رأيي صواب يحتمل الخطأ.. ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب

الحوار

العدد 165
السنة السادسة عشرة
خريف 2018

- أرخنة التفاعل الحضاري الحديث..
- تجفيف إشكاليات العالم القديم وحرب المتخيّل
- فكر الأزمة، أم أزمة فكر..؟!
- وحدة الوجود عند ابن عربي
- المسجد وتحديث الخطاب الديني المعاصر

العد 165
السنة الخامسة عشرة
خريف 2018

مجلة سياسية ثقافية فصلية تصدرها مؤسسة الإعلام والفن للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

A political, 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
saadsuhaib@yahoo.com

د. نبيل فتحي حسين
nabil_fathi72@yahoo.com

سرهد أحمد علي
sarhad_ahmad72@yahoo.com

الإخراج الفني
قوباد ياسين طه
tqubadyasen@yahoo.com

الموقع الألكتروني
http://alhiwarmagazine.blogspot.com

البريد الألكتروني
alhiwar2003@yahoo.com

alhiwarmagazine2002

alhiwarmagazine

العنوان
إقليم كوردستان العراق/ أربيل - محلة طيراوة/ مقابل نقليات الشمال/ قرب المركز الثاني للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

المحتويات

دراسات		
- دلالة المصطلح الإسلامى وتغيّرها فى الفكر الإسلامى المعاصر –القسم الثانى-	د. فاتح سەنگاوى	٥
- فكر الأزمة، أم أزمة فكر..؟!	سعد الزيبارى	٣٤
- النشاط الإنجيلى البروتستانتى فى كوردستان العراق	د.فرست مرعى	٧٩
- منهج الوسطية الإسلامية فى الأخلاق والآداب -القسم الأول -	د. دحام إبراهيم الهسنيانى	٩٥
عبق الكلمات/ العدوانيون	عبد الباقى يوسف	١٠٦
مقالات		**١٠٨**
- أرخنة التفاعل الحضارى الحديث	أ. محمد رشدى عبيد	١٠٩
- تجفيف إشكاليات العالم القديم وحرب المتخيّل	د. اليامين بن تومى	١١٤
- المسجد وتحديث الخطاب الدينى المعاصر	د.مصطفى عطية	١١٨
- وحدة الوجود عند ابن عربى - الحلقة الثانية -	د.أكرم فتاح سليم	١٢٦
- ضوابط وقواعد لكتابة القرآن الكريم	شيخ فائق نامق	١٣٤
- معركة ميسلون - دروس وعبر -	عمر بادى	١٣٧
- ما فوق المذهبية	عامر وجيه	١٤٤
رؤية/ تقدير الواقع عندما يتحول إلى أداة للجمود	**شيروان الشميرانى**	١٤٦
قراءة فى كتاب		١٤٨
- التاريخ الهجرى الإسلامى لكلثم الشيخ عمر الماجد	د.عمادالدين خليل	١٤٩
- كتاب: النسق القرآنى ومشروع الإنسان.. نحو قراءة راشدة فى أصول الأصول للدكتور جاسم السلطان - القسم الثانى -	ريناس بنافى	١٥٢
- لا رجم فى القرآن	د.سعد الديوجى	١٦٠
مرافئ/ واقع الإقليم والمرتجى من العملية الانتخابية	د.يحيى عمر ريشاوى	١٦٥
بصراحة/ البرلمان الألكترونى	**صلاح سعيد أمين**	١٦٦

تقارير		١٦٧
- الأمين العام للاتحاد الإسلامى الكوردستانى: لم نفرط فى الأرض، ولم نخن الوطن	تقرير: سرهد أحمد	١٦٨
- حراك الكتل السياسية العراقية لتشكيل الرئاسات الثلاث	تقرير: المحرر السياسى	١٧١
- مؤتمر بإسطنبول يناقش (الرؤية المقاصدية وأثرها فى نهضة الأمة)	تقرير: الحوار	١٧٤
آخر الكلام/ الفوضى (غير) الخلاقة ما زالت فى مراحلها الأولى	**محمد وانى**	١٧٦

دراسات

دلالة المصطلح الإسلامي وتغيّرها في الفكر الإسلامي المعاصر

(الإسلام والإيمان - منظومة القيم؛ دراسة تقويمية)

- القسم الثاني -

د.فاتح سەنگاوی

مصطلح الإيمان والمؤمنين، عرض وتقويم

✍ يذكر محمد شحرور الآيات التى يخاطب فيها الله عزوجل المؤمنين: (يا أيها الذين آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى أنزل من قبل ...)النساء: ١٣٦، (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته..)الحديد: ٢٨، (والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد ...)محمد: ٢، (هو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ...)الفتح: ٤، (فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون ، وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون) التوبة: ١٢٤،- ١٢٥،ثم يوجه بعض الأسئلة كي ينتهى بإثبات رؤيته فى إقرار معنى الإسلام والإيمان، فيقول:(ونلاحظ فى الآيات الثلاث الأولى أن فعل آمنوا يتكرر مرتين فى كل آية، فلماذا؟ ما معنى أن يخاطب الله تعالى الذين آمنوا، فيأمرهم بأن يؤمنوا بالله ورسوله، إلا إذا كان هؤلاء لم يؤمنوا بعد برسوله، والكتاب الذى نزل على رسوله؟ وما معنى أن يأمر تعالى الذين آمنوا بأن يتقوا الله ويؤمنوا برسوله .. إلا إذا كان المخاطبون ليسوا من المتقين، ولم يؤمنوا بعد برسوله؟ وما معنى أن يأمر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن يؤمنوا بما نزل على محمد .. إلا إذا كان هؤلاء لم يصدقوا بالرسالة المحمدية بعد؟)([1]). وبعد طرح هذه الأسئلة، يجيب هو فيقول:(ولا نحتاج مع هذه الآيات إلى تأمل كثير، لربط دلالاتها مع ما قلناه عن الإسلام والمسلمين، فإذا فهمنا أن الإسلام هو الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، فهمنا أن المقصود بالذين آمنوا فى الآيات الثلاث هم الذين آمنوا بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، وأن الله يطلب منهم أن يؤمنوا برسوله محمد، وما نزل على محمد)([2]).

ثم يجنح إلى تأويل لم يكن واضحاً عنده، ولكن للضرورة الملحة أثبته، وإن كان لا يتوافق مع أصل فكرته وهى أنّ الإسلام غير الإيمان، لكنه هنا أضاف مفهوم(الإيمانين). ويقول:(هنا يتضح ما قلناه من أن فى التنزيل إيمانين، ونوعين من المؤمنين، وأن فى التنزيل كفرين مقابلين لهما، وردا فى قوله تعالى: (إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا) النساء: ١٣٧، ونفهم أن المسلم قد يكون مؤمناً وقد لا يكون، أى أن المؤمن بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، قد يكون مؤمناً بالرسالة المحمدية وقد لا يكون، لكن لا بد للمؤمن من أن يكون مسلماً

([1]) الإسلام والإيمان، ص٥١-٥٢.
([2]) الإسلام والإيمان، ص٥٢.

أولاً)[٣].ولهذا يحاول أن يربط الآيتين الأخيرتين بهذه الفكرة، وإنكار زيادة الإيمان ونقصه عند العلماء فيقول:(ونأتى إلى الآيتين الرابعة والخامسة، لنجد أنهما تتحدثان أيضاً عن إيمانين، وليس عن إيمان واحد يزيد وينقص كما وهم البعض، حين فهموا من (فزادتهم إيمانا) و (فزادتهم رجساً) أنها زيادة انصبت فى إناء واحد هو الإيمان، ولم يروا بأساً لتدعيم فهمهم هذا، بالاستشهاد بقول هرقل ملك الروم يرويه ابن عباس (رقم ٥١ البخارى)[٤]، أما نحن فنرى الإيمان إناءين، لا يحتمل كل منهما بذاته الزيادة أو النقص، وشاهدنا فى ذلك الآية الخامسة، التى تشبه الكفر بالمرض والإيمان بالصحة، والصحة كالمرض لا تتجزأ ولا تزيد ولا تنقص، ونفهم من الآية الرابعة أن السكينة هى التنزيل الحكيم، وأن المؤمنين هم المؤمنون بالله واليوم الآخر والعمل الصالح الذين امتلأ إناؤهم الأول بهذا الإيمان، ثم نزلت هذه السكينة لتضيف (مع) إنائهم الأول إناء مترعاً آخر بإيمان آخر هو الإيمان بمحمد (صلى الله عليه وسلم) وكتابه)[٥].

ومن ثم يحاول شحرور أن يفسر الإسلام والإيمان فى آيات (سورة الحجرات)، بحسب تصوره السابق، فإذا ما عدنا إلى قوله تعالى: (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم ...) الحجرات: ١٤، وإلى قوله تعالى: (يمنون عليك أن أسلموا، قل لا تمنوا على إسلامكم، بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين) الحجرات: ١٧[٦]،رأينا الربط واضحاً فى الآية الأولى بين الإسلام والإيمان، ورأينا الربط واضحاً فى الآية الثانية بين الإسلام كإيمان أولى بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، والإيمان كإيمان ثان بالهدى والحق والرسل والكتب السماوية. وفى الآية الثانية يمنّ الأعراب على الرسول الأعظم أن أسلموا، فيأمره ربه أن يقول لهم: لا تمنوا على إسلامكم، لماذا؟[٧].يربط شحرور ذلك بمفهوم(الإسلام والإيمان)، باعتبار أنّ هؤلاء الأعراب

---

(٣) الإسلام والإيمان، ص٥٢.

(٤) هكذا عند المؤلف.

(٥) الإسلام والإيمان، ص٥٢-٥٣.

(٦) تمام الآية: {قَالَتْ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلْ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٤) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمْ الصَّادِقُونَ (١٥) قُلْ أَتُعَلِّمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِوَمَا فِي الأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٦) يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلْ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ (١٧)}الحجرات:١٤-١٧.

(٧) الإسلام والإيمان، ص٥٣.

هم مسلمون لا مؤمنون، ولأن الإسلام هو الفطرة، والفطرة هى الإسلام، فالفطرة التى توحى للنمل أن يدخل مساكنه كيلا تدوسه الأقدام، وتوحى للسلاحف أن تحفر على السواحل لتضع بيوضها، هى ذاتها التى توحى للإنسان أنما إلهه إله واحد. ونقرأ قوله تعالى:(قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد، فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً) الكهف ١١٠، (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتاً ...)النحل ٦٨،ولما كانت الفطرة من صنع الله الذى فطر الناس عليها، فلا منّة لأحد غيره فيها، وذلك واضح فى قوله تعالى:(ولقد مننا عليك مرة أخرى، إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى) طه: ٣٧، ٣٨،والفطرة لا تحتاج إلى رسالة سماوية، ولا إلى تعليم، لكن الإيمان من حيث هو شعائر، ومن حيث هو سلوك وعمل، يحتاج إلى هداية وتعليم، والفضل فيه لله الذى أرسل الرسل بالهدى ونور الحق، يعلّمون الناس الشعائر التى تقرّب العباد إلى ربهم. وهكذا نفهم أيضاً قوله تعالى عن الذين كفروا بمحمد (صلى الله عليه وسلم)**بأن الإسلام هو الحد الأدنى المطلوب من الناس،** وذلك فى قوله تعالى: (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين) الحجر: ٢٢. من هنا نرى أن أركان الإيمان لا تتضمن التسليم بوجود الله واليوم الآخر والعمل الصالح، فتلك أركان الإسلام- كما أسلفنا - التى يجب أن تتوفر فى الإنسان المتقدم من دائرة الإسلام إلى دائرة الإيمان)([٨]).

معنى الإيمان فى الآيات

يرى الباحث أنّ أكثر استنتاجات شحرور ليست فى محلها. فهو يرجع إلى اللغة، إن كانت اللغة ومعانى مفرداتها فى صالح رؤيته، ويترك اللغة إن لم تكن تؤيده وتسنده، وحين ذلك يحاول التفسير والتأويل بالسياق، وهذا ما قام به مع الآيات التى ورد فيها لفظ(آمنوا)، فهو يرى مسبقاً أنّ (المؤمن) يختلف عن (المسلم)، ولكن حين نظر أن هناك وصف بالّذين (آمنوا) للّذين سمّاهم هو (المسلمين) فهذا يناقض رؤيته، فرجع وعاد ثم قال إنّ هناك إيمانين، هذا عدا أنّه ابتعد عن المعنى اللغوى (لآمنوا) المكررة، والذى يعنى (صدِّقوا): فحين يقول الله تعالى:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِى نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِى أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ

([٨]) الإسلام والإيمان، ص٥٣-٥٤.

الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) النساء: ١٣٦، يقول الطبرى فى تفسير الآية الكريمة:"يَعْنِى بِذَلِكَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) بِمَنْ قَبْلَ مُحَمَّدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ، وَصَدَّقُوا بِمَا جَاءُوهُمْ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ (آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ) النساء: ١٣٦) يَقُولُ: "صَدِّقُوا بِاللَّهِ، وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولِهِ، أَنَّهُ لِلَّهِ رَسُولٌ مُرْسَلٌ إِلَيْكُمْ وَإِلَى سَائِرِ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ. (وَالْكِتَابِ الَّذِى نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ) يَقُولُ: وَصَدَّقُوا بِمَا جَاءَكُمْ بِهِ مُحَمَّدٌ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِى نَزَّلَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ الْقُرْآنُ. (وَالْكِتَابِ الَّذِى أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ)، يَقُولُ: "وَآمِنُوا بِالْكِتَابِ الَّذِى أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ قَبْلِ الْكِتَابِ الَّذِى نَزَّلَهُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ"([٩]).

ثم يعقّب:"فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: وَمَا وَجْهُ دُعَاءِ هَؤُلَاءِ إِلَى الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَكُتُبِهِ وَقَدْ سَمَّاهُمْ مُؤْمِنِينَ؟ قِيلَ: إِنَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ لَمْ يُسَمِّهِمْ مُؤْمِنِينَ، وَإِنَّمَا وَصَفَهُمْ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا، وَذَلِكَ وَصْفٌ لَهُمْ بِخُصُوصٍ مِنَ التَّصْدِيقِ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا صِنْفَيْنِ: أَهْلَ تَوْرَاةٍ مُصَدِّقِينَ بِهَا وَبِمَنْ جَاءَ بِهَا، وَهُمْ مُكَذِّبُونَ بِالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَعِيسَى- وَمُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا؛ وَصِنْفٌ أَهْلُ إِنْجِيلٍ وَهُمْ مُصَدَّقُونَ بِهِ وَبِالتَّوْرَاةِ وَسَائِرِ الْكُتُبِ، مُكَذِّبُونَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْفُرْقَانِ. فَقَالَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ لَهُمْ: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا}، يَعْنِى: بِمَا هُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ مِنَ الْكُتُبِ وَالرُّسُلِ {آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ}: مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،{وَالْكِتَابِ الَّذِى نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ}، [فَإِنَّكُمْ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ تَجِدُونَ صِفَتَهُ فِى كُتُبِكُمْ {وَالْكِتَابِ الَّذِى أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ}النساء: ١٣٦]، الَّذِى تَزْعُمُونَ أَنَّكُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ، فَإِنَّكُمْ لَنْ تَكُونُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ وَأَنْتُمْ بِمُحَمَّدٍ مُكَذِّبُونَ، لِأَنَّ كِتَابَكُمْ يَأْمُرُكُمْ بِالتَّصْدِيقِ بِهِ وَبِمَا جَاءَكُمْ بِهِ، فَآمِنُوا بِكِتَابِكُمْ فِى اتِّبَاعِكُمْ مُحَمَّدًا، وَإِلَّا فَأَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ. فهَذَا وَجْهُ أَمْرِهِمْ بِالْإِيمَانِ بِمَا أَمَرَهُمْ بِالْإِيمَانِ بِهِ، بَعْدَ أَنْ وَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِقَوْلِهِ: {يَا أَيُّهَا الدِّينُ آمَنُوا}، وَأَمَّا قَوْلُهُ: {وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ}النساء: ١٣٦، فَإِنَّ مَعْنَاهُ: وَمَنْ يَكْفُرْ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَجْحَدَ نُبُوَّتَهُ، فَهُوَ يَكْفُرُ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، لِأَنَّ جُحُودَ الشَّىْءِ مِنْ ذَلِكَ بِمَعْنَى جُحُودِهِ جَمِيعَهُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ إِيمَانُ أَحَدٍ مِنَ الْخَلْقِ إِلَّا بِالْإِيمَانِ بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ بِهِ، وَالْكُفْرُ بِشَىْءٍ مِنْهُ كُفْرٌ بِجَمِيعِهِ، فَلِذَلِكَ قَالَ: {وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ}النساء: ١٣٦ بِعَقِبِ خِطَابِهِ أَهْلَ الْكِتَابِ، وَأَمْرِهِ إِيَّاهُمْ بِالْإِيمَانِ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تَهْدِيدًا مِنْهُ لَهُمْ، وَهُمْ مُقِرُّونَ بِوَحْدَانِيَّةِ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكُتُبِ وَالرُّسُلِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، سِوَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

[٩] تفسير الطبرى، ج٧، ص٥٩٤.

وَسَلَّمَ، وَمَا جَاءَ بِهِ مِنَ الْفُرْقَانِ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: {فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا}النساء: ١١٦، فَإِنَّهُ يَعْنِي: فَقَدْ ذَهَبَ عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ، وَجَارَ عَنْ مَحَجَّةِ الطَّرِيقِ إِلَى الْمَهَالِكِ ذَهَابًا وَجَوْرًا بَعِيدًا، لِأَنَّ كُفْرَ مَنْ كَفَرَ بِذَلِكَ خُرُوجٌ مِنْهُ عَنْ دِينِ اللَّهِ الَّذِي شَرَعَهُ لِعِبَادِهِ، وَالْخُرُوجُ عَنْ دِينِ اللَّهِ: الْهَلَاكُ الَّذِي فِيهِ الْبَوَارُ، وَالضَّلَالُ عَنِ الْهُدَى هُوَ الضُّلَالُ"([10]).

فهل يرى شحرور أنّ من لم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم من(المسلمين من أهل الكتاب) {قَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا}، كما فى الآية، وهل من ضل ضلالاً بعيداً يعدّ من الّذين {لاخوف عليهم ولاهم يحزنون)؟!! أم يجد تأويلاً ومخرجاً لذلك؟!

والقول فى الآية الثانية: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ}الحديد:٢٨، يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ صَدَّقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابَيْنِ: التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ، خَافُوا اللَّهَ بِأَدَاءِ طَاعَتِهِ، وَاجْتِنَابِ مَعَاصِيهِ، وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"([11]). وَقَوْلُهُ: {يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ}، أَيْ: يُعْطِكُمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْأَجْرِ لِإِيمَانِكُمْ بِعِيسَى- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْأَنْبِيَاءِ قَبْلَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ إِيمَانِكُمْ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ([12]). فهنا خاطب الله الذين آمنوا ويقصد به أهل الكتابين، وهذا يناقض مبدأه الأساسى من أنّ الذين آمنوا هم أتباع محمد صلى الله عليه وسلم. و(آمنوا) فى الآية الثالثة: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ}محمد:٢، يقصد بهم:المؤمنون من أتباع محمد صلى الله عليه وسلم، على حدّ قول شحرور!، وآمنوا بما نزل على محمد يعنى: "وَالَّذِينَ صَدَّقُوا اللَّهَ، وَعَمِلُوا بِطَاعَتِهِ، وَاتَّبَعُوا أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ، وَصَدَّقُوا بِالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ، مَحَا اللَّهُ عَنْهُمْ بِفِعْلِهِمْ ذَلِكَ سَيِّئَ مَا عَمِلُوا مِنَ الْأَعْمَالِ، فَلَمْ يُؤَاخِذْهُمْ بِهِ، وَلَمْ يُعَاقِبْهُمْ عَلَيْهِ، وَأَصْلَحَ شَأْنَهُمْ وَحَالَهُمْ فِي الدُّنْيَا عِنْدَ أَوْلِيَائِهِ، وَفِي الْآخِرَةِ بِأَنْ أَوْرَثَهُمْ نَعِيمَ الْأَبَدِ وَالْخُلُودَ الدَّائِمَ فِي جِنَانِهِ"([13]). فآمنوا الثانية هو التصديق.

نظرة شحرور إلى الإسلام والإيمان تنقصها الدقة وتتسم بالتخبط

[10] المصدر نفسه، ج٧، ص٥٩٤.
[11] تفسير الطبرى، ج٢٢، ص٤٣٤.
[12] المصدر نفسه، ج٢٢، ص٤٣٥.
[13] المصدر نفسه، ج٢١، ص١٨٠.

لـو كـان كـلام شـحرور محكـماً، ونفـى الـترادف عنـده عامـاً ومطـرداًدون استثناء،وبالنحو الّذى قاله لما جاز لـه أن يفسر- (آمنـوا) بمعنيـين مختلفـين، فـالمفروض - بحسب رؤيته - أن يقول الله تعالى:ياأيها الّذين أسلموا، لا يا أيّهـا الّـذين آمنـوا!! وبمـا أن شحرور يكيل بمكيالين، فهو حين يقـف عنـد آيـات فى (سـورة الحجـرات) عن(الأعـراب)، يرجع إلى مبدئه السابق من اختلاف الإيمان والإسلام.والآيات هـى: {قَالَـتْ الأَعْـرَابُ آمَنَّـا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلْ الإِيمَانُ فِى قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُـوا اللَّهَ وَرَسُـولَهُ لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمْ الصَّـادِقُونَ. قُـلْ أَتُعَلِّمُـونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ. يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْـلَمُوا قُـلْ لا تَمُنُّـوا عَـلَىَّ إِسْـلامَكُمْ بَـلْ اللَّهُ يَمُـنُّ عَلَـيْكُمْ أَنْ هَـدَاكُمْ لِلإِيمَـانِ إِنْ كُنـتُمْ صَادِقِينَ}الحجرات:١٤-١٧.

فهل حقاً أنّ الأعراب هم مسلمون، بالمعنى الشحرورى؟ وإذا كان هـذا صـحيحاً، فهل هذاالإسلام يكفى؟ وما مهمة الرسول إذاً؟ ولماذا لم يتركهم وشأنهم؟! ولمـاذا وصـفهم القرآن بأوصاف الكفر والنفـاق؟! وإذا كـان الإسـلام هـو الحـد الأدنى، فـما فائـدة وجـود الرسالة والرسول إن كان الإيمان فى النهاية عبارة عن فضل وزيادة خير فقط؟! ويقبـل الله الإسلام -بمعناه الشحرورى- كحدّ أدنى! فلننظر ماذا يقول الله تعالى عن هـؤلاء الأعـراب، الّذين يسميهم محمـد شـحرور مسـلمين وليسـوا بمـؤمنين، وذلـك اسـتنباطاً مـن الآيـات السابقة، وعلى أساس التفريق بين الإسلام والإيمان،كما فى آخر الآيات السابقات.

ففى آية قرآنية نرى الله تعالى يذمهم، مع أنهم دخلوا دائرة الإسلام،بحسب رؤية شحرور، يقول الله عنهم: {وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنْ الأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}التوبـة:٩٠، وفى آيـة أخـرى يحـثهم عـلى عدم التخلف: {مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُـولِ اللَّهِ وَلا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِـهِ..}التوبـة١٢٠، الظـاهر أن التخلّـف سـمة ظـاهرة فـيهم: {سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنْ الأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِـنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً}الفتح:١١، {قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِـنْ الأَعْـرَابِ سَـتُدْعَوْنَ إِلَى قَـوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَـإِنْ تُطِيعُـوا يُـؤْتِكُمْ اللَّهُ أَجْـراً حَسَـناً وَإِنْ تَتَوَلَّـوْا كَـمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً}الفتح:١٦، ومنهم أشد كفرا ونفاقاً، ومنهم من يبحث عن فرصة ليتربص بكم الدوائر، ومنهم المؤمن الحـق يـؤمن بـالله واليـوم الآخـر ويعمـل

الصالحات، ومن أتباع محمد صلى الله عليه وسلم: {الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. وَمِنْ الأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَماً وَيَتَرَبَّصُ بِكُمْ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. وَمِنْ الأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمْ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}التوبة٩٧-٩٩، ومنهم المنافق: {وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنْ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ}التوبة:١٠١.

فالآيات السابقة تدل على أن من بين الأعراب من كان مؤمناً حقاً، ومنهم الأشدّ كفراً ونفاقاً، وأكثرهم يبحثون عن الأعذار، ويتخلّفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وآمنوا بالإسلام ظاهراً ولم يدخل الإيمان فى قلوبهم، أى ينقصهم التصديق القلبى، وهو الأساس، كما فى الآية التى استشهد بها شحرور، والتى لاتدل علىالإسلام الذى يقصده شحرور. والإيمان الذى يستحق المنّ هو الإيمان القلبى، وليس التسليم الظاهرى،إذا تجرّد عن القناعة والتصديق. هذا خلا أنه ليس هناك أدلّة ثابتة تثبت أنّهم ادعوا الإسلام قبل رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى يقولوا أسلمنا! فبعد أن ادّعوا الإيمان قالوا هذا الكلام، فأين ادّعاء الشحرور التعسفى؟! فهذا استناد شحرور إلى التأويل وفق مزاجه، وتغييره للمفاهيم والمصطلحات من دون مراعاة المعايير نفسها، ومن دون مراعاة المنهج الذى يدّعيه؟! وادعاء وجود إيمانين، ويقصد به إيمان الإسلام وإيمان أتباع الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وإن كان صادقاً، من جانب، فهو مخالف لما يدعيه هو، من حيث التفريق المقصود المتعمد..

الإيمان ضد الفطرة؟!

الإسلام فطرة، والفطرة لا تحتاج إلى رسالة سماوية ولا إلى تعليم. والادعاء بأن الإسلام-حتى بالمعنى الشحرورى- لا يحتاج إلى رسالة سماوية غير صحيح بهذا الإطلاق، وادعاء أن أركان الإيمان لا تتضمن التسليم بوجود الله واليوم الآخر والعمل الصالح، ادعاء باطل أيضاً، لأنّ القرآن نصّ على خلاف ذلك: {وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ}البقرة:٢٨٥، {إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللَّهَ فَعَسَى أُوْلَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنْ

الْمُهْتَدِينَ}التوبة:١٨، فالإيمان بالله واليوم الآخر جزء من الأركان التى يجب أن يعتقد بها المؤمن المتابع للرسول صلى الله عليه وسلم.

صحيح أن الإيمان بوجود الله فطرة لدى البشر، ولكن هذه الفطرة لا تتجه بالإنسان، كما يقول شحرور: "بادئ ذى بدء إلى وجود الله الخالق، فيقوده ذلك إلى الاعتقاد بأن لهذا الكون المخلوق نهاية، بعد ذلك يبحث عن الطريق إلى الله، للتعرف إلى ما يريده ربّه منه، فيصدّق بكتبه ورسله التى ترسم له هذا الطريق، ويبدأ بتطبيق الوارد فيها"([١٤]).فلِمَ إذن الإلحاد؟! ولم إنكار الكتب والرسل واليوم الآخر على مدار الأزمان؟!! وهل الإيمان بهذه الأركان ثبت واقعياًمن دون إرسال الرسل؟ وهل بإمكان الإنسان الإيمان بالله واليوم الآخر، والأعمال الصالحة، التى ذكرها شحرور،من دون الرسالات السماوية، وبصورته الصحيحة؟!

ومن ثم، فمن قال إن فطرية الشىء لا تتضمن تعباً وتكليفاً؟! فكثير ممّا يقوم به الإنسان لخدمة الإنسان والإنسانية فيه بذل جهدٍ وتعبٍ، مع ذلك يفرح به الإنسان ويوافق الفطر السليمة، والسلوكيات الحسنة، والأخلاقيات الحميدة، ومنه ما يتطلب التضحيات،ويحتاج إلى روح معنوية عالية،يتسم بها المؤمن ومن يتصف بالإيمان.. فتعميم القول فى أن الإيمان تعب وتكليف، وهذا التعب والتكليف لا يسعد به الإنسان، ومخالف للفطرة الإنسانية، قول باطل لا يصدّقه الواقع الإنسانى والاجتماعى والفطر السليمة.ذلك أن التعب والتكليف والفرح والسرور موجود أيضاً، وهذا شىء نسبى يختلف باختلاف قوة الإيمان ودوافع الخير التى تتوقُ إليها النفس الإنسانية المؤمنة.

ماذا يريد شحرور: المؤمنون هم أتباع محمد صلى الله عليه وسلم أم لا؟!

بعد ذلك توصّلشحرور إلى أنّ: "الإسلام أعمّ من الإيمان، فهو دين عام إنسانى لكل أهل الأرض، ولهذا سمّى الدين الإسلامى وليس الدين الإيمانى، ولهذا أيضاً قال تعالى: {إن الدين عند الله الإسلام}، وقال: {ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه}، أما الإيمان فخاص باتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)، ولهذا سمّاهم التنزيل المؤمنين، ولهذا أيضاً سمّى عمر بن الخطاب أمير المؤمنين، ولم يسمّ أمير المسلمين، وسمّيت زوجات الرسول أمهات المؤمنين

[١٤] الإسلام والإيمان، ص٥٤.

وليس أمهات المسلمين. ونخلص إلى أن أركان الإسلام هى: الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح (الأخلاق والمعاملات)، وأن أركان الإيمان هى التصديق بالرسل والرسالات والشعائر والشورى والقتال، وأن الله أخبر رسوله فى التنزيل الحكيم بأن كل أهل الأرض لن يكونوا مؤمنين، أىْ من أتباعه، ولا يجوز إكراههم على ذلك بقوله تعالى: {ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين}يونس:٩٩. ومن هنا نفهم الآية التى زعموا أنها تحوى أركان الإيمان، وهى قوله تعالى: {آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله، وقالوا سمعنا وأطعنا، غفرانك ربنا وإليك المصير}البقرة ٢٨٥، هنا نلاحظ قوله (المؤمنون) جاءت بعد (الرسول)، وبما أن أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم) هم المؤمنون قال: {والمؤمنون كل آمن ...}، وبما أن أركان الإيمان تكاليف ضد الفطرة جاءت الآية التى تليها تقول: {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ...}البقرة ٢٨٦([١٥]).

ونحن لا ننكر أنّ بعض هذه النتائج صحيحة، ولكن ليس بالفهم الشحرورى، فالإسلامبالمعنى الحقيقى أعمّ من الإيمان، لأن الإسلام يتضمن الإيمان،ولأنه قمة الإلتزاموالانقياد التام إذا سبقه الإيمان. والإسلام أعمّ من حيث تضمنه للرسالات السابقة، وعلى أتباع الديانات السابقة اتّباع الإسلام بعد أن يبلغهم، وبعد أن تظهر حقيقته عندهم، وهذا ما ثبت فى القرآن. وهذا الإثبات حجة لمن آمن بالقرآن ونصوصه، ولغيرهم كلام آخر..وأمّا أنّ الإيمان خاص بأتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)، وهم المؤمنون، فهذا صحيح، لكن هذه التسمية تطلق على المسلمين السابقين، باعتبارهم آمنوا برسالات الرسل، كما سبق أن ذكرنا آيات فى ذلك، وأثبته الشحرور ولكن لغرض آخر. وما يدّعيه شحرور من أركان الإيمان عبارة عن الأركان المذكورة، فهو خلط مقصود من عنده لكي يثبت آراءه، وإلا فإن الأركان المذكورة يمكن تسميتها بالإسلام بمعناه الشمولى، وبعضها من الإيمان بتعريف آخر، وبعضها الآخر أركان الإسلام، أو جزء منها.

ولو تأمل القارئ فى قول شحرور، حين يقول: "ومن هنا نفهم الآية التى زعموا أنها تحوى أركان الإيمان وهى قوله تعالى: {آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله، وقالوا سمعنا وأطعنا، غفرانك ربنا وإليك المصير}البقرة:٢٨٥، هنا نلاحظ قوله المؤمنون جاءت بعد الرسول، وبما أن أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم) هم المؤمنون قال:(والمؤمنون كل آمن ...)، وبما أن أركان

[١٥] الإسلام والإيمان، ص٥٥-٥٦.

الإيمان تكاليف ضد الفطرة جاءت الآية التى تليها تقول: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ...) البقرة ٢٨٦[١٦].وذلك كي يثبت أن الإيمان تكليف، وأن اللهلا يكلّف نفساً إلا وسعها..ولا شك فى أنّ الله لا يكلف الإنسان بما لا يستطيع القيام به، ولا يكلّفه فوق طاقته، لكن مناورة شحرور تدور حول إثبات رؤيته، لا البحث عن الحقيقة، والتوصل إليها.. لماذا هذا الزعم، والآية واضحة فى مدلولها،وهو موافق لرأيه، إن كان صادقاً مع نفسه؟! فالله – سبحانه - يقول إن المؤمنين يؤمنون بالمذكورات، والمذكورات واضحات من الآية، إذ الإيمان عند أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)هو ما ذكر فى هذه الآية، فلم هذا الانقلاب عن المنهج الذى دافع عنه فى طول الكتاب وعرضه!! وبدلاً من الإقرار بالحق، فهو يبحث عن مخرج آخر، وهوإيجاد آية أخرى بعدها، كي يقول ما أراد قوله مسبقاً، وإلا فالآية كفيلة بأن يغيّر رأيه السابق؛ لو كان متبعاً للحق، وباحثاً عن الحقيقة.

وبعد أنْ أوقع شحرور نفسه فى بعض التناقض، يحاول حلّه بطريقة يوظّفها لصالح رؤيته المعاصرة، فيقول: "وننتقل بعد أن تبيّن أمامنا الفرق بين الإسلام والإيمان، لإزالة التناقض بين قوله تعالى: {اتقوا الله حق تقاته}، وقوله تعالى: {واتقوا الله ما استطعتم}، يقول تعالى: {يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون}آل عمران: ١٠٢،{فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيراً لأنفسكم..}التغابن: ١٦، {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها..}البقرة ٢٨٦،ونفهم أن التقوى تكليف، ونفهم أن التكليف يتناسب مع الوسع والاستطاعة، ولكن بما أن الاستطاعات تتفاوت من إنسان لآخر، فستأتى التقوى متفاوتة من إنسان إلى آخر، وهذا يتعارض مع الآية الأولى التى تأمر الذين آمنوا بأن يتقوا الله حقّ تقاته، أىْ بغضّ النظر عن الوسع والاستطاعة .. فما المخرج هنا؟والحل ببساطة يكمن فى نهاية الآية الأولى، وفى أولها، فهى تبدأ الخطاب موجهاً إلى الذين آمنوا، ولما كنا قد أسلفنا(والقول لشحرور) بوجود إيمانين فى التنزيل، فأيهما المقصود هنا؟وتأتى نهاية الآية لتوضيح أن المقصود هم المؤمنون بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، أى المسلمون، أما الآية الثانية فموجهة إلى المؤمنين بمحمد (صلى الله عليه وسلم)، ورسالته، بما فيها من تكاليف. إن المطلوب فى تعاليم الإسلام أن تطبق حق تطبيقها كاملة:

أ- فليس هناك إيمان بوجود الله ما استطعنا..

ب- وليس هناك إيمان نبذل فيه كل جهدنا بأن الساعة آتية..

[١٦] الإسلام والإيمان، ص٥٦.

جـ- وليس هناك اجتناب لشهادة الزور، وللغش فى المواصفات، على قدر الاستطاعة والوسع، كأن يأتينا من يقول إنه بذل جهده بألا يزنى، فلم يستطع، أو إنه حاول وسعه بألا يقتل، فلم يقدر!! فنقول له نحن: أحسنت، لأن الله لا يكلّف نفساً إلا وسعها.

ومن هنا نفهم أننا فى القانون الفطرى الأخلاقى (أركان الإسلام)، نتقى الله حقّ تقاته، ولهذا ختم الله تعالى الآية بقوله: {ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون}، أما فى أركان الإيمان، فنتقى الله ما استطعنا: {لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها}.. لاحظ الآية قبلها، كيف ذكرت (المؤمنون):{آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون}، فالمريض يعفى من الصوم لأنه لا يستطيعه، والحج مربوط أساساً بالاستطاعة: {من استطاع إليه سبيلا}، والقتال يسقط عمّن لا يستطيعه، والزكاة تسقط عمّن لا مال لديه، والشورى تطبّق بحسب الإمكانيات والتطور التاريخى الموجود، إذ ليس ثمة شورى مطلقة، إنما هناك شورى الإيمان بما هو مطلق، والقتال من أجلها نسبى تاريخى، لأن أركان الإيمان تكاليف غير فطرية، لذا فهى تؤدّى حسب الاستطاعة والوسع([١٧]).

فتعقيباً على المقاطع الآنفة نقول: إن الآيتين ليس بينهما تناقض، فشحرور هو الّذى أوقع نفسه فى التناقض، حين أوجد التفريق بين الإيمان والإسلام بهذه الصورة، ولما لم يجد حلاً لبعض الآيات التى تناقض فكرته، أوجد بعض التراقيع التى لم تستطع حل الإشكال الّذى أوقع نفسه فيه، فأبدع مسألة الإيمانين، وجعل من الإيمان إسلاماً لمعالجة التناقض الذى وقع فيه جرّاء تفريقه التعسفى فى بعض الآيات، وإلا فكيف يفسّر (ياأيها الّذين آمنوا) بـ(يا أيها الذين أسلموا؟!) مع إصراره أن المسلمين غير المؤمنين، فلماذا هنا تحولوا إلى مسلمين؟! ولماذا ربط(حق تقاته) بالمسلمين، و(واتقوا الله مااستطعتم) بالمؤمنين؟! فهل صحيح - بحسب الواقع - أنّ المسلمين يتقون الله حقّ تقاته، فى أركانه الثلاثة، وبخاصة فى تفصيلات العمل الصالح؟! وأنّ المؤمنين بعيدون عن اتّباع أوامر الله، التى سمّاها بالتكاليف الصعبة على النفوس؟! فهل المسلمون - بحسب تعبير شحرور - ملتزمون تمام الالتزام بالعمل الصالح والوصايا العشر؟! هذه الإدعاءات لا يصدّقها الواقع، بل العكس هو الصحيح فى أغلب الأوقات، فنجد المؤمنين التزموا أكثر بتلك الواجبات والتكاليف، مع صعوباتها وتعبها ومشقاتها... وبما أن التقوى تكليف، فكيف يطالب به المسلم إسلاماً فطرياً؟! أليس هذا من التكليف، بحسب الفهم الشحرورى؟! ومع ذلك يطالب به مطالبة تامّة! وأن كثيراً من الأعمال الصّالحة تقع ضمن دائرة الإسلام، بمفهومه

[١٧] الإسلام والإيمان، ص٥٦-٥٧.

هو، والتكليف يحتاج إلى بذل جهد ومشقة وصبر وضبط، فكيف يطالبون بتقوى الله حق تقاته؟!! ..

ففى مثل هذه الإشكاليات يقع شحرور فى خطأ، وحين يريد معالجته، يزداد الأمر سوءاً، والخطأ فضاحة؟!

فما قام به شحرور من تغيير مفهومى الإسلام والإيمان، وإعطاء مضامين جديدة لكليهما، لم يكن موفقاً فيه، وإن بذل جهدا كبيراً فى سبيل إثباته، ولا ينفى ذلك أن يكون قد أصاب فى بعض جوانبه، ولكنه أخطأ فى النهاية، لأنه حاول بكل ما أوتى من حصافةلىَّ النصوص تبعاً لما قرّره مسبقاً.. وما توصل إليه من نتائج، لا تطمئن إليها القلوب إلا فى جزئيات هامشية. وقد وقع، فيما سمّاه هو بأركان الإيمان والإسلام، فى أخطاء لا نخصها بالدِّراسة هنا.. أمّا العمل الصالح، وعدّه ضمن أركان الإسلام والإيمان،فلا نختلف معه كثيراً، من حيث وجوده فى الأدلة الشرعية، لكننا نخالف تصنيفه، وبعض توظيفاته،عدا أنّ العمل الصالح جزء من الإسلام والإيمان، بالمعنى المعروف، وهو مكمّل للإيمان، وجزء منه، وثمرة له، على خلاف معروف بهذا الصدد. واعتبار العمل الصالح من الإسلام - بالمعنى الشحرورى - لا يخرجه من كونه جزءاً من الإسلام، بالمعنى المعروف، فلا فائدة يذكر من هذا التصنيف، لأن المسلمين أتباع الرسول يؤمنون بذلك، ويعدّونه جزءاً من إسلامهم، فهل يؤمن به الإسلام الشحرورى من أتباع الديانات الأخرى؟!!

وقبل أن ننهى الحديث عن مصطلح الإيمان، والمؤمنين، لدى شحرور، نلقى نظرة على دلالة الإيمان فى اللغة والقرآن، وما استنبطه العلماء.. **وبتتبع المعاجم العربية نتوصل إلى أنّ المعنى اللغوى لـ(الإيمان)، والّذى أخذ من:(أمن)، هو: التصديق، وضد الخوف، ونقيض الْخِيَانَةِ والكفر**([18]). والملاحظ أن الآيات التى ورد فيها لفظ(أمن)، وصيغها([19])، لاتخرج عن المعانى السابقة المذكورة فى اللغة، فهو إما بمعنى التصديق والاعتقاد، وإما

[18] للتفصيل ينظر: الزمخشرى، **أساس البلاغة**، مصدر سابق،ج١، ص٣٥، وابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مصدر سابق، ج١، ص١٣٣-١٣، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهرى، ت: أحمد عبد الغفورعطار، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين ، ط٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م،.ج٥، ص٢٠٧١،**والنهاية فى غريب الحديث والأثر**، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ت:طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحى، ج١، ص٦٩، و**المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير**، الفيومى، أحمد بن محمد بن على، المكتبة العلمية – بيروت، د:ط، د:ت، ج١، ص٢٤.

[19] هذا ما توصل إليه الباحث فى أطروحته للدكتوراه، بعد ذكر الآيات التى تتعلق بالإيمان، ومشتقاته الأخرى. ينظر: التطور الدلالى لمصطلحات العقيدة لدى الفرق الإسلامية، دراسة مقارنة بين أهل الحديث والمعتزلة والأشاعرة، غير مطبوع.

بمعنى الأمن، وضدّه الخوف. وإمّا بمعنى الأمانة، ونقيضها الخيانة. مع التنبيه إلى أن الله تعالى ذكر مع الإيمان، ومع الذين آمنوا، أوصافاً للإيمان وللمؤمنين، وغير المؤمنين، سلباً وإيجاباً.

يذكر (الأصفهانى) بعض المعانى الاصطلاحية، والتوظيفات المتعددة لـ(آمن)، ومشتقاته، فى القرآن، فيقول:"الإيمان يستعمل تارة اسماً للشريعة التى جاء بها محمّد عليه الصلاة والسلام، وعلى ذلك: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى}المائدة: ٦٩، ويوصف به كلّ من دخل فى شريعته مقرّاً بالله وبنبوته. قيل([٢٠]): وعلى هذا قال تعالى: {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ}يوسف: ١٠٦.وتارة يستعمل على سبيل المدح، ويراد به إذعان النفس للحقّ على سبيل التصديق، وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح، وعلى هذا قوله تعالى: {وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُوْلَئِكَ هُمْ الصِّدِّيقُونَ}الحديد: ١٩. ويقال لكلّ واحد من الاعتقاد، والقول الصدق، والعمل الصالح: إيمان. قال تعالى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ}البقرة: ١٤٣، أى: صلاتكم، وجعل الحياء وإماطة الأذى من الإيمان. قال تعالى: {وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَلَوْ كُنَّا صادِقِينَ}يوسف: ١٧، قيل: معناه: بمصدّق لنا، إلا أنّ الإيمان هو التصديق الذى معه أمْن، وقوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنْ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ}النساء: ٥١،فذلك مذكور على سبيل الذمّ لهم، وأنه قد حصل لهم الأمن بما لا يقع به الأمن، إذ ليس من شأن القلب- ما لم يكن مطبوعاً عليه- أن يطمئن إلى الباطل، وإنما ذلك كقوله: {وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنْ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}النحل:١٠٦. ثم يشير إلى أنّ أصل الإيمان ستة...([٢١]).**والمعانى السابقة، التى ذكرها الأصفهانى،تأكيد للمعانى اللغوية، مع إعطاء صبغة اصطلاحية للإيمان والمؤمن، وإطلاقه على الشريعة، ودين الإسلام، المتمثل بخاتم الأنبياء.**

[٢٠] جعل محمد شحرور من هذا القيل أصلاً وقولاً راجحاً، وهذا غير مستبعد فى مثل هذه الأمور، فأحياناً القول المرجوح فى التاريخ يتحول إلى الراجح بعد تقويته بالأدلة، ولو أنّ شحرور يورده فى سياق رؤيته العامة، والّذى نسجل عليه الملاحظات.

[٢١] **المفردات فى غريب القرآن**، الراغب الأصفهانى، ت:صفوان عدنان الداودى، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط١، ١٤١٢ هـ ، ص٩١.

المبحث الثالث

الإسلام والإيمان بين الترادف التباين

في هذا المبحث نحاول أن نجد الفرق بين الإيمان والإسلام، ونعرض جزءاً مما كتبه علماء الإسلام في هذا الصدد، ثم نلخص آراءهم لنصل إلى نتائج علمية حول الموضوع، فليس الكلام في هذا الموضوع جديداً، بل تكلّم فيه العلماء كثيراً،وقلّما تجد كتاباً بارزاً في علم الكلام أو العقيدة لم يتصدَّ له.ولاشك أن هناك أقوالاً متعددة لعلماء الإسلام عن الفرق بين مصطلحى الإيمان والإسلام، ومن ثم المسلم والمؤمن، والعلاقة بين الإسلام والإيمان؛ التى قد تكون علاقة ترادف، أو تباين، أو تلازم وتماسك.

(الإيمان) قول وعمل، و(الإسلام) فعل ما فرض على الإنسان أن يفعله، إذا ذكر كل اسم على حدته مضموماً إلى الآخر: فقيل المؤمنون والمسلمون جميعاً أو مفردين، أريد بأحدهما معنى لم يرد بالآخر، وإن ذكر أحد الاسمين شملَ الكلّ وعمّهم. وآخرون يقولون إن الإسلام والإيمان واحد، فقال الله عزوجلّ: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ}آل عمران: ٨٥، فلو أن الإيمان غيرُه لم يقبل، وقال:{فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ. فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ}الذاريات: ٣٥ - ٣٦.. ومنهم من ذهب إلى أن الإسلام مختص بالاستسلام لله والخضوع له، والانقياد لحكمه فيما هو مؤمنٌ به، كما قال: {قَالَتْ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلْ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ}الحجرات: ١٤، وقال: {يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلْ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ}الحجرات: ١٧، وهذا أيضاً دليل على أنهما واحدٌ([٢٢]).

ويوضح ابن تيمية رحمه الله هذا الأمر أكثر، إذ يرى أن (الإسلام) هُوَ الْأَعْمَال الظَّاهِرَة: الشَّهَادَتَانِ، وَالصَّلَاةُ، وَالزَّكَاةُ، وَالصِّيَامُ، وَالْحَجُّ. وَ(الإيمان) مَا فِي الْقَلْبِ مِنْ الإيمان بِاَللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ([٢٣]). وفي زاوية أخرى أشارابن تيمية إلى أنّ الْجُمْهُور مِنْ السَّلَفِ وَالْخَلَفِ يرون أن هَؤُلَاءِ الَّذِينَ وُصِفُوا بِالإسلام دُونَ الإيمان قَدْ لَا يَكُونُونَ كُفَّارًا فِي الْبَاطِنِ، بَلْ مَعَهُمْ بَعْضُ الإسلام الْمَقْبُولِ. وَهَؤُلَاءِ يَقُولُونَ: الإسلام أَوْسَعُ

[٢٢] **كتاب اعتقاد أهل السنة**،الإسماعيلى، أبوبكر أحمد بن إبراهيم، ت: جمال عزّون، دار ابن حزم، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص٤٦-٤٧. وفي نفس المدرسة العقدية، بل عند إمامهم.

[٢٣] **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية،١٩٩٥م-١٤١٦هـ ، ج٧، ص١٤.

مِنْ الإيمان، فَكُلُّ مُـؤْمِنٍ مُسْـلِمٌ، وَلَـيْسَ كُـلُّ مُسْـلِمٍ مُؤْمِنًا. ويسـتدلّون بأدلّـة مـن القـرآن والسنّة[٢٤].ويرى أَنَّ الْقَلْبَ إِذَا صَلَحَ بِالإيمان؛ صَلَحَ الْجَسَدُ بِالإسلام، وَهُوَ مِنْ الإيمـان...[٢٥]، فَجَعَلَ (الدِّينَ) هُوَ الإسـلام وَالإيمـان وَالْإِحْسَـان. فَتَبَـيَّنَ أَنَّ دِينَنَـا يَجْمَـعُ الثَّلَاثَـةَ، لَكِـنْ هُـوَ دَرَجَاتٌ ثَلَاثٌ: (مُسْلِمٌ)، ثُمَّ (مُؤْمِنٌ)، ثُـمَّ (مُحْسِـنٌ)[٢٦].ويـرى، مسـتنداً إلى أدلـة سـبق أن ذكرها، أَنَّ الإسلام دَاخِلٌ فِي الإيمان، فَـلَا يَكُـونُ الرَّجُـلُ مُؤْمِنًـا حَتَّـى يَكُـونَ مُسْـلِمًا، كَـمَا أَنَّ الإيمان دَاخِلٌ فِي الْإِحْسَـانِ، فَـلَا يَكُـونُ مُحْسِـنًا حَتَّـى يَكُـونَ مُؤْمِنًـا[٢٧]. لكـن المعادلـة قـد تنعكس، وبخاصّة اذا اعتبر أن الإسلام - بمعناه الواسع الحقيقى - يتضمن الإيمان والانقيـاد، فبهذا الاعتبار الإسلام أفضل وأوسع، لأنه يتضمن الإيمان.

ويذكر ابن تيمية أن اسْم الإيمان، تَارَةً يُذْكَرُ مُفْرَدًا غَـيْرَ مَقْـرُونٍ بِاسْـمِ الإسـلام، وَلَا بَاسِمِ الْعَمَـلِ الصَّـالِحِ، وَلَا غَـيْرِهِمَا، وَتَـارَةً يُـذْكَرُ مَقْرُونًـا، وَكَـذَلِكَ ذُكِـرَ الإيمـان مَـعَ الْعَمَـلِ الصَّالِحِ[٢٨]. فَهُنَاك الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ، بِالنِّسْبَةِ إلَى مَا فِي الْبَاطِنِ وَالظَّاهِرِ مِنْ الإيمـان. فَلَـمَّا ذَكَرَ الإيمان مَعَ الإسلام؛ جَعَلَ الإسـلام هُـوَ الْأَعْـمَالَ الظَّـاهِرَةَ: الشَّـهَادَتَانِ وَالصَّـلَاةُ وَالزَّكَـاةُ وَالصِّيَامُ وَالْحَجُّ. وَجَعَلَ الإيمان مَا فِي الْقَلْبِ مِنْ الإيمان بِاَللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِـهِ وَرُسُـلِهِ وَالْيَـوْمِ الْآخِرِ. وَإِذَا ذُكِرَ اسْمُ الإيمان مُجَرَّدًا؛ دَخَلَ فِيهِ الإسلام وَالْأَعْمَالُ الصَّالِحَةُ[٢٩]. **و**بهذا الاعتبـار فتعريف الإسلام عنده هُوَ: "الِاسْتِسْلَامُ لِلَّهِ بِفِعْلِ كُلِّ طَاعَةٍ وَقَعَتْ مُوَافِقَةً لِلْأَمْـرِ". و"الإيمـان أَعْظَمُ خَصْلَةٍ مِنْ خِصَالِ الإسلام". وَاسْمُ الإسلام: "شَامِلٌ لِكُلِّ طَاعَةٍ انْقَادَ بِهَا الْعَبْـدُ لِلَّهِ؛ مِـنْ إيمَانٍ وَتَصْدِيقٍ وَفَرْضٍ سِوَاهُ وَنَفْلٍ، غَـيْرَ أَنَّـهُ لَا يَصْـلُحُ التَّقَـرُّبُ بِفِعْـلِ مَـا عَـدَا الإيمـان مِـنْ الطَّاعَاتِ، دُونَ تَقْدِيمِ فِعْلِ الإيمان"[٣٠].

وهذا يعنى أن هناك عموماً وخصوصاً بين الإسلام والإيمان، لكن الأبـرز فى مفهـوم الإسلام الالتزام بالطاعات الظاهرة، والاستسلام لأوامر الله تعالى، وعلى وجود تداخل بينهما، بحسب السياق المستعمل.

---

[٢٤] المصدر نفسه، ج٧، ص٤٧٦.

[٢٥] **صحيح البخارى**، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبى صلى الله عليه وسلم، ص٢٣، ح/٥٠. هذه صيغة الحديث عند البخارى:"هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ"، وعند مسلم:"فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم"، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان، ص٣٦، ح/١.

[٢٦] **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، ج٧، ص١٠.

[٢٧] المصدر نفسه، ج٧، ص١٥٥.

[٢٨] المصدر نفسه، ج٧، ص١٣باختصار.

[٢٩] المصدر نفسه، ج٧، ص١٤باختصار.

[٣٠] المصدر نفسه، ج٧، ص١٥٧.

ولكن بصورة عامة فالإيمان أخص من الإسلام، كما يقول ابن كثير عن هذه الآية: {قَالَتْ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا}الحجرات: ١٤، "قوله تعالى منكراً على الأعراب الذين أول ما دخلوا في الإسلام ادعوا لأنفسهم مقام الإيمان، ولم يتمكن الإيمان في قلوبهم بعد"([٣١]). ويستنبط منها:"أن الإيمان أخص من الإسلام، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة، ويدل عليه حديث جبريل عليه السلام، حين سأل عن الإسلام، ثم عن الإيمان، ثم عن الإحسان، فترقى من الأعم إلى الأخص، ثم للأخص منه"([٣٢]). وهذا ما دفع بالعلماء إلى القول بأنّ هناك فرقاً وتبايناً بين الإيمان والإسلام من جهة، وهما - من جهة أخرى - اسمان لمعنى واحد([٣٣]).

وتأكيداً على المعنى السابق، يرى ابن رجب الحنبلى أنّ اسْم الإسلام وَالإيمان: إِذَا أُفْرِدَ أَحَدُهُمَا، دَخَلَ فِيهِ الْآخَرُ، وَدَلَّ بِانْفِرَادِهِ عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْآخَرُ بِانْفِرَادِهِ، فَإِذَا قُرِنَ بَيْنَهُمَا، دَلَّ أَحَدُهُمَا عَلَى بَعْضِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِانْفِرَادِهِ، وَدَلَّ الْآخَرُ عَلَى الْبَاقِي. وَقَدْ صَرَّحَ بِهَذَا الْمَعْنَى جَمَاعَةٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ.وَقَدْ ذَكَرَ هَذَا الْمَعْنَى أَيْضًا الْخَطَّابِيُّ فِي كِتَابِهِ (مَعَالِمِ السُّنَنِ)، وَتَبِعَهُ عَلَيْهِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ مِنْ بَعْدِهِ. ويأتى بأحاديث فى ذلك. ويذكر ابن رجب أيضاً أن أَهْلَ السُّنَّةِ وَالْحَدِيثِ مُخْتَلِفُونَ فِي ذَلِكَ، وَصَنَّفُوا فِي ذَلِكَ تَصَانِيفَ مُتَعَدِّدَةٍ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَدَّعِي أَنَّ جُمْهُورَ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى أَنَّهُمَا شَيْءٌ وَاحِدٌ: وَمِنْهُمْ مَنْ يَحْكِي عَنْ أَهْلِ السُّنَّةِ التَّفْرِيقَ بَيْنَهُمَا، وَقَدْ نُقِلَ هَذَا التَّفْرِيقُ بَيْنَهُمَا عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ.وَبِهَذَا التَّفْصِيلِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ يَزُولُ الِاخْتِلَافُ، فَيُقَالُ: إِذَا أُفْرِدَ كُلٌّ مِنَ الإسلام وَالإيمان بِالذِّكْرِ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا حِينَئِذٍ، وَإِنْ قُرِنَ بَيْنَ الِاسْمَيْنِ كَانَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ. وَالتَّحْقِيقُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا: أَنَّ الإيمان هُوَ تَصْدِيقُ الْقَلْبِ، وَإِقْرَارُهُ، وَمَعْرِفَتُهُ، وَالإسلام: هُوَ اسْتِسْلَامُ الْعَبْدِ لِلَّهِ، وَخُضُوعُهُ، وَانْقِيَادُهُ لَهُ، وَذَلِكَ يَكُونُ بِالْعَمَلِ، وَهُوَ الدِّينُ، كَمَا سَمَّى اللَّهُ فِي كِتَابِهِ الإسلام دِينًا، وَفِي حَدِيثِ جِبْرِيلَ سَمَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الإسلام وَالإيمان وَالْإِحْسَانَ دِينًا، وَهَذَا أَيْضًا مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَحَدَ الِاسْمَيْنِ إِذَا أُفْرِدَ دَخَلَ فِيهِ الْآخَرُ، وَإِنَّمَا يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قُرِنَ أَحَدُ الِاسْمَيْنِ بِالْآخَرِ. فَيَكُونُ حِينَئِذٍ الْمُرَادُ بِالإيمان: جِنْسَ تَصْدِيقِ الْقَلْبِ، وَبِالإسلام جِنْسَ

[٣١] تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج٧، ص ٣٨٩.

[٣٢] تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج٧، ص٣٨٩.

[٣٣] ينظر: **الإيمان**، محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده: ت: على بن محمد بن ناصر الفقيهى، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٢،١٤٠٦، ج١، ص١٢٠-١٢٢-١٢٣

الْعَمَلِ. وَمِنْ هُنَا قَالَ الْمُحَقِّقُونَ مِنَ الْعُلَمَاءِ: كُلُّ مُؤْمِنٍ مُسْلِمٌ، فَإِنَّ مَنْ حَقَّقَ الإيمان، وَرَسَخَ فِي قَلْبِهِ، قَامَ بِأَعْمَالِ الإسلام([٣٤]).

وكل هذا يعنى أن الإسلام والإيمان قد يترادفان، ولاسيّما من حيث الانقياد والاذعان، ويتباينان من حيث الأفعال الظاهرية. وقد يتضمن أحدهما الآخر، أو يكون بينهما عموم وخصوص بحسب السياق. وهذا خلا المعانى المخصوصة لكل من(الإسلام)، و(الإيمان)، كاستعمال الإيمان للصلاة والدعاء، والإسلام للتسليم والانقياد، وغيرها، مما أُشير إلى بعضها.

وما قيل عن(الإسلام)، ينطبق إلى حدما على (المسلم) و(المؤمن). فكل مؤمن مسلم، أما كون كل مسلم مؤمناً فمحل اختلاف، فقد يكون صحيحاً ومتلازماً، وقد يكون متابيناً ومختلفاً. فإذا ورد لفظا الإسلام والإيمان منفردين ومفترقين، فالعلاقة بينهما علاقة الترادف، ويقصد بهما الدين كله،من دون فرق بينهما. ولكن إذا وردا معاً،وفى سياق واحد، فالعلاقة علاقة تمايز وتغاير وتباين، مع وجود روابط متصلة بينهما. فحينئذٍ، وفى هذه الحالة، الإيمان يرتبط بالتصديق والأعمال القلبية؛ من الإيمان بالله تعالى، وغيرها من أعمال القلوب. وأمّا الإسلام: فيراد به الِاسْتِسْلَامُ لِلَّهِ، بِفِعْلِ كُلِّ طَاعَةٍ ظاهرة وَقَعَتْ مُوَافِقَةً لِلْأَمْرِ، سواءً صحبها الإيمان القلبى،أو لم يصحبها، فيكون صاحبها إما مؤمناً كامل الإيمان، أو ضعيف الإيمان، أو منافقاً.

وهناك نوع من الإتفاق بين علماء الإسلام فى هذه المعانى، مع اختلافات تمليها اللغة والنصوص، فالمعتزلة يقرّرون المعنى اللغوى للإسلام، وأن الإسلام اسم يطلق على الدين الذى نتدين به، مع ذلك لايعدّون كل ما ورد هذا اللفظ فى القرآن حقيقياً، بل أحياناً يعدّونه مجازاً على المعنى اللغوى المعهود. ولهذا نجد أنهم لايفرِّقون بين الإسلام والإيمان بالمعنى الحقيقى للمصطلحين؛ فالإسلامإيمان والإيمان اسلام، حقيقة لا مجازاً.

بعد أن يورد القاضى عبدالجبار انتقال بعض الأسماء فى اللغة إلى معانٍ شرعية، مثل الصلاة والصوم والزكاة، وجواز هذا الانتقال عنده، وأنه موجود ثابت، وأن المؤمن جعل بالشرع اسماً لمن يستحق التعظيم والإجلال، فكذلك:(المسلم) جعل بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم، حتى لافرق بينهما إلا من جهة اللفظ. لأن لفظ(مسلم) لم يبق - بحسب رأيه - على ما كان عليه فى الأصل، لأن الكافر المنقاد للغير لايسمّى مسلماً،

[٣٤] **جامع العلوم والحكم فى شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**، ابن رجب الحنبلى، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، ت: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ج١، ص١٠٦-١٠٨، باختصار.

ولا يطلق على النائم والساهى، لأن الانقياد غير مقصود منهما، ولكان يجب أن لايسمّى الآن بهذا الاسم إلا المشتغل به، دون من سبق منه الإسلام([٣٥]).

ويرى القاضى المساواة بين المسلم والمؤمن بالمعنى الإصطلاحى. فعن قوله تعالى: {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ. فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ}الذاريات: ٣٥ – ٣٦، يقول: فلو لم يكن أحدهما هو الآخر، لكان لايصح على الاستثناء على هذا الوجه..([٣٦]).والقاضى يحاول أن يثبت فى كتبه أن:(الإسلام) و(الإيمان)، بالمعنى الحقيقى، ليس بينهما فرق، ولهذا يردّ كثيراً على مخالفيه، فيقول فى مكان آخر:"وربما قيل فى قوله تعالى: {قَالَتْ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا}الحجرات: ١٤، أفليس قد ميّز بين الإيمان والإسلام؟ وجوابنا أن الإسلام فى اللغة هو الاستسلام والانقياد، وذلك ليس بإسلام فى الدين على الحقيقة، ولذلك قال: {وَلَمَّا يَدْخُلِ الإيمان فِي قُلُوبِكُمْ}، ومن يكون مسلماً فى الحقيقة فقد دخل الإيمان قلبه، ولذلك قال بعده: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمْ الصَّادِقُونَ}الحجرات: ١٥، فبيّن تعالى أنّ الاعراب لم يكونوا كذلك، بل كذبوا فى قولهم آمنا"([٣٧]).

والزمخشرى يوافق القاضى فى التفرقة بين المعنيين فى الآية،ولكن بتعريف مغاير للإسلام، ولا يسميه مجازياً. فهو يرى أن: (الإيمان) هو التصديق مع الثقة وطمأنينة النفس. والإسلام: الدخول فى السلم، والخروج من أن يكون حرباً على المؤمنين، بإظهار الشهادتين. ألا ترى إلى قوله تعالى: {وَلَمَّا يَدْخُلِ الإيمان فِي قُلُوبِكُمْ}. مع ذلك يتوصل إلى أنّ ما يكون من الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب، فهو إسلام، وما واطأ فيه القلب اللسان، فهو إيمان([٣٨]). وهذا يعنى أن تعريف الإسلام قد يفسّر- بالانقياد الظاهرى لأوامر الله تعالى. **وهذا لايخالف كثيراً ما أقرّه العلماء الآخرون، فالإسلام يرادف الإيمان: (اعتقاد وقول وعمل)، وما عدا ذلك فهو (إسلام)، أو (مسلم)، بالمعنى المجازى وليس الحقيقى. فكل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن، بالمعنى الحقيقى. وقد يطلقالإسلامعلى الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب.**

---

[٣٥] **شرح الأصول الخمسة**، القاضى، عبدالجبار بن أحمد المعتزلى، ت: عبدالكريم عثمان، مكتبة الأسرة، القاهرة، د:ط، ٢٠٠٩م.، ص٧٠٥بتصرف.

[٣٦] المصدر نفسه، ص٧٠٦-٧٠٧بتصرف.

[٣٧] **تنزيه القرآن من المطاعن**، القاضى، عبدالجبار بن أحمد المعتزلى، دارالنهضة الحديثة – بيروت، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، ص٤٩٢، ص٣٩٥.

[٣٨] **الكشاف**، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٧٦.

