العدد
159
السنة الرابعة عشرة
ربيع 2017

رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب

الصواب

- جدلية العلاقة بين الدعوة و السياسة
- تحرير العقل من سباته أم محاربة الدين في ثوابته؟!
- الجذور التاريخية لنوروز عند الكورد
- حول أول محاولة عربية معاصرة لدراسة جابر بن حيان

مجلة سياسية ثقافية فصلية تصدرها مؤسسة الإعلام والفن للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

A political and cultural magazine, issued quarterly by Kurdistan Islamic Union

صاحب الامتياز: صلاح الدين بابكر

رئيس التحرير: سالم الحاج

salimalhaj83@yahoo.com

07504499179

هيئة التحرير

سعد الزيباري saadz76@yahoo.com

نبيل فتحي حسين nabil_fathi72@yahoo.com

سرهد أحمد علي Sarhad_ahmad72@yahoo.com

الإخراج الفني

قوباد ياسين طه tqubadyasen@yahoo.com

الموقع الإلكتروني: http://alhiwarmagazine.blogspot.com

البريد الإلكتروني: Alhiwar2003@yahoo.com

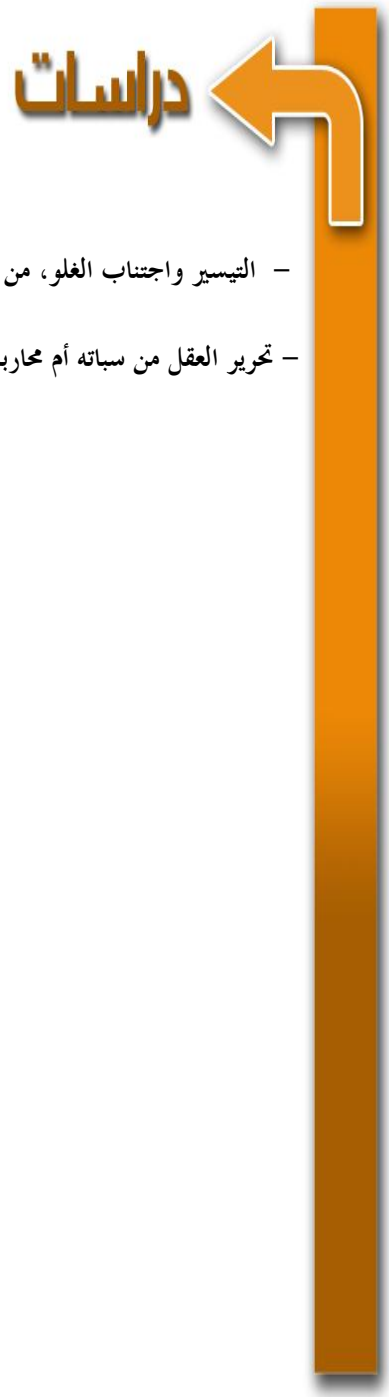
العنوان: أربيل ـ محلة طيراوه / مقابل نقليات الشمال / قرب المركز الثاني للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

محتويات العدد

دراسات		٤
– التيسير واجتناب الغلو، من مظاهر الوسطية الإسلامية	د.دحام الهسنياني	٥– ٣٤
– تحرير العقل من سباته أم محاربة الدين في ثوابته؟!	سعد الزيباري	٣٥–٧١
عبق الكلمات/ قد خسر الذين كذّبوا بلقاء الله	عبدالباقي يوسف	٧٢–٧٣
مقالات		٧٤
– الجذور التاريخية لنوروز عند الكورد	د. فرست مرعي	٧٥–٨٢
– فهرس يوثّق مفهوم الكتاب عند العرب	د.كونراد هيرشلر ترجمة: د. ناصر عبد الرزاق	٨٣–٩٤
– اللغة الكوردية أوّلاً	محسن جوامير	٩٥–٩٩
– عالم صوفي: تاريخ الفلسفة	عبد الكريم يحيى الزيباري	١٠٠–١٠٨
– حول أول محاولة عربية معاصرة لدراسة جابر بن حيان	د. نبيل فتحي حسين	١٠٩–١١٦
– التفاحة الفاسدة	د.سعد الديوجي	١١٧–١١٨
مرافئ/ أين موقع الأنظمة والقوانين في هذه البيئة الإعلامية المجنونة؟	**د.يحيى عمر ريشاوي**	١١٩
ندوة الحوار/		١٢٠
جدلية العلاقة بين الدعوة والسياسة	إعداد: سرهد أحمد	١٢١–١٤٥
إصدارات حديثة/		١٤٦
رؤية/ مراجعات الجماعات الإسلامية المسلحة	شيروان الشميراني	١٤٧–١٤٨
قراءة في كتاب		١٤٩
– مقاصد الشريعة الإسلامية أساس حقوق الإنسان	أ.د.عماد الدين خليل	١٥٠– ١٥٢
– كتاب : قرى شرق الموصل : عمار البيت أنموذجاً	د. محمد نزار الدباغ	١٥٣– ١٥٦
بصراحة/ ملف سقوط الموصل	صلاح سعيد أمين	١٥٧

تقارير ١٥٨

- الاتحاد الإسلامي يعلن رؤيته للحل السياسي في الإقليم — المحرر السياسي — ١٥٩- ١٦١
- إسلاميو كوردستان يوحّدون مواقفهم — تقرير: سرهد أحمد — ١٦٢- ١٦٥
- الأمين العام في لقائه مع نخبة من المثقفين — المحرر السياسي — ١٦٦- ١٦٨
- شخصيتان كورديتان تشاركان في مؤتمر دولي — تقرير: الحوار — ١٦٩- ١٧١
- **آخر الكلام/ يوسف أيها الصديق افتنا/٢** — محمد واني — ١٧٢



- التيسير واجتناب الغلو، من مظاهر الوسطية الإسلامية — د.دحام الهسنياني
- تحرير العقل من سباته أم محاربة الدين في ثوابته؟! — سعد الزيباري

التيسير
واجتناب الغلّو
من
مظاهر الوسطية الإسلامية

د. دحام إبراهيم الهسنياني

(2-2)

✍ **منهج الوسطية في الرّخص الشرعيّة:**

أ- **الرّخصة في اللغة والاصطلاح:**

الرخصة في اللغة: التيسير والتسهيل، أو اليسر والسهولة، والرخص ضد الغلاء، وفلان يترخّص في الأمر، إذا لم يستقص. ويتعدّى بالهمزة والتضعيف[1].

الرخصة في الاصطلاح: عرفها (البيضاوي) بأنّها: "الحكم الثابت على خلاف الدليل

لعذر"[٢]، وهي عبارة عمّا وسع للمكلّف في فعله لعذر، وعجز عنه مع قيام السبب المحرّم. أو (مَا أُرْخِصَ فِيهِ، مَعَ كَوْنِهِ حَرَامًا)[٣]، كتناول الميتة عند الاضطرار، وسقوط أداء صيام رمضان عن المسافر. وهو المعنى الحقيقي للرّخصة. ويقابلها: العزيمة[٤].

والرّخصة قاعدة عظيمة من قواعد هذا الدين، حيث تشمل جميع أمور الدين، وجوانبه، في العقيدة والعبادة والمعاملة والعقوبات وغيرها. وهي منحة وصدقة من الله ﷻ لعباده، كما قال عليه الصلاة والسلام: (صدقة تصدّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته)[٥]. ويمكن وصف الرخصة بأنها من أهم معالم اليسر في هذا الدين، وأن الله ﷻ إنّما أجازها ليخفّف عن عباده وطأة بعض التكاليف، ويعذرهم عمّا لا يطيقونه، لذلك يستحب إتيان هذه المنحة، والعمل بها، في مواضع الجواز.

ب- العزيمة في اللغة والاصطلاح:

العزيمة لغة: القصد المؤكّد. يقال: عزمت على فعل كذا، أيْ قصدت إليه قصداً مؤكّداً[٦].. ومنه قوله ﷻ: ﴿**فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا**﴾[٧].

العزيمة اصطلاحا: هي الحكم الثابت وفق الدليل، أو على خلاف الدليل لغير عذر[٨]. وفي ضوء هذا التعريف يعلم تنوّع العزيمة إلى نوعين:

الأوّل: أحكام ثابتة على وفق الدليل، مثل: إباحة الأكل والشرب وسائر الطيّبات، فإنّها تثبت على وفق الدليل الأصلي، إذ الأصل فيها الإباحة.

الثاني: أحكام ثابتة على خلاف الدليل، لغير عذر، مثل أحكام سائر التكاليف الشرعيّة، فإنها تثبت ابتداء على خلاف الدليل الأصليّ. إذ الأصل عدم التكليف، لكن بثبوتها ليس للعباد أعذار. وقد ذهب بعض الأصوليين إلى أنّها تشمل الأحكام الخمسة، على الوجه الآتي:

١- الإيجاب: كإيجاب الصيام، والحج، وغير ذلك من الواجبات.

٢- الندب: مثل صلاة ركعتين قبل الظهر، وركعتين بعد صلاة المغرب.

٣- التحريم: مثل تحريم السرقة، والزنا، وأكل أموال الناس بالباطل، وغيرها من المنهيّات.

٤- الكراهة: مثل الصلاة في مرابض الإبل والغنم.

٥- الإباحة: مثل إباحة الأكل والشرب، وغيرهما من كلّ ما خيّر الشارع فيه بين الفعل والترك[٩].

وقد شرع الإسلام الرّخص لرفع الضيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقّة لفقدان المصالح الضرورية. ورفع الحرج مقصد من مقاصد الشريعة، وأصل من أصولها، فإنّ

الشارع لم يكلّف الناس بالتكاليف والواجبات لإعناتهم، أو تحصيل المشقّة عليهم. وقد دلّ على ذلك القرآن والسنة، وانعقد الإجماع على ذلك.

فمن القرآن قوله ﷻ: ﴿**مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ**﴾[١٠].

فمن خصائص التشريع في الإسلام: التيسير ورفع الحرج عن المكلّفين. وهذا التيسير روح يسري في جسم الشريعة كلّها، كما تسري العصارة في أغصان الشجرة الحيّة. وهذا التيسير مبنيّ على رعاية ضعف الإنسان، وكثرة أعبائه، وتعدّد مشاغله، وضغط الحياة ومتطلباتها عليه. وشارع هذا الدين رؤوف رحيم، لا يريد بعباده عنتاً ولا رهقاً، إنّما يريد لهم الخير والسعادة وصلاح الحال والمآل، في المعاش والمعاد.

يقول الشيخ (محمد الغزالي): الإسلام دين يقوم على التراحم، وحديثه عن الله ـ عزّ وجلّ ـ يشير إلى طبيعة رسالته، وصبغة تعاليمه، فهو يذكر عن الله ـ عزّ وجلّ ـ أنّ رحمته سبقتْ غضبه، ويعتبر الشرائع التي أنزلها على العباد أداة لإقرار الخير بينهم، ورفع الحرج عنهم: ﴿**مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾، ويقرّر أنّ الخصائص الأولى لرسالة الإسلام الأخيرة، هي تخليص الإنسانية من أعبائها التي أنقضت ظهرها، وأثقلت كاهلها، وحبستها عن الحركة الحرّة أعصاراً متطاولة. ثم يردّ إلى هذه الإنسانية اعتبارها المسلوب، ويحدّد وظيفة النبيّ ﷺ بين الناس بأنّه جاء إليهم يأمرهم بالمعروف، وينهاهم عن المنكر، ويحلّ لهم الطيبات، ويحرّم عليهم الخبائث. وبهذه الكلمات القلائل، العميقة الدلالة، نظّف الإسلام حقيقة (التديّن) ممّا علق – ولا يزال عالقاً – بأفهام الكثيرين ـ للأسف البالغ ـ من أنّ التديّن يعني دائماً الحياة الجافّة، والمعيشة الهون، والزهادة البليدة، واليد التي لا تدرك قيمة المال، والنّفس التي لا تفقه معنى الجمال، والمسلك الذي يجعل البيت قبراً قبل القبر، والدّنيا فناء قبل الموت، والعمر حرماناً من كلّ استرواح ونعمة !![١١].

كما أنّ هذا الدين لم يأت لطبقة خاصة، أو لإقليم محدود، أو لعصر معيّن، بل جاء عامّاً لكلّ النّاس، في كلّ الأرض، وفي كلّ الأزمان والأجيال. وإنّ نظاماً يتّسم بهذا التعميم، وهذه السعة، لا بدّ أنْ يتجّه إلى التيسير والتخفيف، ليتّسع لكلّ النّاس، وإنْ اختلف بهم المكان والزمان والحال.. وهذا ما يحسّه ويلمسه كلّ من عرف هذا الدين[١٢].

وضرب القرآن مثالاً للرخصة، في قوله ﷻ: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[١٣].

وفي الرخص الشرعيّة، قال النبيّ ﷺ: (إن الله يحبّ أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته)[١٤]. وفي رواية: (كما يحبّ أن تؤتى عزائمه)[١٥]. وقوله ﷺ: (ما بال أقوام يرغبون عمّا رّخص لي فيه)[١٦].

والناس مع الرّخص الشرعيّة طرفان ووسط:

الطرف الأوّل: من يتمادى في أخذ الرخصة، ويسترسل معها، حتى يخرج بها عن المقصود الشرعيّ.

الطرف الثاني: من يتشدّد في الورع، حتّى يترك الرّخص الشرعيّة، ويشدّد على نفسه.

الوسط: وهو الذي يعظّم أمر الله ﷻ ونهيه" فلا يعارضهما بترخّص جاف، ولا يعرّضهما لتشديد غال، ويزهد في رخص الله ﷻ.

ويفصّل هذا الأمر الإمام (ابن القيّم)، فيقول: "فحقيقة التعظيم للأمر والنهي، أنْ لا يعارضا بترخُّص جاف، ولا يعرّضا لتشديد غال" فإنّ المقصود هو الصراط المستقيم الموصل إلى الله ﷻ بسالكه. وما أمَرَ الله ﷻ بأمر، إلا وللشيطان فيه نزغتان: إمّا تقصير وتفريط، وإمّا إفراطٌ وغُلُوٌّ، فلا يبالي بما ظفر من العبد من الخطيئتين، وإنْ وجد عنده حذرًا وجِدًّا، وتشميرًا ونهضة، وأيس أنْ يأخذه من هذا الباب" أمره بالاجتهاد الزائد، وسوَّل له أنْ هذا لا يكفيك، وهمّتك فوق هذا، وإذا غسل أحدهم يديه ووجهه ثلاث مرات، فاغسل أنت سبعاً، وإذا توضّأ للصلاة، فاغتسل أنت لها، ونحو ذلك من الإفراط والتعدّي، فيحمله على الغلوِّ والمجاوزة، وتعدِّي الصراط المستقيم" كما يحمل الأوّل على التقصير دونه، وأن لا يقربه. وقد فُتِن بهذا أكثرُ الخلق، ولا يُنَجِّي من ذلك إلا علمٌ راسخٌ، وإيمان، وقوّة على محاربته، ولزوم الوسط، والله المستعان"[١٧].وقال أيضًا: "ومن علامات تعظيم الأمر والنهي: أن لا يسترسل مع الرّخصة إلى حدّ يكون صاحبه جافياً، غير مستقيم على المنهج الوسط)[١٨].

إن القرآن الكريم، والسنة النبوية، شرّعت ألواناً من الاستثناءات والإعفاءات والتسهيلات، في أحوال خاصّة، وهي تلك التي توجد للإنسان نوعاً من المشقّة تؤوده، وتثقل ظهره، وتقعد به عن مواصلة السير. فالسفر – مثلاً – تقتضيه مطالب الحياة التي جاء الدين بإقرارها، بل بتمجيدها والدعوة إليها[١٩].كالسفر في طلب الرّزق: ﴿**فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ**﴾[٢٠]. والسفر للحج إلى بيت الله ﷻ: ﴿**وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**﴾[٢١]. والسفر لطلب العلم، وغير ذلك من الأغراض الدينية والدنيوية. والمرض – مثلاً – من ضرورات الحياة، وبلائها، الذي لا يكاد يسلم منه إنسان،

بمقتضى النشأة الإنسانية، والتركيب البشري: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾[٢٢].

والجهاد من مطالب الحياة وضروراتها معاً، إذ الإسلام لم يشرّعه إلا دفاعاً عن النّفس، وتأميناً للدعوة، ودرءاً للفتنة، وإنقاذًا للمستضعفين، وتأديباً للناكثين.

نماذج من الرّخص

ويمكن بيان نماذج من الرخّص التي أباحتها الشريعة، بما يأتي:

١. تناول المحرّمات حالة الاضطرار:

قال ﷻ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٢٣]. وقال ﷻ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٢٤]. وقال ﷻ: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٢٥].

وفي السنة النبوية أحاديث كثيرة في الرّخص في حالات الضرورة، حفاظاً على النّفس من الهلاك. ومن هذه الأحاديث:

عن أبي واقد الليثي ﷺ قال: (قلت: يا رسول الله إنّا بأرض تصيبنا مخمصة، فما يحلّ لنا من الميتة؟ فقال: إذا لم تصطبحوا، ولم تغتبقوا، ولم تحتفؤوا بها بقلاً، فشأنكم بها)[٢٦].

ومعنى الحديث: إذا لم تجدوا لبنية تصطبحونها، أو شراباً تغتبقونه، ولم تجدوا بعد ذلك بقلة تأكلونها، حلّت لكم الميتة. ومثال إباحة الميتة، وإنْ كان نادراً في عصرنا الحاضر، لكنه قد يحصل، ويعدّ رمزاً معبّراً لأحوال الضرورة المبيحة للمحظورات، فيقاس عليه ما هو في مثل حالة المضطرّ إليه[٢٧].

وروي أن رجلاً نزل بالحرة[٢٨]، ومعه أهله وولده، فقال رجل: إنّ ناقة لي ضلّت، فإنْ وجدتها فأمسكها، فوجدها، فلم يجد صاحبها، فمرضت، فقالت امرأته: انحرها، فأبى، فنفقت[٢٩]. فقالت: اسلخها حتى نقدر شحمها ولحمها ونأكله، فقال: حتى اسأل رسول الله ﷺ، فأتاه، فسأله، فقال: هل عندك غنى يغنيك؟ قال: لا، قال: فكلوه. قال فجاء صاحبها[٣٠] فأخبره الخبر، فقال: هلا كنت نحرتها، قال: استحيت منك)[٣١].

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، كلّ ذلك دليل على يسر الإسلام، وسعته، ومرونته. وما أحوجنا في هذا الزمن، الذي ابتعد الناس فيه عن دينهم، أنْ نيسّر لهم أمور دينهم،

نظراً لانشغال النّاس بالدّنيا، وضعف الإيمان في النفوس.

فإرادة الله التشريعيّة أنْ لا يُكلّف العبد بما لا يطيق. والتيسير هو من أهم خصائص الشريعة الإسلاميّة.. وما أجمل وأحسن ما قاله الشيخ (القرضاوي) في هذا المعنى: "ولأنْ كان التيسير مطلوباً في كلّ زمان، فإنّه في زماننا ألزم، وأكثر تطلّباً، نظراً لما نراه ونلمسه من رقّة الدين، وضعف اليقين، وغلبة الحياة الماديّة على النّاس، وعموم البلوى بكثير المنكرات، حتّى أصبحت كأنّها القاعدة في الحياة، وما عداها هو الشاذ، وأصبح القابض على دينه، كالقابض على الجمر. وكلّ هذا يقتضي التسهيل والتيسير، لهذا قرر الفقهاء: إنّ (المشقّة تجلب التيسير)[٣٢] وإنّ الأمر إذا ضاق اتّسع، وإنّ عموم البلوى من موجبات التخفيف"[٣٣].

٢. التيمّم بالتراب عند فقد الماء:

وفي (الطهارة) – التي هي شرط لصحة الصلاة – رخّص لمن يتعذّر عليه استعمال الماء، من مريض أو مسافر، أو نحوهما، أنْ يترك الوضوء إلى التيمّم بالصعيد الطيّب، من رمل أو تراب أو حجر أو نحوه، تيسيرًا من الله، ورحمة بعباده.

قال ﷻ: ﴿**وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[٣٤].

وقد ذكر القرآن هذا الحكم أيضًا في (سورة النساء) قائلا: ﴿**فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ**﴾[٣٥]. فهذا الدين يسر، وفي شرعيّة التيمّم يتجلّى معنى التيسير واضحاً: ﴿**إِنَّ اللّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا**﴾. وهو التعقيب الموحي بالتيسير، وبالعطف على الضعف، وبالمسامحة في القصور، والمغفرة في التقصير..[٣٦].

وفي هذه الآيات يتبيّن للمسلم أنّ هذه الرّخص في العبادات، مظهر يتجلّى الله فيه بأسمائه: (العفوّ الغفور، الكريم، الرحيم، الذي يريد أن يطّهر عباده، ويتمّ عليهم النعمة)[٣٧].

وعَنْ جَابِرٍ ﷺ قَالَ: خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ، فَأَصَابَ رَجُلاً مِنَّا حَجَرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ احْتَلَمَ، فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيَمُّمِ؟ فَقَالُوا: مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً، وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ. فَاغْتَسَلَ، فَمَاتَ. فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النبيّ ﷺ، أُخْبِرَ بِذَلِكَ، فَقَالَ: (قَتَلُوهُ قَتَلَهُمْ اللهُ!! أَلا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا، فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ. إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ، وَيَعْصِرَ – أَوْ يَعْصِبَ – عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً، ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا، وَيَغْسِلَ

سَائِرَ جَسَدِهِ)[٣٨]. وهذا دليل على وسطيّة القرآن في العبادات.

٣. القصر والجمع في الصلاة:

جعل للمسافر في الصلاة القصر: يصلّي الرباعية – كالظهر والعصر والعشاء – ركعتين فقط. قال الله ﷻ: ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأرض فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ**﴾[٣٩]. وعن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطب ﷺ: ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأرض فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ**﴾، فقد أمن النّاس؟ فقال عمر: عجبت ممّا عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: (صدقة تصدّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته)[٤٠].

ورخّص له في الجمع بين الصلاتين – الظهر مع العصر، والمغرب مع العشاء – فأجاز جمعها في وقت إحداهما، تقديماً أو تأخيرًا. كما رخّص للمريض أن يصلّي قاعدًا، أو مضطجعاً على جنبه، أو مستلقياً على ظهره، حسب استطاعته، وليس على المريض حرج. فعن أنس ﷺ قال: (صلّيت الظهر مع النبيّ ﷺ بالمدينة أربعاً، والعصر بذي الحُليفة ركعتين)[٤١].

وعن ابن عباس ﷺ قال: (كان رسول الله ﷺ يجمع بين صلاة الظهر والعصر، إذا كان على ظهر سير، ويجمع بين المغرب والعشاء)[٤٢].

٤. صلاة الخوف:

وفي الجهاد شرع الله صلاة الحرب أو الخوف، وجعلها في الرباعيّة (ركعة واحدة) تيسيراً، وإعانة لهم على عدوهم، وعند التحام الصفوف، قبل الله منهم الصلاة كيف استطاعوا: ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا**﴾[٤٣]. فلا يشترط فيها ركوع، ولا سجود، ولا استقبال قبلة.

ولم يكن النبيّ ﷺ، وأصحابه، يفرّقون بين الصلاة والجهاد، فتلك عمود الإسلام، وهذا ذروة سنامه، وقد فرض الله على المجاهدين أن يحملوا أسلحتهم، ويأخذوا حذرهم، وهم بين يديه خاشعون، ولربّهم مبتهلون مناجون: ﴿**وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً**﴾[٤٤].

٥. الإفطار للمسافر:

وفي صيام رمضان رخّص المولى ﷻ للمسافر في الإفطار، بل أوجبه عليه، إذا كان في صومه مشقّة ظاهرة عليه.. ففي الصحيح، عن جابر بن عبد الله ﷺ قال: (كان رسول الله ﷺ في سفر، فرأى زحاماً ورجلاً قد ظلّ عليه، فقال: ما هذا؟ فقالوا: صائم، فقال:

ليس من البرّ الصوم في السفر)[٤٥]. وبذلك أثبت النبيّ ﷺ بكلّ صراحة: أن الصيام إذا أتعب صاحبه وأجهده، لا يجوز له صيام.

وكذلك رخّص للمريض بالفطر في رمضان، ويقضي هو والمسافر عدّة أيام آخر، قال ﷻ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[٤٦].

وقال ﷺ: (ليس من البرّ الصيام في السفر)[٤٧]. لذلك قال الإمام أحمد ﷺ: الفطر في السفر أفضل، وكره الصوم في السفر، ولو بلا مشقة، لأنّ النبيّ ﷺ قال عن الصائمين عام الفتح: (أولئك العصاة)[٤٨]، ولقوله ﷺ في الصحيحين: (ليس من البرّ الصوم في السفر).

وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي والثوري: الصوم في السفر أفضل لمن قوي عليه، والفطر أفضل لمن لم يقوَ على الصوم[٤٩].

ورخّص رسول الله ﷺ للمجاهدين بالفطر في الصيام. عن ابن عباس ﷺ: (أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة في رمضان، فصام، حتى إذا بلغ الكديد[٥٠] أفطر، فأفطر الناس)[٥١].

عن أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ ﷺ قَالَ: سَافَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ إِلَى مَكَّةَ وَنَحْنُ صِيَامٌ، فَنَزَلْنَا مَنْزِلاً، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (إِنَّكُمْ قَدْ دَنَوْتُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ، وَالْفِطْرُ أَقْوَى لَكُمْ).فَكَانَتْ رُخْصَةً.. فَمِنَّا مَنْ صَامَ، وَمِنَّا مَنْ أَفْطَرَ، ثُمَّ نَزَلْنَا مَنْزِلاً آخَرَ فَقَالَ: (إِنَّكُمْ مُصَبِّحُو عَدُوِّكُمْ، وَالْفِطْرُ أَقْوَى لَكُمْ.. فَأَفْطِرُوا)[٥٢].

وعَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ: (كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي سَفَرٍ، فَصَامَ بَعْضٌ، وَأَفْطَرَ بَعْضٌ، فَتَحَزَّمَ الْمُفْطِرُونَ وَعَمِلُوا، وَضَعُفَ الصُّوَّامُ عَنْ بَعْضِ الْعَمَلِ، فَقَالَ رسول الله ﷺ فِي ذَلِكَ: (ذَهَبَ الْمُفْطِرُونَ الْيَوْمَ بِالأَجْرِ))[٥٣].

الغلوّ ومظاهر التطرّف

الغلوّ لغة: تدور الأحرف الأصلية لهذه الكلمة، ومشتقاتها، على معنى واحد يدلّ على مجاوزة الحدّ والقدر. والغلوّ هو كلّ ما زاد عن المشروع، وقد عرَّفه أهل اللغة بأنّه مجاوزة الحدّ، فقال ابن فارس: "غلوّ: الغين واللام والحرف المعتلّ أصل صحيح يدلّ على ارتفاع ومجاوزة قدر، يُقال: غلا السّعر يغلو غلاء، وذلك ارتفاعه، وغلا الرَّجل في الأمر غلوًّا، إذا جاوز حدَّه، وغلا بسهمه غلوًّا إذا رمى بسهمه أقصى غايته"[٥٤].

وقال الجوهريُّ: "وغلا في الأمر يغلو غلوًّا، أيْ جاوز فيه الحدّ"[٥٥].

وقال الفيروز آبادي: "غلا غلاء، فهو غال وغَلِيّ، ضد الرخص... وغلا في الأمر غلوّاً: جاوز حدّه"[٥٦].

وقال في (لسان العرب): ".... وغلا في الدّين والأمر يغلو غلوًّا: جاوز حدَّه. وأصل

الغلاء: الارتفاع ومجاوزة القدر في كلّ شيء... يقال: غاليت صداق المرأة، أيْ أغليته. وقال بعضهم: غلوْتَ في الأمر غلوًّا وغلانيةً وغلانيًا، إذا جاوزت فيه الحدّ وأفرطّت فيه. وغلا السّهم نفسه: ارتفع في ذهابه وجاوز المدى، وكلّه من الارتفاع والتّجاوز. ويقال للشيء إذا ارتفع: قد غلا، وغلا النَّبت: ارتفع وعظم)[٥٧].

هذا معنى الغلوّ في اللغة، وقد ورد في القرآن الكريم آيتان فيهما النَّهي عن الغلوّ بلفظه الصَّريح، قال ﷻ في (سورة النساء): **﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاّ الْحَقَّ﴾**[٥٨].

قال الطبري: "يقول: لا تجاوزوا الحقّ في دينكم فَتُفْرِطُوا فيه، وأصل الغلو في كل شيء مجاوزة حدّه الذي هو حدّه، يقال منه في الدّين: قد غلا فهو يغلو غلوًّا"[٥٩].

وممّا سبق يتبيّن أنّ الغلوّ في سائر استعمالاته يدلّ على "الارتفاع والزيادة ومجاوزة الأصل الطبيعي، أو الحدّ المعتاد".

والغلو اصطلاحاً: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الغلوّ: مجاوزة الحدّ، بأن يزاد في الشيء في حمده، أو ذمّه، على ما يستحقّه، ونحو ذلك)[٦٠].

وعرف الحافظ ابن حجر الغلوّ بأنّه: "المبالغة في الشيء، والتشديد فيه، بتجاوز الحدّ"[٦١] وبمثل هذا التعريف عرفه الإمام الشاطبي[٦٢].

وهذه التعاريف كلّها متقاربة، وتفيد أنّ الغلوّ هو: تجاوز الحدّ الشرعيّ بالزيادة.

الألفاظ ذات الصلة بالغلو

أ- التطرّف: ولغة هو تفعّل من الطرف، ومن قولهم للشمس إذا دنت للغروب: تطرّفتْ. ومن تجاوز حدّ الاعتدال وغلا، يصحّ لغويّاً تسميته بالمتطرّف. والتطرّف الوقوف في الطرف، والطرف بالتحريك: جانب الشيء، ويستعمل في الأجسام والأوقات وغيرها. وتطرّف: "جاوز حدّ الاعتدال، ولم يتوسّط"[٦٣].

واصطلاحا: مجاوزة حدّ الاعتدال. والعلاقة بين المعنيين اللغويّ والعرفيّ واضحة، فكلّ شيء له وسط وطرفان، فإذا جاوز الإنسان وسط شيء إلى أحد طرفيه، قيل له: تطرّف في هذا الشيء، أو: تطرّف في كذا. وعلى ذلك فالتطرّف يصدق على التسيّب، كما يصدق على الغلوّ، وينتظم في سلكه الإفراط، ومجاوزة الحدّ. والتفريط والتقصير على حدّ سواء" لأن في كلّ منهما جنوحاً إلى الطرف، وبعداً عن الجادة والوسط. والغلوّ هو التعبير الشرعيّ الصحيح عن التطرّف، حيث لم يرد الأخير في النصوص الشرعيّة، وإنْ كانت كلمة التطرّف معروفة في اللغة، ومعناها:

الوقوف في الطرف بعيداً عن الوسط. وأصله في الحسيّات، كالتطرّف في الوقوف، أو الجلوس، أو المشي. ثمّ انتقل إلى المعنويّات كالتطرّف في الدين، أو الفكر، أو السلوك[٦٤].

أ- **التنطّع:** وهو مأخوذ من النطع، وهو الغار الأعلى في الفم، الذي يظهر عندما يتعمّق الإنسان ويتشدّق، ثم استعمل في كل تعمّق، سواء أكان في القول أم الفعل[٦٥].. وقال ﷺ: (هلك المتنطّعون، هلك المتنطعون، هلك المتنطعون)[٦٦]، قالها ثلاثاً.

والمتنطّعون: هم المتعمّقون، المتشدّدون في غير موضع التشديد، وهم غلاة السلوك الديني. قال النووي: هلك المتنطّعون: أيْ المتعمّقون المغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم[٦٧].

وكلمة (هلك) تحتمل أحد تفسيرين، إمّا دعاء بأن يهلك الله أهل التنطّع، أو إخبار من النبيّ بأن عاقبة التنطّع تكون هلاكاً، وكلا التفسيرين يدلّان على الذّم.

والحديث ظاهره خبر عن حال المتنطّعين، إلا أنّه في معنى النهي عن التنطع. وهو دليل على أن التوسّط والاعتدال في الأمور هو سبيل النجاة من الهلاك" فإنّه إذ ذمّ التنطّع، وهو المغالاة والمجافاة، وتجاوز الحدّ في الأقوال والأفعال، فقد دلّ على أن المطلوب هو التوسّط المعتدل.

وقيل: المتنطّعون هم الغالون في عبادتهم، بحيث يخرج عن قوانين الشريعة، ويسترسل على الشيطان في الوسوسة. ولا ريب أنّ التنطّع والتعمّق والغلوّ في الدين يدفع إلى التشديد في الأمور الصغيرة، والضيق بكلّ مخالف له، على حين تكون السماحة واليسر من أسباب التقارب والوفاق[٦٨].

وكان عبد الله بن مسعود ﷺ قد أوصى أن: (عليكم بالعلم، وإياكم والتبدّع، وإياكم والتنطّع، وإياكم والتعمّق... وعليكم بالعتيق)[٦٩].

وفي كلامه تهمة واضحة للغلوّ، أنّه تنطّع وتكلّف، وما هو باجتهاد. ولسنا نشقّ عن القلوب، ولكنّ ظاهر تاريخ الغلوّ يشهد لابن مسعود. ثمّ في كلامه إشارة إلى أن الوسطية هي العلم، وليست المغالاة، وان الوسطية هي ذات النسب الشريف العريق، حين دعاها بالأمر العتيق، أيْ المأثور عن قدماء الصحابة، عن النبيّ ﷺ، عن النبوات الأولى قبله ربّما. وأمّا التنطّع، فدخيل طارئ غريب، ليس بالمكافئ[٧٠].

ب- التشدّد: وهو دالّ على القوة والصلابة "فالشين والدال أصل يدلّ على قوة في الشيء"، والمشادّة المغالبة والمقاومة، والمشادّة في الشيء التشدّد فيه[٧١].

وقال ﷺ: (لا تشدِّدوا على أنفسكم فيُشدِّد الله عليكم" فإنَّ قومًا شدَّدوا على

أنفسهم فشدَّد الله عليهم، فتلك بقاياهم في الصَّوامع والدّيار﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِم﴾[٧٢][٧٣].

قال الإمام (ابن القيّم) في تعليقه على هذا الحديث: "فنهى النبيّ ﷺ عن التشديد في الدين" وذلك بالزيادة على المشروع، وأخبر أن تشديد العبد على نفسه هو السبب لتشديد الله عليه" إمّا بالقَدَر وإمّا بالشرع" فالتشديد بالشرع: كما يشدّد على نفسه بالنذر الثقيل، فيلزمه الوفاء به، وبالقدر: كفعل أهل الوسواس" فإنهم شدّدوا على أنفسهم، فشدّد عليهم القدر، حتّى استحكم ذلك، وصار صفة لازمة لهم، فالفقه كلّ الفقه الاقتصاد في الدين، والاعتصام بالسنة"[٧٤].

د- العنف: العين والنون والفاء أصل صحيح يدلّ على خلاف الرفق. والعنيف: الشديد من القول والفعل.

قال (ابن منظور): العنف: الخرق بالأمر، وقلّة الرفق به، وهو ضدّ الرفق. عَنُفَ به وعليه يَعنُفُ عنفاً وعنافة، وأعنفه، وعنّفه تعنيفاً، وهوعنيف، إذا لم يكن رفيقاً في أمره. واعتنف الأمر: أخذه بعنف، والتعنيف: التعيير واللوم"[٧٥].

وفي الاصطلاح: هو الشدّة والقسوة، ضدّ الرفق[٧٦].

ومنهج الإسلام يقوم على الرفق واللين، لا على العنف والشدّة والغلظة .

وقد كان النبيّ ﷺ يستخدم القول الحكيم في دعوته إلى الله عز وجل، ومن ذلك ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: «دخلَ رَهطٌ من اليهود على رسولِ الله ﷺ فقالوا: السَّامُ عليكم. قالت عائشة: ففهمتُها، فقلت: وعليكمُ السامُ واللعنة. قالت: فقال رسولُ الله ﷺ: مهلاً يا عائشة، إنّ الله يحبّ الرفق في الأمر كلّه. فقلتُ: يا رسولَ الله، أولم تَسمعْ ما قالوا؟ قال رسولُ الله ﷺ: قد قلتُ وعليكم)[٧٧].

ولا شيء يشينه العنف إذا دخله، مثل الدعوة إلى الله، فإنّها تحاول أنْ تدخل إلى أعماق الإنسان، لتجعل منه شخصاً ربّانيّاً في مفاهيمه ومشاعره وسلوكه، وتبدّل كيانه كلّه، وتنشئ منه خلقاً آخر، فكراً وشعوراً وإرادة، كما أنّها تهزّ كيان الجماعة هزّاً، لتغيّر عقائدها المتوارثة، وتقاليدها الراسخة، وأخلاقها المتعارفة، وأنظمتها السائدة..

وهذا كلّه لا يمكن أن يتمّ إلاّ بالحكمة وحسن التأتي للأمور، والمعرفة بطبيعة الإنسان وعناده، وجموده على القديم، وأنه أكثر شيء جدلاً، فلا بدّ من الترّفق في الدخول إلى عقله، والتسلّل إلى قلبه، حتى نلين من شدّته، ونكفكف من جموده، ونطامن من كبريائه.. وهذا ما قصّه علينا القرآن من

مسالك الأنبياء والدعاة إلى الله من المؤمنين الصادقين، كما نرى في دعوة إبراهيم لأبيه وقومه، ودعوة شعيب لقومه، ودعوة موسى لفرعون، ودعوة مؤمن آل فرعون، ومؤمن سورة (يس)، وغيرهم من دعاة الحقّ والخير[٧٨].

وعن أبي الدرداء ﷺ عن النبيّ ﷺ قال: (من أعطي حظّه من الرفق، فقد أعطي حظّه من الخير، ومن حرم حظّه من الرفق، فقد حرم حظّه من الخير)[٧٩].

وأيّ عقوبة أشدّ وأقسى من أن يحرم الإنسان الخير كلّ الخير؟!

وبالنظر إلى هذه الألفاظ، تجد تقارباً بينها وبين الغلوّ، فهي بمثابة أوصاف ومظاهر للغلو. وكلّها – ما عدا التطرّف – قد وردت في النصوص الشرعيّة في الكتاب والسنّة[٨٠].

وعن ابن عبّاس ﷺ أن النبيّ ﷺ قال: (إيّاكم والغلوّ في الدين، فإنّما هلك من قبلكم بالغلوّ في الدين)[٨١]. والمراد بمن قبلنا: أهل الأديان السابقة، وخاصّة أهل الكتاب، وعلى الأخصّ: النصارى، وقد خاطبهم القرآن بقوله: ﴿**قل يا أهْل الكتابِ لا تغْلوا في دينكم غيْر الحقِّ ولا تتَّبِعوا أهواء قومٍ قدْ ضلّوا مِنْ قبل وأضلّوا كثيراً وضلّوا عن سواءِ السّبيلَ**﴾[٨٢]. فنهانا أن نغلو كما غلوا، والسعيد من اتّعظ بغيره.

وسبب ورود الحديث ينبّهنا إلى أمر مهّم، وهو أن الغلوّ قد يبدأ بشيء صغير، ثم تتّسع دائرته، ويتطاير شرره، وذلك أن النبيّ ﷺ حين وصل (المزدلفة) في (حجّة الوداع) قال: لابن عباس ﷺ: هلمّ القط لي - أيْ حصيّات ليرمي بها في منى - قال: فلقطت له حصيّات من حصى الخذف – يعني حصى صغاراً ممّا يحذف به – فلمّا وضعهنّ في يده، قال: (نعم بأمثال هؤلاء، وإيّاكم والغلوّ في الدين، فإنّما هلك من كان قبلكم بالغلوّ في الدين). يعني: لا ينبغي أن يتنطّعوا فيقولوا: الرمي بكبار الحصى أبلغ من الصغار، فيدخل عليهم الغلوّ شيئاً فشيئاً، فلهذا حذّرهم[٨٣].

وقد قال أهل العلم في حجم الحصى الذي يرمى به، إنّه بين الحمّص والبندق، فما زاد على البندق فهذا إفراط، وما نقص عن الحمّص فهو تفريط، والعدل بين الإفراط والتفريط[٨٤].

وقال الإمام ابن تيمية: (قوله: (إيَّاكم والغلوّ في الدين) عام في جميع أنواع الغلوّ في الاعتقادات والأعمال، والغلوّ: مجاوزة الحدّ... والنصارى أكثر غلوًا في الاعتقاد والعمل من سائر الطوائف، وإيّاهم نهى الله عن الغلوّ في القرآن، بقوله ﷻ: ﴿**لا تغْلوا في دينكُمَ**﴾[٨٥])[٨٦].

والغلوّ في الدّين ليس وليد اليوم على الساحة الإسلاميّة، بل هو مغرق في القدم، له

جذوره وتاريخه ودوافعه. فقد كانت بذرة التغالي بادئة في النمّو في العصر النبوي، وأشار النبيّ ﷺ إلى ذلك في قوله: (إنّ من ضِئْضِئِ هذا قوماً يقرءون القرآن لا يُجاوز حناجرهم، يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان)[٨٧]، فكان الرجل المشار إليه في الحديث بذرة الخوارج، الذين استحلّوا دماء المسلمين وكفّروا أهل القبلة، وقاتلهم أمير المؤمنين علي ﷺ.. وإنّما ضلّ هؤلاء لعدم فهمهم القرآن الكريم، فهم وإنْ كانوا يقرءون إلا أنّ تلك القراءة عريّة عن الفهم الصحيح، فلذلك كانوا يأخذون آيات نزلت في الكفّار فيحملونها على أهل القبلة، فيكفّرونهم. كما قال عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – في الخوارج: (إنّهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفّار فجعلوها على المؤمنين)[٨٨].

وما دام هؤلاء كفّروا مجتمعهم، فإنّ هذا يقضي باستحلال دمائهم، وهذا الذي كان، كما أخبر بذلك المصطفى ﷺ، فكان من أعلام نبوّته. قال أبو قلابة: (ما ابتدع رجل بدعة إلا استحلّ السيف)[٨٩]، وهذه عامّة المبتدعة الغالبة، والعلامة التي يشترك فيها جمهرتهم. ولله درّ شيخ الإسلام ابن تيمية حين يقول: (طريقة أهل البدع يجمعون بين الجهل والظلم، فيبتدعون بدعة مخالفة للكتاب والسنة وإجماع الصحابة، ويكفّرون من خالفهم في بدعهم)[٩٠].

وقال ابن القيم: (ما أمر الله ﷻ بأمر إلا وللشيطان فيه نزعتان: إمّا إلى تفريط وإضاعة، وإمّا إلى إفراط وغلوّ. وديـن الله وسط بين الجافي عنه والغالي فيه، كالوادي بين جبلين، والهدى بين ضلالتين، والوسط بين طرفين ذميمين، فكما أن الجافي عن الأمر مضيّع له، فالغالي فيه مضيّع له، هذا بتقصيره عن الحدّ، وهذا بتجاوزه الحدّ)[٩١].

وهذا النصّ كالشرح لقول الإمام الحسن البصري: (سننكم والله الذي لا إله إلا هو بينهما، بين الغالي والجافي)[٩٢]. وهو نحو قول مطرف بن عبد الله: (خير الأمور أوسطها: الحسنة بين السيئتين، وشرّ الأمور الحقحقة)[٩٣]. فالإسلام منهج وسط ومتوازن في كلّ شيء: في التصوّر والاعتقاد والتعبّد والتنسّك والأخلاق والسلوك والمعاملة والتشريع، وينهى عن الغلوّ والتطرّف.

ومعنى التوازن بينها أنْ لا تهمل المادة لحساب الروح، ولا الروح لحساب المادة، ولا يضخّم الفرد فيطغى على المجتمع، ولا المجتمع فيطغى على الفرد، وإنما يعطي لكلّ جانب حقّه بالقسط، بلا غلوّ ولا تقصير، ويطالبه بواجبه في غير طغيان ولا إخسار.. كما قال ﷻ: ﴿**أَلَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ**﴾[٩٤].

ولكن يجب علينا أن نفهم فهما صحيحاً ما معنى التطرّف الديني؟ وما المقصود بـه الآن؟ ومتـى يكـون المـرء متطرّفـاً دينيّـاً؟ فكلمـة (التطـرّف الـديني) أصـبحت تشـغل بـال الغيورين على هذه الأمّة، ومـا يـدّبر لهـا مـن مكائـد الأعـداء، خاصـة مـن صـنع أعـداء الإسلام، الـذين يعمـدون إلى بعـض المظـاهر الشاذّة، فيضعونها تحت المجاهر، ويوجّهـون إليها الأنظار، ويغرون بها الحكام والمتنفّـذين، بهـدف إيجـاد حالـة مـن الرعـب والإرهـاب الفكـري، لشـلّ حركـة الـدعوة إلى الله، والتشكيك بوسائلها. وأصـبحت هـي كلمـة حقّ أُريد بها باطـل. ويعـدّون مجـرّد الالتـزام بأوامر الله ونواهيه، تطرّفـاً دينيّـاً، ويسـمّونها (الراديكاليّة)[٩٥]. وكثير ممّـن غزتـه الأفكـار والتقاليـد الأجنبيّـة، يـرى الـذين يتمسّـكون بآداب الإسلام، في المأكل والمشرب والملبس والزينة ونحوها، غاية في التطرّف والتعصـب. وهناك من يعدّ إطلاق اللحية مـن الفتـى، أو التزام الحجاب من الفتاة، تطرّفاً في الدين.

ب- الإرهاب

الإرهاب في اللغة: (رَهِبَ بالكسـر يَرْهَـبُ رَهْبَةً ورُهْبًا بالضمّ، ورَهَبًـا، بالتحريـك، أيْ: خـافَ... وأَرْهَبَـهُ ورَهَّبَـهُ واسْـتَرْهَبَهُ: أخافـه وأفزعه)[٩٦].

الإرهاب في الإسـلام: فـرّق الإسـلام بـين إرهـاب أعـداء الـدّين والملّـة، وبـين إرهـاب وإفزاع المسلمين" فحـثّ أمّـة الإسـلام علـى إرهاب أعدائها. قال الله ﷻ: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُـمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ**﴾[٩٧].

أمّا إخافة المسلمين، أو المعاهدين مـن أهـل الكتاب، ونشـر الفوضـى والخـوف في ديـار المسلمين، فهذا مـا سمّـاه الإسـلام إفسـادًا في الأرض، ورتّب لـه حـدًّا، فقـال ﷻ: ﴿**إِنَّمَـا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْـعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَـادًا أَنْ يُقَتَّلُـوا أَوْ يُصَـلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِـلافٍ أَوْ يُنْفَـوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُـمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾[٩٨].

ومن هـذا المنطلـق لا بـدّ لنـا أن نفـرّق في التسمية، وأنْ نسمّي الأمور بأسمائها الشرعيّة، فمـا يحـدث في البلـدان الإسـلامية مـن قتـل وتفجـير وتـدمير، هـو في الواقـع إفسـاد في الأرض، وليس إرهابًا.. والهدف من ذلك هو ألا يسـحبنا أعـداؤنا للخلـط بـين هـذين الأمرين، فَيُطلقُ علـى الجهـاد إرهابـاً، ويبـدأ المسلمون – ولو بعد أجيال– يتصوّرون ذلك حقيقـة، فيتخلّـون عـن الجهـاد وإرهـاب الأعداء، فيتمكّن أعداء الإسلام مـن بلادهـم وخيراتهم أكثر ممّا هو عليه الحال اليوم.

فالإرهـاب – في مفهومـه الحـديث– لـيس فلسفة ولا حركة، وإنّمـا أسـلوب أو طريقـة لغرض تحقيق طموح سياسي لجماعـة منعزلـة

ومحبطة، تدرك أنْ لا أمل لها في الوصول إلى ما تريده إلا عن طريق تخويف الأغلبيّة، ومؤسساتها، عن طريق إشاعة الرعب والتضليل[٩٩].

إن مفهوم الإرهاب يمثّل لنا تحديّاً أكثر من الإرهاب نفسه، حيث حرص زعماء العرب والمسلمين الوقوف في وجه كلّ ما هو إرهاب أو إرهابي بالمفهوم الغربي، ممّا جعل حدّة الخلاف واسعة بين الشعوب الإسلامية وحكّامها، وساعد على تقرب الحكّام للغرب والحرص على مرضاتهم. فالإرهاب "يعني التخويف والإفزاع، وأن (الإرهابي) هو الذي يُحدث الخوف والفزع عند الآخرين"[١٠٠].

نماذج من الغلوّ في العبادة:

الاعتدال مطلوب حتّى في العبادات، فلا ينبغي للمسلم أن يرهق نفسه، أو يؤذي جسده. وتعذيب الجسد، وتحميله ما لا يطيق، ليس من مناهج الإسلام ووسائله لبلوغ الكمال المنشود. إذ ليس من لوازم هذا الكمال، أو مقتضياته، فعل ذلك. وليس من مقاصد الإسلام تعذيب الجسد، لا قصد الغايات، ولا قصد الوسائل، ومن ظنّ ذلك فهو واهم، فإنّ مثاليّة الإسلام يمكن بلوغها بنهج معتدل، وسير مريح، وإنّ الخروج عن هذا النهج يضعف الجسد، ويقعد به عن أداء الفرائض، فضلاً عن النوافل.. ومن خرج عن هذا النهج، وجب ردّه إليه. جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ رأى رجلا قائماً في الشمس، فسأل عنه فقالوا: يا رسول الله إنّه نذر أنْ يقوم في الشمس، ولا يقعد، ولا يستظلّ، ولا يتكلّم، ويصوم. فقال عليه الصلاة والسلام: (مروه، فليتكلّم، وليقعد، وليتمّ صومه)[١٠١].

فالصوم مطلوب، ولكن الوقوف في الشمس، حيث يمكن الوقوف في الظلّ، غير مطلوب ولا معنى فيه، وكذلك الصمت الدائم طيلة النهار لا داعي له ولا فائدة فيه. وسرّ المسألة أن الجسد مركب الروح، وليس من الحكمة خرق المركب أو إضعافه، والجسد مستقر الروح ومسكنها، وليس من المصلحة تخريبه، ولا من الكمال المنشود هضمه حقّه، وأنّ الروح هي الأخرى لها حقّ في الراحة والاستجمام، لا يجوز التفريط فيه.. وفي وصيّة رسول الله ﷺ لعثمان بن مظعون رضي الله عنه: (فإنّ لأهلك عليك حقّاً، وإنّ لضيفك عليك حقّاً، فصم وأفطر، وصل ونم)[١٠٢].

وحرمان الإنسان نفسه أو جسده من الطيّبات والمتع الحلال، ليس من منهاج الإسلام في بلوغ الكمال، وإنّما منهاجه في الاعتدال.. فإذا وجد الإنسان، أو تيسّر له، شيء من الطيّبات، بطريق الحلال، أخذه وتناوله، ولا يقدح ذلك في تعلّقه بمثاليّة

الإسلام، وإذا لم يجده، لم يأس عليه.. وهكذا كان يفعل رسول الله ﷺ.. وفي كتاب الله: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ، وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾[١٠٣]. فالمطلوب لبلوغ الكمال تقوى الله، وليس تحريم الطيبات وحرمان الجسد أو النفس منها.

"ومع هذا فقد يسوغ، أو يندب، أو يجب، أخذ الإنسان نفسه بالشدّة وخشونة العيش، ورضاه بالضيق، إذا كان ذلك لغرض مشروع أو مقصد نبيل أو لسبب مقبول، كما لو كان المسلم في مقام القدوة، أو بسبب إيثار الغير على نفسه، أو بسبب امتناعه عمّا لا يجوز له، فتعرّض إلى ما ذكرنا. وعلى هذا الأساس يجب أن نفهم سيرة أسلافنا الصالحين، وما روي عنهم من أخذ نفوسهم بالشدّة، وامتناعهم عن كثير من طيبات العيش ونعومته"[١٠٤].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: (دخل عليَّ رسول الله ﷺ وعندي امرأة، فقال: (من هذه؟) فقلت: امرأة لا تنام تُصلي. قال: (عليكم من العمل ما تطيقون" فوالله لا يملّ الله حتى تملّوا)، وكان أحبّ الدّين إليه ما داوم عليه صاحبه)[١٠٥].وهذا توجيه نبوي كريم نحو الاعتدال والتوسط.

ولنستمع الآن إلى تعليق الإمام (النووي) النافع حول هذا الحديث، حيث يقول: "فيه دليل على الحثّ على الاقتصاد في العبادة واجتناب التعمّق، وليس الحديث مختصّاً بالصلاة، بل هو عام في جميع أعمال البر... وفي هذا الحديث كمال شفقته ﷺ ورأفته بأمّته" لأنه أرشدهم إلى ما يصلحهم، وهو ما يمكنهم الدوام عليه بلا مشقّة ولا ضرر، فتكون النفس أنشط والقلب منشرحًا، فتتم العبادة...)[١٠٦].

ويلاحظ في النماذج السابقة التحذير من الغلوّ والإفراط، وأنه قد ينتهي بصاحبه إلى الانقطاع والتوقّف، أو الزيادة على ما لم يشرعه الله ﷻ، وبالتالي يصبح مردوداً على صاحبه.

من مظاهر الغلوّ والتطرّف

إن مظاهر التطرّف كثيرة، منها:

١. التعصّب للرأي وعدم الاعتراف بالرأي الآخر

وذلك في الأمور الاجتهادية والأمور المحتملة، وكثيراً ما يجعل الأمور الاجتهادية أموراً مقطوعة ويقينية ليس فيها إلاّ قول واحد، وهو قوله: (ولا رأي إلاّ رأيه)، ويقيناً أن هناك من يحاول أن يفرض رأيه بالقوّة، ويزداد الأمر خطورة حين يراد فرض الرأي على الآخرين بالعصا الغليظة، وهنا قد لا تكون العصا الغليظة من حديد أو خشب،

فهناك الاتهام بالابتداع أو بالاستهتار بالدين أو بالكفر والمروق.

إن هذا الإرهاب الفكري أشدّ تخويفاً وتهديداً من الإرهاب الحسيّ، وكذلك جمود الشخص على فهمه جموداً لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع، ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم، والأخذ بما يراه بعد ذلك أنصع برهاناً، وأرجح ميزاناً.

فهذا التعصّب المقيت الذي يثبت المرء فيه نفسه، وينفي كل من عداه، هو الذي نراه من دلائل التطرّف حقّاً، فالمتطرّف كأنما يقول لك: (من حقّي أن أتكلّم.. ومن واجبك أن تسمع.. ومن حقّي أن أقود.. ومن واجبك أن تتّبع.. رأيي صواب لا يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ لا يحتمل الصواب).. وبهذا لا يمكن أن يلتقي بغيره أبداً، لأن اللقاء يمكن ويسهل في منتصف الطريق ووسطه، وهو لا يعرف الوسط ولا يعترف به، فهو مع الناس كالمشرق والمغرب، لا تقترب من أحدهما إلا بمقدار ما تبتعد عن الآخر[١٠٧].

١. **إلزام جمهور النّاس، بما لم يلزمهم الله به.**

كالتزام التشديد دائماً، مع قيام موجبات التيسير، وإلزام الآخرين به، حيث لم يلزمهم الله به.. فلا ينبغي لمسلم أن يرفض التيسير في وقت الحرج، وأن يرفض الرخصة التي رخصها الله، ويلزم جانب التشدّد، إذ لا مانع أن يأخذ المرء لنفسه بالأشدّ في بعض المسائل، وبالأثقل في بعض الأحوال، تورّعاً واحتياطاً، ولكنْ لا ينبغي أن يكون هذا ديدنه دائماً، وفي كلّ حال، بحيث يحتاج إلى التيسير فيأباه، وتأتيه الرخصة فيرفضها، مع قوله ﷺ: (يسّروا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا)[١٠٨].

وقد يقبل من المسلم أن يشدّد على نفسه، ويعمل بالعزائم، ويدع الرّخص والتيسيرات في الدين، ولكنّ الذي لا يقبل منه بحال أن يلزم بذلك جمهور الناس، وإنْ جلب عليهم الحرج في دينهم، والعنت في دنياهم، مع أنّ أبرز أوصاف الرسول الكريم ﷺ أنه ((**وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**))[١٠٩].

ولهذا كان النبيّ ﷺ أطول الناس صلاة، إذا صلّى لنفسه، حتى إنه كان يقوم بالليل فيطيل القيام حتى تتفطّر أو تتورّم قدماه عليه الصلاة والسلام، ولكنّه كان أخف الناس صلاة إذا صلّى بالناس، مراعياً ظروفهم وتفاوتهم في الاحتمال. يقول عليه الصلاة والسلام: (إذا صلّى أحدكم بالنّاس فليخفّف، فإن فيهم الضعيف والسقيم والكبير، وإذا صلّى أحدكم لنفسه فليطوّل ما يشاء)[١١٠].

ومن التشديد على الناس محاسبتهم على النوافل والسنن كأنها فرائض، وعلى المكروهات كأنها محرّمات، والمفروض ألاّ نلزم الناس إلاّ بما ألزمهم الله ﷻ به جزماً، وما زاد على ذلك فهم مخيّرون فيه، إنْ شاءوا فعلوا، وإنْ شاءوا تركوا. وحسبنا هنا حديث طلحة بن عبيد الله ﷺ في الصحيح، في قصة ذلك الأعرابي الذي سأل النبيّ ﷺ، عمّا عليه من فرائض، فأخبره بالصلوات الخمس وبالزكاة، وبصوم رمضان، فقال: هل عليّ غيرها؟ فقال لا، إلاّ أنْ تطوّع، فلما أدبر الرجل قال: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص. فقال النبيّ ﷺ: (أفلح إنْ صدق، أو: دخل الجنة إنْ صدق)[١١١].

٢. التشديد في غير محلّه.

ولّما كان التشدّد أحد أهم مظاهر الغلوّ في الدين، فإنّه يكون أعظم إذا كان في غير زمانه ومكانه، كأن يكون في غير دار الإسلام وبلاده الأصليّة، أو مع قوم حديثي عهد بإسلام، أو حديثي عهد بتوبة، فهؤلاء ينبغي التساهل معهم في المسائل الفرعيّة، والأمور الخلافيّة، والتركيز معهم على الكليّات قبل الجزئيّات، والأصول قبل الفروع، وتصحيح عقائدهم أوّلاً، فإذا اطمأنّ إليها، دعاهم إلى أركان الإسلام، ثم إلى شعب الإيمان، ثمّ إلى مقامات الإحسان[١١٢].

وعن ابن عباس ﷺ أن النبيّ ﷺ بعث معاذاً ﷺ إلى اليمن، قال له: (إنّك ستأتي قوماً أهل كتاب[١١٣] فادعهم إلى شهادة أنْ لا إله إلا الله، وأنّي رسول الله، فإنْ هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإنْ هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم، وترّد على فقرائهم...)[١١٤].

فالرسولﷺ يكلّف معاذاً بالدعوة إلى الإسلام، ويرشده إلى منهج التدرّج في التنفيذ والتطبيق، ويرسم أمامه الهدف الأوّل في تقرير الإيمان الصحيح بالشهادتين، وترسيخ أصوله في النفوس، فإنْ تحقّق ذلك كلّفهم بالفريضة المتعلّقة بأموالهم، لتؤخذ من أغنيائهم وتردّ على فقرائهم، وتحقّق المواساة فيما بينهم..

وانظر كيف أمرهﷺ أن يتدرّج في دعوتهم، ففي هذا الحديث إرشاد من النبيّ ﷺ للدعاة إلى الله بالتدرّج والبدء بالأهمّ فالمهم، فالدعوة تكون بترسيخ الإيمان بالله تعالى ورسوله، إيماناً يثبت في القلوب ويهيمن على الأفكار والسلوك، فيبدأ بالأساس، وهو الشهادتان: الشهادة لله بالوحدانية، ولمحمد ﷺ بالرسالة، ثمّ تكون الدعوة بعد ذلك إلى تطبيق أركان الإسلام العملية، التي ترسّخ هذا الإيمان وتنمّيه، ثم يأتي بعد ذلك الأمر بالواجبات،

والنهي عن المحرّمات، فيتقبّل الناس تكاليف الإسلام، التي قد تكون مخالفة لهوى النفس" لأنّ قلوبهم قد عمرت بالإيمان واليقين قبل ذلك.

١. الغلظة والخشونة

إن من مظاهر الغلوّ والتشدد في الدين: الغلظة في التعامل، والخشونة في الأسلوب، والفظاظة في الدعوة، خلافاً لهداية الله ﷻ، وهدي رسوله ﷺ. فالله ﷻ يأمرنا أن ندعو إلى الله بالحكمة لا بالحماقة، وبالموعظة الحسنة، لا بالعبارة الخشنة، وأن نجادل بالتي هي أحسن: ﴿**ادْعُ إلى سبيلِ ربِّك بالحكمة والموعِظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسنَ**﴾[١١٥].

ومن تأمّل الآية الكريمة وجد أنها لا تكتفي بالأمر بالجدال بالطريقة الحسنة، بل أمرت بالتي هي أحسن، فإذا كان هناك طريقتان للحوار والمناقشة، إحداهما: حسنة، والأخرى أحسن منها، وجب على المسلم أن يجادل بالتي هي أحسن، جذباً للقلوب النافرة، وتقريبا للأنفس المتباعدة.

ووصف رسوله ﷺ بقوله: ﴿**لقدْ جاءكُمْ رسولٌ منْ أنفسِكم عزيزٌ عليه ما عنِتُّم حريصٌ عليكم بالمؤمِنين رؤوفٌ رحيم**﴾[١١٦].

ولم يقل: جاءكم رسول منكم، ولكن قال: «**من أنفسكم**»، وهي أشدّ حساسية، وأعمق صلة، وأدلّ على نوع الوشيجة التي تربطهم به، فهو بضعة من أنفسهم، تتصل بهم صلة النفس بالنفس، وهي أعمق وأحسّ.. «**عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ**»..يشقّ عليه عنتكم ومشقتكم.. «**حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ**»..لا يلقي بكم في المهالك، ولا يدفع بكم إلى المهاوي.. فإذا هو كلّفكم الجهاد، وركوب الصعاب، فما ذلك من هوان بكم عليه، ولا بقسوة في قلبه وغلظة، إنّما هي الرحمة في صورة من صورها. الرحمة بكم من الذلّ والهوان، والرحمة بكم من الذنب والخطيئة، والحرص عليكم أنْ يكون لكم شرف حمل الدعوة، وحظّ رضوان الله، والجنّة التي وعد المتقون[١١٧].

