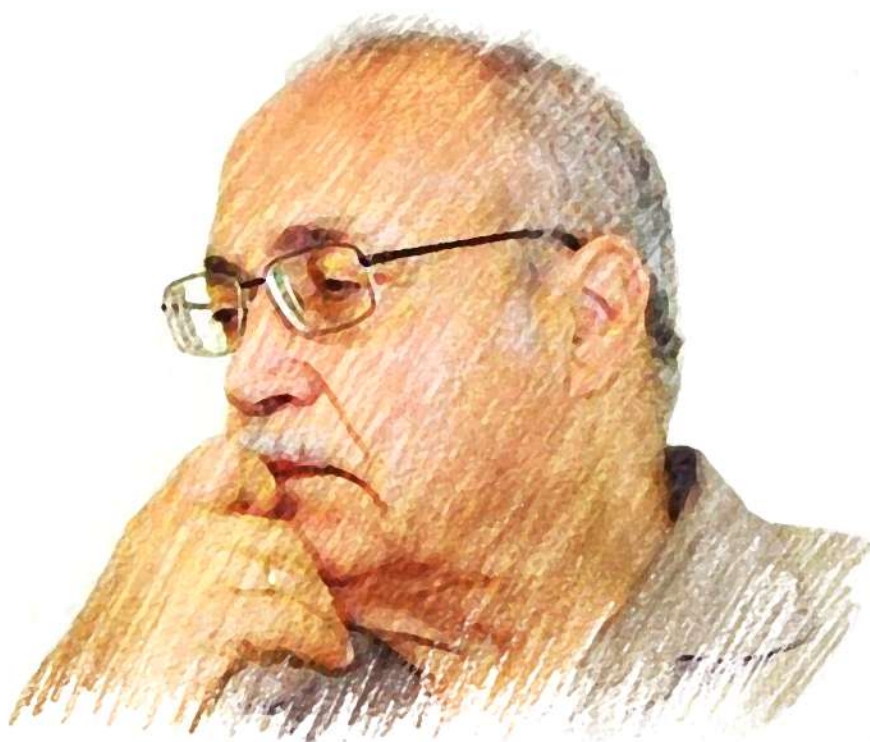


# حصار الزمن: الماضي والمستقبل (علوم)

الجزء الثالث



حسن حنفي



# حصار الزمن: الماضي والمستقبل (علوم)

الجزء الثالث

تأليف  
حسن حنفي



## حصار الزمن: الماضي والمستقبل (علوم)

حسن حنفي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إن مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلي يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٠٤٧ ٤

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٦.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور حسن حنفي.

# المحتويات

|     |                                                                 |
|-----|-----------------------------------------------------------------|
| ٧   | الإهداء                                                         |
| ٩   | <b>الفصل الأول: علوم القرآن</b>                                 |
| ١١  | مفهوم العلم في القرآن الكريم                                    |
| ٤٩  | الروح والجسد في القرآن الكريم                                   |
| ٥٥  | <b>الفصل الثاني: علوم الحديث</b>                                |
| ٥٧  | من نقد السند إلى نقد المتن                                      |
| ١٥٧ | <b>الفصل الثالث: علوم الفقه والأصول (القديم)</b>                |
| ١٥٩ | الجهاد في التراث الإسلامي                                       |
| ١٨١ | مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي |
| ٢٣٩ | فقه النساء                                                      |
| ٢٦٣ | مقاصد الشريعة وأهداف الأمة                                      |
| ٢٩٩ | هل الشورى والبيعة هما الديموقراطية والعقد الاجتماعي؟            |
| ٣١٩ | <b>الفصل الرابع: علوم الفقه والأصول (الجديد)</b>                |
| ٣٢١ | الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان                           |
| ٣٤١ | المجتمع المدني بين التصور الإسلامي والمفهوم الغربي              |
| ٣٥٣ | الإسلام والتنمية                                                |
| ٣٧١ | الناصرية والإسلام                                               |

|     |                                                            |
|-----|------------------------------------------------------------|
| ٣٨٣ | هل الفقر قيمة؟                                             |
| ٣٨٩ | نظرية الثورة العربية                                       |
| ٤١١ | الاشتباه في فكر باحثة البادية                              |
| ٤٢٣ | مستقبل الإسلام في ضوء التحديات الراهنة                     |
| ٤٣٩ | <b>الفصل الخامس: علوم الحكمة</b>                           |
| ٤٤١ | أرسطو في علوم الحكمة                                       |
| ٤٨٣ | الوحي والعقل والطبيعة                                      |
| ٥٢٥ | ابن رشد فقيهاً                                             |
| ٥٦١ | الاشتباه في فكر ابن رشد                                    |
| ٥٩١ | ابن رشد بين الأشعرية والظاهرية                             |
| ٦٠٥ | توظيف ابن رشد بين الثقافتين العربية والغربية               |
| ٦٢١ | من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية                   |
| ٦٣٩ | التيارات السلفية المعاصرة وعلاقتها بالتيار السلفي التاريخي |
| ٦٥١ | هل هناك منهج موحد لفهم الدين؟                              |

## الإهداء

إلى المواطن العربي ...  
حتى يفك حصار الزمن.

حسن حنفي

مدينة نصر، ١ يوليو ٢٠٠٥ م





الفصل الأول

# علوم القرآن



# مفهوم العلم في القرآن الكريم<sup>١</sup>

## تحليل المضمون

### (١) الموضوع والمنهج

مفهوم «العلم» في القرآن الكريم مفهوم رئيسي مثل مفاهيم «الله، الإيمان، العمل، الدنيا، الآخرة ... إلخ»، مما يدل على أهمية العلم.

وهو الذي على أساسه ظهرت تصورات العلم في العلوم الإسلامية العقلية النقلية؛ أصول الدين وأصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف، أو العلوم النقلية الخالصة؛ علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، أو العلوم العقلية الخالصة؛ الرياضيات كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى والجبر، أو الطبيعية، الطب والصيدلة والكيمياء والمعادن والنبات والحيوان.

يبدأ علم أصول الدين بنظرية العلم والمعلوم، والفرق بين الشك واليقين، والنظر والاستدلال، والحسيات والمجربات والأوليات والمتواترات وأنواع الأدلة النقلية والعقلية، الظنية والقطعية،<sup>٢</sup> ويبدأ علم أصول الفقه بالمنطق باعتباره نظرية في العلم كما هو الحال في «المستصفى» للغزالي، مع مبادئ اللغة من أجل وضع قواعد الاستدلال،<sup>٣</sup> وتبدأ علوم

---

<sup>١</sup> «أخلاقيات البحث العلمي عند العلماء المسلمين والغربيين: الماضي والحاضر». أكاديمية أكسفورد للدراسات العالية-أكسفورد، ٣٠-٣١ أغسطس ٢٠٠١م.

<sup>٢</sup> من العقيدة إلى الثورة، ج ١، المقدمات النظرية، نظرية العلم، مدبولي، القاهرة ١٩٨٧م، ص ٢٣١-٤٠٩.

<sup>٣</sup> الغزالي: المستصفى في أصول الفقه، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر المحمية، ج ١، ١١-٥٥.

الحكمة بالمنطق باعتباره آلة للعلوم قبل الطبيعيات والإلهيات، وتبدأ علوم التصوف أيضاً بكتاب العلم، كما هو الحال في «إحياء علوم الدين» للغزالي.<sup>٤</sup>

أما العلوم النقلية الخمسة فتبدأ أيضاً بكتاب «العلم» كما هو الحال في «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، وكما يفعل البخاري في صحيحه، وفي كتب الفقه والسيرة والتفسير. أما العلوم الرياضية والطبيعية فإنها تؤسس العلوم الاستنباطية والاستقرائية في آنٍ واحد، العقلية والتجريبية، النظر والاعتبار بلغة القدماء.

وقد كُتبت عدة مؤلفات في مفهوم العلم كموضوع مستقل مثل «جامع بيان العلم وفضله» للقاضي عبد البر، كما ظهر في عناوين عدة مؤلفات مثل «إحصاء العلوم» للفارابي، «أبجد العلوم» لحسن صديق خان، و«مفتاح العلوم» للسكاكي، وغيرهم.

وأساسها جميعاً مفهوم «العلم» في القرآن الكريم الذي كان المصدر الأول لتصوير العلم في منظومة العلوم الإسلامية القديمة قبل أن يزاحم الوافد الغربي الموروث القديم، وتنشأ تصورات جديدة للعلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية في نزاع بينها وتضارب بين مناهجها ومعارضة الاستنباط بالاستقراء، والنظر بالتجربة والاتساق بالتصديق، وحيرة العلوم الإنسانية بين المنهجين قبل أن تستقل بمناهج خاصة مثل الظاهريات، وبالرغم من محاولات «وحدة العلوم» عند هيجل أو «العلم الشامل» عند ليننتز.

ومنهج «تحليل المضمون» منهج من مناهج العلوم الاجتماعية واللسانية لتحليل الخطاب، خطب الرؤساء والمديرين والقادة أو العلماء والفقهاء والدعاة للتعرف على مكونات الفكر ومساره. يبدأ من اللفظ إلى المعنى، ويعتمد على التحليل الكمي لتردد الألفاظ وتركيب الجملة وفقه اللغة، والفرق بين الاسم والفعل والحرف، والنكرة والمعرفة، والمرفوع والمنصوب والمجرور، واسم الفاعل واسم المفعول واسم الفعل، إلى آخر ما يعرفه فلاسفة اللغة ودلالاتها على الفكر.

ويُطبَّق على كل أنواع النصوص، النص الديني والأدبي والقانوني والتاريخي، ولكل نص أبعاده المركبة أو البسيطة، فالصحة التاريخية أهم للنص الديني والذي أوجب «النقد التاريخي للكتب المقدسة» منها إلى النقد الأدبي، بالرغم من وجود قضية الانتقال، والنص التاريخي والنص القانوني، وقضية اقتضاء الفعل أو الإلزام أقرب إلى النص الديني والقانوني اللذين يوجبان الفعل منهما إلى النص الأدبي والنص التاريخي، والبعد الجمالي

<sup>٤</sup> الغزالي: إحياء علوم الدين، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، ج ١، ١١-٩٥.

للنص أقرب إلى النص الأدبي والديني منهما إلى النص التاريخي والنص القانوني، وقضية التفسير المعنوي المجازي أقرب إلى النص الديني والنص الأدبي منها إلى النص القانوني، بالرغم من أهمية روح القانون، والنص التاريخي، وقضية الإبداع الفني أقرب إلى النص الأدبي والنص الديني منها إلى النص القانوني والنص التاريخي، والمعرفة التاريخية أقرب إلى النص التاريخي والنص الديني، قصص الأنبياء، منها إلى النص الأدبي والنص القانوني.

صحيح أن الآيات لها «أسباب النزول» التي يمكن أن تساعد على فهمها التاريخي مع «الناسخ والمنسوخ».<sup>٥</sup> إنما المقصود هنا هو «مفهوم العلم»، وهو أقرب إلى الفهم البنيوي عن طريق «تجريد» النص ووصف شكله الخارجي وبنيته الداخلية. ليس المقصود «تحليل» النص ورده إلى واقعه التاريخي بل «تركيب النص» ورده إلى بنيته العقلية. وقد تكون لآية واحدة أكثر من دلالة من حيث الشكل أو المضمون، وفي هذه الحالة تستعمل مرة واحدة وذلك لكثرة الآيات التي تفيد نفس المعنى، وتغادياً للتكرار.

وهو منهج دقيق مضبوط يتجنب إصدار الأحكام العامة خارج منطق البرهان، ويبدأ بنقطة دقيقة هي تحليل الألفاظ. فالفكر لغة، والمعنى عبارة، والمفهوم لفظ، والتصور تركيب يتجنب إصدار الأحكام العامة سلباً أم إيجاباً، والبداية بالأحكام المسبقة التي تفرض نفسها على النص، من خارج النص وليس من داخله، واللغة ليست موضوعاً شكلياً، مجرد ثوب للمعنى، صوت دال، تعبير وإيصال، بل «اللغة منزل الوجود» كما يقول هيدجر، تكشف عالماً بأكمله، يتجاوز المعاني إلى الوجود ذاته الذي يتكشف للوعي؛ لذلك «في البدء كانت الكلمة». والكلمة قول وفعل، معنى وشيء، صورة ومضمون، صوت وصورة، ماهية ووجود، خالق ومخلوق. الكلام صفة من صفات الله، والوحي كلام الله، وقول ثقيل يلقي على النبي، وهو الوحي. معرفة البشر بالحياة والكون والمصير، وبالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. والقول اقتضاء فعل، توجه نحو العمل كما هو الحال في أنواع القضايا في فلسفة اللغة المعاصرة. ليس مجرد وصف أو تقرير بل هو أمر أو نهى، ومن ثم لا يعني «تحليل المضمون» أي وقوع في الشكلائية المعاصرة

<sup>٥</sup> انظر دراستنا «الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول»، هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨م، ص ١٧-٥٦.

عندما يصبح «تحليل الخطاب» وسيلة وغاية وليس فقط وسيلة لتجاوز اللغة إلى العالم الخارجي.

وهو أحد المناهج وليس المنهج الأوحد، ولا يوجد منهج كامل يتناول الموضوع من جميع جوانبه، بل هناك تكامل المناهج من أجل إنارة الموضوع المتعدد الجوانب؛ إذ يغلب على منهج «تحليل المضمون» الإحياء بالشكلية، فاللغة صورة الفكر، واللفظ ثوب المعنى بتعبير القدماء، فهل يمكن الاقتراب من المضمون بالشكل؟ يرد الفنان إيجاباً وكذلك عالم اللسانيات وفيلسوف التجربة والوضعي المنطقي، ويرد الرومانسي بالنفي، فالفكر عاطفة وانفعال ما قبل الألفاظ، ويشاركه الظاهراتي الذي يعتبر عالم الماهيات عالماً مستقلاً قبل الحمل المنطقي، وكما عرض هوسرل في «التجربة والحكم»، والمثالي الذي يثبت الحدس والتصورات والمفاهيم والمثل كأفكار قبلية سابقة على التجربة واكتساب اللغة مثل ديكارت وكانط، ومن ثم يحتاج تحليل المضمون التحول من تحليل الألفاظ إلى تحليل المعاني، ومن تحليل اللغة إلى وصف المعاني أو «الماهيات» المستقلة قبل حلولها في الألفاظ.

وإذا أمكن الانتقال من عالم الألفاظ إلى عالم المعاني، فكيف يتم الانتقال من عالم المعاني إلى عالم الأشياء؟ فاللغة ثلاثية الأبعاد، اللفظ والمعنى والشئ كما يقول هوسرل في «المنطق الصوري والمنطق الترتسندنتالي»، ويقتضي عالم الأشياء المناهج الاجتماعية والسياسية والتاريخية لمعرفة حركة هذه المعاني في التاريخ.<sup>٦</sup>

وإذا أمكن الانتقال من عالم الألفاظ إلى عالم المعاني، ومن عالم المعاني إلى عالم الأشياء، فكيف يتم الانتقال من عالم الأشياء إلى عالم الأفعال. فاللغة اقتضاء، والعبارة مطلب، والقضية أمر، «افعل» أو «لا تفعل». يحتاج تحليل المضمون إذن بالإضافة إلى عالم الألفاظ وعالم المعاني وعالم الأشياء إلى عالم السلوك والعلوم السلوكية.

بهذا المعنى يتحول منهج تحليل المضمون من مجرد تحليل للأشكال اللغوية إلى وصف للمضمون على مستوى المعاني والأشياء والبواعث وحركة التاريخ، فالشكل مدخل إلى المضمون.

ولدرء شبهة الشكلائية تم إكمال منهج تحليل المضمون بالمنهج الظاهرياتي (الفينومينولوجي) وتحليل الآيات باعتبارها تجارب حية في الشعور الفردي والجماعي،

<sup>٦</sup> Husserl: Logique Formelle et Logique Transcendentale, PUF Paris 1957, pp. 27-29

فألاية خطاب موجه إلى الشعور تجد ما يطابقها في التجربة الحية. أسباب النزول الجديدة. قراءة القرآن وكأنه أنزل على الشعور الآن بمضامينه الحاضرة في تجربة العلم والعلماء، وهي تجربة فردية واجتماعية، ومن ثم يظهر الواقع الاجتماعي من خلال التجربة المشتركة كنوع من الواقعية الجديدة أو التي تطابق معاني النصوص. فالنص تجربة حية بعد التدوين، والتجربة نص حي قبل التدوين، الواقع المادي الذي تبدأ منه الوضعية الاجتماعية والمادية التاريخية «بين قوسين». يرفعان فقط ساعة الممارسة وفعل العلم، ويظلان أثناء التعلم والحصول على العلم. المنهج الظاهرياتي يصف العلم باعتباره ماهية في الشعور، وماهية مستقلة في «أنطولوجيا المناطق» أو «المناطق الأنطولوجية» كنوع من «الأنماط المثالية». أو «النماذج» والتي يرمز إليها «الله» باعتباره «عالمًا». ثم يأتي «الإيضاح»، القاعدة الثالثة للمنهج الظاهرياتي، بعد «تعليق الحكم» القاعدة الأولى، ثم «التكوين» القاعدة الثانية، لتوضح تشابه الماهيات وتداخلها عودًا إلى قاعدة الوضوح والتمييز في المنهج الديكارتي.<sup>٧</sup>

ونظرًا لأن «العلم» الآن أصبح جزءًا من الوافد الغربي، بل إن الحضارة الغربية قدمت نفسها على أنها حضارة العقل والعلم، والإنسان والتاريخ، فرض المنهج المقارن نفسه من أجل عقد حوار ثقافي بين مفهوم العلم الموروث من القدماء وتصور العلم الوافد من المحدثين فيما يتعلق بأوجه التشابه والاختلاف. صحيح أن مفهوم العلم الموروث يستنبط من نصوص ومنهج تحليل المضمون ولكنها نصوص تُفهم بالعقل، وتُرد إلى التجارب الحية، وصحيح أيضًا أن تصور العلم الوافد من الغرب الحديث يعتمد على العقل والتجربة، إلا أنه يشارك مفهوم العلم الموروث في اعتماده أيضًا على العقل والتجربة. فهناك مقاييس مشتركة بين الموروث والوافد يسمح بالمقارنة بينهما، خاصة وأن الباحث العربي الآن يعيش بين ثقافتين، وافدة وموروثة، وما زال ينقل عن القدماء أو المحدثين منذ عصر النهضة دون أن يوحد بينهما في وحدة عضوية كما فعل الفلاسفة مع اليونان، واكتفى بقراءة أحدهما في الآخر على نحو جزئي انتقائي.

---

Hassan Hanafi: L'Exégèse de la Phénoménologie l'état actuel de la méthode<sup>٧</sup> phénoménologique et son application au phénomène religieux, Le Caire Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1977, pp. 71-74

## (٢) فعل العلم

«العلم» من الموضوعات الرئيسية في القرآن الكريم.<sup>٨</sup> ذكر في الصيغة الفعلية أكثر مما ذكر في الصيغة الاسمية، مما يدل على أن العلم فعل وليس جوهراً، حركة وليس ثباتاً، صيرورة وليس وجوداً.<sup>٩</sup> العلم فعل العالم الذي يدرك المعلوم، وليس العلم اللدني المعطى سلفاً. العلم مكتسب بجهد العالم وبتوجيهه نحو المعلوم. العلم جهد ومعاونة ومقاومة للأهواء ورغبة في التصديق وإيجاد البرهان.

وتتعدد الصيغ الفعلية للفظ «علم» أكثر مما تتعدد الصيغ الاسمية.<sup>١٠</sup> أكبرها «يعلم»، والفاعل الله أولاً والإنسان ثانياً. ثم «يعلمون» وكلها للإنسان كفاعل، ثم «تعلمون» وكلها أيضاً للإنسان كفاعل. فالعلم فعل إنساني حاضر للفرد وللجماعة الغائبة أو المخاطبة، وهو أيضاً فعل أمر، نداء للفعل وطلب له.<sup>١١</sup>

وتتعدد الصيغ الفعلية عن طريق زمن الفعل الحاضر والماضي والمستقبل طبقاً لأبعاد الزمن الثلاثة، وأكثر الاستعمالات المضارع ثم الماضي ثم المستقبل. العلم فعل حاضر متصل، حركة دائبة، تفاعل بين العالم والمعلوم وليس علماً ماضياً تحجّر وتحول إلى تراث منقول. العلم إبداع حاضر وليس نقلاً ماضياً، منبع متجدد وليس بحيرة يتراكم فيها الماء، من المنبع إلى المصب.<sup>١٢</sup>

وتتعدد أشكال تصريف لفظ «علم» طبقاً للمتكلم والمخاطب والغائب، والمفرد والجمع، وطبقاً للضمائر المتصلة كمفعول به، وأكثر الصيغ في الغائب ثم المخاطب وأقلها المتكلم. فالعلم مستقل عن المتكلم والمخاطب، عن مجرد التراسل بين المتكلم والسامع. العلم فعل العالم.<sup>١٣</sup>

ويأتي لفظ «علم» متعدياً بالشدة على اللام في صيغة «عَلَّمَ» مما يدل على وجود معلم، بالإضافة إلى التعلم الذاتي وهو الأغلب،<sup>١٤</sup> والغالب مضافاً إلى الضمير أي إلى المتعلم، الفرد

<sup>٨</sup> ذكر لفظ العلم في القرآن ٧٧٩ مرة.

<sup>٩</sup> الصيغة الفعلية (٤٧٤)، الصيغة الاسمية (٣٠٥)، أي مرة ونصف.

<sup>١٠</sup> الصيغ الفعلية (٥٨)، الصيغ الاسمية (٢٠)، أي مرتان ونصف تقريباً.

<sup>١١</sup> يعلم (٩٣)، يعلمون (٨٥)، تعلمون (٥٦)، اعلموا (٢٧).

<sup>١٢</sup> المضارع (٣٢٤)، الماضي (٥٨)، المستقبل (١٠).

<sup>١٣</sup> الغائب (٢٥٦)، المخاطب (١٠١)، المتكلم (٣١).

<sup>١٤</sup> «علم» (٣٨٤)، «عَلَّمَ» (٤١).



أو الجماعة، وأحياناً يضاف إلى الفعل لام التوكيد مثل «لَيَعْلَمَنَّ»، «لَتَعْلَمَنَّ»، «وَلَنُعَلِّمَهُ» زيادة في التأكيد على ضرورة العلم،<sup>١٥</sup> وأحياناً يظهر فعل «علم» في صيغة المبني للمجهول بصرف النظر عن الفاعل، مرة في صيغة المخاطب المفرد، ومرة المخاطب الجمع، ومرة المتكلم الجمع.<sup>١٦</sup>

وطالما أن العلم هو فعل التعلم فإنه يزيد وينقص، يشتد ويضعف، يسرع ويبطئ؛ لذلك ظهرت صيغة أفعل التفضيل «أعلم» مما يدل على التفاضل في العلم والسبق فيه،<sup>١٧</sup> وفي تحليل صيغة «يعلمون» يظهر النفي أي عدم علم الإنسان أو تجاهله وليس جهله. يغلب النفي على الإثبات، ويكون النفي في صيغة مطلقة «لا يعلمون» أو في صيغة نسبية «أكثرهم» أو «أكثر الناس».<sup>١٨</sup>

### (٣) علم العلم

وفي الصيغ الاسمية تتصدر صيغة «علم» أكثر من العالم، وعَلَّمَ أكثر من عليم، ثم «العلم» المستقل عن العالم مضافاً إلى الضمائر، الغائب المذكر والمؤنث، والغائب الجمع والمتكلم، ثم العالم المفرد والجمع، ثم المعلوم.<sup>١٩</sup>

والعلم بالرغم من أنه يأتي بعد العالم إلا أنه مستقل عن العالم والمعلوم. له بنيته الداخلية. هو جوهر في غالبية استعمالاته، ولا يضاف إلى الضمائر إلا في أقل القليل، ضمير الغائب المفرد المذكر أو المؤنث أو ضمير الغائب الجمع المذكر أو ضمير المتكلم، فالغائب أكثر من المتكلم ولا يوجد مخاطب، والهاء المذكر أو المؤنث تعود على المعلوم، والتواضع يتطلب إضافة العلم إلى المتكلم.<sup>٢٠</sup>

<sup>١٥</sup> لَيَعْلَمَنَّ (٤)، لَنَعْلَمَنَّ (٢)، وَلَنُعَلِّمَهُ (١).

<sup>١٦</sup> المبني للمجهول عَلِّمْتُ، عَلَّمْتُ، عَلَّمْنَا.

<sup>١٧</sup> «أعلم» (٤٩).

<sup>١٨</sup> يعلمون (٨٥)، النفي (٤٤)، الإثبات (٤١)، النفي المطلق، أكثر الناس (١٦)، أكثرهم (١٤)، أكثر الناس (١١).

<sup>١٩</sup> عليم (١٦٢)، العلم (١٠٥)، العالم (٢٠)، المعلوم (١٤). وبالتفصيل: عليم (١٦٢)، عالم (١٣)، عَلَّمَ (٤٠). عالمين (٤)، علماء (٢)، والعلم (٩٤)، علمه (٥)، علمها (٤)، علمهم (١)، علمي (١).

<sup>٢٠</sup> العلم (٩٤)، علمه (٥)، علمها (٤)، علمهم (١)، علمي (١).

وفي استعمال العلم كجوهر مستقل يبدو الله نموذج العلم في مقابل الجهل أو غير العلم أو اللاعلم. ثم يتلوه الذين «أوتوا العلم» أو «أولو العلم» أو «ذو العلم»، فالعلماء ليسوا فقط ورثة الأنبياء بل إنهم هم الذين يحققون نموذج الله — العلم في الإنسان — العلم. ومنهم «الراسخون في العلم» في مقابل أهل الجدل والاختلاف والفرقة في العلم، ويوضع العلم في مقابل الهوى والظن والنسيان. ويكون موضوع العلم هو الكتاب أو التاريخ أو الساعة أو الملاء الأعلى أو الغيب، وهو علم اليقين الذي لا شك فيه، ومقررون بالحكم جمعاً بين النظر والعمل، ومضاف إلى الجسم جمعاً بين القوة النظرية والقوة العملية.<sup>٢١</sup> وفي تحليل معاني اسم «العلم» تتراوح بين سبعة حقول دلالية.

(أ) الله نموذج العلم المطلق الذي يفيض على العلم الإنساني. الله وحده هو العالم والإنسان هو المتعلم، ما يستطيع تعلمه فيما ينفعه وليست أموراً نظرية خالصة مثل «الروح» الذي يظل خاصاً بالعلم الإلهي.<sup>٢٢</sup> الله وحده عالم الغيب والذي يُطلع عليه البشر إذا شاء، وهو دافع للإنسان على المزيد من العلم والبحث والاستقصاء.<sup>٢٣</sup> هو وحده العالم بالتاريخ، الحاضر في الزمان، الماضي والحاضر والمستقبل والإنسان لا يعلمه إلا بالرواية.<sup>٢٤</sup> علم الله هو العلم المطلق الشامل في حين أن علم العلماء علم نسبي محدود، وهذا ليس إقلالاً من شأن العالم بل تأكيداً على تقدم العلم وترقي العلماء والرغبة في مزيد من العلم والشوق إليه.<sup>٢٥</sup>

<sup>٢١</sup> الله (٣١)، الالعلم (٢٢)، أوتوا العلم (٩)، أولو العلم، ذو علم (١)، الراسخون في العلم (٢)، الهوى (٤)، الظن (٣)، النسيان (٢)، الشك، اليقين (١)، علم الكتاب، علم الساعة (٤)، الحكم والعلم (٤)، علم التاريخ (٢)، علم الغيب، الملاء الأعلى (٢)، الرحمة والعلم (١).

<sup>٢٢</sup> ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ (٢: ٣٢)، ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (١٧: ٨٥)، ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ﴾ (١٨: ٥)، ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ (٥٣: ٣٠)، ﴿قَالَ وَمَا عَلَّمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٢٦: ١١٢).

<sup>٢٣</sup> ﴿قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (٥: ١٠٩).

<sup>٢٤</sup> ﴿فَلَنَقْصُصَ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ (٧: ٧).

<sup>٢٥</sup> ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (١٢: ٧٦)، ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (٥٨: ١١)، ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (٢٠: ١١٤)، ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (٦: ٨٠)، (٧: ٨٩)، (٢٠: ٩٨)، (٤٠: ٧)، ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوا قَالَ أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا

وهو الذي يعطي الوحي ويرسل الأنبياء وينزل الكتب ويؤتي الأنبياء بعضاً منه على نحو قبلي. اختارهم الله عن علم، وهو العلم المنزل الذي يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والسلوك، بين العدل والرحمة، وعلم الله يقتضي الاستجابة، فهو اقتضاء فعل، علم يتحقق.<sup>٢٦</sup>

(ب) والراسخون في العلم هم الذين يرثون العلم الإلهي ويعلنون عنه، ويجدون البراهين على صدقه،<sup>٢٧</sup> وأولو العلم هم الذين يشهدون على الحق مع الله والملائكة على الله نموذج العلم، ووحدانيته أي وحدة العلم،<sup>٢٨</sup> وأحياناً «ذو العلم» عندما يكون متلقياً للعلم مبلّغاً له وناقلاً إياه،<sup>٢٩</sup> وهم الذين «أوتوا العلم» عندما يتحققون من صدق ما أوتوه يوم القيامة في نهاية التاريخ، وهم الذين يعرفون صدقه ويطيعونه ويحذرون الناس من الجهل به وعصيانته،<sup>٣٠</sup> وهو علم في الصدور أي علم شعوري، يؤدي إلى الإيمان والتصديق.<sup>٣١</sup>

بِهَا عِلْمًا ﴿٢٧: ٨٤﴾، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (٢٠: ١١٠)، ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ﴾ (١٩: ٤٣)، ﴿وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ (٢٧: ٤٢)، ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي﴾ (٢٨: ٧٨)، ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَا هُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٤٤: ٣٢)، ﴿قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ﴾ (٤٦: ٢٣)، ﴿قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (٦٧: ٢٦)، ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (٢: ٢٢)، ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (١٨: ٦٥)، ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا﴾ (٢٧: ١٥)، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (٢: ٢٥٥).

<sup>٢٦</sup> ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ (٢١: ١٤).

<sup>٢٧</sup> ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ (٣: ٧)، (٤: ١٦٢).

<sup>٢٨</sup> ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ (٣: ١٨).

<sup>٢٩</sup> ﴿وَإِنَّهُ لَدُوٌّ عَلِيمٌ لِمَا عَلَّمْنَاهُ﴾ (١٢: ٦٨).

<sup>٣٠</sup> ﴿قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (١٦: ٢٧)، ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ﴾ (٢٢: ٥٤)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلَّذِينَ سَجَدُوا﴾ (١٧: ١٠٧)، ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ﴾ (٣٤: ٦)، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ تَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ (٢٨: ٨٠).

<sup>٣١</sup> ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (٢٩: ٤٩)، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانُ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (٣٠: ٥٦)، ﴿حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفًا﴾ (٤٧: ١٦).

(ج) وضده الجهل، وإصدار الأحكام بغير علم مثل نسبة بنين وبنات إلى الله، وهو منزّه عن التشبيه، أو عبادة صنم لا سلطان له أو وثن لا قوة له، وسب الله أي الكفر بالعلم وتجاوزاً له،<sup>٣٢</sup> والجهل كذب يؤدي إلى الضلال لأنه قول بغير علم، وهو وزر يؤدي إلى عبادة وهم، والقول لا يكون إلا عن علم وإلا كان قولاً أهوج لهو الحديث. القول لا يكون إلا عن علم،<sup>٣٣</sup> والعلم بيان وإعلان وليس تكتماً أو إخفاءً.<sup>٣٤</sup> أما النسيان فطبيعي في الإنسان وهو في أرذل العمر. فالعلم تذكّر والجهل نسيان كما صرح أفلاطون.<sup>٣٥</sup>

ولا يكون الإيمان إلا عن علم، ولا يكون عن جهل حتى ولو أدى ذلك إلى عصيان الوالدين، ولا يكون العلم إلا مع الاعتراف بالجميل والشكر للنعم والأرزاق،<sup>٣٦</sup> والعلم نوعان: قبلي من الله وبعدي من الإنسان، نقل وعقل، عطاء واكتساب، إلهام وتحصيل،<sup>٣٧</sup> والجهل يؤدي إلى خطأ في السلوك.<sup>٣٨</sup>

(د) والعلم ضد الهوى: العلم موضوعي ثابت دائم أصيل، والهوى انفعال متغير وطارئ. الله ليس الهوى بل الحق، والهوى ليس العلم، ويؤدي إلى الضلال.<sup>٣٩</sup>

<sup>٣٢</sup> ﴿وَحَرِّقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٦: ١٠٠)، ﴿فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٦: ١٠٨).  
<sup>٣٣</sup> ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٦: ١٤٤)، ﴿وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (١٦: ٢٥)، ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ (٢٢: ٧١)، ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ (٢٤: ١٥)، ﴿وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٣١: ٦).

<sup>٣٤</sup> ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ (٦: ١٤٨).

<sup>٣٥</sup> ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ (١٦: ٧٠)، (٢٢: ٥).

<sup>٣٦</sup> ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ (٢٩: ٨)، (٣١: ١٥)، ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَاشْرِكُ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ (٤٠: ٤٢)، ﴿ثُمَّ إِذَا حَوْلَانَهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ (٣٩: ٤٩).

<sup>٣٧</sup> ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ (٤٠: ٨٣).

<sup>٣٨</sup> ﴿أَنْ تَطَّوَّهُمْ فِتْصِيكُكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٤٨: ٢٥).

<sup>٣٩</sup> ﴿وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ (٢: ١٢٠)، (٢: ١٤٥)، (١٣: ٣٧)، ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٣٠: ٢٩)، ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ (٤٥: ٢٣)، ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٦: ١١٩).

والعلم ضد الظن. العلم يقين، والظن شك، والظن ليس هو الاحتمال. فالاحتمال علم بلا دليل. عيب الظن هو إصدار حكم يقيني فيه، وهو أيضًا الخرص. العلم هو البرهان، والتحدي بالعلم هو التحدي بالبرهان من أجل التصديق بالعلم، والعلم مثل الإيمان. لا إيمان بلا تصديق ولا علم بلا تصديق.<sup>٤٠</sup>

(هـ) ومن مظاهر الاختلاف في العلم المحاجة والجدال وليس البرهان، وإذا كان الحجاج يمكن فهمه بعد العلم فإنه لا يمكن قبوله عن جهل بموضوعه.<sup>٤١</sup> العلم يوحد ولا يفرق، يقرب ولا يبعد. يعطى نموذجًا للاتفاق بين المشارب والآراء بعيدًا عن الأهواء والانفعالات. الوحدة عدل، والتشتت بغى. التوحد تفاهم، والتفرق صراع قوى.<sup>٤٢</sup>

(و) والعلم هو العلم العملي وليس العلم النظري، العلم المتوجه نحو العمل وليس النظري الخالص، وهو ما وضح في علم أصول الفقه، عند الشاطبي في «الموافقات». فكل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملي فهي خارجة عن العلم «عارية» عنه. العلم إجابة على سؤال، والسؤال عن موضوع عملي كما هو الحال في «أسباب النزول».<sup>٤٣</sup> قد يكون للأشياء ظاهر وباطن، وقد تكون الأحكام على الخير والشر نسبية في الزمان. قد يكون الخير شرًا والشر خيرًا في الإدراك،<sup>٤٤</sup> والعلم في حاجة إلى تأويل وفهم وجهد إنساني.<sup>٤٥</sup>

٤٠ ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعُ الظَّنِّ﴾ (٤: ١٥٧)، (٤٥: ٢٤)، (٣٥: ٢٨)، ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (٤٣: ٢٠)، ﴿نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٦: ١٤٣)، ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ (١٠٢: ٥-٦).

٤١ ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا﴾ (٣: ٦١)، ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ (١٠: ٩٣)، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٢٢: ٣)، (٢٢: ٨)، (٣١: ٢٠).

٤٢ ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُنُوتُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ (٣: ١٩)، (٤٢: ١٤)، (٤٥: ١٧).

٤٣ انظر دراستنا «ما السؤال؟» هموم الفكر والوطن، ج٢، الفكر العربي المعاصر، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨م، ص٧-٣٠.

٤٤ ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلِنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (١١: ٤٦)، (١١: ٤٧)، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (١٧: ٣٦).

٤٥ ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (١٠: ٣٩).

والعلم ضد السفه الذي يؤدي إلى قتل الأولاد. فالعلم نظر يتبعه عمل، وإذا كان العلم يؤدي إلى السلوك القويم، فإن السفه يؤدي إلى الضلال العملي مثل قتل النفس.<sup>٤٦</sup>

(ز) والعلم والجسم قوتان نظرية وعملية، معنوية ومادية، وهما شرطان لاصطفاء النبي.<sup>٤٧</sup> والعلم والحكم صنوان، فالعلم نظر، والحكم عمل.<sup>٤٨</sup> وفي نفس الوقت العلم والرحمة قرينان. فلا يعني العلم القسوة.<sup>٤٩</sup>

## (٤) علم العالم

وتتراوح الصيغ الاسمية بين العلم والعالم والمعلوم. والعالم أكثر من العلم فلا علم بلا علماء، والله لا ينزع العلم انتزاعاً إنما ينزعه بقبض العلماء كما هو معروف من الحديث المشهور.<sup>٥٠</sup> والعالم مفرد أكثر منه جماعة.<sup>٥١</sup> فالعلم جهد فردي.<sup>٥٢</sup> ولما كان «الله» هو العالم النموذج ظهرت صيغ التنزيه مثل «عليم»، «عَلَّام».

وفي الصيغ الفعلية يبدو العالم الإنساني أكثر استعمالاً من العالم الإلهي، والرسول هو الأقل.<sup>٥٣</sup> في حين أن استعمال صيغة «يعلم» هو أكثر الأفعال تردداً، الله كعالم أكثر استعمالاً من الإنسان كعالم.<sup>٥٤</sup> وفي أقل الحالات يذكر «العليم» دون أن يقرن بالحكمة أو السمع.<sup>٥٥</sup>

وكما أن فعل «يعلم» معظمه لله فإن فعل «يعلمون» كله للإنسان؛ لأن أكثر من نصف استعمالاته في صيغة النفي «لا يعلمون» وليس يجهلون؛ لأن نفي العلم أخف من إثبات

<sup>٤٦</sup> ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٦: ١٤٠).

<sup>٤٧</sup> ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (٢: ١٤٧).

<sup>٤٨</sup> ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (١٢: ٢٢)، ﴿وَلَوْطَا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (٢١: ٧٤)، ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (٢١: ٧٩)، ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (٢٨: ١٤).

<sup>٤٩</sup> ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ (٤٠: ٧).

<sup>٥٠</sup> صيغ العالم (١٦٦)، صيغ العلم (١٠٥)، صيغ المعلوم (١٤).

<sup>٥١</sup> عالم (١٣)، عالمين (٤)، علماء (٢)، العالمون (١).

<sup>٥٢</sup> عليم (١٦٢)، عَلَّام (٤).

<sup>٥٣</sup> الصيغة الفعلية (٤٧٤)، للإنسان (٢٦٢)، لله (١٩٧)، للرسول (١٥).

<sup>٥٤</sup> علم (٩٣)؛ الله (٨٠)، الإنسان (١٣).

<sup>٥٥</sup> ﴿ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ عِلْمًا﴾ (٤: ٧٠).

الجهل. نفي العلم يمكن أن يتحول إلى إثبات العلم، فهو نفي طارئ، في حين أن إثبات الجهل نفي مبدئي للعلم، وإثبات أصلي للجهل.<sup>٥٦</sup>

وفي تحليل صيغة الفعل «علم» من حيث الفاعل أي العالم، العالم الإنساني أكثر استعمالاً من العالم الإلهي،<sup>٥٧</sup> وأكثر الصيغ استعمالاً الغائب والجمع «يعلمون» قبل المفرد «يعلم» ثم المخاطب. الجمع قبل المفرد وأقلها المتكلم. فالعلماء هم جماعة الغائبين ثم جماعة المخاطبين ثم جماعة المتكلمين،<sup>٥٨</sup> ويتردد المضارع أكثر من الماضي لأن جماعة العلماء دائماً باستمرار، ولا يذكر من أسماء العلماء إلا كل أناس أو المستنبطون والكفار والظالمون وفرعون.<sup>٥٩</sup> ثم يذكر الرسول كفاعل باسمه أو بفعل الأمر أو المخاطب.<sup>٦٠</sup> كما تذكر النفس كعالم،<sup>٦١</sup> وتشخص الجنة كعالم بمن يأتيها.<sup>٦٢</sup>

ويظهر الله كفاعل في صيغة المضارع «يعلم» وفي الزمن الحاضر أكثر من صيغة الماضي؛ لأن فعل «العلم» الإلهي ما زال متصلًا، وتقل صيغ المخاطب والمتكلم، ويقل للغاية الله كفاعل صريح، والله هو أعلم ولا يظهر فعل التفضيل إلا لله.<sup>٦٣</sup>

وفي صيغة العلم يقرن العلم بالحكمة في صيغة «عليم حكيم» للدلالة على العلم الحكيم أو الحكمة العالمة، ثم بالسمع في «سميع عليم» للدلالة على أن العلم تجريبي عن طريق الحواس طبقاً لأولوية السمع على البصر، وكما وضح في نظرية العلم في «أصول الدين».<sup>٦٤</sup> ثم يوصف العلم بالوسع في واسع عليم دليلاً على الإحاطة، وهو العزيز العليم إذ يعطي العلم العزة والتعالي، وهو شاعر عليم، فالعلم يستوجب الشكر حتى ولو كان شكر الله لنفسه، وقد يكون بمفرده مستقلاً عن أية صيغة أخرى، العلم النظري الخالص،

<sup>٥٦</sup> يعلم ٩٣ (٨٠، الله، ١٣ للإنسان)، يعلمون ٨٥ للإنسان (نفي ٤٤، إثبات ٤١).

<sup>٥٧</sup> أفعال العلم (٤٧٤)، العالم الإنساني (٢٧٧)، العالم الإلهي (١٩٧).

<sup>٥٨</sup> المخاطب (٩٤)، الغائب (١٥٦)، المتكلم (٣).

<sup>٥٩</sup> كل أناس (٢)، كل (١)، الذين يستنبطونه، الكفار، الذين ظلموا، فرعون (١).

<sup>٦٠</sup> أعلم (١)، تعلم (٤)، الرسول (٣).

<sup>٦١</sup> النفس (٣).

<sup>٦٢</sup> الجنة (١).

<sup>٦٣</sup> يعلم (٨٧)، تعلم (١٢)، علم، علمنا (٤)، الله (٥)، أعلم (٤٩).

<sup>٦٤</sup> عليم حكيم (٣٥)، سميع عليم (٣١)، واسع عليم (٧)، العزيز العليم (٦)، عليم (٦)، عليم خبير (٤)،

علم قدير (٥)، الخلاق العليم (٢)، حفيظ عليم (١)، ساحر عليم (٥)، واسع عليم (١).

وهو عليم خبير للدلالة على أن العلم خبرة وليس علمًا مجردًا، وهو مرتبط بالقدرة لبيان ارتباط العلم النظري بالعلم العملي، والعقل بالإرادة، وهو مرتبط بالخلق أي بالكون ارتباط الفكر بالوجود، وهو العلم المحفوظ المدون وليس الشفاهي المعرض للتحريف والتبديل، والسحر نوع من العلم الظاهر الذي يقوم على خداع الحواس، فهذه سبعة قرائنات:

(أ) يقرن العليم بالحكيم لبيان اتحاد العلم بالحكمة، فالعلم دون حكمة كما يقرر الغزالي بإنكاره السببية يطعن في العناية كما فعل في «تهافت الفلاسفة»، ومن ثم أتت ضرورة قرن الحكمة بالعلم لإثبات السببية حتى يطمئن الإنسان للعيش في العالم كما أراد ابن رشد في «تهافت التهافت»، وقد تختلف الأولوية بين «عليم حكيم» و«حكيم عليم» على التبادل.

ومن مظاهر الحكمة تعليم الملائكة ما لم يكونوا يعلمون في حين أن للبشر علمين؛ علم نقلي، وعلم عقلي، وحي وفطرة، والتوبة، ورفع الدرجات لمن يشاء، والخلود في الجنة، والجزاء والغنى من فضل الله، وفرائض الله، ومعرفة حدوده، والرسول، والعذاب، والمغفرة، واللطف، والحشر، وأحكام الآيات وبيانها، والقرآن،<sup>٦٥</sup> والله أيضًا عليم حكيم مع الخائنين.<sup>٦٦</sup>

<sup>٦٥</sup> ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (٢: ٣٢)، ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٤: ٢٦)، ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (٦: ٨٣)، ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (٦: ١٢٨)، ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (٦: ١٣٩)، ﴿وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٩: ١٥)، ﴿فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٩: ٢٨)، ﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٩: ٦٠)، ﴿وَأَجْدِرُ إِلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٩: ٩٧)، ﴿إِنَّمَا يُعَذِّبُهُمْ وَإِنَّمَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٩: ١٠٦)، ﴿إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٩: ١١٠)، ﴿إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (١٢: ٦)، ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (١٢: ٨٣)، ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (١٢: ١٠٠)، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (١٥: ٢٥)، ﴿ثُمَّ يُحْكَمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٢٢: ٥٢)، ﴿وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٢٤: ١٨)، (٢٤: ٥٨)، (٢٤: ٥٩) ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (٢٧: ٦).

<sup>٦٦</sup> ﴿فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٨: ٧١).



(ب) ثم يقرن العليم بالسميع لبيان انفتاح العلم الإلهي على الحواس، وأنه لا تعارض بين القبلي والبعدي، بين العقلي والحسي كما تصور كانط، فאלله يسمع الدعاء ويتقبله، وهو الذي يستجيب لدعاء المظلومين المضطهدين، ويسمع همس الذين يبذلون كلامه، ويسمع نوايا البر والتقوى والصلح بين الناس دون الحلف باسمه، ويسمع عزم الطلاق، والقتال في سبيل الله، فالله يسمع الأفعال والأقوال، والكفر بالطاغوت، والإيمان بالله والاستمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والذرية المتتالية، وعبادة من لا يضر ولا ينفع، وما يسكن في الليل والنهار والظواهر الطبيعية، لا يبدل كلماته أحد، والاستعاذة من الشيطان، والاستعاذة بالله، وبلاء المسلمين بلاءً حسناً، وليحيا من حيي على بينة، والتوكل على الله وعلى الباغي تدور الدوائر، والصلاة سكن على التائبين، والعزة لله، وهو الذي يصرف كيد الكافرين، وهو الذي يعلم القول في السماء والأرض، ويزكّي من يشاء، وخير للنساء أن يستعففن، وتحديد الآجال والرزق.<sup>٦٧</sup>

<sup>٦٧</sup> ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٢: ١٢٧)، ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٢: ١٣٧)، ﴿فَإِنَّمَا إِلَهُمُ عَلَى الَّذِينَ يُبْذَلُونَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢: ١٨١)، ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٢٤)، ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٢٧)، ﴿قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٤٤)، ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٥٦)، ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٣: ٣٤)، ﴿فَتَقَبَّلَ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٣: ٣٥)، ﴿تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٣: ١٢١)، ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٥: ٧٦)، ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٦: ١٣)، ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٦: ١١٥)، ﴿وَلِإِنَّمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٧: ٢٠٠)، ﴿وَلِإِنِّي لَمُؤْمِنٌ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٨: ١٧)، ﴿وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٨: ٤٢)، ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٨: ٦١)، ﴿عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٩: ٩٨)، ﴿إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٩: ١٠٣)، ﴿إِنَّ الْعُرَّةَ اللَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (١٠: ٦٥)، ﴿فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (١٢: ٣٤)، ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٢١: ٤)، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَرْكَبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢٤: ٢١)، ﴿وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢٤: ٦٠)، ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٢٦: ٢٢٠)، ﴿فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٢٩: ٥)، ﴿اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ

وهو علم عن خبرة وليس فقط عن طريق السمع بل من مجمل الحواس، موت الإنسان وتقواه ومعرفته، والإصلاح بين الزوجين، كل ذلك يتم عن خبرة. فالعلم عقل وواقع، قبلي وبعدي، إلهي ولكن تم تصديقه في التجربة الإنسانية.<sup>٦٨</sup>

(ج) وعلم الله شامل محيط بكل شيء في صيغة «واسع عليم»، وجوده علمه، يؤتي ملكه من يشاء لأن علمه يسع كل شيء، ويضاعف الأجر لمن يشاء فلا حد لرحمته، ومغفرته وفضله مثل علمه، بل إن من مظاهر سعة العلم إغناء الفقير وإفقار الغني تحقيقاً للمساواة والعدل الاجتماعي.<sup>٦٩</sup> وهو الفتح العليم ضد الانغلاق والانطواء والقطعية والثبات.<sup>٧٠</sup>

(د) وهو عليم حفيظ، علمه ثابت لا يضيع مثل علم يوسف، علم مدون أقرب إلى قوانين التاريخ والحقائق الإنسانية العامة ضد النسبية والشك واللاأدرية والعدمية.<sup>٧١</sup>

(هـ) وهو عليم حليم يأخذ الناس بالحسنى، ومن مظاهر الحلم وصية الله للناس، ورضوانه عليهم بالثواب. يتضمن الحدود والرحمة، العقاب والمغفرة، الشدة واللين،<sup>٧٢</sup> ويستجيب لأفعال الناس، ويشكر لهم أفعالهم التطوعية، فالطلب لا يعني الإلزام، والأمر لا يعني القهر، فالفعل يعبر عن طبيعة، والطبيعة حرة.<sup>٧٣</sup>

وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٢٩: ٦٠﴾. ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٤١: ٣٦)، ﴿رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٤٤: ٦). ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٤٩: ١)، ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ (٤: ١٤٨).

٦٨ ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (٣١: ٣٤)، ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمُ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (٤٩: ١٣)، ﴿قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (٦٦: ٣)، ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (٤: ٣٥).

٦٩ ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢: ١١٥)، ﴿وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٤٧)، ﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٦١)، ﴿وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢: ١٦٨)، ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٣: ٧٣)، ﴿وَنَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (١٢: ٧٦)، ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢٤: ٣٢).

٧٠ ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبَّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾ (٣٤: ٢٦).

٧١ ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (١٢: ٥٥).

٧٢ ﴿وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (٤: ١٢). ﴿لِيَدْخُلْنَهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (٢٢: ٥٩).

٧٣ ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (٢: ١٥٨).

(و) وهو مقرون بالعزة في «العزیز العليم»، وتعني العزة القضاء العادل والترفع عن الهوى والميل، والسمو المعرفي. يعني العلم الترفع وليس الخسة، وحسن التقدير وليس التطرف، والتوازن والاعتدال، لا فرق بين الكون والمجتمع، بين العالم والناس، والتنزيل أحد مظاهر العدل، والعطاء المعرفي أحد مظاهر الفضل الإلهي.<sup>٧٤</sup>

(ز) وهو علم متحقق بالقدرة في صيغة «عليم قدير». هو قادر على أخذ العلم من صدور العلماء بالنسيان والجهل، والقدرة على الخلق جزء من العلم في «الخلق العليم»، الخلق من لا شيء والخلق في الأرحام.<sup>٧٥</sup> ويذكر بمعنى واحد سلبي مقرونًا بالسحر، سحر فرعون.<sup>٧٦</sup>

## (٥) علم المعلوم

ولفظ «المعلوم» لفظ قرآني، مذكراً أكثر منه مؤنثاً، ومفرداً أكثر منه جمعاً، في صيغة اسم المفعول أكثر منه في صيغة المبني للمجهول «يُعلم». <sup>٧٧</sup> وله سبعة حقول دلالية أكبرها الزمن الذي يتراوح بين اليوم مفرداً أكثر منه جمعاً والأشهر والكتاب.<sup>٧٨</sup>

يستعمل لفظ اليوم المعلوم معرفة ونكرة.<sup>٧٩</sup> يضاف إلى اليوم «يوم الوقت المعلوم» أو إلى ميقات «ميقات يوم معلوم» أو إلى الشرب «شرب يوم معلوم»، وهو يوم القيامة، الحد

<sup>٧٤</sup> ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (٦: ٩٦)، ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (٢٧: ٧٨) ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (٣٦: ٣٨)، ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (٤٠: ٢)، ﴿وَرَبَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (٤١: ١٢). ﴿لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (٤٣: ٩).

<sup>٧٥</sup> ﴿لَكِنِّي لَا يَعْلمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (١٦: ٧٠)، ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ (٣٠: ٥٤)، ﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (٤٢: ٥٠)، ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ (٣٥: ٢٤). ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (١٥: ٨٦). ﴿بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (٣٦: ٨١).

<sup>٧٦</sup> ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ أَتَنْتَوْنِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ (٧: ١٠٩)، ﴿وَأَرْسَلْنَا فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ \* يَأْتُونَكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ (٧: ١١١-١١٢)، ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ (٢٦: ٣٤).

<sup>٧٧</sup> معلوم (١١)، معلومات (٢)، مُعَلَّم (١).

<sup>٧٨</sup> الزمن (٨)، قدر (٢)، رزق، مقام. حق، إنسان (١)، يوم (٥)، أيام، كتاب، أشهر (١).

<sup>٧٩</sup> يوم الوقت المعلوم (٢)، ميقات يوم معلوم (٢)، شرب يوم معلوم (١).

النهائي للزمن بعد الحياة والموت والحياة من جديد،<sup>٨٠</sup> وقد يعني اليوم في الدنيا، وقت فعل الشرب، أو فعل العبادة مثل الحج.<sup>٨١</sup> وقد تعني مدة الحضارة وزمن الشعب ومرحلة التاريخ في دورات متعاقبة، فلكل أمة أجل وكتاب مثل الفرد.<sup>٨٢</sup>

وقد يكون المعلوم هو القدر أو الكم مثل القدر من المياه التي تهبط على الأرض فتتهتز وتربو وتنتج من كل زوج بهيج، وتمكث في باطن الأرض كي تنفجر ينبوعاً، ولكل إنسان في الأرض رزق معلوم ومقام معلوم، وللفقراء في أموال الأغنياء حق معلوم للسائل والمحروم، أما الساحر فإنه «مُعَلَّم» مجنون.<sup>٨٣</sup>

وفي تحليل مضمون اسم «عالم» تتوزع المعاني بين حقلين دلاليين في صيغتين؛ الأولى «عالم الغيب والشهادة»، والثانية «عالم الغيب» أو «عالم غيب».<sup>٨٤</sup> والأولى أكثر من الثانية مما يدل على ارتباط الغيب بالشهادة؛ مما دفع المناطقة القدماء لصياغة منطق للاستدلال هو «قياس الغائب على الشاهد» أو «استنباط المجهول من المعلوم»، وهو أساس الفكر الديني والعلمي. الله عالم الغيب والشهادة، وهو اليوم الآخر الذي يجتمع فيه الشاهد بالغائب، غائب اليوم مشاهد غداً، يوم ينفخ في الصور وتحضر الأعمال،<sup>٨٥</sup> وهو أحد

<sup>٨٠</sup> ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ \* إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ (١٥: ٣٧-٣٨)، (٣٨: ٨٠-٨١) ﴿فَجَمَعَ السَّحَرَةَ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (٢٦: ٣٨)، ﴿لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (٥٦: ٥٠).  
<sup>٨١</sup> ﴿قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (٢٦: ١٥٥)، ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ (٢: ١٩٧)، ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ (٢٢: ٢٨).

<sup>٨٢</sup> ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ (١٥: ٤).  
<sup>٨٣</sup> ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (١٥: ٢١)، ﴿فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (٧٧: ٢١-٢٢)، ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ \* أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ﴾ (٣٧: ٤٠-٤١)، ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (٣٧: ١٦٤)، ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ \* لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (٧٠: ٢٤-٢٥)، ﴿ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ﴾ (٤٤: ١٤).

<sup>٨٤</sup> عالم الغيب والشهادة (١٠)، عالم الغيب (٢)، عالم غيب السموات والأرض (١).  
<sup>٨٥</sup> ﴿وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (٦: ٧٣)، ﴿ثُمَّ تَرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٩: ٩٤)، (٦٢: ٨)، ﴿وَسَتَرْدُونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٩: ١٠٥).

الأوصاف الإلهية، المالك، الكبير المتعال، العزيز الرحيم، فاطر السموات والأرض، الواحد، العزيز الحكيم.<sup>٨٦</sup> أما الغيب وحده دون الشهادة، وهو الأقل استعملاً، غيب السموات والأرض وهما حسيان أو الغيب وحده، فهو من العلم الإلهي.<sup>٨٧</sup>

أما باقي الصيغ الاسمية مثل العالمين، والعلماء، فتشير أكثر الاستعمالات إلى علماء البشر وأقلها إلى الله.<sup>٨٨</sup> فالعالمون هم الذين يعقلون الأمثال التي يضر بها الله للناس، ويدركون معاني الآيات أو تأويل الأحلام،<sup>٨٩</sup> والله عالم بكل شيء وبأنبيائه. المعلوم هنا الأمثال والآيات والأحلام للناس، وكل شيء والأنبياء مثل إبراهيم الله.<sup>٩٠</sup>

وفي تحليل اسم «العلم» يظهر المعلوم متفاوتاً بين المعلوم الحسي، وهو الأقل، والمعلوم غير الحسي، وهو الأكثر. المعلوم الحسي مثل الكتاب، وغير الحسي مثل الغيب والملأ الأعلى والساعة، وما بينهما هو التاريخ، أخبار الأمم السابقة التي تدل عليها الآثار.<sup>٩١</sup> الله عنده علم الكتاب، ويعطيه للملائكة والأنبياء والرسل، ويشهد على ما أنزل من علم على الرسل.

<sup>٨٦</sup> ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ (١٣: ٩)، ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٢٣: ٩٢)، ﴿ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ (٣٢: ٦)، ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (٣٩: ٤٦)، ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (٥٩: ٢٢)، ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٦٤: ١٨).

<sup>٨٧</sup> ﴿إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (٣٥: ٣٨)، ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمُ الْغَيْبِ﴾ (٣٤: ٣)، ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (٧٢: ٢٦).

<sup>٨٨</sup> عالمين (٤)، العالمون (١)، علماء (٢)، البشر (٥)، الله (٢).  
<sup>٨٩</sup> ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (٢٩: ٤٣)، ﴿قَالُوا أَضْغَاتُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾ (١٢: ٤٤)، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (٣٠: ٢٢)، ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَن يَّعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (٢٦: ١٩٧). ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (٣٥: ٢٨).

<sup>٩٠</sup> ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ (٢١: ٥١)، ﴿وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ (٢١: ٨١).

<sup>٩١</sup> ﴿فَلَنَنْقُصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ (٧: ٧)، ﴿قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (١٣: ٤٣)، ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ﴾ (٢٧: ٤٠). ﴿أَتُوتُنِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾ (٤٦: ٤). ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ (٤: ١٦٦).

الله وحده هو الذي يعلم الغيب.<sup>٩٢</sup> وعنده علم الساعة وقت حدوثها، والآخرة وقت قدومها، ولديه العلم بالملا الأعلى الذي يختصم فيه الناس.<sup>٩٣</sup>

والمعلوم الحسي هو كل ما يحدث في العالم، حياة وموت دون تفصيل في الأفعال والأرزاق.<sup>٩٤</sup> يكفي المبدأ العام وهو أنه عليم بكل خلق.<sup>٩٥</sup>

ويظهر المعلوم في الحقل الدلالي للفظ «عليم» مجرورًا بحرف الجر باء في ثلاثة حقول دلالية. فالله عليم بذات الصدور وبمكونات النفس، وهو عليم بالأفعال، وبالضالين وبالمتقين، وبالمفسرين، وهو عليم بالخلق وبما يحدث في العالم.<sup>٩٦</sup> وفي صيغة التشديد «عَلَّمَ» يكون المعلوم هو العلم بالغيب في صيغة «عَلَّمَ الغيوب».

(أ) الله عليم بكل شيء، يتجاوز علمه العلم الإنساني «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» تسوية السموات السبع، وعلم ما في السموات وما في الأرض. فهو الأول والآخر، الظاهر والباطن. هو العالم بجميع مخلوقاته، لا تخفى عليه خافية، ويضرب الله الأمثال لبيان علمه. يدفع إلى التقوى، ويبين سبل الهدى، ويحذر من الضلال، ويكتب على الناس أفعالهم لتحضر أمامهم يوم القيامة، ويعرض لهم تاريخهم أفرادًا وجماعات، وهو

<sup>٩٢</sup> ﴿قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (١٠٩: ٥)، ﴿عِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهوَ يَرَى﴾ (٥٣: ٣٥).

<sup>٩٣</sup> ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ (٣١: ٣٤)، (٤١: ٤٧)، (٤٣: ٦١)، (٣٣: ٦٣)، (٤٣: ٨٥). ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ (٧: ١٨٧)، ﴿قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾ (٢٠: ٥٢) ﴿بَلْ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا﴾ (٢٧: ٦٦)، ﴿مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (٣٨: ٦٩).

<sup>٩٤</sup> ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا يَعْلَمُهُ﴾ (٣٥: ١١)، (٤١: ٤٧).

<sup>٩٥</sup> ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (٣٦: ٧٩)، ﴿قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشِّرُوهُ بَعْلَامٍ عَلِيمٍ﴾ (٥١: ٢٨).

<sup>٩٦</sup> بكل شيء عليم (٢٠)، بذات الصدور (١٢)، بما تعملون عليم (٥)، بالظالمين (٤)، بالمتقين (٢)، بالمفسدين (١)، بكل خلق (١)، بما يفعلون (٢)، بما يصنعون (١)، به عليم (٣).

<sup>٩٧</sup> ﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٩)، ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٢٩: ٦٢). ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٤٢: ١٢)، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٤٩: ١٦)، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٥٧: ٣)، ﴿ثُمَّ يَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٥٨: ٧)، ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ

عليم بأفعال الناس الداخلية مثل كتمان الشهادة، والظلم الذي لا يغني عن الحق شيئاً.<sup>٩٨</sup>

(ب) وهو عليم بذات الصدور؛ بالغيب والأهواء، ويعلم خفايا النفس، ما ظهر منها وما بطن، السر والعلن، في القول والفعل، في النظر والعمل، في الليل والنهار. ويمحص الله ما في القلب ليمتحن العباد ويعلم صدقهم، والتقوى تنبع من القلب، ولا تظهر فقط في الأعمال الخارجية، ويعلم أعمال الجوارح مقياس الاستحقاق يوم القيامة، وتصدق الكلمات في التاريخ، ويعلم أن الوعد حق.<sup>٩٩</sup>

قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٦٤: ١١﴾، ﴿وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤: ٣٢﴾، وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٣: ٤٠﴾، إِنَّ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٣: ٥٤﴾، وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَمْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٨: ٢٦﴾، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢: ٢٣١﴾، ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضْلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٤: ١٧٦﴾، وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٥: ٩٧﴾، وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٦: ١٠١﴾، بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٨: ٧٥﴾، حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٤: ٣٥﴾، وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٤: ٦٤﴾.

وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمُ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢: ٢٨٣﴾، ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿١٠: ٣٦﴾، وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٢: ١٩﴾، بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٦: ٢٨﴾. ﴿وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٣: ٥١﴾. هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٤: ٢٨﴾، ﴿كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٤: ٤٤﴾، فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٥: ٨﴾.

﴿قُلْ مَوْتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٣: ١١٩﴾، وَلِيَمْحَصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٣: ١٥٤﴾. ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٥: ٧﴾، وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٨: ٤٣﴾. ﴿يَعْلَمُ مَا يَسْرُونَ وَمَا يَعْلَنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١١: ٥﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٣: ١١٩﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٣٥: ٣٨﴾. ﴿فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٣٩: ٧﴾، وَيُحَقِّقُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٤٢: ٢٤﴾، ﴿وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٥٧: ٦﴾، وَيَعْلَمُ مَا تَسْرُونَ وَمَا تَعْلَنُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٦٤: ٤﴾. ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٦٧: ١٣﴾.

(ج) والله عليم بالظالمين؛ والظلم من صنع البشر وبما قدمت أيديهم من فرار ونكوص، وهم المفسدون؛ لذلك لا يتمنون الموت خوفاً من العقاب. ييغون الفتنة كي تسري بين الناس الذين يصغون لها، ويخصص القرآن العلم بكيد النساء، سلاح الضعيف في مواجهة القوي.<sup>١٠٠</sup> والله أيضاً عليم بالأفعال الخيرة للبشر مثل الإنفاق والذي له الجزاء الأوفى، والإنفاق جهاد مثل الجهاد بالنفس، والله عليم بالمتقين، ويخصص القرآن بالتبشير بالسلام العليم لإبراهيم الذي وفي.<sup>١٠١</sup>

## (أ) المعلوم الإلهي

والمعلوم في الفعل الإلهي يتراوح بين نفس المجالات الدلالية الثلاثة، العلم الإلهي ذاته، والمخلوقات والظواهر الإنسانية والاجتماعية، أي حقول دلالية ثلاثة: الله والعالم والإنسان.

(١) علم الله لذاته هو العلم المطلق الشامل اللامحدود، في حين أن العلم الإنساني نسبيٌ وجزئيٌ ومحدود، ولا يعني ذلك إقلالاً من شأن العلم الإنساني، بل أملاً في المزيد، وسعيًا إلى الكمال، وعدم اليأس من المستقبل أو الغرور في الحاضر. علم الله قبلي لم يأت من التجربة على عكس العلم الإنساني التجريبي الإحصائي، والإحصاء بطبيعته ناقص مثل الاستقراء. علم الله حقيقي، علم الأشياء كما هي عليه وليس الأشياء كما تبدو، فالخير خير والشر شر في العلم الإلهي، وفي العلم الإنساني قد يكون الخير شرًا والشر خيرًا، والله يعلم المفسد من المصلح. يعلم كل شيء من كل جوانبه وليس من منظور واحد كما هو الحال في العلم الإنساني.<sup>١٠٢</sup>

١٠٠ ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (٢: ٩٥)، ﴿تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (٢: ٢٤٦)، ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ﴾ (٣: ٦٣)، ﴿يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (٩: ٤٧)، ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (٦٢: ٧)، ﴿إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِمْ عَلِيمٌ﴾ (١٢: ٥٠).

١٠١ ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢١٥)، ﴿وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٧٣)، ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ (٣: ١١٥)، ﴿أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ (٩: ٤٤)، ﴿قَالُوا لَا تَوَجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ (١٥: ٥٣).

١٠٢ ﴿فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (٤٨: ٢٧)، ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُخْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ (٧٣: ٢٠)، ﴿وَعَسَى أَنْ تَحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٢١٦)،



وأول علم الله هو علمه بذاته، ونفي ألوهيته عن سواه،<sup>١٠٣</sup> وهو وحده يعلم الغيب ولا أحد سواه، ما في البر والبحر، ما في السموات والأرض، وأفعال العباد وتأييدهم الرسل الذين يخبرون بالغيب، والغيب هو ما لا يعرفه الإنسان وما يغيب عن حواسه، وليس الغيب في ذاته.<sup>١٠٤</sup> ولا يعلم الملائكة جنوده إلا هو، ولا علم لهم إلا ما علمهم الله إياه.<sup>١٠٥</sup>

والله يعلم على الإطلاق ما لا يعلمه البشر. الله هو الحد الأقصى في العلم والإنسان هو الحد الأدنى، ومن ثم لا يحتاج الإنسان فيما ليس له به علم، وضرب الأمثال لله يتجاوز حدود العلم البشري. علم الله لا حجاج فيه ولا جدال، وهو علم مفيد للبشر في حياتهم مثل صنعة اللباس لتحميهم من الحر والبرد، وعلم الكتابة لتدوين العقود حفظاً للحقوق، ومن متطلباته الإيمان به وتقوى الله اتقاءً لعذاب الآخرة.<sup>١٠٦</sup>

يعلم الله ما تختانه النفس وما تخفيه؛ لأنه لا شيء يخفى عليه، مثل مواعدة النساء سرًا، ويتوب عليها إذا تابت. يعلم أسرار القلوب ويكافئها. يعلم ما يقوله الإنسان، ومن ثم

﴿وَإِنْ تَخَالَطُوهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ (٢: ٢٢٠)، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (٢٠: ١١٠)، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (٢١: ٢٨)، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (٢٢: ٧٦).

<sup>١٠٣</sup> ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (٢٩: ٤٢).  
<sup>١٠٤</sup> ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (٦: ٥٩)، ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (٢٧: ٦٥)، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٤٩: ١٨)، ﴿وَلَيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ (٥٧: ٢٥).

<sup>١٠٥</sup> ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ﴾ (٧٤: ٣١)، ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ (٢: ٣٢).

<sup>١٠٦</sup> ﴿ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٢٣٢)، ﴿فَلِمَ تَحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٣: ٦٦)، ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٦: ٧٤)، ﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢٤: ١٩)، ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (٩٦: ٥)، ﴿وَأَخْرَجَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (٨: ١٠)، ﴿وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ﴾ (٤: ٩)، ﴿فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٢٣٩)، ﴿تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾ (٥: ٤)، ﴿وَإِنَّهُ لَدُوْ عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٢: ٦٨)، ﴿أَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (١٨: ٦٥)، ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِنَحْصِنَكُمُ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾ (٢١: ٨٠)، ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ (٢: ٢٨٢)، ﴿وَيَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ١٥١)، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ (٢: ٢٨٢)، ﴿وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٨٢).

عدم نجاح الكذب في إخفاء الحقيقة، إخفاؤها عمن؟ الله يعلم ما في النفس على الإطلاق ولا تعلم النفس ما في علم الله تمامًا، ومن ثم يحذر الإنسان العمل السري لأنه لا سر على أحد مثل السرقة والقتل وكل «جريمة» يعاقب عليها القانون، وهذا أكبر دافع على الصدق والسكينة والاطمئنان خشية من الكذب والفضيحة، وتكثر التشبيهات لهذه الإحاطة العلمية، الأمام والخلف، الأعلى والأدنى، واليمين والشمال، أي الجهات الست، ما بين السموات والأرض وتحت الثياب، والمستقر والمستودع، ما تحمل كل أنثى وما تغيض به الأرحام، والله يتوجّه طبقاً لما في القلوب نحو الصادقين وبعيداً عن المنافقين. يعلم ما تحت الثياب وما يستره الغطاء. يعلم المصدقين والمكذبين، وما على الرسول إلا البلاغ، والله يعلم ما في القلوب.<sup>١٠٧</sup> وهو الذي يعلم تأويل النصوص ومعانيها على ما هي عليها وحقائقها الثابتة، والإنسان يعلم تحقيقاتها التاريخية في الزمان والمكان طبقاً لسياقاتها الاجتماعية والمصالح

١٠٧ ﴿عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ أَنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ (٢: ١٨٧)، ﴿عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ (٢: ٢٣٥)، ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾ (٤٨: ١٨)، ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتُهُ﴾ (٥: ١١٦)، ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (٥: ١١٦)، ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نَعْلُنُ﴾ (١٤: ٢٨)، ﴿فَلَا يَحْزَنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (٣٦: ٧٦)، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ (٥٠: ١٦)، ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (٢: ٢٣٥)، ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾ (٢: ٢٣٥)، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ (٢: ٢٥٥)، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ (٤: ٦٣)، ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (٥: ٩٩)، ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ (٦: ٣)، ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾ (٩: ١٦)، ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (٩: ٧٨)، ﴿أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (١١: ٥)، ﴿وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهُمَا وَمُسْتَوْدَعَهُمَا﴾ (١١: ٦)، ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾ (١٣: ٨)، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تَعْلِنُونَ﴾ (١٦: ١٩)، ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (١٦: ٢٣)، ﴿وَإِنْ تَجْهَرُوا بِالْقَوْلِ فَوَانِيهِ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (٢٠: ٧)، ﴿إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ﴾ (٢١: ١١٠)، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (٢٤: ٢٩)، ﴿وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تَعْلِنُونَ﴾ (٢٧: ٢٥)، ﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (٢٧: ٧٤)، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا﴾ (٢٣: ٥١)، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾ (٤٧: ٢٦)، ﴿يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تَعْلِنُونَ﴾ (٦٤: ٤)، ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾ (٨٧: ٧)، ﴿قُلْ إِنْ تَخَفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوا يَعْلَمَهُ اللَّهُ﴾ (٣: ٢٩).

العامة بالرغم من دعوى الصوفية أنهم يشاركون الله في معرفة هذه الحقائق الثابتة، في حين يكتفي الحكماء والمعتزلة بتأويلاتها المجازية، وهو الذي يخطر الأنبياء بتأويلاتها كما هو الحال في قصة يوسف.<sup>١٠٨</sup> ويعلم الذين يجادلون في الآيات بغير علم على عكس التأويل الصادق للحديث.<sup>١٠٩</sup>

وهو الذي يعلم إرسال أنبيائه للبشر ويعلم طاعتهم له وعبادتهم إياه.<sup>١١٠</sup> يُعلمهم الكتاب والحكمة والإنجيل، وهو غير الشعر وسجع الكهان، وهو علم وحكمة، أي علم عملي وتصور عام للكون. هو علم وملك، نظر وعمل، نبوة ودولة مثل داود ومحمد، والله عليم قوي، وعلمه حكمة وقوة.<sup>١١١</sup> ولا يشارك في العلم الإلهي إلا القليل، الأصفياء والأطهار، وأولو العلم، وأولو الألباب، والراسخون في العلم، ويدعي الصوفية أنهم هم المقصودون.<sup>١١٢</sup> وعلم الله آدم الأسماء أي الألفاظ ودلالاتها على الأشياء وتطابق الأسماء مع المسميات، وامتنح الملائكة وراجع علمهم وحفظهم بالإشارة، ولم يمتحن آدم لمعرفته وثقته بعلمه.<sup>١١٣</sup> وعلمه البيان أي وسائل التعبير والكلام وفنون القول وفي مقدمته القرآن.<sup>١١٤</sup> وعلم بالأداة، القلم، ما لم يعلم الإنسان، من العالم إلى المتعلم.<sup>١١٥</sup>

١٠٨ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (٧: ٣)، ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (١٢: ١٠١)، ﴿وَلِنَعْلَمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (١٢: ٢١)، ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (١٢: ٦).

١٠٩ ﴿وَيَعْلَمُ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ﴾ (٤٢: ٣٥).  
١١٠ ﴿قَالُوا رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾ (٣٦: ١٦). ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَخَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ (٧٢: ٢٨). ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ﴾ (٧٣: ٢٠).

١١١ ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (٥: ١١٠)، ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (٤: ١١٣)، ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (٣٦: ٦٩)، ﴿ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ (١٢: ٣٧)، ﴿وَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ (٢: ٢٥١)، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى \* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (٥٣: ٤-٥). ﴿يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (٢: ١٥١)، ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (٣: ١٨).

١١٢ ﴿قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (١٨: ٢٢).

١١٣ ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ (٢: ٣١).

١١٤ ﴿الرَّحْمَنُ \* عَلَّمَ الْقُرْآنَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (٥٥: ٤-١).

١١٥ ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ \* عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (٩٦: ٥-٤).

وبعض الخطاب الإلهي موجّه إلى الرسول خاصة لتخفيف أحرانه، فالله يعلم أن الرسول حزين مما يقوله غير المصدقين به، ويضيق صدره بهم، وإنكار نبوته، وبأن معلّمه بشر.<sup>١١٦</sup>

والمعلوم الإلهي هو المستقبل الذي لا يعلمه الإنسان، ولو علم الله بوقوع الخير لما منعه. فحوادث المستقبل الخير منها أكثر من الشر مما يستدعي سؤال لماذا لا يمنع الله الشر كله ويترك للإنسان فعل الخير؟ والجواب لو فعل الله ذلك لكان فيه خرق لحرية الإنسان في اختيار الشر وترقب المستقبل.<sup>١١٧</sup> ويعلم الله حياة الإنسان ومماته، متقلبه ومثواه.<sup>١١٨</sup>

ومع أن علم الله قبلي إلا أنه أيضًا علم تجريبي، فالله يجرب علمه لإعطاء الدرس للإنسان للتصديق ولإيجاد علم تصدقه التجربة، ومعظم ذلك في صيغة المتكلم الجمع «نعلم». فتحديد القبلة حتى يعلم الله من يتبع الرسول، كما يختبر الله أي الحزبين أقدر على الإحصاء، ويريد اختبار الناس من يؤمن بالآخرة منهم، ويقع البلاء حتى يعلم الله المجاهدين والصابرين، والإنسان شاهد على هذا العلم التجريبي، فالتجربة عامة وليست خاصة، جماعية وليست فردية، ودخول الجنة بالتجربة والامتحان في الحياة بالاستحقاق، وقد تكون التجربة مؤلمة وهو ثمن الاستحقاق، ويعلم الله المنافقين والقاعدين بالتجربة.<sup>١١٩</sup>

<sup>١١٦</sup> ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ (٦: ٣٣)، ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ (١٥:

٩٧)، ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ (١٦: ١٠٣).

<sup>١١٧</sup> ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ (٨: ٢٣).

<sup>١١٨</sup> ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾ (٤٧: ١٩).

<sup>١١٩</sup> ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ (٢: ١٤٣)، ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ

الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِئْنَا أَمَدًا﴾ (١٨: ١٢)، ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْثِقُ بِالْآخِرَةِ﴾

(٢٤: ٢١)، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ (٤٧: ٣١)، ﴿وَلَيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا

وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾ (٣: ١٥٠). ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ

الصَّابِرِينَ﴾ (٣: ١٤٢). ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فِئَازِنِ اللَّهِ وَلَيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣: ١٦٦)،

﴿وَلَيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (٥: ٩٤)، ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ

الْمُنَافِقِينَ﴾ (٢٩: ١١).

(٢) وهو الذي يعلم الظواهر الطبيعية داخل الأرض وخارجها وما في السماء وما بينهما، ويسخر ممن يظن أن الله لا يعلم ما في السموات وما في الأرض، وعلمه مدون في كتاب، أي قوانين الطبيعة الثابتة كما قال هردر واسبينوزا، والعلم الإنساني يشهد على ذلك، وعلم الرسول متوسط بين العلم الإلهي والعلم الإنساني. ويعلم متى ينزل المطر أي قوانين الجغرافيا وما يغيض من الأرحام أي قوانين السكان، ويوم تقوم الساعة أي نهاية الزمان وتناقص الطاقة. يعلم ما في باطن الأرض من ثروات معدنية ومائية وما فوق الأرض من ثروات زراعية وحيوانية، وتأسيس علوم الأرض هو جزء من القصد الإلهي.<sup>١٢٠</sup>

(٣) والله يعلم.<sup>١٢١</sup> يعلم سلوك البشر، دوافعه ومقاصده.<sup>١٢٢</sup> يعلم سلوك الأخيار، وإنفاق الخير وتعويضه بخير أعظم.<sup>١٢٣</sup> يعلم سلوك البشر، المكذبين والمنافقين. يتوفاهم بالليل ويعلم ما يقرءونه بالنهار. يعلم الخائنين وكيدهم، ويعلم الكفار وما تكسب أيديهم.

١٢٠ ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٣: ٢٩)، ﴿ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (٥: ٩٧)، ﴿قُلْ أَتَنْتَبَهُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (١٠: ١٨)، ﴿أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بَيَّاهُ مِنَ الْقَوْلِ﴾ (١٣: ٢٣)، ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (٢١: ٤)، ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ﴾ (٢٢: ٧٠)، ﴿أَلَا إِنَّ اللَّهَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ (٢٤: ٦٤)، ﴿قُلْ أُنَزِّلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٢٥: ٦)، ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ بِنْيَا وَيَبْنِيكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٢٩: ٥٢)، ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ (٣١: ٣٤)، ﴿يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾ (٢٤: ٢)، (٥٧: ٤)، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (٤٩: ١٦)، ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (٥٨: ٧)، ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٦٤: ٤)، ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ (٦: ٥٩).

١٢١ ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (٦٧: ٢٤).

١٢٢ ﴿قَدْ جَعَلْنَا اللَّهُ عَلَيْكُمْ كَيْفًا إِنْ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (١٦: ٩١)، ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْأَلُونَ مِنْكُمْ لَوْ آذًا﴾ (٢٤: ٦٣)، ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ (٢٩: ٤٥)، ﴿وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (٤١: ٢٢)، ﴿وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (٤٢: ٢٥)، ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ (٤٧: ٣٠).

١٢٣ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ﴾ (٨: ٧٠)، ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾ (٢: ٢٧٠).

يعلم المعوقين عن النهوض والذين يريدون إيقاف حركة المجتمع ومسار التاريخ.<sup>١٢٤</sup> يعلم العلاقة بين الأزواج، الحقوق والواجبات عليهم.<sup>١٢٥</sup> يعلم حركة الواقع الاجتماعي، المتقدمين والمستأخرين.<sup>١٢٦</sup> يعلم الضعف البشري ويخفف عن الضعفاء. يمثل ما ينبغي أن يكون وما هو كائن، المثال والواقع، الطموح والإمكان.<sup>١٢٧</sup> ومن مظاهر الضعف المرض والإجهاد في السفر. يعلم كيف تنهار المجتمعات وتنقرض الشعوب بإنقاصها من أطرافها ومصادرها طبقاً لقوانين التاريخ الكيفية والكمية،<sup>١٢٨</sup> والتاريخ اختبار، فتنه السابقين، وموعظة لللاحقين.<sup>١٢٩</sup>

## (ب) المعلوم الإنساني

ولما كان العالم هما الله والإنسان، يشاركان في العلم فإن المعلوم الإنساني أيضاً يتراوح بين عدة حقول دلالية، وهو علم من الدرجة الثانية، علم بأن الله يعلم، أي علم بالعلم، وهي نفس الحقول الدلالية الثلاثة السابقة، الله والعالم والإنسان. وتأتي معظم صياغات المعلوم الإلهي في «ألم تعلم» الاستفهام الاستنكاري أو التعجبي.

١٢٤ ﴿وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُكَذِّبِينَ﴾ (٦٩: ٤٩). ﴿يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (٩: ٤٢)، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (٦٣: ١)، ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ (٩: ١٠١)، ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ (٦: ٦٠). ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ (١٢: ٥٢)، ﴿يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (١٣: ٤٢)، ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا﴾ (٣٣: ١٨).

١٢٥ ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ﴾ (٣٢: ٥٠).  
١٢٦ ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ (١٥: ٢٤).  
١٢٧ ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ (٨: ٦٦)، ﴿عَلِمَ أَنَّ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ (٧٣: ٢٠).

١٢٨ ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيطٌ﴾ (٥٠: ٤)، ﴿أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا﴾ (٢٨: ٧٨).

١٢٩ ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ (٢٩: ٣).

(١) فالله هو الحق، وهو على كل شيء قدير، له ملك السموات والأرض، يعلم ما في السموات وما في الأرض، ليس لله سمي، وعده حق.<sup>١٣٠</sup> وهو علم يتم التصديق به بالبرهان وليس فقط بمجرد الإيمان. هو العلم بالسر والعلن، بما يُخفى وبما يصفح عنه.<sup>١٣١</sup> يرى كل شيء، والملائكة حافظون، تعلم ما يفعل البشر وتدونه. وعلم البشر حادث، كان بعد أن لم يكن، علم بعدي. يعلم البشر أن الله غني حميد، غفور رحيم، شديد العقاب، مع المنافقين. هو الحق المبين، السميع العليم، العزيز الحكيم، ليس له ند، يجبر ولا يجار عليه، يستمد الأنبياء والأصفياء علومهم منه. ليس فيه حجاج ولجاج. يُسأل فيه أهل الذكر، وتُضرب الأمثال له من أجل الاقتراب منه.<sup>١٣٢</sup> والله غالب على أمره.

١٣٠ ﴿فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ﴾ (٢٨: ٧٥). ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٢: ١٠٦)، ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٥: ٤٠)، ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (٢٢: ٧٠)، ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (١٩: ٦٥)، ﴿فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَبَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (٤٨: ٢٧)، ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٦٥: ١٢)، ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٢٢)، ﴿قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٣٠)، ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ١٥١)، ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٣٣: ٨٨)، ﴿وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ﴾ (٨: ٦٠)، ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ﴾ (٤٨: ٢٥).  
١٣١ ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْدَالِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ (١٦: ٧٠)، ﴿٢٢: ٥﴾، ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (٢٢: ٥٤)، ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (٩٦: ٥)، ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ (٩٦: ١٤)، ﴿قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (٩: ٧٨)، ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (٢: ٧٧)، ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٧: ١٨٧).  
﴿وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾ (٦: ٩١).

١٣٢ ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَنْذِرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٢٣٦)، ﴿فَلِمَ تَحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٣: ٦٦)، ﴿قَالَ لِكُلِّ ضَعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٧: ٣٨)، ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٦: ٤٣)، ﴿٢١: ٧﴾، ﴿وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَرَكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢٦: ١٣٢)، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٣١)، ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٦: ٧٤). ﴿وَإِنَّهُ لَدُوْ عِلْمٍ لِمَا﴾ ﴿عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٢: ٦٨)، ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (٢١: ٢٤)، ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ (٢٤: ٢٥)، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٢: ٢٣٣)، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾ (٢: ٢٣٥). ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٣٥)، ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

وقد يخطئ العلم الإنساني كما ادَّعى فرعون أنه ما علم لقومه إلهاً غيره. حتى لو كان يستشيرهم. فالاستشارة آلية وليست قيمة في ذاتها كالتوحيد، ويدعي أن يقدر للناس أرزاقهم بل ويحييهم ويميتهم، الله هو القادر على أن يجعل بين البحرين حاجزاً فلا يلتقيان، ولا يستطيع أحد غيره إجابة الدعاء أو يشفع للناس. مثل من اتخذ إلهاً غير الله مثل من اتخذ بيتاً للعنكبوت وهو أوهن البيوت. هو علم بالوحدانية التي لا ند لها.<sup>١٣٣</sup> ويعتمد فرعون في علمه على السحر وليس على العلم الحق، وهو علم يضر أكثر مما ينفع، يفرِّق أكثر مما يجمع.<sup>١٣٤</sup>

(٢) وهو العلم بنشأة الكون الطبيعي والإنساني، علم من الدرجة الثانية بعد العلم من الدرجة الأولى علم الله الذي أخبر به من خلال الأنبياء، علم السموات والأرض وما فيهما وما بينهما، علم الخلق من الأزواج النباتية والحيوانية، وهو علم الأفلاك ودورانها وعلم الحساب وعلم الحيوان والدواب كوسائل انتقال للبشر، وهو علم النبات وما يخرج من

(٢: ٢٤٤)، ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ \* كِرَامًا كَاتِبِينَ \* يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (٨٢: ١٠-١٢)، ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا بُنَيَّ سَعِيًّا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٢: ٢٦٠). ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُبَيِّتَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ﴾ (٥: ٤٩). ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ (٤٧: ١٩)، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (٢: ١٩٤)، ﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٢: ٢٠٩)، ﴿وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (٢: ٢٦٧). ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٥: ٣٤)، ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٥: ٩٨)، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (٨: ٢٥)، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (٩: ٣٦)، (٩: ١٢٣)، ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٢: ٢١).

<sup>١٣٣</sup> ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ (٢٨: ٢٨)، ﴿لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٤٦)، ﴿الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (١٥: ٩٦)، ﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ﴾ (١٦: ٥٦)، ﴿وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَمْ يَعْلَمْ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (٢٧: ٦١)، ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٩: ٤١)، ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشِّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٤٣: ٨٦).

<sup>١٣٤</sup> ﴿إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحَرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (٢٦: ٤٩)، (٢٠: ٧١). ﴿وَمَا يُلْمَأَمَانٌ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ (٢: ١٠٢)، ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ﴾ (٢: ١٠٢) ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ (٢: ١٠٢)، ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾ (٢: ١٠٢).



الأرض الخضراء من نبات وفاكهة وما أخرج الله من الطيبات رزقاً للعباد.<sup>١٣٥</sup> ولعظمة الكون قد يكون القسم بمواقع النجوم.<sup>١٣٦</sup>

(٣) والنبى يعلم كما هو الحال في ضيوف إبراهيم الذي علم أنهم ليس لهم حق في بناته، وأن ما أنزلهم إلا رب السموات، وأن الأصنام لا تنطق. يعلم النبى من الله ما لا يعلمه البشر مثل غيب السموات والأرض وما يبدي الناس وما يخفون، ويشكون همهم وحزنهم إلى الله، وهو الذي يبلغ رسالات الله، ويعلم قدرة الله دون ما يدري في نفسه، ومع ذلك لا يعلم النبى كل الغيب وإلا استكثر من الخير وقلل من السوء، ومعظمها في صيغة «أعلم». أنزل الله معه العلم والحكمة، وأعلمه أن وعد الله حق، وأبلغ رسالات ربه، وأبلغه نفاق أهل المدينة، وناله أذى البشر، واستجاب لطلبات قومه من معجزات حتى التعجيزية منها والمادية مثل المائدة من السماء.<sup>١٣٧</sup> وجاءت آخر الرسالات مصدقة لما قبلها، ومكملة لها ومهيمنة عليها، تعلن التوحيد النظري وتبين انعكاسه في حياة الفرد

١٣٥ ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (٥٦: ٦٢)، ﴿عَلَىٰ أَنْ يُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٥٦: ٦١)، ﴿ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (٥: ٩٧). ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِمَّا أَنْفُسُهُمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٦: ٣٦)، ﴿وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ﴾ (١٧: ١٢)، ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٤٠: ٥٧)، ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٦: ٨)، ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (٥٧: ١٧)، ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢٣: ٨٤)، ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٤٤: ٣٩)، ﴿كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ﴾ (٧٠: ٣٩)، ﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٧١: ٤)، ﴿قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهُ يَبْدِيكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (٤٩: ١٦)، ﴿يُجِبْ إِلَىٰ نَمْرَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٨: ٥٧)، ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٤: ٣٦)، ﴿قُلْ أَجَلُ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ﴾ (٥: ٤)، ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ (٣٩: ٥٢).

١٣٦ ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ (٥٦: ٧٦).

١٣٧ ﴿قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ﴾ (١١: ٧٩)، ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (١٧: ١٠٢)، ﴿ثُمَّ نَكَّسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ﴾ (٢١: ٦٥)، ﴿قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٣٠)، ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَغْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٢: ٩٦)،

والجماعة كتوحيد عملي.<sup>١٣٨</sup> وعلى الناس اتباع الرسالة لا الهوى حتى يتبين لهم الطريق السديد.<sup>١٣٩</sup>

ويعلم بعض الآيات ويتخذها هزواً، والحق أظهر وأسطع. يعلم العلماء ذلك ويعقلونه ثم يحرفونه ويسيتون تأويله بأمانهم، وينبذون ما يعصى على التأويل ويحرفونه، ويبدلون

﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (٢: ٣٣). ﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٢: ٨٦)، ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٢: ٢٣)، ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ﴾ (١١: ٢١)، ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (٢: ٣٣)، ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٢: ٢٥٩)، ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (٥: ١١٦)، ﴿أَبْلَغَكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحْ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٧: ٦٢). ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَبَرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ (٧: ١١٨)، ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (٤: ١١٣)، ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (٥: ١١٦)، ﴿حَتَّى يَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ (٩: ٤٣)، ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَى آثَمِهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ (٢٨: ١٣)، ﴿مَا كُنْتُ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ (١١: ٤٩)، ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَى النَّفَاقِ لَا يَعْلَمُهُمْ﴾ (٩: ١٠١). ﴿أَبْلَغَكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحْ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٧: ٦٢)، ﴿أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ (٧: ٥٧)، ﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٢: ٨٦). ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٢: ٩٦)، ﴿لَمْ تُوَدُّونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ (٦١: ٥). ﴿نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَّقْتَنَا﴾ (٥: ١١٣).

<sup>١٣٨</sup> ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٩: ٤١)، ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (٥: ٩٢)، ﴿لَيْتَلَى يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَتَذَكَّرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (٥٧: ٢٩)، ﴿لِيَعْلَمَ أَنَّ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ (٧٢: ٢٨)، ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ (١٤: ٥٢).

<sup>١٣٩</sup> ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (٤٣: ٨٩)، ﴿فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٤٥: ١٨)، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ﴾ (٤٩: ٧)، ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ مِنَّمَا عَلَّمْتَ رُشْدًا﴾ (١٨: ٦٦)، ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ﴾ (٣: ٧٩)، ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ (٦: ١٠٣)، ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ مِنَّمَا عَلَّمْتَ رُشْدًا﴾ (١٨: ٦٦)، ﴿وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنَطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٢٧: ١٦).

الآيات حتى تعبر عن أهوائهم، ويطلبون الحديث مع الله شفاهاً مباشرة دون وساطة. إن تبديل آية مقام آية ليس افتراءً بل نسخاً، والحق في معنى الآية يطابق الحق في النفس وفي الكون.<sup>١٤٠</sup> ومن ثم يستحيل لبس الحق بالباطل والباطل بالحق نظراً لوجود مقاييس عدة للصدق، مطابقة الوحي مع العقل مع الطبيعة، مطابقة مع الأنفس والآفاق.<sup>١٤١</sup> ويمثل قصص الأنبياء الوحي التاريخي وتصديق الوحي في التاريخ، فالمعرفة التاريخية جزء من العلم الإنساني، وهو دليل تجريبي على أن الوحي حق، وأن العلم الإلهي قانون تاريخي.<sup>١٤٢</sup> ومن ثم كان العلم ضد التقليد؛ لأنه لا يقوم على برهان عقلي ولا على دليل تجريبي.<sup>١٤٣</sup>

١٤٠ ﴿وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا﴾ (٩: ٤٥)، ﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ﴾ (٤٢: ٣٥)، ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (٢٦: ١٢٧)، ﴿ثُمَّ يَحْرِقُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٧٥)، ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾ (٢: ٧٨). ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢: ١٠١)، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُعْلِمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ﴾ (٢: ١١٨)، ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (٢: ١٤٤)، ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٢: ١٤٦)، ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٣: ٧٥)، ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٦: ٣٧)، ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٦: ٩٧)، ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ (٦: ١١٤)، ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٧: ٣٤)، ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٧: ١٨٢)، ﴿وَنَقُصُّ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٩: ١١)، ﴿قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٦: ١٠١)، ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (٤٠: ٧٠)، ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٤١: ٣).

١٤١ ﴿وَلَا تَلْسُوسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٤٢)، ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٨٠)، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ١٦٩)، ﴿لِمَ تَلْسُوسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٣: ٧١).

١٤٢ ﴿أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا﴾ (٢٨: ٧٨)، ﴿وَلْيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنَبَيِّنْهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٦: ١٠٥).

١٤٣ ﴿وَكَذَلِكَ أَعِزَّنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ (١٨: ٢١)، ﴿وَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (٥: ١٠٤).

والإيمان مقدمة لعلم، ويمثل الحدس، في حين يعطي العلم البرهان.<sup>١٤٤</sup> ولا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، فالعلم يعطي درجة للعالم أعلى من الجاهل نظرًا لسمو الرفعة، والأكثر علمًا هو الأكثر قوة، والأصدق علمًا هو الأقدر جهادًا.<sup>١٤٥</sup>

والسفه سبب عدم العلم، فالعلم يقوم على العقل وليس على الخبل أو الجنون. السفه لا ينتج إلا الهوى، والطبع على القلب سبب عدم العلم أي عدم الرؤية والإدراك. العلم يبدأ بالحدس ويتلوه البرهان، رؤية من الداخل إلى الخارج مثل البرهان من الخارج إلى الداخل، وكما هو الحال في نظرية الشعاع المزدوج في نظرية الإدراك عند هوسرل، والهوى ضد العلم ومانع من الفعل كالنساء اللائي يضربن بأرجلهن ليشاهد الناس زينتهن. في الظاهر علم وفي الباطن هوى. فالعلم نية وقصد وليس خداعًا ونفاقًا. العلم تعبير عن شعور واحد وليس عن شعور مزدوج. العلم صراحة، والهوى نفاق.<sup>١٤٦</sup> والدين قيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون، وهو الذي يمنع من النفاق والشعور المزدوج.<sup>١٤٧</sup>

ولا يعارض العلم الإنساني العلم الإلهي؛ إذ لا يجوز أن يتعارض العلماء فلا يأمر الله بالفحشاء إلا إذا كان تقولاً عليه، لذلك جعل المعتزلة العقل أساس النقل، وجعل الأصوليون المصلحة أساس التشريع، وجعل الله الإسلام دين الفطرة.<sup>١٤٨</sup> إنما الفرق أن معرفة البشر

<sup>١٤٤</sup> ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (٢: ٢٦)، ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ (١١٣: ٢).

<sup>١٤٥</sup> ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٩: ٩)، ﴿هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٩: ٢٩). ﴿فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا﴾ (١٩: ٧٥)، ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِنَ الْكَذَّابِ الْأَشِرِّ﴾ (٥٤: ٢٦)، ﴿فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا﴾ (٧٢: ٢٤).

<sup>١٤٦</sup> ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّافَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢: ١٣). ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٠: ٥٩)، ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُمْ لَا يُسْمِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (٢٨: ٥٠)، ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ (١١: ١٤)، ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (٢٤: ٣١).

<sup>١٤٧</sup> ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٢: ٤٠)، (٣٠: ٣٠).

<sup>١٤٨</sup> ﴿قُلْ إِنْ لِلَّهِ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٧: ٢٨)، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٧: ٣٣)، ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٠: ٦٨).

نسبية، تحكم بالظاهر وهو غير الباطن. قد يبدو الخير شرًا والشر خيرًا، في حين أن المعرفة الإلهية ذات بعد واحد، مطابقة الظاهر والباطن.<sup>١٤٩</sup>

يعلم البشر والأقوام على تعدد مشاربهم ومناهجهم ومقاصدهم، والاستباق في الخير وفي العمل. كل يعتمد على نفسه لا يتطير بأحد ودون تقليد فرد لفرد أو جماعة لجماعة.<sup>١٥٠</sup> ومعيارها أقوال الرسول، وأولو الأمر، والمجتهدون الذين يقومون بالاستنباط، وحدود الله الواضحة البينة، وعدم الإصرار على الإثم.<sup>١٥١</sup>

قد يكون العلم بأفعال الخير والشهادة على أفعال الخير والإتيان بأفعال الخير مثل الصدقة وترك البيع أثناء صلاة الجمعة، كما فعل المسيح عندما طرد الباعة والمرايين من المعبد، ويقبل الله التوبة من عباده المتقين، ويبلغهم مأمَنهم ويحمدون الله.<sup>١٥٢</sup> والعلم بأن الكل إخوة بصرف النظر عن الأبوة والنبوة.<sup>١٥٣</sup>

وكل فرد أو جماعة تعلم صلاتها وتسبيحها أي طريقها، طريق التقوى والإيمان لذلك لا ترجع المؤمنات إلى الكفار. الإيمان والكفر نقيضان. كل جماعة نقيضة للأخرى.

١٤٩ ﴿وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٢١٦)، ﴿ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٢٣٢)، ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (٧: ٣٠).

١٥٠ ﴿فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾ (٧: ١٦٠)، ﴿قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (٣٩: ٣٩)، ﴿أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٧: ١٣١)، ﴿فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٠: ٨٩).

١٥١ ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (٤: ١٨٣)، ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٢٣٠)، ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٣: ١٣٥).

١٥٢ ﴿فَكَاتِبُهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (٢٤: ٣٣)، ﴿قُلْ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ (١٢: ٥١)، ﴿وَأَنْ تَصَلُّوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ٢٨٠)، ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٩: ٤١)، ﴿إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (١٦: ٩٥). ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٦١: ١١)، ﴿وَذَرُوا النَّبِيعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٦٢: ٩)، ﴿لَمَتَّوْبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (٢: ١٠٣)، ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ (٩: ١٠٤)، ﴿إِنْ أُولَآئِهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٨: ٣٤)، ﴿ثُمَّ أبلغه مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٩: ٦)، ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣١: ٢٥).

١٥٣ ﴿فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخوانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ (٣٣: ٥).

الكفر كذب، والإيمان صدق، ولكل طائفة عاقبتها، والأسوأ النفاق، التذبذب بين الإيمان والكفر، والفتنة أشد من القتل.<sup>١٥٤</sup> والمؤمنون أحق بالأمن والاطمئنان.<sup>١٥٥</sup>

ويعلم كل قوم ما قاموا به من عدوان على الشريعة في السبب والإفساد في الأرض، والتخلص من يوسف وأخيه، وهو جهل وليس علمًا، وهو ظلم وشرء للدنيا بالآخرة، وليس علمًا من يصلي وهو سكران، ومن يأكل أموال الناس بالباطل، ومن يخرج الناس من ديارهم، ومن يخون أمانة الرسول أو يكفر برسالته، أو من يقعد عن الجهاد ويتخلف ويتناقل إلى الأرض، أو من لا يؤمن بالغيب،<sup>١٥٦</sup> والكذب والظلم

<sup>١٥٤</sup> ﴿كُلُّ قَدِّ عِلْمٍ صَلَاتُهُ وَتَسْبِيحُهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (٢٤: ٤١)، ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢٩: ١٦). ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ (٦٠: ١٠)، ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ١٨٤)، ﴿وَلْيَعْلَمِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ﴾ (١٦: ٣٩)، ﴿لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكْفُونُ عَنْ وُجُوهِهمُ النَّارَ﴾ (٢١: ٣٩)، ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ (١٢: ٥٢)، ﴿وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عَقَبَى الدَّارَ﴾ (١٣: ٤٢). ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (٢٦: ٢٢٧)، ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ (٩: ٦٣)، ﴿وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ (٩: ٩٧). ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٩: ٩٣)، ﴿ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمِ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (١٥: ٣)، ﴿وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلَّ سَبِيلًا﴾ (٢٥: ٤٢)، ﴿فَتِلْكَ بَيِّنَاتُ خَاوِيَةٍ بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٢٧: ٥٢). ﴿لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (٢٩: ٦٦). ﴿فَكَفَرُوا بِهِ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (٣٧: ١٧٠). ﴿بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٩: ٤٩).

<sup>١٥٥</sup> ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٦: ٨١)، ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ﴾ (٦: ١٣٥). ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى﴾ (١٣: ١٩)، ﴿هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٦: ٥٧).

<sup>١٥٦</sup> ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ (٢: ٦٥)، ﴿قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ﴾ (١٢: ٧٣)، ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ (١٢: ٨٩)، ﴿فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ (١٢: ٨١)، ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٥٢: ٤٧)، ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾ (٢: ١٠٢)، ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى﴾ (٢٠: ٧١)، ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (٤: ٤٣)، ﴿لَتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢: ١٨٨)، ﴿لَتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا

والكفر والنفاق واعتبار الدنيا مجرد زينة وتمتع ولهو ولعب، كل ذلك من مظاهر الجهل.<sup>١٥٧</sup>

وتعلم النفس البشرية ما قدمت وأخرت من أعمال في نهاية التاريخ.<sup>١٥٨</sup>  
وقد تعلم الجنة الحاضرين فيها تشخيصاً للطبيعة وأنسنة لها، فهي الوعي المتجسد في النهاية، وكشف الحقائق حيث لا ينفع استرجاع الذكريات، والندم على ما فات.<sup>١٥٩</sup> فلكل شيء نهاية، والزمان ينتهي إلى تحقق، والنتائج النهائية تكشف؛ إيجاب وسلب، صدق ونفاق، جزاء وعقاب، فرح وحزن، نعيم وعذاب.<sup>١٦٠</sup>

فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٧: ١٢٣﴾، ﴿لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَحُونُوا أَمَانَاتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٨: ٢٧)، ﴿لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (١٦: ٥٥)، ﴿قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ﴾ (٣: ١٩٧)، ﴿أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ (٣٤: ١٤).

<sup>١٥٧</sup> ﴿لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (٣٠: ٣٤)، ﴿وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (٢: ١٠٢)، ﴿مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُم وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٥٨: ١٤)، ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٥٢: ٤٧)، ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٦٣: ٨)، ﴿كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (٦٨: ٣٣)، ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٦٨: ٤٤)، ﴿اعْلَمُوا أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ﴾ (٥٧: ٢٠).

<sup>١٥٨</sup> ﴿وَإِذَا الْجَنَّةُ أُرْلِفَتْ \* عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أُخْضِرَتْ﴾ (٨١: ١٣-١٤)، ﴿وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ \* عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ (٨٢: ٤-٥)، ﴿فَلَا تَعْلَمْ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (٣٢: ١٧)، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّهَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فَتَنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (٨: ٢٨). ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعَمَ الْمَوَلَىٰ وَنِعَمَ النَّصِيرِ﴾ (٨: ٤٠)، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّهَا غَنَمٌ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ (٨: ٤١)، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ﴾ (٩: ٢)، ﴿وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ﴾ (٩: ٣).

<sup>١٥٩</sup> ﴿وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾ (٣٧: ١٥٨)، ﴿فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى﴾ (٣٠: ١٣٥)، ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (١٦: ٤١)، ﴿قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ \* بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي﴾ (٣٦: ٢٦-٢٧). ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ﴾ (٤٢: ١٨).  
<sup>١٦٠</sup> ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ (٣٨: ٧٨)، ﴿لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (٦: ٦٧)، ﴿ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٤٥: ٢٦)، ﴿قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢٣: ١١٤)، ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ \* ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ (٧٨: ٥-٤)، ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

مفهوم العلم في القرآن الكريم إذن مفهوم شامل يتناول العلم والعالم والمعلوم في تصور كلي للحياة يجمع بين الفرد والجماعة، بين الأخلاق والسياسة، بين عالم الروح وعالم الطبيعة، بين الداخل والخارج، بين النفس والآفاق. لم يفصل بين حكم القيمة وحكم الواقع، ولم يحول الطبيعة إلى رياضة، والعالم إلى إحصاء، وهي بعض أسباب أزمة العلم الغربي.

مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ ﴿١١: ٣٩﴾، ﴿١١: ٩٣﴾، ﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٢٤: ١٩﴾. ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿٢٩: ٦٤﴾. ﴿فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٣٠: ٥٦﴾، ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رَمَلٌ فِي الْقُبُورِ﴾ ﴿١٠٠: ٩﴾، ﴿وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿٢٩: ٢٦﴾، ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ ﴿١٠٢: ٥-٤﴾، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ ﴿١: ١٩٦﴾، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ ﴿٢: ٢٠٣﴾، ﴿فَسْتَغْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ﴾ ﴿٦٧: ١٧﴾، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٢: ٢٢٣﴾، ﴿أَمَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسْتَغْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ ﴿٦٧: ٢٩﴾، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ ﴿٨: ٢٤﴾. ﴿أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿١٠: ٥٥﴾، ﴿بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿١٦: ٣٨﴾، ﴿وَلَتَعْلَمَنَّ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿٢٨: ١٣﴾. ﴿وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿٣٠: ٦﴾.



## الروح والجسد في القرآن الكريم<sup>١</sup>

الروح والجسد لفظان قرآنيان على التقابل مثل النفس والبدن، وتتعدد معاني الروح في ألفاظ أخرى مثل القلب والفؤاد واللب. كما تتعدد معاني الجسد في الجسم والبدن. ويمكن بمنهج «تحليل المضمون» حصر معاني الروح والجسد لمعرفة تصورهما العام في إطار الديانات القديمة أو في بنية العقل ذاته بتحليل التجربة الإنسانية وإدراكها بالحدس وتطابقها مع البداهة، فمعاني الألفاظ لها ثابت ومتحول، الثابت في العقل والتجربة، والمتحول في العرف والاستعمال، ويعرف الثابت بتحليل المعنى الاشتقاقي، وهو المعنى الأول للفظ حين نشأته في علم الأصوات، والمعنى الاصطلاحي القائم عليه، ويعرف المتحول من المعنى العرفي من استعمال الناس له في الزمان والمكان.

ومع ذلك تظل ألفاظ الروح والجسد والبدن محدودة الاستعمال. في حين يكثر تردد لفظ النفس، (٢٩٥) مرة، والقلب (١٣٢)، والفؤاد (١٦)، والألباب (١٦)، من أجل تجاوز الثنائيات القديمة بين الروح والجسد والمعاني المنعرجة للروح والمعاني الهابطة للجسد، ومن أجل تحويل الثنائية المادية إلى ثنائية معنوية في علاقة الداخل بالخارج والحدس بالبرهان، والرؤية بالإدراك.

وكان الفلاسفة، قدماء ومحدثين، قد تناولوا هذين المفهومين بالتحليل والوصف في إطار الثقافات والديانات الإشرافية القديمة، وانتهوا إلى الثنائية الشهيرة بين النفس والبدن. فهما متميزان، ولهما مصيران مختلفان، الأولى للخلود، والثانية للفناء، وقد استمرت هذه الثنائية عبر الفلسفات المثالية اليونانية عند سقراط وأفلاطون، والإسلامية عند ابن سينا،

---

<sup>١</sup> مقدمة كتاب «كوجيتو الجسد، دراسات في فلسفة موريس ميرلوبونتي»، إصدارات اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية (١٠)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٨-١٤.

والغربية الوسطى والحديثة منذ ديكارت، ولم تعيش عقيدة تناسخ الأرواح طويلاً، عودة الروح إلى البدن ثواباً لها أم عقاباً الآتية من الهند: فلا يوجد سماء في الهند، وكل شيء يحدث في الأرض.

وظن الناس أن هذه الثنائية هي الحقيقة، ووجدوا بين الاثنين مع أنها رؤية إشراقية تحدث في لحظات الضنك، والرغبة في التجاوز، تجاوز الواقع إلى المثال بلغة الفلاسفة، وإثثار الآخرة على الدنيا بلغة المتدينين. فهما أفضل من التوحيد بين النفس والبدن التي يقوم بها الماديون لصالح البدن، وهم الدهريون الذين يقولون ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾، وظل هذان التصوران في صراع بينهما، الثنائية الإشراقية، والأحادية المادية، الأولى تعبير عن الإيمان، والثانية عن الإلحاد في الثقافة الشعبية، وكلاهما يقومان على خطأين أساسيين، الأولى الفصل Dissociation، والثانية الضم Confusion.

وتمتد هذه العلاقة بين الروح والبدن إلى الصلة بين الله والعالم، الفصل بينهما في نظرية الخلق والجمع بينهما في نظرية قدم العالم أو جمع الفصل والضم معاً في نظرية الفيض. فنمط العلاقة واحد بين النفس والبدن، وبين الله والعالم، والفرق بينهما أن العلاقة الأولى تتم في العالم الأصغر Microcosm، بينما تتم الثانية في العالم الأكبر Macrocosm بتعبيرات إخوان الصفا.

وقد ورد لفظ «روح» في القرآن الكريم أربعاً وعشرين مرة في عدة صيغ، أكثرها «روح» (١٤)، وأقلها «روحنا» (٣)، مضافة إلى ضمير المتكلم الجمع، مرة بالنصب ومرتين بالجر، وأيضاً «روح» بتسكين الواو تفيد نفس المعنى، إنما الخلاف في الصوت (٣)، أو مضافة إلى ضمير المتكلم المفرد «روحي» (٢) أو الغائب (١)، وأخيراً «روح» (١) بالنصب وبنفس المعنى.

ولم يرد اللفظ مضافاً إلى الضمير إلا ست مرات، المتكلم الجمع «روحنا» (٣) المتكلم المفرد «روحي» (٢)، الغائب المفرد «روحه» (١)، وكلها تشير إلى الله. فالروح روح الله وليس روح البشر التي هي النفس، والأغلب استعمال اللفظ بلا ضمير (١٨). فالروح جوهر مستقل، حقيقة عامة لا يمتلكها أحد.

ويوصف لفظ الروح بلفظ «القدس» أربع مرات، مرتين في سياق عيسى ابن مريم، ومرة في سياق الوحي إشارة إلى جبريل، ويعني الروح في إحدى وظائفه. فالجواهر «الروح» له وصف «القدس»؛ إذ لا تتعزى الجواهر عن الأعراض كما يقول قدماء المتكلمين.

والروح مذكر ومؤنث في آن واحد، وهو إلى المذكر أقرب لأنه روح «الله»، والمذكر أقرب إلى الفاعل منه إلى المفعول، وإلى الإيجاب منه إلى السلب، ولا يعني ذلك أية نظرة «ذكورية» للعالم تتغلب على نظرة «أنثوية» كما يقال في الكتابات الأنثوية المعاصرة. بل تعني أن الروح بلا جنس مثل الإنسان، وأن هناك ما يجمع الذكر والأنثى في الروح والجسد. فكلاهما بلا جنس.

وبالإضافة إلى الشكل اللغوي يعنى لفظ «روح» من حيث المضمون الفكري تسعة أشياء، تدل على معنى الروح ووظائفه المعنوية والمادية، تدرجاً من المعنوي إلى المادي، من المعرفي إلى الوجودي على النحو الآتي:

(١) لا يمكن معرفة جوهر الروح، الروح في ذاتها. فهي من أمر الله ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾. إنما المهم وظائفها وتجلياتها، وهو نفس التصور لله؛ إذ لا يمكن معرفته في ذاته بل في تجلياته، أفعاله وآثاره، صفاته وأسمائه، ومن ثم كل ما يقال عن طبيعة الروح لتعريفها عند الفلاسفة أو في «علم الأرواح» رجم بالظن، ولا فائدة منه، وخارج عن الموضوع.

(٢) الروح هو الأمل، الأمل في المستقبل والنصر والغلبة، وتحقيق الأهداف والغايات. فالإنسان يحمل الأمانة ويؤدي الرسالة، تحقيق المثال في الواقع، وكلمة الله في الأرض، ومهما صادفه من عقبات، وواجهه من أزمات فإن الأمل في النصر يظل قائماً ﴿وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾.

(٣) يعني الروح التأييد المعنوي، والطاقة الخلاقة في الإنسان لتحقيق غاياته وأهدافه. هو القدرة على العمل والاستمرار التي تتولد من العمل نفسه ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾. هو الدافع الحيوي في الإنسان للحركة والنشاط والتحقق.

(٤) الروح هو حامل الوحي، جبريل، وملهم المعرفة ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾، وهو الذي يلقي الإنذار ﴿يُلْقِي الرُّوحُ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾، ويتم تجسيد هذا الاتصال المعرفي بلفظ «نزل»، وهو الأمين في حمل الرسالة والقيام بالتبليغ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾، ويكون حينئذ الروح القدس ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وأحياناً يكون مقروناً بالملائكة ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾. يحملون الأوامر ﴿تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾.

(٥) وقد أيد الروح القدس عيسى ابن مريم وأتاه بالبينات ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾<sup>٢</sup>. فهو رسول قد خلت من قبله الرسل. أتاه الوحي والتأييد كما أتى خاتم الأنبياء.

(٦) وكما ينزل الروح والملائكة فإنه يصعد أيضًا حيث المستقرة ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾، وهنا تتقدم الملائكة الروح في نهاية الزمان الطويل وليس الزمان اليومي، الزمان الأبدي وليس الزمان اللحظي، ويقف الروح والملائكة صفاً يوم الحساب، ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ دليلاً على النظام والطاعة يوم العدل المطلق، يوم الحشر والشهود.

(٧) ويرمز الروح إلى الجزاء الأوفى. فهو أعلى قيمة من الجسد كما أن النفس أعلى قيمة من البدن، والآخرة أقيم من الدنيا، والله له الأولوية على العالم، ويُقرن مع الرياح وجنة النعيم ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ \* فَرَوْحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ﴾. فالروح هو المثل الأعلى.

(٨) ثم تتجسد معاني الروح شيئاً فشيئاً في عملية الخلق، الخلق الإنساني الأول، خلق آدم بنفخ الروح بعد تسويته من الطين ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾، وتسجد الملائكة من عظمة الخلق الإنساني ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾<sup>٣</sup>. فالروح كمال الجسد.

(٩) وهو الروح الذي أخصب مريم العذراء ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾. الروح هنا هو الكلمة كما هو الحال في مقدمة إنجيل يوحنا، الله هو الكلمة والكلمة هي الله. تمثل الروح لمريم بشراً ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾. فقد أحصنت مريم فرجها ﴿الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾<sup>٤</sup>. وتسمى أحياناً في هذه الحالة أيضاً الروح القدس، ﴿أَذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾. فالروح البشرية من الروح الإلهية.

<sup>٢</sup> وهذه الآية مكررة (٢: ٨٧)، (٢: ٢٥٣).

<sup>٣</sup> وهي آية مكررة (١٥: ٢٩)، (٣٨: ٧٢).

<sup>٤</sup> وهي أيضاً مكررة (٢١: ٩١)، (٦٦: ١٢).

وقد ورد لفظ «الجسد» أربع مرات في قصص الأنبياء بمعنيين، كلاهما سلبي:

(١) اثنتان في قصة موسى عندما بنى بنو إسرائيل من حليهم عجلًا جسدًا له خوار لعبادته ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا﴾، وقام بصنعه واحد منهم ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ﴾. فعباداة الجسد أسهل من عبادة الروح، صورة وصوتًا. فالجسد مرئي والروح غير مرئي، والجسد قيمة عينية والروح قيمة معنوية. الجسد قريب والروح بعيد، الجسد معلوم والروح مجهول. الجسد حس والروح عقل.

(٢) واثنتان في قصة سليمان بمعنى الغواية، غواية الجسد ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾، وسرعان ما يكتشف الإنسان الغواية وينوب، ومع ذلك الجسد ضرورة ولا تتجلى الروح إلا من خلاله وفي أفعاله ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾. فالإنسان بين الجسد والروح، بين الواقع والمثال، بين الضرورة والحرية.

(٣) كما ورد لفظ «الجسم» مرتين، الأولى بمعنى سلبي عندما يدل على الظاهر دون الباطن ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾، والثانية بمعنى إيجابي إذا ما قرنت بالعلم، جمعًا بين الجسد والروح، ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾. فالروح موطن العلم، والجسد أداة العمل.

(٤) وأخيرًا ورد لفظ «البدن» مرتين بمعنى إيجابي. الأولى مفرد ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ لَتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً﴾. فالبدن حامل الحياة، ونجاة البدن نجاة للحياة، والثانية جمع ﴿وَالْبَدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا حَيْرٌ﴾. فالبدن وسيلة لأداء الشعائر وتجليات الروح. البدن أداة الشهادة بالصوت واللسان، والصلاة بالحركات، والزكاة باليد، والصيام بالمعدة، والحج بالقدمين.

فإذا كان الروح مفارقًا والجسد حالًا، فإن البدن يجمع بين المفارقة والحلول.



الفصل الثاني

## علوم الحديث





## من نقد السند إلى نقد المتن<sup>١</sup>

كيف تُستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية في  
نقد متن الحديث النبوي؟ (البخاري نموذجًا)

### أولاً: نقد الحديث

ينتسب علم الحديث إلى مجموعة العلوم النقلية الخالصة التي تركها القدماء مع علوم القرآن والتفسير والسيرة والفقه دون إعمال للعقل نظرًا لاعتمادها على الرواية، في حين استطاعوا صياغة مجموعة أخرى من العلوم العقلية النقلية يزاوجون فيها بين النقل والعقل، مثل: علم أصول الدين، علم أصول الفقه، علوم الحكمة، علوم التصوف. كما صاغوا مجموعة ثالثة من العلوم العقلية الخالصة مثل العلوم الرياضية: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، والعلوم الطبيعية مثل: الطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن وعلوم البحار، والعلوم الإنسانية مثل: علوم اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. فهل يستطيع المحدثون تحويل العلوم النقلية الخالصة إلى علوم عقلية نقلية، وإعمال العقل فيها حتى يستطيع جيل آخر في فترة تاريخية لاحقة تحويلها إلى علوم عقلية خالصة بعد أن حاولوا، ولو على استحياء، تحويل العلوم العقلية النقلية القديمة إلى علوم عقلية خالصة.<sup>٢</sup>

---

<sup>١</sup> نشر هذا البحث بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، السنة الخامسة، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٦م، ص ١٣١-٢٤٣.

<sup>٢</sup> نموذج ذلك على الكلام في كتابنا «من العقيدة إلى الثورة»، خمسة مجلدات، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م.

وستتم المحاولة فقط على «صحيح البخاري» كنموذج، وكان يمكن أخذ صحيح آخر من الإصحاحات الخمسة أو على «صحيح مسلم» وبالتالي تقوم الدراسة على صحيحين، ونظرًا لتكرار نفس الإشكال يكفي إصاحاح واحد نموذجًا للباقي.<sup>٢</sup> وما ينطبق على «صحيح البخاري» ينطبق على باقي الإصحاحات الخمسة وهو أصح الإصحاحات كلها حتى إنه ليضرب به المثل بالصحيح في الثقافة الشعبية وفي الأمثال العامة مثل «غلطنا في البخاري» لدرجة التقديس والتبرك به وقراءته في الأزمات في المساجد كما حدث أثناء غزوة نابليون لمصر كما يقص الجبرتي.

والتحول من نقد السند إلى نقد المتن مساهمة في تحويل علم الحديث من علم نقلي إلى علم عقلي نقلي اعتمادًا على العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة مثل علوم اللغة والأدب، والفلسفة والجمال، والنفس والأخلاق، والاجتماع والقانون، والسياسة والاقتصاد، والجغرافيا والتاريخ.

وقد ازدهر تطبيق هذه العلوم في دراسة النص في الغرب وفي مقدمتها علم النقد الأدبي ودراسة الأشكال الأدبية، وقد نشأت مدرسة أكملها في ألمانيا في عشرينيات هذا القرن، مدرسة الأشكال الأدبية لهذا الغرض، وتم تطبيقها على الأناجيل عامة، والأنجيل

---

<sup>٢</sup> وهو استباق لدراسة العلوم النقلية الخمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه في «من النقل إلى العقل» في الجبهة الأولى من مشروع «التراث والتجديد»، فإن لم يطل بنا العمر فإننا نكون قد أنجزنا خمس دراسات مبدئية في العلوم النقلية الخمسة:

(١) «الوحي والواقع. دراسة في أسباب النزول» في «الإسلام والحداثة» دار الساقى، لندن، ١٩٩٠م، ص ١٣٣-١٧٥ (علوم القرآن).

(٢) «مناهج التفسير ومصالح الأمة» وأيضًا «اختلاف في التفسير أم اختلاف في المصالح؟» في «الدين والثورة في مصر»، ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، مديبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٧٧-١٢٠، أيضًا «هل لدينا نظرية في التفسير؟» و«أيهما أسبق: نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات؟ قضايا معاصرة، ج ١، في فكرنا المعاصر»، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١٦٥-١٧٢ (علم التفسير).

(٣) «من نقد السند إلى نقد المتن» كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية في نقد الحديث النبوي؟ البخاري نموذجًا، قيصري، تركيا، ١٩٩٦م (علم الحديث).

(٤) «من السيرة الموضوعية إلى السيرة الذاتية» دراسة في «حياة محمد» و«في منزل الوحي» لمحمد حسين هيكل، القاهرة، ١٩٩٦م، (علم السيرة).

(٥) «ابن رشد فقيها» دراسة في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد. مجلة ألف، الجامعة الأمريكية. القاهرة، العدد (١٦)، ١٩٩٦م، ص ١١٦-١٤٤ (علم الفقه).

المتقابلة (الثلاثة الأولى، مرقص، ولوقا، ويوحنا) خاصة.<sup>٤</sup> كما ازدهر علم الاجتماع الأدبي لمعرفة كيفية صياغة علم الحديث القديم وارتباطه بالرواية عند المسلمين من حيث السند، وبأمثال العرب من حيث المتن، وبقوانين النقل الشفاهي. بل لقد أصبح علم الرواية علمًا مستقلًا في الدراسات الأدبية المعاصرة.<sup>٥</sup>

وبالرغم من ازدهار هذه العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، إلا أنها قد شاعت خارجه، وأصبحت من المكتسبات الإنسانية العامة كما حدث في الثقافات القديمة وتمثل الثقافة الإسلامية لها، مثل علوم الحكمة، حتى أصبحت جزءًا منها ورافدًا لها لا فرق بين وافر وموروث، ومن ثم يتم استعمال هذه العلوم على نحو اجتهادي خالص دون تطبيق مباشر لبعض نظريات العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية أو بعض نتائجها، خشية التحرر من علوم القدماء إلى الوقوع في تقليد المحدثين، وحتى يظل الاجتهاد مستقلًا، اجتهادًا ذاتيًا خالصًا، ودون قراءة العلوم القديمة من منظور العلوم الحديثة، ولا يعتمد هذا التحول من نقد السند إلى نقد المتن على أي مذهب وضعي ينتمي إلى الحضارة الغربية بل هو تحكيم لشروط التواتر مباشرة، التتابع مع شهادة الحس والعقل والوجدان ومجرى العادات. هي دراسة وصفية محضة لا تصدر أحكامًا بالصحة أو الخطأ على هذا الموقف أو ذاك أو بالصحيح والموضوع على هذا الحديث أو ذاك. مهتمًا فقط بالفهم والتعليل، الفهم العقلي والتعليل العلمي كنموذج للدراسات الحديثة في علم الحديث التي بدأت منذ عدة عقود من الزمان في الداخل والخارج على حد سواء.

كانت الرواية علم القدماء؛ لذلك أنشئوا علوم الرواية في مقابل علوم الدراية. كما أنشئوا علم الجرح والتعديل لمعرفة تاريخ الرواة وأشخاصهم، خاصة لو كان الخبر خبر آحاد ولا يمكن ضبطه إلا عن طريق تحليل شعور الراوي ومدى ضبطه، وتطابق السمع والحفظ والأداء، ومدى عدالة الراوي، وخلوه من الأهواء.<sup>٦</sup> كما وضع القدماء علمًا بأكمله

<sup>٤</sup> وهي مدرسة Fromgeschichte Schule التي أسسها بولتمان وديلبوس، انظر دراستنا «مدرسة الأشكال الأدبية» في كتابنا «دراسات فلسفية». الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٤٨٧.

<sup>٥</sup> حاول R. Otto وضع قوانين للنقل الشفاهي في كتابه الشهير «المقدس» Le Sacré، وعلم الرواية المعاصر هو Narratology.

<sup>٦</sup> انظر رسالتنا الأولى:

Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des Fondements de la Compréhension.  
'Ilm Usul al Fiqh, Le Caire, Imprimerie Naionale, pp. 127-161.

للسند هو «علم مصطلح الحديث» لتصنيف أنواع السند، متواتر وآحاد، مرسل ومقطوع ومشهور. كما فصل إلى حد أقل أنواع المتن، باللفظ والمعنى، أنواع المتن، بالمعنى دون اللفظ، الزيادة والنقصان، التقديم والتأخير، الوضع بالمعنى، فما رآه المسلمون حسناً فهو من عند الله حسن، وكما هو الحال عند مالك. كما تناول الأصوليون القدماء المتن قدر تناولهم للسند، الحديث اليقيني بلفظه ومعناه، والحديث الظني بمعناه دون لفظه. الأول النقل باللفظ، والثاني النقل بالمعنى. كما تحدث بعض المالكية عن الوضع بالمعنى، فالمعنى يخلق لفظه، وهي الأحاديث الصحيحة من حيث السند. كما فصلوا ألفاظ الراوية وصنفوها إلى درجات خمس من اليقين ابتداءً من «سمعت» حتى «كانوا يفعلون»، من اليقين المطلق إلى الظن المطلق. كما فصلوا أنواع السنة إلى قول وفعل وإقرار، وقد غالى الصوفية عندما رفضوا تناول الحديث من حيث السند، واقتصروا على نقد المتن، والكشف عن التجربة المعيشة وراءه؛ إذ يقول ابن عربي محدثاً «عن قلبي عن ربي أنه قال»، ويعيب عليهم قائلًا: «تأخذون علومكم من ميت عن ميت، وتأخذ علومنا من الحي الذي لا يموت». وكان الغزالي من قبل قد فضل المتن الصوفي حتى ولو كان السند ضعيفاً وكما هو الحال في «إحياء علوم الدين». واعتمد علماء أصول الفقه في نظرية العلم في حديثهم عن التواتر كمصدر للعلم على الحجة النقلية، وهي وحدها ظنية نظراً لاعتمادها على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ واللغة العربية والتقديم والتأخير، ولا تتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة كما يقول الإيجي في «المواقف». أما الفلاسفة فإنهم قد استغنوا عن الحجة النقلية نظراً لاعتمادهم على العقل الصريح.<sup>٧</sup>

والرواة بشر يجوز عليهم الخطأ والنسيان، ويتأثرون بثقافتهم وظروف عصرهم وأهوائهم البشرية من غيرة وتنافس، بل وصراع سياسي، وبمدى القرب أو البعد عن الرسول. فقد أكترت عائشة الرواية لكونها زوجة الرسول مما أتاح معرفة دقائق حياته الخاصة. كما أن القرب بينهما يؤثر في حيوية الذاكرة سلباً أم إيجاباً. كما أكثر أبو هريرة من الحديث عن الرسول لملازمته له،<sup>٨</sup> الحديث إذن نص رواه بشر، ودوّنه بشر، وصاغه بشر، وانتقاه بشر. لم يكن مدوناً إلا القرآن منذ ساعة الإعلان عنه دون أن يمر بفترة

<sup>٧</sup> من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، ص ٣٩٠-٤٠٩.

<sup>٨</sup> صحيح البخاري: (تسعة أجزاء في ثلاثة مجلدات)، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٤٥هـ، ج ٩، ١٣٣ (وسيشار فقط إلى رقم الجزء ورقم الصفحة).

شفهية، ويخضع لقوانين النقل الكتابي مثل المناولة والإجازة؛ إذ نُقلت الصحف من الرسول إلى أبي بكر إلى عمر إلى عثمان، وقد رفض عمر أن يكتب الرسول كتاباً آخر في وجعه الأخير حتى لا يضل الناس بعده. أما الحديث فقد مر بفترة شفهية تتجاوز قرنين من الزمان. فقد توفي البخاري عام ٢٥٦هـ، أي في منتصف القرن الثالث، ومن ثم فإنه يخضع لقوانين الرواية الشفهية من زيادة كمية وتغير كفي وإبداع تاريخي. رفض الخلفاء الأربعة تدوينه حتى لا يختلط بالقرآن، وكل خليفة لاحق اتبع سنة الخليفة السابق. ثم تكاثرت الأحاديث، واختلط الصحيح منها بالموضوع في الأقاصي البعيدة مثل أواسط آسيا، وانبرى علماء الحديث، ومنهم الخمسة، لجمع الحديث والتحقق من صحته، وقد استشهد بينهم من أوائل الصحابة مثل قثيم عباس، وقد ارتبط منطق التدوين بالبيئة الثقافية والسياسية والفرق الكلامية التي كانت منتشرة في أواسط آسيا في ذلك الوقت، خراسان وسجستان، وهي بيئة غير عربية مما يجعل صياغات الحديث قلقلة التراكيب صعبة الألفاظ، وهي بيئة متمسكة بحرفية السنة وليس بجوهرها نظراً لبعدها عن مركز الثقافة العربية وبؤرة الإسلام الأول في الحجاز. كما ارتبط التدوين بثقافة البخاري وأثرها على تصويره لعلم الحديث في تبويبه وموضوعاته. كما ارتبط بمستوى العلم في عصره وطريقة التعامل مع النصوص. فقد اجتهد في الجمع والتدوين، وكل اجتهد يصيب ويخطئ، والسؤال الآن: هل كان البخاري يعرف الكتابة أم أنه جمع كله شفاهاً ثم أملاه للتدوين؟<sup>٩</sup>

ويتكون «صحيح البخاري» من ثلاثة وأربعين كتاباً في تسعة أجزاء في ثلاثة مجلدات،<sup>١٠</sup> ولكنها غير متساوية في الحجم؛ إذ قد يستغرق كتاب واحد أكثر من جزء مثل

<sup>٩</sup> تدوين القرآن، ج ٩، ١٣٣، ١٢٠، رفض عمر، ج ٣، ١٣٧، ج ٧، ١٥٦، ج ٦، ١٢، ج ١، ٣٩.  
<sup>١٠</sup> (١) العلم. (٢) الإيمان، (٣) الوضوء. (٤) الغسل، (٥) الحيض، (٦) الصلاة (ج ١)، (٧) الجمعة، (٨) الحج (ج ٢)، (٩) الصوم (١٠) البيوع. (١١) السلم، (١٢) الوكالة، (١٣) اللقطة، (١٤) الهبة وفضلها، (١٥) الشهادات (ج ٣)، (١٦) الوصايا، (١٧) بدء الخلق (نصف ج ٤، ج ٥)، (١٨) التفسير (ج ٦)، (١٩) النكاح. (٢٠) الطلاق، (٢١) النفقات، (٢٢) الأطعمة. (٢٣) العقيدة، (٢٤) الذبائح والصيد والتسمية على الصيد. (٢٥) الأضاحي. (٢٦) الأشربة، (٢٧) الطب وما جاء في كفاية المرض، (٢٨) الطب، (٢٩) اللباس (ج ٧)، (٣٠) الأدب. (٣١) الاستئذان، (٣٢) الدعوات. (٣٣) الإيمان والنذور. (٣٤) الفرائض، (٣٥) الحدود، (٣٦) المحاربين، (٣٧) المحاربين من أهل الكفر والردة. (٣٨) الديات، (٣٩) استتابة المرتدين والمعاندين، (٤٠) الإكراه. (٤١) الفتن، (٤٢) الأحكام. (٤٣) الاعتصام بالكتاب والسنة. (٤٤) التوحيد.

كتاب بدء الخلق في حين يقع أصغر كتاب في صفحتين، وهو كتاب العقيدة.<sup>١١</sup> ويلاحظ أنه بالرغم من أن الكتاب له موضوع محدد إلا أن الموضوعات تتداخل عبر الكتب وتكرر مما يدل على أن حدود الكتب مفتوحة تنقل فيها الموضوعات وتمزج كما تشاء، ومما يدل على أن أسماء الكتب على وجه التقريب جامعة لمعظم الأحاديث الداخلة فيها ولكنها ليست جامعة مانعة كما هو الحال في التبويب الحديث. والأمثلة على ذلك كثيرة.<sup>١٢</sup> لذلك يكون من الواجب جعل التبويب أكثر إحكاماً، ورفع التداخل بين الكتب، وإعادة تصنيف الموضوعات الداخلة تحت كلٍّ منها، وأحياناً تبدو موضوعات الكتاب خارجة عن موضوعه مثل موضوعات كتاب الأدب، ومسائل الصلاة والزكاة في كتاب الجمعة. فهناك عدم التزام بموضوع الكتاب والذي قد يظهر في كتاب آخر، والربط بين موضوعين مختلفين والفصل بين موضوعين متشابهين. تتداخل الكتب والأبواب، وتظهر نفس الأحاديث بالرغم من اختلاف الموضوعات، وتظهر الموضوعات متفرقة لا رابط بينها ولا صلة لها بعنوان الباب، وهو إلى الكتاب أقرب، وهناك أبواب هي في الحقيقة كتب لا تدخل في الكتب السابقة مثل

<sup>١١</sup> وبإعادة الترتيب من حيث الحجم يتضح الآتي:

(١) بدء الخلق (٣٥٢)، (٢) التفسير (٢٢٢)، (٣) الجمعة (١٦١)، (٤) الحج (١٢٨)، (٥) الوصايا (١٢٦)، (٦) الصلاة (١٢٤)، (٧) الدعوات (٧٦)، (٨) التوحيد (٦١)، (٩) الأدب (٦٠)، (١٠) النكاح (٥٠)، (١١) البيوع (٤٤)، (١٢) الشهادات (٤٢)، (١٣) اللقطة (٣٩)، (١٤) الصوم (٣٧)، (١٥) اللباس (٣٧)، (١٦) الأحكام (٣٥)، (١٧) الإكراه (٣٤)، (١٨) الوكالة (٣٢)، (١٩) الطلاق (٢٧)، (٢٠) الاعتصام بالكتاب والسنة (٢٧)، (٢١) الإيمان والنذور (٢٦)، (٢٢) الوضوء (٢٥)، (٢٣) العلم (٢٤)، (٢٤) الطب (٢٤)، (٢٥) الحدود (٢٤)، (٢٦) الأطعمة (٢١)، (٢٧) الاستئذان (٢٠)، (٢٨) الفتن (١٩)، (٢٩) الذبائح والصيد والتسمية على الصيد (١٨)، (٣٠) المحاربون من أجل الكفر والردة (١٨)، (٣١) السلم (١٧)، (٣٢) الهبة وفضلها (١٧)، (٣٣) الحيض (١٦)، (٣٤) الديات (١٥)، (٣٥) الإيمان (١٤)، (٣٦) الأشربة (١٣)، (٣٧) الفرائض (١١)، (٣٨) الغسل (١٠)، (٣٩) الطب وما جاء في كفارة المرض (١٠)، (٤٠) النفقات (٧)، (٤١) الأصاحي (٧)، (٤٢) استنابة المرتدين والمعاندين (٧)، (٤٣) العقيدة (٢).

<sup>١٢</sup> دخول الفرائض في الموارِيث ج ٨، ١٨٤-١٩٥، تحريم إطراء النبي في موضوع الحدود ج ١، ٢١٠. فتن آخر الزمان في الإكراه ج ٩، ٢٤-٥٨، فضائل في التوحيد ج ٩، ١٤٠، وقسم موسى في الطب ج ٧، ١٦٣، البيوع في اللباس ج ٧، ١٩١، النذر في القدر ج ٩، ١٥٦، الزكاة مع الصلاة ج ٢، ١٣٠. الصوم في فضائل الجهاد والسير ج ٤، ٣٢، الحج في فضل الجهاد والسير ج ٤، ٦٧. الصلاة في فضل الجهاد والسير ج ٤، ٩٤، فضائل القرآن في الإيمان والنذر ج ٨، ٦٤.

باب فضل الجهاد والسير الذي يأتي بعد كتاب الشهادات، ويوجد كتابان في الطب،<sup>١٣</sup> وينقسم كل كتاب إلى عدة أبواب بعنوانين إما من القرآن أو الحديث أو صياغة موضوعهما دون نصيبهما، من الواضح إذن نقص الإحصاء المحكم للموضوعات وهو ما حاول الحكماء تلافيه في إحصاء العلوم، ويتكرر كثير من الأحاديث عدة مرات في أكثر من باب وكتاب وربما بنفس الصياغات السابقة دون تجميعها في مكان واحد أو موضوع واحد أو مقارنة صياغاتها واختيار أصحابها، وتفسير زيادتها أو نقصانها، ويدل التكرار مرة أخرى على أن قسمة الكتاب إلى كتب وأبواب ليست جامعة مانعة، ويدل على نقص في التصور النظري للموضوعات وعلى غياب بنية متسقة محكمة لها.<sup>١٤</sup> تبدأ البسملة في وسط الباب أو الكتاب وليس في أوله، ويتكرر نفس الموضوع في كتابين مستقلين متباعدين.<sup>١٥</sup> كما تتكرر نفس الحادثة ونفس الحديث في كتب متفرقة.<sup>١٦</sup> وقد يتوالى التكرار إلى حد الملل، وقد يكون الباعث عليه النقل الحرفي، وعدم التحقق من صحة إحدى الروايات وقوانين الزيادة والنقصان مع الروايات الأخرى، ويفيد التكرار الباحث المعاصر في معرفة منطق الزيادة والنقصان وعلاقة المعنى باللفظ، وقوانين القياس الإبداعي، وقوانين التذكر والنسيان، والعجيب أنه في نفس الوقت الذي يصل فيه التكرار إلى أقصى حد يتم استبعاد أحاديث أخرى. فقد جمع البخاري حوالي ٦٠٠٠٠٠ حديث ذكر منها ٧٢٧٥ حديثاً أي بنسبة ١,٢ ٪. فإذا تم استبعاد المكرر منها يبقى ٤٠٠٠ حديث أي بنسبة ٥٥ ٪. فما مقياس الاستبعاد والانتقاء؟ تحليل صحيح البخاري إذن هو قمة ما وصل إليه علم الحديث من يقين من حيث السند، وبقي معرفة اليقين من حيث المتن.

وتتداخل الكتب مع العلوم النقلية الأربعة الأخرى: القرآن، والتفسير، والسيرة والفقه دون ترتيب أو نسق. فالأجزاء من الأول حتى الرابع في الفقه، والخامس في التوحيد، والسادس في التفسير والسيرة، والأجزاء من السابع حتى التاسع في الفقه من جديد، وينتهي التاسع بكتاب التوحيد. فتدخل من المسائل النظرية العقائدية مثل التوحيد

<sup>١٣</sup> كتاب الطب، ما جاء في كفارة المرض ج٧، ٤٨-٥٨. كتاب الطب ج٧، ١٥٨-١٨٢.

<sup>١٤</sup> مثل حرمة اليوم والشهر والبلد في كتاب الحدود ج٨، ١٩٨.

<sup>١٥</sup> ج٨، ١٠٩، ١٧٩. ج٩، ٣١، ١٠٢، ١٠٧، ١٣٦.

<sup>١٦</sup> مثل كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة ج٨، ٢٠١-٢٠٩، وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم وإثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة ج١، ١٧-٢٤.

مع المسائل الفقهية، والمسائل الغيبية مع الموضوعات العملية، وعلم التفسير في علم الحديث، وعلم السيرة، مغازي الرسول، داخل بدء الخلق، والبداية بالإيمان والعلم والنهاية بالتوحيد.<sup>١٧</sup> فهل لو اختلفت التصورات النظرية تختلف الكتب والأبواب كماً بتغير عمل الذاكرة فتتذكر أحاديث طبقاً للموضوعات الجديدة؟ إن الغالب على التبويب في النهاية هو قسمة الفقه إلى عبادات ومعاملات، علاقة الإنسان بالله وعلاقته بالآخر. فهل يمكن تصور آخر لتبويب علم الحديث يقوم على تحديد هذه العلاقة بين الإنسان وغيره في دوائر متداخلة، مركزها الإنسان ومحيطاه الآخر والله؟ ففي الإنسان توضع أبواب الإيمان والعلم، وفي علاقته بالآخر توضع المعاملات، وفي علاقته بالله توضع العبادات، وفي الفرد يتجلى علم النفس والأخلاق، وفي الآخر يظهر علم الاجتماع والسياسة، وفي العالم كمحيط حول الجماعة تتجلى علوم الحياة. فالإنسان مجموعة من العلاقات مع نفسه ومع الآخرين. المرأة زوجة، والأقرباء أسرته، ومع العبادة في المسجد، ومع المال في الزكاة والصدقات، ومع السلطان في الطاعة أو العصيان، ومع الله في الأمر أو النهي.<sup>١٨</sup>

قد يساعد هذا التبويب الجديد على تفادي التكرار، وبناء على البنية الحديثة التي تساعد على تلبية احتياجات العصر وضرورات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكان يمكن ترتيب الأحاديث زمانياً لمعرفة تطورها وأحكام الناسخ والمنسوخ فيها أسوة بترتيب القرآن الزمني. كما يمكن ترتيب الأحاديث موضوعياً بناءً على معطيات الفقه الجديد، الإنسان في علاقاته الاجتماعية وكموجود في العالم. لم يستطع البخاري قديماً أن يقوم بما يتطلبه المحدثون نظراً للخلاف في الزمان وتبدل العصور حوالي اثني عشر قرناً، ولم يشفع محاولات الاختصار المتأخرة للحديث، مثل «الأربعون النووية» في إبراز الموضوعات دون تكرار. إنما يتطلب ذلك تصوراً جديداً يقوم على بنية عصرية بناءً على نقد المتن بعد تجاوز نقد السند. فنقد السند هو في النهاية نقد خارجي، يعتمد فيه يقين المتن على يقين السند. في حين أن نقد المتن نقد داخلي مستقل بذاته بصرف النظر عن نقد السند، وكما برع القدماء في نقد السند، كانوا قريبي عهد بالرجال، قد يبرع المحدثون في نقد المتن لأنهم قريبو عهد بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

<sup>١٧</sup> مثل أول ما نزل من الوحي وحوار الرسول مع جبريل والأمر بالقراءة، ج ٩، ٣٧.

<sup>١٨</sup> وتتجلى هذه العلاقات في الحديث المشهور «سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله ...» ج ٢، ١٢٨-١٣٩.



وهذه الدراسة ليست دراسة كاملة حتى عن صحيح البخاري بل مجرد نماذج واقتراحات ونتائج أولية، ولا تقدم إحصاء شاملاً للأمثلة والشواهد، بل عينة منها حتى لا يطغى الكم على الكيف، والفروع على الأصول، وقد تحتاج إلى مزيد من التفصيل لدراسة كتاب في العمق بمزيد من الدقة والتحليل ووصف الخطاب. يكفي أنها تقدم نموذجاً لتطوير علم الحديث وإعادة بنائه من حيث الأشكال الأدبية والمضمون التاريخي والخيال الإبداعي. هي مجرد نموذج دراسة وليست الدراسة ذاتها، مجرد وضع لتساؤلات واقتراحات وإثارة الأذهان على إمكانية البحوث الجديدة. تجمع بين الشواهد والتنظير، بين التجريب والتصور حتى يكون لكل وصف قرائنه، ولكل تحليل شواهد. تتوجه إلى العلماء والمتخصصين في علم الحديث وليس إلى العامة والجمهور. فقد استقر في أذهان العامة أن العلوم النقلية علوم مقدسة وهي من صنع البشر وإفراز التاريخ. مع إنه يمكن نقدها وإعادة بنائها طبقاً لظروف كل عصر.

### ثانياً: القرآن والحديث

يكشف علم الحديث في «صحيح البخاري» وفي غيره من الإصحاحات عن العلاقة بين القرآن والحديث. فكلهما وحي من عند الله على درجتين مختلفتين: القرآن وحي مباشر بواسطة جبريل، والحديث وحي غير مباشر عن طريق توسط الرسول نفسه وقدرته على تحويل الوحي من مبادئ عامة على تطبيقات عملية في سلوك الأفراد والجماعات. فالقرآن حاضر في الحديث حضوراً مباشراً مما يدل على ارتباط العلمين معاً. فإذا كان القرآن هو الوحي الأول فإن الحديث هو الوحي الثاني. القرآن تحقق أول للوحي من العلم الإلهي إلى اللوح المحفوظ إلى ذهن جبريل إلى اللغة العربية إلى أذن الرسول ووعيه مبلغاً إياه للناس، والحديث تحقق ثانٍ لهذا الوحي الأول في وقائع متعددة ومع تفصيلات عديدة في الزمان والمكان ورعاية الفروق الفردية بين الأفراد والجماعات.

ويبدأ صحيح البخاري برواية نزول القرآن الشهيرة، «سورة اقرأ»، وهي نفس بداية علوم القرآن. فالقرآن يثبت بالقرآن كما يثبت الحديث، وقد يبدأ المحدثون على نحو آخر، بعلوم النص. فالحديث نص، وعلوم الرواية والتدوين، النقل الشفاهي لمعظم الحديث قبل مرحلة الجمع والتدوين والنقل الكتابي له، الرسائل المكتوبة إلى هرقل عظيم الروم أو إلى كسرى فارس،<sup>١٩</sup> وأحياناً يكون الحديث مجرد رواية وآيات قرآنية دون أقوال الرسول كما

<sup>١٩</sup> ج ١، ٢-٨.

هو الحال في أسباب النزول في علوم القرآن بالحديث من الراوي نفسه للتأكيد على صحة الحديث، وربط الفرع بالأصل، وأحياناً أخرى، وهو الأقل، يكون من الرسول نفسه، وقد يذكر القرآن في البداية كأصل قبل أن يستند عليه الحديث كفرع، وقد يأتي في النهاية كتصديق للحديث وبرهان عليه. فقد يكون الأصل سنداً من أعلى كالسقف، وقد يكون سنداً من أسفل كالأساس، وقد يكون القرآن في منتصف الحديث، بين السقف والأساس كرابط بين قسمي الحديث ودعامة له من الوسط حتى لا تهتز كنوع من التقوية للبيان، وقد تقتصر الآية وقد تطول، وفي الغالب القصر.<sup>٢٠</sup> وأحياناً يصبح ذكر الآية داخل الحديث بلا دلالة، مجرد قرن وعدم ترك الفرع بلا أصل.<sup>٢١</sup>

إذا ذكر القرآن في أول الحديث فإنه يكون الأصل الذي يقوم عليه، والأساس الذي يستند إليه. فالآية القرآنية هي المبدأ العام الذي يندرج تحته الحديث استنباطاً للفرع من الأصل، وذلك مثل حديث «آية المنافق خيانة الأمانة»، وهو أصل قرآني برد الأمانات إلى أهلها. فالحديث ما هو إلا تفصيل وشرح للقرآن على المستويين النظري والعملي.<sup>٢٢</sup> وإذا ذكر القرآن بعد الحديث فإنه يكون تصديقاً له وتأكيداً على صحته ومعناه.<sup>٢٣</sup> وقد حدد الأصوليون القدماء صلة النص القرآني بالحديث. فالحديث بيان المجل، وتفصيل لأوجه العمل وطرق التطبيق في الزمان والمكان، في العادات والأعراف. فلا يوجد حكم في الحديث إلا وله أصل في الكتاب. الكتاب وحي بمعناه ولفظه، والحديث بمعناه دون لفظه مما يفسر وحدة الخطاب القرآني وتعدد صيغ الخطاب النبوي.<sup>٢٤</sup>

وبالإضافة إلى علاقة القرآن بالحديث، علاقة الأصل بالفرع، هناك أيضاً علاقة السبب والعلّة. فالحديث يذكر أسباب نزول بعض آيات القرآن. الحديث هنا مصدر أخبار لعلوم القرآن في باب «أسباب النزول» بل وجزء منه، وهي إحدى بدايات صحيح البخاري في بيان سبب نزول الوحي وكيفيته وأسباب نزول المثير والمزمل وقرأ، والتنبيه على عدم استعجال اللسان بنطق القرآن، وحديث الإفك حتى بعد تأخر نزول الوحي في تبرئة

<sup>٢٠</sup> القرآن بلا حديث ج ٤، ١٥٩، ١٦٦-١٦٧، ج ١، ٩٦، ١١٠.

<sup>٢١</sup> نموذج الآية الطويلة في أول كتاب الشهادات ج ٣، ٢١٨-٢١٩.

<sup>٢٢</sup> ج ٦، ١٤٢.

<sup>٢٣</sup> ج ٥، ٢٢١-٢٢٢، ج ١، ٨، ٩، ١١، ١٣، ٨٩، ٩١.

<sup>٢٤</sup> ج ١، ٢-٨، ج ٣، ٢٣٠، ج ١، ٤٠.

عائشة، وينزل الوحي إذا استعصت الإجابة على الرسول كما هو الحال في آية الملاعة أو في آية تحريم السؤال من الأساس في موضوعات لا ينتج عنها أثر عملي. هنا يكون القرآن بدلاً عن الحديث ثم يصبح الحديث شارحاً له، وأحياناً يتوسط القرآن الحديث إذا ما سأل أحد الصحابة الرسول شيئاً صعبت الإجابة عليه. فيأتي القرآن رفعاً للحرَج في جدل متبادل بين القرآن والحديث، الحديث ثم القرآن مكملاً له ثم الحديث شارحاً للقرآن.<sup>٢٥</sup> وقد يكون الحديث مناسبة لنزول آية ثم استدراك المسلمين بالسؤال ثم نزول آية أخرى توضيحية. فالحديث هنا بين المسلمين والقرآن عبر الرسول كوسيط، وإن ربط الآية أو الحديث بسبب نزولها هو ما عناه الأصوليون بخصوص السبب وعموم الحكم. فالأحكام في بدايتها وقائع حدثت تستدعي أحكاماً مثل الحجاب وتصديق القرآن للحديث في حكم الشرك وقتل الولد والزنا بخليعة الجار.<sup>٢٦</sup>

وإذا كان القرآن بعد الحديث فإن الحديث يكون سبباً لنزوله، وإذا كان قبل الحديث فإن الحديث يكون تفسيراً وشرحاً له، وهو الغالب على علاقة القرآن بالحديث، ومما يدل على ذلك وضع كتاب بأكمله، هو ثاني الكتب طولاً على الإطلاق بعد كتاب «بدء الخلق» ويشمل جزءاً بأكمله بعنوان «كتاب التفسير».<sup>٢٧</sup> وهنا يبدو علم الحديث وعلم التفسير علماً واحداً، يبدأ صحيح البخاري بكيفية نزول الوحي والاعتماد على القرآن لإثبات الوحي، وهنا تدخل أسباب النزول أيضاً سورة سورة حسب ترتيبها في القرآن، ويذكر أمر الرسول بالتبليغ. فإن لم يفعل فما بلغ الرسالة، وهي حجة غالبية الشيعة في أن الرسول قد كتم نبوة علي. مما يدل على أن اختيار الأحاديث والآيات كان موجهاً بالخلافات العقائدية بين الفرق.<sup>٢٨</sup>

وقد أنزل القرآن على سبعة أحرف بمعنى الأصوات أو اللهجات والقراءات وليس بأعماق المعاني كما يقول الصوفية في الصراع مع الباطنية أنصار التأويل الباطني.

<sup>٢٥</sup> آية الملاعة ج٦، ١٢٥، ٩، ١٢١. مثلاً عندما تنبأ الرسول بفتح الدنيا وسأل رجل عما إذا كان الخير يأتي بالشر ج٢، ١٥٠، ونزل الوحي إجابة على سؤال عن الحج ج٢، ١٦٧، وملاحظة عمر ذلك ج٣، ٧، ٢٣، واستدراك المسلمين وسؤالهم عن الشرك ج١، ١٥.

<sup>٢٦</sup> حادثة الحجاب ج٧، ٣٠، وأمثلة أخرى ج٩، ١٤٣.

<sup>٢٧</sup> ج٦، ٢٠-٢٤٥.

<sup>٢٨</sup> ج٦٦، ٦٦.

قرأها جبريل على محمد على حرف واحد، وظل يستزيد حتى سبعة أحرف.<sup>٢٩</sup> وعندما ينزل الوحي على الرسول ورأسه على فخذ عائشة كانت تشعر بثقلها، وقد يكون تشبيهاً وتصويراً لعظم الحدث وجلاله.<sup>٣٠</sup> وقد سمي القرآن قرآنًا لجماعه السور وقرن بعضه عن بعض.<sup>٣١</sup> وتتغير أسماء السور في أحاديث البخاري عما استقر الأمر عليه مما يدل على عدم استقرارها حتى منتصف القرن الثالث،<sup>٣٢</sup> وأحياناً تكون السورة بمفردها دون اسم السورة وكأن الآية الأولى منها في الغالب هو اسم السورة،<sup>٣٣</sup> وتذكر بعض الآيات المشكوك

<sup>٢٩</sup> ج ٩، ١٩٥، ٤، ج ١٣٧.

<sup>٣٠</sup> ج ٤، ٣٠.

<sup>٣١</sup> ج ٦، ١٢٤.

<sup>٣٢</sup> براءة وهي توبة ج ٦، ٨٠، بني إسرائيل وهي الإسراء ج ٦، ١٠٣، كهيعص وهي مريم ج ٦، ١١٧، الم غلبت الروم وهي الروم ج ٦، ١٤٢، تنزيل السجدة وهي السجدة ج ٦، ١٤٤، الملائكة وهي فاطر ج ٦، ١٥٣، المؤمن وهي غافر ج ٦، ١٥٨، السجدة وهي فصلت ج ٦، ١٥٩، حم عسق وهي الشورى ج ٦، ١٦٢، الذين كفروا وهي محمد ج ٦، ١٦٧، اقتربت الساعة وهي القمر ج ٦، ١٧٧، إذا جاء المنافقون وهي المنافقون ج ٦، ١٨٩، المتحرم وهي التحريم ج ٦، ١٩٤، تبارك الذي بيده الملك وهي الملك ج ٦، ١٩٧، ن والقلم وهي القلم ج ٦، ١٩٧، سأل سائل وهي المعارج ج ٦، ١٩٨، قل أوحى إليّ وهي الجن ج ٦، ١٩٩، أننا أرسلنا وهي نوح ج ٦، ١٩٧، هل أتى على الإنسان وهي الإنسان ج ٦، ٢٠٣، عم يتساءلون وهي النبأ ج ٦، ٢٠٥، إذا الشمس كورت وهي التكوثر ج ٦، ٢٠٧، إذا السماء انفطرت وهي الانفطار ج ٦، ٢٠٧، ويل للمطففين وهي المطففين ج ٦، ٢٠٧، إذا السماء انشقت وهي الانشقاق ج ٦، ٢٠٧، سبح اسم ربك الأعلى وهي الأعلى ج ٦، ٢٠٨، هل أتاك حديث الغاشية وهي الغاشية ج ٦، ٢٠٩، لا أقسم وهي البلد ج ٦، ٢٠٩، والشمس وضحاها وهي الشمس ج ٦، ٢١٠، والليل إذا يغشى وهي الليل ج ٦، ٢١٠، ألم نشرح ج ٦، ٢١٣، اقرأ باسم ربك الذي خلق وهي العلق ج ٦، ٢١٤، إنا أنزلناه في ليلة القدر ج ٦، ٢١٦، لم يكن وهي البينة ج ٦، ٢١٦، إذا زلزلت الأرض زلزالها وهي الزلزلة ج ٦، ٢١٧، ألهاكم وهي التكاثر ج ٦، ٢١٨، ويل لكل همزة وهي الهمزة ج ٦، ٢١٨، ألم تر وهي الفيل ج ٦، ٢١٨، لإيلاف قريش وهي قريش ج ٦، ٢١٩، أرأيت وهي الماعون ج ٦، ٢١٩، إنا أعطيناك الكوثر وهي الكوثر ج ٦، ٢١٩، إذا جاء نصر الله وهي النصر ج ٦، ٢٢٠، ثبت يدا أبي لهب وتب وهي المسد ج ٦، ٢٢١، قل هو الله أحد وهي الإخلاص ج ٦، ٢٢٢، قل أعوذ برب الفلق وهي الفلق ج ٦، ٢٢٣، قل أعوذ برب الناس وهي الناس ج ٦، ٢٢٣.

<sup>٣٣</sup> اسم السورة والآية مثل سورة البقرة وعلم آدم الأسماء كلها ج ٦، ٢١، واسم الآية وحدها كاسم للسورة مثل ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ﴾ ج ٦، ١٨٩، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ ج ٦، ١٩٧، ﴿ن وَالْقَلَمِ﴾ ج ٦، ١٩٧، ﴿سَأَلْ سَائِلٌ﴾ ج ٦، ٢٠٣، ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ ج ٦، ٢٠٥، ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ ج ٦، ٢٠٧، ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ ج ٦، ٢٠٧، ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ﴾ ج ٦، ٢٠٨، ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ ج ٦، ٢٠٩، ﴿لَا أُقْسِمُ﴾

فيها مثل ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ \* وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ \* وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ وقد سمعها بعض القراء من الرسول على هذا النحو، وكانت بعض الآيات من سورة التوبة ضائعة لم توجد إلا عند خزيمة الأنصاري. بل إن الرسول نفسه نسيها وذكَّره بها صحابي.<sup>٢٤</sup>

والحديث عن جمع القرآن وكيفيته ليس نيلاً من الوحي، فالجمع عمل بشري خالص، وقد طُلب من زيد جمع القرآن، ثم ناوله إلى أبي بكر الذي ناوله بدوره إلى عمر، ومن ثم تَوَلَّى آية ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ في هذا السياق التاريخي.<sup>٢٥</sup>

ويذكر البخاري نماذج من القرآن الذي نسخت تلاوته وحكمه أو الآيات التي نسخت تلاوتها فقط.<sup>٢٦</sup> ويعرض لمشكلة النسخ في القرآن وفي الحديث، وعن النسخ للقرآن بالقرآن، والحديث بالحديث، والقرآن بالحديث، أما نسخ القرآن بالحديث فكما يقول الأصوليون هو تخصيص وليس نسخاً، ويدل النسخ على وجود النص في الزمان، نص القرآن أو نص الحديث وعلى تغير الأحكام فيه بتغير الزمان.

كما يدل أسباب النزول على ارتباطه بالمكان. فالزمان والمكان حاضران في النص، وتتغير الأحكام بتغيرهما،<sup>٢٧</sup> والسؤال في التشريع هو: هل يجوز الرجوع إلى النص المنسوخ وحكمه إذا ما تغيرت الظروف وعادت إلى ما كانت عليه في وقت صدره ولم تعد قابلة لحكم النسخ؟ كما تذكر فضائل القرآن، وهي السبب في عمل الأحجية في السلوك الشعبي والتعويضات والحماية من العين والحسد واتقاء الشر،<sup>٢٨</sup> ويكثر الحديث شرحاً

ج ٦، ٢٠٩، ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ ج ٦، ٢١٠، ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ ج ٦، ٢١٠، ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ ج ٦، ٢١٢، ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ ج ٦، ٢١٤، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ ج ٦، ٢١٣.

<sup>٢٤</sup> ج ٨، ٧٧، ج ٦، ١١، آية التوبة ج ٦، ٢٢٦، ٩٠، ج ٨، ٩٨، لم يكن ج ٦، ٢١٦، ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ ج ٦، ٢١٧، ﴿أَلْهَاكُمُ﴾ ج ٦، ٢١٨، ﴿وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ﴾ ج ٦، ٢١٨، ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ ج ٦، ٢١٨، ﴿لِيَلْأَيُّ قَرْيَشٍ﴾ ج ٦، ٢١٩، أُرِيَتْ ج ٦، ٢١٩، ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ ج ٦، ٢١٩، ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ﴾ ج ٦، ٢٢٠، ﴿نَبَتْ يَدَا أَبِي لَهُبٍ وَتَبَّ﴾ ج ٦، ٢٢١، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ج ٦، ٢٢٢، ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ ج ٦، ٢٢٣، ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ ج ٦، ٢٢٣.

<sup>٢٥</sup> ج ٦، ٨٩، ج ٩٣.

<sup>٢٦</sup> ج ٥، ١٣٧، ج ٦، ٢٤٠، ج ٤، ١٠، ج ٦، ٣٧، ٣٩، ٥٥، ٥٩، نسخ السنة بالسنة ج ٤، ٢٤، ٢٦.

<sup>٢٧</sup> حالات أسباب النزول مثل ج ٦، ١٩٦، ج ١، ١٩٠، ٢٩، ٢، ج ٧، ١١.

<sup>٢٨</sup> ج ٦، ٢٢٣-٢٣١، فضل البقرة ج ٦، ٢٣١-٢٣٢، فضل الكهف ج ٦، ٢٣٢، فضل الفتح ج ٦، ٢٣٢، فضل الإخلاص (الصمدية) ج ٦، ٢٣٣، فضل المعوذتين ج ٦، ٢٣٣.

للقرآن، مجرد شرح على مستوى القصص، خاصة الظاهر والباطن، لإفساح المجال للإبداع الخيالي، وإطلاق العنان للغوص في الباطن مثل الشجرة المعونة في القرآن وهي شجرة الزقوم،<sup>٣٩</sup> ويغلب الشرح اللغوي،<sup>٤٠</sup> وهو شرح لفظ بلفظ اعتماداً على قواميس اللغة، شرح لفظ مجهول بلفظ معلوم عن طريق الترادف كما هو الحال في العصور المتأخرة في عصر الشروح والمخصصات. فالحسيب الكافي، ويقال للمرأة نعجة طبقاً لاستعمال القدماء، وقد يكون في البداية أو في الوسط والسياق، ويبدأ الشرح بالبسملة لفظ بلفظ، وكذلك في عديد من السور.<sup>٤١</sup> يوضح كتاب التفسير هذه الصلة بين القرآن والحديث، وعلوم القرآن بعلوم الحديث. كما يبين كتاب المغازي (النصف الثاني من كتاب «بدء الخلق») الصلة بين علم الحديث وعلم السيرة وكما تبين باقي كتب الحديث الصلة بين علم الحديث وعلم الفقه، وكما يبين كتاب «بدء الخلق» وكتاب «التوحيد» الصلة بين علم الحديث وعلم أصول الدين، وأهم المفسرين الذي يعتمد عليهم البخاري هو مجاهد أولاً ثم ابن عباس ثانياً سواء راوياً أو مروياً عنه،<sup>٤٢</sup> ويتدخل الراوي في الآيات القرآنية يشرحها بعباراته حتى تتفق مع الحديث مما قد ينتج عنه خطورة مزج كلام الراوي بآيات القرآن، ويتم خلط القرآن بشرحه في الخيال الإبداعي حيث لا فرق بين المثل والممثل، بين الأصل والفرع، بين النموذج والتقليد. بل إنه يتم الاختفاء وراء القرآن وشرحه من أجل إبداع الحديث، خاصة فيما يتعلق بتفصيل القصص القرآني والنسج على منواله مما يجعل علم الحديث بداية علم التفسير. يساهم الخيال الإبداعي في الحديث

<sup>٣٩</sup> ج٦، ١١٤، ٨، ج١٥٧.

<sup>٤٠</sup> ج٩، ١٣٧، ٤٢، ج٤، ١١، ١٢، ٢٨، ١٢٨، ١٩٦، ١٨٥، ج٦، ٤١.

<sup>٤١</sup> البسملة ج٦، ٢٠-٢١، آل عمران ج٦، ٤١، النساء ج٦، ٥٣، المائدة ج٦، ٦٣، الأنعام ج٦، ٧٠، الأعراف ج٦، ٧٣، براءة ج٦، ٨٠، هود ج٦، ٩١، الرعد ج٦، ٩٨، الشعراء ج٦، ١٣٩، الجاثية ج٩، ١٦٦، محمد ج٦، ١٦٧، ق ج٦، ١٧٢، الذاريات ج٦، ١٧٤، الطور ج٦، ١٧٤، النجم ج٦، ١٧٥، الرحمن ج٦، ١٨٠، الواقعة ج٦، ١٨٢، الحديد ج٦، ١٨٣، المجادلة ج٦، ١٨٣، الممتحنة ج٦، ١٨٥، الطلاق ج٦، ١٩٣، الحاقة ج١، ١٩٨.

<sup>٤٢</sup> مادة التفسير من ابن عباس ج٦، ٧٦، ٥٣، ٧٠، ٧٣، ٩٠، ٩٨-٩٩، ١١٧، ١٣٧، ١٥٥، ١٥٨، ١٦٢، ١٩٩-٢٠٠، ٢٠٩-٢١٠، ٢١٩. مجاهد ج٦، ١٠٠، ١٠٩، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٤-١٤٥، ١٥٣-١٥٦، ١٥٨، ١٦٢-١٦٣، ١٦٦، ١٦٨، ١٧١، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٢-١٨٣، ١٨٥، ١٨٨، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠٤-٢١٠، ٢١٣، ٢١٨-٢١٩، ٢٢٣، ج٧، ١١٠، ١١٣.

على التنوع على القصص القرآني خاصة تلك التي لها ظهر وبطن كما هو الحال عند الصوفية.<sup>٤٣</sup>

ويصحح القرآن الحديث أحياناً على نحو أشد، وأحياناً على نحو أخف. فعندما لعن الرسول فلاناً وفلاناً نزلت آية ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾. كما يصحح القرآن السلوك البشري بعد ما قرر أبو بكر عدم الإنفاق على مسطح الذي شارك في حديث الإفك، ورد القرآن بضرورة الإنفاق على الفقراء. كما يصحح القرآن أخطاء النسبة ويطالب نسبة الأشخاص إلى آبائهم مثل زيد بن محمد، والمثال الشهير على ذلك رفض القرآن الاستغفار للمنافقين بعد حرص الرسول على ذلك ولو بأكثر من سبعين مرة، وتأييد القرآن عمر. القرآن معياري، والحديث تاريخي. فالقرآن يصحح الحديث ويأخذ في الاعتبار الاعتراض على صلح الحديبية من عمر بعدما رد الكفار النساء المؤمنات بعد رد الرجال في آية ﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ﴾، ويرفع القرآن الحرج عن الحديث في إقراره السعي بين الصفا والمروة وتقنين القرآن له.<sup>٤٤</sup> وقد يستدعي الراوي آية قرآنية إذا ما شعر بتعارض حديث معها مثل حديث تعذيب المؤمن ببكاء أهله عليه بما يتعارض مع آية ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.<sup>٤٥</sup>

وقد يقع خلط بين القرآن والحديث إما من استعمال الرسول، فالرسول هو مبلغ القرآن وقائل الحديث أو من الراوي في إخراجه لحديث كقول في رواية.<sup>٤٦</sup> كما يعقد حوار بين القرآن والحديث مثل ﴿قُلْ هُوَ الْقَائِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ﴾ قال: ﴿أعوذ بوجهك﴾، ﴿أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ قال: ﴿أعوذ بوجهك﴾،<sup>٤٧</sup> وقد وصف الرسول الله بأنه السلام المؤمن وهي نفسها آية،<sup>٤٨</sup> ويدخل القرآن كجزء من الحديث. فعندما سال جبريل متى الساعة؟ تلا: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، وقد أرسل النبي إلى هرقل عظيم

<sup>٤٣</sup> وذلك مثل شرح مجاهد مهطعين بمعنى عديمة النظر ويقال مسرعين، وأفندتهم هواء أي جوفاء لا عقول لهم، ج ٣، ١٦٧.

<sup>٤٤</sup> ج ٦، ٢٥، ٤٨، ١٣٢، ١٤٦، ١٤١، ٢، ١٩٤، ج ٣، ٣٤٧.

<sup>٤٥</sup> ج ٢، ١٠١.

<sup>٤٦</sup> كان الناس يظنون أن قول الرسول «لو أن لابن آدم وادياً من ذهب أحب أن يكون له وادياً، ولن يملأ فاه إلا التراب، ويتوب الله على من تاب» من القرآن حتى نزلت «ألهاكم التكاثر» ج ٨، ١١٥.

<sup>٤٧</sup> ج ٩، ١٢٥.

<sup>٤٨</sup> ج ٩، ١٤٢.

الروم ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾ هي نفسها آية. كما استعمل الرسول القرآن مثل آية ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ لتقوية موقفه ضد رفض علي وفاطمة الاستيقاظ للصلاة في منتصف الليل بدعوى أن الله لو شاء لفعل. لقد استعمل الرسول نفسه القرآن كحديث مثل «تبايعوني أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرُقون ولا تزنون ولا تقتلون أولادكم» بصرف النظر عن أولوية الاستعمال للقرآن أم للحديث.<sup>٤٩</sup> وقد يكون ذلك من فعل الراوي تأكيداً على روايته وإيجاد أصل لها في الكتاب، وقد تستعمل الرواية ما كان يقرؤه الرسول من القرآن في الصلوات مثل صلاة الجمعة والسجدة مثل ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾،<sup>٥٠</sup> وقد يظهر القرآن في الرواية والسياق على لسان الصحابة مثل بلال ربما لتذكير الرسول وإعطائه المناسبة ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ﴾،<sup>٥١</sup> وقد يستعمل القرآن على لسان المعارضين، سلاحاً بسلاح، وآية بآية، وحجة بحجة.<sup>٥٢</sup> لذلك يصعب الفصل بين الآيات والحديث لاستعمال الرسول والراوي والمحاور القرآن كجزء من الحديث.<sup>٥٣</sup> المسافة إذن ليست كبيرة بين القرآن والحديث. فالقرآن حديث نازل، والحديث قرآن صاعد. القرآن له أسباب نزول يشرحها الحديث بالمعنى العام، والحديث جزء من القرآن بالمعنى الخاص، ويتحد القرآن والحديث عندما يقرأ الرسول القرآن، فالقرآن حديث بهذا المعنى العام بلغ الرسول من الوحي، والحديث حديث الرسول بالمعنى الخاص دون نزول وحي مباشرة.<sup>٥٤</sup>

لذلك يصبح السؤال مشروعاً: هل الحديث وحي من عند الله مثل القرآن أم هو وحي في بعض الحالات التي لا يستطيع الرسول الإجابة عنها خارج أسباب النزول لأنها تتعلق بالقرآن مثل تدخل جبريل؟ وربما هو وحي بمعنى فهم الرسول واستنباطه أحكام وقائع جديدة بناءً على أصل من أصول الشعر. فالحديث هنا اجتهاد الرسول، وميزته أنه معصوم من الخطأ لإمكانية تصحيحه من القرآن، وربما هو ذوق رفيع طبيعي، عقلي

<sup>٤٩</sup> ج ١، ٢٠، ٨٣، ج ٢، ٦٢، ج ٩، ٩٩، ج ٥، ٧٠.

<sup>٥٠</sup> ج ١، ٢١٧، ج ٢، ٥.

<sup>٥١</sup> ج ٢، ٢٧.

<sup>٥٢</sup> ج ٢، ٣٣.

<sup>٥٣</sup> ج ٤، ١٢٩.

<sup>٥٤</sup> ج ٦، ٥٨.



إسلامي تربى عند الرسول يحكم به وهو أساس الوحي، نظرًا لوحدة العقل والوحي والطبيعة، وربما أعراف قبلية وعادات اجتماعية خضع لها الرسول باعتباره عربيًا وغير بعضها باعتباره مصلحًا، وقد يخطئ الرسول أحكامه بناء على إقرار الرسول نفسه وأصحابه، وقد يغير أحكامه طبقًا لتغير الزمان أو على الأقل إعلان النية عن ذلك ولو استقبل من أمره ما استدبر وكما فعل عمر بن الخطاب،<sup>٥٥</sup> ويمكن تأويل آيات القرآن التي تشير إلى الوحي بهذا المعنى مثل ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ هو القرآن، ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ الأوامر مباشرة. الألفاظ من الرسول والحكم من الله. الاعتراض من المسلمين ونزول الرسول على رغبتهم في صلح الحديبية، وقد لاحظت عائشة نزول الوحي على هوى الرسول.<sup>٥٦</sup>

وهناك علاقة نصية بين القرآن والحديث وهو الحديث القدسي، وسط بين القرآن والحديث، أقل من القرآن وأعلى من الحديث، وهو وحي لفظًا ومعنى مثل القرآن ولكن به الكثير من الإبداع الخيالي كالحديث. المحاور والسائل فيه جبريل ليعلم الرسول بمنهج سقراطي، يولد الإجابة من المسئول كما هو الحال في الحديث القدسي المشهور عن الفرق بين الإسلام والإيمان والإحسان مع بعض الإخراج المسرحي لأن الرسول لم يعرفه وطلب رجوعه بعد اختفائه وتمثل جبريل في شخص دحية الكلبي ثم إعلان الرسول عن شخصية المحاور والكشف عنها للصحابة. ربما القصد منه إحداث مزيد من التأثير على السامعين مثل اللجوء إلى سلطة الكبار، الآباء أو المعلمين أو القادة والزعماء، وكما هو الحال في العادات الشعبية بالدعوة للتأييد بعون الله. كما دعا الرسول لحسان بن ثابت بالرد على المعارضين شعريًا بتأييد الروح القدس «اهجهم (أو هاجم) وجبريل معك».<sup>٥٧</sup> فالحديث القدسي هو جزء من الحديث وليس من القرآن مثل الأمر بالاعتكاف في العشر الأوسط من رمضان. فأتي جبريل مرة ثانية فأصبح الاعتكاف في العشر الأواخر.<sup>٥٨</sup>

وهناك درجة أقل من الحديث القدسي عندما يستعمل عبارة «قال الله تعالى» أو «قال ربكم» للدلالة على مدى القرب بين الله والمتكلم والسامع، ويتخيل حوارًا بين الله وبينه أو

<sup>٥٥</sup> وقد كان نفس السؤال مطروحًا على الصحابة ومثل «أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي» ج<sup>٥</sup>،

١٥٥، ج<sup>٤</sup>، ٣٢.

<sup>٥٦</sup> ج<sup>١</sup>، ١٩.

<sup>٥٧</sup> ج<sup>٨</sup>، ١٧، ٤٥، ج<sup>٥</sup>، ٤٤.

<sup>٥٨</sup> ج<sup>١</sup>، ٢٠٧.

بين الله وأهل الجنة وأهل النار في الآخرة من أجل التأكيد أيضًا على أهمية الحديث وزيادة تأثيره على السامعين، وذلك مثل «قال الله: يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر، بيدي الليل والنهار»، ولا تعني «قال الله» قولاً حرفياً لله، فذاك القرآن أو الحديث القدسي، بل تعني زيادة في التأكيد خاصة ولو كان مضمون القول خلافاً عقائدياً بين الفرق، ومن ثم يصبح القول من المصدر الأول للسلطة وهو الله، وذلك مثل الأقوال التي تجعل الحكم النهائي على البشر صادراً عن الرحمة وليس عن الاستحقاق، وقد يصف الحديث أفعال الله مثل «ضحك الله الليلة أو عجب من فعالكما». صحيح أن الأشعرية لم تكن قد ظهرت بعد ولكن الاعتزال كان منتشرًا فيما وراء النهر بفضل المذهب الحنفي. يروي الرسول عن الله ما يبشر به الناس من أجل فعل الخير. الهم بالحسنة بمثلها وإذا تمت بعشرة أضعافها حتى سبعمائة ضعف، والهم بالسيئة بمثلها وإذا تمت بعشرة أضعافها حتى سبعمائة ضعف، والهم بالسيئة دون عملها حسنة وإن تمت فواحدة، ومثل هذا العرض السخي لا يكون إلا من أكرم الكرماء وهو الله، والحوار بين الإنسان والله يوم القيامة تصوير فني من الرسول وليس واقعة مستقبلية، والعرب أهل بلاغة وفصاحة وأدب، ويتم الحوار مباشرة دون ترجمان وفي السماء لتأييد معاني الأرض عن كبر الأمة وكثرتها، وكذلك الحوار الخيالي بين الله وأهل الجنة عن رضاه عنهم ومع أهل النار وغضبه عليهم تصوير فني من أجل تأكيد معاني الاستحقاق.<sup>٥٩</sup>

وأحياناً يقول الرسول «قال جبريل» دون أو يكون حديثاً قدسياً، وهو قول إبداعي من أجل مزيد من التأثير والإقناع، خاصة وأنه قد يعارض أحاديث صحيحة مثل دخول الأمة الجنة ما دامت لا تشرك بالله حتى وإن زنت وسرقت.<sup>٦٠</sup> ويبدو جبريل قاسياً عندما طلب من الرسول أن يطبق على الكفار الأخشبين فيرفض الرسول راجياً أن يُخرج من أصلاهم موحدين بالله. فالرسول مع الصبر والانتظار وليس مع العقاب كما يريد جبريل وكما فعل نوح، وقد منع الرسول الصور على لسان جبريل زيادة في التأكيد، وبعد أن أشاع عند اليهود والنصارى العرب.<sup>٦١</sup> وقد يصف الرسول فعل جبريل دون ذكر قوله. فقد نزل وغسل صدر الرسول بماء زمزم، وجاء بطست مملوء حكمة فأفرغها فيه، وخرج

<sup>٥٩</sup> ج ٨، ٥١، ١١٢، ١٣٩-١٤٠، ١٦٨، ج ٦، ١٦٦، ج ٥، ٤٣.

<sup>٦٠</sup> ج ٤، ١٣٨، ١٤٠، ويدخل جبريل محاوراً في «من مات ولم يُشرك دخل الجنة» ج ٣، ١٥٢.

<sup>٦١</sup> ج ٧، ٢١٧.

إلى السماء، وطلب للخازن أن يفتح كما فعل ذلك بالمسيح وبكل نبي، ويصلي مع الرسول خمس مرات ويعدّها على إصبغها كالطفل حتى لا ينسى، ويخبر النبي أن بعض المقاتلين لقوا ربهم ينسخ قوله، والخبر لا نسخ في الأحكام.<sup>٦٢</sup>

وأتى النبي بعد الخندق وأشار إليه بالخروج إلى بني قريظة دون وضع السلاح وكأنّ غزوات النبي وحروبه ضد اليهود ليست بناء على قرار سياسي عسكري للنبي بل من وحي إلهي بقيادة جبريل. بل ويدخل في المناقشات الكلامية ويأخذ صف المرجئة ضد الخوارج في موضوع الإيمان والعمل. فقد سمعه النبي يقول إن عدم الشرك بالله وحده يدخل الجنة وإن زنى وإن سرق، ويتحول الأمر من إبداع خيالي سمعي إلى إبداع خيالي بصري، من القول إلى الشخص، ويراه الرسول جالساً على كرسي بين السماء والأرض سامعاً صوتاً كما هو الحال عند الفرق الباطنية.<sup>٦٣</sup>

بل إن القرآن نفسه يعيد بناء أقوال البشر ويعيد صياغتها في الآيات. فالقرآن حوار بين كلام الله وكلام البشر خاصة المعارضين الذين في حاجة إلى رد وحوار مثل أبي جهل وأبي لهب وعبد الله بن أبي. فمثلاً آية ﴿فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حَجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ عبارة لأبي جهل تمت إعادة صياغتها في القرآن للرد عليها، وسورة المسد ﴿تَبَّتْ يُدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ رد على أبي لهب عندما سب رسول الله «تباً لك يا محمد»، ويتكرر ذكر أبي لهب في القرآن كما يتكرر اسم محمد وكما يشار إلى أبي بكر وعمر وغيرهما من الصحابة، وآية ﴿لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ عبارة عبد الله بن أبي، وقد لا يشار إلى أشخاص بأعينها بل إلى أقوالها مثل ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾ قول بشرى، وتشير آية ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مَنِ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾ إلى غير القادرين على الجهاد، وتشير آية ﴿ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ إلى عبارة أحد المتخلفين عن القتال، «وضاقت عليّ الأرض بما رحبت». كما يستعمل القرآن عبارات عبد الله بن سلام وكان من اليهود الصادقين مثل ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ وهي عبارته التي خاطب بها قومه عندما أخفوا آية الرجم، والأولى استعمال القرآن عبارات الصحابة مثل عبارة أبي بكر «أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم

<sup>٦٢</sup> ج ٢، ١٩١، ج ٤، ٢٢، ١٣٧.

<sup>٦٣</sup> ج ٥، ١٤٢، ج ٨، ٧٥، ٥٩.

بالبينات من ربكم» دفاعاً عن الرسول ضد أذى قومه وهو يصلي بالكعبة. بل يؤخذ أيضاً كلام الجن ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾.<sup>٦٤</sup> بل إن القصص القرآني نفسه إعادة بناء اللحظة الماضية بناءً على متطلبات اللحظة الحاضرة. فالحوار القرآني في قصص الأنبياء ليس حواراً تاريخياً حرفياً بل إعادة صياغة الحوار التاريخي بلغة عربية طبقاً للمنظور الإسلامي مثل دعاء إبراهيم في مكة، وحوار إبراهيم لأبيه، ووصايا لقمان لابنه، وحوار موسى وفرعون، ونوح وابنه، فالأنبياء لم يتكلموا اللغة العربية. ليس من الغريب إذن أن يتداخل كلام الله وكلام البشر في الرواية؛ إذ إن القرآن أحد مصادرها عن طريق استعماله الحر مثل قول رجل من الأنصار «سبحانك، ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك، هذا إفك عظيم» وقد يصعب التمييز بين كلام الله وكلام البشر في «ولا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض» أو «فدية من طعام أو صدقة أو نسك» هل هو قرآن أم حديث.<sup>٦٥</sup> وتلك عظمة الإسلام في واقع الوحي ووعي الواقع. جمع محمد النبوة عن ربه والرسالة إلى الناس، وفي صحيح البخاري يذكر محمد النبي الرسول على التبادل. أحياناً يقر الرسول بأن وحياً أتاه ومن عند الله «الليلة أتاني آت من ربي وهو بالعقيق أن صلّ في هذا الوادي المبارك وقل عمرة في حجة»، وأحياناً يكون القول منه مثل التشهد الذي يحتوي على جزأين، جزء من الرسول وجزء حر من دعاء المصلي نفسه. فالمسار واحد، من الله إلى الرسول إلى المصلي، من النقل إلى الإبداع، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الضرورة إلى الحرية، ومن ثم يظهر سؤال: هل أدعية الرسول وحي أم بلاغة، من الله أم من جوامع الكلم، نبوة أم رسالة، اتصال أم تعبير؟ هل صلاة السهو من الصلوات المفروضة أم أنها من فعل الرسول بعد أن سها وهو أولى بالاتباع؟ لقد كان الرسول يحب سماع القرآن كصوت من غيره وأن يكون هو أيضاً متلقياً سامعاً وليس فقط ملقياً متكلماً، يأخذ ويعطي، منفعلًا وفاعلاً. كان الرسول يبحث عن قبلة فتنزل ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ للدلالة على أنه لا فرق بين الصاعد والنازل، بين الواقع والوحي، وهنا يُمحى الفرق بين الوحي والواقع في الطبيعة أو العادة عندما يتحول الوحي

<sup>٦٤</sup> ج ٤، ١٧٣، ج ٩، ١٣٦، ج ٨، ٤٨، ١٧٩، انظر أيضاً استناد الوحي إلى الواقع، «الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول في الإسلام والحداثة» دار الساقى، لندن، ١٩٩٠م، أيضاً «هموم الفكر والوطن» ج ١، ٥٨-٣.

<sup>٦٥</sup> ج ٣، ١٤٠، ج ٨، ٦٤، ٨٦، ١٧٠، ج ٦، ٥٧، ٢٤١.

إلى طبيعة وإلى ذوق إنساني عام، ولا يكون نازلاً أو صاعداً أفقيًا بل متقدماً رأسياً منيراً لسلوك كما هو الحال في الاجتهاد. قد يكون الحديث في بعض جوانبه اجتهاداً من النبي الذي لا يخطئ نظراً لإمكانية تصحيح الوحي له، وهو الذي يشعر بروح الإسلام. الحديث ذوق طبيعي مثل طلبه عدم نداء أحد بكنيته أبا القاسم حتى لا يُشتَّت الانتباه بين شخصين، وعدم بيع حاضر بعادي حتى يحدث التكافؤ في المعرفة بالسوق بين المقيم والمسافر أو الأخ على أخيه حتى لا يقع تضارب بين عاطفتي الأخوة والربح أو الخطبة على أخيه حتى لا يحدث صراع بين عاطفتي الحب والأخوة، كما لا تسأل المرأة طلاق أختها من زوجها كي تتزوجه. هو نوع من الآداب العامة مثل السير يميناً توحيداً للاتجاه وإيجاد نمط للسلوك، وخفض الصوت، واحترام الصغير للكبير.<sup>٦٦</sup>

كانت عند عمر بن الخطاب هذه الملكة الطبيعية التي يلتقي فيها الوحي النازل مع الواقع الصاعد. فعادة ما يطابق الوحي رأي عمر، وقد لاحظ النبي هذا التطابق في حديثه «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون فإن كان في أمتي أحد فإنه عمر» وفي صياغات أخرى عديدة لنفس المعنى. فقد تطابق الوحي مع رأي عمر في قتل مرتد شهد بدرًا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ بعد أن عفا عنه الرسول، وتطابق معه في القبلة والحجاب وطلاق نساء الرسول، وأيده في عدم الاستغفار للمنافقين، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وعدم الصلاة على المنافقين ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾، ومن ثم يغيب الفرق بين الوحي والعقل والطبيعة سواء في القرآن أو الحديث أو إحساس عمر كنموذج للعقل البسيط وللذوق الطبيعي.<sup>٦٧</sup>

### ثالثاً: السؤال والجواب، القول المباشر والرواية

السؤال والجواب يكونان معاً أحد الأشكال الأدبية للحديث وهو الحوار، وتتعدد الأشكال الأدبية للنصوص الدينية باعتبارها جزءاً من تاريخ آداب الشعوب، وليس المقصود تحليل هذه الأشكال الأدبية في حد ذاتها بل دلالتها على المضمون سواء فيما يتعلق بالصحة التاريخية للحديث أو فيما يتعلق بالموضوع ذاته، وهو إصدار الأحكام والتأثير على الناس من أجل توجيه السلوك أي دلالتها فيما يتعلق بالإبداع في الرواية.

<sup>٦٦</sup> ج ٣، ٨٦، ٩١، ١٥٢.

<sup>٦٧</sup> ج ٩، ٤٥، ٥، ١٥، ٨٥، ج ٦، ٢٤، ٨٥، ج ٧، ١٨٥، ج ٨، ١٣٨، ١٢١.

وتتعدد أشكال الحوار ووضع السؤال والجواب. فأولها الرسول يسأل والرسول يجيب مثل سؤاله ما الإيمان؟ وإجابته عليه بعد أن يجيب الصحابة «الله والرسول أعلم» ... ومثل سؤال «أي يوم هذا، أليس يوم النحر؟ ... أي شهر هذا؟ أليس بذي الحجة ... فإن دماءكم ...» والناس تجيب بعد كل سؤال بحرف بلى، وقد لا تتكلم الناس على الإطلاق حياء من الرسول. فليس من المعقول أن يكونوا أعلم منه، وقد يكون الغرض بيان أهمية السؤال وأهمية الجواب بدلاً من التقرير المباشر في الجواب العرضة للنسيان.<sup>٦٨</sup>

وقد يكون السؤال من سائل يحيط بالرسول لصحبته وقادماً إليه خصوصاً للسؤال، والرسول يجيب مثل «أي الإسلام خير؟ أن تطعم الطعام ...» وهو الحوار المباشر، وقد يكون السائل معلوماً باسمه، وقد يكون معلوماً بوصفه مثل «سأل أعرابي» أو «سأل رجل؟» وقد يكون مجهولاً لا يعرف من السائل في صيغة المبني للمجهول مثل «سئل الرسول أي العمل أفضل؟» ويختلف الإجابة طولاً وقصرًا بين القصة الطويلة صفحات وصفحات وبين مجرد النفي أو حرف الإثبات.<sup>٦٩</sup>

وقد يزدوج السؤال كما تزدوج الإجابة أكثر من مرة فيصبح السؤال مركباً من إجابات متعددة وكان كل سؤال يكشف عن أحد جوانب الموضوع حتى يتم كشفه كله في مراحل. هنا يبدو السؤال الكلي المحمل متقطعاً متجزئاً. مثال ذلك السؤال الرسول عن الإسلام وإجابته بالصلاة ثم إعادة سؤاله عن غيرها وإجابة الرسول عن الزكاة، وفي كل إجابة ضروري والاختياري، الحد الأدنى والحد الأعلى، والسائل هو الذي يطلب المزيد.<sup>٧٠</sup> ينقطع السؤال الكلي إلى عدة أسئلة جزئية في الإخراج الأدبي زيادة في التأكيد والبلاغة من أجل الإقناع شيئاً فشيئاً فلعل السائل إن أفلح صدق. فالحوار أكثر تصويراً من القضية أو الحكم، وقد يسأل الرسول فيجيب. فالمبادرة من الرسول وهو السائل حتى ينكشف الموضوع له تدريجياً، وفي كل مرة يجيب فيها الرسول يوجه أو ينتقد بعد الاستفهام. هذا التدرج في السؤال والجواب من أجل الاستيضاح عن طريق الاستدراك وإعادة الاستفهام إما عن لفظ أو حكم أو خبر.<sup>٧١</sup>

<sup>٦٨</sup> ج ٩، ١١١، ج ١، ٢٦، ٢٨، ١٢٨، ج ٨، ١٨.

<sup>٦٩</sup> ج ١، ١١، ١٤، ٨٠، ١٣، ٣٣.

<sup>٧٠</sup> ج ١، ١٤، ١٨، ج ٨، ١١٦-١١٧، ج ٣، ٨، ٣١، ٥٦، ٧٩، ٨١، ٨٨، ٩٤، ١٠٠، ١٣٠، ١٦٣، ١٧١، ج ٧، ٢١٨.

<sup>٧١</sup> ج ٦، ١٤٤، ج ٣، ٢٤-٢٥، ج ٨، ١٢، ٤٢، ١٣٠-١٣١، ج ٩، ١١٤، ج ١، ٢٣-٢٤.

وقد يكون الهدف من السؤال من الرسول ليس المعرفة بل لتوليد المعرفة من المسئول على طريقة الحوار السقراطي، واستنباط الحقيقة من الآخر. فالإجابة عند الآخر كما هي عند الرسول، ولكن الآخر لا يدري، ومهمة الرسول استخراجها منه. مثال ذلك سؤال رجل الرسول أنه رسول الله وأن الله أمره أن يأمر الناس بالصلوات الخمسة وبالصوم وبالصدقة، والرسول يصدق ما يقول. فيعلن الرجل إيمانه وكأنه بحاجة إلى تصديق ما يشعر به من نفسه من الرسول زيادة في التأكيد وتطابق المعرفة الطبيعية بالمعرفة عن طريق الوحي، ومثل سؤال الرسول عن شجرة مثل السلم تؤتي أكلها بإذن ربها والإجابة النخلة، وأحياناً يستعمل الحوار طريق «التعليق» Suspense من أجل استرعاء الانتباه وجذب المستمعين مثل قول الرسول «والله لا يؤمن» ثلاث مرات فسئل من؟ قال «من لا يأمن جاره بوائقه»، ومثل قوله «كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبي! ... من أطاعني فقد دخل ومن عصاني فقد أبي».

ويأخذ الرسول اعتراض الصحابة والناس حوله بعين الاعتبار، ويعيد صياغة الحديث بناءً على هذه الاعتراضات. فالواقع مكمل للمثال، والطبيعة سند الوحي ومحل صدقه، وقد حدث ذلك في صلح الحديبية عندما أتت النساء المسلمات إلى الرسول يردن إلى الكفار بناءً على أمر القرآن ﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾. كما اعترضت النساء في الاعتماد في الحج وترتيب النحر والحلق. فالحديث في تفاعل مستمر مع الواقع، ومع القرآن، يتغير بتغير الواقع، ويصدق الوحي هذا التغير باعتباره تفاعل الواقع والمثال.<sup>٧٢</sup> وتنطبق على القول المباشر كل صيغ الكلام مثل: الخبر أو التقرير. هنا يتكلم الرسول دون سؤال من أحد مثل «بُني الإسلام على خمس»، «الإيمان بضع وسبعون شعبة»، «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»، «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» أو «آية المنافق ... من كن فيه كان منافقاً» وتتمثل قوة الخبر في نفسه، في تركيزه وقدرته على قرع السمع، وقد يبدأ التقرير بالعد، عد الأشخاص، اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو سبعة مثل «سبعة يظلمهم الله»، وقد يكون الكلام في صيغة الأمر والنهي وهو المقصود من الحديث، بيان أوجه التطبيقات العملية مثل «بايعوني، يسروا ... إلخ»، وقد يتكرر الأمر زيادة في التأكيد بالرغم مما قرره الأصوليون أن الأمر على التكرار في التنفيذ حتى ولو لم يتكرر في الصياغة، وقد يشرح الأمر زيادة في الاحتياط، وقد يكون في صيغة فعلية،

<sup>٧٢</sup> ج ٣، ٢٤٧، ٢، ٢٠٠، ج ٣، ١٥٧.

وقد لا ينفي الأمر من أول مرة لعدم الفهم مثل أمر الرسول الأعرابي بركوب الراحلة واعتراضه بأنها بدينة فيتكرر الأمر حتى يتم الامتثال كما قال الشاطبي فيما بعد في «الموافقات» في مقاصد الشارع. منها وضع التشريع للامتثال، وقد يكون الحديث مثلاً. فالله يضرب الأمثال في القرآن وكذلك الرسول، وعادةً ما تكون الأمثلة مستمدة من البيئة الصحراوية والمجتمع التجاري، وقد يبدأ الأمر بالحوار تمهيداً له وإعداداً للنفس المقبولة مثل قول الرسول «يا كعب»، فيقول: «لبيك يا رسول الله». فيقول الرسول «ضع من دينك هنا» فيرد «فعلت يا رسول الله» ثم يستمر الأمر «قم فاقضه». وقد يقرن الأمر بالشرط أيضاً من أجل الاستعداد وتحقيق الشرط قبل المشروط، وقد يكون الحديث من جوامع الكلم التي أوتيها الرسول. فقد كان من أفصح العرب وأوسعهم معرفة بجمهرة أمثالها، وذلك مثل «مثل ما بعثني الله»، وقد يغلب عليه السجع مثل «أول طعام يأكله أهل الجنوب زبادة كبد حوت، عدن خلد أعدنت بأرض أقمت، ومنه المعدن في معدن، صدق منبت صدق» وكأنه سجع الكهان أو أدعية الصوفية وشطاحاتها كما هو الحال في «الطواسين» للحلاج، وقد يأخذ الحديث شكل القصص أسوة بالقصص القرآني وعلى منواله مع مزيد من التفصيلات المستقاة من التراث اليهودي المعروف في الجزيرة العربية من الأخبار العرب الذين قاموا بترجمة هذا التراث إلى العربية، ويكثر القصص حول آدم وموسى وإبراهيم، وقد يكون الحديث نبوءة في المستقبل كما هو الحال في كتاب الفتن وأحاديث نهاية الزمان وأشراف الساعة وانهايار التاريخ وضياح الأمة بضياح النبوة وتحولها إلى ملك عضوض، وضياح الإيمان والجهاد إلى الثروة والبطنة والرفاهية مثل «ويح عمار تقتله الفئة الباغية»، وقد يكون الكلام استفهاماً في صيغة سؤال من أجل الاستفسار عن فعل مثل «أو مخرجيهم؟» أو معرفة الدوافع مثل دافع أبي بكر في عدم الاستمرار في إمامة الصلاة بعد ظهور الرسول، وقد تكون الصيغة شرطية مثل «إذا التقى المسلمان بسيفهما ...» «من قام رمضان ...» أو توكيدية مثل «إنما الأعمال بالنيات» أو نافية مثل «ما أنا بقارئ» أو «لا حسد في اثنين» أو نفي واستثناء مثل «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» أو قسم مثل «والذي نفسي بيده» أو نداء مثل «يا سعد، اللهم علمه الكتاب»، «يا معاذ» أو استنكار واستفهام استنكاري مثل «ما عليكم»، «أفلا كنتم أذيتموني به»، «ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله»، «أفلا أكون عبداً شكوراً»، وقد تكون الصياغة تهديداً مثل «ويل للأعقاب من النار» أو استثناءً مثل «طلب الإنز بالصلاة على الميت» أو تذكيراً من أحد الصحابة للرسول في صيغة استفهامية دون أداة استفهام، وقد تكون شكوى من موضوع مثل «أن يخيّل إلى أحد في الصلاة شيء» أي



مشكلة عملية ثم إجابة الرسول، أو تمنى مثل «لعلنا أعجلناك» أو دعاء مثل «اللهم فقه في الدين» أو «اللهم ارحم المحلقين» أو استغفاراً ... إلخ، والمطلوب إعادة تصنيف الأشكال الأدبية للحديث بطريقة أدق في صيغ الكلام المعروفة في اللغة العربية وفي علوم البلاغة.<sup>٧٣</sup> والسؤال والجواب كلاهما يكونان القول المباشر للسائل والمسئول. ثم يوضع هذا القول المباشر في إطار أو سياق أو إخراج روائي هو الرواية. لذلك انقسم الحديث ثلاثة أقسام كما حدد الأصوليون. الأول ألفاظ الرواية التي تشمل «سمعت»، «سمعنا»، «حدثنا» ... إلخ، وهي خمس درجات، أعلاها يقيناً الأولى لأنها سماع مباشر دون توسط، وأضعفها يقيناً الخامسة «كانوا يفعلون» نظراً لوجود متوسطات كثيرة من أجيال عديدة من الرواة. شاهدوا فعلاً ولم يسمعو قولاً، والثاني السند الذي هو جزء من الرواية تشمل السند والوصف والإطار والإخراج الروائي، والثالث القول المباشر نفسه للرسول وليس لمحاورة، وهو المتن، والحديث جزء من السنة وهو السنة القولية؛ إذ تشمل السنة القول والفعل والإقرار، وتصف الرواية الفعل والإقرار، وتضع إطار القول، وتصف منظر الحدث. القول هو الحكم والفعل هو التأسّي والإقرار. هو الموافقة على فعل تم خارج النص والتأثر، فعل الطبيعة ذاتها، وكان الرسول يفعل مثل أصحابه كما كان يفعل أصحابه مثله بالرغم من تفرقة الأصوليين بين السنة الخاصة والسنة العامة. الأولى عادة الرسول كشخص يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، والثانية للتأسي كنموذج للسلوك.<sup>٧٤</sup>

وبالرغم من أن الرواية بشقيها الوصف والقول إلا أن هناك بعض الأدلة تثبت وجود تدوين سابق على السنة المدونة مثل كتاب الرسول إلى هرقل عظيم الروم. هناك عدة شواهد تبين أن الرسول كان يكتب بنفسه. فعندما رفض علي أن يمحو رسول الله في صلح الحديبية أخذ الرسول الكتاب وكتب بنفسه الشرط بينهم، وأحياناً يأخذ الكتاب وهو لا يحسن الكتابة ويكتب، وأحياناً يأمر بالكتابة كما أمر بالكتابة إلى أبي شاه وكتابة خطبة سمعها بعض الصحابة، وكان يقول: اكتبوا لي: «من تلفظ بالإسلام من الناس ...» كما

<sup>٧٣</sup> الخبر ج ١، ٩، ٢٠، ١٥، ١٦، ١٧ ... إلخ، الأمر ج ١، ١٢٥، ١٦٢، الامتثال ج ٨، ٤٦، الأمر والحوار ج ١، ١٢٤، ١٢٧، الأمر والشرط ج ١، ٢٠١، جوامع الكلم ج ٨، ١٤١، الاستفهام ج ١، ٥٦، ج ٢، ٨٩، القسم ج ١، ٤٤، التنبؤ ج ١، ١٢٢، الاستفهام الاستنكاري ج ١، ١١٤، ١٢٣-١٩١، ج ٢، ٦٣، التذكير ج ١، ١٢٢، الشكوى ج ١، ٤٦، ٩٤. الدعاء ج ١، ٤٨، ج ٢، ٢١٣، الاستئذان ج ٢، ٩.