لقد تعددت أقوال العلماء فى مسمّى الإسلام، والفرق بينه وبين الإيمان، كما قلنا، ومن هؤلاء الأشاعرة، فحدّ الإسلام عند (ابن فورك): "هو الاستسلام، فكلّ إيمانٍ إسلامٌ، وليس كلُّ إسلامٍ إيماناً، لمّا لم يكن كلُّ إسلامٍ تصديقاً"([٣٩]). وذلك أن الإيمان تصديق القلب، ولكن الإسلام قد يكون استسلاماً ظاهرياً، ليس معه الإيمان القلبى، كما أكّد ذلك (الباقلانى) بقوله:"كل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً، لأن معنى الإسلام الانقياد، ومعنى الإيمان التصديق، ويستحيل أن يكون مصدق غير منقاد، ولا يستحيل أن يكون منقاد غير مصدق؛ وهذا كما يقال: كل نبى صالح، وليس كل صالح نبياً. ويدل على صحة هذه الجملة قوله تعالى: {قَالَتْ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلْ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ}الحجرات: ١٤، فنفى عنهم الإيمان، وأثبت أن ذلك منهم إسلام لا إيمان. وأيضاً: قوله تعالى: {يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلْ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ}الحجرات: ١٧، فغاير بين الإسلام والإيمان. ويدلّ على صحة هذا القول أيضاً أن الرسول عليه السلام فرّق، هو وجبريل، بين الإسلام والإيمان، حين سأله، فقال له: ما الإيمان؟ فقال له صلى الله عليه وسلم: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، حلوه ومره، فقال جبريل عليه السلام: صدقت. والمراد بجميع ذلك أن: تصدق بالله ورسوله، إلى آخر ما ذكر، ثم قال له: فما الإسلام؟ فقال: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأنى رسول الله، وأن تقيم الصلاة، وتؤتى الزكاة، وتصوم شهر رمضان، وتحج البيت، وتغتسل من الجنابة، وهذا واضح فى كونهما غيرين، وأن محل الإيمان القلب، وهو التصديق، ومحل الإسلام الجوارح. وهذا الحديث يقوّى لك جميع ما ذكرت لك"([٤٠]). فالإسلام عند (الباقلانى) الانقياد، ولهذا أن كل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً، فهناك تغاير بين الإسلام والإيمان. وبصورة عامة فإن محل الإسلام الجوارح.

وفى الفرق بين الإيمان والإسلام، وما بينهما من الاتصال، ينقل (الغزالى) الاختلاف فى أن الإسلام هو الإيمان، أو غيره. وإن كان غيره، فهل هو منفصل عنه، يوجد من دونه، أو مرتبط به، يلازمه؟ فقيل إنهما شىء واحد، وقيل إنهما شيئان لا يتواصلان، وقيل إنهما شيئان، ولكن يرتبط أحدهما بالآخر. وهذه ثلاثة مباحث، على حدّ قول الغزالى: بحث عن موجب اللفظين فى اللغة، وبحث عن المراد بهما فى إطلاق الشرع، وبحث عن حكمهما فى الدنيا

[٣٩] **الحدود فى الأصول**، ابن فورك الأصفهانى، الأستاذ أبى بكر محمد بن الحسن، ت: محمد السُليمانى، دار الغرب الإسلامى، ط١، ١٩٩٩، ص١١٢.

[٤٠] **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به**، الباقلانى، القاضى أبى بكر بن الطيب، ت: محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص٥٦.

والآخرة([41]). والبحث الأول لغوى، والثانى تفسيرى، والثالث فقهى شرعى. ففى موجب اللغة، والحق فيه أن الإيمان عبارة عن التصديق، والإسلام عبارة عن التسليم والاستسلام، بالإذعان والانقياد، وترك التمرد والإباء والعناد. وللتصديق محل خاص، وهو القلب، واللسان ترجمان. وأما التسليم، فإنه عام فى القلب واللسان والجوارح؛ فإن كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الإباء والجحود، وكذلك الاعتراف باللسان، وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح. فموجب اللغة أن الإسلام أعمّ، والإيمان أخصّ، فكان الإيمان عبارة عن أشرف أجزاء الإسلام، فإذن كل تصديق تسليم، وليس كل تسليم تصديقاً([42]).

أما عن إطلاق الشرع، فيرى الغزالى أن الحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد، وورد على سبيل الاختلاف، وورد على سبيل التداخل. أما الترادف([43])، ففى قوله تعالى: {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ. فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ}الذاريات: ٣٥ – ٣٦، ولم يكن بالاتفاق إلا بيت واحد، وقال تعالى: {يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ}يونس: ٨٤، وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **بُنِىَ الإسلام على خمس**، وَسُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مرة عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس. وأما الاختلاف، فقوله تعالى: {قَالَتْ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا}الحجرات: ١٤، ومعناه استسلمنا فى الظاهر([44])، فأراد بالإيمان ههنا: التصديق بالقلب فقط، وبالإسلام الاستسلام ظاهراً باللسان والجوارح..([45]).

وأما التداخل،فيرى الغزالى أن هناك أدلة ما تثبت ذلك، منها: ما روى أنه سئل فقيل: أى الأعمال أفضل، فقال صلى الله عليه وسلم:الإسلام، فقال: أى الإسلام أفضل، فقال صلى الله عليه وسلم: الإيمان. وهذا دليل على الاختلاف، وعلى التداخل، وهو أوفق الاستعمالات فى اللغة، لأن الإيمان عمل من الأعمال، وهو أفضلها، والإسلام هو تسليم إما

---

[41] وهذا ما لانتطرق إليه فى دراستنا هذه.

[42] إحياء علوم الدين، الغزالى ، أبو حامد، دار المعرفة، بيروت، د:ط، ج١، ص ١١٦باختصار.

[43] وقيل: الإيمان تصديق القلب، والإسلام الانقياد بالظاهر، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً، فسماهم فى الآية الأولى مؤمنين؛ لأنه ما من مؤمن إلا وهو مسلم". **الجامع لأحكام القرآن**، القرطبى، ت: هشام سمير البخارى، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، د:ط، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م، ج١٧، ص٤٨.

[44] وهو(الإسلام) الذى يعتبره الأصفهانى دون الإيمان، وهو "الاعتراف باللسان، وبه يحقن الدم، حصل معه الاعتقاد أو لم يحصل، وإياه قصد بقوله:{قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا}الحجرات:١٤".**معجم مفردات ألفاظ القرآن**، مصدر سابق، ص٤٢٣.

[45] **إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، ج١، ص ١١٦بتصرف.

بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح، وأفضلها الذى بالقلب، وهو التصديق الذى يسمى إيماناً([٤٦]).

ويرى الغزالى أن الاستعمال لهما على سبيل الاختلاف، وعلى سبيل التداخل، وعلى سبيل الترادف، كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة. أما الاختلاف، فهو أن يجعل **الإيمان** عبارة عن التصديق بالقلب فقط، وهو موافق للغة.**والإسلام** عبارة عن التسليم ظاهراً، وهو أيضاً موافق للغة.فإن التسليم ببعض محال التسليم، يطلق عليه اسم التسليم، فليس من شرط حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه، فإن من لمس غيره ببعض بدنه، يسمّى لامساً وإن لم يستغرق جميع بدنه، فإطلاق اسم الإسلام على التسليم الظاهر، عند عدم تسليم الباطن، مطابق للسان. وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى: {قَالَتْ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا}الحجرات: ١٤، وقوله صلى الله عليه وسلم، فى حديث سعد أو مسلم، لأنه فضل أحدهما على الآخر، ويريد بالاختلاف تفاضل المسمّيّين.

وأما التداخل، فموافق أيضاً للغة فى خصوص الإيمان، وهو أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً. والإيمان عبارة عن بعض ما دخل فى الإسلام وهو التصديق بالقلب. وهو الذى عنيناه(والكلام للغزالى) بالتداخل. وهو موافق للغة، فى خصوص الإيمان، وعموم الإسلام للكل. وعلى هذا خرج قوله (الإيمان)، فى جواب قول السائل أى الإسلام أفضل، لأنه جعل الإيمان خصوصاً من الإسلام، فأدخله فيه. وأما استعماله فيه على سبيل الترادف، بأن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً، فإن كل ذلك تسليم. وكذا الإيمان، ويكون التصرف فى الإيمان على الخصوص بتعميمه وإدخال الظاهر فى معناه، وهو جائز، لأن تسليم الظاهر بالقول والعمل، ثمرة تصديق الباطن، ونتيجته. وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره، على سبيل التسامح. فيصير بهذا القدر من التعميم مرادفاً لاسم الإسلام، ومطابقاً له، فلا يزيد عليه ولا ينقص، وعليه خرج {فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ}الذاريات: ٣٦([٤٧]).

وهذا يعنى أن الإسلام عند الغزالى عبارة عن التسليم والاستسلام، بالإذعان والانقياد، وترك التمرد والإباء والعناد. مع أن التسليم عام فى القلب واللسان والجوارح، فإن كل تصديق بالقلب، فهو تسليم وترك الإباء والجحود، وكذلك الاعتراف باللسان، وكذلك

[٤٦] المصدر نفسه، ج١، ص ١١٦.

[٤٧] ا **إحياء علوم الدين**، لمصدر السابق، ج١، ص ١١٧.

الطاعة والانقياد بالجوارح. فموجب اللغة عند الغزالى أن الإسلام أعـم، والإيمـان أخـص، فكـل تصديق تسليم، وليس كل تسليم تصديقاً.فعبّر بالإسلام عن تسـليم الظـاهر بـالقول والعمـل. والإسلام أيضاً تسليم إما بالقلب وإما باللسان وإما بـالجوارح، وأفضـلها الـذى بالقلـب، وهـو التصديق الذى يسمّى إيماناً.

وممن تناول هذا الموضوع من الأشاعرة العز بن عبدالسلام، فيرى أن الشرع خصّ (الإسلام) بالانقياد إلى الشهادتين باللسان، وقـد اسـتعمله الشرـع فى الانقيـاد إلى كثـير مـن الطاعات، كالانقياد إلى الدعائم الخمس، وغيرها. ويرى أن الإيمان إذا حمل عـلى التصـديق، والإسلام على الدعائم الخمس، فلا عمـوم بيـنهما، ولا خصـوص. وإن حمـل (الإسـلام) عـلى الانقياد اللغوى، كان أعمّ من الإيمان، إذ كـل مـؤمن منقـاد، ولـيس كـلّ منقـاد مؤمنـاً، أى مصدِّقاً. وإن حمل الإيمان على التصديق بأعمال الجوارح، فإن حمل الإسلام على الشهادتين، أو الدعائم الخمس، كان الإيمان أعمَّ من الإسلام، وإن حمل الإسـلام عـلى الانقيـاد اللغـوى، كان أعمّ من الإيمان. وإن بنينا على الظّاهر من لفظ الإسلام والإيمان، فلا عموم ولاخصوص، فإن الإيمان إذا أطلق حمل على التّصديق بالشهادتين، وإن أطلـق عـلى الإسـلام حمّـل عـلى النطق بالشهادتين، فعلى هذا فلا عموم ولاخصوص فى قوله: {فَأَخْرَجْنَا مَـنْ كَـانَ فِيهَـا مِـنْ الْمُؤْمِنِينَ. فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ}الذاريات: ٣٥ – ٣٦، لأن الظاهر من هذا الإيمان أنه التصديق بالقلب. ومن هذا الإسلام: أنه النّطق باللسان. وإن حمل الإيمـان عـلى التصديق، والإسلام على الانقياد إلى كل طاعة، وهو خلاف الظّاهر، كان الإسلام أعمّ([٤٨]).

هـؤلاء العلماء،الّـذين يصـنّفون ضـمن الأشـاعرة، لايبتّـون بتعريـف معـين، وإنمـا ينظرون إلى السياق والمقام، ومـا قيـل فيـه، فيصـنّفون ويفصّـلون عـلى أساسـه. فيعتـبرون للمعنـى اللغـوى، وماجـاء فى الكتـاب والسـنة، وفـق السـياق.فالإسـلام عبـارة عـن تسـليم واستسـلام وإذعـان وانقيـاد، ويتضـمن تسـليم القلـب واللسـان والجـوارح. وبهـذا الاعتبـار، فالإسلام عندهم أعمّ، والإيمان أخصّ، فكل تصديق تسليم، وليس كل تسـليم تصـديقاً، أو كـل مؤمن منقاد، وليس كلّ منقاد مؤمناً.وعبّر بالإسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمـل، ويـأتى الإسلام بمعنى الانقياد إلى الشهادتين باللسان، وقد استعمله الشرع فى الانقياد إلى كثـير مـن الطاعات، أى مصدِّقاً. وقد يكون (الإيمـان) أعـمّ، إن حمـل الإيمـان عـلى التصـديق بـأعمال

[٤٨] **معنى الإيمان والإسلام**، العز بن عبدالسلام، عزالدين عبدالعزيز، ت: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق-بيروت، ص١٧-١٩باختصار.

الجوارح، وحمل الإسلامعلى الشهادتين، أو الدعائم الخمس. وإن بنى على الظّاهر من لفظ الإسلام والإيمان، فلا عموم ولاخصوص. والكل له معناه الخاص.

أما الفرق بين الإيمان والإسلام، وما بينهما من الاتصال، فهناك أقوال، بحسب ورود الأدلة الموجودة، فقيل إنهما شيء واحد، وقيل إنهما شيئان لا يتواصلان، وقيل إنهما شيئان، ولكن يرتبط أحدهما بالآخر. إذاً هناك ترادف وتباين وترابط، مع الاختلاف.أما بالنسبة للإيمان، كمفهوم ومصطلح شرعى معروف فى علم العقيدة والكلام، ففيه تفصيل لا مجال لذكره هنا، وإن كان الّذى ذكر له صلته فى الموضوع([٤٩])❐

الخاتمة

أحمد لله على ماتم انجازه فى هذه الدراسة، والكمال لله، فإن أصبت فمن الله وتوفيقه، وإن أخطأت فتقصير منى، مع أنى حاولت الوصول إلى الحق بالطرق العلمية المتاحة لدى. وفيما يأتى عرض موجز لتسجيل أهم نتائجها:

١. اختراق المصطلحات القرآنية، وتغييرها بصورة عمدية مقصودة،ومن ثم إعادة صياغتها من المبادىء الأساسية عند شحرور.وهذا الحكم المسبقأوقعه فى التناقض، ولىِّ النصوص، أحياناً، والتعسف،أحياناً أخرى.

٢. أمّا بالنسبة لمصطلح (الإسلام) و(الإيمان)، و(المسلم) و(المؤمن)، لدى شحرور، فإن الباحث يرى أنّه مع الجهد الكبير الّذى بذله، لكن:

أ. منهجيته غير واضحة.

ب. يتلاعب بالمصطلحات، ويعبث بها.

ج. يؤوِّل لصالح رؤيته ما لايمكن تأويله، ولهذا وقع فى أخطاء تخالف المنهجية العلمية.

٣. تعريف (الإسلام)، لدى شحرور،بـ"التسليم بوجودالله، وباليوم الآخر، فإذا اقترن هذا التسليم بالإحسان والعمل الصالح، كان صاحبه مسلماً، سواءً أكان من أتباع محمد(الذين آمنوا)، أم من أتباع موسى(الذين هادوا)، أم من أنصار عيسى(النصارى)، أم

[٤٩] لقد قام الباحث بذكر هذا الموضوع تفصيلاً، مع مقارنة بين الفرق الثلاث، فى أطروحته.

من أية ملة أخرى غير هذه الملل الثلاث، كالمجوسية، والشيفية، والبوذية(الصابئين).."، ناقصة، وقراءة جزئية أحادية الجانب، لا تؤيدها اللغة والأدلّة القرآنية.

٤. تعريف الإيمان، وإطلاق المؤمن على أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)، قراءة قاصرة أيضاً، ولهذا اضطر إلى إبداع الإيمانين والإنائين، والتأويل، وإيجاد العلاقة بين الإيمان والفطرة، والإسلام والفطرة، بصورة غير دقيقة.

٥. يعمِّم كثيراً، ويصدر أحكاماً عامة من دون تثبت مطلوب، مثل: الإسلام يسبق الإيمان دائماً، وأنّ المجرم هو المقابل للمسلم بإطلاق، ويجعل من الإيمان بمحمد (صلى الله عليه وسلم)،واتّباع الدين الخاتم شيئاً اختيارياً، لأن الحد الأدنى المقبول عند الله هو الإسلام، بفهمه الخاص، وهذا مخالف للآيات القرآنية الصريحة المحكمة، التى تأمر أهل الكتاب، وغيرهم، باتّباع الرسول، والإيمان به.

٦. من معانى مادة: (سلم):السلامة، والعافية، والتحية، والخضوع، والانقياد، والتسليم، وإخلاص الدين لله، وبعد ذلك أطلق على الشريعة التى جاء بها الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، والمعانى الشرعية الأخرى. ومجمل القول لمعنى(الإسلام) فى القرآن الكريم: اسم للدين الذى تدين به(دين الأنبياء، واسم للشريعة الخاتمة)، والتوحيد والإخلاص والاستسلام والإقرار، مع معانى الخضوع والإنقياد بصوره المختلفة.

٧. أمّا المعنى اللغوى لـ(أمن)، والّذى أخذ من:(أمن)، هو: التصديق، وضد الخوف، ونقيض الْخِيَانَةِ والكفر. والملاحظ أن الآيات التى ذكرت فيهالفظة أمن، وصيغها،لاتخرج عن المعانى المذكورة فى اللغة. مع التنبيه إلى أن الله تعالى ذكر مع الإيمان، ومع الذين آمنوا، أوصافاً للإيمان وللمؤمنين، وغير المؤمنين، سلباً وايجاباً.مع إعطاء صبغة اصطلاحية للإيمان والمؤمن، واطلاقه على الشريعة ودين الإسلام، المتمثل بخاتم الأنبياء، خلا المتضمن لمعنى الإيمان، بالمعنى الكلامى.

٨. الأصل اللغوى لكل من الإيمان والإسلام، مختلف، وهذا من البديهيات، بخلاف الدلالة الاصطلاحية، التى قد تتداخل فى بعض جوانبها، من حيث التباين والترادف.

٩. إذا ورد لفظا الإسلام والإيمان منفردين ومفترقين، فالعلاقة بينهما علاقة الترادف، ويقصد بهما الدين كله،من دون فرق بينهما. ولكن إذا وردا معاً،وفى سياق واحد، فالعلاقة علاقة تمايز وتغاير وتباين، مع وجود روابط متصلة بينهما. فحينئذٍ، يرتبط الإيمان

بالتصديق والأعمال القلبية؛ من الإيمان بالله تعالى، وغيرها من أعمال القلوب. وأما الإسلام: فيراد به الِاسْتِسْلَامُ لِلَّهِ، بِفِعْلِ كُلِّ طَاعَةٍ ظاهرة وَقَعَتْ مُوَافِقَةً لِلْأَمْرِ، سواءً صحبها الإيمان القلبى أم لم يصحبها، فيكون صاحبها إما مؤمناً كامل الإيمان، أو ضعيف الإيمان، أو منافقاً.

١٠. الإسلام قد يفسّر بالانقياد الظاهرى لأوامر الله تعالى، والِاسْتِسْلَامُ لِلَّهِ بِفِعْلِ كُلِّ طَاعَةٍ ظاهرة وَقَعَتْ مُوَافِقَةً لِلْأَمْرِ، سواءً صحبها الإيمان القلبى أم لم يصحبها، فيكون صاحبها إما مؤمناً كامل الإيمان، أو ضعيف الإيمان، أو منافقاً. وقد يرادف الإيمان(اعتقاد وقول وعمل)، وقد يستخدم(الإسلام)، أو (المسلم)، بالمعنى المجازى وليس الحقيقى.

١١. كل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن، بالمعنى الحقيقى. وقد يكونالإسلام عبارة عن الإقرار باللسان، من غير مواطأة القلب.

١٢. وقد تكون دلالة الإسلام أعمّ، إن كان عبارة: عن تسليم واستسلام وإذعان وانقياد،متضمناً تسليم القلب واللسان والجوارح. والإيمان أخصّ. فكل تصديق تسليم، وليس كل تسليم تصديقاً. أو كل مؤمن منقاد، وليس كلّ منقاد مؤمناً.وعبّر بالإسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل. ويأتى الإسلام بمعنى الانقياد إلى الشهادتين باللسان، وقد استعمله الشرع فى الانقياد إلى كثير من الطاعات، أى مصدِّقاً.

١٣. قد يكون (الإيمان) أعمّ، إن حمل الإيمان على التصديق بأعمال الجوارح، وحمل الإسلامعلى الشهادتين، أو الدعائم الخمس. وإنْ بنى على الظّاهر من لفظ الإسلام والإيمان، فلا عموم ولاخصوص. والكل له معناه الخاص.

١٤. وَالتَّحْقِيقُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا: أَنَّ الإيمان هُوَ تَصْدِيقُ الْقَلْبِ، وَإِقْرَارُهُ، وَمَعْرِفَتُهُ. وَالإسلام: هُوَ اسْتِسْلَامُ الْعَبْدِ لِلَّهِ، وَخُضُوعُهُ، وَانْقِيَادُهُ لَهُ، وَذَلِكَ يَكُونُ بِالْعَمَلِ. وَهُوَ الدِّينُ، كَمَا سَمَّى اللَّهُ فِي كِتَابِهِ الإسلام دِينًا. والإيمان بهذا المعنى: من جِنْس تَصْدِيقِ الْقَلْبِ، وَالإسلام جِنْسَ الْعَمَلِ. ومَنْ حَقَّقَ الإيمان، وَرَسَخَ فِي قَلْبِهِ، قَامَ بِأَعْمَالِ الإسلام.

فهرس المصادر والمراجع

١. **إحياء علوم الدين، الغزالي** ، أبو حامد، دار المعرفة، بيروت، د:ط .

٢. **أساس البلاغة**، الزمخشری، بیروت، لبنان، دارصادر، د:ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
٣. **الإسلام والإیمان منظمة القیم**، محمد شحرور، الأهالی للطباعة للنشر، دمشق، ط١، ١٩٩٦.
٤. **الإنصاف فیما یجب اعتقاده ولایجوز الجهل به**، الباقلانی، القاضی أبی بکر بن الطیب، ت: محمد زاهد الکوثری، المکتبة الأزهریة للتراث، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٥. **الإیمان**، محمد بن إسحاق بن یحیی بن منده: ت: علی بن محمد بن ناصر الفقیهی، بیروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٢ ،١٤٠٦.
٦. بناء المفاهیم، مجموعة من الباحثین، العبث بالمفاهیم: دراسة نقدیة فی الکتاب والقرآن ، السید عمر، القاهرة، مصر، المعهد العالمی للفکر الإسلامی-دار السلام، ج١، ط١٤٢٩،١هـ/٢٠٠٨م.
٧. **تأویل مشکل القرآن**، ت: إبراهیم شمس الدین، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیة، ط٢، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ.
٨. **التجدید فی الفکر الإسلامی الحدیث والمعاصر**، مدارسه ومناهجه، إسحاق بن عبد الله السعدی، بحث مقدم للمؤتمر الدولی الأول لقسم الفلسفة الإسلامیة بکلیة دار العلوم -جامعة الفیوم فی الفترة من ٢٧-١٤٢٩/١٠/٢٩هـ-٢٧-٢٠٠٨/١٠/٢٩.
٩. **التطور اللغوی مظاهره وعلله وقوانینه، رمضان عبد التواب، القاهرة، المؤسسة السعودیة فی مصر، مطبعة المدنی، ط٤.**
١٠. **تفسیر القرآن العظیم**، ابن کثیر، أبو الفداء إسماعیل بن عمر، ت: سامی بن محمد سلامة، دار طیبة للنشر والتوزیع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .
١١. **تنزیه القرآن من المطاعن**، القاضی، عبدالجبار بن أحمد المعتزلی، دارالنهضة الحدیثة – بیروت، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.
١٢. **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**، محمد بن جریر الطبری، ت: عبدالله بن عبدالمحسن الترکي، دار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م
١٣. **جامع العلوم والحکم فی شرح خمسین حدیثا من جوامع الکلم**، ابن رجب الحنبلی، زین الدین عبد الرحمن بن أحمد، ت: شعیب الأرناؤوط - إبراهیم باجس، مؤسسة الرسالة، بیروت، ط٧.
١٤. **الجامع لأحکام القرآن**، القرطبی، ت: هشام سمیر البخاری، الریاض، المملکة العربیة السعودیة، دار عالم الکتب، د:ط، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.
١٥. **الحدود فی الأصول**، ابن فورك الأصفهانی، الأستاذ أبی بکر محمد بن الحسن، ت: محمد السُلیمانی، دار الغرب الإسلامی، ط١، ١٩٩٩م.
١٦. **دلالة الألفاظ، إبراهیم أنیس، القاهرة، مصر، مکتبة الأنجلو المصریة، د:ط، ٢٠٠٤م.**
١٧. **شرح أصول الخمسة**، القاضی، عبدالجبار بن أحمد المعتزلی، ت: عبدالکریم عثمان، مکتبة الأسرة، القاهرة، د:ط، ٢٠٠٩م.

١٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهرى، ت: أحمد عبد الغفورعطار، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين ، ط٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م،.ج٥.

١٩. **علم اللغة، علي عبد الواحد وافى، القاهرة، مصر، دار النهضة، ط٧.**

٢٠. **علم اللغة، محمود السعران، بيروت، لبنان، دار النهضة العربية، د:ط.**

٢١. **الفكر الإسلامى المعاصر**، مجموعة من الباحثين، لبنان، منشورات دار المقاصد الإسلامية، ط١،١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧م .

٢٢. **الفكر الإسلامى تقويمه وتجديده**، محسن عبد الحميد، بغداد، العراق، دار مكتبة الأنبار، ط١،١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٢٣. **كتاب اعتقاد أهل السنة**، الاسماعيلى، أبوبكر أحمد بن إبراهيم، ت: جمال عزّون، دار ابن حزم، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢٤. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، الزمخشرى، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد ،دار الكتاب العربى – بيروت، ط٣، ١٤٠٧ هـ

٢٥. **لسان العرب**، ابن منظور، بيروت، لبنان، دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ

٢٦. **ليس من الإسلام**، محمد الغزالى(د:ت)، قاهرة، دار الشروق، ط٦.

٢٧. **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية،١٩٩٥م-١٤١٦هـ

٢٨. **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضارى** ، محسن عبد الحميد، قطر ، مطابع الدولة الحديثة ، ط١، ١٤٠٤هـ.

٢٩. **المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير**، الفيومى، أحمد بن محمد بن على، المكتبة العلمية – بيروت، د:ط، د:ت.

٣٠. **معالم التنزيل فى تفسير القرآن**، البغوى، محيى السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود ، ت: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، ط٤، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م.

٣١. **معجم مصطلحات الفكر الإسلامى المعاصر دلالاتها وتطورها**، فاتح محمد سليمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢م.

٣٢. **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

٣٣. **معنى الإيمان والإسلام**، العز بن عبدالسلام، عزالدين عبدالعزيز، ت: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق-بيروت، د:ط، د:ت.

٣٤. **المفردات فى غريب القرآن**، الراغب الأصفهانى، ت:صفوان عدنان الداودى، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط١، ١٤١٢ هـ

٣٥. **منهج التجديد فى الفكر الإسلامى**، فاروق النبهان، التجديد فى الفكر الإسلامى(ندوة)، محمد إبراهيم الكتانى ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود والمركز الثقافى العربى، ط ١، ١٩٨٩م.

٣٦. **منهج تجديد الفكر الإسلامى**، عبد الله بن عبدالمحسن التركي، منهج تجديد الفكر الإسلامى، التجديد فى الفكر الإسلامى(ندوة)، محمد إبراهيم الكتانى ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود والمركز الثقافى العربى، ط١، ١٩٨٩م.

٣٧. **نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعى**، هانى محى الدين عطية، القاهرة، مصر، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٣٨. **نزهة الأعين النواظر فى علم الوجوه والنظائر**، ابن الجوزى، جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن، ت:محمد عبد الكريم كاظم الراضى، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١٤٠٤،١هـ/١٩٨٤م.

٣٩. **النهاية فى غريب الحديث والأثر**، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، المكتبة العلمية - بيروت، ت:طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحى، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٤٠. **الوجوه والنظائر فى القرآن الكريم**، هارون بن موسى، ت: حاتم صالح الضامن، بغداد، العراق، وزارة الثقافة والاعلام، دار الحرية للطباعة، د:ط، د:ت

٤١. .**الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز**، أبو عبدالله الحسين بن محمد الدّامغانى، ت: عربى عبدالحميد على، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م/١٤٢٤هـ

المواقع الألكترونية:

- http://www.rasid.com/artc.php?id=15128زكي الميلاد لـ«البصائر» الجزائرية: قضايا التجديد الإسلامى، ومستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، شبكة راصد الإخبارية - « أجرى الحوار: الدكتور مولود عويمر من صحيفة «البصائر» الجزائرية » - ٢٣ / ٢ / ٢٠٠٧م.
- http://www.shahrour.org/?page_id=2
- http://www.sudansite.net/index.phpحوارحول مصطلح الفكر الإسلامى: تعريفه ونشأته ومجالاته

– **البناء الفكرى**، على بن عمر بادحدح، جامعة الملك عبد العزيز بجدة، مؤتمر فور شباب العالمى، تحت شعار: بناء وإخاء عن:www.islameiat.com

فكر الأزمة، أم أزمة فكر..؟!

سعد الزيبارى

saadsuhaib@yahoo.com

لا شكّ أن هُناك الكثير مِنَ الأفكار المطرُوحة هنا أو هناك قد تمخّضت فى ظرُوفٍ اجتماعيّة أو اقتصاديّة أو سياسيّة مأزومة، والفكرُ الّذى تمّ توليده وإنتاجُه فى هذهِ الظرُوف الاستثنائيّة يكونُ منقُوعاً من زيتِ هذا الوضعِ المأزوم. والفكر المأزوم لا يُقدِّم - عادةً - مُعالجاتٍ فكريّةً ناجعة، بل يسهمُ فى تهويلِ الأزمةِ المشخّصة وتضخيمها وعرضِها بصُورة فكريّة مُعقلنة. ونحنُ فى هذا العصر المأزوم قد نتفاجَأ بكتاباتٍ مَتحت دلوَها فى أتون الأزمات الخانقة وحمأةِ الانتكاساتِ الغائِرة، وقدّمت أفكاراً مِنْ وحى مشكلاتِها العالِقة، فكانت صورةً مُستنسخةً طبق الأصل، أو انعكاساً مرئياً لما يُعانيه المجتمع من أزماتٍ ومنغصّات ومخاضات وانتكاسات. فبشّرتْ هذهِ الكتابات بأفكارٍ عرضيّة مُسطّحة، لا تعدو عن كونها ردُود أفعال الكاتِب نفسِه. وبالتالى، فليس غريباً أن نجدَ العديد والعديد مِنَ الدِّراساتِ والأبحاث أنجزت فى ظلِّ الأزمات، وهى تنقلُ رائحتها الكريهة الّتى تزكم الأنوف، وتحملُ ردُود أفعالٍ عرضيّة لما يُعانيه الكاتب نفسَه فى لحظةٍ تاريخيّة مُعيّنة حافلة بالضيق والخناق والاحتقان. ولا غَرْوَ أنّ الفكر الّذى قد تمّ إنتاجُه فى بيئةٍ مأزومة لا يعدُو عن كونه عبارةً عن جُملة قضايا مأزومة قد تمّ حبكها وسبكها وتأليفها وتوليفها

وتسويقها وترويجها فى إطارٍ فكرىّ مُعقلن، فهى تمثِّل بنات أفكار الكاتب الّذى يعـانى مـن مشكلةٍ معيّنة مُشخّصة يريدُ علاجها بأدواتٍ فكريّة ومُستلزماتٍ عقلانيّة، ويُقدِّمها فى إطارٍ اجتماعىّ عام. فهذهِ الأفكار الّتى نراها، لا تعدو أن تكون أفكاراً تفتّقت من ذهنِ الكاتِـب فى ظرُوف وسياقات خاصّة، لا تعبِّر إلا عن دخيلته وعقلِه اللاواعى، ومُعاناتـه الشخصـيّة فى حالةٍ مُعيّنة، أو موقفٍ خاصّ به.

فالّذى يتحدّث - أحياناً - عن قضيّة الفقر فى المجتمع قد يكون هـو أحـدُ الضـحايا الّـذين يعانون من إصر الفقر وأغلاله. والدّليل على ذلك، أنك قلّما تجدُ غنيّاً يكتبُ عن مُشـكلاتِ الفقراء، وذلِك لأنّه لا يشعرُ البتّة بما يُعانيه المعوزون من ذوى الفاقة، وفاقدُ الشـعُورِ هـذا لا يُعطى تفكيراً دقيقاً عميقاً لحالة البائسين فى المجتمع، تلك الحالة الّتى تطفـو فى السّـطح نتيجـة الظلـم السـياسى والبُـؤس الاجتماعـى القـائِم فى العديـد مـن المجتمعـاتِ العربيّـة والإسلاميّة الّتى تنكّبت عن منهج الإسلام الصحيح؛ ذلك المنهج الّذى قدّم مُعالجات جذرية لقضيّة الفقر وما زال.

ولا ننسى أنْ نذكر هنا أنّ الكثيرَ من المشمُولين بتسميةِ ذوى الحاجة، كثيراً ما يُقارنون أنفسَهُم بأصحاب الثَّراء والغنى الفاحِش. فمن خلالِ المقارنة السطحيّة العَرضيّة قد يقفون على اختلافاتٍ كثيرة بين حياتهم وحيواتِ غيرهم من الأغنياءِ، الّذين يعيشون حياتهم ظاهراً فى ترفَ وسَرفٍ ورفهٍ وبذخ ومسرّة ويُسر. والمقارنة الظاهريّة بين أمرين قد تؤدِّى إلى إطلاقِ أحكامٍ جائِرة جاحِدة غير دقيقة، فنصفُ الحقيقةِ قد تكون كذبةً كبيرة. وبعد إجراءِ هذهِ المقارنة المتعسِّفة، وتلك المعادلة العاجِلة غير المتفحَّصة، بين حالتِه المزرية، وحالةِ الغنىّ، يخرجُ وهو يحملُ فى أعماقِه تجرِبة مُرّة واحتقاناً داخليّاً وتشظيّاً نفسيّاً. وهو لا يدرى أنّهُ تحسّس فقط الغلاف الخارجىّ، ولم يتسلّل إلى الباطِن. عِلماً أنّ حقيقةَ الأشياء قد لا تتبدّى فى ظاهِرها، إنْ لم نمتحن باطنها. والطّريف أنّ صاحِبَ المقارنة قد لا يكتفى بهذا القَدْرِ مِنَ الحكم على الغنىّ، وإنّما يبدأ فى قرارةِ نفسِه بمعاداتِه ومُناوءتِه، ومن ثمَّ يشرعُ فى الحديثِ عن مثالبه وقوادحِه وسوآتِه بين الآخرين. ولا يكتفى بهذا القَدْر، ولكنه قد يزدرى ما عندَه من نعم، قد تكون أكثر وأفضل مِمّا عند الغنىّ؛ فقد يكون موفور الصِحّة، ولكنّ الغنىّ - الّذى يريشُ صوبه سِهام حقدِه وكراهيتِه وبُغضِه وتحامُلِه - قد يكون مريضاً مقعداً لا يقوى على السّير إلا على منسأةٍ خشبيّة، وقد يكون ذا فم مريضٍ لا يشتهى طعاماً ولا يستحسن شراباً. ومع ذلِك فإنّنا قد نسمعُ من أفواهِ هؤلاءِ أنّ الغنى لا يمرض، وأنّ الغنى لا يشيخ، وأن الغنىّ لا تصيبه نازلة، وغيرها من العباراتِ الّتى تخرِجُ المسلم من دائرةِ الإيمان، وتدخِلُه فى دائرةِ الكفر البواح، وهو لا يدرى. وجاءَ فى الحديثِ

الّذى رواه أبو هريرة - رضى الله عنه - عن النبـىِّ - صلّى الله عليه وسلّم - أنّهُ قال: (إنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللهِ لا يَرَى بِهَا بَأْساً فَيَهْوِى بِهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ سَبعينَ خَرِيفَاً)([1]). وفى رواية: (رُبَّ كلمةٍ لا تلقى لها بالاً تَهْوى بك فى جهنّمَ سبعينَ خريفاً). وقولَه: (لا تلقى لها بالاً) أى: لا تتثبّتُ فيها، ولا تتأمّلُ دونها، ولا تتفكّر فى عاقبتِها، ولا تظنّ أنّها تؤثر شيئاً([2]). فما يُدخلك فى دَوْحةِ الإيمان هو كلمة، وما يُخرِجُكَ منها هو كلمةٌ أيضاً، فحذارِ من إطلاقِ الكلماتِ على عواهنِها جُزافاً واعتباطاً. وحرىٌّ بالإنسانِ أنْ يكون عميقاً فى أفكارِه، دقيقاً فى أحكامِه، ولله - جلّ وعلا - حِكم باهرة كثيراً ما تكون خافيةً على عقولِنا القاصِرة، الّتى تشّكلت خِبراتها على تجارِب حسيّة عرضيّة ظاهِرة. والعقلاء من الغربيِّين أنفسهم قد تجاوزوا هذهِ العقليّة الطفوليّة القاصِرة، فهذا (بيل غيتس) يقول: "ليسَ مِنْ خطئكَ أنْ تكون فقيراً، ولكن من خطئكَ أنْ تموت فقيراً". فالإنسانُ قد يُولد من أبوين فقيرين يعيشانِ حياتهما حدَّ الكفاف، فهو فى فقرِه هذا معذورٌ، ولكنّهُ ليسَ معذوراً أنْ يبقى على فقرِه دون أنْ يتأبّط قُوّة ونشاطاً كي يُكافح فى هذِه الحياة الّتى أبت إلا أنْ تحتضن ذوى الطّاقاتِ والمواهِب والقدرات، فالسّماءُ لا تُمطِر ذهباً ولا فِضّة، والعاقِل مِنْ امتهن حرفةً يعتاشُ منها، أمّا العِتاب والشكوى فهى حرفةُ الكُسالى والمتقاعسين مِمّنْ يلوكون اللّعن ويعتاشون على الوَهَنْ!

والّذى يتحدّث عن قضيّة العنُوسة فى المجتمع، قد يكون هو أحدُ الباحثين عن تعدُّدِ الزيجات، فهو يطرحُ مشكلةً قد يكون هو أحدُ الّذين يعانون منها أصلاً. وبالتالى، فهو لا ينى فى تعميمها وعرضها بصُورة فكريّة عقلانيّة مُجرّدة، وكأنّ هذهِ القضية تمسُّ المجتمع بأسرِه، فهو لا يرى قضيةً غيرها، ويرى قضية الفقر والتعليم والاستبداد السياسىّ دونها فى الأهميّة، فمشكلةُ العنوسة عندَهُ تقعُ فى سُلّم الأولويات الّتى لا تتحمّل التسويف والتصريف والتّأجيل والتعطيل. لماذا؟ لأنّ الزّواجَ فى مخيالِه من القضايا الحسّاسة والمهمّة الّتى تمسُّه فى الصّميم، وبالتالى فيجب أنْ تتظافر الأقلام والأفكار لمعالجةِ هذهِ القضية وعلى جناح السُرعة. وإذا ما تحقّق له ما يُريد، واستطاع أن يتزوّج بأُخرى، فإنّ ما كان يدعُو له ويُناضِلُ مِنْ أجلِه وينافح فى سبيلِه يذهبُ من غيرِ رجعة، فلا تجدُ فى لسانِه وتحت سِنّ يراعِه قضيةَ العنُوسة ولا قضية العانسين تارةً أُخرى. لأنّ المشكلة - الّتى يعانيها المجتمع - والصّحيح المشكلة الّتى يعانى منها هو، قد وجدتْ طريقَها نحو الحل الجذرىّ والنهائى، وهذا الحلّ - ببساطة - هو ما يعنى أنّهُ قد نال الزّواج الّذى كان يرغبُ به ويحلمُ من أجله، على المستوى الشخصىّ.

وكذلك فأنت لا تعدم نماذج كثيرة تكافِحُ بل تنافِحُ من أجلِ تأصيلِ قضيّةِ التعدُّد، وتجذيرِها، بوصفِه من أهمِّ الخياراتِ الّتى تُسهِمُ فى حلِّ قضيّةِ العنُوسة. والرّاغِبُون فى هذا المشرُوع الإنسانىّ حينما يُعدِّدون فإنّهم لا ينظرُون البتّة إلى العانساتِ اللّواتى يتحرّقن شوقاً إلى الزّواج - مع تقدير حاجتهم الإنسانيّة، فليس فى ذلك عيبٌ ولا معرّة - وإنّما يريشون سهامهم نحو الفتياتِ اليافعات، وهم فى دأبهم هذا لم يكونوا أبداً وسيلةً ناجعة من وسائِلِ حلِّ المشكلة، وإنما كانوا من الأدواتِ الّتى أسهمت فى تعقيدِها أكثر. وعِلّة ذلك أنّ العديدَ مِنَ الشّباب كانوا بانتظارِ هؤلاءِ الشّابّات بفارغ الصّبر، ولكنّهم نظراً لقصرِ ذاتِ يدهم، لم يتمكّنوا من الاقترانِ بهنّ، ويتفاجَأ الواحِدُ من هُؤلاءِ الشّباب - بعدَ أيّامٍ أو أشهُر معدودات - بأنّ الشابّة الّتى كان يريدُ الاقتران بها قد قَدِمَ لخِطْبتها رجلٌ مُتزوِّجٌ أسنُّ منها بعقدينِ مِنَ الزّمن أو أكثر، بضغطٍ مِنْ أوليائِها، أو - فى الأغلبِ الأعمِّ - بإغراءٍ مِنْ خاطبيها، وفى النهايةِ توافِق الفتاةُ المسكينة على الزّواج لقاءَ ذلك المعدن الأصفر الّذى يجعلُ القبيح جميلاً، والكهلَ شابّاً، والغريبَ أليفاً، والصّامِت ناطِقاً، والسّفيه فيلسُوفاً!

والسؤالُ المنطقىّ: يا ترى هل هذا الرّجُل الّذى كان يدعُو إلى التعدُّد - بوصفِه مِفتاحاً لمعالجةِ العنُوسة - قد أسهمَ فى حلِّ هذه الظّاهِرة الّتى تُعانى منها المجتمعاتُ الإنسانيّة برمّتها فى هذهِ اللّحظة التاريخيّة تحديداً، أمْ أنّهُ قد أخذ نصيب ذلك الشّابّ الّذين شعرَ بالصّدمة، وبدأ يعيشُ حياته يائساً بائِساً بعد أنْ رأى بأمِّ عينيه تلك الفتاة الّتى أحبّها من كُلِّ قلبه قد تركها إلى الأبد؟! أهذا هو الحلُّ الحقيقىّ لمشكلةٍ ما زالت المجتمعاتُ الإنسانيّة تعانى منها؟ أهذا هو العلاجُ الناجع لظاهرة العنوسة المتفشية فى قلب العالَم الإسلامىّ؟ أبهذه الصُّورة يمكننا القضاء على الداءِ الّذى ينخرُ فى كيانِ الأمّة ليل نهار؟

فليسَ غريباً؛ إذاً، أنْ نجدَ الكثير من المشكلاتِ الشخصيّة قد تتحوّل - بين ليلةٍ وضُحاها - إلى مشكلاتٍ اجتماعيّة عريضة عويصة، وإذا ما وُجِد لها حلٌّ شخصىّ فإنّ الكاتِب سينأى عن هذهِ القضيّة إلى غيرِها مِمّا تمسّه شخصيّاً على المستوى الفردىّ، ولكُلِّ واحِدٍ مِنّا شواهِد ضافية مِنْ هذهِ النماذِج الّتى لا تنى فى طرحِ مثل هذهِ القضايا الاجتماعيّة التى تكتنفها حاجات فرديّة خاصّة.

وأكثر ما تتجلّى هذهِ النماذج من طرفِ الليبراليين الجُدد مِمّنْ يُسهمون فى إثارة قضايا مدفُوعة أجورها سلفاً، أو ما يُعرف بـ(العمالة تحت الطلب). فهم قد صدعوا رؤُوسنا - ليل نهار - بضرورة تحرُّر المرأة من أسرِ التاريخ والمجتمع، وكأنّ المرأة قاصرة لا تعرفُ قضيتها إلاّ حينَ يأخذُ زمامها علمانوىّ، لا يريدُ تحرّرها فكريّاً ومعرفيّاً، وإنما يريدُها لأغراضٍ وغاياتٍ أخرى غير إنسانيّة. وما أروع ما قالَهُ الأمير نايف بن عبدالعزيز (١٩٣٤م –

٢٠١٢)م فى هذا المجال: "إنّ الّذين ينادون بحريّة المرأة، لا يريدون حُريّتها، بل يريدُون حُريّة الوصُول إليها"! فقضية تحرير المرأة مِنَ الأعراف الجائرة - الّتى ما أنزل الله بها من سُلطان – هى قضية إنسانيّة شريفة، ولكن (تسليع) المرأة بادّعاءِ تحرُّرها هو الأمر المردود من قبل المرأة نفسها، فهى لا تريدُ أنْ تكون أداةً رخيصة طيّعة يُتلاعب بها، فهى الأعرفُ بحاجاتها، والأكثر خبرةً بمطالبها، وهى ليست بحاجةٍ إلى مَنْ يُعلِّمها طرُق تحريرِها الّتى تفضى بها إلى الضياع والانفلات. فالمرأة هى الأَوْلى بالدعوةِ إلى مطالبها المشرُوعة، ونيلِ حقوقها المنشودة، وليست لها حاجةٌ لمن يدّعى وَصْلاً بها، وهى لا تقرّ له بذاك. فالمرأة قد اكتسحت ميادين الحياة برُمتها، وهى لن ترضى بعدَ الآن أن يتلاعب بها وبقضيتها أشخاصٌ لهم حاجاتٌ وغاياتٍ غير شريفة. ولا غَرْو إذاً أنّ نجدَ العديدَ مِنَ القضايا الاجتماعيّة الّتى تحملُ فى داخلها أهدافاً شخصيّة، وأغراضاً فرديّة عاجلة.

والّذى يكتب وراء القضبان، قد تكون أفكارُه الّتى يُروِّج لها، على جلال قَدْرها، وأهميّتها، من وحى هذهِ القضبان، وتعبيراً دقيقاً عن مدى الألم والمعاناة والأسى والعذاب الّذى تعرّض له خلال الأيّام أو الأشهر أو السنوات الّتى قضاها أسيراً مُكبّلاً فى أقبية السجُونِ المظلمة. فهو يكتبُ بشغف وألَمٍ وحُرقة عن تلك الأيّام البائِسة فى غياباتِ الأسر تحت القيُود والسّلاسل والأغلال، فتكون هذهِ الكتاباتِ ممزوجةً ومنقوعةً بمحنة السجُون القاتلة الحافلة بالترهيب والتعذيب والإهانةِ والتنكيل. فهل هذهِ الكتابات الّتى تـمّ إنتاجها فى هذهِ المواقف تكون تعبيراً عن مشكلاتِ المجتمع ونكساته ونكباته وعقباتِه وأزماته؟ الجواب سيكون بالنفى.

نعم! لا بُدّ أن نلمس فى هذهِ النتاجاتِ - الّتى أُنجزت فى تلك البيئة المأزومة - حرارةَ الصدق ودفء المشاعِر، كما نشعرُ معها بلسعة الألم، ونحسُّ وإيّاها بلذعة القَسْوة، ولكنّها لن تكون تعبيراً دقيقاً لما يُعانيه المجتمع من ويلاتٍ وآهاتٍ ومآسٍ ونكبات. وهذا لا يعنى أنْ نقلِّل من شأنِ كتاباتٍ ونتاجاتٍ كان لها من الاستبصار والاستشرافِ والاستكناه بما يكفى لتشخيص حالة المجتمع المزرية، وخاصةً إذا كان الكاتبُ يعيشُ فى حالةِ صفاءٍ فكرىّ، وإشراقٍ روحىّ، بعيدٍ عن لوثاتِ المجتمع، ومشتِّتاته الذهنيّة، التى تنأى بالمفكِّر عن التفكيرِ الدقيق والعميق. وخيرُ دليلٍ على ذلِك كتابات سيد قطب، الّتى لم تُفهم - حتى هذهِ اللّحظة - من قبل الكثيرين.

وقد تأتى النتاجاتُ أيضاً بعد حالاتٍ من التخاصُم والتجادُل بين الفرقاء، فى ظلِّ تنظيماتٍ سياسيّة حزبيّة. وبالتالى يؤدِّى هذا التخاصُم والتّحارُب بين أصدقاءِ الأمس - أعداء اليوم - إلى مُشاحناتٍ ومُلاسناتٍ وقذفٍ وتشهير، ومن ثَمَّ تتطوّر إلى مواقِف فكريّة

أكثر صلابةً وديماغوجيّة. هذا الاختلاف الفكرىّ، أو رُبّما عدم وجُود الحظوة، أو المكانة، أو عدم الحصُول على منصب حزبى، قد تدفع البعض إلى تبنى موقِف فكرىّ يخالِف – أحياناً - ما يُعرف من الدّين بالضرورة، مع أنّهُ كان اختلافاً فكريّاً تطوّر إلى خِلافٍ فكرىّ، ومن ثَمّ إلى موقِف فكرىّ بعيد عمّا كان يؤمن به لسنواتٍ وسنوات. فتراهُ بعد كُلِّ هذهِ المدّة الّتى قضاها فى ظلِّ هذه المدرسة الفكريّة، أو تلك، يرفع معاوله فى وجه الأفكار السّالِفة الّتى كان يؤمن بها، ويدافِعُ عنها دفاعاً ضارياً ومُستميتاً، ولا يكتفى بهذا بل تراهُ يدّعى أنّها سببُ تخلّف المجتمعِ الإسلامىّ، وعِلّةُ تقهقرِه وتأخّرِه، ومُراوحتهِ فى مكانِه. ومثلُه كمثلِ ذلِكَ الرّجُل الّذى دخلَ على أحدِ العُلماءِ، فوجدَهُ يشرَحُ لطُلّابِه (صحيح البخارىّ)، فقالَ الرَّجُل للشّيخ: النَّاسُ فى الغربِ قد وصلُوا إلى القمر، وأنت ما زلت تشرحُ البخارىّ! فقالَ الشّيخ: وما العجبُ فى هذا يا بُنى؟! مخلُوقٌ وصلَ إلى مخلُوق، ونحنُ نريدُ أنْ نصِلَ إلى الخالِق. ولكن! أتعلمُ أنّكَ أنتَ المفلِسُ الوحيدُ بينَنا؟! فلا أنتَ وصلْتَ إلى القمرِ معهم، ولا قرأْتَ البخارىّ معنا. هكذا بعضُ النّاسِ مِمّن لا يتعلّم عِلْماً ولا يعملُ عَمْلاً، وإنّما همّهُ فقط إثارة النقدِ من أجلِ النقد، وتجريح الهيئات والشخصيات لمآرِبَ عاجلة ومكاسِبَ زائِلة.

وفى الوقتِ الّذى يدينُ فيه الحزبَ - الّذى كان مُنتمياً إليه لسنواتٍ وسنوات - ويصفه بالمراوحة، أو بالسياجِ الدوغمائىّ المغلق، والحارِس القديم الّذى يُحارِب أصحابَ الفكر النقدىّ الحُرّ، فإنّهُ يخضعُ لهيمنةِ السُلطةِ الرّاهِنة، ويقبلُ خاضِعاً شرُوطَها وإملاءاتِها القسريّة. ولن يكون بإمكانِه - بعدَ الآن - أنْ يقترِبَ مِنْ تخومِها المحدّدة بالنقدِ والمساءلةِ؛ لأنّها مِنَ الأمورِ اللامفكّر فيها، أو المستحيل التّفكير فيها، وأىّ نقدٍ للمؤسسة الحزبيّة هذهِ أو تلك قد يُعرِّضه للمساءلة والاستبعاد، وفى بعضِ الأحيانِ التصفية. وفى الوقتِ الّذى يُعلِنُ فيهِ خروجَهُ عن إطارِ هذا الحزب الدوغمائىّ - جرياً على توصيفِهِ -، فإنّهُ يدخلُ طوعاً فى أقبيةِ أحزابٍ أكثر دوغمائيّة وتبعية، وأكثر قسرية وإكراهيّة، أحزاباً تُمارِس كُلّ صُوَرِ الاستغلالِ والتّدجينِ والتّسيس على أفرادِها، وتُغذّى فى مخيالِهم خِطاباتِ التّبجيلِ والتّمجيدِ لقادتها وزعمائِها الرمزيِّين.

والسؤال المطرُوح هنا: ترى ما هو الإسهامِ المعرفىّ الّذى سيقومُ به فى إطارِ هذا الحزبِ، أو ذاك، وهو الفاقِد الّذى لم يضف شيئاً جديداً ذا أهمية خلالِ مسيرتِه الطّويلة فى حزبِهِ القديم؟ وماذا سيقدِّم للمجتمع بعد أنْ يخرُجَ من قوقعتِهِ الوهميّة، وينهض من سُباتِه العميق، ويتجاوز دائرته المغلقة نحو فضاءاتٍ أكثر حُريّة؟ وكأنّهُ لم يكن له البتّة حُريّة فى النقدِ، ولا فى التّفكير، مع أنّهُ كان حُرّاً طليقاً فى نقدِ الحزبِ نفسهِ، وإدانتِه، والتشّهير به،

وبشخصياتِه، وهو لم يزل فى إطارِ انتمائِه. فأىّ حِجْرٍ كان مفرُوضاً عليه، وأىّ تسييجٍ كان مأسوراً فيه؟ وما تذرّع به من حُجج واهِمة إنّما تدخلُ ضمن ما يُسمّى بالحُجج الإطلاقيّة التعميميّة الضبابيّة الّتى فقدت مصداقيتها، ويدينها الفكرُ النقدىّ المحض.

وقد تبيَّن لنا – بعد مُتابعةِ واطّلاع صفحةِ (ساحةِ القرآنيّين، ونحن القرآنيّون) مثلاً – أنّ ذوى النصُوص المنشورة - مِمّنْ يستخفّون بالحديثِ النبوى، ويستهينون بمكانةِ عُلمائِه – ليستْ لهم بضاعةٌ لا فى الحديثِ ولا فى غيرِه، لا فى اللّغة ولا فى الفقه، لا فى التّاريخ ولا فى الفلسفة، لا فى العلُومِ الآلية ولا فى العلُومِ النقليّة، وينطبقُ على منشوراتِهم العقيمة السّقيمة المثلُ العربىُّ الشّهير: على نفسها جنتْ براقِش! وإذا ناقشتهم رشقُوك بأسلُوبٍ جدلىّ سوفسطائىّ لا منهجىّ ولا مُهذّب، لا يُؤسِّسُ حضارةً، ولا يُرسِى عمارةً، سِوى اختلاق الشّبهات وإثارة الشّهوات. ويكفى أنْ تقرأ منشوراتِهم لتقف على ضحالةِ أفكارِهم، وركاكة أسلوبهم، وبذاءةِ كلماتِهم، الّتى تحاكي نفوسهم المريضة. فهم لا يُعبِّرُون عن نزوعٍ فكرىّ عميق، ولا يصدرون عن حاجةٍ معرفيّة ماسَّة، وإنّما يُعبِّرُون – بدقّة - عن حظوظهم النفسيّة الّتى زيَّنتْ لهم الشّيطان، وأبعدتهم حتّى عنِ الكثيرِ مِنَ الأصُولِ الثابتة فى العقيدةِ الإسلاميّة.

وأشهر النماذج الّتى يمكن الإشارة إليها، والاستشهاد بها، من زاوية تأثرّها السلبىّ بالعامِل النفسىّ، والمحيط الخارجىّ، والّتى أثرت عميقاً - فيما بعد - فى نتاجِه الفكرىّ - هو المفكِّر عبدالله القصيمى(٣) الّذى كان سلفيّاً حتّى النخاع، وقد أنتج دراساتٍ مُعمّقةً، حصلتْ على شُهرةٍ واسِعة فى الفضاءِ العربىّ والإسلامىّ، بعدَ أنْ "أسهمَ فى الدِّفاع عن الإسلام، وألّفَ كُتباً عديدة فى الردِّ على الشيعة، كما صنّفَ كُتباً أُخرى تصدّى فيها للملاحدة الّذين يتصيَّدُون فى الأحاديث النبويّة، ويُثيرون عليها إشكالات ظاهريّة، وبهذا كان سجل القصيمى حافِلاً بالملاحم والجهُودِ فى خدمة الإسلام"(٤)، وبيانِ الإشكالاتِ الّتى تثار حولَهُ ليل نهار.

ولكنّه قد تحوّل، نتيجةً للاستبداد السياسىّ والبُؤس الاجتماعىّ والتبعية الاقتصاديّة، إلى مُولِّد لفكرٍ ينضحُ بالإلحادِ واللادينيّة. حتّى إنّهُ فى كتاباتِه المغرقة فى اليأس والتشاؤم والمرارة والألم، قد تطاول على الذاتِ الإلهيّة، والملائكة الأبرار، وخاصّة حين تعرّضه لقضيّة الشرِّ فى عالمنا، وخاصّة فى كتابه (الإنسان يَعصى، لهذا يصنع الحضارات). والسؤالُ المطرُوح هنا: ترى أين ذهبت كلُّ تلك الكتاباتِ المعمّقة، الّتى كتبها فى سنين رُشده ونضجه؟ ألم يكن ناضجاً بما فيه الكفاية حينَ أنتج هذهِ الأفكار والطروحات؟ ألم تكن هذهِ الكتاباتُ المحكمة انعكاساً للنضج الفكرىّ والعمقِ الثقافىّ للكاتِب؟ لماذا تحوّل العالِمُ النجدىّ عن

الاتجاهِ الإسلامىّ الفطرىّ الأصيل، إلى مُحاججاتٍ سوفسطائيّة، ومُماحكاتٍ جدليّة، مغرقة فى البُؤس واليأسِ والتشاؤم، وارتكس من قِمّة السلفيّة إلى قاع الإلحاد؟!

والحقّ أنّ القصيمى "قد تطوّر من مُؤيِّد قوى لحركةِ التّجديد الوهابيّة، عبر الاقتراب من المواقِف العلمانيّة، إلى ممثِّل لأكثر أشكال النقد الدينى تطرُّفاً وحِدّة، وبشكل لم يسبق له مثيل على الإطلاق فى العالم العربىّ"(٥). وأصبح - فى نهاية المطاف - يدّعى أنّ معظم أشكال التعبير الدينيّة، يُعَدُّ عائقاً فى طريقِ التقدّم(٦).

ولا جَرَمَ أنّ القصيمى، مَثَلُه كمَثَلِ الكثيرِ مِنَ الشبابِ الّذين انزلقُوا فى متاهاتٍ فكريّة، حَمّلتهم آلاماً فوقَها آلامٌ، فخرجُوا منها وهم مُثقلون بأوهامٍ قاتِلة، وشكُوك حائِرة، وكان بعضهم من المراوحين بين مُدرسةِ الإيمانِ من طريقِ النّقل، ومُدرسة الإدراكِ عن طريقِ العقل، يلُوكون قشُوراً مِنَ الدّين، وقشُوراً مِنَ الفلسفة، فيقومُ فى عقولِهم القاصِرة، أنّ الإيمانَ والفلسفةَ لا يجتمِعان، وأنّ العقلَ والدّينَ لا يأتلِفان، وأنّ الفلسفةَ سبيلُ الإلحاد... وما هِىَ كذلِك، بَلْ هى سبيلٌ للإيمانِ بالله، من طريقِ العقل، الّذى بُنِىَ عليهِ الإيمانُ كُلّه. ولكنّ الفلسفةَ، بحرٌ على خِلافِ البحُور، يجدُ راكبه الخطرَ والزّيْغَ فى سواحِلِه وشُطآنِه، والأمان والإيمان فى لُجَجِه وأعماقِه(٧). كهذا سقط الكثيرُ من هُواةِ الفكرِ والمعرفةِ العرضيِّينَ، فى مُستنقعاتِ الفلسفةِ الضحلة الّراكدة، فارتكسوا فى حمأة الإلحاد والارتداد، وتمرّدُوا على القِيَم والفضائِل، وتبَاهَوا بالأفكارِ اللائكيّة العقيمة. ولا عجبَ فى هذا؛ لأنّ القليلَ من الفلسفة يُؤدِّى إلى الكُفر، كما أنّ الكثيرَ مِنَ الفلسفةِ يُؤدِّى إلى الإيمان واليقين. وقال ويرنر هايزنبرغ - Werner Heisenberg(٨) - واضِعُ مبدأ عدم الشكِّ والريبة فى الفيزياء الكميّة، والحائز على جائزة نوبل للفيزياء عام ١٩٣٢م- : إنَّ "أوّلَ رَشْفَاتٍ تَرْتَشِفُها مِنْ كأسِ العلُومِ قد تقودُك إلى الإلحاد، ولكنَّكَ ستجِدُ الله ينتظِرُكَ فى آخرِ الكَأس"!

والفلسفةُ هى النّظرُ فى حقيقةِ الأشياءِ، وهى علمُ المبادئ الأُولى، والبحثُ فى أصلِ الكون، وعِلّته، وحقيقتِه. فمنَ البحثِ فى الكونِ، وعِلّته، تكوّنتْ (فلسفةُ الوجُود). ومن البحثِ فى العقلِ، وكُنهِه، وقدرتِه، تكوّنت (فلسفةُ المعرفة). ومِنَ البحثِ فى كُنهِ الخير، والجمالِ، والقُبح، تكوّنت (فلسفةُ القِيَم)(٩). "فبمحثُ الوجُود يتناولُ طبيعةَ الموجُود، وحقيقته، وأصله، وعِلّته، أى: المخلُوق والخالِق. ومبحث المعرفة يتناولُ الآراءَ الّتى قالها الفلاسفة فى كيفيّة حصُولِ المعرِفة، ووسائِلها، ومبلغها مِنَ الصِحّة. والأسئلة الّتى تشغلُ بالَ الإنسان، وتُلقيه بينَ براثنِ الحَيْرةِ والشكّ، تكادُ تنحصِرُ فى المبحثينِ الأوّلين"(١٠). والفلسفةُ كانت - وما زالتْ - فى جوهرِها عبارةٌ عنِ البحثِ عنِ الله(١١). وفلاسفةُ اليونان الأوائِل

كانوا كافِرين بآلهةِ اليونان، وأمّا الإله الحقّ فكانوا يبحثُون عنه، فمنهم منِ اهتدى إليه، ومنهم مَنْ عجز عقلُه عن تصوُّرِه، ومنهم مَنْ قادَهُ العجزُ إلى الضلال والإلحاد(١٢).

هذا (اكزنوفنس)، أحدُ فلاسفةِ اليونان الأوائِل، الّذى سَما على أهلِ عصرِه، فنبذ أساطيرَ اليونان القائِلة بفكرةِ التّجسيدِ البشريّ للإله (Anthropomorphisme)، وسَخِرَ مِنْ آلهتِهم، الّتى تأكلُ وتشربُ، وتلدُ وتموت، يقول: "إنّ النّاسَ هُمُ الّذين اخترعُوا الآلهة - المزعُومة - وتصوّرُوها بمثلِ هيئاتِهم، ولو كانتِ الثيرانُ، أو الأسود، أو الجياد، تعرِفُ التّصويرَ، لرسمتْ لنا الإلهَ على أشكالِها: ثوراً، أو أسداً، أو جواداً. كلا ثمّ كلا. إنّهُ لا يوجَدُ غير إلهٍ واحِد، هُوَ أرفعُ الموجودات، ليسَ مُركّباً على هيئتِنا، ولا يُفكِّرُ مثلَ تفكيرِنا. وأمّا إدراكُ كُنْه هذا الإله الواحِد العظيم، فإنّ (اكزنوفنس) يراهُ مُستحيلاً على عقولِنا(١٣). إنّ (اكزنوفنس) قفزَ بكلمتِه هذه ألفَىْ سنة، إلى الأمام؛ لأنّ الفلسفةَ بطرحِه قدِ انتهتْ إلى الإيمانِ بوجُودِ الله الواحِد الأحد(١٤).

والحقّ أنّ (أفلاطون) هو مِنْ أوّل الفلاسفةِ القائلينَ بوجُودِ الله، وبأنّه الخالِقُ للعالَم، والمدبِّر لأمرِه. ويُقيمُ على ذلِكَ براهينَ، أهمّها: بُرهان النِّظام. فيقولُ: إنّ العالَمَ آيةٌ فى الجمالِ والنِّظام، ولا يُمكِن أبداً أنْ يكونَ هذا نتيجةَ عِلَل اتّفاقيّة، بَلْ هُوَ صنعُ عاقِل، كامِل، توخّى الخيرَ، ورتّبَ كُلَّ شيءٍ عن قصدٍ وحِكْمَة(١٥).