يقول (المراغي) في تفسير هذه الآية: لما أمر الله رسوله، في هذه السورة، أنْ يبلّغ الخلق تكاليف شاقّة، يعسر تحملها إلا على من خصّ بوجوه التوفيق والكرامة، ختمها بما يوجب تحمّلهم تلك التكاليف.. فبيّن أنّ هذا الرسول منهم، فما يحصل له من عزّ وشرف فهو عائد إليهم، إلى أنّه يشقّ عليه ضررهم، وتعظم رغبته في إيصال خيري الدنيا والآخرة إليهم، فهو كالطبيب المشفق، والأب الرحيم، عليهم، والطبيب الحاذق ربما أقدم على علاج يصعب تحمّله، والأب الرحيم ربما ركن إلى ضروب من التأديب يشقّ على النفس احتمالها[١١٨].

وخاطب رسوله مبيّناً علاقته بأصحابه: ﴿فَبِما رحمةٍ مِنَ الله لِنْت لهمْ ولوْ كُنْت فظًّا غلِيظ القلْبِ لانْفضُّوا مِنْ حولك﴾[١١٩].

أمّا في مجال الدعوة، فلا مكان للعنف والخشونة، وفي الأثر: (من أمر بمعروف، فليكنْ أمره بمعروف)[١٢٠].

وقال ﷺ: (ما دخل الرفق في شيء إلاّ زانه، ولا دخل العنف في شيءٍ إلاّ شانه)[١٢١]. ولا شيء يشينه العنف، إذا دخله، مثل الدعوة إلى الله، فإنها تحاول أن تدخل إلى أعماق الإنسان، لتجعل منه شخصاً ربانيّاً في مفاهيمه ومشاعره وسلوكه، وتبدلّ كيانه كلّه وتنشئ منه خلقاً آخر، فكراً وشعوراً وإرادة، كما أنّها تهزّ كيان الجماعة هزّاً، لتغيّر عقائدها المتوارثة، وتقاليدها الراسخة، وأخلاقها المتعارفة، وأنظمتها السائدة[١٢٢].

وللأسف الشديد نجد بعض شباب الإسلام يتحاورون ويتعاملون بالغلظة مع الناس، لا يفرّقون في ذلك بين كبير وصغير، ولا بين من له حرمه خاصّة، كالأب والأمّ، ومن ليس كذلك. ولا بين من له حقّ التوقير والتكريم، كالعالم والفقيه والمعلم والمربيّ، ومن ليس كذلك. ولا يفرّقون بين من هو معذور، ومن ليس كذلك، ومن هو جاهل، ومن يعادي الإسلام عن عمد وعلم وبصيرة[١٢٣].

٣. سوء الظنّ بالنّاس

ومن مظاهر الغلوّ والتشدّد، ولوازمه، سوء الظنّ بالنّاس، والنظر إليهم من خلال منظار أسود، يخفي حسناتهم، على حين يضخّم سيئاتهم. فالأصل عند المتطرّف هو الاتهام، والأصل في الاتهام الإدانة، خلافاً لما تقرّره الشرائع والقوانين: (إنّ المتهم بريء حتى تثبت إدانته). تجد الغلاة دائماً يسارعون إلى سوء الظنّ والاتهام لأدنى سبب، قلّما يلتمسون المعاذير للآخرين، بل يفتّشون عن العيوب، ويتقمّمون الأخطاء، ليضربوا بها الطبل، ويجعلوا من الخطأ خطيئة، ومن الخطيئة كفراً!!

وإذا كان هناك قول أو فعل يحتمل وجهين: وجه خير وهداية، ووجه شرّ وغواية، رجّحوا احتمال الشرّ على احتمال الخير، خلافاً لما أثر عن علماء الأمّة من أنّ الأصل حمل حال المسلم على الصلاح، والعمل على تصحيح أقواله وتصرفاته بقدر الإمكان. وقد كان بعض السلف يقول: إنّي لألتمس لأخي المعاذير من عذر إلى سبعين، ثم أقول: لعلّ له عذراً آخر لا أعرفه!

ولا يقتصر سوء الظنّ عن هؤلاء على العامّة، بل يتعدّى إلى الخاصّة، وخاصّة الخاصّة، فإذا أفتى فقيه بفتوى فيها تيسير على خلق الله، ورفع الحرج عنهم، فهو في نظرهم متهاون في الدين.

ولم يقف الاتهام عند الأحياء، بل انتقل إلى الأموات، الذين لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، فلم يدعوا شخصية من الشخصيات المرموقة، إلاّ صوّبوا إليها سهام الاتهام،كأئمة المذاهب المتّبعة، فهم على مالهم من فضل ومكانة لدى الأمّة، في كافة عصورها، لم يسلموا من ألسنتهم، وسوء ظنّهم: فهذا ماسونيّ، وذلك جهميّ، وذاك مبتدع، وآخر معتزلي.

وقال ابن مسعود: (الهلاك في اثنتين: العجب والقنوط، وذلك أنّ السعادة لا تدرك إلاّ بالسعي والطلب، والمعجب بنفسه لا يسعى لأنّه قد وصل، والقانط لا يسعى لأنه لا فائدة للسعي في نظره)[١٢٤].

إنّ تكفير المسلمين مسألة خطيرة، والكفر نقيض الإيمان، وهو الجحود، ومنه قوله ﷻ: ﴿وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ﴾[١٢٥]، أيْ: جاحدون، وهو بهذا لا يخرج عن المعنى اللغوي، لأنّ الكافر يستر قلبه ويغطّيه بكفره.

قال ابن عابدين في حاشيته: الكفر شرعاً: تكذيبه ﷺ في شيء ممّا جاء به ممّا هو معلوم من الدّين بالضرورة.

ونسبة أهل الكفر إلى كفرهم لا شيء فيه، أمّا نسبة المسلم إلى الكفر، فإنه يدور بين حكمين:

أحدهما: التحريم، وذلك إذا كان المسلم باقياً على إسلامه، ولم يقم دليل على كفره. لقولهﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾[١٢٦]، ولقولهﷺ: (من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فهوالمسلم، له ما لنا، وعليه ما علينا)[١٢٧]، وحذّر النبي ﷺ من الاتهام بالكفر بقوله: (إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما، فإنْ كان كما قال، وإلاّ رجعت عليه)[١٢٨].

ثانيهما: الوجوب، وذلك في حقّ من صدر عنه ما يكفّره، ممّن له صلاحية إصدار الحكم، كالإفتاء والقضاء، لمصلحة شرعية معتبرة تترتّب على الحكم بتكفيره.

فلا بد للمسلمين من انتهاج المنهج الوسطي، وأنْ لا ينظر المسلم للناس بعيداً عن هذا المنهج، ولا يتجاوز حدود الشرع والدين في حكمه على الناس، لأنّ تكفير المسلم بغير حقّ، إهدار لقيمة العدل، كما أنّه يؤدّي إلى تمزيق المجتمعات، وبذر الخلاف بين الناس، ويثير الفوضى في المجتمع، ويفتح الباب أمام الجهّال ليعيثوا فساداً بين الناس، وأنّه يعني إغلاق باب الرجاء، وفتح باب اليأس والقنوط، وربّما التمادي في المعصية.

٤. النظرة المثالية للمجتمع

إنّ من مظاهر الغلوّ أن ينظر المرء إلى المجتمع وأفراده نظرة مثالية، وإنّه ينبغي أنْ

يكون خالياً من المعاصي، ويسوده الحبّ والمودّة والطاعة.. وهذه نظرة مثالية، وغلوّ في التصوّر، وبعد عن الواقع.. وقد كانت المعاصي والذنوب في كل الأمم، وفي أتباع الرسل، فهي فيمن دونهم من باب أولى.. وكلّ ابن آدم خطاء، كما قال رسول الله ﷺ: (ولو لم يذنب البشر لخلق الله بشراً يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم[١٢٩]..)[١٣٠]، كما ورد في الحديث.

إنّ خير القرون، وهو قرن الرسول ﷺ، لم يكن خالياً من المعاصي، سواء كانت من الكبائر أم من الصغائر، وكذلك لتبيان بشريّة الصحابة، وأنّ في عهدهم مَنْ قتل وسرق وزنى وشرب الخمر، كما يدلّ ذلك على أن حدوث المعاصي والذنوب في القرون التالية أكبر، ولا يخرجها ذلك عن الإسلام، فلا يجوز لأحد أن يصفها بأنها أمّة قد ارتدّت، أو أنّها عصر جاهلية كجاهلية ما قبل الإسلام.

فالوسطية الإسلامية ترفض لأمّتها، وأفرادها، تلك المظاهر، وتحذّر منها أشد التحذير، وتدعو إلى معاني العدل والاعتدال والاستقامة والتوازن واحترام الآخر، التي يدعو إليها الإسلام، وتدعو إلى نبذ صور العنف والقسوة والغضب والانتقام والإرهاب. فهي وسطيّة في التصوّر والاعتقاد، لا تغلو في التجرّد الروحي، ولا الارتكاس المادي[١٣١].

وسطيّة تدعو إلى الالتزام بالمبادئ لا تفريط ولا إفراط.

وسطيّة تدعو إلى نبذ التطرّف بكل أشكاله، والتمسّك بالقيم الأخلاقيّة والجماليّة.

وسطيّة تدعو إلى الوحدة والائتلاف، وتكوين أمّة وسط، بغضّ النظر عن اختلاف الألوان والألسنة، وبعد المسافات، بهدف سامٍ موّحد مشترك.

وسطية تقوم على توحيد الله ﷻ في ربوبيّته وألوهيّته وأسمائه وصفاته، وأيّ انحراف أو غلوّ هو من باب التطرّف.

وسطيّة تقوم على المنهج الإلهي، والجمع بين المادة والروح، والقضاء والقدر، والدّنيا والآخرة، والإنسانية والعلوم، والفرد والجماعة، والأسرة والمجتمع، والحقوق والمسؤولية، والتوازن فيما بينها، بلا إفراط ولا تفريط، ولا ترجيح جانب من الجوانب دون الآخر. وأمّا العزلة والانفراد، أو الانهماك في ملذات الدنيا، واتّباع الهوى، فكلّ ذلك من التطرّف.

وسطيّة تدعو إلى التيسير في أمور الدّين، وإلى التسامح والرفق، وتحارب التطرّف والتشدّد بجميع صوره، وترى الجهل بمبادئ الإسلام، وتأويل النصوص بالهوى، والاستبداد بالرأي، والابتداع، والعصبيّة، وسوء الظن بالآخرين، والحسد، والحقد، كلّها، خروجاً وانحرافاً عن وسطيّة الإسلام،

وذاك هو التطرّف بعينه. وهو حال الجهلة من عوامّ الناس، وكذلك الحال بالنسبة للعلمانيين المعجبين بحضارة الغرب[١٣٢].

وسطيّة تنبّه الناس أنّها ليست تحارب التطرّف الديني فحسب، بل تحارب أيضاً التطرّف في الأفكار والأمور الأخرى، لأنّ مثل هذا النوع من التطرّف قد أحدث كثيراً من المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم الإسلامي. فعلى سبيل المثال: التغريب هو النوع المثالي من أشكال التطرّف، فكثير من الغربيين، أو من دعاة التغريب، يعدّون مقاومة الثقافات الخليعة، وأساليب الحياة الساقطة، في العالم الإسلامي، انتهاكاً لحقوق الإنسان، وتدخّلاً في حرّية الآخرين، وهذه مؤامرة وكيد على الإسلام، وفي الحقيقة هؤلاء هم المتطرّفون أنفسهم، وفعلهم هذا هو التطرّف عينه.

وسطيّة تحارب الإرهاب بكل صوره وأشكاله، والهيمنة وسياسة القوة.. وتؤكّد الوسطيّة بأن أوّل ما يقدّمه الإسلام للبشرية هو الأمن والسلام.. فأيّ حركة تمارس الإرهاب، أو تناصره، باسم الإسلام، تخالف رسالة الإسلام من حيث المبدأ والأساس. فكلّ ما يؤذي أو يهدّد أمن الناس وأموالهم وحرّية عقيدتهم وكرامتهم، سواء صدر ذلك من الفرد، أو المنظمة، أو الدولة، كلّها من التطرّف والإرهاب.. وأنّ الوسطيّة الإسلامية تحارب الإرهاب والتطرّف بأشكاله وصوره كافة[١٣٣].

لقد عاش رسول الله ﷺ، وأصحابه الكرام ﷺ، عاملين بمنهج الوحي على أفضل وجه وأعدله، وقدّموا لنا صورة مثالية فريدة في تنفيذ منهج الله بتوازنه واعتداله ووسطيته، وشموله وواقعيته وكماله.

وبذلك نالوا شرف خيريّة هذه الأمة. قال رسول الله ﷺ: (خير أمّتي قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم)[١٣٤]. إلا أنّه قد وقعت بعض المواقف الفردية المعدودة من بعض الصحابة تشير إلى الاتجاه إلى سبيل الغلوّ، والتشدّد في الدين، عن حرص صادق للازدياد من الخير، ولكن الرسول الكريم والمربي العظيم ﷺ كان له بالمرصاد، فردّهم عن هذا السبيل، وقوّم هذا العوج، وصحّح نظرتهم، وأرشدهم إلى سبيل الاعتدال والخير القويم، فاستجابوا وأطاعوا.. وكلّ ذلك كان بأسلوب حكيم.

فالداعية إلى الله ﷻ، المخلص لدينه، الصادق مع ربه، هو الذي يجمع ولا يفرّق، ويجعل حديث الرسول ﷺ (يسّروا ولا تعسّروا) نصب عينيه. فإنّ من منهج الداعية التيسير لا التعسي،ر كما أرشدنا إلى ذلك الداعية الأوّل رسول الله ﷺ، لّما بعث دعاة الإسلام إلى الأمصار يدعون الناس إلى دين الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

إنّ الذي يتجاهل منهج التيسير والمسامحة في الإسلام يولد لديه قصور في فهم هذا الدين، لأنّه لم يفهم هذا الدين كما أراده الله ﷻ لعباده، وكما بيّنه لهم رسوله ﷺ.. وهذا الفهم الخاطئ، مع مرور الزمن، يمتدّ ليغوص في مجمل أمور الدين ومجالاته، فلا يتوقف عند بعض العبادات أو أحكام معينة، وإنما يتغلغل إلى الداخل حتى يتولّد لدى صاحبه تصورات وأفكار بعيدة عن روح هذا الدين، ويدعو الناس إليها، ويحسب أنه يحسن صنعًا❐

الهوامش:

(١) المصباح المنير: ٣٠٤/١. مادة (رخص)، والقاموس المحيط: ٣٠٤/٢. مادة (رخص).

(٢) منهاج الوصول إلى علم الأصول: ٨٧/١.

(٣) المستصفى للغزالي: ١٩٤.

(٤) مظاهر الوسطية في التشريع الإسلامي، محمد مسعد ياقوت: ٢٥.

(٥) رواه أحمد: ٢٥/١، رقم (١٧٤) كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومسلم: ٤٧٨/١، رقم (٦٨٦) كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، بَاب: صلاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا، والترمذي: ٢٢٧/٥، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة النساء، وأبو داود: ٣/٢، رقم (١١٩٩) بَاب: صلاةِ الْمُسَافِرِ، والنسائي: ١١٦/٣، رقم (١٤٣٣) باب تقصير الصلاة في السفر، وابن ماجة: ٣٣٩/١، رقم (١٠٦٥) بَاب تَقْصِيرِ الصَّلاةِ فِي السَّفَرِ، وابن خزيمة: ٧١/٢، رقم (٩٤٥)، وابن حبان: ٤٥٠/٦، رقم (٢٧٤١).

(٦) القاموس المحيط: ١٥١/٤ ولسان العرب: ٣٩٩/١٢، مادة (رخص).

(٧) سورة طه، الآية: ١١٥.

(٨) الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول: ٨.

(٩) موسوعة هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون: الأصول: ٢٠/١. المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث.

(١٠) سورة المائدة، الآية: ٦.

(١١)الإسلام والمناهج الاشتراكية: ٦٥.

(١٢)مدخل لمعرفة الإسلام: ٨٢.

(١٣) سورة المائدة، الآية: ٣.

(١٤) رواه أحمد عن ابن عمر: ١٠٨/٢، برقم ٥٦٠٠، وابن خزيمة (٩٥٠)، وابن حبان (٢٧٤٢). ورواته ثقات. وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده قوي.

(١٥) رواه الطبراني في المعجم الأوسط، برقم ٨٢٦٣ وصحيح ابن حبان. وإسناده قوي أيضًا. إسناده: صحيح، وحسنه المنذري في (الترغيب والترهيب). وأخرجه الطبراني في (الكبير) (١١٨٨٠)، وأبو نعيم في (الحلية): ٢٧٦/٨ وأخرجه عبد الرزاق (٢٠٥٦٩) فصل: صلاة السفر، وبرقم "٣٥٦٠" في فضل: صوم المسافر. قال المناوي في "فيض القدير: ٢٩٢/٢– ٢٩٣: (إن أمر الله ﷻ في الرخصة والعزيمة واحد، فليس الأمر بالوضوء أولى من التيمم في محلّه، ولا الإتمام أولى من القصر في محلّه، فيطلب فعل الرخص في مواضعها، والعزائم كذلك. ونقل عن ابن تيمية قوله: ولهذا الحديث وما أشبهه كان النبي ﷺ يكره مشابهة أهل

الكتاب فيما عليهم من الآصار والأغلال، ويزجر أصحابه عن التبتّل والترّهب).

(١٦) رواه أحمد: ٢٥٥٢١، ومسلم، بَاب عِلْمِهِ ﷺ بِاللهِ ﷻ وَشِدَّةِ خَشْيَتِهِ: ٤/١٨٢٩ (٢٣٥٦).

(١٧) مدارج السالكين: ٢/٥١.

(١٨) الوابل الصيّب: ٢٩.

(١٩) الوسطية في القرآن للصلابي: ٤٠١.

(٢٠) سورة الملك، الآية: ١٥.

(٢١) سورة الحج، الآية: ٢٧.

(٢٢) سورة البلد، الآية: ٤.

(٢٣) سورة النحل، الآية: ١١٥.

(٢٤) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.

(٢٥) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

(٢٦) رواه أحمد في كتاب مسند الأنصار (٢٠٨٩٣) باب حديث أبي واقد الليثي. تعليق: شعيب الأرناؤوط: حديث حسن بطرقه وشواهده. والطبراني في معجمه الكبير: ٣/٢٥٢ (٣٣١٦).

(٢٧) نظرية الضرورة الشرعية، د.وهبة الزحيلي: ٥٧ وما بعدها.

(٢٨) الحرّة: اسم منطقة قرب المدينة المنورة.

(٢٩) أي: ماتت.

(٣٠) أي: أحبّ صاحب الناقة.

(٣١) رواه أحمد: ٥/٨٧ــ٨٨، كتاب مسند البصريين، باب حديث جابر بن سمرة. وأبو داود: ٣/٣٥٨ رقم (٣٨١٦)، كتاب الأطعمة، باب في المضطر إلى الميتة.

(٣٢) قاعدة: (المشقة تجلب التيسير)، عدّها العلماء واحدة من خمس قواعد بني عليها الفقه، ودارت عليها الأحكام، ويتخرّج عليها جميع رخص الشرع وتخفيفاته، ومعناها: أن المشقة المعتبرة في التكليف، تكون سبباً شرعياً في جلب التيسير بتسهيل الحكم الشرعي والتخفيف منه على نحو ما، فإذا كان الحكم الأصلي محرجاً أو معنتاً، انفتح باب الرخصة إلى غاية اندفاع الإحراج والإعنات، فإذا ما اندفع ذلك، عاد الحكم إلى أصله بزوال موجب الترخّص.

(٣٣) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف: ٢١٢.

(٣٤) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٣٥) سورة النساء، الآية: ٤٣.

(٣٦) في ظلال القرآن: ٢/٦٦٩.

(٣٧)الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف: ٢١٢.

(٣٨) رواه أحمد: ٤/٢٠٣، وأبو داود: ١/٩٣، رقم (٣٣٦)، والدار قطني: ١/١٨٩، والسنن الكبرى للبيهقي: ١/٢٢٦،

(٣٩) سورة النساء، الآية: ١٠١.

(٤٠) رواه أحمد: ١/٢٥، رقم (١٧٤) كتاب مسند العشرة المبشّرين بالجنّة، باب مسند عمر بن الخطاب ﷺ، ومسلم: ١/٤٧٨، رقم (٦٨٦) كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، بَاب: صلاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا، والترمذي: ٥/٢٢٧، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة النساء، وأبو داود: ٢/٣، رقم (١١٩٩) بَاب: صلاةِ الْمُسَافِرِ، والنسائي: ٣/١١٦، رقم (١٤٣٣) باب تقصير الصلاة في السفر، وابن ماجة: ١/٣٣٩، رقم (١٠٦٥) بَاب تَقْصِيرِ الصَّلاةِ فِي السَّفَرِ، وابن خزيمة: ٢/٧١، رقم (٩٤٥)، وابن حبان: ٦/٤٥٠، رقم (٢٧٤١).

(٤١) رواه البخاري كتاب الحج باب من بات بذي

الحليفة حتى أصبح. فتح الباري: ٥١٩/٣. ومسلم كتاب: صلاة المسافرين وقصرها – باب: صلاة المسافرين وقصرها. سنن الترمذي: ٤٣١/٢ كتاب الجمعة عن رسول الله ﷺ باب ما جاء في التقصير في السفر. سنن أبي داود: ١٥٦/٢ كتاب المناسك – باب في وقت الإحرام. ورواه أحمد كتاب مسند المكثرين – باب مسند أنس بن مالك ﷺ.

(٤٢) رواه أحمد كتاب مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب ﷺ. ومالك كتاب النداء للصلاة – باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر. والبخاري كتاب تقصير الصلاة، باب يصلّي المغرب ثلاثاً في السفر. فتح الباري: ٧٢٨/٢. ورواه مسلم كتاب: صلاة المسافرين، باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر. شرح صحيح مسلم: ٢٢٠/٥. وسنن النسائي: ٢٨٧/١ كتاب المواقيت، باب الذي يجمع فيه المسافر بين المغرب والعشاء ورواه الدارمي كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين.

(٤٣) سورة البقرة، الآية: ٢٣٩.

(٤٤) سورة النساء، الآية ١٠٢.

(٤٥) رواه أحمد: ٢٩٩/٣، والبخاري كتاب الصوم، باب ليس من البرّ الصوم في السفر: ٢٩٢/٢ رقم (١٩٤٦)، ومسلم "١١١٥" في الصيام: باب جواز الصوم والفطر في رمضان للمسافر في غير معصية، وأبو داود "٢٤٠٧" في الصوم: باب اختيار الفطر، والنسائي: ١٧٧/٤ في الصوم.

(٤٦) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٤٧) رواه أحمد كتاب مسند المكثرين من الصحابة – باب مسند جابر بن عبد الله ﷺ، والبخاري كتاب الصوم، باب قول النبي لمن ضلّل عليه واشتدّ الحر، فتح الباري: ٢٢٩/٤، ورواه مسلم كتاب الصيام –باب جواز الصوم والفطر في رمضان للمسافر، والنسائي: ١٧٤/٤ كتاب الصيام – باب ما يكره في الصيام في السفر. وأبو داود: ٣٢٨/٢ كتاب الصوم – باب اختيار الفطر. وابن ماجة: ٥٣٢/١ كتاب الصيام – باب ما جاء في الإفطار في السفر.

(٤٨) رواه مسلم: ١٤١/٣، بَاب جَوَازِ الصَّوْمِ وَالْفِطْرِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ لِلْمُسَافِرِ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ، والترمذي (٧١٠) بَاب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ، والنسائي: ١٧٧/٤، ذِكْرُ اسْمِ الرَّجُلِ، وابن خزيمة (٢٠١٩).

(٤٩) الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي: ١٦٩٦/٣.

(٥٠) الكديد: منطقة ما بين عسفان وقديد في طريق مكة.

(٥١) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب إذا: أم أياماً من رمضان ثم سافر: ٢٩٢/٢ رقم (١٩٤٤). ومالك في الموطأ" ٢٩٤/١ في الصيام: باب ما جاء في الصيام في السفر، والبيهقي: ٢٤٠/٤.

(٥٢) رواه مسلم، بَاب أَجْرِ الْمُفْطِرِ فِي السَّفَرِ إِذَا تَوَلَّى الْعَمَلَ، رقم (١٨٨٨).

(٥٣) رواه البخاري في: ٥٦ كتاب الجهاد والسير: ١٨ باب فضل الخدمة في الغزو، ومسلم، بَاب أَجْرِ الْمُفْطِرِ فِي السَّفَرِ إِذَا تَوَلَّى الْعَمَلَ، ١٨٨٧، والنسائي: ١٨٢/٤، وابن حبان: ٣٢٥/٨، رقم (٣٥٥٩).

(٥٤) معجم مقاييس اللغة مادة (غلوّ): ٣٨٧/٤.

(٥٥) الصحاح مادة (غلا): ٢٤٤٨/٦.

(٥٦) القاموس المحيط، مادة: غلا.

(٥٧) لسان العرب، مادة: «غلا».

(٥٨) سورة النساء، الآية: ١٧١.
(٥٩) تفسير الطبري: ٣٤/٦.
(٦٠) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: ٢٨٩/١.
(٦١) فتح الباري: ٢٧٨/١٣.
(٦٢) الاعتصام: ٣٠٤.
(٦٣) المعجم الوسيط: ٥٥٥/٢، مادة طرف.
(٦٤) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف: ٢٣.
(٦٥) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير الجزري: ٧٤/٥.
(٦٦) رواه أحمد: ٣٨٦/١، رقم (٣٦٥٥)، ومسلم: ٢٠٥٥/٤، رقم (٢٦٧٠) بَاب هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ، وأبو داود: ٢٠١/٤، رقم (٤٦٠٨) بَاب فِي لُزُومِ السُّنَّةِ.
(٦٧) شرح صحيح مسلم للنووي، كتاب العلم، باب النهي عن اتّباع متشابه القرآن: ٢٢٠/١٦.
(٦٨) الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرّق المذموم: ٦٤.
(٦٩) رواه الطبراني في المعجم الكبير: ١٨٩/٩، رقم: (٧٨٧٥)، والدارمي في سننه: ١/ ٦٦ حديث رقم: (١٤٣)، والفقيه والمتفقّه للخطيب البغدادي: ٢٥.
(٧٠) أصول الافتاء والاجتهاد التطبيقي، الأستاذ محمد أحمد الراشد: ١٦٠/٣.
(٧١) أساس البلاغة للزمخشري، مادة شدد. والصحاح في اللغة، للجوهري: ٣٤٩/١، مادة (شدا).
(٧٢) سورة الحديد، الآية: ٢٧.
(٧٣) رواه أبو داود: ٢٧٦/٤، رقم (٤٩٠٤)، وأبو يعلى: ٣٦٥/٦، رقم (٣٦٩٤)، قال الهيثمي: ٢٥٦/٦: رجاله رجال الصحيح.
(٧٤) مدارج السالكين: ٥٦/٢.
(٧٥) لسان العرب، ج٩ ص٢٥٧، ٢٥٨ .
(٧٦) النهاية لابن الأثير: مادة عنف .
(٧٧) رواه البخاري "٦٠٢٤" في الأدب: باب الرفق في الأمر كلّه، ومسلم "٢١٦٥" في السلام: باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام.
(٧٨) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرّف: ٢٩.
(٧٩) رواه الترمذي، كتاب: البر والصلة، باب: ما جاء في الرفق، حديث رقم: ٢٠١٣ .
(٨٠) ومن الألفاظ ذات الصلة: الأصولية fundamentalism: وهي في (معجم ويستر). مصطلح أطلق على حركة احتجاج مسيحية ظهرت في القرن العشرين، تؤكد على ضرورة التفسير الحرفي للكتاب المقدس كأساس للحياة الدينية الصحيحة. وقد حاول كثير من المغرضين البحث عن أوجه الشبه بين هذه الفئات النصرانية ودعاة الإسلام أو بعضهم، لينقلوا إليهم هذا المصطلح وهو مصطلح غربي له ظروفه وملابساته. فأحياناً يطلق لفظ التطرّف وأحياناً الأصولية، وأحياناً الإرهاب، دون الإجماع على تحديد مفاهيم هذه المصطلحات الثلاثة، والأولى بالمسلم الرجوع إلى المصطلح الشرعي وهو الغلو ومجاوزة الحد في السلوك أو الاعتقاد أو العبادة. وإذا كان التطرف هو الميل إلى أحد الطرفين، فهو ضد الوسطية والاعتدال، وهو ميل إما إلى غلو وإما ميل إلى تساهل وإلغاء. (الموسوعة العربية العالمية: ٢٣٢/١، كلمة: الأصولية).
(٨١)رواه أحمد: ٣٤٧/١، رقم(٣٢٤٨)، والنسائي: ٢٦٨/٥، رقم (٣٠٥٧)، وابن ماجة: ١٠٠٨/٢، رقم (٣٠٢٩)، والطبراني: ٢٨٩/١٨،

رقم (٧٤٢)، والحاكم: ٦٣٧/١، رقم(١٧١١) وقال: صحيح على شرط الشيخين. قال شاكر: إسناده صحيح، ونقل المناوي في الفيض: ١٢٦/٣ عن ابن تيمية قوله: هذا إسناد صحيح على شرط مسلم. والبيهقي: ١٢٧/٥، رقم (٩٣١٧). وابن أبي شيبة: ٢٤٨/٣، وابن حبّان: ١٨٣/٩، رقم (٣٨٧١).

(٨٢) سورة المائدة، الآية: ٧٧.

(٨٣) من أراد الاستزادة والبسط في موضوع الغلوّ، وما يتصل به، فعليه بمراجعة الكتب المؤلّفة في الموضوع مثل كتاب: (ظاهرة الغلوّ في التكفير) للقرضاوي، وكتاب السامرائي: (التكفير: جذوره، أسبابه مبرراته) وكتاب البهنساوي: (الحكم وقضية تكفير المسلم).. وغير ذلك.

(٨٤) ينظر: فقه السنة للسيد سابق: ٥٠١/١.

(٨٥) سورة النساء، الآية: ١٧١.

(٨٦) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: ١٠٦.

(٨٧) رواه البخاري: ٥٢/٢، كتاب استتابة المرتدين: باب قتل الخوارج والملحدين، ومسلم: ٧٤٠/١، رقم (١٠٦٣) في الزكاة: باب ذكر الخوارج وصفاتهم.

(٨٨) رواه البخاري تعليقاً في: ٥١/٢، كتاب استتابة المرتدين: باب قتل الخوارج والملحدين، ووصله الطبري في تفسيره بإسناد صحيح، وانظر أيضاً فتح الباري: ٢٨٢/١.

(٨٩) رواه الدارمي: ٤٤/١ رقم (١٠٠) المقدمة: باب اتّباع السنة.

(٩٠) الرد على البكري: ٢٥٥/٢.

(٩١) مدارج السالكين: ٤٩٦/٢.

(٩٢) رواه الدارمي: ٦٣/١ رقم (٢٢٢) المقدمة: باب في كراهية أخذ الرأي.

(٩٣) المحجّة في سير الدلجة: ١٨.

(٩٤) سورة الرحمن، الآيتان: ٨-٩.

(٩٥) الراديكاليّة أو التطرّف: فلسفة سياسية تؤكّد الحاجة للبحث عن مظاهر الجور والظلم في المجتمع واجتثاثها. ومصدر كلمة الراديكالية، ينبع من الكلمة اللاتينية Radis، وتعني الجذر أو الأصل. فالراديكاليون يبحثون عما يعتبرونه جذور الأخطاء الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المجتمع، ويطالبون بالتغييرات الفورية لإزالتها. ويختلف معنى كلمة راديكالي من بلد لآخر، ومن وقت لآخر. (الموسوعة العربية العالمية: ٤٥/٢، مفردات كلمة التطرف).

(٩٦) لسان العرب، مادة رهب.

(٩٧) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.

(٩٨) سورة المائدة، الآية: ٣٣.

(٩٩) نظرة في مفهوم الإرهاب، د. عبد الرحمن بن سليمان المطرودي: ١٧.

(١٠٠) الإرهاب، الأسباب والعلاج، د. عصام بن هاشم الجفري: ٦.

(١٠١) رواه البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية، (٦٧٠٤)، وأبو داود (٣٣٠٠) باب من رأى عليه كفّارة إذا كان في معصية، وابن ماجة (٢١٣٦) باب من خلط في نذره طاعة بمعصية.

(١٠٢) رواه أحمد: ٢٦٨/٦، رقم (٢٦٣٥١) وأبو داود: ٤٨/٢، رقم (١٣٦٩) باب ما يؤمر به من القصد في الصلاة.

(١٠٣) سورة المائدة، الآيتان: ٨٧-٨٨.

(١٠٤) أصول الدعوة، الدكتور عبد الكريم زيدان:

١٢٥.

(١٠٥) رواه البخاري، كتاب الجمعة، باب ما يكره من التشديد في العبادة، (١١٥١)، ومسلم، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، (٧٨٥)، واللفظ له.

(١٠٦) شرح صحيح مسلم: ٧١/٦.

(١٠٧) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرّف، د. يوسف القرضاوي.

(١٠٨) رواه البخاري، كتاب الآداب، باب يسّروا ولا تعسّروا. ومسلم: ١٥٨٦/٣، رقم (١٧٣٣) في الأمر بالتيسير وترك التنفير.

(١٠٩) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦.

(١١٠) رواه البخاري "٧٠٣" في الأذان: باب إذا صلّى لنفسه فليطوّل ما شاء، ومسلم "٤٦٧" في الصلاة: باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام.

(١١١) رواه البخاري: ١٨/١، بَاب وُجُوبِ صَوْمِ رَمَضَانَ، ومسلم في الإيمان، باب: بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام، رقم: ١١.

(١١٢) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف: ٤٠.

(١١٣)لأن اليمن كان أقام بها جماعة من اليهود، فدخل كثير من أهل اليمن في دينهم، وتعلّموا منهم، فأرشده النبي ﷺ إلى ذلك حتى يتأهب و يختار من الأساليب ما يناسب حالهم، لأن مخاطبة العالم ليست كمخاطبة الجاهل، وهم أهل كتاب يجيدون الجدل فينبغي إتقان أسلوب الجدل.

(١١٤) رواه البخاري: ٥٠٥/٢، في كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، برقم: (١٤٢٥)، ومسلم: ٣٨/١، في كتاب الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام.

(١١٥) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

(١١٦) سورة التوبة، الآية: ١٢٨.

(١١٧) في ظلال القرآن: ١٧٤٣/٣.

(١١٨) تفسير المراغي: ٥٤/١١.

(١١٩) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

(١٢٠) رواه الديلمي: ٥٨٥/٣، رقم (٥٨٣٣). والبيهقي في شعب الإيمان: ٩٩/٦، رقم (٧٦٠٣).

(١٢١) رواه أحمد: ٨٥/٦، ومسلم (٢٥٩٤) في البر والصلة، وأبو داود (٢٤٧٨) في الجهاد، والبخاري في الأدب المفرد (٤٦٩).

(١٢٢) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرّف، د. يوسف القرضاوي.

(١٢٣) يقول الشيخ يوسف القرضاوي: (.. أنصح الشباب: أن يتخلّوا عن التشدّد والغلو، ويلزموا جانب الاعتدال والتيسير، وخصوصاً مع عموم الناس الذين لا يطيقون ما يطيقه الخواص من أهل الورع والتقوى، ولا بأس بأن يأخذ المسلم في مسألة أو جملة مسائل بالأحوط والأسلم، ولكن إذا ترك دائما الأيسر، واتّبع دائماً الأحوط، أصبح الدين في النهاية "مجموعة أحوطيات" لا تمثّل إلا الشدّة والعسر، والله يريد بعباده السعة واليسر). الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف: ١٥٤.

(١٢٤) مختصر منهاج القاصدين: ٢٣٤.

(١٢٥) سورة القصص، الآية: ٤٨.

(١٢٦) سورة النساء، الآية: ٩٤.

(١٢٧) رواه أحمد: ١٩٩/٣، والبخاري: ١٠٨/١، باب فضل استقبال القبلة يستقبل بأطراف رجليه. وأبو داود (٢٦٤١)، والترمذي (٢٦٠٨)، والنسائي: ٧٦/٧، باب صفة المسلم.

(١٢٨) رواه البخاري: ٣٢/٣ في كتاب الأدب برقم (٦١٠٤) باب من كفّر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، ومسلم: ٥٦/١ في كتاب الإيمان برقم

(٦٠).

(١٢٩)فهو سبحانه لكمال محبته لأسمائه وصفاته، اقتضى حمدُه وحكمتُه أن يخلُق خلقاً يُظْهِرُ فيهم أحكامَها وآثارَها: فلمحبته للعفو، خلق من يَحْسُنُ العفوُ عنه. ولمحبته للمغفرة، خلق من يَغْفِرُ له ويحلم عنه، ويصبر عليه ولا يعاجله. ولمحبته لعدله وحكمته، خلق من يُظْهِرُ فيهم عدله وحكمته. ولمحبته للجود والإحسان والبر، خَلَقَ من يعاملُه بالإساءة والعصيان، وهو سبحانه يعاملُه بالمغفرة والإحسان، فلولا خَلْقُ من يجري على أيديهم أنواع المعاصي والمخالفات، لفاتت هذه الحِكَمُ والمصالح وأضعافُها وأضعافُ أضعافِها، فتبارك الله رب العالمين، وأحكم الحاكمين، ذو الحكمة البالغة، والنِّعَمِ السَّابغة، الذي وصلت حكمته إلى حيث وصلت قدرته، وله في كل شيء حكمة باهرة، كما أن له فيه قدرة قاهرة وهدايات، إنما ذكرنا منه قطرة من بحر، وإلا فعقول البشر أعجز وأضعف وأقصر من أن تحيطَ بكمالِ حكمته في شيء من خلقه.

(١٣٠) رواه مسلم في صحيحه في كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار من حديث أبي هريرة ﷺ. وأحمد في مسنده: ٢/٣٠٩ حديث رقم: ٨٠٦٨،والطبراني في معجمه الأوسط: ٢/ ١٢٣ حديث رقم: ١٤٥٤.

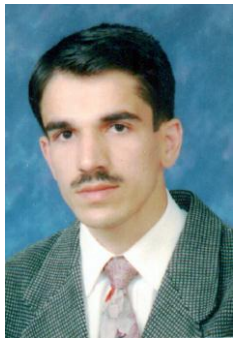
(١٣١) في ظلال القرآن لسيد قطب: ١/١٢٥.

(١٣٢) أمّا العلمانيون من بني جِلدتنا فإنهم لا يرون شيئاً في الإسلام يمكن أن يطلق عليه اعتدالاً، فالإسلام والتطرّف لديهم مترادفان أبداً. ونقول لهم ولأمثالهم: كلّ ما عدا الإسلام هو تطرّف وشطط ومروق من الفطرة، وأمّا أنْ يعمد بعض أفراد المسلمين إلى المغالاة في تفسير بعض أحكام الدين، فذلك ليس تطرّفاً بالمعنى الصحيح، وإنما هو قصور في الفهم، فقصور الفهم لدى المسلم كالعالِم إذا كان عاجزاً، كلاهما قد يسيء إلى هذا الدين من حيث يدري أو لا يدري. ورحم الله الشهيد عبد القادر عودة عندما كتب: :ضاع الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه". (مجلة البيان، العدد ٦٣ ذو القعدة – ١٤١٣هـ، مايو – ١٩٩٣م، (السنة: ٧)، مقال التطرف الديني، عبارة يُراد منها الإساءة إلى عقيدتنا، سليم عبد الرحمن الزغل).

(١٣٣) وسطية الإسلام صالح حبيب الله: ١٢.

(١٣٤) رواه البخاري، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ باب فضل أصحاب النبي ﷺ، رقم (٢٦٠٠)، ومسلم (٢١١) في فضائل الصحابة: باب فضل الصحابة، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم.

تحرير العقل من سباته أم محاربة الدين في ثوابته؟!



سعد الزيباري
Saadsuhaib@yahoo.com

قال الله تعالى في مُحكم كتابه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾(٢).

من المفهُوماتِ الجديدة – التي انتعشتْ مُؤخّراً بصُورةٍ أشمل في ميدانِ الثقافة العصريّة – حريّة التطاوُل على الدّين، وتشويه الرمُوز الدينيّة بكُلِّ النعوتاتِ المضادّة، وكأنّ التهجّمَ على الدّين عمُوماً والإسلام خصُوصاً عند الأنظمة العَلمانيّة – تحت غطاءِ حريّة الفكر والثقافة – هو شهادةٌ تُخوِّل صاحبَها حُسن السّيرة، فالهجُوم على الإسلام قد تحوّلَ أخيراً إلى مُوضةٍ تقدميّة لدى المثقفين العَلمانيين أو اليساريين القُدامى، مِمّنْ تخلّوا عن مبادئِهم القديمة، واعتنقُوا أفكاراً جديدة رأسماليةَ النشأة والظهُور، وهذه الحريّة المقنّعة – الّتي تبطنُ وراءَها أفكاراً لائكية – لا تني في مساعيها لإزاحة الدّين عن مراكز التوجيه، وكأنّ فرضَ العَلمانيّة عنوةً على الجماهير من أبجدياتِ الحريّة التي يتشدّقُون بها، والحريّةُ

التي يريدُونها هي حريّةُ التطاوُل على الدّين فقط لا حريّة التديّن، أمّا المجالات الأُخرى التي تحتاجُ مُمارستها إلى حريّةٍ كافية فإنّها لا تكاد تخطرُ لهم على بال، وكأنها منطقةٌ رماديّة لا يجوزُ الاقتراب منها، كالكَبْتِ السياسيّ، والاختناق الاقتصادي، والجُمُود الثقافي، وأصبحتِ التيارات العَلمانية –الّتي لا تعرفُ الإسلامَ منهجاً وسلُوك حياة– تمارِسُ سلطتها الثقافية من خلال حِراب السُلطة السياسيّة، كما توظِّفُ قنواتِها الإعلاميّة المسيّسة في الإعلان عن أهدافِها ومبادئِها وآيديولوجياتِهاالوافِدة، وكأنها هي الممثِّل الشرعيّ للتيار الجماهيريّ العريض الذي يرفض ابتداءً أفكارها الغريبة الّتي جاءت إليها من وراء التخُوم.. ومن هناف"إنَّ دعاة التنوير في بلادنا كثيراً ما يرفعُون شعاراتِ حريَّة التعبير والتسامُح مع الرأي الآخر، وكأنَّ كليهما يجب ألاّ يرد عليه أي قيد. فيدافعُ كثيرون – مثلاً – عن حقِّ الكاتب في التعبيرِ عمَّا يشاء، دون أن يكلّفوا أنفسَهُم عِبء قراءة ما كتبه هذا الكاتب، بافتراض أنَّ حريَّة التعبير مُطلقة، وأنَّ تقييدها يضرُّ في جميع الأحوال بنهضةِ المجتمع. وهُم كثيراً ما يبدون ترحيباً حارًّا، ويحتفلون بكلِّ من يتجرّأ على التراث والتقاليد بالنقدِ والتهكّم، حتى في الحالاتِ التي يخلُو العملُ من أيِّ قيمةٍ فكريّة أو فنية تُذْكَر، افتراضاً منهم أنَّ التجديد مطلُوبٌ دائماً، وأنَّ التمرُّد على القديم والتقاليد فيه دائماً مصلحة المجتمع.. فالتذكير بأنَّ حريَّة التعبير ليست حقّاً مطلقاً، وليس دائماً شيئاً مرغُوباً فيه... يجب أن يكون بإمكاننا التمييز بين عملٍ فكريّ أو فنيّ يخدِمُ النهضة الفكريّة فِعلاً، وعملٍ آخر يُعَطِّلُها، بين حقِّ التعبير عن الرأي وحقِّ توجيه السبِّ والقذفِ والتهكّم على المقدّسات.."([٣]). هذا "وإنَّ الايمان بالمعتقداتِ الدينية والتحيّزات الدينيّة المسبقة ليستْ– بأيِّ حالٍ – من قبيل الإيمان أو التحيّزات التي يُمكن أن تفسِدَ العِلْم، وتؤدّي إلى الخروج عن قواعدِ المنطق والمنهج العلميّ والموضوعيّة. ومن ثمَّ فإنَّ اعتبار الدعوة إلى (تحكيم العقل)، والبُعد عن (التعصّب) وكأنها لا تعني إلاّ التخلص من الاعتقاد الديني.. واعتبار الدعوة إلى (تحرير العقل) وكأنها مُرادفة لتحرير المرء من الاعتقاد الديني، أو كأنَّ تخلِّص المرء من عقيدته الدينيّة هو وحدَهُ كافٍ لانتصار العِلْم والموضوعيّة، هذا الموقف يتعيَّن رفضه وإظهار زيفه"([٤]). والمعلوم بداهةً "أنَّ رفض الموقف الديني لا هو بالشرط الضروريّ الكافي للتخلّص من التعصّب الذميم؛ المؤدّي إلى أعمال العنف أو لانتصار العِلْم والموضوعيّة. فمن الممكن أن تكون متديّناً وعالماً ومُتسامحاً

مع الآخرين، ورافِضاً لأيِّ صُورةٍ من صُوَرِ الاعتداء عليهم، ومن الممكن أنْ تكون عَلمانيّاً ومُعادياً للعِلْم وقاسياً كلَّ القسوة في التعامُل مع آراء المخالفين لك في الرأي ومواقِفهم.."(٥). ولنا في التاريخ العَلمانيّ مِنَ التعصُّب الذميم المفجِّر لألوانٍ مِنَ الفظائِعِ وأشكالٍ مِنَ المآسِي لا تقلُّ عدداً ولا قسوةً عمَّا نجدُ له من أمثلةٍ في التاريخ الديني (عِلماً أن التاريخ الديني لَمْ يعرفْ شيئاً اسمه العنف اللهُمّ إلاّ محاكم التفتيش التي عرفتها النصرانيّة). ويكفي أنْ نذكِّرَ القارئ بأمثلة التعصّب والقسوة التي ارتبطت بتاريخ الثورة الفرنسيّة، المَدِيْنة بأفكارها لحركة التنوير نفسِها، وتاريخ الحركات الاشتراكيّة والماركسيّة، وتاريخ الحركات القوميّة، وما فعله الأوروبيّون في مُستعمراتِهم باسم المدنيّة، وما شَهِدهُ القرن العشرون من حرُوبٍ باسم الديمقراطيّة، وما شَهِدته السنوات القليلة الماضية ضِدّ مُسلمي البوسنة والهرسك والشيشان وفلسطين والعِراق.."(٦). ومن هنا فليسَ غريباً أن نرى"مثقفي التنوير الآن في حياتنا الثقافية العربيّة المعاصرة، وهُمْ يمارِسُون نوعاً من القَهْر ومحاولاتٍ لكَبْتِ أيّ رأي يُخالِف هذا التقديس الشّائع للعِلْم، يُماثِلُ ما كانت تمارسه الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى، كما شاع مُؤخراً إضفاء نوع من القدسية على أعمالٍ فنية يُطلق عليها وَصْف (الإبداع)، حتى إن كانت خالية من أيّ قيمةٍ فنية تُذْكَر، ودَافَعَ أنصار (التنوير) عن أصحاب هذه الأعمال؛ وإنْ تضمَّنت عباراتٍ غاية في البذاءة ضدَّ الدين، وذلك باسم حريَّة الفكر وحقّ المبدعين في أن يفعلوا ما يشاؤون، وكأننا بصدد نصٍ مُقدَّس من النصُوصِ الدينية، وليس بصدد عملٍ فكريّ هزيل أو رواية تافهة كتبها شخصٌ خالٍ من الموهبة"(٧).

الفكر الإسلامي في محكّ التأويل الفاسِد

فما نجدهُ الآن يمثِّلُ علامةً بارزةً لازَمَتِ الفكر العَلمانيّ ولا تزالُ، فالمفكِّرُ العَلمانيُّ عادةً ما يجيدُ ممارسةَ فنِّ النّقدِ والتّفكيك، دون أنْيُقَدِّم بديلاً فاعِلاً لمن يُطْلِق عليه انتقاداتِه اللاذِعة التي قَدْ لا يبتغي من ورائِها سِوَى جَلْبِ الاهتمام لذاتِه، وكأنّهُ لايَرْمِي من توجيه النقدِ إلى غيرِه سِوى لَفْتِ الأنظارِ إلى نفسِه التي تشعرُ أحياناً وكأنها وُضِعَتْ في رفُوفِ النسيانِ الرَّهيب، وهي كي تخرجَ من هذهِ العُزلة الشعوريَّة القاتِلة تُطلِقُ أصواتاً مدويَّة علّها تجدُ من يصيخُ لها السَّمع ويحير لها الجواب، وكان الأحرى بها كي تطفوَ من قاعِذهولِها الوجداني أنْتزِنَ الأمُورَ بميزانِ العقلِ السّليم والشّرع الحكيم لا بميزان

المزاج والهوى العقيم؛ لأنّ الأمزجة تتغيّر والأهواء تتبدّل، فما أحرى بنا حين الشرُوع بتقييم الأمُور أن نقيّمها بناءً على منظُوراتٍ عقليَّة واعية، لا أنْ نُرخي العَنانَ لأهوائِنا المتضخّمة بالأنا، تلك الأهواءُ التي تخبِطُ خبطَ عشواء في وضح النهار، وتحكمُ على الأشياء بمنظُورٍ لا واعٍ ولا مسُؤول، وهذا الجرحُوالتعديل يُذكّرني بمقولةٍ رائعة للشاطبي؛ مفادُها: "لقد كُنّا قبلَ شرُوق هذا النُّور نَخبِطُ خَبْطَ العَشْوَاء، وتجري عقولُنا في اقتناصِ مصالِحِنا على غيرِ السَّواء، لضَعْفِها عن حَمْلِ هذهِ الأعباء، ومُشاركة عاجلات الأهواء، على ميدان النّفسِ الّتي هي من بين المنقلبين مدارُ الأسواء، فنضعُ السمُومَ على الأدواء مواضِع الدّواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء، ولا زلنا نسبحُ بينها في بحرِ الوَهْم فنهيم، ونسرحُ من جهلنا بالدَّليل، في ليلٍ بهيم، ونستنتج القياسَ العقيم، ونطلبُ آثارَ الصِّحةِ من الجسمِ السَّقيم، ونمشي إكْبَاباً على الوجُوه، ونظنُّ أنَّنا نمشي على الصِّراطِ المستقيم"(٨).

فما وصفةُ الشاطبي ينطبقُ كثيراً على تلك الأقلام اليساريّة التي كانت تحتفي بَلْ تحتفلُ بمجدِ ماركس ولينين في السرِّ والعَلَن، ولكنها وجدتْ أخيراً – بعد كسادِ أيديولوجيتها في العالَمِ أجمع – ملاذها الآمن في الإسلام، فدأبتْ تعملُ فيه معاولِها، وتضربُ ضرباتٍ مُوجعة في جسدِه تحت ذريعةِ إعادة قراءة الإسلام من جديد، فقدّمت ادّعاءاتِها على طبقٍ من التحليل المغرِض والتأويل الفاسِد، زاعمةً من خلالِ طَرْحِ مقولاتِها؛ أنها تريدُ الخيرَ للمسلمين، وقد انخدع بخطابها الكثيرُ من المسلمين، لحُسْنِ نيتهم أو رُبّما لضحالةِ فكرِهم، وقد انتشر هذا الفكرُ عبر شبكات التواصُل الاجتماعيّ، فبدأ كلُّ من يعرفُ النّقْر على الحاسُوب، أو يجيدُ العبث بالهواتف الذكية يمتحُ بدَلْوِه، فأصبحَ الإسلامُ بذلك مُلكاً مُشاعاً للجميع كلٌّ يُدْلي فيه بعِلْمٍ وفي غالبِ الأحيان من غير عِلْم، يلتقطون شواهِدَ هُنا وهُناك، ويهرفون بما لا يعرفون، ويَخْتَبِطُون ويَخْلِطُون فيما يقولُون ويكتبُون، بناءً على أهوائهم المريضة وأمزجتهم المتقلِّبة، وقد وصلَ بهم الأمر إلى الترويج لفكرهم بالقذفِ والتشهيرِ والسِّباب، وقد كنتُ أتابع صفحةً خاصّة في (الفيس) بعنوان (ساحة القرآنيين.. ونحن القرآنيّون) فوجدتُ منشوراتٍ أقلّ ما يُقال في وصفِها أنها عديمة الأدب، بَلْ وجدتُ في بعضها تجاوزاً عن كُلِّ القيم والمبادئ،والأنكى أنّي ألفيتُ فيها منشوراتٍ تدعُو إلى الإلحاد جهاراً نهاراً، على الرّغم من أنها صفحة خاصّة بالقرآنيين، يُدوِّن فيها

يافِعُون لم يتجاوزوا مرحلة المراهقة الفكريّة بعدُ، ولما قرأتُ ذلِكَ هالني هذا الوضع المأساوي الّذي بلغَتْهُ مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، فقلتُ في نفسي: أهكذا تعاد قراءةُ الإسلام من جديد، أهكذا نعيدُ مجدُ الإسلام الضائع، أهكذا تعودُ الحضارةُ الإسلاميّة تارةً أُخرى، أهكذا نكونُ في مصافِ الدّول المتقدِّمة حيث التكنولوجيا والتطوّر في أعلى درجاته؟! فحزّ ذلِكَ في نفسي، ودفعني إلى المشاركة في هذهِ الصفحة الخاصّة، فكتبتُ منشوراً، قلتُ فيه: أبهذا الأسلُوب الراقي علّمكم القرآن أن تخاطبُوا غيرَكُمْ؟! أبهذا التعبير المهذّب تكون العودة الرشيدة إلى منابع القرآن؟! فإذا كان القرآن لَمْ يُغيِّر بعدُ من أسلوبكم الرفيع هذا فأنتم لَمْ تفهمُوا القرآن أصلاً!! هلمُّوا إلى القرآن من جديد كي تتهذّب ألفاظُكم، وتترقّى أساليبكم، وتتسَامَى كلماتُكم!! ألا تعرفون أنّ جدالَكم – الذي يترامى إلى أسماعِنا ويتهَادَى إلى أبصارِنا ليلَ نهار من صفحتكم هذهِ – إنّما جاء بالذي هو أخشن لا بالّذي هو أحسن، كما هو ثابت في القرآن، ذلك الكتاب العظيم الذي تدعون إليه غيركم، وتشدِّدون الوصية كي نسيرَ على نهجه وكفى، وندع الحديث جملةً وتفصيلاً، فأنا لم أَجِد منكم إلا ألفاظاً نابيةً قاسية، وعباراتٍ شائهةً شائنة بحقِّ خصومِكُمْ. هذِّبُوا ألفاظَكُم قبلَ أنْ تخاطِبُوا غيرَكُم، فالوحيُ القرآنيُّ علّمنا أن نغضّ مِنْ أصواتنا، وأنْ نرتقيَ بكلماتِنا، فالغيثُ هو الّذي ينبتُ الزهور وليس الرعد والصوتُ الجهُور، ألا تعرفون أنّ أناقة ألسنتِنا هي ترجمان حقيقيّ لأناقةِ أفكارِنا، فلا ترفعوا أصواتَكُم على غيرِكُمْ بهذهِ الصُورة المنفرة بَلِ ارفعوا من مُستوى كلماتِكم كما علّمنا ديننا وديِنكم سواء بسواء.

العقل الفارغ وإنتاج المعرفة الفارغة

فالاعتمادُ على العقل قبلَ أوانِ نُضجه؛ كالاعتمادِ على الطِّفْل قبلَ اكتمالِ عقلهِ، وبالتالي فعلى الإنسان أيّاً كان أنْ يتعهّد عقلَهُ بالعناية والسقاية والتشذيب والتهذيب، وذلك بإعمال فكرهِ وتنمية بصيرته وإثراء رصيده المعرفيّ وإغناء مخزونه العلميّ بالتفكير والتأمّل والتدبّر والقراءة المعمّقة، وإلاّ فإنه يكون كالطِّفْلِ الذي يهذي ويهرف من غير أن يعرف ما يقُول، والمنطق العقليّ يؤكّد هذا النزوع المعرفيّ، وما أشدّ عجبي حين أرى الدّين وقد تحوّلَ إلى ألعوبة مُشاعة بيدِالنّاسِ جميعاً، يتصرّفون فيه كيفما يشاؤون دون الاعتماد على شيء، سواء أكان عقلاً أم نقلاً، فالعقلُ الخالِص الناضِج أيضاً لا يقبل هذا التلاعُب، وما وجدتهُ أيضاً ضعف

الأساليب الكتابيّة التي امتلأتْ جوانب أروقة صفحاتِ الشابكة، فكلّ إنسان بإمكانه أن يمتحَ بدلوه وأن يُدلي بطرحه، وإن لم يعرفْ عن النَّظْمِ والتأليف والنّحْوِ والتّركيب إلا كما يعرفه طفلٌ يتلاعبُ بالمفردات بَتْراً وقَلْباً وتغييراً، فيُقدِّم بذلك أساليبَ شائهة مُهلهلة مُتهالكة، فيكتبُ بها رأيَهُ الهزيل الّذي لا يكادُ يقفُ على سُوقه، فيحبُو مُترنحاً هُنا وهُناك مُتوكّأً على عُكازته المنخُورة على الفضاءِ الأزرق، ويصيحُ بصوتهِ المبحُوح مُنْكِراً حُجيّةَ السُنّة، ومُدّعياً أنّهُ يُعْمِلُ عَقْلَهُ فيما يُواجهه مِنْ قضايا عصريّة راهنة، ويقولُ: بيني وبينَكُمْ كتاب الله يحكمُ بيننا، مُبْطِلاً السُنّة ومُصادِراً إيّاها، وهو ومُتّكِئٌعلى أريكتهِ الوثيرة ومُسْتَلْقٍ عليها، وقد تنبَّأ الرسوُل (عليه الصّلاةُ والسّلام) بظهُورِ هذهِ الفئة الّتي تنكّبتْ عنِ طريقِ الحقّ، وحادتْ عن الصِّراطِ المستقيم، فقال: (أَلا هَلْ عَسَى رَجُلٌ يَبْلُغُهُ الحَدِيثُ عَنِّي وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ، فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللّهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حلالاً اسْتَحْلَلْنَاهُ. وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَرَاماً حَرَّمْنَاهُ، وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللّهِ كَمَا حَرَّمَ اللّهُ)([٩]). وفي روايةٍ أُخرى؛ قال:(يُوشِكُ أَحَدُكُمْ أَنْ يُكَذِّبَنِي وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدَّثُ بِحَدِيثِي، فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، أَلا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللهُ)([١٠]).وفي روايةٍ ثالثة: (إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمَا يَعْدِلُهُ، يُوشِكُ شَبْعَانٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ أَنْ يَقُولَ: بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ هَذَا الْكِتَابُ، فَمَا كَانَ فِيهِ مِنْ حَلالٍ أَحْلَلْنَاهُ، وَمَا كَانَ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، أَلا وَإِنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ)([١١]). وجاءَ في روايةٍ رابعة؛ قَوْلُه: (لاَ أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ مُتَّكِئاً عَلَى أَرِيكَتِهِ، يَأْتِيهِ الأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ: لاَ نَدْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللّهِ اتَّبَعْنَاهُ)([١٢]). وقوله (صلّى الله عليه وسلّم): (لاَ أُلْفِيَنَّ) أي: لا أجِدَنَّ. وهذا نهيٌ عن تلكَ الحالةِ على سبيلِ المبالغة، و"أريكته" أي: سريره المزيَّن بأنواع الزينات، وفيه إشارة إلى أنّ إنكار الحديث إنّما يأتي من المترفين، وهؤلاء شأنهم حبُّ الشهوات، وعدم المبالاة بأحكامِ الشريعة. إنهم سيتركُون الكثيرَ من الدّين، فسيتركُون الصّلاة وأحكامها، وسيعجزون عن امتثال أمر الله سبحانه: ﴿وَآتُوا الزّكَاةَ﴾([١٣])، وسيهجرون الكثير مِمّا هو معلومٌ من الدِّين بالضّرورة([١٤]). قال أَيُّوبَ السِّخْتِيَانِيِّ (ت١٣١هـ): "إذا حدّثتَ الرَّجُلَ بالسُّنَّة فقال: دَعْنا من هذا، وحَدِّثنا مِنَ القُرآن، فاعلمْ أنهُ ضالٌّ مُضِلّ"([١٥]). وقالابن حزم (ت٤٥٦هـ): "فلا بُدّ مِنَ الرجُوع إلى

الحديثِ ضرورةً، ولَوْ أنّ امرأً قَالَ: لا نأخذُ إلاّ ما وَجَدْنا في القرآن؛ لكان كافِراً بإجماعِ الأُمّة"([١٦]).