<sup>٧٤</sup> ج ٢، ٧٦.

كتب له أبو بكر هذا الكتاب إلا القرآن وما في أحد الصحف، وكان الرسول يملئ أحياناً على بعض الصحابة، وكان يدعو كُتَّاباً ليكتبوا له. كما دعا زيد فجاء بكتف وكتب عليها. كما دعا الكاتب في صلح الحديبية، وكانت تأتيه رسائل من القبائل والملوك ويرد عليها. أنه كتاب عبد الله بن أبي، وكانت تأتيه رسائل مختومة طبقاً لعادة العصر، وصنع خاتماً من فضة نقش عليه «محمد رسول الله» كعادة الملوك في ذلك العصر،<sup>٧٥</sup> وكان علي يكتب للرسول، وربما كتب «نهج البلاغة» بيده دون أن يملئ، ووصل الرسول كتاب من ملك غسان، وكانت الأخبار تنقل كتابة. فقد كتب نافع أن النبي أغار على بني المصطلق. فربما كان بعض الحديث مدوناً باعتراف أبي عبد الله أن حديثنا لم يكن بخراسان في كتاب ابن المبارك الذي أملاه عليهم بالبصرة، ولم يكن التدوين مقصوراً على المسلمين بل كان شائعاً عند اليهود والنصارى، أهل الكتاب.<sup>٧٦</sup>

وتحدث الرواية عن حياة الرسول وأفعاله كما تتضمن أقواله. فهناك صورة ترسمها الرواية للرسول من إجابة أبي سفيان على سؤال هرقل عظيم الروم عن إيمان قومه به وزيادة أتباعه وصدقهم دون ردتهم، وهي رواية قول مباشر، وصف دون قول. مثال آخر وصف المغيرة بن شعبه ورواية ما قال الرسول ومبايعته له على الإسلام وتنفيذ شرط الرسول له بالنصح لكل مسلم، وتدور كثير من الروايات في وصف الرسول خاصة كيفية الوضوء والصلاة، ومناقب الرسول، وتكثر الروايات في وصف الأفعال كبديل عن الأقوال مثل كتاب الأُطعمة لأنها عادات شخصية وكتاب الصيد.<sup>٧٧</sup> ويجلس الرسول في رواية في المكان الأعلى رمزاً للسمو. فالرواية إخراج مسرحي وإطار فني، ويكون السؤال: هل يجوز استنباط حكم شرعي من الرواية أي من الوصف وليس القول؟ فتحريم البول رواية، وتطبيق حد السارق في أغلب الأحيان رواية، وفي الأشربة أمر الرسول بأربع ونهاهم عن أربع، وقد تناقض الرواية القول، وفي هذه الحالة تكون الأولوية للقول على الوصف.<sup>٧٨</sup>

وقد تكون الرواية هي الأساس والقول هو الفرع. الأولى طويلة للغاية والثاني قصير، وقد يكون القول هو الأساس والوصف هو الفرع عندما يستخدم الوصف للربط بين

<sup>٧٥</sup> ج ١، ٨٤، ج ٣، ٣٤٢، ج ٥، ١٨٠، ج ٣، ١٦٥، ج ١، ١٢٦، ٨٧، ١٠١، ١٢٤، ٣٠، ج ١، ٢٢٧، ج ٣، ٢٥٥، ج ٤، ٧٧، ج ٩، ٨٤.

<sup>٧٦</sup> ج ٣، ٩٨، ١٧١، ١٩٤، ٢٤١، ج ٦، ٦-٧.

<sup>٧٧</sup> ج ١، ٢٠، ٢٢، ج ٤، ٢٣١، ج ٧، ١٢١-١٢٢، ١٢٤، ج ٥، ١٨٩.

<sup>٧٨</sup> ج ٧، ١٤٣، ج ٤، ١٠٤-١٠٥.

الأقوال ربطاً سريعاً دون تدخل في الأقوال إلا لإعلان عن هوية قائلها،<sup>٧٩</sup> وقد يتدخل الوصف وسط القول كما يتدخل القول وسط الوصف كما هو الحال في حديث حداد المرأة وكحلها، ويتجلى هذا التداخل في الحوار مثل الحديث عن رؤية الرسول أكثر أهل النساء في النار لكفرهن بالعشير وبالإحسان حتى لو أن أحداً أحسن إليهن الدهر كله ثم رأت منه شيئاً لأنكرت كل خير منه، وكذلك مثل الحديث الذي تسأل المرأة فيه النبي عن غسلها من المحيض وأمر النبي لها أن تغتسل وشرح النبي لها بأن تتطهر والمرأة لا تفهم حتى أخذتها عائشة وشرحت لها بوضوح أكثر نظراً وعملاً. وقد تتضمن الرواية سؤالاً غير مباشر كبداية لابتلاع الوصف القول. كما تستعمل الرواية في الحجاج في الاختلاف في الرأي كخلفية للقول<sup>٨٠</sup> وقد يظهر التفاوت في مستوى الرواية والقول من حيث البلاغة، وقد تكون الرواية ركيكة مستهجنة في بعض ألفاظها مثل «عثرت الناقة فصرع النبي المرأة»، وقد تكون شرحاً لفظياً للحديث. فالعاني يعني الأسير، والزرابي الطنافس، وأمثلة أخرى كثيرة يتجاوز فيها الشرح اللفظي إلى التعليق<sup>٨١</sup> ويبدو أن الوظيفة الرئيسية للرواية هي أن تكون الإطار الخارجي للقول والمنظر الخارجي للحوار. فالحديث له سياق تصفه الرواية مثل سب أبي ذر رجلاً وتعيينه بأمه كمناسبة لحديث النبي أنه ما زال به جاهلية وأن العروبة هي اللسان. فإذا ما أراد صحابي نصرته صحابي آخر كان ذلك مناسبة تقدمه الرواية لقول الرسول: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما ....» وسؤال أبي وائل عن المرجئة كان هو الإطار الخارجي لحديث «سب المسلم فسوق وقتاله كفر»، وقد يكون السياق فعلاً كقبول العربي في المسجد وترك الرسول له ثم صب الماء على بوله. فإذا ما خرج الرسول ليخبر بليلة القدر فإن ذلك يكون هو المنظر الخارجي لحديث. فالرواية أشبه بأسباب النزول في القرآن مثل سياق آية الحجاب. فإذا كان المسلمون مرهقين من الصلاة وهم يتوضئون مسحاً على الأرجل نادى الرسول بأعلى صوته: «ويل للأعقاب من النار»، وقد يشرح الرسول الرواية بالقول كما يشرح الراوي القول بالرواية مثل الثلاثة نفر الذي أولهم فرجة مجلس فقد أوى إلى الله فأواه الله، والثاني الذي جلس في الآخرة فإنه استحيا فاستحيا الله منه، والثالث الذي خرج فإنه قد أعرض فأعرض الله عنه. بل

<sup>٧٩</sup> ج ١، ٤٧، ج ٦، ٥.

<sup>٨٠</sup> ج ٤، ١٦٨، ج ٧، ٨٧، ج ١، ١٤٠، ٨٦، ٨٧، ج ١، ٨٥-٨٧، ٩٥-٩٦.

<sup>٨١</sup> ج ٤، ٩٤، ٨، ١٦١، ج ٤، ٤٢، ٨٣، ج ٥، ١٣، ج ٧، ١٣٠، ٢٠٥، ج ٨، ٨٦، ١٤٨.

تصف الرواية سياق الحديث القدسي عن جبريل الذي أتى إلى الرسول ليعلمه الإسلام أو الأحاديث التي بها قدر كبير من الخيال الإبداعي مثل سماع الرسول صوت رجلين يعذبان في القبر<sup>٨٢</sup> وأحياناً يكون الخلط كاملاً بين الرواية والقول المباشر على التبادل. الرواية تتحول إلى قول مباشر والقول المباشر يصبح رواية مما يدل على وجود نص واحد ينقسم إلى قسمين على التبادل مثل لعن الله الواحلة والمستوحلة، وسلام الصغير على الكبير، والمار على القاعد، والقليل على الكثير، والنهي عن أربعة: الدباء والنكير والظروف المزفة والحنتمة، والوليمة بشاة، وحديث سليمان الذي طاف على مائة امرأة لإخراج مائة فارس للجهاد في سبيل الله ولم يقل إن شاء الله، فلم تلد إلا امرأة واحدة نصف إنسان، ورمي الفأرة وما حولها من سمن وأكل الباقي، وسعة الحوض جغرافياً بين حائلة وصنعاء<sup>٨٣</sup> وبالإضافة إلى قسمة القدماء السنة إلى قول وفعل وإقرار فإن المحدثين يضيفون إليها لغة الجسم Body Language، وهي لغة الإشارة بالأصابع أو اليدين أو الرأس أو الجسد للتعبير عن المعاني وشرح الأقوال كنوع من التوضيح العملي والإخراج المسرحي، وفن التمثيل الصامت الذي يعتمد على حركات الإيماء هذه، يستغني عن القول كلية ويكتفي بالإشارة وحركات الجسد، ويستعمل ذلك الرسول والصحاب بل والعامة وأهل الكتاب، ويبدو أنها كانت عادة عربية أو إنسانية عامة نظراً لوجودها عند كل الشعوب مع اختلاف دلالتها مثل هز الرأس يميناً ويساراً الذي يعني النفي في مصر وأعلى وأدنى الذي يعني النفي في لبنان، وتوجد لغة الإشارة في الرواية خاصة والتي تصف القول وليس القول المباشر الذي يعتمد على الكلام. فالرواية ليست فقط سماعاً بل إنها أيضاً مشاهدة، بالأذن وبالعين. بل إن البخاري يعقد لذلك باباً خاصاً يسمى «الإشارة في الطلاق والأمور»، وهي لغة يستعملها القرآن والرسول والصحابي على حد سواء. فقد أشارت مريم إلى طفلها للرد على اتهام أمه وتبرئتها، ولم تكلم الناس إلا رمزاً أي بلغة الإشارة، وطاف الرسول على البعير وكلما أتى على الركن أشار إليه وكبر، وقال الرسول: «الفتنة من هنا» وأشار إلى المشرق، ويستعمل الصحابي أيضاً لغة الإشارة؛ إذ يبدو أنها حركة طبيعية للجسد خاصة اليدين لمساعدة اللسان على القول. فقد أظهر يزيد يديه ثم مد

<sup>٨٢</sup> ج ١، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٥، ٦٥، ٨، ٦٦-٦٥، ١٦٥، ج ١، ٢٣، ج ٣، ٢٦، ج ١، ١٩، ٦٤.

<sup>٨٣</sup> ج ٧، ٥٤، ٢١٢، ج ٦، ٦٤، ٨٢، ج ٢، ٢٩، ١٩٧، ج ٤، ٢٠٢، ٢١٣، ج ٢٣١، ج ٧، ٣١، ٥٠، ١٢٦، ج ٨، ١٢١، وأيضاً ج ١، ٢٥، ٤٧-٥٣، ٧٣-٧٧.

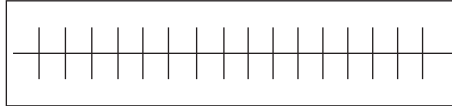
إحدهما من الأخرى ليشرح حديث الرسول عن أذان بلال لقيام الفجر دون أن يمنعه ذلك عن السحور، واستعملت عائشة نفس اللغة عندما أومأت برأسها إلى الشمس لتشير إلى الآية، وقد شبك أحد الصحابة بين أصابعه لبيان العلاقة بين الإيمان والعمل، قبل الفعل وبعد التوبة، والمرأة اليهودية التي رضخت رأسها أجابت بإشارة من رأسها بالنفي إلى من لم يقتلها، وقد عرض الفقهاء للقضية في جوازهم لغة الأخرس وقبولها لعجزه عن الكلام. فقد أجاز الرسول الإشارة في الفرائض ولكن لا يجوز الطلاق بإشارة أو إيماء. لا بد من الكلام والكلام الصريح لأن الإشارة هنا عامل مساعد على القول وليست قوة، ولا تُستقى الأحكام إلا من الأقوال، وكذلك لا يثبت القذف بالإشارة.<sup>٨٤</sup>

والعضو الغالب في الإشارة هو اليد واليدان بمجموعهما أو بالتخصيص بالأنامل والأصابع والسبابة والوسطى والخنصر والكف. فقد أومأ النبي إلى أبي بكر بيده أن يتقدم للصلاة بالناس وهو مريض، ويعني بذلك أنه لا حرج، وأومأ إلى المشرق بيده وقال: «إذا رأيتم الليل قد أقبل من ها هنا فقد أفطر الصائم» مع أن الليل يأتي من المغرب، وأشار بيده نحو اليمين وقال: «الإيمان ها هنا» أي في القلب، والقلب في اليسار، لأن الرسول يحب التيامن، وقد أرى بيده قضاء الدين على الآخرين هكذا وهكذا وهكذا، وأخذ الرسول يده اليمنى وقال: «هذه يد عثمان» وضربها على يده، وقد يستعمل الرسول اليد مع الأصابع كلها أو بعضها. فقد قبض أصابعه ثم بسطهن كالرامي بيده وقال «وفي كل دور الأنصار خير» بعد أن عدد خير بعضها دارًا دارًا، وقد تتحرك اليد إلى باقي أعضاء الجسد مثل العين والأنف، فقد أشار الرسول بيده إلى عينيه للدلالة على أن المسيح الدجال أعور، ووضع يده فوق أنفه وقال «الفاجر يرى ذنوبه كذباب على أنفه»<sup>٨٥</sup> وقد تستعمل لغة الأصابع كجزء من اليد، فقد شبك الرسول بين أصابعه قائلاً «المؤمن للمؤمنين كالبنيان يشد بعضه بعضًا»، وأشار بأصبعه إلى جيبه للدلالة على تضيق جيب البخيل، وقد تتخصص الأصابع في الوسطى والسبابة والخنصر، خاصة السبابة والوسطى، فقد فرج بين أصبعيه السبابة والوسطى وقال: «أنا وكافل اليتيم في الجنة وهكذا»، وفرق بين السبابة والوسطى وقال: «بعثت أنا والساعة كهذه من هذه أو كهاتين». كما فرق بينهما في الملاعنة، ووضع أناملته على بطن الوسطى والخنصر بعد أن قال: «إن في الجمعة

<sup>٨٤</sup> ج ٧، ٦٥-٦٧، ج ٤، ٢٠٣-٢٠٤.

<sup>٨٥</sup> ج ٧، ٦٥-٦٨، ج ١، ٩٢، ج ٨، ٧٤، ج ٥، ١٩، ج ١٦٨، ج ٨، ٨٤.

ساعة لا يوافقها مسلم قائم يصلي وسأل الله خيرًا إلا أعطاه»، وفسر ذلك الصحابة بأنه يزهدا مما يدل على احتمال تعدد تفسيرات لغة الإشارة، وقد يستعمل الرسول الكف أو الكفين معًا مبسوطي الأصابع لعد أيام الشهر الثلاثين، ويقول «الشَّهْر هكذا وهكذا وهكذا» أو أيام الشهر التسعة وعشرون هكذا وهكذا وهكذا، وفي الثالث يطوي إصبعًا كالأطفال في العد الحسي، وتحويل المجرّد إلى محسوس، وعندما أمر ألا يمنع أحدًا أذان بلال من سحوره لأنه يؤذن ليرجع القائم وينبه النائم وليس لأن الفجر قد حان مد كفيه حتى يقول هكذا ومد إصبعيه السبابتين<sup>٨٦</sup> وقد تستعمل اليد والأصابع مع أعضاء أخرى مثل العين واللسان والحلق والأنف. فعندما قال: «لا يعذب الله بدمع العين ولكن يعذب بهذا» وأشار إلى لسانه، وأشار بإصبعه إلى حلقة لوصف البخيل الذي يريد توسيع حلقة في حلقة فلا تتسع، وقد تكبر الحركة باليد كي تعقد عقدة، فعندما قال: «فتح من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه» عقد تسعين عقدة<sup>٨٧</sup> وقد يستعمل الجسم كله عندما تصف الرواية الرسول متكئًا في المسجد طلبًا للراحة ومضطجعًا رافعًا إحدى رجليه على الأخرى وهي عادة غير متبعة في عصرنا الحاضر، وقد يستعمل الرسول الرمل للخط عليه. فقد خط مربعًا وقسمه ووضع خطوطًا صاعدة وهابطة ليرسم الأجل المحيط والأعراض في الأفعال. فالتعبير بالرسم أحد وسائل إيضاح الأفكار كما هو الحال عند ديكرت.



وتصف الرواية جسد الرسول. فقد كان ضخم اليدين وشعره لا جعد ولا سبط، وكان يضفر شعره، وإذا نام النبي أخذت أم سليم من عرقه وشعره فجمعته في قارورة ثم في سَك وضعه أنس بن مالك في حنوطه، وهنا يبدأ التحول من الكلام إلى الشخص، ومن الشخص إلى الجسد، وهو ما زال سائدًا حتى الآن في العقائد الشعبية وشعرة الرسول في قنينة في جامع دهلي حيث المسلمون أقلية وسط الأغلبية الهندوس، ويتجلى هذا التحول

<sup>٨٦</sup> ج ٨، ١٤، ٧، ج ١٨٥، ٨، ج ١٠، ٧، ج ٦٨، ٨، ج ١٣١، ٧، ج ٧١، ٧، ج ١٦٦، ٩، ج ١٠٧.

<sup>٨٧</sup> ج ٧، ٩٥، ٧، ج ٦٧، ٣، ج ٢٢٥، ٧، ج ٢١٩.

من الكلام إلى الشخص في كتاب «بدء الخلق» كما حدث في حياة المسيح والتحول من كلامه إلى شخصه خاصة في الإنجيل الرابع. وتذكر الروايات أسماءه وآثاره وألقابه في قول مباشر مثل: «إن لي أسماء أنا محمد وأحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب»، وأصبح شخصه نموذجاً حتى في طول العمر «أعذر الله كل من أخر أجله إلى الستين». بل بدأ الدعوات إلى شخصه دون رسالته «أنت مع من أحببت»، وتغيب بشرية الرسول، ويتوارى الرسول الذي يأكل الطعام ويمشي في الأسواق والذي يتوعد ويمرض وابن امرأة كانت تأكل القديد.<sup>٨٨</sup>

إن نقد الحديث هو نقد للنصوص وليس نقدًا لشخص الرسول أو الشرع أو الوحي بالرغم من ارتباط علم الحديث بعلم القرآن وعلم السيرة وعلم التفسير وعلم الفقه. إن الحاجة ما زالت قائمة الإحصائيات دقيقة على متن الحديث من حيث الشكل ومن حيث المضمون لمعرفة صياغته المختلفة وتداخل الرواية مع القول المباشر ولمعرفة الموضوعات التي يتطرق إليها، العبادات والمعاملات والتاريخ والأسرار الغيبية. يكفي النموذج والقصد والمنهج وفتح الباب لتطوير الدراسات في الحديث النبوي.

#### رابعاً: تاريخية الشك والمضمون

الحديث نص تاريخي من حيث الشكل أي الصياغة والخطاب، ومن حيث المضمون أي الموضوع والحدث. لا تعني التاريخية الأخطاء التاريخية في أسماء الأعلام والتواريخ ومدى تصوير النص لوقوع الحوادث في الزمان والمكان. فهذه هي الوضعية التاريخية أو نظرية الصدق والكذب في الأخبار عند القدماء<sup>٨٩</sup> بل تعني التاريخية في الخطاب خضوع الصياغة إلى قوانين النقل الشفاهي وما يعترئها من زيادة أو نقصان. كما تعني التاريخية في المضمون ارتباط موضوع الحديث بعصره وعادات العرب القديمة بالرغم من تغيير العصور والعادات.

<sup>٨٨</sup> ج ٧، ٢٠٨-٢٠٩، ج ٨، ٧٨، ج ٤، ٢٢٨، ج ٦، ١٨٨، ج ٨، ١١١، ١٢٢، ١٦١، ج ٩، ٨١.

<sup>٨٩</sup> مثلاً ماتت خديجة قبل أن يتزوج الرسول بثلاث سنين، ج ٨، ١٠، ومثل ما يحاوله أحد علماء جنوب أفريقيا الكبار في طلب تدعيم مالي له من المسلمين من أجل معرفة هل مارية القبطية خُتنت قبل زواجها من الرسول أم لا؟

وقد ذكر الرواة الأحاديث في عبارات توحى بالشك والظن والاحتمال للخطأ والنسيان وتعبيرهم عن عدم معرفتهم بالحديث الصحيح على وجه اليقين. فمثلاً يقول أحد الرواة: «وأكثر الظن أنه قال شهادة الزور»، وقال آخر: «أشك فيها» ويعترف ثالث بالنسيان: «وأما إن قالها فنسيتها» أو «حفظ ذلك من حفظ ونسيه من نسيه». هناك أحاديث يصعب حفظها كلها أو بعضها كما يعترف بذلك محمد بن عبيد وحذيفة، ويعترف آخر بأنه لا يحفظ من الزهري الأشعار والتقليد، ويقوم الخيال الإبداعي بتغطية هذا النقص البشري وضعف الذاكرة الطبيعي بأن الرسول بسط رداءه وطلب من أحد الرواة الغرف منه، ومن ثم يتوقف كثير من الرواة عن الحكم على صحة الحديث ويقول: «لا أدري». فلا يدري أبو حازم أيها قال، ويقول معظم الرواة والفقهاء والمحدثون حتى الآن «أو كما قال» احترازاً من الكذب على الرسول. فالنقل معنوي وليس لفظياً، «خذ الإسلام أفضل أو قال خير». تدل كثرة تردد «أو كما قال» على الشك في الصياغة، وإذا كان أحد جماع القرآن قد نسي آخر سورة التوبة ووجدها مع أنصاري، فالأولى أن يحدث ذلك في الحديث.<sup>٩٠</sup>

لذلك أصر بعض الرواة على ذكر الشهادة والسماع وربما التدوين السابق الذي اعتمدوا عليه زيادة في التأكيد على صدق الحديث. فيقول أحدهم: «واشهد أنني كنت مع علي»، ويتساءل آخر: «أمنكم أحد سمعه من النبي؟» ويتهم ثالث: «لا أراك تحدثه»، وكان يمكن توثيق بعض الأحاديث بالرجوع إلى المدون منها. فقد كتب الرسول إلى هرقل، وكانت للنبي صحف، وكتب صلح الحديبية، وكتب أبو بكر كتاباً إلى البحرين، وكتب علي.<sup>٩١</sup> ولم يغفل القدماء نقد المتن على الأقل من حيث شكل الصياغة عندما كانوا يروون الحديث بكل صياغاته دون اختيار أحدهما حتى تكررت الأحاديث بنفس المعنى وصياغات متعددة لدرجة الملل وعدم رؤية الدلالة الكافية لتعدد الصياغات، وكثيراً ما اختلفت الرواة فيما بينهم واحتكموا لثالث أو للقرآن. فإذا استعصى عليهم الأمر قاموا بشرح ألفاظ الحديث من أجل التقريب بين هذه الاختلافات، ويسأل أحدهم: «هل هذا من رسول الله؟» فيجيب

<sup>٩٠</sup> ج ٨، ٥، ٨، ٤، ج ١٢١، ٢، ج ١٢٩، ٤، ج ١٦٤، ٢٣٨، ج ٥، ١٥٧، ج ١، ٤١، ج ٨، ١٤٣، ج ٨، ١٨٩، ١٩٣، ج ١، ١٥٣، والأمثلة على ذلك كثيرة، وربما قال أبو سفيان ج ٨، ١١٦، قال يحيى: فهذا الذي لا أدري في حديث رسول الله هو أم شيء من عنده ج ٣، ١٦٣، لم يقل شعبة والذي نفسي بيده ج ٨، ١٦٣، ولا أدري ذكر اثنتين أو ثلاثة بعد قرنه ج ٨، ١٧٦، ولا أدري هل تضامون أو هل تضارون ج ٩، ١٥٨.

<sup>٩١</sup> ج ٨، ٤٧، ٦٧، ج ٧، ٧١، ج ٢، ١٤٦، ج ٣، ١٢٦، ج ٧، ٨١.



الآخر: «لا هذا من كيس أبي هريرة»، فكان الرواة يشعرون بالزيادة في الحديث قبل أن يشعر المحدثون بالوضع. لذلك وضع القدماء علم مصطلح الحديث ومعه علم الجرح والتعديل لضبط صحة الحديث. كما استأنف الأصوليون الأمر في حديثهم عن الدليل الثاني وهو السنة اعتمادًا على علم مصطلح الحديث.

ويمكن للمحدثين استئناف ما بدأه القدماء من أجل وضع قوانين لاختلاف الصياغات في الروايات الشفاهية خاصة الزيادة والنقصان. فالرواية بطبيعتها قابلة للتمدد نظرًا لتدخل الرواة في نقلها. فالذاكرة ليست مجرد آلة تسجيل، سمع وحفظ وأداء، بل هي ذاكرة مؤولة مبدعة تضع من خبرتها وبواعثها في النقل. فكل حديث له نواة أولى، وتتكرر في كل الصياغات، وهو الحد الأدنى في الحديث، الأقرب إلى اليقين، ثم تتكاثر الزيارات جيلًا وراء جيل شرحًا أو إضافة طبقًا للبواعث المتجددة والصراعات الناشئة، ومن ثمّ لزمّت طبعة نقدية جديدة لكتب الحديث من أجل مقابلة الصياغات المختلفة لكل حديث في عواميد متقابلة ومتوازية، وكتابة النواة المتكررة في كل الصياغات، وترك فراغات الزيادة والنقصان لمعرفة بنية الحديث في نظرة كلية شاملة واحدة على كل الصياغات ومن أجل تفادي تكرار الأحاديث في نفس الكتاب أو في كتب أخرى من كتب الإصحاحات الخمسة، وقد يسمح ذلك بإيجاد نسق جديد للموضوعات بلا تكرار وبنية محكمة، وقد تختلط عبارات الراوي وألفاظه، وهي مصدر الزيادة والنقصان بنواة الحديث، ويعترف بعضهم «غير أنه زاد فيه»، ويتدخل الراوي وسط القول المباشر بقوله «لا أدري» ويعطى حقيقة ثابتة، ويقول آخر: «لا أدري شيء قال نافع أو في الحديث» إحساسًا بالزيادة والفرق بين النواة والإضافات التالية، وعادة ما تكون الزيادات للتأكيد والمبالغة والزيادة في التأثير والإقناع<sup>٩٢</sup> يكفي إعطاء مثل واحد لاختلاف صياغتين لحديث واحد لبيان التحول عن طريق القلب من الإثبات إلى النفي.

- الصياغة الأولى: من مات وهو يدعو من دون الله نَدَّاهُ دخل النار.
- الصياغة الثانية: من مات وهو لا يدعو الله نَدَّاهُ دخل الجنة.
- الصياغة الأولى: من مات يشرك بالله شيئًا دخل النار.
- الصياغة الثانية: من مات لا يشرك بالله نَدَّاهُ دخل الجنة.<sup>٩٣</sup>

<sup>٩٢</sup> ج ٢، ١٦٠، ج ٩، ١٧٩، ج ١، ٥٧، ج ٣، ١٨٢، ١٨٩، ج ٨، ١٦٤.

<sup>٩٣</sup> ج ٢، ٩٠، ج ٦، ٢٨، ج ٤، ١٥٨.

وقد تتحول النواة إلى بنية، وهو المعنى الرئيسي للحديث، وتختلف الصياغات بل وأيضاً الأشخاص ولكن تظل البنية واحدة وتظل الدلالة واحدة. فحديث «وجبت مرتان» لجنازتين خير وشرير مرة من الرسول ومرة من عمر، وقصة إنقاذ كلب من العطش مرة قام بها رجل ومرة بطلها امرأة، وقصة من وقع على أهله في رمضان ولا يجد رقبة ليحررها لا يستطيع صيام شهرين متتابعين ولا إطعام ستين مسكيناً ثم إعطاء رجل من الأنصار صدقة فتصدق بها على نفسه هي نفس البنية لقصة من أراد الزواج وليس لديه شيئاً فأعطاه الرسول تمرّاً فتصدق به على نفسه، وحديث فحج آدم وموسى عن القضاء والقدر له صياغات عدة ونفس البنية.<sup>٩٤</sup>

وقد اختلف الصحابة حول عديد من هذه الصياغات. فقد زاد عمر على حديث «وهم من آبائهم»، وفي خلاف آخر يقصر البعض الإيمان على «المعروف»، ويضيف البعض الآخر «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وللصيغة الأولى دلالة أخلاقية بينما للثانية دلالة سياسية، ويحذف ابن عيينة ومحمد بن مسلم من حديث «بارك الله عليك»، والخلافات كثيرة بين كثير أو كبير، ويك أو ويحك، رابح أو رايح، غدوة أو روحة، لم تبكي أو لا تبكي، وكل راوٍ حسب أن الرسول قال كما يروي كلمة أو نحوها بينما يشك آخر «أو» قال.<sup>٩٥</sup>

وبالإضافة إلى اختلاف الصياغات هناك أيضاً الاختلافات في التأويل. فقد كان الرسول نفسه من المتأولين المتحدثين مجازاً المستعملين أحياناً لغة عربية عتيقة. لذلك أصبحت لغة الحديث الصيغية أكثر تاريخية وأقرب إلى الشعر العربي القديم من القرآن. كان الرسول يتأول العفو عن المنافقين على غير رأي عمر، وكان يصحح تأويل الصحابة عندما يصيبون البعض ويخطئون البعض الآخر، ويظل التأويل بعيداً عن الحروف السبعة التي نزل بها القرآن، وهي أقرب إلى اللهجات منها إلى أعماق النص الباطنية. كما تتغير دلالات الألفاظ في كل عصر. فإذا قال الرسول: «في دبر كل صلاة» بمعنى في خلف كل صلاة فإن معنى الدبر الآن يعني خلف الجسد. فقد تغيرت دلالات الألفاظ من عصر الرسول إلى عصر تدوين الحديث، ومن عصر تدوين الحديث إلى هذا العصر،<sup>٩٦</sup> وأقرب شيء إلى ذلك الحقيقة

<sup>٩٤</sup> ج ٣، ٢٢١، ج ٨، ١٧٣، ج ٣، ٢١٠، ج ٦، ١٢٠.

<sup>٩٥</sup> ج ٤، ١٧٤، ج ٢، ١٤١، ج ٨، ١٠٢، ج ١، ٢٤، ج ٤، ٤، ج ٦-٧، ١٣، ١٩، ٢٦.

<sup>٩٦</sup> ج ٨، ٥٧، ج ٥٥، ج ٣، ١٦٠، ج ١، ١١٨، ج ٦، ٢٢٧-٢٢٨.

والمجاز وإلا فهم الحديث على نحو حرفي فألحق الضرر أو تشبيهي فنال من التوحيد. فقد فهم أعرابي قول الرسول له: «لو قد جاء مال البحرين لأعطيتك» وطالب الرجل بحقه بعد وفاة الرسول. فهم البعض ما قاله الرسول من أن الجنازة المسرعة صاحبها خير والجنازة البطيئة صاحبها شرير حرفياً، وأنه يسمع صوت من الميت حرفياً. كما فهم آخرون أن من شهد الجنازة له قيراط. من صَاحِبِهَا إلى الدفن له قيراطان، جبلان عظيمان! وفهمت بعض النساء قول الرسول «أطول نساء الرسول يداً أسرع لحوقاً» حرفياً لا مجازياً على الكرم فأطلن الأكمام! ولا يعني حديث الرسول «أعلم أنك تنظر لطعنات عينك» الطعن جسدياً بل مجازياً مثل زنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق والفرج يصدق،<sup>٩٧</sup> كما ينشأ الخلاف في تأويل الأحكام تخصيص العموم أو تعميم الخصوص من الراوي، وإذا قال الرسول: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» فهم البعض ذلك حرفياً حتى لو صلوا قضاء. أول البعض الآخر ذلك بمعنى الهمة والاستعجال وصلاة العصر حاضراً<sup>٩٨</sup> ويصبح التأويل أكثره ضرورة حفاظاً على التنزيه في القرآن أو الحديث مثل حديث تبريد الحر بالصلاة لأن الحر من فيح جهنم، وشكوى النار إلى ربها بأنها تأكل بعضها فأذن الله لها بنفسين في الشتاء ونفس في الصيف، واهتزاز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ، والنور بين أيدي الصحابة في ليلة مظلمة، والسوران من ذهب وتأويلهما كذابين في حروب الردة، وقد تعجز امرأة عن فهم الطهارة عندما قال لها الرسول «توضئي» بقطعة قماش مبتلة بالمسك حتى أفهمتها عائشة الشرح على نحو عملي.<sup>٩٩</sup>

ويدل على تاريخية الحديث من حيث المضمون تبدل مواقف الرسول نحو الأفضل سواء بالفعل أو بالنية التي يعبر عنها بعبارة «لو استقبلت من أمري ما استدبرت». فقد غيّر الرسول مواقفه من وقت لآخر، ومن مرحلة من العمر إلى مرحلة أخرى. كان يرد السلام أثناء الصلاة وبعد النجاشي لم يرد وقال «إن في الصلاة شغلاً». بل لقد تغيرت بعض مناسك الحج في حياة الخلفاء لقول الرسول: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معي الهدى لأحللت». فمناسك الحج ما زالت في حركة تغير وجدل مع مناسك إبراهيم، كثيرة منه في أول الدعوة وأقل في آخرها كنوع من جدل التواصل

<sup>٩٧</sup> ج ٣، ١٢٦، ١٠٨، ج ١، ١١٠، ١٢٧، ج ٨، ٦٦-٦٧، ج ١، ١١٣.

<sup>٩٨</sup> ج ٣، ٨٩، ج ٥، ١٤٣.

<sup>٩٩</sup> ج ٤٦، ٤٤، ج ٥، ٢١٧، ج ٩، ١٣٥.

والانقطاع مع دين إبراهيم ومناسك الجاهلية، وقد أثار بعض المحدثين جاهلية القرن العشرين ومتطلباتها وما عرضه على رؤية الشرع من جديد وكأن الإسلام ما زال حديث عهد بالجاهلية الأولى. كما رخص الرسول في بيع الحرية بالربط أو بالتمر، ورخص لأعرابي الحلق قبل الهدى لأن هوامه كانت تؤذيه دفعاً لضرر، ولبس الرسول خاتماً من فضة عليه نقشه ثم خلعه بعد ذلك تحريماً للبس الذهب والفضة، ولا يعتبر هذا التغير بالضرورة نسخاً بل تأقلاً مع الظروف. ففي البداية كان لا يبقى من الضحية في الحج بعد ثلاثة أيام شيء، وبعد عام رخص الأذخر نظراً لحاجة الناس، وهي نفس مشكلة الأضاحي في الحج وتجفيف اللحوم في هذا العصر، وكان قد أمر بقتل الحيات ثم تركه بعد ذلك لأنها من ذوات البيوت.<sup>١٠٠</sup>

وهناك نسخ في السنة مما يدل أيضاً على أنها كانت موضع التغيير والتبديل. ففي الميراث كان المال للولد والوصية للوالدين ثم نسخ بعد ذلك وجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، ولكل من الأبوين السدس، وللمرأة الثمن والربع، وللزوج النصف والربع، وجاء الميراث فنسخ السكنى فتعقد المرأة حيث شاءت ولا سكنى لها، وكان الرسول قد رخص بنكاح المتعة ثم نهى عنه سواء في رواية أو في قول مباشر «أَيُّمَا رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ تَوَافَقَا فَعَشْرَةٌ مَا بَيْنَهُمَا ثَلَاثَ لَيَالٍ فَإِنْ أَحَبَا أَنْ يَتَزَايِدَا أَوْ يَتَتَارَكَا تَتَارَكَا». عند علي أنه منسوخ، وآخر لا يدري هل هو حكم خاص أم حكم عام<sup>١٠١</sup> ومن ثم وجب ترتيب الأحاديث ترتيباً زمنياً لمعرفة تطورها وعلاقاتها بالآيات القرآنية وموازاتها وتفاعلها في أسباب النزول أو في الناسخ والمنسوخ، ويكون السؤال حينئذ هل يمكن العودة إلى المنسوخ إذا ما تشابهت الظروف مع ظروف المنسوخ الأولى؟

ومما يثبت تاريخية الحديث من حيث الأحكام تعارضه مع السنة نفسها أو القرآن، فهل يمكن أن يكون «أحسن الجهاد الحج المبرور» والجهاد هو أحد أصول الدين، ومن أهم معارك المهاجرين ضد الأحاديث التي تجعل الجهاد الأكبر جهاد النفس وجهاد الاستعمار الجهاد الأصغر؟ وقد رفض الرسول زواج علي زوج ابنته فاطمة من بنت أبي جهل لأنه لا يقبل أن تكون لابنته صرة أو لأنها بنت أبي جهل لذاتها وهو رأس الكفر في مكة.

<sup>١٠٠</sup> ج٢، ٧٨، ٨٣، ٥٥، ج٤، ٦٤، ٣، ٨٩، ج١، ١٠٢، ١٣٨، ج٢، ٥، ١٩٦، ج٣، ٥، ١٨٥، ج٣، ٩٨، ج٥،

١٥٨، ١٦٤، ج٨، ١٦٥-١٦٦، ج٧، ١٣٤، ج٤، ١٥٤.

<sup>١٠١</sup> ج٤، ٥، ج٧، ٧٨، ١٦.

فالتشريع للآخرين، وقد يكون ثقیلاً على النفس. كما أید الوحي عمر بن الخطاب في عدم الصلاة على المنافقين أو الاستغفار لهم على عكس ما أراد الرسول بتأويل للقرآن.

وكان الرسول يكفن الرجلين في ثوب واحد دون غسل ودفنهما بدمائهما ودون صلاة في قتل أحد على عكس السنة، ربما حزناً وحالة نفسية سيئة، حالة المهزوم، وقد رفض الرسول أكل بلحة مخافة أن تكون من الصدقة والرسول نفسه يعتبر الشيء للناس صدقة وله هدية، وعند عمر مزادة وورع كاذب، وقد برأ الرسول الكاهن الإسرائيلي من تهمة الزنا بحديث الولد واعترف أن أباه راعي الغنم بالرغم من إدانة القرآن للهربانية.<sup>١٠٢</sup>

وتبدو تاريخية الحديث في أشكال العبارات التي استقرت والتي ما زالت قديماً في مرحلة التقنين حتى في أشد الصغائر: حجم الضوء في اليد والساعد والكعبين وطريقة من اليدين والركوع والسجود. تطيل كتب الحديث في موضوعات معروفة للعصر مثل الصلاة الصيام والزكاة والحج. انتهت التفصيلات حول أنواع الزكاة القديمة على الفرس والإبل والغنم، وفرض القياس نفسه على العصر. فإذا كانت لا زكاة على السلاح والفرس فهل العربة الآن هو الفرس القديم؟ وماذا عن السلاح؟ وهل الحرب الآن صفوف، صف يحارب وصف يحرس في نظام قديم للوردية؟ وماذا عن أحاديث الغنائم والعبيد وأشكال البيوع والصيد؟<sup>١٠٣</sup>

وتبدو التاريخية أكثر وأكثر في موضوع النساء أو على الأقل في بعض جوانبه البيئية وإن كانت المرأة أيضاً كمثال. إذ يجيز الحديث النظر إلى الجواري في السوق للبيع والشراء وفي نفس الوقت غض الطرف عن الأحرار وتحريم النظر وإلا خزقت العين. فقد انتهى العصر القديم، وفي أحاديث أخرى خارج صحيح البخاري يفضل قضاء الحوائج عند حسان الوجوه. فالله جميل يحب الجمال، وتأتي المرأة وتعرض نفسها للرسول وتسير أمامه فيمتانح فيطلبها آخر حوله ويعطيها له ولو بمهر من قراءة بعض سور القرآن دون أخذ رأيها أولاً. وقد أقسم الأنصار على المهاجرين دورهم وأموالهم ونساءهم فمن كانت لديه اثنتان تنازل لأخيه المهاجر عن واحدة دون أخذ رأيها ورأيها، وكانت عادة العرب التصفيح تعبيراً عن الفرح. فتغيرت إلى التسييح للرجال وبقي التصفيح للنساء، والنساء ضعاف البنية يوصي الرسول بالتعامل معهن برفق «يا أنشجة لا تكسر القوارير»،

<sup>١٠٢</sup> ج ٣، ٨، ٥، ٢٨، ٢، ١٢١، ٥، ١٣١، ٣، ١٦٤، ج ٣، ٧٩.

<sup>١٠٣</sup> ج ١، ٢١٠-٢١١، ٢، ١٤٥، ١٤٩، ج ٢، ١٧، ٥، ١٤٥، ج ٥، ١٧٨.

والمرأة كالضلع الأعوج إن حاول أحد إقامته كسره، ويجوز الاستمتاع بها وفيها عوج، وهل الاعوجاج حرفي أم معنوي فالحرفي خلقه، والمعنوي هل ينصح بالكسر بالضرورة؟ في حين أن تحريم لبس الذهب والحريز والفضة والديباج والاستبرق على الرجال والنساء على حد سواء، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم مما يجعل المرأة حتى الآن تحت وصية الرجل يسيء استخدام هذا الوضع القديم للانتقام منها ساعة الشقاق. كما أن السفر الآن لم يعد بذئ مشقة تستلزم الحماية، ولم تعد مدة السفر تستلزم صحبة. المرأة كما كان الأمر في الماضي في رحلتي الشتاء والصيف على الإبل بين اليمن والشام ذهاباً وإياباً، والاقتراع بين النساء في الخروج إلى الجهاد مرتبط بتعدد الزوجات، وبطول المدة والتعامل مع المرأة بالصدفة والقرعة دون أخذ رأي من يصاحب ومن يبقى، وهل لا بد من أخذ النساء في الحروب والاقتراع بينها والحروب الآن قصيرة المدى، صواريخ موجهة وكأنه لا بد من الترفيه عن الجنود كما هو الحال في الجيوش الغربية الحديثة؟ ولا يجوز للمرأة أن تكون رئيسة للدولة «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وبالرغم من أن هذا الحديث قد قيل في سياق فارس وليس على الإطلاق إلا أنه أصبح مصدراً للتشريع بالنسبة لحق المرأة السياسي نظراً لخصوص السبب وعموم الحكم عليها بالطاعة وعدم العصيان في المعروف، وتظل صورة المرأة الغالبة هي المرأة ككيان عضوي فيما يتعلق بالحيض والنفاس والعدة والطمث والرفث والعسيلة والطهارة والحيض، وقد يصعب في ظروف هذا العصر الزواج المبكر نظراً للتعليم والمهنة والاختيار والنضج اللازم للطرفين لتأسيس حياة زوجية جديدة، وقد مكثت عائشة في منزل الرسول وهي بنت ست سنوات، ودخل عليها بنت تسع، وبقيت معه تسع سنوات، وكان أبو بكر قد اعترض على خطبة النبي لابنته لأنه أخوه، ورد الرسول بأنه أخوه في الدين وأن عائشة له حلال، وبالرغم من أن تعدد الزوجات أتى في سياق اليتامى، فالرعاية أفضل من المتعة، إلا أنه أصبح تشريعاً عاماً باسم عموم السبب وخصوص الحكم، ويظل الطلاق حق الرجل دون استئذان المرأة بالرغم من أنه لا يجوز الطلاق من المجنون والسكران والمستكره.<sup>١٠٤</sup> وقد لا يقبل العصر الآن جعلها نصف شاهدة نظراً لنقصان عقلها، وقد كان ذاك تقدماً كبيراً في وضع المرأة

<sup>١٠٤</sup> ج ٨، ج ٦٣، ج ٧، ج ١٧، ج ١٩، ج ٧، ج ٤، ج ٢، ج ٨٠، ج ٨٤، ج ٥٨، ج ٧، ج ٢٣-٣٤، ج ٢، ج ٩٠، ج ٣، ج ٢٤، ج ٤، ج ٤٠، ج ٩، ج ٧٠، ج ٦، ج ١٠، ج ٦٣، ج ١٩٣، ج ٧، ج ٢٢، ج ٥٨، ج ٤، ج ٨١، ج ٥٨، ج ٣، ج ١٣٢، ج ٣، ج ٢٥٦، ج ٣، ج ٢٣٣، ج ٧، ج ٣٩-٤٠، ج ٨، ج ١٤١، ج ٢، ج ٤٦، ج ٢، ج ١٤٩، ج ٧٧، ج ٦٧، ج ١٧٨.

بالنسبة للعصر القديم. قد يطلب العصر الحاضر دفعة جديدة نحو التقدم باعتباره روح الإسلام، وقد حاول بعض المحدثين تأويل نصف الشهادة بحيث تبدو معقولة. فالشهادة لرجلين وليس لرجل واحد، وشهادة المرأة الاستثناء وليس القاعدة. كما ارتبط نصف الميراث بوضع المرأة قديماً، وقد يتطلب وضع المرأة الجديد حالياً غير ذلك طبقاً لتغير نظام القرابة، وبعد هذا كله النساء أكثر أهل النار: الإكثار من اللعن والكفر بالعشير وبالإحسان، ولو أحسن أحد لإحداهن الدهر كله ورأت منه شيئاً لأنكرت، ويؤوّل بعض المحدثين ذلك بسبب الغواية وكأن المرأة وحدها هي الغاوية دون الرجل، ناقصة العقل والدين وأذهب للرجل الحازم، وقد حاول بعض المهاجرين تنقية هذه الأحاديث ووضعها في سياقها التاريخي.<sup>١٠٥</sup>

وقد تبدو بعض مظاهر القسوة في البيئة التشريعية القديمة، بيئة القتل والصلب والرجم والجلد وقطع أعضاء البدن والسبي كما تعودت عليه القبائل، وكان عمر يسرع في المطالبة بالقتل، وهي عادات شرقية وغربية قديمة في الحضارات القديمة الرومانية والمصرية واليهودية. كانت العادة في الحروب قتل الرجال وسبي النساء كما حدث يوم خيبر، وقتل رجل متعلق بأستار الكعبة يوم الفتح بلا دفاع عن النفس قولاً كما هو الحال في المحاكمة أو عملاً كما هو الحال في الحرب، وقد طلب الرسول الحرق بالنار لنفر من قريش ثم غير ذلك إلى القتل لأن النار من اختصاص يوم القيامة، وقتل نبي الخلصة، ومعروف أن حكم لرسول بأن يُقتل المقاتلون وسبي الذراري هو حكم الملوك، وقد يصبح القتل صلباً أو تقتيلاً، وتقطيع اليدين والرجلين والتمثيل بالجسد. فقد أعطى الرسول ضيوفاً اللبن والطعام لهم ولإبلهم حتى صحوا وشبعوا فقتلوا الراعي فأمر بمسامير فأحميت وكحلهم بها، وقطع أيديهم وأرجلهم وما حسمهم ثم ألقوا في الحرة يستسقون فما سقوا حتى ماتوا، وهناك فرق بين القصاص والتمثيل والتعذيب حتى أصبح هذا الخلط أحد الاتهامات الرئيسية الموجهة لثقافتنا ولحياتنا المعاصرة، وما أسهل من الاتهام بالكفر والردة والخروج كما يحدث الآن<sup>١٠٦</sup> وعقاب ذلك القتل عند القدماء،

<sup>١٠٥</sup> عبد الحليم أبو شقة: المرأة في الكتاب والسنة، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.

<sup>١٠٦</sup> ج ١٨٧، ٤، ١١٢، ١، ١٦٨، ٣، ١٩٤، ٣، ٢١، ٤، ٨٢، ٥، ١٨٨، ٤، ٦٠، ٧٥، ٥، ٢٠٨، ٨، ٧٢-٧٣، ٨، ٢٠٢، ٩، ١٢، ٥، ١١٦-١١٨، ٥، ١٣١، ٩، ١٩-٢٠، ٩، ٧، ٨، ٥٤، ٩، ٨١، ٤، ٧٦-٧٧، ٥، ٨٦، ٣، ٢٦.

والأحاديث كثيرة عن سهولة الأمر بالقتل وطلب القتل بسبب الإيمان<sup>١٠٧</sup> بل لقد تحول قتل الناس إلى عناوين أبواب بل وقتل الآباء وسط الأبناء، ويضع البخاري عنواناً لباب «قتل الخوارج والملاحدين بعد إقامة الحجة عليهم»، ويروى حديث «من بدل دينه فاقتلوه»، وفي نفس الوقت لا يحل دم المسلم إلا قتل النفس بالنفس، الثيب الزاني، والمارق من الدين، والتارك للجماعة، وقد يكون الأول في مجتمع حر جنسياً، والثاني في أول نشأة الدين قبل استقراره، والثالث معارض سياسي ثائر على الحاكم الظالم بالرغم من وجود أحد الملاحدين في الحرم، ورجل أسلم ثم تهود قتل، وإن مر أحد بين يدي مصلٍّ وأصر على ذلك فإنه يقتل، والحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الإمام الذي فوقه أي دون مراجعة من السلطة الدينية على السلطة السياسية، ويجوز قتل المشرك وهو نائم، وقد يتعدى الأمر إلى التخريب الشامل وسياسة الأرض المحروقة، الأرض الخراب. فقد سوى الرسول أرض بني النجار وبها قبور المشركين، وقطع النخيل لبناء المسجد، والآن للموتى حرمت بصرف النظر عن الدين، ولا يجوز نبش قبور المشركين أو غيرهم، وقد تبدو عقوبة الرجم للمعاصرين أشد قسوة عما كانت عند القدماء خاصة أنها للمرأة الزانية والجلد والتغريب للرجل والقتل إن كان ثيباً، وقد قبل الأب فدية ابنه عندما زنى بامرأة قوم وقضوا عليه بمائة شاة وخادم ظانين أن هذا هو الحكم، ولكن الرسول رد الغنم والجارية وجلد ابنه مائة وغرّبه عاماً ورجم المرأة بعد اعترافها بالرغم من عاطفة الأبوة واعتراف المرأة الذي قد يتطلب تخفيف الحكم، وقد كان الرجم عند اليهود واستأنفه الإسلام بعد أن أخفاه اليهود، ولما طبقه الرسول عليهم ظل الرجل يحمي الرماة وهو يقيها الحجارة. فربما كانت حبيبته يفدي نفسه بها، وقد اعترف رجل بأنه زنى فأعرض الرسول عنه فلما شهد على نفسه ظن الرسول أن به جنوناً. فلما نفى وأصر رجمه. فالرجم طلب العقوبة وليس توقيعها، والشهادة من أربعة رأوا رأي العين المورد في المكحلة تعني أن مناط العقوبة هو الفعل الفاضح أو الاعتراف وطلب توقيع العقوبة إحساساً بالذنب، واعترف أحد المسلمين وطالب بالرجم وهو محصن، ومن حب الحياة هرب وهو يرجم وقتلوه. أما قطع اليد فكان أيضاً عادة في الثقافات القديمة المحيطة بشبه الجزيرة العربية، وهناك أيضاً في السنة ما يمكن بواسطته إيقاف الحد نظراً لتغير الظروف كما فعل عمر في عام المجاعة، وكما هو الآن في جوع ملايين المسلمين في بنجلادش والهند وتشاد ومالي وجنوب

<sup>١٠٧</sup> ج ١، ٢١٠-٢١١، ج ٢، ١٤٥، ١٤٩، ج ٢، ١٧، ج ٥، ١٤٥، ج ٥، ١٧٨.



السودان<sup>١٠٨</sup> كما أن هناك ظاهرًا وباطنًا في فهم الحكم مثل الحد على سارق وزان وغني حتى يكف كل منهم عما فيه، وقد سرقت امرأة وقطعت يدها وتزوجت وحسنت توبتها ذلك عاشت بعاهة مستديمة. كما استهجن الرسول قطع يد سارق بيضة حبل وسارق جعل مما جعل الفقهاء يضعون حدًا أدنى للسرقة، ومع ارتفاع مستوى المعيشة اليوم يرتفع هذا الحد إلى مستوى إشباع الحاجات الأساسية، وقد طالب أحد المسلمين إقامة الحد عليه بعد أن صلى، فأخبره الرسول بأن الله قد غفر له بعد صلاته، والبدن الآن له حرمة. لا يجوز قطع أطرافه عقابًا بل علاجًا حفاظًا على الحياة، وكان علي يجلد ثمانين جلدة، وقد أعطى الرسول إمكانية التخفيف بأنه لا يجلد أحدًا فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله، وقد منع الرسول ضرب شارب الخمر قائلًا: «لا تكونوا عون الشيطان على أخيك»، ولا يوجد في صحيح البخاري تحديد كمي للخمر كسبب للتحريم إلا علة السكر، وكيف يحكم على المنافق إما بالتطليق أو الاعتزال والله وحده هو الذي يطلع على ما في الصدور؟ هل تاريخية الحديث تثبت صحة القول «وأمرنا أمر العرب الأول في البرية»؟<sup>١٠٩</sup> وكثير من موضوعات الحديث أصبحت قديمة مثل الجزية والغنائم والصيد والذبح وعادات الطعام وتعدد الزوجات والعبيد والإماء والجواري. فموضوع الصيد وما أخذ الكلب موضوع قديم، والطعام ممن سال منه الدم والتسمية عليه كل ذلك عادات قديمة عند باقي الشعوب السامية، وموضوعات الجزية والموادعة انتهت. فلم نعد في عصر الفتوح بل في عصر الاستعمار، ولم نعد في عصر الهوية الدينية بل الهوية الوطنية، ولا في عصر الغنائم والسبايا والعبيد بل في عصر الدول والعلاقات الدولية والحرية كحق طبيعي للإنسان، وإذا كانت الهدايا قد قبلت في الماضي فإنها قد أصبحت الآن رشوة مقنعة كما لاحظ عمر بن عبد العزيز. لقد انتهت بعض الموضوعات بفعل الزمن مثل البيوع واللقطة والعقيقة والذبائح وطريقة وضع القدم على بطن الذبيحة وطريقة اللباس والطب النبوي واستتابة المرتدين والمعاندين. بل إن الموضوعات قد انقضت بانقضاء لغتها مثل النهي عن المزفت والدباء والنقر والختم وبعض ممارسات البيوع مثل المزاينة والمنابذة والنجش والمحالقة والملامة والنسيئة والغرر والعرية والمخاضرة والجمار بالرغم من بقاء البعض

<sup>١٠٨</sup> ج ٨، ج ٦١، ج ٩، ج ١١٠، ج ٣، ج ٢٥، ج ٨، ج ٢١٨، ج ٨، ج ٢٠٥-٢٠٧، ج ٨، ج ٢١٤، ج ٩، ج ٨٦، ج ٨، ج ١٩٩، ج ٧، ١٣٧-١٣٨، ج ٣، ج ٢٢٣، ج ٨، ج ٢٠٠-٢٠١، ج ٨، ج ٢٠٧.

<sup>١٠٩</sup> ج ٨، ج ٢١٥، ج ٨، ج ١٩٦-١٩٧، ج ٥، ج ٧، ج ٣، ج ٢٢٨، ج ٩، ج ٨٨، ج ٧، ج ١٢٣.

الآخر مثل المؤاجرة والمزارعة والسمسرة وضرورة البيع العلني أمام الناس، وكلها أعراف عربية قديمة في الأسواق غير ما جد في الحياة المعاصرة من بورصة وبنوك وتحويلات وادخار وأوراق مالية ... إلخ<sup>١١</sup> ولم تعد كل الأحاديث عن الفرس والخيول والرمح بذى دلالة لأنها لم تعد وسائل للاستعمال لا في السلم ولا في الحرب. بل إن البعض يتخذ من سنة الرسول حجة ضد الحداثة عندما منع استعمال آلة زرع مجاوزة للحد الذي أمر به وهو يشبه المحراث، ولماذا تحريم السفر والخروج إلى الحرب يوم الخميس إلا أن ذلك كان من عادة القدماء، ليلة الجمعة، تطويرًا لسبت اليهود؟ وقد تغير الموقف الآن فالسفر لا يكون إلا في نهاية الأسبوع طبقًا لإيقاع العمل، وتوقيت المعركة سر غير معلن، ولماذا النهي عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو؟ هل خشية التحريف والمطابع الآن عامرة بالمصاحف أم خشية سوء المعاملة نظرًا لندرة النسخ والآن المتحف والمكتبات عامرة بأصول المخطوطات؟ ربما رد فعل على حمل اليهود التوراة في تابوت العهد في الحروب تشجيعًا للجند، وربما احترامًا للقرآن مع أن القرآن كلام الله في العلم الإلهي ومحفوظ في الصدور وليس حروفًا على أوراق من حبر، وكل ما قيل عن عذاب السفر وندرة الطعام والشراب والجماع مرتبط بطريقة سفر القدماء وليس السفر المريح في العصر الحديث الذي يتوافر فيه كل شيء، وما العمل في العادات الشعبية الآن والتي تمتد جذورها إلى الحديث مثل وضع الخضرة على المقابر لتخفيف عذاب ميتين كانا يمشيان بالنميمة ويعذبان؟

وهناك بعض أحكام خاصة بالرسول وليست عامة لكل الناس جعلها البعض عامة لهم أو على الأقل لفريق منهم، وذلك مثل مد صومه ووصاله «لست مثلكم، إن الله يطعمني ويسقيني». فالرسول يناجيه من لا يناجيه أحد، وربّه يطعمه ويسقيه إذا واصل، ومثال ذلك بعض الأحكام القاسية بالنسبة للقرابة للأنبياء والرسل مثل وضع آزر أبي إبراهيم وأبي طالب عم الرسول في النار، ويرى إبراهيم جثة أبيه وهو يحترق تحت أقدامه مع التضحية بكل عواطف الأبوة والقرابة، وربما كان ذلك يهدف لإعطاء الأولوية للقضية على الرحم، ومع ذلك فقد صمد أبو طالب على دين الآباء والأجداد، تقليديًا وإن لم يكن مجددًا، وقد تتجاوز الأحكام الخاصة بالرسول وأزواجه إلى باقي الصحابة. فبالرغم من

<sup>١١</sup> ٧، ١١٠-١١٢، ٧، ١١٩، ٤، ١١٧، ٣، ٢٠٨، ٣، ١٠٢-١٠٣، ٩٤-٩٦، ٤، ٣٧، ٣، ١٣٥، ٤، ٩٦، ٢١٦، ٤، ٥٩-٦٨، ٨، ٢٠، ٣، ١٨١، ٢١، ٣، ٦٤.

خصوص السبب وعموم الحكم عند الأصوليين إلا أن الرسول سمح بذبح ماعز لبعض الصحابة دون غيره يوم النحر رغبة في التوسيع عليه وعدم التضيق وهو في هذا اليوم الأجل.<sup>١١١</sup>

### خامساً: البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية

بالرغم من إشارة القرآن إلى البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية إلا أن الحديث هو الذي كشف عن حضور هذه البيئة في الرواية. فالحديث أكثر تاريخية من القرآن، والتفسير أكثر تاريخية من القرآن والحديث، والسيرة أكثر تاريخية من القرآن والحديث والتفسير. أما الفقه فهو أكثر العلوم النقلية تاريخية. فهناك تحول تدريجي من النص إلى التاريخ عبر العلوم النقلية الخالصة على التوالي، من القرآن إلى الحديث إلى التفسير إلى السيرة إلى الفقه.

وتتجلى البيئة التي يكشف عنها الحديث في البيئة الجغرافية أولاً، وهي البيئة الصحراوية بما فيها من زرع ونبات وكلاً وزراعة أو ماء وغيث أو حيوان أو مدن. إن تكثر التشبيهات في الحديث بالنخل والزرع والكلاً والأفضل اجتماع الماء والكلاً وليس الماء دون الكلاً أو الكلاً دون الماء، وهي صورة قرآنية عن نزول الماء في الأرض فتنبت وتهتز وتربو وتنتج من كل زوج بهيج، ويضرب المثل في قراءة القرآن وفهمه كالأترجة طعمها طيب وريحها طيب، وعدم قراءة القرآن أو فهمه كالثمرة طعمها طيب ولا ريح لها، وقراءة الفاجر ريحانة ريحها طيب وطعمها مر، وعدم قراءة الفاجر حنظلة طعمها مر ولا ريح لها. فهناك احتمالات أربعة لكل منها تشبيه زراعي، والمسلم كشجرة أو نخلة، والمؤمن كخامة من الزرع أمام الريح مرة يميناً ومرة يساراً، والمنافق كالأرزة تنجعف مرة، وتأتي تشبيهات الغيث والماء بعد النبات مثل صلاة الاستسقاء، ويشبه الرسول الصحابي الذي يغرف الماء من البئر، وسعة الحوض يوم القيامة ما بين جرباء وأدرج قياساً للغائب على الشاهد أو ما بين أيلة صنعاء في اليمن، والأباريق كعدد نجوم السماء، وهناك إشارات إلى البحر والتشبيه به، وقد حرم عمر ركوبه خوفاً على العرب منه وعدم تعودهم عليه، وتكثر التشبيهات بالحيوان، بالكلب والخيول والإبل والذئب والبقرة والثور، وتكشف بعض

<sup>١١١</sup> ج ٩، ١٠٦-١٣٥، ٤، ٢٣٧، ٥، ٦٦، ٧، ج ١٣١، ٨، ١٧١.

الأحاديث عن ثقافة ضد الكلب وتحريم لمسه أو استعماله في الزرع بعكس الصيد لأنه من الجوارح الذي يتعامل مع الصيد بدمائه. في حين رفع الأدب العربي قدر الكلب وخصاله عند الجاحظ والدميري، وتبرز أيضاً أهمية الخيل في حياة العربي، ومناجاة الإبل، وتتناول بعض الأحاديث خصال ألبان الإبل. فالفأر إذا وضع له ألبان الإبل لم يشرب، وألبان الشاة شرب<sup>١١٢</sup> ويعقد حوار بين الحيوان مع الذنب الذي أخذ شاة من الراعي. فلا داعي للغنم إلا الذئب، وتتكلم بقرة أنها لم تخلق إلا للحرث وليس للعمل. فكل ميسر لما خلق له، وتتجاوز البقرة والذئب عن الإيمان، والمسلم في الجنة يتميز عن الكافر كالشعرة البيضاء في جلد ثور أسود أو كالشعرة السوداء في جلد ثور أحمر، ويحدث الرسول جبل أحد «هذا جبل يحبنا ونحبه»، ربما لنسيان الهزيمة وتقوية الروح المعنوية وتحويل آلام المكان إلى محبة وخير، وعندما اهتز أحد تحت قدميه والصحابة أبو بكر وعثمان خاطبه الرسول «اثبت فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيدان». كما يتحدث مع أعضاء الجسد «ما أنت إلا إصبع دميت في سبيل الله ما لقيت»، وقد يشار إلى المدن أيضاً مثل طابا بعد تبوك ومكة والمدينة وإصدار الحكم عليه بالإيمان أو الكفر مما يتنافى مع المسؤولية الفردية، ويثبت فضائل أهل المدينة التي استعملها مالك لإثبات عمل أهل المدينة كأحد مصادر الشرع، ويدعو لحب المدينة مثل حب مكة.

وتبدو البيئة الاجتماعية في كثير من الأحاديث «الشؤم في ثلاثة: في المرأة والدار والفرس». فهذه هي مقومات الحياة الجاهلية ودعامة حياة العربي، وهو ما يعادل الزوجة والمنزل والعربة في الحياة المعاصرة، وكذلك تحريم سفر المرأة أكثر من ثلاث ليال إلا مع ذي محرم، ربما لحاجة المرأة إلى الجنس وتعرضها للغواية وربما من أجل الوصايا على المرأة، وربما من أجل حمايتها من التعب، وهو ما لا يحدث الآن في الحياة المعاصرة، وتظهر بعض التشبيهات الصناعية في المدينة مثل المداد وصاحب السك وبعض مظاهر الحياة المترفة مثل القدح والشراب، ويدعو الرسول للأشخاص لاستئناسهم وتأليفهم تحقيقاً للتضامن الاجتماعي في حياة المدينة<sup>١١٣</sup> كما تظهر بعض جوانب المجتمع التجاري. إذاً تتكرر صور التبادل التجاري مثل البيع والشراء والمكسب والخسارة والأجر

<sup>١١٢</sup> ج ١، ٢٣-٤٠، ٤٥، ج ٩، ١٩٨، ج ٢، ٣٨، ج ٩، ٤٩، ج ٨، ١٤٩، ج ١، ٤٠١، ج ٤، ٣٦، ٢١٢، ٥٦، ج ٥، ٦، ج ٨، ١٣٨، ج ٥، ١٣٢، ج ٢، ١٥٥، ج ١، ٤٣، ج ٥، ٤، ١٩، ج ٣، ٢٦-٢٩، ج ٧، ١٥١، ج ٩، ١٥٧.

<sup>١١٣</sup> ج ٧، ١٠، ج ٢، ٥٤، ج ٣، ٨٢، ج ١، ٣١، ج ٧.

والثمن والربح. فمن أنفق زوجه من أي شيء دخل من باب الجنة، ومن صلى دخل من باب الصلاة، ومن جاهد دخل من باب الجهاد، ومن تصدق دخل من باب الصدقة، ومن صام دخل من باب الصيام وهو باب الريان، وتذكر الروايات أنواعاً مختلفة عن الأنبة: الطلاء والسكر، والعصير، وهي ليست محرمة، وقد أنقعت خادمة الرسول للعروس تمرًا في نور من الليل حتى الصباح وأسقته ليلة عرسه، وقد شعر بعض الأعراب بارتباط الدين بالبيئة الزراعية فقال أعرابي: يا رسول الله، لا تجد هنا إلا قرشياً أو أنصاريًا فإنهم أصحاب زرع فأما نحن فلسنا بأصحاب زرع. فضحك الرسول وربط آخر بين الدين طرق القوافل «ويلكم أتقتلون رجلاً من غفار ومتجركم على غفار». كما ربط البخاري بين الصلاة والزكاة في كتاب واحد. بين العبادة والمال.<sup>١١٤</sup>

وتكشف الأحاديث عن البيئة الثقافية في الجزيرة العربية خاصة ديانات الصابئة والأعراف الجاهلية، وكان الهدف منها تحرير الوجدان العربي من عبادة الكواكب إلى عبادة الله، وجعل الكواكب مطيعة له، والشمس والقمر آيتان على وجود لا ينكسفان لموت أحد حتى ولو كان ابنه إبراهيم، والشمس تذهب وتستأذن في السجود حتى تغرب فيؤذن لها، لذلك حرمت الصلاة وحرم النحر وقت طلوع الشمس أو غروبها كما كان الحال عند الصابئة، ونُهي عن الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس وبعد العصر حتى تغيب حماية للشعور من عبادة الكواكب. «الشمس والقمر آيتان من آيات الله فإذا رأيتم منها شيئاً فصلوا وادعوا الله حتى يكشفها»، وتغرب الشمس تحت العرش وتتضوي تحته، وتحولت الأهلة إلى مواقيت للناس وأشهر حرم، فقد استدار الزمان يوم خلق الله السموات والأرض. السنة اثنا عشر شهراً، وأربعة حرم، ثلاث متواليات، ولقد أصبح الكسوف والخسوف الآن موضوعاً لعلم الفلك وليس لنقد الصابئة أو تأملاً في الطبيعة للتحرر من صورية الشرع ومظهرية العبادة، وأصبح التحرر الآن من التقليد للماضي والتقليد للمستقبل، تقليد الموروث من الأنا وتقليد الواحد من الآخر، وتظل الصابئة في الوجدان العربي وفي الشريعة ضمن أهل الكتاب لأنهم يعرفون الخير ويعملون الصالح.<sup>١١٥</sup>

ويبرز جدل التواصل والانتقطاع مع الجاهلية في الروايات حيث تسود الرواية وتقل الأقوال المباشرة، ويدل على ذلك هذا الحديث «من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بالجاهلية

<sup>١١٤</sup> ج ٥، ٧، ٦٠، ٨، ١٧٤، ج ٩، ١٨٥، ج ٦٠، ٤، ٢٢٢، ج ٢، ١٣٠.

<sup>١١٥</sup> ج ٤، ٢١، ج ٢، ٧٦-٧٧، ج ٥، ١٤١، ج ٦، ١٥٤، ج ٧، ١٢٩، ١٩٠، ١٨٢، ج ٨، ١٠٥، ج ٩، ١٣٨، ٩٢، ١٥٦، ١٥٣.

ومن أساء في الإسلام يؤاخذ بالاثنتين»، ويبدو التواصل مع الجاهلية في فعل الخير «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام»، واستيفاء الصدقة والنذر من الجاهلية إلى الإسلام. فالخير في الجاهلية خير في الإسلام مما يدل على تواصل الدين الطبيعي «أسلمت على ما سلف من خير»، ويبدو هذا التواصل أيضًا في مناسك الحج مع إعادة توظيفها. فقد كانت قائمة منذ دين إبراهيم. يعظم العرب الكعبة، ويقومون بالطواف، ويسعون بين الصفا والمروة، ويرمون الجمرات، فمعظم مناسك الحج من الجاهلية بما في ذلك تقبيل عمر للحجر الأسود، ولولا حدثان القوم بالكفر لهدمت الكعبة ولسار الدين من الخارج إلى الداخل، ومن المظاهر والطقوس إلى التقوى والعمل الصالح، ومن الشكل إلى المضمون. كان للحرم المكي حرمة قبل الإسلام «إن الحرم لا يعيذ عاصيًا ولا فارًا بدم ولا فارًا بخربة»، وكان الرسول يريد أن يتألف قريش لأنهم حديثو عهد بالجاهلية، وكان يعطي رجالاً حديثي عهد بكفر، يذهبون بالأموال ويرجع الأتقياء إلى رسول الله جمعًا بين التواصل والانقطاع، وكان الاستسقاء موجودًا في الجاهلية وتحول إلى صلاة في الإسلام مع استمرار الحياة الصحراوية في الحالتين، وبنى الرسول مسجده والباب لصيق بالأرض لأن القوم ما زالوا حديثي العهد بالجاهلية حتى التواصل في طراز البناء، ويستمر التواصل مع الجاهلية في صلة الرحم والعقاة والصدقة والوفاء بالنذر المقطوع في الجاهلية<sup>١١٦</sup> والأسواق في الجاهلية هي التي تباع الناس بها في الإسلام.

أما الانقطاع فيدل عليه لفظ الجاهلية نفسه الذي يتضمن حكم قيمة في تعارضه مع الإسلام وكما هو الحال لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة مثل: العهد البائد، جاهلية القرن العشرين. كان في الجاهلية تعدد الآلهة والشرك، ويفسر الراوي «الوزر» في سورة الانشراح بالجاهلية، والكهانة والقسامة من الجاهلية، والفرع والعقيرة، الفرع النتاج الذي يذبح للطواغيت والعقيرة في رجب، تحول ذلك كله إلى النحر في الحج، والتفاخر بالأنساب والنعرات القبلية، وعنجهية الأنصار للأنصار والمهاجرين للمهاجرين من الجاهلية، وقد تغير وضع النساء وطرق النكاح من الجاهلية إلى الإسلام، وقد عبرت عن ذلك عائشة بقولها: «كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمرًا حتى قسم الله لهن»، وكان النكاح في الجاهلية على أربعة أنحاء. حرمت في الإسلام خطبة الرجل ونيته الاستبضاع والنكاح الجماعي

<sup>١١٦</sup> ج ٥٤، ٥٦، ٦١، ٩، ١٨، ١٧٠، ١٨٢، ج ٦، ٨٥، ج ٢، ١٤١، ج ٣، ١٩٣، ج ٢، ١٧٢-١٧٩، ١٨٥-١٨٦، ١٩٥، ج ٤، ١١٤، ج ٥، ٥٦، ج ٩، ١٠٦، ج ٨، ٧، ج ٨، ١٧٧، ج ٨، ٨١-٨٢، ج ٥، ١٩٠.

والبغايا، وأبقى الإسلام على نكاح الأزواج، وكانت المرأة في الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول وهي الآن أربعة أشهر وعشرًا لما طلبت المرأة أن تكحل عين ابنتها دواء، وحرّم الإسلام لطم الخدود وشق الجيوب في الجاهلية. فلا يجوز لأحد في الإسلام أن يبتغي سنة الجاهلية.<sup>١١٧</sup>

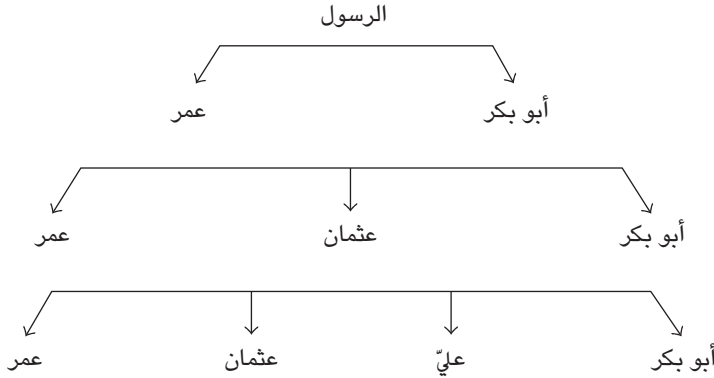
وتبدو البيئة السياسية في الصراع السياسي بين الصحابة. فالخلافة استمرار للنبوة، والنبوة تواصل مع الخلق. ففي كتاب «بدء الخلق» يتم الانتقال من بدء التاريخ إلى قصص الأنبياء لورثة محمد الأنبياء السابقين إلى سيرة محمد وغزواته إلى فضائل الصحابة إما مجموعات كالمهاجرين والأنصار أو قبائل كمضر وربيعة أو أفراد كأبي بكر وعمر وعلي وعثمان طبقًا للتسلسل التاريخي، لا فرق بين تاريخ الكون وتاريخ الفكر، بين الوجود والمعرفة، بين الموضوع والذات، ويتحول الأمر من بدء الخلق والأساطير والغيبيات إلى تاريخ النبوة وتاريخ الصحابة. فيتحوّل الحديث إلى تاريخ، والكلمة إلى شخص، بداية التشخيص والإعجاب بالبطولة، ويستمر تاريخ البعثة، إسلام أبي بكر وسعد وأبي ذر وعمر، ويتحول الأمر بعد ذلك من فضائل الصحابة إلى تاريخ الدعوة الأولى في أحاديث تغلب عليها الرواية، ويتداخل تاريخ الصحابة مع تاريخ النبي في الحدود وتطبيقها، وتبدو شخصية الرسول قاسية تقوم باللعان، وينادي «اللهم العن فلانًا وفلانًا وفلانًا». فيرد عليه القرآن ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾، ويصبح مثل نوح ولعن الكافرين ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذِيَارًا﴾ مما يدل على بداية الصراع السياسي واستعمال الحديث كأداة لنقد الفرق السياسية. تاريخ الصحابة والخلافة الراشدة استمرار للنبوة مما يدل على صلة علم الحديث بعلم التاريخ وكما هو الحال في «كتاب المغازي والسير»، وقد بدأت السياسة منذ وفاة الرسول إذ يعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب، وأراد الناس الوصية والتحول من النبوة إلى السياسة، وقد أشار الرسول إلى أبي بكر لسؤاله إذا ما غاب الرسول،<sup>١١٨</sup> وبرز الشكل الشرعي للصراع السياسي في التفضيل بين الصحابة وبيان مناقبهم في مواجهة تيار آخر لا سياسي لا يريد التفضيل بين الصحابة ويجد

<sup>١١٧</sup> ج ٥١-٥٢، ج ٩، ج ١٢٨، ج ٦، ج ٢١٣، ج ٥٤، ج ٥٤، ج ٧، ج ١١٠، ج ٤، ج ٢١٦، ج ٣، ج ١٢٦، ج ٦، ج ١٩٥، ج ٧،

ج ١٩٦، ج ٧، ج ٢٠، ج ٧٧، ج ٢، ج ١٠٣، ج ٤، ج ٢٢٣، ج ٩، ج ١٠٦.

<sup>١١٨</sup> ج ٥٨، ج ٥٩، ج ٢٤، ج ٥، ج ١٠١، ج ٨، ج ٢٠٨-٢٠٩، ج ٥، ج ١٢٧، ج ٩، ج ٩٨، ج ١٢٣، ج ٨، ج ٧٤، ج ٩، ج ١٣٥.

كل فريق ما يؤيد موقفه من أحاديث، ويؤثر البعض التفضيل في المناقب والخير دون حسد أو منافسة ثم الجمع بينهم على نفس المستوى مثل «خير الأنصار بنو النجار ثم بنو عبد الأشهل ثم بنو الحارث بن الخزرج ثم بنو ساعدة وفي كل دور الأنصار خير»، ويتضح التفضيل في مناقب الصحابة وبداية الصراع السياسي وظلم علي. فكان التخيير أيام النبي بين أبي بكر وعمر وعثمان دون ذكر علي إما لتهميشه من طلاب السلطة السياسية مثل أبي سفيان أو لترفعه عنها لدى قربه وقربته من الرسول،<sup>١١٩</sup> وقد تكون الأفضلية في قراءة القرآن دون خلفية سياسية،<sup>١٢٠</sup> والاستفاضة في مناقب الصحابة تدل على وجود مشكلة بينهم، التنافس والتحاسد وهو موضوع حي في الجماعة الأولى، وهناك أحاديث كثيرة تكشف عن الحسد بين الصحابة، وأقواها أحاديث الصحابة أنفسهم، وهناك أحاديث أخرى توصي بعدم سب الأصحاب. بعضهم يتحزب إلى عثمان (طلحة)، والبعض الآخر إلى علي (الزبير)، ويبدو الحديث هناك كأنه جزء من التاريخ الخالص، تاريخ الصحابة، وليس جزءاً من تاريخ الرسول، وتذكر فضائل الصحابة، صحابياً مثل فضائل أبي بكر خليل الرسول، ويأتي التفضيل على نحو شجرة قمته الرسول ويتلوها أبو بكر وعمر، ثم درجة ثانية عثمان، وثالثة علي.



<sup>١١٩</sup> ج ٥، ١٨، ج ٥، ٤٥، ج ٥، ٥.

<sup>١٢٠</sup> وذلك مثل أفضلية عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، ج ٥، ٣٤، ٤٥.



ويظهر ابن عباس مفسراً. فضّله الرسول بالحكمة يغرف منها ما يشاء،<sup>١٢١</sup> والغالب لا تفضيل بين الصحابة، وهناك عمل فني في رسم الشخصيات كما هو الحال في حوارى المسيح مثل أبي ذر الضعيف، وعمر القوي، مثل يوحنا وبولس، وهناك أيضاً تفضيل بين أزواج الرسول وبناته ومريم بنت عمران ومن ضمنها أزواجه خاصة عائشة، طفلة أم أنثى، زوجة أم طالبة سلطة. كان الرسول يضع قدماء في صدرها للتدفئة، وقد نزل الوحي على الرسول وهو معها تحت الغطاء. فالوحي لا يضاد الحب، وجبريل ليس عزولاً، والله مع الإنسان. فكلاهما ود ومحبة، وخير نسائه مريم في حديث، وخديجة في حديث آخر. كل ذلك في سبيل المدح والملاطفة وإلا وقعت الأحاديث في تعارض، وفاطمة سيدة نساء الجنة. فالتفضيل ليس فقط على الأرض بل أيضاً في السماء.<sup>١٢٢</sup>

ولم يكن للرسول ذكور، أب أو أخ أو ابن حتى لا تتعقد المشكلة السياسية ويتحول الأمر إلى وراثة، ووفاة الرسول تمثل الجزء الآخر في السيرة، ويستمر الصراع السياسي في الشعوبية التي تبدو في بعض الأحاديث مما يدل على أنها متأخرة في الوضع أو في قراءة شعبية لم تكن موجودة من قبل. فتكثر الأحاديث حول العرب والفرس والترك والحبش كأقوام وعادات وثقافات ولغات، وحول السورانية والهورانية والعبرانية والنبطية والقبطية والرومية كلغات وبدرجة أقل.

يشار إلى العرب في الحديث بأنهم أهل لغة في كلام العرب، وضرورة شرح القرآن باللغة العربية، وتعد العرب الرمان فاكهة. فاللغة عادة كلام، والعرب تقول رجل حُسان وحُجال، ولا تجاوز العرب رباع طبقاً لعاداتهم اللغوية. ثم ينتقل مستوى اللغة إلى مستوى الأشراف. فقد قال سعد: إني أول العرب من مجالسهم في سبيل الله وأبو بكر

---

<sup>١٢١</sup> فضائل أصحاب النبي، مناقب المهاجرين وفضلهم، مناقب الأنصار، أتباع الأنصار، ذوو الأنصار، مناقب أبي بكر، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، جعفر بن أبي طالب، العباس بن عبد المطلب، الزبير بن العوام، طلحة بن عبيد الله، سعد بن أبي وقاص، عبد الله بن عمر، عمار وحذيفة، أبو عبيدة ابن الجراح، الحسن والحسين، بلال بن رباح، أصهار النبي ومنهم أبو العاصي بن ربيع، زيد بن حارثة، أسامة بن زيد، ابن عباس، عبد الله بن مسعود، سالم مولى حذيفة. خالد بن الوليد، معاوية، فاطمة، عائشة، سعيد بن معاذ، أسيد بن حضير، عباد بن بشر، معاذ بن جبل، أبي بن كعب، زيد بن ثابت. أبو طلحة، عبد الله بن سلام، خديجة، جرير بن عبد الله، حذيفة بن اليمان، هند بنت عتبة، زيد بن عمر ج ٥، ٢-٥٠.

<sup>١٢٢</sup> ج ٥، ٢٣، ج ١٠، ١٦، ٧٣، ج ٥، ٣٤، ج ٤، ٢٢٢، ج ٥، ٣٦-٣٧.

أوسط العرب دارًا. ثم تظهر أسماء العرب وقبائلهم وما لهم من دلالات مثل أسد، ويشار إلى أعطر نساء العرب وأكمل العرب ومعشر العرب وأحياء العرب. فالرسول يلعن فلانًا من الحياء العرب. كما يشار إلى الأعرابي أو رجل من الأعراب أي العامي الذي يأتي لطلب الهداية من الرسول ويسأل سؤالًا ينم عن طبيعة صحراوية وغلظة بدوية مثل: جاء أعرابي أي أمي من العرب وبال في المسجد وقال الرسول «لا تزرموه». فالطبيعة لها الأولوية على الفكر، وتتكرر عبارة «جاء أعرابي وسأل» أو رجل من الأعراب وأقلها تهكمًا عربي مثل «قل عربي مشى بها»، فالعادات عربية، ومثل «قال عربي نشأ بها مثله»، وسأل الرسول «عن أي معادن العرب يسأل الناس؟» فالعرب قيمة وإن كانوا يجهلون قصصهم، قصة زمزم، ومع ذلك فقد أراد الرسول تطهير الجزيرة العربية من كل الديانات السابقة وتوحيدها باسم العرب والدين الجديد «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» وكأنها الدولة القاعدة لتوحيد الأمة ونقطة ارتكازها مثل مصر في العصر الحديث، ويحذر الرسول من المستقبل «ويل للعرب من شر قد اقترب»، ويزيد أحد الرواة «من الخبث» بالرغم من وجود الصالحين<sup>١٢٣</sup> لذلك لا بد من تطهير الأوثان من جزيرة العرب. قد صارت الأوثان في قوم نوح في العرب، وأمر العرب هو أمرهم الأول في البداية عندما كانوا على الطبيعة ثم كان للعرب يوم الفتح، ولم يقل الراوي للمسلمين.<sup>١٢٤</sup>

ثم يتم تخصيص العرب في قريش. فقد نزل القرآن بلسان قريش والعرب، ويضع البخاري عنوانًا لباب حديث «إذا اختلفتم في عربية القرآن فاكتسبوها بلسان قريش فإن القرآن نزل بها»، وتعني عقرى حلقى بلغة قريش، وتسمى لغة أو لسان وليست مجرد لهجة، ويتحول الأمر من اللسان إلى الحرفة أو المهنة أو الحضارة. فإن قريشًا أصحاب زرع كما قال الأعرابي للرسول «لا يجد هذا إلا قرشيًا أو أنصاريًا فإنهم أصحاب زرع فأما نحن فلسنا بأصحاب زرع». ثم يتدرج أكثر فتصبح خصائص وميزة لقريش «قريش أوسط العرب نسبًا وقدرة» ولها أحيائها بين معشر العرب، و«خير نساء ركن الإبل نساء

<sup>١٢٣</sup> ج ١٣-٢٠، ١، ج ١٨٠-١٨١، ج ١٩٩، ج ٦، ٥٣، ج ٨، ١٢١، ج ٥، ٢٨، ج ٥، ٨، ج ٨، ١٦١، ج ٥، ١١٦، ج ٥، ١٣٠، ج ٦، ٤٨، ج ٨، ٩، ١١، ١٤، ١٣١، ٢١٥، ج ٩، ٩٨، ١٢٥، ١٢٧، ج ٨، ٢٣٣، ٢١٢، ج ٩، ٩٨، ج ٥، ٦٧، ج ٨، ٤٤، ج ٤، ١٧٠، ١٨٠، ١٨٢، ج ٤، ١٢٤، ج ٦، ١١، ج ٤، ٨٥، ٩، ٧٦، ٦٠، ج ٤، ٦٤، ٢٤١.

<sup>١٢٤</sup> ج ٦، ١٩٩، ج ٥، ١٥٠، ١٩١.

قريش»، والسياسة في قريش «لا يعادي أحد قريشًا إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين» وأيضًا «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي اثنان»، وفي رواية «يكون اثنا عشر أميرًا»، وزادت أخرى «كلهم من قريش»، وقد انتصر الإسلام بالقرابة، وتحدد الميراث بالقرابة. بل إن الرسول ذاته لديه إحساس عروبي قريشي في جو شعوبي بل ويخصص قريشًا بأفخاذها وأبطانها، ويفخر ليس فقط بالنبوة ولكن بنسبته إلى بني عبد المطلب:

أنا نبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب<sup>١٢٥</sup>

وقريش بها اتجاهان: اتجاه محمود يمثله الأشعريون من نسب أبي موسى الأشعري ويمدحهم الرسول. يسأل عنهم ويجزل لهم العطايا، وهو الإنسان الطيب الذي ضحك عليه عمرو بن العاص يوم التحكيم، ويقول الرسول فيهم «هم مني وأنا منهم»، واتجاه مرذول شرير يمثله ربيعة ومضر. فهم غلاظ القلوب ومنهما سيطلع قرنا الشيطان «قرنا الشيطان في ربيعة ومضر»، وهم القدادون الحفاة، ومع ذلك تهلك الأمة على يد غلظة من قرش «هلاك أمتي على يد غلظة من قريش»<sup>١٢٦</sup>.

ثم تبدو الشعرية الجغرافية مع الشعبية القبلية والسياسية، وتأتي اليمن في المقدمة. فأهل الحكمة اليمان، والحكمة يمانية «الإيمان والحكمة يمانية»، والفخر والخيلاء في أصحاب الإبل، والسكينة والوقار في أهل الغنم، وقد سميت اليمن لأنها عن يمين الكعبة والشام عن يسار. الكعبة فالمشأمة الميسرة، والرسول ذو أصول يمنية، والنيل والفرات نهران من الجنة أي فضل مصر والعراق، ويهل كل قوم الشام والعراق واليمن، من باب من أبواب الكعبة، وسؤال المحدثين: من أين تهل إندونيسيا والملايو والفلبين وأواسط آسيا وأفريقيا؟ ومن أي باب يهل مسلمو أوروبا وأمريكا؟ وتظهر الشعبية في الرواية قدر ظهورها في القول المباشر حيث إمكانيات الإبداع أكبر مثل «قرنا لنجد والجحفة لأهل الشام، وذا الحليفة لأهل المدينة»، وفي زيادة رواية أخرى ما دام الأمر توزيعًا على المناطق «لأهل اليم يللمم وذكر العراق ولم يكن عراق يومئذٍ وهذه هي

<sup>١٢٥</sup> ج ٦، ٢٢٤، ٩ ج، ١٨٥، ٨ ج، ٢١١، ٩ ج، ٧٢، ٧ ج، ٨٥، ٤ ج، ٢١٨-٢١٩، ٩ ج، ٧٨، ١٠١، ٤ ج، ٥٢، ٣٩، ٥ ج، ٨٦، ١٧٨.

<sup>١٢٦</sup> ج ٧، ١٢٣، ٥ ج، ٢١٨، ٧ ج، ٦٨، ٢ ج، ٢١٩، ٤ ج، ١٥٥، ٤ ج، ٢٤٢، ٥ ج، ١٩٧.

الحدود الجغرافية للإبداع، وتروى قصة الأسود العنسي، وقصة دوس والطفيل بن عمرو الدوسي، من عُمان والبحرين وهي قصص بيئية خالصة حتى يدخل الأدب في معركة الشعوبية.<sup>١٢٧</sup>

ومع العرب يأتي الفرس ما لهم وما عليهم. فالنبي يعرف الفارسي. فقد قال مرة بالفارسية «كخ كخ أما تعرف أنا لا نأكل الصدقة»، وربما كانت فارسية الأصل ثم تعربت، وربما هي صوت يدل على النقد والرفض، وقد تداخلت بعض الصور الفارسية في الرواية. فقد كان معظم جماع الحديث الأوائل في فارس الحضارية الكبرى التي تشمل أواسط آسيا. فبعد إسلام الهرمزان قال: «إن الأمة طائر له رأس وجناحان فإن كسر أحد الجناحين نهضت الرجلان بجناح ورأس فالرأس كسرى والجناح قيصر والجناح الآخر فارس. فأمر المسلمين بالنفاذ إلى كسرى». ففارس الإسلامية هي التي سترث كسرى وقيصر، فارس القديمة وروما القديمة، ويظهر في الرواية تعبير ملك الأملاك أي شاهان شاه واسم أذربيجان، وكان سب الأعجمي أو تعبير بلسانه أحد مظاهر الجاهلية، وقد وضع الرسول يده على سلمان الفارسي وقال «لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال أو رجل من هؤلاء» وفي رواية أخرى «العلم». فقد جمع الحديث هناك لوجود كثير من الصحابة. كما أنهم أهل علم وسياسة منذ القدم، ونظرًا لاضطهادهم عندما تبنا المذهب الشيعي أصبحوا ذاكرة الأمة. كانوا في حاجة إلى تشريع لبعدهم عن مهبط الوحي في الجزيرة العربية وإلى نصوص مدونة باللغة العربية للاعتماد عليها في التعليم وتعريب القبائل، وتظهر الشعوبية في وصف المجوسي وفي جعل الكفر قادمًا من الشرق دون تحديد فارس والفخر والخلاء في أهل الخيل والإبل، وأهل الوبر والسكينة في أهل الغنم.<sup>١٢٨</sup>

والثناء الثالث على الأحباش أو الحبشي، فقد كان الرسول يعرف اللسان الحبشي كما يعرف اللسان الفارسي، وربما كان الرسول يتحجب للأقوام ويطلق بعض الألفاظ بلسانهما تقريبًا إليهم وهو الودود الأليف. فقد قال الرسول «سنه، سنه»، وتشرح الرواية أنها تعني بالحبشية حسنة، ويتضح التشابه في الأصل بين العربية والحبشية كلغتين ساميتين وربما تم تعريبها من قبل، وما ينطبق على الحديث ينطبق على القرآن ووجود

<sup>١٢٧</sup> ج ٥، ٢١٩، ج ٤، ٢١٧، ج ٩، ١٨٣، ج ٢، ١٦٥، ج ٩، ١٣٠، ج ٥، ٢١٨-٢٢٦، ج ٧، ١٩٥-١٩٦.

<sup>١٢٨</sup> ج ٤، ١٨٨، ج ٨، ٥٦، ج ١٩، ج ٤، ١٥١، ج ٦، ١٨٩، ج ٧، ٩٩، ١١٧، ج ٤، ١٥١، ج ٣، ١٩٣.

الألفاظ المعربة فيه، ويتبرع الرواة بشرح ألفاظ الحديث وردها إلى أصولها الحبشية. فقد شرح أبو ميسرة «الرحيم» بلسان الحبشية والأترج بالحبشية متكئاً وحصب حطب، والمشكاة الكوة، وحرم وحب. كما تظهر أسماء الأدوات فالظفر مدى الحبشة، ويتعدى حضور الأحباش إلى وصف عاداتهم وطبائعهم. فهم أهل لعب ولهو، وكان الرسول يستر عائشة بردائه وهي تنظر إلى الحبش أو الحبشة، ولهم قوة عضلية مشهودة فقد جمعت قريش لحرب الرسول ومعهم الأحابيش.<sup>١٢٩</sup>

وتظهر في الحديث مجموعة أخرى من اللغات السامية كالعبرانية والسريانية والسورانية، فعن أبي هريرة أن أهل الكتاب كانوا يقرءون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام. فقال الرسول: «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم». كانت هناك إذن معرفة باليهودية والنصرانية دون جعلهما مصدرًا للعقيدة والتشريع ولكنها تدخلت في التفسير وجمع الحديث، وترد في الروايات بعض الألفاظ السريانية مثل «سريا» وهو نهر صغير بالسريانية، والسؤال: هل كانت السريانية معروفة في أواسط آسيا في النصف الأول من القرن الثالث عصر البخاري عبر يهود فارس؟ وكذلك لفظ «سطور» يعني بالسريانية الجبل، وتعني عبارة القرآن في سورة يوسف «هيت لك» بالسورانية.<sup>١٣٠</sup>

ومع لغات الشرق في فارس والوسط في فلسطين تظهر اللغة الرومية في الغرب. فقد دعا هرقل ترجماته. فقد كان هناك من يعرف العربية والرومية في بلاط هرقل، وتظهر صورة محمد الكريمة في قومه وحب استطلاع هرقل وعدله، وقال مجاهد: القسطاس تعني العدل بالرومية، وربما كانت في الأصل رومية قد عربت.<sup>١٣١</sup>

وتظهر بعض اللغات الأخرى أقرب إلى اللهجات العربية مثل النبطية. عند ابن جبير تعني «طه» بالنبطية يا رجل<sup>١٣٢</sup> ويشار إلى عبد قبطي مات. فربما كان مصرياً نصرانياً، ومن مصر يأتي الفاخر من الثياب، والغريب تشابه لفظ أحمس العربي مع لفظ أحمس في مصر القديمة إلا إذا رجع التشابه إلى نفس الأصل السامي، ويبدو أن بعض مظاهر

<sup>١٢٩</sup> ج ٤، ٩٠، ١٦٩، ج ٦، ٩٤، ١٢١، ١٢٤، ج ٨، ٨، ج ٥، ٦٤، ج ٨، ١٥٦، ج ٤، ٩١، ج ٧، ٤٨-٤٩، ج ٥،

١٦١.

<sup>١٣٠</sup> ج ٦، ٢٥، ج ٤، ٢٠١، ج ٦، ١٧٤، ج ٦، ٩٦.

<sup>١٣١</sup> ج ٦، ٤٤-٤٥، ج ٩، ١٩٨.

<sup>١٣٢</sup> ج ٦، ١١٩.

ثقافة مصر القديمة كانت معروفة في الجزيرة العربية لنهي الرسول عن التحنيط «لا تحنطوه».<sup>١٣٣</sup>

وإذا كان الكفر يبرز من الشرق دون تخصيص فارس فإن سيادة الترك من أشراف الساعة لدرجة جعل البخاري ذلك أحد عناوين أبوابه «الترك كشرط من أشراف الساعة»، وهم قوم ينتعلون نعال الشعر، عراض الوجوه كأن وجوههم المجان المطرقة، ويزداد الوصف في رواية أخرى «صغار الأعين حمر الوجوه ذلق الأنوف». فمن هم الترك؟ ولماذا يوصفون بهذا الوصف العرقي وقد نصرُوا الإسلام على مدى خمسمائة عام وحتى الآن؟ هل معنى الترك الفرس في أواسط آسيا؟<sup>١٣٤</sup>

وقد دخل الشعر العربي في المعارك السياسية باعتباره ثقافة العرب قبل الوحي وبعده، ويمتلئ صحيح البخاري بالأشعار من الرسول أو الصحابة أو الشعراء أو الرواة، ومشكلة تدوين الحديث هي نفس مشكلة تدوين الشعر. فقد قرض الرسول الشعر وهو من بلغاء العرب في صياغات عدة مثل:

اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة  
اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فأكرم الأنصار والمهاجرة  
اللهم لا أجر إلا أجر الآخرة فاصلح للأنصار والمهاجرة  
اللهم إن الأجر أجر الآخرة فارحم الأنصار والمهاجرة<sup>١٣٥</sup>

وقد قال الرسول شعراً أثناء حفر الخندق على النحو التالي:

والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا  
فأنزلن سكينه علينا وثبت الأقدام إن لاقينا  
إن الألى قد بغوا علينا إذا أرادوا فتنة أبينا  
وبالصباح عولوا علينا<sup>١٣٦</sup>

<sup>١٣٣</sup> ج ٤، ١١٨، ٨، ١٩، ج ٤، ١٥١، ٦، ١٨٩، ج ٧، ٩٩-١١٧، ج ٤، ١٥١، ج ٧، ٩٣.

<sup>١٣٤</sup> ج ٤، ٥١-٥٢، ٢٣٨.

<sup>١٣٥</sup> ج ٤، ٣١، ٧٨-٧٩، ج ٥، ٧٨، ١٣٧، ج ١، ١٣٠، ج ٨، ١٠٩، ج ٩، ١٩٦.

<sup>١٣٦</sup> ج ٥، ١٤٠، ٨، ٤٣، ٩٠، ١٥٨، ج ٥، ٦٦.

ويرد الأنصاري يوم الخندق شعراً أيضاً في روايات مختلفة:

نحن الذين بايعوا محمداً على الجهاد ما حيننا أبداً  
نحن الذين بايعوا محمداً على الجهاد ما بقينا أبداً  
نحن الذين بايعوا محمداً على الإسلام ما بقينا أبداً<sup>١٣٧</sup>

وكان الرسول يعجب بقول ليبيد «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»، وهو يدل على وحدة الشهود كما يقول الصوفية<sup>١٣٨</sup> وقال خبيب الأنصاري حين قتل في صياغات متعددة:

ولست أبالي حين أقتل مسلماً      على أي شق كان لله مصرعي  
ولست أبالي حين أقتل مسلماً      على أي جنب كان لله مصرعي<sup>١٣٩</sup>

وقد أصبح هذا البيت من شعارات الحركة الإسلامية المعاصرة، وكان الصحابة يقرضون شعراً تعبيراً عن إيمانهم وصراهم على الحق<sup>١٤٠</sup> وبطبيعة الحال يذكر الرواة حسان بن ثابت شاعر الرسول والتراشق بينه وبين أبي سفيان بن الحارث<sup>١٤١</sup> كما يذكر الرواة ثلاثة أبيات لامرئ القيس، وهناك شعر القلب، وأطولها أربعة أبيات، وشاركت النساء في إلقاء الشعر مثل قول امرأة:

ويوم الوشاح من تعاجيب ربنا      ألا إنه من بلدة الكفر نجاني<sup>١٤٢</sup>

كما يكثر الشعر في كتاب التفسير كشواهد لتفسير القرآن<sup>١٤٣</sup> وقد تبدو بعض ألفاظ الأبيات قديمة إلا أن الشعر العربي الحديث مثل شعر المقاومة والشعر الوطني قادر على القيام بنفس الدور.

<sup>١٣٧</sup> ج ٥، ٤٢، ج ٧، ٩٦، ج ٥، ١٣٨، ج ٩، ١٠٤-١٠٥.

<sup>١٣٨</sup> ج ٥، ٤٢، ج ٨، ٤٣، ١٢٧.

<sup>١٣٩</sup> ج ٩، ١٤٧، ج ٤، ٦١، ج ٥، ١٠٢، ١٣٣.

<sup>١٤٠</sup> مثال ذلك شعر أبي طالب ج ٢، ٣٣، عبد الله بن رواحة ج ٢، ٦٩، ج ٨، ٤٤، أبو بكر ج ٣، ٣٠، ج ٧،

<sup>١٤١</sup> ١٥٨-١٥١، بلال بن رباح ج ٣، ٣٠، ج ٩، ١٠٤، ج ٧، ١٥١-١٥٨، أبو هريرة ج ٣، ٩١.

<sup>١٤٢</sup> ج ٣، ١٣٧، ج ٥، ١١٣، ج ٩، ٦٨.

<sup>١٤٣</sup> ج ٨، ٨٣، ٥٢.

<sup>١٤٣</sup> ج ٥، ١٥٠، ١٥٥، ج ٦، ٨٠، ٩٢، ١٣٣، ١٥٨.

وتظهر البيئة الدينية في تعبير العديد من الروايات عن الخلافات العقائدية بين الفرق. فالعقائد موجهة للذاكرة، ماذا ستبقي وماذا تستبعد؟ ماذا تتذكر وماذا تنسى؟ فالعقائد جزء من الرؤية للعالم، وعامل موجه لإدراك الحواس واستدعاء الذاكرة، تدوين الحديث إذاً جزء من المعارك الكلامية عن طريق تدوين الحجج النقلية لتأييد فريق ضد فريق، وغالباً تأييد أهل السنة والجماعة الذين أصبحوا الأشعرية فيما بعد ذلك بقرن من الزمان ولكن كانت عقائدهم سائدة في الثقافة الشعبية ضد عقائد المعارضة خاصة المعتزلة والخوارج والشيعة، وتبلغ ذروة الموضوعات العقائدية في كتاب «التوحيد» آخر كتب البخاري.<sup>١٤٤</sup> والعجيب أن يأتي موضوع التوحيد في آخر صحيح البخاري مع «باب القدر»، بالرغم من أنه العقيدة الأولى مع كتابي العلم والإيمان، وهو كتاب نظري خالص مملوء بالقصص الغيبية والارتباط بالتراث الديني السابق، ويخرج عن موضوعات الحديث وغايته وهي بيان أوجه العمل وتفصيلات السلوك للمبادئ العامة والقواعد التي وضعها القرآن، وهو أقرب إلى شرح القرآن بالحديث، ومن ثم فهو أدخل في كتاب التفسير، وأحياناً يكون مجرد قرآن، مجرد شرح آيات. فالقرآن تأييد للحديث، والحديث شرح للقرآن، وهو مملوء بالتشبيهات والصور الفنية نظراً للقدر الكبير من الإبداع في القول المباشر في الرواية، ومملوء بالصيغ البلاغية والأدبية وكأن الخطاب قد استقل بذاته مثل «اللهم إني ظلمت نفسي كثيراً ولا يغفر الذنوب إلا أنت» في باب الأدعية تكشف عن خيال الشعراء، وعبقرية الأدباء، وكتاب الحوار، ومناظر الإخراج، والقصص فيه طويل للغاية لأنه نتيجة للإبداع الجماعي، ونظراً لطول الرواية يتم تقطيعها افتعالاً حتى تلتقط الأنفاس وربما لقطع الملل أو ربما لإبداعات متعددة على دفعات. ثم ارتبطت فيما بينها بطريقة افتعالية، مجرد تجاوز لعديد من الإبداعات واحد تلو الآخر برواية قصيرة تعلن عن نهاية منظر وبداية آخر وبالتالي يكون السؤال: كيف استطاعت الذاكرة حفظ هذا القصص الخيالي الطويل وكيف تمت روايته؟ ما مناسبتها؟ الأحاديث العملية أسئلة عملية وهي مهمة الحديث الرئيسية، والقصص تكفل القرآن به، وقصص الحديث يتطلب معلومات لم يعرفها العرب إلا من الديانات والبيئات الثقافية التي كانت موجودة قبل الوحي. هل راجع الراوي هذه الرواية الطويلة على نفسه أو على الآخرين؟ هل كتبها ثم قرأها من مدونات؟<sup>١٤٥</sup>

<sup>١٤٤</sup> كتاب التوحيد، ج ٩، ١٣٩-١٩٩، باب القدر ج ٨، ١٥٢-١٥٨.

<sup>١٤٥</sup> ج ٦، ٢٠-٢٤٥، ج ٩، ١٨٩، ١٤٤، ج ١، ١٨٢-١٨٣، ج ٩، ١٤٤-١٦١.



والعقيدة الأولى التي تكاد تكون شبه مسيطرة على «كتاب التوحيد» وعلى «صحيح البخاري» كله هي عقيدة القضاء والقدر التي أفرزتها الدولة الأموية وروجت لها ضد خلق الأفعال وحرية الإنسان ومسئوليته عند المعتزلة. فالكتاب كله وكأنه مكتوب ضد المعتزلة، إحدى فرق المعارضة. فكل شيء بمشيئة الله ولا يتم فعل إلا بقول «إن شاء الله». فقد طاف سليمان بن داود على نساءه المائة كي يأتي بفارس يجاهد في سبيل الله دون أن يقول «إن شاء الله» فلم تحمل إلا امرأة واحدة جاء بشق رجل! وقد دونت المصنفات الأشعرية ذلك في باب قول «إن شاء الله»، والسند القرآني جاهز ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾. حتى علي وفاطمة عندما أراد الرسول إيقاظهما تحجبا بمشيئة الله. فرد الرسول عليهما بالقرآن ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾، والله هو الفاعل الحق ولا فاعل سواه. فلما اعتذر الرسول للأشعرين بأنه لا يجد ما يحملهم عليه للقتال ثم وجد بعد ذلك قال «لم أحملكم الله حملكم»، والله هو الشافي، ومن أكل ناسياً فإن الله أطعمه وسقاه. بل إن عائشة المثالية هي الأخرى تفخر بأن الله هو الذي زوجها في السماء في حين أن باقي الأزواج فعل أهاليهن، وكل شيء مكتوب على الإنسان في بطن أمه وهو ابن أربعين يوماً ثم علقه ثم مضغة، ويبعث الله ملكاً فيأمره برزقه وأجله وشقائه وسعادته قبل أن ينفخ في روحه، وقد كتب على ابن آدم حظه من الزنا، زنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تتمنى والفرج يصدق ذلك ويكذبه، والعمل ما هو إلا تحقيق لما كتب من قبل. «الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا». بل إن الإنسان يحمل جزءاً من وزر خطيئة آدم الأولى كما هو الحال في المسيحية، وتعذيب الميت في القبر ببكاء أهله عليه ضد المسؤولية الفردية «لا تقتل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ذلك لأنه أول من سن القتل»، ولا يظهر الاعتزال إلا على استحياء كاستدراك الأشعرية قبل أوانها بعد أن اعترض أحد الناس بأن هذا يورث الاتكال فرد الرسول «إن أهل السعادة وأهل الشقاوة كل ميسرون لما عملوا»، وفي صياغة أخرى «كلُّ يعمل لما خلق له أو لما يسر له» كل يعلم مقعده من النار دون اتكال ميسر لما خلق له. كما تؤكد بعض الأحاديث الحرية والمسؤولية الفردية طبقاً لخلق الأفعال عن المعتزلة «لا يقولن أحدكم الله يغفر لي، اللهم ارحمني إن شئت فليعزم المسألة فإنه لا مكره له».<sup>١٤٦</sup>

<sup>١٤٦</sup> ج، ٤٦، ٢٧، ٧٠، ١٠٦، ج، ٦، ١٤١، ج، ٩، ١٣١، ج، ٨، ١٥٩، ج، ٧، ١٢٣، ج، ٥٧، ج، ٨، ١٧٠، ج، ٩، ١٥٣، ج، ٨، ١٥٢، ج، ٩، ١٦٥-١٦٨، ج، ٩، ١٦١-١٦٢، ج، ١٩٩، ج، ٢، ٢٠٠، ج، ٢، ١٢٠، ج، ٨، ١٥٣، ج، ٨، ٥٩، ج، ٩٢، ج، ٨، ٦٧، ج، ٤٨، ج، ٥، ٩٨، ج، ٩، ١٢٧.

والعقيدة الثانية الفصل بين الإيمان والعمل والقول بالإرجاء ضد المعتزلة والخوارج. إذ يقول المعتزلة بالاستحقاق، ثواب المحسن وعقاب المسيء، ويقول الخوارج بوحدة النظر والعمل. ففي معظم الأحاديث المروية ليس العمل جزءاً من الإيمان باستثناء «لا يزني الزاني ولا يسرق السارق ولا يقتل القاتل وهو مؤمن». بل تظهر أحياناً اتجاهات الصوفية في أواسط آسيا بداية بالكرم الإلهي والفيض الرباني، الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، والسيئة بواحدة من أجل استدعاء الذاكرة مجموعة أخرى من الأحاديث عن التقارب بين الإنسان والله، تقرب العبد إلى الله شبراً وتقرب الله إلى العبد ذراعاً، وتقرب العبد إلى الله ماشياً وإتيان الله إلى العبد هرولة، وقد شاعت عقيدة الإرجاء في الدولة الأموية وعند أهل السنة من أجل إخراج العمل من الإيمان وتأجيل ذلك إلى يوم القيامة. يفعل الله ما يريد إن شاء أثاب وإن شاء عاقب حتى يفعل الحكام ما يشاءون. فكل من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق، وقد تزاوجت عقيدة الإرجاء في أذربيجان مع سيادة المذهب الحنفي في الفقه. فقد كان أبو حنيفة من المرجئة. الإيمان والإسلام في حد ذاتهما عمل ولا يحتاجان إلى عمل خارجي. يكفي الإيمان بالله وحده دون الشرك به، بل يكفي الوضوء والصلاة «من توضعاً وصلى ركعتين في هذا المسجد غفر الله ما تقدم من ذنبه». بل يكفي الدعاء والاستغفار ولو سبعون مرة، ويتكرر الحديث المشهور عن قتل أسامة لكافر قال لا إله إلا الله وحزن الرسول وعاتبه له بأنه لم يشق على قلبه كي يعرف أنه قالها متعوداً من أجل تدعيم الإرجاء. إن الإيمان باللسان، وقد دعا الرسول لعبيد بن عامر خاصة، أن يكون فوق الكثير من الخلق في الجنة، وهي الدعوة التي سبق بها عكاشة دون غيره. بل إن دخول الجنة أصبح بمجرد الرحمة الإلهية أو بمحبة الله ورسوله أو بشهيدتين. فلا يدخل أحد الجنة بعمله حتى لو كان الرسول إلا برحمة الله، ولا يدرى الرسول في الجنة ما يفعل به وهو ما يتعارض مع العصمة والبشارة والقرآن بأن الله غفر للرسول ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وحديث «ما منكم إلا واردها»، ولا يدخل الجنة إلا بأربعة شهود كما هو الحال في حكم الزنا أو ثلاثة أو اثنان على التدريج دون عمل، ويمكن دخول الجنة بالبشارة أو الشفاعة كما هو الحال عند الأشاعرة. فالبشارة بالجنة لسبعين ألفاً وطلبها عكاشة وطلبها آخر ولكن سبقه عكاشة وكأن البشارة لا تستطيع الاتساع لواحد آخر، وكأن السبق في طلب الحجة، والبشارة بالجنة على ثلاث حلقات، عمر فأبو بكر فعثمان، مما يكشف عن أدبيات التفاضل بين الصحابة كغطاء شرعي للصراع السياسي، وتذكر أحاديث كثيرة

للشفاعة، شفاعة محمد لأمته، وهو ما يناقض قانون الاستحقاق عند المعتزلة. فقد يكون الإنسان من أهل النار فيصبح من أهل الجنة، وقد يكون من أهل الجنة فيصبح من أهل النار، وبالرغم من أن الأطفال لا حكم لهم في الجنة أو النار لأنه لا عمل لهم فهم في الجنة طبقاً للفطرة، وبهذا المعنى كان لإبراهيم ابن الرسول مرضع في الجنة، والله أعلم أين يضع ذراري المشركين<sup>١٤٧</sup> وتضم الأحاديث بعض تصورات المعاد عند المتكلمين مثل عجب الذنب الذي منه يركب الخلق حين البعث. كما أن النار تقول «هل من مزيد فيضع الله قدمه فيها فيطفئوها حتى تظل الجنة»، وهي تشبيهات وصور إبداعية تدل على العظمة والرحمة في آن واحد. كما تسمع نداءات جبريل وشهاداته.<sup>١٤٨</sup>

وواضح أن معظم العقائد الكلامية الموجهة للأحاديث النبوية من السمعيات وليست من العقليات لأنها تثير الخيال مثل النبوة والمعاد وتسمح بأكبر قدر ممكن من الإبداع الفردي والجماعي، وارتبط موضوع الإيمان والعمل بالمعاد، واختفى موضوع الإمامة لدخوله من قبل في تفضيل الصحابة ومسار التاريخ من النبوة إلى الخلافة، ومن الوحي إلى السياسة، وقد كان السمعيات هي الأمور العملية التي وقع فيها الخلاف السياسي قبل أن تتحول إلى سمعيات، ولا يشار إلى النبوة إلا بذكر صفة التبليغ وللتعرض لها في وراثة الأنبياء. أما العقليات فهي أقل حضوراً مثل الذات والصفات والعقل والنقل إن دخلت قضية خلق الأفعال مع الإيمان والعمل من السمعيات. فالتوحد بمعنى الذات والصفات صياغات عقلية متأخرة، ولا تظهر في الروايات إلا بعض التشبيهات المشهورة في الإسرائيليات مثل «لما خلق الله الخلق كتب في كتابه وضع على العرش أن رحمته غلبت غضبه» تخيلاً بدلاً من الخبر المباشر، وأن من أحصى أسماء الله دخل الجنة بمجرد إحصاء دون حفظ أو دراسة أو تصنيف أو كشف لمجموع القيم المعرفية والأخلاقية والجمالية فيها<sup>١٤٩</sup> وتثار بعض القضايا الكلامية مثل هل يجوز تسمية الله شيء؟ ويكثر الخيال الكوني في كون عرش الله على الماء وخلق السموات والأرض وكتابة الذكر في كل

<sup>١٤٧</sup> ج ٢، ٨٩-٩٠، ج ٣، ٧٨، ج ٩، ١٧٧، ج ٧، ١٩٢-١٩٣، ج ٩، ١٧٤، ج ٨، ٧٥، ١١٨، ج ٨، ١١٤، ج ٨، ٦٥، ١٤٠، ج ٧، ١٥٧، ج ٢، ٩١-٩٣، ج ٧، ١٨٩، ج ٩، ٦٩، ج ٥، ٦٥، ج ٨، ١٢٢، ج ٨، ١٢٢، ١٣٢، ج ٩، ٤٥، ٤٨، ج ٨، ١٥٢، ج ٨، ٨٢، ج ٨، ٤٨، ٥٩، ١١٠، ١٩٠، ٩٦، ج ٨، ١٥٣، ج ٩، ٥٨، ٤. <sup>١٤٨</sup> ج ٦، ٥٨، ٢٠٥، ج ٩، ١٤٣-١٤٤.

<sup>١٤٩</sup> انظر محاولتنا ذلك في «من العقيدة إلى التوراة»، المجلد الثاني: التوحيد.

شيء، وضاعت ناقة الأعرابي قبل أن يستمع إلى نهاية السورة وقام على استحياء، وتظهر قضية العقل والنقل لصالح الحشوية والتأييد المطلق لألوية النقل وهو أساس الرواية. فلم يكن النبي يسأل عما لم ينزل عليه الوحي ويقول: «لا أدري» أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي، ولم يقل برأي ولا بقياس لقول القرآن ﴿بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾، وكأن الرسول لا أقيسة له، وكأنه لم يقل أيضًا «من شبه أصلًا معلومًا بأصل مبين قد بين الله حكمهما ليفهم السائل» إثباتًا للقياس<sup>١٥٠</sup> وتستعمل كثير من الآيات القرآنية في القصص كمنوال ونموذج للإبداع ما دام لا يحكمه عقل ولا يعتمد على برهان، ويظهر الحديث على لسان الله زيادة في التأكيد والتأثير والإبلاغ. فما يقوله الله أكثر إقناعًا مما يقوله البشر أو حتى الرسول في رواية ضعيفة، والأخطر من ذلك كل ذكر أحاديث تتيح قتل الخوارج والمرتدين والمارقين كما هو الحال في علم الكلام اعتمادًا على الحديث الظني، حديث الفرقة الناجية، وقد جعل البخاري ذلك عنوانًا لباب «قتل الخوارج والملحدون بعد إقامة الحجة عليهم»، ويشار إلى الخوارج مكرًا ويسمون الحرورية لنزولهم بأرض حروراء، ويطبق عليهم آية ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾. ويجمع بين الحرورية واليهودية والنصارى الذين ينقضون عهد الله بعد ميثاقه وهم الفاسقون، وأيضًا «يأتي في آخر الزمان قوم حدثان الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية. يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية. لا يجاوز إيمانهم حناجرهم. فأينما لقيتموهم فاقتلوهم فإن قتلهم أجراً لمن قتلهم إلى يوم القيامة» وعلى هذا النحو يبدو أن تدوين الحديث إنما كان انعكاسًا للبيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية التي تم التدوين فيها في أواسط آسيا، وهو جزء من تاريخ الحياة الثقافية والسياسية تحت ستار علم الحديث.

## سادسًا: الوعي التاريخي والخيال الإبداعي

والحديث باعتباره مجموع الروايات عن آخر الأنبياء يكشف عن وعي تاريخي بالماضي بتاريخ الأنبياء السابقين ووعي بالمستقبل باعتباره الوريث للماضي والحاضر والأمن على المستقبل، يبدأ من التاريخ ولا ينتهي إليه، يبدأ من الحاضر ويعيد توظيف التاريخ

<sup>١٥٠</sup> ج ٩، ١٩٠، ١٤٥، ١٥١-١٥٢، ج ٩، ١٢٤-١٢٥، ج ٩، ١٦٩، ١٧٧.

بناءً على متطلباته، ويتنبأ بالمستقبل بناءً على إمكانياته. فالوعي التاريخي وعي إبداعي وليس رصدًا لحوادث الماضي، يكمله الخيال بالنسبة لمستقبل العالم. فلا فرق في الوعي التاريخي بين الواقع والأسطورة، بين الشهادة والغيب.

ولفظ الإبداع لفظ حديث يعبر عما عناه القدماء والمحدثون باسم الوضع. فالوضع تصور تاريخي يقوم على معيار للصدق والكذب في الأخبار. فالحديث الصحيح هو المنقول تاريخيًا عن طريق التواتر، والحديث الموضوع هو عكس ذلك. فالصحة والوضع هنا يقومان على مقياسين: الأول تواتر السند، والثاني مطابقة القول القائل في السماع أو التدوين. فهناك حديث صحيح صادق، وحديث موضوع كاذب، وحديث مشكوك فيه بين الصدق والكذب مثل خبر الآحاد. أما الإبداع فإنه يعني نسجًا جديدًا على منوال قديم اعتمادًا على الوعي الجمعي والخيال الفني دون أن يكون بالضرورة مخالفًا للمبدع منه. بل هو تطوير له وتأكيد على معناه وتعميق لأبعاده وتكرار لنماذجه وتغيير لأساليبه ولكن الجوهر واحد والمعنى لم يتغير. فالوعي الجمعي وعي إبداعي كما هو الحال في الآداب الشعبية والأمثال العامة، له نواة في التاريخ وجذور فيه ولكن فروعه وأوراقه في الخيال، والخيال تاريخ اسمي، والتاريخ خيال محدود.

وليس المقصود بالتحول من الوضع إلى الإبداع مجرد تغيير لفظ بلفظ بل الانتقال من مجرد النتيجة إلى المقدمة، ومن الحكم بالوضع إلى بيان منطق الإبداع، من النقل إلى الإبداع، ومن الإخبار إلى الإنشاء، ويساعد هذا التحول على اكتشاف البيئة الثقافية والسياسة والاجتماعية من جديد التي وراء الإبداع المتوالي والمتراكم عبر الأجيال.

ويتجلى ذلك بوضوح في كتاب «بدء الخلق»، والعنوان يدل على مضمونه، ويتناول أمورًا غيبية صرفة تاريخية كونية تتعلق بنظرية الخلق كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة، ويبدأ بالآية القرآنية التي تعطي الكتاب شرعية الأصل الأول ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾، وتتفاوت فيه المستويات بين الأمور الشرعية، الأوامر والنواهي، والأمور الغيبية مثل قصص الخلق.

وإذا كانت الغاية من علم الحديث تفصيل القرآن من النواحي العملية فإن دخول الغيبيات يخرج عن إطار هذا العلم كما هو الحال في علم أصول الفقه، وأثناء حديث النبي عن بدء الخلق والعرش انفلتت راحلة أعرابي فندم على أنه جاء لسماع هذا الحديث النظري الذي لا قيمة له من الناحية العملية أو أنه قطع عليه حبل تفكيره وشوق خياله إلى العالم العلوي الذي استغرق فيه، وهو أقرب إلى موضوع النبوة والسيرة. فبدء

الخلق يعني بدء النبوة توحيدًا بين الموضوع والذات كما هو الحال في المسيحية وارتباط خلق العالم بخلق المسيح، وعند الصوفية بارتباط النبوة بالخلق والنبى بالكون في النبى الكونى، وبطبيعة الحال ونظرًا لخروج الموضوع عن دائرة الحس تدخل الخرافة وينشط الخيال وتكثر الغيبيات مثل كون العرش على الماء وتقرير مصير البشر منذ الأزل.<sup>١٥١</sup>

والعنوان «بدء الخلق» عنوان مثير تدخل تحته موضوعات كثيرة بما في ذلك الموضوعات العملية الفقهية الخالصة المتكررة في باقي كتب الحديث، ويدخل فيه موضوع الدين وغزوات الرسول حتى ليكاد يصبح هو الموضوع الغالب. فالنبوة استمرار للخلق وخاتم الأنبياء، تحقيق للغاية من الخلق والنبوة معًا. يغلب على الموضوعات في البداية موضوعات الطبيعة والكون، والشمس والقمر والنجوم والكواكب. يصعب تقسيم الكتاب إلى موضوعات محدودة لأنه لا موضوع محدود له بل مجموعة من القصص الخيالية والحكايات الغيبية لا شأن لها بالتشريعات العملية والتفصيلات الجزئية، وتضطرب عناوين أبوابه والأبواب التي ليست لها عناوين مثل المناقب وحياة الرسول مما يدل على أنه أدخل في علم السيرة وفصائل الصحابة ومناقب المهاجرين والأنصار وغزوات الرسول بالتفصيل وكتبه إلى الملوك ومرضه ووفاته، وبداية المناقب تنتهي الغيبيات الكونية، ويظل «كتاب الخلق» هو المصدر الأول لقصص الأنبياء والنبوة كهداية للتاريخ الإنساني.<sup>١٥٢</sup>

والقصص طويل للغاية لأنه يدل على الإبداع الجماعي. ينسج على منوال التراث اليهودي خطايا الأنبياء السابقين ثم عظمة محمد الذي لا يخطئ، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ثم محمد، وكلها غيبيات لوراثة اليهوديات، والنموذجان المفضلان المثاليان إبراهيم وموسى، النظر والعمل، العقيدة والشريعة، وتتكرر نفس البنية في تاريخ الأنبياء في صيغ صغيرة أو مطولة، ويكون الإبداع في الرواية وفي القول المباشر على حد سواء، والقصة الطويلة لا تعيها الذاكرة، وتخرج عن قصص الأنبياء. رجل يحمل الحجر على رأسه عدة مرات مثل برومثيروس، ورجل آخر يشق رأسه بحديد، ونساء ورجال عراة يصعد إليهم لهب من أسفل، ورجل يسبح يقذفه الناس بالحجارة. ثم تعطى الرواية تفسير القصة كما يعطى موسى الخضر، ويشرح له غير المعقول فيها، ويبين مغزاها

<sup>١٥١</sup> ج ٣، ١٢٨-١٢٩.

<sup>١٥٢</sup> ج ٤، ١٣٢.

الأخلاقي. فالأول من يرفض القرآن وينام عن الصلاة، والثاني الكذاب، والثالث الزاني، والرابع أكل الربا. مالك خازن جهنم، وإبراهيم على الروضة، والولدان حوله على الفطرة، وأولاد المشركين نوعان طبقاً للحسن والقبح في الأفعال، وأحياناً تكون الرتبة ركيكة ومكررة. ثم السؤال كل مرة عن الطارق والصاحب وفتح الباب من أجل التشويق والإطالة، ولا تنسج الحكاية الطويلة فقط بمناسبة أهل الكتاب بل كوعظ أخلاقي مثل الذي يسعى على إخوته ويتقي الله في ابنة عمه والذي يأخذ أجر الأجير ويستثمره ويعطيه حقه أضعافاً مضاعفة، وهو جزء من أدبيات الشرق وحكاياته الوعظية، ويتخلل مجموع الحكايات القطع والفواصل وإعلان النهاية لحكاية والبداية لأخرى للتخفيف عن طولها ولتنبيه السامعين. يتم تقطيع الحدث عدة مرات لأن الذاكرة لا تعي الحديث الطويل، وربما هو إبداع متصل الحلقات على دفقات متتالية ثم الربط بينها بأفعال القول، ويصعب حفظ الأحاديث الطويلة شفاهاً لطولها وعدم تعلقها بمسائل عملية. أحياناً يغلب عليها الرواية أكثر من القول المباشر نظراً لسهولة الإبداع والوصف ونظراً لصعوبة وضع حوار في موضوعات غيبية خالصة، لا تعي الذاكرة كل هذه التشبيهات والإيحاءات والتأويلات قدر استيعابها للأوامر والنواهي الواضحة المباشرة، وأحياناً يتم إبداع حوار بين مظاهر الطبيعة وتأنيسها، حوار بين الحيوان والنبات، ويسهل ذلك اقتفاء أثر القرآن وتحويل الأوامر الإلهية والقوانين الطبيعية إلى حوار مع الطبيعة وتشخيص لقوانينها. فالشمس تحت العرش بعد استئذانها، شروقاً وغروباً، ولا يوجد «قال النبي» أي فعل القول من الدرجة الأولى وهو أكبر أفعال القول يقيناً لأن المتن إبداع خالص، صدقه في التجربة الإنسانية، وليس رواية صدقها في السند، ومعظمه في صيغة «حدثنا» دون سند متصل؛ إذ إن إبداع المتن يتعارض مع اتصال السند، ولا يوجد سؤال وجواب، أمر ونهي، توجه عملي كما هو الحال في كتب الحديث الأشبه بكتب الفقه.<sup>١٥٣</sup>

ونظراً لغموض الرواية الإبداعية فإنه يتم شرح ألفاظها كما هو الحال في القرآن، وشرح الرواية يعني أن الإبداع يشرح نفسه ويبحث لذاته عن شرعية في الوضوح من أجل إيصال الرسالة. بل إن الرسول نفسه يشرح حديثه، وتغيير الألفاظ يدل على الوضع. ففي صياغة المدية وفي صيغة أخرى السكين، وقد تختلف الرواية بالشرح. فالراوي

<sup>١٥٣</sup> ج ٩، ١٤٩-١٥٠، ١٧٩ ج ٩، ٥٦-٥٨ ج ٣، ١١٩-١٢٠ ج ٣، ١٣٩، ١١٩-١٢٠ ج ٤، ١٧٤-١٧٥، ٢٠٢ ج ٤، ١٣١ ج ٨، ١٠٣-١٠٤.

شارح ومفسر ومؤول وصاحب موقف وجهة نظر كما هو الحال في النقل عند اليهود والنصارى وليس مجرد راوٍ ناقل.<sup>١٥٤</sup>

وتكشف الرواية عن بعض جوانب الإخراج المسرحي وإعداد المناظر وتغييرها ودخول الأبطال وخروجهم. فهناك تدرج في مناظر ثلاثة متتالية في حديث البشرى بالجنة لعمر ثم عثمان ثم علي. في حين يغيب هذا الترتيب الزمني في الإعداد المسرحي لقصص الأنبياء ودخولهم وخروجهم، آدم ثم يحيى وعيسى ثم يوسف ثم إدريس ثم هارون ثم موسى ثم إبراهيم، ويتفرد موسى بالبطولة لأنه صاحب التجارب مع قومه في الشريعة والألواح، وهو الذي يحاور محمداً في عدد الصلاة الواجبة في اليوم بناءً على تجربته وحتى يستفيد محمد من تجاربه السابقة، من خمسين صلاة إلى خمس صلوات بعد استحياء محمد من طلب مزيد من التخفيف، وهناك بعض الإخراج المسرحي عندما نزلت آية تغيير القبلة إذ انحرف المسلمون من القبلة القديمة إلى القبلة الجديدة أثناء الصلاة، ويغطي محمد ركبته بعد دخول عثمان للدلالة على حيائه وعظمة عثمان، وبعد أن قرأ القارئ القرآن ﴿وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ﴾ رأى مصابيح متدلية من السماء وسمع أصوات الملائكة، ويكون ذلك بالصوت والصورة. فعذاب القبر رواية، وقد تكون البداية في الرواية حسية تعتمد على المشاهدة مثل اليقين بوجود الشمس والقمر حتى يبدأ الخيال من بداية حسية تسمح بالانطلاق إلى ما بعد الحس وربط المطلق بالنسبي والخيال بالواقع كما هو الحال في الإنجيل الرابع، إنجيل يوحنا، وهو ما اتخذته «مدرسة القدس» في النقد التاريخي دليلاً على الصحة التاريخية للنص، وهو أقرب إلى أن يكون دليلاً على الإبداع، سبعون ألفاً أو سبعمائة ألف من الأمة في الجنة على نحو جماعي حكم مطلق، ثم سعد بن معاذ كعينة نسبية في الأرض.<sup>١٥٥</sup>

ومعظمها موضوعات غيبية تضاد القصد من الحديث وهو بيان التفصيلات العملية، فلا فائدة عملية ترجي من معظم الأحاديث، هي مجرد حكايات لا تفصل مجملًا، ولا تبين أوجه ممارسة، ولا تخصص عمومًا، ولا تبين مجملًا، ولا تحكم متشابهاً. الغرض من الحديث الإبداعي القصص وهو ما يتضح من عناوين بعض الأبواب مثل «قصة إسحاق بن إبراهيم». فلا توجد أسئلة عملية في قصة الإسراء والمعراج باستثناء فرض

<sup>١٥٤</sup> ج ٤، ١٤٤، ١٨٤، ٢٠٩، ١٩٨، ١٨٠، ١٨٨.

<sup>١٥٥</sup> ج ٣، ١٢٨-١٢٩.



الصلوات الخمس، وكلها إثارة للخيال منذ البراق إلى السماء السابعة، وكيف يروى هذا الجانب الغيبي كله وهو ما لا يتفق مع شروط التواتر، الاتفاق مع العقل والحس ومجرى العادات؟ صحيح أنه تتكرر بعض الموضوعات العملية التي لها كتب أخرى بأسمائها مثل الصلاة والصيام والزكاة والحج محشورة حشرًا لإخفاء الطابع الغيبي والإقلال منه ولو بنسبة ضئيلة، ولم يعرف عن الرسول الإيغال في هذه الأمور الميتافيزيقية بل كان أقرب إلى التوجه العملي المباشر، الحديث عن السماء والأرض والجبال ونشأة الخلق يهتم به الفيلسوف بحثًا عن الحكمة أو المتكلم تأسيسًا للعقائد، ويتم هذا الإبداع كله في السماء وليس على الأرض، والمحاور الرئيسي فيه جبريل أو الملائكة أو الشياطين حيث يبدع الخيال في حرية تامة دون حدود من الأرض والشخصيات الإنسانية والواقع الاجتماعي. فإذا أحب الله عبدًا أعلن جبريل عن ذلك في السماء حتى يحبه أهل الأرض، وكلها روايات يسهل فيها الإبداع بلا حوار أو سند، ويمكن بناء سلسلة وهمية وسند لا وجود له من أجل الإيحاء بالصحة التاريخية للحديث ما دامت صحة المتن مشروطة بصحة السند.<sup>١٥٦</sup> وتضطرب الرواية أحيانًا لدرجة صعوبة معرفة من قال ماذا؟ فالحبكة غير متقنة، ولا يهم القائل بل القول كما هو الحال في الانتحال. كما تظهر بعض الأخطاء التاريخية في الحديث الإبداعي مثل أن الفترة الزمنية بين بناء المسجد الحرام والمسجد الأقصى أربعون عامًا وهي تزيد على سبعمائة عام. تدعو بعض هذه الأحاديث إذن إلى الشك في صحتها نظرًا لطولها. فالإبداع ليس في القضايا والجمال والأحكام والأوامر والنواهي، وتغلب الرواية عليه لصعوبة الكذب على الرسول، ويتم في السماء وليس على الأرض لزيادة في التأثير، ومملوء بالصور والتخيل لأنه لا إبداع في الوقائع والأحكام، وهي موضوعات غيبية يسهل فيه الإبداع الحر، والمخزون الثقافي من الإسرائيليات يمد الخيال بما يشاء.<sup>١٥٧</sup>

والحقيقة أن ذلك يضع سؤالاً: من أين أتى المحدثون بهذه المصادر التاريخية عن تاريخ الأنبياء بالإضافة إلى القرآن والحديث الصحيح، وكلها أحاديث وقصص وروايات لا تحتوي على توجهات عملية يمكن مطابقتها مع سائر الأوامر والنواهي في القرآن والحديث الصحيح؟ ويجب البخاري بنفسه على السؤال في «كتاب التوحيد» في باب

<sup>١٥٦</sup> ج٤، ١٧٩، ١٩٩، ١٨١، ١٣٢، ١٣٥. ج٥، ٦٩، ٤، ١٧٦.

<sup>١٥٧</sup> ج٤، ١٨٣، ١٧٧، ١٩٧.

مستقل «باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية لقول الله ﴿فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾»، ويذكر حديث أبي هريرة: كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام. فقال الرسول «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم»، وتضيف رواية أخرى «بل الإيمان بما أنزل الله»، وقد أمر الرسول زيد بن ثابت أن يتعلم كتب اليهود حتى كتب إليه كتبه وأقرأه كتبهم، وكان ابن عباس هو الممثل لهذا الوعي الجمعي وأحد المصادر الرئيسية لروايات بدء الخلق ولكتاب التفسير، ولا يرفع ابن عباس رواية إلى النبي تمثلاً للثقوى ومنعاً للكذب، وربما نسب الوعي الجمعي إلى ابن عباس الذي رفعه إلى النبي دون سند متصل. بل أحياناً يكون ابن عباس هو الأساس والرسول مكمل له وشارح. مما يبين ظهور شخصية ابن عباس تدريجياً ليحل محل الرسول في الرواية. كان المفسرون هم الرواة حتى يسهل الإبداع بما لديهم من تراث ينسجون على منواله.<sup>١٥٨</sup>

وقد بدأ الخيال الإبداعي بقصص الأنبياء بالنواة الأولى لهذا القصص، تاريخ الأنبياء في القرآن. فليس كل الوعي التاريخي خيالاً إبداعياً بل هناك وعي تاريخي مجرد، الارتباط بتجارب الأمم السابقة والاستفادة منها. فموسى نموذج النبي الصابر على الأذى، وإبراهيم نموذج المتأمل الباحث عن الله بالعقل الطبيعي. الأول للشريعة والثاني للعقيدة. كانت الغاية وراثه اليهود والنصارى في القصص وإكماله لما كان محمد هو خاتم الأنبياء بمنطق الاستيعاب ثم الاستبعاد والاستقصاء، والثمرة لا تحتاج إلى البذرة إذا أثمرت، والنتيجة لا تحتاج إلى المقدمات إذا ما أخرجت، ويحدث ذلك في الرواية وفي القول المباشر على حد سواء.<sup>١٥٩</sup> بل إن «كتاب الخلق» بهذا المعنى يعتبر نموذجاً لأدب الخصوصية، خصوصية المسلمين عن اليهود والنصارى، أدب التمايز بين المسلمين والأمم السابقة، وهو في نفس الوقت أدب المقاومة بعد التمثيل أو أدب الاكتمال بعد الاستيعاب. فالغاية من الإبداع الخيالي في قصص الأنبياء هو وراثه أهل الكتاب، اليهود النصارى، وتجاوزهم من أجل إكمال التاريخ، والإعلان عن المصوب بعد المنبع، والنهاية بعد البداية، بل وتجاوزهم في القصص والأدب القصصي الخيالي. فليس من المعقول أن يكون العرب أهل البلاغة والثقافة والشعر أقل إبداعاً في القصص بل وأحسن القصص من اليهود والنصارى ومن

<sup>١٥٨</sup> ج ٩، ١٩٢-١٩٣. ج ٤، ١٧٢-١٧٣.

<sup>١٥٩</sup> ج ٤، ١١٨. ج ٦، ٥٦. ج ١، ٢٨، ٣٠، ٤١، ٧٨، ١٤٦. ج ٤، ٥٤.

الأخبار والرهبان. كما كان القرآن أبداع من سجع الكهان. فالعرب تراث الأمم السابقة، والإسلام يرث الديانات السابقة. لذلك تكثر الإشارة إلى اليهود والنصارى في تراث الأنبياء وتاريخ النبوات، ويتضح ذلك في عناوين بعض أبواب كتب الحديث مثل «باب دعوة اليهود والنصارى وعلى ما يقاتلون عليه»، وقد قلد محمد عظيم الروم في ختم الكتاب بخاتم من فضة منقوش عليه «محمد رسول الله» نقشاً بنقش، وخاتماً بخاتم، ما دامت هذه عادة الملوك.

وبالرغم من النهي عن تفضيل الأنبياء بعضهم على بعض إلا أن الأحاديث مملوءة بالتفضيل، وبالرغم من أن الرسول منع التفضيل بينه وبين موسى فالرسول أول ما يفique يوم القيامة ويجد موسى باطشاً بجانب العرش. فإما قد صعق قبله أم استثناه الله. إلا أن المقارنة بينه وبين موسى وإبراهيم من أجل وراثة الشريعة والعقيدة مستمرة، ويعطي القرآن النموذج لعدم التفضيل. فالكل أنبياء يبلغون رسالاته حتى خاتم الأنبياء، ويفسر اليهود آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ عليهم أنفسهم، وينكرون خاتم الأنبياء، ويكرر القرآن هذه الصورة ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ من أجل صب الماضي في الحاضر، وينسج الحديث على نفس المنوال، أن اليهود عملوا في اليوم حتى الظهر، والنصارى حتى العصر، والمسلمون حتى آخر النهار، ولكل أمة شهيد، والرسول يشهد على الكل كما يقرر القرآن ويتبع الحديث، ويحدث الرسول آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وهو سيدهم يوم القيامة، وكل نبي غضب الله عليه إلا محمد، ولكل نبي خطيئة إلا محمد. الكل مرءوس، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وهو الرئيس، وهو مشابه للقصص القرآني، قصص إدريس وهارون وإبراهيم وموسى، ويغلب التصوير الفني على القصص للتححرر من الوقوع في التشبيه كما وقع اليهود<sup>١٦٠</sup> ويبرز الإبداع الخيالي في قصص الأنبياء حتى يبدو محمد رئيساً لآدم ونوح في حديث ولآدم وإدريس وموسى وعيسى وإبراهيم في حديث آخر. لا يهم الترتيب الزمني أو المنزلة أو الربط التاريخي بين الإسلام ومراحل الوحي السابق دون تشخيصها في الأنبياء، ويقطع القول المباشر للسماح للإبداع على دفقات وإلا طال اللحن في حين أن الدافع الحيوي قد توقف أو هي إبداعات متعددة متراكمة كما هو الحال في القصص الشعبي أو لمزيد من الترويح

<sup>١٦٠</sup> ج ٦، ٧٥، ٨، ١٣٤-١٣٥، ج ٩، ١٦، ج ٦٣، ١٦٩، ٢٣٥، ج ٩، ١٣٣، ج ٦، ١٠٥-١٠٧، ج ٩، ١٨٣، ١٦٠-١٦١، ١٧٠، ج ٤، ١٦٣-١٦٦، ٢٢٦، ج ٧، ١٦٣، ٨، ج ١٠٦، ٢، ٧.

عن النفس، ومثل الرسول مع باقي الأنبياء كرجل بنى دارًا فأكملها وحسنها إلا موضع لبنة، ويتعجب الناس ويقولون لولا موضع اللبنة! وقد عرضت الأمم على الرسول يوم القيامة، كل رسول مع قومه، ثم موسى وقومه، ثم سواد عظيم وهي أمة محمد تبدو في الأفق. يدخل الجنة منهم بغير حساب سبعون ألفًا وهو رقم صغير بتعداد اليوم، وهو ما يعارض قانون الاستحقاق، ويستجاب للمسلمين في اليهود ولا يستجاب لليهود في المسلمين طبقًا لمنطق التمثيل والاستبعاد، والاحتواء والإقصاء، وكلاهما يتبع فلسفة السؤال، وأحيانًا تبدو الإشارة إلى اليهود والنصارى من منطق الهوية والاختلاف، وهو أفضل من منطق الاحتواء والإقصاء. الحاضر في مقابل الماضي أو الهداية في مواجهة الضلال، والتفاضل بين الأنبياء إنما يكشف في الحقيقة تفاضلاً بين الشعوب والثقافات ما زال قائماً حتى الآن بمنطق الصراع أو بمنطق الحوار.

ويتم الربط بين محمد وموسى وإبراهيم خاصة داود وسليمان ويونس. فإبراهيم صاحب العقيدة والدين الطبيعي والباحث عن التوحيد، وموسى صاحب الشريعة وقائد الأمة، ومحمد قد جمع بين العقيدة والشريعة، التوحيد والأمة، وتنسج القصص الخيالية حول موسى حتى يبدو محمد أعظم منه واعتمادًا على الإسرائيليات مثل قصة موسى والحوث والبحر والشيطان. فالقرآن نموذج الخلق الحديث، والحديث الصحيح نموذج لإبداع حديث خيالي، وقد حج آدم موسى في قصة تثبت القضاء القدر وإنه أخطأ بقدر الله، ومحمد يرى أن كل شيء مقدر سلفًا، والإنسان ما زال مضغة ثم علقه بل منذ آدم الذي سن القتل، وإذا كان الرسول قد نسي فقد نسي موسى من قبل. فالإيجاب في موسى يتجاوزه الرسول، والسلب في الرسول يتجاوزه موسى، وفي قصة والشدق والكلاب، عرايا وشيوخ وشباب كنايات عن الكذب وعدم العمل بالعلم والزنا، وميكائيل وجبريل مع الرسول من أجل استعمال الخيال للإيحاء والتربية الخلقية، ويترحم الرسول على موسى لصبره على الأذى والرسول أكثر منه صبرًا عليه، ومحمد يفوق إبراهيم في التوحيد لأنه هو الذي أكمله وصفاه واستنبط منه الشريعة جمعًا بين النظر والعمل، العقل والإرادة. إبراهيم أبو الأنبياء ومحمد خاتم الأنبياء، ولقد ختن إبراهيم وهو ابن ثمانين سنة! ويذكر الرسول حكايته مع سارة وادعاء أنها أخته حماية لها من فرعون، ويتدخل الخيال الإبداعى في وصف إبراهيم وإيجاد دلالته. فإبراهيم هو الأصل، واضع البيت المعمور. يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك، وسدرة المنتهى ورقها كأذان الفيل. في أصلها أربعة أنهار، اثنان باطنان واثنان ظاهران، النيل والفرات في مصر والعراق، ويمتد نسب

الرسول إلى داود أسوة بالمسيح<sup>١٦١</sup> وما ينبغي لأحد تفضيل نفسه على يونس بن متى، ويذكر الرسول قصة سليمان قاضياً بين المرأتين اللتين تنازعتا أمومة طفل وقصة ابتلاء الله الثلاثة من بني إسرائيل، والرسول مذكور في التوراة ببعض صفاته في القرآن، ووقعت غزوة بدر على نموذج طالوت وجنوده في الرواية، ثلاثمائة وعشرًا من المؤمنين. والإسراء والمعراج هو الموضوع النموذجي الذي يبدع فيه الخيال. فهو منذ بدايته مثير للخيال، ويخرج عن المألوف، ولا يسير طبقاً لمجرى العادات، انتقال البدن والروح أو الروح فقط من مكة إلى القدس، ومن القدس إلى السماء، وتتعدد هذه الإبداعات في عدة صياغات. ففي البيت بين النوم اليقظة جاء رجلان بطشت ملئ حكمة وإيماناً فشقا الرسول من النحر إلى البطن وغسلا البطن بماء زمزم ثم ملئ حكمة وإيماناً. ثم ركب دابة بيضاء، حماراً أو برأقاً، وصحب جبريل إلى السماء الدنيا، وقابل آدم ثم عيسى ثم يوسف ثم إدريس ثم هارون ثم موسى ثم إبراهيم دون مقياس للاختبار أو ترتيب زمني، وتمتلئ القصة بالإخراج مثل السلام، ثم فتح أبواب السماء، والسؤال عن الطارق والصاحب، ويبدأ النقاش مع موسى الذي تبدو عليه الغيرة فيبكي من هذا الغلام الذي أتى بعده كي يدخل الجنة قبله هو أمته. وفي رواية أخرى شهيرة تم الإقلال من عدد الصلوات من خمسين إلى خمس بناءً على نصيحة موسى مع قومه وتأكيدها لمنهج التجريب، ولم تكن هناك صلاة قبلها. فالقصة تمثل نوعاً من الوعي التاريخي الرأسي وليس الوعي التاريخي الأفقي صعوداً إلى السماء وليس تقدماً في الأرض. تصعب معرفة مقياس الانتقاء فيه. هل أولو العزم من الرسل، آدم ونوح إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، فأين آدم ونوح؟ وفي هذه الليلة عرض على الرسول الخمر واللبن فاختر اللبن. فمدح جبريل الرسول الذي هدته الفطرة وإلا لو أخذ الخمر لغوت أمته، وهو ما تعارضه الرواية، وفي السدرة أربعة أنهار: باطنان ظاهران. الظاهران النيل والفرات، والباطنان في الجنة، ثم ثلاثة أقداح: لبن وعسل وخمر. فأخذ اللبن طبقاً للفطرة دون تدخل جبريل للتأثير من الرسول أو الراوي<sup>١٦٢</sup> وتختلف رواية الثالثة تنقص الأقداح الثلاثة، ويتم تعظيم محمد

<sup>١٦١</sup> هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، ج ٥، ٥٦.

<sup>١٦٢</sup> ج ٦، ١١١، ج ٥، ١٨٢، ج ٨، ١٧٠، ج ٢، ١٢٦-١٢٧، ج ٨، ٢٢، ج ٨٠، ج ٤، ١٧٠، ج ٦، ٦٢، ج ٣، ٨٧، ج ١٠٦، ٥، ٩٤، ج ٨، ٦٦، ٩٩.

تدرجيًا، وتتحول الرواية من كلامه إلى شخصه وهو الإنسان، وبعد أن نهش ذراع الشاة تحدث أنه سيد القوم يوم القيامة يجمع الأولين والآخرين في صعيد واحد، تدنو منهم الشمس، ويفوق آدم ونوحًا، وله الشفاعة وحده، وهي ليست لأدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، والبداية هي صورة محمد لدى أصحابه إجابة على سؤال عظيم الروم في مدينة إيليا. أقربهم نسبًا، ونبوته صدقه. يتبعه ضعفاء الناس، ويزيد أتباعه ولا يرتد أحد عنه، لا يغدر، قائم لدينه في حرب سجال. يأمر بعبادة الله وحده، وينهى عن عبادة ما يعبد الآباء. يأمر بالصلاة والصدقة والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة، ولم يفعل بذلك أحد غيره. لم يتهم بالكذب من قبل، وليس من آبائه ملك. فشتان ما بين هذه الصورة الواقعية الإنسانية الأخلاقية والصورة الأسطورية الكونية الخيالية في أحاديث الإسراء والمعراج. ثم يرتبط كتاب الرسول إلى هرقل بين دعوته ودعوة الأريسيين وربما الأريوسيون الموحدون بالله أتباع أريوس في القرن الرابع الميلادي في الإسكندرية.<sup>١٦٣</sup>

ولم تذكر الروايات النصرانية قدر ذكرها لليهودية، ومع ذلك هناك إشارات لبعض عناصرها. فورقة بن نوفل كان امرأً تنصر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العربي فيكتب بالعربية من الإنجيل. مما يدل على أنه كان مترجمًا قبل عصر الترجمة أو كان يقرأ باليونانية ثم يترجمها إلى اللغة العربية، وأمر الرسول بالصلاة على النجاشي وقال «مات اليوم رجل صالح. فقوموا فصلوا على أخيك»، وفي رواية أخرى «استغفروا لأخيك» بصرف النظر كيف عرف الرسول بوفاته في نفس اليوم دون وسائل الاتصال الحديثة، وربما هو إبداع روائي، وتذكر إحدى الروايات قصة راهب في صومعته واتهامه في ولد امرأة وحديث الولد واعترافه بالأب الراعي مثل قصة المسيح وتبرئة أمه مريم، خيال بخيال مع ألفاظ أجنبية وربما يونانية قالها الرسول مثل «بابا بوس من أبوك»؟ كما تحت بعض الأحاديث على حسن معاملة أهل الكتاب والدعوة للإسلام بالحسنى، وقد سمي الحواريون كذلك لبياض ثيابهم وليس لحوارهم حول المسيح، وتظهر بعض التعبيرات المسيحية مثل الروح القدس، وظلت زينب لا تكلم الناس، وحجت مصمته

<sup>١٦٣</sup> ج ١، ٩٨-٩٧، ج ١، ١٨٤، ج ٤، ١٣٣-١٣٤، ج ٧، ١٣٥، ١٤١-١٤٢، ج ٤، ١٦٣-١٦٤، ج ١، ٢١-٢٢، ج ٨، ١٤٤-١٤٥، ج ٤، ٥٦-٥٧.

سواء كان ذلك من عمل الجاهلية أو نموذج مريم، وتتؤخذ بعض أمثال المسيح مثل «أنتم ملح الأرض» تنسج على منوالها أمثال الرسول.<sup>١٦٤</sup>

وتبدو صلة الحديث باليهودية فيما يتعلق بالشرعية العقيدة. فهناك من الشرائع اليهودية ما تواصلت في الحديث مثل الرجم، وحد السرقة، والعين بالعين، وصوم عاشوراء، ومناسك الحج إلى البيت العتيق. كان الرجم في الشريعة اليهودية، وكان اليهود إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد، وهذا هو السبب في هلاكهم، وهذا مما دفع الرسول إلى التشدد في تطبيق الحد «والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»، والعين بالعين والسن بالسن والقصاص إلهي، وترك الرسول صوم عاشوراء في اليهودية على التخيير. من شاء صامه ومن شاء لم يصمه، وذلك لأن المسلمين أحق بصومه، وهو أولى بموسى منهم، وكان الحج في الشريعة اليهودية من شعائر العرب في الجاهلية، وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم، والمشركون يفرقون رءوسهم، والرسول سدل ناصيته ثم فرق فيما بعد،<sup>١٦٥</sup> وتكشف بعض الأحاديث عن منافسة بين العرب واليهود على أول من بنى البيت العتيق وعلى نسبة إبراهيم للعرب أم لليهود، وتغيرت الشريعة اليهودية أيضًا وانقلبت إلى ضدها في الحديث مثل بناء القبور وإطراء الأنبياء والعقاب الجماعي ولبس الذهب والفضة وإتيان النساء والتحية. فقد بنى اليهود والنصارى القبور على أنبيائهم وصوروا عليها صورًا. هم شرار الخلق. كما حرم الإسلام الصور والتماثيل بناءً على تجربة اليهود والنصارى، وأخرج الرسول صور إبراهيم وإسماعيل من الكعبة وفي أيديهما الأزام، وصحح الرسول التاريخ بأنهما لم يستقسما، وأصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة لأنهم لا يستطيعون إحياء ما خلقوا، والبيت الذي فيه صور لا تدخله الملائكة حرصًا على التوحيد. التنزيه ضد التشبيه باستثناء الرقم في الثوب أي ما أتى من فن حياكة الثياب في الجزيرة العربية، والغريب أن الكلب من مستلزمات الصيد وثقافة العصر عند كثير من المعاصرين، وقد كانت المعركة، معركة الأغانيم قائمة قبل ذلك بقرنين من الزمان، وكانت أحد أسباب

<sup>١٦٤</sup> ج ٩، ٣٨، ٤، ج ١٨٤، ٥، ج ٦٤، ٢، ج ٨٠، ٣، ج ٢٧٩، ٢، ج ٩٢، ١٠٩، ١١٢، ١٤٧، ١٥٨، ج ٥، ٢٦، ج ٤، ١٣٦، ٥٢.

<sup>١٦٥</sup> ج ٥، ٩٨، ٩٢، ج ٦، ٣٧، ٨، ج ١٩٩، ٥، ج ٢٩، ٤، ج ٤، ٣، ج ٦٩، ٢٩، ١١١، ج ٣، ٣١، ٥، ج ٩، ٩١، ١٢١، ٧، ج ٢٠٩، ٤، ج ١٧٩.

انفصال الكنيسة الشرقية عن الكنيسة الغربية. فربما أتى الحديث هنا دفاعاً عن الكنيسة الشرقية ومنها الكنيسة القبطية. كما تميز المسلمون عن اليهود في تحريم الرسول إطرء الأنبياء «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم»، وكذلك حرم الحديث لبس الذهب والفضة مع أصل قرآني ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُمْسِكُونَهَا﴾ كرد فعل على حب اليهود للذهب والفضة، ويرفض الحديث تصور اليهود للخلاص الجماعي والعقاب الجماعي، ويؤكد المسؤولية الفردية، ويستعمل الرسول لغتهم قائلاً: «لو آمن بي عشرة من اليهود لأمن بي اليهود». كما سخر الرسول من العقاب الجماعي عند اليهود عندما أحرق نبي قرية نمل بأكملها لأن نملة قرصته! وإذا كثر الخبيث انتهى الصالحون. بل إن القرآن نفسه يرد عليهم عندما قالوا إذا جامع الرجل امرأته من ورائها جاء الولد أحول بقوله ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾. كما رد الرسول عليهم عندما كان يحيونه بقولهم «السام عليكم» بقوله وعليكم،<sup>١٦٦</sup> ولم يقتصر رد الفعل في الأحاديث على الشريعة اليهودية وحدها بل امتد أيضاً إلى العقيدة ووقوعهم في التجسيم والتشبيه وعبادة العجل، ولم يقدروا الله حق قدره. فقد قالت اليهود إن الله يجعل السموات على إصبع، والأرض على إصبع، ويقول أنا الملك، فنزلت آية ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾، وقد قال اليهود إن الله خلق آدم على صورته. طوله ستون ذراعاً ثم تناقص الخلق، وهو ما يشبه نظرية التطور، وتناقص حجم الإنسان من الإنسان البدائي حتى الآن وكما يقرر علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية، وأحياناً يتدخل الخيال الإبداعي لإبراز هذا التعارض بين الشريعتين، فقد نهى قومه ألا يتبعه من لم يبين بامرأته، ومن لم يرفع سقفاً أو ينتظر ولادة غنم، وأمر الشمس بالاحتباس حتى فتح الله عليه. لم تأكل النار الغنائم ولكنها أكلت رءوس الغنم الذهبية. ثم أحل الله الغنائم لما رأى ضعف الناس، وهي حكايته ضد الشرك وعبادة العجل وآية يشوع في إيقاف الشمس والاعتراف بالضعف الإنساني وبيان أسباب التحليل والتحريم، وبالرغم من استعمال المسلمين اليهود في الزراعة ولهم النصف إلا أن الرسول أمر بإجلائهم عن شبه الجزيرة العربية لأن الأرض لله ورسوله.<sup>١٦٧</sup>

وتظهر الإشارات الأخيرة إلى اليهودية والنصرانية في علامات الساعة وشرائطها. علامات الساعة لها ما يشابهها عند اليهود. أما شرائطها فتتعلق بأحوال العرب ومستقبل

<sup>١٦٦</sup> ج ٢، ١١١، ٦٦، ١٣، ج ٦٤، ١٨٨، ج ٧، ٣٣، ج ٤، ١٣٨، ج ١٥٨، ج ٧، ٢١٥، ج ٨، ٢١٠، ٢٠٤.

<sup>١٦٧</sup> ج ٦، ١٥٧، ج ٤، ١٠٥، ج ٩، ١٣٢-١٣٣، ج ٨، ٦٢، ج ٣، ١٨٤.



الأمة، وكما يبدأ الخلق في بداية الزمان ينتهي في نهاية الزمان. فعلامات الساعة موجودة عند اليهود وكررها الحديث، نزول المسيح الدجال وأجوج ومأجوج. فقد رأى الرسول نفسه في مكة مع رجل أملح هو المسيح، ورجل جعد أعور هو المسيح الدجال، وهو تصوير فني للحسن والقبح، للخير والشر، المسيح الدجال أعور والله ليس كذلك تصوير فني للرعب، وينزل ابن مريم حكماً مقسطاً يكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال أي يطبق الشريعة الإسلامية. أما حرب يأجوج ومأجوج فإنها دلالة على الفتن والهرج والقتل، وعندما ذكر الرسول أن من كل ألف تسعمائة وتسعين في النار، جعل من يأجوج ومأجوج ألفاً ومن المسلمين واحداً فقط بعد اعتراضهم على هذه القسوة. ثم يتناقص العدد إذ يشيب الصغير، وتضع الحامل، والناس سكارى وما هم بسكارى، وفي رواية أخرى «يأجوج ومأجوج مثل هذه»، وعقد سفيان تسعين أو مائة، والهلاك للأمة وفيها الصالحون طبقاً لتصوير العقاب الجماعي عند اليهود أو الإنقاذ الجماعي من خلال البقية الصالحة.<sup>١٦٨</sup>

أما شرائط الساعة فهي العلامات الداخلية في العالم الإسلامي التي تنبئ بانتهائه وضياعه وهو ما سماه فلاسفة التاريخ انهيار الأمم وسقوطها، وتدل معظم هذه الشرائط على التصور المنهار للتاريخ التي تعبر عنها أحاديث الفتن ونهاية الزمان، وتضع احتمالاً واحداً، والانهيار وليس النهضة، السقوط وليس الصعود، وسيادة الجهل وليس العلم، والفتن وليس السلام، والبكاء وليس الفرح مما أثر في الوجدان العربي الإسلامي وزرع فيه روح التشاؤم لا التفاؤل، وكان من أحد أسباب الفتنور واللامبالاة التي تعرض لها الكواكبي في «أم القرى»، وحاول إيقافها الأفغاني وهو في نضاله ضد الاستعمار، وهو التصور الذي يعيبه العلمانيون على الإسلاميين ونقد العصر الذهبي الذي في الورا وهم دعاة التقدم إلى الأمم، وقد تكون هذه الأحاديث التي خصص لها البخاري «كتاب الفتن» عن رفع العلم وكثرة الزلازل والهرج والمرج والقتل وكثرة المال وسيادة الرعاع تصويراً للاضطراب السياسي والاجتماعي وحال الأمة من أجل كشف الغمة.<sup>١٦٩</sup>

وتقوم هذه الأحاديث على القدرة على التنبؤ بالمستقبل أولاً من أجل إثبات صحة رؤيته لنهاية الزمان. فقد رأى أناساً من أمته غزاة في سبيل الله يركبون البحر، ويتنبأ لأم

<sup>١٦٨</sup> ج ٩، ٤٠٣-٥٠، ج ٧، ٢٠٨، ج ٨، ٥٠، ج ١، ٧٥-٧٩، ج ٤، ٢٠٣، ج ٥، ٢٢٣، ج ٣، ١٠٧، ج ٨، ١٣٧، ج ٤، ١٦٨، ج ٩، ٦٠، ج ٧، ٦٦.

<sup>١٦٩</sup> ج ٤، ٢٤٢.

حرام أنها منهم. فغزت وماتت عندما ركبت البحر زمان معاوية، وقد رأى الرسول هذه الرؤية وهو ينام عند زوجة صحابي تطعمه، وضحك بعد الرؤيا وفيها موت، والرؤيا الصادقة من علامات النبوة. كما تنبأ الرسول للحسن بن علي بأنه على يديه سيتم الصلح بين فئتين من المسلمين، وقد تنبأ بشهادة بعض الصحابة بإصابة زيد بعد أن أخذ الراية ثم جعفر وابن رواحة في غزوة مؤتة، وهو نوع من الرؤية عن بعد Telepathy وقع لعمر أيضاً في الحادثة المشهورة «يا سارية، الجبل الجبل»، وتحدث عنها كثير من الصوفية وعلماء النفس. كما تنبأ الرسول بوقوع «امرأة سوداء ثائرة الرأس تخرج من المدينة»، وهذه هي الأحاديث التي يتم فيها التنبؤ لصالح الأمة وليس لإنذارها بوقوع الشر وخراب الديار.<sup>١٧٠</sup>

ويأتي حديث «خير القرون قرني» في المقدمة ليعلن انهيار التاريخ وسقوط الأمة واندثار العصر الذهبي الأول وفساد الزمان، ويتصدر «كتاب الفتن». فالأمة تمشي القهقري لما أحدثته بعد الرسول، أثرة أنانيون «سحقاً سحقاً لمن بعدي». وأطول صياغة له «خيركم قرني ثم يجيء قرن يندرون ولا يفون، يخونون ولا يأتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون ويظهر فيهم السمن»، وهو تصوير دقيق للحالة الراهنة عند المتشائمين. هذا التصور هو الذي عبر عنه ابن خلدون في وصفه لمسار التاريخ، النهضة من البداوة إلى الحضارة ثم السقوط من الحضارة إلى البداوة من جديد، ويتكرر نفس المعنى في أحاديث أخرى مثل «لا يأتي زمان إلا بعده أشرم منه» أو «من شرار الناس من تدرّكهم الساعة وهم أحياء».<sup>١٧١</sup>

وأكثر الأحاديث في وقوع الخراب. إذ تقع الفتن خلال البيوت كوقع القطر، فهي أقرب إلى الفتن الداخلية وخراب النفوس، يتقارب الزمان، وينقص العمل، ويلقى الشح، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج. الفتنة في قلة العمل والرزق والبخل وشيوع الاضطراب ووقوع الفتن، ولا تقوم الساعة قبل أن تقتتل فئتان عظيمتان مما يدل على الفساد في الأرض على أيدي دجالين كذابين يزعم كل منهما رسول، حالة الاقتتال بين المسلمين التي كانت سائدة في كل عصر منذ الفتنة الأولى حتى الاقتتال في أفغانستان والحرب بين العراق وإيران، ولم تقم الساعة. يُرفع العلم، وتكثر الزلازل، ويتطاول الناس في البنيان،

<sup>١٧٠</sup> ج ٨، ٧٨، ٩، ٤٤، ٧١، ٥، ١٨٢، ٩، ٢١٦.

<sup>١٧١</sup> ج ٩، ٥٨-٧٧، ٨، ١٧٦، ٢، ١١٥، ٩، ٦١.

وتهلك الأمة على أيدي أغلطة سفهاء، وتخصص رواية أخرى «من قریش» مما يتناقض مع حديث «الأئمة في قریش» وكل أحاديث فضل قریش. يُرفع العلم، ويسود الجهل، ويكثر الهرج والقتل، وينتشر الزنا وشرب الخمر، ويمشي الرجل الواحد تتبعه أربعون امرأة من قلة الرجال وكثرة النساء ومن انتشار الجنس، ويكثر المال، ويتناول الرعاع حتى إنه إذا أراد أحد أن يتصدق فلا يجد من يأخذها وكان الرسول يتنبأ بثروة النفط وشيوخه فالخشية ليست من الفقر بل من الغنى وبسط الدنيا كما بسطت على السابقين، واللهو عن الدين. لا يخشى على الأمة من الشرب ولكن المنافسة على الدنيا أي القوة والثروة التي تجتمع في أيدي الرعاع، وتحول الخلافة إلى ملك عضوض، ويتنبأ الرسول أن يأتي وقت يكون في ملء كف الرجل ذهب وفضة وفي يوم القيامة لا يرى إلا جهنم، ويتخذ الناس الأنماط أي الفراش الوثير، ويستعجلون الدنيا بعد طلب الدعاء للناس بالتوسيع عليهم مثل الفرس والروم. تستعجل الناس وراثة الإمبراطوريتين القديمتين وهما في طريق الزوال. فقد هلك قيصر ولا قيصر بعده، وهلك كسرى ولا كسرى بعده، وتؤخذ الكنوز في سبيل الله، وهو ما تحقق بالفعل قديمًا وما قد يتحقق حديثًا بانتهاء معسكر الشرق وتآزم معسكر الغرب، وقد تنبأ القرآن من قبل بغلبة الروم بعد هزيمتهم أمام الفرس ﴿الْم \* غَلَبَتِ الرُّومُ \* فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ \* فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾.<sup>١٧٢</sup>

وتظهر الفتن من المشرق. ففيه تقع الزلازل والفتن ويطلع قرنا الشيطان. فماذا يعني المشرق؟ فارس والشيعة؟ هل هو الشرق حاليًا صاحب النهضة الصناعية؟ وماذا عن الغرب وفتنه من استعمار وسيطرة وهيمنة ورأسمالية وعنصرية وحرب عدوان؟ وتخرج النار من أرض الحجاز ربما آبار النفط وشعلها الملتهبة، وربما الفساد والنفاق مجازًا، ويكتفي الرسول بالتحذير والتنبيه «أنا النذير العريان لجيش أتى ليهلك القوم»، «ويل للعرب من شر قد اقترب». يكتفي الرسول بالحزن من ضحك الأمة والأولى لها أن تبكي «يا أمة محمد لو تعلمون لبيكنم كثيرًا ولضحكتكم قليلًا»، ويكتفي بمنعهم من الحوض<sup>١٧٣</sup> ومعظمها تدل على روح اليأس والتشاؤم والإنذار بالخراب. ربما من دوائر

<sup>١٧٢</sup> ج ٩، ٦٠، ٦١، ٧٤، ج ٨، ١٧، ج ٧، ٤٧-٤٨، ج ٨، ٨٢، ١١١-١١٣، ج ٤، ٢٤٠، ٧٧، ج ٧، ٢٨، ٣٨، ج ٤، ٢٤٧، ج ١، ١٤٣.

<sup>١٧٣</sup> ج ٩، ٦٠، ٦١، ٧٤، ج ٨، ١٦١، ١٤٨-١٥١، ج ٤، ١٠٠.

المعارضة السياسية كالشيعة مع استبعاد أحاديث المهدي المنتظر، والنصر، وملء الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً والذي عقد له ابن خلدون أكبر فصوله.<sup>١٧٤</sup>

ويبدو الخيال الإبداعي ليس فقط في قصص الأنبياء والوعي التاريخي بل أيضاً في أمور العباد وخلق عالم علوي، عالم الملائكة والشياطين والجنة والنار والمعجزات والطب النبوي والسحر وكأن الوعي بالماضي بتراث الأنبياء قد طغى على الوعي بالحاضر، وأن الصورة الفنية أصبحت بديلاً عن العالم الواقعي. إذ تكثر، هذه الصور الفنية في تخيل الموت والحياة بعد الموت قياساً للغائب على الشاهد، وقد يكون ذلك أحد معاني «بدء الخلق» أي ما بعد الخلق، ويبدو الخيال الإبداعي كالعادة في الرواية أكثر منه في القول المباشر لأن الرواية وصف سياق، وجانب الإبداع فيها أكبر من جانب النقل مثل الصوت الذي سمعه الرسول يؤذن له بالصلاة فصلى ولم يتوضأ، وأن الرسول تنام عينه ولا ينام قبله.<sup>١٧٥</sup>

ولا ترد الملائكة والشياطين في حديث واحد ربما لصعوبة الجمع بينهما في عمل واحد، فهما مفهومان متضادان، ولكن يرد كل منهما في أحاديث منفصلة. ترد الملائكة على الأرض وفي السماء، فالملك هو الذي يجعل الوحي يأتي في صورة صلصلة جرس أو رجل يتكلم، وفي الأحاديث يرد خاصة أثناء الصلاة «إذا أمَّن الإمام فأمنوا فإن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه»، وتقول الملائكة في السماء «آمين»، وتؤمن الملائكة بعد قول المصلي بسم الله الرحمن الرحيم، وتصلي مع صلاته وكان الاتفاق عرض محض لا دور للإنسان فيه ومن ثم لا يستحق المغفرة، وتدعو الملائكة بالرحمة لكل مصلٍّ طالما أنه في انتظار الصلاة، ويتدخل الملائكة في موضع ثانٍ أثناء الاعتدال من الركوع بضعة وثلاثون ملكاً يبتدرون أيهم يكتب «ربنا لله الحمد» التي صدرت تلقائياً من أحد المصلين فسناها الرسول، وأعجبت بها الملائكة وكررتها والناس قيام تصلي عليه الملائكة في السماء. كما تحضر الملائكة لحضور الذكر من الإمام يوم الجمعة، وتتدخل الملائكة في الموت بالرغم من اعتراض المسلمين على عذاب القبر. فهي تظل الشهيد سواء كان عليه بكاء أم لا، وتهبط إلى القبر لسؤال الميت، وتعمل في السماء والأرض. إذ تضرب

<sup>١٧٤</sup> قارن ذلك بكتابتنا حول التحقيب الثلاثي لمسار التاريخ: سبعة قرون أولى ازدهار، وسبعة قرون ثانية توقف، وسبعة قرون ثالثة عود إلى الازدهار بدأت منذ قرنين من الزمان.

<sup>١٧٥</sup> ج ١، ٢١٧، ج ٢، ٦٧، ج ٤، ٢٣٦، ج ٤، ١٣٦.

بأجنتها في السماء، وتطوف بالطرقات تلمس أصل الذكر، فيسألون ربهم، وهو حديث طويل.<sup>١٧٦</sup>

ويرد ذكر الشيطان أكثر من الملاك أثناء الصلاة والأذان وسماع القرآن ويتعامل الجسد والذهن، ويسير في الطرقات أثناء الليل. لذلك يستحسن إطفاء الأنوار ليلاً لدرء الشياطين. فحضوره أكثر من حضور الملاك، وفعله أكثر تأثيراً. فالشر أقوى من الخير من أجل التحذير والتنبيه، وتدخل الشياطين كالعادة في الرواية أكثر منها في القول المباشر ولسهولة اللجوء إلى القوى الغيبية في التأثير في التخويف. فالملاك والشيطان صورتان مجازيتان للترغيب والترهيب، وإعداد النفس لفعل الأوامر وتجنب النواهي خاصة ولو كانا حاضرين في الثقافة الشعبية العربية قبل نزول الوحي. تتسرب الشياطين الصلاة على الرسول إذ إن قدراته تجعله فعالاً حتى على الرسول الذي يحرسه جبريل. كما أوحى إليه في القرآن الآيات الشيطانية، والصلاة خير وسيلة لطرد الشيطان «يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم ثلاث عقد إذا نام يستيقظ ويتوضأ ويصلي فتتحل العقد»، وتفصل رواية أخرى هذه العقد الثلاث. إذ يعقد الشيطان على قفا الإنسان إذا نام ثلاث عقد. إذا ذكر الله انحلت عقدة، وإذا توضأ انحلت الثانية، وإذا صلى انحلت الثالثة ونشط الإنسان، تصويراً للأثر النفسي الجسدي للوضوء والصلاة على الإنسان وكان الشيطان لا يظهر إلا إذا غاب الإنسان عن الوعي. فالشيطان صورة مجازية للغفلة، وقد حيل بين الشياطين وسماع القرآن. فالضدان لا يجتمعان، وإذا ما أذن للصلاة غادر الشيطان وله ظراط حتى يشوش عليه! والرؤيا الصادقة من الله، والحلم من الشيطان، ويتعامل الشيطان مع الجسد، يبول في أذن الإنسان، ويطعنه في جنبه إلا عيسى ابن مريم الذي وقاه الله شره، والتثاؤب من الشيطان بصرف النظر عن التفسير النفسي والفسيولوجي للحلم والتثاؤب «إذا حلم الإنسان حلمًا سيئًا فليبصق على يساره اتقاءً من الشيطان» بصرف النظر عن قواعد الرعاية الصحية. فلا تفل القذارة إلا القذارة، واليسار مكانها واليمين مكانها الطهارة، وهو الذي يدفع الإنسان إلى الكفر والتسائل عن الخلق حتى يمتد السؤال إلى خلق الخالق. فالفلسفة والكلام إذن شيطانان بالسؤال عن العلة الفاعلة والعلة الغائية والعلة الأولى. يحاور الشيطان أبي هريرة كما يحاور المسيح في الإنجيل، ولا يسير الشيطان ليلاً. لذلك يستحسن إمساك الصبيان لأن الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً

وكأنه غير قادر على ذلك وهو الذي يقطع صلاة الرسول، وكما هو الحال في الثقافة الشعبية من تخويف الأطفال بالشياطين لمنع خروجهم ليلاً، ويكفي للالتقاء منه التعوذ بالله. «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم». بها دواء كل شيء وكان الشيطان هزيل إلى هذا الحد يخاف من القول أو مؤمن يخاف من الله.<sup>١٧٧</sup>

ويقرن بالشياطين الجن وإبليس. إذ يدخل الجن مع الإنس، ويسجدون مع الرسول والمشركين لإثارة الخيال، ويفسر الرسول الكهان بالجن الذي يضع في آذان وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها أكثر من مائة كذبة، وأراد عفريت من الجن تفلت على الرسول ليقطع صلاته فمكنه الله منه، وأراد ربطه إلى سارية المسجد ينظر إليه المصلون في الصباح، ويطعم الجن العظام والروث. لذلك لا يجوز الاستنجاء بهما مع تغير العصر واستعمال الماء أو الورق الصحي، وهو تناقض في تصور الجن الذي يستمع إلى القرآن ويعجب به ويهتدي بفضل، ولكنه أقرب إلى التصورات الشعبية الذي يجعله أقرب إلى الشياطين. أما إبليس فقد ظهر يوم أحد، وهو الذي غوى المسلمين بالعصيان. فأين كان يوم بدر؟ قتله المسلمون من أجل انتصار الحق على الباطل. فهل يعني ذلك أنه لم يعد موجوداً؟<sup>١٧٨</sup>

وإذا لم تقرن الملائكة والشياطين في حديث واحد فقد قرنت الجنة والنار في عديد منها، وتوصف الجنة والنار في الرواية، نعيم الجنة وعذاب النار تفصيلاً، وتعتمد الرواية على صور القرآن كنموذج للإبداع لأخذ غطاء الشرعية في الصورة والمصادقية في التعبير، وقد أرى الرسول الجنة والنار وهو يصلي، وفي القبور يراهما الموتى في عرض الحائط وكأنها شاشة عرض، ولا يدخل أحد من أهل الجنة إلا أرى مقعده من النار، والعكس أيضاً صحيح طبقاً لجدل السلب والإيجاب، ويدخل أهل النار مع أهل الجنة لغلبة الخير على الشر ويسميه أهل الجنة أهل الجنتين<sup>١٧٩</sup> وتذكر الجنة بمفردها في القول المباشر وفي الرواية على حد سواء وهي تعويض نفسي للألم إذا ما فقدت طفلها أو للطفل اليتيم الأم، فإبراهيم له مرضع في الجنة، فهو في الفردوس الأعلى تطيباً للخاطر، وبشر بها

<sup>١٧٧</sup> ج، ١٩١، ١٩٥، ج، ٢، ٨١، ٦٠-٦٦، ج، ٤، ١٤٨، ج، ٦، ١٩٩، ج، ٢، ٨٤، ٨٧، ج، ٨، ٤٨، ج، ٤، ١٠٣-١٠٢، ج، ٨، ٦١، ٩٢، ج، ٤، ١٤٩، ج، ٥، ١٢٥، ج، ٤، ١٥١.

<sup>١٧٨</sup> ج، ٢، ٥١، ج، ٨، ٥٨، ج، ٦، ١٥٦، ج، ٥، ٥٩، ج، ٤، ١٥٢، ج، ٨، ١٧١.

<sup>١٧٩</sup> ج، ٤، ١٤١-١٤٢، ج، ١٤٦، ج، ٢، ١٢، ٤٧، ج، ١١٨، ١٩٠، ج، ١، ١٤٣، ج، ٨، ١٤٦، ١٤٣.

الرسول عمر وعثمان والرسول جالس ورجلاه مدليان في بئر، وفعل عمر مثله ثم عثمان، وهو إخراج أدبي وفني. ماء البئر صورة من أنهار الجنة، ويقوم الوصف على المبالغات لإثارة الخيال والتشويق، وهي جنان كثيرة أفضلها جنة الفردوس، وفيها شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها، قياساً للمكان بالزمان. رآها الرسول وهو يصلي، وتناول منها عنقوداً ولو أخذها لأكل منه ما بقيت الدنيا، ويمسك الله الأرض بيده والخبز بيده الأخرى نزلاً لأهل الجنة. كما يضع الإنسان خبزته في السفر، وتوجد زراعة في الجنة رمزاً للخضرة والحياة والنماء<sup>١٨٠</sup> أما النار فقد رأى الرسول جهنم يحطم بعضها بعضاً في صلاة الكسوف قرناً باللون الأحمر في النار والشمس، وكل بني آدم تأكله النار إلا مكان السجود. فالإيمان أقوى من النار، والقرينة أيضاً لون سواد بقعة الجبهة وسواد دخان النار، في حين تحرق النار من يأمر بالمعروف ولا يأتيه وينهى عن المنكر ويفعله تعبيراً عن الأحكام الشرعية بالصورة الفنية.<sup>١٨١</sup>

وتذكر الأحاديث فتنة القبور أكثر من فتنة المسيح الدجال لامتحان المسلمين في القبور، ويأكل المؤمنون من زائدة كبد الثور يوم القيامة سبعون ألفاً مما يدل على حجم الحوت وربما للتقوية الجنسية كما هو الحال في الثقافة الشعبية، وعندما أخبر الرسول أن الناس يمشون عرايا اعترضت عائشة بنظر الرجال والنساء بعضهم لبعض إحساساً منها كامراً مع أن الأمر أهم من أن يشغل الناس ذلك كما أجاب الرسول، وتنتظر الحور العين المقصورات في الخيام، عيون سوداء، وهي صورة للمرأة القابعة في الدار التي تنتظر إعطاء الرجل المتعة، والعيون السود مقياس للجمال العربي.<sup>١٨٢</sup>

ثم تأتي أحاديث المعجزات، معجزات الطعام والشراب أسوة بالمسيح وحديثه مع النباتات، ثم معجزات الطبيعة والحيوان والمعجزات للأصدقاء وضد الأعداء، وعادة ما تكثر المعجزات في الرواية وليس في القول المباشر. فهي مناط الإبداع وانطلاق الخيال مثل معجزة أم سليم، مرة رواية ومرة قولاً مباشراً. كان عند أم سليم قصعة طعام لا تكاد تكفي لواحد فأصبحت وليمة دعا إليها الرسول الناس عشراً عشراً على

<sup>١٨٠</sup> ج ٢، ٦٩، ٨٢، ج ٢، ٢٥، ج ٣، ١٤٣، ج ٤، ٢٤، ج ٣، ٣، ج ١٤٤، ٤٤٧، ج ٨، ١٤٤، ١٤٢، ج ١، ١٩٠، ج ٨، ١٣٥.

<sup>١٨١</sup> ج ١، ١٩٠، ٢٠٤-٢٠٥.

<sup>١٨٢</sup> ج ٢، ١٣، ج ٣، ١٣٥، ج ٨، ١٣٦.

ثلاث دفعات وتبقى منها الكثير. كما بارك الرسول حفنة من تمر وأكل منها الناس وما تبقى يكفي إلى يوم الدين، وبارك تمرًا آخر تكاثر حتى يدفع صاحبه دينه فأكل منه الجميع وشبعوا وفاضت البیادر. كما بارك النخل حتى أثمر، وأكل الناس حوتًا صادوه من البحر ثمانی عشرة ليلة ولم ينته، وكان مع رجل صاع من طعام عجنه واشترى شاة وشوى سواد البطن وأكل الناس بالمئات وفضل أكثر مما كان، وأكل الرسول عند جابر ونام وبارك الله في نخله وفاض، ويبدو أن معجزة تكاثر الخبز من المعجزات النمطية في الأدبيات السامية عرفها كل الأنبياء، وليس الرسول بأقل منهم، وهي معجزة ومصلحة شخصية في آن واحد لصاحب الطعام والنخل، وقد سبج الطعام بين يديه، وهناك معجزة الماء وزيادته ووفرته. فقد نزل المطر بعد الاستسقاء في الخطبة يوم الجمعة بعد أن شكى أعرابي لجوع العيال فثار السحاب مثل الجبال والمطر يتساقط على لحية الرسول. كما مسح العزلاوين فامتلاً بالماء وشرب أربعون رجلًا وملأ كل منهم قربه وظننته امرأة سحرًا. ففي ذهنها لا فرق بين السحر والمعجزة<sup>١٨٢</sup> ونبع الماء من بين يديه حتى توضع الجميع، ثمانون رجلًا، ولو كانوا مائة ألف لكفاهم، وهو إحساس نفسي بالشبع عند حضور الحبيب ومشاهدة الغالي، وإذا امتلأت النفس امتلاً البطن، وبصق الرسول في البرّ فامتلاً وشرب الناس، لا فرق بين ماء وبصاق، ولا مراعاة لقواعد الصحة والنظافة، ووضع يده في الماء ففار من بين أصابعه كالعيون، وتوضأ المصلون، وشرب حوالي ألف وأربعمئة، وفي رواية أن الرسول شمر وصلى ركعتين إلى العنزة فسار الدواب والناس من بين يديه وراء العنزة وشرب حوالي ألف وأربعمئة، وهناك معجزات أخرى طبيعية مثل انشقاق القمر. فقد انشق القمر على عهد رسول الله شقتين فقال النبي «اشهدوا»، وقد اعتبرت عائشة كسوف الشمس آية، وهو ما يعارض أحاديث أخرى تمنع انشقاق القمر بل والقرآن نفسه، وقد طلب من الرسول أن يُري آية فأراهم انشقاق القمر، وسأل أهل مكة الرسول آية فأراهم انشقاق القمر فرأوا حراء بينهما، ودعا الرسول على الفارس الذي لحق به وبأبي بكر أثناء الهجرة فصرعه الفرس، وإذا كانت الملائكة قد نزلت وحاربت مع الرسول في غزوة بدر فأين كانت في أحد؟ ولماذا

<sup>١٨٢</sup> ج٧، ١٠٥، ج٤، ٢٣٥، ج٧، ٨٩، ١٠٥، ج٣، ٢١٤، ج٤، ١٧، ج٣، ١٥٤، ج٥، ١٣٩، ج٥، ٢١١، ج٤، ٩٠، ج٨، ١٧٥، ج٧، ١٠٣، ج٤، ٢٣٥، ج٢، ١٥-١٦، ٣٥-٣٧، ج٤، ٢٣٣، ج٥، ١٥٦-١٥٧، ج٨، ٣٠، ٩٢.



تركت المسلمين وإبليس يغوي رماة النبال حتى ينهزموا؟ وقد حن جذع النخلة إلى الرسول وأصدر صوتاً فمسح عليه الرسول فسكت، وربما كان من اهتزاز الريح وأسكنه الرسول بيديه، وقد عاقب الرسول المرتد فأماته الله ولفظته الأرض، وغرف الرسول من رداء أبي هريرة وضمه إلى صدره فلم ينس أبو هريرة حديثه قط، وصورة الرسول في القرآن أنه يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وصورته مع نفسه أنه ما هو إلا ابن امرأة كانت تأكل القديد، ولم يمنع القرآن المعجزات إلا لأن الأولين قد كذبوا بها، وقد طلب الناس من الرسول المعجزات فرد عليهم القرآن ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا \* أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا \* أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا \* أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرَقِّكَ حَتَّى تُنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾. لذلك جعل الأصوليون من أحد شروط التواتر الاتفاق مع الحس والعقل ومجرى العادات لاستبعاد روايات المعجزات لأنها لا ضرورة لها في التشريع.<sup>١٨٤</sup>

وهناك معجزات طبية للرسول، انتقالاً من المعجزة إلى الطب النبوي. فقد بصق الرسول في عيني علي فتبرأ حتى لا يتخلف عن غزوة خيبر. ثم أعطاه الراية ليفتح الله على يديه الأرض، وأخرج عبد الله بن أبي من قبره ونفث فيه من ريقه وألبسه قميصه. ففي الثقافة الشعبية الشفاء من ريق الرسول وربما بعث الموتى، ومسح الرسول رجلاً به وجع فضاغت الشكوى، ومسح على رأس الأخ ودعا له بالبركة ثم توضعاً وشرب الأخ الصحابي من وضوئه<sup>١٨٥</sup> وهناك بين المعجزات والطب النبوي التبرك بالرسول. فقد وضعت الأم مولوداً في المدينة فأتت به الرسول فدعا بتمرة ومضعها ثم تفل فيه فكان أول شيء دخل في جوفه ريق الرسول. ثم حنكه بتمرة ودعا له وبرك عليه فكان أول مولود في الإسلام. فهل يستطيع الرضيع أن يبلع تمرًا حتى ولو كان ممضوغاً بريق الرسول؟ بل إن الرسول كان يداوي نفسه ويبارك نفسه. فكان عندما ينام يضطجع وينفث في يده ويقرأ بالمعوذات ويمسح بها جسده، وكان الناس يفعلون نفس الشيء

<sup>١٨٤</sup> ج ٤، ٢٥١، ٥، ٦٢، ٧٩، ١٠٣، ٤، ٢٣٧، ١٤٦، ٢٥٣، ٩، ١١٦، ٧، ٤٨.

<sup>١٨٥</sup> ج ٤، ٥٨، ٥، ٢٢-٢٣، ٧١، ٢، ٩٦-٩٧، ٥، ١١٨، ٧، ٨٥، ٨، ٩٧، ٣، ٨٠.

بالنسبة لنخام الرسول. إذ تذكر الرواية «ما تنخم الرسول نخامة إلا وقعت في كف رجل منهم يدلك بها وجهه وجلده».<sup>١٨٦</sup>

والطب النبوي بين الطب العلمي والمعجزة مثل شرب أبوال الإبل للصحة والسمنة، وشرب اللبن بعد مسح الضرع وإزالة ما عليه من تراب وقش دون غليه، وشرب الرسول من ماء وضوئه ربما لندرة المياه وتجنب الفاقد دون أخذ في الاعتبار المضمضة والاستنشاق، وقد رمي قتلى بدر ومن بينهم أبو جهل وعتبة وأمّية في البئر دون رعاية لمياه الشرب، وطلب الرسول إخراج الفأرة من السمن وما حولها وأكل الباقي<sup>١٨٧</sup> وهناك بعض وسائل العلاج أقرب إلى الوصفات الشعبية وممارسات الطب التقليدي مثل الدواء بأبوال الإبل، وهو ما كان متوافقاً من مواد عضوية في البيئة الصحراوية، وكذلك الشفاء بحبة البركة والعود الهندي بها سبعة أشفية والتلبينة نوع من الطبخة الشعبية شفاء للناس، وثلاثة فيها شفاء: شربة عسل، وشرطة محجم، وكية نار، وقد أثبتت التجربة أن شربة عسل تزيد الإسهال ولكن الرسول يصدق والبطن تكذب، وأحياناً ينهى الرسول عن الكي، ومن لا يكتوي يدخل الجنة بغير حساب، ربما لسبب طبي أو لدلالته الدينية. فالنار عقاب للآخرة وليست علاج الدنيا بالرغم من وسائل التعقيم بالغليان، والحمى من نار جهنم تشبيه أكثر منه تشخيصاً أو علاجاً، وأحياناً تتفق بعض المبادئ العامة مع الطب العلمي مثل أن لكل داء دواءً، والطاعون وضرورة «الكرنتينة» حتى لا تنتقل العدوى.<sup>١٨٨</sup> وهناك بعض وسائل العلاج أقرب إلى الطب النفسي منها إلى الطب العلمي مثل أن الله يكفر عن آلام الشوكة، وأن علاج الصرع إما بالصبر ثم الجنة أو الدعوة له بالشفاء، وقد أوصى الرسول عائشة بالتكبير والتسبيح والحمد لكل منها ثلاثون مرة عندما طلبت خادماً تقوية لروحها المعنوية على أعباء المنزل. المهم ألا يتمنى الإنسان الموت لضر أصابه، فالحياة أولى من الموت.<sup>١٨٩</sup>

وأحياناً يتجاوز الطب النفسي إلى السحر والحسد، فعن عائشة أن النبي قد سحر حتى ليخيل إليه أنه صنع شيئاً ولم يصنعه، والنساء مولعات بالسحر والتفسير

<sup>١٨٦</sup> ج ١٠٨، ٥، ٧٩، ج ٨٧، ٨٧، ج ٥٤، ٢، ج ٢٥٤.

<sup>١٨٧</sup> ج ٤، ٧٥، ج ٥، ٤، ج ٧٩٣، ٥٧، ج ٧، ١٢٦.

<sup>١٨٨</sup> ج ٧، ١٥٩، ١٦٣، ١٧٤.

<sup>١٨٩</sup> ج ٧، ١٤٥، ١٥٠، ١٧١، ج ٨٧، ٨٧، ج ٧، ١٥٦.

الغيبي لظواهر الطبيعة، وهو أقرب إلى السهو وليس سحرًا. بل ظنت عائشة أن هناك من عمل عملاً للرسول، مشط ومشاقة وجف طلعة مدفونة في بئر، نخلها كأنها رءوس الشياطين. فلما استخرجت شفي الرسول وردم البئر. فالفعل مطبوع كما طبعه لبيد بن درهم، وقد يكون علاج السحر كل يوم سبع ثمرات عجوة، وهو نفس العلاج للسم، وسحر الكلام هو السحر المقبول «إن من البيان لسحراً»<sup>١٩٠</sup> ويرتبط بالسحر الحسد والعين. فالعين حق عند الرسول ولكن الحماية منها ليس بالوشم الذي نهى عنه. كما نهى عن الرقية والطيرة والفأل والكهان والتعويدة، وكلها من عادات العرب وطرق التعرف على المستقبل، ويمكن إمالة الأذى عن المولود بالعقيقة وإهراق الدم، ومع ذلك يقال «الشؤم في ثلاث: المرأة والدار والدابة»، وهي مقومات الحياة في الجاهلية.<sup>١٩١</sup>

### سابعاً: الواقع والمثال

بالرغم من التحول من نقد السند إلى نقد المتن قد يكشف بوضع تاريخي الحديث وارتباطه بالبيئة العربية مع قدر كبير من الخيال الإبداعي فإن سؤال الماهية يظل قائماً: ماذا يبقى من الحديث بعد إثبات تاريخيته؟ فالمعنى واضح بالرغم من اختلاف الصيغ، والمعنى هو القصد وليس اللفظ، الماهية وليس الواقعة الحاملة لها، والماهيات مستقلة عن الواقع في الظاهريات المعاصرة. المعنى يقين واللفظ ظن. ما قد يضيع من استقلال المعنى عن اللفظ هي جوامع الكلم والحديث باعتباره جزءاً من تاريخ الأدب والأمثال العربية<sup>١٩٢</sup> وفي هذه الحالة إبداع المعاني باعتبارها ماهيات مستقلة تعبر عن ماهية الحديث حتى ولو لم يكن واقعاً تاريخياً، وهو السؤال المعروف عند المجددين المعاصرين عن روح الإسلام التي تبقى بالرغم من كل شيء لأنها ليس في الزمن بل في الروح والواقع والتاريخ، في الإنسان والطبيعة والمجتمع. التنوير الذي يعتز به الغرب والذي أعجب به العلمانيون بعد نقله وترجمته منذ القرن الماضي واعتبار الغرب نموذجاً للتحديث، وهو

<sup>١٩٠</sup> ج٤، ١٢٣، ١٤٨، ج٨، ١٠٣، ج٧، ١٠٤، ٧٧، ١٧١.

<sup>١٩١</sup> ج٧، ٣١٤، ١٧١، ١٧٤، ١٠٩، ١٧٩.

<sup>١٩٢</sup> ج٥، ١٣٧.

صاحب المعيار المزدوج، فهو يطبق مثل التنوير داخل الغرب ويخرقها خارج الغرب بناء على المركزية الأوروبية.<sup>١٩٣</sup>

وتتجلى هذه الماهية في النظر وتوجيه الشعور نحو البداهة. «الصلاة أمامك»، وقبل النظر يأتي الشك. فالشك واجب على المسلم، وهو أساس النظر كما قال المعتزلة: «نحن أحق بالشك من إبراهيم». كما قد يبدو النظر في القياس كنظر منظم مثل قياس الحج بدلاً من الأم على قضاء الدين عنها، وقد يأخذ القياس شكلاً تساؤلياً تجريبياً حتى يستطيع السائل أن يقيس بنفسه بناءً على تجربته الخاصة. فولادة ابن أسود من أب أقل سواداً مثل ولادة جمل أصفر من جمل أحمر فلعل عرقاً نزع الحالتين، وقد يأخذ شكل استفهام بديهي مثل شرح «ناقصات عقل ودين» بأن نقص العقل مثل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، ونقص دينها مثل عدم صلاتها وهي حائض، وقد يأخذ شكلاً حوارياً مع الصحابة مثل الذي قاتل وجاهد وجعله الرسول من أهل النار شداً للاتباه حتى ارتاب المسلمون فيما يسمعون. ثم أبان لهم الرسول السبب أنه انتحر، وكان عمر بن الخطاب يحسن استعمال هذا الجانب العقلي البديهي، يدرك عقله ما ينزل به الوحي حتى لقد أدرك وفاة الرسول بعد نزول آية ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾. لذلك قال عنه الرسول: «إنه قد كان فيما مضى قبلكم محدثون، وإنه إن كان في أمتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب». لذلك أيضاً كان العقل شرط التكليف، وليس على المجنون أو الصبي حرج. لذلك حرمت الخمر بسبب السكر، وهو ذهاب العقل. فالخمر ما خامر العقل، وأنواعها خمسة: العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، ويجوز الشراب دون التخمير قبل أن تظهر فيه الفقايع. فكل شراب مسكر فهو حرام كيفاً أو كمّاً، ولم تكن باقي الأنواع معروفة مثل الأرز وغيره ولكن تعرف قياساً، وكانت الخادمة تنقع للرسول التمر، ورخص الرسول ذلك في الأوعية والظروف بعد النهي. ثم نهى الأنصار عن الظروف ثم رضي في الجر غير المزفت، وصرح بتخمير اللبن كي يصبح لبناً زبادياً.<sup>١٩٤</sup>

<sup>١٩٣</sup> انظر نقدنا لحدود التنوير في لسنج: تربية الجنس البشري، المقدمة، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧م.

<sup>١٩٤</sup> ج ٢، ٢٠١، ج ٦، ٣٩، ج ٣، ٢٣، ج ٨، ١٧٧، ج ٧، ٦٨-٦٩، ج ١، ٨٣، ج ٤، ٨٨، ٢٤٨، ج ٤، ٢١١، ج ٤، ٢٠٤-٢٠٥، ج ٧، ١٣٦-١٣٩، ١٤١.

وفي نفس الوقت الذي تقوم فيه الماهية على العقل والنظر تتجه نحو والفاعلية والتأثير على العقل النظري ثم العقل العملي. لذلك ارتبط الإيمان بالعمل. فلا يزني الزاني ولا يشرب الخمر ولا يسرق وهو مؤمن، وهذا هو شرط الاستحقاق. فحق الله على العباد عبادته، وحق العباد على الله ألا يعذبهم، ولم يحب الرسول أن يبشر الناس بذلك حتى لا يتكلموا. إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة أمام الناس وهو من أهل النار، والعكس صحيح أيضاً لأن العمل الكامل الشامل الكلي هو المقياس، وليس عمل الجهاد ثم الانتحار، والعمل يضم العمل اليدوي المنتج حتى ولو كان حمل حطب على الظهر حتى لا يسأل الناس أعطوه أو منعوه، وليس أفضل من الطعام من عمل اليد، والعمل كلمة طيبة. فالكلمة تؤدي إلى النور ويكون فيها العمل أبعد من المشرق، ومن هنا أتت كراهية السؤال في موضوعات لا ينتج عنها أثر عملي، موضوعات نظرية خالصة أو خاصة لا قيمة لها للناس أو إخبارية لا دلالة لها. «كره الله قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»، وكان الرسول يضيق من كثرة السؤال ويكرهه ويغضب له مثل سؤاله عن أب أحد من الناس أو راحلته، وهي المناسبة التي نزلت فيها آية ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾، أو سؤال عن اللقطة وضالة الإبل أو الغنم، السؤال المركب الذي لا يكتفي بمرة واحدة أي بالإلحاح في السؤال. كما كره الرسول سؤال رجل إذا وجد امرأته مع رجل أبقته أم يأتي بشهداء أربعة. حينئذ نزلت آية الملاعة للإجابة بدلاً عن الرسول ورفع الحرج عنه، وأحياناً يكون من الأفضل التوقف عن الإجابة مثل السؤال عن الروح لأن الموضوع نظري خالص لا ينتج عنه أثر عملي، ومثل السؤال عن الساعة والإجابة ليس بتحديد الوقت بل بالاستعداد لها، والفعل يكون طبقاً للقدرة ودون حرج أن يبايع الناس الرسول على السمع والطاعة فيما استطاعوا، والاستطاعة لفظ اعتزالي، وشرط الفعل النية، «إنما الأعمال بالنيات»، وليس المهم الشيء بل النية منه، صدقة أم هدية، وليس المهم الشعائر بل التقوى، ويمكن للعمل أن يكون أحد مظاهر الترابط الاجتماعي مثل الصلاة والصيام والحج نيابة عن الأقرباء.<sup>١٩٥</sup>

<sup>١٩٥</sup> ج ٧، ١٣٦، ج ٤، ٣٥، ج ٥، ١٦٩، ج ٣، ٧٤-٧٥، ج ٨، ١٢٥، ١٢٤، ج ٣، ١٦٥، ج ١، ٣٤، ج ٦، ٩٨، ج ٩، ١١٧، ج ٦، ١٢٥، ١٢٧، ج ٥، ١٤، ج ٩، ٨١، ج ٩، ١٠٩، ج ٩، ٩٦، ٢٩، ج ٢، ٨٠٢، ج ٢، ١٥٨، ج ٨، ١٧٧، ج ٧، ٦١.

والعقل النظري والعقل العملي كلاهما بعدان في الطبيعة الإنسانية، فالتطبيعة معطى يجتمع فيه المثل والواقع، وتعني الطبيعة أولاً الكون وقوانينه واستقرارها وثباتها واطرادها. الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد أو لحياته بالرغم من روايات أخرى ترى حدوث الكسوف والخسوف كآيات أو بناءً على دعوات، وتعني الطبيعة أيضاً الأرض والماء والزرع والنماء، وكان الرسول إذا رأى مخيلة في السماء تغير وجهه. فإذا سقط المطر سُرِّي عنه وهو في بيئة صحراوية حياتها المطر. لذلك نشأت صلاة الاستسقاء قبل الوحي واستمرت بعده. ولا يمنع فضل الماء ليمنع فضل الكلاء، وتوضع جريدة خضراء على القبر للرحمة طالما هي خضراء، والطبيعة لا فاقد فيها، والمسلم يؤثر على كل شيء ينفعه إلا شيء يجعله في التراب، ويمكن الانتفاع بجلود الجيفة وشحومها، وقد نهى الرسول عن كسر أفواه الأواني للشرب منها وليس كما يفعل الأعراب في الصحراء لكسر الأنايب للشرب منها حتى ولو تسرب الماء إلى الرمال، وكان الرسول يحب الطعام وينهش اللحم خاصة عضد الشاة وكتفها، وما عاب طعاماً قط، إن اشتهاه أكله وإن عافه تركه، وقد احتز من كتف الشاة وأكل منها ولم يتوضأ، والجنس مثل الطعام حاجة طبيعية. لذلك نهى عن اللواط والسحاق لأنهما ضد الطبيعة البشرية، ولعن المخنثين والمسترجلات المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات بالرجال من النساء، وكان يحب اللهو كما يحبه الأنصار، وكان يسأل: «يا عائشة ما كان معكم لهو؟» وكان الأطفال من أحب الناس إليه. فالطفولة براءة وفطرة، وكان يستأذن من الغلام كي يسقي الشيوخ أولاً، ويمكن معرفة الطبيعة بالتجربة. فعندما شك الزوجان في ولدهما قال الرسول: إن جاء أحمر قصيراً فقد صدقت وإن جاء أسود العين فقد صدق. طبقاً لقانون الوراثة بالرغم من وجود رواية أخرى تجعل قانون الوراثة يتجاوز الأنساب المتصلة الحلقات، والتعلم من التجربة «لا يُلدَغ المؤمن من جحر مرتين»، والطبيعة وسطية تنأى عن التطرف وتميل إلى الاعتدال. فإذا تصدق الإنسان بكثير قليل منافق، وبالقليل قليل بخيل، وبتكرار التجربة يتربى عند الإنسان ذوق طبيعي أو حسي بديهي بالحسن والقبح وهو حس شرعي نظراً لاتفاق الوحي والعقل والطبيعة، الشرع والبداهة ومصالح الناس. كان الرسول لا يأكل الضب مع أنه غير محرم ولكن «لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه». فالطعام عادات، ومن هنا جاء تحريم أكل الثوم في المسجد، ولحوم الحمر الأهلية يوم خيبر، ورخص في الخيل. ربما لارتباط ذلك بالبيئة أو لأن الخيل لم يخمس أو لأنه يأكل العذرة. فالرواية تجتهد في تقديم التعليل، وكذلك النهي عن الاستنجاء بالبول شيء تأباه الفطرة، وهي الفطرة التي يولد كل مولود عليها.