وقمينٌ ذكرُه هنا: "أنّ عبدالله القصيمى لم يكن أوّلَ مُسلمٍ مُلحدٍ يصرّحُ بإلحادِه، ففى تاريخِ المسلمين عددٌ مِنْ أمثالِه، وصلَ الحالُ ببعضِهم أنْ عارضَ القرآن بكلامِه السّقيم، كابنِ الرَّاوَنْدِى الملحِد: أحمد بن يحيى بن إسحاق (ت٢٩٨هـ)، كانَ أوّلاً مِنْ مُتكلِّمى المعتزِلة، ثمَّ تَزَنْدَقَ واشتهر بالإلحاد، وقيلَ: إنّهُ كان لا يستقِرُّ على مذهب، ولا يَثْبُتُ على شيء. وقد صنَّفَ كُتباً كثيرةً يَطْعَنُ فيها على الإسلام. ونقل عنه ابنُ النّديم - صاحِب الفِهْرِست - أنّ ابن الرّاوندى "كان فى أوّل أمرِه حَسَن الأمر، جميلَ المذهب، ثمّ انسلخَ مِنْ ذلك كُلّه". وذكر ابنُ النديم أيضاً أنّ الكُتُبَ الّتى ألّفها قبلَ انسلاخِه، كانتْ فى الاعتزالِ والرَّفض، وهى نحوٌ مِنْ أربعينَ كتاباً، وكتُبه الّتى ألّفها فى الطّعنِ على الشّريعةِ اثنا عشر كتاباً. وقد حكى جماعةٌ عنه أنّهُ إنّما صارَ إلى ما صارَ إليه، حَمِيَّةً وأَنَفَةً مِنْ جَفَاءِ أصحابِه، وتنحيتهم إيّاهُ مِنْ مجالسِهم"(١٦).

ويُخيّل لنا أنّ القصيمى هو نسخةٌ من ابن الرّاوندى. فالقصيمى مثله مثل الرّاوندىّ الّذى كان حسن الأدب، جميل المذهب، ثمّ انسلخ نتيجةَ ردودٍ أفعالٍ، وأسبابٍ خارجيّة، عَرَضَتْ له، أبعدتْه رُوَيْداً رُوَيْداً عن عقيدةِ الإسلام! وهُنا قد يتبادرُ إلى أذهانِنا جميعاً سؤالٌ منطقىّ؛ ألا وهو: أَلم يكن هذا الاتجاه الفكرىّ الجديد - لدى القصيمى - تعبيراً

واضِحاً فاضِحاً عن فكرِ الأزمة الّتى ولّدت أزماتٍ فكريّة عندَهُ، حتّى إنّهُ خرجَ عن الأصول المعتبرة فى الإسلام، وصرّح عن إلحادِه فى جميع كتُبه الّتى نشرها بعد انشقاقِه، وإعلانِ إلحادِه البواح.

والقصيمى أنموذجٌ من النماذج العديدة الّتى تمردّت على كُلِّ ما كان يُؤمن به من قيم ومثل وأعرافٍ ومبادئ، ولحن نشاز يُشبه لحنَ ابن الرّاوندى؛ لأنّه قبل تحوّله كان رجلاً مُنافحاً عن الدّين، وعن القيم، ولكنّه بعد تحوّله أصبح رجلاً يعبث بكُلِّ القيم والمبادئ الّتى جاءَ بها الشرعُ الحنيف.

ولا جَرَمَ أنّ "القصيمى كان طالباً للعلم ومتميِّزاً، وكان منذ نعومة أظفاره وهو يشتعلُ ذكاءً ويتَّقِدُ عبقريّةً، وشبَّ مُسلِماً متديِّناً، مُتحمِّساً للدِّين والدِّفاع عنه، وقد أنتجَ مجموعةَ مؤلّفاتٍ أصيلة رصينة فى الدِّفاع عن الإسلام، ونصرة الدّعوة السلفيّة، والتصدِّى لأعدائها"([١٧]). وذلِكَ قبلَ تحوّله، ومنها:

- (البرُوق النجديّة فى اكتساحِ الظلمات الدجويّة)، صدر فى عام ١٩٣١م، (وهو كتاب يردُّ فيه على مقالاتِ عالِم الأزهر يوسُف الدِجْوى (بكسرِ الدّال وسكُون الجيم)؛ وهى: (التوسّل وجهالة الوهّابيين)، و(التوسّل والاستغاثة)، و(توحيد الألوهية وتوحيد الربوبيّة)، المنشورة كُلّها فى مجلة (نور الإسلام) التابعة للأزهر. والقصيمى فى كتابه هذا قد هاجم، بعنف، طقُوس الصوفية، وتقديس الأضرحة، والتوسُّل بها. وقد ضمّن القصيمى فى هذا الكتاب نقاشاً مستفيضاً لحجج الدجوى، مُعتمِداً على حجج محمد بن عبدالوهاب (كما فى كتابيه كشف الشبهات، والقواعد الأربع).

- (شيوخ الأزهر والزيارة فى الإسلام)، نشره عام ١٩٣١م.

- (الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم). نشره عام ١٩٣٢م.

- (مشكلات الأحاديث النبوية، وبيانها). (وهو كتابٌ يردُّ فيه على الماديين من الملاحدة، ويبيِّن أنْ لا تناقُضَ بينَ الأحاديثِ النبويّة والعِلْم الحديث). نشره عام ١٩٣٢م.

- (نقد كتاب حياة محمّد لهيكل)، نشره فى ١٩٣٥م. وفى هذا الكتاب تصدّى القصيمى للردِّ على محمد حسين هيكل فى كتابه المذكور، الّذى لم يثبت للرّسُول - صلّى الله عليه وسلّم - إلا معجزة القرآن. وناقشه القصيمى بالحجج النقليّة والعقليّة. وقد سعى هيكل فى كتابه لسيرة الرسول - صلّى الله عليه وسلّم - إلى تفسير السيرة بمنظُور عقلىّ، من خلال دعم القيم العلميّة الوضعيّة، عن طريق عقلنة الإسلام. وتبعاً لذلك نظر إلى عصر الرّسُول - صلّى الله عليه وسلّم - نظرةً تسمحُ له بتفسير جميع النصُوص القرآنيّة بطريقة العلُوم الحديثة فى عصره([١٨]). ويتضمّن الجزء الأكبر من كتابه نقداً لتفسير هيكل للمعجزات النبويّة. وكان

أشدّ الانتقاد مُوجّهاً للمثالين الّذين اختارهما هيكل نفسه لإيضاح موقفه من الظواهر الإعجازيّة؛ وهما: الإسراء والمعراج، ومعجزة شقّ الصدر([١٩]).

فيرى هيكل أنّ شقّ الصّدر يتنافى مع طبيعة محمّد الإنسانيّة، وأنّ الصعُود إلى السّماء لم يكن جسديّاً، وإنما صعُوداً روحيّاً. ولا يعترف هيكل إلا بمعجزة وحيدة، وهى نزول القرآن على محمّد - عليه الصّلاة والسّلام -، ويُقرّر أنّ سنة الله لا تعرف الاستثناء، وأنّ جميع الأحاديث الّتى تتناقض مع رسالة القرآن العقلانيّة يجب رفضها([٢٠]).

- (الثورة الوهابية)، المنشور فى سنة ١٩٣٦م. وكان هدفه الدعوة إلى تأييد الدولة السعودية الفتية، وتحسين صُورة الحركة الوهابيّة أمام الرأى العام المصرىّ. فبيَّن حقيقة الثورة الوهابيّة، وعقد مقارنة بينها وبين الثورات الأخرى الوطنية ضد القوى الاستعماريّة، كما فى فلسطين، وسورية، ومصر، والهند. وقال: إنّها ثورةٌ روحيّة لتحرير العقلِ البشرىّ والدّين الإسلامىّ من الخُرافات. ودفع القصيمى التهم الموجهة نحو الوهابية - خاصّة - قضية (التّكفير)، بتقرير مبدأ الولاء والبراء، وتأكيد أنهم لا يكفرون إلا من حكم الله ورسوله بكفره. وهذا هو المصرّح به فى كتبهم([٢١]).

- (الصراع بين الإسلام والوثنية)، مجلدان، نشره فى عام ١٩٣٧م. (وهو مِنْ أشهرِ كتُبِه قبلَ التحوّل). وهو رَدٌّ على الكاتب الشيعىّ السورى المعروف محسن الأمين العاملى، الّذى ألّف كتاباً بعنوان (كشف الارتياب فى أتباع محمّد بن عبدالوهاب)، تعرّض فيه للدعوة السلفيّة الّتى قادها محمّد بن عبدالوهاب، وقيل إنّه ألّفه بسبب قيام الوهابيين بهدم أضرحة الأئمة. واتّهمهم فيه باضطهاد الشيعة، وتكفير جميع مخالفيهم فى العقيدة.

فانبرى له القصيمى، وردَّ عليه ردّاً عنيفاً، حتّى إنّهُ فى هذا الكتاب ينفى انتماء الشيعةِ إلى الإسلام، ويُساوى بينَهُم وبين عبدة الأوثان، ويرى أنَّهُم ينتمون إلى تقليد فكرىّ هدفه إفساد عقائد المسلمين، وأرجع الشيعة إلى أصُولٍ يهوديّة تعود إلى اليهودىّ عبدالله بن سبأ. وردّاً على اتّهام العاملى الوهابيين بأنّهم يكفّرون جميع مُخالفيهم فى العقيدة، يقول القصيمى: "إنّ الشيعة يكفّرون حتّى بعض كبار الصحابة؛ مثل: أبى بكر وعمر وغيرهما...". وبصدور هذا الكتاب أصبح القصيمى مُدافِعاً قويّاً عن السلفية، مُعترفاً به على نطاقٍ واسِع. وذكر القصيمى نفسه فى حديث له مع (فازلا)، عام ١٩٩٣م، أنّ الكتاب لَقِىَ قبُولاً حماسيّاً فى السعودية، وقُدّم للملك عبد العزيز بالقول: "إنّ مُؤلِّفَ هذا الكتابِ استحقَّ مهر الجنّة"([٢٢]).

- (كيفَ ذلَّ المسلِمُون؟)، وقد نشره فى عام ١٩٣٨م. وقد وجّه فى هذا الكتابِ نقداً حادّاً لمظاهِرِ التخلّف لدى المسلمين. وقد حذا فى هذا الكتاب حذو المفكِّر شكيب أرسلان فى

كتابه (لماذا تأخّر المسلِمُون، ولماذا تقدّم غيرهم)، فى منتصف الثلاثينيّات، حين بدأت ظاهرة النقد الذاتى فى الخطابِ العربىّ، وبنهاية الثلاثينيّات صارت هذه الظاهرة مُنتشرِة على نطاق واسع. وقد أعرب القصيمى عن مُوافقتِه لأرسلان([٢٣]).

ويذكرُ المؤرِّخُون أنّ مواقِفَ القصيمى - فى الأربعينيَّات - بدأت تتناقض مع مواقفِه الإسلاميّة السابقة. فقد نشر كتابين: (كيف ذل المسلمون)، و(هذى هى الأغلال)، تحوّل فيهما من النقاش الإسلامىّ الداخلىّ، إلى النقد الذاتى الإسلامىّ الحادّ، فأصبح يُطالِب بتحرُّر الفرد من التصوّرات الدينية الّتى تُعيق تفتّح الشخصيّة. وقد قال علامة زمانه الشيخ السعدى - رحمه الله -: "لقد وقفتُ على كتابٍ صنّفه القصيمى سَمّاه: (هذى هى الأغلال)، فإذا هو مُحْتَوٍ على نبذ الدّين، والدعاية إلى نبذه، والانحلال منه من كُلِّ وجه. وقال: "إنّ من نظر فيه، وتأمّله حقَّ تأمّله، عَرَف أنّه ما كتب أشدّ وطأةً، وأعظم عداوةً، ومُحاربةً، للدّين الإسلامىّ، ومنفراً منه، وأنّه ما اجترأ أحدٌ من الأجانب، وغيرهم، بمثل ما اجترأ عليه هذا الرّجُل. ولا افترى مُفْترٍ على الدّين كافترائِه. ولا خرف أحد نظير تخريفاته. وما صرّح أحد بالوقاحة والاستهزاء والسخرية بالدّين، وأصوله، وتعاليمه، وأخلاقه، وآدابه، وحملته، كاستهزائه، وسُخريته. فإنّه اشتمل على نبذ الدّين، ومُنابذته، ومُنافقته، ثلاثة، لا تبقى من الشرّ شيئاً إلا تضمّنته:

١- صريح فى الانحلال عن الدّين بالكلية، وخروج تام عن عقائده، وأصوله، فضلاً عن فروعه.

٢- هو أكبر دعاية للإلحاد، ومقاومة للدّين وأهله.

٣- فيه من البَهْرجة والتزويرات الّتى جعلها فى صُورة نصر الدّين، ما يعد من أعظم النفاق والكيد والمكر للإسلام وأهله([٢٤]).

ومن تخريفاته فى هذا الكتاب قولُه: "مِنَ الهَزْلِ أنّ الكون، أو الإنسان، مخلوقٌ بمشيئة إلهٍ، أو بعدله، أو برحمته، أو بقدرته، أو بذكائه"([٢٥]) - تعالى الله عَمَّا يقولُ الظّالِمُون عُلوّاً كبيراً -. وما نورده من آرائه قائمٌ على قاعدة ناقِل الكُفْر لا يكفر.

يقولُ الدكتور المنجد: وسمِعتُ مفكّرين يقولُون: إنّ خُلاصة ما كتبَه القصيمى، وما سيكتبُه، هو ما يلى: "أيّها النّاسُ لا تؤمِنُوا بالله، ولا بأىّ دين، ولا تؤمِنُوا بالأخلاق والقِيَم، ولا تحترِمُوا أحداً، ثوروا على كُلِّ شىء، واحتجّوا على كُلِّ شىء، واهدمُوا كُلّ شىء، فما دُمتُ أنا مُهْمَلاً فى هذا الكون، ولستُ أنا مركز الكون، فيجب أنْ أنقمَ على كُلِّ شىء، وأنْ أدفعَ النّاسَ إلى النقمة، وإلى الثورةِ والاحتجاج، ليبدّلُوا كُلّ شىء، ويخرب هذا الكون"!([٢٦]).

وقد ألّف الشيخ إبراهيم السويح كتاباً، رَدٌّ فيه على القصيمى، سَمّاهُ (بيان الهدى من الضّلال فى الردِّ على صاحب الأغلال)؛ حيث قال فى المقدّمة: "لسنا بحاجةٍ هنا إلى الاستدلال على فساد تصوّر هذا الرّجُل، وكثرة تقلّب آرائه".

كما رَدَّ عليه الشيخ عبدالله بن يابس - صديق القصيمى ورفيقه فى السّفر - بكتابٍ كبير بعنوان (الردُّ القويم على مُلحدِ القصيم)، نشر فى القاهرة حوالى ١٩٤٧م. بيَّن فيه كُفْر الرّجُل، وإلحاده. وكتب إبراهيم آل عبدالمحسن، فى حوادث سنة ١٣٦٦هـ من تاريخه: (تذكرة أولى النهى والفرقان)، بعنوان: ذِكْرُ رِدّة عبدالله بن على القصيمى[٢٧]. وقال إبراهيم آل عبدالمحسن: وقد "أظهرَ كتابَهُ الأغلال الّذى تعرّى به من دينِ الإسلام، وخلع ربقته من عنقه، وسَمّى شرائِعَ الإسلام أغلالاً، غلَّتِ المسلمين عن التقدُّم، وحسَّنَ طريقةَ الكُفْرِ، وزاغ عنِ الهدى، ورمى الإسلام بالقصُورِ والتأخّر، وشنَّ عليهم الغارة، وفضّلَ طريقةَ الكُفْرِ والشِّرْكِ، على طريقةِ المسلمين[٢٨]. وقال الشيخ ابن يابس عن أحدِ الثقات أنّهُ لَقِىَ القصيمى؛ فقالَ لَهُ: مِنْ أينَ أقبلتَ؟ فقالَ: مِنْ عندِ هدى شعراوى، فقال له الرّاوى مُسْتغرِباً: هدى شعراوى! قالَ: نعم، قالَ: وما تصنعُ عِنْدَها؟ قال: تعلّمْتُ منها عِلماً لا يعرفه علماء الأزهر، قالَ: ماذا تعلّمْتَ منها؟ قال: تعلّمْتُ منها كيفَ أُحَطِّم هذه الأغلال. فقال له الثقة: أى أغلالٍ تعنى؟ قال: أعنى الحِجَاب[٢٩].

وقد انتقدَ الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدى، وردّ عليه بمؤلّفٍ أسْمَاهُ (تنزيه الدّين ورجاله مِمّا افتراه القصيمى فى أغلاله)، وذلك عام ١٩٤٧م، حيث يرى السعدى أن القصيمى تعمّد تزوير مبادئ الإسلام، وتفسيرها تفسيراً خاطِئاً.

وهناك ردٌّ آخَر على القصيمى، يُلفت النظر بضخامته، وهو (بيان الهدى من الضلال فى الردِّ على صاحب الأغلال)، لعبدالعزيز السويح النجدى، ويقعُ فى مجلدين، (١٢٠٠) صفحة، نشر فى القاهرة عام ١٩٤٩م. ويرى صاحبه أنّ القصيمى يعدُّ كُلَّ تفسيرٍ أو حديثٍ لا يُناسِب آراءَهُ فهو - بكُلِّ بساطة – باطِل، وغير مقبُول. وهو ينتقدُ الجماعاتِ الإسلامية، والسلفيّة، فقط ليفسح الطريق أمام الزندقة والكُفْر. وبينما يعدُّ خطبة الجمعة مُخدّرة ومثبطة للهِمَم، يسكت عن انتشار السلُوك المخالف للدّين؛ كالرقص، والبغاء، وغير ذلك.

ومِمّنْ انتقده المفكّر الكبير سيد قطب، حيث يصفُ كتاب القصيمى بأنّهُ هجومٌ على القِيَم الجوهريّة للدّين الإسلامىّ، وينزعِجُ - بشكلٍ خاصّ - مِنَ المقابلة الّتى يضعها القصيمى بين الدّين والنجاح المادىّ، ويقول: إنّ أقوالَهُ عن هذا الموضوع لا يمكن فهمها إلا أنّها دعوةٌ للابتعادِ عن الدّين، وهو عندما يستشهِدُ بكلمات (غوستاف لوبون)، الّذى يقول: "إنّ البشريّة لم تتمكّن من تحقيق تقدُّم قوىّ إلا فى مراحل الوثنية"، يُوضِّح بكُلِّ

جلاء نياته الحقيقيّة، وهى حضُّ قُرّائِهِ على التخلِّى عن الإسلام، ولكن كلما برزت هذه الروح الّتى تطغى على الكتاب بكامله، يحاولُ القصيمى الاختباء بدافع الجُبن وراء غطاءاتٍ دينيّة لأفكارِه. هذه أبرز الآراء المختلفة التى أوردها د.فازلا([٣٠]).

يقولُ سيِّد قطب - وهو يتحدّث عن كتابه (هذى هى الأغلال) - بعدَ أنْ حثّهُ القصيمى نفسه على قراءتِه: "ثم عُدت للكتاب، وهنا تحوّل شعورى إلى اشمئزاز عميق، هذا الرّجُل يُنافِق، يريدُ أنْ يطعَن الطعنة فى صميم الدّين خاصة، ثم يتوارى ويتحصَّن فى الدين، ويُنكر ما قد يفهمه القارئ من بعض النصُوص، ومن روح الكتاب كله وراء النصُوص. ثم هذا الرّجل يسفسط، ولا يأتى بشىء. (دون كيشوت) جديد يطعن فى الهواء، ويُحارِب أفكاراً لم يعد لها وجود منذ خمسين عاماً على الأقل، - والـ(دون كيشوت) هو اسمُ رواية للكاتِب الإسبانى سرفانتس (ت١٦١٦هـ)، تحكي قِصّة رَجُلٍ مجنُون، يعتقدُ أنّهُ بطلٌ؛ فيخوضُ حرُوباً وهميّة مع طواحينِ الهواء، الّتى يظنُّها فُرساناً مُتأهبينَ لقِتالِه - ثم هذا الرّجُل يسرِقُ أفكارَ غيرِه بالنصّ، ويُنْكِر أنْ يكون قد قرأَ شيئاً عن هذه الأفكار، ثمّ - وهو الأهمُّ - هذا رَجُل مُريب!([٣١]). وردّاً على قولِه: "فطبيعة المتديِّن غالباً طبيعةٌ فاتِرة، فاقِدة للحرارة المولّدة للحركة، المولّدة للإبداع". يقولُ سيد قطب: ونرجع لنكرّر مرّةً أُخرى أنَّ الدّين نفسه لا ذنبَ له، ولكنّ الذنبَ ذنبُ النّفُوس البشريّة الّتى لم تستطعْ أن توجِدَ التّعادُل بين الكفتين، والتوفيق بين الرُّوحين؛ رُوح الدّين، ورُوح العمل للحياة([٣٢]).

ويُضيف سيّد قطب: وفصلٌ ضخم - هو أحسنُ فصُولِ الكِتاب - عن الإيمانِ بالإنسان، وهو عنوانُ كتابٍ للأستاذ عبدالمنعم خلاف، ولا يشكّ إنسانٌ فى أنَّ مؤلف (الأغلال) انتفع بهذا الكِتاب انتفاعاً كامِلاً تامّاً، وليس فى هذا حَرَج. ولكن الرّجُل حينما سَمِعَ مِنِّى اسمَ الكتاب أبدى أنّه لم يسمعْ به أصلاً.. لم أحترم هذا التّجاهُل؛ لأنَّه ليسَ سِمَةَ الباحثين المخلصين([٣٣]).

ويُؤكِّد الشّيخ أبو عبدالرّحمن بن عقيل ما قاله سيّد قطب، بقولِه: "وجزمنا على أنّ القصيمى سَطَا على آراءِ غيرِه، أقربُ دليلٍ لنا عليه، أنّ كُتُبَ القصيمى لا نرى فيها ثبتاً بالمراجِع، لا فى الحواشِى، ولا فى سَرْدٍ خاصّ، فليتوقَ أىّ مُتسرِّع اتّهامَنا الحَيْفِ أو الادّعاء"([٣٤]). وهو فى ديدنِه هذا يُشبه محمّد شحرور، الّذى يكتبُ دون أن يوثِّق ما كتبه بمظان علمية ومصادِر ومراجع أصليّة وفرعيّة.

وقد كتب محمد عبدالرزاق حمزة ضِدّ (هذى هى الأغلال)، كتابَه (الشواهد والنصوص من كتاب الأغلال)، نشر فى القاهرة عام ١٩٤٩م.

كما انتقد الأستاذ أنور الجندى القصيمى فى كتاب نُشر بعد عشرات السنين من صدور (هذى هى الأغلال)، وهو كتاب (معالم الفكر العربى المعاصر)، نشر فى القاهرة فى السبعينيّات على الأرجح.

فالهجومُ الحادّ الّذى تعرّض له اعتباراً من عام ١٩٤٦م، بعد نشر كتابِه (هذى هى الأغلال)، كما أنّ امتناع القصيمى عن الكتابة عِدّة أعوام بعد عام ١٩٤٦م، يشيرُ أيضاً إلى أنّ الرّفضَ الّذى لقيه آنذاك هزَّ صورتَهُ عن العالَم - الّتى كانت لم تزل ترتكِزُ على قاعدةٍ دينيّة - هَزّاً عنيفاً، دَعَاهُ إلى تغييرها؛ ولذلك يتحدّث السباعى - الّذى درس فكر عبدالله القصيمى فى أطروحةٍ غير منشورة لنيل شهادة الدكتوراه فى كلية الفلسفة فى جامعة الروح القدس، الكسليك لبنان ١٩٧٩م - يتحدث - مُصيباً - عن (أزمة الشكّ) الّتى مَرَّ بها الكاتِب فى هذه المرحلة من تطوُّرِه. ثمَّ ازدادتْ حِدّةً هذه الأزمة الداخليّة بإبعاده عن مصر فى الخمسينيّات، وعيشه فى المنفى السياسىّ، مِمّا أدَّى فى النهاية إلى رفضه الجذرىّ لِكُلِّ ما كان ذو معنى بالنسبة له فى السّابق([٣٥]). واصطناعُ الشكِّ - كما فعلَ ديكارت، وقبلَه الغزالىّ - يعنى أنّ الشكّ وسيلةٌ للبحثِ والتّحليل، ولا يعنى أنْ يُتّخذ الشّك عقيدة([٣٦]).

كتب عبدالله القصيمى بعد إلحاده:

بعد هذه المرحلة، تغيَّر فكر القصيمى حتى وصلَ إلى مرحلة وصفه فيها مُعارضوه بالملحد. وكان كتاب (هذى هى الأغلال)، من أهمِّ الكتب الّتى ألّفها بعد انقلابه على الفكر السلفى، وقد نشره فى عام ١٩٤٦م. فأوّلُ انحرافٍ ظاهرىّ للقصيمى كان فى كتابه (هذى هى الأغلال)، ثم تلته مجموعة كبيرة من المؤلفات. ومن مُؤلّفات القصيمى بعد إلحاده:

- لئلا يعود هارون الرشيد مرّةً أُخرى. يقول القصيمى فى مقالٍ له بعنوان (لئلا يعود هارون الرشيد)، نشر فى مجلة الموقف (ع ١ أكتوبر ١٩٦٨)م: "يا دولةَ العرب الواحدة الكُبرى.. إنِّى أخافُ مجيئَكِ، لأنِّى أخافُ مجيءَ هارون الرّشيد الجديد"!

- ثلاثية العالم ليس عقلاً - ثلاثة أجزاء - (١٩٦٣- ١٩٦٧)م: ١.عاشق لعار التاريخ. ٢.صحراء بلا أبعاد. ٣.أيّها العقلُ مَنْ رآك. والطريفُ أنّ عبد الكريم قاسم (السياسى العراقى) أعرب عن تضامنه مع القصيمى، وتقديره البالغ لكتابه، فى مقال بعنوان: (العالم ليس عقلاً.. رياضة تمرّدية)، نشر فى مجلة العلوم (السنة ٩ العدد ٥، مايو ١٩٦٤)م([٣٧]).

- كبرياء التاريخ فى مأزق، (١٩٦٦)م.

- هذا الكون ما ضميره؟ (١٩٦٦)م.

- أيّها العار إنّ المجد لك، (١٩٧٢)م.

- فرعون يكتب سفر التاريخ، (١٩٧٢)م.
- الإنسان يَعْصى لهذا يصنع الحضارات، (١٩٧٢)م.
- العرب ظاهرة صوتية، (١٩٧٧)م.
- الكون يحاكم الإله، (١٩٨١)م.
- يا كل العالم لماذا أتيت؟ (١٩٨٦)م.

يقول (فازلا): "فحسب علمى لم تنشر أىّ قراءةٍ نقديّة لهذين الكتابين - الأخيرين -، وكانت ظاهرة التجاهُل الكامِل هذه تُوصف فى الوسطِ الشخصىّ المحيط بالقصيمى بأنّها ستارُ الصَّمْتِ الّذى أُسْدِلَ أمامَ الكاتب منذ عام ١٩٨٠م تقريباً. وآنذاك بدأ القصيمى مرحلة الانسحاب إلى الحياة الخاصّة، وتركّز كامِلُ نَشَاطِه، ودائرة تأثيره، خلال الأعوام الخمسة عشر الماضية، على محيطه الشخصىّ. وكانت الزاوية الخاصّة الأخيرة الّتى ينشط فيها ندوة أسبوعيّة تنعقدُ فى منزله فى غرفة الجلُوس. ومنذ توفيت زوجته عام ١٩٩٠م، لم يُغادِر مسكنَه فى القاهرة إلا نادراً جدّاً، حتّى توفى فى ٩ يناير ١٩٩٦م"([٣٨]). والغريب، كما ذكر (فازلا)، أنّ الهجوم على شرعيّة المؤسسات الدينيّة والرسميّة تكون له عواقب أقسى من الاستفزازات الموجّهة إلى أُسس العقيدة الدينيّة([٣٩]). على طريقةِ ما ذكره وليد الأعظمى ساخِراً:

يُقاد للسجن، إنْ سُبَّ (المليك)، وإنْ ... سُبَّ (الإلهُ)، فإنَّ النّاسَ أحرارُ

ويُعَدُّ كتابُ (العالم ليس عقلاً) من أخطر كتبه، وهو خلاصةُ فكره الإلحادىّ، وهو فى ثلاثة أجزاء: ١.عاشق لعار التاريخ. ٢.صحراء بلا أبعاد، ٣.أيّها العقل مَنْ رآك. ويُلخِّصُ المفكِّر الشيخ ابن عقيل الظاهرىّ، الأفكارَ الّتى تدورُ حولَها هذه الكُتُب؛ فيقول: "ومدارُ هذا الغثيان على العناصِر الآتية: إنكارُ الحقيقة الأزليّة، وما غيّبه الله عن خَلْقه. مُهاجمة الأديان والأنبياء. الاستخفافُ بالموهبة العربيّة. التحدِّى للقضايا العربيّة والإسلاميّة. التغنِّى بآلامِ الإنسان وتعاستِه".

والحدثُ الأبرز فى ترويج نتاجات القصيمى هو هزيمة حزيران عام ١٩٦٧م، فقد أحدثت هذه الهزيمة زلزلةً فكريّة لدى جمهرة المثقفين، وأطلقتْ مَوْجةً مِنَ النقدِ الذاتىّ عمّتِ العالَم العربىّ بأسْرِه، وظهر لدى كثير من المثقفين العرب ميلٌ إلى القطيعة التامّة مع الماضى. ففى مثل هذا المناخ الثقافى، يمكن أنْ تجِدَ فلسفةَ تحطيمِ الصُّوَر والمفاهيم الدينيّة والسياسيّة، الّتى تدعُو إليها كتب القصيمى، أرضاً خصبة للازدهار والانتشار. ولهذا أُعيد طباعة كتابه (العالم ليس عقلاً)، فى ثلاثة أجزاء. ثمّ تبعها عام ١٩٧١م تأليف كتاب (أيّها العار إنّ المجد لك)، وكتاب (فرعون يكتب سفر الخروج)، وكتاب (الإنسان يعصى

لهذا يصنع الحضارات). إلى جانب ذلك نشر القصيمى عدداً من المقالات فى المجالات الأدبية، فى بيروت.

ومن الممكن القول بأنّ القصيمى كان بين ١٩٦٧م وعام ١٩٧٢م، يُمثِّلُ فيلسوفَ المرحلةِ الّذى تنُوقِلت أفكارُه على نطاقٍ واسِع؛ نظراً لحالة الضياع والصّدمة الّتى عاشها المثقفون العرب جرّاء هزيمة ١٩٦٧م(٤٠). فالهزيمةُ العسكريّةُ الكارثية الّتى مُنيت بها الدول العربيّة ضِدّ إسرائيل فى عام ١٩٦٧م، وانعكاساتها على الحياةِ الفكريّة فى العالم العربىّ، أطلقتْ موجةً من النقد الذاتىّ، عمّت العالم العربىّ بأسره، وألقتِ المسؤوليّة عن الهزيمة على عاتق عوامل مختلفة، على رأسها أشكال التعبير، ومُمارسات الدّين الإسلامىّ، والعقليّة العربيّة، والتاريخ والتقاليد(٤١).

ولعلّ الدعم الحماسىّ الّذى لقيه القصيمى فى الصحافة اللبنانية، هو الّذى دفع الكاتب السورى صلاح الدين المنجد إلى كتابةِ (دراسة عن القصيمى)، صدرتْ فى بيروت عام ١٩٦٧م. توصّل فيها إلى أنّ القصيمى رجلٌ مشهود له بالفشل، فهو لم يُحقّق فى حياته كُلّها أىّ شىء مِمّا يبتغيه، فلجأ إلى مدارس فكريّة هدّامة، أملاً فى تحقيق ذاته هُناك(٤٢). وركّز المنجد هجومَهُ على تشابهات - وصفها المؤلّف بأنها مزعُومة!! - بين النقد الدينى للقصيمى، والفلسفة الماديّة لماركس، فكلاهما دعيا إلى رفض الدّين والوحى والنبوة، والتخلّى عن العقيدة، وكلاهما يُعلِّل نكرانه للإله بأنّ الكون قد نشأ من ذاته عبر عمليّاتٍ وقوانينَ ماديّة، وهُما لا يريان فى القيم الأخلاقية سِوى أوهامٍ لا معنى لها، وأنها البناء الفوقى الفكرىّ للمجتمع، وهذا بدوره هو السبب فى أنّ كليهما يعتبران الدّين مسؤولاً عن الضّعف والتخلّف(٤٣).

ويرى الدكتور المنجد أنَّ ما نفثه القصيمى فى كُتبه الأخيرة، كان نتيجة "لعُقد نفسيّة مُتراكمة منذ صغره، وحِرمان ممَّا كان يؤمِّله ويُريده". ثم يذكر - المنجد - مقارنةً بين آراء القصيمى وآراء الشيوعيِّين، ويبيِّن أنّه يسير فى الخطِّ نفسِه الّذى يسيرُ عليه ماركس ولينين، وأمثالهما من الملاحدة، وأنَّ التشابه واضِح، واقتفاء أثرهما جلىّ، فكلٌّ منهم يُنْكِر وجودَ الله، ويُؤلِّه الطبيعة، ويدعو إلى التحطيم والهَدْم، ويجحد البَعْث والنُّشور، ويُناهض الأديان(٤٤).

فإذا كان ماركس يقول: "إنه لا إله فى الكون، وأنَّ المهمَّ هو تغيير الأشياء فى الكون، وأنَّ من أعمال البروليتاريا (الطبقة العاملة) القضاء على الدِّين، والدّاعين إليه، وهَدْم العقائد الدِّينيَّة وتغييرها، ونَشْر الإلحاد وتبنِّيه، وعدم الاهتمام بالأخلاق والمُثل الروحية"، فإنّ القصيمى يحذو حذوَه فى إلحاده، واقتباس آرائه، ويُضمّنها كتابه (هذا الكون ما ضميره)،

وهو من نوع (هذى هى الأغلال)، و(العالم ليس عقلاً)، و(كبرياء التاريخ فى مأزق)، فيقولُ: "إنَّ كل شيء يبدأ من الطبيعة، وتمنحه الطبيعة كلَّ شيء. إذًا؛ الطبيعة هى كلُّ شيء". ويقولُ: "إنَّ الأشياء هى الّتى تصنع نفسَها وتغيِّرها". ويقول: "جميع تقديراتنا، وأعمالنا الذهنية، والمادية، ونشاطاتنا، كلُّها قائمة على افتراض أنَّ الكون آليّ، لا تَتدخُل فيه أىّ مشيئة، ولا أىّ قُدرة مُطلقة، ولا أىُّ إله طيِّب يرضى ويغضب، ويحاسب ويعاقب، ويقول للشيء: كُنْ فيكون"([٤٥]) سُبحانه وتعالى عمَّا يقولُون عُلُوّاً كبيراً.

ومع نشُوبِ الحربِ الأهليّة فى لبنان عام ١٩٧٥م، انقطع النشاط الثقافى فى لبنان، وبهذا فقد القصيمى مكان النشر لكتبه، وكان يمثِّل المنبر الوحيد الّذى بقى يخطب عليه منذ بداية الستينيّات. ولكنّه فى عام ١٩٧٧م نشر، فى باريس، كتابَهُ (العرب ظاهرة صوتيّة). وكان هذا الكتاب آخر كتاب للقصيمى يَلْقى فى العالَم العربىّ صدى قويّاً نسبيّاً، إلا أنّ جميع النقاد أعطوا الكتاب تقييماً سلبيّاً جدّاً، ورافِضاً([٤٦]). وفى تعليقٍ للكاتب اللبنانىّ يوسُف الخال على كتاب القصيمى - فى مقال بعنوان (أفكار على ورق)، فى (المنار)، (لندن، ٢٦ نوفمبر ١٩٧٧م، ص٢٠) - قالَ: إنّهُ عندما أصدر القصيمى كتاب (العالم ليس عقلاً)، كانت صرخة الاحتجاج الواردة فيه لها وَقْع منطقىّ، ولكن مع مرُور الزمن، وازدياد حِدّة المرارة لدى القصيمى، ازدادت قسوة لهجته فى هِجائه للعرب، الّذى يغمرهم بموسُوعةٍ من الصفات المليئة بالكراهية؛ وبذلك أصبحَ عبدالله القصيمى نفسه (ظاهرة كلاميّة)"([٤٧]). وإذا كان الخال قد وصفَ الإنتاجَ الفكرىّ الغزير للقصيمى بأنّهُ (ظاهِرةٌ كلاميّة)، فنحنُ نضيفُ بأنّ كتاباتِه لا تعدُو عن كونِها فُقاعاتٌ تطيرُ فى الهواء، فهى لا تُؤسِّس نهضة، ولا تُرسى حضارة!

وقد نشر الكاتب السعودىّ فهد العرابى الحارثى قراءةً نقديّة لهذا الكتاب - فى الصحيفة اليومية السعودية (الرياض) - اتّهم فيها القصيمى بأنّهُ مُصاب بمرضِ (الدونكيشوتية الفكريّة). ويرفض الحارثى النظر إلى هذا الكتاب من باب النقد الذاتى؛ لأنه يفتقر - حسب رأيه - إلى أدنى المتطلبات العلمية والثقافية. ويقولُ: إنّ قراءةَ الصفحاتِ الأولى من الكتاب تكفى لفهمِ الباقى؛ لأنّهُ ملىءٌ بالتّكرار، والاجترارِ، والعباراتِ الجَوْفاء، وهو يُولّد انطباعاً بأنّه قد أملاها فى آلة تسجيلٍ، ثمّ نقلها - بشكلٍ ما - دُون تصحيحٍ أو مُراجعة. ويُشبِّه القصيمى بمذيعٍ سيِّىء، طُلِبَ منه أنْ يشتم فى برنامج دعائى رئيسَ بلدٍ مُجاوِر، بأجُورٍ مدفوعة سلفاً. وبما أنّ القصيمى لا يُؤخذ على محمل الجد ككاتب، بسببِ أسلُوبه السيّئ، وميله إلى الديماغوجيا (سياسة تملّق الجماهير)، فإنّ كتابَه لا يُشكِّل أىّ خطرٍ على تفكير

المسلمين، لا بل يتمنّى المرء أنّ يكتُبَ جميع الملحدين كتباً سيّئة مثلَه، ولا يتجاوزون عروضَه الاستفزازيّة المُضحِكة([٤٨]).

أمّا مضمون كتبه الإلحاديّة الأخيرة، فهو التمحور حول ثلاثةِ موضوعات:

الأول: تفسير الدين والتديُّن والوحى.

والثانى: الحديث عن الله - جلَّ وعلا - فى الديانات السماوية.

وأمّا الثالث: فهو الموقف من العرب، وبالأخص من القومية العربيّة.

أمّا الموضوعان الأوليان، فقد كرَّرهما كثيراً فى كُتبه، معبِّراً عن رأيه فيهما بطريقة استفزازية، وبصراحةٍ وقحة، واستخفافٍ بمشاعر القارئ المؤمن. فهو يرى أنّ الدّين تعبيرٌ حياتى يعودُ إلى طبيعة النفسِ البشريّة، وحاجاتها، وكُلُّ شعائر الأديان تعبيراتٌ يختلقها الإنسان، لإشباع حاجاتٍ نفسيّة، ثمَّ يُضفى عليها طابع التقديس، لحاجته النفسيّة إلى الأمن والطمأنينة.

أمّا حديثه عن الوحى، فيبيِّن مدى الارتكاس الإلحادىّ الّذى وصل إليه القصيمى. فهو يرى أن الوحى شكلٌ مرضى من أشكالِ ردّ الموحى إليه على المشاكل الاجتماعيّة والنفسيّة الّتى يتعرّض لها. ويرى أن النبوة هى تعبيرٌ عن الألم النفسىّ، والقنوط الدنيوىّ، اللذين يُؤثران على التصوّرات الدينيّة، التى يتسبّبان فى نشوئها. وهو بذلِكَ يُعبِّرُ عن دخيلته أدقّ تعبير، ويُصوِّرها أعمق تصوير. فكتاباته المغرقة فى اليأسِ والبُؤسِ والتّشاؤم، إنما هى وحىُ أفكارِه الّتى تشكّلتْ فى بيئةٍ ملؤها الألم والعذاب والقهر والشّقاء.

أمّا الله - جلّ جلاله -، فهو يرى أنه مرآةٌ للإنسان والمجتمع. فهو يكتسبُ صفاته تبعاً لثقافة المجتمع - سبحانه وتعالى عمَّا يقولُون عُلُوّاً كبيراً -. وكان القصيمى يتفادى بادئ الأمر التكلّم عن الله - الواحد الأحد -، ويستعمِلُ بدلاً من ذلك تعبير (الإله)، وكثيراً ما يأتى بصيغة الجمع (الآلهة)، أو يستعمل كلمة (الألوهية). أمّا فى كتاباته المتأخرة، فى الثمانينيّات، فقد أسقط منها هذه المحظُورات، وأخذ يستعملُ بصُورةٍ مُتزايدة كلمة (الله) مُباشرةً، فى جُرأةٍ إلحاديّة وَقِحَة - تجاوزتْ كُلَّ حدُودِ الأدبِ والالتزام -، تُبيِّن مدى إصرارِه على الإلحاد، ورفض الدّين.

وأمّا الموضوع الثالث فى كُتبه المتأخرة - وهو الموقف من العرب خاصّة، وكأنّهُ ليسَ عربيّاً - فيعبِّر عنه كتابه (العرب ظاهرة صوتية)، فقد شنَّ هجُوماً لاذِعاً على جميع العربِ، وَصَلَ إلى حدِّ التحقير العُنْصرىّ. فهو يَصِفُ الطابع العربىّ بأنّهُ وضيعٌ إنسانيّاً. ويَصِفُ العربَ بأنَّهُم ظاهرةٌ صوتيّة. وبلغ فى تصويره العُنْصرىّ للعرب، فى كتابه (يا كُلّ العالم لماذا أتيت؟)، بأنْ قالَ: "إنّ المرأةَ العربيّةَ الإسلاميّةَ لا تلِدُ إلا كائناتٍ أقلّ شأناً من الأطفال الآخرين، فيما

يتعلّق بمستواهم الذهنى والنفسى، وبقدرتهم على الإبداع". وفى مقالٍ له يصِلُ إلى حدِّ اعتبار العرُوبة نقيضاً للحضارة(٤٩). وهو لا يدرى أنّهُ بهذا الوصفِ المزرى إنّما يُعبِّر عن نفسِه أوّلاً، فما هو إلاّ عربىّ ابنُ عربىّ، وليسَ أعجميّاً، حتّى يميِّز نفسَه عنِ العرب، فلماذا أنكرَ - بعنفٍ وشِدّة - ما لا يُمكن نُكرانُه؟

تقويم علميّة عبدالله القصيمى:

لا غَرْوَ أنّ القصيمى أُوتى بياناً رائعاً، وأسلُوباً أدبيّاً ساحِراً. فكان يجيدُ رَسْم الصُّوَر الخياليّة البديعة، واللّعب بالعباراتِ كيفما يشاء. يقولُ عنه ابن عقيل الظاهرىّ: إنّهُ "مُفكِّر مليحُ الأسلوب، فى أسلُوبِه طراوة، مع ضَعْفٍ فى اللّغة، والقُدْرة على المغالطة، والإثارة. مُسرف فى الخيال، ومُتقن فى رَسْم الصُّوَر، وأديب ساحِر". وهُناك خللٌ منهجىٌّ واضِح عند القصيمى، وقد يكون مُتعمّداً، فهو لا يثبت فى كتُبه المراجع الّتى رجع إليها. وهذا دليلٌ على سرقاتِه العلميّة الكثيرة! فمثلاً كتابه (البروق النجديّة)، هو عبارةٌ عن تصفيفٍ وانتحال لكتاب شيخ الإسلام ابن تيميّة المعرُوف بـ(التوسّل والوسيلة). وهُناكَ فَصْلٌ ضخم عن الإيمان، اقتطعَهُ من كتابِ الأستاذ عبدالمنعم خلاف، ولم يُشِرْ إلى ذلك مُطلقاً. وله نصوصٌ شعريّة، حرَّف فيها الكثير. وله نقُولاتٌ كثيرة، اقتطعها وحرَّف فيها الكثير..

والقصيمى يستغلُّ أسلُوبه الأدبىّ فى تمويه آرائِه، على طريقةِ الرمزيّين. وكلامه هو عبارةٌ عن دعاوى عريضةٍ، بلا بُرهان ولا دليل. يُجرِّد المقولات من مذاهبها، ويُفسِّر الألفاظَ على هُواه، ليُضلِّل عوامَ النّاسِ، وأنصافَ المثقفين، وقدِ استغلّ القصيمى الوضع الرّاهن الّذى يتّسم بضَعْف العرب والمسلمين ومهانتهم، ليُبرِّر الانحلال من الإسلام، والخروج والانعتاق من الأديان كُلِّها(٥٠).

يقول (د. فازلا): "مؤلفاتُه بعيدةٌ كُلَّ البُعْدِ عن أنْ تكون نِظاماً فلسفيّاً مُترابِطاً ومُحْكماً، فهو لا يتّبع، فى أىّ كتاب من كُتبه، خطّاً منهجيّاً مُتتابعاً، ومُحكم الحُجّة. بل إنّ مؤلفاتِه الأخيرة هى أقربُ إلى طائفة من الحِكم، والمقولات المركّزة، الّتى تتناولُ موضوعاتٍ مُتنوّعةً، تتبدّل وتتكرّر دائماً، ويدورُ الحديث حولها بالمعنى الحرفىّ للكلمة. ولذلك لا يجدُ نُقّاد القصيمى صعوبةً فى اتّهامِه بأنّهُ كان من الأفضل لو أسقط فصُولاً كاملةً من كُتبه؛ لأنّها ليستْ سِوى تكرار للأفكار نفسِها، وشرح مُستفيض للموضُوعاتِ نفسِها، يصلُ إلى حدِّ الإطناب...، وما نلحظه فى كتابات القصيمى من لفٍّ ودوران على صعيدِ الموضُوع والمضمُون، ينطبِقُ أيضاً على الأسلُوبِ اللغوىّ، فهو لا يكتفى بإيجاد الكلماتِ المناسبة بشكلٍ خاصّ، للتعبير عن مسألةٍ مُعيّنة، وإنما يصُفُّ جميع المترادفات المتوافرة لمفهوم

معيّن خلف بعضِها. والنتيجةُ الّتى تُسْفر عنها هذه الطّريقة فى الكتابة، هى جُمَل هائلة حقّاً تملأ فيها"([٥١])*.

وقد لَخّص (فازلا) رُؤيته عن القصيمى، وأُطروحاته، فى خاتمة كتابه، بقولِه: "فى القراءات النقديّة لكُتبه، يبدُو القصيمى وحيداً إلى أبعدِ الحدُود. فهو لم يُؤسِّس مدرسةً فكريّة، ولا يمكن نسبته إلى أىِّ مدرسةٍ من المدارس الفكريّة المعرُوفة. وليس له أتباع. ويعودُ ذلك فى المقام الأوّل إلى الصيغة الّتى يعرض بها القصيمى بناءَهُ الفكرىّ؛ إذ طريقة العرض غير المنهجيّة، والأسلُوب الشّديد، والإطناب والتّكرار للأشياء نفسِها، والطابع الحكمى لكتاباته، كُلُّ ذلك يجعلُ مِنَ الصّعب على القارئ فهم ما يقرأ، أو ينفّره من التعمّق فى دراسة مضمُون مُؤلّفاته"([٥٢]).

والجدير بالرّصْدِ والمُلاحظة أنّ القصيمى "لم يحاول - أبداً - طُول حياته، إلحاق نقدِه الراديكالىّ الاجتثاثىّ باقتراحاتٍ إصلاحيّة ملمُوسة. فهو لم يضعْ بدائِلَ لتحليلاتِه المتشائِمة القاتِمة للأوضاع القائِمة. وبصُورةٍ عامّة، فإنّ القصيمى يتميَّز فقط بهَدْمِه للتصوُّرات الدينيّة"([٥٣])، وذلك من خلالِ قَلْبِ الحقائِق، بالجَدْلِ العقيم، وإثارة الشكُوك، مثله كمثلِ السوفسطائيِّين، الّذينَ برعُوا فى تضليل النّاس بالجدلِ الفارِغ العقيم، وتزويق الكلامِ، "وكانوا يفخرُون بأنّهم يستطيعُون أنْ يُؤيِّدُوا الرأىَ، ونقيضه، وتمادوا فى غوايتهم، حتّى كادتْ طريقتُهم تُؤدِّى إلى هَدْمِ أُسسِ العقلِ والمعرِفة، وتمزيقِ الأخلاق"([٥٤]).

وأشهر السوفسطائيِّين (بروتاغوراس)، واضِع المِحْوَر الّذى تدورُ عليهِ سخافاتُهم، بقولِه المشهُور: (إنَّ الإنسانَ مِقْيَاسُ كُلِّ شىءٍ). فقد كان العُلماءُ والفلاسفةُ يَرَوْنَ أنّ الحقيقةَ تُدْرَك بالعقل لا بالحِسِّ؛ لأنَّ الحواسَ خادِعة، فجاءَ (بروتاغوراس) هذا، يُنكِر المعرفةَ بالعقل، ويزعُم أنّ الإحساسَ هو المصدرُ الوحيدُ للمعرِفة. ولَمّا كان النّاسُ يختلِفُون بإحساساتِهم، باختلافِ أجسادِهم، وأعمارِهم، فقد أصبحَ إدراكُ الحقيقةِ مُستحيلاً، وأصبحَ ما يُدْرِكُه كُلُّ شخصٍ صحيحاً، بالنسبةِ إليه، ولا يُوجَدُ شىءٌ يُمكن أنْ يُسَمّى خطأً، لأنّ كُلَّ رأى هُوَ الصّحيحُ بالنسبةِ للشخصِ المدرِك. وقد أطلقَ العربُ على هذا المبدأ، القائِل بأنّ الإنسانَ مِقياسُ كُلِّ شىء، اسم (العِنْدِيَّة)؛ لأنّهُ يُؤدِّى إلى اعتقاد كُلِّ فردٍ بما عِنْدَهُ([٥٥]).

والحق أنّ القصيمى أصبحَ، فى كُتبِهِ اللائكيّة، أشبهَ بالسُوفسطائيِّين؛ الّذين لا يتعدّى نهجُهم الفكرىّ المألوف عن تقديمِ الجَدْلِ الفارغ، فى مصفوفاتٍ كلاميّة عقيمة، ومسكُوكاتٍ لفظيّة سقيمة، لا جدوى منها، ولا طائِل من ورائِها. فالقارئُ لكُتبِه البائِسة تلك، لا بُدّ وأنْ يشعرَ بالسّأم القاتِل، والتشاؤُم المفرط، والهَجْو المقذع، والسّخط المرير. فهو لا يُقدِّم البتّة أفكاراً

إصلاحيّة تقومُ عليها حياةٌ هانئة هادِئة، وإنّما لا يتعدّى عملُه في بثِّ الكراهيّة، ونبذ القيم، وتحطيمِ المبادئ، وتدمير الفضائِل الإنسانيّة، بقالبٍ سوفسطائيّ جدليّ عقيم. والمعرفةُ الحقيقيّة لا يُمكن تُبْنَى أبداً على إحساساتٍ اغترابيّة، وآفاتٍ نفسيّة، واحتقاناتٍ داخليّة، وذهاناتٍ مُتشظيّة، وإنّما تقومُ المعرِفةُ على أُسسٍ عقلانيّة سليمة، وخبرة منطقيّة واعية، ومُكابدة فكريّة غائيّة، ومُجاهدة عقليّة معرفيّة. ويمكن أنْ نستعينَ في هذا المجالِ بالفيلسوف الحكيم (سقراط)، الّذى "وضعَ قواعِد المعرِفةِ على أساسِ العقل، وأرسى دعائِمَ (الفضيلةِ) في صدُورِ النّاسِ، على أساسٍ مِنَ الحقِّ الّذى لا ريبَ فيه. فقد رأى هذا الفيلسوف القدّيس، أنّ أخلاقَ عصرِه تنهارُ أمامَ دجلِ السُوفسطائيِّينَ، الّذين أنكرُوا العقلَ، والحقِّ، واليقين، وفضائِلَ الأخلاق، بما زعمُوا مِنْ ردِّ أُصُولِ المعرِفة كُلّها إلى الإحساس؛ فأرادَ أنْ يردَّ أُصُولَ المعرِفة إلى العقل، الّذى يتّفِقُ النّاسُ جميعاً على أحكامِه، بلا خِلاف"([٥٦]). يقولُ (سقراط): لا يعقل أنْ تكونَ المعرِفةُ مبنيّةً على الحواس؛ لأنّ الحواسَ تختلِفُ باختلافِ الأفرادِ والظرُوف والأحوال، فعلينا أنْ نلتمِسَ أصلاً ثابتاً للمعرِفة، لا يختلِفُ فيهِ النّاسُ أبداً. وإذا نظرْنا إلى معارِفِنا، رأينا أنّها تنطوِي على إدراكاتٍ جزئيّة، تأتينا مِنْ طريقِ الحَواس، وعلى إدراكاتٍ كُليّة عامّة، ليسَ لها وجُودٌ في الخارِج، ليمكن الإحساسُ بها. وضربَ على ذلِكَ مثلاً معنى (النَّوع) الّذى تُدْرِكُه عقولُنا، بجمع الصِّفاتِ الّتى يشترِكُ بها كُلُّ أفرادِ النَّوع، وطرحِ الصِّفاتِ العارِضة الّتى تظهرُ في بعضِ أفرادِه؛ فقال: إنّ هذا الإدراكَ، لشيءٍ لا يُحَسّ، ولا وجُودَ له في الخارِج، هو إدراكٌ كُلّيّ، لا يرتابُ عاقِلٌ في كونِه مِنْ عملِ العقلِ وحدَهُ. وهذا الإدراكُ الكُلّيّ العقليّ، هو الّذى يجب أنْ تُؤسّس عليهِ المعرِفةُ. فإذا كانتِ المدركاتُ الحِسيّة الجزئيّة تختلِفُ باختلافِ الأفرادِ والظرُوف والأحوالِ والأوضاع، فإنّ العقلَ الّذى هو عامٌّ ومُشترك بينَ النّاس، لا يختلِفُ ما دامَ سليماً. ونحنُ بهذهِ الإدراكاتِ العقليّة الكُليّة، نستطيعُ أنْ نضعَ لِكُلِّ شيءٍ حدّاً وتعريفاً، ونستطيعُ بهذا، أنْ نضعَ مقاييسَ صحيحة ثابتة للحقائِق"([٥٧]).

ويُعَدُّ (أرسطو) من أعظمِ الفلاسفةِ الأقدمين، وكان مِنَ المؤمنين بوجُودِ الله. ودعنا نسمعُ إلى رأيه في المعرِفة، إذ يقول: إنّ أوّلَ خطوةٍ يخطُوها الفكرُ في سبيلِ المعرِفة هِيَ (الإدراك الحِسيِّ). فإذا تجمّعتْ في الذهنِ طائفةٌ مِنَ الإدراكاتِ الجزئيّة الحِسيَّة، واحتفظتْ بها الذاكرةُ، بدأ الفكرُ مرحلتَهُ الثانية في (التَّجْرِبة)، الّتى تقومُ على مُقارنةِ الأشياء، ومعرِفة عَلاقاتِها، وعِلَلِها، وأسبابِها. ثمَّ ينتقِلُ الفكرُ في المرحلةِ الثالِثة، وهِيَ مرحلةُ (التأمُّل النظريّ)، للوصُولِ إلى الاستنتاجِ والحُكْم. والطّريقُ الفطريّ الّذى يسلكُه العقلُ في هذهِ المراحِل، مِنَ الإدراكِ الحِسيِّ، إلى التّجْرِبة، إلى المقارنة، والتّأمّل والتّعليل، والقياس،

والاستنتاج، والحُكْم، هو المنطِقُ الفكريّ، الّذى رَتّبَ (أرسطو) قواعِدَهُ، وجعلَهُ عِلْماً، فاستحقّ به أنْ يُسَمَّى، فى تاريخِ الفلسفةِ باسمِ (المعلِّم الأوّل)([٥٨]).

وقمينٌ بنا هُنا أن نقتبسَ مقولةَ الفيلسوف المعاصِر (هنرى برغْسُونْ)، إذ يؤكِّد "أنّ جزءاً مِنْ عقولِنا نشأَ لكي يُمارِس إدراكَ الأجسامِ الماديّة، فاكتسبَ مِنْ هذا المحيطِ المادىّ أكثر تصوُّراتِه". وهذا صحيحٌ، ولا تكادُ تستطيعُ التملّص منهُ أكبر العقُول، حتّى عقل (أرسطو). فلمّا أرادَ أنْ يُفَسِّرَ نشأةَ العالَم، فسَّرَها كما يُفَسِّرُ نشأةَ أىّ أداة، يصنعُها الإنسانُ، مِنْ مادّة مُعيّنة، على هيئةٍ مُعيّنة، لغايةٍ مُعيّنة. فهو يقولُ: إنَّ كُلَّ شىءٍ ينشأُ ويتكوّنُ بتأثيرِ عِلَل أربع:

- العِلّة الماديّة (Cause material): وهِىَ المادّةُ الّتى يتكوّنُ منها الشىء.
- العِلّة الصُّوريّة (Cause formal): وهِىَ الصُّورةُ الّتى تصيرُ بها المادّةُ شيئاً مُعيّناً.
- العِلّة الفاعِلة (المحرِّكة) (Cause efficent): وهِىَ العِلّةُ الّتى تصنعُ الشىءَ، وتُعطيه شكلَهُ وصُورتَهُ.
- العِلّة الغائيّة (Cause finale): وهِىَ الغايةُ الّتى مِنْ أجلِها قامتِ العِلّةُ الفاعِلة بصُنعِ ذلِكَ الشىء، على تلكَ الهيأة.

فالعِلّةُ الماديّةُ فى السّرير مثلاً، هِىَ الخشبُ. والعِلّةُ الصُّوريّة فيه، هِىَ (الصُورةُ) الّتى خُلِعَتْ على الخشبة، فجعلتْها بشكلِ سرير، لا بشكلِ مائِدة. والعِلّة الفاعِلة، هِىَ النجَّار الّذى صنعَ السّرير. والعِلّة الغائيّة هِىَ النَّومُ والرَّاحة([٥٩]).

ثمَّ مزجَ أرسطو بينَ (الصُّوريّة والغائيّة والفاعِلة)، وركّزَها فى عِلّةٍ واحِدة، سَمَّاها (الصُّورة)؛ فقالَ: إنَّ العِلّةَ الصُّوريّة، الّتى هِىَ ماهيّة الشىء، كامِنةٌ فى نفسِ الغايةِ ونابعةٌ منها، لأنّ الشىءَ إنّما تتحقّقُ فيهِ الغاية عندَ أخذِه لصُورتِه، وإنّما تُبْنَى الصُّورةُ على الغايةِ منه. وإذا كانتِ العِلّةُ الصُّوريّة مُتّحِدة بالعِلّة الغائيّة، كما تقدّم، فهما آتيتانِ مِنَ العِلّة الفاعِلة، لأنّ العِلّةَ الفاعِلَةَ، إنّما يظهرُ أثرها فى الغايةِ والصُّورة. فالسَّريرُ لا يُمكن صُنعه، إلا إذا سبقت الغاية من هذا الصنع. ولا تخرجُ الغايةُ مِنَ القُوّةِ إلى الفِعْلِ، إلا بعدَ صُنعِ السَّرير، وإعطائِه صُورتَهُ المخصُوصة. والفاعِلُ الّذى هو النجَّار، لَمْ يَكُنْ فاعِلاً بالفعلِ إلا بعدَ أنْ صنعَ السَّريرَ، أمّا قبلَ ذلِكَ، فالنجَّارُ فاعِلٌ بالقُوّة([٦٠]).

إنّ (أرسطو) يسيرُ حتّى الآن سيراً معقُولاً فى تفسيرِ نشأةِ التنوُّعاتِ الّتى فى هذا العالَم. ولكن مثالَ السَّرير والنجَّار لا ينطبِقُ على قضيّةِ نشأةِ أصلِ العالَم، فخشبُ السَّرير موجُودٌ أصلاً. وليسَ النجَّارُ هُوَ الّذى أوجَدَهُ، وإنّما هو الّذى خلعَ عليهِ صُورةَ السَّرير. فمنِ الّذى أوجدَ الخشبَ وخلقه؟ بَلْ مَنِ الّذى أوجدَ مادّة العالَم الأصليّة، وخلقَها، وخلعَ عليها

صُورتَها الهيولانيّة الأصليّة؟ إنّ أرسطو لا يقصد بـ(المادّة والهيولى) ما نفهمُه نحنُ مِنْ كلمةِ (مادّة)، لأنّ المادّةَ، الّتى نفهمُها نحنُ، لها شكلٌ وحجمٌ ووزنٌ، على الأقلّ. أمّا (الهيولى)، عندَ (أرسطو)، فليسَ لها صِفاتٌ مُطلقاً، ولا تأخذُ صِفاتها إلا مِنَ الصُّورة. فهِىَ قبلَ أنْ تأخُذَ صِفاتِها، لَمْ تَكُنْ شيئاً يُمكن وصفُه وتحديدُه. أى إنّ (الهيولى)، عندَ (أرسطو)، ليستْ إلا شيئاً بالقُوّة (Puissance)، ولكن بعدَ تلقِّى الصُّورة، تُصبِح شيئاً مُعيَّناً بالفِعْل (Act). فالهيولى عندَهُ ما هِىَ إلا عبارةٌ عن قابليّة التلقِّى (Receptivity)، وهذا ما جعلنا نقول: إنّ المادّة الّتى ذكرَها أرسطو هِىَ عبارةٌ عنِ العَدَم([٦١]). وهذا غير مفهوم ولا معقُول. و(أرسطو) نفسه يُدرِك أنّهُ غير مفهُوم ولا معقُول، لذلِكَ نراهُ، بعدَ أنْ قسَّمَ أصلَ العالَم إلى (مادّة وصُورة)؛ قال: إنّهُ لا يُتصوّر وجُود صُورةٍ مِنْ غيرِ مادّة، ولا وجُود مادّةٍ مِنْ غيرِ صُورة؛ فالصُّورةُ لا يُمكن أنْ تظهرَ إلا فى مادّة، والمادّةُ لا يُمكن أنْ تظهرَ إلا فى صُورة. وهذا الانفصالُ الّذى نتحدّثُ عنه، هو فى الذهنِ فقط. وهذا هو أساسُ فلسفتِه الميتافيزيقيّة الّتى خَلُصَ منها إلى القولِ، بأنّ العالَمَ قديمٌ بمادّتِه وصُورتِه وحركتِه ومُحَرِّكِه([٦٢]).

ومَنْ هُوَ المحرِّك، الّذى أعطى العالَم صُورتَه وحركَتَهُ؟ يقولُ أرسطو: هُوَ الله، وإنّه هو العِلّةُ الصُّوريّة والغائيّة والمحرِّكة. وإذا كان الله هُوَ العِلّة الصُّوريّة والغائيّة والمحرِّكة، فهو، إذاً، الّذى أعطى الصُّورةَ للهيولى، الّتى لَمْ تَكُنْ شيئاً سِوَى "قابليّة التلقِّى"، على زَعْمِ (أرسطو)، وبالتالى يكون الله هو الّذى خلقَ العالَم بمادّتِه وصُورتِه. فكيفَ يكونُ العالَمُ قديماً بمادّتِه وصُورتِه وحركتِه؟([٦٣]).

إنّ (أرسطو) يريدُ أنْ يخرُجَ مِنْ هذا التّناقُض فى قضيّة القِدَم، فيقولُ: إنّ العالَم لا أوّلَ له فى الزّمن، وإنّما سبقَ الله العالَم، كما تسبقُ المقدّمة النتيجة. وإنّ علاقةَ اللهِ بالعالَم، ليستْ عَلاقة عِلّة بمعلُول، ليكون للزّمانِ دَخْلٌ فيها، ولكن هِىَ علاقةٌ منطقيّة. فالله منحَ العالَم وجُودَه، كما تمنح المقدّمةُ النتيجةَ وجُودَها. وتَقَدُّمُ المقدِّمةِ على النتيجةِ هُوَ بالفكرِ لا بالزّمَن([٦٤]).

والّذى جرّهُ إلى القولِ بقِدَمِ العالَم، هو اعتقادُه بقِدَمِ الحركة. فهو يقولُ: إنّ العِلّةَ الأُولى للحركةِ، وهِىَ الله، ثابتةٌ، ولها نفسُ القُدرة مِنَ الأزل. فلَوْ فرضْنا وقتاً لَمْ تَكُنْ فيهِ حركةٌ، لَزِمَ عن ذلِكَ أنْ لا تكونَ حركةٌ أبداً؛ لأنّ القولَ بحدُوثِ الحركةِ، بعدَ أنْ لَمْ تَكُنْ، يعنِى أن مُرجحاً قدِ استجدَّ، فأوجبَ الحركةَ، والحالُ أنّ المحرِّكَ الأوّلَ ثابِتٌ، لهُ نفسُ القُدرة، ولا يُتَصَوَّر حصُول مُرجح يُرجح عندَهُ الحركةُ([٦٥]).