إنكار حُجيّة السُنّة النبويّة وإثباتِ حُجيّة أفكارِهم

وثبت عنِ السّلف تمسّكَهُم بكتاب الله وسُنّةِ نبيِّه، وقد حكمُوا على مَنْ أنكرَ السُنّة بالخرُوج عن الملّة، وتعجّبوا منهم: كيف لا يقبلون بيان القرآن من رسُولِ الله (صلّى الله عليه وسلّم)، ويقبلون بيانه من عند أنفسهم.والحقُّ أنّ الكثير مِنْ مُنكري السُنّة ليسُوا من عُلماء الإسلام، والمعلُوم أنّ كُلَّ عِلْمٍ إنّما يُؤخذ من أهله، والغريب أنّ العديد من مُنكري السُنّة في هذهِ الأيّام قد كتبُوا في غير تخصّصاتِهم، وإن كانتِ الألقابُ لا تؤهِّلُ في حدِّ ذاتِها؛ فالأُستاذ في الهندسة لا يحقّ له أن يفتحَ عيادة لاستقبال المرضى، ولو فعلَها ما زارَهُ عاقل، ولو ذهبَ إليه جاهِلٌ فإنّهُ يضرّه ولا ينفعُه. والمعروف أنّ أنظمة الدنيا جميعاً لا تسمحُ لأُستاذٍ في الهندسة، ولا للدكتور في الاقتصاد أن يفتح عيادةً طبيّة([١٧])، كما لا تسمحُ في الحالةِ نفسِها لطبيبٍ أنْ يُشْرِفَ على مشرُوعٍ هندسيّ.وفي هذا قال الكاتِب رشيد الخيّون: "التقيت بالباحِث شحرور قبلَ سنواتٍ، وسألتُه: أنتَ مُهندِس في العمارة (مدني) ما أتى بك إلى البحث؟ أجابني: لولا العمارة ما كنتُ باحِثاً. ففهمتُ المعنى أنّ خطأ مهندس المباني يُكلف كثيراً؛ لأنه يبني عمارةً في الأرض يصعب تصحيحها إذا أخطأ، لهذا يتّصف بالدقّة. وفي التركيز على قضية التّاريخ، أقول: الكتاب عِمارةٌ بحاجة إلى قياساتٍ صحيحة"([١٨])، ولكن شحرور – مع الأسف – قد شيَّد عمارةَ كتابة على أساسٍ خاطئ، حسب عبارة رشيد الخيّون. والمعلُوم أنّ الدكتور المهندس محمّد شحرور "عَرَضَ في مؤلّفهِ (الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة)، مجموعتينِ مِنَ الأفكار، أفكار أساسيّة في قواعدِ الفهمِ والإدراك الّتي هي بمثابة الأساسات والقواعِد، وأفكار فرعيّة رتّبها ونسّقها – كما يقول – على اعتبار أنّها ثمارٌ مُنبثقة مِنَ الجذور الأساسيّة. وبما أنّ الكاتِب دكتورٌ في الهندسة المدنيّة، ومتخصّص في فحصِ التربة والأساسات، فإنّهُ يُدرِكُ معنى القواعِد والمرتكزات الأساسيّة، يعلمُ بأنّ المبنى الشّاهِق الجذّاب لا يلبثُ أنْ ينهارَ عندما تكون أساساتُه غير قائِمة بموجب المواصفات المعتمدَة، أو عندما تكون التحليلات الإنشائيّة الّتي بُنيت عليها تصميماتُه خاطِئة"([١٩]). وقد وردَ في المثلِ الإنكليزيّ ما يماثِلُ هذهِ الفكرة؛ وهِيَ: أنّ خطأَ الطبيبِ يُدْفَنُ تحتَ الأرض، وخطأَ المهندِس يقعُ على

الأرض، أمّا خطأُ المعلِّمِ فيَمْشِي على الأرض! فالطبيبُ قد يكونُ سبباً في وفاةِ أحدِ المرضى؛ نتيجةَ التسرُّع والتشخيص الخاطِئ، أمّا المهندِس فيكون سبباً في انهيارِ بناية شاهِقة؛ نتيجةَ هندسةٍ خاطِئة، أمّا خطأُ المعلِّمِ فيتوارثهُ النّاسُ جيلاً بعد جيل! فكيف إذا تعمّد المهندسُ تنفيذَ الخطأ وتحريف الخطّة الهندسية المقرّرة، تُرى ماذا ستكون حالُ البناية التي يُشرف عليها؟!

ومِنْهُنا فإنّ الكثير مِنْ مُنكري السُنّة لا يتورَّعون في تزييفِالحقائق وتحريفِها، بَلْ يتعمّدُون الكَذِب لتحقيق غايتِهم في إنكارِ الحديث: ومن تقوّلاتهم: أنّ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حبس ابن مسعود وأبا موسى وأبا الدرداء في المدينة على الإكثار من الحديث، ويستدلّون على هذا الخبر بكتابِ"الإحكام في أصولِ الأحكام" لابن حزم، فلمّا راجعتُه، وجدتُ ذِكْر الخبرَ، ولكنّي وجدتُه على العكس مِمّا تقوّلُوه، لقد وجدتُ ابن حزم يحَكِّمُ على هذا الخبر – الذي نقلُوه لتأييد فِكْرَتِهم –بالضّعْف. فقالَ في إحكامِه: "وأعجبُ مِنْ هذا كُلِّه: إنّ المحتجِّين بأنّ عُمَر (رضي الله عنه) حبسَ ابن مسعُود، وأبا موسى، وأبا الدرداء بالمدينة، على الإكثارِ مِنَ الحديث؛ ينبغي لهم أنْ يحاسِبُوا أنفسَهُم... يقول: والروايةُ في حبسِ ابنِ مسعود في ذلِكَ عنه ضعيفة، وإنّما صَحَّ أنّهُ تشدَّد في الحديث، وكان يُكَلِّفُ مَنْ حدَّثهُ بحديثٍ أنْ يأتيَ بآخر سَمِعَهُ معهُ، وإنّما فعلَ ذلِكَ اجتهاداً منه"([٢٠]). فهؤلاءِ ينبشون في كتبِ التراث علّهم يستخرِجُون منه ما يُناسِبُ أفكارَهُم من نصُوصٍ واستشهادات بعد نزعِها من سياقِها الحقيقيّ، ووضعِها في سياقٍ جديد يخدمُ أفكارَهُم التي يُسَوِّقونها وآراءَهم التي يُرَوِّجُون لها، عِلْماً أنّ المفردة اللغويّة لا تأخذُ دلالتَها الحقيقيّة إلاّ في سياقِها الذي تتفاعلُ فيه مع بنى لغويّة أُخرى سابقة لها أو لاحقة عليها، فالسياقُ هو الفيصَل في الحكمِ على المعاني.

أمّا الّذين يَعْجِزُون عن قراءةِ المدوَّناتِ التاريخيّة مِنْ نشطاءِ التيارِ العَلمانيّ، "فإنهم كثيراً ما يهرعُون إلى سدنةِ هذهِ الأفكار من أمثالِ "شحرور" وغيره؛ لكونه يُوفِّر ملاذاً لأفكارِهم العَلمانيّة، كما أنّ طرحَهُ يُمثِّلُ خيرَ سندٍ لِمَنْ يرفضُ الكثيرَ من تقريراتِ الشّرع الثابتة في الكتاب والسنة، التي يتكفّل "شحرور" بنسفِها والتشكيك حولها، بذريعة الاجتهاد، وخاصّة إذا عرفنا أنّهُ بدأ يُقَدَّم للعالَمِ الإسلاميّ ليسَ باعتبارِه مجرَّد مُنظِّر"عَلمانيّ" وإنما "مُفكِّر إسلاميّ"([٢١]). فالتيارُ العَلمانيُّ بدأ يُغيِّر من أسلوبِ خطابه كما كان معهُوداً في ستينيّات وسبعينيّات

القرن الماضي، وبدأ يُنمِّط خطابه بحيث يتناسبُ مع مُوضة العصر الجديد، حتى يكون مقبُولاً عند المسلمين جميعاً، ويوفّر له بالتالي أرضيّةً مُناسبة للتبشيرِ بأفكارٍ لم تتغيّر مضامينها والترويج لطروحاتٍ لم تتبدّل مقاصِدُها، وإنّما الأساليب والعناوين هي التي تغيّرت وتبدّلت، فإعادة عرض العَلمانيّة في ثوبٍ دينيّ يُوفِّرُ للعلمانيين الجُدُد استجابةً سريعة من لدن الكثير من المسلمين من ذوي الخلفيات الثقافية السطحية والتجارب العرضيّة الواهية!

أقلامٌ فكريّة قَلِقة وشكُوكٌ مُثارة حولَها

هُناك شكُوكٍكثيرة معقُولة ومقبُولة تحومُ حولَ تلكَ الأقلامِ الفكريّة التي ظهرتْ فجأةً، وهي تحملُ كلَّ هذا الخزين المعرفيّ الثرّ، وهذا الكمِّ من التأليفات، وهذهِ الشكوك الّتي تنبري هُنا وهناك إنّما تترَكّزُ حول صِحّة نسبة هذه المؤلّفات إلى أصحابِها ودرجة وثوقيتها، فنحن لَمْ نجِدْ على طُولِ التاريخ الإسلاميّ مَنْ يخرجُ علينا مفكّراً مُكْثِراً بين عشيةٍ أو ضُحاها، والذي يقرأُ الكتابَ الأوّل الّذي يُنسب إلى شحرور سيهوله كلّ هذهِ المعلومات التي لَمْ توثق توثيقاً علميّاً، في وقتٍ يفرضُ عليهِ أبجديّات العِلْم الحديث توثيق تلك المعلومات الكثيرة التي أوردها وساقها بالمصادر والمظان المعرفيّة الّتي استفاد منها!

والسؤال الجوهري ترى كيف يتأتى لإنسانٍ قضى طول عُمره في دراسة الهندسة المدنية – والانكباب في الحصُول على الماجستير والدكتوراه في هذا الاختصاص الصعب والدقيق([٢٢]) – أنْ يُقدِّمَ كُلّ هذهِ المؤلّفات التي أسهمتْ في نَسْفِ مقوّمات الفكر الإسلاميّ مِنْ أصولِه وبلغةٍ لا بأسَ بها. ومن يريدُ دليلاً على ضعف خطابهِ اللغويّ، أنْ يستمِعَ إلى محاضراتهِ عبر الشّابكة حتى يَصِلَ إلى درجةِ اليقين إزاءَ هذهِ الشكوك التي تحومُ حول صِحّة هذهِ المؤلّفات التي تمّ عرضُها على أنّها اجتهاداتٌ من مفكِّر إسلاميّ، وقد أكّد هذا الأمر الأستاذ ماهر المنجِّد بقوله: "ومِنْ نافلةِ القولِ أنْ أُشيرَ إلى أنّني دُعيت مِنْ قبل الأُستاذ الدكتور نعيم اليافي إلى حضُورِ ندوةٍ علميّة خاصّة مع المؤلِّف الدكتور محمّد شحرور في دمشق نظمها اتحاد الكُتّاب العرب منذ سنةٍ تقريباً (حوالي ١٩٩٣)، وفي أثناءِ ذلِكَ لاحظتُ أنّ السيِّدَ المؤلِّفَ كان على العكسِ تماماً مِمّا وجدناهُ في كتابِه مِنْ تنظيمٍ وتقسيمٍ واصطلاحات.. فقد كان مُشتّتاً يتحدّثُ دون ترابُط سببي في كلامِه، فعندما طلبَ منهُ الدكتور اليافي أنْ يُقدِّمَ لنا فكرةً عن كتابه مِنْ خلالِ ثلاث نقاطٍ رئيسة: تجربته مع الكتاب، مقولته في الكتاب، النتائج التي توصّل إليها. تحدّث عَنْ كُلِّ شيءٍ إلاّ عن

هذهِ النقـاط!! وكـان حديثُـه مُبعثـراً، ولغتـه سقيمة ركيكة بحيث لا تكادُ تستقيمُ فيها جملةٌ فصـيحة، فـترى المرفُـوع مجـرُوراً والمنصُوبمرفُوعاً.. حتّى الآيات القرآنيّـة الـتي كان يستشهدُ بها كان يغلطُ في قولِها، فـيردّه الحضُور مرّة، والدكتور اليافي مرّةً أُخرى، ثمّ كانتِ الطّامةُ الكُبْرى أنّ سمّـى نظريّـة الـنَّظْمِ لعبدالقاهِر الجرجاني بنظريّة (النُّظم) وكرّرَهـا أكثر مِنْ مرّة.. أضِفْ إلى ذلِكَ أنّ كتابَهُ يموجُ مَوْجاً بالأخطاءِ اللغويّة والنحويّة التي لا يجوزُ أنْ يقعَ فيهـا التلاميـذ(٢٣). ومـا يـدعونا إلى تأكيد هذا الشكّ حول نسبة هذا الكتاب مـا بيَّنَهُ الأستاذ عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني؛ بقولِه: "بعد أن أنهيتُ عملي في هذا الكتـاب (يقصدُ: التحريـف المعاصـر) زار مكّـةَ لأداء العمرة أخونا الأستاذ الدكتور "محمـد سـعيد رمضان البوطي"، والتقينا وتحادثنـا في قضـايا فكريّـة إسـلاميّة عامّـة، وسـألتُه عـن كتـاب "شحرور" فذكرَ أنّهُ اطّلعَ عليه، وأبانَ لي أنّ مِنْ رأيِهِ إسقاط الكتاب بإهمالِه وعـدمِ الـردِّ عليه، لأنّهُ أقلُّ قيمةً مِـنْ أنْ يهـتمَّ لـهُ مُفكّـر إسلاميّ، فقلتُ لَهُ: يَغْلِبُ على ظنّي أنّ جماعةً مِنَ اليهُود هُمُ الّذين كتبُوا له هـذا الكتـاب، فـذكرَ لـي مـا نشـرهُ في كتابـهِ: "هـذهِ مشكلاتُهم" فأنا أنقلُ من كتابِهِ هذا ما يلـي، قال: "زارَني عميدُ إحدى الكُليّـات الجامعيّـة في طرابلس الغرب، في أوائِل عـام ١٩٩١م، وأخبرني أنّ إحدى الجمعيّـات الصـهيونيّة في النمسا فرغتْ مؤخّراً من وضعِ تفسيرٍ حديث للقُرآن (كذا)، ثـمّ أخـذتْ تبحـثُ عـن دار نشرٍ عربيّة تنهضُ بمسؤوليّة نشرِه، وعن اسمٍ عربيٍّ مُسلِم يتبنّاهُ مُؤلّفـاً لـه ومُـدافِعاً عنـه.. ولكنّها لَمْ توفّق إلى الآن للعثورِ على المطلُوب على الرّغمِ مِنْ أنّهـا لَـمْ تـتردّد في الاسـتعانةِ ببعضِ الرؤساءِ والمسـؤولين العـرب.."(٢٤). أقول (والعُهدة للشيخ الميداني): يظهـرُ أنّهـا ظفرتْ فتمَّ طبعُ كِتاب "الكتاب والقـرآن – قـراءة مُعاصـرة" باسـم الـدكتور "محمّـد شحرور" سنة ١٩٩٢م(٢٥).

والغريب أنّ مؤيديـه علـى امتـدادِ العـالم العربيّ "لا يُصدِّورنَه إلا كـ"مُفكّـر إسـلاميّ" بل وكـ"عالِم دين"، باعتبار أنّ ما يقولُـه هـو "اجتهاداتٌ" في الدّين؛ وذلـك لإدراكهـم أنّ مجتمعَنا المسلِم في الداخل لم يعـد يقبـلُ مـنهم تلـك الأطروحـات العَلمانيّـة المجافيـة للـدّين بشكلٍ صريح، والتي تريدُ اختزالهُ في المسجد كشعائِرَ تعبّدية، بـل أصـبحَ الشـباب يلتفـتُ بشدّة لدينه منهجاً للحياة، ومِعيـاراً لمختلـف القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة، ومن ثمّ فقـد قـدّموا محمـد شـحرور باعتبـاره "مُفكّـراً إسـلاميّاً"، يتحـدّث بـالقرآن واسـتناداً إليه"(٢٦).

وشحرور وأمثالهُ في هذا إنّما يُطبِّقُ توصياتِ القائمين بإدارة شؤون العالم وَفق المنهج اللائكيّ، في عدم مواجهة الدّين بصُورةٍ علنيّة مُباشرة، وتأكيداً على ذلِكَ فإنّ "مجموعةَ الوثائق الصّادِرة عن الهيئة اليهوديّة المعرُوفة بـ"النورانيين" أو باسم "حُكماء صهيون" – والتي تعدُّ المصدر التاريخيّ الأوّل لِمَا يُسَمّى اليوم "بروتوكولات حُكماء صهيون" – تتضمّنُ توصيةً تُحَذِّرُ مِنْ مُجابهةِ الأديان عامّة والإسلام خاصّة بأيِّ حَرْبٍ مُباشِرة مُعْلَنة، وتنصحُ بدلاً عن ذلِك بتفريغِ النصُوص الدينيّة مِنْ معانيها الثابتة، ثمَّ ربطِها بمعانٍ وأفكارٍ أُخرى مِنْ شأنِها أنْ تتعارَضَ مع رسالةِ الدّين وأهدافِه، وأنْ تبدّد الرؤية إليه، ثمّ تيسّر سبيلَ الإعراضِ عنهُ والانفلاتِ منه"([٢٧]). هذا هو الغزو الفكريّ الّذي "لا نسمعُ فيه صليلَ السُّيوف، ولا أزيز الرَّصاص، ولا أنين الجَرْحى؛ معركةٌ صامِتة، تريدُ أنْ تصرعَ الأُمّة فكريّاً، فيسهلُ انهيارُها بعد أنْ تنحرِفَ عن أصالتِها. حربٌ مُبَرْمَجة، قادِرة على تزوير الحقائق؛ لأنّ الفكرَ الأصيل يُعاني أبناؤُه إمّا مِنْ عجزِ الإمكانات، وإمّا مِنْ سطحيّة الأبناء. حربٌ شَمّرتْ عن ساقِها، ولَنْ تضعَ أوزارَها حتّى تترُكَ ضحاياها مِنْ شبابِ أُمّتِنا بينَ أسيرٍ أو قتيلٍ، أو كسيح. حربٌ كحربِ السِّلاحِ تماماً، أو هي أشدّ فتكاً، خصُوصاً بعد أنْ أخذتْ على عاتقِها تحقيق ما أرادَهُ مؤتمر التبشير الّذي عُقِدَ في القاهِرة برئاسة صموئيل زويمر([٢٨]) سنة ١٩٠٦م: "لا بُدَّ للشّجرةِ من أنْ يقطعَها أحدُ أعضائِها"([٢٩])، أي تهديد الحصُون مِنْ داخِلِها، بواسطةِ دِعِيّ مِنَ المسلمين أنفسِهم"([٣٠]).

قراءةٌ بريئة مُعاصرة أم أجندات خارجيّة مُسيّسة؟!

لا ريبَ أنّ هذهِ التوصية تتجسّدُ واضحةً، لا سيّما في السنواتِ الأخيرة، مِنْ خلال الشّعار المتكرِّر المعرُوف الّذي تردّده طائفةٌ مُتميِّزة مِنَ الكُتّاب والباحثين.. شعار: "قراءة معاصرة"! ويزيدُكَ يقيناً بأنّهُ انصياعٌ مُلتزم دقيق لتوصية أولئك "النورانيين". ما هو واضِحٌ وجليّ مِنْ أنّ هذا الشّعار لا يُبرِز إلاّ لدى مُعالجة النصُوص الدينيّة كالقرآن والحديث، على أنّ ارتباطَهُ بالقرآن أكثر([٣١]).

فما الدّافِع إلى هذهِ "القراءة المعاصرة" قفزاً فوقَ ضوابط اللّغة، وفوقَ اصطلاحاتِ العرب، وفوق قواعِد المنطقِ والعِلْم، بصددِ التعامُل مع القرآن فقط، دون أيٍّ مِنَ النصُوص الأُخرى. الدّافِع ما قد عَلِمْتَ مِمّا لا يخفى على ذي بصيرة قطّ. إنّ التعليماتِ الخفيّة التي لَمْ تعدْ خفيّةً، والصّادرة عن "النورانيين" حُكماء صهيون؛ تقول: إيّاكُمْ

ومُحاربة الأديان عامّة والإسلام خاصّة بالمجابهة المباشرة، ولكن عليكم أنْ تفرغوا النصُوص الدينيّة مِنْ محتوياتِها، ثمّ تستبدِلُوا بها الأفكار المناقضة التي ستحقق آثارَها، باسمِ الدّين وداخِل سُلطانِه([٣٢]).

وهذا ما قامَ بهِ "شحرور" أحسن قيام، فقد تكفّل بنسفِ الدّين مِنْ أصُولِه، باعتباره مُجتهداً إسلاميّاً يسعى لتقديم الإسلامِ برؤيةٍ مُعاصِرة، وقد نال الحديثُ النبويّ قِسطاً وافِراً من تأويلاتِه الفاسِدة وتخريجاتِه الباطِلة، بحجّة قراءتِه برؤيةٍ عصريّة، وقد تأثر بطرحِه الزّائِف الكثيرُ مِنَ المسلمين مِمّنْ لَمْ يقرأوا أصلاً كتاباً واحِداً في علم الحديث، ولَمْ تكن لديهم معلوماتٌ سابقة عن علُومه، وإنّما قرأوا مؤخّراً في مظان غير موثقة أو مُغرضة أو غير مُوضوعيّة، فجاءتْ أفكارُهم عن الحديث عبارةً عن خليطٍ غير مُتجانس أو أمشاج هُلاميّة إسقاطيّة غير علميّة ولا موضوعيّة، والطّريفُ أن الكثيرَ مِمّن يتسمّون بالقرآنيين يُنكِرُون الحديث النبويّ على الرّغم مِنْ أنّهم لم يقرأُوا كتاباً مُعتبراً في عِلْمِ الحديث، فجاءُوا يُفنّدُون الحديث الشّريف، ويتبجّحون بإنكارِه جُملةً وتفصيلاً دون عِلْمٍ سابق، بذريعة أنهم يستخدِمُون عقولَهم في فهم كتابِ ربّهم، وهم ليسُوا بحاجةٍ أصلاً إلى مصدرٍ ثانٍ "يحلُّ رموزَه، ويُبرز كنوزَه، ويفتحُمغلقه، ويقيّدُ مُطلقه، ويُفصِّلُ مُجمله، ويُوضِّحُ مشكله، ويزيلُ مُبْهَمَه، ويُميطُ اللثام عن عباراتِه، ويكشفُ النقاب عن إشاراتِه"([٣٣]). وفي هذا قال الزركشي: "اعلم أنّ القرآن والحديث أبداً مُتعاضدان على استيفاءِ الحقِّ، وإخراجه من مدارِ الحِكْمة، حتّى أنّ كلّ واحدٍ منهما يُخصِّص عمُوم الآخر ويبيِّن إجمالَه"([٣٤]). وقال الشيخ محمّد أبو زهرة: "وقَدْ وكّل الله إلى نبيِّه، أنْ يبلغ القرآن للنّاس، وأن يُبيِّن لهم بقولِه وفعلِه ما يحتاجُ إلى البيان، والرسُول إذ يبيِّن للناس كتابَ الله، لا يَصْدُرُ عن نفسِه، ولكنه يَتّبِع ما يُوحى إليه من ربِّه، فالسُنّة النبويّة وظيفتُها تفسيرُ القُرآن، والكشف عن أسرارِه، وتوضيح مُرادِ الله تعالى من أوامِرِه وأحكامِه"([٣٥]).

عندما يكون المزاجُ مقياساً في الحُكْم على الأشياء!

وإذا واجهتهم بالأدلة والبراهين واجهُوك بمقولاتِ "شحرور" في كتابهِ (السُنّة الرسُوليّة والسُنّة النبويّة رؤية جديدة)، وكأنّه المصدرُ الوحيدُ الموثق الّذي كُتِبَ عن الحديث! والسؤال المنهجيّ هُنا تُرى كيف يحقّ لِمَنْ لَمْ يقرأ مصدراً مُعتبراً أو مرجعاً موثقاً في الحديث أنْ يجعلَ كتاب "شحرور" في السُنّة المصدر الأوحد، والمرجعية التي ليستْ فوقَها

مرجعيّة في الحُكْمِ على الحديث، أو بالأحرى في التمييز بينهما؟! فماذا يكون معيارُه في الحُكْمِ إذاً إنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ معيارٌ أصلاً؟ وما هو المقياسُ الّذي يقيسُ عليهِ صِحّة أحكامِ غيرِهِ أو فسادِها، ما هي ضوابطه التي تضبطُ عمليّة التقييس والمقايسة؟ فهل يكفي المتخصِّص قراءة كتاب واحِد فقط في إنكار الحديث والتشكيك في حُجّيته؟! وهذهِ مشكلة الكثير من مُراهقي المعرفة اليوم مِمَّنْ يتعاملُون مع السُنّة في هذا العصر الّذي أصبحَ فيهِ العِلْمُ مُشاعاً لِكُلِّ من يريدُ العبث بهِ من غير عِلْمٍ ولا كتابٍ مبين. والعجيبُ أنّ الكثيرَ مِنْ مُنكري الحديث الذي كان ولا زال المصدر الثاني من مصادِرِ التشريع الإسلاميّ، لا يقِفُون موقِفَ المنكِر أو الرّافِض لمصادِرِ التشريع القانونيّة التي قد ترجعُ إلى آلافِ السنين على الرّغمِ مِنْ مصادمتِها ومُناقضتِها للكثيرِ مِنَ الأحكامِ القرآنيّة الصّريحة. وقد تجدهم يجادِلونك في ذلك بغير حقٍ أو بغير برهان أو دليل، وحُجّتهم أنّ من حقِّهم أن يُحاكِموا عقولَهم كلّما عنّت لهم قضية، فالعقلُ هو الفيصل الأوّل والأخير في الحُكْمِ على الأشياء، وقد نسيَ هؤلاء أو تناسَوا أنّ عقولَهم ليستْ خالِصة أو مُبرأة من الهوى والمزاج والطبيعة والعصبيّة والميراث التاريخيّ المثقل، فالإنسانُ ابنُ بيئته، فهو يتأثرُ سلباً أو إيجاباً بالظروف الاجتماعيّة المحيطة به، وقد أكّد القصيمي ذلِكَ بقولِه: "إنّ تاريخَ جسدِك وما فيهِ من علاماتٍ سعيدة أو أليمة، قويّة أو ضعيفة، ليتدخّلُ لصياغةِ مذهبك أو تفكيرك أو أخلاقِكَ..."([٣٦]). فالظروف الاجتماعيّة هي التي تعيشُ فيك قبلَ أنْ تعيشَ فيها، وهي التي تتدخّلُ في صياغةِ أفكارِكَ ومشاعرك وأحاسيسك، وتتدخّلُ في تشكيل عقلِكَ الباطِن. فبيئتُكَ هي التي تسهمُ بشكلٍ فاعِل في تشكيلِ عقليّتِكَ، ونمذَجَةِ أفكارِك، وتحديد أذواقِكَ واتجاهاتِكَ، فأنتَ جزءٌ من هذِه البيئة التي نشأتْ فيها وترعرعت بينَ أحضانِها، وتقلّبت في ملاعبها، لِذا فإنّ حُكْمَك الّذي تمخّضَ عن عقلِكَ إنّما هو انعكاسٌ مُباشِر لهذا المحيط الخارجيّ الذي يلفُّ حولَكَ، ومحاكاةٌ لهذهِ البيئة التي صاغتْ أفكارَك وشكّلت رُؤَاكَ ووجّهت آراءَك وحدّدت أذواقَك ونمّطَتْ سلوكياتِك، ورسمتْ مساراتِكَ، فإذا تمرّدتَ على نظامِها ومنظُومتِها القيميّة فأنتَ لا تعبِّرُ كذلك إلاّ عن ذاتِكَ التي تمرّدت لحظة تمرّدها لسببٍ مُعيّن أو ردّ فعلٍ مُحدّد.

نخلصُ من كُلِّ ذلِكَ أن ما يتمخّضُ أحياناً من عقلِكَ ليست محاكمة عقلانيّة خالِصة بل محاكاةٌ خالِصة لما ورثته مِنْ آبائِكَ وأجدادِكَ، وترجمة فوريّة من قاموس بيئتِكَ

التي ربّتَك في أحضانِها، وغرست في عقلِكَ أبجديّات تفكيرِكَ، أو هو ردُّ فعلٍ آلي ضِدّ شيءٍ مُعيّن أثار حفيظتَكَ، وجعلكَ تفكّر بعكسِ ما يُفكّر به مجتمعُكَ ككلّ، وهذهِ البيئة الخارجيّة المحيطة بك إنّما تتمثّلُ في مؤسسات التنشئة الاجتماعيّة ووسائلها من رياض الأطفال، والمدرسة، والكلية، ووسائل الإعلام، والرياضة، والدّين الّذي يُؤدّي دوراً فاعِلاً في حياةِ الإنسان وتوجيهه، حتّى إن يورغن هابرماس، وتشارلز تيلر، وكورنيل ويست حرّروا كتاباً في هذا المجال أسموه "قُوّة الدين في المجالِ العام" في الوقتِ الّذي نجدُ في العديد من الدول العربيّة والإسلاميّة تراجُعاً ملحُوظاً في المظاهِر الإسلاميّة، رُبّما نظراً لأن الحركاتِ الإسلاميّة تعرّضت في الآونة الأخيرة إلى موجاتٍ مُمنهجة من القمعِ والتنكيلِ والتحجيمِ والاضطهادِ والملاحقةِ والمضايقة الأمنية. فما نريدُ أن نقول هنا إنّ الإنسان مهما كانت ثقافته أو معرفته مُوَجّه من قبل البيئة التي نشأ فيها، ومُنمّط في أروقة المؤسسات الاجتماعيّة التي تسهمُ في صياغة أفكاره، وتشكيل عقليتِه وتحديد توجّهاتِه، وقد لخّص هذهِ الفكرة الرسوُل (عليه الصّلاة والسّلام) بقولِه: (كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ)([٣٧]). ومعنى ذلك أنّ الإنسان مفطورٌ على الإسلام بالقوّة لكن لا بُدّ من تعلّمه بالفِعْل([٣٨]). ويحسنُ بنا هنا أن نعرّج إلى رأي "شحرور" في هذهِ المسألة، وهو ما يتجلّى فيه فهمه القاصِر المسطّح، وذلِكَ في اعتقادِه بوجُودِ تعارُض بينَ عِلْمِ الله بما سيفعلُ المرءُ في المستقبل وبينَ حريّة اختيار الإنسان، وهو لا يكتفي بذلِكَ، بل يسخرُ ويهزأُ بالاعتقادِ بعِلْمِ الله المستقبليّ، ويُسمِّيه بالكوميديا الإلهيّة([٣٩])، فيقول: "أنّه لو كان يدخلُ في عِلْمِ الله منذُ الأزل ماذا سيفعلُ "زيد" في حياتِه الواعية، وما هِيَ الخيارات التي سيختارُها "زيد" منذُ أنْ يُصبحَ قادِراً على الاختيارِ إلى أنْ يموت. فالسُّؤالُ لماذا تركَهُ إذا كان يعلمُ ذلِك"([٤٠]). فإذا كانتِ الإجابةُ على القولِ إنّ "زيداً" هو الّذي اختارَ لنفسِه هذهِ الأفعال. فإنّ السيِّد المؤلِّف يردُّ قائلاً: "إنّ هذا الطّرْحَ لا يترُكُ للخيارِ الإنسانيّ الواعِي معنًى، وإنّما يجعلُه ضَرْباً مِنَ الكوميديا الإلهيّة، مَهْمَا حاولْنا تبريرَ ذلِك"([٤١]).

والحقُّ أنّ هذهِ المسألة هِيَ مِنَ السذاجةِ بحيثُ لا تحتاجُ إلى مثلِ هذا النِّقاش، ولا ندري كيفَ فَهِمَ السيِّد الباحِث أنّ عِلْمَ الله المسبق لأفعالِ الإنسان يتعارَضُ مع حريّة اختيارِ الإنسان، بَلْ لا ندري كيف سنبسطُ لهُ المسألةَ حتّى يفهمَها. تُرى لو استطاع

"زيدٌ" أنْ يُشاهِدَ فِلْماً لَمْ يُشاهِدْهُ أحدٌ سِوَاه مِنَ البَشَر، ثمَّ عُرِضَ هذا الفِلْمُ فيما بعد أمامَ النّاسِ، فإذا بـ"زيدٍ" يقول إنّ البطلَ سيفعلُ كذا، وكذا، وإنّ رفيقَهُ سيختارُ كذا، وكذا، وإنّ خصْمَه سيكونُ منه كذا، وكذا، فهَلْ عِلْمُ "زيد" المسبق بتفاصيل الأحداث وبكيفيّتِها هو الّذي أجبرَ أصحابَ هذهِ الأحداث أنْ يفعلُوها؟![٤٢]، ونضرِبُ مثالاً آخر فنفرضُ أنّ قِسْماً مِنْ أقسامِ الشرطة استطاع – بفضلِ عناصِره السريّة – أنْ يعلمَ بتفاصيل عمليّة سطو ستجري مِنْ قبلِ عصابةٍ ما بعدَ عِدّة أيّام، فاستعدّت الشرطةُ لذلِكَ ونصبتْ كميناً، وفعلاً جاءتِ العصابةُ وقامتْ بالسطو، ثمّ قبضتْ عليها الشرطةُ بالجرمِ المشهُود.. فهَلْ عِلْمُ الشرطةِ المسبق بما ستفعلُه العصابةُ هو الّذي أجبر الأخيرة على السّرقة والسّطو؟ وهَلْ تعارض علمُ الشرطة المسبق مع حريّة اختيار العصابة. إنّ العِلْمَ صِفةٌ كاشِفةٌ لا مؤثّرة، وهذهِ الحقيقةُ معروفةٌ ما كان يجدرُ أنْ يجهلَها السيِّد المؤلّف. ولا نظنُّ بعد شرحِنا أنّ ثمةَ عاقِلاً يعتقدُ أنّ الاطّلاع على أحداثِ المستقبل يتعارضُ مع حريّة اختيارِ الإنسان[٤٣].

الشطط العقليّ وإنتاج العبثِ والفوضى

هذا، وإنّ الشططَ العقليَّ قد يدفعُ الإنسان إلى الخوضِ في قضايا فارغة لا تُجْدِي نفعاً ولا تُسْدِي خيراً؛ لأنّ العقل إذا اشتطّ وغالى وتعسّف وتجاوز حدَّهُ المعقُول، وتُرك لهُ الحبلُ على الغارِب قد يُودي به إلى إنتاجِ فكرٍ أقربُ إلى الجنون، وتقديم تخريفاتٍ وشطحاتٍ هي أقربُ إلى العبثِ والسّفاهة، والعته والتّفاهة! وقد وجدنا العديد والعديد مِنْ هذهِ النماذج الفكريّة التي كانت تفكّر بعقلٍ مؤمِن وفكرٍ إيمانيّ تحوّلت إمّا إلى الجنون وإمّا إلى الإلحاد بعد أنْ فقدتْ بوصلةَ حياتِها؛ وقد غذّى هذا الضياع والتيه تلك الأوضاع السياسية والاقتصادية المتردية التي عصفتْ بالمنطقة في السنواتِ الأخيرة، فوجدنا الإنسان في دوّامة أزماته النفسيّة القاتلة يُلقي اللّومَ على الدّين عمُوماً والإسلامِ خصُوصاً، وكأنه هو سببُ تقهقرنا الفكريّ، وعالة تراجعِنا الحضاريّ، حتى وجدنا مؤلفات من قبيل (الإنسان يعصي لهذا يصنع الحضارات) لعبدالله القصيمي، الذي اشتطّ به عقلُه وأورده موارد الهلاك النفسيّ، فانحدر من قِمّة السلفيّة إلى وَهْدةِ الإلحاد، حتّى تمرّد على منظومة القيم ككل، فهو في كتابهِ هذا يستعرضُ مشكلة الشرّ في العالَم الإسلاميّ،

ويسعى سعياً مُستميتاً لا هوادة فيه إلى نـزعِ الاحترام عن كلِّ القيم الإسلاميّة والإيمانيّة التي يؤمنُ بها المسلمون وغيرهم من الديانات السماوية الأُخرى على مشارقِ الأرضِ ومغاربها، وتجدُ خلال قراءتِكَ الكتاب أنّ المؤلّف قد فَقَدَ الأمل كاملاً من نهضةِ الإنسان ككلّ من كبواتهِ الحضاريّة ومن نزعاته الشريرة، ولهذا تراهُ يستميتُ في التلويح بمعاوله الفكريّة في تقويض بَلْ تدميرِ كُلّ القيم التي تواضعتِ الإنسانيّة على الإيمان بها، وكأني به يُقدِّم خَرَفاً معرفيّاً في قالبٍ منطقيّ قد تجده مقبُولاً لدى الدهماء والسّذج، ولكن هيهات أن يكون مقبُولاً لدى أناسٍ معرفيِّين غذوا عقولَهُم برحيقِ الإيمان العميق. فالقلقُ الوجوديّ الذي انجرفَ هذا المفكِّر في دوّامتِه العنيفة جعلَهُ يسيرُ في تفكيرهِ من غير هُدى ولا كتابٍ مُنير، فتجدُ المغالاة في طرحهِ بَلِ الإسراف في القذفِ والتشهيرِ بالإنسانِ والقيمِ والمبادئ الإنسانيّة النبيلة، فالملاكُ عنده قد تحوّل إلى كائنٍ منزوعٍ من علامات الرحمة وأمَاراتِ الشفقة؛ لأنهُ هو الذي يتسبّبُ في نشرِ الآفات والأوبئة والعاهات والبراكين والزلازل والفيضانات التي تودي بآلافِ الأرواح(٤٤)، ويدّعي أنّهُ بطَرْحه هذا هو أوّل من طرقَ هذهِ المسألة وبهذهِ الصورة الغريبة الفريدة، ناسياً أنّ للكون سننَه وقوانينُه ونواميسَه التي وضعها الباري – عزّ وجلّ – لغاياتٍ جليلة وحِكَمٍ جميلة قد لا نعرفها إلاّ في أوانِها، كما هو شأن الكثير من الأمور التي تظلُّ مجهولةً لآمادٍ بعيدة ثمّ يستكشفها الإنسان الّذي أُوتي مقدرةً خلاقة وزُوِّدَ بعقلٍ فريدٍ فاعِل لا يتوانى في كشف العديد والعديد من المجهولات في هذا الكونِ الواسع الفسيح الرّحيب، ولا يأل جهداً في تعريةِ المخفيات وإيضاح الغامضات، فالطبيعة أحياناً تُحْدِثُ هذهِ التغييراتِ لدفعِ فكرِ الإنسان من جديد وإثارته وتعليمه وتلقينه كيف يُواجه الطبيعة وكيف يصنعُ الحضارة من جديد، وكيف يبتكرُ ما يتيحُ له حمايةَ نفسهِ من خيراتِ الطبيعة التي تتهادى على شكلِ فيضانات وزلازل وأعاصير عاتية، فالحاجةُ أمُّ الاختراع، فنحنُ رُبما لا نجدُ في الفيضانات ولا الزلازل ولا الأعاصير إلاّ الوجه المدمِّر ولا نجدُ فيها الوجه المشرق المؤثر، تلك الطبيعة التي تتباهى بنفسها وتتهادى كسمفونيّة رائعة تذكِّرنا بسمفونيّات بيتهوفن وباخ وموزارت وانطونيو فيفالدي وناني وغيرهم، وقد نخلص من أفكاره أنّ الإنسان في أصلهِ مشروعٌ فاشِل، والحياة فانية، ومشكلة الشرّ دائمة، والسلام معدوم، والرحمة والشفقة رياء وإعلام، والغنى طاغٍ،

والظلم ليس له حدود، والأنانية قاتلة، وهو في نزوعِه هذا يمثِّلُ انهزاماً نفسيّاً كاسِحاً، وهُزالاً روحيّاً مريراً، وقلقاً وجوديّاً عقيماً، بَلْ وعودةً مُؤسية إلى الإلحاد من جديد تحت مُسمّيات جديدة ويافطات مُتجدِّدة. هذا هو نِتاجُ العقلِ الطّائِش إذا أُرْخِيَ لهُ العَنان، ومُنحت لهُ الحريّة المطلقة، هذا هو العقل الّذي يتجاوزُ نفسَه بنفسِه، ويتحوّل إلى آلةٍ صمّاء لإنتاجِ العَبَثِ والفوضى، ومِنْ ثمَّ تسويق الأحكامِ الاعتباطيّة، وترويج الأفكارِ الانتقائيّة!

الأحاديث النبويّة تحت رحمةِ التعميم والانتقائيّة!

وهذا ما فعلَهُ "شحرور" بالضّبط في كتابهِ المذكُور الّذي حكمَ فيه على الأحاديث بتعميمٍ وانتقائيّة بَلْ وبأحكامٍ إسقاطيّة، وهذا الكتابُ الذي يعدّ آخر ما كتبه الآن، ما هو إلا تفصيلٌ لِمَا ذُكِرَ "مُختصراً" في "الكتاب والقرآن" حول السُنّة، هذا وقد "عمد شحرور إلى إيراد كثير من الأحاديث، بغضِّ الطرف عن أسانيدِها أو متونِها، ويُبيّن تناقضاتها مع التنزيل الحكيم؛ فكثير من الأحاديث وُجدت لتبرير دوافع سياسية أو أيديولوجية"(٤٥)، فقد زعم أن الأطراف السياسيّة مدى القرون الخمسة عشر الماضية قد استخدمت الحديث لأغراضٍ سياسيّة بحتة لإثبات شرعيّتها وتثبيت حُكْمِها، وذلك من خلال "التوظيف الانتقائيّ للحديث النبويّ كسلاحٍ يحسمُ النزاعاتِ مِنْ خلال إثباتِ مزاعِم أحد الطّرفين، وإسباغ غطاء الشرعيّة عليها"(٤٦)، وفي هذا تعميمٌ وحكمٌ إسقاطيّ جائر بحقِّ الصحابة الذين كانوا يتورّعون ويحتاطون كثيراً في نقلِ الأحاديث، فضلاً عن تعظيمِ الحديث وتوقيره، والإقلال من الرواية والتحرّز فيها احتياطاً، فكيف بتوظيفها وتحميلها ما لا تحتمل. و"شحرور" في شبهته هذهِ يعتمدُ على أدلة المستشرقين مِمّن زعمُوا أنّ الحديث بقي مائتي سنة غير مكتوب، ثم بعد هذه المدة الطويلة قرّر المحدِّثون جمع الحديث، وقد ردّد عددٌ من المستشرقين هذه الشبهة منهم المستشرق المجري اجْنَتْس جُولْدْتْسِيهر(١٨٥٠ - ١٩٢١)، والنمساوي لويس شبرنجر (١٨١٣ - ١٨٩٣م)، والهولندي رَيْنْهَارْت دُوزِي (١٨٢٠- ١٨٨٣م)، فقد عقد "جولدتسيهر" فصلاً خاصّاً حول تدوين الحديث في كتابه "دراسات إسلامية " وشكّك في صِحّة وجود صُحف كثيرة في عهد الرسول (صلّى الله عليه وسلّم)، ورأى "شبرنجر" في كتابه"الحديث عند العرب "أن الشروع في التدوين وقع في القرن الهجري الثاني، وأنّ السُنّة انتقلت بطريق المشافهة

فقط، أمّا "دوزي" فهو يُنكر نسبة هذه "التركة المجهولة" – بزعمه – من الأحاديث إلى الرسُول (صلّى الله عليه وسلّم).

المستشرقون والتشكيك في حُجيّة الحديث النبويّ

وقد أراد المستشرقون من وراء هذه المزاعم إضعاف الثقة باستظهار السنة وحفظها في الصدُور، والتشكيك في صِحّة الحديث واتهامه بالاختلاق والوضع على ألسنة المدوِّنين، وأنهم لم يجمعُوا من الأحاديث إلا ما يُوافق أهواءهم، وصارُوا يأخذون عمّن سَمِعُوا الأحاديث، فصار هؤلاء يقول الواحد منهم: سَمِعْتُ فلاناً يقول سَمِعْتُ فلاناً عن النبيّ(صلّى الله عليه وسلّم)، وبما أنّ الفتنة أدّت إلى ظهور الانقسامات والفِرَق السياسية، فقد قامتْ بعضُ الفِرَق بوضع أحاديث مزوّرة حتى تثبت أنها على الحق(٤٧). أمّا الدارس لتاريخ السُنّة فيقول: نعم إنّ السُنّة لم تُدَوَّن إلاّ على رأس المائة الأولى الهجرية إلاّ أنّ هذا لا يفيدُ أنّها لَمْ تكتب طيلة هذا القرن؛ فالتدوين شيء والكتابة شيء آخر.فالتدوين: ترتيب المعلومات، بمعنى أن ترتب الأحاديث على موضوعاتها أو بحسب الراوي الأعلى، وكُلّ ديوان فمعناه الكتاب الذي رتبت مادّته.أمّا الكتابة فهي: مُطلق خط الشيء.وعليه فقول العلماء: إن السُنّة لَمْتُدَوّن إلاّ على رأس المائة الأُولى، معناه أنه لم تظهر الكتب المرتّبة، والمراجع المصنَّفة. أمّامُطلق الكتابة – يعني دون ترتيب على الأبواب – فهذا موجُود ومتوفّر للسنة في مجالس رسُول الله (صلّى الله عليه وسلّم)؛فلقد كتب(صلّى الله عليه وسلّم) كتباً وأرسلها إلى حُكّام البلاد المجاورة، وكتب كتباً لعُمّالِه بيَّن فيها الكثير من الأحكام، وكتب الصحابة أمامَهُ، وأقرَّهم (صلّى الله عليه وسلّم)، وأمر بالكتابة لبعضِهم(٤٨).

مغزى الحظر المبكر لكتابةِ الحديث ومقاصده

والحق أنّ حظرَ النبيّ (عليه الصّلاة والسّلام) "كان يشيرُ إلى منعِ الحديثِ على الصّحيفةِ نفسِها التي اعتادُوا أنْ يُدَوِّنوا عليها القرآن"(٤٩)، ويبدُو هذا التفسيرُ مُقنعاً؛ لأنّ ذكرَ كلمة قُرآن مرّتين في نصّ منع كتابة الحديث، وأكثر من هذا فحقيقةً أنّ السّورَ القرآنيّة كانتْ لا تزالُ في مرحلةِ التنزيلِ والوحي ولَمْ يكتمِلْ بعدُ نصُّه النهائي، وكان عُرْضةً للاختلاطِ بأقوالِ النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم)؛ لأنّه النّاطِق بلسان كُلٍّ مِنَ القرآن والحديث، يجعلُ التّفسيرَ السّابق مقبُولاً(٥٠). ومِمّا لا شكّ فيهِ أنّ هُناكَ شبه إجماع على أنّ منع كتابة الحديث قَدْ نُسِخَ

بالتّصريح بجوازِ كتابتِه، وتمّ كتابةُ بعضِ أحاديث النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) في أُخرياتِ حياتِه. فالدّافِع الأساسيّ وراء حظرِ النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) لكتابةِ أقوالِه، هو المحافظةُ على نَقَاءِ النصِّ القرآنيّ، ففي المرحلةِ الأُولى من نزولِ الوحي كان هُناكَ خوفٌ مِنْ أنّ كلماتِ النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) رُبّما تختلِطُ بالنصُوص القرآنيّة([٥١]).

هذا، ويدعّي أنّ هُناك جملةَ عوامِل أسهمتْ – حسب رأيه – في تضخيمِ كُتلةِ ما يُسَمّى "الحديث النبويّ" ويذكرُ من ذلك إضافة أحاديث الصحابة وتابعيهم وأئمة المذاهب وتلاميذهم إلى ما قالَهُ النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم)، في كتبِ أهلِ السُنّة والجماعة، وفي كتبِ أهلِ الشيعة([٥٢]). والسؤال الذي ينهضُ هنا ترى: ما العيبُ في ذلِكَ إذا كان الصحابيّ حُجّة عند علماءِ الحديث؟! أليس في أقوالهم إضاءاتٌ للحديث وتفسيراتٌ عليها وتبيين لمقاصدها ومضامينها التي قد تخفى عن غيرِ أهل العلم، كما نجدُ ذلِكَ سواءً بسواء في المدوّنات التشريعيّة والمتون القانونيّة التي تمّ شرحها بالعديد والعديد من الحواشي والشروحات والتفسيرات؟! أمّا إذا كان قصدُه أن أقوالَهم قد تحوّلتْ إلى مرتبةِ الحديثِ نفسِها ففي هذا تقوّل لا يقولُ به عالِم يحترمُ نفسه ويحترمُ علمه الّذي يدعو إليه، إذ كيف عرفَ هو أنّ هذهِ المرويّات تعودُ إلى الصحابة والتابعين وأئمة المذاهِب وتلاميذهم، أمّا عُلماء الحديث فقد كان هذا الأمرُ خافياً عليهم، حتّى ظهر لهم في القرنِ الحادي والعشرين مَنْ يميّز لهم أقوال النبيّ (عليهِ الصّلاة والسّلام) من أقوالِ الصحابة والتابعين وأئمةِ المذاهبِ وتلاميذهم! و"شحرور" في هذا متأثرٌ بالمستشرق (جولدتسيهر) الّذي يُقرِّر أنّ السُنّة لا تقتصِرُ على ما صحَّ عنِ النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم)، بَلْ دخلها ما جاءَ عنِ الصحابة (رضي الله عنهم)، فهو ينصّ على أنّ السُنّة هي جوهرُ العادات، وتفكير الأُمّة الإسلاميّة قديماً([٥٣]).

رواية الحديث بالمعنى وتضخيم كتلة الحديث!

ويضيف أيضاً على العوامِل التي أسهمتْ في تضخيم كتلةِ الحديث: رواية الحديث بالمعنى، على الرّغم من تأكيدهِ أنّ القومَ في ذلِكَ انقسمُوا قسمين: قسمٌ تشدّد في السّماع، وأوجبَ التمسّك بألفاظِ الحديث كما قالها النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) بلا تبديلٍ ولا تغيير، ومن دون نقصٍ أو زيادة، ومن هؤلاءِ محمّد بن سيرين، والقاسم بن محمّد، ورجاء بن حيوة([٥٤])، وحجّتُهم في ذلِكَ قولُه (صلّى الله عليه وسلّم): (نَضَّر الله

امرأً سَمِع مقالتي فوَعَاها وحَفِظها وبَلّغها، فرُبَّ حامل فِقْه إلى مَن هو أفقه منه). فقوله (عليه الصّلاة والسّلام): (نَضَّر الله امرأً سَمِع مقالتي فوَعَاها وحَفِظها وبَلّغها) يُوضِّح عظم أهميّة الرواية، وقوله:(فرُبَّ حامل فِقْه إلى مَن هو أفقه منه) فيه بيان أهميّة الدراية. ويفيد قوله: (فرُبَّ حامل فِقْه إلى مَن هو أفقه منه)، أنَّ راوي الحديث ليسَ الفقه من شرْطه، إنَّما شرْطُه الْحِفظ، أمَّا الفَهم والتدبُّر فعلى الفقيه، وهذا أقوى دليل على ردِّ قَبول مَن اشترط لقَبول الرواية كون الراوي فقيهاً عالِماً([٥٥])، هذا أوّلاً، وثانياً: لقد تميّز العربُ بامتلاكِهم ذاكرة حافظةً مُمتازة، على الرّغم مِنْ انتشارِ كتابة الأقوالِ المأثورة، والشِّعْر، والصحيفة في العصر الجاهليّ، إلاّ أنّ الثقافةَ العربيّةَ كانتْ شفهيّةً أساساً، وتميَّزَ العربُ بقدرةٍ فائقة في الحِفْظ معروفة للطُلاّب مِنْ دارسِي التّاريخ. ونحنُ نعرفُ جيِّداً أنّ العربَ قبلَ الإسلامِ قدِ اعتادُوا أنْ يحفَظُوا عن ظهرِ قلب جداول الأنساب والقصائِد الطّويلة الخاصّة بالأعمالِ الحربيّة لقبيلتِهم، وحتّى بَعْدَ ظهُورِ الإسلام، فإنّ ذاكرتَهم التصويريّة لا تُبارى على مدارِ التّاريخ... وبسبب هذهِ الذاكرة الخارقة للعادة، لَمْ يكن غريباً ألاّ يُظْهِرَ العربُ اهتماماً ملحُوظاً بالكتابة، وخاصّة بعد ظهُورِ الإسلام، وبعد الموقِف المشجع للنبيّ (صلّى الله عليه وسلّم)، وحتّى في الوقتِ الّذي أصبحتْ فيهِ الكتابةُ شائعةً إلى حدٍّ ما، استمرّتِ الذاكرةُ تلعبُ دوراً حيويّاً، فسنن النبيّ (عليه الصّلاة والسّلام) وأحاديثه وكثير مِنَ المعلُومات الأُخرى المهمّة كانتْ تُحْفَظ في مخزنِ الذاكرة. وأعمال السِّير الذاتية تحتوي على أسماءِ العشراتِ مِنْ عُلماءِ الحديث الّذين تميّزُوا بحفظِ الآلافِ مِنَ الأحاديث التي كانت كبيرةً جدّاً لدرجةِ يتعذّر معها تصديقهم، إلاّ أنّ النصُوصَ تُثبت أنّهم كانُوا يمتلِكُون ذاكرةً واعيةً قويّة. وحقيقةً أنّ حِفْظَ عُلماء الحديث لعددٍ كبير مِنَ الأحاديث عن ظهرِ قَلْب ليستْ موضِع استغراب، لَوْ نظرْنا إليها مِنْ منظُورٍ تاريخيّ؛ فالقانونُ الطبيعيُّ يقول: إنّ الاستخدامَ المستمرّ لملكاتٍ إنسانيّة مُعيّنة يجعلُها أقوى وأكثر استجابةً، ولأنّ العربَ الأوائِل أعطَوا اهتماماً للحفظ. فقد نَمَتْ هذهِ القُدْرة لتصلَ إلى كامِلِ قُوّتِها، والاستخدام المستمرّ لهذهِ المَلَكة شجّع القدرة على الحِفْظ([٥٦]).

حالات النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) من منظور "شحرور"

ويعمدُ"شحرور" إلى التفريق بين ثلاث حالات للنبيّ محمّد (صلّى الله عليه وسلّم)، ألا وهي:

-محمّد الرّجُل، وهذه الحالةُ ليس مطلوباً فيها الاقتداء أو الاتباع والتأسي، مثل لعق الأصابع بعد الانتهاء من الطعام، وخصف النعل، وحب الطيب والنساء، والاحتجام في المسجد، والاحتجام عموماً، وتفضيل الثياب القصيرة واجتناب الطويلة...إلخ. فهذه الأحاديث وأمثالها ليس مطلوباً فيها الاقتداء والاتّباع.

وهو في هذا متأثر بالمستشرق "جولدتسيهر" الّذي طرح "شبهة العادة المقدّسة"، حيث زعم هذا المستشرق أنَّ السنَّة النَّبوية هي جوهرُ العادات، وأنها تفكير الأمَّة الإسلامية قديماً، وتسمَّى بالعادةِ المقدّسة والأمر الأوّل، كذلك فهو يصفُها بأنَّها "العواطِف القائمة مقام غيرها"... مع العِلْمِ بأنَّ "جولدتسيهر" لم يكن الوحيد الذي حاولَ تلك المحاولات، بل شاركه معاصرُه "صموئيل مارجليوث" (١٨٥٨م – ١٩٤٠م) حين أرجعَ معنى السنَّةِ إلى العُرْف القائم، ووافقه على ذلك جوزيف شاخت (١٩٠٢م – ١٩٦٩م)، وسمَّاها بالأعرافِ السَّائدة، وغيرهم على مرِّ العصُور...والمعلوم أنَّ حقيقةَ السنَّةِ عند المسلمين متجوهرةٌ في الطَّاعةِ المفروضة للنبيّ(صلَّى الله عليه وسلَّم – وليس في اللفظِ اللغويّ الذي انتزعوا منه حقيقةَ أقدميته، فلا يشكُّ أحدٌ أنَّ السنَّة لها معانٍ في اللغةِ مُتعدِّدة([٥٧]).

وقد ذكر (جولدتسيهر) أنّ السُنّة هي العادات؛ فقال: السُنّة: العادة المقدّسة والأمر الأوّل، والشكلُ الّذي وصلتْ بهِ إلينا هو (الحديث)، فهُما ليسا بمعنى واحِد، وإنّما السُنّة دليلُ الحديث؛ فهو عبارةٌ عن سلسلة مِنَ المحدّثين الذين يوصلون إلينا هذهِ الأخبار والأعمال المشار إليها طبقةً بعد طبقة، مِمّا ثبت عند الصحابة على أنّهُ حازَ موافقة الرسُول في أمُورِ الدّين والدُّنيا... والسُنّة هي جوهرُ العادات وتفكير الأُمّة الإسلاميّة قديماً، وتعتبرُ شرحاً لألفاظِ القرآن الغامِضة التي جعلتها أمراً عمليّاً حيّاً([٥٨]).

لقد توهّم المستشرقون أو تعمّدوا من أمثالِ (جولدتسيهر وشاخت وغيرهما) في معنى السُنّة، فظنُّوا أنّها من باب العادات والتقاليد الموروثة مِنَ الجاهليّة، واستشهدُوا على ما ذهبُوا إليهِ ببعضِ العاداتِ التي أبقاها الإسلام مِنَ العاداتِ القديمة، وزعمُوا أنّ السُنّة ليستْ مِنْ مصادرِ التشريع في الإسلام، فإنّ الأوائِل لم يكونوا يرجعون إليها في المسائِل الدينية والفتاوى الشرعيّة حتى ظهرَ بعضُ المسلمين في أواخرِ القرن الثاني وأوائِل القرن الثالِث، ونادوا بحجيّة السُنّة، وقد عقد لواء هذهِ الشبهة (جولدتسيهر)، لِذا فإنّ

عرضَ شبهاتهِ التي أثارها، وما زاد عليه (شاخت) أيضاً ونقضها هو نقضٌ لشبهاتِ الطّاعنين في السُنّة(٥٩).

– محمّد الرسُول، ويؤخذ من هذه الأحاديث ما لا يتعارض مع التنزيل الحكيم، مثل: من صلّى صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب، فهي خِدَاج(٦٠)، وإن الله يكره العبث في الصلاة، والرفث في الصيام، ومن مات وعليه صيام صام عنه وليه، ومن غشّنا فليسَ منا، واستعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان...إلخ.

– محمّد النبيّ، و"هذه الأحاديث الواردة في مقام النبوة لا يمكن أخذها كمصدر للتشريع واتباعها على الرّغم مِنْ أنها متوافقة مع التنزيل الحكيم، لأنها جاءت وفق شروط موضوعيّة مخصُوصة وموجّهة لمن عاصره من أفراد مجتمعه فقط. مثال ذلك، الأحاديث المتعلّقة بموضُوع النكاح والطلاق في تنظيم العَلاقات الاجتماعيّة(٦١). وقد تحدّث عن هذا الأمر قبلَه الدكتور زكي مبارك؛ فقال: "إنّ شخصيّة محمّد لَمْ تُدْرَس حقّ الدّرْسِ إلى اليوم في البيئاتِ الإسلاميّة؛ لأنّ المسلمين يجعلُونه رسُولاً في جميعِ الأحوال، فهو لا يتقدّم ولا يتأخّر إلاّ بوحي مِنَ الله، ولا يأخذ ولا يدعُ إلاّ بإشارةٍ مِنَ جبريل، ومعنى ذلكَ أنّ شخصيّةَ محمّد في جميعِ نواحيها شخصيّة نبويّة لا إنسانيّة"(٦٢). وكلاهما متأثرٌ في الطرح والمنهج بأطروحات المستشرقين ومناهجهم.

وإذا راجعنا كتاب"الفروق اللّغوية" بين المفردات لأبي هلال العسكريّ نجدُ الآتي "إن النّبي إلاّ يكون صاحب معجزة... والنُّبوة يغلب عليها الإضافة إلى النّبي، فيقال نبوة النّبي؛ لأنّهُ يستحِقّ منها الصِّفة التي هي على طريقة الفاعِل، والرِّسالة تُضاف إلى الله؛ لأنّهُ المرسل لها".فعدد من الأنبياء جمعُوا بين النُّبوة والرِّسالة، ورسالة الإسلام: القرآن والكتاب والفرقان، ورسائل سابقة عُرفت بأسمائها وبالصُّحف، والسُنّة: أقوال النّبي الرّسول وأفعاله؛ لأنّ النبيّ والرّسول واحد، فكيف تُصبِح سنتان؟ أما الرِّسالة فهي الكتاب السّماوي(٦٣).

تقسيمات مُختلقة ما أنزل الله بها من سُلطان!

