدى الأخذ بها، وفي إدراك روح التشريع، وانتقال بعضهم عن مركز الاستشارة التشريعية.

ومن هنا وجد للرأي مظهران: مظهر جماعي سبيله الاستشارة، ومظهر فردي سبيله الاستقلال في النظر.

وقد اتسع نطاق الرأي الفردي أو الطائفي، بعد عهد الخليفين، وبخاصة بعد أن وقعت الفتنة الكبرى بمقتل الخليفة الثالث!!... التي جعلت من المسلمين طوائف، عاذى بعضهم بعضاً. وحكموا نزعاتهم في مبادئ الرأي والنظر.

والذي يهمننا من هذا، أن عهد الشيخين أبي بكر وعمر هو وحده الذي يصور لنا المعنى الصحيح في مصدرية الاجتهاد: فرديا كان أم جماعيا، ومنه نأخذ أن الاجتهاد

(١) سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٢) سورة النساء، الآية ٨٣.

الذي كانت الاستشارة سبيله، هو ما عُرِف باسم «الإجماع» وأن مبناه كان استطلاع رأي أولي الأمر، وهم أهل المعرفة بالنظر والاجتهاد المعروفين، واتفاقهم على الرأي في المسألة المطروحة عليهم.

ومن هنا يكون الإجماع - الذي يعتبر في الإسلام مصدرا من مصادر التشريع، فيما لا نصّ فيه - هو اتفاق أهل النظر في المصالح، وهم رجال الشورى الذين تعرض عليهم الحوادث، ويتناولونها بالبحث، وتتفق آراؤهم فيها. وبما أن هذا الاتفاق لا يكون إلا أثرا للبحث والنظر كان خاصا بأهل البحث والنظر، ولا عبرة فيه بموافقة من ليس أهلا للنظر، ولا بمخالفته.

أما الإجماع (إجماع الأصوليين) الذي يصور بأنه: اتفاق جميع الأمة مجتهديها وغير مجتهديها خاصها وعوامها، فليس هو الإجماع الذي يعتبر مصدرا من مصادر التشريع، وإنما هو إجماع على العلم بما أجمعت الأمة عليه لثبوته بالتشريع المقطوع به، الذي ليس محلا للنظر والاجتهاد، والذي يجب أن يستوي في العلم به جميع المسلمين، ولا يصح لمسلم أن يجهله. وهذا شيء آخر غير الإجماع الذي يعرفه الإسلام مصدرا للتشريع، بعد القرآن والسنة.

ومن الواجب أن نقرر هنا: أن الإجماع الذي يعتبر مصدرا من مصادر التشريع الملزم، كما لا يعتبر فيه موافقة من ليس له أهلية النظر ولا مخالفته، لا يتحقق عمليا من جميع المجتهدين إلا في حالة واحدة، لا بد فيها من الشروط الآتية:

١ - أن تحدد أصلية الاجتهاد من جهة: الإمام بوسائل البحث والنظر، سواء منها ما يرجع إلى وجوه: دلالة اللغة العربية، التي هي لغة القرآن والسنة، وما يرجع إلى إدراك روح التشريع وقواعده العامة.

٢ - أن تحصي أشخاص الذين حصلوا على هذه الأهلية من الأمة كلها، وتعرف بلدانهم المنتشرة في الأقاليم.

٣ - أن يعرف رأي كل واحد منهم في المسألة ذات البحث والنظر.

٤ - أن تكون النتيجة: اتفاقهم جميعا فيها على رأي واحد.

وليس من ريب في أنّه إذا فرض تيسر الشروط الثلاثة الأولى، فإنه يبعد كل البعد

تحقق الشرط الرابع - وهو اتفاقهم جميعاً على رأي واحد في المسألة - نظراً إلى أن المسألة المعروضة للبحث هي من المسائل ذات البحث والنظر؛ والسنة البشرية تقضي في مثلها باختلاف الرأي، لمكانة التفاوت بين الناظرين في قوى الإدراك ووسائل البحث التي منها اختلاف ظروف الأقاليم التي تحيط بكل باحث.

ومن هنا يتضح أن تفسير الإجماع باتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر تفسير نظري بحث، لا يقع ولا يتحقق به تشريع...

نعم يمكن فهمه وقبوله على معنى «عدم العلم بالمخالف» أو على معنى «اتفاق الكثرة»، وكلاهما يصلح أن يكون أساساً للتشريع العام الملزم في المسائل ذات البحث والنظر؛ إذ هو غاية ما في الوسع، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

ولكن يشترط في اعتباره على وجه عام: أن تكون حرية رأي الباحثين مكفولة، وألا يتصل بها مظهر من مظاهر الضغط الذي قد يُكبّل به السُلطان حرية الرأي.

وإذا كان من أسس الإجماع اتفاق النظر في تقدير المصلحة - وهي ما يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال - فإنه يجوز للمجتهدين أنفسهم أو لمن يأتي بعدهم إذا تغيرت ظروف الإجماع الأول، أن يعيدوا النظر في المسألة على ضوء الظروف الجديدة، وأن يقرروا ما يحقق المصلحة التي تقتضيها تلك الظروف، ويكون الاتفاق الثاني إجماعاً منهيلاً لأثر الإجماع الأول، ويصير هو الحجة التي يجب اتباعها؛ وإذا وجدت المصلحة فثمّ شرع الله.

هذا هو الاجتهاد الجماعي؛ أما الاجتهاد الفردي فإنه لا يكون حجة ملزمة إلا لصاحبه، فلا يصحّ له أن يقلد غيره فيما لا يراه هو، ولا يجب على أحد أن يقلده.

والاجتهاد الفردي حق ثابت في الإسلام، لكل من له أهلية النظر والبحث، يستوي فيه الرجل والمرأة، والحاكم والمحكوم، وأرباب الوظائف الكبرى، وغيرهم ممن لا يشغلون وظيفة، وكما يستوون في ثبوت هذا الحق لهم، يستوون في حق احتمال الخطأ، ولا يعرف الإسلام عصمة أحد من الخطأ، إلا الرسول فيما يبلغه عن ربه؛ أما فيما يجتهد فيه فقد سبق أنه فيه عرضة للخطأ...

وإذا كان الرسول فيه عرضة للخطأ فإن غيره من أمته، مهما علا كعبه، وقربت نسبته إليه، يكون - بالأولى - عرضة للخطأ.

ومن هنا يتضح أن الإسلام لا يخصّ أحدًا بحقّ الاستثناء بتفسير النصوص، ولا بحقّ إلزام الناس برأيه، بل يمنح هذا الحق لكل مسلم حائز لأهلية البحث، أما من ليست له أهلية البحث، فإن واجبه أن يسأل أرباب الأهلية، عما يحتاج إليه، ولا يُلزم باتباع شخص معين؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب الله ورسوله على أحد من الناس أن يدين بمذهب فقيه معين، فيجابه تشريع شرع جديد.

ولم يزل الناس من الصدر الأول يسألون من يرون من الباحثين المعروفين من غير تقييد برأي معين منهم.

وقد ثبت عن جميع المجتهدين التحذير من تقليدهم في اجتهداهم إلا بعد معرفة دليلهم، كما ثبت عنهم جميعاً «إذا صحّ الحديث فهو مذهبي واضربوا بقولي عرض الحائط».

ومن هنا نعرف أن الخليفة أو الإمام ليس معصوماً من الخطأ، ولا هو مهبط الوحي، ولا أثر له بالنظر والفهم، وليس له سوى النصح والإرشاد، وإقامة الحدود والأحكام في دائرة ما رسم الله، وهو نائب في وظيفته عن الأمة، توليه وتبقيه، وتطيعه ما دام قائماً بمهمته، وقائماً على حدود الله، وتعزله إذا انحرف عن الحدود واقتحم حدود الله.

وكما أن هذا وضع الخليفة، فهو وضع القاضي والمفتي، وشيخ الإسلام و«الملا»، فوظيفة القاضي لا تعدو الفصل في الخصومات بما اختير الحكم به في القوانين. ووظيفة المفتي لا تعدو بيان المسائل التي يسأل عنها، فإن كان مجتهداً أبدى حكمها بنظره واجتهاده، وإن لم يكن مجتهداً أفتى برأي غيره - أي غيره يختار - ومع ذلك وعلى كل فليست فتواه ملزمة لمن يستفتيه، وللمستفتي مطالبة بالدليل، وله أن يستفتي غيره ممن يطمئن إلى علمه.

أما شيخ الإسلام، والملا، فإن المسلمين لا يعرفونهما إلا لقبين علميين شاع في بعض العصور والأقطار إطلاقهما على من عرفوا في بيئاتهم بامتياز خاص في علوم الدين والشريعة، ولا يرتبط بهما حق تحليل أو تحریم في الشريعة، وليس لهما من حق في العصمة من الخطأ، بل لا يعرفهما الإسلام.

وفي ظل النظر الفردي الذي قرره الإسلام، اجتهد كل من آنس من نفسه أهلية النظر، وكان لكل ناظر طريقته في البحث والاستدلال.

فمنهم من ضيق سبيل الأخذ بالأحاديث، وشدّد في شروط قبولها نظرا لشيوع الوضع أو الشك، في كثير منها، وأثر عليها القياس، وتحكيم القواعد العامة، وروح التشريع، وعرف هؤلاء في تاريخ الفقه الإسلامي بأهل الرأي.

ومنهم من اقتنع برأيه في الراوي من جهة الصدق والعدل، فأثر الحديث على القياس، وأخذ منه بما لا يأخذ به الفريق الأول، وعرف هؤلاء بأهل الحديث.

ومنهم من اعتمد التقاليد التي كانت سائدة في العمل عند أهل المدينة، وهي البيئة التي كان فيها التشريع التفصيلي في زمن الرسول.

ومنهم من يأخذ بالرأي الذي كان معروفا في عهد أصحاب الرسول ﷺ قبل أن تحدث فتنة الانقسام على الملك والسلطان.

وكما وقع الاختلاف في طرق الاجتهاد الفردي من هذه الجوانب فيما ليس فيه نصّ قاطع من كتاب أو سنة، وقع أيضا في مدى استخدام علل الأحكام، وفي مدى تطبيق القواعد العامة، وفي تحرير قواعد اللغة في فهم النصوص المحتملة.

ولقد كان في تقرير حق الاجتهاد الفردي والجماعي ما فتح لأهل البحث والاستنباط من علماء الشريعة الإسلامية، أوسع الأبواب لتخيير القانون الذي تنظم به شؤون المجتمعات الإسلامية على اختلاف ظروفها، غير مقيدين فيما يختارون إلا بشيء واحد: وهو عدم المخالفة لأصل من أصول التشريع القطعية، مع تحري وجوه المصلحة، وسبيل العدل، وكان ذلك أساسا لدوام الشريعة الإسلامية، وصلاحياتها لكل زمان ومكان»^(١).

ويخلص من ذلك إلى أن «الفهم الإنساني في الإسلام ليس دينا يلتزم، فقد اتصلت بالقرآن - بعد أن التحق محمد بربه - أفهام العلماء والأئمة فيما لم يكن من آياته نصا في معنى واحد.. ومن هذا الجانب اتسع ميدان الفكر الإنساني، وكثرت

(١) الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٤٣: ٥٥٠.

الآراء والمذاهب في النظريات والعمليات، لا على أنها دين يلتزم، وإنما هي آراء وأفهام فيما هو من القرآن محتمل للآراء والأفهام، يردّ فيها كل ذي رأي منها رأيه إلى الدلالة التي فهمها هو من النص القرآني، بمعونة ما صحّ عنده من أقوال الرسول أو أفعاله، أو من القواعد العامة التي ترمي إليها روح الدين عامة؛ وهذا الصنيع لم يكن من هؤلاء الأئمة وفي معتقدهم إلا اجتهادا فرديا، لا يوجب واحد منهم على أحد من الناس أن يتبعه؛ بل تركوا لغيرهم ممن له أهلية الفهم حرية التفكير والنظر.

أما العقائد الأصلية كالإيمان بالله واليوم الآخر، وأصول الشريعة كوجوب الصلاة والزكاة وحرمة النفس والعرض والمال، فإنّ نصوصها جاءت في القرآن واضحة لا تحتمل اجتهادا ولا أفهاما.

ومن هنا كثرت الآراء والمذاهب فيما يتصل بالفروع التابعة مثل زيادة صفات الله عن ذاته، وخلق العبد لأفعاله الاختيارية، ورؤية الله بالبصر في الآخرة، ووجوب الصلاح والأصلح على الله ونحوها للعقائد الأصلية، وفيما يتصل بالعمليات التابعة مثل الفروع الاجتهادية كمسح ربع الرأس، أو كله في الوضوء لأصول الشرائع والاحكام.

وإذا دلت طبيعة الإسلام هذه على شيء، فإنما تدل على أنه دين يتسع للحرية الفكرية العاقلة، وأنه لا يقف - فيما وراء عقائده الأصلية وأصول تشريعه - على لون واحد من التفكير، أو منهج واحد من التشريع، وقد كان - بتلك الحرية - دينا يُسائر جميع أنواع الثقافات الصحيحة، والحضارات النافعة التي يتفق عنها العقل البشري في صلاح البشرية وتقدمها مهما ارتقى العقل، ونمت الحياة..

فمحمد ﷺ - تلقى عن ربه الأصل الجامع للإسلام في عقائده وتشريعه، وهو القرآن الكريم، وكان القرآن عند الله وعند المسلمين، المصدر الأول في تعرّف التعاليم الأساسية للإسلام، ومن القرآن عُرف أن الإسلام له شعبتان أساسيتان، لا تُوجد حقيقته، ولا يتحقق معناه إلا إذا أخذت الشعبتان حظهما من التحقق والوجود، في عقل الإنسان وقلبه وحياته، وهاتان الشعبتان هما: العقيدة والشريعة.

والعقيدة هي الجانب النظري الذي يُطلب الإيمان به أولا قبل كل شيء إيمانا لا

يرقى إليه شك، ولا تُؤثّر فيه شبهة، ومن طبيعتها: تضايف النصوص الواضحة على تقريرها، وإجماع المسلمين عليها من يوم أن ابتدأت الدعوة مع ما حدث بينهم من اختلاف بعد ذلك فيما وراءها، وهي أول ما دعا إليه الرسول، وطلب من الناس الإيمان به في المرحلة الأولى من مراحل الدعوة، وهي المرحلة التي قام بها من مبدأ الرسالة إلى نهاية وجوده في مكة وتتجلى عناصر تلك الدعوة في السور المكية كلّها، وقد عُنيّت السور المكية ببيان ذلك كله، وأصبحت هي المصدر الأول للعلم والإيمان، وهي دعوة كل رسول جاء من قبل الله، كما دلّ على ذلك القرآن في حديثه عن الأنبياء والمرسلين.

والشريعة هي النظم التي شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بها نفسه في علاقته بربه، وسبيلها أداء الواجبات الدينية كالصلاة والصوم.. وعلاقته بأخيه المسلم وسبيلها تبادل المحبة والتناصر على الدوام والأحكام الخاصة بتكوين الأسرة والميراث.. وعلاقته بمجتمعه وسبيلها التعاون في تقدم الحياة العامة، والسلم العام.. وعلاقته بالكون وسبيلها حرية البحث والنظر في الكائنات، واستخدام آثارها في رقي الإنسان. وعلاقته بالحياة وسبيلها التمتع بلذات الحياة الحلال دون إسراف أو تقشف..

وقد عبّر القرآن عن العقيدة «بالإيمان»، وعن الشريعة «بالعمل الصالح»، وجاء ذلك في كثير من آياته الصريحة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۖ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾^(١). ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢). ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝٣﴾. ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٤). هذا هو الإسلام، ويستوي فيه - بالنظر إلى عقيدته وشريعته - جميع

(١) سورة الكهف، الآية ١٠٧، ١٠٨.

(٢) سورة النحل، الآية ٩٧.

(٣) سورة العصر، الآيات ١: ٣.

(٤) سورة الأحقاف، الآية ١٣.

بني الإنسان، تُطالب به جميع الأجناس والطوائف، دون نظر إلى ما بينهم من فروق شخصية، كذكورة وأنوثة، وبياض وسواد، أو فروق اجتماعية كرئاسة ومرءوسية، وحاكمية ومحكومية، وغنى وفقير. ودرجات القرب من الله تتبع درجات القوة في الإيمان، والاستقامة على الشريعة ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١). ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾^(٢) وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾^(٣). «وقد نزلتا قطعاً لأمل النجاة بمجرد الانتساب لرسول معين»^(٣).

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢) سورة النساء، الآية ١٢٣، ١٢٤.

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٩: ١٢.

ثورة المسلمين على القرآن

لماذا لم يُفكر المسلمون الأوائل يومًا في أن القرآن يُبريء لهم مريضًا، أو يرد عنهم غائلة عدو، أو يكشف لهم عن مُعضلة كونية؟ كيف بدأت ظاهرة تفسير القرآن بالروايات الغريبة والإسرائيليات الموضوعة؟ كيف أصبح تطاحن المسلمين المذهبي وتعصبهم السياسي ثورة غير مُنظمة ضد القرآن الكريم عقدت حوله غبارا كثيفا حجب عن العقول ما فيه من نور الإرشاد والهداية؟ كيف قيّد التفسير التراثي الذي دُوّن في عقود الضعف العقول بقيود جنت على الفكر الإسلامي؟ كيف شوّحت تلك الثورة غير المنظمة صورة الدين فحيل باسم القرآن بين المسلمين وبين الأخذ بالأسباب على حين سخر الناس السماء والأرض والجو والماء، فافتقر المسلمون والناس من حولهم أغنياء، وضعفوا والناس من دونهم أقوياء؟ لماذا أُوهم القائمون على أمر القرآن من أهل العلم الناس أن فهم القرآن بدون استعانة بكتب السابقين وآرائهم غرضٌ بعيد لا يصل إليه إلا الأفذاذ من أهل العلم وأصحاب العقول الراجحة، وأن من يطمع في ذلك أو تُحدّثه به نفسه من غير أن يستكمل شروطه، فقد عرض نفسه لغضب الله؟! ما الصّور المزرية لاستغلال القرآن الكريم؟ هل القرآن يتحدث إلى علماء الفيزياء والأحياء بأحدث النظريات العلمية؟ لماذا تراجع دور القرآن في حياة المسلمين وحُرموا الانتفاع به في الهداية والإرشاد؟! هل القرآن شفاء للأجساد أم للنفوس والمجتمعات؟

«إن الحديث فيما يتصل بالقرآن الكريم لكثير النواحي. متشعب الأطراف. وقد رأينا أن يكون حديثنا في ناحية من هذه النواحي هي علاقة المسلمين بالقرآن في عصورهم المختلفة، وذلك ينتظم:

(١) القرآن والمسلمون في العهد الأول

(٢) القرآن والمسلمون في العصور التالية

(٣) القرآن والمسلمون في العهد الأخير.

وقد رأينا تمهيداً لعرض الموضوع أن نُقدّم بين يديه ما يُجَلِّي لنا الغاية التي من أجلها نزل القرآن الكريم، والفكرة التي يعمل لإقرارها في هذا العالم.

مقدمة

أ - كان الناس قبل القرآن في عقائدهم وأعمالهم على طرفين متناقضين: إما الإفراط أو التفريط؛ وكلا الفريقين بعيد عن جادة الاعتدال. فبينما كنت ترى فريقاً عكف على المادية البحتة، وشغف بها حتى جرت منه مجرى الدّم في العروق، وحرص على تنمية عواملها، وتوطيد وسائلها، وحرّم نفسه تذوّق اللذة الروحية، إذا بك ترى فريقاً آخر قد نزع إلى الطرف المقابل، ونسي حظّه المُقدّر له في المادة بمقتضى خلقه وتكوينه، فتحكّمت فيه تقاليد الروح المحضة، وأعرض عن الدنيا وما فيها، وحرّم نفسه متاعها ومباهجها.

هذان هما الفريقان المتقابلان يستظل أولهما بظل اليهودية أو الوثنية، ويستظل الآخر بظل المسيحية أو الصائبية أو نحو ذلك..

ب - إن اقتسام هاتين الفكرتين للعالم على هذا النحو، أو طغيان إحداهما على الأخرى، من شأنه أن يحوّل بين الناس وبين القيام بواجبهم الذي من أجله خلِقوا، وجعلهم الله خلفاء في أرضه: ذلك الواجب هو عمارة الكون والانتفاع بما خلق الله فيه من شيء، والسُّمو بالعقل الإنساني على وجه يسعد به النَّاس في معاشهم ومعادهم؛ ذلك الواجب هو الذي تضمّنته الآية الكريمة في بيان حكمة هذا الخلق. ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

ج - جاء الإسلام وهاتان الفكرتان تقسمان العالم وتسيطران عليه. فحدد غاية الإنسان في الحياة وأرشدته إلى مقوماتها الصحيحة، وأهاب به إلى الفكرتين جميعاً،

(١) سورة البقرة، الآية ٢٩.

وحثّه على قصد الجادة والاعتدال، وطلب إليه أن يأخذ في كل ناحية بقسط ملائم حتى تتحقق له السعادة على أكمل وجوها..

أوسع له في ضروب القول مستدلاً على عقم المادية البحتة بأنواع الاستدلال، وأخذ يصورها أمامه بأشبع الصور، واتّجه به إلى كثير من مواطن الحياة، وحثّه على استكمال حاجته منها؛ ونعى على الروحية المحضّة، وجعلها من الأساليب التي تنافر الغاية من خلقه لعمارة الكون وخلافته عن رب العالمين

اقرأوا - إن شئتم - قوله تعالى في التنفير من المادية البحتة: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ﴾ (١٥) ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبِطُلَّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (١٦). ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَنْقُوتُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (١٧).

واقرأوا قوله تعالى في الحثّ على ترك الروحية المحضّة: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ (٣٠).

واقرأوا قوله تعالى في الحثّ على الأخذ بالنصيبين: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ﴾ (٤١)، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٥١).

جاء القرآن لهذا الغرض: مهمته أن يبلّغ العقل البشري رشدّه، وأن ينتفع الناس بالصالح من المادة والمفيد من الروح.

وقد اتخذ هذا الاعتدال نهجاً له في إصلاح العقائد وتهذيب الأخلاق وترسيخ قواعد التنظيم الاجتماعي، وصرّح في كثير من آياته بأنه يعمل على إخراج الناس من

(١) سورة هود، الآية ١٥، ١٦.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٣٢.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٣٢.

(٤) سورة القصص، الآية ٧٧.

(٥) سورة الجمعة، الآية ١٠.

الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى الطريق الأقوم، وينذرهم سوء العاقبة، ويبشّرهم بالحياة الطيبة إذا هم تمسكوا بمبادئه وعملوا بإرشاداته، وحرصوا على تنفيذ أحكامه.

واقتضت حكمة العليم الخبير أن يكون بعض القرآن مفصلاً وبعضه مجملًا: يفصل ما لا تختلف فيه أغراض الإصلاح، ولا تتغير فيه وجوهه بتغير الأزمان والأمكنة، وذلك ما يرجع إلى الأخلاق والعقائد ورسوم العبادات، ويجمال ما تختلف أحكامه بحسب ما تقتضيه أحوال الزمن وتطورات الحياة واختلاف الأمكنة، تاركا للعلماء تطبيق ذلك على الحوادث والوقائع الجزئية التي وجود بها الزمن.

وذلك كله عملاً على سعادة البشر، وإطلاقاً لسراح العقل، وحثاً لأهل البصيرة على التمتع بلذات النظر والتنافس في مجال الاجتهاد.

عالج القرآن بذلك العلل النفسية والأمراض الخلقية، وحلّ المشاكل الاجتماعية، ورسم طريق الحياة الطيبة الصالحة فكان كما وصف نفسه:

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾^(١). ﴿كَتَبْنَا أُحْكَمَتْ آيَاتُهُ، ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾^(٢). ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾^(٣). ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾^(٤).

القرآن والمسلمون في العهد الأول

على هذا الأساس آمن الأوائل من المسلمين بالقرآن، فوضعوه بالمحلّ الأول من مكانة التقديس والعناية، وسلّموا إليه نفوسهم، وتركوه يتصرف فيها بالتزكية والتطهير والتعليم والحكم والسياسة وسائر شؤونهم، العامة والخاصة، الداخلية والخارجية، حتى اتسعت أمامهم مسالك الحياة وانفسحت رقعة المملكة الإسلامية

(١) سورة الإسراء، الآية ٩.

(٢) سورة هود، الآية ١.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٨٢.

(٤) سورة الفرقان، الآية ١.

طولا وعرضا، فما احتاجوا وهم يُقَلَّبون القرآن بين أيديهم، ويفهمون آياته الواضحة، وإشاراته الواردة على متن اللغة العربية القويم، إلى قانون سياسي أو مدني، ولا إلى نظريات الآداب والأخلاق، بل كانوا كلما تقدّمت بهم الحياة ونظروا في القرآن، رأوا فيه حاجتهم، واستفادوا منه أكبر ما تطمح إليه النفوس الوثابة المتطلعة إلى عز الدنيا ومجد الحياة!

حصرُوا نظرهم إلى القرآن في الفهم والاتعاظ وتنفيذ الأوامر واجتناب النواهي، وأخذوا ينشرون ما يُفِيضه عليهم من أصول التشريع وقوانين الأخلاق والاجتماع على سائر المسلمين في جميع بقاع الأرض شرقا وغربا، فوحد القرآن بينهم حول الغاية التي لأجلها نزل. وما كانوا ليتجهوا أو ليحاولوا أن يخرجوا بشيء من آي القرآن كُلاً أو بعضاً عن هذا النهج: نهج العمل، وتهذيب الخلق، وإصلاح العقيدة.

ما فكروا يوماً في أن القرآن يُبريء لهم مريضاً، أو يرد عنهم غائلة عدو، أو يكشف لهم عن مُعضلة كونية إلا عن طريق ما أمر به من اتخاذ الأسباب، وقدح زناد العقل، والسلوك في الحياة على ما تقتضيه سنة الحياة.

بهذا سار المسلمون الأولون، وعظم سلطانهم، وتربت مهابتهم في قلوب الأمم، ودخل الناس في دين الله أفواجا.

وبهذا حافظوا على وحدتهم فلم يتفرقوا في العقائد، ولم تُشتتْهم الأهواء والمذاهب، وسلم لهم دين الله وكتابه خالصين متينين لم تلعب بهما الشهوات، ولم يتطرق إليهما عوامل الأحداث والابتداع.

القرآن والمسلمون في العهود التالية

مضى ذلك العهد، وقد اتسعت بفضل القرآن وتأثيره في النفوس رقعة الإسلام، وامتد سلطانه، ودخلته حضارات وثقافات وعناصر مختلفة وأمم متباينة، فبدأت عوامل التفكك تتسرب إلى الوحدة الإسلامية

حدثت بدعة الفرق، والتطاحن المذهبي، والتشاحن الطائفي، وأخذ أرباب

المذاهب وحاملوا رايات الفرق المختلفة يتنافسون في العصبية المذهبية والسياسية، وامتدت أيديهم إلى القرآن، فأخذوا يُوجّهون العقول في فهمه إلى وجهات تتفق وما يريدون.

وبذلك تعدّدت وجهات النظر في القرآن، واختلفت مسالك الناس في فهمه وتفسيره، وظهرت في أثناء ذلك ظاهرة خطيرة هي تفسير القرآن بالروايات الغريبة والإسرائيليات الموضوعة التي تلقفها الرواة من أهل الكتاب وجعلوها بياناً لمجمل القرآن وتفصيلاً لآياته، ولم يروا بأساً من أن يُضيفوا إليه خصائص موهومة في شفاء الأمراض وقضاء الحاجات وتفريج الكربات.

ومنهم من عُني بتنزيل القرآن على مذهبه أو عقيدته الخاصة، وبذلك وجدت تحكّمات الفقهاء والمتكلمين وغلاة المتصوفة وغيرهم ممن يُرّجون لمذاهبهم، ويستبشرون في سبيل تأييدها والدعاية لها أن يقتحموا حمى القرآن، فأصبحنا نرى من يؤول الآيات لتوافق مذهب فلان، ومن يُخرجها عن بيانها الواضح وغرضها المسوقة له لكيلا تصلح دليلاً لمذهب فلان، وبهذا أصبح القرآن تابعاً بعد أن كان متبوعاً، ومحكوماً عليه بعد أن كان حاكماً.

كانت هذه ثورة، وثورة غير مُنظمة، عقدت حول القرآن غباراً كثيفاً حجب عن العقول ما فيه من نور الإرشاد والهداية. وكان من سوء الحظ أن صادفت هذه الثورة عهد التدوين، فحفظت ودوّنت كثير من الآراء الباطلة في بطون الكتب، وأخذت بحكم الأقدمية ومرور الزمن نوعاً من القداسة التي يخضع لها الناس، فتلقاها المسلمون في عصور الضعف الفكري والانحلال السياسي كقضايا مُسلّمة وعقائد موروثة لا يسوغ لهم التحلل منها ولا الاعتداء عليها ولا التشكيك فيها.

قيد هذا التراث العقول والأفكار بقيود جنت على الفكر الإسلامي فيما يختص بفهم القرآن، والانتفاع بهداية القرآن، فجمد الناس على تقليد هذه الكتب، واتخذوها حكماً بينهم، واعتقدوا كل ما فيها من غير تمييز بين حق وباطل ونافع وضار، واعتقدوا أنه لا يصح لمؤمن أن ينكر شيئاً منها، وقالوا: هذا شيء درج عليه السابقون المتقدمون، ودونوه في كتبهم، وشرحوا به كتاب الله، وتلقته الأمة بالقبول؛ وما

كان لنا، ولسنا بأعلم منهم بالدين، ولا بأبعد نظرا في فهم أساليب القرآن وتخريج الأحكام، أن نحيد عمّا تلقيناه منهم قيد شعرة، ولا أن نخالفه في قليل ولا كثير.

وبذلك أسلموا عقولهم إلى غيرهم، وجنّوا على أنفسهم بحرمانها لذة التفكير، وجنوا على دينهم باعتقاد أن هذه الأوهام من الدين.

وكما أفسدت عليهم هذه النزعة حياتهم الفكرية، وصوّرت لهم دينهم بهذه الصورة المشوهة، جنت كذلك على حياتهم العملية فتركهم يزهدون في الدنيا، ويكبلون الناس بما يفهمونه من معنى القضاء والقدر، ويكلّونهم إلى التوكّل الجاف الذي لا يعتمد الأسباب! وبذلك افتقر المسلمون والناس من حولهم أغنياء، وضعفوا والناس من دونهم أقوياء، وحيل بينهم وبين الأخذ بالأسباب على حين سخر الناس السماء والأرض والجو والماء!^(١)

القرآن والمسلمون في العهد الأخير

وصلت إلينا هذه الثورة التي دوّنت في بطون الكتب ووُضعت موضع التقديس؛ وهي من الخلط والخط وتشويه معالم الدين على ما وصفنا، فأقعدت الناس عن النظر في القرآن، وملأت أذهان الناس بألوان من الأوهام الفاسدة عن التشريع والعقيدة، وما يحلّ وما يحرم؛ وصار كثير من المسلمين يعتقدون أن الحلال ما أحله فلان في كتاب كذا، وأن الحرام ما حرّمه في كتاب كذا؛ وأن فلانا ذكر في معنى الآية الفلانية كذا وكذا. بل وصل الأمر ببعض أهل العلم إلى أن يقول: إن هذا الشيء ثابت في القرآن، لأنّ فلانا وفلانا حملوا عليه بعض آيات الكتاب الحكيم!

لم يستطع الجمهور أن يستخلص خطة عملية واضحة من القرآن بطريق مباشر، ولم يستطع أن يعتمد على هذه التفاسير الموروثة في استخلاص هذه الخطة التي هو في أشد الحاجة إليها.

إنّما أنه لم يجد غرضه وحاجته في هذه التفاسير فذلك يرجع إلى ما في كثير منها من الحشو والتخليط والاعتماد على الروايات التي لا تصح.

(١) مجلة الرسالة، ص ٥٥٢: ٥٥٣، عدد ٤٠٧، ٢١ أبريل ١٩٤١ م.

وإما أنّه لم يستطع الوصول إلى هذا الغرض من القرآن مباشرة، فلأنّ هؤلاء القائمين على أمر القرآن من أهل العلم أو هموا الناس - لغرض ما - أن فهم القرآن ومحاولة النظر في آياته، بدون استعانة بكتب السابقين وآرائهم التي دونوها غرض بعيد لا يصل إليه إلا الأفاذا من أهل العلم وأصحاب العقول الراجحة، وأن من يطمع في ذلك أو تحدّثه به نفسه من غير أن يستكمل شروطه، فقد عرّض نفسه لغضب الله! يومئذ تصوّر الناس القرآن كتاباً عزيز المنال، بعيداً عن الأفهام، فهابوه ويئسوا من الوصول إلى معانيه، وتقبّلوا فيه وساطة هؤلاء المحتكرين، وتلقّفوا من أفواههم ما جادوا به عليهم، واقتنعوا به من القرآن كوسيلة من الوسائل يداوون بها ضعفهم النفسي والاجتماعي.

انفتح لهم بهذا باب من الانتفاع بالقرآن لا عن طريق النظر في آياته أو التدبر في معانيه أو معرفة هدايته وإرشاده، ولكن على أساس ما تلقّفوا من هؤلاء، فصاروا لا يعرفون القرآن إلا على نحو من الأنحاء الآتية:

١ - التعب بتلاوته تلاوة مجردة عن التدبر والاعتبار لا تعدو أن تكون حركات لفظية تضطرب بها الشفاه، وتغمغم بها الخياشيم ومن وراء ذلك قلوب عليها أقفالها.

٢ - التبرك به فاتخذوا منه التمام والأحجية والرقى والتعاويذ!

٣ - استنزال الرحمة به على موتاهم فجعلوا يستأجرون لذلك القراء المحترفين؛ ليقرأوه في البيوت أحياناً وعلى القبور أحياناً لقاء أجر معلوم، ومال مقسوم.

٤ - التماسه دواء للأمراض والعلل الجسمية عن طريق تلاوته أو كتابته أو التبخير به أو محوه بالماء ثم شربه.

٥ - اتخاذه وسيلة لاستدرا عطف الغادين والرائحين، فتسوّلوا به في الطرقات وأمام المساجد وعلى أبواب البيوت في صور تنافي الكرامة ولا تتفق مع التقديس.

وهكذا أخذوا ينتفعون بالقرآن، أو بعبارة أدق يستغلون القرآن على هذه الأوضاع المزرية التي لا تليق بكتاب أنزله الحكيم العليم ليخرج الناس من الظلمات إلى النور. قد يجد الناظر في كُتب السنة ما يُفيد أنّ النبي ﷺ كان يقرأ في رُقيته شيئاً من القرآن

كالفاتحة وغيرها، كما أنّه قد يجد في كتب الفقه ما يدل على مشروعية القراءة وهبة ثوابها لأرواح الموتى.

وسواء أصحّ هذا أم لم يصحّ، وسواء أكانت الرّقية ونفعها لخصوصية في نفس الراقي، أم لأسرار ذاتية تحملها آيات القرآن وحروفه، فإن الذي ننكره على المسلمين اليوم ونلقي التبعة فيه على علمائهم أن ينبذوا كتاب الله وراءهم ظهرياً في كلّ شيء، ويتخذوا هذا القرآن مهجوراً إلا في النواحي التّافهة التي لا تُقاس بجانب عظمة القرآن.

إلا إنّ في ذلك لتصويراً للقرآن بصورة تنبو عنها الأذواق ودعاية سيئة عنه أمام العقول المفكرة لو كانوا يعلمون، استطار شرر هذه النزعة، وتفشى وباؤها، حتى تأثرت بها أذهان المفكرين من أهل العلم والسلطان؛ تأثر هؤلاء جميعاً إلا قليلاً منهم بهذه النزعة الشعبية الجمهورية؛ وكان منهم من مآلاً العامّة وسائرهم في اتجاههم خوفاً منهم، وكان منهم من تسمّم عقله فعلاً، وفسد تصوره لحقائق القرآن الصحيحة، واعتقد ما اعتقده العامة فيها

نزل هؤلاء وهؤلاء على حكم الشعب، فلم يقاوموا هذه النزعة فيه، بل سايروه فيها وزيّئوها له، وأخذوا يدافعون عنها كأنما يدافعون عن حق يتوقف عليه بناء الدين ويرتفع به شأن الإسلام والمسلمين. وإذا ما دعا داعٍ إلى استقبال القرآن ككتاب هداية وإرشاد وتشريع، تناولوه بالألسنة والأقلام، واتهموه بالزيف والإلحاد، والتضليل والإفساد؛ والله يعلم المفسد من المصلح، والمضل من المرشد، أنه عليم بذات الصدور!

أما الحكمّاء الذين طغت عليهم هذه النزعة ويدهم مقاليد الأمور والتشريع للبلاد، فقد توهم بعضهم أن الكتاب بعيد عن مجارة الحضارة والتشريع الحديث، وأنه لا يفي بحاجات العقول المفكرة والأمم المتحضرة!

نعم يوجد من بين هؤلاء من يفهم حقيقة القرآن، وأنه لا يضيق صدره عما يقتضيه التطور الحديث من تشريع وتنظيم، ولكنه يخشى سلطان هؤلاء العامة من جهة، ويؤثر أن يُجاري هؤلاء العلماء من جهة أخرى، لئلا يتهموه بالمروق ومعاداة القرآن،

فلذلك تراه لا يُحِبُّ أن يعقد بينه وبين هذه الموضوعات الشائكة صلة، ولا يشاء أن يمدّ يده ليضعها في أيدي المصلحين؛ ليطالبوا بالرجوع إلى شريعة القرآن والنزول على حكم القرآن.

وأنه لما يحزّ في قلوب المؤمنين الصادقين أن هذه الفكرة قد طغت على أذهان كثير من أهل الحكم والنيابة عن الأمة، حتى صاروا يعتقدون عدم كفاية التشريع القرآني لتنظيم شؤون الأمة ومعالجة أمراضها الاجتماعية..

وهكذا هانت على المسلمين أحكام القرآن، بل هانت على المشتغلين بها أنفسهم، ولم يقدروا قيمتها العلمية والعملية حق قدرها، فضغفت همهم عن دراستها وموالاتها النظر فيها والانتفاع بها، وصاروا يكتفون منها بالقليل، واستساغوا لكرامتهم أن يقرّوا من التحصيل والعكوف على العلم بكل ما يستطيعون، وأصبحوا يؤدون ما يؤدون من ذلك في الحدود التي تروقهم، وفي الأزمان التي يحدّدونها؛ ذلك بأنهم مسوقون إلى العلم بعوامل شخصية لا تمت إلى إرادة العلم والتثقف وخدمة الدين والقرآن بأدنى الأسباب.

يحسن بعد هذا أن نتحدث عن موقف طائفة أخرى من القرآن - زعمت لنفسها ثقافة خاصة وأخذت تستند إليها في فهم القرآن وتفسير آياته؛ تلكم هي طائفة المثقفين الذين أخذوا بطرف من العلم الحديث وتلقنوا أو تلقفوا شيئاً من النظريات العلمية والفلسفية والصحية وغيرها ثم نظروا في القرآن فوجدوا الله سبحانه وتعالى يقول: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فتأولوها على نحو زين لهم أن يفتحوا في القرآن فتحةً جديدةً. فسروه على أساس من النظريات العلمية المستحدثة، وطبقوا آياته على ما وقعوا عليه من قواعد العلوم الكونية، وظنوا أنّهم بذلك يحترمون القرآن، ويرفعون من شأن الإسلام، ويدعون له أبلغ دعاية في الأوساط العلمية والثقافية.

نظروا في القرآن على هذا الأساس فأفسد ذلك عليهم أمر علاقتهم بالقرآن، وأفضى بهم إلى صور من التفكير لا يريدها القرآن ولا تتفق مع الغرض الذي من أجله أنزله الله.

فإذا مرّت بهم آية فيها ذكر للمطر، أو وصف للحساب، أو حديث عن الرعد أو

البرق، تهللوا واستبشروا وقالوا هذا هو القرآن يتحدث إلى العلماء الكونيين ويصف لهم أحدث النظريات العلمية عن المطر والسحاب وكيف ينشأ وكيف تسوقه الرياح. وإذا رأوا القرآن يذكر الجبال أو يتحدث عن النبات والحيوان وما خلق الله من شيء قالوا: هذا حديث القرآن عن علوم الطبيعة وأسرار الطبيعة

وإذا رأوه يتحدث عن الشمس والقمر والكواكب والنجوم قالوا هذا حديث يثبت لعلماء الهيئة والفلكيين أن القرآن كتاب علمي دقيق!

ومن عجيب ما رأينا من هذا النوع أن يفسر بعض الناظرين في القرآن قوله تعالى: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾^(١)، بما ظهر في هذا العصر من الغازات السامة والغازات الخائفة التي أنتجها العقل البشري فيما أنتج من وسائل التخريب والتدمير في هذا الزمان!

يفسرون الآية بهذا، ويغفلون عن قوله تعالى بعدها: ﴿رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ﴾^(٢)، مما يدل على أن هذه الظاهرة كانت على عهد النبي ﷺ أصيب بها الذين عارضوه وكذبوه وقالوا معلم مجنون.

رُوي أن رجلاً جاء إلى ابن مسعود وقال له: تركت في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه: يفسر قول الله سبحانه: «فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين» بأن الناس يوم القيامة يأتيهم دخان فيأخذ بأنفاسهم حتى يأخذهم كهيئة الزكام. فقال ابن مسعود: «من علم علماً فليقل به، ومن لم يعلم فليقل الله أعلم!» إنما كان هذا لأن قريشاً استعصوا على النبي ﷺ فدعا عليهم بسنين كسني يوسف، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام؛ فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد!

وأغرب من هذا وأعجب أن يُفسر بعض هؤلاء المفسرين الحديثين شأنًا غيبياً من شؤون الله الخاصة لم ينزل بتفصيله وحي، ولم يطلع الله على حقيقته أحداً من خلقه، ببعض الظواهر الحاضرة التي اكتشفها العلم واهتدى إليها بنو الإنسان:

(١) سورة الدخان، الآية ١٠.

(٢) سورة الدخان، الآية ١٢.

يُفَسِّرُ الْكِتَابَ الْمُبِينُ وَالْإِمَامُ الْمُبِينُ الَّذِي تَحْصِي فِيهِ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ، وتعرض على أصحابها يوم القيامة، بالتسجيل الهوائي للأصوات، ويقول: أظهر العلم ذلك بالمخترعات البشرية واستخدمه الإنسان فيما يختص بالأصوات، ولا تبعد أن يستخدمه فيما يختص بحفظ الحركات والسكنات والخواطر النفسية، والله القادر خلق الكون على هذه السنن لغاية أسمى من ذلك هي محاسبة الناس يوم القيامة، وعرض أعمالهم عليهم كشريط مسجل يضم جميع حركات الناس وسكناتهم وخواطرهم وأقوالهم، وما قدموا من عمل.

يقولون هذا ويفسرون به قوله تعالى: ﴿قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَلْعَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾^(٢).

ويهجمون على الغيب بما لم يأذن به الله، ويجدون من العلماء من يؤيدهم ويُشجّعهم ويُزكّيهم ويتمنى أن يكثر الله من أمثالهم!

إن هؤلاء في عصرنا الحديث لمن بقايا قوم سالفين فكّروا مثل هذا التفكير، ولكن على حسب ما كانت تُوحى به إليهم أحوال زمانهم، فحاولوا أن يُخضعوا القرآن لما كان عندهم من نظريات علمية أو فلسفية أو سياسية، ولسنا نستبد إذا راجت عند الناس في يوم ما نظرية داروين مثلاً أن يأتي إلينا مفسر من هؤلاء المفسرين الحديثين فيقول: إن نظرية داروين قد قال بها القرآن منذ مئات السنين!

هذه النظرة إلى القرآن خاطئة من غير شك، لأن الله لم ينزل القرآن ليكون كتاباً يتحدث فيه إلى الناس عن نظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف.

وهي خاطئة من غير شك لأنها تحمل أصحابها والمغرمين بها على تأويل القرآن تأويلاً متكلفاً يتنافى مع الإعجاز، ولا يستسيغه الذوق السليم.

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٩.

(٢) سورة الإسراء، الآية ١٣.

وهي خاطئة لأنها تعرض القرآن للدوران مع مسائل العلوم في كل زمان ومكان، والعلوم لا تعرف الثبات ولا القرار ولا الرأي الأخير، فقد يصح اليوم في نظر العلم ما يصبح غدا من الخرافات.

فلو طبقنا القرآن على هذه المسائل العلمية النقلية لعرضناه للتقلب معها، وتحمّل تبعات الخطأ فيها، ولأوقفنا أنفسنا بذلك موقفًا حرجًا في الدفاع عنه وإقناع الناس به. فلندع للقرآن عظمته وجلالته، ولنحفظ عليه قدسيته ومهابته، ولنعلم أن ما تضمنه من الإشارة إلى أسرار الخلق وظواهر الطبيعة إنما هو لقصد الحث على التأمل والبحث والنظر ليزداد الناس إيمانًا مع إيمانهم.

وحسبنا أن القرآن الكريم لم يصادم ولن يصادم حقيقة من حقائق العلوم تطمئن إليها العقول. قيل: يا رسول الله، ما بال الهلال يبدو دقيقًا مثل الخيط، ثم يزيد حتى يعظم ويستوي ويستدير، ثم لا يزال ينقص ويدقّ حتى يعود كما كان لا يكون على حال واحد! فنزل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِيَ مَوَاقِبُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(١).

وإنك لتجد هذا في سؤالهم عن الروح حيث يقول عز وجل: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٢).

أليس في هذا دلالة واضحة على أن القرآن ليس كتابًا يريد الله به شرح حقائق الكون؛ وإنما هو كتاب هداية وإصلاح وتشريع؟؟

قد عرفنا مهمة القرآن التي لأجلها نزل، وعرفنا موقف المسلمين الأولين من هذه المهمة، وما كان لهم بفضل موقفهم هذا من عز وجاه وسلطان

ثم عرفنا موقف المسلمين في العصور التالية، وكيف عقدوا على الناس طرق الانتفاع بالقرآن والاهتداء بهديه

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٩.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

وعرفنا كيف تلقى المسلمون في عهودهم الأخيرة كتاب الله في وسط هذا
المزدحم فاشتبهت عليهم معالمه واختلطت بغيرها، فانصرفوا عن القرآن وهداياته
وتدبر آياته إلى أشياء لا تنفعهم في دينهم ولا دنياهم، أو خرجوا به عن مهمته الكبرى،
وحملوه ما لا يحتمل مما يروج عندهم أحياناً وتزيفه العقول أحياناً.

وعرفنا كيف تقلص عن المسلمين خير القرآن، وحُرموا الانتفاع به في الهداية
والإرشاد والتشريع وقد آن لنا أن نتساءل هل للمسلمين أن يُفكروا فيما يعود بهم إلى
سالف غيرهم ورفيع مجدهم عن طريق القرآن وتشريع القرآن؟^(١)

(١) مجلة الرسالة، ص ٥٧٩: ٥٨١، عدد ٤٠٨، ٢٨ أبريل ١٩٤١ م.

منهج الشيخ محمد عبده في التفسير

ما طابع البيئة الأزهرية في أواخر القرن الثالث عشر من الهجرة؟ ماذا فعل الشيخ محمد عبده في بيئة طابعها الركود الفكري، والتعصب المذهبي، والتقديس للآراء والأفهام والسمو بها عن النقد؟ ما منهج الشيخ محمد عبده المُخالف لمعاصريه في تفسير القرآن؟ وماذا كتب من تفسير المنار؟ ما أكبر جناية للبيئة الأزهرية قبل الشيخ محمد عبده على القرآن الكريم؟ بأي عمل استحق الإمام محمد عبده لقب مُجدّد القرن الرابع عشر من منظور الشيخ شلتوت؟

«من المعروف أن البيئة تُؤثّر في الإنسان تأثيراً كبيراً فهي تطّبعه بطابعها، وتُشكّله على أخلاقها وتحمله بقوّتها وسلطانها على أن يكون عضواً فيها، يعيش كما تعيش، ويفكر كما تفكر، وينزل على إرادتها وحكمها مطمئن القلب راضي النفس ولكن مع هذا قد يظهر في الأمة أو الجماعة من الحين بعد الحين أفرادٌ يجعل الله منهم مظهر رسالة خاصة إلى الأمة أو الجماعة، فيصنعهم على عينه ويعصمهم من التأثير ببيئاتهم، فينشأ الواحد منهم برأسه أو أمة في نفسه، لا يتأثر بجماعته، ولا يتقيد بقيودها، ولا يزن الأشياء بميزانها بل بالعكس يؤثر هو فيها ويقنح عليها حصونها، ويعيش معها ما عاش في كفاح وجلاد، وهو في كل يوم يفتح فتحة جديداً ويدك حصناً عنيداً، ويتعهد من وراء ذلك بذوره التي يضعها حتى ترسخ أصولها، وتسمق فروعها، وتؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربها أولئك هم المصلحون في كل زمان ومكان: منهم رسل الله المبلغون عنه، المؤيّدون بوحيه، ومنهم دون ذلك من عباقرة الأمم وأفذاذ التاريخ، ولقد كان الشيخ محمد عبده من هؤلاء العباقرة الذين عصمهم الله من التأثير ببيئاتهم ومكّنهم من التأثير فيها.

كانت بيئة الشيخ عبده هي البيئة الأزهرية التي تكوّنت في أواخر القرن الثالث عشر من الهجرة. وكان طابعها الركود الفكري، والتعصب المذهبي، والتقديس

للآراء والأفهام والسمو بها عن النقد ومحاربة كل رأي جديد، وقد وصل الأمر بهذه البيئة إلى أن أوجبت التقليد في دين الله وحرمت الاشتغال بالعلوم العقلية والرياضية وقاومت من حاول الخروج عليها في ذلك زمانا طويلا. وكانت أكبر جناية لهذه التبعة جنايتها على القرآن، فقد صوّرت كتابًا عزيز المنال بعيدًا عن الإفهام لا يدركه إلا الراسخون الذين مضوا، وقد درسوا واستنبطوا منه جميع ما يلزم المسلمين فليس لأحد بعدهم أن ينظر فيه كما نظروا ولا أن يستنبط منه كما استنبطوا، ولا أن يُفسّره بغير ما فسّروا ظلّ القرآن في ظل هذه التبعة يدرس دراسة أساسها الإسراف في المناقشات اللفظية لعبارات المفسرين، والاعتماد في قصصه على الروايات الغربية والإسرائيليات الموضوعة، وفي تشريعه على المذاهب الفقهية وفي عقائده على الآراء الكلامية. وقد صار القرآن بهذا كأنّه تابع لا متبوع ومحكوم عليه لا حاكم ولقد تهيّب الناس بهذا الوضع كتاب الله وصاروا لا يعرفون من مزاياه سوى أنه كتاب يتعبد بتلاوته ويتبرك به وتستمطر به الرحمة على الموتى ويستشفى به من الأمراض والعلل الجسمية في هذه البيئة نبت الشيخ عبده كما ينبت الورد بين الأشواك أو كما ينبع الماء الصافي من بين الصخور. فكان بحق مجددا لأمر هذه الأمة وكان بحق نورا انبثق من أفق الأزهر انتفع به من انتفع وازور عنه من ازور.

وبقي على ذلك قويا وهّاجا يجذب إليه أنظار المؤمنين وينفذ إلى بصائر المخلصين زلزل رحمه الله على الجامدين حصونهم، ودمدم عليها بالحجج، والبراهين، وكشف الحجاب الذي أسدله الجمود والتعصب على الدين شرعة وعقيدة، فبدا منه ما كان خافيًا وعاد إليه بهاؤه الأول وجلاله القديم، وبدد الغبار الذي عقد حول كتاب الله وأنقذه من شرّ هذه التبعة التي جعلته وراء الظهور، وآثرت عليه قول فلان وفلان وليس من الممكن أن نبسط آثار هذا المجدد العظيم في كل ناحية من النواحي، ولكننا نعرض في اختصار إلى موقفه من القرآن؛ فإنه كان يراه أصلا للدعوة الفكرية الإصلاحية مهما تشعبت فروعها، وكان ينظر إليه على أنه أساس القوة ومصدر العزة للدولة الإسلامية والمسلمين جميعا. فاستقبله على أنه - كما أنزله الله - كتاب هداية وتشريع وأخلاق، ونهى عن اتخاذه غير ذلك من الأغراض المادية التي لا تليق بجلاله، والتي تصرف المسلمين عن الانتفاع بهديه وإرشاده،

ونبه المسلمين عامة وأهل العلم خاصة إلى مركز القرآن، وأنه المسيطر على كل ما سواه في العلميات والعمليات، يجب أن يتحاكم إليه المختلفون، وأن يخضعوا لحكمه وأن يتركوا جميع الأقوال لقوله؛ فليس أمام حكمه حنفي ولا شافعي ولا سني ولا معتزلي وقد عني رحمه الله أشد العناية بتجريده التفسير من كل ما لا ثقة به من الروايات والإسرائيليات، وأوجب الوقوف عند الحد الذي قصه القرآن من أحوال الماضي أو أخبر به من شؤون المستقبل ولم يكن رحمه الله ذا اهتمام كبير بأسباب النزول، بل كان يعتمد في فهم المعنى وربط الآيات على ما يفيد الموضوع وترشد إليه الألفاظ والأساليب، حسب المعهود من اللسان العربي المبين هذه هي طريقة الشيخ عبده في تفسير القرآن، عرفناها واضحة جلية مما كتبه بنفسه كتفسيره لجزء «عم يتساءلون» الذي فرغ منه كما يقول في آخره - منتصف الساعة السادسة بعد الظهر من يوم الأحد ٢٣ أغسطس سنة ١٩٠٣ في مدينة جنيف من بلاد سويسرا، وكتفسيره لآيات خاصة تفنيدا لشبه أثارها، عند خصوم الإسلام، مكانة الجمود والرواية من التفسير. وما دونه عنه تلميذه البارّ السيد رشيد رضا، وهو من أول القرآن إلى قوله تعالى في سورة النساء: «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ».

لم يكن الشيخ عبده من هؤلاء الذين يقترحون ويدعون إلى ما اقترحوا دون أن يكون منهم أسوة عملية تشق للناس طريق ما يقترحون، بل كان رحمه الله عمليا قبل كل شيء، فلم يدع فرصة في حضره أو سفره تمرّ حتى يُلقّي فيها دروس التفسير على طريقته ومنهاجه. وقد وازب على ذلك في دروس متتابعة ظلّ يُلقّيها بالأزهر نحو سبع سنين، وكان يحضرها كثير من علماء الأزهر والناهبين من طلابه، ويحضرها الكبراء من رجال الدولة والتفكير، حتى أحدث في الأزهر حركة فكرية حادة لفتت أنظار العلماء والمشغلين بالمسائل الإسلامية في الشرق والغرب إلى الأزهر وإلى الإسلام.

مما ذكرنا وبغيره مما لم نذكر كان الشيخ عبده هو المجدد الإسلامي العظيم للقرن الرابع عشر من الهجرة، له نمطه المعروف وفكرته الواضحة التي أسهر لها ليله وأضنى بها جسمه، وتعرض في سبيلها لحقد الحاقدين وكيد الكائدين، ثم لبّى دعوة ربّه معتزاً بما لم يترك سواه من علم وإصلاح وإذا كانت تعاليم الشيخ عبده قد

أثرت من نصف قرن مضى في التفكير الإسلامي تأثيراً قوياً؛ فإن المخلصين للأزهر لا يزالون إلى الآن يرجون أن يسرع الأزهر في الاقتراب من هذه التعاليم، وأن يجعلها من أسس دراسته وأساليب تفكيره ولا بد أن يقترب الأزهر - وهو معقل الدين - من طريقة الشيخ عبده مهما طال الأمد؛ لأنّها طريقة السلف الصالح التي فهم بها الدين وعزّ جانبه، وآخر هذا الدين لا يصلح إلا بما صلح به أوله أيّها السادة: هذه ناحية من نواحي عظمة الشيخ عبده وأحبّ ألا أغادر موقفى هذا حتى أسجّل أن عظمة الشيخ عبده لم تكن ترجع فقط إلى علمه الواسع وإحاطته بأساليب الحياة الصحيحة، ولكنّها في الواقع ترجع إلى صفات صيغ بها وطبع عليها؛ فقد كان مؤمناً قوياً بالإيمان، كان مخلصاً لفكرته، كان شجاعاً في الحق لا يعرف التردد ولا المجاملة، كان متجرداً عن الأهواء والمطامع، ليس مشغولاً إلا بفكرته ولا معنياً إلا بنجاح دعوته، كان معتمداً على الله وعلى قوة الحقّ وعلى الصراحة والوضوح، وما كان يعرف ركناً يأوي إليه سوى هذه الصفات، وكان بكلّ هذا شخصية مهيبة يُحيط بها الوقار ويحفّها الجلال، ويشعّ منها نور الحق وروعة الصدق فتجذب إليه الناس فيملك عليهم السمع والبصر والفؤاد ذلكم هو المصلح وذلكم هو الإمام رحم الله الإمام وأسبغ عليه رضوانه»^(١).

(١) مجلة الرسالة، عدد ٥٧٦، ١٧ يونيو ١٩٤٤.

شخصيات الرسول ﷺ

هل كل ما أُثِر عن النبي - ﷺ - شريعة من الله رب العالمين، لها صفة الدوام والبقاء إلى يوم الدين؟ هل يمكن أن يكون النبي ﷺ ممنوع من الاجتهاد؟ هل يُعقل أن يمنح الأنبياء حق الاجتهاد في بدايات التاريخ الإنساني ويُحرم منه النبي ﷺ في مرحلة النضج الإنساني؟ هل بعض الأحكام الصادرة عن الرسول - ﷺ - ليس لها صفة التشريع فهي تصرف سياسي دنيوي (زمني) بمقتضى ولاية الأمر يجوز مخالفته؟ هل الأحكام الصادرة عن الرسول في فض المنازعات بين المتخاصمين لها صفة التشريع العام؟ هل ما رُوي عن الرسول - ﷺ - فيما يتعلق باللباس والأزياء يدخل في باب التشريع؟

«يهمّ الناظر في التشريع الإسلامي أن يعرف: هل كان النبي - ﷺ - في كل ما يُروى عنه من هذه الأقوال وتلك الأفعال والتصرفات مَصْدَرًا للوحي، ناطقًا بلسانه؛ أو كان له إلى جانب الوحي فيها تفكير ونظر واجتهاد؟ ذلك ما نريد معالجته في هذا البحث. يرى بعض العلماء أن النبي ﷺ مُبَلَّغٌ عن الله فقط، تنحصر مهمته في تبليغ الوحي وما يتصل به من بيان على الوجه الذي ضمّنه الله بقوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانصتْ لَهُ، ثُمَّ إِنَّا نَأْتِيهِ بِآيَاتِهِ﴾^(١).

ويرون أن صفة الرسالة فيه غلبت على صفة البشرية، وأنه عليه الصلاة والسلام تمحض في استعداده لحمل الرسالة وتبليغ الأمانة، معتمدين في ذلك على ما فهموا من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٢).

(١) سورة القيامة، الآية ١٨، ١٩.

(٢) سورة النجم، الآية ٤، ٣. ولو تفحصوا الآية الكريمة في سياقها، وكذلك لو تفحصوا سياق قوله تعالى «والله يعصمك من الناس»، لأدركوا أن عظمة نبي هذه الأمة لا تكمن في عصمته وارتفاعه عن أفق البشر - وما العظمة في هذا إذا كان الأمر محض اختيار وترتيب إلهيين لا تعليل لهما - بقدر ما تكمن في ارتفاعه هو بجهدده واختياره إلى آفاق المسؤولية الكونية دون أن يفارق خصائص البشر.

رأوا هذا ورتّبوا عليه أنّ كلّ ما أُثّر عن النبي - ﷺ - شريعة من الله رب العالمين، لها صفة الدوام والبقاء إلى يوم الدين، والنّاس مخاطبون بها في كل زمان ومكان، لا يجوز لهم أن يحيدوا عنها قيد شعرة، ومن حاد عنها أو سوّغ لنفسه أن يتصرف فيها، فذلك خارج على شريعة الله، مخالف عن أمر الله، غير جدير بأن يكون من المؤمنين. يقولون ذلك ويتشدّدون فيه، ولا يفرقون بين أقواله وأفعاله وأحكامه، وأقضيته وسائر تصرفاته في العبادات، والمدنيات، والجنائيات، والطبّ، والسياسة، والحروب، والعادات، والزّي واللباس، وآداب الطعام والشراب، والجلوس، والسير في الطريق، وما يكون من الأحوال الشخصية، والمسائل الجنسيّة، وغير ذلك، فكل هذا عندهم وحى من الله، بعضه ظاهر وبعضه باطن، وكلّه شرع محكم، ودين متبع لا يجوز الخروج عليه، ولا التصرف فيه.

وقد تجد قومًا منهم يستنون من ذلك بعض الأشياء التي لا تتصل بالنواحي التشريعية كراهيه ﷺ في تأبير النخل، أو في اختيار مكان ينزلون فيه للحرب أو نحو ذلك، ولكنهم حين يتحدثون عن هذا الاستثناء يحتاطون في الأمر تمام الاحتياط، فيضيعون دائرته ولا يتوسعون فيه.

لقد جاءت الشريعة الإسلامية «بالاجتهاد»، وأمر الله عباده أولي الأبصار بأن يعتبروا، وينظروا، ويتدبروا كتابه الكريم، وقد كان الاجتهاد سنّة الأنبياء والمرسلين من قبل، والقرآن يُحدّثنا بذلك عنهم كما في شأن يحيى إذ أتاه الله الحكَمَ صبياً، وكما في قصة داود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم. وقد ذكر الله جملة من أنبيائه ورسله، وأثبت لهم جميعاً هذا المعنى بقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾^(١)؛ ثم قال لنبيه محمد ﷺ في الآيات نفسها: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدَهُ﴾^(٢).

فالنبي إذن مأمورٌ بالسير على سنّة الأنبياء والمرسلين من قبله، مأمورٌ بأن يقتدي بهديهم، وهذا أمر تقضي به طبيعة الأشياء؛ لأنه لا يُعقل أن يرسل الله رسولا في وقت

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٩.

(٢) سورة الانعام، الآية ٩٠.

نبغت فيه الإنسانية، واشتدّ ساعد الفكر البشري، ثم يحرمه النظر والتفكير الذي أباحه لإخوانه الأنبياء في طفولة الدهر وشباب الزمان، وأباحه أيضاً لمتبعيه الذين يدعواهم إلى دينه ويأمرهم بالعمل بشريعته.

كيف يسوغ لأحد أن يقول بحرمان النبي ﷺ من الاجتهاد، وهو مرتبة علمية من أسمى مراتب الفطنة البشرية والبصيرة الإنسانية؟ أيمنحها الله لذوي العقول وأرباب البصائر، ثم يحرمها على الإنسان الكامل؟

كأنّي بهؤلاء يرون رسالة الرسول أمراً يتعارض مع بشريته. ولقد كان رسول الله ﷺ مع رسالته، وقبل رسالته بشراً اكتملت فيه جميع معاني البشرية الفاضلة. ولم يشأ الله أن يرسله حتى بلغ أربعين عاماً لتنضج بشريته وتكتمل رجولته، فلا تغطي عليها الرسالة ولا تسلبها خصائصها. وقد عني القرآن الكريم بأن يؤكّد هذا المعنى في كثير من آياته: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾^(١). ومن زعم أن رسالة النبي قد غلبت على بشريته، وقضت على لوازمها السامية فقد تلاقي في رأيه من قريب أو من بعيد مع الذين يقولون: أبعث الله بشراً رسولاً!^(٢).

إن النبي - ﷺ - بشر وفي أسمى مراتب البشرية، وقد اكتسب بذلك شخصية الفقيه المجتهد كما مُنح شخصية الرسول المبلغ عن الله. وهو «أول الفقهاء» كما أنه «خاتم الأنبياء». فلننظر إذن فيما ورد عنه ﷺ على هذا الأساس الذي يجمع بين الرسول والفقيه

اقتضت حكمة الله أن يسوس عبادته، ويحقق مصالحهم بنوعين من التشريع: نوع يتولاه بنفسه وينص فيه على ما يريد ويرسل به الوحي إلى نبيه. ونوع آخر يسكت عنه فلا ينص عليه غير نسيان ولا إهمال، ولكنه - رحمة بعباده - يكله إلى أصحاب الرأي والنظر لاختلاف المصلحة فيه باختلاف الظروف والأحوال. وقد قام محمد «النبي» بحق رسالته فبلغ النوع الأول كما أمره بتبليغه. وقام محمد «الفقيه الأول»

(١) سورة النجم، الآية ٤، ٣.

(٢) «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا» [سورة الإسراء، الآية ٩٤].

بحق بشريته: رسم طريقة الاجتهاد، وعني بالتطبيق العملي عليها، وبأن يُعبدُها لمن يجيء بعده من الخلفاء والقضاة والأئمة: اجتهد وقاس وحكم، وأفنى بالحاجة وتقدير المصلحة، وساس الأمة بما أَراده الله كما هو الشأن في المجتهدين والحكام.

١ - اجتهد في الحروب وفي الأمور الدنيوية.

٢ - واجتهد في الأحكام الشرعية، فأفتى المرأة التي سألتها عن حجّها لأبيها بقوله: «أرأيت لو كان على أهلك دين فقضيتيه أما كان يُجزئ عنه؟»^(١) أي أما كان يُقبل منك؟ وأفتى السائل عن قبلة الصائم بقوله: «أرأيت لو ت مضمضت بماء ثم مجبته أكان يضرّك؟»^(٢) وأفتى السائل عمّن لامس امرأته أن يُكْتَبُ له أجرٌ وهو يقضي شهوته؟ فقال له: «أرأيت لو وضعها في حرامٍ أكون عليه وزرٌ؟»^(٣).

٣ - ونزل على اجتهد غيره فاستثنى «الأذخر» في تحريم شجر مكة حين استثناءه العباس. ودعا للمُقَصِّرِينَ كما دعا للمُحَلِّقِينَ، وأذن في غسل القُدُور التي طبخت فيها لحوم الحمر الأهلية بعد أن أمر بكسرها، ونزل المنزل الذي أشار عليه أصحابه بأن ينزل فيه^(٤).

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، ج ٢، ص ١٣٢ برواية عبد الله بن عباس. وأخرجه ابن حبان في صحيحه برواية عبد الله بن عمر.

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى ٣٠٣٦، وابن حبان في صحيحه ٤٣٧٨، وأحمد في مسنده بتحقيق أحمد شاكر، ج ١، ص ٨٤ برواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، ١٠٠٦، برواية أبي ذر الغفاري رضي الله عنه.

(٤) استند - ﷺ - إلى آراء ذوي الخبرة والنظر، فاحتكم - ﷺ - إلى أهل المشورة من أصحابه في استصدار بعض الأحكام في الحروب مثل حكم الفداء في أسرى بدر الذي كان بمشورة من أبي بكر رضي الله عنه، ومثل تحكيمه سعد بن معاذ - رضي الله عنه - في يهود بني قريظة.. فاحتفظت شخصية محمد - ﷺ - في وجدان وعقل الصحابة بتلك الازدواجية «بشرا رسولاً»، فلم تحوّل النبوة ممارسات السياسة الدنيوية إلى ممارسات دينية، ولم تُنزل بشريته بالديني في العقيدة أو العبادة إلى الدنيوي، ومما يدل على استقرارهم جميعاً على هذا الفهم لشخصية النبي ﷺ، أنه لم يُقلّ إلينا استهجاناً أو ملامة من أحد الصحابة للآخر لمراجعة رسول الله - ﷺ - في رأي، مثل اختيار الحجاب بن المنذر مكان معركة بدر على خلاف ما اختاره الرسول ﷺ، ومثل تنازل الرسول - ﷺ - عن رأي في غزوة أحد، وأخذه برأي سلمان في حفر الخندق، وتراجع عن مصالحة غطفان برأي سعد الذي سأله سؤال الحجاب من قبل: «يا رسول الله شيئاً أمرك الله به لا بد لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟» وهنا يظهر عمق فهم الصحابة للدور المزدوج له - ﷺ - وإقراره لهذا الفهم. فميّز المسلمون زمن النبي الكريم بين منطقتين: منطقة تكليف محسومة

٤ - وكان يجتهد ثم ينزل الوحي بخلاف اجتهاده، وقد يسكت عنه فلا يعرض له بتصويب ولا تخطئة: عاتبه الله على الإذن للمنافقين، وعلى أخذ الفداء من أسرى بدر، وعلى إعراضه عن الأعمى، فكان ذلك إيذانا من الله بتخطئته في اجتهاده، ورجع هو عن اجتهاد باجتهاد بمجرد النظر والتجربة فقال ﷺ «لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَنْهَى عَنْ الْغِيلَةِ^(١)، حَتَّى ذَكَرْتُ أَنَّ الرُّومَ وَفَارِسَ يَصْنَعُونَ ذَلِكَ فَلَا يَضُرُّ أَوْلَادَهُمْ^(٢)». وقال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سُقْتُ الهدْيَ^(٣)».

٥ - وكان يحكم في الحوادث الجزئية التي ترفع إليه، ويعتمد في حكمه على البيئات وحجج الخصوم ويقول: «لعل أحدكم ألحن بحجته فإنما أنا بشر»^(٤).

بنصوص قطعية الثبوت والدلالة وحياً؛ لتنظم العقيدة والعبادة ومنطقة يحكمها الرأي والعقل والتجربة وعندما اختلط الأمر على الصحابة في حادث توير النخل، فظنوا أن الرأي النبوي وحي وليس مجرد رأي يدعو إلى التجريب ردّهم النبي - ﷺ - إلى أصل عام «أنتم أعلم بأمور دنياكم». ذاك الأصل الذي يتركه كثير من الباحثين عن أصول نبوية حاكمة لحياة البشر؛ لأنه أصل يُطلق العقل الإنساني للبحث في أمور دنيانا.

أدركها الأوائل من الصحابة الكرام - رضي الله عنهم - في علاقتهم بالنبي وفعل نقيضها أبناء الحركة الإسلامية حين جعلوا سلطة النبي - ﷺ - في كليتها دينية، وقدموا تصوراتهم حول الدولة كمعادل لدولة النبي والراشدين، فأكسبوها قداسة رغم أنها لا تعدو عن كونها أفكار وآراء واجتهادات، فمن الأخطاء الشائعة أن يُظن كل فكر حول الإسلام هو الإسلام بالألف واللام التي للعهد الذهني، وحقيقة الأمر أنه محض فهم وخطاب حول الوحي؛ لذا تعدد الأفهام والخطابات، ولا نقول تعدد الإسلام؛ فلا يملك أحد فهمها مطابقاً لمراد الله، فليس هناك متحدث حصري باسم الإسلام إلا نبي، ومحمد خاتم الأنبياء ﷺ.

(١) قال النووي: اختلف العلماء في المراد بالغيلة في هذا الحديث وهي الغيل، فقال مالك في الموطأ والأصمعي وغيره من أهل اللغة: أن يجامع امرأته وهي مريض. وقال ابن السكيت: هو أن ترضع المرأة وهي حائل.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١٤٤٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٧٢٢٩.

(٤) حكم (قضى) النبي ﷺ حسب ما عرض عليه من حجج وأدلة، منطلقاً في فصله بين المتخاصمين من طبيعة بشرية حكمت على الظاهر، كما أوضح - ﷺ - محدثاً من يختصم إليه من تزييف الحجج الذي يبنى عليها - ﷺ - اجتهاده في الحكم. واستدرك القرآن الكريم على حكم النبي - ﷺ - في قضية سرقة الدرع التي اتهم فيها يهودي بينما كان السارق رجلاً مسلماً من بني أبيرق بن ظفر بن الحارث إحدى قبائل الأنصار، واختلفت الروايات في اسمه ففي رواية: «طعمة بن أبيرق»، وفي رواية أخرى: «بشير بن أبيرق»، وكان هذا الرجل قد سرق درعاً من جارٍ له مسلم يقال له: «قتادة بن النعمان»، وكانت الدرع في

٦ - وكان يَكُلُّ الجهاد إلى أمرائه وقُضَّاته دون أن يقيدهم بالرجوع إليه^(١).

٧ - وكان يسارع أحياناً إلى الجواب عما يسأل عنه من غير أن يتربص لوشي، وأحياناً ينتظر أمر الله، ويقول لم ينزل عليّ فيه شيء كما في حادثة المرأة التي جادلته في زوجها، وكما في حادثة الرجل الذي قذف زوجته، فقد نزل القرآن بتشريع كفارة الظهار وشهادات اللعان.

ولعل الأمر فيما ينزل فيه الوحي وفيما لا ينزل، وفيما يجتهد فيه الرسول وفيما لا يجتهد راجع إلى الفصل بين الشؤون التي تتعلق بأساس الدعوة، أو بالجانب الخلقي، أو بالعبادة، وبين ما تختلف فيه المصلحة باختلاف الظروف والأزمنة والأشخاص، وقد حدّد الفقهاء المجتهدون بذلك مواضع الاجتهاد ومواضع النص..

نستطيع بعد هذا أن نستخلص للنبي - ﷺ - شخصيات متعددة: شخصية الرسول، وشخصية الإمام العام، وشخصية المفتي، وشخصية القاضي.

فهو بشخصية الرسول مُبلّغ عن الله لا يخرج فيما أُوحِيَ إليه عن حدود ما أمر به أو أنهى عنه، والمسلمون مُكلّفون به كما تلقوه عنه في عمومته أو خصوصه، وفي دوامه أو توقيته؛ وهذا يغلب فيما هو من العقائد وأصول الأخلاق والعبادات، ولا يُعدّ النبي - ﷺ - بذلك فقيهاً، وإنما هو أعلى شأنًا وأجل مكانة من الفقيه.

جرب فيه دقيق، فجعل الدقيق ينثر من خرق في الجراب حتى انتهى إلى الدار، ثم خباها عند رجل من اليهود يقال له: «زيد بن السمين»، فالتُمِسَتِ الدرع عند «طعمة» فحلف بالله ما أخذها، فقال أصحاب الدرع: لقد رأينا أثر الدقيق في داخل داره. فلما حلف تركوه، واتبعوا أثر الدقيق إلى منزل اليهودي، فوجدوا الدرع عنده، فقال اليهودي: دفعها إليّ طعمة بن أبيرق!! فجاء بنو ظفر - وهم قوم (عائلة) طعمة - إلى الرسول - ﷺ - ليدافع ويجادل عن صاحبهم فهم رسول الله - ﷺ - بذلك أن يعاقب اليهودي، فنزل قوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا، وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا، وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَافًا أَثِيمًا - إلى قوله تعالى - وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبْهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا، وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا» [النساء: ١٠٥-١١٢].

(١) ومن ذلك رأي معاذ بن جبل عندما استبدل زكاة اليمن من الحبوب والثمار (الزروع) بقيمتها ثياباً، فقال لهم: اتنوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة». [أخرجه البخاري في صحيحه بعنوان باب العرض في الزكاة، واحتجاج البخاري بهذا يدل على قوة الخبر عنده كما قال الحافظ بن حجر في فتح الباري، ج٤، ص ٥٤].

وهو بشخصية الإمام الأعظم رئيس المسلمين، وزعيم قوميتهم يعمل على تركيز أمته، وطبعها بطابع تتميز به عن سائر الأمم، ويُلقَقُ بذلك كلُّ ما ورد عنه مما يتعلق باللباس والأزياء والتشبه بقوم ومخالفة اليهود والنصارى والمجوس والمشرّكين، وما إلى ذلك مما لا يَمَسُّ ناحية العقيدة، ولا يُعَقِّلُ فيه معنى التعبد؛ وإنما هو في الشؤون الاجتماعية البحتة التي تعرفها الأمم في كل العصور والأجيال، وينزع إليها الزعماء والقادة في القديم والحديث، والأمر فيها راجع إلى ما تراه الأمم، وتُقدَّرُ فيه قوميتها ومصلحتها وسيادتها.

وهو بشخصية المفتي إمّا مُجيب بلسان الوحي، فليس له اجتهاد في ذلك إلا في تطبيق النص على جزئيات الحوادث، وإمّا فقيه يجتهد ويُقدَّرُ ويلاحظ أحوال السائلين فيجيبهم بما يراه كما يفعل سائر المجتهدين وبالطرق التي يألّفها الناس في استنباط المجهولات، وقد علم له من هذا النوع كثير.

وهو بشخصية القاضي حكم بين المتخاصمين يسمع دعواهم، ويتعرّف الحقّ بما يسمع من شهادة الشهود وما يرى من وجوه الثبوت، ويُقدَّرُ ظروف القضية وأحوال المتقاضين كما يفعل سائر القضاة، وأحكامه في هذه الدائرة لا عموم لها في الأشخاص ولا في الأحوال كما يقول علماء الأصول، فليس لها صفة التشريع العام. هذه شخصيات أربع صارت إليه ﷺ أثرا من آثار تلك الهجرة الميمونة. وإننا لنلمح هذه الشخصيات في جميع ما أثر عنه ودُوِّن في الكتب، ومنه ما تظهر الشخصية التي صدر عنها دون أن يُخالَف فيه أحد، ومنه ما تخفي شخصيته خفاء تتفاوت الأنظار فيه، وتختلف الآراء في تقديره.

ولو أننا تتبعنا المروي عن رسول الله ﷺ، وأعطيناه نظرة فاحصة يتميز بها ما كان صادراً عن كل شخصية من هذه الشخصيات ولم نخلط بعضها ببعض، ورتّبنا على كلّ منها آثاره، وأعطيناه حقّه، لسهل على المسلمين أن يتّهاهوا فيما شجر بينهم من خلاف، ولتصافح المتخالفون، ولما رمى أحد سواه بالكفر أو الزندقة، ولعلم الجميع ما هو شرع دائم عام لا سبيل إلى مخالفته أو الخروج عنه، وما هو تشريع خاص، أو مؤقت^(١).

(١) مجلة الرسالة، ص ١٥٠: ١٥٣، عدد ٤٤٩، ٩ فبراير ١٩٤٢ م.