وهذا الخطأُ فى الاستدلالِ، نشأَ مِنَ الوقُوفِ عندَ صفةِ (القُدْرة)، وتناسِى صفةِ (الإرادة)، وهو الّذى خدعَ كثيراً مِنَ النّاس. وقد ردَّ عليه الغزالىّ، ردّاً مُفحماً، حيثُ قال: "إنّ العالَمَ

حدثَ بإرادةٍ قديمة، اقتضتْ وجُودَهُ، فى الوقتِ الّذى وُجِدَ فيه. وأنْ يستمرَّ العدمُ إلى الغايةِ الّتى استمرَّ إليها. وإنَّ قِدَمَ العِلّة لا يَسْتَتْبِعُ قِدَمَ المعلُول، إلا إذا كان المعلُولُ مِنْ شأنِه أنْ يَصْدُرَ عَنْ عِلّتِه صدُوراً (ضرورياً)، ولا يكونُ صدورُه ضرورياً إلا إذا تكافأَ المعلُول مع العِلّة؛ وليسَ بينَ الله والعالَم (المتغيّر) تكافؤٌ، حتّى يصدُرَ عنهُ العالَمُ صدوراً ضرورياً. فلا مجالَ للقَوْلِ بقِدَمِ الحركة، كما زعمَ أرسطو، لأنّها ليستْ ضروريّة عقلاً. ولا مجالَ للقَوْلِ بتجدُّد مرجح، كما توهّم، لأنّ الإرادةَ القديمةَ هِىَ الّتى عيَّنَتْ وقتَ الحركة"([٦٦]).

إنّ الخطأَ الفكرىَّ الأوّلَ، الّذى نشأتْ عنهُ كُلُّ هذهِ الأخطاءِ والتحكّمات، هو عجزُ العقُول عن تصوُّر الخَلْق مِنَ العَدَم، ووَهْمِها فى إدراكِ معنى الزّمانِ وحقيقتِه، وما اعتراها مِنْ استشكالٍ فى (مُدّة التَّرْك) قبلَ الخَلْق.

وبعدُ، فإنّكَ، إذا تتبّعْتَ جميعَ ما قالَهُ (أرسطو) فى العِلْمِ والفلسفة، ستجِدُ أنّ الرَّجُلَ، على عظمِ عقلِه، وسَعة علمِه، قد وقعَ فى تخليطاتٍ وأوهامٍ وتخيُّلاتٍ كثيرة، عندما حاولَ أنْ يتوصَّل بعقلِه إلى إدراكِ سِرِّ الخَلْق. كما أنّهُ وقعَ فى أخطاءٍ علميّة عديدة. فلا تجعلْهُ فى مقامِ التّقديسِ والعِصْمة، الّذى جعلَهُ فيهِ عاشِقُه ابنُ رُشْد([٦٧]).

وفى العصرِ الحديث، يُمكن أنْ نستدلَّ بأقوالِ عُلماءِ الفيزياء، مِمّنْ أكّدوا - بصريحِ العبارة - إيمانِهم بوجُودِ إلهٍ حكيمٍ، خلقَ الكونِ بدقّةٍ مُتناهية، وغايةٍ فى الإتقانِ. ويُحكى فى هذا المجال أنّ (أنشتاين) - مُؤسِّس النظريّة النسبيّة، والحائز على جائزة نوبل فى الفيزياء - قد خاطبَ يوماً (نيلز بور) - مُكتشِف القفزة الكميّة، والحائِز مِثلَهُ على جائزةِ نوبل فى الفيزياء - فى موضُوعِ التّشابُك الكمىِّ، بقولِه: "إنّ الله لا يلعبُ النرد"، فَرَدَّ عليه بور: "لا يتوجَّبُ عليكَ إخبار الإلهِ ماذا يجبُ أنْ يفعل". فهذا الخِطاب العلمىّ يُطلعنا على أنهما لم يكونا مؤمنَيْنِ إيماناً عرضيّاً، وإنّما كانا يُؤمنانِ بإلهٍ واحِدٍ، أحكمَ نظامِ الكونِ بدقّة وإتقانٍ يبعثانِ على الذهُولِ والدّهشة. فهذا النِّظامِ الكونىِّ المحكم، لا يُمكن أنْ يصدر إلا عن إلهٍ حكيمٍ مُبدعٍ، وضع كُلَّ شىءٍ عن قَصْدٍ وحِكْمة.

أمّا (ماكس بلانك) - المؤسِّسُ الأوّل لنظريّة ميكانيكا الكم - فقالَ عند استلامِه جائزة نوبل للفيزياء فى (استوكهولم): "أستطيعُ أنْ أقُولَ لَكُمْ - كنتيجةٍ من نتائجِ أبحاثى حولَ المادّة - إنّ كُلَّ هذهِ المواد تنشأُ وتتواجَدُ فقط بفضلِ قُوَّةٍ تجلِبُ جزىء الذرّة لذبذبةٍ أو تردُّد، لذا يجبُ علينا أنْ نفترِضَ أنَّ وراءَ هذه القُوّة وعى وعقلٌ حكيم. هذا العقل هو الّذى صفّف كُلَّ هذِه المواد. وهذا يعنى أنّ هناك قُوّةً عظيمة، وعقلاً خارِقاً، هو المسؤولُ الوحيد عن كُلِّ الذرّاتِ الموجُودة فى الكون، وهو الّذى يتحكّمُ بها جميعاً".

هؤلاءِ هُمُ العُلماء الّذين وضعُوا أُسس النهضةِ الحضاريّة فى القـرن العشــرين، مـن خـلال أبحاثهم الأكاديميّة، وتجاربهم العلميّة الدّقيقة، بمنأى عـن الشـعوذة والتنجـيم. والطّريـف بعد هذا أنّ تجد قارئاً واعِداً - رُبّما قرأ شيئاً ضـئيلاً مِـنَ الأبحـاثِ العلميّـة - يصِـفُ الفكـر الايمانىّ بالفكرِ الرجعىِّ المتخلِّف، ولا يدرى أنّهُ بذلِك يُروِّج لفكرٍ سـطحىّ عـرضىّ، يرتـدُّ إلى مرحلةِ الطفولةِ البشريّة.

ومِنْ حقِّ القارئ أنْ يعرِف هُنا عِلّةِ إسهابنا فى الحديثِ عن سِرِّ الخليقة! ويتساءلُ: ما الداعِى إلى طرحِ أفكارِ بعضِ الفلاسفة فى فلسفةِ الوجُود؟ فالباعِثُ الحثيث الّذى دعانا إلى خوضِ هذا الحديث، هو الأفكار الإلحاديّة الّتى ساقها القصيمى فى كُتبه. فما أثارَه القصيمى، وأمثاله، فى يومنا هذا، فضلاً عن انتشار ظاهرة الشكّ والحيرة، الّتى لازمتْ - وما زالت تلازِم - الكثير من حملةِ الأقلامِ الواعِدة - فضلاً عن الكثير من جيلِ الشباب، ومُراهقى المعرفة، مِمّن يهرفون بما لا يعرفون، ويخوضون فيما لا يُجيدون، ويتطارحون بما لا يُطيقون - قد دعانا وأجبرنا إلى طرحِ هذه الأفكار الفلسفيّة المعمّقة، والعُروج إلى تلكَ الموضوعات المعقّدة، وبشىءٍ مِنَ التّفصيل!

يقول الدكتور صلاح الدين المنجد: هُناكَ تعليقاتٌ يكتبها المفكِّرُون، فمنهم مَنْ سمعته يقول: إنّ القصيمى ليسَ عندَهُ اتّزانٌ وتسلسلٌ منطقىّ فى تفكيرِه، فهو يقفزُ مِنْ فكرةٍ إلى فكرة، فتأتى هذهِ الأفكارُ مُضطربة، مسيخة، لم تنضج نُضْجاً يُمكّنها مِنَ الظهُور واضِحة سافِرة([٦٨]). وهذا دليلٌ أنّ أفكارَهُ المضطرية الّتى نشرها لم تأتِ نتيجةَ مُكابداتٍ فكريّة، ومجاهداتٍ معرفيّة، ومطارحاتٍ منطقيّة، وإنّما جاءتْ بمثابة انفعالاتٍ واضِحة، وافتعالاتٍ صارِخة، وصيحاتٍ مبحُوحة، تحاكِي آهاتِ المعذبين، وآنّات المكروبين، جرّاء سياساتِ الحكومات الفرديّة الدكتاتوريّة، الّتى ألقمت مواطنيها البُؤس والمرارة، وجرّعتهم كؤوس الأسى والحِرْمان. ولكنّه لم يُعلِّق جريرة المقهورين المعذبين على مشجب هذهِ الحكوماتِ الاستبداديّة، الّتى حكمت بالحديد والنّار، ولكنّه علّقها - مُتجاوِزاً كُلّ حدودِ الأدب - بالذاتِ الإلهيّة؛ تعالى الله عما يقولُ الظّالِمون علوّاً كبيراً.

ويقول المنجد أيضاً: وسَمِعْتُ آخرينَ مِنَ الأُدباءِ يقولُون: السطحيّة واضِحةٌ فيما كتبَ القصيمى، فهو ضعيفُ الثقافة، يحاوِلُ طرقَ موضُوعاتٍ فلسفيّة هى أعلى مِنْ مُستواه العقلىّ، فلم يُتح له أنْ يتّصِلَ بالتياراتِ الفلسفيّة والثقافيّة الأوروبيّة إلا عن طريقِ بعضِ المترجمات، فأغارَ على بعضِها، وشوّهها، وتبنّى بعضَ الآراء الغربيّة الماديّة، وتمسّك بها. فليسَ عندَهُ أصالةٌ فيما كَتب، وكُلُّ كلمةٍ قالَها يُمكن ردّها إلى صاحبها الأوروبىّ الّذى أخذها عنه. ولم يكنْ بارِعاً ولا ماهِراً فى ربطِ هذهِ الآراءِ المسرُوقة بعضها ببعض بلباقةٍ

ولُطْف، فجاءتْ كُتبه مثل جُراب الشّحاذين، يضعُون فيهِ ألواناً مِنَ الأطعمة المتنافِرة والمتآلِفة، بعضها فوق بعض، فيكونُ المزيجُ عجيباً([٦٩]).

وفى الحِوار المطوّل الّذى دارَ بينَ الشّيخ أبو عبدالرّحمن بن عقيل، وبينَ القصيمى، جاءتْ هذهِ الفقرات: "ورأيْتُكَ وسَمِعْتُكَ ليلةَ ٢١/ ٩/ ١٣٩٢هـ بـ(جاردن سيتى)، بالقاهرة، لا تصدرُ فى نِقاشِكَ عن منهجٍ منطقىّ. ولو كان لمنطقِكَ أصولٌ، لكان نِقاشُها أيسرَ وأهونَ. كما رأيْتُكَ وسَمِعْتُكَ تروغ فى موضُوعِ النِّقاش، وتضيِّع الحقيقةَ بالنُكتة والسُخرية.. وقُلْتُ لكَ: لولا عنايةُ الله لمدّت البِحار فغرق العالَم، أو زادتْ حرارةُ الشّمس فانصهرتِ الأرض. وقُلْتَ أنت فى سذاجة: أينَ العنايةُ فى الكونِ، ونحنُ نرى فى النّاسِ بُؤساء وسُعداء، فلماذا لا يكونُ النّاس كُلّهم سُعداء؟ - انظر: كيف يعزفُ دائماً على نغمةِ الفقر والغِنى، لأنّه عاش حياته المبكّرة فى قبضة الفقر المدقع -. وردّ عليه الشّيخ أبو عبدالرّحمن: وهذهِ هِىَ نغمتكَ الممجُوجة. إذا زَحَمَكَ البُرهانُ لُذْتَ بعُقدة القَدَر.. ولَمّا تحدّث القصيمى فى السّياسة استربْتُ منه، وأكادُ أزعمُ بأنّهُ صهيونىّ مُجنّد"([٧٠]).

ويقول أبو عبدالرّحمن الظّاهرىّ: ولَمّا تباجحتَ بإنكارِ وجُودِ الله؛ رددتُ عليكَ بأدِلّةٍ عقليّة، وذكرتُ لكَ بُرْهان العناية الإلهيّة والغائيّة والكمال، وذكرتُ لكَ حتميّات الذهن؛ كالسببيّة، وقِسمة العقل الّتى لا تتمّ إلا بتصوُّر الكمالِ اللامتناهى. وتحدّيتُكَ على مشهدٍ مِنْ بعضِ المثقفين أنْ تنقد العلية، وتمامِ القِسْمة، وهُمَا مِنْ حتميّاتِ الفكرِ البشرىّ، فتساقطت، وتحامقتَ، ورددتَ ردّ مَنْ لا أصلَ لهُ، ولا قاعِدة. فمرّةً عزفْتَ على نغمتِكَ المألُوفة فى استجلاب أنصافِ المثقفين، وهِىَ الشكّ فى عدلِ الله ورحمته: بأنْ جعلَ هذهِ الحسناء مجدورة الوجه، وجعلَ فلاناً بائساً. فقُلْتُ: إنّ نِقاشَنا فى وجُودِ الله، وليسَ فى أفعالِ الله، والبحثُ فى عدلِ الله فرعٌ للبحثِ عن وجُودِ الله.. فعليكَ أنْ تدفعَ أدلّتى هذهِ، ثمّ عليكَ أنْ تُورِد البُرْهانَ على أنّ الله - تعالى عمّا تقول - غير موجُود، ثمّ ننتقِل - إنْ أحببتَ - إلى أفعالِ الله. ولم تخجل، إذ بيّنتُ للحاضرين أنّكَ تستدِلُّ فى غيرِ محلِّ النِّزاع([٧١]).

ويقول الظاهرى أيضاً: وأشهدُ أنّ القصيمى يتفنّنُ فى عرضِ دعاوى الفلاسفة والعُلماءِ الماديِّين، مِنْ أمثال: بخنر، وسارتر، ولكنّهُ لمْ يفهمْ حُججهم، ولم يحذق مناهجهم، كما أنّهُ يجهلُ الكثيرَ مِنْ حُججِ المؤمنين([٧٢]). ويقول أيضاً: إنّكَ لم تكتُبْ عن نرجسيّة أبى نوّاس، وموسقة البُحترىّ، وانطوائيّة العبّاس بن الأحنف، ورومانسيّة إبراهيم ناجى. ولم تكتب عن شمم برج إيفل، وضفاف برجويه، وخطوط قوس قُزَح. ولو كتبتَ فى هذهِ المسليات، لكانَ أسلُوبك أليقَ بذلِك، لأنّكَ تُغنّى وتنوحُ وتُسرِف فى الخيال، وتُتقِن رَسْم الصُورة. إنّكَ فنّانٌ مُتمزِّق، إنّكَ أديبٌ ساخِرٌ ساحِر([٧٣]).

وقال أبو عبدالرّحمن: وقد جمعَ القصيمى إلى سيئةِ احتقارِ مواهِب العرب أجمعين، سيئة الغرُور بنفسِه. فهو يعتبرُ فِكْرَه إنجيلاً لم تعرفه المجامِع. وإذا ناقشَهُ عربيّ جادّ فى طلبِ الحقيقة؛ قال: إنّ العربىّ سريعٌ فى الإجابة مِنْ مخزُون فكرِه، مِنْ تعليماتِ أبى هُريرة، والأزهر، والعُرْف، والعادة! ولقد ضقتُ بهذا الادّعاء، وقُلْتُ له: اعتبر ما أقوله لكَ حُجّة عقليّة ناقِشْها، وانقدها، فالحقيقةُ مقياسها بذاتِها، وليسَ بمن يقولُ بها. وإنّ كثيراً مِنَ الأعرافِ والعاداتِ تكوّنتْ وَفْق قِيَم عقليّة وخُلقيّة وجماليّة. ولَمّا تباهى فى الاحتجاجِ، وزعمَ أنّ النّاسَ يضطرّون إلى الإله لتستقيمَ أخلاقهم، قُلْتُ له: هذا مذهبُ (كانت) فى العقلِ العلمىّ. ولَمّا تباهى فى الاحتجاجِ بأنّ النّاسَ قاعِدون للأخلاقِ حسبَ منفعتِهم، قُلْتُ له: هذا مذهبُ (بنتام)، و(مل). ولقد أحسّ بمقصدى مِنْ هذهِ الاعتراضات، فقال: دَعْنا مِنَ المذاهِب، وناقِش الفكرة. وإنّما أردتُّ أمرين: أوّلهما: إشعار القصيمى بأنّهُ لَمْ يأتِ بجديد، وأنّهُ سريعُ الإجابة من مخزُون فكرِه، لا مِنَ المشايخ وأبى هريرة، ولكن من (كانت)، و(بنتام)، وأعراف الغرب. وثانيهما: استجراره إلى الاستدلالِ على فكرةِ (بنتام)، و(مل)، ولكنّه يعرفُ الفكرة، ويشرحُها، ويغنى بها غناءً رُومانسيّاً، ولا يعرِفُ البُرْهان([٧٤]).

وقفات مع نُقّاد عبدالله القصيمى:

هذه وقفاتٌ نقديّة وُجِّهت إلى عبدالله القصيمى من أقطاب الفكرِ الماركسىّ والقومىّ والحداثىّ، وغيرهم. حيث شهدوا بأنّ القصيمى عنده أزمةٌ نفسيّة، ولذا، فهو يُدَمِّرُ كُلَّ شىء؛ لأنّهُ أصلاً منهارٌ روحيّاً ونفسيّاً، منهارٌ من كُلِّ ناحية!

(١) يقول عنه حسين مروة (اشتراكي قومى): "يبدو لى أنّ أوّل ما ينبغى إيضاحُه منذ الآن، هو أنّه لم يكن عسيراً علىَّ، وليس عسيراً على أىِّ قارئ غيرى، اكتشاف كون المؤلف (عبدالله القصيمى) خاضِعاً، فى مُعظم أفكاره وتأملاته وخواطره، إلى عدد من الضغوط النفسيّة والفكريّة العنيفة، الّتى يصح أنْ نجعلَها كُلّها فى حالةٍ أو وحدة تؤلِّف ما نسمِّيه بالأزمة، إذا لم نسمّها عُقدة". ولا جَرَم أنّ القصيمى قد عاش مُعقّداً، وأثّرت العُقَد النفسيّة عليه، حتّى إنّهُ كان لا ينام الليالى بسبب شكُوكه وأوهامه. كما كان لحياة التشتّت أثرها فى حياة القصيمى. كما أنّ طردَهُ من جامعة الأزهر قد أحدث عنده كراهية للتديُّن. وكانت مُعاملة والده القاسية سبباً من أسبابِ انحرافِه أيضاً([٧٥]).

(٢) ويصفه أدونيس (شيخ الحداثيين) بقولِه: "عبدالله القصيمى لا تستطيعُ أنْ تمسك به، فهو صُراخ يقولُ كُلَّ شىء، ولا يقولُ شيئاً، يخاطِبُ الجميع، ولا يُخاطِب أحداً. إنّه الوجه والقفا".

(٣) ويتحدَّث ميخائيل نعيمة عن كتاب القصيمى (العالم ليس عقلاً)؛ فيقول: "إنّهُ كتابُ هَدْمٍ ونفى من الطِّراز الأول - هدم الآلهة والأخلاق والفضائل والثورات، والمثل العليا والغايات الشريفة- ولا عجب، فأنت فى أوّل فصل تنفى أن يكون لوجود الإنسان أىّ معنى، والّذى لا يعرفُ لوجود الإنسان، ولعبقريته، أىّ معنى، كيف يكون لكلامه أى معنى؟ إنّ قلمَك ليقطر ألماً ومرارةً واشمئزازاً وحِقْداً على خنوع الجماهير، لا العباقرة، ولو كان لمثل حقدك أن تصنع قنبلة، لكانت أشدّ هَوْلاً من قنبلة هيروشيما".

(٤) ويذكرُ الدكتور صلاح الدين المنجد: إنّ كتب القصيمى جميعها تنشرُ بذورَ اليأس والتشاؤم. فهو ينقلُ هجومه على الدّين والأخلاق من (كارل ماركس)، كما يستمِدُّ يأسه من كُتب (شوبنهاور). ولا يمكن اعتبار أعمال القصيمى إلا وثائق تدلُّ على جنُونٍ مرضىّ هدّام([٧٦]).

شهادة القصيمى على نفسه بالمرض النفسى!

وهذه نصُوصٌ ننقلُها لكم من كتاب القصيمى (العالم ليس عقلاً)، تبيِّن مدى انهياره النفسىّ والعاطفىّ، وما أصابه من عقدٍ وأزمات، تُخفى وراء الألفاظ الجميلة الأدبية ما تخفيه من ألمٍ وحِرْمان وصِراعٍ ومرضٍ نفسىّ! يقول القصيمى تحت عنوان (قصيدة بلا عَرُوض): "إنّ كُلّ دمُوع البشر تنصبُّ فى عيونى، وأحزانهم تتجمّعُ فى قلبى، وآلامهم تأكلُ أعضائى.. ليسَ لأنِّى قديسٌ، بل لأنى مُصاب بمرضِ الحساسيّة"! وفى كتابه (العالم ليس عقلاً) يقول أيضاً: "إنى أنقد لأنى أبكي وأتعذّب، لا لأنّى أكره وأُعادى. أنقد الإنسان، لأنِّى أريدُه أفضل، وأنقد الكون، لأنه لا يحترم مَنْطِق الإنسان، وأنقد الحياة، لأنى أعيشها بمعاناة - بتفاهة، بلا شروط، بلا اقتناع، بلا نظريّة".

ويقول: "دعونى أبكي، فما أكثر الضاحكين فى مواقِف البكاء. دعونى أحزن، فما أكثر المبتهجين أمام مواكب الأحزان. دعونى أنقد، فما أكثر المعجبين بكُلِّ التوافه. دعونى أحتجُّ على نفسِى". ويقول - وهو يقصد نفسه -: "لا تُسيئوا فهمه، لا تُنكروا عليه أنْ ينقد أو يتّهِم أو يُعارض أو يتمرّد أو يبالغ أو يقسُو... إنّه ليس شريراً ولا عنيفاً ولا عدوّاً ولا مُلحِداً، ولكنّه متألِمٌ حزين، يبذل الحُزن والألم بلا تدبير ولا تخطيط، كما تبذل الزهرة أريجها، أو الشمعة نورها! لقد تناهى فى حزنه وضعفه حتّى بدا عنيفاً... ليسَ نقده إلا رثاء للعالَم ورثاء لنفسِه، بل ليسَ نقده إلا تمزُّقاً ذاتيّاً".

وفى كتابه (الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم) يتعرّض، فى مسألةٍ مِنَ المسائِل، يردُّ فيها على الدّجْوى، وهو فى طرحِه هذا يُخيّل للقارئ المتعمّق أنّهُ يتحدّثُ عن حقيقةِ نفسِه، يقول: "إنّ الجِدالَ فى نفى الأمرِ ليسَ نفياً له، ولا اعترافاً بانتفائِه، فقد يُجادِل المرءُ

فى نفى شىءٍ يؤمِنُ به، لأغراضٍ كثيرة، منها: حُبُّ الشُّهرة، ومنها: الرّغبة فى المشاكسة، أو الحُبّ لأن يقولَ النّاسُ: إنه جدلٌ، قويّ العارضة، ومنها: التمرُّن على صناعةِ الجدال، وإحسان أدائه. ولنكتفِ بهذا إشفاقاً على المشيخةِ، ورحمةً بدَجْويها"([٧٧]).

حالة القصيمى النفسيّة.. تحليلٌ وتشخيص:

يقولُ الدّكتور أحمد عزت راجح فى كتابه (الأمراض النفسيّة): "ليسَ كُلُّ الشّقاءِ فى الدّنيا وَقْفاً على الفَقْر، أو اعتلالِ البَدَن، أو على ما يشيعُ فى المجتمعِ مِنْ ظُلْمٍ أو سُوء تدبير، وليسَ كُلّ ما يُقاسيه المرءُ مِنْ همُومٍ وآلام رَهْناً بما يُصادِفه فى حياتِه مِنْ صدماتٍ وأزمات، فهُناكَ ألوانٌ أُخرى مِنَ الشّقاء والأَلم لا ريبَ أنّها أشدُّ مِنْ تلك وأقْسَى: تلكَ هِىَ آلامُ الإنسانِ عندما يشقى مِنْ نفسِه، عندما يحولُ اعتلالُ النّفْسِ بينَهُ وبينَ الطمأنينة والرِّضا، ويُحْرِمه السّكينة والأمن والسّلام، يوم تكون نفسه حرباً عليه، يوم يرى نفسَهُ ضيق الصّدر، حائِر اللّبِّ، بَرِماً مِنْ كُلِّ شىءٍ: أسير أوهامٍ وهواجِس، ورهين شكُوك ووساوس، لا يطرب لشىء، لا يَجِدُ للحياةِ طَعْماً، بل يجدها حِمْلاً وعِبْئاً، ذلِكَ هو الشّقاءُ الرّجيم، والألم الّذى لا ينفعُ فيه مالٌ ولا شفاعة؛ لأنّ صاحِبَهُ مريض النّفس"([٧٨]).

هذا الشّقاء الرّجيم هو ما أصابَ القصيمى، فإنّ آراءَهُ الكثيرة الّتى عرضَها، واقتبسها من (ماركس)، وغيره مِنْ فلاسفةِ التشاؤم والهدم، تدلُّ دلالةً واضِحةً على أنّهُ مريضٌ نفسانيّاً، وأنّ الشّقاءَ الرّجيم قد نزلَ عليه. وقد أصابَهُ هذا المرضُ النفسانىّ، على أغلبِ الظنِّ، لإخفاقِه فيما كانتْ نفسه تؤمّله، فأصبحَ رَجُلاً شاذاً، بَرِماً بالحياةِ، بَرِماً بالكون، ساخِطاً، شاكياً، مُتشائِماً، مُتأفِّفاً، مُتناقِضاً قَلِقاً، تنتابُه نوباتٌ مِنَ الكمد النفسىّ، فتجعلُه لا يرى فى الحياةِ معنًى، ولا حِكْمة، فلا يُبْصِر نوراً، ولا جمالاً، ولا يشعرُ براحة، فيثورُ وتدفعُه أنانيّته الصّارِخة إلى التّحطيمِ والهَدْم([٧٩]).

ولقد رأيْتُ أنّ آراءَ القصيمى الّتى تبنّاها مِنْ مذاهِب الهدّامين ما هِىَ إلا ثمرة عُقَد نفسيّة مُتراكِمة منذ صِغره، حَسِبَ بادئ الأمر أنّ طريقَ الدّين يُوصِله إلى القِمّة، ويضمنُ له العِزّ والجاه، فاندفعَ يكتبُ فى الدّين، ويُدافِعُ عنه بحماسةٍ وحرارة، لكنّ الأزهريِّين سَخِرُوا منه، وطردُوه، فشتمهم. ثمّ حَسِبَ أنّ طريقَ الفكرِ الحُرّ - والتّفكير الحُرّ عندَهُ، معناهُ الهَدْمُ والنّقدُ والبذاء - يُوصِلُه إلى ما يريدُ، فوجدَ فى آراءِ ماركس وأتباعه ملجأً له، فتركّزتْ فى نفسِه الدّعوةُ إلى تبديلِ الكون، وتغييرِ الأشياءِ، وتحطيمِ الآلهة، والهزء مِنَ التّقاليد، والعبث بكُلِّ مقدّس، والتّشكيك بالأفكارِ الإنسانيّة الحضاريّة، والسُخْرية مِنَ الأخلاق. وزادتْ آلامُه النفسيّة، فصارَ لا ينظرُ إلى الكونِ إلا باللّونِ الأسود القاتِم، لا يرى جمالاً، ولا نُوراً، ولا هناءة، ولا سعادة، ولا ضحكة، ولا نادِرة، ولا حُبّاً، ولا حناناً([٨٠]).

لقد تكاثفتِ الظّلماتُ في نفسِه وعقلِه ورُوحِه وعينيه وبصيرتِه، أصبحتْ جليداً لا يذوب، صارَ يرى الظّلام والدّمامة، والقُبْح والشرّ، والبُكاء والألَم، والمرض والمآسي، والفجائِع والبُغْض، والحِقْد واللّؤم. إنّهُ مريضٌ في عقلِه ورُوحِه ونفسِه، يدعُو إلى الاحتجاجِ والثورة والإلحاد، وليسَ عندَهُ ملجأٌ يلجأُ إليه، بعدَ أنْ كفرَ بربِّه، ليشعُرَ ببردِ السّكينة والرّاحة والطمأنينة، فوساوسه تزيدُ، وآلامُه النفسيّة تفور. إنّهُ عدوّ كُلّ شيء في هذا الكون، تقدح في قلبه الضّغينة الحادّة عليه([٨١]).

لقد اتّجهَ، بعدَ أنْ نفضَ يدَهُ مِنْ أيّ عمل ينفعُ به نفسَه والإنسانيّة، إلى زرعِ الشكُوكِ، ورمى التُّهَم، ليُمزِّق النّفُوسَ، وينسب إليها الفساد. إنّ آراءَ القصيمي - الّتي نشرها في كتبه بعدَ إلحادِه - كُلّها سلبيّة، لا إيجابيّة فيها، كُلّها شرّ، لا خيرَ عندَها. يُعيدُها مرّاتٍ ومرّات، بشكلٍ مُمِل حادّ مُتوتّر، كأنّهُ صُراخ المعذبين، أو أنين المنكوبين([٨٢]).

إنّ مثلَ هذهِ الآراء الّتي تبنّاها القصيمي، لا تستنِدُ إلى منطقٍ ولا عقل، ولا مصلحة. أمِنَ المنطقِ والعقلِ والمصلحة أنْ تضرّ نفسَك، وتسلّط عليها الشكُوك والأوهام والقلق، وتحملُ حِراب الهَدْم والتّخريب، وتبتعِدَ عن كُلِّ ما يحملُ الطمأنينة إلى رُوحِك ونفسِك، ولو كان وَهْماً؟! أمِنَ المنطقِ والعقلِ والمصلحة أن تفقد كُلّ حُبّ وأمل، وتعمى عن كُلِّ نورٍ وجمال، وتجفُو كُلّ أمنٍ وراحة، وتهجر كُلّ هدوءٍ واستقرار، وتعطِّلَ كُلّ شعُورٍ بالسّعادةِ والرِّضا، الرِّضا عن نفسِك، وعمّنْ يُحيطُ بك، وتستبدِلُ كُلّ هذا بالكربِ المقيم، والضيق الدّائِم، والنقمة المتأجِّجة، والشّك الّذي يصطرِعُ في الصدّر، والتوتّر النفسيّ الحادّ الّذي يُرْهِق الأعصاب؟! أليسَ في الدُّنيا وفي الكونِ خيرٌ وجمالٌ ونورٌ وطيِّباتٌ، وساعاتُ لَهْوٍ وسرُور؟ وكيفَ يُعْرَف الخيرُ إذا لم يكنْ بجانبِه شرٌّ، أم كيفَ يُدْرَك الجمالُ إذا لم يعبس القُبْح، وكيفَ نُحِسُّ بالظّلامِ إذا لم يسطعِ النُّور؟ ولو كانتِ الحياةُ كُلّها لوناً واحِداً، لمَلّها الإنسان وجفاها، ولو أكلت كُلّ يومٍ أشهى طعامٍ وألذّه، لتقزّزت نفسك منه بعدَ أيّام([٨٣]).

ثمّ ما فائدةُ الدّعوةِ إلى تغييرِ كُلِّ شيءٍ: المذاهِب والعقائِد، والآلهة (تنزلاً معَ القصيمي، وإلا فالإلهُ واحِد سبحانه وتعالى عمّا يُشرِكُون)، والأشياء؟ وإلى أيِّ شيءٍ نُحَوِّلُها، وبأيِّ شيءٍ نستبدِلُها. إنّ القصيمي سلبـيّ يدعُو إلى الهدم، والتّغيير والتّحطيم، لكنّه لا يُقدِّم لنا نِظاماً إيجابيّاً يكفل سعادة الإنسانِ والإنسانيّة. يريدُ أنْ نهدمَ، ونبقى فوقَ الخرائِب([٨٤]).

ولو فرضنا أنّ أُناساً قبلوا آراءَ القصيمي، فألحدُوا، وهدمُوا الأخلاق، والمذاهِب والعقائِد، فهل ينالهم السّعادة والهناءة والرّاحة والسّلامة، وينجون مِنْ كُلِّ آفة وشرّ، وألم ودمُوع، وبلاءٍ وموت؟ هَلْ يُرْفَع عنهم المرض، أو يذهب الموت، أو يُمْحى مِنْ بينهم القُبْح، أو تتطّهر

نفوسهم مِنَ الحِقْدِ واللّؤم، أو يرجع العقلُ إلى المجانين؟ هل يتساوون فى الرّغباتِ والأحلام، والخلق والرِّزق، والفهمِ والعِلْم؟([٨٥]).

وهُناك تساؤلاتٌ مهمّة يمكن طرحُها هنا، وهى: ترى ما هو السببُ الحقيقىُّ وراءَ هذه الانتكاسة لطالبِ علمٍ مُتميِّز، كان يُرجى له أنْ يكون من العُلماء المتبحّرين والمفكِّرين الكِبار؟ هل كان السببُ الحقيقىّ وراء انتكاستِه، هو غرُوره وكبرياؤه؟ أم هى عمليّة انتقال بطيئة، وبشكلٍ تدرُّجى، ولم يظهر منها إلا نتائجها المخيفة، والّتى أعلن عنها صاحبُها فى كتابه (هذى هى الأغلال)؟ هل كان القصيمى مُقتنِعاً فِعْلاً بإلحادِه وببُطلانِ الأديان؟ أم هِىَ ردّة فعلٍ عكسيّة طائِشة، كانتْ نتيجةَ ضغُوطٍ نفسيّة مُتراكمة مُتراكبة عندَه؟ وهل كان مُقتنِعاً فعلاً - قبل إلحاده - بتديُّنه وإيمانِه؟ أم أنّه لم يكن مُقتنِعاً البتّة؟ هل كانتِ المسألةُ هذهِ بالنسبة له، ولغيره، مسألةَ وراثة، فيتصوّر أنّ الخرُوجَ عن المورُوث عارٌ، والعارُ فضيحةٌ، والفضيحةُ حِرْمانٌ، فالأفضل له إذاً - بناءً على هذا التصوُّر - مُغالبة الوساوس القهريّة، والركُون الى التقاليد الموروثة؟([٨٦]).

هذه، وغيرها، تساؤلاتٌ يمكن أنْ تُطرح على بساطِ البحثِ والمناقشة. تساؤلاتٌ قد تترامى إلى أذهانِ غيرِه من المفكّرين، أو حتّى مِنَ النّاسِ العاديِّين. والحق أنّ هُناك آراءً ومُطارحاتٍ مُتفاوتةً، بل ومُتضاربة - أحياناً -، حولَ الأسباب والعِلَل الحقيقيّة وراء ظاهرة التحوّل هذهِ عند القصيمى. ولا نزعمنَّ أنّنا فى هذهِ الدّراسة سنحصُل على إجابات شافية كافية، أو نتائج يقينيّة راجِحة، ولكن ما نريدُه هو مُجرّد مقاربةٍ فكريّة تسعى للوصُول إلى تخومِ الفهم والتقريب لا غير! وهذه المرئيات الفكريّة والمقاربات المنهجيّة، الّتى جاءت على شكلِ رُؤى مطرُوحة، قد تنطبقُ على الكثيرين مِمّن يعانون من نكساتٍ معرفيّة حائرة، ومن أزماتٍ فكريّة صادمة، أو شكوك عقائديّة هائمة، تفضى بهم إلى أزماتٍ نفسيّة، تُطرح على صُورةِ أفكارٍ وآراءٍ وتوجّهات.. وقد نجدُ الكثيرين مِمّنْ يمرُّون بهذهِ المراحل، أو يتقلّبُون فى هذهِ الظّرُوف الّتى مرَّ بها القصيمى، وهم لا يعون بذلك أبداً. وقد تؤدِّى حيرتهم العقديّة الخانقة إلى مسلكيّاتٍ خطيرة، وعقد نفسيّة قاتلة. وفيما يأتى بيانٌ للآراء الّتى سجّلها بعضُ العُلماء حولَ ارتدادِه الفكرىّ، وانقلابه الدينىّ:

(**الرأى الأول**): "مفاده أنه يستحيل أنْ ينقلِبَ متديّن، مُتمسِّك بمبادئ الإسلام، إلى ملحد، مرّةً واحِدة؛ كما يستحيل أن ينتقل البندول من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار دفعة واحدة، لا بُدّ من التدرُّج، ولا بُدّ من الاستدراج. وبناءً على هذه النظرية، فإنّ القصيمى بدأ مُخلِصاً لدينه، مُوقناً بعقيدته، لكنّه مع الزمن بدأ يتساقط أمامَ سُلطان الشك، وبريق الرّيب والزيغ. وظلّتْ بذرةُ الشكِّ كامنةً حتّى استحكمتْ وتمكّنت فيه جيِّداً، فأعلن

إلحادَه، بعد أن اجتثت تلك البذور ما بقى فى قلبه من إيمان! فالشكوكُ القاتلة جندلته صريعاً، مسفُوك الدّم والعقل والرّوح فى بلاط الإلحاد![٨٧].

(**الرأى الثانى**): يتلخّصُ فى أنّ القصيمى - فى الأصل - كان شكّاكاً، فكلّما تقدّم الإنسان فى العِلْم زادتِ المسائل المستعصية أمامَهُ، وزادت حيرته وقلقه وريبته. فكَمْ من عالِمٍ مُتشكّك! وكم من مُفكّر مُرتاب! وكم من الشخصيّات القلقة، الخاضِعة تحتَ سُلْطانِ الشك! فهناك مِنْ يُواجه هذا الطوفان العارِم مِنَ الشكيّة، بالتّفكير العقلانىّ المتوازن. وهناك مَنْ يُواجهه بالهرُوب إلى التّسليم الأعمى. ومنهم من يتغلّب سُلطان الشكِّ عليه، فيُرديه صريعاً، كالقصيمى مثلاً. وهذه الحالة قد عبَّر عنها المؤرِّخ الشهير (ول. ديورانت)، عندما تحدَّث عن الفيلسوف اليهودىّ الملحد - (اسبينوزا). فمِمّا قالَه وهو يصفُ إلحادَه: "إنّنا نعلَمُ أنّ كثيراً مِمّنْ يشكّ فى الدّين هُمْ رِجال الدّين أنفسهم؛ لأنّهم اطّلعُوا على حقيقةِ تديُّنهم!".

والحقّ أنّ هذا الرأى يُجانب الصّواب كثيراً. فالمقطُوع به أنّه كُلّما ازداد الإنسان تعمّقاً فى الحقِّ، عَرَفَهُ أكثر، وتمسّك به أكثر. وقد يكون الرأى الثانى صحيحاً، إذا ما قِيس بالدّين الفاسِد أو الباطِل. فحينما يتعمّق الإنسان فيه، يزداد يقيناً بفسادِه وبُطلانه. حتّى فى الفلسفة، فإنّ التعمّق فيها يؤدِّى إلى الإيمان، أمّا التسطّح فيؤدِّى إلى الكُفر. فالقضيّة ليستْ قضيةَ عُلماء الدّين، بقَدْر ما هى قضيّة الدّين نفسه، وهل هو دين حقّ أم باطِل؟ وذلك ينطبق على جميع الأشياء الفكريّة، والنظريّة، وغيرها[٨٨]. هذا، "وحينما يُقال عن الفيلسوف (اسبينوزا) إنّه عالِم دين، وإنّ سببَ إلحادِه هو دينه نفسُه، فهذه المقولة صحيحةٌ ولا غبار عليها، بل إنّنا نعدُّ ذلِك شهادةً مِنْ هذا المفكِّر على أنّ الأديان المحرّفة تحملُ فى طيّاتِها بذور الشكِّ والانهيار، وما (اسبينوزا)، وغيرُه، إلا خيرُ شاهِدٍ على ذلِك. والفرقُ بين الدّين الحقّ، والأديان الباطِلة، هو ما قرّره شيخ الإسلام ابن تيمية، مُفرقاً بذلك بينَ الإسلام وغيرِه؛ حيث قال: "الإسلام يأتى بما تحتار فيه العقول، لا ما تحيله". وهذه هى النقطة الجوهريّة، وهى حَجَرُ الزاوية، وقطب الرّحى فى قولِنا السّابق، فالإسلامُ لا يُعلّم النّاسَ المحالات العقليّة أبداً، بل جميعُ عقائِده فطريّة يقينيّة، تسلّم بها جميع العقُول، على تفاوتِ إدراكاتِها. فالعقائِدُ فى الإسلام واضحةٌ سَلِسَةٌ يسلّمُ بها العقلُ، وتذعن لها النّفْسُ"[٨٩].

(**الرأى الثالث**): ينصُّ على أنّ القصيمى انقلبَ رأساً على عَقِب، بسبب رغبتِه فى المال، فارتشى من أجل ذلك. يقول الشيخ ابراهيم النجدى فى كتابه: "لقد استغربَ النّاسُ انقلاب هذا الرّجُل بهذه السُّرعة، وانسلاخِه من آيات الله الّتى تظاهر بنصرها من قبل، فذهبوا

يتساءَلُون عنِ الأسبابِ الّتى أحدثت هذا الانهيار الخلقى، والانقلاب المفاجىء الغريب، والانسلاخ المنكر؛ لأنّ هذا الرّجُل كان يتظاهَر قبلاً بنصرِ السُّنة، وقد ألّف فى ذلك كُتُباً معروفة.. وذهبُوا يُعلِّلون هذا التّراجُع والتقهقر تعليلاتٍ شتّى، بحسبِ ما يظهرُ من القرائِن، فعلّل كثيرٌ بأنّهُ ارتشى من بعضِ الدعايات المحارِبة للأديان!"([٩٠]).

مع أنّنا نرى أن هذا الرأى البراغماتىّ مُستبعدٌ من التّعليل، من خلالِ تصفّحنا لآثاره، وآثار خصومه، وخاصّةً إذا عرفنا أنّ القصيمى كان يُناصر دولة غنية بالبترول. ثم نقولُ: ماذا جنى القصيمى من الأموال نتيجة إلحادِه؟! لقد شُرِّد وطُرِد وهَامَ على وَجْهِه من بلدٍ إلى بلد، ومات مَنْفيّاً وحيداً! فهذا الشيخُ ابن عقيل الظاهرى يقولُ عنه: "ولا أُنْكِرُ أنّ القصيمى كان مُخْلِصاً فى إلحادِه أوّل الأمرِ لشبه عُرضت له، وقد لاقَى مِنْ ذلِكَ مُضايقةً ومُطارَدة"([٩١]).

ولندع القارىء الكريم يقرَأُ بنفسِه ما كتبَهُ القصيمى بخطِّ يده، يحكي فيه عن خواطرِه، واعترافاتِه. يقول القصيمى: "إنّ الذكرى الّتى تفيضُ بالمرارة والحَسْرة تعاودنى كُلّما مرّ بخاطرى عصرٌ مشؤوم قَضَيْتُه مَسْحُوراً بهذه الآراء - يقصدُ الدّين -، وكنتُ أفرّ من الحياة، ومِمّا يعلى من قيمةِ الحياة، فقد كنتُ لا أجد ما يحملنى على أن أرفع قدمى، لو علمت أنّى إذا رفعتها تكشف ما تحتها عن أعزِّ ما يتقاتَلُ عليه الأحياء! كان الغرورُ الدينىُّ قد أفسدَ علىَّ كُلَّ شعُورٍ بالوجُود، وبجمالِه. وكنتُ مُؤمِناً بأنّ مَنْ فى المجتمع لو كانوا يَرَوْن رأيى، ويزهدون زهدى، لوقفتِ الأعمالُ كُلّها. وكنتُ لا أخالق إنساناً رغبةً فيما يتخالق الآخرون من أجلِه، وكان شعارى فى تلك الفترة قولُ ذلك المغرور المخدُوع مِثلى:

إذا صَحَّ مِنْكَ الوُدُّ فالكُلُّ هَيِّنٌ ... وَكُلُّ الّذِى فَوْقَ التُّرَابِ تُرَابُ
فَلَيْتَكَ تَـحْلُو وَالْحَـيَاةُ مَـرِيرَةٌ ... وَلَيْتَكَ تَرْضَى وَالأَنَـامُ غِضَـابُ
وَلَيْتَ الّذِى بَيْنِى وَبَيْنَكَ عَامِرٌ ... وَبَيْنِى وَبَيْنَ الْعَالَمِينَ خَـرَابُ

وكان يخيّل إلىّ، وإلى غرُورى الدينىّ الأعمى، أنّه لا قُوّة كقُوّتى، لأنّ الله معى؛ واهِب القوى! فليقو العالم كما يشاءُ، وليجمعْ مِنَ الأسبابِ ما طَابَ لَهُ، فإنّ ذلِكَ كُلّه لا قيمةَ لَهُ، ولا خطر بالنسبة إلى مَنِ استقوى بقُوّة الله".

فمِمّا يُلْحظ فى خاطرتِه هذه، أن القصيمى - كما يقول - قد سَلَكَ مَسْلكاً ليسَ هُوَ حقيقةً رُوح الإسلام، بَلْ هُوَ أقربُ إلى الرهبانيّة الّتى ما أنزل الله بها من سُلْطان. ولكن ما يهمّنا هُنا هُو مَدى مصداقيّة القصيمى.. فأنتَ تلحظُ أنّهُ - وكما ذكرنا سابقاً - كان صادِقاً مع نفسِه، مُتحمِّساً للدِّين، والدِّفاع عنه، والزهد والتقشّف الشّديد بدرجةٍ لا تُطاق. وهكذا كانتْ لتلكَ الحالةِ رَدّة فِعْلٍ قاسية عليه، وكما يُقال: فإنّ لِكُلِّ فِعْلٍ رَدة فِعْلٍ، مُساوية له

فى المقدار، مُعاكِسة له فى الاتِّجاه". ولذلك جاء فى الحديث الشريف: (أوغل فى الدِّين برفق، ولن يشاد الدّين أحد إلا غَلَبَهُ).

(**الرأى الرابع**): يذهبُ إلى أن القصيمى، لما ظهر أمرُه، وسطعتْ شمسُه، وذاع صيته، اغترَّ بنفسِه، وداخله الكبر والكبرياء، فكان عاقبة كبره وغرُوره أن خذله الله، وتركه ونفسه، فآثر الخلُود للدنيا، فسقط مع الساقطين، لما انقطع منه توفيق الله!

وهذا الرأى القوىّ يُقدِّم شواهِدَ محسوسة تدعمه، ومن ذلك، قول القصيمى فى مقدمة كتابه (الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم)، مادِحاً نفسَهُ:

لَوْ أنصفُوا كنتُ المقدّم فى الأمرِ *** ولم يطلبُوا غيرى لدى الحادثِ النكرِ
ولم يرغبُوا إلا إلىّ إذا ابتغوا *** رَشَاداً وحَزْماً يعزبانِ عنِ الفِكْرِ
ولم يذكرُوا غيرى متى ذُكر الذكا *** ولم يُبْصِروا غيرى لدى غيبة البَدْرِ
فَمَا أنا إلا الشّمْسُ فى غير بُرجها *** وما أنا إلا الدُرُّ فى لُجَجِ البَحْرِ([٦٢])
متى جريت، فكُلُّ النَّاسِ فى أثرى *** وإنْ وقفتُ، فما فى النَّاس مَنْ يجرى

ولَمَّا ألحد القصيمى لم يترك طبعه هذا، بل استمرَّ عليه بشكل أبشع وأكبر. فهو يُقدِّم كتبه الإلحاديّة بعباراتِ المديح والغطرسة اللامحدودة، ففى كتابه (هذى هى الأغلال)، الّذى نشره فى عام ١٩٤٦م، كتب فى الغلاف الخارجى عبارة: "سيقولُ مُؤرِّخو الفكر إنّه بهذا الكتاب بدأتِ الأُمم العربيّة تُبْصِر طريقَ العَقْل"! وكتبَ أيضاً: "إنّ ما فى هذا الكتاب مِنَ الحقائق الأزليّة الأبديّة، الّتى تفتقِدُها أُمّة فتهوى، وتأخذ بها أمة فتنهض، ولن يوجد مُسلِم يستغنى عن هذه الأفكار، إذا أرادَ حياةً صحيحةً"!

والأغلال الّتى قصدها القصيمى فى كتابه؛ هى:

١- الإيمان بأنّ الإنسان بطبيعته عاجز وضعيف، بدل الاعتقاد بأنّه يمتلك مواهِب وقدرات غير محدودة. وهذا اتهامٌ لا يكادُ يقفُ على سوقِه. ونحنُ إذا نظرنا فى التاريخ الإسلامىّ وجدنا نماذج إسلاميّة ساطعة، قدّمت تجارِب طافِحة بالعمل الدؤوب، والقدراتِ اللامحدودة. وكم من العُلماء برعُوا فى مجال الطب والهندسة والفلك والرياضيات، وغيرها من مجالات الحياة الحيويّة.

٢- عداء الثقافة الإسلامية للتعليم؛ لأنّ الحكام ومشايخ الصوفية يدعون إلى إهمال التعليم والمعرفة؛ لأنهم يريدون المحافظة على سُلطتهم، وضمان نفوذهم الثقافى والفكرى فى المجتمع. وهنا ينفى القصيمى الموقف الإيجابى للدين الإسلامى من العلم، وينسى أن الإسلام، فكراً وسلوكاً وممارسة، قد حثَّ المسلمين على الاهتمام بجميع مجالات العلم والمعرفة.

٣- اضطهاد المرأة، بحصرها فى العمل المنزلىّ، والفصل بين الجنسين، وحِرْمان المرأة من التّعليم لأسباب غير معقُولة. وهو فى هذا نسى، أو تناسى، أن الممارساتِ العرفيّة الّتى تُمارَس بحقِّ المرأة ما أنزل الله بها من سلطان، فهى لا تعدو عن كونها سلوكياتٍ عرفيّة، ومُمارساتٍ آبائيّة، لا أكثر ولا أقل.

٤- عدم الإيمان بالسببيّة، والتواكُل، والاستسلام للفشل، والاعتقاد بالجبر، والإيمان بتأثير الأرواح والجن والعين فى تعطيل القوانين الطبيعيّة. وهذا تعميمٌ بحقِّ المسلمين، فهذهِ الأمور تنطبقُ على البُسطاء والدُّهماء والسُذّج والسطحيِّين من عامّة النّاس، مع احترامِهم وتقديرهم.

٥- الفهم الخاطئ للعبادة والزهد، والنظرة المعادية للحياة والجمال، والفَصْل غير الطبيعى بين الحاجات الرُوحيّة والحاجات الماديّة. ونظرةٌ فى القرآن الكريم، والسنة النبويّة الشريفة، ومدوّناتِ العلماء المسلمين، تنسِفُ هذه التهمة من أساسِها.

٦- الجمود والتقليد ومحاكاة الماضى، بناءً على الفهم الخاطئ الشائع الّذى يقول: إنّ ذروة التطوُّر البشرىّ موجودة فى الأزمنة الماضية. كما يعتقد الأطفال أنّ قدراتِ آبائِهم وأجدادِهم أكبر من قدراتهم هُم. ومن هنا تنبع الرغبة الطبيعية فى تقليد النّاس الّذين يحملون عنهم هذه التصوُّرات. وبما أنَّ الأطفالَ مُتعلِّقون بالبالغين فى جميع حاجاتهم، فهم يعتقدون أنّ البالغين يتمتّعُون بالكمال، ويُركِّزون؛ بناءً على ذلك، جميع رغباتهم وآمالهم عليهم. فالعقلُ الإسلامىُّ ما زال فى مرحلة الطفولة! ويتبنّى القصيمى بذلك تفسيراً قريباً جدّاً من التفسيرات الفرويدية. فقد نقل من كتاب (مستقبل وهم) لفرويد أفكاراً بالغة الشبه بما يردده هو نفسه فى كتاباته. وفى حديث معه، رفض الإجابة عمّا إذا كان مُتأثراً بالترجمة العربية لكتاب فرويد. وعند لفت انتباهه إلى التشابه الكبير فى المضمون، قال: "إنّ الأفكارَ البشريّة الحقيقيّة الصحيحة تعبِّر عن نفسها دون أن يكون لذلك علاقة بالشخص أو الزمان أو المكان"([٩٣]).

(**الرأى الخامس**): وينطلقُ هذا الرأى من القاعدة الفيزيائية القائلة: "لِكُلِّ فعلٍ رَدّة فِعْلٍ، مُساوية له فى المِقدار، مُعاكسة له فى الاتِّجاه).. ومؤدّى هذه النظريّة أنّ عبد الله القصيمى - وغيره - كان فى طبعه، وفى تركيب مزاجه: الاندفاعيّة، والثورة، والطّيش. فهو من ناحيةٍ حيويّة نفسانيّة جسديّة، مُفعم بالتمرُّد والثورة والاندفاع والقُوّة والهيجان الشديد، وكان قبل إلحاده مُتمرِّداً ثائراً ضِدَّ أعداءِ الدِّين بشكلٍ عنيف، يشتم هذا، ويكفر هذا، ويلعن هذا، ويسخر من هذا. فعبدالله القصيمى - أو من يشبهه - لا يُمكن أن يركَن أو يسكن، فهو دائماً دائِبٌ، كالجدليّة الماركسيّة فى عملٍ دائِب دائِم، لا بُدَّ له من صراعٍ مع أحد، ولا

بُدَّ أن يفتِكَ بشيء، بالأمس كان صِراعُه مع الوثنيّة، واليوم صار صِراعه مع الإسلام![٩٤]. فطبيعة تركيبه العقليّ، والنفسيّ، تقضى عليه بأن يكون مُتطرِّفاً، سواء لليمين أو لليسار، للإيمان أو للإلحاد! وصدق الحبيب المصطفى - صلّى الله عليه وسلّم - حينما قال: (إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولن يشاد الدّين أحد إلا غلبه). وكم رأينا من الشباب الّذين كانوا فى قِمّة الفسوقِ والانحلال، إذا بهم ينقلبون فجأةً، أو بعدَ تدرُّجٍ واستدراج، (١٨٠%) إلى قِمّة التديُّن والعفاف، رُبّما أكثر من اللازم. وكم رأينا من الشباب المتطرِّف التكفيرى الأهوج، وقد انقلب رأساً على عقب إلى ماركسى أو ليبرالى أو لا لائكي!

ويحسُن بنا أنْ نذكر هنا شاهِداً على هذا الرأى من أقوال القصيمى نفسِه، الّتى كتبها قبل إلحاده[٩٥]. يقول القصيمى فى كتابه (شيوخ الأزهر)، بعد أن أزرى بشيخه وأستاذه ومُعلِّمه الكفيف الشيخ يوسف الدجوى، بسبب خلافٍ شخصىّ بينهما، تطوّر وانتقل إلى الكُتب والصُّحف والمجلات! يقول القصيمى مُتحدِّثاً عن شيخه: "وكأنِّى بالدجوى المغرور، عندما يرى هذه البراهين - إنْ كان يرى - الّتى ما كانت تخطر على فؤاده، - إنْ كان له فُؤاد - يغضَب ويصخب، ويشتم، ويقول ما هذه البلوى؟ ما هذه المِحنة الّتى خُصِّصْتُ بها؟ ما هذا النجدى الّذى يريدُ أنْ يأكلَنى ويشرَبنى؟ ما هذا العربىّ الّذى منيت به، لينزلنى من منزلتى الّتى ارتقيتها بلقبى وكُتبى وراتبى ورُتَبى، وغفلة أهل العلم والفهم عنّى؟ ويقول يا ليتنا أرضينا هذا النجدى، وأسكتناه عنّا، ولو بملء فيه دُرّاً، ولو بكُلّ ما نأخذه من راتب، وما نملكه من متاع. ويقول كُنا حَسِبْنا أنّنا قضينا عليه، وألجمنا فاهُ بفصلِنا إيّاهُ مِنَ الأزهر...".

ويقولُ عنه: "فليعلمِ الدّجْوى - إنْ كان لا يعلم - أنّ السؤالَ عنِ الأمرِ ليسَ إنكاراً له"[٩٦]. ويقول: "يا ليتَ الشّيخَ يفهمُ أوليّاتِ اللّغة، فيعرِفُ أنّ المجادلةَ فى الأمرِ ليستْ جحُوداً له"[٩٧]. "وا فضيحة الأزهر، يجهلُون ضروريّاتِ اللّغة"[٩٨]. ويقول: "فما أجهل هؤلاءِ بلُغةِ العرب"[٩٩]. ويقول واصِفاً إيّاه: "فبينما يُرى العلمُ يطيرُ بأهلِه، ويطوى لهم الأرض، تراه يرتكس بآخرينَ حيثُ لا يصِلُ الوهمُ والخيال"[١٠٠]. ويقولُ: "لَوْ كان البلدُ يحكمُ بالقانون الإسلامىّ، لوجبَ مُعاقبة هذا الشّيخ لتحريفِه كتابَ الله، وتلاعُبه به. فمثلُ هذا التّحريفَ شرٌّ مِنَ التّكذيبِ به، فجُرم المكذب راجِعٌ إلى نفسِه؛ وأمّا المحرِّف فمُضِلٌّ مُفْسِد"[١٠١]. ويقولُ: "وهذا صعبٌ فهمُه على أشياخِنا الكِرام"[١٠٢]. ويقول: "الحقّ أنّ هؤلاءِ يقولُون ما لا يفهمُون، ويفهمون ما لا يفهم"[١٠٣]. ويقول: "قابِل هذهِ الأقوالَ لأعلامِ الإسلامِ، بقولِ غُرابِ الأزهر الشّيخ الدّجْوى"[١٠٤]. ويقول: "أيُّها المصريُّون واللهِ لقد فضّحكُمْ هذا الشّيخ، وجعلكم ضحكةً، فأدِّبُوه أدب المفترى، فإنّهُ لا خيرَ فى أمّةٍ تمتهن حُرمات العِلْم

على مرآها ومسمعها، فلا تغيّر لذلك"([١٠٥]). وقال مُخاطِباً خصمَهُ اللّدود: "قبّحكَ الله، وقبّح مَنْ يقبلك، وقبّح مَنْ ينشرُ لك هذا الهذيان السّخيف، والسوآتِ الفاضِحة. إنّ هذا الرّجُلَ أحدُ رجلين: إمّا أنْ يكون جاهِلاً مغفّلاً، لا يعرِفُ شيئاً، ولم يطّلعْ على شىء، ولا يُحِبُّ أنْ يعرِفَ، ولا أنْ يطّلِعَ. وإمّا أنْ يكونَ غشّاشاً خبيثاً، مُتّبعاً هواهُ، يريدُ الإضلال والفساد. أليسَ كذلِك؟ واللهِ إنّكَ لكذلِك.. غر أيّها الشّيخ، وبُؤْ بفضيحةِ جهلِكَ، والله لتموتنّ غيظاً وأسفاً عندما تقرأُ هذا، إنْ كان عندَكَ بقيّةٌ مِنْ حياءٍ وإحساس"([١٠٦]). ويقول: "أليسَ كذلِكَ أيّها الدجوى. إنّهُ لكذلِك، فهل فهمت"([١٠٧]). ويقولُ: "نحنُ لا نعلمُ أُمّةً - وإنْ كانتْ مثالَ الضّعفِ والهون - سوّت أحياءَها بأمواتِها، ولا رضيت بالتسوية، غير مولانا الشّيخ الدجوى. فأينَ أنتُمْ معشرَ المصريِّينَ؟ أليسَ مِنَ العارِ والفضيحةِ، الّتى لا يُساويها فضيحةٌ، أنْ يُنْشرَ فى مجلّتكم - عنوان نهضتكم، ومجمع عُصارة أفكاركم - مثل هذا الكلام"([١٠٨]). ويقول: "ونحنُ نعلمُ، والنّاسُ أجمعُون، أنّ الأستاذ، وشيخه الأكبر، يعظمُون رؤساءَهُم تعظيماً، لَوْ جعلُوه لله، لطارُوا مع الملائكةِ المقرّبين بأجنحةٍ مِنْ نُور"([١٠٩]).

أهذا هو الأسلُوب المهذّب الّذى أمرنا به الوحى الإلهى؟ أهكذا يتكلّم العُلماء ويتحاورون؟ أبهذا التّعبير يجب أن يتناقش العلماءُ والمفكِّرون فيما بينهم؟ ألا نجدُ فى كلامِه فظاظة وخشونة وشِدّة وحِدّة؟ ألم يأمر القرآن الكريم المسلمين بأن يتجادلوا فيما بينهم بالّتى هى أحسن، لا بالّتى هى أخشن، كالّذى عوّدنا هذا الشّيخ فى حواراتِه القاسية الجاسية الجافية؟

ولا جَرَمَ أنّ "القارئ لخطابه هذا لا بُدّ أنْ يلحظَ القصيمى، الّذى لم يتغيّر فى أسلُوبه وطريقة تفكيره البعيد عن أسلُوب الحوار العلمىّ المهذّب، فهو لا يبرأ بنفسه من شتمِ شيخه المسكين الضرير، ويقول عنه "مغرور... إنْ كان يرى... إنْ كان له فؤاد". وتجد توافقاً عجيباً فى لُغة الخطاب الّتى يُوجِّهها للشيخ الدجوى بالأمس، ولغة الخطاب الّتى وجهها لله سبحانه بعد إلحادِه، الاختلاف فقط كان فى مرمى الهدف"([١١٠]). فهذه الشِدّة فى خطابِه إنّما تُدلّل على طبعِه المتأصِّل فيه، وكيف أنّهُ كان مُتطرِّفاً مُتمرِّداً ثائِراً إلى حدِّ الطّيش، فكانَ يرى نفسَه دائماً فى معركة، ولا يهمُّه مع من تكون!

(**الرأى السادس**): ويتّجه هذا الرأى إلى أنّ القصيمى، كان من طِباعه ركُوب الموجات الفكريّة فى عصره، فحينما كانتِ الفُرصة مُناسبة للموجة السلفيّة ركبها، وانتفع بها، حتى استنفذ أغراضه منها. فلما برزت موجات أُخرى كالقوميّة واليساريّة والشيوعيّة وغيرها، وظهرت قُوّتها الصحفيّة والإعلاميّة، توجّه القصيمى لها وركب موجتها، واستغل منابرها الصحفيّة.

(**الرأى السّابع**): ويميلُ هذا الرأى إلى أنّ القصيمى، قد نشأَ فى ظرُوفٍ اجتماعيّة سيّئة للغاية، وترعرعَ فى ظلِّ أوضاعٍ اقتصاديّة صَعْبة، وعاشَ "حياةً مأساوية كادِحة بائِسة عابِسة يابسة، كان لها أشدَّ الأثرِ فى تكوينِه النفسىّ والشخصىّ والمزاجىّ"([111]). وقيل: إنّه فقد حنانَ والديه منذ نعُومة أظفارِه، وتحديداً عندما بلغ سنَّ الرابعة انفصل أبواه عن بعضِهما. ويُحكى أنّ القصيمى الّذى حرُم مِنَ الحنانِ عشرات السّنين، فُوجئ عندما رأى والِدَهُ - الّذى كان يعمل تاجِراً فى اللؤلؤ، ومُتشدِّداً فى تفكيرِه - وهو يُقابله بشىءٍ من الجَفْوة والقَسْوة، وقيل: إنّهُ فرض عليه أسلُوباً فى التربية غاية فى الشِدّة. هذا اللقاء الجاف لا بُدَّ وأنْ يكون له تأثيرُه اللاحق على حياة القصيمى. يقول القصيمى واصِفاً ذلك اللقاء فى إحدى رسائله الّتى بعث بها إلى الأستاذ أحمد السباعى([112]): "كانت صدمةً قاسية لأكثر وأبعد مِنْ حساب، لقد وجدتُ والدى مُتديِّناً مُتعصّباً بلا حدُود، لقد حوّله الدّين والتديّن إلى فظاظة، أو حوّل هو الدّين والتديُّن إلى فظاظة.. لقد جاءَ فظّاً بالتفاسير والأسباب الّتى جاء بها الدّين، وحاول أنْ يبدُوَ كذلِكَ، ولا يراه رَجُل دين وداعية صادِقاً إلا بقَدْرِ ما يجد فيه من العبُوس والفظاظة.". يقول (فالترموشغ): "إنّ السيرة الأُولى لأىِّ كاتبٍ بصفتها عَمَلاً تاريخيّاً يجب اعتبارها دوماً وِعاءً لجمعِ الوثائق، يستنبِطُ منه الباحِثُون اللاحقون الخُلاصات المعقدة". ولا شكّ أنّ طفُولة الإنسان ذاتُ أثرٍ عميق فى تشكيلِ فكرِه ورُؤيته للحياة، ولفهمِ تحوّلاته الفكريّة، ومنهجيّته فى التّعامُل مع الواقِع الفكرىّ([113]).