فـ"شحرور" هُنا إنّما اخترع تقسيماتٍ من عندِ نفسِه ما أنزلَ بها مِنْ سلُطان، وقد وصفَ "طارق زيادة" منهجه بأنه "طرافةٌ في التقسيم، وغرابةٌ في التأويل"(٦٤)، ويمكن الاعتراضُ منطقيّاً على تقسيمِه المتهافِت، والمعلُوم أنّ الاعتراضاتِ تكونُ في ثلاثة أمُور؛ إمّا اعتراضٌ على التعريف، أو اعتراضٌ على التّقسيم، أو اعتراضٌ على البُرهان، فأنا حينما

أعترِضُ على إنسان لا يجوزُ لي أنْ أعترِضَ على كُلِّ شيء، ولكنّي أعترِضُ إمّا على التعريف؛ فأقول: إنّ تعريفَكَ غيرُ صحيح؛ لأنّهُ دخلَ فيهِ ما ليسَ منه، أو خرجَ منه ما هُوَ منه! أي: إنّ تعريفَك غيرُ جامعٍ ولا مانع، أو اعترض على التقسيم؛ فأقول: إنّ تقسيماتِكَ غيرُ محصُورةٍ، لو قالَ شخصٌ: الكلمةُ إمّا اسمٌ وإمّا فعلٌ، أعترِض وأقول: إنّ تقسيمَكَ غيرُ صحيحٍ؛ لأنّهُ لم يحصُرْ كُلَّ الأجزاء، أو يقول: الكلمةُ اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ وظرف، أعترِض وأقول: تقسيمُكَ غيرُ صحيحٍ؛ لأنّك أدخلتَ فيهِ ما ليسَ منه[٦٥]، وقد ثبتَ في عمليّةِ الاستقراء – وهو معرفةُ الكُليّاتِ بعد معرفةِ الجزئيّات – أنَّ الكلمةَ تنقسُم إلى اسمٍ وفعلٍ وحرف، أو أعترِض على البُرهان؛ أي: القياس، والبُرهان: هو قياسٌ مُؤلّف من يقينياتٍ ينتجُ يقيناً بالذاتِ اضطراراً. وقد أطلقَ "أرسطو"لفظَ البُرهان على "الاستنتاجِ العقليّ": وهو ما تلزمُ عنه ضرورةً النتيجة عن المقدّماتِ (المبادئ). والبُرهان: هو عمليّةُ استدلالٍ تهدفُ إلى تأكيدِ صدقِ (أو كذب) قضيّةٍ ما. والـ(استدلال) على زِنة (استفعال)؛ وتعني: الدّلالة على الطّلب. والاستدلالُ هو: "طلبُ الدّليل لإثبات المطلُوب". والاستدلالاتُ التي يُبنى عليها البرهانُ، والتي تترتّب عليها القضيّةُ منطقيّاً تُسَمَّى "الحُجج". ومعروفٌ في المنهج العلميّ لكُلِّ العلُوم النظريّة والتطبيقيّة أنّ رفضَ أيّ فكرةٍ أو واقعة مُبرهن عليها لا يتمّ إلاّ بنقضِ أدلّتِها وإثباتِ ضعفِها، أو الإتيان بأدّلةٍ أُخرى أقوى مِنَ الأُولى ومُخالِفة لها، وعند ذلكَ يكونُ رفضُ الواقِعة أو الفكرة منطقيّاً يُؤخذ بهِ، وإلاّ كان هراءً وسُخفاً وتضليلاً للمتلقّي[٦٦]، وأيُّ منهجٍ علميّ يدّعيهِ يقبلُ منه أنْ يكذبَ على اللّغة، ويُخالِف دلالاتِها، ويزعمَ فيها معانيَ ليستْ فيها؟ وهَلْ هُناكَ استخفافٌ بعقلِ القارئ أكثر مِنْ ذلكَ[٦٧]، على الرّغم من أنّه يدّعي الالتزام باحترام عقلِ القارئ، وفي ذلكَ يقول: "فإنّنا حاولنا جاهدين في كتابِنا احترام عقل القارئ أكثر مِنْ احترامِنا لعواطِفه"[٦٨]. فـ"شحرور" إذاً في تقسيمه اللامنطقيّ للقرآن إلى قسمين "القرآن"، و"أمّ الكتاب" يُلغي دور الرّسُول (عليهِ الصّلاة والسّلام)، زاعِماً أنّهُ مُبَلِّغُ نصٍّ ربّاني فقط، أمّا تأويلُ قسم "القرآن" فأدّعى "شحرور" أنّ الرسُولَ لَمْ يَكُنْ عالِماً به، وزعم مفترياً أنّ تأويلَ هذا القسم هو مِنْ اختصاصِ الفلاسفة وعُلماء الطبيعة وعُلماء فلسفة التّاريخ، وعُلماء أصل الأنواع، وعُلماء الكونيّات، وعُلماء الألكترونيّات، وزعمَ أنّ هذا القِسْمَ يخضعُ للمفاهيم النسبيّة الزمنيّة. وأمّا تأويلُ قسمِ "أمّ

الكتاب" فادّعى أنّ دورَ الرسُولِ فيهِ دورُ مُجتهدٍ لأهلِ عصرهِ فقط، وليسَ مُبيّناً لِمَا أنزلَ اللهُ عليهِ فيما يخصُّ سلُوكَ النّاسِ جميعاً([٦٩]). ومِنْ هُنا فإننا "لا نستغربُ أنْ يدّعي أحدُهم أنه وحدَهُ القادر على تفسيرِ القرآن الكريم!! فلقد ادّعى د.محمد السعيد مشتهري، رئيس المركز العالمي لدراسات القرآن،والحاصِلُ على دكتوراه في الدراسات الاقتصاديّة – أنّهُ ليسَ في طوق رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) أنْ يفسِّر القرآن، ولا في طوق أبي بكر وعُمر (رضي الله عنهما) ولا في طوق الطبري والقرطبي، ولا في طوق ابن كثير والآلوسي، ليس في طوق هُؤلاء وأمثالِهم تفسيرَ القرآن، وإنما هو وحدَهُ الّذي يُفسِّر القرآن الكريم!"([٧٠]). فمشتهري يدّعي صراحةً كما ادّعى شحرُور ضمناً أنّه وحدَهُ الّذي بإمكانِه أنْ يُفسِّرَ القرآن.

الرؤية العَلمانيّة في التعامُل مع الشريعة الإسلاميّة

وبالعودة إلى "شحرور"، نجد أنّه أسّس لنظريّته العَلمانيّة في التعامُل مع الدّين بعزله عن قضايا القانون والمجتمع والسياسة، من خلال فكرة "سنّة الرسالة" و"سنّة النبوّة"، كما قرّرها في كتابه "السنة الرسولية والسنة النبوية".فالسنة النبوية – بحسب شحرور – هي تعليمات خاصّة بعصر النبوة، ولا يمكن تعميمها لتصبح "أحكاماً شرعيّة" واجبة الاتّباع. وهكذا يتحرّر "شحرور" من الكثير من أحكام الشرع الثابتة، ويُرسّخ مذهبه العَلمانيّ الّذي يعزل الشريعة عن حياتنا المعاصرة([٧١]).

فحَوْلَ إحدى آياتِ فَرْضِ الحِجَاب:﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾([٧٢]) تجدهُ يجيبُ أحدَ السّائلين، وهو عبدالله العُماني، وذلِكَ في موقعه الإلكتروني في (٢) أبريل ٢٠١٣م؛ قائلاً: "فالآية تخصُّ ذاكَ العصر، والمؤمنين!([٧٣]) هم مؤمنو ذاك العصر، حيث كانت النساء (تخرجن!)([٧٤]) لقضاء الحاجة في العراء ويترصدهن المنافقون، فجاء الأمرُ لدرءِ الأذى عنهنّ، والعبرةُ التي نأخذها أنّ لباسَ المرأة يجب ألا يعرضها للأذى الاجتماعي، أي لا يخرج عن المألوف. وهذا الأمر مُفصّل في كتابي (السنة الرسولية والسنة النبوية)، فعندما يتمُّ التفريق بين سنة الرسالة وسنة النبوة تُصبح الآية واضحةً تماماً"([٧٥]).

والسؤال هنا: أي "مألوف" يقصد؟ وهل ثمة مألوف واحد أصلاً في بلدة صغيرة فضلاً عن مدينة كبيرة فضلاً عن دولة وعالَمٍ فسيح؟!لدى أُسرة ما، المألوف هو

"التنّورة"القصيرة على ألا تُصبح "بيكيني"! ولدى أُسرة أخرى المألوف هو "تنورة" تحت الركبة وليس فوق الركبة! ولدى أسرة ثالثة يجب أن تصل "التنّورة" للقدمين.. وهكذا، يحيلنا "شحرور" بتهرّبه من حُكْم الحجاب، الواضح في القرآن والسنة وإجماع الأمة، إلى تقريرات غير مُنضبطة، لا يمكن الاتفاق عليها، ومن ثم يُصبح استنباطه لتلك العبرة "أنّ لباس المرأة يجب ألا يعرضها للأذى الاجتماعي أي لا يخرج عن المألوف" استنباطاً دون معنى أو دلالة واقعيّة، ويختلف فيه الناس –خارج إطار الشرع– بدون حدود(٧٦).

الخلط بين سبب النزول وعِلّة التشريع!

وفضلاً عن ذلك، فقد خصّص "شحرور" حكمَ الجلباب بعصر النبوّة دون دليل على التخصيص، وخَلَط بين "سبب النزول" و"علّة التشريع"، فجعل سبب نزول الآية هو علّة تشريعها، وأبطل مفعولها مع غياب العلّة بزعمه! مُتجاهلاً أنّ "أكثر أصُول الشرع خرجت على أسباب" كما يقول الإمام أبو حامد الغزالي في "المستصفى"، وكما يقول الإمام علاء الدين السمرقندي في "ميزان الأصول": "أن عامةَ النصوص نحو آية الظِّهار واللِّعان والقَذْف والزِّنا والسَّرقة، نزَلَتْ عند وقوع الحوادثِ لأشخاص معلومين، فلو اختصّت بالحوادث لم تكن الأحكامُ كلها ثابتةً بالكتاب والسنَّة تنصيصاً، إلا في حقِّ أقوام مخصُوصين، وهذا محالٌ عقلاً، ومخالفٌ لإجماع الأمَّة، والمعقول يدلُّ عليه، وهو أنّ اللفظَ العامَّ يوجب العملَ بعمُومه، وإنما يُترك بدليل التخصيص"(٧٧).

ومن ثمَّ فالقول بتخصيص آيات الأحكام بالحوادث التي سبقت نزولها هو قولٌ بإبطال عدد هائل من الأحكام الشرعية الثابتة؛ ذلك أنّ معظم هذه الأحكام نزلت على أسباب وبعد حوادث خاصّة، وتقييدُها بها يعني تحويلَ الشريعة إلى أحداث تاريخية ودفنَها مع انقضاء تلك الأحداث ودوران عجلة التاريخ، وهي مُمارسة عَلمانيّة صرفة!ولهذا قال الفقهاء إنّ "العبرة بعمُوم اللّفظ لا بخصُوصِ السّبب"، أي إنّ اللفظ العام هنا يشملُ جميع "نساء المؤمنين"، في كُلِّ الأماكن والعصُور، وهو ما أكّدته آياتٌ أُخرى ونصُوص حديثية صحيحة كثيرة وإجماع الصحابة وإجماع الأمة عبر أربعة عشر قرناً.والموضوع يحتاج لتفصيل، لكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن أسباب النزول مهمة في فهم سياق النص، وليس معنى الكلام إهدارها، ولكن تخصيص الأحكام التي وردت بألفاظ عامّة ووُجّهتْ "للمؤمنين" أو لِـ"نساء المؤمنين"بأحداث خاصة كانت سبباً في نزولها

يحتاج إلى دليل، وهو ما يفتقد إليه "شحرور"(٧٨).

على أنّنا نتعجّب هنا أيضاً من كون "شحرور" يستخدمُ السنة النبويّة الواردة في كتب الحديث، وهو الذي يقول إنّ أقوال النبيّ حول المجتمع والسياسة والتنظيم والعادات واللباس والأخلاقيات "غير ملزمة"، فكيف استخدم أسباب نزول الآية هنا (وهي سنّة نبوية منقولة في الكتب عن صحابته رضوان الله عليهم)، وجعلها دليلاً على تخصيص الآية بتلك الأحداث؟ إذ لولا أنّه قرأ هذه الرواية في كتب الحديث ونحوها لَما عرف للآية معنى، ولا عرف لها خصُوصاً يزعمه! ولكنه استخدمها – بخلاف منهجه "المتّبع"– واستنبط منها "عبرة" وهي – كما يقول –"أن لباس المرأة يجب ألا يعرضها للأذى الاجتماعي أي لا يخرج عن المألوف"(٧٩).

ويرى "شحرور" أيضًا أنّ "كلّ أقوال النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) يُؤخذ بها إذا كانت مقبولة إنسانياً"، فما هو معيار هذه "الإنسانية" لدى "شحرور"؟ ومن الّذي يُقرّر ما هو "مقبُول إنسانيّاً"، وما هو "غير مقبُول إنسانيّاً"؟! يتّضح إذن أنّها وسيلةٌ أُخرى يمكنه من خلالها تحكيم أهوائه في الشرع، فالمقبُول إنسانيّاً هو في الواقع "أهواء" شحرور؛ ما وافق هواه من الشرع أخذ به واعتبره "مقبُولاً إنسانيّاً"، وما خالف هواه وفكره العَلمانيّ رفضه واعتبره "غير مقبُول إنسانيّاً"!ومن هُنا نُدرك أنّنا أمام مفكّر عَلمانيّ بحت، قرّر مرجعيّته وأفكارَهُ ثمَّ توجَّه للقرآن كي يُطوِّع آياتِه؛ لتتلاءمَ مع هذه المرجعيّة والأفكار(٨٠).

تشكيكاتٌ في حُجيّة تحريم الخَمْر وردودها

ويُشكّك الدكتور شحرور في حُجيّة تحريم الخَمْر، ويقول: "وتجاوز حدود الله لا يمكن أنْ يكون فيه أيّ منافع للنّاس؛ كقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلّكُمْ تَتَفَكّرُونَ﴾(٨١). هُنا يبيِّن أنّ الخَمْر والميسر فيهما إثم كبير ومنافع للناس، فإذا كانت هذه من حدود الله فهل في تجاوز حدود الله منافع للنّاس؟ هذا أولاً. وثانياً إذا كانت من حدود الله فلقد وضع حالات سمح فيها بتجاوز حدوده في الطعام: ﴿فَمَنِ اضْطُرّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾(٨٢). فلماذا قال: ﴿فَمَنِ اضْطُرّ﴾ في الطعام ولم تعمّم على الشراب؟ لم يقلها لأنّها ليست من الحدود!

وإنما نصحنا الله بتجنّب الخَمْر والميسر وكره لنا ذلك في قوله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾(٨٣)، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾(٨٤)، ﴿وَأَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾(٨٥). هنا تبيّن لنا أنّ مَنْ قال إنّ الاجتناب هو أقل من التحريم فقد صدق، لأنّ التحريم هو لحدود الله كقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾(٨٦). وأن من يقول إن الاجتناب أعلى من التحريم، فقوله من باب المزاودة فقط(٨٧).

هذا المنطق الذي يتحجَّجُ به "شحرور" في التشكيكِ في حُجيّة تحريمِ الخَمْر يمكن استعمالُه في كلِّ ما يخطرُ ببال الإنسان، فبإمكان المرءِ أن يُبرّر قتل الإنسان بغير حق، لأنّ فيه بعضُ المنافع لبعض النّاس، وأن يُبرِّرَ كذلك اغتصابَ الأموال؛ لأن فيه كذلك تحصيلاً لبعضِ المنافع للجانحين إليه، وإنْ يُؤوّل حتى العَلاقة اللاشرعيّة، لأنّ فيها منافع ماديّة أو معنويّة للطرفين، وهَلُمّ جرّاً، هذا إذا اكتفينا بظاهر الآية الكريمة: ﴿يَسْأَلونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾(٨٨)،ويمكننا بناءً على هذا المنطق أنْ نُؤوِّلَ ما نشاءُ مِنْ مسائِلَ بالتعويلِ على العديدِ مِنَ الأدلّة العقليّة التي لاتكادُ تقومُ على سوقها، فضلاً عن تبريرها بالعشراتِ من المعطياتِ الواضحة والحُجج اللائحة؛ لأن الإنسان كما يُقال لا يعدمُ التبرير، فكلُّ تأويل صحيح أوزائِف يمكن تبريرهُ، وكلُّ تبرير يمكن تأويله، وكلُّ تأويلٍ يمكن تبريرهُ وهَلُمَّ جرّاً! ولكن إذا عرّجنا إلى الآية الأخرى؛ وهي قولُه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾(٨٩)؛ لاختلفتِ الصورةُ تماماً، فـ(الميسِر) هو القمارُ كما هو معلُوم، (والأنصابُ) من الأوثان التي تُنصَبُ وتُعبَد، وقولُه (رِجْسٌ) أي نَجِسٌ، (من عملِ الشيطان)؛ لأنه يَحْمِلُ على هذاالعَمَل فكأنّهُ عَمَلهُ، والضميرُ في قوله (فاجتنبوهُ) يمثلُ إحالةً قبليّة إلى "الرجسِ" أو إحالةً إلى "عملِ الشيطان"، والمعنى: اجتَنِبوا الرِجسَ أو

اجتنبوا عَمَل الشيطان. وفي ذلك قال الزمخشري في كشافِه: "أكّد تحريم الخَمْر والميسر وجُوهاً من التأكيد؛ منها: تصدير الجملة بـ(إنّما)، ومنها أنّه قرنهما بعبادة الأصنام، ومنه قوله (عليهِ الصَّلاة والسَّلام): (شارِبُ الخَمْرِ كَعَابِدِ الوَثن)، ومنها أنّه جعلهما رِجْساً، كما قال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾([٩٠])، ومنها أنه جعلهما من عملِ الشيطان، والشيطان لا يأتي منه إلاّ الشرُّ البَحْت، ومنها أنه أمَرَ بالاجتناب. ومنها أنه جعل الاجتناب من الفلاح، وإذا كان الاجتناب فلاحاً، كان الارتكاب خيبةً ومحقة. ومنها أنه ذكر ما ينتج منهما من الوبال، وهو وقوع التعادي والتباغض من أصحاب الخَمْر والقمر، وما يؤدّيان إليه من الصدِّ عن ذكر الله، وعن مراعاة أوقات الصلاة"([٩١]). والقصر المستفاد من (إنّما) – بعبارة ابن عاشور –قَصْرُ موصُوفٍ على صِفة، أي إنّ هذه الأربعة المذكورات مقصُورةٌ على الاتّصافِ بـ"الرجس" لا تتجاوزُه إلى غيره، وهوادعائيّ للمبالغة في عدمِ الاعتداد بما عدا صِفة الرجس مِنْ صفاتِ هذه الأربعة([٩٢]). وهذه هي علةُ تصديرِ الجُملة بـ"إنّما" مع اقترانها بعبادةِ الأصنامِ. وإذا صحّ ذلك الحكم الذي احتجّ به بعضهم صحّ أيضاً على حكمِ "الميسر"، و"الأنصاب"، و"الأزلام"؟ فهل يصحُّ في الأفهام يا ترى أن نتشكّك في حرمة الأصنام أياً كان نوعها. أما قولُه تعالى: ﴿فَهَلْ أنتُم مُنتَهونَ﴾([٩٣])، فقد تضمّن أبلغَ ما يُنْهى به([٩٤]). وقد أكّد الشوكاني أنّ في قوله: ﴿فَهَلْ أنتُم مُنتَهونَ﴾ زجرٌ بليغ يفيدهُ الاستفهام الدّال على التقريع والتوبيخ، ولهذا قال عمر (رضي الله عنه) لَمَّا سَمِعَ هذا: انتهينا، ثمَّ أكّد الله سبحانه هذا التّحريم؛ بقولِه: ﴿وَأَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾([٩٥])؛ أي مُخالفتهما، أي مُخالفة الله ورسُولِه ([٩٦]).

وإضافةً إلى ذلِكَ فإنّ "هُناك فرقاً كبيراً بينَ شارِبِ الخَمْر الذي يشربُها لا لاضطرارٍ يدفعُه إلى شربها، وبينَ الّذي أباحَهُ الله مِنْ طعامٍ محظُور في حالاتِ الدِّفاعِ عنِ النّفس مِنَ الموتِ جوعاً؛ لأنّ حياةَ الإنسانِ مِنْ أعزِّ ما في هذا الوجُود على الله تعالى. لذلِكَ قال في المحرَّمات مِنَ الأطعمة: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾، مع الالتزامِ بالبُعْدِ عنِ البغي

والعُدْوان على حدُودِ الله، ومع سلامةِ النية في الاضطرارِ المفرَّغ مِنْ كُلِّ هدفٍ مُتَدَنٍّ أو تعلّقٍ بمحرَّم. ولا شكّ أنّ الدِّفاع عنِ النَّفْسِ البشريّة في كُلِّ مجالٍ في الشريعة يبيحُ المحظُور على حين لا اضطرار ولا ضرورة لشربِ الخَمْرِ، فهي مِنَ الكماليّات وليستْ مِنْ ضروراتِ الحياة"([٩٧]). وما أحرى بنا أن ننظر هنا كيف يُحرِّف "شحرور" وأمثالُه كلام الله عَنْ مواضعه بتأويلِه وتبديلِه وتغييره حسب أهوائه وأمزجته المتقلِّبة التي ما أنزل الله بها مِنْ سُلطان. ولكن إذا أوّلنا القرآن وَفق مقاصدها وسياقها الحقيقي يظهرُ لنا عُقْم تفسيراته المموَّهة المزيّنة بزُخرفِ القول غروراً. فالقراءة العبثيّة التي انطلق منها "شحرور" في تفسير النصُوص هي التي سمّاها نصر أبو زيد "القراءة التلوينيّة المغرضة"، وهي: "القراءةُ التي تتجاهلُ السِّياق المنتِج للدّلالة، وتقفِزُ إلى إضفاءِ أيديولوجيتِها الخاصّة زاعمةً أنّها الدّلالةُ التي تنطِقُ بها النُّصوص، وإخضاع التأويل لأغراضٍ نفعيّة مُباشرة خاصّة، أمّا القراءةُ التأويليّة المنتِجة؛ فهي القراءةُ التي تستنبِطُ الدّلالةَ مِنْ خلالِ العودةِ إلى السِّياق، وتنتقِلُ انتقالاً هادِئاً مِنَ الدّلالةِ إلى المغزى... والعودةُ إلى التراث والنصُوص لاكتشافِ ما سبقَ اكتشافُه تعبيرٌ عن العجزِ العقليّ والكسل الذهنيّ"([٩٨]).

النحو العربيّ وأثره الفاعِل في فهم كتاب الله وسُنّة نبيّه

هذا، "وقدِ انطلق المفسِّرُون لفهمِ كتابِ الله وبيانهِ من ضوابطِ النحوِ العربيّ وأحكامِه التي جعلُوا منها أداةً مُساعِدة على فكِّ شِفراتِ النصِّ المعجز، والوقُوف على معانيه الخفية. وكانوا يؤمنون إيماناً لا يعتورهُ شك أنّهُ لا يُمكن لأيِّ أحدٍ أنْ يفهمَ كتابَ الله ما لَمْ تتوافرْ لهُ ناصيةُ اللّغة ويحط بأسرارِها([٩٩])، فهذا أبُو حيّان الأندلسيّ يُؤكِّد العَلاقةَ بينَ اللّغةِ والتّفسير وذلِكَ بقولِه: "اعْلَمْ أنّهُ لا يرتقي على التفسيرِ ذروته، ولا يمتطي صهوته، إلاّ مَنْ كان مُتَبَحِّراً في علمِ اللِّسان، مُترقّياً إلى رُتبةِ الإحسان... وأمّا مَنِ اقتصرَ على غيرِ هذا مِنَ العلُوم، أو قصّرَ في إنشاءِ المنثورِ والمنظُوم، فإنّهُ بمعزلٍ عن فهمِ غوامِضِ الكتاب، وعن إدراكِ لطائِفِ ما تضمّنه مِنَ العجبِ العُجاب"([١٠٠]). وكتبُ معاني القرآن وإعرابه ارتفعتْ بالإعرابِ وجعلتْهُ فرعاً على المعنى، إذ يتّخذها النحويُّ قرينةً يستهدي بها

على المعنى ودلالاتِه(١٠١). ويختلفُ التأويلُ باختلافِ أوجُه الإعراب، وفي ذلِكَ قال الطبري: "...لِمَا في اختلافِ وجُوهِ إعرابِ ذلِكَ مِنْ اختلافِ وجُوهِ تأويلِه"(١٠٢). وفي هذا تأكيدٌ لتلك العَلاقة الجدليّة القائِمة بينَ النحو وأحكامِه وتأويلِ الخطاب القرآنيّ الذي يتعدَّد تأويلاتُه نظراً لتعدُّدِ وجُوهِ الإعرابِ، وبالتالي تعدّدِ وجُوهِ المعنى. فـ"الآياتُ تختلفُ في معانيها باختلافِ التراكيب، والسياقات، وجهة الخطاب"(١٠٣). وهُنا سنعرّج إلى مجموعةٍ مِنَ القضايا اللغويّة نستقري بها ذلك المنهج الّذي ادّعاه في كتابه، وزعم أنه اعتمده في بناءِ فصولِه، ويمكن رصدُها في ثلاثة جوانب: جانب نحوي، وآخر معجمي، وثالِث صرفي، ففي الجانب النحوي "يرى الباحِث أنّ الفرقان هو غير القرآن، ويأتي بآيةٍ يجعلُها دليلاً على ذلِك، وهو قولُه تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾(١٠٤). ويُعلّق "شحرور" قائِلاً: "وبما أنّ الفرقان جاءَ معطُوفاً على القرآن يُسْتَنْتَج أنّ الفرقانَ غيرُ القرآن، وهو جزءٌ مِنْ أمِّ الكتاب (الرسالة)"(١٠٥).

والحقّ أنّ "كلمة الفرقان ليستْ معطوفةً على القرآن؛ لأنّها مجرورةٌ بالكسرة لعطفِها على الهُدى، أمّا كلمةُ "القرآن" فهي مرفوعةٌ بالضمّة؛ لنيابتِها عنِ الفاعِل. ثمّ إنّ "واوَ العَطْفِ" أصلاً لا تختصُّ بعَطْفِ المتغايرات والمتباينات، وليسَ وجُوباً أنْ يكون المعطُوف شيئاً غير المعطُوفِ عليهِ أو مُخالِفاً له، كما فَهِمَ المؤلِّف، وبنى على هذا الفهمِ المغلُوط أمُوراً كثيرة ونتائِج خطيرة، فالأصلُ أنّ "واو العطف" تفيدُ مُطلق الجمع، ولها خمسةَ عشرَ حُكْماً، أحدها أنّها تعطِفُ الشيءَ على شبيهِه في المعنى"(١٠٦). وفي الجانِب المعجميّ يُقرِّر السيِّد المؤلِّف، حينَ أرادَ شرحَ تسميةِ القرآن. أنّها من فعلِ "قرن". ويقول: "والأساسُ في اللِّسانِ العربيّ هو فعلُ "قرن"، فعند ابن فارس نرى أنّ فعل "قرأ" اشتقّ مِنْ فعلِ "قرن"، ومِنْ هُنا جاءَ معنى القراءة عند العرب، وهو العمليّة التعليميّة؛ لأنّها لا تكونُ إلاّ بالمقارنة، أي مقارنة الأشياء بعضُها ببعض"(١٠٧). ولا شكّ أنّ القارئ العادِي سيقتنِع تماماً، ولَنْ يجرؤ على خِلافِ ذلِك بعدَ أنْ أَرْهَبَتْهُ عباراتٌ مثل "والأساسُ في اللِّسانِ العربيّ... فعند ابن فارس...". والحقيقة أنّ

الأُستاذ الدكتور شحرور ينسُبُ إلى ابنِ فارس ما لا عِلْمَ لَهُ به، وما لَمْ يقلْهُ في يومٍ مِنَ الأيّام، والغريبُ حقّاً أنْ يتجرّأ على تزييفِ أمرٍ لا يحتاجُ التوثقُ مِنْ صِحّتِه إلى أدنى جُهْد، فهذِهِ معاجِمُ اللّغةِ بينَ أيدينا، وهذا معجمُ المقاييس لا نجدُه يقول إنّ "قرأ" اشتقّ مِنْ "قرن"!!([١٠٨]). وإذا راجعنا "معجم مقاييس اللّغة" وجدناه على عكس ما تخيّله "شحرور" تماماً، فابن فارس يقول: "قرى: القافُ والرّاءُ والحرفُ المعتلّ أصْلٌ صحيح يَدُلُّ على جمعٍ واجتماع. مِنْ ذلِكَ القَرْيَة، سُمِّيَتْ قريةً لاجتماعِ النّاسِ فيها... وإذا هُمِزَ هذا البابُ كان هُوَ والأوّلُ سواءً... قالُوا: ومِنْهُ القُرآن، كأنّهُ سُمِّي بذلِكَ لجمعِه ما فيهِ مِنَ الأحكامِ والقَصَص وغيرِ ذلِك"([١٠٩]). إذاً، فـ"قرأ" ليستْ مُشتقّة مِنْ "قرن" كما تفضّل الأُستاذ "شحرور". أمّا الجانِب الصرفيّ فيقرِّر السيِّد المؤلِّف أنّ "البركةَ في اللِّسانِ العربيّ تعني التكاثر والتوالُد وتعني الثبات.. ووُصِفَ الكتابُ بأنّهُ مُبارَك يعني ثباتَ النصِّ، وبمعنى الثبات جاءَ قولُه ﴿تَبَارَكَ اللّهُ﴾([١١٠])، أي: ثبت ولَمْ يتغيّر"([١١١]).

هذا الكلامُ مِنَ الناحيةِ اللغويّة فاسِدٌ تماماً، ويدلُّ على عدم المقدرة على قراءةِ المعجم، والجهل بعِلْمِ الصّرف، إذا اخترْنا احتمال عدم التعمّد، فالبركةُ في اللّغةِ العربيّة لا تعني الثباتَ أبداً ولم تعنِها قطّ، إنّما الثباتُ للبروكِ لا البركة، ولا أدري كيفَ ينسُبُ الباحِثُ الكريم كُلّ شيءٍ إلى اللِّسانِ العربيّ؟ فالبركةُ في المعجماتِ اللغويّة جميعاً تعني النّماء والزّيادة والكثرة في الخير([١١٢]). بما فيما "مُعجم مقاييس اللّغة" لابنِ فارِس الّذي ادّعى السيِّد المؤلِّف أنّهُ اعتمدَهُ على نحوٍ أساس يُعطي معنى النّماء والزّيادة، وأمّا معنى الثبات فهو مِنَ الفِعْلِ برك يبرك بروكاً، وهو – والعفو منكم – يُقال للبعير، ومعناه استناخ، كما تذكرُ كُلّ المعجمات، بما فيها المقاييس([١١٣]). و"تبارك الله" معناها في اللّغة: تقدّس وتنزّه وتطهّر، وتنصُّ المعجماتُ كُلّها على ذلِكَ حرفيّاً، أمّا القولُ بأنّ "تباركَ الله" معناها: ثبتَ ولَمْ يتغيّر، فهذا معنى غير موجُود في اللّغةِ العربيّة إطلاقاً، وهو معنى لَمْ يأتِ بهِ إلاّ السيِّد المؤلِّف، فلماذا ينسبهُ إلى اللِّسانِ العربيّ ولا ينسبه إلى نفسِه؟([١١٤]). أمّا كلمة "مُبارك" فلا تعني ثباتَ النصّ كما

زعم، فهي اسم مفعُول مِنَ الفعلِ "بَارَك"، وباركَ اللهُ الشيءَ: أي وضعَ فيهِ البركة، وهي عبارةُ المعجم، فالمعنى الّذي يحمِلُه "باركَ" مُستقلٌّ تماماً عن معنى "برِكَ"؛ لأنّ الألِف المزيدة في الأوّل أفادتِ الإغناء عنِ المجرّد، أي أكسبتِ الفعلَ معنًى جديداً لا علاقةَ لهُ بالفعلِ المجرّد الأصليّ. فأينَ اختفى عِلْمُ الفارسيّ وابن جنّي، وما أرهبنا بهِ المؤلِّف في مُقدّمتِه؟ وأين ما زعمَهُ مِنْ اعتمادٍ على خصائِص اللّغة العربيّة، وعلى مُعجمِ المقاييس، واستنادٍ إلى الشِّعْرِ الجاهليّ([١١٥]).

وبعد.. فنحنُ نحترِمُ وجهة نظر السيِّد المؤلِّف على أنّها تصوّراتٍ وافتراضاتٍ خاصّة به، ولكن لا يجوزُ لهُ أنْ يفرضَ علينا هذهِ التصوّرات على أنّها حقائِق علميّة ثابتة، فيُصادِر بذلِكَ المتلقّي، كما لا يجوزُ لهُ أنْ يدّعيَ أنّهُ إنّما ينطلِقُ مِنَ القرآن، ثمّ لماذا يجبرُ آياتِه على التعبيرِ عن هذهِ الافتراضات الّتي لا تستنِدُ إلى دليلٍ علميّ أو بُرهانٍ عقليّ؟ فهو يفترِضُ أُموراً مِنْ وحي خيالِه الفذ، ثمّ يجعلُها حقائِق مُسلّمة يُفسِّر القرآن في ضوئِها، مِنْ خلالِ تجاوز حدُود اللغة وأنظمتِها التعبيريّة ودلالاتِها التركيبيّة([١١٦]). وقد رأينا كيف تجاوزَ السيِّد المؤلِّف أبجديّات اللغة العربيّة في مُستوياتِها الثلاثة المعجميّة والصرفيّة والنحويّة، فضلاً عن المستوى البلاغيّ، واخترع لنا معانٍ ودلالات لألفاظٍ وكلماتٍ ليست معهودة ولا مألوفة في المعجمات العربيّة، وإنّما جاءتْ من وحي خيالِه الخصب، ومتى كان من حقِّ الباحِث أن يخترِع من نفسِه المعاني والدلالات للألفاظِ والكلمات العربيّة المعروفة؟!

ومن تفسيراتِه الغريبة قولُه "إنّ آية ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾([١١٧]) لا تعني أنّه علّمه للآخرين بمعنى العمليّة التعليميّة، ولكنّها تعني أنّه وضعَ اسمه الرحمن علامةً للقرآن لكي يميّز"([١١٨]). إنّ المؤلِّف في تفسيره هذا يتجاهلُ السِّياق الّذي وردتْ فيهِ الآية تماماً، والسِّياقُ كما نعلم: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾([١١٩])، وهذا التجاهُل لا يجوزُ في منهجٍ يحترِمُ نفسَه؛ لأنّ فيهِ تزييفاً لحقائِق اللّغة ومدلولاتِها، فالكلمةُ لا تكتسِبُ معناها الكامِل إلاّ في سياقِها وارتباطِها بما قبلَها وما بعدَها، ومتى جرّدت مِنْ سياقِها لم يعدْ لها أيّ قيمة، إنّما تأخذُ قيمتَها ودلالتَها الحقيقيّة مِنْ خلالِ التركيب

النحويّ.. وفي الحقيقة أنّ هذا هو جوهرُ نظريّة عبدالقاهِر الجرجانيّ، فلماذا لَمْ يُطبّقْها الكاتِبُ هُنا، وهو الّذي زعمَ أنّها أحدُ أركانِ منهجه؟ بَلْ لِمَ كان يخدعنا ويرهبنا بأسماء رنّانة لعُلماء اللّغة دون أنْ يُطبِّق منهجهم؟([١٢٠]).

معروفٌ في الآيةِ الكريمة أنّ الجُمَل: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ هي أخبارٌ لمبتدأ واحِد هو "الرّحمن" الّذي تعودُ إليهِ الضمائِر المستترة لفواعِل هذهِ الأفعال، ومِنْ هُنا وجَبَ أنْ تكون مُتساوِقة مُتناسِبة خالية مِنَ التناقُض مُكمِّلة بعضها بعضاً لتُسْهِمَ جميعاً في أداءِ المعنى، وتكون قرائِنَ لفظيّة تؤكِّدُ توجّه الدّلالة المعنويّة إلى وجهها الصّحيح. إنّ تجاهُل السِّياق على هذا النحو هو مسخٌ للّغة لِمَا تحملُ مِنْ معانٍ، بَلْ هو قبلَ ذلِكَ تحطيمٌ لنظريّة الجرجاني التي أكّد المؤلِّف أنّهُ اعتمدَها في منهجِه([١٢١]).

إنّ نصُوصَ القرآن هِيَ قبلَ كُلِّ شيءٍ تشكيلٌ لغويّ له ضوابط منطقيّة وأنظمة دقيقة، وأي معنًى يُوضع لآيةٍ يجب أنْ يستوعبَهُ تشكيلها اللّغويّ بقوانينه المعجميّة والصرفيّة والنحويّة والبلاغيّة. بيدَ أنّ السيِّد المؤلِّف يفترِضُ المعاني والأفكار مِنْ خارِجِ النصِّ، ويُلقيها بصيغةٍ يقينيّة، ثمّ يسوقُ آياتِ القرآن زاعِماً أنّها تعبِّرُ عن أُطروحاتِه، وبالأحرى زاعِماً أنّ أُطروحاتِه يستنبطُها مِنَ القرآن، ومِنْ هُنا ينشأُ انفصامٌ حادٌّ بينَ التشكيل اللغويّ لهذهِ الآياتِ وبينَ المعاني المتوهَّمة التي يفترِضُها، فلا ندري بعد ذلِكَ العَلاقة بينَ التشكيل والمعنى؛لأنّها تنهارُ انهياراً فظيعاً. ثمّ إنّ مثلَ هذهِ الافتراضاتِ التي تبتعِدُ عنِ المنهجِ العلميّ، حينَ لا تستنِدُ على أيِّ دليلٍ علميّ أو بُرهانٍ عقليّ أو قرائِنَ لفظيّة، تقرّبُنا مِنَ التفكير الخرافيّ([١٢٢]).

وأخيراً، فإنّ إحياء هذهِ الطرُوحات العقيمة وغيرها إنّما أتتْ في وقتٍ يعيشُ فيهِ العالَمُ الإسلاميّ في فراغٍ قاتِل في ظلِّ أنظمةٍ سياسيّة قمعيّة توتاليتاريّة بعد فشلِ ثوراتِ الربيع العربيّ في مُعظمِ الدول العربيّة الإسلاميّة، فسعتْ تلك الأنظمةُ إلى تضييقِ الخناق على المواطنين العُزّل؛ فأحدث بعضُهم جرّاء ذلِكَ تمرّداً على مُستوى القيم والأفكار والمبادئ، فلم يجدُوا ملاذاً لهم إلاّ في إنكارِ الحديث وإلغائه ومُصادرته ومُصادمته، أو اختلاقِ شيءٍ يُبدِّد عنهم شبحَ ذلِكَ الفراغ

العقيم، الّذي بدأ يلفّهم ويجعلهم في حيرةٍ من أمرهم، أو رُبّما يخفِّف بعضاً مِنْ آلامِهم، أو يكون عزاءً لهم لِمَا هُمْ فيهِ من شقاءٍ وعناءٍ وعَنَتٍ وكَبْتٍ ونَصَبٍ ووَصَب، وكأنّ التخفّف مِنَ أعباءِ العباداتِ - حسبَ ظنِّهم - راحةٌ لهم من آلامِهم ومُشكلاتِهم الّتي يعانون منها في ظلِّ الأنظمةِ الدكتاتوريّة، وكأنّي بهم من خلالِ دعواتهم يُعلنون عن رفضٍ ضمنيّ أو احتجاجٍ معنويّ أو مُعارضة داخليّة لتلك القيم التي ورثوها من آبائِهم وأجدادِهم تقليداً أو مُحاكاة لا عن عِلْمٍ وإيمان ومُحاكمات! وكان الأحرى بنا جميعاً أنْ نُركِّزَ اهتمامَنا ونكثِّفَ جهُودَنا في المجالات العلميّة والتقنية علّنا نخرجُ مِنْ وَهْدةِ التخلّف التي تلفّنا، ونتحرّرُ من قيُودِ الاستتباعِ الّتي تكبِّلُنا، ونعيش أحراراً نقرأ في كتابِ اللهِ المسطُور، وفي كتابِ اللهِ المنظُور، نجوبُ الآفاق وننبشُ في الأعماق، حتّى نكون في مصافِ الدّول المتقدِّمة بابتكاراتِنا واختراعاتِنا لا بمجادلاتِنا العقيمة ومجاملاتِنا الحميمة، فمنِ امتلك ناصيةَ العِلْم امتلكَ ناصيةَ العالَم! ❒

الهوامش:

١- سورة آل عمران، الآية: ٧.

٢- سورة آل عمران، الآية: ٧٨.

٣- حول مفهوم التنوير، ص٧٣-٧٤.

٤- م.ن،ص٧٧.

٥- م.ن،ص٧٧.

٦- م.ن،ص٧٨.

٧- م.ن،ص٧٩.

٨- الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، ضبط نصّه وقدّم له وعلّق عليه وخرّج أحاديثه: مشهور بن حسن آل سلمان، ط(١)، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخُبْر - السعوديّة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص٣.

٩- رواه الترمذي، تحـ: شاكر: ٥/ ٣٨.عَنْ المِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ، "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ" "حكم الألباني": صحيح

١٠- مسند أحمد ط الرسالة (٢٨/ ٤٢٩). "تعليق شعيب الأرنؤوط": حديث صحيح.

١١- صحيح ابن حبان: ١/ ١٨٩. "تعليق الألباني": صحيح - "الصحيحة" (٢٨٦٩)، "المشكاة" (١٦٣).

١٢- رواه أبو داود في سننه.عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِى رَافِعٍ عَنْ أبيهِ.

١٣- سورة المزمل، الآية: ٢٠.

١٤- منكرو السنة.. الخطر اللاديني الجديد، منكرو السنة النبوية لعبدالمُهدي عبدالقادر عبدالهادي، http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?3607- منتدى التوحيد.

١٥- كتاب الكفاية في علم الرواية، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧،ص١٦.

١٦- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، (ت٤٥٦هـ)، ط(٢)، طبعة محققة على النسخة التي حققها الأستاذ أحمد محمّد شاكر، قدّم له: الأستاذ الدكتور إحسان عبّاس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م: ٢/ ٨٠.

١٧- منكرو السنة.. الخطر اللاديني الجديد، منكرو السنة النبوية،(من النت).

١٨- عندما يشيد محمد شحرور عمارة كتابه على أساس خاطئ، رشيد الخيّون، http://alarab.co.uk/article/ العرب.

١٩- تهافت القراءة المعاصرة، د.محامي منير محمّد طاهر الشواف، ط(١)، الشواف للنشر والدّراسات، ليماسول - قبرص، ١٩٩٣م، ص١١.
٢٠- الإحكام في أصول الأحكام: ٢/ ١٤١.
٢١- ينظر بتصرّف: محمد شحرور شيخ العلمانيين، شريف محمد جابر، https://www.sasapost.com/opinion/mohamed-shahror/ ساسة بوست.
٢٢- محمد ديب شحرور، تاريخ الولادة: دمشق - ١٩٣٨م، سافر إلى الاتحاد السوفياتي ببعثة دراسية لدراسة الهندسة المدنية في موسكو عام ١٩٥٩، وتخرّج بدرجة دبلوم في الهندسة المدنية عام ١٩٦٤م.أوفد إلى جامعة دبلن بإيرلندا عام ١٩٦٨م للحصول على شهادتي الماجستير عام ١٩٦٩م، والدكتوراه عام ١٩٧٢م في الهندسة المدنية - اختصاص ميكانيك تربة وأساسات.
٢٣- الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن.. دراسة نقدية،ماهرالمنجّد،ط(١)،دارالفكر،دمشق-سورية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص١٨٢- ١٨٣.
٢٤- هذه مشكلاتهم، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، (د.ط)، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ص٢٤٧.
٢٥- التحريف المعاصر في الدين.. تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، ط(١)، دار القلم، دمشق - سورية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص٢٢.
٢٦- محمد شحرور شيخ العلمانيين، شريف محمد جابر، (من النت).
٢٧- الدنيا لعبة إسرائيل، للكولونيل وليم كار: ص٢٥ وما بعدها، نقلاً عن كتاب: هذهِ مشكلاتهم،ص٢٤٦.
٢٨- صموئيل زويمر (١٨٦٧م- ١٩٥٢م) مُبشِّر أمريكي، رئيس بعثات التّبشير في المشرق، حرّر مجلة (العالم الإسلامي)، والتي عُرِفَتْ بعدائِها السّافِر للإسلامِ والمسلمين.
٢٩- الغارة على العالم الإسلامي، ص٤٦.
٣٠- قراءة علميّة للقراءات المعاصرة، للدكتور شوقي أبو خليل، ط(١)، دار الفكر، دمشق - سورية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ص٨- ٩.
٣١- هذه مشكلاتهم،ص٢٤٦.
٣٢- م.ن،ص٢٥٠.
٣٣- حرز الأماني ووجه التهاني، المعروف «بالشاطبية» في القراءات السبع للإمام أبي القاسم الشاطبي،ص٣.
٣٤- البرهان في علوم القرآن: ٢/ ١٢٨.
٣٥- الحديث والمحدثون، محمد محمد أبو زهرة، ط(٢)، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض - المملكة العربية السعوديّة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م،ص٣٧ - ٣٨.
٣٦- الإنسان يعصي لهذا يصنعُ الحضارات،عبدالله القصيمي، ط(٢)، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ٢٠٠٨م، ص٨.
٣٧- أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وأحمد ومالك.
٣٨- المولود يولد على الفطرة، مجلة البحوث الإسلامية، العدد (الأربعون)، الإصدار: من رجب إلى شوال لسنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٣٩- الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن.. دراسة نقديّة، ص١٢٩.
٤٠- الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، محمد شحرور، ط(٦)، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، ١٩٩٤م،ص٣٨٩.
٤١- م.ن: ٣٨٩.
٤٢- الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن.. دراسة نقديّة، ص١٣٠- ١٣١.
٤٣- م.ن: ١٣١- ١٣٢.
٤٤- الإنسان يعصي.. لهذا يصنع الحضارات، ص٤٦.
٤٥- الرؤية الشحرورية للسنة النبوية، معاذ بني عامر، http://www.mominoun.com/articles مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
٤٦- السُنّة الرسُوليّة والسُنّة النبويّة رؤية جديدة، د.محمد شحرور، ط(١)، دار الساقي، بيروت - لبنان، ٢٠١٢م: ص١٥.
٤٧- الرد على شبهات المستشرقين ومن شايعهم من المعاصرين حول السنة، إعداد: أحمد محمد بوقرين: ١٠.
٤٨- منكرو السنة .. الخطر اللاديني الجديد، منكرو السنة النبوية،(من النت).

٤٩- علوم الحديث، لابن الصلاح،ص٢٠. والحديث والمحدّثون: ١٢٤. دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث،ص٢٥٩.
٥٠- دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث، د.امتياز أحمد، ط(٢)، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص٢٥٩.
٥١- م.ن، ص٢٦٠.
٥٢- م.ن، ص١٦.
٥٣- شبهات المستشرقين في مفهوم السنة، د.سعد عبدالله الحميد، ص٦.
٥٤- السُنّة الرسُوليّة والسُنّة النبويّة رؤية جديدة، ص١٦. وقال: وقسمٌ تساهل في السّماع، وأجاز رواية الحديث بالمعنى، ولم يرَ بأساً في تبديل ألفاظِ الحديث بمرادفاتٍ لها بحيث لا يختلف المعنى. ينظر: المصدر نفسه،ص١٦.
٥٥- حديث "نضر الله امرأ" رواية ودراية، عبدالله السيد حسين العتابي.
٥٦- دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث، ص٢٣٧- ٢٣٩.
٥٧- نظرة المستشرقين للسنة النبوية المطهرة، الشيخ مثنى الزيدي، الألوكة الشرعية، http://www.alukah.net/sharia/0/30210/
٥٨- العقيدة والشريعة في الإسلام.. تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، اجنتس جولدتسيهر، نقله إلى العربية وعلّق عليه: الدكتور محمّد يوسف موسى، والدكتور علي حسن عبدالقادر، والأستاذ عبدالعزيز عبدالحق، ط(٢)، الناشر دار الكتب الحديثة، مصر، ص٤٩.
٥٩- شبهات المستشرقين في مفهوم السنة، د.سعد عبدالله الحميد، ص٦.
٦٠- خِدَاج: جمعُ خَدُوج، أو خَدِيج، وهي بمعنى: النقصان.
٦١- الرؤية الشحرورية للسنة النبوية، (من النت).
٦٢- صحيفة (الرسالة) المصرية، ج(٧/ ٥٠٧) في (القرآنيون وشبهاتهم حول السُنّة)، خادم حسين إلهي بخش، ط(٢)، مكتبة الصديق للنشر والتوزيع، الطائف - المملكة العربية السعودية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص١٢٠.
٦٣- عندما يشيد محمد شحرور عمارة كتابه على أساس خاطئ، رشيد الخيون (من النت).
٦٤- طرافة في التقسيم وغرابة في التأويل، طارق زيادة، مجلة (الناقد)، العدد (٤٥)، آذار ١٩٩٢م. في الإشكالية المنهجيّة في الكتاب والقرآن.. دراسة نقدية، ص٨٣.
٦٥- شرح متن إيساغوجي، موضوع (القسمة والتقسيم) للأستاذ الدكتور نشأت علي محمود، في ١٥/ ٢/ ٢٠١٧م. جمع وإعداد: سعد صهيب.
٦٦- الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن.. دراسة نقدية، ص١٠٦- ١٠٧.
٦٧- م.ن، ص١٠٩.
٦٨- الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، ص٤٥.
٦٩- التحريف المعاصر،ص١٢٥.
٧٠- منكرو السنة .. الخطر اللاديني الجديد، منكرو السنة النبوية، (من النت).
٧١- محمد شحرور شيخ العلمانيين (من النت).
٧٢- سورة الأحزاب، الآية: ٥٩.
٧٣- كتب: والمؤمنين، والصحيح: والمؤمنون، والواو: للاستئناف، والمؤمنون: مبتدأ مرفوع وعلامة رفعه الواو؛ لأنه جمع مذكر سالم.
٧٤- كتب: تخرجن، والصحيح: يخرجن؛ لأنه لا يجوز نحوياً الجمع بين علامتين من علامات التأنيث، أي: بين تاء التأنيث ونون النسوة.
٧٥- الأسئلة والأجوبة، http://www.shahrour.org/?p=17&cpage=38 الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور.
٧٦- محمد شحرور شيخ العلمانيين (من النت).
٧٧- م.ن.
٧٨- م.ن.
٧٩- م.ن.
٨٠- م.ن.
٨١- سورة البقرة، الآية: ٢١٩.
٨٢- سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.
٨٣- سورة المائدة، الآية: ٩٠.
٨٤- سورة المائدة، الآية: ٩١.
٨٥- سورة المائدة، الآية: ٩٢.
٨٦- سورة المائدة، الآية: ٣.
٨٧- الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة، ٤٧٦- ٤٧٧.

٨٨- سورة البقرة، الآية: ٢١٩.
٨٩- سورة المائدة، الآية: ٩٠.
٩٠- سورة الحج، الآية: ٣٠.
٩١- تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمّد الزّمخشري (ت٥٣٨هـ)، رتّبه وضبطه وصحّحه: محمد عبدالسّلام شاهين، ط(٣)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م: ١/ ٦٦٠- ٦٦١.
٩٢- تفسير التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (د.ط)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م: ٧/ ٢٣.
٩٣- سورة المائدة، الآية: ٩١.
٩٤- تفسير الكشاف: ١/ ٦٦١.
٩٥- سورة المائدة، الآية: ٩١.
٩٦- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدِّراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت١٢٥٠هـ)، اعتنى به وراجع أصوله: يوسف الغُوش، ط(٤)، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص٣٩٣.
٩٧- الرد الشافي عن كتاب (الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة)، الدكتورة نشأة ظبيان، ط(١)، دار التقدم طباعة، نشر، توزيع، دمشق - سورية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ص٢٣- ٢٤.
٩٨- المنهج النفعيّ في فهم النصوص الدينيّة، د.نصر حامد أبو زيد، مجلة (الهلال)، العدد (٣) مارس، ١٩٩٢م. في الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن.. دراسة نقدية، ص٧٤.
٩٩- الأحكام النحويّة بين النحاة وعلماء الدلالة دراسة تحليليّة نقدية، د.دليلة مزوز، ط(١)، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص١٦٥.
١٠٠- البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبدالموجود وآخرون، ط(١)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م،: ١/ ١٠٩.
١٠١- الأحكامالنحويّةبينالنحاةوعلماءالدلالة: ١٧١.
١٠٢- جامع البيان في تأويل القرآن: ١/ ١٠٩.
١٠٣- الأحكام النحويّة بين النحاة وعلماء الدلالة: ١٨٧.
١٠٤- سورة البقرة، الآية: ١٨٥.
١٠٥- الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، ص٦٥.
١٠٦- الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن.. دراسة نقدية، ص٩٤.
١٠٧- الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، ص٩٤.
١٠٨- الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن.. دراسة نقدية، ص٩٤ - ٩٥.
١٠٩-معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، (ت٣٩٥هـ)، تحـ: عبدالسّلام محمّد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ينظر: مادة "قرى" ٥/ ٧٨- ٧٩.
١١٠- سورة الأعراف، الآية: ٥٤.
١١١- الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، ص٤٩.
١١٢- ينظر: لسان العرب، والصحاح، والقاموس المحيط، مادة "برك".
١١٣- الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن.. دراسة نقدية، ص٩٦.
١١٤- م.ن، ص٩٦- ٩٧.
١١٥- م.ن، ص٩٧.
١١٦- م.ن، ص١٠٤.
١١٧- سورة الرحمن، الآية: ٢.
١١٨- الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، ص١١٨.
١١٩- سورة الرحمن، الآية: ١- ٤.
١٢٠- الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن.. دراسة نقدية، ص١١٧.
١٢١- م.ن، ص١١٨.
١٢٢- م.ن، ص١٠٥.

عبق الكلمات

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَاء اللّهِ

عبد الباقي يوسف
abdalbakiuosf@gmail.com

يقول الله تعالى (عزّ شأنه): ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَاء اللّهِ حَتَّى إِذَا جَاءتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُواْ يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلاَ سَاء مَا يَزِرُونَ﴾ سورة الأنعام، الآية ٣١.

التحذير الإلهي هنا لأهل العِناد والاستكبار: أن اعلموا أنه: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَاء اللّهِ﴾ الخسارة الجسيمة التي لا تعويض لها، وأنكم سوف تُمنَون بذات الخسارة إنْ سلكتم نهجهم.

هنا إخبار من الله بما سيحدث لأولئك، وما الذي سيقولونه، فقد أصبحوا في حكم الذين حقّ عليهم العقاب نتيجة عصيانهم، ونتيجة ما ألحقوه من الأذى بأنفسهم، وبكلّ مَن تمكّنوا منهم.. فهؤلاء واستناداً إلى قولهم بعدم البعث، وعدم الحِساب، يُقدمون على فعل أيّ شيء دون رادع، فينتهكون الناموس الإنساني، يستحلّون أعراض، وأموال، ودماء الناس، يبثّون الفتن، يُطلقون الإشاعات، فكلّ ما فيهم أذى في أذى.

﴿حَتَّى إِذَا جَاءتْهُمُ السَّاعَةُ﴾ ساعة الحِساب يوم القيامة ﴿بَغْتَةً﴾ فجأة، وفي ذروة هول هذه المباغتة التي ستضعهم في مواجهة أعمالهم: ﴿قَالُواْ يَا حَسْرَتَنَا﴾.. الحسرة هنا بمعنى الندم الشديد على عدم فعل عمل من باب الاستهتار، وكان بالمستطاع فعله، فيتحوّل الندم إلى حسرة في القلب.

فالحسرة تنتج عن التفريط، والذي يكون قادراً على التفريط، يكون قادراً على عدم التفريط، لكنه يجنح إلى التفريط استهتاراً ولا مبالاةً ﴿قَالُواْ يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا﴾.. أيْ في حياتنا.. والتفريط هنا بشرع الله، فلم يكونوا وقّافين عند حدود الله تعالى، بل كانوا معتدين على هذه الحدود.. وللتفريط فروع، مثل التفريط بالصحة، فيستهلك المرء صحته بالأهواء.. والتفريط بالمال، فيبدّر ماله دون طائل.. وفي العلاقات الاجتماعية، فيفسد كلّ

علاقاته مع الآخرين.. والتفريط بالسمعة، فيسيء إلى سمعته بالمجون.. ولكلّ تلك الفروع عواقبها وآثارها على الإنسان.. لكن التفريط الأكبر يكون في الدين.

﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلاَ سَاء مَا يَزِرُونَ﴾، وهذا مشهد تصويري يحفّز مخيّلتك على التصوّر استناداً إلى إخبار الله.. والأوزار، جمع وز، وهو الذنب، فكما أن أهل الجنة تحملهم صالحات أعمالهم إلى درجات الجنّة، لأنهم كانوا يحملون، ويتحمّلون مشقّة الطاعات، والإحسان، والإنفاق في سبيل الله، بكلّ ما يستطيعون من طاقات الصبر، وكظم الغيظ.. فهذه الأعمال الصالحة، حان وقتها الآن كي تكافئهم بأمر الله، فيجنوا الحصيلة.. فكذلك أهل النّار، يمضون في أفواج، ﴿وَهُمْ﴾ يرزحون تحت أثقال ﴿أَوْزَارَهُمْ﴾ التي يحملونها ﴿عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ إلى دركات النار.

من هنا يمكنك معرفة أن الوزر، هو الذنب الثقيل، وكان يمكن أن تكون كلمة الذنب بدلاً عن الوزر، لكن جاء الوز، لثقل الذنب وعظمته.

وفي الآية التي تليها، يقول تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ سورة الأنعام، الآية ٣٢.

بَيّن الحقّ سبحانه وتعالى بأن ﴿الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ هي ﴿لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ مقارنة بالدار ﴿الآخِرَةُ﴾ التي هي ﴿خَيْرٌ﴾ من لعب الدنيا ولهوها ﴿لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾.. واللعب مهما طال أمده، فلا بدّ أن ينتهي، ومهما طال أمد اللهو بإنسان، فلا بدّ له من نهاية.. ولذلك فعلى الإنسان أن لا يعقد الآمال الكبرى على أمر زائل، بل يتّخذ من حياته الدنيا وسيلة لفعل الخير، والعمل الصالح.. وهنا إخبار من الله تعالى ذكره للناس جميعاً بأن الدار ﴿الآخِرَةُ﴾ هي ﴿خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ من ﴿الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ التي ما هي ﴿إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ قياساً بالخير الذي يكون في الدار ﴿الآخِرَةُ﴾، ﴿أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ حتى تكونوا متّقين، كي تبلغوا خير الدار ﴿الآخِرَةِ﴾، ولا تعقدوا كل أمانيكم على خير ناقص وزائل.

فنحن ضمن أجواء الذين يتعلّقون كلّ التعلّق بـ ﴿الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾، ويقولون: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾، فجاء بيان الله: ﴿إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ ردّاً على قولهم: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾، وبيانه: ﴿وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾، ردّاً على قولهم: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾.. وفي كلّ ذلك: ﴿أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ دعوة من الله (جلّ شأنه) بأن يعقلوا هذه الحقيقة، ويتركوا عِنادهم، ويتّقوا قبل أن يفوت الأوان، ويصبحوا مِن مِلّة أولئك الذين: ﴿يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾، وأنّ الله (عزّ وجل) يدعوهم إلى عدم ذلك، بل يعقلوا، ويعملوا الحسنات، فتحملهم حسناتهم إلى جنات النعيم❐

مقالات

– الجذور التاريخية للنوروز عند الكورد — د. فرست مرعي

– فهرس يوثّق مفهوم الكـتاب عند العرب — د.كونراد هيرشلر

ترجمة: د.ناصر عبدالرزاق

– اللغة الكوردية أوّلاً — محسن جواميير

– عالم صوفي: تاريخ الفلسفة — عبد الكريم يحيى الزيباري

– حول أول محاولة عربية معاصرة لدراسة جابر بن حيان — د. نبيل فتحي حسين

– التفاحة الفاسدة — د.سعد الديوجي

الجذور التاريخية لنوروز عند الكورد

أ.د. فرسَت مرعي

في ٢٧ أيار/مايس ١٩٧٩م نشر الكاتب الكوردي العراقي (آزاد عبدالحميد) مقالة في مجلة (التربية الإسلامية) البغدادية، في عددها الثاني عشر، السنة الحادية عشر، بعنوان: (عيد نوروز.. بدعة محدثة)، ذكر فيها أن الاحتفال بهذه المناسبة هو بمثابة إحياء للدين المجوسي، والكورد قد تخلّصوا من المجوسية إلى غير رجعة عندما وصلهم الإسلام الحنيف. وقد تصدّى له الكاتب اليساري (إبراهيم باجلان) بمقال نشر في جريدة

(العـــــراق)، بعـــــددها (١٠٢٢)، في ١٩٧٩/٧/٩، موسوماً بـ(نوروز بين الحقائق والأباطيل)، مبيّناً بأن السيد (آزاد): "قد طرح جملة آراء وأفكار بعيدة عن روح نوروز وجوهره، فبدءاً من العنوان الذي يجرح مشاعر أبناء شعبنا الكوردي، ينبغي أن نعلم بأن مثل هذه الآراء تعطي مردوداً عكسياً، حيث يعتبر نوروز مفخرة من مفاخره القومية، ومأثرة تاريخية بوجه الظلم والطغيان".

وقد أوضح (إبراهيم باجلان) بأن (النوروز) عيد قومي، "ولا يتعارض مع أعيادنا الوطنية والدينية، بل يلتقي مع المباديء الخيّرة في معاداة الشر والظلم ومناصرة المظلومين، بعكس ما يذكره بعض علماء الدين الإسلامي من أدلّة شرعية وفقهية بأن مناسبة الاحتفال بـ(نوروز) يمثّل طقوساً مجوسية قديمة، لأن الكورد يوقدون النيران في احتفالاتهم". والمجوس – كما هو معلوم – يعتبرون عبدة النار، وفق الإسلام والمسيحية.

وكان من أبرز المنتقدين أيضاً الدكتور (حسين قاسم العزيز)، وهو أكاديمي كوردي شيعي، ذا ميول ماركسية، أخذ شهادة الدكتوراه من (جامعة موسكو)، وحاول تدبيج مقالة، أو بالأحرى بحث، حول تاريخ النوروز عند الكورد، ونشره في مجلة (المجمع العلمي العراقي– الهيئة الكوردية–)، العدد السابع، التي كانت تصدر في بغداد، سنة ١٩٨١م، بعنوان (نوروزيات)، حاول فيها الإيحاء بأن عدداً لا بأس به من الخلفاء

المسلمين كانوا يحتفلون بالنوروز، ويتقبّلون الهدايا من رعاياهم بهذه المناسبة.

ومن جانب آخر، فقد نشر كتاب كورد آخرون ردوداً أخرى على الأستاذ (آزاد عبدالحميد)، وهم أيضاً محسوبون على الاتجاه القومي واليساري، التي كان سوقها رائجاً في حقبة السبعينيات من القرن العشرين – ولا زال –" غير أنهم تحولوا من الاتجاه اليساري والماركسي، إلى الليبرالية والاشتراكية الديمقراطية، بعد نفوق تجارة الماركسية في الاتحاد السوفياتي السابق.

والنيروز: معرّب كلمة النوروز، التي تعني في اللغتين الفارسية والكوردية: اليوم الجديد، وهي مركّبة من لفظين: أولهما (ني) بكسر النون، أيْ: الجديد، وثانيهما (روز)، أيْ: اليوم. إذاً فكلمة النيروز في اللغتين الفارسية والكوردية تأتي بمعنى (اليوم الجديد). وأمّا اصطلاحاً، فتعني: عيد رأس السنة الفارسية (=الإيرانية)، الذي يقع في اليوم الأول من شهر فروردين(٣١ يوماً من٢١ مارس/ آذار إلى ٢٠ إبريل/ نيسان)، وذلك عندما تكون الشمس في برج الحمل، وهو البرج الأول من البروج الاثني عشر في الفلك، حيث يتساوى الليل والنهار، وفي تلك الأيام تهبّ رياح الدبور أو الغرب. و(فروردين) في اللغة البهلوية هو فرفرتنFARVARTIN ، وهي كلمة مأخوذة من الفارسية القديمة: فرفرتينام FRVARTINAM، وهي على ما يبدو جمع مؤنث لكلمة: فرفرتيFARVARTI في حالة الإضافة، وجمعها بمعنى: الآلهة المطهّرون.