الطبيعة والفطرة شيء واحد. فالحياء طبيعى، ولا يأتي إلا بخير، خير من السؤال، ومكتوب في الحكمة «إن من الحياء وقارًا وسكينة». فالنبوة تساوي الحكمة، يلتقيان في حياء الطبيعة.<sup>١٩٦</sup>

ويتجلى التقاء العقل والعمل والطبيعة فيما عرف بواقعية الوحي التي أبرزها «أسباب النزول». فالوحي ممكن الوقوع، والوقوع وحي ممكن. الوحي واقع نازل والواقع وحي صاعد<sup>١٩٧</sup> لقد فُرضت الصلاة في حوار سماوي مع موسى من خمسين إلى نصفها حتى وصلت إلى خمس صلوات، واستحى الرسول الرجوع إلى الله للتخفيف أكثر من ذلك. فالوحي يتكيف طبقاً لقدرات الواقع، والواقع هو الذي يقبل الحد الأدنى لقدراته، والصلاة قصيرة، وقد اعترض المسلمون على إطالة بعض الأئمة وحذرهم الرسول من ذلك، وأوصى بالصلاة بالسور القصار: «يا أيها الناس إن منكم منفرين، فمن أمَّ الناس فليتجاوز فإن خلفه الضعيف والكبير وذا الحاجة». بل إن بكاء الطفل مدعاة لتقصير الصلاة. «إني لأقوم في الناس أريد أن أطول فيها فاسمع بكاء الصبي فأتجاوز في صلاتي كراهية أن أشق على أمتي»، وتكون الصلاة في الظل وليس في الشمس، والعشاء مقدم عليها، فالجوع لا ينتظر، والصلاة تنتظر، ويجوز النحر قبل الصلاة لإطعام العيال حتى ولو كان ذلك حكمة خاصة يتعارض مع الحكم العام، النحر بعد الصلاة، وقد احتج علي وفاطمة عندما أيقظهما الرسول ليلاً للصلاة، وكان الرسول يصلي بعد أن يغفو دون وضوء، والسؤال مندوب، ولولا أن يشق الرسول على أمته لأمرهم بالسواك عند كل صلاة، وقد ترك الرسول الأعرابي الذي يبول في المسجد وصب على بوله ماءً<sup>١٩٨</sup> وقد حرم الرسول مواصلة الليل بالنهار في الصلاة والصوم، فلا رهبانية في الإسلام بل ابتدعها النصارى دون أن يكتبها الله عليهم، والرسول نفسه يصوم ويفطر، يقوم ويقعد، ولا يقوم كل الليل أو يصوم كل الدهر، فللعين والجسد حق النوم، وكذلك للزوجين

<sup>١٩٦</sup> ج ٤، ١٣٢، ٢، ١٢٠، ٩، ٣١، ٣، ١٠٧، ٧، ١٥٧، ١٢٥، ١٤٥، ٧، ٩٦، ٩٨، ٤٨-٤٩، ٢٠٥، ج ٧، ٢٨، ٧، ٣٢، ١٤٤، ٧، ٧٠، ٨، ٣٨، ٢، ١٣٦، ٧، ٩٢، ١٢٥-١٢٦، ٥، ج ١٧٢-١٧٣، ٢، ١١٩، ج ٩، ١٣٥، ٨، ٣.

<sup>١٩٧</sup> انظر دراستنا السابقة: «الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول».

<sup>١٩٨</sup> ج ٤، ١٩٥، ٨، ١٧٨، ٧، ٤٠-٤١، ٢، ١٦٣، ٤، ٩، ٥، ٢٢٢، ٧، ١٥٣، ١٥٥، ٨، ٩٩، ج ٤، ٢٣٠، ٧، ٢، ١، ٦٥، ١، ٢٧، ٨، ٣٦، ٩، ٨٧، ٩، ٤٧٩، ٢، ٢١٢، ٢١٥، ١، ٣١، ٤٣، ج ٤، ٩٠، ٩٣، ٦، ٦٨، ٤، ٣.

حقوقهما. كما حرم الصوم يوم الأضحى لأنه يوم عيد، وقد أراد أحد الناس الصمت والجلوس في الحر وأن يقوم الليل ويصوم الدهر فأمره الرسول بأن يتكلم ويستظل ويقعد ويفطر، وفي حالة السفر الإفطار رخصة. كما طلب أحد الناس الحج على راحلة، واستجاب الوحي بناءً على طلب الواقع، والصدقة ببعض المال وليس ب كله، وقد رفض الرسول التصديق بالمال كله، ولم يقبل النصف أو الثلث فهو كثير، وإن ترك الأبناء أغنياء خير من تركهم فقراء، وما خير الرسول بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً. فالدين ليس تكلفاً ولا مزايدة ولا مشقة مفروضة على النفس «إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»، «يسرّوا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا»، ولا حرج في الدين، وقد أتت الشريعة لرفع الحرج، وهو لفظ قرآني، وقد رفع الرسول الحرج في مناسك الحج ونظام الشعائر. الحلق قبل الذبح، والنحر قبل الرمي، وكثير من أحاديثه في صيغة «افعل ولا حرج» مثل «اذبح ولا حرج»، «ارم ولا حرج»، ويستند الرسول أيضاً إلى أصل قرآني ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ بعد تحريم الخمر دون أثر رجعي.<sup>١٩٩</sup> كما لم يشأ الرسول أن يشق على الأمة «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة». فالأعمال تتم طبقاً للقدرة والاستطاعة دون تعجيز، ومقياس القدرة ما يتم بالفعل، ولم يطلب الرسول شيئاً أكثر مما في مقدور الإنسان «فإنه لم يخفَ عليّ مكانكم، لكنني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها»، وقد طلب الرسول حل الحبل من الرأس الذي ربطه أحد المسلمين ليوظفه إذا مالت الرأس «ليصل أحدكم نشاطه فإذا آخر فليقعد». فالأعمال طبقاً للطاقة، «عليكم ما تطيقون من الأعمال فإن الله لا يمل حتى تملوا»، «خذوا من الأعمال ما تطيقون»، ورفض تعذيب النفس بالمشي كما هو الحال في اليوجا والبوذية، والقليل الدائم أفضل من الكثير المنقطع حتى لا يقع الإنسان في الملل، ويستند الرسول إلى أصل قرآني آخر ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾، ولما نزلت آية ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ اعترض المسلمون فخفف ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾، وقد سمى الأصوليون ذلك الرخص، وهو لفظ قرآني، التيمم في حالة غياب الماء، وقد رخص الرسول في الحديث للزبير وعبد الرحمن لبس الحرير لحكة بهما، ولم يمنع الرسول النواح على الميت من النساء اعترافاً بالواقع الإنساني والطبيعة

<sup>١٩٩</sup> ج ٤، ١٦٦، هـ ٦٨-٦٩، ج ١، ١٨٠، ج ٩، ٨٢، ج ١، ١٨١، ج ٢١٩، ج ٨، ٣٢-٣٣، ج ١، ١٦٢، ج ٧، ١٠٧، ج ٢، ٢١-٢٢١، ج ٢، ٦٢، ج ٩، ١٠٦، ج ٩، ١٠٦، ج ١، ٦٥، ج ٨، ٣٧.



البشرية، ولما حرم الصيد في مكة اعترض البعض «إلا الأذخر» فهو في كل بيت، فوافق الرسول رعاية للمصلحة العامة، ولما حزن الأشعريون من عدم وجود شيء يحملهم الرسول عليه للقتال استدعاهم ليوفر لهم ما طلبوا ما دامت القدرة الإنسانية متوافرة. فالرسول يأخذ اعتراضات الناس في الاعتبار للتخفيف أو لطلب المزيد. فعندما صرح بأن أي امرأة لها ثلاثة أولاد لها الجنة تساءلت امرأة: واثنان فوافق، ولما دعا «اللهم ارحم المحلقين» وطلب منه مرتين «والمقصرين» استجاب لطلب الواقع.<sup>٢٠٠</sup>

ومن متطلبات الواقعية التدرج في الفعل من أجل تحقيقه والتعود عليه، وقد يكون ذلك وسيلة للتربية نظراً للطبيعة العملية في التشريع أو طريقة للإقناع من إبداع الراوي، وقد يكون الأمران معاً، ويعني التدرج أيضاً درجات التفضيل إجابة على سؤال أيهما أفضل، والتدرج يعني أيضاً الخطوة خطوة من أجل التعود بداية من الأقل إلى الأكثر، ومن الأخف إلى الأثقل صعوداً من الواقع إلى المثال، وهو الغالب أو من الأكثر إلى الأقل ومن الأثقل إلى الأخف نزولاً من المثال إلى الواقع كما هو الحال في النسخ، والمثال المشهور على النوع الأول هو علاقة الحج بباقي أركان الإسلام من حيث الأولوية مما أثار نقاشاً واسعاً في الفكر الإسلامي المعاصر في مواجهة الاستعمار الحديث. فالإيمان ثم الجهاد ثم الحج، وأفضل الجهاد الحج يجعل الجهاد متأخراً بعد الإيمان، ويجعل أفضل الجهاد الحج وكأن مقاومة الاستعمار ليست بأفضل الجهاد. «أفضل الجهاد حج مبرور»، ويكرر نفس الحديث بصياغات مختلفة تجعل أفضل العمل الإيمان ثم الحج، وتجعل الحج في المرتبة الثانية بعد الإيمان. هناك مراتب للجهاد، الصلاة فبر الوالدين. فالجهاد في سبيل الله في المرتبة الثالثة في عصر مقاومة الاستعمار، وجهاد النساء الحج وكأن النساء لم يداوين الجرحى ولم يساعدن الجند، وجعل الجهاد الأصغر جهاد العدو، والأكبر جهاد النفس، فالجهاد أولاً بالنفس والمال يقلل من شأن مقاومة الاحتلال، وربما يقع الخلط في ترتيب الراوي من غير قصد أو في تأخير جهاد الظالمين والمعتدين في الداخل والخارج عن عمد. والصدقة إلى الأقرب باباً. فإن لم توجد فكل معروف صدقة. الأمر بالمعروف والإمساك عن الشر والكلمة الطيبة كلها صدقة، تدرجاً من الأعلى إلى الأدنى، مما ينبغي

<sup>٢٠٠</sup> ج ٢، ٥٢، ١٣-١٤، ٦٧-٦٨، ج ٢، ٢٥، ج ٧، ٢٠٠، ج ٨، ١٢٢، ٢٧٧، ج ٦، ٧٩، ٢٩، ج ٦، ٤٧، ج ٥، ٩، ج ٧، ٢٩، ١٩٥، ج ٤، ٥٠، ج ٢، ١٠٦، ١١٦، ج ٣، ٧٨، ج ٤، ١٢٨، ج ٨، ١٨٣، ج ٢، ٩٢، ٢١٣، ج ٦، ٢.

أن يكون إلى ما هو كائن، وكذلك الكبائر تتدرج من أكبرها إلى أصغرها، من الشرك إلى قتل الولد إلى الزنا بخليلة الجار، وفي الروايات الأخرى من الشرك إلى عقوق الوالدين إلى اليمين المغموس، وفي رواية ثالثة من الشرك إلى قتل النفس إلى عقوق الوالدين إلى قول الزور، وربما قال الرسول كل ذلك. الصياغات مختلفة والقصد واحد، وقد يعبر عن التدرج بالتشبيه عن الأكل فالأقل كملاً. فالغسل يوم الجمعة كمن قدّم قرباناً بدنة، وحتى الساعة الثانية بقرة، وحتى الثالثة كبشاً، وحتى الرابعة دجاجة، وحتى الخامسة بيضة، والقرآن مثل الأترجة ربح طيب وطعم طيب، والمؤمن الذي لا يقرأ القرآن كالثمرة لا ربح لها وطعم حلو، والمنافق الذي يقرأ القرآن كالريحانة ربح طيب وطعم مر، والمنافق الذي لا يقرأ القرآن كالحنظلة ليس لها ربح وطعمها مر، وقد يكون التدرج بالصورة وطبقاً للطلب؛ إذ تُنَجَّى الأهل من النار بثلاثة أولاد ثم باثنين حسب طلب امرأة لها ولدان.<sup>٢٠١</sup> وقد يكون التدرج صعوداً إلى أعلى أو تقدُّماً إلى الأمام بعد التعمُّد، خطوة خطوة، فالصوم ثلاثة أيام فإن استطاع أكثر فخمسة فسبعة فتسعة فأحد عشر ثم صوم نصف الدهر وهو صوم داود. كما تتم دعوة أهل الكتاب تدريجياً إلى الصلاة. فإن أطاعوا فالإ صدقة، وفي رواية أخرى يبدأ التدرج بالشهادة، والمسلمون ربع الجنة. فلما اعترض المسلمون أصبحوا ثلثها، ولما اعترضوا ثانية أصبحوا نصفها، وقد يكون التدرج على نفس المستوى إنما هي الأولية فقط. فأحق الناس بالصحة الأم ثم الأم ثم الأم ثم الأب.<sup>٢٠٢</sup>

وتأتي رعاية الجسد ونظافته وحسن التعامل معه من جوانب الواقعية. فليس كل الطب النبوي خيالاً بل البعض منه ما يسانده في الواقع مثل عدم الأكل متكئاً صحة أم أدباً، وعدم التنفس في الإناء ساعة الشرب، وعدم مسح الذكر باليمين أو الاستنجاء، وهو ما يتفق مع الفطرة والطبيعة، ولا يحتاج إلى أمر ونهي، والفطرة في خمس، الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم الأظافر، وقص الشارب مخالفة للمشركون الذين كانوا يقصون اللحي ويظيلون الشوارب، وكان الرسول في الدعاء يرفع يديه فينظر الناس إلى عفرة إبطيه، ويكون السؤال الآن: كيف يتم التمايز عنهم الآن؟ وكان الرسول يصبغ لأن

<sup>٢٠١</sup> ج ٢، ١٦٤، ج ٣، ١٨٨، ج ٤، ١٨، ٣٩، ٤١، ٧١، ج ٨، ٢، ١٣-١٤، ج ٩، ١٧، ج ٢، ٣-٤، ١١٤، ج ٧، ١٠٠، ج ٩، ١٢٤.

<sup>٢٠٢</sup> ج ٨، ٧٧، ١٦٣، ج ٧، ٤٦، ج ٥، ٢٠٦، ج ٢، ١٣٠، ج ٨، ١٣٧-١٣٨، ١٦٣، ج ٨، ٢.

اليهود والنصارى لا يصبغون، والآن الصباغة في الثقافة الشعبية عيب، واللباس دون خيلاء ضد عادات المعاصرين في الأناقة والمباراة في «الشاياكة» حتى يصيح أحد الرؤساء «أشيك رجل في العالم»، وكان الرسول يحب الحلة الحمراء، وقد يكون ذوقاً خاصاً وليس سنة عامة، والغطاء إلى الكعبين، وما أسفل الكعبين في الإزار في النار، ولباس الحلة لاستقبال الوفود، والطامة للرسول. أما عمر فلم يلبسها بل ليكسو بها أحداً أو لبيعها، ورفض الرسول لبس الخاتم ذهباً أو فضة حتى بعد أن نقش عليه اسمه لمراسلة الملوك أسوة بعبادة القوم، ورفض الصحابة خواتم من ورق ثم نقضها اتباعاً للشرع العام، والجسد له احترامه في الموت دون تمثيل، فقاً العين أو كسر السن، حيواناً كان أم إنساناً ممّا يحرم إلقاء النابل لحرق الأجساد، ويتضح من هذه الأحاديث ثقافة البدن وعلاقاته بالطعام والشراب والصحة والدواء، واللباس والنظافة والعلاقات مع الآخرين.<sup>٢٠٢</sup>

وإذا كان البدن أحد مظاهر الواقعية فإن النفس أحد مواطن التقاء المثال والواقع. فالنفس إحساس داخلي بالزمان، والإنسان في الصلاة طالما انتظر الصلاة. يتم الفعل في الزمان، الصوم والصلاة والزكاة والحج في أوقات معلومة، والشهادة في كل وقت، والطلاق والزواج والعدة والأشهر الحرم والبيوع والصدقات في زمان. لذلك كثرت ألفاظ الزمان في القرآن: الساعة، اليوم، الشهر، السنة، الدهر، الحين ... إلخ، وهو الزمان النفسي الاجتماعي. السفر والحرب يوم الخميس والخروج آخر الشهر، وهو ما قد لا يتفق مع الاستعمال المعاصر للزمان، وقد يصبح الزمان كمّاً فأحب الأعمال أدومها، والساعة لا تحدد بزمان موضوعي بل بزمان ذاتي، أن يعيش الطفل ولا يدركه الهرم تقوم الساعة، والزمان الكوني استعمال للوقت للمنفعة العامة في عدة الشهور. فقد استدار الزمان يوم خلق الله السموات والأرض، السنة اثنا عشر شهراً، أربعة حُرُم، وتشير الروايات إلى حديث النفس وعالم النفس أو العالم الشعوري، فقد تجاوز الله لهذه الأمة عن وسوسة الصدور ما لم تعلم أو تتكلم. ذلك فالقرآن والحديث مملوءان بتحليلات الشعور والأزمان النفسية لعائشة وأم موسى ومريم وإبراهيم ونوح وعيسى. فالقرآن في الصدور والخرج أيضاً في الصدور، والرسول يحدث نفسه «قلت فيما بيني وبين نفسي»، وفي أزمة نفسية نذرت عائشة ألا تكلم الزبير ثم كلمته لأنه لا يجوز الخصام أكثر من ثلاث ليال، والنفس

<sup>٢٠٢</sup> ج ٧، ٩٣، ٢٠٦-٢٠٧، ج ٧، ١٩٨، ج ٨، ٨١، ج ٧، ١٨٢-١٨٣، ١٩٧، ج ٨، ٥، ج ٧، ٢٠١-٢٠٢، ج ٨، ٦٠، ج ٣، ١٩٨، ج ٢، ٨١٦.

مملوءة بالدوافع والرغبات والانفعالات التي يصفها القرآن والحديث. لم يشأ استمرار أبي بكر في إقامة الصلاة بعد أن خرج النبي احتراماً للنبي، و«شر الناس ذو الوجهين» درءاً للمنافق، ولكل انفعال فعل: صلاة الاستسقاء خوفاً من الجفاف، وصلاة الشكر خوفاً من الجحود، والغيرة في النساء، وينصرن بعضهن بعضاً. هكذا فسرت أما عائشة فلها الدافع على حديث الإفك «لقلما كانت امرأة قط وضيئة عند رجل يحبها ولها ضرائر إلا كثرن عليها»، وصعوبة دفاع البريء المتهم عن نفسه جعل عائشة تصبر «فصبر جميل والله المستعان»، وكانت عائشة تغار من المرأة التي تهب نفسها إلى الرسول حتى قالت: «ما أرى ربك ألا يسارع في هواك» بعد نزول آية ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمِنْ ابْتِغَائٍ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ﴾، والخجل من النفس انفعال تكشف عنه قصة الثلاثة المخلفين، وطلب العفو ضد الانتقام انفعال بشري، فكثير من الأحاديث تصف انفعالات النفس: الغيرة والحسد، والتنافس، والعشق مثل غيرة سعد، وغيرة الزبير، وغيرة النساء، ومن طالب بضرب عنق الإفك احتملته الحمية.<sup>٢٠٤</sup>

وحياة الشعور حياة حرة، ويخصص البخاري كتاباً بأكمله في صحيحه باسم «كتاب الإكراه»، واحترام حرية الإنسان تنهى عن جر إنسان إنساناً آخر من أنفه كصورة مجانية عن الحرية، ويعني الحديث «الولاء لمن أعتق» أن الدين للحرية ولمن أعطى صك التحرر، وللعبد المملوك الصالح أجران، ولولا الجهاد في سبيل الله والحج وبر الأم لأحب الرسول أن يموت مملوكاً تضامناً للعبيد، والحرية تجعل الفعل على التخيير. الغسل ثلاثاً أو خمساً، بل والدفن مواراة في التراب أو حرقاً ثم نثر الرماد في اليم خشية من الله كصورة فنية على التقوى، والمندوب والمكروه فعلا شريعان على التخيير كما قال الرسول «إلا أن تطوع»، والتخيير بين أفعال كلها حسنة مثل الصوم والصلاة والجهاد والعق و دعوة الناس.<sup>٢٠٥</sup>

وصورة المرأة في الحديث صورة فريدة ومتميزة على المستوى العام أو على المستوى الخاص في حياة الرسول. فهي المرأة للرجل والمرأة لنفسها والأم والأخت وفي حياة الرسول والحببية، ولا حرج في الحديث كما هو في القرآن في تناول موضوع الجنس في

<sup>٢٠٤</sup> ج ١، ٢١٧، ٢٠١، ج ٤، ٥٩، ج ٨، ١٢٢، ١٣٣، ج ٦، ٨٣، ج ٢، ١٩٠، ج ٦، ١٤٦، ج ٨، ٢٥، ج ٤، ٢٣٩، ج ٩، ٨٩، ج ٧، ١٢٩، ج ٦، ١٢٩، ج ٦، ٩-٢، ١٣١، ١٤٧، ١٣٠-١٣٢، ج ٧، ٤٥-٤٦.  
<sup>٢٠٥</sup> ج ٩، ٢٤-٥٨، ج ٨، ١٧٨، ١٩٣، ج ١، ١٩٦، ج ٣، ٣١، ١٨٨-١٨٩، ج ١، ١٨.

صورة جنسية بلاغية أدبية. فهو موضوع شرعي مثل باقي الموضوعات الشرعية حتى ولو كانت الألفاظ قديمة مثل الهدبة والهنة، وما زال الحديث فيها مفهوماً مثل العسيلة والترجيل والتفخيز. فقد تزوجت امرأة مرة ثانية وتريد العودة إلى الأول لأن الثاني «لم يكن معه إلا مثل الهدبة، ولم يقرب منها إلا هُنة واحدة لم يصل منها إلى شيء».<sup>٢٠٦</sup>

والمرأة متعة جنسية للرجل. يحتاجها ولا يستغني عنها. فبعد أن حلف الرسول أنه لن يقرب نساءه إلا بعد شهر نزل إليهن بعد تسعة وعشرين يوماً وليس ثلاثين كما ذكرته عائشة لأن الشهر العربي كذلك، وكان الرجل يبني بامرأته قبل المعركة. فالحب قبل الموت أحياناً، واقترح البعض الاختصار في الحرب لغيبة النساء، ويصل إلى حد الحاجة إلى المرأة بعد ترجيل الحائض كما كان يفعل الرسول حين يضع رأسه على عائشة وهي حائض دون أي اعتبار حسي آخر.<sup>٢٠٧</sup> وقد بنى رجل على أهله في رمضان وليس لديه رقبة ليعتقها ولا يستطيع صوم شهرين ولا إطعام ستين مسكيناً. فأعطاه الرسول ما يتصدق به فتصدق به على أهله لأنهم أكثر احتياجاً. فضحك الرسول وكان متسامحاً، وطلب أحدهم الزواج ممن عرضت نفسها على الرسول واتضح أنه غير راغب فيها ولم يكن لديه مهر أو خاتم من حديد، فإزاره صغير ولا يكفي اثنين، وكان مهره ما معه من القرآن، ويتساوى في الحاجة إلى النكاح كل الناس. الغني والفقير، بصرف النظر عن طبقته. ففقير المسلمين ينكح ويشفع ويستمتع فهو ملء الأرض.<sup>٢٠٨</sup>

وبالرغم من أن المرأة متعة جنسية للرجل فإن الرجل أيضاً متعة جنسية لها، وكما أن للرجل حق المتعة فإن للمرأة أيضاً حق المتعة. كانت المرأة تعرض نفسها على الرسول وتخطو أمامه ليرى قوامها ويرى محاسنها حتى نزلت آية ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ﴾ مما دفع عائشة إلى الغيرة وقولها معاتبة «ما أرى ربك إلا يسارع في هواك»، وتوقف الرسول عن قبول عروض النساء بعد أن عرضت أم سلمة ابنتها عليه وكانت ابنة أخيه في الرضاعة ولا يتزوج إلا برضاها، وقد خير القرآن زوجات الرسول رغبة أو إخراجاً. الأيم تستأمر، والبكر تستأذن، وصمت البكر رضاها حياءً وقد سمح الرسول

٢٠٦ ج ٧، ٥٦.

٢٠٧ ج ٧، ٤١، ٥، ١٧٢، ج ٦، ٦٦، ج ٧، ٢١١، ٢٧.

٢٠٨ ج ٨، ٤٧، ١٨٠، ج ٧، ١٧، ٢٢، ٢٦، ١٠.

لامرأة بأن تتزوج وهي حبلى بعد أن أثبت «انكحي» بعد الوضع أو السقط. فالزواج حق المرأة، ومن حقها إذا ما طلقها زوجها ثلاث مرات وزهد فيها ألا تعود إليه إلا بعد أن تتزوج آخر. ليس شفافاً كما هو الحال في عادة المحلل بل فعلاً حتى يذوق بالطلاق ثانية أو أن تستمتع بالثاني، فالجديد مرغوب فيه أكثر من القديم، وقد يتعلم الأول بعد ذلك ألا يرمي يمين الطلاق ويتسرع فيه أكثر من مرة، ومن حق المرأة حياتها الخاصة. فإذا تأخر الزوج فلا يطرق بيته ليلاً لئلا يزعجها، ولا يعاشرها إلا برضاها. فقد دخل الرسول على ابنة الجون فاستعازت بالله منه فألحقها بأهلها لأنها اعتادت بعظيم. ربما خافت السيد وهي السبية، ولا يجوز طلاق المجنون والسكران والمستكره، وقد أراد الرسول التشفع لدى امرأة أن تعود إلى زوجها لأنه يحبها ولكنها لا تحبه دون أن يأمرها فرفضت لأن الرسول لا يستطيع أن يأمر فيما لا يملك، والمرأة ليست سلعة. لذلك نهى الرسول عن الشغار وهو تبادل الأولياء النساء واحدة بواحدة، ولا تُجلد المرأة ولا تُضرب ثم يجامعها الرجل آخر النهار. فالحب يقتضي حسن المعاملة، وهي الأم يلحق الولد بها، «حنان الأم رحمة وضعها الله فيها»، وهي الأخت، فلا تطلق الأخت أختها لتتزوج زوجها.<sup>٢٠٩</sup>

والمرأة لها مكانة مركزية في حياة الرسول بين التسامح والتشدد. بل إن القرآن كان مع التسامح معهن. فعندما شرب الرسول عسلاً وفاحت رائحته وكان قد أسر بذلك إلى عائشة وحفصة فأذاعا السر وغضب الرسول فنزلت آية ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾، واليقظة في الصلاة أثناء الليل تساعد على اليقظة في الجنس، وكان يحتبس عند حفصة أكثر مما كان يحتبس عند باقي نسائه باستثناء عائشة، وهما ابنتا صاحبيه عمر وأبي بكر، وقد جعل ذلك حفصة وعائشة في حزب واحد ضد باقي نسائه بما فيهن زينب بنت جحش، وقد تزوج النبي ميمونة وهو محرم وبنى بها. تزوجها في عمرة القضاء، وما لمست يد الرسول امرأة قط إلا كان يملكها<sup>٢١٠</sup> وكانت لعائشة الأولوية المطلقة على باقي نسائه، فهي مركز المركز، وصورة عائشة في الحديث هي صورة الأنثى والحببية والزوجة والطفلة والابنة والعالمية والسياسية. تحفظ القرآن

<sup>٢٠٩</sup> ج٧، ٢٠٢، ج٧، ١٦، ٨٧، ٢٣، ج٩، ٣٢، ج٧، ٥٥، ٧٣، ١٨٤، ج٨، ٢٨، ج٧، ٥٠، ٥٣، ج٧، ٥٨، ج٧، ٤٢، ١٥، ٤٢، ج٧، ٨، ١٦٧، ١٥٣، ج٩، ١٤٧.

<sup>٢١٠</sup> ج٨، ١٧٦، ج٧، ٢١٠، ٤٤، ج٧، ١٦، ٥٣، ١٨١، ج٩، ٩٩.

وتحسن استعماله كما استعملت الآية على لسان يوسف انتظارًا لتبرئتها ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ﴾، وقد رآها الرسول قبل أن يتزوجها مرتين، الأولى يحملها الملك في سرقة من حرير فلما أمر الرسول بكشفها كانت عائشة فقبلها إن كانت من الله، والثانية في نفس الملابس، وكانت تفخر على ضرائرها بأن الله زوجها في السماء في حين أن أهليهن زوجهن في الأرض، وهو معروف في تجارب الحب عندما يشعر المحب أنه رأى حبيبته منذ قديم الأزل، وكان يقسم ليلته على نساءه إلا عائشة. كان يدور عليهن في ليلة واحدة وتحتة تسع نسوة، وقد تكون مبالغة لأنه عملياً يصعب ذلك. إذا كان يبدأ بعد العصر. فإذا استمر بعد المغرب، وبعد العشاء وفي منتصف الليل، وقبل الفجر فإن ذلك لا يكفي، وربما كان يجلس دون معاشرة للأنس، وفي رأي الطب أن ذلك مضر كيميائياً، وعند العامة أن هذه صورة بلاغية مستقاة من البيئة الصحراوية. الديك مع الدجاج، والجدي مع الماعز، وربما أيد الصور المبالغة هذه ما قيل من أن الرسول قد أوتي قوة أربعين رجلاً، وفي مرضه الأخير كان يريد أن يقضي آخر ليلة له عند عائشة، وكان يسأل باستمرار: «أين أنا غدا؟» وانتقل إلى الرفيق الأعلى وهو عند عائشة، وقد جمع الله بين ريقه وريق عائشة في موته، وكانت عائشة على علم بميزتها على سائر نساء الرسول. فقد كانت هي البكر الوحيدة، وكانت باقي نساءه ثيبات، وكانت تشبه نفسها بالشجر الذي لم يرتع فيه البعير من قبل، وهو أحلى من المستخدم ويوافقها الرسول والرسول يفضل البكر على الثيب له ولأمتة. يقيم الرجل عند البكر أسبوعاً وعند الثيب ثلاثاً، وينصح بالجارية البكر «تلاعبها وتلاعبك» بعد أن تزوج رجل ثيباً كي ترعى إخوته الصغار، وقد أعجب الرسول حسنهما، وقد رخص الرسول بعمرة بعد أن اعترضت «أتنطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحجة؟»<sup>٢١١</sup> لم تلد عائشة، ولو كان لها ولد لكانت مشكلة سياسية في الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول، ويظل السؤال: هل عدم نكاحه أزواجه من بعده قسوة عليهن خاصة عائشة أم احترام لذكرى الرسول أم رضا منهن؟

وأخيراً يبدو أن جوهر الإسلام كما يبدو من الحديث هو الأخلاق، وأن الأخلاق أساس الدين «إن من خياركم أحسنكم أخلاقاً». بعض الأحاديث تشير إلى عادات وأعراف

<sup>٢١١</sup> ج ٦، ١٣٦، ج ٩، ٤٦-٤٧، ج ٧، ٤، ٤٤، ٩٨، ١٠٠، ج ٦، ١٦، ١١٥، ج ٧، ٦، ٥، ج ١٢٣، ج ٧، ٥١-٥٠، ج ٤٣، ج ٤، ٦٣، ج ٣، ٨١، ج ٦، ١١٥، ج ٧، ٤٤، ج ٩، ٣-١١، ج ٦، ٤٤٨.

وتقاليد، والبعض الآخر يكشف عن فطرة ثابتة وحقائق عامة عند كل الشعوب، وهي أخلاق تقوم على احترام الحياة، وأن الحياة قيمة في ذاتها، ومن ثمّ تحريم القتل وإراقة الدماء. فأول ما يُقضى بين الناس بالدماء. بل إن التدريب على القتال لا يكون بالسلاح الحي خطر الموت، ومن ثمّ حرّم الانتحار لعدم الصبر على الآلام حتى ولو كان من المجاهدين في سبيل الله، والقاتل والمقتول كلاهما في النار، والنفس بالنفس. كذلك حرم قتل النساء والأطفال والشيوخ وكل من لم يحمل السلاح، وقد حاول يهودي حماية المرأة من القتل رجماً إحساساً منه بالحياة، ويحرم قتل كل من قال «لا إله إلا الله» حتى لو قالها تعوذاً. فلم يشق أحد على قلوب الناس، وتبرأ الرسول مما فعل خالد، ولم يعاقب الرسول المشرك الذي أخذ سيفه وهو نائم وهو يسأل: من يمنعك مني؟ والعزل لا يمنع الكائن الحي من أن يولد، والحياة قيمة في حد ذاتها بصرف النظر عن الدين والإيمان. فقد صلى الرسول على المنافقين وأوّل الاستغفار سبعين مرة بأنه سيستغفر أكثر حتى بعد نزول الوحي ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾، وكان يصلي على جنازة يهودي، والحياة والوجود شيء واحد. فقد قبل الرسول إبراهيم وشمه قبل أن يواريه التراب ويعلم حزنه على فراقه.<sup>٢١٢</sup>

وتظهر الأخلاق في حياة الفرد والجماعة بداية بالسكينة الداخلية والاطمئنان في الصلاة دون أن تتحول إلى شعائر أو مجرد حركات سريعة لأداء الواجب أو التظاهر، وكذلك عدم رفع الصوت أثناء الصلاة منعاً للمزايدة، وأفضلية الصلاة في البيت منعاً للمشاهدة والإعلان. وهي أخلاق البراءة، أخلاق الطفولة، وكان الأطفال أحب الناس إلى الرسول، ويظهر الصبر باعتباره فضيلة أولى صبر الأم وابنها وجود بنفسه احتساباً للأجل عند الله. «اتقي الله واصبري»، قالها الرسول لمن كانت تبكي على القبر. ثم تأتي قيمة الصدق الذي يؤدي إلى البر فالجنة في مقابل الكذب الذي يؤدي إلى الفجور فالنار، وبتكرار الكذب يتحول إلى عادة فيكتب عند الله كذاباً، واحترام الطبيعة ورفض الفاقد اعتراف بالنعم. فالشيء للاستعمال الإنساني، والإنسان يعيش في عالم من المعاني. فقد منع الرسول الشرب من بئر تبوك، وإراقة الدماء، وطرح العجين فيه.<sup>٢١٣</sup>

<sup>٢١٢</sup> ج ٨، ٧٦، ٤، ٢٣٠، ج ٨، ١٣٨، ٩، ٦٢، ج ٨، ١٥٤، ٤، ٧٤، ٢٥١، ج ٥، ١٨٣، ١٤٧، ج ٧، ٤٣،

ج ٥، ٩٧، ١٠٧-١٠٨، ١١٣، ٩، ٩٢، ٨١، ج ٨، ٣٠، ٣٤.

<sup>٢١٣</sup> ج ٨، ٦٩، ١٦٩، ١٦٤، ١٥٣، ٤، ١٨١.



ثم تتحول الأخلاق الفردية تدريجياً إلى أخلاق اجتماعية. بدءاً بتحريم الشرك، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور، وكلها تتعلق بالآخر كقيمة، الآخر المطلق أو الآخر الفردي، فالبر بالوالدين يعادل التوحيد بالله، والجهاد فيهما لا يقل عن الجهاد في سبيل الله، وتتعدد الحكايات للتعبير عن هذه القيمة في صورة شيخين كبيرين، ويتم التركيز على عدم «عقوق الأمهات، ومنعاً وهاتٍ، وأد البنات»، وهي صلة الرحم، والحنان الطبيعي في البشر خاصة في الأم، وحنان الأم بولدها مثل حنان الله لعباده. لا فرق في ذلك بين الإنسان والحيوان والله، وتركز صياغة على قول الزور وتكررها ثلاث مرات وكان الموضوع تجربة حية عند الرسول، وقد أعطى عمر كسوة فأرسلها إلى أخيه المشرك بمكة. فجوهر العلاقة الاجتماعية القاربة وليس الدين.<sup>٢١٤</sup>

وقد تعني الأخلاق الأدب بالمعنى الواسع، الأدب مع النفس الآخرين، وقد خصص البخاري في صحيحه عدة كتب من هذا النوع مثل «كتاب الاستئذان» و«كتاب الأدب» بمعنى الآداب الاجتماعية، والاستئذان من أجل غض البصر، وهو سياق نزول آية الحجاب. هتك العرض معاشرة بلا استئذان كما هو الحال في رواية من استحلفته ألا يفض الخاتم إلا بحقه.<sup>٢١٥</sup> ومن وسائل الترابط الاجتماعي والتعارف تشميت العاطس. فالتثاؤب مرذول وتشميت العاطس مقبول. فالأول يدل على الكسل والثاني يدل على اليقظة، وكلاهما فعلاً للجسم، وكذلك الإفساح في المجالس وعدم تصدرها، ومن طلب الشرب يكون في آخر الشاربين، وقد أخذ الرسول رأي الأطفال في إعطاء الشيوخ الشرب قبلهم، ولقد وصى الرسول بالجار وكأنه سيورثه، وشرار الناس يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شره، وهو قول الرسول «بئس أخو العشيرة» أو «بئس ابن العشيرة»، وكان الرسول يدلل أصحابه وأزواجه تحبباً إليهم واستئناساً مثل: يا أبا هر، يا عائش، ويناديهم بالكنية مثل «يا أبا تراب، يا أنجش، يا أبا عمير».<sup>٢١٦</sup>

ومن وسائل الترابط الاجتماعي الطعام المشترك وإقرار السلام على من يعرف ومن لا يعرف، وعدم السماح بالهجرة للأخ أكثر من ثلاث ليالٍ، وخيرهم من يبدأ بالسلام، وطعام الاثنين كافٍ لثلاثة، والثلاثة لأربعة، وكان الرسول يدعو أربعة فيأتي خمسة، وما

<sup>٢١٤</sup> ج ٨، ٣-٤، ٧، ٩، ١١، ٧٦، ٣، ٢١٢، ج ٨، ١١، ٣، ١٤٤.

<sup>٢١٥</sup> ج ٨، ٦٢-٨٢، ج ٨، ٢-٦٢، ٦٦، ج ٨، ٣-٤، ج ٨، ٦١، ٧٥، ٢١.

<sup>٢١٦</sup> ج ٨، ١٠٤-١٠٥، ١١، ١٢، ١٥-١٦، ج ٨، ٥٥.

يسري على الطعام يسري على اللباس. فقد طلب أعرابي رداء الرسول فأعطاه فاحتفظ بها لكفنه حتى يعيش فيها إلى الأبد، والمكثرون المقلون كما قال المسيح الآخرون هم الأولون طبقاً للتعبيرات السامية، وكان اليهود يقولون للرسول «السام عليكم» ويرد «وعليكم»، حفاظاً على السلام، ورداً للإهانة بالإهانة، والهدف إخراج الأنا إلى الآخر. فقد حذر الرسول من قول: «أنا، أنا»، ومن عدم النجوى بين اثنين وهم ثلاثة، وهذا لا يمنع من التوحد والفردية «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»<sup>٢١٧</sup> ويرتبط الناس فيما بينهم بالعروة الوثقى، وهو لفظ قرآني. ثم استعمل ذلك سياسياً بضرورة لزوم الجماعة والصبر على ما يكرهه الإنسان من الأمير. «من خرج على السلطان مات ميتة الجاهلية»، مما جعل الشيعة يروون «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية»، واحدة بواحدة. السلطة تحرم الخروج عليها بالسلاح «من حمل علينا السلاح فليس منا»، «من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية»، والمعارضة تعصي السلطة. السلطة تطلب الطاعة المطلقة للأمير بصرف النظر عن الأمير بل الطاعة في حد ذاتها «السمع والطاعة وإن استعمل عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»، وتجعل طاعة الأمير من طاعة الله «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصاني»، ويصل الأمر إلى إباحة قتل المارق من الدين تارك الجماعة أي الخارج على السلطان وكأن الخروج على السلطان خروج على الدين، وقليل من الأحاديث تجعل لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق مثل «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» أو «لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في معروف»<sup>٢١٨</sup>.

والأمة وحدة سياسية واقتصادية وقانونية بالإضافة إلى كونها كياناً اجتماعياً أخلاقياً، والنبى قائد الأمة مثل راعي الأغنام وهو تشبيه الرسول، والإمام في الأمة هو المسئول عن الجماعة كالرجل في الأسرة، والمرأة في البيت، والرسول أولى بالمؤمنين من أنفسهم. فمن توفي من المؤمنين وترك ديناً فعلى الرسول قضاؤه، ومن ترك مالا فلورثته. الأمة تقضي الدين، والمال يرثه الأهل. فالإمارة مسئولية. لذلك لا تطلب، «لا نولي من سألناه ولا من حرص عليه»، وبطانتها مفسدة. فكل نبى له بطانتان. الأولى تأمره بالمعروف،

<sup>٢١٧</sup> ج ٨، ٦٥، ج ٧، ٩٢، ١٠١، ٨٩، ج ٨، ١١٦، ٧١، ٦٨، ٧٩، ١١٠.

<sup>٢١٨</sup> ج ٩، ٤٦-٤٧، ٥٩، ٦٥، ٦٢، ٧٧-٧٨، ج ٩، ١٠٩.

والثانية تأمره بالشر. لا يجوز مدح الأمير، ولا يجوز للأمير تقبل الهدايا لأنها للمنصب وليست للشخص.<sup>٢١٩</sup> مهمة الإمام تحقيق العدل، والقاضي لا يتأثر ببلاغة الخصم، وإذا حكم ظلمًا فكأنما مقتطع للظالم قطعة من نار، وتتصدر آية الميراث «كتاب الفرائض»، وهي آية مركزة للغاية، كمية تشريعية دون تعليل إلا مقياس المصلحة والضرر. كلها احتمالات قد توجد في الواقع وقد لا توجد. لذلك كثر تكرار حرف الشرط منها «إن»، وتقوم على نظام القرابة العربي القديم، وهو متشعب ومختلف عليه بين القبائل، وهي وصية وليست أمرًا، وتعطي الأولوية للوصية والدين قبل الميراث أي على إرادة الموروث الحرة وعلى حق الآخرين في ماله، وقد اختلف المفسرون والفقهاء على نسب التوزيع: النصف فالثلث فالثلثان فالربع فالسدس فالثلث، أم النصف فالربع فالسدس فالثلث فالثلثان، صعودًا أم هبوطًا، وليس للأنبياء ميراث لأنهم نموذج ميراث النبوة وليس الأشياء، الحكمة وليس المال. الأثر بالفعال وليس بالثروة، وبها ممارسات متعددة في الروايات، وقد تأثرت فاطمة من أبي بكر وعمر والصحابه لحرمانها من إرث فذك لعدم الوضوح والاختلاف عليه، والوحي يتدخل ليجيب أحيانًا على ما غمض ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾.<sup>٢٢٠</sup>

والأمة هي أمة الفقراء والمستضعفين وليست أمة الأغنياء والمستكبرين. فأهل الجنة المستضعفون وأهل النار المستكبرون، وأكثر أهل الجنة من الفقراء، والأخسرون هم الأكثر أموالًا، والمال للاستعمال، ولو كان للرسول مثل جبل أحد ذهب لأنفقه في ثلاث ليال، والنذر لا يرد منه شيء ولكن يستخرج من البخيل لتعويده على الإنفاق، وقد وقع رجل مغشيًا عليه ليس من الجنون بل من الجوع، ولبس الحرير وشرب الخمر وسمع المعازف وفي نفس الوقت نهر الفقراء يؤدي إلى المسخ قردة يوم القيامة، والنهي عن لبس الحرير والديباج والشرب في آنية من الذهب والفضة من أعمال الآخرة، ولا ينبغي لبس الفاخر للمتقين، وقد نزع الرسول خاتمًا من فضة في إصبعه نقش «محمد رسول الله» لتبادل الرسائل مع الملوك ثم نزعها، ولم يأكل على خوان حتى مات، والعامل يُعطى

<sup>٢١٩</sup> ج ٤، ١٩١، ٧، ٤١، ٨٦-٨٧، ١٨٧، ج ٣، ١٢٨، ٨، ١٨٤، ج ٩، ٨٠، ٩٥، ج ٣، ٢٣١، ٨، ١٦٢، ج ٩، ٣٦.

<sup>٢٢٠</sup> ج ٩، ٣٢، ٨٦، ٩٠، ٨، ٨٤، ١٨٨-١٩٠.

حقه بل ويضاعف إذا ما راعاه صاحبه واستثمره. فالكل لصاحبه الأول<sup>٢٢١</sup> ولا هجرة بعد الفتح بل المقاومة والصمود، وقد كان القدماء ينشرون نصفين لصمودهم، وبهذا تراث الأمة فارس والروم.<sup>٢٢٢</sup>

---

<sup>٢٢١</sup> ج ٨، ١٦٧، ج ٧، ٤٠، ج ٨، ١١٩، ١٦٢، ١١٨، ١٥٥، ج ٧، ١٣٨، ١٤٦، ١٤٧، ج ٩، ١٠٣، ج ٨، ١١٨، ج ٧، ١٨٦، ١٩٣، ج ٨، ٤-٣، ج ٣، ١٢٨.

<sup>٢٢٢</sup> ج ٥، ٧٢، ج ٩، ٢٦، ج ٨، ١٧٣، ج ٩، ١١١.

(هذا البحث تحية إلى أ. د. نصر حامد أبو زيد في غربته المؤقتة، وكان سيلقى في مدينة قيصري في تركيا في حضوره لولا إلغاء محافظ المدينة الندوة خوفاً من الاتجاهات المحافظة التي تظاهرت ضدها وضد الحاضرين من المجددين).

الفصل الثالث

## علوم الفقه والأصول (القديم)



# الجهاد في التراث الإسلامي<sup>١</sup>

## (١) الجهاد من أركان الإسلام

في هذا الوقت العصيب الذي يتم فيه التضحية بشعب فلسطين على مذبحه الكيان الصهيوني وشهادة العرب والمسلمين جميعاً، في الوقت الذي يقف فيه شعب فلسطين بمفرده، يدافع عن كيانه ووجوده وأرضه ومستقبله، في الوقت الذي تتصدى فيه المقاومة الفلسطينية للعدوان الصهيوني لتصفية القضية الفلسطينية، نصفها في ١٩٤٨م ونصفها الآخر عام ٢٠٠٢م، يصدر العرب البيانات ويصوغون المبادرات، ويطلقون الشعارات، ويعقدون الاجتماعات، وتتكرر مأساة حصار بيروت في ١٩٨٢م في حصار مدن الضفة الغربية، وفي كلتا الحالتين وقفت الأنظمة العربية تستنكر وتشجب وتدين والدماء تسيل، والجرحى يموتون، والشهداء يتساقطون، والبيوت تدمر، والكل يستنجد بالغير لا بنفسه، والكل يستصرخ الآخرين، الضمير العالمي، والأمم المتحدة، وروسيا، والاتحاد الأوروبي. بل إن الكل يتوسل إلى الجلاء كي يرحم الضحية.

وماذا يفعل المفكر العربي إلا أن يستصرخ أيضاً، يشدّ الهمة، ويشارك انتفاضة الشارع العربي بالكتابة، ويستنصر تراث الأمة وتاريخها وثقافتها لعله يجد في الجهاد والشهادة ما يقوي به المناضلين في فلسطين، يواسي الجرحى، ويعزّي بالحياة الأبدية، وبالخلاص القريب، وهو هروب إلى الماضي، وعجز عن مواجهة الحاضر.

فما زال الشهيد هو بارقة الأمل الباقية بالرغم من آلام الفراق وعذاب الضمير. في هذا الإطار وفي هذا الوضع النفسي تتم كتابة الجهاد في التراث الإسلامي، لبيان أنه ركن

---

<sup>١</sup> وجهات نظر، القاهرة، مايو ٢٠٠٢.

من أركان الإسلام أولاً، وتحليل معاني الجهاد في القرآن الكريم ثانية، وفي السنة النبوية ثالثاً، وفي التراث الفقهي رابعاً، وعند المصلحين المحدثين خامساً، لعل في ذلك بعض العزاء للنفس وللآخرين.

الجهاد ركن من أركان الإسلام، وهو عند بعض الفقهاء الركن السادس، وعند آخرين الركن الأول لأن الأركان الخمسة الأولى تقوم عليه. فالشهادة فعلة من أفعال الشعور، «لا إله» ثم «إلا الله». الأول للرفض والنفي، نفي الآلهة المزيفة للعصر، الثروة والجاه والشهرة والجنس والترف ومباهج الحياة، والثاني قبول ورضا بأن يتساوى جميع البشر أمام إله واحد، لا ظالم ولا مظلوم، ولا قوي ولا ضعيف، ولا غني ولا فقير، بل الكل متساوون بفعل الخلق، وهي شهادة أي رؤية وإعلان بالقول والعمل، بالفكر والوجدان. فالساكت عن الحق شيطان أخرس، ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمَّ قَلْبُهُ﴾، وهي شهادة حق وليست شهادة زور. هي التزام بقضايا العصر وقبول للتحديات، والعمل في سبيل تقدمه ورفعته.

والصلاة جهاد في الزمان، وحفاظ على الوقت، وقيام وقعود بالبدن، وحياة الفضيلة، وحب الخير للناس، وإيمان عامر بالقلب، وفعل يحقق مصالح الناس، وعمل فردي وجماعي، وتضامن اجتماعي. فالصلاة أحد أنواع الجهاد، جهاد النفس، ومقاومة الكسل والدعة والخمول، والحرص على الوعي اليقظ، واستبعاد الوعي الخامل.

والزكاة جهاد بالمال، وتزكية وتطهير للنفس بالبذل والعطاء، وحق الآخر في مال النفس، ورفض الاكتناز، والعمل على سيولة رأس المال حتى لا يدور في يد حفنة من الأشخاص. هو استثمار جماعي لقضاء حاجات الآخرين، وإيجاد فرص عمل للعاطلين ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ \* لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾.

والصيام جهاد النفس، وتقوية للإرادة، وسيطرة على الرغبات والانفعالات والأهواء. هو إحساس بفقر الفقراء، وجوع الجوعى، وحاجة المحتاجين، ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾. الصيام صلة بالله كما أن الجهاد عود إليه.

والحج جهاد سنوي للعمل الجماعي، والتذكير بمصالح الأمة، والاجتماع العلني لكل الناس في مساواة تامة أمام الحق وإعلان البراءة من الباطل، وتحديد من هم أعداء الأمة ومن هم أصدقاؤها؟ أين معاركها وما إمكاناتها؟ إلى أي مدى وصل إحساس المسلمين بالأمانة والخلافة في الأرض وتعميرها؟ الحج سفر وجهد ومشقة، وسعي وطواف كما أن الجهاد سفر للأعداء، ومقاومة للعدوان، وسعي وطواف في ساحة القتال. لذلك لا يساوي



أي ركن من أركان الإسلام حتى ولو كان الحج ركن الجهاد ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

فالجهاد هو كل شيء في الإسلام، له أشكال عديدة. يقوم على شحذ الطاقة، وبذل الوسع، وإفراغ الجهد، وهو المعنى الاشتقاقي للفظ «جهد» قبل أن يتحول إلى «جاهد» أي «قاوم»، و«اجتهد» أي بذل الجهد في الفهم والمعرفة. فالاجتهاد مصدر رابع للتشريع بعد الكتاب والسنة والإجماع وكما كتب السيوطي «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض».

ونظرًا لأهمية «الجهاد في سبيل الله» في حياة المسلمين المعاصرين بعد أن أطبق عليهم الاستعمار أثناء ضعف دولة الخلافة ثم هزيمتها في الحرب العالمية الأولى قبل القضاء عليها كليةً في ١٩٢٦م بعد الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣م بدأ المصلحون يؤكدون دور الجهاد في سبيل الله ضد محاولات العصور المتأخرة في النيل من أهميته واستبعاده. فقد انتهى عصر الفتوحات، ولم يبقَ إلا جهاد النفس كما يفعل الصوفية، وتم الترويج للحديث الذي يشكك في روايته معظم المصلحين. «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، وكتب كل من أبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب رسالة في «الجهاد في سبيل الله» لتصحيح الصورة، ورد الاعتبار للجهاد ضد الاستعمار والاحتلال والصهيونية باعتبارها استعمارًا استيطانيًا.<sup>٢</sup>

ويرتبط بمفهوم الجهاد مفهوم الشهادة، ومفهوم الحياة. فالجهاد بداية والشهادة نهاية، والشهادة تبدأ بالوعي بالعصر وبالزمن أي الوعي بالحق<sup>٣</sup> فالله يشهد وهو خير الشاهدين، والإنسان يشهد، والحواس تشهد. الشهادة تعني النطق بالحق، والمعاصرة والإعلان دون الكتمان، والشهادة على النفس دون شهادة الزور، والشهادة تدوين للتاريخ، وسجل للحوادث، وحفظ للحقوق في العقود، واللفظ في القرآن اسم أكثر منه فعلًا، شاهد وشهيد وشاهدون وشهود وأشهاد وشهداء وشهادة ومشهد ومشهود، مما يدل على أن فعل الشهادة من فعل الشاهد والشهيد. الله شاهد، والرسول شاهد، والملائكة شهود، والمؤمنون شهداء.

<sup>٢</sup> أبو الأعلى المودودي، حسن البنا، سيد قطب، الجهاد في سبيل الله، دار الجهاد، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٧م.

<sup>٣</sup> ورد لفظ الشهادة في القرآن ١٤٠ مرة غالبيتها بمعنى شهادة الحق، فعل (٥٣)، اسم (٨٧).

والشهيد والشاهد من نفس الفعل. الشهيد يشمل بالفعل، والشاهد يشهد بالقول، وكلاهما إعلان. الشهيد إعلان عملي والشاهد إعلان نظري، والشهداء مع النبيين والصديقين، ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾. فالأنبياء والشهداء يعرفون الحق النظري والعملي، ﴿وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾. وكما أن الأنبياء والصالحين في فوز ونجاة كذلك الشهداء، ﴿وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ﴾.

ولفظ الحياة في القرآن اسم أكثر منه فعلاً أي إن الحياة قيمة مستقلة عن أفعالها. هي حياة الأرض والنبات والماء والزرع. فالله أنزل من السماء ماء أحيا به الأرض بعد موتها، والله هو الذي يحيي الإنسان بعد أن يميته، والإيمان هو الذي يحيي الإنسان ويوقظه من الغفلة، ويجعله يؤثر الحياة الآخرة على الحياة الدنيا. والله هو الحي القيوم. فالحياة صفة لله، وصفة للإنسان على حد سواء. الله يحيا والإنسان يحيا.

والحي هو الذي يقاتل في سبيل الله، ويشترى حياة الآخرة بحياة الدنيا، ﴿فَلْيَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾، والشهيد حي يموت، أثر الحياة الأبدية على الحياة الظاهرة، ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾. إنما هو ألم الفراق بالرغم من الفرح بالشهادة وحزن الدم بالرغم من فرح العرس، ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ \* فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، وآخرون أحياء في الظاهر، موتى في الباطن لأنهم رضوا بالحياة الدنيا ومتاع الغرور. استسلموا لقوى الطغيان بالرغم من الاستنصار في الله وفي الدين وفي الوطن وفي الأخوة وفي العروبة، وآثروا الحكم على الشرف، والسلطة على الكرامة، والدنيا على الآخرة. هم ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾.<sup>٤</sup>

## (٢) الجهاد في القرآن الكريم

والجهاد لفظاً هو بذل الوسع والجد واستنفاد الطاقة من أجل تحقيق غاية بصرف النظر عن طبيعة هذه الغاية للحق أم للباطل. فقد يجاهد الآباء الأبناء دفاعاً لهم نحو

<sup>٤</sup> ورد لفظ «حياة» في القرآن ١٩٠ مرة، اسم (١٨٨)، فعل (٧٥).

الشرك، ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾، وهي الحالة الوحيدة التي يجوز للأبناء فيها عصيان الآباء، والجهاد جزء من طبيعة الإنسان. فالإنسان طاقة وحركة ونشاط وفعالية، دافع حيوي أو طاقة روحية كما يقول برجسون، تيار متدفق وإلا تحول إلى بركة آسنة، ركبت وتبخرت وتعفنت.

والجهاد جهاد للنفس، شحذاً لطاقتها، وتقوية لإرادتها، وإحياءاً لمقاصدها. الجهاد للذات قبل الموضوع، للنفس قبل العالم، ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، وهو ما لاحظته الشاعر الفيلسوف محمد إقبال بأن الذات تتخلق بالمقاصد، وتحيا بالأمال، وتشعر بالجمال، وتدرك الحقائق، وتتحد بحركة الكون والتاريخ. لذلك لا يكون الجهاد إلا قدر الوسع والطاقة لعدم جواز تكليف ما لا يطاق، ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾.

وإذا كان الجهاد لا يكون فوق الطاقة لعدم جواز تكليف ما لا يطاق فإنه لا يكون أيضاً أقل مما يستطيعه الإنسان، يؤثر عليه الآباء والأبناء والإخوان والأزواج والعشيرة والأموال والتجارة والمساكن، ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا﴾. الجهاد لا يكون إلا في سبيل الله وابتغاء مرضاته، ﴿إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي﴾. هو الجهاد الخالص الذي لا يهدف إلى شهرة إعلامية «إني شهيد يا رفاق».

وقد ورد لفظ «جهد» ومشتقاته في القرآن الكريم في صيغ اسمية<sup>٥</sup> ويدل ذلك على أن الجهاد فعل أكثر من شيء، وهو أولاً فعل أمر للرسول وللمؤمنين، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾، والكفار هم قتلة الأنبياء الذين يعصون الحق ويتنكرون له مثل الصهاينة المعاصرين، والمنافقون الذين يقولون بأفواههم ما ليس بقلوبهم مثل الأمريكيين الذين يؤيدون الفلسطينيين باللسان ويدعمون الكيان الصهيوني بالأعمال، والكفار لا أمان لهم حتى ولو عرضوه، ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾، والأغلب هو أمر الجماعة بالجهاد أمراً مباشراً.

<sup>٥</sup> ورد لفظ «جهد» ومشتقاته في القرآن الكريم ٤١ مرة، الصيغ الفعلية (٢٨)، الصيغ الاسمية (١٣)، فعل الأمر (٧).

يبدأ الجهاد بالتقوى أي بالإيمان الصادق وإخلاص النية، وهو الطريق إلى الله، ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ﴾، والجهاد بالنفس وبالمال، بالشهادة، وبالعتاء ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، وهو حكم عام لا استثناء فيه لوجهة اجتماعية، ﴿وَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطَّوْلِ مِنْهُمْ﴾. الجهاد في سبيل الله هو الجهاد الخالص الذي ينطلق من الإيمان العميق بالقضية، ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾،

والجهاد ليس فقط فعل أمر مباشر للفرد والجماعة، للرسول وللمؤمنين لتحقيق ما يستحيل تحقيقه بل هو حقيقة تاريخية، وممارسة جماعية، قام بها السابقون. لذلك يأتي الفعل في صيغة الماضي أيضاً أكثر من صيغة الأمر تدعيماً للأمر الحاضر بفعل التاريخ وشهادة المجاهدين السابقين. فالجهاد تجربة ومحك واختبار للفوز والفلاح، ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾، ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾. الجهاد ابتلاء، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾.

ويتطلب الجهاد الإيمان بالقضية. فالجهاد عمل، والعمل جوهر الإيمان، ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ﴾، وهو إيمان يقيني بلا ريب أو شك، يتحول تلقائياً إلى فعل جهادي، ﴿لَكِنَّ الرُّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾.

وقد يتطلب الجهاد الهجرة في سبيل الله، فأرض الله واسعة، ولا تضيق على المؤمنين بما رحبت. لذلك ارتبط الجهاد بالهجرة في عديد من الآيات القرآنية ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ﴾، فالأمة واحدة والعدوان عليها واحد، والعرب الأفغان يجاهدون في أفغانستان والشيشان والبوسنة والهرسك وكوسوفو ولبنان وفلسطين وفي أي أرض إسلامية يقع عليها العدوان. فالإسلام أممي لا يعترف بحدود الدولة الوطنية أو القومية، رابطة الأخوة الإسلامية، ووحدة العقيدة دليل على وحدة الأمة.

ويتطلب الجهاد الجمع بين الإيمان والهجرة، فالإيمان بداية، والهجرة طريق، والجهاد نهاية، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، وهو عمل جماعي لإيواء المجاهدين ونصرتهم والجهاد معهم بالنفس والمال، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ﴾، وهم أعظم درجة عند الله.

والإيمان والهجرة والجهاد، كل ذلك يتطلب الصبر، والتخطيط على الأمد الطويل، وقد يفتن الإنسان في جهاده ويضعف استجداء للحق ثم يندم، فإن الله غفور رحيم ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. والجهاد فقط ليس أمراً من الله للرسول وللمؤمنين، وليس فقط حقيقة تاريخية وممارسات في الماضي بل هو أيضاً فعل مستمر في الحاضر، يضم الإيمان والجهاد، ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾. الجهاد حركة مستمرة من أول الخلق حتى نهايته، من البداية إلى النهاية، من الخلق إلى البعث.

والجهاد لا يقتضي القسم بجهاد الإيمان بل يتطلب فعل الإيمان وليس قوله. الجهاد بالفعل وليس بالوعد، في الحاضر وليس في المستقبل، في هذه الحالة يكون الإيمان «جهداً» لا جهاداً أي مجرد إعلان نوايا وليس تحقيق أفعال، ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ﴾. يكون الجهاد مجرد وعد بالإيمان دون تحقيقه، ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنَنَّ بِهَا﴾، والقسم عن غير علم جهل مثل القسم على عدم البعث بعد الموت، ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾، والقسم دليل على سوء النية لأن الإيمان لا يحتاج إلى قسم بل إلى فعل، ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ﴾. القسم كلام بلا فعل، وعد بلا تحقق، إعلان بلا التزام، ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ﴾.

ونقيض الجهاد الاستئذان والقعود والتخلف والنكوص، ﴿لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا﴾، فالاستئذان بعدم الجهاد تناقض بين الإيمان والجهاد. فالجهاد من متطلبات الإيمان، والإيمان بلا جهاد كالإيمان بلا عمل، والقول بلا فعل، والنية بلا تحقق، وهي سمة المنافقين، والتخلف ليس فرحاً بل هو حزن ونكوص، ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا﴾، فالرسول قدوة، والقدوة يؤتم بها.

والجهاد لا يقتضي خوف اللاتمين، وحسد الحاسدين، وشماتة الشامتين، ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾. الجهاد صدق النية، وإخلاص القصد، والتوجه إلى الله غاية الغايات، وقصد المقاصد.

لذلك لا يستوي القاعدون مع المجاهدين، ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، الخائفين على عرض الدنيا، ﴿فَضَّلَ اللَّهُ

الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ﴿١٧﴾، ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

الجهاد إذن مبدأ الحركة في الإسلام ومناطق التقدم فيه، نقيضه النكوص والتراجع والقيود والتخلف. الإسلام إقدام لا إحجام، حركة إلى الأمام وليس حركة إلى الخلف، وهو مسار الوحي في التاريخ تدريجيًا ومرحليًا، من نبوة إلى نبوة، وهو مسار التشريع داخل النبوة حتى تتم صياغة الشريعة طبقًا للأهلية والقدرة، وهو مثل الاجتهاد في التشريع لا يتوقف طالما أن الحياة مستقرة والزمان متجدد، والواقع متغير.

ليس الجهاد مجرد إعلان عن قصد لا يوجد، والتعبير عن نية هشة في كل مرة تشتد فيها الأزمات، ويزداد فيها الإحساس بالعجز، رغبة في ادعاء بطولة أو استثارة إيمان الجهاد، جهاد بالفعل دون إعلان بالقول. هو جهاد الصامتين وليس بيانات العاجزين. صحيح أن مداد العلماء مثل دماء الشهداء، ولكن يظل لدماء الشهيد الأولوية المطلقة على مداد العلماء، الدماء تروي الأرض والمداد يجف على الأوراق. الدماء دورة الحياة الأبدية في حين تبلى الأوراق.

### (٣) معاني الجهاد في السنة النبوية

وقد أفرد البخاري في الجزء الرابع من صحيحه بابًا في «فضل الجهاد والسير»<sup>٦</sup>. ويبدو بالآية الكريمة، ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقٌّ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ﴾، ويتداخل الباب مع الدعوة إلى الإسلام شرقًا وغربًا لكسرى وقيصر، ودخول الإسلام بالبيعة على الإسلام والجهاد.

نحن الذين بايعوا محمدًا على الجهاد ما حيننا أبدا

وكان الرسول ﷺ يرد عليهم:

اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة

<sup>٦</sup> صحيح البخاري، ج ٤، ١٧-٩٤، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٤٥ هـ.

فالجهد ليس فقط عقيدة بل شريعة، وليس فقط أمراً واجباً بل سيرة متحققة في التاريخ، الجهاد والمجاهدون، النظر والعمل، الأمر والتحقيق. والجهاد في أي مكان يقع فيه اضطهاد البشر في عقائدهم وحرمااتهم، والشهادة في أي مكان وفي أي موقع وفي أي موقف، وأنشد أسير للمسلمين:

ما أبالي حين أقتل مسلماً      على أي شق كان في الله مصرعي  
وذاك في ذات الإله وإن يشأ      يبارك على أوصال شلو ممزع

قد تشير بعض الأحاديث إلى أن أفضل الأعمال الصلاة على ميقاتها ثم بر الوالدين ثم الجهاد في سبيل الله، وهذا لا يعني تأخير الجهاد إلى الدرجة الثالثة فالكل جهاد، الصلاة، في وقتها وبر الوالدين جهاد بالوقت وجهاد بالعمر والنفس، وكذلك إذا روى «أفضل الجهاد حج مبرور»، «فالحج جهاد بالوقت والجهد والمشقة».

وقد يكون الحج جهاداً لما بينهما من قرينة الجهد والنصب، «نعم الجهاد الحج» خاصة للنساء، وذلك تخرج النساء مع الرجال للقتال لري العطش ومداواة الجرحى كما كانت تفعل نساء الرسول وأمّهات المؤمنين، وتحملان القتلى إلى دورهم.

كما أن المجاهد مثل الصائم، جهاد النفس وجهاد العدو، ومع ذلك فقد أثر بعض الصحابة الغزو على الصوم، «من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان دخل الجنة جاهد في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها»، فالجهاد بالأعمال، أعمال الصلاة والصوم.

ويروى في نفس الوقت أنه لا يوجد عمل يعدل الجهاد، «لغزوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها».

ويتمنى الشهيد أن يعود إلى الدنيا حتى يقاتل ويستشهد مرة أخرى، «ما من عبد يموت له عند الله خير يسره أن يرجع إلى الدنيا وأن له الدنيا وما فيها إلا الشهيد لما يرى من فضل الشهادة فإنه يسره أن يرجع إلى الدنيا فيقتل مرة أخرى»، «والذي نفسي بيده لو ددت أن أقتل في سبيل الله ثم أحيأ ثم أقتل ثم أحيأ ثم أقتل ثم أحيأ ثم أقتل»، «لولا أن في ذلك مشقة على الأمة ألا تتخلف عن سرية، ولا تجد حاملة تمنعها من الخروج في سبيل الله وتتخلف عن الركب». ففي الشهادة لذة وفرح وسرور للشهيد ولرفاقه من الشهداء.

والجهاد في المكان دون الهجرة، الجهاد في الأرض في الوقت، «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد نية، وإذا استنفرتم فأنفروا»، والدنيا رباط وجهاد، والأمة في رباط إلى يوم القيامة، «رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها، وموضع سوط أحدكم من

الجنة خير من الدنيا وما عليها، والروحة يروحها العبد في سبيل الله أو الغدوة خير من الدنيا وما عليها». الجهاد تثبت بالأرض، ودرء العدوان، ودفاع عن الحرمات. والصبر عند القتال، «إذا لقيتم فاصبروا»، والصمود وقت الزحف، والنفس الطويل ينتصر على النفس القصير، والزمان والتاريخ مع المجاهدين. كانت حروب إسرائيل باستمرار خاطفة، والآن انتفاضة الاستقلال تطول وتصبر وتصمد في حرب المخيمات ونضال المجاهدين، ولا يعني وجود ضعاف في الأمة نكوصاً عن القتال. فالقتال دفاع عن الحرمات، «هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم؟» القتال دفاع عن النفس ضد العدوان وحماية للضعفاء الذين لا يستطيعون القتال، كالأطفال والنساء والشيوخ والمرضى. والقتال من أجل الحق وليس من أجل العدوان والغنيمة والسلب والنهب، «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»، ويعني ذلك الانتصار للحق ومواجهة الظلم دفاعاً عن الحرية والمساواة ضد الاستعلاء والاستكبار. الجهاد لدرء العدوان، والقتال مفروض على المسلمين، «يا أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية. فإذا لقيتموهم فاصبروا». لذلك كُتِب القتال على المسلمين وهو كره لهم لما فيه من نصب. الجهاد للدفاع وليس للعدوان، لدرء المخاطر وليس لتهديد أحد. والنصر بالرعب، «نُصرت بالرعب». فلا يوجد عدو لا يقهر، والرعب في قلب العدو، رعب الظلم والعدوان على الأبرياء. لذلك يفر العدو عند اللقاء أو يرفض النزال لأنه يعلم أنه مغتصب للأرض. والحرب خدعة، الحرب فن الانتصار، ويتحقق النصر بعدة طرق وليس بالمواجهة المباشرة فقط، وفن خداع العدو ضمن الفنون العسكرية. ويحرم قتل النساء والصبيان في الحرب أو حرق الدور والنخيل في حين أنه يجوز قتل العدو المحارب، فللحرب آدابها، وللقتال قواعده، ولا يكون القتال إلا مع المقاتلين القادرين حتى يتكافأ الخصمان. ويرجز في الحرب، وينشد الشعر في القتال، فالشعر والثورة صنوان، وكان ينشد يوم الخندق:

|                            |                        |
|----------------------------|------------------------|
| واللهم لولا أنت ما اهتدينا | ولا تصدقنا ولا صلينا   |
| فأنزلن سكينه علينا         | وثبت الأقدام إن لاقينا |
| إن الأعداء قد بغوا علينا   | إذا أرادوا فتنة أبينا  |



وكان المسلمون يقرءون في الحرب ﴿سَيَهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ \* بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَى وَأَمْرٌ. فالشعر والقرآن تقوية للروح المعنوية، ويمثلان الوجدان العربي قبل الإسلام وبعده.

ولا يجوز ربط الأسير أو تجويع الأبرياء أو ترك المرضى يموتون والجرحى ينزفون «فكوا العاني، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض». فللحرب آدابها، ولا نزال إلا بين المقاتلين.

ويقاتل عن أهل الذمة ويدافع عنهم، ولا يجوز استرقاقهم، ويوفى لهم. فللكنائس والمعابد حرمتها، ومن احتذى بكنيسة أو معبد فله الحماية.

والجهاد بالنفس وبالمال. الجهاد بالمال تجهيز المجاهدين والعناية بأسر الشهداء، «من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا»، «ومن احتبس فرساً في سبيل الله إيماناً بالله وتصديقاً بوعده فإن شبعه وريه وروثه وبوله في ميزانه يوم القيامة»، وفرس اليوم هو الطائرة والدبابة والمصفحة والصاروخ والمدفع والبارجة البذل فيها والعطاء لها موزون لصاحبه القيامة.

ويطلب الولد للجهاد كما طلب داود، وللطليعة الفضل في الجهاد، فالسابقون السابقون، وكان الرسول يتعوذ من الجبن والكسل والعجز والضعف.

والمجاهد في سبيل الله يركب البحر كما تركب الملوك على الأسرة، وأول جيش من الأمة يغزو البحر فله أجر السبق، «أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا»، وأول جيش للأمة يغزو الروم فله السبق أيضاً، «أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم».

«والخيل معقود لنواصيها الخير إلى يوم القيامة»، والخيل الآن المصفحة والدبابة والطائرة والصاروخ. كانت الخيل هي السلاح الرئيسي عند القدماء. لذلك كثرت الأحاديث فيه، والآن تنوع السلاح في البر والبحر والجو بل وفي الفضاء.

والرمي بالرمح قديماً مثل الرمي برجمات اللهب وبالصواريخ حديثاً، «ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان رامية»، «مالكم لا ترمون»، «ارموا فأنا معكم كلكم». فإذا تكاثر العدو على المسلمين فالرمي بالنبال، «إذا أكتبوكم فاقتلوا بالنبل» مثل الصواريخ المضادة للدبابات والطائرات، والرمح للرمي عن بُعد مثل النبال، «جعل رزقي تحت رمحي وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري».

واليهود ضمن أعداء الأمة، وهم اليهود الذين يخونون العهد، وينقضون الوعد، ويضمرون العدوان، وهم أشبه بصهاينة اليوم، وهم في عداة للمسلمين، والمسلمون في

قتال معهم إلى يوم القيامة، «تقاتلون اليهود حتى يختبئ أحدهم وراء الحجر يقول يا عبد الله هذا يهودي ورائي فاقتله»، ولا تقوم الساعة قبل أن يحدث ذلك، فينتصر المسلمون على اليهود، وعلى المسلمين إجلاء اليهود عن أراضي العرب درءاً للعدوان والغدر، ومنعاً لوجود بؤرة استيطانية تتوسع فيما بعد حتى تشمل أراضي العرب، ويظل اليهود كارهين للعرب، فقد تحولت النبوة منهم إليهم، وغضب الله عليهم وحكم عليهم بالتيه، فإما أن يسلموا وإما أن يغادروا، «انطلقوا إلى يهود ... أسلموا تسلموا، واعلموا أن الأرض لله ورسوله، وإنني أريد أن أجليكم من هذه الأرض، فمن يجد منكم بماله شيئاً فليبعه وإلا فاعلموا أن الأرض لله ورسوله»، وكان الرسول يكبر في حروبه مع اليهود «الله أكبر، خربت خيبر»، وقد حاول اليهود سم الرسول، فإن كان كاذباً يستريحون وإن كان نبياً فلن يضره السم.

ويعدد النبي ست مراحل مستقبلية حتى يوم الساعة الأولى من موته حتى فتح بيت المقدس. فبيت المقدس فتح للمسلمين، والثانية والثالثة موتتان ويصبح المسلمون كالغنم، وربما هما الغزوتان، غزوة الصليبيين والاستعمار الحديث من الغرب والتتار والمغول من الشرق، والرابعة وفرة المال حتى يُعطى الرجل مائة دينار ويظل ساخطاً، وربما هي فترة النفط وثروة النفط وعوائد النفط، والخامسة فتنة لا تترك بيتاً للعرب إلا دخلته، وهو حال العرب الآن من التفكك والضعف والحروب الأهلية في لبنان والجزائر أو الحروب بين العرب والمسلمين مثل حربي الخليج الأولى والثانية، والسادسة هدنة بين العرب وبنو الأصفر الذين يغدرون بالعرب، ويأتونهم تحت ثمانين غاية، تحت كل غاية اثنا عشر ألفاً، وهو حال العرب الذين صالحوا إسرائيل، وعقدوا معاهدات سلام معها، وغدروا بالعرب في فلسطين بعد أوصلو ومدرید، وحصار المدن والمخيمات بمئات من الدبابات والمصفحات والقضاء على السلطة الوطنية المنتخبة.

ومن أعداء الأمة قوم ينتعلون نعال الشعر، عراض الوجوه، صغار الأعين، حمر الوجوه، ذلف الأنوف، وهم أقرب إلى الآريين وإلى الغربيين الرومان أو الشرقيين التتار والمغول، «إن من أشراط الساعة أن تقاتلوا قومًا ينتعلون نعال الشعر ... وأن تقاتلوا قومًا عراض الوجوه كأن وجوههم المجان المطرقة»، وأحياناً يُعيّنون بالترك.

لقد نشأ الإسلام وسط الإمبراطوريتين القديمتين، الروم غرباً والفرس شرقاً، وورثهما المسلمون، فلا قيصر غرباً ولا كسرى شرقاً ... كان الإسلام هو القوة البازغة في نظام العالم القديم، «هلك كسرى ثم لا يكون كسرى بعده، وقيصر ليهلك ثم لا يكون قيصر بعده، ولتنقسم كنوزهما في سبيل الله». وهو كذلك أيضاً في نظام العالم

الجديد بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية في الشرق، وبداية التفسخ في المجتمع الرأسمالي الغربي ومعارضة الشعوب للعولمة ورموزها مثل منظمة التجارة العالمية، ومجموعة الثمانية، واتفاقية الجات، والمجمع الصناعي العسكري، والشركات المتعددة الجنسيات، واقتصاد السوق.

وللمجاهد الشهيد الجنة إن لم يرجع سليماً مع أجر أو غنيمة. الجهاد بمقاييس الدنيا أخذ وعطاء، فوز وتضحية، غنم وغرم، وبمقاييس الآخرة غنم وفوز، وللمجاهدين في الجنة درجات تبلغ المائة، ما بين درجة وأخرى كما بين السماء والأرض. أوسطها الفردوس، وأعلاها فوق العرش، ومنه تتفجر الأنهار. دار الشهداء أحسن الدور، ويأتي الشهيد يوم القيامة، اللون لون الدم، والرائحة ريح المسك، والشهادة تغفر الذنوب، والتضحية بالنفس تجب كل شيء، «ما اغبرت قدما عبد في سبيل الله فتمسه النار»، فتمسه، و«الجنة تحت ظلال السيوف»، وظل الملائكة على الشهيد، «ما زالت الملائكة تظله بأجنحتها تباركه وتحياه وتسعده».

#### (٤) معاني الجهاد عند الفقهاء

ولم يتأخر الفقهاء عن التأليف في الجهاد كباب مستقل من أبواب الفقه مثل «كتاب الجهاد» لعبد الله بن المبارك. (١٨١هـ)، وكتب الفقه جميع لايات القرآنية والأحاديث النبوية حول موضوع واحد اعتماداً على الحجة النقلية دون العقلية، ومع أقل قدر من التنظير العقلي أو وصف لبنية الموضوع بالرغم من قسمته إلى جزأين.

ويعتبر ابن المبارك أن الجهاد تطبيق لمبدأ وحدة القول والعمل، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾. فالجهاد عمل لتحقيق القول، والقول إعلان عن الإيمان في الشهادة، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ \* تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾، والجنة في مقابل الشهادة، ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾.

والشهادة تعبير عن صدق الإيمان، ﴿مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾، وهي استباق للخير، ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾، وهي النفير للحق والقيام دفاعاً عنه، ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾، ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾. الشهادة منافسة

وتسابق وتسارع لنيل الخير، ومن يقاتل مع النبي فهو رباني مثله، ﴿وَكَايْنٌ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ﴾<sup>٧</sup>.

والشهيد مثل القائم الصائم الخاشع الراكع الساجد. فالشهادة عبادة، وركن من أركان الإسلام. المجاهد في سبيل الله كالصائم القائم بآيات الليل وآناء النهار. فالشهادة ركن من أركان الإسلام تعادل كل ركن وتفضلها جميعاً، «رباط يوم وليلة كصيام شهر وقيامه». المجاهد للعدو في ساحة الوغى مثل المجاهد نفسه بالصلاة والصيام والزكاة، «يوشك أن يأتي على الناس زمان خير الناس فيه منزلاً، رجل أخذ بعنان فرسه في سبيل الله، كلما سمع هيعة استوى على فرسه ثم طلب الموت مظانه، ورجل في غنيمة في شعب من هذه الشعوب، يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويعتزل الناس إلا من خير حتى يأتيه الموت».

ولا يوجد فضل يعادل الشهادة، «والذي نفسي بيده لو أنفقت ما في الأرض ما أدركت فضل غدوتهم». فالتضحية بالنفس أعلى من التضحية بالوقت والشعب والمال والجهد. هي التضحية الشاملة، «لكل أمة رهبانية، ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله. فهي رهبانية الخارج وليست رهبانية الداخل، في العالم وليست مع النفس، و«سياحة الأمة الجهاد في سبيل الله». فالجهاد سعي في الأرض، وانتشار في العالم.

والشهداء أمناء الله، قتلوا أو ماتوا على فراشهم، سقطوا في المعركة أم قُضي نحبهم من جراهم. فالشهادة نية وفعل، قصد وتحقيق، وقد انتقل خالد بن الوليد إلى ربه وهو على فراش الموت ولا توجد بقعة في جسمه إلا وبها ضربة سيف أو طعنة رمح، والشهيد بالنية حتى لو لدغته هامة أو أوقعته دابة. فالشهادة سعي في سبيل الله غدوة ورواحاً، «إن خير الناس رجل مجاهد». فالجهاد لا يعدله فضل صدقة أو عون أو تقوى.

والأمة في رباط إلى يوم القيامة، «إن الله بعثني بالسيف بين يدي الساعة، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذل والصغار على من خالفني، ومن تشبه بقوم فهو منهم». فالأمة حاملة للرسالة، والرسالة أمانة في الأرض، والتدافع قانون تاريخي، ومن ثم تظل الأمة إلى يوم الدين حاملة لهذه الأمانة.

<sup>٧</sup> الإمام الحافظ المجاهد عبد الله بن مبارك: كتاب الجهاد. تحقيق نزيه حماد، ماجستير آداب في الشريعة الإسلامية، جامعة بغداد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢م.

والشهداء على ثلاث درجات. الأول الشهيد الممتحن وهو المؤمن المجاهد بنفسه وماله، وفي خيمة الله تحت عرشه، ولا يفضلته إلا النبي، والثاني الشهيد الذي كفر عن ذنوبه بشهادته، فالسيف ممحاة للخطايا، والثالث الشهيد المنافق وهو أقل الدرجات لأن السيف لا يمحو النفاق. فالشهادة صدق في البداية وصدق في النهاية، وأول من يحبهم الله «رجل كان في فئة أو سرية فأنكشف أصحابه فنصب نفسه ونحره حتى قتل». فهو شهيد مرتين، مرة لأنه ضحى بنفسه، ومرة لأنه أحمأ الآخرين. الشهيد من سد الثغرة، وحمل الرفاق، وضحى بالنفس في سبيل المجاهدين، و«أفضل الشهداء عند الله الذين يلقون في الصف فلا يلتفتون وجوههم حتى يقتلوا»، أي المجاهد الذي يخلص في القتال، ويواجه العدو دون تردد، الإقدام دون الإحجام، واليقين في المواجهة، والتركيز على العدو. وأفضل جهاد «من عقر جواده وأريق دمه»، أي من فقد سلاحه وداهمه العدو. فالجهاد قوة إرادة أكثر من كثرة السلاح، ويقاقل الفلسطينيون بسلاح أقل وإرادة أشد عدوًا بسلاح أكثر وإرادة أضعف، «يوم في سبيل الله خير من القيام فيما سواه». فالزمان تاريخ، والعمر خلود. المجاهد مصب التاريخ، ومحرك الزمان، ومغير الأحوال، ومبذل الأمل والشعوب.

والشهداء أربعة، مؤمن لاقى العدو حتى قتل، ومؤمن أقل إيمانًا أتاه سهم فقتل، ومؤمن خلط عملًا صالحًا بعمل طالح، ومصرف على نفسه قاتل فقتل، والكل شهيد ولكن على درجات متفاوتة. أفضلها الإيمان والفعل، وأقلها الفعل حتى وإن ضعف الإيمان، والشهادة عمل صالح لا يختلط بعمل أقل صلاحًا. الجهاد قصد، وغاية الاستشهاد نية وفتح، وليس مجرد إسراف في القتل، قتل النفس أو قتل الآخر.

وخير الناس منزلًا من امتطى فرسه في سبيل الله فجاهد حتى قتل، ثم امرؤ اعتزل يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويعتزل شرور الناس. فالجهاد في العالم له الأولوية على الجهاد في النفس. «المجاهد من جاهد نفسه بنفسه».

والجهاد في بقاع الأرض بالشام والعراق واليمن، وخير الجهاد في الشام فإنه جهاد الأنبياء، «إنكم ستجندون أجنادًا، جنودًا بالشام، وجنودًا بالعراق، وجنودًا باليمن ... وعليك بالشام، فمن أبى فليلحق بيمنه، وليستق بغدره فإن الله عز وجل تكفل لي بالشام وأهلها»، وفلسطين جزء من الشام والمدخل إليه. فالجهاد في فلسطين لإزاحة الاحتلال الصهيوني والحصار عن شعب العراق مثل الجهاد في الشام، وفي اليمن خير وبركة، فالحكمة يمانية. الشام أرض الأنبياء، والمدخل الشرقي لمصر وأمنها القومي، وقد زرعت إسرائيل بالشام لفصل المشرق العربي عن المغرب العربي وتهديد مصر.

والغزو في البر والبحر. بل إن القتال في البحر خير من القتال في البر، وشهيد البحر له أجران مثل شهيد البر، ومن ثم كان الدفاع عن البحر الأحمر كأمن قومي عربي جهاد في سبيل الله، والدفاع عن سواحل الشام والخليج ضد القواعد الأجنبية جهاد في سبيل الله. «من لم يدرك معي فليفز في البحر فإن قتال يوم في البحر خير من قتال يومين في البر، وإن أجر الشهيد في البحر كأجر شهيدين في البر، وإن خيار الشهداء عند الله عز وجل أصحاب الأكف، قوم تكفأ عليهم مراكبهم في البحر». لذلك عبر المسلمون أفريقيا إلى الأندلس ركوبًا للبحر، وفتحوا جزر البحر الأبيض المتوسط قبرص وكريت ومالطة عبر البحر، وانطلقت دولة الخلافة إلى أوروبا الشرقية عبر مضيقي الدردنيل والبوسفور، وانطلق المسلمون شرقًا عبر خليج فارس وبحر العرب حتى ماليزيا وإندونيسيا والفلبين، ومن يركب الناقة قادر على أن يركب الفلك، وامتداد الصحراء في الأفق مثل امتداد المحيطات، ولا نهائية اليابس لا تختلف عن لا نهائية الماء، ومن فاته الغزو في البر مع الرسول فإنه في البحر مع الأمة.

والغزو في البر والبحر لا تراجع فيه، ولا انحسار للفتوحات. فالأرض التي يبلغها الإسلام تظل كذلك إلى يوم الدين، «إنكم ستجدون أجنادًا، وتكون لكم ذمة وخراج، ويكون لكم على سيف البحر مدائن وقصور. فمن أدرك ذلك فاستطاع أن يحبس نفسه في مدينة من تلك المدائن أو قصر من تلك القصور حتى يموت فليفعل».

والشهيد أول من يدخل الجنة قبل العبد المملوك والعفيف المتعفف. فهو أول المستحقين، والاستحقاق بالحياة له الأولوية على الاستحقاق بالفعل، والكل يسبق الجزء. فالشهيد في أعلى عليين. «ومن رمى بسهم فبلغه فله درجة في الجنة». الشهادة نضال في الأرض وفوز في السماء، تحقيق قصد في الأرض ونيل فوز في السماء.

وثلاثة عيون لا تحرقها النار أبدًا، العين الباكية من خشية الله، والعين الساهرة مع كتاب الله، والعين الحارسة للمجاهد في سبيل الله.

وأجر المجاهد على الله. قد يسلب منه الحق في الأرض، وقد يناله بعض السوء من طغيان الحكام، ومع ذلك هو في زمرة الأنبياء والرسل، «إنه سيكون في أمتي قوم يسد بهم الثغور، تؤخذ منهم الحقوق، ولا يعطون حقوقهم، أولئك مني وأنا منهم، أولئك مني وأنا منهم».

وأفضل الشهداء تدركهم الشهادة وهم في رباط مثل شهداء المقاومة الفلسطينية، «يبعث الله عز وجل يوم القيامة أقوامًا يمرون على الصراط كهيئة الريح ليس عليهم حساب ولا عذاب ... أقوام يدركهم موتهم في الرباط».

والشهادة عمل مستمر حتى يوم القيامة، عمل يولد أعمالاً صالحة. الشهادة حياة مستمرة في الأرض وفي السماء، وفي الأوطان وفي الجنان، «كل بيت يختم على عمله إلا الذي يموت في سبيل الله فإنه يجرى عليه أجر عمله حتى يبعث».

## (٥) معاني الجهاد عند بعض المصلحين

وتبدأ معاني الجهاد عند المصلحين من القرآن والسنة والفقه بالإضافة إلى ظروف العصر وتحدياته والقدرة على الخروج من المنهج النصي إلى المنهج الاجتماعي. فالجهاد ليس فقط أمراً شرعياً بل هو أيضاً حركة اجتماعية، تبدأ من الفرد وتمتد إلى الجماعة، ثم تتحول إلى حركة تاريخية.

فأقرب الكتابات الإصلاحية إلى الكتاب والسنة والفقه القديم هو رسالة «الجهاد في سبيل الله» للإمام الشهيد حسن البنا. إذ يبين أولاً أن الجهاد ركن من أركان الإسلام، وفريضة على كل مسلم ومسلمة. ثم يذكر ثانياً بعض آيات الجهاد في الكتاب ليس عن طريق تحليل الألفاظ، لفظ «الجهاد»، بل عن طريق معانيه مثل القتال والغزو والاستعداد والتخلف عن القتال والجهاد بالنفس والمال ثم الفوز في الآخرة. فالجهاد فرض، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾. ومع ذلك فعسى أن نكره شيئاً وهو خير لنا. وعسى أن نحب شيئاً وهو شر لنا. فالقتال في الظاهر ألم وفراق وجهد ومشقة واستشهاد، وهو في الباطن فرح ونعيم وسعادة وفوز أبدي، ويظن القاعدون والمخلفون والمنافقون أن التخلف عن الجهاد منجاة من الموت، والموت حكم عام على البشر جميعاً، القاعدين والمجاهدين، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون، ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾. فالمجاهد هو الذي اشترى الحياة الدنيا بالآخرة، وقاتل في سبيل الله فيؤتيه أجراً عظيماً. الجهاد أمر شرعي بالاستعداد لملاقاة العدو، وإرهاب عدو الله، وهو أمر بتحريض النبي المؤمنين على القتال، والقلّة الصابرة تغلب الكثرة الباغية، وقاتل البغاة جزء من عذاب الله لهم بأيدي المؤمنين، والجهاد استنفار لبذل المال والنفس، ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. أما المخلفون فإنهم يخشون القتال لما

به من نصب وجهه ومشقة في الحر، والقاعد أول مرة لن يجاهد ثاني مرة. فالجهاد طوعية لا جبراً، وحرية لا قسراً. يرتعشون من سورة القتال بعد نزولها.

والأحاديث كثيرة على الجهاد والقتال. يشير البعض منها إلى تمنى الشهيد أن يُقتل ثم يعود إلى الدنيا ليُقتل من جديد لعذوبة الشهادة، والمجاهد من جاهد بنفسه وماله، من امتطى جواده، ومن أعدّه وجهه، وهو ركن من أركان الإسلام، يعادل الصيام والصلاة والحج، ومن رابط ليلة كمن صام ألف ليلة، والشهيد لا يتألم في موته، ولا يشعر بالضربة إلا كقرصة، ومن عاش ولم ينو الجهاد مرة لقي ربه خجولاً، «من لقي الله بغير أثر من جهاد لقي الله وفيه ثلثة». الجهاد ترك عرض الدنيا والتوجه لما هو أبقي، «إذا تبايعتم بالنسيئة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم»، ومن مات ولم يغز مرة في حياته مات وفي قلبه بعض النفاق، «من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من النفاق».

أما حكم الجهاد عند فقهاء الأمة فإنه عند الأحناف بذل الوسع من القول والفعل، ورد البغاة والمعتدين، فهو فرض كفاية، وبداية بالقتال، وعلى الإمام أن يبعث بسرية إلى دار حرب كل سنة مرة أو مرتين مع إعانة الرعية له، وإن لم تقع الكفاية إلا بجميع الناس فإنه يصبح فرض عين كالصلاة ولقول الرسول: «الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة، وإن امرأة سببت بالمشرق وجب على أهل المغرب تخليصها ما لم تدخل حصونهم وحرزهم»، وعند المالكية الجهاد في سبيل الله فرض كفاية أيضاً إلا إذا جعله الإمام فرض عين كالصلاة إذا ما هجم العدو واعتدى على المسلمين، وعند الشافعية الجهاد فرض كفاية إلا إذا وقع الاعتداء على المسلمين فإنه يصبح فرض عين، وعند الحنابلة هو أيضاً فرض كفاية إلا إذا تقابل الزحفان وإذا وقع الاعتداء على المدن الآمنة وإذا استنفر الإمام المسلمين، وهو فرض على الأقل مرة كل عام.

ويقاتل المسلم استعداداً لردع العدوان وحماية للأمة لأن الإسلام رسالة هداية وعدل. فإذا ما طلب العدو السلم استجب له، ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾، والقصد من الجهاد إعلاء كلمة الله وليس الجاه وحب الظهور والطمع في الغنيمة والغلبة، «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله».

وبالرغم من القتال إلا أن الرحمة واردة في الجهاد. إذ يحرم الاعتداء، ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾، والعدل عام ينطبق على الناس جميعاً أقرباء وأبعاد،



﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾. فالغزو باسم الله دون غل أو غدر أو تمثيل أو قتل للأطفال والنساء والشيوخ، «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله. اغزوا ولا تغلّوا ولا تغدروا ولا تمثّلوا ولا تقتلوا وليدًا»، ولا يتطلب القتال تشويه الوجه والتمثيل بالجمّة، «إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه»، وإن من الجهاد أيضًا قول الحق في وجه إمام جائر، «إن من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». فالجهاد ضد الطغيان في الداخل والخارج.

ويبين المودودي في رسالته «الجهاد في سبيل الله» خطأ ترجمة الغربيين لها بلفظ Holy War أي الحرب المقدسة أسوة بما كانت تقوم به الكنيسة في الغرب، وكذلك مثل خطأ الغرب في اعتبار الإسلام نحلة Religion، والأمة دولة وطنية Nation، وحقيقة الجهاد من طبيعة الإسلام باعتباره فكرة انقلابية ومنهجًا انقلابيًا، تعيد بناء المجتمع بأسره على أساس من الحرية والمساواة وتحت شعار «لا إله إلا الله»، وهذا يتطلب الجهاد، وهو يعادل لفظة Struggle بالإنجليزية، وهو جهاد في سبيل الله، وابتغاء وجه الله ضد الذين يقاتلون في سبيل الطاغوت، ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ﴾. الجهاد في سبيل الله جهاد في سبيل الحرية والمساواة ضد العلو والإفساد في الأرض، ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾، ودعوة الإسلام الانقلابية تقتضي ألا تكون العبودية إلا لله، ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾. فالإسلام دعوة إلى انقلب عالمي شامل وتطبيق للحاكمية، ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾، ضد الملوك والطاغاة، ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾، وقد ادّعى فرعون الألوهية وقال ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾، ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي﴾، ﴿أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ﴾، ﴿مَنْ أَشَدُّ مَنَا قُوَّةً﴾، وتقتضي دعوة الإسلام الانقلابية تغيير النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتغييرها تغييرًا شاملًا دون سطوة طبقة على طبقة. الجهاد إذن هو الوسيلة لتحقيق الحاكمية، وتحويل العقيدة إلى شريعة، نظام العدل في مواجهة نظام الظلم.

ولا تجوز قسمة الجهاد إلى هجومي Offensive ودفاعي Defensive، فالدفاع اعتذار. إنما الإسلام بطبيعته حركة تحرر في التاريخ، يقلب نظم البغي والطغيان. فالإسلام والجور نقيضان، والحرية والقهر لا يلتقيان، ولا خوف على حقوق أهل الذمة في

الإسلام فقد جمعتهم المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات مع المسلمين. إنما يناهض الجهاد قوى الطغيان، وهما بلغة العصر الاستعمار والاستغلال.

ويأخذ سيد قطب في رسالته «الجهاد في سبيل الله» نفس الاتجاه التحرري معتمداً على الكتابات السلفية لابن القيم وتقسيم المجتمعات غير الإسلامية إلى أهل صلح وهدنة، وأهل حرب، وأهل ذمة، ولا يقاتل أهل العهد إلا بعد خرقهم له وإعلامهم بذلك، وأهل الذمة جزء من الأمة. أما أهل الحرب فهم الذين يقاتلون الذين نزلت فيهم سورة «براءة»، وهذا يدل على أن الإسلام يتسم بالواقعية الجدية، والواقعية الحركية، والحركة الدائبة، والضبط التشريعي لعلاقة المجتمعات بعضها ببعض. الجهاد ضد الاستكبار في الأرض والقوى السياسية التي تقوم عليه، ولا فرق بين دفاع وهجوم كما هو الحال عند المودودي، والإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من عبودية العباد إلى عبودية الله، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾، وهو ليس الحكم الثيوقراطي المعروف في الغرب بل حكم الشريعة. القتال إذن لدرء العدوان، والدفاع عن الحرية، ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلُمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ \* الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾. فالقتال للبغاة، ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾، والجهاد ضد البغاة ومن يساعدونهم، ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾، ولقد أخطأ المستشرقون عندما تصوّروا أن الإسلام انتشر بالسيف للإكراه على العقيدة مع أن تحرر البشر حركة طبيعية لا تحتاج إلى سيف. السيف للبغي والظلم والعدوان وهو مضاد لطبيعة البشر.

وفي «ضرب الكليم» والذي أعلن فيه الحرب على العصر الحاجز أنشد محمد إقبال شعراً في الجهاد ضد فتاوى الشيوخ التي تنكر الجهاد وتكتفي بالعلم، في حين أن السيف أصدق إنباءً من الكتب. فالوعظ مجرد لغو في حين أن السيف هو أداة النضال ضد الطغاة. فلدى المسلمين الحق دون القوة، ولدى الغربيين القوة دون الحق.

|                             |                          |
|-----------------------------|--------------------------|
| والسيف فيه حاكم بين الأمم   | الشيخ أفتى أنه عصر القلم |
| في مسجد قد صار من لغو الكلم | أما درى الشيخ أن وعظه    |
| بل قلبه من لذة الموت حرم    | فما ترى السلاح كف مسلم   |
| فكيف ميتة الشهيد يغتنم      | من قلبه يهاب موت كافر    |

|                                |                             |
|--------------------------------|-----------------------------|
| فعلمن ترك الجهاد طاغية         | من كفه يسيل في العالم دم    |
| أما ترى الغرب بدأ مدججاً       | ليحفظ الباطل في عز عمم      |
| يا مفتياً على الكنيس مشفقاً    | قد حار في أحكامه أولو الفهم |
| الحرب في المشرق شر داهم        | والحرب في المغرب شر لا جرم  |
| إن يبتغِ الحق فكيف حاسب المسلم | لا الفرنج ذلك الحكم         |



# مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي<sup>١</sup>

## أولاً: المقدمة: الموضوع والمنهج

مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي من المفاهيم الرئيسية في التراث القديم. اللفظان الأولان العلم والعمل، لفظان قديمان وحديثان في آن واحد في التراث القديم وفي الفكر الإسلامي المعاصر، ملتقى التراثين القديم والغربي. في حين أن تعبير «التكافل الاجتماعي» تعبير حديث وإن كان يدل على معنى قديم أيضاً وهو الاشتراك في الأموال، ورد حقوق الفقراء في أموال الأغنياء، ولو أنه مشتق من لفظ قديم «كفل» بمعنى الرعاية والتعهد. وترتبط المفاهيم الثلاثة بعضها ببعض. فالعلم هو النظر، والعمل هو الممارسة، والتكافل الاجتماعي هو الانتقال من الفرد إلى الجماعة، ومن الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، ومن الذات إلى الموضوع، ومن الفكر إلى الواقع، ومن الشريعة إلى العالم، وبتعبير كانط العلم هو العقل النظري، والعمل هو العقل العملي، والتكافل الاجتماعي هو الغائية في التاريخ، ما يعادل ملكة الحكم.

وترتبط هذه المفاهيم الثلاثة فيما بينها من حيث تكوين الحروف وإن لم يكن من حيث الاشتقاق. فلفظ «علم» مكون من حروف ثلاثة (ع ل م) وهي نفس الحروف التي يتكون منها لفظ عمل (ع م ل) مع تبديل الحرفين الثاني والثالث تقديمًا وتأخيرًا،

---

<sup>١</sup> نُشر هذا البحث ضمن سلسلة دراسات التنمية البشرية رقم (٩)، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٨م.

وإذا كان التكافل الاجتماعي يتعلق بوضع البشر في العالم فإن لفظ «عالم» من نفس الحروف الثلاثة (ع ل م) وبنفس ترتيب حروف لفظ «علم» مع إضافة المد بعد الحرف الأول دلالة على عظم العالم وكبره واتساعه وامتداده.

والفكر العربي الإسلامي له مصادره الأولى في القرآن والسنة، ثم في العلوم الإسلامية القديمة خاصة العلوم الفقهية التي تحولت إلى ثقافة شعبية متداخلة. الأمثال العامة ومكونة الوجدان العربي الإسلامي. كما أن الفكر العربي المعاصر هو نقطة الالتقاء بين التراث القديم والتراث الغربي، بين الموروث والوافد متفاعلاً مع الواقع العربي واحتياجاته، أزماته ومتطلباته.

فما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي قرنت بين العلم والعمل، وما أكثر الإشارات إلى حق الفقراء في أموال الأغنياء، والزكاة على المال، والصدقات والكفارات، وحق الجوار، ونقد تركيز الأموال في أيدي قلة من الأغنياء وضرورة سيولته بين الناس، وحركته بين الطبقات. كما أن هذه المفاهيم لا تستمد فقط من التراث العربي الإسلامي، بل أيضاً من الأمثال العامة التي تتداخل مع التراث فيكونان معاً الرافدين الأساسيين في الثقافة الشعبية. فما يؤثر في الناس ليس تراث العلماء في بطون الكتب مباشرة بل من خلال الثقافة الشعبية العامة التي أفرزت أيضاً حكمتها في الأمثال العامة والسير الشعبية.

ويمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة بعدة مناهج شائعة وما زالت في الدراسات الإسلامية، وتتفاوت هذه المناهج بين دراسة ما ينبغي أن يكون ودراسة ما هو كائن، ولما كان الموضوع هو المفاهيم وليس الواقع فإن دراسة المفاهيم تكون أقرب إلى الدراسات المعيارية منها إلى الدراسات التجريبية، ولما كان الوعي العربي المعاصر ما زال أقرب إلى الوعي المثالي الذي يرى ما ينبغي أن يكون أكثر مما هو كائن، يعبر عن معايير الموروثة والتي قد يكون الواقع على نقيضها، فيعبر عن آماني وتطلعات ويحلم بعالم أفضل في الماضي أو في المستقبل بعيداً عن أزمة الحاضر، آلامه وأحزانه، غلبت عليه في دراسة المفاهيم والمناهج النصية والمعارية.

وعادة ما تكون دراسة ما ينبغي أن يكون بالمنهج الدفاعي الذي يبين عظمة الإسلام ودعوته إلى العلم والعمل والتكافل الاجتماعي كقيم إسلامية أصيلة. فلا يوجد دين عظم هذه القيم كما عظمها الإسلام. العلم شعاره في «اقرأ» وفي تسمية كتابه المقدس «القرآن»، والعمل دليله في ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا﴾، والتكافل الاجتماعي جوهره «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً».

وعادةً ما يعتمد المنهج الدفاعي على النصوص الأولى في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والعلماء الأوائل خاصة الصوفية. يحل النصوص لغوياً ويشرحها نصياً، ونادراً ما يُشير إلى أسباب النزول وأثرها في التغيير الاجتماعي، وقد يتجاوز تحليل النصوص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين وكبار الزهاد إلى كتب التراث نفسه خاصة التراث الفقهي، إما تكراراً وشرحاً وعرضاً وتلخيصاً أو مع بعض الاجتهادات المعاصرة، تبين عصرية الإسلام، وحداثة الدين، وقدرته على حل مشاكل العصر التي يشعر بها الجميع، الجهل، والكسل، والتفاوت الشديد بين الفقراء والأغنياء، وقد يؤدي عرض إيجاب الفكر إلى إدراك سلب الواقع.

والمنهج الدفاعي بطبيعته يدافع عن الأفكار والقيم ولا ينظرها أو يحللها أو يبين مدى تفاعلها مع الواقع قبولاً أو رفضاً، تسليماً أو اعتراضاً. كما أنه منهج انتقائي يقوم على اختيار النصوص المؤيدة وترك النصوص المعارضة مما يسمح لعالم آخر من موقف مخالف اختيار النصوص المتروكة عن قصد وعمل عرض لها مناقض للعرض الأول، ثم ينشب تراشق بالنصوص بين الموقفين الاجتماعيين المتعارضين، وكل منهما يجد شرعيته في النصوص وذريعته فيها. الموقف الاجتماعي هو الأساس والنص هو المشرع والغطاء. الأول يجعل الإسلام اشتراكية، والعلم هو العلم بالواقع، والعمل هو العمل اليدوي، والتكافل هو إعادة توزيع الدخل وقضاء على الرأسمالية، والثاني يجعله رأسمالية. فالعلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، والعمل هو العمل الصالح للأخرة، والتكافل الاجتماعي أخلاق الإسلام التي تقوم على الزكاة ومقدارها ٢,٥٪ من مجموع الثروة تحليلاً لباقي الثروة وهي ٩٧,٥٪ وتشريعاً للملكية، وعلى الصدقة الاختيارية، وحرية التجارة والربح مكفولة بالشرع.

وعادة ما تتم دراسة ما هو كائن بالمنهج الإحصائي والأسلوب التقريري الذي يرصد التجارب التنموية في العالم العربي في عصورها المتتالية: الليبرالية، ثم الاشتراكية العربية، ثم الرأسمالية كما هو الحال مثلاً في تاريخ مصر الحديث قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وبعدها، قبل الناصرية وبعدها. وغالباً ما يقوم بذلك علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد. يرصد الواقع أكثر مما يصف المثال. ويقوم بذلك على مستوى الفرد أو الأسرة أو المجتمع أو الإقليم. يركز على الممارسات الفعلية أكثر مما يركز على المبادئ النظرية، على الوقائع أكثر من المفاهيم.

وإذا امتاز هذا المنهج بالقدرة على كشف الواقع الفعلي والممارسات العملية إلا أنه أيضاً محدود بعدة عوامل. فهو تجزيئي، إقليمي النزعة. كلما كانت وحدة التحليل صغيرة، الفرد أو الأسرة، كانت النتائج أكثر عملية. والمنهج التجريبي يتعامل مع وقائع وليس مع أفكار أو مفاهيم، ويحصى أشياء ولا يدرك معاني. لا يبدأ بالمفاهيم الواسعة المطلقة مثل العلم والعمل والتكافل الاجتماعي، بل يطبق ذلك على عينات محددة في بيئة واحدة أو قرية صغيرة أو مدينة معينة أو إقليم ووطن أو العالم العربي ككل، ابتداءً من عينات ممثلة. وكلما ضاقت العينة أصبحت أقل تمثيلاً وبالتالي يقع البحث في مخاطر التعميمات والأحكام المسبقة والانتقال من وصف الجزء إلى الحكم على الكل. ومن ثم يصبح السؤال: كيف يمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة بالمنهج التجريبي الإحصائي وعلى أوسع نطاق ممكن من أجل الوصول إلى أحكام عادة تتجاوز الأفراد والجماعات والقرى والمدن والأقاليم إلى مجموع الوطن العربي أو العالم الإسلامي. كما لا يبين هذا المنهج تفاعل هذه المفاهيم الثلاثة في الواقع الاجتماعي المتغير. وقد لا يتجاوز التحليل الكمي إلى الوصف الكيفي وكأن الجداول الإحصائية قادرة على قراءة نفسها بنفسها دون تأويل أو رؤية للبواغث أو المفاهيم التي تحدد سلوك الأفراد والمجتمعات.

وكما يعتمد المنهج الدفاعي على أدبيات التراث يعتمد المنهج الإحصائي على الأدبيات المعاصرة في العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، العربية والأجنبية. وبالرغم من اعتماد الأدبيات العربية على الدراسات الميدانية المباشرة إلا أن التأسيس النظري عادة ما يكون من الأدبيات الغربية التي غالباً ما يسودها الخطاب التنموي الرسمي لهيئات ومنظمات التنمية الدولية. وغالباً ما تقع هذه الأدبيات في وهم وجود نموذج واحد للتنمية لكل المجتمعات والشعوب والثقافات. فالتنمية واحدة، والمجتمعات نمطية، والنموذج الغربي نموذج عالمي معياري يتكرر خارجه في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. المسيح الأبيض البشرة، الإيطالي الأزرق العينين. وهو المسيح الأفريقي والآسيوي والأمريكي اللاتيني. وتغفل هذه الدراسات النمطية خصوصيات تجارب التنمية سواء في الثقافة أو في الواقع المحلي. وتقتصر على الإحصائيات المجردة وتحليلها وتحويلها أحياناً إلى نماذج رياضية تغفل التجارب الحية التي منها نشأت، وتتعامل مع البشر كما تتعامل مع وحدات قياسية متساوية.

لذلك كان المنهج الوصفي هو أفضل المناهج لدراسة هذه المفاهيم الثلاثة ومدى تأثيرها في عمليات التنمية البشرية من أجل رؤية الأبعاد الذاتية والثقافية للتنمية وكيفية استخدامها أو استبعادها في التنمية المعاصرة. يبدأ الوصف بتحليل التنمية المعاصرة



باعتبارها تجارب حية فردية واجتماعية وحضارية في شعور الباحث باعتباره مشاركاً في عملية التنمية لجيل بأكمله. وفي التجربة الحية تلتقي المفاهيم والممارسات العملية، والتراث والواقع الاجتماعي. فالتراث ما زال حياً في وجدان الناس يمددهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك. والواقع الاجتماعي هو الحامل الحضاري أو السياق التاريخي الذي تتم فيه عمليات التنمية. والوصف، وإن لم يتضمن أحكاماً إلا أنه بطبيعته حكم، ولكنه حكم ضمني على التراث الحي وتفاعله مع الواقع الاجتماعي في عمليات التنمية عن طريق كشفها وبيانها وتتبع مسارها وكأن الواقع يتحدث عن نفسه. فتحليل المفاهيم باعتبارها معاني حية في الشعور تؤدي إلى العود إلى الأشياء ذاتها بعيداً عن الإحصائيات المجردة والبيانات الإحصائية والرسوم البيانية من ناحية، وبعيداً عن الواقع التجريبي والاستبيانات والمقابلات المباشرة. فالوصف يتم على مستوى إنساني خالص، مستوى التجربة الحية الفردية والجماعية وليس على المستوى الصوري الخالص أو المستوى المادي الساذج. ولما كان الواقع حياً متطوراً فإن وصف مسار هذه المفاهيم الثلاثة في مسار عمليات التنمية يكون في نفسه كشفاً عن حضور الماضي في الحاضر، ورصدًا لسيناريوهات المستقبل وتنبؤًا بمسارته. فلا فرق في الوعي بالزمان بين الحاضر والماضي والمستقبل. وقد عرف المنهج الظاهرياتي في العلوم الاجتماعية خاصة في ظاهريات الثقافة التي ترصد تجارب الماضي باعتبارها تجارب حية في الشعور. وتصف تجارب الحاضر باعتبارها مصب الماضي المعيش. بل وتتنبأ بالمستقبل باعتباره احتمالات أو توقعات بناء على قوانين التاريخ.<sup>٢</sup>

ويمكن لمنهج تحليل المضمون أن يساعد على اقتناص المعاني ابتداءً من أشكال اللغة. وهو نوع من تحليل الخطاب لا يهدف إلى معرفة تركيبه وبنيته بل يهدف إلى الخروج منه إلى عالم المعاني ثم إلى عالم الأشياء. فاللغة تكشف المعنى وتحيل إليه. والمعنى يكشف العالم باعتبارها عالماً حياً في الشعور. وقد غلب المنهج «تحليل المضمون» على العلوم الاجتماعية والسياسية في تحليل خطب الرؤساء والمديرين ورؤاهم

<sup>٢</sup> قمنا من قبل بعديد من الدراسات الوصفية مستعملين هذا المنهج في «الدين والثورة في مصر» ج ٣ «الدين والتنمية القومية». مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م. خاصة، «الدين والتنمية القومية في مصر»، ص ٤٣-٤٢، «دور الدين في معارك التنمية»، ص ٤٣-٢١٠، «أثر العامل الديني على توزيع الدخل القومي في مصر»، ص ٢١١-٢٨٨، «معارك الدين والتنمية»، ص ٢٨٩-٣١٢، «مراجعة وتقرير»، ص ٢١٣-٢٢٣.

الاجتماعية والسياسية. كما يتم استعماله لتحليل الخطاب الديني والعلمي والفلسفي والأدبي والقانوني والتاريخي.<sup>٢</sup>

ويمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة في عدة علوم اجتماعية حديثة مثل أنثروبولوجيا الثقافة أو علم اجتماع الثقافة السياسية لأن الموضوع على التخوم. وكان الأفضل دراستها داخل الفلسفة باعتبارها علمًا إنسانيًا وتضم هذه العلوم السابقة فيها. ومع ذلك، يظل جوهر التحليل هو التحليل الفلسفي الخالص اعتمادًا على الجهد الفردي والاجتهاد الشخصي دون الاعتماد كثيرًا على الدراسات الثانوية والأدبيات المسهبة في الموضوع. كان الهدف هو عدم تكرار ما هو معروف سلفًا في الدراسات المشابهة والأساليب النمطية التقليدية، ومحاولة الاجتهاد من جديد حتى لو كان محفوفًا بالمخاطر المنهجية والموضوعية. ولذلك لم تتم الإحالة إلى المصادر، النصوص القديمة، دون المراجع، الدراسات الثانوية والأدبيات المعاصرة.

وقد تم استعمال الأسلوب الفلسفي العام دون المصطلحات المهنية في التخصصات الدقيقة. الغاية مخاطبة الجمهور العريض وليس النخبة العاملة. فالموضوع أقرب إلى هموم العالم والمواطن وليس العالم وحده أو المواطن وحده. ولا يعني الأسلوب الثقافي العام أي تنازل عن الدقة العلمية في العبارة أو المصطلح. بل يعني إيصال المعنى بأيسر الطرق وأسهلها. فالمعنى هو المقصود وليس اللفظ، الرسالة وليس حاملها.

## ثانيًا: مفهوم العلم

لا يعني «العلم» في التراث العربي الإسلامي العلم الطبيعي كما هو شائع في الفكر الغربي وكما هو مفهوم أيضًا في الفكر العربي المعاصر تحت تأثير الفكر الغربي وإحساسًا بالنقص أمامه ورغبة في اللحاق بأهم إنجازاته. تقليدًا وتبعية ونزولًا على معايير العصر. بل يعني «العلم» كل نسق معرفي ينتظم موضوعًا ومنهجًا وغاية، لا فرق في ذلك بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني أو كما يقول الفلاسفة الألمان بين «علوم الطبيعة» و«علوم الروح». وربما تكون أحد أسباب أزمة العلم الطبيعي في الغرب هو الفصل بين العلم

<sup>٢</sup> انظر دراستنا «المال في القرآن»، «الجهاد»، تحليل لفظي من القرآن في «الدين والثورة في مصر»، ج ٧، اليمن واليسار في الفكر الديني، ص ١٢٠-١٦٢، ص ١٧٨-١٨٣.

الطبيعي والعلم الإنساني بدعوى الموضوعية والحياد والتفرقة بين حكم الواقع وحكم القيمة. فالواقع بلا قيمة، والقيمة بلا واقع. والموضوع بلا ذات، والذات بلا موضوع. وهي ثنائية العصر الحديث التي عرف بها الغرب في الصراع بين المثالية والواقعية، الصورية والمادية، العقلية والتجريبية والتي في داخلها تأرجحت العلوم الإنسانية بين هذا النموذج مرة وذلك النموذج مرة أخرى حتى استقرت على نموذجها الخاص في العلوم الإنسانية كما صاغتھا الظاهريات.

يعني «العلم» هنا المعرفة المنظمة، المعرفة الشاملة التي تعطي تصوراً عاماً للكون والحياة. ولما احتاج كل شيء إلى معرفة تعددت العلوم حتى في جزئيات المعارف. فكل موضوع جزئي علم: علم أسباب النزول، علم الناسخ والمنسوخ، علم المكي والمدني داخل علوم القرآن، وعلم الحروف وعلم الكتابة وعالم القراءة وعلم البيان وعلم البديع وعلم الصرف وعلم النحو داخل علوم اللغة. يشمل العلم عدة علوم. لذلك يكون اللفظ أحياناً في صيغة المفرد مثل «علم أصول الدين» و«علم أصول الفقه». وقد يكون بصيغة الجمع مثل «علوم الحكمة» لأنها تشمل المنطق والطبيعات والإلهيات و«علوم التصوف» لأنها تشمل المقامات والأحوال والرياضيات والمجاهدات. وفي العلوم النقلية علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم السيرة، بالمفرد، وعلوم القرآن لأنها تشمل علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم المكي والمدني وعلم المحكم والمتشابه، وعلوم الفقه لأنها تشمل العبادات والمعاملات، الفرائض والسنن بالجمع. والعلوم العقلية كلها بالمفرد سواء العلوم الطبيعية مثل علم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم المعادن أو العلوم الرياضية مثل علم الحساب وعلم الهندسة وعلم الفلك وعلم الموسيقى أو العلوم الإنسانية مثل علم اللغة وعلم الأدب وعلم الجغرافيا وعلم التاريخ.

وتتجلى هذه المنظومة العامة للمعارف الإنسانية تحت مفهوم العلم في «مفيد العلوم ومبيد الهموم» للخوارزمي (ت ٣٨٦هـ)؛ إذ يضم علوم الدين مثل قواعد الدين، وأحكام النبوة، وشرح السنة، وفوائد الدين، والرد على الكفرة والغرائب، أو آداب الإسلام، والأوراد والمناظرات، ومعالجة الذنوب، وحقيقة الدنيا وآفاتها، وسلوة العقلاء والحلال والحرام، والحقوق أو المكارم والمفاخر، وغرور الإنسان، والجهاد، وفتن آخر الزمان، ونوادر العلماء، وعلوم الدنيا مثل الجواهر والأقاليم، وعشرة النساء، والسلطان، وأسرار الوزارة، والتواريخ وسير الملوك، والحروب، والتعبير وعجائب البلدان، والخواص، والباء.<sup>٤</sup>

<sup>٤</sup> جمال الدين أبو بكر الخوارزمي: مفيد العلوم ومبيد الهموم، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ١٣٣٠هـ.

وقد ذكرت صيغة العلم في القرآن ٨٠ مرة، وتعني العلم اللدني المنزل من عند الله. فالله هو المعلم الذي يهب الناس العلم، وهو علّام الغيوب. والعلم هو العلم المدون في اللوح المحفوظ، لا يقربه الخطأ أو النسيان، ويعرفه الراسخون في العلم الذين أوتوا العلم، ويؤمنون به. لذلك ارتبط العلم بالإيمان والتسليم ومعرفة الحق. وهو مضاد للجهل وعدم المعرفة. وهو أيضًا في مقابل الظن، أي العلم بلا دليل. فالعلم لا يكون إلا علمًا يقينيًا، وطريقة البرهان لا الجدل والمراء. وهو علم لا خلاف عليه ولا تشتت فيه ولا تفرّق حوله كما حدث مع أهل الكتاب. وهو علم شامل يضم العلم بالغيب والعلم بالشهادة، العلم بالملأ الأعلى والعلم بما تخبئ الأرض، العلم بالسماء والعلم بالأرض، ويروي تاريخ الأمم السابقة، ويتطور بتطور العصر. لذلك كان علمًا محدودًا يعرف الإنسان منه قدر ما يستطيع، مقاييس صدقه في التنزيل بمطابقته مع الواقع، وفي التأويل بمطابقته مع النفس، يجمع بين القوة المعنوية والقوة المادية. بالبساطة في العلم وفي الجسم معًا. وأخيرًا يبعث العلم على التقوى والهدى. فهو علم موجه إلى النفس لتصفيتها، وإلى الأخلاق لتأسيسها. يتأسس في العقل وفي النفس وفي الطبيعة في آنٍ واحد.<sup>٥</sup>

<sup>٥</sup> وقد ذكر لفظ العلم ومشتقاته في القرآن (٧٧٩ مرة) في عدة معانٍ، على النحو التالي طبقًا لتحليل المضمون من ناحية أشكال اللفظ:

- ورود اللفظ باعتباره فعلًا (٤٢٥ مرة) أكثر من وروده اسمًا (٣٥٤ مرة) مما يدل على أن العلم فعل التعليم والتعليم وليس موضوع العلم، وأنه ممارسة فعلية أكثر منه نتيجة محسوسة. فالعلم تربية وعملية ذاتية أي الوعي بالعلم. وفي استعمال اللفظ كفعل يظهر الزمن المضارع (٣٤٧ مرة) أكثر من الماضي (٣٥) في حين يرد الزمن المستقبل بصورة أقل (١٠). فالعلم زمن متصل، حقيقة ثابتة. ولذلك ورد في صيغة المضارع أكثر.

- ورد فعل العلم في الصيغة الخبرية (٧٤٨ مرة) وفي صيغة الأمر (٣١)، مما يدل على أن العلم حقيقة واقعة ولا تؤمر. وهو فعل إرادي حر من اختيار الذات أكثر منه أمر تكليف.

- بالنسبة للضمائر في الفعل الماضي يبرز ضمير المتكلم المفرد (٣) والجمع (٦) وضمير المخاطب المفرد (٤) والجمع (٦) وضمير الغائب المفرد (١٣) والجمع (٢). فالتكلم الجمع أكثر من المفرد.

- والمخاطب الجمع أكثر من المفرد مما يدل على أن العلم فعل جماعي. أما ضمير الغائب المفرد فإنه يجمع الجميع وهم جمهور العلماء. وبالنسبة للضمائر في الأسماء فإن اللفظ لا يذكر إلا مرتين في المخاطب الجمع والغائب المفرد مما يدل على أن المهم هو العلم كفعل وليس المعلوم كشيء، وأن العلم حركة ذاتية قبل أن يتجه نحو موضوع. فالعلم هو العالم قبل أن يكون هو المعلوم.

كما ورد لفظ «العلم» ومشتقاته في السنة ما يربو على الألف مرة مما يدل على أن الإيمان علم. وخصص له البخاري الكتاب الثاني «كتاب العلم» بعد الكتاب الأول «كتاب الإيمان». وتندرج كلها طبقاً لتحليل المضمون تحت عشرة معاني على النحو التالي:<sup>٦</sup>

(١) العلم صفة لله. فالله هو العالم، عالم الغيب والشهادة. فهو العالم والعلم والعليم في صيغة المبالغة للتوكيد والاستمرار.

(٢) كما أن العلم صفة للذات الإلهية فإنه صفة للذات الإنسانية. إنما الفرق بين الاثنين هو الفرق بين الثابت والمتحول. ويذهب العلم الإنساني بذهاب العالم. كلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم. فالله لا ينزع العلم انتزاعاً ولكنه ينتزعه بقبض العلماء. لذلك كان موت العلماء ثلماً في الإسلام. ووجب التعلم قبل أن يرفع العلم.

(٣) الناس عالم ومتعلم، وكلاهما شريكاً في الأجر. القراءة على العالم وقراءته سواء. ولا يكون العالم عالماً حتى يكون متعلماً ومعلماً. ومن علم علماً فليعلمه أخاه. وإن أحب أحد أخاه فليعلمه علمه. فالعلم بالتعلم نقلاً من عالم إلى عالم. وهو العلم الموروث المسموع شفاهاً قبل التدوين أو بعده حين القراءة، وليس تأملاً في الطبيعة واستقراءً من حوادث الواقع وتعرفاً على حقائق الكون وإدراكاً لقوانين الطبيعة.

---

• وبالنسبة إلى المضارع يرد المتكلم المفرد (١١) والجمع (١٣) والمخاطب المفرد (١٤) والجمع (٧٢) والغائب المفرد (١١٦) والجمع (٩٠). فالعلم للغائب أكثر مما هو للمتكلم والمخاطب، فعل جماعي كما أنه فعل فردي. وبالنسبة إلى الضمائر في المضارع فإنها قليلة (١٤) مما يدل على أن فعل العلم أهم من الشيء المعلوم.

• يرد فعل «علم» كفعل متعدّد (٤٣ مرة) مع كل الضمائر مما يدل على أن التعليم فعل متبادل. وفي كل الأزمنة، الماضي والمضارع، وفي المبني للمعلوم والمبني للمجهول للعالم والمتعلم.

• أما بالنسبة للأسماء فإن لفظ «عليم» هو أكثر الأسماء شيوعاً (١٦٢) ثم لفظ العلم (١٠٥) ثم أفعل التفضيل أعلم (٤٩) مما يدل على أهمية التفاضل في العلم. ثم يرد اسم فعل «عالم» (٢٠) مفرداً وجمعاً «عالون» و«علماء». ثم يرد لفظ المعلوم مفرداً (١١) وجمعاً (٢) ثم اسم علّام (٤) ومعلم (١). فالصفة عليم أكثر من العلم المجرد بلا صفة. العلم صفة للنفس، حالة للذات.

• وبالنسبة إلى الضمائر يذكر العلم مجرّداً منها (٩٤). ولا يضاف إلا إلى الضمير الغائب المذكر (٥) والمؤنث (٤) والجمع (٨) والمتكلم المفرد (١) مما يدل على أن العلم صفة مستقلة عن العالم ويكون في هذه الحالة قيمة أو صفة لله. ولما كانت الصفة لا توجد بغير موصوف فإن صفة العلم تنتهي أيضاً إلى ذات العالم.

<sup>٦</sup> فنسك، منسج: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، بريل، ليدن، ١٩٦٢م، ج ٤، ص ٣١٨-٣٢٩.

(٤) العلم أساس الوجود ووسيلة البقاء واستمرار الحياة. فمن أشرط الساعة رفع العلم وتثبيت الجهل. كما أن من أشرطها زهاب الإيمان وسيادة الكفر. فلم تعد الحياة وقتاً للاختبار أو مكاناً للاختيار.

(٥) فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائل النجوم، وكفضل الرسول على سائر أئمة. فالعلم عبادة، والدراسة صلاة. ولا يوجد عمل أفضل من العلم. ويستغفر للعالم من في السموات والأرض. كما يدخل العالم فيما بين الله وعباده وكأنه واسطة بين الحق والخلق.

(٦) والعلم فريضة على كل مسلم ومسلمة يبعث على الفهم والتقوى. وآفته النسيان وترك المذاكرة والاجتهاد. فلا خير في علم لا فهم فيه ومن يخشى الله فهو عالم، والعالم من يخاف الله. لذلك لا يجتمع العلم والفسق. ويصبح العلم في رذالة الناس إذا أصبح العلم في الفساق. ولا يكون الرجل عالماً إذا حسد من فوقه. ومن تعلم العلم ليباهي به العلماء، ومن تعلم علماً لغير وجه الله يطلب به الدنيا فليس بعالم.

(٧) وموضوع العلم هو العلم بأحكام الدين، وعلم الأخلاق. ويشمل العلم بالفرائض والحلال والحرام، والعلم بالشريعة وبالفروض والنوافل، والعلم بالكتاب والسنة، والعلم بالعبادات والمعاملات. وهو العلم بالإنسان الذي يشمل الفرد والجماعة، علم التربية، علم الذات قبل التوجه نحو الموضوع وهو الطبيعة. فالآيات أي الظواهر في الأرض وفي النفس، وفي الخارج وفي الداخل.

(٨) والعلم هو العلم النافع، والعود بالله من علم لا ينفع، ومن عالم لا ينفع بعلمه. فالعلم علمان: علم منقول مروي، وعلم حي في القلب وهو ما ينفع الناس. وعلامة النفع العمل به. فماذا ينفع علم العالم إذا تكلم بالعلم وعمل بالفسق؟ العلم غايته العمل، والتعلم غايته الفعل. النظر والعمل واجهتان لشيء واحد. والعلم والعمل خير من العلم بلا عمل أو العمل بلا علم.

(٩) والعلم من أهل الاختصاص. والجهل بالشيء يرد إلى العالم به. ولا يعطى العلم إلا لأهله، العالم والناصح واللبيب. وإذا سئل العالم عن شيء لا يعلمه قال الله أعلم. ومن أفتى بغير علم فقد جهل.

(١٠) والعلماء هم قادة الأمم. وينتظر الناس قيام الإمام العالم. فمثل العلماء في الأرض كمثل النجوم، والعلماء ورثة الأنبياء. وتهلك الأمم إذا لم يبقَ علماؤها واتخذ الناس جهالهم علماء. وتهلك الناس إذا هلك علماؤهم أو إذا نهاهم علماؤهم فلم ينتهوا. العلماء يكثر في زمان، ويقلون في زمان، وينعدمون في زمان. يعيش العالم في العلم،

ويعيش الناس معه. ويعيش رجل في العلم، ولا يعيش معه أحد. ويعيش الناس في علم عالم فيكون وبالأعلى عليه لأنه أخل بالأمانة وضل الناس. فالعلماء ليسوا فقط ورثة الأنبياء بل قادة الأمم.<sup>٧</sup>

في هذا الإطار لمعاني العلم في الكتاب والسنة تصعب التفرقة بين العلم الإلهي والعلم البشري. فالعلم الإلهي صفة من صفات الله مثل القدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة. ولا يمكن معرفتها إلا بعد الكلام أي إرسال الرسل وتبليغ الوحي بلغة معينة، العبرية أو العربية، لشعب معين، بني إسرائيل أو العرب، وفي وقت معين، وقت إرسال كل نبي، وفي مكان معين، في الشام أو الحجاز، وفي شمال شبه الجزيرة العربية أو في وسطها.<sup>٨</sup> وقد أدى ذلك كثيرًا إلى الاتهام بالخلط بين العلمين لكل من يحاول بيان

---

<sup>٧</sup> لم نشأ أن نذكر الأحاديث النبوية بنصها لكثرتها وتكرارها وتعدد رواياتها وسندها وآثرنا التعبير عن معانيها دون ألفاظها. ولكن يكفي هذا الحديث الجامع: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالمًا اتخذ الناس رءوسًا جهالًا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا».

<sup>٨</sup> هناك عدة تعيينات للعلم الإلهي منذ صفة العلم لله حتى قراءة القارئ له. ويمكن إجمالها في سبعة قد تكون هي المقصودة بالحديث المشهور: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»: العلم كصفة أزلية ثابتة كعلم إلهي قبل التعبير عنه في كلام. وهو ما عناه القدماء بقولهم إن القرآن أزلي أو قديم قبل التعبير عنه في أحد أشكال التعبير.

• العلم المدون في اللوح المحفوظ دون معرفة كيفية التدوين وهل هو بلغة أو حروف على ألواح أم هو تدوين روحي خالص، بمعنى الحفظ والثبات والتحقق والتعين والاستقلال عن الذات العالم.

• العلم في ذهن جبريل ووعيه الذي نقله من الله أو من اللوح المحفوظ وحفظه ووعاه قبل أن يتكلم به في الأرض ويبلغه الأنبياء وهي مرحلة متوسطة بين العلم المدون في الألواح والعلم المحفوظ في الصدور، قبل أن يتحول من موضوع إلى ذات كما تحول من قبل من ذات، الذات الإلهية، إلى موضوع، اللوح المحفوظ.

• العلم الذي نطق به جبريل في الأرض بلغة معينة لنبي معين في وقت بعينه وفي مكان محدد، وهو تحول العلم إلى كلام منطوق من الذهن إلى اللوح، ومن اللوح إلى الذهن، ومن الذهن إلى اللسان.

• الكلام الذي سمعه الرسول من جبريل وبلغه بدوره إلى الناس بلهجة قومه، وبصوت يسمعه كل الناس. وهو العلم الإنساني الذي يبدأ بسماع الرسول له وتبليغه للناس بعد أن كان علمًا إلهيًا في الذهن الإلهي وفي اللوح وفي ذهن جبريل وعلى لسانه. وقد تحول العلم هنا إلى كلام، أي إن العلم صياغة، والفكر لغة، والمعاني ألفاظ.

الصلة بين العلمين وتناول العلم الإلهي بعد أن ينزل في الوحي ويفهمه الناس في الزمان والمكان ويؤولونه عبر العصر طبقاً لتجدد المصالح.

هذه التعينات كلها هي العلم كما يبدو في الكتاب والسنة، منها ما قبل النطق ومنها ما بعد النطق. المستوى الأول بلا لغة والمستوى الأخير بعد اللغة أي التحقق في عالم الأشياء. ومن ثم يكون مسار الوحي من المعنى إلى الشيء عبر اللغة.<sup>٩</sup> ويستأنف الفقه معاني العلم في القرآن والحديث كما وضح في «جامع بيان العلم وفضله» ويوسع منها ويزيد عليها.<sup>١٠</sup> ويمكن إجمال هذه المعاني في عشرة:

(١) العلم أيضاً فريضة على كل مسلم ومسلمة، وواجب شرعي مثل باقي الفرائض والواجبات الشرعية كالصلاة. فالتعلم صلاة. وقد جعل ذلك الحضارة الإسلامية عبر التاريخ حضارة علم.

(٢) لا يجوز كتمان العلم بل العلم للتعليم والتبليغ والرواية. ليس العلم علماً سرياً بل هو علم علني منشور من جيل إلى جيل. فالعلم مشاركة وتبليغ بالإجازة أو المناولة. ورب سامع أوعى من مبلغ. فالعلم والمتعلم شريكان. لذلك يدعو الرسول لمستمعه وحافظه ومبلغه ضد الصدقية والباطنية وأصحاب التعليم الذين يكتمون العلم ولا يبلغونه للناس، وضد قسمته إلى علم للخاصة وعلم للعامة، واعتبار علم الخاصة العلم مضموناً به على غير أهله.

(٣) العلم يبقى في الدنيا كعمل مؤثر فيها. وهو العلم النافع الذي يتحول إلى عمل. وليس العلم الذي لا يفيد أو الذي يضر، فلا يوجد علم في ذاته، علم للعالم، ولكن يوجد علم للناس، علم يحقق المصالح العامة. العلم تحقق في الخارج وليس فقط معرفة في

---

• العلم أو الكلام الذي يسمعه كل الناس من الرسول وبلهجة قومه، ويبلغون به كل الناس بلهجات أخرى. وهنا يصبح العلم قراءة ليست فقط بالصوت، سماعاً وأداءً بل أيضاً بالحفظ والفهم والوعي والإيحاء. لذلك نشأت علوم التفسير.

• العلم أو الكلام الذي يبلغه الناس بلهجاتهم إلى أقوام آخرين بلهجاتهم حتى اليوم والذي تختلط فيه القراءة بالتأويل، والنص بالاعتباس، والعلم بالاختيار، والقرآن بالانتقاء، والوحي بالاستعمال.

<sup>٩</sup> انظر دراستنا «مستويات النص القرآني» أدب ونقد، القاهرة، مايو ١٩٩٣م، ص ٢١-٢٢.

<sup>١٠</sup> أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٩٦٨م.



النفس، عمل في الخارج وليس فقط اطمئناناً و يقيناً في الداخل، ضد الغنوصية التي تعتبر الكمال في المعرفة الباطنية، في علاقة النفس بالحقيقة خارج العالم وليس في علاقتها بالعالم. المعرفة الغنوصية وهم أو معرفة فارغة لأنها لا تحقق في العالم بل شرطها هو التجرد منه والبعد عنه والتخلي عن علائقه.

(٤) العلم مجموع من آداب السلوك. غايته وجه الله وليس التباهي به في المجالس. الصمت من آدابه. العلم والتقوى شيء واحد؛ لذلك يُذم الفاجر من العلماء. يؤدي العلم إلى اكتشاف الحقائق ويقود إلى الله. ومن هنا تنبع هيبة العلم والعلماء. في ثقافة توحد بين العلم والسلوك.

(٥) العلم عبادة إن لم يفضلها. قليل العلم خير من كثير العبادة. وخير العبادة الفقه. وفضل العالم على العابد كفضل الرسول على أمته. وفضل المؤمن العالم على المؤمن العابد سبعون درجة. وفضل العلم أفضل من العبادة. ويبعث الله العالم والعابد فيقال للعابد أدخل الجنة ويقال للعالم اشفع للناس كما أحسن أدبهم. وكل حكمة يسمعها مسلم وينطوي عليها ثم يحملها إلى أخ له تعدل عبادة سنة. ولأن يغدو الإنسان فيتعلم باباً من العلم خير من أن يصلي مائة ركعة. وبين العالم والعابد مائة درجة. وفقه واحد أشد على الشيطان من مائة عابد. وإذا جاء الموت طالب علم وهو على تلك الحالة مات شهيداً. بل يفضل العلماء على الشهداء. ويشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء والعلماء والشهداء. ويوزن يوم القيامة مداد العلماء ودماء الشهداء. إذا كان للأنبياء على العلماء فضل درجتين فللعلماء على الشهداء فضل درجة.

(٦) العالم أمين الله في الأرض والمسئول عن رسالته؛ لذلك يسأل الله العلماء يوم القيامة عما عملوا فيما علموا. العلماء ورثة الأنبياء وأمناء الرسل. لذلك يُذم العالم إذا ما داخل السلطان الظالم. هو الذي يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة لأولي الأمر. العالم هو الذي يقوم بدور الرقابة على جهاز الدولة وتطبيق القانون كما هو معروف في نظام الحسبة، وهي الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية كما يقول ابن القيم.<sup>١١</sup>

(٧) وقد يكون العلم شفاهاً أو تدويناً. أحياناً يكره تدوين العلم وتخليده في الصحف حتى يظل حياً في القلوب، وأحياناً يفضل تدوينه لحفظه. وفي كلتا الحالتين

<sup>١١</sup> الحسبة أو وظيفة الحكومة الإسلامية.

يحفظ العلم ويصلح اللحن والخطأ في الحديث وتتبع ألفاظه ومعانيه. والتعلم في الصغر أفضل من التعلم في الكبر. فالعلم تربية وتعليم، يتحول إلى عادة مكتسبة وسلوك يومي. فلا فرق بين العلم وتهذيب الأخلاق وإعداد المتعلم. العلم اكتساب قدرات، وتعلم مهارات، وممارسات يومية منذ أولى مراحل وعي الطفل.

(٨) ويكون العلم بالسؤال والإصرار على طلب العلم والرحلة إليه، والحرص على استدامة الطلب والصبر على النصب. ويكون العلم بمجالسة العلماء وأخذه ممن هم في رتبة أرفع ومنزلة أعلى. ويجوز للصغير أن يفتي أمام الكبير بإذنه.

(٩) العلم هو الفقه والفهم. ومن يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين. وخيار الناس في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا أي إذا عرفوا التواصل والانقطاع. فحقيقة العلم وأصله الفقه، جدل بمعنى الفهم. لذلك كانت آفة النسيان أي غياب العلم من الذهن. والفقيه أو العالم حقيقة لا مجازًا. وتجوز له الفتيا. إذا سُئل أجاب. وإن لم يعرف توقف. ويكون الفقه باجتهاد الرأي، ومعرفة العموم والخصوص، والظاهر والمؤول وإثبات المقايضة في الفقه. فمن ذلك القياس أو الرأي أو الظن فعل ذلك إذا كان على غير أصل. وقد يخطئ المجتهد وقد يصيب في الفتيا والأحكام. واختلاف الأئمة رحمة بينهم. ومع ذلك يكره الجدل والمراء في المناظرات دون إثبات الحجة والدليل. والتقليد ليس مصدرًا للعلم.

(١٠) ويحذر من الإكثار من الحديث دون فهم له أو منفعة منه. كما يحذر من التدافع إلى الفتيا والإسراع إليها. فهي مسئولية دنيوية وأخروية. ولا يجوز حكم العلماء على بعضهم البعض. فالكل مجتهد. وإن أخطأ أحدهم فله أجر وإن أصاب فله أجران. ولا يجوز الاقتصار على السنة دون الكتاب أو الكتاب دون السنة. فالسنة بيان وتوضيح وتفصيل للكتاب. وهي تفسير له بعيدًا عن الأهواء والبدع وأصحاب المصالح. لذلك كان المحدث على وضوء إحساسًا بالتقوى والصدق، وبعيدًا من الهوى والكتمان. ويجوز النظر في الكتب السابقة لأهل الكتاب والرواية عنهم. فالتاريخ البشري واحد، ومعرفة الديانات السابقة الصحيح منها والمنتحل جزء من معرفة علوم الأوائل وتجارب السابقين.

وانشغل القدماء بقضية تصنيف العلوم طالما أن العلم هو مجموعة المعارف الإنسانية المنظمة لا فرق في ذلك بين أنساق عقلية وأنساق خرافية، بين الرياضيات والطبيعيات من ناحية، والسحر والطلسمات والنيرنجيات والطالع والكف والأحاجي من

ناحية أخرى. وتعددت المقاييس: العقل والنقل، الدراية والرواية، الرأي والأثر، العقل والذوق أو العقل والقلب أو القلب والجوارح، الباطن والظاهر أو التنزيل والتأويل، الفقه والتصوف أو الأصول والفروع، العقيدة والشريعة. وقد يكون المقياس الداخل والخارج، الموروث والوافد، علوم الأواخر وعلوم الأوائل، وعلوم المتقدمين وعلوم المتأخرين، علوم القرآن وعلوم اليونان، علوم العرب وعلوم العجم.

والقسمة الغالبة على منظومة العلوم القديمة كلها القسمة الثلاثية: العلوم العقلية النقلية، والعلوم النقلية، والعلوم العقلية. فالعلوم العقلية النقلية هي التي تجمع بين العقل والنقل كمصدر وكمنهج للعلم وهي أربعة: علم أصول الدين الذي يحاول وضع قواعد عقلية تتأسس عليها العقائد، وعلم أصول الفقه الذي يحاول وضع قواعد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية، وعلوم الحكمة التي تحاول وضع نسق للحكمة في المنطق والطبيعات والإلهيات والإنسانيات، وعلوم التصوف التي تحاول شق طريق للسالكين إلى الله والعازفين له والسعداء به والمتحدين معه والمحبين له.<sup>١٢</sup>

والعلوم النقلية الخالصة هي العلوم التي تعتمد في مادتها وموضوعها ومنهجها على النقل وحده دون العقل، الرواية دون الدراية، الأثر دون الرأي. وهي خمسة: علوم القرآن، كيفية روايته وجمعه وتدوينه وعدد آياته وسوره وأجزائه وأول وآخر ما نزل منه وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه والمجمل والمبين ... إلخ. وعلم الحديث ويشمل علم مصطلح الحديث، وطرق السند، التواتر والآحاد، وأنواع المتن الحرفي والمعنوي، وكيفية ضبط الراوي، وعلم الجرح والتعديل، وألفاظه والرواية، واختصارات الحديث وتجميعها في أبواب، وشروحه ودرجات يقينه من الصحيح حتى غير الصحيح. وعلم التفسير يشرح القرآن مبيناً ظروفه التاريخية والإطار العام لقصصه وأحكامه، وشارحاً معاني ألفاظه أو مبيناً أسرار بلاغته وإعراجه أو واضحاً لأحكامه. وعلم السيرة يقص سيرة الرسول أسوة بقصص سائر الأنبياء: حياته قبل البعثة وبعدها، أزواجه ومغازيه، نزول الوحي عليه وأحاديثه، مرضه ووفاته. وعلم الفقه يبين كيفية ممارسة الشعائر وتطبيق الحدود اعتماداً على القرآن والحديث وقسمته إلى عبادات ومعاملات، علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بربه وعلاقته

<sup>١٢</sup> انظر نماذج من دراستنا لهذه العلوم في «من العقيدة إلى الثورة» (خمسة مجلدات)، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م. أو «دراسات إسلامية» الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م.

بالآخرين. وهي العلوم التي لها أبلغ الأثر في الحياة اليومية والثقافة الشعبية والتي تدرس في المعاهد الدينية والمساجد ومنها تستمد الخطب الدينية والوعظ الديني.<sup>١٣</sup> والعلوم العقلية تعتمد على العقل وحده في مواجهة الطبيعة وإن كان موجهاً بمنهج الوحي في استعمال العقل ورؤية الطبيعة دون تدخل مباشر للوحي. وتشمل العلوم الرياضية: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، والعلوم الطبيعية: الطبيعة والكيمياء والحيوان والمعادن، والعلوم الإنسانية بلغة العصر: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ.<sup>١٤</sup>

وقد نشأت عدة محاولات لإحصاء العلوم بتعبير الفارابي أو لأقسام العلوم بتعبير ابن سينا. فقد وضع الفارابي العلوم كلها في خمسة أقسام: علم اللسان نظراً لأهمية اللغة. فلا علم يبدأ إلا باللغة. العلم هو القضايا كما هو الحال في التيارات الوضعية والمنطقية المعاصرة. ثم علم الرياضيات يدرس الفكر ذاته، البدهة والاتساق في علوم يقينية مراناً للفكر. ثم علم المنطق يضع قواعد الفكر وأشكال القياس وطرق التفكير السليم. ثم العلم الطبيعي والإلهي في علم واحد؛ إذ لا يمكن دراسة الطبيعة دون الإحالة إلى ما بعد الطبيعة أو دراسة ما بعد الطبيعة دون الإحالة إلى الطبيعة. فهما علمان متضايفان كالأب والابن. وربما هما علم واحد مع اختلاف الرؤية، من أدنى في علم الطبيعة أو من أعلى في علم ما بعد الطبيعة. قد يكون علم الطبيعة إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والإلهيات، أي علم ما بعد الطبيعة، طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. ثم علم الكلام والفقه والعلم المدني وهو ما يعادل العلوم الإنسانية. فعلم الكلام هي العقائد أسس نظرية للسلوك أو بتعبير المعاصرين أيديولوجية سياسية. والفقه ما ينتج عنها من

---

<sup>١٣</sup> انظر نماذج من دراستنا لهذه العلوم النقلية في «الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول» في «هموم الفكر والوطن»، ج ١، التراث والعصر والحدائق، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٧-٥٦، «مناهج التفسير ومصالح الأمة» في «الدين والثورة في مصر» (ثمانية أجزاء)، ج ٧، اليمن واليسار في الفكر الديني، ص ٧٧-١١٦ «من نقد السند إلى نقد المتن» مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ١٣١-٢٤٣، «ابن رشد فقيهاً» مجلة ألف، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد ١٦، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ١١٦-١٤٤.

<sup>١٤</sup> انظر نموذج دراسة العلوم الطبيعية في «الوحي والواقع والطبيعة، قراءة في كتاب «القانون» في الطب لابن سينا»، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩م.

ممارسات فردية ونظم اجتماعية وسياسية واقتصادية وهو ما يسمى بالعلم المدني أي نظم المجتمع وكما يثيره المعاصرون باسم المجتمع المدني في مقابل الدولة.<sup>١٥</sup> أما ابن سينا فإنه قسّم العلوم قسمة ثنائية: العلم النظري والعلم العملي. ثم قسّم كل منهما قسمة ثلاثية؛ إذ ينقسم العلم النظري إلى رياضة وطبيعيات وإلهيات. فالأشياء إما مع الكثرة وهي الرياضيات أو بعد الكثرة وهي الطبيعيات أو قبل الكثرة وهي الإلهيات. وينقسم العلم العملي إلى أخلاق وسياسة واقتصاد (تدبير منزلي). وهي القسمة التي شاعت لاتساقها مع التصور العام للعلم في الفكر الإسلامي، العلم النظري والعلم العملي.<sup>١٦</sup>

ولما كان العلم هو مصطلحاته وكانت لغة العلم هي اللغة الاصطلاحية فقد وضعت مجموعة من القواميس للمصطلحات العلمية. وهي أقرب إلى الموسوعات العلمية الكبيرة مثل «أبجد العلوم» لحسن صديق خان، و«جامع العلوم في اصطلاحات الفنون» الملقب بـ «دستور العلماء» للقاضي عبد الرسول، يتجاوز المصطلحات إلى العبارات والقضايا بما في ذلك الآيات والأحاديث من أجل ضبط معاني اللغة<sup>١٧</sup> وقد نشأ هذا النوع من التأليف عند القدماء في الحدود والتعريفات قبل أن يتحول إلى علوم.<sup>١٨</sup>

وتبدأ كل العلوم القديمة العقلية النقلية أو العقلية بتعريف العلم، موضوعًا ومنهجًا وغاية، لا فرق بين علم إلهي وعلم عقلي وعلم طبيعي وعلم إنساني. فالعلم الإلهي يستند إلى العقل الإنساني والطبيعة البشرية والواقع المادي، ويتأسس في العقل وفي الطبيعة وفي الواقع. فما قيمة علم لا يفهم، ولا يتفق مع الطبيعة البشرية، ولا يتحقق في الواقع؟ لذلك قام العلم الإسلامي على وحدة الوحي والعقل والطبيعة.

<sup>١٥</sup> الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩م.

<sup>١٦</sup> ابن سينا: في أقسام العلوم العقلية في «تسع رسائل في المنطق والطبيعيات»، مطبعة هندية، القاهرة، ١٩٠٨م.

<sup>١٧</sup> حسن صديق خان: أبجد العلوم. القاضي عبد الرسول: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء. مؤسسة الأمل للطبوعات، بيروت، ١٩٧٥م.

<sup>١٨</sup> ذلك مثل رسالة الكندي «في حدود الأشياء ورسومها»، ورسالة ابن سينا في «الحدود»، والآمدي «اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة»، والجرجاني «التعريفات»، والتهانوي «كشف اصطلاحات العلوم والفنون».

وقد حاول علم أصول الدين وضع نظرية في العلم قبل البحث في تأسيس العقيدة؛ إذ إن سؤال كيف أعلم؟ يسبق سؤال ماذا أعلم؟ العلم معرفة يقينية تطابق الواقع في مقابل الجهل والوهم والظن والشك والتقليد.<sup>١٩</sup> وقد يكون علمًا بديهيًا فطريًا، وهو العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى تعلم أو علمًا استدلالياً نظريًا يحتاج إلى تعلم. وطرقه للنظر. فالنظر يفيد العلم عن طريقة التوليد. توليد النتائج من المقدمات. لذلك كان النظر واجبًا عقلاً وشرعًا. فهو أول الواجبات حتى قبل الفرائض. فبالنظر عرف وجود الله وهو مصدر الشرائع. وموضوعه العالم الطبيعة حتى يقابل العلم الصاعد العلم النازل (الوحي). وطرق النظر التعريف أو الاستدلال أو القياس. ومقدمات القياس إما يقينية أو ظنية. والأدلة عقلية أو نقلية. والدليل العقلي قطعي في حين أن الدليل النقلى ظني لاعتماده على الوضع واللغة. وكل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات شيء على أنه صحيح ما أثبتته، ولظل ظنيًا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة.<sup>٢٠</sup>

ولا تختلف نظرية العلم عن الحكماء عنها عند المتكلمين إلا أنه قد تحولت إلى منطق وهو أداة العلم وآلته. والعلم هو العلم الطبيعي والإلهي عند ابن سينا، وأضاف إخوان الصفا العلم الإنساني، العلوم الإلهية الناموسية والشرعية كقسم رابع من أقسام الحكمة. فوضعت مادة العلم، المحسوبيات والمجربات والبديهيات والأولويات كمقدمات قياسية. وأصبح البرهان قمة نظرية العلم. الألفاظ والعبارة والقياس مقدمات له، والسفسة والجدل والخطابة والشعر نتائج له كما شرح الفارابي.

كما اختار علم أصول الفقه المنطق كنظرية للعلم كما فعل الغزالي في المستصفى. فمن لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه. وخصص مقدمة في المنطق باعتباره المدخل إلى علوم الاستدلال. وإذا كان قد كُفّر الفلاسفة في الإلهيات خاصة وفي الطبيعيات عامة إلا أنه لم يكفرهم في المنطق لأنه نموذج العلم اليقيني. وربما استعملوه لإيهام الناس بأن باقي علومهم في الإلهيات والطبيعيات يقينًا وصدقًا.<sup>٢١</sup> وقد يكون المدخل هو اللغة، اللغة العربية وقسمتها إلى اسم وفعل وحرف، وقسمة الاسم إلى نكرة ومعرفة أو مفرد ومركب،

<sup>١٩</sup> «من العقيدة إلى الثورة»، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، ج ١، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم.

<sup>٢٠</sup> عضد الدين الإيجي المواقف، عالم الكتب، (بدون تاريخ).

<sup>٢١</sup> الغزالي: المستصفى في علم أصول الفقه (جزءان)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٢٢ هـ.

والفعل إلى أزمته الثلاثة، والحرف إلى متصل ومنفصل. فالعلم لغة. ومباحث الألفاظ تعتمد على منطق اللغة. لذلك كتب الغزالي في المنطق «معياري العلم» و«محك النظر» و«القسطاس المستقيم» لإعادة عرضه ابتداءً من الموروث، الكتاب والسنة والفقه.<sup>٢٢</sup>

وعند الصوفية العلم علمان: العلم البشري سواء كان حسيًا تجريبيًا أم استدلاليًا نظريًا، والعلم الإلهي اللدني عند الأنبياء والصوفية وحيًا أم إلهامًا. قد يخطئ الحس بدليل تخطئة العقل له. فلماذا لا يخطئ العقل إذا كانت هناك ملكة أخرى قادرة على أن تحكم عليه كما حكم هو على الحس. إذا كان علماء الحديث ينقلون علومهم من ميت عن ميت فإن ابن عربي ينقل علمه من الحي الذي لا يموت. وإذا كان الراوي ينقل من فلان عن فلان فإن ابن عربي يروي «عن قلبي عن ربي أنه قال». هذا العلم لا يأتي إلا بالعمل، بالرياضة والمجاهدة. فالعمل يورث العلم وليس العلم هو الذي يورث العمل. العمل مقدمة والعلم نتيجة عند الصوفية وليس العلم مقدمة والعمل نتيجة كما هو الحال للفلاسفة. وقد بدأ الغزالي كتابه «إحياء علوم الدين» بكتاب العلم. وهو العلم الرباني الكشفية، علم بمواطن القلوب، علم الذوق الذي لا يكتفي بعلم اليقين عند المتكلمين أو حق اليقين عند الحكماء، بل يأتي بعين اليقين عند الصوفية.<sup>٢٣</sup> ويبدأ ببيان فضل العلم والتعليم والتعلم وشواهد من النقل والعقل. ثم يفرق بين العلم المحمود والعلم المذموم. كما يميز بين ما هو فرض عين وفرض كفاية. ويفضل علم الآخرة على علم الكلام والفقه. ثم يعرض لمفاهيم العامة للعلم وما تتصوره من علم محمود وعلم مذموم وتفضيل علوم التذكير والحكمة على علوم الفقه والكلام. ثم يبين تفضيل الخلق علم الخلاف وسبب الإقبال عليه. ويبين المناظرة والجدل وشرط صحتها. ثم يصف آداب المتعلم والمعلم، وأفات العلم والفرق بين علماء السوء وعلماء الآخرة. وينتهي ببيان شرف العقل وحقيقته وأقسامه من أجل إفساح المجال للعقل الرباني، عين البصيرة للعلوم الكشفية. ويتعرض الغزالي أيضًا في قسم العادات للتعليم والتعليم ويجعلهما من نتائج العزلة. وفي قسم المهلكات يبين شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد.

<sup>٢٢</sup> انظر دراستنا «علم أصول الفقه» في: «دراسات إسلامية»، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٦٥-١٠٣.

<sup>٢٣</sup> الغزالي: إحياء علوم الدين، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٩م، ج ١، ١١-٩٥، ٢٣٦-٢٣٨، ٢٢٣-٢٢٥ علم الكلام والفقه.

ثم أصبح مفهوم العلم في الفكر العربي المعاصر أقرب إلى المفهوم الغربي، العلم الطبيعي. ونشأ التيار العلمي العلماني عند شبلي شميل وفرح أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا. وبهذا التصور الغربي للعلم إحساساً بأهمية العلم الطبيعي وعدم الاكتفاء بالعلوم الدينية القديمة ودون مراجعة لهذا المفهوم ووضعه في ظروف نشأته ضد العلوم الدينية الإلهية في العصر الوسيط. وبالرغم من تطور مفهوم العلم في الحضارة الغربية في العصور الحديثة إلا أن هناك ثوابت دائمة فيه.

فالعلم نوعان: رياضي وطبيعي. شرط صحة الأول اتساق النتائج مع المقدمات. وشرط صحة الثاني تطابق النتائج مع الواقع. والعلم الإنساني مذذب بين النموذجين السابقين بالرغم من محاولات بعض المعاصرين جعل العلم الإنساني نموذجاً ثالثاً مستقلاً بذاته كما حاولت الظاهريات وكثير من فلاسفة الحياة مثل نيتشه ودلتاي وشيلر وهوسرل وبرجسون ومونييه وبلوندل وكل الفلاسفة الوجوديين. هناك صراع بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني، إما رد الإنساني إلى الطبيعي كما تفعل الوضعية أو رد الطبيعي إلى الإنساني كما تفعل المثالية. فظهرت أزمة العلم الغربي. وفقد مفهوم العلم وحدته وتعددت مفاهيمه بل تضاربت وتصارعت حتى وقع العلم في النسبية بدعوى التعددية في المنهج والموضوع والرؤية. ومع ذلك ظل مفهوم العلم الطبيعي هو السائد لما يمتاز به من صفتي الموضوعية والحياد، والقدرة على التخلص من الجوانب الذاتية في العلم، ومخاطر الأهواء والانفعالات. وقد تطلب ذلك التميز بين حكم الواقع وحكم القيمة، بين القضايا الخبرية والقضايا الإنشائية.

وكانت وظيفة العلم الإنساني نقدية بالضرورة تصل أحياناً إلى حد الهدم والتدمير. فنشأ صراع بين العلم والدين، والعلم والفلسفة. وأصبح تاريخ الإنسانية كلها في مسار من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم. وقد سبّب ذلك رد فعل معاصر في العودة إلى الأشكال البدائية الأولى للفكر البشري بما في ذلك الدين والفلسفة والفن. كما ارتبط العلم بالتطبيق في التقنية حتى تحول العلم وقرينه التكنولوجيا إلى مفتاح سحري لمغاليق الأنهام والمجتمعات. وانتقلت المجتمعات التقليدية من مفتاح سحري مثل الإيمان إلى مفتاح سحري آخر مثل العلم. فلم تتغير العقلية، بل غيرت شكل السحر. كما ارتبط العلم بالاستهلاك والرفاهية والصناعة والوفرة والغنى والتقدم مما أثار بعض التساؤلات بعد إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازاكي وازدياد مخاطر الحرب النووية



وأسلحة الدمار الشامل. كما ظهرت مخاطر المجتمع الصناعي في تلوث البيئة والتدخل المصطنع في مسار الطبيعة الحية في النبات والحيوان والإنسان لمزيد من الزراعة والسمنة والهندسة الوراثية. فزادت أمراض العصر خاصة السرطان ودلالته على العصر الحديث، التكاثر غير المنظم للخلايا.

وتم الإحياء بأن العلم ظاهرة غربية أصيلة على غير منوال. فقد عرف الشرق الدين والفلسفة ولم يعرف العلم. وتم اختزال حضارات الشرق كلها في الصين والهند وفارس وما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة في الأخلاق. مع أن العلم الشرقي كان ضمن منظور حضاري أوسع نابع من الدين والأخلاق سواء العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية. وتحول كل علم خارج الغرب وقبل العصور الحديثة إلى ما قبل العلم أو إلى تاريخ العلم. فاعترب الوعي العربي عن ذاته. وانحرف عن مساره التاريخي. وأصبح الغرب مصدرًا للعلم والنقل الوافد. ووقع في فخ المركز والأطراف. الغرب يبدع وهو ينقل، الغرب ينتج وهو يستهلك. وتغير مصدر النقل بدلاً من النقل عن القدماء ومفاهيم العلم الموروثة، إلى النقل عن المحدثين ومفاهيم العلم الغربية.

ونشأ صراع في الوعي العربي المعاصر بين مفهومين للعلم، المفهوم الموروث من القدماء وهو العلم الديني النقلي النصي بعد أن توارت العلوم العقلية الخالصة لصالح العلوم النقلية، وتجمدت العلوم النقلية العقلية في مرحلة نشأتها وتكوينها القديمة دون تطوير أو تغيير، والمفهوم الغربي للعلم الطبيعي الوافد من العصور الحديثة. واحتار الفكر العربي بين هذين المفهومين. ونشأ الصراع بين التيارين السلفي الذي يدافع عن المفهوم القديم، والعلماني الذي يدافع عن المفهوم الغربي. هذا ناقل من القدماء، وذلك ناقل من المحدثين. والنقل يعادل النقل وإن اختلفت مصادره. وملأ الفراغ الشاسع بين النقلين الخطاب الإنشائي السياسي الإعلامي المعاصر الذي يدافع عن الدولة، ويرسي قواعد النظام القائم، مستعملاً المفهوم السلفي للعلم مرة بمخاطبة العامة والمفهوم العلمي الغربي مرة بمخاطبة النخبة. ولم يحاول أحد حتى الآن بالرغم من الطهطاوي ومحاولته قراءة الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا إبداع مفهوم جديد للعلم، يطور علوم القدماء، وينقد علوم المحدثين.<sup>٢٤</sup>

<sup>٢٤</sup> انظر دراستنا «جدل الأنا والآخر»، دراسة في تلخيص الإبريز للطهطاوي في: «هموم الفكر والوطن»، ج٢، الفكر العربي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٢١٩-٢٤٩.

### ثالثاً: مفهوم العمل

من حيث تحليل المضمون للمعاني المختلفة من لفظ «عمل» في القرآن، فإنها تتراوح بين ثمانية معاني على النحو التالي:<sup>٢٥</sup>

- (١) العمل الصالح جمعاً «الصالحات» (٦٠) أو مفرد (٣٣). وهو المعنى الأول المبدئي. هو العمل الحسن في أفعال التفضيل «أحسن ما عملوا». وهو أيضاً العمل الخير «ما عملت من خير». وذلك في مقابل السيئات «وسيئات ما عملوا»، وعمل المفسدين «والأخسرين أعمالاً».
- (٢) الأعمال بالنيات الحسنة والسيئة، عن علم أو عن جهالة، فالنية شرط للعمل.

---

<sup>٢٥</sup> إذا كان لفظ «العلم» قد ورد في القرآن (٧٧٩) مرة، فإن لفظ «العمل» ورد (٣٥٩) مرة أي حوالي النصف، مما يدل على أهمية العلم أولاً. وطبقاً لأشكال تحليل المضمون يتضح الآتي:

- تردد الفعل (٢٧٥) أكثر من الاسم (٨٤) بحوالي ثلاثة أضعاف مما يدل على أن العمل فعل أكثر منه اسماً، عملية أكثر منه شيئاً.
- ورود صيغة المضارع (١٦٥) أكثر من صيغة الماضي (٩٩) مما يدل على أن العمل حقيقة مستمرة أكثر منه فعلاً تم في الماضي وانقطع.
- وفي صيغة المضارع يتردد المخاطب الجمع (٨٣) أكثر من الغائب الجمع (٥٦) مما يدل على أن العمل نداء للآخر وطلب منه.
- في صيغة الماضي الشخص الثالث أكثر تردداً (٧٣) بحيث تصل إلى ثلاثة أرباع صيغ الماضي كلها مما يدل على انتهاء عمل الفرد وتوقع نتائجه إيجاباً أم سلباً.
- تتردد صيغة الأمر قليلاً (١١) لأن الفعل ليس أمراً بل طبيعة، ويتردد الأمر الجمعي (٩) أكثر من الأمر المفرد، فالعمل جماعي، عمل الأمة أكثر من عمل الأفراد.
- لا تضاف الضمائر للأفعال إلا مرة واحدة في صيغة «عملته» مما يدل على أن العمل في ذاته أهم من الشيء المعمول أي ارتباط العمل بنشاط الذات أكثر من عالم الأشياء.
- بالنسبة للأسماء يرد لفظ «العمل» جمعاً في صيغة أعمال (٤١) أكثر منه في صيغة المفرد «عمل» (٣٠) مما يدل على أن العمل جمعي. أما بالنسبة لاسم الفاعل «عامل» فيرد (١٣) مرة والجمع (٨) أكثر من المفرد (٥) مما يدل أيضاً على أولوية الفعل الجماعي على الفعل الفردي.
- وبالنسبة للضمائر يرد الفرد المتكلم (١)، والجمع (٣)، والمخاطب المفرد (١)، والجمع (١٣)، والغائب المفرد (٥)، والجمع (٢٩) مما يدل على أهمية أعمال الجماعة خاصة الغائبين منهم.

(٣) المسؤولية الفردية والجماعية عن الأعمال. فالأعمال تقدم بالأيادي فردًا وجماعة. ويجد كل عامل أعماله حاضرة أمامه مسائل عنها أو برئ منها. فالمسؤولية أساس الجزاء.

(٤) هناك جزاء على الأعمال جزاء بحسنة مثلها أو عشرة أمثالها أو مائة مرة وجزاء سيئة مثلها. ومن هم بحسنة ولم يفعلها تحسب له. ومن هم بسيئة ولم يفعلها لا تحسب عليه. توفي كل نفس ما عملت، وتنبأ بأعمالها، وتجده حاضرًا أمامها.

(٥) ولما تفاوتت الأعمال تفاوتت الجزاء. للأعمال درجات وللجزاء درجات إيجابًا أم سلبًا مما يتيح الفرصة للمنافسة على الأعمال الصالحة، والابتعاد عن السوء.

(٦) وهناك شهود على الأعمال كالأأيادي والجوارح والقلوب وأدوات الفعل وآلاته. فالعمل مرتبط بوجود الإنسان لا يمكن التبرؤ منه أو الابتعاد عنه.

(٧) الدعوة للعمل في عدة صياغات مثل ﴿وَقُلْ اْعْمَلُوا﴾، ﴿يَا قَوْمِ اْعْمَلُوا﴾، ﴿فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾. والدعوة إلى العمل تتلو الدعوة إلى النظر والتأمل وطلب البرهان.

(٨) العمل في العالم بالكد والسعي نتيجة للاستخلاف، ﴿وَيَسْتَخْلَفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾، وهو عمل في البر والبحر، السعي والكد في العالم. وهو العمل في الدنيا وفي وقت معلوم قبل أن ينقضي أجله؛ إذ لا يمكن العودة إليها بعد انقضاء العمل الصالح بعد التعلم والمشاهدة والتحقق من الجزاء. والأعمال باقية في العالم بأثرها وبعلمها. والله عالم بكل شيء. محيط به خبر وبصير دون أن يفرض إرادته على خلقه. فكل ميسر لما خلق له. وكل يعمل على شاكلته.

وقد ورد لفظ «العمل» في السنة أيضًا في عدة معانٍ مشابهة لمعاني القرآن مع تغيير التركيز على بعضها، ويمكن إجمالها أيضًا في ثمانية على النحو الآتي:

(١) العمل هو العمل الخير. وهو عمل بالطبيعة والفطرة. فكل إنسان ميسر لما خلق له. وكل عامل ميسر لعمله. وأفضل الأعمال الجهاد في سبيل الله، وامتطاء صهوة الجواد والصبر في اللقاء. وأسوأ العمل عمل قوم لوط. فهو مضاد للطبيعة البشرية، ولكل عمل سيئ كفارة بحيث تصبح الأعمال كلها أعمال خير.

(٢) الأعمال بالنيات. والنية الصادقة شرط العمل الصحيح. والنفاق نفاقان: نفاق العمل ونفاق التكذيب.

(٣) وأظهر النيات أن يكون العمل لوجه الله، دون أن يشرك العامل بعمله أحدًا غيره. فمن الناس من يعمل عمل الدنيا مدعيًا الآخرة، ومنهم من يدعي العمل لوجه الله، وهو يحب أن يحمد عليه من الناس. يعمل عمل أهل الجنة وهو من أهل النار.

(٤) ولكل عمل جزاء من نوعه كيفًا وإن زاد كمًّا. فالعمل الصالح القليل قد يكون له أجر كثير. ومن عمل حسنة فله عشر أمثالها أو أزيد. ومن همّ بسيئة ولم يفعلها كُتبت له حسنة.

(٥) العمل تطبيق للعلم. فالعلم يؤدي إلى العمل، وقراءة القرآن تؤدي إلى العمل بما فيه. «تعلموا تعلموا فإذا علمتم فاعملوا». ولا يكون الإنسان بالعلم عالمًا حتى يكون به عاملاً.

(٦) والعمل هو العمل اليدوي. وأفضل عمل عمل العبد بالليل، يكسب قوته. وخير الكسب كسب اليدين، العامل إذا نصح، ما كسب الرجل كسبًا أطيب من عمل يده. وأن يأكل الإنسان من عمل يده خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه.

(٧) والعمل ضد الاتكال «اعملوا ولا تتكلوا إنما هي أعمالكم أحصيها لكم». وهو عمل وفقًا للطاقة والوسع نظرًا لاستحالة التكليف بما لا يطاق. «اكلفوا من العمل ما تطيقون». «لا تكلفوا أنفسكم من العمل ما ليس به طاقة».

(٨) وأفضل الأعمال أدومها «خياركم أطولكم أعمارًا وأحسنكم أعمالًا»، «فإن خير العمل أدومه وإن قل». وهو العمل الأفضل والأحسن والأكمل. وهو العمل الذي يصبح سنة الناس ويخلد في الأرض، وتجتمع عليه الأمة.<sup>٢٦</sup>

وفي الفقه يظهر العمل كأداة للتغير الاجتماعي والنصح والإرشاد لأولي الأمر في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهو العمل المباشر. فإن صعب فالنصيحة بالقول والتنبيه باللسان. فإن صعب فالأعمال بالقلوب وهو أضعف الإيمان طبقًا للحديث المشهور «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان».

وقد أصبح موضوع «العمل» في علم أصول الدين موضوعاً رئيسياً مقروناً بالإيمان في «الإيمان والعمل». وجعلهما الغزالي من الألفاظ الشرعية أقرب منهما إلى العقائد نظرًا

<sup>٢٦</sup> فنسك، منسج: معجم ألفاظ السنة، ج ٤، ص ٣٦٩-٣٨٧.

لتضمنهما أحكاماً شرعية. لذلك كان من الموضوعات السمعية مع النبوة والمعاد والإمامة،  
الحجة فيها للنقل دون العقل وهناك ثلاثة مواقف:

(١) وحدة العمل والإيمان. فالإيمان بلا عمل مجرد أمنية. والعمل بلا إيمان مجرد فعل عضلي غير مقصود وغير موجه نحو غاية قصوى. وهو موقف الخوارج من أجل دفع الناس إلى المعارضة السياسية ضد الاستكانة وقبول الحكم الظالم ومن أجل الخروج عليه لأن أعماله غير مطابقة لإيمانه. وهو الموقف الجذري الذي تعرف به مواقف النضال السياسي وأحزاب المعارضة وجبهات اليسار.

(٢) انفصال العمل عن الإيمان. يكفي الإيمان الإعلان عنه باللسان ولو بتمتمة اللسان نطقاً بالشهادتين دون الشق على القلوب. وهو موقف المرجئة. وقد رأى بعض الفضلاء أن ذلك مدعاة لحقن الدماء، وتكفير المخالفين في الرأي، وتجميع الأمة مثل أبي حنيفة، وهو ما وافق هوى الأمويين أيضاً ما داموا ينطقون بالشهادتين فإن أفعال الحكام تكون خارج دائرة الأحكام الشرعية. فكل من قال لا إله إلا الله فهو مؤمن، وجزء من الأمة.

(٣) المنزلة بين المنزلتين لمن يخرج عمله عن إيمانه، فلا هو كافر كما تقول الخوارج ولا هو مؤمن كما تقول المرجئة بل هو عاصٍ عند واصل بن عطاء أو منافق عند الحسن البصري. تجب عليه التوبة والعودة إلى تطابق العمل مع الإيمان سلماً وطواعية.<sup>٢٧</sup>

وفي علم أصول الفقه يتم تحليل الفعل وليس العمل إما في صيغ الخطاب «أفعل» أو «لا تفعل» في الأمر والنهي أو العموم والخصوص وإما في الأحكام الشرعية الخمسة: الواجب والمحرم، والمندوب والمكروه، والمباح. وبالرغم من اشتراك اللفظين في حرفين من نفس المصدر «عمل» «فعل» مع استبدال الحرف الأول مع الثاني وهو حرف العين إلا أن الفرق بينهم هو الفرق بين الخارج والداخل. فالعمل نشاط للإنسان في الخارج موجه نحو التغير الاجتماعي والإنتاج في حين أن الفعل نشاط للإنسان في الداخل. علاقته بالزمان وإتيانه على الفور أو التراخي، أداء أم قضاء من حيث شرعيته.

ولكن يظهر لفظ «العمل» في إطار تحليل خبر الآحاد الذي يورث الظن من حيث النظر واليقين من حيث العمل في مقابل خبر الآحاد الذي يورث اليقين في النظر والعمل

<sup>٢٧</sup> «من العقيدة إلى الثورة»، ج ٥، الإيمان والعمل والإمامة. وأيضاً الغزالي: «الاقتصاد في الاعتقاد»، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٢م.

على حد سواء. فخير الآحاد يوجب العمل به في حالة الضرورة وتحقيق المصلحة، وإذا لم يعارض نصاً يقينياً من الكتاب أو السنة المتواترة. كما يظهر العمل لاتفاقه مع النظر كشرط للمفتي في الاستفتاء وطاعة فتواه.<sup>٢٨</sup>

ويظهر العمل في علوم الحكمة، أي في الفلسفة عند مسكويه بمعنى العمل الأخلاقي، العمل الصالح، عمل الفضيلة والتقوى، وإن لم يظهر اللفظ بل استبدل به لفظ «الفضيلة». فبناءً على تحليل قوى النفس الثلاثة: الشهوية والغضبية والعاقلة، لكل قوى فضيلة. فضيلة الشهوية العفة. وفضيلة الغضبية الشجاعة. وفضيلة العاقلة الحكمة. فإذا ما تحققت هذه الفضائل الثلاث تأتي فضيلة رابعة هي العدالة. وبصرف النظر عما إذا كان هذا النموذج لأفلاطون أم لا فإنه قد تم عرضه على العقل الخالص وأصبح نتيجة حكم العقل البديهي وليس من الواقد. فالعقل هو مناط اجتماع الواقد والموروث. ومع ذلك فالفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية. ولما كانت الحكمة أعلى الفضائل النظرية فإنها تكون أعلى الفضائل كلها، ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.<sup>٢٩</sup>

وبالرغم من أن «العمل» ليس من مصطلحات الصوفية المعروفة التي يتردد ذكرها في كتبهم مثل «الرسالة القشيرية»، إلا أن مضمونه شائع تحت أسماء أخرى. فالعمل عند الصوفية أكثر من مجرد العبادة والشعائر كما هو الحال في الفقه وأفعال الجوارح، بل يتضمن أيضاً أفعال القلوب وما يعتري النفس من مقامات وأحوال. وكما كتب الغزالي «معيان العلم» و«محك النظر» و«القسطاس المستقيم»، فإنه كتب أيضاً «ميزان العمل» أي قواعد السلوك الصحيح الطريق إلى السعادة وهو الجمع بين العلم والعمل طبقاً للآية الكريمة ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾. العلم مخدوم والعمل خادم مما يدل على رتبة العلم العليا. فالعلم نتيجة العمل وليس العمل نتيجة للعلم. العمل علة والعلم معلول، وليس العلم علة والعمل معلولاً. العمل مقدمة، والعلم نتيجة. العمل غرس، والعلم ثمرة. طريق النجاة العلم والعمل. ويبين الغزالي نسبة العمل من العلم وإنتاجه السعادة التي اتفق عليها المحققون من الصوفية بأكملهم. وساعدهم من النظائر طوائف سواهم. ويفارق الصوفية في جانب العلم طريق غيرهم؛ إذ إن العلم العملي يبدأ

<sup>٢٨</sup> الغزالي: المستصفى، ج ١، ١٤٧-١٤٨، ج ٢، ٣٨٣-٣٨٤.

<sup>٢٩</sup> مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مطبعة الترقى، القاهرة، ١٨٩٩ م.

من قبل العلم النظري. ويتكون العلم العملي من ثلاثة علوم: علم النفس والأخلاق، علم سياسة البدن والأسرة، علم سياسة البلد. وهذا العلم العملي يأتي عن طريق المشاركة بين الشيخ والمريد، بين المعلم والمتعلم.<sup>٢٠</sup>

وفي «إحياء علوم الدين» يمتد استعمال لفظ العمل على الأعمال الظاهرة من الصلاة والبداءة بالتكبير في الصلاة إلى الأعمال الباطنة، أعمال القلب وهي أسرار الصلاة. وكذلك في الحج هناك الأعمال الظاهرة من أول السفر إلى الرجوع عبر الوقوف من البيت والرمي والنحر والعلق إلى الآداب الدقيقة والأعمال الباطنة في أسرار الحج. ويبين هذه الأعمال الباطنة ودرجة الإخلاص في النية وطريق الاعتبار بالمشاهد الشريفة وكيفية الافتكار فيها، والتذكر لأسرارها ومعانيها من أول الحج. إلى آخره. وفي تلاوة القرآن هناك أعمال اللسان وهناك أيضًا الأعمال الباطنة خفقات القلوب. هذا في العبادات. أما في المهلكات فإن أهل العلم وأرباب العمل يقعون في الغرور المذموم. لذلك لزم في المنجيات القيام بالمراجعة والمحاسبة، محاسبة النفس بعد العمل.<sup>٢١</sup>

وقد تجاوز الفكر العربي المعاصر هذه المعاني الموروثة للعمل مثل العمل الصالح، والعمل الأخلاقي، وأعمال القلب إلى العمل اليدوي، العمل المنتج في الزراعة أو الصناعة. وأبرزت قيم العمل العضلي. وظهرت أحاديث مطوية عن اليد الخشنة، يد العامل التي يحبها الله ورسوله، وليست اليد الناعمة للحكيم، وتفضيل الياقات الزرقاء على الياقات البيضاء. فمن يحطب بيده ويأكل منها خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه، بل لقد امتد مفهوم العمل اليدوي ليشمل العمل الفكري في التجارب في الاشتراكية الحديثة. وأصبح المثقفون ضمن العمال، لا فرق من يعمل بيده ومن يعمل بعقله. وظهرت عدة مؤلفات عن تشريعات العمل والعمال في الإسلام وحقوق العمال في الإسلام من أجل ربط هذا المعنى الحديث للعمل بالتراث القديم حتى ينشط الناس ويدركون معنى شعارات الثورة العربية الحديثة «العمل قيمة، العمل واجب، العمل حياة».

ولقد انتشر مفهوم العلم بمعنى البراكسيس Praxis في الفكر العربي المعاصر من الماركسية في تعارضه مع اللوجوس Logos. فليس المهم فهم العالم بل تغييره.

<sup>٢٠</sup> الغزالي: ميزان العمل، صبيح، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ١١-١٣، ٢٣-٢٩، ٣١-٣٤، ٩٦.

<sup>٢١</sup> الغزالي: إحياء علوم الدين، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٩م، ج ١، ١٥٨-١٦٠، ٢٥٣-٢٧٩، ٢٨٧-٢٩٦، ج ٣، ٣٨٩-٣٩٢، ج ٤، ٣٩٣-٣٩١.

وظهر هذا التقابل في الأدبيات اليسارية العربية اقتفاءً لأثر ماركس الشاب. وفي الأدبيات اليمينية انتشرت البرجماتية عند جيمس، والذرائعية عند ديوي، ترجمة وتأليفًا. وانتسب إليها بعض المفكرين العرب المعاصرين لأنها تعطي الأولوية للعمل على النظر. وترى أن النظر ضعف في العمل ونقص في الإرادة كما هو الحال عند برجسون، على عكس أفلوطين الذي كان يرى أن العمل ضعف في النظر. كما شاعت البرجماتية المثالية عند شيلر وبيرس نظرًا لقربهما من التصور الإسلامي. كما انتشرت النزعة العملية بوجه عام عند كانط في نقد العقل العملي. كما ذاعت المثالية الترنسندنالية عند فشته لأنها تجعل الحرية الموضوع الرئيسي في «نظرية العلم»، الأنا تضع نفسها حين تقاوم. ولا يجد الفكر العربي المعاصر في مفهوم العمل نفس التناقض بين الموروث والوافد الذي يجده في مفهوم العلم نظرًا لاشتراك الموروث والوافد في النزعة العملية بصرف النظر عن اسمها مثالية نظرية كانت أم واقعية تجريبية.<sup>٣٢</sup>

#### رابعًا: التكافل الاجتماعي

هذان اللفظان القرينان أقرب إلى الفكر العربي المعاصر منه إلى الفكر الإسلامي القديم. ويفيدان معاني التضامن والتكامل والأخوة والتعاون المتبادل. وهي معاني موجودة في الفكر الإسلامي القديم.

ومع ذلك فلفظ «كفل» لفظ قرآني ورد حوالي عشرين مرة بمعنى الرعاية والتربية مثل ﴿أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾، ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ﴾، ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾. وقد تعني جزءًا أو نصيبًا أو جانبًا مثل ﴿مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا﴾، ﴿يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾. وهو اسم النبي «ذي الكفل». وهو أيضًا من صفات الله ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾.

وهي نفس المعاني الموجودة في استعمالات لفظ «كفل» في السنة. والمعنى الأكثر شيوعًا هو الرعاية. فقد كفل الرسول جده وعمه. وإبراهيم يكفل ذراري المسلمين في الجنة. ومن كان له ثلاث بنات يكفلهن دخل الجنة. والرسول كافل لليтим، ولا ترجم ولا تقتل زانية حتى تكفل ولدها. ويعني اللفظ أيضًا التعهد، فقد تكفل الله لمن جاهد

<sup>٣٢</sup> وقد عُرف عثمان أمين بالدفاع عن هذا التيار.



في سبيله بأن يدخله الجنة، كما يعني اللفظ أيضًا القضاء، مثل تكفل الدين عن الميت. وهو نفس المعنى السائد في كتب الفقه في باب الكفالة للأشخاص وللقروض وللديون. وهو نفس معنى التحمل لجزء من المسؤولية كما أن علي ابن آدم كفلاً من دم كل قتيل. أما إذا وصف الله بالكفيل فإنه يعني الوكيل.<sup>٣٣</sup>

وقد عرض الفلاسفة للتكافل الاجتماعي بمعنى الأخوة بين الأصحاب مثل إخوان الصفا. وتحدث الغزالي عن الأخوة في الألفة، وأحسن الناس أخلاقًا المؤتلفون أكنافًا الذين يألفون ويؤلفون.<sup>٣٤</sup>

ومع ذلك تبرز معاني التكافل الاجتماعي في ألفاظ أخرى مثل الملكية، ملكية المال أو الأرض أو حق الفقراء في أموال الأغنياء في مؤسسات مثل الزكاة والصدقة وبيت المال، ووسائل إعادة توزيع الثروة، وتذويب الفوارق بين الطبقات، وحقوق الإنسان، وحق الجار، والتكفير عن الذنوب سواء بتحليل ألفاظ مقاربة مثل اليتامى والمساكين وأبناء السبيل والفقراء في الكتاب والسنة أو بعرض مؤسساتها في الفقه.

ويقوم التكافل الاجتماعي على تصور عام للكون ينتج عن قواعد عامة لعلاقة الإنسان بالطبيعة وبغيره من البشر، ومنبثق عن التوحيد. فالتوحيد ليس فقط عقيدة بل شريعة، ليس فقط تصورًا بل نظام. فالله هو المالك لكل شيء ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. والإنسان يوجد في العالم ولا يملكه، والله هو الوارث لكل شيء ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. والميراث العام نتيجة طبيعية للملكية العامة. فلا توريث إلا لمن يملك، والإنسان مستخلف فقط فيما تركه الله وديعة بين يديه. له حق التصرف والانتفاع والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. فالملكية وظيفة اجتماعية لتنمية الموارد وسيولة رأس المال. فإذا أساء الإنسان استخدام هذه الوديعة كان لممثل السلطة العامة الحق في انتزاع الملكية من أجل إعادة السيولة المالية والحركة الاجتماعية لها. وهو ما يسمى بلغة العصر مصادرة رأس المال المستغل أو المنهوب، وتأمين المصالح العامة، ونزع ملكية الأفراد عن الوسائل العامة للإنتاج.

والملكية العامة للأرض أحد مظاهر الملكية العامة. فالأرض مسخرة لجميع البشر. ولكل كائن حي رزقه في الأرض. ولا يستطيع أحد منعه. والإنسان مكرم في البر والبحر.

<sup>٣٣</sup> فنسك، منسج: نفس المصدر، ج ٦، ص ٤٤-٤٥.

<sup>٣٤</sup> الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ١٥٤-٢٢١، ميزان العمل ص ٢٣.

وحرمة المؤمن عند الله أعظم من حرمة الكعبة. وقد امتلك فرعون أرض مصر. ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ فهلك غرقاً. لقد خلق الإنسان من الأرض، وإليها يعود، ومنها يخرج. فهو جزء منها، وهي جزء منه. علاقتهما علاقة وجود وليست علاقة ملكية.

لذلك لا تباع الأرض ولا تشتري إلا لوضع المال في مثل ما تم بيعه من أجل إصلاحها وتنميتها وزراعتها وعمرانها. ولا يباع الماء أو الكلاً لأنهما مشاعان في الأرض، «لا تبيعوا فضل الماء ولا تحرموا الكلاً فيهزل المال ويجوع العيال». والأرض لا تباع بل فضلها يتم هبته لمن يستخدمها. «من كان له فضل أرض فليزرعها أو ليؤجرها أخاه ولا تبيعوها». بيع الأرض بالمال إتلاف له، «من باع عقدة وهو يجد بدءاً من بيعها وكل بذلك المال ما يتلفه». وكل استصلاح الأرض لا يؤجر عليه لأنه نفقة في التراب، «يؤجر العبد في نفقته إلا ما كان في التراب». ويمتد ذلك إلى العقار أيضاً أي إلى السكني في الأرض فإن بيعه يتلف المال. «فمن باع داراً أو عقاراً فليعلم أنه مال لا يبارك الله فيه إلا أن يجعله في مثله». كذلك لا يمكن في الشريعة المضاربة في العقار لأنها تكسب بالمنافع العامة. وقد كان الرسول يحث على الاحتفاظ بملكية الأرض. «لا يبارك الله في ثمن أرض أو دار إلا أن يجعل في أرض أو دار».

وهو ما يتفق مع تاريخ الملكية. فقد كانت ملكية الأرض عند الشعوب «البدائية» ملكية جماعية، كما لاحظ روسو وماركس وبرودون. والسارق هو أول من وضع يده على قطعة أرض وأحاطها بسيياج وقال هذه لي، وليس من ينازعه إياها ويستولي عليها منه. لقد كانت نشأة الملكية جماعية وأبقاها الإسلام كذلك باعتباره فيئاً، وتوزيع الفيء على الفقراء دون الأغنياء، وشركة الناس في الماء والكلاً والنار، ووقوف بعض الأراضي، والحمى، والنهي عن كراء الأرض، وعدم إقرار الشارع بالملكية المطلقة.<sup>٣٥</sup>

وقد أوقف الرسول بعض الأرض ولم يقسمها لينفق ريعها على أمور المسلمين. والحمى ملكية جماعية «لا حمى إلا لله ورسوله»، وليس على القوة والغلبة. والحمى هي المراعي العامة التي بها ينتفع الناس جميعاً.

وجعل عمر أرض السواد ملكية عامة دون تقسيمها على الفاتحين لأن الله أشرك الذين أتوا بعدهم في هذا الفيء. فلو قسمه لم يبقَ لمن بعدهم شيء ولئن بقي لأبلغن

<sup>٣٥</sup> أبو الفرج بن رجب الحنبلي: الاستخراج لأحكام الخراج، دار الحديث، بيروت ١٩٨٢.

الراعي بصنعاء نصيبه منه. وفرض الخراج على أرض الشام ومصر أسوة بأرض السواد. كانت ملكية الأرض في عهد عمر على عدة أنواع: الأرض الخراجية وهي الأرض التي تم اكتسابها عنوة أو صلحاً، الأرض العشرية في جزيرة العرب التي خراجها عشر الربيع، الأرض المحمية أو أرض الحمى وهي الأرض لعامة المسلمين وفقرائهم، وأرض الإقطاع التي يقطعها الخليفة لأحد لإصلاحها والانتفاع بها وإلا أخذت منه، والأرض الموات التي تم إحيائها ولم تكن في يد مسلم ولا معاهد، ومدتها ثلاث سنوات، والأرض الموقوفة مثل أرض خيبر. وكلها أقرب إلى الملكية العامة من الملكية الخاصة. وقد مكّن عمر ملكية الأرض في البلاد المفتوحة لسكانها الأصليين لأنهم أقدر على زراعتها والعناية بها. ورفض عمر تقسيم أرض السواد على الفاتحين حتى لا يخلدوا إلى الأرض بفعل الملكية وحتى تظل الأرض العامة في يد الدولة. وهي نفس قضية الأراضي المستصلحة الآن، هل تظل في يد الدولة أم يتم تفتيتها في أيدي المزارعين أم تكون ملكيات تعاونية؟<sup>٣٦</sup>

وهناك ملكية عامة لوسائل الإنتاج؛ إذ لا يجوز امتلاك إلا المواد المنقولة العينية فوق الأرض. أما ما هو في باطن الأرض مثل المعادن أو ما هو خارج الأرض مثل الفضاء الخارجي فلا يجوز أن يكون موضوعاً للملكية الخاصة. لذلك جعل الفقهاء الركاز ملكية عامة. والركاز هو كل ما في باطن الأرض. عرّف القدماء المعادن والذهب الأبيض وعرّف المحدثون النفط والذهب الأسود. ولا يجوز تملك المواد الضرورية لحياة الجماعة كالأنهار والمرافق العامة ومصادر الطاقة.

ولا يجوز امتلاك الماء والعشب والنار بتعبير القدماء عن حاجات البدو. فالماء حياة الصحراء، والعشب طعامها، والنار مصدر الطاقة والدفع بلغة المحدثين. والزراعة والصناعة هما أهم قطاعين للاستثمار. ولا يجوز ملكيتهما ملكية خاصة بل هما ملكية عامة نظرًا لعموم البلوى، وحاجة كل إنسان إليها. وتضيف رواية أخرى الملح مما يشير إلى الصناعة والتعدين. وقد قال أبو يوسف: «لا تمنعوا كلاً ولا ماءً ولا ناراً فإنه متاع للمقوين وقوة للمستضعفين».

ولا يجوز امتلاك الفضاء الخارجي مثل الشمس والقمر والنجوم كما هو الحال في حرب الكواكب لأنها خارج التناول والنقل باليد. هي منافع عامة. كما لا يجوز امتلاك الهواء والسحاب.

<sup>٣٦</sup> أبو الفرج بن رجب الحنبلي: الاستخراج لأحكام الخراج، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢م.

القطاع العام إذن له أساس شرعي لأنه وضع الحاجات الأساسية للبشر في أيدي الجماعة وليست في أيدي الأفراد منعاً للاستغلال. وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج التي تمس مصالح الناس المباشرة كالكهرباء والمياه والزراعة والصناعة والمواد الغذائية والإسكان والتعليم والصحة والدفاع لها أساس شرعي.<sup>٣٧</sup>

والمال ليس فقط الذهب والفضة والأوراق النقدية بل كل ما يملك الإنسان من عقار وثمار وحيوان وآلات ومعادن. لذلك تجب حماية المال في الإسلام ممن حازه ومن غير مالكة من أجل وضع القواعد العامة للتكافل الاجتماعي، فالتكافل فريضة مشروعة. وحمانيته واجب أخلاقي وشرعي. فبالإضافة إلى التحذير من فتنه المال وتخليس النفس منها وترفعها عليه تتم حماية المال ممن حازه عن طريق التصرف فيه من غير إسراف ولا تقتير. فالإسراف تبذير وسفه، وتفضيل الكماليات على الحاجيات. والتقتير اكتناز وبخل وإنكار لنعمة الله تعالى والجحود بها بعدم إظهارها.

وكذلك تتم حماية المال من مالكة عن طريق منع السفهاء من التصرف في أموالهم ﴿وَلَا تَوُتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ وتبديدها على ما لا ينفع بل يضر حتى يصبح المال فاقداً. ولا يجوز الاحتكار وحبس السلع والتداول في الأسواق انتظاراً لغلاء الأسعار. فلا يحتكر إلا خاطئ. ومن احتكر طعاماً أربعين يوماً فقد برئ من الله وبرئ الله منه. احتكار السوق ضد حرته واستغلال للمصلحة العامة من أجل المصلحة الخاصة، وتحايل على قوانين العرض والطلب وقوانين السوق، وتحكم في الأسعار، وزيادة على قيمتها الحقيقية.

وتتم حماية المال من غير مالكة بالتحذير من أكل أموال اليتامى ظلماً ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾، وعدم الاقتراب من مال اليتيم حتى يبلغ أشده، بل تكريمه وعدم قهره أو نهره، وإطعامه مع المسكين والأسير خاصة إذا كان اليتيم ذا مقربة. وقد سوى القرآن معاملة اليتامى بمعاملة الوالدين بالإحسان، وجعل لهم نصيباً في الصدقات مع ذوي القربى والمساكين، وفي بيت المال.<sup>٣٨</sup>

<sup>٣٧</sup> د. ثروت أنيس الأسيوطي: الإسلام والملكية، الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع - طرابلس، ليبيا،

١٩٧٩م.

<sup>٣٨</sup> د. محمد الدسوقي: المال في الإسلام، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، العدد ٢٠٥،

القاهرة، ١٩٧٨م.

وكما يحظر الاحتكار يحظر الترف وتداول المال في نطاق محدود أو في طبقة خاصة لا يخرج منها. فالترف مهلكة للمجتمع بفساد الطبقة، ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾. فالترف يُذهب الرؤية، ويضيع البصر، ويعمى البصيرة، ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ﴾، الترف قريب من الكفر ويؤدي إليه وبالتالي الطريق إلى العذاب. كما يؤدي إلى الإجرام والفساد، ويدعو إلى التقليد، ﴿إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ لأن المترفين ضد التجديد وتغيير الأمر الواقع. ويحذر الإسلام من تركز المال في طبقة بعينها ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ من أجل سيولة رأس المال في المجتمع وتوظيفه في زيادة فرص العمل ونسبة الإنتاج. يكره الإسلام تكثيف الثروة، ويعطى للدولة الحق في الحد من ذلك، وضمان توزيع الثروة على أوسع مقياس، وتكافؤ الفرص. فمن يمتلك الثروة يمتلك القوة، ومن يسيطر على الاقتصاد يسيطر على السياسة.

وربما كان الغرض من قانون الميراث هو تفتيت الملكية حتى لا تبقى الثروة مركزة في يد المتوفى أو الابن الكبير بل توزع بالنصف والربع والثلث والثلث على الأقرباء حتى الدرجة الثالثة. وهو نوع من إعادة توزيع الثروة على أوسع قاعدة ممكنة.<sup>٣٩</sup>

والمال لفظ مشتق وليس اسمًا يدل على شيء موجود في العالم الخارجي، بل هو لفظ مركب من «ما». اسم الصلة، وحرف الجر، أي الشيء الذي في علاقة مع. فالملكية بين الذات والموضوع، هي وظيفة اجتماعية. ولا يلحق اللفظ في القرآن بضمير الملكية المفرد مثل «مالي» إلا مرة واحدة للدلالة على الملكية العامة. وأكثر الاقترانان لضمير الملكية الغائب الجمع مثل «أموالهم» للدلالة على الملأ الغائبين.

ولما كان كل رزق من الله ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْ اللَّهِ﴾ فقد جعل الله للفقراء حقًا في أموال الأغنياء، ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾، ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ \* لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾. وقد فرض الله على أغنياء المسلمين في أموالهم بالقدر الذي يسع فقراءهم. ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا إلا بما يصنع أغنيائهم. «ويحاسبهم الله حسابًا شديدًا ويعذبهم عذابًا أليمًا».<sup>٤٠</sup>

<sup>٣٩</sup> محمد البهي الخولي: الثروة في ظل الإسلام، الناشر: العرب، ص ١-٢، القاهرة، بيروت، ١٩٧١م.

<sup>٤٠</sup> محمد بديع الشريف: المساواة في الإسلام، دار المعارف، كتابك، العدد ٢٧، القاهرة، ١٩٧٧م.

فالمجتمع وحدة واحدة، «وأما أهل عرصة من الأرض فيها إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه»، و«من أنظر معسرًا أو صنع ميسرة أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله»، و«المؤمنون إخوة»، و«من كان عنه فضل زاد فليعد على من لا زاد له، ومن كان له فضل ظهر فليعد على من لا ظهر له». ومانع الحق باغٍ على أخيه الذي له الحق. وقد اعترف الفقهاء قديمًا وحديثًا برأي أبي ذر في عدم جواز تملك ما فضل عن القوت وسداد العيش اعتمادًا على الآية الكريمة ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ \* يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾.<sup>٤١</sup>

ويضرب الله والرسول المثل بالأشعريين الذي إذا أرموا في الغزو وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في قوب واحد واقتسموه بينهم بالسوية. فهم منه وهو منهم. ويشرح ابن عباس العفو في آية ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ أي إنفاق الفضل. العفو ما يفضل عن الأهل. والبدء بالنفس ثم الأهل ثم الأقرباء فالأقرب. إعطاء الفضل خير وإمساكه شر. والبداء بالعيال. واليد العليا خير من اليد السفلى. فالتعاون مغرور في الطبيعة البشرية لأن الإنسان مدني بطبعه واختلاف القدرات سبب التعاون.<sup>٤٢</sup>

وهنا يبدو حق الجار كدليل على التكافل الاجتماعي، «ليس منا من بات شبعان وجاره طاي». فالرزق للجميع. والجار كالأهل، «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه». ويتحدث القرآن عن الجار الجنب والجار ذي القربى. وقد ذكر لفظ «الجار» ثلاث مرات. الأولى بمعنى الإحسان للجار ذي القربى مثل الإحسان بالوالدين وبذي القربى واليتامى والمساكين. والثانية بمعنى ملاصقة الجار للجار ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ

<sup>٤١</sup> لقد ذكر «المال» في القرآن (٨٦ مرة) غير مضاف للضمائر (٣٢) أو مضافًا إلى الضمائر (٥٤) مما يدل على أن المال قد يكون له وضع مستقل في العالم خارج نطاق الملكية. ويذكر غير مضاف مفردًا وجمعًا مرة نكرة (١٧) ومرة معرفة (٢٥). فهو ليس المال المجهول المصدر بل المعروف المصدر أيضًا. ولا يأتي اللفظ مرفوعًا إلا فيما ندر. بل الأغلب منصوبًا (١٧) أو مجرورًا (١٣) مما يدل على أن المال مفعول به وليس فاعلاً. ولا يكون مضافًا إلى ضمير المتكلم إلا فيما ندر (مرة واحدة). ولا يضاف إلى ضمير المخاطب على الإطلاق، بل يضاف دائمًا إلى ضمير الغائب مشيرًا إلى الملاك الغائبين، فقراء أم أغنياء أم طبقة متوسطة.

<sup>٤٢</sup> الماوردي: أدب الدنيا والدين، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ١٣٢-١٦٢.

وَالصَّاحِبِ بِالْجَنَبِ ﴿١٠﴾ مما يدل على مدى القربي. والثالثة بمعنى الدفاع عن الجار ﴿وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ﴾.

ومن نفس اشتقاق اللفظ يذكر فعل «يجاور» في المكان ﴿لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾ بمعنى القرب أو البعد. ومن نفس الاشتقاق فعل «يجير» بمعنى دفع الأذى ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. والجوار والإجارة صفات يصف الله بها نفسه. فالله يجير ولا يجار عليه. ومن يجير الكافرين من العذاب الأليم؟ ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ﴾. فإذا أجاز الرسول أو إنسان أحداً فإنما يتشبه بالله في إنصاف المظلومين، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾. والطبيعة نفسها تتجاور في نظام، ﴿وَفِي الْأَرْضِ قَطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ﴾. ولفظ «الجار» من الألفاظ التي تعني نفس الشيء ونقيضه، الحماية والجور، الدفاع والتعدي. ومنه لفظ «جائر» في ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾.