أربعة مفاهيم للسنة

هل عرف العرب كلمة «السنة» قبل الإسلام؟ هل تتفق السنة في وصايا الرسول واستعمال المسلمين الأوائل مع السنة في مفهوم الأصوليين أم أنّ لها دلالة أخرى مختلفة؟ هل استعمال الفقهاء لمصطلح السنة يتفق مع استعمال الأصوليين؟ ما شبهات القائلين بأن القرآن وحده مصدر التشريع وينكر حجية السنة في المطلق؟ وما رأي الشيخ شلتوت في ذلك؟ ما الفروق بين القرآن والسنة وما الأثر التشريعي الناتج عن هذه الفروق؟ هل السنة في جميع أقسامها صالحة للتشريع؟ وهل ما يصلح منه للتشريع يحمل أحكاما عامة تُلزم المسلمين في كل زمان ومكان أم يندرج بعضه في دائرة الخاص؟ كيف أثّرت الأسلوبية العربية في اختلاف العلماء حول دلالة سنة الأحكام؟

«السنة كلمة قديمة معروفة في اللغة العربية بمعنى الطريقة المعتادة، حسنة كانت أم سيئة، ومنها قوله ﷺ: «من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سنّ سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»^(١)، وقد وردت في القرآن الكريم في مواضع متعددة، بمعنى العادة المستمرة، والطريقة المتبعة، فقال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾^(٢)، وقال عز وجل: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا﴾^(٣)، وقال سبحانه: ﴿فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٤)، وقوله عز وجل: ﴿وَلَنْ يَجْدَلَ سُنَّةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(٥).

وقد اقتبسها علماء الإسلام من القرآن واللغة، واستعملوها في معنى أخصّ من

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ١٠١٧ برواية جرير بن عبد الله.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٣٧.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٧٧.

(٤) سورة الأنفال، الآية ٣٨.

(٥) سورة الأحزاب، الآية ٦٢.

المعنى اللغوي، وهي بحسب استعمالهم الطريقة المعتادة في العمل بالدين، أو بعبارة أخرى في الصورة العملية التي بها طبق النبي وأصحابه أوامر القرآن، على حسب ما تبين لهم من دلالة القرآن ومقاصده.

ويقرب منها في المعنى كلمات «السييل»، «الصراط»، «الطريقة»، «الطريق المستقيم»، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوًا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(٣)، وقال عز وجل: ﴿وَأَلَوْ اسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾^(٤)، وقال سبحانه: ﴿قَالُوا يَنْقُومَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٥)، وقال سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^(٦).

وبهذا المعنى عُرفت كلمة السنة في صدر الإسلام، وقد وردت مقترنة بالكتاب في وصايا الرسول في قوله ﷺ: «ترك فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة رسوله»^(٧).

والسنة المقرونة بالكتاب، والتي يكون التمسك بها كالتمسك بالكتاب في الوقاية من الضلال، ليست إلا الطريقة العملية المضطردة التي نقلت عن الرسول نقلاً متواتراً عملياً معروفاً عند الكافة، ومن الوصايا بها على هذا المعنى ما ورد من أحاديث رسول الله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»^(٨)، وقوله ﷺ: «من

(١) سورة النساء، الآية ١١٥.

(٢) سورة يونس، الآية ٢٥.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٢١.

(٤) سورة الجن، الآية ١٦.

(٥) سورة الأحقاف، الآية ٣٠.

(٦) سورة الأنعام، الآية ١٥٣.

(٧) أخرجه البغوي في شرح السنة ٧/٢٠٦ برواية أبي سعيد الخدري.

(٨) أخرجه البزار في جامع بيان العلم ٢/٩٢٤ برواية العرباض بن سارية.

رغب عن سنتي فليس مني»^(١)، فإن سبيلها في هذين هو سبيلها في الوصية السابقة، ومنه أيضا قوله ﷺ في المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٢). أي اسلكوا في معاملتهم الطريقة التي اتبعت مع أهل الكتاب...

ويقابل «سنة» على هذا الاصطلاح كلمة «بدعة» التي فسرها النبي ﷺ بقوله: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»^(٣)، ويقرب منها في هذا المعنى كلمة «سبيل» الواردة في عبارتي «سبيل المفسدين، وسبيل المجرمين»، الوادتين في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نَفْصِلُ الْأَيَّاتِ وَلِنَسَيِّبَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ﴾^(٤)، وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٥).

والخلاصة أن كلمة «سنة» عربية الأصل، وجاءت في القرآن، واقتبسها المسلمون للطريقة التي كان عليها الرسول وأصحابه، وشاع ذلك في الصدر الأول، كما شاعت كلمة «بدعة» في سلوك طريق آخر غير طريقهم.

ثم أخذت الكلمة عند علماء الأصول معنى آخر، وهو: ما روي عن النبي ﷺ من أقوال أو أفعال، أو تقريرات.

وكانت بهذا المعنى المصدر الثاني من المصادر التشريعية، يستنبطون منها كما يستنبطون من المصدر الأول وهو القرآن، ويرجعون إليها في فهم المراد منه، ومن ذلك قول العلماء: «أصول الشرع: الكتاب والسنة».

ونظرا إلى ما لها من هذه المكانة، أفردھا العلماء ببحوث خاصة ومسائل متنوعة، تتعلق بحجيتها وأقسامها، من جهة القبول والرد، والصحة والضعف ومن جهة ما يثبت بها من الأحكام وما لا يثبت، ومن جهة مركزها من الكتاب وتأثيرها فيه وعدم تأثيرها إلى آخر بحوثهم.

(١) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في جامع بيان العلم ٣/ ١٩٦ برواية مجاهد بن جبر المكي.

(٢) الإمام الشافعي، الأم، ٤٠٨/ ٥، برواية عبدالرحمن بن عوف.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، ٢٦٩٧ برواية عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها.

(٤) سورة الأنعام، الآية ٥٥.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٤٢.

هذا وقد زعم بعض الباحثين أن كلمة «سنة» مأخوذة من كلمة «مشناه» العبرية، التي كان تُطلق على مجموعة الروايات الإسرائيلية، ويعتبرونها شرحا للتوراة، ومرجعا لهم في تعرف أحكامها، وأن المسلمين عربوها بكلمة «سنة»، وأطلقوها هم أيضا على مجموعة الروايات المحمدية، واعتمدوها مصدرا لأحكام دينهم، كما فعل اليهود، ولعلك تعلم مما تقدم فساد هذا الزعم، فإن المسلمين الأوائل لم يستعملوا الكلمة في مجموعة هذه الروايات، وإنما استعملوها كما استعملها القرآن، وكما استعملها النبي ﷺ في المعنى الذي بينا آنفاً، وهو: الطريقة العملية التي كان يطبق بها النبي ﷺ أصحابه ما يفهمونه من القرآن بوجوه دلالاته المختلفة، وتحري مقاصده التشريعية. وأن إطلاقها على مجموعة الأقوال المروية عن الرسول ﷺ لم يكن إلا بعد تمام المائة الأولى من تاريخ الإسلام، حيث قصدت الأحاديث والروايات بالجمع والتدوين.

على أن ما أطلقت عليه روايات عن الرسول نفسه صاحب الشرع، لا عن العلماء الذين تناولوا المصدر الأول بالتفسير والبيان على نحو ما حصل في المسمى بكلمة (مشناه) بالنسبة للتوراة. ومع هذا الفارق الكبير فالسنة لم تحل عند المسلمين محلَّ المصدر الأول وهو القرآن المحفوظ بنصّه المتواتر في نقله، بل كانت في المرتبة الثانية، لا يفزع إليها إلا حيث لم يوجد في الكتاب نص واضح في الحكم المطلوب، وعندئذ كانوا يتلمسون الأحاديث إما لمعرفة الحكم، أو لمعرفة دلالة القرآن، فلم تكن عندهم بمثابة الروايات الإسرائيلية التي حلت عند اليهود محل التوراة، وصارت مرجعا لهم في تعرف أحكامها.

على أن هناك ما يقطع في المسألة من جهة أخرى، وهو أن الكلمة عرفت عند العرب قديما، واستعملها القرآن مضافة إلى الله وإلى الرسل، ومضافة إلى الأمم، فلم يأخذها علماء الأصول عن كلمة «مشناه» العبرية، وإنما أخذوها من صميم لغتهم وصريح كتابهم.

نعم رأوا أن مجموعة ما أثر عن النبي ﷺ من أقوال، وأفعال، وتقارير، هو الطريق الوحيد لتصوير الطريقة العملية التي درج عليها الرسول وأصحابه فأطلقوا كلمة (سنة) على هذه المجموعة، وجعلوها في المرتبة الثانية من المصادر التشريعية، فكيف يصح أنهم اقتبسوها من العبرية، وكيف يصح أن يقال إن صنيعهم كصنيعهم؟!

وكما أخذت كلمة (سنة) عند الأصوليين هذا المعنى، أخذت عند الفقهاء معنى آخر، وهو الصفة الشرعية للفعل المطلوب طلبا غير جازم، بحيث يثاب المرء على فعله، ولا يعاقب على تركه.

والفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح الفقهاء، أنها عند الأصوليين: اسم لدليل من أدلة الأحكام، فيقال: هذا الحكم ثبت بالسنة أي لا بالقرآن، أما عند الفقهاء فهي: حكم شرعي يثبت للفعل بهذا الدليل، فيقال: هذا الفعل سنة، أو حكمه السنّة، أي ليس فرضا ولا واجبا، فهي على هذا الحكم من الأحكام، لا دليل من الأدلة. ومما تقدم يتبين أن كلمة (السنة) مرت بها أطوار أربعة:

(أ) معناها في اللغة.

(ب) معناها في صدر الإسلام ولسان الشرع.

(ج) معناها عند الأصوليين.

(د) معناها عند الفقهاء.

ويهمنا هنا أن نعلم أن جماعة من الباحثين أبوا أن يتخذوا هذه الأحاديث المروية مصدرا من مصادر التشريع، رأوا أن القرآن بدلالاته المختلفة، وإشارات المتعددة، وما تناقله المسلمون بالعمل، كفيل ببيان أحكام الله، وأن ما جاء من هذه الأحاديث لم يكن صادرا عن الرسول إلا باعتباره إماما للمسلمين، يقدر مصلحتهم التي تحددها الظروف وتمليها الأحوال، وليست من قبيل التشريع العام الملزم في جميع الأزمنة والحوادث والأشخاص.

ويستدلون على هذا بمثل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢) وقوله عز وجل: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٣)، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^(٤)، وغير

(١) سورة المائدة، الآية ٣.

(٢) سورة النحل، الآية ٨٩.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٣٨.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٩.

ذلك مما يدل دلالة واضحة على أن القرآن فيه كفاية المسلمين في دينهم وتشريعهم، ويرون أن البيان الذي كلفه الرسول ما هو إلا التطبيق العملي لما فهمه من القرآن، وهو «السنة» بالمعنى المعروف أولا.

ويستدلون أيضا بأن الأحاديث لو كانت تشريعا عاما كالكتاب، لأمر الرسول بتدوينها وحفظها، كما فعل ذلك في القرآن، وليس من المعقول أن يكون قوله ﷺ مصدرا لإيجاب أو تحريم يتعلق بأمة خالدة. ثم لا يأمر - وهو الرسول المكلف بالبلاغ والبيان - بتدوين ما به البيان والبلاغ حفظا له من الضياع والاختلاف.

ومع هذا فقد وجدت أحاديث تمنع من تدوين الحديث، منها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تكتبوا عني، ومن كتب غير القرآن فليمح، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»^(١)، ومنها ما جاء في البخاري عن ابن عباس أنه قال: لما اشتد بالنبي ﷺ وجعه قال: «إيتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده»، قال عمر: إن النبي غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا»^(٢).

قالوا: ولقد رأينا الخلاف يشتد بين المحدثين، بعضهم مع بعض، والفقهاء بعضهم مع بعض، وهؤلاء مع هؤلاء، في تصحيح الحديث أو رفضه، والتعويل عليه في الدلالة أو عدم التعويل، وذلك مما يشهد بأن الحديث لو كان أصلا في التشريع والتحليل والتحريم، لما ترك بدون تحديد وضبط، حتى تثور حوله هذه الخلافات الشديدة.

ولقد كان من أثر هذا أن رفض جماعة من العلماء كثيرا من الأحاديث المروية، لاعتبارات فقهية لم يعتمدوا فيها على غير الرأي العقلي البحث [راجع الجزء الثاني من كتاب أعلام الموقعين لابن القيم الجوزي المتوفي سنة ٧٥١هـ].

بهذا ونحوه استدلت هذه الطائفة، وأسقطت الأحاديث المروية من أصول التشريع، ورأت أن كل ما ورد منها قولاً، أو فعلاً، أو تقريراً، مما لم يتواتر عملياً،

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، ٣٠٠٤ برواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، ١١٤ برواية عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

فسيبيله إن صحت روايته، وثبت اتصاله، الاجتهاد الذي يتغير تبعاً للمصلحة، وليس من التبليغ الدائم والشرع العام، كما أنه ليس من الهوى الذي نفاه الله عن رسوله ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(١)، على أن القوم ما كانوا يرمونه بالهوى إلا فيما كان ينطق به قرآناً روحياً من عند الله.

ولكن المحققين من العلماء، قد أثبتوا بالسنة قولاً وعملاً كثيراً من الأحكام التشريعية الدائمة، كما اعتمدوا عليها في بيان القرآن بتخصيص علمه، وتقيد مطلقه، وبيان مجمله، وغير ذلك، معتمدين في هذا على القرآن نفسه، إذ يقول الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢)، ويقول عز وجل: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٣)، ويقول سبحانه: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾^(٤)، ويقول تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٥)، ويقول عز وجل: ﴿فَإِنْ نَنْزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولُ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٦).

وقد أقر النبي ﷺ معاذاً على اعتبار السنة مصدراً من مصادر التشريع، حينما بعثه إلى اليمن، واستقر ذلك عند الأصحاب حتى كتبها عمر رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري في عهده إليه بالقضاء، واعتبرها مصدراً تالياً للكتاب^(٧).

ومن هنا يتبين أن الرأي السابق مخالف لإجماع الذين يعتد بإجماعهم، وأن ما ذكروه من الشبهة لا قيمة له أمام العمل المستمر من عهد الرسول إلى يومنا هذا، في

(١) سورة النجم، الآية ٤، ٣.

(٢) سورة الحشر، الآية ٧.

(٣) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٤) سورة النساء، الآية ٨٠.

(٥) سورة النساء، الآية ٦٥.

(٦) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٧) السنة في وصية النبي ﷺ لمعاذ يُراد بها السنة بمفهوم صدر الإسلام وهي طريقة النبي ﷺ المعتادة في الأفعال والأقوال الدينية.

نزوع المسلمين في تعرف أحكامهم إلى السنة المروية. وإذا كانت السنة العملية المتواترة حجة عندهم، فسنة المسلمين العملية المتواترة في جميع الأجيال السابقة، هي استدلالهم على الأحكام بما صحّ من أحاديث الرسول أقوالا كانت أو غير أقوال. ومع اتفاق العلماء على أن السنة مصدر من مصادر التشريع، فقد جعلوها في المرتبة الثانية بعد القرآن، فلم يكن لها عندهم حكم مع صريحه.

ويرجع ذلك إلى فروق بينهما نجمل أهمها فيما يأتي:

أولاً: القرآن قد اتخذ له الرسول ﷺ كتابا يكتبونه ويرتبونه بآياته وسوره حسب ما أمر به من الله، بينما السنة لم يتخذ لها كتابا، ولم يكتب منها إلا القليل، بل ورد كما تقدم النهي عن كتابتها اكتفاء بحفظها في الصدور.

ثانياً: القرآن نقل إلينا بالتواتر حفظا وكتابة، بينما السنة قد نقلت في معظمها بطرق الأحاد، ولم يتواتر منها إلا القليل.

ثالثاً: القرآن لم ينقل منه شيء بالمعنى، ومنع ذلك فيه منعاً باتاً، بينما السنة قد أبيع فيها ذلك، ونقل كثير منها بالمعنى، ولا يخفى تفاوت الناس في فهم المعنى وأسلوب التعبير والنقل.

رابعاً: كان الأصحاب يراجعون النبي ﷺ عند اختلافهم في حرف من القرآن، وكان يحكم بينهم فيه، إما بتعيين إحدى القراءتين أو بإجازتهما، بينما السنة لم يعهد فيها شيء من ذلك.

وقد كانت هذه الفروق بين القرآن والسنة أصلاً في انحصار مصدر العقيدة في القرآن، وعدم الاعتماد في ثبوتها على السنة، وكانت في الوقت نفسه سبباً في اتساع نطاق الخلاف في دائرة السنة أكثر منه في دائرة القرآن، فإن الخلاف فيها تناولها من جهة الثبوت، ومن جهة الدلالة، ومن جهة المعارض لها منها أو غيرها، بينما القرآن لم يتناوله الخلاف إلا فيما يختص بجهة الدلالة أو بجهة المعارض له منه إن وجد، وسيوضح هذا حين نذكر أسباب الخلاف بين العلماء في فقه القرآن والسنة.

وينبغي أن يلاحظ أن كل ما ورد عن النبي ﷺ دُونَ في كتب الحديث من أقواله، وأفعاله، وتقريراته، على أقسام:

أحدها: ما سبيله سبيل الحاجة البشرية، كالأكل والشرب والنوم والمشي والتزاور، والمصالحة بين شخصين بالطرق العرفية، والشفاعة، والمساومة في البيع والشراء.

ثانيها: ما سبيله سبيل التجارب والعادة الشخصية أو الاجتماعية، كالذي ورد في شؤون الزراعة والطب، وطول اللباس وقصره.

ثالثها: ما سبيله التدبير الإنساني أخذاً من الظروف الخاصة، كتوزيع الجيوش على المواقع الحربية، وتنظيم الصفوف في الموقعة الواحدة، والكمون والكر والفر، واختبار أماكن النزول، وما إلى ذلك مما يعتمد على وحي الظروف والدربة الخاصة.

وكل ما نقل من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعاً، يتعلق به طلب الفعل أو الترك، وإنما هو من الشؤون البشرية التي ليس مسلك الرسول ﷺ فيها تشريعاً ولا مصدر تشريع.

رابعها: ما كان سبيله التشريع، وهو على أقسام:

أولاً: ما يصدر عن الرسول ﷺ على وجه التبليغ بصفة أنه رسول، كأن يبين مجملًا في الكتاب، أو يخصص عاماً، أو يقيد مطلقاً، أو يبين شأنًا في العبادات، أو الحلال والحرام، أو العقائد والأخلاق، أو شأنًا متصلًا بشيء مما ذكر.

وهذا النوع تشريع عام إلى يوم القيامة، فإن كان منها ما اجتنبه كل إنسان بنفسه، لا يتوقف في ذلك على شيء سوى العلم به والوصول إليه.

ثانيًا: ما يصدر عنه ﷺ بوصف الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين: كبعث الجيوش للقتال، وصرف أموال بيت المال في جهاتها، وجمعها من محالها، وتولية القضاة والولاة، وقسمة الغنائم، وعقد المعاهدات، وغير ذلك مما هو شأن الإمامة والتدبير العام لمصلحة الجماعة.

وحكم هذا أنه ليس تشريعاً عاماً، فلا يجوز الإقدام عليه إلا بإذن الإمام، وليس لأحد أن يفعل شيئاً منه من تلقاء نفسه بحجة أن النبي فعله أو طلبه.

ثالثاً: ما يصدر عنه ﷺ بوصف القضاء، فإنه كما كان رسولا يبلغ الأحكام عن ربه،

ورئيسا عاما للمسلمين ينظم شؤونهم ويدبر سياستهم، كان عليه الصلاة والسلام مع ذلك قاضيا يفصل في الدعاوي بالبينات، أو الإيمان أو النكول.

وحكم هذا كسابقه، ليس تشريعا عاما، حتى يجوز لأي إنسان أن يقدم عليه بناء على قضائه به، وفصله فيه بحكم معين، بين من حكم بينهم. بل يتقيد المكلف فيه بحكم الحاكم، لأن الرسول تصرف بوصف القضاء، ومن هذه الجهة لا يلزم المكلف إلا بقضاء مثله. فمن كان له حق على آخر، ويجحده، وله عليه بينة فليس له أن يأخذ حقه إلا بحكم الحاكم، لأن هذا هو الذي كان شأن أخذ الحقوق عند التجاحد على عهد الرسول ﷺ.

هذا ومن المفيد جدا معرفة الجهة التي صدر عنها التصرف، وكثيرا ما تخفى فيما ينقل عنه ﷺ، ولا ينظر فيه إلا من جهة أن الرسول فعله أو قاله أو أقره، ومن هنا نجد أن كثيرا مما نقل عنه ﷺ صُور بأنه شرع أو دين، وسنة أو مندوب، وهو لم يكن في الحقيقة صادرا على وجه التشريع أصلا. وقد كثر ذلك في الأفعال الصادرة عنه ﷺ بصفة البشرية، أو بصفة العادة والتجارب.

ونجد أيضا أن ما صدر على وجه الإمامة أو القضاء، قد يؤخذ على أنه تشريع عام، ومن ذلك تضطرب الأحكام وتختلط الجهات.

وقد تكون معرفة الجهة فيما ينقل من كل ذلك واضحة جلية، فيتقيد كل فعل بالجهة التي صدر عنها. وقد يشته الأمر على الناظر في معرفة الجهة التي صدر عنها الفعل، فيقع خلاف بين العلماء في صفة التشريع، تبعا لخلافهم في الجهة التي صدر عنها ذلك التشريع.

ولنضرب لذلك أمثلة يتضح بها هذا النوع:

١- صحَّ أن النبي ﷺ قال: «من أحيأ أرضا ميتة فهي له»^(١). واختلف العلماء في أن ذلك: هل صدر عنه بطريق التبليغ والفتوى فيكون حكما عاما، لكل أحد أن يحيي

(١) أخرجه أبو داود في سننه، ٣٠٧٣، برواية سعيد بن زيد رضي الله عنها.

أرضا ليس لأحد حق فيها فتكون له، أذن الإمام في ذلك أم لم يأذن، أو أنه صادر عنه باعتبار إمامته ورياسته، فلا يكون حكما عاما، ولا يجوز لأحد إحياء الأرض المذكورة إلا بإذن الإمام؟

ذهب إلى الأول جمهور الفقهاء، وإلى الثاني أبو حنيفة، وقد ذكرت هذه المسألة في كتاب «إحياء الموات» من كتب الحنفية، وراجع فيها إن شئت الجزء السادس من شرح الزيلعي والتعليقات عليه.

٢ - صحَّ أن النبي ﷺ قال: لهند بنت عتبة لما قالت له إن أبا سفيان رجل شحيح لا يُعطيني وولدي ما يكفيني، قال لها: «خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف»^(١). واختلف العلماء في هذا: هل كان بطريق الفتوى والتبليغ فيجوز لكل من ظفر بحقه أن يأخذه بغير علم خصمه، أو كان بطريق القضاء، فلا يجوز لأحد أن يأخذ حقه أو جنس حقه، إذا تعذر أخذه من غريمه، إلا بقضاء القاضي؟ وهذه هي المسألة المعروفة عند الفقهاء بمسألة «الظفر»، ولهم فيها أقوال وترجيحات، وانظر إن شئت: إغاثة اللهفان لابن القيم، وباب العارية من كتاب سبل السلام.

٣ - صحَّ أن النبي ﷺ قال: «من قتل قتيلا فله سلبه»^(٢)، والسلب هو ما على القاتل من ملابس وأدوات. واختلف العلماء أيضا فيه على النحو المتقدم، فمنهم من يرى أنه تصرف بالإمامة، فلا يستحق أحد سلب مقتوله، إلا أن يقول الإمام ذلك في الموقعة، ومنهم من يرى أنه تبليغ، فيستحق كل قاتل سلب قتيله، أعلن الإمام أم لا.

قال الكمال: «ولا خلاف في أنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك، وإنما الكلام في أن هذا كان منه نصيب شرع على العموم في الأوقات والأحوال، أو كان تحريضا قاله في وقائع فيخصها». فعند الشافعي هو نصيب شرع؛ لأنه هو الأصل في قوله: لأنه مبعوث لذلك، إلى آخر المسألة في فصل التنفيل من الجزء الرابع في فتح القدير. هذا وقد عرض لهذه المسألة بوجه عام الإمام القرافي في الجزء الأول من كتابه: الفروق، كما عرض لها الإمام ابن القيم الجوزي في الجزء الثاني من كتابه زاد المعاد في أثناء

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، ٥٣٦٤ برواية عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، ٢٧١٧ برواية أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه.

الكلام على غزوة حنين، وعرض لها كما أشرنا كثير من الفقهاء في جزئيات المسائل التي انبنى الخلاف فيها بين الأئمة على الخلاف في جهة التصرف الذي صدر عن الرسول.

ومن هذا نرى أن كل الفقهاء مجمعون على تقرير مبدأ التفرقة بين الجهتين في مصدر التصرف، وأنه معترف به عندهم.

وإذا قطعنا النظر عما ورد في السنة مما سبيله العادة والتجارب والشؤون التي تعتمد على محض التدبير الإنساني، فإننا نستطيع أن نحصر ما احتوت عليه سائر الأحاديث من شئون تشريعية فيما يأتي:

أولاً: العقائد التي حددها الإسلام، في الفرق بين الإيمان والكفر فيما يتعلق بالله وصفاته، وما يتعلق بالرسول والوحي، وما يتعلق باليوم الآخر.

وهذا القسم قد تكفل القرآن ببيانه، وكان القرآن لتواتره وإفادته القطع، هو المصدر الوحيد لتعرف هذه العقائد، فما طلب من الناس الإيمان به فهو عقيدة، وما لم يطلب الإيمان به فليس بعقيدة. و«الحديث» في هذا القسم ليس إلا مرددا لما أثبتته القرآن منه، وليس في العقائد ما انفرد الحديث بإثباته، أو ما يخالف الحديث فيه القرآن.

وقد كان مسلك الحديث فيه كمسلك القرآن، فمنه المحكم البين، ومنه المتشابه المشكل. وما كان للعلماء من آراء في متشابه القرآن، فهو لهم في متشابه الحديث، وذلك مثل كلمات: «اليد» و«الوجه» و«استوى» المنسوبة إلى الله، في مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١)، وقوله عز وجل: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾^(٢)، وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾^(٣). فالعلماء في مثل هذا، سواء ورد في القرآن أم في السنة بين أن يقولوا: آمنا به على المعنى الذي يريده الله، وهو مذهب (التفويض)، ولا يكلفون أنفسهم البحث عنه، ولا يتحملون تبعة تحديد معنى خاص لها، وبين أن يقتحموا هذه الألفاظ ويفسروها بمعان تتفق مع التنزيه لله سبحانه عن مشابهة

(١) سورة الفتح، الآية ١٠.

(٢) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

الحوادث، كتفسير اليد بالقدره، والوجه بالذات الأقدس، والاستواء بعموم السلطان والتدبير، وهو مذهب (التأويل).

وإنما لا تثبت العقيدة بالحديث؛ لأن العقيدة ما يطلب الإيمان به، والإيمان معناه اليقين الجازم، ولا يغير اليقين الجازم إلا ما كان قطعي الورد والدلالة، وهو المتواتر. والأحاديث المروية لم تتوفر فيها أركان التواتر، فلا تفيد بطبيعتها إلا الظن، والظن لا يثبت العقيدة.

ثانيًا: الأخلاق فجاء في الأحاديث كثير من الحكم والآداب والنصائح، مثل ما ورد في مدح العدل، والصدق، والوفاء بالعهد، وذم ما يقابلها، وهي كثيرة في القرآن والحديث، وهي بطبيعتها أمور يتطلبها الكمال الإنساني، وتدعو إليها الفطر السليمة، وكل ما جاء منها في الأحاديث فله أصل في القرآن، والحديث فيها إما مُردّد ومذكّر، أو موضح ومفصل.

وهذان القسمان: العقائد والأخلاق، لا كلام لنا فيهما فيما نحن بصدد، إنّما الكلام في القسم الثالث، وهو ثالثا: الأحكام العملية التي تتصل بضبط العبادات، وتنظيم المعاملات، وتمييز الحقوق، والحكم بين الناس.

وقد رُوي في هذا القسم جزء كبير من الأحاديث، اتخذها العلماء كما قلنا المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن، فظفروا فيها، واستنبطوا منها، وبينوا بها دلالات القرآن فيما عرض له من أحكام. والأحكام التي تستفاد من هذا القسم هي التي نسميها: «فقه السنة». وأحاديثها تعرف بأحاديث الأحكام، كما أن أحكام العبادات والمعاملات التي نستنبط منها هي التي نطلق عليها: «فقه القرآن»، وآياتها تعرف بآيات الأحكام.

وعليه يكون المراد من عبارة «فقه القرآن والسنة»: الأحكام العملية المتعلقة بشؤون الإنسان، فردا كان أو جماعة المستفادة بطريق مباشر من القرآن والسنة بحسب الدلالات المعهودة للكلام في اللغة العربية. وإنما قلنا بطريق مباشر؛ لنخرج الأحكام المستفادة بطريق القياس، أو تقدير المصلحة، فإنّها لا تندرج تحت هذا العنوان.

ومما ينبغي ملاحظته في هذا المقام، أن الخلاف الذي حصل بين العلماء في وسائل أحاديث الأحكام. فما من آية حصل من دلالتها اختلاف بين العلماء، وفي

موضوعها حديث أو أحاديث، إلا كانت هذه الأحاديث أيضا محل خلاف بينهم،
وقلما نجد حديثا رفعت دلالاته ما يبين العلماء من خلاف في دلالة آية من القرآن.
ولعل ذلك يرجع إلى اشتراك القرآن والسنة في الأسلوبية العربية، وهي واحدة فيهما،
كما يرجع إلى أسباب أخرى تتعلق بثبوت الحديث، وعدم ثبوته، وقوته^(١).

(١) الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٤٩٢: ٥٠٥

السنة (المرويات) بين الظنية واليقين

هل مرويات الحديث تُنشئ عقيدة؟ ما أسباب ظاهرة الإسراف في وصف الأحاديث بالتواتر رغم ندرة المتواتر؟ هل أخبار الآحاد تُفيد اليقين؟ وهل يصح الاعتماد عليها في شأن المغيبات؟ هل الأحاديث الواردة في المعجزات الحسية وعلامات الساعة قطعية الثبوت والدلالة فتفيد اليقين أم غير قطعية الثبوت والدلالة فمدلولها ظني يجوز الأخذ بظاهره، ويجوز عدم الأخذ بظاهره وتأويله؟

«أول ما يجب التنبه له في هذا المقام أن «الظنية» تلحق السنة من جهتي ورود والدلالة: فقد يكون في اتصال الحديث برسول الله - ﷺ - شبهة فيكون ظني الورود، وقد يلبس دلالة احتماله فيكون ظني الدلالة، وقد يجتمع فيه الأمران: شبهة في اتصاله، والاحتمال في دلالة، فيكون ظنيا في وروده ودلالته. ومتى لحقت «الظنية» الحديث على أي نحو من هذه الثلاثة فلا يمكن أن تثبت به عقيدة يكفر منكرها، وإنما يُثبت الحديث العقيدة، وينهض حجة عليها إذا كان قطعيا في وروده ودلالته

ولكي يتضح مناه «القطعية والظنية» في ورود الحديث ينبغي أن نبين ما قرره العلماء في «التواتر والآحاد» ليكون منارا يهتدي به من يريد الوصول إلى الحق:

قسّم العلماء «السنة» إلى قسمين: ما ورد بطريق التواتر، وما ورد بطريق الآحاد. وضابط التواتر أن يبلغ الرواة حدّا من الكثرة تُحيل العادة معه تواطؤهم على الكذب. ولا بد أن يكون ذلك متحققاً في جميع طبقاته: أوله ومنتهاه ووسطه، بأن يروي جمعٌ عن النبي ﷺ، ثم يروي عنهم جمعٌ مثلهم، وهكذا حتى يصل إلينا، وهو عند التحقيق رواية الكافة عن الكافة..

ويقول بعض علماء الأصول: «الخبر المتواتر هو الذي اتصل بك من رسول الله - ﷺ - اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمُعَين المسموع منه، وذلك أن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يُتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم،

ويدوم هذا في وسطه وآخره وأوله، وذلك مثل: القرآن والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكوات». [البزدوي]

هذا هو التواتر الذي يوجب اليقين بثبوت الخبر عن رسول الله - ﷺ - أما إذا رُوي الخبر واحد، أو عدد يسير ولو في بعض طبقاته، فإنه لا يكون متواتراً مقطوعاً بنسبته إلى رسول الله - ﷺ - وإنما يكون «آحادياً» في اتصاله بالرسول شبهة فلا يفيد اليقين، ولا فرق في ذلك بين أحاديث الصحيحين وغيرهما. [انظر مسلم الثبوت والتحرير]

إلى هذا ذهب أهل العلم ومنهم الأئمة الأربعة: مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه، وقد جاء في الرواية الأخرى خلاف ذلك، وفيها يقول شارح مسلم الثبوت: «وهذا بعيد عن مثله فإنه مكابرة ظاهرة» وقال البزدوي: «وأما دعوى علم اليقين - يريد في أحاديث الآحاد - فباطلة بلا شبهة لأنّ العيان يردّه؛ وهذا لأن خبر الواحد محتمل لا محالة، ولا يقين مع الاحتمال. ومن أنكر هذا فقد سَفّه نفسه وأضلّ عقله».

وقال الغزالي: «خبر الواحد لا يفيد العلم وهو - أي عدم إفادته العلم - معلوم بالضرورة. وما نقل عن المحدثين من أنه يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل إذ يُسمى الظنّ علماً، ولذا قال بعضهم: خبر الآحاد يورث العلم الظاهر، والعلم ليس له ظاهر وباطن وإنما هو الظن».

وقال الأسنوي: «وأما السنة فالآحاد منها لا يفيد إلا الظن»، وقال البزدوي تفرّيع على أن خبر الواحد لا يفيد العلم: «خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع إلى الاعتقاد؛ لأنه مبني على اليقين، وإنما كان حجة فيما قصد فيه العمل».

وقال الأسنوي: «إن رواية الآحاد إن أفادت فإنما تفيد الظنّ والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين».

وهكذا نجد نصوص العلماء من متكلمي وأصوليين مجتمعة على أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين، فلا تثبت به العقيدة، ونجد المحققين من العلماء يصفون ذلك بأنه ضروري لا يصحّ أن يُنازع أحد في شيء منه، ويحملون قول من قال [كابن حزم في كتابه «الأحكام»]: «إن خبر الواحد يُفيد العلم» على أن مراده العلم بمعنى الظنّ كما

ورد، أو العلم بوجوب العمل. على أن الكلام إنما هو في إفادته العلم على وجه تثبت به العقيدة، وليس معنى هذا أنه لا يحدث علماً لإنسان ما، فإن من الناس من يحدث العلم في نفسه بما هو أقل من خبر الواحد الذي نتحدث عنه، ولكن لا يكون ذلك حجة على أحد، ولا تثبت به عقيدة يكفر جاحدها، فإن الله تعالى لم يكلف عباده عقيدة من العقائد عن طريق من شأنه ألا يفيد إلا الظن. ومن هنا يتبين أن ما قلناه في الفتوى من «أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة ولا يصح الاعتماد عليها في شأن المغيبات.. قولٌ مُجمعٌ عليه وثابت بحكم الضرورة العقلية التي لا مجال للخلاف فيها عند العقلاء!»^(١).

وإذ قد عرفنا الفرق بين مناط القطعية في الورد وهو التواتر، ومناط الظنية وهو الأحادية، فهناك بحث آخر يتصل بالتواتر ولا بد من النظر فيه، هذا البحث هو: هل يوجد المتواتر في الأحاديث المروية في الكتب المدونة؟ وقد اختلف العلماء في الجواب عن ذلك: فذهب قوم إلى أنه لا يوجد حديث متواتر فيما رُوي لنا من الأحاديث ودون في الكتب، ولعل هؤلاء بنوا رأيهم هذا على اشتراط عدم الإحصاء في رواية المتواتر، وهو مذهب لطائفة من العلماء كما تبين مما نقلناه في تعريف المتواتر. وقال ابن الصلاح: «لا يكاد يوجد المتواتر في رواياتهم، ومن سئل عن إبراز مثال له فيما يروي من أهل الحديث أعياه تطلبه، وحديث «إنما الأعمال بالنيات» ليس من ذلك السبيل وإن نقله عددُ التواتر وزيادة، لأن ذلك طرأ في وسط إسناده ولم يوجد في أوله. نعم حديث «من كذب على» نراه مثالا لذلك، فإن رواته أزيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرون بالجنة، ولا يعرف حديث يروي عن أكثر من ستين صحابيا إلا هذا الحديث الواحد».

وذهب آخرون إلى أن المتواتر كثير في هذه الكتب. قالوا: «إن هذه الكتب المشهورة المتداولة بأيدي أهل العلم شرقا وغربا مقطوع بصحة نسبتها إلى مصنفها، فإذا اجتمعت على إخراج حديث، وتعددت طرقه تعددًا تُحيل العادة معه تواطؤهم على الكذب إلى آخر الشروط أفاد ذلك العلم اليقيني بصحة نسبته إلى قائله، ومثل ذلك في الكتب كثير». [انظر مسلم الثبوت، والتحرير، ومقدمة ابن الصلاح]

(١) مجلة الرسالة، عدد ٤٦٢.

وليس بنا حاجة إلى أن نعرف مدى هذه الكثرة التي يراها هؤلاء، ويذكرونها في مقابلة القول بالعدم، أو في مقابلة القول بالندرة وإعفاء تطلب المثال، وإنما يهمنا أن نلفت النظر إلى أنه لا يحكم لحديث بالتواتر - حتى على أكثر هذه المذاهب توسعا - إلا إذا اجتمعت فيه الشروط الآتية:

١ - أن تخرجه جميع كتب الحديث المشهورة المتداولة

٢ - أن تتعدد طرق إخراجها تعددا تحيل العادة معه التواطؤ على الكذب.

٣ - أن يثبت هذا التعدد في جميع «طبقاته» أوله وآخره ووسطه

وإذن: فالحديث الذي لم تخرجه جميع الكتب المتداولة المشهورة، أو أخرجته جميعها ولكن لا بطرق متعددة، أو أخرجته بطرق متعددة ولكن لا في جميع الطبقات، بل في بعضها دون بعض، لا يكون متواترا باتفاق العلماء أجمعين!

ظاهرة الإسراف في وصف الأحاديث بالتواتر حتي أنهم أدخلوا المعجزات الحسية وعلامات الساعة في المتواتر وهي أخبار ظنية لم يثبت تواترها..

ويجدر بنا بعد هذا أن نعرض لظاهرة غريبة شاعت في الناس، وإن الحق ليتقاضى فيها واجبه من العلماء المسؤولين أمام الله وأمام الرسول: تلك الظاهرة هي أنها على الرغم مما قرره العلماء في شأن المتواتر تحديدا ووجودا، وعلى الرغم من هذا التحفظ الشديد في الحكم لحديث مما دُون في الكتب بالتواتر، نرى بعض المؤلفين قديما وحديثا يُسرفون في وصف الأحاديث بالتواتر، وقد يقتصدون فيخلعون عليها أوصافا أخرى كالشهرة والاستفاضة والذيعوع على ألسنة العلماء، وتلقى الأمة إياها بالقبول والثبوت في كتب التفسير وشرح الحديث، أو في كتب التاريخ والمنقب... إلخ. وقد يشتط أناس في سلوك هذه السبيل، فتراهم يتبعون مع هذا أسماء الصحابة والتابعين والأئمة والمؤلفين الذين جرى ذكرهم على ألسنة النقلة في رواية الحديث، وهم يعلمون أنها روايات ضعيفة لا تصبر على النقد، وأن هذه الأسماء التي يحرصون على جمعها تُوجد في كل حديث حتى في الأحاديث الموضوعة، ولكنهم مع ذلك يجمعونها، ويجهدون في عدّها وإحصائها وذكر الكتب التي اشتملت عليها؛ لأنهم يريدون أن يخطفوا أبصار العامة، ويستغلوا عاطفتهم الدينية، ويزعموا لهم أن هذا

الحديث أو تلك الأحاديث قد وردت عن نبيكم في هذه الكتب الكثيرة وعلى لسان هذا الجَمِّ الغفير من الرواة بين صحابة وتابعين فهي متواترة لا شك في تواترها، وهي متصلة بالرسول لا شك في اتصالها، ومن حاول الطعن فيها، أو الحطّ من درجتها، فقد ضلّ ضلالاً بعيداً، وحاد عن سبيل المؤمنين! ولهذه الظاهرة أسباب:

منها، وقد يكون أقلّها خطراً، اشتهاار الحديث في طبقة أو طبقتين فتسحب الشهرة على جميع طبقاته، ويحكم عليه حكماً عاماً بالتواتر أو الشهرة من غير تحقيق ولا تمحيص، وقد لا يصل الحديث إلى حدّ الشهرة في طبقة ما، ولكنه جاء في «الخلافات» فقهية أو كلامية فتعصّب له أتباع المذاهب، وخلعوا عليه وصف الشهرة أو التواتر تأييداً لمذهبهم، وتناقلته الكتب، موصوفاً بذلك منسوباً إلى جمع من رجال الرأي والمذهب فيخاله الناس مشهوراً أو متواتراً وهو ليس بمتواتر ولا مشهور!

ولقد كان للقائمين «بالترغيب والترهيب» ونقل الملاحم والفتن وغرائب الأخبار التي تميل النفوس إلى التحدث بها والاستماع إليها، أثر عظيم في خلع أوصاف الشهرة والتواتر على أنواع خاصة من الأحاديث التي ليست بمشهرة ولا متواترة بل ربما كانت غير صحيحة [وقد روي عن الإمام أحمد أنه قال: أربعة أحاديث تدور بين الناس في الأسواق ولا أصل لها... إلخ] وقد تأثرت بذلك طبقة من الخاصة لم تعنِ بتحقيق الرواية، ولا بمعرفة درجة الحديث، واكتفت بنقل ما يقوله هؤلاء وإجرائه على ألسنتهم وفي كتبهم حتى شاع واشتهر.

وإنما استباحوا ذلك معتمدين على ما قرره بعض علماء المصطلح من «جواز التساهل في الأسانيد ورواية ما سوى الموضوع [وفي نخبة الفكر عن بعض الكرامية والمتصوفة «إباحة الوضع في الترغيب والترهيب» انظر مسلم الثبوت] من أنواع الأحاديث الضعيفة من غير اهتمام ببيان ضعفها فيما سوى صفات الله تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما، وذلك كالمواعظ والقصص وفضائل الأعمال وسائر فنون الترغيب والترهيب مما لا تعلق له بالأحكام والعقائد» [انظر مقدمة ابن الصلاح].

وبذلك رووا الأحاديث الضعيفة بل الموضوعة، ثم توسعوا فوصفوا الآحاد بالتواتر، والضعيف بالصحيح، وتناسوا مقاييس التواتر والآحادية، ومقاييس الصحة والضعف، ومن هنا رأينا من يصف «المعجزات الحسية» كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وكلام الغزالة وحنين الجذع بالتواتر مع أنها غير متواترة، وإنما هي آحادية كما قرره علماء الأصول. وكذلك رأينا من يصف أخبار المهدي والدجال ويأجوج ومأجوج وما إلى ذلك مما يذكر باسم «أشراط الساعة» بالشهرة أو التواتر.

ولعل أحقر ما رأينا من أسباب الإسراف في وصف الأحاديث بالتواتر أن قومًا من المرتزقة باسم الدين وباسم الغيرة على أحاديث الرسول - ﷺ - لأنفسهم في سبيل أغراضهم الدنيا أن يصطنعوا كل أساليب التلبيس والتمويه في شأن أحاديث نزول عيسى التي لا يمكن أن يكون منها متواتر حتى على أوسع الآراء في تحقيقه، وهي مع أحاديثها أكثر ويشدد في معظمها ضعف الرواة واضطراب المتن ونكارة المعاني، فتراهم يقولون هي متواترة قد رواها فلان وفلان من الصحابة والتابعين، وذكرت في كتاب كذا وكتاب كذا من كتب المتقدمين، فإذا رأوا في بعضها ضعفاً أو اضطراباً أو نكارة حاولوا التخلص من ذلك فقالوا: إنَّ الضعيف فيها منجبر بالقوي، وأنَّ العدالة لا تشترط في رواية المتواتر. وهكذا يخلعون عليها ثوبا مهلهلاً من القداسة لا رغبة في علم ولا غيرة على حق، ولكن مكابرة وعناداً، وإصراراً على التضليل، وليقال على ألسنة العامة وأشباه العامة إنهم حفاظ وإنهم محدثون!

بقي بعد هذا أمر لا بد من تقريره: وهو أن تلك الأحاديث كيفما كانت ليست من قبيل المحكم الذي لا يحتمل التأويل حتى تكون قطعية الدلالة، فقد تناولتها أفهام العلماء قديماً وحديثاً ولم يجدوا مانعاً من تأويلها. وقد جاء في شرح المقاصد بعد أن قرر مؤلفها أن جميع أحاديث أشراط الساعة آحادية ما نصه: «ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند أهل الشريعة... وأوّل بعض العلماء النّار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية لا سيما الفقه الحجازي، والنار الحاشرة للناس بفتنة الأتراك، وفتنة الدجال بظهور الشر والفساد، ونزول عيسى - ﷺ - باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح... إلخ». ومن ذلك نرى أن السعد لا يُقرر وجوب حملها على ظواهرها حتى تكون من قطعي الدلالة الذي يمتنع تأويله، وإنما يُقرر بصريح العبارة «أنه لا مانع من حملها

على ظواهرها». فيعطي بذلك حقّ التأويل لمن انقده في قلبه سبب للتأويل، ثم يحدث عن بعض العلماء أنهم سلكوا سبيل التأويل في هذه الأحاديث فعلا، ويبيّن المعنى الذي حملوها عليه، ولا شك أن هذا لم يكن منه إلا لأنه يعتقد - كما يعتقد سائر العلماء الذين يعرفون الفرق بين ما يقبل التأويل وما لا يقبله - إن ما تدلّ عليه ألفاظ تلك الأحاديث ليس عقيدة يجب الإيمان بها، فمن أداه نظره إلى أن يؤمن بظواهرها فله ذلك، ومن أداه نظره إلى تأويلها فله ذلك، شأن كلّ ظنيّ في دلالته»^(١).

(١) مجلة الرسالة، ص ٤٤٣: ٤٤٦ عدد ٥١٨، ٧ يونيو ١٩٤٣.

رفع عيسى روحا لا جسدا، ولا عودة له آخر الزمان

هل ما يتداوله العلماء حول علامات الساعة يدخل في دائرة الظنّيات أم من اليقينيّات التي هي في صلب العقيدة؟ هل نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان ثابت بالإجماع قديما وحديثا؟ ما طبيعة التوفّي والرفع في حق عيسى عليه السلام؟ كيف عرّض القرآن الكريم لنهاية عيسى عليه السلام مع قومه؟

(١)

«عرض القرآن الكريم لعيسى عليه السلام فيما يتصل بنهاية شأنه مع قومه في ثلاث سور:

١ - في سورة آل عمران [٥٢-٥٥] قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ٥٢ رَبَّنَا ءَامَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُتِبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ٥٣ وَمَكْرُوهًا وَمَكْرَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمُنْكَرِينَ ٥٤﴾ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمْ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۖ

٢ - وفي سورة النساء [١٥٧-١٥٨] قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن سُبُّهُ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ١٥٧﴾ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ۖ

٣ - وفي سورة المائدة [١١٦-١١٧] قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ

الْعُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾

هذه هي الآيات التي عرض القرآن فيها لنهاية شأن عيسى مع قومه، والآية الأخيرة (آية المائدة) تذكر لنا شأنًا أخرويًا يتعلق بعبادة قومه له ولأُمِّه في الدنيا، وقد سأله الله عنه، وهي (الآية) تُقرّر على لسان عيسى عليه السلام أنّه لم يقل لهم إلا ما أمره الله به: «اعبدوا الله ربّي وَرَبَّكُمْ»؛ وأنه كان شهيدا عليهم مدّة إقامته بينهم، وأنه لا يعلم ما حدث منهم بعد أن «توفاه الله»!

وكلمة «توفي» قد وردت في القرآن كثيرا بمعنى الموت حتى صار هذا المعنى هو الغالب عليها المتبادر منها، ولم تُستعمل في غير هذا المعنى إلا وبجانبها ما يصرفها عن هذا المعنى المتبادر: ﴿قُلْ يَتُوفَنُكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾^(١). ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾^(٢). ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ﴾^(٣). ﴿تَوَفَّيْتُهُمْ رَسُولُنَا﴾^(٤). ﴿وَمِنْكُمْ مَّنْ يَتُوفَّى﴾^(٥). ﴿حَتَّىٰ يَتُوفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ﴾^(٦). ﴿تَوَفَّيْنِي مُسْلِمًا وَالْحَقِّنِي بِالصَّلَاحِينَ﴾^(٧).

ومن حقّ كلمة «توفيتني» في الآية أن تُحمل على هذا المعنى المتبادر وهو الإماتة العادية التي يعرفها الناس، ويدركها من اللفظ ومن السياق الناطقون بالضاد. وإذن فالآية لو لم يتصل بها غيرها في تقرير نهاية عيسى مع قومه لما كان هناك مُبرّر للقول بأن عيسى حيّ لم يمّت..

ولا سبيل إلى القول بأنّ الوفاة هنا مرادٌ بها وفاة عيسى بعد نزوله من السماء بناء على زعم من يرى أنه حيّ في السماء، وإنه سينزل منها آخر الزمان؛ لأنّ الآية ظاهرة

(١) سورة السجدة، الآية ١١.

(٢) سورة النساء، الآية ٩٧.

(٣) سورة الأنفال، الآية ٥٠.

(٤) سورة الأنعام، الآية ٦١.

(٥) سورة الحج، الآية ٥.

(٦) سورة النساء، الآية ١٥.

(٧) سورة يوسف، الآية ١٠١.

في تحديد علاقته بقومه هو.. وليس بالقوم الذين يكونون آخر الزمان، وهم قوم محمد باتفاق لا قوم عيسى.

أما آية النساء فإنها تقول «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» وقد فسرها بعض المفسرين بل جمهورهم بالرفع إلى السماء، ويقولون: إن الله ألقى على غيره شبهه، ورفع به جسده إلى السماء، فهو حيّ فيها، وسينزل منها آخر الزمان، فيقتل الخنزير ويكسر الصليب، ويعتمدون في ذلك:

أولاً: على روايات تفيد نزول عيسى بعد الدجال، وهي روايات مضطربة مختلفة في ألفاظها ومعانيها اختلافاً لا مجال معه للجمع بينها؛ وقد نصّ على ذلك علماء الحديث. وهي فوق ذلك من رواية وهب بن عتبة وكعب الأبحار وهما من أهل الكتاب الذين اعتنقوا الإسلام وقد عرفت درجتهم في الحديث عند علماء الجرح والتعديل.

وثانياً: على حديث مروي عن أبي هريرة اقتصر فيه على الإخبار بنزول عيسى؛ وإذا صحّ هذا الحديث فهو حديث آحاد. وقد أجمع العلماء على أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة ولا يصحّ الاعتماد عليها في شأن المغيبات.

وثالثاً: على ما جاء في حديث المعراج من أن محمداً - ﷺ - حينما صعد إلى السماء وأخذ يستفتحها واحدة بعد واحدة، فتفتح له ويدخل، رأى عيسى عليه السلام هو وابن خالته يحيى في السماء الثانية. وكيفينا في توهمين هذا المستند ما قرره كثير من شراح الحديث في شأن المعراج وفي شأن اجتماع محمد - ﷺ - بالأنبياء، وأنه كان اجتماعاً روحياً لا جسمانياً [انظر فتح الباري وزاد المعاد وغيرهما].

ومن الطّريف أنّهم يستدلون على أن معنى الرّفع في الآية هو رفع عيسى بجسده إلى السماء بحديث المعراج بينما ترى فريقاً منهم يستدلّ على أن اجتماع محمد بعيسى في المعراج كان اجتماعاً جسدياً بقوله تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾^(١) وهكذا يتخذون الآية دليلاً على ما يفهمونه من الحديث حين يكونون في تفسير الحديث، ويتخذون الحديث دليلاً على ما يفهمونه من الآية حين يكونون في تفسير الآية! ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾^(٢).

(١) سورة النساء، الآية ١٥٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٥٥.

ونحن إذا رجعنا إلى قوله تعالى: «إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ» في آيات آل عمران مع قوله: «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» في آيات النساء وجدنا الثانية إخباراً عن تحقق الوعد الذي تضمنته الأولى، وقد كان هذا الوعد بالتوفية والرفع والتطهير من الذين كفروا، فإذا كانت الآية الثانية قد جاءت خالية من التوفية والتطهير، واقتصرت على ذكر الرفع إلى الله فإنه يجب أن يلاحظ فيها ما ذكر في الأولى جمعاً بين الآيتين.

والمعنى أن الله توفي عيسى ورفعه إليه وطهره من الذين كفروا. وقد فسر الألوسي قوله تعالى: «إِنِّي مُتَوَفِّيكَ» بوجوه منها وهو أظهرها «إِنِّي مُسْتَوْفِي أَجْلِكَ وَمَمِيتُكَ حَتْفَ أَنْفِكَ لَا أَسْلَطُ عَلَيْكَ مِنْ يَقْتُلُكَ؛ وَهُوَ كِنَايَةٌ عَنْ عَصَمَتِهِ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَمَا هُمْ بِصَدَدِهِ مِنَ الْفِتَنِ بِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ اسْتِيفَاءِ اللَّهِ أَجْلَهُ، وَمَوْتِهِ حَتْفَ أَنْفِهِ ذَلِكَ» وظاهر أن الرفع الذي يكون بعد التوفية هو رفع المكانة لا رفع الجسد خصوصاً وقد جاء بجانبه قوله: «ومطهرك من الذين كفروا» مما يدل على أن الأمر أمر تشريف وتكريم. وقد جاء الرفع في القرآن كثيراً بهذا المعنى: «فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ». «تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ». «وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ». «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا». «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ» إلخ... وإذن فالتعبير بقوله: «وَرَافِعُكَ إِلَيَّ» وقوله: «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» كالتعبير في قولهم: «لحق فلان بالرفيق الأعلى» وفي «إن الله معنا» وفي «عند مليك مقتدر» وكلها لا يفهم منها سوى معنى الرعاية والحفظ والدخول في الكنف المقدس. فمن أين تؤخذ كلمة السماء من كلمة (إليه)؟ اللهم إن هذا لظلم للتعبير القرآني الواضح خضوعاً لقصاص وروايات لم يقم على الظن بها فضلاً عن اليقين برهان ولا شبه برهان!

وبعد فما عيسى إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، ناصبه قومه العداء، وظهرت على وجوههم بوادر الشر بالنسبة إليه، فالتجأ إلى الله شأن الأنبياء والمرسلين، فأنقذه الله بعزته وحكمته، وخيب مكر أعدائه. وهذا هو ما تضمنته الآيات «فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بَأَنَّا مُسْلِمُونَ»، بين الله فيها دقة مكره بالنسبة إلى مكرهم، وأن مكرهم في اغتيال عيسى قد ضاع أمام مكر الله في حفظه وعصمته «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا». فهو يبشره بإنجائه من مكرهم ورد كيدهم

في نحورهم، وأَنَّهُ سيستوفي أَجله حتَّى يموت حتْف أَنفه من غير قتل ولا صلب، ثم يرفعه الله إِلَيْهِ. وهذا هو ما يفهمه القارئ للآيات الواردة في شأن نهاية عيسى مع قومه متى وقف على سنة الله مع أنبيائه حين يتأَلَّب عليهم خصومهم، ومتى خلا ذهنه من تلك الروايات التي لا ينبغي أن تحكم في القرآن، ولست أدري كيف يكون إنقاذ عيسى بطريق انتزاعه من بينهم ورفع به جسده إلى السماء مكرًا؟ وكيف يُوصف بأنَّه خير من مكرهم مع أَنه شيء ليس في استطاعتهم أن يقاوموه، شيء ليس في قدرة البشر! ألا إنه لا يتحقق مكر في مقابلة مكر إلا إذا كان جاريًا على أسلوبه غير خارج عن مقتضى العادة فيه. وقد جاء مثل هذا في شأن محمد ﷺ «وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ».

والخلاصة من هذا البحث:

١ - أَنه ليس في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة مستند يصلح لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب بأنَّ عيسى رُفِعَ بجسمه إلى السماء، وأنَّه حيّ إلى الآن فيها وأنَّه سينزل منها آخر الزمان إلى الأرض.

٢ - أن كل ما تُفقيه الآيات الواردة في هذا الشأن هو وعد الله عيسى بأنَّه متوفيه أَجله ورافعه إِلَيْهِ، وعاصمه من الذين كفروا، وأن هذا الوعد قد تحقق فلم يقتله أعداؤه ولم يصلبوه، ولكن وفَّاه الله أَجله ورفعَه إِلَيْهِ.

٣ - أن من أنكر أن عيسى قد رفع بجسمه إلى السماء، وأنَّه فيها حيّ إلى الآن، وأنَّه سينزل منها آخر الزمان فإنه لا يكون بذلك منكرا لما ثبت بدليل قطعي فلا يخرج عن إسلامه وإيمانه، ولا ينبغي أن يحكم عليه بالردة، بل هو مسلم مؤمن، إذا مات فهو من المؤمنين يصلى عليه كما يصلى على المؤمنين ويُدفن في مقابر المؤمنين ولا شية في إيمانه عند الله، والله بعباده خبير بصير^(١)..

(١) مجلة الرسالة، ص ٥١٥: ٦١٧، عدد ٤٦٢، ١١ مايو ١٩٤٢. ردًا من الشيخ محمود شلتوت على ما ورد إلى مشيخة الأزهر الجلييلة من حضرة عبد الكريم خان بالقيادة العامة لجيوش الشرق الأوسط سؤال جاء فيه: «هل «عيسى» حيّ أو ميّت في نظر القرآن الكريم والسنة المطهرة؟ وما حكم المسلم الذي يُنكر أَنه حيّ؟ وما حكم من لا يؤمن به إذا فرض أَنه عاد إلى الدنيا مرة أخرى؟»

سبق وقررنا أن القرآن كله قطعي في وروده، وأنه في دلالته نوعان: قطعي لا يحتمل التأويل، وغير قطعي يحتمل معنيين فأكثر، وأن هذين النوعين قد وُجدا في العلميات والعمليات، وأن النوع الثاني لا يصلح أن يتخذ دليلاً على عقيدة يحكم على منكرها بأنه قد كفر. قررنا هذا ثم أخذنا في تطبيقه على الآيات التي أوردوها في شأن عيسى من رفعه أو نزوله، فأرجعنا هذه الآيات إلى أنواع ثلاثة:

النوع الأول: آيات تذكر وفاة عيسى ورفعه، وتدلّ بظاهرها على أن الوفاة قد وقعت، وهذه الآيات هي:

١ - قوله تعالى في سورة آل عمران: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَافِعُكَ إِلَيَّ».

٢ - قوله تعالى في سورة النساء: «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ».

٣ - قوله تعالى في سورة المائدة: «فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».

وقد تناولنا هذه الآيات ودرسناها دراسة علمية واضحة، وعرضنا إلى آراء المفسرين فيها، وبيّنا أنه ليس فيها دليل قاطع على أن عيسى رفع بجسمه إلى السماء، بل هي - على الرغم مما يراه بعض المفسرين - ظاهرة بمجموعها في أن عيسى قد توفي لأجله، وأن الله رفع مكانته حين عصمه منهم، وصانه وطهره من مكرهم. ولسنا في حاجة إلى أن نعيد شيئاً مما ذكرناه. [غير أنهم تمسكوا بقوله تعالى: «بل رفعه الله إليه» بعد قوله «وما قتلوه يقيناً» فقالوا: إن الرفع بعد نفي القتل هو رفع الجسم حتماً، إلا لما تحققت المنافاة بين ما قبل «بل»، وما بعدها، ونحن نقول لهم إن المنافاة متحققة؛ لأن الغرض من الرفع رفع المكانة والدرجة بالحيلولة بينهم وبين الإيقاع به كما كانوا يريدون. والمعنى: إن الله عصمه منهم فلم يمكنهم من قتله بل أحبط مكرهم وأنقذه وتوفاه لأجله فرفع بذلك مكانته. وقد قلنا في الفتوى: إن الآية

بهذا تتفق تماما مع ظاهر قوله تعالى: «إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا» وهذا احتمال قوي في الآية يمنع الزعم بأنها نصّ أو ظاهر في رفعه بجسمه حيا. ويقول الإمام الرازي في تفسيره «ومُطَهَّرُكَ»: مخرجك من بينهم ومُفَرَّق بينك وبينهم. وكما عظم شأنه بلفظ الرفع إليه أخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير، وكلّ ذلك يدلّ على المبالغة في إعلاء شأنه وتعظيم منزلته. ويقول في معنى قوله تعالى: «وجاعل الذين اتَّبَعوك فوق الذين كفروا»، القول الثاني: المراد من هذه «الفوقية» الفوقية بالحُجّة والبرهان». ثم يقول: واعلم أنّ هذه الآية تدل على أنّ رفعه في قوله «ورافُعُكَ إِلَيَّ» هو رفع الدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة، كما أن الفوقية في هذه الآية ليست بالمكان بل بالدرجة والرفعة [١.هـ بموضوع البحث]، فلذا لم نفكر فيها، وحسبنا الآن أن نُمثّل لهذا النوع بما قال أحدهم: «ولك أن تضم إلى ما ذكرناه قوله تعالى عنه عليه السلام «وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المُقَرَّبِينَ».

ففي قوله: «ومن المُقَرَّبِينَ» إشارة إلى رفعه إلى محل الملائكة المقربين». والشيخ يُريد السماء طبعاً، وهو لَيُّ للكتاب غريب، فقد وردت كلمة «المقربين» في غير موضع من القرآن الكريم: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»^(١). «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ»^(٢). «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ»^(٣). وإذن فليس عيسى وحده هو الذي يعيش بجسمه في السماء، بل معه أفواج من عباد الله يعيشون فيها ويزداد عددهم يوماً بعد يوم. وهكذا فليكن المنطق!

ثم يقول: «بل» في قوله تعالى: «وجيهاً في الدنيا والآخرة» إشارة إلى ذلك؛ لأنّ الوجيه بمعنى ذي الجاه، ولا أدلّ على كونه ذا جاه في الدنيا من رفعه إلى السماء».

وهذا كلام لا يقال، فإنّ وجهة عيسى في الدنيا هي الرسالة المؤيَّدة بالمعجزات البيّنات «ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ورسولا إلى السماء التي يرغمون هذه الآية على إفادتها أو الإشارة إليها؟ وكيف يكون وجيهاً في الدنيا من

(١) سورة الواقعة، الآية ١٠، ١١.

(٢) سورة المطففين، الآية ٢٨.

(٣) سورة الواقعة، الآية ٨٨، ٨٩.

غادر الأرض وترك أهلها الذين يحسّون وجاهته؟! وهكذا ينتزع القوم من كل عبارة إشارة أو تلميحاً ليؤيدوا ما زعموا أنه عقيدة يكفر منكرها!

النوع الثالث: آيتان زعموا أنهما تدلان دلالة قاطعة على نزول عيسى في الوقت الذي قد اختلفت آراء المفسرين في بيان المراد منهما، وهما:

١ - قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾^(١).

٢ - وقوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾^(٢).

ما غاب عنّا النظر في هاتين الآيتين، وفي درجة دلالتهما على نزول عيسى، وما غاب عنّا ما ذكره المفسرون من الآراء والأفهام المختلفة فيهما غير أنّنا ما كنّا نحسب أن أحداً يعرض لهاتين الآيتين! - هو بصدد البحث عن دليل قاطع يحكم بالكفر على مخالفه! - وقد رأى فيهما ما رأينا من أقوال المفسرين المختلفة في ذاتها، والمختلفة في ترجيحها، فيقول: إنهما نصّان قاطعان في نزول عيسى!! ولذلك آثرنا إذ ذاك أن نترك الكلام عليهما اكتفاءً بظهور درجتهم في الدلالة لكلّ من يقرأ شيئاً من كتب التفسير. ولكنهم أبوا إلا أن يذكروا هاتين الآيتين، يزعموا أنهما تدلان دلالة قاطعة على نزول عيسى، فلسنا نجد بداً من أن نضع بين يدي القراء خلاصةً لآراء المفسرين فيهما، ثم نُقفى على ذلك بما نرى ليتبين الحق واضحاً.

الآية الأولى:

للمفسرين في هذه الآية آراء مختلفة وأشهرها رأيان:

الأول: أن الضميرين في «به» و«موته» لعيسى. والمعنى: ما من أحد من أهل الكتاب يهوديهم ونصرانيهم إلا ليؤمنن بعيسى قبل أن يموت عيسى. قالوا: أخبرت هذه الآية أن أهل الكتاب سيؤمنون بعيسى قبل موته، وهم لم يؤمنوا به إلى الآن على

(١) سورة النساء، الآية ١٥٩.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٦١.

الوجه الذي طلب منهم، فلا بد أن يكون عيسى إلى الآن حيًّا، ولا بد أن يتحقق هذا الإيمان به قبل موته، وذلك إنما يكون عند نزوله آخر الزمان.

الثاني: أن الضمير في «به» لعيسى، وفي «موته» للكتابي. والمعنى: أنه ما من أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن قبل موته بعيسى. والإخبار بإيمان أهل الكتاب على هذا الوجه لا يتوقف على حياة عيسى الآن، ولا على نزوله في المستقبل، لأن المراد أنهم يؤمنون عند معاينتهم الموت بأنه نبي الله وابن أمته.

هذان رأيان مشهوران في الآية عند المفسرين، ولكل منهما من يرجّحه. وقد ساقهما ابن جرير، وذكر الآثار التي تدلّ لكل منهما، ثم قال: «وأولى الأقوال بالصحة والصواب قول من قال: تأويل ذلك، وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بعيسى قبل أن يموت عيسى. وإنما قلنا ذلك لأن الله جلّ ثناؤه حكم لكل مؤمن بمحمد - ﷺ - بحكم أهل الإيمان في الموارثة والصلاة عليه وإلحاق صغار أولاده بحكمه في الملة؛ فلو كان كل كتابي يؤمن بعيسى قبل موته لوجب ألا يرث الكتابي إذا مات إلا أولاده الصغار أو البالغون منهم من أهل الإسلام... وأن يكون حكمه حكم المسلمين في الصلاة عليه وغسله وتقبيره، لأن من مات مؤمنًا بعيسى فقد مات مؤمنًا بمحمد... وقد أجمع أهل الإسلام على أن كل كتابي مات قبل إقراره بمحمد صلوات الله عليه، وما جاء به من عند الله فمحكوم له بحكم ما كان عليه أيام حياته غير منقول شيء من أحكامه في نفسه وماله وولده صغارهم وكبارهم بموته عما كان عليه في حياته، فدلّ هذا على أن المعنى: إلا ليؤمنن بعيسى قبل موت عيسى، وإن ذلك عند نزوله». [تفسير ابن جرير ببعض تصرف].

ويريد ابن جرير بهذه العبارة أن الإيمان بعيسى يلزمه الإيمان بمحمد صلوات الله وسلامه عليهما؛ لأنّ رسالة محمد مما جاء به عيسى، وعليه يكون من آمن بعيسى مؤمنًا بمحمد فيكون مسلمًا له أحكام المسلمين في التوارث والصلاة عليه وغسله ودفنه في مقابر المسلمين... إلخ وهذا يخالف إجماع المسلمين على عدم ثبوت شيء من هذه الأحكام للكتابي الذي يموت، وإذا كان هذا يخالف الإجماع فقد بطل أن يكون معنى الآية ما ذكر، وكان «أولى الأقوال بالصحة والصواب». في نظر ابن جرير هو الرأي الأول الذي لا يترتب عليه مصادمة الإجماع.

إلى هنا، وقبل مناقشة ابن جرير فيما رجّح به، ليس في الأمر أكثر من أن مفسرا من بين المفسرين قد اختار رأيا من رأيين حكاهما عن أهل المأثور ورجّح ما اختاره بما رأى، ولكن القوم تلقفوا هذا عن ابن جرير وصوّروه بما يريدون موهمين الناس أن الآية صارت بترجيح ابن جرير دليلا قاطعا على ما يزعمون من نزول عيسى. ونحن نلخص ردّنا عليهم في النقط الآتية التي غفلوا أو تغافلوا عنها:

١ - إن ابن جرير يذكر احتمالين في الآية، ويذكر الآثار الدالة لكل منهما، ويصل بالرأي الثاني إلى ابن عباس ومجاهد وغيرهما، فكيف يُعدّ نصا قاطعا غير محتمل لأكثر من معنى ما خالف فيه ابن عباس ومجاهد وغيرهما؟

٢ - إنّ ابن جرير، كما وجّه الرأي الذي اختاره، وجّه الرأي الثاني أيضا «بأن كل من نزل به الموت لم تخرج نفسه، حتى يتبين له الحق من الباطل في دينه». وهذا فيما أرى هو الذي جعل ابن جرير يقتصد في التعبير عن ترجيح ما اختاره فيقول: «وأولى الأقوال» دون أن يقول مثلا: «والرأي الصحيح».

٣ - إنّ يكن ابن جرير قد رجّح أحد المعنيين فقد رجّح غيره من العلماء المعنى الآخر، ومنهم الإمامان: النووي والزمخشري وغيرهم. قال ابن حجر في فتح الباري: «ورجّح جماعة هذا المذهب - يريد الثاني - بقراءة أبي بن كعب: «إلا ليؤمنن به قبل موتهم» أي أهل الكتاب. قال النووي: معنى الآية على هذا: ليس من أهل الكتاب أحد يحضره الموت إلا آمن عند المعاينة قبل خروج روحه بعيسى وأنه عبد الله وابن أمته، ولكن لا ينفعه هذا الإيمان في تلك الحالة كما قال تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِيمَانَ﴾^(١). ثم قال: وهذا المذهب، أظهر لأنّ الأول يخص الكتابي الذي يدرك نزول عيسى وظاهر القرآن عمومته في كلّ كتابي في زمن نزول عيسى وقبلة».

وقد ذكر صاحب الكشف قريبا من هذا وأطال فيه ونقله عنه الإمام الرازي في تفسيره فليرجع إليهما من شاء

(١) سورة النساء، الآية ١٨.

بهذا يتبين:

١ - أن هذه الآية ليست نصا في معنى واحد حتى تكون دليلا قاطعا فيه.

٢ - أن ما تمسك به ابن جرير في ترجيحه للرأي الأول غير مُسلم له، فقد بناه على أن المراد بالإيمان في الآية هو الإيمان المعتبر الذي ينفع صاحبه، وتترتب عليه الأحكام، مع أنه إيمان - كما قرره العلماء، ومنهم ابن جرير نفسه - لا يُعتدّ به ولا يُقام له وزن ولا تترتب عليه أحكام؛ لأنه إيمان جاء في غير وقته.

٣ - أن من ينظر فيما تمسك به أصحاب المذهب الثاني: من العموم الواضح في قوله «وإن من أهل الكتاب» ومن قراءة أبي «إلا ليؤمنن به قبل موتهم» ومن أن إيمان المعاينة لا ينفع صاحبه عند الجميع، لا يسعه إلا أن يخالف ابن جرير فيما ذهب إليه، وأن يقول مع النووي عن المذهب الثاني: «وهذا المذهب أظهر».

والنتيجة الحتمية لهذا كله أن الآية ليست ظاهرة فيما يقتضي نزول عيسى فضلا عن أن تكون قاطعة فيه!

الآية الثانية:

للمفسرين في هذه الآية أيضا آراء مختلفة، ومن هذه الآراء أن الضمير في قوله تعالى: «وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ» راجع إلى محمد، ﷺ، أو إلى القرآن، ولكننا نستبعد هذا ونرى أن الضمير راجع إلى عيسى كما يراه كثير من المفسرين؛ وذلك لأن الحديث في الآيات السابقة كان عن عيسى.

ومع ذلك نجد خلافا آخر يُصوّر لنا بعض المفسرين بقوله: «وإنه»: أي عيسى «لعلم للساعة»: أي أنه بنزوله شرط من أشراطها، أو بحدوثه بغير أب، أو بإحيائه الموتى دليل على صحة البعث» (١) [تفسير أبي السعود]

ومن ذلك يتبين أن في توجيه كون عيسى علما للساعة ثلاثة أقوال:

الأول: أنه بنزوله آخر الزمان علامة من علامات الساعة.

الثاني: أنه بحدوثه من غير أب دليل على إمكان الساعة.

الثالث: أنه بإحيائه الموتى دليل على إمكان البعث والنشور.

ولقد كان في احتمال الآية لهذه المعاني التي يقرها المفسرون كفاية في أنها ليست نصا قاطعا في نزول عيسى، ولكننا لا نكتفي بهذا بل نرجح القول الثاني وهو «أن عيسى بحدوثه من غير أب دليل على إمكان الساعة» معتمدين في هذا الترجيح على ما يأتي:

١ - إن الكلام مسوق لأهل مكة الذين يُنكرون البعث، ويعجبون من حديثه، وقد عني القرآن الكريم في كثير من آياته وسوره بالردّ عليهم واقتلاع الشكّ من قلوبهم. وطريقته في ذلك أن يلفت أنظارهم إلى الأشياء التي يشاهدونها فعلا أو يؤمنون بها ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُنَوِّفُ وَمِنْكُمْ مَّن يُرْدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ ﴿١﴾ ۖ فَانظُرْ إِلَىٰ ءَاثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُعْجِزٌ لِّلْمُوتِ﴾ (٢).

وقد عرضت سورة الزخرف التي وردت فيها هذه الآية إلى هذا المعنى في أولها ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً يَقْدَرُ فَأَنْشَرْنَا بِهِ ۖ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ (٣).

وهذه هي الطريقة المستقيمة المنتجة في الاستدلال المُقتلعة للشكّ، أما أن يلفت أنظارهم إلى أشياء يخبرهم هو بها كنزول عيسى، وهي أيضا في موضع الشكّ عندهم، ويطلب منهم أن يقتنعوا بهذه الأشياء ما في قلوبهم من شكّ فذلك طريق غير مستقيم؛ لأنه استدلال على شيء في موضع الإنكار بشيء هو كذلك في موضع الإنكار!

٢ - ومما يؤيد هذا قول الله تعالى تفريعا على أن عيسى علم للساعة: «فلا تمترنّ بها» فإنه يدلّ على أن الكلام مع قوم يشكّون في نفس الساعة، والعلامة إنّما تكون لمن آمن بها، وصدق أنها آتية لا ريب فيها؛ أما الذي يُنكر وقوعها، أو يشكّ فيها، فهو

(١) سورة الحج، الآية ٥.

(٢) سورة الروم، الآية ٥٠.

(٣) سورة الزخرف، الآية ١١.

ليس بحاجة إلى أن يتحدث معه عن علامتها، بل لا يصح أن يتحدث في ذلك معه، وإنما هو بحاجة إلى دليل يحمله على الإيمان بها أولاً؛ ليُمكن أن يقال له بعد ذلك: هذا الذي آمنت به علامته كذا.

٣ - ثم إنه من الأصول المقررة في فهم أساليب اللغة العربية أن الحكم إذا أسند في اللفظ إلى الذات، ولم تصح إرادتها معنى، قدر في الكلام ما كان أقرب إلى الذات وأشد اتصالاً بها. فإذا طبقنا هذه القاعدة على قوله تعالى: «وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ» وعلمنا أن ذات عيسى من حيث هي لا يصح أن تكون مرادة هنا، وإنه لا بد من تقدير في الكلام، ثم وازناً بين النزول، والخلق من غير أب، وإحياء الموتى، فلا شك أننا نجد الخلق من غير أب أقرب هذه الثلاثة إلى الذات، لأنه راجع إلى إنشائه وتكوينه لا إلى شيء عارض له، وحينئذ يتعين الحمل عليه ويكون معنى الآية الكريمة: «لا تشكوا في الساعة، فإن الذي قدر على خلق عيسى من غير أب قادر عليها».

وبهذا يتبين:

أولاً: أن الإخبار بنزول عيسى لا يصلح دليلاً على الساعة يقتلع به ما في نفوس المنكرين لها من شك، ويصح أن يقال عقبه «فلا تمترن بها».

وثانياً: أن جعل عيسى بنزوله آخر الزمان علامة من علامات الساعة لا يستقيم هنا؛ لأن الحديث مع قوم منكرين للساعة فهم بحاجة إلى دليل عليها، لا مع قوم مؤمنين بها حتى تذكر لهم علاماتها.

وثالثاً: أن أقرب ما تحمل عليه الآية هو المعنى الثاني الذي بيناه.

أما بعد فهذه هي الآيات التي أوردوها في شأن عيسى من رفعه أو نزوله. ولا شك أن القاريء المنصف بعد عرضها على هذا النحو وتطبيقها على المبادئ التي ذكرنا لا يخامرهم شك في أنه ليس في القرآن الكريم ما يفيد بظاھر غلبة ظن بنزول عيسى أو رفعه فضلاً عما يفيد القطع الذي يكون العقيدة، ويكفر منكره كما يزعمون^(١).

(١) مجلة الرسالة، ص ٤٢٤: ٤٢٦، عدد ٣١، ١٧ مايو ١٩٤٣.

والذين ذهبوا إلى حُجَّة الإجماع لم يتفقوا على شيء يحتج به فيه سوى الأحكام الشرعية العملية، أما الحسيات المستقبلية من أشراف الساعة وأمور الآخرة فقد قالوا: «إن الإجماع عليها لا يعتبر من حيث هو إجماع لأن المجمعين لا يعلمون الغيب، بل يعتبر من حيث هو منقول ممن يطلع الله على الغيب، فهو راجع إلى الإخبارات فيأخذ حكمها، وليس من الإجماع المخصوص بأمة محمد - ﷺ - لأن الحسي المستقبل لا مدخل للاجتهاد فيه، فإن ورد به نص فهو ثابت به ولا احتياج إلى الإجماع، وإن لم يرد به نص فلا مسأغ للاجتهاد فيه». [التحرير] وعلى هذا تخضع جميع الأخبار التي تتحدث عن أشراف الساعة ومن بينها نزول عيسى إلى مبدأ القطعية والظنية في الوجود والدلالة.