فهذه - كما ترى - مجموعةٌ من المقارباتِ لفهم السببِ الحقيقىِّ وراء انقلابِ عبد الله القصيمى، يمكن أنْ ترفضها كُلّها، ويمكن أنْ تقبلَ منها ما تشاء، ويمكن أنْ تجعلَها جميعاً أسباباً تظافرتْ بمجمُوعها فى تنكّب القصيمى عن الصراطِ المستقيم([114]). ولا يسعنا إلا أنْ نختم دراستنا هذه بقوله تعالى فى مُحْكمِ كتابِه: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللهَ لاَ يَهْدِى الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْغَافِلُونَ * لاَ جَرَمَ أَنَّهُمْ فِى الآخِرَةِ هُمْ الْخَاسِرُونَ﴾([115]). وما لنا إلا أنْ نقولَ: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾([116]).❐

الهوامش:

١- رواه ابن ماجه، صحّحه الألبانى. رقم الحديث: (٣٢٢١).
٢- فتح البارى شرح صحيح البخارى: ١١/ ٣١١.
٣- عبدالله بن على النجدى القصيمى ولد فى عام ١٩٠٧م، وتوفى ١٩٩٦م. ولمعرفةِ التطوّر الفكرىّ الّذى حصلَ مع القصيمى، نواصِلُ عرضَ أهمّ المحطّاتِ التاريخيّة الّتى مرّ بها. وقد كتبَ المؤرِّخُون لحياتِه أنّهُ قد سافر إلى عِدّة بُلدان من أجلِ تلقى العِلم والمعرفة، حتّى انتهى به المطاف عام ١٩٢٧م إلى جامعة الأزهر، وكان عمره تسعة عشر عاماً. وكان الالتحاقُ بجامعة الأزهر أمنية غالية، تكاد تكون مُستحيلة المنال بالنسبة له، وقد درس فيها أربع سنوات، كان الأزهر خلالها يعيشُ حركاتٍ شديدةً، أثرت هِىَ كذلك على شخصيّتِه وتكوينه. وقد تنامَتْ هذه الحركات فى حقبةٍ تبنّى فيها الأزهر مُحاربة السلفيِّين، والتهجّم على دعوةِ الشيخ محمّد بن عبدالوهاب. وتوّج هذا ما خطّه قلم الشيخ يوسف الدجوى - أحدُ عُلماء الأزهر - الّذى دافع عن زيارة الأولياء، والتوسُّل بالصالحين، وندب إلى طلب الشفاعة منهم، نافياً أن يكون هذا شِرْكاً أكبر أو أصغر. فانبرى له القصيمى وردَّ عليه فى كتابه (البروق النجديّة فى اكتساح الظلمات الدجويّة)، وتصدّى لحُجج الدجوى، مِمّا أحدث رَدّة فعلٍ عنيفة لدى القائمين على الأزهر. ملخص حياة عبدالله القصيمى، للدكتور صالح بن مقبل العصيمى التميمى، (د.ص). هذا، وقد "اتخذ الأزهر قراراً بحقِّه، ألاَ وهو فصله من الجامعة، وأصدر البيان التالى: "صدر كتاب ينسب إلى طالب من نجد فى جامعة الأزهر، ويوجد فى الكتاب شتائم وإهانات مُوجّهة إلى أُستاذ من هيئة كبار العلماء، وعلى أثر ذلك كلفت هيئة المدرِّسين أحد الأساتذة بإجراء تحقيق ضدَّ الطالب فيما تضمّنه الكتاب من افتراءاتٍ وشتائم، وقام الأستاذ بتقديم نتائج تحقيقه إلى مجلس إدارة الأزهر، والتى قرّرت فى جلستها المنعقدة فى ١٩٣٢/٩/١٣م قراراً بفصل الطالب من انتسابه إلى الأزهر". (ينظر: دراسة عن القصيمى: ٢٣، وينظر: من أصولى إلى ملحد: ٤٢، ٢٤). وقد آلمَ القصيمى أنْ يُطْرَد مِنَ الأزهرِ ألماً عميقاً، ما زالَ يُحِسُّ به سامِعُه وهو يتحدّثُ عنه. ولعلّ هذا الطّرْدَ كانَ مِنَ العوامِل الأولى الّتى دفعتْ القصيمى لازدراءِ الأزهر ورِجالِه، ثمّ دفعتْهُ فيما بعد للتحوّل عن نهجِ الدّين، كما وقعَ لطه حسين. (ينظر: عبدالله القصيمى وجهة نظر أخرى: ٧٥٨). والحق أنّ هذا القرار لم يُثْنِ عزمَهُ، بل واصَل انتقاداتِه، وألّف كتابين؛ هُما: (شيوخ الأزهر والزيارة فى الإسلام)، (والفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم). (ملخص حياة عبدالله القصيمى، للدكتور صالح بن مقبل العصيمى التميمى، (د.ص). ولا جِدَال أنّ هناك علاقة مُحتملة عمّا إذا كانت مقولات (ماكس فيبر) عن "نزع السحر عن العالم"، الّتى تعدُّ غالِباً الأساس الّذى تقومُ عليه الصيغ البيوريتانية (التنقوية التطهيرية التصفوية) الكالفينية من المذهب البروتستانتى، يمكن تطبيقها أيضاً على بعض الاتجاهات الوهابية الرامية إلى تخليص الدّين من الشوائب، والّتى أثّرت على القصيمى تأثيراً حاسِماً فى مطلع حياته؛ هى الّتى فتحتِ البابَ أمامَ عملية نزع السحر هذِه، وشكّلت بالتالى الخطوة الأولى على طريق تراجعه فى وقتٍ لاحِق عن الصُورة الدينيّة للعالم. (من أصولى إلى ملحد: قصة انشقاق عبد الله القصيمى، فؤاد أبو الغيث، (د.ص).

٤- عبدالله القصيمى.. قصة إلحاد وحكاية ملحد، عايض بن سعد الدوسرى (صخرة الخلاص).
https://saaid.net/arabic/ar74.htm صيد الفوائد.
٥- من أصولى إلى ملحد: قصة انشقاق عبد الله القصيمى، فؤاد أبو الغيث.
https://saaid.net/mktarat/almani/m/9.htm صيد الفوائد
٦- م.ن. (د.ص).
٧- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، الشيخ نديم الجسر، (د.ط)، طرابلس - لبنان، (د.ت)، ص٢١.
٨- فيرنر كارل هايزنبيرغ - Werner Karl Heisenberg، ولد فى فورتسبورغ (Würzburg) - مدينة ألمانية فى منطقة فرانكونيا – فى (١٩٠١م فى وتوفى فى ميونخ فى ١٩٧٦م). وهو فيزيائى ألمانى وحائز على جائزة نوبل عام ١٩٣٢م. اكتشف أحد أهم مبادئ الفيزياء الحديثة، وهو مبدأ عدم التأكد. من مؤلفاته: الجزء والكل، والفلسفة والفيزياء، والطبيعة فى الفيزياء.
٩- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ص٢٦- ٢٧.
١٠- م.ن: ٢٧.
١١- م.ن: ٢٨.
١٢- م.ن: ٢٨.
١٣- م.ن: ٣٠- ٣١.
١٤- م.ن: ٣١.
١٥- م.ن: ٣٩- ٤٠.
١٦- لسان الميزان، للإمام الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى، (ت٨٥٢هـ)، اعتنى به الشيخ العلامة: عبدالفتاح أبو غدَّة (ت١٤١٧هـ)، ط(١)، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ١/ ٦٩٥- ٦٩٦.
١٧- عبدالله القصيمى.. قصة إلحاد وحكاية ملحد، (د.ص).
١٨- قراءة فى حياة (القصيمى)، سليمان بن على الضحيان، (د.ص).
http://www.islamtoday.net/bohooth/services/saveart-53-77.htm الإسلام اليوم.
١٩- م.ن، (د.ص).
٢٠- من أصولى إلى ملحد: قصة انشقاق عبدالله القصيمى، فؤاد أبو الغيث، (د.ص).
٢١- م.ن، (د.ص).
٢٢- قراءة فى حياة (القصيمى)، سليمان بن على الضحيان، (د.ص).
٢٣- م.ن، (د.ص).
٢٤- تنزيه الدين وحملته ورجاله، للسعدى: ٤٢٥.
٢٥- هذى هى الأغلال: ٩٠.
٢٦- عبدالله القصيمى وجهة نظر أخرى: ٧٥٢.

٢٧- ملخص حياة عبدالله القصيمى، للدكتور صالح بن مقبل العصيمى التميمى، (د.ص).
٢٨- ينظر: تذكرة أولى النهى والعرفان: ٢٤٢/٤-٢٤٣.
٢٩- الرد القويم على ملحد القصيم: ١٩. وعبدالله القصيمى وجهة نظر أخرى: ٢٨٢.
٣٠- قراءة فى حياة (القصيمى)، سليمان بن على الضحيان، (د.ص).
٣١- تعليق الأستاذ سيد قطب على كتاب: (هذى هى الأغلال) لعبدالله القصيمى، (د.ص).
https://dorar.net/article/1382 الدرر السنية.
٣٢- م.ن، (د.ص).
٣٣- م.ن، (د.ص).
٣٤- عبدالله القصيمى وجهة نظر أخرى، سليمان بن صالح الخراشى، ط(١)، روافد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص٢٠.
٣٥- من أصولى إلى ملحد: قصة انشقاق عبدالله القصيمى، فؤاد أبو الغيث، (د.ص).
٣٦- عبدالله القصيمى وجهة نظر أخرى: ٧٩٩.
٣٧- من أصولى إلى ملحد: قصة انشقاق عبدالله القصيمى، فؤاد أبو الغيث، (د.ص).
٣٨- قراءة فى حياة (القصيمى)، سليمان بن على الضحيان، (د.ص).
٣٩- من أصولى إلى ملحد: قصة انشقاق عبد الله القصيمى، فؤاد أبو الغيث، (د.ص).
٤٠- قراءة فى حياة (القصيمى)، سليمان بن على الضحيان، (د.ص).
٤١- من أصولى إلى ملحد: قصة انشقاق عبد الله القصيمى، فؤاد أبو الغيث، (د.ص).
٤٢- م.ن، (د.ص).
٤٣- م.ن، (د.ص).
٤٤- دراسة عن القصيمى، الشيخ زيد بن عبدالعزيز الفياض، نشرت فى صحيفة "الجزيرة"، العدد (١٩٥)، الصادر بتاريخ ١٣٨٨/٣/٢٤، والعدد (١٩٩) فى ١٣٨٨/٣/٢٢هـ، الألوكة /http://www.alukah.net/web/fayad.
٤٥- دراسة عن القصيمى، الشيخ زيد بن عبدالعزيز الفياض، (د.ص).
٤٦- قراءة فى حياة (القصيمى)، سليمان بن على الضحيان، (د.ص).
٤٧- من أصولى إلى ملحد: قصة انشقاق عبدالله القصيمى، فؤاد أبو الغيث، (د.ص).
٤٨- هم والتاريخ وحساسية الخطيئة، فهد العرابى الحارثى، صحيفة "الرياض" العدد (٣٩٠٨)، ٥/ ٨/ ١٣٩٨هـ ص٧.
٤٩- ينظر: يا كل العالم.. لماذا أتيت؟ ص٣٩٠. قراءة فى حياة (القصيمى)، سليمان بن على الضحيان، (د.ص).
٥٠- ينظر بتصرّف: عبدالله القصيمى.. قصة إلحاد وحكاية ملحد، (د.ص).
٥١- من أصولى إلى ملحد؛ قصة انشقاق عبدالله القصيمى، للألمانى يورغن فازلا، تر: محمود كبيو، أطروحة دكتوراه نشرت فى سنة ٢٠٠٠م، ص١٤٥.

*** نبذة مُختصرة عن كتاب (يورغن فازلا) وقيمته العلميّة:**

في سنة ٢٠٠٠م صدرت رسالة الدكتوراه الّتى قام بها الألمانيّ (يورغن فازلا) عن القصيمى بعنوان (من أصولى إلى ملحد؛ قصة انشقاق عبدالله القصيمى)، ترجمة: محمود كبيو، وتقع فى (٢٥٠) صفحة، وهى أشملُ وأهمُّ دراسة كُتِبتْ عن القصيمى، وتميّزت بميزاتٍ لا توجَدُ فى غيرها مِنَ الدِّراسات الّتى كُتبت عنه. من ذلك:

أولاً: إنّ هذه الدراسة شاملة لحياة القصيمى منذ ولادته إلى قبيل وفاته. ثانياً: إنّها صوّرت تصويراً رائعاً الواقع الفكرىّ لكُلِّ مرحلة فكرية من مراحل القصيمى، وهذا مِمّا يُعين الباحث على فهم الظروف الشخصيّة، والخارجيّة لأطرُوحات القصيمى. ثالثاً: إنّ المؤلف (فازلا) اتّصل بالقصيمى وربطته صداقة به. فهو يقول: "وعندما تمكّنتُ عام ١٩٩٣م، بعد بحثٍ طويل فى مصر، استمرّ عِدّة أشهر، من العثور على مكان إقامة القصيمى، رفض رفضاً قاطعاً التحدُّث معى، وبقى الأمر كذلِك، حتّى نجحتُ فى إقامةِ اتصالاتٍ مع أشخاصٍ مِنَ الدائرة الضيِّقة المحيطة به، وحصلتُ بذلك على إمكانية حضور حلقة النقاش الّتى كانت تقام بانتظام فى منزله فى القاهرة. وهكذا نشأتْ بيننا خلال فترة تزيدُ على عامين علاقةٌ مِنَ الثقة، جعلتِ الكاتِب يُبدى استعداداً مُتزايداً لإعطائى معلوماتٍ عن حياته وأعمالِه". رابعاً: إنّ الدِّراسة قدّمت فكرةً مُختصرة عن أهمِّ كتبه ومقالاته فى جميع مراحلِه الفكريّة. خامساً: إنّ الدِّراسة قامتْ بمسح ببيلوغرافى لكُلِّ ما كُتب عن القصيمى فى الصُّحفِ العربيّة والغربيّة، ولكُلِّ كُتب القصيمى ومقالاتِه. سادساً: يُعد الدكتور يورغن فازلا مُتخصِّصاً فى حياةِ القصيمى وفكرِه، فرسالتُه للماجستير بعنوان (هذى هى الأغلال - النقد الذاتى الإسلامى لعبدالله القصيمى)، وهذه الرسالة عن القصيمى (من أصولى إلى ملحد)، قدّمها لنيل شهادة الدكتوراه. ينظر: قراءة فى حياة (القصيمى)، سليمان بن على الضحيان، (د.ص).

٥٢- من أصولى إلى ملحد؛ قصة انشقاق عبدالله القصيمى: ٢٤٠.

٥٣- م.ن: ٢٤٠.

٥٤- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن: ٣٧.

٥٥- م.ن: ٣٧.

٥٦- م.ن: ٣٧- ٣٨.

٥٧- م.ن: ٣٨.

٥٨- م.ن: ٤١.

٥٩- م.ن: ٤٢.

٦٠- م.ن: ٤٣.

٦١- م.ن: ٤٣.

٦٢- م.ن: ٤٤.

٦٣- م.ن: ٤٤.

٦٤- م.ن: ٤٤.
٦٥- م.ن: ٤٤.
٦٦- م.ن: ٤٥.
٦٧- م.ن: ٤٥.
٦٨- عبدالله القصيمى وجهة نظر أخرى: ٧٥٢.
٦٩- م.ن: ٧٥٢.
٧٠- م.ن: ٢٠.
٧١- م.ن: ٨٠٤- ٨٠٥.
٧٢- م.ن: ٨١٦.
٧٣- م.ن: ٨١٦- ٨١٧.
٧٤- م.ن: ٨١٨- ٨١٩.
٧٥- ملخص حياة عبدالله القصيمى، للدكتور صالح بن مقبل العصيمى التميمى، (د.ص).
٧٦- من أصولى إلى ملحد: قصة انشقاق عبد الله القصيمى، فؤاد أبو الغيث، (د.ص).
٧٧- الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم، عبدالله القصيمى، ط(٢)، الانتشار العربى، بيروت - لبنان، ٢٠٠٧م، ص٣٢.
٧٨- الأمراض النفسية والعقلية - أسبابها وعلاجها وآثارها الاجتماعية، د.أحمد عزت راجح، ط(١)، القاهرة – مصر، ١٩٦٤م، ص٩.
٧٩- عبدالله القصيمى وجهة نظر أخرى، ص٧٨٢.
٨٠- م.ن: ٧٨٢- ٧٨٣.
٨١- م.ن: ٧٨٣.
٨٢- م.ن: ٧٨٣.
٨٣- م.ن: ٧٨٤- ٧٨٥.
٨٤- م.ن: ٧٨٥.
٨٥- م.ن: ٧٨٦.
٨٦- قراءة فى حياة (القصيمى)، سليمان بن على الضحيان، (د.ص). وينظر: عبدالله القصيمى.. قصة إلحاد وحكاية ملحد، (د.ص).
٨٧- ينظر بتصرّف: عبدالله القصيمى.. قصة إلحاد وحكاية ملحد، (د.ص).
٨٨- ينظر بتصرّف: م.ن، (د.ص).
٨٩- ينظر بتصرّف: م.ن، (د.ص).
٩٠- ينظر بتصرّف: م.ن، (د.ص).
٩١- ينظر بتصرّف: م.ن، (د.ص).
٩٢- الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم: ٧.

٩٣- من أصولي إلى ملحد: قصة انشقاق عبد الله القصيمي، فؤاد أبو الغيث، (د.ص).
٩٤- ينظر بتصرّف: عبدالله القصيمي.. قصة إلحاد وحكاية ملحد، (د.ص).
٩٥- ينظر م.ن، (د.ص).
٩٦- الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم: ٢٧.
٩٧- م.ن: ٣١.
٩٨- م.ن: ٣١.
٩٩- م.ن: ٣٢.
١٠٠- م.ن: ٣٤.
١٠١- م.ن: ٤٠.
١٠٢- م.ن: ٤٠.
١٠٣- م.ن: ٤٢.
١٠٤- م.ن: ٤٩.
١٠٥- م.ن: ٤٩.
١٠٦- م.ن: ٥٥.
١٠٧- م.ن: ٦١.
١٠٨- م.ن: ٧٩.
١٠٩- م.ن: ٨٣.
١١٠- ينظر بتصرّف: عبدالله القصيمي.. قصة إلحاد وحكاية ملحد، (د.ص).
١١١- م.ن: (د.ص).
١١٢- ولأحمد السباعي رسالة دكتواره بعنوان (فكر القصيمي).
١١٣- قراءة في حياة (القصيمي)، سليمان بن على الضحيان، (د.ص).
١١٤- ينظر بتصرّف: عبدالله القصيمي.. قصة إلحاد وحكاية ملحد، (د.ص).
١١٥- سورة النحل، الآية: ١٠٦- ١٠٩.
١١٦- سورة آل عمران، الآية: ٨.

النشاط الإنجيلي البروتستانتي في كوردستان العراق

١ - ٢

أ.د. فرست مرعى

✍ بدأ التبشير فى المشرق الإسلامى منذ قرون عديدة؛ وذلك بأساليب مباشرة أو غير مباشرة، مع ظهور الغرب باعتباره قوة لا يستهان بها على الساحة الدولية، وكانت الطلائع من المبشرين الذين شكلوا بدورهم رأس الحربة للقوات الغربية الغازية.

وفى الوقت نفسه، كانت أوروبا قد انقسمت على نفسها بين ثلاثة مذاهب رئيسية، وهى: الكاثوليكية، والأرثوذكسية، والبروتستانتية، حيث حدث صراع عنيف داخل القارة الأوروبية بين الكاثوليك والبروتستانت، بسبب الدين فى الظاهر، ولكن الواقع كان شيئاً آخر، فالنفوذ والسيطرة على أوروبا، ومن ثم على طرق التجارة البحرية العالمية، وانعكاسها فيما بعد على العالم الإسلامى من جميع النواحى. فبدأت حركة الاستكشافات البرتغالية فى القرن الخامس عشر الميلادى التى أوصلتهم الى رأس الرجاء الصالح، ووصولهم فيما بعد

إلى الهند، كانت العملية استعمارية تماماً؛ فقد اكتشفوا أن تحصينات المسلمين كانت ضعيفة يسهل اختراقها، وصحّت ظنونهم، وفازوا بما أرادوا بعد ذلك.

وانعكس ذلك الصراع على أراضى الدولة العثمانية، من خلال التنافس بين فرنسا الكاثوليكية وبريطانيا البروتستانتية الإنجليكانية، بعد أفول نجم البرتغال وهولندة فى منطقة الشرق الاوسط. ولذلك بدأت الدولتان بحشد أكثر الجماعات المسيحية تحت لوائهما، ترقباً لانهيار الخلافة العثمانية، لذلك أكثروا من النشاط التنصيرى.

بدأ المنصرون البروتستانت الإنجليز يظهرون فى العراق وكوردستان منذ أوائل القرن التاسع عشر، وبالذات عام ١٨٢٩م، وأولهم (غروفرGrover)، وبعد ذلك (صمويل)، ترافقه البواخر الحربية والقوات المسلحة البريطانية، والتى كانت تهدف إلى فرض السيطرة على طريق العراق المؤدى إلى الشرق الأقصى(= طريق الهند) بالقوة.

قال الوكيل السياسى البريطانى فى الشام (باركر Barkar) ، فى أوائل القرن التاسع عشر: إن تسهيل المواصلات بين الشرق والغرب عبر الشام، ووضع هذه المواصلات فى أيدى الأوروبيين، تسهيلاً لنشر المسيحية فى المشرقين الأوسط والأقصى، أمر ملح. فأيّدت جماعات تبشيرية غربية كثيرة هذا التوجه؛ منها جماعة (سان سيمون).

ونظراً لعدم قدرة المبشرين البريطانيين على مواجهة منافسيهم الفرنسيين، فقد رحبوا بالمبشرين الأمريكيين البروتستانت، وكان هدفهم تحويل مسيحيى العراق وكوردستان من النساطرة والسريان الأرثوذكس، غير الخلقدونيين الأصليين، ومن الذين تكثلكوا(= أصبحوا كاثوليك بجهود البعثات الفرنسية)، إلى المذهب البروتستانتى، بالإضافة إلى محاولة تنصير المسلمين. تمّت هذه البعثة تحت إشراف المبشر الأمريكي (كرانت Grant)، وكان (كرانت) يعتقد أن تحويل مسيحيى العراق النساطرة، وكوردستان تحديداً، عن مذهبهم، إلى المذهب البروتستانتى، يعتبر خطوة مكملة لمجهودات البعثات التبشيرية الأمريكية فى تحويل نساطرة إيران إلى البروتستانتية. وإذا ما نجحت هذه الخطة، فإنهم بذلك يحرزون انتصاراً على الإرساليات الكاثوليكية الفرنسية والإيطالية والبابوية معاً، التى تبذل جهداً مضاعفاً لتحويل هذه الجماعات المسيحية إلى المذهب الكاثوليكي.

نجح المبشر الأمريكي كرانت Grant فى استمالة النساطرة(= الآثوريين – الآشوريين) إلى الغرب، وبدأوا بتوجيه الاتهامات والإهانات إلى العثمانيين والكورد، الذين كانوا سادة المنطقة، بعد أن كانوا يعيشون مع الكورد مسالمين. من هنا بدأت المشكلات، وثار المسيحيون، ومن ورائهم المبشرون، فى عهد إمارة بدرخان باشا، فى العقد الرابع من القرن التاسع عشر، خاصة عندما لبى (مار شمعون) (بطريرك النساطرة) النداء، معتمداً على

العطف الأوروبى، وتشجيعات (كرانت)، فكانت النتيجة مأساة، وتدخلاً أقوى للغرب فى المنطقة، بحجة حماية المسيحيين، وسقوط الإمارة البوتانية عام ١٨٤٧م على يد الدولة العثمانية؛ ففرنسا حملت راية الدفاع عن الكاثوليك، أما بريطانيا فادّعت حماية البروتستانت، فما زادت المنطقة إلا بلبلة وآلاماً ومآسى.

لا يخفى على الباحث الحصيف دور المبشرين(= المنصرين) فى دعم الأنظمة الحاكمة فى كوردستان آنذاك، لكي يحصلوا على فرص التنصير، فحدث أن وصلت الثورات الكوردية مراحل متقدمة، وكانت قاب قوسين أو أدنى للوصول إلى تحقيق شىء من الحرية والاستقلال الذاتى، لولا المؤامرات المدبرة والمكايد من كل جانب، وخاصة الغرب. وما تجربة الأمير بدرخان باشا مع المبشرين الأمريكي والبريطانى (كرانت) و(بادجر)، بين أعوام ١٨٤٣-١٨٤٧م، والشيخ عبيدالله النهرى مع المبشر الأمريكي (كوشران) عام ١٨٨٠م، عنا ببعيدة.

يروى المؤرخ الكوردى الشهير محمد أمين زكي، فى كتابه (خلاصة لتاريخ الكورد وكوردستان، الصفحة ٢٦) هذه الرواية، بقوله: "وكان من أسباب هزيمة الشيخ عبيد الله النهرى سنة ١٨٨٠م، أن بعثة التنصير الأمريكية لعبت دوراً مهماً فى هزيمته (= الشيخ عبيد الله النهرى). فكان للدكتور (كوشران)، رئيس البعثة، نفوذ كبير عند الشيخ، وعندما هدّد الشيخ المجتمعات النصرانية فى (أورمية)، أنقذتهم البعثة (التنصيرية)، فقد عرفت البعثة الشيخ، وكانت تعالج زوجته. كانت البعثة تعرف أن القوات الفارسية(=القاجارية) فى طريقها إليه، وأقنعته أن يؤخر زحفه لعدة أيام، حتى وصلت هذه القوات، حينها هرب أتباعه إلى المنطقة التركية، واندحر هو، ونقل إلى مكة، منفياً، حيث مات هناك".

بعد تشكيل الدولة العراقية الحديثة عام ١٩٢١م، وتنصيب الشريف فيصل بن الحسين ملكاً على العراق، فى شهر آب عام ١٩٢١م، بدأت بريطانيا - الدولة المنتدبة على العراق - بالضغط على العراق، بشأن إقرار معاهدة تنظم العلاقات السياسية والثقافية والاقتصادية بين الجانبين، من جهة، وتحقيق مصالح بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، وغيرها من الدول الأوروبية، التى تنصب على الاهتمام بالإرساليات التبشيرية (التنصيرية)، من بروتستانتية وكاثوليكية، التى تعمل فى البلاد الإسلامية، من جهة أخرى. حتى أن عصبة الأمم التى أعدت لائحة الانتداب البريطانى البغيض على العراق، نصّت فى المادة العاشرة منها (على المنتدب أن يراقب أعمال المبشرين فى العراق، حسبما تقتضيه الحاجة، لتوطيد وحسن إدارة الحكومة، وفيما سوى ذلك لا تؤخذ وسيلة ما من الوسائل لمعارضة تلك الأمور، والمداخلة فيها، ولا تميز فرقة على أخرى بسبب مذهب أو جنسية).

وقد استغلت بريطانيا مشكلة ولاية الموصل، للضغط على أعضاء المجلس التأسيسى العراقى بضرورة الموافقة على إقرار المعاهدة، لأنه فى حالة عدم إقرارها فإن بريطانيا تكون غير جادة فى إلحاق الموصل بالعراق. أى بعبارة أخرى: إنه فى حالة امتناع الجانب العراقى عن التوقيع على المعاهدة، فإن العراق سوف يخسر ولاية الموصل.

وعلى أية حال، فإن المعاهدة تم التوقيع عليها بالأحرف الأولى، فى ١٩٢٢/١٠/١٠، وصادق عليها المجلس التأسيسى العراقى فى ١٩٢٤/٦/١٠، ونصت المادة ١٢ منها على ما يلى: ((لا تتخذ وسيلة فى العراق لمنع أعمال التبشير (التنصير)، أو للتدخل فيها، أو لتمييز مبشّر على غيره، بسبب اعتقاده الدينى أو جنسيته، على أن لا تخل بالنظام العام وحسن إدارة الحكومة))[١].

وجاء فى تقرير لجنة المعاهدة فى المجلس التأسيسى العراقى ما يلى: "جاءت فى هذه المادة كلمة تبشير، وهى لا تدل على المعنى المقصود منها، واللجنة تطلب أن يتحفظ المجلس بأن تكون أعمال البعثات الدينية منحصرة بين الطوائف (الأقليات غير الإسلامية) فقط، لأن شمول أعمال هذه البعثات بين المسلمين يؤدى الى المحاذير الواردة فى آخر هذه المادة، بالنظر الى أحوالهم الاجتماعية والدينية"[٢].

الإرسالية المتحدة فى العراق

فى ١٩٢٣/١١/١٨م اجتمعت فى (نيويورك) اللجنة المشتركة، والمؤلفة من ممثلين عن الكنيسة المشيخية فى الولايات المتحدة الأمريكية، والكنيسة المصلحة فى الولايات المتحدة الأمريكية، واتفقت على تأسيس الإرسالية المتحدة فيما بين النهرين United Mission in Mesopotamia،التى عرفت - فيما بعد- بِـ(الإرسالية المتحدة فى العراق United Mission in Irag)، ثم تغيّر اسمها بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨م إلى (الزمالة العراقية The Iraq Fellowship)، ووفقاً لقانون الجمعيات، رقم (١) لسنة ١٩٦٠م، أسس أعضاء الإرسالية فى العراق (الجمعية الخيرية الأمريكية فى شمال العراق). تعتبر هذه الإرسالية من أولى الإرساليات التى تضمّ فرقاً بروتستانتية متعددة، ولكنها تعمل كشخصية معنوية مستقلة[٣].

١) عبد الرزاق الحسنى، تاريخ العراق السياسى الحديث، دار العرفان، صيدا، لبنان، ١٩٨٤م، ج١، ص٧٨.
٢) المرجع نفسه، ج٢، ص٣٤.
٣) حارث يوسف غنيمة، البروتستانت والإنجيليون فى العراق، مطبعة الناشر المكتبى، بغداد ١٩٨٨م، ص٩٤.

فى سنة ١٩٢٦م دعا (المجلس المسيحى للشرق الأدنى The Near East Chrristian Concil) الإرسالية المتحدة للانضمام إليه، إلا أنها اعتذرت عن ذلك، لعدم توفر المال والوقت اللازمين لها. ولكن فى سنة ١٩٣٠م وافقت الإرسالية على الانضمام للدعم الذى كان يقدمه هذا المجلس لأعضائه، والفوائد التى كانوا يحصلون عليها.

إن هدف الإرسالية هو التبشير بين سكان المنطقتين: الشمالية (كوردستان)، والوسطى، فى العراق، وقد اتخذت اللجنة المشتركة للإرسالية فى أول جلسة لها قراراً يقضى بفتح محطة فى كل من بغداد والموصل، وعلى أن تفتح محطة ثالثة فى (الحلة)، فى أول فرصة سانحة. هذا وبعد أن انسحبت الإرسالية العربية، التى أسسها القس الأمريكي الشهير (صموئيل زويمر)، المتوفى (سنة١٩٥٢م)، من جنوب العراق، تسلّمت الإرسالية المتحدة مهامها اعتباراً من ١٩٢٦/١/١م، وهكذا أصبحت الإرسالية المتحدة مسؤولة عن العمل الإنجيلى (البروتستانتى) فى العراق بأجمعه.

شهدت الإرسالية المتحدة فى العراق، منذ تأسيسها فى عام ١٩٢٤م، وإلى أن أغلقتها السلطات العراقية فى عام ١٩٦٩م، أحداثاً جساماً سياسية واقتصادية وتغيّرات اجتماعية وثقافية، على الصعيدين العراقى والعالمى، أثرت تأثيراً بالغاً على خططها وفعالياتها، سلباً أو إيجاباً، حسب ماهيّة الحدث أو العصر[٤].

فى شهر آذار عام ١٩٢٤م، وصلت الوجبة الأولى من المنصرين (المبشرين) إلى العراق، وانضموا إلى الموجودين قبل تأسيس الإرسالية التبشيرية، فبلغ عددهم (١١) منصراً (مبشراً). وفى الشهر التالى عقدوا اجتماعهم الأول فى بغداد، تلاه مؤتمر عام عقد برئاسة المنصر القس الأمريكي(صموئيل زويمر) فى السينما الوطنى، حضره عدد غفير من الناس، منهم من كان حضر مؤتمراً تبشيرياً فى القدس، التى كانت واقعة تحت الانتداب البريطانى، ومنهم من حضر من الهند وإيران، فضلاً عن الإنجيليين والبروتستانت الموجودين فى العراق. لقد تقرر فى هذا المؤتمر وضع دستور للعمل، وفتح مدرسة للبنين، وأخرى للبنات، فى بغداد، وفتح مدرسة للبنات فى الموصل، كما تقرر تشجيع الكنيسة الإنجيلية الوطنية (العراقية)، والعناية بالكنائس والمدارس النسطورية (=الآثورية- الآشورية) كنشاط ثانوى.

عيّن الدكتور (كاتين) سكرتيراً للإرسالية فى العراق، وعهد إليه العمل الإنجيلى فى بغداد. كما عيّن الدكتور (آدموند ماكدويل) سكرتيراً لمحطة الموصل، ومرشداً للمرسلين الجدد، الذين يرسلون إلى الموصل لتعلم اللغة العربية. كما عيّن الخورى (روجر كريغ كمبرلند

٤) المرجع نفسه، ص٩٥-٩٦.

Roger Craig Cumberland) مسؤولاً عن محطة (دهوك)، وعيّن الكاهن(أدوين رايت) مسؤولاً عن محطة (بعشيقة)[٥] الواقعة فى ضواحى (الموصل)، وسكانها خليط من اليزيديين والنصارى، فى حين تمّ تعيين (جليسنر) مسؤولاً عن محطة (كركوك).

١- محطة بعشيقة:

بدأ العمل الإنجيلى بين اليزيديين فى عام ١٩٢٣م، عندما باشرت الإرسالية الدانمركية إلى الشرق (The Danish Mission to the Orient) أعمالها فى (بعشيقة) (مدينة صغيرة تقع على بعد خمسة عشر كم شرقىّ الموصل) بواسطة امرأة سويدية..فلعدم وجود إمكانيات مادية لتغطية العمل، فقد تم استئجار امراة سويدية، لكنها لم تقم هناك، ولم تؤدّ الواجب المناط بها، لذلك استأجرت الإرسالية المتحدة شخصاً نسطورياً (=آثورياً) يدعى (نسطوريوس كاليتاNestoorius Kalata) للقيام بالعمل الإنجيلى بين اليزيديين، وقدمت له المساعدات السخية للقيام بواجباته. ويقيم أبناء (نسطوريوس) حالياً فى الولايات المتحدة الأمريكية[٦].

وبسبب قيام الحرب العالمية الثانية، والأزمات التى مرت بها الإرسالية الأمريكية المتحدة، اضطرت إلى إيقاف صرف المساعدات له إلى عام ١٩٤٢م، إلا أن الرجل، بالرغم من ذلك، واصل نشاطه معتمداًعلى دخله الشخصى. ولكن بعد فترة قصيرة أخذت الإرسالية المتحدة، التى كانت تشرف على أعماله نيابة عن الإرسالية الدانمركية، تدفع له مخصصات شهرية[٧].

فى عام ١٩٣٠م أسس (نسطوريوس قاليتا) مدرسة بسيطة فى (بعشيقة)، لتعليم القرويين. وبعد ذلك وضعتها الإرسالية تحت إشراف القس (جليسنر)، مسؤول محطة كركوك، والذى ظل مشرفا عليها حتى بعد وفاة (نسطوريوس كليتا)، فى عام ١٩٥٣م، إلى أن حلّ محلّه القسّ (تايلور Rev.M.Taylor)، فى عام ١٩٥٦م. علماً بأن قرينته كانت معه[٨].

---

٥) رياض السندى، روجر كريغ كامبرلاند المبشر الأمريكي فى دهوك (١٨٩٤ - ١٩٣٨)، مجلة متين، دهوك، العدد ٧٩ شهر آب ١٩٩٨، ص٩٩-١٠٠.

٦) رياض السندى، تاريخ النشاط التبشيرى بين الأيزدية، مجلة كولان العربى، أربيل، العدد ٤٩ شهر حزيران ٢٠٠٠، ص ٤٨.

٧) حارث يوسف غنيمة، البروتستانت والإنجيليون فى العراق، مطبعة الناشر المكتبى، بغداد ١٩٨٨، ص٩٩-١٠٠.

٨) المرجع نفسه، ص ٩٤-٩٥.

لقد تمكن (كاليتا) من إدخال عدد من اليزيديين إلى المسيحية الإنجيلية، منهم: صادق شامى (شمى)، الذى أصبح قساً وكاهناً لكنيسة أربيل الإنجيلية، والآخر هو إلياس حمو، الذى أصبح قساً وكاهناً لكنيسة كركوك الإنجيلية، فضلاً عن والده وشقيقه الأكبر، الذى تحوّل اسمه إلى (باول).

إن محاضر اتحاد الكنيسة المشيخية للولايات المتحدة الأمريكية (UPCUSA)، تورد الملاحظة التالية حول النشاط الإنجيلى بين اليزيديين: "إن العامل الأكثر فعالية (فى العراق) هو يزيدى مهتدى، الذى استخدم غرفة المطالعة (فى داره) لتكون أساساً للدراسات الإنجيلية، وللمراجعة الشخصية. واليزيديون شعب يتركز دينهم فى تسكين المعبود الذى يتلبسه، والذى يحمله إلى مقامات أرفع وأسمى"[٩].

لقد تزوج صادق شمو فتاة مسيحية من الطائفة النسطورية، لذلك كان المسلمون الكورد ينظرون إليه كغريب، وهذا يفسر – جزئياً، حسب وجهة نظر أحد الباحثين الكلدان - عدم اعتناق المسلمين الكورد للمسيحية فى أربيل آنذاك[١٠].

وقد زار المنصّر الأمريكي (مارفن بالمكويست)، من منظمة LOMS، أربيل، فى تشرين الأول ١٩٩٣م، واكتشف بأن القس صادق شمو قد غادر أربيل فى صيف ذلك العام إلى الموصل، وتقاعد عن العمل الإنجيلى، ولم يترك أثراً من عمله فى أربيل[١١].

٢- محطة كركوك

فى عام ١٩٢٨م وصل العراق القس جليسنر (Glessner)، مع زوجته، وبعد أن تعلم اللغة العربية، وساهم فى نشاطات مدرسة البنين فى بغداد، انتقل مع زوجته الى مدينة كركوك، حيث أسسا محطة للإرسالية، وخدما فيها طيلة بقائهما فى العراق. من أعمالهما افتتاح مدرسة فى ١٩٣٢-١٩٣٣م (اضطرا إلى غلقها بعد انقضاء السنة الدراسية، بسبب الصعوبات المالية الناشئة عن الضائقة الاقتصادية التى عمت العالم عام ١٩٢٩م)، وافتتاح مكتبة لبيع الكتاب المقدس والكتب الدينية، والتى نالت قصب السبق فى مبيعاتها بين مكتبات الإرسالية فى العراق.

٩) Robert Blinco, Ethnic Realities and the Church, California, 1988, p159.

١٠) رياض السندى، النشاط التبشيرى بين الأيزيدية، ص٤٨.

١١) Blinco, op. cit., p.169.

فى عام ١٩٤١م، غادر (جليسنر)، وقرينته، العراق، بسبب الحرب العالمية الثانية، ولم يستطيعا العودة إلى العراق إلا فى عام ١٩٤٥م. وبعد وصولهما توجها إلى كركوك لإعادة فتح المحطة، والعمل بين أبنائه من الكورد والتركمان والعرب. وبفضل الجهود الكبيرة التى بذلاها، غدت محطة كركوك لها أهميتها التى تنافس فيها محطة الموصل، لا بل تبزها من ناحية توفر السكن المريح، وحرية العمل. وقد واصل (جليسنر)، وقرينته، العمل فى الإرسالية التبشيرية، حتى انفكاكهما منها سنة ١٩٥٧م.

هذا، وقد تأسست فى كركوك كنيسة إنجيلية وطنية، حيث كانت اللغة العامية التركية هى الدارجة بالنسبة إلى المسيحيين، على اختلاف طوائفهم؛ من كلدان، وأرمن، وأرثوذكس، وبروتستانت. ولذلك كان الكاروز (الواعظ) يلقى موعظته باللغة التركية، إلا أنه بسبب تشكيل الحكومة العراقية، أخذت اللغة العربية تحل محل اللغة التركية فى كركوك، بصورة تدريجية.

وفى سنة ١٩٤٨م، عيّن لكنيسة كركوك البروتستانتية واعظ باللغة العربية، وأخذ القس إلياس حمو (وهو يزيدى الأصل من أهالى بعشيقة، كان قد اعتنق المسيحية)، يرعى الكنيسة. وكان عدد أبناء الكنيسة إلى سنة ١٩٥٨م، يقدّر بعشرين عائلة. وقد أقيم (هيثم أكرم أفرام الجزراوى) راعياً للكنيسة خلفاً للقس (إلياس حمو)، إلا أنه غير مرسوم.

(وقد خرج من أبناء الكنيسة البروتستانتية (الإنجيلية): يوسف متى، وهو خريج جامعة الموصل- كلية العلوم- قسم الجيولوجيا، وتمكّن - بواسطة دعم المنظمات التبشيرية الغربية؛ من أمريكية، وأوربية- من إنشاء ثلاثة كنائس إنجيلية، فى محافظات كوردستان الثلاث، بعيد إنتفاضة آذار عام ١٩٩١م، حيث اعتنق بعض الكورد المسيحية، لأسباب متعددة. وتمّ تأسيس أول كنيسة ناطقة باللغة الكوردية فى مدينة أربيل، وتحديداً فى منطقة عين كاوة، التى غالبية سكانها من المسيحيين الكلدان).

قام عضو الإرسالية الأمريكية فى العراق (ج. سى. جليسنر) بجولة تبشيرية فى منطقة كوردستان العراق فى شهر آذار ١٩٣١م. وبعد عودته من تلك الرحلة القصيرة، كتب المبشّر (جليسنر)، فى مجلة الإرسالية الأمريكية: (الجزيرة العربية المنسية-Neglected Arabia)، يقول فيها: "بالرغم من أن مدينة كركوك هى المقر الرئيسى، ومركز عملياتنا فى شمال العراق، إلا أننى وجدت بعض الوقت للذهاب إلى مناطق كوردستان غير المعروفة، ولتجديد نشاطنا، والالتقاء بالناس، وكل ذلك من أجل بحثنا الدائم عن مجالات أكبر. غير أننى أعترف بأن الأهم من كل ذلك، هو أن نصنع الفرصة لنعرّف هولاء البشر على المسيح والمسيحية، والذين لم تتح الفرصة لتقبل سماع أى شىء عنهما. وهكذا رحلنا، أنا ومعى

اثنان من المبشرين، متوجهين إلى قرى ومدن كوردستان. وفى البداية قام رئيس الشرطة بتحذيرنا، قبل الرحيل، من خطورة تلك المناطق، وحذّرنا قائلاً: ستكونون مسؤولين عن أرواحهم، فبعض المناطق التى تذهبون إليها تعتبر أماكن تمرد (فى إشارة إلى حركات بارزان الأولى عام ١٩٣٢م)، ونحن كمسؤولى أمن نعتبرها مناطق حرب! ومع بدايات رحلتنا مرت علينا سيارات مسلحة، وطائرات تحوم فوق رؤسنا فى السماء، وكلها تؤكد كلام رئيس الشرطة بأننا فى منطقة حرب.

وفى الواقع، فإن الموسم لم يكن مثالياً برحلة فى كوردستان، فالأحوال المناخية لم تكن ملائمة. كما أننا واجهنا مأزقاً خلال شهر مارس هذا، تمثّل فى إغلاق مكتبتنا، وغرفة المطالعة، التى كان يجب افتتاحها قريباً.

وفى النهاية لم يكن أمامنا غير خيار الرحيل، وكان علينا الكفاح ومواجهة العواصف والثلج والمطر. وكنا لوقت طويل ندفع بسيارتنا (الفورد) إلى أعلى التلال، بينما كنا غارقين من بلل المطر.

وبعد هذا التعب المضنى، كان بانتظارنا تعب آخر، فقد وجدنا أن البحث عن فندق للسياح أو الزوار هو شىء غير موجود طبعاً فى هذا المكان، وأن على المرء أن يمشّط المدينة (= أربيل) كلها بحثاً عن مكان ليرتاح فيه بعد كل هذا التعب. والمحظوظ هو الذى سيجد كرسى مقهى طويل ليستخدمه كسرير، والمحظوظ أكثر هو الذى سيجد فراشه لم يسقط مع كوم الثياب فى السيارة. وبالنتيجة عليه أن ينسى أمر وجود فندق،أو نزل، على الإطلاق. وعلى صعيد آخر، فقد وجدنا أن معظم رسالتنا – كمبشرين - لا تلقى هنا إلا معارضة قليلة، خاصة عند الأكراد المتشوقين للحصول على الكتب والكراريس للقراءة. والأكثر من ذلك، فوجئنا بأن طلبة المدارس الثانوية يأتون إلينا فى غرفنا، ويسألون عن الكتاب المقدس، وكان هذا الشىء لا يحدث إطلاقاً فى المدن الكوردية المتعصبة.

وكنا بالمقابل نردّ على الطلاب زياراتهم بزيارة مدارسهم خلال فترات الاستراحة. وكنا ننشر كتبنا، ونستعرض أفكارنا.

وفى يوم الأحد كنا نخطط، بالإضافة إلى صلواتنا، وعباداتنا القصيرة، لزيارة بعض الأكراد، لكن هذه الخطة كانت تحبط - فى أكثر الأحيان - بسبب حشود الجوعى والمشردين فى الطرقات، الذين كانوا يتجمهرون أمام مقر سكننا، ويربكون زياراتنا، حتى أننا كنا – أحياناً - نجد صعوبة فى تناول وجبات الطعام، ولا نجد وقتاً لها. وبالمقابل كانت هناك زيارات منتظمة لمسؤولين فى الحكومة، والمدرسين، والطلاب، والجنود، وغيرهم،

داخل غرفنا، ونادراً ما خرج أحد منهم إلا ومعه جزء من الكتاب المقدس، وكان من بين هؤلاء شخص طلب كتباً تتعلق بالقانون المدنى.

وبالطبع قمنا باطلاعه على كتاب (القانون)، وعندما خرج من عندنا كان يحمل أجزاء هامة من أعظم كتاب عن القانون.

وعلى صعيد منطقة كوردستان، فقد كان أهم ما لفت نظرنا هو الطريق السريع، الذى أنشىء مؤخراً. فهذا الطريق يقود الى أعالى الجبال والأنهار. وقد أصبحت القرى الواقعة بالقرب من الحدود الفارسية (طريق أربيل – الحاج عمران = طريق هاملتون الاستراتيجى)، بفضل هذا الطريق، ممكناً الوصول إليها، وسهلة المنال، على ظهور الحمير.

ويظهر السكان الأكراد، فى معظمهم، أو قسمهم الأكبر، بأنهم لم يسمعوا قط عن المسيح، وسواء كانوا يستطيعون القراءة أم لا، فقد اشتروا كتبنا المسيحية، وجلسوا بالساعات ينصتون لرسالتنا فى المحبة.

وفى أحد الأيام، وبينما كنا جالسين فى أحد المقاهى، نقرأ بصوت عالٍ، و نشرح الكتاب المقدس، وجدنا أن الحاكي (=الفونغراف) كان له دور هام فى كل المكان. ففجأة تغيّر صوت الفونوغراف من أغنية كوردية حربية إلى (دافعوا... دافعوا عن المسيح)! ولقد فوجئنا بسماع كلمات هذه الأغنية، خاصة فى مكان يبدو أنه بعيد جداً عن الحضارة! وقد رأى أصدقاؤنا الأكراد بأننا مستغربون بعض الشىء، ومسرورون، لهذه الأغنية!

لقد أظهرت بياناتنا، وإحصائياتنا عن الرحلة، بأننا قمنا ببيع ٤٤ نسخة كاملة من الإنجيل و٨٠ نسخة من العهد الجديد، و٤ للعهد القديم، ٣٧٣ نسخة من الكتاب المقدس، و٥٧٠ كراسات دينية، وكتاب تعليمى، بينما كان التوزيع المجانى للكتب الأدبية قد تجاوز آلاف النسخ.

وفوق ذلك، فقد أظهرت هذه الإحصائيات مدى العمل الذى تمّ إنجازه فى هذه الفترة القصيرة.

وأستطيع أن أؤكد أن ما تم إنجازه من هذه الرحلة سيشجع بالتأكيد على القيام برحلات أخرى، وفتح مناطق جديدة وواسعة"[١٢].

١٢) خالد البسّام، ثرثرة فوق دجلة – حكايات التبشير المسيحى فى العراق ١٩٠٠-١٩٣٥م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ١٧٣- ١٧٨.

٣- محطة دهوك

أسس محطة دهوك للإرسالية المتحدة الخورى (روجر كريغ كامبرلند)، سنة ١٩٢٤. وكان (كامبرلند) قد وصل إلى الموصل عام ١٩٣٣، قادماً من أمريكا. حيث ولد عام ١٨٩٤ فى مدينة (لافين)، الواقعة شرقىّ (لوس انجلوس)، والتابعة لولاية (كاليفورنيا). وفى عام ١٩١٩ تخرج من الكلية الغربية. وفى عام ١٩٢٢ أكمل دروسه الدينية فى مدرسة (ماك كورميك) اللاهوتية فى (شيكاغو)، ثم عيّن كاهناً (قسّاً) فى كنيسة (هايلان بارك) فى (شيكاغو).

بعد وصول (كامبرلند) إلى مدينة (دهوك)، الواقعة على بعد (٧٠ كيلومتراً شمالىّ مدينة الموصل)، فإن الأخيرة كانت مدينة صغيرة (قضاء تابع للواء الموصل)، وكان مجتمع دهوك فسيفسائياً يضمّ المسلمين واليهود والنصارى. وكان النصارى ينقسمون إلى طائفتين، وهم الكلدان التابعين للكنيسة الكاثوليكية، والنساطرة (الآثوريين)، الذين بقوا على معتقدهم القديم (عقيدة كنيسة المشرق)، وكانوا قد نزحوا من ولاية (هكارى)، الواقعة جنوب شرقىّ تركيا، إثر تعاونهم مع روسيا القيصرية ضد الدولة العثمانية، أثناء الحرب العالمية الأولى، حيث خسروا أملاكهم، وأصبحوا لاجئين فى معسكر بعقوبة. حينها قامت السلطات الإنكليزية بمحاولة إسكانهم فى بعض القرى الكوردية الأميرية؛ فى أقضية دهوك وزاخو وعقرة والعمادية وروواندوز. لذلك حدثت مشاكل بينهم وبين الكورد سكان المنطقة، كما أنهم أدخلوا ضمن تشكيلات (الدرك - الشبانة)، التى صنعها المستعمر البريطانى، للقضاء على المجاهدين الكورد والعرب،إبان انتفاضاتهم فى سنوات ١٩١٩ لغاية ١٩٢٤م.

وما إن استقر المقام بـ(كامبرلند) (=كمبلان، فى الاسم الشعبى المتداول) فى مدينة دهوك، حتى قام باستخدام أجيرين نصرانيين من الطائفة النسطورية (الآثورية)، وهما كل من: يوخنا يوخانس البازى، وحنا أوراها البازى، والاثنان من أبناء قبيلة البازى، المشهود لها بالشجاعة والإقدام فى منطقة هكارى، فى كوردستان تركيا. وكانت من أولى مهام (كامبرلند) تعلم اللغة الكوردية، والقيام بزيارات عدة للمراكز الدينية الإسلامية، والمسيحية، فضلاً عن زيارة القرى المهمة فى منطقة دهوك، حتى الوصول إلى داخل أراضى كوردستان تركيا؛ حيث وصل فى إحدى زياراته إلى قرية (آشيتا الكبيرة)، التى تعد مركز قبيلة (تيارى السفلى)، والواقعة على الحدود العراقية - التركية. كما أنه زار قرية (بريفكان)، الواقعة شرقىّ مدينة دهوك؛ مقر الطريقة القادرية الصوفية فى منطقة بهدينان، حيث استقبله فيها الشيخ عبيدالله البريفكانى بكل حفاوة وتقدير. ولكنه أثناء زيارته لقرية (بامرنى)، الواقعة غربىّ العمادية؛ مقر الطريقة النقشبندية الصوفية، لم يلق الترحيب المعتاد، حيث استقبله الشيخ بهاءالدين النقشبندى بالتجهم، ورفض مصافحته، فى حين لم يكترث (كامبرلند) لذلك.

أعمال (كامبرلند) فى دهوك

بعد أن درس (كامبرلند) مجتمع دهوك الفتى آنذاك، علم بأنه لا يستطيع التغلغل فى هذا المجتمع، أو اختراقه، لذلك يمّم وجهه شطر قرية (بابلو)، الواقعة على بعد أكثر من خمسة عشر كيلومتراً شمال شرقىّ دهوك، وكانت الأخيرة يسكنها اثنان من المهربين، قبل أن تستقر فيها (٤٠) عائلة نصرانية آثورية مهاجرة من منطقة هكارى، فى عام ١٩١٤م. وقد اشتراها المدعو محمد عبد الرحمن إيتوتى، واتّفق مع سكانها الجدد من الآثوريين على استغلالها، لقاء حصص معينة. وقد حاول (كامبرلند) شراءها، ابتداءً من عام ١٩٢٤م، إلى أن استطاع الحصول عليها عام ١٩٢٦م، شراءً، بمبلغ (٤٠٠) ليرة تركية. وكانت نيّة (كامبرلند) من شرائه القرية، تطبيق الأسلوب النصرانى الإنجيلى فى الحياة، من خلال ما تعلّمه فى وطنه، حيث شاهد منافع الزراعة العلمية فى ولاية (كاليفورنيا). وقد حاول تطبيق ذلك على هؤلاء الآثوريين، وتعميم التجربة فيما بعد على الكورد المسلمين فى حال نجاحها. وللبرهنة على ذلك، فإنه عيّن السيد اسماعيل شوو البازى مختاراً على قرية (بابلو)، ومنحه قطعة أرض أيضاً فى مركز دهوك، فى (محلّة شيلى)، قرب قصره، لقاء اعتناقه البروتستانتية، بعد أن كان نسطورياً.

ولو لم يقتل (كامبرلند) على يد أحد المسلمين، لكانت لتجربة (كامبرلند) فى بناء قرية نصرانية نموذجية، وفتح مدرسة خاصة هناك، شأن آخر.

وفى الوقت نفسه، فإن النصارى الكلدان؛ سكنة دهوك، كانوا يضمرون الكراهية تجاه (كامبرلند). والدليل على ذلك، عندما حاول (كامبرلند) شراء فدانين من الأراضى جنوبىّ المدينة، بقصد بناء قصر له، دخل فى منافسة شديدة مع كاهن كلدانى، هو الخورى (يوسف بهرو الدهوكي)، راعى كنيسة الانتقال الكلدانية فى دهوك، بسبب وقوع هذه الأراضى ضمن مقبرة النصارى الكلدان، الأمر الذى جعله يكره (كامبرلند) كرهاً شديداً، بسبب بنائه قصره على تلك الأرض، التى اعتبرت - على أية حال - ضمن أراضى الوقف الكلدانى. وفضلاً عن ذلك، فإن البروتستانت لا يعيرون أية أهمية للطقوس والمراسيم التى تقوم بها الكنائس الأخرى، من كاثوليكية وأرذوكسية، خلقدونية وغير خلقدونية، بل يعتبرونها مجرد هرطقات وإضافات من قبل المجامع المسكونية (العالمية)، وعمل وتقاليد الباباوات والبطاركة والمطارنة وغيرهم من رجال الدين النصرانى غير البروتستانتى، بل المهم فى نظرهم العلاقة المباشرة بين العبد والرب، الذى هو (المسيح) فى زعمهم واعتقادهم.

ومن الأعمال المهمة التى قام بها (كامبرلند) هى جلبه الماء النقى إلى مدينة دهوك من إحدى العيون الواقعة فى شماله الشرقى (منطقة كيزه برا)، حيث تمّ نصب خمسة

حنفيات فى خمسة مناطق رئيسية فى دهوك، كانت إحداها تغذى الجامع الكبير فى دهوك، وكان للعمل الأخير مغزىً كبيراً. وربّما كان هذا العمل أكثر ما يتذكره أهالى دهوك القدماء.

علاقة (كامبرلند) مع الآثوريين

فى بداية مجيئه إلى دهوك، وطد (كامبرلند) علاقته مع الآثوريين، حيث استأجر منهم رجلين للقيام بخدمته، ومرافقته فى رحلاته، كما أنه اشترى قرية (بابلو)، عام ١٩٢٦م، لأبناء قبيلة البازى، وهم إحدى القبائل الرئيسية للآثوريين القادمين من كوردستان تركيا. وكانت علاقته وطيدة مع القس (دانيال)، لذلك قام بعدة زيارات إلى فرع العشيرة داخل أراضى تركيا، مخترقاً الحدود العراقية.

ولكن بعض المراجع الآثورية تذهب عكس ذلك، وترى أن ذلك مجرد أكذوبة - على حد تعبير الدكتور (رياض السندى)-، فقد أفرد الكاتب الآثورى المعروف (يوسف مالك) صفحات عديدة من كتابه للتهجم على المستر (كامبرلند)، وأفرد فصلاً خاصاً تحت عنوان (المبشّرون والسياسة)، صبّ فيه جام غضبه على (كامبرلند)، ونظراً لأهميتها، وخروجها من كاتب مسيحى، لذا ننقل نصها:

"لم يكن (كامبرلند)إلا أحد المبشرين الأمريكيين البروتستانت. وكان يقيم فى دهوك، التابعة للواء الموصل. على الرغم من تصريح (العراق تايمز)، فى الثانى من أيار ١٩٣٣، عن اتصالاته المستمرة بالآثوريين النساطرة فى دهوك، على مدى تسعة أعوام متوالية، فإن ذلك لا يعدو إلا أكذوبة أخرى كانت الغاية منها تطنيب السيد (كامبرلند) البائس، الذى كان قد خرج حتى ذلك الحين عن نطاق مهامه التبشيرية، ليدخل فى شؤون كان يجهلها جهلاً تاماً. إن استغلال (العراق تايمز)، المعروفة سابقاً ببغداد تايمز، جهود (كامبرلند) الهزيلة، لم تكن إلا لخدمة مآربها الخاصة، وذلك لنيل رضى الحكومة العراقية عليها. وأبانت إثر إندماجها مع (بصرى تايمز)، أن مواقفها الجديدة ستكون دائماً وأبداً دعم مواقف الحكومة العراقية وسياستها القائمة.

بينما تنظر الصحف العربية الأخرى بأنها لسان حال السفارة الإنكليزية، فلم تجد أفضل وسيلة لكسب الشعبية على حساب الآثوريين، ولم تكن لتجد رجلاً آخر، أحطّ وأنذل من شخص (كامبرلند)، للقيام بذلك، كما سيظهر من خلال مقالاته المتناقضة، المكتوبة فى مدة قصيرة جداً.

ومع أن (كامبرلند) لم يقم بأى اتصال عملى بالآثوريين، لكنه يعرف عنهم - عبر مقالاته - أكثر مما يعرف الذين انشغلوا بقضيتهم، وكانوا على اتصال دائم بهم. فجعلت الحكومة

العراقية منه، وقد اكتشفت نقاط ضعفه وطموحاته، أداة طيعة، ومغفلاً بما يكفى للإساءة إلى سمعة أمريكا فى تلك الأنحاء من العالم. وحيال ذلك وجب عليه ليشكر فضل صديقه الحميم الميجر (ويلسن)، الحاكم السياسى البريطانى على العراق"[١٣].

أما الباحث الكلدانى (حارث يوسف غنيمة)، فإنه يقول فى كتابه، تعليقاً على علاقة (كامبرلند) مع الآثوريين، وغيرهم، بقوله: "لقد كان (كمبرلند) رجلاً مثقفاً، إلا أنه كان متسرعاً فى تصرفاته، ولا يخشى نتائج أعماله، أو أقواله. كان متفانياً لعمله الإنجيلى، ويجوب المنطقة على ظهر حصانه، متنقلاً من قرية إلى أخرى. انتمى إلى الجمعية الملكية الآسيوية، وأخذ ينشر، على صفحات مجلتها، مقالات عن الحوادث التى رافقت العصيان الآثورى فى ١٩٣٣م، ويعلن آرائه بدون تمحيص، أو تحفظ، مما أثار شعور أبناء المنطقة، وأقلق الحكومة العراقية، حتى أصبح شخصاً غير مرغوب فيه. فى الوقت الذى كان موقف الإرسالية المتحدة إزاء تلك الأحداث مناقضاً لموقفه، وكانت توصى أعضائها بالوقوف إلى جانب الحكومة، وإسداء النصح إلى الآثوريين، لحل مشاكلهم سلمياً".

علاقة (كامبرلند) مع المسلمين:

فى الحقيقة لم يستطع المبشر (كامبرلاند) أن يرغم أحداً من المسلمين الكورد على اعتناق النصرانية الإنجيلية، لأنه كان على دراية تامة بأنه من الصعوبة بمكان إدخال المسلمين الكورد فى النصرانية آنذاك، ولكنه استطاع إدخال الأفكار الغربية، التى كان لها تأثير سلبى على عقول وأفكار بعض المتنفذين من شخصيات دهوك. (ويحتفظ الكاتب بأسماء بعض من هؤلاء).

لقد تمكن (كامبرلاند) من إدخال معلّم عربى يدعى (عبّود)، أو (توفيق الحداد أفندى الدباغ)، كان من أقرباء معاون شرطة دهوك، وكان يدرّس فى مدرسة دهوك الابتدائية سابقاً (مدرسة صلاح الدين الحالية)، فى عهد مديرها الأستاذ نذير الطالب الموصلى، الذى تولى إدارتها من ١٩٣٤/١٢/٣م ولغاية ١٩٣٨/١٠/٣٠م. فبعد أن أعلن المعلم العربى (توفيق)، وزوجته، نفسيهما بأنهما مسيحيين، وقف مسلمو دهوك بقوة ضد نشاط (كامبرلاند) التبشيرى. وفى رسالة له، قبل أقل من شهر من مقتله، كتب (كامبرلاند) عن هذا الموقف، وعن المقاطعة التى وضعها مسلمو دهوك ضده، قائلاً: "لقد منعوا الناس من

١٣) الخيانة البريطانية للآثوريين، ترجمة: إيليا يونان إيليا، بولونيا، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، ص٥٥.

المجىء إلىّ، ليس جهراً (لأن ذلك يتعارض مع القانون الذى يضمن الحرية الدينية – فى إشارة إلى المعاهدة العراقية البريطانية) ولكن بصورة سرية"[١٤].

فى شهر أيار/مايس ١٩٣٨م حضر (كامبرلاند)اجتماع مسيحيى الشرق الأدنى، الذى عقد فى سوريا، ومن هناك كتب (كامبرلاند) إلى مرجعه فى (نيويورك)، مشيراً بأن مقاطعة الناس له فى دهوك ما زالت مستمرة. فكتب يقول: "نحن متحيرون فيما نفعل، وأكثر تحديداً فيما إذا استمر الموقف الحالى، فإنه من الصعب أن أستصوب البقاء فى دهوك. فالآن، ومن أكثر من سنة (يقصد سنة ١٩٣٧)، ومنذ إعلان توفيق المعلم (=مسلم عربى فى الأصل) بأنه قد أصبح مسيحياً، فإن جفن العين يطبق بصعوبة، ومعظم الناس لا تتجاسر على الاقتراب منا. ومن الطبيعى فإنى لا أبالى أن أبدو عنيداً غبياً، ولكن ما من أحد يريد أن ينفق حياته يطرق رأسه على جدار من الصخر، ناهيك أن كل شخص يريد أن يكون حراً"[١٥].

مقتل المبشّر (كامبرلاند)

لقد اختلفت الروايات حول أسباب مقتل (كامبرلاند). فالباحث الكلدانى حارث يوسف غنيمة يقول بأن الباعث على اغتياله ظلّ مجهولاً. فيما يذكر باحث مسيحى آخر، بأن (بريطانيا) كانت قد تضايقت كثيراً من تحريض (كامبرلاند) للكورد للتحدث بلغتهم، والتطلّع نحو حقوقهم القومية. فضلاً أن حوادث الحركة الآثورية فى شهر آب ١٩٣٣م، ومعاصرة (كامبرلاند) لها، جعلت منه شخصاً غير مرغوب فيه، من الجانبين البريطانى والعراقى، من جهة، ومثقفى الآثوريين، من جهة أخرى.

وقد ذكرت زوجة كامبرلاند (هاريت كامبرلاند) بأن عملية توزيع الكتب على نطاق واسع، سبقت عملية القتل، فقد كتبت تقول: "ربما كانت هناك علاقة بين الأحداث المحزنة ليوم ٦/١٢ /١٩٣٨م(الأحد)، والحملة الناجحة فى ٥/٢٦ /١٩٣٨م (الثلاثاء)، والأيام التالية، حيث بيعت أعداد كبيرة من الأناجيل، والكتب المقدسة، فى القرى، وفى دهوك نفسها. فى تلك الأيام لم يكن (كامبرلاند) نشطاً، حيث لم يرخص، فى الأشهر السابقة، للقيام برحلات تبشيرية إلى القرى. فالعمل فى دهوك كان جيداً بصورة خاصة، وشعور واضح بالإيجابية. وكان السيد (جليسنر) (رئيس محطة كركوك للإرسالية المتحدة) قد ألقى محاضرة توضيحية، لذا فقد طلب أن تلقى فى غرفة الجلوس الواسعة فى دار (كامبرلاند)، التى

١٤) رياض السندى، روجر كريغ كامبرلاند المبشر الأمريكي فى دهوك (١٨٩٤ - ١٩٣٨)، مجلة متين، دهوك، العدد ٨٠، شهر أيلول ١٩٩٨، ص١٠٧.