وقد تأكدت هذه المعاني للجوار في الفقه تنظيماً للقرآن والسنة. فلا يجوز أن يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره ولا يجوز أن يحبس جار من جاره الماء الجاري والعيون والآبار. فلا ضرر ولا ضرار. وهناك البيع بالشفعة نظراً لحق الجار وأولويته في البيع. وقد ينال المجرى حقه ولو بالتنفيذ الجبري. ومن زرع في ملك غيره فله قيمة الزرع.

لذلك جعل سيد قطب التوحيد يقوم على ثلاثة مبادئ: التحرر الوجداني، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعي. ويضم التكافل الاجتماعي، التكافل بين الفرد وذاته، والفرد وأسرته، والفرد والجماعة بل والأمة والأمم، والجيل والأجيال.<sup>٤٣</sup>

ومن مظاهر التكافل الاجتماعي رد فضول أموال الأغنياء إلى الفقراء. وهو ما يعني بلغة العصر إعادة توزيع الدخل. فعندما بدأ التفاوت الطبقي يظهر في المجتمع الإسلامي الأول قرر النبي ذلك. كما قرر عمر إعادة النظر في المؤلفات قلوبهم بعد عام الفتح، وإعادة النظر في العطاء طبقاً لمبدأ الرجل وأسبقيته في الإسلام. وهي نفس الثورة التي قادها أبو ذر ضد عثمان في بداية التفاوت الطبقي بين الأغنياء والفقراء. وعندما نزلت آية ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ \* لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ سأل الناس: الزكاة؟ قال الرسول: «في المال حق غير الزكاة». وهو حق الفقراء في أموال الأغنياء.

<sup>٤٣</sup> سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، لجنة النشر للجامعيين، مكتبة مصر (بدون تاريخ).

وقد ورد لفظ الفقراء في القرآن (١٣) مرة بعدة معان. فالفقر ليس صفة لله. الله هو الغني والناس الفقراء إليه. ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾. فإذا كان السلوك الفاضل يقوم على التشبه بالله كان من أهداف الإنسان محاربة الفقر «والله لو كان الفقر رجلاً لقتلته». الإنسان هو الفقير إلى الله والله هو الغني، ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾، ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾. والله هو مولى الأغنياء والفقراء، ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾. وهو الذي يؤتي الفقراء من فضله، ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾. والفقر من الشيطان أي أنه شيء مردول مثل الفحشاء ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ﴾. وإطعام الفقراء واجب ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾. والفقر لا يدفع إلى الجشع بل إلى التعفف، ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾.

وقد ورد لفظ الغنى ومشتقاته وتردد أكثر من لفظ الفقراء<sup>٤٤</sup> ولا يعني ذلك تفضيل الأغنياء على الفقراء بل إن مشتقات لفظ «غني» أكثر من مشتقات لفظ «فقير» مثل يغني بمعنى ازدهر: ﴿فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ﴾، ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَبًا كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾. ويأتي أيضًا بمعنى أغنى مثل ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ﴾، ﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾. ويعني أيضًا لفظ أغنى أثرى مثل ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ أو يستكفي ﴿لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾. ويعني لفظ استغنى عدم الحاجة، إغناء النفس بالنفس ﴿أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ \* فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى﴾. ويأتي لفظ غني مفردًا وجمعًا، ومغنون بنفس المعنى. والمغني صفة لله. أما الغني فعليه أن يستعفف ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾، ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾، فالغني غنى النفس. وواجب الأغنياء الجهاد وإلا كانوا مع الخوالف ومن القاعدين ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ﴾<sup>٤٥</sup>.

<sup>٤٤</sup> ورد اللفظ في القرآن ٧٣ مرة.

<sup>٤٥</sup> ترددت مشتقات لفظ غنى ٤٧ مرة: بمعنى ازدهر ٤ مرات، وعدم الاحتياج ٤ مرات، ومفردًا ٢٠ مرة، وجمعًا ٤ مرات، ومغنون مرتين، وصفة لله ١٨ مرة.



ومن وسائل التكافل الاجتماعي تذويب الفوارق بين الطبقات وما يتبع من وسائل حديثة بوضع حد أدنى للملكية الفردية، وفرض ضرائب تصاعدية، والدخول على الممتلكات، ووضع ضرائب الصيد والعشار (الجمارك) والحوانيت، ومراعاة إقامة التوازن المادي المعقول بين كل أفراد الجماعة، ومراعاة المصلحة العامة وتقديمتها على المصلحة الخاصة حين التعارض. قد لا تكفي الزكاة. وقد لا يترك الإنفاق طوعاً. إنما نظم ذلك كله طبقاً لمبدأ المساواة والتكافل الاجتماعي. ففي المال حق غير الزكاة.<sup>٤٦</sup>

ويخطئ البعض عندما يتصورون أن الدرجات التي جعل الله الناس بعضهم فوق بعض هي درجات في الرزق والثروة والمال. بل هي درجات في التقوى والعمل الصالح. فقد ورد لفظ درجة ودرجات. وهي درجات عند الله وليس في الدنيا، في الطاعة، طاعة النساء للرجال ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، وفي الجهاد ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾، وفي الإنفاق ﴿أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا﴾. أما الدرجات فهي في القرب من الله والكلام معه، وفي المغفرة والرحمة، وفي تدخل المشيئة الإلهية، وفي العمل ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا﴾، وفي العلم ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾، وفي الدنيا للسخرية ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا﴾. وهي امتحان واختبار للبشر، وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلبؤكم في ما آتاكم. وهي صفة إلهية ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾. وفي يوم القيامة ﴿فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾، ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾.<sup>٤٧</sup>

وفي مقابل لفظ الدرجات هناك معاني المساواة في الصلاة والحج وفي الخلق «الناس من آدم وآدم من تراب». فالإعلان عن التوحيد «الله أكبر» هدم للطبقية بين الناس. ويتساوى الجميع في الكرامة، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، وفي القول ﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾، وفي الأخوة ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، وفي الحقوق كما ظهرت في خطبة الوداع.<sup>٤٨</sup>

<sup>٤٦</sup> محمد بديع شريف: المساواة في الإسلام.

<sup>٤٧</sup> تردد لفظ درجة (٤) مرات، ولفظ درجات (١٤) مرة.

<sup>٤٨</sup> د. محمد شوقي الفنجري: المذهب الاقتصادي في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

لذلك شرعت الزكاة. وقرنت بالصلاة ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾. هدفها منع الاكتناز وحبس المال عن حركة المجتمع، ووظيفته في الاستخدام. حارب أبو بكر دفاعاً عنها والتزاماً لمعاني الزكاة بها. وليس المقصود منها مجرد إعطاء ٢,٥٪ مما يحول عليه الحول دون استخدام بل المقصود دفع الإنسان وحثه على عدم الاكتناز من أجل سيولة رأس المال للصالح العام، واستثمار الأموال وتوظيفها لتنمية المجتمع. ليس المقصود منها الصدقة بل تجميع زكاة المال من أجل استثمارها كرأسمال لإيجاد فرص للعمالة لحل مشكلة البطالة ولتشديد المصانع لزيادة الإنتاج واستصلاح الأراضي.

وقد ورد لفظ «الزكاة» في القرآن مرتبطاً بالصلاة ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ أو بمفرده. ودائماً ترد مرتبطة بالتقوى ﴿فَسَأْكُنْهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾. ويتفاضل الناس فيها ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا﴾، وتأتي مقترنة بالحنان والرحمة ﴿وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا﴾. غايتها وجه الله ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾. لذلك ارتبطت بالإيمان بالآخرة ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾.<sup>٤٩</sup>

وهي على ثلاثة أنواع: زكاة الفطر؛ إذ يظل صوم رمضان معلقاً بين السماء والأرض لا يرفع إلا بها. وزكاة المال بعد حلول الحول إلا الحصاد فإن زكاته تؤتى على الفور. وما كان به الزمان قديماً الحيوان، النعم: الإبل والبقر والغنم، والنبات والزرع والثمار، والمعادن، الذهب والفضة. ولا تجب في المسكن والثياب والأثاث والسلاح والركوب والكتب وآلات العمل لأنها أشياء للاستعمال وليست للاكتناز.<sup>٥٠</sup>

والصدقة أحد وسائل التكافل الاجتماعي. وهو أمر تطوعي على حين أن الزكاة أمر ضروري. وخير الصدقات ما كان عن ظهر غنى دون أن يتكفف الناس. ولا تعني الصدقة إعطاء كل شيء أو نصفه أو ثلثه، فالأفضل ترك الأهل ولهم الكفاية خير من أن يكونوا عالة على الناس. ولا تعني الصدقة فقط العطاء حتى اللقمة يضعها الزوج في فم زوجته صدقة. وهي طهارة للنفس من حب المال. ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾. ظاهر الإنفاق الفقد وهو في الحقيقة وجد، يوفى فيما بعد في الدنيا

<sup>٤٩</sup> يرد لفظ الزكاة (٣٢) مرة: مرتبطاً بالصلاة ٢٧ مرة، وبمفرده خمس مرات.

<sup>٥٠</sup> عبد الرازق نوفل: الزكاة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الاجتماعية، العدد ٣، القاهرة، ١٩٦١م.

وَالْآخِرَةُ. ﴿وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾. والإنفاق هو محك الإيمان وليست العبادة، ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾.<sup>٥١</sup>

والصدقة أحد أشكال الفدية مثل الصيام والنسك ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾. فهي تطهير للنفس. لذلك تبطل إذا تبعها أذى. وفي هذه الحالة القول المعروف أفضل، ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أذى﴾. وهي خير من الكلام والنجوى، ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ﴾. وهي على نقیض الربا. الصدقة للعون على الفقر، والربا استغلال الفقر. لذلك ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزْبِجِي الصَّدَقَاتِ﴾. والصدقات لا تُطَلَّبُ بل تُوهَبُ دون طلب بالهمز والفخر والتلميح والتصريح، ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا﴾. ولا يستحقها إلا الفقراء. يمكن أن تبدو حتى يتنافس عليها الناس، ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾. وهي لله وليس للبشر، ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾.<sup>٥٢</sup>

وفي بيت المال تلبية لحاجات الجميع. فهو مال الله وليس مال الحكام. لكل قوم نصيب فيه، المهاجرون والأنصار والأعراب. فقد كتب عمر الدواوين، وجعل لكل واحد في هذا المال حق حتى ولو كان عبداً مملوكاً. وعمر واحد منهم طبقاً لمنزلة كل منهم في الكتاب والسنة والبلاء والقدم والعناء والحاجة في الإسلام حتى ولو كان فوق جبال صنعاء. ولو عاش عمر لسار في الرعية لمعرفة قضاء الحوائج التي يمنعها العمال عنه ولا يصل إليه أصحابها ويقيم في كل قطر شهرين، مصر والشام والجزيرة والبحرين والكوفة، وتحريراً للحاكم من سلطة البلاط المقيم في قصر الرياسة.

<sup>٥١</sup> ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، ١٩٧١م، ص ٤٠-٧٦.

<sup>٥٢</sup> ورد لفظ الصدقة في القرآن الكريم بالمعنى الدقيق خمس مرات، والصدقات سبع مرات، وصدقاتكم مع ضمير المخاطب مرة واحدة، وبمعنى مجازي عن صدقات النساء: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ مرة واحدة.

كانت وظيفة بيت المال الرئيسية، أي الخزانة العامة، الصرف على أوجه المصلحة العامة خاصة إعاشة الفقراء وتدبير المصالح العامة. وهم جماعات ستة بناء على الآية الكريمة ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. فالفقر هو المحتاج الذي تحفظ كرامته من بيت المال. والمسكين أشد حاجة من الفقير. والعاملون هم المشرفون على الصدقة ورعاة الأغنام. ويضم المؤلفة قلوبهم المسلمين والمنافقين والمشركون. والمكاتبون هم العبيد والأرقاء لتحريرهم من بيت المال. والغارمون هم المدينون المثلثون بالدیون. والغزاة هم المرابطون في الثغور. وأبناء السبيل هم المسافرين الذين ليس لديهم شيء يتزودون به أو يستريحون فيه. بيت المال وسيلة الإعاشة للطبقات الفقيرة والمحتاجة.

ويشمل الضمان الاجتماعي العاجز بصرف النظر عن دينهم كما فعل لشيخ عجوز من يهود المدينة «ما أنصفناك يا شيخ. أخذنا منك الجزية شأباً ثم ضيعناك شيئاً». فهوية الإنسان إنسانيته وليس دينه، حياته وليست عقائده، عمله وليس إيمانه. فالتكافل الاجتماعي لا يكون فقط في ذروة الحياة من أجل العمل المنتج بل في آخرها، استحقاقاً للعناية ورعاية للمسنين.

ومن مظاهر التكافل الاجتماعي إطعام الفقير تكفيراً عن الذنوب، إطعام ستين مسكيناً تعويضاً عن الإفطار في رمضان طالما أن الصيام لم يدفع الإنسان إلى المشاركة الوجدانية مع الجوعى. وما دام قد أفطر فعليه إفطار المساكين بل وستين منهم. فإطعام النفس يساوي إطعام ستين مسكيناً آخرين. كما أن النحر أيضاً في الحج إطعام للفقراء والإطعام ما هو إلا رمز للتوحد مع الآخر في مجتمع واحد.

وقد ورد لفظ «مسكين» في القرآن الكريم في إطار الفدية عن الصيام، ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾. وكفارة أخرى إطعام عشرة مساكين ويحث على إطعام المساكين، ﴿وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾، ﴿وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ﴾. بل إن الإنسان يؤثر إطعام المسكين واليتيم والأسير على إطعام نفسه. والمسكين مثل ذي القربي وابن السبيل. وهو رمز آخر على وحدة الأمة.<sup>٥٢</sup> أما لفظ «المساكين» في صيغة الجمع فإنه يأتي مقروناً بالوالدين،

<sup>٥٢</sup> تردد لفظ «مسكين» في القرآن ١١ مرة، وجمعاً «مساكين» ١٢ مرة.

﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِالْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ﴾ وبذي القربى واليتامى. كما يأتي مع من يستحق في خمس الغنائم، ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ﴾، ومع من يستحق الصدقات كالفقراء والعاملين عليها وفي الرقاب.

مفهوم التكافل الاجتماعي هو أوسع المفاهيم الثلاثة. وإن لم يكن وارداً لفظاً في الكتاب والسنة إلا أن المعنى حاضر في عدة مفاهيم أخرى. فبالإضافة إلى معاني الرعاية والعناية إلا أنه يقوم على تصور عام للملكية الجماعية للأرض والاشترك في الأموال ولوسائل الإنتاج التي تعم بها البلوى، وتفتت الثروات على أكبر قاعدة ممكنة، وحق الفقراء في أموال الأغنياء، ومن خلال الزكاة والصدقات وبيت المال والجوار والكفارة وقبل أن يلجأ الحاكم إلى التأميم والمصادرة في حالة الاستغلال أو الاحتكار.

#### خامساً: مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي وأيديولوجيات التنمية

مما لا شك فيه أن مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي كما هي واردة في التراث القديم في حاجة إلى إعادة بناء من أجل صياغتها مع غيرها من المفاهيم كأيديولوجية التنمية في العصر الحاضر. وربما تحتاج إلى مجرد إبراز وبلورة وإعادة إحضار في الثقافة الشعبية ضد المفاهيم التي تعوق التنمية أكثر مما تدفع إليها.

وكما هو الحال في كثير من المذاهب السياسية المعاصرة، بدلاً من إعادة الموروث القديم المطوي في بطون الكتب القديمة كان من الأسهل استدعاء الوافد الحديث ما دام الأمر لا يتعلق بالثقافة المباشرة، بل مجرد أمور عملية إجرائية إدارية سيادية حكومية مثل التنمية بمعرفة دولية من الدول الاشتراكية أولاً، ثم من النظم الرأسمالية ثانياً. تغلب العمل على النظر. وأعطيت الأولوية للإنجاز السريع اعتماداً على الخارج أكثر من التطور الداخلي اعتماداً على الداخل.

لذلك جاءت عمليات التنمية سواء من الناحية النظرية أو من ناحية السياسات العملية جزءاً من التغريب العام للمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة على المستوى السياسي والاقتصادي. ووجدت في الثقافة التقليدية ما يؤيد أكثر مما يعارض طبقاً لاتجاه القرار السياسي للنخبة الحاكمة. فالثقافة التقليدية مخزون ضخم به كل شيء حتى المتناقضات. وتقوم عملية الانتقاء والتأويل باختيار ما يناسب منها لتبرير القرار السياسي. فإذا ما تغير القرار إلى النقيض تغير الاختيار والتأويل إلى النقيض المماثل.

جاءت التنمية أولاً إقطاعية أو ليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة، ثم اشتراكية عربية بعدها بناءً على الأيديولوجيتين المعروفتين آنذاك، الرأسمالية والاشتراكية، نصّاً أحياناً وبتصرف أحياناً أخرى. ثم رأسمالية طفيلية ثالثاً بعد انهيار الحلم القومي وبداية التبعية للمعسكر الرأسمالي خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وتحول العالم إلى قطب واحد باسم اقتصاد السوق وحرية التجارة العالمية كما مثلتها اتفاقية «الجات». وقد أيد الأيديولوجيتين الأخيرتين الخطاب الرسمي للهيئات الدولية. فهي التي تقوم بالتمويل الكلي أو الجزئي لمشروعات التنمية. وتمد بالخبرات البشرية. بل وتشارك. في إعداد خطط التنمية، وعادة ما يكون التخطيط بناءً على تصور الهيئات الدولية وربما تنفيذاً لأغراضها خاصة وأنها قد تخضع أو تتأثر بالقوى الكبرى وضغوطها عليها مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمات التنمية التابعة للأمم المتحدة.

وعادة ما تكون النماذج التي تقدمها الهيئات والمنظمات الدولية ضحية النموذج الواحد لتنمية كل الشعوب إيماناً بقدرة التخطيط ودقة التنفيذ وكأن تنمية الموارد مستقلة عن تنمية البشر. فلا تأخذ خصوصيات الشعوب وثقافاتها المتنوعة والمختلفة بعين الاعتبار. ولا تعرف إلى أي حد تقبل الثقافات التقليدية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مفاهيم التنمية أو نظمها أو غاياتها. فتتحول نقلاً للحداثة من المنظمات والهيئات الدولية إلى النخب الحاكمة دون أن تساندها حركات شعبية بالمساهمة والمشاركة والتطوير والتنفيذ.

وعادة ما يقوم بهذه الدراسات لحساب المنظمات الدولية باحثون وطيون بلغة الهيئات الدولية وتحقيقاً لمطالبها وتبنيّاً لأسلوبها وتصورها، وهو إيجاد نماذج عامة وشاملة تطبق في كل الحالات نماذج رياضية أو إحصائية أو تجريبية تقوم برد تجارب التنمية المستقلة إلى نماذج رياضية بلا زمان أو تجارب تاريخية بلا مكان. فالهندسة الإنسانية قادرة على صنع مجتمعات جديدة نقلاً للمجتمعات القديمة من بنية تقليدية إلى بنية حديثة بفعل سياسات التخطيط وأجهزة التنمية.

وبسبب كثرة الموظفين الدوليين وتنقلاتهم بين أقطار الأرض وأقاليمها السبعة يضيع الالتزام برؤية وطنية للبلاد بناءً على التعاطف المشترك بين الذات والموضوع بناءً على ولاء أو ألفة أو طول إقامة. وعادة ما تكشف خطط التنمية التي وضعها موظفو التنمية الدوليون عن مهارة علمية، وقدرات إحصائية، وتحليلات فنية. وكانت الغاية هي الأوراق المقدمة والخطط المقترحة، وليس ما يمكن تحقيقه على أرض الواقع. فالمنظر الدولي شيء والمحقق الوطني شيء آخر. الأول كسب وحرقة، والثاني رسالة وغاية.

ولما كانت التنمية تتم بين نظم دولية ونظم محلية تدعيمًا لها في سياساتها أصبحت التنمية اختيارًا من النخبة الحاكمة وجزءًا من جهاز الدولة. تقوم بها وزارة التخطيط، معهد التخطيط أو أجهزة التنمية في الوزارات المختلفة. وعلى العلاقات العامة تسويقها والإعلان عنها والترويج لها.

وطالما أن النخبة الحاكمة قائمة وثابتة في الحكم تتم عمليات التنمية. فإذا ما وقع لها سوء، موت فجائي للزعيم أو انقلاب عسكري على القائد انقلبت خطط التنمية رأسًا على عقب، وتغيرت من نموذج إلى آخر، من التخطيط إلى السوق، ومن الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومن حماية الصناعة الوطنية إلى حرية المنافسة في الأسواق، ومن التحالف مع الشرق إلى التحالف مع الغرب، وكما حدث في مصر بعد رحيل عبد الناصر في سبتمبر ١٩٧٠م. والناس في كلتا الحالتين تنفذ تعليمات، وتتبع التوجيهات دون أن يكون لها رأي، سواء في التجربة الأولى أو في التجربة الثانية. فإذا ما أحست بالفرق بين الاثنين بعد فترة من الزمن، وشعرت بالفرق بين تدعيم المواد الغذائية والإيجارات المنخفضة من لجان الإسكان ومجانية التعليم وحقوق العمال من ناحية وبين الانقلاب إلى السياسات النقيضة في التجربة الثانية برفع الدعم، ونهاية الإيجار وبداية التملك، وعدم التزام الدولة بعمالة الخريجين، وبداية التعليم الخاص، وبيع القطاع العام وتوفير العمال، قامت بعدة انتفاضات شعبية وفنية تتعلم الدولة منها وترصد مؤشرات الأزمة الاجتماعية أكثر مما تتعلم أحزاب المعارضة منها. وعادة ما يتم التخطيط برؤية النخب الحاكمة وتنفيذ الطبقات المتوسطة باسم التوحد مع الجماهير والتعبير عن مصالحها. فيتم التركيز على الصناعات الاستهلاكية، وإقامة المراكز الصناعية بجوار المدن الكبرى (حلوان، شبرا الخيمة، العاشر من رمضان ... إلخ)، صناعات العربات، والمساكن سابقة التجهيز، والتليفزيونات الملونة، وبناء الطرق السريعة.

وتكون هذه النخب الحاكمة أو المنفذة هي المستفيدة من جزء كبير من المعونات الدولية بعد اقتطاع جزء منها لدراسات الجدوى للموظفين الدوليين. فتتحول المصالح العامة إلى مصالح شخصية. ويتم استبعاد الباحثين الوطنيين المخالفين في الرأي أو المعارضين على طرق التنفيذ.

صحيح أن الطبقة المتوسطة في البلاد النامية ما زالت هي الأداة الرئيسية للتنفيذ، وهي القادرة على التحديث، وهي التي في مركز القيادة وإصدار القرارات التنفيذية.

ومع ذلك تظل عيوبها عيوب الطبقة المتوسطة كما هو الحال في الأدبيات الماركسية مثل الانتهازية، والحرص على المنفعة الشخصية من النخب الحاكمة، والنفاق مع الطبقة الدنيا، واختلاف الأقوال عن الأعمال والمكسب من كلا الطبقتين، والتلون مع تغير السياسات إذا ما تغيرت النخب الحاكمة. فهي محافظة إذا كانت النخبة محافظة، وثورية مع الجماهير في لحظات الغضب. تنفذ سياسات النخب وتمتص غضب الجماهير. ولما كانت أجهزة الدولة هي التي تقوم بالتنفيذ نشأت البيروقراطية، وانتظار التعليمات والتوجيهات من الأعلى إلى الأدنى، وتحقيق كل شيء من أهل الخبرة والاختصاص بناءً على توجيهات الرئيس وبطلب منه وبملاحظاته السديدة وأوامره الرشيدة. فغابت المبادرة الخلاقة من الأطر السياسية أو الأجهزة التنفيذية. كما غابت مشاركة الجماهير في التخطيط والتنفيذ، والنقد والتطوير. غابت المشاركة الشعبية وقل الاقتناع الشعبي العام نظراً لأزمة الديمقراطية في نظم الحكم. وما دام الشعب لم يؤخذ رأيه في السياسات فمن الطبيعي ألا يشارك في التنفيذ.

فإذا ما قامت أطر الحزب الحاكم وقادة منظمات الشباب بمحاولات لتعبئة الجماهير لصالح مشاريع التنمية القومية مثل السد العالي في مصر أو النهر العظيم في ليبيا لم يخل الأمر من طابع تعبوي شعبي على مستوى الخطابة والحماس القولي دون أن يتحول ذلك إلى إنجاز فعلي حقيقي. وغالباً ما يكون قادة التنظيمات الشعبية موظفين أيديولوجيين في الدولة. يكثر من الكلام بينما تقل الأفعال. فيصبح الخطاب التنموي الرسمي موضع شك ودون تصديق.

وطالما أن التخطيط مركزي الاتجاه، يتم باسم الدولة ففي ذهن الشعب أن مال الدولة حلال لأن الدولة تأخذ أكثر مما تعطي. وتنهب أكثر مما تحقق المطالب. وهي مصدر قهر وعدوان على المواطن والحقوق أكثر منها تمثيلاً لمطالب الناس، وأداة لاسترداد حقوقهم المسلوقة. فتنتهز الناس الفرص لتسترد بالسر ما أخذ منها بالعلن. وتستعيد في الخفاء ما أخذ منها بالقسر. فيكثر الفساد ونهب المال العام. مما أدى إلى الخسارة الباهظة في شركات القطاع العام، وأصبحت مديونة للبنوك. أصبح مجرد ستار للعمولات، وتنفيذ الخطط من الباطن من الشركات الخاصة مما أعطى الذريعة لنخبة سياسية أخرى باختيارات سياسية مناهضة وتصفيته وبيعه ودون أن يقل الفساد في القطاع الخاص بعد أن ضعفت رقابة الدولة، وزادت البنوك الأجنبية، واتسع نطاق التعامل النقدي الحر دون إشراف من البنك المركزي.



ونظرًا لغياب رقابة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادي الخاص تم تهريب جزء من رءوس الأموال إلى الخارج حتى أصبحت تعادل ثلاثة أضعاف الدخل القومي. وتم تأسيس شركات توظيف الأموال لنهب أموال المستثمرين في الداخل. فنهب المواطنين من المواطنين أخف وطأة من نهب المواطنين من الأجانب. والأقربون أولى بالشفعة. ونظرًا لسيادة قيم الكسب السريع والاستهلاك، أصبح الغش سائدًا في كل شيء، في الزراعة والصناعة والتجارة دون رقابة من ضمير أو حماية من قانون، وحتى أصبح الاستثناء هو القاعدة.

وبالرغم من بعض الإنجازات الملموسة لسياسات التخطيط مثل انخفاض الأسعار والزيادة النسبية في الأجور، وتحديد إيجار المساكن، ومجانية التعليم إلا أنها اتهمت من المعارضة الدينية في الداخل والخارج بالشيوعية والإلحاد والمادية والتبعية للاتحاد السوفيتي. تنكر وجود الأديان، ولا تؤمن بالله، وتدعو إلى الصراع بين الطبقات. مما اضطر النخب الحاكمة أمام هذه الاتهامات إلى الدفاع عن نفسها باستخدام ثقافات الناس في الجدل الدائر بين النظم التقدمية والنظم الرجعية بأنها اشتراكية تؤمن بالله والسلام الاجتماعي، وتنكر العنف والصراع بين الطبقات.

وظهرت أدبيات الاستهلاك المحلي للدفاع عن سياسات التنمية وتأكيد الخصوصية الثقافية في أدبيات الاشتراكية العربية أو الاشتراكية الإسلامية تفسح أجهزة الإعلام لها مكانًا بارزًا في عصر التجربة الاشتراكية. فما يحدث في مصر وفي الشام والعراق واليمن والجزائر تطبيق عربي للاشتراكية وليس الاشتراكية العلمية، حفاظًا على خصوصيات الثقافة، وإذا كانت الاشتراكية واحدة، وهي الاشتراكية العلمية أو الماركسية فإن ما يحدث في العالم العربي هو التطبيق العربي للاشتراكية طبقًا لظروف كل قطر عربي. ثم تنتهي وتموت في قلوب رجالها وبأقلام محرريها وفي أجهزة الإعلام بمجرد التحول من التجربة الاشتراكية إلى التجربة الرأسمالية. مما يسبب مناعة عند الناس ضد مصداقية الخطاب السياسي فجعلها تتحول إلى الخطاب الإسلامي الذي ينبع من قلوب معتنقيه ومن قاع الثقافة الموروثة.

### سادسًا: المعوقات الأيديولوجية في الثقافة التقليدية

نظرًا لعدم ارتباط أيديولوجيات التنمية بالتراث العربي الإسلامي وارتباطها بالمذاهب السياسية والاقتصادية الغربية واستعمال التراث العربي الإسلامي كتبرير لها ليبرالية

أم اشتراكية أم رأسمالية ظلت الثقافة الدينية كما تقليدية محافظة كما ورثها الناس منذ ألف عام. منذ قضاء الغزالي على العلوم العقلية لحساب التصوف، ونقده فرق المعارضة، الشيعة والخوارج والمعتزلة لحساب الدولة، دولة نظام الملك في بغداد، ووضع حد للتعددية السياسية لحساب المذهب الواحد في العقيدة، الأشعرية، والمذهب الواحد في الشريعة الشافعية.

ومن سمات هذه المحافظة التي تحولت إلى التيار الرئيسي في الفكر الديني إبان الحكم العثماني وحتى فجر النهضة العربية منذ القرن الماضي التركيز على أهمية العقائد والشعائر والحدود والمؤسسات والغيبيات. تحولت العقائد من كونها وسائل لتحقيق غايات إلى حقائق بذاتها مستقلة عن العالم. «الله واحد» مجرد قضية عددية لا مردود لها في حياة الفرد والجماعة ومسار التاريخ، مجرد تمتمة بالشفيتين لا تؤثر في حياة الشعور، ولا تعكس التوحيد في وحدة القول والعمل، الفكر والوجدان، الداخل والخارج كي يصبح توحيد الشخصية أو توحيد المجتمع بلا طبقات اجتماعية أو توحيد الأجناس، والأقوام والشعوب بلا تفرقة عنصرية، وأصبحت العقائد بديلاً عن العلم تعطي تفسيراً لكل شيء، وحوث كل شيء. كما انغلقت على نفسها وتكلمت وتحولت إلى غطاء للجهل وتستتر عليه.

وتقلص العمل في أداء الشعائر، وهزل العمل الصالح، وانزوى العمل المنتج، وتحول العمل العام إلى مجرد حركات وطقوس، مجرد أداء للواجب الشكلي بلا مضمون، وغالباً ما يصبح غطاءً وستاراً لأعمال أخرى منافية للشريعة مثل الاستغلال والغش والتحايل والتهرب من الضرائب واستيلاء على الأموال كما حدث في شركات توظيف الأموال أخيراً في مصر.

وأصبحت الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية أداة للردع والتخويف دون معرفة لعلل الأحكام. فمن سرق عن جوع أو بطالة أو لأن السرقة أصبحت سلوكاً اجتماعياً عاماً أو لأنه سرق القليل في مجتمع يسرق الكثير فلا يطبق الحد. فالحدود نتائج لا مقدمات، وواجبات بعد حقوق. فلا توضع العربة أمام الحصان.

ومن مظاهر المحافظة أيضاً تغليب عقيدة القضاء والقدر على حرية الأفعال، وتحول القضاء والقدر إلى استسلام وسلبية واستكانة مما دفع الكواكبي (ت ١٩٠٢م) إلى كتابة «أم القرى» لمعرفة أسباب الفتور في الأمة الإسلامية ولامبالاة الناس وغياب حماسهم. وقد دفع ذلك أيضاً محمد إقبال (ت ١٩٣٨م) إلى صياغة فلسفة في الحياة تقوم على الإبداع

والانطلاق والتغيير والتجديد والإحساس بالرسالة والأمانة. وكان الأفغاني (ت ١٨٩٧م) رائد الحركة الإصلاحية الحديث قد عالج القضية في رسالة «القضاء والقدر»، ناقداً سوء تأويله ومقدماً تأويلاً جديداً، يبعث على الحركة والنشاط ويدفع إلى الإقدام. فإذا كان لكل أجل كتاب فلماذا لا يستشهد الشهيد، ويقبل على الموت، مستشهداً بقول الشاعر:

وإذا كان من الموت بد فمن العجز أن تكون جبناً

وإذا كان الأشعري قد قال بالكسب، إن الإنسان يكسب أفعاله المشروطة بقدرة الله الذي يخلق له الاستطاعة ساعة الفعل، لا قبلها ولا بعدها، فقد تحول الكسب بعد ذلك إلى عقيدة القضاء والقدر الأولى عند الجهمية. وبعدت عن خلق الأفعال وحرية الاختيار عند المعتزلة. وأصبحت الآجال والأرزاق والأسعار كلها من الله. فالله هو الذي يحدد الآجال. وكل إنسان ميت بأجله. وبالتالي قل الاهتمام بعلم الموت من الأمراض المستعصية وحوادث الطرق حيث تقع المسؤولية على البشر. وجعلت تحديد الأسعار من الله. وكأن الله ينزل الأسواق، وليست قوانين العرض والطلب، والمضاربات والمزايدات، والاحتكارات ومظاهر الاستغلال. والصنعة والتسويق. وجعلت الأرزاق أيضاً من الله وليست من سياسات الأجور ومقدار النشاط والمشاركة في الأرباح، وكل ما أتى الإنسان فهو رزق بصرف النظر عما إذا كان حلالاً أم حراماً. وجعل الفقر والغنى من الله. فكل مولود يولد ويكتب معه رزقه، ويساء تأويل ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾. و«السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه».<sup>٥٤</sup>

وقد تحولت عقيدة القضاء والقدر إلى ثقافة شعبية تجلت في الأمثال العامة وكأنه لا توجد علاقة بين الفعل ونتائجه، بين العلة والمعلول. فالإنسان يعتمد على بركة الله دون فعل، وينتظر الفرج دون فعل، وحتى ولو وقع حريق فالله مطفئه. فلا هرب من قضاء الله. كل شيء قدر من قبل ولا يغني حذر من قدر. ونتيجة لذلك لا أمل في الحراك الاجتماعي ما دام كل شيء مقدراً سلفاً. الفقير فقير والغني غني، والمظلوم مظلوم، والظالم ظالم، وكل رزق مقسوم، وكل حظ بخت، ورب صدفة خير من ألف ميعاد. والحقيقة أن العاجز في التدبير هو الذي يحيل على المقادير، والقادر على الفعل لا يلجأ إلى القدر. فالقدر تبرير للعجز، والقضاء غطاء للكسل.

<sup>٥٤</sup> «من العقيدة إلى الثورة»، ج ٢ العدل، ص ٣٣٩-٣٧٠.

وورثت الثقافة الشعبية من التراث العربي الإسلامي القديم التصور الهرمي للعالم الذي أفرزه الفلاسفة، خاصة الفارابي، وهو من آثار نظرية الفيض في الثقافة القديمة ظانين أنه أفضل تصور يعبر عن الإيمان بالله الفياض وصلته بالعالم. وهو تصور يرضي الإحساس الديني العام بالفرق بين الأعلى والأدنى، بين الأشرف والأخس، بين الأكمل والأنقص. تستغله السلطة كي تتوحد مع الأعلى للسيطرة على الأدنى، وتتربع على القمة لاحتواء القاعدة، ويرضي أشواق الناس وإحساسهم بالرضا والاستراحة في قاعدة الهرم متعبدة القمة ومعظمة إياها. تعرض ضنكها بالتأمل في عظمتها ورفعته إلى حد التقديس ثم التآليه.

وقد انعكس هذا التصور الهرمي على المجتمع الطبقي: والطبقات أبدية لا يمكن تحريكها لا إلى أعلى ولا إلى أسفل، فالغني يظل غنيًا، والفقير يظل فقيرًا، والقوي يبقى قويًا، والضعيف يبقى ضعيفًا. والناس درجات، وكل فرد يعرف درجته ويعيش فيها سعيدًا، لا ينظر إلى أعلى صعودًا بل ينظر إلى أسفل حتى يرضى. ولا سبيل إلى الحركة بين الطبقات إلا بالواسطة والهدايا والمنافع المتبادلة.

وامتد هذا التصور الهرمي للعالم ليشمل كل جوانب الحياة: الله والكون، النفس والبدن، العمل والنظر، الرئيس والمدينة، فالبنية واحدة، الأعلى يسيطر على الأدنى، والأدنى يطيع الأعلى. والخطورة سيادة هذه البنية على النظام الاجتماعي والسياسي. ففي القمة يوجد الأمير. وتحتة تتناقص الدرجات تبعًا حتى الوصول إلى القاعدة، من الوزراء والعلماء والقضاة والقواد وكبار رجال الدولة حتى العمال والفلاحين والصيادين. ولو خرج جزء من القاعدة على القمة فإنه يستحسن بتره حتى يبقى النظام، بتر العضو حتى يبرأ الجسد كله. فلا معارضة في المدينة. والكل ميسر لما خلق له. ولا تغير اجتماعي في النظام. فالانسجام أبقي من التنافر، والتآلف أخلد من الصراع.<sup>٥٥</sup>

وقد ظهر كثير من الأمثال العامة للإبقاء على الوضع الاجتماعي والثبات الاجتماعي (الفقير يظل فقيرًا، والغني يبقى غنيًا)، تؤيد الفقر والقناعة والفلس والشع والعري، وتدين الرقي الاجتماعي، وتبين أنه لا فائدة من التغير الاجتماعي. فالفلاح لا يفلح، والأوضاع أبدية لا تتغير، والمتعوس يظل متعوسًا، ولا مساواة بين الناس إلا في الموت.<sup>٥٦</sup>

<sup>٥٥</sup> الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، صبيح، القاهرة، (بدون تاريخ).

<sup>٥٦</sup> وذلك مثل: الفقر حشمة والعز بهدلة، القناعة مال وبضاعة، المفلس في أمان الله، المفلس يغلب الشيطان، من كرهه ربه سلط عليه بطنه، من طلب الزيادة وقع في النقصان، المركب الي تودي أحسن من الي

وهذا هو السبب الثقافي لسيادة نظم التسلسل والفرد الواحد، نظرًا لقمة الهرم وسيادة البيروقراطية في جهاز الدولة، ونظرًا للتدرج من القمة إلى القاعدة، وسيطرة الأعلى على الأدنى. وهو السبب الذي يمنع كل أحزاب المعارضة العلمانية من التأثير في الجماهير ذات الثقافة المحافظة. وهو السبب في خوف الأنظمة السياسية المحافظة، التي تجد دعامتها في الثقافة الشعبية المحافظة التي يروجها رجال الدين في الإعلام، وتفضيلها على الثقافة الدينية التحررية التي تدافع عن نفسها بنفس السلاح الذي يستعمل ضدها كأداة للقهر والسيطرة. وهذا ما أكدته بعض الأمثال العامة في التوحيد بين الله والحاكم. فكلاهما سلطة. ولا فرق بين عبادة الله والخوف من السلطان، وكلاهما يجب له السمع والطاعة، وكلاهما كامل، له صفات الكمال ومنزه عن صفات النقص، وكلاهما يعد ويتوعد، يثيب ويعاقب. مثال ذلك: «ارقص للقرن في دولته»، فالناس على دين ملوكهم، يصبح الإنسان عبدًا للسلطان إذا زاد رزقه وغمره بالمناصب والثروة، «من زادك زيده واجعل أولادك عبيده».

وقد حاولت الثقافة الدينية المحافظة وممثليها من العلماء العاملين بالسعودية الاعتماد على هذه الثقافة الموروثة للحد من النزعة الاجتماعية في مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي باسم العداء للاشتراكية المادية والشيوعية الملحدة معتمدين كالعادة على انتقاء النصوص المؤيدة لموقفهم وإساءة تأويلها لصالحهم واستبعاد النصوص المعارضة وإساءة تأويلها لصالحهم كذلك. فالملكية العامة للأموال خاصة الأرض ادعاء شيوعي. فقد وضع الله الأرض للأنام ومن ثم لا تملكها إلا الحكومة. يورثها الله لمن يشاء من عباده الصالحين وليس لعامة الناس. يسيئون تأويل النصوص المؤيدة للملكية العامة. فمثلاً يعني حديث «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنعها أخاه» على أنه مجرد تشجيع وليس قاعدة في الملكية العامة ويستثنى من حديث «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار». كما يساء تأويل حديث «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ولا نورث» بأن ذلك من خصائص النبوة وليس قاعدة تبنى عليها الملكية العامة. وقد رد أبو الأعلى المودودي على حجج القرآن في الملكية العامة. وفهم آية ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً

---

تجيب، ربنا ريح العريان من غسيل الصابون، ربك رب العطا يدي البرد على قد الغطا. وأمثلة الثبات الاجتماعي مثل: عمر الفلاح إن فلح، من يومك يا خالة وإننت على دي الحالة، ربنا ما يقطع بك يا متعوس، يروح البرد ويجي الناموس، ربنا ما سوانا إلا بالموت.

بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴿ تحت مظلة الميراث الذي يسمح بتركيز الأموال في الأسرة الواحدة. وهي كلها مواقف رأسمالية مسبقة.<sup>٥٧</sup>

وينتهي الفكر الديني المحافظ على يد ممثليه من العلماء إلى أن ملكية الأموال والأرض في الإسلام ليست مشتركة. والمبادئ الإسلامية تحقق أهدافًا اجتماعية أوسع مما تنادي به الشيوعية. ولا يدل القرآن والحديث على أن ملكية الأرض ملكية مشتركة. والغرض الذي يريد الشيوعيون الوصول إليه بتطبيق النظرية الشيوعية في الملكية المشتركة للأموال ومنها الأرض يمكن تحقيقه بالتفسير الصحيح لآيات القرآن والمبادئ العامة للإسلام. ولا فرق بين تحديد الملكية والتأمين في أن كليهما قيد على الملكية. وهو معارض للقرآن والحديث ولأفعال السلف مثل ﴿وَأَتَيْنُمُ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾. ويكفي لتحقيق مبادئ الإسلام الزكاة والتكافل الاجتماعي. لم يضع الإسلام حدًا على نوع من أنواع الملكية من حيث الكم. وجعل الملكية الفردية للأرض الصورة الفطرية الصحيحة. ومن ثم فإن تحديد الملكية تعصب يحرمه الإسلام أو تحجير ما أنزل الله به من سلطان. ولم يحدث في الإسلام أن أخذ مال الغني وأعطى للفقير بغير رضاه.

وبسبب هذه الثقافة الدينية المحافظة الموروثة سادت أحادية الطرف، والاتجاه الواحد، من أعلى إلى أدنى، دون حركة مقابلة من أدنى إلى أعلى. وساد الرأي الواحد، وضاعت التعددية، وغاب التقابل بين الرأي والرأي الآخر. فعم التقليد والتبعية، وساد الخوف على الأقلية، وعم النفاق. ولم يعد حق الاختلاف وشرعيته موجودًا. وأكد على ذلك حديث الفرقة الناجية الذي يجعل الحق من جانب واحد والباطل ما عداه. الناجية فرقة واحدة، وكل ما دونها هالك. وهو ما يخالف روح الإسلام، أن لكل مجتهد نصيبًا، وأن الأمة لا تجتمع على الضلالة، وأن الكل راد ومردود عليه.

لقد انتهت التعددية في القرن الخامس الهجري عندما ظن الغزالي أن التعددية وقوع في نسبية المعرفة والتي تؤدي إلى الشك، ثم إلى إنكار الحقائق. واختار الأشعرية في العقائد، والشافعية في الفقه، أعطى الأشعرية كأيدولوجية للقوة للسلطان، وأعطى التصوف كأيدولوجية للطاعة للعامة. وكفّر المعارضين وأخرجهم من إجماع الأمة. وهو

<sup>٥٧</sup> د. محمد عبد الجواد محمد: ملكية الأرض في الإسلام، ص ١٩٩-٢٦٨. وأيضًا مقالنا «الإسلام على الطريقة الرأسمالية» في الدين والثورة في مصر، ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ٤٠-٦٨.

أول من استعمل حديث الفرقة الناجية تدعيمًا للدولة، وتكفيرًا لخصوصها، وجعله في أصول العقائد، كملحق في «الاقتصاد في الاعتقاد» بعنوان «فيما يجب تكفيره من الفرق».<sup>٥٨</sup>

وقد سيطرت هذه الثقافة الآن على النظم السياسية الممثلة في حكم الفرد المطلق ونظام الحزب الواحد، وضعف المعارضة، تجريحًا ثم تجريمًا. فتشتت القوى الاجتماعية والسياسية، وتبعثرت وانعزلت. وأصبح الحاكم وحيدًا، يبحث عن أحلاف له في الخارج بعد أن فقد شعبيته في الداخل. وأصبح النظام السياسي وحيدًا بعد أن انعزلت عنه جماهيره. يعتمد على الجيش والشرطة ضد الجماعات السرية التي عادة ما تتهم بالتخطيط لتدبير انقلاب في نظام الحكم في المستقبل القريب أو البعيد.

وقد ورثت الثقافة الشعبية مفهومًا سلبياً للطبيعة. فقد أتت من عدم، وتنتهي إلى عدم. ليس لها قوامها من ذاتها. هي طبيعة حادثة بتعبير المتكلمين القدماء. يجوز أن يكون كل شيء فيها على خلاف ما هو عليه. وأنكر الأشاعرة وفي مقدمتهم الغزالي قانون السببية بأن الله هو الفاعل الحق وغيره فاعل بالمجاز. فهو سبب الاحتراق وليس النار. الطبيعة متلقية وليست فاعلة، فانية وليست باقية، لا قوام لها من ذاتها. فكيف تكون فيها تنمية مستدامة ولا دوام إلا لله؟ كيف يدوم شيء في الطبيعة وكل شيء معلق بأمره ومشروط بمشيئته؟ كما يُساء تأويل آية ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ \* وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ في الثقافة الشعبية واستقر عبر تراث السلطة.

الطبيعة ما هي إلا مرآة تعكس ما بعد الطبيعة، وأداة لاكتشاف الوجود الإلهي. فالحادث يحيل إلى القديم، والممكن ينتهي إلى الواجب، والطبيعيات مقدمة للإلهيات أو هي إلهيات مقلوبة إلى أسفل كما أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. الطبيعة ما هي إلا دليل على مدلول، آية على صانع، وسيلة لغاية، أداة لتحقيق شيء وليس موضوعًا يتحقق. كل شيء يأتيها من الخارج، الوجود والقانون والفاعلية والأثر. ولا فرق في الوجدان الشعبي بين أن يأتي من الله أو من الساحر أو من القاهر أو من المستعمر ما دام المصدر واحدًا.

أصبحت الطبيعة في الوجدان الشعبي معادلة للمادة التي ينبغي التطهر منها والزهد فيها. وسادت ثنائيات المادة والصورة، البدن والنفس، المتحرك والثابت، الكم والكيف،

<sup>٥٨</sup> الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، صبيح، القاهرة (٩)، ص ١٢٣-١٢٩.

الدنيا والآخرة، تجعل السلب في طرف الدنيا، والإيجاب في طرف الآخرة. فأدار الناس ظهورهم إلى الدنيا واستقبلوا الآخرة قبل الأوان، فغلب التصوف على الثقافة الشعبية. وأوحت للناس أن الإنسان ما هو إلا عابر سبيل على راحلة في هذه الدنيا، وازدهرت مواويل مسافر، راحل، غريب الدار حتى سقط العالم وتسرب إلى أيدي الغرباء.<sup>٥٩</sup>

وقد رويت أحاديث ضعيفة تغذي هذه الثقافة السلبية تجاه التنمية، ظاهرها النهي عن الزراعة مثل «لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا». ولو كان صحيحاً لكان معناه عدم الارتكان إلى الدنيا وترك الجهاد والخوف على المال. وهو ما دفع عمر إلى جعل أرض السواد ملكية عامة دون تمليكها للفاتحين حتى لا يتخلفوا عن الجهاد. وهو نفس المعنى المقصود من حديث «جعل رزق هذه الأمة في سنابك خيلها وأزجة رماحها ما لم يزرعوا. فإن زرعوا كانوا من الناس» حرصاً على الجهاد، ويمكن الجمع بين الاثنين في المزارع الجماعية للجنود، قرى في السلم وثغور في الحرب<sup>٦٠</sup> ويروى أيضاً أن الرسول لما رأى محراثاً قال «ما دخل هذا بيت قوم إلا زالوا». وهو حديث ضعيف بكل مقاييس العقل والنقل. فالقرآن يمدح داود لأنه استطاع تطويع الحديد ﴿وَاللَّهُ لَهُ الْحَدِيدُ﴾، ويثني على الحديد ومنافعه ﴿فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾.

وغابت مفاهيم التنمية والتغير والتقدم والتاريخ نظراً لسيادة التصور الرأسي للعالم، وتحديد علاقة الأطراف بين الأعلى والأدنى. فالتقدم ارتفاع واستعلاء وصعود، والتأخر انهيار ونزول إما زهداً في العالم وترفعاً عليه أو إقبالاً عليه ونهلاً منه. ولا ينشأ التقدم إلا في ثقافة تقوم على تصور أفقي للعالم. تجعل العلاقة بين الأطراف بين الأمام والخلف وليس بين الأعلى والأدنى. وتتأسس في الوعي التاريخي، وتضع الوعي في حركة الزمان والتاريخ. وقد قامت أيديولوجيات التنمية في الغرب أساساً على مفهوم التقدم وعلى فلسفة التطور والتنمية والتغير Developmentalism. ثم انتقلت إلى مجتمعات تخلو من هذه المفاهيم بوضوح. فسهل حصارها وعزلها ثم تهميشها وإزاحتها.

وفي نفس الوقت أصبحت الأيديولوجيات السياسية الوافدة في الذهن الشعبي أقرب إلى الدعاية إلى النخبة السياسية منها إلى معتقدات في الثقافة الشعبية. تروج لها

<sup>٥٩</sup> "Ideology and Development", "Mysticism and Development". Islam in the Modern World, Vo; I, pp. 11-57.

<sup>٦٠</sup> د. محمد عبد الجواد: ملكية الأرض في الإسلام، ص ٤٣-٤٦.



أجهزة الإعلام وأدبيات وزارة الثقافة ومصالح الحكومة والعلاقات العامة. والشعوب بطبيعتها قد حصنت ضد الدعاية نظرًا لأنها تعلم أنها لا تقول الحقيقة. فالهزيمة العسكرية في الخطاب الإعلامي نصر معنوي للإرادة. والجوع الجسدي شبع روحي. وغلاء الأسعار إصلاح اقتصادي. والأزمة السياسية فرج قريب. وارتبط الناس بالإذاعات والصحف الأجنبية تستقي منها الأخبار، وتعرف منها ما يدور في مجتمعاتها. فالوعي الحقيقي قادر على إزاحة الوعي الزائف. وتنفيذ الشائعات بين الخطاب الدعائي الرسمي المزيف والخطاب الخارجي الأجنبي الحقيقي. فتصبح الشائعة حقيقة، والحقيقة شائعة. وتتحول الثقافة إلى دعاية، والإعلام إلى إعلان. ولا يعود هناك فرق بين الثقافة والإعلام، بين كليات الجامعة وأجهزة الإعلام، بين وزارة الثقافة ووزارة الإعلام.

ويردد الشباب الشعارات، وتملأ الشوارع كالتبطل الأجوف: العمل حق، العمل شرف، العمل واجب، العمل حياة، الاشتراكية كفاية وعدل، الاتحاد والنظام والعمل، الحرية والاشتراكية والوحدة، وبين الشعار والواقع مسافة كبيرة. وفي ثقافة تقوم على القدوة والأسوة والسنة والنموذج بان للناس اختلاف القول عن العمل عند النخبة السياسية. وظهر المليونير الاشتراكي، والباشا الماركسي، والدكتاتور الليبرالي. فالاشتراكية «للعامة» التي فوق»، والقومية سلوك القطري، والليبرالية خطاب المتسلط. ومما ساعد الناس على إعطاء ظهورهم لعمليات التنمية هذا الإحساس بالتناقض بين الأقوال والأفعال عند النخب الحاكمة خاصة وأن الأمثال العامة مليئة بالتهكم على ذلك مثل «أسمع كلامك يعجبني أشوف أعمالك أستعجب». وهو ما عبر عنه أيضًا المصلحون بقولهم «ما أكثر القوام وأقل العمل».<sup>٦١</sup>

غاب إذن إعادة بناء الموروث الثقافي بحيث يكون سنًا لأيديولوجيات التنمية التي ظلت وافدة على السطح والثقافة الموروثة تسري في الأعماق قابضة فيها ومترصدة بالوافد لإزاحته واستبعاده بعد حصاره وعزله. فلما انهارت تجارب التنمية سواء في التجربة الاشتراكية في الستينيات أو في التجربة الرأسمالية منذ السبعينيات وحتى الآن برزت المحافظة الدينية التقليدية تعرض نفسها كبديل عن البديلين المنهارين. فظهرت شعارات: «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل». وبدلاً من النخب الحاكمة التي لم يتغير رجالها في كلتا الحالتين ظهر شعار «الحاكمية لله». ولما كان الثأر قائماً

<sup>٦١</sup> جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٤م.

بين أيديولوجيات التنمية، الاشتراكية والرأسمالية، وبين الثقافة الموروثة بعد أن أراحت أيديولوجيات التنمية مناوئها عن السلطة بدأ الصراع الدموي بين الاثنين كما هو الحال في الجزائر ومصر.<sup>٦٢</sup>

### سابعاً: المقومات التراثية لأيديولوجيات التنمية

بالرغم من أن مفاهيم العلم والعمل لفظاً ومضموناً، والتكافل الاجتماعي مضموناً تدخل ضمن العناصر المكونة لأيديولوجيات التنمية إلا أنها مغلقة ومطوية في الثقافة التقليدية التي تمنعها من الفاعلية والأثر. لذلك يمكن تحريرها منها وإدخالها في ثقافة عربية إسلامية أكثر تحرراً حتى يمكن أن تظهر فاعليتها مع مجموعة أخرى من المفاهيم المكونة لأيديولوجيات التنمية يمكن أن تصبح مع مزيد من الإحكام النظري والعملي أيديولوجية عربية إسلامية متكاملة للتنمية تملأ الفراغ الناشئ بين الثقافة التقليدية الموروثة والأيديولوجيات الغربية للتنمية.

فإذا كانت أيديولوجيات التنمية تقوم على مفهوم التقدم، ونظراً لغياب هذا المفهوم بالمعنى الدقيق وعدم حضوره حضوراً مباشراً إلا أنه يمكن البحث عن جذوره وعن عناصر مكونة له ولو بطريقة مباشرة في الموروث الثقافي. فإذا كان الوحي نزل على مراحل، وساهم في تطور الوعي الإنساني وتحريره من أسر الطبيعة وتحكم البشر، مرحلة مرحلة، فإن غاية الوحي هو التقدم، تقدم الوعي، قبل تنمية الموارد الطبيعية. وإذا كانت المرحلة الأخيرة أيضاً تضمنت التدرج في التشريع كما هو معروف في الناسخ والمنسوخ، من الأخف إلى الأثقل، أو من الأثقل إلى الأخف فإن الوحي يكون قد أخذ التطور في الاعتبار. وهذه هي الحكمة من نزول الوحي منجماً ومفرقاً كي يقرؤه الناس على مهل لتدبر أحكامه وصلتها بالزمان، ولتثبيت الفؤاد، وبلورة الوعي بالتاريخ<sup>٦٣</sup> بل إن الوحي يضع سنناً للكون، وقانوناً لقيام المجتمعات وانهيائها وتقدم التاريخ العام، ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ من أجل أن يعي الإنسان قانون التاريخ ويسير على

<sup>٦٢</sup> «الحاكمية تتحدى»، «هموم الفكر والوطن»، ج ١، التراث والعصر والحادثة، ص ٤٢٩-٤٥٠.

<sup>٦٣</sup> «هل غاب مفهوم التقدم في تراثنا القديم؟» «هموم الفكر والوطن»، ج ١، التراث والعصر والحادثة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٤٠٣-٤١٢.

هداه. وتلك هي الغاية من قصص الأنبياء التي بالرغم من تواليها الزمني تخضع لبنية واحدة، النهضة والسقوط بسبب ترك التوحيد العملي، والخوف من الحكام أو نفاقهم، والركون إلى الدنيا، وضياع القضية، فالتاريخ مسرح كبير عبر الزمان تدور فيه أفعال البشر.

هذا التقدم مرهون بصراع اجتماعي. فالتقدم معركة سياسية، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾. والحراك الاجتماعي شرط الصلاح، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ﴾. فالصراع الاجتماعي وسيلة لتحقيق الخير ودفع الشر. بل إن لفظي التقدم والتأخر لفظان قرآنيان ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ من أجل المنافسة في الخير ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾.

بل إن التاريخ كله تقدم، من الخلق حتى البعث، من الماضي إلى المستقبل. والإنسان في الحاضر بالإيمان والعمل، بالفرد والجماعة، هو القادر على هذا التحول. فهو نقطة ارتكاز الوعي التاريخي من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل. والأمل في حياة بعد الموت، جزءاً على العمل الصالح يعطي تفاؤلاً بالمستقبل، والتفاؤل أحد مكونات التقدم، وهو أساس الوعي الديني ﴿وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبْئِثُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾. وإذا كانت أيديولوجية التنمية تقوم على العقلانية والترشيد كأحد مظاهر العلم في الطبيعة من أجل السيطرة عليها فإنه يمكن الاعتماد على هذا التيار في التراث القديم كما بدأ عند المعتزلة وابن رشد. وقد يساعد الاعتماد على العقل عملية التنمية في الاعتماد على المعقول دون المنقول سواء كان من القدماء أو المحدثين، من الموروث أو الوافد. ويتجلى العقل عند ابن رشد في البرهان. فالحكمة هو النظر في الأشياء كما تقتضيه طبيعة البرهان. والقول البرهاني هو القول العلمي الذي يتجاوز القول الجدلي كما هو الحال في نظريات التنمية وتضاربها بين اشتراكية ورأسمالية. كما يتجاوز القول الخطابي مثل الخطاب السياسي للجماهير والذي يعد في المستقبل أكثر مما يحقق في الحاضر. كما أن النظر واجب بالشرع. بل هو أول الواجبات.

كما وضع القدماء أصول علم الفقه بأكمله من أجل البحث عن العلل المؤثرة في الأفعال الإنسانية، وهي التي يتحقق فيها العلم والعمل، العلم عن طريق القياس الفقهي الذي يجمع بين استنباط العلة من الأصل واستقراءها في الفرع، والتمييز بين أنواع العلل، أقواها، وهي العلة المؤثرة، وأضعفها وهي العلة المناسبة أو العلة الملائمة. فبالإضافة

إلى صيغ الأمر والنهي، «افعل» أو «لا تفعل» هناك المكونات المادية للفعل بما في ذلك الدوافع والغايات والإمكانات.

ويجتمع العلم والعمل معاً في مفهوم التسخير، وهو مفهوم قرآني، تسخير الله الطبيعة لصالح الإنسان، وجعلها ميداناً لفعله ونشاطه عن طريق البحث عن عللها والسيطرة عليها والتحكم فيها لإعمار الأرض. فقد وضع كل شيء لصالح الإنسان على نحو مبدئي من أجل إفساح المجال لتحقيق رسالة الإنسان في الطبيعة وعلى الأرض هادفاً إلى السماء. وقد ورد لفظ «سخر» في القرآن (٢٢ مرة) بمعنى تسخير الله الطبيعة لصالح الإنسان، تسخير الشمس والقمر والنجوم والسحاب، والليل والنهار، وما في السموات من طير وما في الأرض من أنهار وبحار وفلك وجبال، بل وتسخير بدن الإنسان له.<sup>٦٤</sup>

والإنسان سيد الكون، خُلق كل شيء لأجله. كُرم في البر والبحر ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾، وجعله الله خليفة له في الأرض، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾. والإنسان صاحب رسالة ومحقق أمانة أخذها على عاتقه بحرية تامة. لذلك كان أعظم من السموات والأرض والجبال التي أبين يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان. رسالته إعمار الأرض ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، ينحت في الجبال بيوتاً ويأخذ من الإطعان خيماً، والخيول والبغال والحمير للركوب. لذلك جاءت الدعوة إلى العمل ﴿وَقُلْ اْعْمَلُوا﴾، ﴿وَيَا قَوْمِ اْعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ﴾. وهي نفس الدعوى إلى الكدح والعمل في الأرض والنضال فيها، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ بِهِ﴾.

والأرض في القرآن الكريم هي الأرض الخضراء التي ينزل عليها الماء فتتهز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج، وليست الأرض الصفراء، الهشيم الذي تذروه الرياح. وهي الأرض المملوءة بالنبات والحيوان والطعام والشراب وكل مقومات الحياة للإنسان، وبها من المعادن للزينة والصناعة. ولكنها في نفس الوقت للسعي والكد والكدح، وللسكن والمستقر. هي فراش للإنسان وبساط له يمشي في مناكبها. لا يتثاقل فيها ولا يخلد لها، بل يسعى ويتجاوز. فهو خليفة فيها. لا يعلو ولا يستكبر بل يجاهد لتحقيق الرسالة.

<sup>٦٤</sup> انظر دراستنا:

Human Subservience of Nature, Islam in the Modern World, Vol. I, Religion, Ideology and Development, pp. 267–335.

فهو ليس فيها عبثاً. يصلح فيها ولا يفسد، يهاجر منها ولا يعود حتى يتمكن فيها ويرثها العباد المتقون.

وهي نفس المعاني التي في السنة؛ إذ شجع الرسول على زراعة الأرض البور «من أحيا أرضاً ميتة فله رزقيته وليس لعرق ظالم حق». ولما كانت الأرض في حاجة إلى مياه تحييتها فإن «من احتقر بئراً فله حريمها أربعون ذراعاً». ومن زرع زرعاً أو غرس غرساً فأكل منه إنسان أو سبع أو طائر فهو له صدقة الطعام. في الأرض والسماء والبحر والأنهار، حبوب وأسماء ولحم طري. فالأرض خيرة جوده والإنسان يقابل الخير بالخير، فلاحتها وريها وزراعتها وعمارها وإصلاحها.<sup>٦٥</sup>

بل ويذكر القرآن الحديد والمعادن. فالحديد ﴿فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ في الحرب والسلم. كما استطاع داود إزابهته ﴿وَالنَّارُ لَهُ الْهَدِيدُ﴾. واستعمله الإسكندر أيضاً، وأذاب تراب الحديد ﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾. والنحاس المحمي بالنار أيضاً وسيلة للعذاب ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾.

وفي نفس الوقت تزدهر صورة التجارة في القرآن بالرغم مما يعاب في التراث الفقهي القديم وعند ابن خلدون على أخلاق التجار. بل إن صورة التجارة الراجعة استعملت لضرب المثل بالعلاقة بين الدنيا والآخرة. فقد ورد لفظ «تجارة» في القرآن (٩ مرات) بمعنى إيجابي، وهي التجارة الحاضرة عن تراخٍ دون أن تلهي عن ذكر الله أو تبور. ليس القصد منها الربح بل توفير الخدمات العامة. لذلك لم يذكر لفظ «ربح» في القرآن إلا مرة واحدة وبمعنى سلبي وهو عدم الربح ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ﴾. في حين ورد لفظ «كسب» (٦٧ مرة) وتعني كسب الأفعال بناءً على المسؤولية الفردية والجماعية وليس كسب المال.

ويساند هذا التصور العام للعمل في الأرض والزراعة والصناعة والتجارة كقطاعات للتنمية نظام سياسي يقوم على النصيحة لأولى الأمر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهي الرقابة الرسمية والشعبية على مظاهر النشاط الاقتصادي. كما تستطيع الشورى

<sup>٦٥</sup> انظر دراستنا: «الأخضر والأصفر في القرآن الكريم»، هموم الفكر والوطن، ج ١، ص ٥٧-٩٨. وأيضاً:

The Greenery between Islamic Tradition and the Necessities of Life in Egypt Today, Islam in the Modern World, Vol. I, p. 355-65.

وعدم التفرد بالرأي وإسناد الأمر لأهله المساهمة في المشاركة الشعبية في التنمية والتقليل من مخاطر الانفراد بالرأي وإصدار القرار من غير ذوي الخبرة، وكما هو معروف من الآيات القرآنية الشهيرة عن الشورى مثل ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، وكقول الرسول «أشيروا عليَّ أيها الناس».

إن مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي مفاهيم تراثية، منقولة من القدماء دون توظيفها في تجارب التنمية المعاصرة التي يغلب عليها المفاهيم الوافدة الموازية. ويظل الفكر العربي المعاصر حائراً بين المصدرين المتصارعين، وقد تكون المعاني واحدة. إنما الصراع في حقيقته صراع على السلطة السياسية من أجل الحكم المطلق سواء من هذا الفريق أو من ذلك الفريق. وهنا تبرز أهمية الحوار الوطني من أجل توحيد الخطاب في الفكر العربي المعاصر، الإسلامي القديم والعلماني المعاصر، من أجل صياغة خطاب وطني واحد لبرنامج تنموي وطني موحد بصرف النظر عن الأطر النظرية. فقد تكون هذه الأطر متعددة نظراً ولكنها متفقة عملاً على خطة تنموية واحدة. ففي العمل يتوحد النظر، وفي التكافل الاجتماعي تظهر وحدة الأمة، بصرف النظر عن تعدديتها النظرية.

## فقه النساء<sup>١</sup>

صورة المرأة في الفقه القديم

### (١) الصورة والمادة

يعني «فقه النساء» صورة المرأة في الفقه القديم كما هي عليه دون زيادة أو نقصان، دون نقد أو دفاع. فإن كانت صورة سلبية، المرأة العضوية في العبادات والمعاملات، فإنها مسئولية الفقهاء المحدثين تغيير هذه الصورة إلى صورة أخرى مثل المرأة العاملة، والمرأة العاملة، والمرأة المواطنة، والمرأة المجاهدة، والمرأة رئيسة الدولة، وهي مسائل تعرضها جمعيات حقوق المرأة اليوم. وإذا كان بعض النساء يعترضن على صورة المرأة «البيولوجية»، المرأة الموضوع، المرأة الجنس في الفقه القديم فإن هذه الاعتراضات تؤخذ بعين الاعتبار عند الفقهاء المحدثين. وقد كان الرسول يسمع اعتراض النساء المسلمات ويستجيب الوحي لهم على مستوى اللغة فكان الخطاب ليس للذكور فقط بل للإناث أيضًا ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ ...﴾.

---

<sup>١</sup> «النساء في الخطاب العربي المعاصر»، تجمع الباحثات اللبنانيات، الكتاب التاسع، ٢٠٠٣-٢٠٠٤م، بيروت، ص ١١٦-١٣٦، وكان قد أُلقي هذا البحث في ندوة المرأة العربية والإبداع، بيروت، ٢٠٠٢م.

ولا يعني «فقه النساء» دور المرأة في الفقه القديم. فالدور يقوم على صورة، والفعل أساسه الإدراك. الصورة هنا أقرب إلى الوضع والمكانة. قد يخرج دور المرأة في الفعل عن صورتها الذهنية، ومع ذلك تظل الصورة هي الأساس.

ولا يعني «فقه النساء» صورة المرأة في الكتاب والسنة. فقد حشد للموضوع عديد من الدراسات بداية بتجميع الآيات والأحاديث عن المرأة في الكتاب والسنة.<sup>٢</sup> وقد تختلف القراءات في تفسير الآيات وتعدد المناهج وإصدار الأحكام بين الإطلاق والتقييد، بين الشريعة والفقه، بين الوحي والتاريخ. وقد يختلف البعض الآخر على درجة صحة الحديث بين الصحيح والموضوع، بين المتواتر والآحاد، القطعي والظني.

وقد ارتبط تاريخ التشريع الإسلامي بالتشريع اليهودي. وكثير من وضع المرأة في الشريعة لها ما يقابلها في الشريعة اليهودية. فالرؤية التاريخية لوحدة التشريع قد تفيد في فهم وضع المرأة وصورتها من أجل تغييرها طالما أن الزمان مستمر، والتاريخ لم ينته مساره بعد.

كما ارتبط التشريع الإسلامي بباقي الشرائع المعاصرة خاصة عند اليونان والرومان غربًا وفارس والهند شرقًا. فالتشريع الإسلامي ليس خارج التاريخ، مقطوع الصلة عما قبله وعما يعاصره من الشرائع. هو جزء من التاريخ العام للشرائع الإنسانية. فإذا تغيرت الشرائع المعاصرة من الحضارات القديمة إلى الحضارات الحديثة شرقًا وغربًا فإلى أي حد يؤثر هذا التغيير في صورة المرأة الآن؟

ويعتمد وصف الصورة على «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد<sup>٣</sup> وهو آخر ما وصل إليه الفقه الإسلامي من إعادة صياغة من فيلسوف مشهود له بالعقلانية والجرأة في النقد من أجل تحرير العقل من الأشعرية والواقع من الأموية. في القرن السادس قبل نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية الأولى في القرن السابع. ويحتم إعادة بنائه في بداية المرحلة الثالثة من مسار الحضارة الإسلامية لإقالة حركة الإصلاح والنهضة من عثرتها، وإعادة الحيوية لها بمزيد من الجذرية والجرأة وقبول التحدي للماضي والحاضر.

<sup>٢</sup> عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة (٥ أجزاء)، دار القلم، الكويت، ١٩٩٣م.  
<sup>٣</sup> ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزءان)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٩م. انظر أيضًا: ابن رشد فقيهاً، البلاغة المقارنة، مجلة ألف: العدد ١٦، ١٩٩٦م. ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب، قسم الأدب الإنجليزي، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ١٩٩٦م.



وهو كتاب محايد. لا ينتسب إلى أي مذهب فقهي مالكي وهو الأقرب بحكم البيئة والمذهب الغالب على الأندلس والمغرب العربي. يرصد الاختلافات، ويختار أقرب الحلول. ويسمح بإعادة البناء والتأويل طبقاً لظروف العصر.

ولا حياء في الدين. هكذا كانت سنة القدماء والمحدثين على حد سواء. ولا حرج في الدين. المهم عرض الصور كما هي عليه من أجل تغييرها إذا توفرت الدواعي، وتجاوزها الزمن، وتجراً الفقهاء المحدثون، وعدم الاكتفاء بالدفاع والتجميل السطحي إلى التغيير الفعلي باسم التجديد ضد التقليد، وباسم العصر ومسار الزمان.

التراث الفقهي في النهاية من صنع الفقهاء. وهو ليس تراثاً مقدساً في ذاته ولا الفقهاء القدماء مقدسون في ذواتهم مهما علا شأنهم، وعظم قدرهم، واكتملت مذاهبهم مثل المذاهب الأربعة الشهيرة: الحنفية والشافعية والحنبلية والمالكية. وربما تظهر الحاجة إلى إحياء مذاهب قديمة اندثرت مثل الأوزاعي وأبي ثور. كما يجوز إبداع مذاهب جديدة تعبر عن روح العصر. كما أضاف بعض المحدثين المذهب الجعفري مذهباً خامساً حتى تتسع آفاق الاختيار، وتتجدد طاقات الإبداع في «فقه المجتمع».

وهذا البحث «فقه النساء» مقدمة تجريبية لمحاولة إعادة بناء الفقه القديم في إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه في «من النقل إلى العقل». لا خطأ فيها ولا صواب بل مجرد بيان حدود القديم وإمكانات الجديد من أجل الخروج على النمطية والإحياء بالصور البديلة.

وهناك فقه يتساوى فيه المسلمون جميعاً بصرف النظر عن الرجل والمرأة مثل الزكاة، والاعتكاف، والأيمان، والذنور، والضحايا، والذبائح، والصيد، والبيع، والشركة، والرهون، والتفليس، والصلح، والكفالة، والحوالة، والوكالة، والقذف، والسرقعة، والحرابة. فلا فرق بين الرجل والمرأة في هذا الفقه. يختلف التمييز بين الذكورة والأنوثة فيه. فلا هو فقه ذكوري يثور عليه النساء، ولا هو فقه نسوي يغضب منه الرجال. هذا الفقه يبين وجود الفرد أو الإنسان أو المسلم أو المؤمن أولاً قبل أن تتمايز فيه الذكورة والأنوثة. فإمكانية إيجاد فقه عام يتساوى فيه الرجل والمرأة موجودة. إنما المهم توسيع مساحتها والإقلال من مساحة فقه التمايز بين الرجل والمرأة حتى يعم فقه واحد يقوم على المساواة دون تمييز بين رجل وامرأة أو بين مسلم وذمي أو حتى بين مؤمن وكافر، ومؤمن وممرتد، ما دام الجميع يعيش في وطن واحد يتساوى فيه الجمع في الحقوق والواجبات.

والتمايز في الفقه القديم في العبادات وفي المعاملات، في موضوع الطهارة وقانون الأسرة والعلاقات الاجتماعية كوضع خاص للمرأة متمائزاً عن وضع الرجل بحكم البنية

العضوية للكائن الحي. وهو تصور بيئي خالص ناتج عن الثقافة القديمة التي تتركز أحياناً حول «المرأة-البقرة» أو «المرأة-القط» التي مهمتها الإنجاب، المرأة الولود التي لا تختلف فيها المرأة عن أي كائن حي. آخر يتوالد. فإلى أي حد يمكن تغيير هذه الصورة الوظيفية للمرأة إلى صورة إنسانية أخرى تضع الأولوية فيها للمرأة-الإنسان على المرأة-الحيوان؟

وتظهر صورة المرأة في الفقه القديم في قسميه الرئيسين: العبادات والمعاملات. في العبادات صورة المرأة الطاهرة عضوياً في علاقاتها بالله، وفي المعاملات صورة المرأة الولودة في علاقتها بالرجل. فالمرأة في علاقة مع طرفين، رأسية مع الله، وأفقية مع الرجل. ولا يوجد قسم ثالث في علاقة المرأة مع ذاتها أولاً. المرأة من حيث هي امرأة، علاقة الأنا بنفسه قبل علاقة الأنا بالآخر، قانون الهوية قبل قانون الاختلاف.<sup>٤</sup>

## أولاً: العبادات

### (١) الطهارة

إن أول صورة للمرأة تبرز في الفقه القديم هي الطهارة من النجاسة وكأن المرأة بمفردها دون قانون ينظم كيائها العضوي تصبح دمًا وحيضًا ونفاسًا في حاجة مستمرة إلى الغسل أو عورة في حاجة إلى الغطاء أو إثارة الرجل في حاجة إلى ستر أو قاصرة في حاجة إلى ولي. فالطهارة نمط يتكرر من التلوث العضوي إلى الوصاية الاجتماعية.

ولا فرق بين الرجل والمرأة في وجوب الوضوء والغسل. إنما الفرق في الوضوء. في الوضوء يتوضأ كل من الرجل والمرأة بماء مستقل. وفي الوضوء يتوضآن بماء مشترك. الطهارة فعل مشترك بين المرأة والرجل وليس المرأة وحدها. ويظهر ذلك في موضع أسار الطهر، أي فضول الماء من طهر المرأة أو طهر الرجل، وجواز استعماله من جديد من أي منهما. واختلف العلماء بين التحليل المطلق والتحريم المطلق. على عدة آراء: الأول الجواز، فالسؤر طاهر بإطلاق عند أبي حنيفة ومالك والشافعي، لا فرق أن يكون سؤر المرأة أو سؤر الرجل، وهو ما يتنافى مع درجة نظافة الماء الذي تم الاستنشاق والمضمضة

<sup>٤</sup> انظر كتابنا: فشته فيلسوف المقاومة، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٢٦٦-٢٧٧.

وغسيل الأذنين ومسح اليدين إلى المرفقين وغسل الرجلين به.<sup>٥</sup> والثاني يجوز للمرأة أن تتطهر بسؤر الرجل ولا يجوز للرجل أن يتطهر بسؤر المرأة. وهو تمايز واضح لأن المرأة والرجل يتساويان في المضمضة والاستنشاق وغسل اليدين والرجلين ومسح الرأس دون التطرق إلى باقي الأعضاء الخارجة على الوضوء والداخلية في الغسل. فالقوامة ليست في السؤر. إنما هي التبعية، تبعية المرأة للرجل. وأولوية الرجل على المرأة في الطعام والشراب والوضوء طبقاً للعادات البدوية القديمة. والثالث الجنابة للرجل مثل الحيض للمرأة يستويان كعامل في الجواز من عدمه. وكلاهما يتعلقان بالأعضاء الخارجية التي يشملها الوضوء. والرابع جوازه من الطرفين إذا شرعاً معاً في زمان واحد وليس على التوالي. وفي هذه الحالة يكون الماء قبل الوضوء والصب ماءً واحداً، وبعد الوضوء ماءً مشتركاً. والخامس عدم جواز سؤر على التوالي أو على التزامن عند أحمد بن حنبل. وهو الرأي الأكثر واقعية والأبعد عن الافتراضات النظرية. فلا داعي لاقتراض نظري ما دام الماء متوافراً. وطرق التحبب والقرب بين الرجل والمرأة كثيرة، والأفعال المشتركة بينهما متعددة في الرياضة والطعام والتنزه والأعمال الفنية.

وهو موضوع مرتبط بالبيئة وندرة الحياة. أما الآن فالماء متوفر ولا يحتاج الرجل أن يتوضأ بسؤر المرأة أو المرأة بسؤر الرجل. كان الماء نادراً قديماً، والضرورات تبيح المحظورات. فالوضوء وما يستلزم من مضمضة واستنشاق وغسيل الأذنين واليدين حتى المرافق ومسح الشعر وغسيل الرجل لا يصبح نقياً صافياً إذا ما استعمل لثاني مرة. وتحبب المرأة للرجل أو الرجل للمرأة بالوضوء قد يكون عادة عند القدماء وليس عند المحدثين الذين يفضلون أنواعاً أخرى من المشاركة الجسدية كالرياضة أو العلمية والفنية والثقافية.

وإذا كان لمس النساء ينقض الوضوء فهل يجب الوضوء من لمس النساء باليد أو بغير ذلك من الأعضاء الحساسة مثل القبلية والأحضان عند المحدثين؟ وتتفاوت الإجابات عند القدماء بين الإثبات والنفي. فمن لمس امرأة بيده دون حجاب ولا ستر فعليه

<sup>٥</sup> والأدلة أربعة: هي اغتسال النبي من الجنابة هو وأزواجه من إناء واحد، حديث ميمونة عن اغتساله من فضلها، حديث الحكم الغفاري في الترمذي عن نهى الرسول الوضوء بفضل المرأة، حديث عبد الله بن سرجس عن نهى الرسول عن الاغتسال بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل إلا أن يشرعاً معاً. بداية المجتهد، ج ١، ٣٢-٣٣.

الوضوء سواء التذأم لم يلتذ (الشافعي). واعتبار لمس اليد مصدر اللذة إنما يدل على مجتمع الحرمان. وإذا كان القصد الالتذاذ فهو ليس مجرد المصافحة بل الملاعبة والعشق الرومانسي كما تدل على ذلك بعض الأغاني الشعبية.<sup>٦</sup> ولا فرق بين لمس اليدين ونظر العينين.<sup>٧</sup> وهنا يقع التمايز بين الرجل والمرأة. فلمَ التفرقة بين اللامس والملموس؟ ولمَ إيجاب الوضوء على اللامس دون الملموس؟ وفي الأعراف الشعبية في الزنا، تتحمل المرأة المسؤولية لدرجة الموت في حين أن الرجل لا يتحمل شيئاً. والأب يقتل ابنته أو يقوم نيابة عنه الأخ أو ابن العم أو القريب ولا يُقتل الرجل. في الصغيرة مثل اللمس يكون الرجل هو المجني عليه، وفي الكبيرة مثل الزنا تكون المرأة هي المجني عليها. لذلك أثر فريق آخر من العلماء المساواة بين الرجل والمرأة، وإيجاب الوضوء على الاثنين. ورأى آخرون وجوب الوضوء من لمس المرأة إذا كانت الزوجة وعدم الوجوب إذا كانت من ذوات المحارم. ولماذا يجب الوضوء من لمس يد الزوجة وهي حلال له؟ وكيف يستثار الرجل من لمس جزء خارجي من زوجته وكلها حلال له؟ وإثارةً للمساواة بين اللامس والملموس، فضّل فريق ثالث المساواة أيضاً في وجوب الوضوء على الرجل والمرأة في حالة تلامس اليدين في المصافحة.

بل ويشد فريق رابع بإيجاب الوضوء من اللمس إذا قارنته اللذة أو القصد إليها بحائل أو بغير حائل أي وضع منديل أو جزء من «الطرحة» على اليد. ما عدا القبلة فإنهم لم يشترطوا اللذة. فالتشدد في لمس اليد يقابله تساهل في لمس الشفتين (مالك). والأقرب إلى العقل هو عدم وجوب الوضوء من لمس النساء سواء صاحبها لذة أم لم يصاحبها (أبو حنيفة). وإلا ظل الرجل العامل يتوضأ طيلة النهار مع كل امرأة يصافحها أو يشعر بالذل والمهانة إن تركت المرأة يده معلقة في الهواء رافضة مصافحته. وقد يثير ستر اليد بقطعة من قماش اللذة أكثر مما يثير كشفها. كما يثير البرقع والحجاب مفاتن العينين وتخيل الأنف والشففتين وباقي قسمات الوجه أكثر مما يستتران.<sup>٨</sup> وماذا عن الرئيس وحرمة اللذين يصافحان المئات في طوابير الوداع والاستقبال، نساءً ورجالاً وهو

<sup>٦</sup> مثل أغنية «إنت عمري» لأم كلثوم حين تقول «هات إيديك ترتاح بلمستهم إيديا».

<sup>٧</sup> وذلك مثل النظر «هات عينيك تسرح في دنيتهم عينيا».

<sup>٨</sup> كان الرسول يلمس عائشة بيده عند السجود. وقبّل بعض نساءه وخرج إلى الصلاة، بداية المجتهد، ج ١،

زاهب إلى صلاة الجمعة أو العيدين؟ وقد تقع بعض المساواة لصالح المرأة على حساب الرجل في موضوعات أخرى مثل «مس الذكر» الذي يوجب الوضوء للرجل في حين أن لمس المرأة للذكر قد لا يوجب الوضوء للمرأة. وماذا إذا لمست المرأة فرجها هل يوجب ذلك الوضوء عليها؟ وماذا لو لمس الرجل فرج المرأة هل يوجب الوضوء عليه نصًّا أو قياسًا؟ إلى هذا الحد بلغت مسائل الفقه القديمة في تصور المرأة بل والرجل أيضًا كبدين تتم إثارته والتلاعب به ذاتيًا أو مع الآخر في تصور جنسي شامل للإنسان.

وممارسة الجنس من نواقض الوضوء. وهو ليس خاصًا بالمرأة وحدها بل هو عمل مشترك بين الرجل والمرأة.<sup>٩</sup> ويجب الغسل من التقاء الختانين سواء حدث نزول أم لم يحدث عند مالك والشافعي وأهل الظاهر أو مع ضرورة الإنزال عند فريق من أهل الظاهر. والإنزال هو الخروج سواء بلذة أو بغير لذة عند الشافعي، وبلذة عند مالك. وهو أقرب إلى البداهة والعرف والقاعدة العامة، الغسل بعد الجماع بدافع النظافة لا فرق بين شريعة دينية وسلوك عملي طبيعي تلقائي، ولا فرق بين مسلمين وغير مسلمين، بين متدينين وغير متدينين. ولا شأن له بوضعية خاصة للمرأة وحدها أو مع الرجل. والاستحمام أفضل من الوضوء أي الغسل الشامل للبدن لما حدث فيه من تصبب للعرق بناءً على الجهد المبذول في النكاح.

## (٢) الحيض

ومن موضوعات الطهارة أحكام الدماء الخارجة من الرحم<sup>١٠</sup> وهي ثلاثة: الحيض وهو خروج الدم طبيعيًّا في حالة الصحة، والاستحاضة في حالة المرض، والنفاس مع الولادة. وهي علامات التحول من الطهر إلى الحيض أو من الحيض إلى الطهر، في البداية أو النهاية.

وتتراوح أيام الحيض بين الأكثر، خمسة عشر يومًا عند الشافعي، والأقل، ثلاثة أيام أو الوسط بينهما، عشرة أيام عند أبي حنيفة. وربما لا يتحدد الأقل بثلاثة أيام أو بيوم وليلة.

<sup>٩</sup> ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾، نهاية المجتهد، ج ١، ٣٤.

<sup>١٠</sup> بداية المجتهد، ج ١، ٥٠-٦٤.

ويقال نفس الشيء في أقل الطهر بين الأكثر بسبعة عشر أو خمسة عشر يومًا أو عشرة (مالك) أو ثمانية أيام أو أكثر الطهر وهو ما لا حد له إلا التجربة والعادة. وربما لا يوجد قانون عام واحد للنساء جميعًا نظرًا لطبيعة تكوين كل امرأة على حدة، والفردية التي تتمتع بها.<sup>١١</sup> كما أنها أمور لا يعرفها الرجال قدر معرفة النساء بها. والفقه ذكوري من وضع الفقهاء. والحائض التي تنقطع حيضتها تحيض يومًا أو يومين، وتطهر يومًا أو يومين حتى ينقطع الحيض تمامًا كلما تقدمت المرأة في السن في حوالي الخمسين.

وهل تحيض الحامل؟ عند مالك الحامل تحيض. وهو أحد أقوال الشافعي أيضًا. وعند أبي حنيفة وأحمد والثوري لا تحيض وإن كان الدم الظاهر دمًا فاسدًا. وإذا حاضت الحامل هل هو حيض أم استحاضة؟ الحيض أسود، ودم الاستحاضة أصفر. ولو تدامى دما المستحاضة كان حيضًا وهو ما تقره التجربة وليس الفقه، وتعرفه المرأة أكثر من الرجل. وعلامة الطهر القصة البيضاء أو الجفوف. وهي أمور لا تعرفها إلا النساء والأطباء. ولا يعرفها الرجال معرفة أولية.

هي موضوعات طبية خالصة يعتمد الفقه فيها على آراء الطب الحديث كما اعتمد ابن رشد على آراء بقراط وجالينوس.<sup>١٢</sup> تخرج من موضوع الفقه القديم والحديث وتدخل في موضوع العلم الدقيق. ولا تستنبط منه صورة خاصة للمرأة سلبية أم إيجابية بل هو واقع عضوي صرف. ولا يوجد في الفقه القديم تحليل لبلوغ الرجل والمنى والإنزال والانتصاب والعنن كما يتم تحليلها عند المرأة. فالرجل ليس موضوعًا للفهم بل هو الفقيه، في حين أن المرأة هي موضوع التحليل.

والحيض يمنع المرأة من الصلاة وليس عليها قضاء باستثناء بعض الخوارج الذين يوجبون القضاء. في حين أنه يمنع من الصوم والطواف والجماع في الفرج. والأهم هو وطء الحائض وما يستباح منها. فهو جائز عند أبي حنيفة ومالك والشافعي فيما فوق الإزار. وجائز في كل شيء إلا في موضع الدم عند سفيان ودาวود. وجائز إذا طالت الحيضة عند أحمد، ولا يجوز عند جمهور من العلماء وهو الشائع في العرف. وطء الحائض بعد

<sup>١١</sup> «عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النساء في ذلك، ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال في اختلافهم في أيام الحيض والطهر.» السابق، ص ٥٤.

<sup>١٢</sup> السابق، ص ٥٤.

الطهور وقبل الاغتسال جائز عند أبي حنيفة ولا يجوز عند مالك والشافعي. ويجوز في الفرج فقط عند الأوزاعي. وهي مسألة ذوق وطهارة في النهاية والتمتع بالمرأة كصورة جمالية أكثر منها كموضوع جنسي لقضاء الوطر.<sup>١٢</sup> ومن أتى امرأته وهي حائض يستغفر الله عند مالك والشافعي وأبي حنيفة أو يتصدق بدينار ونصف عند أحمد. وعند أهل الحديث في الدم دينار وبعد انقطاعه دينار ونصف.

إلى هذا الحد بلغ الشبق بالرجل الذي لا يستطيع انتظار انقضاء الحيض. وإلى هذا الحد تقبل المرأة هذا العذاب المزدوج، آلام الحيض وضرورة النكاح. وإلى هذا الحد بلغت أهمية النكاح حتى في الظروف غير المواتية. والعرف السائد هو امتناع الرجل والمرأة عن الجنس وقت الحيض. فهو أدعى للنظافة. وقد تعبر بعض الممارسات الحديثة للجنس عن متعة الجسد من حيث هو جسد، عن العناق واللمس، وعن الجنس بالفم وفي الدبر عن هذه المواقف الفقهية القديمة.

وبعد الحيض يأتي النفاس. أقله خمسة وعشرون يومًا عند أبي حنيفة، وعشرون عند الحسن البصري، وأحد عشر يومًا عند أبي يوسف، ولا حد له عند الشافعي. وأكثره ستون يومًا عند مالك ثم تراجع عن ذلك بعد سؤال النساء. وأربعون يومًا عند أبي حنيفة وأهل العلم. وقد تختلف ولادة الذكر عن ولادة الأنثى، فولادة الأنثى تتطلب أيامًا أكثر، أربعون يومًا للأنثى وثلاثون للذكر. والحكمة في ذلك بداية الطهر من أجل الصلاة والجماع، من أجل إرضاء الرب وإرضاء الزوج وقيام المرأة بوظائفها تجاه الآخر الرأسي والآخر الأفقي، تجاه المعاشرة بالروح والمعاشرة بالبدن.

ثم تنتقل الطهارة من موضوع الوضوء إلى موضوع الطهارة في الصلاة. فكما تؤخر صلاة المسافر والصبي والمغمى عليه كذلك تؤخر صلاة الحائض والمستحاضة.<sup>١٤</sup> وهل الحيض مانع من أداء الواجبات بكل وسائل الحفظ الحديثة التي تمنع المرأة من أداء أي فعل بما في ذلك الرياضة والجري والسباحة؟<sup>١٥</sup>

<sup>١٢</sup> يروى أن الرسول كان يباشر الحائض بعد شد الإزار عليها وقوله «اصنعوا كل شيء بالحائض إلا النكاح». وقوله لعائشة «اكشفي عن فخذك» للنوم عليها وهي حائض، وقوله أيضًا «إن حيضتك ليست في يدك»، وأيضًا «إن المؤمن لا ينجس».

<sup>١٤</sup> بداية المجتهد، ج ١، ١٠٢.

<sup>١٥</sup> وذلك مثل التامبون Tampon.

وعلى المستحاضة طهر واحد، وجوباً أو ندباً عند مالك. وعند فريق ثانٍ عليها الوضوء لكل صلاة تشدداً. وعند فريق ثالث عليها الاطّهار كل يوم وليلة. وكل هذا تقنين لحياة المرأة وسلوكها وواجباتها دون أن يسألها أحد رأيها أو يستشير إحساسها أو يقدر مشاعرها الداخلية، ما تريد وما لا تريد، ما تقدر عليه وما لا تقدر. هي موضوع للتقنين وكفى، وحياتها في أيدي الآخرين يقررون مسارها باسم القانون وتطبيق الشريعة، وما عليها إلا الطاعة. لذلك كانت المرأة المتمردة صعبة المنال، توصف بالنشاز، وتستدعى إلى بيت الطاعة. وتحتاج إلى موافقة الزوج لخروجها وسفرها.

### (٣) العورة

ثم يتحول موضوع الطهارة إلى موضوع العورة، وما هو حد العورة في المرأة. ولا يُسأل نفس السؤال بالنسبة للرجل، ما هو حد العورة فيه. ولماذا يكون هناك حد للعورة في المرأة لإثارتها للرجل ولا يوجد حد للعورة في الرجل يثير المرأة؟ فالمرأة تثار بجسد الرجل كما يثار الرجل بجسد المرأة.

البدن كله عورة. لذلك لزم الدرع والخمار عند أحمد وأبي بكر عبد الرحمن. وكله عورة ما خلا الوجه والكفين عند الجمهور. وعند أبي حنيفة القدم ليست بعورة مع أكثر ما قيل في جمال قدمي النساء، نحتاً وتصويراً وشعرًا وغناءً.

إن البدن صورة فنية، وتشكيل جمالي للنساء والرجال على حد سواء كما يظهر ذلك في فنون الرقص خاصة الباليه. وهناك مسابقات لكمال الأجسام للرجال، ولجمال الأجسام للنساء. ما يظنه القدماء على أنه عورة يظنه المحدثون جمالاً طبيعياً يمكن تقليده في الفن.

ولماذا يكون جزء من الجسد وحده، وغالباً ما يتصل بالجنس، عورة يجب إخفاؤه والصوت بل والقامة بل مجرد الحضور لا يكون عورة؟ ولم لا تكون العورة في المرأة في العينين وفي الشفتين وفي قسَمات الوجه وفي اليدين وفي القوام والمشية والتثني والجلوس إلى آخر ما هو معروف في لغة الجسد؟<sup>١٦</sup>

والجسد باعتباره عورة مرتبط بثقافة الستر والغطاء، ثقافة البدو والصحراء. مع أنه في أفريقيا تسير المرأة في الحقول والغابات والأحراش عارية من شدة الحر، ولا

<sup>١٦</sup> وذلك مثل الأغنية التركية الشهيرة «لما بدا يتثنى».



أحد ينظر إليها باعتبارها عورة. وحاليًا لا ينظر الأوروبيون إلى العراة على الشواطئ باعتبارهم عورة فقد شعبوا من الجسد، ولم يعد يمثل شبقًا لديهم على عكس ثقافة الغطاء والحجاب. وكلها عادات اجتماعية طبقًا لظروف البيئة الجغرافية، حماية الرأس من حرارة الشمس، والوجه عن رمال الصحراء كما هو الحال عند الموريتانيين والصحراويين.

ولماذا يكون تمايز بين الحرة والعبدة في حد العورة وكلاهما امرأة بصرف النظر عن الوضع الاجتماعي؟ وقد تكون العبدة أجمل من الحرة. وقد يعيش الحر العبدة أكثر مما يعيش الحرة، ويخلدها بشعره. ويحزن على فراقها، ويرفض بيعها حتى لو عرضت عليه أموال الدنيا ونعيم الآخرة. والبعض أباح للخادمة أن تكون مكشوفة الرأس والقدمين بينما أوجب الحسن البصري الخمار عليهما معًا، الحرة والعبدة. هذا التمايز بين الخادمة والسيد في السلوك العام يجعل الخادمة محط نظرة دونية من الناس. فعليها علامة الخادمة.<sup>١٧</sup> والوظيفة أو المهنة أو العمل ليس سببًا للتمايز الاجتماعي.

وتنتقل العورة من الأحياء إلى الأموات في أحكام الميت وموضوع الغسل. والسبب ليس العورة والإثارة واللذة بل حرمة الأموات وهياج الذكريات وحركة الجسد واحترامه حين النظر. فالرجال يغسلون الرجال، والنساء يغسلون النساء تمايزًا بين الميدانين، عالم الرجال وعالم النساء. فإذا مات الرجل مع المرأة أو ماتت المرأة مع الرجل وليسا زوجين، وهي حالة شبه افتراضية، يغسل كل واحد صاحبه عن فوق الثوب غصًا للنظر عند البعض. ويكفي التيمم عند أبي حنيفة والشافعي. وعند فريق ثالث يدفنان بغير غسل عند الليث بن سعد.<sup>١٨</sup> إلى هذا الحد بلغت حساسية الجسد والتوحيد بين الإنسان وجسده. فالنوع هو الذي يحدد طريقة المعاملة بين البشر حتى ولو كانوا رفقة طريق.

أما إذا كانا زوجين، تغسل المرأة الرجل ولا يغسل الرجل المرأة. قد تكون المرأة أقوى على حزن الفراق من الرجل. وقد يكون قاسيًا على الرجل رؤية الجسد الذي تمتع به وقد أصبح هامدًا بلا حراك. وهو رأي أبي حنيفة. في حين ساوى الجمهور بين غسل المرأة لزوجها وغسل الزوج لامرأته. والمطلقة لا تغسل زوجها فلم يعد لها. وقد تتشفي

<sup>١٧</sup> بداية المجتهد، ج ١، ١١٨-١١٩.

<sup>١٨</sup> السابق، ص ٢٣٣-٢٣٥.

فيه. في حين الراجعة تغسل زوجها بعد أن رجعت إليه وارتبطت به من جديد عند مالك. وهي كالمطلقة لا يجوز لها غسل زوجها عند أبي حنيفة والقاسم. والآن الغسل مهنة لا يقوم بها الزوج أو الزوجة، زوجين أو مطلقين. والشائع غسل الرجل للرجل، والمرأة للمرأة بصرف النظر عن درجة القرابة ونوعها. فالعرف هو الذي يغلب على الشرع. والعادات والثقافات هي التي تتحكم في القانون. والمسلمون في اليابان يحرقون موتاهم طبقاً لعادة اليابانيين ويجمعون الرماد في آنية جميلة يضعونها في حديقة المنزل وأمامه ورد يسقى كل يوم. وربما يحييه الأهل في الصباح والمساء.

#### (٤) أركان الإسلام

وفي أركان الإسلام الخمس لا يوجد فرق بين المرأة والرجل في الشهادة وفي الزكاة. إنما الفرق في الصلاة والصوم والحج وفي الجهاد كركن سادس. فالشهادة إعلان وتصريح بالحرية الإنسانية ومساواة الجميع أمام مبدأ واحد، والتضامن بين البشر. والزكاة حق الفقراء في أموال الأغنياء لا فرق بين رجل وامرأة في الالتزام الاجتماعي أي في الأفعال الفردية الخاصة.

ففي الصلاة نفسها ليس على النساء أذان ولا إقامة. وحتى لا يبدو الفرق كبيراً بين الرجل والمرأة قال مالك إن أقمن أفضل. وقال الشافعي إن أذنن وأقمن أفضل. في حين ساوى إسحاق بين الرجل والمرأة في الأذان والإقامة. وهو أقرب إلى الضرورة اليوم في جمع الأمة وتوحيد طاقاتها وتجنيدها.<sup>١٩</sup>

أما إمامة المرأة في الصلاة فلا تجوز عند جمهور العلماء ومالك. وتجوز للنساء فقط عند الشافعي. وتجوز على الإطلاق عند أبي ثور والطبري. ولم تجرِ العادة لإمامة المرأة للصلاة لأن عدد المصلين من النساء أقل من الرجال. ويصلين في آخر المسجد، وبينهم وبين المصلين الرجال حاجز. وربما يصلين في مكان مجاور أو في طابق علوي. ولا يعقل أيضاً إحضار إمام رجل لإمامة النساء أيضاً فهو أكثر إثارة له ولهن باعتباره الذكر الوحيد. ولا يعقل أن تؤم امرأة واحدة الرجال بحكم العادة والعرف. والأقرب إلى العقل جواز إمامة المرأة للنساء وحدهن في مجتمع النساء. وهي قضية عادة وعرف لم تتغير كثيراً حتى الآن بالرغم من اختلاف الثقافات وتعدد الأجناس.

<sup>١٩</sup> السابق، ج ١، ١١٣.

وتقطع الصلاة إذا مر أمام المصلي حمار أو امرأة أو كلب أسود طبقاً لرواية شهيرة. وهو ما يستحيل عملاً في المساجد المغلقة وفي المدن. قد يكون القصد أو جذب انتباه المصلي خارج الصلاة، بالبيئة المحلية. فإذا كانت المرأة قد تثير المصلي فلماذا يثيره الحمار والكلب؟ ولماذا الأسود دون غيره من الألوان؟ ولماذا لا تقطع صلاة المرأة إذا مر أمامها رجل أو حمار أو كلب أسود أو غير أسود؟ ألا تستثار المرأة من الرجل كما يستثار الرجل من المرأة؟ وإذا كان الحمار والكلب يشيطان الانتباه أمام المصلي فلماذا الرجل وحده دون المرأة وكلاهما مصليان؟<sup>٢٠</sup>

وكما لا تجب صلاة الجمعة على المريض كذلك لا تجب على المرأة، مساواة لها بالمريض. والخلاف أيضاً على المسافر والعبد. المسافر معذور أما العبد فهو مسلم عليه واجبات المسلمين. ولا يقلل وضعه الاجتماعي الالتزام بالأحكام الشرعية.<sup>٢١</sup> والتخفيف عن المرأة رفقة لا عزيمة. في حين تجب صلاة العيدين. فقد أمر الرسول النساء بالخروج لصلاة العيدين.<sup>٢٢</sup> وهذا يدل على ضرورة مشاركة المرأة في كل مظاهر النشاط الجماعي. وفي كثير من الأحيان تتقدم المرأة الرجل في النشاط الاجتماعي الحر، بل وفي التجمعات الصاخبة وفي المظاهرات الوطنية.

وفي ترتيب جنائز الرجال والنساء في الصلاة هناك نموذجان: الأول القبلة ثم النساء ثم الإمام ثم الرجال. والثاني القبلة ثم الرجال ثم الإمام ثم النساء. في النموذج الأول النساء قبل الرجال. وفي النموذج الثاني الرجال قبل النساء. والإمام وسط بينهما في كلتا الحالتين.<sup>٢٣</sup> وفي نموذج ثالث يصلي كل فريق على حدة، الرجال بمفردهم، والنساء بمفردهن. وفي حالة الحزن العامة لا يلتفت أحد إلى أي من النسقين، ولكن جرى العرف في صلاة الجنازة وفي غيرها، الإمام ووراءه الرجال ووراءهم النساء بسائر أو بغير سائر. وفي ثقافات أخرى، مثل الثقافة الأفريقية لدى المسلمين في جنوب أفريقيا قد يصلي النساء بجوار الرجال دون حاجز بينهما وراء الإمام، ويجلسون معاً في دروس العصر أو العشاء، ففي الصلاة وفي العلم لا يوجد تمييز بين الرجال والنساء.<sup>٢٤</sup>

<sup>٢٠</sup> السابق، ج ١، ١٨٣-١٨٤. ويروى أن عائشة كانت تعترض الرسول وهو يصلي.

<sup>٢١</sup> السابق، ج ١، ١٦٠.

<sup>٢٢</sup> السابق، ج ١، ٣٢٣.

<sup>٢٣</sup> السابق، ج ١، ٢٤٣-٢٤٤.

<sup>٢٤</sup> وذلك في مسجد كليرمونت في كيب تاون بإشراف الإمام الشاب المجتهد رشيد عمر.

وفي الصوم هل تجوز قُبلة الصائم؟ وهو سؤال على قُبلة الرجل دون قُبلة المرأة. فالرجل هو المبادر في المجتمع الذكوري.<sup>٢٥</sup> تجوز عند البعض لأنها من محدودة الأثر، ولا تجوز عند البعض الآخر خوفًا من النتائج المترتبة على القُبلة. وقد تجوز للشيخ لأنه بعيد عن الإثارة، ولا تجوز للشباب لأنه أقرب إليها في حين أن الشيخ قد يكون متصائبًا، والشباب قد يكون مستشيخًا. ويصعب تحديد الفارق الزمني بين الشاب والشيخ. وماذا عن الرجل بين الأربعين والخمسين، والمرأة أيضًا وهي في قمة التألق الجنسي؟<sup>٢٦</sup> فإذا طأعت المرأة الرجل على الجماع فعليها الكفارة عند أبي حنيفة ومالك ولا كفارة عليها عند الشافعي وداود مع أن المسؤولية على الرجل قدر المرأة في الجماع. والمفطرون في الشرع الحامل والمرضع لحاجة كليهما للغذاء للجنين قبل الولادة وللطفل بعدها. وهو ما يقرره الطب الحديث أيضًا.

وفي الحج تحج المرأة مع محرم أو زوج أو رفقة مأمونة عملاً بقول الرسول «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع ذي محرم». جعله بعض الفقهاء على الوجوب، والبعض الآخر على الندب، وهو ينطبق على أداء الحج في غياب وسائل الراحة قديمًا. أما الآن فقد يتساءل أحد الفقهاء المحدثين ولماذا لا تحج المرأة بمفردها؟ وهل تفكر في الجنس وهي بين يدي الله في مكة والمدينة؟ فالعلة غير متوافرة في الحج الميسور الآن، وفي استقلال شخصية المرأة وتمردتها على أن تكون موضوعًا جنسيًا حتى في أشد لحظات الإيمان والصفاء والابتهاال. والرجل في الإحرام يعري كتفه والمرأة تغطي رأسها دون أن يحدث إغراء المرأة بالجزء العاري من الرجل.<sup>٢٧</sup>

فإذا ما ولدت في الحج فعليها الاغتسال وإكمال الحج. وهي حالة نادرة الوقوع لأن المرأة الحامل خاصة في الشهر الأخير من الحمل لا تقوى على الذهاب إلى الحج وتخشى على الجنين من فرط الزحام وعظم المشقة.<sup>٢٨</sup> الفقه القديم ينظر لحالات بصرف النظر عن مدى وقوعها لأنه يعرض على النص أكثر مما يعرض على الواقع على عكس المغرب العربي في «فقه النوازل».

<sup>٢٥</sup> بداية المجتهد، ج ١، ٣٠٠-٣١٥.

<sup>٢٦</sup> يروى أن النبي كان يقبل وهو صائم. وفي رواية أخرى «أفطروا جميعًا».

<sup>٢٧</sup> بداية المجتهد، ج ١، ٣٣٤-٣٣٥.

<sup>٢٨</sup> السابق، ص ٣٥٠، وذلك طبقًا لرواية «مرها فلتغتسل ثم لتنهل».

وفي الجهاد لا يجوز قتل المرأة في الحرب، ولا قتل نساء الأسرى، ولا استعباد أهل الكتاب. إنما يكفي السبي من الغنائم. فالمرأة أضعف من الرجل في القتال، ومن ثم لا يجوز قتلها. ونساء الأسرى لا يؤخذن بجريرة المحاربين. وأهل الكتاب مؤمنون بالله، ولا يجوز استرقاق المؤمن. بل إن السبي انقضى عهده. فقد كان عادة متبعة عند القدماء، عند الروم والفرس والعرب في الجاهلية. وقد انقضى العهد الآن إلا ما يفعله الجنود المحاربون من جرائم الاغتصاب في البلاد المحتلة.<sup>٢٩</sup> والمرأة والطفل والشيخ هم أضعف الناس في الحروب الحديثة التي لا تفرق أسلحتها في الدمار الشامل بين رجل وامرأة أو شاب وكهل أو بالغ وطفل.

## ثانيًا: المعاملات

### (١) النكاح

ويعني الزواج أو الارتباط ولكن الفقه القديم صريح. الزواج نكاح، وارتباط جنسي دون باقي أبعاد الارتباط والحياة الزوجية من المودة والرحمة ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾.

وهو علاقة بين طرفين وليس علاقة المرأة بنفسها. تبدأ بالخطبة، ما يجوز فيها وما لا يجوز.<sup>٣٠</sup> فلا يجوز الخطبة على الخطبة، مثل خطبة الأخ على أخيه حفاظاً على روح الأخوة. وقد أجاز البعض النظر إليها، كلها عدا السوأيتين. ومنع البعض ذلك مطلقاً طبقاً للأصل وهو تحريم النظر إلى النساء. وأخذ البعض حلاً وسطاً جواز النظر إلى الوجه والكفين. وهنا تبدو المرأة موضوعاً للبيع والشراء وموضوعاً للنظر، دون أن يكون لها حق مماثل في رؤية الخطيب. وهل تكفي الرؤية دون المحادثة والمشاهدة وربما المشاركة في أعمال حتى يمكن تعرف كل منهما على الآخر في مواقف عملية تكشف عن شخصيته. والآن وطبقاً للعرف يتعرف الخطيبان بعضهما على البعض في الجامعات وأماكن العمل وفي النوادي والتجمعات العامة. يتزاوران ويتنزهان ويتعرفان بعضهما على البعض في الحياة العامة والسلوك اليومي. وكلما طالت الفترة زاد التعارف. ويكون

<sup>٢٩</sup> السابق، ص ٣٩٨، ٤٠١، ٤٠٧-١٠٨. ويروى عن الرسول قوله «فلا يقتلن ذرية ولا عسيقاً ولا امرأة».

<sup>٣٠</sup> السابق، ج ٢، ٤.

الارتباط النهائي بناءً على تجربة ومعرفة ومشاركة وذكريات. وقد تظل فترة الخطوبة عند الزوجين من أمتع فترات حياتهما المشتركة قبل أن تغمرهما الأولاد ومشاكل التنشئة الاجتماعية.

ويكون الإذن في النكاح بالألفاظ للثيب وعند الشافعي أيضًا باللفظ للبكر، وعند الآخرين بالسكوت للبكر وبالرفض باللفظ. فالبكر يكفيها السكوت حياءً. أما في حالة الرفض فالإعلان بالتصريح والقول. أما الثيب التي عرفت الرجال من قبل فباللفظ لما تتمتع به من جرأة وصراحة فيمن تقبل ومن لا تقبل وبما لديها من خبرة أو خبرات سابقة. والعانس مخيرة بين الاثنين لأنها بين البكر والثيب.

واشترط مالك الولاية أي الوسيط الذي يعلن عن رأي البكر وكأنها لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلال الولي. وهنا الحياء يعارض حقًا من حقوق المرأة وهو الفردية، وتمثيل نفسها بنفسها.<sup>٢١</sup> أما الثيب فلا ولي لها لما تمتع به من شخصية مستقلة وحياة مجربة. وعند أبي حنيفة إن كان كفؤًا لا تشترط الولاية. وهو مشروط بمعنى الكفؤ والمواصفات الموضوعية له. من يكون كفؤًا عند البعض قد لا يكون كفؤًا عند البعض الآخر. وهل الكفاءة في العلم أو المال أو الحسب أو النسب أو السن؟ ويرى فريق أن الولاية سنة لا فرض، وهو الأقرب إلى الواقع وما وصلت إليه المرأة حاليًا من تعليم واستقلال في الشخصية. فالرشد يكفي، أي العقل والرشاد في النكاح والمال.

والحديث عن طبع المرأة مخاطرة كبيرة. وأحكامه عامة لا تقوم على أساس علمي إحصائي تجريبي. يغفل فردية المرأة وتنوعها طبقًا للبيئات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة. ومثل هذه الأحكام أن المرأة ميالة بطبعها إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. ومن ثم لزم الولي لها لترشيدها، وكأنها كالثور الهائج يحتاج إلى من يضبطه.<sup>٢٢</sup> وشرط الولاية الذكورة، فلا تنفع ولاية النساء على النساء. وهو أيضًا تصور ذكوري للولاية.

<sup>٢١</sup> السابق، ج ٢، ١٥، ويروى حديث «المرأة أحق بنفسها من وليها»، وأيضًا «لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان»، السابق، ص ١٥.

<sup>٢٢</sup> «المرأة مائلة بالطبع إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال، فاحتاط الشرع بأن جعلها محجورة في هذا المعنى على التأبيد، مع أن ما يلحقها في العار في إلقاء نفسها في غير موضع كفاءة يتطرق إلى أوليائها، لكن يكفي في ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة.» السابق، ج ٢، ١٣.

ولا يجوز للولي الإنكاح لنفسه نظرًا للمصلحة الخاصة في الولاية، وسيطرته على المرأة وطمعه فيها. فالولي بمثابة الأب، يمثل مصالح البنت. وفي حالة تضارب المصالح فقد يغلب الولي مصالحه على مصلحة وليه. وهذا أحد أسباب السماح بتعدد الزوجات حتى لا يطمع الولي فيمن هو تحت ولايته مالا أو جنسا، وله حق الولاية أي الأمر والسيطرة. فمن الأفضل للولية أن تكون زوجة شرعية حفاظًا على حقوقها.

وتحدد الولاية بدرجة القرابة من المرأة. والأقرب أولى من الأبعد. وعند البعض الآخر القرابة ليست شرطًا. فإذا غلب الأبعد كان السلطان هو الولي. ويعني السلطان من يمثله من أولي الأمر ممثل الدولة مثل المأذون وربما الشرطي<sup>٣٢</sup>.

ولا يجوز عضل الأولياء أي إرهابهم بالشروط والمطالب. فقد تعترض المرأة لغياب الكفاءة أو الدين أو الرزق من المال الحرام أو كثرة الحلف بالطلاق. وقد تحتج المرأة باختلاف النسب أو بالحرية، أي أن يكون المتقدم عبداً، أو باليسار أي أن يكون فقيراً، أو بالصحة أي أن يكون عليلًا، أو بالعيوب أي أن تكون في خلقه عيوب. وهذا يدل على أن الولاية ليست أمراً مطلقاً، بل هي محددة بآراء الولية.

ويجوز مالك نكاح الموالي من العرب ولا يجوز له أحمد وسفيان. ويوجب أبو حنيفة جواز القرشي من القرشية. وهو ما يتعارض مع «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح».

والفقر يوجب فسخ النكاح. وهي نظرية طبقية. وكثيراً ما أحب الملوك عامة الشعب، والأغنياء الفقراء كما تروى بذلك القصص والآداب، وهي سمة من سمات المجتمع التجاري الذي تتحدد قيمه بالفقر والغنى. والآن ينشأ كلاهما فقيرين ويعملان سوياً حتى يصلا إلى حد الكفاية وإشباع الحاجات الأساسية.

والشهادة شرط للنكاح أي الإعلان. فلا يجوز النكاح السري؛ إذ يترتب على النكاح حقوق وواجبات للزوجين وللأولاد. ولا يصح التحايل بأشكال النكاح الحالية، المسيار أو العرفي، لندرة توافر الشهود وربما الإعلان النسبي، وليس تبريراً لأوضاع أغنياء الخليج. والصدّاق شرط للنكاح. ما يدفعه الرجل للمرأة صدّاقاً لها. كانت العادة أن يأخذ الأب مهراً لابنته لفك ضيقة أو لاستثمار ماله ثم أصبح مساعدة للمرأة في تأسيس بيتها. وتختلف العادات فيه. ففي بعض البلاد الأوروبية تدفع المرأة للرجل الصدّاق تحبيباً له

<sup>٣٢</sup> السابق، ص ١٧-١٨.

في الزواج وتشجيعاً عليه لعزوف الرجال عن النساء واستبدال الصداقة الحرة بالزواج لما في الزواج من ارتباط أدبي والتزام وواجبات. ومن حقوق الزوجية النفقة والكسوة. وهنا تتحول العلاقات الوجدانية إلى مسائل تجارية، مكسب وخسارة، أو اجتماعية، إعلان وإشهار، حتى يضيع الأصل لحساب الفرع، وتنتهي التجربة لصالح القانون. لذلك انتشرت قضايا الأحوال الشخصية في المحاكم وتفككت الأسر لضياح الأصل فيها، وهو المحبة والتراحم والتكافل والتضامن والعيش المشترك.

وقد توجد موانع للزواج مثل: مانع النسب أي تحريم الزواج من الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات، وبنات الأخ وبنات الأخت، والمحرمات بالمصاهرة، وزوجات الأب، وزوجات الأبناء، وأمهات النساء، وبنات الزوجات. وكل مجتمع له نظام قرابة. وتتغير نظم القرابة بتغير مراحل التاريخ، مثل زواج الأخوات عند قدماء المصريين. وبعض زواج الأقارب مكروه طبيًا لما قد يسببه من تشوه في النسل. وليس الزنا محرماً للنكاح إن تابت الزانية وصلح حالها. وعند البعض الآخر قد يكون مانعاً، وهو حكم قاسٍ على المرأة يرد حياتها كلها إلى أحد أفعالها والحكم عليها إما بالعودة إلى الزنا أو بالرهينة. وهناك مانع الرضاع. فالرضاع بمثابة الأخوة. كما لا يجوز الجمع بين الأختين. وهناك مانع العدد إذا ما زاد على أربع من الحرائر. أما الإماء فلا حد عددياً لهن. وهناك مانع الرق. فالعبد يتزوج أمة، والحرّة للعبد بشرط موافقة وليها مما يقلل الفوارق بين الطبقات، والحر من أمة على الإطلاق أو يشترط عدم الطول والخوف من العنت عند أبي حنيفة ومالك والشافعي. وهناك مانع الكفر، وهو ما يتطلب تحديد معنى الكفر، وهل يوجد اليوم كافر لا يؤمن بأي إله؟ وهناك مانع الدين مثل الذمي. وإذا تزوج الذمي مسلمة فعليه التحول إلى الإسلام، وهو ما قد يتعارض مع حرية العبادة عند بعض المحدثين، في حين إذا تزوج المسلم ذمية تبقى على دينها ويأخذ الأولاد دين الأب مع أن الأم هي المربية وكما حدث لأوغسطين عندما ربهته أمه المسيحية وأبوه وثني. ومانع الإحرام مانع وقتي، ساعة الإحرام. ومانع المرض أيضاً مانع وقتي يجوز عند البعض ولا يجوز عند البعض الآخر، فالمرضى ليس مسئولاً عن مرضه. ومانع العدة محدود بوقت العدة والذي ينتهي بالحيض أو بنهاية الحمل أو بعدة أشهر، ثلاثة قروء.<sup>٣٤</sup>



وهذه الموانع كلها من جهة المرأة كي ترفض. ولا توجد موانع تذكر من جهة الرجل لأنه هو الذي يطلب. وكثيراً ما تم تجاوز هذه الموانع إذا حضر الأصل، أي الارتباط الوجداني بين الطرفين.

وهناك موجبات الخيار للمرأة لتقبل أو لترفض مثل العيوب، عيوب الرجل الجسدية والنفسية، والإعسار بالصدّاق أو النفقة والكسوة أو العنّين أو الفقد والهجرة والاختفاء أو العتق للأمة المزوجة فتحصل على حقوق المرأة الحرة. وهذا يدل على استقلال المرأة في حياتها الخاصة وأنه لا سيطرة لأحد على مستقبلها تحت أي ذريعة حتى ولو كان العرف الاجتماعي.

وهناك أنكحة محرمة مثل نكاح الشغار، التبادل دون صدّاق، ونكاح المتعة المؤقت، ونكاح المحلل. ففي الشغار تصبح المرأة مجرد موضوع للجنس، وليست علاقة خاصة بين رجل وامرأة. وكذلك الأمر في نكاح المتعة حتى لو حتمته الظروف. أما نكاح المحلل فهو نكاح صوري لم يؤدّ وظيفته في تعرف امرأة على رجل آخر حتى تكتشف عالمًا جديدًا. وربما يعيد الرجل اكتشافها بغيرته عليها. وهي أشكال نادرة الوقوع. فقد ازدادت الثقافة، وكثر المتعلمون. البعض منها انقضى مثل الشغار وإن كان حاضرًا في الثقافات الغربية المعاصرة في جماعات الجنس الجماعي.

## (٢) الطلاق والإحدااد والحجر

والطلاق على أنواع منها البائن وفي مقابله الرجعي، والسني وفي مقابله البدعي، وقت الحيض أو إجبارًا. والخلع فدية أو صلحًا أو مبارأة كتعويض عن الطلاق. ويمكن فسخ الطلاق بالردة أو المحرم. ويمكن للمرأة أن تخير بين التمييز والتملك وهو أمر العصمة. علاقة الرجل بالمرأة كعلاقة الثابت بالمتحول باستثناء الخلع والعصمة التي تسترد فيها المرأة زمام المبادرة. وهو أبغض الحلال لأنه يضحى بالأسرة وبالتنشئة الطبيعية للذرية لصالح فراق الزوجين.

ولا يتم الطلاق إلا لفظًا وليس نية أو بألفاظ تشبيهية مثل «ابعدني»، «فارقي»، «انطلقني»، «عودي». فالطلاق أمر جاد لا يتم في لحظات الغضب وبعبارات التشبيه التي تعبر عن مواقف لحظية وليس عن حكم ثابت.<sup>٣٥</sup>

<sup>٣٥</sup> السابق، ج ٢، ٩٦.

والحكمة من الرجعة، الندم، والمراجعة، وأن الواقع أفضل من الممكن.<sup>٣٦</sup> والذكريات المشتركة لها دورها في عودة العلاقة بين الزوجين والفرار المؤقت وآلامه قد يكون دافعاً على العودة إلى الحياة المشتركة وإحياء العواطف من جديد.

ولا تتزوج المطلقة قبل انقضاء العدة. وهو أيضاً أمر بيولوجي صرف يمكن أن يحول إلى الإعداد النفسي الجديد والتأهيل للحياة الجديدة. فليس الرجال على التبادل. ويكون لها نفقة المتعة. وهو لفظ كريه، وكأن علاقة الرجل بالمرأة هي مجرد علاقة جنسية مدفوعة الثمن وبأجر، وأن المرأة تتبع الرجل المتعة وتريد مقابلاً لذلك حين الطلاق.

وقبل الطلاق يبدأ الحكمان من الأهلين للتوفيق والإصلاح قدر الاستطاعة. فوجود طرف ثالث للوساطة أهدأ للنفس وأقرب إلى العقل، وأكثر قدرة على رؤية مصالح الطرفين والتوفيق بينهما.

وأحياناً تتحدد العلاقة بين الرجل والمرأة وكأنهما عدوان في الإيلاء (أربعة أشهر) أو الظَّهَار والكفارة أو اللعان والعنف. فالحياة بين الرجل والمرأة لا تقوم على العقاب والعناد وكأنهما خصيمان.

ويعني الإحداد مظاهر الحزن المتبادل بين الرجل وزوجه في حالة الوفاة. الشائع «الحداد».<sup>٣٧</sup> ويجوز الإحداد على الحرائر، المسلمة والكتابية، الكبيرة والصغيرة. وعند البعض الآخر لا إحداد على الكتابية ولا على الصغيرة. أما الأمة فلا حداد عليها إن مات سيدها، سواء كان له ولد منها أو لم يكن له ولد. فهل يمكن تقنين الحزن على الموتى بقانون القرابة أو الرق؟ إن العشرة بين الناس لتؤدي في حالة الفراق إلى الحزن. بل إن العشرة بين الإنسان والحيوان أو بين الإنسان والشيء الضائع لتبعث أيضاً على الحزن. ففي العشرة الطيبة بين الرجل والمرأة والمحبة المتبادلة بينهما لا يفرق الموت في الحزن على المسلمة أو الكتابية، على الكبيرة أو الصغيرة، على الحر أو العبد. وكثير من عادات الأقراع والأحزان إنما ترجع إلى عهود سحيقة من الزمن في المنطقة العربية الإسلامية مثل حضارات مصر القديمة وما بين النهرين.

<sup>٣٦</sup> وذلك طبقاً للمثل العامي «الشيطان اللي تعرفه أحسن من الشيطان اللي ما تعرفوش».

<sup>٣٧</sup> بداية المجتهد، ج ٢، ١٣٢-١٣٤.

أما الحجر فقد تدخل الزوجة مع الصغير الذي لم يبلغ سن الرشد والسفيه والعبد والمفلس والمريض. ومن الصغار ذكور وإناث. وسن الحجر على النساء والرجال واحد. وسن الرشد واحد عندهما معاً عند الجمهور وعند مالك حتى سن الزواج أو بعد ذلك بعام أو عامين من نظر البكورة سن الزواج كعادة العرب. وهو تصور قهري يقع على المرأة دون الرجل. ومن يحجر على الرجل إذا كان في نفس الموقف الذي استدعى الحجر على المرأة؟

### (٣) الميراث والرق والقصاص والشهادة والقضاء

والميراث من الفرائض، يخضع لقانون تفصيلي صارم تكون فيه المرأة كزوجة وابنة وأخت وجدة أحد مكوناته. فالميراث من الصلب، ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَيْنِ﴾. وهو ما يراه الفقهاء قدماء ومحدثين غير مناقض لمبدأ المساواة؛ لأن وحدة التحليل هي الأسرة وليس الفرد. كما أن الرجل مكلف بالإنفاق عليها وعلى الأولاد، وهي ليست مكلفة بشيء. والجدل ما زال قائماً. فإذا انفرد الابن فله كل الميراث. وللبنات الواحدة النصف. وللبنات الثلاث الثلثان. وليس لبنات الابن ميراث من الصلب. وفي ميراث الأزواج ميراث الرجل من المرأة النصف دون ولد، والربع بولد. وميراث المرأة من الرجل الربع دون ولد والثلث بولد. وفي ميراث الأب والابن، الأب بمفردها له جميع المال ومع الأم يكون لها الثلث. وفي ميراث الإخوة للأم إذا انفرد له السدس، وأكثر من واحد لهم الثلث بصرف النظر عن الذكر والأنثى. ولا يرثون مع أربعة: الأب، والجد، والابن، وابن الابن. وفي ميراث الإخوة للأب والأم أو للأب، للأخت بمفردها النصف، وللثنتين الثلثان، ذكورا أو إناثا. وللجد ميراثه. وللجدات أيضاً السدس في عدم وجود الأم. فإن اجتمعن فالسدس أيضاً. والأخ الشقيق يحجب الأخ للأب. وفي حالات أخرى قد يحجب الأخ للأب الأخ الشقيق. وابن الأخ الشقيق يحجب الأخ للأب. وبنو الأخ للأب أولى من بني الأخ للأب والأم. هنا تدخل الأم كعامل مرجع في الميراث في حالة الذرية وعدم الزواج عليها بأخرى.<sup>٣٨</sup>

وهنا تظهر صورة المرأة ليس بعلاقاتها العائلية، بل أيضاً في علاقاتها بالأشياء، بالمكسب والخسارة، وتنسى الأحزان على الفقيد لصالح المال والعقار المكتسب. لذلك

<sup>٣٨</sup> السابق، ص ٣٦٦-٣٩٠.

اجتهد بعض المعاصرين في قانون الميراث وتحويله من كم إلى كيف، ومن توزيع لرأس المال وتفتيت له إلى استثمار وتجميع له.

وبالرغم من أن الرق قد انقضى عهده بعد إلغائه منذ أكثر من قرن إلا أن الموضوع ما زال مطروحاً في الفقه القديم ويتناوله المحدثون وكأنه ما زال قائماً. فليس للنساء مدخل في وراثة الولاء إلا من باشرن عتق أنفسهن أو ما جر إليهن من باشرن عتقه إما بولاء أو بنسب.<sup>٣٩</sup> فولاء المرأة لسيدها القديم أو الجديد بعد بيعها. وولاؤها لنفسها إذا ما عتقت نفسها بنفسها عن طريق تعلم القراءة والكتابة أو الأمومة أو النسب أو إطلاق السراح.

ولا تباع أمهات الأولاد. فالقسط تبحث عن أولادها. ويصبح حرائر إذا مات سيدهن. وتبدأ الأمومة بالحمل وليس فقط بعد الولادة وأثناء الرضاعة. ويرى آخرون ملكها قبل الحمل وليس بعده كالأمّة. ولا يبقى لسيدها فيها شيء بعد إعتاقها.<sup>٤٠</sup> وفي القصاص، الذكر بالذكر، والأنثى بالأنثى، والذكر بالأنثى بإجماع الأئمة باستثناء الحسن البصري.<sup>٤١</sup> وهو يخضع الآن للقانون المدني الذي يتساوى أمامه الجميع.

والدية في النفوس تتحدد بالذكورة والأنوثة، والإيمان والكفر، والحرية والعبودية. دية المرأة نصف دية الرجل. وهو إهانة للنفس البشرية. بل إن دية الجنين تحدد إذا كان ذكراً أو أنثى، حياً أو ميتاً. ودية الكافر النصف أو الثلث أو النفس بالنفس كما هو الحال عند أبي حنيفة والثوري. والأولى المساواة في الدية المرأة والرجل بصرف النظر عن الإيمان والكفر، والحرية والعبودية ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾.<sup>٤٢</sup>

ويدخل عامل الذكورة والأنوثة في أحكام الزنا. فلأمة المحصنة خمسون جلدة، ولغير المحصنة خمسون أيضاً أو تترك بلا حد ويترك الأمر تعزيراً طبقاً لتقدير السلطان. في حين أن الحرة البكر لها مائة جلدة وتغريب عام. والحرّة الثيب لها جلد مائة والرجم بالحجارة. فالعقاب على الحر أقصى من العقاب على العبد. وهي واقعية تستنكفها

<sup>٣٩</sup> السابق، ج ٢، ٣٩٣.

<sup>٤٠</sup> السابق، ج ٢، ٤٢٤-٤٢٧.

<sup>٤١</sup> السابق، ج ٢، ٤٣٣.

<sup>٤٢</sup> السابق، ج ٢، ٤٤٧.

المثالية. وتتفاوت العقوبة بين الجلد والتغريب والرجم، هذا بالإضافة إلى صحة النكاح وعدم صحته أو نكاح اليمين. وهي حالات افتراضية خالصة؛ إذ يصعب تحقيق شروط إثبات الزنا، أربعة شهود يرون بالعين دخول المورد في المكحلة أي الفعل الفاضح في الطريق العام. وهو ما تقره أيضًا القوانين المدنية.<sup>٤٣</sup>

وفي الشهادة، شاهد ثانٍ من النساء مقابل شهادة رجل<sup>٤٤</sup> ويؤخذ ذلك من منظور التطور الاجتماعي للمرأة التي لم يكن لها حق الشهادة على الإطلاق إلى أن تؤخذ بشهادة تقويها شهادة امرأة أخرى. وقد بلغت المرأة الآن شأنًا من التعليم يجعلها شاهدة. فالمرأة العالمة أقدر على الشهادة من الرجل الجاهل.

وفي القضاء لا تكون قاضية. وإن لم تكن شاهدة كاملة فإن القضاء أولى من الشهادة.<sup>٤٥</sup> وقد جرى العرف حتى الآن على أن القضاة من الرجال. وانكسر العرف أخيرًا بتنصيب امرأة قاضية. وكذلك الإمامة؛ إذ لا تجوز إمامة المرأة وهو ما لم يتعرض له ابن رشد. وتجاوز عند بعض المجتهدين المحدثين. فالإمام الآن لا يقود الجيوش بل ينوب عنه قواد الجيش. وقد تغيرت كل المحددات القديمة التي كانت تمنع المرأة من تولي منصب الرئاسة.

والخلاصة أن المرأة في العبادات أقرب إلى الكائن العضوي الذي يوجب الطهارة. وفي المعاملات أقرب إلى الشريك الجنسي للرجل من نكاح وطلاق أو شريك مالي في الميراث. الطهارة في علاقة المرأة بالله، والقوامة فيما يتعلق بعلاقة المرأة بالرجل. وفي كلتا الحالتين ليس للمرأة وجود مستقل، في علاقة مع نفسها أولاً قبل أن تكون في علاقة مع غيرها. فهي في علاقة مع الله والزوج والأولاد. هي المؤمنة والزوج والأم، والمحجور عليها ومن يقع عليها القصاص. وكثير من عناصر هذه الصورة عادات وأعراف مرتبطة بالحياة القبلية في شبه الجزيرة العربية التي ظهر فيها الإسلام أول مرة.

فلما تحول البعض منها إلى فقه تعددت الآراء بين التشدد واللين، بين المحافظة والتحرر، بين التقليد والتجديد، بين الحرف والروح. ويمكن تحريك صورة المرأة من الجانب المحافظ التقليدي الحرفي إلى صورة أقرب إلى التحرر والتجديد وروح الشريعة.

<sup>٤٣</sup> السابق، ج ٢، ٤٧٠. وفي الحديث «البكر بالبكر، جلد مائة وتغريب عام».

<sup>٤٤</sup> السابق، ج ٢، ٥٠١.

<sup>٤٥</sup> السابق، ج ٢، ٤٩٦.

كما أن الطابع التدريجي للشرعية كما وضح في الناسخ والمنسوخ يجعل من الممكن أخذ روح الشريعة دون حرفها. وإذا كانت الشريعة قد غيرت وضع المرأة من اللاشيء إلى المنتصف في حق الحياة والميراث وضمانات الزواج والطلاق والشهادة وإمامة الصلاة فإن روح الشريعة بعد أكثر من أربعة عشر قرناً تتطلب تطويرها من المنتصف إلى المساواة الكاملة.

وهناك اعتراضات داخلية وخارجية الآن على وضع المرأة وصورتها. فهل يمكن للفقيه الجديد أن يأخذ هذه الاعتراضات بعين الاعتبار كما أخذها الرسول عندما احتجت امرأة عليه بأن القرآن يذكر الرجال دون النساء ولبى اعتراضها، وكما قبل عمر اعتراض المرأة عليه وهي تدافع عن حقوقها وقوله «أصابت امرأة وأخطأ عمر».

إن صورة المرأة في فقه النساء لم تعد في معظمها تلبي حاجات العصر. فالطهارة موضوع للطب. والمعاملات يقننها القانون المدني. إنما المطلوب هو وضع المرأة العاملة، والمرأة العاملة في الريف والمصنع والإدارة والخدمات والوظائف العامة، والمرأة السياسية، المواطنة، والدبلوماسية كسفير وربما كرئيس دولة مثل بنازير بوتو.

وهناك أيضاً المرأة في ذاتها كقيمة مستقلة وليست في علاقتها بالله والزوج أو بالدولة، المرأة الإنسان التي تتمتع بما تنادي به المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، المرأة الآن قبل أن تغرب في الآخر. وهي في هذه الحالة لا تختلف عن الرجل. فكلاهما مواطن. ومن ثم قد يكون أحد وسائل تغيير صورة المرأة هو إعادتها إلى أصلها الأول الذي تشارك فيه الرجل وهو المواطن والإنسان. ومن ثم يكون الدفاع عن حقوق المرأة ليس عن طريق عداوتها للرجل بل لنضالهما سوياً من أجل حقوق المواطن وحقوق الإنسان. وليس عن طريق تقليد الغرب في الحركة النسوية وبرامجها المحلية مثل الإجهاض والشذوذ الجنسي والعري، بل في تغيير وضع المرأة وصورتها في الفقه القديم.

# مقاصد الشريعة وأهداف الأمة<sup>١</sup>

قراءة في «الموافقات» للشاطبي

## (١) موضوع المقاصد

لا يوجد موضوع يتفق على أهميته ودلالته بين معظم علماء أصول الفقه قديماً وحديثاً بل ويتفق عليه السلفيون والعلمانيون، المحافظون والإصلاحيون، مثل موضوع «المقاصد» في علم أصول الفقه، والذي أبرزه الشاطبي الغرناطي الأندلسي في كتابه الشهير «الموافقات في أصول الشريعة». وأحياه محمد الطاهر بن عاشور المصلح التونسي في «مقاصد الشريعة الإسلامية» وعلال الفاسي، السلفي الإصلاحي إبان حرب الاستقلال في المغرب العربي في «مقاصد الشريعة ومكارمها». انتسبت الحركات الإصلاحية إليه، لا فرق بين سلفي وعلماني. وأجريت عليه بعض الرسائل الجامعية في كليات الشريعة بالجامعة الأزهرية، وبقسم الفلسفة بالجامعة المصرية.<sup>٢</sup> يفخر به الإصلاحي لأن الشريعة للحياة، ويلجأ إليه العلماني لأنه يجد جذوره المنسية في مقاصد للشريعة. ويجد فيه

---

<sup>١</sup> مجلة «المسلم المعاصر»، العدد ١٠٣، السنة ٢٦، يناير، فبراير، مارس، الكويت، ٢٠٠٢م.

<sup>٢</sup> إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (أربعة أجزاء في مجلدين)، وعليه شرح جليل لتحرير دعائمه، وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه بقلم حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط الشيخ عبد الله دراز. وقد عني حفظه الله بإصلاح ما كان في الكتاب من تحريف وتسويق وزيادة وسقط في الطبقات السابقة، فأصبح كتاباً في مبناه ومعناه، المكتبة التجارية الكبرى، (د.ت)، القاهرة. علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٧٩م.

الإعلامي وسيلة لمخاطبة الناس والحديث عن مصالحهم بعد أن تشبعوا بأحاديث عذاب القبر والصراط والميزان والملائكة والشياطين والجن وكأن الدين لا يتعلق إلا بأمور الغيب وليس بأمور الدنيا، وكأن الله هو عالم الغيب وحده، وليس عالم الغيب والشهادة.

كتبه الشاطبي قبل سقوط غرناطة آخر مدن المسلمين في الأندلس بنصف قرن تقريباً كمحاولة لإحياء الشريعة، وتنبيه المسلمين على المصالح العامة، والتوجه نحو الواقع والدنيا. وقد حاول ابن عربي قبل ذلك بقرن ونصف نفس الشيء عن طريق الوحدة الصوفية جمع الحق والخلق، والدين والدنيا، والمعرفة والوجود، والله والعالم، والأنا والغير، والخيال والواقع، والعقل والذوق. كما حاول ابن رشد قبله بنصف قرن تقريباً عن طريق العقل والقول البرهاني ضد الإشراق ورد الاعتبار إلى العالم وقوانينه ضد تغليب إرادة الله على حكمته، وحاول استعادة واجب النظر كحكم شرعي في «فصل المقال»، واستعادة علوم الحكمة ضد تكفير الحكماء، وتجديد الفقه وأحكام الشرع في «تهافت التهافت»، كأحكام أخلاقية طبيعية في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».<sup>٢</sup>

ويبين تتبع نشأة المصطلح وتطوره قبل الشاطبي أن الشاطبي هو أصولي المقاصد؛ إذ وردت فكرة الضروريات الخمس أو المصالح العامة قبل الشاطبي دون أن تتبلور في مفهوم «المقاصد» ويصبح أحد أعمدة علم أصول الفقه وكجزء صغير في الاجتهاد أو القياس وفرع عليه في الاستدلال المرسل باسم الاستحسان أو الاستصحاب أو دليل العقل أو المصالح المرسلة وعلى نحو سلبي باعتباره قياساً «حرّاً» لا يخضع لمنطق القياس الصارم، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة، وكما هو الحال في

---

محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨م، محمد فهمي علوان: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م. حمادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٢م. حسن حنفي: مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦٥م، باريس، ١٩٦٦م. (بالفرنسية). من النص إلى الواقع، ج٢، بنية النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٤٨٣-٥١٥.

<sup>٢</sup> توفي الشاطبي عام ٧٩٠هـ وسقطت غرناطة عام ٨٩٨هـ. وتوفي ابن عربي عام ٦٣٨هـ، وابن رشد عام ٥٩٥هـ.



«المستصفى من علم الأصول» للغزالي آخر ما وصل إليه علم الأصول القديم من إحكام نظري وإبداع علمي.<sup>٤</sup>

وقد انتبعت الحركة الإصلاحية وامتداداتها في الجامعة المصرية منذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق إلى أهمية علم الأصول بشقيه علم أصول الدين وعلم أصول الفقه والإبداع الفكري عند المسلمين ضد شبهة المستشرقين بأن الحضارة الإسلامية ناقلة لليونان والرومان غرباً أو لفارس والهند شرقاً، وأن حكماء المسلمين مجرد شراح لليونان، وأن المنطق الإسلامي ما هو إلا منطق مشائي في جوهره، في مضمونه وصياغته. ثم أثبت أحد تلاميذه إبداع المسلمين في المنطق في «مناهج البحث عند المسلمين، ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي»<sup>٥</sup> واستمرت البحوث والرسائل الجامعية في علم الأصول عند الأجيال التالية تجد فيه ضالتها من حيث الأصالة والإبداع ضد شبهة النقل في الفلسفة «المشائية» وروج التصوف عن روح الإسلام في «الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» لابن تيمية.<sup>٦</sup>

وأصبح موضوعاً شائعاً في أجهزة الإعلام والمجلات الثقافية والمتخصصة. فلا أحد يعترض. كما أنه يعطي صاحبه الأمان، ويضعه في مصاف المجددين. وانتسبت إليه المجلات الإسلامية الفكرية المعاصرة في مصر والعالم العربي والإسلامي، تجد فيه إحدى الركائز لتطوير الفكر الإسلامي مثل «المسلم المعاصر».<sup>٧</sup>

بل لقد ساهم أصول الفقه الشيعي منذ «الحلي» حتى محمد باقر الصدر في تجديد علم الأصول باعتباره أحد المداخل لتجديد الفكر الإسلامي وإصلاح العالم الإسلامي.<sup>٨</sup>

<sup>٤</sup> الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، تصوير بالأوفست للطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣٢٢هـ، ج ١، ص ٢٤٥-٢٧١.

<sup>٥</sup> علي سامي النشار: مناهج البحث عند المسلمين، ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي، وهو موضوع رسالة ماجستير بتوجيه مصطفى عبد الرازق لأحد تلاميذه، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧م.

<sup>٦</sup> مصطفى عبد الرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط ٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٢م.

<sup>٧</sup> «المسلم المعاصر» هذا العدد.

<sup>٨</sup> محمد باقر الصدر: مباحث الدليل اللفظي (ثلاثة أجزاء)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، ١٩٩٦م. مباحث الحجج والأصول العملية (أربعة أجزاء)، دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، ١٩٩٧م.

وهو استئناف لأصول الفقه المالكي الذي ساد في الأندلس والمغرب العربي وتطوير لفكرة المصالح المرسلّة أو المصالح العامة والتي جعلها الطوفي أساس التشريع. وقد جعل مالك الاستحسان تسعة أعشار العلم.<sup>٩</sup>

أراد الشاطبي التوحيد بين المالكية والحنفية، بين مالك والقرافي، أي المصلحة والقياس، الواقع والعقل. وهما مقياسان لفهم الوحي نظرًا للتطابق المبدئي بين الوحي والعقل والواقع.<sup>١٠</sup> ولم يتم التوحيد بين المالكية والشافعية نظرًا لأن الشافعية وسط بين المالكية والحنفية. أما الحنبلية فهي عود إلى النص الخام دون أي تفعيل أو «توقيع» له أي فهمه بالعقل وتحويله إلى واقع الناس.<sup>١١</sup>

ونظرًا لأهمية الموضوع رآه الشاطبي في المنام وكأنه إلهام. يستند إذن الموضوع على ثلاثة أنواع من اليقين، العقل والنقل، النظر والمصلحة، بالإضافة إلى الذوق والإلهام. وهو إلهام قائم على حمل هموم الأمة ومخاطر هجمات الفرنجة من قشتالة في الشمال على الأندلس في الجنوب فيما سمي بحروب «الاسترداد»، وقبل أن تتحول الأندلس من منارة للفكر الحر والعلم الأصيل إلى محاكم التفتيش والتطهير العرقي والديني وعودة المسلمين واليهود إلى المغرب العربي.<sup>١٢</sup>

والوحي كله قصد إلهي، توجه من الله إلى الإنسان في العالم، والعلم كصفة تجلت في الوحي ككلام. ليس موضوع الوحي الذات الإلهية، فالله لا يخاطب نفسه، ولا يتكلم مع نفسه، بل يخاطب غيره، الملائكة والطبيعة، الأرض والسماء، والأنفس والبشر والرسول والإنسان. الوحي اتجاه من الله إلى الإنسان، حركة من أعلى إلى أسفل. ومن ثم فإن

---

دروس في علم الأصول (جزءان) مؤسسة النشر الإسلامي، دار المنتظر، بيروت، ١٩٨٥م، المعالم الجديد للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨١م. انظر دراستنا: تجديد علم الأصول، قراءة في الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مركز كربلاء، لندن، ١٩٩٩م.

<sup>٩</sup> المواقف، ج ٢، ٣٠٧.

<sup>١٠</sup> Les Méthodes d'Exégèse, II partie, Ch.3 Structure à prioni du donné Révélé, pp. 309-321.

<sup>١١</sup> بالنسبة لتردد أسماء الأعلام في الجزء الثاني من «المقاصد» في المرادفات. يتقدم مالك والشافعي على الغزالي وابن العربي والقرافي والرازي. مالك، الشافعي (١٠)، الغزالي، ابن العربي (٧)، القرافي، الرازي (٤)، أبو حنيفة، أحمد بن حنبل (٢)، الشبلي، المحاسبي، الشيرازي، ابن رشد، الشاشي، ابن قتيبة، الجويني (١).

<sup>١٢</sup> المواقفات، ج ١، ٢٤.

«المقاصد» تسير وفقاً لاتجاه الوحي، من الله إلى الإنسان قبل قلبه في علم الكلام، من الإنسان إلى الله عندما يتخذ العلم الله، موضوعاً له، وفي التصوف عندما يتخذ الصوفي الله قصداً له، وعند الحكيم عندما يتخذ «واجب الوجود» موضوعاً له. صحيح أن علم الكلام يبدأ من المعلوم وهو الحادث أي الطبيعة، وأن الصوفي يبدأ من الخلق للوصول إلى الحق، وأن الحكيم يبدأ من الطبيعيات للوصول إلى الإلهيات ولكن يظل القصد مقلوباً من أسفل إلى أعلى بعد أن كان من أعلى إلى أسفل، من الإنسان إلى الله بعد أن كان من الله إلى الإنسان.<sup>١٣</sup> ويتميز علم أصول الفقه عن علم أصول الدين بأن الأول يضع أصول العمل، الثاني يضع أصول النظر. لا يتحدث الأول عن الله بل عن الشارع، ولا يتعرض للعقائد بل للمصالح، كنوع من تقسيم العمل بين العلمين. صحيح أن الشاطبي أحياناً يضع مسألة كلامية، ويشير إلى بعض المتكلمين كرأس موضوع مثل أن الشرائع موضوعة لصالح العباد في العاجل والآجل استشهاده بالرازي، وهو موضوع أصولي وليس موضوعاً كلامياً. والرازي أصولي ومتكلم.

وقد بدأ الغزالي في «المستصفى» هذا التقليد بالبداية بالخلاف الكلامي حول الأصل العلمي كغطاء نظري أولي. فكل مبدأ عملي يقوم على فلسفة نظرية. ولا يؤثر هذا الخلاف الكلامي على سلامة المبدأ الأصولي. ويفيد على الأمد الطويل في توحيد علم الأصول بشقيه، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، بل ووحدة نسق العلوم الإسلامية كلها، خاصة أن كل متكلم هو أصولي. كتب في العلمين. فقد كتب الجويني «الإرشاد» في علم أصول الدين و«الورقات» و«البرهان» في علم أصول الفقه. وكتب الغزالي «الاقتصاد» و«المستصفى»، وابن حزم «الفصل» و«الأحكام».<sup>١٤</sup>

صحيح أن الشاطبي يشير إلى بعض الفرق الكلامية، ولكن في موضوعات أصولية مثل الإشارة إلى المعتزلة في موضوع التعليل، وأن الأحكام معللة على عكس الرازي الذي نفى التعليل مثل الأشاعرة والظاهرية. فعلة الشريعة المصلحة. والمقاصد رصد للمصالح. فإثبات المصلحة يتطلب إثبات التعليل. المصلحة هي السبب الموضوعي للشرائع. ويتقدم المعتزلة على الأشاعرة والفلاسفة.<sup>١٥</sup>

<sup>١٣</sup> من العقيدة إلى الثورة، ج ٢، التوحيد، رابعاً: إلهيات أم إنسانيات؟ ص ٦٠٠-٦٦٤.

<sup>١٤</sup> الموافقات، ج ٢، ٦.

<sup>١٥</sup> المعتزلة (١٠)، الأشاعرة (٣)، الفلاسفة (٢)، الظاهرية (١).

فعند المعتزلة الأحكام معللة بمصالح العباد، في القصد التشريعي وليس في القصد الخلقى أو التكويني. ولا يمكن العدول عن أصل المصلحة والمفسدة في حين يحرص الأشاعرة على أن الله يفعل ما يشاء، وأنه فعال لما يريد. وهي مصالح ومفاسد يدركها العقل طبقاً لقاعدة التحسين والتقبيح. والمعتزلة من المصوبة في الاجتهاد اعتماداً على أصل الفعل. ويتفق الأشاعرة مع المعتزلة على عدم جواز تكليف ما لا يطاق. وقد جاءت الشريعة وفقاً لأغراض العباد طبقاً لمبدأ الصلاح والأصلح عند المعتزلة. يعاب عليهم فقط محنة خلق القرآن.<sup>١٦</sup>

ولفظ «المقاصد» لفظ إبداعي أصيل من العقل التشريعي الإسلامي. وهو لفظ قرآني.<sup>١٧</sup> يعني الاتجاه مثل ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾، والتوجه نحو مثل ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾. كما يعني الاقتصاد والإحجام. الاقتصاد في الشيء ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ والاقتصاد في الخير ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾، ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾.

ورود أيضاً في علم الحديث يعني القصد بالقلب، والمعنى بالفكر والتوجه في المكان، والمعنى الغالب هو المعنى الثاني الاقتصاد في المعيشة والطعام والشرء والاقتصاد في الصلاة والخطبة والعبادات مع الدوام أي عدم المغالاة والتطرف.<sup>١٨</sup>

وهو باستمرار في صيغة الجمع «مقاصد» وليس «قصد» مما يدل على أن الشريعة لها عدة مقاصد وليس مقصداً واحداً، وهناك فرق بين القصد والمقصد، «القصد» من جانب الذات، و«المقصد» من جانب الموضوع. فالقصد اتجاه من الذات نحو الموضوع، والمقصد اتجاه من الذات نحو العالم.

وهناك فرق بين النية والقصد. النية جزئية، والمقصد كلي. النية هو قصد الفعل، والمقصد هو قصد الشريعة. لذلك قسم الشاطبي المقاصد إلى نوعين، مقاصد الشارع وهي الكلمة، ومقاصد المكلف وهي النية. هناك قصد متبادل بين قصد الشارع ونية المكلف، الاتفاق في حالة النجاة والفوز، والهلاك في حالة الهلاك والضياع.

<sup>١٦</sup> المعتزلة، ج ٢، ٦، ٣٠، ٤٢، ٤٤-٤٥، ٥٧، ١١٩، ١٧٢، ٣٧٢.

<sup>١٧</sup> ورد في القرآن خمس مرات.

<sup>١٨</sup> ورد اللفظ في الحديث أكثر من خمسين مرة. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث (فنسك)، ج ٥، ٣٦٩.

ولفظ «القصد» و«القصدية» لفظ حديث في الفلسفة الغربية المعاصرة. أصبح الموضوع الرئيسي في الظاهريات «الفيينومينولوجيا». ويعني الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع، الإنسان في العالم، والعالم في الإنسان، ولتجاوز ثنائية الفلسفة الحديثة بين الذات والموضوع منذ ديكرت، وبعد تحويل المحور الرأسي، القصد المتبادل بين الله والإنسان إلى المحور الأفقي بين الأنا والآخر في التجربة المشتركة أو بين الذات والموضوع في الإنسان في العالم.<sup>١٩</sup>

## (٢) منهج القراءة والتأويل

والمنهج المتبع ليس هو المنهج التاريخي الذي يرصد مفهوم المقاصد في كتب علم الأصول حتى يكتمل في «الموافقات»، ولا المنهج الفقهي الذي يرصد اختلاف الفقهاء في مفهوم المقاصد طبقاً للمدارس الفقهية الأربع الشهيرة، ولا المنهج التحليلي الذي يكتفي بتحليل المفهوم وبيان مكانته في نسيج علم الأصول، ولا المنهج الدفاعي الذي يقوم على بيان مكارم الشريعة والرد على الطاعنين فيها بالحرفية في التطبيق ضد مصالح العباد، والقسوة في الحدود فيما يتعلق بالعقوبات، وأن الشريعة الإسلامية إنسانية النزعة قبل إعلان حقوق الإنسان في الغرب الحديث.<sup>٢٠</sup>

وإذا اعتمد القدماء على الحجج النقلية والحجج العقلية المستقاة من جزئيات الشريعة قد يعتمد المحدثون على الحجج العقلية أكثر من الحجج النقلية. فالعصر عصر العقل والبرهان. ويشمل الواقع والإحصائيات والتحليلات الكمية التي تعبر عن عصر المصالح العامة.

والحجة النقلية وحدها دليل ظني ولا تتحول إلى يقين إلا بالحجة العقلية. وكما يقول الإيجي في المواقف: إن كل الحجج النقلية حتى ولو تضافرت لإثبات شيء أنه صحيح، ما أثبتته ولظل ظنيًا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة.<sup>٢١</sup> الحجة

---

Hassan Hanafi: L'Exégèse de la Phénoménologie, L'état actuel de la méthode <sup>١٩</sup>  
Phénoménologique et son application au phénomène religieux, Paris, 1966, Le Caire, Dar  
al-Fikr al-Arabi, 1977.

<sup>٢٠</sup> التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ١٥٢-١٥٤.

<sup>٢١</sup> الإيجي: المواقف، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ص ٣٩-٤٠. «من العقيدة إلى الثورة»، ج ١، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧م. ص ٣٨٨-٤١٠.

النقلية وحدها تقوم على الابتسار أي الانتقاء الجزئي خارج السياق الداخلي، تكامل الآيات، والخارجي «أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ». واللغوي. وكثير منها يحمل على عادات العرب مثل بكاء الحي على الميت ومناسك الحج وبعض القيم العربية.<sup>٢٢</sup> وهناك مسائل في المقاصد تعتمد على الدليل العقلي وحده دون النقل. تقوم على تحليل الحجج والرد مسبقاً على المعارض في صيغة «فإن قيل» حتى يصبح الفكر متسقاً مع نفسه، له براهينه الداخلية وليست الخارجية.<sup>٢٣</sup> وثلاث المسائل خالية من الحجة النقلية.<sup>٢٤</sup> والعقل عند القدماء يشمل الحس الخارجي والداخلي، المحسوسات والمجربات والبداهات الوجدانية ومجرى العادات وما تواتر من البشر وتراكم الخبرات في الأقوال المأثورة والأمثال العامة حول الحقائق الإنسانية الثابتة عبر العصور مثل قول الصدق والنأي عن الكذب.<sup>٢٥</sup>

وتتفاوت الحجج النقلية بين القرآن والحديث مع غلبة القرآن في معظم المسائل لأن القرآن هو الأصل الذي منه تُستنبط الأصول. والحديث أقرب إلى الفروع لأنه بيان وتفصيل. ولا يذكر إلا حديث قدسي واحد، وسط بين الأصل والفرع.<sup>٢٦</sup> ومجموع الآيات ضعف مجموع الأحاديث تقريباً.<sup>٢٧</sup>

<sup>٢٢</sup> الموافقات، ج ٢، ٢٣٨.

<sup>٢٣</sup> المقصد الأول، وضع الشريعة ابتداءً، المسألة الأولى: الضروريات الخمس، الثانية: تراتب الضروريات والحاجيات والتحسينات، الثالثة: شرط عدم الإبطال، ج ١، ٨-١٦، السابعة: المقاصد كلية، ص ٢٧، التاسعة: الأدلة على الضروريات والحاجيات والتحسينات، ص ٤٩-٥٢، العاشرة: لا ترفع الجزئيات الكليات، ص ٥٢-٥٤، الحادية عشرة: المصالح عامة، ص ٥٤-٥٨، الثالثة عشرة: الجزئيات في الكليات ص ٦١-٦٤. المقصد الثالث، وضع الشريعة للتكليف، الثانية: إشباع الحاجات الأساسية، ص ١٠٨-١٠٩، التاسعة: المشقة الأخروية، ص ١٥٣-١٥٤، العاشرة: مشقة التكليف، ص ١٥٤-١٥٥. المقصد الرابع وضع الشريعة للامتثال، الثالثة عشرة، ص ٢٧٩-٢٨٣، الرابعة عشرة، ص ٢٨٣-٢٨٦، السادسة عشرة، ص ٢٩٧-٢٩٨، السابعة عشرة، ص ٢٩٨-٣٠٠، مقاصد التكليف، الثامنة، ص ٣٧٣-٣٧٥، العاشرة، ص ٣٧٨-٣٨٠.

<sup>٢٤</sup> عدد المسائل في جزء المقاصد (٦٢)، المسائل العقلية النقلية (٦٢). العقلية (٢٠).

<sup>٢٥</sup> «وقد قيل» عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعلك، ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعلك فإنه يضرك، وهو أصل صحيح شرعي، «الموافقات»، ج ٢، ٢٩١.

<sup>٢٦</sup> يشمل جزء المقاصد اثنتين وستين مسألة على النحو الآتي: القرآن أكثر من الحديث (٢٠)، الحديث أكثر من القرآن (٨)، القرآن وحده (١٠)، الحديث وحده (٤)، قرآن وحديث وحديث قدسي (١).  
<sup>٢٧</sup> الآيات (٣٤٨)، الأحاديث (٢١٨).

ويعتمد الشاطبي على «الاستقراء المعنوي». ويعني استقراء جزئيات الشريعة للوصول إلى مبدأ كلي. هو استقراء لأنه يعتمد على إحصاء الجزئيات، وهو معنوي لأن الإحصاء يتوقف إذا ما وصلت الجزئيات إلى حد يظهر فيه المبدأ الكلي وأي إضافة جديدة لجزئيات أخرى لا تطعن في المبدأ سلباً ولا تقويه إيجاباً. وهو ما سماه المنطقة المعاصرون الاستقراء الناقص أساس الاستقراء العلمي الغربي الحديث. وبهذه الطريقة أمكن وضع علم القواعد الفقهية، كقواعد عامة للاستدلال أو كبديهيات علمية.<sup>٢٨</sup>

ويمكن تطوير هذه الطريقة القديمة إلى منهج حديث يقوم أيضاً على اطراد التجربة البشرية، وشمول العقل الإنساني، وتكرار الوقائع المشابهة، وتوارد الأفكار عند الناس. والاشترك في تجارب حية متطابقة، تمثلها حكمة الشعوب، والأمثال العامة. وهو ليس بعيداً عن تحليل الشاطبي للحظوظ والمراءاة وكل ما يتعلق بأحوال النفس وكما يفعل الصوفية. وفي اتباع المقاصد الأولى دون التابعة، والطاعة دون الحظ. ويمكن الاعتماد على الأفعال العامة والأقوال المأثورة وسير الأبطال وكل ما يعبر عن حكمة الشعوب وتراكم المعارف البشرية.<sup>٢٩</sup>

وقد اعتمد القدماء على الشعر العربي كرسيد للتجارب الإنسانية، فهو مصدر للتجربة وتصديق للآية والحديث. والقرآن إعجاز، والرسول أفصح العرب، والأحاديث تقارب جمهرة أمثال العرب. يستشهد بشعر ذي الرمة على اختلاف الألفاظ، وتشابه المعاني، مثل بائس ويابس، فالبؤس يبس، واليبس بؤس. وقد يعني التخوف التنقص في الشعر العربي في شرح آية ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾. حتى لقد قال عمر «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم».<sup>٣٠</sup>

والاستقراء دليل على المبدأ، استقراء الشريعة أي مجموع الآيات. المصلحة أساس التشريع مبدأ عام مستقرى من الآيات المفردة وكما هو مقرر في علم القواعد الفقهية.

<sup>٢٨</sup> السابق، ج ٢، ٨٣، ٨٨، ٢١٣.

<sup>٢٩</sup> مثل الاعتماد على المثل السائر «والجود بالنفس أقصى غاية الجود» على الإيثار، ج ٢، ٣٥٦.

<sup>٣٠</sup>

هب البعث لم تأتأ رسله إما تخوف      كلية وجامعة النار لم تضرم  
ليس من الواجب المستحق      ثناء العباد على المنعم

فالاستقراء مفيد للعلم وهو أساس الاجتهاد، رد الفرع إلى الأصل لأن الأصل مستقى من جميع الفروع. والأصول الاستقرائية قطعية، تدل على ما هو معتبر وما هو غير معتبر، ومقاييس المصلحة والمفسدة. كما جرت الشريعة على حكم العادة، والعادة استقراء. والكليات لا تخرق الجزئيات. فالمصلحة أمر كلي واحتمال وقوع الضرر أمر جزئي. الجهاد مصلحة عامة في الدفاع عن الأوطان وإن نتج عنه القتل والتدمير، إزهاق الأرواح وخراب الديار. الكليات الاستقرائية هي كليات «عربية» مستقاة من القرآن العربي، وصحة أحكام الشريعة بالاستقراء.<sup>٣١</sup>

والمنهج المتبع هو منهج القراءة والتأويل، أي إعادة بناء الموضوع طبقاً لظروف العصر، بمصطلحاته ولغته وأدوات تحليله ومستوياته وظروفه وحاجاته، وهو لب المنهج الأصولي ذاته، الاجتهاد. لقد أبدع القدماء لغتهم ومصطلحاتهم وأثنينا عليهم في ذلك، وفي مقدمتها مفهوم المقاصد. فلماذا يقتصر الإبداع عليهم ويكون نصيبنا التقليد، فالسلف خير من الخلف، ولم يترك السلف إلى الخلف شيئاً مسيئاً تأويل الآية الكريمة ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾؟ ولماذا لا نقول: هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم؟ نحن من المجددين ولسنا من المقلدين. نستأنف جهود الشاطبي من القدماء ومصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار والطاهر بن عاشور وعلال الفاسي من المحدثين. ويفرض السياق التاريخي علينا في عصر الاستقطاب جعل المقاصد نقطة التقاء بين السلفيين والعلمانيين يتفقون عليها. فالعلمانية إشكال غربي لحل الصراع بين الكنيسة والدولة لصالح الدولة، وحسم الخلاف بين السلطتين الدينية والسياسية لصالح السلطة السياسية. وقد اختار الإسلام هذا الحل من قبل. فالمجتمع الإسلامي مجتمع مدني، الإمامة فيه عقد وبيعة واختيار، والسلطة فيه تفويض من الأمة وليست من الله. ديموقراطية وليست ثيوقراطية. الهدف هو تأصيل جماعات حقوق الإنسان بدلاً من روافدها الغربية في التصورات الفردية للإنسان ومعيارها المزدوج في الممارسة، حقوق الإنسان الغربي ثم انتهاكها في الإنسان اللاعربي، الأفريقي الآسيوي والأمريكي اللاتيني عامة، والعربي المسلم خاصة. فالمقاصد تتجاوز استقطاب الفكر المعاصر بين السلفية والعلمانية عوداً إلى الأصول.

<sup>٣١</sup> الموافقات، ج ١، ٦-٧، ٣٥، ٤٤، ٥٣، ٢٧٩، ٢٨١، ٣٠٠، ٣٠٥.



ولا تعني القراءة المعارضة والقلب والنقد والرفض بالطرق المباشرة وإيجاد البديل بدعوى الحداثة والتجديد القطيعة مع الماضي. إنما تعني الإبقاء على الروح مع تغيير البدن، والمحافظة على القصد مع تطور الوحي، مرحلة وراء مرحلة. القصد واحد، التوحيد، وظروف العصر مختلفة في مصر والشام والحجاز والعراق واليمن. وهو ما فعله معظم الفلاسفة المعاصرون مع القدماء خاصة هيدجر مع الفلاسفة اليونانيين والغربيين في العصرين الوسيط والحديث.

والقراءة غير العرض. ومع ذلك فإنها تشمل عرضاً على مستوى العصر. فالعرض للقديم مجرد تكرار ممل لا فائدة منه. في حين أن العرض الخلاق هو نقل للماضي على مستوى الحاضر. في العرض لا فرق بين المقروء والقارئ. العرض في البداية وليس في النهاية. في القراءة يحى التمييز بين الموضوعي والذاتي. يظهر الموضوعي من خلال الذاتي، ويتجلى الذاتي من خلال الموضوعي.

كما تتغير المادة والأمثلة القديمة من المادة الفقهية في العبادات أو المعاملات التجارية البدائية كالبيع والشراء إلى المادة الفقهية الجديدة في المعاملات والعلاقات الدولية والتجارية المعقدة مثل منظمة التجارة العالمية، واتفاقية الجات، والبنك الدولي، وصندوق النقد، ومؤسسات التعاون الدولي.<sup>٣٢</sup> ارتبطت المادة الفقهية القديمة، العبادات، بظروف عصرها الأول. كانت مادة جديدة بالنسبة للمجتمع الإسلامي الأول، ولم تعد كذلك بالنسبة للمجتمع الإسلامي الحالي. وهناك مادة فقهية جديدة لم تدخل بعد كأمثلة يُستقرى منها أصول الفقه الجديد دون الاكتفاء بإصدار الفتاوى فيها مثل فوائد البنوك وشهادات الاستثمار ودفاتر التوفير، وموضوعات الهندسة الوراثية، وزرع الأعضاء، والاستنساخ، والتخصيب الصناعي، وكل ما يتعلق بعلوم الأجنة.

كما تكثر الأمثلة الفقهية ونقل المبادئ الأصولية عند القدماء مما يدعو إلى قلة الأمثلة الفقهية وتعميق المبادئ الأصولية عند المحدثين. لقد أطال الشاطبي في «وضع الشريعة للامتثال» في موضوع الحظوظ والكرامات مما يخرج عن المبادئ العامة ويدخل في التفصيلات الجزئية.<sup>٣٣</sup>

<sup>٣٢</sup> السابق، ج ٢، ٨.

<sup>٣٣</sup> السابق، ج ٢، ١٧٦-٢٢٧ (الحظوظ)، ج ٢، ٢٤٢-٢٢٣ (الكرامة).

ويمكن التوسع في المفاهيم القديمة عن طريق إطلاق معانيها، وبالتالي تجديد ألفاظها. الدين مثلاً ضمن المقاصد الضرورية الخمسية لا يعني فقط ما عناه القدماء العقائد والشعائر والكتب المقدسة أي ميداناً خاصاً هو ميدان «المقدس»، وهو مفهوم «الدين» في الغرب في كتب «تاريخ الأديان المقارن». بل يعني أيضاً كل شيء، لا فرق بين الديني والديني. يعني الحقيقة الثابتة الدائمة، العامة الشاملة، ضد النسبية والشك والغنوصية واللاأدرية والعدمية. لا يوجد شيء، وإن وجد لا يمكن معرفته. العدم أصل الوجود. وكذلك مفهوم «العرض» الذي لا يعني فقط الشرف بالنسبة للعلاقات بين الجنسين، بل يعني أيضاً الكرامة الوطنية، وكما هو الحال في الثقافة الشعبية أن الأرض هو العرض، ومن يستولي على الأرض فقد انتهك العرض. وكذلك مفهوم «المال» الذي لا يعني فقط المال الخاص في محفظة النقود ضد لص «الأتوبيس» ونشال الطريق والحدائق العامة والتجمعات السكنية، بل يعني أيضاً الثروات الوطنية والمال العام، وعوائد النفط، والثروات الطبيعية. فالواقع متغير، والسياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية متغيرة. والقصد ثابت لا يتغير. والمادة متغيرة مع تغير المصالح. وهذا هو الفرق بين الأصول والفقه. الأصول ثابتة والفقه متغير.

وتتعدد مستويات التحليل بين المستوى الإلهي والمستوى الإنساني. التحليل على المستوى الإلهي يخرج من مقاصد علم الأصول الذي يتحدث عن الشارع أي واضع الشريعة حتى يظل التمييز بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين قائماً. الله في علم أصول الفقه هو الشارع أي واضع الشريعة. وفي علم أصول الدين هو الذات والصفات والأسماء والأفعال. ولما كانت الشريعة الإسلامية شريعة وضعية وأحكامها أحكام الوضع فإن الشارع واضع الشريعة جعلها كذلك شريعة وضعية. وهو المستوى الذي يجمع الإخوة الأعداء في عصرنا، السلفيين والعلمانيين والذي يصل فيه الخصام إلى حد الاقتتال الدموي كما هو الحال في الجزائر، والصراع الخفي السلطة كما هو الحال في تونس والمغرب وليبيا ومصر وسوريا والعراق، والصراع العلني كما الحال هو في الكويت واليمن، والتعددية السياسية الصريحة في لبنان. أما التحليل على المستوى الإلهي فإنه يقضي على وضعية الشريعة ويقع في صف أحد الفريقين المتخاصمين، السلفيين، ويقضي على إمكانية الحوار مع الخصوم ومد الجسور ونقاط الالتقاء مع العلمانيين ويخرج عن إطار المنظور العملي لعلم الأصول.

وتتعدد القراءات لعلم الأصول عامة وللمقاصد خاصة. ولا توجد قراءة «صحيحة» والأخرى «خاطئة». بل هي اجتهادات متعددة تنبع من طبيعة موقف القارئ ووضعه

الثقافي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي. فقد تنوعت كتب الأصول القديمة وتعددت طبقاً للمذاهب الفقهية، وطبقاً للعرض للامذهبي والعرض المذهبي. فهناك أصول الفقه الحنفي (القرافي، البزدوي)، وأصول الفقه المالكي (الشاطبي)، وأصول الفقه الشافعي (الجويني، الغزالي، الشوكاني، الرازي)، وأصول الفقه الظاهري (ابن حزم)، وأصول الفقه الحنبلي (ابن الحاجب)، وأصول الفقه الشيعي (الطوسي، محمد باقر الصدر). ولا توجد قراءة أفضل من قراءة. ولا يوجد نسق أفضل من نسق. تتعدد الاتجاهات في العلم، والعلم واحد.

كما تتعدد اللغات ومصطلحات التعبير والتخصصات والثقافات والاهتمامات العامة والجرأة على الاجتهاد والرغبة في التواصل. والفلسفة تعطي جرأة على القراءة وتجديد المصطلحات وتبدع في مستويات التحليل ومناهجه. والإصلاح يدفع إلى مزيد من الجرأة في المواقف دفاعاً عن مصالح المسلمين وحقوق الأمة.

ليس من شيم العلماء مزايدة بعضهم على بعض في الإيمان والإخلاص والحمية. ذلك مطلوب بطبيعة الحال، ولكنه لا يكفي بمفرده دون التعقل والعلم والتحليل والمصالح العامة والتواضع والبعد عن التعصب الذي قد يصل إلى حد الاستبعاد والتكفير. إن علم الأصول وسيلة وليس غاية. الغاية هي القدرة على وضع أصول قادرة على الدخول في تحديات العصر وحل مشاكل الأمة، والربط بين مقاصد الشريعة وأهداف الأمة. ليس هدف العلماء أخذ حظوة في الدنيا عن طريق الدفاع عن الدين طلباً للرياسة والصدارة دون الأخذ بعين الاعتبار مصالح الأمة.

### (٣) المقاصد في بنية الأصول

المقاصد جزء من بنية رباعية يقوم عليها أصول الفقه مع الأحكام. المقاصد هي الغايات، والأحكام هي الأفعال. ولا تتحقق الغايات إلا بالأفعال.<sup>٣٤</sup> وتأتي المقاصد في الترتيب بعد الأحكام وإن كانت من حيث الأهمية تأتي قبلها. أي مقاصد الأفعال. الفعل البداية، والقصد النهاية. ومع ذلك المقاصد أهم من الأحكام من حيث الكم، أكثر من ثلاثة أضعافها.

<sup>٣٤</sup> المقاصد (عدد الصفحات) (٤١٠)، الأحكام (٢٥٠).

وهي بنية رباعية جزئية تدخل في بنية رباعية كلية للعلم: الأحكام والمقاصد والأدلة والاجتهاد. الأحكام هي أنماط الفعل ونماذج السلوك. والمقاصد الأهداف والغايات. والأدلة مصادر الأحكام والمقاصد. وهي الأدلة الشرعية خاصة الدليلان النصيان، الكتاب والسنة. والاجتهاد طرق استنباط الأحكام والمقاصد من الأدلة. وهي القسمة الرباعية التي اتبعها الغزالي في المستصفى الثمرة وهي الأحكام، والمستثمر وهي الأدلة الشرعية، والمستثمر وهو المجتهد، وطرق الاستثمار وهي طرق التعليل. أما المقدمات «العلمية» الأولى فإنها تحدد الإطار العام لعلم أصول الفقه واتجاهه العملي وليس النظري واضعاً أصول العمل وليس أصول النظر. بل إنه أمكن تطوير هذه الأصول في «قواعد» هو علم القواعد الفقهية الذي سماه القدماء «الأشباه والنظائر» الذي أبدعه ابن النجيم، والطوفي، والسيوطي.<sup>٣٥</sup>

وتنقسم كل من المقاصد والأحكام إلى قسمين. تنقسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. وتنقسم الأحكام إلى أحكام الوضع وأحكام التكليف. مقاصد الشارع هي المقاصد من وجهة نظر الله أي المقاصد الإلهية. فالشرعية مقصد قبل أن تكون حكماً.<sup>٣٦</sup> ومقاصد المكلف هي المقاصد من وجهة النظر الإنسانية أي النية. مقاصد الشارع أكثر أهمية كماً وكيفاً. إذ إنها تنقسم قسمة رباعية، ابتداءً وللايفهام وللتكليف وللامتثال، في حين أن مقاصد المكلف قسمة واحدة لا تنقسم. والسؤال هو: كيف يتم التوحيد بين المقصدين؟ كيف تصبح مقاصد الشارع هي مقاصد المكلف، ومقاصد المكلف هي مقاصد الشارع؟ أما أحكام الوضع فهي الأحكام كما يتصورها الله في العالم، وأسسها الموضوعية فيه. هي ميدان الفعل وسياقه التاريخي ومكوناته المادية الموضوعية قبل أن تبزغ فيها الإرادات الفردية والحريات الإنسانية في أحكام التكليف، وهي السبب والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. هي الميدان الموضوعي

---

<sup>٣٥</sup> قسم الشاطبي الموافقات إلى خمسة أقسام. الأول المقدمات النظرية «العلمية» الأولى. والثاني الأحكام سواء أحكام الوضع أو أحكام التكليف. والثالث المقاصد الشرعية سواء مقاصد الشارع أو مقاصد المكلف. والرابع الأدلة الشرعية الأربعة، جملة وتفصيلاً. والخامس أحكام الاجتهاد والتقليد والتعارض والتراجيح والسؤال والجواب، الموافقات، ج ١، ٢٣-٢٤.

<sup>٣٦</sup> مقاصد الشارع (٣١٨)، مقاصد المكلف (٩٢). مقاصد الشارع خمسون مسألة، ومقاصد المكلف اثنتا عشرة مسألة.

لتحقق الفعل، ثلاثة ذات لفظ مفرد: السبب والشرط والمانع، واثنان ذوا لفظين على التقابل: العزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. وهي تعادل مقاصد الشارع أي المقاصد الموضوعية للشريعة من وجهة نظر الله قبل أن تتحول إلى مقاصد ذاتية في مقاصد التكليف تعادل أحكام التكليف. يتغير اللفظ في المقاصد والأحكام، الوضع والتكليف، والمعنى الواحد في حين يبقى اللفظ، التكليف في المقاصد والأحكام بنفس المعنى. وتأتي أحكام الوضع كيفاً وكماً قبل أحكام التكليف. فسياق الفعل وميدان تحقيقه أهم من الفعل ذاته.<sup>٣٧</sup>

وتنقسم مقاصد الشارع إلى قسمين رباعية أولاً، ثم تنقسم الأولى منها قسمة خماسية<sup>٣٨</sup> فمقاصد الشارع أربعة: أولاً وضع الشريعة ابتداءً أي أولاً، أي السبب المبدئي الذي من أجله وضعت الشريعة، العلة الغائية.<sup>٣٩</sup> ثانياً وضع الشريعة للإفهام (بكسر الهمزة) ولفهم مقاصدها وليس بفرضها عنوة على الناس دون فهم من أجل شرحها وبيانها وإقناع الناس بها وليس فرضها عليهم قهراً حتى يعطى الحاكم نفسه الذي تنقصه شرعية البيعة شرعية تطبيق الشريعة، ويعنى بها الحدود وليس المقاصد. ثالثاً وضع الشريعة للتكليف أي للتحقيق ولتمثلها بالأفعال طبقاً للقدرة الإنسانية وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، وعدم الشق على الأنفس. رابعاً وضع الشريعة للامتثال أي الطاعة وحتى تتحول إلى طبيعة ثانية في الحياة الإنسانية تساق الفطرة. هناك تدرج في المقاصد من الأساس إلى التحقق، ومن الحفر إلى البناء، ومن التأسيس إلى التكوين. وأهمها مقاصد الشريعة للامتثال أي الطاعة بالإرادة الحرة بعيداً عن الهوى والحظوظ والكرامات. ثم توضع الشريعة للتكليف أي التنفيذ. ثم توضع الشريعة للمصالح العامة ابتداءً وأخيراً توضع الشريعة للإفهام.<sup>٤٠</sup> والأمر كذلك أيضاً من حيث عدد المسائل.<sup>٤١</sup>

<sup>٣٧</sup> أحكام الوضع (عدد الصفحات) (٢٥٠)، أحكام التكليف (١٠٩).

<sup>٣٨</sup> المقاصد ج ٢، ٥-٦.

<sup>٣٩</sup> وهو يقابل بالألمانية Grund، وبالفرنسية Raison d'être، وبمصطلح الفلاسفة «العلة الكافية» La Raison Suffisante.

<sup>٤٠</sup> وضع الشريعة للامتثال (١٥٥)، وضع الشريعة للتكليف (٦١)، وضع الشريعة ابتداءً (٥٦)، وضع الشريعة للإفهام (٤٣).

<sup>٤١</sup> وضع الشريعة للامتثال (٢٠)، وضع الشريعة ابتداءً (٣)، وضع الشريعة للتكليف (١٢)، وضع الشريعة للإفهام (٥).

ويتدرج القصد الأول وضع الشريعة ابتداءً إلى ثلاثة مستويات: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات. الأول هي الضروريات الخمس، النفس، والعقل، والدين، والعرض، والمال. والثاني الحاجيات، وهو مستوى أقل من الضروريات ولكن لا تستغني عنه كالطعام والشراب واللباس والسكن للحفاظ على الحياة. والثالث التحسينات وهو مستوى أقل من الحاجيات مثل الكماليات الطعام الجيد، والسكن الراقي، واللباس الفاخر طبقاً لمستوى الدخل والتركيب الطبقي للمجتمع كواقع وليس كمبدأ. الضروريات الخمس، كلها لها لفظ واحد، باستثناء الضرورتين الأولى والرابعة لفظان مترادفان على التبادل النفس والحياة، الخاص والعام. النفس الإنسانية خاص والحياة عام، حياة النبات والحيوان والإنسان وكل ذي ظفر. فالحياة أصل ومقصد. والنسل أي حفظ الأنساب دون اختلاطها أي العرض.<sup>٤٢</sup>

#### (٤) المصلحة أساس التشريع: الضروريات الخمس

«وضع الشريعة ابتداءً» يتضمن ثلاث قضايا رئيسية، التمييز بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، والفرق بين المصالح والمفاسد، وحفظ الشريعة ودوامها. والثانية هي الأطول والأهم.<sup>٤٣</sup> وهي المقدمة الأولى للمقاصد كلها بعد قسمتها.<sup>٤٤</sup> والضروريات هي ما لا تستقيم الحياة بدونها، تحتاج إلى إثباتها وحمايتها من الخلل والاختلال. وهي في العادات والعبارات. والتفرقة بين العبادة والعادة تفرقة دقيقة لأن العبادة تتحول إلى عادة، والعادة إلى عبادة. وبعض العبادات كانت عادات مثل بعض مناسك الحج والصوم لدى الأمم السابقة. أما التفرقة بين العبادات المعاملات فهي الأهم، لأن المصالح الناتجة عن العبادات معروفة. إنما المصالح الناتجة عن المعاملات فمتغيرة لأن المعاملات الاقتصادية متغيرة من عصر إلى عصر.

<sup>٤٢</sup> لذلك تقدس البوذية الحياة وتمنع ذبح الحيوان ويعرف أنصارها بالنباتيين. والمسيح هو الحياة في المسيحية طبقاً لأية يوحنا في الرسالة الثالثة «أنا الطريق والحياة والحقيقة». وشيخ الدروز هو «شيخ العقل». ويؤخذ بالثأر في مصر في جرائم الشرف. وكلها مركزة في العرض. وتقام الثورات الاجتماعية من أجل إعادة توزيع الدخل أي العدالة في توزيع الثروة أي المال.

<sup>٤٣</sup> الموافقات، ج ٢، ٨-٦٤.

<sup>٤٤</sup> السابق، ج ٢، ٦-٧.

والعلاقة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات علاقة تراتبية. الضروريات هي الأساس، وهي الحقوق الطبيعية للإنسان والتي اتفقت عليها جميع الملل والأقوام مثل الضروريات الخمس. كل منها تنتم وتكتمل للأخرى. أما الحاجيات فمن باب الوسع والضيق على المستويين الفردي والاجتماعي، وليس فقط على المستوى الفردي. الضروريات حقوق عامة لكل الأفراد أما الحاجيات فهي ميزات خاصة تفرضها الأذواق الفردية في حالة توفر الإمكانات أو الطبقات الاجتماعية في حالة نقصها. وهي عامة في العبادات والعبادات والمعاملات والجنائيات. والتحسينات هي الأخذ بما يليق بمحاسن العادات طبقاً للذوق الرفيع مثل مكارم الأخلاق أيضاً في العبادات والعبادات والمعاملات والجنائيات. ودلالة ذلك حرية الاختيار، والفروق الفردية، والسبق إلى الخيرات، والإمكانات المادية، والتفاوت في الرزق الناتج عن الجهد.

وشرط التراتبية ألا تعود مرتبة على أخرى بالإبطال. الضروريات أصل، والحاجيات فرع، والتحسينات فرع الفرع. فإشباع الحاجيات أو التحسينات دون الضروريات سفه وادعاء وتظاهر وتفاخر. وتقوم الثورات والهبات الشعبية من أجل نقص الضروريات وليس من أجل عدم توافر الحاجيات والتحسينات. وقد تقوم من أجل توافر الحاجيات والتحسينات عند البعض في مظاهر الوفرة والغنى ونقص الضروريات عند البعض الآخر. إبطال الأصل يؤدي إلى إبطال الفرع، ولكن إبطال الفرع لا يؤدي إلى إبطال الأصل. فالجهاد مع ولاية الجور واجب كما قال مالك. الجهاد أصل والجور فرع، جهاد أعداء الأمة في الخارج أصل، وجهاد الجور في الداخل فرع. وبلغة العصر، التناقض الرئيسي له الأولوية على التناقض الثانوي. وهو أيضاً موقف الغزالي في «المستظهر» في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة، ومثل الصلاة في الدار المغصوبة، في وجوب تحرير الأرض من يد الأعداء قبل وجوب الصلاة.<sup>٤٥</sup>

ولا تعني التراتبية في المصالح التراتبية في الدنيا في صيغة طبقات أو طوائف أو ملل أو نحل أو بيوت أو عشائر أو أعراق. فالضروريات الخمس حقوق إنسانية عامة تخترق الحدود الإقليمية والخصوصيات البشرية. ومراحل الوحي ليست تراتبية أو أفضلية بل مراحل في تقدم التاريخ ورفق الوعي الإنساني.

<sup>٤٥</sup> السابق، ج ١، ١٥-١٦، ٢١.

وقد لا توجد مصلحة خالصة أو مفسدة خالصة بل قد تختلط المصلحة بالمفسدة والمفسدة بالمصلحة. وفي هذه الحالة تصبح المصلحة الغالبة هي الراجعة والمفسدة الغالبة هي المرجوحة. فالكَم جزء من الكيف. والمصلحة والمفسدة مبدأ كفي، والراجع والمرجوح مبدأ كمي. فالجهد كدح، والعلم جهد، وحُفَت الجنة بالمكاره. والعادة أي التجربة هي مقياس التقدير الكمي لغلبة المصلحة أو المفسدة. والخطاب الشرعي لا يأمر إلا بما فيه مصالح العباد على الأمد الطويل. وهو ما أشار إليه الفلاسفة بأن الخير هو المقصود وإن شاب الفعل بعض الشر على مستوى التكوين وليس على مستوى التشريع. وهو ما أثاره أيضًا المتكلمون خاصة المعتزلة. وأما إذا خرجت المصلحة والمفسدة على حكم العادة فإنها تخضع لمبدأ «الضرورات تبيح المحظورات» من أجل المحافظة على تراتبية الضرورات الخمس.<sup>٤٦</sup>

ولا تتبع المصالح والمفاسد أهواء النفوس بل هي مصالح ومفاسد عامة للجميع. المصلحة عامة والهوى خاص. لذلك تسمى المصالح العامة، وهي الحق في الحياة الإنسانية وأفعال الناس وعليها تقوم السموات والأرض. ومع ذلك المصلحة والمفسدة إضافيان، في حال دون حال، ووقت دون وقت، وشخص دون شخص، نسبة إلى الموقف. قد تختلف الأغراض في الأمر الواحد. ومن ثم فإن الإذن بالمصلحة والمنع للمفسدة ليسا على الإطلاق كما قال الرازي طبقاً لنسبية الأشاعرة على عكس قاعدة التحسين والتقبيح الاعتزالية كما لاحظ القرافي. المصالح مطلقة عامة لا تخص باباً دون باب ولا محلاً دون محل، مصلحة مطردة في كليات الشريعة. وهذا هو معنى العصمة الشرعية وحفظها أي بقاءها كحقيقة إنسانية ثابتة.<sup>٤٧</sup>

والدليل على المصلحة والمفسدة دليل قطعي طالما أن المصلحة مبدأ قطعي. والظني لا يكون دليلاً على أصل قطعي. والدليل العقلي يقيني مثل الدليل الشرعي، في حين أن الدليل النقلي لا يكون يقينياً بمفرده، ولا يصبح قطعياً إلا بتضافره مع الدليل العقلي.<sup>٤٨</sup> والمصلحة حكم عقلي وشرعي معاً. والإجماع دليل قطعي أيضاً. واستقراء الشريعة دليل قاطع. وهو أساس يقين التواتر. والأصل القطعي لا ترفعه آحاد الجزيئات. الأصل

<sup>٤٦</sup> السابق، ج ١، ٢٥-٣٢.

<sup>٤٧</sup> السابق، ج ٢، ٣٨-٤٨، ٥٤-٦٤.

<sup>٤٨</sup> السابق، ج ٢، ٣٧-٤٠، ٤٩-٥٤.



القطعي عام، والجزيئات خاصة. وفي الحياة العام والخاص، المشترك والفردى. ليس الأصل فى المصالح الإذن بها وفى المفسد المنع لها بل لها أدلتها الیقينية فى ذاتها والمستقاة من جزيئات الشريعة أو القائمة على الحسن والقبح العقلین.

والضرورات الخمس عند القدماء، الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، فى حاجة إلى إعادة ترتيب، الترتیب القديم يبدأ بالدين فى حين أن الدين لا يدرك إلا بالعقل. والعقل لا يكون إلا عند الأحياء. ومن ثم يبدأ الترتیب الطبى بالحياة التى يشارك فيها المؤمن والكافر. الحياة هبة من الشارع، وصفة له، شرط العلم والقدرة.<sup>٤٩</sup> والنسل مع الحياة وليس إحدى الضروريات الخمس لأنه استمرار لها.

ثانياً العقل، فالعقل شرط التكليف. وهو أول ما يبرز فى الحياة. فالحياة هى الحياة العاقلة كما عبر ذلك الحكماء القدماء الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجة وابن رشد.

ثالثاً، الدين لأنه لا يدرك إلا بالعقل، فالعقل أساس النقل عند المعتزلة، ومن قدح العقل فقد قدح فى النقل عند ابن تيمية زعيم السلفيين فى «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». وهو مجموعة من الحقائق المعطاة سلفاً والتي يصدقها العقل والتجربة. رابعاً، العرض الذى لا يعنى فقط اختلاط الأنساب والمحافظة على صحة النسب بل يعنى أيضاً الكرامة الوطنية، والاستقلال الوطنى، والكرامة الإنسانية، واحترام حقوق الإنسان.

خامساً، المال الذى لا يعنى فقط المال الخاص بل المال العام، والثروة الوطنية ضد التبيد والذهب والاستغلال والتهريب إلى الخارج.<sup>٥٠</sup>

والمصالح والمفسد فى الأمور الدنيوية وليست فى الأمور الآخروية؛ إذ لا تعرف الآخرة إلا بالخبر أو قياساً للغائب على الشاهد، ولكن لا تعرف بالتجربة.<sup>٥١</sup> والمصلحة والمفسدة أمور تجربىية خالصة. أمور المعاد أدخل فى علم أصول الدين وخارج عن علم أصول الفقه. الغيبىات خارج عن حدود علم أصول الفقه الذى لا يتناول إلا المشاهدات التى تخضع للعقل والسبر والتقسيم. وقياساً للغائب على الشاهد فى الآخرة مصلحة محضة

<sup>٤٩</sup> السابق، ج ٢، ١٠-١٢.

<sup>٥٠</sup> من العقيدة إلى الثورة، ج ٢، التوحيد، ص ٤٥١-٤٥٥.

<sup>٥١</sup> الموافقات، ج ٢، ٣٢-٤٨.

هو خير محض، ومفسدة محض هو شر محض. وهو ما ينفي تفاوت الدرجات في الدارين.<sup>٥٢</sup>

## (٥) فهم الشريعة: اللغة العربية

والمقصد الثاني «وضع الشريعة للإفهام» وذلك عن طريق اللغة، اللغة العربية. فالوحي كلام، والكلام لغة، واللغة أداة تعبير وإيصال شفاهاً أو تدويناً. فالشريعة الإسلامية عربية، لسانها عربي، والقرآن عربي خالٍ من العجمية إلا من الكلمات التي تم تعريبها من قبل نزول الوحي فارسية أو روسية أو حبشية أو قبطية. فقد كان العرب في اتصال عبر التجارة مع الشعوب المجاورة، وهو ما لاحظته الشافعي من قبل في «الرسالة»، ارتباط علم الأصول بالبيان أي باللغة العربية مثل ارتباط المنطق اليوناني باللغة اليونانية مما سمح للأصوليين والحكماء والمناطق بنقد المنطق اليوناني و«ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان».<sup>٥٣</sup>

وألفاظ اللغة لها معنيان. أصلي وفرعي، مطلق ومقيد. الأول تشترك فيه جميع الألسنة. ويمكن معرفته بالنحو. والثاني خاص بكل لسان لا تعرفه إلا البلاغة فيما يتعلق بالتركيز والإطناب، والمجاز والتشابه والتأويل والتقديم والتأخير، والذي كثيراً ما يبرز في القصص. الأول يمكن ترجمته ونقله من لسان إلى لسان، والثاني لا يمكن ترجمته لأنه خاص بكل لغة. وقد أشار إلى ذلك المنطقة القدماء. لذلك نفى ابن قتيبة إمكان ترجمة القرآن. القرآن المترجم لفهم المعاني وليس للتعبد.<sup>٥٤</sup> وكل ترجمة تحرص على المعنى يضيع اللفظ وموسيقاه وتصويره. وكل ترجمة تحافظ على اللفظ تضيع المعنى وتقع في الحرفية. وهذا هو سبب الإعجاز بمعنى عدم القدرة على تقليده والإتيان بمثله.

<sup>٥٢</sup> من العقيدة إلى الثورة، ج٤، النبوة-المعاد.

<sup>٥٣</sup> السابق، ج٢، ٦٤-٦٨.

السيوطي: ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان.

ابن تيمية: الرد على المنطقيين، شرف الدين الكتبي، بمباي، الهند، ١٩٤٩م.

ابن تيمية: نقض المنطق. ط١، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥١م.

من النقل إلى الإبداع، مج٣، الإبداع، ج٢، الحكمة النظرية، الفصل الأول، المنطق.

<sup>٥٤</sup> لذلك سمي أربري ترجمة للقرآن «القرآن مفسراً» The Koran interpreted، السابق، ج٢، ٦٨-٧٣.

ومن ثم يكون النظر في الأحكام هل هي على المعنى الأصلي وليس المعنى الفرعي، ويكون المعنى الفرعي دالاً على الأحكام وليس أصلاً لها. وفي هذه الحالة يكون السؤال: وما لزوم المعنى الفرعي؟ ألم يستعمل أيضاً في استنتاجه لأحكام وهو جزء من اللسان العربي، كما فعل ذلك الفقهاء من قبل، الشافعي وغيره، والأمثلة على ذلك كثيرة؟ ويكون الجواب أن المعنى الفرعي خادم للأصل ومؤكد له وليس واضعاً لحكم. ولو كان أصلاً للحكم لكان أصلاً في المعنى. فهو معنى مساند وليس مستقلاً تستنبط منه أحكام مستقلة. لا يمكن إهماله وفي نفس الوقت لا يمكن اعتباره أصلاً.

وقد تدل المعاني الفرعية على آداب شرعية وتخلقات حسنة وإحساس مرهف بالمعنى من أجل الإقناع والإيحاء بالحكم المستند إلى المعنى الأصلي مثل النداء المزدوج لله وللإنسان للدلالة على القرب وللألفة مع الأشياء بتشخيصها وتوجيه النداء إليها، وضرورة التنزيه وعدم نسبة الشر إلى الله، والأدب في المناظرة، وإجراء الأمور على العادات في التسببات.<sup>٥٥</sup>

لذلك جاءت الشريعة أمية لقوم أميين بواسطة رسول أمي. ولا تعني الأمية فقط عدم معرفة القراءة والكتابة، وهو المعنى الحالي نسبة إلى لغة الأم، ولكن أيضاً الطبيعى قبل حالة التعلم. علوم الأميين فطرية وعلوم الأمم المتحضرة بالاكْتِسَاب والتعلم. تعني الأمية الاعتماد على البدهة ولغة الإشارة الحسية المرئية والوسائل «السمعية والبصرية» بلغة هذا العصر مثل لغة الأصابع، ولغة اليد، ولغة العينين، ولغة الوجه والرأس، باختصار «لغة البدن».<sup>٥٦</sup>

كانت للعرب علومهم الطبيعية التلقائية الفطرية. أبدعوها من وحي الحاجة والبيئة مثل علم النجوم للاهتمام بها في البر والبحر. ثم استعمل بعد ذلك في الشريعة لمعرفة مواقيت الشعائر. وعلم الأنواء وأوقات نزول الأمطار وانتشار السحب وهبوب الرياح، علوم أهل صحراء، نقتة الشريعة وأبقت ما هو علمي واستبعدت ما هو خرافي، وهو ما سماه الحكماء «علم أحكام النجوم».<sup>٥٧</sup> وعلم الطب كان مأخوذاً من تجارب الأميين

<sup>٥٥</sup> السابق، ج ٢، ٩٥-١٠٧.

<sup>٥٦</sup> السابق، ج ٢، ٦٩-٧٩.

<sup>٥٧</sup> علم الفلك Astronomy، علم أحكام النجوم Astrology مثل علم الكيمياء Chemistry، علم السيمياء Alchemy.

قبل نقل علوم الأوائل. وعلوم البلاغة والفصاحة وأساليب الكلام من بيان وبديع كانت وراء الإحساس بإعجاز القرآن. وعلوم مكارم الأخلاق كانت تعبيرًا عن الفطرة مثل الصدق والعدل والشجاعة ونصرة الضعيف وموالاة المظلوم. أقر الوحي البعض وعدل البعض الآخر، وأكمل نوعًا ثالثًا، ورفض علوم الفأل والطيرة والزجر والطالع.

والسؤال هو هل ذكر القرآن والحديث والحث عليها يدل على معرفة العرب بها أم توجيه العرب نحوهما بالنظر في الطبيعة والتعرف على قوانينها ثم الاهتداء بها في أمور الدنيا والاستدلال بها على التوحيد؟<sup>٥٨</sup> هل القرآن مصدر علم لحياة العرب في الجاهلية أم أنه واقع على إنشاء علوم الطبيعة من أجل الانتقال إلى ما بعد الطبيعة كما لاحظ المتكلمون والحكماء والصوفية بجعل الطبيعة مقدمة لما بعد الطبيعة وكما أورد الغزالي:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

لذلك تفهم الشريعة بطريقة الأميين الذين نزل الوحي بلسانهم في الألفاظ والمعاني والتركيب وأولوية المعنى على اللفظ. فالمعنى هو الغاية واللفظ وسيلة. ومن هنا أتت شرعية التأويل والمجاز. بل إنه يمكن تبديل بعض الألفاظ بألفاظ أخرى أكثر قدرة على التعبير عن المعاني وإيصالها. والأمثلة على ذلك من الشعر العربي.<sup>٥٩</sup> كما يمكن إهمال بعض الألفاظ كلية، والتعبير العربي بعيد عن التكلف والاصطناع. وهو ما عابه الأصمعي على الخطيئة، وما يُعاب على الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر. وتفهم العبارة كما يفهمها عامة العرب وليس خاصتهم في الأمور «الجمهورية» بالرغم من نزول القرآن على سبعة أحرف أي على مستويات متعددة من العمق والفهم طبقًا لمستوى الثقافة والعمق.<sup>٦٠</sup> وقد لا يفيد اللفظ معنى محددًا ولكن يفيد بموسيقاه وجرسه وإيحاءاته مثل «الأب» في «فاكهة وأبًا» ومثل «المرسلات» و«العاصفات» دون التوغل في المقصود منه والبحث عن المطابقة مع الشيء. قد يكون المقصود منها إثارة النفس والخيال في «نظرية الكشف» وليس الإحالة إلى شيء في «نظرية المطابقة». المقصود هو تعقل

<sup>٥٨</sup> من العقيدة إلى الثورة، ج١، المقدمات النظرية، الفصل الرابع نظرية الوجود، ص٤٨٩-٦٢٦. وأيضًا «من النقل إلى الإبداع»، مج٢، الإبداع، ج٢، الحكمة النظرية، الفصل الثالث: الطبيعيات والإلهيات.

<sup>٥٩</sup> يذكر الشاطبي أمثلة من شعر ذي الرمة وابن الأعرابي ورجل من هذيل، السابق، ج٢، ص٨٣-٨٤، ٨٨.

<sup>٦٠</sup> انظر دراستنا: مستويات النص القرآني، أدب ونقد، العدد مايو، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٢١-٢٢.

التكاليف الاعتقادية والعملية من أجل تحقيقها. فليس النظر غاية في ذاته ولا الخطاب غاية في ذاته كما هو الحال في اللسانيات المعاصرة. تكون التصورات أي الاعتقادات سهلة الفهم والتكاليف واضحة وميسورة. ولغياب ذلك نشأت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية المتكلفة مثل فقه الفرق. وفي العمليات يكون الفهم طبقاً للأمين والبدو أي الفهم الطبيعي التلقائي دون تكلف واصطناع الباطنية. وهذا لا ينافي تدقيق النظر في الأحكام في مواطن الشبهات. وهي أمور إضافية لا تعبد فيها من باب الجليل أو الدقيق من الكلام. فالناس في فهم الشريعة على مراتب ومستويات مختلفة من العمق والقدرة على التأويل طبقاً لتعدد الثقافات والتخصصات والاختصاصات والهبات والقدرات الطبيعية. والتطبيق التدريجي للتكاليف ينعكس على الفهم فتظهر الصياغات اللينة التدريجية التي لا تغفل المراحل وحتى يتعود الناس على التكليف الجديد، والشديدة الصارمة التي تريد تغيير الواقع دفعة واحدة، مما يؤدي إلى قتل الأنبياء وعصيان أقوامهم.<sup>٦١</sup>

لا يعني ذلك كما ادعى بعض القدماء والمحدثين أن القرآن حوى كل العلوم، مسيئين تأويل آيات مثل ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ وضع القدماء فيه علوم عصورهم الطبيعية والتعاليم والمنطق والحروف كما وضع فيه المحدثون علوم الطب والكيمياء والذرة وطبقات الأرض والهندسة الوراثية، والعلوم الإنسانية مثل علوم النفس والاقتصاد والسياسة والاجتماع بدعوى أن القرآن سابق على علوم العصر. ومن ثم فالمسلمون أفضل من الغربيين، خير أمة أخرجت للناس. وأفاضوا في أسرار القرآن مثل فواتح السور. وتركوا التفسيرات الاجتماعية والسياسية التي تأخذ حقوق الفقراء من أموال الأغنياء، وحقوق الضعفاء من سلطة الأقوياء.<sup>٦٢</sup>

ولا تبعد «إسلامية المعرفة» عن ذلك كثيراً؛ إذ إنها تأخذ المعارف الغربية الحالية التي توصل إليها الغربيون بجهودهم ثم «غربلتها» بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ما اتفق منها معها يكون إسلامياً، وما اختلف معها يكون غير إسلامي في حاجة إلى تصحيح تقوم به العلوم الاجتماعية الإسلامية. وهو موقف ينتهي أولاً إلى التسليم بأن آخر ما وصل إليه العلم هو ما توصل إليه الغربيون.<sup>٦٣</sup> يعبر عن إحساس بالنقص

<sup>٦١</sup> الموافقات، ج ٢، ٨٩-٩٥.

<sup>٦٢</sup> السابق، ج ٢، ٧٩-٨٥.

<sup>٦٣</sup> «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٣٦-٥٦.