وفروردين أيضاً اسم ملاك من خزنة الجنّة، ويختص بتدبير الأمور والمصالح التي تقع في هذا الشهر. وكان الفرس يحتفلون ويعيّدون فيه، بناء على القاعدة السائدة عندهم، وهي أنه من الواجب الاحتفال بكل يوم يحمل نفس اسم الشهر الذي يقع فيه.. ومن الأمور الطيّبة في هذا اليوم، افتتاح جباية الخراج، ، وزمن تولية العمال، وارتداء الملابس الجديدة، وتذكية بيوت النيران، ورشّ الناس بعضهم بعضاً بالماء.

وهذا التقويم هو ما يعرف بالتقويم الجلالي، نسبة إلى السلطان (جلال الدين ملكشاه بن ألب أرسلان السلجوقي)، الذي اتّخذه في سنة ٤٧٢هـ/١٠٧٩م. والفرق بينه وبين التقويم الفارسي القديم، المعروف بتقويم يزدجرد(=آخر ملك فارسي ساساني)، أن أيام النسيء في التقويم الأخير تلحق بشهر (آبان)، وهو الشهر الثامن من السنة الشمسية الفارسية، وتكون فيه الشمس في برج العقرب (٣٠ يوماً من ٢٣ اكتوبر/ تشرين الأوّل إلى ٢١ نوفمبر/ تشرين الثاني، ويقال له أيضاً: (آبانماه)، وهو الشهر الثاني من شهور الخريف، واسم ملاك

موكل بالماء وتدبير الأمور والمصالح في شهر آبان ويوم آبان).

ومهما يكن من أمر، فقد كان للدين الزرادشتي تأثير على مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للإيرانيين القدماء، فأعيادهم (= الكونهبارات) كان الباعث على اتخاذها في أغلب الأحوال دينياً" فإن لم يكن الأمر كذلك كانت الطقوس الدينية هي المظهر الغالب على هذه الأعياد.. وقد استمرت المهرجانات بعيد النيروز تقام في إيران منذ بداية العصر العباسي الثاني، حيث كان التأثير الفارسي واضحاً في صبغ مظاهر الحياة الثقافية والاجتماعية، واستمرت بوتيرة متصاعدة في العصور الصفوية (١٥٠١-١٧٣٦م)، والأفشارية (١٧٣٦-١٧٤٨م)، والزندية (١٧٤٨-١٧٩٦م)، والقاجارية (١٧٩٦-١٩٢٥م)، وإلى التاريخ المعاصر، حيث بلغت ذروتها في أيام الشاه رضا بهلوي (١٩٢٥- ١٩٤١م)، ونجله: الشاه محمد رضا بهلوي (١٩٤١- ١٩٧٩م)، بتأثير ودعم المثقفين القوميين الفرس، الذين كانوا يحاولون إحياء الأعياد المجوسية (= الزرادشتية)، وبعث التاريخ الإيراني القديم قبل الإسلام (= الدولة الأخمينية، والدولة الساسانية)، حيث تقرّر منح العطلة الرسمية أسبوعاً كاملاً للدوائر الحكومية، إضافة إلى أسبوعين للمدارس والجامعات" بعكس عطلتي عيد الفطر والأضحى، حيث خصّص لكل منهما يوم واحد فقط.. واستمرت الوتيرة في عهد (الجمهورية الإسلامية الإيرانية) على نفس السياق.

ويعدّ الشاعرالكوردي العراقي الحاج (محمود توفيق حمزة) (= بيره ميرد - ١٨٦٧-١٩٥٠م)، من أهالي مدينة

السليمانية، شرق كوردستان الجنوبية، والقادم من مدينة (استنبول)، التي قضى فيها حوالي ربع قرن من عمره، أوّل المساهمين في هذا التغيير، فضلاً عن إلمامه بهذه المناسبة سابقاً، أثناء دراسته في احدى الكتاتيب عند الملا (حسين كوجة) في السليمانية، حيث كان الأخير يطلب، قبل حلول اليوم الأوّل من الربيع، من طلبته إحضار عيدية نوروز، فكنّا (= بيره ميرد) نتوسّل من أمهاتنا وآبائنا أن يلبّوا مطلبنا، وبعد أن كانوا يدخلون الفرح إلى قلوبنا، نأخذ معنا ما كنّا قد حصلنا عليه، لنسلّمه إلى الملا (= الشيخ) الذي كان يأخذ من الحصيلة نصيبه، ثم يصحبنا إلى جامع الشيخ (عبدالرحمن الشيخ أبو بكر) في مدينة السليمانية، والذي كان معروفاً بجمال خطّه، فكان يكتب لنا (نوروز نامه– رسالة نوروز)، ونبدأ بقراءته وحفظه، ثم يعطي الملا أمره بتعطيل الدراسة بمناسبة نوروز، حيث نقضي نهارنا خارج المدينة بالألعاب الشعبية، ونعود قبيل الغروب لنغنّي (نوروزنامه)، ونحن نتجوّل في أزقّة المدينة.. هذا ما حصل في الربع الأخير من القرن التاسع عشر في مدينة السليمانية. وقد أصبح النشيد الذي ردّده (بيره ميرد)، بمثابة النشيد القومي الكوردي في نوروز إلى الوقت الحاضر..

ويذكر السياسي والكاتب الكوردي: (بتليسي كوردي) (= ممدوح سليم)، في مقالة له بمجلة (زين)، التي كانت جمعية التعالي والترقي الكوردية العثمانية(= تأسست عام ١٩٠٨م) تصدرها في مدينة (استانبول) عام١٩١٨م، أن المنظمة الأخيرة قد ابتكرت الاحتفال بالنوروز في نهاية عام١٩١٠م، وسطت على الأسطورة التي تزعم أن الحدّاد (كاوه) حرّر الشعب، وانتصر على الملك الأسطوري زهاك (= الضحاك)، وعلى أساس هذه الأسطورة قرّرت النخبة القومية الكوردية إعلان النوروز عيداً قومياً كورديّاً، وهذه الاحتفالات والمراسيم كانت إلى ذلك الوقت جزءاً من التقليد الفارسي، كما هو معروف.

وهكذا تمّ إعلان (كاوه) منقذاً للأمّة، وصار رمزاً لمقاومة الظلم والطغيان. واستعاد الأخوان: (جلادت أمين عالي بدرخان)، و(كاميران بدرخان)، هذه الأسطورة الفارسية بين عامي ١٩٣٠ و١٩٤٠م، من خلال مجلة (هوار– النداء)، التي صدرت في دمشق عام ١٩٣٢م، بالحروف اللاتينية، بدعم من الاستعمار الفرنسي، من أجل تأكيد الأصل الآري للكورد، في مواجهة نظريات العلماء الأتراك، التي تؤكّد أن الكورد من الشعوب الطورانية.

ومع ذلك، فإن ظاهرة المدّ القومي التي اجتاحت المنطقة في بداية القرن العشرين، حملت بعض القوميين الكورد على إضفاء طابع قومي وسياسي على عيد النيروز، وجعله عيداً قومياً للشعب الكوردي، باعتباره أحد شعوب المنظومة الآريّة، ابتداءً من ثلاثينيات القرن العشرين، خصوصاً بعد أن تولى الشاه (رضا بهلوي) مقاليد الحكم في إيران، اعتباراً من سنة ١٩٢٥م، حيث حاول بعث العنصر الآري من جديد في الهضبة الإيرانية، بعد أن تولى الترك (الصفويون والأفشاريون والقاجاريون) مقاليد الحكم لقرون عديدة في إيران، ابتداءً من سنة ١٥٠٢م لغاية ١٩٢٥م" لذلك تمّ الطلب من القنصلية الإيرانية في مدينة السليمانية، بإحياء هذه الطقوس في نفوس الشعب الكوردي، باعتباره جزءاً من المنظومة الآرية (=الهندو إيرانية)، عن طريق الدعم المادي: المتمثّل في الملابس الكوردية وغيرها من مستلزمات الاحتفال، والمعنوي: عن طريق نشر الكتب والمنشورات التي تمجّد هذه المناسبة، خاصة بعد ظهور بعض المجلات الصادرة باللغة الكوردية في محافظة السليمانية، أمثال : كلافيز(= نجمة الشِعرى)، وزين(= الحياة)، وغيرها.

لذلك بدأ الشاعر (بيره ميرد) يحتفل في بداية عقد الثلاثينيات من القرن العشرين، في كلّ عام، في عصر اليوم الذي يسبق النيروز (٢٠ آذار/مارس)، على تلة (مامه ياره- سيوان)، الواقعة شرقيّ مدينة السليمانية، بإشعال النار، وإعطائها بعداً قومياً.

وهكذا اصبح اسم (بيره ميرد) مقترناً بالنوروز، إذ اعتاد على إقامة ذلك الاحتفال سنوياً حتى مماته" إلا في السنوات التي كانت السلطات الملكية العراقية تمنع إقامة احتفال نوروز، فقد كان هناك متصرّفون (= محافظون) يعتبرون إقامة حفل نوروز تظاهرة ضد السلطة، أو يتّهمون القائمين به بإحياء المجوسيّة، وغيرها من الاتهامات. وغالبية هؤلاء كانت من العرب والتركمان، وقد برز في هذا المجال: (الحاج رمضان باشا الموصلي)، و(مجيد يعقوب الكركوكي). فيما كان هناك متصرّفون آخرون، غالبيتهم من الكورد، يشجّعون الشاعر على إقامة الاحتفالات، ويدعمونه ماديّاً أيضاً، منهم: (صالح زكي صاحبقران، بهاء الدين نوري، معروف جياووك، الشيخ مصطفى القره داغي)، وآخرون.

وقد ورد في جريدة (طلاويذ)، العدد الرابع، السنة الخامسة، في نيسان عام ١٩٤٤م: أن الطلبة الكورد في (بغداد) أقاموا في ٢٢ آذار ١٩٤٤ اجتماعاً حافلاً على شرف نوروز)، شارك في الكثير من الوجهاء الكورد، والشباب المثقف.

وفي ٢٢ آذار ١٩٤٥ جرى الاحتفال بهذه المناسبة على قاعة الملك فيصل، التي سمّيت فيما بعد بقاعة الشعب، حضره المثقفون والطلبة الكورد، وتحديداً الشيوعيون منهم، حيث استطاعوا استغلال بعض الإمكانات في الثغرات القانونية التي كانت تمنع الاحتفال بهذا، وعلى السياق نفسه فقد جرى الاحتفال بالمناسبة، ودمج النضال السري بالنضال العلني.

وعلى السياق نفسه، فقد جرى الاحتفال بهذه المناسبة في ٢١ آذار عام ١٩٤٦ في بغداد، في قاعة الملك فيصل، حضره عدد كبير من الكورد، بالإضافة إلى عدد من الوزراء وعقيلاتهم، وألقى (مكرّم الطالباني) كلمة باللغة الكوردية بهذه المناسبة، تلاه (صالح رشدي)، حيث شرح فيها معنى كلمة (نوروز) باللغة العربية. وتجدر الإشارة إلى أن حزب (رزطارى كورد) هو الذي أشرف على هذه المناسبة.

ولأوّل مرة في عام ١٩٤٦م، بادر طلبة ثانوية السليمانية، بدعم من الحزبين: الديمقراطي الكوردي (= الكوردستاني)، والشيوعي العراقي، لإقامة حفل خطابي في قاعة المدرسة، حضره كبار الشعراء الكورد،

منهم: بيره ميرد، فائق بيكه س، هاوري، شيخ سلام، وآخرون، وقرأوا كلمات وقصائد، نثراً وشعراً، في الحفل. وفي الليل طاف الطلبة في شوارع المدينة، وهم يحملون المشاعل المضيئة، ويهتفون بحياة الكورد وكوردستان. وكان مدير الثانوية: الأستاذ (وديع فتح الله ميرزا)، يصاحب الطلبة حتى لا يصيبهم الأذى من قبل السلطات المحليّة.

وفي السنوات التي كانت الأنظمة المتعاقبة تمنع إقامة حفل نوروز، كان الشباب يكتبون، بالنّار، على صدر جبل (كويزة)، المطلّ على مدينة السليمانية من الشمال: (نوروز).. و (عاشت كوردستان).

وأقامت لجنة نوروز حفلاً بهذه المناسبة، في مدينة (أربيل)، في ١٤/ ٦/ ١٩٤٨م، واتهمت المناوئين بعرقلة الاحتفال بهذه المناسبة، بأنهم "مأجوري الاستعمار، الذين يريدون كبت المشاعر القومية الكوردية".

وفي بداية قيام الحركة الكوردية بقيادة (الملا مصطفى البارزاني)، في ١١ أيلول/ سبتمبر، ضد الحكومة العراقية، بدأ كورد منطقة بهدينان (= محافظة دهوك وأطرافها)، بإشعال النيران فوق قمم الجبال العالية، تيمّناً بمناسبة نوروز، اعتباراً من سنة ١٩٦٢م.

وعندما كان القتال يتوقّف، وتبدأ المفوضات بين الجانبين: الحكومي العراقي والكوردي، كانت قيادة الحركة الكوردية تطلب من الحكومة العراقية الاعتراف بالنيروز (= النوروز) كعيد قومي للشعب الكوردي، وهذا ما حصل فعلاً في اتفاقيّة ١١آذار/ مارس من سنة ١٩٧٠م.

ولكن بعد انتفاضة آذار/ مارس ١٩٩١م، التي قام بها الشيعة والكورد ضد النظام العراقي، وصلت عطلة النوروز إلى أربعة أيام، كعطلة رسمية للنوروز، في حكومة إقليم كوردستان العراق، للأيام (٢٠ و٢١ و ٢٢ و ٢٣ آذار)، من كلّ سنة، وحوالي أسبوعين لطلاب الجامعات والمعاهد والمدارس الثانوية والابتدائية.. وكانت الحجّة هي قول النخبة الكوردية: "إذا كانت إيران تدّعي الإسلام، واسمها (جمهورية إيران الإسلامية)، وتحتفل بالنيروز، وعطلتها أطول من عطلتنا، ونحن أصحاب اتجاه قومي علماني، فلماذا لا نزيد من عطلتنا كي تضاهي عدد أيام العطلة في إيران الإسلامية، ونحن مثلهم أمّة تنتمي إلى الأمّة الآريّة – الهندو إيرانيّة"❐

فهرس يوثق مفهوم الكتاب عند العرب في العصور الوسطى*

الأستاذ الدكتور كونراد هيرشلر*

مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية - جامعة لندن

ترجمة:

الأستاذ الدكتور ناصر عبد الرزاق الملا جاسم

أستاذ الاستشراق والحروب الصليبية

كلية الآداب – جامعة الموصل

تقدّم هذه المقالة نظرات في مفهوم الـ(كتاب) في العصور الوسطى بين القرنين (٥هـ/١١م – بداية ١٠هـ/١٦م). فهي تناقش، استناداً إلى فهرس لمكتبة دمشقية تعود إلى القرن السابع الهجري/ القرن الثالث عشر الميلادي، الكيفية التي واجه فيها المعاصرون آنذاك، التحدي المتمثّل بتحديد ما هو المقصود بالكتاب. ويقودنا التركيز على القسم المتعلّق بالمخطوطات المركّبة (أيْ: المجاميع) إلى مسألة أن صاحب هذا الفهرس التوثيقي قد استخدم تعريفين للكتاب لا يمكن التوفيق بينهما البتّة: الكتاب بوصفه وحدة

نصيّة قائمة بذاتها (متّخذاً من العنوان معياراً رئيساً)، والكتاب وفقاً لشكله المادي. وتوضّح عمليات الفهرسة التي التجأ إليها هذا الكاتب، الطبيعة الفضفاضة لما كان يعرف بالـ(كتاب) في المرحلة الزمنية الوسيطة، التي تنحصر بين حقبة التكوين الإسلامي (القرون: من الأوّل إلى الرابع للهجرة/ السابع إلى العاشر للميلاد) والعصور الحديثة.

في زمننا هذا الذي فَقَدَ فيه الكتاب، بوصفه كياناً مادياً ذا نصّ ثابت، مكانته لصالح الملفّات الرقميّة ذات التنسيقات النصيّة الأكثر مرونة، يبدو لزاماً علينا أن نشرح ما هو مفهوم (الكتاب) في زمن ثقافة المخطوط، التي تنتمي لمرحلة ما قبل الطباعة[١]. فقد كان وجود تعريف موحّد للكتاب في العصر الوسيط أمراً بعيد المنال، مثل أيّ محاولة للإمساك بالدخان، كما يقول المثل[٢].

تتناول المناقشة الحاليّة مثالاً محدّداً، هو (فهرست) يعود إلى التاريخ الوسيط، ننطلق منه لمعالجة إشكالية مفهوم الكتاب العربي. وتأتي عملية اختيار العصر الوسيط، في سياق التقسيمات الزمنيّة التي وضعها البحث العلمي الحديث للتاريخ الثقافي الإسلامي، الذي حدّد – كما هو الحال في العديد من المجالات الأخرى – مرحلتين تقليديتين للدراسات التاريخية للشرق الأوسط، هي: المرحلة التكوينيّة للإسلام، وتمتدّ حتّى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ومرحلة العصر الحديث، التي تبدأ بالقرن التاسع عشر وتمتدّ حتى الآن. أمّا المرحلة الوسيطة، التي تقع بين المرحلتين السابقتين، فقد ظلّت مهملة في معظم المناقشات التي تناولت تطوّر الكتاب العربي بين المرحلتين (الكلاسيكية) و(الحديثة). ونتيجة لذلك، لم تحرص الدراسات المرجعيّة، التي تناولت مفهوم الكتاب في البلاد الإسلامية، كثيراً، على الحديث عن القرون بين الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي/ والعاشر الهجري / السادس عشر الميلادي[٣]. لقد ركّزت المناقشات التي عرّجت على المرحلة الوسطى، مثل كتاب (بيدرسن): (**الكتاب العربي**)، وكتاب (روزنثال): (**عن صنع الكتب: لا نهاية لذلك**)، على مرحلة التكوين، وطبّقت – بثقة – مفهوماً واحداً للكتاب لمرحلة امتدّت لنحو ثمانية قرون (من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، إلى القرن الثامن الهجري/ الخامس عشر الميلادي)[٤].

إن دراسات من قبيل تلك التي قدّمها كل من (طونتر)، و(توراوا)، و(تواتي)، على سبيل المثال، إذا اكتفينا بذكر الأحدث فقط، ناقشت بالتفصيل التطوّر التدريجي لـ(الثقافة الكتابية) – وفق مصطلح توراوا –

فيما يخصّ القرون الإسلامية الأولى، ولا سيّما في تداخلها مع العمليات الشفاهية والسمعية[٥]. وكتاب (شولر) ذو أهميّة خاصة للمناقشة الحالية، لطالما أنه أبرز الطبيعة الفضفاضة للنصوص أثناء المرحلة التكوينية، وذلك عن طريق التمييز بين الـ hypomnema، أو الكناش، والدفاتر، والسجلات المكتوبة، التي لم تكن مخطوطات مستقلّة، من جهة، وبين الكتب ومخطوطات الكتب الفعلية syngramma التي تتوخّى التداول العام[٦].

وعلى النحو نفسه، كان لهذه المناقشات التي تناولت الأنماط المختلفة للنصوص المكتوبة خلال العصور الإسلامية الأولى، ما يناظرها في الأبحاث التي درست الاستقدام التدريجي للطباعة في البلدان الناطقة بالعربية، منذ القرن الثامن عشر فصاعداً. وقد أثار التغيّر في الشكل الماديّ للكتاب، تأمّلات بشأن ماهيّة الكتاب المخطوط[٧].

من النظرة الأولى يتّضح أنّ مسألة ماهيّة الكتاب في العصور الوسطى لم تكن قد أثارت أيّ تساؤل آنذاك، لأنّ مصطلح **الكتاب** – كما استخدمه المعاصرون – يدلّ بالنتيجة – أنّى ورد – على الكلمة المكتوبة. ومع ذلك، إذا انتقلنا إلى سرديات تلك العصور، سنرى أن هناك مجموعة متنوّعة من المفاهيم للدلالة على أنماط النصوص المختلفة. وهذه المفاهيم لا تنسجم بسهولة مع الفهم المتعارف عليه للكتاب. وعلى سبيل المثال، استخدم المؤلّفون في وصف الكتب المندرجة ضمن مجاميع، تعابير من قبيل: **كتاب**، أو: **جزء**، أو: **مجلّد**. والمصطلحان الآخران ليسا فقط وصف لمجلّد، أو لقسم من كتاب أطول، ولكن يمكن أيضاً أنْ يشيرا إلى كرّاسة منفصلة (أحياناً تجلّد لوحدها)، أو تكون واحدة من عدّة كراريس وردت في مجلّد واحد لا يجمع بينها جامع[٨]. هذا التمايز، لا سيّما في ثقافة لديها نماذج متنوّعة ومتوارثة من النصوص، يثير عدداً من الأسئلة فيما يتعلّق بوضع المخطوط بوصفه كتاب، أو كرّاس، أو مجلّد. أو ما هي طبيعة الحدّ الفاصل بين الكتاب القصير والجزء؟ وكيف تعامل المعاصرون مع المجاميع التي يمكن أن تحتوي على أيّ شيء يتراوح بين المقتطفات الموجزة و(الكتب) المكتملة؟ إلى أيّ مدى نظر المعاصرون إلى الأعمال ذات المجلّدات المتعددة، والعنوان الواحد، بوصفها كتاباً واحداً؟

من أجل تناول هذه الأسئلة، تتّجه المناقشة التالية إلى فهرس لمجموعات من الكتب، إذ يوفّر رؤى فريدة من نوعها تجاه مواقف المعاصرين، وفهمهم لما كان عليه الكتاب. الفهرس المكتشف مؤخّراً هو لمكتبة وقفيّة محليّة من مكتبات دمشق، وهو أقدم

فهرس كامل معروف لمكتبة عربيّة، وبالتالي سيمثّل مدخلاً مناسباً تماماً لموضوعنا[٩].

يوثّق هذا الفهرس المكتبة الصغيرة للتربة الأشرفيّة، التي تقع بالقرب من المكان الذي وسّد (صلاح الدين) في المدينة، إلى الشمال من الجامع الأموي[١٠]. فقد أوقف الحاكم الأيوبي الملك الأشرف بن العادل (ت ٦٣٥هـ/١٢٣٧م) هذه المدرسة، أمّا المكتبة فهي وقف لأحد أفراد علية القوم من أهل العلم[١١].

ليس هناك تاريخ معيّن لتكوين هذه المكتبة، ولكن الأدلّة الداخلية، ولا سيّما عدم وجود كتاب يعود إلى تاريخ لاحق، يشير إلى أن اكتمال الكتب قد جاء بعد فترة وجيزة من تأسيسها، في منتصف القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. ويتّسم هذا (الفهرس) بالروعة، لأنه – في المقام الأوّل – لا يشير إلى واحدة من المكتبات المرموقة الواسعة التي أسّسها أحد أفراد البيت الأيوبيّ الحاكم.. بدلاً من ذلك، إنه يعطي نظرة عن مكتبة صغيرة نسبياً في مؤسسة متواضعة إلى حدّ ما، مثلها مثل عشرات غيرها في مدينة مثل (دمشق). ولكونها مجرّد مكتبة عاديّة، اكتفى بذكرها كاتب معاصر واحد فحسب[١٢]. وعلى النقيض من (مكتبة الصولي)، والتي تحدّث عنها المؤرّخون، وغاب عنا فهرسها•، تأتي معلوماتنا عن مجموعة الكتب هذه بصورة معكوسة تماماً (أيْ: ضاع ذكرها، وبقي فهرسها).

حدّد صاحب الفهرس هدفه بشكل لا لبس فيه في العنوان: (**فهرس كتب الخزانة الأشرفية**)[١٣]. وهو يتبنّى طريقة منظّمة جداً لترتيب المداخل، التي يمضي بها على امتداد أوراق الفهرس، أو على الأقلّ يبدو أنه قام بذلك. المستوى التنظيمي الأوّل لعملية الفهرسة، هو الترتيب الألفبائي للعناوين من **الألف** إلى **الياء**. وتحت كلّ حرف هناك مستوىً ثان من التنظيم، قائم على تقسيم فرعي لكلّ مدخل، حسب الحجم، إلى نوعين: (عادي) و(صِغار). وتمّ اتّباع هذا التمييز، لأنه يعكس الترتيب على الرفوف حسب الشكل. وثمة شواهد معاصرة من المكتبات تظهر بوضوح أنّ الرفوف نظّمت وفقاً لحجم المخطوط[١٤]•. وهناك مستوى تنظيمي ثالث، يتفرّع عن هذه التقسيمات الستة والخمسين (الحروف الثماني والعشرين بتقسيمين حسب الحجم)، يأتي حسب الموضوع.

بالنسبة لهذا المستوى الثالث، يقدّم كاتب الفهرس خمسة عشر فئة مواضيعيّة" على سبيل المثال: الفئة الثالثة هي للشريعة الإسلاميّة، والتاريخ هو الفئة الخامسة، والعاشرة تصنّف للصيدلة والدواء. وهكذا، فإنّ من المحتمل أن يكون لكلّ مدخل ثلاث

درجات للتصنيف حسب: الحرف / الحجم / الموضوع. ومثال ذلك أنّ الرمز أ / ص/٣ يرمز إلى كتاب يبدأ بحرف الألف، وهو صغير الحجم، وفي تخصّص الشريعة الإسلامية.

يقدّم هكذا ترتيب للفهرس فهماً غير معقّد لما يقصد بالكتاب، فهو عنوان مدخل خاص به. ومع إنّ الكثير من هذه العناوين تتألّف من عدّة مجلّدات، إلا أن ذلك لم يؤخذ بنظر الاعتبار في تصنيف الكتب في المكتبة. في الأجزاء الأولى من الفهرس يتمّ تبنّي ترقيم معيّن، يقوم على وضع رقم معيّن بعد العديد من المداخل، للدلالة على عدد المجلّدات. ثم تمّ التخلّي عن هذا النظام بعد الأوراق الأولى، ودون تنبيه. وبالنتيجة، كان التعريف الضمني للكتاب في هذا المشروع، أنّه: نصّ بمجمله يمتلك عنواناً محدّداً، بغضّ النظر عمّا إذا كان يتألّف من مجلّد واحد، أو عدة مجلّدات. ووفقاً لذلك، عزم كاتب الفهرس على إعطاء مدخل إضافي لكلّ نسخة إضافية من العنوان نفسه. على سبيل المثال، تحت حرف (أ) يعدّد (الأذكياء) لابن الجوزي / نسخة ثانية، (الأمثال والأحكام) للماوردي / نسخة ثانية/ نسخة ثالثة[١٥]. لكنه يتخلّى بعد بضع ورقات عن هذه الطريقة، لأنّ النسخ المتعدّدة، ولا سيّما فيما يخصّ الأعمال الشعرية، يمكن أن تصل إلى أكثر من خمسة عشر نسخة للعنوان الواحد، ممّا يجعل منهجه مرهقاً جداً، فيختصر، بدلاً من ذلك، التعريف بالقول: "شعر سلامة بن جندل خمسة عشر نسخة"[١٦].

ومع ذلك، أوجد نظام الفهرسة الذي بين أيدينا، القائم على عنوان واحد لكلّ نصّ، تحدّيات جوهرية أكبر ممّا يبدو عليه ضمناً.. فهناك حالتان في هذا الفهرس تؤدّيان إلى انفراط عقد الطريقة التي اتبعها انفراطاً تاماً، وذلك عندما حاول المفهرس استيعاب أعمال لا يمكن أن تدمج تماماً ضمن تعريفه الذي يستند إلى المحتوى: الحالة الأولى، هي في الحرف (ميم)، عندما تناول المفهرس المجلّدات المركبّة (أيْ: المجاميع). والحالة الثانية، هي في الجزء الأخير من الفهرس الذي أفرده للمخطوطات، التي أطلق عليها تسمية (المخاريم).. ففي كلتا الحالتين أصبحت وظيفة هذين القسمين أكثر تعقيداً من مجرّد فرز وتجميع المخطوطات، التي كانت إمّا بصيغة مجاميع، أو مخاريم غير مكتملة.. فقد وجدنا أيضاً مخطوطات أخرى لـ(المجاميع)، وكذلك لـ(المخاريم)، موزّعة في مواضع أخرى من الفهرس، ورتّبت وفق المستويات الثلاثة المشار إليها سابقاً.. لقد أدرج الكاتب – على سبيل المثال– مجموعة من الخطب تحت الحرف (خاء)، وعدداً من المجاميع الشعرية تحت حرف (الشين)، رغم أنه في الحالة الأخيرة وضعها في نهاية القسم الخاص

بالحرف، بما يؤشّر – مرّة أخرى – عدم يقينه من المكان الذي ينبغي أن يوردها فيه[١٧].

وفضلاً عن ذلك، أدرجت بعض المجاميع تحت الحرف (ميم)، لكنها صُنّفت خارج القسم المخصّص لها (أيْ: قسم المجاميع).. فالمدخل الخاص بكتاب يحمل عنوان (مجموعة المشكلات الفقهية)، على سبيل المثال، تمّ وضعه في خانة الحرف ميم، وفي قسم (الحجم العادي)، وضمن الفئة الثالثة (الشريعة الإسلامية)[١٨]. وثمّة مدخل آخر، يتمثّل بعمل لـ(جالينوس) عن الفصد، صنّف تحت المجلّدات ذات الحجم العادي، في الفئة العاشرة (الصيدلة / الطب)[١٩]. لذا، فإنّ قسمي المجاميع والمخاريم ليسا ببساطة التصنيفين الرسميين، حيث توضع تحتهما كلّ المخطوطات التي تعرّف بوصفها مجاميع أو مخاريم. لا، بل إنهما يتضمّنان أيضاً أعمالاً استعصى، بطريقة أو بأخرى، إدراجها في تصنيف الأقسام الثلاثة الرئيسة للفهرس (أيْ: الحرف، الحجم، التخصّص). ومن الناحية العددية، يحتلّ قسما المجاميع والمخاريم الجزء الأكبر من الفهرس، إذ يشغل القسم الأول (المجاميع) أكثر من عشرة صفحات، من بين ثمان وأربعين صفحة، هي صفحات الفهرس، بينما استغرقت المخاريم ست صفحات. وبعبارة أخرى: إنّ نحو ثلث الفهرسة يتملّص فيه صاحب الدليل من استخدام التعريف الذي يستند إلى محتوى الكتاب[٢٠].

واستنتاجي هو أن اليقين الأوّلي للكاتب، فيما يتعلق بمشروع إنتاج فهرس لـ (كتب) هذه المكتبة، قد تعثّر عندما جابهته مجموعات الكتب. وكان استحداثه أقساماً خاصة بالمجاميع وبالمخاريم، محاولات يائسة لترويض مواد يصعب عملياً وضعها في قائمة منظّمة مرتكزة على تعريف ثابت للكتاب. لتوضيح هذه النقطة سوف أقصر حديثي على القسم الخاص بالمجاميع، الذي يمثّل بمجموعه ١٧٢ مدخلاً، وبما يزيد على ٥٠٠ عنوان: السمة الأولى لهذا القسم، هو أنه لم يحدّد صراحة أنه قسم واحد، على النقيض من جميع الأقسام الأخرى لهذا الفهرس. لقد بدأ الكاتب عمله في الفهرس حسب تسلسل الحروف، وإذا وردت مجاميع أو مخاريم كان يضمّنها بصورة منتظمة ضمن الحروف وفقاً لفهرسه، لكنّه وعند نقطة معينة، بدأ فجأة يقتصر على إيراد مداخل خاصة بالمجاميع فقط دون غيرها، ودون أن ينبّه إلى ذلك بوضوح، وبأيّ طريقة، بما يجعلني أتصوّر أنها تمثّل بداية قسم المجاميع[٢١]. وتختلف نهاية هذا (القسم) فقط من خلال حقيقة أنه يعود عندما يصل إلى حرف الـ(نون)، إلى طريقته القياسية التقليدية التي سار عليها في بداية الفهرس.

واللافت أن هذا الانقسام في نظام الفهرسة، ينعكس أيضاً في أسلوب ترتيب مخطوطة الفهرس، وكذلك في طبيعة الخط: فالأجزاء السابقة من الفهرس (أيْ التي سبقت فقرة المجاميع)، كتبت بخط أنيق للغاية، مقروء بسهولة، مع عناوين واضحة للتقسيمات، فضلاً عن ترك مسافات مناسبة تفصل بين المداخل.. ومن الواضح أن الكاتب بذل عناية فائقة لفهرسة هذه المجموعة في شكل نصّي مناسب.. لكنّه عندما يصل إلى قسم المجاميع، يطرأ تحوّل في طريقة الكتابة، إذ يصبح متسرّعاً في الكتابة، وتغيب عناوينه، وتتقلّص المسافات المتباعدة، ويبيت النصّ أكثر كثافة وتزاحماً، وتتداخل الكلمات مع بعضها البعض.. ولكن مع بداية الحرف (نون)، تعود الكتابة والنصوص إلى وضوحها السابق، وربّما يعبّر ذلك عن ارتياح الكاتب لعودته إلى شواطئ أكثر أمناً.

إن تضمين هذا القسم المخصّص للمجاميع، لمخطوطات تحدّت منطق الفهرسة، القائم على التعامل مع الكتب بوصفها كيان نصّي بذاته، له عناوين أكثر وضوحاً أو أقلّ، يتجلّى أيضاً في تضاؤل الترتيب وفق المستوى المواضيعي. فبعد أن التزم المفهرس، كما هي العادة، بالترتيب وفق الفئات الخمس عشرة الأولى من المخطوطات العادية الحجم ضمن الحرف (ميم)، تحوّل – كما هو الحال مع جميع الحروف الأخرى – إلى المجموعات الصغيرة الحجم للمكتبة. ومع ذلك، فقد أخذ الترتيب السابق (تحت هذا الحرف) بالاضمحلال تدريجيّاً مع هيمنة المجاميع بصورة متزايدة. ففي الفئة الثالثة، المخصّصة عموماً للشريعة الإسلامية، نجد الآن عناوين لا صلة لها بهذه الفئة، كتلك التي تتعلق بمجال الشعر، من قبيل: أسئلة للمتنبي فيما يتعلّق بشعره، ومختارات من كتاب ابن المعتز: طبقات الشعراء، والشعر للشاعر الإسلامي ذو الرّمّة[٢٢]. أمّا الفئة الخامسة – إذا استشهدنا بمثال ثان – التي تتضمّن عادة أعمالاً تاريخيّة، فنجد تحت الحرف نفسه (الميم)، مواداً مثل: مجموع الشعر والأخبار لشاعر مجهول[٢٣]. وقد حاول الكاتب – على الأقلّ – ضمان بعض الصلة بين فئتي التاريخ والشعر، من خلال إيراد أشعار المديح التي تخصّ مختلف الحكام الأيوبيين.

لكن، وبعد هذه المحاولات للحفاظ على التنظيم المتّبع، خارت جهوده، ففي الصفحات العشر التي تشكّل قسم المجاميع، اكتفى بإيراد ثلاثة فئات: (السابعة، الثامنة والتاسعة). وفي هذا تناقض حاد مع الأقسام المعيارية للفهرس، حيث تتضمّن الصفحة الواحدة ما يصل – بسهولة – إلى عشرين أو أكثر من الفئات.

وكان الكاتب غير متيقن بشكل واضح من الاستراتيجية الأمثل للتعامل مع هذه المجاميع. فهو لم يفرد لها قسماً واضحاً ومستقلاً خارج تقسيمه الأبجدي، بما يكسبها هويّة خاصّة بها، ولم يكن بمقدوره دمجها، بالمقابل، في نظام الفهرسة القائمة. بدلاً من ذلك، اختار المضيّ في تنظيمه المخطّط له، والذي بات في هذه المرحلة محض وهم، والعمل – بالتالي – على الالتفاف على التحدّي الذي يشكّله عدم تجانس المواد التي بين أيديه.

عناوين الفئات الثلاث: (السابعة، الثامنة، التاسعة)، التي تندرج تحتها المواد في هذا القسم، ليس لها إلا صلة واهية بالمحتوى الفعلي للمخطوطات المتضمّنة. وهذا أيضاً تناقض تامّ مع بقية الفهرست، حيث أنّ الصلة بين الموضوع والعنوان عموماً على تقارب معقول. وفضلاً عن ذلك، في هذا القسم تخلّى المفهرس عن نظامه القائم على فرز المخطوطات وفقاً للحجم. فمن غير المرجّح بتاتاً أن تكون جميع المداخل المدرجة على هذه الصفحات، هي من الحجم الصغير، كما يزعم الفهرس.

وقد مثّلت هذه المجاميع، إذا قورنت بالنصّ الطبيعيّ الواحد ذي العنوان الفرد، تحديات كبيرة حقاً. على سبيل المثال، في إطار الفئة التاسعة، حيث كنّا نتوقع عادة إدراج مخطوطات تخصّ الفلك / التنجيم، وتفسير الأحلام، هناك مخطوطة مجموع تشمل، من بين أمور أخرى، الأعمال التالية: (١) قصيدة ابن دريد (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م) عن الكلمات التي تنتهي بالألف(٢). رسالة في اللحن، منسوبة لابن جنّي (ت ٣٩٢هـ/١٠٠٢م)(٣). رسالة في الحديث، لابن شاهين (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م)(٤). رسالة عن صلوات التراويح في رمضان(٥). رسالة في العروض(٦). مجموعة ابن فارس (ت ٣٩٥هـ/١٠٠٤م). مجموعة من الأحاجي القانونية، التي تبنى على معنى نادر للكلمة(٧). مجموعة مختارة من مقاطع من العمل نفسه(٨). أخبار تاريخية(٩). مؤلّف للزجّاج (ت ٣١١/٩٢٣) في فقه اللغة والمعاجم عن المصطلحات العربية عن تشريح الإنسان(١٠). رسالة للرمّاني (ت ٣٨٤/٩٩٤) النكت في إعجاز القرآن(١١). خمس أمالي للأحاديث، من قبل أبي طاهر السلفي (ت ٥٧٦/١١٨٠)[٢٤]. ومع أن المفهرس قد استوعب بالفئات الخمسة عشر، التي اعتمدها، مختلف الموضوعات، إلا أن الطبيعة المركّبة للمجاميع أفشلته تماماً.

وتصبح هذه المجموعة الشاملة من المواد، التي كان الكاتب قد جمعها في هذا القسم، أكثر وضوحاً بكثير عندما نرجع إلى

عدد من المجاميع: ففضلاً عن شعر ما قبل الإسلام، والشعر الإسلامي المبكّر، وكذلك الأعمال اللغوية (وهما القسمان المفضلان بدرجة كبيرة لدى مؤسّس المكتبة الأشرفيّة، مقارنة بجميع الأقسام)، نجد هناك – على سبيل المثال – وصايا علي بن أبي طالب لابنه الحسين، ووصايا الملك الساساني أردشير لذريّته / ابنه سابور، ورسالة للخوارزمي من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي/ في تصنيف العلوم، ومقال عن ضرب الرمل، ورسالة يونانيّة طبيّة عن الموت، ومجموع عن التمائم والتعويذات، ومقال عن مزايا الخيول، وفقرات مختارة عن الفقه، تليها قصيدة عن عدد من الآيات والمواعظ القرآنية والشعر، باللغة الفارسية، ورسالة في الدواء من القرن الرابع / العاشر الميلادي/ كتبها الرازي الطبيب، وشعر للغلمانيات لأبي نواس، وكتاب عبد الله بن المقفّع في مرايا الأمراء[٢٥].

رسم لمكتبة تضمنه مخطوط لمقامات الحريري، يعود إلى القرن الثاني عشر. والمخطوط مودع في المكتبة الوطنية في (باريس)، تحت الرقم 5847 الورقة 5v

وكانت مشكلة مفهرس المخطوطات أنه بدا واثقاً بأن ما يقدّمه هو (فهرست لكتب المكتبة الأشرفيّة)، وأنّ الترتيب الذي تبنّاه في كتابه استند إلى فهم فحواه: أنّ الكتاب هو وحدة نصيّة يمكن تصنيفها وفقاً لعنوان محدّد.. وفي البداية، كانت هذه الطريقة مناسبة تماماً، وكما رأينا لم يكن يعنيه في البداية فيما إذا كان الكتاب في مجلّد واحد، أو من عدة مجلّدات. ثم تخلّى بعد الصفحات الأولى عن توثيق أعداد المجلّدات، لكن ذلك لم يكن تغييراً كبيراً بحيث يقوّض ترتيب الفهرست الأساسي، أو التعريف المتضمّن للكتاب. وكانت أهميّة الشكل الخارجي للمخطوط تتمثّل فقط عند تناول موضوع حجمها، فأصبح ذلك بمثابة المستوى الثاني في ترتيب

الفهرس. ومسألة الحجم غير وثيقة الصلة بمناقشتنا.

ومع ذلك، فإن هذا التنظيم المبسّط، القائم على تعريف الكتاب استناداً إلى نصّه، ضرب عرض الحائط مع مضيّ المؤلف في فهرسه، إذ كان من المتعذّر تطبيقه على نحو ثلث الفهرس. لقد أصبح الترتيب الألفبائي غير ذي نفع عند هذه النقطة، لأنه لا يتيح لمستخدمي الفهرس الوصول إلى نصوص معينة. أمّا التقسيم حسب الفئات المواضيعية، فمن المستحيل تطبيقه على هذه المواد. وحتى التقسيم القائم على التمييز بين العادي/ الصغير توقّف في منتصف الطريق. وقد تبنّى الكاتب تعريفاً جديداً للـ(كتاب)، يستند إلى الشكل الماديّ. وبعبارة أخرى: كرّس مدخلاً مستقلاً لكلّ مجموعة أوراق مرزومة معاً، بغضّ النظر عن العناوين المتضمّنة في المجلّد المرزوم، أو موضوعاته. هذا التحوّل إلى التعريف حسب الشكل، واضح أيضاً في حيرة الكاتب عندما يقطع وصفه لمحتويات المجلد بجملة مختصرة، هي: "وغيرها (النصوص) أيضاً"[٢٦]. ومن الواضح، أن همّه الأساسي في هذا القسم هو الشكل الماديّ للكتاب، وأنّه تمكّن بالتالي من الالتفاف على المعضلة الشاقّة المتمثّلة بالتصنيف حسب المحتوى، وهو النهج الذي سيكون غير مقبول لو التزمه في الأقسام الأخرى من الفهرس.

لقد سمح هذا التحوّل في التعريف للمفهرس، بالحفاظ على مشروعه بإعداد فهرس منتظم، مدخلاً بعد مدخل. في الأساس، هذا المزج بين التعريف القائم على المحتوى، وذلك القائم على الشكل، أمر لا يمكن الدفاع عنه.. ويمكن القول إنّ تغيّر أسلوب الكتابة، وطريقة ترتيب الفقرات، إنّما يعكس شعور الكاتب نفسه بعدم الارتياح تجاه الحلّ الذي قدّمه. ومع ذلك، فقد كان حلاً مفيداً لتسوية مصاولة هذا الكاتب، من أجل العثور على نظام يعتمده لتصنيف مجموعة من (الكتب) لا يجمعها تعريف واحد. لم يكن الكاتب قادراً على الإمساك بالدخان، لكنّه كان قادراً – على الأقلّ – على استخدام مراوغة التعريف لفائدته الخاصة، وللحفاظ على وهم نظام فهرسة موحّد، لمواد غير متجانسة وجدها على الرفوف.

الإرث الرئيس لهذا الكاتب من القرن السابع/ القرن الثالث عشر/ وممارساته في الفهرسة، تتمثّل بتذكيرنا بأن مصطلح (الكتاب) كان أبعد ما يكون عن امتلاكه تعريفاً ثابتاً. وهذا الأمر لا يقتصر على الفترة التكوينية (القرون: الأوّل إلى الخامس) فحسب، ولكن أيضاً يشمل القرون اللاحقة. ومع أن مصطلح الكتاب لا يمكن أن يعني الشيء نفسه لجميع النّاس، إلا أنّه كان من

الممكن أن يعني – على الأقلّ – أشياء مختلفة تماماً لأولئك الذين يتعاملون مع الكلمة المكتوبة، في هذه المرحلة من مراحل ثقافة المخطوط العربي❐

الهوامش:

(١) أشكر (أنطونيلا كريتسي) على دعوتي للمساهمة في هذا المجلّد، كما أشكر كذلك المراجعين على تعليقاتهم الثاقبة.

(٢) تتضمن إشارة المؤلف (كونراد) الأصليّة إلى تشبيه (مارتن لوثر) لـ(ايرازموس) بأنه شخص مثل ثعبان البحر لا أحد يستطيع القبض عليه. وقد استأذنت المؤلف في استبدال هذا التشبيه بالتشبيه أعلاه، لأنّه يؤدّي الغرض نفسه (المترجم).

(3) G. Roper: 'The History of the Book'.

(4) J. Pedersen, *The Arabic Book*; F. Rosenthal, '"Of Making Books There Is No End"'.

(5) S. Günther, 'Praise to the Book!'; Sh. Toorawa, *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr;* H. Touati, *L'Armoire à sagesse*.

(6) G. Schoeler, The Genesis of Literature in Islam.

(٧) على سبيل المثال:

B. Messick, *The Calligraphic State* and M. Kunt 'Reading Elite, Elite Reading'.

(٨) على سبيل المثال:

B. Messick, *The Calligraphic State* and M. Kunt 'Reading Elite, Elite Reading'.

(٩) فيما يخص وقف المكتبة، ينظر عملي:
The Written Word,p.124-63.

(١٠) فهرس الخزانة القطبية الأشرفية، فاتح ٥٤٣٣، اسطنبول، المكتبة السليمانية، الأوراق، 246v-270r . ذكر هذا الفهرس باختصار في كتاب (صلاح الدين المنجد): قواعد فهرسة المخطوطات العربية (٢٠-٢١)، ويشار أيضاً:
A. Gacek, 'Some Remarks', 173
R. Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, 336
وأنا أعمل على تحقيق هذه المخطوطة، مع ترجمتها والتعليق عليها.

(١١) أوقف هذه المكتبة الأشرف أحمد بن القاضي الفاضل. يمكن معرفة سيرته بالرجوع إلى:
الذهبي، تاريخ الإسلام، م٤٧ (للسنوات ٦٤١-٦٥٠) الصفحات: ١٤٩-٥٠.

(١٢) ابن خلكان، وفيات، م١، ص٢١٤.
• يقول (ياقوت الحمويّ) في وصف (مكتبة الصولي): "كان لأبي بكر الصوليّ خزانة أفردها لما جمع من الكتب المختلفة، رتّبها فيها أجمل ترتيب". ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،

تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ج٦، ص ٢٦٧٧.

(١٣) فهرس الأشرفيّة، الورقة ٢٤٦ ٧ : فهرس المكتبة الأشرفيّة.

(١٤) ينظر على سبيل المثال: الحريري، المقامات، باريس، المكتبة الوطنية، مخطوط تحت الرقم arabe 5847الورقة 5v.

• ما يقصده مؤلف البحث (كونراد هيرشلر) هو الصورة التي وردت في مخطوط باريس لمقامات الحريري، في المقامة الثانية، أيْ المقامة الحلوانية، وهي لمكتبة بصريّة. وقد ارفقتُ الصورة المذكورة في نهاية البحث (المترجم).

(١٥) فهرست الأشرفيّة، الورقة ٢٤٧أ.

(١٦) فهرست الأشرفيّة، الورقة ٢٥٤ يمين.

(١٧) نفسه، الورقة ٢٥١ يمين: خطب مجموعة" الورقة ٢٥٦ يمين: بعض المداخل تبدأ بعبارة: مجموع شعر.

(١٨) نفسه، الورقة، ٢٥٨ يمين مجموع مسائل فقهية.

(١٩) نفسه.

(٢٠) مجاميع: نفسه، الأوراق ٢٦٠يسار – ٢٦٥ يسار، مخاريم: الأوراق ٢٦٦ يسار– ٢٦٩ يسار.

(٢١) أرى أن قسم المجاميع في فهرست الأشرفية، يبدأ مع الورقة ٢٦٠ يسار،١،٩ لقول المؤلف: مجموع أوّله فقه على مذهب أبو حنيفة [...].

(٢٢) فهرست الأشرفيّة، الورقة ٢٦٠ يمين: مسائل سئل عنها المتنبي من شعره، مختار من طبقات الشعراء، مذّهبة ذي الرمّة.

(٢٣) نفسه، الورقة ٢٦١يمين/ يسار: مجموع أشعار وأخبار مجلد.

(٢٤) فهرست الأشرفية، الورقة، ٢٦٥ يمين: مجموع قصائد ابن دريد في المقصور والممدود، ومختصر قوافي، وما قرب إسناده لابن شاهين[...] وصلات الرغائب، وعروض وفتوح وفتيا فقيه العرب، ومختار الفتيا والأخبار وخلق الإنسان للزجاج [...] ونكت الرماني [...] خمسة من أمالي السلفي.

(٢٥) نفسه، الورقة ٢٦٠يسار: وصية علي بن ابي طالب لولده الحسين رضي الله عنهما، الورقة ٢٦١: يمين عهد أردشير،٢٦١ يمين: مفاتيح العلوم، ٢٦١ يسار: سرّ الصناعة في الرّمل، الورقة ٢٦٢ يمين: علامات الموت، الورقة ٢٦٢ يمين: مجموع عُوَذ وحُروز، الورقة ٢٦٢ يمين: مجموع فيه الخيل وفضلها، الورقة، ٢٦٣ يمين: مجموع بعض مختار فقه وقصائد في أدب آي القرآن ومواعظ، الورقة ٢٦٣ يمين /٢٦٤ يمين: أشعار بالأعجمي، الورقة ٢٦٣ يمين: مجموع للرازي إبدال الأدوية [...] الورقة ١٦٣ يسار: خمريات أبي نواس، الورقة ٢٦٤ يمين: أدب الوزراء.

(٢٦) على سبيل المثال: فهرست الأشرفية، الورقة ٢٦١ يسار أ ٢، ،١ ١٤" ٢٦٢ يمين، أ ١، أ ٣،أ ٩/٨، أ ١٦" الورقة ٢٦٢ يسار أ١٩/١٨" الورقة ١٦٣ يسار، أ ٥.

اللغة الكوردية أوّلاً.!

رسالة ودعوة بمناسبة العام الكوردي الجديد*

محسن جواميري

كما هو معلوم، فإن استقالتي من تلكم (الكورديه‌تي) الهشة، التي أعلنتها قبل أشهر، ومازلت متمّسكاً بها، جاءت على خلفيّة أنني لم أر في الأفق أن السلطة الكوردية تتعاطى مع إحدى أهم القضايا التي تواجه الكورد جميعاً، بشيء يمكن أن نأمل فيه بعض الخير، ألا وهي قضية اللغة الموحّدة، التي تشكّل الرابط الأهمّ لشدّ مفاصل أيّ أمّة ببعضها، مهما بعدت أقطارها، وتباينت – بالتالي – بيئات أفرادها، واختلفت عقائدهم، وتوجهاتهم، وإلا صارت الأمّة شراذم بين بني آدم، مهما قربت أقطار أفرادها، وتشابهت – بالتالي– بيئاتهم، وتماثلت عقائدهم وتوجهاتهم..

ولنا أمثلة على لغات الأمم المحظوظة، وتلك التعيسة، فالعربية والفارسية والتركية، وكلّ اللغات الأوروبية، خير مثال على ربط القريب بالبعيد، بفضل وحدتها التي أعطتها قوّة الجذب، وجمعت الجميع تحت مظلّتها، بالرغم من آلاف اللهجات التي تحتضنها.. ولدينا المثال العكس البائس، وهو اللغة الكوردية، بعد أنْ جعلها الآخذون بزمامها عامل تنفير وابتعاد، بفضل تبنّي صراع اللهجات، بدل الإصرار على جعل لهجة

سائدة" أساساً لبناء لغة متينة جامعة لكلّ الكورد، ومانعة من كلّ تصدّع لغوي، وهزّة مؤكدة.. حيث هناك جهود، على أكثر من صعيد، للتهشيم، وبحدّة.

وفي هذا السياق، أرى من الخطر الجسيم أن نسكت على حالة مخزية، لم أسمع ولم أقرأ بوجودها حتى في (أفريقيا)، ذلك خوفاً من إثارة الانتقادات، أو تحاشياً للتعرّض لسهام الذين يتّهمون دعاة اللغة الموحّدة بالضرب المزعج، والمكرّر، أو الممل، على وتر (الدعوة لتوحيد اللغة) من أجل (عدم الترويج للهجات).. وكأنّهم في غفلة عن كون المسألة مسألة بقاء أو فناء أمّة، لا شكّ من حدوث أحدهما، ما لم تكن السلطة على مستوى عال من المسؤولية {وتعيها أذن واعية}..

(غينيا كوناكري)، البلد الذي مات رئيسه (لانسانا كونتي) قبل فترة، فإنّه لكثرة تشابك لهجاته،ومن باب أضعف الإيمان، لجأ إلى (الفرنسيّة)، وجعلها لغته، وبذا أراح وارتاح. وفي المقابل، نجد بين الكورد من يدفع، ويحفّز، أصحاب اللهجات إلى الانقلاب على ما هو موجود، وملاحقته، بتقديم العرائض، والكتابة في الصحف، للمطالبة بجعل لهجاتهم يدرّس بها في المدارس بصورة رسمية، بحجّة أنهم لا يفهمون لغة الكتابة السائدة، أو بادّعاء أن الدراسة بلهجة الأم حقّ من الحقوق التي يجب أن يتمتعوا بها.. وهذا – كما أسلفت – ما لن نجد مثيله في حتّى أحاجي وحكايات (غينيا)!!

فأيّ مصلحة قومية، يا ترى، تتزشّح من أن يدرس أبناء الكورد في إقليم واحد بلهجتين، أيْ: بلغتين تماماً!!.. ومن ثمّ يأتي تلميذ من (دهوك)، أو (زاخو)، وهو لا يفهم على بني قومه في (أربيل)، أو (هورامان)، إلا عن طريق مترجم، أو لغة ثالثة؟!!.. وكذلك العكس!! في حال أنّ الكلّ يدّعي أنه كوردي، وآباؤهم قد تعلّموا (العربية)، بعسر أو يسر!! وفي أنحاء كوردستان ثمة اليوم مدارس تركية، وأجنبية، مليئة بأبناء المسؤولين، ولا أحد يحوقل ضجراً بين البريّة، وقد تركوا أبناء عامّة الناس بين سلاسل وأغلال اللهجات المؤقتة!!.. أليس هذا بكفر وطني، أو هرطقة!!

ثمّ أين أصبح الوعد الذي قطعه رئيس الإقليم، قبل عامين، بالبحث عن الحلول اللازمة؟! ولماذا تراجع عن التصدّي للأزمة؟ فهل تحولت القضية إلى مجرّد قرار مع وقف التنفيذ، دون تبرئة الذمّة؟

إنّ ثنائية اللهجة في الدراسة والإدارة والإعلام، تعني أنّ ما يقال عن الكورد ـ كشعب غير مكتمل النضوج، ولا تتوفر فيه شروط الأمّة – قد يكون مسألة فيها وجاهة ونظر، ويجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار، لأن هناك ثغرات في كياننا وجدت مع سبق

إصرار.

إضافة إلى أنّه ناهيكم عن ضياع لغة كوردية تجمعهم، فإنّ الجيل الجديد قد حرم من تعلّم لغة عالمية، كان بإمكانها أن تلّم شعثهم، من (زاخو) إلى (خانقين)، ألا وهي (العربية). وقس على هذا بقيّة اللغات الرئيسية في البلدان التي يتواجد فيها الكورد.. يا حسرة على الكورد، وهم يخرّبون بيوتهم بأيديهم!.. فكما ظهرت قراصنة البحار، هكذا ظهر على براري كوردستان قراصنة كبار، عيونهم تقدح بالشرر، وكلّ واحد صار تأبّط شرّاً للغته، ونفر، وشغلهم الشاغل أن يستأسدوا عليها، ويفرّقوا القوم شذر مذر!!.. كلّ ذلك جرّاء عدم جدّية السلطة الكوردية، وحدّيتها، في هذهالمسألة الحساسة، التي لن تجد على ظهر البسيطة حكومة رصينة لم تبحث لها عن حلّ، أو جعلتها في سلّم أولوية أولوياتها على الأقلّ.. بل الأصح القول إننا لا نرى أمّة في هذا القرن، تعاني مثل الكورد من وباء الألسن، مع العلم كانت لنا ـ ولحدّ الآن ـ لغة لها قابلية الجمع، لا الطرح، ولا القمع!

وما قاله أحد أعضاء ما يسمّى بأكاديميّة اللغة الكوردية، في إحدى الندوات حول اللغة الكوردية الموحّدة في (هولير)، أخيراً، مدافعاً عن بقاء حالة اللهجات والتشتّت، بأنه لا يقبل أن يفرض طرف ما لهجته على بقيّة الكورد، ما هو إلا دليل ساطع على سوء القصد، وضحالة العلم، وعدم قراءة المستقبل الباهت الذي يواجه لغة الكورد..

لذا، وفيما يخصّ اللغة، لا بدّ من التركيز على المطالبة بجعل كوردستان الفيدرالية هي المقتدى في الوحدة اللغوية، لا التشذرم اللهجوي، بحكم صفة الدولة، والسمة الرسمية والدستورية التي تحملها، بعيداً عن دغدغة المشاعر والعواطف من دون رويّة، تارة باسم الأقليّة، وأخرى باسم الأكثرية.. وكذلك جعل هذا الأمر مفروغاً منه، سواء أشاء الذين يتموقعون من أجل تقسيم الكورد إلى لهجات لا تزيدهم إلا ضعفاً وهواناً، أو لم يشاؤوا، ورفعوا شعارات لا عين رأتها، ولا أذن سمعتها، ولا خطرت على قلب بشر عاقل وحضاري!!

كم أضحك باكياً حينما أسمع دعاة إحياء اللهجات، بدل التوحيد، وهم يقاتلون من أجل تشكيل الدولة الكوردية، ويدعون إلى تأجيل الخوض في مشكلة اللغة لما بعدها، من دون أن يدركوا أنهم بدعوتهم تلك، من دافنيها قبل أن تولد!!.. وأرى حالهم الغريب كحال من يمشي إلى الوراء وهو يظن أنه سائر نحو الأمام والهدف. بل في حال بقاء اللهجتين في الدراسة، يعني أن نضال قرن من الزمان دخل في خانة الصفر، وأصبحت الكوردستانية والكوردية هباء منثوراً..

أرجو أن لا يكون هذا الموقف محلّ دهشة وعتاب القارئ الكريم، فالكلام لم يأت من فراغ، والخيال لا يجدي نفعاً، ومشكلة الكورد دائما هي أنّهم يتستّرون على عيوبهم وأمراضهم ليوم تقضي فيه عليهم، منها وباء اللهجات، الذي لم يجد التاريخ الكوردي له مثيلاً، لغاية هذه الأيام .. هذه الظاهرة الخطيرة التي تتفاقم باستمرار، دفعت بكاتب هذهالسطور أن يجعل ـ مع إطلالة العام الكوردي الجديد ٢٧٠٩ ـ ما تحت البساط" فوقه، أيْ أنْ يكون صريحاً، وواضعاً يده على موضع الخلل، من دون أن يخشى الخطب الجلل، إلى يوم الأجل، وفي حدود {لا يكلّف اللهنفساً إلا وسعها}، والتي حدّدها ربّنا عزّ وجلّ.. وكان هذا من ضمن مفردات مشروع ما بعد الاستقالة من تلكم (الكوردايهتي) المشوّهة، التي كانت – وما زالت – ترقص على مسلخ اللغة الكوردية، انتهاكاً لحرمتها التي لا تقبل الاستثناء حتّى في الأوقات العصيّة!

بتقديري إنّ بين الكورد ـ في كلّ بلدانهم ـ من يفهم أبعاد ومخاطر الدعوات اللهجويّة والمناطقيّة المشتعلة، وتداعياتها المدمّرة والحارقة على الكورد كأمّة واحدة.. وقد كتب بعضهم حولها، وما زالوا يتعرّضون لها بالنقد والتحليل، وكلّ على حدة.. ولكن هذا لا يكفي، بل نرى ضرورة التحوّل إلى جبهة تتصدى لها من دون تلكؤ، أو ملل من مواصلة الطريق، لإنقاذ لغتنا وأمّتنا من كارثة محقّقة، وركود قاتل، أشدّ من الأزمة المالية العالمية المتوقعة.. وعدم تسليم القضيّة للكسبة من أنصاف الكتّاب، وجعل الدعوة للغةٍ كورديّة موحّدة موجودة ـ انطلاقا من الإقليم الفيدرالي ذاته ـ من أساسيّات عمل المثقفين والعلماء والمفكرين، بمختلف ألسنتهم، وتباين لهجات أمّهاتهم، أفراداً وجماعات، حتى لا تكون ضحيّة الأجندات السياسية، ولا تتحوّل إلى شمّاعة لتعليق الأهداف الحزبية عليها..

لا أدري هل هو من سخرية القدر، أو القلم، أن يأتي أحدهم ويكتب مقالة يدعو فيها المسؤولين بضرورة وضع خطّة لتشجيع غير الكورد على تعلّم اللغة الكوردية، وفي آخرها تتفتّق عبقريّته بالإخفاق، في الأرض وفي الآفاق، فيقول إنّه لا تهمّه في هذا النداء لهجة بعينها، يتعلّمها هذا الغير، فليتعلّم تلك التي تعجبه!! يلقي الكاتب هذا الكلام على عواهنه، من دون أن يكون على بيّنة من الأمر، ويدري أن للكورد أكثر من ٢٠ لهجة ولسان، من بنين وبنات، إضافة للأحفاد، كغيرها من اللغات!! ولكن الفرق بين الكورد وغيرهم هو أن لهجات الغير لها أمّ حنون!! ومن الجهل ما قتل!! وهذا درس فيه الكثير من العبر، لمن شاء منّا أن يتعقّل أو

يتذكّر..