١٥) المرجع نفسه، ص١٠٧.

ازدحمت بمستمعين مهتمين فى الظاهر (مزيفين). وفى يوم الجمعة السابقة ليوم ١٩٣٨/٦/١٢م (أى ١٩٣٨/٦/١٠م) جمع الملالى (علماء الدين فى دهوك) عدداً من الكتب التى اشتراها الناس، وأقاموا احتفالاً جماعياً لحرقها"[١٦].

لقد كان لمواقف علماء الدين الكورد فى دهوك، وعلى رأسهم الملا (محمد عبد الخالق عقراوى)، إمام جامع دهوك الكبير، مع العلماء الآخرين، من أمثال (الشيخ محمد ممانى)، و(الملا حسين مارونسى)، و(الملا محمد رؤوف بيسفكي)، دور كبير فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية، بوجه الحملة التبشيرية التى قادها (كامبرلاند)، وزملاؤه فى الإرسالية المتحدة فى كركوك والموصل، من أمثال (جليسنر) و(برنارد هاكن). وكان هذا الموقف هو الذى حدا بأحد الزعماء القبليين الكورد، وهو (سليم مصطفى آغا بيسفكي الدوسكي)، المشهور بالشجاعة والإقدام، إلى قتل المبشّر (كامبرلاند). ولا نعلم بصدور فتوى محددة بخصوص عملية القتل، ولكن يبدو من ثنايا تقرير زوجة (كامبرلاند) بأن يوم الجمعة المصادف ١٩٣٨/٦/١٠م، الذى سبق عملية قتل (كامبرلاند) فى يوم الأحد المصادف ١٢ /١٩٣٨/٦م، كان الدافع الأكبر لعملية قتله، حين أحرقت الكتب والأناجيل التى وزّعها (كامبرلند)[١٧] ❐

١٦) المرجع نفسه/ ص١٠٩ – ١١٠.

١٧) عبد المنعم رؤوف الغلامى، ثورتنا فى شمال العراق، بغداد ١٩٦٦، ج١ ص٢٦ هامش رقم(٢). الشيخ طاهر الشوشى، تاريخ حياتى وما شاهدته من الحوادث المهمة، كتاب مخطوط محفوظ لدى نجله الدكتور حمزة الشوشى.

منهج الوسطية الإسلامية في الأخلاق والآداب

- القسم الأول -

د. دحام إبراهيم الهسنيانى

✍ يجىء لفظ (الخلـق) ولفـظ (الأخـلاق)، وصـيغ أخـرى تنبثـق مـنهما، وصـفاً لفكـر الإنسان، وسلوكه، دون غيره من المخلوقات: ذلك لأن الإنسان هـو المخلـوق الوحيـد الـذى منحه الله طاقات متميـزة مـن الإدراك والتفكـير وحريـة الإرادة، لـذا جـاء سـلوكه مرتبطـاً بالفكر، ومتوافقاً مع ما يدين به من اعتقاد. كـذلك، فـإن الإنسـان - منـذ نشـأته - يمـارس الحكم الأخلاقى على الأشياء، فهذا خير، وذاك شر، وهـذا حسـن، وذاك قبـيح، وهـذا نـافع، وذاك ضار، الأمر الذى جعله يستحق وصف أنه كائن أخلاقى.

ويطلق لفظ (الخلق) ويراد به القوة الغريزية التى تبعث على السلوك، كما يراد به السلوك الظاهر، "أى الحالة المكتسبة التى يصير بها الإنسان خليقاً أن يفعل شيئاً دون شيء". وعلى هذا المعنى الأول جاء الحديث: (خير ما أعطى الناس خلق حسن)[1]. ويشهد للمعنى قوله ﷺ: (ما من شيء أثقل فى ميزان المؤمن، يوم القيامة، من خلق حسن، وإن الله ليبغض الفاحش البذيء)[2].

ولم يستخدم القرآن الكريم لفظ (أخلاق)، بصيغة الجمع، وإنما جاء اللفظ مفرداً، كما فى قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[3].

أما السنة الصحيحة، فقد ورد فيها بلفظ الجمع، وإن يكن قد ورد بلفظ المفرد أكثر. فقد جاء لفظ (أخلاق) فى حديث: (إن من خياركم أحاسنكم أخلاقاً)[4]. ولم تخل حضارة، فضلاً عن دين، من الحديث عن الأخلاق، لارتباطها بالإنسان.. ففى الحضارة المصرية القديمة، حديث عن الوصايا، والفضائل، حتى أن بعض مؤرخى الفكر اعتبر المصريين أول من تكلم فى مسائل الأخلاق.

وفى الحضارة الصينية حديث عن الفضائل، وأهميتها للفرد والجماعة، كما جاء فيما نقل عن (كونفشيوس)[5]، وغيره. وأما اليونان، فاهتمامهم بالأخلاق أمر مقرر، عبر ما عرفته ثقافتنا الإسلامية من خلال حركة الترجمة فى العصر العباسى.

---

(١) رواه أحمد: ٢٧٨/٤، رقم (١٨٤٧٧) والنسائى فى الكبرى: ٣٦٨/٤، رقم (٧٥٥٣)،. والحاكم عن أسامة بن شريك: ٢٠٨/١، رقم (٤١٦)، وقال: صحيح، وأقرّه الذهبى. والطيالسى: ١٧١، رقم (١٢٣٣)، وابن ماجة: ١١٣٧/٢، رقم (٣٤٣٦). قال البوصيرى: ٤٩/٤: هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات. وابن حبان: ٤٢٦/١٣، رقم (٦٠٦١)، والبيهقى فى شعب الإيمان: ٢٣٤/٦، رقم (٧٩٩٠)، وابن أبى شيبة: ٢١٠/٥، رقم (٢٥٣١٤)، والبخارى: فى الأدب المفرد: ١٠٩/١، رقم (٢٩١)، والطبرانى: ١٨٠/١، رقم (٤٦٥)، والبيهقى: ٣٤٣/٩، رقم (١٩٣٤٣).

(٢) رواه الترمذى. كتاب البر، رقم (٢٢).

(٣) سورة القلم، الآية:٤.

(٤) رواه أحمد: ١٦١/٢ و١٩٣، والبخارى (٣٥٥٩) فى المناقب: باب صفة النبى ﷺ، ورواه فى (الأدب المفرد)(٢٧١)، ومسلم (٢٣٢١) فى الفضائل: باب كثرة حيائه ﷺ، والترمذى (١٩٧٥) فى البر والصلة: باب ما جاء فى الفحش والتفحش. والبغوى فى (شرح السنُّة)(٣٦٦٦)، والبيهقى فى (السُّنن) ١٩٢/١٠.

(٥) نسبة إلى (كونفوشيوس)، ويتألف من لفظين: كونج، اسم القبيلة التى ينتمى إليها، وفوتس، ومعناها: الرئيس، أو الفيلسوف. واصطلاحاً: تعاليم أخلاقية ودينية؛ ظهرت فى القرن السادس قبل الميلاد على يد رجل يدعى كونفشيوس، صارت فيما بعد مذهباً دينياً، وقد التزمته (الصين) كدين رسمى للدولة حتى أوائل القرن العشرين. وأنشأ مدرسة ليتلقى فيها الشبان ذوو المواهب الخاصة أصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية. وفى سنة ٤٩٦ق.م عيّن رئيساً للوزراء فى ولاية (لو)، فأعدم المشاغبين من الوزراء ورجال السياسة، وأدّب اللصوص وقطاع الطرق، كما وضع مراقبة صارمة على التجار، ليمنع الغش والاحتكار. وبعد قرون عدّة من وفاته أعلنت الدولة أن (الكونفوشيوسية) هى الدين الرسمى للدولة، فانتشرت دور عبادته فى كل المدن والقرى الصينية. وبدأ نجمها فى

فإذا أضفنا إلى ما سبقت الإشارة إليه، ما جاء في الديانتين السماويتين اللتين سبقتا الإسلام: (اليهودية، والمسيحية)، من هدى إلهي في هذا الصدد، أمكننا أن نقرر: أن الاهتمام بالأخلاق قاسم مشترك بين كل المذاهب والأديان، باعتبار أنها خصيصة للإنسان؛ الكائن الأخلاقي، وأمكننا كذلك أن نفهم في ضوء هذا حديث: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[٦].

والإسلام الذي جاء ليتم البناء الأخلاقي للإنسان، تميّز اهتمامه بهذا الأمر إلى حد أن فسّر الإسلام على أنه الخلق، ففي قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[٧]. قال ابن عباس رضي الله عنهما: "على دين عظيم، أي الإسلام"[٨].

ويتضح هذا حين نشير إلى حقائق مهمة، منها:

١. الصلة الوثيقة بين الإيمان عقيدة، والأخلاق سلوكاً: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾[٩]. وفي الحديث: (ليس المؤمن بالذي يشبع وجاره جائع إلى جنبه)[١٠].

٢. العبادات ذات أثر أخلاقي لا بد من تحققه في حياة الجماعة، ومثال ذلك: ﴿**إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾[١١]. ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ**﴾[١٢]. ﴿**فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾[١٣].

الأفول، من الناحية السياسية والدينية، في أوائل القرن العشرين، فألغيت دراستها، ولم تعد شرطاً للوظائف -وإن بقيت أساساً للحياة الخلقية- ولا سيما بعد سقوط الإمبراطورية وقيام الجمهورية في عام ١٩١٢م. (الموسوعة العربية العالمية: ٣٦/١٠).

(٦) رواه الحاكم: ٦٧٠/٢، رقم (٤٢٢١) وقال: صحيح على شرط مسلم. والبيهقي: ١٩٢/١٠، رقم (٢٠٥٧٢). والديلمي: ١٢/٢، رقم (٢٠٩٨)، بلفظ: (بعثت لأتمم صالح الأخلاق).

(٧) سورة القلم، الآية: ٤.

(٨) تفسير البحر المحيط: ٣٢٣/١٠.

(٩) سورة التوبة، الآية: ١١٩.

(١٠) رواه البخاري في الأدب المفرد: ٥٢/١، رقم (١١٢)، وأبو يعلى: ٩٢/٥، رقم (٢٦٩٩)، والطبراني: ١٥٤/١٢، رقم (١٢٧٤١)، قال الهيثمي: ١٦٧/٨: رجاله ثقات. والحاكم: ١٨٤/٤، رقم (٧٣٠٧)، وقال: صحيح الإسناد. والبيهقي في شعب الإيمان: ٢٢٥/٣، رقم (٣٣٨٩).

(١١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

(١٢) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

(١٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.

٣. الأخلاق شرط لصحة المعاملات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[١٤]. ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾[١٥]. وفى الحديث: (من غشنا فليس منا)[١٦].

٤. الحدود فى الإسلام زواجر عن جرائم خلقية (حد القتل، السرقة، الزنا..) ولعل المتأمل فى هذه الحقائق يدرك البعد الاجتماعى للأخلاق فى الإسلام، باعتباره ديناً للحياة؛ ينظم علاقات الأحياء ببعضهم، وبالحياة حولهم - حيوانات أو جمادات - مما يسمّى بالبيئة أو الكون المحيط بنا. وقد أدى فهم علماء الإسلام لأهمية الأخلاق باعتبارها ديناً، إلى بذل جهود علمية شكّلت علماً يسمّى بعلم الأخلاق الإسلامى، بخصائصه التى تميّزه عن جهود غيرهم فى الحضارات الأخرى، فى هذا المجال.

وفى شمول الأخلاق، يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: "ومن خصائص نظام الأخلاق فى الإسلام: الشمول، ونعنى به أن دائرة الأخلاق الإسلامية واسعة جداً، فهى تشمل جميع أفعال الإنسان الخاصة بنفسه، أو المتعلقة بغيره، سواء أكان الغير فرداً أو جماعة أو دولة. ونذكر هنا، على سبيل التمثيل فقط، مدى مراعاة الأخلاق فى علاقات الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول، ليتبيّن لنا مدى حرص الإسلام على التمسك بمعانى الأخلاق. ووجه اختيارنا هذه العلاقات هو ما شاع بين الناس، ويؤيده الواقع"[١٧].

إن الإسلام يرفض هذا النظر السقيم، ويعتبر ما هو قبيح فى علاقات الأفراد، قبيحاً أيضاً فى علاقات الدول، ويعتبر ما هو مطلوب وجميل فى علاقات الأفراد، مطلوباً وجميلاً أيضاً فى علاقات الدول. ولهذا كان من المقرر فى شرع الإسلام، أن على الدولة الإسلامية أن تلتزم بمعانى الأخلاق. وهذا التقرير موجود فى القرآن الكريم، وفى السنة النبوية المطهرة، وفى أقوال الفقهاء. فمن ذلك:

أولاً: قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾[١٨]. أى إذا ظهرت خيانة من عاهدتهم، وثبتت دلائلها، فأعلموهم بنقض عهدهم،

(١٤) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(١٥) سورة المطففين، الآية: ١.

(١٦) رواه أحمد: ٢٤٢/٢، ومسلم رقم (١٠٢) فى الإيمان: باب قوله النبى ﷺ: (من غشنا فليس منا) والترمذى (١٣١٥) فى البيوع، وابن ماجة (٢٢٢٤) فى التجارات: باب النهى عن الغش، وأبو داود (٣٤٥٢) فى البيوع: باب فى النهى عن الغش، والحاكم: ٩/٢، والبيهقى: ٣٢٠/٥.

(١٧) أصول الدعوة: ٨٩ـ٩٠

(١٨) سورة الأنفال، الآية: ٥٨.

حتى تستووا معهم في العلم، لأن الله تعالى لا يحب الخائنين، ولو كانت الخيانة مع قوم كافرين، وكانوا في نقض العهد بادين.

ثانياً: كان من شروط معاهدة الحديبية بين النبي ﷺ وبين مشركي قريش، أن من يأتي من قريش النبي ﷺ مسلماً، يردّه النبي ﷺ، ولا يؤويه. وبعد الفراغ من كتابة المعاهدة، جاء أبو جندل من قريش مسلماً، معلناً إسلامه، يستصرخ المسلمين أن يؤوه ويحموه من قريش. فقال له الرسول الكريم ﷺ: (إنا عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً، وأعطيناهم على ذلك، وأعطونا، وإنا لا نغدر بهم)[١٩].

ثالثاً: قال الفقهاء: لا يجوز للمسلم أن يخون أهل دار الحرب، إذا دخل ديارهم بأمان منهم، لأن خيانتهم غدر، ولا يصلح في دين الإسلام الغدر[٢٠].

رابعاً: قال فقهاء الحنابلة: اذا أطلق الكفار الأسير المسلم، واستحلفوه أن يبعث إليهم بفدائه، أو يعود إليهم، لزمه الوفاء، لقول الله تعالى: ﴿**وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ**﴾[٢١] ولأن الرسول ﷺ قال: (إنا لا يصلح في ديننا الغدر)[٢٢].

خامساً: اذا كانت دار الحرب تأخذ من رعايا دار الإسلام، الداخلين إلى إقليمها، ضريبة على أموالهم التي معهم، بحيث تستأصل هذه الأموال، أو تأخذ من أموالهم القليلة ضريبة كبيرة لا تتناسب مع أموالهم، فإن دار الإسلام لا تقابلهم بالمثل. ويعلل الفقهاء قولهم هذا بأن فعل أهل دار الحرب غدر وظلم، فلا نقابلهم بالغدر والظلم، لأننا نهينا عن التخلق بمثل هذه الأخلاق، وإنْ تخلّقوا هم بها[٢٣].

---

(١٩) الرحيق المختوم: ٢٩٩.

(٢٠) المغنى لابن قدامة الحنبلي: ٨/ ٤٥٨.

(٢١) سورة النحل، الآية: ٩١.

(٢٢) المصدر نفسه: ٤٨٣/٨.

لما قدم رسول الله ﷺ المدينة أتاه أبو بصير عتبة بن أسيد بن جارية، وكان ممن حبس بمكة، فلما قدم على رسول الله ﷺ كتب فيه أزهر بن عبد عوف بن عبد الحارث بن زهرة، والأخنس بن شريق بن عمرو بن وهب الثقفي، حليف بني زهرة، إلى رسول الله ﷺ، وبعثا رجلاً من بني عامر بن لؤي، ومعه مولى له، فقدما بكتابهما على رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: « يا أبا بصير، إنا قد أعطينا هؤلاء القوم ما قد علمت، ولا يصلح لنا في ديننا الغدر، وإن الله جاعل لك ولمن معك من المسلمين فرجاً ومخرجاً، فانطلق إلى قومك.... » (معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني: ١٨٠/٥).

(٢٣) حاشية ابن عابدين: ٥٦/٢. وأصول الدعوة: ٩٠.

الاعتدال فى الأخلاق الإسلامية

الإسلام وسط فى الأخلاق والسلوك، فقد جاءت الشريعة الإسلامية وسطاً بين الإفراط والتفريط فى الالتزام الأخلاقى، وبين الجنوح إلى المثالية الخيالية. فهى لا تترك الحياة كلها للمشاعر والضمائر، ولا للترف والميوعة والهوى والشهوة المحرمة، فيعصف بها فى تيارات الشهوات المحرمة والخلاعة والمجون. ولكن الدين الإسلامى يهذب السلوك، ويرفع الضمير، ويرتقى بالمشاعر، ويعمر القلب بالتقوى والشعور برقابة الله ﷻ، تأسيّاً بالنبى ﷺ، الذى وصفه ربه بأنه على خلق عظيم. وهكذا نجد الإسلام وسطاً فى جميع العلاقات الإنسانية، فردية كانت أو اجتماعية، بل جميع المصالح الذاتية والاجتماعية.

لقد فطر الله ﷻ الإنسان على الخير، وركّز فى فطرته أصول الأخلاق الفاضلة؛ وركّب فيها الميل إلى الحسن، والنفرة من القبيح، إلا من انتكست فطرته تحت وطأة البيئة، وسوء التربية، وإغواء النفس والشيطان. ومع ذلك جاء الإسلام بالتأكيد على الأخلاق الفاضلة، والحث عليها، والتنفير من الأخلاق السيئة، بصورة تتسم بالوسطية والعدل والتوازن.

والإسلام وسط فى الأخلاق بين غلاة المثاليين؛ الذين تخيّلوا الإنسان ملاكاً أو شبه ملاك، فوضعوا له من القيم والآداب ما لا يمكن له، وبين غلاة الواقعيين؛ الذين حسبوه حيواناً، أو كالحيوان، فأرادوا له من السلوك ما لا يليق به، فأولئك أحسنوا الظن بالفطرة الإنسانية، فاعتبروها خيراً محضاً، وهؤلاء أساءوا بها الظن، فعدوها شراً خالصاً. وكانت نظرة الإسلام وسطاً بين أولئك وهؤلاء.

فالإنسان فى نظر الإسلام مخلوق مركب: فيه العقل، وفيه الشهوة، فيه غريزة الحيوان، وروحانية الملاك، قد هدى للنجدين، وتهيأ بفطرته لسلوك السبيلين، إما شاكراً، وإما كفوراً. فيه استعداد للفجور استعداده للتقوى. ومهمته جهاد نفسه ورياضتها حتى تتزكى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾[٢٤].

والدين كله خلق: عقائده، وعباداته، وأحكامه، ومعاملاته؛ كما سئلت عائشة (رضى الله عنها) عن خلق النبى ﷺ فقالت: (كان خلقه القرآن)[٢٥]. ويقول الإمام ابن القيم: "الدين كله خلق؛ فمن زاد عليك فى الخلق، زاد عليك فى الدين"[٢٦]. ولكن حديثنا هنا سيكون

(٢٤) سورة الشمس، الآيات: ٧ـ٩.
(٢٥) صحيح مسلم: رقم (٧٤٦).
(٢٦) مدارج السالكين: ٧٣/٣.

متوجهًا إلى المعنى الخاص للأخلاق؛ كالمعاملات، والسلوك الحميد؛ مما لا يدخل في العقائد، والعبادات. وقد جاءت أخلاق الإسلام متصفة بصفة العدل والتوازن؛ فكل خلق حميد فهو وسط بين خلقين ذميمين: أحدهما ينزع إلى الغلو والإفراط، والآخر ينزع إلى التفريط والتضييع.

وفي ذلك يقول الإمام ابن القيم: "والعدل يحمله على اعتدال أخلاقه، وتوسطه فيها بين طرفي الإفراط والتفريط؛ فيحمله على خلق الجود والسخاء؛ اللذين هما توسط بين الإمساك والإسراف والتبذير، وعلى خلق الحياء؛ الذي هو وسط بين الذل والقحة، وعلى خلق الشجاعة؛ الذي هو توسط بين الجبن والتهور، وعلى خلق الحلم؛ الذي هو توسط بين الغضب والمهانة وسقوط النفس... وكل خلق محمود مكتنف بخلقين ذميمين، وهو وسط بينهما، وطرفاه خلقان ذميمان... فإن النفس متى انحرفت عن التوسط انحرفت إلى أحد الخلقين الذميمين لا بد، فإذا انحرفت عن خلق التواضع، انحرفت إما إلى كبر وعلو، وإما إلى ذل ومهانة وحقارة. وإذا انحرفت عن خلق الحياء، انحرفت إما إلى قحة وجرأة، وإما إلى عجز وخَوَر ومهانة، بحيث يُطمِع في نفسه عدوه، ويفوته كثير من مصالحه، ويزعم أن الحامل له على ذلك الحياء؛ وإنما هو المهانة والعجز وموت النفس. وكذلك طلاقة الوجه، والبشر المحمود؛ فإنه وسط بين التعبيس والتقطيب وتصعير الخد، وطي البِشْر عن البَشَر، وبين الاسترسال بذلك مع كل أحد بحيث يُذهب الهيبة، ويزيل الوقار، ويطمع في الجانب، كما أن الانحراف الأول يوقع الوحشة والبغضة، والنفرة في قلوب الخلق. وصاحب الخلق الوسط مهيب محبوب، عزيز جانبه، حبيب لقاؤه. وفي صفة نبينا ﷺ: (من رآه بديهةً هابه. ومن خالطه عِشْرة أحبه[٢٧])"[٢٨].

وبعد هذا الإجمال في بيان الوسطية والتوازن في بعض أخلاق هذا الدين؛ فإنه يحسن بنا التفصيل في إظهار هذه السمة في بعض الأخلاق، ومنها تلك التي ظهرت في عصرنا الحاضر، وهي مجانبة للتوسط والاعتدال، خاصة وأنها سرت في المجتمع حتى وصلت إلى بعض الدعاة وطلبة العلم.

(٢٧) رواه الترمذي في المناقب، باب ما جاء في صفة النبي ﷺ، وقال: حسن غريب.

(٢٨) ينظر: مدارج السالكين: ٣/٧٤-٧٩.

والأخلاق لا شك أنها معيار للإيمان، كما قال الرسول ﷺ: (أكمل المؤمنين إيماناً أحاسنهم أخلاقاً؛ المُوَطَّئون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون)[٢٩]. ولكن للأخلاق حدّ، متى جاوزته صارت عدواناً، ومتى نقصت عنه كان نقصاً ومهانة. يقول الإمام الغزالى: "فالإمساك حيث يجب البذل بخل، والبذل حيث يجب الإمساك تبذير، وبينهما وسط وهو المحمود. وينبغى أن يكون السخاء والجود عبارة عنه، إذ لم يؤمر رسول الله ﷺ إلا بالسخاء، وقد قيل له: ﴿**وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ**﴾[٣٠]، وقال ﷻ: ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا**﴾[٣١]، فالجود وسط بين الإسراف والإقتار، وبين البسط والقبض"[٣٢].

ويقول الإمام الغزالى أيضاً: "فقد ورد الشّرع فى الأخلاق، بالتَّوسط بين كل طرفين مُتقابلين، لأنَّ الماء الفاتر، لا حار ولا بارد، فكأنَّه بعيد من الصِفتين، فلا ينبغى أن يُبالغ فى إمساك المال، فيستحكم فيه الحرص على المال، ولا فى الإنفاق، فيكون مُبذراً، ولا أن يكون مُمتنِعاً عن كل الأمور، فيكون جباناً، ولا مُنهمكاً فى كل أمرٍ، فيكون مُتَهَوِّراً، بل يطلب الجُود، فإنَّه الوسط بين البُخل والتَّبذير، والشَّجاعة، فإنَّها الوسط بين الجبن والتَّهور، وكذا فى جميع الأخلاق. وعلم الأخلاق طويل، والشَّريعة بالغت فى تفصيلها، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق، إلا بمراعاة قانون الشَّرع فى العمل، حتى لا يَتَّبع الإنسان هواه، فيكون قد اتَّخذ إلهه هواه، بل يقلِّد الشَّرع، فيُقْدِم ويُحجِم بإشارته، لا باختياره، فتتهذَّب به أخلاقه"[٣٣].

ويقول الإمام ابن القيم: "وكلا طرفى الأمور ذميم، وخير الأمور أوسطها. والأخلاق الفاضلة كلها وسط بين طرفى إفراط وتفريط، وكذلك الدين المستقيم وسط بين انحرافين، وكذلك السنة وسط بين بدعتين"[٣٤].

وربط العلم والتقنية بالقيم الخلقية، هو الجوهر الأساس لوسطية الإسلام، بعد توحيد الله، والإيمان بالغيب. ويطلق على هذه القيم: الأخلاق والأدب وتزكية النفس. لذلك نرى

(٢٩) رواه الطبرانى فى الأوسط: ٣٥٦/٤، رقم (٤٤٢٢) وفى الصغير: ٣٦٢/١، رقم (٦٠٥)، والبيهقى فى شعب الإيمان: ٢٣٢/٦، رقم (٧٩٨٣).

(٣٠) سورة الإسراء، الآية: ٢٩.

(٣١) سورة الفرقان، الآية: ٦٧.

(٣٢) إحياء علوم الدين: ٢٤٥/٣.

(٣٣) تهافت الفلاسفة: ٢٨٦.

(٣٤) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ٢٢٠.

اهتمام الحضارة الإسلامية بالجانب السلوكي والتربوى، للرفع من مستوى الإنسان المسلم فى جميع مناحى حياته، وتصرفاته. فالأدب كما يقول ابن القيم: "هو الدين كله"[٣٥].

وحقيقة الأدب اجتماع خصال الخير، ولذلك قال رسول الله ﷺ: (أدبنى ربى فأحسن تأديبى)[٣٦]. وقال له ربه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٣٧]. وما بعث رسول الله ﷺ إلا ليتمم مكارم الأخلاق، كما جاء فى الحديث الشريف. والأدب يكون أولاً مع الله، ومع رسول الله ﷺ، ومع الخلق: بشراً، وحيواناً، ونباتاً، وجماداً. لذلك، فإن وسطية الإسلام تبرز بشكل قوى فى هذه الشبكة العظيمة للأخلاق والآداب، التى تحيط بالإنسان فى جميع أحواله، وعلى جميع مقاماته، ومستوياته، ومختلف مسؤولياته، كما أحاطت الإنسان المسلم بأدعية وأذكار، وكلها مرتبط بإصلاح الباطن.

ومضمون تلك القيم يجعل المسلم متوازناً فى حياته، نافعاً لمجتمعه، بل للإنسانية جمعاء، وما يحيط بها من البيئة. وتجعله عنصر إسعاد لنفسه، ولغيره. ولنأخذ مثلاً لذلك: التعامل مع الجار، ومواجهة الجهل، والجاهل، وحق الطريق، وحق المنابع المائية، وحق المرافق الاجتماعية، وحق الحيوان، وحقوق الوالدين، وأصدقائهما، وحق المسلم على المسلم، فى شتى الأحوال والعلاقات، وحق الرحم، ولو كانت كافرة، وحق المواطنين غير المسلمين، بل حقّ نفسه على نفسه، وحقّ أهله وأولاده.. وهناك النوافل المختلفة، وفروض الكفاية، التى تجعل من المسلم العضو الصالح، والنافع، والمسهم بحيوية فى تغذية المجتمع بثقافة الخير والمحبة والسلام. وهذه الثقافة تمتاز - ما دامت تستمد تعاليمها من منابعها الصافية- بالتماسك الداخلى، وبالشمول، والحيوية، والبناء المطرد، كالشجرة المباركة.

إن أمة الوسط هى أمة الأخلاق، ولكن أىّ أخلاق؟ إنها أخلاق حضارية شاملة، يعمّ إشعاعها الداخل والخارج، فهى لا تعرف عنصرية ولا تحيزاً، ولا الكيل بمكيالَيْن، أو مكاييل، كما وقع فى الحضارات البائدة، وفى مجتمعات عنصرية معاصرة، مثل: جنوب إفريقيا، وكما هو واقع الآن فى جلّ المجتمعات الغربية، التى فضحتها ممارسات غير أخلاقية، غلبت التطبّع؛ الذى كان واجهة لا تعبّر عن حقيقة ما ورائها. وقد شهدت أخلاق القوم هناك تراجعاً وتدهوراً تجاه الآخرين، ولا سيّما المسلمون.

---

(٣٥) مدارج السالكين: ٣٨٤/٢.

(٣٦) رواه ابن السمعانى فى أدب الإملاء عن ابن مسعود، وقال المناوى فى الفيض: ٢٢٤/١: (وإسناده ضعيف)، والحديث ذكره السخاوى فى المقاصد: ٣٩، رقم (٤٥)، وضعّفه.

(٣٧) سورة القلم، الآية: ٤.

ثم إن للأخلاق الإسلامية حداً، متى ما جاوزته صارت عدواناً، وإنْ قصرت عنه كانت نقصاً ومهانة.

وضابط ذلك كله العدل، كما يقول ابن القيم، وغيره. فأعدل الناس من قام بحدود الأخلاق والأعمال والمشروعات، معرفة وفعلاً[٣٨].

يقول مصطفى صادق الرافعى: "وما الإسلام فى حقيقته إلا مجموعة أخلاق قوية، ترمى إلى شدّ المجموع من كل جهة"، ويقول: "إنها تضبط الضمير المسلم ضبطاً ينعكس انضباطاً فى الحياة، ويتجاوب مع ما يسنّ من تشريعات وقوانين عادلة، ذلك الضبط الذى يعبّر عنه القرآن بالتقوى. ويقول: إن من خصائص هذا الدين الأخلاقى أنه صُلب فيما لا بد منه للنفس الإنسانية، إذا أرادت الكمال الإنسانى، ولكنه مرن فيما لا بد منه لأحوال أزمنة مختلفة، ممّا لا يأتى على أصول الأخلاق الكريمة"[٣٩].

ومن تلك التقوى والانضباط الروحى والنفسى والعقلى، ينشأ الاعتصام بأمر الله جميعاً، كما نصّ القرآن الكريم؛ محذراً فى الوقت نفسه من التفرق والتنازع والتناحر. يقول ﷻ: **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾**[٤٠].

ويقول الدكتور مصطفى السباعى: "عش مع أهلك وسطاً بين الشدَّة واللين، وعش مع الناس وسطاً بين العزلة والانقباض، وعش مع إخوانك وسطاً بين الجد والهزل، وعش مع تلاميذك وسطاً بين الوقار والانبساط... وعش مع الحاكمين الصالحين وسطاً بين التردد والانقطاع، وعش مع بطنك وسطاً بين الشبع والجوع، وعش مع جسمك وسطاً بين التعب والراحة، وعش مع نفسك وسطاً بين المنع والعطاء، وعش مع ربك وسطاً بين الخوف والرجاء، تكن من السعداء"[٤١].

وأخيراً:

إن الإسلام وسط يعترف بواقعية البشر كبشر، فهو يعطى حقًا، ويأخذ حقًا، ويرفعه إلى السمو فى المثالية. ذلك أن شريعة الإسلام وسطٌ بين الإفراط والتفريط فى الإلزام الأخلاقى،

(٣٨) ينظر: مدارج السالكين: ٦١/٢ـ٦٣.
(٣٩) وحى القلم: ٢٠١/٣.
(٤٠) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.
(٤١) هكذا علمتنى الحياة: ٢٤.

بين الجنوح إلى المثالية الخيالية، والواقعية المتزمتة. وقد جاءت بعض الآثار تؤكد ذلك، فقد ورد في الأثر: (خير الأمور أوسطها). قال ابن الأثير: كل خصلة محمودة فلها طرفان مذمومان، فإن السخاء وسط بين البخل والتبذير، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور.

والإسلام وسط في الأخلاق بين غلاة المثاليين، وغلاة الواقعيين؛ حيث أحسن أولاء الظن بالفطرة الإنسانية، فاعتبروها خيراً محضاً، وهؤلاء أساءوا بها الظن، فعدوها شراً خالصاً، وكانت نظرة الإسلام وسطاً بين أولئك وهؤلاء.

فالإنسان في نظر الإسلام مخلوق مركب: قد هداه الله للنجدين، وتهيأ بفطرته لسلوك السبيلين، إما شاكرا وإما كفورا. فيه استعداد للفجور استعداده للتقوى. ومهمته جهاد نفسه ورياضتها حتى تتزكى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾ [٤٢]

(٤٢) سورة الشمس، الآية: ٧-١٠.

العدوانيون

عبد الباقى يوسف

abdalbakiuosf@gmail.com

✍ حالة العداوة بذاتها تتولّد فى رحم الحسد الذى يشعره شخص تجاه آخر، أو تشعره جماعة تجاه أخرى. والحسد يمكن له أن يبقى فى دائرة الحسد، لكنه فى ذروة التصعيد يمسى عداوة، لأن الحاسد لم يعد مكتفياً بمشاعر الحسد، بل يريد أن يسلب النعمة من الذى يحسده. وهنا لا تتم العملية بيسر، كون صاحب النعمة لا يتنازل عنها بسهولة، فيبدأ الحسود باللجوء إلى أشكال الغدر، منطلقاً من الأرضية العدوانية التى يقف عليها تجاه صاحب النعمة .

لكن لماذا الغدر؟ لأنه لا يستطيع أن يواجهه وجهاً لوجه، لأنه لو جسر على ذلك لما احتاج إلى الحسد، بل حقق لنفسه النعمة وفق سبل مشروعة، ليغدو هو المحسود بدل أن يكون الحاسد .

ولعل ذلك يجعلنا نعود إلى جذر النزعة العدوانية الأولى التى مارسها الإنسان الأول، لأن ذلك يعيننا كثيراً فى تعريف هذه النزعة، وبالتالى مواجهتها بشكل فعّال .

إذن، لماذا يقتل أخ فى مقتبل العمر، أخاه الذى يصغره بسنتين؟! هل ثمة ما يبرر ذلك!؟ فى مذهب النزوع العدوانى يوجد ما يُنمّى هذا، لأن قابيل حسد هابيل الذى سيتزوّج من أقليميا الجميلة، بينما هو سيتزوّج من لبودا الأقل جمالاً.

نكون هنا مع البراهين والمؤشرات التى تؤدّى إلى الجريمة، فنتعرّف على بنية الإنسان الشرير، كما نتعرف إلى بنية الإنسان الخيّر.

فالأصل فى الجريمة الأولى، هو الحسد.

لكن هابيل رفض مبدأ القتل، حتى لا يكون مثله: {لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى} يشير إلى أنه سيقاومه بمنعه من القتل، وليس للرد عليه بالقتل: فثق يا قابيل بأننى لن أدعك تقتلنى، وسوف أردّك، لكن فى الوقت عينه لأننى تقى {مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ

لَأَقْتُلَكَ}. ونحن الآن فى مرحلة ولادة فكرة القتل لدى قابيل، وقد ولدت هذه الفكرة عند شخص مهيّأ لها، فلم يرتدع، وقد رفض كل ما سمع، فَحَوّل قوله {لَأَقْتُلَنَّكَ} إلى فعل، ووقعت أول جريمة فى التاريخ الإنسانى، إذ أقدم أخ فى الثانية والعشرين، على قتل أخيه الذى يصغره بسنتين. وهمّا أوّل وَلَدَين لأبوَيهما. ولا شك أن ذلك كان بمثابة المأساة الحقيقية لأبَوَيهما، فقد قُتل الثانى، وأمّا الأول فتحوّل إلى قاتل أخيه. ويُروى أن آدم عليه السلام لم يضحك بعد ذلك مائة سنة، ثم جاءه ملك فقال له: (حياك الله يا آدم وبياك. فقال: ما بياك؟ قال: أضحكك) .

إذن، لقد لجأ قابيل إلى الغدر دون أن يتجرّأ على مواجهته وجهاً لوجه، فقد استغفله وهو نائم فى رعاية أغنامه، فحمل صخرة كبيرة ورماها على رأسه وقتله .

من هنا يمكنك ملاحظة أن جرائم القتل فى غالبيتها تقع فى السرّ، وبشكل غادر، نسبة إلى الجريمة الأولى، فلكل شىء أصل. وقد أطلعتكَ على تفاصيل واقعة الجريمة الأولى، ثم عرّفتُكَ على البنية النفسية للإنسان المجرم: فهو إنسان متهزهز فى الأعماق، ومضطرب فى التصرفات، أنانى النزعة، حسود النظرة، سوداوى التفكير. فى المقابل عرّفتكَ على البنية النفسية للإنسان المحسود على النعمة ، فهو إنسان مستقرّ فى الأعماق، منضبط فى التصرّفات، إنسانى النزعة، مُبارَك النظرة، مشرق التفكير .

إن هذه العودة إلى جذر النزعة العدوانية تبيّن لك بأن الحب، هو أكثر جدوى من البغض، والحالة الإنسانية، هى أكثر جدوى من الحالة الأنانية، وأن الإنسان لن يكون بوسعه أن يقدّم شيئاً مجدياً وهو يعتدى على حياة الآخرين، بل يستطيع أن يقدّم شيئاً مجدياً من خلال مراعاته لحقوق الآخرين. وبالتالى، لا يستطيع أن يكون سعيداً من خلال الانتهاك، بل تكمن سعادته على قدر مراعاته لحقوق الغير، وأن المستقبل البشرى يكمن فى النزوع الإنسانى، ولا يكمن فى النزوع العدوانى. ولذلك لم ينتصر الطغيان بقتل قابيل لأخيه هابيل، رغم أنه لبث وحيداً، وقد غاب الطرف الذى يمثّل حالة التقوى.

بعد كل هذا التاريخ، يمكن أن ترى بأن الانسان استمرّ فى التكاثر، وعمارة الأرض، وأن الأيدى التى تبنى، هى أكثر من الأيدى التى تدمّر، وأن الأيدى التى تزرع حقول الورود، هى أكثر من أيدى الذين يزرعون حقول الألغام، ودعاة السلم الإنسانى، هم أكثر من دعاة الصدام الإنسانى. ولذلك يأنس الناس عندما ينظرون إلى أسراب الحمام فى السماء وهى تُهذب أسماعهم بهديلها ، ويشمئزّون من رؤية أسراب الطائرات الحربية التى تقذف إليهم عناقيد الدمار❐

مقالات

أرخنة التفاعل الحضاري الحديث..

أ. محمد رشدى عبيد

لا شك أن أية حضارة قد لا تتقدم إلا إذا تزاوجت مع حضارة أخرى وفدت عليها، حسب درجة وعيها التى تتلقى به الحضارة الخارجية، وأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية.. فهى - أى الحضارة - لا تنشأ كما تنشأ المدن السحرية، بل تنمو وتتفاعل مع الحضارات الأخرى (١).. وهذا لا يعنى أن ليس لحضارتنا بنى معنوية، ورأسمال رمزى، وقيم متجذرة فى بنيتها الذهنية، وتراكم مدنى وعمرانى.. إلخ.. ولا يفيدنا اليوم كثيراً أن نذكر نوعية المنجزات الثقافية والحضارية لنا، والتى أثّرت فى الآخر، فلذلك أبحاث كثيرة منها كتاب (تراث الإسلام)(٢) وتقييمات لمستشرقين، مثل توينبى، الذى لم يحصر دور المسلمين فى نقل التراث الأغريقى (أرسطو خاصة) إلى أوروبا، بل فى شرحه، والتعليق عليه، بما أقال عثراته، وأكمل نواقصه.. ويضاف إليه أثر الثورة التى أحدثها علم الكلام، وتمحيص الرواية التاريخية، على الفكر التنويرى فى الغرب(٣).. وكذلك الأثر الفلسفى (حركة الرشديين اللاتين)، و(الأدبى)، كتأثير ابن عربى على الكوميديا الإلهية لـ(دانتى)، و(الفنى)، تأثير (طوق الحمامة) على شعراء التروبادو نموذجاً، وترجمة (ألف ليلة وليلة)، كما أشار

(جب)، والموسيقىّ، والمعمارىّ، والعلمى التطبيقى، واللغوىّ، لصيرورة العربية لغة العلم والواقع.. وكذلك التأثيرات الاقتصادية والسياسية، كما أشار (ج.ب. ترند) فى بحثه عن أثر الأندلس على أوروبا(٤)..

ثم كانت فترة الحروب الصليبية، التى كانت لها آثار سلبية وإيجابية؛ من حيث نقل كثير من مظاهر الحضارة الإسلامية إلى أوروبا.. وقد اعترف (هوبرت هيركومر) بأن الكتابات الأوروبية القديمة عن العلاقات بين المسلمين ومسيحى أوربا تحتوى على تشويهات(٥).. وهذا الكاتب الألمانى يدعو أصحاب كلتا الحضارتين أن يقتبس، كل من الآخر، كلّ "نافع ومفيد وجميل"، ويستشهد بنماذج مسيحية من تلك الفترة.. وهو منفتح مثل (آنا مارى شميل).. وقد ذكر أمثلة على هذه (التشويهات): أغنية (رولاند) الفرنسية، التى تتهم المسلمين بعبادة الأصنام.. و(دانتى) بوضع محمد فى ثامن حلقة من حلقات جهنم.. و(مارتن لوثر)، الذى طعن فى شخصية الرسول الأخلاقية.. و(توماس الأكوينى) وافتراءاته على الإسلام.. لا نسوق هذه الأمثلة إلا لكونها حالت دون حوار الحضارات.

وقد دعا كثير من الكتاب المسلمين، والعرب، إلى مراجعة شرقنة وشرنقة الشرق.. أولاً بأن لا تؤثر المنافع المادية، والظروف الراهنة، على قراءة الشرق والإسلام.. فالشرق ليس بريئاً من تحول بعض السجالات التاريخية، والمؤثرات الخارجية، والطبيعية، إلى نوع من الرؤية للحياة، والثقافة، تتسم بسلبيات ترسخت فى العقل الجمعى، وهى بحاجة إلى تقييم، وتفكيك، وإعادة بناء، لصالح حضارة إنسانية عالمية، وتغليب القيم والحقائق على الإيديولوجيا والإضافات والمبالغات..

كما ألّفت كتب عن دور المسلمين الحضارى، مثل: (فضل الإسلام على الحضارة الغربية)، لـ(مونتغمرى وات)، و(المسلمون فى تاريخ الحضارة)، لـ(ستانوود كب) الأمريكي.. وكتابات (جاك بيرك).. على سبيل المثال، لا الحصر.. و(آنا مارى شميل)، و(جارودى)، و(مراد هوفمان).. كما أن فى الغرب طبقات من المثقفين (الإنتلجنسيا) يبحثون عن الحقيقة(٦)..

وتأثّر الشرق بالفكر الحديث بسبب الرحلات، والسياحة، والدبلوماسيين، والدخول المادى فى بلاده.. ومنذ أواخر الدولة العثمانية ظهرت آثار للتخلف، عزاه البعض إلى الجمود، والتقليد، والتصوف السلبى، والتفسيرات الباطنية، وغلبة روح المواجهة المادية، وقلة الاهتمام بالصناعة والتجارة. بينما عزاه (برنارد لويس) إلى عقدة التفوق، التى أخّرت من استعارة شروط التقدم!.. بينما تقدّمت فى الإدارة والمعمار بشكل ملحوظ.

ثم ظهرت حركة سمّيت بـ(الإصلاحات)، فى القرن السابع عشر، والثامن عشر، خاصة، وبدأت عسكرياً وعمرانياً، ثم انتهت قانونياً وتقنياً وثقافياً وسياسياً. ومنذ عهد السلطان

أحمد الثالث، الذى أوفد محمد جلبى أفندى، سنة (١٧٢٠م)، إلى (فرنسا)، للاطلاع على مؤسساتها؛ فأول مطبعة أنشئت فى إستانبول، سنة (١٧٢٧م)، بعد موافقة شيخ الإسلام.. وقدّم بعضهم صورة عن تقدم الغرب، والجانب العقلانى، والجمالى، والإنسانى، فيه.. وترجمت كتب (فولتير)، مثلاً، للتركية.. وأكمل التأثر محمود الثانى، والسلطان سليم، الذى ووجه من قبل الإنكشارية بالتعويق، ثم (سليمان القانونى)، ووالية على العراق (مدحت باشا)(٧). ولم تخل تقريرات تركية من إعجاب بالاشتراكية، التى نادى بها مفكرون فرنسيون .

وظهرت اتجاهات فى عهد التنظيمات (١٨٣٨- ١٨٧٦م)، انتقدت - بمنطق الأصالة - تقليدها فى الشكليات، والمرافق، التى تعتبر قشوراً، أو منافية للذوق الإسلامى.. ثم كان العهد الحميدى، الذى حاول نهضة توفيقية بين التراث والمعاصرة.. وينقل عنه تقديره للمدنية الأوروبية، دون التقليد الأعمى.. وهو الذى اهتم بالتعليم، واستقدم (خير الدين التونسى) لتفعيل أفكاره الإصلاحية، وعيّن (سعيد باشا)، وهو من دعاة العصرنة.. وكان مما منع استمرار التقدم الحضارى، غياب المنهجية المعرفية، ونظام الحكم الفعال(٨)..

ثم كان (الاتحاد والترقى)، وموقفها الحضارى، الداعى لأخذ الحضارة الغربية بورودها وأشواكها(٩).. كان (ضياء كوك ألب)، الذى عاش فترة حيرة وشك وقلق فكرى، ثم استقر على أنه يجب أخذ طابع الحضارة الأوربية للاستقواء والتقدم، وأنها الطريق الوحيد للتقدم والقوة والاستقلال والحرية، ولأن الغرب هكذا تقدم، ولأن الأتراك جزء من الحضارة الغربية، ولأجدادهم سهم فى إنشائها التاريخى، أى حضارة البحر الأبيض المتوسط، وأن الحضارة فى صميمها، أو بنائها الفكرى، لا صلة لها بالدين؛ فالحضارة - برأيه - عالمية، قد تحتوى هويات دينية متعددة متباينة، كما رأى.. ويقال إن نقاط: العلمانية، وحرية الإرادة والضمير، وحرية الفكر، فى الدستور، كانت من تفكيره، وقلمه.. وكان متأثراً بـ(كومت)، و(دوركايم)..

أما نامق كمال، فقد كان يدعو إلى التعشيق بين القيم الإسلامية والعثمانية، وبين منتجات أوروبا الحضارية، التى تقدم بها، خاصة المناهج والأساليب المادية التطبيقية والاقتصادية(١٠).. وكان متأثراً بـ(مونتسكيو)..

كما ظهر مفكرون، وشعراء، نادوا بالجامعة الإسلامية، مثل الشاعر (محمد عاكف)، متأثراً بالأفغانى، وعبده، وعبد الرشيد إبراهيم، من مسلمى آسيا الوسطى.. لكنه لم ينس الدعوة إلى أخذ علوم الغرب، لأن الحياة بدونها مستحيل(١١)..

وأخيراً ظهر سعيد النورسى، وقدم تفسيراً للقرآن، ولكن بلغة العصر، واهتماماته.. ورؤية للحضارة، والإلهيات، والفكر والفن والأدب والتربية، تقوم على أصالة دينية إسلامية، وتقاليد متوارثة، تختلف فى بعض مفاهيمها ورؤاها، أحياناً، عن منتجات الفكر الوضعى.. وإنتاجه - فى الأغلب - رسائل توجيهية، ضمّنها أفكاره، مع ثقة كبيرة بأنها تمثل رؤية صائبة لزمانه ومكانه للدين، ممثلاً فى شخصه.. وكانت له مرحلتان: مرحلة العالم الفقيه والسياسى والمشارك فى قضايا الأمة، ومرحلة الخائف على الإيمان الإسلامى، وقيمه، أن ينحسر، فيتوجه بكل قواه المعنوية لإعادة تأصيله، بما ملك من أدوات ثقافية.. وأحياناً كان يرى أن أوروبا ستقبل على الإسلام.. داعياً إلى التعاون الإسلامى والمسيحى، وأنهما سيتحدان يوماً ما. وأن الحضارة يجب أن تقوم على الحقائق، لا المنافع والقوة وحدها، وعلى الاقتصاد، لا الإسراف.. ولم ينس الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، والبكاء على أطلال الدولة العثمانية؛ كسياج مادى وثقافى لرؤية إسلامية للحياة والقيم.

وفى مصر، مثلاً، أدت حملة (نابليون) جانبياً إلى تحفيز التفكير، واستجماع الهمم للتقدم، وبعلمائه، ومهندسيه، ومطبعته، حدثت طفرة معرفية.. وحسب (لويس عوض) فإن هذه الحملة، وما تلاها من علاقات مصر بأوروبا، كان لها أثر فى التطور الذى نحته سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً وأدبياً وفنياً (١٢)..

وكذلك كان من إصلاحات محمد على باشا، تشجيع التعليم، وإرسال البعثات إلى فرنسا.. ومن المبتعثين رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ – ١٨٧٣م).. وقد أشار إلى حداثتها فى مجال الفلسفة الطبيعية، وإلى الحرية، والعدالة، والديمقراطية، والتخصصات العلمية، والحضارية. وكان بين مندهش وممتعض لوضع المرأة فى علاقتها بالرجل، و(معجب) بها!.. كما استغرب تهميش الدين، كرؤية للحياة، وفصله عن الواقع، وتقديم العقل فى كل شىء.. وحاول التوفيق بين التحديث الأوربى والإسلام.. وكان ذلك شأن (على مبارك)، فى (مصر)، أيضاً؛ التوفيق بين الدين والتراث والحداثة.. وكذلك فعل خير الدين التونسى فى تونس، فى كتابه (أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك)؛ إذ أدرك خطر التقوقع والانغلاق، وحذّر من عدم التفاعل الحضارى. وكان خطابه مركزاً على الجانب التنظيمى السياسى والاقتصادى والثقافى والإدارى، مع تمثل الأصالة.

وعموماً، كان للنقل، وسلطة علومه، أثر فى تشكيل مفهوم الحياة الصحيحة.. وكانت مشيخة الإسلام فى الدولة العثمانية، والأزهر، تتولى صياغة الموقف الدينى من إجراءات الدولة، ومشاكل وقضايا الشعب.. بعيداً عن مواضيع الفلسفة.. كما تولّت الطرق الصوفية المختلفة، التمهيد للدولة العثمانية فى توغلها نحو خارج الحدود.. أما العلماء، فكانوا

يبيّنون للشعب طرق الحياة ضمن مناهج لم تخل من قسمات تاريخية، ورؤى شخصية.. ثم كانت الدول الوطنية، ونشر التعليم المدنى، والاحتكاك مع الخارج، وظهور التقنيات، ومجيء الأفكار والمذاهب؛ ممّا مهّد لتبلور نزعات نهضوية ذات مشارب وتوجهات شتى. وكان لمختلف العوامل الحضارية دور فى إذكائها..

ولقد ظهرت نماذج من المفكرين، كانوا رواداً للمجتمعات، ومنظّرين للمثقفين.. وهذا لا يعنى أن غيرهم من الأدباء والساسة والفنانين والمعماريين والصحفيين والأطباء والمهندسين والإداريين وعلماء الدين، لم يكن لهم دور، لكن الاستقصاء يتطلب مساحة واسعة.. كما لا يعنى أن الفكر وحده كان اللاعب فى الميدان، بل لأن موضوعنا هو إبراز دور الفكر فى النهضة.. بل لأننا أخذنا هذا البعد بالدراسة، لأهميته، وقربه من اهتمام المؤلف؛ فبالفكر يحصل التقدم بدءاً، وبه يتحقق أمل الإصلاح؛ إذ تبدأ فكرة، فخاطرة؛ فتتوجه الهمة لتطويرها، وتفعيلها، فترسم المناهج، وتنفتح الآفاق، وتتحقق الآمال والتطلعات، وتنقل المعلومات، وقد تحدث تغيرات تاريخية حضارية، فتنتقل الأفكار من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان❐

الهوامش:

(1) العرب والحضارة الأوربية، محمد مفيد الشوباشى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، بغداد، ص٣.
(٢) تراث الإسلام، مجموعة من الباحثين، ت: حسين مؤنس وآخرون، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠١٥. وكذلك: تراث الإسلام، شاخت وبوزورث، ١٩٧٤، عالم المعرفة، الكويت.
(٣) العرب والحضارة الأوربية، مصدر سابق، ص ٥٢، ٥٣،٥٤.
(٤) تراث الإسلام، مصدر سابق.
(٥) الإسلام والغرب، د. محمد عابد الجابرى، ط١، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص ٨٥. (٢٠٠٩م.(
(٦) انظر على سبيل المثال: الإسلام والغرب، زكي الميلاد - تركي على الربيعو، بيروت – دمشق، دار الفكر، (٢٠٠١م.(
(٧) تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا، خالد زيادة، ط١، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، (٢٠١٦م.(
(٨) تطور الأوضاع الثقافية فى تركيا، سهيل صابان، ط١، فرجينيا، (٢٠١٠م)، ص ٤٩٥.
(٩) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، أبو الحسن الندوى، ط١، دمشق- دار القلم: (٢٠١٢م)، ص ٤٥-٥٤.
(١٠) العثمانيون فى التاريخ والحضارة، د. محمد حرب، ط٢ دمشق - دار القلم: (٢٠١٢م)، ص ٣٠١.
(١١) تطور الأوضاع الثقافية فى تركيا، ص ٤٩٧.
(١٢) تاريخ الفكر المصرى الحديث، لويس عوض، ط١، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، (٢٠١٣م)، ص ١١، ١٢.
(١٣) الفكرانية، محمد عبد الرحمن مرحبا، ط١، بيروت، دار النهضة العربية، (٢٠٠٥م)، ص ٤٤١،٤٩٥.

تجفيف إشكاليات العالم القديم وحرب المتخيّل

د. اليامين بن تومى
أكاديمى وباحث/ الجزائر

✍ عن أىّ عيش مشترك نتحدث؟

هل نعنى بذلك العيش هنا فى عالمنا اليوم الذى يتسم بخصوصيته الغربية؟

هل يمكن أن يحدث فعلاً هذا التعايش فى عالم اليوم، ولم يشتغل المسلم بعد بتصفية أو تجفيف كل القضايا العالقة فى عالم الأمس، الذى ما يزال يمارس سحره وحِيَلهُ البلاغية، من قبيل؛ الحاكمية والخلافة، ودولة الطُّهر، وغيرها من الشعارات اليوتوبية، التى لا تنبت على أرضنا اليوم، وإنما هى جزء من عالم الأمس، تحصل على أرضه، ونجترّها نحن من خلال ذلك المخيال L'imaginaire الكبير الذى ما يزال يسكن الجماعة الإسلامية.

وهنا نفرق بين تاريخية تلك المرحلة الطاهرة، وبين محاكاتها. فالمشكلة ليست فى الوجود الأول، بل فى عالم المحاكاة الذى تعددت صوره، وصارت غير قابلة للتصديق. هذا الأمر سيجعلنا - بلغة شلاير ماخر - نفهم الوضع الأول خير مـمّا فهمه الأوائل أنفسهم، ولكن ليس بتنزيله جذرياً، وإنما بمحاولة فهمه جيداً. فالفهم هو الذى يعطينا الحاجة للاجتهاد أكثر فى استدعاء ما نحتاجه من ذلك العالم القديم!

علينا أن نُحدِّد موقفنا من العالم الذى ننتمى إليه: هل نحن جزء من العالم القديم، أم العالم الحديث؟ لأن تحديد الانتماء سيجعلنا نفهم أُسَّ المعضلة التى نُعَانيها. ويبدو أننا ننتمى - من جهة الموضوعات، والقيم- إلى عالم قديم، وننتمى شكلاً إلى عالم جديد، أو حديث، من ناحية أن المغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب. ونكون بهذا قد انتقلنا من تقليد متوارث للعالم القديم، إلى تقليد مُسِّفٍ للعالم الجديد..

هذا التحديد سيجعلنا نقف من القيم موقفاً جديداً حاسماً، ويجعلنا نتجاوز النظر البائس والثابت للقيم، لأن هذه الأخيرة فى العالم الجديد متحركة، وليست ثابتة، كما يتصور أنصار النظرة الإسلامية الكلاسيكية، فهم ينطلقون فى ذلك من مدار ثابت للعالم؛ تحكمه نظرة الفقه التقليدى، الذى يقسم العالم إلى دارين: دار الإسلام، ودار الكفر.

هذا التقسيم الذى جعل الحوار، وممكناته، ضعيفاً بين العالمين، لأننا صادرنا الآخر، وأفرغناه من أىِّ إضافة. وبالتالى، فشرط الحوار مجهض ابتداءً.. لأن القيم - بهذا التقسيم التقليدى - تجعل دائرة العالم القديم صحيحة دائماً، ودائرة العالم الحديث فاسدة دائماً، ممّا يستحيل معها أن نتصور حلاً لهذا الإشكال.

هنا - ودون تفريع- علينا أن نرى القيم المنتصرة والفاعلة الآن: هل هى قيمنا، أم قيم غيرنا؟ هل هى قيمنا الثابتة، التى ننظر إليها وراءنا، بحكم أن هذا الماضى؛ مستودع الخيرية، ونقطة الثبات الوحيدة فى حياتنا، أو قل هى مرجعيتنا؟ أو قيم الآخر المتفوق؟!

هذه المقايسة مهمة، لأن القيم التى لا تقاس تكون دوماً خارج التاريخ، تستمد مرجعيتها من نقطة ثابتة فى الزمن، وهى خارج التاريخ، بحكم أنها ليست فاعلة الآن. فالسقف الرمزى للقيم المهيمنة الآن هى قيم الغرب، وبالتالى نحن كمسلمين نعيش خارج العالم الجديد، المبنى على قيم مختلفة عن قيمنا. فنحن مستهلكون لقيم هذا العالم الجديد، وزُبَنَاءُ لديه، ولا يمكن أن نُزَاحِم العالم الجديد قَيمِيًّا، إلا إذا وضعنا قيمنا فى سوق المنافسة.

نعيش اليوم فوبيا رهيبة على مستويات متعددة؛ ثقافياً، واقتصادياً، واجتماعياً، لأننا لم ننخرط بشكل جذرى فى عالم اليوم.. هذا الأمر يعكس حداً أساسياً، وهو خوف رهيب من قبل المسلمين من عالم اليوم، الذى تَغوَّلت فيه القيم الكلبية والعبثية والشهوانية، بعد أن كانت العقلانية أحد أهم أساسات العقل الأنوارى، الذى لم يخف أنه استفاد من العقلانية الرشدية، كما تقرّ بذلك المدارس الرشدية اللاتينية. أى أن الغرب أصلاً تنمو داخله بيضة العقلانية الإسلامية، التى استفادت منها كل الاتجاهات ضد- اللاهوتية، وبهذا تم تجديد الوهن فى عضد العقل الغربى برمته.

فلماذا نستحى اليوم من أن نأخذ من العقلانية الغربية، لنُنبِّه الكائنات اللامعقولة التى تعيش بيننا: أنه لم نعد قادرين أن نستمر بهذا الشكل؟! هذا لا يعنى أننا مفلسون، بقدر ما نختزن داخلنا قدرتين:

* قدرة تفرض علينا أن نأخذ من الآخر العقلانية، لنعيد وصلها بعقلانية قرطبة.

* قدرة من داخلها يمكننا أن ننقذ الغرب من مغبة العبث الرهيب، الذى تنشره التيارات الوجودية والعبثية.

أى إن العقلانية تخلصنا من الكمّ الرهيب للامعقول الذى بتنا نرزح فيه، وروحانياتنا تخلّصهم من الكم الرهيب للمادية التى باتوا يرزحون فيها. بمعنى أن تغليب العقل المصلحى فى ثنائية فائدة واستفادة هى الحاجة الضرورية اليوم لكي ننقذ هذا التغوُّل للأخروى على الدنيوى عندنا، والعكس بالنسبة إليهم. وسنقوم هنا، فى هذه الدراسة، ببيان جملة من القضايا المهمة، حيث ندرس مسألة واحدة، وهى: تنامى المخيالى، وتقلّص المخيالى، ونرجئُ النقاط الأخرى لدراسات قادمة:

- تنامى المخيالى، وتقلص الواقع .
-كيف ننقذ الغرب، وكيف ينقذنا الغرب؛ الحاجة المتبادلة
-التناهى التاريخى، وبداية التاريخ.
-الأخروى ومقولات الانهيار فى تفريخ الجهاديات المعاصرة
-الدنيوى وانهيار مقولة الإنسان.

إن التساؤل الذى يفرض نفسه علينا كمسلمين اليوم هو مراجعة منظومتنا الفقهية برمتها، التى ما عاد لها نفس البريق الذى كان لها فى أزمنة غابرة، لأنه فقه أنتجته سردية الفتوحات، أو سردية الجهاد، الناتجة أساساً عن تقسيم العالم إلى دول للكفر، وأخرى للإسلام. وبالتالى، نحتاج إلى مراجعة جذرية لمفهوم الكفر، الذى يجعل هناك مركزية فى مقابل أخرى؛ هذا التفكير الذى يحمل فى داخله مخيالاً عميقاً عن الجرح النفسى الذى خلفه السلف فينا؛ أننا لم نكن فى مستوى قدرتهم على غزو العالم. هذه المسألة التى تعرضت لهزة رهيبة، أن الفتوحات كانت فى زمنية الانتصار، حيث كان هناك تساوق بين الفكرة والفعل. أما اليوم، فهناك انفصال رهيب بين المركزيتين؛ الفكر والواقع، أو لنقل حصل تخلّف أو تكلّس فى الأفكار، بينما الواقع أخذ فى التوسّع فى جهة أخراه، لذلك بقى مفهوم الغزو عند تلك الجماعات التاريخية، أو المخيالية، ثابتاً، فيما الواقع تغيّر فى جهة الإبداع الغربى. هناك نجد تكلّساً عند المسلمين اليوم فى الإضافة للعالم، بل نجد تلك الجماعات المخيالية تحارب تلك الإبداعية، ولا تتصور حركة الإبداع فى اتجاه المستقبل، بقدر ما تعلّقها على فترة زمنية محددة بذاتها، وشخوصها. لذلك غالباً ما تسارع تلك الفرق المخيالية إلى توسيع دائرة الجهاد بتكفير كل مخالفيها، وهو صراع يقع على أرض التفسير، حيث لكل فرقة حجتها التفسيرية التى تنطلق منها.

وحجيّة هذه الجماعات المخيالية أن الخيرية تتصف بنقطتين مرجعيتين فقط:

* الخيرية تتعلق بزمنية مخصوصة بمرحلة معينة. وعليه يقابل فساد كل الأزمنة بعدها.
* الخيرية تتعلق بأشخاص مخصوصين يشتملهم نظام العنعنة.

هذان المسلكان لا يحددان طبيعة العالم الذى تنتمى إليه هـذه الفـرق، وإنمـا يحـددان كذلك طبيعة البناء المعرفى الدوغمائى الذى ترتكز عليه، وأنه نظام يعظّم من أمـر الـذاكرة، ويوسّع من دائرتها. وبالتالى، تبنى عالماً من التمجيد غـير مقيـد؛ بطـولات وخرافـات. وهنـا فقط يشتغل بناء الأسطورى، نتيجة توسيع دائرة المخيالى.

أى أن بنية المتخيل تشتغل دوماً داخل نظام المحاكاة الذى يبحـث عـن الشـبيه، لـذلك تضغط هذه الفرق المخيالية على إعادة تحيين التجربة فى أقصاها الروحى والوجدانى، وهى تجارب لا تراعى شروط التغيير الزمانى والمكانى، لذلك تكونت داخل هذا النوع مـن العقـل التاريخى بلاغات شديدة الحساسية عن تلك البنى اللامعقولة أساساً التى تحـاول أن تبنـى مجدها على أرض اللغة بعيدة عن الواقع. إنها فرق لا تؤمن بالواقع، لأنهـا متعلقـة بفكـرة يوتوبية، فهى تشتغل وفق نظام الشبيه الذى يدمّر كل أشكال الاختلاف، ليؤسـس لنظامـه الخاص، ويقدّم نفسه بـديلاً عـن العـالم الحـديث المتسّـم بالواقعيـة، لـذلك لا تملـك هـذه الجماعات المخيالية علاقة واضحة بالعـالم، بـل إنهـا تزدريـه وتمقتـه، وتعمـل عـلى تـدميره بإعادة الحياة إلى عهدها السابق.