أمامهم، وتأبيد هذا الإحساس في الأمة منتظرين ماذا يأتي به الغربيون. فالعلم من الغرب. والغرب ليس مصدرًا للعلم بل موضوعًا للعلم. ثانيًا اقتصار دور الأمة على النقل دون الإبداع وعلى إصدار الأحكام بالصواب والخطأ على العلوم الغربية ليس بناءً على مراجعات علمية بمنهج علمية كما يفعل العلماء مع العلماء. ويكون مقياس ذلك هو الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بكل ما في ذلك من انتقاء وابتسار واجتزاء وتأويل وتشابه ومجاز وإطلاق. وهو نوع من الكسل العقلي والتبعية العلمية لم يكن طريق القدماء الذين أبدعوا في العلوم الرياضية والطبيعية ولم يكتفوا بنقل اليونان.<sup>٦٤</sup> ثالثًا، وماذا لو تغير العلم الغربي إلى النقيض كما هو معروف في تاريخ العلم؟ هل يتغير فهم القرآن معه؟ في هذه الحالة تؤدي «أسلمة العلوم» إلى ربط الثابت وهو الوحي بالمتغير وهو العلم. ويصبح العلم هو الرائد والوحي هو التابع. رابعًا، ولماذا يكون العلم غريبًا وهناك علوم الصين والهند واليابان؟ هل «أسلمة العلوم» ما زالت مرتبطة بعلاقتنا بالغرب إبان العصر الاستعماري، وإكمالاً لحركة التحرر الوطني عن طريق الثقافة والعلم بطريقة «وداوني بالتي كانت هي الداء»؟

## (٦) القدرة ورفع الحرج: عدم جواز تكليف ما لا يطاق

والمقصد الثالث «وضع الشريعة للتكليف». ولا يكون التكليف إلا طبقاً للقدرة وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، ورفع المشقة. فإشباع الحاجات الضرورية للإنسان لا يمكن إغفالها لأنها جزء من طبيعة الإنسان خارج دائرة الكسب، الأفعال الخارجية والداخلية. وهو نوعان مثل أفعال الشعور الداخلية كالعلم والحب والصفات الفطرية، كالشجاعة والحلم، وهي خارج أفعال التكليف.<sup>٦٥</sup> ولا يوجد تكليف بالأوصاف الجبلية التي لا اختيار للإنسان فيها. فالتكليف قائم على حرية الاختيار. وكذلك لا يجوز التكليف بالشاق، لا فرق بين أشاعرة ومعتزلة. وترفع المشقة عن أعيان الأفعال وعن كلياتها معاً. وهو حكم العادة والإجماع. ولا يعني ذلك إسقاط مشقة مقاومة اتباع الهوى. بل إن المشقة في هذه الحالة جزء من الفعل. المباح لا مشقة فيه. إنما الواجب والمحذور فيقترنان

<sup>٦٤</sup> «من النقل إلى الإبداع»، مج ٢، التحول، الفصل الثالث: الإبداع الخالص.

<sup>٦٥</sup> السابق، ج ٢، ١٠٧-١١٩.

بالمشقة للفعل أو عدم الفعل. لذلك شُرعت الرخص لرفع المشقة والحرص. ولقد قام النسخ على أساس رفع المشقة، والتحول من الأثقل إلى الأخف أو من الأخف للأثقل. وفي كلتا الحالتين يُقد الحكم على قدر القدرة. أو ينتج عن المشقة فساد يعارض أصل المصلحة.<sup>٦٦</sup>

والمشقة على درجات. ما لا يطاق وهي مانعة من التكليف، والخارجة عن المعتاد وهي مانعة من التكليف أيضاً، والزائدة على المعتاد وهي غير مانعة من التكليف بل هي اختبار وابتلاء. والقصد هو المحك وليس قدر المشقة. وأخيراً مشقة مخالفة الهوى وهي مقصودة بالتكليف. ولا تقصد المشقة لذاتها حتى يراد الثواب لأن الأعمال بالنيات، وإلا تحول التكليف إلى تجارة، والفعل الشرعي إلى مكسب وخسارة.

وسبب رفع الحرج والخوف من الملل والانقطاع والتحول من النقيض إلى النقيض، والمزايدة والتكلف والادعاء والتنطع في الدين والرغبة في الثناء من الناس أو زيادة الكسب في الآخرة، وتعطيل شئون الدنيا، وعدم القدرة على الإتيان بالأفعال الشرعية الأخرى. وقد تكون المشقة في الامتناع عن المحرم أكثر منها في الإتيان بالواجب. فمجاهدة النفس نوع من المشقة. ولا ينطبق مثل «الصلاة في الدار المغصوبة» على رفع المشقة والخوف من القبض على الإمام من الأعداء بل على أولوية تحرير الأرض على الصلاة فيها، وأولوية الولاية العامة على الولاية الخاصة.<sup>٦٧</sup>

وتعني القدرة ورفع المشقة والحرص بلغة العصر أولوية الواقع على الفكر، والحفاظ على الحياة كأحد الضروريات الخمس، وعدم التنطع في الدين.

وهناك حالات خاصة مثل الأصفياء والأتقياء والأولياء، حالات البطولة والتضحية، حيث تكون المشقة لديهم وسيلة للخير الحميم وتأتي عن طبيعة دون تكلف واصطناع كسهر الليالي من العلماء. تعتمد على أخبار آحاد، وتُؤوّل تأويلاً خاصاً. ومعارضة بأحاديث أخرى متواترة. ويُغلب التواتر على الآحاد في حالة التعارض. هؤلاء هم أرباب الحظوظ وأصحاب المواهب، والاستثناء من القاعدة. وهو نفس موقف ابن تيمية في اعتبار التصوف للخاصة وليس للعامة. وكما لا يطلب وقوع المشقة العادية لا يطلب

<sup>٦٦</sup> السابق، ج ٢، ١١٩-١٣٠، ١٣٦-١٤١.

<sup>٦٧</sup> السابق، ج ٢، ١٤١-١٤٦.

رفعها لأنها جزء من التكليف والجهد بذل الوسع وممارسة الحرية. والحرص العام أقصى من الحرج الخاص. فحرص الجماعة أقصى من حرص الفرد. قد يسقط الحرج العام ولا يسقط الحرج الخاص إذا كان من المعتاد.<sup>٦٨</sup>

والمشقة تكون على التوسط والاعتدال.<sup>٦٩</sup> لذلك كان الشافعي فقيه الوسطية هو الأكثر ذكرًا من الفقهاء في المقاصد. وكلا طرفي الأمور زميم. وكل ما هو متوسط معتدل داخل في مقدور العبد. وكثيرًا ما يكون هدف التشريع رد الطرف إلى الاعتدال، لا فرق بين سلوك البدن وأحكام التكليف. الغاية من التشدد هو الاعتدال لأنه تشدد طرف مع طرف متشدد. والاعتدال هو السبب في السماح بالرفض حتى تزول المشقة الزائدة. ويعرف الاعتدال من الشرع والعادة والفعل نظرًا لتطابق الوحي والعقل والطبيعة.

والمشقة أمر دنيوي وليست أمرًا أخرويًا<sup>٧٠</sup> فالمصالح أمور دنيوية وليست أخروية، هي مصالح العباد لأنه الله لا يجوز عليه المصالح. وقد تكون المشقة على غير المكلف وهو ما ينتج عن الولاية العامة. وفي هذه الحالة يجب الترجيح.

ومن ثم فإن تشدد الجماعات الإسلامية المعاصرة قد يخرج عن إطار القصد الثالث وضع الشريعة للتكليف عندما تتشدد في حرفية التكليف دون روح الأحكام، وعندما تركز على العبادات دون المعاملات، وعندما تجعل هم الشريعة البدن والعري والعلاقات الجنسية وليس الفقر والقهر والعلاقات الاجتماعية. ومن مظاهر تشدها تكفير المجتمع والانعزال عنه وتكوين جماعات مغلقة طاهرة هي جماعة المؤمنين وسط مجتمع الكفر. ولا علاقة بين الاثنين إلا بأن يقضي أحدهما على الآخر، والنصر للأقلية المؤمنة على الأغلبية الكافرة. إن التشدد ظاهرة اجتماعية طبيعية في مجتمع يغلب عليه التسيب والتميع والانحلال والضياع. قد يكون التشدد هنا جرس التحذير والانتباه. فالطرف يؤدي إلى الطرف الآخر. وقد يعبر عن رغبة لانتصار سريع ومحدود على مستوى «جهاد النفس» إن تعثر الانتصار على الجهاد الأكبر، جهاد العدو، وتمترسنا بآية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

<sup>٦٨</sup> السابق، ج٢، ١٣٠-١٣٣، ١٤٦-١٤٨.

<sup>٦٩</sup> السابق، ج٢، ١٦٣-١٦٨.

<sup>٧٠</sup> السابق، ج٢، ١٥٣-١٥٤.



## (٧) مقاومة الأهواء والحظوظ والكرامات وإثبات العادات

والقصد الرابع هو «وضع الشريعة للامتنال» وتعني التمثل والطاعة وتحويل الشريعة إلى بناء شعوري للإنسان وهو قصد الشارع من دخول المكلف تحت أحكام الشريعة وإخراجه من دواعي الأهواء حتى تتأكد حرية الأفعال وضرورة التكليف. فالكون يقوم على الحق وليس الهوى ومصالح العباد موضوعية ولا تخضع للأهواء. ولا عبث في الكون بل كل شيء فيه لحكمة. ومن ثم فإن كل الأعمال التي تقام على الأهواء هي أعمال عبثية، عبادات أو عادات. لذلك كتب الفقهاء في «ذم الهوى» مثل الهروي. الهوى ظن والحق يقين. الهوى مفسدة واليقين مصلحة. واتباع الهوى في المحمود طريق إلى المذموم. وإن متبع الهوى كالمرائي يتخذ الأحكام آلة لاقتناص أغراضه كمن يبذل النساء بدعوى تعدد الزوجات والطلاق، وينغمس في الحياة الدنيا بدعوى عدم جواز تحريم ما أحل الله من طيبات، ومن يكسب الملايين بدعوى دفع الزكاة، ويبني عقارًا ويجعل أسفله مسجدًا لإلغاء ضرائب العقار والعوائد.<sup>٧١</sup>

والمقاصد الشرعية ضربان: أصلية وفرعية (تابعة). الأصلية لاحظ فيها للمكلف لأنها الضروريات المعتبرة في كل ملة. هي مصالح عامة أو منافع عمومية وليست حظوظًا شخصية. والضرورة إما عينية على كل مكلف أو كفائية إذا قام بها مكلف سقطت عن الآخر. وكلاهما معرًى عن الحظ. فلا أجر على الولاية والعلم والقضاء والحكم والإحسان والإقراض. لذلك حرم الربا. والمقاصد الفرعية هي التي قد تتحقق فيها حظوظ المكلف مثل إشباع الحاجات والتمتع بمباهج الدنيا. وهي خادمة للمقاصد الأصلية. وهنا تتحول العادة إلى عبادة. والحظ قد يكون مقصودًا عاجلاً مثل المعاملات أو غير مقصود عاجلاً مثل الولاية العامة وما تجلبه من عز السلطان ونخوة الرياسة. وقد تكون الحظوظ مباشرة للنفس أو غير مباشرة للغير مثل الزوجة والأولاد والرعية. وفي الحظوظ عموم وخصوص، حظ المكلف بالقصد الأول، وحظ الآخر بالقصد الثاني، وقسم متوسط بين الاثنين.<sup>٧٢</sup> وقد يتخلى المكلف عن حظه ويكون فعله لله وللناس.<sup>٧٣</sup> ويكون العمل صحيحاً إذا ما روعيت فيه المقاصد الأصلية، وهو أقرب إلى الإخلاص في العمل. أما الترهّب فإنه

<sup>٧١</sup> السابق، ج ٢، ١٦٨-١٧٦.

<sup>٧٢</sup> السابق، ج ٢، ١٧٦-١٨٦.

<sup>٧٣</sup> السابق، ج ٢، ١٨٦-١٩٥.

تنازل عن حظ صغير لنيل حظ أعظم مثل الزهد في الدنيا. العمل على المقاصد الأصلية فيه صلاح عام وعصيانها فيه فساد عام.<sup>٧٤</sup> والعمل طبقاً للمقاصد التابعة قد يحقق المصالح الأصلية. وإن يحققها كان حظاً للنفس.<sup>٧٥</sup> والحظوظ أقسام. الأول ما يرجع إلى صلاح الهيئة وحسن الظن عند الناس، والثاني حظ النفس من الدنيا دون مراعاة أو بمراعاة الناس.<sup>٧٦</sup> والمقصود هو الحظ الدنيوي وليس الحظ الأخروي. الأول معروف بالعادة والتجربة، والثاني بالقياس.

والمطلوب الشرعي عادة أم عبادة. العادة سلوك أفقي في المعاملات، والثانية سلوك رأسي في العبادات. النية في العادة صحيحة أما النية في العبادة فإنها تعارض مبدأ الاستحقاق الذي يقوم على أساس كسب الأفعال وتصور فردي لعلاقة العمل بالجزاء. فإذا كانت فيه نية فإنه يكون تحقيقاً للفعل التواصلي بين الأفراد، بين الأحياء والأموات في نطاق القرابة والصداقة والأخوة والأمة، واعتماداً على مبدأ الرحمة بعد مبدأ العدل. فالشارع عادل يطبق قانون الاستحقاق، ورحيم يطبق الشفاعة والنية والمغفرة. النية رؤية إنسانية ومشاركة وجدانية، وعطاء فردي يشبه أخذ حقوق الفقراء في أموال الأغنياء. علاقة الإنسان بالله علاقة فردية وعلاقته بالإنسان علاقة تبادلية. العلاقة بالله علاقة حرية ومسئولية وعلاقة الإنسان بالإنسان علاقة تبادل منافع ومصالح. الفعل التواصلي كالصدقة الجارية، وقبول الدية في حالة الخطأ العمد، وتحمل المسؤولية حتى بعد الموت من أفعال الميت أو الحي، وفرض الكفاية. والجزاء الجامعي لا يقلل من شأن الأفعال الفردية. ومع ذلك يظل مبدأ الاستحقاق أقوى، وقانون العدل له الأولوية على فضل الرحمة. والمستحق بالعمل خير من المستحق بالشفاعة والواسطة.<sup>٧٧</sup>

ومن مقصود الشارع ودوام التكليف. فالأمر للتكرار دون حاجة إلى تجديده. وقد غالى الصوفية في ذلك بإلزام أنفسهم بالأوراد في كل وقت. والتكليف عام للناس جميعاً طبقاً للحد الأدنى من القدرات العامة، لا يخص فرداً متميزاً أكثر أو أقل. والخطاب مصوغ على أواسط الناس في القدرات النظرية والعملية. فالعباد حوامل النص

<sup>٧٤</sup> السابق، ج ٢، ١٩٦-٢٠٧.

<sup>٧٥</sup> السابق، ج ٢، ٢٠٧-٢١٧.

<sup>٧٦</sup> السابق، ج ٢، ٢١٧-١٢٧.

<sup>٧٧</sup> السابق، ج ٢، ٢٢٧-٢٤٢.

ومراياه. ويقاس على الخطاب العام ولا يقاس على الخطاب الخاص، بالرغم من حديث الصوفية عن المناقب، مناقب الصحابة والأولياء. وتستنبط الأفعال الخاصة من القواعد العامة. ومعروف في علم الأصول خصوص السبب وعموم الحكم. ويفتح هذا الأصل باب الكرامات والمعجزات، ولا يمكن غلقه فيضيع التكليف العام. وإن لم تعارض الكرامة الحكم الشرعي فالعمل به أولى. قد تعني الكرامة إحساساً غامضاً، وتوجساً، وقدرة على رؤية المستقبل وهو موضوع دراسة في العلوم الاجتماعية في علم المستقبليات أو في علم النفس مثل التراسل الروحي، والرؤية عن بعد، وصدق الأحلام. وإذا كانت الكرامة لا تعارض الأحكام الشرعية وفيها مصالح العباد وتنبيه وتحذير للاستعداد، فالأولى اتباع الأصول الشرعية وليس فروعها.<sup>٧٨</sup>

وتفهم الخوارق كلها طبقاً لمجرى العادات ونصوص الشريعة ونهاية عصر المعجزات التي قام بها الأنبياء السابقون قبل خاتم الأنبياء كوسيلة للإقناع ولم تعد كذلك بعد اكتمال النبوة، بعد استقلال الوعي الإنساني عقلاً وإرادة، في النظر والعمل.<sup>٧٩</sup> وخصوصية الرسول كحكم فيما وقع بين الناس من اختلاف، وصلاة الله وملائكته على النبي، وعطاء الله ورضاه عنه، وغفرانه لذنوبه ما تقدم منها وما تأخر، وتكريمه بالوحي ونزول القرآن عليه، وشفاعته التي خص بها، وشرح الله صدره، واختصاصه بالمحبة، وأنه أكرم الأولين والآخرين، وشهادته على أمته، وما أجريت على يديه من كرامات، ووصفه بالحمد في الكتب السالفة، وبالعلم مع الأمية، والعفو قبل السؤال، ورفع الذكر وموافاته ومعاداته موافاة الله، والاجتناء، والتسليم، والتثبيت، والعطاء، وتيسير القرآن، والسلام عليه في الصلاة، واشترائه مع الله في الأسماء وطاعته، وشفقته وصفائه، والعصمة، وإمامة الأنبياء، كل ذلك لا يدل على خصوصية في خطاب التكليف. وقد اعتمد الصوفية على هذه المناقب لدها من الرسول إلى الأولياء، وخرقوا بها قواعد

<sup>٧٨</sup> السابق، ج ٢، ٢٤٢-٢٧٥.

<sup>٧٩</sup> وذلك مثل ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾. وَأَيُّضًا ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا \* أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا \* أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بَالَهُ وَالْمَلَائِكَةُ قَبِيلًا \* أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾.

الشرع وشخصوا بها حياة الرسول، وعظموا شخصه حتى خرج على الحدود كما فعلت النصارى مع عيسى ابن مريم بالرغم من نهى الرسول عن إطرأته.

الشريعة عامة لكل المكلفين، وجارية على مختلف أحوالهم. وهي تتعلق بعالم الشهادة حيث تقاس المصالح والمفاسد. ولا يعلم عالم الغيب إلا قياساً، قياس الغائب على الشاهد. تقوم الشريعة على العموم وليس على الخصوص، على اطراد قوانين الطبيعة وليس على خرقها، على القاعدة وليس على الاستثناء.

والعوائد جارية ضرورة، شرعية أو طبيعية اجتماعية مثل القصاص. ولا يقدر في العادة إمكانية خرقها. لذلك أصبح «مجرى العادات» أحد مقاييس الصدق عند ابن حزم وجمهور الأصوليين.<sup>٨٠</sup>

والعوائد نوعان شرعية مثل أفعال التكليف الخمسة: الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح، وطبيعية وهي العوائد الجارية بين الخلق، القوانين الطبيعية والنظم الاجتماعية. وكلاهما ثابت ومتغير في آن واحد. فكشف الرأس قبيح في المشرق غير قبيح في المغرب. والعوائد نوعان: الأول كلية عامة لا تتغير مثل الحاجات البدنية الأساسية، والثاني العوائد الاجتماعية المتغيرة من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان.<sup>٨١</sup>

وتعظم الطاعة والمعصية بعظم المصلحة والمفسدة. والمصالح والمفاسد ضربان. ما بهما صلاح العالم وفساده مثل إحياء النفس أو قتلها، وما به كمال ذلك الصلاح كالمساواة بين الأغنياء والفقراء. الأمر يقتضي المصلحة، والنهي يقتضي الفساد. فالأوامر والنواهي قائمة على جلب المصالح ودفع المفاسد. وكلها حق الإنسان لأن الشارع غني لا تنفعه مصلحة، ولا تضره مفسدة.

إذا كان الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني على عكس العادات. فإن هذا يطعن في فهم الحكمة في العبادات. وقد اطردت المعاني عند الحكماء. وقد لا تخلو العادة من التعبد ولا يخلو التعبد من العادة. والتعبد على الاقتضاء أو التخيير. وإذا كانت الشريعة موضوعة لمصالح العباد فإن شكر الشارع يكون بتنفيذها لأن شكر النعم واجب عقلي كما يقول المعتزلة.<sup>٨٢</sup>

<sup>٨٠</sup> الموافقات، ج ٢، ٢٧٥-٢٩٨.

<sup>٨١</sup> السابق، ج ٢، ٢٩٧-٢٩٨.

<sup>٨٢</sup> السابق، ج ٢، ٢٩٨-٣٢٣.

## (٨) مقاصد المكلف: الفعل التبادلي والحيل

وكما أن للشارع مقاصد للمكلف أيضًا مقصد أو نية. وكما أن صحة الأحكام الشرعية في مقاصدها كذلك صحة أفعال المكلف في مقصده طبقًا للحديث الشهير «إنما الأعمال بالنيات». فلا تكليف على الغافل والنائم والصبي والمجنون.

ونظرًا للتمييز بين العادة والعبادة، وفي العبادة بين الواجب والمحرم، وفي العادة بين المندوب والمكروه، والصحيح الفاسد، لا تحتاج العادة إلى نية لأنها طبيعية ثانية، والعبادة تحتاج إلى نية متجددة. والإكراه يبطل النية. فالعمل فعل حر.<sup>٨٢</sup>

ويكون الفعل شرعيًا في حالة اتفاق القصدين، قصد الشارع وقصد المكلف، نوع من التوحد الفعلي بين المقصدين، ليس التوحد المعرفي النظري كما هو الحال في وحدة الشهود أو الوجودي الكوني كما هو الحال في وحدة الوجود عند الصوفية. قد تتم الموافقة بين المقصدين بقصد الموافقة وهو الفعل الشرعي أو المخالفة بقصد المخالفة وهو الفعل اللاشرعي، وأن تكون الموافقة بقصد المخالفة وهو التحايل والرياء أو أن تكون المخالفة بقصد الموافقة وهو عذر واجتهاد. وكل فعل له قصد مغاير لقصد الشريعة فهو فعل غير شرعي. فالشريعة وضعت لمقاصد. ومخالفتها مخالفة للشريعة.<sup>٨٤</sup> وللمكلف تحقيق مصلحة الشرع بعد أن يفهم قصده أو عن دون فهم أو مجرد امتثال الأمر. والأفضل عن فهم حتى تستند الحرية إلى العقل ولا يتحول الفعل إلى مجرد تنفيذ آلي.<sup>٨٥</sup> وقد يكون في الفعل مصلحة للنفس ومفسدة للغير. وشرط فعل المكلف أن يحقق مصلحة النفس دون الإضرار بالغير عن قصد أو عن غير قصد.<sup>٨٦</sup> فلا يكفي التطابق بين قصد المكلف وقصد الشارع، بل يلزم أيضًا تطابق قصد المكلف ومصلحة الآخر والصالح في العالم ضد الإفساد في الأرض. وفي نفس الوقت لا يجوز القيام بمصالح الغير العينية إلا عند الضرورة وبعد القيام بمصالح النفس أولًا. وإذا كانت هناك مشقة سقطت عنه إذا كانت مصلحة خاصة، ووجبت إذا كانت المصلحة عامة طبقًا لقاعدة تقديم المصلحة العامة على الخاصة أو ترجيح المصلحة الأكثر على المفسدة الأقل.<sup>٨٧</sup> وحقوق الله لا خيرة

<sup>٨٢</sup> السابق، ج ٢، ٣٢٣-٣٢١.

<sup>٨٤</sup> السابق، ج ٢، ٣٣١-٣٤٨.

<sup>٨٥</sup> السابق، ج ٢، ٣٧٣-٣٧٥.

<sup>٨٦</sup> السابق، ج ٢، ٣٤٨-٣٦٤.

<sup>٨٧</sup> السابق، ج ٢، ٣٦٤-٣٧٣.

فيها للمكلف مثل العبادات والجنايات، وحقوق العبد له فيها الخيرة مثل الحاجات. فالمصالح ميدان الضرورة والحرية.<sup>٨٨</sup>

والتحليل هو إسقاط حكم بظاهر مشروع أو غير مشروع فينقلب قصد الشارع إلى قصد مضاد. والمقاصد مطلقة لا تنقلب إلى نقيضها. فالحيل بهذا المعنى غير مشروعة، ومفوتة للمصالح المقصودة للشرع. الحيل باطلة شرعاً مثل حيل المنافقين والمرائين. وهناك حيل مشروعة مثل النطق بكلمة الكفر إكراهاً، منعاً للإضرار بالنفس، ورفعاً للمشقة، وعدم تكليف النفس بما لا يطاق. وهناك حيل بين الشرعية واللاشرعية مثل نكاح المحلل وهو غير جائز شرعاً، والبيع بالآجال مع زيادة في السعر، بدعوى غياب مقصد المشرع. والحقيقة أن مقاصد الشرع واضحة وضوحاً أصلياً لا اشتباه فيه. وعلل الأحكام واضحة بيّنة.<sup>٨٩</sup> والتحليل هو تغليب الأهواء والحظوظ الذاتية على المقاصد والمصالح الموضوعية، وبالتالي القضاء على وضعية الشريعة.<sup>٩٠</sup>

## (٩) أهداف الأمة

إن تطابق مقاصد الشارع مع مقاصد المكلف لا يكفي لوضعية الشريعة، تطابق الوعي العام مع الوعي الفردي دون المرور بالوعي الجماعي أو الانتهاء إليه. فالله والفرد والأمة ثلاثة أطراف في المقاصد. مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ومقاصد الأمة مقاصد واحدة. فإذا كانت الضروريات الخمس لب المقاصد، وضع الشريعة ابتداءً، الحياة والعقل والقيمة الثابتة والكرامة والثروة الوطنية، فإنها يمكن أن تكون حاملاً للأهداف القومية التي تعطي النظم السياسية شرعيتها إذا ما قامت بتحقيقها، ويلتقي عليها الإسلاميون لأنها مقاصد الشريعة، والعلمانيون لأنها مقاصد الأمة.

الحياة مقصد الشريعة الأول وقصد الفرد وهدف الأمة، الحفاظ على حياة الأمة في التاريخ ضد مظاهر العدم والفناء الداخلية والخارجية، الجهل والجوع والقحط والوباء والانحلال في الداخل، والعدوان والاحتلال والغزو والسيطرة والتبعية في الخارج. تحرير الأرض جزء من حياة الأمة. وتدمير الحياة جزء من القضاء على الشعب كما يحدث في

<sup>٨٨</sup> السابق، ج ٢، ٣٧٥-٣٧٨.

<sup>٨٩</sup> السابق، ج ٢، ٣٧٨-٤١٤.

<sup>٩٠</sup> وقد عرف الجزويت في الغرب بتحويل هذا التحليل إلى علم يسمى La Casuistique.

فلسطين الآن. إن تعرّض الشاطبي لموضوع «الصلاة في الدار المغصوبة» يتجاوز اجتماع الأمر والنهي في مكان واحد بتعبير الأحناف أو الحسن والقبح بتعبير المعتزلة أو كونه مثلاً للمشقة أو اجتماع قصدين في آن واحد بل هي مسألة أولوية تحرير الأرض على صلاة الإمام فيها، وبالتالي تبطل زيارة القدس المحتلة.<sup>٩١</sup> إن العالم العربي قلب العالم الإسلامي ما زال يعتمد في ثلاثة أرباع غذائه على الخارج، وتجارته مع الغرب تمثل ثلاثة أرباع تجارته الخارجية، والتجارة مع أقطاره لا تزيد على عُشر تجارته مع الغرب. ولدى الأمة الوفرة في الثروات الطبيعية والأموال من عوائد النفط والخبرات العلمية والعمالة ما يحقق لها الاعتماد على الذات والتنمية المستقلة.<sup>٩٢</sup>

والعقل كضرورة ثانية يعني بالنسبة لأهداف الأمة القضاء على الجهل والخرافة والسحر والعلم غير النافع وكل مظاهر اللاعقلانية في حياة الأمة. هو القدرة على التفكير والإبداع وليس النقل والتقليد في نظم التعليم من المدرسة إلى الجامعة. لا فرق بين من ينقل من القدماء أو ينقل من المحدثين، بين من قال: قال ابن تيمية ومن قال: قال كارل ماركس، دون أن يعرف ماذا يقول هو وماذا يقول الواقع. هي حجة السلطة، سلطة النص، ولا فرق بين نص التراث ونص الحاكم. وظيفة العقل في كلتا الحالتين الفهم والتبرير، والطاعة والخضوع. في حين أن وظيفة العقل البرهان بعد الشك ثم النظر. العقل يسيطر على الطبيعة عن طريق معرفة قوانينها وبالتالي ينشأ العلم. ويتوجه إلى المجتمع ويكتشف قوانين حركته وبالتالي ينشأ العلم الاجتماعي. يؤسس العلم ويشيد المجتمع، ويرشد الحياة. ما زال محو الأمية هدفاً قومياً، أكثر من نصف المجتمع أمي في عالم معاصر يتحدى بالعلم وبالثورة العلمية. ومن يملك العلم يملك القوة. وإذا كان الغرب قد بدأ عصوره الحديثة على «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ثم تخطى الإرادة لأنها أوسع نطاقاً من الذهن ومن ثم فلا حدود للقوة، فإن المعتزلة قد أثبتوا الوجود الإسلامي على «أنا حر فأنا إذن موجود»، ثم يأتي العقل سنداً للحرية قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح وحتى تكون حرية عاقلة مسئولة. وهو ما حاول محمد عبده التعبير عنه من قبل في «رسالة التوحيد».

<sup>٩١</sup> الموافقات، ج ٢، ٢٩، ١٤١، ٢١٩، ٣٩٣.

<sup>٩٢</sup> «هل تجوز الصلاة في الدار المغصوبة؟» الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م، ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٢٧٠-٢٧٢.

يعني الدين الحقيقة المطلقة الشاملة، القيمة الإنسانية العامة التي تتفق عليها كل الشعوب، وترد في أمثالها العامة وحكمتها المتوارثة، معيار الخلاف بين الناس، ونقطة الالتقاء التي يتم عليها الائتلاف. ولما كان الدين واحدًا، اكتملت فيه النبوة، وانتهت إليه غاية الوحي ومراحله المختلفة عبر التاريخ، فالأمة واحدة ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾. وحدانية الله، وشمول الحقيقة، ووحدة الأمة ضد التضارب والتشتت والاختلاف والتقاتل، واتخاذ الأهواء آلهة على مستوى النظر، وضد التجزئة والتشردم والتفتت والبعثرة على مستوى العمل، ضد الطائفية والعرقية والعشائرية والقبلية والمذهبية، عربي بربري، كردي أعجمي، شيعي سني، درزي علوي، شمالي جنوبي، مسلم قبطي، نجدي حجازي. ولما كانت الشهادة «لا إله إلا الله» إعلان حرية الضمير، بالنفي والاعتراض ضد آلهة العصر المزيفة حتى يتحرر الوجدان إلا من إله الواحد الذي يتساوى أمامه الجميع، فإن الدين يعني التحرر من كل صنوف الخوف والقهر والتسلط والطغيان. ولما كان الدين واحدًا فالحقيقة واحدة ضد المعيار المزدوج، والنسبية واللاأدرية الغنوصية والعدمية والتي تقضي على العقل لحساب القوة، وعلى الحكمة لحساب التسلط، ولما كانت الوحدانية تحررًا فإن العالم ذا القطب الواحد، ووحدانية السوق، والعولة ومظاهرها في المنظمات المالية والتجارية الدولية واستعمال المنظمات الدولية كأداة في أيدي القوة الكبرى للسيطرة على الشعوب بالحصار والتهديد والتفتت والإملاء، فإن ما يسمى بالعولة التي شرعت الشركات المتعددة الجنسيات والرأسمالية كنهاية للتاريخ وكأن الزمن قد توقف، هو تسلط جديد وأحد أشكال الهيمنة الحديثة بما تفرز من قيم استهلاكية وعنف وجريمة وتجارة بالجنس. وباسم ثورة المعلومات والاتصالات يتم حجبها، وباسم العالم قرية واحدة تتم السيطرة عليه عبر الأقمار الصناعية، وباسم المجتمع المدني يتم إنهاء استقلال الدولة الوطنية الحامية للحدود ولحقوق الضعفاء، وباسم حقوق الإنسان يتم شق الصف الوطني، وباسم حقوق الإنسان يتم نسيان حقوق الشعوب.

والعرض هو الكرامة الوطنية، كرامة الإنسان والوطن، حقوق الأفراد والشعوب. فمنذ الاستعمار الروماني عبر الحروب الصليبية حتى المركزية الأوروبية الحديثة والغرب مركز العالم وغيره في آسيا وأمريكا اللاتينية الأطراف. في المركز السادة، وفي الأطراف العبيد، منذ Pax Romana حتى Pax Americana. في المركز العقل والتنظير والمنطق والاستدلال والعلم والتجربة والطبيعة والإنسان والحرية والإخاء والمساواة. وفي الأطراف



السحر والخرافة والتناقض والشعوذة، والتنجيم والأرواح والغيب، والقهر والتسلط والعنف والعبودية. وكل حضارة تطبق مبادئها على ذاتها وليس على غيرها، ففينشأ المعيار المزدوج في الأخلاق والقيم. ولم يقتصر الأمر على نهب الثروات واحتلال الأرض وسرقة السكان الأصليين من أفريقيا في بداية «النهضة» الأوروبية لبناء «العالم الجديد» والقضاء على إمبراطورية المغول، والالتفاف حول العالم من البحار والمحيطات بعد فشل الحروب الصليبية في القلب، بل تم نهب حضارات الشعوب والاستيلاء على ثقافتها وعلومها وتشويهها منذ بداية الاستشراق حتى علوم الأنثروبولوجيا المعاصرة.<sup>٩٣</sup> ومن ثم أصبح الدفاع عن الهوية الثقافية هو دفاع عن العرض أحد مقاصد الشريعة الضرورية الخمسة.

وإذا كان المال يعني الثروة الوطنية والموارد الطبيعية أي المال العام وليس المال الخاص، ثروات الأمم والشعوب وليس ثروات الأفراد والعائلات الحاكمة فإن المال موفور في الأمة من عوائد النفط. والثروات الطبيعية في باطن الأرض تحتكر معظمها الشركات الاحتكارية الأجنبية. وعقول الأمة تعمل خارجها، وفوائض أموالها تستثمر في البنوك الأجنبية، وفي تمويل الأساطيل الأجنبية في المياه الإقليمية للدفاع عن النظم السياسية وفي قتل بعضنا البعض بأموالنا وأسلحة غيرنا. وجزء من الأموال يضيع في مظاهر البذخ والترف والبضائع الاستهلاكية المستوردة وشراء القصور في الخارج والتمتع بمباهج الحياة. وتتراكم الثروات في منطقة، وينتشر الفقر في باقي المناطق، وتفر رءوس الأموال للاستثمار، ويتم الاقتراض من البنوك الأجنبية التي تستثمر الأموال العربية. الأموال والسواعد والخبرات والأسواق موجودة داخل الأوطان ولكن النية غير متوافرة أي مقاصد المكلف، ومقاصد الشريعة ما زالت مطوية في «الموافقات» نخرجها بين الحين والآخر في أجهزة الإعلام للافتخار بالتحديث وبعظمة الشريعة واجتهاد الأسلاف. لقد أتت الثروة في الأمة وهي غير مستعدة فضاعت أو كادت. وأتت الثورة أيضًا إلى الأمة في نفس الوقت ولم ترتبط بالجذور فتحوّلت إلى ثورة مضادة وهزائم. والناس مطحونة بين الفقر الاقتصادي والقهر السياسي، وفلسطين تتسرب من بين أصابع الحكّام وتنزلق بين كراسي الحكم. إن كل ما هو في باطن الأرض ملك للأمة كما هو معروف في نظرية «الركاز»

<sup>٩٣</sup> انظر محاولة استرداد هذه الكرامة الحضارية في «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٩٥م.

في الشريعة الإسلامية. لا يجوز امتلاكه للأفراد أو العائلات ملكية شخصية. لا يملك إلا المنقول والأرض ثابتة.

لا يكفي رصد مقاصد الشريعة كما عرضها القدماء وبلورها الشاطبي بل تحتاج إلى ربطها بأهداف الأمة كما يفعل المحدثون. مقاصد الشارع ومقاصد المكلف يحتاجان إلى طرف ثالث، أهداف الأمة. ويكون تطبيق الشريعة ليس فقط عن طريق تطابق مقاصد الشارع ومقاصد المكلف بل بتطابق مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأهداف الأمة.

# هل الشورى والبيعة هما الديموقراطية والعقد الاجتماعي؟<sup>١</sup>

«التشابه والاختلاف»

## أولاً: مقدمة: قياس المجهول على المعلوم

(١) جرت العادة في العقود الأخيرة بعد أن تأخر العالم الإسلامي عن الإصلاح وبدا وكأنه خارج الزمن ومسار التاريخ، وأن عقارب الساعة قد توقفت بالنسبة إليه وأنه لم يعد يدري في أي مرحلة من التاريخ هو يعيش إن اعتبر الإسلام هذا الكيان الهلامي الذي لا شكل له ولا مضمون. تعددت نماذجه في التاريخ بين خلافة وسلطنة ودولة وإمارة. ثم زيد إليها في العصر الحاضر الملكية والجمهورية والجمهورية. توصف أحياناً بأنها عربية، وأحياناً أخرى بأنها إسلامية، وأحياناً ثالثة بأنها لا ذا ولا ذاك. يكفي اسم القطر. وتساءل الغرب أكثر مما تساءل الشرق: ما هذا الكيان الغريب الذي اسمه «الإسلام» الذي يحرك الشعوب، ويقيم الدول، ويمارس العنف، ويزهق الأرواح للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء؟ يصفى الخصوم، ويقتل الرهائن، ويقوم أنصاره بعمليات استشهادية في فلسطين، ويناضلون في العراق وأفغانستان والشيشان وكشمير. بل ويقتتلون فيما بينهم. بأسهم بينهم شديد في الجزائر، والحصيلة أكثر من مائة ألف

---

<sup>١</sup> مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، نظام الحكم الإسلامي والديموقراطية، الفروق وإمكانية التعايش، الدورة الثالثة عشرة، عمان، ٢١-٢٣ أغسطس ٢٠٠٤ م.

شهيد وكأن الجزائريين ما زالوا في حرب الاستقلال التي كلفتهم مليون شهيد، والقاتل والمقتول في النار. وما هي الفئة الباغية التي يجب قتلها؟ هل كل المسلمين بغاة، يعيشون في نظم الكفر دون الإيمان ومجتمعات الجاهلية دون الإسلام؟

(٢) ولما كانت أحد وسائل المعرفة قياس المجهول على المعلوم، وكانت النظم الغربية المستقرة نظمًا ديموقراطية تقوم على التعددية الحزبية، والأغلبية والأقلية، وتداول السلطة، والوزارة المسؤولة، وحرية الصحافة والدستور، والقضاء المستقل، والفصل بين السلطات، وهو نظام مستقر خاصة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، لم تشهد انقلابات الجيش ضدها ولا الثورات الشعبية عليها، شهدت الولايات المتحدة الأمريكية فقط قتل بعض رؤسائها لأنها مجتمع يقوم على العنف والجريمة المنظمة، وجماعات العنف التي تمثل المصالح الكبرى للشركات والجمعيات والطوائف، وهي التي تحكم من وراء الستار، تم قياس المجهول على المعلوم، وإحالة النظام الإسلامي الهلامي الشكل غير الواضح المضمون إلى النظام الغربي الواضح الشكل المستقر المضمون. فيوضع سؤال الإسلام والديموقراطية. الإسلام هو المجهول والديموقراطية هي المعلوم. ويحال المجهول إلى المعلوم. وقد حدث نفس الشيء في كثير من التساؤلات الأخرى مثل «الإسلام والعلم»، «الإسلام والعقل»، «الإسلام وحقوق الإنسان»، «الإسلام والمجتمع المدني»، «الإسلام والعولمة»، «الإسلام وصدام الحضارات»، «الإسلام والحداثة»، «الإسلام والتقدم»، «الإسلام والعدالة الاجتماعية»، «الإسلام والليبرالية»... إلخ. فلا أحد يتشكك في المعاني الواضحة للطرف الثاني بعد حرف العطف «و»، العلم، العقل، حقوق الإنسان، العولمة، المجتمع المدني، صدام الحضارات، الحداثة، التقدم، العدالة الاجتماعية، الليبرالية بالرغم من اختلاف المعاني حولها، وتعدد المذاهب فيها، وتباين الآراء والنظريات بصددها. فما يظن أنه معلوم هو في الحقيقة مجهول. ومن ثم تكون إحالة ما يظن أنه مجهول إلى مجهول لا تفيد علمًا ولا إيضاحًا، إنما تعبر عن موقف نفسي يرى أن الطرف الثاني للمعادلة هو الأصل والمعيار، وأن الطرف الأول هو الفرع والمعار. ومن ثم وجب إلحاق الفرع بالأصل، والمعار بالمعيار.

(٣) وتعريف طرفي المعادلة يكون بإرجاع طرف إلى ذاته وليس إلى غيره لمعرفة بنيته الداخلية والظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها، والمرحلة التاريخية التي يعبر عنها. فقد يكون لكل طرف بنيته الخاصة، وظرفه الاجتماعي والسياسي الخاص المخالف للآخر. يعبر عن مرحلة تاريخية وروح عصر غير الذي يعبر عنه الطرف الأول. ومن ثم يكون القياس في هذه الحالة قياس شبه، وهو أضعف أنواع القياس، وليس

قياس دلالة أو علة. وقياس العلة هو أقوى أنواع القياس. ومن ثم يكون الخطأ ليس في منطق الجواهر، الإسلام أو الديمقراطية، بل في منطق العلاقات، حرف العطف. فلا يتم العطف إلا بين ما يمكن عطفهما معاً وإلا كان عطفًا غير متجانس. العطف الدال يكون بين شبيهين مثل العالم والكون أو بين نقيضين مثل الحياة والموت ولكن لا يكون بين شبهتين بناءً على خلط الصور في الذهن، والمواقف النفسية التي يغيب عنها الحياد، وتدفعها الأحكام المسبقة. كما أن طرفي المعادلة غير متجانسين كمًا. فالإسلام دين وحضارة وثقافة ونظم ومؤسسات ومذاهب وفرق. ونظام الحكم فيه أحد جوانبه. أما الديمقراطية فهي أصغر حجمًا. هي إحدى النظريات السياسية في الثقافة الغربية، وليست كلها. وهي لا تشير إلى المسيحية كما يشار إلى الإسلام في الطرف الأول. يمكن مقارنة مفهوم بمفهوم أو نظرية بنظرية مثل الشورى والديموقراطية، البيعة والعقد الاجتماعي، جزءًا بجزء أو كلاً بكل، وليس كلاً بجزء. لقد تضخم مفهوم الديمقراطية في الغرب بل وفي أحد أشكاله وهي الديمقراطية النيابية وفاض خارج حدوده الجغرافية بسبب أجهزة الإعلام، فأصبح هو المفهوم-القيمة. في حين لم يحدث ذلك بالنسبة لنظام الحكم في الإسلام الذي ظل منضوياً في الاستشراق مع حكمه الشائع بالخلط بين «الروحي» و«الزماني»، بين الدين والدولة، وأن الحاكمية لله تعني الشيوعية التي لفظها الغرب ثم بنى الحكم على أنقاضها.

(٤) وعادة ما تكون الإجابة معروفة سلفاً طبقاً لجدل السلب والإيجاب، ومنطق الغياب والحضور. فالديموقراطية حاضرة لا أحد يشك في قيمتها. هي مكتسب إنساني، نموذج أوجد. وصل إليه الغرب بعد طول عناء. أما نظام الحكم في الإسلام فهو الغائب عنه الديمقراطية. ومن ثم تنطوي الإجابة بالضرورة على موقفين مسبقين. الأول اعتبار الديمقراطية تجربة وحيدة، ونموذجاً أوجد، لا يمكن التساؤل حوله أو التشكك فيه. والثاني الدفاع عن الإسلام بأن هذا الغائب، الديمقراطية، حاضر فيه. ومن ثم يلجأ المفكر للدفاع عن الغياب بالحضور، ودون التساؤل عن الطرف الآخر، ربما يكون الحضور فيه غياباً، والديموقراطية فيه زائفة، ديموقراطية الشكل دون المضمون.

(٥) ولماذا يكون اختيار الطرف الثاني من المعادلة بلا تساؤل أو شبهة، بل إن أي تساؤل حول الديمقراطية يوقع صاحبه في حرج شديد بأنه غير ديموقراطي، لا يؤمن بالديموقراطية؟ ثم يتحول منطق الإحراج إلى منطق اتهام. واختيار الطرف الآخر هو حكم مسبق بالإيجاب. ويمكن باختيار آخر يكون الحكم المسبق بالسلب مثل الإسلام

والاحتلال، الإسلام والاستعمار، الإسلام والغزو، الإسلام والاستغلال، الإسلام والرأسمالية، الإسلام والعنصرية بحيث يصبح الطرف الثاني أضعف من الطرف الأول، والطرف الأول أقوى من الطرف الثاني، وبالتالي يكون الحكم قد صدر بالإيجاب على الأول، وبالسلب على الثاني. ويكون الأول في منطق الهجوم، والثاني في منطق الدفاع في مقابل «الإسلام والديموقراطية» الذي يكون فيه الطرف الثاني في موقف هجوم، والطرف الأول في موقف دفاع. الطرف الثاني يتحدى بما لديه ويطالب الآخر بالمثل. والأول يدافع مستعملًا حجة الخصم بأن لديه مسبقًا ما يُطالب به، ولا يحاول أن يخضع ما لدى الآخر إلى النقد والتحليل، ولا أن يعيد صياغة ما لديه بطرق ولغة جديدة حتى يخفف الطعون عليه. بل ولا يفكر مرة أن ينتقل من الدفاع إلى الهجوم، متجاوزًا الشكل إلى المضمون، واللفظ إلى المعنى، والظروف التاريخية المتباينة إلى البدايات العقلية المشتركة بين الناس والتي يتفق هجوم عليها جمهور العقلاء.

(٦) وهذه دراسة وصفية مقارنة بين الشورى والديموقراطية، وبين البيعة والعقد الاجتماعي دون تفضيل ثقافة على أخرى، وفي حياد تام دون ولاء لثقافة دون أخرى. وليس أحد الطرفين معيارًا للآخر. يفعل ذلك المفكر الإسلامي الذي يعتز بالشورى الإسلامية وينقد الديموقراطية الغربية كرد فعل على المفكر الغربي الذي يبين مآثر الديموقراطية الغربية وينقد الحاكمية الإسلامية، ويوحد بينها وبين الثيوقراطية، و«الخلط» بين الدين والدولة. مقياسا المقارنة هما العقل والمصلحة، البديهة واتفاق العقلاء، ومصالح الناس وما تعم به البلوى. وظيفة المقارنة رصد أوجه التشابه بين الثقافتين دون أخذ أحدهما مقياسًا للآخر. يكفي رصد التجربتين التاريخيتين الحضاريتين لكل منهما دون حكم بالخطأ أو الصواب أو حتى بالأفضلية والكمال.

(٧) نظام الحكم الإسلامي ليس فقط نظامًا سياسيًا مثل الديموقراطية، بل هو نظام شامل للسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. الشورى والبيعة فقط هما عمدة النظام السياسي، ولكنه يشمل أيضًا النظام الاقتصادي الذي يقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج باسم الأمة وليس الخاصة باسم الأفراد، وعلى القطاع العام في الزراعة مثل الإقطاع، وفي الصناعة مثل النار، وفي الزراعة مثل الماء والكلاء، وفي التعدين مثل «الركاز» وهو كل ما في باطن الأرض غير منقول ولا يجوز ملكيته ملكية خاصة، وفي التجارة عن طريق التسعير وباقي أحكام السوق، وتحريم الاحتكار، فالاحتكر ملعون. فكيف تتم المقارنة بين كلٍّ، وهو نظام الحكم الإسلامي، وجزءٍ وهو الديموقراطية؟

أما الديمقراطية فهي الجانب السياسي في الحكم دون الاقتصادي وإن ارتبطت عادة بالأسماوية كـمذهب اقتصادي. يمكن أن تكون الديمقراطية رأسمالية كالغرب أو ديمقراطية اشتراكية مثل نظم الحكم في البلاد الإسكندنافية، ونظام الليندي السابق في شيلي الذي قضت عليه الولايات المتحدة عن طريق انقلاب الجيش.

## ثانياً: الشورى والديموقراطية

### (١) أوجه الاختلاف

(أ) «الشورى» لفظ عربي من «شار» و«شور» وهو العسل. و«الشوار» هو الحسن والجمال. و«استشارت» الإبل أي حسنت وسمنت. و«استشار» الفحل الناقة أي كرفها ألأقح هي أم لا. و«المستشير» من يعرف الحائل. و«أشار» ومنها الإشارة وتكون بالكف والعين والحاجب. و«أشار» عليه أي أمره. ومنها الشورى والمشورة.

و«الشوار» متاع البيت، وأيضاً ذكر الرجل وخصياه واسته، و«شور به» أي فعل به فعلاً يستحيا منه. فالمعاني الاشتقاقية كلها تشير إلى حلاوة العسل ولزوجته أو إلى الحسن والجمال والسمنة، وهي مقاييس الجمال العربي القديمة. كما يشير اللفظ إلى الفعل الجنسي الذي يدل على التداخل كما هو الحال بين المستشارين في تبادل الرأي. والإشارة الحسية باليد والكف والعين والحاجب مثل الإشارة بالرأي. وإذا كان معنى «أشار» الأمر تكون الشورى في هذه الحالة ملزمة، بناءً على الحقل الدلالي لكل هذه المعاني.

أما لفظ «الديموقراطية» فهو اللفظ اليوناني الشهير «ديموس» أي الشعب أو الدهماء، «كراتوس» أي القوة أو السلطة. ويعني اللفظ المركب السلطة للشعب. فستان ما بين المعنى الاشتقاقي للفظين، «الشورى» التي تعني التوحيد مع الآخر كالفعل الجنسي أو السلطة للشعب كرد فعل على السلطة للقاهر أو الدكتاتور أو الطاغية أثناء حكم الطغاة الذي ساد أثينا. الديمقراطية سلطة بديلة عن سلطة الحاكم الفرد، سلطة الشعب في حين أن الشورى تبادل في الرأي.

(ب) و«الشورى» اصطلاحاً ضد الاستبداد بالرأي، والتفرد بالقرار. تعني الاسترشاد برأي الآخر، وتبادل وجهات النظر، ورؤية الشيء من وجهات نظر متعددة حتى لا يقام الحكم على هوى فردي أو مصلحة شخصية. تحدد سلماً وليس إيجاباً، نظراً لتعدد أشكالها وصيغها وطرق ممارستها. الشورى قصد ونية وهو التحرز من خطأ تقديم التجربة الفردية على التجربة المشتركة، ورأى الفرد على رأى الجماعة، ورؤية الفرد دون

رؤية الآخر. الشورى حماية للحق من أهواء النفس، والموضوع من انفعالات الذات ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾.

في حين أن الديمقراطية هي سلطة الشعب. وقد يقوم الشعب بلعب دور الحاكم الفرد فيستبد كما هو الحال في حكم الغوغاء، الشعب يقرر، والشعب يحكم. والسؤال هو: وماذا يعني الشعب؟ إن الشعب يتكون من عدة طبقات. وكل منها تدعي تمثيل كل الشعب. قد تكون ديكتاتورية البروليتاريا. وقد تكون نخبوية الطبقة العليا واستغلالها واحتكارها. وقد تكون برجوازية الطبقة الوسطى التي تخدع الطبقة الدنيا وتموه عليها بالدفاع عن مصالحها، وتستفيد من الطبقة العليا لأنها أداتها التي تسيطر بها على الطبقة الدنيا. ولا توجد سلطة مباشرة للشعب إلا من خلال ممثليه ونوابه ومجالسه ومؤسساته التي قد تعبر عن سلطة الشعب أو سلطة الطبقة أو سلطة الحزب الحاكم أو حتى الحاكم الفرد الذي كثيرًا ما سبح الشعب باسمه في فترات الطغيان مثل النازية والفاشية والنظم الشمولية.

وقد ورد اللفظ في القرآن ثلاث مرات بالمعنى الاصطلاحي: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ أي أخذ رأي الناس، واستشارة الحاكم للمحكومين، ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ أي استشارة الناس بعضهم لبعض سواء بين الحكام والمحكومين أو بين المحكومين أنفسهم، والمشورة بين الزوجين كنموذج للمؤسسات، فالأسرة مؤسسة صغرى ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾. وردت مرة واحدة بمعنى مجازي حسي وهو الإشارة باليد ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾.

(ج) الشورى توافقية إجماعية برضا الجميع، وليست بفرض الأغلبية رأيها وإرادتها على الأقلية. في الشورى لو عارض واحد فقط رأي الجماعة، يؤخذ رأيه بعين الاعتبار، ويكون الإجماع ناقصًا وليس تامًا. الشورى تصور كيفية الحياة، يقوم على احترام الرأي بصرف النظر عن عدد المنتسبين إليه. فكل إنسان فرد، ولل فرد رأي، والشخص رؤية. في حين أنه في العمل والمصالح العامة كل إنسان جماعة «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا»، و«يد الله مع الجماعة».

وفي الديمقراطية الحكم للأغلبية عن طريق صناديق الاقتراع. والتشريع والقوانين إنما تصدر باسم الأغلبية، وتلزم الأقلية باسم طاعة القوانين. ويكون همها هو الاحتفاظ بالسلطة أكثر من تحقيق مصالح الناس. بل وتتبع أساليب لا أخلاقية للوصول إلى الحكم بما في ذلك تشويه سمعة الأقلية والتنصت عليها. الديمقراطية تصور كمي



للحياة طبقاً للرؤية المادية للحضارة الغربية، وأولوية الكم على الكيف، والقياس على الحدس، والبدن على النفس، والمرئي على اللامرئي. وبالرغم من ادعاء الحضارة الغربية أنها تقوم على الفرد وحقوق الإنسان «أنا أفكر فأنا إذن موجود» في حين أن الحضارات الأخرى تعطي الأولوية للجماعة على الفرد إلا أنه في الديمقراطية تكون الأولوية للأغلبية على الأقلية، وللمجموعات الكبيرة على المجموعات الصغيرة.

(د) الشورى ليس لها شكل محدد بل هي روح وقصد ضد الاستبداد والتفرد بالرأي. لا يهتم طريقة التنفيذ. قد تكون حكماً رئاسياً يستشير فيه الرئيس أهل الحل والعقد أي أهل الاختصاص وهم علماء الأمة، ومفكروها، وأصحاب الرأي فيها. وقد تكون رئاسية وزارية، والوزارية تفويضية لها من سلطات الرئيس أو تنفيذية محضة لقرارات الرئيس. قد يكون على قمته الخليفة أو الإمام أو السلطان أو الملك. واختلفت الأسماء والمسمى واحد. ربما ارتبطت الشورى القديمة بالشكل القبلي، وبمشايخ القبيلة وحكمائها الذين يشيرون على شيخها ورئيسها. ربما ارتبطت بجلسات الخيمة والمقيل والمصطبة والدوار والديوانية والصالون.

أما الديمقراطية فلها شكل نموذجي. وهي الديمقراطية البرلمانية التمثيلية بمجلس أو بمجلسين، مجلس النواب ومجلس الشيوخ، البرلمان ومجلس العموم حتى يتم إصدار القرار بناءً على حماس الشباب وحكمة الشيوخ لمزيد من الروية، والتعاون بين أهل الثقة وأهل الخبرة. وفي بعض البلدان الصغرى مثل سويسرا هناك الديمقراطية المباشرة بنظام «الكانتونات» خشية من التمثيل حيث تقوم المجالس النيابية بدور الجدار العازل بين الشعب والسلطة. وهناك قوانين للانتخابات وتأسيس الأحزاب وطرق عديدة لها بالقائمة أو بالنسبة. نموذجها صوت واحد لفرد واحد.<sup>٢</sup> ويظل للرئيس فيها ميزة تنفيذية كما هو الحال في الدستور الأمريكي. ويستطيع أن يعترض على قوانين مجلس النواب قبل أن يكون ملزماً له للمرة الثانية. وفي الدستور الفرنسي في عصر ديغول كانت هناك المادة ١٦ التي تعطي الرئيس سلطات استثنائية في حالة الخطر حفاظاً على أمن البلاد.<sup>٣</sup>

(هـ) الشورى غير ملزمة في رأي وملزمة في رأي آخر طبقاً لتأويلين مختلفين ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾. فالقرار عزيمة بعد المشورة يكون

<sup>٢</sup> One man, one vote

<sup>٣</sup> Executive Privilege

الإمام ملتزمًا بها. وقد يستنير الإمام بالمشورة ولكن إحساسه بالمسئولية قد يجعله يرى ما لا يراه المستشارون بتقديره للموقف، وخبرته بالميدان. فأهل الحل والعقد في النهاية أهل نظر، في حين أن الإمام يجمع بين النظر والعمل. أهل الحل والعقد أهل رأي ومشورة، في حين أن الإمام رجل فعل وحسم. وهو الذي يتحمل المسئولية في النهاية في النصر والهزيمة، وليس أهل الحل والعقد. ومع ذلك فالشورى أقرب إلى عدم الإلزام منها إلى الإلزام.

والديموقراطية أيضًا ملزمة وغير ملزمة. فهي ملزمة للرؤساء عن طريق المجالس النيابية المنتخبة من الشعب. وهي غير ملزمة نظرًا لإمكانية اعتراض الرئيس عليها محتجًا بالسلطات التي يكفلها له الدستور. وكذلك يستمع الرئيس إلى مستشاريه، ومع ذلك ليسوا ملزمين له بشيء. يشيرون عليه فقط، والقرار للرئيس، والمسئولية عليه. وفي النظام الوزاري، الشورى أقرب إلى الإلزام منها إلى عدم الإلزام لأن الحكومة مسئولة أمام البرلمان، ويمكن إسقاطها إن لم تحصل على الأغلبية البرلمانية. وفي النظام الرئاسي الأمريكي يستطيع الرئيس أن يرد قرار المجلس النيابي مرة، ولكنه يصبح ملزمًا إذا أقره المجلس النيابي للمرة الثانية.

(و) الشورى وسيلة لمنع الاستبداد، والتفرد بالرأي، وأخذ القرار في تقرير المصالح العامة، وتسيير شئون الأمة فيما تعم به البلوى مضمونًا وليس شكلًا وصورة: تعددية حزبية وانتخابات برلمانية، وأغلبية وأقلية. الشورى أداة للحكم وليس غاية في ذاتها. أما الذي يحكم فهي منظومة القيم المستقلة عن إرادة الأغلبية والأقلية. الشورى شكل من أشكال الديمقراطية «البدوية» تحت الخيمة حيث يستشير شيخ القبيلة بطونها وأفخاذها مثل القضاء أيضًا الذي يحضر فيه المتخاصمان بعيدًا عن القوانين الرسمية ومحاكم الدولة والمحامين والشهود المأجورين، وألاعب الإجراءات القضائية الرسمية.

أما الديمقراطية فهي غاية في ذاتها ليس فقط في قيمتها أنها ضد التسلط والتفرد والطغيان، بل أيضًا في أشكالها وصورها ومؤسساتها. والشكل الوحيد هي الديمقراطية البرلمانية والتمثيل السياسي والانتخابات العامة والتعددية الحزبية، والوزارة المسئولة أمام البرلمان. وهناك الديمقراطية الشعبية أو الديمقراطية المباشرة دون تمثيل يتوسط بين الحاكم والمحكوم. إن الديمقراطية في الحقيقة وسيلة وليست غاية، أنجح وسيلة وأكثرها رسوخًا واطمئنانًا لتحقيق أهداف عليا عن طريق المشاركة الشعبية بدلًا من تحقيقها بسلطة الفرد أو بجهاز الدولة.

(ز) ومنظومة القيم التي هي غاية الشورى منظومة ثابتة دائمة وعامة يتفق عليها جمهور العقلاء. وهي ما يسمى مقاصد الشريعة الكلية التي من أجلها وضعت

الشريعة ابتداءً. وهي الضروريات الخمس: الدفاع عن الحياة، والعقل، والدين، والعرض، والمال. الحياة تمنع من القتل والإجهاض والانتحار وإماتة النفس والهلاك بسبب المرض والجوع والعري. والعقل هو قوام الحياة والذي يميز الحياة الإنسانية عن الحياة الحيوانية والنباتية. والعقل هو مناط التكليف وشرطه. ويتضمن العلم والمعرفة والدراية والوعي والخبرة والفهم ومحو الأمية والتخصص الدقيق في آن واحد. والدين أي القيمة الثابتة ومجموع ما يتفق عليه العقلاء. والعرض هو الشرف والكرامة. ولا يعني فقط الشرف بالمعنى الجنسي، عرض المرأة، بل الكرامة الوطنية. وفي الريف الأرض هي العرض. ومن يستولي على الأرض ينتهك العرض. وأخيرًا المال الذي لا يعني المال الفردي والثروة الشخصية فقط بل المال العام والثروة الوطنية. هذه هي الأهداف العامة التي تمثلها المقاصد الكلية للشريعة. ولا يمكن لأغلبية أن تغيرها حتى ولو كانت لديها الأصوات الكافية والسلطة التشريعية.

أما الديموقراطية فبإمكانها تغيير الحق باطلاً والباطل حقاً بإرادة الأغلبية. فحق الإجهاض وحق العري وحق الشذوذ الجنسي مكفول إذا قررت الأغلبية التشريعية. وحق العدوان على الغير واستعمار الشعوب واحتلال الأراضي، واستنفاد الثروات تتفق عليه الأحزاب، أغلبية وأقلية. فلا فرق بين الجمهوريين والديموقراطيين في أمريكا لاحتلال العراق والعدوان على أفغانستان. ولا فرق بين حزب العمال وحزب المحافظين في بريطانيا في الدخول في قوات الغزو لاحتلال العراق. ولا فرق بين حزبي العمل والليكويد في احتلال كل فلسطين، وإقامة الجدار العازل، والاستيطان، والعدوان اليومي على شعب فلسطين باغتيال زعماء المقاومة، وهدم المنازل، وتجريف الأراضي، وقتل النساء والأطفال والشيوخ. ولا فرق بين الأيديولوجيات الرأسمالية أو الشيوعية في العدوان والمقايسة وتبادل المنافع، احتلال الروس للشيشان واحتلال أمريكا للعراق وأفغانستان.

## (٢) أوجه التشابه

(أ) ومع ذلك هناك أوجه تشابه بين الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية وإن كانت أوجه التشابه أقل من أوجه الاختلاف. فكلهما يحكمهما القانون، الشريعة في الشورى، والدستور في الديموقراطية. فالشريعة هي الثابتة. وهي التي تحكم. وتعني «الحاكمية لله»، الحاكمية للشريعة. فلا يوجد ثيوقراطية في الإسلام Theocracy بل يوجد حكم الشريعة أو القانون Monocracy. الشريعة ثابتة. وهي المبادئ العامة للشرع كما

حددتها المقاصد الكلية للشرعية. والحدود والكفارات جزء منها وليست كلها، نتائج لا مقدمات، استثناء لا قاعدة. والعقوبات تؤخذ بالشبهات. فلم تأتِ الشريعة جابية بل هادية. وهي واجبات تقابلها حقوق، حق الإنسان في الطعام والشراب والكساء والإيواء والعلاج والعمل، أي إشباع الحاجات الأساسية التي بدونها تعلق العقوبات في حالة السرقة من أجل البقاء. فالشرعية وضعية لها أحكام وضع كما أن بها أحكام تكليف. وتعني أحكام الوضع وضع الفعل في المحيط الاجتماعي الذي يتحقق فيه. وهي السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. فكل فعل له سبب مثل القدرة، وبدون السبب لا يتم الفعل. وكل فعل له شروط، ودون الشرط لا يتحقق الفعل فشرط حد السرقة عمل السارق، والبطالة مانع من تطبيق الحد. والعزيمة والرخصة يعنيان عدم جواز تكليف ما لا يطاق، ورفع الحرج. والصحة والبطلان، إتيان الشريعة عن صدق دون تحايل. أما الفقه أي الأحكام المستنبطة من أصول الشريعة فهو يتغير بتغير الظروف والأحوال.

أما الدستور فإنه أيضاً ثابت لا يتغير. به نفس الصفات اتفاهه مع العقل والمصلحة العامة. وهي صفات القانون والطبيعة مثل الحرية والمساواة في الحقوق والواجبات. صحيح أنه يمكن إدخال بعض التعديلات على الدستور Amendments طبقاً لظروف العصر المتجددة. ومع ذلك يبقى في مبادئه العامة واحداً. والعقل والطبيعة الدعامتان الرئيسيتان في الوحي نظراً لوحدة الوحي والعقل والطبيعة. يلتزم الجميع به ولا يمكن خرقه. ويحتكم الكل إليه، حاكماً ومحكوماً. يشبه المواثيق الدولية مثل ميثاق الأمم المتحدة، وميثاق حقوق الإنسان، ومواثيق جنيف بالنسبة لأسرى الحرب والأراضي المحتلة.

(ب) ويتشابه النظامان «الشورى» و«الديموقراطي» في استقلال القضاء. ففي الشورى القضاء مستقل. يفصل بين المتخاصمين دون تدخل السلطان. بل إن كل محكوم يستطيع أن يقاضي الحاكم إذا ظلمه، وأن يستدعيه إلى القضاء. ويعين الحاكم قاضي القضاة ولكنه لا يستطيع عزله. بل إن قاضي القضاة هو القادر على عزل الحاكم إذا أخل بواجباته. إذا لم يستمع إلى النصح له بناءً على قاعدة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». قد يفسد الحاكم ولكن لا يفسد القضاء. بل إنه في تاريخ الشعوب مثل بني إسرائيل هناك عصر الملوك وعصر القضاة. وكثيراً ما حكم القضاة في غياب الحكام. وتقوم الديموقراطية على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية. وإذا اختلفت السلطتان التشريعية والتنفيذية فإن السلطة القضائية هي

الحكم بينهما. وهناك نظم عديدة للتقاضي ومستويات عديدة للمحاكم: الابتدائية، والاستئناف ثم النقض والإبرام من أجل ضمان العدل في الحكم. وهناك مجلس الدولة، والمحكمة الدستورية العليا، والقضاء الإداري من أجل مخاصمة الدولة في تطبيق القانون. وهناك مجلس القضاء الأعلى وعدة مجالس قضائية أخرى يتم الالتجاء إليه لتحقيق العدل المطلق. وهناك القضاء الدولي مثل محكمة العدل الدولية لفض النزاعات بين الدول ومحاكمة مجرمي الحرب. بل إن قسم اليمين للحاكم يتم أمام رئيس المحكمة الدستورية العليا وهو قاضي القضاة The High Judge.

(ج) وفي الشورى هناك دور كبير للرأي العام في مؤسسات مثل «الحسبة». وظيفتها الرقابة على تطبيق الشريعة في الحياة العامة خاصة في الأسواق مثل «أحكام السوق». الحسبة هي الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية كما قال الفقهاء من قبل، وظيفه الرقابة على جهاز الدولة ومدى تطبيق الشريعة. والمحاسبون موظفون، أشبه بأجهزة الرقابة الإدارية. وهناك أيضًا النصيحة، «الدين النصيحة»، لأولياء الأمر ولعامة الناس من خلال خطب المساجد أيام الجمعة ودروس العصر والفتاوى الشرعية. والمبدأ الذي يعم الجميع هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي جعله المعتزلة أصلًا من أصولهم الخمسة. ليس في المسائل الصغرى مثل التحذير من التدخين بل في الأمور الكبرى والشئون العامة، فيما تعم به البلوى. وليس في محظورات الجنس في مجتمع محروم ومحبط بل في الشئون السياسية العامة وأحوال البلاد، التحرر أو الاحتلال، القهر والحرية، التبعية أو الاستقلال، التفاوت الشديد بين الطبقات والعدالة الاجتماعية، التجزئة والوحدة.

وفي الديموقراطية حرية وسائل الإعلام خاصة الصحافة في المجتمع الأمريكي أو هيئة الإذاعة البريطانية في المجتمع البريطاني. فالصحافة عين الشعب على الحكم. وهي قادرة على معرفة أسرار الدولة ومخالفاتها وإخراجها إلى العلن. ليست وظيفة الصحافة تبرير السياسات القائمة، والدفاع عن النظام السياسي بل النقد والتوجيه، وبيان المخالفات والتحاييل على القانون، وكل مظاهر الرشوة والفساد. من هنا أتت أهمية استقلال الصحافة عن نظام الحكم. الدولة ليس لها صحيفة تدافع عن سياساتها. وليس لها قنوات فضائية تبرر قراراتها. بل إن الإعلام المرئي والمسموع والمقروء جزء من مؤسسات المجتمع المدني.

## ثالثاً: البيعة والعقد الاجتماعي

### (١) أوجه الاختلاف

وهناك أيضاً أوجه اختلاف بين البيعة والعقد الاجتماعي أكثر من أوجه التشابه.

(أ) إن البيعة تتم عن طريق أهل الحل والعقد. وهم أهل الاختصاص بلغة العصر. فهي بيعة عن طريق التوسط وليست عن طريق الانتخاب المباشر، صوت واحد لكل فرد. تتم بالفعل في الزمان والمكان من أشخاص إلى شخص، وليست حالة افتراضية. ومن أقدّر على الحل والعقد إلا العلماء وفي مجتمع يسيطر عليه العلم، وليس الجهلاء الذين يضلون الناس بالإفتاء؟ أهل الحل والعقد هم أهل العلم. وليس العلم الديني وحده بل أيضاً علوم الدنيا. فالدولة تقوم على شئون الدنيا أولاً ورعاية لمصالح الناس.

أما العقد الاجتماعي، بالرغم من أنه حالة افتراضية، إلا أنه يقوم على تفويض كل فرد جزءاً من سلطته إلى ممثل له يجمع كل السلطات المخولة له من جميع الأفراد، ويمثل الإرادة العامة. يطيعها الأفراد طالما أن ممثل الإرادة العامة يحقق مصالح الجميع، وليس مصلحة فرد دون آخر. فهو عقد اجتماعي ضمني غير مدون. تنشأ السلطة في الأولى عن طريق البيعة، وهنا عن طريق التفويض. البيعة فعل إيجابي في حين أن التفويض فعل سلبي. البيعة إرادة، والتفويض تسليم. البيعة مسئولية، والتفويض ثقة. البيعة لأهل الخبرة، والتفويض لأهل الثقة.

(ب) وفي البيعة يقوم فرد بمبايعة فرد آخر «امد يدك أبايك». فهي بيعة لآخر وليس بيعة للنفس، «والله لا نولي هذا الأمر من يطلبه». فالبيعة للآخر تدل على زهد في الحكم ممن يبايع، وإيثار الآخر على نفسه، ورعايته للمصالح العامة، ودرء شبهة الهوى عن النفس. هي تخلي الأنا عن أنانيتها، وتفضيل الآخر عليها. هي إنكار للذات وإثبات للآخر. فالحاكم الحقيقي هو المحكوم لأنه هو الذي يولي الحاكم. سلطة الحاكم مستمدة من سلطة المحكوم، وسلطة المحكوم هي أصل سلطة الحاكم. فعندما يمارس الحاكم سلطته فإنه يمارسها بالضرورة لصالح المحكوم.

وفي العقد الاجتماعي في تحقيقه الديمقراطي يقدم المرشح نفسه للناس طالباً البيعة. فهو راغب في الحكم تواق إليه بالرغم من ثقله ومسئوليته. ومع ذلك العقد الاجتماعي في حد ذاته لا يوفر آليات لتحقيقه. فمن أين تأتي المبادرة؟ من المحكومين أم من الحاكم؟ تتضارب المصالح وتنشأ النزاعات لصعوبة التوفيق بين المصالح الشخصية

المتعارضة، فتنشأ الحاجة إلى معيار أو مقياس أو حكم أو قاعدة أو إلى إرادة عامة توضع بين إرادات الأفراد المتصارعة. فعلى هذا النحو ينشأ العقد الاجتماعي تجريبياً لحل مشكلة واقعية وهي تضارب المصالح ونشأة النزاعات بين الأفراد. وفي هذه الحالة يأتي المفوض إليه عن طريق الاقتراع العام. وربما يظهر هذا المخلص لما يشعر به من قدرات خارقة، ويفرض نفسه على الصراعات الجزئية واضعاً نفسه حكماً بينها لتلقي حوله كل الأطراف. العقد الاجتماعي أقرب إلى الطريقة الأولى من حيث المبدأ Der Jure ولكن الواقع أحياناً يفرض نفسه فتنشأ السلطة في المجتمع على نحو فعلي ضروري De Facto وليس باختيار عقلي رشيد.

(ج) وتتم البيعة من فرد إلى فرد بناء على حسن التقدير ونقاء الضمير وإدراك قيمة الآخرين. فالبداية بالوفاق وبالمصلحة العامة واختيار أفضل ممثل لها. الكل زاهد فيها من حيث عظم المسؤولية. فالإمام مسئول عن كل كبد رطب، إنساناً أو حيواناً «والله لو عثرت بغلة في العراق لسئلت عنها يا عمر لماذا لم تسو لها الطريق». فالحكم تكليف لا تشريف، وواجب وليس حقاً.

وفي العقد الاجتماعي يتم الاختيار من الحزب أو من قوة سياسية وليس من الفرد، في مواجهة فرد، مرشح حزب آخر معارض. فالبداية بالتعارض وبالمنافسة وبالخلاف. والحزب تطوير لصور العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو الطائفة القديمة. يعبر عن مصالح فئة أو طبقة. ويمثل تياراً سياسياً يدعو إلى المحافظة والتحرر، إلى الرأسمالية أو الاشتراكية، إلى الحرب أو السلام. وقد يرشح الإنسان نفسه مستقلاً بعيداً عن القوى والتكتلات والأحزاب السياسية وتجاوزاً للاستقطاب الشديد بين حزبين كبيرين.

(د) في البيعة لا يوجد إلا مرشح واحد هو الذي يبدأ الناس بمبايعته. ولا يجوز لأحد أن يبايع شخصاً آخر فيصبح لدى الناس مرشحان يختارون بينهما. فذاك أحد مظاهر الشقاق والخلاف، أن تنقسم الأمة إلى قسمين، قسم مع الأول وقسم مع الثاني. وقد تمتشق السيوف، وتمتد الانفعالات وتتدخل الأهواء، وتتضارب المصالح.

وفي العقد الاجتماعي يتعدد المرشحون داخل الحزب الواحد. ثم يتم تصفيتهم داخل المؤتمر العام للحزب إلى مرشح واحد. ثم يتقدم أمام مرشح الحزب الآخر. ويختار الناس بين مرشحين أو ثلاثة طبقاً لعدد الأحزاب. وقد يرشح أحد نفسه مستقلاً خارج الترشيحات الحزبية. فكثيراً ما يضيق الناس بالرؤية الضيقة للحزب التي تضحى بمصالح الوطن من أجل صالح الحزب، وتعطي الأولوية للمصالح الخاصة على المصلحة العامة.

(هـ) وصاحب البيعة مبايع إلى الأبد طالما أنه قادر، ولم يخرق البيعة من طرفه، والناس تدين له بالطاعة والولاء. لا يوجد حد أقصى للبيعة بفترة أو فترتين أو ثلاث. بل هي مبايعة مدى الحياة. لا يوجد تداول للسلطة. بل إن العصر كله يسمى باسمه: العصر الأموي، العصر العباسي ... إلخ. أو باسم القبيلة أو العشيرة التي ينتسب إليها الإمام: الأمويون، العباسيون، الفاطميون، الطولونيون، الإخشيديون، الغساسنة، السلاجقة. بل تسمى الدول كلها بأسماء الأسر الحاكمة: دولة بني أمية، دولة بني العباس، دولة بني بويه، الدولة العثمانية. وأحياناً تسمى الخلافة، الخلافة العثمانية. وقد يشتق اسم الحكم من الرق مثل «المماليك».

وفي العقد الاجتماعي لا يوجد تفويض أبدي لمثل الإرادة العامة، بل هو تفويض وقتي يتجدد باستمرار طبقاً لقدرات الحاكم على استعمال هذا التفويض لتحقيق المصالح العامة. فهناك فترة محددة لصلاحيات العقد. وإن تجدد فلفترة أو لفترتين وليس إلى الأبد. تداول السلطة جزء من العقد حتى لا يتحول العقد إلى تفويض دائم باسم الزمان أو التاريخ أو عبقرية الزعيم. فيتحول التفويض الإنساني إلى تفويض إلهي.

(و) وأساس البيعة هو الأخلاق وليس المصالح، والالتزام بتطبيق الشريعة وليس بتنفيذ مصالح الشركات وجماعات الضغط. شروط الإمام كلها أخلاقية مثل العدل والقوة والأمانة والكياسة.

وأساس العقد الاجتماعي هو تحقيق المصالح العامة التي تتحول من الناحية العملية إلى الدفاع عن المصالح الخاصة نظراً للتركيب الاجتماعي للأحزاب، وتعبيرها عن قوى سياسية، محافظين أو إصلاحيين أو مصالح طبقية للعمال أو لأصحاب رءوس الأموال.

## (٢) أوجه التشابه

(أ) ومع ذلك هناك أوجه تشابه ولو قليلة بين البيعة والعقد الاجتماعي. أهمها إمكانية الفك من رقبة البيعة وفسخ العقد الاجتماعي. إذا ظلم الإمام ولم يستمع إلى النصيح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذا تهاون في الذب عن البيضة وتقوية الثغور والدفاع عن البلاد، إذا ما صالح الأعداء أو خان أو إذا ما اختفى وغاب أو أسر تنحل البيعة. ويمكن فسخ العقد الاجتماعي إذا أخل طرف ببند العقد. فالعقد شريعة المتعاقدين. إذا خرق الحاكم الدستور الذي يحتوي على بنود العقد من طرفه فإن للشعب أن يخرق



العقد من طرفه كما هو الحال في الثورات الكبرى ضد الملوك والطغاة. وقد يتم ذلك سلمًا عن طريق المجالس النيابية التي تمثل الشعب وتبدأ إجراءات العزل Impeachment. (ب) ويتشابه كلاهما، البيعة والعقد الاجتماعي، في أن السلطة تنشأ من الأمة والشعب وليس من الله. فالحاكم ممثل للناس وليس ممثلًا لله. كلاهما يرفضان نظام الحكم الثيوقراطي الذي كان سائدًا في العصور الوسطى في الغرب. البيعة اختيار إنساني حر كما حدد الأصوليون «الإمامة عقد وبيعة واختيار».

والعقد الاجتماعي أكبر رد فعل على سلطة الكنيسة والجمع بين السلطتين الدينية والسياسية في العصر الوسيط في المسيحية. وأكبر رد فعل على «العهد» أو «الميثاق» الإلهي الذي عقده الله مع بني إسرائيل. وهو عقد ذو اتجاه واحد من طرف واحد، من الله إلى شعب مختار، وغير مشروط، أبدي لا ينفسخ مهما عصى بنو إسرائيل الله ومهما كان الكفر بالأنبياء وقتلهم. وهو ميثاق مادي، يعطي الأرض والمدينة والهيكل والنصر في الحرب، وله تابوت يوضع فيه. وليس عهدًا روحياً أخلاقياً بالطاعة والفضيلة. وهو عهد جماعي وليس عهداً فردياً لشعب في مجمله يغفر الله خطاياهم بفضل القلة المؤمنة فيه. (ج) والبيعة والعقد الاجتماعي عاملان إنسانيان خالصان بالرغم من المحيط الثقافي للبيعة والمحيط العلماني للعقد الاجتماعي. فالبيعة مذكورة في القرآن الكريم بعدة معانٍ؛<sup>٤</sup>

(١) بيعة النساء للنبي على الإيمان. فالبيعة للرجال والنساء ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ﴾. والمبادرة من النساء والاستجابة لها من النبي ﴿فَبَايَعَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

(٢) البيعة للرسول هي بيعة الله أي الالتزام بالحق. فالطرف الثاني في البيعة ليس بشخص بل بما يمثله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾.

(٣) البيعة تتلوها البشارة والخير ﴿فَأَسْتَبَشِّرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ﴾.

(٤) يرضى الله عن البيعة ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾.

(٥) البيعة أيضًا تعني البيع والشراء في التجارة أي بالنسبة للأشياء وليس فقط بالنسبة للسلطة ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾. ويكون البيع مدونًا

<sup>٤</sup> ورد اللفظ (٧) مرات، المعنى السياسي (٦)، والمعنى التجاري (١).

وبشهود حتى يحفظ كل ذي حق حقه من الطرفين. ومنها اشتق لفظ «بيع» الذي يعني التبادل التجاري.<sup>٥</sup> وقد يعني المعنيين معاً، السياسي والتجاري في آنٍ واحد. أما العقد الاجتماعي فيدور في محيط ثقافي معارٍ للدين كما كان موجوداً في مطلع العصور الحديثة في الغرب ضد نظريات «الحق الإلهي» و«التفويض الإلهي» و«السلطة الإلهية»، والتي كانت الكنيسة تروج لها في صراعها مع الدولة. العقد الاجتماعي هو عقد بين الناس أولاً، عقد المساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين، ثم عقد بين الناس والحاكم على تطبيق أحكام القانون على الجميع كما يقتضيه مبدأ العدل.

## رابعاً: ضرورة النقد المزدوج

### (١) النقد الذاتي

ويعني ضرورة فتح باب الاجتهاد في نظام الحكم الإسلامي، والتميز بين روح الشورى والبيعة وبين أشكالهما القديمة التي ارتبطت بظروف العصر. الشورى قصد عام ضد الاستبداد والتفرد بالرأي، وليس لها شكل تنظيمي خاص. ويمكن صياغة أشكال جديدة للتشاور بين المحكومين مثل الحوار الوطني أو بين المحكومين والحاكم في تحديد حقوق وواجبات كل من الطرفين. إنما الأهم هو البيعة في شكلها القديم. وهي في حاجة إلى تجديد صيغها وأشكالها ودرء المخاطر عنها والشبهات التي قيلت حولها.

(أ) هناك خطر الأهواء القبلية والنزعات العرقية والمصالح الشخصية التي قد تتحكم في البيعة. وفرق بين الصورة المثالية والتنفيذ الفعلي. ولقد اختلف المسلمون الأوائل منذ البيعة الأولى، الصغرى والكبرى، وامتشتت السيوف. وضد اقتسام السلطة «منا أمير ومنكم أمير»، مد عمر يده وشد على يد أبي بكر يبايعه. وهي فلتة وقى الله بها المسلمين من شر الاقتتال على السلطة. فمهما بلغ صفاء النفس الإنسانية وتجردها عن الأهواء إلا أن الواقع الاجتماعي والسياسي والإنساني يفرض نفسه. فالصحابة بشر أيضاً مهما بلغت درجة التجريد لصورهم المثالية. والغيرة أيضاً كانت تُوقع بين زوجات الرسول.

<sup>٥</sup> ورد اللفظ ٦ مرات.

(ب) وهناك خطر التحول من البيعة إلى الحكم الإلهي، ومن بيعة البشر إلى بيعة الله. ولن ينزع الحاكم عنه قميصاً ألبسه الله إياه كما حدث أيام عثمان في مواجهة الخارجين عليه. وقد تتحول البيعة أيضاً إلى ملكية وراثية كما حدث أيام بني أمية وكما تنبأ الرسول «الخلافة بعدي ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضوض». فإن كانت البيعة مثلاً إلا أنها تتحرك في التاريخ وسط صراع البشر. في البداية يكون المثال، وفي النهاية يتغلب الواقع على المثال، في البداية تكون النفس، وفي النهاية يكون الطين.

(ج) ومن هم أهل الحل والعقد؟ وكيف يمكن التعرف عليهم؟ هل هم بالتعيين أم بالانتخاب أم بالعرف أم بالبداية واتفق العقلاء؟ ومن الذي يحدد أن هذا من أهل الحل والعقد وذلك ليس منهم؟ وما مدى علم أهل الحل والعقد وقد اتسعت المعارف، وتشعبت العلوم، وأصبح من الصعب على إنسان واحد أن يعي كل العلوم الاجتماعية والسلوكية والسياسية والاجتماع والاقتصاد والثقافة والتاريخ والإحصاء بالإضافة إلى علم النفس والأخلاق؟ وبعد اتساعهم في الأقطار وانتشارهم في كل الأمصار كيف يوجدون في مكان واحد لإبداء المشورة، يحلون ويعقدون في مكان واحد وزمان واحد؟ وهناك فرق أيضاً بين المثال والواقع، بين الإمكان والتحقق، بين النية والفعل.

(د) إن وجود مرشح واحد للبيعة يمنع من تداول السلطة وفرصة الاختيار والمقارنة بين أكثر من مرشح. وإذا كان عمر قد بايع أبا بكر فإن عمر اختار أكثر من مرشح كي يختار واحد من المسلمين واحداً من بينهم في مدة معلومة، أقصر مدة ممكنة. ولو تجرأ واحد آخر وبايع واحداً آخر غير الذي بايع عليه الأول فإنه يحدث الفتنة. ولما كانت الفتنة أشد من القتل فمن الممكن قتل الثاني حفاظاً على وحدة الأمة من الفتنة والشقاق. وهناك صعوبة عملية الآن للبيعة عن طريق المصافحة باليد، والناس صفوف طوال. وما العمل لو قام أكثر من واحد في نفس الوقت لمبايعة أكثر من واحد. وكلهم من أصحاب الفضل الذين تتوافر فيهم شروط الإمامة؟ وهل يمكن أن يعرف كل أهل الحل والعقد بعضهم بعضاً وقد ترامت الأطراف واتسعت الآفاق؟ وهل هناك ضمان كافٍ أن تتم البيعة بناءً على المصالح العامة للأمة وليس المصالح الخاصة لفئة أو فرقة أو جماعة أو طائفة، وأن يتم نوع من تبادل المصالح بين الفئات لصالح فريق ضد فريق وحدوث اتفاق مسبق وتواطؤ في بيعة خاصة قبل البيعة العامة؟ صحيح أنهم كلهم فضلاء. ومع ذلك لا يمنع الفضل الأهواء البشرية والتزاحم والتنافس وإبراز الرأي طبقاً لقانون الغلبة.

(هـ) وكيف يُدْرأ الاتهام بالنخبوية وحكم الأقلية؟ فأهل الحل والعقد في النهاية نخبة من علماء الأمة. فالحكم للعلماء. والفقهاء أمناء الرسل، والعلماء ورثة الأنبياء. ولما كان العلم هو العلم بالشريعة فتبدأ شبهة حكم رجال الدين، وهي شبهة ما زالت عالقة بأهداب التاريخ. وهل يبتعد كثيرًا «أهل الحل والعقد» عن «ولاية الفقيه»؟ إنما الفرق هو سلطة الجماعة أو سلطة الفرد. وكلاهما معصوم عصمة الأمة وعصمة الإمام؟ ويظل للعقد الاجتماعي ميزته أنه يمنع من التسلط منذ البداية عن طريق التوافق الحر بين الناس. ويظل الفكر الديني متهمًا بأنه ما زال معلقًا بالنبوة والولاية والإمامة، وبأنه فكر فوقي علوي مفروض على الواقع ومتسلط عليه.

(و) وهل هناك ما يمنع من أن يصبح العلماء فقهاء السلطان؟ لقد فقد «أهل الحل والعقد» استقلالهم عبر التاريخ أمام سطوة الدولة وسلطانها. وانتهى العلماء إلى فريقين. فريق أخذ الصرة والخلعة والركب، والمنصب والجاه والشهرة وجالس السلطان وأصبح من ندمائه مثل الشعراء والظرفاء والوزراء. وفريق أودع السجون، وعُذّب وضُرب بالسياط، ونُفي خارج البلاد لأنه جهر بالحق. فالتساكت عن الحق شيطان أخرس. وإن أعظم شهادة كلمة حق في وجه إمام جائر. وكلاهما إلى رسول الله منتسب. كيف يمكن لأهل الحل والعقد مقاومة إغراء السلطة والجاه والمنصب «مفتي الديار»، «قاضي القضاة»، «شيخ المشايخ»، «الإمام الأكبر»، «إمام الأئمة» ... إلخ؟ وتراث تقرب العلماء للسلطين وتقرب السلطين للعلماء معروف على مدى التاريخ.

## (٢) نقد الآخر

ويعني القدرة على الاستقلال عن الآخر بدلاً من الانبهار به لشيوع نموذج ولضعف في الاجتهاد في تراث الذات والنقد للموروث من أجل تطويره وتجديده بالاجتهاد فيه، والنقد للوافد من أجل بيان محليته وتاريخيته وحدوده ثم توسيع منظوره من أجل إكماله والسماح بالتعددية في النماذج دون الانبهار بنموذج واحد وتهميش النماذج الأخرى، وبالتالي إعطاء الآخر أكثر مما يستحق. وإعطاء النفس أقل مما تستحق. وقد أسرفنا في نقد الذات إلى حد الجلد، وفي الانبهار بالآخر إلى حد التبعية والتقليد.

ونظرًا لارتباط الديمقراطية بالعقد الاجتماعي فإنه يمكن بيان حدود نظرية العقد الاجتماعي أيضًا بالرغم من شهرتها، وصعوبة إيجاد بديل عقلي وتاريخي لها، واتهام كل من يتعرض لها بالنقد بالتسلط السياسي والثيوقراطية الدينية.

(أ) العقد الاجتماعي حالة افتراضية خالصة لا وجود لها. هو افتراض ذهني يقوم على تصور مثالي لمجتمع يجلس أفرادُه في مكان وزمان محددين، ويختارون فيما بينهم من يفوضون إليه جزءًا من سلطاتهم ليحكم باسم الإرادة العامة وليس باسم الإيرادات الفردية المشخصة. فلم يحدث في الواقع ولا في التاريخ أن نشأ عقد اجتماعي على هذا النحو. والدول لا تدار بحالات افتراضية. وهي مثل حالة الطبيعة الأولى أو البراءة الأصلية التي تحدث عنها جان جاك روسو. هو أقرب إلى الحلم الجميل كرد فعل على الواقع الأليم الذي كان سائدًا في العصر الوسيط، تسلط الكنيسة باسم الثيوقراطية، وتسلط الدولة باسم الملكية الوراثية.

(ب) ومن هو هذا الشخص الذي سيتم تفويض بعض سلطات الأفراد إليه؟ وكيف يمكن التعرف عليه؟ وكيف يتم اختياره؟ هل هو الذي يقدم نفسه طالبًا للإمارة أم يختاره الناس فيما بينهم؟ وبأي مقياس؟ وكيف تقسم سلطات الأفراد بحيث يأخذ الحاكم جزءًا دون جزء؟ وكيف تتكون سلطة الحاكم الكلية من مجموع إرادات جزئية للأفراد؟ وهل تقسم إرادة الفرد على نحو كمي سواء من ناحية الذات وهو الأصعب أو من ناحية الموضوع والمجال، السياسة والاقتصاد، فيتحول إلى «تابوه» محرم على الفرد أن يدخل فيه ما دام قد تم التفويض فيه من قبل؟

(ج) وعلى أي أساس وفي أي موضوع يتم تفويض أحد أفراد المجتمع؟ هل لصفات خاصة فيه؟ وما هي هذه الصفات؟ وما مقياس التفاضل والأولويات فيها لو كان هناك أكثر من واحد يجوز أن تفوض إليه أجزاء السلطات ليجمعها في إرادة عامة واحدة؟ وأي الصفات أولى؟ العدل أم القوة أم الأمانة؟ وهل هناك فرد مثالي يتصف بكل هذه الصفات أم أنه محض خيال، ولا يوجد في الواقع إلا إنسان تنتابه كل مظاهر الضعف وانفعالات البشر؟

(د) وماذا لو نازعه شخص آخر أو أكثر ولم يحدث تراخٍ بين مرشحين كل منهما صالح للتفويض؟ كيف يتم اختيار واحد فقط دون الآخرين؟ وهل يحدث ذلك بالتراضي دون نزاع قد يصل إلى حد استخدام القوة والنزاع المسلح؟ هذه الصورة الخيالية المتفائلة لا وجود لها في الواقع الذي يحكمه قانون صراع القوى، والاستيلاء على السلطة بالشوكة، ووقوع المجتمع كله في حرب أهلية، وقسمة البلاد إلى بلدين، لكل بلد زعيم من الزعيمين المتناحرين. وكثيرًا ما انقسمت الإمبراطوريات والملوكيات والدول إلى شمال وجنوب أو شرق وغرب. وربما يستولي عامل من الأمصار على السلطة المركزية إذا ما قويت شوكته.

(هـ) وهل يتنازل الإنسان طوعاً عن جزء من إرادته يفوضها إلى صاحب الإرادة العامة؟ وماذا لو لم يشأ إنسان ما التنازل عن جزء من سلطته إلى ممثل للجميع لأنانيته ولتسلطه ولفرديته ورغبته في الاستيلاء على السلطة؟ وهل الإنسان خير بطبعه إلى هذا الحد، يعطي أكثر مما يأخذ، ويتنازل أكثر مما يستحوذ؟ وإذا كان كل فرد يولد حراً مختاراً فماذا لو اختار عدم التنازل عن جزء من إرادته واستبقاها لنفسه فهو أدرى بالصالح العام؟ بل إن الإنسان بطبعه يريد المزيد من السلطة وليس القليل.

(و) وقد يستمرئ الممثل للإرادة العامة السلطة ويحولها من تفويض إنساني إلى تفويض إلهي، ومن مجموع الإرادات الجزئية إلى تجسيد لإرادة عامة، إرادة الله أو التاريخ أو القدر أو الشعب أو المخلص والمنقذ والمهم. وكما تحول العقد الإلهي إلى عقد اجتماعي في البداية في لحظات التقدم يعود العقد الاجتماعي إلى عقد إلهي في لحظات التخلّف. فالعقد الاجتماعي ليس جوهرًا ثابتًا بل هو جزء من حركة التاريخ، نهابًا وإيابًا، تقدماً ونكوصاً.

ما يهم في «نظام الحكم الإسلامي والديموقراطية، الفروق وإمكانية التعايش» ليس الاستقطاب بين جوهريين ثابتين متناقضين على خلاف نظري أو دفاعاً عن خصوصية ثقافية. بل المهم هو الإبقاء على التأسيس لكل تجربة مع الانفتاح على تجارب الآخرين. فهناك قاسم مشترك بين تجارب الشعوب بالإضافة إلى تعدد النماذج. الوحدة في التنوع، والتنوع في الوحدة. تعايش النظم السياسية فيما بينها بسبب هذا القاسم المشترك. وهو رفض الاستبداد بالرأي، والتفرد بالقرار. وتحتفظ كل تجربة تاريخية بخصوصيتها الثقافية وأشكالها التطبيقية نظراً لاختلاف الشعوب فيما بينها في ظروف نشأتها وموروثها الثقافي وفي مسارها التاريخي. المهم ألا يكون «نظام الحكم الإسلامي» كلمة حق يُراد بها باطل، قبول من حيث الشكل والشعار والإعلان ثم ممارسة أبشع أنواع القهر والتسلط باسمه. والمهم أيضاً ألا تكون «الديموقراطية» أيضاً كلمة حق يُراد بها باطل، مجرد شعار براق تنجذب إليه الشعوب التي تعيش تحت نظم القهر والتسلط، وتخفي وراءها الدعوة إلى الانخراط في العولمة واقتصاد السوق؛ إذ تعني الديموقراطية هنا التسلط الاقتصادي الحر والقطاع الخاص، وحرية الاستيراد من الأطراف والتصدير من المركز. ما يهم هو إعادة التفكير الحر المستقل في الموروث والوفاة حتى لا ينزوي الموروث في غياهب التاريخ، ويظهر الوفاة وكأنه النموذج الوحيد، وممارسة النقد المزدوج لتطوير الموروث ونقد الوفاة والتعبير عن احتياجات اللحظة الراهنة تحقيقاً لمقاصد الشريعة ومصالح الشعوب.

الفصل الرابع

## علوم الفقه والأصول (الجديد)





## الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان<sup>١</sup>

مما لا شك فيه أن من سمات الفكر العربي الحديث هو وضع طرفين، أحدهما قديم والآخر جديد والربط بينهما بواو العطف للدلالة على الرغبة في الجمع بين الاثنين، «الأصالة والمعاصرة»، التراث والتجديد، الدين والعلم، النقل والعقل، الماضي والحاضر، التقليد والاجتهاد، إلى آخر هذه الثنائيات التي ملأت الحياة الثقافية العربية منذ القرن الماضي وحتى هذا القرن. كما تدل على أن الربط بينهما بواو العطف لا يدل إلا على تجاوز بينهما دون تفاعل نظرًا لغياب طرف ثالث، هو الواقع الذي يحدث فيه هذا التفاعل. فالطرف الأول يقيم في الماضي وطوباوياته والطرف الثاني يشترئ إلى المستقبل وأحلامه. وكلاهما نظرتان مثاليتان. الأول يرى أن حل الحاضر في الماضي، والثاني يرى أن حل الحاضر في المستقبل. الأول يرى نموذج في العصر الذهبي للإنسان في الفردوس المفقود، عصر البراءة الأول، النبوة والخلافة قبل أن تتحول إلى ملك عضوض. والثاني يتطلع إلى نموذج في العصر الذهبي للآخر، العصور الحديثة، عصر التنوير والتقدم والإنسان والطبيعة والعلم والعقد الاجتماعي والمجتمع المدني، الفردوس القادم، الغرب الحديث الذي لم يحدث فيه انهيار، ولم تقم مثله على مركزية أوروبية، ومعايير مزدوجة، وربما عنصرية دفيئة. ولا يحاول أحد الغوص في الحاضر لمعرفة مكوناته وطبيعته وعوامل حركته وأسباب ثباته، وفي أي مرحلة تاريخية يتحرك المجتمع، وما رسالة هذا الجيل بالنسبة للجيل السابق تمهيدًا للجيل اللاحق. فالأسهل هو الاغتراب بالحاضر إما

---

<sup>١</sup> «حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات في النصوص»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أبريل، ٢٠٠٢م، ص ٥٨١-٥٩٩.

في الماضي وإما في المستقبل. والأصعب الغوص في أعماق الحاضر لرؤية تفاعلاته وكيفية السيطرة عليها وإعادة تفعيلها وتوجيهها في مسار التغير الاجتماعي نحو التقدم المنشود لكلا الطرفين. ما أسهل على الفكر العربي الحديث الهروب من المواجهة والوقوع في المداخل الأيديولوجية للواقع العربي الراهن. وتنشأ الحرب بين الطرفين، الأول يكفر الثاني، والثاني يخون الأول حتى تسيل الدماء في الجزائر ومصر، ويشق الصف الوطني، وينسى الناس العدو الخارجي. فيتحول الصديق الداخلي إلى عدو، والعدو الخارجي إلى صديق، ويختلف العرب فيما بينهم في تحديد من هو الصديق ومن هو العدو.

وهناك ستة اتجاهات للربط بين الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان. وهي كلها في الساحة. تتعاون أحياناً وتتناحر أحياناً أخرى. والسياسة فسيحة تقبل كل الاجتهادات. ولكل اتجاه أدبياته ومنظماته القطرية والقومية، المحلية والعالمية والكل يتسابق على الإعلان عن النفس، وإبراز الجهد، وإثبات الريادة، وإكثار النشرات، وتوالي الندوات، وعقد المؤتمرات، والهب للمساعدة من تمزق حقوقهم في التعبير واللجوء إلى القضاء دفاعاً عن حقوق الإنسان في حرية التعبير والحركة التي تكونها الدساتير، والخلاف بينها في المضمون الذي قد يكون واحداً ولكن في المنهج، كيفية المقاربة بين حقوق الإنسان والإسلام أي في طريقة فهم واو العطف وليس في فهم الطرفين المعطوفين، فالموضوع يرد إلى المنهج أي إلى طريقة التناول وأساليب التفكير ووسائل البيان.<sup>٢</sup>

## أولاً: التقدمية الغربية

وهو تيار يرى أن الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان، الأول منذ الثورة الفرنسية ١٧٨٩م أو الثاني بعد الحرب الأوروبية الثانية ١٩٤٨م هو الإعلان العام والشامل للإنسانية

---

<sup>٢</sup> هناك في مصر مثلاً أربعة منظمات لحقوق الإنسان، ولكل نشراتها ونشاطاتها وتنظيمها وتمويلها الداخلي والخارجي مثل:

(١) المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

(٢) المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. وتصدر «حقوق الإنسان»، نشرة غير دورية.

(٣) مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.

(٤) مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ويصدر عدة مجلات مثل «سواسية»، «مساعدة»، «رؤى

مغايرة»، «رواق عربي».

جمعاء بصرف النظر عن ظروف الحرب والنظرية العنصرية التي قامت عليها. يمكن تطبيقها على كل المجتمعات بصرف النظر عن ظروف كل منها. لا توجد أسس فلسفية أو تصورات خاصة تقوم عليها كالفردية التي تميز الفلسفة الغربية والتصور الغربي للعالم. هي تعبير عن العقل الخالص، وحقوق الإنسان في كل زمان ومكان، لا تفرق بين ألمانيا ورواندا، بين أوروبا وأفريقيا أو بين أمريكا وآسيا. ولا يهتم التطبيق في حموة الإعجاب الفكري والوثام النظري والاعتراب الحضاري. ويحل العلاقة بين الطرفين بإلغاء أحدهما، وهو الإسلام، وإثبات الآخر وهي حقوق الإنسان كما صاغها الغرب. ولا يجتهد في إيجاد منطق للعلاقة بين الاثنين. فالموقف واضح ولا مجال للاختيار أو المقارنة أو للقراءة أو التأويل. كل ذلك مواقف توفيقية لا علمية. تخشى من الجذرية، وينقصها الشجاعة، وينتابها التخوف من الغرب بدعوى الخصوصية أي الانعزال والانكفاء على الذات. ويمثل هذا التيار نخبة من المثقفين العلمانيين المتغربين الذين يرون الغرب ثقافة عالمية واحدة تعبر عن إنسانية واحدة، لا فرق فيها بين عالمية وخصوصية، بين الآخر والأنا. تتنوع الثقافات في اللغات والعادات والأعراف والفنون الشعبية. أما القيم فواحدة عبر الثقافات. ولما كان الغرب هو نموذج الحداثة كان للإعلان العالمي لحقوق الإنسان وثيقة عامة وبيان للناس بصرف النظر عن أجناسهم وثقافتهم وتقاليدهم. ويبدأ الغرب من اليونان وكأنه لا توجد حضارة قبلهم في الشرق ولا في ما بين النهرين ولا الرومان ولا كنعان ولا مصر القديمة ولا الهند ولا الصين. بدأ إعلان حقوق الإنسان عند اليونان والرومان والعصر الوسيط ثم العصور الحديثة ابتداءً من الإصلاح الديني في الخامس عشر والنهضة في السادس عشر والعقلانية في السابع عشر والتنوير في الثامن عشر، وكان الحضارة الإسلامية التي عاصرها العصر الوسيط لا وجود لها.<sup>٢</sup>

وهو موقف لا يتعلق بحقوق الإنسان وحده بل موقف حضاري عام في كل مظاهر الحياة الثقافية. ينكر على الأنا خصوصيته لحساب عالمية الآخر. يعطي الأنا أقل مما تستحق، ويعطي الآخر أكثر مما يستحق. يدل على الاعتراب، اغتراب المثقف عن ثقافته وهويته وتماويه مع ثقافة الآخر وهويته. يخرج نفسه من مسار وعيه الثقافي التاريخي ويضع نفسه في مسار الوعي الثقافي والتاريخي للآخر. لا يكاد يؤثر في المجتمعات

<sup>٢</sup> البيربايه: تاريخ إعلان حقوق الإنسان، نقله إلى العربية د. محمد مندور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٠م.

العربية والإسلامية لأنه مهتم بالتغريب وبالتمويل الأجنبي. وربما يتبنى مضمون الإعلان الغربي وبرنامجه وفلسفته الفردية الغربية دون أن ينقد ممارسته ومعياره المزدوج داخل أوروبا وخارجها ودون تطويره من حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب. ينشط فيه بعض المثقفين في المدن خارج الريف. ولا يخاطب العامة، وملاحق من السلطات، ومتهم بأنه مصدر معلومات للمنظمات الدولية عن انتهاك حقوق الإنسان في البلاد والتعذيب في السجون، وهي ورقة ضغط من القوى الكبرى على النظم المحلية لإملاء إرادتها السياسية وكنوع من الابتزاز السياسي. ويستوي في ذلك حقوق الإنسان وحقوق الأقليات وحقوق المرأة.<sup>٤</sup> موقف يضع الخاص في العام، وينكر خصوصية وضع القضية في كل حضارة وفي إطارها الثقافي والاجتماعي والسياسي والدولي.<sup>٥</sup>

وقد وضعت حقوق الإنسان في الدساتير العربية نقلاً عن الدساتير الغربية وذرًا للرماد في العيون بالرغم من المسافة الشاسعة بين الدستور والواقع ليس فقط فيما يتعلق بحقوق الإنسان ولكن فيما يتعلق بحقوق المواطن والشعب.<sup>٦</sup> وقد يتجه الموضوع اتجاهات طائفية في الدفاع عن حقوق الأقليات مثل المسيحيين العرب عامة أو أقباط مصر خاصة، وكأن حقوق الأغلبية ليست أيضًا مهضومة.<sup>٧</sup>

وهو موقف إسلامي عن طريق السلب، يرفض أي محاولة لقراءة موثيق حقوق الإنسان الدولية من منظور الثقافات الخاصة، إسلامية أو غيرها. لا يتناول الإسلام على نحو مباشر، طبقًا لتحليل مضمون هذه الكتابات، ولكن الموقف الإسلامي في اللاشعور النافي للربط ولإيجاد العلاقة. يمكن خلف الذهن وليس فيه، تحت اللسان وليس فوقه. هو

---

<sup>٤</sup> حسين جميل: حقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦م.  
• محمد السيد سعيد: مقدمة فهم منظومة حقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٧م.

<sup>٥</sup> فاتح سميح عزام: ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٥م.

<sup>٦</sup> فكتور سحاب: من يحمي المسيحيين العرب؟ دار الوحدة، بيروت ١٩٨١م.

<sup>٧</sup> Inter-Action Council: Universal Declaration For Human Responsibilities

وقد كان مؤلف هذا البحث أحد خبراء صياغة هذا الإعلان العالمي الجديد برئاسة هلموت ثميت المستشار السابق لألمانيا الغربية، هانز كنج أستاذ الدراسات اللاهوتية بجامعة توبنجن بألمانيا، برسو كيم من جامعة سيول بكوريا الجنوبية.

دافع للنفي وباعث على تجاوز الأنا إلى الغير. الإسلام هو الشبح الذي يتجنبه بالرغم من أنه يحدد حركته، ويوجه سلوكه، ويبتعد عنه، ويحصن نفسه تجاهه. لم يعرف الإسلام الحرية إلا في مقابل العبودية كنظام اجتماعي. ولم يعرف مفهوم الحقوق بل عرف مفهوم الواجبات. فالحضارة الإسلامية تقوم على عدم تناسب بين الحقوق والواجبات لصالح الواجبات دون المقارنة مع الحضارة الغربية التي قد تقوم على خلل مضاد؛ إذ إنها تقوم على الحقوق دون الواجبات بالرغم من الإعلان الأخير في السنتين الماضيتين عن محاولة بعض المجتهدين لصياغة «الإعلان العالمي للواجبات الإنسانية»<sup>٨</sup>. لم يعرف الإسلام إلا حقوق الله في مقابل واجبات الإنسان مع أن المعتزلة قديماً قالوا بالواجبات العقلية من جانب الله مثل الخلق والتكليف، ومن جانب الإنسان مثل شكر المنعم.

ويقوم الإعلان الأول لحقوق الإنسان عام ١٧٨٩م على أربعة مبادئ، تعبر عن الفطرة ويقبلها العقل. الأول يتعلق بالحرية الطبيعية والمساواة في الحقوق. والثاني حرية الفكر والتأليف دون الإضرار بالغير.<sup>٩</sup> وقد كررت الوثيقة الثانية عام ١٩٤٨م نفس المبادئ. فقد شملت واحدًا وثلاثين مادة تجمع أيضًا بين حقوق الأفراد وحقوق الشعوب إلا أنها أكثر تركيزًا على حقوق الأفراد مع مزيد من التفصيل. وتركز على الحقوق أكثر مما تركز على الواجبات مما أدى إلى المعيار المزدوج في التطبيق. الحقوق فقط داخل أوروبا الغربية دون واجبات للغرب وامتداد لهذه الحقوق خارجها.<sup>١٠</sup>

<sup>٨</sup> انظر كتابنا «من العقيدة إلى الثورة»، المجلد الثاني «العدل»، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م.

<sup>٩</sup> تحتوي على أربع عشرة مادة تجمع بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية. فالحقوق الفردية مثل المساواة بين البشر في الحقوق دون تمييز جنسي أو عرقي، حق الحياة، حق الأم والطفل والمرأة والشيخ والمريض والعاجز، حق العمل والتعليم والضمان الاجتماعي، حق المساهمة في التخطيط دون استغلال لأحد، حق الملكية الفردية غير الضارة، حرية الرأي والتعبير. عدم الإضرار بالغير والحقوق الجماعية مثل مساواة جميع الأمم على أسس ديمقراطية، إلغاء الحروب، فض المنازعات سلمياً، حق الدفاع عن النفس، مكافحة الظلم، المصدر السابق، ص ٨ حتى ص ١١٢-١١٩.

<sup>١٠</sup> شملت حقوق الأفراد مثل الحرية الطبيعية، المساواة بين البشر دون تمييز جنسي أو عرقي أو سياسي أو اجتماعي، حق الحياة دون استعباد ورق أو تعذيب، المساواة في الشخصية القانونية، الحق في اللجوء للقضاء، عدم جواز القبض التحكيمي، حق الدفاع عن النفس أمام القضاء، البراءة قبل الاتهام، حق الحياة الشخصية دون التلصص عليها، حرية التنقل، حق الهجرة في حالة الاضطهاد وحق الجنسية وعدم الحرمان منها، حق تكوين الأسرة، حق الملكية، حرية التفكير والاعتقاد، حرية الرأي والتعبير،

## ثانيًا: السلفية الرجعية

وهو موقف على الطرف النقيض من الطرف السابق. يرى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إنما هو إعلان خاص، في ظروف خاصة يقوم على فلسفة خاصة، الفردية والحرية الشخصية التي تصل إلى حد الفوضوية وإنكار القيم والمبادئ الخاصة بكل مجتمع، وبديل عن الدين والشريعة، لا يمكن تطبيقه في كل المجتمعات نظرًا لتعارض بعض بنوده مع شرائع المجتمعات مثل الشريعة الإسلامية، مثل قانون الأحوال الشخصية، ووضع المرأة، وقانون العقوبات خاصة حد الردة. والله أدرى بحقوق الإنسان وواجباته أكثر من الإنسان نفسه الذي يخضع للهوى والمصلحة. وما هو حق عند الله قد لا يكون كذلك عند الإنسان مثل تعدد الزوجات أو للذكر حظ مثل حظ الأنثيين أو بعض الحدود مثل قطع يد السارق، فأعضاء الجسم حق طبيعي للإنسان أو الرجم أو الجلد للزاني أو القصاص للقاتل، فإزهاق روح لا يعيد روحًا أزهقت، والصلب لقاطع الطرق كنوع من التمثيل قبل القتل كنوع من التعذيب. لذلك لا يسمح في هذه البلاد بشرعية أية منظمة لحقوق الإنسان على النمط الغربي بحجة اختلاف العادات والتقاليد بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية. حتى لو دافعت عن حق المواطن في حرية التعبير وحرية الاجتماع والحركة وحقه في انتخاب من يحكمه وحتى لو ربطت هذه الحقوق بالشرع وتم الدفاع عن حقوق الإنسان الشرعية.<sup>١١</sup>

حدود الله لا يمكن لإنسان أن يقترب منها وكأن هذه الحدود منفصلة عن باقي الشريعة الإسلامية. وهي واجبات على الإنسان تقابلها حقوق له. فلا قطع ليد سارق إذا سرق عن جوع أو بطالة أو إذا كان المجتمع كله سارقًا. ولا رجم أو جلد أو تغريب في مجتمع يقوم على الإثارة الجنسية وتتحول فيه فتيات الإعلان إلى نجوم. ويصعب

---

حرية الاجتماع، حق الانتخاب وتولية الوظائف، حق الضمان الاجتماعي، حق العمل، حق الراحة، حق الرعاية الصحية، حق الأمومة والطفولة، حق التعليم، حق الثقافة، موازنة الحقوق والواجبات. الواجب تجاه المجتمع والقوانين والمواثيق الدولية. وتنطبق هذه الحقوق على الأحرار وسكان المستعمرات أو التي تحت الوصاية أو التي لم تتمتع بعد بالحكم الذاتي. وقد أضيف إلى هذه المواد حق الشكوى وحق الأقليات، وحق الإذاعة والنشر. وأدخلت بعض التعديلات التي تتعلق بحق الشعوب في تقرير المصير. المصدر السابق، ص ١٢٩-١٤٦.

<sup>١١</sup> لذلك هرب المسعري إلى لندن، وهو رئيس الرابطة السعودية للدفاع عن حقوق الإنسان الشرعية.

الزواج المبكر نظرًا للأزمة الاقتصادية والمغالاة في المهور وصعوبة الحصول على سكن. وهي أحكام الوضع التي تحدث عنها الأصوليون: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والحصة والبطلان.

والحقيقة أنها كلمة حق يراد بها باطل. صحيح أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يقوم على فلسفته الخاصة، الفردية الغربية، وفي ظروف خاصة، أوروبا بعد الحرب الأوروبية الثانية، وقد تتعارض بعض تفصيلاته مع عادات بعض المجتمعات وأعراف الشعوب. ومع ذلك هناك قيم أخلاقية ومبادئ إنسانية عامة تتجاوز الشعوب والعادات والأعراف. تعبر عن بدايات العقل والفطرة والقانون الطبيعي مثل قيم الحياة والعقل، والحفاظ على ثروات الأمم وعلى أعراض الناس. فالتعذيب الجسدي والسجن بلا ذنب، والقبض على المواطن بلا تحقيق، واغتياي الخصوم السياسيين، والتصفية الجسدية للمعارضين، كل ذلك يعارض روح الإسلام، وروح الشريعة، ويتفق مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

إنما المقصود من هذا التعارض إخفاء أبشع أنواع نظم الحكم الذي يقوم على سلب الثروات الطبيعية للأمم وعلى النظام القبلي العشائري الذي يقوم على القهر والتسلط، واستعمال الحدود للردع والتخويف، إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. كما يطبق الحد في العامل الأجنبي سارق القليل، ويترك صاحب العمل من أهل البلاد سارق الكثير. يُخشى من حقوق الإنسان لأن بها نوع من الحريات العامة حتى لو كانت فردية. فربما كانت مقدمة وذريعة أو مناسبة وبداية للدفاع عن الحقوق العامة، الحقوق السياسية والاقتصادية للمواطنين، والتحول من حقوق الأفراد إلى حقوق الشعوب.

وقد تتعارض بعض المبادئ العامة لحقوق الإنسان ليس مع روح الشريعة الإسلامية بل مع بعض التغيرات الحرفية لبعض قوانينها خاصة فيما يتعلق بقانون العقوبات وقانون الأحوال الشخصية. فالجسم حق طبيعي للإنسان لا يجوز بتر أعضائه إلا في حالات المرض. وإذا كان لا يجوز التمثيل به بعد الموت فالأولى عدم جواز التمثيل به في الحياة. والمثال الشهير قطع يد السارق وهي عقوبة شديدة، القصد منها حث المشرع على البحث عن أسباب السرقة، إذا كانت عن جوع أو بطالة أو مرض أو أن السرقة سلوك عام عند كل الناس إنما الفرق في حجمها، سرقة الرغيف لإقامة الأود أم سرقة ثروات الأمم للتبذير والسفاهة. ليس المقصود تطبيق الحد «ادرءوا الحدود بالشبهات» بل البحث الاجتماعي لتغيير الواقع والقضاء على أسباب السرقة. والرجم عادة سامية

موجودة في الشريعة اليهودية نقدها المسيح «من يكن منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر». وهو عقاب جسدي يفضي إلى الموت، تألم له الرسول وعاتب القاذف وتشفيه. وقد أعطت الشريعة أكبر قدر ممكن من الإشباع الجنسي للرجل، مثني وثلاث ورباع، وما ملكت أيمانكم بحيث يستحيل عملياً البحث عن المزيد. إنما السؤال في إشباع المرأة. ومن حقها المطالبة بالطلاق في حالة العجز الجنسي للرجل. وقد تكون حاجتها إلى الإشباع المطلق أقل من حاجة الرجل نظرًا لما تفيضه عليها عواطف الأمومة وحب الزوج من إشباع نفسي. كما أن صلب المفسدين في الأرض وقاطعي الطريق وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف عادة سامية قديمة، عقاب شديد لنشر الأمان في الطرقات. وقد تختلف طرق الردع الآن، بالسجن مدى الحياة. وكذلك القصاص موجود في معظم الشرائع. والبعض الآخر يستعيز عنه أيضًا بالسجن مدى الحياة. فالحياة لا تزهق. ومجموع الخطأين لا يكون صوابًا. لذلك جاء التعزير ليعتزل للحاكم تخفيف العقوبة أو تشديدها طبقًا للحالة دون التطبيق العام والمطلق لها بصرف النظر عن الحالات الخاصة. والجلد العلني أيضًا عقاب سام قديم موجود في الشرائع السابقة. والعقاب النفسي أحيانًا يكون أكثر إيلا من العقاب الجسدي. وما يقال في العقاب الجسدي يقال في باقي الأحكام التي تجاوزها الزمن مثل الغنائم والعبيد والصيد ودار الحرب وبعض جوانب فقه النساء مثل ما ملكت الأيمان والإيماء.

ويقال نفس الشيء بالنسبة لوضع المرأة في قانون الأحوال الشخصية، وكل ما يتعلق بالميراث والشهادة والإمامة والزواج والطلاق. هناك فرق بين القانون وروح القانون، بين الصياغة الزمنية المتغيرة وبين الهدف الأبدي الدائم. لم يكن للمرأة قبل الإسلام أي حق حتى حق الحياة ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾. ولم يكن لها حق الملكية فأصبح لها شخصية اعتبارية تبيع وتشتري وتمتلك. ولم يكن لها حق الشهادة فجعل لها النصف من أجل تحقيق المساواة تدريجيًا حتى يتم تغيير الوضع الاجتماعي بنجاح دون انتكاسة ورد فعل من مجتمع تقليدي. وتؤم الصلاة للنساء دون الرجال من الناحية الجمالية حتى لا تركع المرأة وتسجد أمام الرجال. كما تقتضي رئاسة الدولة الإمامة الكبرى، الإمامة الصغرى، وقيادة الجيوش مما قد يتنافى مع وضعية جسد المرأة ودورها الشهرية وقدرتها على التحمل. وكان تعدد الزوجات بلا حدود، فوضعت له الشريعة حدًا وفي حالات استثنائية مثل العقم أو العجز وبعد موافقة الزوجة الأولى وإلا كان موجبًا للطلاق، وبشرط العدل المادي والنفسي. وإذا كان العدل المادي ممكنًا فإن



العاطفي يستحيل فيه العدل لأن العاطفة كيف وليست كمًّا. أما الطلاق فيمكن أن تكون العصمة بيد المرأة إذا ما أرادت، وتغلب التطبع على الطبع، والتعليم على الفطرة.

### ثالثًا: الوعظ التوفيقي

ويقوم هذا الموقف على البداية بالغرب، بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقبوله نفسيًّا وذهنيًّا ثم قراءته قراءة إسلامية بإيجاد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الماثلة من أجل إثبات أن هذه الحقوق قد أثبتها الإسلام من قبل إعلانها في الغرب بأكثر من أربعة عشر قرنًا، منذ ظهور الإسلام حتى الآن. فهي لا تمثل جديدًا ولا تطلن عن شيء لا يعرفه الإسلام من قبل. ويكشف هذا الموقف على نوع من الكسل الفكري وعدم القدرة على فهم الوثائق والنصوص بالرغم من التوفيق بينها. فهي تسلم بالإعلان العالمي، وتعرله عن سياقه، وتعجب به، وتستسلم وجدائيًّا له دون أن تفكر فيه. فالبريق وهَّاج، والإعجاب بالآخر لا يتعارض مع فطرة الذات. هكذا فعل الحكماء من قبل مع الفلسفة اليونانية إعجابًا بها. فتأكيد الذات عن طريق الآخر هو اعتراف بفضل الآخرين حتى ولو كانوا من الأمم القاصية عنا كما يقول الكندي. فالحق في متناول الجميع، والكل يشرفه الحق، والحق يوافق الحق ويشهد له. وهو موقف نفسي إنساني، يحاول أن يتجاوز ثنائية المعرفة بين الوافد والموروث، بريق الوافد وظلال الموروث حتى لا ينبهر الناس بالبريق ويخشوا الظلال. وهذه بضاعتنا ردت إلينا. فالكل يعلم أثر الحضارة الإسلامية في تكوين الحضارة الأوروبية في بدايات العصور الحديثة عندما ترجمت الحضارة الإسلامية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية. وقد أتيح لهؤلاء الوعاظ المستنيرين معرفة روح الإسلام كما عبرت عنها الشريعة التي تقوم على المصالح العامة ومعرفة ثقافة الاستنارة في الغرب الليبرالي ووجدوا اتفاقًا بين الاثنين كما فعل الطهطاوي بل والأفغاني نفسه عندما رأى في الغرب إسلامًا بلا مسلمين، ورأى في الشرق مسلمين بلا إسلام.

والحقيقة أن هذا الموقف أيضًا يخرج الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن سياقه وفلسفته التي قام عليها وكأنه نص خارج الزمان والتاريخ. ويضحي بتاريخية النص من أجل قراءته، وينسى زمانيته من أجل بيان خلوده. فالإسلام أيضًا خالد مثله، لا يقل عنه بل يسبقه أيضًا بألف وأربعمائة عام أو أقل قليلًا. وما أسهل أن يجد العالم الإسلامي الحافظ لآيات الله وسنة نبيه والقارئ للإعلان العالمي لحقوق الإنسان

في ترجمته العربية الرصينة أن يجد التوافق بين النصين في مرآة مزدوجة تعكس كلُّ منها صورة الآخر. فيظهران على أحسن وفاق وأجمل صورة. هكذا عبر قدماء الحكماء والمعتزلة عن الإسلام بلغة اليونان، الجوهر والعرض، المكان والزمان، والعلة والمعلول، والصورة والمادة، والكيف والكم. ويعبر المتكلمون المحدثون عن الإسلام بلغة الغرب الحديث، الحرية والديموقراطية، والمساواة والعدالة الاجتماعية، والمعرفة والسلام.<sup>١٢</sup>

#### رابعاً: المثالية النصية

وهو موقف نصي خالص، يعتمد على انتقاء النصوص من القرآن والحديث الأكثر تعبيراً عن حاجات العصر في الحرية والديموقراطية والعمل والحق العادل في توزيع الثروة والتكافل الاجتماعي. وفي القرآن كل شيء. والإسلام رسالة عامة خالدة للناس جميعاً. وفي الذهن الموائيق الدولية لحقوق الإنسان وعلى أساسها يتم قراءة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والعلوم الإسلامية. فهي قراءة موجهة عن طيب خاطر وبحسن نية من أجل إعطاء صياغة عصرية للإسلام لا تقل رونقاً عن الموائيق الدولية وتنبثق من نفس الروح. وتقوم بذلك المنظمات الإسلامية في الغرب المطالبة بالإجابة على هذا السؤال: هل هناك حقوق الإنسان في الإسلام؟ وممثلوه أهل قانون وأصحاب شريعة. يعيشون في الغرب. ومضطرون للدفاع عن الإسلام أمام انتقادات الغرب له وتشويه خصومه لمبادئه. وما أسهل القيام بذلك. فالقرآن طيِّعَ لعدد من القراءات، مثالية وواقعية، فردية واجتماعية، رأسمالية واشتراكية. ولما كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مثالي النزعة، يعبر عن فلسفة التنوير وعن حلم الغرب بعد الحرب العالمية الثانية وأمله في مستقبل أفضل، انعكست هذه الروح في قراءة النصوص القرآنية التي كانت تعبر أيضاً عن أحلام

---

<sup>١٢</sup> من هذه الدراسات: الشيخ مصطفى عاصي: الإسلام وحرية الرأي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٠م.

- جمال البنا: قضية الحرية في الإسلام، الاتحاد الدولي الإسلامي للعمل، القاهرة، جنيف (د.ت).
- جمال البنا: حرية الاعتقاد في الإسلام، القاهرة (د.ت).
- الصادق المهدي: الاعتدال والتطرف وحقوق الإنسان في الإسلام. دائرة الإعلام الخارجي لحزب الأمة، الخرطوم (د.ت).

المستضعفين في شبه الجزيرة العربية وأشواقها نحو عالم أفضل تسوده الحرية والإخاء والمساواة.

وقد حاول «المجلس الأوروبي» الإجابة على السؤال بصياغته إعلان عالمي إسلامي لحقوق الإنسان يقوم على مقاصد الشريعة الخمس كما صاغها الشاطبي، والتي من أجلها وضعت الشريعة ابتداءً: الحياة (النفس)، العقل، الحقيقة (الدين)، الكرامة (العرض)، والثروة (المال). ويمكن تفصيل كلٍّ منها في عدة حقوق مستنبطة من الحق الكلي؛ إذ يشمل حق الحياة على حق العمل، والتأمين ضد العجز والشيخوخة والمرض والبطالة وحق السكن والطعام والشراب وهي الحاجات الأساسية. ويشمل حق العقل حق التعليم وعدم احتكار المعرفة أو السيطرة على وسائل إنتاجها ولا يشمل العرض الشرف الفردي فقط بل أيضًا كرامة المواطن وعزة المواطنين. ولا يشير المال إلى المال الفردي بل إلى الثروات العامة والمحافظة عليها ضد الاكتناز والاستغلال والاحتكار والتبذير وسوء توزيع الثروة بين الناس.<sup>١٣</sup>

وما يحاوله المسلمون تحاولة باقي الثقافات. فهناك ميثاق أفريقي لحقوق الإنسان يقوم على نفس المنهج، جعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نابغاً من داخل الثقافة الأفريقية وليس وافداً إليها من الغرب. والنتيجة واحدة. إنما الخلاف في المنهج والمصدر والقصد، قصد الأصالة في مقابل التغريب.<sup>١٤</sup> ويمكن أن يقال نفس الشيء في الثقافات اليهودية والمسيحية والآسيوية.

### خامساً: الواقعية الاجتماعية

وهو الموقف الذي يتجه نحو الواقع مباشرة لمعرفة مدى انتهاك حقوق الإنسان في حرية الرأي والتعبير والحركة. ويستمد مادته من تقارير منظمات العفو الدولية، وجمعيات حقوق الإنسان القطرية والقومية ومن الدراسات الاجتماعية وقوانين الصحافة والدساتير العربية. وتعتمد على البيانات الإحصائية أكثر مما تعتمد على المواثيق الدولية وتحليل

---

<sup>١٣</sup> Muslim Council of Europe: Islamic Universal Declaration on Human Rights. Geneva, (S.D).

<sup>١٤</sup> الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان، حول حقوق الإنسان، التضامن. القاهرة، ١٩٩٣ م.

موادها باعتبارها خطوة نظرية قد تم إنجازها من قبل ولا خلاف كبير حولها. إنما التحدي هو مدى اتفاق الواقع الاجتماعي أو اختلافه معها.<sup>١٥</sup> والتأصيل الإسلامي في هذه المجموعة قليل في الظاهر لأنه لا يعتمد اعتمادًا مباشرًا على نصوص دينية أو على التاريخ الإسلامي مع أن الواقع هو الذي يطرح السؤال الذي يجيب عليه النص كما هو واضح في «أسباب النزول». والواقع هو الذي يتغير ويتبدل ويتطور، فيتطور التشريع طبقًا له كما هو واضح في «الناسخ والمنسوخ». يهدف إلى تغيير الواقع عن طريق الممارسة الفعلية والإعلان والنشر أكثر مما يهدف إلى تأسيس النظر.

لذلك يغلب على دراساتها النشرات والبيانات والمجالات، المنابر السريعة المتحركة لإحداث أكبر حركة لتغيير الواقع الاجتماعي. وتنتقل من مجالات حقوق الإنسان إلى حقوق الناس. تقلق الحكومات والنظم أكثر مما تؤثر في الشعوب. وتقبل الدعم المالي من المنظمات الدولية لحقوق الإنسان ومن هيئات المعونات الغربية التي قد يكون لها هدف آخر غير الدفاع عن حقوق الإنسان مثل التركيز على الفرد دون المجتمع، والضغط على الحكومات بورقة حقوق الإنسان حتى تلبى مطالب الهيئات الدولية في الاقتصاد، وتنفيذ سياسات الدول الكبرى.<sup>١٦</sup>

<sup>١٥</sup> وذلك مثل دراسات ونشرات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، مثل:

- المصادر، مداولات الملتقى الفكري الرابع للمنظمة ١٦-١٧ يونيو ١٩٩٤م، القاهرة، ١٩٩٥م.
- حالة حقوق الإنسان في مصر، التقرير السنوي لعام ١٩٩٣م، القاهرة، ١٩٩٤م.
- جريمة بلا عقاب، التعذيب في مصر، القاهرة، ١٩٩٣م.
- وجهًا لوجه، رد المنظمة المصرية لحقوق الإنسان على تقرير الحكومة للأمم المتحدة، القاهرة، ١٩٩٣م.

• دفاعًا عن حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٣م.

وكذلك دراسات ونشرات مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان مثل:

- د. هيثم مناع، الضحية والجلاد، القاهرة، ١٩٩٥م.
- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٥م.
- الاعتقال وقانون الطوارئ، القاهرة، ١٩٩٥م.
- الأحزاب الحق المشروع ... المحظور، القاهرة، (د.ت.).
- حقوق المرأة العاملة، القاهرة، (د.ت.).
- حرية الرأي والعقيدة، قيود وإشكاليات، القاهرة، ١٩٩٤م.

<sup>١٦</sup> حقوق الناس، الأعداد التجريبية الخمسة الأولى، ١٩٩٤م.

## سادسًا: الحل الجذري: إعادة بناء التراث القديم

لما كان التراث ما زال مخزنًا حيًّا في وعي الجماهير، ومكونًا رئيسيًّا في الثقافة الشعبية للأمة فإن موضوع حقوق الإنسان، وهو موضوع فرضته أوضاع العصر، امتدادًا من الثقافة الغربية واهتماماتها فإن انتهاك حقوق الإنسان واقع في كل مجتمع، وفي كل نظام سياسي. تختلف أسبابه من مجتمع إلى آخر. كما أن الأسس النظرية لحقوق الإنسان تختلف أيضًا طبقًا لثقافات المجتمعات، بنيتها وتطورها. وتندر هذه الكتابات لأنها لا تهدف إلى نتيجة سريعة ومباشرة. ولا تصب في المصالح العاجلة لكل المراكز والهيئات التي تعمل دفاعًا عن حقوق الإنسان. تعمل على الأمد الطويل لتأصيل حقوق الإنسان في الثقافة الشعبية بعد إعادة بنائها بحيث ترتكز على الإنسان وليس على الله تحقيقًا للقصد الإلهي الذي هو الإنسان، مخاطبته ومحوارته. فالإنسان هو موضوع العلم الإلهي، خلق العالم له، وسخرت قوانين الطبيعة لصالحه. فانتهاك حقوق الإنسان في الواقع إنما سببه غياب مفهوم الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم، الرافد الرئيسي في الثقافة الشعبية التي تقوم بدور الأيديولوجية السياسية في المجتمعات التراثية مثل المجتمعات الإسلامية. ليست القضية إذن قضية نصوص من أجل قراءتها من منظور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فيحدث التطابق بينهما إذا حسنت النية كما يفعل الوعاظ المثاليون أو لبيان الاختلاف كما يفضل العلمانيون الغربيون وبعض المستشرقين. إنما القضية في هذه النصوص عندما تحولت إلى ثقافة عبر التاريخ، وارتكزت على تأويل واحد لصالح السلطان وحقوقه المطلقة التي جاوزت حقوق الناس في مقابل ثقافة المعارضة التي لم تعيش طويلاً في الوجدان، وأصبحت هشة الجذور في الوعي التاريخي. فثقافة السلطة تعطي السلطان الحقوق وتعرض على الناس الواجبات. وثقافة المعارضة تحاول التقليل من حقوق السلطان مع زيادة واجباته والإكثار من حقوق الناس والإقلال من واجباتهم.

لقد غاب الإنسان كمفهوم مستقل في تراثنا القديم. وإذا حضر فإنه يكون باستمرار في علاقة مع الله وكأنهما طرفان متناقضان متبادلان في علاقة «إما ... أو». ولما كانت الإرادة الإلهية هي الأقوى توارت الإرادة الإنسانية وأصبحت معلقة على الإرادة الإلهية ومشروطة بها. ظهر ذلك في علم أصول الدين أي في علم العقائد. فأساسه نظرية الذات والصفات والأفعال والأسماء الإلهية. ثم تأتي الموضوعات الإنسانية كطرف لها مثل الحرية الإنسانية فتصبح مشروطة بالإرادة الإلهية كما هو الحال في الكسب الأشعري.

والعقل الإنساني يأتي مشروطاً بالنقل أي بالنص أو بالنبوة التي تهدي العقل أو تكون وصية عليه. ويكون ماضي البشرية في تاريخ الأنبياء، ومستقبلها في المعاد، والبعث بعد نهاية العالم وانقضاء الزمان. والثواب والعقاب ليس قانوناً إنسانياً للاستحقاق بل هو رحمة إلهية، شفاعاة للبعض وبشارة للبعض الآخر. والإيمان والكفر، والهداية والضلال، والتوفيق والخذلان كلها أفعال من الله. وما على الإنسان إلا أن ينطق بالشهادتين باللسان حتى ولو أضمر الكفر وكانت أفعاله مخالفة لقواعد الإيمان. أما الإمام فإنه من قریش قديماً، والجيش حديثاً، واختياراً من أهل الحل والعقد عند السنة، وتعييناً بالنص عند الشيعة. صحيح أن النسق الاعتزالي أكثر قرباً من الإنسان. فهم أهل التوحيد والعدل. وأصولهم الخمسة أكثر اتجاهاً نحو الإنساني في خلق الأفعال، والحسن والقبح العقليين، والوعد والوعيد طبقاً لقانون الاستحقاق، والمنزلة بين المنزلتين في اعتبار مرتكب الكبيرة لا مؤمناً ولا كافراً بل عاصياً، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رقابة على الإمام وتوجيهاً للحكام. وقد استمر ذلك حتى الحركات الإصلاحية في العصر الحديث مثل محمد عبده الذي ظل أشعرياً في التوحيد وإن أصبح معتزلياً في العدل.<sup>١٧</sup> وانقسمت علوم الحكمة أي الفلسفة ثلاثة أقسام: المنطق والطبيعية والإلهيات كما وضعها ابن سينا وغابت الإنسانيات كمبحث مستقل. الإنسان نفس وبدن، البدن في الطبيعيات، والنفس في الإلهيات في نظرية الاتصال بالعقل الفعّال. صحيح أن إخوان الصفا زادوا قسماً رابعاً في العلوم الإلهية الناموسية والشرعية، ولكنها أيضاً علوم إلهية شرعية وليست علوماً إنسانية مستقلة. وكان الفارابي قد بحث من قبل السياسة المدنية ووضع أسس المدينة الفاضلة. وهي أقرب إلى السياسة الإلهية. فرئيس المدينة هو الإمام أو النبي. أصبح الإنسان محاصراً بين الله والطبيعة والمجتمع، مجرد ممر عابر نحو المطلق للاتصال به على ما هو معروف في نظرية الاتصال عند الفلاسفة أو مجرد ظاهرة طبيعية. فالنفس الإنسانية أكثر تطوراً من النفس الحيوانية التي هي أكثر تطوراً من النفس النباتية. فإذا كان للنفس النباتية ثلاث قوى: الغذائية والنامية والمولدة، فإن النفس

<sup>١٧</sup> هناك عدة محاولات لهذا الحفر الثقافي في الوعي التاريخي العربي مثل:

- د. هيثم مناع: المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٥م.
- د. هيثم مناع: حقوق الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٥م.
- د. منصف المرزوقي: حقوق الإنسان ... الرؤيا الجديدة، القاهرة، ١٩٩٦م.

الحيوانية تزيد عليها الحس الخارجي، الحواس الخمس، والحركة، الحركة الحيوانية. ثم تزيد النفس الإنسانية على النفس الحيوانية، الحس الداخلي، الحواس الخمس الداخلية، التذكر والتوهم والتخيل والحفظ، والحركة الإرادية والنفس الناطقة المفكرة القادرة على الاتصال بالعقل الفعال. لم يؤدِّ تحليل النفس إذن في علوم الحكمة القديمة إلى أن تصبح نفساً مستقلة، عالماً إنسانياً فريداً، وليست مجرد ممر لله أو ظاهرة طبيعية أو وعاء لاستقبال المعارف الدنية. وأدى تمييزها عن البدن إلى أن تصبح نفساً طائفة بلا استقرار ولا وطن. وفي المجتمع هناك إنسان واحد، هو الإمام أو الرئيس ودونه مأمومون ومرءوسون. هناك الملك الفيلسوف ودونه الرعية المطيعة.<sup>١٨</sup>

وفي علوم التصوف ظهرت المقامات والأحوال كانهالات إنسانية، المقامات مثل التوبة والصبر والتوكل والرضا والقناعة، والأحوال مثل الغيبة والحضور، الخوف والرجاء، الصحو السكر، الفقد والوجد، الفناء والبقاء. وكلها طريق إلى الله من أجل الاتحاد معه والفناء فيه. صحيح أن بها تحليل التجارب الإنسانية والعواطف البشرية ولكن من أجل اكتشاف البعد الإلهي في الإنسان وليس البعد الوجودي فيه. ويغلب عليها جميعاً القيم السلبية التي تبعث على التراجع والنكوص والتقوقع على الذات، وترك العالم بمن فيه على من فيه. ظهرت القيم الصوفية في البداية كنوع من المقاومة السلبية بعد أن استحالت المقاومة الفعلية بعد استشهاد الأئمة من آل البيت. فأثر البعض إنقاذ النفس بعد أن استحال إنقاذ العالم واستمر الوضع كذلك في الثقافة الشعبية حتى الآن بالرغم من المقاومة الفعلية ونجاحها في عصر التحرر من الاستعمار وفي الثورات العربية الأخيرة دفاعاً عن حريات الشعوب والأوطان وإن غاب في الدفاع عن حقوق الإنسان نظراً للرصيد التاريخي الطويل في المخزون الثقافي لتراث السلطة ولحقوق السلطان على حقوق الناس، وحقوق الله وأوليئها على حقوق العباد. ولم يستطع أحد باستثناء محمد إقبال تحويل نظرية الإنسان الكامل عند الجيلاني وابن عربي إلى الإنسان المتعين أي المواطن العادي، وتحويل المثال إلى واقع. فعظمة الإنسان في نقصه واتجاهه نحو الكمال وليس في كماله الذي لا نقص فيه. في نظرية الإنسان الكامل يحتوي الله كل شيء. ويصبح هو والعالم شيئاً واحداً. ويضيع الإنسان الفردي. وبالتالي تختفي حقوق الإنسان. ولا يظهر الإنسان ضمن مصطلحات الصوفية. إنما تظهر ألفاظ النفس. والروح والسر «الإنسان الداخلي»

<sup>١٨</sup> عبد الكريم الجيلاني: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، مكتبة صبيح، (د.ت).

هو الوعي الخالص، وليس الإنسان بلحمه وعظمه الذي يوضع في السجون ويصفى في المعتقلات.

وفي علم أصول الفقه ظهر الصراع بين الحقوق والواجبات. فالشريعة حقوق وواجبات ولو أنها على مدى التاريخ تحولت إلى واجبات صرفة، ونسي الناس الحقوق. فالأحكام الشرعية الخمسة أقرب إلى الواجبات منها إلى الحقوق، الواجب أو الفرض، ويقابله الحرام أو المحظور، والمندوب ويقابله المكروه، والمباح أو الحلال. عرف الناس الواجب في الدرجات الأربعة الأولى. الإيجاب والسلب، والمجبر والمخير، ولكن المباح أقرب إلى الحق منه إلى الواجب.

أما مقاصد الشريعة الضرورية الخمسة، فهي أقرب إلى الحقوق منها إلى الواجبات وهي الدفاع عن الحياة أو النفس، والعقل، والدين أي الحقائق الموضوعية الثابتة درءاً للنسبية والشك، والعرض أي الكرامة والاستقلال الوطني، والمال أي الثروات الطبيعية ضد التبذير والتلوث والنهب والاحتكار. الكل يتذكر أركان الإسلام الخمسة التي هي أقرب إلى الواجبات ولا أحد يذكر مقاصد الشريعة الخمسة التي هي أقرب إلى الحقوق، الحق في الحياة والتعليم والمعرفة والعمل والحرية. ويضع علم القواعد الفقهية بعض المبادئ العامة التي يمكن أن تكفل حقوق الإنسان مثل «درء الحدود بالشبهات». فالغاية ليست تطبيق الحد بل إيجاد الأعذار للفاعل، ومثل «لا ضرر ولا ضرار» فالمصلحة أساس الشرع، و«الضرورات تبيح المحظورات»، فالحياة مقصد من مقاصد الشرع، «وعدم جواز تكليف ما لا يطاق»<sup>١٩</sup>.

وما زال الفكر المعاصر أقرب إلى الحقوق منه إلى الواجبات، وكما عبر عن ذلك محمد بن عبد الوهاب في «كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد» وكأنه يوجد حق للعبيد على الله. حق الله تسليم العباد له والإنصات لإرادته، وحق السلطان طاعة الناس له واتباع أوامره. فأين حق العباد في الاستحقاق والثورة ضد الحاكم الظالم؟ أين حق البشر في المواطنة. أن يكونوا أحراراً متساويين في المجتمع وليسوا رعية لسلطان أو عبيداً حتى ولو كانت العبودية لله؟ ولفظ «العبودية» أصبح ثقيلًا على النفس في عصر التحرر.

<sup>١٩</sup> السيوطي: الأشباه والنظائر، القاهرة، مصطفى الحلبي، (د.ت).



إن «الإنسان» مفهوم رئيسي في القرآن الكريم.<sup>٢٠</sup> يفيد خلقه من طين وأيضاً من علم، أي من معنى. وهو الأصل في الوجود. لذلك يبحث الإنسان عنه ويتعلم منه. الإنسان قيمة وليس شيئاً، حق وليس فقط واجباً، له تكوينه النفسي، الضعف والعجلة والاعتراب والأهواء والهشاشة. يعيش في عالم من التحديات، يدخل فيه واثقاً بقدرته على تجاوزها إحساساً بالمسئولية وتحملاً للأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾. كانت غاية الوحي تربية الوعي الإنساني على الاستقلال، استقلال العقل والإرادة، من أجل خلق الإنسان الفردي المسئول ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾، ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾. الإنسان هو أكمل ظاهرة في الكون وأشرف مخلوقات الله على الأرض وأكملها ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾.

ولقد سمي محمد إقبال هذه النزعة الإنسانية، والتمركز حول الإنسان «الذاتية». فالذاتية مبدأ الكون وأساس الحياة. وهي خلق وإبداع تتولد بالمقاصد. تثبت بالكد والكفاح وتنتفي بالكسل والخمول والانعزال. الذاتية نظام العالم وهي أساس الإيمان والتفرد فيه.<sup>٢١</sup>

وهناك مفاهيم أخرى موازية مثل «ابن آدم» أو «آدم» «الإنسان الأول» أو «بني آدم» الإنسانية جمعاء، الإنسان في التاريخ. فقد كرم الله بني آدم في البر والبحر. فالبشر هم أعلى قيمة في الكون. لقد كان آدم في الجنة وهبط إلى الأرض بفعل حر عن سوء تقدير واتباعاً للغواية. وهي تجربة تعلم منها. فيكدح في الأرض من جديد بعد أن اكتسب مناعة وخبرة على تحكيم العقل وتجنب الهوى وحسن الاختيار والتقدير. لقد علم الله آدم الأسماء أي القيم والمعاني والمثل العليا. وطلب من الملائكة السجود له احتراماً وتقديراً لعظمته. فالإنسان أعظم من الملاك. ورفض إبليس وتحدى الإنسان وطلب الزمان والتاريخ لإغوائه. وقبل الإنسان التحدي وأمدّه الله بالوحي دعامة له وتأييداً منه. اصطفى الله آدم واختار الإنسان لتبليغ رسالته. وأخذ منه العهد والميثاق، الدفاع عن الحق والجهر به. ولبني آدم كرامة الحياة والملبس والمأوى والعطاء والستر، حق

<sup>٢٠</sup> ورد لفظ الإنسان في القرآن ٦٥ مرة.

<sup>٢١</sup> محمد إقبال: ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار الأنصار، القاهرة، (د.ت).

طبيعي للإنسان، إشباع حاجاته الأساسية ضد العري والجوع والعطش والقحط ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتَكُمْ﴾. ومن حقه اللباس والتمتع بالجمال وما خلق الله من الطيبات من الرزق ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾<sup>٢٢</sup>.

قد تساعد بعض الأمثال العامة على الإغلاء من شأن حقوق الإنسان ليس كفرد بل كجماعة وكأمة وكحياة بشر. والأمثال العامة جزء لا يتجزأ من مكونات الثقافة الشعبية. ويقوم بنفس الدور. حجة السلطة. والذي تقوم به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وقد تكون أكبر دعامة لحقوق الإنسان. فهي تدافع عن العقل وتفند من يغفل عنه «زي تور الله في برسيمه». وتفند الجهل «ما يعرفش طز من رحمة الله». وتدافع عن حق الإنسان في المعرفة العقلية «ربنا عرفوه بالعقل». وتدعو الإنسان لممارسة حريته دون الاكتفاء بمجرد الشكوى من الظلم «قال ربنا دخلنا بيت الظالمين، وطلعنا سالمين، قال وإيش دخلك، وإيش طلعتك». وترفض الاحتجاج بالقضاء والقدر فتلك حيلة العاجز «في التدبير يحيل على المقادير». وترفض الاستسلام لحكم الطغاة مثل فرعون.

وتشير كثير من الأمثال العامة إلى أن حقوق الإنسان في الحياة الكريمة وإشباع حاجاته الأساسية في الطعام والشراب والإسكان أولى من حقوق الله. فالله غني عن العالمين، والإنسان هو الأولى بالرعاية. فالإنفاق على أهل الدور أولى من بناء المساجد «كل لقمة في بطن جائع أخير من بناية جامع». وما يحتاجه البيت يحرم على الجامع «الي يلزم البيت يحرم على الجامع» حتى ولو كان الأمر مجرد حصر «حصيرة البيت تحرم على الجامع». ولا يجوز التصدق خارج المنزل إلا بعد كفو أهله «الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت»<sup>٢٣</sup>.

إن طبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي تجعل معركة حقوق الإنسان هي المعركة الرئيسية بعد استقلال الأوطان وحرية الشعوب. فالعالم العربي الآن يحاول منذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي إغلاق عصوره الوسطى، العصر

<sup>٢٢</sup> ذكر آدم، بني آدم في القرآن ٢٥ مرة.

• د. فاروق أحمد دسوقي: نظرات في القرآن الكريم حول حقيقة الإنسان، دار الدعوة، القاهرة،

١٩٨٣م.

<sup>٢٣</sup> حجة السلطة Argument of Authority.

التركي، وبداية عصوره الحديثة. فقد انقضت الفترة الأولى، عصر الإسلام الذهبي في القرون السبعة الأولى وأرخ لها ابن خلدون مبيئاً أسباب قيام الحضارة العربية الإسلامية وأسباب انهيارها، من البدو إلى الحضرة ثم إلى البدو من جديد. وهي الفترة التي تريد الحركات الإسلامية المعاصرة العودة إليها أو استعادتها أو أخذها نموذجاً ونبراساً. والفترة الثانية منذ ابن خلدون حتى هذا القرن سبعة قرون ثانية، عصر الشروح والملخصات، ساد فيها الغزو الخارجي، التتار والمغول والقهر الداخلي، الخلافة العثمانية، والتي حاول الإصلاح الديني منذ القرن الماضي وضع بداية جديدة لها. والعالم الإسلامي الآن ينهي السبعة قرون الثانية ويبدأ سبعة قرون ثالثة يتحول فيها من القديم إلى الجديد، ومن النقل إلى العقل، ومن النص إلى الواقع، ومن الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن النفس إلى البدن مثل عصر النهضة الأوروبي في القرن السادس عشر بعد أن انتهى الإصلاح الديني الذي بدأ منذ القرن الماضي. ترتبط قضية حقوق الإنسان إذن بالتحول التاريخي من الإصلاح إلى النهضة على الأمد القصير، وبالتحول التاريخي على الأمد الطويل من مرحلة العصر الوسيط الإسلامي إلى العصر الحديث الإسلامي الذي يقوم على العقل والحرية والمساواة والتقدم، والمثل التي ناضل من أجلها المعتزلة والفلاسفة قديماً، ورواد النهضة العربية حديثاً. قضية حقوق الإنسان هي جزء من كل، نضال تاريخي طويل من أجل تحويل مسار الحضارة الإسلامية كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى دون الاكتفاء بنقل النموذج الغربي أو قراءته قراءة إسلامية نصية. ولا يوجد إبداع فكري خارج الإبداع التاريخي. ولا توجد حقوق إنسان إلا في مسار التاريخ.



# المجتمع المدني بين التصور الإسلامي والمفهوم الغربي<sup>١</sup>

## أولاً: الثقافة العربية بين الاستهلاك والإبداع

لا يوجد مفهوم أصبح متداولاً وشائعاً في الثقافة العربية المعاصرة، في مراكز الأبحاث والجمعيات الأهلية والصحافة مثل مفهوم المجتمع المدني وما يتعلق به من مفاهيم موازية مثل حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، وحقوق المرأة، والتحول الديمقراطي. فهو عنصر من عناصر برنامج كامل يصدر إلينا من الخارج من أجل إبعاد الفكر عن برنامجه الخاص وإبداعه مفاهيمه وتصوراتهِ التي تعبر عن مرحلته التاريخية مثل التحرر والنهضة والثورة والإصلاح والتغير الاجتماعي والنقد الذاتي، والثقافة الوطنية والاستقلال. وهو برنامج للتصدير من ثقافة المركز إلى ثقافات الأطراف في مقابل برنامج ثقافة المركز والذي تشغل به الثقافة العالمية مثل العولمة وصراع الحضارات، ونهاية التاريخ، وثورة الاتصالات، والإدارة العليا، والتكنولوجيا المتقدمة. ولا توجد ثقافة تشرح متون غيرها وتقتصر على الحواشي والشروح مثل الثقافة العربية التي أجهدت نفسها في الشرح دون كتابة المتن حتى أصبحت ترقص على أنغام غيرها، وتدور في فلك الآخر، وكأننا ما زلنا في عصر الشروح والمخصصات في العصر المملوكي العثماني. والتقدم الوحيد هو شرح نص الغير بدل شرح نص النفس، مضغ غذاء جديد بدلاً من اجترار الغذاء القديم. وأصبحت هذه المفاهيم «نؤارة» البرامج الثقافية، والموضوعات الرئيسية في أجهزة

---

<sup>١</sup> بيروت، أغسطس ٢٠٠٢.

الإعلام المسموعة والمرئية. ولا يوجد مثقف جدير بهذا الاسم إلا إذا كان له باعٌ فيها بالكتابة أو التصريح وإعلان المواقف، بالرغم من نطق أسماء هنتجتون وفوكو ياما بنبرة أهل الريف أو أهل الصعيد. وحذا لو نطقها بالإنجليزية أو الفرنسية وتطرق إلى جذورها اليونانية واللاتينية خاصة لو كان من الأساتذة الجامعيين أو من السفراء المتقاعدين أو من المهاجرين الزائرين أو من مذيعي القنوات الفضائية باللغات الأجنبية. والغاية أخذ الثناء من الجمهور أكثر من التطرق إلى الموضوع.

وهي مفاهيم غير بريئة، ظاهرها العلم وباطنها الأيديولوجيا. لم يعد العلم فقط هو التكنولوجيا بل الأسس النظرية التي يقوم العلم عليها. ولم تعد الأيديولوجيا فقط هي النظم السياسية والاقتصادية كالرأسمالية بكافة أنواعها والاشتراكية بمختلف اتجاهاتها بل أصبحت مفاهيم مساندة للرأسمالية بعد نهاية عصر الاستقطاب. كانت الرأسمالية في عصر الاستقطاب تؤسس شرعيتها في الليبرالية في مقابل الشمولية، الأساس النظري للنظم الاشتراكية. وبعد انهيار المنظومة الاشتراكية بدأت الرأسمالية تبحث لها عن شرعية جديدة لها كي تجدها في العولة أي شمولية رأس المال الذي يتخطى حدود الأوطان. ويتطلب إسقاط الحواجز الجمركية بين الدول، والتخلي عن سيادة الوطنية للشعوب باسم العالم قرية واحدة، وثورة الاتصالات، ونهاية التاريخ. وكأن العولة آخر مرحلة من مراحل الرأسمالية. فقد توقفت عقارب الساعة. وانتهى تطور التاريخ، وبلغ الذروة، وستظل كذلك إلى يوم الدين. تشغل العولة سائر الشعوب في الأطراف بصراع الحضارات لإخفاء صراع المصالح. فالشعوب في الأطراف ما زالت مرتبطة بتراثها القديم المكون الرئيسي لحضارتها ومنظومة قيمها ولم تقطع بعد معه كما فعل الغرب الحديث. فتدافع الشعوب التراثية عن تراثها دون مصالحها، وعن ماضيها دون حاضرها، وعن ذاتها بعيداً عن هجمة غيرها. وقد أعلن الغرب لأول مرة عن ممارساته الفعلية في القضاء على لغات الشعوب المستعمرة وثقافاتهما حتى لا تكون أداة للتحرر فيما بعد، الجزائر فرنسية، وأمريكا إنجليزية أو فرنسية أو إسبانية أو برتغالية، وأفريقيا أنجلوفونية أو فرانكفونية، وسواحل جنوب شرق آسيا بريطانية أو إسبانية أو هولندية أو برتغالية ... إلخ. أعلن عما كان يخفيه. وصرح بما كان ينكره، مع أنه نفسه قضى على حضارته الخاصة بتدميرها بعد بنائها. فشتان ما بين مثل التنوير الأولى في القرن الثامن عشر، العقل والحرية والمساواة والإخاء والعدالة الاجتماعية والطبيعة والتقدم، وبين تدميرها الآن في عصر ما بعد الحداثة والتفكيكية والكتابات «ضد المنهج» و«وداعاً أيها العقل»، والإعلان عن «موت الإله» و«حياة الإنسان»، ثم «موت الإنسان» ولا حياة لأحد، وبداية عصر

العدمية المطلق، والكتابة من نقطة الصفر، والعود إلى العماء الأول حيث لا قانون ولا نظام ولا تناسق ولا انسجام بل فوضى شاملة في البداية وفي النهاية.

وكان من الطبيعي أن ينشأ رد فعل إسلامي ضد مفهوم المجتمع المدني وجميعياته المنتشرة في الوطن العربي والعالم الإسلامي باعتبارها تعمل في جدول أعمال غربي وبتدعيم مالي منه ودون أن تدرك بعمق النيات غير البريئة لواضعي مثل هذه المفاهيم ودون أن تؤصل حاجات المجتمعات في تراثها وثقافتها الشعبية. فقوي مفهوم الأمة، الذي يجمع الشعوب كلها في أخوة وبنية ورابط إنساني وتعاون إقليمي، وربما روابط سياسية دون أن تكون بالضرورة دولة إسلامية واحدة مترامية الأطراف كالشركات العابرة للقارات في عصر العولمة. المجتمع المدني ضد الدولة الإسلامية. والقانون المدني ضد الشريعة الإسلامية. المجتمع المدني هو المجتمع الوضعي. والقانون المدني هو القانون الوضعي. الأول يقوم على إرادة البشر، والثاني على إرادة الله. الأول نسبي والثاني مطلق.

الأول يعبر عن مصالح الطبقات أو الطوائف والمذاهب والعشائر والأجناس بينما الثاني يعبر عن المصالح البشرية العامة دون تحيز لصالح طائفة أو مذهب أو قوم. الأول علماني يقوم على الفصل بين الدين والدولة، الدين لله والوطن للجميع، الدين في علاقة الإنسان بالله والقانون في علاقة الإنسان بالمجتمع. بينما يقوم الثاني على رؤية إسلامية توحد بين الدين والمجتمع، أو تنعكس علاقة الإنسان بالله على علاقته بالمجتمع. ليس الإسلام ديناً كهنوتياً كما كان الحال في الدين في الغرب. بل هو دين اجتماعي وسياسي، أسلوب حياة وطريقة عمل. كما أن موثيق حقوق الإنسان في الغرب ونظريات العقد الاجتماعي إنما تقوم على معيار مزدوج في التطبيق، الدفاع عن المجتمع المدني داخل الحدود الجغرافية في الغرب ثم تدعيم أعتى النظم السياسية التي تقوم على التسلط والقهر خارج الحدود الجغرافية للغرب في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ليست القضية قضية مبدأ بل موضوع مصالح. فقد أصبحت المبادئ الآن في الغرب نسبية تتوقف على مقدار ما تقدم من مصالح. ويقدم المجتمع المدني الآن إلى شعوب العالم الثالث لأنه هو القادر على حماية الاستثمار الخاص والدفاع عن القطاع الخاص ضد هيمنة الدولة والتخطيط والقطاع العام.

كما ينشأ رد فعل حكومي لارتباط جمعيات المجتمع المدني بالتمويل الغربي وبتركيزها على ملفات حقوق الإنسان. وهي ليست في صالح النظم الحاكمة ملكية كانت أم جمهورية، رأسمالية أو اشتراكية، أئمة قريش أم ضباط الجيش. تستعملها النظم الغربية الأمريكية المعادية كسوط لإلهاب ظهر الأنظمة إذا ما هي خرجت عن بيت

الطاعة، وانتهجت سياسات وطنية مستقلة بعيداً عن مناطق النفوذ الغربية، والأحلاف الأمريكية والتطبيع مع الكيان الصهيوني. وهي في النهاية جزء من المعارضة المدنية تتعاون مع أحزاب المعارضة السياسية، وتدافع عن الديمقراطية والتعددية السياسية وحرية الرأي والتعبير. فهي جزء من حركة المجتمع والتي تريد الدولة السيطرة عليها ووضعها تحت المراقبة. وهي مصدر معلومات للقوى الغربية عن أوضاع حقوق الإنسان والتحول الديمقراطي في بلدان العالم الثالث وما تنشره ملفات منظمة العفو الدولية، وتقارير الأمم المتحدة عن حقوق الإنسان. كما أنها تتمتع بحماية الغرب لها من خلال أجهزة الإعلام. فهي نوع من «الصداع» المستمر لأنظمة الحكم. وقد نشطت في الآونة الأخيرة لدرجة أنها أصبحت أعلى صوتاً من أحزاب المعارضة الرسمية الحكومية الممثلة في البرلمان بحيث التف حولها الشباب بعد أن يؤسوا من الإصلاح عن طريق الحزب الحاكم أو الثورة عن طريق أحزاب المعارضة. وكانت في دوربان أكثر حضوراً وتأثيراً من الوفود الرسمية للحكومات. وما زال صوتها مسموعاً عبر الحدود. ولا يمكن اتهامها بالولاء الحزبي أو الانتساب الأيديولوجي. تدافع عن الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان والبيئة في كل مكان ومن خلال كل الثقافات. فما فرقته النظم السياسية وحدته الجمعيات الأهلية. وما أفسدته الدولة أصلحه المجتمع المدني. فهو الدولة البديلة التي تحكم من أسفل وليس من أعلى. وهي سلطة الشعب في مواجهة سلطة الحاكم. هي الحق فوق القوة في مقابل القوة فوق الحق، منطق النظم السياسية.

والحقيقة أن الخلاف بين المفهومين للمجتمع المدني هو في الحقيقة خلاف مزدوج. الأول صراع على السلطة بين الدولة وخصومها، الدولة التي تقوم شرعيتها على السلطة الوطنية وريثة حركة التحرر الوطني والتي لا تميل في سياستها يميناً أو يساراً نحو الغرب أو نحو الشرق. فالك لا يرد إلى أحد أجزائه. والقلب لا ينجاز إلى أحد أجنحته. وعادة ما يُشرّع لذلك باسم الوسطية ورفض المغامرة، والتضحية بالاستقرار السياسي، والدفاع عن الأغلبية الصامتة التي لا تدري عن اليمين واليسار شيئاً، وتحقيق مصالحها العامة في الخدمات. الصحة والتعليم والإسكان والغذاء والمواصلات. الدولة هو الأخ الأكبر. وأحزاب المعارضة يميناً ويساراً هم الأخوة الصغار، الضالون الأشقياء.

والخلاف الثاني في مصدر المعرفة. مفهوم المجتمع المدني مصدره الثقافة الغربية والتاريخ الغربي في حين أن تصور المجتمع المدني الإسلامي مصدره الثقافة الإسلامية والتراث الإسلامي. فالخلاف في مصدر المعرفة وليس في موضوع المعرفة، نشأة السلطة



في المجتمع. الخلاف في وسائل المعرفة، وليس في غاية المعرفة، حرية الفرد وديموقراطية الحكم. الخلاف ربما في لغة الخطاب، بين لغة العقل ولغة النقل. الأولى لغة عامة مفتوحة تقبل الحوار، والثانية لغة اصطلاحية خاصة تستبعد أكثر مما تتمثل. والثقافة العربية مولعة بالمصطلحات. واللغة ليست فقط وعاءاً للمعنى، بل هي الوجود أيضاً. تحيل إلى الأشياء قدر ما تحيل إلى المعاني. ويتشبه كل فريق بلغته ومصطلحاته وخطابه أكثر مما يتمسك بمعانيه وأهدافه وواقعه. فينشأ النزاع حول الخطاب، والقصد واحد.

### ثانياً: المجتمع المدني في المفهوم الغربي

نشأ مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي في القرن السابع عشر عندما بدأ لوك وهوبز يبحثان عن مفهوم جديد في مقابل الملكية والكنيسة. ففي الملكية المواطن رعية من الرعايا، وفي الكنيسة مؤمن في مجتمع المؤمنين. وفي كلتا الحالتين يستمد الوجود الإنساني مقوماته من خارجه، من السلطة السياسية أو السلطة الدينية. فجاء مفهوم المجتمع المدني كبديل عن الدولة والكنيسة. الإنسان فيه عضو بمحض إرادته. وتنشأ السلطة فيه عن طريق العقد الاجتماعي كما حددها لوك واسبينوزا في القرن السابع عشر، وروسو في الثامن عشر.

لذلك ارتبط مفهوم المجتمع المدني بمفهوم المواطن والمواطنة، والمساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين. وهو لقب واحد عام لكل الأفراد الذين ينتسبون إلى نفس المجتمع. وقد كان هو اللقب الأثير في الثورة الفرنسية قبل الرفيق في الثورة الاشتراكية الكبرى في روسيا عام ١٩١٧م. والأخ اللقب المفضل في الجماعات الدينية وباقي الألقاب الأسرية المجازية مثل الأب والابن والأم والأخت. وقد تعددت الألقاب في الملكيات مثل ملك وأمير ونبيل وكونت وبارون وولي العهد، وفي المجتمعات الدينية مثل القس والراعي والبابا والكاردينال. يعبر كل لقب عن وضع في التراتب الاجتماعي أو الكنسي. ولكل رتبة سلطة على الأخرى، وعلاقة الأدنى بالأعلى علاقة الطاعة العمياء، علاقة المأمور بالأمر وإلا فالطرد والحرمان.

جاء مفهوم المجتمع المدني مفهومًا متوسطًا بين الأسرة والدولة لحماية الفرد من الطابع البطرياركي للأسرة، الأب، والدولة، والحاكم، والتحول من النشاط الخاص إلى النشاط العام دون مروره بالسلطة السياسية. وهو عند هيجل خطوة نحو الدولة كما أن الأخلاق الفردية خطوة نحو الأخلاق الاجتماعية والتي تحقق المصالحة بين المصالح

الخاصة والمصالح العامة. واعتبرته النظم الشمولية التقليدية مانعاً من السيطرة على المجتمع، وحصناً في مواجهة الدولة. وهو مجتمع يحكمه قانون تضعه الدولة في مواجهة نفسها. يكفله الدستور. ولا يستطيع الأفراد ولا الجماعات ولا الدولة ذاتها اختراق قوانينه. فهو مجتمع متوسط، جسر مرور، بين الداخل والخارج، وبين الخاص والعام، وبين الفرد والجماعة، وبين الأسرة والدولة. يدين الفرد له بالولاء لأنه جزء من علاقاته الإنسانية وربما أكثر مما يدين بالولاء إلى الدولة. المجتمع المدني يتحد مع الحرية والعمل العام في حين أن الدولة تتحد مع النظام السياسي ومصالح الطبقة والنخبة الحاكمة والحزب الحاكم، والأيديولوجية التي تعطي الدولة شرعيتها. لا يعترض المواطن على المجتمع المدني فهو جزء منه وعنصر في حراكه الاجتماعي. وما يعاني منه في المجتمع مثل البيروقراطية إنما هي من صنع الدولة وقوانينها التعسفية. في حين يعادي المواطن الدولة ويصبح جزءاً من المعارضة العلنية أو السرية، السلمية أو المسلحة دفاعاً عن المجتمع ضد الدولة، ودفاعاً عن الأهالي ضد الحكومة، ونصرة للمحكوم من الحاكم، وأخذ حق المظلوم من الظالم. لا يخرج المواطن عن المجتمع، فالسك لا يخرج من الماء، ولكنه قد يخرج على الدولة للإفلات من شبكة الصياد. المجتمع تحكمه الثقافة ويحمل تبعته التاريخ في حين أن الدولة تحكمها مصالح النخبة الحاكمة. وقد تنحرف عن التاريخ وتزيفه. لا يكون المجتمع إلا في التاريخ في حين أن الدولة قد تكون خارج التاريخ.

ويتجلى المجتمع المدني في الاتحادات والهيئات والنقابات المهنية والروابط الاجتماعية والجمعيات الأدبية والعلمية. وهو النشاط العام للفرد الذي لا تستطيع الدولة السيطرة عليه ولا منعه بل تستطيع فقط تنظيمه بما يسمى قانون الجمعيات الأهلية أو المنظمات غير الحكومية. لها ممثلون في المنظمات الدولية وهيئات الأمم المتحدة. ولا حدود لنشاطها إلا في مجتمعات العالم الثالث التي ما زالت نظمها السياسية والاجتماعية غير مستقرة، حيث يحظر عليها النشاط الديني والسياسي، فالنشاط الديني مجاله الجمعيات الدينية، والنشاط السياسي مجاله الأحزاب السياسية. النشاط الديني يخاطر بالنعرات الطائفية والمذهبية. لذلك يضعف نشاطها لأن الدين والسياسة هما أهم محركين في مجتمعات العالم الثالث. وكما بدأ الغربيون يتراجعون عن الانضمام إلى الأحزاب السياسية، في الحكم أو في المعارضة، عمال أو محافظين، ديموقراطيين أو جمهوريين، ديموقراطيين اشتراكيين أو ديموقراطيين مسيحيين ... إلخ لصالح حزب الخضر دفاعاً عن البيئة، كذلك بدأ المواطنون في العالم الثالث يتركون النشاط السياسي العام للحكومة أو المعارضة

والعمل في الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية وفي مقدمتها جماعات حقوق الإنسان ومنظمات المجتمع المدني. فتغيير الواقع قيد أنملة خير من الخطابة السياسية. وتنشيط الجماهير وتوعيتها بحقوقها المدنية وحثها على التعليم والمشاركة السياسية والتصويت في الانتخابات والمظاهرات من أجل الحقوق النقابية وفرص العمل ضد البطالة أفضل من القرارات الفوقية التي تعطي القليل اختياريًا وليس انتزاعًا. فالحقوق تنتزع ولا توهب، تُكتسب ولا تمنح. تصعد من أسفل ولا تهبط من أعلى.

أصبح المجتمع المدني في المجتمعات الغربية أقوى من الدولة. إذ تقوم أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة والصحافة بدورها في الرقابة على أجهزة الدولة. وطالما كشفت الصحافة فساد أجهزة الدولة بما في ذلك مؤسسة الرئاسة ذاتها وإقالة الرؤساء ومحاكمتهم. فقد أجبر نكسون على الاستقالة بفضل ما كشفته الصحافة عن تنصت الحزب الجمهوري على الحزب الديموقراطي فيما يعرف بفضيحة «ووترجيت». وكاد ينال كلينتون نفس المصير بسبب فضيحة جنسية أخرى. لا يُخشى على المجتمعات الغربية من الانقلابات العسكرية أو حل المجالس النيابية، وإلغاء الأحزاب السياسية، وإيقاف الدستور، وتعطيل أحكام القانون، وإعلان الأحكام العرفية وحالة الطوارئ ومنع التجول، والحكم بالقوانين الاستثنائية. وقد كان ديجول محل انتقاد دائم بسبب «المادة ١٦» التي تعطي رئيس الجمهورية بعض السلطات في حالات الخطر في أثناء حرب الجزائر، وتهديد الجيش الفرنسي في الجزائر بالانقلاب على السلطة والاستيلاء على الحكم، من الجزائر إلى باريس. وتجد أوروبا الشرقية صعوبة للحاق بأوروبا الغربية لهذا السبب وهو عدم استقرار المجتمعات في أوروبا الشرقية، وتسלט الأحزاب الحاكمة، وضعف المجتمع المدني بل وتحريم المعارضة قبل انهيار المنظومة الاشتراكية. وكان الاتحاد السوفيتي في نفس الموقف أثناء الحكم الشمولي واضطهاد المعارضة والنفي إلى سيبيريا. وما زالت الصين تعاني من هذه الصورة التقليدية، سيطرة الدولة على المجتمعات خاصة بعد حوادث ميدان «السلام السماوي». وربما استطاعت بعض المجتمعات الآسيوية الاعتماد على الحركات الشعبية والتنظيمات النقابية بدورها في إحداث التغير المطلوب في النظم السياسية مثل حركات العصيان المدني في الهند أثناء التحرر من الاحتلال البريطاني، وثورة الشعب في الفلبين ضد ماركوس، وثورة الطلاب في إندونيسيا ضد سوهارتو، وربما أيضًا في أفريقيا، حركة النقابات العمالية في السودان لإسقاط النميري في ١٩٨٦م، والحركات الشعبية النسبية في العواصم العربية لمساندة الانتفاضة ولو كان تنضامًا

معنويًا وبموافقة النظم السياسية المحاصرة بين المطرقة والسندان، بين الشارع العربي من ناحية والضغط الأمريكي الصهيوني من ناحية أخرى.

أما في بلدان العالم الثالث فنظرًا لسيطرة الدولة على كافة النشاط الخاص والعام للمواطنين، أفرادًا وجماعات، قويت الدولة على حساب المجتمع باستثناء بعض الدول التي مرت بفترة ليبرالية كنظام للحكم مثل مصر في النصف الأول من القرن العشرين وقبل ثورة يوليو ١٩٥٢م. كما أن تجربة المجتمع اللبناني فريدة من نوعها من حيث إنها البلد العربي الوحيد الذي تتجاوز فيه قوة المجتمع المدني قوة الدولة ذاتها. فقد قام المجتمع نفسه بتنظيماته السياسية والمدنية بتحرير الجنوب من الاحتلال الصهيوني.

وما زال هو الحامي للنظام الديمقراطي الذي يقوم على التعددية السياسية والوحدة الوطنية في آن واحد. وقد أدت حركة المعارضة في البحرين إلى فرض وجهة نظرها على نظام الحكم. وقام مجلس الأمة في الكويت بدوره في الرقابة على جهاز الدولة. وتقوم النقابات والاتحادات في مصر والأردن بمقاومة شتى أشكال التطبيع مع الكيان الصهيوني. وتتناضل جمعيات حقوق الإنسان وروابط المجتمع المدني في تونس من أجل إقامة مجتمع وطني تعددي حر. وعندما يغيب المجتمع المدني، وعندما يغيب في تاريخ شعب فترة ليبرالية يتقاتل الفرقاء، الأخوة الأعداء كما هو الحال في الجزائر والصومال. لا يعني تقوية المجتمع المدني أن يكون ذلك على حساب الدولة وإضعافها. فالعلاقة بين المجتمع المدني والدولة ليست علاقة عكسية، إذا قويت الدولة ضعف المجتمع المدني، وإذا ضعف المجتمع المدني قويت الدولة. بل قد تكون علاقة طردية، حركة واحدة تقوى فيها الدولة الوطنية والإرادة المستقلة. وفي نفس الوقت يقوى المجتمع المدني حتى تضمن الدولة الوطنية بقاءها.

### ثالثًا: المجتمع المدني في التصور الإسلامي

ولا يكاد يختلف مضمون المجتمع المدني في المفهوم الغربي عن مضمون المجتمع المدني في التصور الإسلامي حتى لو اختلفت المعايير النظرية والوسائل العلمية والأهداف والغايات. فالمجتمع الإسلامي مجتمع مدني بطبعه. وقد لاحظ الفارابي ذلك من قبل أن الإنسان مدني بالطبع. كما أكد ابن خلدون بعد ذلك بما يزيد على أربعة قرون بأن العمران طبيعي في البشر.

الدولة في الإسلام بنت المجتمع وليس المجتمع ابن الدولة. نشأت نشأة طبيعية بتخلق مجتمع جديد داخل المجتمع القديم بناء على الدعوة الجديدة. ولما تحول المجتمع

القديم كله إلى مجتمع جديد، وكانت النبوة هي مصدر التشريع والباعث على الطاعة، أتت الخلافة لتسد الفراغ السياسي الذي تركته النبوة. فالسلطة نشأت تلقائيًا في المجتمع الجديد. ثم تحولت إلى المجتمع القديم بعد الفتح حتى أصبح للمجتمع الواحد سلطة واحدة تنظم أمور المجتمع بناءً على القانون الجديد. فالمجتمع هو الأصل، والدولة هي الفرع. ومن ثم يمكن أن يقال إن المجتمع المدني في التاريخ الإسلامي هو أصل الدولة ومنشؤها.

ولقد أبقى المجتمع الجديد على كثير من تشريعات المجتمع القديم حرصًا على التغير من خلال التواصل. فالمجتمع لا يتغير من خلال الانقطاع، من الجاهلية إلى الإسلام بل «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام»، وقد قام «حلف الفضول» بين القبائل قبل الإسلام على قيم إسلامية طبيعية، نصرة المظلوم، قبل نزول الوحي بها. فالفطرة أساس العقل والوحي والطبيعة. المجتمع هو العنصر المستمر في التاريخ، يصبح بعدها حاملًا للأيديولوجيات والشرائع والقوانين، اليهودية والمسيحية والإسلام.

وتنشأ السلطة في المجتمعات الإسلامية طوعية واختيارًا بناءً على اتفاق بين الناس عن طريق البيعة. فعند علماء أصول الدين «الإمامة عقد وبيعة واختيار». تنشأ السلطة السياسية عن طريق عقد بين «أهل الحل والعقد» أي أهل الاختصاص أو ممثلي الأمة بالمعنى الحالي عن طريق الأهلية أي العلم بالشرعية وبمصالح الناس أو عن طريق تمثيل أولي للعامة من أهل العلم. والعقد شريعة المتعاقدين كما أوضح أبو بكر في خطابه في سقيفة بني ساعدة بعد مبايعته التي يتعلمها جميع التلاميذ في المدارس بحيث أصبحت جزءًا من الثقافة الشعبية في اللاوعي الإسلامي، «إني وليت عليكم ولست بخيركم. إن أحسنتم فأعينوني. وإن أسأت فقوموني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم. فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم». فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية. يطيع المحكوم الحاكم طالما أطاع الحاكم القانون والدستور. فإذا ما خرق الحاكم شروط العقد من ناحيته انفسخ العقد وحق للمحكوم الخروج على الحاكم الظالم.

الحاكم ممثل للأمة وليس لله، والحكم للقانون وللدستور. الحكم الإسلامي ليس حكمًا «ثيوقراطيًا» يقوم على الاختيار الإلهي كما هو الحال في اليهودية التقليدية. وليس حكمًا ملكيًا وراثيًا كما كان الحال في إمبراطوريتي الفرس والروم ومملكة بيزنطة. هو حكم أقرب إلى حكم الناس بأنفسهم عن طريق من يختارونه أقرب إلى العقد الاجتماعي عند المعاصرين. والأمر شورى بين الناس ضد الاستبداد بالرأي والتفرد بالقرار. «فلا خاب من استشار». الديمقراطية في الغرب مفهوم كمي، سيادة رأي الأغلبية على الأقلية.

والشورى في الإسلام مفهوم كافي، احترام رأى الأغلبية للأقلية. وقد يكون الحق مع الأقلية. الديمقراطية في الغرب تعبير عن الإرادة العامة التي قد تختلط بالمصالح الفئوية في حين أن الشورى في الإسلام تعبير عن إرادة عامة تعبر عنها الشريعة الوضعية التي هي تعبير عن الإرادة الإلهية التي لا تنحاز لطائفة أو فئة أو طبقة ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾. هي شريعة العدل وعليه قام الميزان في السماء والأرض.

وللمؤسسات الاجتماعية الحق في الرقابة على الأسواق العامة وأجهزة الدولة. بل إن هذه الرقابة هي الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية والتي سماها الفقهاء «الحسبة» وكما كتب ابن تيمية وابن القيم «الحكومة الإسلامية» أو الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية. فالحكومة سلطة تنفيذية وليست تشريعية أو قضائية. التشريع للقانون، والقضاء للفصل في الخصومات. وهي السمات الرئيسية للمجتمع المدني في الفصل بين السلطات الثلاث.

كما يقوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدور الرقابة على أجهزة الدولة من خلال خطباء المساجد يوم الجمعة ودروس العصر. فالدين النصيحة. ويكون شرطه ألا يؤدي إلى منكر أعظم منه، وأن يكون العالم على علم بالموضوع حتى تصح النصيحة، ويستفيد بها أولو الأمر، وتحقق الصالح العام. تعي العامة مصالحها، ويتبصر الحاكم، ويتدبر في قراراته. ويقوم العلماء بدورهم في تجسير العلاقة بين الحاكم والمحكوم، حقوق المحكوم وواجبات الحاكم.

فإن استمر الحاكم في عصيان القانون، وعدم الأخذ بالنصيحة، إذا ما تهاون في «الذب عن البيضة»، وتقوية الثغور، وحماية الحدود، وإذا ما صالح الأعداء وتحالف معهم ضد مصالح الأمة أو صلى في الأرض المغصوبة فإن على العلماء الذهاب إلى القضاء لشكايته أمام قاضي القضاة المعين من الحاكم والذي لا يمكن عزله حفاظاً على استقلاله. وهو ما يعادل محاكمة الرؤساء أمام المجالس النيابية أو المحكمة الدستورية العليا أو مجلس الدولة. فإن عاد الحاكم إلى الحق بعد ثبوت التهمة عليه حققت الرقابة الشعبية دورها. وإن استمر في عصيان الحكم وفسخ العقد جاز الخروج عليه بقيادة علماء الأمة وقضاتها وقاضي القضاة.

والشريعة الإسلامية شريعة وضعية تقوم على رعاية المصالح العامة. وضعت ابتداءً تحقيقاً للمصالح، المحافظة على الحياة (النفس)، وحق الإنسان في البقاء، والعقل، وحق

الإنسان في المعرفة، والتعليم، والمعيّار العام الذي يتساوى أمامه الجميع (الدين) دون ازدواجية في التطبيق أو نسبية في الرؤية أو عدمية في الاتجاه، والكرامة والعزة (العرض) وحق الإنسان في الحياة الأبدية ضد الذل والامتهان، والثروات الوطنية (المال) ضد السفه والتبذير والاحتكار والاستغلال. كما وضعت الشريعة للامتنال أي للاقتناع بها طوعية واختياراً دون فرض أو جبر. كما وضعت للتكليف أي للتحقيق وإعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم. والحدود جزء من الواجبات مشروطة بإعطاء الحقوق. ولكل حد سبب وشرط مانع. فلا تطبق الحدود إلا بعد توفر أسبابها وشروطها وانتفاء موانعها. فلا تقطع يد سارق عن جوع أو بطالة أو مرض نفسي أو إذا كان المجتمع كله سارقاً، وكانت السرقة سلوكاً اجتماعياً عاماً للأغنياء قبل الفقراء. ولا يطبق حد الزنا إلا بعد تسهيل الزواج المبكر ومنع الإثارات من أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة. وتؤتي الأفعال بالنوايا الصادقة منعاً للاحتيال والتحايل. ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. ومن ثم لا يجوز تكليف ما لا يطاق.

هذه كلها سمات المجتمع المدني الحر الذي يشعر فيه المواطن بالانتماء إليه لأن السلطة فيه من اختياره، والقانون فيه يعبر عن مصالحه، والعدل فيه أساس الحكم، والقضاء فيه مستقل، وحرية الرأي فيه مكفولة، والجهر بالحق فيه واجب، وأعظم شهادة قول الحق في وجه حاكم ظالم، والساكت عن الحق شيطان أخرس.

مفهوم المجتمع المدني في الثقافة الغربية، وتصور المجتمع المدني في الثقافة الإسلامية متشابهان من حيث المضمون إن كانا مختلفين من حيث مصادر المعرفة والمصطلحات والظروف التاريخية لكل مجتمع. والصراع بين المفهومين أو التصويرين إنما هو تعبير عن حالة الاستقطاب النظري والعملي الشائع في واقعنا المعاصر بين الأخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، المحافظين والمجددين، التقليديين والإصلاحيين. الفريق الأول يدافع عن الخصوصية الثقافية، والفريق الثاني يدافع عن العالمية الثقافية. وكلا الموقفين صحيح. فلا خصوصية بلا عالمية، ولا عالمية بلا خصوصية. لا تنوع بلا وحدة، ولا وحدة بلا تنوع.

لا تهم المداخل النظرية لمتطلبات الواقع الراهن، وهي تقوية المجتمع المدني أمام سيطرة الدولة على كافة مظاهر نشاطه باسم القانون ومحاولة صياغة قانون جديد للجمعيات الأهلية لإخضاعها أكثر فأكثر لرقابة الدولة بدلاً من «الصداع» المزمّن الذي تحدّثه جمعيات حقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدني. المهم هو الموضوع أي المصلحة

الاجتماعية العامة مع احترام الأطر النظرية فيه حتى لا ينشأ صراع أيديولوجي بين الموروث والوافد. الأول يكفّر الثاني، والثاني يخون الأول. فيضعف الجناحان الرئيسيان، والبديلان الفعليان للقلب. فيقوى القلب على حساب الجناحين، وتزداد سيطرة الدولة على الجمعيات الأهلية والجمعيات مشغولة بأطرها النظرية، الموروث والوافد. لقد كانت الغلبة باستمرار لحركة المجتمع على ثبات الدولة. وإذا كان اللحاق بالنموذج اللبناني، أولوية المجتمع على الدولة، صعب المنال فإن استمرار النموذج الآخر، أولوية الدولة على المجتمع، صعب التحقيق. إنما التعادل بين النموذجين في نموذج ثالث، مجتمع قوي ودولة قوية، قادر على تحقيق المطالبين في آن واحد خاصة في هذا الوقت الذي يتم فيه حصار الدولة الوطنية وتفتيتها وتهميشها ليس لصالح المجتمع المدني ولكن من أجل التبعية للمركز الخارجي فيما يسمى بالعالم ذي القطب الواحد في عصر العولة.



# الإسلام والتنمية<sup>١</sup>

## الحوار النظري

### (١) مقدمة: الموضوع والمنهج

موضوع التنمية موضوع حديث ارتبط بالتجارب الاشتراكية في العالم الثالث بالرغم من أنه كان مفهوماً سابقاً على ذلك في النظم الرأسمالية والشيوعية على حد سواء. وتداخل مع مفاهيم النهضة والتقدم والإصلاح والإحياء والتغير الاجتماعي والنمو. ولكل لفظ دلالاته وسياقه. فالنهضة تعني الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى، وهو ما غلب على الثقافة العربية الحديثة منذ القرن الماضي عندما يشار إلى فجر النهضة العربية الحديثة أو الفكر العربي في معركة النهضة. والتطور يشير إلى التغير على مستوى الأحياء والعلوم البيولوجية كما هو الحال في نظرية. التطور في علم الأحياء والطبيعة الحية وانتقالها بعد ذلك إلى علم الاجتماع كما هو الحال في الداروينية الاجتماعية. وتركز على التواصل بين المرحلتين أكثر مما تركز على الانقطاع. والتقدم لفظ الماركسيون ويعني التقدم الاجتماعي والتاريخي للنظم السياسية ومراحل التاريخ. والإصلاح لفظ يفضله رواد الإصلاح الديني ويعنون به التغير في فهم العقيدة والشرعية فهماً أكثر عقلانية وحرية دفاعاً عن مصالح الناس. والإحياء مصطلح أصبح مستعملاً في الأدب العربي الحديث لوصف مدرسة إحياء القصيدة العربية القديمة. والتغير الاجتماعي هو التعبير

---

<sup>١</sup> «الإسلام والتنمية في آسيا»، مركز الدراسات الآسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١-١٧.

الأثير لدى الاجتماعيين مع التركيز على التنمية البشرية. والنمو مصطلح في الاقتصاد ويعني زيادة الإنتاج بصرف النظر عن البشر. وهو مفهوم أضيق من مفهوم التنمية الذي قد يشمل معاني هذه المصطلحات جميعها، تنمية الموارد وتنمية البشر.

وربط الإسلام بالتنمية محاولة كما هي العادة في الفكر العربي المعاصر لربط القديم بالجديد وإيجاد وحدة عضوية بين الموروث والوافد. وهو ما يؤكد حرف العطف «واو». فالإسلام موروث من اجتهادات القدماء، والتنمية معروفة من نقل المحدثين، نقلًا بنقل، مع اختلاف جهة النقل فحسب. والسؤال هو: ما الصلة بين هذين المصدرين للمعرفة؟ هل يقدمان معرفتين مستقلتين، مختلفتين متباعدتين أو متناقضتين أم أنهما يقدمان معرفتين متداخلتين متشابهتين متقاربتين وربما متمثلتين؟ وربما تكون المعرفتان متشابهتين من جانب، مختلفتين من جانب آخر كما هو الحال بين أي شيئين للمقارنة بينهما وإلا لما كان هناك داعٍ لتفرد الأشياء وتمايز بعضها عن البعض الآخر حتى بين المترادفات في اللغة، والشبيهين بين البشر، والمتماثلين في الطبيعة.

كما تدل واو العطف بين الإسلام والتنمية على المقارنة بين شيئين متخارجين، وحدتين موضوعيتين والمقارن بينهما طرف ثالث محايد يرصد جوانب التشابه والاختلاف بينهما. وهو أمر مستحيل نظرًا لاستحالة وجود الباحث المحايد الذي ينظر من عليّ وبتجرد تام على موضوعين في آن واحد هما في الوقت نفسه جزء منه، الإسلام والتنمية. وقد يميل إلى الإسلام أكثر مما يميل إلى التنمية إذا كان سلفي الاتجاه. وقد يميل إلى التنمية المعاصرة أكثر مما يميل إلى الإسلام إذا كان عصري الاتجاه. وقد يميل إلى الجمع بين الاثنين، يقرأ الإسلام في أدبيات التنمية، ويؤول أدبيات التنمية من خلال الإسلام، إذا كان تحديثي الاتجاه. يجمع بين الاثنين على نحو انتقائي دفاعي تقريظي وعطي. كما يستحيل تخارج موضوعين نظرًا لأن منطق الهوية والاختلاف ينظم الأشياء، ويعم الكون، وتحتمه طبيعة الذهن وبنية العقل والقياس.

وقد تعني واو العطف، وهو ما يحدث بالفعل، قراءة طرف من خلال طرف آخر، قراءة الإسلام من منظور التنمية، وهو ما لا يمكن نفسيًا وثقافيًا نظرًا لأن الإسلام، وهو الموروث، أقرب إلى ذهن القارئ من التنمية، وهو الوافد. وقد يلعب الموروث لا شعوريًا دور الأصل، والوافد دور الفرع بحثًا عن الأصالة إذا ما كان الباحث إسلامي الاتجاه. لذلك لم يبقَ إلا قراءة التنمية من منظور الإسلام. وهو الأقرب، نظرًا لأن لثقافة الأنا الأولية على ثقافة الآخر، فهي الأصل وهو الفرع وفقًا للتقريب. وحتى لو كان الباحث

عالمًا موضوعيًا أقرب إلى البحث عن الأشياء ذاتها بصرف النظر عن مصادرها المعرفية فإنه يحاول الحفر في الموروث لبحث مقومات التنمية أكثر مما يتجه نحو الوافد لنقله ونقده من أجل تجاوزه. إذ يصعب التخلي عن الوافد باعتباره ثقافة العصر والرؤية التي من خلالها يتم الحفر في الموروث. فالذهن لا يعمل إلا من خلال تصورات ورؤى. يختلط فيها القديم بالجديد في فهم العصر.

والآن، هل يمكن الحديث عن الإسلام ككل؟ ومن أي مصدر يؤخذ الإسلام؟ هل من نصوصه الأولى، الكتاب والسنة وقد تعددت التفسيرات والاجتهادات فيهما عبر العصور؟ هل من العلوم الإسلامية العقلية النقلية القديمة، الكلام والأصول والفلسفة والتصوف؟ ولكل علم نظراته التي تتعلق بموضوع التنمية مثل الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى في علم الكلام، وحقوق الإنسان والحاجات الأساسية والمصالح العامة في المقاصد الشرعية في علم أصول الفقه، والسياسات المدنية عند الفارابي، والرقى الروحي من خلال الرياضيات والمجاهدات عند الصوفية. هل يمكن الاعتماد على العلوم النقلية الخالصة كالقرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه وهناك نظرات في كل علم تتعلق بموضوع التنمية، آيات القرآن والأحاديث النبوية الخاصة بالزراعة والأرض والماء والموارد والمعادن، ونظرات المفسرين في خلافة الإنسان على الأرض والسعي والكد والكسب والعمل والرزق، وحياء الرسول كنموذج إرشادي للزراعة والتجارة والصناعة، والفقه باعتباره تنظيمًا للمعاملات من إجارة ومزارعة وصيد وذبح وغنائم وخراج وقضاء وأوجه الصرف من بيت المال؟ هل يمكن الاعتماد على العلوم الإنسانية القديمة، اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، وبها أيضًا نظريات تتعلق بالتنمية خاصة التحليل اللغوي الاشتقاقي للألفاظ، وما زخر به الأدب العربي من حديث عن الحيوان والنبات والمعادن، وتصورات الأرض والطبيعة في الجغرافيا، وما تمد به الروايات من قدرة القدماء على تنمية الموارد وطرق الزراعة والري ورفع المياه وإن لم تظهر التنمية كمفهوم نظري؟

وهل يمكن الحديث عن التنمية ككل؟ هناك مدارس عديدة في التنمية وأنواعها والتصورات التي تقوم عليها مثل التطورية Developmentalism التي تقوم عليها التنمية المادية، والارتقائية التي تقوم عليها التنمية الروحية أو التقدم الذي تقوم عليه التنمية البشرية. وهناك أنواع متعددة للتنمية، اقتصادية واجتماعية وثقافية ونفسية وذهنية بين قطبين رئيسيين، التنمية الطبيعية والتنمية البشرية، تنمية الموارد وتنمية القدرات. وهناك تنمية وقتية لغرض محدود، قصيرة الأجل وتنمية مستدامة طويلة الأمد. وهناك تنمية تقوم على الاعتماد على الخارج في التمويل والتخطيط والإشراف، وتنمية

بالاعتماد على الذات. وهناك تنمية أوتوقراطية أو بيروقراطية، وتنمية تقوم على المشاركة الشعبية. فأى نوع من أنواع التنمية تقتزن بالإسلام؟<sup>٢</sup>

وكما أن هذه الأنواع للتنمية لا تخلو من أيديولوجيات، بين الاشتراكية والرأسمالية، الوطنية والكوكبية، الإقليمية والعولمة كذلك لا يخلو فهم الإسلام من تيارات اعتزالية أو أشعرية في العقيدة، عقلية أو إشراقية في الفلسفة، حنفية أو شافعية أو مالكية في الفقه، وسلبية أو إيجابية في التصوف، إسلام في صالح الحكام، إسلام فقهاء الحيز والنفاس وفقهاء السلطان، وإسلام في صالح المحكومين، إسلام فقهاء الشعب والمضطهدين، فقهاء المقاومة والثورة والمعارضة والخروج على الحاكم على الظالم. فأى أنواع التنمية يتم عطفها على أي مدارس الإسلام وتياراته الفكرية ومذاهبه الفقهية واتجاهاته الفلسفية وطرقه الصوفية؟ ولما كان الإسلام والتنمية معًا يتعاملان مع المجتمع وطبقاته فإن كليهما يخضع لنفس البنية الاجتماعية. فالتنمية الرأسمالية مثل التفسير الرأسمالي للدين، والتنمية الاشتراكية مثل التفسير الاشتراكي للدين، والتنمية الأوتوقراطية مثل تصور فقهاء السلطان للدين، والتنمية الشعبية مثل إجماع الأمة، والتنمية الوطنية مثل الإسلام الوطني، والتنمية الدولية المتعددة الجنسيات مثل الإسلام العقائدي الشعائري الذي يتجاوز حدود الأوطان والإرادات الوطنية المستقلة للشعوب.

لذلك تتعدد المادة العلمية التي يمكن تحليلها من أجل تناول موضوع الإسلام والتنمية من كل مصادر الإسلام النصية التاريخية، وكل أيديولوجيات التنمية رأسمالية أو اشتراكية، وهناك القرآن والسنة وكل المصادر التراثية القديمة في الإسلام. وهناك الدراسات والمصادر الغربية الحديثة في موضوع التنمية. وهناك الدراسات العربية الحديثة التي في الغالب ما تنهل من المصادر الغربية مع إعادة صياغتها بناء على التجارب التنموية العربية الحديثة<sup>٣</sup> وهناك عدة دراسات رائدة خاصة في باكستان وفي ماليزيا عن الإسلام والتنمية الشاملة. فباكستان شرعيتها في الإسلام، وماليزيا نهضتها

<sup>٢</sup> C.A Mallman, ed.: Human Development in its human context. Hodden and Stonhton .London 1986

• Development as social transformation: Reflections on the Global problematique, UNU, Hodden and Stonhton, London 1985.

<sup>٣</sup> انظر مثلاً د. عمرو محيي الدين، «التخلف والتنمية»، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.

ترجع إلى رؤيتها الحضارية الإسلامية. وكل مادة علمية هي انتقائية بالضرورة؛ إذ لا يمكن حصر مادة متوافرة على مدى أكثر من نصف قرن منذ مطلع الخمسينيات. ويمكن الاعتماد بالإضافة إلى منهج تحليل النصوص منهج تحليل الخبرات المشتركة الفردية والاجتماعية التي مر بها هذا الجيل الذي عاصر تجارب التنمية صعودًا وهبوطًا، في البداية والنهاية وعاصر حصارها بين النقل عن التجارب الاشتراكية وأقلمتها طبقًا للظروف العربية أو الأفريقية. وهو الجيل الذي يعاصر الآن بروز الإسلام كاختيار وبدل، مما يقلل الاعتماد على المصادر المدونة من التراث القديم أو من التراث العربي في موضوع التنمية. كما أن البدهة العقلية والرؤية الحسية والتجربة المشتركة بين المؤلف والقارئ من مقاييس الصدق.

## (٢) التصورات السلبية للتنمية

وهي التصورات الموروثة والتي تحولت إلى بنية في الثقافة الشعبية وفي ممارسات الحياة اليومية، وتحدد رؤي الإنسان للعالم، حاكمًا أو محكومًا. وهي أقرب إلى التصورات العامة للكون منها إلى فلسفات التنمية، التصورات العامة للطبيعة ودور الإنسان وفاعليته فيها، صلة الإنسان بالله وبالعالم، حياته ومماته وسعادته وشقاوته، دنياه وآخرته. وقد تصارع تصوران. الأول أن الطبيعية ثابتة، تخضع لقوانين مطردة ومنها العلية أو السببية. وقد دافع المعتزلة عن هذا التصور خاصة أصحاب الطبائع، والفلاسفة خاصة ابن رشد في دفاعه عن السببية ضد إنكار الغزالي لها. وهو ما يسمح بالعمل في الطبيعة والثقة بقوانينها وبالتالي تنميتها اعتمادًا على الجهد الذاتي. والإنسان فاعل في العالم، وأفعاله تبقي فيه أثرًا منه. فالعمل هو جوهر الإيمان. ومن لا عمل له لا إيمان له كما هو الحال عند الخوارج. ولم يبقَ هذا التصور في الموروث الثقافي القديم بعد أن تمت إزاحته مع استبعاد المعارضة السياسية. فقد كان المعتزلة مع الخوارج من أهم فرقتين للمعارضة السنية العلنية في الدولة الأموية. الأولى بالفكر، والثانية بالسلاح. والثاني أن الطبيعة لا تخضع لقوانين ثابتة، وأن حركتها وسكونها من خارجها، وأن الفعل الإنساني غير مضمون الأثر فيها. فالإنسان ليس سيد الطبيعة بل هو غريب فيها، طارئ عليها. وقد لا يساعد هذا التصور على وضع أي خطط للتنمية لأن الإنسان ليس الفاعل الأوحدها. فالآجال والأرزاق والأسعار والغنى والفقر من الله وليس من البشر. وقد تبني هذا التصور الأشاعرة والصوفية. الله هو الفاعل الحق، وما دونه فاعل

بالمجاز. والطبيعة وُجِدَتْ بعد أن لم تكن، وتفنّى بعد أن كانت. ولا يبقى من الإنسان إلا رحمة ربه. ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ \* وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. والإنسان بإيمانه. تكفه التمتمة بالشفقتين والإعلان باللسان عن الشهادتين حتى ولو أضمر في قلبه الكفر، حتى ولو كانت أعماله غير مطابقة لإيمانه أو لم تكن له أعمال على الإطلاق. فالله رحيم بالعباد.

وقد استقر هذا التصور الأشعري الصوفي في الثقافة الشعبية منذ أكثر من ألف عام مما وضع بعض العوائق الثقافية أمام التنمية ودون أن تنجح التنمية عن طريق الدولة البيروقراطية أو العسكرية. فهناك عديد من الأمثال العامة يستشهد بها الناس كما يستشهدون بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ففي المجتمعات التراثية تكون السلطة للنقل وليس للعقل. وهي أمثلة أقرب إلى الجبر منها إلى الاختيار بعد أن تحول الكسب الأشعري إلى جبر جهمي بفضل التصوف ومقامات الصبر والتوكل. كما تدل الأمثال العامة على إنكار الأسباب، والربط بين العلة والمعلول إيثارًا لمعاني البركة والاتكال، وتفويض كل شيء إلى الله والنصيب والرزق المقدر والاعتماد التام على المشيئة الإلهية.<sup>٤</sup> ويتحول النصيب والرزق إلى قدرية شاملة. فالله لا يرزق إلا بحساب، ولا يعطي الإنسان إلا قدر ما يحتاج إليه، وبالتالي يقل السعي ويضعف الاجتهاد. ولا يبقى للإنسان إلا الصبر.<sup>٥</sup>

وإذا كانت التنمية قد ارتبطت بمفهوم التقدم. فقد تنازع مفهوم التقدم في الثقافة الموروثة تصوران: الأول أن التقدم يتجه نحو الكمال بصرف النظر عن مسار التقدم إلى أعلى نحو التنزيه أم إلى الداخل نحو استقلال الوعي الإنساني عقلاً وإرادة. الوحي تقدم، من مرحلة إلى مرحلة، من آدم حتى محمد، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام.

---

<sup>٤</sup> وذلك مثل: «خليها في قشها تيجي بركة الله»، «خذ من عبد الله واتكل على الله»، «الرب واحد والعمر واحد»، «على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد»، «ما لك متربي قال من عند ربي»، «رزق يوم بيوم والنصيب على الله». «رزق الهبل على المجانين»، «من عمود لعمود يأتي الله بالفرج القريب»، «المفلس في أمان الله».

<sup>٥</sup> وذلك مثل: «ربك رب العطا يعطي البرد على قد الغطا»، «ربنا ريح العريان من غسيل الصابون»، «ربنا ما يقطع بك يا متعوس يروح البرد ويجي الناموس»، «المتعوس متعوس ولو علقوا على راسه فانوس»، «إن صبرتم نلتم وأمر الله نافذ وإن ما صبرتم قبرتم وأمر الله نافذ»، «الغيرة مرة والصبر على الله»، «ما ورا الصبر إلا القبر».