وعلى فرض أن أشراف الساعة مما يخضع للإجماع الذي اصطالحوا عليه نقول: إن نزول عيسى قد استقر فيه الخلاف قديماً وحديثاً:

أما قديماً فقد نص على ذلك ابن حزم في كتابه «مراتب الإجماع» حيث يقول: «وأتفقوا على أنه لا نبي مع محمد، ﷺ، ولا بعده أبداً، إلا أنهم اختلفوا في عيسى عليه السلام: أيأتي قبل يوم القيامة أم لا؟ وهو عيسى بن مريم المبعوث إلى بني إسرائيل قبل مبعث محمد عليه السلام» كما نص عليه أيضاً القاضي عياض في شرح مسلم، والسعد في شرح المقاصد، وعبارته في ذلك واضحة جلية في أن المسألة ظنية في ورودها ودالاتها!

وأما حديثاً فقد قرّر ذلك كل من الأستاذين المغفور لهما: الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا، وفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي:

فالشيخ عبده - رضي الله عنه - يذكر وهو بصدد تفسير آية آل عمران: «إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي» «أن للعلماء هنا طريقتين: إحداهما وهي المشهورة أنه رفع بجسمه حياً، وأنه سينزل في آخر الزمان، فيحكم بين الناس بشريعتنا، ثم يتوفاه الله تعالى... والطريقة الثانية أن الآية على ظاهرها، وأن التوفي على معناه الظاهر المتبادر منه، وهو الإماتة العادية، وأن الرفع يكون بعده وهو رفع الروح... إلخ» ثم

يذكر «أن لأهل هذه الطريقة في أحاديث الرفع والنزول تخريجين: أحدهما أنها آحاد تتعلق بأمر اعتقادي، والأمور الاعتقادية لا يؤخذ فيها إلا بالقطعي، وليس في الباب حديث متواتر. وثانيهما تأويل النزول» بنحو ما سبق نقله عن شرح المقاصد. [الجزء الثالث من تفسير المنار].

وقد ورد على المغفور له السيد رشيد رضا سؤال من دولة «تونس»، وفيه «ما حالة سيدنا عيسى الآن؟ وأين جسمه من رُوحه؟ وما قولكم في الآية (إني متوفيك ورافعك). وإن كان حيًّا يرزق كما كان في الدنيا فمما يأتيه الغذاء الذي يحتاج إليه كل جسم حيواني كما هي سنة الله في خلقه؟».

فأجابه السيد رشيد إجابة مفصلة عمّا سأل عنه نقطف منها ما يأتي: قال بعد أن عرض للآيات وآراء المفسرين فيها «وجُملة القول أنه ليس في القرآن نص صريح في أن عيسى رُفِعَ برُوحه وجسده إلى السماء حيا حياة دنيوية بهما بحيث يحتاج بحسب سنن الله تعالى إلى غذاء فيتوجه سؤال السائل عن غذائه، وليس فيه نص صريح بأنه ينزل من السماء، وإنما هذه عقيدة أكثر النصارى وقد حاولوا في كل زمان منذ ظهور الإسلام بثّها في المسلمين»، ثم تكلم عن الأحاديث، وقال: إنّ هذه المسألة من المسائل الخلافية حتى بين المنقول عنهم رفع المسيح بروحه وجسده إلى السماء [الجزء العاشر من المجلد الثامن والعشرين للمنار].

أما فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي فقد كتب بمناسبة السؤال الذي رُفِعَ إلى فضيلته وكان سبباً في فتوانا، إجابة جاء فيها: «ليس في القرآن الكريم نصّ صريح قاطع على أن عيسى عليه السلام رفع بجسمه وروحه، وعلى أنه حي الآن بجسمه وروحه. وقول الله سبحانه: «إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا» الظاهر منه أنه توفاه وأماته ثم رفعه، والظاهر من الرفع بعد الوفاة أنه رُفِعَ درجات عند الله كما قال في إدريس عليه السلام: «ورفعناه مكانا عليا» وهذا الظاهر ذهب إليه بعض علماء المسلمين فهو عند هؤلاء توفاه الله وفاةً عادية ثم رفع درجاته عنده فهو حيّ حياة روحية كحياة الشهداء وحياة غيره من الأنبياء. لكن جمهور العلماء على أنه رفعه بجسمه وروحه فهو حي الآن بجسمه وروحه، وفسّروا الآية بهذا بناء على أحاديث وردت كان لها عندهم المقام الذي يسوغ تفسير القرآن بها»

ثم قال فضيلته: «لكن هذه الأحاديث لم تبلغ درجة الأحاديث المتواترة التي تُوجب على المسلم عقيدة، والعقيدة لا تجب إلا بنصّ من القرآن أو بحديث متواتر»، ثم قال: وعلى ذلك فلا يجب على المسلم أن يعتقد أن عيسى عليه السلام حي بجسمه وروحه، والذي يخالف في ذلك لا يُعدّ كافرا في نظر الشريعة الإسلامية».

هذه نصوص صريحة يقرر بها هؤلاء العلماء قديما وحديثا أن مسألة عيسى مسألة خلافية، وأن الآيات المتصلة بها ظاهرة في موته عليه السلام موتا عاديا، وأن الأحاديث الواردة فيها أحاديث آحاد لا تثبت عقيدة، وهي مع هذا تحتمل التأويل، وأنه لا تكفير لمسلم بإنكار رفع المسيح أو نزوله، فأين مع هذا كلّ ما يدعونه من إجماع؟!^(١).

وفي سياق آخر تناول الإمام قصة «الدابة التي تُكلّم النَّاس» عندما وجّهت له طالبة في كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية سؤالاً، تقول فيه: قد اختلفت أنا وزميلاتي في تفسير آية من كتاب الله، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [سورة النمل، الآية ٨٢] والخلاف ينحصر فيما يأتي: هل الدابة حيوان، وله رأس إنسان وجسد طير؟ وهل صحيح أنّها تُكلّم النَّاس ومعها عصا موسى وخاتم سليمان؟ أو هي حشرة من الحشرات المؤذية يُسلّطها الله على عباده؟ فما رأيكم فيها؟

فأجاب الإمام:

أراء غريبة.. الواقع أنّ هذه الدابة قد قيل في شأنها أكثر من ذلك، وعملت فيها الروايات والآثار عملها المعروف في كل أمر غيبيّ أخبر به القرآن، ولم يتصل به بيان قاطع عن الرسول عليه الصلاة والسلام قبل ذلك في حقيقتها، وقيل في صفتها، ومن أغرب ما قيل في حقيقتها أنها إنسان، وأنه علي رضي الله عنه، وقيل: إنها ولد ناقة صالح قرّ هاربا حينما عقر القوم أمه، وانفتحت له في طريقه صخرة فدخلها ثم انطبقت عليه، فهو في باطنها إلى أن يخرج قُرب يوم القيامة. وقيل: إنّها دابة خلقت في عهد الأنبياء المُتقدِّمين، وإنّ موسى سأل ربّه أن يُريه إياها، فأخرجها ثلاثة أيام

(١) مجلة الرسالة، ص ٤٦٦، ٤٦٧، عدد ٥١٩، ١٤ يونيو ١٩٤٣.

وليلائها، تذهب في السماء لا يُرى واحد من طرفيها، فرأى عليه السلام منظرا فظيعا، فقال: يارب ردّها فردّها. أو إنها هي الثّعبان الذي كان في جوف الكعبة، واختطفته العقاب حين أرادت قريش بناء البيت الحرام فمنعهم، فألقته العقاب بالحجون، فالتقمته الأرض وهو في باطنها حتى يخرج يوم القيامة.

ومن أغرب ما قيل في صفة الدابة أن طولها ستون ذراعا بذراع آدم عليه السلام، لا يدركها طالب، ولا يفوتها هارب، وأن لها مع جميع دواب الأرض مشابهة تامة في عضو من أعضائها: فلها وجه إنسان ورأس ثور، وعين خنزير، وأذن فيل إلى آخر ما سُودت به الصُحف، وضاع الوقت في نقله» وعبارة: «ما سُودت به الصحف، وضاع الوقت في نقله».

كلمة حق قالها أحد المفسرين، ونقلها الألويسي في تفسيره وأقرها، وقال معتذرا عن ذكره شيئا من أخبارها: وأنا إنما نقلت بعض ذلك دفعا لشهوة من يُحبّ الاطلاع على شيء من أخبارها صدقا كان أو كذبا.

وقال الإمام الرازي بعد أن حكى هو أيضا شيئا من أخبارها: «واعلم أنه لا دلالة في الكتاب على شيء من هذه الأمور؛ فإن صحّ الخبر فيه عن الرسول ﷺ قبل، وإلا لم يلتفت إليه»، وهو يعني أنه لا يصح من أخبارها شيء غير المذكور في القرآن الكريم. فهي إسرائيليّات مضللة يجب تنقية التفسير منها، هذا وقد فات المفسرين أن يضعوا حدّا لصون التفسير عن هذه الإسرائيليات التي أظلمت الجو على طلاب الهداية القرآنية، وشغلّتهم عن اللبّ والجوهر بما ألصقته بالقرآن، وقصروا جهودهم على النبش فيما ألصق! وليس هذا خاصا - كما قلنا - بالدابة، وإنّما هو ربح السموم هبّت على كتب التفسير من نواح كثيرة في كل أمر غيبي أخبر به القرآن، ولم يتصل به بيان قاطع عن الرسول عليه السلام، فقد قيل مثله في: «يأجوج ومأجوج» وفي «الصور» وفي «اللوح المحفوظ» وفي غيرها.

وقد تتبع بعض المفسرين غرائب الأخبار التي ليس لها سند صحيح، وأغدقوا من شرها على الناس وعلى القرآن، وكان جديرا بهم أن يُقيموا بينها وبين الناس سدا يقيهم البلبلة الفكرية فيما يتصل بالغيب الذي استأثر الله بعلمه، ولم ير فائدة

لعباده في أن يطلعهم على شيء منه. وإذا كان للناس بطبيعتهم ولع بسماع الغرائب وقراءتها، فما أشد أثرها في إلهائهم عن التفكير النافع فيما تضمنه القرآن من آيات العقائد والأخلاق وصالح الأعمال!

والوقوف في شؤون الغيب عند النصوص هو ما أحب أن أقرره هنا - بهذه المناسبة - فيما أخبر الله به من شؤون الغيب التي لم يتصل بها بيان قاطع عن الرسول من الدابة، والصور، ونحوهما:

أن نؤمن به على القدر الذي أخبر الله به دون صرف اللفظ عن معناه، ودون زيادة عما تضمنه الخبر الصادق: فنؤمن مثلاً بأنه سيكون في آخر الدنيا صور يُنفخ فيه، فتكون صعقة، ثم ينفخ فيه أخرى، فيكون البعث؛ أما الخوض في حقيقته ومقداره وكيفية النفخ فيه، أو حمله على أنه تمثيل لسرعة إفناء العالم وبعثه بسرعة النفخة المعروفة للناس، فإنه رجم بالغيب، وتقول على الله بغير حق.

ونؤمن بأن القرآن - كما أخبر الله - في لوح محفوظ، أما الخوض في حقيقته أو تأويله بأنه تمثيل لصونه عن التغيير والتبديل؛ فإنه رجم بالغيب، وتقول على الله بغير حق.

وعلى هذا، بالنسبة إلى الدابة - نؤمن بأنه حينما يقع أمر الله، وتحق كلمته، ويأتي اليوم الذي لا ينفع فيه نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل - ستظهر للناس دابة، ولكن: هل تتولد من الأرض، أو هي من دوابها؟ ذلك يعلمه الله. وهل هي صغيرة أو كبيرة، وعرضها كذا وطولها كذا. وهل تحمل معها عصا موسى، وخاتم سليمان أو لا تحمل شيئاً؟ ذلك يعلمه الله؛ نؤمن فقط أن دابة ستخرج وتكلم الناس، هل تكلمهم بلسان عربي ذلق، أو بغيره؟ كذلك هذا يعلمه الله، نؤمن بها وبكلامها دون استبعاد أو إنكار.

وقد قصَّ الله علينا في السورة نفسها أن عصا موسى وهي جماد تحركت واهتزت كأنها جان، وأنها تلقف ما كانوا يافكون، وقص علينا أن الحيوان الذي ليس من شأنه أن ينطق ولا أن يعبر عن الإيمان والكفر، كالهدد، نطق وعبر عن الإيمان والكفر، وأن نبي الله سليمان فهم منه كل ما أراد، وانتفع برحلته التي قام بها من تلقاء نفسه إلى ملكة سبأ.

وإذا كانت الجمادية تلحقها في الدنيا بسنن الله الخاصة الحيوانية فتتحرك وتبتلع، والحيوانية كذلك تلحقها بالسنن الخاصة الناطقية فتفكر وتدبر وتنطق وتعبر، فما بالنا بالنشأة الأخرى التي لا سبيل لنا إلى معرفتها، ولا معرفة أحداثها، ولا سنن الله فيها إلا بالخير الصادق عنه سبحانه؟ وإذا كانت الأسلاك تهتز بأنباء رؤية من رفعه الله إليه عن طريق اليقظة، وبأنباء تكون الجنين بأحد العنصرين اللذين لا بد منهما في تكونه بحسب السنن العامة في الدنيا، ثم تنال تلك الأنباء التأييد والتصديق، فما الذي يدعو إلى الإنكار، أو الاستبعاد، أو التأويل لما يتضمنه كلام الله الذي قام ألف دليل ودليل على صدقة، بالقياس إلى نشأة تقع بظاهرها وباطنها في قبضة الله وحده الذي ينطق كل شيء؟

نعم. يجب الوقوف في الإيمان به عند الحد الذي جاء به الخبر الصادق، ولا ينبغي التصرف فيه بالحمل على التمثيل، أو الزيادة عليه، وضم شيء إليه، فضلا عن استبعاده أو إنكاره؛ وهذا هو شأن المؤمنين بالله، وبكتابه وغيبه^(١).

(١) الفتاوى، ص ٥٤: ٥٨.

فقه عمر المصلحة أساسا للتشريع

كيف أسس عمر - رضي الله عنه - فقه المصلحة؟ كيف تعلّم عمر أن القرآن يُعلّل الأحكام بالمصالح، ويربط بينهما وجودا وعدما، وبقاء وانتهاء، وأدرك ذلك في جميع تصرفات الرسول ﷺ؟ إذا كان مبدأ المصلحة قد عمل به عمر، ونزل به الكتاب، وأيده الرسول ورضي به الأصحاب، فلماذا لم يجعله العلماء مبدأهم، ويبنون عليه فقههم؟ أليس ذلك أجمع لكلمة المسلمين، وأنفى لهذا التفرق المذهبي الذي جعلنا شيعا وأحزابا؟ كيف تُشارك الأمة النبي ﷺ في جانب من الرسالة، وهو جانب الفهم والبيان، والدعوة والإرشاد؟ كيف كان فقه عمر أبعد ما يكون عن هذا النوع الذي أودعه الناس بطون الكتب، ولا من هذا النوع الذي تجلت فيه روح العصبية الحادة، ولوته الاتجاهات الطائفية، والنزعات المذهبية؟ كيف كان فقه عمر أبعد ما يكون عن هذه الأنواع التي يُقال لها فقه وهي أبعد ما تكون عن الفقه والفهم؟ كيف كان فقه عمر أبعد ما يكون عن هذا النوع الذي جافى الحياة الواقعية في كثير من صوره ومسائله، أو ذاك النوع الغامض الذي التوت مسالكه، وتعقّدت أساليبه؟

«لرسالة المحمدية جانبان: جانب التلقي عن الله رب العالمين، وهو خاص بمحمد، ﷺ، لا يُشاركه فيه أحد من أمته، وجانب الفهم والبيان، والدعوة والإرشاد، والعمل على توسيع نطاق الإسلام ومدّ رواقه، وتنظيم الشؤون بأحكامها، وإلى هذا الجانب ترجع عزة الإسلام وبقاؤه على الدهر فتيا لا ترعزعه العواصف ولا تنال منه الأحداث. ويشارك الرسول من أمته في هذا الجانب من آتاه الله العلم والحكمة، وقذف في قلبه النور والهداية، وكشف له عن سرّ تشريعه، وبصّره بمواقع الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، ووهبه غيرة تحمله على الجهاد في ذلك كلّ، وعلى الصدق والإخلاص في هذا الجهاد!

وإذا كانت عزّة الإسلام ترجع إلى الجانب الثاني، وإلى قيمة ما يتصل به من جهود موفقة مخلصّة صادرة عن الإيمان واليقين، فإن من يقرأ سيرة عمر، ويقف على جهاد عمر، ويعرف مواقفه المجيدة أثناء خلافته وقبلها، وأفكاره السديدة في حياة الرسول وبعدها، يدرك بوضوح: لماذا كان عمر على رأس الذين أعزّ الله بهم شريعة الإسلام، وركز أصوله، وأرسى قواعده، كما كان على رأس الذين أعلى بهم كلمته، وأعزّ سلطانه، ووسّع ملكه، ويذكر سرّ هذه الدعوة النبوية التي توجّه بها محمد - ﷺ - إلى ربّه حين أنكره الناس، وتألّبوا عليه، وتحالفوا على الكيد له ولرسالته: «اللهم أعزّ الإسلام بأحبّ الرجلين إليك»^(١). وقد ضمن الله لنبيه إعزاز دينه، ونصرة شريعته، فأجاب دعوته وهدى أحبّ الرجلين إليه، فكان إسلام عمر تنفيذاً للإرادة الإلهية، وتحقيقاً للدعوة النبوية، وكان إعزاز الدين الله برجل العزة والسلطان، ونصر الشريعة الله برجل الفهم والبيان!

لعمر - رضي الله عنه - نواح كثيرة: فهو رجل حرب وجلاد، ورجل حكم وسلطان، ورجل تقى وإيمان، ورجل عدل ونصفه، ورجل إشراق ونور، ورجل فقه وقانون، ولسنا بمستطيعين في مثل هذا المقال أن نلّم بشواهد تلك النواحي من عظمة عمر، فحسبنا أن نلّم ببعض تلك الشواهد في ناحيته الفقهية التي هي أبرز نواحيه، وأخصّ ميزاته، فقد كان عمر في هذه الناحية نسيج وحده: شهد له بذلك رسول الله - ﷺ - وعرفها فيه أصحابه رضي الله عنهم:

قال ﷺ: «إن الله جعل الحقّ على لسان عمر وقلبه»^(٢)، وقال: «بينما أنا نائم أتيت بقدح من لبن حتى إني لأرى الريّ يخرج من أظفاري، ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب، قيل: فما أولت ذلك يا رسول الله؟ قال: العلم»^(٣)!

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «إن عمر كان أعلمنا بكتاب الله، وأفقهنا في دين الله»^(٤)، «ولو أن علم عمر وضع في كفة ميزان، ووضع علم أحياء الأرض في كفة

(١) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، ٥٩/٧.

(٢) صحيح المسند ٣٦٨٢، برواية عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، ٧٠٠٧.

(٤) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، ٨٠/٩.

لرجح علم عمر بعلمهم. ولقد كانوا يرون أنه ذهب بتسعة أعشار العلم! وقد سئلت عنه عائشة فقالت: «كان والله أحوزيا نسيج وحده»^(١).

لم يكن فقه عمر من هذا النوع الذي أودعه الناس بطون الكتب. لم يكن من هذا النوع الذي تجلت فيه روح العصبية الحادة، ولوته الاتجاهات الطائفية، والنزعات المذهبية، لم يكن من النوع الذي جافى الحياة الواقعية في كثير من صوره ومسائله، ولا من النوع الغامض الذي التوت مسالكه، وتعقدت أساليبه، فصار بعيد المنال على من يريده أو يلتمس الانتفاع به من غير أهله. لم يكن من هذه الأنواع التي زعم الناس أنها فقه، بل التي اغتصبوا لها كلمة الفقه لتدل عليها، وإنما كان فقها ناصعا واضحا صافيا تستريح إليه النفوس، وتطمئن إليه القلوب، وتقضي به روح هذه الشريعة السمحة!

إن الفقه هو الفهم والفتنة والإدراك لما يريده الله تحقيقا لمصالح عباده، وتنظيما لشئونهم، وتيسيرا عليهم، وإسعادا لهم برغد العيش وطيبات الحياة، هذا هو الفقه، هذا هو فقه عمر!

كان أساس الفقه عنده هو المصلحة، يقدرها قلب امتلاً بالإيمان والإخلاص، ويزنها عقل راجح منصف لا يميل به الهوى، ولا يفسده الغرض؛ ذلك بأنه رأى الكتاب الكريم يعلل الأحكام بالمصالح، ويربط بينهما وجودا وعدما، وبقاء وانتهاء، وأدرك ذلك في جميع تصرفات الرسول ﷺ، وقد ظهرت آثار هذا الفقه من عمر في صنفين من الحوادث:

أحدهما: الحوادث التي كانت تنزل بالناس، وليس فيها وحي يتبع، فيقول الناس فيها ويقول عمر، فينزل القرآن على نحو ما قال، فكأنما ألهم به إلهاما، ولذلك يقول النبي ﷺ: «لقد كان فيمن قبلكم من الأمم ناس محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر»^(٢).

(١) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، ٧٢/٩. وأحوزيا بالزاي وأحوزيا بالذال كلاهما صواب.. فأما بالزاي فهو السابق الحسن السابق والأحوزي بالذال المشمر في الأمور القاهر لها.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٣٦٨٩، برواية أبي هريرة رضي الله عنه.

وقد ذكر العلماء الوقائع التي وافق فيها الوحي رأي عمر، وأوصلها بعضهم إلى نيف وعشرين، نذكر منها على سبيل المثال والتطبيق رأيه في أسرى بدر، ورأيه في الحجاب، ورأيه في الصلاة على من مات من المنافقين، فأما رأيه في أسرى بدر فإنه لما تم النصر للمسلمين في هذه الغزوة، ووقع كثير من المشركين أسرى في أيديهم، عرض النبي - ﷺ - أمرهم على أصحابه، فقال أبو بكر: يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار، وعسى الله أن يهديهم للإسلام. وقال عمر: لا والله يا رسول الله! ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكننا منهم فنضرب أعناقهم، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديده. فقال النبي - ﷺ - «إن الله ليلين قلوب رجال حتى تكون ألين من اللين، ويشدد قلوب رجال حتى تكون أشد من الحجارة»^(١) ثم ضرب إبراهيم وعيسى مثلاً لأبي بكر، وضرب نوحاً وموسى مثلاً لعمر، وأخذ برأي أبي بكر فحكم بالفداء، فأنزل الله قوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يَتُخَذَ فِي الْأَرْضِ ثَرْيْدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٦٧﴾ ^(٢) لَوْلَا كُنْتُ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ^(٣). قررت الآية رأي عمر، ونعت عليهم فكرة الفداء مبينة أن سنة الأنبياء الداعين إلى الله، المنشئين للأمم، ألا يأخذوا الأسرى طلباً للفداء إلا بعد أن يكونوا قد أثنخوا في الأرض، وظهرت لهم القوة والغلبة على أعدائهم، وتمكنوا من إبادة جرائيم الشر والعدوان التي من شأنها أن تقف دون نجاح الدعوة وتكوين الدولة.

ولا ريب أن هذا الفقه الذي يرمي إليه عمر بقوله: «إن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها» وإنه لخير للمجاهدين قبل أن يتمكنوا من خصومهم أن تجرد نفوسهم من كل غرض مادي، وأن تملأ قلوبهم بالروح المعنوية التي تحملهم على بذل النفس والتضحية بها في سبيل الله ابتغاء لما عنده وإثارة لعقبي الدار، ولذلك نهى عن الفداء أولاً، ثم شرع أخيراً بعد أن استقرت دولة المسلمين، وقويت شوكتهم.

وأما رأيه في الحجاب فإنه يؤخذ من كثير من الروايات أن عمر كان شديد التطلع

(١) أخرجه أحمد شاكر في مسند أحمد، ٥/ ٢٢٧، وفي إسناده ضعف.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٦٧، ٦٨.

إلى أن يحتجب نساء النبي ﷺ تمييزاً لهن عن سائر النساء، وحفظاً لجلال الرسالة وتوفيراً للهدوء النفسي على النبي ﷺ، وإبعاداً لأسباب الأذى عنه، فكان يقول: «لو كنت أطاع فيكنّ لما رأته عيني»^(١). ويقول «يا رسول الله: لو اتخذت حجاباً، فإن نساءك لسن كسائر النساء»^(٢). فنزل القرآن في ذلك تقريراً لما أشار به عمر، وتأيداً لفقهه الذي بُني عليه ﴿يَنْسَاءَ الَّتِي لَسْتَنَ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾^(٣) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى^(٤). ﴿إِنَّ ذَلِكَ كُنْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَعِجْ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَعِجْ مِنْ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾^(٥).

وأما الصلاة على من مات منافقاً، فقد روى كثير من المحدثين عن ابن عباس قال: سمعت عمر يقول: «لما توفي عبد الله بن أبي دُعَيْ رسول الله ﷺ للصلاة عليه، فلما أراد الصلاة قلت: «أتصلي على عدو الله عبد الله بن أبي القائل كذا وكذا! ورسول الله يبتسم، حتى إذا أكثرت قال: يا عمر أخر عني، إني يا عمر قد خيَّرت، ثم صلي عليه ومشى حتى قام على قبره، قال عمر فعجبت لي ولجراتي على رسول الله ﷺ، والله ورسوله أعلم، فوالله ما كان إلا يسيراً حتى نزلت هاتان الآيتان «وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ»^(٥)، فقد وجهت الآية مع الصلاة على المنافقين والقيام على قبورهم بمثل ما وجه به عمر رأيته، قالت: «إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ». وقال عمر: «أتصلي على عدو الله القائل كذا وكذا؟!»

والصنف الثاني من الحوادث التي تجلّى فيه فقه عمر، هو الحوادث التي عرف

(١) أخرجه السيوطي في الدرر المشثور ١٢/ ١٠٨، وفي لباب النقول ٢٤٢ برواية عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها.

(٢) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد ٩/ ٧٠، والطبراني في المعجم الأوسط ٦/ ١٦، برواية عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٢، ٣٣.

(٤) سورة الأحزاب، الآية ٥٣.

(٥) سورة التوبة، الآية ٨٤. أخرجه الألباني في صحيح الترمذي ٣٠٩٧، برواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

فيها حكم، واتخذت صورة عملية بين المسلمين، وقد كان عمر يغلب في هذا الجانب أيضا روح الشريعة وعدالتها وتقديرها للمصالح على الصور التي عرفها الناس من قبل، وكما حفظ له العلماء موافقاته حفظوا له كثيرا من المسائل التي كان له فيها رأي غير ما كان معروفا، واتخذ رأيه صورة عملية أقرها أصحاب رسول الله ﷺ ثقة منهم بفقهاء وعدالته، وأنه لم يحد قيد شعرة عن الحق، وحسبنا اليوم لضيق المجال أن نشير إلى رأيه في المؤلفات قلوبهم، وفي صلاة التراويح، وفي الطلاق الثلاث بكلمة واحدة وفي توزيع العطاء، وفي الأراضي التي فتحها المسلمون عنوة، وفي متعة الحج ومتعة النكاح، وفي حد شارب الخمر، وفي السرقة عام المجاعة، وفي قتل الجماعة بالواحد، ونحو ذلك من المسائل التي تدل على أن عمر كان فقيها بروحه وطبعه، وعلى أن فقهه كان مبنيا على إدراك المصالح التي انبنى عليها التشريع، وأرشد إليها القرآن الكريم، حيث يقول: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾^(١) ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(٢)، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾^(٣). إلى غير ذلك من الآيات.

أما بعد: فإذا كان هذا المبدأ قد عمل به عمر، ونزل به الكتاب، وأيده الرسول، ورضي به الأصحاب، فجدير بالعلماء أن يجعلوه مبدأهم، وأن يبنوا عليه فقههم، فذلك أجدى عليهم، وأدعى إلى أن يتقبله الناس عنهم.. وأجمع لكلمة المسلمين، وأنفى لهذا التفرق المذهبي الذي جعلنا شيعة وأحزابا^(٤).

(١) سورة البقرة، الآية ٢٢٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

(٣) سورة المائدة، الآية ٩١.

(٤) مجلة الرسالة، يناير ١٩٤٤.

الحرب والسلام

الإسلام والعلاقات الدولية

هل الدعوة الإسلامية سلمية إقناعية أم إكراهية تُفرض بالقوة؟ كيف يرى الإسلام المخالف؟ كيف أن الدعوة الإسلامية إذا لُخصت في جملة فستكون «دعوة العالم إلى الخير»، وإذا تحددت في مبادئ فستكون: «التوحيد، والمساواة، والعدل»؟ هل خالفت دعوة الإسلام دين من الأديان قبلها؟ ما القواعد التي ينظم بها الإسلام العلاقات الدولية عامة كانت أم خاصة؟ كيف أن العلاقة الطبيعية الأصلية بين المسلمين وغيرهم هي علاقة سلام ووثام، لا يطلب من غير المسلمين فيها إلا أن يخلّوا بين المسلم وبين ما يريد من حرية التعبد والتعريف بمبادئ دعوته؟ كيف أن الإسلام لم يُبح الحرب رغبة في فتح أو استعمار، ولم يرض عن حروب العسف والظلم والاضطهاد التي تُثيرها عوامل الطمع والاستغلال ورغبة التسلط على الضعفاء، واستنزاف الموارد؟ كيف أن الإسلام ضيق دائرة الحرب، وحصر أسبابها في دفع الظلم والعدوان وإقرار حرية الدين والدفاع عن الأوطان، فهي لا تعدوا عن كونها ضرورة يُضطر إليها المسلمون اضطراباً؟ كيف احترام الإسلام الإنسانية وصان حقوقها إذا اضطّر المسلمون إلى خوض الحروب؟

«كان العالم - قبيل الدعوة الإسلامية - يتخبط في ظلمات داجية من الشرك والوثنية، والجهل والعصية، والظلم والاستبداد.

كانت الظاهرة العامة التي تنتظم الوجود إذ ذاك هي الفساد في كل شيء: فساد في العقائد، فساد في الأخلاق، فساد في العلاقات الاجتماعية، فساد في نظم الحكم والسياسة، كان الناس يعيشون في أسر الأوهام والأباطيل والشبهات والعقائد الفاسدة. كانت الغرائز الحيوانية والطباع الوحشية المسيطرة على أخلاقهم وتصرفاتهم، بينما الصفات الإنسانية في غفلة وذهول.

كانت علاقة الفرد بالفرد، والأمة بالأمة، تقوم على أساس الموازنة بين الضعف والقوة، يفتك الأقوياء بالمستضعفين، ويستلب القادرون حقوق العاجزين، ويستنزف الغالبون دماء المغلوبين.

كانت قاعدة السياسة بين الحاكمين والمحكومين هي شهوات الرؤساء ورغبات المسلبين، يتحكمون في الرقاب والأموال والأرواح والأعراض ما شاء لهم الهوى والغرض، وما أسعفتهم عوامل القوة والبطش والجبروت.

من أجل ذلك قضت حكمة الله أن ينتشل العالم من حمأة هذا الفساد، وأن يتنقذه من براثن هذه الفوضى، وأن يداويه من تلك الامراض الفتاكة التي تفسدت نفسي الرعباء في جميع الأرجاء، وهكذا بزغت شمس الإسلام، فبددت ذلك الظلام ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾^(١).

وتتلخص الدعوة الإسلامية مهما تشعبت فروعها في مبدأ واحد هو «دعوة العالم إلى الخير». فإذا أردنا أن نفصل في هذا المبدأ بعض التفصيل قسمناه إلى نواح ثلاث هي: التوحيد، والمساواة، والعدل.

١ - أصلح الإسلام بالتوحيد فساد العقيدة. فدعا الناس إلى احترام عقولهم بهجر ما كانوا عليه من الأوثان، معلنا أن للكون ربا عظيما، وإلها مدبرا حكيما، هو الجدير وحده بأن يعبد. ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٢).

ولم يخرج بهذه الدعوة على أصل الفطرة وطبيعة الإنسانية، ولم يخالف بها دينا من الأديان قبله. ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٣). ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(٤).

(١) سورة المائدة، الآية ١٥.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٣) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٤) سورة الشورى، الآية ١٣.

٢ - وقرر بالمساواة مبدأ الوحدة الإنسانية التي لا تعرف التفريق بين جنس وجنس، ولا بين لون ولون، ولا بين عنصر وعنصر. ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾^(١). ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُوعًا رَّبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^(٢).

٣ - وقضى بمبدأ العدل على الظلم والتحكم والاستبداد، وأقر به الأمن والطمأنينة والرضا، ولم يفرّق فيه بين قريب وبعيد، ولا بين عدو وصديق، ولا بين مؤمن وكافر: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(٣) ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتُوبًا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءُ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاؤُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾^(٤).

على هذه الأسس بنى الإسلام سياسته الإصلاحية فيما بين المسلمين والمسلمين، وفيما بين المسلمين وغيرهم من الأمم المختلفة..

فالعلاقة بين المسلمين وغيرهم لا تخرج عن إحدى حالتين: إما حالة سلام ووثام، وإما حالة حرب وخصام. وفي ضوء ما تقدّم نرى الإسلام ينظر إلى الحالة الأولى على أنها الحالة الطبيعية الأصلية، ولا يطلب من غير المسلمين فيها إلا أن يخلّوا بينه وبين ما يريد من الدعوة إلى مبادئه دون أن يضعوا في طريقه العقبات، أو يثيروا أمامه الفتن والمشكلات، ذلك بأن دعوته هي دعوة الحق والعقل والصلاح والرشاد؛ وأن العقول إذا خليت وشأنها ارتاحت إليها وآمنت بها عن طريق الاقتناع والرضا، لا عن طريق الإلجاء والقهر. ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٥). ﴿وَلَا تَجِدُوا

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢) سورة النساء، الآية ١.

(٣) سورة الحديد، الآية ٢٥.

(٤) سورة المائدة، الآية ٨.

(٥) سورة النحل، الآية ١٢٥.

أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَأْتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴿١﴾. ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ ﴿٢﴾. ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٣﴾.

وهكذا يُقرّر القرآن أن الدعوة إلى الله لا يكون طريقها الإلجاء والقهر؛ وإنما يكون طريقها الحجة والبرهان. ولو تركه الناس يسري بحجته وبرهانه، وخلوا بينه وبين العقول، ولم يضمّوا في طريقه العراقيل، لما سُفكت قطرة واحدة من الدم في سبيل الله، ولغزت دعوته العقول، ونفذت إلى القلوب.

والإسلام يسلك في هذه الدعوة السلمية الإقناعية كل طريق تواضع عليه الناس في دعوتهم إلى المباديء ودفاعهم عنها، وبيانهم لمزاياها: من خطب في المجتمعات، ومن كتب يرسلها إلى الملوك والرؤساء، ومن وفود يتلقاهم ويحسن وفادتهم، ويبين لهم ما يدعو إليه.

وفي ظل هذا السلم يترك الناس في شتى معاملاتهم إلى طبيعتهم، وما يرون أن يسيروا عليه من نظم: يتركهم يتعاملون ويتبادلون المنافع ويتعاونون ويختلطون، لا يقيده في ذلك بقيد إلا ما تقتضيه طبيعة الشريعة بالنسبة للمسلمين من حظر أنواع من التعامل والعلاقات كالربا وزواج الكتابي من المسلمة، وزواج المسلم ممن لا تدين بدين سماوي ونحو ذلك..

ولا يحظر الإسلام على المسلمين أن ينشئوا بينهم وبين غيرهم من العلاقات ما يرونها مصلحة لهم وعونا على حياتهم في شؤون التجارة والصناعة والسياسة والعلم والثقافة: يُنظمون ذلك على الوجه الذي يتبين صلاحه، والذي تقتضي به سنن الاجتماع الفطرية، والذي لا يتعارض مع دستورهم الخاص.

وقد وضع القرآن الكريم أساس الدستور لهذه العلاقة السلمية إذ يقول: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِينِكُمْ أَنَّ تَبْرُوهُمْ وَنُقَسِّطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ﴿٤﴾.

(١) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٣) سورة يونس، الآية ٩٩.

(٤) سورة الممتحنة، الآية ٨.

فهذه الآية تُبيح للمسلمين أن يُنشئوا ما شاءوا من العلاقات بينهم وبين الذين لم يعتدوا عليهم في الدين أو الوطن، بل تجيز أن تصل هذه العلاقات إلى حد البرّ بهم والإحسان إليهم

هذه هي الحالة الأولى: حالة السلم والوئام؛ أما الحالة الثانية: حالة الحرب والخصام، فقد نظر الإسلام إليها من نواح متعددة:

١ - نظر إلى الحرب في ذاتها كأمر تدعوا إليه طبيعة الاجتماع البشري، فلم يحاول أن ينكرها، ولا أن يُعارض مقتضيات الفطر فيها، ولكنه اعترف بها كوسيلة لا بد منها لدفع العدوان، وتقليم أظافر الطغيان، وكبح جماح المفسدين:

اعترف بها لأنه يعلم أن طبيعة البشر وسنة الاجتماع كثيرا ما تفضيان إلى التنازع، والبغي، والتنكر للحق، والاعتداء على الحريات، والفتنة في الدين. والإسلام شريعة عملية إصلاحية لا تغمض عن الواقع، ولا تسترسل وراء الخيال. ولو لم يقرر الإسلام الحرب، ويعترف بها لتكون وسيلة من وسائل المقاومة ودفع العدوان، وإزالة العقبات من طريقة دعوته إلى الخير العام، لقضت عوامل الشر والفساد التي تؤازرها دائما قوى الطغيان والعناد على هذه الدعوة وهي في مهدها، ولحرمت الإنسانية أن تجتني ثمراتها الطيبة في معاشها ومعادها.

وإن القرآن ليرشد إلى هذا المعنى واضحا إذ يقول: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(١).
﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدِمَتِ صَوَامِعُ وَبِيعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾^(٢). تلك هي نظرة الإسلام إلى الحرب من حيث تقريرها والحكم بمشروعيتها.

وقد نظر الإسلام كذلك إلى الأسباب الداعية إلى الحرب نظرة تتفق وغايته من الصلاح العام والمساواة بين الناس والسير فيهم على سُنن العدل والرحمة، فلم يبح امتشاق الحُسام بدافع الرغبة في الفتح والاستعمار؛ ولم يرض عن حروب العسف

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥١.

(٢) سورة الحج، الآية ٤٠.

والظلم والاضطهاد التي كانت وما زالت تثيرها عوامل الجشع والطمع والاستغلال، ورغبة التسلط على الضعفاء، واستنزاف الموارد، والتضييق على عباد الله. واعتبر كل حرب في هذه الدائرة حرب ظلم واعتداء لا يليق صدورها من أمة تحترم الإنسانية وتعرف لها حقها، وبذلك حصر الحرب في أسبابها المعقولة، وضيق في دائرتها تضيقا يتناسب مع كونها ضرورة من الضرورات!

وهذه الأسباب هي:

(أ) دفع الظلم والعدوان.

(ب) إقرار حرية التدين.

(ج) الدفاع عن الأوطان.

وإن القرآن ليرشد إلى ذلك في عدة مواضع إذ يقول: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعْدُوا إِيَّائِهِمْ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(١). ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾^(٢). ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^(٣) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾^(٤).

وأساس الدستور العام في ذلك قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٥).

٣- وقد وضع الإسلام بعد ذلك للحرب نفسها نظاما تشريعيا مفصلا قوامه العدل والرحمة واحترام الحقوق والغيرة على الإنسانية.

وهذا النظام منه ما يسبق الحرب، ومنه ما يكون في أثناءها، ومنه ما يكون في نهايتها.

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٠.

(٢) سورة التوبة، الآية ٣٦.

(٣) سورة الحج، الآية ٣٩، ٤٠.

(٤) سورة الممتحنة، الآية ٩.

(أ) النظام الذي يسبق الحرب.

يقرر الإسلام أنه لا يصح بدء الحرب إلا بعد أن تتحقق روح العداء للمسلمين، وأنه يجب على المسلمين إذا تحققوا من ذلك أن يبلغوهم الدعوة.

وشبه بهذا ما يسمى في العرف الدولي الحاضر بالإنذار النهائي، وفي ذلك يقول النبي ﷺ لأحد قَوَّاده: «إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث»^(١).

وقد قال الفقهاء: «إننا بهذه الدعوة نعلمهم أننا لا نقاتلهم على أخذ أموالهم وسبي عيالهم، فربما يجيبون إلى المقصود من غير قتال، وقاتلهم قبل الدعوة إثم يستوجب غضب الله».

(ب) النظام الذي يكون في أثناء الحرب.

لا يريد الإسلام من الحرب تنكيلا ولا تخريبا، ولا يرضى للناس أن ينسوا فيها واجب الإنسانية من الرفق والرحمة ورعاية العدل والخوف من الله.

وإنه ليأخذ المسلمين في أثناء الحرب بآداب لو رعتها الأمم لخفت من ويلات البشرية وضمدت من جراحها.

وقد يكون من الملائم لنا في هذه الظروف التي جُنَّ فيها جنون العالم، وانفتحت فيها على الناس أبواب من الجحيم الذي صنعه الناس لأنفسهم، وأنفقوا فيه جهودهم وأموالهم وأفلاذ أكبادهم؛ قد يكون من الملائم أن نذكر شيئا من تلك الآداب الإسلامية للحرب، ليعلم الناس أن هذا الدين دين الرحمة والرفق والعدل والصلاح:

١ - فالإسلام لا يُجيز قتل المرأة ولا الصبي ولا الشيخ الفاني ولا المقعد ولا الأعمى ولا المعتوه؛ ولا يُجيز قتل أصحاب الصوامع ولا الزُّراع ولا الصُّناع الذين لا يقاتلون.

٢ - ولا يجيز المثلة ولا التحريق ولا قطع الأشجار ولا هدم البنيان إلا إذا بدأ بذلك العدو نزولا على مبدأ المعاملة بالمثل. ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾^(٢).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ١٧٣١.

(٢) سورة الشورى، الآية ٤٠.

٣ - ولا يجيز الإجهاز على الجرحى ولا التحريق بالنار، وفي وصاياه ﷺ لأحد قَوَّاده: «لا تقتل امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما، ولا تقطع شجرا مثمرا، ولا تخرب عامرا، ولا تعقرن شاة إلا لمأكلة، ولا تفرقن نخلا ولا تحرقه»^(١). «وإن النار لا يعذب بها إلا الله»^(٢).

ومن المأثور عنه ﷺ أنه قال: «لا تقتلوا الذرية في الحرب. فقالوا: يا رسول الله: أليسوا أولاد المشركين؟ فقال: أليس خياركم أولاد المشركين؟»^(٣).

٤ - ويقرر الإسلام - تمشيا مع مبدئه من عدم محاربة غير المحاربين من النساء والأطفال والشيوخ والعجزة والمدنيين - أنه لا يجوز تجويع الأمة المحاربة، ولا منع المواد الضرورية للحياة عنها، وإن كان يبيح ذلك بالنسبة للجيش المحارب.

٥ - ومن نظم الإسلام في أثناء الحرب الدالة على السماحة أنه يبيح لأفراد وجماعات من الدولة أن تتصل بالمسلمين وتدخل في ديارهم، وتقيم فيها بعض الزمن وتزاول بها أنواعا من المعاملات التجارية وغيرها في عصمة شيء يعرف في التشريع الإسلامي باسم الأمان.

ويقرر به عصمة المستأمنين، ويوجب على المسلمين حمايتهم في أنفسهم وفي أموالهم ما داموا في ديار الإسلام. بل يذهب في التسهيل عليهم إلى حد بعيد: ذلك أنه يمنحهم أنواعا من الامتيازات، ويعفيهم من بعض ما ينفذه على المسلمين من أحكام، ولا يؤاخذهم إلا على الجرائم التي تهدد أمن الدولة وسلامتها، أو يكون فيها اعتداء على المسلمين ومن في حكمهم.

وقد توسع الإسلام في هذا الباب توسعا عظيما: فجعل لأفراد المسلمين حق إعطاء ذلك الأمان يسعى بذمتهم أدناهم، ولم يشترط في ذلك إلا ما يضمن على المسلمين سلامتهم كالتأكد من أنه ليس للمستأمنين قوة ولا منعة، ولا يبدو عليهم مظاهر الركون إلى الفتنة أو التجسس على المسلمين. وليس معنى هذا أن الإسلام ينسى حق الإمام المهيمن على شؤون المسلمين، بل جعل له بمقتضى هيمنته العامة

(١) أخرجه البيهقي في سننه، ج ٣، ص ٣٨٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٣٠١٦ برواية أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، ج ٥، ص ٣١٩، وأبو نعيم في حلية الأولياء، ج ٨، ص ٢٨٩.

وتقديره لوجوه المصلحة إبطال أي أمان لم يصادف محله، أو لم يستوف شروطه، كما له أن يقيد أمان الأفراد ويمنع إقدامهم عليه.

والأصل في هذا المبدأ الذي تتجلى فيه روح السماحة على نحو لا يعرف له مثال حتى في الأمم المتحضرة الآن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتْلُغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١). والإسلام يبيح بهذا الأمان تبادل التجارة بين المسلمين والمحاربين، وتبادل المنافع الأخرى في الصناعة والثقافة وسائر الأعمال.

وهو لا يقيد المسلمين في ذلك إلا بأن يحتاطوا لأنفسهم ودينهم ودولتهم، ولذلك يُحَرِّم عليهم أن يبيعوا السلاح والذخيرة والخيول والعتاد الحربي إلى أعدائهم.

وهو في الوقت نفسه يهيئ بهذا الأمان فرصة للمستأمنين تمكنهم من تفهم حقيقة الإسلام وإدراك أغراضه عن كثب. ولقد كان للإسلام من ذلك وسيلة قوية لنشر دعوته وإيصال كلمة الله إلى كثير من الأقاليم النائية من غير حرب ولا قتال.

ويقرر الفقهاء: «أنه يجب على الإمام - إذا وقت للمستأمن مدة - ألا يجعل هذه المدة قليلة كالشهر والشهرين، فإن في ذلك إلحاق العسر به خصوصاً إذا كان له معاملات يحتاج في اقتضاها إلى زمان طويل».

٦ - ومن تقاليد الإسلام في أثناء الحرب رعاية الرسل الذين يقومون بالسفارة بينه وبين المحاربين وشدة الحرص على سلامتهم وتكريمهم والمحافظة عليهم حتى يعودوا إلى مأمنهم، ورفض الاحتفاظ بهم، ولو خلعوا أنفسهم من قومهم، وفي سيرة النبي - ﷺ - شواهد كثيرة على ذلك من أروعها ما يرويه أبو رافع إذ يقول:

بعثني قريش إلى النبي - ﷺ - فأتيته فوق الإسلام في قلبي فرأيت ألا أعود إليهم. فقلت يا رسول الله: لا أرجع إليهم. فقال: إني لا أخيس^(٢) بالعهد ولا أحتبس البرد^(٣). أرجع إليهم، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع إلينا^(٤).

(١) سورة التوبة، الآية ٦.

(٢) أخيس بكسر الخاء من خاس الشيء في الوعاء إذا فسد، ومعنى أخيس بالعهد أي أنقض وأفسد العهد.

(٣) البرد بضم التاء أو ضم الباء وسكون الراء جمع بريد وهو رسول القوم/ سفيرهم.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه ٢٧٥٨.

٧ - ومن تشريع الإسلام في أثناء الحرب قاعدة معاملة الأسرى. أمر بالإحسان إليهم، وعدم مسهم بأذى، وقد قال رسول الله صلى الله عليه في الأسير: «أحسنوا إيساره.. وقال: اجمعوا ما عندكم من طعام فابعثوا به إليه^(١).

وقد حث القرآن الكريم على تكريم الأسرى عامة، وجعل ذلك من البر الذي هو علامة الإيمان فقال جل شأنه في التمدح بصفات المؤمنين: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (٨) إِنَّمَا نَطْعَمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴿٢﴾.

وخير الإمام بين إطلاقهم من غير مقابل، وفدائهم على حسب ما يرى من المصلحة. وقد من النبي ﷺ ونادى بالمال وتعليم الأسارى أبناء المسلمين الكتابة. أما استرقاقه ﷺ أو إباحتة للاسترقاق فقد كان مجارة لحالة اجتماعية سائدة إذاك. ولم يكن على وجه التشريع العام. وإنما التشريع العام في ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ﴾ (٣).

وإن في التشريع القرآني للأسرى على هذا النحو مع تصرف النبي ﷺ - ما يرشد إلى أن الإسلام يمنح الحاكم من الحقوق في ظروف خاصة ما يستطيع به علاج المشكلات الواقعة من غير أن يكون ذلك تشريعاً عاماً يسري حكمه على جميع الأزمان.

٨ - وكما شرع الإسلام معاملة الأسرى على أساس من الرأفة والرحمة شرع للغنائم على أساس من العدل والمساواة فقرّر حق تملكها لمن حازها من المتحاربين المسلمين وغيرهم في ذلك سواء^(٤).

(ج) وسائل إنهاء الحرب.

إن الإسلام شديد الحرص على تحقيق السلم والطمأنينة للعالم فهو يطلب إلى

(١) وكان المسلمون قد أسروا ثمانية بن أثال سيد بني حنيفة.. يُنظر: السيرة النبوية لابن هشام ١٠٥٣/٤.

(٢) سورة الإنسان، الآية ٨، ٩.

(٣) سورة محمد، الآية ٤.

(٤) مجلة الرسالة، ص ٧٤٧: ٧٤٩، العدد رقم ٤١٤، ٩ يونيو ١٩٤١. وقد استلّ المقالة من بحثه «الإسلام والعلاقات الدولية الذي شارك به مؤتمر رابطة الإصلاح الاجتماعي المصري المسلم في أبريل ١٩٤١.

المسلمين أن يدخلوا في السلم كافة ولا يتبعوا خطوات الشيطان؛ ويقول لرسوله الكريم: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(١).

(أ) وهو يصل إلى ذلك من طريق المفاوضات كما هي العادة الطبيعية فيتقبل فيه وساطة الرسل وسفارة السفراء من غير أن يتكلف لذلك رسوما خاصة تؤدي إلى التعقيد أو تثير الإشكال.

(ب) ولا تختص المعاهدات في نظر الإسلام بإنهاء حالة الحرب. ولكنه يقرر أنواعا من المعاهدات على حسب ما تقتضي به الظروف التي يترك للمسلمين تقديرها والعمل بما توحى به في حالتها السلم والحرب.

١ - فهو ينشئ المعاهدات إبقاءً على حالة السلم الأصلي وحفظاً له من أن يخذش.

٢ - ومن ذلك ما عاهد عليه النبي - ﷺ - أهل الكتاب لأول عهده بالمدينة وقد كانت هذه المعاهدة أول حجر في بناء الدولة الإسلامية، كما كانت أول علاقة سياسية ينشئها الإسلام ويعترف فيها بحرية العقيدة وحرية الرأي، ويحفظ بها على المسلمين أمنهم وسلامتهم وحرمة حياتهم ومدينتهم.

٣ - وينشئ المعاهدات للتحالف الحربي بينه وبين غير المسلمين، ويُرشد إلى هذا النوع من المعاهدات قول النبي - ﷺ -: «ستصالحون الروم صلحا تغزون أنتم وهم عدوا من ورائكم»^(٢). وقد وقع المسلمون كثيرا من هذا النوع من المعاهدات في ذكرياتهم الماضية، وقد حارب النبي - ﷺ - قريشا وفاء بعهد خزاعة الذي حصل يوم الحديبية.

٣ - وينشئ المعاهدات لإنهاء الحرب إنهاءً مؤقتاً، وهي المعروفة باسم الهدنة أو المودعة، وذلك كما حصل في معاهدة الحديبية لإنهاءها إنهاءً دائماً، وذلك كما حصل مع أهل نجران على أن يكونوا تحت حماية المسلمين في مقابلة ارتضوها.

(١) سورة الأنفال، الآية ٦١.

(٢) أخرجه أبو داود وابن ماجه في صحيحيهما (٤٢٩٢)، (٣٣١٨).

٤ - وهناك نوع آخر من المعاهدات يترك فيه للدولة المعاهدة استقلالها الداخلي تحت ظل من السيادة كما فعل معاوية رضي الله عنه في عهده للأرمن. فقد ترك لهم حريتهم في بلادهم وأن يعينوا أمراءهم وقضاتهم ورؤساءهم، ويحتفظوا بتقاليدهم الدينية والعسكرية.

٥ - والإسلام يترك للمسلمين تقدير المصلحة في كل نوع من هذه المعاهدات ولا يُقيّدُهم في ذلك بشيء إلا بشرط واحد: هو ألا تمسّ المعاهدة قانونه الأساسي، ولا تتعارض مع شريعته العامة والأصل في ذلك قول النبي - ﷺ -: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل»، وشبيه بهذا ما تقوله الدول من أن المعاهدات التي لا تتفق مع الدستور باطلة.

ولا يستخدم الإسلام ذلك الشرط لمصلحة المسلمين فقط. وإنما يطبقه لمصلحة أهل العهد أنفسهم، ومن هنا يقول الفقهاء: «لو طلب ملك عهد الذمة على أن يترك وما يحكم به أهل مملكته من القتل والظلم والفساد، فلا يصح في الإسلام أن يجاب إلى ذلك، لأن التقرير على الظلم مع قدرة المنع منه حرام».

(د) والإسلام يبيح للمسلمين عند الضرورة أن ينزلوا عن بعض حقوقهم، أو يصلحوا غيرهم على أن يبذلوا له مالا طلبا لخير يروونه فيما بعد، واتقاء لشر يخافونه على أنفسهم. ولنا في صلح الحديبية أوضح مثال على سماحة الإسلام ومرونته في سبيل الحصول على السلام...

(هـ) هذا والإسلام يحتم على المسلمين أن تكون سياستهم في العهود على وجه عام مبنية على التراضي وحب السلام وإقرار الأمن والعدالة. وهو يمقت العهود التي يكون أساسها القهر والغلبة وتحكيم القوة ويمقت الخداع والخيانة في العهود. ويصف الناقضين للعهد بأنهم شر الدواب عند الله. ويأمر بالاشتداد على الخائنين الذين لا يرقبون إلّا ولا ذمة. ويوجب أن يكون نبذ العهد إذا جد ما يقتضيه على سواء بينه وبين الخصوم. بل يوجب تمكين العدو من إيصال خبر النبذ إلى أطراف بلده وأنحاء مملكته.

وفي ذلك يقول الكمال بن الهمام، وهو بصدد قوله تعالى: ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ﴾

خِيَانَةً فَأَنِذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِبِينَ ﴿١١﴾. «إنه لا يكفي مجرد إعلانهم بل لا بد من مضي مدة يتمكن فيها ملكهم بعد علمه بالنذ من إنفاذ الخبر إلى أطراف مملكته. ولا يجوز للمسلمين أن يغيروا على شيء من أطرافهم قبل مضي تلك المدة».

ويجمل بنا في هذا المقام أن نسوق آية من الكتاب الكريم هي بحق دستور الإسلام في الوفاء بالعهود. قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١١﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْتَلُوكُمْ اللَّهُ بِهِ وَلِيَبَيِّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخَالِفُونَ ﴿٢﴾﴾. ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا الشَّوْءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣﴾﴾.

وقد بلغ من حرص الإسلام على الوفاء بالعهود أنه لم يبح للمسلمين أن ينصروا إخوانهم المقيمين في بلاد أعدائهم - الذين لم يهاجروا منها - على المعاهدين، وفي ذلك يقول القرآن الكريم في سورة الأنفال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَدَّعِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾.

هذه صورة مُصَغَّرَةٌ لأهم القواعد التي نظم بها الإسلام علاقة المسلمين بغيرهم من الدول معاملة الدولة الإسلامية لمن يعيش في بلادها من غير المسلمين كما نظم الإسلام العلاقات الدولية العامة على الأسس التي أوضحنا. وضع أساساً صالحاً لتنظيم معاملة غير المسلمين الذين يقيمون في بلاد الإسلام يقوم ذلك الأساس على ما يأتي:

(١) سورة الأنفال، الآية ٥٨.

(٢) سورة النحل، الآية ٩٢، ٩١.

(٣) سورة النحل، الآية ٩٤.

(٤) سورة الأنفال، الآية ٧٢.

- ١ - اشتراكهم مع المسلمين في الحقوق والواجبات العامة.
 - ٢ - تركهم وما يدينون من غير تحكم في عقائدهم ولا في كنائسهم ولا في رسومهم وطقوس عباداتهم ما دامت على وجه لا يفتن المسلمين في دينهم.
 - ٣ - جواز الرجوع بهم في مسائلهم الخاصة إلى حاكم منهم، وأن يحكم الحاكم المسلم بينهم بمقتضى ما يدينون به.
 - ٤ - الإحسان إليهم في الروابط الاجتماعية العامة على حدود ما بين المسلمين بعضهم مع بعض.
- وقد جاءت عن النبي - ﷺ - وصايا كثيرة في حسن معاملتهم والتوصية بهم.

موازنة

هذه هي القواعد التي ينظم بها الإسلام العلاقات الدولية عامة كانت أم خاصة، وضع أساسها القرآن وبيتها السنة. وشرحها عمل الرسول - ﷺ - وأصحابه من بعده. ثم تناولها التابعون وفقهاء المسلمين فأعملوا فيها الرأي والتخريج شأنهم في الشريعة كلها حتى اتسع نطاقها لتنظيم كل ما يجد من مظاهر العلاقات على وجه يحقق النفع العام والسلام الشامل.

وضع الإسلام هذه القواعد وعرفها علماءه وفقهاؤه في وقت كانت فيه دول الحضارة الغابرة تتعثر في عادات جافة لا تعرف للإنسانية حقاً ولا تقيم للعدالة والسلام وزناً. ثم تلتها دول الحضارة الناشئة فأخذت تخطو في آثار الحضارة الغابرة حتى أسس فقيه هولندي في القرن السابع عشر ما سمّاه القانون الدولي الحديث ووضعه على مبادئ القانون الطبيعي الذي يرفض القانونيون الآن الاعتماد عليه كقانون له احترام القوانين. ولقد حاول العالم أن يضمن السلام في عصرنا الحاضر بالرجوع إلى هيئات دولية محكمة ولكن المجازر البشرية الدائرة الآن في أقاليم الأرض تنطق بالفشل الذريع الذي أصاب العالم في الوصول إلى غايته، فأين هذا من قواعد الإسلام الصريحة العادلة! وأين لهم ضمان كضمان الإسلام إذ يجعل هذه القوانين أحكاماً تكليفية دينية لا يسع المسلمين بمقتضى تدينهم إلا أن يرفعوها حق

رعايتها ويعملوا على تنفيذها وتحقيقها سواء فيما يختص بهم أم بغيرهم. فهذا وذاك شرع الله الذي لا مناص من النزول عليه والعمل بمقتضاه من غير تفرقة بين مسلم وغير مسلم. ويقول فيه: ﴿ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَنْتَكُمُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(١). ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾^(٢)، ﴿وَأِنْ أَحْكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ يَمَأْزُجْ اللَّهُ﴾^(٣).

أخيرا يذكرني مؤتمر رابطة الإصلاح الاجتماعي^(٤) في عرضه هذه الموضوعات على بساط البحث - بمؤتمر القانون الدولي المقارن الذي عقد في سنة ١٩٣٧ بمدينة لاهاي وقد مثلت فيه الشريعة الإسلامية بموضوعين عظيمين: «علاقة الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني»، و«المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية».

وقد ظفرت الشريعة في هذا المؤتمر الأوروبي بقرارات أهمها: أن الشريعة الإسلامية شريعة مستقلة، وأنها صالحة لمجاراة التطور الحديث، وقد أوصى المؤتمر هيئة المؤتمر بأن تُعني في أدواره المقبلة أشد العناية بمسائل التشريع الإسلامي، وأن تدعو إلى الاشتراك في أعماله ودراساته أكبر عدد ممكن من أقطار المسلمين^(٥).

(١) سورة الممتحنة، الآية ١٠.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٧٣.

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٩.

(٤) المقالين في أصلهما بحث تقدّم به الشيخ محمود شلتوت إلى مؤتمر رابطة الإصلاح الاجتماعي المصري المسلم في أبريل ١٩٤١.

(٥) مجلة الرسالة، ص ٧٤٧: ٧٤٩، العدد رقم ٤١٤، ٩ يونيو ١٩٤١. وص ٧٧٦، ٧٧٧، العدد رقم ٤١٥، ١٦ يونيو ١٩٤١، القاهرة.

الأسئلة الجدلية حول المرأة في القرآن الكريم

هل دم المرأة مثل دم الرجل؟ هل يستويان في القصاص أم أن الرجل لا يُقتل بالمرأة، وأنها لا تعدو عن كونها نصف الرجل؟ كيف أن المرأة تعدل الرجل في الشهادة؟ وما تأويل قوله تعالى: «فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ»؟ كيف كان تعدد الزوجات شريعة قديمة قبل الإسلام، وماذا أراد الإسلام من تعدد الزوجات؟ كيف يمنح الإسلام المرأة أهلية التصرف في سائر العقود المدنية ثم هو في الوقت نفسه وفي بعض المذاهب الإسلامية، بل في أكثرها، يرى حرمانها من مباشرة حق الزواج لنفسها ولغيرها؟ ويرى أن لولي أمرها الحق - إذا كانت بكرا - في أن يجبرها على التزوج بمن لا تريد، وحتى لا تستشار ولا يؤخذ رأيها فيه، وليس من ريب في أن نفسها ألصق بها من مالها؟ وكيف يكون شعورها إذا حرمت من إبداء الرأي في نفسها ومنعت من مباشرة عقد زواجها مهما أوتيت من حرية التصرف وإبداء الرأي فيما وراء نفسها؟ كيف تكلم القرآن الكريم عن المرأة؟ هل الإسلام يرى المرأة مخلوقاً يُفاد بفكر الرجل ورأيه؟ هل المرأة مسؤولة عن نفسها مسؤولة مستقلة عن مسؤولية الرجل؟ هل شرع الإسلام الكسب للنساء كالرجال، وأنه ليس للرجل أن يسلب المرأة من العمل الذي خلقت له؟ كيف صبغ الإسلام عقد الزواج صبغة كريمة أخرجته من أن يكون عقد تمليك كعقد البيع والإجارة، أو نوعاً من الاسترقاق والأسر؟ كيف أن المهر ليس ثمنًا ولا في مقابلة شيء في المرأة كما يظن كثير من الناس، وإنما هو آية من آيات المحبة والتقدير؟ كيف قرّر الإسلام حق الملكية الصحيحة الخالصة من رقابة الزوج وهيمنته، فمنحها الإسلام هذه الدرجة منذ أربعة عشر قرناً؟ كيف أن الدرجة التي جعلها الله للرجال على النساء بعد تساويهما في الحقوق والواجبات لا تعدو أن تكون درجة الإشراف والرعاية بحكم القدرة الطبيعية التي يمتاز بها الرجل عن المرأة، وليست تلك الدرجة بدرجة الاستعباد والتسخير كما يُصورها المخادعون؟

عرض القرآن للنساء في أكثر من عشر سور، وكلها من المدني الذي كان شأنه وقت التنزيل فرض الحقوق، وبيان الواجبات، وتنظيم الشؤون، والإرشاد إلى ما ينبغي في شؤون الأسر، وشؤون الأمم.

عرض لهنّ في سورة البقرة في رُبعين عظيمين هما: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ»، «وَالْوَالِدَاتِ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ». بيّن فيهما حكم تزوج المسلمة للمشرِك الذي لا يؤمن بكتاب ولا رسول، وأبطل بعض المعاملات الضارة التي كان يعتادها أهل الجاهلية مع النساء، وبيّن الطلاق الذي يملك الرجل فيه رُجعة الزوجة والذي لا يملك به الرُجعة، كما بيّن أنّ لها الحقّ في افتداء نفسها من سوء العشرة بما تملك من مال، وبيّن مساواتها للرجل فيما لها وعليها من الحقوق الزوجية، كما أمر بإمسакها بمعروف أو تسريحها بإحسان، وحذّر القوم من عضل النساء ومنعهنّ أن يتزوجنّ بمن يُردن طمعاً في مالهنّ وضراً لهنّ، ثم بيّن أن المرأة شريكة الرجل في شأن الولد وإرضاعه، وأنّه لا يصحّ للرجل أن يبتّ في هذا الشأن برأي دون «تراضيّ منهما وتشاوريّ» وبيّن في هذا السياق الخطبة وأدبها كما بين حقّ المطلقات في المتعة، وهي ما يبذله الرجل للمرأة بعد طلاقها ممّا تتعزّى به ويخفف عنها وقع الفراق، ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتْعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^(١). وبيّن عدة المتوفى عنها زوجها، وحثّ الأزواج على الإيضاء لهنّ بعد الوفاة بأكثر مما تستحقّ إحداهنّ بالعدة.

وعرض لهنّ في سورة المائدة، وبيّن حلّ تزوج المحصنات الكتابيات منهنّ، وسوّى في ذلك بينهنّ وبيّن المحصنات المؤمنات.

وعرض لهنّ في سورة النور، وبيّن ما يردعهنّ عن ارتكاب ما يُزري بالكرامة، ويُخلّ بالشرف والمكانة، كما بين حكم من تعدّى عليهنّ بالقذف زوجاً كان أو غير زوج، وشرع الأدب الواجب حين الدخول عليهنّ في بيوتهنّ، وذلك حفظاً لهنّ من أن تقع عليهنّ الأنظار، وهنّ في حالة التبذل والقيام بالمصالح المنزلية. كما خصّ هؤلاء الذين نصبت وجوههم من ماء الحياء بشديد من التحذير مما اعتادوا في إكراه

(١) سورة البقرة، الآية ٢٤١.

الفتيات على البغاء تكسبا بعرضهن ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبَعُوا عَرْضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(١).

وعرض لهنّ في سورة الأحزاب وعالج كثيرا من المشاكل المنزلية وما يجب عليهنّ من آداب، وقد اتخذت السورة زوجات الرسول مثالا حيا فيما ينبغي أن تتخذه الزوجة أساسا لحياتها المنزلية الفاضلة.

وعرض لهنّ في سورة المجادلة فاستمع إلى رأي المرأة واحترمه، وقرّره مبدأ يسير عليه التشريع العام الخالد، وبذلك كانت آيات الظّهار التي بدئت بها السورة المذكورة أثرا من آثار الفكر النسائي، وصفحة إلهية خالدة نلمح فيها على مرّ الدهر صورة احترام الإسلام للمرأة، وأن الإسلام ليس كما يظن أعداؤها يراها مخلوقا يُقاد بفكر الرجل ورأيه، وإنما لها رأيها وللرأي قيمته ووزنه.

يقول أوس بن الصامت لزوجته خولة بنت ثعلبة «أنت علي كظهر أمي» وكان المعروف في الجاهلية أن الرجل إذا قالها لزوجته حرمت عليه. ثم دعاها فأبت وقالت: والذي نفس خولة بيده لا تصل إليّ، وقد قلت ما قلت حتى يحكم الله ورسوله. ثم أتت رسول الله فقالت: يا رسول الله. إن أوسا تزوّجني وأنا شابة مرغوب فيّ، فلما خلا سني ونثرت بطني جعلني كأّمه وتركني إلى غير أحد، فإن كنت تجد لها رخصة يا رسول الله فحدثني بها. فقال عليه السلام: ما أمرت في شأنك بشيء حتى الآن، وما أراك إلا قد حرمت عليه، فأخذت تجادل رسول الله مرارا، وتقول: إنه ما ذكر طلاقا فكيف أحرم عليه؟ إن لي منه صبية صغارا إن ضمّهم إليه ضاعوا، وإن ضممتهم إليّ جاعوا. وجعلت ترفع رأسها إلى السماء وتقول: اللهم إني أشكو إليك. وما برحت هكذا حتى نزلت الآيات ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢). نزلت الآيات تشنع على المظاهرين من نسائهم وتضع طريقا للخلاص من الظّهار، وتبيّن أنه ليس طلاقا ولا موجبا للفرقة، كما كانت ترى خولة بنت ثعلبة.

(١) سورة النور، الآية ٣٣.

(٢) سورة المجادلة، الآية ١.

وهذا أسمى ما تصبو إليه النساء في احترام رأيهن متى صادف الحق والمصلحة. وليعتبر بهذا المرجفون المعتدون.

وعرض لهن في سورة الممتحنة، وبيّن حق النساء في المبايعة على السمع والطاعة، والقيام بحدود الشريعة وأحكامها، وأنهنّ في المبايعة كالرجال، وقد روي المفسرون قصة هذه المبايعة التي شغلت مركز الرياسة فيها عن النساء «هند بنت عتبة، زوج أبي سفيان، وهي قصة طريفة تعلوها ظاهرة عظيمة من حرية الرأي في النقاش والحوار. حُرّيّة لا يظفر بها الرجال عند أعظم ملوك الأرض ديمقراطية.

وعرض لهنّ في سورة التحريم في شأن جرى بين زوجات الرسول، ويقع بين كل الزوجات في كل زمان ومكان، وفيها تقررت مسؤولية المرأة عن نفسها مسؤولية مستقلة عن مسؤولية الرجل وأنه لا يؤثر عليها، وهي صالحة، فساد الرجل وطغيانه، ولا ينفعها، وهي طالحة، صلاح الرجل وتقواه، فلكل من الرجل والمرأة جزاء ما اكتسب من خير أو شر، وفيما قصّ الله علينا من ذلك قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدّٰخِلِينَ﴾ (١) وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِينَ﴾ (٢). فالإسلام يرى أن مسؤولية المرأة من الوجهة الدينية كمسؤولية الرجل سواء بسواء، يكلف بالعقيدة، وتكلف هي أيضا بالعقيدة، ويطلب بالعمل الصالح، وتطالب هي أيضا بالعمل الصالح. ربّ الله الجزاء الأخروي على وصف الإيمان وهو مشترك - دون شك - بين الرجل والمرأة. وقد اتفق علماء التشريع على أن مثل هذا يناط بالوصف أينما وُجد، يعمّ الصنفين الذكر والأنثى على حد سواء.

وعرض القرآن الكريم بعد هذا للنساء في سورتين: سورة النساء وسورة الطلاق؛ وكثيرا ما يُطلق على الأولى اسم «سورة النساء الكبرى» ويطلق على الثانية اسم «سورة النساء الصغرى».

(١) سورة التحريم، الآية ١٠، ١١.

وكم تنبض قلوب النساء فرحاً بتكريم الله لهنّ وعنايته بهنّ حينما يسمعن أو يعلمن أن في القرآن سورتين سميتا باسمهن، وعالجتا كثيرا من شؤونهنّ في أطوار حياتهنّ كلها من عهد الطفولة إلى عهد الزوجية والأمومة، وأن إحدى السورتين وهي الكبرى تبدأ بخطاب الناس جميعا، وأن الأخرى وهي الصغرى تبدأ بخطاب الرسول، وفي هذا وذاك حثّ شديد للحاكم والمحكوم، أو الرئيس والمرءوس على مراعاة ما يفرض بعد الخطاب في أمر النساء من أحكام وإرشادات. ولا ريب أن منزلة النساء من العاطفة ومركزهن الاجتماعي في الأمة جديران أن تستأثر في أمرهنّ عاطفة الرحمة التي يحملها وصف النبوة، ﴿الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾^(١) وشيعة الرحم التي تجمع بين الناس ذكورا وإناثا ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾^(٢).

وهذا وضع يجدر بالذين يرمون الإسلام بأنه يحطّ من قدر النساء أن يلتفتوا إليه، وأن يكفّوا عن زعمهم أن الإسلام لم يمنح المرأة من العناية والاهتمام ما منحه لها المدنية.

هذا وقد عرضت سورة «الطلاق» لبيان الوقت الذي يجب على الرجل مراعاته إذا أراد أن يطلق زوجه اتقاء للإضرار بها، كما عرضت لبيان أنواع عدة المطلقة وما يجب فيها من النفقة والسكنى.

أما سورة النساء الكبرى فقد عرضت لمبادئ هي أساس سعادة المرأة وهناءها، وبالتالي أساس السعادة الزوجية والحياة المنزلية ونستطيع أن نجملها فيما يلي:

١ - أعلنت سورة النساء أن المرأة أحد العنصرين اللذين تكاثر منهما الإنسان، وجعلت ذلك نعمة توجب على الناس تقوى الله ومراقبته ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^(٣).

٢ - وقررت مساواة النساء بالرجال فيما هو من خصائص الإنسانية فشرعت الكسب

(١) سورة الأحزاب، الآية ٦.

(٢) سورة النساء، الآية ١.

(٣) سورة النساء، الآية ١.

للنساء كالرجال، وأرشدت كلا منهما إلى تحري الفضل والخير من الأموال بالعمل دون التمني والتشهي، وأنه ليس للرجل أن يسلب المرأة من العمل الذي خلقت له، كما أنه ليس للنساء أن يطمعن فيما وراء مؤهلاتهن الطبيعية وفي ذلك يقول الله: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ۚ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ (١).

٣ - وقررت أن للنساء ثواب أعمالهن الصالحة كالرجال، وفي ذلك يقول الله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (٢).

٤ - ورفعت شأن المرأة عن أن تكون متاعا يورث كما تورث الأموال، وفرضت لها حرية في ذاتها وأموالها. ﴿يَتَأْتِيهَا مِنَ الدِّينِ أَمَانٌ ۖ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَاءِ اتِّئِمُّوهُنَّ﴾ (٣).

٥ - وشرعت نظاما للزواج فيه تكريم للمرأة والأسرة، فحظرت التزوّج بأصناف حفظا لروابط لا ينبغي أن تعرض بالزواج إلى الفساد: حظرت زواج الابن من زوجة الأب، وزواج الأب من حليمة الابن، وزواج الأمهات والبنات والعَمَّات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت والمُرضعات والأخوات من الرضاعة وأمهات النساء والربائب. وحظرت الجمع بين الأختين، وزواج المتزوجات والمعتدات. وذلك كله في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (٢٢) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا

(١) سورة النساء، الآية ٣٢.

(٢) سورة النساء، الآية ١٢٤.

(٣) سورة النساء، الآية ١٩.

جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلِيلُ أَبْنَائِكُمْ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١﴾.

٦ - وأشارت إلى تخيير الزوجات من وسط الحرائر المؤمنات وأنه لا يجوز العدول إلى غيرهن إلا عند العجز عنهن وخوف العنت، وذلك شأن له قيمته في إنجاب الولد، واختيار البيئة الصالحة لتربيته، وضمان التوافق والسعادة في الحياة الزوجية، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَيَحْتَكَمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ ﴿٢﴾.

٧ - وأفرغت السورة على عقد الزواج صبغة كريمة أخرجته من أن يكون عقد تمليك كعقد البيع والإجارة، أو نوعا من الاسترقاق والأسر كما كانت المرأة قبل الإسلام عند العرب وغيرهم وسمته «ميثاقا غليظا» ولهذا التعبير قيمته في الإيحاء بمعاني الحفظ والرحمة والمودة، فالزواج في نظر القرآن عهد شريف وميثاق غليظ ترتبط به القلوب وتختلط به المصالح، ويندمج به كل من الطرفين في صاحبه فيتحد شعورهما، وتلتقي رغباتهما، وآمالهما، هو علاقة دونها علاقة الصداقة والقربة، وعلاقة الأبوة والبنوة. ﴿هُنَّ لِيَاسُ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَهُنَّ﴾ ﴿٣﴾.

٨ - وأوجبت على الرجل أن يبذل للزوجة مالا سماه الله «صدقة» ووصفه بأنه نحلة - والنحلة ما يمنح عن طيب نفس بدون مقابلة عوض - ولا ريب أن الصلة بين الزوجين أعلى وأشرف من أن يجعل عوضها دراهم معدودة، فليس المهر ثمنا ولا في مقابلة شيء في المرأة كما يظن كثير من الناس، وإنما هو آية من آيات المحبة والتقدير وأنه لذلك كان واجبا على الرجل، وإن اتفق الزوجان على أن لا مهر للزوجة، ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَمَا فَكُّوهُ هُنَّ أَمْرٌ بِمَا﴾ ﴿٤﴾.

وقد كان المهر بذلك حقًا للزوجة لا يحل أن يأخذ الزوج منه شيئًا إلا بطيب نفسها. بذلك تقرّر لها حق الملكية الصحيحة الخالصة من رقابة الزوج وهيمنته. وهذه درجة

(١) سورة النساء، الآية ٢٢، ٢٣.

(٢) سورة النساء، الآية ٢٥.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٨٧.

(٤) سورة النساء، الآية ٤.

منحها الإسلام للمرأة منذ أربعة عشر قرناً في حين أن النساء في أوروبا وفي القرن العشرين لا يتمتعن بهذا الحق الذي تتمتع به المرأة في ظل الإسلام.

٩ - وبَيَّنَت السورة الدرجة التي جعلها الله للرجال على النساء بعد تساويهما في الحقوق والواجبات، وأنها لا تعدو أن تكون درجة الإشراف والرعاية بحكم القدرة الطبيعية التي يمتاز بها الرجل عن المرأة، وبحكم المال الذي ينفقه قايماً بما تحتاج إليه حتى تقوم بما عليها من حقوق الزوجية. وليست تلك الدرجة بدرجة الاستعباد والتسخير كما يُصورها المخادعون المغرضون، وذلك في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^(١).

١٠ - قد أرشدت السورة بعد هذا إلى أن النساء أمام هذه الرياسة منهنّ صالحات، ومنهنّ غير صالحات، وأن من شأن الصالحات القنوت وهو السكون، والطاعة لله فيما أمر به، ومنه القيام بحقوق الزوجية والرياسة المنزلية، والاحتفاظ بالأسرار التي لا ينبغي أن يطلع عليها أحد غير الزوجين، وأن هذا الصنف من الزوجات ليس للرجال عليهن شيء من سلطان التأديب.