وهنا، لا بد أن نطـرح سـؤالاً جوهريـاً ربّمـا يكـون صـادماً: مـن أيـن لهـذه الجماعـات المخيالية بتلك القوة على البقاء؟! إن هذه الجماعات لم تنقطـع فى تاريخنـا، فهـى حركـات تتنامى كلما توافر لها مناخ الجهـل المقـدس، فهـى تفـرّخ داخـل هـذه الفضـاءات، وتقـدّم نفسها، بل تنتعش أكثر فى الأجواء المشحونة بالفرقة، وداخـل الوضـعيات الاجتماعيـة التـى تعانى أزمة اقتصادية خانقة، لأنها تملك قدرة على تخدير الفرق. هذا يعنى أنها لم تأت مـن فراغ، وإنما تملك سيرورتها التاريخية لتوفر الآليات التالية:

- توفر نظام معرفى تقليدى يراعى شروط الحياة البسيطة، والقائم عـلى نظـام الشـبيه، مما يجعل معنى الحياة يحافظ على الاستمرارية نفسها. وهو نظـام يعـزز مفـاهيم الزهـد والتقشف والحرمان، أى أنه نظام يضيّق الخناق على الدنيا لصالح الآخرة.

- توفر بيئات هشة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً. تلك البيئات التى تنتشر بهذا الجبريـة بشكل فضيع، ويتوسع فيها الجهل المقدس.

- توافر سرديا لا تاريخية تحافظ على الشعور اليوتوبى بضـرورة الخلافـة، كـما يتصـورها نظام الشبيه. تلك السرديات أو المرويات التـى تضـخّم مـن عـالم البطولـة الجوفـاء. لـذلك تحاول هذه الجماعات استعادة البطولة الوهمية عن طريـق تحيـين تلـك التجربـة بشـكل تراجيدى فى بعض الأحيان. أو لنقل إن المخيال يُرسكل تلك الجماعات لصالح أيديولوجيتـه، أى أنه يحركهم مثل الدمى، ليظل العالم القديم يحافظ على قيامته هنا فى الأزمنة الحديثة، حيث يدمر استكمال مشروع بناء مجتمع حديث❐

المسجد

وتحديث الخطاب الديني المعاصر

د.مصطفى عطية جمعة
mostafaateia@gmail.com

تمهيد

بالنظر إلى علم السياسة، نجد أنه مجال معقد لكونه يرتبط بحياة المجتمع؛ سواء كان المجتمع مجتمعاً بدائياً أو متطوراً. ويرجع هذا التعقيد إلى كون السياسة تتصل بمن يستطيع أن يمتلك القوة، ومن ثم تكون له السلطة التى ستعمل على إيجاد أرضية اجتماعية واقتصادية وثقافية تستند عليها.

وفى المجتمع المسلم، فإن المدخل الأول لترسيخ السلطة هو الدعوة للسلطان / الخليفة / الوالى، على المنابر، بوصفها – منذ القدم – عنوان التواصل المباشر بين السلطة، والمؤسسات الدينية، التى يمثلها المسجد فى كافة المدن والقرى.

ففى ميدان السياسة، نجد نشاطات إنسانية تتميز بصفتى التصارع - صراع المصالح - والتعاون، من أجل المحافظة على ديمومة المجتمع.. إن فكرة التنظيم، فى السلطة، مع فكرة الإقناع؛ تعتبران الحجر الأساسى لتطور السياسة، لأنهما يشكلان وجهى العمل السياسى، الذى يدفع إلى المزيد من الجهد للتجديد من وسائله. ذلك أن نشاطات الإنسان فى تغير مستمر، والصراعات الناتجة عنها تفرض مزيداً من التنظيم، ومزيداً من محاولات الإبداع الفكرى، لترسيخ فكرة الإقناع بزيادة درجات التعاون البشرى داخل المجتمع الإنسانى. يضاف إلى ذلك أن السياسة تهتم بإشكالية الدولة كتعبير عن القوة الجماعية للمجتمع المنظم، وذلك من خلال دراسة تشكيلات مؤسسات الدولة، ووظائفها، والصلاحيات المنوطة بها، للقيام بنشاطاتها، بهدف المحافظة على صيرورة المجتمع، وفى سلوك القائمين بالعمل السياسى، ودراسة شخصيتهم، ودوافع أعمالهم وتصرفاتهم([1]).

أما السياسة الشرعية، فهى نوعان: سياسة ظالمة، والشريعة تحرّمها، وسياسة عادلة؛ تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهى - علمها من علمها ، وجهلها من جهلها - من الشريعة.. ؛ لغاية مصالح العباد فى المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذى يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح: تبيّن له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها ، وفرع من فروعها، وأن من أحاط علماً بمقاصدها، ووضعها مواضعها، وحسن فهمه فيها: لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة([2]).

فى ضوء هذا، على الخطاب الدينى أن يكون متوجهاً نحو القضايا العامة، التى تشكّل وعى المسلم، وما يستجد فى العالم من حوله. فليس من المعقول أن يظل خطاب المسجد بعيداً عما يراه ويسمعه ويقرأه المسلم فى وسائل الإعلام والمعلومات، ويكتفى الأئمة بالخطاب التقليدى. وهذا لا يعنى التقليل من دور تثقيف المسلمين فى علوم الدين، مثل: التفسير، والحديث الشريف، والفقه، والسيرة النبوية الشريفة .. إلخ، وإنما ينبغى أن يكون هناك ربط بين رؤية الدين وواقع الحياة.

---

[1]) دراسات فى علم السياسة، د. سويم العزى، منشورات الأكاديمية العربية، الدنمارك، دون تاريخ ، ص٣.

[2]) الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، للإمام أبى عبد الله محمد بن أبى بكر بن أيوب (ابن القيم الجوزية)، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، المجلد الأول، ص٧ ، ٨ .

فنحن نعيش فى زمن تداخلت فيه الحدود ما بين المحلى والعالمى، وباتت هناك مستجدات كل يوم، بل كل لحظة، فى حياة المسلمين؛ كثير منها يتصل بالسياسة وشؤون الحكم، والنظر فى حال الأمة، وكونها مستهلكة للتقنية الحديثة، وليست منتجة، وأنها عالة على المجتمعات الأخرى، وسوء إدارة الدولة([٣]). مما يستدعى طرح أسئلة عديدة حول الوجود ذاته، والعالم الخارجى، والعلاقة بالآخرين، والهوية الذاتية، وإدراك الحدود الاجتماعية، والثقافية، الحامية للفرد فى مواجهة الآخر الحضارى، والمختلف عنه ثقافياً.

فالمسلم فى حاجة إلى الأمن الوجودى، الذى يدفعه للتفاعل الإيجابى([٤]). وهذا يستتبع المقارنة بين حال الأمة فيما مضى، أيام ازدهارها الحضارى، وبين حالة التبعية والانهزامية المعيشة الآن، بجانب حاجة المسلمين إلى فتاوى ورؤى([٥])، تصحبها نقاشات قد تمتد، وهو لن يتحقق إلا فى المسجد مع الإمام المؤهل شرعياً.

خطاب الداعية والمسجد فى عالم اليوم :

السؤال هو: كيف تكون رسالة المسجد؟ هل يتم تجنيبه السياسة، وشؤونها، أم ينخرط فيها؟ وما موقف العالم الداعية؟

الواقع أن هناك آراء عديدة فى هذا الشأن، منها ما يمنع على العموم. ولعل هؤلاء من العلماء المقربين من السلطة السياسية الحاكمة، وإن كانوا فى الواقع يستخدمون المسجد سياسياً من خلال التكريس للسلطة الحالية، أى إنه يمنع الأمر على المعارضين، ويبيحه للسلطويين.

وأما من يؤيد، فهو يؤيد على اعتبار أن الخطيب / الفقيه / العالم الشرعى، صاحب دعوة ورسالة وتثقيف وتوعية، ولا بد أن يجاهر بالحكم الشرعى، بكافة السبل، فهذا واجب عليه.

فالأمل أن يخرج العالم الفقيه من دائرة فقيه السلطة، بما فيها من سكوت عن ظلم وفساد واستبداد، وللأسف يتبعه بعض الأئمة والخطباء فى المساجد، حيث يقوم العالم بتقديم تأويلات لقرارات وأحداث تخالف المقاصد الكلية للشريعة، ومصلحة البلاد

[٣]) صور من الخطاب الدينى المعاصر، ص٧٦ ، ٧٧ .

[٤]) السابق، ص١٦٨ .

[٥]) السابق ، ص١٠٠

والعباد. فلا بد من دعم سلطة الفقيه، بوصفه عالماً مستقلاً، يتمتع بالعلم والسلوك النزيه، ويستهدف الحياد والعدالة والنصح لله، والتواضع للخلق([٦]).

وهناك من يقف موقفاً وسطاً، لا يمنع على إطلاقه، ولا يجوّز على إطلاقه، كما يذكر الشيخ القرضاوى، فهو يمنع منه ما كان على وجه تذكر فيه أسماء محددة، وتفاصيل جزئية، على وجه الطعن والتجريح والتشهير للأفراد والهيئات. فهذا لا ينبغى أن يعرض المنبر لمثله، ولا يجوز أن يسلك سبيل المهاترة والتعصب الحزبى. إنما يتعرض لكل ما يخالف الشريعة، وإن كان من سياسة الحكومة. فالمسجد قد أقيم لتأكيد شرع الله، لا لتأييد سياسة حكومة معينة.

وقد كان المسجد فى عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) محور أنشطة الجماعة المسلمة كلها: للعبادات، وللتعلم، ومنتدى للأدب، وبرلمانًا للتشاور، ومجمعًا للتعارف، وفيه يلتقى الرسول (صلى الله عليه وسلم) مع الوفود، وفيه يلقى خطبه، وتوجيهاته فى أمور الحياة كلها: دينية، واجتماعية، وسياسية. ولم يكن فى حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فصل بين ما يسميه الناس الآن دينًا، وما يسمونه سياسة. فكان المسجد فى العهد النبوى مركز الدعوة، ودار الدولة([٧]).

فالإسلام يقدم السياسة الصحيحة، بوصفه ديناً ودولة. وليست السياسة المعنية هنا تلك الممارسة الفاسدة التى أطلقها البعض على الذين يتقنون فن التهريج والمكر والكذب على الشعوب، ولكنها فى مفهوم الإسلام تعنى استصلاح الناس، بإرشادهم إلى ما يحقق سعادتهم فى عاجلهم وآجلهم. فهى سياسة شرعية مبنية على أصول ثابتة من القرآن والسنة وسيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وسير الخلفاء الراشدين، تتوخى مصلحة الأمة.

هذا الفهم يناقض بوضوح ما يسعى البعض لترويجه من أن الدين والسياسة من نسيجَين مُختلِفَين، ومِن معدَنَين مُتنافِرَين. فالدين هو فى الأساس دعوة أخلاقية، ومن واجبه أن يكون عنصرًا فاعلاً ومؤثرًا فى توجيه الرأى العام نحو حقائق الإسلام، ومنهجه الرائد فى

---

[٦]) المؤسسات الدينية الإسلامية والزمن الإصلاحى .. التجديد والطهورية، د. مسفر بن على القحطانى، بحث منشور فى مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف، مسقط، عُمان، العدد (٤٠) ، ١٤٣٤هـ ، ٢٠١٣م ، ص٩١ ، ٩٢ .

[٧]) خطباء المساجد والحديث عن السياسة، فتوى للشيخ د. يوسف القرضاوى، على موقعه http://qaradawi.net/component/content/article/1577.html

إقامة مجتمع الكفاية والعدالة والحرية والتنمية والريادة، وأن يبرز رأى الإسلام فى كافة القضايا المعروضة على الساحة، وأن يقوم بتبصير الرأى العام بالمواصفات الأخلاقية والعلمية والإدارية، ومعايير الكفاءة التى يجب أن تتوفر فيمن يتقدم لتمثيل الأمة فى مواقع الحكم المختلفة، وأن يذكِّر بأصول المنافسة الشريفة بين الأفراد والتيارات المشاركة فى العمل السياسى، وأن يوضح الضوابط الشرعية للدعاية الانتخابية، والقواعد الشرعية للممارسة السياسية، وأن يشارك فى تقديم النموذج الإسلامى الذى يدعو إليه. وبذلك يكون الداعية مشاركًا لمجتمعه، مهتمًا بقضايا أمته، متواكبًا مع تطلعات جماهيره، ومستمعيه.

أما العمل الحزبى، فهو الذى يجب أن يتجنبه الداعية فى المسجد، وعلى المنبر، وفى الدرس المسجدى، فلا يصح أن يدعو فى خطبته، أو فى درسه المسجدى، لحزب بعينه، أو لمرشح بعينه، حتى لو كان هو نفسه مرشحًا([٨]).

إن المشكلات تنشأ عندما تحاول السلطة السياسية، أو السلطة الدينية – التابعة لها -، توظيف الوازع الدينى لتحقيق أهداف سياسية. فتسييس الدين يمثل إضافة القداسة على السياسة، ويعمل على تحويل الدين إلى إيديولوجيا سياسية، ومن ثم يصبح وسيلة للتحكم، مما يؤدى إلى سلب الدين قدرته على أن يكون هادياً روحانياً للأفراد، ومرشداً لهم فى الحياة، خصوصاً إذا كان عالم الدين يدافع عن سلطة غاشمة، مبرراً أفعالها([٩]).

وهذا لا يعنى فصل الدين عن الدولة، وإنما أن يكون الدين مرشداً للناس فى حياتهم الاجتماعية والسياسية، والإسلام لم يعرف أبداً التمييز بين السياسى والدينى([١٠])، لأنه دين شامل ينظم الحياة داخل المسجد وخارجه .

وبعبارة أخرى، نفصل الخطاب الدينى الوعظى عن الاستغلال السياسى، فلا بد أن يكون هذا الخطاب معلّماً ومربياً وهادياً، لا يرتبط بأشخاص، ولا سلطات، ولا مؤسسات، لغاية نفعية خاصة.

ومن هنا، يمكن أن نقرر أن مهمة الداعية والعالم، فى المسجد، تكون بتقرير مجموعة من الضوابط والإرشادات المتعلقة بالشأن السياسى:

---

[٨]) الداعية.. والمسجد.. والعمل السياسى، د. عبد الرحمن البر، على موقع: مركز الدين والسياسة للدراسات، ttp://www.rpcst.com/articles.php?action=show&id=1441

[٩]) الدين ووظائفه السياسية، ص١٣١ .

[١٠]) السابق، ص١٣٢ .

- فرسالة المسجد تبدأ من خلال إقرار مبدأ تحييده عن الصراع، شأنه شأن باقى مؤسسات الدولة، مثل: المدارس، والمعاهد، والمرافق العامة. فليس المطلوب من المؤسسة الدينية الرسمية (الأزهر مثلاً فى مصر) أن يلعب دوراً سياسياً، ولا أن يكون نصير الحكومة ضد من يعارضها، ولا أن ينحاز إلى حزب ضد حزب، على أن يبتعد عن أى صراع سياسى([11]).

- تقع المسؤولية على المؤسسة الرسمية، فينبغى أن تكون ذات استقلال علمى وسياسى، تُعين الحكومات بالرأى الشرعى فيما يستجد من قضايا، وتعدّ الأئمة والدعاة إعداداً علمياً، وتمدّهم بالفتاوى العلمية حول ما يطرأ على المجتمع من تغيّرات، وما تتخذه الحكومات من قرارات.
وهذا لا يتعارض مع ما يشيعه بعض العلمانيين من رفض الدولة الثيوقراطية (الدينية)، التى يحكمها رجال الدين، وتتدخل فى عزل وتعيين الحكام، مثل الحال فى أوروبا فى العصور الوسطى. فالإسلام لا يعرف هذا النظام السياسى، والفكر السياسى الإسلامى الحديث ينتصر لمفهوم المواطنة، القائم على مساواة الناس فى الوطن الواحد، وعدم التمييز بين المواطنين([12]).

- إن المسلم - أياً كانت شريحته الاجتماعية، ومستواه الثقافى - فى حاجة إلى المسجد لتثقيفه شرعياً وسياسياً. فالشرع لا يفصل السياسة عن الدين، وإنما يجعل الدين موّجهاً ومرشداً للسياسة والساسة.

- على إمام المسجد أن ينتصر دائماً لرأى الشرع، وإنْ تعارض مع توجهات الحكومة، وسياستها، فالحكومة متغيرة، والشرع ثابتة مبادئه وأحكامه وقيمه.

- من المهم بمكان رفض أىّ توجهات تجعل العامة يتعلّقون بشخص الفقيه والعالم والداعية كشخص. فبعض الدعاة يتمتعون بتأثير كبير على الناس، مما يجعل أتباعهم يتعصبون لما يبثّه هذا الداعية من آراء، قد تكون أحادية النظرة، أو تقتصر على مذهب فقهى واحد، مما يؤدى إلى تشتت الانتماء بين الدعاة كأفراد،

---

[11]) الأزهر الشيخ والمشيخة، حلمى النمنم، سلسلة إنسانيات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٢٥٧، ٢٥٨.
[12]) السابق، ص٢٥٩ .

وبين المشروعات والمبادرات المجتمعية العامة، التى ينتفع بها الفرد فى معاشه ومتطلباته اليومية، دون أن يتعسكر العامة ويخاصموا غيرهم، بدعوى انتصارهم لرأى الداعية الشهير الذى يتبعونه. فينبغى أن يتم ترسيخ مبدأ أن اختلاف الفقهاء والدعاة رحمة، ولا بد من احترام التعددية الفكرية، والانتصار لما ينفع الوطن والأمة([١٣]).

- إن دور الإمام والخطيب سياسياً يتوقف عند توعية الناس بحقوقهم السياسية والانتخابية، وحسن اختيار ممثليهم فى المجالس المنتخبة، ومراقبة أدائهم، وأيضاً مراقبة تطبيق القوانين والسياسات. أى يكون المسلم فاعلاً فى مجتمعه: مواطناً، ومنتخِباً، ومراقباً.

لقد وضعت الظاهرة الإسلامية الصاعدة، فى العقود الأخيرة، الإسلام ضمن التجاذبات السياسية، حيث جعلته مرجعية تشريعية وقانونية ومجتمعية، والتفت حولها جماهير غفيرة، وتأسست أحزاب وحركات تتبنى الرؤية الإسلامية فى الإصلاح الاجتماعى والسياسى، مما جعل الدين فى قلب المعادلة السياسية، واشتعل النقاش حول شكل الدولة، ونظامها السياسى، ومصادر قوانينها. وكل هذا فسح المجال لدخول علماء الدين، والدعاة، إلى حلبة النقاشات السياسية([١٤]).

وأرى أن هذه ظاهرة صحية، فقد باتت الشريعة مطلباً جماهيرياً، مما يعزز من مبادئ الإسلام، كمرجعية قانونية وأخلاقية للوطن. ويكمن التخوف من الاستغلال السياسى للدين، وهو ما يُمنَع عبر تأكيد الاستقلالية للدعاة، والمنابر، على السواء.

- على الداعية، فى المسجد وخارجه، أن ينأى برأيه الشخصى السياسى عن المنبر الذى يعتليه، فيكون خطابه مرتكزاً على القيم والمبادئ الشرعية، دون الانتصار لحزب أو مرشح أو تيار سياسى ما.

- إن هذا الأمر، يتطّلب حسن إعداد إمام المسجد والخطباء والدعاة، وإمدادهم بثقافة شرعية فى شقها السياسى، ليقوموا بدورهم فى توعية الناس .

---

[١٣]) المؤسسات الدينية الإسلامية والزمن الإصلاحى .. التجديد والطهورية ، مصدر سابق، ص٩٣ .

[١٤]) الظاهرة الإسلامية المتحولة إلى حزبيات .. دولة الدين وإغواء السلطة، د. رضوان السيد، بحث بمجلة التفاهم، وزارة الأوقاف، مسقط، عمان، العدد ٤٠ ، ١٤٣٤هـ ، ٢٠١٣م ، ص١١٢ ، ١١٣ .

وعلى الفقيه والداعية أن يطوّر خطابه الفقهى، ويجدد أسلوبه البلاغى، غير مكتف بالإجابة عن أسئلة الأفراد البسيطة، إلى معرفة حاجات المجتمع التى تتطلب إصلاحاً، فى ضوء المقاصد الكلية للشريعة، والاستفادة من تجارب الأمم والثقافات والحضارات المختلفة، وإبداع حلول جديدة، وأسس منهجية تفكيرية عصرية([١٥]).

إن هذه القضية تظل مرهونة بالتطبيق العملى، الذى يتوقف على وعى الإمام بدوره، الذى يتجاوز أسئلة الفرد إلى متطلبات المجتمع والوطن، كما يتوقف على دعم استقلال المؤسسة الدينية الرسمية، وقطاع المساجد، بغية أن يكون الإسلام مرجعية قيمية وتشريعية وحضارية❐

[١٥]) المؤسسات الدينية الإسلامية والزمن الإصلاحى .. التجديد والطهورية ، ص٩٢ .

وحدة الوجود عند ابن عربي

الحلقة الثانية

د.أكرم فتاح سليم

Akram_duhoky@yahoo.com

✍ مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود يقوم على أساس أن الوجود كله- بما فيه، ومن فيه- واحد هو الله، وأن ما يوجد فى الكون من مخلوقات فوجودها خيال أو وهم أو ظل بالنسبة لوجود الله، والكثرة التى تشهدها الحواس إنما هى مجرد صور ومظاهر ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية. وليس هناك فرق حقيقى بين الوحدة والكثرة، أو بين الحق والخلق، إلا من حيث الاعتبار والجهة، أو النسب والإضافات، أو الأسماء والصفات.

فالحقيقة الوجودية واحدة فى ذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها، فالله حق فى ذاته، خلق من حيث صفاته، وصفاته عين ذاته، فالخلق عين الحق، والحق هو الخلق([1]).

وقد تجرأ ابن عربى على تفسير كتاب الله بغير علم، فاستدل بآيات من القرآن الكريم زعماً أن الله أطلق اسم الوجود على نفسه، كما فى قوله تعالى: {وَوَجَدَ اللهَ عِندَهُ}([2])، {لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّاباً رَّحِيماً}([3])، {يّجِدِ اللهَ غَفُوراً رحيماً}([4])، واستدل بأحاديث موضوعة مثل حديث: (من عرف نفسه، فقد عرف ربه) ([5]). فالله - تعالى وتقدس- عند ابن عربى هو القديم والحديث، هو الباطن والظاهر، هو العبد والرب([6]).

وبناءً على هذا التصور، فليس ثمة خلق، ولا موجود من عدم، بل مجرد فيض وتجلّ. ومادام الأمر كذلك، فلا مجال للحديث عن علة أو غاية، وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة، ويخضع لحتمية وجبرية صارمة.

وقد أدى هذا التصور إلى تحريف آيات أخرى من القرآن الكريم؛ لتوافق مذهبه ومعتقده، فالعذاب عنده من العذوبة، والريح التى دمّرت قوم عاد هى من الراحة، لأنها أراحتهم من أجسامهم المظلمة، وفى هذه الريح عذاب، وهو من العذوبة.

ومما يؤكد على قوله بالجبر، الذى هو من نتائج مذهبه:

الحكم حكم الجبر والاضطرار * ما ثم حكم يقتضى الاختيار**
إلا الذى يعزى إلينا، ففـــــى * ظاهره بأنه عن خيـــــار**
لو فكر الناظر فيـــــه، رأى * بأنه المختار عن اضطـــرار**

وإذا كان قد ترتب على قول ابن عربى بالجبر، ونفى الحساب والثواب والعقاب. فإنه ترتب على مذهبه أيضاً بوحدة الأديان، فقد أكّد على أن من يعبد الله، ومن يعبد الأحجار والأصنام، كلهم سواء؛ لأنهم فى الحقيقة ما عبدوا إلا الله.

يقول فى ذلك:

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة * فمرعى لغزلان ودير لرهبان**
وبيت لأوثان وكعبة طائف * وألواح توراة ومصحف قـــرآن**

وقد تابعه تلاميذ له، أعجبوا بآرائه، وعرضوا لذلك المذهب فى أشعارهم، وكتبهم. من هؤلاء: ابن الفارض، وابن سبعين، والتلمسانى. أما ابن الفارض، فيؤكد مذهبه فى وحدة الوجود، فى قصيدته المشهورة بالتائية:

لها صلاتى بالمقام أقيمها * وأشهد أنها لي صلَّت**
كلانا مصل عابد ساجد إلى * حقيقة الجمع فى كل سجدة**
وما كان لي صلى سواى، فلم تكن * صلاتى لغيرى فى أداء كل ركعة**
ومازالت إياها، وإياى لم تزل * ولا فرق، بل ذاتى لذاتى أحبت**

وهنا يصرح بأنه يصلى لنفسه، لأن نفسه هى الله. ويبيّن أنه ينشد ذلك الشعر لا فى حال سُكْر الصوفية بل هو فى حالة الصحو، فيقول:

ففى الصحو بعد المحو لم أك غيرها * وذاتى ذاتى إذا تحلت تجلت**

ويقول عن الذات الإلهية، وتجلّيها له:

جلت فى تجليها الوجود لناظرى * ففى كل مرئى أراها برؤية**

ويقول عن معنى سجود الملائكة لآدم (عليه السلام)، وأن الملائكة إنما هم صفة من صفاته، لا خلق مستقل:

وفىَّ شهدت الساجدين لمظهرى * فحققت أنى كنت آدم سجدتى**

أىْ عاينت فى نفسى الملائكة الساجدين لمظهرى، فعلمت حقيقة أنى كنت فى سجدتى آدم تلك السجدة، وأن الملائكة يسجدون لى، والملائكة صفة من صفاتى، فللساجد صفة منى تسجد لذاتى([٧]).

وأما ابن سبعين، فمن أقواله الدالة على متابعة ابن عربى فى مذهب وحدة الوجود، قوله:

رب مالك، وعبد هالك * وأنتم ذلك الله فقط، والكثرة وهم.**

وقال أيضاً:

عين ما ترى ذات لا تُرى ***وذات لا تُرى عين ما ترى

وهنا يؤكد أن هذه الموجودات ليس لها وجود حقيقى، فوجودها وهْمٌ. فهم مضطربون، لأن ما جعلوه هو الذات، عدم محض خالص، إذ المطلق لا وجود له فى الخارج مطلقاً، بلا ريب([٨]).

أما التلمسانى - وهو كما يقول الإمام ابن تيمية: من أعظم هؤلاء كفراً - فهو لا يفرق بين الكائنات، وخالقها، إنما الكائنات أجزاء منه، وأبعاض له، بمنزلة أمواج البحر فى البحر، وأجزاء البيت من البيت. ومن ذلك قوله:

البحر لا شك عندى فى توحده * وإن تعدد بالأمـــــواج والزبد**
فلا يغرنك ما شاهدت من صور * فالواحد الرب سارى العين فى العدد**

ويقول أيضاً:

فما البحر إلا الموج لا شىء غيره * وإن فرقته كثرة المتعدد([٩])**

ويقول ابن عربى بأن الله هو المتكلم بكل ما يوجد من الكلام:

ألا كل قول فى الوجود كلامه * سواء علينا نثره ونظامه**
يعم به أسماع كـــل مكـــون * فمنه إليه بدؤه وختـــامه**

فالله هو المتكلم على لسان كل قائل. ولا فرق عندهم بين قول فرعون: {**أنا ربُّكم الأعلى**}([١٠]). **وقوله: {ما علمت لكم من إله غيرى}**([١١]). وبين القول الذى يسمعه موسى: {**إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى**}([١٢]). بل إنه الناطق فى كل شىء، فلا يتكلم إلا هو، ولا يسمع إلا هو، حتى قول مسيلمة الكذاب، والدجال، يصرحون بأن أقوالهم هى قوله([١٣]).

وذكر (على الحريرى): آدم صفى الله تعالى كان توحيده ظاهراً وباطناً، فقال: " كان قوله تعالى: (لا تأكل) ظاهراً، وكان أمره (كُل) باطناً، فأكل"، وأيضاً: " إبليس كان توحيده ظاهراً، فأمر بالسجود لآدم، فرآه غيراً فلم يسجد، فغير الله عليه، وقال له: {**اخرج منها فإنك رجيم**}([١٤]). وهؤلاء يعشقون الصور الجميلة؛ لاعتقادهم أنها مظاهر الحق، فهذه دعوة إلى حبّ الشهوات والرذيلة، حيث جعلوا العشق الطبيعى سلّماً للحب الإلهى، وحاكوا فى كتبهم الحكايات الغزلية والأساطير العشقية، وجعلوا (مجنون ليلى) قدوة لهم فى حبّهم لله تعالى، فحبّ العالم بعضه بعضاً من حب الله نفسه. ويصرح ابن عربى فى (فصوص الحكم): "فمن أحب النساء على هذا الحد، فهو حب إلهى، فحب الصور الجميلة من النساء، وغيرهن، هو حب لله، لأن الله الظاهر فيهما". وأيضاً: "إن الحسن معشوقٌ لذاته فى كل شىء ظهر". وجعلوا الحب السفلى سلّماً للحب الإلهى، كما صرّح بذلك الوزير

(لسان الدين بن الخطيب) بقوله: "عشق الحادث للحادث، ربما كان سلّماً للحب الحقيقى، الوصل للسعادة([١٥]).

ومن دعاة وحدة الوجود:(الجيلى)، صاحب كتاب (الإنسان الكامل)، وقد ترجم له (الشعرانى) ما أورده فى كتابه:

لي الملك فى الدارين، لم أر فيهما * سواى، فأرجو فضله أو فأخشاه**
وقد حزت أنواع الكمال* جمال جلال الكل ما أنا إلا هـــــــو**
لي الملك والملكوت نسجى وصنعى * لي الغيب والجبروت منى منشاه**

فالجيلى هو كل شىء، والله هو أيضاً كل شىء عنده، من خير أو شر، الكل هو الله، على حسب هذه العقيدة الفاسدة([١٦]).

ومن القائلين أيضاً بوحدة الوجود: (عامر بن عامر)، حيث قال محاكياً (الفارض) فى تائيته، وفى معتقده:

تجلى لي المحبوب من كل وجهة * فشاهدته فى كل معنى وصورة**
وخاطبنى منى بكشف سرائر * تعالت عن الأغيار لطفاً وجلـــت**
فقال أتدرى من أنا، قلت أنت أنا ***منادى أنا إذ كنت أنت حقيقتى

وقد اختار الشيخ عبد الرحمن الوكيل نقل هذه الأبيات من تائية (عامر بن عامر)، وهى صريحة لا لبس فيها على ما يذهب إليه أهل وحدة الوجود، الذين يرون أنه لا يكتمل إيمان العبد، ولا يصل إلى الله، إلا إذا تلاشت (أنا) من نفسه، فأصبح فى لجة جمع الجمع، ورفع الاثنينية([١٧]). وقد سلك هذا الاعتقاد (محمد بن إسحاق)، المشهور بالقونوى، و(عبد الغنى بن إسماعيل)، المشهور بالنابلسى، و(عبد السلام بن بشيش)، وهو من كبار شيوخ الشاذلية، و(محمد الدمرداش المحمدى)، و(أحمد بن عجيبة الإدريسى)، و(حسن رضوان). وكل واحد من هؤلاء قد أدلى بدلوه، وخاض فيما ليس له بحق، وحاول تثبيت

عقيدة وحدة الوجود، بكل ما أمكنه من الكلام، نثراً ونظماً، مما قد يطول نقله، وتثقل قراءته، إذ إنهم لا يختلفون إلا فى الألفاظ فقط، والمورد واحد[١٨].

حاول ابن خلدون شرح هذه الفكرة، معتبراً هذه التصورات الباطلة عادة ما تكون غامضة، ومتناقضة، حتى على أصحابها، فيقول: "يعنون بهذه الوحدة أن الوجود له قوى ذاتية، فالقوة الحيوانية فيها قوة المعدن، وزيادة، والقوة الإنسانية فيها قوة الحيوان، وزيادة، والفلك يتضمن الإنسانية، وزيادة، وكذلك الذوات الروحانية (الملائكة)، ثم القوة الجامعة، التى انبثت فى جميع الموجودات، فالكل واحد هو نفس الذات الإلهية. وحين يرد السؤال: كيف يقال بوحدة الوجود، وهناك خالق ومخلوق، ومؤمنون وكفار؟ والكفار يعذبون فى النار، فمن الذى يعذبهم؟ وحتى لا يرد هذا السؤال، راح ابن عربى يحرِّف كل آيات القرآن الكريم، ويطبق باطنيته، وكفره، فى كتاب (فصوص الحكم). فمثلاً يقول: إن موسى (عليه السلام) لم يعاقب هارون (عليه السلام)، إلا لأن هارون أنكر على بنى إسرائيل عبادة العجل، وهم ما عبدوا إلا الله، لأن الله قضى ألا نعبد إلا إياه، وأن موسى أعلم من هارون. ويحكم ابن عربى بإيمان فرعون، بقوله تعالى: { **قرة عين لي ولك**}[١٩]، فكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذى أعطاه الله عند الغرق. وهكذا راح يعيث فساداً فى بقية قصص الأنبياء"[٢٠].

ماذكره ابن عربى، وغيره، نوع من إنكار الذات الإلهية، وصفاته الخاصة، التى لا يشاركه فيها غيره، فللمخلوق صفات تليق به، وللخالق صفات تليق به -سبحانه-، ولهذا أنكر الأنبياء (سلام الله عليهم) عبادة الأصنام والاوثان، من مشركي أقوامهم. ولو كان ما قال ابن عربى والتلمسانى صحيحاً، لما كان تقديس الحيوانات والجمادات فى شريعة الله شركاً، وهو أعظم ذنبٍ عنده سبحانه..

إن دعوة وحدة الوجود دعوة واضحة الى الإلحاد، ونبذ الأديان، وخلط العقائد بعضها مع بعض، والله سبحانه وتعالى قريب جداً من عبده الصالح الذى يدعوه، ويطلب منه، وليس معنى ذلك لو زاد هذا القرب يتحد به، ويصبح شيئاً واحداً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً❐

الهوامش:

(١) ينظر: عبد الرءوف محمد عثمان، محبة الرسول بين الاتباع والابتداع، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ص١٧٤.

(٢) سورة النور: آية ٣٩.

(٣) سورة النساء: آية ٦٤.

(٤) سورة النساء: آية: ١١٠.

(٥) ينظر: شمس الدين محمد بن عمر السفيرى (ت ٩٥٦هـ)، المجالس الوعظية فى شرح أحاديث خير البرية، حققه وخرج أحاديثه: أحمد فتحى عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ج١، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٤م، ص٤٥٨.

(٦) ينظر: عبد الرءوف محمد عثمان، محبة الرسول بين الاتباع والابتداع، ص١٧٤، مصدر سابق.

(٧) ينظر: د. غالب بن على عواجى،ج٣، ص٩٩٨، مصدر سابق.

(٨) ينظر: شمس الدين أبو عبد الله الذهبى (ت ٧٤٨هـ)، المحقق: محمد بن خليفة التميمى، ج١، ص٨٩-٩٢، مصدر سابق.

(٩) ينظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامى، الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهنى، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ج٢، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠ هـ ص٧٨٣-٧٨٦.

(١٠) سورة النازعات، آية ٢٤.

(١١)سورة القصص، آية ٣٨.

(١٢) سورة طه، آية ١٤.

(١٣) ينظر: محمد بن خليفة بن على التميمى، مقالة التعطيل والجعد بن درهم، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م، ص٣٥-٣٨.

(١٤) سورة الحجر، آية ٣٤.

(١٥) ينظر: إحسان إلهى ظهير الباكستانى (ت ١٤٠٧هـ)، دراسات فى التصوف، دار الإمام المجدد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥م، ص ٣١٨-٣١٩.

(١٦) ينظر: د. غالب بن على عواجى، ج ٣، ص٩٩٩، مصدر سابق.

(١٧) ينظر: د. غالب بن على عواجى، ج ٣، ص١٠٠٣-١٠٠٤.

(١٨) المصدر نفسه،ج ٣، ص٩٩٤-١٠٠٥.

(١٩) سورة القصص، آية ٩.

(٢٠) د. صالح الرقب – د. محمود الشوبكي، ص٥٩-٦١، مصدر سابق.

ضوابط وقواعد

لكتابة القرآن الكريم

شيخ فائق نامق

✍ أجر وثواب قراءة القرآن الكريم كبير، فكل المسلمين فى أنحاء الدنيا يمسكون بلهف وشوق كتاب الله، ويرددون قراءته وتفسيره، ودراسة معانيه، لكي يفهموه ويطبقوا أوامره ونواهيه، ليزدادوا بذلك تقرباً من الله سبحانه وتعالى. لأن هذا القرآن منزّل من البارى عزوجل إلى سيدنا المصطفى عليه الصلاة والسلام. ولذا اهتم المسلمون - قديماً وحديثاً - بتعظيم هذا الكتاب، والعناية به، وحفظه، والعمل به.. ونرى طباعته وكتابته، فى كافة

أنحاء البلاد العربية والإسلامية، والدول الأجنبية، تتم بأسلوب جيد، وبشرائط عديدة.. وثمة طرق جميلة، ومتفق عليها، لكتابته ورسمه.

ولإعطاء المعلومات عن كتابة ورسم القرآن الكريم، لا بد من الحديث عن قواعد الرسم العثماني.. وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: يجوّز كتابته حسب القواعد العامة للإملاء، ويرى أنه لا يجب التزام الرسم العثماني. وممّن أيد هذا القول، وانتصر له: ابن خلدون، والقاضي أبوبكر الباقلاني.

المذهب الثاني: تجب كتابة المصحف لعامة الناس على القواعد الإملائية المعروفة لهم، ولا تجوز كتابته لهم بالرسم العثماني، وإنما يكتب بالرسم العثماني للخاصة من الناس. وممن جنح إلى هذا المذهب: الإمام بدرالدين الزركشي، في كتابه (البرهان)، والإمام شيخ الإسلام (عزالدين عبدالسلام).

المذهب الثالث: يجب التزام الرسم العثماني في كتابه المصحف الشريف، وإلى هذا ذهب جماهير العلماء من السلف والخلف.

أدلة المذهب الأول: استدل أصحاب هذا المذهب بثلاثة أدلة: الأول أن هذه الخطوط والرسوم ما هي إلا علامات وأمارات ، فكل رسم يدل على الكلمة، و يفيد وجه قراءتها، فهو رسم صحيح موافق للصواب. الثاني: أن كتابة المصحف على الرسم العثماني، قد توقع الناس في الحيرة والالتباس والمشقة والحرج، ولا تمكنهم من القراءة الصحيحة السليمة، فيعرفون الثواب الموعود به على تلاوة القرآن الكريم، وربما يتعرضون للعقوبة والإثم، إذا قرأوا قراءة بعيدة عن جادة الصواب . فتيسيراً على الناس في قراءة القرآن، ورفعاً للمشقة والحرج عنهم، وتمكيناً لهم من القراءة الصحيحة السليمة، حتى يحصلوا على الأجر الموعود به على قراءة القرآن، يكتب المصحف حسب قواعد الإملاء الحديثة. الثالث: ليس في الكتاب العزيز، ولا في السنة المطهرة، ولا في إجماع الأمة، ولا في قياس شرعي، ليس في شيء من ذلك ما يدل على وجوب كتابة المصحف برسم معين، وكيفية مخصوصة، ولم يرد عن الرسول الأعظم - صلى الله عليه وسلم - أنه أمر أحداً من كتاب الوحي، حين كتابة الآيات القرآنية، أن يكتبها برسم خاص، و لا نهى أحداً أن يكتبها بهيئة معينة.

أدلة المذهب الثاني: استدل أصحاب هذا المذهب، بأن كتابة المصحف حسب قواعد الرسم العثماني توقع الناس لا محالة في العسر والمشقة، و تفضي بهم إلى اللحن المنكر، والخطأ الفاحش، والتحريف المشين، والتغيير في كتاب الله تعالى بالزيادة فيه والنقص منه. قال أصحاب هذا المذهب: مع هذا يجب الاحتفاظ بالرسم العثماني، لأنه من آثار سلفنا

الصالح، فلا نتغاضى عنه بالكلية مراعاة لجهل الجهلاء، بل يبقى فى أيدى العارفين، الذين لا يخلو زمان من وجودهم، ويتشرف الزمان بهم.

أدلة المذهب الثالث: استدل أصحاب هـذا المـذهب بـأن النبـى - صـلى الله عليـه وسلم - كان له كتاب يكتبون الوحى، وقد كتبوا القرآن كله بهـذا الرسـم، وأقـرّهم الرسـول على كتابته، وانتقل الرسول - عليه الصلاة والسلام - إلى الرفيـق الأعـلى، وقـد كتـب القـرآن كله على هذا الرسم المخصوص؛ لم يحدث فيه تغيير ولا تبديل. ثم تولى الخلافـة بعـده أبـو بكر الصديق - رضى الله عنه - فأمر بكتابة القرآن كله فى الصحف على هذه الهيئة. ثم جاء الخليفة عثمان - رضى الله عنه - لنسخه المصاحف العثمانية بأمره من صحف أبى بكر عـلى هذا الرسم أيضاً، ووزّع عثمان هذه المصاحف على الأمصار لتكـون إمامـاً للمسـلمين، وأقـرّ أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عمل أبى بكـر وعـثمان فى المصـاحف، ولم ينكـر أحد منهم عليهما شيئاً، بل ظفر كل منهما بإقرار جميع الصحابة لعملهما❐

من التاريخ الحديث:

معركة ميسلون

- دروس وعبر -

عمر بادى

✍ فى ربوة قريبة من دمشق، وفى منطقة تسمى خان ميسلون، يرقد شهيد شجاع مع (٤٠٠) من جنوده، الذين سقطوا شهداء الاحتلال الفرنسى لسوريا، ويكمن فى مرقده قصص كثيرة، ودروس أكثر..

قصص سقوط الإمبراطورية العثمانية، والخلافة الإسلامية على إثرها، واحتلال الغرب للممالك العثمانية، وتقسيم الدول والشعوب الإسلامية إلى دويلات وممالك تحت الانتداب الإنكليزى، أو الفرنسى، وحلفائهم ..

قصص تقسيم أمم وشعوب بين خطوط وهمية، رسمها أمثال سايكس الإنكليزى، وبيكو الفرنسى، وبداية إنشاء الدول القطرية الحالية.

قصة وهم الدولة العربية الكبرى، وتحالف الشريف الحسين بن على، وغيره من الضباط العرب، مع الإنكليز والغرب ضد الأتراك المسلمين، وخيبة الأمل التى نالوها على يد

الإنكليز وأعوانهم، بعد أن خذلوا الشريف حسين فى تطلعاته لزعامة العالم العربى، وبالتالى الإسلامى، وإنشاء دولة عربية كبرى برعاية الإنكليز، ونفيه إلى قبرص، بعد انتهاء مهمته، ليموت هنالك ذليلاً.

قصص الخيانات العربية، ووقوف البعض مع القوى المحتلة، تاركين الدين والمبادئ والأخلاقيات وراءهم.

قصص قيادة العاطفة والحماس والقوة الوهمية، بدلاً من الحكمة والعقل، والاستناد إلى المنطق، والأخذ بالأسباب.

قصص من أصبحوا رؤساء وأبطالاً، لكن على أجساد ودماء الكثير من الأبرياء والمخلصين من هذه الأمة، وعلى مآسى شعوب، واحتلال أراض.

أما الدروس، فهى كثيرة.. لكن من يراجع الماضى، الذى يحتوى على خزائن منه؟! ومن يستفيد من دروسه؟! وخاصة فى العالمين العربى والإسلامى..

لنعد إلى الأحداث، وقد اقتبست معظمها من الدكتور على الوردى، فى كتابه المشهور (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث)، الذى اعتمد على مصادر كثيرة، ومذكرات الكثيرين ممن عاصروا الأحداث.. مع بعض التصرف.

تمّ تنصيب فيصل بن الحسين ملكاً على سوريا، من قبل لورنس، فى ٨ آذار ١٩٢٠، بعد طرد الأتراك، وقبل أن ينصبوه على عرش العراق.

ولما كانت سوريا من حصة فرنسا، حسب اتفاقية سايكس بيكو المشؤومة، أرسل الجنرال غورو، قائد الجيش الفرنسى فى لبنان، وبالطبع حسب الاتفاق مع إنكلترا، رسالة إلى فيصل يطلب فيها: قبول انتداب الجيش الفرنسى بلا قيد وشرط، وإلغاء التجنيد الإجبارى، مع تسريح المجندين، ومعاقبة المتهمين بمعاداة فرنسا، وشروط أخرى.. ومنحه مهلة أربعة أيام لقبولها، وإلا: "فإن الحكومة الفرنسية ستكون مطلقة التصرف تجاه حكومة فيصل" لمحات اجتماعية - ج- ٦، ص ١٤٨.

استدعى الملك ياسين الهاشمى، الضابط العراقى الذى كان يرافق الملك، وعينه قائداً لجبهة (مجدل عنجر). قال الهاشمى لساطع الحصرى، الذى بدوره نقل الكلام إلى فيصل: "إن الجيش الموجود لا يستطيع الصمود أمام العدو أكثر من ساعتين" (لمحات اجتماعية، ج ٦ ص١٤٨).. اجتمع الملك بالقادة العسكريين، والوزراء، حيث قال الهاشمى: إن الحرب لا ضرورة لها، ووافق مجلس الوزراء على قبول الإنذار.. أرسل الملك إلى (اللنبى)، قائد الجيش البريطانى فى حيفا، يستشيره، فأشار إليه – طبعاً - بقبول الإنذار.

كان يوسف العظمة، الذى كان وزيراً للحربية آنذاك، مصّراً فى كلامه على مواجهة (غورو)، ووجه كلاماً قاسياً إلى ياسين الهاشمى حول ما قاله عن إمكانات الجيش، واعتبر ذلك نقلاً لأسرار الجيش، ومدى استعداده للحرب، إلى الوزراء !!!

الملك فيصل الأول

فردّ عليه الأخير: إنى أوقفت الوزارة على حقيقة مىرة الجيش، لكي لا تنخدع بأقوالك، وتسوق البلد إلى حرب لا أمل فى كسبها.

بالرغم من كل هذا، قرّر الملك، والوزراء، قبول الإنذار، وأرسل برقية إلى غورو بهذا الصدد.

خرجت الجماهير إلى الشارع، وهى تنادى: (إلى الحرب، إلى الحرب)، تاركين الملك فى مأزق.

حاول الملك، من دون جدوى، إقناع المؤتمر السورى، والجماهير، بقبول الإنذار، وعدم الذهاب إلى الحرب، لعدم وجود إمكانية لكسبها..

فى صباح يوم ١٩ تموز ١٩٢٠ انتشر بين الناس خبر قبول الوزارة لإنذار (غورو)، فانتفضت دمشق للخبر، واحتشد الآلاف منهم فى (ساحة المرجة) يهتفون، وقام الشيخ كامل القصاب خطيباً، فحرّضهم على امتشاق الحسام (السيف) للذود عن الوطن المهدد!! وندّد برجال الحكومة، وهدّدهم، وأخذ الخطباء الواحد تلو الآخر، يحثّون الناس على المقاومة مهما كلفهم الأمر.. (لمحات اجتماعية، ج ٦ ص ١٥٤).

قرّر الملك حلّ المجلس، بعد أن جاءهم إنذار آخر من (غورو)؛ يريد تنفيذ شروطه حالاً، وأمهلهم يومين لتنفيذها؛ تنتهى فى منتصف ليلة ٢٠-٢١ تموز.

قرر الملك، مع مجلس الوزراء، الاستجابة لإنذار (غورو).

ولما انتشر الخبر بين الناس صباح اليوم التالى، هاجت الجماهير مرة أخرى، وعلى رأسهم الشيخ كامل القصاب، وهتف البعض بسقوط الوزارة، وإحالتها إلى المحكمة بتهمة الخيانة الوطنية، وهتف قسم آخر بسقوط الملك، مع الوزارة، وتنحيته.

هاجم مشاغبون ورعاع – وما أكثرهم دائماً- القلعة، للاستيلاء على السلاح، وانتشر النهب فى الأسواق القريبة، بعد أن كسروا باب القلعة، ووقعت مذبحة ذهب ضحيتها (٢٥) شخصاً، وجرح(٣٥) آخرين.

ياسين الهاشمي

زحـف (غـورو)، بجنوده، إلى (دمشـق) مصمماً احتلالها..

وهـل تعتقـد يـا أخى القارئ بأن القوة المهاجمـة كـانوا فرنسيين؟!

كانـت تتضـمن كتيبة مغربية، وأخرى سنغالية، يعنـى - كـما يقـول المثـل - وهـب الأمير ما لا يملك: استخدم جنوداً عرب ومسلمين، لقتل مسلمين وعـرب آخـرين، مـن أجـل تحقيق مآرب فرنسا.

لم يبق أمام الملك، والوزراء، خيار سوى الذهاب إلى الحرب..

انطلقت صيحة الحرب فى شوارع (دمشق)..

استدعى الملك كامل القصاب، وقال لـه: لقـد قررنـا الـدفاع، كـما أردتـم، فأرنـا همتـك ونشاطك، وجئنا بالقوى الوطنية التى تقول عنها إنها مستعدة للقتال .

فأجابه القصاب قائلاً: ما دمت قـررت الـدفاع، فـإنى أعـدك بتجنيـد عشـرة آلاف رجـل يحمل البندقية، حتى المساء. ثم خرج يجوب محلات دمشق، وينـادى بالبـدار إلى الحـرب، وبعد فترة عاد وهو يحمل فى ذيل جبّته كمية من خراطيش البنادق والمسدسـات، وقـدّمها للملك قائلاً: اشتريت هذه الرصاصات من أحد دكاكين المدينة، من قـال لكـم أنـه لـيس فى البلاد ذخيرة؟!!

فضحك ياسين الهاشمى، الذى كان حاضراً، من سذاجته، وقال بمرارة: أيمثل هذا العتـاد، وهؤلاء المتطوعين، الذين يظنون أن الحرب كالمظاهرات والنزهات، يمكننا أن نصـدّ الجـيش الفرنسى، سيّما وحرب العصابات تختلف عن الحرب النظامية؟

ذهب الملك إلى الجامع الأمـوى، فـارتقى المنـبر، وخطـب فى النـاس قـائلاً: أردت أن أردّ عنكم جيش الأعداء بإجابة مطالبهم، فلم يرتدوا، فإن كنتم فى حاجـة إلى بلـدكم، فـاخرجوا للدفاع عنه..

وأعدت إدارة السكك قطارات يتحرك الواحد كل ساعة، لحمل المتطوعين إلى الجبهة، فى (خان ميسلون).

وتهافت المتطوعون إلى القطار، وهم يحملون ما لديهم من بنادق، أو (سيوف)، أو مسدسات، أو (عصى)، كما تطوّع عدد من النساء لخدمة الجرحى.

يقول جميل بيهم: إن المتطوعين انظموا إلى الجيش بدافع الحماس والواجب الوطنى، غير أن أكثرهم كانوا لا يحسبون حساب الحرب وأهوالها.. منهم من كانوا يتصورون أنهم فى نزهة عسكرية، حتى حمل بعض المولعين بالناركيلة أن يصحبوها معهم إلى تلك النزهة.!!

حينها عرف يوسف العظمة (وزير الحربية) أن المسألة جديّة، وعليه أن لا يتراجع، وأن يفى بكلامه، فقرّر الخروج بنفسه إلى الجبهة، وعرف أنها النهاية، وذهب لتوديع الملك، وجرى بينهما حوار له مغزاه البعيد. ننقله بنصه عن أحمد قدرى، الذى كان حاضراً:

يوسف: أتيت لتلقى أوامر جلالتكم.

فيصل: بارك الله فيك، إذن أنت مسافر لميسلون.

يوسف: نعم يا مولاى،إذا كنتم لا تودون قبول الإنذار الأخير.

فيصل: ولماذا كنت تصرّ على الدفاع بشدة؟.

(أرجو من القارئ الكريم التركيز على جواب يوسف العظمة)

يوسف: لأننى لم أكن أعتقد بأن الفرنسيين يتمكنون من دوس جميع الحقوق الدولية والإنسانية، ويقدمون على احتلال دمشق، وكنت أتظاهر بالمقابلة بالمثل.

(وهنا نريد أن نلفت القارئ الكريم إلى هذه الثقة بالمحتل الغربى؛ أدعياء حقوق الإنسان والمواثيق الدولية، وهذه الخبرة السياسية لدى من لديه الأمر).

فيصل: وهل يسلم الشرف الرفيع من الأذى، حتى يسيل على جوانبه الدم.

يوسف: فهل يأذن لى جلالة الملك بأن أموت؟

فيصل: بعد أن انتهت الأمور إلى هذا الحد، يجب أن نموت جميعاً شرفاء، وننقذ البلاد من حرب أهلية أيضاً.

يوسف: إذن، فأنا أترك ابنتى الوحيدة ليلى لدى جلالتكم.

بدأت معركة ميسلون فى حوالى الساعة الخامسة من صباح ٢٤ تموز، واستمرت حتى الظهر.

وتصوّر أيها القارئ العزيز، كم عدد الذين شاركوا فى الدفاع، من بين العشرة آلاف متطوع، الذين وعد بهم كامل القصاب، والألوف المؤلفة التى كانت تجوب الشوارع،

وتضيق الحصار على الملك والوزراء، وكانوا يهتفون: إلى الحرب، إلى الحرب.. وغيرها من الشعارات والهتافات؟!

يقدر عدد الذين اشتركوا فى المعركة بثلاثة آلاف، بعضهم من الجنود النظاميين، والآخرين من المتطوعين..

وفى الواقع لم تكن معركة، بل كانت بالمذبحة أشبه..

فقد كانت لدى القوات الفرنسية (١٠) طائرات، والكثير من المدافع، والدبابات، بينما لم يكن لدى العرب إلا القليل من المدافع، ولم يكن العتاد الذى وزع عليهم من عيار الأسلحة التى فى أيديهم..

أبدى العرب صموداً فى القتال لا يستهان به، وقتل منهم (٤٠٠) رجل، عدا الجرحى، وتلك نسبة عالية فى جيش مقابل، وكان من بين القتلى عدد غير قليل من رجال الدين، الذين اعتبروها جهاداً فى سبيل الله.

وفى الساعة العاشرة والنصف صباحاً استشهد يوسف العظمة، وانتشرت فى الجنود روح الهزيمة، فبدأوا ينسحبون سريعاً نحو دمشق.

وممّا يحزّ فى النفس أن أهل القرى الواقعة بين ميسلون والمزة، انثالوا على الجنود المنسحبين ينهبونهم.

ودخل الجيش الفرنسى دمشق يوم ٢٥ تموز . ووصل الجنرال (غورو) فى ١ آب، حيث دخل دمشق فى موكب عظيم، وتوجه حالاً إلى قبر صلاح الدين الأيوبى(رحمه الله)، فوقف على القبر، وقال قولته المشهورة: يا صلاح الدين، أنت قلت فى إبّان الحروب الصليبية أنكم خرجتم من الشرق، ولن تعودوا إليه، وها إننا قد عدنا، فانهض لترانا هنا فى سورية..

وكان بعض شيوخ العشائر قد استلم من خزينة الجيش العربى مبالغ ليستعين بها على قتال الفرنسيين، لكن لم يكد يلمحوا الجيش العربى مهزوماً، حتى انثالوا مع أتباعهم يسلبونهم سلاحهم وعتادهم، وأحدهم خرج عند دخول (غورو) لاستقباله، وانضم إلى موكبه مع رجاله شاهراً سيفه.

ويذكر الدكتور بكر المجالى، فى مقال له فى موقع (عمون) الإلكترونى، بعنوان: (معركة ميسلون؛ مأساة دولة، وسلسلة من خيانات عربية)..

قررت الحكومة قبول الإنذار لتفادى الهجوم الفرنسى، واللجوء إلى المفاوضات، وإرسال برقية إلى (غورو)، لكن مدير البريد فى حكومة فيصل تعمّد قطع حدود التلغراف، لمنع وصول البرقية فى الوقت المحدد، لأنهم رأوا فى انتهاء العهد الفيصلى - على قصره - مجالاً لهم لتسلم المناصب بالتعاون مع المحتل.

انتهت ميسلون، وعند دخول القائد الفرنسى "تبرع البعض بأن فكّوا الخيل التى تجرّ عربة (غورو)، وربطوا أجسادهم مكانها، وجرّوا عربته لمسافة معينة"..

وحين شاهد غورو هذا المنظر، وهذا التصرف، أمر بأن تقصف المدفعية دمشق قبل أن يدخلها، قائلاً: هذا الشعب يجب أن يقصف.

وهنا سأكتفى بسرد الأحداث، وما جرى بعد الاحتلال، وأقول:

ذهب البطل يوسف العظمه إلى ربه شهيداً، يشكو إليه ظلم الأعداء، والخيانات، والثقة العمياء بأعداء الأمة، وادعياء حقوق الإنسان، والسذاجة السياسية لدى البعض، وغفلتهم عن مخططات الأعداء، وتهييج البعض للشارع، ودفع المخلصين إلى المهلكة، وإراقة دماء بريئة، ونقية، دون أن يقدّموا بأنفسهم تضحية بسيطة، وعدم الاستماع إلى صوت العقل والحكمة، لتجنب إراقة الدماء، ونشر الخراب.. واتخاذ القرار المناسب، حسبما يتطلب الموقف..

ما أكثر هذه المواقف التى تكررت بعد ميسلون، وقبلها، فى عالمنا الإسلامى، ولا أدرى متى نستفيد من دروسها، وعبرها؟❐

ما فوق المذهبية

عمار وجيه

✍ في لقاء جمعنى مع شخص من نفس مذهبى، جرى الحديث عن الآلام المشتركة، والدماء البريئة التى سالت .

وليس غريباً أن تكون الانفعالات سيدة الموقف. لكن الاختلاف فى النظر بينى وبين الرجل الغريب أنى كنت لا أقطع سبيل التفاؤل فى أن الضال يوماً قد يهتدى، ما دامت كلمة التوحيد قد نطقها لسانه يوماً ما .

أما الرجل، فقد كان كغيره من الموجوعين؛ لا تعايش بيننا وبين القوم! هكذا قال. وهى الكلمة التى نسمعها من أغلب المظلومين.

الحوار دفعنى أن أكتب بعض الكلمات، ولربما تنفع.

أول وثيقة فى تاريخ البشرية هى الحوار بين الفيلسوف (هابيل)، والأحمق الغلِق (قابيل). قابيل لم يكن مشركاً، ولم يعتنق مذهباً فقهياً، بل غلبته جملة شهوات، منبعها هوى النفس. ذلك الهوى دفعه للشهوة، والطمع، والغضب، حتى الإغلاق، والتكبر والظلم والإصرار على اقتراف الجريمة، حتى فعلها .

وفى الأخير بيّن النص القرآنى أنه كان جاهلاً بليداً، تعلّم من حيوان أعجم (غراب) كيف يدفن أخاه.

قابيل لم يكن شيعياً، ولا درزياً، ولا قاديانياً، ولا مانوياً، ولا زرادشتياً، ولا يهودياً، ولا نصرانياً، وإنما أسس لأول اعتداء على حقوق الآخرين، بإلغاء حقهم فى الحياة .

فكان أضل من الحيوانات، التى فى الأقل لم تخالف فطرتها، ولا وظيفتها.

معنى ذلك أننا، بين حين وآخر، يجب أن نعود إلى الجذور. ﴿ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها﴾

الهوى هو الذى أسس للخلاف .

وأرجو أن نتدبر الآية الآتية جملةً جملة:

-كان الناس أمة واحدة (أى فى الهدى؛ متبعين هدى أبيهم آدم) فاختلفوا..

-فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين

-وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه

-وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات [بغياً بينهم]

-فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

إنه البغى، ومعناه التعدى. فكما تعدى أول مجرم فى التاريخ (قابيل) على حقوق أخيه، تتكرر المشاهد كل حين.

أما التنظيرات البدعية، والشركية، والوجودية، فتبع لذلك البغى.

خطوتنا القادمة يجب أن نركز فيها على بناء الأنفس السوية بالعدل، والإحسان، مع الوعى، فذلك يخفف كثيراً من حاجة الأنفس (المعقدة) من اللجوء إلى الفكر الهدام، لينتقموا به من الناس، ثم من أنفسهم.

ملاحظة بسيطة جداً:

عودة إلى الجد الرابع، أو الخامس، لكل منا.. ستجدون أن المشرب كان مختلفاً،

ربما يكون الجد على دين، أو مذهب، وتكون أنت على غيره..

ماذا يعنى ذلك؟

إنها استجابات الأنفس لضغوط البيئة، وتأثيراتها،

فمنهم من يحفظ عقله ودينه وسلوكه، فيبقى (هابيلياً)، ومنهم من (يتخبل، ويتقوبل)❐

رؤية

تقدير الواقع
عندما يتحول إلى أداة للجمود

شيروان الشميرانى

✍ حازت مراعاة الواقع، أثناء الاجتهاد، أو وضع الخطط، فى التراث الإسلامى، على قدر كبير من الأهمية، تحت شتى العناوين، من مثل: تقدير الواقع، أو فقه الواقع، أو الواقعية؛ بوصفها خاصية من خصائص الفكر والتصور الإسلامى. والسبب هو أن هذا الدين جاء ليصبغ حياة البشر بصبغته، فهو يتعامل بالأساس مع الواقع، وليس مع الخيال. وقد جعل العلماء أحد أركان الاجتهاد هو فقه الواقع، بموازاة فقه الشرع، أى عدم استنساخ فتوى، أو رأى فى الفقه، والفكر، ونقله كما هو، من محل إلى آخر مختلف، من دون تقدير للواقعين المختلفين، لأن ذلك يتسبّب بإنتاج حالةٍ فيها تكلّف كبير، وعنت ومشقة..

لكن مراعاة الواقع لم تمنع من أن تكون التجربة أحد عناصر الفكر والاجتهاد فيما يتحمل، أى الاستفادة من تجارب الآخرين..

لكن الذى يحدث الآن، فى العديد من الأقطار المسلمة، خاصة لدى الحركات العاملة فى المجال الإسلامى، هو الهروب من التطوير والتحديث والتجديد، وعدم الاستفادة من تجارب الآخرين، بذريعة أن لكل واقع خصائصه، وما أفادهم قد يضرّنا. وهذا صحيح، لكن ليس بالمطلق..

فالآليات المسمّاة بالديمقراطية، - مثلاً - والتى يؤمن بها جميع من يمارسون السياسة، ويبحثون عن الحرية بديلاً للاستبداد، مع أنها شىء مستورد، ومستعار من الآخر.. لأنها كانت سبباً فى بث الحرية فى جميع مجالاتها، ووضع حد لسلطة الحاكم، وفتح الباب للمشاركة الشعبية.. فلم يقل أحد إنّ الانتخابات – مثلاً - أفادت الغرب ولن تفيدنا، لأن واقعنا ليس واقعهم، بل تمّ التعامل معها على أنها من الوسائل التى يمكن نقلها، والإفادة منها..

وعلى مستوى الحركات الإسلامية، كان نظام الأسرة من ابتكار العقل المصرى، من إبداعات مؤسس الإخوان المسلمين (الإمام حسن البنا). وقد تم اعتماد نظام الأسر فى التربية على مستوى غالبية الحركات الإسلامية، وفى مختلف المجتمعات، ولم يقل أحد إنّ هذا الهيكل التنظيمى، والنظام التربوى، كان مفيداً للمجتمع المصرى، وأنه غير مجدٍ لمجتمعاتنا، ولا بد من التفكير لواقعنا..

وعلى هذا الأساس، تحدّث رواد النهضة الفكرية؛ من العلماء والمفكرين المسلمين، وخطّوا منهج التعامل مع الغرب.. وأصل التحديث والاجتهاد الذى دعا إليه العلماء المسلمون، كان نتيجة المقارنة بين تخلف المجتمعات الإسلامية، وتقدم المجتمعات الغربية. ومن هنا دعوا إلى الاستفادة من طرق ووسائل تقدمهم العلمى والصناعى والسياسى، شريطة التناغم مع الحال، والتوافق مع الشرع.

لأن التفكير يجب أن يتجاوز الدائرة المحلية، إلى المستوى العام والعالمى. وقراءة ما لدى الآخرين من تجارب، تزيد من تفتح العقل، وتوسّع دائرة القدرة على التفكير، من أجل وضع حلول واقعية للمشاكل المحلية.

أما رفض تجارب الآخرين، مع نجاحها، بذريعة التفكير فى الإطار المحلى، والتعامل مع الواقع، فهو انقلاب على الواقعية الحركية إلى الجمود، وهروب من التغيير والتجديد..

ما أقصده هنا، هو التردُّد، بل وحتى رفض الاستفادة من تجارب الحركات الإسلامية التى فازت، ونجحت: ديناً ودعوةً وسياسةً.. رفض المقارنة بين وضع الحركات التى لم يحالفها النجاح فى مسعاها، والحركات أو الأحزاب التى تألقت وتصدرت الانتخابات، وحكمت.. رفض المقارنة بين الحركات التى أنتجت فكراً إسلامياً متجدداً، وأغنت المكتبة الإسلامية بنتاجاتٍ فكرية أصيلة حديثة، أسهمت فى الدفع بالعقل المسلم إلى الأمام، والحركات التى لم تقدر أن تزوّد المكتبة الإسلامية بنتاجاتٍ تذكر على المستوى العام..