وبعد اكتمال الوحي يستمر التقدم من خلال الفعل الإنساني، وتحقيق الوحي كمثل أعلى للطبيعة. الغد أفضل من اليوم، واليوم أكمل من أمس. وهو أحد معاني الأمل ورفض اليأس من رحمة الله والقنوط منها. وهو تصور يساعد على التنمية والأمل في مستقبل أفضل. وتوضع خطط التنمية بناءً على التخطيط للمستقبل والإعداد له.

والتصور الثاني هو أن الإنسان ما زال قاصرًا بعقله عن الفهم وإرادته عن الاختيار، وأن العقل ما زال في حاجة إلى وصي وهو النبي. ونظرًا للبعد عن عصر النبوة اليوم فإن التاريخ بعدها في انهيار مستمر، جيلاً وراء جيل. السلف خير من الخلف. حافظ السلف على الصلوات، واتبع الخلف الشهوات. وأفضل القرون قرن النبوة ثم الخلافة ثم التابعون ثم تابعو التابعين. ويقل الفضل جيلاً وراء جيل إلى يوم الدين. ومن هنا نشأ تاريخ الطبقات، طبقات المعتزلة، وطبقات الحنابلة، وطبقات الشافعية، وطبقات الأطباء، وطبقات الصوفية، والطبقات الكبرى. خير القرون قرن الرسول. والخلافة من بعده ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضوض. وجاء الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء. والنتيجة الحتمية لذلك ضرورة وجود حاكم قاهر يأخذ الناس بالنواصي ليمنع الانهيار الحتمي للتاريخ، تبريراً للسلطة المطلقة. لذلك تنشأ بعض الحركات السلفية للعودة إلى الماضي. فالطريق إلى المستقبل هو الرجوع إلى الوراء في عصر ذهبي يُعاد إليه من جديد. ولن يقوم المهدي المنتظر إلا في آخر الزمان لرفع التاريخ بعد انهياره، وإقامة العدل بعد الظلم، وتعود حياة الروح إلى جسد التاريخ بعد انطفائها. وقد نشأ التشريع كرد فعل على هذا التصور المنهار للتاريخ، وقُدمت الإمامة باعتبارها استمراراً للنبوة ومحركها ومبلغها ومبرزها ومؤولها. فالحق قادم والظلم مولٌّ وسيظهر الإمام فيما بعد يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً في حركة سرية. فلا يفل الحديد إلا الحديد، ولا يقوى على السلطان الجائر إلا الإمام العادل، ولا يقوى على الحاكم المتأله في السلطان إلا الإله المتجسد في الإمام.

وقد استقر في الثقافة الشعبية التصور الثاني القائم على الانهيار مما يفسر روح التشاؤم واليأس والإحساس العام بالانهيار التام في كل شيء. وهو ما لا يساعد على التنمية والأمل في المستقبل والتخطيط والإعداد له. فالقديم أفضل من الجديد، والماضي أفضل من الحاضر. ومن علامات الساعة نهاية الإيمان على الأرض، والأجداد أفضل من الآباء، والآباء أفضل من الأبناء، والأبناء أفضل من الأحفاد. ومنذ الشعر العربي القديم وهياج الذكريات والبكاء على الأطلال تكشف الأغاني الشعبية الحديثة حب الماضي،

والحنين إليه، المدن والسكن، والأسعار والحياة والأخلاق والأنس والراحة في الفردوس المفقود.<sup>٦</sup>

وإذا ارتبط مفهوم التنمية بالسلطة، سلطة إصدار القرار ومتابعة تنفيذه فهناك تصوران موروثان للسلطة: الأول يجعل السلطة ممثلة للشعب ونابعة منه. فالإمام عقد وبيعة واختيار. والعقد شريعة المتعاقدين، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والخروج على الحاكم الظالم واجب شرعي بعد النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاضاته أمام قاضي القضاة. وصفات الإمام الكاملة مثل العدل والقوة لا تغني عن المؤسسات المستقلة كالقضاء. والثاني أن الإمام من قبيلة معينة، قريش، وتظل الخلافة فيها إلى يوم الدين، وأن الطاعة للإمام واجبة حتى ولو عصى الإمام اتقاء الفتنة. وهو نفس التصور الذي استمر عند الفلاسفة خاصة الفارابي في «آراء أهل المدينة الفاضلة»، في ضرورة الطاعة لرئيس المدينة، الله أو النبي أو الملك أو الفيلسوف أو الإمام. وكلها أسماء مترادفة. ثم تتدرج الطبقات الاجتماعية إلى أسفل حتى الدرجة الدنيا من الصيادين والفلاحين والعمال. فلو ثار جزء منها فإنه يجوز بتره. فالأولى بتر عضو فاسد بدلاً من أن تنتقل العدوى إلى سائر الأعضاء، ويبقى الجسم كله صحيحاً معافى. وهو ما ظهر أيضاً عند الصوفية في مدينة الأقطاب والأبدال وضرورة الرئاسة لقطب الأقطاب أو بدل الأبدال في النظام الكوني، وضرورة الطاعة المطلقة للشيخ من المرید في الطرق الصوفية.

واستمر في الثقافة الشعبية التصور الثاني كالعادة طبقاً لنفس البنية التي تعطي الأولوية للأعلى على الأدنى، وللرئيس على المرءوس، وللحاكم على المحكوم، ولله على العالم، وهي الأمثال العامة التي تدعو إلى تملق الحكام ومداونتهم واتقاء أخطارهم.<sup>٧</sup> إن التصورات القديمة الموروثة من القدماء بعد ترسيخها في الثقافة الشعبية أقرب إلى معوقات التنمية منها إلى مقوماتها. وإنها لمستولية المحدثين الاكتفاء بالنعي على القدماء والتوجه نحو المحدثين في الغرب لإيجاد مطالبهم دون تطوير للثقافة الموروثة القديمة بزحمة معوقاتهما، وغرس مقوماتها سواء في موضوع التنمية أو في غيره من أجل إعادة بنائها على أسس جديدة اعتماداً على المدارس الفكرية التي تمت إزاحتها

<sup>٦</sup> وذلك مثل «مين فات قديمه تاه».

<sup>٧</sup> وذلك مثل «إن كان لك عند الكلب حاجة قول له يا سيدي»، «بات مظلوم ولا تبات ظالم».



منذ القرنين الخامس والسادس الهجريين مثل الاعتزال في العقيدة، والمالكية في الفقه، والرشدية في الفلسفة، والحلاجية في التصوف. فإذا ما استعصى هذا العمل الثقافي الذي ينبغي تجاوز ما يقرب من ألف عام من أحادية الطرف في الفكر والتي أصبحت من معوقات التنمية، وإذا ما احتاج إلى وقت طويل وعمل عدة أجيال لا ينتكس جيلاً بعد جيل، وإعادة الاختيار بين بدائل أخرى تم استبعادها من قبل ولم تستقر كمكون رئيسي في الثقافة الشعبية، وإذا لم يسعف لمواجهة حجم التحديات المعاصرة حينئذٍ يمكن إنشاء مدارس فكرية جديدة تقوم على اجتهادات جديدة. فقد تغيرت الظروف القديمة، ونشأت ظروف جديدة تحتم قراءات جديدة للنصوص بناءً على احتياجات العصر بدلاً من حصار الحاضر بين قديم موروث غير مطابق للعصر، وجديد منقول غير مطابق للعصر أيضاً. فزمان القدماء وزمان المحدثين من الغرب غير زمان العصر. والحاضر لا يمكن رده إلى ما هو أقل منه في الماضي ولا إلى ما هو أكثر منه في المستقبل. وعلى هذا النحو تتطور الثقافة، وتتجدد من الداخل عبر التاريخ وعلى نحو متصل بدلاً من إحداث الانقطاع فيها، وتحافظ على وحدتها بدلاً من حصارها بين ثنائية القديم والجديد.

### (٣) التصورات الإيجابية للتنمية

ويمكن إيجاد مقومات للتنمية في التصور الإسلامي للعالم بعد تجاوز الاشتباه القديم الذي جسده الصراع بين الأشاعرة والمعتزلة في العقيدة حول الله والعالم، والحنبلية والمالكية حول النص والمصلحة، والحنفية والشافعية حول الرأي والأثر إلى قراءة جديدة للعناصر المكونة لأيديولوجيات التنمية في القرآن، وهو المصدر الأول للفكر الإسلامي.

صحيح أن لفظ التنمية لم يرد في القرآن. وورد في السنة لفظ «نمى» بمعنى كذب وهو ليس المقصود. وفي صيغة اسمية «نماء» بمعنى تطور وخير وأمل.<sup>٨</sup> ووردت ألفاظ في القرآن لها نفس الدلالات مثل أرض وماء وعيون وخضرة وشجر ونبات وثمار وبقول وفواكه وحبوب وتين وزيتون ورمات وأعنان وكل ما يتعلق بالزراعة، وطير وسمك وصيد وكل ما يتعلق بالثروة الحيوانية، وفلك وبحر وبغال وحمير وخيل وكل ما يتعلق

<sup>٨</sup> وذلك في «حسن الخلق نماء وسوء الخلق شؤم»، «والعمل بما فيه نماءه ومصلحته وكراب أرضه»، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ص ٧، ص ٤.

بالنقل والمواصلات، وربح وتجارة وكسب وبيع وشراء وكل ما يتعلق بالتجارة، وحديد ونار ونحاس وكل ما يتعلق بالمعادن والثروة المعدنية.

لقد ورد لفظ الأرض في القرآن وتكرر مئات المرات معظمها بألف ولام التعريف دون ضمائر ملكية مما يدل على أن الأرض ميدان للسعي والكد والكبح والعمل والإنتاج، كملكية عامة.<sup>٩</sup> ولا توجد تنمية بلا أرض تكون موضوعاً لتنمية الموارد. والأرض واضحة وبارزة في القرآن الكريم، تقرن بالله في ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾. فالعمل في الأرض فلاحه وحرثاً وحصدًا وزرعاً وتعديداً وبناءً وعمراناً هو تعامل مع الألوهية تمامًا مثل الصلاة.

والأرض هي الأرض الخضراء التي إذا نزل عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج، وليست الأرض الصفراء والمملوءة بالهشيم الذي تذروه الرياح. ينزل عليها الماء من السماء فتصبح مخضرة. وتحيا بعد موتها بعد أن كانت هامدة ساكنة خامدة خاملة. ينزل من المعصرات الماء التجاج فتنبت الأرض الحب والنبات. وينزل الماء من السماء فتنبت الأرض حقائق ذات بهجة. كما تتفجر من الأرض العيون بعد أن ينزل الماء فيسلك في ينابيع الأرض. وبعد شقها وحرثها وبذرها وزرعها والعمل فيها والكد عليها والسعي إليها تنبت الزرع والشجر والنخل الباسقات ذات الطلع النضيد والقطوف الدانية. والنخل والزرع مختلف أكله. وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل. يأكل منها الإنسان الثمار والحبوب والبقول والقثاء والفول والعدس والبصل. وعلى الإنسان حماية الزرع، فإن نقصه بلوى. فلا يكون العمران إلا في الوديان المزروعة حيث تبدأ التجمعات السكانية الأولى. بل إن صورة جنات النعيم إنما أتت على منوال جنات الأرض. لذلك خص الفقهاء في الأحكام السلطانية باباً خاصاً «في إحياء الأموات واستخراج المياه» بناءً على حديث «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له».

كما يركز القرآن الكريم على الثروة السمكية والحيوانية والطيور والسمك الطري في البحار للصيد، والطيور في السماء ولحومها مما تشتهي الأنفس. والأنعام حلال طعامها وتوظيفها في الحرث واستعمالها في النقل، فيها دفء ومنافع، ومن جلودها تصنع الخيام والمنازل والخيول والبغال والحمير للركوب والانتقال وللزينة. والفلك تجري في البحر بما ينفع الناس للتجارة عبر البحار.

<sup>٩</sup> ورد اللفظ ٤٦٥ مرة منها ٤٥٣ بلا ضمائر ملكية، ٤٥١ مرة بألف ولام التعريف.

وبالأرض أيضًا بالإضافة إلى الثروة الزراعية والحيوانية، الثروة المعدنية من ذهب وفضة ونحاس وحديد للتصنيع وليس للحلي والتزين والتفاخر والاستهلاك. فقد طلب الإسكندر زبر الحديد. وأذاب داود ولان له الحديد. وتحتمي الناس بمقاطع الحديد. ففي الحديد بأس شديد في الحرب ومنافع للناس في السلم.

ومهمة الإنسان في الأرض إعمارها والعمل والكبح والسعي فيها. فقد خلق الله الإنسان لإعمار الأرض. وجعلها له مهادًا ووضع له فيها رواصي وأوتادًا. وسخر له الشمس والقمر والجبال والرياح والأنهار والسحاب والبحر والطير والفلك وكل ما في الأرض لصالحه. ومفهوم «التسخير» في القرآن مفهوم رئيسي يحدد علاقة الإنسان بالطبيعة.<sup>١٠</sup> فالطبيعة طيعة للإنسان. والأنهار تقام عليها السدود كما فعلت الملكة سبأ في سد مأرب. والإنسان قادر على التكيف مع قوانين الطبيعة وإعادة توظيفها لصالحه. يتخذ الإنسان من السهول قصورًا، وينحت من الجبال بيوتًا، ويجعل من جلود الأنعام خيامًا متنقلة أيام الظعان. وينيرها بالضوء كما أثار الله السماء بالمصابيح وزينها بالنجوم.

وبالرغم من نقد ابن خلدون للتجارة باعتبارها عملًا غير منتج وأخلاق التجار التي تقوم على الربح إلا أن صورة التجارة المزدهرة والربح والسعي في الأرض والكبح صورة إيجابية. بل إن العلاقة مع الله تم تصويرها علاقة ربحية كما فعل بعض الفلاسفة مثل بسكال في رهانه على الحياة الأبدية بلغة المكسب والخسارة. فالإيمان يقوم على رهان كاسب. إذا خسر الإنسان فإنه لا يخسر شيئًا وإذا كسب فإنه يكسب كل شيء. والكفر يقوم على رهان خاسر. إذا كسب الإنسان فإنه لا يكسب شيئًا وإذا خسر فإنه يخسر كل شيء. وهو ما قاله أيضًا الشاعر العربي:

قال الطبيب والمنجم كلاهما      لا تُحشر الأجساد قلت إليكما  
إن صح قولكما فلسنت بخاسر      وإن صح قولي فإلخسارة عليكما

والبيع غير الربا. البيع عن تراضٍ في بضاعة حاضرة، به مكسب وخسارة. والربا مضمون بالإكراه واستغلال الطرف القوي للطرف الضعيف. والتجارة تحتاج إلى نقل

<sup>١٠</sup> وردت مشتقات لفظ «سخر» في القرآن ٢٦ مرة.

بحري وبري وجوي. فالفلك تسري في البحر كالأعلام. والدواب على الأرض تجوبها. والطير صافات في السماء. ﴿سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾.

ويعطي القرآن درسًا في التنمية في سورة يوسف والتخطيط للمستقبل عندما رأى فرعون في منامه ﴿سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ﴾. أوله يوسف بضرورة الاستعداد في أعوام الرخاء لأعوام القحط بتخزين الحبوب ووضع مفهوم المدخرات العينية بالإضافة للمدخرات المالية من الخراج والزكاة والصدقات. فكل ثمر يثمر له حق يؤدي وقت الحصاد، وكل أرض لها خراج. وكل مال عليه زكاة، ضد الجوع وسوء التغذية والقحط والفقر<sup>١١</sup> كما ينقد القرآن الترف والإسراف والتبذير والهدر كما تمارسه الطبقات الغنية التي تبغي الإبقاء على ثرواتها دون تغيير أو تبديل أو تخطيط أو تنمية.<sup>١٢</sup> كما ينقد القرآن اكتناز الذهب والفضة دون إنفاقهما لتنمية المجتمع.

وقد عبرت بعض الأمثال العامة وإن كانت قليلة عن هذه التصورات الإيجابية للتنمية تؤكد على أهمية العمل في الدنيا والكدح والسعي في الأرض وإعمال العقل وحرية الاختيار والربط بين الأسباب والمسببات. فالسكين يذبح بصرف النظر عن تدخل الإرادة الإلهية، والنار تحرق من يضع نفسه فيها، وإن لم يحرق المحراث فالسبب «جوز» الثيران وليس الله. هناك قوانين للبيع والشراء، ووضع التقاوي في الأرض ليحدث الزرع. والتوجه إلى الأسباب أفضل من لعن المسببات. وهناك علاقة ضرورية بين البذر والزرع، وبين الظلم والهلاك، وبين العدل والسلامة. وهناك أمثال عامة أخرى تدعو إلى الفعل

<sup>١١</sup> ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾ (٢: ١٥٥)، ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (١٦: ١١٢)، ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِّنْ ضَرِيعٍ \* لَا يَسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾، (٨٨: ٦-٧).

<sup>١٢</sup> ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾، ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ﴾ (٥٦: ٤٥)، ﴿إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ (٤٣: ٢٣)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (٣٤: ٣٤)، وينقد القرآن الإسراف في عدة آيات مثل: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (٦: ١٤١)، ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (٧: ٣١)، ﴿كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (١٠: ١٢)، ﴿وَإِنْ فَرَعُونَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ لِيمِنُ الْمُسْرِفِينَ﴾ (١٠: ٨٣)، ﴿وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ﴾ (٢١: ٩)، ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾ (٢٦: ١٥١).

والمبادرة والسعي والكد والكدر في الرزق.<sup>١٣</sup> فكل ميسر لما خلق له. ولا يلجأ إلى القدر إلا العاجز.<sup>١٤</sup> وتوجه كثير من الأمثال العامة أوجه الإنفاق إلى ما ينفع الناس، فالإنفاق على المنازل وأهل البيت خير من الصرف على بناء المساجد والجوامع. حياة الناس أولى بالرعاية، والله غني عن العالمين، والحفاظ على الحياة أحد مقاصد الشريعة الكلية التي لأجلها وضعت الشريعة ابتداءً. فالخبز والحصير والزيت والحسنة أولى بالأحياء من الله.<sup>١٥</sup>

#### (٤) التنمية المتكاملة

ولا تقتصر التنمية فقط على تنمية الموارد المادية والبشرية، بل هي جزء من التنمية الشاملة أو التنمية المتكاملة. فالتنمية جزء من النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والمالي والضريبي والتعليمي وإن كانت بالأساس تعني التنمية الاقتصادية بهدف النمو الاقتصادي.<sup>١٦</sup>

فالتنمية جزء من نظام اقتصادي إسلامي عام يقوم على الملكية العامة للموارد. فالله مالك كل شيء والإنسان مستخلف فيما آتاه الله. له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار، وليس له حق الاستغلال والاحتكار والاكتمال. والأمة خليفة الله، تملك الموارد البشرية التي تعم بها البلوى كالماء والكلاء والنار في الحياة البدوية والتي تعادل الزراعة والصناعة والتعدين في الحياة العصرية. ولا يجوز امتلاك ما في باطن الأرض، وهو ما سماه الفقهاء

<sup>١٣</sup> إعمال العقل مثل: «ربنا عرفناه بالعقل»، والربط بين الأسباب والمسببات مثل: «إن شاء الله خدما يندبح بها قال إيش عرفك إنها سكيئة»، «الي ينوي على حرق الأجران ياخده ربنا في الفريك»، «على راس المحراث الله يلعن الجوز»، «بين البايع والشاري يفتح الله»، «مالك بتقاوي من غير تقاوي والله حسابك ما جايب همه»، «قال الله يلعن الي يسب الناس قال الله يلعن الي يحوج الناس لسبه»، «قال رب دخلنا بيت الظالمين وطلعنا سالمين قال وإيش دخلك وإيش طلعتك».

<sup>١٤</sup> مثل: «الرزق يحب الخفية»، «العاجز في التدبير يحيل على المقادير»، «الغراب الدافن يقول النصيب على الله».

<sup>١٥</sup> وذلك مثل: «كل لقمة في بطن جائع خير من بناية جامع»، «الي يلزم البيت يحرم على الجامع»، «حصيرة البيت تحرم على الجامع»، «الزيت إن عازه البيت يحرم على الجامع»، «الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت».

<sup>١٦</sup> وهو الفرق المشهور بين التنمية Development، والنمو Growth.

«الركاز» مثل الذهب والفضة والنحاس والفوسفات وكل ما في باطن الأرض من معادن بما في ذلك النفط. لا يجوز امتلاك إلا ما هو منقول وحاضر أي الممتلكات الخاصة للاستعمال الخاص. لذلك يجوز للحاكم تأميم الملكية المستغلة ويجوز له تخصيص جزء من أرض الدولة للحمى والإرفاق كما قنن الفقهاء.<sup>١٧</sup> و«المال» نفسه اشتقاق ليس جوهراً، بل هو اسم صلة «ما» وحرف جر «ل» أي إنه يدل على علاقة. فالملكية وظيفة اجتماعية وليست أشياء يتم الاستحواذ عليها. وقد ورد في معظم المرات غير مضاف إلى ضمائر ملكية لبيان الملكية العامة له. وإذا أضيف فإنه يضاف إلى ضمير الغائب الجمع مما يشير إلى الملاك الغائبين وليس إلى ضمير المتكلم المفرد إلا مرة واحدة أو المخاطب إلا مرات معدودات.<sup>١٨</sup> لذلك يحذر القرآن من تكديس رأس المال في أيدي فئة قليلة ﴿كَيِّ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾. وقد أفاض القدماء في وجوه المكاسب كالزراعة ونتاج الحيوان والتجارة والصناعة.<sup>١٩</sup> والنظام السياسي يساند النظام الاقتصادي من أجل تنمية رشيدة لا تقوم بها الدولة وحدها فيما يسمى بالتخطيط المركزي أو اشتراكية الدولة، بل بالمشاركة الشعبية. فالسلطة السياسية مختارة من الناس. الإمامة عقد وبيعة واختيار. وتظل الرقابة عليها قائمة من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة لأولي الأمر والحسبة من أجل الرقابة على الأسواق والموازين والغش والتسعير. بل إن الخروج على الحاكم الظالم واجب شرعي.<sup>٢٠</sup>

<sup>١٧</sup> أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص ٢٢٢-٢٣٦.

<sup>١٨</sup> انظر دراستنا: «المال في القرآن» في «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢-١٩٨١م، ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ١٢١-١٤٥.

<sup>١٩</sup> أبو الحسن الماوردي: «أدب الدنيا والدين»، تحقيق مصطفى السقا، الحلبي، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٢٠٩-٢١٢.

<sup>٢٠</sup> من كتب التراث في الحسبة:

- ابن تيمية: الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، مكتبة القاهرة.
- القرشي: معالم القرية في أحكام الحسبة، تحقيق د. محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦م.
- ومن كتب الإمارة والوزارة:
- أبو بكر الحضرمي: السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق علي سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨١م.

والنظام الاجتماعي هو المصب النهائي للتنمية، تحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة في توزيع الدخل والخدمات العامة. فالمجتمع الواحد الذي فيه إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه. وليس من الأمة من بات شعبان وجاره طاي. والله قرين الخبز والأمان ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾، وتنهار المجتمعات بسبب التفاوت الشديد بين الطبقات، إقطاع وفقر ﴿فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَبُرُّ مُعْطَلَةٌ وَقَصِرَ مَشِيدٌ﴾. والزكاة دورة لفائض رأس المال بما يحقق مصالح الناس والصدقات للفقراء والمساكين. والخمس لله وللرسول وللفقراء والمساكين والعاملين عليها ولأبناء السبيل. فالفقراء لهم حق في بيت المال. ويحرم الاقتراب من مال اليتيم أو نهره أو سوء معاملته وإلا كان ذلك تكذيباً بالدين. والفقر من الشيطان كفر بالله وبنعمه وبلاء من الله.

والنظام الضريبي في الإسلام يهدف إلى تجميع رأس المال للإنفاق. وفي مقدمته الخراج على الأرض على ما فصل الفقهاء، من فيء وغنائم وخراج وقطائع وأنواع الأراضي المفتوحة عنوة أو صلحاً وأرض العشر والجزية على النصارى والمجوس.<sup>٢١</sup>

والنظام القضائي في الإسلام يراقب الحاكم والمحكوم. وقاضي القضاة يُعين ولا يُعزل. والقانون واحد على الجميع، يطيعه الحاكم قبل المحكوم واستقلال القضاء يوفر له ضمانات العدل بين الناس.

والخدمات العامة وتلبية الحاجات الرئيسية، التعليم والصحة والطعام والشراب والكساء والسكن، كل ذلك جزء من التنمية البشرية، ينفق عليها من بيت المال، لا فرق بين دين أو طائفة. ومن حق الناس الثورة على الحكام إن لم يلبوا لهم الحاجات الأساسية «عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهراً سيفه؟» وفصل

---

• أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق د. رضوان السيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.

• إمام الحرمين الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٧٩م.

وانظر أيضاً: يحيى بن عمر: أحكام السوق، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، تونس، ١٩٧٥م.

<sup>٢١</sup> أبو يوسف: كتاب الخراج، تحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة، ١٩٧٦م.

• أبو الفرج بن رجب الحنبلي: الاستخراج لأحكام الخراج، تحقيق عبد الله الصديق، دار الحداثة، القاهرة، ١٩٨٢م.

• ابن سلام: كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة، ١٩٦٩م.

الفقهاء أدب القاضي والقضاء، أجر القاضي وجزاء الرشوة في الحكم، وعدم جواز أخذ الهدية، وإثبات الوكالة والمخاصمة والشهادة والوصية والنسب، وإجراءات إثبات التهمة أو البراءة.<sup>٢٢</sup>

ليست هذه التصورات الإيجابية للتنمية مجرد أفكار نظرية عامة مثالية طوباوية يستحيل تطبيقها. فقد استطاعت بعض التجارب التنموية الآسيوية خاصة في ماليزيا ترجمتها إلى تصورات نظرية وبرامج عملية حققت نجاحًا مشهودًا. فالتصور الإسلامي للحياة تصور إيجابي يقوم على إثبات العالم وليس على نفيه كما هو الحال في البوذية والتصوف «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا». والنظام الإسلامي يهدف إلى تحقيق الكمال على الأرض كنظام اجتماعي اقتصادي سياسي إداري لا يعرف التمييز بين الناس طبقًا للقوم أو الطائفة. يقوم على التعددية الفكرية واللغوية والثقافية والفنية، ويحقق الحاجات الرئيسية تحقيقًا مباشرًا كحقوق طبيعية للبشر. ولا حرج من الاعتزاز بدور الدين في المجتمع، فالدين ثقافة الأمة، وبه بقاؤها وهويتها وأصالتها. إذ يقدم نظامًا اجتماعيًا حول الأسرة والشريعة، وسياسيًا حول الدولة، واقتصاديًا حول الأمة.<sup>٢٣</sup> الإسلام دين يقوم أساسًا على العدالة الاجتماعية في أصوله الأولى، في القرآن والسنة، وفي التاريخ، في الاقتصاد والأعمال وقوانين الأحوال الشخصية وفي السياسة والإدارة وفي العلاقات الدولية. لذلك جعل المعتزلة أصولهم التوحيد والعدل.<sup>٢٤</sup> والإنسان خليفة الله في الأرض. وهو الرابط بين السماء والأرض في الخلق والنبوة والخلافة. والإسلام له خصوصيته في الاقتصاد يجمع بين نشاط الفرد ومصلحة الجماعة. لا يقلد هذا المذهب أو ذاك. وخصوصيته الاقتصادية تنبع من خصوصيته الحضارية. والأصولية الإسلامية إنما هي تعبير عن هذه الخصوصية في مرحلة ضيق وغضب، ويمكن أن تعبر عن قصد حضاري عقلاني. وبالتالي لا يُغريها

<sup>٢٢</sup> أبو المهلب القيسي: أدب القاضي والقضاء، تحقيق د. فرحات الدشراوي، تونس، ١٩٧٠م.

<sup>٢٣</sup> Abdul Monir Yaacob, Ahmed Faiz Abdul Rahman: Towards a positive Islamic World – View. Malaysian and American Perceptions, IKIM. Kuala Lumpur 1994.

• Hamiza Ibrahim, Hassan Hakim: Quest for Excellence, IKIM, Kuala Lumpur 1994.  
• Sayed Othman Alhabashi, Sayed Omar Sayed Agil: the role and influence of religion in society, IKIM, Kuala Lumpur 1994.

<sup>٢٤</sup> Aidit Bin Haji Ghazali: Islam and Justice, IKIM. Kuala Lumpur 1993



مقال ما بعد الحداثة. يقوم على التنمية الوطنية والتكامل الاجتماعي من أجل الدخول في روح العصر. يجمع بين الكم والكيف، بين الإنتاج والأخلاق، بين الماضي والحاضر. يعرف كيف يجمع رأس المال من خلال أخلاق الزهد والحد من الاستهلاك وزيادة الإنتاج بلا حدود بإدارة رشيدة واعية. يجمع بين الزراعة والصناعة والتجارة. ويعرف كيفية تنشيط السياحة بالمحافظة على الشخصية الوطنية. لا يتردد في اقتحام الميادين المجهولة التي لم يعرفها القدماء مثل أسواق الأوراق المالية وعالم البنوك.<sup>٢٥</sup> والصناعة ليست مجرد تقليد الغرب بل هي رؤية للعمل والطبيعة، في القرآن والسنة والتاريخ.<sup>٢٦</sup> والتنمية في النهاية إدارة والإدارة ترشيد وتنظير. وفي إدارة الله للكون نموذج ومثال. لا الحرية المطلقة ولا النسق المغلق بقادرين، كل بمفرده على الإدارة والتنمية. لذلك جمع الإسلام بين نشاط القطاعين الخاص والعام، الخاص فيما لا تعم به البلوى والعام فيما يخص مصالح الناس أجمعين.<sup>٢٧</sup> ولما كان العالم الإسلامي يعيش وسط عوالم أخرى في الشرق والغرب، في أمريكا وأوروبا وآسيا، فإنه قادر على أن يحوز قصب السبق ويضع للمسلمين دورًا في المستقبل.

---

Ahmed Faiz Abdul Rahman: Heaven & Earth, the human factor, IKIM, Kuala Lumpur <sup>٢٥</sup> 1994.

Aidit Bin Haji Ghazali: Industrialization from an Islamic perspective, IKIM, Kuala Lumpur 1993 <sup>٢٦</sup>.

Sayed Othman Alhabashi: Islamic Values and Management, IKIM, Kuala Lumpur 1994 <sup>٢٧</sup>.

• Nik, Mustapha Hj Nik, Hassan: Towards a better economic management: The role of public and private sectors in Islam, IKIM, Kuala Lumpur 1995.



# الناصرية والإسلام<sup>١</sup>

## وحدة عضوية

### (١) هل تتصادم شرعيتان: الدين والثورة؟

يمكن تلخيص مأساة جيلنا الحديث كله، جيل الثورة المصرية سواء الذين قاموا بها والذين عاصروها في صدام شرعيتين، شرعية الماضي وشرعية الحاضر، شرعية التواصل وشرعية الانقطاع. وقد تجسدها الصدام في الصراع بين الإخوان والثورة منذ ١٩٥٤م، وحتى الآن في صراع الدولة مع الجماعات الإسلامية. وقد هز هذا الصدام المروع بين الشرعيتين جيلاً بأكمله تنازعه الولاء بين الإسلام والناصرية، بين الإخوان والثورة. فقد كان من أنصار المفكر الشهير سيد قطب صاحب «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، «معركة الإسلام والرأسمالية»، «السلام العالمي والإسلام». ثم انفعل بالثورة باعتبارها تحققاً لما كان يؤمن به حتى ١٩٥٤م. وضاع سيد قطب في أتون الصراع. فلا هو أفاد الإخوان بإسلامه الاشتراكي المعادي للرأسمالية، ولا استفادت منه الثورة باعتباره جسراً بينهما وبين الإخوان. مع أنه هو الذي حرر «دعوتنا»، برنامج الإخوان عندما طلبت الثورة من الأحزاب إعداد برامجها.<sup>٢</sup> وهو الذي ألقى عدة أحاديث في الإذاعة المصرية عن الإسلام والثورة في بدايات الثورة المصرية قبل مرحلة الصدام. وكانت تدور حول الاستعمار والكفاح والتكافل الاجتماعي وكأنها موثيق الثورة قبل أن تبدأ صياغاتها في

<sup>١</sup> «عن الناصرية والإسلام»، مركز إعلام الوطن العربي (صاعد)، القاهرة، ١٩٩١م، ص ١٢٣-١٣١.

<sup>٢</sup> سيد قطب: دراسات إسلامية، ص ٢٣٧-٢٤٣، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٣م.

الستينيات، وهي نفس الأفكار التي عبر عنها عبد الناصر في نفس الفترة عام ١٩٥٣م في «فلسفة الثورة». وعندما يقال الإسلام والناصرية في التجربة المصرية فإن ذلك لا ينفصل عن الصراع بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية منذ ١٩٥٢م حتى ١٩٧٠م. بل ويمتد الصراع أيضًا في عصر الثورة المضادة من ١٩٧١م حتى ١٩٨٠م انتهاء باغتيال السادات على أيدي جماعة الجهاد. وهي فترة ما زالت مستمرة حتى الآن ابتداءً من ١٩٨١م في الحقيقة الثالثة للثورة المصرية التي هي أقرب إلى الثورة المضادة في الحقبة الثانية منها إلى الثورة في الحقبة الأولى والتي كان آخر معالمها اغتيال رئيس مجلس الشعب في ١٩٩٠م. فالإسلام والناصرية كفكرتين أو أيديولوجيتين يتجسدان فعلًا وواقعًا في الصراع بين الإخوان والثورة.<sup>٢</sup>

## (٢) الإخوان المسلمون والنضال الوطني قبل ١٩٥٢م

وقبل هذا الصدام المؤسف بين الشرعيتين كان الإسلام من جانب الثورة ضد الطغيان وفقهاء السلطان. فمنذ الثورة العربية ومناصرة رجال الدين لعراقي مثل الشيخ عليش والشيخ حسن العدوي ومقابلة ذلك بفتوى السلطان بتكفير عراقي ومعاداة فقهاء السلطان له مثل الشيخ العباسي والشيخ الإمبابي والشيخ الإبياري والشيخ حمزة فتح الله ظهر الاتحاد بين الشرعيتين في الثورة العربية. وكان عبد الله النديم رمزًا لهذه الوحدة بين الشرعيتين، الإسلام والثورة، أسوة بأساتذته وصحبه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.<sup>٤</sup> واستمر الحال كذلك في الحزب الوطني ربط بين الإسلام والوطنية منذ مصطفى كامل ومحمد فريد حتى الوفد المصري. واستمر نفس التيار في مصر الفتاة، ربط تركيا بمصر، والإسلام بالثورة حتى فتحي رضوان.

ثم نشأت حركة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية على ضفاف القناة في مواجهة جنود الاحتلال البريطاني وفي محافظة الشرقية مهد العراقيين. نشأت الجماعة في مواجهة الاستعمار، وبطريق الكفاح المسلح كما حدث في ١٩٥١م على ضفاف القناة بالتعاون مع

<sup>٢</sup> انظر تحليلنا لهذا الصراع في «الأصولية الإسلامية»، الجزء السادس من «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م»، مكتبة مديولي، القاهرة، ١٩٨٩م.

<sup>٤</sup> انظر دراستنا: الدين والثورة في الثورة العراقية، المصدر السابق، ص ٢٤٥-٣٠٥.

الضباط الأحرار (كمال رفعت) قبل أن يعرفهم أحد. وكان التعاون بينهم في فلسطين في ١٩٤٨م. كان حسن البنا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم. أراد استئناف «المنار» بعد أن توقفت في مطلع ١٩٣٦م وأصدر منها ستة أعداد. فجماعة الإخوان المسلمين إذن سليل الحركة الإصلاحية الأولى من الأفغاني إلى محمد عبده، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا، ومن رشيد رضا إلى حسن البنا، بالإضافة إلى تحقيق حلم الأفغاني وهو تأسيس حزب إسلامي ثوري تكون مهمته تحقيق المشروع الإصلاحية الإسلامي في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل.

الإخوان المسلمون إذن مهد للحركة الوطنية منذ تأسيس الحركة الإصلاحية. وإذا ما حدثت مهادنة هنا أو هناك أو ألقيت عبارة هنا أو هناك إرضاءً لملك أو لأمر فإن ذلك يحدث نتيجة لأخطاء في التحليلات السياسية الواردة في كل تنظيم سياسي من أشخاص قد يؤثرون لعبة الحكم والسلطة على رؤية الجماعة ونضالها الوطني. ولحظات الضعف السياسي لا تمحو تياراً إسلامياً وطنياً بأفكاره ورواده وجماهيره.<sup>٥</sup>

### (٣) الأحزاب الوطنية والإسلام الليبرالي قبل ١٩٥٢م

وكما بدأ النضال الوطني من الحركة الإصلاحية كذلك بدأ الإسلام الليبرالي الحديث، والإسلام يبدو رمح التاريخ وأساس الدولة وتصور المجتمع وفلسفة التعليم. فقد كتب الطهطاوي سيرة «ساكن الحجاز» مبيناً نشأة الدولة الإسلامية الأولى ابتداءً من الإسلام كعقيدة والرسول كرئيس دولة. وفي «مناهج الألباب» يبدو الأساس النظري الإسلامي مثل نظرية الحسن والقبح العقليين لفهم فلسفة التنوير أساس النظم الليبرالية الحديثة، واستمر الحال كذلك عند تلاميذه علي مبارك من أجل نهضة التعليم وعند أحمد لطفي السيد المؤسس الثقافي في الدولة المصرية الحديثة. وظهر الإسلام العقلاني الحر وعاقه النظام الليبرالي عند طه حسين في «على هامش السيرة» وعند محمد حسين هيكل في «منزل الوحي». وارتبطت الليبرالية ببدايات الاشتراكية في «المعذبون في الأرض» لطفه حسين، «الأرض الطيبة» لحن كامل حسين. واستمر الإسلام الليبرالي في كتابات العقاد

---

<sup>٥</sup> انظر باقي دراستنا عن جماعة الإخوان المسلمين في الجزء الخامس: الحركات الإسلامية المعاصرة، والجزء السادس: الأصولية الإسلامية من مجموعة الدين والثورة في مصر (ثمانية أجزاء).

الإسلامية خاصة في العبقريات عندما يظهر الخلفاء كرؤساء دول حديثة يرعون مصالح الناس وينسون أنفسهم. ويتداخل الإسلام الليبرالي مع الوطنية الإسلامية عند قاسم أمين من أجل تحرير المرأة وعلي عبد الرازق وخالد محمد خالد دفاعاً عن الدولة الحديثة، وتأكيداً للحرية والوطن والحدثة. وكانت الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط أحد أبعاد هذا التفسير الليبرالي الذي يجمع بين المواطنين على حد سواء بصرف النظر عن دياناتهم ومعتقداتهم. وقد مثل ذلك حزب الوفد وثورة ١٩١٩م، والذي استمر فيه التفسير الليبرالي للإسلام (علوبة باشا). ولم تتأخر الماركسية عن الركب فأعادت قراءة الإسلام قراءة اشتراكية مثل «محمد رسول الحرية» للشرقاوي «والآثار الأندلسية» لعبد الله عنان. فالإسلام تراث الأمة الوطني وعبقريتها التاريخية. وبالتالي اتفقت كل الأحزاب الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢م على التفسير الليبرالي أو الاشتراكي للإسلام بصرف النظر عن الحزب، حزب الأمة، وحزب الوفد، وحزب الأحرار الدستوريين أو باقي الأحزاب والتنظيمات الماركسية في مصر. لم تعرف مصر الفكر القومي في ذلك العهد كما عرفته الشام، والذي ظهرت فيه كتابات ميشيل عفلق أيضاً تجعل الرسول العربي رسول الحرية والوحدة.<sup>٦</sup>

#### (٤) الوئام بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية

كان تيار الإخوان المسلمين جزءاً من تكوين حركة الضباط الأحرار. وقد ظهر ذلك في اتصالهم بالجماعة من خلال علاقة عبد الناصر والسادات بحسن البناء وإخوانه أو من خلال الضباط الأحرار المنتسبين إلى الجماعة مثل عبد المنعم عبد الرؤوف أو المتعاطفين معهم مثل رشاد مهنّا. بل إن أحد أسباب قيام الثورة كان التحقيق في أسباب هزيمة فلسطين وصفقة الأسلحة الفاسدة وأيضاً التحقيق في أسباب مقتل حسن البناء المرشد العام للإخوان المسلمين، استمالة للجماعة، وتقرباً إليهم، وتودداً لهم، وظل الوئام بين الإخوان والثورة منذ اندلاعها طالما لا يوجد صراع على السلطة. قام الإخوان بدور السند الشعبي للثورة التي أتت بانقلاب عسكري دون تنظيم سياسي. وعُهد إليهم ليلة الثورة

<sup>٦</sup> طارق البشري: الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢م، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م. وأيضاً ميشيل عفلق: ذكرى الرسول العربي، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص ١٤١-١٥٠.

بحراسة المنشآت العامة. فقد كانوا على علم بموعد قيامها. وتمثل الوثام أيضًا في عدم حل جماعة الإخوان في قرار حل الأحزاب حرصًا عليها وأملًا فيها. لم تشارك في فساد الدولة ولا في ألأعيب القصر. وقبل مفاوضات الجلاء كانوا رسل رجال الثورة عند الإنجليز. أوفدهم عبد الناصر للتفاوض مع مستشار السفارة إيفانز لوضع أسس اتفاقية الجلاء. وطلب منهم الدخول في الوزارة بثلاثة أشخاص باعتبار أن الثورة والإخوان هم أصحاب الحق في الحكم بعد طرد الملك وحل الأحزاب. والوقوف جبهة وطنية واحدة من أجل إجلاء القوات البريطانية عن قناة السويس وقاعدة التل الكبير. وكان محمد نجيب قائد الثورة يمثل هنا الوثام بين الإخوان والثورة. فقد حظي كشخصية بكل الاحترام الواجب له من كل الرفاق بصرف النظر عن اتجاهاتهم السياسية. كان يمثل الوطنية المصرية التقليدية المتحدة بالإسلام، لا فرق لديه بين الدين والوطن، بين الإسلام والثورة. رآه الإخوان نصيرًا لهم في الثورة خاصة وأنهم قد التفوا حوله. وبدأ معه التدريب العسكري من أجل معركة التحرير في قناة السويس. وكان خطابه السياسي ديني الطابع، جماهيري الآفاق. يدعو إلى الوحدة الوطنية أو وحدة الأمة الإسلامية. لم يكن طامعًا في الحكم. فلم تصدم به الإخوان، وعينها على السلطة. كان رجل حوار، رأت فيه الإخوان منفذًا لتحقيق أغراضهم السياسية. وكانت قمة الوثام تعيين رشاد مهنا وصيًا على العرش وكأن الإخوان قد أصبحوا قاب قوسين أو أدنى من الحكم، حكم من أعلى السلطة، وتنظيم سياسي شعبي بين الجماهير.

## (٥) الصدام بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية

وكان من الطبيعي أن يحدث الصدام صراعًا على السلطة. فالضباط الأحرار لهم شرعية الانقلاب. والإخوان يتمسكون بالجزء. الضباط الأحرار يرون أنفسهم بالسلطة فهم الذين اقتنوها. والإخوان يرون كذلك أنهم أولى بها. فهم الذين مهدوا إليها بل وقاموا بها. كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم أو من المتعاطفين معهم. وكانوا هم التنظيم الشعبي القادر على تحريك الجماهير والذين لهم رصيد قديم في النضال الوطني منذ تأسيس الجماعة في الثلاثينيات.

بدأ الصدام باستغناء الضباط الأحرار عن تنظيم الإخوان وإنشاء تنظيم جديد خاص بهم، هيئة التحرير، كبديل عن تنظيم الإخوان، وترك السند الشعبي الإخواني إلى سند مستقل مما أدى إلى بوادر الصراع بين الجماعة والهيئة خاصة في الجامعة أثناء

زيارة نواب حضور أمير الجماعة الإسلامية في إيران في ١٩٥٤م. لقد رفض عبد الناصر من قبل بناءً على طلب عبد المنعم عبد الرؤوف انضمام حركة الضباط الأحرار إلى جماعة الإخوان المسلمين حفاظاً على استقلال الحركة داخل الجيش. كما رفض طلب الضابط أبو المكارم عبد الحي أسلحة لتوزيعها على الإخوان لمساندة الثورة. ومن هنا نشأت صعوبة التعاون والالتقاء بين الحركة والجماعة. طلبت الثورة دخول الإخوان في الوزارة ولكن رفض الإخوان إلا بشروط منها: عدد الحقائق الوزارية بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة، واختيار الإخوان الأشخاص وزرائهم دون تدخل من رجال الثورة، وإعطاء وزراء الإخوان سلطات تفويض وليست فقط سلطات تنفيذ بحيث لا يصدر قانون أو قرار إلا بموافقتهم، وفرض الحجاب على النساء وغلق المسارح ودور السينما!

فلما أبرم عبد الناصر اتفاقية الجلاء في مارس ١٩٥٤م والتي تنص على جلاء القوات البريطانية عن قناة السويس ومن قاعدة التل الكبير التي كانت تضم حوالي سبعين ألف جندي، ولكن تنص أيضاً على جواز عودة هذه القوات واستعمال مطارات القناة في حالة الحرب بين بريطانيا وخصوصاً مصر. فكان جلاءً مشروطاً بقيد. كانت اتفاقية أقل مما تطالب به الحركة الوطنية المصرية منذ الاحتلال البريطاني لمصر في ١٨٨٢م. تشبه معاهدة ١٩٣٦م التي أبرمتها حكومة الوفد، الاستقلال المنقوص وليس الاستقلال التام. واعترض الإخوان، ونقدوا المعاهدة، وتكهرب الجو، ونشط الإخوان في العمل السري. ثم انتصر الإخوان لمحمد نجيب ضد عبد الناصر في أزمة مارس ١٩٥٤م، بعد استمالة نجيب للإخوان بدعوته إلى الوحدة الإسلامية في حرم الجامعة. فلما أقصي نجيب واستأثر عبد الناصر بالسلطة وإطلاق النار على مظاهرة الجامعة ثم تدبير حادثة المنشية في يوليو ١٩٥٤م سواء دبرها المركز العام أو دبرتها إحدى الشعب المحلية بناء على مبادرتها الخاصة تعبيراً عن الرغبة العامة التي تسري في الجماعة أو دبرها رجال الثورة للخلاص من الإخوان. وبدأت أهوال التعذيب في السجون وراح ضحيتها الشهيد عبد القادر عودة، كما راح ضحيتها بعد ذلك بعشر سنوات المفكر الشهيد سيد قطب في ١٩٦٥م.

## (٦) الإسلام بين الثورة المضادة

لقد رفعت معارك الإسلام والثورة المضادة على عبد الناصر بعد الهجوم عليه وعلى الاشتراكية باسم الإسلام من النظم الرجعية العربية في السعودية واليمن التي بدأت



الهجوم على الثورة باسم الإسلام لأن الإسلام هو تراث الأمة وحامي حماها ولأنها تحكم بشرعيته، وتستمد سلطتها من سلطته لا من الناس وبعد أن هددتها الثورة، واستقطبت الجماهير، وجندت الضباط الأحرار في كل الجيش بل وعند بعض العلماء والأئمة. فبدأ عبد الناصر بتوجيه نفس السلاح إلى صدر الخصوم، وإثبات أن الدين ثورة، وازداد الحجاج بعد ثورة اليمن في ١٩٥٢م، ومساندة الثوار ضد مساندة السعودية لفلول الإمامة. والتاريخ شاهد على ذلك. فقد تكاتف الضباط الأحرار ورجال الدين أمام نابليون. كما انضم رجال الدين إلى ثورة عرابي. واشتركوا في ثورة ١٩١٩م. فلا ريب أن ينضم الأئمة إلى ثورة الضباط الأحرار في اليمن وبعد التأميم في ١٩٥٦م، والتمصير في ١٩٥٧م والبناء الاشتراكي في ١٩٦١م، بدأت النظم الرجعية العربية في الهجوم على الاشتراكية المادية الملحدة أيضًا باسم الإسلام الروحي المؤمن مما اضطر عبد الناصر إلى الدفاع عن نفسه بنفس السلاح، وإثبات أن الاشتراكية من الإسلام، وأنها تتميز عن الماركسية بأنها مؤمنة بالله وبرسالات الأنبياء وليست ملحدة، وأنها لا تقوم على الصراع الطبقي مثل الماركسية بل على السلام الاجتماعي، وأنها لا تستند إلى دكتاتورية البروليتاريا مثل الماركسية بل إلى تحالف قوى الشعب العامل: العمال والفلاحين والطلبة والجنود والرأسمالية الوطنية. المال مال الله وليس مال الحكام. والمال مال الأمة وليس مال الأئمة. ومال المسلمين للمسلمين. الإسلام أول دين اشتراكي في التاريخ. عرف التأميم بجعله الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار، وهي بلغة العصر الزراعة والصناعة. وفي قول آخر يُزاد الملح وهو بلغة العصر التعدين والمناجم والمعادن. وهو ما يتحقق مع نظرية الركاز في الشريعة وهو أن كل ما في باطن الأرض من معادن ملك للأمة، وقياسًا عليه النفط. فعائدات النفط ليست ملكًا للأئمة بل ملكًا لجمهور المسلمين. وحياة الرسول شاهد على ذلك. لم يمتلك ولم يورث. ومات ودرعه مرهون عند يهودي وكذلك فعل أبو بكر وعمر، بل لقد حارب أبو بكر مانعي الزكاة في حروب الردة لأن الزكاة فرض المال، وحق الفقراء في أحوال الأغنياء. كما حرّم الإسلام الربا منعًا للاستغلال، وهذا ما فعلته الثورة بتحريم الربا في السلف الزراعية. الاشتراكية شريعة العدل، وشريعة العدل شريعة الله. تقسم الربح على العمال وأصحاب الأعمال. وتقيم العدل والمساواة وتكافؤ الفرص. وتبني مجتمعًا بلا أغنياء وفقراء. لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى. وكما أتى الشرع متدرجًا كما هو الحال في تحريم الخمر كذلك تطبيق الاشتراكية على مراحل حتى يتم تحقيقها. والمجتمع العربي الآن في طريقه نحو الاشتراكية. فلا اشتراكية

من الإسلام، والإسلام دين اشتراكي، إنما هم الحكام والأئمة، الملوك والأمراء، وفقهاء السلطان ورجال الدين الذين يفتعلون هذا التعارض بينهما دفاعًا عن نظم الحكم الرجعية الإقطاعية التي تستولي على مال المسلمين ودفاعًا عن مناصب الإفتاء والشيخات وبيع الفتاوى، وتحليل الحرام وتحريم الحلال بأبخس الأثمان.<sup>٧</sup>

ثم بدأ حصار النظم الرجعية العربية والإسلامية في الرياض وطهران وإستانبول بالتعاون مع واشنطن للنظم الثورية الاشتراكية العربية ممثلة في الناصرية فيما عرف بمعارك الحلف الإسلامي. وهو طبعة جديدة لحلف بغداد القديم الذي وقفت الثورة أمامه وهي في بدايتها في ١٩٥٤م حتى أسقطته الثورة العراقية في ١٩٥٨م. برزت هذه المعارك في ١٩٦٥م لمحاصرة عبد الناصر والقومية العربية في مصر وسوريا والجزائر والعراق. وجاء الرد بأنه حلف استعماري بريطاني وضعت عليه العمامة بدلًا من القبعة حتى لا تصبح الملكة فيكتوريا خليفة المسلمين! الإسلام مجرد قناع لحلف بغداد. هو نفس حلف بغداد ولكن هذه المرة مضافًا عليه الإسلام الأمريكي، إسلام الشعائر والطقوس والموالات للغرب المناهض لتقدم الشعوب ومصلحة الجماهير، والهدف من حزب القومية العربية ثم الصلح مع إسرائيل وتثبيت الرجعية والاستعمار في العالم العربي. إن الشاه أداة للاستعمار، ومصلحة للصهيونية، وعميل لأمريكا، وحليف الرجعية، ومتاجر بالدين، ومناهض للوطنية، وقاضٍ على الحرية.<sup>٨</sup>

واستمرت معارك عبد الناصر كلما فرضت عليه الظروف رد السلاح إلى الخصوم وهو سلاح الدين سواء في المعارك الخارجية مثل الثورة، والاشتراكية، والقومية العربية، والوحدة الوطنية، وعدم الانحياز، والصمود بعد هزيمة ١٩٦٧م، أو المعارك الداخلية حول الدين والسلطة في معركته مع الإخوان المسلمين. فإذا رفعت الرجعية سلاح الدين والطائفية في لبنان في ١٩٠٨م رفع عبد الناصر سلاح الدين والوحدة الوطنية دفاعًا عن

<sup>٧</sup> انظر دراستنا: الدين والتنمية القومية في مصر، ص ٣-١٢٠، وأيضًا: أثر العامل الديني على توزيع الدخل القومي في مصر، ص ٢١١-٢٨٧، في الدين والثورة في مصر، الجزء الرابع «الدين والتنمية القومية». مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م.

<sup>٨</sup> انظر دراستنا: عبد الناصر والحلف الإسلامي، ص ١٤١-١٧١، عبد الناصر والشاه، ص ١٧٣-١٨٢، عبد الناصر والدين، ص ١٨٣-٢١١، في الدين والثورة في مصر، الجزء الثالث «الدين والنضال الوطني»، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م.

استقلال لبنان، ودفاعاً عن الوحدة الوطنية في مصر بين المسلمين والأقباط التي تجلت في ثورة ١٩١٩م وفي فلسطين في ١٩٤٨م وفي رد العدوان الثلاثي على مصر في ١٩٥٦م. فالمصريون سواءً أمام القانون وتكافؤ الفرص في التعليم والعمل والوظائف العامة. وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين ضد القومية باسم الأمة الإسلامية التي لا تعرف حدود القوميات رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل القومية العربية، ووحدة مصر وسوريا في مواجهة الغزو الصليبي، وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين في مواجهة عدم الانحياز واتهامه بأنه تحالف مع الشيوعية والكفر، أثبت عبد الناصر أن دول عدم الانحياز في آسيا وأفريقيا مسلمون يفدون على الحج كل عام في مؤتمر سنوي لمناقشة شئونهم العامة وكما يفعل قادة دول العالم الثالث، وأن الدوائر الثلاث: الدائرة العربية، والدائرة الأفريقية، والدائرة الإسلامية، دوائر التحرك المصري، هي صياغة مصرية للعالم الإسلامي الذي يمتد عبر القارتين وكما وضح ذلك مالك بن نبي في فكرة الآسيوية الأفريقية. وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح البعد عن الدين على أنه سبب هزيمة ١٩٦٧م رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل الصمود والمقاومة. وأعد خطة العبور «بدر». وكان هتاف الجنود والعابرين «الله أكبر» بالرغم من أن المعركة مع إسرائيل سياسة قومية، معركة شعب طُرد من أرضه، شعب فلسطين، وقومية يراد لها الذوبان أمام الصهيونية.<sup>٩</sup>

## (٧) الثورة إسلام والإسلام ثورة

إن معارك الإسلام كما جسدها الناصرية كانت مفروضة من الخارج، اقتنصتها الظروف، هجوم الثورة المضادة ودفاع الثورة عن نفسها بنفس السلاح وهو الدين. كانت معارك جدلية تقوم على جدل الدفاع والهجوم. وهي معارك وقتية وتنقضي بانقضاء ظروفها وعصرها. فبعد وفاة عبد الناصر وبداية الثورة المضادة من داخل الثورة في مصر لم يهب أحد دفاعاً عن الاشتراكية والقومية والثورة الوطنية باسم الإسلام بعد أن حققت الرجعية العربية أهدافها، وتم تحقيق أغراض الاستعمار والصهيونية في القضاء على

<sup>٩</sup> انظر: عبد الناصر وقضية الصلح مع إسرائيل في «الدين والنضال الوطني»، ص ٨٩-١٤٠، الجزء الثالث من «الدين والثورة في مصر».

الثورة المصرية. كانت المعارك خارجية دعائية كلامية إعلامية بين نظامين، كل منهما يريد البقاء في السلطة والقضاء على الآخرين، كانت معارك بين أشخاص وزعامات أكثر منها معارك بين نظم وأيديولوجيات. وأحياناً كانت الحجج واهية لا تستقيم مثل ضرورة الفصل بين الدين والسياسة أمام خلط الإخوان بينهما لأن الإسلام دين وسياسة، عقيدة وشريعة، تصور ونظام. فموقف الإخوان أقوى من موقف عبد الناصر. كما أن تصوير المعارك مع الصليبيين على أنها معارك القومية العربية ضد الاستعمار غير صحيح. بل كانت معركة المسلمين ضد المسيحيين على مستوى النظر، واستعمار وغلبة وقهر على مستوى الأهداف. ولم تكن القومية العربية واردة أيام الصليبيين.

إنما تكمن الصلة بين الإسلام والثورة داخلياً باطنياً عضوياً في أن الثورة تحقيق لأهداف الإسلام وأن الإسلام هو في الحقيقة ثورة. فالمبادئ الستة التي تم إعلانها في أول الثورة: القضاء على الملكية، القضاء على الإقطاع، القضاء على الاستعمار، القضاء على الرأسمالية، تكوين جيش قوي، إقامة حياة ديموقراطية سليمة وإن لم تذكر الإسلام صراحة إلا أنها تحقق لمقاصده العامة الممثلة في الضروريات الخمس: الحفاظ على النفس (الحياة)، والدين (الحق)، والعقل، والعرض (الكرامة)، والمال (الثروة الوطنية). الاستعمار مضاد للإسلام لأن الذي يقرر بالملكية العامة لوسائل الإنتاج، ويجعل العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا. والإسلام ضد الإقطاع لأن المجتمع الإسلامي مجتمع لا طبقي لا يمتلك الثروة فيه قلة من الأغنياء. والإسلام ضد النظام الملكي لأن الإمامة في الإسلام عقد وبيعة واختيار. وأمر المسلمين شورى بينهم، وكما هو الحال في المبدأ السادس: إقامة حياة ديموقراطية سليمة، ويتم تنفيذ ذلك بالفعل. والإسلام مع تأسيس جيش وطني قوي من أجل الدفاع عن دار الإسلام وكما هو معروف في الجهاد.

وإن قرارات الثورة الأولى مثل الإصلاح الزراعي، ووضع حد أعلى للملكية الأراضي وتوزيع الأرض على الفلاحين المعدمين والأجراء الزراعيين، واسترداد الفلاحين أرضهم من الملاك الغائبين أقرب إلى مبادئ الإسلام الذي يجعل الأرض لمن يفلحها، وأن من أصلح أرضاً بواراً فهي له. وأن قرار الثورة بالتأميم، تأميم قناة السويس في ١٩٥٦م لهو قرار إسلامي يرد أرض مصر إلى شعبها وثورة الأمة إلى أصحابها. تلقائية الإسلام وروح الثورة هي روح الإسلام. لذلك أسرع عبد الناصر إلى الأزهر بعد التأميم وأثناء العدوان الثلاثي على مصر في أكتوبر ١٩٥٦م وألقى خطابه الشهير «سنقاتل ... سنقاتل». فالأزهر

مهد المقاومة الوطنية وليعلن بداية الكفاح المسلح ضد العدوان الاستعماري. فتحول من قاهر للحركة الإسلامية في ١٩٥٤م إلى بطل قومي وزعيم تحرري في العالم الثالث. كما يعلن بداية سيطرة الشعوب المتحررة على ثرواتها الوطنية. والتمصير في ١٩٥٧م أي سيطرة الإرادة الوطنية على الشركات الأجنبية عمل إسلامي أصيل ضد الاستغلال للثروات الوطنية. والوحدة مع سوريا في ١٩٥٨م عمل إسلامي وحدوي ضد تجزئة الأمة وتبعثرها، اقتراباً من الوحدة الشاملة للأمة شيئاً فشيئاً. فالوحدة العربية خطوة نحو الوحدة الإسلامية. وتأسيس مؤتمر باندونج في ١٩٥٥م، وتكوين كتلة عدم الانحياز في بلجراد منذ ١٩٦٤م، واتباع سياسة الحياد الإيجابي، كل ذلك تحقيق لمبادئ إسلام في الاستقلال الذاتي عن الشرق والغرب، ﴿لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ﴾. هذا هو الإسلام الصاعد عن طريق تحقيق المصالح العامة دون ما حاجة إلى تفسير للنصوص أو تطبيق مباشر لأحكام الشريعة، وليس العمة والقفطان وإقامة الشعائر في أجهزة الإعلام، وأخذ ألقاب إمام المسلمين، وخادم الحرمين.

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة كانت طريق الإسلام الأول في إحداث التغير الاجتماعي في الجزيرة العربية، حيث ظهرت في الأعماق وحدة الإسلام والثورة وليس طريق التوفيق الخارجي الدعائي بينهما. طبيعة الإسلام هي طبيعة الثورة والتغير الاجتماعي. وإذا كانت الثورة إسلاماً صاعداً من القاعدة فإن الإسلام ثورة صاعدة أيضاً من أجل إحداث تغير اجتماعي في الواقع وليس مجرد تطبيق شريعة علوية نازلة. الإسلام ثورة، واقع يتحرك، نظام اجتماعي يتبدل، عبد يُعتق، وفقير يأخذ حقه من أموال الغني، وأسود يتساوى مع أبيض، وعربي مع أعجمي، وقبلي يتحول إلى مواطن للعالم، وبدوي يتحضر، وأقوام تتحول إلى دولة، والدولة تفتح وترث القوى الكبرى المتهاوية، إمبراطوريتي الفرس والروم. الاشتراكية شريعة العدل، والعدل شريعة الله يلخص الطريقين معاً الصاعد والنازل: الثورة إسلام، والإسلام ثورة.

## (٨) اليسار الإسلامي والناصرية الشعبية

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة التي لم تتحقق في الناصرية الدعائية الإعلامية الحجاجية مع الخصوم هي التي يمكن أن تصبو إليها أجيال جديدة من الناصريين عن طريق اليسار الإسلامي والناصرية الشعبية. فاليسار الإسلامي يعيد تفسير الإسلام لصالح الطبقات الكادحة، دفاعاً عن المظلومين، وأخذ حقوق المستضعفين، وفي نفس الوقت

تأكيدًا على الاستقلال الوطني ومقاومة الاستعمار والصهيونية.<sup>١٠</sup> والناصرية الشعبية هي الناصرية كمبادئ زعامة مثل الاستقلال الوطني والتنمية المستقلة، وتحالف قوى الشعب العامل، والإصلاح الزراعي، والتصنيع، ومجانية التعليم وحقوق العمال، ونسبة ٥٠٪ من العمال والفلاحين في المجالس النيابية، والملكية العامة لوسائل الإنتاج، والقطاع العام، والتأميم، وسياسة عدم الانحياز، ومقاومة الاستعمار والصهيونية والوحدة العربية ... إلخ لكن بالاعتماد هذه المرة على حركة الجماهير وبقواها الرئيسية قبل الثورة مثل الماركسية والليبرالية والإخوان أو بعدها مثل القومية أو الاشتراكية العربية، ومؤصلة في ثقافتها الشعبية، ونابعة من تراثها، وهو الإسلام، والأمثال العامة وسير الأبطال. إن تجربة جريدة «الشعب» الأخيرة لتوضح إمكانية الوحدة العضوية بين الإسلام والناصرية بالرغم مما يحدث أحيانًا من ميل إلى أحد الطرفين أكثر من الطرف الآخر مما يسبب الانشقاق والفرقة لعدل الميزان طبقًا لقانون الفعل ورد الفعل. وقد وجدت هذه الوحدة سلفًا لدى سيد قطب الأول قبل الثورة، المفكر الاجتماعي صاحب «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، «معركة الإسلام والرأسمالية»، «السلام العالمي والإسلام». ويقتضي ذلك تجاوز الإسلام الشعائري. فالإسلام في النهاية وسيلة لتحقيق المصالح العامة وليس غاية في ذاته. كما يقتضي تجاوز التنازع على الزعامات والقيادات وخلافة عبد الناصر ووراثته الناصرية. فعبد الناصر هو مبادئه وجماهيره. وعلى هذا النحو لا تتصادم الشرعيتان عند الأجيال القادمة، شرعية الدين وشرعية الثورة، شرعية الإسلام، شرعية الناصرية.<sup>١١</sup>

---

<sup>١٠</sup> انظر دراساتنا: ماذا يعني اليسار الإسلامي؟ في مجلة «اليسار والإسلامي»، العدد الأول، ١٩٨١م، المركز العربي للبحث والنشر، وأيضًا: اليمين واليسار في الفكر الديني، الجزء السابع من «الدين والثورة في مصر».

<sup>١١</sup> انظر دراساتنا: عبد الناصر والدين، في الجزء الثالث «الدين والتنمية القومية»، ص ١٨٣-٢١١، من مجموعة «الدين والثورة في مصر» (ثمانية أجزاء).

# هل الفقر قيمة؟<sup>١</sup>

## تحليل مفهوم الفقر في التراث القديم

دراسة القيم الموروثة إما جزء من علم اجتماع القيم أو علم اجتماع الثقافة. وهي دراسة أيضًا في التراث القديم باعتباره تجربة معيشة، ومخزونًا نسبيًا ما زال حيًا في قلوب الناس يعطيهم تصوراتهم للعالم، ويمدهم بمعايير السلوك. وهو ما تستطيع الاستبيانات عن طريق السؤال والجواب الوصول إليه باعتباره ثقافة شعبية، لا فرق في ذلك بين الموروث الديني أو الموروث الشعبي.

والمنهج المتبع هو منهج مزدوج يجمع بين تحليل المضمون ووصف التجارب الحية كما هو الحال في المنهج الظاهرياتي (الفينومينولوجي).

تحليل المضمون للنص الأولي، القرآن والحديث والعقيدة والتصوف والفقه نماذج من الموروث التراثي القديم الذي تحول إلى موروث ثقافي في الثقافة الشعبية. ووصف التجارب الشعورية للباحث والمواطن بين التجربة الحية التي تؤثر فيها هذه القيم الموروثة وتجعلها تعبر عن أوضاعها، تطابقًا بين الموروث الثقافي والواقع الاجتماعي. وأول مصدر للفقر باعتباره قيمة هو القرآن الكريم. فقد ورد اللفظ ومشتقاته بصيغة اسم الفاعل الجمع «الفقراء» ثم المفرد «الفقير» ثم اسم الفاعل «الفقر»<sup>٢</sup>. فمن

---

<sup>١</sup> «الفقر في مصر، الجذور والنتائج واستراتيجيات المواجهة»، أعمال الندوة السنوية السادسة لقسم الاجتماع بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ٨-٩ مايو ١٩٩٩م، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٥٧-٦٣.

<sup>٢</sup> تكرار اللفظ: الفقراء (٧)، الفقير (٣)، فقيرًا (١)، الفقر (١).

حيث الشكل اللغوي يشير الفقر إلى مجموعة من الناس، طبقة اجتماعية هم الفقراء، وليس جوهراً ثابتاً. والطبقات الاجتماعية متغيرة متحركة لا تبقى على حال ثابت. وهم معرّفون بألف ولام التعريف وليسوا مجهولين، جمعاً وليس مفرداً، فاعل ومفعول ومجرور أي إنهم فاعلون ومفعولون ومستقبلون لأفعال أخرى.

ووردت الاستعمالات كلها في أربعة معانٍ. الأول: أن الفقر من الشيطان أي إنه شيء سلبي يحارب كما يحارب الشيطان.<sup>٢</sup> والفقر يعادل الفحشاء. هو وضع لا يمكن قبوله، وضع غير طبعي، أقرب إلى الكفر ما دام الشيطان قد كفر. وهو ليس صفة لله.<sup>٣</sup> فالله الغني والناس فقراء إليه. وإذا كان التصوف هو التشبه بأوصاف الله، إسقاط الأوصاف الدينية والتحلي بالصفات العلية فإن صفة الفقر للبشر صفة سلبية بالله الغني.<sup>٤</sup> والمعنى الثاني: أن فقر البشر يتحول إلى غنى من الله الغني إلى الناس الفقراء، ومن الأعلى إلى الأدنى، من الطبقة العليا إلى الطبقة الدنيا، والله يتولى الغني والفقير على السواء، نظراً لأن الغنى والفقر أوضاع اجتماعية متغيرة خارج جوهر الإنسان الثابت. والمعنى الثالث: العفة في الولاية، عندما يكون ولياً على قاصر فعليه تحديد أجر متواضع لنفسه، فالفقر ليس دافعاً على الكسب السريع والإثراء الفاحش، انتقالاً من الفعل إلى رد الفعل.<sup>٥</sup>

والمعنى الرابع: وهو الأكثر شيوعاً هو استحقاق الصدقة للفقراء مع المساكين والعاملين عليها دون إعلان أو جرح لمشاعر الفقراء أو طلب الشكر من الناس.<sup>٦</sup> فالفقر إذن علة لسيولة الأموال ممن يملكون إلى الذين لا يملكون، من الأغنياء إلى الفقراء، أكثر

<sup>٢</sup> ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ﴾ (٢: ٢٦٨).

<sup>٣</sup> ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ (٣: ١٨١). ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (٣٥: ١٥). ﴿وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ (٤٧: ٣٨).

<sup>٤</sup> ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ (٢٤: ٢٨). ﴿إِنْ يَكُنْ عَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا﴾ (٤: ١٣٥). ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٣٢: ٢٤).

<sup>٥</sup> ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (٤: ٦).

<sup>٦</sup> ﴿وَأِنْ تَخَفَوْهَا وَتَوْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (٢: ٢٧١). ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (٢: ٢٧٣). ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ (٩: ٦٠). ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ (٥٩: ٨).



من الهبة والعطاء من أعلى السيولة الأفقية، أكثر تركيزاً في القرآن من السيولة الرأسية. وقد وضحت السنة هذه المعاني وركزت على المعنيين الرئيسيين فقد ذكر اللفظ في السنة أكثر مما ذكر في القرآن عشرة أضعاف.

المعنى الأول: هو التعوذ من الفقر. وهو معادل للكفر، يضع الإنسان في قلة وذلة. ويجعله يشعر بالظلم. وهو المعنى الذي قصده عمر بقوله الشهير «والله لو كان الفقر رجلاً لقتلته»<sup>٨</sup>.

والمعنى الثاني تجاوز الفقر بالصدقة. فالفقر وضع مؤقت، والمساواة بين الناس وضع دائم. وهي مسئولية الحاكم قبل أن تكون مسئولية المحكومين. يعطي الأنبياء الفقراء كما يعطي الأغنياء، الفقر في حد ذاته ليس عيباً، إنما العيب الفقر مع التكاثر أي النزول تحت خط الفقر.

وهناك معنى ثالث وهو أن عامة أهل الجنة من الفقراء، يدخلون الجنة قبل الأنبياء والفقر صفة للأنبياء<sup>٩</sup>. وهو المعنى السلبي الذي استمر في الثقافة الشعبية وتواتر عند الصوفية وعلماء العقيدة<sup>١٠</sup>.

فعند الصوفية، الفقر من المقامات، يناله الإنسان بمجهوده، غاية يتم الوصول إليها بالرياضيات والمجاهدات. وتكثر الأحاديث الموضوعية لتشريع الفقر كسلوك للناس<sup>١١</sup>. فقد ارتبط الفقر بمقامات الرضا والصبر، الرضا بالفقر، والصبر عليه، وهو سر من أسرار الله يضعه في خلقه الأبرار. وهو الطريق إلى معرفة الله، والفقر يحترز من الغني ولا يجالسه وبالتالي يظل الفقراء فقراء والأغنياء أغنياء. فكيف تمتزج فضيلة الفقر برذيلة الغنى؟

---

<sup>٨</sup> أحاديث الفقر السلبية: «أعوذ بك من فتنة الفقر، وأعوذ بك من الكفر والفقر»، «تعوذوا بالله من الفقر والقة والذلة».

<sup>٩</sup> أحاديث الفقر الإيجابية: «من ولاه الله عز وجل شيئاً من أمر المسلمين فاحتجب ... احتجب الله عنه»، «ما أخشى عليكم الفقر ولكني أخشى عليكم التكاثر»، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ص ١٨٦.

<sup>١٠</sup> أحاديث الرضا بالفقر مثل «يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل الأنبياء»، «وقالت الجنة أي رب يدخلني الفقراء والضعفاء والمساكين».

<sup>١١</sup> مثل «يدخل الفقراء الجنة قبل الأنبياء بخمسائة عام ونصف يوم»، «لكل شيء مفتاح، ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء الصُّبر هم جلساء الله تعالى يوم القيامة».

والفقر خير شفاعاة للإنسان يوم القيامة. يغفر الذنوب، ويدخل الجنان، وعلامة سخط الله على الإنسان خوفه من الفقر واعتراضه عليه. الفقراء دواء لكل الأمراض، وشفاء كل العلل. وأحسن فضيلة للإنسان دوام الفقر واستمراره.

الفقير في نعيم الله لأنه لا يحتاج إلى شيء، ولا يعترض على شيء. حقيقة الفقر الاستغناء به عن الأسباب، لماذا وكيف. هي قيمة يحققها الرب في العبد. اشترى بها المؤمن الآخرة بالدنيا، والخوف منه رذيلة، والإيمان به والاستمرار معه فضيلة، والله يغني الفقير من لدنه. ومن كان فقيراً من الناس فإنه غني مع الله. وأفضل المقامات عند بشر بن الحارث «اعتقاد الصبر على الفقر إلى القبر». وهذا هو المعنى الشعبي الذي استقر في كثير من الأمثال العامة. فالفقر وقاية من سوء «الفقر حشمة والعز بهدلة».<sup>١٢</sup>

ومع ذلك هناك أمثال عامة أخرى تنقد الفقر وأوضاع الفقراء وتدعوهم إلى الثورة والغضب والمطالبة بالتغيير الاجتماعي.

«الفقير ريحته وحشة». وهو منبوذ مكروه من الناس.

«الفقير لا يتهادى ويدأدى، ولا تقوم له في الشرع شهادة».

«الفقير خزام العتريس» والخزام ما يوضع في أنف البعير ليزلل به. وتعطي بعض الأمثال الأمل في التحول من الفقر إلى الغنى مثل «الفقير صيغة الغنى». وتدعو إلى الصدقة على الفقراء الأقربين «فقير في الساحة أفضل من فقير السواحة»، وترفض الافتخار بالفقر «فقرًا ويحشوا زي الأمرا»، والاكتفاء بالحد الأدنى، وهو عدم الاستدانة «فقر بلا دين هو الغنى الكامل».<sup>١٣</sup>

وقد تساءل علماء أصول الدين في مباحث العدل: أيهما أفضل الفقر أم الغنى؟ وكانت إجابة البعض أن السؤال لا يتعلق بالأوضاع الاجتماعية أو بالسؤال النظري في حد ذاته بل في الفقير والغني، أي في البشر. وجعلوا الغنى أفضل من الفقير إذا كان عمله أفضل. وجعل البعض الفقير أفضل من الغني فالفقير الصابر خير من الغني الشاكر وهم أسبقهم إلى الجنة، وأن الأنبياء وهم القدوة، كانوا فقراء.

والسؤال الآن: كيف يمكن إقامة مشاريع للفقراء لرفع مستوى الدخل القومي، وصياغة سياسة للأجور، وإعادة توزيع الدخل القومي، وتجاوز خط الفقر في المجتمعات النامية، والفقر ما زال قيمة في ثقافتها الموروثة، ونظم قيمها؟

<sup>١٢</sup> الرسالة القشيرية، الأزهر (د.ت)، ص ١٢٢-١٢٦.

<sup>١٣</sup> أحمد تيمور: الأمثال العامة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٦م، ص ٣٧٩-٣٨٠.

ألا يحتاج ذلك إلى مشاريع موازية لإعادة بناء الثقافة الشعبية بحيث يمكن تحويل الفقر من قيمة إيجابية إلى قيمة سلبية، ومن الرضا به إلى الثورية عليه؟ هل يمكن إقامة مشروع من أجل إعادة بناء الثقافة الشعبية بحيث تكون سندًا لمشاريع التنمية في المجتمعات التراثية التي ما زال تراثها حيًّا في قلوب الناس؟

فإذا ما أمكن ذلك، حينئذٍ تعظم المشاركة الشعبية في كل مشاريع إعادة توزيع الدخل القومي دون الاكتفاء بسياسات الدولة وقوانينها الاشتراكية التي سرعان ما تنهار إذا ما تحولت النخبة الثورية إلى نخبة أخرى مضادة، والشعب قابل لكلا النخبتين لأن ثقافته الشعبية هي الدائمة.



# نظرية الثورة العربية<sup>١</sup>

إعادة قراءة (عصمت سيف الدولة)

## أولاً: تكامل الأجيال

لقد جرت عادة المفكرين العرب المعاصرين أن يستأصل كل منهم الآخر، إما استبعاداً وإقصاءً أو تنكراً وصمتاً وقتلاً بالسلب من جهة أولى، وإما تجريحاً وهدماً من جهة ثانية، وكأن الفكر العربي لا يتسع لمائة زهرة تتفتح.<sup>٢</sup> وقد ينشأ حوار بين مفكرين للنظر لموضوع واحد من منظورين مختلفين.<sup>٣</sup> ونادراً ما يقرأ مفكر لمفكر آخر من السابقين أو من المعاصرين لأن نموذج التكامل بين الأجيال ما زال غير مألوف في حوار الأجيال بدلاً من الاستبعاد والإقصاء المتبادل. إنه نموذج حوار الأجيال والتكامل من أجل إحكام مشروع واحد متعدد المداخل ويحمل الهموم نفسها، ويهدف إلى تحقيق الغايات نفسها، وإن تعددت الوسائل والمنطلقات.<sup>٤</sup>

---

<sup>١</sup> «من حملة مشاعل التقدم العربي، عصمت سيف الدولة»، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل، بيروت، مايو ٢٠٠١م، ص ٢٦٣-٢٨٢. وهو أدخل في الجزء الثاني من حصار الزمن، «مفكرون».

<sup>٢</sup> من النوع الأول عدم ذكر رواد الفكر العربي في النهضة الثانية بعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧م بعضهم البعض إلا في النذر اليسير. والنوع الثاني كثير مثل دراسات جورج طرابيشي، وطه عبد الرحمن، والطبيب تيزيني، وعلي حرب عن الجابري وحنفي.

<sup>٣</sup> حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب تليه سلسلة الردود والمناقشات، تقديم فيصل جلول، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٠م.

<sup>٤</sup> وهو النموذج الذي تم تبنيه في: حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

نظرية الثورة العربية استئنافية لهذا النموذج، حوار الأجيال وتكاملها من أجل الإثراء المتبادل وتعدد الرؤى من دون أن يستبعد أحدها الآخر. تحية من جيل لاحق إلى جيل سابق من أجل تراكم تاريخي وتواصل حضاري يكون شرط الإبداع والاستقلال الفكري، أو من مفكر لمفكر ينتسبان إلى الجيل نفسه، فالحياة تقرب بين البشر وليس فقط الممات.<sup>٥</sup>

وإعادة القراءة لا تعني الخطأ والصواب. ففي الأيديولوجيات السياسية لا يوجد خطأ أو صواب، بل توجد أبنية ذهنية اجتماعية ومواقف إنسانية وربما فردية للمفكرين وأصحاب النظريات السياسية. الأيديولوجيات جزء من العلوم السياسية وهي علوم إنسانية خارج منطق الصواب والخطأ الذي قد يصح في منطق العلوم الطبيعية والرياضية، العلوم التطبيقية والعلوم المضبوطة.

إعادة القراءة هو مزيد من الإحكام النظري والصياغة المنطقية وتدقيق العبارة وتفادي التكرار، والتحول من القول الخطابي والقول الجدلي إلى المنطق البرهاني، وإعادة صياغة الهموم، هموم الفكر والوطن في قضايا أدق، وترابط منطقي أكثر، وتركيز على الفكر، وتحويل جمهوره من العامة إلى الخاصة، ومن الحشد السياسي إلى الفلسفة السياسية. وربما تستطيع قراءة أخرى تحويل الفلسفة السياسية إلى علم سياسي.

وتهدف إعادة القراءة أيضاً إلى حدود الأيديولوجيا السياسية حتى يمكن أن تدخل في حوار مع الأيديولوجيات السياسية المعاصرة معها خارج منطق السجال والرفض والإبعاد كما تفعل نظرية الثورة العربية مع الماركسية باسم القومية. كان ذلك روح الستينيات. وبعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧م بدأت سلسلة من الحوارات النظرية (الحوار القومي-الماركسي، والقومي-الإسلامي ...) من أجل تحديد الأطر النظرية وصياغة عمل وطني موحد. وما زال الحوار القومي-الليبرالي لم ينشأ بعد. والمبادرة من الفكر القومي لأنه هو الذي انتكس بعد النكسة. وما زالت المبادرة غائبة من الفكر الإسلامي في حوار إسلامي-ماركسي، وإسلامي-ليبرالي.

---

<sup>٥</sup> كُنت قد وعدت المرحوم عصمت سيف الدولة بأن أكتب دراسة عنه في مقابل دراسته عني، انظر: عصمت سيف الدولة، «الحاكمة لله، حوار مع حسن حنفي»، في: جدل الآن والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين. إعداد وتقديم أحمد عبد الحليم عطية، سلسلة رواد الفكر العربي المعاصر ١. مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٢٧٣-٢٩٦.

ومن المعروف أن الفكر القومي نشأ في الشام المتاخم لدولة الخلافة وكرد فعل عليها من أهالي الشام الذين لم يجدوا في هوية الدولة العثمانية هويتهم ولا في اضطهادها للحركات (الانفصالية) المدعمة من القوى الاستعمارية الغربية مثل حركات الأرمن والبلقان وحركة القوميين العرب.

والغريب أن مفكرًا مصريًا ينتسب إلى الفكر القومي بينما أن مصر تنتسب تقليديًا مع السودان والمغرب العربي إلى الحركة الإصلاحية التي أسسها الأفغاني ومحمد عبده. فالحرية الوطنية الاستقلالية خرجت من عباءة الإصلاح الديني. الأفغاني واضع شعار «مصر للمصريين»، ومحمد عبده هو الذي كتب برنامج الحزب الوطني، وسعد زغلول مفجر ثورة ١٩١٩م يُعتبر من تلاميذ محمد عبده. كما أن عبد الناصر في الميثاق في فصل «جذور النضال الوطني» يشيد بزعماء الإصلاح رواد الحركة الوطنية. وقد كان أحمد عرابي تلميذًا للأفغاني ومنفذًا لتعاليمه حول «الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل». وعبد الله النديم تمتد جذور وطنيته في تعاليم الأفغاني. كذلك الحال في الثورة المهدية في السودان، وفي الحركات الوطنية الاستقلالية في المغرب العربي: علال الفاسي، وعبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي، وعمر المختار وغيرهم من الإصلاحيين الوطنيين.

لذلك قد يشعر البعض أن نظرية الثورة العربية لم تخرج من القلب، بل تعبر عما طرأ على مصر في الستينيات من انتساب القومية العربية بفضل زعامة عبد الناصر. كانت مصر عبر التاريخ مترامية الأطراف مفتوحة الحدود جنوبًا نحو السودان، وغربًا نحو الصحراء الغربية، وشمالًا نحو الشام وتركيا واليونان، وشرقًا نحو شبه الجزيرة العربية. كان دورها منذ أحمس حتى محمد علي هو الإحساس بمركزيتها في محيطها دون أن يسمى ذلك القومية العربية. فلما ظهرت القومية العربية في الشام أصبح عبد الناصر بطلًا للتحرك القومي بعد تأميم القناة في ١٩٥٦م، والوحدة المصرية-السورية في ١٩٥٨-١٩٦١م، وانتشار حركات الضباط الأحرار، واندلاع الثورات العربية باسمه في العراق واليمن وليبيا. تجاوب بعض المفكرين الماركسيين أو الإسلاميين أو الوطنيين التلقائيين مع الحركة القومية العربية من دون أن يكون لها جذورها النظرية في الوجدان المصري كما هو الحال في الشام. لذلك ظهر منظرو القومية مثل ساطع الحصري، وميشيل عفلق، وصلاح البيطار، وأكرم الحوراني، وسامي الدروبي وغيرهم في الشام. وانتشرت الحركة إلى أرجاء الوطن العربي من الشام كما انتشرت حركة الإخوان في الوطن العربي من مصر.

لذلك تدافع نظرية الثورة العربية عن عبد الناصر باعتباره زعيمًا قوميًا عربيًا ضد التهمة الشائعة لديه عند بعض المصريين داخل مصر (وليس عند العرب خارج مصر) بالديكتاتورية<sup>٦</sup> وهي التهمة التي روجت لها الجمهوريتان الثانية والثالثة. وكانت أحد أسباب بقائهما وشرعية وجودهما بعد الانقلاب على الجمهورية الأولى.

## ثانيًا: قلق النسق المنطقي

تتكون نظرية الثورة العربية من سبعة كتب، فالعدد سبعة من الأعداد الأثرية في الشرق القديم ثقافة وديانات وأمثلة عربية.<sup>٧</sup> يتكرر الكتابان الأولان في العنوان الأسس بالرغم من أن الأول جدل الإنسان، الحرية أولًا. وأخيرًا، والثاني البعد الرابع، الطليعة العربية، ويتكرر الكتابان السادس والسابع في العنوان الطريق بالرغم من أن السادس إلى الوحدة ... إلى الاشتراكية، والسابع إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية. فإذا تم استبعاد تكرار الأجزاء يكون النسق خماسيًا، وهو أيضًا عدد رمزي في الفكر الديني القديم مثل كتب موسى الخمسة: الأسس، والمنطلقات، والغايات، والأسلوب، والطريق.

كذلك يقع التكرار في العناوين الفرعية: الوحدة، والاشتراكية، والديموقراطية، كل منها مرتين: في الكتاب الرابع دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية، والكتاب السادس إلى الوحدة ... إلى الاشتراكية، والكتاب السابع إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية.

وبالإضافة إلى التكرار اللفظي هناك التكرار المعنوي. فإذا كانت الأسس (الكتابان الأول والثاني) هي الدعائم النظرية الأولى، الأسس الميتافيزيقية، التصورات الفلسفية، فإن نظرية الثورة العربية تكون ثلاثية الحركة: المنطلقات والغاية والطريق، المقدمات والنتائج والوسائل، البدايات والنهايات والوسط. وهي قسمة منطقية عليها الأيديولوجيات

<sup>٦</sup> عصمت سيف الدولة: هل كان عبد الناصر ديكتاتورًا؟ دار المسيرة، ط٢، بيروت، ١٩٨٣م.

<sup>٧</sup> عصمت سيف الدولة: نظرية الثورة العربية، ٧ أجزاء، دار المسيرة، ط٢، بيروت ١٩٨٣م، ج١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولًا ... وأخيرًا، ج٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ج٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ج٤: الغايات. دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية، ج٥: الأسلوب، الثورة ... وأداة الثورة، ج٦: الطريق إلى الوحدة ... إلى الاشتراكية، ج٧: الطريق إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية.



والحركات السياسية. ثم ازدوج الحركة الوسطى في مفهومين: الأسلوب والطريق. الأسلوب هو الثورة ... وأداة الثورة «بقيادة الطليعة العربية»، مع أن الطليعة العربية في الأسس (الكتاب الثاني) مجرد حركة إلى الغايات: الوحدة والاشتراكية والديموقراطية. أما «وحدة القوى التقدمية» فهي أيضًا حركة إلى الغايات مع أنها أقرب إلى الوسط مثل الأسلوب. فوحدة القوى التقدمية أداة وليست غاية، وسيلة وليست هدفًا. فإذا كانت الغايات واضحة: دولة الوحدة والاشتراكية والديموقراطية، وكان الأسلوب واضحًا: الثورة وأداة الثورة، والمنطلقات أقل وضوحًا «ما هو مجتمعنا ... من نحن؟» فإن الطريق غامض: إلى الديموقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية، إذ تبدو عند المؤلف أقرب إلى الغايات منها إلى الوسائل والأدوات.<sup>٨</sup>

وفي الكتاب الثاني الأسس في تحليل «البعد الرابع» لا تظهر ماهيته لأن الأبعاد الثلاثة الأولى غير واضحة. هل هي: الفرد والأسرة والمجتمع أم القومية والأمة والدولة؟ ويتضمن اثني عشر موضوعًا أيضًا على نحو متفرق، بالرغم من وجود عناصر الربط بينها مثل: الأمة، والاستعمار والتجزئة، والظروف العالمية وما يقدمه العالم من إمكانيات، والاشتراكية والوحدة، والتقدميون والتقدميون العرب.<sup>٩</sup>

ولا يظهر بناء منطقي في من الطليعة العربية ...؟ إذ يضم خمسة عشر موضوعًا على نحو متناثر بالرغم من إمكانية الضم بينها نظرًا لتشابهها مثل صفاتها: الضرورة والتنظيم والعقائدية، والوعي والمدرسة ونقطة الانطلاق، وشعاراتها: الحرية والاشتراكية والوحدة وهي شعارات حزب البعث العربي الاشتراكي والناصرية، وأخلاقيها وأدواتها أو آلياتها أو طرقها مثل القومية والديموقراطية والثورة.<sup>١٠</sup> والطليعة العربية ليست من الأسس، بل من الأدوات والآليات أو بتعبير نظرية الثورة العربية الأسلوب والطريق.

<sup>٨</sup> المصدر نفسه، ج ٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ص ٦٥-١٢٥.

<sup>٩</sup> هذه الموضوعات اثنا عشر هي: (١) التمييز بين الأمم ... وأمتنا، (٢) كيف تكونت الأمة العربية ... وكيف جزأها الاستعمار، (٣) الاستعمار والتجزئة ... بين التضامن والوحدة، (٤) التخلف ... والتجزئة ... والنهب الاستعماري، (٥) أزمة الحرية في الوطن العربي-الديموقراطية العربية، (٦) الظروف العالمية ... وظروفنا الخاصة. (٧) ما يقدمه العالم لنا من إمكانيات، (٨) غاياتنا ... الحرية والوحدة والاشتراكية ... (٩) علاقة الاشتراكية بالوحدة ... الاشتراكيون العرب، (١٠) الثورة ... (١١) من التقدميون ...؟ (١٢) التقدميون العرب، الرجعيون العرب، الحرية والوحدة والاشتراكية معًا.

<sup>١٠</sup> هذه الموضوعات الخمسة عشر هي: (١) ضرورة، (٢) وتنظيم، (٣) عقائدي، (٤) قومي، (٥) ديموقراطي، (٦) في سبيل الوحدة، (٧) والحرية، (٨) والاشتراكية، (٩) أشمل وعيًا، (١٠) نقطة

والكتاب الخامس (الأسلوب، الثورة وأداة الثورة) لا يتعرض للثورة إلا أقل القليل، فقرة<sup>١١</sup> واحدة من خمس عشرة فقرة. ست فقرات منها في الحزب، مشكلة الأحزاب، الحزب القومي، لماذا الحزب القومي، الجبهة أم الحزب؟ الحزب أم الدولة؟ حزب واحد أم أحزاب متعددة؟<sup>١٢</sup> ثم تتداخل فقرات أخرى مثل: ولكن ما هي التقدمية؟ وحدة القوى العربية التقدمية.

وفي الكتاب السابع (الطريق إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية) يبدو القلق بين الغاية والوسيلة. فالديموقراطية غاية، التحول من الحرية الفردية إلى الديمقراطية في الحكم. أما وحدة القوى التقدمية فهي طريق وليست غاية، طريق لتحقيق الوحدة.<sup>١٣</sup>

وتتفاوت الكتب السبعة من حيث الكم. أكبرها الأول عن أسس جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً. وأصغرها الخامس الأسلوب، والثورة وأداة الثورة. ومن الطبيعي أن يكون الأول الأسس أكبر، ولكن من الغريب أن يكون الخامس (الأسلوب، الثورة وأداة الثورة) أصغرها.<sup>١٤</sup>

### ثالثاً: الاضطراب المنهجي

ويبدو الاضطراب المنهجي في الكتاب الثالث (المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟) فالعنوان الفرعي يعرض لقضية الهوية في حين أن الموضوع الذي تتضمنه المنطلقات هو المسألة المنهجية والنظرية. يضم جزأين: المنهج والنظرية. ويعرض ثلاثة مناهج: المنهج الليبرالي بالمفرد، ومناهج التطور بالجمع، الإسلامي بالمفرد من جديد، ثم جدل

---

الانطلاق، (١١) ثم الثورة، (١٢) فمن الطليعي؟ (١٣) أخلاق الطليعة، (١٤) أخلاق الطليعي العربي، (١٥) ومدرسة، انظر: المصدر نفسه، ج٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ص١٢٩-١٥١.

١١ لماذا الثورة العربية؟ في المصدر نفسه، ج٥: الأسلوب، الثورة ... وأداء الثورة، ص٩٦-١١٢.

١٢ المصدر نفسه، ج٥: الأسلوب، الثورة ... وأداة الثورة، ص٢٠-٣١، ٣٩-٥٢، ٥٩-٨٦.

١٣ المصدر نفسه، ج٥: الأسلوب، الثورة ... وأداة الثورة، ص٣٢-٣٨، ٥٣-٥٨.

١٤ الأول: عدد الصفحات ٣٥٦، الرابع: عدد الصفحات ٣٠٤، السادس: عدد الصفحات ٢٩٦. الثالث: عدد الصفحات ٢٣٩، السابع: عدد الصفحات ٢٣١، الثاني: عدد الصفحات ١٥١، الخامس: عدد الصفحات

الإنسان ولا يسمى منهجاً. ومع ذلك يعرف الجدل بأنه منهج. والليبرالية ليست منهجاً، بل نظرية سياسية واقتصادية واجتماعية تقوم على العقلانية والحرية وترشيد المجتمع وتنظيم الطبيعة.

والعرض النظري لمشكلة المنهج غير مستقر باستثناء التفرقة بين النظرية والمنهج، وتعدد المناهج. أما مشكلة الإنسان فهي مقحمة على مشكلة المنهج، فالإنسان ليس منهجاً بل هو الذات العارضة أو موضوع المعرفة. وكل المناهج إنسانية بما في ذلك مناهج العلوم الرياضية والطبيعية.<sup>١٥</sup>

أما النظرية وهي القسم الثاني من المنطلقات فإنها «القومية» وعلى هذا النحو تغيب العلاقة بين القسمين: النهج والنظرية. فالقومية أقرب إلى الموضوع منها إلى النظرية، أقرب إلى مجالات التطبيق. تتضمن أربع عشرة فقرة كلها عن القومية كوجود وحدة ومصير ودولة وإنسانية وإسلام وأمية وطبقة وإقليمية وفردية.<sup>١٦</sup>

وتحت مناهج التطور توضع مناهج التطور مرة ثانية، والنهج التاريخي، وتطور المنهج الجدلي، والجدلية وفشل الميتافيزيقا، وهو خليط من المناهج والنظريات. فالمنهج التطوري أقرب إلى التطور منه إلى المنهج. والمنهج التاريخي يقوم بالضرورة على التطور إذا ما قام على النزعة التاريخية. وتطور المنهج الجدلي يضع التطور مع الجدل. وقد يوضع التاريخ أيضاً كما هو الحال في المنهج الجدلي التاريخي. وفشل الميتافيزيقا عادة ما يكون نتيجة للمنهج الوضعي أو المادي الجدلي أو التاريخي أو التطوري. فما قيل عن المناهج ليس ما يعرفه أهل الاختصاص من مناهج استنباطية استقرائية ولغوية، تحليلية، وضعية، وصفية، ونفسية واجتماعية وبنوية ... إلخ.<sup>١٧</sup>

ولا يتعرض المنهج الإسلامي لقضية الألوهية أو التوحيد وهي أساس المنهج في تيار أسلمة المعرفة، ولكن يعرض قضية الحتمية والحرية، القضية المستنبطة من الهيجلية

<sup>١٥</sup> «مشكلة المنهج»، ص ٧-٢٣، و«المنهج الليبرالي»، ص ٢٤-٣٩، في: المصدر نفسه، ج ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟

<sup>١٦</sup> الوجود القومي، وحدة الوجود القومي، وحدة المصير القومي، وحدة الدولة القومية، القومية، القومية الإنسانية، القومية والإسلام، القومية والأممية، الأمة والطبقة، القومية والإقليمية، المؤسسات الإقليمية، الأمة والأقليات، القومية والفردية، ومصير الأمة، في: «في النظرية: المنطلقات»، في: المصدر نفسه، ج ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ص ١٢٧-٢٣٩.

<sup>١٧</sup> «مناهج التطور»، في: المصدر نفسه، ج ٣، المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ص ٣٩-٦٦.

والماركسية. ويدخل في نقاش معروف عند أهل الاختصاص بين الجبرية والحرية اعتماداً على منهج النص؛ إذ تتوالى عشرات الآيات القرآنية في الموضوع على عادة الفقهاء بعمامة والحنابلة بخاصة. ويتعرض للدين والعلم كما يتعرض له الدعاة المعاصرون حلاً لعقدة النقص بين المسلمين والعرب في موضوع العلم.

والنتيجة أن المنهج الإسلامي يقوم على ثلاث قواعد: الأولى حتمية قوانين الطبيعة وسنن الكون. والثانية حرية الإنسان في تغيير الواقع. والثالثة مسئولية الإنسان عن هذا التغيير. والقاعدتان الأوليان، حتمية الطبيعة وحرية الإنسان، أهم ما ينتج من الفكر الغربي عند ديكرت واسبينوزا وهيغل. ومن ثم يقترب المنهج الإسلامي من المنهج الليبرالي ويتجاوزه.

ولا يوجد شيء من المنهج الإسلامي إلا عند أصحاب أسلمة المعرفة. هناك مناهج إسلامية متعددة في كل علم. في علم أصول الدين، المنهج العقلي والمنهج النقل، وفي علوم التفسير بالمعقول والتفسير بالمنقول، وفي الفقه منهج النظر ومنهج الأثر، بين النص والمصلحة، بين الحنبلية والمالكية. وقد ينشأ صراع بين منهجين في علمين مختلفين مثل الصراع بين التنزيل والتأويل، بين الفقهاء والصوفية، بين النظر والذوق، بين الحكماء والصوفية.<sup>١٨</sup>

ويتم تحميل المنهج الإسلامي كل نقائص المسلمين وانهيارهم في التاريخ. والنتيجة العملية لهذا المنهج فشل المسلمين، والحديث عنهم بضمير الغائب الجمع وفي صيغة تساؤلية «لماذا فشلوا؟» واستبعد صيغة «لماذا فشلنا؟» وهو حكم مطلق يتجاوز البحث العلمي الدقيق. ولا يستطيع أحد أن يعي تاريخ المسلمين على مدى أربعة عشر قرناً وأن يكون عالماً بكل إنتاجهم الفكري حتى يطلق مثل هذا الحكم الذي يناقض حكماً آخر وهو نجاح المسلمين بتأسيس حضارة إسلامية مترامية الأطراف ومتعددة الجوانب وبكل لغات الشعوب والأقوام التي دخلت الإسلام. والحروب الصليبية دليل على نجاح المسلمين في التاريخ. وقبله عصر الفتوحات التي امتدت من الأندلس غرباً إلى الصين شرقاً، ومن تركيا شمالاً إلى أفريقيا جنوباً. كما نجح المسلمون في حركات التحرر من الاستعمار وبناء الدول الحديثة وتنمية مواردهم الطبيعية واستثمار ثرواتهم. مثل هذه الأحكام لا

<sup>١٨</sup> «المنهج الإسلامي»، في: المصدر نفسه، ج ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ص ٦٧-٨٣.

يطلقها عالم في أتون الحركات الإسلامية المعاصرة التي تريد استئناف حركة التحرر الوطني التي قادها الضباط الأحرار.

ويبدو أن «جدل الإنسان» يعني المنهج الإنساني في الفكر القومي وهو ليس منهجاً، بل نزعة إنسانية. فهو المنهج القادر على حل أزمة الفكر القومي.<sup>١٩</sup> ويقوم كالمناهج الإسلامي على ثلاث قواعد: الأصل، والإضافة، والقانون. وهي أشبه بأركان القياس الشرعي: الأصل والفرع والعلة التي تربط بين الأصل والفرع حتى يصدر الحكم. وصيغته تعني قوانينه التفصيلية العشرة التي تجعله أقرب إلى النظرية أو التصور العام للكون مثل: الكل الشامل لطبيعة الإنسان، والأثر والمتأثر، والحركة الدائمة، والتغير الدائم، والقانون النوعي، وقانون تطور الإنسان، وتناقض الماضي والمستقبل في الإنسان، وحل التناقض بالعمل، وضم الماضي إلى المستقبل، وإضافة الجديد.<sup>٢٠</sup>

#### رابعاً: تأرجح المصطلحات والأسلوب

على الرغم من أن لفظ «الثورة» يقع في عنوان المشروع النظري «نظرية الثورة العربية»، وعلى الرغم من استمراره في الكتاب الخامس (الأسلوب، الثورة وأدوات الثورة) إلا أنه يختفي أحياناً لصالح مفهوم أخف هو التقدم مثل «وحدة القوى التقدمية» في الكتاب السابع الطريق أو لصالح مفهوم العربية مثل «الطليعة العربية» (وليس الطليعة الثورية). في الكتاب الثاني الأسس. فلفظ الثورة أقل الألفاظ تردداً. ذكرت في صفات الطليعة العربية. ويحدث الشيء نفسه في الكتاب الخامس الأسلوب. وموضوعه الثورة وأداة الثورة. بل إن لفظ «الثورة» نادراً ما يظهر في نظرية الثورة العربية. وفي الكتاب الخامس الأسلوب الذي موضوعه الثورة وأداة الثورة كعنوان فرعي لا يظهر لفظ ثورة وموضوعها إلا في واحدة من خمس عشرة فقرة. ويظهر موضوع الثورة أكثر في الكتاب السادس الطريق إلى الوحدة، إلى الاشتراكية. التقدم يجب الثورة، والصراع بين التقدميين والرجعيين هو محرك التاريخ أكثر من الثورة والثورة المضادة؛<sup>٢١</sup> إذ يظهر موضوع

<sup>١٩</sup> «جدل الإنسان»، في: المصدر نفسه، ج ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ص ٨٤-١٢٦.

<sup>٢٠</sup> خامساً: صيغة المنهج الجدلي، في: المصدر نفسه، ج ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ص ١٢٥-١٢٦.

<sup>٢١</sup> لماذا الثورة العربية؟ في: المصدر نفسه، ج ٥: الأسلوب، الثورة ... وأداة الثورة، ص ٩٦-١١٢، ثم الثورة، في: المصدر نفسه، ج ٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ص ١٣٩، ما الثورة؟

التقدم، ووحدة القوى العربية التقدمية أكثر مما يظهر موضوع الثورة. وفي الكتاب السابع الطريق إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية تظهر هذه الوحدة وكأنها غاية وليست وسيلة من أجل النصر وابتاع الأسلوب العلمي ودرس الهزيمة. والطريق إليها وحدة القوى العربية التقدمية وكأن الغاية والوسيلة شيء واحد.<sup>٢٢</sup>

وإذا كانت ثمة صياغة لمفاهيم وتصورات أحادية مفردة مثل: الأسلوب، الطريق، الحرية، الاشتراكية، الديمقراطية، الثورة، أو بصيغة الجمع: الأسس، المنطلقات، الغايات، فإن بعض المفاهيم الأخرى ثنائية الطابع بالإضافة مثل «جدل الإنسان» أو بالوصف «الطليعة العربية». والبعض منها بالإضافة والوصف مثل «وحدة القوى التقدمية». وكلها في صيغ إخبارية. ثم يظهر عنوان فرعي واحد للكتاب الثالث «المنطلقات» في صيغة استفهام: ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ما يجعل نظرية الثورة العربية أقرب إلى التساؤل حول الهوية في هم مشترك وخطابة سياسية موجهة إلى الجماهير.

ويغلب على الصياغة والأسلوب طابع التقطع وربط الألفاظ المفردة أو المزدوجة بنقطتين، وعلى القارئ استنباط عناصر الربط وكأن الفنان يضرب بريشته اللوحة ويسقط نقاط ألوان ولا يعنى بربطها بالخطوط، وهو أسلوب الفنان التشكيلي. ولا يخلو كتاب من هذا الأسلوب المتقطع عشرات المرات، ما يدل على نقص في الاستدلال المنطقي والربط بين التصورات والمفاهيم.<sup>٢٣</sup> ويبدو الأسلوب المتقطع في كثير من الصياغات، منها وجود حرف عطف ومعطوف من دون معطوف عليه مثل «والوحدة»، «وتنظيم»،

---

ص ٥٦-٥٨، الثورة العربية: العقيدة والثورة، الثوريون العرب، وأداة الثورة العربية، ص ٧٧-١١٥، وحدة الثورة العربية، ص ٢٨٢-٢٩٣، في: المصدر نفسه، ج ٦: الطريق إلى الوحدة ... إلى الاشتراكية، ووحدة القوى العربية التقدمية، في: المصدر نفسه، ج ٧: الطريق إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية، ص ١٥٧-٢٣١.

٢٢ الصراع بين التقدميين والرجعيين في جدل الإنسان، ص ٣٠٥-٣١٥، والتقدميون ... الرجعيون ... الحرية أخيراً، ص ٣٥٤-٣٥٦، في: المصدر نفسه، ج ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، من التقدميون؟ ص ١١٩-١٢٠، والتقدميون العرب، الرجعيون العرب، الحرية والوحدة والاشتراكية معاً، ص ١٢٠-١٢٥، في: المصدر نفسه، ج ٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ولكن ما هي التقدمية؟ ص ٣٢-٣٨، ووحدة القوى العربية التقدمية، ص ٥٣-٥٨، في: المصدر نفسه، ج ٥: الأسلوب، الثورة ... وأداة الثورة.

٢٣ المصدر نفسه، ج ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ص ١٦٥-١٧٠.

«والحرية»، «ومدرسة»، «والاشتراكية»، وقد تتعدد حروف العطف بين «الواو» و«ثم»، مثل «ومنها»، «ثم الثورة»، ومنها وجود حرف جر ومجرور في عبارة غير متكاملة مثل «في البعد الرابع».<sup>٢٤</sup> وتظهر بعض المصطلحات المعربة مثل الاستاتيكية، وكأن الأيديولوجيا لا تكون كذلك إلا إذا امتلأت بالمصطلحات الغربية المعربة.<sup>٢٥</sup>

ويغلب على «نظرية الثورة العربية» أسلوب التساؤل في كثير من أجزائها وهو أسلوب يدعو الناس إلى التفكير في وسائل العمل انطلاقاً من كتاب لينين الشهير «ما العمل؟» فمذ الكتاب الأول الأسس ومنذ الفقرة الأولى يبرز السؤال «لماذا؟ ... وكيف ...؟» بل إن العنوان الفردي في الكتاب الثالث المنطلقات في صيغة تساؤلية ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ وكلها أسئلة مهمة ودقيقة ورئيسية وأساسية مع أنها تساؤلات عامة يطرحها كل المفكرين العرب مثل من نحن؟ ما مصيرنا؟ ما ماضينا؟<sup>٢٦</sup>

وتبدو أحياناً بعض القفزات الفكرية، أي ظهور النتائج بلا مقدمات كافية، إعلان النتيجة من دون المقدمة. ففي الكتاب الثاني الأسس البعد الرابع ... الطليعة العربية يتم الحديث فجأة عن البعد الرابع من دون أن تتضح بما فيه الكفاية الأبعاد الثلاثة

<sup>٢٤</sup> المصدر نفسه، ج٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ص٩، ١٣٤، ١٣٦، ١٥٠، ١٣٩، ٦٥.

<sup>٢٥</sup> المصدر نفسه، ج١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ص٦٥، ١٦٠.

<sup>٢٦</sup> هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية؟ - الرأسمالية - موقف ماركس وإنجلز - ضراوة الفكر الرأسمالي - العمال مجرد آلات ... ص١١٣، كيف نفكر؟ - رد على الاستفزاز الفكري، ص١٧٦، لماذا الحرية أولاً؟ ... ص١٦١. كيف يحدد الجدل أنواع الحريات؟ ص١٩١، وكيف تتطور المجتمعات؟ ... الجدل الاجتماعي، ص١٩٣، في المصدر نفسه، ج١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ماذا تخفي النظريات؟ ص١٣-١٥، كيف تنمو المجتمعات ...؟ ص٣٥-٤٦، من التقدميون ...؟ ص١١٩-١٢٠، ومن الطليعة العربية ...؟ ص١٢٩-١٥١، أين ومتى؟ ص٧-٢٢. لماذا. ص٢٣-٢٨، التعاون أم الوحدة؟ ص١٥٥-١٦٢، ولماذا الاشتراكية؟ ص٢٣٢-٢٣٤، في: المصدر نفسه، ج٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية، ولكن ما هي التقديمية؟ ص٣٢-٣٩، لماذا حزب قومي؟ ص٤٨-٥٣، الجبهة أم الحزب؟ ص٥٩-٦٢، الحزب أم الدولة؟ ص٦٢-٧٨. حزب واحد أم أحزاب متعددة، ص٧٨-٨٧، لماذا الثورة العربية؟ ص٩٦-١١٣، وأيهما أولاً ...؟ ص١١٤-١٢٠، في المصدر نفسه، ج٥: الأسلوب، الثورة ... وأداة الثورة، كيف نعرف الطريق؟ ص٥٥-٥٦، «لماذا اشتراكية عربية؟» ص١٢٧-١٧٨، ما الاشتراكية العربية؟ ص١٧٩-١٨٤، ما هو الاستغلال؟ ص٢٣٣-٢٤٠، هل عندكم نظرية؟ ص٢٦١-٢٦٢، وأيهما أولاً، ص٢٧٥-٢٨٢، في المصدر نفسه، ج٦، الطريق إلى الوحدة ... إلى الاشتراكية، و«لماذا وحدة القوى العربية التقديمية؟» ص١٥٧-١٩٢، «كيف وحدة القوى العربية التقديمية؟» ص١٩٣-٢٣١، وما العمل؟ ص٢٢٨-٢٣١، في المصدر نفسه، ج٧: الطريق إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقديمية.

الأولى. فهل البعد الرابع هو الطليعة العربية أم أنه شيء آخر؟ ثم تأتي الطليعة العربية متجاورة أو مضافة إليها؟ ويضم الكتاب ثلاثة موضوعات شعارية غير مرقمة وغير مبنية منطقياً في تسلسل وتوالد ذاتي: والوحدة، في البعد الرابع من الطليعة العربية...؟ والتساؤل عن الطليعة لا يكون بأداة الاستفهام «من» بل «ما» لأنها اسم مجرد. والوحدة ليست في العنوان الفرعي مثل البعد الرابع والطليعة العربية.

وإلى العطف في «الوحدة» لا يوجد معطوف عليه. ويتضمن أحد عشر موضوعاً على نحو متفرق لا ربط بينها بالرغم من وجود عناصر الربط بين موضوعين متتاليين أو أكثر مثل المجتمع والأمة والقومية والدولة.<sup>٢٧</sup> ويظهر مفهوم القومية كصفة للمجتمع والأمة والدولة، صفة «القومية» في المجتمع القومي، والانتماء القومي، وكصدر مستقل عند الحديث عن ساطع الحصري. وعن الدولة القومية، ووعي القومية مميز وليس امتيازاً بل إن عنوان المشروع النظري «نظرية الثورة العربية» يخلو من مفهوم القومية مع أنه مشروع قومي. وقد يدل ذلك على أن نظرية الثورة العربية هي العنوان الأعم. تتضمن القومية (باعتبارها نظرية) الثورة العربية، ولا تستبعد غيرها من الأيديولوجيات الثورية مثل الإسلامية والماركسية والليبرالية. ولا تعتمد «نظرية الثورة العربية» على مصادر أو مراجع يتم تحليلها والإحالة عليها وعرض مضمونها والارتباط بالأدبيات السابقة في الموضوع بالتحليل والنقد من أجل تجاوزها، بل هي تعبير تلقائي عن تجارب المثقف والمناضل العربي، يلخص فيها تجربة جيل بأكمله، ناضل في الأربعينيات، وتفاعل مع الثورة المصرية في الخمسينيات والستينيات ثم انكسر مع هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧م. يحاول مشروع «نظرية الثورة العربية» تضميد الجراح وتجاوز الهزيمة وبيان مقومات النصر. تمتد الكتب السبعة عبر السنوات من ١٩٦٥ إلى ١٩٧١م، أي على مدى ست سنوات، الهزيمة في وسطها، وكأن المشروع ينبئ بها قبلها بسنتين ويحاول

<sup>٢٧</sup> هذه الموضوعات الأحد عشر هي: (١) حدود المجتمع، (٢) المجتمع القومي - نظريات من كل أمة، (٣) ماذا تخفي النظريات؟ (٤) حديث عن القومية ... ساطع الحصري وآخرون ... (٥) الماركسية والقومية ... تخطب الماركسيين، لينين، الانتهازية. (٦) كيف تنمو المجتمعات ...؟ (٧) الأمم مكتملة التكوين ... وفي طور التكوين ... والأقليات، (٨) حتمية الانتماء القومي - علاقة الأسرة والفرد والروابط المحلية بالأمة، (٩) الدولة الواحدة للأمة الواحدة، (١٠) الدولة غير القومية، (١١) القومية مميز ... وليست امتيازاً، انظر: المصدر نفسه، ج ٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ص ٩-٦٢.



تجاوزها بعدها بأربع سنوات أثناء حرب الاستنزاف وقبل نصر أكتوبر (تشرين الأول) عام ١٩٧٣ م.

وأحياناً تقتبس نصوص من مراجع من دون ذكرها وذكر مؤلفيها. ويكتفي مثلاً بأن قوماً قالوا كذا في تعريف الأمة، ويضعها في صلب الصفحة وليس في الهوامش. إن «نظرية الثورة العربية» إذن فيض الخاطر وانفعالات جيل النصر والهزيمة قبل الستينيات وبعدها.<sup>٢٨</sup>

### خامساً: الليبرالية المقنعة

الكتاب الأول الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، نقد للماركسية طبقاً للصراع المعروف بين القومية والماركسية وكما وضح في التراشق الشهير بين خروتشوف وعبد الناصر من شرفة دمشق في عام ١٩٥٩ م. عبد الناصر يدافع عن القومية باعتبارها حركة تقدمية وخروتشوف يتهمها بالرجعية. وقد كان خلافاً سياسياً بعد الوحدة المصرية-السورية. القومية محلية، تحافظ على الهويات الوطنية للشعوب في حين أن الماركسية أممية لا تعترف بحدود القوميات، في القومية المجتمع له الأولوية على الطبقة، وفي الماركسية الطبقة لها الأولوية على المجتمع. القومية العربية حركة توحيد للعرب، والماركسية حركة توحيد لكل المضطهدين «يا عمال العالم اتحدوا» عبر المجتمعات والقوميات والدول الوطنية. ماركس والماركسية هما اللفظان الأكثر شيوعاً في الكتاب ثم إنجلز على نحو أقل. ومن ثم يصعب الحكم على نشأة «نظرية الثورة العربية»، هل من مراجعة الأدبيات الماركسية بعد نقد الماركسية الغربية وتحويلها إلى ماركسية وطنية ثم اكتشاف القومية كبديل من الماركسية أم أنها تنظير مباشر للواقع في حال الأمة العربية زمن انكسار الحلم؟ بل إن تفسير جدل التاريخ ممكن في جدل الإنسان. فالإنسان ثورة التاريخ.<sup>٢٩</sup>

والنقد الموجه إلى الماركسية هو النقد الشائع والنقد الشائع الذي تروجه الدولة الرأسمالية الغربية مثل أن القومية أساس الاشتراكية مع أن الاشتراكية أساسها العلم،

<sup>٢٨</sup> المصدر نفسه، ج٣، المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ص ١٣٥-١٣٦.

<sup>٢٩</sup> المصدر نفسه، ج١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ص ٣١٥-٣١٦.

والدين والأخلاق والإنسانية ركائز القومية وكأن الماركسية بلا دين أو أخلاق أو إنسانية. مع أن الدين يقوم بوظيفتين طبقاً لعبارة ماركس الشهيرة «الدين أفيون الشعوب وزفرة المضطهدين». فالماركسية ليست ضد الدين في حد ذاته، بل ضد توظيف الدين كأداة للاستغلال والاحتكار والقهر والاغتراب. وقد كتب كاوتسكي عن «المسيحية» ليبين كيف أن الدين كان دافعاً ثورياً اشتراكياً في بداية المسيحية. وقد استمر ماركس وإنجلز في هذا التيار في كتابيهما «توماس منزر وثورة الفلاحين في ألمانيا في القرن السادس عشر». ومع الدين تأتي الأخلاق. ويمتد الموقف السلبي من الدين إلى الأخلاق. فكلاهما مرحلة من تطور المجتمع. كما يروج للفكرة الشائعة بتراجع ماركس ولينين عن أفكارهما الأولى واعترافهما بما كانا ينفياهما سلفاً وكأنهما قد تابا عن الغي، وتوصلا إلى الهدى بعد الضلال.<sup>٢٠</sup> ويبين تخبط الماركسيين واللينينيين في موضوع القومية اعتماداً على الأدبيات الثانوية مثل الفلسفة الماركسية لأفانا سيف، بالقول إن القومية ضمن الأفكار البرجوازية في مرحلة التحول من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي، وبالقول إن ماركس رفضها رفضاً مبدئياً منذ البداية استراتيجياً، وقبلها لينين مؤقتاً تكتيكياً من أجل القضاء عليها.

والفكر القومي كما هو معروف في الأيديولوجيات السياسية في أسسه النظرية الأولى يبدأ بالقوم على عكس الفكر الليبرالي الذي يبدأ بالإنسان وليس بالقوم، بالفرد وليس بالجماعة. ولكن يبدو أن «نظرية الثورة العربية» في همها الأول بعد هزيمة ١٩٦٧م وفي غمرة شعور العرب بأنهم خسروا معركة القومية والاشتراكية بسبب أزمة الحريات العامة وغياب النظم الديمقراطية، وربما حتى الآن لصالح قريش والجيش، أعاد الفكر القومي بناء ذاته واضعاً «الحرية أولاً ... وأخيراً» ضمن الأسس، ومؤسساً «جدل الإنسان» وليس «الشعب»، ملتحقاً بالفكر الليبرالي الذي أصبح العرب يحنون إليه، والذي كان سائداً قبل الثورات العربية الأخيرة بقيادة الضباط الأحرار. وربما كان حكم الملوك والإقطاعيين من حيث الحريات الفردية والديموقراطية السياسية أفضل بكثير من حكم العسكر حتى ولو كانوا من الثوار.<sup>٢١</sup>

<sup>٢٠</sup> المصدر نفسه، ج ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ص ١٠٤-١٠٩، ٢٠٢-٢٠٦، وج ٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ص ٢٢-٣٤.

<sup>٢١</sup> وتدل كثير من قصائد نزار قباني بعد هزيمة عام ١٩٦٧م، وخاصة قصيدة «هوامش على دفتر النكسة» على هذا الولع بالحرية، وإن غيابها هو سبب الهزيمة.

لذلك يهدي الكتاب «إلى كل المناضلين في سبيل حرية الإنسان»، ذلك الكائن العظيم الذي أحبه.<sup>٣٢</sup> وآخر عبارة في الكتاب الخامس الأسلوب، الثورة وأداة الثورة «حتم على الإنسان أن يستهدف دائماً حريته». وكما أن القومية على علاقة بالأقلية والإقليمية والطبقة والدولة والأمة والإنسانية فإنها على علاقة بالفرد. فالمجتمع ليس كائناً مستقلاً عن الأفراد. ويظل الفرد ركيزته الأولى. ومع ذلك فالفردية المطلقة تمثل انحرافاً عن القومية، وذاتية خالصة تنكر الوجود الموضوعي، حالة مرضية في مقابل حالة طبيعية. وإذا ما تحولت الفردية إلى طائفيات ومذاهب وقبلية وعشائرية فإنها تنذر بفناء القومية. وعلى الرغم من أن الكتاب الأول الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً موجه ضد الماركسية بعامة والماركسية اللينينية بخاصة، إلا أن لفظ «الجدل» أصبح مشهوراً في الأدبيات الماركسية الصادرة عن الهيكلية التي كان الجدل فيها منهجاً وموضوعاً. تستعير «نظرية الثورة العربية» مفهوم الجدل من الماركسية موضع النقد. وهو «جدل الإنسان» وليس «جدل الإنسان والطبيعة» كما هو الحال عند إنجلز أو «جدل الإنسان والمجتمع» كما هو الحال في ماركسيات القرن العشرين. يدل «جدل الإنسان» مرة أخرى (بالرغم من استعمال لفظ «جدل») على الأساس الليبرالي لنظرية الثورة العربية. فالإنسان أساس، والجدل فيه وليس في المجتمع أو التاريخ. وبالرغم من نقد الماركسية إلا أن فلسفتها في التاريخ تنتمي إلى ماركس الشاب، ومن ثم إلى الأيديولوجيا أكثر مما تنتمي إلى العلم وما زالت علاماتها باقية في تطور المجتمع البدائي من المشاع الأول إلى الزراعة إلى الإقطاع إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية.

### سادساً: القومية وشعاراتها

يسمى المشروع كله «نظرية الثورة العربية»، وليس «نظرية القومية العربية». المشروع تأصيل للثورة العربية، والقومية إحدى النظريات الثورية، ومع ذلك فموضوعه القومية العربية.

وتنشأ القومية في المجتمع، وهي نزعة خاصة ضد الأممية. ومن هنا جاء تناقضها مع الماركسية. والانتماء القومي حتمي. تقوم القومية على الدين والأخلاق. وهي نزعة إنسانية

<sup>٣٢</sup> المصدر نفسه. ج١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ص٥، ج٥: الأسلوب، الثورة ... وأداة الثورة، ص١٢٢، ج٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ص٢٢٣-٢٢٧.

وليس عرقية شوفينية. فالقومية مميز وليست امتيازًا. والقومية أساس الاشتراكية وليس العلم. فالقوم جماعة تتطلب حياة مشتركة لما بينهم من تعاطف وترابط وأخوة أو عصبية بمعنى ابن خلدون.<sup>٣٣</sup>

ويظهر أول عرض نظري كتكامل للقومية في الكتاب الثالث المنطلقات: ما هو مجتمعنا ومن نحن؟ في النظرية - بعد المنهج - في أربع عشرة فقرة تتحدث عن الوجود القومي الذي يشكل جوهر المجتمع، وحدته ومصيره ووحدة الدولة القومية. وهذه القومية تتضمن الأقليات التي تنفي القومية هويتها الثقافية كما تتميز فيها التجمعات الإقليمية مثل المغرب العربي والشام والخليج العربي واليمن وشبه الجزيرة العربية. ولكل مجتمع إقليمي مؤسساته. وتمثل القومية أمة واحدة تتميز الطبقات داخلها من دون أن تكون الطبقة أساس الأمة.

ولا تتجاوز الأممية القومية، فالقومية أساس الأممية والإنسانية. لا فرق في ذلك بين الأممية والماركسية في عصر الحرب الباردة أو الرأسمالية في عصر العولة أو الإسلامية، التي تتجاوز حدود الأوطان والقوميات. قد تنهار الدول والأمم كما هو الحال في التصور الليبرالي للتاريخ ولكن تبقى القوميات.<sup>٣٤</sup>

والدولة تختلف عن القومية، فالدولة تمثل الربط القانوني للأفراد هي بمثابة الشكل التنظيمي للقومية. تتجاوز القومية حدود الدول المصطنعة الموروثة من الاستعمار والتي تجزئ القومية الواحدة. والمنطلق القومي يتجاوز المنطلق الإقليمي. الأول تاريخ وثقافة، والثاني جغرافيا ومصالح. الأول تقدمي، والثاني رجعي.<sup>٣٥</sup>

<sup>٣٣</sup> المصدر نفسه، ج ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ص ٣١٧-٣٥٤.

<sup>٣٤</sup> الظروف القومية ... وماركس - الوحدة القومية - الدين - الإنسانية - الأخلاق - العلاقات الدولية، ص ٦٥-٦٧. والقومية أساس الاشتراكية - قصور الجدلية المادية - الانفصام بين النظرية والتطبيق ... ثم محاولات التطوير ... ص ٦٧، في المصدر نفسه، ج ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، والقومية مميز ... وليست امتيازًا، ص ٦١-٦٢، المجتمع القومي - نظريات من كل أمة، ص ١١-١٣، الماركسية والقومية ... تخط الماركسيين، لينين، الانتهازية، ص ٢٢-٣٤، وحتمية الانتماء القومي - علاقة الأسرة والفرد والروابط المحلية بالأمة، ص ٥١-٥٥، في: المصدر نفسه، ج ٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية.

<sup>٣٥</sup> هذه الفقرات الطويلة هي: الوجود القومي، وحدة الوجود القومي، وحدة المصير القومي، وحدة الدولة القومية، القومية، والإنسانية، القومية والإسلام، القومية والأممية، الأمة والطبقة، القومية والإقليمية،

وتتكرر شعارات حزب البعث والناصرية (الحرية والاشتراكية والوحدة - بصرف النظر عن ترتيبها في الكتب السبعة) وكأنها مفاتيح سحرية، تظهر وتختفي كي تظهر من جديد، وتتداخل هذه المفاهيم الثلاثة فيما بينه، لا فرق بين العلة والمعلول، السبب والنتيجة، الأصل والفرع، تتداخل فيما بينها لدرجة التماهي أو التبادل. وتتضح الشعارات الثلاثة في الكتابين الأخيرين، السادس (الطريق إلى الوحدة ... إلى الاشتراكية)، والسابع (الطريق إلى الديمقراطية وإلى وحدة القومي التقدمية)، فأزمة الحرية في الاشتراكية. والحرية والاشتراكية نظام ديموقراطي. ودولة الوحدة دولة ديموقراطية اشتراكية. فهناك علاقة وثيقة بين الاشتراكية والوحدة. ولا وحدة إلا من خلال النظام الاشتراكي.<sup>٣٦</sup> وأول عرض نسقي لشعارات القومية الثلاث في الكتاب الرابع (الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية).

أما (الحرية أولاً ... وأخيراً) فإن الحرية وصف نظري خالص، من حيث علاقتها بالضرورة وبالقدرة والأديان. الضرورة كشرط للحرية مقولة هيكلية. والحرية في علاقتها مع القوانين الكلية للفكر والمادة والإنسان. تبرز الحرية من الإكراه وتجذبها المثل العليا، وفي كتاب (الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية) تبرز الحرية باعتبارها تحرراً من الاستعمار والصهيونية داخل إطار حركات التحرر العربي والحل القومي لقضية فلسطين، وفي أجواء المعركة ودور القائد عبد الناصر. فالقومية في الصياغة المصرية هي الناصرية.<sup>٣٧</sup>

المؤسسات الإقليمية، الأمة والأقليات، القومية والفردية، ومصدر الأمة، في: المصدر نفسه، ج٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ص١٢٩-٢٣٩.

<sup>٣٦</sup> الدولة غير القومية، في: المصدر نفسه، ج٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ص٥٩-٦١، و«المنطلق الإقليمي والمنطلق القومي»، في: المصدر نفسه، ج٦: الطريق إلى الوحدة ... إلى الاشتراكية، ص١٧-٥٤.

<sup>٣٧</sup> أزمة الحرية في الاشتراكية، في: المصدر نفسه، ج١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ص١٥٥-١٦١، غاياتنا ... الحرية والوحدة والاشتراكية، ص٩٤-١٠١، التقدميون العرب - الرجعيون العرب - الحرية والوحدة والاشتراكية معاً، ص١٢٠-١٢٥، في سبيل الوحدة، ص١٣٣-١٣٤، والحرية، ص١٣٤-١٣٦، والاشتراكية، ص١٣٦-١٣٧، في: المصدر نفسه، ج٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، والاشتراكية والديموقراطية، ص٢٣٤-٢٣٧، ودولة الوحدة الديمقراطية الاشتراكية، ص٣٠٤، في: المصدر نفسه، ج٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية.

والحرية في الفرد تتطلب الديمقراطية في الحكم. فكما يتردد لفظ الحرية يتردد لفظ الديمقراطية بالقدر نفسه. ولها معانٍ عادة سالبة عن طريق حضورها أو غيابها في الأنظمة السياسية الرأسمالية والماركسية. وهي ضرورة مغروزة في جدل الإنسان، في نظام الحياة وفي التاريخ. وهي أساس التنظيم الطليعي (على الرغم مما يتطلبه من تنظيم وسرية وطاعة ورأي واحد) ويتم تفصيل «الطريق إلى الديمقراطية» في الكتاب السابع (الطريق إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية). وتُقَدَّم حلول ثلاثة: الحل المثالي الليبرالي: حكم الأغلبية، والحل المادي الماركسي: حكم الطبقة العاملة، ثم الحل الإنساني القومي: حكم الحزب القومي. وهذا الحل في الحقيقة لا يختلف في بنية الحكم عن الحلين الآخرين. وهو أقرب إلى البعثية منه إلى الناصرية وتحالف قوى الشعب العامل.<sup>٢٨</sup>

والقومية أساس الاشتراكية وليست الاشتراكية العلمية. الاشتراكية هي إحدى «الغايات» الثلاث في «نظرية الثورة العربية». الاشتراكية هي اختيار الأمة ومن متطلبات القومية. وتعني الاشتراكية سيطرة الشعب على وسائل الإنتاج والملكية القومية للأرض، والملكية الاشتراكية هي الملكية الاجتماعية مع الاعتراف بالملكية الفردية غير المستغلة. فلاستغلال كما تمثله الرأسمالية عدو الاشتراكية الأول. كما تعني الاشتراكية أيضاً التخطيط الاقتصادي تعبيراً عن دور الدولة في التنمية. والطريق إلى الاشتراكية العربية هو الطريق العربي للاشتراكية وليس التطبيق العربي للاشتراكية العلمية. ونستعيد هنا الجدل الذي ساد في الستينيات أثناء كتابة الميثاق للإجابة عن سؤال: هل الاشتراكية واحدة هي الاشتراكية العلمية وتتعدد تطبيقاتها أم أن الاشتراكية متعددة، اشتراكية عربية واشتراكية أفريقية واشتراكية آسيوية واشتراكية أمريكية لاتينية، كل منها تعبر عن خصوصيات شعوبها وقومياتها؟ الاشتراكية العربية علمية قومية إنسانية تعترف بالقيم العربية والديموقراطية.<sup>٢٩</sup>

<sup>٢٨</sup> المصدر نفسه، ج١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ص١٥٥-٣٥٦، والحرية، في: المصدر نفسه، ج٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية، ص٤٥-١٢٩.

<sup>٢٩</sup> الديمقراطية ... والرأسمالية ... ص١٩٥، الديمقراطية ... والماركسية، ص٢٠٠، الديمقراطية في جدل الإنسان، ص٢٠٦-٢١٠، الديمقراطية نظام للحياة ... ص٢١٠-٢١٢، الديمقراطية ... والتنظيم الطليعي ... والثورة ... ص٢١٢-٢١٨، والحرية والديموقراطية في التاريخ ... ص٢١٨، في: المصدر

وللاشتراكية علاقة بالوحدة. فهي النظام الاجتماعي السياسي المستنبط من القومية العربية، والطريق إلى الوحدة يتجاوز المنطلق الإقليمي إلى المنطلق القومي. فالإقليمية طريق رجعي للوحدة وأساسها جغرافي ضيق يغفل الشعوب والأبنية الاجتماعية الموحدة. الطريق إلى الوحدة هو الثورة العربية من خلال وحدة القوى التقدمية.

### سابعاً: الغرب كإطار مرجعي

ما زال الغرب في: نظرية الثورة العربية نموذج التحديث كما هو الحال في تيارات الفكر العربي المعاصر الثلاثة، والإطار المرجعي لكل تاريخ الشعوب بما في ذلك الواقع الأوروبي في القرن العشرين والدعوات الاشتراكية الأوروبية، وتجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي والصين وأوروبا الشرقية، مع إغفال تام لنشأة الماركسية في الفكر العربي المعاصر وخصوصيتها ومدى استقلالها عن الفكر الماركسي الغربي.<sup>٤٠</sup> ويحضر الفكر الغربي حضوراً طاعياً على الفكر العربي والأولوية لماركس وإنجلز ولينين وبرجسون وسارتر.

ولا يذكر إلا ساطع الحصري (في الكتاب الثاني الأسس) بمناسبة كتابه محاضرات في نشوء الفكرة القومية، وجورج حنا في كتابه معنى القومية العربية، وإسماعيل القباني في محاضراته في المعهد العالي للدراسات العربية. ولم يتطرق إلى كبار المفكرين القوميين من الأجيال المتلاحقة منذ ساطع الحصري حتى ميشيل عفلق<sup>٤١</sup>

---

نفسه، ج١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ديموقراطي، ص١٣٢، في المصدر نفسه، ج٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، و«الطريق إلى الديمقراطية»، في: المصدر نفسه، ج٧: الطريق إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية، ص١٣٩-١٥٣.

<sup>٤٠</sup> المصدر نفسه، ج١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، ص٦٩، الاشتراكية، في: المصدر نفسه، ج٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية، ص٢١٦-٣٠٤، و«الطريق إلى الاشتراكية العربية»، ص١١٩-٢٩٦، الاشتراكية العربية إنسانية، ص١٦١-١٦٦، القومية والاشتراكية، ص١٦٦-١٧٣، الاشتراكية والقيم العربية، ص١٧٤-١٧٨، «عن الاشتراكية العربية»، ص١٧٩-٢٦٢، «الطريق إلى الاشتراكية العربية»، ص٢٦٣-٢٩٦، والطريق العربي إلى الاشتراكية، ص٢٧٠-٢٧٤، في: المصدر نفسه، ج٦: الطريق إلى الوحدة ... إلى الاشتراكية.

<sup>٤١</sup> علاقة الاشتراكية بالوحدة ... الاشتراكيون العرب، في: المصدر نفسه، ج٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ص١٠٢-١٠٩، و«الطريق إلى الوحدة العربية»، ص٧-١٦، «المنطلق الإقليمي والمنطلق

ولا يظهر تاريخ العرب كثيرًا، ولا تحليل الواقع العربي. وإن ظهر فاعتمادًا على مجموعة من تسعة وثلاثين مفكرًا وعالمًا وفيلسوفًا سوفيتيًا اشتركوا في تأليف كتاب أسس الماركسية اللينينية ردوا فيه على ظاهرة القومية كأساس لحركة تحرر وطني إبان المد التحرري في الستينيات في العالم الثالث كله.<sup>٤٢</sup>

وإذا كانت الحرية تعاني الأزمة في الاشتراكية فإنها مسئولة الاشتراكيين العرب. فهم مطالبون بتحقيق الاشتراكية وبحل أزمة الحرية في آن. ولذلك اقترح عبد الله العروي الاشتراكية الليبرالية كجوهر للماركسية العربية، الاشتراكية هدفًا والليبرالية وسيلة.<sup>٤٣</sup> ويكتفي بأسئلة عن إمكانية قيام اشتراكية عربية متميزة من اشتراكيات العالم الثالث. فالواقع العربي واقع أيديولوجي، طموحات وأمنيات، رغبات وأشواق، أحلام ورؤى، وليس واقعًا تاريخيًا واجتماعيًا يدرك من خلال التحليلات الإحصائية الكمية.<sup>٤٤</sup>

وترتبط القومية بالإسلام. فهي قومية أساسها الدين والأخلاق وليست قومية علمانية. وفي الوقت نفسه لا يتجاوز الإسلام القومية إلى أممية عبر القوميات. في الإسلام تراث العرب وثقافتهم وإحدى مراحل تاريخهم كما هو الحال عند ميشيل عفلق. وليست العروبة هي إحدى مراحل الإسلام. العروبة هي الأصل، والإسلام هو الفرع.

---

القومي»، ص ١٧-٥٤، و«الطريق إلى الوحدة»، ص ٥٥-٧٥، في: المصدر نفسه، ج ٦: الطريق إلى الوحدة ... إلى الاشتراكية.

<sup>٤٢</sup> المصدر نفسه، ج ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيرًا، ص ٢٩-٣٩، ٥٤-٦٥، وانظر في ذلك مثلاً: محمد عبد الله عنان، شهدي عطية، أنور عبد الملك، عبد العظيم أنيس، عبد الرحمن الشرقاوي، محمود أمين العالم وغيرهم.

<sup>٤٣</sup> هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية؟ - الرأسمالية - موقف ماركس وإنجلز - ضراوة الفكر الرأسمالي - العمال مجرد آلات ... ص ٢٣-٢٩، ماركس والماركسية - مع الماركسية وجهًا لوجه ... ص ٣٩-٤٠، الماركسية ... والعلمية ... ص ٤٠-٤٣، الماركسية وتجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ... والصين ... وتمزق الأحزاب الشيوعية ... وأوروبا الشرقية ... ولكل أمة اشتراكيته، ص ٥٤-٦٥، الظروف القومية ... وماركس - الوحدة القومية - الدين - الإنسانية - الأخلاق - العلاقات الدولية، ص ٦٥، آخر ما وصل إليه التراجع الماركسي ... لينين والماركسية، ص ١٠٤-١٠٨، الجدل ... والماركسية، ص ١١٦-١٢٨، الديموقراطية ... والماركسية ... ص ٢٠٠-٢٠٢، تراجع الماركسيين، ص ٢٠٢-٢٠٦، ماركس، وخبرة الماركسيين بعد ماركس، ص ٣٣١-٣٣٦، وهنري برجسون والحرية ... ص ١٦٤-١٦٥، في المصدر نفسه، ج ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيرًا.

<sup>٤٤</sup> المصدر نفسه، ج ٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، ص ١٥-٢٢.



وليس الإسلام هو الأصل والعروبة الفرع. مع أن الإسلام هو الذي وُحِدَ القوميات الماليزية والإندونيسية والأزبكية والأفغانية والتركية والفارسية ومعظم القوميات في آسيا وأفريقيا<sup>٤٥</sup>

ومع ذلك يغيب التراث الإسلامي إلى حد كبير مقارنة بالتراث الغربي، ويصدر الكتاب الثالث (المنطلقات) بفقرة من ابن الهيثم عن الاختلاف والاتفاق بين المذاهب في احتمالات ثلاثة، صدق أحدهما وكذب الآخر، وكذبهما معاً، وصدقهما معاً، من دون تحديد لمؤلف ابن الهيثم الذي اقتبست منه هذه الفترة. وهو الشعار في الكتاب الخامس (الأسلوب، الثورة وأداة الثورة)<sup>٤٦</sup>

والخلاصة أن نظرية الثورة العربية اجتهدا قدر الإمكان لتجاوز هزيمة ١٩٦٧م، عن طريق بناء مشروع فكري يضم جراح الهزيمة ويجمع العرب على مشروع نظري

<sup>٤٥</sup> هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية؟ - الرأسمالية - موقف ماركس وإنجلز - ضراوة الفكر الرأسمالي - العمال مجرد آلات ... ص ٢٣، وأزمة الحرية في الاشتراكية ... مسئولية الاشتراكيين العرب، ص ١٥٥، في المصدر نفسه، ج ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً ... وأخيراً، أزمة الحرية في الوطن العربي - الديمقراطية العربية، ص ٨٣، علاقة الاشتراكية بالوحدة ... الاشتراكيون العرب، ص ١٠٢، التقدميون العرب - الرجعيون العرب - الحرية والوحدة والاشتراكية معاً، ص ١٢٠، وأخلاق الطليعي العربي، ص ١٤٥، في: المصدر نفسه، ج ٢: الأسس، البعد الرابع ... الطليعة العربية، مشكلات التحرر العربي، ص ٤٥ - ٤٩، دولة الوحدة العربية، ص ١٦٢ - ١٧١، دولة العرب الديمقراطية، ص ١٨٧ - ٢١٦، والاشتراكية العربية، ص ٢٨٢ - ٢٩٤، في: المصدر نفسه، ج ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية، «الطريق إلى الوحدة العربية»، ص ٧ - ١٦، «الثورة العربية»، ص ٧٧ - ١١٥، الثوريون العرب، ص ٨٦ - ٩٣، أداة الثورة العربية، ص ٩٣ - ٩٧، «الطريق إلى الاشتراكية العربية»، ص ١١٩ - ٢٩٦. «لماذا الاشتراكية عربية»، ص ١٢٧ - ١٧٨، الاشتراكية العربية إنسانية، ص ١٦١ - ١٦٦، ما الاشتراكية العربية، ص ١٧٩ - ١٨٤، الاشتراكية العربية ديمقراطية، ص ١٨٩ - ١٩٣، وحدة المصير العربي، ص ٢٥٥ - ٢٥٩، «الطريق إلى الاشتراكية العربية»، ص ٢٦٣ - ٢٩٦، الطريق العربي إلى الاشتراكية العربية، ص ٢٧٠ - ٢٧٥، ووحدة الثورة العربية، ص ٢٨٢ - ٢٩٤، في: المصدر نفسه، ج ٦: الطريق إلى الوحدة ... إلى الاشتراكية، ووحدة القوى العربية التقدمية، ص ١٥٧ - ٢٣١، والقوى العربية، ص ٢٠٧ - ٢١١، في: المصدر نفسه، ج ٧: الطريق إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية.

<sup>٤٦</sup> كل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكون كلاهما كاذبين، وإما أن يكونا إلى معنى واحد وهو الحقيقة، فإذا تحقق في البحث وأنعم في النظر ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف، انظر: المصدر نفسه، ج ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا ... من نحن؟ ص ٥، وج ٥: الأسلوب، الثورة ... وأداة الثورة، ص ٦.

واحد لاستكمال حركة التحرر العربي. ويظل استثناءً في تاريخ مصر، نافذة لها على الوطن العربي ضد من يرفع شعار «مصر أولاً» أو «فرعونية مصر» أو «قبطية مصر» أو «إسلامية مصر». فهل عروبة مصر هي البديل — من دون تحليل — لخصوصية مصر وشخصية مصر وعبقرية المكان؟<sup>٤٧</sup>

---

<sup>٤٧</sup> جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج٤، دار الهلال، القاهرة ١٩٨١-١٩٨٤م.

# الاشتباه في فكر باحثة البادية<sup>١</sup>

ملك حفني ناصف (١٨٨٦-١٩١٨م)

## (١) معنى الاشتباه

الاشتباه هو التردد بين موقفين كلاهما صحيح، والتوتر بين قطبين كلاهما واقعي. ليس فقط في اللغة في صنوف المجاز المحكم والمتشابه بل أيضاً في الوجود الإنساني. فالإنسان وجود مشتبّه، توتر بين النفس والبدن، العقل والحس، المنطق والوجدان، المثال والواقع، ما ينبغي أن يكون وما هو كائن. وهو ليس ظاهرة مرضية تدل على تشكك في الأخلاق المعيارية كما هو الحال عند سيمون دي بوفوار في «من أجل أخلاق للاشتباه» وإيثار الغموض على الوضوح، والتناقض على البدهة، واللامعقول على المعقول. إنما هو شرط الإبداع الإنساني وتأكيد مطلبين في نفس الوقت، وإثبات شرعيتين لنفس الموقف.

وهو اشتباه يعبر عن موقف حضاري بأكمله وفترة تاريخية، وليس مجرد ظاهرة فردية عند هذا المفكر أو ذاك. فمنذ فجر النهضة العربية في القرن التاسع عشر الميلادي الرابع عشر الهجري، والاشتباه قائم بين القديم والجديد، بين الماضي والحاضر، بين القدماء والمحدثين، بين الإسلام والحداثة أو الإسلام والغرب، بين الآن والأخر، بين الدين والدولة، بين السلفية والعلمانية، بين الإيمان والعلم ... إلخ.

---

<sup>١</sup> «من رائدات القرن العشرين: شخصيات وقضايا»، ملتقى المرأة والذاكرة، القاهرة ٢٠٠١، ص ٨١-٩٢. وكان قد ألقى هذا البحث يوم ١٧ / ١٠ / ١٩٩٨م في ذكرى ملك حفني ناصف باحثة البادية (١٨٨٦-١٩١٨م) ١٧-١٨ أكتوبر ١٩٩٨م بمكتبة القاهرة الكبرى (جزءان). والموضوع أيضاً أدخل في الجزء الثاني من حصار الزمن، «مفكرون».

وانحاز فريق لطرف بينما انحاز فريق آخر للطرف الآخر، فحدث الصدام بين الأزهريين والجامعيين، بين المشايخ والأفندية. فبدأ فكرياً وثقافياً وحضارياً طالما أن الدولة قوية تضم الجميع، وتسمح بالحوار الوطني، دون أن تنحاز لفريق دون آخر كما كان الحال في مصر والشام في العصر الليبرالي، وينتهي بصراع دموي بين الأخوة الأعداء في حالة ضعف الدولة ورغبة كل فريق في دراستها والاستئثار بالسلطة وحده كما هو الحال في الجزائر الآن.

والاشتباه خارج منطق الصواب والخطأ، والحق والباطل، والصحيح والمزيف، والصادق والكاذب، والخير والشر. فكلاهما صحيح كلاهما واقع ثقافي في مصدر المعرفة، ومصدر الأخلاق، في العلم والعمل. كلاهما رثتان لجسد واحد يتم التنفس من خلالهما. عيناان لفرد واحد يتم النظر من خلالهما. كلاهما ساقان لرجل واحد يسير عليهما. كلاهما أذنان لإنسان واحد يسمع كل شيء بواسطتهما وإلا كان الإنسان أعور وأعرج.

وفي الوقت الذي يتم فيه الحسم والقطع والبت لأحدهما، والتناقض والتضاد والتنافر والقطيعة بينهما، يموت الطرفان. فلا قديم بلا جديد، ولا جديد بلا قديم. لا ماضي بلا حاضر، ولا حاضر بلا ماضي، لا أصالة بلا معاصرة، ولا معاصرة بلا أصالة. القطع تحزب وتغصب لأحدهما ضد الآخر، وتكفير وتخوين متبادلين واستبعاد وإقصاء كما هو الحال هذه الأيام.<sup>٢</sup>

لقد تميز فجر النهضة العربية منذ الطهطاوي وخير الدين التونسي بالجمع بين هذين المطلبين، ابن خلدون وروسو، العمران وعلم الاجتماع، المعتزلة والثورة الفرنسية، المصالح العامة والمنافع العمومية. فقامت نهضة في مصر والشام شكلت الوجدان العربي الحديث. ووصلت ذروتها في مصر في ثورة ١٩١٩م. ثم بدأت التجربة القومية العربية الاشتراكية في النصف الثاني من القرن تحمي هذا الجمع بين المطالبين في الاشتراكية العربية، وفي حركة العالم الثالث وعدم الانحياز، من باندونج حتى بلجراد. وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧م بدأ التفكك بين الشرعيتين بدافع الانتقام ووراثته الدولة المهزومة من أجل النصر. ولم يشفع للدولة انتصار ١٩٧٣م بل استمرت القطيعة خاصة بعد انقلاب التجربة الاشتراكية على نفسها ومن داخلها، وبداية سلسلة التنازلات والتفريط في الثوابت

<sup>٢</sup> انظر دراستنا: الاشتباه في فكر ابن رشد، عالم الفكر، الكويت، ١٩٩٨م.

القومية. وخرجت الشرعية الإسلامية من السجون بعد استبعادها من بداية الثورات العربية. تثبت جدارتها في فلسطين وجنوب لبنان. واعتمدت الدولة أمام هذا الخطر الجديد على الفريق الآخر في أجهزة الإعلام والثقافة في حرب ثقافية بين الأخوة الأعداء، وامثال دائم في بلد المليون شهيد.

ليس الغرض من هذا البحث التقريظ والمدح وبيان أنه لم يكن بالإمكان أبدع مما كان بل النقد والتطوير ونقل الاشتباه من أوائل القرن الماضي إلى أوائل هذا القرن، بعد مائة عام. الهدف هو معالجة الاشتباه بمنطق جديد، وبنفس روح مسئولية نهضة الوطن وتقدم الأمة واستنارة الشعب. فقد تغيرت الظروف، وتراكمت الخبرات، وتعددت الأمور، واحتدم الصراع بين الأخوة الأعداء، وغار جرح الهزائم، وما زال الانتصار حلمًا يراود الخيال.

ليس المقصود من هذا البحث التاريخ، فهو معروف عند المؤرخين وليس الغرض هو التكرار والعرض والبيان من أجل نقل المعلومات المتوافرة من ذهن إلى ذهن، وممن يعلم لمن لا يعلم، فهذا هو العلم المنقول المروي المحفوظ الذي حمله الرواة ونقله المحدثون. وليس المقصود أيضًا هو الدخول في أدبيات المرأة في الغرب الحديث من أجل العرض والمقارنة بين أوضاع المرأة في حضارات وثقافات عدة. فالآخر ليس معيارًا للأنا. وكل حضارة لها مسارها الخاص، ونظرتها للعالم، ومنظومة قيمها. ولا توجد حضارة واحدة مقياسًا للحضارات جميعًا، حتى ولو كانت تقدم نفسها باسم الحداثة وتحت شعارها. فالحداثة مرحلة تاريخية تمر بها كل المجتمعات على التعاقب وليس بالضرورة على التزامن.<sup>٣</sup>

ولا يهدف البحث إلى أخذ موقف طرف ضد آخر بدعوى المزايدة أو إظهار الموقف والإعلان عن الذات، تمسكًا بالشرعية الأولى أو دفاعًا عن الشرعية الثانية. بل وصف الأمور على ما هي عليه في سياقها الحضاري والتاريخي، مع تحليل التجارب المشتركة بين المبحوث والباحث، الموضوع والذات اللذين يشاركان في نفس الهم بعد قرن من الزمان وربما لقرن آخر قادم. فالاشتباه فردي حضاري تاريخي، يعبر عن مرحلة تاريخية بأكملها. التحول من الإصلاح إلى النهضة أو من النهضة الأولى إلى النهضة الثانية.

<sup>٣</sup> التعاقب Diachronism، التزامن Synchronism.

## (٢) الأنا والآخر

وهو الاشتباه الطبيعي في اللحظة التاريخية بين مصر أو العرب أو المسلمين والغرب الحديث. لم يتوقف الاتصال بين الاثنين منذ اللحظة التاريخية الأولى اليونانية الرومانية، والثانية أثناء الحروب الصليبية، والثالثة في عصر الاستعمار الحديث. ومنذ «تلخيص الإبريز» وبدأ حول الأنا والآخر، المرأة المزدوجة، رؤية الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا.

ويبرز هذا الاشتباه في أدب الرحلات والأعمال الروائية والفكرية مثل «عيسى بن هشام» للمويلحي، «علم الدين» لعلي مبارك، «يوميات» محمد حسين هيكل. ويبرز هذا التقابل عند باحثة البادية في «النسائيات» في استعمال ضمائر المتكلم الجمع «مدارسنا»، «فتياتنا»، «ذنبنا» في مقابل ضمير الغائب الجمع «هم» مما يكشف عن التمايز الحضاري والهوية والاختلاف.

ويبدو الغرب نمطاً للتحديث في الاستشهاد بنساء شهيرات مثل إيزابيلا زوجة فردناند اللذين قضيا على الحكم الإسلامي في الأندلس حتى سقوط غرناطة، وجان دارك محررة فرنسا من الاستعمار البريطاني، وسيدة فرنسية سائحة في مصر.<sup>٤</sup> بدأت دراستها بالمدرسة الفرنسية ثم السنية. وأول ما كتبت كان مقالاً تنادي فيه بإنشاء مقبرة للعظماء مثل الوستمنستر في لندن أو البانتيون في باريس. مدحها الإفرنج. وأثنت عليها الكاتبة البريطانية شرلوت كرون في «شتاء امرأة في أفريقيا». كما شهدت لها الأمريكية إليزابيث كوبر في كتابها «المرأة المصرية». أسست «جمعية الستار التهذيبي» وكانت تجمع بين المصريات والإفرنجيات تشجيعاً للمصريات وثقة بأنفسهن، وكانت تحب السفر إلى الخارج مما أثار ضدها المحافظين من أهل زوجها. كانت تحب آداب الإفرنج ورواياتهم وتتأثر مما تشاهد وتسمع. جمعت بين الثقافتين الشرقية والغربية، الإسلامية ودارون وسبنسر. تجمع بين النموذجين: الوافد والموروث ولكن الأولوية للوافد، جان دارك، كاترينه ملكة روسيا، إيزابيلا ملكة إسبانيا، إليزابيث ملكة إنجلترا، وكليوباترا ملكة مصر، فيكتوريا، أولهلمينا ملكة هولندا، وفي نفس الوقت شجرة الدر امرأة الملك الصالح وأم طوران شاه، وعمر بن الخطاب، وخولة بنت الأزور.<sup>٥</sup>

<sup>٤</sup> باحثة البادية: النسائيات، مجموعة مقالات نشرت في الجريدة في موضوع المرأة المصرية، دار الهدى، القاهرة، ج١، ص١٠٩، ٤، ٣٢.

<sup>٥</sup> المرجع السابق، ص١٠٩.

وليس هناك أفضل من مدارسنا الحكومية التي تعلم القديم والجديد كما أن القول بأن الغربيات لا يصلحن لإدارة البيوت غير صحيح، فالجمع بين المطلبين لا يحدث فقط عند الأنا بل أيضًا عند الآخر طبقًا لفضيلة الاعتدال. والمقارنة بين المرأة المصرية والمرأة الغربية أكثر الفصول طولًا، منذ الولادة والطفولة والمراهقة حتى الخطبة والزواج والأمومة.<sup>٦</sup> وتهدف المقارنة إلى رؤية الأنا في مرآة الآخر دون أن يكون الآخر مرآة للأنا. القصد منها تغيير الأنا دون الانبهار بالآخر. في دور المولودة تقدمت الثقافة الإسلامية برفض دفن البنت حية، وأد البنات، عادة الجاهلية. وفي دور الطفولة ما زالت الثقافة الإسلامية تفضل الذكر على الأنثى، والولد على البنت. وفي دور المراهقة يسبق الغربيون في تربية الفتاة خاصة الفنون والآداب. وفي الخطبة والزواج تنتظر الفتاة حتى يطلبها الرجل، ولا وسيلة إلا الخطبة. في حين أن الغرب تجاوزها إلى اللقاء الطبيعي والمشاهدة في الأماكن العامة. وفي الأمومة سبق المرأة الغربية في الجمع بين المنزل والعمل. واضح من المقارنة سبق المرأة الغربية المرأة المصرية. ومن ثم كان التزامًا على المرأة المصرية اللحاق بزميلتها الغربية. ففي جدل الأنا والآخر ما زال الآخر نمطًا للتحديث عن وعي أو عن لاوعي، علنًا أو سرًا، منطوقًا به أو مسكوتًا عنه.

### (٣) الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

وهو اشتباه عصر، وتقابل يصل إلى حد التضاد نظرًا لفهم شائع في عصور التخلف الأخيرة ومزاحمتها بالغرب الحديث أن الشريعة إلهية، منزلة من السماء، وأن القانون المدني العصري قانون وضعي يعبر عن مصالح الناس بناءً على العقد الاجتماعي. وهو تقابل وهمي يكشف عن عدم وعي كافٍ بأصول الشريعة الإسلامية وبحدود القانون الوضعي ومدارسه المختلفة. مع أن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية بالتعبير الشامل لأنها تقوم على الواقع وتتأسس في مصالح الناس. لها أسباب نزول، أي مشاكل في الواقع الاجتماعي، وتخضع للناسخ والمنسوخ، أي إنها تتطور بتطور الزمان. هناك

<sup>٦</sup> في المقارنة بين المرأة المصرية والمرأة الغربية وعاداتها واستخلاص زبدة المقارنة لنعمل بها، المرجع السابق، ص ١٢٤-١٤٥.

أحكام «الوضع» التي تربط الحكم بميدان تحققه، السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة، والرخصة، والصحة، والبطلان.

وعند باحثة البادية لا يتم فهم الأحكام النصية إلا في ضوء الواقع الحالي وللتنظير المباشر له. ولا يتم التعامل مع الفقه القديم إلا في ضوء الواقع الاجتماعي الحالي للمرأة. فلا ضرر ولا ضرار. والمصلحة أساس التشريع. وما ينبغي أن يكون تطويرًا لما هو كائن وليس بديلًا عنه أو نقيضًا منه. ولا فرق بين المعيار والوصف. المعيار هو الواقع في حالة اكتماله. والوصف هو الواقع وهو في طريقه إلى الاكتمال. لا يفهم النص إلا في ضوء المشاهدات والتجارب الحالية وهي الواقع الذي نشأ فيه النص.

والنص الفقهي القديم والمثل العامي جزء من التراث القديم الذي تحجر في التاريخ وأصبح سلطة ثابتة ودائمة مهما تغير الزمان وتبدلت الأحوال.<sup>٧</sup> والنص القرآني مؤثر بصياغته وقادر على تفجير شحنة الاعتراض والنقد للأوضاع الحالية السلبية بالنسبة للمرأة.<sup>٨</sup>

ويتم عرض قانون الأحوال الشخصية القديم على الأوضاع الحالية فيما يتعلق بالزواج والمحارم وزواج الأختين، وتعدد الزوجات، وسن الزواج والحجاب والسفور، والزينة، والتراث والتعليم.

كتبت باحثة البادية ضد تعدد الزوجات. فلم يشرعه القرآن ولا القانون الفرنسي، لم يؤيده لا القديم ولا الجديد.<sup>٩</sup> لم يكن قصد الشارع من هذه القصة هذه الفوضى في أدق الروابط الاجتماعية ونقضه عهود الأسر. فإن الأديان لم تأت لجلب البؤس والشقاء للإنسان بل لإسعاد البشر وتقريبهم إلى الحد الأقصى من الإنسانية. وإن أسباب الشقاق في الزواج جهل أحد الزوجين بالآخر، واختلاف الطباع، والطمع في الغنى، والزواج العشري، وتأويل الدين الحنيف في أحكام الزواج والطلاق على غير ما قصد منها. ولا يجب أن

<sup>٧</sup> تستعمل باحثة البادية بعض الأحاديث النبوية مثل «إن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى» و«الناس بخير ما تباينوا». وفي نفس الوقت الأمثال العامة مثل «السبع لا يأكل أُنثاه». النسائيات. ص ٤٤، ٦٠، ٨٤.

<sup>٨</sup> وذلك مثل: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ \* يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾، المرجع السابق، ص ١٢٥.

<sup>٩</sup> رأي في الزواج وشكوى النساء منه، تعدد الزوجات أو الضرائر، ص ٤١-٤٤. سن الزواج، ص ٤٥-٤٨.



يكون سن الزواج مبكرًا للغاية حتى تنضج المرأة ولا تصاب بأمراض نفسية تضطرها للجوء إلى الزار.

وتدعو إلى السفور دون طلاء الوجوه والمغالة في الزينة. فإنها غش خلق الله وتعمد تغيير الخلقة الطبيعية. وتخطئ النساء إذا سارت فيما هو شائع في علاقتهن بالأزواج وهو ما تسميه باحثة البادية مبادئ النساء، ومنها عدم الثقة بالزوج أو الغيرة العمياء، وبغض أقارب الزوج أو الأسرة، والمباراة والإسراف، وسرعة الغضب والتهديد بالفرقة.<sup>١٠</sup> ومن مساوئ الرجال الطمع، والظلم، والازدراء بالمرأة. ويضيع الرجل تأثيره الحسن في أسرته لأنه ليس قدوة لها، فتتغلب عليه، أو لقسوته وسوء معاملته وعشرته.<sup>١١</sup> إنما الواجب رفع الكلفة بين الزوجين.

وقد حرم الإسلام عدم الجمع بين الأختين في آن واحد حتى لا تتضارب المشاعر، ومع ذلك حرصًا على المصالح العامة يمكن الزواج من أخت المتوفاة.<sup>١٢</sup>

#### (٤) المحافظة والتقدم

والخلاف حول وضع المرأة إنما هو خلاف بين مدرستين فكريتين، وتيارين اجتماعيين وقوتين سياسيتين، وحركتين تاريخيتين، الأولى تدفع إلى المحافظة، والثانية نحو التقدم، كل منها تتمسك بأحد طرفي الاشتباه. وتسمي باحثة البادية ذلك الصراع بين المحافظين والأحرار.<sup>١٣</sup> ويظهر هذان الدافعان في عدة ميادين مثل التعليم والعمل والخروج خارج المنزل، والجمال والاختلاط والمرأة الحديثة (الأرستقراطية) حيث يبدو الاتجاه التقدمي، والأخلاق الفردية والخدم حيث تتغلب روح المحافظة.

ويمثل الجانب التقدمي محمد عبده وقاسم أمين ونبوية موسى وهدي شعراوي وغيرهم من الرواد الأوائل في إطار الثقافة الليبرالية التي كانت سائدة في النصف الأول من القرن الماضي قبل هزيمة ١٩٦٧م. وحدث رد الفعل المحافظ في الحياة العامة

<sup>١٠</sup> الحجاب أم السفور. رد على خطبة ألقاها حضرة عبد الحميد الأفندي بشأن الحجاب، المرجع السابق، ط١، ٢٩-٣٧، طلاء الوجوه، ص٤٩-٥٢.

<sup>١١</sup> المرجع السابق، مبادئ النساء، ط١، ص٥٢-٦٦.

<sup>١٢</sup> المرجع السابق، مساوئ الرجال، ص٦٦-٧٥، ص٧٩-٨٢.

<sup>١٣</sup> المرجع السابق، زواج الأختين، ص٨٧-٩٠.

الذي عبرت عنه الحركة الإسلامية الخارجة من السجون والمهمشة في المجتمع والمطاردة من أجهزة الأمن. فأصبحت المحافظة السمة العامة للمجتمع السري المناهض للمجتمع العلني. الحجاب الذهني في مقابل السفور العقلي، والحقيقة أن الخلاف بين المدرستين هو خلاف في المنهج وليس في الغاية. وتمثل باحثة البادية منهجاً معتدلاً بين المدرستين، فقام أمين ممثل المدرسة التقدمية صريح إلى أقصى حد، يعتبر الغرب نموذجاً للتحديث خاصة في «المرأة الجديدة»، وصاحب دعوة فكرية أكثر منه مغيراً اجتماعياً، فالتغير الاجتماعي في الحد الأدنى أكثر فاعلية من الدعوة الفكرية إلى الحد الأعلى.<sup>١٤</sup>

أما باحثة البادية فإنها تتناول وضع المرأة بطريق غير مباشر، بهدف التطوير والتغيير. وتحيل إلى دارون وسبنسر بوصفهما مصلحين اجتماعيين. وتتضمن مع شبلي شميل في نفس الموقف من المرأة. تحررت وتشق طريقاً ثالثاً بين التيارين من أجل وضع تحرير المرأة تحت قاعدة الاعتدال. ورائدها في ذلك الشرع الإسلامي.<sup>١٥</sup> فتأخذ الجانب المستنير من التراث الإسلامي كما وصل من خلال عمر بن الخطاب، ونظرية التطور، دارون وسبنسر من الغرب، وتصف حال المرأة المصرية في عصرها معتمدة على المشاهدات العيانية، معبرة بذلك عن الموقف الحضاري الذي يوجد فيه كل مفكر، القديم والجديد والواقع، الماضي والمستقبل والحاضر، الآن والآخر والعصر.

## (٥) المرأة والمجتمع

وتصوغ باحثة البادية قضية المرأة صياغة تقليدية، المرأة في مقابل الرجل. أوضاع المرأة الزواج، والسفور والحجاب، والزوجة، والأم، والجميلة، والقريبة، والمقتصدة. في حين أن أوضاع الرجل تتمثل في مساوئ الرجال، الطمع، والظلم، وازدراء المرأة، ورفع الكلفة بين الزوجين، وتأثير الرجل في الأسرة. وتصيح: يا للنساء من الرجال، ويا للرجال منهن! لقد وقفت المرأة عن التقدم من زمن طويل بحكم قوة الرجال وليس بحكم قوة ضعفها الطبيعي ولا بحكم الشريعة السماء.<sup>١٦</sup>

<sup>١٤</sup> المرجع السابق، ط ١، ٦، ٢٤.

<sup>١٥</sup> المرجع السابق، ط ١، ٧.

<sup>١٦</sup> المرجع السابق، ط ١، ٤.

وتنتقد أولاد الذوات، وسيدات الطبقة الراقية. عملهم أقل واشتراكهن في النوادي الاجتماعية أكثر. وتصف جمال السيدات، سيدات الطبقة الراقية وتعني رشاقة البدن وجمال المنظر وانخفاض الصوت والحياء، يضيعه التبغ والخمر. بل إن الشعر له جنس، قصيدة نسائية وقصيدة رجالية.<sup>١٧</sup>

ما زال العدو الأول للمرأة هو الرجل الظالم المستبد الذي يأمر وينهى في المرأة ويدفنها وهي حية.<sup>١٨</sup> الرجل أناني والمرأة عاشقة له، صادقة مخلصه. المرأة مثل دودة القز تفرز حريرها حتى تموت، والرجل كالنحلة ينتقل من زهرة إلى زهرة. في حين أن الواقع الاجتماعي المتخلف هو العدو المشترك لهما معاً.

وفي إحياء ذكرى باحثة البادية تقدمت السيدة هدى (شعراوي) ببيان تحدد فيه مطالب المرأة من أفكار باحثة البادية، منها مساواة المرأة بالرجل في التعليم، وإصلاح قانون الأحوال الشخصية مثل تحريم تعدد الزوجات والطلاق إلا أمام القاضي ومساواة المرأة بالرجل في الحقوق المدنية، النيابة والتشريعية.<sup>١٩</sup>

وبالرغم من أن باحثة البادية عاشت في أتون الحركة الوطنية، ونشاط الحزب الوطني، وخطب مصطفى كامل ومحمد فريد، وألحان سيد درويش، فإنها كانت أقرب إلى أحزاب الأقلية، التلميذة النجبية لأحمد لطفي السيد وحزب الأحرار الدستوريين، لم تلتهم بمقدمات ثورة ١٩١٩م ولا بحادثة دنشواي.

وعنها السياسي محدود. قُبض على أخيها في حادثة سياسية. وماتت وهي في زيارته. تستشهد بسيدة إنجليزية من صاحبات لورد كرومر، بل تستشهد بكرومر نفسه. وتتأسف أن ليس لديها مستعمرات. لم تكتب في السياسة إلا قليلاً. منها قصيدة إثر إعلان قانون المطبوعات. وخطبت أثناء حرب طرابلس في نساء الفيوم. وفي الحرب الكبرى حاكت مائة قميص ورداء للهلال الأحمر.

وربما يبدأ الإصلاح السياسي بالمرأة. فكيف والرجل بهذا الاستبداد يأمل بإصلاح الأمة وتربية أبنائها على حب الاستقلال والدستور. وفي «خطبة في نادي حزب الأمة»،

<sup>١٧</sup> المرجع السابق، جمال السيدات، ص ٩٥-٩٧. جمال السيدات يضيعه التبغ والخمر، ص ٩٨-٩٩.

جمال السيدات والرياضة البدنية، ص ١٠٠-١٠٣.

<sup>١٨</sup> قصيدة نسائية لباحثة البادية، ص ١٤٧-١٥٠.

<sup>١٩</sup> المرجع السابق، خطاب السيدة هدى، ج ٢، ص ٢٩-٣٤.

وهو الحزب السياسي، حزب الأقلية، عالجت قضية المرأة بمعزل عن الوطن، وهي من أطول الخطب، تتحدث فيها بلسان السيدات وشكواهن من الرجال وتدافع عن حقوقهن، حق العمل في المجال العام والخروج من دائرة العمل الخاص، المنزل، لتجد موقعاً بين الإفراط والتفريط، بين الحجاب والسفور، بين حبس المنزل وسياحة الطريق، وتصوغ مواد عشريناً لتعليم البنات، الدين الصحيح، والمرحلة الابتدائية، والتدبير المنزلي، والطب، والعلوم الراقية، ومن أجل حسن التربية والصدق والجد والصبر، واتباع الطرق الشرعية في الزواج، واتباع عادة الأتراك في الآستانة، والحجاب، والحفاظ على مصلحة الوطن، والرجال في نهاية المطاف.<sup>٢٠</sup>

## (٦) الوطن والأمة

وأخيراً يكشف هذا الاشتباه السادس عن هوية المرأة بين الوطن والأمة والجامعة الشرقية. فقد كانت باحثة البادية معاصرة للأفغاني ودوائره المتداخلة، مصر والعروبة والإسلام والشرق. وفي نفس الوقت هي تلميذة أحمد لطفي السيد مفكر الأمة المصرية. تعني بالوطن الأمة المصرية. وتقدم «النسائيات» للأمة المصرية. وتصف أخلاق هذه الأمة. وتنادي: «نحن المصريين». وتحبذ الزواج من المصريات اللاتي بلغن مستوى عالٍ من التعليم يفوق الشركسية والراقصة الأوروبية. وفي نفس الوقت تتحدث عن الآستانة، تركيا. فقد سافرت إلى هناك امتداداً لربوع الوطن، وقد كانت المصاهرة بين المصريين والأتراك شيئاً شائعاً. وكتبت في جريدة «تركيا الشابة» (الجون ترك)، تنصح بارتداء الحجاب مثل نساء الآستانة أي اليشمك التركي.

وتتحدث عن اليابان والمرأة الشرقية. فالمرأة اليابانية تسجد لزوجها. كانت تدعو لرقى المرأة الشرقية. وتدعو إلى مدنية خاصة بالشرق ثلاثم غرائزه وطبائع بلاده، ولا تعوق عن اجتناء ثمار التمدن الحديث. وليس وضع المرأة الشرقية أسعد حالاً من عندنا. فالمرأة تكاد تسجد لزوجها بالرغم من أخذها بوسائل التمدن الغربي الغربي. فهي تشارك زوجها مع الله.

<sup>٢٠</sup> المرجع السابق، ج ١، ١٣، ٧٥، ١٠٣-١٢٤.

وخلل هذا الاشتباه في الحزب الوطني حتى الآن. وعبرت عنه مواثيق الثورة المصرية مثل «فلسفة الثورة». وكان دعامة دعوة الإخوان المسلمين في بواكيرها الأولى، لمصر والعروبة والإسلام، وعموم الحركة السلفية في المغرب خاصة علال الفاسي.<sup>٢١</sup> وأحياناً يشير ضمير المتكلم إلى السلفيين أي عند أصحاب الدين الحنيف.<sup>٢٢</sup> وهي الدائرة الأضعف عند باحثة البادية على عكس ما هو الحال الآن بعد ما يقرب من قرن، وبعث الدائرة الإسلامية على حساب الدائرتين القومية والوطنية. كان إصلاح وضع المرأة هو الطريق إلى إصلاح حال الوطن. ونهضة المرأة دون نهضة الوطن نهضة كاذبة.<sup>٢٣</sup> ربما كانت المرأة رمزاً للوطن كما هو الحال في عديد من الروايات والأعمال الأدبية المعاصرة. ومع ذلك فأقرب التجمعات إلى الحياة الكاملة هي حياة الريف والقرى والفلاحين البسطاء، وليس حياة المدن والعمران. لذلك أثر جان جاك روسو في العصر الليبرالي عند باحثة البادية ومحمد حسنين هيكل. فالإسلام دين الفطرة والطبيعة.<sup>٢٤</sup> كانت باحثة البادية أول من دخل المدرسة بمصروفات، وأول من نال شهادة الابتدائية عام ١٩٠٠م. أول من نال دبلوماً عالياً عام ١٩٠٣م، وأول من كتب، وأول من خطب. لذلك امتلأ الجزء الثاني من «النسائيات» بالتقريظ لها.<sup>٢٥</sup> النسائيات سيرة ذاتية تكشف عن أزمة وطن، وحياة خاصة تبين وضعا اجتماعياً، وحياة إنسان تظهر مرحلة تاريخية لالتقاء ثقافتين وعصرين وقوتين اجتماعيتين وموقفين، كلاهما صحيح، وهو معنى الاشتباه. إنما الخطورة الآن في تفكيك الأوطان باسم المرأة في مقابل الرجل، وحقوق الإنسان الفردية في مواجهة الجماعة وليس حقوق المواطن والوطن، باسم المجتمع المدني الأصلي في مواجهة الدولة الوطنية والقومية، والأقليات ضد وحدة الأوطان.

<sup>٢١</sup> المرجع السابق، ج ١، ١٤-١٥، ٢٩-٣٠.

<sup>٢٢</sup> المرجع السابق، ج ١، ٣٧.

<sup>٢٣</sup> المرجع السابق، إلى الآنسة مي، ج ٢، ٧.

<sup>٢٤</sup> المرجع السابق، المدن والقرى، ص ٩٠-٩٤.

<sup>٢٥</sup> المرجع السابق، باب التقاريز، ص ١٥٠-١٧٦. وهي من الشيخ عبد الكريم سليمان صاحب السعادة، إسماعيل صبري باشا، الشيخ عبد العزيز جاويش، أحمد بك زكي، الشيخ حسين والي، الدكتور شبلي شميل.

حصار الزمن: الماضي والمستقبل (علوم)

لا خلاص للمرأة إلا بخلاص المجتمع، ولا خلاص للمجتمع إلا بالانتماء للوطن، ولا حماية للوطن إلا بالنظام السياسي القادر على تجسيد لحظته التاريخية وحشد إمكانياته وتحديد رؤيته وتحقيق رسالته.

# مستقبل الإسلام في ضوء التحديات الراهنة<sup>١</sup>

## أولاً: فك حصار الزمن

يبدو أن التاريخ الآن على مفترق الطرق. فلا القديم قد انتهى تماماً. ولا الحديث قد بدأ بعد. ما زال القديم مترسباً في الأعماق، وما زال الجديد تشرئب إليه الأعناق، كالدابة التي ساقاها في اليمن ورأسها في الشام طبقاً لصور المعاد الموروثة من خيال القدماء. ومنذ عقدين أو ثلاث، بدأ الحديث في الغرب عن «النظام العالمي الجديد» ويرمز له بثلاثة حروف NWO. بعدها بدأ الحديث عن «النظام العالمي المتجدد» بأربعة حروف NNWO. وتتغير العلاقات الدولية من الحرب الساخنة إلى الحرب الباردة، ومن توازن القوى إلى توازن المصالح، ومن العالم ذي القطبين إلى العالم ذي القطب الواحد. وتتشكل الآن قطبية ثانية ليس داخل الغرب بين معسكريه التقليديين الاشتراكي والرأسمالي بل بين العولة التي تمثلها الولايات المتحدة وأوروبا الغربية في المركز ونقيضها في أفريقيا وآسيا في الأطراف. يشرع لها «صراع الحضارات» و«نهاية التاريخ». فالحضارة الغربية، اليهودية المسيحية في صراع جوهري مع الحضارات الشرقية، الإسلام والكونفوشيوسية. فقد بدأت الحياة تدب في العالم الإسلامي منذ الثورة الإسلامية في إيران في فبراير ١٩٧٩م، والصحوّة الإسلامية في أوروبا الشرقية، وانتشار الإسلام في أوروبا الغربية وقبلها في الولايات المتحدة الأمريكية حتى أصبح الدين الثاني بعد

<sup>١</sup> «مستقبل الإسلام»، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٤م، ص ١٩٢-٢١٨.

المسيحية، ونشاط الحركات الإسلامية في كل أرجاء العالم الإسلامي في المغرب والجزائر وتونس ومصر وشبه الجزيرة العربية ولبنان وسوريا والعراق وباكستان وأفغانستان وإندونيسيا والفلبين وكل أواسط آسيا. فالإسلام «الآسيوي» قادم، يقوي ظهر الإسلام «العربي». بل إن الإسلام «الأفريقي» على وشك النهوض. وقد كتب أحد مفكري نيجيريا «لقد حمل العرب الإسلام، وبغيرهم ينتصر».

وقد شاع عن الإسلام أنه «ماضوي» النزعة، عصره الذهبي في الماضي وليس في المستقبل. فقد عاش آدم في الجنة قبل أن يهبط إلى الأرض بفعل الغواية. وتحدث الصوفية عن عهد «ألست» الذي أخذ الله فيه من بني آدم من ظهورهم عهد الإيمان الأول تأويلًا لآية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾. فالحنين إلى الماضي دفين في النفس البشرية.

ودعمت هذه النزعة بعض الرويات مثل: «الخلافة من بعدي ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضوض». فمن أراد النهضة فعليه العودة إلى عصر الخلافة. فتنشأ الحركات والأحزاب الإسلامية المضادة للنظم الملكية على كافة أشكالها المباشرة وغير المباشرة، الصريحة والضمنية. وتدعو إلى العودة إلى عصر الخلافة الأول قبل أن يفسد الزمن، ويدنس التاريخ تأويلًا لآية ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾. ويروى أيضًا «خير القرون قرني والقرن الذي يلونه». ومن أراد التقدم والنهضة عاد إلى قرن النبي خير القرون. ودُوِّنت كتب الطبقات على هذا النحو، طبقات الحنابلة، طبقات المعتزلة، طبقات الصوفية، لترتيب الأجيال من الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين. ويقل الفضل والعلم جيلًا وراء جيل. وفي العقائد في موضوع الإمامة وهو آخر الموضوعات أضيف سؤال: هل تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل؟ وأفتى علماء أهل السنة بالجواز لأن الفضل يقل. وأين للمسلمين بالأفضل، وقد استولى المفضول على السلطة ودان له الناس بالطاعة والولاء، ترغيبًا أو ترهيبًا، بالجزرة أم بالعصا؟ ومن الرويات أيضًا «جاء الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء». فمن أراد الإسلام من جديد في الحاضر والمستقبل فعليه العودة إلى الورا، إلى النموذج الصافي الأول. وهو ما يعرف في العلوم الاجتماعية باسم حركات الإحياء عن طريق العودة إلى الأصول الأولى Fundamentalism أو إلى الحياة البدائية الأولى Primitivism كما حاول تروتسكي في «المسيحية البدائية» Primitive Christianity. فالعودة إلى الأصول كما بيّن



جان جاك روسو Retour aux Sources هي عودة إلى الطبيعة Retour à la Nature قبل أن تفسد الأخلاق، ويضل الناس، وينحرف المجتمع.

والحنين إلى الماضي لا يتعلق فقط بالإسلام بل بكل الأيديولوجيات والحركات السياسية عندما يتأزم الحاضر، وينهار النموذج القديم. فالقومي يحن إلى العهد القومي الناصري في الخمسينيات والستينيات. والماركسي يحن إلى الثورة الاشتراكية الكبرى في ١٩١٧م في الاتحاد السوفيتي. والليبرالي يحن إلى ثورة ١٩١٩م والنموذج الليبرالي في العشرينيات والثلاثينيات في مصر. وكلما تأزم الحاضر اشتد الحنين إلى الماضي هروباً في الزمن إلى الوراء. وكلما صعب على العقل تشخيص الحاضر وإيجاد الحلول للخروج من أزيمته نشط الخيال بالعودة إلى الماضي، عصر البراءة الأولى والصفاء الخالص.

وتساعد بعض الأمثال العامة على ذلك مثل «الي فات قديمه تاه». بل وصف الله بالقديم اعتزازاً بالقدم مع أنه وصف أيضاً بالخلق والإبداع. والجبن «القديم» خير من الجبن الجديد. ومع ذلك فبعض الأمثال العامة تنقد القديم وتهزأ منه مثل «الصرمة القديمة» التي يُضرب بها العدو إمعاناً في الاحتقار والإذلال. ويكون السب أيضاً بوصف الخصم بأنه «ابن القديمة». القديم هو البالي الذي عفى عليه الزمن. وشتان بين حين من أحياء القاهرة: «مصر القديمة» و«مصر الجديدة». وما ترسب في الوعي الثقافي هو أولوية القديم على الجديد، والتحسر على الزمن الماضي، أيام الرخص والحياة السهلة الميسورة.

والتوجه نحو المستقبل له جذوره أيضاً في الإسلام. وهو صريح في النص. ولغوياً لفظ «قدم» هو نفس اللفظ الذي منه تُشتق صفة «القديم» وصفة «التقدم»، ومن ثم لا تكون «القدامة» باستمرار ضد «الحدثة» لأنهما مشتقان من نفس اللفظ. فلا يوجد مانع في الثقافة أن يكون التقدم إلى الأمام وليس إلى الوراء. فالأمر مرهون بالحرية ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾. والدعوة إلى السبق مفتوحة ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾. ويدين الوحي التخلف عن الجهاد والمخلفين من الأعراب والقاعدين عن المشاركة. ويحثهم على النهوض والقيام والتحرك، والهمة والمبادرة والسبق.

وهناك مرويات أخرى تفتح المجال إلى المستقبل دون التخلي عن الحاضر مثل: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً». فالاستعداد دائم من أجل الغد لأن المستقبل قد يتوقف في أية لحظة. وهي أقل ترسباً في الوعي الثقافي من المرويات التي تدعو إلى الحنين إلى الماضي والإغراق فيه. والأنبياء حاضرون أكثر

من القادة السياسيين. وتحدث الناس عن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وكأنهم حاضرون بيننا، جيران لنا، نتحدث معهم. نشكو لهم همومنا، ونطلب العون منهم.

وقد استقرت الأخريات أي أمور المعاد في العقائد وكأنها أشياء ثابتة لا صلة لها بالواقع وب حياة البشر. مع أن القصد منها هو التوجه نحو المستقبل. فالماضي يصب في الحاضر. وتلك وظيفة قصص الأنبياء والعبرة من سير القدماء والشعوب الغابرة. والحاضر يتجه نحو المستقبل وتلك وظيفة الإيمان بالآخرة وبالمعاد وبالبعث وبالحساب. ليس للموت الكلمة الأخيرة بل الحياة مستمرة قبل الموت وبعده. ولا شيء يضيع. بل إن المستقبل مرهون بالحاضر. والاستعداد له يبدأ من الحاضر.<sup>٢</sup>

بل إن الوحي نفسه نزل على مراحل من آدم حتى محمد طبقاً لتطور الوعي الإنساني. فقد نزل الوحي للمساهمة في هذا التطور لتحرير العقل من الخرافة، والشعور من الوهم، والإرادة من الجبر. ويكتمل الوحي باستقلال الوعي الإنساني عقلاً وإرادة.<sup>٣</sup> أما الحاضر فقد عصى على المسلمين الغوص فيه والبحث في مكوناته ومعرفة طبيعة المرحلة التاريخية التي يعيشونها. وصعب عليهم الإجابة على سؤال: في أي لحظة من التاريخ نحن نعيش؟ هرب منه البعض واتجه إلى الماضي فوقعوا في السلفية التي تشتد يوماً بعد يوم. وتعدد مظاهرها في أساليب الحياة وطرق التفكير والرؤية للعالم. وهرب البعض الآخر واتجه إلى المستقبل فوقع في النموذج الغربي، العلمانية، مع سوء فهم لها بمعنى فصل الدين عن الحياة، وهو ما لا تقره الشريعة، وما يخالف طبيعة الإسلام، وليس فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية. وهي تجربة الغرب في التقدم والتي يقرها الإسلام لأنه لا توجد سلطة دينية في الإسلام، كهنوت أو كنيسة، ولا سلطة سياسية ملكية موروثية أو عسكرية متوارثة. فالإمامة عقد وبيعة واختيار.

ولما كانت الحركة ضرورية من طبائع الأمور سماها صدر الدين الشيرازي «الحركة الجوهرية». اتجه بعض المحظوظين إلى الهجرة إلى الخارج بعد طول انتظار وإهانات

---

<sup>٢</sup> انظر دراستنا: علم المستقبلات، عالم الغد بين الأمس واليوم، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٥٥١-٥٩٩. وأيضاً «من الذي يمنع المثقف العربي من التفكير في المستقبل وما الذي يمكن أن يدفع إليه؟» هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٢٩-١٤٢.

<sup>٣</sup> لسنج: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧م.

على أبواب السفارات والقنصليات الأجنبية وإعطاء الشرعية للهجرة من هجرة الرسول مع أن الرسول قد عاد عام الفتح، ولم تعد الطيور المهاجرة. وظلت تبني في بيوت غيرها، وبيوتها مهدمة ومهددة بالزوال. بينما هاجر البعض الآخر تحت الأرض وانخرط في حركات سرية ليتحول من خلالها من العدم إلى الوجود، ومن البطالة إلى العمل، ومن الإحباط إلى الأمل، ومن الفقد إلى الوجد، ومن ضياع الإمارة في المحل إلى إمارة العالم كله. وغاص فريق ثالث إلى داخل النفس، يبكي حظه، وينعى نفسه حتى يضيق الصدر، ويتعذر التنفس، فيصاب بالغم والكمد، وينتهي الأجل بسكتة قلبية تعبر عن السكون والعجز عن التحرك، وفك حصار الزمان والمكان، كما حدث لبعض الشعراء والفنانين. وانضم فريق رابع إلى النخبة الحاكمة يجد لديها الخبز والأمان بديلاً عن الله ﷻ الذي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ، والضرورات تبيح المحظورات. واختار البعض «التجسير» بين الأمير والغفير. فإن درء مفاصد الحكام مقدم على جلب المصالح للشعوب. وينتهي الأمر إلى الانتهازية المزدوجة، الاستفادة من الأمير، وتحسين صورته أمام الغفير. وآثر آخرون مواجهة الحاكم الظالم، والشهادة في سبيل الدفاع عن حقوق الشعوب، وإن أعظم شهادة كلمة حق في وجه إمام ظالم.

وهكذا حوصر المسلمون في الزمن بين ماضٍ ولَّى ما زالوا مشدودين له، ومستقبل غائب لا يعرفون مصيرهم فيه، وحاضر غامض لا يعرفون في أي مرحلة من التاريخ هم يعيشون فيها. فتوقفت عقارب الساعة، وسار المسلمون في المكان «مهلك سر». والمياه الراكدة التي لا تتحرك يصيبها العفن، ويموت فيها العشب، وينقرض منها الأحياء. فالماضي من صنع القدماء لم يعد يعبر عنهم. ينقلونه بالرغم من اختلاف العصور والأزمان. تغيرت القضايا، وتبدلت التحديات بل واختلفت طبيعة المرحلة التاريخية كلها، من الانتصار إلى الانكسار، ومن الفتح إلى الاستعمار، ومن الريادة إلى التبعية، ومن الإبداع إلى النقل. وهو ما يحتم التحرر من قيد الماضي وتحريك عقارب الساعة من جديد. والمستقبل غائب. استبدل به المسلمون مستقبل غيرهم، الحضارة الأوروبية الحديثة. انبهروا بها، ورأوا فيها مستقبلهم. ووضعوا أنفسهم في مسار حضاري غير مسارهم، وفي وعي تاريخي ليس وعيهم. انبهرت الأغلبية بالقدماء وهم من المحدثين، وانبهرت الأقلية بالمحدثين وهم من القدماء. فحدث خُلف بين اختيار الجماهير واختيار النخبة في النظام السياسي. النخبة ثقافتها غربية والجماهير ثقافتها إسلامية. ويتبادل الفريقان تهمة التكفير والتخوين. تكفر الجماهير النخبة ونظامها السياسي، وتخون النخبة الجماهير وحركاتها الإسلامية.

والحاضر يغرق فيه الجميع، حكام ومحكومون، نخبة وجماهير. تُحاصر النخبة بين ضغط الخارج ومعارضة الداخل. تُحاصر بينهما في المكان بالإضافة إلى حصار الزمان. وتحاصر الجماهير بين العمل العلني غير المسموح به لغياب أي تنظيم شرعي إسلامي يكون منبراً لها، والعمل السري الذي سرعان ما تكتشفه أجهزة الأمن وتتهمه بالخيانة للداخل والعمالة للخارج بتكوين تنظيم غير شرعي لقلب نظام الحكم وتزداد المآسي والأحزان بمزيد من الاحتلال والتبعية من الخارج، والقهر والفقر من الداخل. ويستمر التحرك في المكان حتى يسقط النظام أو تثور الجماهير أو يكون الوطن كله هدفاً للاحتلال بدعوى الحرية للإنسان والديموقراطية للشعوب.

وألفاظ الزمان في القرآن كثيرة تتراوح بين الأطول والأقصر مجازاً مثل: الأبد، الخلود، الدهر، السنة، الشهر، اليوم، الساعة، الآن، من أجل الإحياء بأهمية الزمن الطويل والقصير، والإعداد والإسراع، والتوتر بين اللحظة والخلود، بين لحظة الزمان وكل الزمان. ولزمان الإنسان أيضاً مصطلحاته مثل الأجل المحدد بين الحياة والموت، والعمر حتى يشحذ الإنسان الهمة ويسرع في الإعداد، ويحقق رسالته على الأرض. فالزمن توتر، وحدوده من أجل الإبداع. ولساعات النهار أفعال في الضحى والصبح والظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى يرتبط الزمان النفسي بالزمان الكوني. وتكون علاقة الإنسان بالكون هي علاقة الزمان، زمان في النفس وزمان في الطبيعة، والتكيف الواجب بين الزمانين. وللطبيعة زمانها في الشروق والغروب، ودوران الأرض حول الشمس والليل والنهار، والحساب، والأفلاك. وللقمر منازل، وللأفلاك دوائر ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾. وهو الزمن عدد الحركة كما تصوره الفلاسفة. فالزمان حياة الكون وحركته وليس فقط فضيلة في الإنسان. فالعالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير كما لاحظ إخوان الصفا. والزمان ليس جوهراً ثابتاً بل مادة الفعل في السبق واللاحق والتقدم والتأخر، والإسراع والبطء، والهويني، والأول والآخر. الزمان حركة في النفس وفي المجتمع وفي التاريخ. هو محرك الإنسان الأول وباعثه على الفعل والحركة والإنتاج.

وقد حلل الأصوليون تحقق الأفعال في الزمان بين الأداء والقضاء، بين الفور والتراخي، فلكل وقت فعله حتى يبعث الإنسان على القبض على الزمان، وعدم تسربه من بين أصابعه. فالزمن للفعل. ولكل لحظة فعلها. الزمن هو عدد اللحظات، والإنسان هو مجموعة الأفعال. كما جعل الصوفية الوقت مقاماً أو حالاً، تبدأ فيه التوبة في الحال والآن. فالصوفي ابن وقته. الزمان هو الزمان النفسي، حالة من حالات الشعور. في حين

قد عرفنا الآن بنسيان الزمن، وخروج أفعالنا عنه، وتأخرنا في المواعيد. فالماضي للحن عليه وليس للانطلاق منه. والحاضر لليأس منه والبكاء عليه. والمستقبل للتسويق فيه وإرجاعه إلى مشيئة تتحكم فيه غير مشيئة الإنسان.

### ثانيًا: التحديات الراهنة

في وسط هذا الإحساس المعكوس بالزمان وأولوية الماضي على المستقبل هناك سبعة تحديات راهنة تواجه الأمة طبقًا للأولويات وفقه المصالح.

(١) تحرير الأرض من الاحتلال القديم في فلسطين منذ ضياع نصفها في العهد الليبرالي في ١٩٤٨م والنصف الآخر في العهد القومي الاشتراكي في ١٩٦٧م، واحتلال كشمير أيضًا في نفس وقت احتلال فلسطين وبنفس آلية التقسيم التي اتبعتها بريطانيا، تقسيم فلسطين بين عرب ويهود في ١٩٤٨م، وتقسيم شبه القارة الهندية بين هندوس ومسلمين في ١٩٤٨م، تطبيقًا لشعار فرَّق تسد، والاحتلال الجديد في العراق وأفغانستان والشيشان، والاحتلال التاريخي منذ نهاية العصر الوسيط وبداية الحديث في الغرب ونزوح المسلمين من الأندلس وسقوط غرناطة، احتلال إسبانيا سبته ومليلية والجزيرة الخضراء شمال المغرب. التحدي أمام المسلمين الآن هو استئناف حركات التحرر الوطني التي بدأها المصلحون الأوائل كأفراد مثل الأفغاني وعلال الفاسي والسنوسي وعمر المختار والمهدي أو كحركات مثل المهديّة والسنوسية وجماعات الإخوان المسلمين والجهاد وحماس وغيرها من المنظمات الجهادية في فلسطين. الجهاد واجب شرعي في حالة العدوان على الأمة ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلُمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ الذين أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ. وقد أخرج المسلمون من ديارهم، واحتلت أراضيهم، وهدمت منازلهم، وجُرفت حقولهم، واستبيحت حرماهم، ويُمَت أطفالهم، وقتل نسائهم وشيوخهم. ويحث الوحي على ذلك بربطه بين السماء والأرض في ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾. فمن يستولي على أراضي المسلمين ويتجبر فيها فإنه قد طعن في الألوهية وانتقص منها. لذلك أفتى فقهاء الأحناف بعدم جواز الصلاة في الدار المغصوبة. فالصلاة فعل حسن، واغتصاب الأرض فعل قبيح. ولا يجتمع حسن وقبيح في نفس الفعل. وهو نفس الحكم بالنسبة للإنفاق من المال المغصوب، والأكل من الطعام المغصوب، والوضوء بالماء المغصوب. وما ينطبق

على فلسطين، ينطبق على العراق، وأفغانستان، وكشمير، والشيخان، وسبته ومليلية والجزيرة الخضراء في شمال المغرب. ولا ينطبق ذلك على أراضي المسلمين وحدهم بل على كل الأراضي المحتلة والمستعبد أهلها وهي آخر معاقل الاستعمار الغربي مثل جبل طارق واحتلالها من بريطانيا. فالإسلام دعوة عامة وشاملة للبشر جميعًا. ومناهضة الاحتلال قيمة إنسانية عامة يُحملها الإسلام للمسلمين ولغير المسلمين. كذلك يعارض الإسلام إنشاء قواعد أجنبية داخل البلدان الإسلامية. فهي نوع من الاحتلال غير المباشر. كما يعارض دخول المسلمين في أحلاف عسكرية وجعل أراضيهم مطية لقوات أجنبية للعدوان على الغير، مسلمين وغير مسلمين.

(٢) تحرير المواطن من كل صنوف القهر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. فالمسلمون محكومون بنظامين: ملكي وعسكري، قريش أو الجيش. الأول يستمد سلطته من الوراثة، ملكًا عن ملك. والثاني يستمد سلطته من الانقلاب. وكلاهما، بالرغم من الواجهات الديمقراطية بانتخابات شكلية أو مزورة ومجالس معينة، كلاهما نظامان غير شرعيين لأنهما لم يستمد سلطتهما من الشعب. فالإمامة عقد وبيعة واختيار. والإمام ممثل الناس وليس ممثلًا لله. طاعته مشروطة بطاعة القانون، وتحقيق المصالح العامة. والخروج على الحاكم الظالم واجب شرعي بعد استيفاء آليات النصح والرقابة مثل النصيحة، والحسبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمخاصمة أمام قاضي القضاة. ومهمة المفكر الإسلامي المعاصر نزع جذور التسلط والقهر المترسين في الوجدان العربي وفي الوعي الإسلامي المعاصر. وهي الجذور المعرفية المتمثلة في دور العقل في تبرير المعطيات دون أعمال النظر والنقد والتحليل. وهي أيضًا الجذور «الأنطولوجية» المتمثلة في تصوير العالم باعتباره هرمًا، تتراوح درجاته بين الأعلى والأسفل، بين القمة والقاعدة، بين الواحد والكثير. والتحدي هو كيف يتحول هذا التصور الرأسي للعالم إلى تصور أفقي بحيث تكون العلاقة بين طرفين علاقة الأمام بالخلف، والتقدم بالتأخر، وليست علاقة الأعلى بالأدنى.<sup>٤</sup> فالأعلى هو الأمام، والأدنى هو الورا. وهي أيضًا الجذور الأخلاقية في ثنائيات الحق والباطل، الخير والشر، الرجل والمرأة، الكمال والنقص. وهي الأخلاق التي ساعدت على التسلط باسم الخير، أخلاق المجتمع الأبوي حيث تسوء فيه

<sup>٤</sup> انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر، الدين والثورة في مصر، ج٢، الدين والتحرر الثقافي، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٩٩-١١٨.

قيم «سي السيد»، قيم الطاعة والولاء على قيم المعارضة والرد. «كلكم راد وكلكم مردود عليه». التحدي هو كيفية التحول من الفرقة الناجية وهي فرقة النظام الحاكم وأهل الحظوة والسطوة إلى التعددية الفكرية والسياسية، وهي فرق المعارضة من أجل الحوار الفكري والسياسي بين الرأي والرأي الآخر والاتفاق على برنامج عمل وطني موحد تجتمع عليه الآراء والاجتهادات المختلفة. وهو ما دعت إليه الشريعة من قبل من أن الحق النظري متعدد، والحق العملي واحد.<sup>٥</sup>

(٣) العدالة الاجتماعية ضد هذا التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء. فأغنى أغنياء العالم من المسلمين، وأفقر فقراء العالم من المسلمين. والأمة واحدة. تنعكس وحدة الألوهية فيها ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾. وما فاض من حاجة المسلم فهو لأخيه. والملكية في الإسلام ليست فردية مطلقة بل هي ملكية عامة للأمة ترث ملكية الألوهية استخلافًا. فالإنسان خليفة الله في الأرض، استخلفه على ما أودع بين يديه لمصلحة الأمة. له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاستغلال والاحتكار. فإن فعل فلإمام الحق في نزع الوديعة من بين يديه للصالح العام. كما أن «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار» أي الزراعة والصناعة. وهما أهم قطاعين في الإنتاج. والركاز وهو ما يوجد في باطن الأرض، الركاز، أي قطاع التعدين، لا يكون ملكية خاصة لأنه لا يتحرك وينقل الأسواق، ملكية عامة للأمة أي الدولة. بل إن لفظ «مال» في القرآن ليس اسمًا أي جوهراً ثابتاً بل هو اسم مركب من «ما» حرف الصلة، و«ل» حرف الجر. فالمال يدل على علاقة بين صاحب الشيء والشيء. الملكية وظيفة اجتماعية وليست استحواداً على شيء.<sup>٦</sup> وقد تم تحريم الربا لأن المال لا يولد المال من تلقاء نفسه ولكن من خلال الجهد والعمل. ولا يوجد فائض للقيمة. فالعمل وحده مصدر القيمة. وقيم الإسلام في الإنتاج وليست في الاستهلاك. ولا يجوز تراكم رأس المال بين فئة قليلة من الرأسماليين ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾. والقرآن صريح في نقد البذخ والإسراف، ووضع الأموال في أيدي السفهاء، ودور زكاة المال ليس في إعطاء

<sup>٥</sup> انظر دراستنا: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٥٢١-٥٣٦.

<sup>٦</sup> انظر دراستنا: المال في القرآن، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م، ج٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٢١-١٦٢.

ربع العشر مما يحول عليه الحول وتحليل الباقي حتى ولو كان بالملايين، بل للإيحاء بأن ما فاض عن الحاجة وأصبح مكتنزاً فهو ملك الأمة. يدور بين الناس من أجل التنمية، وإنشاء المصانع، وإيجاد فرص للعمل. القصد هو كيف لا الكم، الدلالة وليس الشيء، المعنى وليس الموضوع. ومن حق الدولة تخصيص ملكية عامة للناس للرعي فيها وهو الإقطاع مشاعاً بين الناس. وللفقراء حق في أموال الأغنياء. ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ \* لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾. ففي المال حق غير الزكاة. وقد كثر الحديث في الفكر الإسلامي المعاصر عن الاشتراكية في الإسلام، والإسلام والاشتراكية، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، واليسار الإسلامي. ولا تتم إعادة توزيع الدخل بين المسلمين لتحقيق أكبر قدر ممكن للعدالة الاجتماعية فقط بل يتم أيضاً توزيع ثروات العالم على الشعوب بين من يملكون ومن لا يملكون، بين الدول الغنية والدول الفقيرة. فقد تم نهب المركز للأطراف، واستيلاء أوروبا على ثروات أفريقيا وآسيا إبان المد الاستعماري. وأن الأوان لاسترداد حقوق الشعوب على ثرواتها الوطنية بإلغاء الديون عليها واسترداد ثرواتها بتأميمها أو قبول المعونات من المؤسسات المصرفية العالمية ردّاً لحقوقها التاريخية على مواردها الطبيعية.