أما غير الصالحات، وهنّ اللاتي يحاولن الخروج على حقوق الزوجية ويحاولن الترفع والنشوز عن مركز الرياسة، بل على ما تقتضيه فطرهنّ، فيعرضن بذلك الحياة الزوجية للتدهور والانحلال - فقد وضعت السورة لردعهنّ وإصلاحهنّ وردهنّ إلى مكانتهنّ الطبيعية والمنزلية طريقتين واضحتين: وكلت أحدهما إلى الرجل بحكم الإشراف والرياسة، وهو أن يعالجها بأنواع من العلاج لكل صنف من النساء ما يليق به، ويكفي في رده... والطريق الثاني فهو التحكيم وجاءت آيته بعد آية الطريق الأول للإشارة إلى أنه إنَّما يكون في حالة عجز الرجل عن العلاج وعند تطور الحالة من النشوز إلى الشقاق، وفي حالة ما إذا كان النشوز واقعاً من الزوج نفسه، وقد خاطب الله بهذا العلاج الأخير جماعة المسلمين تركيزاً لما يجب أن يكون بينهم من التكافل على حفظ الأسر والبيوت. وعلى الحكّام أن يقوموا بمثل هذا الواجب نيابة عن جماعة المسلمين.

(١) سورة النساء، الآية ٣٤.

وطلبت الآية أن يكون الحكمان في هذا الشأن من أهل الزوجين؛ وذلك نظراً إلى أن الشأن في الأهل أن يكونوا أدرى الناس بأحوال الزوجين وأحرصهم على سعادتهما، وأقدرهم على التأثير في نفوسهما، وأحفظهم لما قد يجدون بينهما من أسرار.

وإنك لتجد كل هذا في قوله تعالى من هذه السورة ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالْصَّالِحَاتُ قَانِنَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّي تَخَافُونَ شُرُوهْنَ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ۝ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾^(١).

هذه صفحات النساء في القرآن الكريم صفحات كما نرى ويرى كل ناظر فيها، بيضاء نقية تبسط ظل السعادة على الحياة الزوجية، وتكون أسرة قوية فاضلة، وتبني مجتمعاً صالحاً يخوض غمار الحياة بقواه الذاتية وشعوره النفسي الدقيق^(٢).

وإني في هذا المقام أتخيل صوتاً ينبعث من بعض الجهات وينادي، كيف يمنح الإسلام المرأة أهلية التصرف في سائر العقود المدنية ثم هو في الوقت نفسه وفي بعض المذاهب الإسلامية، بل في أكثرها، يرى حرمانها من مباشرة حق الزواج لنفسها ولغيرها؟ ويرى أن لولي أمرها الحق - إذا كانت بكراً - في أن يجبرها على التزوج بمن لا تريد، وحتى لا تستشار ولا يؤخذ رأيها فيه؟ وليس من ريب في أن نفسها ألصق بها من مالها، وكيف يكون شعورها إذا حرمت من إبداء الرأي في نفسها ومنعت من مباشرة عقد زواجها مهما أوتيت من حرية التصرف وإبداء الرأي فيما وراء نفسها؟

وجوابنا على ذلك هو أننا التزمنا في كلماتنا هذه عرض الوضع الذي وضع القرآن فيه المرأة، وما دام القرآن هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي: فإننا إذا رجعنا إليه وجدناه يضيف بصريح العبارة هذا التصرف أيضاً إلى المرأة نفسها. ووجدناه في

(١) سورة النساء، الآية ٣٤، ٣٥.

(٢) مجلة الرسالة، ص ٩: ٤، العدد ٧٥٧ بتاريخ ٥ يناير ١٩٤٨.

الوقت نفسه يُحَدَّر الرجال أن يمنعوا المرأة من هذا الحق ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾^(١). ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَكُنْ لَهُنَّ أَجَلُهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾^(٢). ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾^(٣).

وقد صَحَّت الأحاديث الكثيرة في وجوب استئذان المرأة عند زواجها، وحثَّت على الشَّيب أن تصرح بالإذن، واكتفت من البكر ترخيصا لها أن تجري على عادتها في الحياء الذي يمنعها من التصريح، وأن يكون منها ما يدل على الرضا، فالحق حَقُّها، والشأن شأنها.

قال رسول الله ﷺ «الشَّيب أحقُّ بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صممتها»^(٤).

وليس من المعقول ولا المعهود أن يعتبر رضا إنسان في صحة تصرف. ثم يحكم ببطلانه إذا باشره بنفسه. فصحة التصرفات لا تستدعي أكثر من أهلية التصرفات.

وما دامت البكر كالثيب في العقل والبلوغ، فإننا لا نكاد نفهم أنها تُجبر على عقد الزواج بمن لا تحب، أو أنها إذا باشرت عقد الزواج يكون باطلا.

وقد جاء في كتب الحنفية «إن المرأة بعقد الزواج تتصرف في خالص حقها، وهي من أهل التصرف لأنها عاقلة مميزة، ولهذا كان لها حق التصرف في المال، ولها حق اختيار الأزواج».

وجاء في الصحيحين أن خنساء بنت جذام زوّجها أبوها وهي كارهة، وكانت ثيباً فأَتَتْ رسول الله ﷺ فردَّ نكاحها^(٥).

(١) سورة البقرة، الآية ٢٣٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٣٤.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (١٤٢١) برواية عبدالله بن عباس رضي الله عنه.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (٦٩٤٥-٦٩٦٩) برواية خنساء بنت خدام الأنصارية، ورواية أخرى عن عبد الرحمن بن جارية ومجمع بن جارية رضي الله عنهم.

وفيما يروى عن ابن عباس: أن جارية بكرًا أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباه زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ، ثم قالت بعد أن جعل الحق لها: قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس للآباء من الأمر شيء^(١).

نعم، جعل الإسلام للآباء ولسائر الأولياء إذا انحرفت المرأة في اختيار الزوج حق الاعتراض. أو حق المنع متى ظهر لهم سوء اختيارها، وأنها تزوجت غير كفء، وذلك لأن عقد الزواج له اتصال بالأسرة، فينبغي أن يكون للأولياء فيه بعض الشأن، وحسبهم فيما لهم فيه من حق، أن يمنحوا حق الاعتراض أو المنع.

وقال ابن القيم في هذا المقام: وهذا - يريد رضاها بالزواج وعدم إجبارها - هو ما ندين الله به ولا نعتقد سواه، وهو الموافق لحكم رسول الله، وأمره ونهيه، وقواعد شريعته، ومصالح أمته، إلى أن قال: إن البكر البالغة العاقلة الرشيدة لا يتصرف أبوها في أقل من شيء من ملكها إلا برضاها ولا يجبرها على إخراج اليسير منه إلا بإذنها. فكيف يجوز أن يخرج نفسها منها بغير رضاها؟ ومعلوم أن إخراج مالها كله بغير رضاها أسهل عليها من تزويجها بمن لا تختاره.

هذا هو حق المرأة في العقود والتصرفات مدنية أو شخصية كما يدل عليه القرآن وكما تدل عليه سنة الرسول وقضاؤه، وكما تقضي به أصول الشريعة الإسلامية.

كان من لوازم تحميل الإسلام المرأة مسؤوليات الحياة، عامة وخاصة، أن يفسح أمامها مجال العلم، ومجال العمل، وقد تعلمت وعملت. وعرفنا المرأة الأدبية والطبية والفقيهة والمتصوفة الفاتنة، وما إليهن من كل ما عرف مثله عن أخيها الرجل.

وكان كل ذلك أثرا لإنسانيتها المساوية لإنسانية الرجل، وقد ظهر ذلك في كثير من نواحي التشريع الإسلامي، فكان دمها مساويا لدمه، والحكم فيهما واحد، وهو القصاص ﴿وَكُنْزَنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^(٢) ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾^(٣). وبذلك كان الجزاء الأخروي في الاعتداء على حياة المرأة من

(١) أخرجه الدارقطني في سننه، باب النكاح، وابن قدامة في المغني، في باب النكاح.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤٥.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٧٨.

نوع الجزاء في الاعتداء على حياة الرجل ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^(١).

وقد يقف بعض الناس عند ظاهر قوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾^(٢). ويزعم أن الرجل لا يقتل بالأنثى، ولو صح هذا لكان مقتضاه أن الأنثى أيضا لا تقتل بالرجل، وأن الحر لا يقتل بالعبد، ولا العبد يقتل بالحر، ولا ريب أن في ذلك كله فتحا لباب جريمة القتل التي تهدد المجتمع الإنساني في عنصري تكوينه الذكر والأنثى.

والواقع أن الآية قد قصد بها إبطال ما كان عليه العرب من الإسراف في القتل، وعدم اتخاذ القصاص فيه أساسا للجزاء. فكانوا لا يقتصرون في الجزاء، على القاتل، بل كانوا يقتلون بالعبد إذا قتله عبد، سيدا من سادات القاتل. وكانوا إذا قتلت المرأة، لا يقتلون بها القاتلة، وإنما كانوا يقتلون بها رجلا من قبيلتها.

وهذا الذي كان عليه العرب، يشرح لنا المقصود من ظاهر الآية، ومن مقابلة الأصناف الواردة فيها. قال البيضاوي في تفسير الآية: «كان في الجاهلية بين حينين من أحياء العرب دماء، وكان لأحدهما طول على الآخر، فأقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد، والذكر بالأنثى، فلما جاء الإسلام تحاكموا إلى الرسول ﷺ، فنزلت الآية. وإذن فلا دلالة لمفهوم المقابلة على أن الرجل لا يقتل بالأنثى ولا على أن الحر لا يقتل بالعبد».

وإذا كانت إنسانية المرأة من إنسانية الرجل، ودمها من دمه، والرجل من المرأة والمرأة من الرجل، وكان «القصاص» هو الحكم بينهما في الاعتداء على النفس، وكانت جهنم والخلود فيها، وغضب الله ولعنته، هو الجزاء الأخروي في قتل المرأة - كما هو الجزاء الأخروي في قتل الرجل - فإن الآية في قتل المرأة خطأ، هي الآية في قتل الرجل خطأ. ونحن ما دمنا نستقي الأحكام أولا من القرآن، فعبارة القرآن في الدية عامة مطلقة لم تخص الرجل بشيء منها عن المرأة. ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً

(١) سورة النساء، الآية ٩٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٧٨.

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ»^(١). وهو واضح في أنه لا فرق في وجوب الدية بالقتل الخطأ بين الذكر والأنثى.

نعم اختلف العلماء في مقدار الدية، أهو واحد في الرجل والمرأة، أو ديتها على النصف من دية الرجل؟

وقد ذكر الإمام الرازي الرأيين في تفسيره الكبير فقال: مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل، وقال الأصم وابن عطية: ديتها مثل دية الرجل.

وحجة الأكثر من الفقهاء أن عليا، وعمر، وابن مسعود، قضوا بذلك، وأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فيهما فكذا تكون على النصف في الدية.

وحجة الأصم قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ». وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة، فوجب أن يكون الحكم فيهما ثابتا بالسوية.

ولا يزال في الناس إلى يومنا هذا من يرى أن إنسانية المرأة أقل من إنسانية الرجل، وأنها لذلك كانت في الميراث على النصف من ميراث الرجل، وكانت كذلك في الشهادة، ويقولون: إن ذلك هو حكم الإسلام وقد قرره القرآن ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾^(٢). ﴿إِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾^(٣).

والحق أن حكم المرأة في الميراث. ليس مبنيًا في الإسلام على أن إنسانيتها أقل من إنسانية الرجل، وإنما هو مبني على أساس آخر قضت به طبيعة المرأة في الحياة العاملة، وكان من مقتضاها: أن يحتمل كذلك المهر الذي يقدمه للمرأة عنوانا على رغبته فيها وبذله ما يجب في سبيل الاقتران بها.

وأن تحتمل المرأة تدبير البيت وشؤون الحمل والوضع والتفرغ لحضانة الأطفال والقيام على أمرهم.

(١) سورة النساء، الآية ٩٢.

(٢) سورة النساء، الآية ١١.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

وفي ظلّ هذا الأساس نرى بالموازنة بين نصيب الرجل والمرأة، أنّ المرأة أسعد حظاً من الرجل في نظر الإسلام: أوجب لها مهراً لا حدّاً لأكثره ﴿وَأَتَيْتُمُ حَدَّيْهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾^(١).

وأوجب لها على الرجل نفقتها وكسوتها وجميع ما تحتاج إليه بالمعروف لبيّتها حتى أوجب الخادمة والخادمتين ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾^(٢).

وأوجب لها إذا ما طُلِّقت، نفقة العدة على نحو ما وجبت لها في حياتها الزوجية، وأوجب لها «المتعة» وهي ما يبذله الرجل بعد طلاقها غير نفقة العدة، مما تحفظ به نفسها وكيانها ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتْعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^(٣).

أما الرجل فهو كما قلنا مطالب بنفقته على نفسه وعلى أولاده وعليها وعلى نوائب الحياة كلّها التي تنشأ من مكافحته فيها، ثم على والديه وأقاربه إذا كانوا ضعافاً أو فقراء.

وإذن، فبماذا يمتاز الرجل عنها؟ الرجل مطالب بكل شيء، والمرأة لا تطالب بشيء، فما أسعدها وما أشقاها!

هذا هو الأساس الذي بني عليه الإسلام أن المرأة تكون في الميراث على النصف من الرجل، وواضح جداً أن وضعهما في الميراث لا علاقة له بالإنسانية التي يشتركان فيها على حد سواء. وإذن، فمن خطأ النظر أن تقاس الدية في مقدارها للرجل والمرأة على الميراث.

وليس قياس الدية على الشهادة أقوى من قياسها على الميراث، فإن قوله تعالى: ﴿إِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾^(٤) ليس وارداً في مقام الشهادة التي يقضي بها القاضي ويحكم، وإنما هو وارد في مقام الإرشاد إلى طرق الاستيثاق والاطمئنان على الحقوق بين المتعاملين وقت التعامل «يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى

(١) سورة النساء، الآية ٢٠.

(٢) سورة الطلاق، الآية ٧.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٤١.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل، ولا يَأْب كاتب أن يكتب كما علمه الله» إلى أن قال: ﴿مَنْ رَضِيَ مِنَ الشَّهَادَةِ أَنْ تَصِلَ إِحْدَهُمَا فَتُكْرِمَهُمَا لَا تُكْرِمُهُمَا﴾^(١). فالمقام مقام استيثاق على الحقوق، لا مقام قضاء بها. والآية ترشد إلى أفضل أنواع الاستيثاق الذي تطمئن به نفوس المتعاملين على حقوقهما.

وليس معنى هذا أن شهادة المرأة الواحدة أو شهادة النساء اللاتي ليس معهن رجل، لا يثبت بها الحق، ولا يحكم بها القاضي، فإن أقصى ما يطلبه القضاء، هو «البينة» وقد حقق العلامة ابن القيم أن البينة في الشرع أعم من الشهادة، وأن كل ما يتبين به الحق ويظهره، هو بينة يقضي بها القاضي ويحكم. ومن ذلك يحكم القاضي بالقرائن القطعية، ويحكم بشهادة غير المسلم متى وثق بها واطمأن إليها. واعتبار المرأتين في الاستيثاق كالرجل الواحد ليس لضعف عقلها الذي يتبع نقص إنسانيتها ويكون أثرًا له، وإنما هو لأن المرأة - كما قال الأستاذ الشيخ عبده - «ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية ونحوها من المعاملات، ومن هنا تكون ذاكرتها فيها ضعيفة، ولا تكون كذلك في الأمور المنزلية التي هي شغلها، فإنها فيها أقوى ذاكرة من الرجل، ومن طبع البشر عامة أن يقوى تذكرهم للأمور التي تهمهم ويمارسونها، ويكثر اشتغالهم بها».

والآية جاءت على ما كان مألوفًا في شأن المرأة، ولا يزال أكثر النساء كذلك، لا يشهدن مجالس المداينات ولا يشتغلن بأسواق المبيعات، واشتغال بعضهن بذلك لا ينافي هذا الأصل الذي تقضي به طبيعتها في الحياة. وإذا كانت الآية ترشد إلى أكمل وجوه الاستيثاق، وكان المتعاملون في بيئة يغلب فيها اشتغال النساء بالمبيعات وحضور مجالس المداينات، كان لهم الحق في الاستيثاق بالمرأة على نحو الاستيثاق بالرجل متى اطمأنوا إلى تذكرها وعدم نسيانها على نحو تذكر الرجل وعدم نسيانه.

هذا وقد نصّ الفقهاء على أن من القضايا ما تقبل فيه شهادة المرأة وحدها، وهي القضايا التي لم تجرِ العادة باطلاع الرجال على موضوعاتها، كالولادة والبراءة، وعيوب النساء في القضايا الباطنية. وعلى أن منها ما تقبل فيه شهادة الرجل وحده،

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

وهي القضايا التي تثير موضوعاتها عاطفة المرأة ولا تقوى على تحملها، على أنهم قد رأوا قبول شهادتها في الدماء إذ تعينت طريقا لثبوت الحق واطمئنان القاضي إليها، وعلى أن منها ما تقبل شهادتهما معا.

وما لنا نذهب بعيدا وقد نص القرآن على أن المرأة كالرجل - سواء بسواء - في شهادات اللعان، وهو ما شرعه القرآن بين الزوجين حينما يقذف الرجل زوجته وليس له على ما يقوله شهود ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾^(١).

أربع شهادات من الرجل يعقبها استمطار لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ويقابلها ويبطل عملها أربع شهادات من المرأة يعقبها استمطار غضب الله عليها إن كان من الصادقين. وبعد، فهذه عدالة الإسلام في توزيع الحقوق العامة بين الرجل والمرأة، وهي عدالة تحقق أنهما في الإنسانية سواء.

(١) سورة النور، الآية ٦.

كلمات خمس طريقنا إلى النهضة

هل حقق المسلمون غايات الرسالة من التطهير الخلقي والحرية الإنسانية والتماسك المجتمعي والنظام والعمل؟ كيف قرّر الإسلام أن للإنسان إرادة مستقلة بها تتحقق إنسانيته، وأن على الجماعة البشرية أن تمكنه من الاحتفاظ بها، فلا يقبل الإسلام من الإنسان أن يسلم عقله لعقل غيره، ولا أن يذيب إرادته في إرادة غيره؟ كيف أن أول مهمة نبوية كانت هي التطهر من الآفات الاجتماعية التي تنزل بإنسانيته عن المستوى الذي كرمها الله به، والتي تُفسد عليه وجوه الانتفاع بحريته؟ كيف أن الأخلاق الاجتماعية التي قام عليها الإسلام، ألا يحقد المسلم، ولا ينافق، ولا يجبن، ولا يبخل، ولا يشي، ولا يكذب، ولا يخون، ولا يُرجف؟ كيف حثّ الإسلام على وحدة إنسانية عامة شاملة تعمل على عمارة الكون على نحو يملؤه بالأمن والاستقرار؟

طالعنا النهضة الجديدة بخمس كلمات، لو أمعنا النظر فيها وعرفنا دلالتها ومغزاها، ثم رجعنا إلى تاريخ المجتمعات البشرية، وتبعنا العوامل التي هيأت لها القوة في أطوار قوتها، والعوامل الأخرى التي أنزلت بها الضعف في أطوار ضعفها لوجدنا هذه الكلمات تعبيراً صادقا عن عوامل الضعف التي يجب أن تكافح، وأن تُقصى عن محيط الحياة الجماعية للإنسان، ولوجدناها في الوقت نفسه تعبيراً صادقا كذلك عن العوامل التي يجب أن تتخذ أساساً لبناء المجتمع عليها. تلکم الكلمات هي:

التحرير، والتطهير، والاتحاد، والنظام، والعمل كلمات خمس، نطقت بها طبيعة إنسانية بريئة، صيغت على الإيمان بالله واستشعار عظمته، وتفرده بالملك والسلطان، فلم يمسّها دنس الطغيان، ولا خبت الرجس، ولا عصبية التفرق، ولا عبث الفوضى،

ولا ترف العجز والكسل. وكان منها العلاج القوي من جراثيم المرض الذي يقعد بالمجتمعات عن مواصلة السير في سبيل الحياة الجادة النافعة، وكان منها مزيج القوة التي تدفع بالمجتمعات إلى بلوغ أقصى درَج الكمال الممكن للإنسان في هذه الحياة.

وهي بعد هذا وذاك تصور بمعناها ووحياها المبادئ الإلهية التي جاء بها الإسلام ليعتمد الإنسان عليها في الوصول إلى الأهداف السامية النبيلة، ويحقق بها حكمة استخلافه في الأرض. فالإسلام يدعو إلى تحرير العقل من أسر الوهم والتقليد، ويدفع بالإنسان إلى النظر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء؛ ليتعرف أسرار الله في خلقه، ونواميسه في كونه، ويتخذ منها وسائل العمران والتقدم. وهو المعبر عن خصائص ما خلق الله، يقرر أن للإنسان إرادة مستقلة، وهي أساس مسؤوليته، ومرجع محاسبته، وبها تتحقق إنسانيته، وبها يكون جزاؤه، ويعلن أن على الإنسان أن يحتفظ بتلك الإرادة احتفاظه بإنسانيته، وأن على الجماعة البشرية أن تمكنه من الاحتفاظ بها والرجوع إليها، وبذلك لا يقبل الإسلام من الإنسان وقد كرمه الله هكذا بالعقل والإرادة أن يطفئ مصباح الكون على عقله، ولا أن يسلم عقله لعقل غيره، ولا أن يذيب إرادته في إرادة غيره، ولا أن يجعل نفسه ظلا لغيره: يسكن إذا سكن، ويتحرك إذا تحرك، وينحرف إذا انحرف، ويستقيم إذا استقام، ويؤمن إذا آمن، ويكفر إذا كفر، وأخيراً يحيا إذا حي، ويموت إذا مات.

وفي سبيل هذا كله فتح الله للإنسان كتاب كونه، وأرشده إلى أبواب ثمانية في آية واحدة من كتاب وحيه، ثم ذيلها بما يوجه أرباب العقول إلى ولوجها واستثمار ما يصلون إليه منها في قوة الإيمان، وتقدم الحياة. وقرأ في ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ إِنَّهُ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (١٣) إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسْحَرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَلْقِي لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١﴾.

ثم اقرأ قوله تعالى في تحرير العقل ونعيه الشديد على من أهمل عقله، وحرّم

(١) سورة البقرة، الآية ١٦٣، ١٦٤.

نفسه نعمة النظر والتفكير ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾^(٢). وقوله: ﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴾^(٣) ﴿ فَلَوْلَوْ جِئْتُكُمْ بِآهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾^(٤) فَأَنْتُمْ مِّنْهُمْ فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾^(٥).

ثم انظر قوله تعالى في تحرير الإرادة واحترامها ﴿ وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَبْعَهُ فِي عُقْبِهِ ۚ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مِنْشُورًا ﴾^(٦)، وقوله حكاية عن موقف الأتباع من المتبوعين بيد أن أسلموا إليهم إرادتهم وحريتهم، وعانوا مسؤوليتهم وحسابهم على ذلك ﴿ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٧). ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَدْرِي فَنَتَّبِعَ لِمُؤْمِنٍ كَمَا تَبَعُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴾^(٨).

بتحرير الإسلام عقل الإنسان وإرادته هكذا، كافح أن يستعبد الإنسان الإنسان، فمنع أن يسترقه بالبيع والشراء، وقصر ذلك على أن يكون جزاء لمن حارب دعوة الله ووقف في سبيلها، وقاتل المؤمنين بها، لا شيء سوى أنهم آمنوا بالله، ومع ذلك فقد حُب في فك رقابهم وكفر به كثيرا من الأخطاء الدينية، وجعل فك الرقبة، العقبة التي إذا ما اقتحمها الإنسان كان من أصحاب الميمنة ﴿ فَلَا أَقْنَمُ الْعُقَبَةَ ﴾^(٩) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ ﴿ ١٢ ﴾ فَكَ رَقَبَةٍ ﴿ ١٣ ﴾ أَوْ إِطْعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ﴿ ١٤ ﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿ ١٥ ﴾ أَوْ

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٥.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٢٣: ٢٥.

(٤) سورة الإسراء، الآية ١٣.

(٥) سورة الأعراف، الآية ٣٨.

(٦) سورة البقرة، الآية ١٦٧.

مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴿١٦﴾ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَوَصَّوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ﴿١٧﴾ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿١٨﴾

ومنع أن يسخر الإنسان الإنسان بالعمل والخدمة، وأن يتخذ آلة في سبيل شهوته وهواه، وجعل قيام الناس بالقسط، وتمكين كل ذي حق من حقه - فردا كان أم جماعة - الهدف الذي جاءت به الرسل، ونزلت لأجله الكتب ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ ﴿١٩﴾.

وإذا كملت للإنسان حريته في عقله وإرادته، واستقام له أن يفكر وأن يريد، وارتفعت عنه يد الضغط والتسخير، وجب عليه أن يخطو الخطوة الثانية، فيطهر نفسه من الأخلاق الرديئة التي تنزل بإنسانيته عن المستوى الذي كرمها الله به، والتي تفسد عليه وجوه الانتفاع بحريته؛ فلا يحقد، ولا ينافق، ولا يجبن، ولا ييخل، ولا يشي، ولا يكذب، ولا يخون، ولا يرجف.

وعنصر التطهير الخلقي كان من أوائل ما وضع في مهمة الرسالة المحمدية ﴿فَرَفَازِدُرَّ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ۝٥ وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ ۝٦ وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ ۝٣﴾.

وقد بنت الرسالة عليه جميع أحكامها حتى حرمت به الغش، والاستغلال، والتغريب في المبادلات المالية.

وإذا كملت للإنسان حريته، وطهرت نفسه كما أمر الله، صار لبنة صالحة لبناء مجتمع فاضل، منه ومن أمثاله الذين كملت حرياتهم وطهرت نفوسهم، وتساند تلك اللبنة الصالحة، وتعانقها، تصير الجماعة قوة واحدة، لها شعارها، ولها هدفها، يؤثر الفرد فيها حاجتها عن حاجته، وترى هي أن حاجة الفرد من حاجتها، وذلك هو الاتحاد المجمع للقوى، المحقق للتعاون، وقد طلبه الإسلام في الجماعات كلها، صغيرة كانت أم كبيرة: طلبه من أبناء الأسرة الواحدة ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ

(١) سورة البلد، الآيات ١١: ١٨.

(٢) سورة الحديد، الآية ٢٥.

(٣) سورة المدثر، الآيات ٢: ٧.

فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴿^(١) وَطَلَبَهُ مِنْ أَبْنَاءِ الدِّينِ الْوَاحِدِ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ ^(٢)﴾ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴿^(٣) وَطَلَبَهُ مِنْ أَبْنَاءِ الْوَطْنِ الْوَاحِدِ ﴿وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشٌ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ ^(٤)﴾.

امتَنَّ على الجماعات الإنسانية بأن مَكَنَ كُلَّ جماعة منها في أرضها وإقليمها، وبأن وهبهم فيها موارد العيش والرزق والحياة، وأوحى إليهم بالمحافظة عليها، واستثمارها، والانتفاع بها، شكرا على تلك النعمة: فمن الكفر بها أن تتخاذل الجماعة عن الدفاع عنها؛ واستخراج كنوزها ثم طلب الاتحاد بعد ذلك من أبناء الإنسانية جميعا، وفي سبيله ناداهم بوصف الإنسانية العام، وأعلنهم بوحدة الأصل الذي يجمعهم في رحم عامة واحدة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ ^(٥) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ ^(٦).

هكذا طلب الإسلام «الاتحاد» وجعل لكل جماعة من هذه الجماعات حقوقا خاصة تساهم فيها أفرادها، وتتعاون عليها، دون أن تطغى حقوق على حقوق، وهذا هو دين الله ونظامه الذي أمر الناس أن يتمسكوا به، ويستظلوا بظله، وحذرهم أن يتفرقوا فيه ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ ^(٧) ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَاعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ ^(٨) ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالنَّفْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ ^(٩).

وبهذا قضى الإسلام فيما بين الناس على نوازع العصبية: الجنسية، والإقليمية،

(١) سورة الأنفال، الآية ٧٥.

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٠.

(٣) سورة التوبة، الآية ٧١.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٠.

(٥) سورة النساء، الآية ١.

(٦) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٧) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

(٨) سورة الأنعام، الآية ١٥٩.

(٩) سورة المائدة، الآية ٢.

والحزبية والأسرية. وجعل من بني الإنسان وحدة عامة شاملة، تعمل لغاية واحدة، هي: عمارة الكون على نحو يملؤه بالأمن والاستقرار، ويكون مظهرًا لرحمة الله بعباده

وإذا اتحدت القلوب هكذا، وتبادلت الشعور بالحاجة، لزم لاستثمار هذا الاتحاد في الوصول إلى الأهداف، تنظيم القوى، وسبيله توجيه كل قوة إلى العمل فيما تحسن وتجيد؛ فقوى العلم للعلم، وقوى التجارة للتجارة، وقوى الزراعة للزراعة، وقوى الصناعة للصناعة، وبذلك تسند الشؤون إلى أربابها، ولا يطغى ذو شأن على ذي شأن، فتضطرب القوى وتضطرم الرغبات، وتصاب الجماعة بالكساد وشلل الإنتاج. وذلكم هو «النظام» الذي بنى الله عليه كونه، وجعل لكل عنصر من عناصره في أرضه وسمائه عمله الخاص، وإنتاجه الخاص، ثم لفت إليه نظر الإنسان ليتخذ منه المثال الذي يحتذيه في حياته.

وانظر نظام الله في كونه:

للشمس الضياء، وللقمر النور، وللسحاب المطر، ثم للوحي ملك، وللموت ملك، وللجبال ملك، وللنخ في الصور ملك، وللأرض الزرع والسكن، وللماء في الأنهار والبحار الري والسقي، وللإنسان في الأرض السعي والعمل، وللجماد والحيوان التسخير. ﴿وَأَيُّهُمُ الْبَلَّ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾ (٣٧) وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٣٨) وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيرِ (٣٩) لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الْبَلُّ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿١﴾. ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ (٣)﴾ (٢). وما التقدير وما القدر في هذا وأمثاله إلا نظام الله الذي سوى عليه العالم وجعله يسير بمقتضاه.

هذا نظام الله في كونه. أمّا نظامه في شرعه، فتراه في كل شيء شرعه، حتى في العبادة وصور التقرب إليه. فللصلاة في وقتها وأدائها نظام. وللصوم في وقته وأحكامه نظام، وللحج في وقته ومناسكه نظام. وللزكاة في مقدارها وأنواعها نظام.

(١) سورة يس، الآيات ٣٧: ٤٠.

(٢) سورة الأعلى، الآية ١: ٣.

وإذا كمل للأفراد التحرر والتطهر، وكمل للجماعة الاتحاد والنظام، وجب على الجميع خوض غمار العمل، فلا يقعد إنسان والكون من حوله يتحرك، ولا يتمتع إنسان وغيره يكّد ويعمل، فبالعمل تضع الأمة على مفرقها تاج العزة والسيادة، وتصير في أمكن من الذل والاستعباد.

والإسلام لا يعرف سبيلا للعزة والسيادة بعد التحرير والتطهير، والاتحاد والنظام، سوى العمل. وقد طالب به كل قادر عليه وجعله أحد عنصريين بهما الحياة، وبهما كمال السعادة، وهما وصية الله لعباده، وهما سبيل السلامة من الخسران، وسبيل الخير والفلاح، هما: الإيمان والعمل، والإيمان هو القوة التي تجعل من نفس الإنسان وقلبه الحفيظ على هذه المبادئ، في سره ونجواه.. فهذه هي مبادئ النهضة لمن يريد أن يفهم النهضة؛ وهي مبادئ الإسلام لمن يريد أن يدين بالإسلام^(١).

(١) مجلة الرسالة، العدد ١٠١٨، ٥ يناير ١٩٥٣.

سر الخلود في شريعة الإسلام

ما الإسلام الذي دعا إليه جميع الأنبياء؟ ما سر هذه الصلاحية التي استحققت بها شريعة الإسلام أن تكون هي الشريعة الخاتمة الخالدة؟

إنما شرعت الأديان لتصفية الأرواح، وتخليص العقول من شوائب العقائد الفاسدة، لتؤمن بالله خالق الكون ومُدبِّرَه، وتدعن لعظمته، وتعترف بوحدانيته، وتسلم من الخضوع والعبودية لكل ما سواه، وتتبع هداه وتسلک صراطه السوي فلا تضل ولا تشقى.

هذا هو الجوهر الذي قامت عليه سائر الأديان منذ عرفت الأرض هداية السماء، وهذا هو «الإسلام» الذي دعا إليه جميع الأنبياء، وهذا هو الوحي الذي أوحى به إلى محمد ﷺ كما أوحى به إلى نوح والنبيين من بعده، وهذه هي الوصية التي ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَبْنَئَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(١).

تختلف الشرائع وراء هذا الجوهر في التفاصيل: فصور العبادات ليست واحدة، وأنواع التكاليف متعددة، ودرجات التثقيل أو التخفيف متفاوتة، كل ذلك باختلاف الأمم والأحوال والأزمان ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾^(٢).

وقد قضت حكمة الله أن يظل هذا التدرج بالناس عصرا بعد عصر، ورسالة بعد رسالة، حتى تصل البشرية إلى مرتبة من النضوج الفكري والسمو العقلي، تنهياً معه لاستقبال شريعة كاملة باقية، لا تنسخ بغيرها، ولا يأتيتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، فكان ذلك في عصر محمد ﷺ: اصطفاه الله لهذه الرسالة الكبرى بعد أن دعاه ورباه وصنعه على عينه، ثم انتزعه من بيئة الشرك والوثنية والكبر إلى بيئة أخرى فيها

(١) سورة البقرة، الآية ١٣٢.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤٨.

صلاحية، ولها استعداد لقبول دعوة الحق، فهاجر إليها مع صفوة من أهل الإيمان الراسخ، والولاء الثابت، يحبون الله ورسوله حبا لا تشوبه شائبة من أغراض هذه الدنيا، ويتسابقون إلى السمع والطاعة مخلصين راضيين.

في هذا الجو الملائم، وبين الأنصار والمهاجرين، أخذ الوحي ينزل على محمد ﷺ - بتفاصيل هذه الشريعة في العبادات والمعاملات والأخلاق، وأخذت جماعة المسلمين تتركز ويتكون قانونها العام، واستمر ذلك بالتدرج مدى عشرة أعوام هي حياة النبي - ﷺ - بعد الهجرة، حتى أصبح العالم أمام دولة ناشئة قوية لها أحكامها الشاملة، ومبادئها القوية في كل شأن من شؤون الحياة من بيع وشراء، ونكاح وطلاق، وميراث وهبة ووصية، وزكاة وصدقة، وقضاء وعقوبات وحرب وسلم وغير ذلك.

يومئذ أعلن القرآن في وضوح أن هذا الدين قد كُمِّلَ كاملا مطلقا، وأن نعمة الله به قد تَمَّتْ، وأنه قد ارتضاه لعباده فلا يقبل منهم سواه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(١)؛ ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(٢). بهذا تقرر، وأصبح من العقائد الإسلامية، أن هذا الدين خالِد، وأنه بعقيدته وشريعته طريق الصلاح والنجاة للناس في دنياهم وأخرهم، وأن العالم مهما طال به الزمن وامتدت به الحياة لا يحتاج في صلاحه إلى شيء وراء الاستقلال بظل هذا الدين، والعمل بمبادئه، ومن هنا استقرَّ في الأذهان أن شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان.

ولكن ما سرُّ هذه الصلاحية التي استحققت بها شريعة الإسلام أن تكون هي الشريعة الخالدة؟ وهل في استطاعة الباحث أن يُثبِتَ ذلك في صورة علمية واضحة يستوي في النظر إليها جميع الناظرين؟

ذلك ما نريد في هذا المقال:

ليس على الباحث أن يستقصي جميع الأحكام التي جاءت بها الشريعة المحمدية حكما حكما، ويتتبع ذلك في كل جزئية من الجزئيات، ليختبر مبدأ الصلاحية ويعرف مداه، فإن هذا شيء يطول ولا يكاد يقف عند حد.

(١) سورة المائدة، الآية ٣.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٨٥.

ولكن حسبه أن ينظر إلى مبدأ واحد هو المحور الذي تدور عليه سائر الأحكام مهما تعددت وتنوعت، وبيان ذلك: أن من يتأمل حالة العالم في عصوره المتعاقبة وأطواره المتتابعة يعرف حق المعرفة أنه كان يتردد بين طرفين من إفراط وتفريط، وكان ذلك شأنه في كل شيء: في العقائد، في الأخلاق، في صلة الإنسان بالحياة، في علاقة الفرد بالمجتمع، في علاقة الأمم بعضها ببعض، في طريقة التشريع، إلى غير ذلك من سائر الشؤون، وقد جاء الإسلام فأدرك أن العالم لا يصلح بوحدة من هاتين الخطتين، وأنهما منافيتان للفطرة الإنسانية والطبيعة البشرية، منافيتان لسنن الاجتماع التي تقضي بالوقوف عند الحد الوسط في كل شيء لضمان البقاء والصالح، وعدم التعرض للانحلال والفساد. أدرك الإسلام ذلك فجاءت شريعته وسطا لا إفراط فيها ولا تفريط، ووقعت أحكامها ومبادئها مهما تنوعت وتشعبت في هذه الدائرة التي رسمها كتاب الله عز وجل ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^(١).

هي في العقيدة وسط بين الذين ينكرون الإله، ويزعمون أن هذه الحياة الدنيا ليست إلا وليدة المصادفات والتفاعلات المادية ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^(٢). وبين الذين يقولون بالتعدد، ويتخذون مع الله أندادا: تقرر في صراحة وجلاء أن الله إله واحد، وأنه المعبود الذي لا يعبد سواه ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(١) ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾^(٢) ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾^(٣) ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(٤)، ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِنِّي فَازَهُبُونَ﴾^(٥)، ﴿قُلْ إِن صِلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٥).

(١) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٢) سورة الجاثية، الآية ٢٤.

(٣) سورة الإخلاص، الآيات ١: ٤.

(٤) سورة النحل، الآية ٥١.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١٦٢.

وهي في الأخلاق وسط بين الذين يتحللون من كل الفضائل وبين الذين يشتطون في تصور الفضيلة والتزام طرف التشديد فيها:

تقرر أن الفضيلة وسط بين رذيلتين: لا جبن ولا تهور، لا بخل ولا تبذير، لا استكبار ولا استخذاء، لا جزع ولا استكانة. وأساس ذلك كله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^(١). ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾^(٢).

وهي في صلة الإنسان بالحياة وسط بين المادية التي لا تعرف شيئاً وراء ما يقع عليه الحس من طعام وشراب ولذات وشهوات وغلبة وبطش وجمع للأموال وتكاثر وتفاخر، وبين الروحية البحت التي تزهد في الحياة وتعرض عنها إعراضاً تاماً، فلا زواج ولا سعي ولا عمل، ولكن تبطل مطلق وإهمال للأسباب! يقرر الإسلام في ذلك الوسط أيضاً فيقول ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾^(٣)، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٤)، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^(٥).

وهي في طريقة التشريع ووضع قوانين الحياة وسط: لم تدع الناس يشرعون لأنفسهم في كل شيء، ولم تقيدهم بتشريع من عندها في كل شيء بل نصت وفوضت: نصت فيما لا تستقل العقول بإدراكه، كالعبادات زماناً ومكاناً وكيفية ونحو ذلك، وفيما لا تختلف المصلحة فيه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، كالمواريث وأصول المعاملات من بيع وشراء وتحريم لأكل أموال الناس بالباطل ونحو ذلك، وفوضت فيما يدرك العقل الخير فيه وتختلف المصلحة فيه بتغير الأزمنة والأمكنة والأشخاص، ومن هنا وجد الاجتهاد وكان ركناً من أركان الشريعة الإسلامية حفظ الله به للعقل الإنساني كرامته.

(١) سورة الإسراء، الآية ٢٩.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٥٧.

(٣) سورة القصص، الآية ٧٧.

(٤) سورة الجمعة، الآية ١٠.

(٥) سورة الأعراف، الآية ٣٢.

وهي في تحديد علاقة الفرد بالجماعة وسط أيضا: لم يترك الفرد طليقا يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، ولم تدعه كالوحش في الفلاة يجري ويمرح ويعبث ويفترس ما يقدر عليه، ويتحكم فيه الأقوى منه، ولم تُلغ شخصه، وتنس استقلاله، وتضيعه في غمار الجماعة لا يعمل إلا لها، ولا يفكر إلا فيها، ولا يعرف لنفسه وجودا غير وجودها، كأنه جزء من آلة يتحرك بحركتها ويسكن بسكونها، ولكنها اعتبرته ذا شخصية مستقلة، وفي الوقت نفسه اعتبرته لبنة في بناء المجتمع، فأثبتت له، بالاعتبار الأول، حق الملكية لماله ودمه والهيمنة على نفسه وولده، ومنحته في هذه الدائرة حق التصرف بما يراه خيرا له وسبيلا لسعادته في حياته، وأوجبت عليه بالاعتبار الثاني، حقا في نفسه بالخروج للغزو والجهاد في سبيل رد العدوان عن الوطن، وحقا في ماله بالبذل والإنفاق في سبيل الله، وأوجبت عليه إرشاد الأمة وأمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر، وأوجبت عليه أن يعمل لإنجاب النسل الصالح..

وفي مقابل هذه الحقوق التي قررتها الشريعة على الفرد للجماعة، أوجبت على الجماعة للفرد حقوقا لا سعادة إلا بها: كفلت له حفظ دمه وماله وعرضه، وشرعت لحمايته حق القصاص وحق الحد والتعزير، وجعلت له حقا في أن تُعينه بمالها إذا افتقر، وبذلك تبادل الفرد مع المجتمع الحقوق والواجبات، وجعلت سعادة الحياة منوطة بالتعادل بين الجانبين، وعدم طغيان أحدهما على الآخر: فلو ضنّ الفرد بنفسه أو ماله أو لسانه على المجتمع ساءت حالته وأدركه الضعف والانحلال، ولو ضنّ المجتمع بقوته على الفرد فلم يكفل له سعادته، ولم يحفظه في ماله ونفسه وعرضه، ولم يعنه في حال فقره أضعفه وعرضه للهلاك، وبهذا وذاك تُصبح الحياة عبئا ثقيلا لا يحتمل، بل جحيما لا يُطاق!

وكذلك كان شأن الشريعة الإسلامية في تحديد علاقة الأمة بغيرها من الأمم: لم ترض للمسلمين بحياة الضعف والذلة وأن يكونوا عزلا من القوة ينتظرون حظهم، ويتربصون مصيرهم، وما تقرره الأمم الأخرى في شأنهم، ولم ترض لهم كذلك بحياة الظلم والاستبداد والفتك بالضعفاء والاعتداء على الأمنين في أوطانهم وأمورهم، ولكنها أمرت المسلمين بالاستعداد والتقوى بالعدد والعدة ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (١).

(١) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

وأمرتهم ان يدعوا إلى الله بالحجة والبرهان لا بالإلجاء والقهر ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(١)، ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٢).

ونظرت إلى الحرب وأسبابها الداعية إليها والمفضية إلى شبّ نيرانها نظرة تتفق وغايتها من الصلاح العام والمساواة بين الناس والسير فيهم على سنن العدل والرحمة، فحصرت أسبابها في دائرة معقولة تتناسب مع كونها ضرورة من الضرورات: دفع الظلم والعدوان، وإقرار حرية التدين، والدفاع عن الأوطان، وإن القرآن الكريم ليرشد إلى ذلك في عدة مواضع إذ يقول: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٣)، ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾^(٤)، ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^(٥)، ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾^(٦) وأساس الدستور العام في ذلك هو قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَظْهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٦).

وقد أباحت الشريعة الإسلامية أن ينشؤوا ما شاؤوا من العلاقات بينهم وبين الذين لم يعتدوا عليهم في الدين أو الوطن من كل ما يرونه عوناً لهم على حياتهم في شؤون التجارة والصناعة والعلم والسياسة والثقافة، ينظمون ذلك كله على الوجه الذي يتبين صلاحه، والذي تقضي به سنن الاجتماع والفطرة، والذي لا يتعارض مع دستورهم الخاص، وقد أجازت الشريعة أن تصل هذه العلاقات إلى حدّ البر بهم والإحسان إليهم، وأساس الدستور العام في ذلك هو قوله تعالى ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٢) سورة يونس، الآية ٩٩.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٩٠.

(٤) سورة التوبة، الآية ٣٦.

(٥) سورة الحج، الآية ٤٠.

(٦) سورة الممتحنة، الآية ٩.

فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِينِكُمْ أَنَّ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿١﴾. هذا هو الصراط المستقيم، والمبدأ الوسط، الذي تسير عليه الشريعة الإسلامية في جميع أحكامها، والذي صلحت به لكل زمان ومكان، واستحقت به الخلود إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين (٢).

(١) سورة الممتحنة، الآية ٨.

(٢) مجلة الرسالة، العدد ٦٠١، ٨ يناير ١٩٤٥.

هذا بيان للناس

﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١). يقاسي العالم اليوم ألوانا من الشرور والمفاسد، ويكابد أصنافا من الآلام والمتاعب، تقض عليه مضاجع الأمن والاستقرار، وتزلزل كيان الطمأنينة والسعادة في الأفراد والجماعة. وما مثل الناس في هذا الزمان إلا كمثل قوم في سفينة أخذتها الأعاصير من كل جانب، واضطربت في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب، ظلمات بعضها فوق بعض، يكاد اليم يتلعها بمن فيها؛ أو كمثل قوم حوصروا بالنار ذات الوقود في بيت مغلق النوافذ وقد تقطعت بهم الأسباب، وجمدوا في أماكنهم شاخصة أبصارهم يشهدون التهام النار لمتاعهم ونفائسهم وأموالهم وأبنائهم وأنفسهم، ثم لا يستطيعون أن يحرخوا ساكنا، ولا يلتمسوا طريقا للخلاص، سوى الصياح والعيول والاستغاثة من الخطر الذي داهمهم وحلّ بدارهم!!

وليس لهذه النكبة فيما يرى عقلاء العالم من سرّ سوى انسياق الناس في حياتهم مع نظم وضعها الإنسان وأملتها عليه الشهوات والنزعات، لم تُبنَ على مصالح البشر ولم يُلاحظ فيها مقتضى الطبيعة الإنسانية التي تفترض المساواة في الحقوق والواجبات، فجاءت مختلفة باختلاف بواعثها، مضطربة باضطراب ألوانها وغاياتها، متنازعة بالعصبية لها، والتناحر عليها، كل أمة تعمل جاهدة على أن يسود نظامها، وتعلو كلمتها، ويستقر في العالم سلطانها، وتصبح ذات السيادة المطلقة، والكلمة النافذة، فمن نازية إلى فاشية إلى شيوعية إلى رأسمالية إلى ديمقراطية، إلى اشتراكية، إلى غير ذلك من ألوان ما أنزل الله بها من سلطان.

فمن الطبيعي، وهذا شأنها وشأن واضعيها والمتعصبين لها أن تُفضي بالعالم إلى

(١) سورة الأنعام، الآية ١٥٣.

هذا الشرّ المتفاقم، وأن توقد نيران الحروب في جميع أرجائه، ما بين حرب تصلى الشعوب نيرانها، وتدمر البلاد والديار أسلحتها، وحرب باردة تأتي على الهدوء والسكينة؛ فتزلزل الأمن والقرار من القلوب، وتثير الخوف والفرع في النفوس، وتهيج في المجتمع ألوان النفاق والأخلاق الفاسدة، وتحل على الجماعة؛ فيصبح الأخ عدواً لأخيه، والأمة شيعاً وأحزاباً يتربص كل بالآخرين دوائر السوء، ويقدر كل منهم أن خيره كله في نجاته هو، وشر الآخرين. وأنه ليس عليه لوطنه، ولا لمواطنيه وبني جنسه شيء من الحقوق ينبعث بها الشعور من قلبه، ويتحقق بها معنى التعاطف والتراحم.

ولعمري إن العالم سيظل في هذه الحيرة، وهذا الاضطراب بل في هذا البحر اللجي من الشرور والمفاسد، لا يجد راحة مادية، ولا يحس راحة روحية، ولا يتنسم شيئاً من النسيم الذي يبشر بالخلاص والنجاة، سيظل كذلك ما ظل متمسكاً بأهداب هذه النظم التي افتخر بها الإنسان، واتخذها أساساً لحياته، فما ذاق منها إلا الخوف، والجوع، والظلم، والطغيان.

وقد أقلقنا هذه الحالة كثيراً من مُفكري الأمم في الشرق والغرب، ومدعي حبّ السلام والأمن في العالم، ولم يبق أحد له فكر سليم وقلب رحيم إلا أشفق على الإنسانية من عواقب ما تتخبط فيه من ظلمات، وأخذوا يفكرون في طريق الخلاص ففتقت بعض الأذهان عن وسائل زعموها طريقاً للسلم العالمي المنشود، وما هي في واقعها إلا تلبية لنزعات الطغيان الكامن في النفوس الذي يدين بالآثمة ولا يعبأ بمصالح الأمم، ولا يكثر بما يصيب الإنسانية من ويلات.

وهذا هو سلامهم لا يزال بعد اتخاذ هذه الصور يتعثر في خطواته، ويلتوي في مشيته، والشر يتكوّن، ويقوى في خلال خطواته: تنطلق أبواق الدعاية وتُعقد المؤتمرات، وتوضع المبادئ وتُعقد المجالس، ثم لا تلبث الدعاية أن تخفق، والمؤتمرات أن تنفض، والمبادئ أن تتبخّر، والمجالس أن تنحلّ، وتصبح ردهات هذه المنشآت ميداناً للإرعاد، والإبراق، وتطير شرر الطغيان على الضعفاء. والويل كل الويل لمن لا تحميه قوة، أو يرمي بنفسه في أحضان قوى مستعبد. ولا عجب فإن الطغيان الذي تندلع به نيران الحروب الفتاكة هو الذي يتسلط على تلك الرؤوس التي

حاولت أن تستر طغيانها باسم التفكير في وسائل السلم العالمي؛ فهو سلم تذوق الإنسانية من مرارته مثل ما ذاق وتذوق من مرارة الحرب، فكلاهما وليد الطغيان، وكلاهما وسيلة من وسائل التخريب والتدمير والقلق والاضطراب.

ومحال أن تجد الإنسانية علاج هذا الطغيان فيما وضعه الإنسان أو يضعه بروح الأثرة والزهو والغرور؛ إنما العلاج الحق في الرجوع إلى ذلك العلاج الإلهي الخالد الذي يستند في صدورهِ وتنظيمهِ وإبداعهِ إلى العليم بخفيات النفوس، الخبير باتجاهات القلوب، وذلك هو الإسلام وحده الذي مهما تعددت مبادئهِ وتنوعت إرشاداتهِ يرجع إلى كلمتين اثنتين: إيمان، وعمل صالح ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١)، ﴿وَالْعَصْرِ ١ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ٢ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾^(٢).

لقد مرّت على الإنسانية حقب انتابها فيها مثل ما انتابها في هذه الحقبة من شرور وآثام وطغيان، وما أنقذها من شر تلك الولايات إلا هذا العلاج الإلهي، زكاها وطهرها وعلمها الكتاب والحكمة، وحولها من مجاري الشر والشقاء إلى سبيل الخير والفلاح، والإنسانية هي الإنسانية، والولايات هي الولايات، والعلاج هو العلاج؛ فليكن علاج الآخرين هو علاج الأولين لهذا وبمناسبة ذكرى ميلاد مسدد هذا العلاج، محمد بن عبد الله رأيت أن أقدم على صفحات الرسالة بموجز بين واضح عن جملة العقاقير التي تألف منها ذلك العلاج رجاء أن يتعرفه الناس ويقبلوا عليه فيكون في تناوله الشفاء والإنقاذ، والصحة والعافية. ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ٨١﴾ وَنَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا^(٣).

ليس الإسلام - كما يظن الذين يجهلون حقيقته - دين نسك وعبادة فقط، تقتصر مهمته على تنظيم علاقة الإنسان بربه، وإنما هو - كما ينطق كتابه - دين عملي، عام،

(١) سورة النحل، الآية ٩٧.

(٢) سورة العصر، الآيات ١: ٣.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٨٢.

خالد ينظم علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بمواطنيه وبني جنسه، ويرسم للجميع طريق السعادة في الدارين: الدنيا والآخرة ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ۝١﴾ وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۝٢﴾. ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۝٣﴾. ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْبَةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أَنزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ۝٤﴾. ﴿قَالَ أَهِيطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَأَمَّا يَا نِينَكَ كُمْ مَنِّي هُدًى فَمَن أَتَّبَعْ هُدًى فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ۝١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى ۝١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا ۝١٢٥﴾. (٤).

شرع الله الإسلام، وجعل منه نظاما يكفل سعادة الفرد والجماعة في الدنيا والآخرة، لم يترك عنصرا من عناصر الخير والفلاح، عناصر الحياة الطيبة والسعادة الخالدة إلا أمر به ودعا إليه، وحث عليه، ولم يترك عنصرا من عناصر الشر والفساد، عناصر الحياة الدليلة والشقاء المقيم إلا نهى عنه، وحذر ونفر منه.

ذلك أن الإسلام بنى تنظيمه للعالم على الواقع، وهو أن الإنسان جسم وروح، وأن للجسم حظا ومتعة، وأن للروح حظا ومتعة، وأن للإنسان شخصية مستقلة عن بني جنسه، وشخصية يكون بها لبنة في المجتمع الوطني والإنساني، وأن له بكل من هاتين الشخصيتين حقوقا وعليه واجبات، ولا تتحقق سعادة الإنسان إلا باستكمال حفظ الجسم والروح، وتنظيم حقوقه وواجباته في نفسه وفي مجتمعه دون إفراط ولا تفريط.

وكل ما جاء به الإسلام من عقائد وعبادات وآداب وتشريعات لا يخرج عن هذه الدائرة، دائرة رعاية حظ الجسم وحظ الروح للإنسان منفردا ومجمعا

وفي ظل هذا المبدأ العام الواقعي، وفي سبيل الوصول إلى غايته السامية، وضع الإسلام المبادئ الآتية:

(١) سورة الإسراء، الآية ٩، ١٠.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٢٤.

(٣) سورة المائدة، الآية ٦٦.

(٤) سورة طه، الآية ١٢٣: ١٢٧.

أولاً: طلب الإيمان بمصدر الوجود والخير، والرجوع إليه في كل شيء، وإفراجه بالعبادة والتقديس، والدعاء والاستغاثة، حتى لا يذل مخلوق لمخلوق، وحتى يشعر الإنسان بعزة نفسه، ولا يضل باتخاذ الوسائط والشفعاء من دون الله، وطلب الإيمان بيوم الحساب والجزاء، والإيمان بمعرفة طريق الحق الذي ارتضاه الله لعباده، وربط به سعادتهم في الدنيا والآخرة. ذلك الطريق هو: ملائكة الله الذين يتلقون عنه الشرائع والأحكام، وأنبياءه الذين يتلقون عن الملائكة ويبلغون الناس ما أمروا بتبليغه، والكتب السماوية التي هي رسالة الله لعباده. وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى ﴿لِي لَيْسَ إِلَهٌ إِلَّا أَن تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَلَّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ إِلَهًا مِّنْ أَمَنِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَكُوتِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾^(١).

ثانياً: رسم طرق العبادة وفرض منها جملة أنواع ما بين مدنية ومالية، جعلها مدداً للإيمان بالخالق، وسبيلاً لمراقبته، واعترافاً بشكره فرض خمس صلوات في اليوم والليلة يتكرر بها وقوف الإنسان بين يدي خالقه ومولاه يناجيه، ويستشعر عظمته، ويخلص بها من سلطان الحياة المادية المظلمة، وفرض صوم شهر في السنة - وهو شهر رمضان - شكراً على نعمة نزول القرآن، وتدريباً على خلق الصبر الذي لا بد منه في احتمال الحياة، وفرض الزكاة وهي إخراج جزء معين من ماله في سبيل الله شكراً على نعمة المال وقياماً بحق الجماعة، وفرض الحج إظهاراً لشعار الإيمان العام، وهو الالتجاء إلى الله مع جماعة المؤمنين متجردين عن المال والأهل والولد والمساكن الطيبة ابتغاء مرضاة الله وتذكراً ليوم المعاد، وجمعاً للكلمة الموحدين وإحياء لذكرى المصلحين الأولين الذين اصطفاهم الله لإنقاذ عباده من هوة الضلال والمآثم، فرض هذه العبادات وبين على لسان رسوله كيفياتها ومقاديرها وأوقاتها، ووحد بين الناس في كل ذلك حتى لا تتشعب أهواؤهم ولا تختلف أنظارهم، وحتى يكون ذلك سبيلاً لجمع القلوب وائتلاف الأرواح، والشعور بوحدة الغاية والمقصد.

الثالث: حث على العلم والمعرفة، وفك عن العقل البشري أغلال التقليد والجمود، ودفع به إلى معرفة أسرار الله في خلقه: أرضه وسمائه، مائه وهوائه،

(١) سورة البقرة، الآية ١٧٧

وذلك ليقوّي الإيمان بالله، وليسعد الناس باستخدام ما يدركون من أسرار هذا الكون الذي أخضعه الله للإنسان وسخره له في حياته، ومن هنا علا شأن العلماء الذين خاضوا غمار هذا الكون وانتفع الناس بما أدركوا. ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١). ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(٢). ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٣).

الرابع: أمر الإسلام بتحصيل الأموال وقرر أنها قوام الناس، وعصب حياتهم، وجعل السعي في تحصيلها من الطرق المشروعة، وهي الزراعة، والصناعة، والتجارة؛ عديلا لعبادة الله ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٤). ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾^(٥).

وأمر بحفظها، ونهى عن تبذيرها واغتيالها. وجعل فيها حقا للفقير الذي لا يستطيع العمل وللمصالح العامة ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾^(٦) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا^(٧) وَإِنَّمَا نُعِظُكُمْ عَنْهُمْ لِنُبَيِّنَ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوها فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا^(٨) وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا^(٩). ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١٠). ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١١). ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْتَقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(١٢) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ

(١) سورة الزمر الآية ٩.

(٢) سورة المجادلة، الآية ١١.

(٣) سورة فاطر، الآية ٢٨.

(٤) سورة الجمعة، الآية ١٠.

(٥) سورة الملك، الآية ١٥.

(٦) سورة الإسراء، الآيات ٢٦: ٢٩.

(٧) سورة البقرة، الآية ١٩٥.

(٨) سورة البقرة، الآية ١٨٨.

وَرَسُولِهِ ۖ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧١﴾ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴿٢٧٢﴾

وبجانب هذا قرر الإسلام أن الترف منبع شر يقضي على أخضر العالم ويابسه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٢٧١﴾ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ ﴿٢٧٢﴾﴾

وبذلك حارب في القائمين على الأموال، والذين لهم فيها حق التصرف - مالكين أو مشرفين - حارب فيهم الترف والبذخ والتبذير فيما لا يعود بخير على الأمة، وجعل للحاكمين الحق في أن يقفوا للمسرفين المبذرين بالمرصاد حتى يحتفظوا بأموال الله التي استخلفهم فيها، والتي هي قوام الحياة للفرد والجماعة، وحتى تسلم صدور المقلين من الحقد الذي تولده وتنميه مظاهر الترف والإسراف التي تحيط بهم وتقع عليها أبصارهم وهم محرومون من حاجتهم الضرورية، والمعيشة المطمئنة المريحة، وبهذا المبدأ الذي قرره الإسلام إزاء المال تُحل المشكلة المالية التي ولدها الجشع فهددت العالم في حياته وأمنه، فهو يقضي على الطغيان المالي، ويصون المجتمع من الشيوعية الهدامة، ويحتفظ بالحقوق والجهود، ويوفر ثمرة العمل، ويفتح باب التنافس في عمارة الكون وتقدم الحياة والفضائل الإنسانية السامية.

أمر الإسلام بحفظ العرض احتفاظاً بعنوان الشرف والكرامة، واقتلاعاً لبذور الفوضى الجنسية التي تقضي على نظام الأسر والأنساب، وتجعل الأفراد لبنات مبعثرة لا يجمعها رباط ولا يظللها قبيل. وقرر أن الاختصاص في الحياة الجنسية كالاختصاص في الملكية الشخصية كلاهما عنصر من عناصر الحياة الآمنة الشريفة، وبفقدتهما أو أحدهما تنفصم العرى وتنقطع الروابط، ويصير الإنسان إلى إباحية مطلقة أو قسوة وحشية، وجدير به حينئذ أن يرحل من قصور الحضارة إلى غابات الوحوش وفلوات الذئاب.

أمر الإسلام بحفظ الصحة وحارب المرض، فأمر بالوقاية، وحذر من العدوى،

(١) سورة البقرة، الآيات ٢٧٨: ٢٨٠.

(٢) سورة سبأ، الآية ٣٤، ٣٥.

وَحَثَّ عَلَى التَّدَاوِي، وَأَبَاحَ لِلْمَرِيضِ وَالْخَائِفِ مِنَ الْمَرَضِ إِذَا تَوَضَّأَ - أَنْ يَتِمَّمَ - وَاكْتَفَى بِهِ طَهَارَةً لَهُ. وَأَبَاحَ الْفَطْرَ فِي الْمَرَضِ وَالسَّفَرِ، وَالْحِيضِ وَالنَّفَاسِ، وَالْحَمْلِ وَالْإِرْضَاعِ وَالشَّيْخُوخَةِ؛ كُلَّ ذَلِكَ عَنَایَةً بِالصَّحَّةِ وَوَقَايَةً مِنَ الْمَرَضِ. وَالْإِسْلَامُ بَيْنِي أَمْرُهُ كَمَا قُلْنَا عَلَى الْوَاقِعِ، وَالْوَاقِعُ أَنَّهُ لَا عِلْمَ إِلَّا بِالصَّحَّةِ، وَلَا جِهَادَ إِلَّا بِالصَّحَّةِ، وَلَا عَمَلَ إِلَّا بِالصَّحَّةِ، فَالصَّحَّةُ هِيَ رَأْسُ مَالِ الْإِنْسَانِ وَأَسَاسُ سَعَادَتِهِ، وَقَدْ اسْتَقَرَّ ذَلِكَ فِي نَفُوسِ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى اشْتَهَرَ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ: إِنَّ صَحَّةَ الْأَبْدَانِ مَقْدَمَةٌ عَلَى صَحَّةِ الْأَدْيَانِ.

السابع: أَمْرٌ بِحِفْظِ الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ مِيزَانُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فِي الْحَيَاةِ، فَحَرَّمَ كُلَّ مَا يَفْسِدُهُ أَوْ يَضْعِفُهُ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(١). وَجَاءَ عَلَى لِسَانِ الرَّسُولِ ﷺ: كُلُّ مَسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ.

الثامن: أَمْرُ الْإِسْلَامِ بِحِفْظِ لِكْيَانِ الدَّوْلَةِ وَرَدَا لِعَائِلَةِ الْمَعْتَدِينَ بِتَحْصِيلِ الْقُوَّةِ وَاتِّخَاذِ الْعُدَّةِ الَّتِي يَكْفِيهَا بِهَا الْأَعْدَاءُ ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾^(٢).

وَقَدْ أُرْشِدَتِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ إِلَى أَنَّ الْقُوَّةَ لَيْسَتْ فِي نَظَرِ الْإِسْلَامِ إِلَّا طَرِيقًا مِنْ طَرَقِ الْإِصْلَاحِ وَسَبِيلًا مِنْ سَبَلِ السَّلَامِ بِإِرْهَابِ الْمَفْسِدِينَ، وَرَدِّ الْمَغِيرِينَ، وَتَقْوِيَةِ جَانِبِ الْخَيْرِ بِشَدِّ أَزْرِ الْمَصْلُحِينَ، وَأَنَّهُ لَا يُقَرَّرُ طَرِيقًا لِلْإِذْلَالِ وَالتَّخْرِيبِ، وَإِخْرَاجِ النَّاسِ مِنْ دِيَارِهِمْ وَسَلْبِ أَمْوَالِهِمْ وَالتَّضْيِيقِ عَلَيْهِمْ فِي الْحَيَاةِ، وَلَا يُرِيدُهَا إِكْرَاهًا لِلنَّاسِ عَلَى اعْتِنَاقِ الدِّينِ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٣). ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٤).

(١) سورة المائدة، الآية ٩٠.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٤) سورة يونس، الآية ٩٩.

التاسع: قرّر الإسلام المساواة بين الناس، وقضى في الحقوق والواجبات على الفوارق بين بني الإنسان، وأعلنهم في صراحة لا تعرف المواربة أنهم جميعاً من نفس واحدة، وأنهم ما جعلوا شعوباً وقبائل للفاضل أو للتناحر والتقاتل؛ ولكن للتعارف والتعاون ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾^(١).

العاشر: وضع الإسلام الأحكام وأصول التشريعات المنظمة لحياة الناس، وكان سبيله في ذلك أنه لم يترك الناس يشرعون لأنفسهم في كل شيء، ولم يقيدهم بتشريع معين في كل شيء، وإنما نصّ وفوّض: نصّ على أحكام ما لا تستقل العقول بإدراك الخير فيه وما لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، وفوّض فيما وراء ذلك معرفة ما تقضي به المصلحة لأرباب النظر والاجتهاد في حدود أصوله العامة، وبذلك حفظ الإسلام للعقل الإنساني كرامته، وحياته في الوقت نفسه من الاضطراب والفوضى تبعاً للأهواء والنزعات.

الحادي عشر: مكّن الإنسان من حظّ الجسم، وأباح له التمتع بالطيبات، في مأكله ومشربه، في ملبسه ومسكنه بحسب وسعه وقدرته دون إسراف أو تبذير، وأباح له التمتع بحاجة نفسه من الزوجة والمال والولد، ومكنه من متعة الروح بالعلم عن طريق التصفية والرياضة، وعن طريق الفكر والتدبر في جلال الله وجماله وما خلق الله من آيات وعجائب ﴿يَبْنِيْءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^(٢) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ^(٣). ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٤) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ^(٥).

الثاني عشر: منح الإسلام الإنسان باعتباره فرداً - شخصية مستقلة وجعله في

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٣١، ٣٢.

(٣) سورة المائدة، الآية ٨٧، ٨٨.

الوقت نفسه - لبنة في بناء المجتمع، وبالاعتبار الأول أثبت له حق الملكية لماله ودمه، وحق الهيمنة على نفسه وولده، ومنحه في هذه الدائرة حق التصرف بما يكون مصلحة له وسييلا مقوما لحياته دون مساس بحق الغير

وبالاعتبار الثاني أوجب عليه للمجتمع حقا في نفسه يُرشد الضال، ويُعين الضعيف، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويخرج للغزو والجهاد في سبيل ردّ العدوان، ويُساهم في كلّ ما يستطيع في مرافق الحياة ووسائل رفاهيتها، وأوجب عليها حقا في ماله بالبذل والإنفاق في سبيل الله بما يُفْضَل عن حاجته وحاجة من يُمونهم ويُلِي عليهم ولاية خاصة، كما حثّه على أن يعمل، لو كان قادرا، على إيجاد النسل القوي الصالح الذي يرفع بقوته وصلاحيته صرح المجتمع على كاهله.

وفي مقابلة هذه الواجبات التي فرضها الإسلام على الفرد للمجتمع أثبت له أيضا حقوقا أخرى على المجتمع فكلف المجتمع الممثل في الحاكم وأولي الأمر بحفظ دمه وماله وعرضه، وشرع لحماية ذلك العقوبة من قصاص وحد وتعزير. وبذلك تبادل الفرد مع المجتمع - في الوضع الإسلامي - الحقوق والواجبات، وجعلت سعادة الحياة منوطة بالتعادل بين الجانبين دون طغيان من أحدهما على الآخر؛ فلو ضنَّ الفرد بنفسه أو ماله، أو بلسانه أو بامتناعه عن الزواج والنسل مع قدرته عليه - ساءت حالة الأمة وانقلبت حياتها جحيما واستوجب الفرد عذاب الله وغضبه. وكذا لو ضنَّ المجتمع بقوته وسلطانة عن حماية الفرد وكفالتة ساءت الحال وانقلبت الحياة جحيما، واستوجب الحاكم وولاة الأمر الممثلين للأمة سخط الله وغضبه.

شدّ الإسلام أزر هذه المبادئ التي لا بد منها في أصل الحياة، وحفظها بجملة من الآداب الفردية والاجتماعية تخلع على الإنسان في شخصه ومجتمعه حلة البهاء الإنساني والجمال النفسي، وتقويه شرّ التدهور والانحلال

ففي أدب التواضع والمشية والغناء واشتغال الإنسان بما لا يعنيه وجريه وراء الظنون الفاسدة والخواطر السيئة يقول الله تعالى ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾^(١). ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ

(١) سورة لقمان، الآية ١٨.

وَالْبَصَرِ وَالْفُؤَادِ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾ وَلَا تَمْسَسْ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾ ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّكْ بَعْضَ الظَّنِّ إِنَّهُ وَلَا تَحْسَبُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ (٣٨).

وفي سدّ أبواب الفتنة الجنسية ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (٣٩) ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (٤٠).
وفي أدب المجالس ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَقَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَانْفِسُوا فَنَفَسَ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانْشُرُوا﴾ (٤١).

وفي أدب تلقي الأخبار وإذاعتها: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِمِجْهَلَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (٤٢).

وفي أدب اجتماعي خطير ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (٤٣).

وفي معاملة المسالمين المخالفين في الدين ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٤٤).

الرابع عشر: هذه جملة المبادئ الأصلية التي وضعها الإسلام سبيلا للحياة الطيبة، وقد صانها الإسلام فوضع العدل والشورى أساسين للحكم فيها وبين مصادر

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٦: ٣٨.

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٢.

(٣) سورة النور، الآية ٣٠، ٣١.

(٤) سورة المجادلة، الآية ١١.

(٥) سورة الحجرات، الآية ٦.

(٦) سورة الحجرات، الآية ١١.

(٧) سورة الممتحنة، الآية ٨.

التشريع التي يتجه إليه المشرعون فيما يحتاجون إليه من أحكام ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(١). ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٢). ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(٣). ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصْنُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٤). ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾^(٥).

وفي بيان مصادر التشريع يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٦). ثم أمر الناس بتقوى الله فيها والتزام حدوده منها وحذرهم مخالفتها، ودعاهم إلى الاعتصام بحبلها، والتضامن فيها، والتواصي بها حاكمين ومحكومين، رعاة ورعايا، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(١٠٢) وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^(١٠٣) وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١٠٤) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٧). ﴿وَلَا تَنَزَعُوا فَنَفْسُلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾^(٨). ﴿وَالْعَصْرِ﴾^(٩) إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾^(١٠) إِلَّا

(١) سورة النساء، الآية ٥٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٣) سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١٥٢.

(٥) سورة المائدة، الآيات ٨.

(٦) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٧) سورة آل عمران، الآيات ١٠٢: ١٠٥.

(٨) سورة الأنفال، الآية ٤٦.

(٩) سورة العصر، الآيات ١: ٣.

أما بعد: فهذا هو الإسلام وهو دين الله الذي ارتضاه لعباده، ينظمون به حياتهم ويخرجهم من الظلمات إلى النور، وقد بعث بأصوله الرسل، وبيّنها في الكتب ثم أكملها بما يناسب رُقي الإنسانية في آخر الكتب المنزلة وهو القرآن، وعلى لسان خاتم الأنبياء والمرسلين وهو محمد عليه الصلاة والسلام. أجملنا في هذه العجالة ليكون منارا يسترشد به المسترشدون، وليكون تبصرة وذكرى لأولي الألباب، وليكون حداً فاصلاً بين الحقيقة التي أنزلها الله ودعا الناس إليها، وربط بها سعادتهم، وبين الانحراف الذي وقع فيه العالم، وتفكّك به المسلمون^(١).

(١) مجلة الرسالة، العدد ٩١٣، ١ يناير ١٩٥١.

فتاوى أثارت جدلاً

كان للإمام إرادة لا تهن، فعاش في حركة لا تهدأ.. يُحاضر في كُليته بعد أن يردّ على رسائل المستمعين في حديثه اليوميّ صباحاً في الإذاعة المصرية، ويشارك مساءً في الندوات التي تعقدها الجمعيات الثقافية والدينية في العاصمة والأقاليم، ويخطب الجمعة بمسجد محمد علي باشا بالمنيل، ويُفتي في المشكلات التي تُعرض عليه، ويُتابع تأليف الكتب والأبحاث، ولا يتوقف عن الدعوة إلى التقريب بين مذاهب الفقه الإسلامي، والطوائف الإسلامية لاسيما السنة والشيعة.

وأشهر مواقف الشيخ شلتوت في ميدان التقريب بين السنة والشيعة فتواه الشهيرة بجواز التّعبّد على فقه المذهب الجعفري، كواحد من المذاهب الفقهية الثمانية الموثقة المعترف بها من الأزهر الشريف والمعتمدة في التدريس والإفتاء: المالكي، والشافعي، والحنفي، والحنبلي، والجعفري، والزيدي، والإباضي، والظاهري.

فردّاً على سؤالٍ نصّه: «أن بعض الناس يرى أنّه يجب على المسلم لكي تقع عباداته ومعاملاته علي وجه صحيح أن يقلّد أحد المذاهب الأربعة المعروفة، وليس من بينها مذهب الشيعة الإمامية ولا الشيعة الزيدية، فهل توافقون فضيلتكم علي هذا الرأي على إطلاقه، فتمنعون تقليد مذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية مثلاً؟»

كان جواب الشيخ شلتوت: إنّ الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتّباع مذهب معين، بل نقول: إنّ لكلّ مسلم الحقّ في أن يقلّد بادئ ذي بدء أيّ مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة، ولمن قلّد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره - أي مذهب كان - ولا حرّج عليه في شيء.

إن مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية مذهب يجوز التّعبّد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنة، فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك وأن يتخلّصوا من العصبية بغير الحقّ لمذاهب معينة، فما كان دين الله وما كانت شريعته

بتابعة لمذهب أو مقصورة علي مذهب، فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى، يجوز - لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد - تقليدهم والعمل بما يُقررونه في فقههم ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات»^(١).

وقد تفاوتت ردود الفعل حولها فرفضها جملة وتفصيلاً بعض العلماء، وسكت عنها بعضهم، وشكك الدكتور يوسف القرضاوي في صحّة نسبتها إلى الإمام محمود شلتوت، وأثنى عليها الدكتور محمد عمارة، وثمنها الشيخ محمد الغزالي في كتابه دفاع عن العقيدة والشريعة بقوله: «وأعتقد أنّ فتوى الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت حققت شوطاً واسعاً في سبيل توحيد المسلمين، وهو استئنافٌ لجهد المخلصين من أهل السنّة وأهل العلم جميعاً».

وأرى أنّ فتوى الإمام محمود شلتوت ليست دعوة إلى المذهب العقائدي للإمامية القائم على أنّ الإيمان بعودة المهدي المنتظر أصل من أصول العقيدة، فالإمام لم يُضعف هذا فحسب بل استبعد ما هو أكثر من ذلك من عقيدة السنة، وهو عودة المسيح عيسى في آخر الزمان - كما سبق في مقالاته - فالمذهب الإمامي الذي يُجيز الشيخ شلتوت التّعبد عليه والتعامل به هو المذهب الفقهي.

وأستفتي الإمام في أرباح صندوق التّوفير بالبنوك هل هي ربا؟ وهل اقتراض الدول أو الأفراد يدخل في المعاملات الربوية؟

فأفتي بأن أرباح صندوق التّوفير حلال لا حرمة فيه بلا قيد أو شرط، وأن اقتراض الدول أو الأفراد لضرورة لا تدخل في الربا الذي حرّمه القرآن الكريم، وأوصى أنّ يُقدّر الضرورة من عدمها ذوي الرأي من القانونيين والاقتصاديين والشرعيين.

وردّ الإمام على رأي بعض العلماء أنّ الربح الذي تدفعه مصلحة البريد والبنوك لأصحاب الأموال المودعة في صندوق التّوفير حرام؛ لأنّه إما فائدة ربوية للمال المودع أو منفعة جرها قرض، وكلا الأمرين حرام في نظر الشريعة، وعلى هذا يجب رده ويحرم أخذه والانتفاع به.

(١) على عبدالعظيم (١٩٧٨)، مشيخة الأزهر منذ إنشائها حتى الآن، طبعة مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ج ٢، ص ١٨٧.

بقوله: «الذي نراه - تطبيقاً للأحكام الشرعية، والقواعد الفقهية السليمة - أنه حلال ولا حرمة فيه، ذلك أن المال المودع لم يكن ديناً لصاحبه على صندوق التوفير، ولم يقترضه صندوق التوفير منه، وإنما تقدّم به صاحبه إلى مصلحة البريد من تلقاء نفسه طائعا مختاراً، ملتصقا بقبول المصلحة إياه. وهو يعرف أن المصلحة تستغل الأموال المودعة لديها في مواد تجارية ويندر فيها - إن لم يعدم - الكساد أو الخسران.

وقد قصد بهذا الإيداع أولاً: حفظ ماله من الضياع، وتعويد نفسه على التوفير والاقتصاد.

ثانياً: إمداد المصلحة بزيادة رأس مالها، ليتسع نطاق معاملاتها، وتكثر أرباحها فينتفع العمال والموظفون، وتتفع الحكومة بفاضل الأرباح.

ولا شك أن هذين الأمرين - تعويد النفس على الاقتصاد، ومساعدة المصلحة الحكومية - غرضان شريهان كلاهما خير وبركة، ويستحق صاحبهما التشجيع، فإذا ما عيّنت المصلحة لهذا التشجيع قدراً من أرباحها منسوباً إلى المال المودع أي نسبة تُريد، وتقدّمت به إلى صاحب المال، كانت دون شكّ معاملة ذات نفع تعاوني عام، يشمل خيرها صاحب المال والعمال والحكومة، وليس فيها مع هذا النفع العام أدنى شائبة لظلم أحد، أو استغلال لحاجة أحد، ولا يتوقف حلّ هذه المعاملة على أن تندمج في نوع من أنواع الشركات التي عرفها الفقهاء، وتحدّثوا عنها وعن أحكامها.

وفي الواقع أنّ هذه المعاملة بكيفيةها، وبظروفها كلها، وبضمنان أرباحها لم تكن معروفة لفقهاءنا الأولين وقت أن بحثوا الشركة ونوعوها، واشترطوا فيها ما اشترطوا.