ثمّ لو سلّمنا جدلاً بالواقع، وفتحنا الطريق أمام كلّ اللهجات لتصبح لغات مستقلّة، فأين هو موقع اللغة الكوردية ـ كلغة جامعة ـ من هذهالفوضى؟ ثم ماذا سيكون الرابط الذي يربط كورد مختلف الأقاليم ببعضهم؟ إذا قيل هي الأرض، فهذا الرّد مرفوض، لأن الأرض الواحدة تربط الكورد بغيرهم كذلك، أيْ بالعرب والترك والفرس أيضاً. ومن يتحجّج بـ(سويسرا)، فهو كاذب، ومن يتحجّج بـ(النرويج)، فهو مخطئ، لأن ما في الأولى شعوب وليس لهجات، وما في الثانية اختلاف كاختلاف لهجة أهل العمارة عن البصرة. ومن يظن أن علاج الكورد في صعوبة فهمهم لبعضهم، يكمن في تعلّمهم لهجات بعضهم البعض، فإن هذا المدّعي إمّا جاهل بحقيقة الأسس التي عليها يتشكّل الشعب الواحد، واللغة الموحّدة هي عصبه الرئيس، أو مخادع يسعى من خلال مغالطاته إلى فسح الطريق أمام انكسارات قومية مؤدية إلى خلق أقوام وقبائل جديدة من رحم الأمّة الكوردية، كما نرى جليّاً معالمها، من خلال ما ينشر وما يقال..

وإذا كان (ساطع الحصري) قد دعا إلى فرض نظرية (العروبة أوّلاً)، فأفرح بها الكثير، وأغضب بها الشعوب المجاورة للعرب، لما فيها من انعكاسات سلبيّة، وهضم للحقوق، وبالتالي تصعيد للكراهية والكرب.. فإن دعوة (اللغة الكوردية الموحّدة أوّلاً) رسالة برقية للكورد، تتلّخص في مطالبة الكلّ بالتأكيد والعمل على فرض لغة واحدة مزدانة ببقيّة اللهجات، وإملاء كوردي واحد، انطلاقاً من (أربيل) العاصمة، على الإقليم الفيدرالي كلّه، كي تبدأ من هناك خطوات الوحدة الكوردية في الفهم والتفاهم اللساني، من خلال معصم لغوي واحد موحّد، دون الحاجة المعيبة إلى ترجمان، أو اللجوء إلى لسان آخر، أو التقوقع في سجون أو سوق اللهجات، والترويج لها بين بني كوردستان.. مع الاعتراف بحقّ كلّ شعب مجاور في معانقة لغته الجميلة المنمنمة، سواء كانت صاحية، أو باتت في خدرها نائمة❐

* هذا المقال من أرشيف الأستاذ (محسن جوامير، وقد أرسله إلى مجلة (الحوار)، وخصّها بنشره.. وتاريخ كتابة المقال هو: ٢٧٠٩ الأحد ٢٩ مارس / آذار ٢٠٠٩.

عالم صوفي: تاريخ الفلسفة

عبدالكريم يحيى الزيباري

كتب أستاذ الفلسفة (جوستاين غاردر) رواية عن تاريخ الفلسفة بعنوان (عالم صوفي)، الرواية للناشئة كمعظم الروايات الأكثر مبيعاً. (صوفي) كلمة لاتينية تعني الحكمة. فيلو صوفي، تعني حبّ الحكمة. مستهلّاً روايته بجملة (غوته): "من لا يعرف دروس الثلاثة آلاف سنة الماضية، يعيش أبداً في العتمة".. لا شيء يسهم في تكوين العقول كالقراءة، بها وحدها نتجنَّب اللف والدوران، لكن ماذا نقرأ؟ هناك مَنْ يقرأ تِبراً، وهناك مَنْ يقرأ خشباً!

(البرتو) ضابط برتبة رائد في القوة الدولية التابعة للأمم المتحدة في (لبنان)، يراسل ابنته ذات الأربعة عشر عاماً (هيلديه كناج/ صوفي، بطلة رواية يكتبها الوالد) هذه القرينة في إطار رسائل ومقالات قصيرة عن تاريخ

الفلسفة، تختلط بالواقع كحُلم، "حلمت يوماً بأنني فراشة، الآن لم أعد أعرف ما إذا كنت فراشة تحلم بأنها تشوانغ تسو، أم تشوانغ تسو الذي يحلم بأنه فراشة".

الرسائل حيلة سردية تقليدية، إطار مع نتف من حياة (صوفي) اليومية، مسألة اختلاط الحلم بالواقع جوهر الرومانتيكية التي تناولها في فص٢٦: "يصرّح نوفاليس: العالم يصبح حلماً، والحلم يصبح عالماً. وكتب رواية ظلّت غير مكتملة باسم هنريش فان أوفردنكن ظلّت غير مكتملة عندما مات نوفاليس ١٨٠١ عن الشاب هنريش الذي يمضي بحثاً عن الوردة الزرقاء التي لمحها ذات يوم حلمه، وعبَّر الشاعر كولريدج عن الفكرة ذاتها: ماذا إنْ نمت؟ وماذا إنْ حلمت في نومك؟ وماذا إنْ مضيتَ في حلمك إلى السماء، تقطف زهرةً، فيها من الجمال بقدر ما فيها من الغرابة؟ وماذا إذا استيقظت فوجدت نفسك تمسك الزهرة بيدك؟ آه ماذا ستقول؟"١.

فص٣٠ داروين (١٨٠٩- ١٨٨٢) مكتشف التطور العضوي للطبيعة، اشتركَ بأكبر رحلة علمية دامت خمس سنوات على باخرة البحرية البريطانية بيغل ١٨٣١- ١٨٣٦، وبعد ٢٣ سنة نشر كتابه الشهير (أصل الأنواع) "على أساس فرضيتين: كلّ النباتات والحيوانات الموجودة اليوم، نشأت عن أشكال أقدم منها... هذا التطوّر يتمّ بالاصطفاء الطبيعي... الأنواع القويّة وحدها هي التي تبقى/ ص٤١٠). وفي عام ١٨٧١ "نشرَ كتابه (نسل الإنسان والاصطفاء الجنسي الطبيعي) يعالج سلالة الحيوان، ويبيّن وجوه الشبه الكبيرة بين البشر والحيوانات، ويخلص من ذلك أنَّ البشر والقرود يجب أنْ ينحدروا من جدّ مشترك/ ص٤١٨"، وما الغريب في ذلك؟ الله يقول في كتابه: {وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ} البقرة: ٦٥. العنوان من باب المخالفة: (داروين ونظرية التدهور)، الإنسان في كلّ لحظة يخون نفسه، يتحوّل إلى قرد، ويتدّهور البعض إلى درجةٍ أسوأ من القرود، حين يسرق قوت الجوعى والمشرّدين في الخيام... من أجل مستقبل أبنائه!! وأيُّ مستقبلٍ ظلَّ لأبناء قارون أو صدام أو هتلر أو ستالين أو شاه إيران أو قياصرة روسيا؟ و"الإنسان ينتسب شأنه شأن القرود إلى سلالة الرئيسات من ذوات الثدي، والثدييات تنتسب إلى الفقريات/ ص٤٢٢".

مَنْ نحنُ؟ لماذا نعيش؟ سؤالا الفلسفة، لماذا بقيا بلا إجابة؟

اختراع أسئلة جديدة، أهمّ من الإجابة على القديمة. الذكاء البشري ينطلق من الاعتراف بالجهل. لتصبح فيلسوفاً يجب أنْ تندهش من صغائر الأمور وكبائرها، كدهشة نيوتن من سقوط تفاحة! بدأت الفلسفة ببحث أصل الكون.

رسالتان بلا توقيع: مَنْ أنت؟ مِن أين جاء العالم؟ الفكر البشري أجاب عن أسئلة مُحيِّرة من هذا النوع بابتكار (الأساطير). عنوان فص٣، (توزان قلق بين الخير والشر)٢ أجوبة الديانات القديمة تناقلتها الأجيال، وحوّلتها إلى أساطير، شكّكَ بها فلاسفة الإغريق، ومن دون الأساطير الأكثر شهرة، يتناول (غاردر) – كنرويجي – أساطير الفايكنغ، وسرقة

مطرقة الإله ثور، مأساة تبادل رهائن، وأول نظرة نقدية للأسطورة وجهها كزينوفان (٥٧٠ ق.م) "الناس أنشأوا آلهةً على صورهم/ص٣٧".

فص٤ (فلاسفة الطبيعة) الإغريق لاهتمامهم بالطبيعة، واكتشافهم مادة جوهرية في أصل كلّ شيء، وأولهم (طاليس) (الماء أصل الكون) رفضَ الخرافات والأساطير، وتنبّأ بكسوف الشمس الكامل الذي حدث في ٥٨٥/٥/٢٨ قبل الميلاد. (بارمنيدس) عاش ستينَ عاماً (٥٤٠ ق.م – ٤٨٠ ق. م) قال بثبات الوجود الحقيقي الكامن وراء ظاهر الأشياء، لأنَّ الحواس تخوننا، ولا تخبرنا بالحقيقة، والعقل هو مصدر المعرفة الوحيد. ترك قصيدة (في الطبيعة) لا يولد شيء من لا شيء، وما ليس موجوداً لا يمكن أن يُصبح موجوداً، ولا شيء يستطيع أنْ يتحوّل. معاصره (هيرقليطس)، الفيلسوف الباكي المتشائم، أحد أفراد العائلة المالكة في أفسس الآسيوية، قال بأنَّ كلّ شيء يتحوّل، والكون في حالة سيولة متغيّرة غير ثابت أبداً، وأنَّ أحدنا لا يمكن أنْ ينزل النهر نفسه مرتين، لأنَّ مياهاً جديدة ستجري من تحته، والنار أصل الكون. (أمبيدوقليس) جذور الطبيعة (التراب، الهواء، الماء، النار/ ص٤٨). (أناكساغوراس) أول فيلسوف في أثينا "جزئيات صغيرة تملك شيئاً من كلِّ شيء.. الشمس ليست بإله، إنما قطعة حجر/ص٥٠"، أو (كرة من النار/ص٧٣)، اتّهموه بالكفر، وطردوه من أثينا.

فص٥: ديموقريطس نظرية الآتوم/ الذرة، كلّ شيء مكوّن من عناصر صغيرة جداً غير قابلة للانقسام.

فص٧: سقراط يوحي بأنَّهُ يريد أنْ يتعلّم من الشخص الذي يحاوره، "الإنسان الذي يفعل الخير، هو وحده الإنسان الخيِّرْ... مَلَكة التمييز بين الخير والشر في عقل الإنسان، لا في المجتمع/ص٨٠". فيلسوف روما (شيشرون) يقول: "سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وجعلها تعيش في المدن، وتدخل البيوت، وترغم الناس على التفكير/ص٧٨". كان (سقراط) الطفل الذي رأى الإمبراطور عارياً، وصرخَ: لكنّهُ عارٍ تماماً، بينما كلّ الناس يتشدّقون بثيابهِ السحرية العجيبة، التي لا يراها إلا الأذكياء!

فص٩ أفلاطون: الحق، الخير، الجمال. كتبَ ٢٥ محاورة على لسان (سقراط)، وله أمثلة شهيرة كأسطورة الكهف في الباب السابع من كتاب (الجمهورية)، ليبرهن "التضاد بين عتمة الكهف في الداخل والطبيعة في الخارج، كالعتمة القائمة بين العالم الحسي وعالم الأفكار/ص٩٩". التمهيد لأرسطو "ماذا ينبغي أنْ يفعلَ الإنسان كي يعيشَ سعيداً/ ص١٠٧".

فص١١ أرسطو: استخدمَ حواسّه لكشف التشابهات والاختلافات والأنواع والأجناس، ولم يكتفِ بعقله كمعلّمه أفلاطون، كتبَ (١٧٠) كتاباً، لم يبقَ منها غير ٤٧، "إنَّ شكلَ شيءٍ ما، هو مجموع خصائصه النوعية/ ص١١٦". "السبب الغائي: لكلّ شيءٍ في الطبيعة نفعه، السماء تمطر لينمو النبات/ ص١١٨". "ويعلن أرسطو في بعض المقاطع،

أنَّهُ يجب أنْ يوجد إله، هو الذي وضعَ الحركة في هذا العالم/ ص١٢٢". الأخلاق: "ويؤكّد ثلاثة شروط ليعيشَ الإنسان سعيداً: المتعة والحرية والعلم/ ص١٢٢". السياسة: "كيف ننظّم الدولة؟ الشكل الملَكي، يجب أنْ لا يتردّى في الاستبداد، أيْ جعل واحد من الناس يتحكّم في كلّ شيء من أجل خيرهِ الشخصي ومنافعه الذاتية. الارستقراطي: السلطة في يد عدد قليل أو كثير من القادة، يجب أنْ لا يصبح لعبة بيد بعض رجال السلطة. الشكل الديمقراطي، قد ينقلب بسرعة إلى صورة الحكم الجَماعي (الغوغائي)/ ص١٢٣". (أرسطو) أستاذ (الاسكندر المقدوني)، رافقه في حروبه حتى (مصر)، ثم عادَ أدراجه وهو يرى تلميذه يخرج عن العقل والسيطرة.. بغزوات (الاسكندر) بدأت حقبة فص١٢: الهيلينية، ودامت ثلاثة قرون، وجدَ الفكر الإغريقي "أرضاً ممتازة وراء المستعمرات الإغريقية القديمة... لدينا تعليم يهدف إلى إنقاذ الناس من الموت/ ص١٣٥" من الفقر والجهل والمرض، ولا يختلف كثيراً عن الهدف الأمريكي والبريطاني من قبله!! وهذا الانفتاح الثقافي الهيلينستي على الأديان مهَّدَ لظهور المسيح عليه السلام. حينَ وقفَ (سقراط) أمام دكان كبير، يعرض مختلف البضائع، هتفَ قائلاً: ما أكثرَ الأشياء التي لا أحتاجُ إليها!/ ص١٣٧. الفيلسوف الرواقي والخطيب والكاتب المسرحي (سينيكا) ٦٥م "الإنسان شيءٌ مقدَّس/ص١٣٨". سؤال سقراط: كيف يستطيع الإنسان أنْ يعيشَ سعيداً؟ فسَّره الكلبيون: "على الإنسان أنْ يتحرّر من كلِّ رفاهية مادية/ ص١٣٨"، وفسَّره الأبيقوريون فلاسفة البستان: "اللذة هي الخير الأعلى/ ص١٣٩". يقول (أبيقور): "الموت أمرٌ لا يعنينا، ذلك إننا ما دمنا أحياء فالموت ليس معنا، وعندما يأتي الموت لن نكون موجودين/ ص١٤٠". أفلوطين (٢٠٥-٢٧٠ م)، مؤسس الأفلاطونية الجديدة: "العالم من قطبين: النور الإلهي الكامل، ومن الجهة الأخرى: الظلام الكامل. ليس لهذا الظلام وجود، لأنَّه فقط غياب النور، الشيء الوحيد الذي يوجد هو الله/ ص١٤١"، نتجت عنها الصوفية الميستيكية: "عندما كنتُ لم يكن الله، عندما أشعر بوجودي يكون الله غائباً عن بالي/ ص١٤٢". "على الإنسان أنْ يعيشَ زاهداً، منفصلاً عن العالم، من أجل خَلاص نفسه/ ص١٥٨". الساميون اليهود يعتمدون السَّمع بدلاً من البصيرة، تبدأ صلواتهم "هكذا يقول الإله/ص١٦٠"، يحرّمون الصور والتماثيل. العبريون، يرون ارتكاز التوراة على عصيان الناس لأوامر الله. (بولص) ذهب إلى (أثينا)، وخطبَ فيهم: "أيها الأثينيون تجولت في مدينتكم، وفي مذابح أحد المعابد، هذه الجملة منقوشة على الحجر: يا إلهنا اللامعروف. إنَّ ما تعبدونه ولا تعرفونه آتي أنا لأبشرّكم به/ ص١٦٥". وفنَّد الحلف المزعوم من اليهود بين الله وموسى، إلى حلف جديد أقامه عيسى "بين الله والناس جميعاً/ص١٦٧". بعد خمسة قرون أغلقت الكنيسة أكاديمية أفلاطون. "٥٢٩م قام نظام رهباني، ووضعت الكنيسة يدها على الفلسفة الإغريقية، وقامت دور الرهبنة بالاستيلاء على التعليم والتفكير

والتفسير/ ص١٧٥"، وغرقت أوربا في ليلة مظلمة استمرت ألف عام!

"الأفلاطونية الحديثة نقلت إلى الغرب، وأفلاطون وأرسطو نُقِلا إلى العرب/ ص١٧٨".

أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) نصَّر أفلاطون، توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤) نَصَّر أرسطو، بالتأويل والتوفيق بين فلسفتيهما والمسيحية، بتفنيد التناقضات.

فص١٦ النهضة. "ولادة ثانية/ ص٢٠٠"، "الإنسان لا يصبح إنساناً إلا بالتربية/ ص٢٠١"، "جوردانو برونو ادَّعى أنَّ الله كلية الواقع، والكون لا نهاية له... أحرق في ساحة الأزهار في روما عام ١٦٠٠... كان في عهد النهضة حركة مناهضة للنهضة، أعني كل سلطة للكنيسة والدولة/ ص٢٠٤". فرانسيس بيكون ١٥٦١- ١٦٢٦ "المعرفة هي المقدرة/ ص٢٠٦"، بدأ الإنسان يتسيَّد على الطبيعة، وانطلقت التقنية آلات الزراعة والنسج والصناعة. (نيوتن) فسَّر حركة الكواكب وفق ديناميكية وضعها (غاليلو)، الذي سخِرَ من اعتقاد (كبلر) تأثير القمر في حركة المياه مدّاً وجزراً. زالت علاقة الفرد بالكنيسة كمنظمة وسيطة بين الأرض والسماء، لتبدأ علاقة كلّ فرد مع الله. (مارتن لوثر) (١٤٨٣- ١٥٤٦م) تعلّم اللاتينية وهو "في الخامسة والثلاثين ترجمَ التوراة إلى الألمانية/ ص٢١٥".

فص١٧ (الباروك) "اقطف النهار... تذكر أنَّك ستموت يوماً... الباروك يتميز بالادّعاء والغرور.. الجمال المحيط بنا كلّه محكوم بالفناء/ص٢٢٩". كتبَ (شكسبير) في كوميديّته (كما يحلو لك) يقول: "العالم كلّه مسرح، الرجال والنساء جميعاً ليسوا إلا ممثلين... وفي مسرحية (ماكبث): "الحياة قصة متخمة بالصخب والعنف، يرويها أبله، ليس لها معنى... إننا النسيج الذي تُصنع منه الأحلام، وحياتنا الصغيرة محفوفة بالنوم/ ص٢٣١". وكتب الشاعر الإسباني (كالديرون دو لاباركا) مسرحية (الحياة حُلم).

فص١٨ ديكارت: "منظومة فلسفية تعيد النظر في كلّ شيء بدءاً بالصفر/ ص٢٣٦". "ديكارت لا يقول إنَّه من الخير أنْ نشكّ في كلِّ شيء، ولكن من حيث المبدأ أنْ نشكّ في كلِّ شيء/ ص٢٣٨". (ديكارت) يستحقّ وقفة أطول، واهتماماً أكبر، بدأ عهداً جديداً للفلسفة، تمرّد على المنطق الأرسطي الذي ساد عشرة قرون.. يلاحظ (ديكارت) ساخراً: "الفلسفة تعلّمنا أنْ نتحدث بادِّعاء الحقيقة عن كلِّ شيء، وتجعلنا نعجب بأدنى المتعلّمين... لا يوجد شيء واحد في الفلسفة لا يكون موضوعاً للجدال، وبالتالي بمنأى عن الشك"٣.

فص١٩ (سبينوزا): النقد التاريخي للتوراة: "كان المسيح يدعو إلى ديانة عقلانية تعتبر الحب في مقام الخير المطلق، لا كمجرد حبّ لله فقط، بل هو حبّ لجارنا أيضاً/ ص٢٤٧"، "الله هو السبب المحايث لكلّ ما يحدث، إنَّه ليس سبباً خارجياً، ذلك أنَّ الله لا يتظاهر إلا عن طريق القوانين الطبيعية/ ص٢٥١"، و"يفهم سبينوزا أنَّ جملة من أهواء النفس مثل الغرور، الرغبة، الطمع، الشَّرَه، الغضب، تمنعنا من الوصول إلى السعادة والانسجام/

ص٢٥٣"، "رؤية كلّ شيء من زاوية الخلود/ ص٢٥٤".

فص٢٠ لوك: "نكتشف في كتل الطين الكثيرة بعض ذرات الذهب/ص٢٦٢". (جون لوك) نشر كتابه (بحث في العقل الإنساني) ١٦٩٠ بهدف إيضاح أمرين: "أصل الأفكار والتصوّرات التي نجدها عند الإنسان، مشكلة الاطمئنان إلى الحواس/ص٢٦٢".. رؤية تركيبية للتفاحة، "مذاق التفاحة ليس في التفاحة وحدها، ولا في فمي، لكنه في نقطة الالتقاء بينهما".

فص٢٠ هيوم (١٧١١– ١٧٧٦): كان عمره ٢٨ سنة حين نشرَ كتابه (بحث في الطبيعة الإنسانية)، "بوذا يعتبر أنَّ حياة الإنسان تشبه تتابعاً لا ينقطع من الدورات النفسية والفيزيائية، التي تغيّر الكائن الحي في كلّ لحظة/ ص٢٧٢". "عندما كان هيوم على فراش الموت، زاره صديق يريد أنْ يسأله عمَّا إذا كان يعتقد بوجود حياة بعد الموت، ويُقال إنَّ هيوم أجابه: إنَّ قطعة من الفحم يُلقى بها إلى النار، يمكنها ألا تحترق. وكان لا يعترف بشيء أو بصحة شيء إلا إذا رأته حواسه، أو كان يترك المجال مفتوحاً لكل الفرضيات" (جوستاين غاردر، عالم صوفي، ترجمة حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق، ط٤، ٢٠٠٩، ص٢٧٣).

فص٢١ جورج بيركلي (١٦٨٥– ١٧٥٣): "أفكارنا تعود إلى سبب خارجي، من طبيعة روحية لا مادية... نستطيع أنْ نؤكد أنَّ وجود الله يُدرك بوضوح أكبر من وجود البشر/ ص٢٨٣". "ينفي وجود عالم مادي خارج الشعور الإنساني/ ص٢٩٦"، "تَبعاً لأرسطو، ما من شيء يمكن أنْ يوجد في الشعور، ما لم يكن قد أُدرِكَ بحواسنا. تبعاً لأفلاطون، ما من شيء في الطبيعة إلا ما كان قد وُجِدَ أولاً في عالم الأفكار أو المُثُل. رأى أرسطو أنَّ أفلاطون لم يزِد على أنْ يضاعف عدد الأشياء/ ص٢٩٧".

"أولامب دوغرج بعد سنتين من الثورة الفرنسية عام ١٧٩١ نشرت إعلاناً عن حقوق النساء، لأنهن لم يحصلن على شيء في إعلان حقوق الإنسان... أعدِمَت بالمقصلة عام ١٧٩٣، وحرِّمَ منذ ذلك الحين كلّ نشاط سياسي على النساء/ ص٣١٩".

فص٢٥ كانط (١٧٢٤– ١٨٠٤) العقلانيون: العقل أساس كلّ معرفة. التجريبيون: الحواس وحدها تسمح لنا بمعرفة العالم.

كانط: "تجربة الحواس تظلّ الأصل في كلّ معرفة... لكن عقلنا وحده الذي يملك الشروط المطلوبة لمعرفة كيف ندرك العالم/ ص٣٢٦". "يجد كانط أنَّهُ ليس في قدرة العقل حسم النقاش... كان بروتستانتياً، الكاثوليكية كانت تدافع عن نفسها بحجج عقلية... يطرح هذه المسائل لحساب الإيمان، من الضروري للأخلاق الافتراض أنَّ للإنسان نفساً خالدة/ ص٣٣١"، "كانط يوضح أنَّ الإيمان هو الذي قاد خطاه إلى هذه النتائج، وليس العقل. الإيمان بوجود نفس خالدة، وبوجود الله، وحرية الاختيار، كلّ هذه مواضيع عملية.. لها صلة بممارسات الإنسان، أيْ: أخلاقه/ ص٣٣٢"، "كانط أخرج الفلسفة من مأزق الخصومات بين العقلانيين والتجريبيين/ ص٣٣٧". كتبَ (كانط) على

قبره أشهر وصاياه "شيئان لا ينقطعان عن ملء قلبي إعجاباً واحتراماً: السماء ذات النجوم من فوقي، والقانون الأخلاقي في صدري/ ص٣٣٧". "يرى كانط أنَّ القانون الأخلاقي كوني ومطلق، كقانون السببية، لذا يعجز العقل البشري عن برهنته، وهذا لا يعني إمكانية تجاوزه أو إنكاره"(عالم صوفي- ترجمة الحويك- ص٣٥٠). و"عندما يصف كانط القانون الأخلاقي، فإنَّه يصف ضمير الإنسان، نحن لا نستطيع البرهان على ما يقوله لنا ضميرنا، ولكننا نعرفه معرفة جيدة/ ص٣٣٥".

فص٢٦ الرومانسية "بدأت في أواخر القرن الثامن عشر، واستمرت حتى منتصف التاسع عشر... كثير منهم يعتبرون أنفسهم ورثة كانط، الذي أوضحَ أنَّ حدوداً لما يمكن للعقل أنْ يعرفه عن الشيء بذاته... كلّ شخص يستطيع أنْ يعيد تحديد علاقته بالعالم، ويعطي تفسيره الخاص للواقع والحقيقي، الرومانسيون بالغوا في ممارسة عبادة الأنا، مما أدى إلى فكرة العبقرية الفنية كجوهر للروح الرومانسي" (عالم صوفي- ترجمة الحويك- ص٣٦٢)، و"صورة الحب المستحيل عند غوته في روايته (آلام فارتر) ١٧٧٤ تنتهي بانتحار فارتر... جرَّت هذه الرواية سلسلة من حوادث الانتحار، إلى درجة جعلتها تُمنع في النرويج والسويد" (عالم صوفي- ترجمة الحويك- ص٣٦٦).

"قيل إنَّ الطبيعة ليست إلا أنا كبيرة"/ عالم صوفي- ترجمة الحويك- ص٣٦٦).

"كتبَ نوفاليس إنَّ الطريق الخفي يمضي نحو الداخل. ويقصد بذلك أنَّ الإنسان يحمل الكون في داخله/ ص٣٦٧". ولا أظنُّ (نوفاليس) قرأ، لكن (الحويك) بالتأكيد قد قرأت، وتأثرت بالشعر المنسوب إلى الإمام علي عليه السلام:

دواؤك منك وما تبصر
وداؤك فيك وما تشعر
وتزعم أنك جرم صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر

"يستطيع الكاتب أنْ يقول لقارئ إنَّ وجوده هو رائع، وقد وصف هذا النوع من قطع الوهم بالسخرية الرومانسية، فنرى عند المسرحي هنريك أبسن في مسرحية (بيرجنت)، عبارة: ما من أحدٍ يموت في منتصف الفصل الخامس/ ص٣٧٠".

فص ٢٧ هيغل(١٧٧٠- ١٨٣١): "كل ما هو معقول يمتلك إمكانية الحياة/ ص٣٧٧". "لا يعتقد بوجود حقيقة فوق العقل البشري، كلّ معرفة هي معرفة إنسانية... مصطلح الفلسفة عند هيغل يعني منهجاً لفهم حركة التاريخ/ ص٣٧٩". "تاريخ الفكر أشبه بمجرى النهر... العقل شيء ديناميكي أيْ مشروع أو سيرورة، والحقيقة هذا السيرورة بعينها/ ص٣٨٠". "فكر العالم سينمو ليصلَ إلى وعي أكبر فأكبر، تماماً كما تصبح الأنهار أوسع مجرى كلما اقتربت من المحيط/ ص٣٨١".

وصف (هيغل) مراحل المعرفة الثلاث: "الطريحة، النقيضة، الجميعة، هكذا يمكن القول إنَّ عقلانية (ديكارت) في طريحة قابلتها كنقيضة تجريبيّة (هيوم)، لكن هذا التناقض، إذ يعطي هذا الأخير بعض الحقّ للعقلانيين، وبعضه للتجريبيين في نقاط محددة، كما يظهر

أخطاء الاثنين في نقاط أخرى، لكن التاريخ لا يتوقف عند (كانط)، فلسفته بدورها نقطة انطلاق لسلسلة جديدة تتألّف بدورها من العناصر الثلاثة ذاتها، التي يصفها (هيغل) بالثالوث حيث تصبح كل جميعة بدورها طريحة تستدعي نقيضة جديدة، وهلُّم جرًّا/ ٣٨٣".

"لا توجد ضمانات، عندما نحاول اتخاذ موقف المصيب، التاريخ هو الذي يثبت في النهاية مَنْ كان على خطأ، ومَن كان على صواب، الصواب وحده يبقى قادراً على الحياة/ ص٣٨٤".

ويرفض (هيغل) المساواة بين الرجل والمرأة: "إذا أصبحت النساء على رأس السلطة، تصبح الدولة في خطر، لأنهن لا يتصرفن وفق المبادئ الكونية، وإنما بحسب الميول والآراء الممكنة. ويتكّون تشكّل المرأة عن طريق التشبّع بالجو الذي تنشره التصوّرات القائمة، أيْ بفعل ظروف الحياة، أكثر منه بفعل اكتساب المعارف. أمّا الرجل، فإنَّه على العكس لا يستطيع فرض نفسه إلا بتحصيل الفكر، وبمجهودات أخرى عديدة ذات طابع تقني/ ص٣٨٥".

"روح العالم يرتدّ على نفسه ثلاث مرّات: يعي روح العالم نفسه في الفرد، العقل الذاتي. ثم الدرجة الثانية: الأسرة والدولة، العقل الموضوعي، لأنه يتجلّى من خلال تواصل الناس فيما بينهم. ثم الدرجة الثالثة: الوعي المطلق، الدين، الفن، الفلسفة/ ص٣٨٩".

فص٢٨ كيركيغارد: "الحقائق الفلسفية التي تنادي بها الهيغلية، لا يمكن أنْ تطبّق على الوجود الفردي/ ص٣٩٧". "كان هناك راهب يرى أن (بوذا) لا يعطي أيّ جواب عن أسئلة هامة جداً، مثل طبيعة العالم والإنسان. أجابه (بوذا) بأن أشار إلى رجل مصاب بسهم مسموم، هل يسأل الرجل مِمّ مصنوع هذا السهم؟ ما هو نوع السهم؟ من أية زاوية أطلق السهم؟ ما يريده هو أنْ نسحب سهمه ونداوي جرحه. أيْ الحقائق المهمّة فعلاً هي شخصية ذاتية/ ص٣٩٨".

فص٢٩ ماركس: عام ١٨٤١ بعد أربع سنوات أنجزَ أطروحة الدكتوراه عن الاختلاف بين الفيلسوفين ديموقريطس وإبيقور، ولاحظَ "أنَّ الفلاسفة يكتفون بتفسير العالم، على حين أنَّ القضية هي تغيير هذا العالم" (عالم صوفي- ترجمة حافظ الجمالي- ص٣٩٤). و"لم يكن فيلسوفاً فقط، بل مؤرخاً وعالم اقتصاد وعالم اجتماع... قام بتطبيق الفلسفة على السياسة/ ص٣٩٤"..

حاول (ماركس) أنْ يفلّسف السياسة، خَلاصاً من علمنة الفلسفة التي وقعت فيها الانتهازية اليمينة الرأسمالية، فوقع في الانتهازية اليسارية الذاتية، التي غرقت فيها أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتي، والتي لم تتعافَ إلى يومنا هذا!

"كان هيغل قد أوضحَ أنَّ التطور التاريخي ينشأ عن: روح العصر، العقل العالمي، الفكر العالمي، التوتر القائم بين عناصر متناقضة. هذا الهيغل العجوز الطيب - بحسب ماركس- يضع الرأس مكان القدمين... الشروط المادية تحدّد وتعيّن شروطاً روحية جديدة /ص٣٩٥".

"عام ١٨٤٨ نشر مع فردريك أنجلز بيان الحزب الشيوعي المشهور، جاء في مقدمته: إنَّ

شبحاً ما يطوف في أوربا، هو شبح الشيوعية/ ص٣٩٩".

فـص٣١ فرويـد (١٨٥٦– ١٩٣٩): مكتشف الحياة الغريزية للبشر "القضية تتعلّق بصراع بين رغبـات الرجـل ودوافعـه، وبـين مقتضيات العالم المحيط به/ ص٤٣١". ويسرد حكايـة السـلحفاة الخبيثـة والراقصـة ذات الأربع وأربعين قدماً، و"هذا ما يحدث عنـدما يُلجم الخيال بالتفكير والعقل/ ص٤٤٢".

فـص٣٢ العهـد الحاضـر: جملـة (كيركيجارد): "إحدى المميّزات الأكثر دلالة علـى الجمهـور، هـي هـذا الكـلام الفـارغ/ ص٤٥٤". جملـة سـارتر: "الوجـود يسـبق الجوهر/ ص٤٥٦".. (سارتر) ينكر أنْ يكون "للإنسان طبيعـة فطريـة، يخلـق نفسـه، يخلـق طبيعته، لأنَّه ليس مُعطَى من البداية، الإنسـان يكوِّن نفسه بجهده وعلمهِ وقيمـه، لا بمـا رأى نفسه فيه منذ البداية/ ص٤٥٦". "إنَّ شـعور الإنسـان بأنَّـهُ غريـب عـن الأرض، ينشـئ مشـاعر مـن اليـأس والضـجر والقـرف والسـخف/ ص٤٥٧". و"لـئن كـان سـارتر يزعم أنَّه ليس للوجود معنى، فهذا لا يعني أنَّه سعيد، ولا يمكن أنْ نسمِّيه عدمي... يحسـب سارتر أنَّه يجب أنْ يكون للحياة معنى، وهـذا أمرٌ آمر، ولكن علينـا نحـن أنْ نهـبَ لحياتنـا معنى... وجودنا / ص٤٥٨".

فـص٣٣ الاسـتقبال في الهـواء الطلـق: خطاب يلّخص كلَّ مـا مضـى: "أنصـح كـلّ الشبان بقراءة كتـاب عـن تـاريخ الفلسـفة، وهكذا يمكنكم أنْ تتخذوا موقفاً نقديا جـدّياً تِجاه العالم الذي نعيش فيه/ ص٤٨١". "ولِمَ كتبَ أبوها هذا الفصل الأخير؟ أيكون ذلـك مجرد استعراض للسلطة التي يمارسها على عالم صوفي؟ / ص٤٨٥"❐

الهوامش:

١جوستاين غـاردر، عـالم صـوفي، ترجمـة: حـافظ الجمـالي، دار طـلاس، دمشـق، ط٤، ٢٠٠٩، ص٣٤٨.

٢جوستاين غـاردر، عـالم صـوفي، ترجمـة: حـافظ الجمـالي، دار طـلاس، دمشـق، ط٤، ٢٠٠٩، ص٣٣.

٣فردريـك كوبلسـتون، تـاريخ الفلسـفة ج٤ مـن ديكارت إلى ليبنتز، ترجمة: سعيد توفيق ومحمود سـيد أحمد، المشروع القـومي للترجمـة، القـاهرة، ٢٠١٣، ص٩٨.

حول أول محاولة عربية معاصرة لدراسة جابر بن حيان

الدكتور نبيل فتحي حسين

تمهيد:

جاءت فكرة تأليف الدكتور (زكي نجيب محمود)) كتاباً عن (جابر بن حيان)، طُبع في (مصر) ضمن الأعداد الأولى لسلسلة (أعلام العرب) سنة ١٩٦١، ضمن محاولةٍ للإفادة من مناهج العلماء العرب، وعِلمِهم، في الحديث عن فلسفة العلوم الطبيعية ومناهجها. وعلى الرغم من أنَّ الدكتور (محمود) يعترف بالصعوبات التي واجهته في الكتابة عن (جابر)، وفي مقدمتها أنه لا يوجد بين أيدينا إلا عدد قليل من مؤلفاته الكثيرة، في الوقت الذي لا بُدّ للباحث أن يطّلع على النسخ المخطوطة من هذه المؤلفات، والمبعثرة في مكتبات أوروبّا، قبل الشروع في الكتابة، خاصةً وأنَّ (جابر) يحذّر قُراءه في مواضع كثيرةٍ من رسائله بعدم دراسته قبل جمع مؤلّفاته كلّها، إذ إنَّ الاكتفاء ببعضها لا يُمكّن من الاستدلال على مذهبه.. إلا أنَّ الدكتور (محمود) يبرّر تأليفه هذا الكتاب بالإشارة إلى أنَّ (جابر) نفسه كثيراً ما يشير في مؤلّفاته إلى أنَّ طريقته في التأليف هي أن يعيد في كلّ كتابٍ ما قد أورده في سائر كتبه، فكأنما كتبه يوضح بعضها بعضاً، ولا يضيف بعضها إلى بعض، فضلاً عن أنَّ تأجيل الكتابة عنه لحين تكامل مؤلّفاته كلّها يعني إهماله أمداً طويلاً من الزمن.

وينبّه الدكتور (محمود) – منذ البداية – إلى أنَّ جامعات أوروبّا لم تكد تعرف مراجع تُدْرَسُ في علم الكيمياء حتى القرن الخامس عشر الميلادي إلا كتب (جابر)، موضحاً أنَّ الأخير استمد أصوله الفكرية من التراث اليوناني، وبنى عليها ما شاءت له قدرته أن يبني من علمٍ جديد، ومن هذا التراث أخذ فكرة الطبائع الأربع التي نشأت منها الكائنات جميعاً، وهي: الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة.

ويتحدّث الدكتور (محمود) عن نظرية (جابر) في تحويل المعادن بعضها إلى بعض، والتي تقوم على أنَّ للمعادن مقوّمين أساسيين هما: الكبريت والزئبق، اللذان تكوَّنا في جوف الأرض من العناصر الأربع (النار والهواء والأرض والماء)، وما من معدن إلا وهو تركيب من الكبريت والزئبق، ولكن بنسبٍ مختلفةٍ، وعملُ (الكيميائي) في تحويل المعادن هو نفسه عمل الطبيعة في تكوينها، غير أنَّ الطبيعة استغرقت آماداً طوالاً في تكوين الذهب والفضة والنحاس وغيرها، بخلاف (الكيميائي) الذي بإمكانه – عبر تجاربه – أن يختصر الزمن إلى برهةٍ وجيزة.

ويشير الدكتور (محمود) إلى أنَّ (جابر) لم يكن كيمائيّاً فحسب، بل وفيلسوفاً أيضاً، وله محاولة لجمع أشتات الكون في بنيةٍ واحدة، يدعمها بجدلٍ فلسفيٍ من الطراز الأوّل.

وفي ختام مقدّمته يشيد الدكتور (محمود) بذكرى المستشرق (باول كراوس) (Paul Eliezer Kraus)، الذي جلب إلى (مصر) مجموعة من كتب (جابر) المخطوطة، جمعها من مكتبات أوروبا، وقام بتحقيقها ونشرها في كتاب: (مختار رسائل جابر بن حيّان)، فضلاً عن تأليفه مجلدين عن (جابر)، تناول فيهما بتفصيل كتبه ومذهبه.

التعريف بـ(جابر)

تناول الدكتور (محمود)، في الفصل الأوّل من كتابه، شخصية (جابر)، فتحدّث بعض الشيء عن حياته، اعتماداً على ما ذكره بعض مؤرّخي العلوم العربية الإسلامية القدامى، كـ(النديم) في كتابه (الفهرست)، و(القفطي) في كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء)، و(الجلدكي) في كتابه (نهاية الطلب)، فضلاً عن بعض المستشرقين المحدثين كـ(كارا دي فو) Carra de Vaux الذي كتب مادة (جابر بن حيّان) في (دائرة المعارف الإسلامية)، و(هوليارد) Holmyard في كتابه (Chemistry to the Time of Dalton)، و(كراوس) في كتابه (Jabir Ibn Hayyan).

ويستشهد الدكتور (محمود) – بادئ الأمر – برأي لـ(النديم) حول حقيقة (جابر)، وردِّه على المنكرين لوجوده، ثم يتناول الاختلاف في كنيته ومسقط رأسه، ويعرض جملة آراءٍ حول المدّة الزمنية التي عاش فيها، وينبّه إلى الاختلاف في حقيقة انتمائه المذهبي والفكري، ويخلص إلى نتيجة مفادها أنه شيعيٌ سياسةً، وفيلسوفٌ جدلاً، وكيميائيٌ عِلماً، كما يتحدّث عن صلته بـ(جعفر الصادق).

وفي معرض حديثه عن منزلة (جابر) في علم الكيمياء، يعرض الدكتور (محمود) جملة

آراءٍ لقدامى ومُحدثين من المؤرّخين عن (جابر)، ويقف عند وجهة نظر (برتلو) Berthelot الذي يُقسّم نتاج (جابر) إلى قسمين: أحدهما فيه الدسم العلمي، وينسبه إلى مؤلفٍ مجهول، انتحل لمؤلّفاته اللاتينية في العصور الوسطى اسم (جابر)، ليحتمي بسمعته وشهرته، والآخر فيه التفاهة والغثاثة، وهو الذي يجوّز نسبته إلى (جابر) العربي، كما يشير إلى زعم (برتلو) Berthelot، الذي يخلص – بعد تحليله للمؤلفات المنسوبة لـ(جابر)– إلى أنَّ بعضها عربي خالص، وبعضها لاتيني له أصل عربي، وبعضها لاتيني لا توجد له صورة عربية.

منهج (جابر) في البحث الكيميائي

وفي الفصل الثاني يعرض الدكتور (محمود) لآراء بعض العلماء القدامى حول بطلان واستحالة الكيمياء، كالكندي وابن سينا، أو إمكانها: كأبي بكر الرازي والطغرّائي، ومن وقفوا موقفاً وسطاً بين الاستحالة والإمكان، كالفارابي، ويستشهد بآراء (جابر) نفسه حول إثبات علم الكيمياء، ثم ينتقل للحديث عن مصدر العلم، ويشير إلى مذهبين مختلفين في تفسير التعليم: أحدهما يرى أنَّ العلم لدُنّيّ ينبع من الفطرة، والآخر يرى أنه كلّه آتٍ من الخارج بالتحصيل والتلقين.. وينبّه إلى أنَّ (جابر) يذكر هذين المذهبين، ويضيف إليهما مذهباً ثالثاً يقع بَين بَين، وخلاصته أن يكون في نفس المتعلّم استعداد للتلّقي، ثمّ تأتي العوامل الخارجية فتوظّف ذلك الاستعداد الفطري، وهذا يعني أنَّ الفطرة ليست (علماً)، وإنما (تهيّؤ) لقبول العلم.

وبعد أن يقف الدكتور (محمود) في سياق حديثه عن تعريف الألفاظ عند كتاب (الحدود)، ينتقل إلى موضوع التجارب العلمية، ويشير إلى أنَّ لـ(جابر) منهج تجريبي في البحث الكيميائي يقوم على المشاهدة ثم الامتحان والتجربة، ويفيض في الكلام عن الاستنباط والاستقراء عند (جابر)، مبيّناً أنَّ مذهبه في خطوات السير في طريق البحث العلمي، وهي الخطوات التي تطابق ما يتّفق عليه معظم المشتغلين بالمنهج العلمي اليوم، تقوم على "مشاهدات توحي بفروض، ثم استنباط للنتائج التي يمكن توليدها من تلك الفروض، ثم مراجعة هذه النتائج على الواقع"(ص٥٨).

ووفقاً للدكتور (محمود)، فإنَّ (جابر) يعتمد الاستنباط والاستقراء معاً في منهجه، وإن كان لا يجمع بينهما في عملية منهجية واحدة. أمّا فلسفته الكونية، فهي فلسفة عقلية تربط الأشياء بالروابط السببية الضرورية، التي يكشف عنها التحليل العقلي.

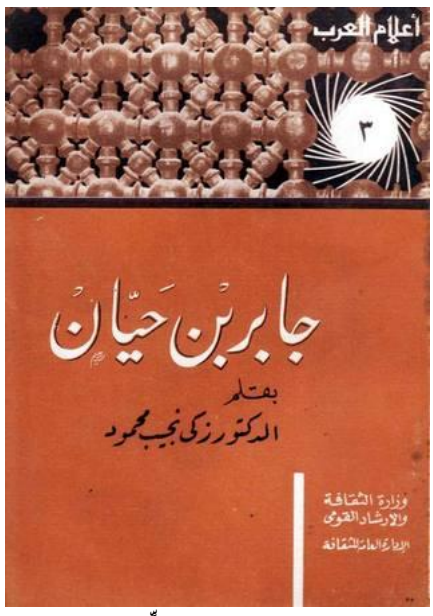
(جابر) وتصنيف العلوم

وفي الفصل الثالث يتحدّث الدكتور (محمود) عن تصنيف العلوم عند (جابر)، والذي تجلّى في كتابه (الحدود)، موضّحاً أنَّ تاريخ الفلسفة شهد أكثر من محاولة لتصنيف العلوم، وأنَّ الفلاسفة اختلفوا في تصنيفهم للعلوم لاختلافاتهم في وجهة النظر، ولاختلاف العلوم نفسها عصراً بعد عصر.

وفي مجمل ملاحظاته على تصنيف (جابر) للعلوم يرى أنّه فرّق بين العلم الديني والعلم الدنيوي على أساس زمن الانتفاع بالثمرة، فإذا كان الانتفاع بعد الموت كان علماً دينياً، وإذا كان الانتفاع قبل الموت كان علماً دنيوياً. كما أنّه ميّز في علوم الدين بين ما هو قائم على النصّ، وبين ما هو قائم على الأحكام العقلية، فضلاً عن اهتمامه بـ(علم الصنعة)، أيْ (الكيمياء)، وجعله قطب الرّحى في علوم الدنيا.

نظرية (جابر) اللغوية

يتناول الدكتور (محمود) في الفصل الرابع من كتابه موضوع (سحر اللغة)، ويبيّن فيه أنَّ (جابر) من القائلين بأنَّ طبيعة اللغة – بما فيها من أحرف وكلمات وجمل– تشفّ عن طبائع الأشياء، فدراسة الاسم هي دراسة للمسمّى في الوقت نفسه. ويستشهد برأي لـ(جابر)، أورده في كتاب (الميزان الصغير)، يقول فيه: "إنَّ تركيب الكلام يلزم أن يكون مساوياً لكلّ ما في العالم من نباتٍ وحيوانٍ وحجر".



ووفقاً للدكتور (محمود) فإنَّ من أهم الأسس التي اعتمد عليها (جابر) في فهمه للطبيعة، هو أساس اللغة وتحليلها. وهذا يعني أنَّ معرفتنا بالحروف والكلمات، وما لها من طبائع وخصائص، تمكّننا من معرفة طبائع الأشياء وخصائصها. ويوضّح الدكتور (محمود) أنَّ هذه الفكرة ليست وليدة (جابر)، بل هي قديمة ترجع إلى عصور السحر والكهانة، حيث كان للكلمات والحروف مشاركة في طبيعة الأشياء التي يُرمز إليها بها.

ويقف الدكتور (محمود) عند محاورة (أقراطيلوس) حول نشأة اللغة، وهي محاورة نقلها إلى العربية (حُنَيْن بن إسحاق)، وتدور حول قضية "هل الأسماء دالّة على مسمّياتها (بطبيعتها)، وبحكم خصائص نابعة من الرمز اللغوي نفسه، تجعله ملائماً للشيء المرموز إليه به، أمْ أنّها تكتسب قوتها الدلالية بحكم (الاتفاق) الذي يصطلح عليه الناس في عملية التفاهم؟ فإذا كانت الأولى، كان لا مندوحة لنا عن اسمٍ معيّنٍ للشيء المعيّن. وإن كانت الثانية، كان أمر الاختيار متروكاً لنا، وكان الأمر جزافاً"(ص١١٤-١١٥). ويبيّن الدكتور (محمود) أنَّ (جابر) كان موافقاً لـ(أقراطيلوس) في أنَّ اللغة مسايرة للطبائع، موضّحاً أنَّ الكتاب الذي وازى فيه (جابر) بين الحروف والطبائع هو كتاب (التصريف)، وذلك تشبّهاً بما يسمّيه النحويون: تصريفاً، على اعتبار أن لا فرق بين تصريف الكلمات وتصريف طبائع الأشياء. أما منهج (جابر) في هذا المجال، فهو الطابع المميّز لمدرسة (برتراند رسل) في المنطق، والمعروفة باسم (الذرّيّة المنطقيّة)، والتي تتلّخص في أنَّ العالم الطبيعي يقابل عالم اللغة، وإذا كان علم الطبيعة الذرّي قد فتّت الأشياء، وحلّلها إلى ذرّات، فعلم المنطق الذرّي هو الذي يقابله في عالم اللغة.

وفي سياق شرحه لـ (ميزان الحروف)، يعرض الدكتور (محمود) لرأي (جابر)، الذي يشير فيه إلى أنَّ اللغة لو بلغت كمالها المنطقي، لجاءت مفرداتها مقابلة تمام المقابلة لما في الطبيعة من أشياء، بحيث لا تدلّ الكلمة الواحدة إلا على مقابل طبيعي واحد، كما لا يقابل الشيء الواحد في الطبيعة إلا كلمة واحدة في اللغة، ومثل هذه اللغة الكاملة منطقياً تخلو من الغموض وازدواج المعاني. ولكنّ اللغة المتداولة تفتقد هذا الكمال: فهناك كلمات زادت حروفها عن الأصل المطلوب، وهناك كلمات نقصت حروفها عن الأصل المطلوب، ولذلك فلا بدّ – لكي نستشفّ طبائع الأشياء الخارجية من أسمائها في اللغة – من إسقاط الزوائد من الكلمات، أو إضافة النواقص إليها.

وينوّه الدكتور (محمود) إلى أنَّ (جابر) شرح في كتاب (الحاصل) قضية تشابه وتباين اللغات في تسميتها للشيء الواحد، فاستعرض العربية والرومية والاسكندرانية والفارسية والحميرية.

فلسفة الكون عند (جابر)

وقد خصّ الدكتور (محمود) الفصل الخامس من كتابه للحديث عن (فلسفة الكون)، فتحدّث بادئ الأمر عن مراحل الكون، وذكر أنَّ (جابر) كان يرى أنَّ العناصر الأربعة هي أوّل ما كان في الأزل،

ثم طرأت عليها حركة وسكون، فتكوّن منها تركيبات منوعة، ولم يُتح لخروج الكائنات التي نراها من حيوان ونبات وحجر، لولا مبدأ الكميّة التي تدخل في عملية الامتزاج. وهذا يعني أنه وفقاً لـ(جابر) فمراحل الوجود هي: كيفيّات، فحركة وسكون، فكميّة، بهذا الترتيب. ويخالف (جابر) المذهب الأرسطي، فهو لا يذهب إلى وجود هيولي سابق على العناصر الأربعة، ليس هذا فحسب بل هو يتناول هذا المذهب بالنقد، مقيماً الدليل على استحالته.

ويفهم الدكتور (محمود) من التقسيمات الرباعية، التي تشعّب بعضها عن الأصول الأربعة الأولى، كالعناصر الأربعة، والفصول الأربعة، والأخلاط الأربعة التي في بدن الإنسان، والأعضاء الرئيسة الأربعة في جسم الإنسان، أنَّ (جابر) يشبه العالم بالإنسان، فالكون إنسان كبير، والإنسان كون صغير.

ويقف (جابر) عند خمس مقولات لـ(أرسطو) لا بدّ من توفّرها لكي يتكون في العالم شيء ما، وهي: الجوهر والكم والكيف والزمان والمكان. وبعد أن يشرح الدكتور (محمود) بنية الكون عند (جابر)، يخلص إلى القول: "هكذا تكون بنية الكون كما يتصورها (جابر) بن حيان: دوائر يحوي بعضها بعضاً" فدائرة العلّة الأولى، تتلوها من الداخل دائرة العقل، وهذه تتلوها من الداخل دائرة النفس، وهذه تتلوها من الداخل دائرة الجوهر، وهذه تتلوها من الداخل دوائر العناصر الأربعة، وأخيراً تجيء دائرة خلاء" ولقد اتّخذ الكون شكل الدائرة لأنَّ الدائرة أكمل الأشكال الهندسية، وما جاء على صورتها يكون قليل الآفات وغير هالك، إلا أن يشاء الله صانعه أن يهلكه" وهو الذي فوق العلّة الأولى وتحت مركز الدائرة الصغرى من هذا العالم، ولذلك كان هو الأوّل والآخر"(ص١٧٠-١٧١)".

فعل الكواكب والبروج

وفي الفصل السادس يتحدّث الدكتور (محمود) عن "فعل البروج والكواكب"، ويشير إلى أنَّ (جابر) يرى تلازم الظواهر الطبيعية والكواكب" وأساس التلازم هو طبيعة الكواكب نفسها، وما تستتبعه من أحداث تلائمها. كما يعرض لآراء (جابر) حول الآثار التي تنجم عن تفاعل البروج والكواكب، والآثار التي تتركها العناصر الأولية ومواضع النجوم ومختلف البروج في طبائع البلدان.

الكيمياء الجابريّة

وقد خصّص الدكتور (محمود) الفصل السابع للحديث عن (علم الكيمياء)، فعرض بادئ الأمر لبعض آراء (أرسطو) عن الطبيعة، والهيولي، والكيفيات الأربع...إلخ، موضّحاً أنَّ انتقال مركز العلم من (اليونان) إلى

(الإسكندرية) كان سبباً في امتزاجه بالتصوّف، فكان أن امتزجت الكيمياء بالسحر. وينقل عن (هوليارد) Holmyard رأياً يوضّح مدى التغيّر الذي أحدثه ظهور الإسلام، وما أعقبه من فتوح لمصر وسوريا وفارس، من عناية بالمعرفة، وازدهار لحركة الترجمة، وكان للكيمياء نصيبها في هذا المجال. كما ينقل عن (هولميارد) Holmyard أيضاً ما مفاده أنَّ فلسفة (جابر) أرسطية معدَّلة، شأنه شأن جميع المسلمين، كما أنَّ نظريته في تكوين المادة هي نفسها – في جوانبها الهامة كلّها – نظرية أرسطو، ولكنه آثر الجوانب العملية في الكيمياء على شطح الخيال، فقدّم آراء واضحة ودقيقة.

ويشرح الدكتور (محمود) – اعتماداً على نصوص (جابر) – فكرتي: الوجود بالقوة، والوجود بالفعل، وهما فكرتان أرسطيّتان، ويفهم من بعض هذه النصوص أنَّ الكيمائي يحذو حذو الطبيعة في تكوينها للأشياء، ولكن في الوقت الذي تعمل فيه الطبيعة من تلقاء نفسها، فإنَّ الكيميائي يعمل بتجربة مدبرة، وباستطاعته أن يؤدّي كلّ ما يمكن أن تؤدّيه الطبيعة من عمليات تحويل الأشياء بعضها إلى بعض، وإنْ كان بحاجة إلى التبصّر والحذر، إذ لا يمكن أنْ يتمّ التحويل أحياناً إلا بخطوات متدّرجة، ليس هذا فقط بل إنَّ بمستطاع الكيميائي أن يكوّن بعض الأشياء خلال فترة وجيزة، مقارنة بالفترة التي يستغرقها تكوينها في الطبيعة.

وينتقل الدكتور (محمود) إلى مفهوم (الإكسير)، وهو الوسيلة التي يُخرج بها الكيميائي شيئاً من شيء آخر، ولكن ذلك لا يتم دون معرفة الموازين، أيْ: معرفة ممّ يتركّب الشيء المراد تحويله، وكيف يتركّب، وممّ يتركّب الشيء المراد الحصول عليه، وكيف يتركّب. وينقل عن (هوليارد) Holmyard إشارته إلى أنَّ الأصالة الحقيقية التي تُنسب إلى (جابر) في الكيمياء تكمن في نظريته في الإكسير وفي الميزان. ووفقاً للدكتور (محمود) فالإكسير، أو تحويل الكائنات، – عند (جابر) –، لا يقتصر على المعادن فحسب، فردّ المريض سليماً لا يختلف عن ردّ النحاس إلى ذهب، ومن هنا جاءت الصلة بين الكيمياء والطب، فالكيمياء تعالج المعادن الخسيسة لترتدّ معدناً نفيساً، والطبّ يعالج الأبدان المريضة لترتدّ صحيحة، وأساس العمل في الحالتين واحد، وهو الإكسير.

بعد ذلك ينتقل الدكتور (محمود) إلى موضوع (الخواص والموازين)، ويبيّن أهميّة دراسة خواصّ الأشياء، سواء أكانت حيّة أو جامدة، ولذلك فقد اهتم (جابر) بدراسة الخواص، وأفرد لها أكثر من كتاب، أهمها كتاب (الخواص الكبير). ويفهم الدكتور (محمود) من كلام (جابر) عن معنى (الخاصيّة) أنه يكاد يجعلها مرادفة لما يسمى في

الفلسفة بـ(الماهيّة). فتعريفه لها يدلّ على أنَّ معناها هو الوظيفة التي يؤدّيها الشيء. ويستطرد الدكتور (محمود) في الحديث عن هذا المعنى عند (جابر)، موضّحاً أنَّ الموازين تبنى اعتماداً على خصائص الأشياء، ويوضّح أنَّ فكرة (الميزان) هي أدّق وأعسر وأهمّ فكرة عند (جابر). وينقل عن (هوليارد Holmyard) قوله عن نظرية (جابر) في طبيعة المعادن: إنَّ (جابر) قد تقدّم على النظريات العلمية اليونانية، وعلى الصوفية الملغزة التي تركتها مدرسة الإسكندرية، وأنَّ علم الكيمياء يسجّل له كشوفاً هامة، فهو مكتشف الماء الملكي (Aqua Regia)، وزيت الزاج أو حامض الكبريتيك (Sulphuric Acid)، وماء العقد (Nitric Acid)، وحجر جهنّم أو نترات الفضّة (Nitrate of Silver)، ومن المرجّح أنه هو الذي ركّب الزرنيخ، وحجر الكحل من الزرنيخ، والإثمِيد (Ithmid).

وعندما ينتقل الدكتور (محمود) إلى نظرية التكوين عند (جابر)، يوضّح أنَّ (جابر) يرى أنَّ العالِم الكيميائي بمقدوره أن يحول أيّ كائن إلى أيّ كائن آخر، سواء أكان معدناً أو حجراً أو نباتاً أو حيواناً أو حتى إنساناً، وإنْ كان يستغرب كيف أنَّ رجلاً يعتقد في ديانةٍ تجعل خلق الإنسان من شأن الله وحده، ويحاول صناعة إنسان!

(جابر) فيلسوفاً

وفي الفصل الثامن من الكتاب، يتحدّث الدكتور (محمود) عن فلسفة (جابر)، ويشير إلى أنه كان فيلسوفاً يصطنع جدل الفلاسفة، فضلاً عن كونه عالماً يؤسّس علمه على المشاهدات والتجارب، وينوّه إلى أنّه يعدّ (سقراط) مثله الأعلى. وبعد أن يستشهد ببعض نصوص (جابر) التي تؤكد أهميّة الفلسفة، وتعدّ أكثر الأنبياء فلاسفة، كنوح وإدريس وفوثاغورس وثاليس القديم والاسكندر، يعرض جملة مبادئ تعبّر عن التفكير الفلسفي عند (جابر).

(جابر) بين العلم والخرافة

وفي الفصل التاسع، وهو الفصل الأخير من الكتاب، والمعنون: (بين العلم والخرافة)، يتحدّث الدكتور (محمود) عن (فعل الطلاسم)، ويوضّح كيف أنَّ (جابر) يعد الطِّلّسمْات من العلوم المعترف بها، والمهمّة، لأنّها تُمكّن العالِم من إخراج ما يريد من كوامن الأشياء، وبعد أن يقف – مستغرباً – عند موضوع (طبيب البحر)، وهو حيوان على خلقة الإنسان، يدّعي (جابر) أنه رآه، ويذكره في كتاب (السبعين)، يعرض تحت عنوان: (ابتهال العلماء) وصيّة يراها (جابر) كبيرة النفع لطلاب العلم، تعلمها من أستاذه (جعفر الصادق)، وتنطوي على الانعزال في الصحراء، والانشغال بالصلاة والدعاء❐

التفاحة الفاسدة!

د. سعد سعيد الديوه جي

لا تقرأ صحيفة، ولا تشاهد نشرة أخبار، وفي كلّ وسائل الإعلام، إلا تسمع وترى وتلمس وتشعر بما يسمّى بـ(الفساد)، حتى صار هذا المصطلح وقود علاقاتنا الاجتماعية، وعنصراً يتحكّم في كلّ حركاتنا وسكناتنا، ثمّ صار كالهواء الذي نتنفّسه، والماء الذي نشربه، وسيصير غداً علماً له أصوله وفروعه وطرق تعلّمه، ونكون نحن رواده، بديلاً عن الطبّ والهندسة والعلوم الأخرى !

والفساد قديم على الأرض منذ أن قتل (قابيل) شقيقه (هابيل)، حسداً وعدواناً.. ولكنّه انتشر بيننا انتشار النار في الهشيم، وعلا كعبه، خصوصاً بعد أن اختفى مصطلح الحياء من حياتنا، وتوارى الخجل، لتحلّ محلّهما مصطلحات: الشطارة، والفهلوة، والمصلحة، وحشر مع الناس عيد، واصعد على من هو دونك، واسترضي من هو أعلى منك، واملأ جيبك!

وأهمّ أعراض الفساد، هي الرشوة وأكل المال الحرام (السحت).. حتى صار الرّبا خجولاً أمام هذه الفنون من الرشوة وأكل المال الحرام .

ومن مظاهر أكل المال الحرام الخفيّة: التقصير – عند معظم الناس – بأداء العمل مقابل أجر، وادّعاء العلم والثقافة، وهم خالين منها، يتبعها البحث عن المناصب بشتّى السبل، لأنّها الطريق نحو زهو زائف وجيوب مملوءة !