(٤) الوحدة ضد التجزئة، وتكوين قطب ثانٍ في مواجهة القطب الأول ضد مخطط تمزيق الأوطان وتحويلها إلى سيفسقاء عرقي وطائفي حتى تصبح إسرائيل هي أكبر دولة عرقية طائفية في المنطقة، تأخذ شرعية جديدة من الوضع الجغرافي والسكاني للمنطقة بدلاً من أساطير المعاد المؤسسة الأولى لإسرائيل كما تصورها هرتزل في «الدولة اليهودية». فالمسلمون عرب وبربر وأكراد وتركماني، وسنة وشيعة، ومسلمون وأقباط. ولكلّ منهم حقه الشرعي في تكوين دولته المستقلة. والحقيقة أن الأمة الإسلامية كما وصفها ميثاق أهل المدينة أمة متعددة الأعراق والثقافات. والعملة ليست ذات اتجاه واحد بل ذات اتجاهين، وحدة المركز وتفتيت الأطراف حتى يبقى القوي قوياً والضعيف ضعيفاً. والأطراف هو العالم الإسلامي في أفريقيا وآسيا. التحدي إذن هو كيف يشكّل المسلمون منظمات إقليمية تقوم على التعاون الإقليمي والاعتماد المتبادل، وأسواق مشتركة قادرة على الوقوف أمام مجموعة الدول الثمانية الأكثر تصنيعاً؟ كيف يتم تشكيل قطب ثانٍ في مواجهة القطب الأوحد؟ والقطب الثاني الأكثر قدرة على القيام بهذا الدور هو العالم الإسلامي المترامي الأطراف في أفريقيا وآسيا، من طنجة حتى بكين. وهو مملوء بالإمكانات، الموارد الطبيعية، والعقول العلمية، والسواعد في العمالة الرخيصة. لذلك



يشهد حوله الحصار في الخارج والعدوان في الداخل، والتهديد بالانقراض عليه ما لم يدخل بيت الطاعة، ويتخلّى عن أسلحة الدمار الشامل المزعومة، وإسرائيل مدججة بالسلاح التقليدي وغير التقليدي، تحتل أراضي الغير، وقاعدة للعدوان للتوسع حتى تصبح هي المعادل الوحيد في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

(٥) التنمية المستقلة حماية للاستقلال السياسي. فالأمة التي لا تطعم نفسها بأيديها تظل تابعة لغيرها في الطعام والكساء والإيواء والسلاح بل في العلم والثقافة ووسائل العمران. فما زال ٧٥٪ من الغذاء في الوطن العربي مستوردًا من الخارج. وارتفعت الإرادة الوطنية لعدد من الدول الإسلامية بسبب استيراد القمح والمعونة الأجنبية. ما زالت الأمة تعيش على نقل المعلومات وليس إبداع العلم. وتتحكم الدول المتقدمة في نوع المعلومات المنقولة، وتحجز المعلومات الأهم. فالمعلومة قوة Information is Power. وتبلغ حصيلة ميزانية شبكات المعلومات (مثل بيل جيتس) مقدار ميزانية دولة بأكملها. التحدي إذن كيف يمكن للإسلام صياغة أيديولوجية للتنمية مستمدة من الثقافة الوطنية، والإسلام هو المكوّن الرئيسي فيها؟ صورة الأرض في القرآن هي صورة الأرض الخضراء التي ينزل عليها الماء فتهتز وتخضر وتنتج من كل زوج بهيج، وليست الأرض الصفراء، الهشيم الذي تذروه الرياح.<sup>٧</sup> ومن كان في يده فسيلة وأتاه الموت فليغرسها في الأرض حتى تكون آخر أفعاله اخضرًا. ويوضع العشب الأخضر ويرش بالماء حتى على قبر الميت ترحمًا على روحه بالخضرة والماء. رسالة الإنسان في الأرض إعمارها ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾. بل إن القرآن يقسم بالتشييد والبناء والعمران ﴿وَالْبَيْتُ الْمَعْمُورُ \* وَالسَّقْفُ الْمَرْفُوعُ﴾. ويصف ميزات الحديد، مادة التصنيع الأولى. فهي أداة السلم والحرب، فيه البأس والمنافع ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾. وهو أداة للإنسان طيبة، يستخدمه كيف يشاء ﴿وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ﴾. وهو آلة للدفاع الساكن ﴿وَلَهُمْ مَقَامِعٌ مِّنْ حَدِيدٍ﴾ أو الهجوم المتحرك ﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ﴾. والفلك يجري في البحر، والطير صافات، وكلها صور لإعمار الأرض والسيطرة على قوانينها.

(٦) الدفاع عن الهوية ضد التغريب، والانبهار بالآخر، ونسيان الذات لنسيان ماضيها، وضعف حاضرها. فنظرًا لأزمة الحاضر، وعدم معرفة في أية مرحلة من التاريخ

<sup>٧</sup> انظر دراستنا: الأخضر والأصفر في القرآن الكريم، هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحادثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٥٧-٦٨.

نحن نعيش، انبهر البعض بالغرب، وقَلَّدوا النموذج الغربي، واعتبروا مسار الحضارة الغربية هي مسار الحضارات كلها. فوضعوا أنفسهم في مسار غير مسارهم. واعتبروا أنفسهم في العصر الحديث بل في أواخره. ويتحدثون عن ما بعد الحداثة، ونحن ما زلنا نحاول غلق العصر الوسيط، العصر العثماني، من أجل بداية عصور حديثة، وشق الطريق نحو الحداثة. فحدث رد فعل طبيعي عند الجماهير للدفاع عن هويتها وتاريخها وثقافتها ومسارها باسم الخصوصية والتقاليد. وانشقت الثقافة إلى شقين تحت شعارين متضاربين: العلمانية والسلفية، الحداثة والأصولية. ووصل الأمر بالتناقض إلى حد الحرب الأهلية كما هو الحال في الجزائر منذ ما يقارب العشر سنوات مع ما يقرب من مائة ألف شهيد. ليست الهوية هي الشكل والمظهر، الحجاب والذقن والجلباب والقلنسوة ولا حتى الصلوات والمساجد والقباب، والاحتفالات الدينية والمناسبات، وكثرة الأدعية، وانتشار الثقافة التقليدية. الهوية في الذات في رؤيتها للعالم وفي قدرتها على التمايز والإبداع ضد تقليد الغير بل تقليد القدماء. فالتقليد ليس مصدرًا من مصادر العلم. ويؤكد القرآن على التمايز بين الأنا والآخر، وفي نفس الوقت يدعو إلى الحوار بينهما. لا تقليد وذوبان، ولا قطيعة ومفاضلة. وعلى هذا النحو تتعدد النماذج الحضارية وتتكاثر الخصوصيات من أجل الإثراء المتبادل، وتعدد مراكز الإبداع. وفي المرويات «ستتبعون سنن من قبلكم، شبرًا بشبر، وذراعًا بذراع؟ قلنا يا رسول الله: اليهود والنصارى؟ فقال فمن إذن؟» إن قيم التنوير التي يقوم عليها النموذج الغربي، العقل والعلم، والإنسان، والحرية والعدالة، والتقدم لا تخص الغرب وحده، بل هي قيم تناضل من أجلها الشعوب وفي كل الحضارات. وقد ساهم الإسلام في صنعها عبر الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر اللغة العبرية في طليطلة وصقلية وبيزنطة فساعدت على بداية العصور الحديثة في الغرب، الإصلاح الديني وعصر النهضة. فالنموذج الغربي «تلك بضاعتنا ردت إلينا» دون اتكال على الغير أو فخر بالذات. فالتاريخ حلقات متصلة، تتراكم حضاراته من الشرق القديم حتى الغرب الحديث مرورًا بالحضارة الإسلامية ضد مؤامرة الصمت التي يحكيها الغرب حول حضارته حتى تبدو خلقًا عبقرياً على غير منوال.

(٧) حشد الجماهير وتجنيد الناس من أجل أخذ مصيرهم بأيديهم فلا تتحكم فيهم نخبة حاكمة في الداخل أو نظام عالمي في الخارج. فقد أصيب المسلمون باللامبالاة والفتور كما بيّن الكواكبي في «أم القرى»، استبداد الحاكم من جانب ولا مبالاة الجماهير من جانب آخر. وقد فعل ذلك دي لامنيه أيضًا في منتصف القرن التاسع عشر فرنسا لفتور

الناس عن الثورة بعد عودة الملكية كتابه الشهير «عن اللامبالاة» De L'Indifférence. وقد صرخ الأفغاني من قبل في المسلمين: «والله لو كنتم ذباباً أو جراداً وحطتم على الجزيرة البريطانية لأغرقتموها». فالتحدي هو كيف يتحول المسلمون من كم إلى كيف، ومن ثقل مادي إلى ثقل كيفي. وفي المظاهرات الصاخبة الأخيرة ضد العولمة والعدوان الإسرائيلي على شعب فلسطين، والأمريكي والبريطاني على شعب العراق، والأمريكي على أفغانستان، والروس على الشيشان، امتلأت عواصم العالم بالملايين ضد العدوان إلا الشوارع العربية الصامتة والخائفة من طغيان نظم الحكم. في حين تحرك الإسلام في آسيا خاصة في باكستان. الإسلام العربي خافت أو تحت الأرض في حين أن الإسلام الآسيوي صاحب متحد لنظم القمع الداخلية وللعدوان الخارجي. وحمل الإنسان الأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ هو تحمل للمسئولية. وخير أمة أخرجت للناس تصدح بالحق في الشرق والغرب، ويجعلها مسئولة عن نظام العالم، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. والجزاء في الدنيا والآخرة يجعلها مسئولة عن أعمالها ترجو الثواب. وهي الحافظة للذكر في القلوب والعقول وفي المجتمع والتاريخ.

### ثالثاً: آليات التحدي

إن الأمة قادرة على الدخول في تحديات العصر وتحديد مسار الإسلام في المستقبل. والسؤال أي إسلام وبأي آليات؟ إن الإسلام الموروث من التاريخ والقابع في القلوب والأذهان إسلامان، الإسلام التقليدي المحافظ الموروث منذ أكثر من ألف عام، فقد قضى الغزالي على التعددية الفكرية والسياسية وأضاف في علم أصول الدين بعد الإمامة فصل «فيما يجب تكفيره من الفرق» اعتماداً على حديث الفرقة الناجية الذي يشك في صحة سنده ومثله ابن حزم لأنه غريب عن روح الإسلام ولأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولأن الكل راد ومردود عليه، ولأن الصواب متعدد، للمخطئ أجر وللمصيب أجران. واختار الأشعرية عقيدة واحدة، والشافعية مذهباً واحداً. وأعطى الحاكم، نظام الملك في بغداد، أيديولوجية السلطة في «الاقتصاد في الاعتقاد». وقدم للناس أيديولوجية الطاعة في «إحياء علوم الدين» مردفاً «وهذا ما أعانني السلطان عليه». فالله حي عالم قادر، سميع بصير متكلم مريد، وكذلك الحاكم. الله صفاته في ذاته، والحاكم صفاته في عسكره وشرطته وأجهزة أمنه. وللناس الصبر والتوكل والورع والرضا والتقوى والخوف

والخشية والرغبة، والفقر والزهّد والتوبة. وما زال هذا الاختيار قائماً حتى الآن. التحول من الإسلام التقليدي المحافظ إلى الإسلام الإصلاحى التجديدي. هو التحدي الآن عن طريق حركة غزالية مضادة لإحياء التعددية الفكرية والسياسية من جديد، وعقد حوار نظري بينها لإعادة الاختيار بين البدائل. فقد يكون الاعتزال أفضل لنا الآن من الأشعرية لحاجتنا إلى العقل والحرية. وقد تكون المالكية أفضل لنا الآن من الشافعية لحاجتنا إلى المصالح العامة ولجميع أشكال الاستدلال الحر مثل الاستحسان والاستصلاح. وقد نكون أحوج إلى قيم المعارضة والرفض والتمرد ضد تسلط الحاكم وسلبية المحكوم. وقد نكون أحوج إلى علم الإنسان الغائب بين الطبيعيات والإلهيات في علوم الحكمة.

إن أول شروط مواجهة التحدي هو الوعي التاريخي، والإحساس بالمسئولية التاريخية، وإدراك تقاطع مسار التاريخ للحضارة الإسلامية مع مسارات الحضارات الأخرى خاصة الحضارة الغربية التي كان لها الريادة في العصور الحديثة وهي الآن تصارع مسارات أخرى للشعوب تريد أن ترثها ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾. فالمسار التاريخي للغرب ثلاثي المراحل: القديم والوسيط والحديث. القديم في العصر اليوناني الروماني. والوسيط في العصر الكنسي المدرسي. والحديث في عصر العقلانية والعلم إبان العصور الحديثة منذ إحياء الآداب القديمة في القرن الرابع عشر والإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، والنهضة في القرن السادس عشر وحتى الآن. كل مرحلة استمرت ما يقرب من سبعة قرون. العصر القديم من القرن الأول حتى السابع، والعصر الوسيط من السابع حتى الرابع عشر، والعصر الحديث من الرابع عشر حتى الآن، القرن الواحد والعشرين. ومسار الحضارة الإسلامية ثنائي المراحل. الأولى العصر الذهبي الأول، من القرن الأول الهجري حتى القرن السابع وهو ما يعادل القرن السابع الميلادي حتى القرن الرابع عشر، قرن ابن خلدون الذي أرخ بحق للفترة الأولى مبيّناً أسباب النهضة وعوامل الانهيار، من البداوة إلى الحضارة إلى البداوة من جديد حتى تكتمل الدورة. والثانية العصر المملوكي التركي العثماني من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر، عصر الشروح والمختصات والموسوعات الكبرى التي دونت فيها الذاكرة ما أبدعته بالعقل، كجمل الصحراء الذي يجتر ما اختزنه من قبل. ونحن الآن على أعتاب فترة ثالثة، تشبه العصر الذهبي الأول. فنحن في نهاية عصرنا الوسيط، وبداية عصورنا الحديثة. والغرب في نهاية عصوره الحديثة ولا يدري إلى أين؟ فربما اكتملت دورته الثالثة كما تنبأ بذلك كثير من المفكرين وفلاسفة التاريخ مثل «أفول الغرب» لاشبنجلر، و«أزمة العلوم الأوروبية» لهوسرل، و«المدنية في قفص الاتهام» لتوينبي، و«أزمة الوعي

الأوروبي» لبول هازار. وقد بدت النهاية في تحطيم العقل في «وداعاً أيها العقل»، وفي الفوضى في «ضد المنهج» لفاير أبند، وفي تيار ما بعد الحداثة، والتفكيكية. أما نحن فلدينا حركات التحرر الوطني والصحو الإسلامية وبداية التاريخ والمقاومة والصمود أمام الحصار والغزو والتهديد. فالمساران مختلفان. كان الغرب معلماً مرتين، في العصر اليوناني والعصر الحديث. وكنا معلمين مرة واحدة في العصر الذهبي الأول الذي يقابل العصر الوسيط الأوروبي. وربما نصبح معلمين ثانية في بداية النهضة العربية الإسلامية الآن لحاجة الغرب إلى منظومة جديدة عن القيم قد يعطيها له الإسلام من خلال حضور المسلمين في الغرب وبعد أن أصبح الإسلام الدين الثاني في أوروبا.

ودور علماء الأمة في بلورة هذا الوعي التاريخي دور رئيسي. ليس بالضرورة ولاية الفقهاء. فالعلماء ورثة الأنبياء، والأمناء على الرسالات. فالثقافة الإسلامية ما زالت في العقول والقلوب. ومهمة العالم تحريكها، وإعادة بنائها، وإطلاق طاقاتها، وتحديد مسارها. هو أيضاً دور مراكز الأبحاث والجامعات الإسلامية والوطنية لعمل فريق وتفكير جماعي من أجل الإعداد للمستقبل واستشرافه. وقد تمت محاولات رائدة في ذلك في مشاريع بحثية حول «المستقبلات العربية البديلة» و«استشراف المستقبل»، وعقدت ندوات وحلقات بحث ومؤتمرات حول نفس الموضوع. بل وحاولت بعض الأحزاب الإعلان عن تأسيس «حزب المستقبل». وصحف سمت نفسها «المستقبل». وأنشأت مركزاً لإدارة الأزمان قبل أن تقع للسيطرة عليها بعد وقوعها.

المهم هو فك حصار الزمن بين الماضي والحاضر والمستقبل، وإخراج وعي الأمة من هذا الحصار. والمهم أيضاً هو فك حصار الحكومات بين الضغط الخارجي والغليان الداخلي. والمهم أولاً وأخيراً فك الحصار عن النفس وإرجاعها إلى مسار الزمن دون ثقة زائدة بالماضي أو انبهار بالمستقبل وتوقف في الزمن الحاضر وكما قال أحد الشعراء «حاصروا حصاركم». المطلوب قبول الرأي الآخر، فلا خاب من استشار، وعقد حوار وطني بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية في البلاد دون تكفير أو تخوين. المطلوب أيضاً الشرعية لكل التيارات السياسية والمدارس الفكرية في البلاد، إسلامية أو ماركسية أو قومية أو ليبرالية. فالوطن للجميع. ومدارس الفكر والعمل بطبيعتها متعددة.

الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الغير. والحركة داخل الأوطان لها الأولوية على الحركة خارج الأوطان. «مستقبل الإسلام في ضوء التحديات الراهنة» ليس موضوع علاقات عامة لتحسين صورة الإسلام في الغرب بل سيرة ذاتية للمسلمين عبر التاريخ. كيف يستعيدون الماضي لتحريك الحاضر انطلاقاً إلى المستقبل. وأفضل دفاع عن الإسلام

ليس عبر الخطباء والدعاة في القنوات الفضائية بل بتغيير الوضع القائم والتخطيط للمستقبل والدخول في التحديات المعاصرة من الباب الأمامي وليس من الباب الخلفي، بأن يصبح المسلمون أصحاب قرارهم السياسي. لهم مبادراتهم التاريخية دون الوقوع في «فتنة الحجاب» التي تضر أكثر مما تنفع وتجعل المسلمين يعيشون في «جيتو» منعزل في أوروبا. يدافعون عن هويتهم الدينية، وليس عن التعددية الثقافية التي تقوم عليها الحضارة الغربية. التحدي أن يكون المسلمون أول الساعين إلى المريخ لمعرفة أصول الحياة فيه وليس فقط الاكتفاء ببرامج «العلم والإيمان»، وإعطاء تفسيرات علمية لآيات القرآن للدليل على إعجازه العلمي، والفضل فيه للغرب الذي اكتشف هذا العلم وليس لدينا إلا تفسير الكتاب. فإذا ما غير الغرب العلم فسرنا الكتاب طبقاً للعلم الجديد. وبالتالي يصبح الغرب هو المبدع والمسلمون هم الناقلون. يدعون الحداثة والتجديد وهم يزدادون تبعية وتقليدًا.

الفصل الخامس

## علوم الحكمة





# أرسطو في علوم الحكمة<sup>١</sup>

ملحمة البداية والنهاية

## (١) بعض الأحكام الشائعة

في منطق اللقاء الحضاري يتحول التاريخ إلى فكر، والواقع إلى تمثّل، والخارج إلى الداخل، والموضوع إلى الذات. ولا ينطبق ذلك فقط على اللقاء بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية بل على كل لقاء حضاري في الشرق أو الغرب، بين الحضارة الهندية والحضارة الصينية، هندوكية الهند وبوذية الصين، بين الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية، عقل اليونان وتشريع الرومان، بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية في العصر الوسيط، بين التنزيه والتشبيه المسيحي. يتحول الواقع إلى مثال، والجزء إلى كل، والموقع إلى موقف، والحضارة الخاصة إلى الفلسفة الخالدة *Philosophia Perennis*.

وهذا هو حال «أرسطو في علوم الحكمة» أحد العلوم النقلية العقلية الأربعة في تراثنا القديم. لا يوجد أرسطو التاريخي ولا حتى عند اليونان. فأرسطو شخصية تاريخية ولكن الأرسطية أي أرسطو مفكرًا، جزء من الحضارة اليونانية الممتدة قبله وبعده، وأحد مكونات الفكر اليوناني. والأولى أن يكون كذلك إذا ما انتقل إلى الحضارة الإسلامية فيحدث تمثّل آخر، يبعد عن أرسطو التاريخ مرتين بعد أن تمثّلت الروح

---

<sup>١</sup> «أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية والإسلامية»، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة ١٢-١٤ فبراير ٢٠٠١م، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ص ٢٦-٧٠.

اليونانية ثم الروح الإسلامية. أرسطو التاريخ هو أرسطو الميت الذي لا يثير أحدًا، لا يحرك ولا يتحرك، لا يعترض ولا يُعترض عليه. في حين أن أرسطو الفكر أو الحضارة أي الأرسطية هي التي تبقى عبر التاريخ نموذجًا فكريًا وموقفًا حضاريًا يثير ويحرك، ويبعث على التساؤل، ويتجدد باستمرار. أرسطو التاريخ نقل، وأرسطو الحضارة إبداع. لذلك لا يوجد شيء اسمه «أرسطو عند العرب» بل «الأرسطية العربية»، ولا يوجد شيء اسمه «انتقال التراث اليوناني إلى الحضارة الإسلامية» بل «قراءة المسلمين لليونان». وكما يقول هيدجر «ولد أرسطو ومات».<sup>٢</sup>

ولا يعلم أرسطو التاريخ أحد ما دام قد دخل في دائرة الإدراك، ولا حتى في ذهن الإلهي الذي يرى الوحي متطورًا في الزمان والمكان طبقًا لدرجة الوعي الإنساني في الاستقلال عن قهر الطبيعة والسلطان. وهو إشكال الموضوعية والذاتية أو الواقعية والمثالية في الفلسفة. ولما تعددت الرؤى فلا يوجد أرسطو واحد بل تتعدد صورته طبقًا للرائي، الفيلسوف أو المتكلم أو الصوفي. فهو الحكيم عند الفيلسوف. والجدلي عند المتكلم، والمنطقي عند الفقيه، والإشراقي عند الصوفي. وتتعدد الصور بتعدد المواقف. كما تتعدد الصور طبقًا لمسار أرسطو-الفكر في تاريخ الحضارة في تحولها من النقل إلى الإبداع. فأرسطو عند المترجمين غيره عند الشراح، وأرسطو عند الشراح غيره عند الحكماء في درجة التمثيل والقراءة وإعادة التوظيف. التقابل إذن بين أرسطو التاريخ وأرسطو الحضارة ليس تقابلًا حديًا بين نقيضين بل هو تقابل تطوري في مسار واحد متصل مع اختلاف في الدرجة. وهو ما عرضه أرسطو نفسه في «كتاب الشعر» في تمييزه بين التاريخ والشعر لحساب التاريخ وليس لحساب الشعر، وجعل التاريخ نمطًا فكريًا أعلى من الشعر لأنه كان فيلسوفًا طبيعيًا أكثر منه شاعرًا على عكس أفلاطون الذي حول الواقع إلى أسطورة، والتاريخ إلى خيال.

ولا تختلف آليات صورة أرسطو في علوم الحكمة في الثقافة العربية الإسلامية وعن آليات صور سقراط وأفلاطون وفيثاغورس وجالينوس وأبقراط وبطليموس والطبائعيين قبل سقراط والأخلاقيين بعد أرسطو بل وشراح أرسطو، الإسكندر وثاسطيوس

<sup>٢</sup> عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها من الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي، ط٢٤، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠م.

وأوديموس. فأرسطو ليس فيلسوفًا منعزلًا عن الفلاسفة السابقين عليه أو التاليين له. بل إن أرسطو نفسه بالإضافة إلى كونه فيلسوفًا هو مؤرخ للفلسفة، له قراءته الخاصة للفلسفة اليونانية قبله. كما تحول إلى اختيار فلسفي أو «مذهب» عند المدارس الأخلاقية التالية له بل وعند الرومان والمسيحيين واليهود حتى الغرب الحديث. وفي التراث الإسلامي يذكر أرسطو وحده كما يذكر في ثنائية أفلاطون وأرسطو، وثلاثية سقراط وأفلاطون وأرسطو، وبين مجموع حكماء اليونان.

ولا تختلف آليات صنع صورة أرسطو خاصة وحكماء اليونان عامة في الثقافة العربية عن آليات صنع صور حكماء فارس مثل كسرى أنوشروان أو حكماء الهند مثل بيدبا الفيلسوف. إذ يتأكد نفس المنطق الحضاري في حالة اللقاء بين الحضاري الإسلامية والحضارات المجاورة، اليونانية والرومانية غربًا، والفارسية والهندية شرقًا. وقد يتم اللقاء حول حكيم يوناني مثل أرسطو أو حول نص روماني لإعادة كتابته من جديد مثل «تاريخ العالم» لأورسيوس أو زمن فارس مثل «جاويداد دخر» الذي أعاد كتابته مسكويه في «الحكمة الخالدة». وقد يكون اللقاء حول حضارة بأكملها وإعادة كتابة تاريخها الثقافي كما فعل البيروني مع حضارة الهند في «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة»<sup>٢</sup>.

ويستمر اللقاء الحضاري مع الغرب الحديث منذ الطهطاوي في «تخليص الإبريز» وخير الدين التونسي في «أقوم المسالك»، وإقبال في «ضرب الكليم»، والكواكبي في «طبائع الاستبداد» وغيرهم من زعماء الإصلاح ومفكري النهضة العربية الأولى، قراءة للآخر في مرآة الآن، وقراءة للآخر في مرآة الآخر. هذه المرآة المزدوجة هي التي تعكس الصور المتبادلة بين الآن والآخر.<sup>٣</sup> وكما يمكن معرفة صورة أرسطو في الثقافة العربية قديمًا يمكن معرفة صورة ديكارت واسبينوزا وكانط وهيغل وماركس وفشته وبرجسون ووليم جيمس وسارتر وغيرهم في الثقافة العربية المعاصرة.

<sup>٢</sup> أورسيوس: تاريخ العالم، الترجمة العربية القديمة، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢م، مسكويه: الحكمة الخالدة «جاويداد خرد»، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م. البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة. دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م، عالم الكتب، بيروت.

<sup>٤</sup> انظر دراستنا: جدل الآن والآخر. دراسة في «تخليص الإبريز» للطهطاوي، هموم الفكر والوطن، ج٢، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، ١٩٩٨م، ص ٢١٩-٢٥٠.

وهناك بعض الأخطاء الشائعة والصور النمطية حول أرسطو في الثقافة العربية. رُوِّج لها الاستشراق خاصة وامتداداته عند الباحثين العرب. فقد روج الغرب إلى أن العرب مجرد حلقة وسيطة بين اليونان والغرب الحديث، نقلوا التراث اليوناني، حَمَلُو بضاعة وليسوا منتجين لها. اليونان هم المبدعون الأول، والعرب هم النقلة إلى المبدعين الثواني في الغرب الحديث. بل إن هذا النقل لم يكن أميناً، نقلًا حرفياً، أرسطو اليوناني، بل كان خليطاً بين أرسطو وأفلوطين بنسبة أجزاء من «تاسوعات» أفلوطين إلى أرسطو حتى تكتمل إلهياته، ويصبح الفيلسوف الكامل. وقد وقعت هذه القراءة الدينية أيضاً في العصر الوسيط الغربي عندما تحوّل إلى فيلسوف مسيحي عند الشّراح اليونان بعد المسيحية مثل الإسكندر الأفروديسي أو عند الأرسطيين اللاتين من أمثال بويثيوس في آخر عصر آباء الكنيسة أو توما الإكويني في العصر الوسيط المتأخر في القرن الثالث عشر، وعند دنزسكوت ووليم أوكام في القرن الرابع عشر حتى برنتانو وهيدجر في القرن العشرين.

ومن الأحكام الشائعة إعجاب المسلمين بـ «المعلم الأول». وتلقيب الفارابي بالمعلم الثاني، كما أن بطليموس هو الأول والحسن بن الهيثم بطليموس الثاني. وابن رشد هو «الشارح الأعظم» وكأن قيمته في شرحه لأرسطو وليس في قيمته الذاتية كما تجلت في «فصل المقال» و«مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت» و«الكليات» في الطب و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه. فعلى أقصى تقدير العرب شراح اليونان. ويعني الشرح، شرح لفظ بلفظ، وعبارة بعبارة، مجرد تكرار دون إضافة جديد. النص أصل والشرح فرع. النص إبداع والشرح تقليد. فإحصاء العلوم، وأقسام الحكمة، المنطق والطبيعيات والإلهيات، بل والإنسانيات التي أضافها إخوان الصفا قسمًا رابعًا «في العلوم الإلهية الناموسية والشرعية» كلها من أرسطو وتبعية له، وأن الحكمة كلها في الاتفاق بين الشريعة الإسلامية التي دنستها الجهالات والحكمة اليونانية الخالية من الشبهات. ولولا هذه الشروح لما عرف الغرب أرسطو وقبل أن يكتشفه مباشرة بعد عصر النهضة، ويعيد طبع نصوصه اليونانية بعيداً عن الترجمات اللاتينية للشرح العرب.

بل إن المسلمين انتحلوا على أرسطو كما انتحلوا في الشعر. وألفوا على لسانه نصوصاً لم يكتبها وإن كانت تتفق في مجموعها مع نسق أرسطو. والانتحال كذب مثل الأحاديث الموضوعة. والحقيقة أن الانتحال الأرسطي قديم أيضاً عند اليونان كما تم في الشعر العربي. وهو مؤشر على درجة الإبداع داخل كل حضارة واستمرار لروح السابقين في

اللاحقين. كما أنه مؤشر على درجة الإبداع في لقاء الحضارات، فالحقيقة الكلية الواحدة تتجاوز الحضارات المتعددة. وقد يكون الانتحال في كلتا الحالتين جزئياً، لعدة أبيات أو نصوص أو كلياً لقصائد بأكملها أو لأعمال كاملة مثل كتب «النبات» لأرسطو أو لشخصيات من صنع الخيال أكثر من سرد الوقائع.

## (٢) أرسطو عند المؤرخين

وتتراوح صورة أرسطو في علوم الحكمة في الثقافة العربية الإسلامية بين صورته عند المؤرخين، وعند المترجمين، وعند الشراح، وعند الحكماء، وعند المبدعين إلى صورته عند النقاد في مراحل متتالية من النقل إلى الإبداع، ومن القبول إلى الرفض.

فالمؤرخون ليسوا مجرد راصدين ومجمعين لتواريخ الحكماء. بل هم قراء لها. يؤولون ويبينون ويجدون الدلالات ويركبون. فهم يؤرخون للمتلقى أكثر مما يؤرخون للمتلقى، لصورة الوافد في الموروث وليس للوافد مباشرة. يدونون تاريخاً «ذاتياً» وليس تاريخاً «موضوعياً» أو على أقصى تقدير الموضوع من خلال الذات كما هو الحال في الفينومينولوجيا المعاصرة.

فمن تواريخ الحضارات العامة والخاصة ابن جليل (٢٩٨هـ) في «طبقات الأطباء والحكماء». وهو أول أندلسي دَوَّن تاريخ الحكمة قبل صاعد. يظهر أرسطو في المرتبة الرابعة بعد جالينوس واسقليبوس وحنين بن إسحاق. ويذكر شيخه ومعلمه أفلاطون. وعند صاعد الأندلسي (٤٦٢هـ) في «طبقات الأمم» يذكر أرسطو داخل الحضارة اليونانية ليس بشخصية بل بانتمائه إلى حضارة. فالفيلسوف كائن حضاري. ويذكر ابن أبي أصيبعة أرسطو في المرتبة الثانية بعد جالينوس في «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء». وبالرغم من ذكر البيروني (٤٤٠هـ) لعدد من فلاسفة اليونان كإطار مرجعي لتاريخه عن الهند «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» إلا أنه لا يذكر أرسطو مما يدل على أن أرسطو لم يكن بؤرة لتدوين التاريخ. فغياب أرسطو له نفس الدلالة لحضوره، بين هامشيته ومركزيته في تاريخ التدوين.<sup>٥</sup>

<sup>٥</sup> من النقل إلى الإبداع، مج ١ النقل، ج ١ التدوين، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٨٦، ٩١، ٩٧،

وعند المؤرخين الذين دونوا علوم الحكمة بطريقة الوافد والموروث، علوم العجم وعلوم العرب، حضارة الآخر وحضارة الأنا مثل «مفاتيح العلوم» للخوارزمي (٣٨٧هـ) يذكر الوافد الفارسي أكثر من الوافد اليوناني. ويأتي أرسطو في المرتبة الثانية مع فرغوريوس بعد إقليدس وهرمس. وفي «صوان الحكمة»، لأبي سليمان السجستاني (٣٩١هـ) يأتي أرسطو في مقدمة حكماء اليونان، وصلته بالإسكندر التي ألهمت خيال المسلمين، النبي القائد، والفيلسوف الملك. ويتوالد حكماء اليونان بعضهم من بعض، أرسطو من أفلاطون، وأفلاطون من سقراط، وسقراط من فيثاغورس في سلسلة من الرواة أو الطبقات أو الأنبياء. وقد لقب أرسطو معلمه باسم العقل أو الروحاني. أسس أرسطو اللوقيوم كما أسس أفلاطون الأكاديمية. واعتمد في فلسفته على أوميروس الشاعر، فالأسطورة Mythos قبل العقل Logos. تتوزع مؤلفاته بين المنطقية والطبيعية والإلهية. ويعتمد أبو سليمان على الفارابي كأحد مصادره لمعرفة أرسطو. وأكمل البيهقي تاريخ أبي سليمان بالتتمة أو «تاريخ حكماء الإسلام» ضامًا الموروث إلى الوافد. فتاريخ الآخر جزء من تاريخ الأنا. ويذكر ردود النصارى على أرسطو. فلم يكن أرسطو فقط موطن القبول. وفي «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» للشهرزوري (٦٨٧هـ) يأتي أرسطو في المرتبة الخامسة بعد الإسكندر وسقراط وفيثاغورس وهرمس الهرامسة وأفلاطون.

ويتصدر أرسطو أعلام اليونان في «الملل والنحل» للشهرستاني (٥٤٨هـ) كجزء من تاريخ الفرق. ويقسم ابن النديم في «الفهرست» (٣٨٥هـ) كتب أرسطو قسمة رباعية: منطقيات وطبيعيات وإلهيات وخلقيات. ويتوارى أرسطو تدريجيًا في كتب التاريخ مثل «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» لطاش كبرى زاده (٩٦٨هـ) نظرًا لتواري الوافد كله لصالح الموروث. فقد بعد العهد عليه. بل إن أرسطو لا يُذكر على الإطلاق. وفي «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطي (٤٦٤هـ) يتم تصنيف أرسطو أبجديًا دون أن تكون له أهمية خاصة. وفي «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٦٨١هـ) يتصدر أرسطو ثم إقليدس ثم أغسطس من مجموع ٤٣٦٩ علمًا.

والخلاصة أن أرسطو يذكر عند المؤرخين بين مشايخه وتلاميذه، كما تذكر ألقابه، وعلاقته بالإسكندر. وقد رد النصارى عليه قبل أن يرد عليه المسلمون. وهو أول من رتب المنطق عند القفطي. وهو شارح لأرسطو عند ابن خلدون. وهو أيضًا فيلسوف أخلاق وإلهيات أكثر منه فيلسوف منطق وطبيعيات. علمه موهبة من الله مما يدل على

«أسلمة» أرسطو من المؤرخين. وقد وضع ذلك في حلم المأمون عندما ظهر أرسطو في المنام يسأله عن الحسن والقبح ليظهر اتفاق العقل والنقل.<sup>٦</sup>

ثم تتم قراءة أرسطو كجزء من قراءة الوافد من خلال الموروث. والقراءة غير التوفيق. القراءة نقل ثقافة الآخر إلى ثقافة الأنا، ورؤية الموضوع من خلال الذات كعدستين فوق بعضهما البعض في حين أن التوفيق رؤية الوافد والموروث بعدستين مختلفتين متجاورتين. قد تكون النتيجة واحدة وهي رؤية وحدة الموضوع من خلال ثنائية النظرة كما هو الحال في الرؤية البشرية لموضوع واحد بعينين متميزتين. تعني القراءة تأويل التاريخ وإعادة صياغته تحقيقاً لوحدة الحضارة البشرية نظرًا لوحدة الحقيقة بصرف النظر عن مصادرها. والقراءة غير التوفيق. القراءة رؤية الموضوع من خلال الذات، وتفسير حضارة الرائي لحضارة المرئي. في حين أن التوفيق جمع خارجي بين موضوعين متساويين من أجل تركيب مصطنع ثالث.

وأرسطو من حكماء الشرق. تلميذ الأنبياء عند الشهرزوري. وهو نبي أكثر منه فيلسوفًا مع نبين سابقين عليه، سقراط وأفلاطون ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾. وهو صوفي صاحب مقامات. علاقته بالإسكندر علاقة الشيخ بالمريد. يقول بالتوحيد الفكري الذي حوَّله تلميذه الإسكندر إلى توحيد سياسي.<sup>٧</sup> هو أقرب إلى النبوة منه إلى الحكمة. وربما كان إسلام أرسطو بوحى من الله في هيكل بوثيون. يقدس الباري ويتلقى العلم منه. والعدل ميزان الله في الأرض. عاش واحدًا وستين عامًا مثل الأنبياء. وربما رفعه الله إلى السماء في عمود من نور بعد أن أوحى الله إليه. والإسكندر الأكبر محقق رسالته على الأرض وفاتحًا باسم التوحيد.

سقراط وأفلاطون وأرسطو ثلاثي واحد في رؤية متكاملة. فالإنسان وهو سقراط، بين عالمين، عالم المثال عند أفلاطون وعالم الواقع عند أرسطو. سقراط أعرض عن الدنيا، وأفلاطون عبد ربه، وأرسطو هو العقل كما سماه أفلاطون. أرسطو أقرب إلى النبوة منه إلى الحكمة. فليس الوحي قاصرًا على بني إسرائيل ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾. وربما كان إسلام أرسطو بوحى من الله في هيكل بوثيون. ربما رفعه الله إلى السماء كما

<sup>٦</sup> انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا العربي المعاصر في الدين والثورة في مصر، ج ٢ الدين والتحرر الثقافي، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٩٩-١١٨.

<sup>٧</sup> السابق ص ٨٦، ١١٩، ١٢٠، ١٢٧، ١٤٨، ٢٠١، ٢٠٨، ٢١٨.

رفع عيسى ابن مريم. هو أقرب إلى الملك منه إلى الإنسان. وهو معلم الإسكندر التوحيد والنبوة. هو خاتم الفلاسفة كما أن محمد خاتم الأنبياء. اعتمد على العقل كما اعتمد محمد على النبوة. أرسطو هو المعلم الأول الذي وضع علم المنطق. ونسبته إلى المعاني كنسبة الوحي إلى الكلام والعروض إلى الشعر. تعلم النحو واللسان في الصغر فوضع المنطق في الكبر. فنسبة المنطق إلى المعاني كنسبة العروض إلى الشعر. وقد عدل أرسطو أفلاطون لإذاعته الحكمة للناس. يبدو أرسطو صوفيًا صاحب مقامات وأحوال. يخطب في مسجد يوم الجمعة. ويحمد الله ويشكره على نعمه. وهو متصوف يقول بالذوق. ويتوجه نحو الله والطبيعة في آن واحد. وتضمحل قيمة أرسطو في العصور المتأخرة. ويظل إشراقياً موحداً بالله مطيعاً لأوامره. هو الذي علم الإسكندر التوحيد ناشراً له في ربوع مصر وفي آسيا. كما ترسم له صورة جسدية ابتداءً من سماته الخلقية وآرائه الفلسفية: أبيض اللون دليلاً على العلم والنور، حسن القامة للمهابة، عظيم العظام كالمنطق، صغير العينين لحدتهما، كث اللحية للمهابة، أقرنى الأنف للدقة، صغير الفم للزهد، عريض الصدر لاتساع المعارف، مسرع بمفرده إحساساً بالزمن، مبطئ مع أصحابه شفقة بهم، والرسول مع أصحابه نموذجاً، ناظر في الكتب لا يمل، يقف عند كل حكم، كثير السؤال قليل الجواب، يتجول في الطبيعة وهو فيلسوف الطبيعة، ويستمتع للألحان وأصحاب الجدل، منصف مع نفسه، معتدل الملابس والمأكل والمشرب، فالفضيلة وسط بين طرفين. فالصورة من الفكر إلى الرسم كما توحى بذلك «الفراسة» العربية. وهناك مسار طبيعي من تدوين التاريخ إلى القراءة إلى الانتحال. فالتاريخ رؤية، والقراءة تفسير، والانتحال خلق. الفكر يخلق واقعاً كما يخلق الله العالم. فالانتحال إبداع حضاري. ليس فقط في الشعر بل أيضاً في الحكمة. قد يكون جزئياً مثل «الألف الصفري» و«الكاف» في كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو. وقد يكون كلياً لإكمال النسق. الانتحال درجة أعلى بعد القراءة والتأويل. القراءة تأويل للتاريخ، والانتحال إبداع لتاريخ. القراءة تحويل الموضوع إلى ذات، والانتحال تحويل الذات إلى موضوع. الهدف من الانتحال إكمال الناقص حتى تبدو الحقيقة كاملة عبر التاريخ بصرف النظر عن تعدد الحضارات.<sup>٨</sup>

<sup>٨</sup> وهناك منتحلات صغرى مثل الحيلة لدفع الأحزان للكندي، والرسالة الذهبية للإسكندر، والوصية الذهبية لفيثاغورس. وهناك المنتحلات الأفلاطونية مثل معازلة النفس والروابع لأفلاطون، والعهود



ويتمثل الانتحال الأرسطي في علاقة أرسطو بالإسكندر، والجمع بين الفكر السياسي الفارسي واليوناني المنسوب إلى أرسطو. فليس اليونان بأقل قيمة من الفرس. وهو نتيجة طبيعية لتوحيد الغرب بالشرق بعد حملات الإسكندر إلى فارس والهند.<sup>٩</sup> وهناك عدة رسائل منقولة من أرسطو إلى الإسكندر. فمن الطبيعي أن يتراسل الأستاذ والتلميذ في رسائل متبادلة، وأن يكتب الأستاذ وصية لتلميذه «وصية أرسططاليس إلى الإسكندر»، وأن يوصيه في السياسة مثل «رسالة أرسططاليس للإسكندر في السياسة»، و«سر الأسرار» تأليف يوحنا بن البطريق المنسوب إلى أرسطو الموغل في التصور الديني الذي يعبر عن أرسطو الإسلامي أكثر مما يعبر عن أرسطو اليوناني. ومنه أن أرسطو رُفِع إلى السماء مثل عيسى ابن مريم في عمود من نور. وربما كان نبياً لم يذكره القرآن للعرب لأنه ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾، ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾.

### (٣) أرسطو عند المترجمين

المترجمون هم عرب مزدوجو الثقافة واللغة بين العربية واليونانية وربما السريانية. ولأوهم الثقافي للعرب وللعلوم العربية، ويستخدمون اليونان ثقافة ولغة لصالح العرب القائمين الجدد وليسوا كبعض المترجمين الشوام الذين ولاؤهم للغرب واستعمال اللغة العربية للترويج للثقافة الغربية. السريان عرب ثقافة ولغة ونصارى ديناً. كان الدافع على الترجمة خدمة الثقافة العربية وإثراءها بالثقافة اليونانية وليس الترويج للثقافة اليونانية لدى العرب كنوع من التغريب، كما يفعل بعض المترجمين الشوام اليوم. كانت علوم العرب هي الغاية وعلوم اليونان هي الوسيلة، وإدخال الحضارة الوثنية العقلية الطبيعية داخل الحضارة الإسلامية التوحيدية العقلية الطبيعية. فالعقل

اليونانية والرسائل، ورسالة في آراء الحكماء اليونانيين، ورسالة أفلاطون إلى فرقيوس، ووصية أفلاطون الحكيم، ووصية أفلاطون في تأديب الأحداث، السابق، ص ٣٠٢-٣٣٥.

<sup>٩</sup> مثال ذلك النص الشهير «العالم بستان سياحه الدولة، والدولة سلطان تحجبه السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك. والملك راع يعضده الجيش، والجيش أعوان يكفله المال، والمال رزق يجمعه الرعية، والرعية عبيد يستكملهم العدل، والعدل ألفة به صلاح العالم»، السابق، ص ٣٣٩، وهو نص منسوب أيضاً إلى كسرى أنوشروان وإلى كل حكيم عادل.

والطبيعة يوحدان بين الحضارتين الإسلامية واليونانية. وكان المترجمون مؤلفين أيضاً بل ومبدعين. لم تكن الترجمة مجرد وثيقة تاريخية تقوم على نقل نص يوناني إلى نص عربي مطابق، بل تعبر عن موقف حضاري ونقل تصورات حضارة الآخر التعددية إلى تصور حضارة الأنا التوحيدية. لم تكن الغاية إبراز النص الأرسطي كتاريخ بل بلورة التوحيد الإسلامي كروية. ليس المهم صواب الترجمة أو خطئها قاموسياً ولغوياً بل إعادة التعبير عن النص ونقله من حضارة إلى حضارة أخرى. لم يكن النص الأرسطي هو الأصل، والعربي هو الفرع بل كان النص العربي هو الأصل واليوناني هو الفرع وليس كالتجمات الحديثة التي تقوم على ضرورة المطابقة بين النصين طبقاً للقواميس والمعاجم. كانت الترجمة عملاً جماعياً بين أكثر من مترجم سعياً وراء هدف مشترك وهو إعادة إخراج النص المترجم في ثقافة مغايرة وربما لهدف آخر. كانت الترجمة مشروعاً «قومياً» من الدولة والأفراد على حد سواء. تمت بطريقتين: الأولى حرفية حفاظاً على اللفظ. والثانية معنوية حفاظاً على المعنى. وغلب عليها النقل والتعريب أي النقل الصوتي والترجمة حرصاً على دقة المعنى.<sup>١٠</sup> وقد استقرت بعض الألفاظ المعربة وأصبحت عربية حتى الآن مثل سفسطة، موسيقى، هندسة. وتتداخل الترجمات في دوائر: النص اليوناني، الشروح العربية، الشروح السريانية، الترجمة العربية، الشروح والملخصات العربية. الترجمة وثيقة شرعية بين مؤلفها، ومترجمها ونقلها وصاحبها. هي عمل جماعي يُدخل عليها عديد من المترجمين إصلاحات عدة، نقل حضاري للنص من منظور حضاري إلى منظور حضاري آخر. فالجوهر والأعراض نفس بنية الذات والصفات. لا يهم ترتيب كتب أرسطو، بل وحدة العمل وبنية المذهب. والعجيب أن أهم نص لأرسطو وهو «الإلهيات» أو الفلسفة الأولى لم تحفظ ترجمته إلا من خلال شروح ابن رشد وتلخيصاته وجوامعه. ليست الترجمة مطابقة الأصل مع الفرع، النص المترجم منه مع النص المترجم إليه. الترجمة اختصار وحذف وشرح وبيان. الترجمة للمعنى وليس للفظ، للكيف وليس للكَم مما يجعل الفرق بين الترجمة والشرح والتلخيص ليس كبيراً. ولا يوجد خطأ وصواب، فالأمر سياتي في الترجمة. كل ترجمة قراءة، وكل قراءة تأويل. الترجمة إعادة كتابة، فهم للمعنى من اللفظ اليوناني ثم إعادة التعبير عنه

<sup>١٠</sup> مثل قاطيغورياس (المقولات)، باري ارمنياس (العبرة)، أنالوطيقا (التحليلات)، أنالوجيا (القياس)، ريطوريقا (الخطابة)، سفسطيكا (الجدل)، بويتيقا (الشعر) ...

باللفظ العربي مع ما يتطلبه ذلك من حذف وإضافة وتأويل. هي موقف حضاري، إعادة التعبير عن مضمون حضارة بألفاظ حضارة أخرى، ونقل من تصور حضاري إلى تصور حضاري آخر. وقد تمت الترجمة للنص وتعليقاته وشروحه مما يسمح بالمقارنة بين النص داخل حضارته وخارجها. كانت الترجمة عملاً جماعياً، بين المترجم والمراجع. وكثيراً ما ظهر التصور الديني الجديد للحضارة المترجم إليها الذي يقوم على تعدد الآلهة وتصور الحضارة الإسلامية الذي يقوم على وحدانية الله. تعبر الترجمة عن روح الحضارة وليس حرفية النقل. وما كان يمكن ترجمة أرسطو دون أن تضاف إليه «أثولوجيا» حتى يكتمل النسق، ويتحول الإيمان الفلسفي إلى الإيمان الديني، وقدم العالم إلى خلق العالم.<sup>١١</sup>

لم تكن الترجمة نقلاً كمياً بل كانت نقل الفكر من لغة إلى لغة طبقاً لخصوصية كل منهما. فالترجمة إعادة تعبير، وإعادة كتابة، وإعادة تأليف، وطبقاً لخصائص كل لغة في التركيز والإطناب. قد صاحبت الترجمة نشأة المصطلح الفلسفي ونقله من لغة يونانية إلى لغة عربية في الحياة اليومية مثل جوهر وعرض، ومكان وزمان، وصورة ومادة، وعلة ومعلول. وهي ثنائيات لغوية قد تكشف عن نفس البنية، العقلية المثالية عند اليونان، والعقلية الدينية عند المسلمين. لا توجد أخطاء في الترجمة بل مستويات متفاوتة من القراءة من أجل إعادة توظيف النص. ليست الترجمة نظرية في المطابقة بل نظرية في القراءة والتأويل. وقد يكون التأويل مزدوجاً إذا ما كانت الترجمة عن اليونانية إلى العربية بتوسط السريانية التي تمهد الطريق من نقل التصور اليوناني إلى التصور الإسلامي. كانت الترجمة تتم بطريقتين: التعريب والنقل. التعريب نقل صوتي، والنقل ترجمة معنوية. كانت الترجمة نظرية في الإيضاح، ترجمة كيفية وليست كمية طبقاً لخصائص اللغتين، المترجم منها والمترجم إليها في الإطناب والتركيز. كانت الترجمة تتم لفظاً بلفظ، ولفظاً بعبارة، وعبارة بلفظ، وعبارة بعبارة. ولأول مرة ينشأ المصطلح الفلسفي من اللغة العادية مثل الجوهر والعرض، والصورة والمادة، والعلة والمعلول. ويتطور المصطلح من الحرفية إلى المعنوية، ومن اللفظ إلى المعنى. تخضع الترجمة لمنطق اللغة، المترجم منها والمترجم إليها سواء من حيث التركيب أو الترتيب أو الإضمار. وقد تستعمل المصطلحات الإسلامية لترجمة المصطلحات اليونانية، مثل ترجمة ناموس

<sup>١١</sup> السابق، ص ٧-١٤٤.

بالشريعة، والملائكة بالإله، والإله بالله سبحانه وتعالى. وقد دُوِّنت المصطلحات في عدة رسائل أو قواميس مما يشير إلى الوعي بالمصطلح.<sup>١٢</sup>

ويأتي التعليق بعد الترجمة وقبل الشرح. مهمة التعليق تقطيع النص حتى يسهل ابتلاعه، ومصادر الوافد داخل الموروث. هو بداية الشرح والخروج على النص الأول إلى نص أكمل لا فرق فيه بين القارئ والمقروء. وقد يكون التعليق في بداية النص كمقدمة له أو في وسطه كامتداد له أو في آخره كخاتمة له. التعليق جزء من بنية النص وتكوينه. إذا انفصل عنه أصبح شرحاً. والتعليق من آراء المترجمين بل والقراء. فالمترجم والقراءة جزء من النص. مهمة التعليق أيضاً تقطيع النص حتى يسهل مضغه قطعة قطعة قبل تمثله وتحويله إلى طاقة إبداعية لكتابة نص جديد في مرحلة الإبداع الخالص. التعليق تعبير عن قصة المؤلف وغايته، ومسار فكره من البداية والوسط والنهاية. وقد يتم الربط بين التعليق والنص بعبارة «قال الحكيم». وهنا يكون قد قارب الشرح. ليست الترجمة إذن نقل لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة، بل هو توجه نحو الموضوع وإعادة التعبير عنه بلفظ عربي طبيعي، وبعبارة عربية تلقائية تبتلع النص المترجم داخلها. الترجمة إذن مع التعليق إعادة كتابة للنص، وتأليف في موضوعه. ويشمل التعليق الحذف والإضافة وليس فقط الإضافة. تظهر فيه المصطلحات الإسلامية الأصلية مثل الشريعة. بل يظهر التصور الإسلامي للعالم الذي يكمن وراء النص الجديد في عبارات التعظيم لله مثل «جل وتعالى»، «جل وعلا». ومن وسائل التعليق العد والإحصاء حتى يساعد الترقيم على فهم مسار النص، بنيته وبراهينه. وقد يتضمن حكم قيمة وهو بداية تجاوز النص ونقده أو الشك في صحته مثل «المنسوب إلى أرسطو». وقد يتجاوز التعليق الحذف والإضافة إلى التأويل أي التفكير على التفكير. وقد يكون التعليق بياناً لمجمل، وإحكاماً لمتشابه، وتقييداً لمطلق، وتأويلاً لظاهر، وحقيقة لمجاز كما هو الحال في منطق الأصوليين. هدف التعليق إذن إيضاح معنى النص وضرب الأمثلة المحلية للتوضيح كما هو الحال في الأسلوب القرآني وتخصيص العام، وتعميم الخاص، وتجزئ الكل، وتجميع الأجزاء في كل واحد وإكمال بنية الفكر المتحدة مع بنية الموضوع نفسه، مع إثارة بعض التساؤلات حول مسار الفكر، مقدماته وبراهينه ونتائجه، قصده وغايته القريبة والبعيدة، وتعليل

<sup>١٢</sup> مثل الكندي، والخوارزمي، وابن سينا، والغزالي، والآمدي والجرجاني وابن عربي والتهانوي وصدر الدين الشيرازي وأبي البقاء ومعاجم مجامع اللغة العربية الحديثة.

موقف النص. مادته من داخل النص وصورته ومنهجه من خارجه. ونموذج ذلك ترجمة منطق أرسطو.<sup>١٣</sup>

ثم ينفصل التعليق ويصبح نوعاً أدبياً مستقلاً كما تنفصل الخلية الجديدة عن العضو القديم مثل «تعاليق عدة على معاني كثيرة» لحيى بن عدي (٣٦٤هـ). يعني التعليق هنا وجهة رأي أرسطو في بعض مسائل المنطق في مبحث العبارة. ويتحول التعليق إلى ترجمة معنوية ثم إلى شرح عند ابن باجه الذي اختار لكثير من أعماله هذا النوع الأدبي «تعاليق» مثل «تعاليق في الأدوية المفردة». ثم يتحول التعليق من التعامل مع النص المترجم إلى التعامل مع النص المؤلف الشارح أو الملخص أو العارض مثل «تعاليق ابن باجه على كتاب إيساغوجي للفارابي». التعليق هنا على نص وسيط، تعليق على تعليق. ويؤيد التعليق النص الوسيط أو يغيره أو ينقده. التعليق في هذه الحالة عود إلى النص الأول والتعامل معه مباشرة. ويظهر الموروث في التعليق الثاني في نص جديد ثانٍ أقرب إلى التأليف لوضع الوافد في إطار الموروث. ويحيل ابن باجه إلى باقي مؤلفات الفارابي الأخرى في المنطق. فالتعليق الثاني مستمد من صاحب التعليق الأول أو من أصول الموروث مثل لسان العرب. ويبدو التناص واضحاً عند ابن باجه في «تعاليق على المقولات»، نص أرسطو من خلال شرح الفارابي من خلال تعاليق ابن باجه. كما يظهر في «تعاليق على العبارة» مع تقطيع النص بأفعال القول مثل «قال». وقد يضع التعليق نص أرسطو في تاريخ الحضارة اليونانية مقارناً إياه بنصوص السابقين عليه أو اللاحقين له. ويظهر التمايز بين البيئة اليونانية التي نشأ فيها النص الأول، والبيئة الإسلامية التي يتم فيها تعليق ابن باجه بعد أن حول الفارابي نص أرسطو إلى نص عقلي مجرد خالص لا زمان له ولا مكان. وقد يتجه التعليق نحو المعنى مباشرة متجاوزاً اللفظ مثل «تعاليق كتاب باري ارميناس» وربما دون ذكر أرسطو. هنا يكون التعليق أقرب إلى التأليف. وقد يتحول التعليق إلى نوع أدبي مستقلاً تماماً في «تعاليق على البرهان» لابن باجه، يكتب فيه نصاً جديداً في البرهان متجاوزاً نص أرسطو وشرح الفارابي.<sup>١٤</sup>

<sup>١٣</sup> السابق، ص ٢٥١-٢٩٧.

<sup>١٤</sup> السابق، ص ٢٩٧-٣١٧.

ثم يتحول التعليق إلى شرح بعد أن تحولت الترجمة المعنوية إلى تعليق. وقد يكون التعليق لنفس الشارح، وقد يكون الشرح لنفس المعلق. وقد يكون التعليق والشرح كلاهما لنفس المترجم مما يدل على وحدة التعامل مع النص في مراحل مختلفة من الترجمة الحرفية إلى الترجمة المعنوية إلى التعليق إلى الشرح، ثم من الشرح إلى العرض إلى التأليف إلى الإبداع. والخلاف بين هذه الأنواع الأدبية في الدرجة وليس في النوع، درجة القرب من النص المترجم أو البعد عنه. والشرح مثل الترجمة عمل جماعي تراكمي من معلمين وشارحين سابقين. مهمته استيعاب النص المترجم وتحويله من واعد إلى واثق موروث. وظيفته إسقاط غير الدال من النص المترجم، وإكمال البنية العقلية للموضوع وإعادة توظيفها لأغراض الحضارة الجديدة واحتوائها داخلها. وهذا ما تم أيضاً في ترجمة الطبيعة لأرسطو.

#### (٤) أرسطو عند الشَّرَّاح

الشرح نوع أدبي مستقل، غايته توضيح المعنى وإسهاب المركز حتى يسهل تمثله واستيعابه واحتوائه مثل شروح ابن باجه وابن رشد. وأحياناً يسمى الشرح التفسير إذا ما اتبع أسلوب التفسير القرآني. الفصل بين النص المشروح والنص الشارح. هو أكبر كمّاً من التلخيص والجوامع. وأحياناً يستعمل مجازاً شاملاً للتفسير والتلخيص والجوامع أي قراءة النص المترجم. الغاية منه تجاوز الازدواجية الثقافية بين الوافد والموروث. مزاحمة الوافد للموروث، ومقاومة الموروث للوافد، وتجاوز عزلة الوافد وحتى لا يصبح عنصر جذب وتغريب للموروث، وتجاوز الأنا الحضاري البدوي والإحساس بالدونية أمام الحاضر، وعدم الوقوع في تحجر الموروث وثباته وانغلاقه على ذاته، وإظهار إبداعات الأمة وقدرتها على التفاعل بين الوافد والموروث.

وإذا كان للفكر مستويات ثلاثة، اللفظ والمعنى والشيء فإن الشرح للفظ، والتلخيص للمعنى. والجوامع للشيء. الشرح يبدأ من اللفظ مبيناً معناه، والتلخيص يبدأ من المعنى موضعاً إياه. والجوامع يبدأ من الشيء ورؤيته. وإذا كان الشرح كمّاً ثلاثة أنواع، الأكبر والأوسط والأصغر فإن الشرح الأكبر لللفظ وهو التفسير، والأوسط للمعنى وهو التلخيص، والأصغر للشيء وهو الجوامع.

الغاية من الشرح تحليل نص أرسطو وعرضه على العقل. فما اتفق معه أخذ وما خالفه حُذِفَ تلقائياً، وإكمال بنية العقل حتى يظهر الجزء داخل الكل، وإعادة التوازن

لها ضد أحادية الطرف وفقد الاتزان. ثم يعرض الموضوع على الواقع والتجربة. فما اتفق معه أخذ، وما خالفه سقط تلقائياً. فالواقع محك النظر ومعيار العلم. والعقل والواقع معياران للوحي ومكونان له.<sup>١٥</sup> كما يهدف الشرح أيضاً إلى إدماج الوافد في الموروث حفاظاً على وحدة الثقافة والفكر والوطن والأمة. ليس الشرح إذن مجرد تكرار لفظ بلفظ، وعبارة بعبارة، بل هو توحيد للفكر بالرغم من ازدواجية المصدرين.

وأكبر ممثل لذلك هو ابن رشد في شروحه الثلاثة: الأكبر والأوسط والأصغر. هدف الأكبر الانتقال من الترجمة إلى الشرح على مستوى اللفظ والعبارة من أجل التحول من الأسلوب العربي المترجم حرفياً أو معنوياً إلى الأسلوب العربي المؤلف، والتخلي كلياً عن المصطلحات المعربة إلى المنقولة إلى المترجمة، والبرهنة على صحة الأفكار المشروحة والتمثيل لها، ووضع الجزء في إطار الكل، والإحالة إلى الوافد أكثر من الإحالة إلى الموروث من أجل استدراجه داخله، وضبط المعنى غير المتوازن وجعله أكثر اتزاناً، وتقوية يسار الأرسطية ضد يمينها، وتخليص الأرسطي من التأويلات المسيحية اليونانية والإسلامية مع توظيفه إلى الداخل لنقد الأشعرية والتصوف والفلسفة الإشراقية.

والغاية من التلخيص الانتقال من الغموض إلى الوضوح على مستوى المعنى، والعرض العقل النظري الخالص بلا أمثلة، والترابط المنطقي في البنية العقلية على مستوى الاتساق الداخلي للموضوع، وحذف الزائد وإكمال الناقص وبلورة المعنى وتحديد الموضوع، والإقلال من المادة والأمثلة التوضيحية، وتخليص النص المشروع من الأقاويل الجدلية والخطابية وتحويلها إلى برهانية، ووضع الوافد في الموروث منعاً من التغريب والازدواجية.

والغاية من الجوامع التوجه مباشرة نحو الموضوع من أجل إعادة صياغته واستئناف عملية التحول من النقل إلى الإبداع، وترتيب كتب أرسطو المختلفة في الأرجانون وإعطائها عناوين أخرى، وإعادة عرضها بطريقة أكثر عقلانية بحيث تعبر عن بنيتها الداخلية، وتقديم صناعة المنطق بحيث تبدو متلائمة مع طريقة أرسطو، وعرض المذهب من حيث قول برهاني، وتخليصه من الشوائب الأفلاطونية والأفلوطينية.<sup>١٦</sup>

<sup>١٥</sup> استعمل الفارابي لفظ شرح في «شرح العبارة» وابن سينا وابن رشد في «شرح البرهان»، وابن باجه في «شرح السماع الطبيعي». في حين استعمل ابن رشد وحده «تفسير ما بعد الطبيعة».

<sup>١٦</sup> من النقل إلى الإبداع مج ١، ج ٢، الشرح، ص ٢٩-٩.

وقد قام بهذا الشرح قبل ابن رشد يحيى بن عدي والفارابي وأبو الفرج بن الطيب وابن باجه. فقد ساهم المترجمون في الشرح والتفسير مثل تفسير يحيى بن عدي (٣٦٤هـ) للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس الموسوم بمطاطا فوسيفا أي ما بعد الطبيعة وهي الموسومة بالألف الصغرى. يقتبس من نص أرسطو ثم يشرحه.<sup>١٧</sup>

ويتابع الفارابي يحيى بن عدي في «تفسير كتاب المدخل». وهو أقرب إلى الجوامع منه إلى الشرح لتركيزه الشديد ولغياب الوافد والموروث فيه. ويعرض فيه الفارابي لأجزاء المنطق كله في نسق واحد. وله أيضًا «شرح العبارة»، فقرة فقرة، يبين القصد والغاية من الكتاب ككل. وهو شرح مسهب وطويل، أكبر من نص أرسطو نفسه. ويستخرج الفارابي كل إمكانات النص. يقرأ ما بين السطور. وينطق بما سكت عند أرسطو. يدخل في فكره، ويتتبع مساره، ويعرض مقدماته ونتائجه. ويضع أرسطو في تاريخ الفلسفة اليونانية مقارناً إياه بالسابقين وباللاحقين. ويحيل إلى باقي كتب المنطق مبيناً وحدته كعلم. ويعتمد على اللغة العربية والموروث البلاغي العربي لتقوية الشرح.<sup>١٨</sup>

ولأبي الحسن العامري (٣٨٧هـ) «شرح كتاب المقولات لأرسطو» يتصدر أرسطو الوافد. ويعتمد على الموروث عند الفارابي ثم متى بن يونس ثم السجستاني والخازن. وقد وضع أبو الفرج بن الطيب (٤٣٥هـ) «تفسير كتاب إيساغوجي لفرغوريوس» دفاعاً عن الفلسفة ضد منكريها. ويتصدى أرسطو التفسير. ولابن باجه «شروح هي السماع الطبيعي» يرى فيها الطبيعة ثم يؤول نص أرسطو طبقاً لرؤيته. فأرسطو هو الذي يشرح ابن باجه ويدعم مواقفه. يعطي أرسطو المثال ثم يستقرئ منه الفكرة. ثم يصححها ابن باجه ويعطي مثلاً آخر عليها. كما شرح ابن باجه «الكون والفساد» و«النفس». وبطبيعة الحال يأتي أرسطو ومؤلفاته في المقدمة.<sup>١٩</sup>

وأخيراً يأتي ابن رشد (٥٩٥هـ) الشارح الأعظم في «شرح البرهان» و«تفسير ما بعد الطبيعة». وبطبيعة الحال أرسطو هو الأكثر ذكراً. يبدأ ابن رشد بتحليل الموضوع،

<sup>١٧</sup> وله أيضًا «شرح معاني مقالة الإسكندر الأفروديسي في الفرق بين الجنس والمادة على ما فهمته أنا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا»، ويبدو فرق كبير بين الشرح والتفسير.

<sup>١٨</sup> ولا يقتصر الشرح على أرسطو وحده بل يمتد إلى غيره مثل «شرح رسالة زينون الكبير اليوناني» للفارابي، وهو زينون الرواقي وليس زينون السفسطائي. ومستعملاً أرسطو ومحيلاً إليه.

<sup>١٩</sup> السابق، ص ٢٣-٨٧، مج ٢، التحول، ج ٢، التأليف، ص ٩١-٩٣.



ويستشهد بأقوال أرسطو، ويتحقق من صدقها في الواقع. وينتقل من المقال اليوناني إلى المعنى العام ثم تجسيده بمثال عربي. وتبلغ ذروة الشرح عند ابن رشد في «تفسير ما بعد الطبيعة». ويأتي أرسطو في المقدمة أعظم القدماء في نيل الحق. ويعتذر ابن رشد نيابة عنه عما قد يكون في كتابه من تقصير. ويرد ابن رشد موضوعات أرسطو إلى المنهج وهو أنواع الأقاويل. كما يضع أرسطو في تاريخ الفلسفة اليونانية التي اكتملت فيه من سقراط إلى أفلاطون إلى أرسطو، من الإنسان إلى الله إلى الطبيعة. لذلك انتهت الفلسفة اليونانية واکتملت في أرسطو كما انتهت الفلسفة الإسلامية واکتملت في ابن رشد. ولذلك أصبح أرسطو مؤرخاً كما أصبح ابن رشد ناقدًا. ويقارن بين أرسطو وأفلاطون في موضوع نشأة النفس فيتضح الاتجاه الطبيعي عند أرسطو، والثنائي عند أفلاطون. ويحيل إلى نسق أرسطو كله كتابًا كتابًا، وعلمًا علمًا. فلا يفهم الجزء إلا في إطار الكل. وكل ذلك من أجل إعادة توظيف أرسطو في الداخل لنقد إشراقيات الفارابي وابن سينا، والخلط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي. فأرسطو وسيلة وليس غاية، أداة وليس مقصدًا.

وشرح ابن رشد كتاب النفس لأرسطو على طريقة الشرح الكبير. وقد ضاع أصله العربي. ولا توجد إلا ترجمته اللاتينية التي أعيدت أخيرًا إلى العربية من جديد. ويتقدم أرسطو بطبيعة الحال. فهو صاحب النص المشروح. ومن المؤلفات تنصدر محاورة طيماوس لأفلاطون أي إن ابن رشد يقرأ أرسطو بأفلاطون وأفلاطون بأرسطو من أجل التعبير عن نظرة متكاملة للنفس.<sup>٢٠</sup>

والتلخيص نوع أدبي مستقل أيضًا يركز المسهب، ويضم المرسل، ويسقط بعض الأمثلة والتشبيهات من أجل بداية التعامل مع الموضوع نفسه المستقل عن أشكال التعبير عنه مثل تلاخيص ابن رشد، دون فصل بين النص المشروح والنص الشارح البداية بالمشروح والنهاية بالشارح. البداية بأرسطو والنهاية بالموضوع ذاته.

<sup>٢٠</sup> ولم يكن الشرح مقصودًا على الوافد خاصة أرسطو، بل انصب أيضًا على الموروث مثل شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا في الطب. ولم تنته الشروح والتفاسير بابن رشد بل استمرت عند ابن البيطار وابن النفيس. ففي «تفسير كتاب ديسقوريدس في الأدوية المفردة» لابن البيطار (٦٤٦هـ) يغيب استعمال أرسطو فيه. وفي «شرح فصول أبقرط» لابن النفيس (٧٨٧هـ) يغيب الاعتماد على أرسطو ويستبدل به جالينوس. السابق، ص ٨٧-١٣٠، ١٦٠-١٦٨، ١٨٨-١٩٣، ١٩٥-٢٠٧.

وقد ساهم المترجمون في التلخيص مثل «كتاب جالينوس في الطب» و«كتاب جالينوس إلى غلوقون في التآتي لشفاء الأمراض» لحنين بن إسحاق و«مختصر لكتاب الأخلاق لجالينوس» لأبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي. وفيه يستعمل أرسطو لشرح جالينوس. وقد لخص ثابت بن قرة (٢٨٨هـ) كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، ويستعمل لفظ «تلخيص» مما يدل على أنه نوع أدبي مبكر قبل ابن رشد. ويعني التحول من الإقناع إلى البرهان مع شرح للمصطلح وتتبع مسار فكر أرسطو وتبين قصده.<sup>٢١</sup>

واستمر التلخيص عند الحكماء قبل ابن رشد كما فعل الكندي في «القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة» جمعًا بين أرسطو وأفلاطون كوجهتي نظر في موضوع واحد بالرغم من ميل الكندي إلى أفلاطون وهو الأكثر ذكرًا أكثر من ميله إلى أرسطو. وله أيضًا «كلام في النفس، مختصر وجيز» لنفس الغرض.<sup>٢٢</sup> وابن رشد هو الذي أعطى هذا النوع الأدبي مكانته حتى إنه قد اشتهر به. أعاد فيه ابن رشد كتابة كل أعمال أرسطو، المنطق، والطبيعة وما بعد الطبيعة. لخص المنطق كتابًا كتابًا. تتبع فكر أرسطو في «المقولات». وتجاوز موضوعاته في «العبارة» اعتمادًا على اللغة العربية، ومتنقلًا من اللغة اليونانية إلى وضع نظرية عامة في اللغة يطبقها على العربية لتوسيعها اعتمادًا على الأصوليين. ثم يضع نظرية ثالثة لألسنة الأمم. وتلخيص «القياس» أكبر حجمًا واضعًا الجزء في الكل ومعتمدًا على القياس الأصولي. وتلخيص «البرهان» أصغر حجمًا يتتبع فكر أرسطو واضعًا إياه في بيئة اليونانية وفي جدله مع السفسطائيين. وتلخيص «الجدل» وسط في الحجم، وظيفته الإقناع وليس البرهان. ويعتمد فيه ابن رشد على الشراح اليونان. وتلخيص «السفسطة» صغير الحجم. ويعترف ابن رشد بصعوبته إما بسبب الترجمة أو بسبب التأليف. أما تلخيص «الخطابة» فهو أكبر حجمًا. تم بطريقة إسقاط الأمثلة اليونانية ووضع الأمثلة العربية مكانها من أجل توسيع نظرية الخطابة من الخطابة الخاصة اليونانية إلى الخطابة العامة التي تضم اليونانية والعربية معًا. ويضع ابن رشد أمثلة جديدة من الفقه مثل السنن والشهود والعقود والعذاب والإيمان والشرعية. وتلخيص «الشعر» أقل حجمًا من تلخيص الخطابة

<sup>٢١</sup> السابق، ص ٢٠٩-٢١٦.

<sup>٢٢</sup> السابق، ص ٢١٦-٢١٨.

يظهر فيه التقابل بين الأنا والآخر. وينتقل فيه من الشعر اليوناني إلى صناعة الشعر ثم إلى الشعر العربي ثم إلى شعر الأمم من أجل الوصول إلى «قوانين الشعر».<sup>٢٣</sup>

ولخص ابن رشد كل أجزاء الطبيعيات. ففي تلخيص «السماء والعالم» يغير عدد المقالات بالجمع أو القسمة ويبحث عن نوع الأقاويل التي يستعملها أرسطو، خطابة أم جدلية أم برهانية. ويعتمد على باقي أعمال أرسطو بل على التراث اليوناني كله، واضعاً الجزء في الكل. وفي تلخيص «الكون والفساد» الذي ضاع أصله العربي وتم تحويله من العبرية إلى العربية يتم التلخيص ابتداءً من الواقد اليوناني وحده دون الموروث الإسلامي. وفي تلخيص «الآثار العلوية» الذي تم تحويله أيضاً من العبرية إلى العربية يظهر التقابل بين التصور اليوناني والتصور الإسلامي، ويستعمل الموروث كوعاء للوافد. وفي تلخيص «النفس» يصف ابن رشد مسار فكر أرسطو واستدلالة ويضعه في تاريخ الفكر اليوناني مع السابقين له واللاحقين عليه وكيف كان أرسطو يصحح آراء القدماء. ويضع تلخيص «الحاس والمحسوس» في مجموع فلسفة أرسطو.<sup>٢٤</sup>

والجوامع نوع ثالث مستقل يتجه نحو الموضوع مباشرة ورؤيته في تجربة مشتركة مع النص المترجم، وقد استعمل الفارابي النوع الأدبي والمصطلح قبل ابن رشد. وكتب «جوامع الشعر» ولا يوجد فيه ذكر للوافد حتى أرسطو. فالجوامع آخر نوع أدبي من الشروح وأقربها إلى التأليف. قد يظهر الموروث حتى يتم تركيب الوافد فيه، اليونان في العرب، والشعر اليوناني في الشعر العربي.

ويظل ابن رشد هو صاحب الجوامع. جوامع المنطق، الجدل والخطابة والشعر، وجوامع الطبيعيات، وجوامع ما بعد الطبيعة. ففي «جوامع الجدل» يحدد ابن رشد الغرض منه. ويحيل إلى باقي مؤلفات أرسطو المنطقية راداً الجزء إلى الكل. ويعتمد على الموروث مثل الفارابي. وفي «جوامع الخطابة» يتحدث ابن رشد، وأرسطو هو

<sup>٢٣</sup> السابق، ص ٢١٨-٢٨٠.

<sup>٢٤</sup> السابق، ص ٢٨٠-٣٠٦. ولم يقتصر ابن رشد على تلخيص أرسطو بل لخص أيضاً كتاب السياسة لأفلاطون في «الضروري في السياسة» محاولاً تجاوز السياسة اليونانية والنظرية اليونانية إلى السياسة العربية لوضع نظرية عامة في السياسة. ولم يقتصر ابن رشد على تلخيص الوافد، بل إنه أيضاً لخص الموروث في «مختصر المستقصى» أو «الضروري في أصول الفقه» راداً الأركان الأربعة للعلم عند الغزالي المثمر، والثمرة والمستثمر وطرق الاستثمار إلى طرق الاستثمار وحدها، أي إلى الاستدلال باعتباره لب علم الأصول. وكتب أيضاً «الضروري في اللغة» في الموروث، وليس فقط في الوافد.

الشارح له. يدرس الموضوع، وأرسطو هو صاحب الأدبيات السابقة عليه. فالشارح هو المشروح، والمشرح هو الشارح. ويعتمد ابن رشد على الموروث من الغزالي والجويني. ويحيل إلى «التفرقة» و«القسطاس» للغزالي وإلى «الإرشاد» للجويني وإلى «المتكلمين من أهل ملتنا». فابن رشد الشارح هو ابن رشد الفيلسوف ناقد الكلام. وفي «جوامع الشعر» يتجه ابن رشد نحو الموضوع مباشرة، الأقاويل الشعرية والخيالات. ولا يظهر إلا الوافد، دون الموروث بالرغم من أن الموضوع من الموروث أيضًا ويرجعه إلى الاستدلال عن طريق تحريك النفوس وإثارة الخيال. فالشعر في النهاية جزء من صناعة المنطق.<sup>٢٥</sup>

وجوامع الطبيعيات كاملة مثل تلاخيصها. غرضها تجريد الأقاويل العلمية من كتب أرسطو وكما يقتضيه مذهب وحذف كل ما علق بها من أقوال القدماء؛ لأنها غير نافعة في معرفة مذهب. الغرض إذن تخليص أرسطو من برائن الشرح والعودة إلى أرسطو كما يفعل الأصولي. وبها قدر كبير من وضوح الفارابي.

ويلخص ابن رشد الكتاب مقالة مقالة بعد حذف الأقاويل الجدلية التي اضطر أرسطو إلى استعمالها، محوّلًا إياها من التاريخ إلى البنية ويبحث عن اتساق أرسطو، ويعلل فكره، ويرد الجزء إلى الكل داخل الكتاب أو خارجه. وفي «السماء والعالم» يعبر عن غرض أرسطو الكلي، ويبين كيف انتقل أرسطو من العام إلى الخاص، ومن البسيط إلى المركب على ما يقتضيه التعليم المنظم. يقتصر على الضروري منه. وهو الذي يتحدث، وأرسطو وراءه شارحًا له. ويعتمد على الموروث من ابن سينا وابن باجه. كما يظهر الأسلوب العربي مثل «لعمري»، «ليت شعري»، و«الكون والفساد» أصغر الجوامع وأيسرها. يعرض ابن رشد بالجملة دون تفصيله مبينًا غرض أرسطو، ومعتمدًا على الفارابي. وفي «الآثار العلوية» يبين ابن رشد صلته بباقي الكتب الطبيعية، ومحددًا غرضه، ومعتمدًا على ابن سينا وابن حيّان. وفي «النفس» يقدم ابن رشد رؤية طبيعية لها بالرغم من اعتماده على ابن سينا وابن باجه.<sup>٢٦</sup>

وجوامع «ما بعد الطبيعة» أكبر الجوامع. يحدد فيها ابن رشد العلم ويلخص المقالات الأربع عشرة في أربع مقالات بالرغم من إعلانها عن خمسة. يبين غرض العلم،

<sup>٢٥</sup> السابق، ص ٣٢٩-٣٣٧.

<sup>٢٦</sup> السابق، ص ٣٣٧-٣٥٨.

ملخصاً أرسطو بأرسطو بعيداً عن التأويلات اليونانية والمسيحية والإسلامية. وأرسطو مفترق الطرق في الفلسفة اليونانية يقسمها إلى قسمين، ما قبله وما بعده. فهو مؤرخ للسابقين وممحس لآرائهم. وهو ممدد للآحقين ومعد لهم. ويضع قضية الصور في إطارها التاريخي، ويؤرخ لدراستها. ويحيل إلى باقة أعمال أرسطو المنطقية والطبيعية. ويعتمد على ابن سينا أولاً ثم الغزالي والفارابي والزرقالي ثانياً. ويستعمله مناسبة لنقد علم الأشعرية.<sup>٢٧</sup>

## (٥) أرسطو عند الحكماء

وقد قام الحكماء بمهمة أخرى غير مهمة المترجمين والشراح وهي مهمة العارضين للفكر من حيث هو فكر، والموضوع من حيث هو موضوع بصرف النظر عن ثنائية المصدر، الوافد أو الموروث، كما يفعل هيجل مع تاريخ الفلسفة. وله أشكال ثلاثة: العرض والتأليف والتراكم.

(أ) **العرض:** ويعني عرض الموضوعات الوافدة عرضاً مستقلاً عن النص الأصلي، وكأن الحكيم هنا يأخذ موقف المؤلف للنص الأول، ويصبح هو مؤلفاً بديلاً. وذلك مثل عروض الفارابي. وهي على أنواع العرض الجزئي، والعرض الكلي خاصة عند الفارابي، والعرض النسقي المنطقي عند ابن سينا في موسوعاته الأربع وعند أبي البركات البغدادي، والعرض النسقي الشعبي عند إخوان الصفا.

ويعني العرض الجزئي عرض مؤلف واحد من مؤلفات أرسطو مثل رسالة الفارابي (٣٣٩هـ) في «الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة». ويعني العرض الكلي عرض مذهب أرسطو بأكمله مثل رسالة الكندي (٢٥٢هـ) عن «كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة». أما الجمع بين المذهبين فمثل رسالة الفارابي في «الجمع بين رأيي الحكيمين». أما ضم المذهبين في تصور ثالث فمثل ثلاثية الفارابي «تحصيل السعادة» و«فلسفة أفلاطون» و«فلسفة أرسطو». تحصيل السعادة من وضع الفارابي، وأفلاطون وأرسطو جناحان له. هو القلب وهما الرئتان.<sup>٢٨</sup>

<sup>٢٧</sup> السابق، ص ٣٥٨-٣٦٨.

<sup>٢٨</sup> السابق، ص ١١-٦٥.

أما العرض النسقي المنطقي فقد وضعه ابن سينا في موسوعاته الأربع وأبو البركات البغدادي في «المعتبر في الحكمة». ففي الموسوعات الأربع «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات والتنبيهات» و«عيون الحكمة» ووضع بنية الفلسفة الثلاثية، الحكمة المنطقية والحكمة الطبيعية والحكمة الإلهية بإسهاب في «الشفاء» واختصار في «النجاة» وتركيز شديد في «عيون الحكمة»، وتحويل ذلك كله إلى فلسفة إشراقية بإضافة المقامات والأحوال في «الإشارات والتنبيهات».

ويحضر أرسطو ويغيب في منطق الشفاء. يغيب في المقولات والسفسطة. ويظهر لقب المعلم الأول في المقولات بعد أوميروش تحولاً من الشخص إلى القلب. وفي منطق «النجاة» و«الإشارات والتنبيهات» يحال أيضاً إلى المعلم الأول بعد فرفوريوس. وفي البرهان من الشفاء يحال إلى المعلم الأول. وفي «الجدل» في الشفاء يحال إلى التعليم الأول، انتقالاً من الشخص إلى العلم. وفي كتاب «الشعر» يذكر المعلم الأول بعد أوميروس. ويغيب أرسطو في «الرياضي» من الشفاء ويظهر إقليدس.<sup>٢٩</sup> ويغيب في الطبيعيات وفي الجزء الأول من الإلهيات. ويحضر في الجزء الثاني كمعلم وتعليم، كشخص وعلم. وبطبيعة الحال يغيب أرسطو من «منطق المشرقيين». ويظهر في «المعتبر في الحكمة» عند أبي البركات البغدادي (٥٤٧هـ) مع لقب الحكيم قبل باقي حكماء اليونان. ويذكر الغزالي أرسطو في «مقاصد الفلاسفة» بعد القرآن والحديث مما يدل على غلبة الموروث على الوافد.

وفي العرض النسقي الشعبي عند إخوان الصفا يظهر أرسطو بعد فيثاغورس والفيثاغوريين وإقليدس وكتاب إقليدس وأفلاطون مع بعض ألقاب أرسطو مثل الحكيم، والحكيم الفاضل، وحكيم اليونانيين، في المرتبة الرابعة. ويتحول المنطق من قواعد صورية إلى توجيه للسلوك العملي. وتتحول الطبيعة إلى أحد عوامل مجاهدة النفس. ويظهر أرسطو في رسالة «الجامعة» بنفس الصورة مع إعجابه بأستاذه الروحي أفلاطون، ورعايته للدولة من السقوط مثل فقيه الأمة وقاضي القضاة.<sup>٣٠</sup>

وفي العرض الأدبي عند أبي حيان يذكر أرسطو في «المناسبات» كبداية للنقل من خلال المترجمين، وعلاقته بالإسكندر، وبألقابه مثل الفيلسوف الحكيم، وفرفوريوس تلميذ أرسطو ومفسره. وفي «الهوامل والشوامل» يذكر الحكيم أكثر مما يذكر أرسطو

<sup>٢٩</sup> السابق ص ٧٢، ٨٣، ٩٧، ١٠١-١٤٩.

<sup>٣٠</sup> السابق، ص ١٦٤-١٦٦، ١٧٠-١٧٧.

مع الاستشهاد بأحد أقواله مع تحويل المقولات إلى قواعد اللغة العربية. وفي «الصدقة والصديق» يأتي أرسطو في المرتبة الرابعة بعد أفلاطون والإسكندر وديوجانس مع لقب الحكيم باعتباره صاحب حكم وأمثال كالصوفية. وفي «الإمتاع المؤانسة» يظهر أرسطو مع الإسكندر كنموذج للصلة بين النظر والعمل، وأفلاطون وسقراط. ويذكر في أقوال أبي حيان وفي أقوال مناظريه مثل المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو بين أبي بشر متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي. النحو منطق العرب، والمنطق نحو اليونان، في صراع بين الوافد والموروث حتى يصبح الموروث ناقدًا للوافد عند الفقهاء. وفي «الإشارات الإلهية» يغيب الوافد كلية باستثناء ذكر لفظ «الحكماء» على العموم ودون تخصيص بحكماء اليونان.<sup>٣١</sup>

وفي «الحكمة الشعبية» عند مسكويه في «الحكمة الخالدة» يتغلب الوافد الشرقي، فارس والهند على الوافد الغربي، اليونان والروم. وتتحول الفلسفة اليونانية إلى دائرة حضارية لا مشخصة مع فارس والهند والعرب والإسلاميين. ويأتي أرسطو وأفلاطون في المرتبة الثالثة بعد الإسكندر الأكبر وسقراط. ولا فرق بين اليونان والروم. وفي حكمة الروم يأتي أرسطو مع سقراط في المرتبة الثانية بعد أفلاطون مع الإحالة إلى بعض المنتحلات مثل «وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس» و«وصية أرسطوطاليس للإسكندر» و«آداب أرسطوطاليس» ليعلمها إلى الإسكندر حتى يمكن أن تكون الفلسفة اليونانية بعد تطعيمها بالأخلاق والتصوف أحد مكونات الحكمة الخالدة. و«رسالة أرسطوطاليس إلى الإسكندر في السياسة» أيضًا من المنتحلات. تذكر مناقب الإسكندر بعد ظفره بدارا وتحويله إلى بطل شعبي مثل علي بن أبي طالب.<sup>٣٢</sup>

(ب) **التأليف:** والتأليف في الموضوعات تأليفًا شاملاً يتم بضم الوافد إلى الموروث بداية بتمثل الوافد، ثم تمثل الوافد قبل تنظير الموروث ثم تمثل الوافد مع تنظير الموروث عندما يستويان مثل عقارب الساعة عندما تتحرك من الصفر إلى العشر دقائق ثم إلى الثلث ثم إلى النصف.

في «تمثل الوافد» يظهر أرسطو بعد أفلاطون عند قسطا بن لوقا في «الفرق بين النفس والروح». ويتصدر أرسطو بعض أعمال يحيى بن عدي. ويذكر في أقل الحدود

<sup>٣١</sup> السابق، ص ٢٥٨-٢٥٩، ٢٨٠-٢٨١، ٣٠٢.

<sup>٣٢</sup> السابق، ص ٣٠٩-٣٣٩.

في بعض الرسائل الطبيعية.<sup>٣٣</sup> ولا يحضر أرسطو إلا في أقل الحدود عند السجستاني في رسالته «في المحرك الأول».<sup>٣٤</sup> وعند الفارابي في «معاني العقل» يستحوذ أرسطو على أربعة معانٍ من معانٍ ستة للعقل، في المنطق والأخلاق والنفس وما بعد الطبيعة. وفي «المسائل الفلسفية» يظهر أرسطو في ثلاث مسائل، الأولى في حد الخير والشر الإنساني، والثانية في حد النفس، والثالثة في الفرق بين الإرادة والاختيار. ويذكر أرسطو في «الإبصار والمبصر» للعامري مع إقليدس وبطليموس وجالينوس والإسكندر وثامسطيوس الذين اكتفوا بشعاع واحد من المحسوس إلى الحاس حتى تتم الرؤية دون مقابلته بشعاع آخر من الحاس إلى المحسوس كما هو الحال في نظرية الشعاع المزدوج في الظاهريات المعاصرة. ويحضر أرسطو عند ابن سينا كتاريخ للفلسفة اليونانية ومصطلحاتها أو في أحوال النفس وارتباطها بالبدن ضد إشراقية أفلاطون.<sup>٣٥</sup> ويحضر عند الحسن ابن الهيثم أقل مما يغيب. وإذا حضر فإنه يأتي في المرتبة الثانية بعد بطليموس أو إقليدس أو أرشميدس.<sup>٣٦</sup> وعند علي بن رضوان يظهر أرسطو في «المستعمل في المنطق في العلوم والصنائع» مختصرًا، علم المنطق ومحولاً إياه من منطق صوري إلى منطق مادي، ومطبقاً إياه في الصناعة أكثر من الفكر.

ويحيل ابن باجه إلى أرسطو في «الغاية الإنسانية» ورأيه في مجاهدة النفس. كما يحيل إليه في «قول يتلو رسالة الوداع» و«الصورة الأولى والمادة الأولى» كنقطة بداية لتمثل الوافد، ويغيب في «تراتب العقول وخلودها». أما عند ابن رشد فيأتي أرسطو في المرتبة الثانية بعد جالينوس في «في المزاج». ويظهر أرسطو وحده في «البذور والزروع».<sup>٣٧</sup>

<sup>٣٣</sup> مثل مقالة «في غير المتناهي» مع الإحالة إلى السماع الطبيعي و«قاطيغورياس». وفي «تبين وجود الأمور العادية والنحو الذي عليه تكون محمولة والنحو الذي تخرج به من أن تكون محمولة» يتصدر أرسطو وكتاب البرهان. وفي مقالة في تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، ومقالة بينه وبين إبراهيم بن عدي الكاتب ومناقضته في أن الجسم جوهر وعرض و«قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق»، ومقالة «تبين أن الشخص اسم مشترك» وفي مقالة في الموجودات، وفي «إثبات طبيعة الممكن وتقصي حجج المخالفين لذلك والتشبيه على فسادها». السابق، ص ١٩-٢٤.

<sup>٣٤</sup> مثل «رسالة الجو»، «في ماهية النوم والرؤيا»، و«في العقل»، السابق ص ٢٤-٣٧.

<sup>٣٥</sup> مثل: «رسالة الحدود»، «أحوال النفس».

<sup>٣٦</sup> يحضر أرسطو في «حل شكوك حركة الالتفات». السابق ص ٥٥-٦٦.

<sup>٣٧</sup> السابق، ص ٦٦-٧١.



وأرسطو ليس كل وافد؛ إذ يغيب أرسطو في كثير من مؤلفات المترجمين مثل المؤلفات الطبية والعلمية لحنين بن إسحاق<sup>٣٨</sup> ويغيب من أهم رسالة للكندي «رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» ومن بعض الرسائل الطبيعية.<sup>٣٩</sup> فأرسطو ليس ضرورياً كباحث علمي في التأليف. ويغيب كلية عند الرازي والخازن والقوهي.<sup>٤٠</sup> كما يغيب في بعض أعمال العامري (٣٨١هـ) وابن سهل (النصف الثاني من القرن الرابع).<sup>٤١</sup> ويغيب أيضاً في بعض أعمال الفارابي. فإبداع الفارابي في معظمه مستقل عن أرسطو.<sup>٤٢</sup> ويغيب أيضاً في بعض رسائل ابن سينا المعروف بأنه نموذج المشائين الإسلاميين لأن الموضوع لا يحتاج إلى الوافد مثل النفس.<sup>٤٣</sup> كما يغيب في بعض أعمال ابن الهيثم، بطليموس الثاني.<sup>٤٤</sup> وفي «تمثل الوافد قبل تنظير الموروث». يساهم المترجمون أيضاً. وهم أصحاب ثقافتين، وافدة يونانية وموروثة عربية مثل ثابت بن قرة ويحيى بن عدي. ويحضر أرسطو في «تعاليق عدة في معانٍ كثيرة» ليحيى بن عدي (٣٦٤هـ) خاصة الكتب المنطقية. ويبين منطقها الداخلي التربوي. وفي نفس الوقت يحال إلى أبي سليمان وأبي بشر. وفي «كتاب أجوبة بشر اليهودي عن مسأله» يتصدر أرسطو مع بعض مؤلفاته المنطقية والطبيعية مع الاعتماد على يحيى النحوي ومتى بن يونس غيرهم من الداخل. وفي مقالة «التوحيد» يذكر أرسطو ومتكلمو عصرنا في آن واحد.<sup>٤٥</sup>

<sup>٣٨</sup> مثل: «في حفظ الأسنان واللثة واستصلاحها»، في المسائل الطبية، «كتاب العشر مقالات في العين»، «كتاب المولدين»، «في الضوء وحقيقته»، السابق، ص ١٣-١٨.

<sup>٣٩</sup> مثل: «سجود الحرم الأقصى»، «الجواهر الخمسة»، «الحيلة لدفع الأحزان».

<sup>٤٠</sup> الرازي: ما الفرق أو الفروق بين، أو كلام في الفروق بين الأمراض. الخازن: في المثلثات القائمة الزاوية المنطلقة الأوضاع. القوهي: كتاب صنعة الاضطراب بالبرهان، السابق، ص ٣٧-٤١.

<sup>٤١</sup> مثل: «كتاب الحراقات» و«البرهان على أن الفلك هو في غاية الصفاء» و«مسألة هندسية» للعلاء بن سهل.

<sup>٤٢</sup> مثل: «عيون المسائل»، «فصوص الحكم»، «السياسة»، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، «السياسات المدنية»، «كتاب الملة»، السابق ص ٤١-٤٩.

<sup>٤٣</sup> مثل: «الجواهر النفيس»، «دفع الغم من الموت»، «في الأجرام العلوية»، «القولنج»، السابق، ص ٥٠-٥٥.

<sup>٤٤</sup> مثل: «الشكوك على بطليموس»، «مقدمة ضلع المسبوع»، «رسالة في الكرة المحرقة»، مقالة في ثمره الحكمة، السابق، ص ٥٨-٦٤.

<sup>٤٥</sup> السابق، ص ٧٣-٨٠.

ويحضر أرسطو في «الحاوي» في المرتبة الرابعة عشرة بعد جالينوس. وفي «الشكوك للرازي على كلام فاضل الأطباء جالينوس في الكتب التي نسبت إليه» يأتي أرسطو بعد جالينوس بالإضافة إلى الموروث العربي عند حنين بن إسحاق والسرخسي وآخرين. ويحضر في «المعدة وأعراضها». ويحضر أيضاً في «تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداواة الأمراض العارضة لهم» للبلدي (٣٨٠هـ) ويأتي في المرتبة الخامسة بعد أبقرات وجالينوس. ويحضر في «مفتاح الطب ومنهاج الطلاب» لابن هندو (٤٢٠هـ). ويأتي في المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقرات. ويذكر حوار أرسطو مع الأطباء.<sup>٤٦</sup>

ويظهر في «تهذيب الأخلاق» لمسكويه (٤٢١هـ) في المرتبة الأولى قبل باقي حكماء اليونان. ويحيل إلى «كتاب الأخلاق» لأرسطو من أجل تأسيس الأخلاق على المنطق (التأسيس النظري) وعلى التربية (التأسيس العلمي). ويبدو أرسطو شارحاً لمسكويه ومؤيداً له. فسهل تعشيق الأخلاق اليونانية في الأخلاق الإسلامية. ثم يتحول أرسطو من الشخص إلى النموذج، ومن الواقع إلى المثال عندما يصبح الحكيم الأول أو الحكيم أو هذا الرجل الفاضل. كما يعتمد على الكندي وعلي بن أبي طالب والحسن البصري وغيرهم وعلى قصص الأنبياء. كما يظهر أرسطو في «في النفس والعقل» في المرتبة الثانية بعد روفس الطبيب من أجل تفنيد حجج الطبيب في الشك. ويجمع بينه وبين أفلاطون.<sup>٤٧</sup>

ويحضر أرسطو في الرسالة «الأضحوية» لابن سينا (٤٢٨هـ) في المرتبة الثانية لمناقضته القائلين بالتناسخ وإبطاله، والاستشهاد به في أن النفس ليست من المفارقات. وهي معركة ابن سينا أيضاً. هنا يبدو أرسطو هو الشارح وابن سينا هو المشروح، وبالاكتفاء على الموروث من القرآن والحديث. كما يظهر أرسطو في «المبدأ والمعاد» بلقب الفيلسوف وليس بشخصه أي واضح الحقيقة كذهن بشري يتجاوز الزمان والمكان. وفي «مبحث القوى النفسية» يأتي في المرتبة الثانية بعد أفلاطون وفي سياق واحد من أجل التوفيق بينهما في موضوع البصر ونظرية الشعاع المزدوج بالإضافة إلى الموروث الأصلي من القرآن. وفي «رسالة العشق» يحال إلى شرح ابن سينا نفسه للسمع الطبيعى دون ذكر أرسطو. وفي «القانون للطب» يتصدر الوافد الشرقي في الهند والصين على الوافد

<sup>٤٦</sup> السابق، ص ٨٠-٩٧.

<sup>٤٧</sup> السابق، ص ٩٧-١٢٤.

الغربي عند اليونان. ويأتي أرسطو في المرتبة الرابعة بعد ديسقوريدس وجالينوس وأبقراط وروفس. ويشير في موضوع الأسماء والمسميات تمييزاً بين الشيء واسمه. وفي «أجوبة الشيخ الرئيسي عن مسائل أبي الريحان البيروني» يتصدر أرسطو مع ألقاب الحكيم والفيلسوف وصاحب المنطق. كما يحال إلى بعض أعماله الطبيعية. وتبدأ المسائل بأرسطو لأنه يمثل آخر ما وصلت إليه ثقافة العصر. ويعتمد البيروني (٤٤٠هـ) على أرسطو في «كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم» في المرتبة الثانية مع هرمس والمجسطي وبعد بطليموس.<sup>٤٨</sup>

وبالرغم من أن أرسطو ليس طبيباً إلا أن حضوره استمر عند الأطباء. فهو فيلسوف طبيعة، والطب أحد العلوم الطبيعية. ففي «رسالة في الطب والأحداث النفسانية» لابن بختيشوع (٤٥٠هـ) يظهر أرسطو في المرتبة الرابعة بعد جالينوس وأفلاطون وأبقراط. ويعتمد على أرسطو في كون العشق ظاهرة طبيعية من «كتاب الفراسة» المنحول ولإثبات النفس من خلال البدن. وفي «الكتاب النافع في كيفية تعليم صناعة الطب» لعلي بن رضوان (٤٥٣هـ) يأتي أرسطو مع أفلاطون في المرتبة الخامسة بعد جالينوس وأبقراط وثالس وديسقوريدس. فأرسطو هو الذي أعطى جالينوس المبادئ العامة الطبيعية. ويغيب أرسطو في «مصادر إقليدس» لعمر الخيام (٥١٥هـ) نظراً لارتباط الرياضيات بإقليدس.<sup>٤٩</sup>

ويستمر حضور أرسطو في القرن السادس عند الطغرائي واللوكري وابن باجه. ففي «حقائق الاستشهاد» للطغرائي (٥١٥هـ) يأتي أرسطو في المرتبة الرابعة بعد هرمس وبليناس وأفلاطون وفيثاغورس وديموقراطيس لإثبات علم الكيمياء ضد إنكار ابن سينا له. وفي «بيان الحق بضمنان الصدق» للوكري (٥١٧هـ) يظهر أرسطو تحت لقب المعلم الأول في الفلسفة الأولى انتقلاً من الشخص إلى الموقف. والموضوع العلم الإلهي اعتماداً على «أثولوجيا» أرسطوطاليس. وفي «تدبير المتوحد» لابن باجه (٥٣٣هـ) يظهر أرسطو في المرتبة الثانية بعد أفلاطون، في موضوع نشأة اليقين في التصورات والتصديقات، وفي الحس والمحسوس، وفي الخطابة والأخلاق. ويحال إلى مؤلفات أرسطو بداية بنيقوماخيا ثم البرهان والسمع وأخبار الحيوان والنفس، ثم الحس والمحسوس وحفظ الصحة

<sup>٤٨</sup> السابق، ص ١٢٤-١٥٣، ٢٥٢.

<sup>٤٩</sup> السابق، ص ١٥٣-١٦٣.

والمقولات وريطوريقا وما بعد الطبيعة. وفي «رسالة الوداع» يتصدر أرسطو ليفصل ما تركه مجملًا في الحادية عشرة من كتاب «الأخلاق». وفي «اتصال العقل بالإنسان» يتصدر أيضًا أرسطو في رفضه نظرية المثل عند أفلاطون. وفي الوقوف على العقل الفعال» يأتي الحكيم في المرتبة الثانية بعد جالينوس في أن آخر الفكرة أول العمل.<sup>٥٠</sup> ويستمر حضور أرسطو عند ابن زهر وابن رشد والعرضي في القرن السادس. ففي «التيسير في مداواة والتدبير» لابن زهر (٥٥٧هـ) يأتي أرسطو في المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط. يمثل أرسطو مذهبًا طبيًا علميًا وجالينوس إليه أقرب اعتمادًا على العقل والتجربة. وفي «الكليات» في الطب لابن رشد (٥٩٥هـ) يأتي أيضًا في المرتبة الرابعة بعد جالينوس وأبقراط. ويحاول ابن رشد أيضًا التوفيق بينهما اعتمادًا على العقل والطبيعة مع التأكيد على أهمية الطب العملي.<sup>٥١</sup>

وفي مقالات ابن رشد في المنطق والعلم الطبيعي يتصدر أرسطو والحكيم الوافد. ويحال إلى كتبه المنطقية كلها باعتبار المنطق العلم الشامل. ويتصدر في «لزوم جهات النتائج من المقدمات» لتخليصه من سوء تأويل الشراح وتصورهم المقدمات وجودية في الزمان. وفي «المقول على الكل» يتصدر أيضًا ضد الشراح اليونان والمسلمين عودًا إلى نص أرسطو نفسه. وفي «المقاييس المختلطة» يتقدم أرسطو ويبين ابن رشد غرضه ومخالفة المشائين له. وفي «المقدمة الوجودية أو المطلقة» يتصدر أيضًا من أجل تخليصه من سوء وتأويل الشراح، ويحكم أقواله المتشابهة. وفي «جهات النتائج» يتصدر أرسطو والحكيم دفاعًا عن مذهبه المنطقي الذي يجعل النتائج تابعة للمقدمات الكبرى. وابن رشد هو الذي يقول وأرسطو هو الشارح له بعد عرض أقوال الشراح على نفس أرسطو وعلى الواقع نفسه. وفي «القياس الحلمي والشرطي ونقد القياس الاقتراني عند ابن سينا» يتصدر أرسطو والحكيم. وفي «كتاب الحد» يأتي أرسطو في المرتبة الثانية بعد الإسكندر. وأرسطو إلى الحق أقرب من شراحه اليونان والمسلمين. وفي «كليات الجواهر وكليات الأعراض» يتصدر أرسطو والحكيم وحده نظرًا لوضوح كلامه وسهولته على عكس الفارابي في شروحه على القياس. وفي «القول في محمولات البراهين» يتصدر أيضًا أرسطو والحكيم ولكن ابن رشد يؤول نفس البرهان لديه بمصطلحات الأصول. وفي

<sup>٥٠</sup> السابق، ص ١٦٣-١٨١.

<sup>٥١</sup> السابق، ص ١٨١-١٨٨.

«السابعة والثامنة من السماع الطبيعي» يتصدر أرسطو ضد انحراف الشراح عنه. واستمر حضور أرسطو في القرن السابع عند مؤيد الدين العرضي في كتاب «الهيئة» إلا أنه في المرتبة السادسة بعد بطليموس.<sup>٥٢</sup>

ومع ذلك يغيب أرسطو أحياناً من بعض الأعمال في هذا النوع الأدبي. يغيب في أعمال بعض المترجمين مثل «الذخيرة للطب» لثابت بن قرة (٢٨٨هـ). كما يغيب في «المنصوري» للرازي (٣١٣هـ). فالتأليف ممكن في الطب بدون أرسطو. ولا يظهر في «زاد المسافر وقوت الحاضر» لابن الجزار (القرن الرابع الهجري)، وفي «المعدة وأعراضها ومداواتها». ولا يظهر أرسطو في بعض الأعمال الفلكية لابن سينا (٤٢٨هـ) مثل «جواب الشيخ الرئيس على سؤال أبي الحسن أحمد السهلي عن علة قيام الأرض وسط السماء» لأن أرسطو ليس هو المصدر الوحيد للعلم لأن المسألة من الداخل وليست من الخارج، من الموروث وليست من الوافد. كما يغيب أرسطو في «الآثار الباقية عن القرون الخالية» للبيروني (٤٤٠هـ) لحساب الموروث.<sup>٥٣</sup>

و«تمثل الوافد مع تنظير الموروث» حالة افتراضية لا يمكن ضبطها حسابياً. فهناك مساحة صغيرة من التذبذب في أولوية أحدهما على الآخر. ففي «الأمد على الأبد» للعامري (٣٨١هـ) يأتي أرسطو في المرتبة الثالثة مع فيثاغورس وأفلاطون بعد ذي القرنين والإسكندر. فأرسطو معلم الإسكندر الذي حارب الشرك دفاعاً عن التوحيد. وهو تلميذ أفلاطون. وفي رسالة «إثبات النبوات وتأويل رموزهم» لابن سينا يتصدر أرسطو. فقد عزل أرسطو أفلاطون لإذاعته الحكمة. وبصرف النظر من عزل من إلا أن الحكمة لا تذاع للجمهور لأنها «المضنون به على غير أهله». وفي «سر القدر» يذكر الحكيم تحولاً من الشخص إلى الرمز. ومع ذلك يمكن التأليف دون ذكر لأرسطو مثل «جواب عن كتاب أبي الجيش النحوي في ما ظنه أن العدو غير متناه» ليحيى بن عدي (٣٦٤هـ).<sup>٥٤</sup> ويتأرجح حضور أرسطو وغيابه في رسائل ابن باجه (٥٣٣هـ). ففي «كلامه ما بعث به لأبي جعفر بن يوسف بن حسداي» ذكر أرسطو مع الإسكندر في المرتبة الثانية بعد بطليموس للرد على من زعم أن ما أتى به أرسطو في الحركة والمحرك ليس برهاناً

<sup>٥٢</sup> السابق، ص ١٨٨-٢٢٥.

<sup>٥٣</sup> السابق، ص ٧٣-٧٤، ٨٠-٨٣، ٨٧-٩٠، ١٤٦-١٤٧، ١٤٩-١٥٢.

<sup>٥٤</sup> السابق، ص ٢٢٧-٢٣٨.

ويضع ابن باجه له نسقاً في موضوع واحد عبر مؤلفاته كلها. ويستشهد به تدعيماً لموقفه فأرسطو هو الشارح وابن باجه هو المشروح. وفيما «كتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام» يأتي أرسطو مع ثامسطيوس في المرتبة الثانية. وهو موضوع بين الرياضة والمنطق كروية واستعداد في «نيقوماخيا». وفي «النفس النزوعية» يتصدر أرسطو ويحال إلى بعض أعماله الطبيعية. وفي «النزوعية» يحال أيضاً إلى أرسطو أولاً وإلى بعض الأعمال المنطقية والطبيعية. وفي «الوحدة والواحد» يتصدر أرسطو ويحال إلى كتاب ما بعد الطبيعة. وفي «المعرفة النظرية والكمال الإنساني أو في الاتصال بالعقل الفعال» يتصدر أرسطو، نموذج العقل الكامل، مثل الأولياء، الإشراقي وليس المنطقي الطبيعي. وفي «الفطر الفائقة والتراتب المعرفي» يذكر أرسطو وحده نموذجاً للمتدين الكامل. ويغيب في عديد من رسائل ابن باجه الأخرى فإبداعه غير مشروط به.<sup>٥٥</sup>

ويستمر حضور أرسطو في التأليف في القرن السابع الهجري عند المجوسي. ففي «كامل الصناعة الطبية» للمجوسي يظهر أرسطو في المرتبة الرابعة بعد أبقرات وجالينوس وأوريناسيوس.<sup>٥٦</sup>

ثم يعود أرسطو للظهور في القرن العاشر عند داود الأنطاكي والقلوبوي والمنذري. ففي «تذكرة أولي الأبواب والجامع للعجب العجائب» لداود الأنطاكي (١٠٠٨هـ) تظهر ألقاب أرسطو بدلاً عنه مثل المعلم الأول، المعلم، الحكيم في المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقرات والأستاذ بعد أن استقرت نظرياته في تاريخ العلم. وفي «النزهة المبهجة في تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة» له أيضاً تظهر نفس الألقاب مثل المعلم والحكيم في المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقرات مع الإحالة إلى بعض كتبه الطبيعية. وفي «كشف الأسرار الخفية في علم الأجرام السماوية والرقوم الحرفية» للمنذري (١١٦٠هـ) يتصدر أرسطو مع غيره من حكماء اليونان كتراث فلكي دون غيره خاصة. ويغيب في «تذكرة القلوبوي في الطب» بعد أن قارب الإبداع الخالص.<sup>٥٧</sup>

<sup>٥٥</sup> السابق، ص ٢٣٨-٢٥٣، وذلك مثل «من كلامه على إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس» و«في الفيض والعقل الإنساني والعلم الإلهي».

<sup>٥٦</sup> السابق، ص ٢٥٢-٢٥٧.

<sup>٥٧</sup> السابق، ص ٢٦٧-٢٨٣.

(ج) **التراكم:** التراكم هو استمرار للتأليف بداية بتنظير الموروث قبل تمثل الوافد ثم تنظير الموروث ثم الإبداع الخالص. إذ تستمر عقارب الساعة بعد منتصفها إلى أربعين دقيقة ثم إلى خمسين ثم إلى ستين فتكتمل الدورة من النقل إلى الإبداع. ففي «تنظير الموروث قبل تمثل الوافد» يحضر أرسطو ويغيب عند عديد من المؤلفين، بل عند المؤلف الواحد مثل صدر الدين الشيرازي. ففي «الببزة» لبازيار المعز بالله الفاطمي (٣٨٦هـ) لا يوجد إلا أرسطو من الوافد اليوناني. وفي «السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر» لابن سينا (٤٢٨هـ) يتقدم أرسطو على الإسكندر وثامسطيوس. ويخلص ابن سينا أرسطو من سوء تأويل الشارحين اليونانيين عن علاقة النفس بالبدن عند أرسطو، فلا هي اتحاد ولا هي مفارقة. وفي «رسالة في الحيلة في دفع مضار الأبدان بأرض مصر» لعلي بن رضوان (٤٦٠هـ) يأتي أرسطو مع بطليموس وغورس في المرتبة الثالثة ناقدًا آراء السابقين. وفي «جامع الحكمتين» لناصر خسرو (٤٩٨هـ) يتصدر أرسطو وألقابه مثل الحكيم اليوناني، الحكيم الفيلسوف، الفيلسوف، سيد المنطق. بل يأخذ أرسطو عنوانًا لأحد الفصول. و«في السعادة المدنية أو السعادة الأخروية أو دفاع عن أبي نصر» لابن باجه (٥٣٦هـ) يحال إلى أرسطو من أجل إكمال السعادة الدنيوية لديه بالسعادة الأخروية. وفي «ملحق رسالة الوداع» يتصدر أرسطو بمفرده. وفي «الفاعل القريب والفاعل البعيد وخلود العقل» لا يحيل إلا إلى كتاب «السمع» دون الإشارة إلى صاحبه. فالعلم مستقل عن العالم. وفي «حي بن يقظان» لابن طفيل (٥٨١هـ) يتصدر أرسطو وحده من خلال كتبه أو من خلال عرض الفارابي أو ابن سينا له، الوافد من خلال الموروث.<sup>٥٨</sup>

ويحضر أرسطو في ثلاثية ابن رشد (٥٩٥هـ) «فصل المقال» و«مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت». ففي «فصل المقال» يأتي أرسطو في المرتبة الثانية بعد أفلاطون في قضية خلق العالم وقدمه. وفي «مناهج الأدلة» يأتي أرسطو ولقب الحكيم مع أفلاطون وجالينوس أيضًا في قضية خلق العالم وهل كل جائز محدث. ويبدو أرسطو العقلاني الذي يبحث عن الاتساق العقلي والمنطقي. وفي «تهافت التهافت» يتصدر أرسطو مع الحكيم. ويحال إلى عديد من مؤلفاته المنطقية والطبيعية. وهو الرئيس الأول للفلاسفة. براهينه منطقية. وأقواله صحيحة طالما كانت برهانية بعيدة عن تأويلات المشائين

<sup>٥٨</sup> من النقل إلى الإبداع، مج ٢ التحول، ج ٢ التراكم، ص ١٥-١٧، ٢٣-٢٨، ٣٠-٤١.

اليونانيين والمسلمين. ويضع ابن رشد أرسطو داخل الفلسفة اليونانية مع السابقين عليه واللاحقين له. فهو جزء من التاريخ. ويحاول أن يضع نسقاً لمؤلفاته لبناء مذهبه.<sup>٥٩</sup>

ويستمر حضور أرسطو في القرن السادس. ففي «حدوث العالم» لابن غيلان رداً على قدم العالم عند ابن سينا يتصدر أرسطو وغيره من حكماء اليونان الذين تحدثوا عن المبدأ الأول وهو الله، لا يعلم إلا ذاته توحيداً بين الذات والصفات كما هو الحال عند المعتزلة. وفي «المناظرة بين فخر الدين الرازي وفريد الدين الغيلاني في مسألة حدوث العالم» لا يظهر إلا أرسطو واضح علم الجدل واحتمالات الحركة.<sup>٦٠</sup>

ويستمر حضور أرسطو في القرنين السابع والثامن. ففي «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار» للتيفاشي (٦٥١هـ) يتصدر أرسطو مع إحالة إلى كتاب الحيوان. وفي «مصارع المصارع» لنصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) رداً على «مصارعة الفلاسفة» للشهرستاني يتصدر أرسطو الذي ينتسب إليه ابن سينا مدعيًا عليه منطقاً ليس له. وفي «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» لشيخ الربوة (٧٢٧هـ) يتصدر أرسطو في نص منتحل عن الأحجار. وفي «مختصر تذكرة الإمام السويدي» للشعراني يأتي أرسطو في المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط. وفي «اتحاد العاقل والمعقول» لصدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) يحضر المشاءون والمتأخرون بدلاً من أرسطو بعد أن تحول أرسطو إلى مدرسة أو فرقة انتقالاً من أرسطو إلى الأرسطية.<sup>٦١</sup>

ويستمر حضور أرسطو في القرن الحادي عشر عند الداماد (١٠٤١هـ). ففي «كتاب المقابسات» يتصدر أرسطو وألقابه مثل الحكيم، الحكيم المعلم، المعلم الأول، معلم الصناعة، معلم المشائين، معلم المشائين ومفيدهم، معلم المشائين اليونانيين، معلم اليونانيين، مفيد الصناعة ومصلحها، مفيد المشائين ومعلمهم. وما زالت «أثولوجيا» تنسب إليه إلى هذا الوقت المتأخر. وفي «أجوبة المسائل القاشانية» لصدر الدين الشيرازي.<sup>٦٢</sup> وأرسطو ليس كل الوافد؛ إذ يغيب أرسطو ويحضر آخرون مثل أفلاطون أو سقراط أو جالينوس أو إقليدس، منذ القرن الثالث إلى عصر متأخر سواء كان في العلوم

<sup>٥٩</sup> السابق، ص ٩٢-٩٣.

<sup>٦٠</sup> السابق، ص ٩٢-٩٥.

<sup>٦١</sup> السابق، ص ١٠٢-١١٦، ١٢٦-١٢٨.

<sup>٦٢</sup> السابق، ص ١١٨-١٢٤، ١٢٨-١٣٦.



الطبيعية أو العلوم الرياضية أو في الفلسفة النظرية الخالصة. والأمثلة على ذلك كثيرة. في الطب يتقدم جالينوس وأبقراط، وفي الطبيعة ديموقريطس، وفي العلوم الرياضية أرشميدس وفيثاغورس، وأبولونيوس وبطليموس وأفلاطون. وفي الحكمة الخالصة سقراط.<sup>٦٣</sup>

«وفي تنظير الموروث» يستمر التأليف بعيداً عن الوافد كله، أرسطو وغيره من حكماء اليونان. فالتأليف ممكن ابتداءً من تنظير الموروث أي بالمصدر الداخلي دون الخارجي. ويمثل الفكر الشيعي هذا النوع الأدبي لأنه يبدع من الداخل وليس من الخارج، بتفاعل الواقع الاجتماعي والسياسي مع الأصول الأولى. لذلك حل القرآن والحديث محل أرسطو<sup>٦٤</sup> ونظرًا لأن قصص الأنبياء نموذج للثورة ضد الحاكم الظالم في التاريخ فقد استلهم الفكر الشيعي نمطه منه وكثرت الإحالة إليه في الأصول الأولى للموروث، القرآن والحديث، وصياغة العقائد في الإبداع والخلق، والنبوة، والمعاد، والإمامة.<sup>٦٥</sup> لجأ الفكر الشيعي في تاريخ الأديان بحثاً عن العمق التاريخي لزعة النظام السياسي للحاضر في الثقافات الموروثة للشعوب وليس في الوافد إليها.<sup>٦٦</sup> وكثير من أعمال

<sup>٦٣</sup> جابر بن حيان (٢٠٠هـ): تدبير الإكسير الأعظم (سقراط). القوهي (٣٣٥هـ): شرح صنعة الاضطراب (أبولونيوس). ابن الهيثم (٤٣٢هـ): مساحة الجسم المتكافئ (أبولونيوس). البيروني (٤٤٠هـ): تسطيح الصور وتبطيح الكور (بطليموس، مارينوس). البيروني (٤٤٠هـ): استخراج الأوتار من الدائرة (أرشميدس). الخازن (القرن السادس): ميزان الحكمة (أرشميدس). القلانسي (٥٩٠هـ): أقرباذين (مانالوس). الجزري (٦٠٢هـ): الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل (أرشميدس). الفارسي (آخر السادس): تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر (جالينوس). الكاتب (٦٢٥هـ): كمال أدب الغناء (فيثاغورس). الكاشي (القرن التاسع): مفتاح الحساب (أرشميدس). الصبيري (القرن الحادي عشر): مختصر الرحمة في الطب والحكمة (أبقراط). المراكشي (١٠٦٥هـ): أرجوزة الفواكه الصيفية والخريفية (جالينوس). مؤلف مجهول (القرن الحادي عشر): الشجرة ذات الأكمام الحاوية لأصول الأنعام (أفلاطون، فيثاغورس) صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ): في تفسير سورة التوحيد (ديموقريطس).

<sup>٦٤</sup> وذلك مثل: أبو جعفر بن منصور: كتاب العالم والغلام. السجستاني: كتاب الينابيع، إثبات النبوات، تحفة المستجيبين. القاضي النعمان: الرسالة المذهبية. حاتم بن عمران: الأصول والأحكام. قيس بن منصور: رسالة الأسابيع. محمد بن سعيد بن داود: الرسالة الكافية، السابق، ص ١٥٥-١٦٩.

<sup>٦٥</sup> السابق، ص ١٨٥-٢٠٧.

<sup>٦٦</sup> السابق، ص ٢٠٧-٢٥٠.

ابن سينا، وهو المشائي، لا تعتمد إلا على الموروث الأول، القرآن والحديث.<sup>٦٧</sup> بل إن بعض الأعمال المنطقية والعلمية وهي من العلوم الواحدة اعتمدت على تنظير الموروث وحده.<sup>٦٨</sup>

وفي «الإبداع الخالص» يغيب الوافد كله بما في ذلك أرسطو والموروث كله بما في ذلك القرآن والحديث. فقد استقل العقل الفلسفي عن مصدره المباشرين وأصبح قادرًا على التفكير البرهاني واكتشاف بنية الموضوع. فالعقل والطبيعة شيء واحد. والوحي ضام لهما ومؤسس عليهما. وقد تجلّى الإبداع في المنطق والرياضيات والفلسفة والعلم. ساهم في الإبداع المنطقي المترجمون مثل يحيى بن عدي (٣٦٤هـ) والمؤلفون مثل عمر بن سهلان الساوي (٤٥٠هـ)، وابن رشد (٥٩٥هـ)، والخونجي (٦٤٦هـ)، وابن العسال (القرن السابع)، والكاتب (٦٧٥هـ)، والجرجاني (٨١٦هـ)، والسنوسي (٨٩٥هـ).<sup>٦٩</sup> وهناك إبداع فلسفي خالص ساهم فيه المترجمون مثل يحيى بن عدي (٣٦٤هـ)، وحكماء الشيعة مثل السجستاني (٣٣١هـ)، والعامري (٣٨١هـ)، وابن سينا (٤٢٨هـ)،

---

<sup>٦٧</sup> أبو الحسن العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر (جعفر الصادق، أبو حنيفة). التقرير لأوجه التقدير (القرآن). مسكويه: في اللذات والآلام (الحكماء). ابن سينا: «معرفة النفس الناطقة» (القرآن)، ماهية الصلاة (القرآن والحديث). في الحث على الذكر (القرآن)، الرسالة النبرونية (في معاني الحروف الهجائية) (القرآن)، في تفسير المعوذتين (القرآن)، العرشية (القرآن)، الفعل والانفعال (القرآن)، رسالة الطير (القرآن المرسل)، ارتياض في تصور القوة المتخيلة والناطققة (القرآن)، في العلم الإنساني والعقول الثواني والعلم الإلهي أو في مراتب العالم (الزرقالة). الشيخ حسن المعدل: معرفة النفس الناطقة والعلوم الغامضة (الأنبياء). علي بن حنظلة المحفوظي الوداعي: ضياع العلوم ومصباح العلوم (القرآن). الطوسي: شرح مسألة العلم (الفرق). ابن النفيس: الرسالة الكاملية في السيرة النبوية (خاتم النبيين، النبي). العرشي: زهور المعاني (القرآن).

<sup>٦٨</sup> مثل الفارابي: العبارة، انعكاس القضايا، البرهان، ابن عرفة: المختصر في المنطق. أحمد السجاعي: في الجواهر المنتظمة في عقود المعقولات. السنوسي: فن المنطق وحاشية إبراهيم الياجوري عليه. الخوالي: شرح الدائرة الهندسية في معرفة سمت القبلة. القسائي، المغني في البيطرة، السابق، ص ٢٧٨-٢٨٧.  
<sup>٦٩</sup> مثل: في تبين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي، مقالة في أن العرض ليس جنسًا للتسع مقولات العرضية. الساوي: البصائر النصيرية في علم المنطق. ابن رشد: في حد الشخص. الخونجي: الجمل. ابن العسال: مقالة في المنطق. الكاتب: الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية. الجرجاني: الغرة. السنوسي: مختصر في المنطق. السابق، ص ٢٨٧-٣٠٠.

وابن هندو (٤٢٠هـ)، وبهمنيار بن المرزبان تلميذ ابن سينا (٤٥٨هـ)، وابن باجه (٥٣٣هـ)، ونصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ)، وصدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ).<sup>٧٠</sup>

وقد ساهم في الإبداع الرياضي في الحساب والجبر المترجمون مثل يحيى بن عدي (٣٦٤هـ)، والقبيصي (٣٨٠هـ)، والكرخي (٤٢٩هـ)، والفارسي (٧١٨هـ)، والمراكشي (٧٢١هـ)، والمقدسي (٧٥٣هـ)، والقلاصوي (٨٩١هـ)، والعاملي (١٠٣١هـ)، وشرف الدين الطوسي (النصف الثاني من القرن السادس).<sup>٧١</sup> وفي الهندسة أبدع الكندي (٢٥٢هـ) في هذا الوقت المبكر، والبوزجاني (٣٨٨هـ)، والعلاء بن سهل (القرن الرابع)، وتقي الدين (٩٩٣هـ)، والزرديكاشي (٨٦٧هـ)، والأحدب (٦٩٥هـ)، ونصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ).<sup>٧٢</sup>

<sup>٧٠</sup> مثل: الرازي: في إمارات الدولة. أبو سليمان السجستاني: في أن الأجرام العلوية ذوات أنفس ناطقة، في الكمال الخاص بنوع الإنسان. يحيى بن عدي: مقالة تبين أن كل متصل إنما ينقسم إلى منفصل وغير ممكن أن ينقسم إلى ما لا ينقسم، رؤيا في تعريف النفس، في الكل والأجزاء. في نقد الحجج التي أنفذها إليه في نصرته قول القائلين إن الأفعال خلق الله واكتساب للعبد، تهذيب الأخلاق العامري: الفصول في المعالم الإلهية. ابن سينا: رسالة فيما تقرر عنده من الحكومة من حجج المثبتين للماضي مبدأً زمانياً وتحليلها إلى القياسات. ابن هندو: الرسالة المشوقة، في المعاد الفلسفي. بهمنيار بن المرزبان: ما بعد الطبيعة، مراتب الوجود (إثبات المفارقات وأحوالها). ابن باجه: في ماهية الشوق الطبيعي، في النيلوفر، بين العقل والقوة المتخيلة واتصال العقل الإنساني بالأول، نظر آخر يقوي تصور ما تقدم، فيض العلم الإلهي في الواجب والوجود والممكن الوجود. نصير الدين الطوسي: رسالة في بقاء النفس بعد فناء الجسد. صدر الدين الشيرازي: الخلسة، السابق، ص ٣٠٠-٣٣٦.

<sup>٧١</sup> يحيى بن عدي: في استخراج العدد المضمّر من غير أن يسأل المضمّر عن شيء. البحوث الثلاثة عن غير المتناهي. القبيصي: في جميع أنواع الأعداد. الكرخي: الكافي في الحساب. الفارسي: تذكرة الأحباب في بيان التحاب. المراكشي: تلخيص أعمال الحساب. المقدسي: ملجأ الاضطراب في الفرائض، الحاوي في الحساب. القلاصوي: كشف أسرار عن علم حروف الغبار. العاملي: الخلاصة في الحساب والجبر والمقابلة، مسائل الحساب والجبر والمساحة الواردة في كتاب الكشكول. شرف الدين الطوسي: في الخطين اللذين يقربان ولا يلتقيان، في عمل مسألة هندسية. السابق، ص ٣٣٧-٣٤٥.

<sup>٧٢</sup> الكندي: في عمل الساعات. البوزجاني: ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة. العلاء بن سهل: خواص القطوع الثلاثة. تقي الدين: الطرق السنية في الآلات الروحانية. الزرقاشي: الأنبي في المنجانيق. الأحدب: الفروسية والمناصب الحربية. نصير الدين الطوسي: مأخوذات لأرشميدس، الكرة والأسطوانة لأرشميدس، في جرحي وبعدهما لأرسطخرس، كتاب الطلع والغروب لأرطولوقس، كتاب في المطالع لاسقلاوس، كتاب معرفة مساحة الأشكال لبني موسى، كتاب المفروضات لثابت بن قرة، الرسالة الشافية عن الشك في الخطوط المتوازية، السابق، ص ٣٤٥-٣٥٣.

وفي الفلك أبدع ابن الهيثم (٤٣٢هـ)، ونصير بن عبد الله المهندس.<sup>٧٣</sup> وفي الموسيقى أبدع ابن باجه (٥٣٣هـ)، والأرموي (٦٩٣هـ)<sup>٧٤</sup> وفي العلم الطبيعي وفي المعادن والكيمياء أبدع الكندي (٢٥٢هـ)، وفي الإبداع الطبي الرازي (٣١٣هـ)، وابن سينا (٤٢٨هـ)، وابن النفيس (٦٨٧هـ)، والقليوبي (القرن الحادي عشر)، وابن شقرون (القرن الثاني عشر).<sup>٧٥</sup>

## (٦) تجاوز أرسطو

لم يكن أرسطو غاية في ذاته، بداية الفلسفة ونهايتها، غايتها ومنتهاه، بل كان مجرد وسيلة يتم التحول بعدها من النقل إلى الإبداع. والمبدعون هم الحكماء أيضاً لولا طغيان العرض كنوع أدبي على أعمالهم. تكونت الفلسفة ونشأت ليس من أرسطو بل بفضل نقد علم الكلام وتطويره بالتفاعل مع الوافد كله دون اكتفاء بالموروث، وتحويل الجدل إلى برهان بعد نقد المنهج الجدلي وما يسببه من مخاسر على مستوى الاختلاف في الدين والتفرق في العقيدة. وقام بهذا الدور إخوان الصفا وأبو حيان التوحيدي وابن سينا. وبلغ الذروة عند ابن رشد في «الكشف عن مناهج الأدلة والتعريف بما وقع فيها من الزيغ والبعد المضلة» ناقدًا الفرقة الناجية، الأشعرية كما بلورها أبو حامد وجعلها العقيدة الرسمية للدولة السنية تدعيمًا لنظام الملك في بغداد، والشافعية جعلها المذهب الفقهي الرسمي للأمة وواضعًا أيديولوجية السلطة في «الاقتصاد في الاعتقاد»، لا فرق لديه بين صفات الله وصفات الحاكم، وأيديولوجية الطاعة للناس في «إحياء علوم الدين»، الصبر والتوكل والورع والخوف والخشية والرضا والاستسلام. فالأشاعرة لا هم أحسنوا استخدام العقل ولا هم بقوا على إيمان العام. والشافعية، الأيديولوجية الوسطية لا هي

<sup>٧٣</sup> ابن الهيثم: كتاب المناظرة، الهندسة الكرية، كيفية الأرصاء. الأثر الظاهر في وجه القمر. نصر بن عبد الله المهندس: في استخراج سمت القبلة، السابق، ص ٣٥٣-٣٥٨.

<sup>٧٤</sup> ابن باجه: من كلامه رضي الله عنه في الألحان. صفي الدين الأرموي: كتاب الأدوار في الموسيقى، السابق، ص ٣٥٨-٣٥٩.

<sup>٧٥</sup> الكندي: السيوف وأجناسها. الرازي: الزكام المزمّن عند تفتح الورد. ابن سينا: رفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية أو تدارك أنواع الخطأ الواقع في التدبير، رسالة الأدوية القلبية، أرجوزة في تدبير الصحة في الفصول الأربعة. ابن النفيس: رسالة الأعضاء، المختار من الأغذية، الموجز في الطب، المذهب في الكحل المجرب. القليوبي: تذكرة. ابن شقرون: الأرجوزة الشقرونية، السابق، ص ٣٥٩-٣٧٨.

أبقت على الرأي والقياس، الحنفية، ولا هي قامت على المصالح العامة، كالمالكية. وشرع السلطة بالشوكة وليس بالديعة وأقصى المعارضة بكل أنواعها العلنية بالعقل مثل المعتزلة، وبالسلاح مثل الخوارج، والسرية تحت الأرض مثل الباطنية.<sup>٧٦</sup> وتتأسس علوم الحكمة بالتأكيد على وحدة الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة تطويرًا للموقف الاعتزالي بأن العقل أساس النقل، والحسن والقبح العقليين. الفلسفة ليست دفاعًا عن الدين بل الدين هو الذي يدافع عن الفلسفة لأن الفلسفة والدين طريقان لهدف واحد وهو الحقيقة. أكد ذلك الكندي دون تأويل، وابن سينا وإخوان الصفا بتأويل النصوص الدينية مجازًا حتى تتفق مع العقل. وأكد ذلك أيضًا ابن سينا، وابن طفيل في «حي بن يقظان»، تأكيدًا للدين الطبيعي والعقل البديهي، بين التنزيل والتأويل، بين الوحي والعقل، بين الخلق والتولد الذاتي، بين مراحل الوحي ومراحل الوعي. بل إن ابن رشد يدافع عن الفلسفة باسم الدين، وأنه لو صح أن الفلاسفة قد قالوا بقدوم العالم فإن بعض آيات القرآن يمكن تأويلها على هذا النحو وكذلك باقي الصفات وإعطاء الأولوية للحكمة على الإرادة دفاعًا عن السببية بل والقول بخلود النفس كلية. وفي «فصل المقال» يؤكد على وجوب النظر بالشرع، وأنه لا فرق بين القياس الفقهي والقياس العقلي، وأن الخلاف في أنواع الأقاويل الخطابية والجدلية التي يستعملها الدين أحيانًا لمخاطبة العوام، والبرهانية لمخاطبة الخواص. ومن هنا أتت ضرورة التأويل ووضع تهمة التكفير عن الفلاسفة. الشريعة تعطي الحدس، والفلسفة تؤسس البرهان.<sup>٧٧</sup>

وفي «إحصاء العلوم» ضمت الحكمة الوافد إلى الموروث في نسق كلي للعلم يتجاوز أرسطو في بنية ثنائية تضم اليونان والقرآن، علوم العرب وعلوم العجم أو ثلاثية بإضافة نظرية المعرفة ومناهج البحث عند الكندي جمعًا بين الحس والعقل، والمقدمات والبراهين، والقسمة العقلية والتحليل اللغوي، الإشراق والمعرفة التاريخية، المعرفة النظرية والمعرفة العملية، العلم الجزئي والعلم الكلي. ويجعلها إخوان الصفا قسمة رباعية بإضافة العلوم الإنسانية «العلوم الإلهية الناموسية والشرعية». ويجعلها الفارابي قسمة خماسية، علوم اللسان، والمنطق، والتعاليم، والعلم الطبيعي والإلهي، والعلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام. فاللغة أم العلوم، يتلوها المنطق والرياضة، والطبيعة والله علم واحد، الطبيعيات

<sup>٧٦</sup> من النقل إلى الإبداع مج ٣، ج ١ تكوين الحكمة، فصل ١ نقد علم الكلام.

<sup>٧٧</sup> السابق، فصل ٢، الحكمة والشرعية.

إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. الفلسفة وصف للوعي الفردي والمحيط الإنساني والعالم الطبيعي في ثلاث دوائر متداخلة مركزها الوعي الإنساني.<sup>٧٨</sup>

وتأسست الحكمة النظرية متجاوزة أرسطو في المنطق والطبيعيات والإلهيات. فقد تعددت أنواع المنطق ودخل في تزاخم مع النحو باعتباره منطق العرب في مقابل المنطق باعتباره نحو اليونان. فالنحو منطق عربي، والمنطق نحو يوناني، طبقاً للمحاورة الشهيرة حول المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي. وتمت صياغة المنطق بنية ثنائية مزوجة: المنطق إما تصور أو تصديق. والتصور ينال بالحد والتصديق ينال بالبرهان. ووضع منطق الظن، الخطابة والجدل والسفسطة والشعر في مقابل منطق البرهان. المقولات والعبارة والقياس والبرهان ليس فقط كبنية بل أيضاً كتطور في الفكر البشري من الظن إلى اليقين أو كانهيار فيه من اليقين إلى الظن. دخلت اللغة وأسسها النفسية باعتبارها المدخل إلى المنطق لتأسيس شعوري لمنطق جديد إحساساً بالتمايز بين «منطق المشرقين» في مقابل منطق اليونان خاصة عند ابن سينا وإخوان الصفا. وحاول ابن حزم تأسيس منطق متكامل مُدخلاً الفقه كمادة منطوقية من أجل توسيع منطق الاستدلال في «التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية»، كما حاول الغزالي ذلك أيضاً في ثلاثيته: معيار العلم، ومحك النظر، والقسطاس المستقيم. كما تم اكتشاف المنطق الطبيعي التلقائي الفطري في «أقيسة الرسول»، وتفكيك المنطق الصوري وإعادة بنائه على التجربة والعلاقات بين الذات في الرد على المنطقيين و«نقض المنطق» لابن تيمية.<sup>٧٩</sup>

وتم ضم الطبيعيات والإلهيات في علم واحد وتحويلهما معاً إلى علم إنساني. فقد رفع إخوان الصفا الطبيعيات إلى مستوى المجسمات في جدل بين الجسد والنفس وبين الحيوان والإنسان وبين الإنسان والطبيعة. وأنزل الحكماء الطبيعيات الكونية إلى مستوى الطبيعيات الإنسانية. فقد رفض الكندي علم التنجيم، ونقد الفارابي علم أحكام النجوم، وبيّن أبو حيان عدم فائدته، وعاد إخوان الصفا إليه كعلم إنساني يغلب عليه السحر والطلسمات. ثم دخلت الطبيعيات الجزئية عند الفارابي وأبي حيان في الطبيعيات الكلية،

<sup>٧٨</sup> السابق، فصل ٣، إحصاء العلوم.

<sup>٧٩</sup> السابق، مج ٣، ج ٢، فصل ١.

الإشراقية عند الإخوان، والثنائية عند ابن سينا، وأصبحت الطبيعة والله علمًا واحدًا يتجلى في نظرية الخلق عند الكندي أو الفيض عند الفارابي وابن سينا أو قدم العالم عند الرازي وابن رشد. تجعل نظرية الخلق الصلة بينهما صلة الأول والثاني، الموجب والسالب، الكامل بالناقص، الخالد بالفاني. وعلى الإنسان أن يدور حول نفسه من الثاني إلى الأول بالعمل الصالح. وفي نظرية الفيض الخلّاق بين الله والعالم في الدرجة وليس في النوع، والوعي بذلك بالتأمل العقلي. فالعمل ضعف النظر. وتعيد نظرية القدم إلى التوحيد قوته بالتوحيد بين الله والعالم والشعور بهذه الوحدة في النفس كاقترضاء ومطلب.<sup>٨٠</sup>

وتم الارتفاع بالنفس الطبيعية عند الكندي والجسمية عند ابن باجه وقواها عند الفارابي وإنزال النفس «الروحية» عند أبي حيان إلى النفس الشعورية أو أحوال النفس عند ابن سينا. وتم اكتشاف العقل داخل النفس في نظرية العقول عند الكندي، والاتصال عند الفارابي، واللغة عند أبي حيان، والصور عند ابن باجه. وفيها ظهرت المنامات والأحلام عند إخوان الصفا والوحي والرؤى عند الفارابي وتأويل الرموز عند ابن سينا. ثم تحولت النفس الناطقة إلى النفس الأخلاقية ابتداءً من الانفعالات عند الكندي، وطب النفوس عند الفارابي، وبواعثها، الإرادة والاختيار، وفضاء النفس عند أبي حيان حتى إشراق النفس عند ابن سينا وغاياتها عند ابن باجه. وفي النهاية يثبت خلود النفس من النوم والرؤيا عند الكندي. والتناسخ عند الرازي، والإشراق عند إخوان الصفا، والبرهان عند ابن سينا. وإذا ثبت خلود النفس ثبت البعث والمبدأ أو المعاد عند الإخوان وابن سينا.<sup>٨١</sup>

وفي الحكمة العملية، في الأخلاق، والاجتماع والسياسة، والتاريخ، تجاوز الحكماء أرسطو في الأخلاق النفسية عند الكندي من أجل تطهير النفس ودفع الأحزان، وفي اللذة والطب والروحاني عند الرازي، وفي طب الأبدان وطب النفوس وأخلاق الفطرة والاعتدال وتحصيل السعادة عند الفارابي، وفي الأخلاق الطبيعية والدينية عند إخوان الصفا، وفي وصف ماهية القيم الدينية مثل الإيمان، والتوكل والإخلاص، والصبر والرضا والقضاء والقدر والطاعة انتقالاتاً إلى الأخلاق الصوفية، الخلاص بالزهد، والعشق طريقاً إلى الله، والأخلاق الإشراقية عند ابن سينا، أخلاق الطبيعة والفطرة. ثم ظهرت الأخلاق

<sup>٨٠</sup> السابق، مج ٣، ج ٢، فصل ٢.

<sup>٨١</sup> السابق، مج ٣، ج ٢، فصل ٣.

الإنسانية العامة عند أبي حيان، فالإنسانية أفق. وتأكدت في الإنسان كموجود أخلاقي عند مسكويه، ارتقاءً من اللذة إلى الخير إلى السعادة، ومن العدالة كوسط بين طرفين إلى التربية وتهذيب النفس ونهاية بالأخلاق الإلهية، أخلاق الملائكة في العبادة والمحبة وأخلاق البشر في الصداقة والقناعة والاستحقاق قالب الأخلاق الشرعية.<sup>٨٢</sup>

ثم يتم التحول من الأخلاق إلى الاجتماع ومن الاجتماع إلى السياسة والاقتصاد بعيداً أيضاً عن أرسطو، ابتداءً من السحر إلى أخلاق الطبقة إلى أخلاق المهنة إلى أخلاق الاقتصاد والتشريع. فالأخلاق جزء من البنية الاجتماعية. ويفصلها الفارابي في أنواع المدن، الفاضلة والجاهلة، الجاهلة والفاسقة والمبدلة والضالة، وتحليل أسسها الإنسانية في التوتر القائم بين الصراع والتآلف، والعدل والخشوع، والآراء والأفعال، وتحليل وسائل حفظ الثورة. وفي مقابل الإنسان الاجتماعي بالطبع عند الفارابي يظهر نموذج الإنسان المتوحد بالطبع عند ابن باجه في «تدبير المتوحد». ويرجع تقسيم المدن إلى أنواع البشر. ويتم التحول من الأخلاق إلى الاجتماع عن طريق التربية السياسية طبقاً لنظام رئاسي واحد يعم البدن والكون والدين. وخصال الرئيس واحدة لا فرق بين الرئاسة الأخلاقية والأخلاق الرئاسية. ومن تجلياتها الخلافة والإمامة والنبوة.<sup>٨٣</sup>

ويتجاوز الحكماء أرسطو أيضاً في التاريخ، التاريخ الرأسي، النازل في نظرية الفيض، فيض الوجود وفيض المعرفة، والتاريخ الصاعد في الإشراق، والتاريخ الأفقي كما مثله قصص الأنبياء ودورات التاريخ. والتاريخ الدائري ليس هو التاريخ الأسطوري الكوني واليوناني بل هو زمان النبوة ونسخ الشرائع، والأكوار والأدوار وحساب الجمل. وقد قارب الحكماء فلاسفة التاريخ المعاصرين بتناولهم موضوع العلاقة بين الضرورة والحرية، وتفصيل أنواع الضرورة، الجغرافية والتاريخية متجاوزين الضرورة الإلهية. وبحثوا في نشأة الحضارة الإنسانية ابتداءً من اللغة أو الملة. وحاولوا تحديد خصائص الشعوب التي تتحكم في مسار الحضارات، تأكيداً على الوحدة والتنوع، وحدة الحضارة الإنسانية وتعدد الثقافات البشرية مع مركزية الثقافة العربية. ولأول مرة يظهر تاريخ العمران عند الحكماء وقبل ابن خلدون الأشعري الذي كتب «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها». فتاريخ العمران هو التاريخ السياسي الذي يقوم على الوعي بحركة التاريخ

<sup>٨٢</sup> السابق، مج ٣، ج ٣، فصل ١.

<sup>٨٣</sup> السابق، مج ٣، ج ٣، فصل ٢.



الذي يتأسس بدوره في الوعي السياسي بالظلم وعلاقة الرعية بالسلطان والسلطان بالرعية وواجبات المرأة الجميلة أي تناول المحرمات الثلاثة في الثقافة العربية المعاصرة: الدين والسلطة والجنس. ويؤسس الحكماء فلسفة في التاريخ تقوم على تحليل طبائع العرب وقيام الدولة وسقوطها وتحقيب التاريخ.<sup>٨٤</sup>

هذه ملحمة أرسطو في الثقافة العربية الإسلامية خاصة في علوم الحكمة تبين كيف أن أرسطو جزء من الوافد وأن الوافد اليوناني جزء من الوافد الغربي، اليوناني الروماني، وأن الوافد الغربي جزء من الوافد العام الغربي والشرقي، وأن الوافد العام أحد عنصري عملية التفاعل بين الوافد والموروث، وأن كليهما جزء من تفاعل الفكر والواقع، والعقل والتاريخ. أليس دور أرسطو في الثقافة العربية مبالغاً فيه، وحكماً استشراقياً شائعاً في الغرب وعند بعض العرب المحدثين. وشتان بين البداية والنهاية، بين النقل والإبداع.

---

<sup>٨٤</sup> السابق، مج ٣، ج ٣، فصل ٣.



# الوحي والعقل والطبيعة<sup>١</sup>

قراءة في «كتاب القانون في الطب» لابن سينا

## (١) علم الطب ونسق العلوم

ما زال تاريخ العلم العربي الإسلامي في وجداننا المعاصر موضوعاً خاصاً في التراث الإسلامي خارج منظومة علومه التي تغلب عليها العلوم النقلية الخالصة: القرآن، والحديث والتفسير، والسيرة، والفقه بدرجة كبيرة خاصة في الثقافة الشعبية أو العلوم العقلية النقلية: الكلام، والفلسفة، والتصوف، وأصول الفقه في الثقافة العاملة عند الجامعيين في الدراسات الإسلامية. والحقيقة أنها تكون المنظومة الثالثة من نسق العلوم الإسلامية، العلوم العقلية الخالصة: الرياضية مثل: الحساب، والهندسة، والموسيقى، والفلك، أو الطبيعية مثل الطبيعية، والكيمياء، والطب، والصيدلة، والنبات والحيوان، والمعادن. هذا بالإضافة إلى العلوم الإنسانية التي سماها القدماء علوم اللغة، والأدب، والجغرافيا، والتاريخ.

كانت الفكرة الشائعة أن التراث العلمي العربي الإسلامي جزء من تاريخ العلوم، ولا شأن له بباقي منظومة العلوم، يُدرس في الجامعات تحت عنوان «تاريخ العلوم عند العرب» تقليدًا للاستشراق وتسميته التقليدية «العلم العربي» أو تجاوزًا للاستشراق وتسميته «العلوم الإسلامية» إما تحت تأثير المنظمات الإسلامية المعاصرة أو بعد نشأة

---

<sup>١</sup> مجلة الفلسفة والعصر. العدد الأول، أكتوبر ١٩٩٩م، المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة، ص ١٠٧-١٣٠.

حركة «أسلمة» العلوم. والحقيقة أنها جزء من العلوم النقلية العقلية خاصة علم الكلام في الطبيعيات، مبحث الجوهر والأعراض، وفي علوم الحكمة، في الحكمة الطبيعية كما هو الحال عند ابن سينا.

أما في الغرب، فإن العلم العربي يدخل كجزء من تاريخ العلم العام بعد العلم اليوناني وقبله العلم الغربي الحديث في مرحلة متوسطة هي العصور الوسطى الإسلامية أو مسيحية أو يهودية، كما أن العلم اليوناني والعربي معاً في مرحلة متوسطة أكبر بين علم الشرق القديم والعلوم الغربي الحديث. فقد بدأ العلم في الشرق واكتمل في الغرب. بدأ في الشرق الأدنى واكتمل في شمال غرب المتوسط. أما شمال شرق المتوسط وشرقه وجنوبه فهي مرحلة متوسطة ناقلة للعلم من الشرق إلى الغرب. فكل ما قبل الغرب الحديث في الزمان وخارجاً عن منطقته الجغرافية في المكان هو تاريخ للعلم وليس العلم. لذلك كان استئصال تاريخ العلوم عند العرب خارج المنظومة العلمية الإسلامية العامة هو تقليد لنظرة الغرب للصلة بين العلم وتاريخ العلم. فالعلم يجب ما قبله. والجديد يلغي القديم إما صمماً عن المصادر، والترويج لأسطورة أن العلم ظاهرة غربية أصيلة على غير منوال في حين أن الدين ظاهرة شرقية. مع العلم يضاف التقدم والعقل والحرية والديموقراطية. ومع الدين يُقرن التخلف والإيمان والجبر والنظم التسلطية، وإما بناءً على النموذج الغربي، نموذج الانقطاع بين الماضي والحاضر، بين القديم والجديد، وليس التواصل قراءة الحاضر في الماضي، وخروج الجديد من القديم. بقدر ما يتم الانقطاع من القديم يتم اكتشاف الجديد. وبقدر الفعل السلبي ينشأ رد الفعل الإيجابي. مما دعا علوم الهرمنوطيقا المعاصرة إلى العودة إلى منهج القراءة، قراءة الجديد في القديم مؤثرة نموذج التواصل. نموذج الأنبياء، «خمر جديد في أواني قديمة» لاكتشاف المعاني الثابتة والماهيات المستقلة مثل الظاهريات، آخر محاولة للإبداع الفلسفي في الوعي الأوروبي أو الوقوع في الاشتباه والنسبية والشك واللاأدرية ثم الانتهاء إلى العدمية المطلقة منذ «موت الإله» عند نيتشه حتى «موت المؤلف» عند بارت، منذ «تخطيم العقل» عند لوكاتش حتى «التفكيكية» عند دريدا.

والحقيقة أن العلوم العقلية الخالصة، الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية لا تنفصل عن المصدر الأول للعلم في الحضارة الإسلامية، وهو الوحي. فالعقل أساس العلوم العقلية، والطبيعة موضوع العلوم الطبيعية هما تأسيس للوحي في العقل والطبيعة نظراً لوحدة النسق بين الوحي والعقل والطبيعة كما هو الحال في الدين الطبيعي في الغرب في القرن الثامن عشر.

فقد ساعد التوحيد على تحرير العقل من القطعية والأحكام المسبقة أو تقليد القدماء، فالتقليد ليس مصدرًا للعلم، أو التوقف كلية عن البحث العلمي وإعمال العقل في الأشياء والنظر في الموجودات، فالنظر أول الواجبات، وأول ما خلق الله خلق العقل. وقد تم تحرير العقل من قيود الأهواء مصدر الأحكام المسبقة وتراث الآباء والأجداد، وهو مصدر التقليد، ومن الكسل والترهل بالحث على النظر في الموجودات والتأمل في الآيات عن طريق التعالي المستمر، والبحث عما هو أعلى وأبعد وأكثر مفارقة، والتمييز الدائم بين صياغات العلم وحقيقة العلم. فالصياغات متغيرة لأنها اجتهادات بشرية. والحقيقة قصد عام تتجه نحوها كل الاجتهادات. وفي الوقت الذي يتم فيه التوحيد بين الصياغة والحقيقة، بين الشكل والمضمون، بين الظاهر والشيء في ذاته يتوقف العلم.

كما ساعد التوحيد على التوجه نحو الطبيعة باعتبارها كائنًا حيًا مستقلًا، لها قوانينها الخاصة تعبيرًا عن الحكمة، وبها قصد وغاية، مُسخرة للإنسان، وطبيعة له، طوعًا وإرادة. الإنسان والطبيعة صديقان وليسا عدوين كما هو الحال في بعض التصورات الغربية. والطبيعة ليست خالية من القيمة، يلقي عليها الإنسان بنفايات المصانع، بل هي مخلوق كالإنسان، وكلاهما متحد في القصد والغاية، يشتركان في قيمة أعلى تجمع بينهما، قيمة التعالي أي البحث المستمر عن الأكمل أو التوحيد أي تجاوز كل الثنائيات بما في ذلك ثنائية الإنسان والطبيعة، العقل والمادة، النفس والبدن. كلاهما من نظام واحد. تشمل العناية.

## (٢) «القانون في الطب» بين النقل والإبداع

إذا كانت نشأة النص الفلسفي الإسلامي يمكن تحديده بالترجمة بنوعيتها الحرفية والمعنوية، المباشرة عن اليونانية أو بتوسط السريانية ثم بالتعليق زيادة أو نقصًا ثم بالتلخيص أو الشرح من أجل هضم النص المنقول وتمثله، ثم العرض والتوجه من مستوى اللفظ والجملة إلى مستوى المعنى والقصد، ثم التأليف في المنقول والانتقال من مستوى المعنى والقصد إلى مستوى الأشياء ذاتها فإن كتاب «القانون في الطب» لابن سينا يمثل هذا النوع من النص الفلسفي، التأليف في المنقول قبل التحول إلى النص الإبداعي الخالص الذي لا يحيل فيه النص إلا إلى ذاته، عقلًا وطبيعة، ذاتًا وموضوعًا.

والتأليف في المنقول، وهي في هذه الحالة الوافد، يجمع بين المنقول من الخارج والمنقول من الداخل، بين الوافد والموروث. فإذا غلب الوافد على الموروث يكون النوع تمثّل الوافد وتنظير الموروث، وإن غلب الموروث على الوافد يكون النوع تنظير الموروث وتمثّل الوافد. وإن تساوى الوافد والموروث، وهي حالة افتراضية، فالغلبة لأحدهما على الآخر دائماً، فإن ذلك يكون خطوة على طريق الإبداع الخالص عندما يختفي كلاهما لإفساح المجال لتحليل العقل الخالص.

وكتاب «القانون في الطب» لابن سينا من نوع تمثّل الوافد وتنظير الموروث حيث تكون الغلبة فيه للأول على الثاني. وقد كان الشائع أنه إبداع ذاتي خالص لا يحيل إلا إلى ذاته إلا أن تحليل المضمون يكشف غلبة الوافد على الموروث وذلك لكثرة الوافد الطبي وقلة الموروث فيه. لذلك غلب عليه التجميع من أجل تمثّل الوافد مثل تجميع كتاب القياس في المنطق. فهو أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع.

والوافد الغالب هو الوافد الشرقي على الوافد الغربي في المجلدات الثلاثة التي تضم الكتب الخمسة أي الهند والصين وفارس على اليونان والرومان على عكس ما هو شائع من غلبة الوافد اليوناني.<sup>٢</sup> يشمل الوافد الهندي جوز الهند وماء الهند وتمر الهند وبلاد الهند. فالهند حضارة مستقلة خاصة. بها أنواع خاصة من البقول والحشائش والأعشاب. واشتهر دواء الدارصيني وراج، وكذلك أدوية المصريين القدماء ومناطق فارس والشام. وفي المجلد الأول يفوق الوافد الشرقي الوافد الغربي، وتتصدر الهند ثم الصين ثم العرب ثم الشام ثم فارس ثم أرمينيا ثم النبط ثم مصر ثم الخوزي واليميني والمكي. وتظهر صفة العرب في الصمغ العربي وبلاد العرب وبلاد الشام<sup>٣</sup> وفي المجلد الثاني الذي

<sup>٢</sup> طبقاً لتحليل المضمون يظهر الوافد الشرقي في المجلدات الثلاثة على النحو الآتي:

الهند (٢٤٤)، الصين (٧٢)، فارس (٢٦)، العربي (٢٤)، الشام (١٨)، أرمينيا (١٥)، النبط (١٤)، الكندي (١٤)، ابن ماسويه (١١)، اليهود (١٠)، الكرمان (٩)، مصر (٨)، سوريا (٧)، حنين بن إسحاق (٥)، الرازي (١).

أما الوافد الغربي فيظهر على النحو الآتي:

جالينوس (١٩٢)، ديسقوريدس (١٢٠)، بقراط (٤٩)، اليونان (٣٦)، الروم (١٩)، أرسطو (٧)، ثم تظهر كثير من الأسماء مرة واحدة.

<sup>٣</sup> يظهر الوافد الشرقي على النحو الآتي: الهند (٥٦)، الصين (٢٨)، العربي (١٩)، الشام (١٧)، فارس، ابن ماسويه (١١)، أرمينيا (١٠)، نبط (٨)، مصر، سوريا (٧)، طبرستان (٤)، ابن مسرجويه،

يشمل أمراض الأعضاء، عضواً عضواً، يتصدر الوافد الغربي على الشرقي، ويقل الموروث الشرقي. وفيه تتصدر الهند على الصين ثم اليمني والعربي والأرمني<sup>٤</sup> وفي المجلد الثالث الذي يشمل الكتابين الرابع عن الأمراض الجزئية التي لا تختص بعضو عضو والخامس عن الأدوية المركبة يتصدر الوافد الشرقي من جديد على الوافد الغربي، الهند ثم الصين ثم فارس والكندي، ثم اليهود ثم الكرمان، ثم العربي، ثم أهل الإسكندرية والسوري وآسيا والأرمن.<sup>٥</sup>

وبالنسبة للوافد اليوناني يتقدم جالينوس ثم ديسقوريدس ثم بقراط ثم اليونان ثم الروم ثم أرسطو. فلا يأتي أرسطو إلا مؤخراً في المرتبة السادسة. ففي الكتاب الأول عن الأمور الكلية يتقدم جالينوس. وفي الكتاب الثاني عن «الأدوية المفردة» يتقدم ديسقوريدس. جالينوس هو الوافد الأول في الطب أي في التشخيص. وديسقوريدس هو الوافد الأول في الأدوية أي في العلاج والصيدلة. يقل جالينوس شيئاً فشيئاً مع التحول من النقل إلى الإبداع، ومن التراث إلى التجديد. ويكثر ديسقوريدس في الأدوية لأن النقل فيه أكثر من الإبداع. بل إن ظهور جالينوس يتفاوت أحياناً بين الكثرة والندرة، التواصل والانقطاع، في أول المجلد وفي آخره. ثم يتلوها بقراط وروفس ثم أرسطو من حيث أسماء الأعلام. ومن حيث الثقافات يتقدم اليونان على الرومان.<sup>٦</sup>

كرمان، حنين بن إسحاق، خراسان (٣)، الجزجاني، الجزائر، شهرزور، اليهود (٢)، ثم تظهر أسماء شرقية كثيرة كل منها مرة واحدة، مثل: عيسى، الدمشقي، الصقلي، بلخية، السيروتية، الخوازنة، الزنج، البغداد، نجد، بوصير، الحجاز، طرطوسي، فلسطين، الكوفة، أفريقيا.  
<sup>٤</sup> الهندبا (٤٠). الدارصيني (١٨)، قبطي، يمني (٥)، العربي (٤)، الأرمني (٣)، مصر، هرسى، الزنجباري، الفارسي (١).

<sup>٥</sup> الهند (١٥٠)، الصين (٢٦)، فارس، الكندي (١٣)، اليهود (٨)، الكرمان (٦)، العربي (٥)، أهل الإسكندرية، السوري، آسيا، أرمني (٢). ثم تظهر كل من الأسماء الآتية مرة واحدة: البصري، شمس الدولة، أبو نواس، البابلي، بلاد الشام، النوبة، الفرعوني، النبطي، خورستان، كيطاش، صهاربخت.  
<sup>٦</sup> ديسقوريدس (١٢٠)، جالينوس (٩٠)، بقراط، روفس (٨)، أرسطو (٥)، اليونان (١١). ثم تظهر أسماء يونانية كثيرة تجمع بين أسماء الأعلام والأماكن كل منها مرة واحدة مثل أسطفس، طيلانة، طيلانس، ليثاغورس، خاسوس، طورس، رودس، صقلية، أورسمانس، اريباسيوس، يونس، خواسطوس، النفوريا، اقريش، صيلون.

وفي المجلد الثاني الذي يضم أمراض الأعضاء عضوًا عضوًا يتصدر جالينوس على بقراط. وتقل أسماء الأعلام نظرًا لغياب أسماء الأدوية. ثم يذكر أركاغانيس وبولس وروفس. ولا يذكر أرسطو وأفلاطون وديسقوريدس إلا مرة واحدة.<sup>٧</sup>

وفي المجلد الثالث يتصدر أيضًا جالينوس وبقراط ثم صفة اليوناني الرومي. ثم يظهر أرسطو والإسكندر وأرسطوماخوس وبولس، ثم أرسطراطس وفيلاكسانس وقاطاجانس وفيلون الطرطوسي.<sup>٨</sup> كان الأطباء كثيرين، ولم يشتهر منهم إلا جالينوس وبقراط لأنهما يجمعان بين الطب والحكمة، في حين أن الآخرين مجرد أطباء ممارسين. ويبدو الوافد اليوناني أحيانًا غالبًا في أسماء الأدوية وذلك لترجمته مبكرًا عن طريق نصارى الشام ومعرفة مصطلحاته الطبية قبل معرفة الوافد الشرقي الهندي أو الصيني أو الفارسي. كما أن الجوار الجغرافي والثقافي مع الشام كان أكثر قربًا من الجوار الجغرافي والثقافي مع الهند والصين وفارس. كانت اللغة العربية لغة نصارى الشام. فقد كانوا عربيًا لغة، ويونانيًا ثقافة، ونصاري دينًا، ومسلمين حضارة وموقفًا، في مقابل الاختلاف اللغوي والثقافي بين العرب، يهودًا ونصاري ومسلمين من ناحية وبين أهل الهند والصين وفارس. كان العرب أهل شعر وفصاحة بينما كان الهند أهل دين ورياضة، والصين أهل علم وتجارة، والفرس أهل أخلاق وسياسة.

وتدل الكثرة من الأسماء الطبية على قدرة فائقة على إيجاد مرادفات عربية للألفاظ اليونانية والفارسية والهندية والصينية. وهو عمل إبداعي لغوي. فليس النقل مجرد العثور على لفظ في مقابل لفظ بل فهم معنى اللفظ المنقول منه وإيجاد ما يقابله في اللغة المنقول إليها. فإن صعب النقل أخذ التعريب، مما يكشف عن المصادر اليونانية والفارسية لأسماء الأدوية. وقد تشققت الأسماء من أماكنها المحلية مثل السوسي

<sup>٧</sup> جالينوس (٤٠)، بقراط (٢١)، اليونانية (٤). أركاغانيس، بولس، روفس (٢)، روطلس، اركيغانس، أرسطوطاليس، امبادوفليس، أرسطراطس، اسقليناوس، قسطينيوس، اندروماخوس، لاوبيدوس سقلينادوس، السفسطائيون، هرمس.

<sup>٨</sup> جالينوس (٦٢)، بقراط (٢٠)، يوناني (١٠)، رومية (٨)، أرسطوطاليس، الإسكندر، أرسطوماخوس، بولس (٣)، أرسطراطس، فيلاكسانس، قالهاجانس، فيلون الطرطوسي (٢)، خاقيطون، أبولونيوس، فاسفوس، لوسيوس، أبسطون، أنطونيوس، داريوس، بوسطوس، أمياس، طرنطيوس. دياغوراس، اسطاطارينون، سيرايبون، روفس، ذولوس، باسيلقون، أنطيلوس، اولاسكوس، نيقولاوس، أرسطو، قولس، غاريقون الطرطوسي، ديموقريطس، اندروماخوس، قيصر.



والطرطوسي والنبطي والصيني والهندي والقرشي والقلزمي واليميني والبحريني والبابلي والمكي والعباداني. وقد تأخذ من المناطق والأقاليم مثل البحري والبري أو من الطوائف مثل اليهودي.<sup>٩</sup> وقد تشتق من الوظائف مثل المسخن والمبرد والمربط والميسس. وقد تشتق من أسماء الأطباء مثل كحل أرسطراطس وحب أفلاطون ودواء اندروماخوس ودواء لنيانوس ودواء جالينوس ودواء ديسقوريدس.

وابن سينا على وعي تام بالفرق بين الأسماء والمسميات، بين الألفاظ والأشياء، بين الاصطلاح والموضوع. وقد تكون الإحالة إلى الوافد من أجل بيان نشأة التسمية كما بيّن الفارابي من قبل اشتقاقات كلمة الفلسفة. فالأمراض تلحقها التسمية إما من الأعضاء الحاملة لها مثل ذات الجنب وذات الرئة أو من أعراضها كالصرع أو من أسبابها كالسوداوي أو من التشبيه مثل داء الأسد والفيل أو إلى أول طبيب يذكره مثل قرحة طيلانة نسبة إلى طيلانس أو منسوبة إلى بلدة يكثر وقوعها فيه مثل قروح بلخية نسبة إلى بلخ أو إلى بلدة مشهورة بالنجاح في معالجتها مثل قرحة سيرونية أو من جواهرها وذواتها كالحمى والورم. فالأسماء الوافدة لا تدل على تبعية بل على كيفية اشتقاق الأسماء كما هو الحال في المعاجم اللغوية للمصطلحات العلمية. وأحياناً تترجم الأسماء حرفياً مثل «سيقومورون» ومعناه التين الأحمق.

لذلك يشير لفظ «اليونانية» كصفة إلى الأسماء أي إلى البعد اللغوي الصرف. وقد يذكر فعل «سمي» ومشتقاته قبل معظم الأسماء وكأننا ما زلنا في عصر الترجمة الأول، مع التفرقة بين الاسم والمسمى كما هو الحال في مبحث الألفاظ عند الأصوليين. وقد ينشأ كثير من الخطأ بسبب الخلط في الأسماء.<sup>١٠</sup> تختلف الأسماء على نفس المسمى إما

<sup>٩</sup> مثل حقل اليهود، الشوكة اليهودية، البقلة اليهودية، برادة الحجر اليهودي، ج١، ٣٦٢، ج٢، ٩٩، ٣٩٧، ٥٠٥.

<sup>١٠</sup> المسمى أنولوس، المسمى ياقوس ج١، ٤٣٥، يسميه أهل جرجان ج١، ٤٣٦، قوبيون باليونانية وترجم بالشوكران، وقد ترجم بالببش ج١، ٤٣٦، اسمه باليونانية مشتق من اسم كثير المنافع، ج١، ٤٥٣، وهو باليونانية اثوسيسما ج٢، ١٣٢، ترجمة ليترفس هو النسيان ... ومن اسمها خطأ فيها كثير من الأطباء، ج٢، ٥٠، ومن الناس من يسميه الفؤاد والقلب كما أن من الناس من يجري في كلامه فم المعدة وهو يشير إلى القلب اشتراكاً في الاسم أو ضعفاً في التمييز وهؤلاء هم الأقدمون جداً من الأطباء وأما بقراط فكثيراً ما يقول فؤاد ويعني به فم المعدة بحسب تأويل، ج٢، ٢٨٦، لفظة ضرورة تستعمل في الكتب استعمالاً مختلفة، ج٣، ١١٣.

لاشتراك الاسم أو لضعف التمييز كما هو الحال عند قدماء الأطباء. ويُستعمل اللفظ بالضرورة في عدد من المؤلفات استعمالات مختلفة. كما يستعمل ابن سينا بعض أشكال الحروف اليونانية لشرح الأمراض ووصف الأجسام مثل حرف C وحرف A أو حرف H كما هو الحال في استعمال الأشكال الرياضية.<sup>١١</sup>

وتظهر الخصوصية في اللغة في التقابل بين الأسماء الإفرنجية والأسماء العربية، بين الأسماء الوافدة والأسماء التي توجد في البلاد، في بلادنا، من أعشاب نيل مصر أو من بلاد السند.<sup>١٢</sup>

ويظل السؤال قائمًا؟ هل اعتمد ابن سينا في الوافد عامة واليوناني خاصة على مصادر مدونة أم على ذاكرة شفاهية؟ وهل يمكن تجميع المادة من مجرد مصادر شفاهية تعيها الذاكرة وهي على هذا القدر من الاتساع في أسماء الأمراض والأدوية؟ يحيل ابن سينا أحيانًا إلى بعض المصادر الكتابية لأطباء اليونان خاصة.<sup>١٣</sup> فيشير إلى بقراط واسم كتابه «ابديما» مؤيد الحياة ومبينًا أنه الحق، وكتاب ديسقوريدس الموسوم بالحشائش، وكتاب جالينوس «قاطاجانس» و«حيلة البرء». كما يحيل إلى بعض نصوص روفس المترجمة دون معرفة هل هي نصوص مباشرة أصلية أم أنها مذكورة في التراث الطبي القديم عند جالينوس وبقراط.<sup>١٤</sup>

والحقيقة أن الإحالة إلى التراث الطبي السابق لا تعني المنهل منه أو الاعتماد عليه أو تقليده بقدر ما يعني معرفة الحالة الراهنة لعلم الطب والدراسات السابقة فيه بصرف النظر عن مصدره، شرقي أو غربي، هذا الطبيب أو ذاك. فلا جديد بلا قديم، ولا تجديد بلا تراث. وتقدم العلم مرهون بمعرفة آراء السابقين ثم نقدها وتجاوزها ونقل

<sup>١١</sup> ج ١، ٣٥، ٢٩، ٦١، ٦٥، ج ٣، ١٥٢، ١٩٥.

<sup>١٢</sup> ج ١، ٤١٦، ٢٥٨، ٢٦٤، ٣٦٩، ٤٣٥، ٤٤٣، ٤٦٧، ج ٢، ١٩٨.

الكابوس ويسمى الخانق وقد يسمى بالعربية الجاثوم والنيولان، ج ٢، ٧٦. ويسمى باليونانية، ج ٢، ١١٣، ج ٣، ٥٧، وهو باليونانية نيوسيم، ج ٢، ١٣٢، اسم البحران مشتق من لسان اليونانيين من فصل الخطاب الذي يتبين لأحد المتجادلين أو المتخاصمين عند القضاة على الآخر كأنه انفصال وخروج من العهدة، ج ٣، ٨٠، كان أقدم القدماء يسمون ما ترجمته للعربية الطاعون، ج ٣، ١٢١، المسماة بالفارسية ... باليونانية ... بالهندية ... ج ٣، ٢٦٠، في لسان اليونانيين ج ٣، ١٢٤.

<sup>١٣</sup> مثلًا: «فهذا ما حضرنا من أمر فقار العنق وخواصها». ج ١، ٣١.

<sup>١٤</sup> ج ١، ١٩٥، ٤٠٠، ج ٢، ٤١١، ج ٣، ١٨٣، ١٥٢.

العلم ذاته من مرحلة أولى إلى مرحلة ثانية. فالعلم تراث متصل لا انقطاع فيه. وهو على النقيض من الصلة بين تاريخ العلم والعلم في الغرب عندما يُجَبّ الحاضر الماضي، وينفصل العلم عن تاريخه فيتأزم العلم وتضرب مؤامرة الصمت على مصادره بنزعة قومية شوفينية تقترب أحياناً من العنصرية كباعث وراء المركزية الأوروبية.

ولا يوجد تراث طبي عظم تراث السابقين عليه كما فعل التراث الطبي الإسلامي. ويتضح ذلك من الألقاب التي أُعطيت لأطباء اليونان. فجالينوس هو الفاضل فاضل الأطباء والحكيم الفاضل.<sup>١٥</sup> وديسقوريدس الحكيم، والحكيم الفاضل.<sup>١٦</sup> وأرسطاطاليس الفيلسوف الأكبر، الفيلسوف الأول، الحكيم، الحكيم الفاضل.<sup>١٧</sup> وروفس الحكيم، وأركيفانس الحكيم، وبقرات مقدم الأطباء.<sup>١٨</sup> فليس لقب الحكيم وقفاً على أرسطو. ولقب الفاضل لقب علمي يجمع بين العلم والأخلاق، النظر والصدق، الحكمة والأمانة مثل الفاضل من المهندسين، وأحياناً يذكر الأطباء بلا ألقاب كأسماء فرضت نفسها على تاريخ العلم دون ما حاجة إلى تعظيم وإجلال.

أما بالنسبة إلى الموروث فلا يذكر ابن سينا التراث الطبي السابق عليه لأن ابن سينا كعاداته في موسوعاته الفلسفية الثلاثة، «الشفاء»، و«النجاة»، و«الإشارات والتنبيهات» صامت على مصادره، محاولاً تجاوز التاريخ إلى البنية والتحول من النقل إلى الإبداع. ويستثنى ابن سينا من ذلك الصمت الكندي والرازي. ويذكر الكندي باعتباره طبيباً، ولكن في أغلب الأحوال باعتباره حكيماً طبيعياً مستمداً منه بعض المصطلحات العربية الموروثة للعلل الأربعة، المادية والفاعلية والصورية والتمامية وهي الغائية كما استقر الرأي عليها فيما بعد.<sup>١٩</sup> كما يحيل ابن سينا إلى حنين بن إسحاق الطبيب وليس المترجم معتمداً عليه في جمع مادته الطبية. ولا يشير إلى علوم إسلامية عقلية أو عقلية نقلية أو عقلية خالصة عند متكلم أو صوفي أو أصولي بالرغم من تعرضهم أيضاً لبعض الجوانب الطبية مثل حديث المتكلمين عن الجسم، والصوفية عن الحواس، والأصوليين عن المنافع

<sup>١٥</sup> ج ١، ٢٦، ١٤، ٣٢٩، ٣٩٩.

<sup>١٦</sup> ج ١، ٣٤٤، ٣٧٩، ٤٠٥، ٤٣٣، ٤٣٥.

<sup>١٧</sup> ج ٢، ٧٦، ١، ٦٧، ٧٠، ٢٢٦.

<sup>١٨</sup> ج ٣، ١٠١، ٢، ٣٢، ١، ٢٦، ٢، ٨.

<sup>١٩</sup> ج ١، ٤.

والأضرار البدنية في الطهارة. ويشير إلى الرازي مرة واحدة في الكتاب الثالث وهو صاحب «الحاوي» أكبر موسوعة طبية قبل «القانون».

ويقل الموروث شيئاً فشيئاً بالتحول من التشخيص في الأمور الكلية إلى الأمراض الجزئية للأعضاء أو لغير الأعضاء. ويكاد يختفي في العلاج أي في الطب العملي في الأدوية المفردة والمركبة. فتقل الإحالة إلى العناية الإلهية وإلى تجلي حكمة الله في الكون تعبيراً عن ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ أو ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾. وفي موضوع الراضعة وضرورة خلوها من الانفعالات الرديئة مثل الغضب والضجر والجبن لأن ذلك يفسد المزاج فيفسد الرضاع. يحيل ابن سينا إلى نهى الرسول عن استئثار المجنونة لأن سوء خلقها قد يؤدي إلى سوء العناية بتعهد الصبي وإخلال مداراته.<sup>٢٠</sup> هذا بالإضافة إلى مفاهيم الخلق والعناية والتي تتحول إلى مفاهيم طبية علمية في منافع الأعضاء والأدوية. وكل ذلك بداية بالحمدلة والبسملة وختاماً بها مما يضيف على الكتاب روح الموروث بعد تمثيلها للوفاد.

ومع ذلك فالدافع على تأليف كتاب «القانون في الطب» محلي صرف، بناءً على سؤال من بعض الإخوان لتأليف كتاب في الطب يشمل قوانينه الكلية والجزئية، بين الشرح والاختصار. وهو كتاب ضروري لكل من يدعي صناعة الطب ويريد التكسب بها. ومن ثم لا بد من علمه وحفظه. فإنه يضم أقل القليل للطبيب والزيادة عليه أمر غير مضبوط.<sup>٢١</sup> وكان ابن سينا ينوي إن أخر الله في الأجل ومساعدة القدر أن يعيد تأليفه لأن الكتاب مجرد صياغة أولى.<sup>٢٢</sup>

### (٣) الأنا والآخر وحدة العمل العلمي

ويظهر التمايز بين الأنا والآخر في كتاب «القانون في الطب» وفي نفس الوقت تظهر وحدة الكتاب كعمل علمي بالرغم من اختلاف مصادره الشرقية والغربية خاصة اليونانية. ويظهر هذا التمايز في استعمال الضمائر، ضمير المتكلم المفرد «أقول» أو الجمع «نقول»

<sup>٢٠</sup> ج ١، ١٥٥.

<sup>٢١</sup> ج ١، ٣-٢.

<sup>٢٢</sup> «وإن أخر الله تعالى في الأجل وساعد القدر انتصبت لذلك انتصاباً ثانياً». ج ١، ٣.

أو «قلنا» أو «عندنا» في مقابل «يُقال» أو «قال قوم» أو «قال بعضهم» أو «قالوا». <sup>٢٣</sup> ولم ترد «يقول» على الإطلاق مما يدل على أن الغاية من ذكر القدماء ليس هو مجرد تكرار القول ونقله وتقليده والتبعية له. <sup>٢٤</sup> واستعمال مبني للمجهول وكذلك استعمال الفاعل القوم أو البعض يدل على أن المهم هو القول وليس الشخص أو الجماعة. وكذلك استعمال لفظ «آخر» على العموم تدل على التمايز المبدئي بين الأنا والآخر بصرف النظر عن هوية هذا الآخر. فالمهم أن يكون له قول معروف وجزء من التراث الطبي. وقد يظهر التمايز بين الأنا والآخر في عبارة واحدة مثل «فهذا قوله ونقول»، «قال ... ونحن نقول»، «كلامنا في الأذهان في هذه الجملة على شرطنا». <sup>٢٥</sup> وأحياناً تُستعمل أفعال أخرى غير القول مثل أفعال الظن أي الدخول إلى أفعال الشعور وأنماط الاعتقاد فيما وراء القول وفيما تحت اللسان. <sup>٢٦</sup> كما يشير ابن سينا إلى تقابل آخر بين القدماء والمحدثين دليلاً على التواصل الحضاري والاختلاف في الزمان وعادة ما يكون القدماء أفضل من المحدثين تواضعاً وعلماً، وأن المتقدمين أفضل من المتأخرين حتى ولو كان القدماء هم الآخر والمحدثون هم الأنا. <sup>٢٧</sup> وذلك كله في إطار من تواضع العلماء دون ادعاء أو غرور. <sup>٢٨</sup> وبتحليل مضمون الأفعال التي تذكر قبل أطباء الآخر خاصة جالينوس وبقرات يتضح تنوعها بين أفعال الذكر والتسمية والنسبة والحكاية والظن الرأي والشهادة والزعيم، وأن أقلها ذكراً هي أفعال القول. فابن سينا يتعامل مع التراث الطبي السابق ويراجعه، ويتحقق من صدقه، وليس مجرد راوٍ أو ناقل له.

<sup>٢٣</sup> أقول ج ١، ٢٣، ٢٤٣، ج ٣، ٢٦٢، نقول ج ١، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٣٠، ٧٣، ١٤٢، ١٧٢، ١٧٣، ١٨٧، ١٩٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٨. قلنا ج ١، ١٤٧، عندنا ج ١، ٤١٢، ج ٢، ٦، ١٠٨، ١٢٧.

<sup>٢٤</sup> قالوا ج ١، ٢١٠، ج ٣، ٢٦٢، يُقال ج ١، ٣٨٢، قال قوم ج ١، ٤٠٧، قال بعضهم ج ١، ٤٦٣. آخر معروف ج ٣، ٣٠٣.

<sup>٢٥</sup> فهذا قوله ونقول ج ٣، ١٤٨، كلامنا في الأذهان في هذه الجملة على شرطنا ج ٣، ٣٩٦، وأما الحكيم الفاضل جالينوس فقد قال إن هذا البلغم يملح لعفونية أو لمائية خالطته ونحن نقول إن العفونة تملحه تحدث فيه من الاحتراق والرمادية فتخالط رطوبته. وأما المائية التي تخالطه فلا تحدث الملوحة وحدها، ج ١، ١٤.

<sup>٢٦</sup> وظن بعضهم، ج ١، ٢٤٦.

<sup>٢٧</sup> في دواء يدعيه بعض المحدثين، ج ٣، ٢٧٦.

<sup>٢٨</sup> ولست أعرفهما ولا بعد أن يكونا مما فرغنا من ذكره، ج ٣، ٢٦٢.

فالبداية بجالينوس تعني البداية بالتراث الطبي الإنساني بعد تعريب الطب اليوناني ونقله إلى اللسان العربي. فهو مصدر العلم الطبي القديم فهو أول من عرف تشريح أصابع الرجل، ويشير إلى جالينوس على أنه أول من دل على وجود العناية والحكمة في البدن بالعقل الخالص والتجربة الطبيعية وإن لم يسندها إلى الوحي الذي لم يبلغه. ويقارن ابن سينا بين رأي جالينوس ورأي الفيلسوف الأول دون الإفاضة فيه لأن مكانه في علم آخر هو التراث اليوناني ككل وحل التناقضات فيه كما فعل الفارابي في حل التناقض الفلسفي بين أفلاطون وأرسطو في «الجمع بين رأيي الحكيمين». فقد اختلف أرسطو وجالينوس في سبب الشيب. فهو عند أرسطو الاستحالة إلى لون البلغم. وعند جالينوس النكرج الذي يلزم الغذاء الصائر إلى الشعر. وتتم مقارنة جالينوس بديسقوريدس في الأدوية المفردة دون تبعية.<sup>٢٩</sup>

كما يتحقق ابن سينا من صدق الرواية التاريخية التي تنسب إلى جالينوس أحد الأقوال كما هو الحال في علم الحديث. فقد يكون الخطأ في السند أو في المتن. وأحياناً يذكره لإثبات حكايات طبية قديمة أقرب إلى الصدق منها إلى الكذب. كما يحكي التدبير عن بقراط.<sup>٣٠</sup>

ولا يحال إلى أطباء اليونان فقط فيما أوردوه بل أيضاً فيما لم يثبتوه إحساساً بالإضافة على ما قاله القدماء والزيادة عليه بما لم يتركوه، جمعاً بين الإيجاب والسلب وإضافة الأنا إلى تراث الآخر. فلا يشير ابن سينا فقط إلى ما يثبته جالينوس بل إلى ما ينسأه أيضاً، إلى ما قبله وإلى ما لم يقبله، إلى ما سلم به وما رفضه.<sup>٣١</sup>

ويميز ابن سينا بين القول الخاص والقول العام. فمع أن جالينوس له رأي خاص في حالة خاصة إلا أنه يطلق الحكم، هو قول غير سديد. فابن سينا هنا يراجع أحكام جالينوس، ويقارن بينها وبين موضوعاتها حتى يخصص العموم أو يعمم الخصوص كما هو الحال في علم أصول الفقه في مبحث العام والخاص. يمنع ابن سينا من إطلاق القول، ويدرس كل حالة على حدة نظراً لخطورة التعميم.<sup>٣٢</sup>

<sup>٢٩</sup> ج ١، ٥٣-٥٤، ٢٢٦-٢٢٧، ١١٧.

<sup>٣٠</sup> ج ١، ٣١٩، ٢، ٧٨، ٤٨٤، ٥٥٧.

<sup>٣١</sup> ج ١، ٢١٠، ٢، ١٠٦.

<sup>٣٢</sup> ج ١، ١٩٦.

ويشير ابن سينا إلى أرسطو وإلى أطباء اليونان لبيان الفرق بين الأسماء والمسميات. فربما كان التمايز بين الأنا والآخر في الأسماء لا في المسميات. فأرسطو أول من أطلق على الشريان الأكبر اسم أورطى. وقروح العين سبعة أنواع، أربعة منها في سطح القرنية يسميها جالينوس قروحًا. كما يسمي الدواء باسم الطبيب مثل الصابون المنسوب إلى اسقليناوس والدواء المنسوب إلى قسطيبيوس. وكذلك كان لبقراط تسمياته الخاصة.<sup>٣٣</sup>

ولا يذكر ابن سينا «قال جالينوس» بل يدخل في أفعال الشعور وأنماط الاعتقاد مثل الظن والتوهم والرأي والزعم أو من أجل الحسم واستعمال أفعال الجزم والتيقن. يصف ابن سينا ما يسبق إلى وهم جالينوس. وينقد زعمه وزعم ديسقوريدس.<sup>٣٤</sup> ويراجع ابن سينا بنفسه التجارب كي يتحقق من صدق أقوال جالينوس أو بقرات ومن منافع أدوية ديسقوريدس. ويذكر تجارب السابقين ويراجع عليها أقوالهم. القول عبارة لها معنى وتحيل إلى شيء في العالم وليست مجرد ألفاظ منقولة بلا فهم يتم نقلها من حضارة سابقة إلى حضارة لاحقة لإثبات إبداع السابق وتبعية اللاحق كما هو الحال في الاستشراق القديم. كما يصف ابن سينا يصفه جالينوس، ويشاهد ما يشاهد حتى يمكن التحقق من صدق القول. ذكر السابقين ليس تبعية لهم بل مراجعة لأحكامهم ونقدًا لتراثهم وبناء عليه وتطويرًا له. و«يبين جالينوس» أي أن عين ابن سينا على الشيء المرئي ثم نقل ابن سينا على العبارة المقروءة ثم الحكم على قصد جالينوس وهو البيان. «يرى جالينوس» مع ابن سينا تعني أن جالينوس هو الشاهد على رؤية ابن سينا وليس ابن سينا هو الشاهد على رؤية جالينوس.<sup>٣٥</sup> فالإشارة إلى جالينوس لا تعني تبعية ابن سينا له بل شهادة جالينوس له كحجة من التاريخ، وتواتر الصدق بين العلماء، جالينوس مجرد شاهد على شهادة ابن سينا. الإشارة إلى أفعاله أيضًا وليس إلى أقواله فحسب كما هو الحال في تقسيم السنة إلى قول وفعل وإقرار. فقد رخص جالينوس هذا الشراب أو ذاك ولا يتردد ابن سينا لحظة في تخطئة جالينوس أو بيان تناقض مذهبه. وقد يكون ابن سينا أعلم بمذهب جالينوس من جالينوس

<sup>٣٣</sup> ج ١، ٥٩، ٢، ١٢٠، ١٧١، ج ٣، ٢٣.

<sup>٣٤</sup> ج ١، ١٩٣، ٢٥٤، ٣٠٤، ٣٤٩، ٤٤٤، ج ٢، ٢٣٤، ٣١٠، ٤٤٠.

<sup>٣٥</sup> ج ١، ٦٧، ٣٠٩، ج ٢، ١٦، ج ٣، ١٣٤، ٣١١.

نفسه حتى ينقده كما قال الغزالي عن علمه بمقاصد الفلاسفة أكثر من الفلاسفة أنفسهم.<sup>٣٦</sup>

وبالرغم من اعتماد كتاب «القانون في الطب» لابن سينا على مصدرين رئيسيين الوافد والموروث بالرغم من غلبة الوافد على الموروث إلا أن العمل يتسم بالوحدة والتناسق والبنية المحكمة والاستدلال المنطقي في الانتقال من كتاب إلى آخر. فكل كتاب لاحق قائم على الكتاب السابق، كما أن الجزء قائم على الكل في التشخيص، والمركب قائم على المفرد في العلاج.<sup>٣٧</sup> لذلك يحيل ابن سينا إلى السابق ويبين اللاحق مما يكشف عن وحدة العمل بالرغم من تقسيمه إلى كتب، وتقسيم الكتاب إلى فنون، والفن إلى تعاليم، والتعليم إلى جمل، والجمل إلى فصول (الكتاب الأول) أو تقسيم الكتاب إلى جمل والجمل إلى مقالات، والمقال إلى ألواح وقواعد، والقاعدة إلى فصول (الكتاب الثاني)، أو تقسيم الكتاب إلى فنون، والفن إلى مقال (الكتاب الرابع)، أو تقسيم الكتاب إلى جمل، والجمل إلى مقالات (الكتاب الخامس). ويذكر ابن سينا بالخطبة في أول كل كتاب ما تم إنجازه منها من قبل وما لم يتم منها بعد من أجل إبراز وحدة العمل وبنائه المنطقي.<sup>٣٨</sup>

ومما يدل على وحدة العمل ما يؤدي إليه تحليل مضمون الأفعال وأزممنتها من حديث في الماضي عما تم إنجازه ثم الحديث في المضارع عما يتم فعله الآن ثم الإعلان في

---

<sup>٣٦</sup> ج ٢، ١٦، ويرى جالينوس أن حمى الدم لا تتركب مع سائر الحميات لأن العفن إذا كان في الدم كان عامًا لكل خلط. وفي هذا تناقض لبعض مذاهبه لا نحتاج أن نطول الكلام فيه فلا ينتفع به الطبيب، ج ٣، ٤٠.

<sup>٣٧</sup> ج ١، ٢.

<sup>٣٨</sup> لقد فرغنا في الكتب الأربعة من ذكر جل العلم النظري والعملي الحافظ للصحة والعملي المعيد للصحة. وحان لنا أن نختم كتاب القانون بالكتاب الخامس المصنف في الأدوية المركبة ليكون كالقرايدين للكتاب. وقسمنا هذا الكتاب إلى مقالة عملية نشر فيها إلى أصول علم التركيب وإلى جملتين، جملة في المركبات الرابطة القاربذينات، وجملة في الأدوية المركبة المجربة في مرض مرض، ج ٣، ٣٠٩، هذه الجملة نورد فيها من الأدوية المركبة ما هو أخص بمرض مرض بعد أن نعيد ذكر ما قيل في الجملة الأولى ليكون لمن يقرأ هذا الكتاب إحاطة بجميع المعالجات أو بالكثير منها جدًا وذلك لأنه مثلاً إذا أراد حصر معالجات الجرب عمد إلى الكتاب الثاني وهو كتاب الأدوية المفردة فيعرف في ساعة واحدة حصر جميع الأدوية الجزئية في الجداول. ثم إذا انتقل إلى أبواب الكتاب الثالث والرابع طلب باب الجرب فحصر المعالجات المذكورة. ثم إذا انتقل إلى الاقرباذين حصر باقي المعالجات المركبة فيكون له سبيل إلى حصر المعالجات الجزئية كلها أو جلها، ج ٣، ٤١٣.



المستقبل عما سيتم تناوله فيما بعد. وتغلب أزمنة المضارع على الماضي، كما تغلب أزمنة الماضي على المستقبل أي أن الأولوية للحديث الجاري على ما تم الماضي وعلى ما سيتم في المستقبل. وتكرر الأفعال، وأكثرها فعل الذكر بمشتقاته المختلفة.

ففي أفعال الماضي تكون متصلة في غالبها بضمير المتكلم الجمع مثل، تكلمنا، استوفينا، وفيينا، فرغنا، ذكرنا، أوردنا، قلنا، شرحنا، ختمنا، قدمنا، أوردنا، أشرنا، حققنا، أخرنا، بيّنا. والبعض الآخر وهو الأقل مجرد فعل ماضٍ متصل بضمير المخاطب مثل: وقفت، علمت، عرفت. ومجموعة ثالثة من الأفعال مجرد فعل ماضٍ بلا ضمير مثل: مضى، بقي، تقدم، سلف. ومجموعة رابعة أفعال ماضية مبنية للمجهول مثل: بُيّن، عُلم، ذُكر. وقد يجمع بين فعلين في جملة واحدة من زمن واحد أو من زمنين مختلفين. وقد يقرن بالفعل المفعول به الضمير المذكر والمؤنث أو الشيء نفسه مفردًا أو جمعًا. وأكثر الأفعال ذكرًا ذكرنا ثم تكلمنا وقلنا ثم بيّنا.<sup>٣٩</sup>

وفي أفعال المضارع سواء الصيغة الخبرية أو صيغة الأمر، أفعال الإثبات أم النفي تذكر أفعال نذكر ثم يجب ثم لتكلم ثم نبتدئ ثم نؤخر ثم يكون، ثم نؤخر، فلنقل، يفعل، فاطلب، تستقصي، فليتأمل، فيكفي، ارجع، يسهل، فلنبدأ، يستعمل، يشرح، أستعين، يوافق، نريد، اقرأ. وأقلها المبني للمجهول مثل يؤخذ، والنفي مثل لا تطول.<sup>٤٠</sup>

<sup>٣٩</sup> ذكرنا ج ١، ٣٤، ٧٤، ١٣٣، ١٥٣، ٢٠٤، ٤٤٥، ٣١٨، ٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٧٤، ١٧٥، ٢٠٤، ٢٣٤، ٢٤٢، ١٩٢، ١٩٤، ٢٢٧، ٢٣٨، ٣١٩، ٣٦٠، ٣٩٩، ٤١٢، ٤٣١، ٤٣٩، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٦٩، ٥٩٨، ٦٢٧، ج ٣، ٥، ٢٣، ٣٥، ١٥٩، بيّنا ج ٢، ١٥٥، ٣، ١٤٦، ١، ٣٩٦، ٢، ١٥، ٤٥١، ٣، ١١٣، ١٦٥، ٢٠٥، قلنا ج ١، ٣٩٦، ٢٠٨، ٢، ١١، ٦١٢، ٣، ٩٨، ١٩٦، فرغنا ج ١، ١٣٣، ١٩٢، ٤٣٣، أوردنا ج ١، ١٧٦، شرحنا ج ١، ٢٤، ٢، ٤٢٠، ختمنا ج ١، ٦٥، قدمنا ج ٢، ٩٨، عاودنا ج ٢، ١٧٢، أشرنا ج ٢، ٤٤٤، فرغنا ج ٢، ٤٥١، حققنا ج ٢، ٥٥٧، استوفينا ج ٢، ٥٩٨، وفيينا ج ٢، أخرنا ج ٣، ١٤٧، بيّنا ج ١، ٢٢٢، ٢٤٤، أردنا ج ١، ٢٤٢، استقصينا ج ١، ٣٥٠، سلف ج ١، ١٩٦، ٢، ١٥، ١٧٤، ٣٧١، مضى ج ٢، ٣٥، بقي ج ٢، ٣٥، بين ج ٢، ١١٢، تقدم ج ٣، ١٠٧، عاد ج ١، ١٠٢، علمت ج ٢، ٥٠٧، ٣، ١٥٦، عرفت ج ٣، ٢١٦، قيل ج ٣، ٢٦٣، علم ج ٣، ١٦٣، دل عليه وسنذكره ج ٢، ٥٢.

<sup>٤٠</sup> نذكر ج ١، ٣٤٣، ٢٤٨، ٢، ٣٥، ٤٧، ١٥٤، ١٧٢، ١٩٧، ٢٠١، ٣١٨، ٤٤٦، ٤٤٩، ٦٢٧، ٣، ١٤٦، ١٥٧، ٣٤٧، يجب ج ٢، ٦، ٧٦، ١٩٠، ٤٧٨، ٣، ٢٨، يوجد ج ١، ١٨١، نتكلم ج ١، ٩٣، ٢١٩، ٢٣٢، ٣٧٧، ج ٣، ٢٩، ٢، ١٩٠، نبتدي ج ١، ٢٢، ٦٦، ٢، ٤٠، نبدأ ج ١، ١٥٠، فتكون ج ١، ١٤٧، ٢٠١، نؤخر ج ١، ٤١٦، ٢، ٩٠، ٣، ٣٩٠، فلنقل ج ١، ٢٣١، يفعل ج ١، ١٨٦، فاطلب ج ١، ١٨٦، نبين ج ١،

وفي أفعال المستقبل يأتي سنذكر في المقدمة ثم سنعلم، سنبين، سنوضح، سنتكلم.<sup>٤١</sup> وأحياناً يرد اسم المفعول المفرد مثل: المذكور، الكافي أو الجمع مثل متكلمون أو النفي مثل لا حاجة، في غير هذا الموضع.<sup>٤٢</sup> وقد يكون الإعلان عن نهاية جزء أو فقرة مثل الإعلان عن آخر الكلام في كل حرف أبجدي لأسماء الأدوية.<sup>٤٣</sup> هذا التحليل المسهب من سمات منهج تحليل المضمون، ثقیل الهوامش وربما قليل الدلالة. إنما الأهم هو إعطاء الشواهد على وحدة العمل العلمي بالرغم من تنوع المصادر عن طريق الحالات المستمرة إلى السابق والتذكير به والاستدراك عليه والإعلان عن اللاحق والتتويه به والانتظار له حتى تظل البنية قائمة وحاضرة داخل هذا الكم الهائل من التجميع. ومع بعض المغالاة، تتحول مادة تحليل المضمون إلى قصد وغاية.

#### (٤) علم الطب والحكمة الطبيعية

الطب جزء من العلم الطبيعي لدراسة البدن في سلم الطبيعة، نزولاً من البدن إلى الحيوان إلى النبات إلى المعادن إلى الجماد إلى العناصر الأربعة أو صعوداً من العناصر الأربعة إلى الجماد إلى المعادن إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان من حيث هو بدن. فعلم

---

٤١٦، نستقصي ج٢، ٣. فليتأمل ج٢، ١٨، يكفي ج٢، ٤٢، ارجع ج٢، ٤٣، وانتظر ج١، ١٢٣، فلنقدم ج١، ١٥٨، فيعرف ج٢، ٩٧، يستعمل ج٢، ١٩٤، يستعين ج٢، ١٩٠، ٣٣٩. يشرح ج٢، ٢١٩، فليطلب ج٢، ٣٨٣، يوافق ج٢، ٤٤٦، ولا نطول ج٢، ٣١٥، اقرأ ج٢، ١٨٠.

٤١ سنذكر ج١، ١٣، ٤٥، ٦٣، ٧٧، ١٠٧، ١٤٧، ١٥٠، ١٨١، ٢٠٥، ٢٤٩، ٢٨٠، ج٢، ٣، ٣١، ٩٧، ٢٦٧، ٢٧٧، ٢٨٩، ٤١٣، ٤٥٣، ج٢، ٣، ٢٠، ٨٧، ١٨٠، ١١٠، ٢٨٧، ١٤٨، ٢٥١. وستعلم ج١، ٢١٦، وسنبين ج٢، ٤٤، وستجد ج١، ٩٤، وسنقول ج١، ٣٤٠، ١٧٨، وسنورد ج١، ٣٤، سنتكلم ج١، ٣٥، ج٢، ٧١، سنوضح ج١، ١٣٤.

٤٢ وهذا القدر كافٍ ج١، ٢٢٤ وذكر شرحه في باب السموم ج١، ٢٥٨، الأصوب أن يذكر في باب الميم إلا أننا أوردنا ذكره في هذا الباب لكونه أعرق وأشهر ج١، ٢٦٠، أقراص بولس المذكورة في الاقرباذين ج٢، ٤٣، والنقط والنسخ المكتوبة في الاقرباذين، والمفردات الموردة في ألواح الأدوية المفردة ج٢، ٤٤، وخليق بنا أن نتكلم فيما يتلوها من الأسباب المعدودة معها ج١، ٩٣، ولا حاجة بنا أن نكرر ج٢، ١٥٢، المذكور في الفن الأول من هذا الكتاب ج٢، ١٧٨، علاجه مذكور في باب البحر ج٢، ١٩٥، الأسباب المذكورة في باب فساد الهضم ج٢، ٣٠٩ في غير هذا الوضع ج٢، ١١٦، ونحن متكلمون في هذه المقالة ج٢، ٢٦٣.

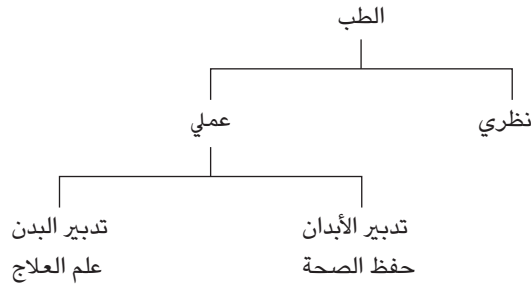
٤٣ فهذا آخر الكلام في حرف الألف، الباء، الدال ... ج١، ٢٦٤، ٢٨٠، ٢٩٧، ٢٩٩ ... إلخ.

الطب القديم فلسفة طب أكثر منه علم طب. هو تحقق عيني للحكمة الطبيعية، أقرب إلى فلسفة الطبيعية منه إلى تشريح البدن ووظائف الأعضاء. يستمد الطب مبادئه الأولى من العلم الطبيعي. فعلم الطب علم جزئي داخل علم الطبيعة باعتباره علمًا كليًا. يعتمد على مفاهيم طبيعية مثل العناصر والمزاج والأخلاط والأرواح والأسباب. والصلة بين الطب والطبيعة مثل الصلة بين الفقه والأحكام أي بين الفقه وأصول الفقه.<sup>٤٤</sup> وهنا تظهر وحدة العلوم وبنيتها الداخلية في الصلة بين النظر والعمل، بين النظرية والتطبيق، بين الأصل والفرع كما تجلّى ذلك في الاجتهاد. الفلسفة الطبيعية أساس الطب. والفيلسوف هو المختص بالمبادئ العامة التي يقوم عليها الطب. الطب مجرد علم طبيعي وصفي يقوم بوصف أجزاء البدن دون البحث عن أصولها النظرية الطبيعية؛ لذلك كان الكتاب الأول «في الأمور العامة» أقرب إلى الفلسفة الطبيعية منه إلى علم الطب. وجالينوس

<sup>٤٤</sup> «وقد حاول جالينوس البرهان من جهة أنه طبيعي وليس من جهة كونه طبييًا، كما أن الفقيه إذا حاول أن يثبت صحة وجود متابعة الإجماع فليس ذلك له من جهة ما هو فقيه لكن من جهة ما هو متكلم ولكن الطبيب من جهة ما هو طبيب والفقيه من جهة ما هو فقيه ليس يمكن أن يبرهن على ذلك بته وإلا وقع في الدور». ج ١، ٥ «وجالينوس إذا حاول إقامة البرهان على القسم الأول فلا يجب أن يحاول ذلك من جهة أنه طبيب ولكن من جهة أنه يجب أن يكون فيلسوفًا يتكلم في العلم الطبيعي». ج ١، ٥، «فهذا هو القول في المزاج فليتسلم الطبيب من الطبيعي على سبيل الوضع ما ليس بيئيًا بنفسه». ج ١، ٩، «اعلم أن الخالق جل جلاله أعطى كل حيوان وكل عضو من المزاج، ما هو أليق به وأصلح لأفعاله وأحواله بحسب احتمال الإمكان له. وتحقيق ذلك إلى الفيلسوف دون الطبيب». ج ١، ١٠. «وقد بقي في أمور الأخلاط مباحث ليست تليق بالأطباء أن يبحثوا فيها إذ ليست من صناعتهم بل الحكماء فأعرضنا عنها». ج ١، ١٧، «فهذا ما نقوله في الأخلاط وتولدها. وأما مخاصمات المخالفين في صوابها فإلى الحكماء دون الأطباء». ج ١، ١٩، «ولكن الطبيب ليس عليه من حيث هو طبيب أن يتعرف الحق من هذين الأمرين، بل ذلك على الفيلسوف أو على الطبيعي. وعلى الطبيعي والطبيب إذا أسلم له أن هذه الأعضاء المذكورة معًا وما لهذه القوى فلا عليه فيما يحاوله من أمر الطب كانت هذه مستفادة عن مبدأ قبلها أو لم تكن جهل ذلك مما لا يرخص فيه للفيلسوف». ج ١، ٦٧، «وتحقيق بيان هذه القوى أنها واحدة أو فوق واحدة هو إلى العلم الطبيعي الذي هو جزء من الحكمة». ج ١، ٧١، «وتحقيق الحق في هذا هو أيضًا على الفيلسوف». ج ١، ٧١، «وأما القوانين الأخرى فيجب أن يعلم الأطباء منها شيئًا واحدًا». ج ١، ٢٢٧، «وأما الكلام المحقق في هذه الأمور فللعلم الطبيعي والطبيب يكفيه هذا القدر مأخوذًا منهم» ج ١، ٢٣١، «وتحقيق الصواب من القولين إلى الحكماء دون الأطباء» ج ٢، ١٣٩، «فذلك إلى الفيلسوف وليقبل الطبيب أن» ج ٢، ١٦١.