وليس من ريب في أنّ التّقدم البشري أحدث في الاقتصاديات أنواعاً من العقود والاتفاقات المركّزة على أسس صحيحة لم تكن معروفة من قبل؛ وما دام الميزان الشرعي في حلّ التعامل وحرمة قائماً في كتاب الله ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾^(١)، ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(٢) فما علينا أن نحكمه، ونسير على مقتضاه. ومن هنا يتبين أن الربح المذكور ليس فائدة لدين حتى يكون ربا، ولا منفعة

(١) البقرة، ٢٢٠.

(٢) البقرة، ٢٧٩.

جَرَّهَا قَرْضٌ حَتَّى يَكُونَ حَرَامًا عَلَى فَرَضِ صِحَّةِ النَّهْيِ عَنْهُ، وَإِنَّمَا هُوَ كَمَا قُلْنَا تَشْجِيعٌ إِلَى التَّوْفِيرِ وَالتَّعَاوُنِ اللَّذِينَ يَسْتَحِبُّهُمَا الشَّرْعُ...

لَا شَكَّ فِي أَنَّ الْقُرْآنَ حَرَّمَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ التَّعَامُلَ بِالرِّبَا، وَالرِّبَا مُحَدَّدٌ بِالْعَرَفِ الَّذِي نَزَلَ فِيهِ الْقُرْآنُ، بِالذَّيْنِ يَكُونُ لِرَجُلٍ عَلَى آخَرٍ، فَيُطَالِبُهُ بِهِ عِنْدَ حُلُولِ أَجَلِهِ، يَقُولُ لَهُ الْآخَرُ: أَخَّرْ دِينَكَ وَأَزِيدَكَ عَلَى مَالِكَ، فَيُفْعَلَانِ ذَلِكَ «وَهُوَ الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً» فَهَنَاهُمْ اللَّهُ عَنْهُ فِي الْإِسْلَامِ.

وَوَاضِحٌ أَنَّ هَذَا الصَّنِيعَ لَا يَجْرِي عَادَةً إِلَّا بَيْنَ مُعَدِّمٍ غَيْرِ وَاجِدٍ، وَمُوسِرٍ يَسْتَغْلُ حَاجَةَ النَّاسِ، غَيْرَ مُكْتَرِثٍ بِشَيْءٍ مِنْ مُعَانِي الرَّحْمَةِ الَّتِي يُبْنِي الْإِسْلَامُ مُجْتَمَعَهُ عَلَيْهَا، وَالتِّي لَوْ عُدِمَتْ فِي الْمَجْتَمَعَاتِ؛ لَأَصْبَحَتْ كَفَايَاتِ الْحَيَوَانَاتِ الْمُفْتَرَسَةِ، وَهَذَا النَّوعُ مِنْ لَا تَقْبَلُ إِنْسَانِيَّةَ فَاضِلَةِ الْحَكَمِ بِإِبَاحَتِهِ، وَقَدْ قَابَلَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ حَرَمَتَهُ فِي جَمِيعِ الْآيَاتِ الَّتِي وَجَدَ فِيهَا بِالصَّدَقَةِ الَّتِي تُبَذَلُ فِي مُسَاعَدَةِ الْفَقِيرِ الْمُحْتَاجِ، وَتُشِيرُ هَذِهِ الْمَقَابِلَةُ إِلَى أَنَّ تِلْكَ الْحَالَةَ كَانَ جَدِيرًا بِهَا أَنْ تَجْرَى فِيهَا الصَّدَقَةُ، وَهِيَ التَّبَرُّعُ الْمُحَضُّ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ صَدَقَةً فَلَا أَكْثَرَ مِنَ الرَّدِّ بِالْمِثْلِ، وَمِنْ النُّظَرَةِ إِلَى الْمِيسَرَةِ: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ﴾^(١) ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(٢) وَإِنْ كَانَتْ دُوْ عُسْرَةٍ فَنَظَرَةٌ إِلَى مِيسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٣). أَمَّا الزِّيَادَةُ وَالْمُضَاعَفَةُ فِيهَا، فَهُمَا ظَلَمٌ وَعُدْوَانٌ، وَهُمَا مِنْ مُوجِبَاتِ الْمَقْتِ وَالْغَضَبِ عِنْدَ اللَّهِ، ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(٤).

وَالْفُقَهَاءُ تَمْشِيَانِ مَعَ تَوْسِيعِ نِطَاقِ التَّرَاحُمِ، وَالبَعْدُ عَمَّا يَفْتَحُ عَلَى النَّاسِ بَابَ التَّرَاحُمِ الْمَادِيِّ فِي الضَّغْطِ عَلَى أَرْبَابِ الْحَاجَاتِ، تَوْسَعُوا كَثِيرًا فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ الرِّبَا، وَكَانَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مَشَارِبٌ مُخْتَلِفَةٌ وَأَرَءَاءُ مُتَعَدِّدَةٌ. وَرَأَى كَثِيرٌ مِنْهُمْ أَنَّ الْحَرَمَةَ فِيمَا يَحْرُمُونَ يَتَنَاوَلُونَ الْمُتَعَاقِدِينَ مَعَ الْمُقَرَّضِ وَالْمُقَرَّرِ.

وَإِنِّي أَعْتَقِدُ أَنَّ ضَرُورَةَ الْمُقَرَّرِ وَحَاجَتَهُ مِمَّا يَرْفَعُ عَنْهُ إِثْمُ ذَلِكَ التَّعَامُلِ؛ لِأَنَّهُ

(١) البقرة، ٢٧٦.

(٢) البقرة، ٢٧٩، ٢٨٠.

(٣) آل عمران، ١٣١.

مضطر أو في حكم المضطر، والله يقول: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾^(١).

وقد صرح بذلك بعض الفقهاء، فقالوا: يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح. وإذا كان للأفراد ضرورة أو حاجة تُبيح لهم هذه المعاملة، وكان تقديرها مما يرجع إليهم وحدهم، وهم مؤمنون بصيرون بدينهم، فإن للأمة أيضا ضرورة أو حاجة، كثيرا ما تدعوا إلى الاقتراض بالربح، فالمزارعون كما نعلم تشتد حاجتهم في زراعاتهم وإنتاجهم إلى ما يُهيئون به الأرض والزراعة. والحكومة كما نعلم تشتد حاجتها إلى مصالح الأمة العامة، وإلى ما تعدّ به العدة لمكافحة الأعداء المغيرين. والتجار تشتد حاجتهم إلى ما يستوردون به البضائع التي تحتاجها الأمة، وتُعمر بها الأسواق. ونرى مثل ذلك في المصانع والمنشآت التي لا غنى لمجموع الأمة عنها، والتي يتسع بها ميدان العمل فتُخفف عن كاهل الأمة وطأة العمال العاطلين. والعمل على العزة والتّقدم وعلاج التعطل، يُعطي للأمة في شخص هيئتها وأفرادها هذا الحق، ويُبيح لها - ما دامت مواردها في قلة - أن تقترض بالربح تحقيقا لتلك المصالح التي بها قيام الأمة وحفظ كيانها.

غير أنّي أرى أن يكون تقدير الحاجة والمصلحة مما يؤخذ عن «أولي الرأي» من المؤمنين القانونيين والاقتصاديين والشرعيين، ويكون ذلك في ناحيتين: ناحية تقدير الحاجة، وناحية تقدير الأرباح، واختيار مصادر القروض، فلا يكون قرض إلا حيث تكون الحاجة الحقيقية، ولا يكون قرض إلا بالقدر المحتاج إليه، وتدفع إليه الضرورة والحاجة، ولا يكون قرض إلا من جهة لا تضمّر استغلالنا واستعمارنا^(٢).

واستفتي الإمام في الغناء والموسيقى فأفتى بأن الأصل فيها الإباحة والمشروعية، فهي من المستلذات الحلال التي تميل إليها الفطرة والغريزة الإنسانية، والشرائع لا تقضي على الغرائز بل تنظمها، ودعا إلى تعلّمها ومعرفة أصولها، وجعل الأخبار التي جاءت بتحريمها - إن صحّت - مقيدة بذكر الملاهي، وبذكر الخمر والقينات.

(١) الأنعام، ١١٩.

(٢) ينظر: الفتاوي، ٣٥١: ٣٥٥.

فيقول الإمام: «الأصل الذي أرجو أن يتبته الناس إليه في هذا الشأن وأمثاله، مما يختلفون في حلّه وحرّمته، هو أن الله خلق الإنسان بغريزة يميل بها إلى المستلذات والطيبات التي يجد لها أثرا طيبا في نفسه، بها يهدأ، وبها يرتاح، وبها ينشط، وبها تسكن جوارحه، فتراه ينشرح صدره بالمناظر الجميلة، كالخضرة المنسقة والماء الصافي الذي تلعب أمواجه، والوجه الحسن الذي تنبسط أساريره. ينشرح صدره بالروائح الزكية التي تُحدثُ حِفْظاً في الجسم والروح، وينشرح صدره بلمس النعومة التي لا خشونة فيها، وينشرح صدره بلذة المعرفة في الكشف عن مجهول مخبوء، وتراه بعد هذا مطبوعا على غريزة الحب لمشتبهات الحياة وزينتها من النساء والبنين، والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة، والخيول المسومة والأنعام والحرث.

ولعل قيام الإنسان بمهمته في هذه الحياة ما كانت لتتمّ على الوجه الذي لأجله خلقه الله إلا إذا كان ذا عاطفة غريزية، توجهه نحو المشتبهات، وتلك المتع التي خلقها الله معه في الحياة، فيأخذ منها القدر الذي يحتاجه وينفعه.

ومن هنا قضت الحكمة الإلهية أن يخلق الإنسان بتلك العاطفة، وصار من غير المعقول أن يطلب الله منه - بعد أن خلقه هذا الخلق، وأودع فيه لحكمته السامية هذه العاطفة - نزعها أو إماتتها أو مكافحتها في أصلها. وبذلك لا يمكن أن يكون من أهداف الشرائع السماوية - في أي مرحلة من مراحل الإنسانية - طلب القضاء على هذه الغريزة الطبيعية التي لا بد منها في هذه الحياة.

نعم، للشرائع السماوية بإزاء هذه العاطفة مطلب آخر، يتلخص في كبح الجماع، ومعناه: مكافحة الغريزة عن الحد الذي ينسى به الإنسان واجباته، أو يفسد عليه أخلاقه، أو يحول بينه وبين أعمال هي له في الحياة ألزم، وعليه أوجب.

ذلك هو موقف الشرائع السماوية من الغريزة، وهو موقف الاعتدال والقصد، لا موقف الإفراط، ولا موقف التفريط، هو موقف التنظيم، لا موقف الإماتة والانتزاع. هذا أصل يجب أن يفهم، ويجب أن توزن به أهداف الشريعة السماوية، وقد أشار إليه القرآن في كثير من الجزئيات ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ

الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا ﴿١﴾، ﴿يَبْنَیْ ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ ﴿٢﴾، ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْصُصْ مِنْ صَوْتِكَ﴾ ﴿٣﴾.

فالشريعة تُوجّه الإنسان في مقتضيات الغريزة إلى الحد الأوسط، فهي لم تنزل لانتزاع غريزة حبّ المال، إنما نزلت بتعديلها على الوجه الذي لا جشع فيه ولا إسراف، وهي لم تنزل لانتزاع الغريزة في حبّ المناظر الطيبة، ولا المسموعات المستلذة، وإنما نزلت بتهذيبها وتعديلها على ما لا ضرر فيه ولا شر. وهي لم تنزل لانتزاع غريزة الحزن، وإنما نزلت بتعديلها على الوجه الذي لا هلع فيه ولا جزع، وهكذا وقفت الشريعة السماوية بالنسبة لسائر الغرائز.

وقد كلف الله العقل - الذي هو حُجَّتُهُ على عباده - بتنظيمها على الوجه الذي جاء به شرعه ودينه، فإذا مال الإنسان إلى سماع الصوت الحسن، أو النغم المستلذ من حيوان أو إنسان، أو آلة كيفما كانت، أو مال إلى تعلم شيء من ذلك، فقد أدى للعاطفة حقها، وإذا ما وقف بها مع هذا عند الحد الذي لا يصرفه عن الواجبات الدينية، أو الاخلاق الكريمة، أو المكانة التي تتفق ومركزه، كان بذلك منظماً لغريزته، سائراً بها في الطريق السَّوي، وكان مرضياً عند الله وعند الناس.

بهذا البيان يتّضح أن موقف الشاب في تعلم الموسيقى - مع حرصه الشديد على أداء الصلوات الخمس في أوقاتها وعلى أعماله المكلف بها - موقف - كما قلنا - نابع من الغريزة التي حكمها العقل بشرع الله وحكمه، فنزلت على إرادته، وهذا هو أسمى ما تطلبه الشرائع السماوية من الناس في هذه الحياة.

ولقد كنت أرى أن هذا القدر كافٍ في معرفة حكم الشرع في الموسيقى، وفي سائر ما يحب الإنسان ويهوى بمقتضى غريزته، لولا أن كثيراً من الناس لا يكتفون، بل ربما لا يؤمنون بهذا النوع من التوجيه في معرفة الحلال والحرام، وإنما يقنعهم عرض ما قيل في الكتب وأثر عن الفقهاء. وإذا كان ولا بد فليعلموا أن الفقهاء اتفقوا على إباحة

(١) سورة الإسراء، الآية ٢٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٣١.

(٣) سورة لقمان، الآية ١٩.

السمع في إثارة الشوق إلى الحجّ، وفي تحريض الغزاة على القتال، وفي مناسبات السرور المألوفة كالعيد، والعُرس، وقُدوم الغائب وما إليها.. ورأيانهم فيما وراء ذلك على رأيين: يقرر أحدهما الحرمة، ويستند إلى أحاديث وآثار، ويقرر الآخر الحل، ويستند كذلك إلى أحاديث وآثار، وكان من قول القائلين بالحل: «إنه ليس في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا في معقولهما من القياس والاستدلال، ما يقتضي تحريم مجرد سماع الأصوات الطيبة مع آلة من الآلات»، وقد تعقّبوا جميع أدلة القائلين بالحرمة وقالوا: إنه لم يصحّ منها شيء.

وقد قرأت في هذا الموضوع لأحد فقهاء القرن الحادي عشر المعروفين بالورع والتقوى رسالة هي «إيضاح الدلالات في سماع الآلات» للشيخ عبدالغني النابلسي الحنفي، قرر فيها أن الأحاديث التي استدلّ بها القائلون بالتحريم - على فرض صحتها - مقيدة بذكر الملاهي، وبذكر الخمر والقينات، والفسوق والفجور، ولا يكاد حديث يخلو من ذلك. وعليه كان الحكم عنده في سماع الأصوات والآلات المُطربة أنّه إذا اقترن بشيء من المحرمات، أو اتخذ وسيلة للمحرمات، أو وقع في المحرمات كان حرامًا، وأنه إذا سلم من كل ذلك كان مباحًا في حضوره وسماعه وتعلمه. وقد نقل عن النبي ﷺ، ثم عن كثير من الصحابة والتابعين والأئمة والفقهاء أنهم كانوا يسمعون ويحضرُون مجالس السماع البريئة من المجون والمحرم. وذهب إلى مثل هذا كثير من الفقهاء، وهو يُوافق تمامًا في المغزى والنتيجة الأصل الذي قرّره في موقف الشريعة بالنسبة للغرائز الطبيعية.

وكان الشيخ حسن العطار، شيخ الجامع الأزهر في القرن الثالث عشر الهجري، ذا ولع شديد بالسمع وعلى معرفة تامة بأصوله، ومن كلماته في بعض مؤلفاته: «من لم يتأثر برقيق الأشعار، تُتلى بلسان الأوتار، على شطوط الأنهار، في ظلال الأشجار، فذلك جلف الطبع حمار».

وإذن فسماع الآلات، ذات النغمات أو الأصوات الجميلة، لا يُمكن أن يحرم باعتباره صوت آلة، أو صوت إنسان، أو صوت حيوان، وإنما يحرم إذا استعين به على محرم، أو اتخذ وسيلة إلى محرم، أو ألهى عن واجب.

وهكذا يجب أن يعلم الناس حكم الله في مثل هذه الشؤون. ونرجوا بعد ذلك ألا نسمع القول يلقي جزافا في التحليل والتحريم، فإن تحريم ما لم يحرمه الله أو تحليل ما حرمه الله كلاهما افتراء وقول على الله بغير علم: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُزَلِّ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية ٣٣] (١).

وكان الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت حريصاً على الأسرة متصديا بفتواه لكل ما يؤدّي إلى هدمها، فأعاد تأكيد فتوى الشيخ المراغي بأنّ الطلاق بالثلاث لا يقع إلا واحدة رجعية، ويردّ الرجل زوجه إليه بكلمة الرجعة أو بالمخالطة الخاصة، والحلف بالطلاق كعلي الطلاق لا يقع به طلاق أصلاً.. والطلاق علي فعل شيء أو تركه لا يقع به أيضاً متي كان القصد منه التهديد والتخويف ولم يقصد الطلاق.. وأفتى بأن شهادة المرأة مثل شهادة الرجل، وأنّ البكر تُزوّج نفسها، وأن المرأة تستقل بمالها الذي تكتسبه من عملها، وقال بأن المرأة والرجل في الإسلام سواء في الحقوق والواجبات.

وعندما استفتي الإمام في المراد بالملامسة في قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ نَسْئِمْهُمُ النِّسَاءَ﴾ (٢) هل هو المصافحة فيكون مس المرأة باليد ناقضاً للوضوء، قال بأن مصافحة المرأة لا ينقض الوضوء.

وأرجع سبب الاختلاف إلى أن بعض الأئمة فسّر الملامسة في الآية بمس اليد أو نحوها، وعليه يكون مس المرأة ناقضاً للوضوء، وفسرها آخرون بالمخالطة الخاصة، وعليه لا يكون المس باليد ومنه المصافحة ناقضاً للوضوء، وهذا هو اختياره؛ معللاً سرّ اختياره لمعنى المس بالمخالطة الخاصة التي لا تنقض الوضوء بعدة أمور:

أولاً: أنّ القرآن استعمل المس في المخالطة ﴿وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾ (٣) ﴿ثُمَّ

(١) الفتاوى، ٤٠٩: ٤١٤.

(٢) سورة النساء، الآية ٤٣.

(٣) سورة مريم، الآية ٢٠.

طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ ﴿١﴾. كما استعمل فيها المباشرة ﴿وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ﴾
وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ ﴿٢﴾ والملازمة كالمباشرة والمس.

ثانيا: أنه بتفسير الملازمة بالمخالطة الخاصة تكون الآية استوعبت جميع أنواع
الطهارة الواجبة بالنسبة لأسبابها؛ فبينت طهارة الوضوء بقوله: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾
إلخ. وبينت طهارة الغسل بقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْهَرُوا﴾. ثم بينت الطهارة
بالتيمم حين العذر عن استعمال الماء بدلا من الوضوء بقوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ
الْعَافِطِ﴾، وبدلا من الغسل بقوله: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾.

ثالثا: قد صحّت الأحاديث الدالة على بقاء الوضوء بعد المس باليد ونحوها.

رابعا: أن عدم نقض الوضوء بالمصافحة هو ما يقضي به اليسر الذي بُنيت عليه
الشريعة وخُتمت به آية الطهارة ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ
يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٣).

وانتهى الإمام في مسألة الختان إلى أنه ليس فيها ما يصح أن يكون دليلا على «السنة
الفقهية»، فضلا عن الوجود الفقهي، «فجملة المرويات التي أثرت فيه إلى أن الفقهاء
أمامها في حكمه على مذاهب شأنهم في كل ما لم يرد فيه نص صريح. فمنهم من رأى
أنه واجب ديني في الذكور والإناث، ومنهم من رأى أنه سنة فيهما، ومنهم من رأى أنه
واجب في الذكور دون الإناث، وأنه فيهن «مكرمة»... وإذا كان لنا أن نأخذ من اختلافهم
هذا - وهو الشأن الكثير الغالب بينهم في كل ما لم يرد فيه نص صحيح صريح - ما ننتفع
به في معرفة الوضع الحقيقي للتشريع الإسلامي، فإن أول ما نأخذه أن القوم كانوا على
حرية واسعة المدى وهم يبحثون عن حكم الشرع فيما وصل إليهم أو وصلوا إليه من
مصادر تشريعية، لم تنل قطعية الدلالة ولا كمال الحجة المتفق عليها، ولا يعيب أحدهم
على صاحبه ولو كان على نقيض رأيه، وكانوا يستمعون الحجج فيقبلون أو يرفضون
دون تزمت أو إسراف في التجهيل أو الانحراف.

(١) سورة الأحزاب، الآية ٤٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٧.

(٣) سورة المائدة، الآية ٦.

وليس من أغرب من أن يستدلّ الذاهبون إلى وجوب الختان بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^(١)، ويقولون أنه قد جاء في الحديث: «إن إبراهيم اختتن بعد ما أتت عليه ثمانون سنة». والاتباع الذي أمر به محمد وأصحابه يقضي عليهم أن يفعلوا ما فعله إبراهيم، وإذن يكون الختان، وقد فعله إبراهيم واجبا على محمد وأتباعه.

وهذا إسراف في الاستدلال، غاية ما قبل به عدم التسليم له، وهو من نوع استدلال آخر للقائلين بالوجوب أيضا وهو: أن الختان أحد الأمور التي ابتلى الله بها إبراهيم والتي ذكرها بعنوان «الكلمات» بقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾^(٢) قالوا: وورد عن ابن عباس أن تلك الكلمات هي خصال الفطرة: وهي الختان، وقصّ الشارب، وشفّ الإبط، وتقليم الأظفار، إلى آخر ما قالوا ونقروا في المتداول من كتب التفسير.

وقد خرجنا من استعراض المرويات في مسألة الختان على أنه ليس فيها ما يصح أن يكون دليلا على «السنة الفقهية»، فضلا عن الوجود الفقهي، وهي النتيجة التي وصل إليها بعض العلماء السابقين، وعبر عنها بقوله: «ليس في الختان خبر يرجع إليه ولا سنة تتبع»، وأن كلمة «سنة» التي جاءت في بعض المرويات معناها، إذا صحّت، الطريقة المألوفة عند القوم في ذلك الوقت، ولم ترد الكلمة على لسان الرسول بمعناها الفقهي الذي عُرفت به فيما بعد. والذي أراه أن حكم الشرع في الختان لا يخضع لنص منقول، وإنما يخضع في الذكر والأنثى لقاعدة شرعية عامة: وهي أن إيلام الحي لا يجوز شرعا إلا لمصالح تعود عليه، وترتبو على الألم الذي يلحقه»^(٣).

واستفتي الإمام في الحديث المتفق عليه بين المحدثين بالنسبة للإناث الذي ولغ فيه الكلب، وهو فيما يرويه أبو هريرة رضي الله عنه: «إذا شرب الكلب في إناء أحكم فليغسله سبعا» وفي بعض الروايات «طهور إناء أحكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله

(١) سورة النحل، الآية ١٢٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

(٣) الفتاوى، ص ٣٣١: ٣٣٤.

سبع مرات إحداهن بالتراب، أو أولاهن بالتراب، أو عفروه الثامنة بالتراب». وقد فهم كثير من العلماء أن العدد في الغسل مع الترتيب مقصودان لذاتهما، فأوجبوا غسل الإناء سبع مرات، كما أوجبوا أن تكون إحداهن بالتراب.

فخالفهم الإمام، وقال: الذي نفهمه، هو الذي فهمه غيرهم من العلماء، وهو أن المقصود من العدد مجرد الكثرة التي يتطلبها الاطمئنان على زوال أثر لعاب الكلب من الآنية. وأنّ المقصود من التراب استعمال مادة مع الماء من شأنها تقوية الماء في إزالة ذلك الأثر، وإنّما ذكر التراب في الحديث؛ لأنّه الميسور لعامة الناس؛ ولأنّه كان هو المعروف في ذلك الوقت مادة قوية في التطهير، واقتلاع ما عساه أن يتركه لعاب الكلب في الإناء من جراثيم. ومن هنا نستطيع أن نقرر الاكتفاء في التطهير المطلوب بما عرفه العلماء بخواص الأشياء من المطهرات القوية وإن لم تكن ترابا، ولا من عناصرها التراب^(١).

واستفتي الشيخ محمود شلتوت في «حكم الذي لم يصله الإسلام؟ ولا عرف ديناً ولا عرض عليه، ومن عرض عليه عرضاً خاطئاً، فلم يفهم هذا الرجل معنى الإسلام، لأنه يتكلم مثلاً الأجنبية وعرضت عليه بالعربية فلم يفهم، ومات، فما حكمه؟»

فأفتى بـ «أن حكمه حكم صبيان المسلمين ولا تكفّروه.. فالكافر الذي يدخل جهنم هو من بلغته رسالة الإسلام، وبلغته بلاغا صحيحا، وكان أهلا للنظر - أي للتأمل والتفكير، ثم بعد ذلك عرف أنها الحق ثم جحدّها فهذا هو الكافر».

وبتلک الفتوى علل الإمام الأكبر شيخ الأزهر أحمد الطيب فتواه في برنامج «الإمام الطيب» بأن الوثنيين في أدغال أفريقيا والأوروبيين لن يعذبهم الله على عدم اعتناق الإسلام؛ لأن دعوة النبي محمد ﷺ بلغتهم بطريقة مغلوطة مشوهة ومنفّرة، وأن الإسلام لا يؤاخذ الإنسان على عدم المعرفة والجهل بالأمور، وأن هؤلاء ينطبق عليهم ما ينطبق على أهل الفترة لأنّ العلم لم يحصل عندهم.

(١) الفتاوى، ص ٨٤: ٨٧.

من مقالات الشيخ عبد المتعال الصعيدي

في ميدان الاجتهاد

(١)

كيف منع الاجتهاد

ينشد المسلمون الإصلاح في هذا العصر، وتنشده جامعتهم الأزهرية الكبرى في مصر، ويعالجون في سبيل ذلك طرقاً ملتوية يمشون فيها إلى أن تنتهي بهم إلى أسوأ مما كانوا فيه، فتعلو كلمة الجامدين بالرجوع إلى قديمهم الممقوت، ويوافقهم على ذلك بعض من يتظاهر بحب الإصلاح إذا أقبل عهده، ويخفي في قلبه كرهه وبغضه. ولو أمعن هؤلاء الناس النظر لرأوا الذنب في ذلك يرجع إلى تلك الطرق الملتوية، لا إلى الإصلاح المنشود الذي دعا إليه جمال الدين الأفغاني والأستاذ الإمام الشيخ محمد عبدة، وغيرهما من كبار المصلحين في هذا العصر.

وهذا الإصلاح المنشود يتلخص في كلمتين:

- فتح باب الاجتهاد في علومنا عامة والعلوم الدينية منها خاصة.

- تأليف كتب جديدة في هذه العلوم تسري فيها روح الاجتهاد بدل تلك الكتب الميته الجامدة؛ أما ما عدا ذلك من أمور الإصلاح فمن الأمور الكمالية التي ضررنا الاهتمام بها أكثر من هذه الأمور الأساسية.

ولست بسبيل الكلام في هذا الإصلاح، فقد قطعت شوطاً من حياتي في الجهاد فيه، حتى آل الأمر بنا إلى تلك الطرق الملتوية، ووجدت في ذلك غرائب وعجائب صرفتني عن العناية بذلك الأمر إلى أمور أخرى في العلم والأدب؛ وقد حاولت فيها أناساً آخرين وحاوروني، فوجدت علماء الأدب أكرم الناس أخلاقاً، وأسلمهم طوايا، وأظهرهم أقالماً، ووجدت الخير فيهم مَرَجَواً، والشر منهم مأموناً؛ ولست أدري وقد تركتهم إلى هذا الموضوع الديني الخطير أجد أقالماً مثل أقالمهم، ونفوساً سمحة

مثل نفوسهم، أم أجد النفوس لا تزال على عهدي بها، وإن تظاهرت بحبّ الإصلاح والانتصار له؟

وقد أكون مخطئاً في ظني، وأرجو من الله أن أكون مخطئاً فيه، وأن نكون قد بدلنا نفوساً أخرى تبحث مثل هذه الأمور المهمة في هدوء، وتعرف الصواب للمصيب، فلا تحسده عليه أو تتعامى عنه، وتحسن الظنّ بمن يطلب الصواب فيخطئه طريقه، فتأخذه بالتي هي أحسن، حتى يعرف خطأه واضحاً فيرجع عنه، ويشكر للذي دلّه عليه.

وهكذا كان حال سلفنا الصالح رضوان الله عليهم، كان باب الاجتهاد بينهم مفتوحاً على مصراعيه لا يحمل أحد منهم بسببه ضغينة على أخيه، ولا يحاول قهره على موافقته في رأي خالفه فيه، إلى أن نبتت فتنة الخوارج المعروفة، ولعبت السياسة بعقول الناس فيها، فكانوا أول من سنّ في الإسلام أخذ المخالف في الرأي بوسائل القهر؛ ثم تابعت الحوادث وأتى عصر بني العباس فأروا من الأئمة المجتهدين في عصرهم انكماشاً عن سلطانهم فأخذوا ذلك عليهم، وجعلوا يصطنعون الوسائل لإيذائهم، فأذوا في ذلك أبا حنيفة ومالكاً والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم من أئمة الجماعة، وصاروا ينصرون عليهم خصومهم من المعتزلة، واستباحوا في ذلك ما استباحوا من الحجر على حرية الرأي، وتعذيب المخالف لهم فيه بالسجن والضرب والقتل، وبلغ ذلك شدته في مسألة خلق القرآن المعروفة.

وكان التعليم من أول الإسلام يتّخذ المساجد دوراً له، فتتولاه الرّعية بعيدة عن الحكومة، كما تتولاه الأمم الآن في الشعوب الراقية في أوربا وأمريكا، وينشأ التعليم في كنفها حرّاً لا يتأثر بهوى حاكم، وينشأ رجاله أحراراً لا تلين قناتهم لظالم، وقد أخذ حُكّام المسلمين في آخر الدولة العباسية يدخلون في أمور التعليم؛ ليكون لهم نفوذ عليه، وسلطان على رجاله، فأنشئوا له المدارس الخاصة به، وحبسوا عليها من الأوقاف الكثيرة ما رغب العلماء والمتعلمين فيها، وجعلهم يتنافسون على أبواب الملوك والحكّام من أجلها، فضاعت كرامة العلم والعلماء، وخضع أهله لمن بيدهم أمر تلك المدارس والأوقاف.

ومن أقدم ما بني في الإسلام من المدارس المدرسة البيهقية المنسوبة إلى البيهقي المتوفى سنة ٤٥٠هـ، والمدرسة السعيدية بنيسابور بناها الأمير نصر بن سبكتكين أخو السلطان محمود حين كان والياً بها، والمدرسة النظامية التي بناها الوزير نظام الملك وزير السلطان ألب أرسلان وابنه ملكشاه ببغداد سنة ٤٥٩هـ واحتفل بافتتاحها يوم السبت عاشر ذي القعدة من هذه السنة، وجمع الناس على طبقاتهم؛ ليحضرُوا دروس الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، فجاء الشيخ ليحضر، فلقبه صبي في الطريق، فقال يا شيخ كيف تدرس في مكان مغضوب؟ فرجع الشيخ واختفى. فلما يئسوا منه ذكر الدرس بها أبو نصر الصباغ.

ولما ملك السلطان صلاح الدين بن أيوب مصر لم يكن بها شيء من المدارس، فبنى بها المدرسة الناصرية لتعليم المذهب الشافعي سنة ٥٦٦هـ ثم بنى المدرسة الصلاحية بالقرافة الصغرى سنة ٥٧٢هـ مجاورة للإمام الشافعي رضي الله عنه، وجعل لناظرها أربعين ديناراً في كل شهر؛ ورَّتب له في كل يوم ستين رطلاً من الخبز، وراويتين من ماء النيل؛ ثم بنى أخرى مجاورة للمشهد الحسيني، وجعل دار عباس الوزير العبيدي مدرسة للحنفية.

وكان من دواعي إنشاء هذه المدارس تأييد المذاهب التي كان السلاطين يشتدون في نصرتها، كما فعل صلاح الدين حين استولى على مصر، فقد حارب فيها مذهب الشيعة الفاطميين الذين حكموا مصر قبله، وكانت دروس هذا المذهب تُلقى في الأزهر وغيره من مساجدهم، فأبطل هذه الدروس، وأحيا مذهبَي الشافعي ومالك وبنى لهما كثيراً من المدارس.

وفي هذه المدارس أُفُقل باب الاجتهاد؛ وقُبرت المذاهب الفقهية عدا هذه المذاهب الأربعة الباقية؛ وقد كانت هناك مذاهب كثيرة لأهل السنة والجماعة بقي بعضها إلى القرنين السابع والثامن الهجريين؛ ومن هذه المذاهب مذهب البصري والثوري ولم يطل العمل بهما لقلة اتباعهما؛ ومنها مذهب الأوزاعي، وقد بطل العمل به بعد القرن الثاني للهجرة؛ ومنها مذهب أبي ثور، وقد بطل العمل به بعد القرن الثالث؛ ومنها مذهب ابن جرير الطبري، وقد بطل العمل به بعد القرن الرابع؛ ومنها مذهب الظاهري، وقد طالت مُدَّتُه وزاحم المذاهب الأربعة حتى جعله المقدسي في

أحسن التقاسيم رابع المذاهب في زمنه (القرن الرابع) بدل الحنبلي، وذكر الحنبلية في أصحاب الحديث، وعَدَّه ابنُ فرحون في الديباج الخامس من المذاهب المعمول بها في زمنه (القرن الثامن)؛ ثم دَرَس بعد ذلك، ولم يبق لأهل السنة والجماعة إلا المذاهب الأربعة.

وذكر ابن خلدون أنَّ الظاهريَّ دَرَس بدروس أئمتِّه، وإنكار الجمهور على متحلِّه، ولم يبق إلا في الكتب، وربما يعكف متكلفو انتحاله عليها لأخذ فقههم منها؛ فلا يحلُّون بطائل، ويصيرون إلى إنكار الجمهور عليهم.

وهكذا أخذت المذاهب الأربعة تتغلب مع الزمن على غيرها من هذه المذاهب حتى تمَّ لها التغلب عليها في القرن السابع الهجري. وأخذ فقهاء هذه المدارس تبعًا لهوى أصحابها من الأمراء يتعصبون لها، ويفتون بوجوب اتباعها. قال المقرئ في خطته: "فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس البندقداري ولي بمصر والقاهرة أربعة قضاة، وهم شافعي وحنفي ومالكي وحنبلي، فاستمر ذلك من سنة ٦٦٥هـ حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة، وعقيدة الأشعري، وعملت لأهلها المدارس والخوانك والزوايا والرُّبط في سائر ممالك الإسلام، وعُودِي من تَمَذُّب غيرها وأنكر عليه؛ ولم يُؤَل قاض، ولا قُبِلت شهادة أحد، ولا قُدِّم للخطابة والإمامة والتدريس أحد ما لم يكن مقلدًا لأحد هذه المذاهب، وأفتى فقهاء هذه الأمصار بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها، والعمل على هذا إلى اليوم.

وإذا لم يكف هذا الإجمال في بيان ما أتت به يد السياسة من وسائل القهر والإغراء في إحياء بعض هذه المذاهب وإماتة بعضها، ومحاربة الاجتهاد إلى حدِّ القضاء عليه في تلك المدارس، فإنَّا نسوق مثلاً من ذلك في المدرسة المستنصرية التي أمر بإنشائها، المستنصر بالله العباسي، وشرع في ذلك سنة ٦٢٥هـ، وقد تكامل بناؤها سنة ٦٣١هـ، وأنفق عليها أموالاً كثيرة، واحتفل بافتتاحها في تلك السنة احتفالاً عظيماً حضره بنفسه، وحضره نائب الوزارة وسائر الولاة والحجاب والقضاة والمدرسون والفقهاء ومشايخ الربط والصوفية والوعاظ والقراء والشعراء وجماعة من أعيان التَّجار الغرباء، واختير لكل مذهب من المدارس وغيرها اثنان وستون

نفساً، ورَّتب لها مُدرسان ونائباً تدريس؛ وكان المُدرسان محي الدين محمد بن يحيى بن فضلان الشافعي، ورشيد الدين عمر بن محمد الفرغاني الحنفي؛ وكان نائباهما جمال الدين عبد الرحمن بن يوسف بن الجوزي الحنبلي، وأبا الحسن علياً المغربي؛ وجعل لها مُعيدون لكلّ مذهب أربعة، وقُسمت إلى أرباع، فجعل ربع القبلة الأيمن للشافعية، وجعل ربع القبلة الأيسر للحنفية، وجعل الربع الذي على يمين الداخل للحنابلة، وجعل الربع الذي على يساره للمالكية. وقد شرط المستنصر في وقفه عليها أن يكون عدة فقهاء ثمانية وأربعين ومائتي فقيه، من كل طائفة اثنان وستون، بالمشاهرة الوافرة، والجراية الدارة، واللحم الراتب، إلى غير ذلك من وسائل الإغراء التي لم تتح لغير هذه المذاهب. وقد كان قبر الاجتهاد في هذه المدرسة، وحجر النظر فيها على العلماء بهذا الشكل.

في سنة ٦٤٥هـ أحضر مدرسوها إلى دار الوزير، فتقدم إليهم ألا يذكروا شيئاً من تصانيفهم، وألا يلزموا الفقهاء بحفظ شيء منها، بل يذكروا كلام المشايخ تأدباً معهم، وتبركاً بهم. فأجاب جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي مدرس الحنابلة بالسمع والطاعة. وقال سراج الدين عبد الله الشرمساحي مدرس المالكية: ”ليس لأصحابنا تعليقة، فأما النقط من مسائل الاختلاف فمما أرتبه“. وقال شهاب الدين الزنجاني مدرس الشافعية، وأقضى القضاة عبد الرحمن بن اللمغاني مدرس الحنفية: ”إن المشايخ كانوا رجالاً ونحن رجال“، فكانا أفضل القوم إجابة. ثم أوصل الوزير أمر ذلك إلى المعتصم بالله، وكان قد ولى أمر الدولة بعد أبيه المستنصر، فتقدم إليهم أن يلزموا بذكر كلام المشايخ واحترامهم، فأجابوه بالسمع والطاعة. وذهب إباء مدرس الشافعية والحنفية في الهواء، ولو أنهما استمرا على إبائهما لكان جزاؤهما القتل أو نحوه.

ونستطيع بعد هذا أن نحكم بأن منع الاجتهاد لم يتم إلا في عصور الظلم، وبأن قصر الناس على هذه المذاهب الأربعة حصل بوسائل غير مقبولة من القهر والإغراء، وفي يقيننا أنه لو أُتيح لغير هذه المذاهب ما أُتيح لها من تلك الأوقاف والرواتب لكان حظها من البقاء مثل حظها، ولبقيت معروفة مقبولة ممن يجهلها اليوم أو ينكرها.

وقد حوّلت هذه الوسائل لإلزام الناس بهذه المذاهب قبل هذه العصور، فلم يرض

بهذا المسلمون حتى أصحاب هذه المذاهب. روى أبو نعيم في الحلية عن مالك بن أنس أنه قال: شاورني هارون الرشيد في أن يُعلق الموطأ في الكعبة، ويحمل الناس على ما فيه؛ فقلت لا تفعل، فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في البلدان، وكلّ مصيب. فقال وفقك الله تعالى يا أبا عبد الله.

وروى ابن سعد في الطبقات عن مالك بن أنس قال: لما حج المنصور قال لي قد عزمت على أن أمر بكتبك هذه التي وضعتها فتنسخ، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وأمرهم أن يعملوا بما فيها، ولا يتعدوا إلى غيره، فقلت يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم ودانوا به، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم.

فنحن إذن في حلّ من أمر هذه المذاهب التي فرضت علينا فرضاً، وفي حلّ من ذلك الحظر على الاجتهاد في أحكام ديننا، لأنّه أتى بطريق القهر، ولم يتم برضا المسلمين وتشاورهم، وإنّما أمر المسلمين كما حكم الله تعالى شورى بينهم.

(٢)

كيف يعود الاجتهاد

ولا بد من عودة إلى ذكر نصوص أخرى فيما كان للسياسة من أثر في نصرة بعض هذه المذاهب على بعض، ولتلك المدارس وأوقافها من أثر في القضاء على الاجتهاد في نفوس العلماء؛ قال الشيخ أبو زرعة في شرح جمع الجوامع: قلت مرة لشيخنا البلقيني: ما يقصر بالشيخ تقي الدين بن السبكي عن رتبة الاجتهاد وقد استكمل الآلة؟ وكيف يُقلد؟ ولم أذكره هو استحياء منه لما أريد أن أرتب على ذلك، فسكت عني، ثم قلت ما عندي أن الامتناع من ذلك إلا للوظائف التي قررت للفقهاء على المذاهب الأربعة، وأن من خرج عن ذلك، واجتهد لم ينله شيء، وحُرِّم ولاية القضاء، وامتنع الناس من استفتائه، ونُسب إلى البدعة، فتبسّم ووافقني على ذلك.

وقال الحافظ الذهبي في كتابه (بيان زغل العلم والطلب) عند الكلام على علم أصول الفقه: «أصول الفقه لا حاجة لك به يا مقلد، ويا من يزعم الاجتهاد قد انقطع وما بقي مجتهد، ولا فائدة في أصول الفقه إلا أن يصير مُحَصِّلَه مجتهدًا، فإذا عرفه ولم يفكّ تقليد إمامه لم يضع شيئًا، بل أتعب نفسه، وركب على نفسه الحجة في مسائل، وإن كان يقرؤه لتحصيل الوظائف وليُقَالَ، فهذا من الوبال، وهو ضرب من الخيال».

وجاء في نيل الابتهاج أن أهل الأندلس التزموا مذهب الازاعي حتى قدم عليهم الطبقة الأولى ممن لقي الإمام مالكا، كزياد بن عبد الرحمن، والغازي بن قيس، وقرعوس ونحوهم، فنشروا مذهبه، وأخذ الأمير هشام الناس به، فالتزموه، وحملوا عليه بالسيف إلا من لا يُؤْبِه له.

وجاء في نفح الطيب أن سبب حمل ملك الأندلس الناس على هذا المذهب في بعض الأقوال أن الإمام مالكا سأل عن سيرته بعض الأندلسيين فذكروا له عنها ما أعجبه، فقال نسأل الله تعالى أن يُزيّن حرمنا بملككم، أو كلاما هذا معناه، لأن سيرة

بني العباس لم تك مرضية عنده، وقد لقي منهم ما لقي مما هو مشهور، فلما بلغ قوله ملك الأندلس مع ما علم من جلالة مالك ودينه، حمل الناس على مذهبه وترك مذهب الأوزاعي..

وليس هناك فرصة تُنتهز للعودة إلى الاجتهاد أقرب من هذه الفرصة التي يتولّى فيها أمر الأزهر شيخ من أنصار الاجتهاد، وهو الأستاذ الكبير محمد مصطفى المراغي، ولا نُنكر أنّه يحيط به هذه المرة عوامل من جهات كثيرة جعلته يصير إلى أمور لم يكن يصير إليها في المرة الأولى، وقد كان يأخذ بالإصلاح فيها غير متأثر بتلك العوامل، ومن هذه الأمور محاولة القضاء على العلوم الرياضية في الأقسام الثانوية بالمعاهد الدينية لتحشر حشراً في الأقسام الأولية، فلا يكون هناك فائدة من دراستها فيها، وكثير منها ليس في نفس طالب القسم الأول الاستعداد لدراسته.

ويقال إنّ الغرض من هذا تفريغ طلاب الأقسام الثانوية لدراسة الكتب الأزهرية كما كانت تدرس قديماً في الأزهر، ولا شك أنّ ستتبع هذه الخطوة خطوة أخرى في القضاء على هذه العلوم في الأقسام الأولية؛ لتفريغ طلابها أيضاً لدراسة الكتب الأزهرية على تلك الطريقة التي كانت تدرس بها؛ لأنه لا فرق عند علماء التربية بين هذين القسمين في حياة الطالب، وكلاهما في حياته طور ثقافة عامة لا طور تخصص لناحية من النواحي العلمية، فما يجري عندنا على أحد القسمين لتلك العلة السابقة لا بد أن يجري على القسم الآخر من أجلها أيضاً، وهناك نعود كما كنا قبل أن نقطع في الإصلاح هذه الأشواط، ولا حول ولا قوة إلا بالله. وإنّه إذا كانت العلوم الرياضية قد زاحمت حقاً العلوم الأزهرية في الأقسام الثانوية، فطريق ذلك أن تختصر دراسة هذه العلوم فيها، لا أن يقضى عليها فيها لتحشر حشراً في الأقسام الأولية

ومن هذه الأمور ما نحن الآن بسبيله من أمر الاجتهاد والعمل على فتح بابه، إذ يخطو الأستاذ المراغي في ذلك خطوة لا يرضاها منه أنصار الاجتهاد، ويجعل دستور (لجنة الفتاوى) التي ألفها من علماء المذاهب الأربعة على هذا النحو "أن تجيب الطالب على المذهب أو المذاهب التي يريد الإجابة على مقتضاها، فإذا لم يُعين المستفتي مذهباً أجابته بحكم الله المؤيد بالأدلة من غير تقييد بمذهب من المذاهب الشرعية"، فلست أدري معنى لهذا التفريق بين المستفتين، وقصر الإجابة بحكم الله

على من يريده منهم، وإنه ليجب أن تخضع لحكم الله مذاهب الفقهاء، لا أن يخضع هو لها، فلا يجاب به المستفتى إلا إذا لم يطلب الفتوى على مذهب من مذاهب الفقهاء، فإذا طلب الفتوى عليها أفتى له بها ولو كان حكم الله المؤيد بالأدلة على خلافها، وأنا لتزلها بهذا منزلة لم يردها لها أصحابها، ونجعل حكمها فوق حكم الله الذي كانوا يطلبونه فيها، وهم بشر يُصيبون ويُخطئون، ولم يدع العصمة أحد منهم في اجتهاده. وقد حكى ابن عبد البر عن معن بن عيسى بإسناد متصل به قال سمعت مالكا يقول: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه.

وحكى ابن القيم عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنهما قالوا: لا يحل لأحد يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه؟ وذكر صاحب الهداية في كتابه (روضة العلماء) أنه قيل لأبي حنيفة: إذا قلت قولاً وكتاب الله يخالفه؟ قال اتركوا قولِي بكتاب الله؛ فقيل إذا كان خبر الرسول يخالفه؟ قال اتركوا قولِي بخبر الرسول ﷺ، فقيل له: إذا كان قول الصحابي يخالفه؟ قال: اتركوا قولِي بقول الصحابي

وروى البيهقي عن الشافعي أنه قال: إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله، ﷺ، فقولوا بسنة رسول الله، ﷺ، ودعوا ما قلت.

وذكر الشعراني في كتابه (الميزان) أن الأئمة كلهم قالوا: إذا صحَّ الحديث فهو مذهبنَا، وليس لأحد قياس ولا حجة.

فإذا ثبت لنا الآن حكم مؤيد بالأدلة فهو حكم الله الذي يقول به أبو حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم، ولو كانت أقوالهم في حياتهم على خلافه، ولا شك أننا إذا أفتينا في ذلك على المذهب الذي يريد المستفتى الإجابة على مقتضاه نكون بذلك قد خالفنا حكم ذلك المذهب الذي جعل صاحبه حكم الله رائده، وتبرأ من قوله إذا صحَّ حكم الله بخلافه؛ وقد كان من الواجب على الأقل أن يكون دستور هذه (اللجنة) ما ذكره الإمام الشوكاني، فإنه بعد أن ذكر أن المقلد لا يصلح للقضاء، وأنه لا يحل له أن يفتي من يسأله عن حكم الله في أمر من الأمور قال: فإن قلت هل يجوز للمجتهد أن يفتي من سأله عن مذهب رجل معين وينقله له؟ قلت يجوز ذلك بشرط أن يقول

بعد نقل ذلك الرأي أو المذهب إذا كانا على غير الصواب مقالاً يُصرح به أو يُلوح أنّ الحق خلاف ذلك، فإن الله أخذ على العلماء البيان للناس، وهذا منه، لا سيما إذا كان يعرف أن السائل سيعتقد ذلك الرأي أو المذهب المخالف للصواب.

ومن المهم في ذلك أن الإمام الشوكاني لم يُبح للمفتي المقلد أن يُفتي إلا من يسأله عن قول فلان أو رأي فلان، ولم يبح له أن يفتي من يسأله عن الله أو حكم رسوله أو عن الحق أو عن الثابت في الشريعة أو عما يحلّ له أو يحرم عليه، لأن المقلد لا يدري واحداً من هذه الأمور على التحقيق، بل لا يعرفها إلا المجتهد؛ وهكذا إن سأله السائل سؤالاً مطلقاً من غير أن يُقيده بأحد الأمور المتقدمة، فلا يحل للمقلد أن يفتيه بشيء من ذلك لأن السؤال المطلق ينصرف إلى الشريعة المطهرة، لا إلى قول قائل أو رأي صاحب رأي.

وهذه (اللجنة) قد ألفت من علماء المذاهب الأربعة، فهم مُقلدون لا مجتهدون؛ وقد أٌبِحَ لهم أن يفتوا من لم يبين مذهبا في فتواه بحكم الله المؤيد بالأدلة، من غير تقيد بمذهب من المذاهب الشرعية ولا يمكن لهم أن يفتوا بهذا إلا إذا خلعوا عن أنفسهم صفة التقليد، وادعوا لأنفسهم صفة الاجتهاد، ولا شك أن أكثر هؤلاء الأعضاء إن لم يكونوا كلهم لا يدعون لأنفسهم هذه الصفة، وإنه ليسرنا أن يدعوها لأنفسهم. ولكنه يحول دون ذلك قبولهم أن يفتوا بحكم المذاهب الفقهية من يسألهم عنها وألا يبينوا حكم الله إلا لمن لا يعين في فتواه مذهبا من هذه المذاهب، اللهم إلا أن يدعوا لأنفسهم الجمع بين الصفتين، ويكون هذا من غرائب دستور (لجنتهم) ولكننا نُجلّ إخواننا من أعضاء (اللجنة) عن هذه الدعوى، ونعتقد أنهم سيعملون على إصلاح وجهتها، وصرفها إما إلى الاجتهاد الخالص أو التقليد الخالص، ليكونوا إمّا مجتهدين بحق وإمّا مقلدين.

فتلك الخطوة التي خطاها الأستاذ المراغي إلى الاجتهاد خطوة ضئيلة جدا، ولا يصح أبداً أن تكون نتيجة لذلك الجهد الطويل الذي قام به الدّاعون إلى الإصلاح وفتح باب الاجتهاد من عهد جمال الدين الأفغاني إلى الآن، وهي خطوة من السهل أن ينظر إليها أنصار التقليد إذا آل الأمر إليهم، وكأنّها لم تكن، ونحن نريد أن نفتح باب الاجتهاد فتحاً صريحاً يكون في المستقبل حجة لأنصاره، وتكأة يعتمدون عليها،

وحجة على أنصار التقليد يؤخذون بها، والفرصة الآن سانحة بالتفاف رجال الأزهر حول الأستاذ المراغي، واختيارهم له جميعاً على أنه رجل الإصلاح وخليفة الإمامين الصالحين: محمد عبده، وجمال الدين؛ فلنبادر من الآن بالدعوة إلى عقد مؤتمر يجمع علماء الدين الإسلامي في سائر البلاد الإسلامية على اختلاف مذاهبهم، من رجال المذاهب الأربعة، إلى رجال الشيعة الزيدية، إلى رجال الشيعة الإمامية، إلى رجال الأباضية الباقين من فرق الخوارج، إلى أنصار الاجتهاد الذين لا يأخذون بمذهب من هذه المذاهب؛ ليكون فتح باب الاجتهاد في هذا المؤتمر أمراً حاسماً لا يمكن أن يجادل فيه بعد هذا أنصار التقليد، وينظم فيه أمر الاجتهاد تنظيمًا يفتح بابه لأهله، ويغلقه دون من ليس أهلاً له، ويخطّ له الطريق إلى معالجة المسائل المهمة التي أدت إلى جمود الفقه الإسلامي، وعدم تمشيه مع حاجة المسلمين، ويعلوه بما نشغل به الآن من الخلاف في أمور لا أهمية لها، من قراءة سورة الكهف يوم الجمعة، والزيادة المعروفة في الآذان، وما إلى ذلك من الأمور التي نضيع وقتنا سدى في الخلاف فيها. ولقد أراني أبعدت في الأمل بعد أن سكنت من زمن بعيد إلى اليأس، ومضيت في سبيلي لا ألوى على أحد؛ على أنني سأمضي في هذا السبيل الجديد بعد أن فتحت بابه على نفسي؛ وأنا امرؤ لا يعرف الإحجام، ولم يُعوّد نفسه إلا الإقدام.

(٣)

أصول الاجتهاد

إنَّ أوَّل شيءٍ يجب أن يُنظر إليه في ذلك هو ما يقوم عليه الاجتهاد من الأصول التي يرجع إليها فيه، فإنَّ هذه الأصول إذا تُركت على حالها كان ما نرجوه من فتح باب الاجتهاد قليل الثمرة، ضئيل الفائدة، ولا يؤدي إلى ما نطمح إليه من التمهيد لتشريع فقهي يجتمع فيه المسلمون على اختلاف مذاهبهم، ويتضافرون على استنباط الأحكام التي لا أثر فيها لتعصبٍ مذهبيٍّ، ولا لحقدٍ سياسيٍّ؛ كما تأثر بذلك اجتهادهم في الأزمان الماضية، فعمل فيه كلُّ فريق وحده، وأخذ في ذلك بالطريق الذي يُوافق هواه ومذهبه، حتى تباعدت مذاهبنا الفقهية، وأصبح الجمع بينها عسيرًا مع بقاء هذه الأصول على أشكالها الحاضرة، فالسني لا يعمل إلا بإجماع أهل السنة، ولا يثق إلا بالأحاديث التي رُويت في صحيح البخاري وغيره من الكتب المعتمدة عنده، والشيعي لا يعمل إلا بإجماع أهل الشيعة، ولا يثق إلا بالأحاديث التي رواها أئمتُّه، ولا يُدعن لما رُوي في صحيح البخاري ونحوه، كما لا يُدعن السني لما يُدعن له، وهكذا غير السني والشيعي، حتى أصبح كلُّ فريق لا ينظر فيما عند الفريق الآخر من الأحاديث والأحكام، وتقطَّعت بهذا بيننا الأسباب، وبقيت الأحقاد القديمة تعمل إلى الآن عملها فينا مع زوال أسبابها، وذهابِ عواملها.

وهذا إلى أن هذه المذاهب التي نُعاديها قد يكون فيها أحكام أحسن من أحكامنا، فإذا نظرنا فيها استفدنا ذلك منها، مع ما نجنيه من جمع الكلمة، والتقريب بين فرق المسلمين في هذه الأيام العصيبة

والأصول التي يُرجع في الاجتهاد إليها أربعة أصول:

(١) الكتاب، وهو القرآن الذي أنزل على محمد ﷺ منجما من ليلة اليوم السابع عشر من شهر رمضان للسنة الحادية والأربعين من ميلاده إلى تاسع ذي الحجة يوم

الحج الأكبر للسنة العاشرة من الهجرة، حيث أوحى إليه بآخر آية نزلت عليه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(١).

(٢) السنة: وهي ما صدر من النبي ﷺ، من قول أو فعل أو تقرير، وقد جاءت السنة مبينة للقرآن، ومفصلة له، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢). فكان يبين ما أراد القرآن أحياناً بالقول وحده، وأحياناً بالفعل وحده، وأحياناً بهما معاً، كما صلى وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٣). وقد أمر الله في القرآن باتباعه فقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً مِّنَ رَبِّكَ فَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٤).

(٣) الإجماع: وهو اتفاق المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور على حكم من الأحكام الشرعية.

(٤) القياس: وهو إلحاق ما لم يرد فيه نص عن النبي ﷺ بما ورد فيه ذلك بناء على وجود مشابهة بينهما.

فأما القرآن الكريم فهو أصل هذه الأصول الأربعة، وقد حفظه الله تعالى لهذه الأمة الكريمة سالماً من التغيير والتبديل، وقد كان له كُتَّاب يكتبونه على عهد النبي ﷺ، قيل إنهم كانوا ستة وعشرين، وقيل إنهم كانوا اثنين وأربعين، وكان ما يكتب منه يوضع في بيت النبوة، وكان بعض هؤلاء الكتاب يكتبون منه صورة لأنفسهم، وكان بعض الصحابة يحفظه جميعه، وبعضهم كان يحفظ كثيراً منه، وقد هيأت هذه الأسباب كلها حفظه بين المسلمين إلى يومنا هذا، واتَّفَقَهم على ألفاظه ونصوصه، وهم لا يختلفون إلا في فهم بعض هذه النصوص، ومن السهل جمعهم عليها، أو تقريب مسافة الخلف بينهم فيها.

وأما السنة فكانت لا تكتب في عهد رسول الله؛ لئلا يُؤثَّر أمرها في القرآن الكريم،

(١) سورة المائدة، الآية ٣.

(٢) سورة النحل، الآية ٤٤.

(٣) صحيح البخاري ٦٠٠٨.

(٤) سورة الحشر، الآية ٧.

ولم يكن يكتبها على عهده إلا نفر قليل، مثل عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره، فلما كان عهد عمر بن الخطاب أراد أن يكتبها فلبث شهرا يستشير ويستخير، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له، فجمع الناس وقال لهم: إني كنت ذكرت لكم من كتاب السنن ما قد علمتم، ثم تذكرت فإذا أناس من أهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً، فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء.

فمكث أمر السنة على هذه الحال مدة طويلة تبلغ نحو مائة سنة بعد الهجرة، وهي في هذه المدة كلها لا تؤخذ إلا بالرواية، ولا تحفظ إلا في الصدور، فلما جاء عهد عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الثانية من الهجرة، بدأ الاهتمام بتدوين السنة خوفاً عليها من الضياع، أو أن يدخل فيها ما ليس منها، وكان هذا الملك الصالح أول من اهتم بذلك، فكتب إلى عامله بالمدينة وهي مجمع رجال السنة، وكان أبا بكر بن محمد بن عمر بن حزم، أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنته فاكتبه، فأني خفت دروس العلم، وذهاب العلماء.

ولكن هذا التدوين جاء متأخراً عن أوانه، ولم يحصل إلا بعد تشعب الأحاديث النبوية واختلافها اختلافاً كبيراً يرجع بعضه إلى اختلاف الأمصار، وانقطاع بعضها عن بعض في تلك العصور، فصار إلى كل مصر بمن نزل فيه من الصحابة من تلك الأحاديث ما لم يصير إلى المصر الآخر، وقد كان منها ما يُحفظ بلفظه، ومنها ما يُروى بمعناه على حسب ما فهمه السامع من رسول الله ﷺ، والأفهام تختلف في ذلك، بل قد يختلف فيه السمع نفسه؛ كما روى مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه عن عمرة بنت عبد الرحمن أخبرته أنها سمعت عائشة تقول - وذكر لها أن عبد الله بن عمر يقول إن الميت ليعذب ببكاء الحي - فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن. أما إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مرّ رسول الله ﷺ بيهودية يبكي عليها أهلها، فقال: إنكم لتبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها^(١).

ويرجع بعض ذلك الاختلاف أيضاً إلى ما حصل من انقسام المسلمين ذلك الانقسام السياسي - إلى جماعية وشيعية وخوارج - واستفحال أمر تلك الخصومة

(١) تخريج المسند، ٢٥٢٣٨.

السياسية، فعمل ذلك في التباعد بين إلهام المسلمين ما لم يعمل اختلاف الأمصار فيها.

وقد كان الخير كل الخير تدوين السنة في الزمن الذي جمع فيه القرآن الكريم، ولم يكن هناك خوف بعد جمع القرآن أن تلتبس به السنة النبوية، أو أن نقع من ذلك فيما وقع فيه أهل الكتاب من قبلنا؛ لأن أهل الكتاب لم يكتبوا كتاب الله كما كتبناه؛ وإنما كتبوا تلك الكتب وأكبوا عليها، فالفرق في ذلك كبير بيننا وبينهم، فلو أن السنة النبوية دُونت في ذلك العهد لكان لنا منها سنة متفق عليها، أو تقرب على الأقل مسافة الخلف بيننا فيها.

وإذا كنا قد فاتنا من هذه الغاية الحميدة ما فاتنا، فقد يكون في هذا الخلاف في السنة النبوية خير كبير لنا، وقد عدّ هذا الخلاف فعلاً رحمة بالناس؛ وقيل إن اختلاف الأئمة رحمة وتوسعة، ولكنّ هذا القول لا يؤخذ على إطلاقه، بل تقف تلك الخصومة السياسية دونه، وتجعل في هذا الخلاف ما لا يكون معه رحمة خالصة، وتوسعة عامة.

وإنه ليمكننا الآن بعد ذهاب تلك الخصومة أن نعتبر من اجتهاد أئمة الشيعة والخوارج ما نعتبره من اجتهاد أئمة أهل السنة، ولا يقوم ما يحول دون ذلك إلا تغالينا في علم الجرح والتعديل الذي وضعناه بجانب علم الحديث، مع أن هذا العلم لا يعتمد إلا على ظواهر الرجال، وغاية ما يفيد الظنّ دون اليقين ولا يوجد ما يمنعنا بعد التخفيف من ذلك التغالي من أن نعتمد من رجال كل من أهل السنة والشيعة والخوارج من اعتمدوه، ونرفض منهم من رفضوه، وكذلك لا يوجد ما يمنعنا بعد التخفيف من ذلك التغالي أيضاً من الانتفاع بالحديث الضعيف في التشريع، والأخذ به عند الحاجة إليه، فلا نرفض من الأحاديث إلا ما ثبت أنه موضوع بيقين، ولا نتهم من رجال الحديث إلا من ثبت عليه الكذب قطعاً، ورب حديث ضعيف يكون هو الصحيح، ورب رجل متهم يكون هو الرجل الثقة.

وأما الإجماع فقد اختلف في أمره، حتى قال فيه أحمد بن حنبل رضي الله عنه: «من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن يقول لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه»؛ وقد حمل بعض فقهاء الحنابلة ذلك على غير إجماع الصحابة،

أما إجماعهم فحجة معلوم تصوره، لكون المجمعين ثمة في قلة، أما بعدهم فأنهم في انتشار وكثرة، وكذلك نقل عن الشافعي ما يفيد أنه لا يقول بوجوده إلا في الفرض الذي لا يسع أحدًا جهله، من الصلوات والزكوات وتحريم الحرام، وأما علم الخاصة الذي لا يضير العوام جهله، فيقول فيه نحو ما قاله أحمد بن حنبل.

وقد اتفقوا جميعًا على أنه لا بد من استناد الإجماع إلى نص من كتاب أو سنة، وإذا كان هذا شأنه معهما فلا يكون لعدّه من أصول الاجتهاد شأن كبير بعدهما، على أنّا إذا أبقيناه الآن بين هذه الأصول، وأردنا أن نرجع إليه فيما نروم من فتح باب الاجتهاد، فسنجد أنفسنا أمام الإجماع لأهل السنة، وأمام إجماع ثانٍ يغيّره للشيعة، وأمام إجماع ثالث يغيّرهما للخوارج، وهلمّ جرّا، وإنني أؤثر أن نقف وجهًا لوجه أمام النصوص التي لا بد من استناد الإجماع إليها، على أن نقف جامدين أمام هذه الاجتماعات المتعددة، فمن الممكن معالجة هذه النصوص بتأويل أو غيره، ومن الممكن الجمع بينها بوجه من الوجوه التي تتفق فيها الكلمة، أما الإجماع لا يقبل تأويلًا ولا جمعًا، ولهذا أرى أن نحذف هذا الأصل من الأصول التي يرجع إليها في الاجتهاد، وأن نرجع مباشرة إلى النصوص التي لا بد من استناده إليها، فقد يفتح الله علينا فيها بفهم جديد غير ما فهموه منها، وقد نصل بذلك إلى حلّ كثير من مشاكلنا الفقهية، ولا يوجد أمامنا من هذا الأصل عقبة تقف في سبيلنا.

وأما القياس فهو الأصل الذي بقي لنا من أصل الرأي الذي كان يأخذ به بعض كبار الصحابة مثل عمر وعثمان وغيرهما، وكان يُعرف به قومٌ من الفقهاء يُلقبون بأهل الرأي، وهو أتم من القياس شمولًا، وأكمل منه اتساعًا، إذ كان على ما يظهر من فتاويهم عبارة عن الحكم الذي يني على القواعد العامة للدين كقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(١) وقوله: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)^(٢) ولم يكونوا يهتمون بأصل معين يشبهون بمحله الحادثة التي يفتون فيها، كما يجب ذلك في القياس، ومن هذا إسقاط عمر سهم المؤلفلة قلوبهم مع أن القرآن عدّهم من المستحقين، وإسقاطه الحدّ عن السارق عام المجاعة، وتركه التغرب في الزنا بعد أن لحق أحد المغربين بالروم

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ٤ / ٢٤١.

(٢) مسند أحمد، ص ٣٢٠.

وتنصّر، وجعلهُ الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله وعهد أبي بكر وصدر من إمارته، وله من ذلك كثير.

وقد حدث بعد هذا أن أخذ قوم يذمّون هذا الرأي، وكان ذلك بعد ظهور العناية بجمع السنة وتدوينها، وقيام فئة من العلماء بذلك عرفوا بأهل الحديث، فشتوا غارة شعواء على أهل الرأي، وأخذوا يقولون إن الشريعة أجلّ، وأرفع من أن تكون مجالاً لآراء أهل الرأي من العباد؛ لأنّها من الله كتاباً كانت أم سنة، وما كان كذلك يكون أبعد من الخطأ والاختلاف، والرأي من الإنسان، وهو عرضة لأن يخطئ وأن يصيب، وهنا يكون الاختلاف والفرقة، وقد نهينا عنهما - إلى غير هذا من أقوالهم في التشنيع على أهل الرأي.

وهي كما ترى أقوال فيها كثير من الغلو؛ لأن الرأي إذا كان مبنياً على القواعد العامة للدين فهو من الله أيضاً، وهذه الفرقة التي يخشونها منه حاصلة بدونه كما نرى، وليست كل فرقة مذمومة في الدين، إنما المذموم فيه الفرقة المؤدية إلى التنازع والتخاصم، والاختلاف في الرأي لا يصحّ أن يُؤدّي إلى شيء من هذا، مادام يكون رائدنا فيه الإخلاص وصدق النية.

وقد وجدت هذه الأقوال في ذمّ الرأي أذاً صاغية من الجمهور، وكان لهذا أثره في نفوس أنصاره، فأخذوا يتقربون إلى أهل الحديث، ويتركون الاعتماد على هذه القواعد العامة الثابتة في الدين باليقين، إلى أن صاروا من هذا الأصل الجليل إلى قاعدة القياس التي لا بد فيها من الاعتماد على أصل معين من الحديث الثابت بالظن.

وإنّي أرى في هذا الأصل أيضاً أن نرجع فيه إلى ما كان عليه في عهده الأول من الشمول والاتساع، ولا نفتصر فيه على إلحاق الشبيه بالشبيه، ولا يخفى أن السنة قد اختلفت رواياتها اختلافاً كبيراً ولا بد من تحكيم الرأي فيها تحكيماً مطلقاً، ولست أدري معنى لتحرجنا الآن من تحكيم الرأي في علم الفقه وهو من الفروع بعد أن صرنا أخيراً إلى تحكيمة في علم الكلام وهو من الأصول، وقبلنا فيه عند تعارض دليل العقل النقل أن تُرجح دليل العقل على دليل النقل، ويكون هذا بتأويل دليل النقل أو ترك أمره إلى الله تعالى.

وهذا هو ما أراه في هذه الأصول الأربعة التي يقوم عليها الاجتهاد في الإسلام، وقد اقترحت في مقالي الثاني في هذا الموضوع عقد مؤتمر إسلامي من جميع المذاهب الإسلامية الباقية؛ لفتح باب الاجتهاد فتحًا صريحًا، وتنظيم أمره تنظيمًا يقضي على ما يساور نفوس أنصار التقليد من الخوف على الذين من فتحه.

وهناك أمر خطير له أثره في تسهيل أمر الاجتهاد علينا، وفي القضاء على هذه العزلة في الاجتهاد بيننا وبين باقي الطوائف الإسلامية، وذلك هو تأليف كتاب في الفقه على جميع المذاهب الإسلامية، تجمع فيه أقوال الأئمة من سائر المذاهب المعمول بها الآن وغيرها، وتبين فيه مآخذها التي اعتمدوا عليها فيها، وهذا هو العمل الخطير الذي يجب أن يُمهد به لفتح باب الاجتهاد من يدعون الآن إلى فتح بابه، وهذا هو باب المجد مفتوح على مصراعيه للرجل^(١) الذي نريد منه البدء بالعمل قبل أن تفوت عليه فرصته، ويكون للتاريخ بعد ذلك حكمه فيه، وقد بلغت اللهم فاشهد.

اللهم إني لا أدعي العصمة فيما قلت، وفيما سأقول في هذا الموضوع، وإنما أريد أن أعرض رأيي فيه، فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمن نفسي، وإني حيثما أعرض رأيي في ذلك على صفحات هذه المجلة، فإنه سيصبح في يوم ظهورها مقروءًا لألوف الألوف من علماء الدين وغيرهم، فتشترك فيه الآراء، وتمحصه البحوث، وهذه وسيلة لتمحيص الرأي لم تكن متوفرة لأهل الاجتهاد الأول، وستكون لنا عوضًا مما قد يمتازون به علينا من سعة الإطلاع والعلم^(٢).

(١) إشارة إلى الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر في ذاك الوقت.

(٢) الشيخ عبدالمتعال الصعيدي، الرسالة، العدد (١٣٢) الصادر في ١٣ يناير ١٩٣٦ م. العدد (١٣٧)،

الصادر في ١١ فبراير ١٩٣٦ م، العدد (١٤٢)، الصادر في ٢٣ مارس ١٩٣٦ م.

(٤)

التَّحَرُّزُ عَنْ تَكْفِيرِ صَاحِبِ الرَّأْيِ

يُجَازَفُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ بِتَفْكِيرِ أَصْحَابِ الْأَرْأَاءِ الْجَدِيدَةِ فِي الدِّينِ، وَلَا يَكْتَفُونَ بِتَخْطِئَتِهَا، وَتَرَكُوا عَقِيدَةَ أَصْحَابِهَا لِمَنْ هُوَ أَدْرَى بِهَا مِنْهُمْ، وَنَحْنُ نَسُوقُ لَهُمْ هَذَا الْمَثَلَ مِنْ تَفْسِيرِ غَرَائِبِ الْقُرْآنِ لِنِظَامِ الدِّينِ النِّيسَابُورِيِّ، لِيَعْرِفُوا كَيْفَ كَانَ سَلْفُنَا الصَّالِحُ يَقَابِلُ الْأَرْأَاءَ الْجَدِيدَةَ بِالْهَدْوِ اللَّاتِقِ بِكَرَامَةِ الْعِلْمِ، وَيَحَاوِلُ رَدَّهَا فِي لَيْنٍ وَرَفَقٍ، فَلَا يَقُمْ فِي ذَلِكَ مَنَاحَةٌ بِاسْمِ الدِّينِ، وَلَا يَجَازَفُ بِالتَّكْفِيرِ وَالتَّضْلِيلِ كَمَا نَجَازِفُ الْيَوْمَ. وَقَدْ جَاءَ هَذَا الرَّأْيُ الْخَطِيرُ فِي تَفْسِيرِ الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ فِي قِصَّةِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ مِنْ سُورَةِ سَبَأٍ، وَفِيهَا ذِكْرُ تَسْخِيرِ الْجِبَالِ وَتَسْبِيحِهَا مَعَ دَاوُدَ، وَتَسْخِيرِ الرِّيحِ وَالشَّيَاطِينِ لِابْنِهِ سُلَيْمَانَ، وَكَذَلِكَ إِلَانَةُ الْحَدِيدِ وَإِسَالَةُ الْقَطْرِ، فَقَالَ النِّيسَابُورِيُّ: زَعَمَ بَعْضُ الْمُتَحَذِّقِينَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ تَسْخِيرِ الْجِبَالِ وَتَسْبِيحِهَا مَعَ دَاوُدَ أَنَّهَا كَانَتْ تَسْبِيحُ كَمَا يَسْبِيحُ كُلُّ شَيْءٍ بِحَمْدِهِ، وَكَانَ هُوَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَفْقَهُ تَسْبِيحَهَا فَيَسْبِيحُ، وَالْمُرَادُ مِنْ تَسْخِيرِ الرِّيحِ أَنَّهُ رَاضٍ الْخَيْلَ وَهِيَ كَالرِّيحِ، وَالْمُرَادُ مِنْ إِلَانَةِ الْحَدِيدِ وَإِسَالَةِ الْقَطْرِ أَنَّهُمْ اسْتَخْرَجُوا الْحَدِيدَ وَالنَّحَاسَ بِالنَّارِ وَاسْتَعْمَلُوا آلَاتَهَا، وَالْمُرَادُ بِالشَّيَاطِينِ نَاسٌ أَقْوِيَاءُ وَلَا يَخْفَى ضَعْفُ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ، فَإِنَّ قُدْرَةَ اللَّهِ فِي بَابِ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ أَكْبَرُ وَأَكْمَلُ مِنْ أَنْ تَحْتَاجَ إِلَى هَذِهِ التَّكَلُّفَاتِ.

فَالْجُمْهُورُ يَرَى هَذِهِ الْأَشْيَاءَ أَنَّهَا كَانَتْ مُعْجَزَاتٍ لِدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَيَفْهَمُهَا عَلَى ظَاهِرِهَا مِنْ الدَّخُولِ فِي بَابِ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ، فَلَمَّا سَاقَ النِّيسَابُورِيُّ ذَلِكَ الرَّأْيَ الَّذِي يَخْرِجُهَا مِنْ هَذَا الْبَابِ، لَمْ يَفْعَلْ إِلَّا أَنْ جَعَلَهُ حَذَلْقَةً لَا دَاعِيَ إِلَيْهَا، لِأَنَّ قُدْرَةَ اللَّهِ أَكْمَلُ مِنْ تَحْتَاجِ إِلَى مِثْلِهَا، وَالْحَذَلْقَةُ يَا مُعْشَرَ النَّاسِ شَيْءٌ غَيْرُ التَّكْفِيرِ وَالتَّضْلِيلِ، وَإِنَّمَا يُقَالُ - حَذَلَقَ - إِذَا أَظْهَرَ الْحَذَقَ أَوْ ادَّعَى أَكْثَرَ مِمَّا عِنْدَهُ كَمَا فَعَلَ هَذَا الْمُتَحَذِّقُ.

ولو أن مثل ذلك الرأي ظهر في عصرنا لقامت له الدنيا وقعدت، وامتألت صفحات الجرائد والمجلات بألفاظ الكفر والضلال والإلحاد والزندقة، وما إلى هذا من الألفاظ المؤذية، وشر الإيذاء ما يتعلق بالعقيدة.

فهل لكم يا معشر المجازفين بتكفير الناس أن تنتفعوا بسوق هذا المثل، وإن تقتدوا بما فيه من الظرف واللباقة في الرد، فقد سئم العقلاء جدلكم النابي في الدين، لأنه يضر ولا نفع، ويبغض في الدين أكثر مما يحجب، ولهذا أمرنا أن نجادل بالتي هي أحسن^(١).

(١) مجلة الرسالة، العدد ٤٤١ الصادر بتاريخ ١٥ ديسمبر ١٩٤١.

(٥)

خطأ الرأي بين قدامة بن مظعون وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما

هذه القضية تبين أصلاً مهماً من أصول التشريع، اشتبه أمره على قدامة بن مظعون رضي الله عنه، فأقيم عليه بسبب هذا حد الخمر، وهو صحابي بدري من السابقين إلى الإسلام، وممن حاز شرف الهجرة، وكان زوج صفية بنت الخطاب أخت عمر رضي الله عنه، وهو خال حفصة وعبد الله ابني عمر، فإذا اشتبه عليه ذلك الأصل التشريعي وهذا أمره فغيره أجدر بذلك الاشتباه، وإذا لم ينجح ذلك الاشتباه من حد الخمر لم ينجح أحدًا منه ولا من غيره من أنواع الحدود والتعازير

لما ولي عمر الخلافة استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، وكان في قدامه نزعة إلى الشذوذ في الاجتهاد، ومن ذلك أن أخاه عثمان بن مظعون لما توفي أوصى إليه بعد موته، وكان لعثمان بنت من خويلة بنت حكيم، فخطبها إلى قدامة عبد الله ابن عمر بن الخطاب، فأجاب خطبته ورأى أن يزوجه لها، ولكن أمها خالفته في ذلك، ودخل عليها المغيرة بن شعبة فأرغبها في المال، فرغبت فيه زوجاً لبنتها، وكان رأي الجارية مع أمها، فبعث النبي ﷺ إلى قدامة فسأله، فقال: يا رسول الله، هي ابنة أخي ولم آل أن أختار لها. فقال النبي ﷺ: هي يتيمة ولا تنكح إلا بإذنها. ثم انتزعها من قدامة وزوجه المغيرة بن شعبة.