وباختفاء الخجل صار الفساد عرفاً وثقافة، ومن ينجو منها فإنّه يوضع في خانة الحمقى والمغفلّين والسذّج، ويعتبر كسيحاً، لأنّ الفساد صار مادة تشحيم مفاصلنا، وسيرة حياتنا.

لقد تغاضينا عن الفساد، وتحايلنا في تبريره، رغم ادعاء الكثيرين بالالتزام الديني، من خلال مظاهر خادعة، ونسينا أنّ ترك تفاحة واحدة فاسدة، في برميل التفاح، تفسده كلّه.

لقد أدّى الأمر إلى طغيان الكراهية، الممزوجة بالحسد، في مجتمعنا ومؤسساتنا.. وطاف على السطح دعاة الإصلاح والوطنية الكذّابون، وهم ليسوا إلا دعاة مناصب وألقاب، لا علم لهم إلا بتلقي الرّشا، وأكل السحت، والاستمرار بنعيق الإصلاح، حتى انتشر العفن، وفاض الطوفان .

وسابقاً، وضع الإمام أبو حنيفة (رض) الأصبع على الجرح، عندما شرح معنى السحت، وحصره بالرّشوة على وجه الخصوص.. فكان يرى بطلان كلّ الأحكام الصادرة عمّن يتلّقى الرّشوة، ويأكل المال الحرام، ويرى وجوب عزله، وتعزيره، ويحرّم عليه العمل في الوظائف كلّها.. لأنّ الباطل سيسود على حساب الحق، ويضيع الأمل، كما نعيش أيامنا هذه.. ومع ذلك لم يستخدم مصطلح الفساد، لأنّ الأمور لم تكن على ما نحن عليه الآن.

وإذا وضعنا الأمور في إطار عام، فإنّ عدم القيام بالواجب كما ينبغي، تحت ذرائع كاذبة، من قبل الطبيب، والمهندس، والمدرّس، والشرطيّ، و ..و.. إلخ.. يعتبر من أوجه الفساد الباطن، والرشوة الكامنة، وربا فائضاً يتلّقاه المرء وهو لم يعمل شيئاً.

لقد ساوى القرآن الكريم بين الإثم والعدوان والسحت (المال الحرام)، بقوله تعالى:﴿وَتَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ المائدة/ ٦٢ .

ونحن لا نتمنى أن نكون مثل هؤلاء الذين قال تعالى عنهم: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾المائدة/ ٦٠.

وليعلم الجميع أن التغيير هنا ليس بالخلق وإنما بالخلق، فهل يمكن رفع التفاحات الفاسدة من البرميل، أم فات الأوان ؟!❐

مرافئ

أين موقع الأنظمة والقوانين في هذه البيئة الإعلامية المجنونة؟

د.يحيى عمر ريشاوي

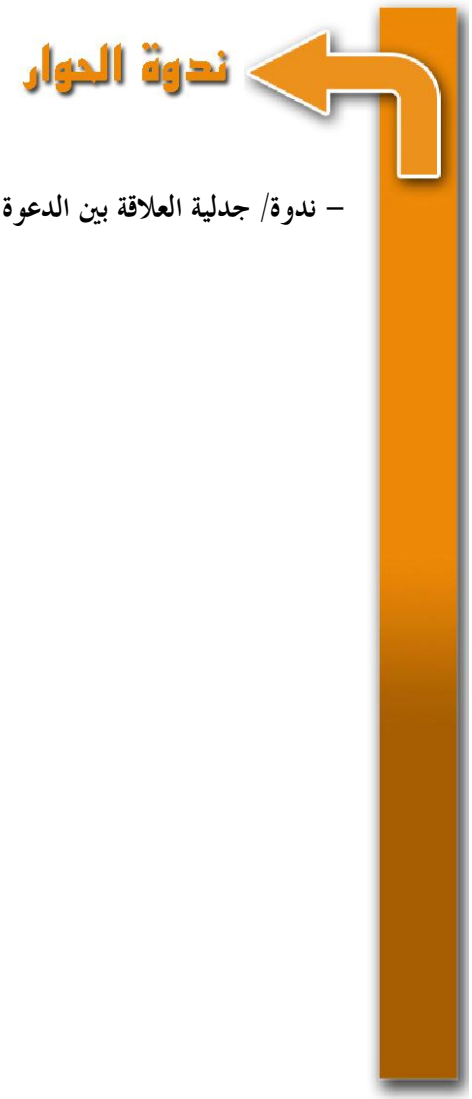
✍ المتابع للتطوّر الجنوني لتكنولوجيا وسائل الإعلام، يلحظ التغيّرات التي طرأت (وتطرأ) على شكل ومضمون العملية الإعلامية، بحيث لم يعد بالإمكان عدّ وحصر عدد القنوات الفضائية ومواقع الانترنت وأشكال وأنماط مواقع التواصل الاجتماعي، وغيرها من ملامح تحوّلات الخارطة والبيئة الإعلامية العالمية.

المجال الإعلامي بات الآن في متناول الجميع إلى حدّ بعيد، وسهّلت تكنولوجيا الاتصالات التعامل مع الكلمة والصورة والصوت، إلى حدّ جعل من المواطن العادي مؤسسة خبرية ووكالة أنباء متنقّلة مزوّدة بكل الإمكانيات.. خبر اللحظة، والصورة، قبل وكالة الأنباء، والتحليل والتعليق كيف وأين ومتى شاء!

بإمكان أيّ شخص حامل لجهازه النقّال، اليوم، أن يؤسّس موقعه الخاص، ويبثّ الأخبار والرؤى والأفكار عبر حسابه الشخصي، على مواقع التواصل الاجتماعي، إلى أبعد نقطة في هذا العالم الفسيح.. كلّ ذلك لا يحتاج إلى إمكانية مالية عالية، أو إلى تدريب إعلامي مكثّف، أو إلى مبنى هندسي ضخم.. أنت وجهازك الخاص، والعالم كلّه بين يديك!

هذه البيئة الإعلامية الجديدة أصابت الجميع بالدهشة، وربّما خلقت نوعاً من الإرباك في الرؤى والنظريات الأكاديمية والقانونية والإعلامية، إلى حدّ التشكيك في جدوى القوانين والأنظمة الخاصة بالمجال الإعلامي.. فكيف يمكن محاسبة شخص على خبر، أو رأي، أو تشهير، أو قذف، بإمكانه بكلّ سهولة نفيه، أو نسبته إلى أيّ شخص آخر، أو الادعاء بأن القراصنة هجموا على موقعه وحسابه الخاص، وهو بريء من كلّ التهم الموجّهة إليه؟! كيف يمكن في هذا العالم المفتوح التحدّث عن الملكية، وحقّ النشر، والبثّ، وغيرها من مصطلحات القواميس الإعلامية والقانونية؟

كلّ ذلك يتطلّب من المختصين والقانونيين وخبراء الإعلام، مراجعة معمّقة لكيفيّة التعامل مع هذه التغيّرات، حتّى يمكن المواكبة معها، وسنّ القوانين والأنظمة الواقعيّة، والكفيلة (نوعاً ما) بتنظيم وتأطير هذا المجال الحيويّ والمهم.. وخاصة مع الآراء التي تقول إننا – شئنا أم أبينا– مقبلون على عصر جديد، يتضاءل فيه يوماً بعد يوم دور (الإعلام التقليدي)، ويبرز فيه دور (الإعلام البديل)!.. يحتاج هذا الأمر إلى عقد مؤتمرات، وورش عمل، وتقديم بحوث أكاديميّة، ومعرفة رأي المهتمين بهذا المجال، للوصول إلى صيغ وقوانين منسجمة مع هذا الواقع الجديد، والخطير، بكل معنى الكلمة❐



– ندوة/ جدلية العلاقة بين الدعوة والسياسة إعداد: سرهد أحمد

ندوة (الحوار) الثالثة:

جدليّة العلاقة بين الدعوة والسياسة في الفكر الإسلامي

أدار الندوة، وأعدها باللغة العربية: سرهد أحمد

يشهد التيار الإسلامي جدلاً داخلياً حول علاقة الدعوة بالسياسة، خاصة في ظلّ التحولات التنظيمية والفكرية الكبيرة التي يواجهها التيار، ونتيجة لذلك تلوح بوادر الدعوة لفصل العمل الدعوي – الديني عن النشاط السياسي والممارسة الحزبية، وانتقلت هذه الدعوة من مجرد خطاب ونظرية إلى فعل وواقع عملي لدى العديد من الاتجاهات الإسلامية في العالمين الإسلامي والعربي، في مقابل بقاء حركات أخرى على منهج الدمج وعدم الفصل بين الدعوي والسياسي.

والنظرية الإسلامية مليئة بالمفاهيم المتعلّقة بالدعوة والسياسة، فرغم تأكيدها لعقود خلت على الأخذ بهما بتواز، وعدم تغليب أحدهما على الآخر، ربما الحجّة في ذلك مقتضيات فرضتها ظروف المرحلة آنذاك، لكنها لم تغفل الإشارة في بعض متونها إلى الفصل بين الممارستين، إذا ما اقتضت الضرورة ذلك، لكن بوتيرة أقلّ، إلى أنْ أصبح الفصل مطلباً مهيمناً، وبات حيّزاً يتّسع شيئاً فشيئاً في النظرية الإسلامية، حتى تجاوز ذلك إلى الفعل الملموس والعمل المتجسّد .

وابتداءاً يدور السؤال عن نوع العلاقة بين الدعوة والسياسة، وماهيّتها؟ وهل تستمر العلاقة في تناغم؟ أم أن الفصل هو مصير هذه العلاقة؟ وما حجّة دعاة الفصل؟ وما مشروعية هذا الفعل؟ وما هي دوافعه؟ وهل تنجح الأحزاب الإسلامية الحداثوية، المتبنيّة لمنهج الفصل، في تصدّر المشهد من جديد، بعد تراجعها خطوات لأسباب موضوعية أكثر منها ذاتية؟ ولماذا تتمسّك اتّجاهات إسلامية أخرى بمنهج الدمج والإصرار على المضيّ في ذات الفعل القديم؟

وللإحاطة بهذا الموضوع الحيويّ والتفاعليّ الهام تعقد مجلة (الحوار) ندوتها الفكرية الثالثة تحت عنوان: (جدليّة العلاقة بين الدعوة والسياسة في الفكر الإسلامي). ويشارك في الندوة مجموعة من الأساتذة المهتمين بالفكر، وهم كلّ من: (سالم الحاج) رئيس تحرير مجلة (الحوار)، و(علي صالح ميران) رئيس تحرير مجلة (ثةيامي راستى)، و(عمر إسماعيل) مفكر وباحث، و(هيوا علي) أكاديمي وباحث اجتماعي، و(عبد اللطيف ياسين) باحث في الفكر الإسلامي، و(هيوا حامد) كاتب وباحث قانوني.

♦الحوار: كيف يمكن التعبير عن العلاقة بين الدعوة والسياسة؟

♦الأستاذ عمر إسماعيل:

بسم الله الرحمن الرحيم، شكراً على تنظيم هذه الندوة، وطرح هذا الموضوع، لأنّه موضوع حيوي للغاية، ولاعتباره طرحاً له صداه ويلقى اهتماماً لدى أوساط كثيرة. ومن منطلق متابعاتي لتجربة العمل الإسلامي في الدول الأخرى، وملاحظاتي عليها، أرى ضرورة تصنيف العلاقة بين الدعوة والسياسة إلى ثلاث مستويات: الأول: العلاقة التداخليّة بين الدعوة والسياسة، أو التداخل بين التديّن والممارسة السياسية بمعناهما الواسع والخاص. ويمكن أن أضرب مثلاً بسيطاً بعملية (خلط السكر بالشاي)، هل فصلهما بعد ذلك عملية سهلة؟ الجواب: لا بتاتاً.. وأمّا المستوى

الثاني: فهو الفصل القاطع بين الدين، بمعناه الضيّق الخاص، أيْ العلاقة بين الله والإنسان، والمستوى الثالث: هو التمييز بين الدعوة والسياسة، بمعنى التوزيع التخصّصي والمؤسّسي، أو الوظيفي والفني، والمستوى الأخير يمكن الأخذ به والاستناد إليه.

♦الأستاذ علي صالح ميران:

هنا المقصود بالعلاقة بين الدعوة والسياسة، هي الدعوة الإسلامية والسياسة الإسلامية، فإذا كنّا نتحدّث عن دعوة وممارسة سياسية أخرى، فإنّ شكل العلاقة يكون مختلفاً، وعليه يكون التعريف مختلفاً أيضاً عن شكل وتعريف العلاقة في مقصدنا الأول. وأنا متّفق مع طرح الأستاذ (عمر إسماعيل)، في أنّ العلاقة بين الدعوة الإسلامية والسياسة علاقة تداخلية ترابطية، والمطلوب إعادة هيكلة هذه العلاقة بشكل يفضي إلى

توزيع الأدوار على أفراد العمل الإسلامي، كلٌّ حسب تخصّصه، بحيث يؤدّي كلّ فرد دوره ضمن حدود اختصاصاته. ورغم أن المقصود بالدعوة في الفكر الإسلامي هو التربية والتنشئة وفق العقيدة والقيم الإسلامية، فهذا لا يعني أن الممارسة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية هي بمعزل عن الدين والدعوة. ونحن نقف بالضدّ من عملية فصل الدين عن السياسة، كما ينادي بذلك العلمانيون في مجتمعاتنا، لقياسهم الخاطىء على المجتمعات الغربيّة.

•الأستاذ عبد اللطيف ياسين:

إذا نظرنا لتاريخ البشرية نرى بجلاء الممارسة الإنسانية للسياسات، على المستويين الداخلي والخارجي، في إطار الدولة.. وهذه السياسات كانت ذات سمة دينية في الغالب. وعلى مرّ العصور خضعت الدولة للدين، وانعكس ذلك حتى على بناء علاقاتها السياسية مع محيطها، وهنا أقصد العصور التي سبقت الإسلام، مثل اليونانية والرومانية وغيرها، فصاغت تلكم الدول سياستها مع محيطها وفقاً للدين، مع الاختلاف في مستوى حضور الدين، لكن في المحصلّة النهائية هو الحضور الذي لا خلاف عليه. وقد تطرّق إلى ذلك الدكتور (عبدالخالق نواوي)، في مؤلّفه: (العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية)..

وبشأن الدعوة، بمفهومها العام أو اللغوي المطلق، فأرى أنّ لجميع الأديان دعوات دون استثناء، أيْ إنّ الدعوة لم تنسلخ عن الدين، بل هناك تلازم بينهما.. وعليه أصبحت السياسة مكوّناً أساسياً في البنيان الديني وتركيبته وخطابه، وبناء على ذلك لا يمكن فصل الدعوة عن السياسة بين عشيّة وضحاها، لأنه كما أسلفنا القول بأن العلاقة بين الدعوة والسياسة متجذّرة.. وحين نتناول مفهوم الدعوة والسياسة تظهر لنا العلاقة في جزئين، كما أشار إلى ذلك الدكتور (جاسم سلطان)، وهي إنّ أيّ مفهوم أو فكر ينحصر في إطار الفرد الواحد، فلن تكون هناك دعوة، طالما أنّ الفكرة ظلّت كامنة في نفس الفرد، ولكن حينما يعرض الفرد الفكرة أو المفهوم على أفراد آخرين، ويقوم باستقطابهم، فهو بذلك يكون قد مارس الدعوة أوتوماتيكيّاً، وإذا اتّسعت دائرة

السعي لنشر الفكرة في شريحة أكبر، وتشكّلت وفق ذلك كتلة مؤثرة، حين ذاك ننتقل إلى نوع من التوظيف السياسي للفكرة.. وخلاصة القول هي إن الدعوة فعل بشري مقصود، الغرض منه تنشئة مجموعة متماثلة في تبنّي فكرة أو منهج ما، وأمّا السياسة فهي عملية إيصال الدعوة وتطبيق مضامينها. وهذا الربط بين الاثنين ربط عضوي، تاريخي، توجيهي.

♦الأستاذ هيوا علي:

بسم الله الرحمن الرحيم، بداية أشكر الأساتذة الحضور، وأستهلّ كلامي بالتأكيد على أهمية تعريف مصطلحي (الدعوة) و(السياسة) ليتشكّل لدينا منظور موضوعي حين نخوض في الحديث حول مفاهيم المصطلحين نفسيهما، وحين نتعرّض لتعريف الدين ككلّ، باعتباره فوق الفعل البشري.. السؤال هو: كيف يكون التعريف؟ هل نتمسّك بالتعريف الإطلاقي، أم بالتعريف التخصيصي؟ هل نأخذ بالحدّ الأعلى للتعريف، أم بالحدّ الأدنى منه؟ ومن هذا المنطلق نواجه إشكاليّة في تعريف الدين: هل الدين يشمل الحياة كلّها؟ وهذا هو الحدّ الأعلى للتعريف الإطلاقي الدين، أم إنّه ينحصر في جزء من الحياة، ويسيرها؟ وهذا هو الحدّ الأدنى (التعريف التخصيصي) للدين. ففي التعريف الأول لا يمكن فصل الدين عن مناحي الحياة، لا سيّما السياسة، أيْ إنّ السياسة جزء من الدين كمنظومة لا يمكن تجزئتها.. أمّا في التعريف الثاني، فيظهر الدين كعلاقة بين الله والإنسان، لا دخل لأحد بها.

وحول مفهوم الدعوة والسياسة، ونوع العلاقة بينهما، أرى أنّ الدعوة هي المحاولة لإيجاد ارتباط الإنسان بالله سبحانه وتعالى. أما الأهم من السؤال فهو التعمّق في معنى الدعوة، لأن الدعوة تكون بالفعل والقول والمعنى. فالدعوة لذلك تكون متناسبة مع الحالة التي فيها الإنسان. فأنا كأستاذ جامعي، وفي الموقف الذي أنا موجود فيه، يصبح على عاتقي أن أحتسب ذلك دعوة إلى الله، إذا نويت بذلك رضى الله سبحانه وتعالى. لذلك أنا مع توسيع وتطوير مفهوم الدعوة حسب الظروف الزمانية والمكانية. أمّا السياسة، فهي

مرتبطة بالدرجة الأولى بالعقل والإدارة، كما أشار إلى ذلك العالم السوسيولوجي الفرنسي (ماكس فيبر). تعني السياسة بهذا المنظور، أن نتعامل مع الظروف والشروط المكانية والزمانية وفق معطيات ومفروضات العقل. وكما نعلم أن (ماكس فيبر) (Max Weber) يعتقد بأن العلم هو الذي يستطيع إزالة الغطاء السحري عن العالم. ويفيدنا هذا المفهوم أن نتعامل مع الواقع الاجتماعي على أنه يمكن فهمه وفق المعايير العقلية العلمية. وكما هو مشهور عن تعريف السياسة بأنها فن إدارة الأمور، فكيف يمكن إدارة الأمور الحياتية بدون الفهم العقلي والواقعي لها؟ فلا يمكن إدارة أمور الحياة وفق المنظور السحري، الذي يسعى إلى إعطاء تفسيرات ماورائية للواقع العملي المتداول بين أيدينا. وأرجو أن لا يساء فهم ما قلتُ، فالسياسة – بالدرجة الأولى – هي فعل العقل الإنساني، ولا يمكن أن يكون هناك سياسة إسلامية، بل الأصح أن نقول سياسة عقلية إنسانية، قابلة للخطأ، وليس ما ورائية.. ونستنتج مما سبق بأن الدعوة والسياسة شيئان منفصلان على المستوى النظري والواقعي. فالدعوة إلى ماذا؟ حسب اعتقادنا، لا يمكن أن ندعو الناس إلى شيء دنيوي (أو ما دون الله). فلا يمكن أن نربط الدعوة بالسياسة، لأن السياسة مرتبطة بما دون الله، أي: العالم الإنساني. فإذا رأى باحث ما بأن ندعو إلى الله على أساس العقل والعلم، فلا بأس بذلك، أما كيف تكون النتيجة، بلا شك النتيجة غير ما نتوقع: فالإنسان لا يرتبط بالله، بل يرتبط بما دون الله. فالعقل عاجز عن فهم هذه الرابطة، لأن العقل يفهم ما بوسعه..

•الأستاذ سالم الحاج:

بسم الله الرحمن الرحيم، استكمالاً لما تفضّل به الأساتذة الحضور، إذا عدنا إلى التاريخ القديم، نلحظ أنّ لكل أمّة من الأمم نبي أو رسول، و(القرآن الكريم) في مجمله حين يتحدّث عن وظيفة الأنبياء، فهو يحدّدها بإطار الدعوة والتبليغ، وقليل من الأنبياء والرسل حازوا الملك، ومارسوا السياسة. يقول الله تعالى على لسان موسى عليه

السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾. وبذلك نفهم أن أصل الدين ليس متلازماً مع الملك (أو السياسة)، كما يشير القرآن، وكما هو معلوم من حياة الأنبياء وتاريخهم، ونفهم أن السياسة (أو قل: السلطة، أو الحكم، أو الدولة، سمّها ما شئت)، ليست ملازمة أو ضرورة لا فكاك عنها بالنسبة للدين.. ولو كان غير ذلك، لما رأينا الأنبياء إلا ملوكاً وساسة!!.. أمّا إذا تحدّثنا عن الإسلام، الذي تتجلى فيه بشكل أوضح مسألة اقتران إقامة الدين بإقامة السلطة السياسية، فالعلاقة بين الدعوة والسياسة هي علاقة بين وحدتين أو وظيفتين، فالرسول (عليه الصلاة والسلام) كان قائماً بالدّين، بصفة الرسالة والوحي الإلهي، وإلى جانب ذلك كان (عليه الصلاة والسلام) يمارس السياسة، وتسيير شؤون العامة، باعتبار ذلك جزءاً من مسؤولياته.. ولكن هل استطاع الخلفاء من بعده حيازة السلطتين الدينية والزمنية بأيديهم؟! وهذا بحث آخر نحتاج إلى التأمّل فيه.. وما أقصده في مسألة علاقة الدين (أو الدعوة) بالسياسة، هو أنّ العلاقة موجودة أصلاً، لكن الوظيفة الأساسيّة للدين (أو الدعوة) هي تبليغ الدين، أمّا السياسة فهي أيضاً وظيفة، على المسلمين ممارستها وإقامتها، ولكنّها تأتي بحكم (ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب).. وأعتقد أنّ الرسول (عليه الصلاة والسلام) مارس السياسة من هذا المنطلق، ولم يكن مطلوباً منه شرعاً القيام بذلك، بدليل أنّ أغلب الأنبياء والرسل لم يمارسوها (أيْ: السياسة، بمعنى الحكم والسلطة)، كما استدلّنا بالآية القرآنية. لكن الأمر يختلف مع الرسول (عليه الصلاة والسلام)، فهو قد مارس السلطتين الدينية والدنيوية، فالأولى اتّسمت بالقدسيّة، لعلاقتها بالوحي، والثانية لم تكن مقدّسة، لأنّها عمل بشريّ معرّض للخطأ والصواب، وقابل للمراجعة (وهذا ما أدركه الصحابة جيّداً، وعملوا على أساسه).

♦أستاذ هيوا حامد:

بسم الله الرحمن الرحيم، سأجيب على هذا السؤال بثلاث نقاط، النقطة الأولى: ضرورة معرفة الخلفيّة التاريخية لظهور هذه الإشكاليّة. والنقطة الثانية: تحديد إطار هذه الإشكاليّة، ومناقشتها. والنقطة الثالثة: وجوب تعريف المصطلحات لفهم المراد منها.. وأردف قولي بالسؤال: أين المشكلة؟ وأتبع سؤالي بالجواب التالي: إن المشكلة تكمن في سوء الفهم، وشكل عرض المشكلة نفسها! وعلى هذا الأساس أرى بأنّ هذا العرض للعلاقة بين الدعوة والسياسة، ليس عرضاً طبيعيّاً وسليماً، بل هو عرض خاطئ.. فلو تحدّثنا عن العلاقة بين الدين والسياسة، فإنّ هذه الحالة لها فرضية أخرى، وتحليل آخر، وإذا تناولنا الدعوة كجزء من الدين، فذاك موضوع آخر أيضاً. والحديث عن السياسة كمؤسّسة، موضوع مختلف كذلك، لأن الحزب السياسي ليس وحده يمارس العمل السياسي، فهناك قنوات أخرى تمارس السياسة، وهي موجودة كمؤسّسات سياسيّة، مثلاً (الحكومة) تمارس السياسة، وكذلك النخبة، وجماعات الضغط، والإعلام، جميعها تمارس السياسة بشكل من الأشكال.. والدعوة بحدّ ذاتها ممارسة للسياسة، فالدعوة هي سياسة، والسياسة هي دعوة، ولا يمكن أنْ نفصل بينهما إطلاقاً.. لكنّ الحديث عن الدعوة والعمل الحزبي يحتمل النقاش، لماذا؟ لأنّه إذا كان المقصود بالدعوة، هي الدعوة إلى عمل منظّم ومؤسّساتي موجّه إلى الناس للالتزام بالعقيدة والقيم والأخلاق والعبادات، فعليه يمكن لأيّ شخص كان، في أيّ مؤسسة من المؤسسات، سياسيّة كانت أو غير سياسيّة، أن يكون ملتزماً بالدعوة.. لكن أيّ نوع من الدعوة؟ هنا تبرز الإشكاليّة: فإذا كان الاعتقاد السائد – على سبيل المثال – بأنّ وجود شخص في منصب وزير بإحدى وزارات الحكومة، يجعله ملزماً بتعليم الناس الصلاة، فهذا اعتقاد خاطئ.. إذ الدعوة التي يقوم بها الوزير الذي هو في سدّة الحكم، هي الدعوة إلى العدل، من خلال انتهاجه للقيم في الالتزام الوظيفي.

وكل حزب سياسي، وأحياناً تيار سياسي، ينشأ من ظروف معينة، فنراه معبئاً بمعطيات بيئته، ومثال على ذلك: الحركات الإسلامية بعد سقوط الخلافة، خاصة الحركة الإسلامية في مصر وباكستان، وإلى حدّ ما في تركيا، حيث نشأت في ظروف كانت فيها الهويّة الإسلامية تواجه تهديداً بالطمس، لذلك فالشخوص التي مارست العمل السياسي، عملت على دمج الدعوة بالسياسة، وهذا الفعل كان طبيعياً، فالحزب السياسي في الدولة المحتلة يتبنى الخطاب والعمل المقاوم، وهذا ما ظهر في العالم العربي

والإسلامي.. بينما – مثلاً – الأحزاب السياسية في أفريقيا، حيث ساد نظام الفصل العنصري، تبنّت نوعاً من النضال ضد ذاك النظام.. والآن في أوروبّا حيث البيئة في خطر، نرى أحزاباً أوروبيّة معبئة بأفكار الحفاظ على البيئة، مثلاً حزب الخضر الألماني..

وختام القول هو إن العمل الإسلامي المعاصر خضع لتأثيرات كبيرة، جعلته يكتسب طابعاً خاصاً، فالخلافة تعرّضت للسقوط، والهوية الإسلامية واجهت هجمة المحو والطمس، والاستعمار هيمن على العالم الإسلامي، والاستشراق ينشر أفكاره في المجتمع الإسلامي.. ومن وجهة نظري كان الأجدى أن يكون عنوان الندوة: (تنظيم العلاقة بين الدعوة والسياسة).

الحوار: ما هو الأساس النظري والعملي للعلاقة بين الدعوة والسياسة؟

•الأستاذ عمر إسماعيل:

في الحقيقة لا يمكنني الإجابة عن هذا السؤال بسهولة، لأن الحديث عن العلاقة بين الدعوة والسياسة، كما أشار إليه الأساتذة، يقودنا إلى جذور موضوع جدلي رئيس، وهو العلاقة بين الدين والسياسة، وأنا لم أستعرض وجهة نظري بعد حياله، وكانت إجابتي على السؤال الأوّل هي وجود علاقة وطيدة بين الدعوة والسياسة، وهذه العلاقة مبنيّة على أساس تخصّصي، تمييزي، فنّي، مؤسّسي.. وبالنسبة للعلاقة بين الدين، بمعناه العام، مع السياسة، فهي علاقة كانت – ولا تزال – قائمة على نوع من التداخل، فقد كان البنيان الفلسفي والوظيفي للحضارات القديمة قائماً على الدين، فالحضارة الصينية تأثّرت بالمعتقدات الكونفوشيوسية، والحضارتان الفارسية والرومانية شكّل الدين المجوسي والوثني جزءاً من فلسفتهما العقدية، وسلوكهما السياسي.. وعليه، فإنّ أيّ حضارة أو دولة أو مجتمع، لم تكن بمعزل عن مؤثرات الدين في تنظيم علاقاتها الداخلية والخارجية. والأمر ينطبق أيضاً على الحضارات الحديثة القائمة حالياً.. ونعلم أن الفصل القاطع بين الدين والسياسة، نظرية نشأت نتيجة الصراع بين الكنيسة والسلطة السياسية التي كانت قائمة آنذاك في أوروبّا..

وحول العلاقة بين الدعوة الإسلامية والسياسة، فالتمييز بين الاثنين هو الأصل، وليس الفصل بينهما.. وحين تسألني عن التأصيل، أجيب بأن هناك الأحاديث والممارسات النبوية، وأقوال الصحابة، وآراء العلماء، تدعم توجّهي. مثلاً قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾، وحديث

الرسول (صلى الله عليه وسلم) في واقعة (تَأبيرَ النَّخْلِ): "أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُم"، ودعاؤه (عليه الصلاة والسلام): "اللَّهُمَّ أَصْلِحْ لِي دِينِي الَّذِي هُوَ عِصْمَةُ أَمْرِي، وَأَصْلِحْ لِي دُنْيَايَ الَّتِي فِيهَا مَعَاشِي".. وبهذا الصدد أيضاً هناك أقوال العلماء، فهذا الإمام (الشاطبي) أورد في مسألة المصالح: "أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين".. ولو طالعنا الكتب الفقهية لقدامى المسلمين، لوجدنا تصنيفاً للأعمال إلى: (أعمال تعبديّة، وأعمال عاديّة)، ويأتي ذكر (العبادة) في مقابل (المصلحة)، و(العبادات) تقابلها (المعاملات).. والإمام (الماوردي) له مؤلف مشهور، اسمه: (أدب الدنيا الدين).. وبالنسبة للدعوة، كلغة، هي عملية تقوم بها توجّهات وتجمّعات شتّى، دينية وغير دينية، لأنها – باختصار – ترويج لفكرة ما في أوساط الجماهير، بهدف كسب الأخيرة إلى جانب مروّجيها..

وبشأن ما إذا كانت العلاقة بين الدعوة والسياسة قائمة على فصل المقدّس عن غير المقدّس، أنا لست مع هذا الطرح إطلاقاً، لأنّ السياسة ممارسة تستمد ديموتها من القيم التي تنادي بها الدعوة ذاتها.

♦الأستاذ علي صالح ميران:

أشعر أننا وسّعنا دائرة الموضوع أكثر من اللازم، وأقول باختصار: إن بعض الأحزاب الإسلامية يحاول فصل الدعوة عن ممارستها

السياسية، وهذا لبّ الموضوع ومحوره الأساسي، الذي من أجله عقدنا هذه الندوة، فمنهم من يُنظّر للفصل، ويطبّقه حالياً، وآخرون يرفضون الفصل..

وبالنسبة للأساس النظري للعلاقة بين الدعوة والسياسة، سواء المتعلّق بالفصل التام، أو المتعلّق بالتمييز الوظيفي والتخصصي، ليست لديّ معرفة تفصيليّة بذلك، لكني مع عدم الفصل، وأقول بأن هناك تداخلاً وظيفياً بين الدعوة والسياسة، فهناك دعاة يمارسون السياسة وهم لا يجيدون من أمرها شيئاً، والعكس كذلك صحيح. وهذا الخلط بحدّ ذاته مصدر لكثير من المشكلات. الرسول (عليه الصلاة والسلام) مارس الدعوة والسياسة معاً، لكن هذه الحالة استثناء. ومن جهة أخرى، تختلف ممارسة الدعوة من قبل الدولة، عنها لدى الحزب السياسي، ويمكن أن يكون الناس جميعهم دعاة، ولكن ليس كلّ الناس يمارسون السياسة، فالمشتغلون بالسياسة هم نخبة من الناس.. والدعوة غير السياسة، فالأخيرة وثيقة الصلة بالمناورة، فإذا شابت الدعوة المناورة انفضّ الناس من حولها.

وأودّ أنْ أشخّص في هذا المقام حالة، وهي وجود بعض الأحزاب الإسلامية التي تمارس الدعوة والسياسة دون توزيع تخصّصي، نراها سجّلت إخفاقات في المجالين، فلا هي نجحت في أداء مهام الدعوة، ولا هي تقدّمت في ممارسة السياسة.

♦الأستاذ عبد اللطيف ياسين:

أتّفق مع توجه الأستاذ عمر إسماعيل بشأن التمييز التخصّصي والمؤسّسي بين الدعوة والسياسة، والأمثلة التي أوردها من النصوص النبويّة والتراث الفقهي لقدامى المسلمين حول تلازم الدعوة والسياسة.. لكن في ذات الوقت يجب إعادة توزيع التخصّصات على المشتغلين في المجالين، لأنّ التخصّص هو الأصل، وهناك الكثير من الأحاديث والنصوص الشرعية والأقوال الفقهية تثبت ذلك.. وأشير إلى أنّه قبل سقوط الخلافة العثمانية بأكثر من خمسين سنة ظهرت على العالم الإسلامي مظاهر الإنهاك، نتيجة جملة من التحديات الخطيرة، وأبرزها تأثّر النخبة السياسية بالأفكار الغربية حيال الدين والسياسة.. وأعتقد أنّ جدليّة العلاقة ليست بين الدعوة والسياسة، بل بين الحزب والدعوة، وهذا هو التحديد الدقيق لأصل الموضوع.

جميع التجارب الإسلامية، على امتداد التاريخ المعاصر، ولدت من رحم الأزمات، فجماعة (الإخوان المسلمين)، وهي المدرسة الإسلامية الاعتدالية المقاصدية الكبرى، نشأت في أجواء من الأزمات التي كانت تخنق

معظم مجالات الحياة في (مصر) آنذاك، وسبق ذلك إعلان الإمام (البنا) عن تأسيس جمعية (الشبان المسلمين)، بعد فترة وجيزة من سقوط الخلافة.. فولادة هذه الجماعة كانت في ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية سيّئة للغاية، حتى المؤسسات العلمية تعرّضت للاستهلاك.. وأدرك (بديع الزمان سعيد النورسي) هذا الأمر الجلل، وتألّم لذلك كثيراً، فكان ينادي بالتجديد لانتشال الأمة من التخلّف والتبعية.. وفي وقتنا الراهن هناك تجارب إسلامية فصلت العمل الدعوي عن الممارسة السياسية، بعضها حالفها النجاح، مثل التجربة الإسلامية في تونس والمغرب، وأخرى لم تنجح مثل التجارب الإسلامية في الأردن ومصر والعراق. وللبيئة السياسية، والأرضية المجتمعية، دور كبير في حالتي النجاح أو الاخفاق في الفصل، ولا أحسب أن سبب الاخفاق أو النجاح مردّه العقليات التي تقود تلكم الحركات، بل الأمر أوسع من ذلك.

♦الأستاذ هيوا علي:

هنا لا بدّ من الإشارة إلى نوعين من الأسس: الأساس التراثي، والأساس التجديدي: وقد أشار الأستاذ عمر إسماعيل إلى الأساس التراثي، حيث هناك شواهد في تاريخ المسلمين بالفصل الوظيفي للسياسة والدعوة. وأنا مع هذا الفصل الوظيفي. وأرى أن الشيء الضروري قبل ذلك الفصل، هو إعداد العدّة في مجال التخصصات العلمية، وإعداد المتخصصين بالعلوم الجديدة، خاصة العلوم الاجتماعية. إن التخصّص يهيء

الظروف المناسبة للتمايز والتقسيم الوظيفي. وأرى أن الإسلاميين لا يزال ينقصهم علماء وباحثون متخصّصون بالعلوم الاجتماعية والعلوم النفسية والعلوم الاقتصادية والعلوم الإدارية. الشيء الغريب هو أنه يوجد متخصصون في بعض المجالات، ولكن لا يرى لهؤلاء أثر أو مكانة في إعداد السياسات والبنى التطويرية للحزب..

ورغم وجود الأساس النظري والعملي للتمييز التخصّصي والمؤسّسي للدعوة والسياسة معاً، كما تفضّل بذلك الأستاذة، وأوردوا على ذلك نصوصاً شرعيّة وأمثلة من التراث الفقهي والمعرفي الإسلامي، لكن السؤال هو: لماذا لا نقدم على هذه الخطوة ؟ هل هناك مخاوف من الإقدام عليها؟.. وفق قراءتي تدلّ المؤشرات على أن هناك بالفعل مخاوف، ربّما حجّة القائمين على العمل الإسلامي في ذلك هي درء المفسدة، أيْ أنْ يفضي فصل الدعوة عن السياسة إلى فصل الدين عن السياسة، حينها ستحلّ الكارثة وتفنّد نظرية (الإسلام نظام حياة) التي تأخذ بها الآن، وتلقى نفس مصير المسيحية في الغرب، مع الفارق بين الدينين. وأرى أن استمرار هذا التداخل الوظيفي الحالي بين الدعوة والسياسة، سيذهب بالدعوة والسياسة معاً، لأنّ الداعية يعجز عن ممارسة السياسة، والسياسي يعجز عن ممارسة الدعوة، التي هي مجموعة مفاهيم وقيم عليّا موجّهة إلى الناس. وأجدّد التأكيد على أن هناك مخاوف متوّهمة من فصل الدعوة عن السياسة، رغم وجود الأرضيّة النظرية لتبنّي هذا المنهج.

♦الأستاذ سالم الحاج:

تأكيداً على ما سبق من الحديث حول السلطتين الدينية والزمنية، فلقد كان الرسول (عليه الصلاة والسلام)، إلى جانب حيازته ما يمكن تسميته بـ(السلطة الدينية)، فإنه قد مارس السلطة الزمنيّة (السياسة والحكم)، ولم يحز أحد من بعده تلكم السلطتين، ولا يجوز لهم ذلك، إذ لا يوجد في الإسلام مؤسسات تمثّل الدين، ومن ثم لا توجد سلطة دنيوية وأخرى روحيّة. ونحن إذ استعملنا عبارتي السلطة الزمنية والسلطة الدينية في حديثنا كان لمجرد تقريب الموضوع للأفهام لا أكثر. فالرسول (صلى الله عليه وسلم) كان المرجع والممثّل الوحيد للدين، والآن (القرآن الكريم) هو من يمثّل الدين، وهو المقدّس الذي لا جدال فيه.. ولو تمعّنا في بعض مراحل التاريخ الإسلامي لتبيّن لنا كيف أنّ معظم الخلفاء، باستثناء الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)، تعمّدوا استغلال السلطة الدينية، لتثبيت دعائم ملكهم، وليبرّروا العديد من الممارسات الاستبدادية والمسلكيات التسلّطية، فكانوا غالباً ما يسفكون الدماء بغير وجه حق، ويبدّدون أموال المسلمين على الباطل، ولم يتجرّأ أحد على الوقوف بوجوههم.. وهناك أمثلة صادمة من العصرين الأموي والعباسي، وغيرها.. وحين سقطت الخلافة العباسية في بغداد، حاول البعض إحياءها في مصر، وبالفعل نصبوا خليفة هناك، لاعتقاد الخاصة والعامة على أنه رمز ديني، له نوع من القداسة.. حتى الحركات الإسلامية في بداية نشأتها، كانت تعتبر نفسها ممثّلة للدين، ومتحدّثة باسمه.. لكنها ما لبثت أن اتّخذت قالباً حزبياً.. وكانت الحركات الإسلامية تتبنّى خطاباً أممياً عالمياً بمعنى تمثيلها للإسلام، رغم أنها لا تمثّل سوى نفسها.. فهذا الدمج، أو المزج، بين السلطتين الدينية والزمنية، لهو جذور تاريخية عميقة، وإنْ كان غريباً عن حقيقة الإسلام..

♦الأستاذ عمر إسماعيل يعلّق على فقرة في إجابة الأستاذ سالم الحاج:

كان الخليفة رمزاً لوحدة الأمة فقط، وليس رمزاً دينياً، وكان لهذا الرمز أهميّة في تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي.

♦الأستاذ هيوا حامد:

قبل سقوط الخلافة لم تكن هناك إشكالية بالمعنى الإشكالوي للعلاقة بين الدعوة والسياسة، لكن هذه الجدليّة ظهرت مع تبنّي الحركات الإسلامية الناشئة بعد سقوط الخلافة لمنهج الدمج بين العمل الدعوي والممارسة السياسية.. وقلنا بأن هذا الدمج جاء لظروف موضوعية بحتة. فقد كان

الوجود الإسلامي والهوية الإسلامية يواجهان هجمة تغريب شرسة.. وهنا أطرح سؤالاً: هل الأحزاب الإسلامية تستمّد شرعيّتها من الله، أم من القوانين السارية في الدولة؟ فاذا كانت تستمّد شرعيتها من القوانين النافذة في الدولة، كأيّ حزب سياسي، وهي قوانين تنظّم عمل الحزب السياسي، هل حينها يكون العمل الدعوي عملاً منظّماً وفقاً للقانون؟ وأن يسري في روعنا أنه بهذه الدعوة المنظّمة قانوناً، نعمل على هداية الناس؟ فهذا محل سجال!! لأنه لو تبصّرنا في (سورة النصر): ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾، لثبت لنا أن (النصر) و(الفتح) عملان وحركتان سياسيّتان، وليسا عملين دعويين منظّمين: فالكلمة الأولى تشير ضمناً إلى (صلح الحديبية)، والمفاوضات والدبلوماسيّة هي الوجه الناعم للسياسة.. والثانية تشير بوضوح إلى (فتح مكة)، وهو عمل عسكري، ويمثّل الوجه الخشن للسياسة.. كلتا الحركتان السياسيّتان كانتا سبباً في دخول الناس أفواجاً في دين الله.. حركتان سياسيّتان، وليستا عملان دعويّان منظّمان!!

فالدعوة لا تحتاج إلى إجازة ورخصة لممارستها، لأن الدعوة عمل مطلوب من الجميع القيام به، فالعامل في مجال عمله يجب أن يدعو إلى قيم الإتقان والإخلاص في العمل.. والسياسي هو الآخر في مجال ممارسته للسياسة يجب أن يدعو إلى العدل والشورى والمساواة.. وأضرب مثلاً بالنبي (يوسف) (عليه السلام)، الذي لخّص مضامين دعوته حين تقلّد أرفع منصب في الدولة، بإشاعة قيم الحق والعدل والحرية، بشكل أبهر الجميع، فبدأ الناس يسألون عن مصدر تلك القيم، ولماذا تختلف عن قيم الآخرين، فشجّع هذا العمل شريحة من الناس على الإيمان بما جاء به، والانخراط في دعوته.. ونرى في زمننا الحاضر نماذج لأنظمة حكم إسلامية تطبّق نفس منهج (يوسف)، في مقابل نماذج أخرى تدّعي الإسلام، تفرض الدين بالقوّة، وتكره الناس عليه.. ونتائج كلا النموذجين شاخصة للعيان.

♦الأستاذ عمر إسماعيل يعقب على إجابة الأستاذ هيوا حامد:

أنا أنفي وجود إشكالية في العلاقة بين الدعوة والسياسة، وحتى بين الدين والسياسة، لا في عصر الرسول (عليه الصلاة والسلام)، ولا في عصر الخلفاء الراشدين، وأذهب أبعد من ذلك جازماً بعدم وجود إشكالية في تلك العلاقة حتى في العصرين الأموي والعباسي والعصر العثماني، لوجود مؤسسات تعنى بحقل الدعوة وكذلك حقل

السياسة، فالخلفاء والسلاطين كانوا يمارسون السياسة ويحوزون سلطة إدارة الدولة، وأمّا عملية نشر الدعوة، والقيام بمهمة التبليغ، فكانت مهمة الفقهاء والعلماء.. وكلا المؤسستين المعبّرتين عن الدعوة والسياسة كانتا تسيران في خطّ متواز، وكل مؤسسة محتفظة بتخصّصها، واستمرت هذه العلاقة على هذا المنوال إلى سقوط الخلافة العثمانية، فبدأ الجدل يثار حول العلاقة بين الدعوة والسياسة، أو الدين والسياسة، من جانب نخب تأثّرت بالفلسفات والمفاهيم والأفكار الغربية، تلكم النخب حاولت استنساخ تلك الآيديولوجيا الغربية وتجربتها الخاصة.. وباعتقادي، إن للسياسة مفهوماً أشمل في التصوّر الإسلامي، عنه في التصوّر الغربي، لأنه في هذا الأخير السياسة تعني فنّ ممارسة الحكم، وكيفيّة إدارة السلطة، وهذا الاختلاف بين التصوّرين للسياسة أشار اليه الدكتور (حامد ربيع) في كتابه (مدخل في دراسة التراث الإسلامي)، حيث يقول: "والواقع أنّ الخلط بين النظم السياسية، أيْ نظم الممارسة الحكومية ونظم التعامل الاجتماعي على مستوى العلاقات الفردية، هو دخيل على تقاليدنا الإسلامية والعربية.. الفقيه – وهذه ظاهرة عامة اشترك فيها أغلب الأمّة، وعلى وجه التحديد الأئمة الأربعة – لم يكن يسمح لنفسه بأن يتعرّض للافتاء في أيّ ناحية من نواحي السلطة، أيْ تلك التي نصفها اليوم بأنّها التعامل السياسي.. وعمليّة الربط بين المواقف الفكرية والآيديولوجية، والنظم الاجتماعية، لا تبرز إلا في المجتمعات غير الناضجة فقط". ووفق هذا الطرح ندرك أن مكمن المشكلة القائمة منذ أمد في عالمنا الإسلامي، هو اقتباس التصوّر والنموذج الغربي، ولا نجاة منها إلا بالعودة إلى التصوّر الإسلامي.

♦الحوار تطرح سؤالاً ثالثاً: ما السبب في تجدّد المطالبة بتنظيم العلاقة بين الدعوة والسياسة في هذه المرحلة، هل هي ضغوطات المجتمع، أم التحوّلات العالمية؟

♦الأستاذ علي صالح ميران يجيب بداية:

هناك عوامل تدفع التيارات الإسلامية لإعادة تنظيم العلاقة بين الدعوة والسياسة، منها التغيير الفكري الجذري والقناعة الموضوعية الراسخة بأهميّة الفصل كجزء من عملية تجديد وتحديث الفكر والممارسة الإسلامية، ولربّما تشكّل التغيّرات المجتمعية وتحوّلات السياسة الدولية جزءاً أيضاً، لكن وقعها أقلّ. وحول ابتعاد العلماء والفقهاء عن السياسة، وانشغالهم بالدعوة والتنشئة، في العصور التي تلت عصر الخلفاء الراشدين، لاستشعارهم بأنّ السياسة كانت ملتوية. ولو

لم تكن على تلك الشاكلة لاشتغلوا بها إلى جانب عملهم الدعوي! وبالنسبة للسياسة في المجتمعات الغربية، أرى أنّ ممارستها سليمة، فهي العماد الأساسي في ضبط حركة المجتمع، وتوفير سبل العيش الكريم لأفراده.. وما نلاحظه من انضباط، ليس لأن الإنسان الغربي منضبط ذاتياً، إنّما هو نتيجة تأثير الفعل السياسي، خصوصاً في مجال تحقيق العدالة الاجتماعية، ما يجعل الإنسان الغربي يشعر بالاستقرار المادي والمعنوي، وبالتالي ينعكس ذلك على سلوكه.. وتختلف ممارسة السياسة بالنسبة للدولة عنها في الحزب السياسي، ففي الأخير تكتسب السياسة في أغلب الأحايين طابعاً شعاراتياً لا تطبيقياً، على مستوى توجيه الأفراد وضبط سلوك المجتمع.

وبشأن حديث الأستاذ (هيوا حامد) حول صلح الحديبية وفتح مكة، برأيي صلح الحديبية أظهر حكمة الرسول (عليه الصلاة والسلام) في ممارسة السياسة، وكيف كان لهذه الممارسة الحكيمة للسياسة مردود إيجابي على المجتمع الإسلامي، تمثّل في فتح مكة ودخول الناس في دين الله بتلك الأعداد الغفيرة.

•الأستاذ سالم الحاج يضيف قائلاً:

ظهر التوافق في أحاديثنا جميعاً عن أن الفصل أو التمييز التخصّصي للعمل الدعوي والممارسة السياسية له جذور في التاريخ الإسلامي، فالطبقة السياسية (الخلفاء والسلاطين) كانت منشغلة بممارسة السياسة وتدبير شؤون الدولة، وطبقة العلماء والفقهاء منكبّة على العمل الدعوي، لدرجة أنّ البعض كان لا يحبّذ التواصل مع السلاطين، ويرفض حتى تبّوأ منصب القاضي، وهناك أمثلة مشهورة على ذلك. فكيف إذاً، ولماذا، ظهرت هذا الإشكالية في الفكر السياسي للمسلمين؟

•الحوار تطرح السؤال الثالث، مرّة أخرى، على بقيّة الأساتذة:

•الأستاذ عبد اللطيف ياسين يردّ:

حقيقة، ما أورده الأستاذ (عمر إسماعيل) من مقتطفات من كتاب (مدخل في دراسة التراث الإسلامي) لـ(حامد ربيع)، أثبت صحة توجّهنا بأنّ الأصل في العلاقة بين الدعوة والسياسة هو التمييز لا الفصل بمعنى القطيعة التامة.. وأضيف ملحوظة متعلّقة بموضوعنا، وهي أن النظام السياسي لا يعني المؤسسات التي تدير الدولة، هذا التعريف خاطىء، بل النظام السياسي هو انعكاس الواقع الاجتماعي ومحصلة للحركة الاجتماعية، وهو ما أكّده لي الدكتور (حسن علي الساعوري)، أستاذ العلوم السياسية

بـ(جامعة النيلين)، في إحدى محاضراته، وقد التقيت به أثناء إقامتي في السودان.. وهنا في إقليم كوردستان حاول الكيان السياسي القائم، بكلّ الوسائل المتاحة من سلطة ومال، استنساخ التجربة التعليمية والتربوية الغربية، وتطبيقها في المدارس الكوردستانية، منذ عام ٢٠٠٣، وإلى ٢٠١٤، إلا أنّ تلك المحاولة باءت بالفشل، والسبب أنّ هكذا تجارب تتلائم مع طبيعة المجتمع الغربي، وسياقاته الفكرية والسلوكية.. فالعملية التربوية والتعليمية هي سياسة وبرامج عامة، يضعها النظام السياسي الذي هو انعكاس للحالة المجتمعية القائمة، أيْ إنّ المجتمع يحدّد شكل النظام السياسي، ومساره.. وهذه النظرية، وتطبيقها، لا تقتصر على المجتمعات الغربية فقط، فقد شهدت مجتمعات المسلمين، في العصور السابقة، وجود مؤسسات تعليمية وتربوية حدّدت شكل النظام السياسي، من ناحية البناء الفكري، أو الناحية الوظيفية. الآن حالة مجتمعات المسلمين تغيّرت، فالمناهج التعليمية هي مقتبسات غربية، خصوصاً في العلوم التي يطلق عليها العلوم الإنسانية (النظرية). والفلسفة التي يقوم عليها النظام السياسي أيضاً فلسفة وافدة، وفي هذه البيئة المتأزّمة نشأت الأحزاب الإسلامية، هذه الأحزاب انصبّت جهودها على إحياء الأمّة، وهذا ما نادى به الإمام (حسن البنا)، وعمل عليه، حين أسّس جماعة الإخوان المسلمين بمصر.. وواجهت دعوة الإخوان ضغوطات هائلة في عهد البنا نفسه، حيث الاحتلال الإنكليزي، والنظام الملكي القائم بأمر الاحتلال آنذاك.. وبعد استشهاد الإمام البنا لاقت الجماعة الأهوال على يد النظام الناصري.. وهنا في إقليم كوردستان، واجه التيار الإسلامي الاعتدالي – ولا يزال يواجه – صنفاً آخر من الضغوطات، ونوعاً مختلفاً من مصادر الإزعاج..

وأحسب أن الدين المسيحي الحقيقي لم يكن في صدام مع السلطة الزمنية، بل إنّ الوثنيّة التي دخلت إلى المسيحيّة، هي التي دخلت في صراع مع السلطة، ومع كلّ ما هو استكشاف علمي، ووقعت على أثره القطعية بين الدين والسياسة. وحول مفهوم القائم بأمر الدعوة، أعتقد بأن تعريف الداعية، ومفهوم مهمّته، يختلف عن الذي نراه اليوم، فأغلب الأشخاص الذي ينعتون أنفسهم بالدعاة، هم ليسوا دعاة، بل هم وعّاض.

♦الحوار: بناء على طروحات الأساتذة نستشفّ سؤالاً نجعله الرابع، وهو: إذا كانت الدعوة هي إحياء الأمّة، ألا تحتاج هذه المهمّة إلى نظام سياسي؟ وعليه، أليس الدمج بين العمل الدعوي والممارسة السياسية ينطلق من مفهوم (إحياء الأمّة من خلال نظام سياسي)؟

♦الأستاذ هيوا علي يجيب:

صحيح أنّ الهدف الأساسي للدعوة الإسلامية هو (إحياء الأمّة)، وربّما بوجود نظام سياسي كانت عملية البعث والنهضة ستكون وتيرتها أسرع.. لكن حالياً لا وجود لنظام سياسي من هذا القبيل، بل مجموعة تيارات إسلامية تدّعي القيام بهذه المهمة.. وهذه التيارات تواجه مشكلة، لأنّ بعضها ينادي بفصل العمل الدعوي عن الممارسة السياسية، ظنّاً منها أنّ ذلك سيساعد في توزيع ثقل تلك المهمة على مجموعات متخصّصة بشكل متكافيء، وبالتالي يسهل الوصول إلى الهدف المنشود.. وأعتقد أن هناك مشكلة (على مستوى الواقع) فيما يتعلّق بالفصل أو التمييز بين الدعوة والسياسة، فقد قلنا إنه في العصور الإسلامية السالفة، كان هذا التمييز قائماً، معبّراً عنه بعدّة مؤسسات، لكن هل بمقدور التيارات الإسلامية القيام بعملية الفصل، وإقامة مؤسّسات تختصّ كلّ مؤسسة بالدور التخصصي المناط بها؟ رغم أن بعض تلك التيارات ينادي بالفصل، ويتبنّاه حالياً، لكن هل نجح في مسعاه؟ وبشأن دوافع التنظير لعملية الفصل، لا شك أن للتحولات الفكرية في العالم دور في ذلك، وهي تمسك بتلابيبنا جميعاً..

وأذكّر بأن الهدف الأساسي للحزب السياسي، وهو الوصول إلى السلطة، وليس (دعوة) الناس، لأنّه عن طريقها يقوم الحزب بتنفيذ مشاريعه السياسية، وبرامجه الخدمية، وبعد ذلك تكون دعوة الناس إلى العمل الصالح الحقيقي.. وهذا ينطبق على الأحزاب الإسلامية أيضاً.. ولقد رأينا كيف أن جماعة الإخوان واجهت مشكلة، حين حاولت إطلاق مشروعها الدعوي من خلال السلطة، التي حازتها لأشهر قليلة..

وبتصوّري، على الأحزاب الإسلامية الخروج من النمط الكلاسيكي، لكي يتسنّى لها أن تكون منابر يعبّر من خلالها جميع فئات المجتمع عن رغباتهم وتطلّعاتهم.

♦الحوار : نعيد طرح السؤال الرابع على بقية الأساتذة؟

♦الأستاذ سالم الحاج يردّ قائلاً:

بعد سقوط (الخلافة العثمانية) نشأت عدّة حركات معبّأة بأيديولوجيا وخطاب استعادة (الدولة الإسلامية)، وذلك كردّ فعل على سقوط الدولة التي كانت تمثّل وحدة المسلمين، وتحمل شيئاً من قدسيّة الدين.. مثال على ذلك ظهور (جماعة الإخوان المسلمين) في مصر على يد (الإمام حسن البنا)، وظهور (الجماعة الإسلامية) في

باكستان والهند على يد (الإمام أبو الأعلى المودودي).. ولكن لو تمعنّا في مضامين هذا الخطاب الحركي وقرأناها من زاوية أخرى، لتجلّى لنا افتقاد هذا الخطاب إلى شيء من الواقعية، فطيلة العقود الماضية لم تستعد هذه الحركات دولتها المنشودة، رغم ما بذلته من جهود جبارة. في المقابل تكرّست الدول القطرية بمرور الوقت، وأصبحت أمراً واقعاً.. صحيح أن هذه الدول القطرية جاءت على أعقاب سقوط الخلافة العثمانية، وبدعم وتآمر استعماري غربي، لكنها اليوم تمثّل دولاً للمسلمين، بالرغم من وجود انحرافات وأخطاء كبيرة في شكل نظام الحكم، وأساليب الإدارة، وعملية التشريع.. وحتى في التاريخ الإسلامي، لم يعرف المسلمون، ولم يتداولوا مصطلح (الدولة الإسلامية)، بل وجدت دول المسلمين، ولم تك هذه الدول تخل من انحرافات وأخطاء كبيرة..

على أن إلباس (الدعوة) هذا اللباس السياسي، قد حذّر منه الكثير من المفكرين والعلماء والباحثين الإسلاميين، ومعروفة هي طروحات (أبو الحسن الندوي)، و(وحيد الدين خان)، في كتابيهما اللذين تشابهت حتى أسماؤهما: (التفسير السياسي للدين)، و(التفسير السياسي للإسلام).. وفيهما ينقدان طروحات السيد (أبو الأعلى المودودي)، الذي كان من المنظرين الأوائل لمفهوم (الحاكمية) بمفهومها السياسي، والتي كانت هي الأساس الفكري لطروحات حركات الإسلام السياسي في شبه القارة الهندية، وعموم منطقة غربيّ آسيا، والتي انتقلت أصداؤها إلى المنطقة العربية.. وفي

المرحلة الراهنة توجد عدة حركات إسلامية تنادي بـ(تحرير) الدعوة من السياسة، وترى أن على الحزب السياسي أن يمارس وظيفته السياسية، ويترك أمور الدعوة لأصحابها.. وترى أنّ الحزب السياسي (والمقصود هنا: الأحزاب الإسلامية)، إذا عجز عن منافسة السلطة القائمة في ميدان السياسة، وكسب الأصوات، فليتحوّل إلى جمعيّة دعوية أو تربوية، أيّ أن يتحرّر كليّاً من القالب السياسي..

ومن ناحية أخرى، أعتقد أن أفضل وسيلة لتجاوز إشكاليّة تنظيم العلاقة بين الدعوة والسياسة، هو تخلّي الحزب السياسي الإسلامي عن كونه يمثّل الإسلام، خصوصاً تلك الأحزاب التي توظّف الإسلام في حملاتها الدعائية الانتخابية، وأن تندمج في الواقع وفق قاعدة (التشارك على أرضيّة الإسلام).. بمعنى: أننا إذا سلّمنّا بأن الدول الحالية هي دول مسلمين، وأن الأحزاب السياسية فيها هي اجتهادات في السياسة (والدّنيا)، وليس في (الدّين)، وأن أنظمة الحكم فيها هي أنظمة تمثّل أصحابها، واجتهاداتهم، وأنهم يمارسون (حاكميّة) قد سمح الله سبحانه لـ(الإنسان) أن يمارسها، وهي بالتالي لا تمثّل اعتداءاً على حاكمية الله.. فإن الطريق يكون مفتوحاً أمام الأحزاب التي تتبنى (المرجعية الإسلامية)، أن تمارس دورها كلاعب من اللاعبين، الذين يريدون أن يؤدّوا دورهم في الاهتمام بالشؤون العامة، والقيام على أمر الناس.. وآنذاك فلا فضل لحزب إسلامي على آخر، إلا بالعمل الصالح، والبرامج السديدة، والفوز في كسب أصوات الناس.. إن الحركات الإسلامية عندما تفلح في حلّ عقدة (الحاكمية)، وتتجاوز مسألة تكفير الشعوب والحكام، وتتصالح مع واقعها وشعوبها، فإنها آنذاك يمكنها أن تتفرّغ براحة بال لممارسة السياسة والعمل العام، دون أن تنصّب نفسها قيّماً على الدّين والدعوة، فإنّ للبيت ربّاً يحميه!!

♦ الأستاذ عمر إسماعيل يعقّب على إجابة الأستاذ سالم الحاج:

أوافقك الرأي بأن الدول التي نشأت في التاريخ الإسلامي لم تسمّ نفسها دولاً إسلامية، بل كانت تحمل أسماء أخرى مثل الخلافة الراشدة، والخلافة العباسية والأموية والفاطمية والعثمانية، فالدولة كانت دولة حياد إيجابي، دولة الجميع: مسلمين وغيرهم.

♦الحوار: نطرح السؤال الخامس، وهو السؤال الجوهري، وهو: هل نفصل الدعوة عن السياسة، أم نفصل الحزب عن الدعوة؟

♦الأستاذ هيوا حامد يجيب:

أعتقد أن العمل الدعوي لا ينفصل عن أيّ ممارسة أخرى، حزبيّة كانت أو سياسيّة.. لكنّ الذي يجب فصله عن الحزب السياسي، هو تلك المراكز التي يقتصر عملها على نشر العلوم الشرعيّة، وبعض الأدبيات الإسلامية، بمختلف صنوفها المعرفيّة.. فإذا كانت مدمجة في حزب سياسي، فعلى الأخير فصل وظيفتها، لأنها لا تدخل ضمن وظيفة الحزب السياسي أصلاً.. وإنّي أختلف مع الأساتذة في إشارتهم إلى التمايز بين الدعوة والسياسة، وأوردوا أمثلة على ذلك في التاريخ الإسلامي، وأحسب أنّ السلطان – بالإضافة إلى وظيفته – كان في نفس الوقت داعية، لكنه لم يمارس نشر العلوم الإسلامية، هذه الوظيفة كانت متروكة للفقيه، الذي كان هو أيضاً داعية، وكان في حدّ ذاته يشكّل مؤسّسة معرفيّة ومركزاً فقهياً.. وبحسب قناعتي ليست وظيفة الحزب السياسي تحفيظ الناس القرآن، ولا تعليمهم العلوم الشرعية.. وأنا لا أقصد أنّه ليس على الحزب تشجيع الناس على حفظ القرآن، أو دعم نشر العلوم الشرعية، إطلاقاً.. فالهدف الأساسي للحزب السياسي منصبّ على حيازة السلطة العامة، وتبوأ مقاليد إدارة البلاد، وحينها يكون أفق ترسيخ القيم الإسلامية وتنميتها أكثر اتّساعاً، لأنّه في الأصل حزب دعوي، خصوصاً إذا كان ذلك مدرجاً في نظامه الداخلي.. والحزب السياسي يتشكّل وفق قانون الأحزاب السياسية، وهذا القانون ينظّم عمل الحزب الساعي إلى السلطة، وهو بحيازتها يدير شؤون الدولة بتنصيب أشخاص ذوي

دراية بأمور الحكم وتسيير الشؤون العامّة، لا لأنهم فقهاء وذو دراية بالعلوم الشرعية.. وهذا ما فعله رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حين نصّب ثلاثة أشخاص كولاة على مكة والحبشة واليمن، عند دخولها في الإسلام، لدرايتهم بأمور الحكم، ولم ينصّب عليهم أحداً من صحابته الأقربين، بل أرسلهم إليهم لتعليمهم أمور الدين، والفقه فيه.