رفض المقارنة هذه، بحجة الواقع المحلى، هو ذريعة، ذريعة من أجل غلق الباب أمام أى تطور أو تغيير، وهو جمود فى الفكر، وعقم فى العقل. والعقم فى العقل هو العجز عن التفكير، والتوقف عن البحث من أجل تجاوز حالة الانكسار والجمود، أو حب القديم، وإلباس القديم ثوب القداسة. قد يكون ذلك عن قناعة، وقد يكون حجة فقط لغاية رفض كل اجتهاد ليس من عقل معيّن، أو العجز عن فهمه، والتذرّع يكون بالواقعية..

ومن هنا، تتحوّل الواقعية من كونها منهجاً للانطلاق، إلى منهج للجمود..❐

قراءة في كتاب

التاريخ الهجري الإسلامي لكلثم الشيخ عمر الماجد

د. عماد الدين خليل

✍الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة تمثل منعطفاً خطيراً فى تاريخ الدعوة الإسلامية، فهى الجسر الذى يصل بين مرحلة بناء الإنسان والجماعة المسلمة بقوة العقيدة فى العصر المكي، وبين بناء الدولة الإسلامية بقوة التشريع فى العصر المدنى.

كانت هذه النقلة ضرورة من الضرورات التاريخية والعقدية، إذ أريد للإسلام أن يتمركز فى الأرض، وأن يؤدى رسالته العالمية التى أنيطت به. ولذا لم يأل الرسول (صلى الله عليه وسلم) جهداً فى البحث عن البيئة الملائمة لإقامة الدولة الموعودة.

إن الإسلام جاء لكي يعبّر عن وجوده فى عالمنا من خلال دوائر ثلاث، يتداخل بعضها فى بعض، وتتسع صوب الخارج لكي تشمل مزيداً من المساحات: دائرة الإنسان والجماعة، فالدولة، فالحضارة.

ولقد اجتاز الإسلام فى مكة دائرة الإنسان والجماعة، ثم ما لبثت العوائق السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية أن صدّته عن المضى فى الطريق صوب الدائرة الثانية

حيث الدولة، لأنه بلا دولة ستظل دائرة الإنسان والجماعة مفتوحة على الخارج المضاد بكل أثقاله وضغوطه وإمكاناته المادية والروحية، ولن يستطيع الإنسان (الفرد)، أو (الجماعة) التى لا تحميها (دولة)، أن يمارسا مهمتهما حتى النهاية، ولا سيما إذا كانت قيمهما وأخلاقياتهما تمثلان رفضاً حاسماً لقيم الواقع الخارجى. ولا بد - إذن - من إيجاد الأرضية الصالحة التى يتحرك عليها المسلم، قبل أن تسحقه الظروف الخارجية، أو تنحرف به عن الطريق. وليست هذه الأرضية سوى الدائرة الثانية، وليست هذه الدائرة سوى الدولة، التى كان على المسلمين أن يقيموها وإلا ضاعوا.

إن هجرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بدأت فعلاً يوم خرج إلى (الطائف)، فصدّ صدّاً قاسياً، لكنه لم ييأس، لأنه يعلم يقيناً أن الخاتمة ستكون له، فقط إذا استمر على بذل جهده البشرى فى البحث والتخطيط للهجرة التى ستعقبها دولة، وللدولة التى ستعقبها حضارة.. ووقف عند أسفل جدار بستان فى الطائف، ريثما يستريح، ونادى ربه: (إن لم يكن بك غضب علىّ فلا أبالى)، ثم واصل الطريق، وراح يتصل - دون كلل - بوفود القبائل التى كانت تنهال على مكة فى مواسم الحج، والتجارة، يعرض عليهم الدين الجديد، ويعرض مع الدين الجديد طلباً بأن يمنحوه أرضهم، ويحموه، لكي يتمكن من الإسراع فى أداء مهمته الصعبة، قبل أن يجيئ البين، ويضطرب المصير.

إن الهجرة كان يمكن أن تكون إلى الطائف، أو إلى ديار أية قبيلة عربية قوية الجانب، عزيزة المنال، سواء أكانت ديارها فى الشرق، أم فى الغرب. لكن أياً من هذه القبائل (بنو كندة، بنو عامر بن صعصعة، بنو حنيفة... إلخ)، لم تمد يدها مبايعة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ومرحبة بهجرته إلى أرضها وديارها.. فقد أعمت الوثنية الجاهلية قلوبها وأبصارها عن الشرف الذى كان يمكن أن تحظى به لو قالت للرسول: بايعنا ونصرنا! والذى حظيت به أوس يثرب، وخزرجها، بنعمة من الله وفضل.

***

كان الخليفة الثانى عمر بن الخطاب (رضى الله تعالى عنه) يدرك هذا كله، ويعرف - جيداً - الأبعاد الحقيقية للهجرة، وكم هى نقلة كبيرة فى تاريخ الدعوة الإسلامية، وكيف كان وصول الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وصاحبه الصديق (رضى الله تعالى عنه)، إلى يثرب، انتصاراً حاسماً لهذه الدعوة، وبداية لعهد جديد فى مسيرتها الصعبة.. ولهذا كله اختار هذا الحدث (التاريخى) ليكون تقويماً للأمة الإسلامية، تتميز به عن (تواريخ) الأمم الأخرى.

ولحكمة يريدها الله سبحانه، تقلّ السنة القمرية التى يقوم عليها التقويم الهجرى بضعة عشر يوماً عن السنة الشمسية، التى يقوم عليها التقويم الميلادى. وبذلك تتغاير مواقع المناسبات الدينية ما بين سنة وأخرى، فيحلّ رمضان (بوجه الخصوص) حيناً فى الصيف، وحيناً فى الشتاء، وحيناً ثالثاً فى فصلى الاعتدال: الربيع والخريف.. فلا يكون شهراً ميسراً على مدار القرون، لا يكاد المسلم يجد فيه مشقة أو جهداً، يفقده الكثير من دلالاته التى فرض من أجلها، ولا يكون - فى المقابل - شهراً صعباً على مدار القرون، فيشقّ على المسلم الذى يريد الله به اليسر، ولا يريد به العسر.

***

مؤلفة الكتاب، الأخت (كلثم الشيخ عمر الماجد) باحثة طموحة، تملك - فيما أعلم - القدرة على الأداء الجيد، وتطرق موضوعات تحمل أهميتها فى السياق الذى تتحدث فيه. ولقد سبق لها وأن أصدرت سلسلة قيمة، تقدّم للأطفال الوقائع الأساسية لسيرة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، بالتيسير الذى يلائم أعمارهم، وبالصور التى تجسد لهم المعانى والمواقف، وتغريهم بالقراءة. وأغلب الظن أن الباحثة ستمضى قدماً لكي تضيف إلى سلسلتها هذه سلاسل أخرى تعنى بالملامح الأساسية للتاريخ والحضارة الإسلامية عبر مسيرتها الطويلة.

ولقد جاء هذا الكتاب، متضمناً - كما تقول المؤلفة - لعدد من النقاط المتعلقة بموضوع التاريخ الهجرى، فكان الحديث أولاً عن معنى كلمة التاريخ، ومناقشة الكلام فى أصل هذا اللفظ، ثم الحديث عمن بدأ العمل بالتاريخ الهجرى الإسلامى، ثم مناقشة ضرورة التقيد به، ثم بيان أهمية التاريخ الهجرى فى حياة البشر، وأثره فى غرس الهوية الإسلامية، ثم اختتم بحديث وصفى موجز لكتاب (لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف) لابن رجب الحنبلى، لصلة موضوعاته بموضوع الكتاب.

وأسأل الله سبحانه لنا ولها ولكل المعنيين بهموم الأمة، التوفيق والسداد، وأن يجعل أعمالنا وأقوالنا كافة خالصة لوجهه، إنه سميع مجيب الدعاء❐

قراءة فى كتاب

النسق القرآني ومشروع الإنسان

نحو قراءة راشدة في أصول الأصول للدكتور جاسم السلطان

- القسم الثانى -

عرض وتقديم: ريناس بنافى *

✍ يعتبر القرآن ساحة ضخمة لتفاعل الوحى مع أحداث المجتمع الأول، حيث يتحرك النص الإيمانى والقيمى والتشريعى والأخلاقى بين شتى المواضيع، بحسب الحاجة. لكن أين تقع تلك الصورة الكلية التى تختزن كل المشهد، والتى تلخص تلك الحقيقة التى جاء من أجلها الدين؟

إنها (سورة الفاتحة) التى توجز الرسالة وتلخصها، حيث إنها تقول للبشرية: آمنو بإله خالق، معتن، مالك لكل شىء، رحمن ورحيم لكل الخلق، ويحملكم مسؤولية أعمالكم، من خلال ترك الحرية لكم لاختيار الطريق. فالبشر مسؤولون عن أعمالهم، وإنكم ستحاسبون

على كل شىء، وعلى الإنسان الاستعانة بالله فى الثبات على الصراط المستقيم، وأن الانحراف ناتج عن فساد الضمير، أو عدم التدقيق فى المنهج.

تلك هى كبريات المسائل الدينية، فى شكل عناوين. إنها تبيّن لنا سؤال الوجود، وتبيّن لنا حرية الإنسان، ومسؤوليته، كما ترشدنا إلى الطريق، وإلى العمل المطلوب، عبر نماذج عملية، وتضع له قواعد السلامة: ضمير حى مستجيب للحق، ومنهج قويم للوصول إليه.

غياب تصور المشروع: فليس هناك شىء أكبر من ضياع روح الدين، وتحويله إلى طقوس، وشكليات، لا تقود الفعل الإيمانى إلى غاية. فالفاتحة تبنى الوعى، وتدعو لأمهات قضايا الدين، والتى تعالج الواقع الإنسانى.

ليست البسملة، التى نكررها مع كل سورة، ومع كل عمل، أمراً تراكمياً يفيد الذكر المجرد، بل هى مشروع فى الحياة.. فالرحمة عاطفة عميقة تقود إلى التسامح، وهى عطاء موصول للخلق.. فالتسامح والعطاء مفهومان كبيران، متصلان بمشروع الدين فى الوجود.

حين ننظر إلى مشروع الدين فى الحياة، نرى أن إقامة العدل، ووقف الفساد فى الأرض، وعدم سفك الدماء، وإعمار الأرض، هى الخطوط الرئيسية له. ومشروع الرحمة، بالنسبة للبشرية، مشروع عملاق، والمسافة بيننا وبينه تكمن فى الفهم. وحينها سننتقل من حالة الحروب والدمار، إلى حالة البعد الإنسانى، والتى ما زالت البشرية تشتاق اليها.

البسملة هى اعتراف واختيار بوجود إله خالق، معتن بالكون. وهذا يعنى أن العناية، وكل الرحمة السابغة، هى روح البسملة، وقلبها، وهى شاملة وواصلة لجميع الخلق. وهذه الرحمة تقتضى مد بساط الرحمة للبشرية جمعاء. إن القرآن يؤكد، وبشكل مستمر، أن العناية بالكون ليست نتيجة الرضى، بل نتيجة القبول. فالله لا يرضى الكفر، لكنه يقبل بوجوده كاختيار بشرى. فكل شىء داخل رحمة الخالق. والحضارات المثلى يجب أن تكون رحيمة بالأرض والسماء والحيوان والحجر والشجر والماء والهواء.

والمسؤولية تقتضى المحاسبة، فهو مالك يوم الدين، وأن ما يحاسب عليه الإنسان هو ما فعله فى دنياه.

فالمشروع القرآنى فى الكون ينتظم فى (سورة الفاتحة)، لأنها انطلقت من نقطة الإيمان إلى تقرير الرحمة الشاملة لكل المخلوقات، ثم أسّست لفعل الإنسان فى الأرض؛ متمثلاً فى العبادة، والاستعانة، وهو الصراط المستقيم.

هنا نطرح سؤال: ما الذى يشكل خطراً على فهم الدين، ويقود إلى فقدان فاعليته؟

هذا ما ستحدثنا به (سورة البقرة) فى مقدمتها، إنها تقوم بتعريف المتقين الذين ينتفعون بالقرآن، ويحملون فهماً ذا أبعاد ثلاثة: (الإيمان، الصلاة، والإنفاق فى الأرض). فهذه الحلقات الثلاث مقتضى التقوى، وعلامة على سلامة الفهم، والدليل على طريق الإصلاح.

فالإيمان بالله، والحساب، والجنة والنار، جزء من التصور، تليها الصلاة التى هى جزء الروح، وصلتها بالخالق. وبحسب القرآن فهو جزء وظيفى يجعل الخالق حاضراً فى وعى المخلوق، فيمنع - بهذا الحضور - عن الفحشاء والمنكر.

أما البعد الأخير، فهو: ومما رزقناهم ينفقون.

فالله رزق الإنسان العقل والصحة والعلم والوقت، وعليه الإنفاق فى كل ذلك، تأدية للرسالة، بنشر الرحمة عبر وقف الفساد وسفك الدماء، والمشاركة فى العمران.

إن أول مشاكلنا تكمن فى انفكاك الروابط بين المعانى الثلاث الملازمة للتقوى، والدالة عليه. فنتيجة الفلاح مرتبطة بالتقوى، ومؤشرات التقوى تتمثل فى الإيمان المؤسّس للفعل، والعبادة المذكّرة للعبد، والمانعة له من الفحشاء والمنكر، والباعثة على التقوى والإنفاق المطلق للعمران فى الأرض. فلا مجال لإيمان مجرد، لا يحرك الإنسان فى اتجاه مطالب السماء، مع اتجاه عمران الأرض.

لقد فعلت حركة الوعظ فى البيئة فعلتها، حتى غيّرت من كيمياء الإسلام، حيث بدا وكأن العمل فى الدنيا منافٍ للعمل فى الآخرة، وتولد منها أفكار تقلّل من شأن الدنيا، والاهتمام بها، ظنّاً أنها مشغلة عن الآخرة.

إن الدفاع عن منظومة الأفكار، وعن الإيمان، يحتاج إلى امتلاك مقومات القوة فى الدنيا. وبهذا، فنحن بحاجة إلى علوم الدنيا لإنتاج الطعام والدواء والتعليم، وكل مستلزمات الحياة. ولكي نفهم العمل الصالح لا بد من العودة إلى القرآن، من خلال نماذج تمثّله، وصنعت العمران فى الحياة، المحققة للرفاه والرفعة فى الدنيا، والفلاح فى الآخرة.

فهناك مشكلة أصابت عقل المسلم، حيث تمّت برمجته على أساس أن الأعمال الصالحة محدودة، واعتبار الأعمال الأخرى من جنس مشاغل الدنيا، وملهياتها، مما أضر بالوعى الجمعى. فوصلنا إلى مرحلة نأكل ممّا يزرعه غيرنا، ونلبس مما ينسجه غيرنا، ونتطيّب مما يصنعه غيرنا، بل نحارب بسلاح غيرنا. ومثل هذه المجتمعات لا يمكن لها النهوض والتقدم، إلا إذا عادت إلى المفهوم الحقيقى للعمل الصالح الذى أقامه القرآن.

وهنا من حقنا أن نسأل: لماذا تتقدم أمم، وتتأخر أمم أخرى؟

فى مسيرة الحياة توجد الأمم القوية والمنيعة، وتوجد أمم ضعيفة هشة. الفارق فى الدنيا هو قوتهم، أو ضعفهم. فالأمم التى تضبط نظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ستأكل مما تزرع، وتتعالج بما تنتج، وتحارب بأسلحتها، والآلات، التى هى من صنعتها.

إذن أين المشكلة؟ هل فى الإيمان، أم فى اختلال العمل الصالح؟

إن العمل الصالح الذى هو فعل الإنسان فى الأرض، أصيب بشلل وتقزّم، وتحوّل عبر الوعاظ إلى أمثلة محدودة، بدءاً من أداء العبادات الصرفة، مروراً عبر الإحسان الفردى، ناسين المدرسة، والجامعة، ومراكز البحث العلمى، والمصنع، والمزرعة، ونشر القيم الكبرى (كالكرامة والعدل والمساواة والحرية والرحمة). أما من ناحية أخرى، فإن الإنسان كلما قلّل من فعل الدنيا - حسب تعبير الوعاظ - كان أقرب إلى الله.

وهكذا فقد المجتمع فاعليته. وخروجه من هذا المأزق التاريخى مرهون باستعادته فكرة العمل الصالح، وربطه بالإيمان.

ومن هنا، لا بد من سؤال: ما علاقة فهم الدين، وحالة التدين، بمنظومة التخلف؟

وللإجابة على هذا السؤال، لا بد من الغوص فى جذور المسألة، بدلاً من البقاء فى السطح، وفى التحليل السطحى للمسألة:

1- النظرة إلى الإنسان، وطبيعته، وهى نقطة الانطلاق نحو النجاح. فالمجتمعات التى تنظر إلى الكرامة الإنسانية على أنها حق فردى، وتتعامل معه على هذا الأساس، فى كل مناحى الحياة، لا بد أن تنجح. أما المجتمعات التى تعانى من القهر والإذلال، وتردّى الخدمات، والفقر، والبطالة، فهى مجتمعات فى عمقها سوء النظر إلى الإنسان، وينعكس هذا على البيت، والمدرسة، والجامعة، وكل نواحى الحياة. فهى مجتمعات فاشلة.

2- النظرة إلى العلم، والوعى، الذى يقوم باختيار الأفكار، عبر فحصها فى محكمة الدليل والبرهان. وهذه الروح المعرفية تكون ناتجاً عن ممارسة التفكير المنطقى، والتفكير الناقد فى المجتمع، والاهتمام بالسؤال، والبحث، وتشجيعه، وإنتاجه.

3- النظر إلى الطبيعة، وهى الكون المحيط بنا، والعلم بأن لهذه الأشياء جميعاً قوانين لا يمكن تسخيرها إلا بمعرفة تلك القوانين.

4- النظر إلى العمل. فالحياة سباق نحو الأفضل، والإنسان يصنع ذاته، ومجتمعه.

5- النظر إلى الوقت. فكيف هى نظرتنا إلى الوقت، وما هو أسلوب تعاملنا معه؟ فمن مستلزمات الحضارة (التراب والإنسان والوقت) - كما بيّن مالك بن نبى - وهى مدخلات للعملية الحضارية. والإنسان بذكائه ومهاراته يحوّل الموارد إلى ثروة، مستفيداً من الوقت،

لأنه فى سباق مع الأمم على الزمن، إذ إن الأمم المتقدمة تنظر إلى الوقت باعتباره ثروة، وقضية حياة أو موت. فهل ذلك جزء من ثقافتنا؟!

6- النظرة إلى الآخرة. فالتصورات الدينية السائدة تشكل أساساً كبيراً فى بناء المجتمعات؛ فهل تصوراتنا الدينية توجه الناس إلى اعتبار الآخرة وسيلة للإحسان فى الدنيا، أو توجههم إلى اعتبار الدنيا والآخرة مشروعين متضادين؟ بشكل يوجّه الناس إلى أن سبيل الوصول إلى النجاة فى الآخرة هو إهمال الدنيا، والزهد فيها، فيضعف حضور الإنسان فى فعل الحياة، لأنه يعتبر العمل للدنيا قصوراً وتقصيراً فى حق الآخرة.

7- النظر إلى المجتمع. وهنا نطرح سؤال المساواة، وهل المشروع الوطنى جامع لكل أفراد المجتمع؟ وهل العدل والود سائد بيننا، أم أن النظرة هرمية الشكل؟ وهل ننظر إلى الآخر المختلف على أنه مشروع تعارف، أم مشروع احتراب؟ أم أن بيننا توجس هو السبب من وراء العداوات المختلفة؟. إذن ماذا يحدث للمجتمع عندما يفقد هذه القيم؟ بالتأكيد يفقد وجوده، وطبيعته، ويفقد المنهج فى البحث والنظر، وبالتالى يفقد معنى الحياة، ويفقد دوره فى الحياة، ويتحول الدين إلى وسيلة لتنفير الناس عنه.

نحن بحاجة أن ننتج عقليات تؤمن بأن الإنسان مستحق للحرية والكرامة، لكونه إنساناً سخّر الله له كل شىء لفعل الخير. وهذا الإنسان الذى كرّمه الله يتوجب عليه تحقيق الإيمان الصادق، والعبادة الخالصة، والفعل والعمل فى الدنيا لإعمارها.

النسق الكلي للعيش المشترك

هل الدين عائق بين البشر؟

بنظرة سريعة إلى بلادنا، نجد الاحتقان السياسى بين الطوائف، والأقليات، والآخر المختلف. وهنا تواجهنا جملة أسئلة:

هل نسلّم على الآخر المختلف؟ هل يجوز أن نتودّد لهم، ونهديهم الهدايا؟ هل نعايدهم؟ هل نشترى منهم، ونأكل معهم، أو نبيع لهم؟ هل نسمح لهم ببناء دور العبادة؟ هذه الأسئلة، وغيرها، تعتبر إشكالية عند البعض. ولا يجوز، هنا، استدعاء نصوص مجزأة من القرآن والسنة والتاريخ، بل بفهم النسق الحاكم لكل تلك الاستدعاءات.

ولو نظرنا إلى القيم بشكل نسقى، لأمكننا تقسيمها إلى أربع أنواع:

-1قيم العمق ٢- قيم التساكن والعيش المشترك ٣- قيم الدعوة والتواصل ٤- قيم الحرب.

وكل هذه القيم متداخلة بعضها ببعض، ومتأثرة ببعض، وبينها علاقة جدلية ديناميكية، واختلال قيمة يعنى اختلال باقى القيم: فإن اختل التساكن والتواصل، نشبت الحرب، وأصبح الناس يبحثون عن الاستقرار من جديد، وعن العيش المشترك، والتواصل الحضارى.

الدول التى تريد مواجهة ظاهرة التطرف، ووقف انضمام الشباب لهم، لا تنتبه إلى الأفكار التى تحمل الشباب إلى هذه الأهداف. فنحن دائماً نذكرهم بأن السبب فى تخلفنا وتراجعنا عن ركب الحضارة هو الغرب، ونقول لهم إن سبب تقدم الغرب هو نهبهم ثرواتنا خلال حقبة الاستعمار، ونذكرهم بقصص بشعة من تلك الحقبة، ونؤكد لهم بأن لا سبيل إلى التقدم إلا بجهادهم ومحاربتهم. وبهذا ملأنا الشباب حماساً، ولم نمنحهم مخرجاً من التخلف والأزمة. وبهذا السبيل نجنّدهم بعد ملء رؤسهم بتلك المقدمات. لماذا لم نخبرهم عن تجارب الأمم التى خرجت من الاستعمار إلى الاستقلال، ومنه إلى التنمية، لتنافس مستعمريها؟ إننا لا ندلهم إلى الطرق الممكنة، بل نضعهم أمام نفق مظلم ومغلق، ثم نأتى ونسأل: لماذا يتطرفون؟!

إن المعلومات والمعارف لبنات تفكير، والمناهج هى طرق الاستفادة من تلك اللبنات، فإن أخطأنا فى اختيار اللبنات (المعلومات)، أو فى طرق التحقيق فيها، أو تفسيرها، أو وصفها، فإن البناء سينهار. إن بناءنا تهدّم، ويوشك أن ينهار، وما زلنا نسير فى نفس الطريق المسدود، فلا نحن دققنا فى اللبنات، ولا نحن بذلنا جهداً تقدمياً فى المناهج.. فأين المخرج؟

إن الفرق بين ما نفهمه من الإسلام، وما نمارسه فى حياتنا، لهو فرق كبير، وشاسع. ومن دون ردم هذه الفجوة، ستضيع معالم الإسلام، وتختفى فكرة الرحمة.

والسؤال هنا: ما هو شكل البناء الذى يرسمه القرآن للمجتمع البشرى؟ ولماذا أطلقنا عليه: النسق؟

فالنسق هو (الكل)؛ تتفاعل أجزاؤه، ويدعم بعضها بعضاً، ليقوم بوظيفة معينة. وعند اختلال أى جزء منه، سيؤثر فى بقية الأجزاء. إذ إنه (كل) متكامل، له مدخلات، وعمليات، ومخرجات، وله نظام تحكّم يسمح له بالتعديل والضبط.

فالنسق الاجتماعى فى القرآن له مدخلات، هى احتياجات البشر؛ كالعدل، والحرية، والكرامة، وعملياته؛ التى هى عبارة عن تفاعلات الأفكار الكبرى، وتراتبيتها فى المجتمع، ومخرجاته؛ التى يتولد عنها عمران الحياة، واتساعها. أما نظام التحكم فيه، فهو رضى المجتمع عن درجة تحقق احتياجاتهم من العدل والحرية والكرامة.

إن النظرة إلى النسق القيمى، يعنى فهم مشروع الدين فى حياة الإنسان، وعلاقة الأجـزاء ببعضها، ونسبة كل منها إلى غيرها، إضـافة إلى حجـم كـل منهـا داخـل النسـق، الـذى هـو الضابط لأشكال النظر الشرعى، وللتصور العام للدين.

نظام العيش المشترك يتكون من أربعة أسئلة:

وهنا نسأل: ما هى التصورات الحاكمة للنسق، فى العمق، عن الإنسان والحياة؟
وما هى مبادئ العيش المشترك بين البشر، والتى تعكس قيم العمق فى النسق؟
وما هى قواعد التواصل والدعوة بين البشر المختلفين داخل النسق؟
وما هى ضوابط الحرب إن قامت، وكيف تعود المجتمعات إلى السلام؟

1- التصورات الحاكمة فى العمق:

تأتى أولاً القضايا الكبرى، التـى تسـتند عليهـا لحظـة الخلـق، فالإنسـان مكـرّم، منحـه الله العلم، وأعطى له حرية الاختيـار، وترتـب عليهـا مسـؤولية الإنسـان عـن أفعالـه، واتخـاذه القرارات. وحرمانه من أىّ من هذه الخصائص الوجودية، هو اعتداء عـلى كرامـة الإنسـان، وإرادته.

2- قيم التساكن والعيش المشترك:

إن حالة الحرب فى القرآن هى استثناء، وإن حالة السلم هى الأساس بين البشـر. والبشـر يعيشون بالتراضى والتعاقد، وعلـيهم احـترام العقـود والعهـود مـع الجميـع، عـلى اخـتلاف مللهم ونحلهم. فقواعد العيش المشـترك ينظمهـا التعاقـد والعـرف، وأن الأصـل فى العـيش المشترك، ينبنى على البر والقسط. إن البعض يطرح إسلاماً خالياً من الروح، حيث يريد بنـاء علاقة مع الآخرين لا تسكنها مشاعر الود والبر، ولا تكون مبنيّة على العدل القـانونى، الأمـر الذى يؤدى إلى صراعات بين البشر.

-3قيم التواصل، والدعوة:

بما أننا نعيش مع المختلف، فلا بد من أن تـدور بيننـا حـوارات ونقاشـات، ويرغـب كـل طرف فى أن يقنع الآخر بما عنـده مـن قناعـة، وعنـدها لا يجـوز إكـراه النـاس عـلى أمـر لا يريدونه، ولا يجوز تقييدهم بما نعتقده نحن، لأنه يكون سبباً فى اختلال النسق.

4-ضوابط الحرب، وقيمها:

ماذا لو انزلق مجتمع إلى الحرب؟ وما هو موقف الإسلام من هذه المساحة؟ وما علاقتها بالمساحات الثلاث السابقة الذكر؟ وكيف عبّر عنها القرآن؟

نموذج الدوائر الثلاث:

يمكن تقسيم تقريرات القرآن إلى ثلاث دوائر مهمة:

1-نصوص وردت فى تقريرات الاعتقاد.

2-نصوص وردت فى تقريرات الحقائق العامة.

3-نصوص وردت فى تقريرات الحقوق.

دائرة الاعتقاد:

إن الحساب على الكفر أخروى، وبيان من هو كافر أخروى أيضاً. والبشر ما دام يعيشون ضمن مجتمع واحد، رغم اختلاف المعتقد، إلا أنه يسعهم العيش بمبدأ القبول، ولا حل إلا عبر تسيير الحياة بمبدأ القبول.

دائرة التقريرات العامة:

من الواضح أن حق الإنسان كإنسان محفوظ ومكفول، ولا يمكن الاعتداء عليه بأىّ حجة كانت. يجب التفريق بين مساحة السلم ومساحة الحرب، وإن الخلل يأتى عند استدعاء آيات الحرب فى مسائل السلم.

وخلاصة القول: لا يمكن إنتاج مجتمعات سوية، دون تصور عميق لنظام قيمى ضابط.

وإننا كبشر مسؤولون أمام الله عن إعمار الأرض، عبر وقف سفك الدماء، ووقف الفساد فى الأرض، والقيام بأحسن الأعمال.

والمجتمع القوى هو وليد البر، والقسط، والتعاقد، والوفاء بالعهود، وتهيئة أجواء الحرية والعدل.

العمل الصالح الشامل لكل أوجه الحياة، شرط من شروط المجتمع السوى القوى❐

* باحث فى الفكر السياسى والاستراتيجى - لندن.

لا رجم في القرآن

د. سعد سعيد الديوه‌چى

✍ وبعد، فهذا كتاب بهذا العنوان للعلامة الشيخ المرحوم مصطفى الزلمى، والذى يعد طفرة تاريخية وفقهية لم يتعود النـاس عـلى تقبلهـا، بعـد أن اعتقـدوا أنهـا مـن مُسـلمات الدين، وبديهياته. وليس لنا فضل بما جاء بالمقال سوى عرض أسس الكتاب.

وفى المقدمة القصيرة يشرح الشيخ دوافع كتابته لهذا الكتـاب، فيقـول بأنـه منـذ القـرن الثانى الهجرى، فإن معظم الفقهاء أقرّوا رجـم الـزانى والزانيـة، وقليـل مـنهم عارضـوه، وأن هنالك تعارضاً ظاهرياً بين ما جاء فى القرآن، وما روى عن الرسول (صـلى الله عليـه وسـلم) من الأحاديث، فيما يتعلق بالرجم، (حسب ما سيعرضه لاحقاً).

ويؤكد الشيخ بأنه لا توجد فى القرآن الكريم آية واحدة تشير، مـن قريـب أو بعيـد، إلى مشروعية رجم الزانى المحصن أو الزانية المحصنة، وأن عقوبة الزنا تتمثل بالجلد والحبس.

فالقرآن الكريم يقول: {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْـدَةٍ وَلَا تَأْخُـذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِـاللَّهِ وَالْيَـوْمِ الْآخِـرِ وَلْيَشْـهَدْ عَـذَابَهُمَا طَائِفَـةٌ مِـنَ**

الْمُؤْمِنِينَ}النور. وعليه، فدخول (ال) الاستغراق على اسم الفاعل يفيد العموم، والعام يؤخذ بعمومه، ما لم يثبت تخصيصه.

و(سورة النور) التى وردت فيها الآية أعلاه تبدأ بافتتاحية فريدة، ترد على زعم أولئك الذين يتجاهلون وضوح القرآن، وبيان تشريعاته، حيث تبدأ السورة بالآية: {**سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**}.

وبما أن الرجم يؤدى إلى الموت، فمن غير المقبول أن تكون عقوبة الجارية المتزوجة، إذا زنت، نصف عقاب الحرة المتزوجة، لأن الموت لا يقسم إلى موت كامل، ونصف موت. فقد ورد فى (سورة النساء)، بشأن الزواج من الجوارى المؤمنات: {**وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**}النساء. وفى سياق تأكيده على عذاب الجلد، الذى لا يؤدى للموت، قوله تعالى: {**وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ**}النور.

وحتى ما جاء بخصوص نساء الرسول (صلى الله عليه وسلم)، يؤكد هذا النهج بدون أدنى مواربة، حيث يقول القرآن: {**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا**}الأحزاب. فهل من المعقول أن يكون الموت ضعفين، وهو عقوبة حدية؟.

إن فلسفة الشيخ الزلمى تقودنا إلى أمور نحن فى أمسّ الحاجة إليها، فى استنتاج الأحكام من القرآن، وأهمها: أخذ القرآن ككل، بعد اكتمال النزول، واستنباط الأحكام بآيات؛ ليس بالضرورة أن تكون من أسباب النزول على أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وتنوع الحياة الاجتماعية للمجتمعات المسلمة، واختلافها، حسب الزمان والمكان. بينما انشغل معظم المفسرين، ومستنبطى الأحكام، بالدوران حول شبهات آيات، اعتقدوا أنها محذوفة من القرآن، مثل ما جاء فى (فتح البارى، شرح صحيح البخارى)/ ١٤٣/١٢، إذا (زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم)، والجملة على ركاكتها ناقشها الفقهاء، والمفسرون، ولم يلتفتوا لحقيقة تواتر كلام الله، وقد حفظه الله بقوله: {**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**}الحجر.

ويروى الشيخ- رحمه الله - رواية عن عمر (رضى الله عنه)، قوله: "... فقد رجم الرسول، ورجمنا، وإنى والذى نفسى بيده لولا أن يقول الناس زاد عمر بن الخطاب فى كتاب الله لكتبتها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، فإنا قد قرأناها"[1*].

ويردف الشيخ بأن هذه أكذوبة على عمر (رضى الله عنه)، وما أكثر الأكاذيب عليه، فقد كان أشجع الناس، بعد الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فى قول الحق، ولا يخشى لومة لائم.. ومع ذلك انشغل بعض الفقهاء فى مناقشة تفاصيل مثل هذه الأكاذيب، التى هى بعيدة عن روح القرآن، وفى مناقشتها، وأخذها كقاعدة لاستنباط الأحكام.

والمضحك المبكي بأن أغرب ما قيل فى هذه الأكذوبة، ما نسب إلى أم المؤمنين عائشة (رضى الله عنها)، أنها قالت "إن باقى سورة الأحزاب كان مكتوباً فى رق موضوع تحت فراش محمد، ولما مات، وذهبت لدفنه مع من ذهبوا، فرجعت فوجدت داجن بيت الرسول قد أكل الرق، بما فيه من وحى ربه!". ومن المعروف أن بعض المفسرين ذهبوا إلى أن (سورة الأحزاب) كانت بقدر (سورة البقرة)، إلا أنها نسخت آياتها، بضمنها آية (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما)، وبقيت (٧٣) آية.

بهذا التهافت أراد بعض الفقهاء والمفسرين أن يجدوا باباً لترسيخهم فكرة الرجم، وبأى وسيلة كانت.

ومن المؤسف أن هؤلاء المفسرين لم يسألوا أنفسهم سؤالاً بسيطاً جداً عن سبب وضع الرسول (صلى الله عليه وسلم) لهذا الرق تحت فراشه، وهو من الجلد السميك، وهل ينام الرسول (صلى الله عليه وسلم) على آيات القرآن؟! وهل ذهبت عائشة (رضى الله عنها)

[1*] موطأ الامام مالك ط/٢، ص٢٤١، صحيح مسلم ١٣١/٣، ابن ماجة في السنن رقم ٢٥٥٣، فتح الباري ١٤٣/١٢.

لدفنه، وقد دفن فى حجرتها؟! وهل تذكره السيدة عائشة باسمه المجرد، ولا تقول: الرسول (صلى الله عليه وسلم).

والشيخ الزلمى لا ينكر الأحاديث التى وردت بشأن الرجم الذى نفذه الرسول (صلى الله عليه وسلم) على مضض، وفى بعض الزناة، وهى أحاديث معدودة؛ كحديث ماعز الأسلمى، الذى اعترف بالزنى أمام الرسول، وأصرّ على تنفيذ العقوبة به، وحين مسّ الحجارة، ومسّ الموت، هرب، ولكنهم نفذوا العقوبة كاملة. وعندما سمع الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال: هلا تركتموه!.

ويقول الشيخ: فإن هذا التعامل مع ماعز يدل دلالة واضحة على أن الرجم لم يأمر به القرآن قبل قضاء الرسول (صلى الله عليه وسلم) به، لأن أمر الله لا يجوز فى تنفيذه التردد والتساهل والاستفسارات.

ويورد الشيخ - رحمه الله - واقعة تخص رجلاً قال للرسول (صلى الله عليه وسلم): إنى أصبت حداً فأقمه علىّ، ولم يسأله، وقال وحضرت الصلاة مع النبى (صلى الله عليه وسلم)، فلما قضى (صلى الله عليه وسلم)، أعاد الرجل الكرّة، فقال (صلى الله عليه وسلم): أليس صليت معنا، قال نعم، قال: فإن الله قد غفر لك ذنبك.

وهناك التفاتة جديرة بالاهتمام، نتيجة التداخل المعرفى بين المسلمين واليهود فى المدينة. فالرجم موجود فى التوراة، وجاء اليهود فى حادثة زنى لأخذ الأحكام من الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فنبهّه عبد الله بن سلام، وكان حبراً له مكانة عند اليهود، ثم أسلم، على ما موجود فى التوراة، فقال لهم: إنى أحكم بما فى التوراة.

وعليه، فالرسول (صلى الله عليه وسلم)، قد حكم على مضض فى حوادث قليلة بالرجم، اجتهاداً منه، لما موجود فى التوراة، وأعطى الفرصة للمذنب بالتنازل عن طلب العقوبة به، لأن ذلك كان اجتهاداً منه، واستنباطاً من أحكام التوراة، قبل أن تنزل (سورة النور).

فقد جاء فى التوراة: (وإذا التقى رجل بفتاة مخطوبة لرجل آخر، فى المدينة، وضاجعها، فأخرجوهما كليهما إلى ساحة بوابه تلك المدينة، وارجموهما بالحجارة حتى يموتا)(٢٣-٢٤،٢٢، سفر التثنية). وهذا ما أخبر به عبدالله بن سلام الرسول (صلى الله عليه وسلم) فى تلك الحادثة، والأمر يسرى على المرأة المتزوجة، والرجل الذى يفعل الزنا معها. وهناك أحكام أخرى تخص الرجال، والعذارى غير المتزوجات، والرجال غير المتزوجين، ممن يقترفون الزنى، توجد أحكام أخرى بشأنهم، يمكن ملاحظتها فى هذا السفر.

والمسيح عليه السلام، وكما تروى الأناجيل، قد أبطل الرجم الذى كان اليهود يمارسونه، مع أنه لم يبطل الشريعة، فعندما جلبوا له امرأة زانية، قالوا: (قد أوصانا موسى فى شريعته

بإعدام أمثالها رجماً بالحجارة، فما قولك أنت)(٥-٧، يوحنا)، فجاوبهم: (من كان منكم بلا خطيئة، فليرمها أولاً بحجر)(٧-٨، يوحنا). وهكذا انسحب الجميع، وقال للمرأة: (أنا لا أحكم عليك، اذهبى ولا تعودى تخطئين)(١١-٨، يوحنا).

وعليه، فإنه من القواعد الأصولية الثابتة المتفق عليها، أنه إذا تعارض نص القرآن الكريم مع الحديث النبوى الشريف، فى موضوع معين، ولم يمكن الجمع بينهما، يقدّم العمل بالقرآن على العمل بالحديث النبوى، ولو كان متواتراً، لأن القرآن وحى إلهى ثابت بالتواتر، بخلاف الحديث النبوى، الذى ليس وحياً على الرأى الراجح عند علماء المسلمين. لأن بعض الأحاديث النبوية اجتهادات للرسول (صلى الله عليه وسلم)، فكان يجتهد مستنداً إلى ما فى العرف الجاهلى، قبل إلغائه بالقرآن، أو ما فى التوراة، أو لمصلحة كانت فى نظره سنداً فى اجتهاده. فكان (الظهار) فى الجاهلية يعتبر طلاقاً، والظهار هو تشبيه الزوج زوجته بإحدى محارمه، حتى نزلت الآية: {**الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ**}المجادلة.

وكذلك نزوله عند رأى الصحابى الحباب بن المنذر بن الجموح، وتخليه عن رأيه بشأن مكان (بدر)، وقال له الرسول (صلى الله عليه وسلم): (قد أشرت بالرأى)، أى الرأى الصحيح.

ومن هذا المنطلق، يعرض الشيخ الزلمى ما توافق عليه فقهاء المذاهب المختلفة، وما اختلفوا عليه، لأنهم لم يراعوا تلك القواعد، التى أخذها الرسول (صلى الله عليه وسلم)، بنظر الاعتبار.

وكذلك يسرد الشيخ رواية لشيخ الأزهر الأسبق محمد أبو زهرة، بأنه قد قال نفس الرأى عام ١٩٧٢م، فى ندوة التشريع الإسلامى، المنعقدة فى مدينة (البيضاء) فى ليبيا.

وأخيراً، فالذى دعانا لهذا الأمر كثرة المتطفلين على الدين، من الذين نصبوا أنفسهم أولياء على المسلمين، آخذين ما يقوم به بعض المتطرفين، أمثال داعش، وغيرها، حجة للتهجم على الدين بلا هدىً ولا كتاب منير❐

مرافئ

واقع الإقليم
والمرتجى من العملية الانتخابية

د.يحيى عمر ريشاوى

لا شك أن فحوى وجوهر العملية الديمقراطية، والانتخابات، وإنشاء وتشكيل المؤسسات البرلمانية، يكمن فى الوصول الى الاستقرار السياسى فى أى بلد كان (وذلك أضعف الإيمان). ومن المفترض أن يكون مردود الجهود البشرية، والمادية الهائلة، والتى تصرف فى سبيل إجراء الانتخابات، إيجاد نوع من الطمأنينة السياسية، والتى بالتالى (من المفترض) أن تخلق نوعاً من الاستقرار والازدهار الاقتصادى والرفاهية المعيشية للمواطن البسيط .

صحيح أن الوصول إلى هذه النتيجة (الطبيعية) ليس بتلك السهولة، ويحتاج إلى زمن.. وصحيح أيضا أن الديمقراطية تحتاج إلى رعاية، وبيئة خصبة، كي تنمو وتزدهر.. وصحيح، مرة أخرى، أنه لا يجوز المقارنة بين بلدان عريقة فى العملية الانتخابية، وتداول السلطة، وبين بلداننا الناشئة والنامية، والنائمة فى معظم الأحيان.. ولكن الواقع الانتخابى فى العراق، وإقليم كوردستان، بعيد كل البعد عن هذه الأمنيات المتواضعة.. وكل يوم نبتعد فرسخاً، أو ربما فرسخين!! من المعانى الحقيقية للانتخابات والعملية الديمقراطية .

شلة من الأحزاب (هناك)، وحزبا السلطة (هنا)، يريدون - عن سابق إصرار وترصد - إفراغ العملية الديمقراطية من فحواها، وكل يوم يثبتون، للقاصى والدانى، أنهم بعيدون كل البعد عن المعانى الحقيقية للعملية الديمقراطية؛ من انتخابات حرة، وفرص متساوية للتعبئة الانتخابية، ونزاهة فى عملية التصويت، واعتراف بالنتائج، وبالتالى تداول سلمى وطبيعى للسلطة.. ما نشهده فى كل عملية انتخابية، من لعب بالنتائج، وتشكيل لفيالق التزوير، وتهديد للناخب المسكين بقطع قوت يومه، وغيرها من الأساليب القذرة، دليل على هذا الواقع المرير، وعلى غياب حس المسؤولية التاريخية، الملقاة على عاتق هذه السلطة .

الانتخابات والعملية الديمقراطية قبل أن تكون صناديق اقتراع ومفوضية وأحزاب ومرشحين متنافسين، هى قناعة وثقافة وسلوك.. قناعة بحق الآخر (أياً كان) بتجربة الحكم والإدارة.. وهى ثقافة متجذرة لدى الشارع.. ثقافة متجذرة فى الأرضية السياسية.. وليس مجرد شعارات رنانة.. وهى سلوك لدى النخبة السياسية على أرض الواقع.. عدا ذلك، فإن الانتخابات، والعملية الديمقراطية برمتها، ستكون وبالاً على الشعوب، وما ٢٠١٨/٥/١٢ منكم (ومنا) ببعيد .

فبقدر حاجتنا إلى الانتخابات، والتعددية الحزبية، وممارسة العملية الديمقراطية، بصورتها الشكلية، نحتاج (بل وربما أكثر) إلى جوهر الديمقراطية، والتى (ربّما) قوامها ثلاث اعترافات:

- اعتراف بالآخر
- اعتراف بالفشل
- اعتراف بالنتائج، كيفما كانت..

وهذا لعمرى من هذه السلطة بعيد❐

البرلمان الإلكتروني

صلاح سعيد أمين
Selah1434@gmail.com

وأخيراً، صادقت المحكمة الاتحادية العليا على النتائج النهائية للانتخابات التى جرت فى الثانى عشر من آيار الماضى، دون أن يحدث أىّ تغيير يذكر فى العد والفرز اليدويين، فى حين إن القوائم المشتكية من الانقلاب الإلكترونى كانت قد قدمت أدلة ملموسة كافية لحدوث سرقة كبيرة لأصواتهم بصورة لم يتخيلها أحد من قبل.

فذهب الـ(بعض)إلى البرلمان العراقى الجديد بعنوان (نواب)، وفى الحقيقة هم ليسوا نواباً لهذا الشعب، بل هم بالأحرى نواب لهؤلاء الذين كفلوا لهم جلوسهم على كراسى النواب الشرعيين الحقيقين، عبر انقلابهم الإلكترونى.

وذهب الـ(بعض) إلى البرلمان العراقى الجديد، وحلفوا اليمين أن لا يخونوا هذا الوطن، ولا شعبه، فى الوقت الذى بدأوا فيه خطوتهم الأولى بالخيانة وسرقة أصوات الناخبين؛ الذين اتجهوا إلى صناديق الاقتراع بقلوب مفعمة بالأمل، بغية أن تغيّر أصواتهم شيئاً من حياتهم المنكوبة.

وفى دورته الحالية، سنرى الـ(بعض)، من هؤلاء، على شاشات التلفزة، يدافعون عن القانون، ويدعون إلى تطبيقه، بل ويحاولون أن يعلمونا ما هى أهمية تطبيق القانون فى حياة الفرد والمجتمع، وكيف ستساهم سيادة القانون فى بناء حياة راقية لائقة بكل عراقى شريف!!

وكذلك هناك الـ(بعض)، فى البرلمان الجديد، سيبقون فى ذاكرتنا رموزاً للسرقة، ولسلب إرادتنا.. وفى حين يأخذون رواتب دسمة بفضل التكنولوجيا الديجيتالية، سيبقى المواطن العادى الفقير يزور - كل يوم - ميدان العمل بغية أن يكسب عملاً يؤمّن حياة يوم آخر لأفراد عائلته.

وفى النهاية، أقول بكامل قناعتى، ومن الآن فصاعداً: إن هؤلاء النواب الإلكترونيين لن يستطيعوا أن يتنفسوا الصعداء، فيما تبقى من حياتهم، إلا فى برلمانهم الإلكترونى، لسبب بسيط وهو: صورتهم المنبوذة بسبب انقلابهم الإلكترونى على الناخب، والمنتخب، الشرعيين..

وأخيراً، فالانقلاب الإلكترونى بمثابة آخر مسمار يغرس فى نعش الانقلابيين. وهذا، بالتأكيد، لا يمد عمر الانقلابيين ساعة واحدة، ولا يشفع لهم بتاتاً، ونحن لا نقول ذلك جزافاً، بل استنبطنا من تجارب الانقلابيين الآخرين المحيطين بنا، الذين حصلوا - قبل الإطاحة بهم بفترة قليلة - على أكثر من ٩٠% من أصوات الناخبين فى بلدانهم!!❐

تقارير

الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني:

لم نفرط في الأرض، ولم نخن الوطن

تقرير: سرهد أحمد

✍ أكد الأمين العام للاتحاد الإسلامى الكوردستانى، الأستاذ صلاح الدين محمد بهاء الدين، أن القائمة الانتخابية رقم ١١٩ لتحالف (نحو الإصلاح) هى لاقتلاع الفساد والفاسدين (فى إشارة الى برنامج القائمة الانتخابية ١١٩ وأهدافها الرئيسية).

جاء ذلك فى كلمة خلال لقائه كوادر وتنظيمات الحزب، بمنطقة (كرميان) فى إقليم كوردستان ،يوم الخميس٢٠ أيلول ٢٠١٨.

وفى لقاء آخر مع نخبة من تنظيمات الحزب فى قضاء (جمجمال)، يوم الاحد ٢٣ أيلول ٢٠١٨، قال الأستاذ الامين العام إن" الاتحاد الإسلامى أنزه حزب كوردستانى ولا يخضع أو يدين لأحد فى الجوار بشىء"، مؤكداً أننا "لم نفرط فى الأرض، ولم نخن الوطن".

وأضاف سيادته أن:" الاتحاد الإسلامى بات ظاهرة أخلاقية، ولسنا فقط حزباً من تلك الأحزاب السياسية التى تغلق دكاكينها حال انتهاء الانتخابات".

وفى لقاء مماثل مع عدد من كوادر الحزب فى دربنديخان، يوم السبت ٢٢ أيلول ٢٠١٨، قال الأستاذ صلاح الدين محمد بهاء الدين، "إن مسؤولى السلطة فى الإقليم لا يكترثون لمطالب جماهير كوردستان".

وأوضح أنه: "رغم مرور ٢٦ عاماً على تشكيل السلطة الكوردية، فإنّ الشعب ما زال يعانى من عدم الحصول على أبسط حقوقه كالماء والكهرباء".

وأوضح الأمين العام أن:" الانتخابات محطة مهمة جداً للعمل السياسى من أجل إجراء تغييرات فى السلطة القائمة".

وكان الأستاذ الأمين العام قد أكد فى لقاء سابق مع كوادر الحزب فى قضاء بينجوين، يوم الأحد ١٦ أيلول ٢٠١٨، أن:" الاتحاد الإسلامى هو القوة السياسية الوحيدة فى الإقليم التى لا ترتبط بالتبعية لأى دولة من الدول ولا تتبع سياسة هذه الجهة أو تلك".

وخاض الاتحاد الإسلامى الكوردستانى الانتخابات التشريعية فى الإقليم بتحالف انتخابى باسم (نحو الإصلاح) الرقم ١١٩.

وضم التحالف الانتخابى أيضا الحركة الإسلامية فى كوردستان وحركة الإصلاح والتنمية بالإضافة إلى شخصيات سياسية ودعوية واجتماعية كوردية مستقلة.

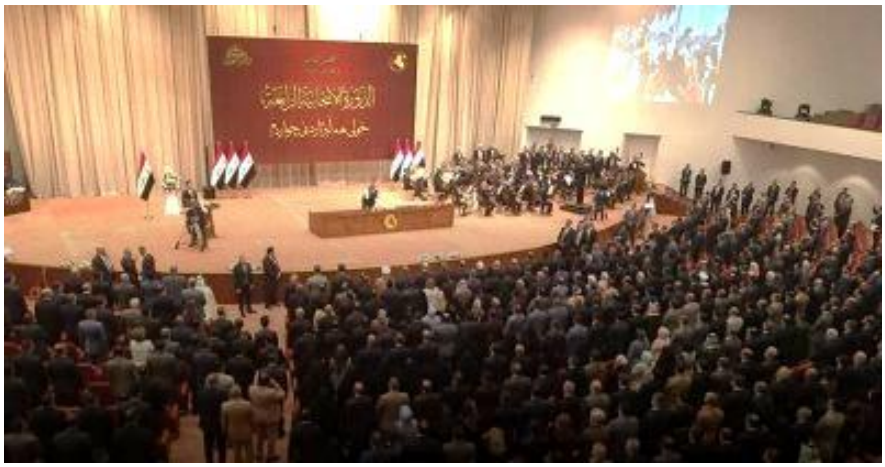
وخلال أول مهرجان نظمه تحالف (نحو الإصلاح) فى أربيل، يوم الأربعاء ١٣ أيلول ٢٠١٨، للتعريف بمرشحى القائمة الانتخابية ١١٩، شدد الأستاذ الامين العام على" أن التصويت فى الانتخابات واجب؛ أكثر من كونه مجرد حق".

وأجريت انتخابات برلمان كوردستان فى ٣٠ من أيلول المنصرم ٢٠١٨، حيث تنافس فيها ٧٠٩ مرشحاً ضمن تحالفين، وثمانية كيانات على ١٠٠ مقعد يطلق عليها المقاعد العامة، و٦٤ مرشحاً آخر ضمن ١٩ كياناً لشغل مقاعد الـ"كوتا" البالغ عددها ١١ مقعداً، حيث يشغل الرجال ٧٧ مقعداً، والنساء ٣٤ مقعداً. وتنافس المرشحون للحصول على أصوات ٣.١ مليون ناخب فى محافظات الإقليم وهى أربيل العاصمة، ودهوك، والسليمانية، فضلاً عن حلبجة التى باتت محافظة مؤخراً.

وتركـزت المنافسـة فى الانتخابـات بـين الحـزبين الحـاكمين؛ "الـديمقراطى الكوردسـتانى" و"الاتحاد الوطنى"، من جهة، وأحزاب المعارضة الرئيسة (الاتحاد الإسلامى، وحركة التغيـير، والجماعة الإسلامية) من جهة ثانية❐

حراك الكتل السياسية العراقية

لتشكيل الرئاسات الثلاث



تقرير: المحرر السياسى

✍ بعد مصادقة المحكمة الاتحادية العليا فى العراق، يوم الأحد ١٩ آب ٢٠١٨، على نتائج العد والفرز اليدوى الجزئى لأصوات المقترعين فى الانتخابات البرلمانية التى جرت فى أيار الماضى لتصبح قطعية.

عقد مجلس النواب العراقى، فى دورته الرابعة والجديدة، يوم الإثنين ٣ أيلول ٢٠١٨، أولى جلساته برئاسة النائب الأكبر سناً محمد على الزينى، وبحضور معظم نواب الكتل البرلمانية المختلفة، من بينهم نواب الأحزاب الكوردية الأربعة فى الإقليم، وعددهم ١١ نائباً، ونواب الحزبين الحاكمين فى الإقليم (الديمقراطى الكوردستانى ٢٥ مقعداً) و(الاتحاد الوطنى ١٨ مقعداً) ..

وأدى النواب الجدد اليمين الدستورى، بصفتهم أعضاء فى مجلس النواب، فى دورته الرابعة، حيث حضر الجلسة ٢٩٧ برلمانياً من أصل ٣٢٩.

لكن مجلس النواب الجديد أخفق فى انتخاب رئيس له خلال الجلسة الأولى، بسبب فوضى سادتها نتيجة الخلاف الواسع على (الكتلة البرلمانية الأكثر عدداً)، التى ستكلف بتشكيل الحكومة الجديدة، حيث تنافس التيار الشيعى الذى يقوده المالكي وهادى العامرى (تحالف البناء)، مع التيار الآخر، الذى يتزعمه كل من العبادى ومقتدى الصدر (تحالف الإصلاح والإعمار)، جهود تشكيل الكتلة الأكبر داخل مجلس النواب لتشكيل الحكومة الجديدة. والكورد من أبرز الغائبين عن التحالفين الجديدين حتى الآن.

وهذه الخلافات دفعت برئيس السن إلى رفع جلسة مجلس النواب وجعلها مفتوحة لحين توصل الكتل إلى توافقات خارج قبة المجلس بشأن الكتلة الأكبر، وتقديم مرشحين لتولى منصب رئيس مجلس النواب ونائبيه، وكذلك انتخاب رئيس الجمهورية.

وسيكون أى تحالف بحاجة إلى غالبية عدد أعضاء مجلس النواب لضمان تمرير الحكومة، أى أصوات ١٦٥ عضواً من أصل ٣٢٩ على الأقل.

ويوم السبت ١٥ أيلول، استأنف مجلس النواب العراقى جلساته، وأقر انتخاب السياسى الشاب محمد الحلبوسى، من تحالف (المحور السنى)، رئيساً له بحصوله على أصوات غالبية الأعضاء المصوتين.

وفى اليوم التالى ١٦ أيلول انتخب مجلس النواب نائبين لرئيسه، وهما (حسن كريم الكعبى)، عن (التيار الصدرى) نائباً أول، و(بشير خليل حداد)، عن (الديمقراطى الكوردستانى)، نائباً ثانياً.

وجرى العرف السياسى، بعد ٢٠٠٣، أن يتولى السنّة رئاسة مجلس النواب، والكورد رئاسة الجمهورية، والشيعة رئاسة الحكومة.

وحول استعدادات الكورد لتولى منصب رئاسة الجمهورية، أعلن (الاتحاد الوطنى الكوردستانى) يوم الأربعاء ١٩ أيلول ٢٠١٨، ترشيح (برهم صالح) لتولى هذا المنصب.

وحسب تقارير صحيفة فقد تم ترشيح صالح بعد قبول الأخير العودة مع عدد من القيادات الموالية له إلى صفوف (الاتحاد الوطنى الكوردستانى).

وكان (برهم صالح) قد انشقّ مؤخراً عن (الاتحاد الوطنى) بسبب خلافات داخلية، وأعلن عن تشكيل تحالف باسم (التحالف من أجل الديمقراطية والعدالة).

وترشيح (صالح) لم يرق للحزب الديمقراطى الكوردستانى، إذ أعلن أن المنصب ليس حكراً على غريمه (الاتحاد الوطنى)، وأقدم هو الآخر على ترشيح رئيس ديوان رئاسة الإقليم (فؤاد حسين) لمنصب رئيس الجمهورية.

وهذا الترشيح والترشيح المقابل يفاقم حدة الصراع بين حزبى السلطة فى الإقليم على منصب رئيس جمهورية العراق يوماً بعد آخر، إذ يزعم كل منهما بأحقيّة المنصب، حيث يدعى الاتحاد الوطنى أن المنصب من استحقاقه، بينما يشدد الحزب الديمقراطى على أن المنصب سيؤول إليه لأنه يتصدر نتائج الانتخابات فى الإقليم.❐

مؤتمر بإسطنبول يناقش

(الرؤية المقاصدية وأثرها في نهضة الأمة)

تقرير: الحوار

✍ عقد بمدينة إسطنبول، فى ٢٠١٨/٧/٣ ، فعاليات مؤتمر (الرؤية المقاصدية، وأثرها فى نهضة الامة)، بمشاركة نخبة من علماء ومفكرى العالم الإسلامى.

ونظم المؤتمر من قبل (المنتدى العالمى للوسطية فى الأردن) وبـ(التعاون مع هيئة علماء المسلمين فى العراق)، حيث تناولت الجلسات مفهوم وتعريف مقاصد الشريعة، وبيان أهميتها، ووحدة الامة، ودور المقاصد الشرعية فى ترسيخ التعايش السلمى.

وألقى الأمين العام للمنتدى العالمى للوسطية؛ المهندس (مروان الفاعورى)، كلمة فى الجلسة الافتتاحية للمؤتمر، استعرض فيها أهدافه ومنهاجه، مبيناً أن:" توضيح رؤى الإسلام المقاصدية، قضية تحظى بأولوية فى برنامج المؤتمر."

وناقش المؤتمر فى عدة جلسات، وعلى مدار يومين، أوراقاً عن المدخل المقاصدى وبناء الاستراتيجيات، ودورها فى إيجاد الشخصية البناءة، والاجتهاد المقاصدى وقضايا العصر، والمقاصد الشرعية وأثرها فى الفقه الإسلامى، فضلا عن مقاصد الشريعة والعيش المشترك، والقيم الإسلامية، والمقاصدية، وأثرها فى تجديد العمل الإسلامى السياسى.

ومن أبرز الاوراق البحثية التى نوقشت فى المؤتمر، ورقة للدكتور (نور الدين الخادمى)، الأكاديمى بجامعة الزيتونة فى تونس، بعنوان: (مفهوم وتعريف مقاصد الشريعة، وبيان أهميتها)، أوضح فيها أن: "المستوى الأرقى لدرجات المقاصد هو: العبودية، ومصلحة المخلوق، والقصد والنية، وأن ذلك هو مراد الله عز وجل"، وشرح جملة من المفاهيم المتعلقة بهذا الموضوع .

وكذلك ورقة بحثية للمفكر التركي الدكتور (محمد قورماز)، بعنوان (المقاصد الشرعية ووحدة الأمة"، حيث أكد فيها:"أن الحياة فى الفكر الإسلامى ليست جامدة، بل متجددة، ومواكبة للتطور. والقيم الإنسانية، بالإضافة إلى المبادئ الإسلامية، تعتبر من جملة الثوابت الدينية ."

أما الباحث والمفكر التركي الدكتور (عمر الفاروق)، فقد تناول فى ورقته البحثية التى حملت عنوان: (دور المقاصد الشرعية فى ترسيخ التعايش السلمى)، الجذور والأصول الإسلامية التى تتكفل بحل جميع مشاكل الناس.

كما وشهد مؤتمر (الرؤية المقاصدية) فى جلساته، قراءة ورقة بعنوان: (المدخل المقاصدى وبناء الاستراتيجيات)، للدكتور (سيف الدين عبد الفتاح)، من مصر، تناول فيها التحديات التى تواجه المجتمعات، ودور المنهج الوسطى الذى ينبغى على الأمة أن تتبناه فى التصدى لها .

وتليت فى المؤتمر أيضاً ورقة بعنوان: (مقاصد القرآن الكريم والسنة النبوية فى إيجاد الشخصية البناءة)، للأكاديمى الدكتور (أمين أبو لاوى)، من الأردن، قال فيها: إن "الشريعة الإسلامية تهتم ببناء الشخصية الفعالة ذات الأثر الواقعى فى المجتمع ."

أما ورقة (الاجتهاد المقاصدى وقضايا العصر)، للدكتور (ونيس المبروك)، من ليبيا؛ فقد اهتمت ببيان تفعيل المقاصد، وإعمالها فى الفتاوى، ومناهج الحركات الإسلامية والدعاة.

واختتمت جلسات المؤتمر بمداخلات، ونقاشات، وتعقيبات، أدلى بها المشاركون من علماء وباحثين وأكاديميين؛ على الأوراق البحثية التى قدمت فيها❐

الفوضى (غير) الخلاقة ما زالت في مراحلها الأولى

محمد وانى

لن تهدأ منطقة الشرق الأوسط، ولن ترى الاستقرار السياسى، والأمنى، حتى تتحقق الأهداف الاستراتيجية للمشروع الأمريكي القديم الجديد (الفوضى الخلاقة)، رغم مرور أكثر من سبعة أعوام على اندلاع ثورات الربيع العربى، التى شملت معظم الدول العربية ذات الأنظمة الشمولية، وهى خطوة أولى باتجاه تطبيق المشروع الأمريكي على أرض الواقع.. فمازال العنف الطائفى قائماً، والفوضى منتشرة، فى كثير من الدول المفصلية فى المنطقة، كاليمن والعراق وسوريا وليبيا، ودول أخرى أكبر وأوسع نفوذاً، يجرى إدخالها بالقوة فى المشروع الفوضوى الأمريكي، كتركيا وإيران، وربما السعودية، ودول الخليج، فيما بعد.

وتركّز اهتمام الدوائر الغربية على منطقة الشرق الأوسط بعد أحداث سبتمبر بعامين (فى ٢٠٠٣)، من خلال إشاعة الفوضى، و تدمير كل ما هو قائم، ومن ثم إعادة البناء، حسب المخطط الذى يخدم مصالح القوى المتنفذة.. ومن أكثر المفكرين الذين تحدثوا عن هذا الأمر (صامويل هانتنكتون)، صاحب نظرية (صراع الحضارات)، حيث بنى نظريته على أساس أن الصراع العالمى القادم سيكون حضارياً، مع التركيز على معاداة الحضارة الإسلامية، التى يرى أنها لا يمكن بحال أن تنسجم مع الحضارات الأخرى.. والنظرية تعنى باختصار "أنه عندما يصل المجتمع إلى أقصى درجات الفوضى، المتمثلة فى العنف الهائل، وإراقة الدماء، وإشاعة أكبر قدر ممكن من الخوف لدى الجماهير، فإنه يصبح من الممكن بناؤه من جديد، بهوية جديدة، تخدم مصالح الجميع".

وجاءت (كوندوليزا رايس)، لتتبنى النظرية، وتجرّبها على أمم وشعوب الشرق الأوسط بكاملها، بحجة أن حكومتها تريد نشر الديمقراطية، بعد عمليات فوضوية عارمة، لا تبقى ولا تذر! حيث صرحت أن "(الولايات المتحدة) ستلجأ إلى نشر الفوضى الخلاقة فى الشرق الأوسط، فى سبيل إشاعة الديمقراطية"

وكان ظهور (داعش)، المفاجئ، فى العراق وسوريا، ودخول روسيا فى المشهد السورى، وتوسيع إيران لنفوذها فى المنطقة، وسيطرة تركيا على مدينة عفرين، وتدخل إسرائيل، بين آونة وأخرى، وصمت أمريكا، والمجتمع الدولى، المريب، حيال سيطرة القوات العسكرية العراقية، والحشد الشعبى، على مدينة كركوك.. كل هذه الأحداث المتتابعة، دخلت ضمن إطار التحضيرات الأمريكية، لترسيخ مشروعها الاستعمارى الفوضوى فى المنطقة، وجرّها إلى دوامة من العنف الشديد، وانعدام الاستقرار، والحرب الطائفية، والعرقية، التى لن تنتهى إلا بانتهاء الجميع، شعوباً ودولاً، وتدميرها تدميراً كاملاً، باسم الديمقراطية، وإعادة تأهيلها، وتأديبها (من أول، وجديد)!.❐