وقد أوقع قدامة شذوذه في الاجتهاد في مخالفة ظاهرة للشرع، فشرب الخمر بعد استعماله على البحرين، وقد رآه الجارود سيد عبد القيس، فقدم من البحرين على عمر بالمدينة، فقال: يا أمير المؤمنين، إن قدامة شرب فسكر، وإنني رأيت حدًا من حدود الله حقًا على أن أرفعه إليك. فقال له عمر: من يشهد معك؟ قال: أبو هريرة. فدعا أبا هريرة وسأله: بم تشهد؟ قال: لم أره شرب، ولكني رأيته سكران يقبض. فقال

له عمر: لقد تنطعت في الشهادة. يعني أنه تأنت فيها وأظهر أنه يتحرى الحق، ولكنه أتى في ذلك بضد ما يقصد، لأن رؤيته إياه سكران لا يقطع في إقامة الحد عليه، ولهذا اختلف الأئمة في هذه الشهادة، فذهب بعضهم إلى أن من تقيأ الخمر يحد حد شارب الخمر. وذهب بعضهم إلى أنه لا يحد بذلك، لأنه يجوز أن يكون شربها جاهلاً أنها خمر أو مكرهاً على شربها، إلى غير هذا من الأعذار المسقطة للحدود

وقد رأى عمر مع هذا أن يستقدم قدامة من البحرين، فكتب إليه أن يقدم عليه فقدم، فلم يلبث الجارود أن رآه حتى ذهب إلى عمر فقال له: أقم على هذا كتاب الله. فقال له عمر: أخصم أنت أم شهيد؟ فقال: شهيد. فقال: قد أديت شهادتك. فصمت الجارود ثم غدا على عمر فقال: أقم على هذا حد الله. فقال عمر: ما أراك إلا خصماً، وما شهد معك إلا رجل واحد. فقال الجارود: أنشدك الله. فقال عمر: لتمسكن لسانك أو لأسوأئك. فقال الجارود: يا عمر، ما ذلك بالحق أن يشرب ابن عمك الخمر وتسوئي. وقال أبو هريرة: يا أمير المؤمنين، إن كنت تشك في شهادتنا فأرسل إلى ابنة الوليد فاسألها، وهي امرأة قدامة. فأرسل عمر إلى هند بنت الوليد ينشدها، فأقامت الشهادة على زوجها، وثبت عليه بذلك شرب الخمر، ولا شك أن في موقف عمر مع الجارود أكبر دلالة على أن الغيرة على الدين يجب أن تكون في اعتدال واتزان، ألا يكون معها تحامل ولا شهوة انتقام، فإذا لم تكن الغيرة الدينية بهذا الشكل لم يكن لها قيمة في الدين، واستحق صاحبها أن يردع بما ردع به عمر الجارود. وما أحوج كثيراً ممن يصيحون بالغيرة على الدين في عصرنا إلى من يردعهم ذلك الردع، ليقفوا عند حد الاعتدال في غيرتهم على الدين، ولا يصلوا في ذلك إلى حد التهور الذي يضر الدين ولا ينفعه، ويجعلهم كالصديق الجاهل الذي يضر صديقه من حيث يريد النفع له، وقد أثار القدماء في ذلك العدو على الصديق، وذهبت فيه حكمتهم المشهورة: عدو عاقل خير من صديق جاهل.

وإنما سقطت شهادة الجارود بطلبه إقامة الحد بعد تأدية الشهادة، لأن طلب الحكم من حق المدعي لا الشاهد، فإذا طلبه الشاهد بعد تأدية شهادته وأصر عليه كما أصر الجارود بطلت به شهادته، وكان ذلك مما يدعو إلى الشك في أمره، ولكن ذلك التأويل الخاطئ إذا لم ينفع قدامة في إسقاط الحد عنه، فإنه لم يتخذ وسيلة للتشهير

به، وقد أخطأ فيه خطأ ظاهراً، ولم يطعن به أحد عليه في دينه وقد خالف فيه إجماع أهل عصره. وما كان لمثله أن يخفى عليه ذلك النص المحكم في تحريم الخمر، بل بقي له دينه صحيح الأديم، وبقي له شرف هجرته وبدريته وسبقه إلى الإسلام. وقد غاضب عمر لأنه أقام الحد عليه ولم يسقطه عنه، وهجره إلى أن أتى موسم الحج، فحجَّ عمر وحج قدامة وهو مغاضب له، فلما قفلا من حجتهما ونزل عمر بالسقيا نام، فلما استيقظ من نومه قال: عجّلوا بقدامة، فوالله لقد أتاني آت في منامي، فقال لي سالم قدامة فإنه أخوك، فعجّلوا عليّ به. فلما أتوه أبي أن يأتي، فأمر به عمر إن أبي أن يجروه إليه، فكلمه واستغفر له.

فرحم الله ذلك السلف الصالح الذي كان يزن أموره بالحكمة، ولا يأخذ فيها بتفريط أو إفراط، فيأخذ قدامة بالحد الذي يستحقه من غير تفريط، ولا يضيق صدره بتأويله الخاطئ الذي خالف الإجماع، وأنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، لأنه لم يكن في ذلك سيئ القصد، ولم يقصد به إلى عناد أو كفر. وإنه ليجب الأخذ بالتسامح في خطأ الرأي، وإن وصل إلى ذلك الحد؛ لأنّ الخطأ من طبيعة الإنسان، وما من أحد وإن علا قدره إلا وهو عرضة؛ لأن يقع في مثل ذلك الخطأ الظاهر، فلو ضيقنا الأمر في خطأ الرأي ولم نتسامح مع من يصل فيه إلى ذلك الحد لتهيئه كل من هو أهل له، وأثر عليه السلامة لدينه وعرضه، فيسود الجمود بين الناس، ويحرم الأمة من الآراء النافعة لأصحاب الرأي فيها.

فليتعض بهذا الذين أصبحوا حرباً على أصحاب الرأي في عصرنا، وضائق صدورهم بكل جديد ولو كان صواباً، وليس لهم سند في ذلك إلا الصخب واستفزاز العامة باسم الدين، والسعي في إيذاء أصحاب الآراء في أنفسهم وأهلهم وأموالهم، ولم يجن المسلمون من صخبهم إلا ذلك الجمود الذي خيم على الأفكار، ووقف عقبة في سبيل الإصلاح، فتقدمت الأمم وتأخرنا، وضعف الدين، وفشا الإلحاد في بلادنا، وقد استعصى الداء، وعزّ العلاج، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم^(١).

(١) الشيخ عبدالمتعال الصعيدي، الرسالة، العدد (٧٥١)، ٣ أبريل ١٩٤٤.

معارك ابن تيمية من أجل الإصلاح وفتح باب الاجتهاد

أخذ الجمود في العلم يُخيم على العقول منذ أقفل باب الاجتهاد، وأخذ الحجر على العلماء يتسع قرناً بعد قرن، حتى استحكمت حلقات الجمود في القرن السابع الهجري، فحرم الأخذ في الأصول بغير مذهب الأشعري، وفي الفروع بغير مذاهب الأئمة الأربعة، ومنع الناس من النظر في الفلسفة وعلومها، وبهذا وقف المسلمون عن النهوض في ميدان التنافس بين الأمم، فتأخروا وسبق غيرهم، وصاروا إلى ما نشاهده الآن، مما لا يعلم عاقبته إلا الله تعالى.

وبينما كان أهل ذلك القرن يغطون في نومهم، ظهر بينهم ابن تيمية يُحطم بعض تلك القيود، ويدعو إلى فتح باب الاجتهاد، ويحاول الخروج في الأصول على مذهب الأشعري، وفي الفروع على مذهب الأئمة الأربعة، ويحارب بدعة التصوف التي لعبت بعقول العامة، وجعلت دينهم ضلالات وخرافات.

وهذا الإمام المصلح هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن القاسم بن تيمية، وُلد سنة ٦٦١هـ بمدينة حرمان، وأخذ على علماء عصره، وأكثر من المطالعة والقراءة، حتى فاق الأقران، وصار عجباً في سرعة الاستحضار وقوة الجنان، والتوسع في المنقول والمعقول، والاطلاع على مذاهب السلف والخلف

وقد دعا في الأصول إلى الأخذ بمذهب السلف من الوقوف عند ظاهر النصوص، وترك التأويل الذي يلجأ إليه الأشعري وغيره، وقد جرّه هذا إلى القول بأنّ الله في السماء، أخذاً بظاهر قوله تعالى في الآية ١٦- من سورة الملك: «أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور» ثم أخذ يدعو إلى منع ما شاع في عصره من التوسل في قضاء الحاجات بغير الله تعالى من الأنبياء والأولياء، ويفتي في الفقه بما قام الدليل عليه عنده، ولو لم يكن موافقاً لما قال به الأئمة الأربعة، ومن ذلك فتواه بأن الطلاق الثلاث من غ تخلل رجعة بمنزلة طلقة واحدة

فقامت عليه بذلك قيامة العلماء والفقهاء والمتصوفة، وشكوه إلى السلطان المرة بعد المرة، وكانت أولى شكواهم في شهر ربيع الأول سنة ٦٩٨هـ فبحث في شكواهم، وحكم بمنعه من الكلام فيما شكوا منه، ثم شكوه ثانياً إلى السلطان في سنة ٧٠٥هـ فورد مرسوم من السلطان إلى نائب دمشق بامتحانه فيما يعتقد، فعقد له مجلس في (٧ من رجب سنة ٧٠٥) سئل فيه عن عقيدته، فأملى عليهم منها، ثم أحضروا عقيدته التي تُسمى الواسطية، فبحثوا في مواضع منها، ثم اجتمعوا في (١٢ من رجب سنة ٧٠٥) وندبوا الصفي الهندي ليناقشه، ثم أخروه، وقدموا الكمال الزملكاني، وقد انتهى الأمر في هذا التحقيق بإشهاده على نفسه أنه شافعي المعتقد وكان لابن تيمية أشياع وأتباع، فأشاعوا أنه انتصر على خصومه، فغضبوا وقدموا شخصاً من أتباعه إلى الجلال القزويني نائب الحكم بالعادية، فحكم بتعزيره؛ وكذلك فعل الحنفي باثنين منهم، فقامت فتنة كبيرة بين الشافعية وغيرهم في دمشق، وقد اعتزل فيها القاضي ابن صصري الشافعي القضاء، احتجاجاً على ما أصاب الشافعية من الأذى.

فطلب القاضي ابن صصري وابن تيمية إلى القاهرة، وكان أمراؤها قد انقسموا في أمره، فقام الأمير بيبرس الجاشنكير والقاضي المالكي بالإنكار عليه وعلى أتباعه من الحنابلة، وقد اشتد الأمر عليهم حتى صفع بعضهم، وانتصر له الأمير سلاار، فلما وصلا إلى القاهرة قدم ابن تيمية في (١٢ من شهر رمضان سنة ٧٠٥) إلى القاضي المالكي؛ لينظر في دعوى خصومه عليه، فقال ابن تيمية: هذا عدوي. ولم يُجب عن الدعوى، وقد كرر عليه السؤال، فأصرّ على الامتناع عن الجواب، فأقامه القاضي من المجلس، ثم حكم بحبسه فحبس في برج، وكان الناس يترددون عليه فيه، فلما بلغ القاضي ذلك قال: يجب التضيق عليه إن لم يقتل، وإلا فقد ثبت كفره. فنقلوه ليلة عيد الفطر إلى الحبّ.

ثم أرسل مرسوم إلى دمشق فقرئ في الجامع على أهلها، وتُودي في شوارعها بأن من أعتقد عقيدة ابن تيمية حلّ دمه وماله، وُجمع الحنابلة من الصالحية وغيرها فأشهدوا على أنفسهم أنهم على معتقد الإمام الشافعي، وكان قاضي الحنابلة ضعيفاً ليست له مكانة في العلم، فبادر إلى إجابتهم في ذلك المعتقد، وقد استكتبوه فكتب

لهم بذلك وكان قاضي الحنفية شمس الدين بن الجريري، وهو عالم شجاع لا ترهبه قوة السلطان، ولا يخشى في الحق لومة لائم، فانتصر لابن تيمية على خصومه، وكتب محضرًا أثنى عليه فيه بالعلم والفهم، وذكر أن الناس لم يروا مثله منذ ثلاثمائة سنة، وكان جزاؤه على هذه الجرأة العزل من القضاء.

وقد سعى الأمير سلار في تخليص ابن تيمية من الحبس، وأحضر القاضي الشافعي والمالكي والحنفي وكلمهم في إخراجهم، فأجابوه إلى ذلك بشرط أن يرجع عما أخذ عليه في الدعوى، وقد أرسلوا إليه مرة بعد مرة فامتنع من الحضور إليهم، وآثر الحبس في الجُبِّ على أن يرجع عن عقيدته، ولم يزل في ذلك الجب إلى أن شفع له أمير آل فضل، فأخرج من الحبس في الثالث والعشرين من شهر ربيع الأول، وأحضر إلى القلعة وعقد لمباحثته مجلس من الفقهاء، ثم كتب محضر بأنه قال: أنا أشعري.

ولكنه لم يكد يخلص من أولئك الفقهاء حتى قامت عليه قيامة المتصوفة، وكان زعيمهم في الثورة عليه ابن عطاء صاحب الحكم المشهورة، فذهبوا إلى القلعة في العشر الوسطى من شوال وادعوا على ابن تيمية أنه يطعن في شيوخ الطريقة، وأنه أنكر الاستغاثة بالنبي ﷺ، فأمر بتسييره إلى الشام على خيل البريد، وكان القاضي المالكي قد اشتغل عنه بمرض أشرف منه على الموت، ولكنه لم يكد يعلم بمسيره إلى الشام حتى أرسل إلى النائب فرده من نابلس، وأقيمت عليه دعوى عند القاضي ابن جماعة، وشهد عليه شرف الدين ابن الصابوني، فحكم عليه ثانيًا بالسجن في حارة الديلمة، وقد نقل إلى القاضي أن جماعة من أتباعه يترددون عليه، وأنه يكلمهم فيما أنكر عليه مما تقدم، فأمر بنقله إلى الإسكندرية، وقد حبس هناك في برج شرقي، وكان موضعه فسيحًا، فقصده أصحابه هناك، وصاروا يدخلون إليه للقراءة عليه، وبحث ما يحتاجون إليه من المسائل، ولم يزل محبوسًا إلى أن عاد الناصر إلى السلطنة، فشفع فيه عنده، فقبل الشفاعة فيه وأمر بإحضاره من الحبس، وكان حضوره إليه في (١٨ من شوال سنة ٧٠٩) فأكرمه، وجمع القضاة، وأصلح بينه وبين القاضي المالكي، وقد اشترط هذا القاضي في صلحه ألا يعود إلى ما أخذ عليه من الأقوال، فقال له الناصر: قد تاب.

وقد ثار خصومه عليه بعد ذلك في شهر رمضان سنة ٧١٩هـ؛ لأنه أفتى بأن

الطلاق الثلاث من غير تخلل رجعة بمنزلة طليقة واحدة، ولم يهدأوا حتى عقد له مجلس في رجب سنة ٧٢٠هـ، فحكم عليه بالحبس في قلعة دمشق، وقد مكث فيها إلى أن أخرج منها في ١٠ من المحرم سنة ٧٢١هـ.

ثم ثاروا عليه في شعبان سنة ٧٢٢هـ؛ لأنه أفتى بمنع زيارة النبي ﷺ، فأعيد اعتقاله بتلك القلعة، ولم يزل بها إلى أن مات في ٢٠ من شهر ذي القعدة سنة ٧٣٨هـ، وكان يومًا مشهودًا، حتى ضرب المثل بكثرة من حضر جنازته، وأقل ما قيل في عددهم خمسون ألفًا.

وهذه القضايا الخطيرة تمثل لنا أروع معركة علمية قامت في الإسلام بعد إقبال باب الاجتهاد، وتبين لنا كيف أقفل هذا الباب بالقهر والعسف، وأنه لم يقفل بالدليل والإقناع، ولا لمصلحة عامة أو خاصة اقتضت حظره على العلماء.

وكم كان ابن تيمية موفقًا في محاولته فتح باب الاجتهاد في الفروع، وإيثاره فيها الدليل من الكتاب والسنة على أقوال الأئمة المعروفين، وكم كان موفقًا أيضًا في حملته على أولئك المتصوفة الذين حشوا أدمغة المسلمين كثيرًا من الجهالات والخرافات، ومما أنشد له في ذلك على السنة فقرائهم:

والله ما فقرنا اختيار	وإنما فقرنا اضطرار
جماعة كلنا كسالى	وأكلنا مال عيار
تسمع منا إذا اجتمعنا	حقيقة كلها فشار ^(١) .

(١) مجلة الرسالة، العدد ٥٩٠ الصادر بتاريخ ٣٢ أكتوبر ١٩٤٣.

كيف بدأ الإصلاح في الأزهر؟ وكيف نصل الآن إليه؟

كلما صرفت نفسي عن الكلام في إصلاح الأزهر عاودها الحنين إليه. وكيف أنسى عقيدة أشربت حبّها منذ الطلب، ومضى على جهادي فيها أكثر من عشرين عامًا، ولقيت فيها من العنت ما لقيت، وبذلت من التضحية ما بذلت، خالصًا لوجه الإصلاح، لا أبتغي بذلك عوضًا، ولا أقصد أن أجرب مغنمًا.

وقد قرأت ما كتبه صديقي الأستاذ الجليل محمد المدني تعليقًا على محاضرة صديقي الأستاذ الكبير محمود شلتوت، فوجدتهما يرجعان بقاء الأزهر على جموده في هذا العهد إلى الكتب القديمة؛ لأن الأزهريين لا يزالون يعولون عليها في جميع مراحل التعليم، ولا تزال الدراسة في المعاهد الدينية متجهة إلى شرح ألفاظها، وتضييع الزمن في مماحكات اللفظية التي لا طائل تحتها. وقد ذكرني هذا بما نشرته في أوائل هذا العهد على صفحات مجلة الرسالة وغيرها، وذلك حين قمت بنقد ما يشكو الآن منه بعد فوات الوقت، فغضب لذلك من كان يناصر هذا العهد لغير الإصلاح، وكان لهذا الغضب أثره في حرمانني من بعض حقوقي، فقبلت ذلك راضيًا، وصبرت عليه إلى وقتنا هذا في غير شكوى ولا تألم، لأن من ينصب نفسه للجهاد لا تؤلمه التضحية، وقد يسر بها كما يسر أصحاب اللبانات بقضائها. ولو أن الصديقين الفاضلين ضما صوتيهما إلى صوتي في ذلك الوقت لكان لذلك من شأن آخر، ولم ينظر إليه تلك النظرة التي قُوبل بها صوتي، لأنّهما كانا محل الثقة من رجال هذا العهد، وكانت كلمتهما مسموعة عندهم.

وما علينا من هذا كله، فما نريد الآن إلا أن نبين كيف نصل الآن إلى إصلاح الأزهر، وقد مضى على معالجته نصف قرن أو أكثر، وهو ما يقرب إلا ليعبد، ولا يسهل أمره إلا ليعسر. وهانحن أولاء الآن لا نزال كما كنا قبل معالجة ذلك الإصلاح، نألف الجمود ونعص عليه بالنواجذ، ونقف من الإصلاح الذي يقضي على هذا الجمود

موقف المعارض المعاند. ولا يزال اللذين يؤمنون بيننا بهذا الإصلاح يُعدّون على الأصابع، وليس لديهم من القوة ما يمكنهم أن يقضوا به على ذلك التعصب للجمود، وقد بذلوا من التضحية الإصلاح ما بذلوا، ولكن التضحية وحدها لا تفيد في القضاء على التعصب، وإنما يفيد في ذلك القوة الغالبة، والسلطان القاهر، والتاريخ على ذلك شاهد عادل.

ومن ينظر إلى بدء الإصلاح في الأزهر يجده لم يتم إلا بتلك القوة، ولم يأخذ سبيله فيه إلا بعد أن تدخلت الحكومة في أمره، وقد كان تدخلها في ذلك بعد أن لجأ إليها المصلحون من رجال الأزهر، وأقنعوها بصواب ما يدعون إليه من الإصلاح، ولولا تدخلها في ذلك ما خطا الأزهر في الإصلاح تلك الخطى، ولبقى إلى وقتنا قابعاً في عزله، راضياً بالانكماش الذي كان راضياً به، ولم يكن هذا الانكماش في شيء من ديننا، وإنما هو من الرهبانية التي أبأها الإسلام لأهله

وكان الذي قام بإقناع الحكومة بذلك هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، فقد ذكر السيد محمد رشيد رضا في تاريخه أنه لما جلس عباس باشا حلمي على كرسي الخديوية تجددت للبلاد المصرية آمال، وتوجهت إلى أعمال يقصد منها إزالة الاحتلال، وكان الشيخ محمد عبده يرى أن إزالة الاحتلال لا يمكن أن يحل بوسيلة السياسة إلا باتفاق الدول، وأن الرجاء في اتفاقهم على ذلك بعيد، فأراد أن يكون حظه من حب الخديو للعمل السعي في إصلاح الأزهر والمحاكم الشرعية والأوقاف، فاتصل به وحظي عنده وكاشفه برأيه في إصلاحها، فقال له: إن لدى أفندينا هذه المصالح الثلاثة العظيمة، فيمكنه أن يصلح الأمة كلها بإصلاحها، وهي دينية ويجب المبادرة بإصلاحها. ثم ذكر له كليات هذا الإصلاح، ولم يخرج من عنده حتى أقنعه به.

فمن هذا الوقت أخذت الحكومة في إصلاح الأزهر، وقد بدأت أولاً بتأليف مجلس إدارة للأزهر مؤلف من أكابر علماء المذاهب الأربعة، وأضيف إليهم الشيخ محمد عبده والشيخ عبد الكريم سلمان على أنهما عضوان من قبل الحكومة، فسار هذا المجلس بهمة صادقة في إصلاح الأزهر، وسلك في ذلك سنة التدرج؛ ليأمن الاصطدام بأعداء الإصلاح، ويأخذ الأزهرين به شيئاً فشيئاً، وكانت الحكومة من

ورائه ترعاه بالمساعدة، وتصد عنه كيد هؤلاء الأعداء، وتأخذهم بالشدة إذا جنحوا إلى الثورة، حتى لانوا واستكانوا.

ونجح هذا المجلس في إقامة الدعائم الأولى للإصلاح، فألف أهل الأزهر النظام في أعمالهم ودروسهم، وأقبلوا على دراسة العلوم الحديثة التي كانوا ينفرون من دراستها، وكان الشيخ محمد عبده يرى أن ما نجحوا فيه من ذلك يجب أن يكون وسيلة لا غاية؛ لأن الإصلاح الحقيقي لا يصح أن يقف عند هذه الحدود، بل يجب أن يتعداها إلى فتح الأذهان المقفلة في الأزهر، وكسر قيود التقليد في العلوم القديمة، حتى تدخلها آثار التجديد، وتخلع تلك الأثواب البالية، وتعود إلى ما كانت عليه علوماً تفتح العقول، وتربي العلماء المجددين، والأئمة المبرزين.

وقد سأله السيد محمد رشيد رضا عن رأيه فيما قاموا به من إصلاح الأزهر، فذكر أنه لم يحصل شيء من الإصلاح يذكر إلى ذلك الوقت، وأنه أراد أن يبدأ بأعمال عظيمة في الإصلاح اغتناماً للفرصة، فأشير عليه بوجوب التدرج في الإصلاح، وأنه لا بد له من المسaire، وإن كان يخشى أن تضيع الفرصة بما يسمونه التدرج

وقد أتى القوم بعد الأستاذ الإمام فساروا في ذلك على أنه غاية لا وسيلة، ووقفوا عند هذه الحدود التي لا يصح أن يقف عندها الإصلاح، فلم ينهضوا بالأزهر إلى ما يرجى له في هذا العصر، وبقيت علومه القديمة في أثوابها البالية التي تُزهد الناس فيها، وتجعلها مما حركات لفظية لا فائدة في دراستها. وقد نهتهم إلى ذلك بكتابي (نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف) فقامت علي قيامتهم، ولم تهدأ نائرتهم إلا بعد أن أنزلوا بي من العقاب ما أنزلوا، وكانوا يريدون عزلي من المعاهد الدينية، فتداركني لطف الله تعالى، وبقيت إلى وقتنا هذا مخلصاً لعقيدتي لا يثنييني عنها ما يفوتني بسبب إخلاصي لها.

وقد أراد أستاذنا الشيخ المراغي في عهده الأول أن يصل بالإصلاح إلى هذه الغاية التي أرادها الأستاذ الإمام، وأن يخطو في الإصلاح خطوة جريئة يقصد بها وجه الله تعالى، ولا يبالي بما تحدثه من ضجة وصريخ، فقد قرنت كل الإصلاحات العظيمة في العالم بمثل هذه الضجة، ولكنه اعتزل منصبه بعد فترة وجيزة.

وهاهو ذا قد عاد إلى منصبه مرضياً عنه كل الرضا من ولي الأمر، فما عليه إلا أن يستغل الفرصة السانحة كما استغلها الأستاذ الإمام، ويستدرك بها ما فاته في المرة الأولى، وقد هيئت له أسباب النجاح، ومُدَّ له في منصبه حتى ذلت له العقبات، وزال ما كان يعترض تلك الخطوة الجريئة في الإصلاح^(١).

اضطراب التعليم في الأزهر بين القديم والحديث

لم تعمل اللجنة التي ألفت للبحث في أسباب فساد التعليم في الأزهر شيئاً، بل لم تكد تجتمع حتى اختلف أعضاؤها خلافاً شديداً، لأن النظام الحديث الذي قضى فيه الأزهر ما يقرب من نصف قرن لم يعمل شيئاً في توحيد آرائنا في الإصلاح، وتكوين الانسجام الواجب بين أهل البيت الواحد، بل تركنا كما كنا قبله كثرة ترى الجمود على القديم فرضاً، وقلة تمقت القديم وتبغض الجمود، وترى أن آثاره الباقية في الأزهر هي السبب في فساد التعليم فيه.

وبهذا تزعزع الإيمان بين الطلاب بصلاح التعليم في الأزهر، حتى تملكتهم الحيرة، واستولى عليهم اليأس، فهم لا يزالون يرون القديم أخذاً بخناقهم، ولا تزال أساليبه في التعليم مفروضة عليهم، ولا بد لهم من الأخذ بها في دروسهم وامتحاناتهم، لأن الطالب إذا لم يأخذ بها لم يمكنه أن يمضي في التعليم، ولا يلبث أن يرسب في الامتحانات، ويُطرد من الأزهر وفروعه، ولكنهم يسمعون كل يوم نقد هذه الأساليب القديمة، يُلقى عليهم أنصار الإصلاح في دروسهم، ويقرءونه في بعض الكتب الحديثة المقررة عليهم، وفيما يطالعون من الكتب والجرائد والمجلات، ويسمعون فيما يلقى عليهم من المحاضرات، وقد تأثروا بكل هذا، حتى صاروا لا يؤمنون بفائدة هذه الأساليب القديمة، وأصبحوا لا يستسيغونها بعد أن تغيرت أذواقهم بما يطالعون من الأساليب الحديثة؛ لأنها تختلف كل الاختلاف عن الأساليب القديمة، فمن يتذوق إحداها لا يمكنه أن يستسيغ الثانية، ولا شك أن النجاح في شيء من الأشياء إنما يقوم على أساس الإيمان به، فإذا فقد الإيمان به كان المضي فيه عبثاً، ولم يكن الحصول منه على ثمرة نافعة.

(١) الشيخ عبدالمتعال الصعيدي، الرسالة، أعداد: (٥٢٥)، ٢٦ يوليو ١٩٤٣ م.

وقد كان الطلاب في الأزهر قبل النظام الحديث يؤمنون بالقديم كل الإيمان؛ لأنهم لم يكونوا يسمعون شيئاً من نقده، ولم يكن الكلام على الإصلاح الحديث قد وصل بعد إلى أسماعهم؛ وكانوا يقضون كل أوقاتهم بين جدران الأزهر، فلا يختلطون بغيرهم ممن تربوا تربية حديثة، ولا يستمعون إلى محاضرات علمية أو أدبية تُلقى في نادٍ أو محفل، وكانوا لا يعرفون إلا أساليبهم القديمة في التعليم، ولا يدرسون إلا العلوم القديمة وكتبها، فألفوا أساليبها وألفتهم، وامتزج حبها بنفوسهم ودمائهم، وآمنوا بفائدتها إيماناً لا يشوبه شك؛ لأنهم لم يطالعوا من آثار الحديث ما يزعزع عقيدتهم في القديم، أو يؤثر على أذواقهم التي تألفه وتستسيغه.

وقد كان لإيمانهم بالقديم على فسادته ثمرته فيما أخرجوا لنا من كتب تدل على براعتهم في قديمهم، وأنهم كانوا يتقنونه كل الإتقان، ويجيدون أساليبه كل الإجادة، وقد أخرجوا لنا من تلك الكتب ما لا يُحصى ولا يُعد، ما بين مختصرات بلغوا الغاية في اختصارها إلى حدّ التعقيد الذي كانوا يعشقونه، ويتنافسون في طلب فهمه، وحلّ رموزه، وما بين مبسوطات بذلوا فيها كل جهودهم في التعليق على تلك المختصرات. وقد بلغ من عنايتهم بذلك أنهم كانوا لا يكتفون بشرح واحد على مختصر، بل كانوا يضعون على المختصر الواحد ما لا يُحصى من الشروح، ثم يضعون على تلك الشروح ما لا يُحصى من الحواشي، ثم يضعون على تلك الحواشي ما لا يحصى من التقارير، حتى ملأوا دُور الكتب بمؤلفاتهم، وضائق رحابها على سعتها بآثارهم.

وليت الأمر وقف بطلابنا الآن عند تلك العوامل التي زعزعت إيمانهم بالتعليم في الأزهر، بل هناك عامل آخر قضى عليه كل القضاء، وهو عامل له خطره على الأزهر وأهله؛ لأنه قد حدا ببعض طلابنا أن يجعلوا من الأزهر وسيلة تعدّهم لمعاهد أخرى لا صلة لها به، وتجعله في منزلة مدرسة ثانوية تُعدّ الطلاب لما بعدها، فيصبح وليس هو الأزهر الجامعة الكبرى للمسلمين، وليس هو الأزهر الذي يجب أن يخرج لنا فطاحل العلماء، وأئمة الدين.

فقد رأى طلابنا بعد أن أخذوا بالنظام الحديث أنهم صاروا أهلاً لوظائف الدولة؛ لأنهم درسوا فيه العلوم الحديثة التي تؤهلهم لهذه الوظائف، ولكنهم حينما يقصدون من بيدهم أمرها يجدونها ينظرون إليهم كما كانوا ينظرون إلى أهل الأزهر القديم،

ولا يسمحون لهم بشيء منها إلا بشق الأنفس، وبعد شفاعات ووساطات تذهب بكثير من كراماتهم، وتجعلهم يسخطون على التعليم الذي يزهّد الناس فيهم، ولا يجعلهم يرغبون فيهم كما يرغبون في غيرهم، وتذهب بهذا البقية الباقية من إيمانهم به، وقد بدا أثر هذا العامل عليهم فيما يطلبه أبناؤنا في كلية اللغة العربية من فتح باب معهد التربية لهم، ليتخلصوا في نهاية أمرهم منا، ويصيروا إلى من بيده أمر تلك الوظائف، وهذا أمر له ما بعده، وستكون نهايته إن صبرنا عليه سعي الطلاب جميعاً في التخلص منا.

فيا قوم إذا كنتم تريدون الوصول إلى سبب فساد التعليم في الأزهر فهذا بيانه، وإذا كنتم تريدون إصلاحه فاعملوا على وضع تعليم يؤمن به الطلاب، ويؤمن به من يتصلون بهم من الذين تربوا تربية حديثة، ويوفّق بين آرائنا المضطربة، ويقرب بين أذواقنا المختلفة، ويجعلنا كلنا نؤمن بالإصلاح والتجديد، ونتفق على كره الرجعية والجمود.

ودعونا من هذا الترقيع بين القديم والحديث، فإن الثوب القديم يألف الناس لبسه ولو كان بالياً، أما الثوب المرقع من القديم والحديث فإنه لا يألف لبسه أحد، ومن يلبسه يكون ضحكة بين الناس، وقد مضت علينا أزمان ألفنا فيها القديم خالصاً، وكنا في عزلة عن الناس لا يروننا ولا نراهم، ولا نطلب منهم أن يؤلّونا عملاً من أعمالهم؛ فكنا في راحة منهم، وكانوا في راحة منا، ولم يضطرب أمرنا هذا الاضطراب الذي يلفت الناس إلينا، ويجعلهم يتطلعون إلى أحوالنا، ولا يرضيهم إلا أن تكون مألوقة لهم

وما هذا الترقيع بين القديم والحديث؟ لقد صار بنا إلى أن ندرس في القديم ما ينقضه الحديث، وندرس في الحديث ما ينقضه القديم، فندرس مثلاً في تاريخ الفلسفة على الأسلوب الحديث أن الفلاسفة كانوا رجالاً من أرباب الفكر الحر، ونعد هذا مفخرة من مفاخرهم، فإذا تركنا تاريخ الفلسفة إلى علم التوحيد درسنا فيه على الأسلوب القديم، أن الفلاسفة أعداء الدين، ونفرنا الناس بكل وسيلة من فلسفتهم. وهكذا ندرس في تاريخ الأدب العربي على الأسلوب الحديث أن كتابة التدوين والتصنيف بدأت في الانحطاط من أوائل الحكم العثماني، فاخترع تأليف

الحواشي والتقارير والرسائل الخاصة بشرح قاعدة أو جملة أو قصيدة، وضعفت عباراتها وازدادت تعقيداً وغموضاً، حتى أصبح ذلك مما يتنافس فيه، ويظن في صاحبه العلم والدقة؛ فإذا تركنا تاريخ الأدب العربي وجدنا الكتب التي يذمها لا تزال هي الأساس الذي يقوم عليه التعليم في الأزهر.

ولا شك في أنه لا يوجد تعليم في الدنيا أسوأ من هذا التعليم الذي ينقض بعضه بعضاً، ويوقع الطلاب في حيرة لا يدرون فيها شيئاً، ولا يوجد فيه من الانسجام ما ينسجم به بعضهم مع بعض، وما ينسجم به جميعهم مع الناس جميعاً^(١).

(١) الشيخ عبدالمعتال الصعيدي، الرسالة، العدد (٥٤٦) الصادر ٢٠ ديسمبر ١٩٤٣.

الإسلام والفلسفة

لا يزال هناك فريق من الناس ينفر من الحكمة وعلومها، ولا يعلمون ما للحكمة من شأن عظيم في الإسلام، وأن القرآن نوره كثيرًا بشأنها، وذكر أن من فضل الله على بعض الأنبياء أنه أوتيها، وجمع بينها وبين النبوة، من أولئك الأنبياء الذين جمعوا بينهما، نبينا محمد ﷺ، وفضله في ذلك يربو على الفضل كل الأنبياء. ولا غرو فهو الذي أخرج من تلك الصحراء القاحلة، أمة كانت ترتع في البداوة والجهالة، فجعلها خير أمة أخرجت للناس، شأن العلم عندها أرفع شأن، تحمل مصباحه يمينها لتضيء به العالم شرقا وغربا، وشمالا وجنوبا، لا تبغي بذلك إلا وجه العلم، ولا تقصد من ورائه مغنما من مغنم الدنيا، ولا تجعله وسيلة لحكم الشعوب وإذلالها، ولا تحتكر لمصلحتها، ولا تكتمه عن الشعوب؛ لئلا ينتفعوا به كما تنتفع به، وكان العلم مشاعا في عصرها بين كل الأمم، وكان العلماء في عهدها موضع التجلية على اختلاف شعوبهم وأديانهم، وكان علمهم موضوع التقدير والاحترام، وتشدد إليه الرّحال في سائر الأقطار، وتبذل نفائس الأموال في الحصول على كتبه من بلاد الروم، ومن بلاد غيرهم من الأمم السابقة في الحضارة، فلم يكن هناك حواجز من دين أو غيره بين العلماء، ولم يكن هناك حواجز من دين أو غيره بين العلماء والملوك، فأجتمع العلماء إخوانا في مجالس العلم، لا فرق بين مسلم ونصراني، ويهودي ومجوسي، وصائبي ووثني، وقد أزال رابطة العلم ما بينهم من فوارق، وغمرتهم بفيض عظيم من التسامح، إذ كان شعار هذه الأمة التي جمعت بينهم، أن الحكمة ضالة المؤمن يطلبها آتّى وجدها، وأن العلم غاية المسلمين يطلبونه ولو بالصين، وأن فضل العالم على العابد كفضل النبي ﷺ على أدنى رجل من المسلمين.

ولم يكن هذا كله إلا لأن القرآن الكريم رفع شأن العلم والحكمة على كل شأن، وجعل تعليم الحكمة من الأغراض التي بعث من أجلها الأنبياء، ليقضوا بها

على الجهل والطغيان، ويجعلوا مقام العلماء فوق كل مقام، فتصلح الدنيا بعلمهم وحكمتهم، ويسعد الناس بهداهم وإرشادهم.

وقد جاء تنويه القرآن الكريم بالحكمة على وجوه شتى، فمرة يُنوه بشأنها في ذاتها، كما جاء في قوله تعالى ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(١).

ومرة يعقد سورة باسم حكيم من الحكماء، وهو لقمان بن باعورار الحكيم القديم، وقد ذكر الله في هذه السورة ممتناً ما آتاه من الحكمة، فقال تعالى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾^(٢).

ومرة يجعل الحكمة مما تفضل به على بعض أنبيائه، فيذكر أنه تفضل بها على إبراهيم وآله، في سورة النساء ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾^(٣)، ويذكر أنه تفضل بها على داود، في سورة ص ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾^(٤). ويذكر أنه تفضل بها على عيسى بن مريم في آيات كثيرة، فيقول في سورة آل عمران ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾^(٥)، ويقول في الآية - ١١٠ - من سورة المائدة ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَلَدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٦).

ويذكر أنه تفضل بها على نبينا محمد ﷺ، وأنه بعثه في أمة أمية لينقلها بتعليم الدين والحكمة، من الأمية إلى العلم، ومن البداوة إلى الحضارة، فيقول في سورة البقرة ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

(١) سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٢.

(٣) سورة النساء، الآية ٥٤.

(٤) سورة ص، الآية ٢٠.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٤٨.

(٦) سورة المائدة، الآية ١١٠.

وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^(١). ويقول في الآية من سورة آل عمران ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٢). ويقول في سورة الجمعة ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٣)، وقد جاء بعد هذه الآية آية لها شأن نبينه فيما يأتي، وهي قوله تعالى ﴿وَأَخْرَجْنَا مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٤).

وقد اضطرب المفسرون في بيان معنى الحكمة اضطراباً كبيراً، فذهب فريق منهم إلى أن المراد بها السنة، وهي ما ورد عن النبي ﷺ. وذهب فريق منهم إلى أن المراد بها المعرفة بالدين، والفقه فيه، والاتباع له. وذهب فريق منهم إلى أن المراد بها العلم بأحكام الله تعالى، التي لا يدرك علمها إلا ببيان الرسول ﷺ، والمعرفة بها منه. وذهب فريق منه إلى أن المراد بها الفصل بين الحق والباطل، وذهب فريق منهم إلى أن المراد بها معرفة الأحكام والقضاء، وذهب فريق منهم إلى أن بها العقل والفهم، وذهب فريق منهم إلى أن المراد بها كل كلمة وعظمتك، أو دعتك إلى مكرمة، أو نهتك عن قبيح.

ولقد تهيب هؤلاء المفسرون أن يحملوا الحكمة على معناها الشائع عند العرب وغيرهم؛ لأن كلمة الحكمة عند العرب تُرادف كلمة الفلسفة عند اليونان، وتنطق عندهم (فيلاسوفيا) وفيلاً معناها الإيثار، وسوفيا معناها الحكمة، وقد اشتق العرب من ذلك كلمة الفلسفة بمعنى الحكمة، كما اشتقوا كلمة الفيلسوف من (فيلوسوفوس) بمعنى الحكيم، وهو في الأصل بمعنى المؤثر للحكمة.

ثم جاء بعد هؤلاء المفسرين من لم يتهيب ما تهيبوه، من حمل الحكمة على معناها الشائع عند العرب وغيرهم، فذهب إلى أن المراد بالحكمة معرفة الأشياء بحقائقها،

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٦٤.

(٣) سورة الجمعة، الآية ٢.

(٤) سورة الجمعة، الآية ٣.

وهو بعينه ما يقوله العلماء في تعريف الفلسفة، من أنها العلم بحقائق الأشياء بقدر الطاقة البشرية، وعلى هذا يكون تعليم الكتاب إشارة إلى العلوم العقلية، ويكون تعليم الحكمة إشارة إلى العلوم العقلية، وهي العلوم التي تدخل تحت كلمة الحكمة أو الفلسفة، وتشمل ما يشمل اسم الفلسفة النظرية والعلمية.

ولا يراد من تعليم النبي ﷺ ذلك لأمته إلا أن يهيئها له، بأن يعلمها الدين الصحيح، ويعمل على محو الأمية فيها، بتعليمها القراءة والكتابة، ويحبب إليها النظر في العلوم على اختلاف أنواعها، ويرشدها إلى الاستفادة ممن سبقها ممن الأمم إلى درس العلوم، لتبنى على أساسها، وتقوم بقسطها في النهوض بها، فتؤدي زكاة العقل في رفع منار العلم، والوصول به إلى ما تصل إليه الأمم قبلها، ولا تقف به عند الحد الذي وصل إليه قبل أن تتناوله. فلا يتم ذلك إلا بالتدرج، وهو سنة الله في الترتي والنهوض، وهذا هو الذي تشير إليه الآية السابقة في سورة الجمعة ﴿وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِمَا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(١)، فقد قيل إن المراد بالآخرين الفرس، ويؤيده ما روى عن أبي هريرة قال: كنا جلوساً عند النبي ﷺ، إذ نزلت سورة الجمعة فتلاها، فلما بلغ «وأخرجهم منهم لما يلحقوا بهم» قال رجل: يا رسول الله، من هؤلاء الذين لم يلحقوا بنا؟ فلم يكلمه حتى سأله ثلاثاً، قال، وسلمان الفارسي فينا، فوضع رسول الله، ﷺ، يده على سلمان، وقال: والذي نفسي بيده، لو كان الإيمان بالثريا، لتناوله رجال هؤلاء.

وقيل أن المراد بهم التابعيون، وقيل هم جميع من دخل في الإسلام بعد النبي ﷺ، إلى يوم القيامة. وقد كان أن تلك الحركة العلمية الإسلامية أخذت في التدرج إلى أن دخل الفرس في الإسلام، وهم قوم لهم سابقة في العلم والحضارة، فوصلت بهم الحركة العلمية الإسلامية إلى ذروتها، ودونت عهدهم العلوم الدينية، ونقلت علوم الحكمة إلى اللغة العربية، فدرسها المسلمون، وسبقوا فيها من تناولها قبلهم من السابقين، وحققوا بذلك ما وعد الله من تعليمهم الكتاب والحكمة، وما كان الله تعالى ليخلف وعده.

(١) سورة الجمعة، الآية ٣.

وما أخطأ المسلمون حين أخذوا علوم الحكمة عن سبقهم إليها من الأولين؛ لأن الله قد حثنا على النظر في سورة الأعراف ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ إِلَهُهُمْ فَيَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾^(١) فهذا حث على النظر في جميع الموجدات والتأمل فيما أودعه الله فيها من عجائب وأسرار؛ لاستنباط العلوم والمعارف التي تدل على عظيم قدرته، وتشهد ببديع حكمته.

فإذا وجدنا نظراً لمن كان قبلنا في جميع الموجدات، ووجدنا لهم علوماً تعنى ببحثها، وكشف أسرارها، وجب علينا أن ننظر في تلك العلوم، وأن ننقل ما آلف فيها من كتب إلى لغتنا؛ لنستعين بها فيما أمرنا الله به من النظر في الموجدات، ولا نضيع زمناً في بحث ما سبقونا إلى بحثه فيها، فما كان فيها موافقاً للحق قبلناه منهم، وما كان غير موافق للحق صححناه لهم، ولا يصح أن يمنعنا خطؤهم من الانتفاع بصوابها، كما لا يصح أن يمنعنا من النظر فيها أن يضل بعضنا به، لنقص في فطرته أو لغيره ذلك من الأسباب، لأن هذا الضرر إنما يلحقها بالعرض لا بالذات، ولا يصح أن يترك ما يكون نافعا لطبعه لضرر يوجد بالعرض فيه، وشأنها في ذلك شأن العسل، حين أمر النبي ﷺ بعض أصحابه أن يسبقه أخاه، فزاد إسهال به، فلما شكى ذلك إليه قال له: «صدق الله، وكذب بطن أخيك». يعني صدقه تعالى في قوله في سورة النحل ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾^(٢).

وليست هذه العلوم وحدها هي التي عرض لبعض أصحابها ذلك الضرر، فقد عرض مثله لكثير من العلوم، كعلم الفقه الذي يعد من أمهات العلوم الدينية، فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلّة تورّعه، وخوضه في الدنيا، مع أن صناعته تقتضي بالذات الفضيلة العملية.

ولقد حوى القرآن الكريم كثيراً من مسائل تلك العلوم، ولا سيما مسائل الحكمة العملية، لأن الدعوة إليها هي الأهم، أما الحكمة النظرية فليس من شأن الأنبياء تقرير

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٥.

(٢) سورة النحل، الآية ٦٩.

مسائلها، وليس من شأن الكتب المنزلة شرح علومها، وإنما يُوجه الأنبياء الناس إليها توجيهها، وتُشير الكتب المنزلة إلى بعض مسائلها إشارة مجملة.

وقد جاء ما يمكن أن يُعدّ فصلاً من الحكمة العملية في سورة الإسراء، وذلك من قوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا نَهْرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣﴾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾^(١).

ولقد حوت السنة النبوية، كذلك، كثيراً من مسائل الحكمة العلمية، كما حوت كثيراً من مسائل الحكمة النظرية، كالطبِّ وغيره، وكان من طَبِّهِ، ﷺ، ما يُسمى الطب النبوي، وقد وضع العلماء فيه كتباً أثبتوا فيها ما ورد عن النبي، ﷺ، في هذا العلم، وقد شهد له المقوقس أمير مصر بهذه الحكمة، وذلك حين أرسل إليه يدعوه إلى الإسلام، فأرسل إليه هدايا فيها طيب، فقبل النبي صلى الله عليه وآله هداياه، وقال الطيب: أرجع إلى أهلِكَ، نحن قوم لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع. وقيل إنَّ رسول النبي، ﷺ، هو الذي قال ذلك للمقوقس، فقال له: «أنت حكيم جئت من عند الحكيم».

وكان في عهد النبي، ﷺ، حكيم يقال له الحارث بن كلدة، رحل إلى مدرسة جند يسابور، فتلقى علوم الحكمة من الطبِّ وغيره على فلاسفتها، ثم رجع إلى بلاد العرب، فاشتغل فيها بعلاج المرضى، وكان النبي، ﷺ، يأمر أصحابه بالعلاج عنده.

ولما فتح عمرو بن العاص مصر وجد من فلاسفتها يوحنا النحوي، فقرّبه عمرو من مجلسه، وكان يُصغي إليه، ويستمع إلى حكمته، ويعجب بما يسمعه منها، ويكثر من الثناء عليه.

(١) سورة الإسراء، الآية ٢٣: ٣٩.

وكذلك فعل الملك الصالح عمر بن عبد العزيز مع حكماء عصره، وكان في ذلك كله تمهيد للنهضة العملية الكبرى، التي حصلت في عهد العباسي، فزخرت بها البلاد الإسلامية علماء وحكمة، وصار المسلمون في ذلك العهد حكماء العالم، والفضل في ذلك يعود إلى النبي الحكيم، الذي قضى على تلك الأمية، ومهّد لمن جاء بعده طريق الحكمة^(١).

(١) مجلة الرسالة، العدد ٦٦٧ الصادر بتاريخ ١٥ أبريل ١٩٤٦.

الفن في القرآن الكريم

(١)

النحت والتصوير والغناء

يُخطئ من يظن أن دين الله تعالى زهد محض، وتقشف بحت، ورهبانية لا تعنى بزيينة الدنيا وزخرفها، وتصوف مظهره لبس المرقعات، فلو صحَّ ذلك لم يكن دين الله عامًّا صالحًا لكل الناس، وملائمًا لكل زمان ومكان، بل يكون خاصًّا بطائفة من البشر، تؤثر التقشف على التنعم، والزهد في زينة الدنيا على التمتع بها، وليس كذلك دين الله تعالى، لأنه دين عام صالح لكل الناس، وملائم لكل زمان ومكان، ولهذا جعل الزهد في الدنيا وزينتها مباحًا لمن يريده، وأحل التمتع بتلك الزينة لمن يريدها، حتى لا يكون فيه حرج على أحد في هذه الحياة، ولا تضيق به طائفة من طوائف البشر، وتسير الحياة في نظامها الصالح بدون إفراط أو تفريط.

وعلى هذا الأساس جاء القرآن الكريم بالفن الجميل من البناء والنحت والتصوير والغناء وغير ذلك، وذكر الله لنا فيه عهد ازدهار تلك الفنون في بعض ما أنزل من الشرائع، وأقام من الملك، وحكى ذلك في أسلوب يفيض مدحًا وإطراء بما ظهر من آثار تلك الفنون في هذه العهود، ويدل على روعة تلك الآثار وجمالها، وأنها كانت آية في الإبداع، ومعجزة من معجزات الفن الجميل، ومفخرة من المفآخر الباقية الذكر.

وقد ازدهر من ذلك في عهد سليمان عليه السلام فنون كثيرة، فبلغت فيه فنون البناء والنحت والتصوير أوج عظمتها، ووصلت إلى أرقى ما وصلت إليه عند الأمم المتحضرة في العصور القديمة، وقد ظهرت آثارها الرائعة فيما بنى سليمان من المساجد والقصور، وفيما شيد من المدن والحصون، وإلى هذا يشير الله تعالى في قوله: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غَدُوها شَهْرٌ وَرَوْأُها شَهْرٌ وَأَسَلْنَاهُ عَيْنَ الْقَظْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ

بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ. وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿١٢﴾ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ
مِنْ مَّحْرِبٍ وَتَمَثِيلٍ وَحِفَافٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَةٍ أَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ
الشَّاكِرُونَ ﴿١٣﴾.

وكان بيت المقدس أعظم ما تجلت فيه تلك الآثار، وتبارى في زينته أرباب
الفنون الجميلة؛ وكان داود عليه السلام قد ابتدأ بناء ذلك البيت لعبادة الله تعالى،
ثم مات قبل أن يتم بناءه، فلما ملك سليمان عليه السلام من بعده مضى في إتمام
ذلك البيت العظيم، وعمل على أن يكون في عصره آية الآيات، ومعجزة فنون البناء
والنحت والتصوير؛ فجمع له أرباب تلك الفنون من سائر الجهات، وخصَّ كل طائفة
منهم بالعمل الذي تعرفه، وأحضر الرخام والبلور من أماكنهما، وأمر ببناء المدينة
بالرخام والصفائح لتتلاءم مع ذلك البيت الذي يريد تشييده، ويكون واسطة العقد
وقلادة الجيد، وقد جعلها اثني عشر ريبضاً، وأنزل في كل ريبض سبطاً من أسباط بني
إسرائيل، ثم شرع في تشييد ذلك البيت العظيم، وأحضر الذهب والفضة والجواهر
واليواقيت والدر الصافي والمسك والعنبر والطيب، وأتى من ذلك بشيء كثير لا
يحصى إلا الله تعالى، أتمه به أساطيله التي كانت تمخر عباب البحار، وتنقل فيها
شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، ثم أحضر المهرة من الصنّاع وأمرهم أن ينحتوا تلك
الأحجار ويجعلوها ألواحاً، وأن يصلحوا الجواهر، ويثقبوا اليواقيت واللالئ، فبنى
ذلك البيت بالرخام الأبيض والأخضر والأصفر، وعمده بأساطين البلور الصافي،
وسقفه بأنواع الجواهر الثمينة، وفصص سقفه وحيطانه باللالئ واليواقيت وسائر
الجواهر، وبسط أرضه بالواح الفيروزح، فلم يكن على وجه الأرض بيت أبهى ولا
أنور من ذلك البيت، حتى كان يُضئ في الظلمة كالقمر ليلة البدر.

وقد زاد في زينة ذلك البيت ما نقش فيه من الصور الجميلة، وما أقيم فيه من
التمثيل البديعة، وكان بعضها مصنوعاً من النحاس وبعضها مصنوعاً من الرخام
وبعضها مصنوعاً من الزجاج، وكان منها ما يمثل صور الملائكة ومنها ما يمثل صور
الأنبياء، ومنها ما يمثل صور الصالحين، ومنها ما يمثل صور السباع والطيور وغيرها.

(١) سورة سبأ، الآية ١٢، ١٣.

وكان من معجزات تلك التماثيل تمثالا أسدين كانا موضوعين تحت كرسي سليمان عليه السلام، وتمثالا نسرين كانا موضوعين فوقه، فإذا أراد أن يصعد بسط له الأسدان ذراعيهما، وإذا جلس على كرسيه أظله النسران بأجنحتهما.

وإن ننس لا ننس حديث الصرح الذي شيده سليمان بلقيس ملكة اليمن، وأشار الله تعالى إلى عجيب شأنه في قوله: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ۚ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١)، فهذا الصرح كان آية من آيات الفن الجميل، وهو يدل أكبر دلالة على عظم ازدهاره في ذلك العهد، وكان سليمان قد شيد ذلك الصرح بلقيس ليربها عظمة ملكه، ويطلعها على براعة أرباب الفنون في دولته، فأقامه من الزجاج الأبيض كالماء، وأجرى الماء تحته، وألقى فيه السمك والضفادع وغيرهما من دواب البحر، ثم وضع سريره في صدر المجلس وجلس عليه، فلما أقبلت بلقيس قال لها سليمان ادخلي الصرح، فحسبته لجة أي ماء عظيما، وكشفت عن ساقها لتخوضه إلى سليمان في صدر المجلس، فقال لها أنه صرح ممرد من قوارير، فحيثئذ سترت ساقها، وعجبت من ذلك غاية العجب، وعلمت أن ملك سليمان من الله تعالى، فأسلمت لله رب العالمين.

وكذلك ورد فن الغناء في القرآن الكريم منسوبا إلى داود عليه السلام، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَجْعَالُ آوِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾^(٢)، ولهذا يقال - نغمة داود - مثلاً في طيب الصوت، وكان عليه السلام إذا قام في محرابه يقرأ الزبور عكفت عليه الوحش والطير تُصغي إليه، ويقال أيضا - مزامير داود - لأنه فيما قيل كان له مزامير يزمر بها إذا قرأ الزبور، فكان إذا اجتمع عليه الإنس والجن والوحش والطير أبكى من حوله. وقال المبرد: «مزامير آل داود كأنها ألقانهم وأغانهم»، وقال غيره: «إن طيب صوته ونغمة نغمته شبهها بالمزامير ولا مزامير ولا معازف هناك».

(١) سورة النمل، الآية ٤٤.

(٢) سورة سبأ، الآية ١٠.

وكان عثمان بن عفان أول من عنى بتلك الفنون بالإسلام، ولهذا أخذ عليه أعداؤه أنه بدل الإمارة على المسلمين من زي النسك إلى زينة الملك. وقد نقل ذلك أبو نصير العتبي في كتابه (اليمني عن رسالة ألبستي في الترجيح بين الصحابة)، وهذا شيء نراه مفخرة لعثمان رضي الله عنه - وإن رآه أولئك المتنطعون في الدين مذمة له - وقد أخذ عثمان يهتم بتزيين المملكة الإسلامية بعد أن استقر أمرها، وتعلبت على دولتي الفرس والروم؛ فلم يعد من اللائق أن تبقى على مظاهر البداوة، وقد دان له من دان من أهل الحضارة.

وكان مسجد المدينة أول ما عمد إلى تشييده، فهدمه وبناه بالجص والحجارة، وأحضر له مهرة البناءين من المملكة الإسلامية الواسعة. ثم أتى الوليد بن عبد الملك فأرسل إلى عامله على المدينة عمر بن عبد العزيز، فزاد في المسجد شرقاً وغرباً وجنوباً، وبنى له أربع مآذن، وفرش أرضه بالرخام، ووشى جدرانها بالفسيفساء، وكسا سقفه بالذهب، وجعله أساطينه من المرمر.

فيا رب هذا دينك جميل كل الجمال، وليس فيه شيء من ذلك الحرج الذي أفسد أذواقنا، وأغلظ طباعنا، وعكس موازين الحسن والقبح بيننا، حتى صرنا نرى الحسن قبيحاً، والقبيح حسناً. ولا شك أن الفنون الجميلة هي التي تهذّ الوجدان، وتُرّقّق العاطفة، فلا يسع أي دين أن ينكر فضلها، أو يغضّ من شأنها. وقد ذكرنا من أمرها في القرآن ما فيه الكفاية لبيان شأنها فيه^(١).

(١) الشيخ عبدالمتعال الصعيدي، الرسالة، العدد ٤٣٤، ٢٧ أكتوبر ١٩٤١.

(٢)

الفن القصصي في القرآن الكريم

وأخيراً عزمت أن أكتب في هذا الموضوع، بعد أن رأيت الذين كتبوا فيه لم يتناولوه من الناحية التي يجب أن تتناول فيه، وتجعل المخطئ يلمس خطأه فلا يسعه إلا أن يعترف به، وهذا هو الذي يجب أن يؤخذ به المخطئ في الإسلام؛ لأنه دين الإقناع، ولأن وسيلته هي الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فإذا جاوز من يريد الدفاع عنه هذه الوسيلة أضرب به من حيث يُريد نفعه، ولا سيما في هذا العصر الذي صار الناس يمقتون فيه هذه الوسائل في المسائل الدينية، ويأخذونها على أصحابها أفسى مؤاخذه.

وإني أحب أن أنبه الذين يتخذون هذه الوسائل إلى أنها تؤدي إلى عكس ما يقصدون، وتحمل بعض الناس على أن يشتط في رأيه، ليقسوا في الحملة عليه، ويذهبوا إلى أنه مُلحد يجب أن يعاقب أشدّ عقاب، فيصير في نظره ونظر بعض الناس مثل غاليليو وغيره من فلاسفة أوروبا، فقد اضطهدهم رجال الدين في أوروبا على بعض آرائهم، فصار هذا الاضطهاد محمّدة من محامدهم، وصار مذمة لمضطهديهم.

فلنقتصر على تخطئة من يذهب به عندنا حب الشهرة إلى مثل ذلك الشطط في الرأي، ولنبدل عليه بما يريد من رميه بالإلحاد والزندقة، حتى لا نمكنه من أن يظهر بين الناس بما يحب، أو يجعل نفسه ضحية من ضحايا الرأي، فليس أوجع في نفسه من أن نأخذه في رفق حتى نبين للناس خطأه، وحتى يرى أنه لا سبيل له إلا أن يعترف بالخطأ فيعترف، فإن لم يعترف على نفسه كفاه حكم الناس عليه، وللناس عقول تفهم، والحلال بين والحرام بين.

لقد أراد بعض الناس أن يرد على صاحب رسالة الفن القصصي في القرآن، ففتحوا أمامه المجال في الردّ عليهم، فأردت أن أقوم بما يجب علي في هذا الموضوع، ليصل

الناس فيه إلى رأي حاسم، وينصرفوا عنه إلى ما هو أجدى عليهم، ويعرفوا أن صاحب هذه الرسالة لم يكن له أن يظفر إلى الكتابة في موضوع القرآن، وهو يجهل تعريف التناقض في المنطق، ويبني على جهله به حكمًا خطيرًا في قصة إبراهيم عليه السلام، كما جاء في التقرير الذي رفعه الأستاذ أحمد الأمين إلى عميد كلية الآداب، وقد نشر بالعدد - ٧٤٤ - من مجلة الرسالة في الغراء، وهو يدل على مستوى صاحب هذه الرسالة في العلم، وعلى أنه جرى في رسالته على هذا المنوال، فقدف بنفسه في بحر لا يحسن السباحة فيه، ولم يخض فيه إلا فحول العلماء، وأكابر الحكماء، من الطبري إلى الزمخشري إلى الرازي، إلى أمثالهم في علمهم وحكمتهم.

فقد ذكر الأستاذ أحمد أمين في تقريره أن صاحب هذه الرسالة يرى أن القصة في القرآن لا تلتزم الصدق التاريخي، وإنما تتجه كما يتجه الأديب في تصوير الحادثة تصويرًا فنيًا، بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد، مثل أن البشري كانت لإبراهيم أو لامرأته.

فدعوى هذا التناقض تدلّ على أن صاحب هذه الرسالة لا يعرف تعريف التناقض، وعلى أنه سار في رسالته بهذا العلم الذي لا يزال في طور الطفولة، فضل الصواب، وخطب خطب عشواء، والقرآن أجل من أن يتناول بمثل هذا العلم، وأخطر من أن يحكم في مسأله من لا يزال يجهل تعريف التناقض.

لقد قال الله تعالى في البشري بهذا الغلام ﴿وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾^(١)، وفي هذه الآية كانت البشري لسارة امرأة إبراهيم عليه السلام.

ثم قال في هذه البشري «قالوا لا توجل إنا نبشرك بغلام عليم» ﴿قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَالِمٍ﴾^(٢)، وقال: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾^(٣)، فكانت البشري في الآيتين لإبراهيم عليه السلام.

(١) سورة هود، الآية ٧١.

(٢) سورة الحجر، الآية ٥٣.

(٣) سورة الصافات، الآية ١٠١.

فهل تبشير سارة مرّة بهذا الغلام وتبشير إبراهيم مرة به من التناقض الذي يصحّ أن تضرب به قصة إبراهيم مثلاً للقصة التي لا يلتزم فيها الصدق التاريخي؟ اللهم لا، لأن التناقض اختلاف قضيتين في الإيجاب والسلب اختلافاً يلزم لذاته من صدق إحدى القضيتين كذب الأخرى، فلا بد فيه من الاختلاف في الإيجاب والسلب، ولا بد فيه من الاتحاد في الموضوع والمحمول وقيودهما، وليس في هذه القصة اختلاف في قضية البشرى من جهة الإيجاب والسلب، فلا تكون من التناقض الذي يلزم فيه صدق إحدى القضيتين وكذب الأخرى، وإنما كان أن كلا من إبراهيم وامرأته بشر بهذا الغلام، وقد تكررت هذه القصة في هذه السور، فذكرت في بعضها بشرى إبراهيم به، وذكرت في بعضها بشرى امرأته به، تنويعاً في الأسلوب، وتصريحاً في القصة، لمقامات تقتضي ذلك التنوع، وتستدعي ذلك التصريف.

ولا شك أن صاحب هذه الرسالة قد سار فيها على هذا التخيّل في الحكم، لا يفرق بين القصص التي نص القرآن على وقوعها، وبين الأمثال التي يجوز فيها الوقوع وعدمه، وهي أمثال لا أساطير وقد ورد كثير منها في القرآن أيضاً، ولكن صاحب هذه الرسالة لم يرزق قوة التمييز بينها، فخطب فيها خبط عشواء، وسقط سقوط من يتناول ما هو فوق طاقته.

لقد ذكر الله تعالى قصة مريم في سورة آل عمران، ثم قال فيما ذكره منها ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَفْلَمَهِمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾^(١)، وهذا نصّ قاطع في وقوع هذه القصة، وذكر قصة نوح في سورة هود، ثم ختمها بقوله: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَذَابَ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٢)، فجعل تلك الأنباء، وهي من الغيب من دلائل نبوته، ولا يصح الاستدلال بها على نبوته إلا إذا كانت صحيحة، وذكر قصة يوسف في سورة يوسف، ثم ختمها بقوله: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ

(١) سورة آل عمران، الآية ٤٤.

(٢) سورة هود، الآية ٤٩.

وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَكُفُّونَ^(١). وهذا نصّ قاطع في وقوع هذه القصة، وهكذا غير هذه القصص من قصص الأنبياء ونحوها.

وهناك أمثال يضربها الله تعالى للناس، كقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْ آثَرِ رَحْمَتِنَا فَيُفِيقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ^(٢) الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ^(٣)﴾ فهذا مثل لا يلزم أن يكون واقعاً، وكذلك ما أشبهه من أمثال القرآن.

وقد أتى صاحب هذه الرسالة فيما فاتته من الفرق بين هذين الأسلوبين، فأساء إلى نفسه، وأساء إلى علمه، وأساء إلى جامعته، وما كان له أن يظفر إلى مثل هذا الموضوع في أول نشأته^(٣).

(١) سورة يوسف، الآية ١٠٢.

(٢) سورة النحل، الآية ٧٥.

(٣) الشيخ عبدالمعتال الصعيدي، الرسالة، العدد ٧٥١، ٢٤ نوفمبر ١٩٤١.

القرآن والعلم الحديث

لقمان الحكيم، وبلعام بن باعورا جاء في القرآن الكريم عن لقمان ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌ حَمِيدٌ﴾ (١٢) وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنَىٰ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾

فلقمان الحكيم في نظر القرآن كان رجلاً حكيماً مؤمناً ولكن من هو لقمان الذي اشتهر عند العرب بالحكمة مع أنه لم يكن منهم، ولم يرد له ذكر عند غيرهم ومن البعيد أن يحفظ العرب ذكره، ولا يكون له ذكر عند قومه.

وهم أولى بحفظ ذكره من العرب. على أن علماءنا الأقدمين ليسوا علي بينة من أمر لقمان فمن قائل أنه لقمان بن باعورا بن أخت أيوب أو ابن خالته ومن قائل: إنه من أولاد آزر عاش ألف سنة وأدرك داود عليه السلام ومن قائل: إنه كان قاضياً في بني إسرائيل، ومن قائل أنه أسود من سودان مصر، وقد اختلفوا بعد هذا في أنه كان خياطاً أو نجاراً أو راعياً وهذا الاضطراب يدل علي أنهم لا يعرفون يقيناً ما لقمان ولا من أي قوم كان وقد شك الألويسي المفسر في صحة هذه الروايات كلها ولكنه لم يبين لنا أصل هذا الاسم الأعجمي الذي حفظه العرب بدون أن يعرفوا أصله ولم يرد فيه عند غيرهم ما يوضح أمره.

وقد حاول العلم الحديث أن يحلّ هذه المسألة فهذه البحث إلى أن لقمان بن باعورا الحكيم المؤمن هو بلعام بن بعور المذكور في التوراة والمشهور عند اليهود بأنه فيلسوف الشعب الكافر، وقد قالوا عنه: إنه لا توجد في الدنيا فلاسفة مثله وممن ذهب إلى هذا الدكتور ج درانبورج أحد أعضاء الجمعية الشرقية بمدينة باريس ودليله عليه أن الأسماء المشهورة الواردة في التوراة والتي ذكر معظمها في القرآن بالشكل الذي هي عليه في التوراة ينقصها اسم بلعام بن بعور فليس هو إلا لقمان بن باعورا

(١) سورة لقمان، الآية ١٢، ١٣.

ويؤيد هذا اتفاق اسم الأب فيهما، وأن الفعل العربي (لقم) معناه باللسان العبري بلع على أنه يوجد في كتاب صغير لمؤلف يسمى أنوخ ما يؤخذ منه أن دلالة هذين الاسمين على شخص واحد كان معروفا قديما فقد جاء فيه أن بلعام هو الفيلسوف المسمى في العربية (لقنين) يعني لقمان وإنما أوقعه في هذا التحريف بعده عن العربية وأنه ليس من أهلها.

وهذا الأمر إن صحَّ لا يحلّ المسألة إلا من وجهتها التاريخية، ولكنها من الوجهة الدينية تبقى معقدة؛ لأنَّ لقمان في نظر القرآن حكيم مؤمن وفي نظر التوراة إذا كان هو بلعام فيلسوف كافر فقد ورد فيها أن بني إسرائيل لما ارتحلوا إلى موآب ليحاربوا أهلها، أجمع شيوخها وأرسلوا إلى بلعام؛ ليلعن هذا الشعب الذي يغير علي بلاده، فقال له الربّ: لا تلعن هذا الشعب لأنه مبارك ولما ألحوا عليه أذن له الرب أن يذهب معه بشرط أن لا يتكلم إلا بما يأمره به فركب حماره، وغضب الربّ لذهابه، تأمل؛ فأرسل له ملكًا في الطريق، وفي يده سيف مسلول، فلما أبصره حماره وقف، وكشف الله عن عينه.

فرأى الملك متعرِّضًا في طريقه فأراد أن يرجع ولكن الملك سمح له أن يذهب معهم بشرط أن لا يفعل إلا ما أمر به، ولما وصل إلى مكان يرى منه شعب إسرائيل ظهر له الرب وأمره أن لا يلعنه فذهبوا به إلى مكان آخر لعل الرب يظهر له ويغير أمره؛ فلم يأذن له في لعنهم فتركهم، ورجع إلى مكانه الذي كان فيه، ولما استولى موسى وقومه علي بلاد موآب قتلوه مع كل ذكر فيها، وسبوا النساء والأطفال فغضب موسى لعدم قتلهم النساء والأطفال، وقتل كل طفل فيها وكل امرأة ثيب فهذا ما ذكرته التوراة الموجودة بأيدي اليهود عن بلعام. وقد نقلت هذه الرواية إلى المسلمين مع من أسلم من أهل الكتاب ولكن بتغيير قليل فإن التوراة لا تنص علي أنه دعا على موسى وقومه، وأما رواية مسلمي أهل الكتاب فتنص علي أنه دعا عليهم فوقعوا بسبب دعوته في التيه؛ فقال موسى: يا رب بأي ذنب وقعنا في التيه. فقال بدعاء بلعام، فقال: كما سمعت دعاءه فاسمع دعائي عليه، فدعا أن ينزع منه الإيمان، فسلخه مما كان عليه.

ولم يشأ علماؤنا إلا أن يصدقوا هذه الرواية التي لم ينزل بها إليهم كتاب، ولم يأت بها إليهم رسول، فكان بلعام عندهم غير لقمان، وقد ذهبت الظنون بهم فيه أيضًا؛

حتى قال بعضهم: إِنَّهُ كَانَ نَبِيًّا، وقال آخرون: إِنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ وَحَمِلَ عَلَيْهِ ابْنُ عَبَّاسٍ قَوْلَهُ تَعَالَى ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَٱنشَلَخْ مِنْهَا فَٱتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَٰوِينَ﴾^(١) وقالوا: إِنَّهُ كَانَ يَعْرِفُ اسْمَ اللَّهِ ٱلْأَعْظَمَ الَّذِي مَا دَعَا بِهِ دَاعٍ إِلَّا ٱسْتَجِيبَ لَهُ، وَلَا يَخْفَىٰ أَنْ كُلَّ هَٰذَا مِنَ ٱلْإِسْرَآئِيلِيَّاتِ الَّتِي رَوَاهَا لَنَا كَعَبُ ٱلْأَحْبَارِ وَغَيْرِهِ مِنْ مُسْلِمِي أَهْلِ ٱلْكِتَآبِ، وَلَا يُوثَقُ بِهَا عِنْدَ كَثِيرٍ مِنْ مُحَقِّقِي ٱلْمُؤَرِّخِينَ عِنْدَنَا، فَإِنَّ مُسْلِمِي أَهْلِ ٱلْكِتَآبِ ٱلَّذِينَ نَقَلْت عَنْهُمْ هَٰذِهِ ٱلرَّوَايَاتِ كَانُوا فِي نَشَأَتِهِمْ بَيْنَ ٱلْبَدْوِ مِنَ ٱلْعَرَبِ بَعِيدِينَ عَنْ مَعْرِفَةِ ٱلْأَخْبَارِ ٱلصَّحِيحَةِ عَنْ أَهْلِ ٱلْكِتَآبِ، وَلَمْ يَكُنْ عَنْدهُمْ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا يُمَيِّزُونَ بِهِ غُثَّهَا مِنْ سَمِينِهَا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ﴾ فَلَيْسَ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ ٱلْمُرَادَ بِهِ بُلْعَامَ أَوْ غَيْرَهُ، وَقَدْ قَالَ ابْنُ عَمْرٍ: إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي أُمِّيَّةِ بَنِي أَبِي ٱلصَّلْتِ كَانَ عَلَى عِلْمٍ بِكُتُبِ اللَّهِ وَآيَاتِهَا، وَكَانَ يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ سَيَبْعَثُ رَسُولًا مِنَ ٱلْعَرَبِ وَيَرْجُو أَنْ يَكُونَ هُوَ فَلَمَّا بَعَثَ مُحَمَّدٌ - ﷺ - حَسَدَهُ وَمَاتَ كَافِرًا.

وَقِيلَ: إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي أَبِي عَامِرِ ٱلرَّاهِبِ وَقِيلَ: إِنَّهَا مِثْلُ ٱلْكُلِّ مِنْ يَعْرِفُ ٱلْهُدَى وَيَعْرِضُ عَنْهُ؛ فَلَيْسَ فِي ٱلْقُرْآنِ إِذَا مَا يَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ بُلْعَامُ هُوَ لَقْمَانُ ٱلْحَكِيمِ. وَأَمَّا رَوَايَةُ ٱلتَّوْرَةِ عَنْ بُلْعَامَ فَلَا يَلْزَمُنَا أَنْ نَصَدِّقَهَا وَقَدْ نَسَبَتْ إِلَى غَيْرِ بُلْعَامٍ مِنَ ٱلْأَنْبِيَاءِ ٱلَّذِينَ لَا نَشْكُ فِي عَصَمَتِهِمْ كَدَاوُدَ، وَسُلَيْمَانَ، وَغَيْرَهُمَا أُمُورًا لَا نَشْكُ فِي أَنَّهُمْ مَنزَهُونَ عَنْهَا فَمَا وَرَدَ فِيهَا عَنْ بُلْعَامَ لَا يَمْنَعُنَا مِنْ أَنْ نَجَارِيَ ٱلْعِلْمَ ٱلْحَدِيثَ فِي أَنَّهُ هُوَ لَقْمَانُ ٱلْحَكِيمِ، عَلِيٌّ أَنْ بَعْضَ عُلَمَاءِ ٱلْمَسِيحِيِّينَ يَشْكُ فِي صِحَّةِ قِصَّةِ بُلْعَامِ ٱلْوَارِدَةِ فِي ٱلتَّوْرَةِ ٱلَّتِي نَقَضَ ٱلَّذِي فِيهَا، فَكَيْفَ يَأْذَنُ لَهُ اللَّهُ عَلَى مَا سَبَقَ فِي ٱلذَّهَابِ مَعَ قَوْمِهِ، ثُمَّ يَغْضَبُ عَلَيْهِ لَذَهَابِهِ مَعَهُمْ، وَكَيْفَ يَقْتُلُهُ مُوسَى - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - مَعَ مَنْ قَتَلَ مِنْ قَوْمِهِ مَعَ أَنَّ ٱلتَّوْرَةَ لَمْ تَنْصَحْ عَلِيٍّ أَنَّهُ لَعَنَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ كَمَا كَانَ يَرِيدُ قَوْمُهُ بَلْ نَصَتْ عَلِيٍّ أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَأْذَنَ لَهُ ٱلرَّبُّ فِي لَعْنِهِمْ قَالَ لِبَالَاقَ بَنِ صَفُورٍ مَلِكٍ مُوآبَ قَمِ يَا بَالَاقُ وَٱسْمَعْ؛ فَلَيْسَ اللَّهُ إِنْسَانًا فَيَكْذِبُ وَلَا ابْنُ إِنْسَانٍ فَيَنْدُمُ، وَهَلْ يَعْدُ وَلَا يَفِي؟ وَأَخْبَرَهُ أَنَّ بَنِي إِسْرَآئِيلَ سَيَمْلِكُونَ بِلَادَهُ فَبَآئِي ذَنْبٍ يَقْتُلُ مِنْ هَٰذَا حَالَهُ

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٥.

وبأي وجه يكون هذا الرجل عند اليهود فيلسوف الشعب الكافر؟ وإذا ليس هناك من جهة الدين ما يمنع أن يكون لقمان هو بلعام، وأنه لخير لنا أن نجاري العلم الحديث في هذا، وأن لا نتأثر بما رواه اليهود من كفر بلعام كما تأثر به آباؤنا من قبلنا فحال بينهم وبين الاهتداء إلى الحقيقة في أمر لقمان وجعلهم حيارى لا يدرون من أي قوم كان؛ وإذا لم نذهب إلي ذلك فسنظل مطالبين أمام العلم بالأدلة التي نقنعه بأن لقمان غير بلعام وبالأثار القديمة التي تكشف عن أمر هذا الحكيم الذي ورد به القرآن الكريم. ولماذا نكلف أنفسنا عناء هذا البحث والتفتيش ولا نقنع بما قنع به العلم الحديث، ونحمده على هذه الخدمة التي خدم بها القرآن وقطعه الطريق على من تحدثه نفسه من زنادقة هذا العصر بأن روايات القرآن عن لقمان حديث خرافة إذ لا يجد له حديثاً في التاريخ القديم ولا ذكراً عند الأقوام الذين نسبهم إليهم علماء المسلمين^(١).

(١) مجلة المنار ج ٢٧، ص ٦٠٠.

الحضارات القديمة في القرآن الكريم

(١)

ظهر الإسلام بين أمة وصلت في البداوة إلى أبعد حدودها، وكانت طبيعة بلادها تجعلها بدواة قاسية، يشتد فيها النزاع والخصام بين الأفراد والقبائل، ويكون السلب والنهب أظهر عمل فيها لكسب العيش، وفي هذا تنتصر القوة الغاشمة، ويظفر الباطل بالحق.

وكان يحيط بهذه البداوة الغاشمة حضارتان مختلفتان، حضارة الفرس بالشرق، وحضارة الروم بالمغرب، قد سرى الفساد فيهما حتى أنهكهما، فلم يكونا أقل ضللاً من تلك البداوة، ولم يكن أهلها أقل شقاء من أهل تلك الصحراء.

فكان من أهم أغراض الإسلام القضاء على تلك البداوة وآثارها في بلاد العرب، وإنشاء حضارة جديدة صالحة للبشر عامة، يرتفع فيها لواء العدل، ويتنصر الحق على الباطل، وتنتشر المساواة بين الشعوب والأفراد، فلا يظلم قوي ضعيفاً، ولا يأكل غني فقيراً، وبذلك يسود السلام بين الشعوب بالمساواة بينهم، ويجعلهم جميعاً عناصر لأمة واحدة لا يمتاز فيها على شعب، ولا تفرق بينهم الفوارق أيا كان أمرها.

ولا غرو في أن يكون مثل هذا من أغراض الإسلام، بل لا غرو في أن يكون هذا من أهم أغراضه، لأن الإسلام يمتاز على غيره من الأديان بأنه لم يشرع للآخرة وحدها، ولم يعمل لسعادة البشر فيها فقط، بل شرع لسعادة الدنيا والآخرة، وعمل على أن يكون البشر سعداء في دنياهم، قبل أن يكونوا سعداء في آخرهم.

وقد صرح القرآن الكريم بذلك الغرض العظيم في بعض آياته، فقال تعالى في الآية (٥٥) من سورة النور «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر

بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون»، وقد بين في آية أخرى أهم شيء تمتاز به هذه الأمة في حضارتها الجديدة، فقال في الآية (١١٠) من سورة آل عمران: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله؛ ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم، منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون».