♦الأستاذ هيوا علي متسائلاً:

هل هذا التعريف المطلق لمفهوم الدعوة، الذي أورده الأستاذ (هيوا حامد)، مقبول في الأوساط الإسلامية؟.. نحن الآن بصدد إنضاج فكرة متكاملة عن العلاقة بين الدعوة والسياسة، لكنني غير مقتنع بأن تمييز العمل الدعوي عن الممارسة السياسية يتمّ من خلال مؤسسات متخصّصة بنشر الثقافة والعلوم الإسلامية، وأنّ هذه المؤسسات أو المراكز يجب أن تفصل عن منظومة العمل الحزبي الإسلامي..

- **الأستاذ هيوا حامد يردّ مؤكّداً:**

لو تفقّهنا في الآيات والأحاديث التي تشير إلى مسألة التكسّب والتجارة في السوق، وهي مسألة معيشية، لأدركنا أن الشخص العامل في هذين المجالين حين يعمل على إيفاء الكيل والميزان بالقسط، لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، إنّما هو داعية بحدّ ذاته، ودعوته تنحصر بتطبيق قيم العدل في الميزان، وعدم تطفيف الكيل، وهي قيم إسلامية.

♦الحوار: نعيد طرح السؤال الخامس على بقيّة الأساتذة:

♦الأستاذ عمر إسماعيل يجيب:

أنا متّفق مع فكرة الأستاذ (هيوا حامد)، أنّ عمليّة تبليغ وهداية النّاس لا يمكن فصلها عن أيّ ممارسة أخرى، سياسية كانت أو غير ذلك. وانطلاقاً من هذا المفهوم فجميع الناس دعاة بالقيم، حكاماً كانوا أو محكومين، سلاطين أو فقهاء.. لكن حين تتم مأسسة الدعوة، أي إنشاء مؤسسات ومراكز لنشر الثقافة والعلوم الإسلامية، فحين ذاك لا يمكن أن تكون جزءاً من منظومة العمل الحزبي السياسي.. وأشير إلى أننا يجب أن نولي اهتماماً بالمفاهيم والمضامين، وليس بالآليات والميكانزمات، أيْ وجوب تأصيل المفاهيم إسلامياً، وأعني بالآليات، الأحزاب التي تروّج لتلك المفاهيم، وتعمل على تطبيقها، وهذه الأحزاب تنظّم عملها وفق القانون، وهذا أمر واقع لا يمكن الانفكاك منه.. ووفقاً للفلسفة الحديثة تنحصر وظيفة الحزب، ويتحدّد هدفه الأساس، في الوصول إلى السلطة، وليس نشر العلوم الشرعية. لكن يمكن للحزب السياسي، ذا المرجعيّة الإسلامية، إنشاء مؤسسات ومراكز لنشر العلوم والثقافة الإسلامية، تكون خارج منظومته الحزبية.. وبحسب المفهوم الإسلامي للسياسة، يعدّ إمام المسجد أو خطيب الجمعة ممارساً للعمل السياسي، لأنه يوجّه العامة، ويهتمّ بأمورهم الحياتية.

♦الأستاذ علي صالح ميران:

كلّ المؤشرات توحي بإمكانية فصل الدعوة عن العمل الحزبي، وهذا يحتاج إلى قرار جريء، لكن يبدو أنّ هناك مخاوف من حصول شقاق في العمل الإسلامي، أيْ نشوء اتجاهين متضادّين جرّاء ذلك.. وهذه مجرّد مخاوف كما ذكرت، وربما لن يكون هناك أيّ شقاق، بل على العكس ربما يتبادل الطرفان منافع وفوائد جمّة.

♦الأستاذ عبد اللطيف ياسين:

صحيح هناك مخاوف لدى بعض التيارات الإسلامية من فصل العمل الدعوي عن الممارسة السياسية، لإدراكها أن أيّ عمل من هذا القبيل سينجم عنه بمرور الوقت نشوء كيان غريب باسم الدعوة، وهذا ما حصل لدى بعض الأحزاب والجماعات الإسلامية في عدد من البلدان العربية، مع وجود بعض الاستثناءات.. وهنا في إقليم كوردستان، يتحتّم إدراك مشكلات الواقع الكوردي، ويجب أن نحذر من عملية الفصل بين الدعوة والسياسة حتى بالنسبة للمؤسسات والمراكز التي تعنى بنشر العلوم الشرعية والإسلامية، والداخلة ضمن منظومة العمل الحزبي

السياسي الإسلامي.. ولنا تجربة في ذلك، حيث كانت هناك هيئات إغاثية انفصلت تدريجيّاً، فكانت النتيجة أن وقعت بأيدي جهات غير إسلاميّة، وظّفتها لأهداف خاصة. وليس من الغريب أن يستغل الجانب الدعوي من قبل جهات غير إسلامية .

♦الأستاذ هيوا علي:

أنا مع فصل العمل الدعوي عن العمل السياسي الحزبي.. وأوكّد أن الدعوة هي غير محصورة في التيار الإسلامي، فأفراد هذا التيار لا بدّ أن يقوموا بدعوة أنفسهم قبل غيرهم، وعليهم أن يدعوا الناس بالتزامهم السلوكي والخلقي، قبل الخطاب والكلمة الموجّهة.. وأرى أن العمل الدعوي في تراجع، في مقابل تنامي الممارسة السياسية للتيار الإسلامي بإقليم كوردستان. ومن معطيات الواقع الذي نعيش فيه، لا بدّ من فصل الدعوة تخصصياً، عن السياسة..

♦الأستاذ سالم الحاج:

أعود لاستكمال إطار الفكرة التي طرحتها آنفاً، وهي أن مجتمعاتنا القائمة حالياً هي مجتمعات يشكّل المسلمون فيها الغالبية العظمى، وأنْ لا وجود للسلطة الدينية في الإسلام، وأنّ السلطة الزمنية موجودة، وهي غير مقدّسة، ولا تمثّل الدين، ولا تنطق باسمه، وإنما تمثّل نفسها، واجتهاد القائمين عليها.. وأن الدعوة إلى الله، بمعناها العام، هي عمل ومهمّة كافة المسلمين، ولا تختص بفئة أو طبقة منهم، وإن كانت بالمعنى الخاص، من اختصاص الدعاة والعلماء.. ولا شك أن تحرير الدعوة من أيدي السياسيين، إسلاميين كانوا أو غيرهم، هو مطلب ضروري وحيوي، لكي تقوم الدعوة بواجبها على أتمّ وجه وأصحّه.. وقد رأينا أنه على مدار التاريخ جرى استغلال الدعوة لحاجات سياسية.. وأن عملية تحرير الدعوة من السياسة ستصون الدعوة ذاتها، وتعزّز من قوتها.. وكلامنا عن فصل الدعوة عن السياسة هو من باب الاختصاص، والوظيفة، وإلا فإن الدعوة إلى الله لا تنفك تحمل وجهاً سياسياً، وهي عملية غير بعيدة عن السياسة، بما أنها اهتمام بشؤون العامة..

♦الحوار: في ختام هذه الندوة نتوّجه بالشكر والامتنان إلى الأساتذة المشاركين، لما قدّموه من أفكار وعرضوا من طروحات حول الموضوع الذي نأمل أن يشكّل تناوله بهذه النقاشات إضافة جديدة إلى أدبيات العمل الإسلامي المعاصر❐

صدر حديثاً

✍ عن دار مومنت للكتب والنشر، في لندن، صدر حديثاً كتاب (العصيان السياسي: نظرة في المفهوم والدلالات)، للكاتب والصحفي (سالم الحاج).. وجاء الكتاب في (٩٨) صفحة من القطع المتوسط..

ويلقي الكتاب الضوء على مفهوم العصيان السياسي، الذي يكتسب أهمية متزايدة في الحياة المعاصرة، نظراً لاحتكار الدولة الحديثة لكل مظاهر القوة والعنف والسلطة، مما يجعل من الحراك الشعبي (والسياسي منه تحديداً) السلاح الأمضى في يد الشعوب في مواجهة طغيان الحكومات الدكتاتورية.. ويعالج الكتاب في قسم آخر منه بعض المفاهيم الأساسية التراثية، التي تتقاطع مع هذا المفهوم الحديث، ويبين مدى الخصب والحيوية التي يتمتع بها التراث الإسلامي في هذا الميدان..

صدرت الطبعة الأولى من الكتاب أواخر عام ٢٠١٦..❐

رؤية

مراجعات الجماعات الإسلامية المسلحة

شيروان الشميراني

المقصود بالمراجعة هو إعادة تقييم الأداء والنظريات والسياسات، من أجل التبيّن لما حدث، وما تمّ تبنّيه من أفكار خلال الفترة السالفة، وإعادة قراءتها في ضوء الواقع الجديد، أو تبيين ما كان فيها من أخطاء، إنْ كانت في عالم الأفكار..

والمراجعة مبدأ قرآني، وعقلي، فالله تعالى قد أرشد المسلمين إلى مراجعة أنفسهم، وجعل النفس اللوامة صفة النفوس السائرة على الجادة الصحيحة، التي أصبح توجيه اللوم إلى ذاتها خلقاً دائماً فيها { فلا أقسم بالنفس اللّوّامة}، وهي صفة العلماء الكبار الذين يستمرون في تجديد اجتهاداتهم في ضوء التغيّرات الحاصلة، وعلى هدي ما يتوفّر لديهم من علوم وثقافات لم تكن متوفّرة وقت إبداء الرأي المحدّد..

ليست الغاية هنا بسط الحديث حول مفهوم المراجعة من حيث هو مصطلح فكري، بل التركيز على مراجعة الجماعات التي كانت تحمل السلاح في وجه الحكومات أو الأحزاب العلمانية المخالفة، خلال القرن الماضي تحديداً...

فقد شهد القرن الماضي أحداثا مؤلمة في عدد من الدول الإسلامية، مسّت أراضي كثيرة يسكنها المسلمون وغيرهم، حيث كان يسود المجموعات الإسلامية اجتهادان في العمل السياسي الحركي..

الاجتهاد الأول:- يقول بضرورة العمل المدني في إطار القوانين المتاحة..

الاجتهاد الثاني:- التزم العمل المسلح ضد الأنظمة - متبنّياً فكرة السلفية الجهادية- بل حتى ضد الأحزاب العلمانية شبه السلطوية، كما كان الحال في كوردستان ..

هذه الجماعات التي قاتلت، فقتلت وقتلت، كما هو الحال في الحروب والمواجهات المسلحة، وبعد أن سالت الكثير من الدماء، وسفكت الكثير من الأرواح، وتمّ تخريب العديد من المنشآت العامة والخاصة، تبيّن لقادتها أنهم على خطأ كبير، فقرّروا المراجعة للمنطلقات الفكرية التي دفعتهم إلى فعل كلّ ذلك، وفي مقدمتها: الجماعة الإسلامية المصرية، وجماعة

الجهاد، إلى حدّ كبير، وكذلك الجماعة الليبية المقاتلة، وأخيراً دخل على الخط: الجيش الإسلامي للإنقاذ..

البداية كانت بالجماعة الإسلامية المصرية، والتي دخلت في حرب مفتوحة مع الحكومة، يعود تاريخها إلى سبعينيات القرن الماضي، وقد قطعت مراحل كثيرة، ومصاعب واجهتها، فلما تبيّن لقادتها أن الطريق ليس هذا الطريق، كتبوا مراجعات فكرية جريئة جداً، قالوا إن ما حدث كان خطأ، ولم يعد سوى بالخراب على الأمّة.. فأصدر قادتها مجموعة من الكتيبات والكتب، في سلسلة تحت عنوان: (سلسلة تصحيح المفاهيم)، ناقشوا الأفكار التي اتّخذوها أساساً لأعمالهم القتالية، وكذلك الموقف من النظام، ومن جماعة الإخوان المسلمين، ومن الشعب المصري، في ضوء العودة إلى الفهم الجديد للوحي الإلهي، والتراث الفقهي الإسلامي.. وكان الإصدار الأول يحمل اسم: (مبادرة وقف العنف)، تناول الغرض من تصحيح المفاهيم، ومن ثمّ موانع القتال من وجهة نظر شرعية واقعية. والإصدار الثاني صدر بعنوان: (تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء)، في ١٤٨ صفحة من الحجم المتوسط، يتحدّث عن تصحيح مفهوم الجهاد، وحرمة قتل المدنيين، وأن الجهاد وسيلة وليس بغاية، وأن الصلح خير، وحرمة قتل المستأمنين من أصحاب الديانات الأخرى، أو الدول التي يأتي مواطنوها إلى السياحة والسفر.. والإصدار الثالث كان بعنوان: (الغلوّ في الدين)، تناول الكتابُ الرفضَ الإسلامي للفهم المغالي للدين في جميع المجالات، وأكّد القادة الذين كتبوه على أن الفهم الصحيح للدين هو الفهم الوسطي.. والإصدار الرابع كان عن الحسبة: (النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين)، وهذا الكتاب يقع في ١٧٧ صفحة، يتناول عدم اتّباع الظن والتجسس، وأن الستر أولى، ولو بثوبك، وأن الرجوع إلى الحق فضيلة، ولا تحمل الناس على مذهبك..ثم أصدر قادة الجماعة كتاب: (نهر الذكريات)، ردّوا فيه على الأسئلة والشبهات التي أوردها البعض على مراجعاتهم.. إضافة إلى الكثير من التصريحات واللقاءات. وكذلك فعلت الجماعة الليبية المقاتلة..

والآن بقي، أولاً: الجماعات المسلحة في الجزائر، حيث مع تركهم العنف، والنزول من الجبال، لكنهم لم يقدّموا مراجعاتهم بصورة محكمة.. وكذلك الجماعات المسلحة في كوردستان مدعوة بالضرورة أيضاً إلى إصدار مراجعات فكرية علمية صريحة، لأنها أمانة علمية، ومسؤولية أجيال، وتوجيه للمستقبل..❐

– مقاصد الشريعة الإسلامية أساس حقوق الإنسان — أ.د.عماد الدين خليل

– كتاب : قرى شرق الموصل : عمار البيت أنموذجاً — د. محمد نزار الدباغ

قراءة في كتاب

مقاصد الشريعة الإسلامية

أساس حقوق الإنسان

قراءة: الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل

لا يتصوّرنّ أحد أنّ الحديث عن (حقوق الإنسان)، أو الكتابة فيها، محاولة لاهثة للحاق بادّعاءات الغرب في هذا الشأن، وكأننا نقول لهم: ها نحن ذا ـ أيضاً ـ نملك في عقيدتنا وشريعتنا الكثير الكثير مما يؤكّد حقوق الإنسان ويحميها من الابتزاز، مثلما أنّكم تملكون.

ولا يتصوّرن أحد أن الحديث عن (حقوق الإنسان)، أو الكتابة فيها، نوع من الدفاع عن الذات في مواجهة هجمات الغربيين الماكرة في العصر الحديث، على الإسلام والمسلمين، في أنهم يضيّقون الخناق على حقوق الإنسان، وربما يفترسونها!!

لا يتصوّرن أحد هذا أو ذاك، لأن البَعْديّات لا يمكن ـ منهجياً ـ أن تتحكم في القَبْليّات، أو تحكم عليها.

فشريعتنا الإسلامية، بمقاصدها العليّا، سبق وأنْ أكّدت هذه الحقوق بتفاصيلها كاملة، قبل أن يدّعيها الغربيون بمئات السنين، وقبل

أن يصوغوها في البيان المعروف للأمم المتحدة.

والذي يقرأ هذا الكتاب: (**مقاصد الشريعة الإسلامية أساس حقوق الإنسان**) للأخ الباحث الدكتور (دحّام إبراهيم الهسنياني)، الذي تقدّم به لـ(جامعة كراتشي الإسلامية) في (باكستان)، ونال شهادة الماجستير بدرجة (الامتياز)... تؤكّد لنا هذا بما لا يدع مجالاً للنقاش.

إنه ينطلق في بحثه من نقطة الارتكاز الأساسية في شريعة الإسلام، ألا وهي مقاصدها العليا، التي استهدفت ـ أولاً وأخيراً ـ مصلحة الإنسان، وتمكينه من أداء مهمّته الاستخلافيّة العمرانيّة في العالم الذي سُخّر له ابتداء، وطلب منه أن ينمّيه ويعمّره، بحكم الآية الكريمة: ﴿**هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الأرض وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**﴾[1].

وبمجرد إلقاء نظرة سريعة على أبواب الكتاب وفصوله ومباحثه، يتبيّن للمرء الجهد الكبير الذي بذله الباحث في إنجازه. فهو بقدرته الملحوظة على استقصاء كلّ مفردات الموضوع، وبتنظيم هذه المفردات وفق خطة بحث محكمة في تسلسلها، وترابطها المنطقي، وهو في القائمة الخصبة من المصادر والمراجع التي اعتمدها في بناء بحثه، وفي الاستنتاجات الغنيّة، التي أكّدت حضوره الشخصي في جهده هذا، قدّم عملاً لا يستحق في التقييم الأكاديمي أقلّ من درجة الامتياز التي حصل عليها.

إنه يتابع في الباب الأوّل المعنون بـ (مقاصد الشريعة الإسلامية المنطلق الحقيقي لحقوق الإنسان) جملة من الموضوعات المهمّة: كالمنظور المقاصدي، والحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، ومقاصد الشريعة وحقوق الإنسان، وحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية، وتاريخ حقوق الإنسان.

ويقف في بابه الثاني عند الضرورات الخمس وحفظها لحقوق الإنسان: حفظ الدين، والنفس، والعقل (الذي هو مناط التكريم والتفضيل للإنسان)، والنسل والعرض، والمال.

فأيّ شيء يبقى بعد هذه الإحاطة التي عالجت بها شريعة الإسلام قضيّة حقوق الإنسان، فيما يتفوّق بما لا يقبل قياساً على

كلّ ادّعاءات الغربيين، ووثائقهم، ومعطياتهم بهذا الخصوص؟

بل إنّ هناك ما هو أدعى للدهشة والتقييم.. ذلك أنّ الإسلام من بين كلّ المذاهب والدعاوى الأخرى، سعى بالجدّ الصارم، إلى حماية حقوق الإنسان (الغائب).. سواء كان غائباً عن (الآخر)، أو غائباً عن الحياة الدنيا.. فهو في الحالتين يعرف كيف يحميه، ويحفظ حقوقه النفسية والمادية على السواء..

وإلاّ فأيّ دين أو مذهب في العالم، يحمي ظهر الإنسان من كلّ محاولات الاختراق التي لا يملك القدرة على حماية حقّه في الدفاع عن نفسه إزاءها.. إن الحرب التي يعلنها الإسلام على الغيبة والحسد والظن السيّئ، لهي حالة نادرة في تاريخ العقائد والمذاهب والأديان، يتفرّد بها هذا الدين، ويضيف بها إلى منظومة حقوق الإنسان المتعارف عليها مفردات لا تكاد تمسّها المذاهب الوضعية من قريب أو بعيد.. وبموازاة هذا، كلّ صنوف الابتزاز والظلم التي يمكن أن تلحق الإنسان، وجهاً لوجه، أو من وراء ظهره، والتي يشهر الإسلام الحرب عليها بلا هوادة.. والدائرة تتسع، والمجال يضيق عن سرد مفرداتها، التي تتضاءل إزاءها دعاوى المذاهب الوضعية بخصوص حقوق الإنسان.

ففي هذا الدين تمضي حماية هذه الحقوق إلى ما وراء الموت.. ويجد الموتى أنفسهم ـ إذا صحّ التعبير ـ إزاء شبكة من التشريعات التي (تحميهم) من كل صنوف الغدر والأذى والابتزاز، بل والمتاجرة الرخيصة بأعضائهم، فضلاً عن إحاطتهم بكل صيغ التقدير والاحترام.

ويكفي أن نتذكّر كيف أنّ نظم الميراث في الإسلام، هي نوع من حماية حقّ الميّت بعد وفاته، وأنّ يوم الحساب، حيث تقام الموازين القسط لإنصاف المظلومين، والقصاص من الطواغيت والظالمين، هي حماية أخرى لهذا الحقّ، الذي يمنح الوعد الصادق للموتى بالمحكمة العادلة، التي تردّ الحق الضائع في الدنيا إلى أصحابه الحقيقيين.

وصدق الله العظيم القائل في محكم كتابه: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلام دِينًا**﴾[٢].. وبارك الله في الأخ الأستاذ (دحّام)، الذي أتقن العمل في إعداد هذا الكتاب، ملبيّاً نداء المعلم الكبير ﷺ: (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)[٣]. ❐

الهوامش:

(١) سورة هود، الآية: ٦١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٠٣

(٣) رواه الطبراني في المعجم الأوسط برقم ٨٩٧، والبيهقي في شعب الإيمان: ٣٣٤/٤، وأبو يعلى في مسنده (٤٣٨٦).

كتاب: قرى شرق الموصل:

عمار البيت أنموذجاً

دراسة جغرافية آثارية تاريخية سكانية

للأستاذ ممتاز محمد عمر أغا آل شويخ

عرض: د.محمد نزار الدباغ

تزخر مدينة الموصل بوجود العديد من القرى، ما بين كبيرة وصغيرة، موزّعة على عدد من الأقضية والنواحي، للبعض منها موقع جغرافي مميّز، ولها تاريخ عريق، لا سيّما إنْ كانت مرتبطة بوجود مناطق آثارية، وهي

عامرة بسكانها من القبائل والعشائر والبيوتات.

ومن هذه القرى الموصلية: قرية (عَمار البَيت) (بفتح العين والباء على أول الكلمتين). وفي معاجم اللغة العربية يقال: عمر المكان (بفتح العين على الأولى، وضمّ النون على الثانية): أيْ عمر بالناس، كان مسكوناً بهم. وعمر المكان (بفتح العين على الأولى، وفتح النون على الثانية): أصلحه، وبناه، وأقام على زيارته، عمر منزلاً. وعمّر المكان (بتشديد العين وفتحها على الأولى): أصلحه وبناه وجعله آهلاً.

ويفهم مما تقدّم أن أصل الاسم في اللغة، هو: إعمار المكان وإصلاحه وسكنى الناس به. وهو ما ينطبق اصطلاحاً على اسم القرية، إذ إنّ اسمها كان في السابق (خربيت)، ولعلّه مأخوذ من: خرائب البيت، أو البيوت الخربة، كون أن بيوت القرية كانت في السابق قديمة ومخرّبة ومتهدّمة، ثم بعد أن بنيت القرية الحديثة، على أطلال الخرائب القديمة، أخذت اسمها الحالي بعد إعمارها.

وجاء هذا الكتاب في (١٣٩) صفحة من القطع المتوسط، بغلاف فني أنيق، وقام مكتب النسيم في الموصل بتنفيذ الطباعة الإلكترونية والتنضيد، إذ صدر بطبعته الأولى سنة ٢٠١٢.

واعتمد المؤلف في منهج البحث على الانتقال من العام إلى الخاص، لأجل الإحاطة بالموضوع بشكل كامل: فمن نينوى ينتقل إلى مركزها: مدينة الموصل، إلى أقضيتها الشرقيّة، ومنها (تلكيف)، ثم إلى ناحية (وانة)، إحدى مكوّنات القضاء المتقدّم ذكره، ثم إلى قرية (عمار البيت)، إحدى مكوّنات الناحية الآنفة، وهي الأنموذج المختار للبحث، والتي تبعد ٣٠كم عن مدينة الموصل.

جاء ذكر القرية في مذكرات الرحالة الألماني (كارستن نيبور)(ت١٨١٥م)، الذي قدم إلى مدينة الموصل في ١٨ آذار ١٧٦٦م، وكتب مذكراته عنها، ومن ضمن القرى التي ذكرها

في شرقي الموصل قرية (خراب بيت). ومن هنا يلاحظ أن هذه القرية من قرى الموصل القديمة، وأنها كانت قائمة في سنة ١٧٦٦م، أيْ إنها كانت موجودة في مطلع القرن الثامن عشر على أقلّ تقدير.

إن التل أو الخرائب مكوّنة من أساسات بنيت بالحجارة والجص، وطرقها رصفت بالحجارة أيضاً، وهي واسعة، ممّا يدلّ على أهميّة البلد، وسعتها.. وهذه الخرائب تتّصل ببعضها، وقد تحيط بوادٍ عميق، ثم تتّصل في القرية الحديثة، التي بنيت على الخرائب القديمة.

وهناك بئر قديمة لا تزال القرية تسقي منها، وإن بعض أطرافه محروثة.. وعلى التلّ كثير من المواد السطحيّة، والصخور الكبيرة، وبعض المواد الفخاريّة المصبوغة.

تبلغ المساحة الإجماليّة للقرية بحدود (٤٩٠٠) دونم أراض زراعيّة، وينتسب سكانها إلى قبيلة (الحريث) الطائيّة، ومعظم الأراضي الزراعية ديميّة (تسقى بالأمطار) في المناطق الزراعية (متوسطة الأمطار)، ومحصولها الزراعي- بشكل رئيس - هو محصول الحنطة.. وهناك مساحات تتراوح بين ٢٠ - ١٥ ٪ من إجمالي الأراضي الزراعية، تزرع بمحصول الشعير، مع وجود مساحات محدودة جدّاً قد تتراوح بين (٥٠-٤٠دونم) من الأراضي، تسقى كبساتين ومزارع خضر.

ويقوم أهالي القرية بتربية وتسمين الأغنام والأبقار.. وما ذكر آنفاً يعبّر عن النشاط والإيراد الاقتصادي الرئيس لمعظم أهالي القرية.

ويوجد في القرية ثلاث آبار تستخدم للشرب والسقي: بئر المكينة، كونه ملحق بمكينة الطحين، التي كانت قبل حوالي ١٥٠ سنة، وبئر السباهي، وبئر ثالث يستخدم لسقي الأغنام.

وفي القرية هناك مدرسة ابتدائية مختلطة، تأسّست سنة ١٩٥٨، وهي المدرسة الوحيدة في القرية.. ويوجد في القرية مسجد واحد، بناه المرحوم الشيخ (أحمد محمد اليوسف).. وتشتمل القرية على تلّ أثريّ، يدعى (تل البرم).. وتشير المعلومات التاريخية عن وجود ديوان ومضيف السيد (حمود المهنا)، قبل حوالي ٨٠ سنة، ثم ديوان الشيخ (أحمد محمد اليوسف).. وممّا جاء عن أخبار هذه القرية أنه في عام ١٩٢٢ عقد تجمّع عشائري كبير لعشائر طي في الموصل، في هذه القرية، وقد تكافل أهل القرية فقاموا بواجب الضيافة، حيث نصبت لأجل ذلك ٢٠ خيمة من الحجم الكبير. ويعدّ هذا التجمّع من أكبر التجمّعات العشائرية في نينوى آنئذ.

اشتمل الكتاب على مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة.. ضمّ الفصل الأول معلومات عامة عن نينوى، وخصائصها

الجغرافيـة، والطبيعيـة، ومواردهـا المائيـة، وواقعها الزراعي، ومشـاريع الماء فيهـا. أمّـا الفصل الثاني، فتحدّث فيه المؤلّف عن قضـاء (تلكيف)، من خلال تقـديم معلومـات عامـة عنه، مـن حيـث إطـاره الجغـرافي، ثـم ذكـر الجانـب التعليمـي، والواقـع الصـحي، والزراعي، وشيء من الجانب العمرانـي، ثـم الجانب الإداري. وجاء الفصل الثالث – وهو أهمّ فصول الكتاب – ليعرّف بقريـة (عمـار بيت)، ويقدّم معلومات عن القرية، وتوزيعها الجغـرافي، وزراعتهـا، وواقعهـا الاقتصـادي، فضلاً عـن معلومـات نَسَـبيَّة، وذكـر (قبيلـة طي)، مع التركيز على (قبيلة الحريث).

واعتمد المؤلف علـى مـا ينـاهز ٢٠ مصـدراً ومرجعاً، مع المقابلات الشخصـية. وتنوّعـت مصـادره بـين كتـب التـاريخ، والتراجـم، والطبقات، وكتب الأنساب، وبعض المراجـع الموصليّة الحديثة.. وألحق الكتـاب بمجموعـة من الخرائط التوضـيحيّة، منهـا خارطـة قريـة (عمار بيت) (قرية خراب بيت سابقاً).

والمؤلّف من مواليد مدينة الموصل، لـه تسـعة كتـب مـع الكتـاب الـذي نقدّمـه في هـذا العـرض، وهـي: (تـاريخ الكهربـاء: نينـوى أنموذجاً)، و(التيار الكهربائي من المصدر حتى المستهلك–نينوى أنموذجـاً)، و(آل شـويخ في التاريخ الإداري والعسكري لمدينة الموصـل)، و(تاريخ الموصل في زمـن الحكـم العثمـاني)، و(مقـالات صـحفيّة)، و(طـيء في التـاريخ ج١)، و(طيء في التاريخ ج٢)، و(إمـارة آل عليان الطائية في جزائر العراق)❐

بصراحة

ملف سقوط الموصل!

صلاح سعيد أمين
Selah1434@gmail.com

قبل أكثر من عامين، وتحديداً في العاشر من حزيران ٢٠١٤، احتل تنظيم الدولة (داعش) مدينة (الموصل)، ثاني أكبر مدن العراق، في غضون أيام قليلة!

ركع الجيش العراقي أمام مجموعة قليلة من عناصر (داعش) لا يتجاوزون ٣٠٠ مسلحاً! أمّا أفراد الجيش العراقي، فقد تركوا ساحات القتال، وألقوا أسلحتهم، ولجأوا إلى جهات آمنة، خوفاً من مصرعهم وابتلاعهم من قبل تلك العناصر الإرهابية المهاجمة.

في وقتها، أعلن المسؤولون البارزون في إقليم كوردستان، أنهم على علم أن (داعش) يحاول الاقتراب من (الموصل)، وقاموا بإنذار الحكومة المركزية ببغداد، والتي كان يترأسها آنذاك (نوري المالكي)، بما يدور في مخيّلة (داعش). لكن الحكومة ببغداد لم تحمل إنذار الإقليم محمل الجدّ.. وحدث ما حدث..

لا شكّ أنّ الموصل ستحرر بكل تأكيد، بعد خسائر كبيرة، بشريّة وماديّة.. لكن السؤال المثير للجدال هنا، هو: لماذا سقطت الموصل؟!

طبعاً، بعد سقوط الموصل، تشكّلت لجنة لتقصي حيثيّات السقوط، وكشف المستور فيما يتعلق بذلك الملف! وللأسف الشديد نحن في هذا البلد المنهك حتى النخاع، تعوّدنا على تشكيل اللجان لتقصّي مجريات الأمور، وكأن البلد يعيش في فراغ دستوري ومؤسساتي، وعندما نسمع بتشكيل لجنة لمسألة ما، ندرك ذاتياً أن ذلك لا يعني غير دفن الحقائق المتعلّقة بالمسألة ووأدها!

اللجنة المشكّلة لسقوط الموصل، والمدينة على وشك التحرير الكامل، لم تعلن لحد الآن عن نتائج تقصّيها للرأي العام العراقي، ولا زال الشارع العراقي ينتظر بفارغ الصبر ما ستعلن عنه اللجنة.. وليس من السهل أن ينسى الشعب العراقي ما آل إليه الوضع في البلد نتيجة سقوط الموصل وتسليمها لداعش.

ولذلك، سيبقى ملف سقوط الموصل حيّاً في ذاكرة كل إنسان شريف في العراق! فسقوط الموصل لا يعني فقط سيطرة مجاميع مسلحة على مدينة كبيرة بحجم محافظة نينوى، وخضوع أفراد جيش مدرّب، بكامل عدّتهم وعتادهم، أمام تلك المجاميع، وإنما هو يحمل في طياته خفايا كثيرة وخطيرة! ويجب على من يشار إليه بالبنان، في هذا الملف، أن يتحمّل ما يقع على عاتقه من المسؤولية.

بدأت حكاية سقوط الموصل في منتصف ٢٠١٤، ولن تنته إلى أبد الآبدين، حتى لو أعلنت اللجنة نتائج تقصّيها، ونال المسؤولون جزاءهم العادل على تقصيرهم فيما يقع على عاتقهم.. لأنّ ذاكرة التاريخ، والشعوب، لا تنسى❐

- الاتحاد الإسلامي يعلن رؤيته للحل السياسي في الإقليم — المحرر السياسي
- إسلاميو كوردستان يوحّدون مواقفهم — تقرير: سرهد أحمد
- الأمين العام في لقائه مع نخبة من المثقفين — المحرر السياسي
- شخصيتان كورديتان تشاركان في مؤتمر دولي — تقرير: الحوار

الاتحاد الإسلامي الكوردستاني

يعلن رؤيته للحل السياسي في إقليم كوردستان

متابعة وإعداد: المحرر السياسي

أعلن (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) عن رؤيته للأوضاع السياسية الراهنة في الإقليم، وسبل الخروج من الأزمة التي تخنق المجتمع الكوردستاني.

رؤية (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) جاءت في إطار نص مكتوب قدمه للأحزاب والجهات الكوردستانية، بغية تجاوز الأزمة السياسية وارتدادتها على مجالات عدة، لا سيما المجال الاقتصادي.

وتضمن نص رؤية (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) في إحدى النقاط تأشير تردّي الواقع المعيشي لمواطني الإقليم بما يلي: "الوضع المالي والمعيشي للمواطنين، وخصوصاً منهم الموظفين، وحال السوق، سيئ للغاية، وليس بالإمكان تحمّله، وانعدام الشفافية وزوال الثقة بالسلطة والانهيار الاقتصادي وصل إلى مستويات خطيرة ".

وفي الجانب السياسي، أشارت الرؤية إلى أن: "الوضع السياسي القلق، وانعدام

الثقة، والتردّد، يلقي بظلاله على الجميع، حتى أن رأس خيط الحلّ أضحى مفقوداً حتى من قبل اللاعبين الرئيسيين على الساحة السياسية، وبات التحريض والاتهام المتبادل يطغى على العلاقات".

وعبّر (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) عن اعتقاده بأن المبادرة التي أطلقها السيد (مسعود البارزاني) يمكن اتخاذها منطلقاً لحلّ الأزمة، بالقول: "مبادرة السيد مسعود البارزاني لحل الأزمة شكّلت بداية لا بأس بها، وفتحت أبواباً جديدة، رحّبت بها الأحزاب السياسية. والجولة الأولى التي بدأها وفد (الحزب الديمقراطي الكوردستاني) للتصالح والتطبيع كانت جيدة، لكن الاجتماعات والزيارات كان يعيبها البطء والتراخي. وعلى الرغم من أن الاجتماعات الثنائية بين (الحزب الديمقراطي الكوردستاني) و(الاتحاد الوطني الكوردستاني) كانت مطلوبة، لكنها لم تستطع أن تحلّ محلّ الحوارات والاجتماعات الخماسية".

وبشأن علاقة إقليم كوردستان مع الحكومة الاتحادية في (بغداد)، أكّد (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) على: "ضرورة التفاهم على تهيئة أرضية جيدة لاختيار أفضل نوع من العلاقة المستقبلية، سواء كانت فدرالية حقيقية أو كونفدرالية، وحتى بالنسبة للاستقلال نحن بحاجة إلى تنظيم العلاقة مع بغداد. خطوات زيارة بغداد، والخطوة الأولى، كانت مفيدة جداً، والتعاون ضمن إطار المعركة ضد داعش كان مطلوباً للغاية، وكذلك خطوة ما بعد داعش مطلوبة لضمان علاقات أفضل مع بغداد" .

وحول مرحلة ما بعد (داعش) شدّد (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) على أن الدعم الدولي: "يشكّل فرصة كبيرة ومجالاً ممتازاً للشعب الكوردي، خاصة في هذه المرحلة، وما بعد داعش أيضاً، وينبغي توظيف هذا الدعم في مسألة الاستقلال، لأن الوقت غير مفتوح، بل هو محدود".

وفي الجزء الثاني من رؤيته، طرح (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) خارطة الحلّ السياسي موضّحاً: أنّ "الأحزاب الفائزة في الانتخابات، والتي تمتلك الأغلبية في البرلمان والحكومة، هي مسؤولة عن الحل وفق استحقاق انتخابات عام (٢٠١٣)، وبحسب المسؤوليات المناطة بها، والكلّ يحمل على عاتقه واجب معالجة هذه الأوضاع. وهنا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار دور الأحزاب الأخرى التي ينبغي عليها مساندة سبل الخروج من الأزمة".

مؤكّداً أن: "الإصلاح الإداري والاقتصادي لا يمكن اتخاذه بديلاً لمسألة الاستقلال المتداولة اليوم، كما لا يمكن إيقاف عملية الإصلاح بحجة الاستقلال. لكن

وفق رؤيتنا يجب أن تسير العمليتان – الإصلاح والنضال نحو الاستقلال – بخط متواز".

ويرى (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني): "وجوب اعتبار هذه المرحلة مرحلة (انتقالية) لحين الانتخابات المقبلة، على أن يقوم (الحزب الديمقراطي الكوردستاني) باعتماد وترجمة رسالة السيد مسعود البارزاني عملياً، وبتحرك سريع مليء بالمرونة والتسهيلات. ونحن في (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) متعاونين بجدّية تامة، وفي خدمة ترتيب البيت الداخلي الكوردي، ولاجتياز هذه المرحلة وانتهاز هذه الفرصة يجب التغاضي عن صغائر المشكلات والمناكفات الحزبية".

ويرى أن الواجب – في هذه المرحلة الانتقالية– "ينصبّ على تهدئة الأوضاع والمصالحة بين الأطراف، والعودة إلى طاولة الحوار حتى نجتاز المرحلة الراهنة، لأن كل طرف بعد هذه الأزمة السياسية سيكون قد عرف نفسه وعرف الطرف المقابل، وعليه سنتعامل بلا شك مع بعضنا البعض من موقع أكثر واقعية ووفق تفاهمات جديدة، آخذين بعين الاعتبار المتغيّرات العراقية والإقليمية والدولية".

ويرى (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) أيضاً الحاجة إلى: "تمديد (المرحلة الانتقالية) إلى حين اجراء الانتخابات في شهر أيلول من العام الحالي ٢٠١٧ .. وإن لم يتسنّ ذلك، فليكن شهر نيسان من العام القادم ٢٠١٨ موعداً نهائياً لإجراء انتخابات البرلمان الكوردستاني مع انتخابات مجلس النواب العراقي.. ومن الممكن إجراء استفتاء أيضاً في آن واحد، ويمكن في هذه المرحلة وعن طريق التفاهمات، طرح مواضيع (البرلمان والحكومة ورئاسة الإقليم) على طاولة الحوار، والتحدّث بشأنها بثقة، وبعيداً عن الجدل العقيم".

وختم (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) رؤيته في خارطة الحلّ السياسي بالتأكيد على: "إعادة تنظيم رئاسة البرلمان عبر التفاهمات، وتفعيل دور الحكومة، ومباشرة وزراء الأطراف الممثلة في الحكومة أعمالهم. وفيما يخصّ رئاسة الإقليم، وفقاً لعرض السيد مسعود البارزاني، يمكن التحاور بشأنها دون منّة أو ستار، وحينذاك وبمنظور واقعي وعملي ستعالج سياسياً وقانونياً"❐

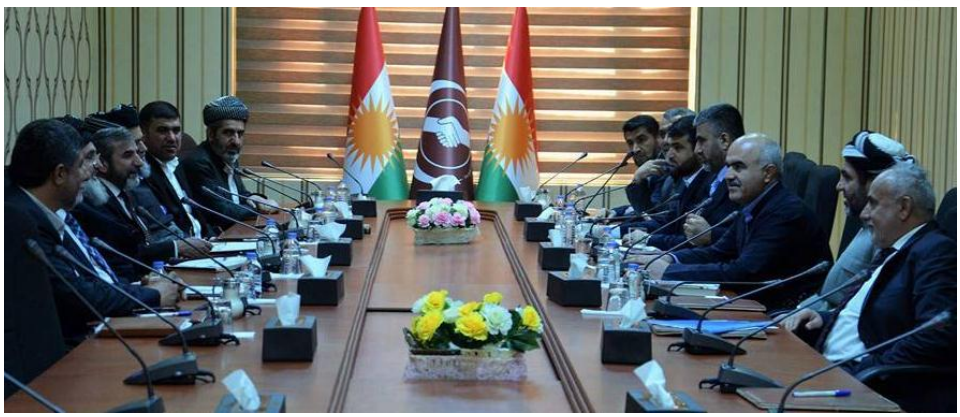
إسلاميو كوردستان

يوحّدون مواقفهم ضمن إطار مشروع التعاون الإسلامي

تقرير: سرهد أحمد

أثمرت عدة لقاءات على مستوى القمة، وعلى مستويات قيادية أخرى، للأحزاب الإسلامية الكوردستانية الثلاثة: (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، و(الجماعة الإسلامية الكوردستانية)، و(الحركة الإسلامية في كوردستان)، التي تمتلك بمجموعها (١٧) مقعداً في البرلمان الكوردستاني، و(٧) مقاعد في البرلمان العراقي، عن تشكيل هيئة عليا لتنسيق العمل الإسلامي المشترك، هدفها توحيد الجهود، وتنسيق المواقف، لمواكبة التطورات الجارية في العملية السياسية بإقليم كوردستان العراق.

ويأتي (مشروع التعاون الإسلامي) بمبادرة من (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) وأمينه العام الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين)، حيث استجابت لها الحركة والجماعة الإسلاميتين، على أن تنضم لهذا المشروع شخصيات إسلامية مستقلة، وقامات دعوية، من مختلف المشارب الفكرية الإسلامية، فضلاً عن معاضدة ومؤازرة مجموعة من منظمات المجتمع المدني.



وعقد قادة الأحزاب الثلاثة: الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين) الأمين العام لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، والشيخ (علي بابير) أمير (الجماعة الإسلامية)، والشيخ (عرفان علي عبد العزيز) المرشد العام لـ(الحركة الإسلامية)، اجتماعي قمة، حيث أعلن في الاجتماع الأول، المنعقد بالسليمانية يوم الثلاثاء ٢٠١٦/١٢/٣١، عن تشكيل (الهيئة العليا لتنسيق العمل الإسلامي المشترك).

وفي مؤتمر صحفي عقده مملثون عن الأحزاب الإسلامية الثلاثة، بعد انتهاء الاجتماع، أكّدوا أهميّة مشروع التعاون بين الإسلاميين في إقليم كوردستان، واصفين إياه بـ(المشروع الوطني).

وفي اجتماع القمة الثاني، المنعقد يوم الثلاثاء ٢٠١٧/٢/٢٨، جرى بحث الخطوات التي قطعتها هيئة التنسيق فيما يخصّ محطات التواصل، وتجسير العلاقة مع بقية الجهات الإسلامية الأخرى، لأجل توسيع دائرة المشاركة في المشروع الوحدوي الإسلامي. وبحث الاجتماع أيضاً – بحسب تصريحات القادة الثلاثة – الأوضاع الراهنة في الإقليم، وأولها مطالبة حكومة الإقليم مراجعة قرارها بشأن نظام الإدّخار الإجباري لرواتب الموظفين، وثانيها مطالبة الأحزاب السياسية الكوردية إبداء مرونة أكثر بشأن حلّ المشكلات التي يواجهها الإقليم.

وحول استقلال كوردستان، وللمة البيت الكوردي، أكّدت قيادات الأحزاب الإسلامية أن من الضروري أن يكون هناك توازن للعمل على هذين الملفين، بشكل لا يؤثّر أحدهما على الآخر، وعدم تفويت الفرص للعمل عليهما.

ففي مؤتمر صحفي عقب الاجتماع، أكّد الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين)،

(صلاح الدين محمد بهاء الدين)، الأمين العام لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، يوم ٢٠١٧/٣/١٥، برفقة وفد رفيع المستوى، ضمّ أعضاء من المجلس القيادي، والمجلس التنفيذي، والاستشاري، وكوادر من المركز الثاني لـ(الاتحاد الإسلامي)، بزيارة إلى المركز الثالث لـ(الحركة الإسلامية الكوردستانية) في أربيل، واستقبل سيادته والوفد المرافق له بحفاوة من قبل مسؤول وأعضاء المركز المذكور.

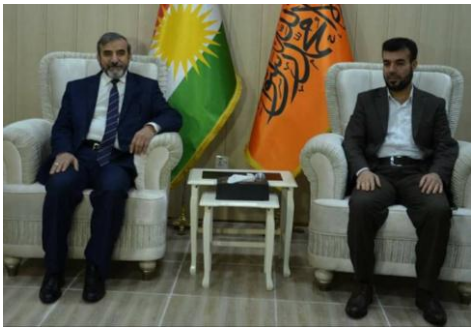
الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني، أنهم بحثوا خلال الاجتماع مرحلة ما بعد تنظيم (داعش)، بالإضافة إلى المساعي الرامية لحلّ المسائل العالقة بين الإقليم وبغداد.

أما أمير الجماعة الإسلامية الشيخ (علي بابير)، فقد أكّد خلال المؤتمر، أن مسألة استقلال الإقليم لا تخصّ طرفاً واحداً في الإقليم، مشدّداً على أن السير نحو الاستقلال يجب أن يمرّ عبر تنفيذ الإصلاحات في جميع مؤسسات إقليم كوردستان.

وفي ذات السياق، وترجمة لمضامين التعاون الإسلامي، يقوم القادة الثلاثة، كلٌّ على حدة، بزيارات متبادلة لمقرّات ومراكز أحزابهم، كما وتجري المستويات القيادة الأخرى أيضاً زيارات متبادلة، لتعزيز الأواصر الأخوية، وتقريب وجهات النظر. وآخر تلك الزيارات تمّت عندما قام الأستاذ

وفي كلمة له خلال اللقاء الأخوي، سلّط سيادته الضوء على (مشروع التعاون الإسلامي)، واصفاً إياه بأنه "مكسب لشعب كوردستان"، معلناً بأنَّ "المشروع حقّق خطوات جيدة، ولا زال يخطو نحو مزيد من الإنجازات".

وتطرّق سيادة الأمين العام إلى الأوضاع السياسية في إقليم كوردستان، قائلا: "الإسلاميون ضحيّة هذه الأوضاع المتأزّمة،



وليس لنا يد في تأزيمها، ولسنا جزءاً من الفساد، وإنما نسعى نحو الحلّ والمعالجة".

بعدها زار الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين)، على رأس الوفد نفسه، المركز التنظيمي لـ(الجماعة الإسلامية)، حيث جرى استقبال سيادته والوفد المرافق له بحفاوة من قبل مسؤول وأعضاء مركز الجماعة.

وخلال الزيارة واللقاء الذي دام زهاء ساعة، تحدّث سيادة الأمين العام عن التحوّلات السياسية التي تشهدها كوردستان والمنطقة الإقليمية والدولية، وبالتحديد الحالة الإسلامية في العالم، ووضع الإسلاميين في كوردستان، مبيّناً أن المستجدات الحالية تفرض تقارب الإسلاميين، مؤكّداً استحالة تراجع مشروع التعاون الإسلامي في إقليم كوردستان.

من جانبهما أجرى كل من الشيخ (علي بابير) أمير (الجماعة الإسلامية)، والشيخ (عرفان علي عبد العزيز) المرشد العام لـ(الحركة الإسلامية)، كلّ على حدة، زيارات لعدد من المراكز التنظيمية لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، تأكيداً على المضيّ قدماً في مشروع التعاون الإسلامي، وإنجاحاً له.

وتعتزم الأحزاب الإسلامية الثلاثة مواصلة الزيارات المتبادلة، وعقد الاجتماعات الثلاثية، واجتماعات قمة أخرى، للوقوف على مسارات مهام هيئة التنسيق المشترك، وما أنجزته من واجبات، وعلى ضوء المنجزات سيتم إصدار توصيات أو قرارات ملزمة، تسهم في تحقيق مشروع التعاون الإسلامي للمزيد من الأهداف المرسومة له❐

الأمين العام في لقائه مع نخبة من المثقفين:

حل الأزمة السياسية ومعالجة مشكلات المواطنين يكمن في تفعيل عمل البرلمان الكوردستاني

تقرير: المحرر السياسي

بمناسبة الذكرى الثالثة والعشرين لإعلان (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، عقد الأمين العام الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين) لقائين منفصلين مع مجموعة من الصحفيين والمثقفين الكورد في مدينتي السليمانية وأربيل.

ففي لقاء السليمانية المنعقد يوم السبت ٢٠١٧/٢/٤، أثنى الأمين العام على الصحفيين والكتاب والمثقفين أصحاب الأقلام الحرة، وأشاد بدورهم في توعية الجماهير وتنبيههم لما يشيع من فساد على كافة المستويات الإدارية والمالية وغيرها بإقليم كوردستان.

وأعرب سيادة الأمين العام عن استيائه لتلك (الاتهامات بالعداء) التي توجهها أطراف سياسية لهذه النخب من أصحاب الأقلام الحرة.

وفي محور آخر من اللقاء تحدّث الأمين العام عن الدور التاريخي لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) في العملية السياسية بمختلف محطاتها، مؤكداً على أن الاتحاد لم ولن يخضع بالتبعية لأي جهة.

وفي لقاء أربيل، المنعقد يوم الثلاثاء ٢٠١٧/٢/٧، استهل الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين) كلامه بالتذكير بالدور الإصلاحي المتميز لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، منذ انطلاق مسيرته في ١٩٩٤/٢/٦، وكيف أنه كان عامل توازن ووسيطا نزيها عمل على التقريب بين فرقاء الوطن الكوردستاني، مشدداً على مواصلة النضال وفق النهج الإصلاحي السياسي كخيار استراتيجي.

وبشأن الأزمة السياسية في الإقليم، والتطورات التي تشهدها المنطقة، قال سيادة الأمين العام: "حل الأزمة السياسية، ومعالجة مشكلات المواطنين، يكمن في تفعيل عمل البرلمان الكوردستاني، والكفّ عن تعطيل البرلمان بهذا الشكل. لأن البرلمان كان مدعاة فخر، ولم يعطّل أثناء الاقتتال الداخلي المقيت، لكن للأسف هناك تراجع كبير بتعطيل البرلمان في المرحلة الحالية".

وحول (مشروع التعاون الإسلامي)، أكّد الأمين العام على أن: "هذا المشروع ليس مشروع الإسلاميين لوحدهم، بل هو مشروع وطني جامع".

وبصدد مسألة استقلال كوردستان، أوضح سيادة الأمين العام بأن هناك فرصاً

مختلفة أمام إقليم كوردستان، بالأخصّ بعد زوال (داعش)، لكن من دون تهيئة الأرضية على المستويين الداخلي والدولي يصعب اتخاذ خطوات جدية نحو الاستقلال.

وفي كلا اللقائين وجه عدد من الصحفيين والمثقفين المدعوين الأسئلة إلى سيادة الأمين العام حول عدة قضايا، بعضها مرتبط بالاتحاد الإسلامي، وأخرى بالوضع الداخلي الكوردستاني، وبالمتغيّرات الإقليمية والدولية.

وفي مناسبة غير ذات صلة، أكّد الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين)، الأمين العام لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، أن مسألتي: الاستقلال، والإصلاح، مسألتان مهمتان للغاية، مبيّناً أنه لا يمكن الشروع بإحداها بمعزل عن الأخرى، بل يتوجّب العمل الجدي بشأنهما بتواز.

تصريح الأمين العام جاء خلال لقاء موسّع لسيادته مع عدد من مسؤولي إدارة منطقة (سوران) بإقليم كوردستان، يوم الخميس ٢٠١٧/٣/١٦.

وتابع حديثه: "يجب على المسؤولين أن يكونوا بمستوى مسؤولياتهم، ويجب تفعيل المؤسسات المعطلة، ثم الشروع بالحوار لإيجاد معالجات لأزمات الإقليم"، منبّهاً لخطورة تبادل الاتهامات بين الفرقاء السياسيين في إقليم كوردستان. وأضاف: "مرّ إقليم كوردستان بظروف صعبة للغاية إلى أن وصل إلى المرحلة الحالية، مع وجود ملاحظات".. وبشأن الوضع في (سنجار)، قال سيادته: "حسناً فعل حزب العمال إذ شارك في تحرير المدينة من قبضة داعش، لكن لا يمكن فرض سيطرته على هذه المنطقة من إقليم كوردستان"، مشدّداً على ضرورة التحلّي بروح التسامح❐

شخصيتان كورديتان تشاركان في مؤتمر دولي للمنتدى العالمي للوسطية بالأردن

تقرير: الحوار

عقد المنتدى العالمي للوسطية، بالعاصمة الأردنية (عمان)، يوم السبت الموافق ٢٠١٧/٣/١١، المؤتمر الدولي: (المسلمون والعالم: من المأزق إلى المخرج) وافتتحت أعمال المؤتمر بكلمة الأمين العام للمنتدى: (مروان الفاعوري)، أشار فيها إلى أن المؤتمر معوّل عليه أن يناقش المحاور المعلنة، ويخرج بتصور ورؤى وأفكار وآليات تساعد أمتنا على الخروج من المأزق الذي دخلت فيه.

وشارك في المؤتمر شخصيتان كورديتان، إلى جانب حضور نخبة من المفكرين والعلماء ورجال السياسة، يمثلون ٢٠ دولة عربية وإسلامية، وهما كل من فضيلة الدكتور (علي محي الدين القره داغي)، رئيس الرابطة الإسلامية الكوردية، والأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والسيد (شيروان شميراني)، الكاتب والباحث في الفكر والسياسة، والمدير التنفيذي (رئيس الهيئة الإدارية) للمنتدى العالمي للوسطية فرع

كوردستان.

ففي بحث ألقاه فضيلة الدكتور (علي القره داغي) تحت عنوان: (الانحراف الفكري، والتعصب المذهبي والطائفي من التكفير إلى التفجير، الأسباب والعلاج الشامل، دراسة شرعية تحليلية)، أكّد فضيلته أن كل المصائب والنكبات والانتكاسات والهزائم جاءت من الانحراف الفكري، وقال إن أسّ البلايا، وأمّ الشرور والرزايا يكمن في الانحراف الفكري، الذي من أهم مظاهره المعنوية: التكفير، والتعصب الطائفي، ومن مظاهره العملية: الإرهاب والتفجير.. فهو الينبوع المفجّر لكل المفاسد من الضلالة والإرهاب، على مرّ التاريخ، ومنه تنطلق الأفكار الهدامة، والعقائد الباطلة، والتصورات الفاسدة، التي تحرّك الناس نحو التدمير والتخريب. وأضاف فضيلته: أولى الله تعالى في كتابه الكريم العناية القصوى بالفكر والتصور، الذي يعبّر عن عقيدة الإنسان، فركّزت الآيات القرآنية، ثم التربية النبوية، على تصحيح التصورات والأفكار حول القضايا الكبرى، وهي: الخالق، والمبدأ، والمنتهى، والمهمة، والرسالة، والأهداف، ثم تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه، وبينه وبين سائر المخلوقات.

بدوره استعرض السيد (شيروان شميراني) ورقته البحثية في المؤتمر، بعنوان: (الأسس الفكرية للوسطية، والمخرج من الأزمة الحضارية)، أوضح في جانب منها قائلاً: "عندما نقول إن الاسلام هو العامل المؤسّس لكل فعل حضاري إنساني، نلحظ في الوقت ذاته تحوّل هذا الدين على يد بعض من أبنائه إلى عامل هدم ونقمة".

وأضاف: "يشكّل الاسلام – بمفهومه الوسطي الصحيح – مشروعاً لقومةٍ حضارية متجدّدة، والحضارة كلّ لا تتجزأ، فهي لا تتعلق بجانب محدّد من جوانب الحياة".

وأوضح أن الفكر الوسطي يقوم على أربعة أسس: الأساس الأول: شمولية الفهم، وتكاملية الممارسة. والأساس الثاني: تجنّب

العنف سبيلاً للوصول إلى الغايات. والأساس الثالث: تجنّب التكفير والتفسيق. والأساس الرابع: التعايش القائم على حق الاختلاف.

وشرح السيد (شميراني) بإسهاب دور كل أساس في الخروج من الأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية، ومن ثم الشروع بخطوات نحو نهضة حضارية، وتصدّر المسيرة الإنسانية من جديد.

وبعد اختتام المؤتمر، منح القائمون على المؤتمر (درع التقدير) للسيد (شيروان شميراني) لإسهامه في هذا البحث المميّز.

والمنتدى العالمي للوسطية هو مؤسسة فكرية، مقرها الرئيس في (الأردن). ويعرّف المنتدى نفسه على أنه يؤمن بأن الفكر الإسلامي المعتدل، وما ينتج عنه من ممارسات، هو اللبنة الأساسية في الارتقاء بالأمة الإسلامية، وإصلاح الحضارة العالمية، وتأصيل رؤية واضحة تمكّن من إعادة صياغة المشروع النهضوي، وفي امتلاك وسائل عملية وواقعية لردّ الهجمات عن الدين الإسلامي الحنيف، المتهم بالغلو والتطرف والتشدد في الكثير من وسائل الإعلام الغربية، مما أثر بصورة سلبية على أمن واستقرار ومصالح الدول الإسلامية❐

آخر الكلام

يوسف أيّها الصديق افتنا!

٢-٢

محمد واني

المجتمع الذي عاش فيه (يوسف) النبي، مجتمع بدوي مغلق، يتحكّم فيه الرجل ويقوده، ولا يوجد فيه أيّ دور للمرأة، ولا يظهر في السرد القصصي دور (أمّ يوسف)، حتّى وهي في أوج حزنها وألمها على فلذة كبدها، الذي اختفى فجأة أمام عينيها، ولم يعد له أثر.. الأب (يعقوب) هو الذي يبكي ويحزن، ويشعر بمرارة فقدانه، وعذاب فراقه، حتّى ابيضّت عيناه من الحزن.. رغم أن الأمّ – بطبيعتها التي خلقها الله عليها– هي الأكثر انجذابا وحنانا للأولاد من الأب، ولكن في المجتمعات التي تعتمد على القوّة والبطش والعمل الشاقّ، ولديها عادات وتقاليد أخلاقيّة خاصة حيال المرأة، يختفي دور المرأة، التي ترمز عادة إلى الضعف والاستكانة وقلّة الحيلة.. قد تبكي وتتلّوى، ولكن في سرّها، وليس بشكل علني، مثل يعقوب.. وهذا الأمر يتكرّر أيضاً في قصّة (إبراهيم) عليه الصلاة والسلام مع ابنه في مسألة الذبح، فلا يوجد أيّ دور لـ(أمّ إسماعيل) فيها، ولا تبدي أيّ موقف حيال الأمر – سواء سلباً أو إيجاباً – ولكنّنا نفهم من سياق القصة أنّها استسلمت لمشيئة الله، ورضيت بقدرها، ولكن لا حضور لها في المشهد أبداً.. أخوة يوسف، رغم امتلاكهم للقوّة الجسديّة والعدديّة، ولكنّهم يشعرون في قرارة أنفسهم بخواء عاطفي لا يحتمل، وكلّ يوم يزداد هذا الشعور، ويتفاقم، مع ازدياد اهتمام الأب بأخيهم الصغير، وإظهار حبّه له بصورة علنية.. والأسوء أنهم توصّلوا إلى نتيجة، وهي أن (يوسف) – بكلّ ضعفه وصغره – أقوى منهم بكثير، لذلك اتّفقوا على التخلّص منه، ومن هذا الشعور الفظيع الذي ينخر فيهم ويعذّبهم.. كان على (يوسف) الصغير، وهو محاط بحب الأب، ودفئه، أن يشقّ طريقه لوحده، في رحلة حياة قاسية، بدأها في غياهب (بئر)، ومنها أرسل بشعاع نور إلى المنطقة.. وكان أخوة يوسف على حقّ تماماً عندما رأوا أن أخاهم الصغير، هو أقوى منهم رغم أنهم عصبة، وقد برهنت الأيام القادمة، المليئة بالتحدّيات والصراعات المريرة، أن الطفل الصغير يملك شخصية قوية، وإرادة لا تلين أمام مغريات الحياة، ومباهجها، في المجتمع المخمليّ الذي انتقل إليه (المال، والجاه، والنساء، والسلطة).. كلّ ما يتمنّاه المرء، ويسعى إليه، ويضحّي من أجله بالغالي والنفيس، أتاه جاهزاً على طبق من ذهب، ولكنّه رفضه كلّه، لأنّ له مفهوماً آخر مغايراً لمفاهيم المجتمع الانحلالي لهذه الأشياء، التي هي في أصلها وأساسها ليست حراماً، بدليل أنه أحبّ النساء، وتزوّج، ووصل إلى أعلى مراتب الجاه والسلطة، ولكن في إطار الشرع والقوانين والالتزام..

باختصار أحدث (يوسف) في (مصر) انقلاباً شاملاً، وانتشلها من الضياع والتيه والجوع والجهل.. أصلح كلّ شيء في وقت قياسي، وعالج كلّ مشاكلها بحكمة ربانية، وبصيرة نورانية.. فما أحوجنا اليوم إلى رجل مبارك مثله، لينقذنا من الضياع والفوضى التي نغوص فيها❐