ومما يتفق مع هذا كل الاتفاق ما جاء في القرآن الكريم عن البداوة العربية وأهلها، وما جاء فيه عن الحضارات القديمة وآثارها، فهو إذا ذكر الأعراب - وهم سكان البادية - يكون شديداً عليهم، ويجعل بداوتهم هي السبب في جهلهم وانحرافهم. وقد وصفهم الله بقلّة الإيمان في الآية ١٤ من سورة الحجرات: «قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم، وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتمس من أفعالكم شيئاً، إن الله غفور رحيم». وإنما سميت هذه السورة بذلك الاسم لأنها نزلت في نفر من الأعراب أتوا النبي ﷺ وهو قائل في أهله، فجعلوا ينادون من وراء الحجرات: يا محمد أخرج إلينا حتى أيقظوه من نومه، فأنزل الله فيهم من هذه السورة: «إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون، ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً لهم والله غفور رحيم»، وقد قيل إن هؤلاء الأعراب كانوا من بني تميم، وكان فيهم الأقرع بن حابس، وعُيَنة بن حصن، والزبرقان بن بدر، فنادوا على باب الحجرات قالوا: يا محمد، اخرج إلينا، فإن مدحنا زين، وذمنا شين. فخرج رسول الله، صلى الله عليه، وهو يقول: إنّما ذلكم الله الذي مدحه زين، وذمه شين. فقالوا: نحن ناس من تميم جئنا بشاعرنا وخطيبنا، جئنا نشاعرك ونفاخرك. فقال رسول الله، صلى الله عليه، ما بالشعر بُعثت، ولا بالفخر أمرت، ولكن هاتوا. فقام منهم شاب فذكر فضله وفضل قومه، فقال النبي ﷺ لثابت بن قيس، وكان خطيب رسول الله ﷺ، قم فأجبه. فقام فأجابه.

ثم قام الزبرقان بن بدر فقال:

منا الملوك وفينا تنصب البيع
عند النهاب وفضل العز يتبع
من الشواء إذا لم يؤنس القرع

نحن الكرام فلا حي يعادلنا
وكم قسرنا من الأحياء كلهم
ونحن نطعم عند القحط مطعمنا

فنتحر الكوم عبطاً في أرومتنا
فلا ترانا إلى حيّ نفاخرهم
فمن يفاخرنا في ذاك نعرفه... فيرجع القوم والأخبار تُستمع إنا أبينا ولا يأبى
أحد... إنا كذلك عند الفخر نرتفع

فقال النبي الله ﷺ لحسان بن ثابت: قم فأجبه. فقام فقال:

إن الذوائب من فيهم و اخوتهم
يرضى بهم كل من كانت سريرته
قوم إذا حاربوا صرّوا عدوهم
سجية تلك منهم غير محدثة
أعفة ذكرت في الوحي عفتهم
لا ييخلون على جار بفضلهم
لا يفخرون إذا نالوا عدوهم
أكرم بقوم رسول الله شيعتهم
قد بينوا سنة للناس تُتبع
تقوى الإله وكل الخير يُصطنع
أو حاولوا النفع في أشياءهم نفعوا
إن الخلائق فاعلم شرها البدع
لا يطبعون ولا يريداهم طمع
ولا يمسه من مطمع طبع
وإن أصيبوا فلا خور ولا هلع
إذا تفاوتت الأهواء والشيع

وقد جاء ذكر أهل البادية أيضاً في سورة التوبة، فوصموا فيها هذه الوصمة التي جاءت في قوله تعالى «الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم» ولكن الله تعالى بعد أن أطلقها كلمة فيهم، لأنّ ذلك شأنهم وديدنهم، وهو الطبع الغالب، والحال الظاهر، عاد فذكر أن قليلاً منهم يخالفهم في هذه الطباع؛ فقال: «ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول إلا إنها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم».

فهذا جاء في القرآن الكريم عن البادية وأهلها، وهو حرب ظاهر عليها، وقد جاهد الإسلام حتى قضى على آثارها بين العرب، وجعل منهم أمة عالمة متحضرة متألّفة متحابّة، وموعدا بما جاء في القرآن الكريم عن الحضارات القديمة الأعداد الآتية^(١).

(١) الشيخ عبدالمتعال الصعيدي، الرسالة، العدد (٤٩٨)، ١٨ يناير ١٩٤٣.

الحضارة المصرية القديمة

كان لقدماء المصريين حضارة رائعة يعتز بها الآن أبناء مصر، ويفد السائحون من سائر الأقطار لمشاهدة آثارها الباقية، والتمتع برؤية عجائبها التي تملأ النفس روعة، وتفعم القلب إعجابًا. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحضارة العظيمة فيما قصه من أخبار فرعون وموسى عليه السلام، ولكنه لم يمدح منها إلا ما يستحق المدح، ولم يطر منها إلا ما يستحق الإطراء، وذلك ما كان منها متجهًا إلى مصلحة الرعية، نم شق الأنهار، وتعمير الأرض، والعناية بتوفير خيراتها للناس، حتى تنمو بذلك ثروتهم، وتسعد به حياتهم، فلا يتمتع الملك وحده بالحياة السعيدة، بينما تعيش الرعية بجانبه في الذل والشقاء. وقد كان للحضارة المصرية عيوب بجانب هذه المحاسن فأشار القرآن الكريم إليها، وندد أشد تنديد بها، وذكر أنها هي التي قوضت بنيان هذه الحضارة، وجعلتها تنتقل إلى قوم آخرين، ساروا في الأرض سيرة صالحه، وأقاموا فيها موازين العدل، وتلك سنة الله في الخلق، كما قال تعالى في الآية - ١٥٠ - من سورة الأنبياء: «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون» فالمراد بذلك الصالحون لعمارتها، وإقامة بنيان الحضارة فيها، وهذا هو الذي يشهد به التاريخ القديم والحديث، فأنا نرى فيه أن الحضارة الإنسانية لم تكن وقفًا على أمة من الأمم، ولم يستأثر بها شعب من الشعوب، وكم من شعوب ظهرت بهم الحضارة فأبطرتهم، وأخذوا ينظرون إلى أنفسهم نظرة إعجاب وإكبار، وينظرون إلى غيرهم نظرة استهزاء واحتقار، ويرون أنهم أوتروا بالتقدم على غيرهم إثارة، وقد بلغ من بعضهم أن زعموا أنهم أبناء الله وأحباؤه، فلم تكن إلا عشية وضحاها حتى سلبهم الله عزهم، وأورثه ثومًا آخرين صالحين متواضعين، ديدنهم العمل، ولا يأخذهم شيء من الغرور والكسل

وهذه هي الآيات التي وردت فيما يستحق المدح والإطراء من الحضارة المصرية القديمة، وهي تصف ما تركه فرعون من آثار هذه الحضارة في مصر، حين غرق هو وجنوده في البحر، ففي هذا يقول الله تعالى في الآيات: ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ - من سورة الدخان: «واترك البحر رهواً إنهم جند مغرقون، كم تركوا من جنات وعيون، وزروع ومقام كريم، ونعمة كانوا فيها فاكهين، كذلك وأورثناها قومًا آخرين، فما بكت عليهم السماء وما كانوا منظرين».

ويقول أيضًا في الآيات ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠ - من سورة الشعراء «فأخرجناهم من جنات وعيون، وكنوز ومقام كريم، كذلك وأورثناها بني إسرائيل، فأتبعوهم مشرقين».

ولا شك أنَّ القرآن بهذا المدح والإطراء لما كان في مصر على ذلك العهد، يتفق مع الغاية التي قلنا إن الإسلام جاء من أجلها، وينادي بأنه ليس دينًا يدعو إلى إقامة نساك وعباد في الأرض لا غير، ويزهد الناس في تعميرها بشق الأنهار، وإقامة الزروع والبساتين، وغير ذلك من معالم الحضارة، ووسائل السعادة في هذه الحياة، بل يدعو مع العبادة والنسك إلى ذلك كله، ويرى أنه لا تتم سعادة الآخرة، إلا بسعادة الدنيا.

وقد ذكر المفسرون في تلك الجنات والعيون أن البساتين كانت ممتدة في حافتي النيل فيها عيون وأنهار جارية، وذكروا في ذلك المقام الكريم أنه أراد به مجالس الأمراء والرؤساء التي كانت لهم، وقيل إن فرعون كان إذا قعد على سريريه وضع بين يديه ثلثمائة كرسي من ذهب، يجلس عليها الأمراء والأشراف من قومه، وعليهم أقبية الديباج مخوصة بالذهب.

ولا يفوتنا هنا أن نُنبِّه إلى خطأ المفسرين فيما ذكر الله من إرث بني إسرائيل في تلك الآيات، فقد ذكروا أن الله عز وجل ردَّ بني إسرائيل إلى مصر بعد هلاك فرعون وقومه، فأعطاهم جميع ما كان لفرعون وقومه من الأموال والأماكن الحسنة.

ولا شك أنَّ من يدرس تاريخ بني إسرائيل من عهد موسى إلى ظهور الإسلام، وكذلك تاريخ مصر في ذلك العهد، لا يجد شيئاً فيهما يثبت أن بني إسرائيل قام لهم فيه ملك في مصر، أو أنهم ردُّوا إليها، فأعطوا ما كان لفرعون وقومه من الأموال

والأماكن الحسنة. والحقّ أنّ الله تعالى يُشير بذلك إلى بساتين وعيون كانت لبني إسرائيل في فلسطين، وذلك بعد أن قامت لهم فيها تلك الدولة العظيمة، وبلغت أوج عظمتها في عهد داود وسليمان عليهما السلام. فالضمير في (أورثناها) يعود إلى مطلق الجنات والعيون وما ذكر معها، ولا يعود إلى خصوص ما كان منها في مصر على ذلك العهد، وهذا من أسلوب الاستخدام المألوف في لغة العرب، ويعتمد في بيان المراد منه على السياق وقرائن الأحوال.

وأما الآيات الواردة فيما يستحق الذمّ من الحضارة المصرية القديمة، فهي التي وردت في قيام الحكم فيها على التفريق بين الشعوب، واستخدام الشعوب الضعيفة في مصلحة الشعوب القوية، وذلك قوله تعالى في الآيات - ٤، ٥، ٦ - من سورة القصص "إن فرعون علا في الأرض، وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يُدّبِح أبناءهم، ويستحيي نساءهم إنّهم كان من المفسدين، ونريد أن نمّنّ على الذين استضعفوا في الأرض، وجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين، ونمكنّ لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون".

وقد ذمّ القرآن الكريم من ذلك ما يستحق الذمّ؛ لأنّ الحكم الصالح يجب أن يقوم على التسوية بين الشعوب، وعلى الأخذ بيد الشعب الضعيف حتى يصل إلى ما وصل إليه الشعب القوي، فلا يرهق شعب في العمل لسعادة شعب أقوى منه، ولا يرى شعب أن يستأثر بأسباب السعادة لنفسه، لأنّ هذا مما يثير الأحقاد بين الشعوب ويعوقها عن التعاون في العمل لسعادة البشر في هذه الحياة، بما يقوم بينها من المنازعات والحروب، ولا سعادة لها إلا بالسلام، ولا سلام لها إلا بالعدل والمساواة^(١).

(١) الشيخ عبدالمعتال الصعيدي، الرسالة، العدد (٤٩٩)، ٢٥ يناير ١٩٤٣.

(٣)

الحضارة الكلدانية

الكلدان من الشعوب السامية القديمة، وقد قامت لهم دول بالعراق، وكان لهم فيه حضارة تُضارع الحضارة المصرية في القدم. ولكنّها سارت في طريق معوج أضعف من شأنها، وجعلها أقلّ نتاجاً من غيرها من الحضارات القديمة؛ وقد نشأ هذا من أنّهم كانوا يتجهون بعقولهم نحو الكواكب والنجوم، فاتخذوها آلهة يعبدونها، ويهتمون بمعرفة ما يتصل بها، حتى جرّهم هذا إلى الاشتغال بعلم الفلك، وإلى أن يجعلوا جُلّ اهتمامهم في حضاراتهم بهذا العلم، وبكل ما يتصل به من العلوم كالسحر والتنجيم، ولا شكّ أن مثل هذه العلوم لا تصلح أساساً لحضارة تنفع الناس في دنياه، وتهيئ لهم فيها أسباب الهناء والسعادة، فلم يُعنَ الكلدان بالعلوم التي تنظر إلى الأرض كما عُنُوا بالعلوم التي تنظر إلى السماء، ولم يهتموا بالزراعة والصناعة والتجارة كما اهتم بها إخوانهم الفينيقيون في الشام، مع أن هذه الأمور هي الأسس التي يقوم عليها بنيان الحضارة، وترفل بها الشعوب في حلل الرفاهية، ولهذا ذهبت الحضارة الكلدانية ولم تترك وراءها إلا شهرة بابل عاصمتها بالسحر، وهي شهرة لا ترفع من شأنها، ولا تجعل لها منزلة عالية بين الحضارات القديمة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك الاعوجاج في الحضارة الكلدانية في الآية (١٠٢) من سورة البقرة: «واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا، يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنّما نحن فتنة فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله،

ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق، ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون».

فالقرآن الكريم يشير بهذا إلى أن السحر كان قد انتشر في تلك المدينة حتى عمّ ضرره كل الناس، وتفاهم خطبه بينهم، وصار أربابه هم الأمرين الناهين فيهم، لأنّهم أوهموهم أن لهم قوة غيبية وراء الأسباب التي ربط الله بها المسببات في هذه الدنيا، فهم يفعلون ما يوهمون الناس أنه فوق استعداد البشر، وفوق ما منحوا من القوى والقدر، وأنهم يستعينون عليه بالشياطين وأرواح الكواكب، إلى غير ذلك من ضلالالتهم وكفرياتهم، فأرسل الله هاروت وماروت يعلمانهم حقيقة السحر، ويبينان لهم أنّ السحر بشر مثلهم لا قدرة لهم على النفع والضرر، وأنّ السحر إما حيلة وشعوذة لا أصل لها، وإما صناعة علمية خفية يعرفها بعض الناس، وبهذا يكون علمًا يؤخذ بالتعليم ويتكرر بالعمل، وفي استطاعة كثير من الناس أن يتعلمه ويفعل ما يفعله أربابه، ولا يرجع كما يزعمون إلى قوة غيبية فيهم، ولا أثر فيه لتأثير الشياطين وأرواح الكواكب، وهو مع هذا ليس من العلوم التي يليق بذوي الأخلاق الكريمة الاشتغال بها؛ لأنّه من العلوم التي تضر ولا تنفع، ولا يشتغل به إلا كلّ دجال أو مشعوذ.

(٤)

الحضارة الحميرية

وينسب الحميريون إلى حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب ابن قحطان، وكان لهم ملك عريق باليمن، وحضارة يشهد بفضلها ما بقي من آثارها. ومن أشهر دولهم فيه دولة سبأ، وكانت دولة تجارية خلفت دولة معين في نقل التجارة بين الهند والحبشة والعراق والشام ومصر، وقد زهت حضارة اليمنيين في عهد هذه الدولة، وعظم غناؤها وثراؤها، لأنها كانت تعني بشق الأنهار وبناء السدود التي تحفظ المياه بين الجبال، لتصرفها على الأرض بقدر، ولا تذهب سدى في الفلوات والبحار، فعمرت بذلك بلاد اليمن أعظم عمارة، وامتألت نواحيها بالزروع والحدائق وناطحت قصورها وحصونها السحب

وقد نوه القرآن الكريم بحضارة سبأ أعظم تنويه، وجعلها لعظمها وفخامتها آية من آيات الله، فقال تعالى في الآيات: - ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩ - من سورة سبأ «لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال، كلوا من رزق ربكم واشكروا له، بلدة طيبة ورب غفور، فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل. ذلك جزيناهم بما كفروا؛ وهل نجازي إلا الكفور. وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين، فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا وظلموا أنفسهم فجعلناهم أحاديث ومزقناهم كل ممزق؛ إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور».

وقد ذكر المفسرون من عظمة تلك الجنّات أنّ المرأة كانت تحمل مكتلها على رأسها، وتمرّ بها، فيمتلئ المكتل من أنواع الفواكه من غير أن تمسّ بيدها شيئاً. وذكروا من طيب تلك البلدة أنه لم يكن يرى فيها بعوض ولا ذباب ولا برغوث ولا حية ولا عقرب، وأن الرجل كان يمر بها وفي ثيابه القمل فيموت من طيب الهواء.

وذكروا أن تلك القرى الظاهرة كانت تتواصل من اليمن إلى الشام، فإذا سافروا فيها لمتاجرهم يبيتون بقرية، ويقيلون بأخرى، وكلما وصلوا إلى قرية وجدوا فيها المياه والزروع والأشجار، فلا يحتاجون إلى حمل زاد من سبأ إلى الشام. والقرآن الكريم يشير بهذا إلى أن عظمة هذه الدولة كانت قائمة على أساس التجارة ونقلها بين تلك البلاد، كما يشير بقوله: «باعد بين أسفارنا» إلى أن زوال عظمتها كان بسبب انتقال زمام هذه التجارة من أيدي أبنائها، وكلّ هذا يتفق مع ما وصل إليه علماء التاريخ في عصرنا، وهم لم يصلوا إليه إلا بعد الكدّ والتعب في كشف ما تركته هذه الدولة من آثار، وفي محاولة قراءة ما دون فيها من حوادث وأخبار، وكم للقرآن من أمثال هذه المعجزات العليمة!

وكان سبب انتقال التجارة من أيدي أبناء هذه الدولة تحول طريقها من البر إلى البحر، فأحدث ذلك أثراً كبيراً فيها، وجعلها تعجز عن حفظ تلك السدود وتهمل شأنها، وكانت خاتمها بانهايار ذلك السد العظيم، سد مأرب الذي أشار إليه القرآن الكريم^(١).

(١) الشيخ عبدالمعتال الصعيدي، الرسالة، العدد (٥٠٠)، ١ فبراير ١٩٤٣.

الحضارة اليهودية

ينسب اليهود إلى يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام. وقد أقام أجدادهم في مصر من عهد يوسف بن يعقوب إلى عهد موسى بن عمران، وهم قلة تدين بالتوحيد الذي دعا إليه إبراهيم أبو الأنبياء، وكانت الوثنية في ذلك العهد غالبية على الأرض، ولها دول قوية في مصر وغيرها من الأقطار. وقد لقي اليهود ما لقوا في مصر من الذل والهوان في سبيل دينهم، إلى أن أراد الله تعالى إظهار دين التوحيد في الأرض، وإقامة حضارة جديدة تقوم على ذلك الأساس الذي يرفع من شأن الإنسانية، وينقذها من الجهالات التي كانت تتردى فيها على عهد الوثنية. وقد بشر الله تعالى بهذه الحضارة قبل أن تظهر على الأرض بقرون، تعظيمًا لشأنها، وتفضيلًا لها على الحضارات الوثنية التي سبقتها، لأنها ورثت محاسن تلك الحضارات، وخلت من الطغيان والجهل الذي كان يُشوه تلك المحاسن، وقد جاء ذلك التبشير في أواخر أيام بني إسرائيل بمصر، فقال تعالى في الآيات: ٤، ٥، ٦ من سورة القصص «إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعًا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين، ونريد أن نمّن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين، ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون».

فالذين استضعفوا في الأرض هم اليهود، القرآن الكريم حين يرثى لاستضعافهم في الأرض، ولما لقوه من الذل والهوان في مصر، وحين يبشر بأن الله يريد أن يمن عليهم ويجعلهم الوارثين في الأرض، لا يحدث عنهم في ذلك بعنوان أنهم يهود، لأن مثل هذا لا يعنى القرآن الكريم بشيء، وكل الناس عنده سَوَاسِيَةٌ من هذه الجهة، وإنما يحدث عنهم بعنوان أنهم شعب موحد، يريد الله أن يجزيهم خيرًا على ما لقوه من الاستضعاف في سبيل توحيدهم، وأن يمن على الموحدين من اليهود وغيرهم بأن يجعلهم الوارثين في الأرض، فتقوم لهم دول تغلب عليها، وتظهر لهم حضارات

لا تذكر الحضارات التي سبقتها بجانبها. وقد صدق الله تعالى وعده، فأخذ التوحيد يقوي شيئاً فشيئاً من عهد قيام دولة اليهود في فلسطين، وجعل يناضل الوثنية ويغزوها في معاقلها، وقد رفع لواءه في ذلك النضال الوثنية ويغزوها في معاقلها، وقد رفع لواءه في ذلك النضال أولئك الأئمة الذين اختارهم الله تعالى لهداية البشر، وكان أعظمهم في ذلك الجهاد الشاق ثلاثة لا تزال آثارهم فيه باقية إلى عصرنا، وهم: موسى صاحب الشريعة اليهودية، وعيسى صاحب الشريعة النصرانية، ومحمد صاحب الشريعة الإسلامية، وأتباع هذه الشرائع هم الظاهرون الآن في الأرض، وحضارتهم هي الحضارة العليا، وهي المثل الأعلى في عصرنا.

وقد بلغت الحضارة اليهودية أوج مجدها في عهد داود وسليمان عليهما السلام، فارتقت فيها العلوم والآداب، وتقدمت الصناعة تقدماً عظيماً، ونهضت التجارة نهوضاً كبيراً. وكان لسليمان عليه السلام أساطيل عظيمة تمخر عباب البحار، حتى وصلت غرباً إلى بلاد الأندلس، وجنوباً إلى بلاد اليمن وجنوب أفريقيا. وقد لمعت سماء فلسطين في عهده بما أقامه فيها من المدن العظيمة، وبما شيده فيها من ثبوت العبادة، وبما رفعه فيها من الصروح والقصور الجميلة، وهو مع هذا رسول من رسل الله الكرام، وإمام من أولئك الأئمة الذين بشر الله بهم في أواخر أيام بني إسرائيل بمصر.

ولا شك في أن ظهور هذا كله في عهد سليمان أعظم رد على أعداء التوحيد، لأنه يبين خطأهم في ظنهم أن التوحيد يجافي الحضارة وينأى عن مظاهر الجمال التي تمتاز بها عن البداوة، ولا يتسع لها صدره، كما يتسع لها صدر الوثنية.

وفيه أيضاً أعظم رد على أئمة المتنطعين في الدين، وهم الذين يُنفقون في ذلك الظن الخاطيء مع أعداء التوحيد، فيظنون أن الدين ليس إلا خشونة وتقشفاً، وأن المثل الأعلى فيه هو الزهد في زينة الحياة الدنيا، لا يفرقون في ذلك بين الزينة التي أحلها الله تعالى وبين الزينة التي حرمها على عباده.

وقد نوه القرآن الكريم بمظاهر الحضارة التي تمت في عهد داود وسليمان في آيات كثيرة منه، فمن ذلك قوله تعالى في الآيات (١٠، ١١، ١٢، ١٣) من سورة سبأ «ولقد أتينا داود منا فضلاً، يا جبال أوبي معه والطير، وألنا له الحديد، أن عمل سابغات وقدر في السرد واعملوا صالحاً إني بما تعملون بصير. ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ومن يزغ

منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير، ويعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داود شكرًا وقليل من عبادي الشكور».

ومن ذلك ما ورد في شأن بلقيس ملكة سبأ، وفي شأن الصرح العجيب الذي بناه لها، وذلك في الآيات (٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤) من سورة النمل «قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ فلما جاءت قيل أهكذا عرشك؟ قالت كأنه هو! وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين. وصدها ما كانت تعبد من دون الله إنها كانت من قوم كافرين. قيل لها ادخلي الصرح، فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقها، قال إنه صرح ممرد من قوارير، قالت رب إنني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان الله رب العالمين».

وكان هذا الصرح العجيب آية في فن البناء. ذكر المفسرون أنه كان قصرًا من الزجاج الأبيض كالماء، وقد أقامه على ماء يجري تحته، وألقي فيه السمك والضفادع وغيرهما من دواب البحر، ثم وضع سريره في صدر المجلس عليه، فلما جاءت بلقيس قال لها: ادخلي الصرح، فحينئذ حسبته لجة عظيمة من الماء، وكشفت عن ساقها لتخوضها إليه، فقال لها: إنه صرح ممرد من قوارير، فحينئذ سترت ساقها، وآمنت بعظمة ملك سليمان عليه السلام

ولكن اليهود أدركهم في حضارتهم من الغرور ما أردك غيرهم، حتى زعموا أن ما وصلوا إليه فيها كان إثارة من الله لهم فركنوا إلى ذلك الغرور حتى سلبهم الله ما كانوا فيه من العز، وسلط عليهم غيرهم من الأمم، وإلى هذا يشير الله تعالى في الآية (١٨) من سورة المائدة «وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه، قل فلم يعذبكم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق، يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير».

وقد أضافوا إلى ذلك الغرور القاتل الاستكانة للرؤساء حتى اتخذوا أحبارهم أربابًا من دون الله فسار قادتهم وراء أهوائهم، ولم يكن لهم من أمتهم رقيب عليهم، وكان لهذا أثره أيضًا في القضاء على حضارتهم^(١).

(١) الشيخ عبدالمتعال الصعيدي، الرسالة، العدد (٥٠١)، ٩ فبراير ١٩٤٣.

(٦)

الحضارة اليونانية

اليونان من الجنس الآري الذي ينتسب إلى يافث بن نوح عليه السلام، وهم أول من حمل لواء الحضارة من ذلك الجنس، وتمتاز حضاراتهم على غيرها من الحضارات بالنهضة العلمية التي قامت على أساسها، وما زالت ترعاها وتتعهد بها حتى ترعرعت وازدهرت، وظهر فيها من أعلام الفكر أولئك الفلاسفة الذين رفعوا منار العلم، ووصلوا فيه إلى ما لم يصل إليه أحد قبلهم، فأقاموه على أسس ثابتة، وجعلوا له حدودًا ومعالماً ظاهرة، وقد بلغ من قوة تلك الأسس وظهور تلك المعالم أنها لا تزال ثابتة إلى عصرنا، وأن كل نهضة علمية حدثت بعدها تحذو حذوها، وتجري على منوالها، فتبني على تلك الأسس، ولا تتخطى تلك الحدود والمعاليم، ويكون كل همها أن تصلح فيها خطأ أو تزيد على آثارها آثاراً جديدة.

وكما تمتاز الحضارة اليونانية بهذا تمتاز بأمر آخر له خطره، وهو محاولتها جمع العالم على حضارة واحدة، وإخضاع الشعوب البشرية لسلطان واحد، حتى يمكنها أن تتقارب وتتفاهم، وأن تتعاون في كل عمل يرفع شأن البشر، ويعود عليه بالخير والرفاهية، والحضارة اليونانية في تلك المحاولة على عكس الحضارة اليهودية، لأن اليهود كانوا يعتقدون أن حضارتهم حباء من الله لهم، وأنهم أورثوا بها آثاراً على غيرهم من الشعوب، فلا يصح لهم أن يشركوا فيها غيرهم، ولهذا عاشوا منعزلين عن غيرهم من الشعوب، ولم يحاولوا أن يضموا شعباً منها إلى حظيرتهم

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذين الغرضين الحميدين في الحضارة اليونانية، وفصلهما أحسن تفصيل في سورة الكهف من الآية -٨٣- إلى الآية -٩٨- «ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكراً، إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً، فأتبع سبباً، حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة ووجد

عندها قومًا، قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسنًا، قال أما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذابًا نكرًا، وإما من آمن وعمل صالحًا فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا يسرا ثم اتبع سببًا، حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا، كذلك وقد أخطأنا بما لديه خبرًا، ثم اتبع سببًا، حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولًا، قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض، فهل نجعل لك خرجًا على أن تحمل بيننا وبينهم سدا، قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردما، آتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا إذا جعله نارًا قال آتوني أفرغ عليه قطرا، فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا، قال هذا رحمة من ربي، فإذا وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا»

فهذه الآيات تفيد أن ذا القرنين كان يرمي إلى أمرين عظيمين، أولهما جمع الشعوب في شرق الأرض وغربها تحت حكمه، ليكون لهم جميعًا سلطان واحد يجمع كلمتهم، ويقرب مسافات الخلف بينهم. وثانيهما نشر العلم والحضارة بين تلك الشعوب، فمن آمن وأذعن لذلك جزاه أحسن الجزاء، ومن لم يؤمن ويزعن لذلك ناله من العذاب، وقد تم لذي القرنين من ذلك ما أراد، فجمع أكثر الشعوب المحتضرة تحت حكمه، ثم عمل على أن يحفظها من الشعوب المتوحشة التي كانت تغير عليها، وتخرب ما تخرب من آثار الحضارة فيها.

وذو القرنين الذي تم له كل هذا هو الاسكندر المقدوني اليوناني، كان أبوه فيليب ملك مقدونيا، وكان ملكًا عظيم القدر، عمل على أن يجمع بين البلاد اليونانية في حلف تتولى مقدونيا زعامته، ثم يوجه قوة اليونان بعد توحيدها نحو الفتح الخارجي، ولكنه قتل قبل أن يتم غايته، فخلفه ابنه الاسكندر على عرش مقدونيا، وكانت سنه عند ولايته عشرين سنة، وقد ورثه عن أبيه بعد الهمة وقوة العزم، وزاد عليه بتربيته على يد أرسطو الفيلسوف المعروف، فنشأ محبًا للفلسفة والعلم، عاملاً على نشرهما في أنحاء المعمور.

وقد أراد أولاً أن يخضع بلاد اليونان كلها لسلطانه، فإذا تم له إخضاعها توجه إلى ذلك الفتح الذي يجمع الشعوب تحت رايته، وكانت دولة فارس على عهدا أكبر

دول الأرض، فعمل على قهرها أولاً، وعبر مضيق الدردنيل إلى الأناضول، فانزعه من أيدي الفرس، وأوقع بجيوشهم في موقعة أسوس، ثم اتجه غرباً نحو الشام ومصر فانزعهما أيضاً من أيدي الفرس، وما زال يسير غرباً حتى بلغ عين الشمس بواحة سيوة، وهي العين الحمئة أو الحامية التي ذكر القرآن أنه بلغها في فتوحاتها الغربية، ثم عاد فاتجه نحو الشرق قاصداً بلاد فارس، ليقضي على دولة فارس فيها، وما زال يسير شرقاً حتى بلغ سهول الهند الشمالية، ولم يبق أمامه إلا بلاد يأجوج التي ذكر القرآن أنه وصل شرقاً إليها.

ولا شك أن هذا الاتفاق بين فتوحات ذي القرنين والاسكندر المقدوني دليل على أنهما شخص واحد، وقد ثبت مع ذلك أن الاسكندر المقدوني كان يلقب بذي القرنين، وفي هذا دليل آخر على أنه هو ذو القرنين الوارد في القرآن. وقد ذهب إلى هذا إلى الرأي كثير من المفسرين، ومن رأى منهم أن ذا القرنين غير الاسكندر المقدوني فقد خبط في بيانه خبط عشواء، ولم يهتد إلى ملك يثبت التاريخ الصحيح أنه كانت له تلك الفتوحات.

ولا يوجد لدى الذين يأبون أن يكون ذو القرنين هو الاسكندر المقدوني إلا أنه كان على دين فلاسفة اليونان، ولم يكن رسولاً يدعو إلى الإيمان كما هو ظاهر القرآن في قوله: "فلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب"، ونحوه مما ورد في الآيات السابقة. ولنا في الجواب عن هذا أن نذهب إلى أن الفلسفة اليونانية لم تكن فلسفة وثنية مادية، وإنما كانت فلسفة توحيدية روحية، إذ كان العقل عند الفلاسفة الأقدمين كسقراط وأفلاطون وأرسطو يُعد مظهرًا للروح، وأكبر دليل على أن لها وجودًا مستقلًا عن الجسد، فتفصل منه بعد الموت، وتصعد إلى عالم أرفع من هذا العالم، وهذا هو الإيمان بالتوحيد والبعث الذي دعت إليه الأديان السماوية.

وقد كان في أولئك الفلاسفة من ادعى الإلهام والوحي كفيثاغورس وسقراط، وهي دعوى لا يوجد في الإسلام ما يمنع من قبولها، لأنه يمتاز على غيره من الأديان بأنه لا يجعل الرسالة السماوية وقفًا على قوم من الأقوام، وقد قال الله تعالى في الآية (٢٤) من سورة فاطر: «إنا أرسلناك بالحق بشيرًا ونذيرًا وإن من أمة إلا خلا فيها نذير»، وإذا كان في آثار أولئك الفلاسفة ما يخالف الدين، فانه يمكن أن يكون من

التحريف الذي أصاب الفلسفة اليونانية. كما أصاب الأديان السماوية، على أن كثيرًا من أنصار هذه الفلسفة في اليهودية والنصرانية والإسلام لا يرون أنها تخالف هذه الديانات، وقد استخدموا علومها وآلاتها في نصرة الدين، حتى صار علم الكلام في هذه الديانات متأثرًا إلى حد كبير بهذه الفلسفة.

ويمكننا أن نذهب في الجواب عن ذلك مذهبا آخر نسلم فيه أنه لم يكن في هذه الفلسفة وأصحابها إلهام ولا وحي، وأنهم وصلوا إليها بنظر العقل، فانه يبقى مع هذا أن أولئك الفلاسفة اجتهدوا بعقولهم في الوصول إلى الحقيقة المطلقة، فوصلوا في ذلك إلى أسمى ما وصلت إليه العقول في العصور القديمة، وإلى ما يستحق التقدير من كل من ظهر بعدهم من الأمم إلى عصرنا الحاضر، فإذا ذكر القرآن آثار علم من أولئك الأعلام، فإنه يقدر منها ما يستحق التقدير من كل منصف، وإذا كان فيها شيء من المؤاخذات فإن الله لا ينظر إليها في هذه الحالة، كما قال تعالى في الآية (١٥) من سورة الإسراء: «من أهتدي فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً». وقد فعل القرآن الكريم ما يقرب من هذا مع الروم في حروبهم مع الفرس، فراعى لهم أنهم على كل حال أهل كتاب، وبشر المسلمين بنصرهم في الآيات الأولى من سورة الروم «ألم، غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين، لله الأمر من قبل ومن بعد؛ ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر الله من يشاء وهو العزيز الحكيم».

أما قوله تعالى: (قلنا يا ذا القرنين) فلا يفيد إلا أن ذا القرنين كان في تلك الفتوحات وفيما يقصده منها مسبرًا بأمر الله وقد ذكرنا أنه كان له في تلك الفتوحات مقاصد نبيلة، وكل شيء يحصل في هذه الدنيا فبأمر الله وتقديره^(١).

(١) الشيخ عبدالمعتال الصعدي، الرسالة، العدد (٥٠٢)، ١٥ فبراير ١٩٤٣.

المجدد المنتظر

كان المسلمون في الماضي كلما حزبهام الأمر، وبلغ اليأس بهم كل مبلغ، وجدوا في خبر المهدي الذي يأتي آخر الزمان، أو المجد الذي يبعث على رأس كل مائة سنة، ما يحيي فيهم ميت الأمل، ويبعث فيهم الرجاء بعد اليأس.

وهاهم أولاء الآن قد حزبهام الأمر بما لم يحصل مثله في ماضيهم، فأصبحوا من الضعف بحيث طمع فيهم من لا ناصر له، وغلب عليهم كل مغلب، وشمخ عليهم من ضربت عليه الذلة والمسكنة، فهم في أشد حاجة إلى من ينهض بهم من هذا الضعف فيصلح ما فسد من أمرهم، ويجدد ما بلى من أحوالهم، ويقضي على ذلك الجمود المميت، ويقذف بالحق على الباطل فيدمغه، ويقود جنود الإصلاح إلى النصر، وينظم صفوفهم في الحرب القائمة بينهم وبين دعاة الجمود، حتى ينتظم ما تفرق من صفوفهم، وترتفع في الخافقين أصواتهم.

فهل يقوم لهم بذلك ما يرجونه من المهدي المنتظر، أو من المجدد الذي يبعث إليهم في رأس كل مائة سنة؟ والجواب عن ذلك يجرنا إلى النظر فيما مضى من أثر الفكرتين في المسلمين.

لقد نبت فكرة المهدي المنتظر بين فرقة الشيعة من المسلمين فانتظروه شخصاً من آل بيت النبوة يوافق اسمه اسم النبي ﷺ، ويوافق اسم أبيه اسم أبيه أيضاً، فيكون إماماً معصوماً، ويكون مؤيداً فيما يقوم به من الله تعالى، ويكون له حكم المسلمين جميعاً، فيرجعون إليه في أمور دينهم ودنياهم.

ولا شك أن هذه أمور تُغري النفس كل الإغراء، وتثير في كل شخص أن يكون المهدي المنتظر، لتكون له تلك القداسة الدينية، وليكون له ذلك السلطان على المسلمين، وكل ما كان من هذا القبيل يدخل فيه الاحتيال، ويستعان عليه بالتصنع، وما يدخل فيه الاحتيال لا ينطلي عند كل الناس، وما يستعان عليه بالتصنع لا يلبث

أن يظهر أمره، فيفترق فيه المسلمون حيث يراد اجتماعهم، ويكون وسيلة خصام، لا وسيلة سلام ووثام.

وقد قامت محاولات كثيرة في ذلك كان الفشل نصيبها كلها، ولم يستفد المسلمون منها شيئاً، بل كانت تزيدهم فرقة إلى فرقتهم وكان الخلاف يتسع بها بينهم، ولم تفدهم محاولة منه يطلبونه من إصلاح، ولم توصلهم إلى ما يريدونه من تجديد.

وكانت أول محاولة في ذلك من أبي جعفر المنصور ثاني ملوك بني العباس، وكان من قبله بني العباس قد وضعوا تنبؤات في ظهور أمرهم، وفي ظهور المهدي من بينهم، ومن ذلك ما روي عن ابن عباس - والظاهر أنه موضوع عليه - أن أم الفضل حدثته أنها مرت بالنبي ﷺ فقال لها: إنك حامل بغلام، فإذا ولدت فأتيني به، فلما ولدته أتت به النبي ﷺ فأذن في أذنه اليمنى، وأقام في أذنه اليسرى، وألبأه من ريقه وسماه عبد الله، وقال: اذهبي بأبي الخلفاء. فأخبرت العباس، وكان رجلاً لباساً، فلبس ثيابه، ثم أتى إلى النبي ﷺ، فلما بصر به قام فقبل بين عينيه، فذكر ذلك للنبي ﷺ. فقال: هو ما أخبرتك، هو أبو الخلفاء حتى يكون منهم السفاح، حتى يكون منهم المهدي، حتى يكون منهم من يصلي بعيسى بن مريم.

ومن ذلك ما روي عن ابن عباس عن أبيه أن النبي ﷺ قال له: اللهم انصر العباس وولد العباس - قالها ثلاثاً - ثم قال: يا عم، أما شعرت أن المهدي من ولدك موفقا راضيا مرضيا.

وكان أبو جعفر المنصور يسمى عبد الله، وكان له ابن يسمى محمداً، فأراد أن يجعل منه المهدي الذي مهدوا لظهوره بهذه التنبؤات، وكان أبو العباس السفاح قد بايع لأخيه أبي جعفر من بعده، ثم لابن أخيه عيسى بن موسى من بعد أبي جعفر، فلما صار الأمر إلى أبي جعفر المنصور عمل على أن يخلع عيسى بن موسى من ولاية العهد، وأن يضع مكانه ابنه محمداً، فلقبه المهدي. وأشاع حوله تلك الأحاديث والتنبؤات التي ترمي إلى تقديسه وتعظيمه، وتشير إلى أنه يقوم بالأمر فيملاً الأرض عدلاً، ثم أخذ يرغب الناس فيه، ويجهتد في حمل وجوه دولته على الالتفاف حوله فلما تم له ما أراد من ذلك جعله من فعل الله تعالى، وأنه هو الذي أشرب قلوب

الناس مودة المهدي، وقسم في صدورهم محبته، فصاروا لا يذكرون إلا فضله، ولا ينوهون إلا به، ولا يجري على ألسنتهم إلا ذكره، لمعرفتهم إياه بعلاماته واسمه، ثم أقدم على الغاية التي أرادها من ذلك، فأراد أن يخلع عيسى بن موسى من ولاية العهد، ويولي مكانه ابنه المهدي، تنفيذًا لما أَراده الله من ولايته؛ لأنه زعم أنه أمر تولاها الله وصنعه، ولم يكن للعباد فيه أمر ولا قدرة، ولا مؤامرة ولا مذاكرة.

ولكن عيسى بن موسى لم ينطل عليه شيء من ذلك، ولم يدعن لهذا الاحتيال الظاهر من عمه أبي جعفر، ورأى أنه لا مهدي يُراد، وإنما تراد ولاية العهد لا غير، والباطل يظهر أمره وإن حاول الناس إخفاءه، والحق لا يأتي بمثل هذا الاحتيال والتصنع ولا يقوم أمره على نقض العهود، ولا تستبيح دعوته الحنث في الأيمان.

فلم يزل عمه أبو جعفر يأخذه تارة بالقهر، وتارة بالإغراء، حتى خضع لما أَراد، وترك ولاية العهد لابن عمه المهدي، فقام بالأمر بعد أبيه أبي جعفر، وإذا هو ملك غيره من الملوك، لم يملأ الأرض عدلاً، ولم يحقق للمسلمين أملاً مما يرجونه من المهدي المنتظر، بل سار في الطريق التي سلكها من مضى قبله من ملوك بني العباس وبني أمية، وسلكها من أتى بعده من الملوك ولم يكن ما قام به المنصور من الدعاية له إلا أمانى خادعة، واحتيالات لما أَراده من قيامه بالأمر بعده.

وكذلك كان أمر كل من ادعى أنه المهدي المنتظر قديماً وحديثاً، يحاول في أمره أن يصله بأمر السماء، ليأخذ الناس بدعوى الولاية، وادعاء التأييد من الله تعالى، ويحملهم على ما يريد من إذعانهم له، حتى يقيم فيهم ملكاً له ولأولاده، أو يجعل له سلطة دينية عليهم، فلا ينخدع به ذلك إلا من تنطلي عليهم خديعته، ويبقى جمهور المسلمين بعيداً عنه، لا يؤمن بخداعه، ولا يرى أن دعوته هي الدعوة التي يرجوها. لأنهم يرجون إصلاحاً لا ملكاً، ويريدون مُصلحاً لا يبغي لنفسه من الإصلاح شيئاً، ولا يجعله وسيلة لمآرب شخصية، دنيوية كانت أو دينية، حتى تكون دعوته خالصة لوجه الإصلاح لا يشوبها شك ولا تشوبها ريبة. ولأنهم يرجون الإصلاح من طريق العلم والاجتهاد، ويريدون أن يؤمنوا به بالدليل والبرهان، لا بتلك التنبؤات الموضوعة، ولا بدعوى الولاية والتأييد من الله تعالى؛ لأن الإسلام قد أغلق باب الإقناع بهذه الوسائل بعد النبي ﷺ، وفتح باب الاجتهاد والإصلاح، وجعل وسيلته

الإقناع بالدليل، حتى يؤمن الناس عن بصيرة، ويأخذوه عن علم لا عن تقليد، كما كان النبي ﷺ يعلم أصحابه دينهم، وكما كان الأصحاب يأخذون دينهم عنه. ولأنهم يرجون مصلحاً ينهض بهم والزمان مقبل، والدنيا لا يزال فيها أمل، فيستردون به ما ضاع من مجدهم، ويُعيدون به ما ذهب من عزهم، ويكون لهم في ذلك أمل كأفسح ما يكون الأمل، ويكون لهم فيه رجاء كأقوى ما يكون الرجاء. ويواتيهم فيه الزمان كما واثمهم من قبل.

ولا يرجون مصلحاً يأتي لهم في آخر الزمان، والدنيا مدبرة والآخرة مقبلة، فلا يكون أمامهم من فسحة الزمان ما يشيدون فيه كما شيد آبائهم، ولا يكون عندهم من بعيد الأمل ما ينهض بهم كما نهض بسلفهم.

وهذا إلى أخبار المهدي المنتظر لا يتفق المسلمون على التصديق بها، بل يذهب كثير من العلماء إلى إنكارها، ويرون أنها تنبؤات وضعت لأغراض سياسية، وقد أكمل الله الدين ببعثة النبي ﷺ، وقطع ببعثته حجة السماء على الأرض، ولم يبق بعده حاجة إلى اتصال بينهما، كالاتصال الذي تقوم عليه فكرة المهدي المنتظر.

أما فكرة المجدد الذي يبعثه الله في كل جيل من أجيال المسلمين، فلا تقوم على ما تقوم عليه فكرة المهدي المنتظر من دعوى الولاية، وادعاء التأييد من الله تعالى، ولا يقصد صاحبها ملكاً بين الناس، ولا سلطة دينية ينتفع بها في دنياه، ولا يلزم أن يكون شخصاً من آل بيت النبوة، وإنما هو شخص من عامة المسلمين، كمل عقله، وسما علمه، وعرف الداء والدواء، وآمن بالتجديد والإصلاح، فقام يدعو إلى ذلك بالنظر والاجتهاد، ويؤيده بالدليل والبرهان، ويضحى فيه بنفسه وماله، ويستهيئ فيه بكل ما يلقي من كيد، وما يصادف من عناء، ويرجو من ذلك كله أن تظهر دعوته، وينتصر حقه على باطل غيره، فترتفع راية الإصلاح، وتنتشر دعوة التجديد، ولا يكون له بين المسلمين إلا شرف الجهاد، وحسن الذكرى.

وتلك كانت غاية الأنبياء والرسل من دعوتهم، من بعثة نوح عليه السلام، إلى بعثة محمد ﷺ، فيقول نوح لقومه في الآية (٧٢) من سورة يونس «فإن توليتم فما سألتكم من أجر إن أجري إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين».

ويقول هود لقومه في الآية (٥١) من سورة هود «يا قوم لا أسألكم عليه أجرًا إن أجري إلا على الذي فطرني أفلا تعقلون»، ويقول الله تعالى عن النبي ﷺ في الآية (١٠٤) من سورة يوسف «وما تسألهم عليه أجر إن هو إلا ذكر للعالمين».

وهذا الإخلاص هو الوسيلة لنجاح الدعوة، وجمع الكلمة والثقة بالداعي، إذ لا مأرب له يشوه دعوته، ولا غاية له تشكك في أمره، وليس كالإخلاص في نجاح الأمور، ولهذا عول الدين عليه فيما أتى به من أصول وفروع، وجعله أساسًا لصحتها، وركنا من الأركان التي تقوم عليها.

وقد آن للمسلمين أن يزيلوا من أدمغتهم فكرة المهدي المنتظر وأن يلبوا مجددًا ينهض بهم في هذا الزمان، لأنهم لا يجدونه إلا إذا طلبوه، وشعروا بحاجتهم إليه، وقد سبقت الإرهاصات وتوالت البشائر، والأمل قريب بنجاح الطلب، وظهور ذلك المجدد^(١).

(١) الشيخ عبدالمعتال الصعيدي، الرسالة، العدد (٧٠٥)، ٦ يناير ١٩٤٧.

الدعوة الإسلامية تبليغ لا إزام

لا أريد في هذا المقال أن أردّ على من يزعم أن استعمال السيف في الإسلام كان للدعوة إليه، فهذا أمر قد كتب الباحثون فيه قبلي، والكلام فيه يكون معادا لا فائدة فيه، وليس شيء أثقل على نفسي من الكلام المعاد، لأنه يضيع زمن الكاتب والقارئ، والزمن اثنان من أن يضيع في الكلام المعاد، والحديث المكرر.

وإنما أريد في هذا المقال أن انبه إلى إن الدعوة إلى الإسلام لا تكون أيضًا بما دون استعمال السيف مما فيه شائبة إزام، ولو كان مثل هذا الإلحاح الثقيل الذي استعمله بعض المتنطعين في الدين مع الأستاذ نقولا الحداد، وشكي منه المرة بعد المرة في مجلة الرسالة الغراء.

فالدعوة في الإسلام قد حددت بأنها تبليغ عن الله لا غير، وهذا التحديد قد ورد في الآية - ٦٧ - من سورة المائدة ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾، فلم يؤمر النبي ﷺ في هذه الآية إلا بتبليغ دعوة ربه، والله تعالى هو الذي يهدي إليها بعد تبليغه من يريد هدايته، ويضل عنها من يريد إضلاله، فإذا بلغ فقد أدى رسالة الله تعالى، وليس عليه بعد هذا أن يلح أو يستجدي في الدعوة إلى الإسلام، لأن دعوته أكرم من أن يستعان فيها بالإلحاح أو الاستجداء، لأنهما يعرضان الكريم إلى المهانة والاستئثار، ويؤديان إلى عكس المقصود منهما وهو الاستجابة للدعوة.

وهذا إلى أن أناقدهم أمرنا أن ندعوا إلى الإسلام بالحكمة، كما قال تعالى في الآية - ١٢٥ - من سورة النحل ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّ لَّهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾، فإذا بلغ شخص الدعوة أو كان قد عرفها بنفسه كان الإلحاح في تبليغها إليه من باب تحصيل الحاصل، وهو عبث تأباه الحكمة التي أمرنا أن ندعو بها إلى الإسلام، وإنما تقضي

الحكمة أن تترك من بلغناه لنشتغل بتبليغ من لم نبلغه، فقد يكون اقرب منه إلى إجابة الدعوة.

وإذا رجعنا في هذا إلى سيرة النبي ﷺ وجدناه يكتفي بتبليغ الدعوة لمن لم تبلغه، ويرفع في التبليغ عن كل ما يقف بالدعوة موقف المهانة، فلا يلح فيها على من يجد منه ترفعا عنها، ولا يستجدي فيها من يجد منه استثقالا لها، ولا يضطغن عداوة على من بلغه فلم يستجب له، بل يبقى ما بينهما كما كان قبل أن يبلغه دعوته.

فها هو ذا يبدأ دعوته فلا يبدوها بالإلحاح على قومه، ولا يعرضها على كل شخص منهم، ولو لم يأنس منه الإجابة إلى الإسلام، بل لا يدعو إلا من يأنس منه الإجابة إلى دعوته من أهله وأصحابه، فكان أول من آمن به زوجه خديجة بنت خويلد، وقد دخل عليه ابن عمه علي بن أبي طالب بعد إسلام خديجة بيوم فوجدهما يصليان، فقال للنبي ﷺ: يا محمد ما هذا؟ فقال له: هذا دين الله الذي بعث به رسله، فأدعوك إلى الله، وأن تكفر باللات والعزى، فقال له علي، وكان غلاما صغيرا: هذا أمر لم اسمع به قبل اليوم. فلست بقاضي أمرا حتى أحدث أبا طالب - يعني أباه - فلما رأى النبي ﷺ تردده لم يلح عليه، ولم يقف منه موقف المُلح المستجدي، بل قال له: أن لم تسلم فاكتم.

وكان لهذا الموقف الكريم أثره في نفس علي، فلم يلبث أن أسلم، ثم أسلم زيد بن حارثة، وكان النبي، ﷺ، يتبناه، ثم أسلمت أم أيمن، وكانت حاضنة النبي ﷺ، وهؤلاء الأربعة كانوا من أهله، وكانوا اقرب الناس إليه، وقد دعا معهم أبا بكر بن أبي قحافة من بني تيم، وهم بطن من قريش، وكان اقرب أصدقائه إليه، ولهذا بدأ بدعوته دون غيره من أصحابه، فأسرع إلى التصديق به، وقال له: يا أبي أنت وأمي، أهل الصدق أنت، أشهد أن لا إله إلا الله، وأنت رسول الله.

وهكذا بدأت الدعوة عرضا كريما لا إلحاح فيه ولا استجداء، فكان إسلام من أسلم في ذلك الوقت إسلاما كريما قويا؛ لأنه كان استجابة خالصة للدعوة، ولم يكن فيه أثر يشينه للإلحاح أو استجداء أو نحوها.

وهذا عمّه أبو طالب قام بكفالاته وهو صغير، فلما بعث في سن الأربعين قام

بحمايته من قومه وهو على دينه، فقبل النبي ﷺ، منه هذه الحماية، واكتفى بأن بلغه دعوة الإسلام، ولم يُغير ما بينهما عدم استجابته له، بل كان يُنزله من نفسه منزلة العم الذي قام بكفالاته وهو صغير، ولا يثقل عليه من جهة ما يدعو إليه وهو كبير، ولا يُوقعه في حرج يُنفّر منه أو يبغضه فيه، حتى تُوفي أبو طالب في السنة العاشرة من البعثة، والنبي ﷺ يكتفي منه بحمايته له، ولا يغيره عليه بقاؤه على شركه، بل كان يحبه حب ابن الأخ لعمه، ويتمنى لو يسلم من شدة حبه له، حتى نزل في هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (١).

وهذا صفوان بن أمية بن خلف كان من اشد قريش عداوة للنبي ﷺ، حتى بلغ من أمره أن أرسل عمير بن وهب إلى المدينة ليغتال النبي ﷺ ولهذا أهدر دمه في فتح مكة، لأنه عد فيها من مجرى الحرب، كالذين يعدون مجرى حرب في عصرنا الحديث، فلما فتحت مكة هرب منها إلى جدة ليركب البحر منها إلى اليمن، فأتى ابن عم له إلى النبي ﷺ فطلب منه أن يؤمنه، فقال له: هو آمن. وإعطاء عمامته التي دخل فيها مكة علامة يعرف بها أمانه، فذهب إليه فأدركه قبل أن يركب البحر، وأتى به النبي ﷺ، فلما علم منه أنه قد آمنه طلب منه أن يمهل بالخيار شهرين، فقال له: أنت بالخيار أربعة أشهر.

فأسرع النبي ﷺ، إلى إجابته إلى ما طلب من الإمهال على الشرك، بل كان طلبه أن يمهل شهرين فأمهله أكثر مما طلب وأعطاه مهلة أربعة أشهر! ولم يستعمل معه إلزاما أو إلحاحا أو استجداء؟ تكريما لدعوته أن تمتهن إذا ألح عليه أو استجداه، وهي اكرم من أن تعرض للامتهان والاستثقال، وإنما شأنها أن تكون هي المطلوبة بعد التبليغ لمن يدرك فضلها، ويعرف شهره ما تدعو إليه؛ ويعلم نبل ما تأمر به.

وهكذا صين الإسلام في عهده في الأول عن العرض المهين، وحفظ الداعون إليه كرامته، وضنوا به عمن لا يعرف له قدرا، ولا يدرك له فضلا، فعز وكرم على الناس، كما يعز ويكرم كل معزز مكرم، واقبلوا علي راغبين من أنفسهم، كما يقبلون على كل عزيز عند أهله، بعيد عن كل ما يدعو إلى امتهانه أو استثقاله.

(١) سورة القصص، الآية ٥٦.

وقد بلغ من أمر النبي ﷺ في التلطف في الدعوة أن يقول لمخالفيه فيما أمره الله به في الآية - ٢٤ - من سورة سبأ ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾.

فيلقى إليهم دعوته في هذه الصورة من الشك، ليتأملوا فيها وهم في تودة ورفق، فإن آمنوا بها آمنوا بعد إدراكهم لصحتها، ورغبتهم في الإيمان بها، فلا قسر ولا إلجاء، ولا إلحاح ولا استجداء، فمن آمن فلنفسه لا لغيره، ومن ضلّ فعليها لا على غيرها، ولا تزر وازرة وزر أخرى^(١).

(١) مجلة الرسالة، العدد ٨٠٩ الصادر بتاريخ ٣ يناير ١٩٤٩.

الحجاب في الإسلام

(١)

عاد الناس في هذه الأيام إلى الكلام في مسألة الحجاب، وكان سبب عودتهم إليها ما حصل من رغبة طائفة الهنود المنبوزين في الإسلام بعد خروجهم من ديارهم، وقيل إن وجود الحجاب في الإسلام مما يستعمله بعض أعدائه لصرفهم عن الرغبة فيه؛ وقد حملني هذا على بيان حقيقة هذا الحجاب على صفحات مجلة الرسالة الغراء؛ لانتشارها في الهند وغيره من الأقطار الشرقية، ولعلي بهذا أقضي على هذه الدعاية الخبيثة التي يُراد بها صرف تلك الطائفة عن الهداية الإسلامية.

ويجب، لأجل أن نعرف حقيقة هذا الحجاب، أن نذكر الآية التي نزلت فيه، وهي قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَبِزٍ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَعْسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مَنْ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾^(١).

وقد عرفت هذه الآية بأية الحجاب، وصار الحجاب في الإسلام اسمًا لهذا الحجاب الذي نزل فيها، ولا يوجد شيء آخر مما يتعلق بالنساء يُطلق عليه هذا الاسم. وقد نزل هذا الحجاب في نساء النبي، ﷺ، ويُراد منه منع اختلاطهن بالرجال بحيث لا يراهنَّ الرجال أبدًا، ولا يكلمونهنَّ إلا مع هذا الحجاب. والحكمة في فرضه عليهنَّ أنه أريد بعد تحريمهنَّ على غير النبي، ﷺ، قطع العلائق بينهنَّ وبين الرجال؛ ليكون في هذا صونهنَّ، والبعد بهنَّ عمنَّ أريد قطع أطماعهم فيهنَّ.

(١) سورة الأحزاب، الآية ٥٣.

وقد جرى الإسلام في هذا على عادته من إعطاء الوسيلة حُكم ما يُتوسَّل بها إليه، سداً للذرائع، ولأنَّ من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ويُريد هذا ما في الآية من قرن هذا الحجاب بحكم ما بينهما من هذه العلاقة.

وقد نزل في ذلك أيضاً قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿يَنْسَاءَ النَّبِيِّ لَسَنًا كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (٣٣) وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ (١).

ولم يكن المقصود من فرض هذا الحجاب على أمهات المؤمنين إلا حجبهن عن الأنظار بحيث لا يراهنَّ الرجال، فلم يكن عليهنَّ حرج بعد ذلك في أن يخرجن للحج وغيره، ولا في أن يجتمعن بالرجال مع هذا الحجاب للعلم والتعلم، وتبليغ الأحكام التي أخذنها عن النبي، ﷺ، لمن يريدها منهنَّ.

وقد خرجت عائشة في هودجها للمطالبة بدم عثمان، رضي الله عنه، وقادت الجيش الذي حارب علياً، رضي الله عنه، في وقعة الجمل بالبصرة.

وقد مات، ﷺ، عن تسع نسوة: عائشة بنت أبي بكر، وحفصة بنت عمر، وأم حبيبة بنت أبي سفيان، وأم سلمة بنت أبي أمية، وسودة بنت زمعة، وزينب بنت جحش، وميمونة بنت الحارث بن حزن، وجويرية بنت الحارث بن أبي ضرار، وصفية بنت حيي. وما من واحدة من هؤلاء التسع إلا وكان بيتها مجمعا لطلاب العلم الذين يقصدونها من سائر النواحي، فيجلسون إليها ويستمعون حديثها، وتناظرهم في العلم ويناضرونها فيه، والحجاب مضروب بينها وبينهم، فأخذون عنها بدون أن يروها.

وممن روى عن عائشة من الصحابة عمر وابنه عبد الله وأبو هريرة وأبو موسى وغيرهم من الصحابة؛ وممن روى عنها من التابعين سعيد بن المسيب وعمر بن ميمون وعلقمة بن قيس وغيرهم.

(١) سورة الأحزاب، الآيات: ٣٢: ٣٤.

وممن رَوَى عن حفصة من الصحابة فمن بعدهم حارثة بن وهب والمطلب بن أبي وداعة وعبد الرحمن بن الحارث وعبد الله بن صفوان وغيرهم.

وممن رَوَى عن أم حبيبة أخوها معاوية وعتبة وأبو سفيان ابن سعيد ومولاها سالم بن شوال وابن الجراح وعروة بن الزبير وغيرهم.

وممن رَوَى عن أم سلمة من الصحابة فمن بعدهم أخوها عامر ومولاها عبد الله بن رافع وأبو عثمان النهدي وأبو وائل وسعيد بن المسيب وغيرهم.

وممن رَوَى عن سودة ابن عباس ويحيى بن عبد الرحمن بن أسعد بن زرارة.

وممن رَوَى عن زينب ابن أخيها محمد عبد الله بن جحش وأم حبيبة وزينب بنت أبي سلمة.

وممن رَوَى عن جويرية ابن عباس وجابر وابن عمر وعبيد بن السباق والطفيل بن أخيها وغيرهم.

وممن رَوَى عن صفية ابن أخيها ومولاها كنانة وزين العابدين علي بن الحسين وإسحاق بن عبد الله ومسلم بن صفوان.

فلم يكن ذلك الحجاب الذي فرض على أمهات المؤمنين إلا لذلك الغرض الخاص دون غيره من أغراض الحياة، ولم يحل بينهن وبين القيام بمطالب دينهن ودنياهن، ولا بينهن وبين مشاركة أولياء الأمور في تدبير شؤون المسلمين. وقد كان الخلفاء يرجعون إليهن في كثير من الأمور، ويسمعون إلى نصائحهن ويعملون بها.

ومن هذا أن عثمان لما اضطرب عليه الأمر في آخر خلافته كتبت إليه أم سلمى تنصحه:

يا بني - ما لي أرى رعيك عنك نافرين، وعن جنبك مزورين؟ لا تعف طريقاً كان النبي ﷺ ولجها، ولا تقتدح زناً كان أكباها. تَوَخَّ حيث تَوَخَّى صاحبك، فإنهما ثَكَمَا الأمر ثَكَمًا^(١)، لم يظلما أحداً فتيلاً ولا نقيراً، ولا يختلف إلا في ظنين - هذه حق بنوتي قضيتها إليك، ولي عليك حق الطاعة.

(١) ثكَم الأمر بمعنى لزمه ولم يفارقه.

فكتب إليها عثمان:

«يا أمتنا - قد قلت ووعيت، ووصيت فاستوصيت، ولي عليك حق النصّة، إن هؤلاء القوم رعا عَثْرَة، تطأطأت لهم تطأطؤ الماتح للدّلاء، وتلدّدت لهم تلدّد المضطر، أراينهم الحق إخوانا، وأراهم الباطل إياي شيطانا، أجزرت المرّسُون منهم رَسْنه، وأبلغت الراتع مسقاه، فتفرّقوا علي فرقا: صامت صمته أنفذ من قول غيره، ومزين له في ذلك، فأنا منهم بين السنة لدّاد، وقلوب شداد، وسيوف حداد. عذيري الله! ألا ينهي منهم حليم سفيها، وعالم جاهلا - والله حسبي وحسبهم يوم لا ينطقون، ولا يؤذن لهم فيعتذرون»^(١).

(٢)

أما غير أمهات المؤمنين من نساء المسلمين فلم يُفرض عليهنّ هذا الحجاب الذي فرض عليهنّ، لأنّ فرضه كان للغرض السابق الخاص بهنّ، وقد ترك الإسلام أمر هذا الحجاب للرجل وزوجه، يجريان فيه على ما تقتضيه المصلحة التي تختلف باختلاف النساء، وشأنه في هذا شأن غيره من الأمور التي تركها الإسلام لحكم العرف والعادة وغيرهما.

ولهذا كان من أصحاب رسول الله، ﷺ، من جرى مع نسائه على ترك تقيدهن بشيء من أمر هذا الحجاب كالزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وعبد الله بن جعفر وغيرهم. وكان منهم من جرى على تقييد نسائه به مثل ما قيّد به أمهات المؤمنين، وقد ورد من هذا أن سلمة بن قيس أرسل رجلا إلى عمر يُخبره بواقعة من الوقائع، فلما قدّم له عمر الطعام نادى امرأته أم كلثوم بنت علي: ألا تأكلين معنا؟ فقالت له: لو أردت أن أخرج إلى الرجال لكسوتني كما كسا ابن جعفر والزبير وطلحة نساءهم. ولعل الزبير كان يفعل هذا مع زوجته أسماء بنت أبي بكر، فقد تزوج بعدها عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل، وكانت امرأة عجزاء بادنّة، ولها جمال وكمال وتمام في عقلها ومنظرها وجزالة رأيها، وهي التي يقول فيها عبد الله بن أبي بكر:

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، غريب الأحاديث، ج ١، ص ٤٠١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

أَعَاتُكَ لَا أَنْسَاكَ مَا ذَرَّ شَارِقُ وَمَا نَاَحَ قُمْرِيَّ الْحَمَامُ الْمَطَوَّقُ
 أَعَاتُكَ قَلْبِي كُلَّ يَوْمٍ وَلِيلَةٍ لَدَيْكَ بِمَا تَخْفِي النُّفُوسُ مَعْلَقُ
 لَهَا خُلُقٌ جَزُلٌ وَرَأْيٌ وَمَنْطِقُ وَخَلَقَ مَصُونٌ فِي حَيَاءٍ وَمَصْدَقُ
 فَلَمْ أَرْ مِثْلِي طَلَّقَ الْيَوْمَ مِثْلَهَا وَلَا مِثْلَهَا فِي غَيْرِ شَيْءٍ تَطْلُقُ

وكانت عاتكة تحت عبد الله فشغل بها، وغلبته على رأيه، فمرّ عليه أبو بكر أبوه وهو في عليّة يناغيها في يوم الجمعة، وأبو بكر متوجه إلى الجمعة، ثم رجع وهو يناغيها، فقال يا عبد الله أجمعت؟ قال: أو صلّى النَّاسُ؟ قال نعم، فقال له أبو بكر: قد شغلتك عاتكة عن المعاش والتجارة، وقد ألهمتكَ عن فرائض الصلاة - طلقها - فطلقها تطليقة ثم ندم على طلاقها وقال هذه الأبيات فيها، فأذن أبوه في مراجعتها؛ وقد مكثت تحته حتى مات فتزوجت بعده عمر، ثم تزوجت بعد عمر الزبير. فلما ملكها الزبير قال لها: يا عاتكة لا تخرجي إلى المسجد، فقالت له: يا ابن العوام - أتريد أن أدع لغيرتك مصلى صليت مع رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر فيه؟ قال فإنّي لا أمنعك، فلما سمع النداء لصلاة الصبح توضأ وخرج، فقام لها في سقيفة بني ساعدة. فلما مرت به ضرب بيده على عجزتها، فقالت مالك قطع الله يدك ورجعت. فلما رجع من المسجد قال يا عاتكة مالي لم أرك في مصلا؟ قالت يرحمك الله أبا عبد الله، فسد الناس بعدك. الصلاة اليوم في القيطون^(١) أفضل منها في البيت، وفي البيت أفضل منها في الحجرة. وهكذا كان بعض الرجال يحاولون أن يفرضوا على نسائهم هذا الحجاب بحكم الغيرة لا بحكم الدين؛ وكانت عائشة رضي الله عنها هي التي حالت بين النساء والمساجد، وكنّ يصلين فيها على عهد رسول الله ﷺ، وكانت تقوم صفوفهن خلف صفوف الرجال. فلما فتحت الأمصار وأقبلت الدنيا على المسلمين ظهرت المرأة في زينتها، وأخذت تحضر إلى المسجد بحالة تدعو إلى الفتنة، فرأت عائشة في حضورهن المساجد هذا الرأي، وقالت في ذلك: لو رأى رسول الله ﷺ ما أحدث النساء بعده لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل.

ولقد كان في نفسي شيء من هذا المنع إلى أن شفاها منه عالم الأندلس، وإمام

(١) القيطون: المخدع.

أهل الظاهر، أبو محمد علي بن حزم. قال رحمه الله وأرضاه: أما ما حدثت عائشة فلا حجة فيه لوجوه:

أولها أنه عليه السلام لم يدرك ما أحدثن فلم يمنعهن، فإذا لم يمنعهن فممنوعهن بدعة وخطأ، وما نعلم احتجاجاً أسخف من احتجاج من يحتج بقول قائل لو كان كذا لكان كذا.

ووجه ثان وهو أن الله تعالى قد علم ما يحدث النساء، ومن أنكر هذا فقد كفر، فلم يوح قط إلى نبيه ﷺ بمنعهن من أجل ما استحدثته، ولا أوحى تعالى قط إليه - أخبر الناس إذا أحدث النساء فامنعوهن من المساجد.

ووجه ثالث وهو أننا ما ندري ما أحدث النساء مما لم يحدثن في عهد رسول الله ﷺ، ولا شيء أعظم في إحداثهن من الزنا، فقد كان ذلك على عهد رسول الله ﷺ، ورجم فيه وجلد، فما منع النساء من أجل ذلك قط.

ووجه رابع، وهو أن الأحداث إنما هو لبعض النساء بلا شك دون بعض، ومن المحال منع الخير عن من لم يحدث من أجل من أحدث، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾^(١).

ومن يُدقق النظر في ذلك يجد أن هذه المحاولات في الحجر على النساء كانت ترجع إلى أسباب اجتماعية لا دينية، وأن الرجال كانوا يلجئون إلى هذا الحجر إذا أسرف النساء في استعمال ما أطلق الشارع لهن في هذا الأمر، وقد بدأ الرجال كما ذكرنا يلجئون إلى ذلك بعد قليل من عهد النبوة، حتى كان ذلك يخرج بهم إلى حد الإثم.

قال صاحب الأغاني: قال إسحاق قال المدائني وأخبرني أبو مسكين عن فليح بن سليمان قال: كان الدلال ملازماً لأم سعيد الأسلمية، وبنيت ليحيى بن الحكم بن أبي العاصي، وكانت من أمجن النساء، كانتا تخرجان فتركبان الفرسين فتستبقان عليهما حتى تبدوا خلأخيلهما، فقال معاوية لمروان: اكفني بنت أخيك، فقال: أفعل،

(١) سورة الأنعام، الآية ١٦٤.

فاستزارها، وأمر ببئر فحفرت في طريقها، وغطيت بحصير، فلما مشت عليه سقطت في البئر فكانت قبرها.

وقد كانت النساء الحرائر من العربيات وغيرهن يقاومن ما يحاوله الرجال من الحجر عليهن، ولا يفرطن فيما أباحه الشارع لهن، كما سبق من عاتكة بنت زيد مع زوجها الزبير؛ وقد حاول عمر قبله ذلك معها أيضًا. روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري أنَّ عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل كانت تحت عمر بن الخطاب وكانت تشهد الصلاة في المسجد، وكان عمر يقول لها: والله إنَّك لتعلمين أنَّي ما أحب هذا، فقالت: والله لا أنتهي حتى تنهاني، قال عمر: فأني لا أنهاك، فلقد طعن عمر يوم طعن، وإنها لفي المسجد.

فلما أخذ الرجال يفضلون الإماء على الحرائر ضعفن عن هذه المقاومة، وآل الأمر بالرجال إلى أن جعلوا بيوتهم سجنًا للنساء، وحرّموا عليهن الخروج إلى المساجد وغيرها، ومنعهن من الاختلاط بالرجال ولو في حضورهم. ثم طال الأمر على ذلك بين المسلمين حتى ظنَّ أنه من دينهم وما هو منه في شيء، وإنما كان مثل هذا مفروضًا على نساء النبي ﷺ، ولكنه لم يبلغ في الشدة إلى مثل هذا الحدّ، ثم انتهى ذلك بموت ميمونة رضي الله عنها، وكانت فيما قيل آخرهن موتًا.

(٣)

وقد عرف الإسلام أن إطلاقه الأمر للنساء في ذلك قد يؤدّي بهنّ إلى إساءة استعمال حقهنّ فيه، فيضيق الرجال بإساءة استعمالهنّ له، ويعملون على التضييق عليهنّ وسلبهنّ إياه، كما حدث ذلك بين المسلمين فألّ بهم إلى هذا الحجاب الممقوت الذي يحسب زورًا على الإسلام، وكما يحدث الآن في بعض البلاد الأوربية التي سئمت إسراف النساء في السفور، فأخذت تحدّ من حريتهنّ فيه، وتضيّق عليهن بعض التضييق.

فلما عرف الإسلام هذا شرع للنساء في الخروج من البيت والاختلاط بالرجال سننًا تصونها عن تلك الإساءة، ولا تجعل للرجال عليهن سبيلًا في سلبهن ما أعطاه

لهنّ من ذلك الحق. وليست تلك السنن من الحجاب في شيء، وإنما هي تنظيم لهذا الحق بين الرجل والمرأة.

ومن تلك السنن ألا تخرج من بيتها إلا بإذن زوجها، لأن له حقوقاً عليها في منزلها، فلا يصحّ لها أن تخرج منه إلا إذا سمحت بذلك نفسه، وليس له أن يمنعها من الخروج لحاجاتها بعد قيامها بحاجاته.

ومن تلك السنن ألا تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها محرم لها. وقد ورد في ذلك عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها محرم لها»^(١) وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم. فقام رجل فقال يا رسول الله: إن امرأتي خرجت حاجة، وإني كتبتي في غزوة كذا وكذا، قال: فانطلق فحج مع امرأتك»^(٢).

ومن تلك السنن تحريم الخلوة، لأن في اختلاء المرأة بالأجنبي مفسد كثيرة، وهي وسيلة من وسائل إغوائها، ودفعها في طرق لا ترضي الدين ولا الشرف. ولم يحرم الإسلام على المرأة الاختلاط بالأجانب مع وجود زوج أو محرم لها، ليكون هذا الاختلاط بريئاً بعيداً عن الريبة، وينحصر في الأغراض الصحيحة التي تُقصد منه، كاستفادة علم أو أدب، أو أنس بحديث ونحوه.

ومن تلك السنن ألا يتبرجن عند خروجهنّ من بيوتهنّ، ولا ينظرن إلى الرجال نظرات غير بريئة، ولا يظهرن من أجسامهن ما لا حاجة إلى إظهاره، وما إلى هذا مما جاء في قوله تعالى من سورة النور: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَى جُوهِهِنَّ وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الذِّكْرِ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ

(١) صحيح البخاري، ١٢٨١.

(٢) صحيح مسلم، ١٣٤١.

وَلَا يَصْرِيحُ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١﴾

وكما أمر النساء بالغض من أبصارهن في هذه الآية أمر الرجال بالغض من أبصارهم في الآية التي قبلها: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ ﴿٢﴾.

قال الفخر الرازي في تفسير ذلك: جميع بدن الحرة عورة، ولا يجوز للرجل أن ينظر إلى شيء منه إلا الوجه والكفين، لأنها تحتاج إلى كشفهما؛ لأجل البيع والشراء والأخذ والعطاء. ولهذا لما نهى النساء أن يبدن زينتهن استثنى من ذلك ما ظهر منها. وقد قال القفال: إنه الوجه والكفان. وألحق بعض الفقهاء بهما الذراعين والقدمين. ثم إن نظر الرجل إما أن يكون لغرض كنكاح أو معاملة، وهو جائز بلا خلاف، وإما أن يكون خاليًا من الغرض، فإن كان بشهوة كان حرامًا، وإن لم يكن بشهوة كان جائزًا في مذهب بعض الفقهاء. وقيل إنه لا يجوز، ولكن هذا لا يلزمه إلا وجوب غَضِّ لبصر، ولا يلزمه وجوب ستر المرأة وجهها بنقاب ونحوه، بدليل أن النظر إلى الأُمرء بشهوة حرام، ولم يقل أحد أنه يلزمه أن يستر وجهه، لأن هذا حرام عليه لما فيه من التشبه بالنساء. وأظهر من هذا في ذلك أن النظر بشهوة إلى حيوان جميل أو صورة جميلة حرام أيضًا، ولا يعقل أن يُكلفا بهذا النقاب، وإنما يحرم النظر بشهوة لما يصحبه من إرادة الفسق. فإذا كان مجرد استحسان خاليًا من هذه الإرادة الذميمة فإني أرى أنه ليس فيه شيء من الحرمة، بشرط ألا يصحبه ما يفعله رجالنا من التعريض القبيح إذا مرَّ بهنَّ النساء، وتلك عادة ذميمة يجب على رجالنا أن يقلعوا عنها، وأن يعنوا بجد الحياة بدل هذا الهزل والمزاح.

فالمرأة المسلمة في حلٍّ من هذا النقاب الذي يُظنُّ أنه فرض عليها في دينها، إذ شاءت سترت به وجهها، وإذا شاءت تركت وجهها بلا نقاب؛ ولا يطلب منها دينها إلا أن تترك التبرج والتهتك والتزين بما يزيد على الحاجة، أو يدعوا إلى الفتنة. ولا

(١) سورة النور، الآية ٣١.

(٢) سورة النور، الآية ٣٠.

دلالة في قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾^(١) على وجوب هذا النقاب؛ لأن سبب نزول هذا أن نساء الجاهلية كن يشددن خمرهن من خلفهن، وكنت جيوبهن من قدام، فكانت نحورهن تنكشف، وكذلك قلائدهن، فأمرن بضربها على الجيوب لتغطي القلائد والنحور. ولا يعقل أن يراد من هذا تغطية الوجه أيضًا بعد استثنائه في قوله: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.

ومما يحتج به لهذا النقاب قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(٢).

قيل في تفسير ذلك إنه كان رجال من الفساق يتعرضون في الطرق للنساء ويتبعونهن، فإذا لامهم الناس قالوا كنا نحسبهن إماء، فنزلت هذه الآية باتخاذ الجلباب للحرائر ليعرفن من الإماء فلا يؤذين. وقد مرّ بن الخطاب بجارية ذات نقاب فضربها وقال لها: أنتشبهين بالحرائر يالكاع!

وإني أرى أن مثل هذا لا يصح أن يكون حجة على وجوب هذا النقاب، وأرى أن قوله تعالى ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ ليس معناه أن يعرف أنهن حرائر؛ لأن دفع هذا الأذى عن النساء واجب في الإسلام بلا فرق بين الحرائر والإماء، وإنما معنى هذا عندي أنهن يعرفن بأنهن عفيفات فلا يطمع فيهن الرجال.

أما أن ذلك لا دلالة فيه على وجوب هذا النقاب فلأن هذه الصيغة ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ﴾ لا تدل على الوجوب؛ لأن الأمر بالأمر بشيء لا يُفيد وجوب هذا الشيء، كما هو مذهب جمهور علماء الأصول، ولأن قوله ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ يدل على أن هذا لا يقطع ذلك الأذى، وإنما هو أقرب إلى دفعه، ومثل هذا لا يكون واجبًا، بل يكون مندوبًا. على أنه قد اختلف في إدناء هذا الجلباب، فقال ابن عباس: أمر نساء المؤمنين بذلك أن يُغطين رؤوسهن ووجوههن بالجلابيب إلا عينًا واحدة يبصرن

(١) سورة النور، الآية ٣١.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٥٩.

بها الطريق. وقال الحسن: يكفي أن تغطي المرأة نصف وجهها. وقال قتادة يكفي أن تغطي معظمه.

وإذا كانوا قد صاروا إلى هذا الخلاف فأنا يمكننا أن نحمل إدناء الجلباب على ستر مالا يبدو عند الزينة؛ لأن هذا قد استثنى استثناء صريحاً في آية سورة النور السابقة، وهذا هو الواجب في الجمع بين الآيتين. وقد قيل إن الجلابيب الثياب، لأن الجلباب يُطلق لغة على الثوب والملحفة والخمار، وهو في الآية محتمل للثلاثة، فيكون معنى إدناء الجلباب أن يطلن أطرافه حتى لا يظهر منهن شيء غير الوجه والكفين.

وهذا هو حكم الإسلام في الحجاب والنقاب، وخلاصته أن يرى ترك أمرهما لحكم العرف والعادة، وما يرضه كل من الرجل والمرأة على وجه يصونها من الفساد، ويحفظ ما له عليها من حقوق^(١).

(١) الشيخ عبدالمتعال الصعيدي، الرسالة، العدد (١٦٣)، الصادر في ١٧ أغسطس ١٩٣٦، والعدد (١٦٤)، الصادر في ٢٤ أغسطس ١٩٣٦ م، العدد (١٦٥)، ٣١ أغسطس ١٩٣٦ م.

هل نملك تحريم تعدد الزوجات؟

نعم نملك تحريم تعدد الزوجات، ولكن بطريق ما كان يصح أن يخفى على حضرة صاحب المعالي العالم العلامة عبد العزيز فهمي باشا، وقد سلكه أولو الأمر حديثاً في نظائر لتعدد الزوجات، ولم يتعسفوا الطريق إليها كما تعسف في طريق تحريم تعدد الزوجات، فوقع فيما لا يصح أن يقع فيه مثله في علمه وفضله؛ لأن إباحة تعدد الزوجات من الأحكام التي جرى العمل بها في عهد النبوة والصحابة، وفي كل العهود الإسلامية إلى عهدنا الحاضر، وهو الحكم الذي يوافق تشريع الإسلام، لأنه يمتاز بأنه تشريع صالح لكل زمان ومكان.

ومن يخالف مثل هذا الحكم المظاهر يقع فيما وقع فيه الباشا حين أنكر إباحة تعدد الزوجات في الإسلام، فاضطر حين خالف بهذا ما جرى عليه العمل جيلاً بعد جيل إلى تعسف لم يقع نظيره من مسلم، ولكل جواد كبوة، ولكل عالم هفوة، ولله العصمة وحده، وقد كان هذا بأن ذهب إلى أن فترة الإسلام الأولى منذ الهجرة إلى آخر الدولة الأموية كانت عهداً مملوءاً بحروب المسلمين وفتوحاتهم، والجنود في كل أمة يدللون ويتجاوز لهم عن كثير من الآثام في مقابل أنهم وهبوا حياتهم للدفاع عن أممتهم، والشباب من جند المسلمين كانت الغريزة الجنسية تتنبه عندهم في أوقات الراحة بين المواقع الحربية، ولم يكن لهم سبيل إلى إجابة داعيها بغير التزوج، لأن الزنا محرم، فكانوا يتزوجون غير زوجاتهم اللاتي تركوهن في بلادهم، ثم استمروا على هذه العادة المحرمة، ولم يعدموا من يهونها عليهم بالحيل الشرعية، ثم شايعهم عليها أهلهم ولو لم يكونوا محاربين، فانتشر العمل بها بين المسلمين في القرن الأول والثاني، ولما جاء عصر التدوين في آخر الثاني وأوائل الثالث كانت هذه العادة قد صارت من التقاليد القديمة المستقرة المحببة إلى المسلمين، فاضطر الفقهاء في كثير من الجهات إلى مسايرتها، وتدوين الواقع من متابعة الناس لها، وتساهلوا في تأويل سندها من القرآن، كما تساهل فيه المحاربون الأولون.

ولاشك أن مثل هذا الكلام لا يصح أن يقال من عالم مثل الباشا درس تاريخ المسلمين، وعرف بإخلاصه لدينه وتقاليده، لأنه لا يعقل أن يسكت المسلمون كلهم على ذلك الإثم، ولا يوجد فيهم واحد يقوم بإنكاره، وينبههم إلى حقيقة أمره، ولكن الباشا حفظه الله وأطال في عمره يرى أن تعدد الزوجات صار غير محتمل في عصرنا بشكله الأول، وأنه لابد من تقييده بقيود تلائم ما صار إليه المسلمون الآن، فيجد من الأستاذ الفاضل إبراهيم زكي الدين بدوي ومن لا يحصى من العلماء من يقف في طريقه، ويرى أنا لا نملك أن نحرم تعدد الزوجات، لأن في هذه خروجاً على إباحة الدين له، كما قبل مثل هذا عند تحديد سن الزواج ونحوه مما جرى العمل الآن به، وأله الناس بعد أن ثاروا عليه عند تشريعه، فيقابل الباشا هذا الغلو في التشدد في أمر القديم، بالغلو في محاولة إبطاله، ويوقعه هذا في خطأ الغلو مثلهم، لأن الإسلام دين وسط لا غلو فيه، وبهذا كان أصلح تشريع عرفه البشر منذ وجودهم على ظهر الأرض.

إن الإسلام قد أعطى تعدد الزوجات حكم الإباحة، ليتصرف المسلمون فيه في كل زمان ومكان بحسب المصلحة، فيأخذوا به إذا اقتضت مصلحتهم، أن يأخذوا به، ويكفوا عنه إذا اقتضت مصلحتهم أن يكفوا عنه، ويكون بهذا حكماً صالحاً لكل زمان ومكان، كما هو شأن سائر أحكام الإسلام، فلم يجعله سنة أو فرضاً على المسلمين حتى يؤخذ فيه شيء عليهم، ولم يضيق عليهم بتحريمه كما ضيق غيره من الأديان، لأن هذا التضيق لا يلائم كل زمان ومكان.

وليس معنى الإباحة في الإسلام أن يأخذ المسلمون فيها بشهوتهم، فلا يقفوا فيها عند حد، ولا يتصرفوا فيها بالحكمة لأنه أسمى من أن يطلق لشهوة المسلمين عنائها في هذا الحكم، وقد أباح لهم لباس الزينة والأكل والشرب من الطيبات، ولكنه لم يطلق لهم أمرها إطلاقاً، بل قال الله في الآية ٣١- من سورة المائدة (يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين) فما ظنك بإباحة تعدد الزوجات وأمره فيها ليس كأمر الزينة والأكل والشرب، لأن كلا من هذه الثلاثة مباح مرغوب فيه، أما تعدد الزوجات فهو مباح غير مرغوب فيه، كما قال تعالى في الآية ٣- من سورة النساء (فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا).

وقد كان الأخذ بإباحة تعدد الزوجات مقبولا في الصدر الأول؛ لأن المسلمين كانوا عدولا متمسكين بأمر دينهم، فكانوا يعدلون بين نسائهم وأولادهم، وكانت النساء لا ترى حرجا في ذلك التعدد لأنه كان يؤخذ بالحكمة، ولا يتأثر فيه بالشهوة، وكان الأبناء من الزوجات المتعددة لا يجدون تفاوتاً في المعاملة من آبائهم، فلا يحدث بينهم شقاق يضر بدينهم.

ولأن المسلمون كانوا في قلة بين الأمم المجاورة لهم، وقد قامت بينهم حروب متتابعة تحدث فيهم قلة إلى قتلهم، فكانوا في حاجة إلى تعدد الزوجات ليعوض ما يصيبهم في الحرب من فقد الرجال، ويزيد في عددهم حتى يمكنهم أن يدافعوا عن أنفسهم، ويكون فيه علاج لما تحدثه الحرب من نقص عدد الرجال عن عدد النساء، فيجمع بعض الرجال بين زوجتين أو ثلاث أو أربع، ممن فقدن رجالهن في الحرب، ليقمن بوظيفة النسل للمسلمين، ويجدن من يقوم بأمرهن بعد فقد أزواجهن، في حال من الحل لا يكون فيها حرج عليهن، ولا يكون فيها من الضرر بالمجتمع مثل الزنا.

ولأن المسلمين في ذلك الوقت كانوا خير أمة أخرجت للناس، فكانت كل زيادة في تلك الأمة التي أخرجها الله لتؤدي رسالتها بين الناس، وتأمّر بالمعروف وتنهى عن المنكر، والزيادة في الخير محبوبة، ولا شئ في أن يصار إليه بتعدد الزوجات، لأن كل وسيلة إلى الخير مقبولة.

فهل المسلمون الآن كأهل الصدر الأول؟ وهل يرجى خير من زيادتهم بتعدد الزوجات كما كان يرجى في عهد ذلك السلف الصالح؟ اللهم كلا ثم كلا.

أمّا الخيام فإنها كخيامهم وأرى وجوه الحي غير وجوههم

فليس المسلمون الآن عدولا كما كانوا في الصدر الأول، فلا تجرى تصرفاتهم في تعدد الزوجات بالحكمة بل بالشهوة، ولا يعدلون بين نسائهم وأولادهم، ولقد كان هذا سبباً في فساد الأسرة الإسلامية؛ لأن الأسرة لا يستقيم حالها بغير العدل، ولقد جرّ فساد الأسرة إلى فساد الأمة، لأن الأمة تتألف منها، فيصلح حالها بصلاح حالها، ويفسد حالها بفساد حالها.

وليس المسلمون الآن في قلة كما كانوا في الصدر الأول، لأن عددهم يربو الآن

على ثلثمائة مليون، وهذا عدد لا يستهان به إذا ربي تربية صالحة، ولا قيمة له إذا لم يؤخذ بهذه التربية، فهم الآن ليسوا في حاجة إلى زيادة العدد، وإنما هم في حاجة إلى تلك التربية الصالحة.

وليس المسلمون الآن خير أمة أخرجت للناس، حتى يكون في زيادتهم بتعدد الزوجات زيادة في خيرهم، لأنهم لم يجعلوا خير أمة أخرجت للناس بذواتهم، وإنما جعلوا كذلك لأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فإذا لم يقوموا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانوا كغيرهم من الأمم، بل كانوا أسوأ حالاً منهم، وهامهم أولاء الآن لا يقومون بهذه الوظيفة كما كان يقوم بها سلفهم فصاروا إلى كثرة لا خير فيها، ولا يرجى خير في زيادتها بتعدد الزوجات، بل يزيد شرها ويتفاقم كلما زادت، ويتسع خرقة زيادته على الرافع.

نعم نحن الآن غشاء كغشاء السيل، كما أخبر بذلك النبي ﷺ في قوله: تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأسد على فريستها، فقالوا له: أعن قلة يا رسول الله؟ قال: لا، ولكن غشاء كغشاء السيل.

ولقد كان العشرون من أهل الصدر الأول يعدون بمائتين، وكان المائة منهم يعدون بألف، بل كان الواحد منهم يعد بألف أو أكثر، أما نحن الآن فالألف منا يعدون بواحد، ولا خير في كثرتنا ونحن على هذا الحال، بل يجب أن نعمل على تقليل عدد الأسرة فينا بمنع الزيادة على زوجة واحدة، ليتمكن رب الأسرة أن يربيهها صالحة، ويمكننا أن نهنيئ جيلاً صالحاً يعتز الإسلام به، ولا يكون كهذا الغشاء الذي يحط من شأن الإسلام، ويحط من قدر المسلمين بين الأمم.

وسيجد الباشا بعد هذا أن ما يريده من منع تعدد الزوجات كان مطلباً سهلاً لا يحتاج إلى ما تكلفه في أمره، وما كان الشارع الحكيم ليعطيه حكم التحريم الذي حاوله الباشا، وهو يزن أحكامه أعدل وزن، فلا يرضى أن يجعل تعدد الزوجات كالزنا في الحكم لأن التسوية بينهما في الحرمة يأبأها العقل. وسيجد الأستاذ إبراهيم بدوي بعد هذا أنه لم يكن له أن يقول في عنوانه (هل نملك تحريم تعدد الزوجات) لأننا نملك هذا من غير نزاع، ونزاعه مع الباشا في أن تعدد الزوجات حلال أو حرام^(١).

(١) مجلة الرسالة، العدد ٧٧٠ الصادر بتاريخ ٥ أبريل ١٩٤٨.

ما كنت أظن أن يخفى ما كتبت تحت عنوان «نعم نملك تحريم تعدد الزوجات» بعدد الرسالة في ٥ من أبريل سنة ١٩٤٨ م على صديق الأستاذ إبراهيم زكي الدين بدوي، حتى يردّ ما لا يُردّ منه في عدد (٧٧٢) من مجلة الرسالة؛ لأنّه لا يُنكر أحد أن ينقلب المباح حراما إذا نهى عنه أولي الأمر لمصلحة تقتضي النهي عنه، كان ينهى عن زرع القطن في أكثر من ثلث الملك، فتجب طاعته شرعا في ذلك، وتحرم مخالفته فيه، لقوله تعالى «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»، فيكون زرع القطن في أكثر من الثلث حراما من هذه الناحية، وإن كان في ذاته مباحا، وقد يكون هناك ضرر من إطلاق زرعه، ولكنه لا يصل إلى درجة التحريم إلا بنهي أولي الأمر عنه، لأنه ليس بالضرر الذي يقتضي الحرمة.

وكذلك الأمر في تعدد الزوجات، فلولي الأمر أن ينهى عنه إذا أساء المسلمون استعماله، فيصير حراما لنهي عنه، وإن كان في ذاته مباحا. وهذا أمر معروف بين العلماء، لأن الله تعالى لم يُبح لنا شيئا إلا في حدود المصلحة، فإذا انتفت المصلحة انتفت الإباحة، بل نص العلماء على أنّ من المندوب ما ينقلب مكروها لسبب من الأسباب. وكلما ذكره الأستاذ زكي الدين في ردّ هذا لا يعدو أن يكون تنظيما فيه أو استثناء له من ولي الأمر، بمقتضى ماله من حق التحريم والمنع، ولعلّ ما يدعو إلى هذا أن الناس لم يتهيئوا بعد لفهم هذا الحق، بل يعدوه خروجا على الدين، فيحمل هذا ولي الأمر على أن يستثنى في ذلك ما يستثنى، ولا يذهب فيه إلى آخر ما جعله الله من حقه»^(١).

(١) السابق، العدد ٧٧٣ الصادر بتاريخ ٢٦ أبريل ١٩٤٨.

الملجأ الإسلامي الأول في عهد النبوة

لله أنت يا رسول الله يا سيد المصلحين وإمام المشرعين، لقد مضى على أتباعك المسلمين قرون طويلة مظلمة حجبت عنهم محاسن شريعتك، وجعلتهم ينظرون إليها فيها، وعلى أبصارهم غشاوة من الجهل، فتبدلت أوضاعها عندهم، وانحرفت عن سبلها المستقيمة إلى سبل معوجة، وصار كل شيء صالح فيها إلى فساد، وكل نظام جميل فيها إلى اختلال، وكل مظهر نشاط فيها إلى كسل وخمول، والإسلام دين إصلاح ونظام، ولا بد لنا في نهضتنا الحاضرة من أن نرجع به إلى عهد نهضته، حتى لا يعوق المسلمين عن النهوض عائق من ناحية دينهم، وتسير فينا النهضة الدينية إلى جانب النهضة المدنية، متعاونتين في الوصول بنا إلى الإصلاح المنشود.

وها نحن أولاء نعالج الآن مشكلة السُّولة عن أوضاع ديننا معالجة مدنية، ونضع في ذلك الأوامر تلو الأوامر، والنواهي تلو النواهي، فلا يفيد في ذلك علاج، ولا ينقطع السُّولة عن هذه الحرفة الدنيئة، لأننا نقتصر في ذلك على علاجها من ناحية القانون الوضعي، ولا نحاول علاجها من ناحية الشرع السماوي، ليعلم الناس أن دينهم لا يبيح لهم هذه الحرفة الدنيئة، فكيف السُّولة عن تعاطيها، وكيف الذين يتصدقون عليهم أيديهم عنهم.

لقد ذمَّ النبي ﷺ هذه الحرفة وشدد في الوعيد عليها، ومدح الذين يتعففون عن سؤال الناس. ومما ورد في ذلك قوله ﷺ: ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان، والتمرة والتمرتان، ولكن المسكين الذي لا يجد غنى يغنيه، ولا يفتن به فيتصدق عليه، ولا يقوم فيسأل الناس. وقوله أيضًا: لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتي الجبل فيأتي بحزمة من حطب على ظهره فيبيعها خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه، وقد عالج الإسلام هذه المشكلة بعد منعه لها معالجة إيجابية، لأنه لا يصح أن يمنع المحتاجين من السؤال ويتركهم يتضورون جوعًا، أو يشقون في الحياة بجانب غيرهم

من أهلها، فسُنَّ الصدقة وفرض الزكاة على الأغنياء، وجعل من وظيفة الحكومة جمع الزكاة من أهلها، وصرفها على من يستحقها من الفقراء ونحوهم، فوَقَّاهم بذلك ذل السؤال، وحفظ لهم كرامتهم، لأنهم لا يأخذونها من الحكومة امتناناً، وإنما يأخذونها حقاً تتقاضى الأغنياء، وتقوم فيه بوظيفة الوسيط بينهم.

ولما هاجر المسلمون من مكة إلى المدينة منعهم المشركون أموالهم في مكة، فأصابهم من ضيق العيش في المدينة ما أصابهم، وعانى كثير منهم من شدة الفقر ما عانى، وهم أبناء سادة قريش وأشرافها، ولا تسمح لهم عزتهم وكرامتهم أن يمدوا أيديهم إلى الناس بالسؤال، فأنشأ لهم النبي ﷺ ملجأً يجمع بينهم، واختار له مكاناً متواضعاً بمسجد المدينة، وكان موضعاً مظلاً من ذلك المسجد، فسماه من أجل ذلك صفةً، واشتهر أهله بين أصحابه بأهل الصفة، وكانوا نحواً من أربعمئة رجل من مهاجري قريش، لم يكن لهم مساكن في المدينة ولا عشائر، فأوَّاهم النبي ﷺ في ذلك المكان، وكان بهذا أول ملجأ اتخذ للفقراء في الإسلام.

وكان لهذا الملجأ نظامه فيمن يدخله من الفقراء، فكان لا يدخله منهم إلا الفقير الذي لا يستطيع ضرباً في الأرض للكسب، فلا يجد من كسبه ما يغنيه عن قبول الصدقة في هذا الملجأ من المسجد، وقد جاء هذا الشرط في وصف الله تعالى لفقراء هذا الملجأ في الآية - ٢٧٣ - من سورة البقرة «للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض، يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم، لا يسألون الناس إلحافاً، وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم».

وكان من نظامه أن جعل مدرسة لأولئك الفقراء، وكان مدرسة ليلية يتعلمون فيها القرآن وغيره من العلوم، لأن لهم عملاً آخر سيأتي بيانه بالنهار، وبذلك كان النبي ﷺ أول من جعل من الملاجئ مدارس، لتكون دور علم وتعليم، ويتنفع الناس بها في دينهم ودنياهم، ولا يذهب ما يتصدقون به عليها سدى.

وكان من نظامه أن جعل لهم عملاً بالنهار ينفقون منه على أنفسهم، ولا يكلهم إلى الصدقة التي يتصدق بها عليهم، لأنها لم تكن مورداً دائماً، بل كان من عنده فضل من المسلمين أتاهم به إذا أمسى، ولأن الإسلام دين عمل وجهاد، فلا يرضى لفريق

من أهله أن يقعد عن العمل، ويتكل على ما يتصدق به عليه الناس. فكانوا يخرجون بالنهار فيجمعون النوى، ثم يرضخونه ويبيعونه لأصحاب الجمال.

وكان من نظامه أن جعل منهم جنداً للمسلمين، فكانوا يخرجون في كل سرية يبعثها رسول الله ﷺ، وفي كل غزوة يغزوها بنفسه، فيكون شأنهم في ذلك شأن كل مسلم، ولا ينقطعون إلى ملجئهم كما ينقطع الرهبان إلى صوامعهم.

ولقد قام هذا الملجأ يؤدي عمله على عهد النبي ﷺ، ثم تولى الخلافة أبو بكر رضي عنه فأبقاه على حاله التي كان عليها، ثم تولى بعده عمر رضي الله عنه، فاتسعت في عهده الفتوح، وفتحت للمسلمين خزائن الفرس والروم، وصارت أسباب الغنى سهلة وميسرة، فأمر رضي الله عنه بإغلاق هذا الملجأ، وأمر أهله أن يسلكوا تلك السبل الميسرة للغنى، لأنه لا يرضى بالفقر إلا أهل الخمول والكسل، والدنيا دار جهاد وعمل.

ومن ينظر إلى نظام هذا الملجأ يجد أنه هو النظام الذي تأخذ به الأمم الحديثة في ملاجئها، لأنه هو النظام الذي يتفق وأسباب المدينة التي تأخذ بها، ولكن المسلمين حين انحرفوا عن دينهم بعد ضعفهم، تغير نظرهم إلى هذا الملجأ كما تغير نظرهم إلى غيره من أمور دينهم، فاتخذوا أساساً لما أنشئوا في تلك القرون المظلمة مما سموه تكايا وخانقاه، وأخذ أهلها من الصوفية يتمسحون بأهل ذلك الملجأ، ويزعمون أن اسمهم مشتق من الصفة التي كانوا يأوون إليها، على بعد ما بين اسمها واسمهم، وعلى بعد ما كان من نظام أهلها ونظامهم، وعلى أنه كان نظاماً زال بزوال سببه، ولم يرضه عمر رضي الله عنه لأهله؛ ومثل عمر يؤخذ الدين عنه^(١).

(١) الشيخ عبدالمتعال الصعيدي، الرسالة، العدد (٦٥٤)، ١٤ يناير ١٩٤٦ م.

قضايا أثارت جدلاً

(١)

قضية زيد وزينب

قضية زيد بن حارثة وزينب بنت جحش من أكبر القضايا الإسلامية، وتمتاز بما كان فيها من تنحي القاضي الذي رفعت إليه أولاً عن الحكم فيها؛ لأنه رأى أن له فيها شأنًا، فلا يصح أن يحكم فيها وله شأن بها، وذلك أصل معروف من أصول القضاء وقد عمل به النبي ﷺ في هذه القضية وإن لم يكن محل ريبة، ليضع ذلك التشريع في القضاء الإسلامي، ويأخذ به القضاة في التنحي عن نظر القضايا التي يكون لهم فيها شأن.

ويرى الذين كتبوا في هذه القضية أنها تبتدئ من النزاع الذي حدث بين زيد وزينب بعد زواجهما، وإنني أرى أنها تبتدئ من ذلك الزواج نفسه، وأن ذلك الزواج لم يكن إلا تمهيداً لهذه القضية التي لم يكن أمرها مقتصرًا على زيد وزينب، وإنما كانت وسيلة لإبطال عادة ظالمة من أكبر عادات العرب في جاهليتهم، بل من أكبر عادات الأمم القديمة من عرب وغيرهم. وقد اختيرت هذه القضية لإبطال هذه العادة، واختير أن يكون النبي ﷺ هو البادئ بإبطالها في أمر نفسه، لأن ذلك هو شأن كل مشرع، ولأنه كان لتلك العادة سلطان على النفوس، فلا يهون من أمرها إلا أن يكون النبي ﷺ وهو البادئ بإبطالها.

كان العرب في الجاهلية يلحقون بعض الأجانب بأولادهم، ويعطون الدعي جميع حقوق الولد في الإرث وحرمة النسب وغيرهما، كما كانوا يخلعون أبناءهم من نسبهم لسبب من الأسباب فيأتي الرجل منهم بابنه إلى الموسم ويقول: ألا إني قد خلعت ابني هذا، فإن جر لم أضمن، وإن جر عليه لم أطلب، فلا يؤخذ بجرائره.

وكان زيد بن حارثة من بني كلب، وأمه سعدى بنت ثعلبة من بني بن طي، فزارت قومها ومعها زيد ابنها، فأغارت خيل من بني القين على قومها، فاحتملوا زيداً وهو غلام يفقه، فأتوا به سوق عكاظ فعرضوه للبيع، فاشتراه حكيم بن حزام لعمرته خديجة بنت خويلد، فلما تزوجها النبي ﷺ وهبته له، وقد مكث عنده حتى حج ناس من كلب فأروه فعرفهم وعرفوه، ولما رجعوا إلى قومهن أعلموا أباه حارثة بموضعه، فخرج هو وأخوه كعب بفدائه فقدموا مكة، ثم أتيا النبي ﷺ وهو لم يبعث بعد، فقالا له: يا ابن عبد المطلب، يا ابن سيد قومه، أنتم أهل حرم الله، تفكون العاني، وتطعمون الأسير، جئناك في ولدنا عندك، فامنن علينا، وأحسن في فدائه، فإننا سنرفع لك. قال: وما ذاك؟ قالوا: زيد بن حارثة. فقال: أو غير ذلك؟ ادعوه فخيروه، فإن أختاركم فهو لكم بغير فداء، وإن أختارني فوالله ما أنا بالذي أختار على من أختارني فداء. ثم دعاه فقال له: هل تعرف هؤلاء؟ قال: نعم، هذا أبي، وهذا عمي. فقال له: فأنا من قد علمت، وقد رأيت صحبتي لك، فاخترني أو اخترهما. فقال: ما أنا بالذي أختار عليك أحداً، أنت مني بمكان الأب والعم. فقالا له: ويحك يا زيد، أختار العبودية على الحرية، وعلى أبيك وعمك وأهل بيتك. فقال لهما: قد رأيت من هذا الرجل شيئاً ما أنا بالذي أختار عليه أحداً: فلما رأى النبي ﷺ ذلك أخرجه إلى الحجر فقال: اشهدوا أن زيداً ابني يرثني وأرثه. فلما رأى ذلك أبوه وعمه طابت أنفسهما، ثم انصرفا إلى قومهما.

فصار زيد يدعى زيد بن محمد حتى جاء الله بالإسلام، فكان من أسبق الناس إسلاماً، ثم هاجر إلى المدينة، وقد زوجه النبي ﷺ مولاته أم أيمن، فولدت له ابنه أسامة. فلما كانت السنة الخامسة من الهجرة أراد النبي ﷺ أن يبطل عادة التبني، لأنه لا يصح أن يكون الولد ولدًا بقول تنطق به أفواهنا، وإنما الولد قطعة من أبيه، فهو أبوه بذلك أراد أو لم يرد، وهذه هي الحقيقة والفطرة وما عداها كذب وغش، وليس للرجل أن يكون له حق إرث أقربائه، ثم يأتي بأجنبي عنهم فيجعله ولدًا له، ويؤثره بإرثه دونهم، فذلك ظلم من أكبر الظلم، وقطيعة لا ترضاها شريعة من الشرائع العادلة.

فأراد النبي ﷺ أن يختار له زوجاً ليعقبه عليها ويبطل بالفعل قبل القول تلك العادة الظالمة، ولهذا خالف ما فعله معه في الزواج الأول حين اختار له مولاته أم أيمن، فكان

نسبها قريباً من نسبه، لأن قرب منزلة الزوجين في النسب له أثر في الألفة بينهما، وفي عدم تعالي أحدهما على الآخر، فتطيب بذلك عشرتهما، وتستقر به رابطة الزوجية.

ولكنه في الزواج الثاني كان يعلم أن مآله إليه، فلم يختر فيه لزيد بل اختار لنفسه، ليقضي الله ما أَراده من إبطال عادة التبني ولا يكون عليه حرج في زواج من لا يريدّها إذا أَرادها لنفسه أولاً، ولهذا اختار لزيد هذه المرة زوجاً من أعلى قريش نسباً، وهي زينب بنت جحش الأسدية، وأمها أُميمة بنت عبد المطلب جد النبي ﷺ، وكانت بيضاء جميلة ذات خلق، ومن أتم نساء قريش، فلما خطبها النبي ﷺ رضيّت وظنت أنه يخطبها لنفسه، فلما علمت أنه يخطبها لزيد أبت ذلك وقالت: أنا ابنة عمّتك يا رسول الله، فلا أرضاه لنفسي. وكذلك أبى أخوها عبد الله بن جحش، فأنزل الله في شأنهما الآية من سورة الأحزاب (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضالاً مبيناً) فلما سمعت ذلك زينب وأخوها رضيّا وسلما. وجعلت زينب أمرها بيد النبي ﷺ، فأنكحها زيداً ليقضي الله ما أَراده من زواجه بها.

وما كان الله ليزوج زينب زيداً على غير رغبتها لتكون زوجاً دائمة له، وهو قد شرع فيما شرع استثمار النساء في النكاح، حتى يكون النكاح عن رغبتهن، ويكون عشرة طيبة راضية لا نزاع فيها ولا خلاف، بل محبة وإخلاص وتعاون على المعيشة، وذرية صالحة متألفة بتألف الأب والأم.

فلما دخل زيد على زينب لم يمكنها أن تتغلب على ما تشعر به من رفعة نسبها على نسبه، ولم يمكنها أن تحبه كما تحب الزوج بعلمها، لأن الحب ميل فطري من صنع الله تعالى، وليس من صنع الإنسان ولا غيره من الخلق، فلم تحسن عشرتهما، ولم يهنأ بذلك الزواج كما يهنأ غيرهما، فكانت تتعالى على زيد بنسبها، وكان زيد لا يطيق ذلك ولا يحتمله، لأنه لم يكن أَرادها لنفسه عن حب لها حتى يحتمل ذلك منها، وإنما كان شأنهما واحداً في ذلك الزواج. أريد لها أن تتزوج به فرضيت تنفيذاً لأمر الله، وأريد له أن يتزوج بها فرضى تنفيذاً لأمره أيضاً.

فكان زيد يشتكيها إلى النبي ﷺ المرة بعد المرة، فيأمره باحتمالها والصبر عليها،

فيصبر زيد ويحتمل تنفيذًا لأمر النبي ﷺ، حتى ضاق بها ونفذ صبره، ولم ير بدءًا من طلاقها، فذهب إلى النبي ﷺ يشكوها إليه وأخبره هذه المرة بأنه يريد طلاقها، فأمره أيضًا باحتمالها والصبر عليها، وقال له: اتق الله وأمسك عليك زوجك.

كل هذا والنبي ﷺ لا يقضي له بفراقها. ولو كانت القضية غير هذه القضية لقضى فيها بالفراق، وأراح الزوجين من هذا الشقاء الذي ينافي شريعة الزواج، ويخالف حكمته المذكورة في قوله تعالى في الآية (١٨٩) من سورة الأعراف: «هو الذي خلقكم من نفس واحدة منها زوجها ليسكن إليها».

ولكن النبي ﷺ يعلم أن له صلة قوية بقضية زينب، وأن الله لم يرد أن يزوج زيدًا زينب على غير رغبتها إلا ليطلقها فيتزوجها بعده، ويبطل بذلك بنوته له بالفعل قبل أن يبطلها بالقول، فأمسك عن الحكم فيها بما كان يجب أن يحكم به في نظيرها، ليضرب بذلك مثلاً للقضاة بعده، فيمسكوا عن الحكم في كل قضية يكون لهم صلة بها. وقد كان للنبي ﷺ أعداء من اليهود والمنافقين، فخشي أن يطعنوا عليه بالباطل، وأن يقولوا انه تزوج امرأة ابنه، وأخشى على زيد أن يقوم بنفسه شيء إذا تزوجها بعده.

ولم يكن بعد ذلك إلا أن يتولى الله الحكم فيها، حتى لا يكون لأحد كلام في حكمه، فأنزل في الحكم بطلاقها وزواجها من النبي ﷺ قوله في الآية (٣٧) من سورة الأحزاب: «وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه: أمسك عليك زوجك واتق الله، وتخفى في نفسك ما الله مبديه، وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه، فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون المؤمنون حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا، وكان أمر الله مفعولا»، وكانت زينب تفتخر بذلك علة أمهات المؤمنين، فتقول: زوجكن آبائكن، وزوجني الله من فوق سبع سماوات^(١).

(١) مجلة الرسالة، العدد ٦٧٠ الصادر بتاريخ ٦ مايو ١٩٤٦.

(٢)

قتل بني قريظة

من المهم في عصرنا أن ندرس واقعة قتل بني قريظة درسًا قضائيًا، ليعلم الناس أن ما ارتكبه بنو قريظة يدخل في باب الخيانة العظمى للوطن، ويندرج في أشد أنواعها جنائية، وأعظمها جرمًا، وأن ما قضى به الإسلام من القتل في ذلك هو ما تقضي به شرائع العالم كلها. لا فرق في ذلك بين الشرائع القديمة والحديثة، ولا بين الشرائع السماوية والوضعية، وأن هذا الحكم هو حكم الإسلام في كل من يرتكب هذه الجناية، لا فرق في ذلك بين مسلم ويهودي ونصراني.

كان أهل المدينة ينقسمون قبل الإسلام إلى قسمين: أولهما من العرب اليمنية الذين هاجروا من اليمن بعد حادثة سيل العرم، وهم الأوس والخزرج ابنا حارثة بن ثعلبة العنقاء بن عمرو مزيقياء، وثانيهما من اليهود، وكانوا ثلاثة بطون: بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة. وقد لبث الأوس والخزرج مع اليهود حينًا من الدهر يحيون الأرض الموات أو يزرعونها وهم في عسر شديد، وكان اليهود أرباب الأموال، فحدث نزاع وشجار بينهم وبين الأوس والخزرج، وقد انتهى ذلك بتغلب الأوس والخزرج على اليهود. ثم حدثت حروب بين الأوس والخزرج حالف فيها بنو النضير وبنو قريظة الأوس، وحالف بنو قينقاع الخزرج، ولم يكن اليهود فيما بينهم بأقل ظلمًا وبغيًا من العرب، بل كان بنو النضير يتعززون على بني قريظة مع أنهم كانوا في حلف واحد، فلم يكن بنو قريظة يساوون بني النضير في الحكم، ومن ذلك أن دية القتل من بني قريظة كانت نصف دية القتل من بني النضير، فكانت الدية من وسوق التمر لبني النضير أربعين ومائة وسق، وكانت لبني قريظة سبعين وسقًا.

فلما دخل الإسلام المدينة قضى على تلك الحروب والفروق، وسوى في حكمه بين أبناء ذلك الوطن، ولم يجعل فرقًا في حكمه بين المسلمين واليهود، ولا بين

بطون اليهود الثلاثة، وقد شكوا بنو قريظة إلى النبي ﷺ، ما كان بينهم وبين بني النضير من الدماء قبل الإسلام، فأنصفهم منهم، وحكم بأن دم القرظي وفاء من دم النضيري، فكان بنو قريظة أكثر انتفاعا بحكم المساواة الذي جاء به الإسلام، وكان جميل الإسلام عليهم أكثر من جميله على غيرهم.

وقد جمع الإسلام بين أبناء هذا الوطن من المسلمين واليهود بمعاهدة حفظت لكل فريق منهم حقه فيه، ولم تجعل لما بينهم من الخلاف في الدين أثرًا في التفرقة بينهم، وقضت على كل فريق أن يقوم بالدفاع عن الفريق الآخر إذا قصده عدو، كما قضت عليهم جميعًا بحق الذب عن هذا الوطن إذا قصده فريق من الناس بأذى.

ولكن اليهود لم يلبثوا أن تنكروا لحق هذا الوطن عليهم، ولجميل الإسلام الذي بدلهم من الخوف أمنًا، ومن الحرب والفوضى والاضطراب سلامًا ونظامًا واستقرارًا، فأخذوا يكيدون للمسلمين، ويعملون على إيقاع الفتنة بين الأوس والخزرج، ليعودوا إلى ما كانوا عليه قبل الإسلام ممن الحرب والخصام. ولما ضاق النبي ﷺ بدسائسهم أجلى بني قينقاع في السنة الثانية من الهجرة، فذهبوا إلى أذرعات بالشام، ثم أجلى بني النضير في السنة الرابع من الهجرة، فنزل بعضهم بخير، ونزل بعضهم بأذرعات. ثم جاءت نوبة بني قريظة في السنة الخامسة من الهجرة، فكان جرمها أشد، وكانت خيانتها لذلك الوطن أعظم؛ لأنها جاوزت تدبير الفتن الداخلية إلى ارتكاب الخيانة العظمى، وهي الانضمام إلى أعداء هذا الوطن وقت مهاجمتهم له، فلم يكتفوا بترك الواجب عليهم من الدفاع عنه مع المسلمين، بل انقلبوا عليهم مع أعدائهم من المشركين.

فإنه في السنة الخامسة من الهجرة ذهب جمع من بني النضير إلى مكة، فقابلوا رؤساء قريش، وحرصوهم على قتال المسلمين، فقالوا لهم: يا معشر يهود، إنكم أهل الكتاب الأول والعلم بما أصبحنا نختلف فيه نحن ومحمد، أفديننا خير أم دينه؟ قالوا: بل دينكم خير من دينه، وأنتم أولى بالحق منه، وفي ذلك نزل قوله تعالى في الآية ٥١ من سورة النساء «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب يؤمنون بالجِبْتِ والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً».

ثم جمعوا جيشًا عظيمًا من العرب واليهود يبلغ أكثر من عشرة آلاف، وقصدوا المدينة بهذا الجمع الذي لا طاقة لها به، فلم يجد المسلمون إلا أن يحفروا حولها خندقًا ليساعدهم على الدفاع عنها، وقد استعاروا من بني قريظة آلات كثيرة من المساحي وغيرها، فاستعانوا بها في حفره.

فلما بلغ جيش المشركين واليهود المدينة وجدوا حولها هذا الخندق، فضربوا حولها حصارًا شديدًا، كان حيي بني أخطب سيد بني النضير قد وعد قريشًا إذا أجابته أن يحمل بني قريظة على نقض عهد المسلمين، فطلب منه أبو سفيان بن حرب قائد جيش المشركين أن يقوم بوعده، فذهب إلى كعب بن أسد سيد بني قريظة وقال له: ويحك يا كعب! جئتك بعز الدهر، وببحر طام. جئتك بقريش على قادتها وسادتها حتى أنزلتهم بمجتمع الأسيال من دومة، وبغطفان على قادتها وسادتها حتى أنزلتهم بذنبِ نقي إلى جانب أحد، قد عاهدوني وعاهدوني على ألا يبرحوا حتى نستأصل محمدًا ومن معه.

فقال له كعب: جئني والله بذل الدهر، وبجهام قد هراق ماء، فهو يرعد ويرق ليس فيه شيء. ويحك يا حيي، فدعني وما أنا عليه، فأني لم أر من محمد إلا صدقا ووفاء.

وهذه شهادة لها قيمتها من كعب سيد بني قريظة على أن النبي ﷺ كان محافظًا على عهده مع اليهود، ولم يحدث منه خروج عليه؛ ولكن حيي بن أخطب لم يزل بكعب حتى حمله على نقض ذلك العهد، بعد أن عاهده على أنه إن رجعت قريش وغطفان ولم يصيبوا محمدًا أن يدخل معه في حصنه حتى يصيبه ما يصيبه.

فانضم كعب بذلك إلى أعداء وطنه، ونسي هو وقومه جميل الإسلام عليهم، وأنهم كانوا أذلاء في هذا الوطن فرفعهم الإسلام وأعزهم. وقد وقع المسلمون بذلك في أكبر محنة، وزاد في محنتهم أن المنافقين من الأوس والخزرج رفعوا أيضًا رؤوسهم، وأخذوا يتفلتون من صفوف القتال إلى بيوتهم بأعدار واهية، ليقتوا في عضد المسلمين، ويحملوهم على الفرار مثلهم، ولولا أن تدارك الله المسلمين بلطفه لقصت عليهم تلك الخيانة الآثمة، وتمكن أعداؤهم من استئصالهم، فقد قابل النبي ﷺ والمخلصون من المسلمين تلك الصدمة بشجاعة فائقة، وهدى الله بعض زعماء

المشركين إلى الإسلام، فأمره النبي ﷺ أن يكتم إسلامه عنهم، ويعمل على تفريق كلمتهم، فعمل على ذلك حتى أوقع الخلف بينهم. وما هي إلا ليلة مظلمة أرسل الله فيها ريحاً شديدة باردة، فجعلت تكفأ قدورهم، وتطرح آيتهم، فوقع في قلوبهم الرعب، وأجمعوا أمرهم على الرحيل قبل أن يصبح الصباح، ويتنبه لذلك المسلمون. وهنالك وقع بنو قريظة في شر ما فعلوا، وصاروا وحدهم أمام المسلمين الذين نقضوا عهدهم، فاجتمعوا بحصونهم وأغلقوها عليهم، وحاصروهم المسلمون فيها خمساً وعشرين ليلة، حتى ادركهم اليأس، وطلبوا أن ينزلوا على ما نزل عليه بنو النضير من الجلاء بالأموال وترك السلاح، فلم يقبل النبي ﷺ ذلك منهم، فطلبوا أن يجلو بأنفسهم فلم يرض أيضاً، بل قال لرسلمهم: لا بد من النزول والرضا بما يحكم عليهم خيراً كان أو شراً. فلما رأوا أنه لا بد لهم من النزول على حكمه فعلوا، فأمر برجالهم فكثفوا.

ثم جاء وقت النظر في قضيتهم، فقام بالدفاع عنهم رجال من حلفائهم من الأوس، وطلبوا من النبي ﷺ أن يعاملهم كما عامل بني قينقاع حلفاء إخوانهم الخزرج، فلم يمكنهم أن ينكروا جنائيتهم، ولكنهم طلبوا تخفيف الحكم عليهم، وقد فاتهم أن جنابة بني قريظة ليست كجنابة بني قينقاع، حتى يصح قياسهم، ويكون الحكم في الجنائيتين واحداً.

لقد كانت جنابة بني قينقاع محاولة الدس والتفريق بين المسلمين، فكان عقابهم أن ينفوا من بينهم اتقاء لشرهم، أما جنابة بني قريظة فارتكاب الخيانة العظمى مع إخوانهم في الوطن، بالانضمام إلى الأعداء الذين يريدون استئصالهم والقضاء عليهم، فخانوا بذلك وطنهم أكبر خيانة، بل خانوا دينهم حينما آثروا أن ينضموا إلى المشركين على المسلمين، مع أن المسلمين أهل توحيد مثلهم، فهم بذلك ينصرون الشرك على التوحيد، ويساعدون الكفر على الإيمان، وهذا هو ما أشار إليه القرآن الكريم في الآيتين - ٨٠، ٨١ - من سورة المائدة «ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون، ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي» أي موسى عليه السلام «ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيراً منهم فاسقون».

فلا يمكن بعد هذا كله أن تكون عقوبة بني قريظة كما طلب أولئك الذين تولوا الدفاع عنهم من رجال الأوس، ولكن النبي ﷺ، رأى من السياسة ألا يتولى هو الحكم عليهم، فقال لمن تولى الدفاع عنهم من حلفائهم: ألا يرضيكم أن يحكم عليهم رجل منكم. فقالوا: نعم. فأباح لهم أن يختاروا من يشاءون منهم للحكم عليهم، فاختاروا سيد الأوس سعد بن معاذ.

وكان سعد جريحاً من سهم أصيب به في غزوة الخندق، وقد أقام بخيمة في المسجد مُعدّة لمعالجة الجرحى، فأرسل النبي ﷺ من يأتي به، فحملوه على حماره إلى مجلس الحكم، وقد التف به جماعة من الأوس يقولون له: أحسن في مواليك، ألا ترى ما فعل ابن أبيّ في مواليه. يعنون ما فعله عبد الله بن أبي رئيس المنافقين مع بني قينقاع، فقال لهم سعد: لقد آن لسعد ألا تأخذه في الله لومة لائم. ولما أقبل على النبي ﷺ قال: قوموا إلى سيدكم فأنزلوه. فقاموا فأنزلوه وقالوا له: إن رسول الله قد ولّاك أمر مواليك لتحكم فيهم. وقال له النبي ﷺ: احكم فيهم يا سعد.

فالتفت سعد إلى الجهة التي ليس فيها النبي ﷺ وقال: عليكم عهد الله وميثاقه أن الحكم كما حكمت. فقالوا: نعم.

ثم التفت إلى الجهة التي فيها النبي ﷺ، وقال: وعلى من هنا كذلك. وهو غاض طرفه إجلالاً للنبي ﷺ، فقالوا: نعم. فقال سعد: إني أحكم أن تُقتل الرجال، وتُسبى النساء والذرية. فقال النبي ﷺ: «لقد حكمت فيهم بحكم الله يا سعد». ثم أمر بتنفيذ الحكم فيهم، فخرج إلى سوق المدينة فخندق فيها خنادق ضرب أعناقهم فيها ثم طمرها عليهم، وكانوا نحو ستمائة رجل.

وهذا الحكم هو ما تقضي به كل الشرائع القديمة والحديثة فيمن يخون وطنه، ويحارب قومه مع أعدائه، وهذه الجريمة من الخطورة بمكان عظيم في كل تلك الشرائع، فلا تأخذها رافة بمن يرتكبها، بل تأخذها بأقصى ما يكون من العقوبة، وهو عقوبة القتل. وقد كان بنو قريظة يريدون استئصال المسلمين بمساعدة أولئك المشركين، فليجازوا قتلاً بقتل، واستئصالاً باستئصال. وقد جازاهم الإسلام بذلك كما يجازي كل من يرتكب مثل ما ارتكبوا ولو لم يكن يهودياً؛ لأنه لا يعرف في

حكمه فرقاً بين مسلم ويهودي ونصراني، ولا ينظر في تشريعه إلا إلى الجناية في ذاتها، فيعطيها حكمها بقطع النظر عمّن يرتكبها.

والنبي ﷺ لم ينظر إلى رجال بني قريظة في ذلك كأسرى حرب؛ لأنه لم يفعل مع الأسرى في حروبه ما فعله معهم، وإنما نظر إليهم كمجرمين خانوا وطنهم، وانضموا إلى أعدائه في محاربته، فأجرى عليهم حكم وطنهم في هذه الخيانة، وكان أمرهم عنده أشد من أمر أسرى الحرب، لأن المحاربين يساقون بعدواتهم إلى حرب أعدائهم، وأما الخائنون لأوطانهم وعهودهم فلا عذر لهم في خيانتهم، ولا يستحقون من الرأفة ما يستحقه أسرى الحرب ونحوهم.

وقد كان في إمكان النبي ﷺ أن يعفو عنهم ويحببهم إلى طلب الجلاء كما فعل مع بني النضير، وكما عفا عن حاطب بن أبي بلتعة في تجسسه لقريش، ولكنه لو أجلاهم لعادوا إليه محاربين مع جموع العرب واليهود كما حصل في غزوة الخندق، وأوقعوا المسلمين في محنة أشد من محنتها، ولا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين^(١).

(١) مجلة الرسالة، العدد ٦٠٨ الصادر بتاريخ ٢٤ ديسمبر ١٩٤٥.

(٢)

قضية فدك

تمتاز قضية فدك على سائر القضايا الإسلامية بتدخل السياسة فيها، وما دخلت السياسة في أمر من الأمور إلا جعلته عرضة للاضطراب والتقلب. ولو أن السلطة القضائية انفردت بالحكم في هذه القضية لكان لحكمها فيها قداسته واستقراره، ولم تقع فيه تلك التقلبات التي استمرت حوالي قرنين من الزمان.

وفدك بلدة بينها وبين المدينة ثلاث مراحل، وكان أهلها من اليهود، فلما فتحت خيبر أرسل أهل فدك يطلبون من النبي ﷺ الأمان على أن يتركوا بلدهم ويرحلوا ففعل، وبهذا كانت فدك خاصة للنبي ﷺ، لأنه لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، فكان ينفق منها ويأكل، ويعود على فقراء بني هاشم، ويزوج أيمهم، وينفق على أبناء السبيل ونحوهم

وكان للنبي ﷺ غير فدك سهمه من خيبر، وصدقته بالمدينة، فأما سهمه من خيبر؛ فإنه كان قد قسمه نصفين: نصفها لنوائبه وحاجته، ونصفها بين المسلمين قسمها بينهم على ثمانية عشر سهمًا. وأما صدقته بالمدينة فليلها كانت نخل بني النضير، أفاءها الله على رسوله فأعطى أكثرها للمهاجرين، وبقي منها له هذه الصدقة. وقيل إنها كانت أموال مخيريق من يهود بني قينقاع، وكان نازلًا ببني النضير. وقد شهد أحدًا مع النبي ﷺ. وقال: إن أصبت فأموالي لمحمد يضعها حيث أراه الله.

فلما مات النبي ﷺ تولى بعده أبو بكر رضي الله عنه، أتته فاطمة رضي الله عنها فقالت له: إن رسول الله ﷺ جعل لي فدك فأعطني إياه، وشهد لها علي بن أبي طالب، فسألها شاهدًا آخر، فشهدت لها أم أيمن. فقال لها أبو بكر: قد علمت يا بنت رسول الله أنه لا تجوز إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وقيل إنها قالت لأبي بكر: أعطني فدك؛ فقد جعلها رسول الله ﷺ لي. فسألها البينة، فجاءت بأم أيمن ورباح مولى النبي

ﷺ فشهدا لها بذلك، فقال لها: إن هذا الأمر لا تجوز فيه إلا شهادة رجل وامرأتين. ولا يقتصر الاضطراب في هذه القضية ع هاتين الروائتين، فقدري أيضًا أن فاطمة سألت أباها أن يهب لها فذك فأبى

وهناك روايات أخرى تؤيد الرواية الثالثة، وتجعل قضية فذك قضية ميراث لا قضية هبة، فقد روي البخاري أن فاطمة والعباس عليهما السلام أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله ﷺ، وهما حينئذ يطلبان أراضيهما من فذك وسهمهما من خبير، فقال لهما أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا نورث، ما تركناه صدقة، إنما يأكل آل محمد من هذا المال، ثم قال: والله لا أدع أمرًا رأيت رسول الله ﷺ يصنعه فيه إلا صنعته. فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت.

وروي البلاذري أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ أتت أبا بكر فقالت له: من يرثك إذا مت؟ فقال: ولدي وأهلي. فقالت: فما بالك ورثت رسول الله ﷺ دوننا؟ فقال: يا بنت رسول الله، والله ما ورثت أباك ذهبًا ولا فضة ولا كذا ولا كذا. فقالت: سهمنا بخبير، وصدقنا فذك، فقال: يا بنت رسول الله سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنما هي طعمة أطعمنيها الله حياتي، فإذا مت فهي بين المسلمين، وروي البلاذري أيضًا أن أزواج النبي ﷺ أرسلن عثمان بن عفان إلى أبي بكر يسألنه مواريثهن من سهم رسول الله ﷺ بخبير وفذك، فقالت لهن عائشة: أما تتقين الله، أما سمعتن رسول الله ﷺ يقول: لا نورث ما تركنا صدقة، إنما هذا المال لآل محمد، لنائبهم وضيئهم، فإذا مت فهو إلى ولي الأمر بعدي. فأمكن عن طلب ذلك منه. وقد مضى الأمر على هذا مدة ولاية أبي بكر، ولم يسلم له حكمه في ذلك إلا أزواج النبي ﷺ. أما فاطمة وزوجها علي وعمه العباس فلم يسلموا له هذا الحكم وتمسكوا بحقهم في ذلك الإرث. ولا شيء في أن تغضب فاطمة مع احتجاج أبي بكر بذلك الحديث السابق، وهي أولى الناس بالخضوع لحديث أبيها، فلعلها قام بنفسها أنها كانت أولى الناس بمعرفة هذا الحديث، لأنها صاحبة الحق في الإرث، ولم يكن هناك ما يمنعها أن تسمعه كما سمعه أبو بكر. وقد قالوا في تسويق ذلك أنها كانت تعتقد تأويل الحديث على خلاف ما تمسك به أبو بكر، وكأنها اعتقدت تخصيص العموم في قوله ﷺ - لا نورث - ورأت أن منافع ما خلفه من أرض وعقار لا يمتنع أن يورث عنه. وروي

بعضهم أن أبا بكر عاد فاطمة في مرضها، فقال لها علي: هذا أبو بكر يستأذن عليك. قالت: أتحب أن أذن له؟ قال: نعم. فأذنت له فدخل عليها فترضاها حتى رضيت، ولكنها رواية مرسله لا تقوى على معارضة ما سبق من أنها ماتت وهي مغاضبة له.

وقالوا أيضًا في حكمة أن الأنبياء لا يورثون: إن الله بعثهم مبلغين رسالته، وأمرهم إلا يأخذوا على ذلك أجرًا، كما قال تعالى (قل لا أسألكم عليه أجرًا) وقال نوح وهود وغيرهما نحو ذلك، فكانت الحكمة في ألا يورثوا لئلا يظن أنهم جمعوا المال لوارثهم.

ومن الشيعة من يروي الحديث بنصب - صدقة - على أنه حال، فلا يفيد نفي إرثه عليه السلام على الإطلاق، وقد رد عليهم بأن أبا بكر احتج بهذا الحديث على فاطمة فيما التمسث منه مما خلفه النبي عليه السلام من الأراضى؛ وهما من أفصح الفصحاء وأعلمهم بمدلولات الألفاظ، ولو كان أمر هذا الحديث كما ذكره بعض الشيعة لم يكن فيما احتج به أبو بكر حجة، ولم يكن جوابه مطابقًا لسؤالها، ومما يؤيد أنه بالرفع ما ورد في بعض طرقه - ما تركناه فهو صدقة - ولا شك أن هذا ليس بقاطع في رد ما ذكره بعض الشيعة، لأن فاطمة لم تقتنع باحتجاج أبي بكر، فيجوز أن يكون قد فهم الحديث كما يفهمه أهل السنة على أنه بالرفع، ويجوز أن تكون قد فهمت الحديث كما يفهمه الشيعة على أنه بالنصب، وأما رواية ما تركناه فهو صدقة فيجوز أن تكون مروية بالمعنى ممن فهم الحديث كما يفهمه أهل السنة.

وهنا أمر لم ينتبه إليه أحد في هذه القضية، وهو في الحقيقة السبب في أن فاطمة لم تخضع لحكم أبي بكر، وفي أن ورثتها من بعدها لم يخضعوا له أيضًا، وهذا الأمر هو أن أبا بكر في هذه القضية كان خصمًا وحكمًا، والخصم في قضية من القضايا لا يصح أن يكون حكمًا فيها، وكان الواجب أن تعرض هذه القضية على بعض كبار الصحابة ليحكم فيها بين أبي بكر وفاطمة، نزولاً على ما هو الواجب من الفصل بين السلطتين، حتى يكون حكم القضاء نافذًا في الحاكم والمحكوم، ولا يكون لأحد وجه في أن يقف منه هذا الموقف الذي كان من فاطمة وورثتها من بعدها.

وقد مكثت هذه القضية على هذا الوضع مدة خلافة أبي بكر وستين من خلافة

عمر، ثم أتى علي والعباس عمر فطلب منه على نصيب امرأته من أبيها، وطلب منه العباس نصيبه من ابن أخيه، فدفع عمر إليهما صدقة النبي ﷺ بالمدينة، وأمسك خبير وفدك، وقال: هما صدقة رسول الله ﷺ، كانتا لحقوقه التي تعروه ونوائبه، وأمرهما إلى من ولي الأمر. وقد أخذ عمر عليهما عهد الله وميثاقه ليعملان في الصدقة التي دفعها إليهما بما عمل فيها رسول الله ﷺ، وبما عمل فيها أبو بكر، وبما عمل هو فيها إلى أن دفعها إليهما، فكانا بذلك نائبين عنه في النظر عليها. وقد اختلف علي والعباس بعد ذلك فيها، فأتيا عمر وطلبا منه أن يقسمها بينهما، فأبى أن يقضي فيها بغير ما قضى به، وطلب منهما أن يدفعها إليه أن عجزا عنها.

ولكن عليًا غلب العباس بعد ذلك على هذه الصدقة، ثم كانت بعده بيد الحسن، ثم بيد الحسين، ثم بيد علي بن الحسين والحسن بن الحسن، ثم بيد زيد بن الحسن، ثم كانت بيد عبد الله بن حسن، ثم ولي بنو العباس فقبضوها، وغلبوا أبناء علي عليها، وكان من يتولى منهم يولي عليها من قبله من يقبضها ويفرقها في أهل الحاجة من أهل المدينة، ومكث الأمر فيها على ذلك إلى رأس المائتين من الهجرة، ثم تغيرت الأمور فيها بعد ذلك، وزالت الأوضاع فيها عما كانت عليه إلى ذلك العهد.

وأما سهم النبي ﷺ، من خبير وفدك، فقد مكث بيد أبي بكر وعمر مدة خلافتهما، وكانا يقدمان منه نفقة نساء النبي ﷺ وغيرها مما كان يصرف منه، وما فضل بعد ذلك يجعلانه في المصالح، ثم اختلف في أمره بعدهما، ف قيل أن عثمان بن عفان أقطع فدك مروان بن الحكم، لأنه رأى أن الذي يختص بالنبي ﷺ يكون للخليفة بعده، فاستغنى عن فدك بأمواله ووصل بها مروان بن الحكم: وقيل أن الذي أقطعها مروان بن الحكم معاوية بن أبي سفيان، فوهبها مروان لأبنيه عبد العزيز وعبد الملك، ثم صارت لعمر بن عبد العزيز وللوليد وسليمان بن عبد الملك، فلما ولي الوليد سأله عمر حصته منها فوهبها له، ثم سأل سليمان حصته منها فوهبها له أيضًا، فاستجمعها كلها في يده، وكانت أحب أمواله إليه. فلما ولي الأمر بعد سليمان جمع بني مروان فأشهدهم على أنه ردها إلى ما كانت عليه مدة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين.

فلما كانت سنة عشر ومائتين أمر المأمون بدفعها إلى ولد فاطمة رضي الله عنها، وكتب بذلك إلى قثم بن جعفر عامله على المدينة: أما بعد، فإن أمير المؤمنين بمكانه

من دين الله، وخلافة رسوله ﷺ، والقراية به، أولى من استن سنته، ونفذ أمره، وسلم لمن منحه وتصدق عليه بصدقة منحته وصدقته، وبالله توفيق أمير المؤمنين وعصمته، وإليه في العمل بما يقربه إليه رغبته، وقد كان رسول الله ﷺ أعطى فاطمة بنت رسول الله ﷺ فذك، وتصدق بها عليها، وكان ذلك أمراً ظاهراً معروفاً، لا اختلاف فيه بين آل رسول الله ﷺ، ولم تزل تدعي منه ما هو أولى به من صدق عليه، فرأى أمير المؤمنين أن يردّها إلى ورثتها ويسلمها إليهم، تقرباً إلى الله تعالى بإقامة حقه وعدله، وإلى رسول الله ﷺ بتنفيذ أمره وصدقته، فأمر بإثبات ذلك في دواوينه، والكتاب به إلى عماله، فلقد كان ينادي في كل موسم بعد أن قبض الله نبيه ﷺ أن يذكر كل من كانت له صدقة أو هبة أو عدة ذلك، فيقبل قوله وينفذ عدته، أن فاطمة رضي الله عنها لأولى بأن يصدق قولها فيما جعل رسول الله ﷺ لها. وقد كتب أمير المؤمنين إلى المبارك الطبري مولى أمير المؤمنين يأمره برد فذك على ورثة فاطمة بنت رسول الله ﷺ، بحدودها وجميع حقوقها المنسوبة إليها، وما فيها من الرقيق والغلات وغير ذلك، وتسليمها إلى محمد بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ومحمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، لتولية أمير المؤمنين إياهما القيام بها لأهلها، فاعلم ذلك من رأى أمير المؤمنين، وما ألهمه الله من طاعته، ووفقه له من التقرب إليه، وإلى رسوله ﷺ، وأعلمه من قبلك، وعامل محمد بن يحيى ومحمد بن عبد الله بما كانت تعامل به المبارك الطبري، وأعنتهما على ما فيه عمارتها ومصلحتها ووفور غلاتها أن شاء الله، والسلام. وكتب يوم الأربعاء لليلتين خلتا من ذي القعدة سنة عشر ومائتين.

وقد مكثت فذك بعد هذا لآل فاطمة إلى أن ولي المتوكل على الله، وكان يعادي آل فاطمة عداً شديداً، فأمر برد فذك إلى ما كانت عليه قبل المأمون^(١).

(١) مجلة الرسالة، العدد ٥٩٤ الصادر بتاريخ ٢٠ نوفمبر ١٩٤٤.

خلاف يستحق الاختلاف

- تحكيم العقل قبل النقل في مسائل التاريخ

الشيخ عبدالمعتال الصعيدي:

«طالعت كتاب الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد - الصديقة بنت الصديق - فوجدته خير كتاب أخرج عن عائشة رضي الله عنها، وقد سلك الأستاذ الكبير طريقة الباحث الذي يحكم العقل قبل النقل في مسائل التاريخ، ولكنني وجدته حاد عن هذه الطريقة في موضعين: أولهما ما ذكره من قول عائشة للنبي ﷺ وقد حمل إليها ابنه إبراهيم لترى ما بينهما من عظيم الشبه، فأنطقها الغيرة بما رأى الأستاذ أن يترك مكانه بياضاً، لأن فيه نفيًا لما بينهما من شبه، ومقام السيدة عائشة ينبو عن تكذيب النبي ﷺ في شيء من الأشياء، فكيف بهذا الأمر الذي يثير الريبة في مارية القبطية، وفي نسبه إبراهيم إلى النبي ﷺ؟

وثانيهما ما ذكره من قول النبي ﷺ لعائشة في حديث الإفك: أما بعد يا عائشة، فإنه قد بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألمحت بذنب فاستغفري الله وتوبي، فإن العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب إلى الله تاب الله عليه - فمثل هذا لا يصح أن يقوله النبي ﷺ، لأنه كان يعرض لمن أقر بالزنا عنده أن يرجع عن إقراره، فكيف يخالف ذلك مع عائشة، ولأن حديث الإفك لم تملكه إلا السنة المنافقين المعروفين بعدائهم للإسلام، فلا يمكن أن يكون له أثر في نفس النبي ﷺ من جهة براءة عائشة، وإنما كان منه شيء من الإعراض، لأنها أتت من التصرف ما أدى إلى هذا الإفك. ولو أنها حين ذهبت لبعض حاجتها تركت في الركب خبراً بذهابها لما تحرك الركب وتركها ليأتي بها صفوان بن المعطل»^(١).

(١) الشيخ عبدالمعتال الصعيدي، الرسالة، العدد (٥٤٨)، ٣ يناير ١٩٤٤.

الأستاذ عباس العقاد:

«ذلك هو الخلاف الذي أشار إليه الفاضلان: الأستاذ عبد المتعال الصعيدي، والأستاذ حسن الأمين حاكم النبطية في العدد الأخير من (الرسالة): أولهما فيما يرجع إلى كتابي عن «الصديقة بنت الصديق»، والثاني فيما يرجع إلى كتابي «عبقريّة الإمام».

فالعالم الفاضل الشيخ عبد المتعال الصعيدي يقول: «إنني حكمت العقل قبل النقل في مسائل التاريخ إلا في موضعين: أولهما ما ذكرته من قول عائشة للنبي ﷺ، وقد حمل إليها ابنه إبراهيم لترى ما بينهما من عظيم الشبه، فأنطقتها الغيرة بما أشرت إليه، ومقام السيدة عائشة ينبو عن تكذيب النبي ﷺ في شيء من الأشياء

وثانيهما ما ذكرته من قول النبي ﷺ، لعائشة في حديث الإفك: أمّا بعدُ يا عائشة فإنه قد بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيروك الله، وإن كنت قد أَلَممت بذنب فاستغفري الله وتوبي، فإن العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب إلى الله تاب الله عليه. ومثل هذا - كما يرى الأستاذ الصعيدي - لا يصح أن يقوله النبي ﷺ، لأنه كان يعرض لمن أقر بالزنا عنده أن يرجع عن إقراره فكيف يخالف ذلك مع عائشة؟... إلى آخر ما ورد في كلمة الأستاذ

ورأيي كما قال الأستاذ أن العقل مقدم على النقل، ولكن النقل لا يبطل إلا بالبرهان أو باستحالة القبول.

وليس فيما لاحظته الأستاذ الصعيدي موضع لبرهان، ولا لاستحالة عقلية تقوم مقام البرهان.

فالصحيح أن السيدة عائشة لا تكذب النبي عليه السلام في شيء من الأشياء، ولكن الذي حدث في أمر إبراهيم ليس فيه من تكذيب ينبو عنه مقام السيدة عائشة.

رأى النبي عليه السلام شبهًا بينه وبين ولده إبراهيم وسأل السيدة عائشة في ذلك فقالت: إنها لا ترى شبهًا.

فالتكذيب هنا إنما يكون إذا قالت: «إنك يا رسول الله لا ترى شبهًا بينك وبين إبراهيم».

أما أن تقول عن نفسها إنها ترى الشبه - وهي لا تراه - فذلك هو الكذب الذي ينبو عنه مقامه ومن السهل جداً أن تغشي الغيرة عين المرأة المُحَبَّة فلا ترى في ابن ضرته المحاسن التي تحجب تلك الضرة إلى رجلها العزيز عليها، فإذا غاب هذا الشبه عن عين عائشة فلا غرابة في الأمر ولا مخالفة فيه للطبائع الإنسانية والطبائع النسوية على التخصيص، وإذا قالت إنها لا ترى الشبه - وهي لم تره فعلاً - فقد صدقت في مقالها ونطق لسانها بما تادى إلى نظرها ولم تزد عليه.

وقد ورد في الخبر أن السيدة عائشة كانت تغاضب النبي، وتقول له «اقصد» في مقالك أمام أبيها، فيلطمها أبوها عقاباً لها. وليس كلام المغضبة أو الغيور بالكلام الذي يصدر عن تكذيب أو بغضاء.

أما أن النبي عليه السلام لا يصح أن يقول للسيدة عائشة: إن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي، فإن العبد إذا اعترف بذنبه، ثم تاب إلى الله تاب الله عليه». فهذا ما نخالف الأستاذ فيه كل المخالفة.

إذ هذا المقال هو الذي يصح أن يقوله النبي، عليه السلام، في هذا المقام. وماذا فيه إلا أنه عليه السلام يدعو من ألم بذنب إلى الاستغفار؟ وأي عجب في ذلك وقد صحت فيه آيات من القرآن فضلاً عن الأحاديث النبوية؟

ويلاحظ أن النبي عليه السلام قال للسيدة عائشة: «إن كنت ألممت ولم يقل لها إن كنت اقترفت ذنباً»، ولا يخفى أن الإمام يناسب اللوم الذي هو دون كبائر الإثم والفواحش، وفيه يقول القرآن الكريم: «ولله ما في السموات والأرض ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى، الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللوم إن ربك واسع المغفرة».

وفي كلام النبي موافقة لهذه الآيات. وفي القرآن الكريم أن نبياً هم بأمر وعدل عنه. والهم والإلمام قريبان: «ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه».

فدعوة النبي للسيدة عائشة أن تستغفر عن لمم ليست بالدعوة التي يُنكرها العقل، ويجزم باستحالتها، وليس فيها ما يُناقض الآيات ولا الأحاديث. ومقطع القول بعد هذا كله في حديث الإفك أنه كما قلنا في كتاب الصديقة بنت الصديق «سحف لا

يقبله إلا من يفترى بوشاية أو بغير وشاية، وسواء فيه منافقو المدينة، ومن يصنع صنعهم من المؤرخين في العصر الحاضر؛ لأنهم لا يؤمنون بنبي الإسلام. بل هؤلاء أُنذِل وأغفل لأنهم يؤمنون بمريم والمسيح، وكان عليهم أن يعصمهم عاصم من هذا الإيمان».

- الرواية الإسلامية في عدد أصحاب الكهف

الشيخ عبدالمتعال الصعيدي:

ذكر الأستاذ الجليل زكي مبارك أنه بمراجعة التفاسير في قوله تعالى: «سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم، ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب، ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم، قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل» يعرف أن أصحاب القول الأول هم اليهود، وأصحاب القول الثاني هم النصارى، وأصحاب القول الثالث هم المسلمون، وقد جعل الرواية الإسلامية أن عددهم ثمانية بإضافة كلبهم إليهم.

ولعل الصديق الأستاذ زكي مبارك يقصد الرواية الإسلامية المشهورة، فلا تكون هذه الرواية في الإسلام ضربة لازب وإن اشتهرت بين المسلمين، فكم من أمور اشتهرت بيننا معشر المسلمين وليست في شيء من ديننا. والحقيقة أن ظاهر القرآن الكريم على أن هذه الأقوال الثلاثة لأهل الكتاب خاصة، فهم الذين قالوا مرة إنهم ثلاثة رابعهم كلبهم، وقالوا مرة إنهم خمسة سادسهم كلبهم، وقالوا مرة إنهم سبعة وثامنهم كلبهم، وقد أمر الله تعالى نبيه عليه السلام أن يرد عليهم أقوالهم المختلفة بقوله: «قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل» ثم أمره بعد هذا ألا يُماري فيهم إلا مرأً ظاهراً، واختيار أحد هذه الأقوال وحمله على القرآن والإسلام ليس من المراء الظاهر في شيء، والحكمة ظاهرة في ترك ذلك المراء، لأن الإسلام لا يعني بعدد أصحاب الكهف ولا غيره من شأنهم، وليس من شأنه أن يدخل في جدال مع أهل الكتاب في تلك التفاصيل، وإنما يسوق قصة أهل الكهف للعبرة والعظة، شأنه في كل ما قصه علينا في القرآن الكريم، والعناية بتلك التفاصيل من شأن علم التاريخ لا من شأن الكتب السماوية.

وقد تمسك الذين رجحوا أن يكون عدد أصحاب الكهف ثمانية من علمائنا بهذه

الواو التي وردت في قوله تعالى : (وثامنهم كلبهم إذ لم يقل قبلها ورابعهم وسادسهم، ولكن هذه الواو إذا دلت على مثل هذا فإنما تدل عليه في قول الذين حكى الله تعالى هذا القول عنهم، ولا تدلّ على ترجيح الله تعالى لهذا القول على القولين قبله.

وإذن يكون الراجح عندنا في عدد أصحاب الكهف أنّه مما استأثر الله بعلمه مع القليل الذي ذكره في كتابه، وليكن بعد هذه عددهم أربعة أو ستة أو ثمانية، فكلّ هذا من الرجم بالغيب. ولا يهمنا في ديننا بشيء، ولو كان المسلمون كلهم يعرفون عددهم، وأنه ثمانية ما قال الله تعالى في عددهم «ما يعلمهم إلا قليل»^(١).

- الرعايا غير العبيد

الشيخ عبد المتعال الصعيدي:

كنت أحبّ للأستاذ الفاضل الشيخ خالد محمد خالد، وهو عالم أزهري أن يتأمل قليلاً في اسم كتابه الجديد - مواطنون لا رعايا - ولو أنّه تأمل قليلاً في معنى كلمة رعايا لا اختار له هذا الاسم - مواطنون لا عبيد - لأن موضوع كتابه في هذا المعنى. ولو أنه سماه أيضًا - رعايا لا عبيد - لما خرج عن معنى كتابه، ولما خرج عما ينبغي لعالم من علماء الدين، ولأستاذ من أساتذة اللغة؛ لأنه أساء إلى كلمة رعايا، وحملها ما لا تحمله في اللغة والدين.

روى مسلم والترمذي أن النبي ﷺ قال: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في مال أبيه ومسؤول عن رعيته، وكلكم راع ومسؤول عن رعيته».

وفي هذا الحديث دلالة صريحة على أنّ الراعي ليس معناه السيد، حتى تكون الرعية بمعنى العبيد، لأنّه جعل كلّ واحد من الناس راعياً، فلو كان الراعي بمعنى السيد والرعية بمعنى العبيد لكان كلّ واحد من الناس سيّداً وعبداً في وقت واحد، وهذا تناقض. على أن الحديث جعل الخادم راعياً في مال سيده، وفي هذا دلالة

(١) الشيخ عبد المتعال الصعيدي، الرسالة، العدد (٣٩٣)، ١٣ يناير ١٩٤١.

قاطعة على أن الراعي ليس بمعنى السيد، وإلا انقلب الوضع في هذه الحالة، لأن الخادم مسود لا سيد.

وهذا عثمان بن عفان يكتب إلى عماله في أول خلافته، فيطلب إليهم أن يكونوا رعاة لا جباة، فيعطي هذه الكلمة معناها الكريم، ويقول في ذلك: «أما بعد، فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة، وإن صدر هذه الأمة خلقوا رعاة، ولم يخلقوا جباة، وليوشكن أئمتكم أن يصيروا جباة، ولا يكونوا رعاة، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء، والأمانة والوفاء. ألا وإن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين، وفيما عليهم، فتعطوهم الذي لهم، وتأخذوهم بما عليهم، ثم تنوا بالذمة، فتعطوهم الذي لهم، وتأخذوهم بالذي عليهم، ثم العدو الذي تتابون، فاستحقوا عليهم بالوفاء».

فيُفَرِّق عثمان في هذا بين الرعاة والجباة، وهذا الفرق يكاد يحمل الجباة معنى السادة الذين يتعالون على الرعية، وينظرون إليها من الناحية المالية، فلا يهمهم إلا أن ينتزعوا منها مالها وهم في عزة السادة، وإلا أن تقدم إليهم هذا المال في صغار وذل، وعلى هذا يكون الرعاة الذين يقابلون الجباة لا يحملون شيئاً من معنى السادة، ولا تكون الرعية لهم عبيداً، بل يجمعهم جميعاً اسم المواطن.

فإذا انتقلنا من هذا إلى معنى كلمة رعية في اللغة وجدنا القاموس يقول: «الراعي كل من ولى أمر قوم، والجمع رعاة ورعيان ورعاء وقد يكسر، والقوم رعية كغنية. ثم يقول: وراعيته لاحظته محسناً إليه، وراعيت الأمر نظرت إلى م يصير، وراعي أمره حفظه كراعاه، واسترعاه إياهم استحفظه».

وإذا انتقلنا من القاموس إلى النهاية في غريب الحديث والأثر وجدناها تقول: وفي الحديث «نساء قریش خير نساء، أحناه على طفل في صغره، وأرعاه على زوج في ذات يده» هو من المراعاة الحفظ والرفق وتخفيف الكلف والأثقال عنه، ومنه الحديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» أي حافظ مؤتمن، والرعية كل من شمله حفظ الراعي ونظره، وفي الحديث إلا إرعاء عليه أي إبقاء ورفقاً؟ أُرْعِيت عليه، والمراعاة الملاحظة، وفي حديث عمر «لا يعطى من الغنائم شيء حتى تقسم

إلا لراعٍ أو دليل» الراعي ها هنا عين القوم على العدو، من الرعاية والحفظ، ومنه حديث لقمان بن عاد «إذا رعى القوم غفل» يريد إذا انتقلنا بعد هذا إلى المصباح المنير في غريب الشرح الكبير وجدناه يقول: وقيل للحاكم والأمير راع لقيامه بتدبير الناس وسياستهم، والناس رعية، وراعيت الأمر نظرت في عاقبته، وراعيته لاحظته.

وفي كل هذا المنقول من كتب اللغة لا نجد في كلمة راعٍ ورعاة معنى السيادة والتسلط والتحكم، ولا في كلمة رعية معنى الخدمة والعبودية، وإنما وظيفة الراعي حفظ الرعية وملاحظتها بالرفق واللطف، والإبقاء عليها بصيانتها عن موارد الهلكة، وتدبيرها وسياستها بالعدل، وهو في هذا أقرب إلى أن يكون خادماً للرعية، والرعية فيه أقرب إلى أن تكون هي المخدومة.

وكذلك الأمر في الرعية من جهة الدين، لا شيء فيها من معنى العبودية، ولا شيء في الرعاة من معنى السيادة، وإنما الخليفة وولاته أصحاب وظائف في الرعية، يخدمونها بأجر تفرضه لهم على قدر حاجتهم، وهي التي تختارهم لخدمتها بمحض إرادتها، وهي التي تعزلهم إذا أساءوا في خدمتها، فهي صاحبة السلطة عليهم في الحقيقة، وهي الراعية عليهم في نفس الأمر، وهم خدامها في الواقع، وما الخليفة وولاته إلا وكلاء عنها في تدبير أمورها العامة؛ لأن كل فرد منها تشغله أموره الخاصة في دنياه، فلا بد لها من أفراد منها ينوبون عنها في تدبير أمورها العامة، ولا يمتازون في هذا بشيء عليها، وإنما هم رعية مثلها، يقومون بأعمالهم كما يقوم كل فرد من الرعية بعمله، ولا يستحقون ما يأخذونه من المال لذاتهم أو لشرفهم، وإنما يستحقونه بما يقومون به من عمل، ولهذا أعطاهم الإسلام اسم العمال، فقال تعالى في الآية - ٦٠ - من سورة التوبة «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم» فالعاملون عليها هم الولاة، وهم العمال، ولا مانع من أن يدخل فيهم الخليفة؛ لأنه رئيس هؤلاء العمال، ولم تكن حكومة الخلفاء الراشدين إلا حكومة عمال، وهذا قبل أن تعرف أوروبا الحديثة هذا النظام في الحكم، وقد كانت حكومة عمال صالحة، ولم تكن حكومة عمال لا تتورع عن السياسة الأثمة، كما لا تتورع حكومات العمال في أوروبا الحديثة عن هذه السياسة، وقد كان على الأستاذ الشيخ خالد محمد خالد

أن يعرف هذا كله، وأن يدرك أن الناس حينما يطلعون على اسم كتابه - مواطنون لا رعايا - ينتقل نظرهم إلى حديث «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» ويفهمون أن الحديث يقر الرعية بالمعنى الذي ينكره اسم كتابه، وفي هذا ما فيه. وعلى الأزهر أن يتدبر في أمر أهله بالإصلاح الذي دعونا إليه، وتوالى علينا الظلم بسببه، حتى يستقيم تفكيرهم، ولا تتغلب عليهم مطالعاتهم الخاصة، وقد أعذر من أنذر^(١).

(١) الشيخ عبدالمعتال الصعيدي، الرسالة، العدد (٩٣٦)، ١١ يونيو ١٩٥١.