فيلسوف وطبيب. يبرهن على أوائل العلم الطبيعي كفيلسوف وليس كطبيب. ويتكلم في المزاج من حيث إنه فيلسوف وليس طبيباً. والحديث عن الخلق وتكوينه حديث فلسفي لا طبي. وأمور الأخلاط مباحث لا تليق بالأطباء بل بالفلاسفة. والآراء وتعددتها حول هذه المبادئ العامة والأمور الكلية لا يتكلم فيها ولا يحسمها إلا الفيلسوف لا الطبيب. والحديث عن وحدة القوى الطبيعية بالرغم من تعددها سواء على مستوى البدن أو النفس للفيلسوف لا للطبيب. لا يحتاج الطبيب إلى معرفة الأصول النظرية التي يقوم عليها علمه. إنما يحتاج إلى أقل القليل منها. والفيلسوف هو وحده القادر على تناولها والنظر فيها والتحقق من صدقها.

لذلك كان الطب جزءاً من الطبيعيات العملية أي الاستفادة بالطبيعة في معرفة قوانين الجسد في حالتي الصحة والمرض. ينقسم الطب إذن إلى نظري وعملي، وكلاهما علم نظري. النظري يفيد علم الآراء فقط دون علم العمل مثل العلم بالمزاج والأخلاط والقوى وأصناف الأمراض والأعراض والأسباب. والعمل يختص بكيفية العمل والتدبير مثل حفظ صحة البدن وعلاجه. ليس العمل هو الممارسة بل هو علم العمل.<sup>٤٥</sup> والعملية جزءان: الأول تدبير الأبدان الصحيحة أي علم حفظ الصحة. والثاني تدبير البدن المريض أي علم العلاج. كتاب «القانون في الطب» هو إذن تطبيق عملي للحكمة الطبيعية في أحد فروعها وهو البدن. الطب جزء من الحكمة العملية لما كانت الطبيعة هي الحكمة النظرية.



<sup>٤٥</sup> وذلك مثل كانط في «نقد العقل العملي» الذي يضع أسس النظر للعمل وليس الممارسة العملية للأخلاق.

ويرتبط الطب بالجغرافيا. فالجغرافيا هي البيئة الطبيعية للطب الطبيعي وكلاهما جزء من الحكمة الطبيعية في السماء والعالم وفي علم الأتواء. ولما كانت الجغرافيا محلية بالضرورة فإن الطب يكون أيضًا محليًا بالضرورة. فلا توجد جغرافيا يونانية لطب عربي ولا جغرافية عربية لطب يوناني.

وتتفاوت الأقاليم في الاعتدال طبقًا للهواء، كما تتفاوت طبائع الشعوب وأمزجتهم. فالهندي غير الصقلي، والصقلي غير الهندي في حين أن الهندي مثل الهندي، والصقلي مثل الصقلي.<sup>٤٦</sup> وأقرب الأنواع من الاعتدال هو الإنسان. وبالنسبة للشعوب أقربها إلى وسط الأرض أقربها إلى الاعتدال، وأقربها إلى طرفيها أقربها إلى التطرف. أهل الشمال أرطب وأبرد وأهل الجنوب أيبس وأحر.<sup>٤٧</sup> وليس الخروج عن الاعتدال بسبب القرب من الشمس فهذا اعتقاد فاسد. ويقوم ابن سينا بنقد الأفكار الشائعة ويكتب في ذلك رسالة مستقلة نظرًا لأن وظيفة كتاب «القانون» هو العرض أكثر من النقد، والتجميع والتركيب أكثر من التفطيت والتحليل. ويعقد ابن سينا فصولًا مطولة للطب الجغرافي في تأثير الهواء المحيط بالأبدان وطبائع الفصول وأحكامها، وموجبات الرياح والمسكن البحرية والقبلية، وأيام البحران وأدواره، وأيام الحميات قبل صياغتها عند ابن خلدون في نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية وعند مونتسكيو في القرن الثامن عشر في العصور الحديثة الغربية وعلوم البيئة الحالية.<sup>٤٨</sup> كما يرتبط الطب بعلوم النجوم نظرًا

<sup>٤٦</sup> «إن للهند مزاجًا يشملهم. وللصقالبة مزاج آخر. كل واحد منهم معتدل بالقياس إلى صنفه وغير معتدل بالقياس إلى الآخر. فإذا تكيف مزاج الهندي طبقًا لمزاج الصقلي مرض أو هلك، وكذلك إذا تكيف مزاج الصقلي طبقًا لمزاج الهندي. إذن لكل واحد من سكان المعمورة مزاج خاص يوافق هواء الإقليم وله إفراط وتفريط.» ج ١، ص ٧.

<sup>٤٧</sup> «وإذا كان في الوضع الموازي لمعدل النهار وعمارة ولم يعرض أمر مضاد من الأسباب الأرضية بأي من الجبال والبحار فسكانها أقرب إلى الاعتدال والخروج عن الاعتدال بسبب القرب من الشمس اعتقاد فاسد فإن الأمر هو مساحة الشمس. وأعدل الأصناف سكان الإقليم الرابع.» ج ١، ص ٨، «أهل البلاد الشمالية أرطب وأهل الصناعة المائية أرطب.» ج ١، ص ١٣.

<sup>٤٨</sup> في تأثير الهواء المحيط بالأبدان ج ١، ص ٨، في طباع الفصول ج ١، ص ٨١-٨٣، في أحكام الفصول وتعبيرها، ج ١، ص ٨٣-٨٤، في الهواء الجيد ج ١، ص ٨٤-٨٧، في أحكام تركيب السنة، ج ١، ص ٨٧، في تأثير التغيرات الهوائية الرديئة المضادة للمجرى الطبيعي، ج ١، ص ٩٠-٩١، في موجبات الرياح، ج ١، ص ٩١، في موجبات المسكن، ج ١، ص ٩١-٩٣، الحميات في أيام بعينها، ج ٣، ص ١٤-١٥، في أيام البحران وأدواره، ج ٣، ص ١٠٨.

لأثر عالم الأفلاك على العالم الأرضي وليس بعلم أحكام النجوم كما هو الحال عند إخوان الصفا.<sup>٤٩</sup>

والطبيعة تصحح نفسها بنفسها. فهي خير معالج ويفرض الطب الطبيعي العلاج الطبيعي. ولا يتم علاج بالجراحة والاستئصال، استئصال الطبيعة إلا عند الضرورة.<sup>٥٠</sup> وتقوم الطبيعة على مفهوم الاعتدال. والمرض هو فقدان الاعتدال إلى التطرف، بغلبة عنصر من عناصر الطبيعة على باقي العناصر في المزاج والأخلاق. وهو أقرب إلى فلسفة الطب منه إلى علم الطب وإلى فلسفة الطبيعة منه إلى علم الطبيعة، وإلى طبيعيات القدماء، عش وفقاً للعقل، منه إلى طبيعيات المحدثين في الغرب، قهر الطبيعة.<sup>٥١</sup> ويكون العلاج الطبيعي عن طريق الرياضة البدنية وتدليك الجسم والأعضاء. فالطب طبيعي، أسبابه طبيعية، وأمراضه طبيعية، وعلاجه طبيعي، بتحويل اللاتطبيعي إلى طبيعي، ومن الخروج على الطبيعة إلى العود إلى الطبيعة. والحمام وطقوسه جزء من العلاج الطبيعي. لذلك ازدهرت الحمامات في المدن العربية الإسلامية.

وما زالت حتى الآن في المغرب وتونس بعد أن فقدتها مصر. وهو ما يسمى حالياً الحمام التركي قبل أن يتحول إلى تجارة في جنوب شرق آسيا وإلى تراث وطني في شمال أوروبا خاصة فنلندا «الساونا» ثم استيراده في الأندية الرياضية والفنادق الكبرى عندنا. وكذلك الاغتسال بالماء البارد أحد وسائل العلاج. وقد تكون هذه هي الحكمة من الوضوء والاغتسال المستمر. ويضم العلاج الطبيعي العلاج بالنباتات. لذلك ارتبط علم النبات بعلم الطب من خلال علم الصيدلة. وما زال العلاج بالأعشاب قائماً بالممارسة من خلال الطب النبوي الشعبي أو من خلال علم الصيدلة الذي يقوم أحد مدارسه على العلاج الطبيعي، بعيداً عن المواد الكيميائية التي قد تكون لها آثار جانبية لأنها تدخل

---

<sup>٤٩</sup> «وطبائع الفصول عند الأطباء غيرها عند المنجمين. فعند المنجمين طبائع الفصول أزمنة انتقالات الشمس في أرباع فلك البروج وعند الأطباء الزمان في البلاد.» ج ١، ٨١-٨٣.

<sup>٥٠</sup> وما زالت مدرسة العلاج الطبيعي سائدة في جنوب فرنسا تحت أثر الطب الإسلامي.

<sup>٥١</sup> وهذا ما حاول كلود برنار التنبيه عليه في «المدخل إلى الطب التجريبي» الذي نمده لنقده الطب التجريبي ودخل في معركة لسنا طرفاً فيها عند المحدثين ونحن من دعائها القدماء. ولا ينتبه أحد منا أو من الغرب الحديث إلى ما يقوله ابن سينا لأننا نعطي تراثنا أقل مما يستحق ويعطي الغرب إلى تراثه أكثر مما يستحق.

الكيمياء في الأنسجة الطبيعية، وتزاحم الطبيعة بالصنعة. كما يرتبط العلاج الطبيعي بعلم الأغذية، فالمعدة بيت الداء وأساس الدواء. الطبيعة إذن هي التي تسيطر على المادة وتُطيعها.<sup>٥٢</sup>

## (٥) الطب الفلسفي أو فلسفة الطب

يتكون كتاب «القانون في الطب» لابن سينا من خمسة كتب. الأول «في الأمور الكلية في علم الطب»، والثاني «في الأدوية المفردة»، والثالث «في الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان عضوًا عضوًا من الفرق إلى القدم ظاهرها وباطنها»، الرابع «في الأمراض الجزئية التي إذا وقعت لم تختص بعضو وفي الزينة»، الخامس «في تركيب الأدوية وهي الأقرباذين». وتنتظم في ثلاثة مجلدات. الأول ويضم الكتابين الأول والثاني، والثاني ويضم الكتاب الثالث، والثالث ويضم الكتابين الرابع والخامس.<sup>٥٣</sup> وتتفاوت الكتب الخمسة فيما بينها من حيث الكم. أكبرها الثالث ثم الرابع ثم الثاني ثم الأول وأصغرها الخامس.<sup>٥٤</sup>

وإذا كان الكتاب الأول يشمل الطب الفلسفي أو فلسفة الطب (١٤٪)، والكتابان الثالث والرابع يشملان الأمراض (٦١٪)، والثاني والخامس الأدوية المفردة والمركبة (٢٥٪)، فإن الطب يشمل ثلاثة أرباع العلم (٧٥٪)، والصيدلة الربع الأخير (٢٥٪). كما تختلف الجمل والمقالات والفصول فيما بينها أيضًا من حيث الكم نظرًا لخضوع الكم لبنية الموضوع. كما تختلف فيما بينها من حيث القول الإجمالي والقول التفصيلي كما هو الحال في كثرة التفصيل في الكتاب الأول.

<sup>٥٢</sup> «فيلد على أن الطبيعة قد قهرت المادة وأنضجتها.» ج ١، ١٤٠، في جملة القول في الرياضة ج ١، ٥٨. في أنواع الرياضة ج ١، ١٥٨-١٦٠، في وقت ابتداء الرياضة ج ١، ١٦٠، في ذلك ج ١، ١٦١، في الاستحمام وذكر الحمام ج ١، ١٦٠، في تدبير المأكول ج ١، ١٦٣-١٦٨، في تدبير الماء والشراب ج ١، ١٦٨-١٧٠، في تقوية الأعضاء الضعيفة وتسمينها وتعظيم حجمها ج ١، ١٧٢-١٧٣. في علاج الإعياء الرياضي ج ١، ١٧٣-١٧٥، في أحوال أخرى تتسع الرياضات من الأحوال ج ١، ١٧٥، في علاج الإعياء الحادث بنفسه ج ١، ١٧٢-١٧٧.

<sup>٥٣</sup> القانون في الطب تأليف الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن علي بن سينا، المتوفى سنة ٤٢٨هـ، طبعة جديدة بالأوفست عن مطبعة بولاق، دار صادر، بيروت، (دون تاريخ) (طبعة بولاق ١٢٩٤هـ).

<sup>٥٤</sup> بالنسبة لحجم الكتاب: الثالث ٤١٪، والرابع ٢٠٪، الثاني ١٦٪، الأول ١٤٪، الخامس ٩٪.

وتكثر الدلالة في الكتاب الأول لأنه خاص بالطب النظري أو فلسفة الطب أو الطب الفلسفي وهي الأمور العامة. وتقل تدريجيًا في الطب المهني أو في الأمراض الخاصة بكل عضو أو العامة للجسم أو في الأدوية المفردة أو المركبة من حيث أسماء الأعلام وأسماء الأدوية أو من حيث الأفكار عن الخلق والعناية الإلهية. وأحيانًا يصبح الكتاب مهنيًا حرفيًا بلا دلالة فلسفية مثل الكتاب الثاني، أسماء الأدوية مرتبة ترتيبًا أبجديًا فهو ممل، لا فكر ولا تحليل ولا توجه.

ولا ينفصل علم الطب عن علم الصيدلة. فالتشخيص مقدمة للعلاج كما أن النظر شرط العمل. علاقة الطب بالصيدلة علاقة النظر بالعمل، والمعرفة بالسلوك، والفهم بالتغيير. فالكتابان الأول والثاني عن الأمور العامة والأدوية المفردة أقرب إلى الطب النظري. والكتب الثالث والرابع والخامس عن الأمراض الخاصة بكل عضو والأمراض العامة للجسم كله والأدوية المركبة أقرب إلى الطب العملي الحافظ للصحة والمفيد للصحة أي الطب الوقائي والطب العلاجي.

وتظهر فلسفة الطب في تقديم الأمور الكلية على الأمور الجزئية، والمجمل على التفصيلية، والقوانين على الممارسة، والأصول على الفروع، والعموم على الخصوص كما هو الحال في مباحث علم أصول الفقه، في تصور عام شامل للكون. فالأجزاء لا تؤدي إلى الكل، بل الكل هو الذي يؤدي إلى الأجزاء. فالكتاب الأول «في الأمور الكلية»، والكتاب الثالث «الأمراض الجزئية للأعضاء»، والكتاب الرابع «الأمراض الجزئية لغير الأعضاء». وفي نفس الوقت الأجزاء نوعان، الأمراض الجزئية للأعضاء، فلكل عضو مرض، والأمراض الجزئية لغير الأعضاء. فالمرض قد يكون عامًا. وهنا يتم الانتقال من الجزء إلى عدة أجزاء أو من الجزء إلى الكل. وأسبقية الكل على الجزء تصور فلسفي. وأسماء كتب الطب المشهورة في التراث الطبي الإسلامي تدل على هذا العموم والشمول مثل «الحاوي» للرازي، و«القانون» لابن سينا، و«الكليات» لابن رشد.<sup>٥٥</sup>

<sup>٥٥</sup> وسنذكرها في الكتاب الجزئي ج ١، ١٤٧-١٤٨، وكذلك تجد في الكلام الجزئي فضل شرح لأمر البراز والبول وغير ذلك ج ١، ١٤٨، فقد ذكرناهما في الكتب الجزئية ج ١، ١٧٢، ونحن نؤخر القول فيه إلى الكتب الجزئية ج ١، ١٧٢، ثم يأتيك في الكتب الجزئية تفصيل لهذه الجملة ج ١، ١٧٢، وسنذكر في الكتب الجزئية تنمة ج ١، ١٨٢، فليتأمل ما قيل في الكتب الجزئية ج ١، ١٩٩، علامات الأمزجة كلية وجزئية ج ١، ١٣.



وابن سينا على وعي منهجي بأولوية الكل على الجزء في قسمي الطب، النظري والعملي. فالنظري تشخيص ووصف. والعملي علاج وشفاء. وفي الأدوية المفردة يتكلم في كلياتها قبل جزئياتها. وفي الأمراض الواقعة عضواً عضواً يبدأ بتشريح العضو ومنفعته ثم تشريح كل عضو على حدة أيضاً، منتقلاً من الكل إلى الجزء. وفي الصحة يبدأ بالمبادئ العامة في المحافظة عليها، والقول المطلق على كليات الأمراض وأسبابها وطرق الاستدلالات عليها وطرق معالجتها بالقول الكلي. وفي الأمراض الجزئية يبدأ بالحكم الكلي في حد مرض وأسبابه ودلائله قبل الأحكام الجزئية ثم يعطي الحكم الكلي في المعالجة قبل المعالجات الجزئية. ويدرس أسباب الوجع على الإطلاق قبل أسباب وجع وجع<sup>٥٦</sup> والكلام في العظام والمفاصل والعصب والمفصل والوتر والرباط والأعراض والدلائل والنبض يبدأ بقول كلي. والكلام في أجناس القوى والعلاج وتدبير المشايخ وتدبير المسافر بأقوال كلية. وقد يبدأ القول الكلي الموضوع نفسه نظراً لأهمية نوع الخطاب على موضوع الخطاب. والقول والكلام الكلي نوع واحد. والقول الكلي هو الذي يسمح بالاستدلال، والانتقال من المبادئ العامة إلى الموضوعات الخاصة. فالاستدلال على أمراض الرأس من الاستدلال الكلي من أفعال الدماغ<sup>٥٧</sup>. والكلام في الصداع والعلامات الدالة على أصنافه وأقسامه

<sup>٥٦</sup> الفن الأول والثاني من الكتاب الأول عن الجزء النظري الكلي من الطب وما بعدهما الجزء العملي على نحو كلي ج ١، ١٤٨، كلام كلي في العظام والمفاصل ج ١، ٢٤، كلام كلي في منفعة الرجل ج ١، ٣٧، كلام كلي في العصب والعضل والوتر والرباط ج ١، ٣٩، كلام كلي في الأعراض والدلائل ج ١، ١١٢-١١٥، كلام كلي في النبض ج ١، ١٢٣-١٢٦، الفصل الثاني في ذكر الأمراض والأسباب والأعراض الكلية ج ١، ٧٣-١٤٨، في أجناس القوى بقول كلي ج ١، ٦٦، قول كلي في الأسباب ج ١، ٧٩، في دلائل البول بقول كلي ج ١، ١٣٥، قول كلي في تدبير المشايخ ج ١، ١٧٧، قول كلي في تدبير المسافر ج ١، ١٨٣، كلام كلي في العلاج ج ١، ١٨٧.

<sup>٥٧</sup> فصل في الاستدلال الكلي من أفعال الدماغ ج ٢، ٧، كلام كلي في الصداع ج ٢، ٢٤، كلام كلي في العلامات الدالة على أصناف الصداع وأقسامه ج ٢، ٢٨، في تدبير كلي للصداع ج ٢، ٣٠، كلام كلي في أوائل أحوال العين وفي الرمد ج ٢، ١٠٨، في كلام كلي في معالجات الأورام المعارضة في نواحي الحلق ج ٢، ٢٠١، في كلام كلي في التنفس ج ٢، ٢١٣، في كلام كلي في سوء التنفس ج ٢، ٢١٧، في كلام كلي في نفس الطبائع والأحوال في نفس الأسنان ج ٢، ٢١٨، في كلام كلي في أوجاع نواحي الصدر والجنب ج ٢، ٢٣٨، في المعالجات بوجه كلي ج ٢، ٢٩٨، في قول كلي في أورام الكبد وما يليها ج ٢، ٣٦٨، في كلام كلي في أمراض الطحال ج ٢، ٤١٠.

وأحوال العين والرمد ومعالجات الأورام العارضة للحلق والتنفس والأسنان وأوجاع الصدر والجنب ومعالجتها وأورام الكبد والطحال كل ذلك بقول كلي. والكلام في الحميات وأنواعها ومعالجتها وفي الجراحات والقروح والخلع والكسر والسموم كل ذلك بقول كلي<sup>٥٨</sup> الكلام المجمل في مقابل التفصيلي مثل الكلام الكلي في مقابل الجزئي. فالكلام في الجراحات وفي معالجات تفرق الاتصال وأصناف القروح والوقي والضربة والسقطة وفي منفعة الرجل كلام مجمل قبل القول التفصيلي<sup>٥٩</sup>. والكلام في الأصول سابق على الكلام في الفروع خاصة في طرق الاستدلال. والقوانين العامة للعلاج تسبق الممارسات الخاصة، كما يتقدم العموم على الخصوص<sup>٦٠</sup>.

وفي العلاج تأتي الأدوية المفردة قبل الأدوية المركبة. فإذا كان التشخيص يبدأ من الكل إلى الجزء فإن العلاج بالأدوية يبدأ بالمفرد قبل المركب أي بالجزء قبل الكل. لذلك يأتي الكتاب الثاني «في الأدوية المفردة» قبل الكتاب الخامس «في الأدوية المركبة». والمفرد سابق على المركب تصور فلسفي. ومع ذلك سرعان ما يؤدي البحث في الأدوية المفردة والمركبة إلى البحث عن قوانين الطبيعة التي تعرف من الأدوية المستعملة في الطب قبل

---

<sup>٥٨</sup> كلام كلي في الحميات ج ٣، ٢-٧٧، كلام كلي في حميات اليوم ج ٣، ٥. في معالجات حمى يوم بضرب كلي ج ٣، ١٨، كلام كلي في حميات العفونة ج ٣، ١٦-٧٧، قول كلي في علامات حميات العفونة ج ٣، ١٨، في الإشارة إلى معالجات كلية لحمى العفونة ج ٣، ٢١، كلام مجمل في المراجعات ج ٣، ١٤٦-١٥٦، كلام كلي في تفرق الاتصال ج ٣، ١٤٦، كلام كلي في علاج الجراحات ج ٣، ١٤٧، كلام كلي في القروح ج ٣، ١٦٨-١٧٠، في كلام كلي في الخلع ج ٣، ١٨٦، في علامات الخلع الكلية ج ٣، ١٨٧، في كلام كلي في الكسر ج ٣، ١٩٧، كلام كلي في السموم المشروبة ج ٣، ٢١٨، في تدبير النهش الكلي ج ٣، ٢٣٥-٢٤٨. في كلام كلي من قوانين المعالجة ج ٣، ٢٣٥، في قول كلي في لسع الأفاعي وأحكامها ج ٣، ٢٤٣، كلام كلي في علاج العض ج ٣، ٢٤٨.

<sup>٥٩</sup> كلام مجمل في الجراحات ج ٣، ١٤٦-١٥٦، في جملة الجراحات ج ٣، ١٤٦. في كلام مجمل في البط ج ١، ٢١٦، كلام مجمل في معالجات تفرق الاتصال وأصناف القروح والوقي والضربة والسقطة ج ١، ٢١٧-٢١٩، كلام مجمل في منفعة الرجل ج ١، ٣٧، فسنقله في التفصيل ج ٢، ١٧.

<sup>٦٠</sup> هذا الباب الذي قبله كالنتيجة من الأصول التي أعطيناها في الاستدلال ج ٢، ١٧، في قانون علاج القولنج ج ٢، ٤٦٠، وإذا فرغنا من هذه القوانين فلنشرع في التفصيل يسيراً ج ٣، ٨٢، وبالحديث أن نذكر ذلك بالتفصيل ج ٣، ٨٨، في الأشياء التي تحدث عن الأسباب العامة ج ١، ٧٩، كلام مجمل في منفعة الرجل ج ١، ٣٧ في أسباب الوجع على الإطلاق ج ١، ١٠٨-١٠٩.



من العناصر. والثاني يحدث عن أشياء لها مزاج إذا اختلفت كان لها مزاج ثانٍ عن طبيعة أو عن صفة.<sup>٦٢</sup> تمتزج العناصر الأربعة التي منها تتكون جميع المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية فيفعل بعضها في بعض حتى تستقر على تعادل أو تغالب فيما بينها. وإذا استقرت على شيء فهو المزاج الحقيقي. وإذا حصل المزاج في المركب هيأه لقبول القوى والكيفيات التي من شأنها أن تكون له بعد المزاج.<sup>٦٣</sup>

والأخلاق كالمزاج تتكون من العناصر الأربعة وتتولد فيها. وهي نوعان: محمود ويدخل في التغذي وغير محمود يتحول إلى الإخراج. كما أن المزاج أيضاً يكون فاضلاً وغير فاضل وهو تعبير إنساني أخلاقي عن وضع طبي طبيعي.<sup>٦٤</sup> وقد يكون المزاج في الأدوية المفردة. لذلك كان المزاج قسمين، معتدل في الناس، ومعتدل في الأدوية. المزاج هو دليل الحياة والمؤشر عليها. لذلك يتحدث ابن سينا نبض الأمزجة بما في ذلك نبض الفصول والبلدان أي إيقاع الطبيعة وموسيقى الكون.<sup>٦٥</sup> وحياة الإنسان كلها إيقاع ونبض، في النوم واليقظة، والرياضة، والاستحمام، والأوجاع، والأورام، والعوارض النفسانية زيادة ونقصاً. والزمان في الطب مثل الزمان في الطبيعة مثل تحديد وقت استعمال الحجامة ومدتها.

والمزاج الأمثل هو المزاج المعتدل في النفس والبدن والبيئة والإقليم، وهناك ثمانية أوجه للاعتدال بين النوع والشخص والعضو والإقليم.<sup>٦٦</sup> ومن ثم تكون مهمة العلاج الانتقال من التطرف إلى الاعتدال، ومن المزاج غير الفاضل إلى المزاج الفاضل، ووصف كيفية تدبير

<sup>٦٢</sup> ج ١، ٥-٦.

<sup>٦٣</sup> ج ١، ٦-١٣، ٢، ٢٢٢-٢٢٣.

<sup>٦٤</sup> في الأخلاق ج ١، ١٣-١٩، في ماهية الخلط وأقسامه ج ١، ١٣-١٧، في كيفية تولد الأخلاق ج ١، ١٧-١٩، ج ١، ١٧٧.

<sup>٦٥</sup> في نبض الأمزجة ج ١، ١٣٠-١٣٥، ج ٢، ٢١٢.

<sup>٦٦</sup> هذه الوجوه الخمسة هي: (١) بحسب النوع مقيساً إلى ما يختلف مما هو خارج عنه (الاعتدال في الإنسان). (٢) بحسب النوع مقيساً إلى ما يختلف مما هو فيه (الواسطة بين طرفي المزاج). (٣) بحسب صنف في النوع مقيساً إلى ما يختلف مما هو خارج عنه وفي نوعه (الاعتدال النوعي). (٤) بحسب صنف في النوع مقيساً إلى ما يختلف مما هو فيه (الواسطة بين مزاجي الإقليم). (٥) بحسب صنف في النوع مقيساً إلى ما هو خارج عنه وفي صنفه وفي نوعه (مزاج شخص معين). (٦) بحسب صنف في النوع مقيساً إلى ما يختلف من أحواله في نفسه (الواسطة في الشخص). (٧) بحسب العضو مقيساً إلى ما يختلف مما هو خارج عنه وفي بدنه (مزاج العضو). (٨) بحسب العضو مقيساً إلى أحوال نفسه (مزاج العضو في الاعتدال) ج ١، ٧-٨.

المزاج الفاضل واستصلاح المزاج الأزيد حرارة والأزيد برودة، ومعالجة أمراض سوء المزاج، وإصلاح مزاج العصب، والتعرف على دلائل الأمزجة وعلامات سوء المزاج الحار والبارد والرطب واليابس، ودلائل آفات المعدة غير المزاجية وعلامات أمزجة الطحال.<sup>٦٧</sup> والعلم بأسباب الصحة والمرض يتطلب العلم بالعلل الأربعة، المادية والفاعلية والصورية والتمامية أي الغائية، وهو تصور مستمد من الطبيعيات. والرجل والمرأة مثل الصورة والمادة.<sup>٦٨</sup> وترتيب الأعضاء من أعلى إلى أسفل تصور فلسفي بناءً على سلم القيمة كما وضح في نظرية الفيض.<sup>٦٩</sup> فالأهم هو الأعلى في مقابل الأدنى، والجوهر في مقابل العَرَض. فالأورام تصعد إلى أعلى، والثبور يهبط إلى أسفل، وهما حركتان عكسيتان، واحدة إلى الخارج، والثانية إلى الداخل. ويشرح ابن سينا الجسم من أعلى إلى أسفل من المفرق إلى القدم أو من الداخل إلى الخارج، العظم والعضل والعصب والشرابين والأوردة. ويتضح ذلك في الكتاب الثالث في ترتيب الأمراض من أعلى إلى أسفل، من الرأس والدماغ حتى الخصيتين.<sup>٧٠</sup> كما يظهر تصور الخادم والمخدوم، المرءوس والرئيس ليشير إلى التصور الرأسي للعالم في تحديد العلاقة بين طرفين منذ أن وضع الكندي في ثنائية الخلق أن العالم عالمان، وضاعفها الفارابي فأصبحت نظرية الفيض في التصور الهرمي للعالم.<sup>٧١</sup>

## (٦) الطب علم إنساني

ويتجاوز علم الطب العلم الطبيعي كي يصبح علمًا إنسانيًا مرتبطًا بالحياة وبمراحل العمر. الطب عامل مساعد للحياة ولكنه لا يستطيع أن يوقف مسار الحياة والتطور أو إرجاع مراحل العمر إلى الوراء مثل «رجوع الشيخ إلى صباه» في تراثنا القديم أو عقاير

<sup>٦٧</sup> ج ١، ٧٩-٨١، ١٩٠-١٩١، ج ٢، ٢٩٦-٣٠٦، ٤١٠.

<sup>٦٨</sup> ج ١، ٤-٥، ١٤٨.

<sup>٦٩</sup> والأهم يكون أهم لأمر ثلاثة: إما لأجل القوة وإما لأجل الشرف وإما لأجل الجوهر، ج ١، ١٧٣.

<sup>٧٠</sup> ويكون الترتيب من أعلى إلى أسفل على النحو الآتي: الرأس والدماغ، العصب، العين، الأذن، الأنف، الفم واللسان، الأسنان، اللثة والشفتان، الحلق، الرئة والصدر، القلب، الثدي، المريء والمعدة، الكبد، المرارة والطحال، الأمعاء والمقعدة، الكلية، المثانة والبول، أعضاء التناسل من الذكر دون النسوان، أوضاع التناسل، أطراف الأعضاء (الفخذان، الساقان، القدمان).

<sup>٧١</sup> في القوى الطبيعية المخدومة ج ١، ٦٧-٦٨، وأما القوى الطبيعية فمنها خادمة ومنها مخدومة ج ١، ٦٧، في القوة الطبيعية الخادمة ج ١، ٦٨-٦٩.

العجز المتصابي وأدوية الشباب الدائم وإطالة العمر، والقضاء على ضعف الشيخوخة وأسطورة إكسير الحياة.

لذلك أسس ابن سينا الطب الارتقائي الذي يتتبع مراحل العمر، طب الأطفال، وطب المراهقة، وطب الشيخوخة. فظهور الأسنان مرتبط بمراحل العمر الأربعة: الأولى سن النمو وهو سن الحداثة من السنة الأولى حتى الثلاثين، والثانية سن الوقوف وهو سن الشباب من الثلاثين حتى الأربعين، والثالثة سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن المكتهلين من الأربعين حتى الستين، والرابعة سن الانحطاط مع ظهور الضعف في القوة، وهو سن الشيوخ. من الستين إلى نهاية العمر. وينقسم سن الحداثة إلى أربعة مراحل: الأول سن الطفولة حيث يكون المولود غير مستعد الأعضاء للنهوض، والثانية سن الصبا بعد أن ينهض الطفل وقبل الشدة ونبات الأسنان قبل المراهقة، والثالثة سن الغلامية والرهاباق، والرابعة سن الفتوة. وتظهر مراحل العمر في علامات مثل ألوان البول واختلافه بين بول الصبيان وبول المشايخ.<sup>٧٢</sup> ويرتبط الطب الارتقائي بالتربية الرياضية للبالغين بعد تدبير الأطفال إذا ما انتقلوا إلى سن الصبا. فيتحدث ابن سينا عن الرياضة وأنواعها ووقتها والانقطاع عنها والتدليك والاستحمام والاعتسال بالماء البارد. وللغذية دور في تقوية الأعضاء الضعيفة وتنمية الأعضاء الصغيرة، وللمشايخ تدبير خاص في التغذية والشراب وتفتيح الشرايين والتدليك والرياضة.<sup>٧٣</sup>

ولما كان علم الحيوان أحد أقسام العلم الطبيعى كان الطب البيطري أحد فروع الطب الطبيعى مثل الطب البشرى. فالطبيعة الحية واحدة، والقوى الحياتية واحدة مع اختلاف نوعي مثل اختلاف أبوال الحيوانات عن أبوال الناس.<sup>٧٤</sup>

<sup>٧٢</sup> ج ١، ١٤٦ في تدبير المولود كما يولد إلى أن ينهض ج ١، ١٥٠، في تدبير الأوضاع والنقل ج ١، ١٥١، في الأعراض التي تعرض للصبيان وعلاجاتها ج ١، ١٥٤.

<sup>٧٣</sup> في تدبير الأطفال إذا انتقلوا إلى سن الصبا ج ١، ١٥٧-١٥٨، في التدبير المشترك للبالغين ج ١، ١٥٨-١٧٧، في التربية ج ١، ١٥٠-١٥٨، في تدبير المأكولات ج ١، ١٦٣، في تدبير الماء والشراب ج ١، ١٦٨، في تقوية الأعضاء الضعيفة وتسمينها وتعظيم حجمها ج ١، ١٧٢، في تدبير المشايخ ج ١، ١٧٧-١٧٩.

<sup>٧٤</sup> في أبوال الحيوانات للامتحان وبيان مخالفتها لأبوال الناس ج ١، ١٤٦، في القوى الحيوانية ج ١، ٧٠، أنه لا عار على الطبيب إذا تكلم في تعظيم الذكر وفي تضيق القبل وتلذذ الأنثى وذلك لأنهما من الأسباب التي يتوصل بها إلى نسله. لصغر القضيب لا تلنذ المرأة فلا تنزل وتتفر عن زوجها وتطلب غيره. وإذا

وهناك فرق في الدرجة بين طب الرجال وطب النساء نظرًا للفرق بين الجسدين في بيئة ثقافية وشرعية تقوم على هذا التمايز. ولا حياء في الدين. وليس عارًا على الطبيب معرفة ذلك وعلاجه. فأبوال النساء مختلفة عن أبوال الرجال. وبول النساء أغلظ وأشد بياضًا وأقل رونقًا من بول الرجال. وبول الرجال يكدره التحريك على عكس بول النساء. ونبض الذكور غير نبض الإناث، ونبض غير الحبالى غير نبض الحبالى. ويُعذر الطبيب فيما يعلم من التلذيد وتضييق القبل وتسخينه وتفصيل ملذذات الرجال والنساء، والبحث فيما يعظم به الذكر وما يضيق به الفرج والمسخرات للقبل.<sup>٧٥</sup>

ويشمل الطب الطبيعي النفسي، يرتبط طب الأبدان بطب النفوس كما هو الحال عند الرازي في «الطب الروحاني» لطب النفوس بعد أن كتب «الحاوي» لطب الأبدان. والبدن والنفس كلاهما من الحكمة الطبيعية. بل لقد تأسس علم جديد يجمع بين طب النفوس وطب الأبدان وهو «علم الفراسة» الذي ألف فيه الرازي وابن سينا، معرفة أحوال النفس من خلال ظواهرها الجسمية على ما هو معروف في «علم السيكوفيزيقا» في الغرب الحديث منذ القرن الماضي القائم على التوازي بين الظاهرة النفسية والظاهرة الجسمية.

وكان أحد أسباب نشأة علم النفس الخالص القائم على الاستبطان.<sup>٧٦</sup> يجمع ابن سينا إذن بين الطب البدني والطب النفسي. فالطب لديه علم كلي، نفسي بدني، عقلي جسمي، ديني بيئي، إلهي جغرافي مما يحمي الطب من الوقوع في المنحى التجريبي الخالص ثم تظهر أزمة العلوم التجريبية كما هو الحال في العالم الغربي الحديث. هو العلم الشامل الذي من خلاله تصبح الحكمة الطبيعية علمًا دقيقًا.

يدرس علم الطب الصلة بين النفسي والجسمي. أما وحدة قوى النفس فمهمة الفيلسوف وليس الطبيب. وقوى النفس نظرية وعملية مدركة ومحركة<sup>٧٧</sup> ففي الأمراض

لم تكن ضيقة لم يوافقها زوجها ويحتاج كلٌّ إلى بدل. والإنزال المعجل لا تقضي المرأة وطرها فتلجأ إلى المساحقة. ج٢، ٤٤٩-٥٥٠.

<sup>٧٥</sup> ج١، ١٢٩، ١٣٣، ١٤٦.

<sup>٧٦</sup> خاصة عند برجسون وهوسرل.

<sup>٧٧</sup> في موجبات الحركات النفسانية ج١، ٩٤-٩٥، في القوى النفسانية المدركة ج١، ٧١، في القوى النفسانية المحركة ج١، ٧٢، في الأفعال ج١، ٧٢.

لعضو عضو يتحدث ابن سينا عن الأمراض النفسية في أمراض الرأس والدماغ وأكثر مضرتها في أفعال الحس والسياسة. فأحوال الدماغ هي من الأفعال الحسية والأفعال السياسية أي التذكر والتفكير والتصور وقوة الوهم والحدس والأفعال الحركية. يشمل علم الطب هنا الطب الذهني النفسي أو علم النفس الإدراكي. وتعني السياسة هنا التدبير وهي وظيفة الدماغ طبقاً لتصوير المرءوس والرئيس. وقوة الوهم والحدس دالة على قوة مزاج الدماغ. ويفسر ابن سينا النوم واليقظة تفسيراً فزيولوجياً. فاليقظة حال الحيوان عند انتصاب روحه النفساني إلى آلات الحس والحركة.<sup>٧٨</sup> وفي الأمراض الدماغية وآفاتها في أفعال الحركة الإرادية يتحدث عن الدواء واللولى والكابوس والصرع وأسبابه وأدويته والسكتة القلبية. وفي أمراض العصب يتحدث عن إصلاح مزاج العصب والفالج والاسترخاء والتشنج والكزاز والتمرد والحذر والاختلاج. الأول هو الزهان والثاني هو العصاب. وعندما يعرض لأحوال الفم واللسان يتعرض لاسترخاء اللسان وثقله والخلل الداخل في الكلام وتشنج اللسان.<sup>٧٩</sup> وبعد الحديث عن السبات والنوم وعلاج السبات والنوم الثقيل الكائن في الحيات وعن اليقظة والسهر يتعرض لآفات الذهن واختلاط الذهن والذهيان، والرعونة والحمق، وفساد الذكر والتخيل، والمانيا وداء الكلب، والمالنجوليا والقطرب والعشق. والقطرب نوع من المالنجوليا يقع في شهر شباط يجعل الإنسان يفر من الأحياء ويعيش في المقابر. ومرض العشق نوع من الوسواس شبيه بالمالنجوليا يستحسن بعض الصور والشمائل وعلامته غور العين ويبسها ثم الضحك. ومن أمراض العشق ما يصيب العجائز الذين يجتهدون في العشق وشراء الجواري والإكثار من مجامعتهم والاستجداء منهن والطرب معهن. فلم ينتهِ العصر الجميل.<sup>٨٠</sup>

وهناك أيضاً طب الرحلات والأسفار، وما يطرأ على البدن من ظواهر بناءً على تغيير البيئات. وهو ما يحدث حالياً من تغير في وظائف الكبد بانتقال الأفارقة من

<sup>٧٨</sup> ج ٢، ٥٤-١٠٨، ج ٢، ٦، فصل في الاستدلالات المأخوذة من الأفعال النفسانية الحسية والسياسية والحركية والأحلام من جملة السياسة ج ٢، ٧-٨، ج ٢، ٥٨.

<sup>٧٩</sup> ج ١، ٧٢-٨٩، ج ١، ٨٩-١٠٨، ج ٢، ١٧٦-١٨٠.

<sup>٨٠</sup> ج ٢، ٥٤-٧٣، ج ٢، ٧١.



البلاد الحارة إلى البلاد الباردة مثل أوروبا. ويتضمن تحليل أمراض والحضر وأمراض الرحلات ودوار البحر وضربة الشمس.<sup>٨١</sup>

وأسلوب كتاب «القانون» أسلوب إنساني على عكس ما هو شائع من طابع تجريدي في علوم الحكمة عامة والعلوم الرياضية والطبيعية خاصة. كما يستعمل ابن سينا الأسلوب الشخصي بضمير المتكلم المفرد أو الجمع مما يدل على أن العلم رؤية، والخطاب العلمي خطاب إنساني شخصي بعيداً عن الموضوعية الصارمة والتجريد الرياضي والمعادلات الصورية. ويخاطب ابن سينا القارئ ويشركه معه في التحليل والاستنتاج في التشخيص وفي العلاج، في الفهم وفي الممارسة. لذلك تبدأ كثير من الفقرات أو تنتهي أو تتوسط بفعل «أعلم» وصياغاته المتعددة مثل «أعلم جميع ذلك»، «أعلم هذه الجملة»، «فاعلم جميع ما قلناه» أو في صياغات أخرى مثل «لتعلم ذلك»، «كما تعلم»، «حسب أنت ما تعلم ذلك»، «وأنت تعلم جميع ذلك». وأحياناً يستبدل بفعل أعلم فعل أعرف وصياغاته المتعددة مثل «وأنت تعرف ذلك».<sup>٨٢</sup> كما يستعمل ابن سينا عديداً من التشبيهات الطبية تجعل أسلوبه في التعبير أدبياً مفهوماً مقروءاً. فالطب علم إنساني في أدوات التعبير وليس فقط علماً طبيعياً مجرداً في معادلات رياضية أو طبيعية أو تفاعلات كيميائية رمزية. يستعمل أسلوب التشبيه للتقريب إلى الإفهام فالعين في الرأس مثل الطليعة في العسكر. ويستعمل نفس الأسلوب لشرح البخران، فالمرض للبدن كالعدو الخارجي للمدينة، والطبيعة كالسلطان الحافظ لها. وقد تجري بينهما منجزات خفيفة

<sup>٨١</sup> الجملة في تدبير المسافرين ج ١، ١٨٢-١٨٧، قولني كلي في تدبير المسافر ج ١، ١٨٣-١٨٤، توقي الحر وخصوصاً في السفر وتدبير من يسافر فيه ج ١، ١٨٤-١٨٥، في حفظ الأطراف من ضرر البرد ج ١، ١٨٥-١٨٦، في حفظ اللون في السفر ج ١، ١٨٦، في توقي المسافر ومضرة المياه المختلفة ج ١، ١٨٦، في تدبير راكب البحر ج ١، ١٨٧.

<sup>٨٢</sup> أعلم أن ج ١، ٦٦، ٧٨، ٧٩، ١٠٢، ١٤٦، ١٦٣، ١٦٧، ١٧١، ١٩٤، ١٩٩، ٢١٧، ٢١٢، ٢٤٢، ج ٢، ١٠، ٣١، ٦٠، ٦٦، ١٠٨، ١١١، ١٢٩، ١٤١، ١٤٣، ١٤٨، ١٨٦، ٢٠١، ٢٥٣، ٤٢٧، ٥٠٩، ج ٣، ١٠٩، ١٢٥، ٢٠٤، ٢٨٢، ٣٠٩. فاعلم ذلك ج ١، ٤١، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٦١، ٦٢، ٧٦، ١٠٧، ١٣٢، ١٣٥، ١٦١، ٢١٦، ٢٢٦. فاعلم هذه الجملة، ج ١، ١١٩. فاعلم ذلك بجملته، ج ٢، ١٣٠، ٢٦٠، فاعلم جميع ذلك ج ١، ١١٢. ج ٢، ٨٩، ٣٥٦، ٤٥٤، ٥٩٩. واعلم ج ١، ٥٠. حسب أنت ما تعلم ذلك، ج ١، ١٤٥، ج ٢، ٢٠٠، ٢٣٣، ٣٧١، ج ٣، ٣٠. ليعلم ذلك ج ٢، ٤٧. فاعلم جميع ما قلناه ج ٣، ٢٠، ٤٤، فاحكم بقدره ج ٣، ١٠٣. فاعمل حسب ما تعلم ج ٢، ٦٣.

لا يعتقد بها. وقد يشتد القتال فتعرض علامات وأحوال وأسباب، إما أن يغلب السلطان الحامي أو العدو الخارجي حتى يقع القتال مرة أخرى. والسلطان إما أن يطرد العدو كلياً أو نسبياً فالطب سياسة. والبدن دولة.<sup>٨٣</sup>

## (٧) العقل والتجربة

ويعتمد ابن سينا في كتاب «القانون» بالإضافة إلى التراث الطبي، الوافد والموروث على العقل والتجربة أي على المنطق والطبيعة من أجل التصديق، والتحقق من صحة القوانين الطبية بالتجربة والوصول إلى قوانين أخرى بعد التحقق من صدقها أيضاً بالعقل والتجربة.

تتعدد الآراء الطبية في التراث الطبي الموروث. ويقارن ابن سينا بينها، محللاً وناقداً، قابلاً ورافضاً. فالطب باعتباره علماً إنسانياً لا يمنع من التعدد واختلاف الآراء لأنه في النهاية فلسفة طبيعية وممارسة عملية للطب النظري. تتعدد الآراء في التشخيص والفهم والتفسير، وتتوحد في العلاج أي التعدد في الأطر النظرية وفي رؤى العالم وتتوحد في المنفعة العملية وتحقيق المنفعة العامة كما هو الحال عند الأصوليين في تعدد الاجتهادات النظرية وتتوحد المصالح العامة.

وبالرغم من الطابع التجميعي المهني المجرد لمعظم مواد «القانون» إلا أنه يكشف أحياناً عن بعض الجدل والحوار بل الاعتراض الداخلي من خلال الأسلوب مثل «وليس لقائل أن يقول».<sup>٨٤</sup> بصرف النظر عن القائل معروفاً كان أو مجهولاً، فرداً أو جماعة. فلا يهم نسبة الأقوال إلى أصحابها. يكفي «قال بعضهم».<sup>٨٥</sup> إذ يعترض ابن سينا على القول بأن أحوال البدن ثلاثة: الصحة والمرض وحالة ثالثة لا صحة ولا مرض. وقد ذكرت الحالتين الأوليين لأن أحوال البدن ليست ثلاثة ولا اثنتين بل حالة واحدة، حركة مستمرة من الصحة والمرض أو ملكة تصدر عنها أفعال. وهذا خطأ في الحدود. ويستعمل ابن سينا أسلوب العالم المفتوح، أسلوب الاحتمال والظن وليس أسلوب القطع

<sup>٨٣</sup> ج ٢، ٢، ٤٦، ٣، ٧٧-٧٨.

<sup>٨٤</sup> ج ١، ٣.

<sup>٨٥</sup> ولا يلتفت إلى ما يقوله الآخرون ج ١، ١٤٣. وقد حكى بعضهم أن ج ١، ١٤٣. قال بعضهم ج ١، ٢٤٨. فيما زعم قوم ج ١، ٤٥٨. ولا يلتفت إلى من يقول ج ٢، ٥٣٦.

والجزم. يضع احتمالات متعددة ثم يختار الرأي الأصوب وينتقد بعض أقوال المتخلفين من أن خير حمّام ما قدم بناؤه واتسع هواؤه، وعذب ماؤه. وزاد آخرون قدر الأتون توقد بقدر مزاج من أراد وروده.<sup>٨٦</sup> ولا يلتفت إلى القول بأن الماء لا يربط الأعضاء الأصلية. ويصحح ابن سينا أخطاء السابقين مستشهداً بتراث طبي آخر هو غالباً تراث جالينوس تأييداً لرأيه الصحيح من التاريخ بالإضافة إلى حكم العقل السليم وتصديق التجربة. ينقد التراث الطبي السابق الوافد أو الموروث، ولا ينقل دون تمحيص ومراجعة بناءً على العقل والتجربة حتى يصدر القول الصحيح وهو القول الفصل.<sup>٨٧</sup> يجمع ابن سينا التراث الطبي القديم، الوافد والموروث، ثم يحاول أن يفهم استدلاله كمنطق ثم التصديق على ذلك بالتجربة كطبيعي. لذلك جمع طب ابن سينا بين الفهم والتفسير، الفهم المنطقي والتفسير الطبيعى. لا يضحى بالفهم من أجل التفسير وإلا وقع في الطب التجريبي، ولا يضحى بالتفسير من أجل الفهم وإلا وقع في الطب العقلي الخالص، وربما وُجد هذان التياران عند جالينوس وبقرط. فجالينوس أقرب إلى الطب العقلي، وبقرط أقرب إلى الطب التجريبي. لذلك فضل المسلمون جالينوس على بقرط لأن الطب العقلي أقرب إلى الحكمة الشاملة التي تضم النفس والمنطق والأخلاق. وهو في نفس الوقت طب وصفي يقوم على وصف البدن. ويعني الوصف إعطاء الأولوية المطلقة للموضوع على التراث، والقدرة على التخلي عن الأحكام المسبقة والنظريات التي لا تستقرى من الواقع.

هناك صلة إذن بين الطب باعتباره علماً طبيعياً والمنطق باعتباره استدلالاً عقلياً. ومن ثم ارتبطت الحكمة المنطقية بالحكمة الطبيعية وربما فيما بعد بالحكمة الإلهية. فالطب عند ابن سينا طب عقلي منطقي، يعتمد على قواعد الاستدلال. إذ ترجع بعض أخطاء الأطباء والممارسين إلى أخطاء في الاستدلال. فإذا أراد الطبيب أن يحدد معنى الصحة فإنه يحتاج إلى المنطق لأن الحدود لها شروطها وليس كما يشتهي الأطباء. بل إن علم الطب نفسه في حاجة إلى حد. والصحة والمرض أيضاً يحتاجان إلى حدود. والمنطق

<sup>٨٦</sup> ج ١، ١٠٢، ج ٣، ٥٦، فإننا نشير إلى ما يجب أن يقال في الكتب الطبية الساذجة ج ٢، ٢٦٦.

<sup>٨٧</sup> فإن هذا الكلام خطأ وذلك لأن اللين اللزج يتجدد والعظام أيضاً ترمد وقد أقر به جالينوس ولا تلتفت إلى ما يقال من أنه دسيس السفسطائيين ج ٢، ٣٩٢، فذلك خطأ قال به قوم وأكثر ما يعرض ذلك بعد الثاني والثالث (الحمى والولادة) ج ٣، ١٠٧.

هو الذي يعطي شروط الحدود.<sup>٨٨</sup> كما يعتمد الطب على منهج القسمة. والقسمة تعتمد على قدرة العقل على إيجاد بنية مشتركة بينه وبين الموضوع. فالاعتدال مثلاً له ثمانية أوجه تقوم على القسمة بين الشخص والنوع والإقليم. وتقسيم أجزاء البدن، وأجزاء كل جزء يقوم على القسمة. ويبدو طريق القسمة في أول كل كتاب. ففي أول الكتاب الثاني عن الأدوية المفردة يقسم إلى جملتين: الأولى في القوانين الطبيعية التي تُعرف من الأدوية المستعملة في الطب، والثانية الأدوية الجزئية. وتنقسم الأولى إلى ستة مقالات، والثانية إلى عدة ألواح وقاعدة.<sup>٨٩</sup> كما يظهر القياس بالمعنى العام، قياس الشيء على مثله وإن لم يفصل في ضروب وأشكال.<sup>٩٠</sup> فيضرب ابن سينا المثل بشيء ثم يقيس عليه لأن الحالة الخاصة تخضع لقانون عام. وقياس النبض على نبض الفصول. ويعني القياس هنا مجرد المقارنة أي قياس الشبه أو الدلالة وليس قياس العلة لأن العلة موضوع التجريب وليس القياس. ربما القياس هنا أقرب إلى قياس الأولى عند الأصوليين، الحكم على الأكبر بنفس الحكم على الأصغر لأن الأكثر أولى بالحكم من الأقل. وهو قياس على الجسم الإنساني وليس قياساً صورياً. هو قياس حسي مرئي وليس قياساً صورياً مجرداً. قياس عملي وليس قياساً نظرياً.<sup>٩١</sup> لذلك يمكن التعرف على أمزجة الأدوية بالقياس.<sup>٩٢</sup> ويظهر لفظ الاستدلال والاستدلالات في الكتاب الثالث عن أمراض عضو عضو. والاستدلال مع الدليل والأدلة. والدليل في الطب هي العلامة قبل أن تتحول إلى منطق

<sup>٨٨</sup> وأما معرفة الحق في ذلك فما يليق بأصول صناعة أخرى تفي أصول صناعة المنطق، فليطلب من هناك ج ١، ٤.

<sup>٨٩</sup> ج ١، ٢٢٢.

<sup>٩٠</sup> وقس على ذلك نظائر ما قلناه ج ١، ١٦٨، وعلى هذا القياس ج ١، ٢٠١، فتكون أحكام النبض فيها على قياس ما عرفت من نبض الفصول ج ١، ١٣١.

<sup>٩١</sup> وقد بين في الكتاب الأول معنى القول إن هذا الدواء حار وهذا بارد وهذا رطب وهذا يابس بالقياس إلى أبداننا ج ٢، ٢٢٢.

<sup>٩٢</sup> ويمكن التعرف على أمزجة الأدوية المفردة بالقياس، وهو المقالة الثالثة من الجملة الأولى عن القوانين الطبيعية التي تعرف من أمر الأدوية المستعملة في الطب من الكتاب الثاني عن الأدوية المفردة. المقالة الثالثة في تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالقياس ج ٢، ٢٢٢، في تعرف قوى الأمزجة الأدوية بالقياس ج ١، ٢٢٦-٢٣١، وربما كان كثيراً بالقياس إلى ... وربما كان قليلاً بالقياس إلى ... ج ٢، ١٤٥، لا يوجد له بالقياس إلى الرنة ج ٢، ٣٥٥، وصارت واسعة جداً بالقياس إلى خلقها ج ٢، ٣٨٦، وعلى قياس ما قيل ج ٢، ٤٠٢.

للاستدلال. والعلامة غير العرض. العلامة ثابتة والعرض زائل. والاستدلال بالعلامات على الأمراض من أجل المعالجات. والاستدلال بالعلامات استدلال تجريبي كما هو الحال في علم الأصول بالاستدلال بالقرائن.<sup>٩٣</sup> ولا يمنع الاستدلال من الاشتباه، ومن ثم يحتاج إلى تأويل مثل الاستدلال على أيام البهران من أجل إحكامها.<sup>٩٤</sup> وقد يجتمع القياس والتجربة، الاستدلال والملاحظة طالما أن الاستدلال عيني.<sup>٩٥</sup> وتبرز أحياناً مفاهيم منطق الأصول مثل الموافقة والمخالفة والإجماع.<sup>٩٦</sup>

أما التجربة فهي الممارسة الطبية والتجارب العلمية التي قام بها ابن سينا بالإضافة إلى التراث الطبي الوافد والموروث والاستدلال المنطقي. ولا يذكر ابن سينا اسم دواء جديد إلا ويضيف إليه أنه مجرب له وأثبت نفعه إما مباشرة أو عن طريق استعماله عند المرضى. والتجارب إما موروثة من القدماء انتحلها المحدثون وإما تجارب ابن سينا التي أقام بها إضافة إلى تجارب القدماء. والتجربة هي الامتحان.<sup>٩٧</sup> ويعتمد ابن سينا

<sup>٩٣</sup> في الدلائل التي يجب أن يتعرف منها أحوال الدماغ ج ٢، ٦، في كيفية الاستدلال من هذه الدلائل على أحوال الدماغ ج ٢، ٧، في الاستدلال الكلي من أفعال الدماغ ج ٢، ٧، في الاستدلالات المأخوذة من الأفعال النفسانية ج ٢، ٧، في الاستدلال من الفعل الحركية ج ٢، ٩، في الدلائل المأخوذة من الأفعال الطبيعية ج ٢، ١٠، في الدلائل المأخوذة من الموافقة والمخالفة ج ٢، ١١، في الاستدلال الكائن من جهة مقدار الرأس ج ٢، ١٢، في الاستدلال من شكل الرأس ج ٢، ١٣، في الاستدلال مما يحسه الدماغ ج ٢، ١٣، في الاستدلالات المأخوذة من أحوال أعضاء هي كالفرع ج ٢، ١٣، في الاستدلالات من المشاركات لأعضاء يشاركها الدماغ ويقرب منها ج ٢، ١٥، في الاستدلال على العضو الذي يتألم الدماغ بمشاركته ج ٢، ١٥، في دلائل مزاج الدماغ المعتدل ج ٢، ١٥، في دلائل الأمزجة الواقعة الجبلية ج ٢، ١٦، في الاستدلال على أصناف السموم ج ٣، ٢١٩.

<sup>٩٤</sup> في البهران ومذاهب الاستدلال عليه وعلى الخير والشر ج ٣، ٧٧-١٠٩.

<sup>٩٥</sup> فقد احتج بقياس وتجربة. أما القياس ... وأما التجربة ... وقابلهم جالينوس بقياس وتجربة. أما القياس فخطابي وصورته أنه ... وأما التجربة فالمشاهدة فقد حكى أن ... ج ٣، ١٦٤.

<sup>٩٦</sup> القوى النفسانية المحركة وتصبح في كل عضلة طبيعية أخرى تابعة لحكم الوهم الموجب للإجماع ج ١، ٧٢.

<sup>٩٧</sup> صنعة معجون مجرب لنا ج ٣، ٣٤٠. ومما جرب حينئذ ج ٢، ١٩٤. وقد جربناه نحن ج ٢، ٤٣٠. ترتيب مجرب لنا ج ٢، ٥٤٤. صفة معجون مجرب نافع ج ٢، ٥٢٤. قرص جيد ومجرب ج ٣، ٣٧. أخرى مجربة ج ٣، ٤٨. أقراص جيدة مجربة ج ٣، ٤٨. الأدوية الجديدة المجربة ج ٣، ٥٠. دواء جيد مجرب للقدماء انتحلها بعض المحدثين ج ٣، ١١٩. وقد جرب فوجد جيداً ج ٣، ٢٧٦. ينفع جداً من الحميات

في التشخيص على التجربة أيضاً وليس فقط في العلاج، في تحليل الدم والبراز والبول ومعرفة سرعة ترسيب الدم.<sup>٩٨</sup> وقد تحولت التجربة إلى مذهب له أنصار.<sup>٩٩</sup> وتجري التجربة على الأدوية من أجل معرفة أمزجتها. وطرق تحضيرها بالتجربة تسمى النسخة والجدول أي النسب<sup>١٠٠</sup> ففي الكتاب الثاني عن الأدوية المفردة، في الجملة الأولى عن القوانين الطبيعية التي تعرف من الأدوية المستعملة في الطب وهي على ست مقالات، الأولى في تعرف أمزجة الأدوية المفردة، والثانية التعرف عنها بالتجربة. وإذا كانت الأدوية تعرف بالقياس أي بالمثل فإنها أيضاً تُعرف بالتجربة ولكن طريق التجربة مقدم على طريق القياس.<sup>١٠١</sup> والتجربة تهدي إلى معرفة قوة الدواء بالثقة بعد مراعاة شرائط سبعة.<sup>١٠٢</sup> وهذه القوانين مأخوذة من سرعة استمالتها إلى النار والتسخين ومن بطء استمالتها ومن سرعة جمودها وبطئها، ومن الروائح، ومن الطعوم، ومن الألوان، ومن أفعال وقوى معلومة لاكتساب دلائل واضحة على قوى مجهولة ومعرفة ذلك من الطبيعيات.<sup>١٠٣</sup> وقد تعرض للأدوية أحكام بسبب الأحوال بالصناعة مثل الطبخ

---

العنيفة بزره وماؤه فيما جرب ج ١، ٣٤١. فيما زعم قوم من المجربين ج ١، ٣٤٣. وقد اتفق في زماننا أيام حياة الملك شمس الدولة قدس الله روحه أن سلخ فهد من فهودته على طائفة من لحية فهادنا ثم يجنبه فخصبها سواء ج ٣، ٢٧٤. وأنت تعلم ذلك بالامتحان ج ١، ١٤٢.  
<sup>٩٨</sup> ربما انتفع الطبيب عند وقوفه على أبوال الحيوانات فيما يجرب به ج ١، ١٤٦.  
<sup>٩٩</sup> وقال أصحاب التجربة لا يجمع بين ماني التبر والنهر ج ١، ١٦٩.  
<sup>١٠٠</sup> ج ٢، ٣١٠، ٢٥٥، ٣١٤، ٤٣٥، ٥٤٥، ج ٣، ٣٠، ٢٦٦، ٣١٢، ٣١٥، ٣٧٤، ٣٩٠.  
<sup>١٠١</sup> المقالة الثانية في تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالتجربة، ج ١، ٢٢٢-٢٢٦، الأدوية تتعرف قواها عن طريقين أحدهما القياس والآخر التجربة، ولنقدم الكلام التجربة.  
<sup>١٠٢</sup> هذه الشرائط السبعة هي:

- (أ) أن يكون الدواء خالياً من كيفية مكتسبة حرارة أو برودة.
- (ب) أن يكون المجرب عليه علة مفردة، وإن كان علة مركبة يقتضي علاجين.
- (ج) أن يكون الدواء قد جُرَّب على المضادة.
- (د) أن تكون القوة في الدواء مساوية للقوة في العلة.
- (هـ) مراعاة الزمان الذي يظهر فيه أثره.
- (و) مراعاة استعماله على الدوام أو على الأكثر وإلا كان فعله بالعرض.
- (ز) أن تكون التجربة على بدن الإنسان. ج ٢، ٢٢٤-٢٢٦.

<sup>١٠٣</sup> ج ٢، ٢٢٦.

والسحق والإحراق بالنار والغسل والإجماد في البرد والوضع بجوار أدوية أخرى. فللأدوية خصائص داخلية وأخرى خارجية.<sup>١٠٤</sup> ويتم التعامل مع الأدوية مع وضع ألواح مصبوغة بأصباغها ووضع قانون ودستور لتسهيل الصناعة على طالبها لالتقاط منافعها لكل عضو ظاهراً وباطناً وهي ستة عشر لوحاً تتلخص في التعرف على ماهياتها وأنواعها وآثارها ومنافعها دون أسمائها.<sup>١٠٥</sup> وأحياناً تكون أسماء الأدوية إبداعية صرفة مشتقة من وظائفها مثل الملطف والمحلل والجالي والمخشن ... إلخ دون الاعتماد على اليونانية أو الفارسية أو الهندية. ويذكر تاريخ الدواء واستعماله كحجة عملية على منفعة وأثره.<sup>١٠٦</sup> والهدف من التجريب هو البحث عن العلل. إلا أن التعليل موضوع في أصول الطبيعيات خارج عمل الطبيب. ومع ذلك يتحدث ابن سينا عن الأسباب والمسببات وكأننا في علم أصول الفقه في مباحث العلة. السبب هو العلة والمسبب هو الذي جعل السبب سبباً وهو خارج نطاق في علم أصول الفقه وأدخل في علوم الحكمة. وهناك الأسباب الخاصة، والأسباب العامة وهي المسببات أو العلل الأولى.<sup>١٠٧</sup> ويهدف العلاج إلى دفع

<sup>١٠٤</sup> ج ١، ٢٣٦-٢٣٨، في بيان الأدوية المفردة على ترتيب جيد، ج ١، ٢٤٣.

<sup>١٠٥</sup> هذه الألواح الستة عشر هي: (١) أسماء الأدوية المفردة وتعريف ماهياتها. (٢) اختيار الجيد منها. (٣) كيميائياتها وطبائعها. (٤) خواص أحوالها وأفعالها الكلية مثل التحليل والإنضاج والتفريط والتخدير. (٥) أفعالها التي تتعلق بالزينة. (٦) أفعالها في الأورام والثبور. (٧) القروح والجراحات والكسور. (٨) أمراض المفاصل والأعصاب. (٩) أمراض أعضاء الرأس. (١٠) أمراض أعضاء العين. (١١) أمراض أعضاء النفس والصدر. (١٢) أمراض أعضاء الغذاء. (١٣) أمراض أعضاء النفس. (١٤)

الحميات. (١٥) نسبة الأدوية إلى السموم. (١٦) أبدال الأدوية، ج ١، ٢٤٢-٢٤٣.

<sup>١٠٦</sup> مثل: الملطف، المحلل، الجالي، المخشن، المرضي، المنضج، الهاضم، الكاسر، الرياح، المقطع، الجاذب، اللاذع، المر، المحكك، المقرح، المحرق، الأكال، المفتت، المعفن، الكاوي، القاشر، المبرد، المقوي، الرادع، المغلط، المفجع، المخدر، المرطب، المنفخ، الغسال، الموسخ للقروح، المزلق، المحلس، المجفف، القابض، العاصر، المسدد، المغري، الموحل. المنبت للحم، الخاتم، القاتل السم، الترياق، البادزهر، في أفعال قوى الأدوية المفردة، ج ١، ٢٣١-٢٣٦، والآن فإننا نأخذ في الجملة الثانية ونريد أن نتكلم في طبائع الأدوية المفردة المعروفة عندنا والتي هي قريبة من أن يمكننا معرفتها إذا تتبع آثارها تفقد للعلامات الصحيحة بها وتهمل ذكر أدوية لسنا نقف منها إلا على الأسامي فقط وترتب الألواح المذكورة بأصباغها، ج ١، ٢٣٩، استعمال الدواء من ملك لينوي، ج ١، ٤٠٨.

<sup>١٠٧</sup> وفي تحليله كلام طويل يتولاه المتكلم في أصول الطبيعيات غير الطبيب، ج ٢، ٢٢٦، وهذه الأصول يبرهن عليها كما ينبغي في العلم الطبيعى، ج ٢، ٢٢٦، ومعرفة هذا في العلم الطبيعى، ج ٢، ٢٢٦.

الضرر عن البدن وجلب المنفعة له حتى ولو كان للدواء آثار جانبية. فقد جبل البدن على ذلك.<sup>١٠٨</sup> وتقوم الطبيعة كلها على جلب المنفعة ودرء الضرر كما هو الحال في الشرع.<sup>١٠٩</sup> فالشرع طبيعي، والطبيعة شرعية. فالجماع نافع. وكل الحلال نافع، والحرام ضار. والطبيعة تتحرك تلقائيًا نحو النافع وتبعد عن الضار. وإتيان الغلمان ضار وقبيح في الشرع وفي الطبيعة.<sup>١١٠</sup>

## (٨) الوحي والطبيعة

وكما أن هناك صلة بين الطب والمنطق في القياس والتجربة هناك صلة بين الطب والإلهيات بظهور مفاهيم الروح والمحرك الأول والرؤيا الصادقة والخلق والعناية في كتاب «القانون في الطب» لابن سينا. يستعمل ابن سينا بعض المفاهيم الميتافيزيقية الدينية

<sup>١٠٨</sup> في الأشياء التي تحدث عن سبب من الأسباب العامة ج ١، ٧٩-١٠٤. قول كلي في الأسباب ج ١، ٧٩، في تعديد سبب لكل واحد من العوارض البدنية ج ١، ١٠٤-١١١، في أسباب السدة وضيق المجاري ج ١، ١٠٦، في أسباب الخشونة ج ١، ١٠٦، في أسباب الملامة ج ١، ١٠٦، في أسباب الخلع ومفارقة الوضع ج ١، ١٠٦، في أسباب سوء المجاورة لمنع المقاربة ج ١، ١٠٦، في أسباب سوء المجاورة لمنع المباحة ج ١، ١٠٦، في أسباب الحركات غير الطبيعية ج ١، ١٠٦، في أسباب زيادة العظم والغدد ج ١، ١٠٧، في أسباب العدم ج ١، ١٠٧، في أسباب الوجع على الإطلاق ج ١، ١٠٨، في أسباب وجع وجع ج ١، ١٠٩، في أسباب سكون الوجع ج ١، ١١٠، في أسباب اللثة ج ١، ١١٠، في أسباب ما يحبس ويستفرغ ج ١، ١١١، في أسباب التخمة والامتلاء ج ١، ١١١، في أسباب ضعف الأعضاء ج ١، ١١١، في أسباب أنواع النبض المذكورة ج ١، ١٢٨، في موجبات الأسباب الماسكة وحدها ج ١، ١٢٨، في أسباب الصحة والمرض وضرورة الموت ج ١، ١٤٨.

<sup>١٠٩</sup> في أسباب تتفق للبدن غير ضرورية ولا ضارة ج ١، ١٠٢، ومما يقال أيضًا أمر الأدوية المسهلة وتدارك ضررها ونحن أيضًا نؤخر الكلام في بعضه إلى مقالتنا في العلاج وفي بعضه إلى كلامنا في الأدوية المسهلة ج ١، ١٧٢.

<sup>١١٠</sup> في منافع الجماع ج ٢، ٥٣٤-٥٣٥. صفة معجون مجرب ونافع ج ٢، ٥٢٤، في الأمور التي في استعمالها ضرر المعدة والأمعاء ج ٢، ٣٠٦، في منفعة العنق وتشريح عظامه ج ١، ٢٩، في منفعة الرجل ج ١، ٣٧، في منافع القيء ج ١، ٢٠٢-٢٠٣، في مضار القيء المفرط ج ١، ٢٠٣، في مضار الجماع وأحواله ورداءة أشكاله ج ٢، ٥٣٥، وإيثار الغلمان قبيح عند الجمهور ومحرم في الشريعة وهو من جهة أضر ومن جهة أقل ضررًا. أما من جهة أن الطبيعة تحتاج فيه إلى حركة أكثر ليخرج المني فهو أضر، وأما من جهة أن المني لا يتدفق معه دفقًا كثيرًا كما يكون في النساء فإنه أقل ضررًا. ويليه في حكمه المباشرة دون الفرج ثم يكتمل به ج ٢، ٥٣٥.



في الطب مثل «الروح» و«النفس» بالمعنى العلمي أكثر منها بالمعنى الديني، بالمعنى الوظيفي وليس بالمعنى العقائدي. ويعني بالروح أو النفس بالمعنى الطبيعي ما يسري في البدن كقوة مادية.<sup>١١١</sup> فالغضب ينشأ من إثارة القوة في الروح. كما يظهر مفهوم «المحرك الأول» عند الحديث عن حركة الأعضاء بعنصر النار واجتماع الحار واليابس والخفة والثقيل. فالثقل أعون في كون الأعضاء وسكونها، والخفة أعون في كون الأرواح وتحركها. والمحرك الأول هو المحرك للنفس بإذن باريها.<sup>١١٢</sup> وهنا تبدو الأشعرية الكامنة في نسيج الفلسفة الإشراقية. وبمناسبة ما قاله جالينوس في الرؤيا يضيف ابن سينا أن الرؤيا الصادقة جزء من أجزاء النبوة مكملًا للوafد بالموروث وقارئًا له من خلاله.<sup>١١٣</sup>

والفكرتان الرئيسيتان اللتان تتخللان كتاب «القانون في الطب» لابن سينا هما الخلق والعناية. فالطبيعة مخلوقة، والعناية فيها من صنع الله. الله هو الذي وضع المزاج المعتدل في الإنسان. وهو الذي وضع في كل عضو مزاجه الأصلح لأفعاله وأحواله بحسب إمكانياته، وذلك من اختصاص الفيلسوف لا الطبيب، وأعطى الإنسان أعدل مزاج في هذا العالم مناسب لقواه. وتلك حكمة الخلق، وكان ابن سينا يشرح آية ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ في الطبيعة وفي علم الطب. ويظهر اللفظان، الخلق والعناية، على التبادل، الخلق أولاً والعناية ثانياً.<sup>١١٤</sup> ويستعمل ابن سينا الآية على نحو حر، تعبيراً عن حكمة الخلق والتي صاح بها كاتب الوحي حتى قبل نزولها إحساساً منه بجمال الخلق وحكمته في تكوين الجنين في رحم الأم. والخلق والخلق من نفس المصدر. فالخلق طبيعة، والطبيعة خلق. لا فرق في اللغة بين الطبيعة والخلق. فبعد أن يصف ابن سينا وظائف الأعضاء وحركة الأخلاط فيها يتم مدح الخلق.<sup>١١٥</sup> يصف الأعضاء وخلقها والحكمة في أجزائها ووظائفها طبقاً للمنافع، فالخلق يقوم على زيادة المنفعة، والإقلال من الضرر.

<sup>١١١</sup> ج ١، ١٣٢، أما الغضب فإنه بما يثير من القوة ويبسط من الروح ج ١، ١٣٤.

<sup>١١٢</sup> ج ١، ٦١.

<sup>١١٣</sup> ج ١، ٢٠٩.

<sup>١١٤</sup> اعلم أن الخالق جل جلاله أعطى كل حيوان وكل عضو من المزاج ما هو أليق به وأصلح لأفعاله وأحواله بحسب احتمال الإمكان له وتحقيق ذلك إلى الفيلسوف دون الطبيب. وأعطى الإنسان أعدل مزاج يمكن أن يكون في هذا العالم مع مناسبته لقواه التي بها يفعل وينفعل، وأعطى كل عضو ما يليق به ج ١، ١٠.

<sup>١١٥</sup> فتبارك الله أحسن الخالقين وأحكم الحاكمين، ج ١، ١٦، ٤٣.

ويحلل ابن سينا حكمة الخلق في البدن، في العظام والغضاريف والمفاصل وباقي أجزاء الهيكل العظمي لسهولة الحركة. كما يصف الحكمة في خلق الكتفين، تعليق الصدر وحمايته، وخلق الأنف الدقيقين، والنخاع والعنق والقصبه الهوائية والرئتين والعينين والأضلاع.<sup>١١٦</sup> ولا فرق في إدراك ذلك بين جالينوس وابن سينا بين الحكمة اليونانية والعناية الإسلامية، قراءة تراث الآخر من خلال تراث الأنا. ولا فرق في حكمة الخلق بين خلق الإنسان وخلق الحيوان. ويتحدث ابن سينا عن الخلق لا الخالق أي عن الطبيعة وليس عن تشخيصها في فاعل إجابة على سؤال كيف وليس سؤال من، وهو أقرب إلى العلم منه إلى الدين. كما اقتضت العناية الإقلال من الآلات لأن الإكثار منها ضرر وخلق الأمعاء الستة كآلات لدفع الفضل اليابس. وجعلها كثيرة العدد والتلايف والاستدارات حتى لا ينفصل الغذاء سريعاً ولا يحتاج الإنسان إلى تناول الغذاء في كل وقت والتبرز الدائم

<sup>١١٦</sup> وخلق عظام الأنف دقيقتين خفيفتين لأن الحاجة هنا إلى الخفة أكثر منها إلى الوثاقه ج ١، ٢٧، فأنعم الخالق عز اسمه بإصدار جزء من الدماغ وهو النخاع إلى أسفل البدن ج ١، ٢٨، العنق مخلوق لأجل قصبه الرئة، وقصبه الرئة مخلوقة لما نذكر من منافع خلقها ج ١، ٢٩، أنه قد خلق على شاخصتي الفقرة الأولى من جانبه ج ١، ٣٠، فخلق الأضلاع السبعة العلى مشتملة على ما فيها ج ١، ٣٣، وخلقت رءوسها متصلة بغضاريف لتأمن من الانكسار ج ١، ٣٣، وقد خلقت سبعة بعدد الأضلاع المتصلة بها ج ١، ٣٣، الغرض من خلق الرأس عند جالينوس هو العين. فالغرض عند جالينوس هي الحكمة ج ٢، ٢، وبعض الحيوانات العديمة الرءوس خلقت لها زائدتان مشرفتان من البدن وهندم عليها عينان ج ٢، ٢، وخلق مقداره إلى العظم ليستقل بحمل القدم ج ١، ٣٩، وأما مشط القدم فقد خلق من عظام خمسة ليتصل بكل واحد منها واحد من الأصابع ج ١، ٣٩، اعلم أن الأذن عضو خلق للسمع ج ٢، ٢٤٨، فدبر الخالق تعالى بحكمته أن أفاده غلظاً بتنفيش الجرم الملتئم منه ج ١، ٤٠، وعناية الله تعالى مصروفة إلى تقليل الآلات ما أمكن ج ١، ٤٠، وخلق لذلك آلات ومجرات هي للجذب والدفع والإمسك والهضم ج ١، ١٥٠، فصل في تشريع الأمعاء الستة، أن الخالق تعالى جل جلاله وتقديست أسماؤه ولا إله غيره لسابق عنايته بالإنسان وسابق علمه بمصالحه خلق أمعاءه التي هي آلات لدفع الفضل اليابس كثيرة العدد والتلايف والاستدارات ليكون للطعام المتحرر من المعدة مكث صالح في تلك التلايف والاستدارات ولو خلقت الأمعاء مئى واحدة أو قصيرة المقادير لانفصل الغذاء سريعاً عن الجوف واحتاج الإنسان كل وقت إلى تناول الغذاء على الاتصال ومع ذلك التبرز والقيام إلى الحاجة وكان من أحدهما في شغل شاغل عن تصرفه في واجبات معيشية، ومن الثاني في أدنى واصب وترصد وكان ممنوياً بالشره والمشابهة للبهائم فكثّر الخالق تعالى عدد هذه الأمعاء وطوّل مقادير كثير منها لهذا من المنفعة، وكثّر استدارتها كذلك. والمنفعة الأخرى هي أن العروق المتصلة بين الكبد وآلات هضم الغذاء إنما تجذب اللطيف من الغذاء، ج ٢، ٤١٨.

والمشابهة بالبهايم. هناك إذن حكمة في الطبيعة تتجلى في المخلوقات.<sup>١١٧</sup> وتتجلى حكمة الخلق في تشريح المثانة، وهي وعاء يستوعب الماء مدة قبل أن يخرج من الحالبين ومن قضيب يتحكم فيه. وسبب ولادة الجنين احتياجه إلى هواء وغذاء أكثر مما في رحم الأم.<sup>١١٨</sup> وقد خلق الله الدواء للمنفعة كما خلق العضو للصحة والمرض.<sup>١١٩</sup> وهو دواء إلهي شافٍ بإذن الله. والأياراج اسم للمسهل وتفسيره الدواء الإلهي لأن عمل المسهل أمر إلهي. وهنا تبدو الأشعرية مرة ثانية في ثنايا علم الطب.<sup>١٢٠</sup>

هنا يأخذ مفهوم العناية الإلهية معنىً علمياً بمعنى نظام الكون كما هو الحال في الدين الطبيعي في الغرب. فالعناية الإلهية تتجلى في الطبيعة وفي الإنسان وكأن العناية حالة في الطبيعة، وكأن الطبيعة عاقلة وقاصدة إلى غاية خيرة. ويستعمل ابن سينا لفظ التسخير، اللفظ القرآني، لبيان هذه الوحدة بين الخلق والعناية.<sup>١٢١</sup>

<sup>١١٧</sup> إذ أريد أن تكون على النظام الحكمي ج ١، ٢٩، فسبحان من أعطى كل شيء خلقه ثم هدى (في شفاء العين) ج ١، ٤٦٣.

<sup>١١٨</sup> كما أن الخالق تعالى جل جلاله وتقدس أسماءه ولا إله غيره خلق للنقل وعاءاً جامعاً يستوعبه كماء إلى أن يجتمع جملة واحدة ويستغني بذلك عن مواصلة التبرز، يندفع وقتاً بعد وقت ... وكذلك دبر سبحانه تعالى فخلق لما يتجلب من فضل المائية المستحقة للدفع والنفص جوبة وعيبة تستوعب كليتها أو أكثرها حتى يقام إلى إخراجها دفعة واحدة ولا تكون الحاجة إلى نفصها متصلة ... فتلطف الخالق بحكمته في جلب المائية إليها وجذب المائية عنها فأوصل إليها الحالبين ... ثم خلق لها الباري جلت قدرته عنقاً دافعاً للمائية إلى القضيب معرجاً كثير التعاريج ج ٢، ٥٠٧-٥٠٨، في تولد الجنين ... وهذا من سر الله فتعالى الله الملك الحق المين وتبارك الله أحسن الخالقين. فحاصل هذا أن سبب ولادة الجنين الطبيعية احتياجه إلى هواء أكثر وغذاء أكثر وعند انتباه قوى نفسه لطلب سعة المجال والنسيم الرغد والغذاء الأوفر. ضحك بعد الأربعين يوماً ج ٢، ٥٦٢.

<sup>١١٩</sup> قال بعض العلماء المتقدمين إنه لا شيء أنفع للصغير من دواء الفوتنج الموصوف للحفظ فإنه أنفع ما خلق الله تعالى لذلك ج ٢، ١٥٦.

<sup>١٢٠</sup> وقد زعم بعض الأطباء العلماء أن هذا الدواء يرد شر السم القاتل بإذن الله ويورث الصحة ج ٣، ٣٣٩، الأياراج هو اسم للمسهل المصلح هذا تأويله وتفسيره الدواء الإلهي. وأول مسهل من المعروفات أياراج روفس. وكان في القديم إنما يوقع اسم الأياراج على هذا ثم سمي بها غيره. وإنما يقال للمسهل دواء إلهي لأن عمل المسهل أمر إلهي، مسلم من قوى طبيعته ج ٣، ٣٤٠، دواء السنة يؤخذ سنة كاملة كل يوم فيصالح أخذه عمره بإذن الله تعالى ج ٣، ٣٥٥، ثم يكتمل به ينفع إن شاء الله ج ٣، ٤٢٠.

<sup>١٢١</sup> فهي الطبيعة الملهمة بتسخير الباري تعالى ج ٢، ٢٣٦، فإن حسن شكلها يدل على قوتها في الخلقة وسوء شكلها على ضد ذلك ج ٢، ١١٠، وخلقت هذه القسبة مستقيمة الخلقة ممتدة إلى المعدة ج ٢، ٤١٩.

ويعبر عن هذا الجو الديني داخل علم الطب البدايات والنهايات الإيمانية، الحمدلات والبسملات في أوائل الكتب أو في أواخرها. كما تتكرر لازمة «إن شاء الله تعالى» بعد الإعلان عن نية وقصد.<sup>١٢٢</sup> ويظهر لفظ «اللهم» كأسلوب في التعبير.<sup>١٢٣</sup> ونفس النهايات الإيمانية لصاحب المطبعة المتوسل إلى الله بالجاه الطالب العون على أداء واجب الصناعة.<sup>١٢٤</sup> وقد أسقطت أمثال هذه العبارات من الترجمات اللاتينية على أنها دينية محلية غير علمية فتأزم العلم الغربي ووقع في التجريبية الخالصة بدعوى الفصل بين حكم الواقع وحكم القيمة.

وفي الخاتمة، يتضح في كتاب «القانون في الطب» لابن سينا وحدة نسق الوحي والعقل والطبيعة. وهي نفس الوحدة التي ظهرت في باقي العلوم العقلية النقلية مثل علم أصول الفقه وأصحاب الطبائع عند المعتزلة وطبيعيات الصوفية. ومن ثم كان السؤال: إذا كان الطب القديم ما زال متصلًا حتى الآن على الأقل في الأسماء والمصطلحات الطبية أليس من الحكمة إعادة النسق نفسه بين الوافد الطبي الغربي الجديد والموروث الطبي القديم من أجل إبداع طبي جديد بدل من قسمة الثقافة العلمية كما هو الحال في وجداننا المعاصر بين أنصار الطب النبوي وأنصار الوافد الطبي الجديد؟

---

<sup>١٢٢</sup> بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله حمداً يستحقه بعلو شأنه وسبوغ إحسانه والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي وآله وسلامه ج ١، ٢، ولنأخذ في تصنيف كتابنا في الأدوية المفردة إن شاء الله تعالى. ثم الكتاب الأول من كتب القانون وهو الكليات وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله ج ١، ٢٢٢. بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد حمد الله والثناء عليه والصلاة على أنبيائه ج ١، ٢٢٢، في نسخة أخرى ثم الكتاب الثاني والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله ج ١، ٤٧٠. ثم الجزء الأول ويليهِ الجزء الثاني أوله بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وسلام على عباده والصلاة على أنبيائه ج ٢، ٢٢٢، بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وسلام على عباده والصلاة على أنبيائه ج ٢، ٢، فلنأخر إلى الكتاب الرابع إن شاء الله تعالى ج ٢، ١٠٨، بما ذكره في بابهِ إن شاء الله ج ٢، ٤٤٩، بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وسلام على عباده المؤمنين ج ٣، ٢، والحمد لله وحده ج ٣، ٢٦٢، بسم الله الرحمن الرحيم ج ٣، ٢٦٣. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلم ج ٣، ٣٠٩، بسم الله الرحمن الرحيم ج ٣، ٣٠٩.

<sup>١٢٣</sup> اللهم إلا أن يخاف غليان المواد ج ٢، ١٩، اللهم إلا أن يكون ج ٣، ٩٠.

<sup>١٢٤</sup> ج ٣، ٤٤٢.

## ابن رشد فقيهاً<sup>١</sup>

### (١) مقدمة: من التقليد إلى الاجتهاد

هناك فرق بين ابن رشد الفقيه وابن رشد فقيهاً. ابن رشد الفقيه هو صاحب «نهاية المجتهد وبداية المقتصد»، في حين أن ابن رشد فقيهاً هو روح القاضي الذي يتخلل أعمال ابن رشد كلها. الأول تقليدي، تغيب عنه روح الفلسفة أحياناً، وأقرب إلى علم الفقه القديم. في حين أن الثاني تجديدي فلسفي، يتحكم في فكر ابن رشد كله، المتكلم والطبيب والفيلسوف واللغوي والأصولي والشارح. الأول ظاهري يمكن معرفته بسهولة من عرض وتحليل «بداية المجتهد»، والثاني في حاجة إلى تأويل يقوم على رصد اجتهادات القاضي لمعرفة الصواب في الحكم بين المتخاصمين، ومقارنة أدلة كل فريق. وقد تجلّى ذلك في «مناهج الأدلة» في المقارنة بين أدلة الأشاعرة وأدلة المعتزلة كي يعرف أي الفريقين أحق بالبرهان، وفي «تهافت التهافت» للمقارنة بين أدلة الغزالي وأدلة الفلاسفة في محاولتهم فهم العقائد فهماً فلسفياً خالصاً. كما تجلت روح الفقيه الفيلسوف، ابن رشد فقيهاً، في «فصل المقال» الذي يعرض فيه ابن رشد للصلة بين الحكمة والشرعية أي بين الفلسفة والدين في صيغة فتوى، إجابة على سؤال: هل الفلسفة واجبة بالشرع أم مندوبة أم مكروهة أم محظورة طبقاً لأحكام التكليف الخمسة؟ وقد يتجلّى ابن رشد فقيهاً أيضاً في روح العلم في كتاب «الكليات» عندما يوازن ابن رشد بين الأدلة ويتحقق من صدق الأحكام في التجارب، وكذلك في رسائله الطبية عندما يقارن بين أطباء اليونان. وتتجلّى

---

<sup>١</sup> «ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب»، مجلة ألف، مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٦، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن. الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٦م، ص ١١٦-١٤٤.

نفس الروح في الشروح والتلخيصات عندما يقارن بين التأويلات المختلفة للشرح مبيناً صواب أو خطأ بعضها، وانتهاً إلى التأويل الصحيح.<sup>٢</sup> وتتجلى مقاصد الحضارة من خلال الأشخاص. فابن رشد هو الشارح، المتكلم، الفيلسوف، الفقيه، العالم. وبالرغم من هذا التعدد في شخصيته تظهر وحدة القصد، وهو البحث عن الحقيقة الواحدة التي اختلف عليها الناس، عن الأصل الذي منه نشأت الفروع، وعن المنطوق به الذي يحال إليه المسكوت عنه. غرض ابن رشد إذن هو رد الفروع إلى أصولها، ومقارنة الأدلة بينها لمعرفة الصواب، وإصدار الحكم. ولما كانت الفروع تتشعب إلى ما لا نهاية فإنه اقتصر على أمهات الفروع. فالحقيقة من جانب الأصل وليس الفرع، من جانب الوحدة وليست من جانب التعدد. والاتفاق والاختلاف مهمة القاضي للفصل بين المتخاصمين، تقليل الاختلاف وتوسيع الاتفاق للاقترب من الأصل الواحد، والبحث عن أسباب الاختلاف في الأصول والقواعد، رداً للجزء إلى الكل، وإرجاعاً للمشهور إلى المنطوق به في الشرع، المتفق منه والمختلف. وهذا هو الاجتهاد: إرجاع المسكوت عنه إلى المنطوق به. المنطوق به هي الأصول، والمسكوت عنه هي الفروع. بل ويمكن مراجعة أحكام الفقهاء بإرجاع فتاويهم إلى أصول مذهبهم واستنباط أحكام أخرى بناءً على هذه الأصول في النوازل سواء نقلت عن أصحاب المذهب أو لم تُنقل.<sup>٣</sup>

والغاية من الكتاب إيقاف التقليد والحث على الاجتهاد عن طريق العودة إلى مسائل الاتفاق والاختلاف لإعادة النظر فيها والحكم عليها وإعمال النظر في أدلتها والتحقق من صدقها، استثنائاً لروح الفقه. ويتضح هذا القصد من عنوان الكتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».<sup>٤</sup> وهو عنوان جميل ودال. ولكنه يوحي بالتقابل وربما بالتناقض. فالجزء الأول من العنوان «بداية المجتهد» يوحي بالاجتهاد، وهو روح الفلسفة: البداية

<sup>٢</sup> سيقصر هذا البحث فقط على تحليل بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٩م) في جزأين.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ج ٢، ١٦٧، ٤١٨-٤١٩.

<sup>٤</sup> «بيد أن قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدّم فعلم من اللغة العربية وعلم من أصول الفقه ما يكفيه في ذلك. ولذلك رأينا أن أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»». ج ٢، ٤١٨-٤١٩.

دون النهاية، والسؤال دون الجواب، والمنهج دون المذهب، والمقدمات دون النتائج، والمنفتح دون المنغلق، وهو ما يتفق مع روح الاجتهاد. والجزء الثاني من العنوان «نهاية المقتصد» يوحي بالروح المقابل وربما بالنقيض: بلوغ الغاية، الوصول إلى الكمال، قفل باب الاجتهاد. وقد تعني «النهاية» هنا «الغاية» كما هو الحال في بعض اللغات الأجنبية.<sup>٥</sup> وقد يعني لفظ «المقتصد» الطالب صاحب القصد أو الموجز الذي يتوخى الإيجاز.

وشروط الاجتهاد اثنان: العلم باللغة العربية، والعلم بأصول الفقه.<sup>٦</sup> لذلك وضع ابن رشد كتاباً في اللغة العربية سماه «الضروري» وهو مفقود (وقد نُشر أخيراً في موريتانيا). كما لخص كتاب المستصفي في أصول الفقه للغزالي سماه «الضروري في أصول الفقه» أو «مختصر المستصفي». وهو من مؤلفات الشباب. وقد يكون هو المقصود بإحالة ابن رشد إلى كلامه الفقهي الذي يدعي بأصول الفقه. الاجتهاد هي الآلة التي يستطيع بها الفقيه استنباط الأحكام ابتداءً من أصحاب المذهب. الاجتهاد هو منطق الاستدلال. ولا يحتاج إلى منطق آخر سابق عليه كما فعل الغزالي في «المستصفي»، وتصريحه بأن «من لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه». ليس الاجتهاد حفظ المسائل كمّاً بل معرفة كيفية استنباط الأحكام كيفاً، معرفة صاحب الخفاف للقالب الذي يتم طبقاً له صناعة عديد من الخفاف.<sup>٧</sup> ويبدو أن ابن رشد هنا كان ضد طريقة حفظ الفقهاء في زمانه، باعناً على روح الاجتهاد من جديد.

وكتاب «بداية المجتهد» أقرب إلى المدونة الشخصية للاستذكار. فهو ليس تأليفاً إبداعياً بل هو تجميع لمذاهب الفقهاء من أجل معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، راداً أوجه الاختلاف إلى أصولها الأولى حتى يسهل الحكم عليها. جمعه ابن رشد من كتاب «الاستذكار» ربما لجده القاضي. ونظراً لعدم ثقة ابن رشد بنقله عن أصحاب

<sup>٥</sup> مثل كلمة end في الإنجليزية. fin بالفرنسية، Zweck بالألمانية.

<sup>٦</sup> المرجع السابق ج ٢، ٢١١.

<sup>٧</sup> ترجمة المؤلف منقولة من «الديباج» ج ٢، ٥١٤. «الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي» لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد المتوفى سنة ٥٩٥هـ، تحقيق وتقديم جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سيناصر، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مركز الدراسات الرشدية-فاس. سلسلة المتن الرشدي (١)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م. «وقد تكلمنا في العمل وقوته في كتابنا في الكلام الفقهي وهو الذي يدعى بأصول الفقه»، ج ١، ١٠٥.

المذاهب فإنه يطالب بتصحيحه ممن هو أعلم منه بها. وهو بهذا المعنى كتاب لم يتم. إذ إنه خاضع باستمرار للتصحيح والمراجعة والزيادة والإكمال.<sup>٨</sup> وقد دفع ذلك بعض المستشرقين والباحثين العرب إلى نسبة الكتاب إلى ابن رشد الجد وليس ابن رشد الحفيد، ولكن الغالب أنه لابن رشد الحفيد نظرًا لما يتسم به الكتاب من رد الفروع إلى الأصول، ومحاولة تأسيس الفقه على العقل والتجربة والفطرة. وهي مقاييس الصدق عند ابن رشد.

لذلك يظهر الأسلوب الشخصي وكأن الكتاب يقوم على تجربة شخصية. فيتذكر أقوال المذاهب بالذاكرة أو بمراجعة نصوص مدونة.<sup>٩</sup> وقد انتهى منه عام ٥٨٤هـ أي قبل أحد عشر عامًا من وفاته. وكان قد وضع جزءًا منه قبل ذلك بعشرين عامًا. وكان ابن رشد ينوي عدم إثبات كتاب الحج ضمن الكتاب دون سبب مفهوم لذلك. فالحج جزء من الفقه، ولكنه عدل عن رأيه.<sup>١٠</sup> وكان يود لو أعاد كتابته من جديد، ولكن هموم قصر العمر جعلته يكتفي بهذا القدر لبيان أسباب اختلاف الناس وترجيح أقوال على أخرى. ولو أعطاه الله فسحة من العمر لكان قد فعل. فهموم قصر العمر

---

<sup>٨</sup> «فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكير من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع. وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلُّقًا قريبًا. وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد»، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص ٣. «وإن تذكرنا لشيء من هذا الجنس أثبتناه في هذا الباب. وأكثر ما عولت فيما نقلته من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها هو كتاب «الاستذكار». وأنا قد أبحث لمن وقع من ذلك على وهم لي أن يصلحه»، ج ١، ٩٠، «فهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الكتاب وإن تذكرنا شيئًا مما يشاكل غرضنا ألحقناه به»، ج ١، ٢٨٧، «وفروع هذا الباب كثيرة لكن الذي حضر منها الآن في الذكر هو ما ذكرناه»، ج ٢، ٤١٨. انظر أيضًا جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦م)، ص ٦٦-٦٨.

<sup>٩</sup> المرجع السابق، ج ١، ٣٩٦.

<sup>١٠</sup> «فهذا ما ظهر لنا في هذه المسألة من سبب اختلاف الناس فيها وترجيح أقوالهم فيها. ولودنا لو أننا سلطنا في كل مسألة هذا المسلك، لكن رأينا أن هذا يقتضي طولًا وربما عاق الزمان عنه. وإن الأحوال هو أن نؤم الغرض الأول الذي قصدناه. فإن يسّر الله تعالى فيه، وكان لنا انفساح من العمر فسيتم هذا الغرض»، السابق، ج ١، ٢٧.



تفرض نفسها على الفيلسوف، كيفاً من حيث درجة الإتقان والكمال، وكماً من حيث عدد المؤلفات خاصة لو كان صاحب مشروع يتحقق على مراحل. لا يكفي إنجازها عمر واحد.<sup>١١</sup>

ويخضع الكتاب لشروط التأليف العامة في الحضارة الإسلامية لا فرق بين شرح وتلخيص وجامع وتأليف في الفلسفة أو الكلام أو الطب أو الفقه. البداية بالبسملة والحمدلة والصلاة والسلام على الرسول وصحبه في أول العمل، بل وفي أول كل كتاب إعلاناً عن البداية الجديدة.<sup>١٢</sup> ويعلن عن نهاية الكتاب أيضاً بدعوة الله بالتوفيق للصواب أو الحمد لله والشكر على نعمه. ونادراً ما يتم الإعلان عن نهاية الكتاب فقط دون إعلان عن خالص نوايا الإيمان.<sup>١٣</sup> كما يعبر ابن رشد، كما سيفعل ابن خلدون من بعد، بعد تحكيم العقل ومقارنة الأدلة والحكم بين المذاهب وتقعيد القواعد وتأسيس الأصول عن نسبية المعرفة واحتمال الخطأ بعبارة «الله أعلم» في صيغتها القصيرة في نهاية بعض الاختلافات أو في صيغة مطولة تدعو القارئ إلى المشاركة معه في المراجعة والتصحيح.<sup>١٤</sup>

## (٢) الوافد والموروث

وقد لا يتبادر إلى الذهن ظهور الوافد في كتب الفقه كظهوره في كتب الحكمة والكلام والتصوف. ومع ذلك ظهرت أسماء بقراط وجالينوس. يذكرهما ابن رشد الطبيب في موضوع دم الحامل هل هو حيض أو استحاضة، كمصدرين للطب ولمعرفة هذا

<sup>١١</sup> السابق، ج ٢، ٨٨.

<sup>١٢</sup> بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً، السابق ج ١، ٩١، ٢٩١، ٣٣٠، ٣٩٦، ج ٢، ١٠٧، ٢٥٦، ٢٧٣، ٢٩٤، ٣٠٢، ٣٠٧، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٦١، ٣٣٦، ٣٩٥، ٤٠٤، ٤١٩، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٣٨، ٤٦١، ٤٦٧، ٤٧٥، ٤٨١، ٤٩٠، ٤٩٦. وأحياناً دون تسليماً مثل بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم، ج ٢، ٢٧.

<sup>١٣</sup> السابق، ج ١، ٩٠، ج ١، ٣٩٦، ٤٢٥، ج ٢، ٥١٣، ج ١، ٣٩٦، ج ٢، ٢٥٣، ٣٥١، ٤٦١، ٤٣٧.

<sup>١٤</sup> والله أعلم، السابق، ج ١، ١٠٧، ٩٣، ١٠٢، ١٠٧، ١٢٨، ١٣٩، ٢١٤، ٢٦٦، ٢٧٦، ٢٧٩، ٣١٤، ٤١٨، ٤٢٢، ٤٧٣، ج ٢، ٨، ١٢، ٢٩، ٤٦، ٦٨، ٩٥، ١٣٤، ١٤٢، ٢٣٧، ٣٨٥، ٤٤٣، ٤٦٣. والله أعلم، على اختلافهم في تلك الأولى فتأمله فإنه بين والله أعلم، ج ١، ١٠٢.

الموضوع. فلا حرج أن يعتمد الفقه على الوافد لو كان في ذلك بحث عن العلل.<sup>١٥</sup> فالمعرفة العلمية تراكمية. وابن رشد يستشهد بهما كرواة للطب وباعتباره طبيياً. يصب الماضي في الحاضر. ولا يلغي الحاضر الماضي كما توهم ذلك العلم الغربي الحديث بالفصل بين تاريخ العلم والعلم. وذلك يدل على اعتماد الفقه كعلم نقلي على سائر العلوم الإنسانية. وما يقال في الطب قد يقال أيضاً في التجارة والصناعة والزراعة والتعدين والمعاملات المصرفية لمعرفة قوانينها وماذا يقول أهل الاختصاص فيها من أجل البحث عن العلل وهي مناط الفقه وأساس الاجتهاد. فالطب هنا أفيد من الحكمة. ولا يهم مصدره، يونانياً كان أم غير يوناني. فالعلم الطبيعي نتاج التجريب، والتجريب واحد في كل الحضارات ولدى جميع الشعوب.

وبطبيعة الحال تكون للموروث الأولوية المطلقة على الوافد. ولما كان ابن رشد أندلسي الثقافة والتكوين فقد برزت الظاهرية باعتبارها الوافد الرئيسي له بعد المذاهب الفقهية المشرقية الأربعة وفروعها عند فقهاء الأمصار. ويسمى أحياناً الظاهرية، وأحياناً أخرى أهل الظاهر.<sup>١٦</sup> كما يظهر ابن حزم الأندلسي كشخصية أولى بعد رؤساء المذاهب الفقهية الأربعة أبي حنيفة والشافعي ومالك وابن حنبل. كما يذكر داود الظاهري ومدى الاتفاق والاختلاف بينه وبين ابن حزم. فالظاهرية مذهب يعترف به ابن رشد ولو أنه لا يسميه مذهباً خامساً.<sup>١٧</sup> كما يذكر أبا حامد وأبا المعالي، كلاً منهما مرة واحدة وكراويين للمذاهب وليساً كشافعيين.<sup>١٨</sup> بل إنه يذكر معاوية الذي كان يجيز التفاضل بين التبرد المصوغ لمكان زيادة الصباغة.<sup>١٩</sup> وأخيراً يذكر الحسن البصري فقيهاً وليس متكلماً زاهداً في آرائه في إيجاب الخمار في الصلاة وفي أنواع الصيد وفي العتق.<sup>٢٠</sup>

<sup>١٥</sup> «وبذلك أمكن أن يكون حمل على حمل على ما حكاه بقراط وجالينوس وسائر الأطباء»، السابق، ج ١، ٥٤.

<sup>١٦</sup> أهل الظاهر، ج ١، ١، ١٠، ٢٤، ٤٣، ٧١، ٨٥، ٩٧، ١٠٠، ١٠١، ١١٢، ١٣٦، ٢١٢، ٣٦٨، ٣٨١، ٣٩٤، ج ٢، ٤٤، ٥٤، ٥٦، ٧٨، ١٠١، ١٠٤، ٤٣٨، ٤٧٩، الظاهرية، ج ١، ١٤٣، ٤٨٤، ج ٢، ١٩٩.

<sup>١٧</sup> ابن حزم، السابق، ج ١، ٣٣، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ٦٢، ٧٣، ٩٠، ٩٥، ١١٠، ٢٦٠، ٢٧٣، ٣٨٣، ج ٢، ١٢٣، داود الظاهري، ج ١، ٩٠، ج ٢، ١٠١.

<sup>١٨</sup> أبو حامد، السابق، ج ٢، ٢٧٤، أبو المعالي، ج ١، ٢٢٨.

<sup>١٩</sup> السابق، ج ٢، ٢١٢.

<sup>٢٠</sup> السابق، ج ١، ١١٨، ٤٧٦، ٤٨٢.

كما يشير ابن رشد إلى فقهاء الأمصار ويسميهم أحياناً علماء الأمصار.<sup>٢١</sup> ويخص بالذكر فقهاء الحجاز.<sup>٢٢</sup> أو فقهاء العراق، فيسميهم أحياناً أهل العراق أو فقهاء العراق، أو العراقيين أو البغداديين والكوفيين أو جماعة أهل الكوفة.<sup>٢٣</sup> كما يشار إلى المدن والأقاليم مثل أهل المدينة، أهل الغرب.<sup>٢٤</sup> وهناك فرق أخرى يشير إليها ابن رشد كمذاهب أخرى أو أقوال قوم آخرين.

كما يحيل ابن رشد إلى فقه الفرق الإسلامية. ويذكر تشدد فقه الخوارج مثل وجوب قضاء الصوم على الحائض، وقطع يد السارق في القليل والكثير. كما يشير إلى بعض الأصول الكلامية الأشعرية مثل الحاجة المستمرة إلى الأوامر في الأمر المتجدد.<sup>٢٥</sup> وقد يعبر ابن رشد فقيهاً عن روح المالكية، هذا المذهب الذي انتشر في الأندلس وشمال أفريقيا، روح المصلحة كما عبر عنها مالك في المصالح المرسلة. وقد كانت نية ابن رشد وضع كتاب في المذهب المالكي يجمع فيه أصوله ومسائله المشهورة التي في حكم الأصول للتفريع عليها كما فعل ابن القاسم مستنبطاً أحكاماً على أصحاب المذهب المالكي، ولم ينقلها عن مالك كما يفعل أصل الاتباع والتقليد في الأحكام والفتاوى.<sup>٢٦</sup> ويشير إلى مذهب مالك عند أهل المغرب.<sup>٢٧</sup>

<sup>٢١</sup> فقهاء الأمصار، السابق، ج ١، ٦٤، ٧٠، ٧٥، ١٠٠، ١١٢، ٢٦٩، ج ٢، ٦٦، ١٣٢، ٢٩٨، علماء الأمصار، ج ١، ٨.

<sup>٢٢</sup> فقهاء الحجاز، السابق، ج ٢، ٥٠٥.

<sup>٢٣</sup> أهل العراق، السابق، ج ١، ١٣٥، ٢٧٣، ج ٢، ٤٧٩، فقهاء العراق، ج ٢، ٤٨٢، طائفة من العراقيين، ج ٢، ٥٠٥، أكثر العراقيين، ج ١، ٩٩، البغداديين، ج ١، ٣٣٣، ج ٢، ١٠، الكوفيين، ج ١، ٩٩، ١٠٧، ١٤٦، ١٥٠، ١٨٣، ٢٤٠، ٢٦٧، ٢٦٨، ٤٩٤، ٤٩٥، ج ٢، ١٠٢، ١٤٥، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥، ٣٣٥، ٣٨٧، ٣٨٨، ٤١٣، جماعة أهل الكوفة، ج ١، ٢٦٩.

<sup>٢٤</sup> أهل المدينة، السابق، ج ١، ٢٧٣، أهل الغرب، ج ١، ٤٠.

<sup>٢٥</sup> السابق ج ١، ٥٧، ١٨٦، ج ٢، ٤٨٢.

<sup>٢٦</sup> «ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتاباً جامعاً لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها. وهذا هو الذي عمله ابن القاسم في المدونة في أنه جابوب فيما لم يكن عنده فيها قول مالك على قياس ما كان عنده في ذلك الجنس من مسائل مالك، والتي فيها جارية مجرى الأصول لما جبل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الأحكام والفتوى.» السابق، ج ٢، ٤١٩.

<sup>٢٧</sup> السابق ج ١، ٤٠. انظر أيضاً: عبد المجيد التركي، مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس،

### (٣) البنية الثنائية الرأسية (العبادات) والأفقية (المعاملات)

«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» كتاب في الفقه، تقليدي في الظاهر، في البنية والتحليل، والأدلة النقلية والبراهين العقلية. يبدأ بالعبادات في الجزء الأول، قبل المعاملات في الجزء الثاني كما هو الحال في الفقه التقليدي القديم.<sup>٢٨</sup> ويتبادل الجزءان كمًّا بالرغم من اختلاف عدد الكتب: اثنان وعشرون كتابًا في الأول، وخمسون كتابًا في الثاني.<sup>٢٩</sup> وتختلف كتب كل جزء فيما بينها من حيث الكم. أطولها «الصلاة» وأصغرها «العقيقة» في الجزء الأول. وفي الجزء الثاني أطولها «البيوع»، وأصغرها «الجنایات» و«القصاص» و«الصلح». وبعض الكتب مجرد رأس موضوع ينقسم إلى كتب أخرى مثل «الطهارة من الحدث» في الجزء الأول، و«القصاص من النفوس» في الجزء الثاني.

ويمكن اكتشاف دلالة الأهمية بإعادة ترتيب كتب من الجزأين من حيث الكم من الأكبر إلى الأصغر لمعرفة بؤرة العبارات وبؤرة المعاملات.<sup>٣٠</sup> ففي الجزء الأول تأتي الأولوية للصلاة في مجموع العبادات ثم الحج ثم الوضوء كشرط للصلاة مما يبرز أهمية الصلاة كدلالة أولى، ثم الزكاة ثم الجهاد، وهما العبادتان المنسيتان حاليًا في الوجدان. ثم تعود الصلاة من جديد مما يعطي الأولوية المطلقة للصلاة في العبادات. ثم يأتي الصيام. وأخيرًا تأتي الأطعمة والأشربة وما يتعلق بهما. وفي الجزء الثاني عن المعاملات تأتي الأولوية المطلقة للبيوع وهي صفة المجتمع التجاري ثم النكاح والطلاق أي العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة. ثم يتداخل الموضوعان من جديد، العلاقات

---

ضمن ابن رشد ومدرسته في التاريخ الإسلامي. (بيروت: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١م)، ص ١٨٢-١٩١، ٢٤٥-٢٤٩.

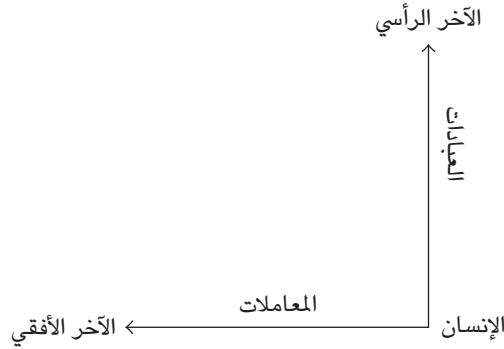
<sup>٢٨</sup> ويعترف ابن رشد بهذا الطابع التقليدي للكتاب بعد المقدمة الصغيرة عن علم أصول الفقه وقبل أن يبدأ الفقه بقوله: «ولنبداً من ذلك بكتاب الطهارة على عادتهم». السابق، ج ١، ٦.

<sup>٢٩</sup> كتب الجزء الأول مقسمة إلى ثمانية وعشرين قسمًا وكتب الجزء الثاني إلى خمسين قسمًا مما يدل على التفريع في كل جزء ورد في البنيتين الرئيسيتين إلى بنيات أقل.

<sup>٣٠</sup> يمكن إعادة ترتيب كتب الجزء الأول الاثنین والعشرين من الأكبر إلى الأصغر لبدأ بالصلاة (ص ١١٣) وينتهي بالطهارة من الحدث (ص ١). وكذلك يمكن إعادة ترتيب كتب الجزء الثاني الخمسين من الأكبر فالأصغر لبدأ بالبيوع (ص ٧٦) وينتهي بالصلح، والجنایات، والقصاص (ص ١).

مع الأشياء والعلاقات بين الجنسين، في موضوعات فرعية على التبادل بالإضافة إلى القصاص والجنايات. ومع ذلك تظل البنية غامضة باستثناء قسمة الفقه إلى عبادات ومعاملات.

ومع ذلك يمكن اكتشاف بنية على مستويات عديدة كمًّا وكيفًا. فإذا كان الجزء الأول يتعرض لفقه «العبادات» بينما يتعرض الجزء الثاني لفقه «المعاملات»، وكانت العبادات علاقة الإنسان مع الله، والمعاملات علاقة الإنسان مع غيره، كان الإنسان طرفًا مشتركًا في العلاقتين، الله والآخر. وكلاهما آخر: الآخر الرأسي والآخر الأفقي: الآخر إلى أعلى والآخر إلى الأمام.



ويمكن ضم الكتب الاثنى والعشرين في المحور الرأسي في ثمانية: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد، والأيمان، والضحايا. ومن حيث الكم تكون الصلاة أكبرها والأيمان أصغرها. كما يمكن وضع الكتب الخمسين في المحور الأفقي في ثمانية كذلك: النكاح، والبيع، والقراض، والحجر، واللقطة، والعق، والجنايات، والأقضية. ومن حيث الكم النكاح أكبرها والأقضية أصغرها.<sup>٣١</sup> وتشتق بنية العبادات من حديث «بُني الإسلام على خمس» باستثناء كتاب أحكام الميت واعتبار الأيمان تعادل الشهادة. في حين لا تشتق بنية المعاملات من أي نص. لذلك جاءت مفككة متناثرة. ومع ذلك تغيب البنية المحكمة. وتكثر تفصيلات الكتب والأبواب والفصول والأقسام والجمال والأجناس

<sup>٣١</sup> ويتضمن كل موضوع من الموضوعات الثمانية الكتب المتشابهة، وهذا نتيجة رد البنات إلى عدد أقل.

والأركان والأقوال مما يحتاج إلى إعادة التركيب في بنية أقل، وأكثر إحكامًا. وهو اضطراب في بنية الكتاب نفسه. ولا يرجع إلى النشرة غير المحققة تحقيقًا علميًا سليمًا.<sup>٣٢</sup> وعادة ما ينقسم الموضوع إلى كتب، والكتاب إلى أبواب، والباب إلى فصول، والفصل إلى مسائل.<sup>٣٣</sup> ولكن أحيانًا ينقسم كتاب إلى كتب مثل كتاب الطهارة وكتاب الصلاة.<sup>٣٤</sup> ولا ينقسم كل كتاب إلى أبواب وفصول وأقسام بل ينقسم الكتاب إلى فصول مباشرة أو أركان مباشرة. وأحيانًا يكون الكتاب بلا أقسام، وأحيانًا أخرى ينقسم إلى أبواب دون فصول أو جمل. وأحيانًا لا ينقسم الباب أو الجملة إلى فصول.<sup>٣٥</sup> وينقسم إلى مسائل مباشرة.<sup>٣٦</sup> وقد تأتي موضوعات في آخر الباب ملحقة به ودون أن تكون جزءًا من بنيته.<sup>٣٧</sup> وقد تلحق

<sup>٣٢</sup> تحقيق الكتاب تم بالطريقة الأزهرية القديمة بلا ناشر. ويضطرب تقطيع الفقرات وترتيب الأبواب والفصول، فالفقرة مستمرة والأبواب والفصول متكررة ومتداخلة وناقصة أحيانًا مثل التصنيف طبقًا للجمل أي المقالات.

<sup>٣٣</sup> وذلك مثل كتاب الوضوء، السابق ج ١، ٧-٤١، كتاب الغسل، السابق ج ١، ٤٤-٥٠، كتاب التيمم، السابق ج ١، ٦٥-٧٥، كتاب الطهارة من النجس، السابق ج ١، ٧٦-٩٠.

<sup>٣٤</sup> مثلًا لا ينقسم كتاب الطهارة إلى الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث. في حين ينقسم كتاب الطهارة من الحدث إلى كتاب الوضوء وكتاب الغسل وكتاب التيمم. ولا ينقسم كتاب الصلاة إلى كتاب الصلاة الأول وكتاب الصلاة الثاني، السابق، ج ١، ٧-٨.

<sup>٣٥</sup> وذلك مثل الباب الأول عن وجوب الوضوء من الكتاب الأول عن الطهارة من الحدث، والباب الأول من أحكام الدماء الخارجة من الرحم في آخر المسألة الثالثة من الباب الثالث في أحكام هذين الحدثين، الجنابة والحيض، السابق، ج ١، ٥١. والأبواب الأول والثاني والخامس والسابع من كتاب التيمم، ج ١، ٦٥-٧٨، ص ٧٢-٧٥. والأبواب الأول والثالث والرابع والخامس والسادس من كتاب الطهارة من النجس، ص ٧٦-٧٨، ٨٤-٩٠.

<sup>٣٦</sup> الباب الثاني من كتاب الوضوء السابق، ج ١، ٨-١٨، والباب الثالث، السابق ج ١، ٢-٣٤. وهذه المسائل من الأولى أن تكون أبوابًا أو فصولًا، ج ١، ١٨-٢٣، والباب الثالث كتاب التيمم والباب الرابع والباب السادس، ج ١، ٦٨-٧٥، والباب الثاني من كتاب الطهارة من النجس، ج ١، ٧٨-٨٤، والجملة الأولى من كتاب الزكاة، ج ١، ٢٥٤.

<sup>٣٧</sup> وذلك مثل مسح الخفين في آخر الباب الثاني، ونواقض الوضوء في آخر الباب الرابع، ومعرفة الأفعال التي تشترط هذه الطهارة في فعلها في آخر الباب الخامس، السابق ج ١، ٤٢-٤٤. ومعرفة نواقض الطهارة في آخر الباب الثاني من كتاب الغسل عن أحكام الدماء الخارجة من الرحم وتعدد مسائله وهي أولى أن تكون بابًا، ج ١، ٥٠-٦٤. وهي مسألة ملحقة تنقسم بذاتها إلى ثلاثة أبواب: الأول بلا مسائل، والثاني بسبع مسائل، والثالث بخمس مسائل، ج ١، ٥٠.

الموضوعات آخر المسائل دون أن يكون لها فصل خاص.<sup>٣٨</sup> ثم تظهر أبواب بلا أرقام بعد باب، وفصول بلا أرقام بعد باب أو فصل.<sup>٣٩</sup> وتتداخل بعض موضوعات الأبواب مثل تداخل الطهارة في البيوع، وتداخل الأطعمة والأشربة مع الطهارة.<sup>٤٠</sup> وتتكرر بعض الأبواب مثل الطهارة من النجس.<sup>٤١</sup> كما يكثر الاضطراب في عد المسائل وترتيبها. فتذكر المسألة الأولى دون باقي المسائل. ويُعلن عن أربع مسائل وتذكر ثلاثة منها فقط.<sup>٤٢</sup> وقد توجد مسألة أولى دون الثانية أو المسألة الأولى فقط.<sup>٤٣</sup> وأحياناً تتفرع مسألة بدورها إلى عدة مسائل.<sup>٤٤</sup> وقد تظهر موضوعات بأكملها بعد مسألة بها مسألة واحدة أو عدة مسائل.<sup>٤٥</sup> ويمكن تلخيص ذلك كله على النحو الآتي:

قسمة الكتاب إلى أول وثانٍ، وبعض الكتب إلى جمل، وبعض الجمل إلى مسائل مباشرة، وبعض الجمل إلى أبواب، وبعض الأبواب إلى فصول، وبعض الفصول إلى أقسام، وبعض الأقسام إلى مسائل، وبعض الأبواب إلى مسائل مباشرة، وبعض الكتب إلى أبواب مباشرة.

<sup>٣٨</sup> مثل أحكام الإمام الخاصة بعد مسألة الرابعة في إمامة المرأة وقبل الفصل الثالث، السابق، ج ١، ١٤٩.  
<sup>٣٩</sup> باب في بحث الحكمين بعد الباب الثاني، السابق، ج ٢، ١٠٥-١٠٧، وفصل بلا رقم بعد الفصل الرابع من كتاب البيوع، السابق، ج ٢، ١٤٩-١٥١، وباب بلا رقم في بيوع الذرائع الربوية بفصوله الثلاث بعد الباب الثاني في بيوع الربا، السابق، ج ٢، ١٥١-١٥٥.

<sup>٤٠</sup> السابق، ج ١، ٤٨٦-٤٩٨.

<sup>٤١</sup> السابق، ج ١، ٦٧-٩٠، ١٩٩.

<sup>٤٢</sup> توجد المسألة الأولى فقط دون باقي المسائل في الفصل الرابع من أحكام الجمعة، السابق. ج ١، ١٦٨-١٦٩. وتنقسم المسألة الثانية إلى مسائل ثلاث بالرغم من الإعلان عن الرابعة، ج ١، ٢٥٥، وفي الباب الثالث في من كتاب الضحايا لا تعد المسألتين الأوليين، وتبدأ المسألة الثالثة مباشرة، ج ١، ٤٥٥-٤٥٧، ولا توجد مسألة ثانية بعد المسألة الأولى في الفصل الثاني عشر في مانع الزوجية من كتاب النكاح، ج ٢، ٤٢-٥٢. وتذكر مسألة واحدة بلا ترقيم بعد باب في بيوع الذرائع الربوية، ج ٢، ١٥٢-١٥٥.

<sup>٤٣</sup> توجد المسألة الأولى من كتاب أمهات الأولاد دون الثانية. السابق، ج ٢، ٤٢٤-٤٢٦، كما توجد المسألة الأولى فقط في الباب الثاني في أصناف الزناة وعقوباتهم، ج ٢، ٤٦٩-٤٧٣.

<sup>٤٤</sup> في الباب الثاني في القضاء تتفرع المسألة الثالثة إلى عدة مسائل يُذكر منها ثلاث فقط، السابق. ج ١، ١٩٣-١٩٥. وفي كتاب الشفعة بعد المسألة الثانية تبدأ مسألتان أخريان، ج ٢، ٢٨٤-٢٨٦.

<sup>٤٥</sup> بعد المسألة السادسة من القسم الثاني من الصوم المفروض جزء يتعلق بقضايا المسافر والمريض به مسألة واحدة، السابق، ج ١، ٣١٣-٣١٨، وبعد مسألة يُذكر خلاف مشهور، ج ٢، ٣١٣-٣١٨.

وقد حاول ابن رشد ربط هذه البنية المفككة بعضها ببعض الآخر عن طريق فواصل الربط التي تشير إلى ما تم إنجازه في الماضي مثل «وقد تقدم ذلك»، «وقد تقدم القول» أو ما يتم فعله أو ذكره الآن أو ما سيتم إنجازه في المستقبل ما سيأتي أو سيذكر أو سنعرف.<sup>٤٦</sup> وقد يكون فعل المضارع في صيغة الأمر. وقد تتداخل الأزمنة ويتم التعبير عن المستقبل بالماضي مثل «وبقي من هذا الكتاب القول في الأحكام»، ولكن الغالب على عبارات الربط هو المستقبل تنبيهًا على ما سيأتي ذكره. ويشعر ابن رشد بهذا الاضطراب في البنية فيحيل بعض الموضوعات إلى بعضها. فهذا الموضوع ألقى بهذا الموضوع.<sup>٤٧</sup> ويشعر بالاستطراد والخروج عن البنية فيستدرك الكلام، ويعود إلى الموضوع الأول.<sup>٤٨</sup> ويذكر دائمًا بالغرض والقصد الذي وراء وحدة البنية وجمع شتاتها.<sup>٤٩</sup>

#### (٤) البنيات المتداخلة

وبالإضافة إلى هذه البنية الرئيسية الثنائية الرأسية في العبادات والأفقية في المعاملات تظهر مجموعة من البنيات المتداخلة في كل موضوع كلي يجمع عددًا من الكتب، وهي الموضوعات الثمانية في كل من العبادات والمعاملات، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:

#### أولاً: العبادات

(١) الطهارة بنية ثنائية: الطهارة من الحدث، والطهارة من الخبث (النجس). والطهارة من الحدث بنية ثلاثية: الوضوء، والغسل، والتيمم. والوضوء بنية خماسية:

<sup>٤٦</sup> بالنسبة لأفعال الماضي مثل: وقد تقدم القول ذلك في كتاب الذبائح، السابق، ج ١، ٤٨٣. وقد تقدم ذلك. ج ٢، ٢١٩، وقد تقدم القول في ذلك. ج ٢، ٢١١. وبالنسبة لأفعال المضارع مثل: على ما يأتي في كتاب الحدود، ج ١، ٢٧٧. فلنبدأ بذكر مسائل الأحكام المشهورة التي في جنس من هذه الأجناس الخمسة، ج ٢، ٤٠٩. وبقي من هذا الكتاب القول في الأحكام، ج ٢، ٢٩٣، الأحاديث التي نذكرها بعد إن شاء الله، ج ٢، ٤٦٤. ونحن قد رأينا أن نذكر أيضًا من هذا الجنس المشهور منه إن شاء الله تعالى، ج ٢، ٥١٢. وبالنسبة للمستقبل مثل: على ما سيأتي بعد، ج ١، ٢٦٦، وسيأتي هذا في مكانه، ج ٢، ٢٥.

<sup>٤٧</sup> وهذه المسألة ألقى بكتاب الطلاق، السابق، ج ٢، ٥٢.

<sup>٤٨</sup> فلنرجع إلى حيث كنا نقول، السابق، ج ١، ١٩٠. وإذ قد خرجنا عما كنا بسبيله فلنرجع إلى حيث كنا من ذكر المسائل التي وعدنا، ج ٢، ٢١١.

<sup>٤٩</sup> وإذا تكلمنا في هذا الجزء بحسب غرضنا إلى القسم الثالث وهو القول في الأحكام العامة للبيوع الصحيحة، السابق، ج ٢، ١٨٧، وليس قصدنا ذكرها في هذا الكتاب، ج ٢، ٢١٣.



الوجوب، والأفعال، والماء، والنواقض، والغاية. والغسل بنية ثلاثية: العمل، والنواقض، والأحكام. والتيمم بنية سباعية: المعرفة، والجواز، والشروط، والصفة، والصنع، والنواقض، والشروط. والطهارة من الخبث بنية سداسية: الحكم، والأنواع، والمحال، والشيء الذي تزال به، والصفة، والأدب.

(٢) والصلاة بنية ثنائية: أعيان وما ليست بأعيان أي وجوب. وندب الأعيان بنية رباعية: الوجوب، والشروط، والأركان، والقضاء. والشروط بنية ثمانية: الوقت، والأذان مع الإقامة، والقبلة، واللباس، والطهارة، والمواضع، والشروط، والنية. والوقت بنية ثنائية: مأمور، ومنهي. والمأمور بنية ثنائية: مختار، وضروري. والأركان بنية سداسية: فرد، وجماعة، وصحبة، وسفر، وخوف، ومرض. والجماعة بنية سباعية: الحكم، وشروط الإمامة، ومقام الإمام، والاتباع، وصفة الاتباع، وعمل الإمام، وفساد الإمام. والجمعة بنية رباعية: الوجوب، والشروط، والإمكان، والإحكام. والسفر ثنائي: قصر، وجمع. والقضاء ثلاثي: الإعادة، والقضاء، والسهو. والقضاء ثلاثي: القاضي، وصفته، وشرطه. والسهو سداسي: فرض أم سنة، والمواضع، والأقوال والأفعال، وصفاتها، والمنفرد والإمام، والتسييح للساقي. أما التي ليست بأعيان فعشرية: الوتر، والفجر، والنوافل، وركعتي دخول المسجد، ورمضان، والكسوف، والاستسقاء، والعيدين، وسجود القرآن، والميت. وأحكام الميت سداسية: الاحتضار، والغسل، والكفن، والجنائز، والصلاة، والدفن. والغسل رباعي: الحكم، والغاسل، والمغسول، والصفة. والصلاة خماسية: الصفة، والمصلي، والوقت، والموضع، والشروط.

(٣) والزكاة ثنائية: الزكاة على وجه العموم ثم زكاة الفطر على وجه الخصوص. والزكاة العامة خماسية: الوجوب، والأحوال، (والكم)، ومتى، ولن. والكم ذهب وفضة، وإبل وبقر، وغنم، وحبوب وثمار، وعروض. ولن العدد، والصفة، والكم، وزكاة الفطر خماسية: الحكم، والواجب عليه، والكم، ومتى ولن.

(٤) والصيام على العموم ثنائي: الصيام ثم الاعتكاف. والصيام على الخصوص ثنائي أيضاً: واجب ومندوب. والواجب ثنائي: صوم وفطر. والصوم ثنائي: أنواع وأركان. والأنواع ثلاثية: واجب زمني (رمضان)، وعلة (كفارات)، وواجب ذاتي (نذر) والأركان ثلاثية: زمان، وإمساك، ونية. والزمان ثنائي: شهر أو نهار. أما الفطر فثنائي: مفطرات، ومفطرين. وللمفطرات بنية ثلاثية: ما يجوز، وما يجب، وما يستحيل. والمندوب ثلاثي: الأيام، والنية، والإمساك.

(٥) وبنية الحج ثلاثية: المقدمات، والأركان، والأحكام. والمقدمات ثنائية: الوجوب وشروطه ثم من، ومتى. والأركان ثنائية: الحج والعمرة والحج ثلاثي: الأفراد، والتمتع، والقران. والأحكام سداسية: الإحصار، والصيد، والفدية والحلف، والكفارة والتمتع، والكفارات المسكوت عنها، والهدي. ثم تتخلل هذه البنية المحكمة بنية أخرى معلقة على الأحكام ثلاثية أولاً: الإحرام، والزمان، والتروك. والإحرام سداسي: الإحرام، والطواف، والسعي، وعرفة، والمزدلفة، ورمي الجمار. والطواف ثلاثي: الصفة، والشرط، والحكم. والسعي رباعي: الحكم، والصفة، والشرط، والترتيب.

(٦) والجهاد ثنائي البنية: أركان الحرب، وأحكام أموال المحاربين. وأحكام الحرب سباعية: الحكم، والمحاربون، ونكاية العدو، وشرط الحرب، وعدو العدو، والمهادنة، وسبب الحرب. وأحكام أموال المحاربين أيضاً سباعية: الخمس، وأربعة الأخماس، والأنفال، وأموال المسلمين عند الكفار، وأرض الفتح، والفيء، والجزية.

(٧) وبنية الأيمان والنذور ثنائية: الأيمان والنذور. والأيمان ثنائية: الأنواع والحكم، والرافع للأيمان والحكم. والأنواع والحكم ثلاثي: المباح وغير المباح، اللغوية والمنعقدة، وما ترفعه الكفارة وما لا ترفعه. والرافع للأيمان والحكم ثنائي البنية الاستثناء والكفارات. والاستثناء ثنائي: الشرط، وما يؤثر وما لا يؤثر فيه الاستثناء. والكفارات ثلاثية البنية: الأصناف، وأحكام ما يلزم، وأحكام ما لا يلزم. والأصناف ثنائية: اللفظ والشيء. واللفظ ثنائي: المطلق والمقيد. والمطلق ثنائي: مصرح وغير مصرح.

(٨) والضحايا خماسية البنية: الضحايا. والذبائح، والصيد، والعقيقة، والأطعمة والأشربة. والضحايا رباعية: الحكم، والنوع، وأحكام الذبائح، وأحكام اللحوم. والذبائح خماسية: محل الذبح، والزكاة، وما تكون به الزكاة، وشرط الزكاة، وما تجوز تذكيتة وما لا تجوز. والصيد رباعي: حكمه ومحلّه، وما يكون به الصيد، وزكاة الصيد، وشروط القانص. والعقيقة سداسية: الحكم، والمحل، ومن وكَم، والوقت، والسن، وحكم اللحم. والأطعمة والأشربة ثنائية: المحرمات والاضطرار.

### ثانياً: المعاملات

(١) النكاح كلفظ جامع لموضوعات متضايقة ذو بنية سداسية: النكاح، والطلاق، والإيلاء، والظهار، واللعان، والإحداد. والنكاح بالمعنى الدقيق بنية خماسية: المقدمات، والصحة، والخيار، وحقوق الزوجية، وفساد النكاح. والصحة ثلاثية البنية: كيفية العقد،

والمحل، والشرط. والمحل اثنا عشري: نسب، ومصاهرة، ورضاع، وزنا، وعدد، وجمع، ورق، وكفر، وإحرام، ومرض، وعدة، وزوجية. والشرط ثلاثي: أولياء، وشهود، وصادق. والخيار رباعي: العيوب، والإعسار، والفقد، والعتق. والطلاق رباعي البنية: الأنواع، والأركان، والرجعة، والأحكام. والأنواع خماسية: البائن، والسني، والخلع، والفسخ، والتخيير. والأركان ثلاثية: الألفاظ، ومن يقع عليه، والتفصيل. والرجعة ثنائية: أحكام الرجعة، والبائن. والأحكام ثنائية: عدة ومتعة. والظهار سباعي: ألفاظ، وشروط، وصحة، وحرام، وتكرار، وإيلاء، وأحكام. واللعان خماسي: أنواع، وصفات المتلعنين، وصفة اللعان، وحكمه وأحكامه.

(٢) والبيوع كلفظ عام ذو بنية سداسية: البيوع، والصرف، والسلم، وبيع الخيار، وبيع المرابحة، وبيع العرية. البيوع كموضوع خاص سداسي البنية: أنواعه، وأسباب فساده المطلق، وأسباب صحته المطلقة، والأحكام الصحيحة المشتركة، والأحكام الفاسدة المشتركة، والصحة والفساد نوعاً نوعاً. وأسباب الفساد المطلقة رباعية البنية: الأعيان، والربا، والغبن، والضرر. والربا رباعي البنية لاحتتمالات التفاضل والنسيئة. وأسباب الصحة المطلقة ثلاثية. والأحكام الصحيحة المشتركة رباعية. ونظراً لقلق بنية البيوع بالمعنى الخاص توجد بنية أوضح سداسية أيضاً: الأعيان المحرمة للبيع، والربا، والبيوع المنهي عنها، وبيوع الشروط والثنيا، والبيوع المنهي عنها للضرر والغبن، والنهي من قبل وقت العبادات. والربا رباعي: لا تفاضل ولا نسيئة، تفاضل ولا نسيئة، تفاضل ونسيئة، صنف واحد أو لا. والسلم ثلاثي البنية: المحل والشرط، والإقالة والتعجيل والتخيير، واختلاف المتابعين، وبيع المرابحة ثنائي: رأس المال، والزيادة والنقصان.

(٣) والإجازات كموضوع عام ثماني البنية: الإجازات بالمعنى الخاص، والجعل، والقرائض، والمساقاة، والشركة، والشفعة، والقسمة، والرهن. الإجازات بالمعنى الضيق ثنائية: أنواعها وشروط الصحة والفساد، وأحكامها. وأحكامها ثنائية: موجبات العقد، وأحكام الطوارئ. وأحكام الطوارئ ثلاثية: الفسوخ، والضمان، وحكم الاختلاف. والقرائض ثلاثية: المحل، ومسائل الشروط والأحكام. والأحكام ثلاثية: صحيح، وفاسد، واختلاف. والمساقاة ثلاثية: الجواز، والفساد، والصحة، والأحكام. والأحكام ثنائية: صحيح، وفاسد. والشركة رباعية: العنان، والمفاوضة، والأبدان، والوجوه. والشفعة ثنائية: صحيح وأركان، وأحكام. والتصحيح والأركان رباعية: شافع، ومشفوع عليه، ومشفوع فيه، وصيغة الشفعة. والقسمة ثنائية: رقاب الأموال، ومنافع الرقاب. ورقاب الأموال ثلاثية: قرعة، ومراضاة، وقرعة وتعديل. ومنافع الرقابة ثلاثية: ما لا ينقل

ويحول، والرباع والأصول، وما ينقل ويحول والأحكام. وما ينقل ويحول ثنائي: غير مكمل مثل الحيوان، والمكمل. والرهون ثلاثية: أركان، وشروط، وأحكام.

(٤) والحجر كموضوع عام سداسي البنية: الحجر، والتفليس، والصلح، والكفالة. والحوالة، والوكالة. والحجر بالمعنى الخاص ثلاثي البنية: أصناف المحجورين، ومتى يخرجون من الحجر ومتى يدخلون، وأحكام أفعالهم. والتفليس ثنائي البنية: الفلس، وأحكام المفلس. والوكالة ثلاثية: الأركان، والأحكام، ومخالفة الموكل للوكيل.

(٥) والميراث كلفظ عام بمعنى نقل الأشياء ثماني البنية: اللقطة، والوديعة والعارية، والغصب، والاستحقاق، والهبات، والوصايا، والفرائض. واللقطة والعارية ثنائيان: الأركان، والأحكام. والغصب ثنائي: الضمان، والطوارئ على المغصوب. والضمان ثلاثي: الموجب للضمان، وما فيه الضمان، والواجب. والهبات رباعية: الأركان، والشروط، والأنواع، والأحكام. والوصايا أيضًا رباعية: الأركان، والموصي به، ومعنى الوصية، والأحكام. والفرائض ثلاثية: ميراث القرابة (الصلب، والزوجات، والأب والأم والإخوة للأُم والإخوة للأب والأم أو للأب، والجد، والجدة)، والحجب، والولاء.

(٦) والعق بالمعنى العام رباعي البنية: العتق، والكتابة، والتدبير، وأمّهات الأولاد. والعق بالمعنى الخاص خماسي البنية: من يصح ومن لا يصح، والألفاظ، والأيمان، والأحكام، والشروط. والكتابة ثنائية: المسائل، والمكاتب. والمكاتب خماسية. والتدبير ثنائي: الأركان والأحكام. والأركان رباعية: المعنى، واللفظ، والمدبر، والمدبر. والأحكام خماسية.

(٧) والجنايات خماسية البنية: القتل، والجرح (أبدان، وأعضاء ونفوس)، والفروج (الزنا والسفاح)، والأموال، والأعراض (القذف)، والمأكول والمشروب. والقتل والجرح ثنائي: القصاص، والدية. وكل منهما ثنائي: القصاص في النفوس وفي الجوارح. والدية في النفوس وفي الجوارح. والقصاص في النفوس ثلاثي: شروط القاتل، والموجب، والقصاص. والموجب ثلاثي أيضًا: جرح، ومجروح، وجرح. والزنا (والسفاح) ثلاثي البنية: حدود الزنا، وأصنافه وما يثبتته. والأموال رباعية البنية: بحرب دون تأويل وهي الحراة، وبحرب وتأويل وهو البغي، ومن حرز وهي السرقة، وبسلطان وهو الغصب. والحراة خماسية البنية: حراة، ومحارب، وما يجب، والتوبة، وبمن تثبت. وتضطرب البنية في إدخال حكم المرتد من خارجها وهو من أول ولم يحارب. كما تدخل القسامة بعد الدية.

(٨) وأخيراً الأقضية سداسية البنية: ما يجوز قضاؤه، وما يقضى به، وما يقضى فيه، ومن يقضى عليه أو له، وكيفية القضاء، ووقت القضاء. وما يقضى فيه رباعي البنية: الشهادة، والأيمان، والنكوث، والإقرار. وهي بنية بسيطة على مستويين متداخلين ربما لما يتطلب القضاء من بساطة ووضوح.

## (٥) بنية الفعل الشرعي

وتدل هذه البنيات المتداخلة على بنية واحدة للفعل الشرعي، تجمع أبواب الفقه وأصوله. وتعتمد كثيراً على أصول الفقه ومصطلحاته. ويبدو لهذه البنية جانبان: جانب مادي خاص بالجسم والفاعل والمفعول، وأركان الفعل وأنواعه، ومكانه وزمانه، ومقداره وتحققه في عالم الأشياء، وجانب صوري خاص بصفة الفعل وشرطه، وحكمه، وصحته وفساده، وصيغته اللغوية، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات.

فالفعل هو فعل الجسم من الداخل مثل الطهارة من الحدث، ومن الخارج مثل الطهارة من الخبث. وقد يكون فعلاً لجزء من الجسم مثل الوضوء أو لكل الجسم مثل الغسل. وهو ليس فعل الجسم وحده، بعضه أو كله بل هو مرتبط بالنية مثل النية في الصلاة وفي الصيام وفي الحج. وكل فعل له فاعل مثل المتوضئ، والمتيمم، والمصلي، والغاسل، والحاج، والصائم ... إلخ. وله مفعول يقع عليه الفعل مثل الاحتضار، والغسل، والكفن، والجنازة، والمصلى عليه، والمأموم، والمزكى له، والمقضي عنه. وقد يكون الفاعل والمفعول فرداً أو جماعة إذا كان الفعل فردياً أو جماعياً مثل الصلاة والحج. والفعل له أركان. فهو فعل مركب من عدة أفعال مثل أركان الصلاة، الأقوال والأفعال، وأركان صلاة الجمعة، وصلاة العيدين، وصلاة السفر، وصلاة الخوف، وأركان الصيام مثل الزمان والنية والإمساك، وأركان الحج مثل الإحرام والطواف والسعي وعرفة والمزدلفة ورمي الجمار، وأركان الجهاد، وأركان الحرب، ولل فعل أنواع مثل أنواع الخبث أو أنواع الحيض، وأنواع الصوم، رمضان والكفارة والنذر، وأنواع الأيمان المباح وغير المباح، واللغوية والمنعقدة وما ترفعها الكفارة وما لا ترفعها، وأنواع الطلاق، البائن والخلع والفسخ والتخيير، وأنواع البيوع، وأصناف المحجورين ... إلخ. والفعل له مكان مثل مكان الصلاة، ومكان الحج. وله زمان مثل زمان الصلاة، وزمان الصوم، النهار والشهر، وزمان الحج، وزمان الزكاة، الحول في زكاة المال ورمضان في زكاة الفطر. وقد يكون الزمان على الفور أو على التراخي أو قضاءً. وقد يكون

مقدمًا أو مؤخرًا كما هو الحال في صلاة القصر والجمع. والفعل له كم ومقدار مثل الزكاة والكفارة والبيوع. ويتحقق الفعل في عالم الأشياء مثل الماء للوضوء والغسل وإزالة الخبث. والأموال للزكاة وللمحاربين، والخمس والأربع أخماس والأنفال وأرض الفتح والفىء، والضحايا للطعام، والندور، والذبائح، والصيد، والعقيقة، والأطعمة والأشربة ورأس المال في البيوع، والرقاب، والأبدان والنفوس، والأعضاء والفروج، والمأكول والمشروب.

وصفة الفعل هي كيفية أدائه مثل النضح بالماء في الوضوء، والمسح على الأعضاء في التيمم، وكيفية الغسل، وكيفية الصلاة، وطريقة القضاء، وآداب الاستنجاء، ودخول المسجد أو المنزل، فالفعل متصل الأفعال حتى يصبح سلوكًا في بيئة اجتماعية وفي علاقات بين الأفراد. وقد تتحدد الكيفية بالقدرة البدنية مثل صلاة القاعد وصلاة القائم وصلاة النائم. وشرط الفعل هو ما يتوقف عليه مثل الغسل أو الوضوء أو التيمم، والوقت والأذان والإقامة والقبلة واللباس كشرط للصلاة، والنية كشرط للعبادات. ولكل فعل نواقض مثل نواقض الوضوء، ونواقض الغسل، ونواقض التيمم، ومفاسد مثل مفطرات الصوم ومبطلات الإمامة. وهي ما تبطل الفعل ماديًا أو صورياً وتجعله صحيحًا أو فاسدًا مثل صحة النكاح وفساده، وصحة البيوع وفسادها، وفساد البيوع المحرمة، والنهي عن الربا، وصحة وفساد الإجازات والعقود والقرائض والمساقاة، ولكل فعل حكم من الأحكام الشرعية الخمسة: الفرض أو الواجب والمندوب، والمباح أو الحلال، والمكروه، والمحرم والواجب والمحرم أفعال الضرورة إيجابًا وسلبًا مثل الصلاة والقتل. في حين أن أفعال الندب والكراهية أفعال حرة على التخيير مثل النوافل وعلو الصوت. أما الفعل الحلال أو المباح فهو الذي تكمن شريعته في فعله. وهي الأفعال الطبيعية على البراءة الأصلية. وأخيرًا لكل فعل صيغة لغوية، افعل أو لا تفعل، الأمر والنهي مثل ألفاظ الندور وألفاظ الطلاق وألفاظ العتق.

وهنا يحقق ابن رشد ما يهدف إليه، رد الفروع إلى الأصول، والأفعال الشرعية إلى وحدة الفعل. وتبرز الرشدية المعروفة عند ابن رشد المتكلم والفيلسوف والطبيب والشارح في ابن رشد الفقيه، الاعتماد على العقل والتجربة والفطرة. فالفعل الشرعي يرتكن إلى العقل ويتأسس في الواقع، ويعبر عن الفطرة. تبرز الرشدية عندما يتحول ابن رشد الفقيه إلى ابن رشد الأصولي.

## (٦) اختلاف المذاهب ووحدة الأصول

وبعد أن وضع ابن رشد بنية الفقه سواء البنية الثنائية الرأسية في العبادات والأفقية في المعاملات، وبعد أن تداخلت البنيات، الثلاثية حتى الاثني عشرية يتعرض ابن رشد لمشهورات من المسائل الفقهية لمعرفة أسباب الاختلاف فيها وحل هذا الاختلاف في مذاهب مختلفة يعدها ابن رشد.<sup>٥٠</sup> والمشهورات هي أشبه بالفقه الشعبي، ما اشتهر من الفقه بين الفقهاء والمذاهب الفقهية. ويرد الفروع إلى الأصول حتى يمكن حل هذا الاختلاف، فالجزئيات تنتظم في كليات. ويرد الخلاف والمذاهب إلى قواعد وأصول قبل ذكر المسائل المتفرعة بعد كل باب أو فصل.<sup>٥١</sup> وقد ترجع المشهورات في الخلاف إلى الأصول والقواعد. فالخلاف في المذهب خلاف منهجي قبل أن يكون خلافاً مذهبياً، في الاستدلال قبل أن يكون في الموضوع. لذلك أتى الكتاب مختصراً حاولًا للأصول وحدها دون الفروع، وللحلول المنهجية فقط دون حلول لكل الخلافات بين المذاهب. فالأصول متناهية والفروع لا متناهية.<sup>٥٢</sup> ما يهم ابن رشد هو الاتفاق والاختلاف، والوحدة والتعدد. وهي بنية الفقه ربما بغية توحيد الأمة في عصر سقوط الأندلس كما حاول ابن عربي بطريقته الخاصة.

ويحس ابن رشد بالتطويل والتفريع والتعامل مع غير ما تعم به البلوى فيكتفي بهذا القدر من التفريعات. ويعكف على الأصول الأولى والقواعد العامة. فكثرة التفصيلات تخرج عن القصد العام للكتاب والغرض الرئيسي له. وهو البحث في أصول الاختلاف بين المذاهب.<sup>٥٣</sup> يبحث ابن رشد عن الأصول العامة للأدلة الشرعية وأنواعها وتصنيف أسباب الخلاف في أنواع عامة راداً الجزء إلى الكل كما يفعل المنطقي أو الفيلسوف. والسبب الرئيسي للاختلاف هو تعارض الأدلة النقلية من الكتاب والسنة أو معارضة الآثار بعضها البعض وغالبيتها من الحديث. ولما كانت الآثار كلها صحيحة فلا يوجد

<sup>٥٠</sup> فهذه مشهورات المسائل التي تجري في هذا الباب مجرى الأصول السابق، ج ١، ٨، ١٨، ٥٧. ج ٢، ١٨، ١٣٨، ١٤٩، ٤٠٩، ٤١٧، ١٥١، ١٦٠.

<sup>٥١</sup> والسبب في اختلافهم، السابق، ج ١، ٢٤، ٣٤، ٣٥، ٥٠، ٩٠، ٢١٠، ٢٨٩. رد الفروع إلى الأصول، ج ٢، ٦٤، ١٥٢، ١٥٩، ١٦٠، ٢١٠، ٢٣٢، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٣٩٠، ٤١٧، ٤١٨.

<sup>٥٢</sup> وهذا العدد كافٍ في هذا الباب السابق، ج ١، ٢٤٢، ج ٢، ٦٥، ١٠٨، ٣١٤، ٣١٧، ٣٦٠، ٤٤٠، ٤٤٨، ٤٧٣، ٤٧٥.

<sup>٥٣</sup> وفي المذهب هذا تفصيل ليس هذا موضع ذكره، السابق، ج ٢، ٧٦، ١٥٨-١٥٩، ٥٠٨.

أمام الفقيه إلا النسخ، أن يكون أحدها ناسخًا والآخر منسوخًا أو الترجيح طبقًا لمنطق التعادل والترجيح أو التخيير بينهما طبقًا لموافقة المختار للمصلحة العامة أو البناء أي محاولة الجمع بينهما بطريقة العام والخاص أو المطلق والمقيد أو الجمع بينهما بطريقة أو بأخرى أو العودة إلى البراءة الأصلية. والغالب الترجيح والجمع.<sup>٥٤</sup> ثم النسخ والجمع.<sup>٥٥</sup> فيجمع ابن رشد مثلًا المذاهب الفقهية في مذاهب رئيسية مثل مذاهب سائر المسلمين في مذهبين رئيسيين: مذهب الترجيح ومذهب الجمع. وأحيانًا يكون الاختيار بين مذاهب ثلاثة: الترجيح أو النسخ أو الجمع. ويمكن تجميعها في مذهبين: الترجيح والنسخ أو الجمع.<sup>٥٦</sup> وأحيانًا يكون الجمع بين أربعة مذاهب: مذهب النسخ، ومذهب الترجيح، ومذهب الجمع، ومذهب البناء. والفرق بين الجمع والبناء أن الباني لا يرى أي تعارض بين الأثرين في حين الجامع يرى تعارضًا بينهما في الظاهر.<sup>٥٧</sup> وأحيانًا يكون الحل هو مذهب التخيير، وترك الحرية الإنسانية أو المصالح العامة كأساس لهذا الاختيار.<sup>٥٨</sup> وأحيانًا يكون الحل هو إلغاء كل المذاهب الخلافية والعودة إلى أساس الاتفاق قبل الاختلاف الذي لا جمع فيه ولا ترجيح ولا نسخ، الوحدة قبل التعدد، والأصل قبل الفروع.<sup>٥٩</sup> فإذا ما استعصت النصوص على الاتفاق، واستحال التوفيق بينها عن طريق أحد هذه المذاهب الأربعة تم إلغاؤها جميعًا وسقوط الأثر عند التعارض،

<sup>٥٤</sup> مذهب الترجيح ومذهب الجمع، السابق، ج ١، ٣٣، ٣٧، ٥٦، ١٤٦، ٢٠٣، ٢٩٦، ٣٠٣. فذهب العلماء في تأويل هذه الأحاديث مذهبين، مذهب الترجيح ومذهب الجمع، ج ١، ٣٣. فلما تعارضت ظواهر هذه الآثار ذهب العلماء في مذهبين، مذهب الترجيح ومذهب الجمع، ج ١، ٣٧.

<sup>٥٥</sup> مذهب النسخ ومذهب الترجيح، السابق، ج ١، ٨١، ١١١، ١١٥، ١٥٥. ذهب العلماء في تأويل هذه الأحاديث إلى مذهبين، إما مذهب الترجيح أو مذهب النسخ. ج ١، ٨١.

<sup>٥٦</sup> ثلاثة مذاهب: أحدها مذهب الترجيح، والثاني مذهب الجمع، والثالث الجمع بين الجمع والترجيح، السابق، ج ١، ٤٠، ٤١، ١٩٧.

<sup>٥٧</sup> فلما اختلفت ظواهر هذه الأحاديث ذهب الفقهاء في تأويلها أربعة مذاهب: مذهب النسخ، ومذهب الترجيح، ومذهب الجمع. ومذهب البناء، والفرق بين الجمع والبناء أن الباني ليس يرى أن هنالك تعارضًا فيجمع بين الحديثين. وأما الجامع فهو يرى أن هنالك تعارضًا في الظاهر، السابق، ج ١، ٦٢.

<sup>٥٨</sup> مذهب التخيير بين الحديثين. السابق، ج ١، ٦٤، ١٣٨.

<sup>٥٩</sup> فذهب العلماء في هذين الحديثين مذهبين: أحدهما مذهب النسخ والثاني مذهب الرجوع إلى ما عليه الاتفاق عند التعارض الذي لا يمكن الجمع منه ولا الترجيح، السابق، ج ١، ٤٨.



والعودة إلى البراءة الأصلية أي إلى الطبيعة والفطرة والذوق السليم. فالشرعية تكمن في الفطرة وليست خارجها كما هو الحال في المباح أو الحلال أو العفو أو المسكوت عنه.<sup>٦٠</sup> وتعني البراءة الأصلية التوقف عن الحكم، وإلغاء المشكلة، وتعارض النصوص، والعودة إلى الأشياء ذاتها. فالأصل براءة الذمة، وأن الأشياء في الأصل على الإباحة. وقد يتم استصحاب الإجماع استرشاداً بالطبيعة الجمعية وبفطرة البشر. فاتفاق البشر على طبيعة واحدة ممكن، ثم الاختلاف طبقاً للفروق الفردية. فالمرأة ماثلة بطبعها إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال مما جعل الشرع يضع لها الولي حتى لا تضع نفسها في غير موضع الكفاءة.<sup>٦١</sup>

وأحياناً يكون حل التعارض عن طريق مبحث الألفاظ: المجلد والمبين، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، وذلك لأن الشريعة خارجة عن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه.<sup>٦٢</sup> فلم يجز لسان العرب بالحقيقة والمجاز في الأفعال، والأوامر والنواهي.<sup>٦٣</sup> لذلك تكون ألفاظ الطلاق صريحة لا كناية. فالكناية نوع من المجاز. وقد تكون ألفاظ الكناية كلها إنشائية تعبر عن فورات الغضب، وليست خبرية تستنبط منها الأحكام. فدلالة لفظ الطلاق دلالة وضعية بالشرع لا تجوز فيه الكناية أو حتى المحتملة بين الصريحة والكناية مثل ألفاظ الفراق والسراح. ولا يقبل

<sup>٦٠</sup> فذهب الناس في هذين الحديثين إلى ثلاثة مذاهب: أحدهم مذهب الجمع، الثاني مذهب الترجيح، والثالث مذهب الرجوع إلى البراءة الأصلية إذا وقع التعارض. وأعني بالبراءة الأصلية عدم الحكم، السابق، ج ١، ٨٩، فذهب العلماء في هذين الحديثين ثلاثة مذاهب: أحدهم مذهب الترجيح، والثاني مذهب الجمع، والثالث مذهب الإسقاط عند التعارض والرجوع إلى البراءة الأصلية إذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ، ج ١، ٣٠٠، مذهب سقوط الأثر عند التعارض، ج ١، ١١٥. الأصل براءة الذمة حتى يثبت الوجوب بأمر لا مدفع فيه، ج ٢، ٣٥٠.

<sup>٦١</sup> ويشبه أن يقال إن المرأة ماثلة بالطبع إلى الرجل أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. فاحتاط الشرع بأن جعلها محجورة في هذا المعنى على التأبيد مع أن ما يلحقها من العار في إلقاء نفسها في غير موضع كفاءة يتطرق إلى أوليائها. لكن يكفي في ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة، السابق، ج ٢، ١٣.

<sup>٦٢</sup> مذهب الجمع بين الاستثناء والتخصيص في الأكفان، السابق، ج ١، ٢٣٩. مذهب بناء الخاص على العام مذهب الجمع بينهما، ج ١، ١٢٠-١٢١، الخاص الذي يراد به العام والعام الذي يراد به الخاص، ج ١، ١٠٧. حسب الخلاف في هذا اللفظ على عمومته أو على خصوصه، ج ٢، ٧٣. فالسبب معارضة مفهوم الظاهر مفهوم المعنى الأصلي في الشرع. ج ١، ٣٧٦.

<sup>٦٣</sup> الحقيقة والمجاز وإن كان لم تجر به عادة العرب، السابق، ج ٢، ٢١٨.

مالك الكنايات الظاهرة لأن العرف اللغوي والشرعي شاهد على اللفظ، ولا تكون ألفاظ الطلاق مترددة بين الظاهر والمؤول، بين القوة والضعف لأن أفعال البشر لا تحتل التردد والغموض.<sup>٦٤</sup> بل إن دليل الخطاب وهو تعليق ضد الحكم بضد مفهوم الاسم ضعيف في الأحكام.<sup>٦٥</sup> والأسس التي ليس لها معانٍ شرعية تحمل على المعاني اللغوية. فالمعنى اللغوي أساس المعنى الشرعي. ولا يحمل أحدها على الآخر إلا بتوقيف، والأصل هو الاتباع.

وقد يرجع الاختلاف في المذاهب إلى اللغة، خاصة اشتراك الاسم مثل اسم الشفق في لسان العرب الذي يعني البياض والحمرة، والنهار الذي قد يعني النهار مفردًا أو النهار والليل معًا وإن كانت الدلالة الأولى النهار والدلالة على الليل بطريق اللزوم. والغسل اسم مشترك، وكذلك أسماء اليتيم، والنكاح، والقرء.<sup>٦٦</sup> والخلاف في الاشتراك في اسم النكاح في دلالاته على المعنى الشرعي أو المعنى اللغوي. فكل لفظ له معنى لغوي، ومعنى شرعي

---

<sup>٦٤</sup> وأما حكم الألفاظ التي تجيب بها المرأة في التخيير والتملك فهي ترجع إلى حكم الألفاظ التي يقع بها الطلاق في كونها صريحة في الطلاق أو كناية أو محتمة. السابق، ج ٢، ٧٩. وإنما اتفقوا على أن لفظ الطلاق صريح لأن دلالاته على هذا المعنى الشرعي دلالة وضعية بالشرع. وألفاظ الفراق والسراح متعددة بين الشرع واللغة، ج ٢، ٨٠. ومالك لا يقبل القول في الكنايات الظاهرة لأن العرف اللغوي والشرعي شاهد عليه، ج ٢، ٨٣. فإن الأسماء التي لم تثبت لها معانٍ شرعية يجب أن تحمل على المعنى اللغوي حتى يثبت لها معنى شرعي بخلاف الأمر في الأسماء التي تثبت لها معانٍ شرعية أعني أنه يجب أن يحمل على المعاني الشرعية حتى يدل الدليل على المعنى اللغوي، ج ١، ١٤٣. فليس ينبغي أن يحمل على أحدهم إلا بتوقيف والأصل هو الاتباع، ج ١، ١٥٧. والسبب في اختلافهم هو هل يجزي من ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم اللغوي أو الاسم الشرعي، ج ١، ١٦٤.

<sup>٦٥</sup> نحو ضعيف من إيجاب دليل الخطاب وهو تعليق الحكم بضد مفهوم الاسم. وهذا النوع من أنواع الخطاب هو من أضعفها، السابق، ج ١، ٤٥٧.

<sup>٦٦</sup> وسبب اختلافهم في هذه المسألة اشتراك اسم الشفق في لسان العرب، السابق، ج ١، ٩٨. والحق أن اسم اليوم في لسان العرب قد يقال عن النهار مفردًا وقد يقال عن النهار والليل معًا لكن يشبه أن يكون دلالاته الأولى إنما هي على النهار ودلالاته على الليل بطريق اللزوم، ج ١، ٢٣٦. وسبب اختلافهم الاشتراك الذي في اسم اليوم وذلك أنه مرة يطلقه العرب على النهار والليلة، ج ١، ٤٥٧. اشتراك اسم الغسل، ج ١، ٤٥. فيكون لاختلافهم سبب آخر وهو اشتراك اسم اليتيم، ج ٢، ٨. وسبب الخلاف الاشتراك في اسم النكاح أعني في دلالاته على المعنى الشرعي واللغوي ج ٢، ٣٧. وسبب الخلاف اشتراك اسم الفرد فإنه يقال في كلام العرب على حد سواء، ج ١، ٩٧.

ومعنى في العرف والعادة. وهي نظرية المعاني الثلاثة اللفظ الشهيرة في المبادئ اللغوية في علم الأصول. فالنظر قسمان: من جهة اللفظ، مطلق أو مقيد، أو من جهة الأشياء، لا فرق في ذلك بين لغة الأيمان والنذر أو بين لغة النكاح والطلاق. ويقع الخلاف بين الفقهاء في أن البعض يأخذ المعنى اللغوي للاسم والبعض الآخر المعنى الاصطلاحي، وفريق ثالث المعنى العرفي العادي، معنى الممارسة الفعلية في عالم الأشياء.<sup>٦٧</sup> كما أن اللفظ أيضاً قد يفيد التخيير لأن الأحكام المستنبطة منه أحكام أفعال، والأفعال الإنسانية قد تكون على الواجب مثل الفرض والمحرم أو على التخيير مثل المندوب والمكروه.<sup>٦٨</sup>

ويفصل ابن رشد في مقدمة الكتاب الأصولية أصناف الألفاظ التي منها تستنبط الأحكام في أربعة، ثلاثة موضع اتفاق، والرابع موضع اختلاف: عام وخاص، وعام يراد به الخاص وخاص يراد به العام. والفعل إما أن يكون بصيغة الأمر أو بصيغة الخبر يراد به الأمر، وجوباً أو ندباً، والترك أي أن يكون بصيغة الأمر ويفيد النهي أو بصيغة الخبر ويراد به النهي، تحريماً أو كراهية. وهنا يحيل ابن رشد الأحكام الخمسة إلى مبحث الألفاظ. فالأمر واجب أو مندوب. والنهي محظور أو مكروه. والتخيير هو المباح. واللفظ بالنسبة للأعيان إما أن يكون له معنى واحد فيكون نصاً أو أكثر من معنى على السواء فيكون مجملاً أو مختلفة على الأكثر فيكون ظاهراً أو على الأقل فيكون محتملاً. والمطلق يحمل على الأظهر حتى يقوم دليل على المحتمل. والاحتمال يكون اشتراكاً في اللفظ أو اشتراكاً في الألف واللام (الكل أو الجزء) أو في الأوامر والنواهي أو في دليل الخطاب، من إيجاب الحكم إلى نفيه عمّا عاداه (الموافقة) أو من نفي الحكم إلى إيجابه عما عاداه (المخالفة). وأسباب الخلاف كلها ترجع إلى مباحث الألفاظ وهي سنة: تردد اللفظ بين الطرق الأربعة، اشتراك الألفاظ، اختلاف الإعراب، الحقيقة والمجاز، الإطلاق والتقييد. وأخيراً التعارض في الألفاظ والأفعال والإقرارات.<sup>٦٩</sup>

<sup>٦٧</sup> يكفي في ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم اللغوي أعني الاسم عند العرب، السابق، ج ١، ١٦٤. وسبب اختلافهم هل الغنى المانع هو معنى شرعي أم معنى لغوي؟ ومن قال معنى شرعي قال وجوب النصاب هو الغنى، ومن قال معنى لغوي اعتبر في ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم، ج ٢، ٧٨.

<sup>٦٨</sup> لأن من عرف دلالة اللغة أن من ملك إنساناً أمراً من الأمور إن شاء أن يفعله أو لا يفعله فإنه قد خيّر، السابق، ج ٢، ٧٨.

<sup>٦٩</sup> السابق، ج ١، ٣-٦.

ويستشهد ابن رشد بكلام العرب من أجل معرفة معاني الألفاظ والحروف. فالحرف «إلى» يدل على الغاية، ويكون أحياناً بمعنى «مع». وقد اختلف الفقهاء في معنى «الباء» في آية المسح هل هي زائدة أو مبعضة، وفي واو العطف، وفي معنى «حتى» في آية ﴿حَتَّى يَطْهَرُونَ﴾. ولام التعريف عند العرب قد تدل على البعض وحرف أو يدل على التخيير. ولا يضبط المعنى إلا طبقاً لكلام العرب وأشعارهم. واليد في كلام العرب قد تعني الكف، والكف والذراع. والكف والذراع والعضد. وللمس في كلام العرب باليد أو الجماع. وكذلك يتحدد اسم الطهر والغسل طبقاً لكلام العرب. وتعني الميتة في كلام العرب الموقوذة والمتردية والنطيحة.<sup>٧٠</sup>

## (٧) من الفقه إلى الأصول

فإذا ما رد ابن رشد الفروع إلى الأصول فإنه بذلك يتحول من فقيه إلى أصولي. إذ يرجع الخلاف في المذاهب الفقهية إلى خلاف في الأصول. وكما بدأ ابن رشد فقيهاً في الصياغة الأولى لـ «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» قبل الصياغة الأخيرة بعشرين عاماً فإنه أيضاً بدأ أصولياً باختصاره المستقصى للغزالي في «الضروري في أصول الفقه» قبل ذلك باثنين وثلاثين عاماً أي عام ٥٢٢ هـ. ويرد الأقطاب الأربعة عند الغزالي الثمرة، والمستثمر، والمستثمر وطرق الاستثمار إلى قطب واحد هو طرق الاستثمار. ويردها كلها إلى مبحث الألفاظ. فلا يتحدث عن الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس إلا من خلال طرق الاستثمار. فالكتاب والسنة أصول المسائل. والإجماع نص يخضع لمبحث الألفاظ وليس أصلاً شرعياً بمفرده.<sup>٧١</sup>

وفي كل مسألة فقهية يعرض الأدلة النقلية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثم مدى إجماع المذاهب الفقهية عليها، اتفاقاً أو اختلافاً. ثم يبدأ بوضع أصول هذا الاتفاق والاختلاف دون أن يسمى هذا قياساً أو دليل العقل أو الاستصحاب كما فعل في «الضروري». فالفقه تنظير للحديث كما أن الحديث تفصيل للقرآن. وفي كتب الفقه

<sup>٧٠</sup> السابق، ج ١، ١١، ١٦-١٧، ٣٩، ٤٦، ٥٩-٦٠، ٤٦٥، ج ١، ٤٦٠. الآية على التخيير فإن حرف «أو» مقتضاه في لسان العرب التخيير، ج ٣، ٣١٥، ٣٧٥.

<sup>٧١</sup> السابق، ج ١، ٥.

المختلفة الاثنين وسبعين في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» هناك البعض منها يجمع بين القرآن والحديث. يغلب الحديث على القرآن كلما زادت التفصيلات، ويغلب القرآن على الحديث كلما قلت التفريعات. فالقرآن أقرب إلى الأصول، والحديث أقرب إلى الفروع. وهناك كتب فقهية بها قرآن فقط، وأخرى بها حديث فقط. وهناك كتب تخلو من القرآن والحديث، وتعتمد موضوعاتها على بنية العقل الخالص وطرق الاستدلال. ففي الجزء الأول خمسة عشر كتاباً يغلب فيها الحديث على القرآن. وكتابان فقط يغلب فيهما القرآن على الحديث. وكتاب واحد يتساوى فيه القرآن والحديث. وثلاثة كتب يغيب فيها القرآن ولا يظهر إلا الحديث فقط. وكتاب واحد يخلو من القرآن والحديث معاً.<sup>٧٢</sup>

وفي الجزء الثاني ثلاثة عشر كتاباً بها سنة فقط: الأعداء، الصرف، السلم، الخيار، المساقاة، الشفعة، التفليس، الصلح، الحوالة، اللقطة، الهبات، الديات دون النفس، القسامة، مما يدل على أنها ممارسات عملية وعادات وأعراف لا أصل لها في القرآن وأكثرها اللقطة (ثمانية أحاديث)، والتفليس (سبعة أحاديث). وأقلها الحوالة والصلح (حديث واحد)<sup>٧٣</sup> وهناك ثلاثة عشر كتاباً السنة فيها أكثر من القرآن ممّا يوحي أيضاً بارتباط الفقه بالممارسات العربية في عصر الرسالة. ويتضح ذلك في البيوع، والإجارات، والكفالة، والعارية، والغصب، والوصاية، والكتابة، وأمّهات الأولاد، والقصاص في النفوس،

<sup>٧٢</sup> في الجزء الأول تتراوح النسب بين القرآن والحديث حيث تكون الأغلبية للقرآن في كل كتاب كالاتي: الوضوء ٢٢: ٣٨، الغسل ١٣: ٢٢، الطهارة من النجس ٨: ١٤، الصلاة ٣٥: ١٦٢، الصلاة الثاني ٢٥: ٢٧، أحكام الميت ٣: ٢٧، الزكاة ٥: ٢٧، الصيام ٢٢: ٣٥، الحج ٤٧: ٦٢، الأيمان ٩: ١٤، النذور ٦: ١٠، الضحايا ٦: ٧، الذبائح ١٥: ١٧، الصيد ١٢: ١٩، الأطعمة والأشربة ١٣: ٢٢. وهناك كتابان يغلب فيهما القرآن على الحديث وهو كتاب الجهاد ٣٣: ٢١ والتميم ١١: ٨. وكتاب واحد يتساوى فيه القرآن والحديث وهو كتاب الاعتكاف ١٩: ١٩. وهناك كتب تخلو من القرآن كلية ولا يوجد فيها إلا الحديث مثل زكاة الفطر ٥: ٥، الصوم الثاني ١٨: ١٨، العقيقة ٧: ٧ وهناك كتاب من القرآن والحديث وهو الطهارة من الحدث.

<sup>٧٣</sup> حسب ترتيب الأحاديث من الأكثر إلى الأقل: اللقطة (٨) التفليس (٧) الصرف (٦) القسامة (٥) الشفعة (٤) السلم (٣) بيع الخيار (٣) الأعداء (٣) الديات دون النفس (٣) المساقاة (٢) الحوالة (١) الصلح (١).

والديات في النفوس، وأحكام الزنا، والسرقعة، والأقضية.<sup>٧٤</sup> وهناك تسعة كتب لا أصل لها في الكتاب أو السنة بل مجرد عادات وأقيسة منها المراجعة، والقراض، والشركة، والوكالة، والاستحقاق، والفرائض، والعنق، والجنايات، والقصاص، تعتمد على العقل الصريح والمصلحة العامة. وهناك خمسة كتب يتساوى فيها القرآن والحديث، الأصل والفرع مثل اللعان، وبيع العرية، والرهون، والتدبير، والقذف.<sup>٧٥</sup> وهناك ستة كتب القرآن فيها أكثر من الحديث، وهي النكاح، والطلاق، والظهار، والقسمة، والحجب، والحراية مما يدل على الأصول الشرعية لها، خاصة فيما يتعلق بالنكاح والطلاق.<sup>٧٦</sup> وأخيرًا هناك خمسة كتب تعتمد على القرآن فحسب دون تفصيل لها من السنة وهي: الإيلاء، والجعل، والحجر، والوديعة، والجراح.<sup>٧٧</sup>

وإذا تم التعارض في السنة بين القول والفعل فإن الأولوية للقول على الفعل. كما أن الأولوية للفعل على الإقرار.<sup>٧٨</sup> فالقول أمر أو نهى على العموم في حين أن الفعل تأسّر وقدوة على العموم أو على الخصوص. أما الإقرار فإنه مجرد موافقة ضمنية وقبول لما هو قائم وكأن الشرعية في الواقع ومن داخله وليست من خارجه. ويذكر ابن رشد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» مجموعة من الأحاديث التي تروي أفعال الرسول وإقراره، ولكن تظل للقول. والإقرار يدل على الجواز ولا تفصيل فيه.<sup>٧٩</sup>

وإن صور القياس في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر. وهو مجرد آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به. هو قياس خاص يراد به الخاص، عكس الخاص الذي يراد به العام. ويشير إلى ابن حزم ومذهبه وإلى داود الظاهري. ويبين مدى الاتفاق والاختلاف بين المذهبين. ولا يريد ابن رشد بكتابه أن

<sup>٧٤</sup> البيوع ٧: ٥٤، الإجازات ٢: ١٢، الكفالة ١: ٤، العارية ١: ٧، الغصب ٢: ١٥، الوصايا ١: ٧، الكتابة ١: ١١، أمهات الأولاد ١: ٢، القصاص في النفوس ٨: ٩، الديات في النفوس ٢: ٧، أحكام الزنا ٨: ١٠، السرقعة ٣: ٩، الأقضية ١١: ١٢.

<sup>٧٥</sup> وهي على الترتيب من الأكثر فالأقل: الرهون (٧)، اللعان (٦)، القذف (٣)، العرية (١)، التدبير (١).  
<sup>٧٦</sup> ونسبها كالاتي: النكاح ٦٠: ٥٢، الطلاق ٣٨: ٢١، الحجب ٢١: ١٦، الظهار ١٣: ٤، القسمة ٦: ٢، الحراية ٥: ١.

<sup>٧٧</sup> وهي من الأكثر فالأقل: الإيلاء (٧)، الحجر (٤)، الجرح (٢)، الجعل (١)، الوديعة (١).

<sup>٧٨</sup> وهذا راجع إلى تعارض الفعل والقول والواجب الجمع أو تغليب القول، ج ٢، ٤٩.

<sup>٧٩</sup> دون إحصاء دقيق تتراوح النسبة بين القول والفعل والإقرار بين ٨٠٪، ١٥٪، ٥٪.

يتغلغل في القياس أكثر من إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق في الشرع. وهو معنى ضيق للقياس، أقرب إلى الرفض منه إلى القبول لأنه لا يقوم على التعليل، وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة، وهو التعريف العام للقياس. ما سكت عنه الشرع يعرف بالقياس عند الجمهور. وعند أهل الظاهر ما سكت عنه الشرع لا حكم له، ويثبت بالعقل لأن الوقائع غير متناهية. والأحكام متناهية ومن ثم يستحيل القياس. ترفض الظاهرية كل أنواع القياس، قياس العلة، واستنباطها من الألفاظ وقياسها الشبه.<sup>٨٠</sup> فالتعليل هو أحد أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية. كما أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب وترك المسائل على التخيير وهو ما يعارضه ابن رشد وأهل الظاهر، وما يناقض روح الرشدية المعروفة في التاريخ، إعمال العقل والنظر.<sup>٨١</sup> ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذي وراء اختلاف الفقهاء.

يجد ابن رشد التعليل في تحليل التجربة، وهو الطبيب الذي يشخص الأمراض عن طريق التجربة والطبيعة البشرية مثل أحكام الحيض والنفاس. هناك طبيعة بشرية عامة، وهناك فروق فردية خاصة بين النساء. وتعرف التجربة بالعادة لأكثر النساء وأخذ المتوسط بينهن. فالاختلاف راجع إلى أخذ الطرفين في تجارب النساء، ساعة أو ساعتين أو يوماً أو يومين لأيام الحيض أو النفاس.<sup>٨٢</sup> كذلك لا يجوز التعجيل بدفن الغريق فقد يكون الماء قد غمره وذلك مثل المسكونين الذين يصابون بانطباع في العروق وكما هو

<sup>٨٠</sup> السابق، ج ١، ١٧٣، ٢٨٥، ٤٧٤، ج ٢، ٧٢، ١٤١.

<sup>٨١</sup> السابق، ج ٢، ١٧٨. وهذه كلها اختلف العلماء فيها لاختلافهم بالأقل والأكثر في وجود على المنع فيها النصوص عليها. فمن قويت عنده علة المنع في مسألة منها منعها، ومن لم تقو عنده أجازها، وذلك راجع إلى ذوق المجتهد لأن هذه المواد يتجاذب القول فيها إلى الضدين على السواء عند النظر فيها. ولعل في أمثال هذه المواد يكون القول لتصويب كل مجتهد صواباً. ولهذا ذهب بعض العلماء في أمثال هذه المسائل إلى التميز.

<sup>٨٢</sup> وهذه الأقاويل كلها مختلف فيها عند الفقهاء في أقل الحيض وأكثره وأقل الطهر لا مستند لها ولا التجربة والعادة، وكل إنما قال ذلك ما ظن أن التجربة أوقفته على ذلك. ولاختلاف ذلك في النساء عسر أن يعرف بالتجربة حدود هذه الأشياء في أكثر النساء، السابق، ج ١، ٥٢. والحق أن دم الحيض ودم النفاس يجري ثم ينقطع يوماً أو يومين ثم يعود حتى تنقضي أيام الحيض أو أيام النفاس كما تجري ساعة أو ساعتين من النهار ثم تنقطع، ج ١، ٥٣. وسبب الخلاف عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النساء في ذلك ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال في اختلافهم في أيام الحيض والطهر، ج ١، ٥٤. القليل في هذا معلوم من حكم العادة أنه يخالف الكثير، ج ٢، ٢٠٣.

معروف عند الأطباء لا يجوز دفنهم قبل ثلاثة أيام.<sup>٨٣</sup> فالفقه علمي وليس تأملياً، عملي تجريبي وليس نظرياً افتراضياً. كما رصد الخليل الشفق الأبيض فوجده يبقى إلى ثلث الليل وهو ما تكذبه التجربة ويكذبه القياس. ومن ثم لا تعارض بين العقل والتجربة، بين العقل البديهي والحس التجريبي.<sup>٨٤</sup> لذلك كان الأصل في الشرع ألا يحلف أحد إلا على ما علم قطعاً أو شاهد حساً<sup>٨٥</sup> ويضم إلى ذلك مقياس المنفعة والضرر في الإيلاء والظهار والطلاق.

وأحياناً قد يكون التعارض بين ظاهر النص والقياس.<sup>٨٦</sup> فإن أمكن الجمع بينهما فإن ذلك يدل على اتفاق النقل والعقل. وإن لم يتم الجمع بينهما فالظاهرية تقول بتغليب ظاهر النص حتى لو كان خبر آحاد، وباقي المذاهب تقول بتغليب القياس على خبر الآحاد. ولكن لا يجوز النسخ بالقياس أو بخبر الآحاد. ومع ذلك يبدو أن ابن رشد يعتمد على العقل في مقارنة أدلة المذاهب وقبول ما يتفق منها مع المعقول. وذلك أحد مظاهر الرشدية عند ابن رشد الفقيه. فالطهارة من الحدث غير معقولة المعنى مع ما اقترن بذلك من الصلاة في النعال التي توطأ بها النجاسات. وهو ما يفيد العفو في بعض منها.<sup>٨٧</sup> ويقتضي العقل انطواء الحد الأصغر داخل الحد الأكبر. والأصل أن العبادة لا تصح من غير عاقل. لذلك اقترب ابن رشد من الحنفية التي تغلب العقل وتقبل القياس.

<sup>٨٣</sup> وإذا قيل هذا في الغريق فهو أولى في كثير من المرضى مثل الذين يصيبهم انطباق العروق وتميز ذلك مما هو معروف عند الأطباء حتى لقد قال الأطباء إن المسكونين لا ينبغي أن يدفنوا إلا بعد ثلاث، السابق، ج ١، ٢٣١. وهذا كثيراً ما يعرض في صناعة الطب وغيرها من الصنائع المختلفة. ج ٢، ٥٠.

<sup>٨٤</sup> ولذلك ما ذكر عن الخليل من أنه رصد الشفق الأبيض فوجده يبقى إلى ثلث الليل كذب بالقياس والتجربة (في النسخة المصرية وليست الفاسية ربما إضافة من ابن رشد أو من الناسخ). السابق، ج ١، ٩٨.

<sup>٨٥</sup> فمنها أن الأصل في الشرع لا يحلف أحد إلا على ما علم قطعاً أو شاهد حساً، السابق، ج ٢، ٤٦٢.

<sup>٨٦</sup> السابق، ج ١، ١٦٧، ج ٢، ٩٧، ١٢٩.

<sup>٨٧</sup> وأما الطهارة من الحدث فغير معقولة المعنى مع ما اقترن بذلك من صلاتهم في النعال مع أنها لا تنفك من أن يوطأ بها النجاسات غالباً، وما أجمع عليه من العفو من السير في بعض النجاسات ج ١، ٧٧-٧٨. وهذا كله تخبيط وإبطال المعقول، السابق، ج ١، ٣٨٨، ومن جهة المعنى أن الحد الأصغر ينطوي في الحد الأكبر، ج ٢، ٤٧٠. ومذهب الحنفية أظهر من جهة المعنى، ج ٢، ٩٨. والقياس يقتضي أن لا نفقة لها إلا على سيدها الذي يستخدمها، ج ٢، ٦٠. وسبب الخلاف تعارض الأشباه في هذا المعنى، ج ٢، ١١٧. هل هو معقول المعنى أم ليس بمعقول؟ ج ٢، ٣٦١.



ويستعمل ابن رشد القياس في نطاق الاستدلال والمحااجة مع المذاهب وسبب الخلاف في تعارض الأشباه في المعنى مثل معنى الظهار. ويتساءل ابن رشد هل «لا وصية لوارث» معقول المعنى أم ليس بمعقول، محكمة العقل في النقل؟

ويبرز بُعد العقل في الاستدلال. فالقطع يورث اليقين في النظر والعمل. ولكن الظن يورث الظن في النظر واليقين في العمل لأن العمل لا ينتظر في حين أن القطع النظري قد لا يتوفر دائماً. وهو ما عرف عنه الفقه من طابع عملي. فالعمل يقين سواء استند إلى يقين نظري مماثل أو إلى ظن نظري محتمل.<sup>٨٨</sup> الشك في الروايات يولد الظن في النظر ولكنه لا يقضي على اليقين في العمل. وقد ركّز الفقه الظاهري على ذلك. ومع ذلك فالظنون في الشرع قليلة.

وتبرز الرشدية بوضوح في تأسيس الفقه ليس فقط على العقل والطبيعة أي على القياس والتجربة بل أيضاً على الأخلاق والحاسة الخلقية والذوق البديهي. فالطهارة من النجس معلوم أن المقصود بها النظافة وذلك من محاسن الأخلاق. والرجوع في الهبة ليس من محاسن الأخلاق. والرسول إنما بُعث ليتمم مكارم الأخلاق.<sup>٨٩</sup> وينتهي الجزء الثاني من بداية المجتهد ونهاية المقتصد بهذه النهاية الأخلاقية. فالأحكام الشرعية قسمان: قسم يقضي به السلطان وهو ما يعادل السياسة الشرعية وأقرب إلى الفرض، وقسم لا يقضي به السلطان وهو الحياة الفردية وأقرب إلى المندوب. الأول يعادل القانون الموضوعي أي السياسة، والثاني القانون الذاتي أي الأخلاق. وضعه الفقهاء في آخر كتبهم، وترك للذوق والحاسة الخلقية والطبيعة والفطرة ومحاسن الأخلاق، وهو ما عرف باسم الجوامع. ويضع ابن رشد نسقاً أخلاقياً خماسياً يستنبط منه الفقه كله ويقوم على خمس فضائل: الأولى، الشكر ومنها تستنبط العبادات وهي السنن الكرامة. والثانية، العفة ومنها يستنبط الطعام والشراب والمناكح. والثالثة، العدل في الأبدان والأموال وعليه يقوم فقه الحروب والقصاص والعقوبات. والرابعة، السخاء وعليها تقوم الزكاة والصدقات. والخامسة، الشجاعة وعليها تقوم الرياسة والأمر بالمعروف والنهي

<sup>٨٨</sup> السابق، ج ١، ٩٠، ج ٢، ٢٧١.

<sup>٨٩</sup> السابق، ج ١، ٧٧-٧٨. الطهارة من النجس معلوم أن المقصود بها النظافة، وذلك من محاسن الأخلاق والرجوع في الهبة ليس من محاسن الأخلاق، والشارع عليه الصلاة والسلام إنما بُعث ليتمم محاسن الأخلاق، ج ٢، ٣٦٠.

عن المنكر. وهي أقرب إلى أصول الدين منها إلى أصول الفقه، ولا تظهر في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد». ويعتبرها ابن رشد أربعة بعد أن استبعد الأولى التي تعادل شكر المنعم عند المعتزلة وكأن العبادات والسنن الكرامية أقرب إلى العقيدة منها إلى الأخلاق. ومن ثم فهي أقرب إلى أن تكون شروطاً للفضائل وأسساً تقوم عليها.<sup>٩٠</sup>

## (٨) خاتمة: أين الرشدية عند ابن رشد فقيهاً؟

وهو سؤال طالما طرحه الرشديون. أين الرشدية أو روح ابن رشد كما تجلت في «مناهج الأدلة» و«فصل المقال» و«تهافت التهافت» و«الكليات» وفي مجموع «الجوامع» و«التلخيصات» و«الشروح»؟ روح النقد، وإعمال العقل، وبيان الاحتمالات، والحوار مع الخصوم، ورفض استعمال العقل لتبرير العقائد كما تفعل الأشعرية، ووجوب النظر

---

<sup>٩٠</sup> السابق، ج٢، ٥١٢-٥١٣. وينبغي أن تعلم أن الأحكام الشرعية تنقسم قسمين: قسم يقضي به الحكام وجل ما ذكرناه في هذا الكتاب هو داخل في هذا القسم. وقسم لا يقضي به الحكام وهذا أكثره وهو داخل في المندوب إليه. وهذا الجنس من الأحكام مثل رد السلام وتشमित العاطس وغير ذلك مما يذكره الفقهاء في أواخر كتبهم التي يعرفونها بالجوامع. ونحن فقد رأينا أن نذكر أيضاً من هذا الجنس المشهور منه إن شاء الله تعالى. وينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية. فمنها ما يرجع إلى تعظيم ما يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات، وهذه هي السنن الكرامية. ومنها ما يرجع إلى الفضيلة وتسمى عفة، وهذه صنفان: السنن الواردة في المطعم والمشرّب والسنن الواردة في المناكح. ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال والتي تقتضي العدل في الأبدان. وفي هذا الجنس يدخل القصاص في الحروب والعقوبات لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل. ومنها السنن الواردة في الإقراض ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقويمها. وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة وتسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه وتدخل أيضاً في باب الاشتراك في الأموال. وكذلك الأمر في الصدقات. ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية وهي المعبر عنها بالرياسة. ولذلك لزم أيضاً أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين ومن السنة المهمة في حين الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغض والتعاون على إقامة هذه السنن وهو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف. وهي المحبة والبغض أي الدينية التي تكون إما من قبل الإخلال بهذه السنن وإما من قبل سوء المعتقد في الشريعة. وأكثر ما يذكر الفقهاء في الجوامع من كتبهم ما شذ عن الأجناس الأربعة التي هي فضيلة العفة وفضيلة العدل وفضيلة الشجاعة وفضيلة السخاء، والعبارة التي هي كالشرط في تثبيت هذه الفضائل.

بالشرع، وعدم تكفير الفلاسفة، وروح التجريب والالتزان والطبيعة التي جعلته شارحاً لأرسطو؟

تبدو الرشدية ولا شك في الأصول العقلية الأولى، وفي إيجاد سبب الخلاف بإرجاعها إلى الأصول، وفي الكشف عن بنية الموضوع، أركانه وشروطه وأحكامه، ونقد المذاهب، والترجيح بينها والمقارنات مع الكلام والفلسفة، والاعتماد على العقل والطبيعة، وتحليل الألفاظ، ونبذ التقليد، والدعوة إلى الاجتهاد، والقاضي الذي يحكم بين الخصوم. ومع ذلك تظل الرشدية منطقية في ثنائيا «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وعلى أعماق مختلفة من الحرف الأول حتى الحرف السابع. لا يوجد نص صريح يعبر عن الرشدية. ومع ذلك يمكن استخراجها وقراءتها بل وتطويرها ودفعها خطوات إلى الأمام، لا فرق بين مقروء وقارئ. فالرشدية ليست لابن رشد وحده بل هي روح سارية في التاريخ لدى كل الحضارات والشعوب.

(١) لقد ارتبطت كثير من المسائل الفقهية بعصرها، عصر الحيوان والإبل وندرة الماء. وتغيرت البيئة الصحراوية وعلاقات البدو. وأصبح المسلمون الآن في عصر مختلف وفي بيئة مغايرة مما يحتم استئناف روح الفقه دون أمثله. فلم يعد هناك داعٍ لقيام فقه للعبيد أو للغنائم أو للإماء وللجوارى أو حتى للنساء مستقلاً عن فقه الرجال، وترتيب جنائز الرجال غير جنائز النساء، وفقه بيض النعامة وقواعد الاستنجاة وبناء دورات المياه عكس اتجاه القبلة وليس تجاهها في المدن الحديثة وأزمة الإسكان. ولم يعد الحيوان إلا كتاباً أو برنامجاً للمشاهدة أو زيارة لحديقة. وكيف تقسم الغنائم على الفاتحين والخمس؟ وانتهت ثقافة الصيد والموقوذة والنطيحة. كما انتهى عصر البيوع، والمقايضة، وبيع التمر على النخل. كما انتهى فقه الطوائف وأهل الذمة أمام فقه المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات. كما انتهت قواعد الحرب والسلام القديم وعلاقة دار الحرب بدار الإسلام وفرض الاختيار بين الإسلام أو الجزية أو القتال على دار الحرب، ودار الإسلام مستضعفة، وضرورة إعلان الحرب والحرب خدعة. وانتهت ثقافة الخيل والفرس والرمح وعلى أي شيء تجب الزكاة على العربية أو البضائع الاستهلاكية الحديثة والأدوات المنزلية. كما انتهى فقه قطع أعضاء الجسد لا في القليل ولا في الكثير، فالجسد قيمة مثل الإنسان. وقد عبر ابن رشد عن هذه الروح بمثال المؤلف قلوبهم الذي انتهى الآن مستبدلاً إياهم بالنساء والعبيد وقد انتهوا أيضاً. كان ذلك في حال ضعف الإسلام. والآن الإسلام قوة في العصر. التفاتاً إلى المصالح. وقد كانت هذه الروح سارية أيضاً في

التشريع، في الناسخ والمنسوخ في القرآن والسنة وعند الخلفاء. فلو استقبلوا من الأمر ما استدبروا لغيروا مثل الهدي عند الرسول، والرجل وبلائه في الإسلام عند عمر، ونكاح المتعة تحليله أولاً ثم تحريمه ثانياً في عصر الرسول أو في عهد عمر. وهناك أشياء قديمة لها دلالات معاصرة بطبيعتها مثل اتقاء الله في الفلاحين.<sup>٩١</sup>

(٢) كما تغير الفقه القديم ذاته أخذاً في الاعتبار ظروف الزمان والمكان والبيئة والناس والعادات والأعراف المتغيرة، فقد كان للشافعي مذهب في العراق غيره في مصر. كما أن للفقيه الواحد فتاوى عديدة ومتباينة طبقاً للحالات الفردية. فما استقر عليه الأمر هو مادة الفقه. وينشأ الاضطراب عندما يغادر الإنسان إلى قوم آخرين بعادات أخرى إما أن يتبعهم أو يتميز عنهم فلا ضرر منه دون مخالفتهم، وجعل النفس مقياساً للآخرين كما هو الحال في عادات الصلاة والتسليم أو مثل التسبيح للرجال والتصفيق للنساء، والكل الآن يصفق لا فرق بين رجل وامرأة. وما كان يمنع الإحرام عادات عربية قديمة مثل عدم خيط الثوب أو إبقاؤها رمزاً، دلالة على الطبيعة ضد الصنعة. ويتم الذبح الآن في المجازر الآلية. ومن ثم لم يعد لمسائل الزكاة وجود معاصر. فقد كان العربي يذبح ذبيحته ولم يعد يفعل الآن، ويتعامل مع اللحوم المجمدة. لقد انتهى الفقه القديم أو كاد، وأصبح المسلمون اليوم في حاجة إلى فقه جديد يقوم على تنظير جديد لما تعم به البلوى من استعمار وقهر وتخلف وتجزئة وطائفية وتبعية وسلبية، وللمعاملات المصرفية الحديثة وللعلاقات الدولية ولقطاعات الزراعة والصناعة والسياحة. لقد انتهت أعراف الزواج القديمة، التزويج دون المعرفة، الزواج المبكر، فارق السن بين الرجل والمرأة، عادة العرب في الولاية على النساء، وولاية السلطان عليها، النسب والمصاهرة، المرأة كبيع. فالفقه له سياقه التاريخي. تعدد الزوجات والقرعة على النساء أيهن تصاحب الزوج في السفر. ويمكن لحديث «أنتم أعلم بشئون دنياكم» أن يعطي دفعة كبيرة لتجديد الفقه طبقاً لكل عصر. وقوانين الميراث مرتبطة بنظام القرابة في العصر القديم في المجتمع العربي. وفي كل عصر هناك تياران من الفقه، الأول متشدد صوري ومعياري، والثاني لين يأخذ المصالح العامة والفروق الفردية في الاعتبار. لقد

<sup>٩١</sup> السابق، ج١، ٢٤٣، ٣٩٨، ٣٧٧. قال الرسول: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة. ج١، ٣٤٩. جزء من الفقه انتهى مثل المؤلفلة قلوبهم وبالتالي انتهاء رق النساء والعبيد. عند مالك لا مؤلفة قلوبهم اليوم على عكس الشافعي وأبي حنيفة. ج١، ٢٨٤.

نشأت المذاهب الأولى في عصر التدوين واعتمد الناس عليها مثل قواعد اللغة العربية لسيبويه. والعروض للخليل بن أحمد، والرسالة للشافعي، ولكن الكل عصر تقنيته. ولم يمنع ذلك من إبداع الشعر الجديد وربما الفقه المعاصر.<sup>٩٢</sup>

(٣) كما ارتبط الفقه القديم بتاريخ الأديان القديم، الصابئة عبدة الكواكب. لذلك أتت تشريعات مناهضة أو مواكبة لها مثل صلاة السجود لكسوف الشمس أو الخسوف القمر، إبقاءً على الصابئة وهم من أهل الكتاب أو حباً للطبيعة أو إذهاباً للخوف من النفس البشرية على غير ما تعودت. وكثير من شعائر الجاهلية الموروثة من إبراهيم مثل شعائر الحج والسعي والطواف ورمي الجمرات والإحرام والأشهر الحرم كان الهدف منها الارتباط بديانات العرب السابقة على الإسلام حرصاً على التواصل بين الماضي والحاضر، خاصة لو كان دين إبراهيم، دين الحنفاء. كما استمرت بعض الشعائر اليهودية في الذبائح والتسمية والطهارة والختان تحويلاً لها من دين قبيلة خاصة إلى دين عام للبشرية جمعاء. وقد يدخل في ذلك تقبيل الحجر الأسود وجرأة عمر في الرفض النفسي لذلك والقوم حديثو عهد بالجاهلية، وإبقاء الكعبة وإلا هدمت ولبنيت على قواعد إبراهيم، والسعي بين الصفا والمروة عادة جاهلية لوضع ذبائح المشركين تعظيماً لبعض الأصنام.<sup>٩٣</sup> وعدم الكلام كعلامة على الإيمان من النسك الهندي، ووصف البقرة الضحية لا عرجاء ولا مريضة من بقايا اليهودية. والذبائح والتذكية على النصب بقايا ديانات قديمة في شبه الجزيرة العربية. كما أن استعمال تشبيهات الجن والشياطين من بقايا الثقافات الشعبية العربية قبل الإسلام.<sup>٩٤</sup> وقد يكون التيمم من بقايا الرموز في الديانات القديمة.

(٤) كما انتهى عصر الشعوبية القديم العرب والفرس والروم والترك والأحباش. وظهرت شعوب جديدة في الغرب، الأوروبيون والأمريكيون، وفي الشرق الصينيون

<sup>٩٢</sup> السابق، ج٢، ٣٦١، ٨٩، ٢٠٢، ٣٣٩. الزكاة، ج١، ٤٦٤-٤٧٣.

<sup>٩٣</sup> السابق، ج١، ٢١٤-٢١٦، ٣٥٥، ٣٥٨، ٣٦٥، ٤٦٠، ٢٠٤-٢٠٩. وذلك في حديث «إنما هي ركضة من الشيطان فتحيضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله ثم اغتسلي». وأيضاً «ويل الأعقاب من النار». في كتاب الغسل.

<sup>٩٤</sup> السابق، ج١، ٤٧٢. قال القاضي: والحق أن ما حرم عليهم أو حرموا على أنفسهم هو في وقت شريعة الإسلام أمر باطل إن كانت ناسخة لجميع الشرائع فيجب ألا يراعى اعتقادهم في ذلك، فلا يشترط أيضاً أن يكون اعتقادهم في تحليل الذبائح اعتقاد المسلمين ولا اعتقاد شريعتهم.

واليابانيون. وأخذت الشعوب القديمة دلالات معاصرة في شعوب آسيا وأفريقيا. ففي الفقه القديم لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك أي أفريقيا وآسيا كظهيرين للعرب. ولا يجوز محاربة أهل الكتاب من قريش ونصارى العرب، أي الإسلام وإما الجزية، حفظاً للنسب والمصاهرة والعروبة. ويستثنى منهم مشركو العرب. ويجوز أخذ الجزية من أهل الكتاب العجم ومن المجوس غير العرب. والغنيمة من الروم أي من الغرب الحديث. كما تم تغليب العروبة بقبول ذبائح نصارى بني تغلب والمرتدين كذبائح نصارى العرب واليهود من الذين أوتوا الكتاب. وقد استبقى الفقه كثيراً من الرموز في الديانات القديمة مثل الوتر كرمز للواحد. لا يورث إلا من ولد في بلاد العرب. والقافة عند العرب قوم كانت عندهم معرفة بفصول تشابه أشخاص الناس.<sup>٩٥</sup>

(٥) والفقه القديم ما زال صوري الطابع، يقنن ما لا حاجة للإنسان لتقنيته. تكفيه الطبيعة، وما يستحسنه العقل، وما تعافه النفس، وما يقرره الذوق. ويتضح ذلك في البحث في الطلاق باعتباره ألفاظاً دون بحث في أسبابه ومسبباته، ودوافعه وبواعثه. التشريع إنما هو تقنين لواقع مثل تشريع الرسول صوم عاشوراء عندما لم يجد شيئاً يأكله ثم نسخه بعد ذلك.<sup>٩٦</sup> الفقه ما هو إلا تعبير عن وضع اجتماعي. والغريب أن «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لا يكشف عنها الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للأندلس في عصره لأنه ما زال ملهياً بالطابع الصوري للفقه. فالتسليم في صلاة السجود أفضل لأنها خاتمة كما يشهد بذلك العقل، وتقر الطبيعة، ويقرر الحس السليم. ليس الفقه فقط بناءً صورياً يقوم على صحة الاستدلال أو بناءً مادياً يقوم على المصالح العامة، ولكنه بناء نفسي يقوم على ما تستحسنه أو تعافه النفس أخذاً في الاعتبار الانفعالات البشرية من حزن وفرح، وأمل ويأس، وطموح وإحباط. فقد دفن شهداء أحد بثيابهم ولم يصلّ عليهم في حالة نفسية سيئة من جراء الهزيمة. كما يغسل المسلم أقرباءه من المشركين حرصاً على القرابة التي قد تجبر الخلاف في الرأي والتصور عند الشافعي مثلاً، وجواز غسل المرأة زوجها وعدم جواز غسل الرجل زوجته إبقاءً على الحب الروحي، وعدم التبول على القبر ذوق سليم واحترام للموتى. وكثير من الآداب العامة ليست في حاجة إلى تشريع، بل تعتمد على الذوق الخاص مثل القراءة مع الإمام

<sup>٩٥</sup> السابق، ج ١، ٤١٧، ج ٢، ٣٨٢.

<sup>٩٦</sup> السابق، ج ٢، ٢١٥، ٢٣٢-٢٣٤، ٣٠٣، ٤٦٣، ٤٨٦-٤٩٨، ج ٢، ٨٤.

أم بعده، بصوت عالٍ أم منخفض، وكذلك رد السلام على من ألقاه أثناء خطبة الإمام في صوت منخفض بدلاً من التشويش وزيادة الخطأ بخطأ آخر، ومثل عدم جواز صلاة الحاقن (الذي يضبط الريح أو البول أو الإخراج قسراً) لعدم تركيزه في الصلاة وحصاره بمتاعب البدن. كما أن قتل شيوخ المشركين شيء تعافه النفس وتأباه الفطرة، وكذلك أكل الجراد. هناك الآن الفقه الطبيعي الفطري بدلاً من فقه الأطعمة والأشربة القديم، أكل ما فاض من السبع احتراماً للإنسان. وأكل لحم الخيل تحكمه العادة لا الشرع، وتحريم الخمر في الحديث خشية استمرار القليل في الكثير سداً للذرائع، وعدم الزواج من زوجات الآباء نظراً لتضارب عواطف البشر بين المحبة والاحترام. والحداد للعبد والسيد على حد سواء.

(٦) وبالرغم من عمومية الفقه إلا أنه يسمع بالفروق الفردية كما مثلتها النوافل والسنن. بل إن كثيراً من سنن الرسول أقرب إلى الفروق الفردية مثل اغتسال النبي هو وأزواجه من إناء واحد نظراً لندرة المياه أو اغتسال الرسول من فضل ميمونة تحبباً، أو الاغتسال من ماء ورد عليه السبع.<sup>٩٧</sup> كما أن نواقض الوضوء فيها جانب كبير من الفروق الفردية مثل لمس النساء ومس الذكر، وترتكز على أحوال نفسية ومزاجية وعادات اجتماعية. كما أن المضمضة والاستنشاق والاستحمام يعطي النشاط والرشاقة عند البعض، وهم ثقيل عند البعض الآخر. فرض الكفاية يسمح بهذه الفروق الفردية مثل التفقه في الدين في حين أن فرض العين هو القاسم المشترك من الأفعال بين الناس جميعاً. يراعي الفقه ما هو عام وما هو خاص. والخاص هنا بلا حكم إنما ينبع في دائرة الفقه الطبيعي. فالطبيعة مادة الشرع وصورته.

(٧) ما زال الفقه القديم أقرب إلى الخلاف منه إلى الاتفاق. وهو ما دفع ابن رشد إلى البحث عن أسباب الخلاف وردّها إلى أصول أولى من أجل توحيد الأمة وإيجاد تشريع يقوم على نسق للقيم. ومن ثمّ يمكن إلغاء العديد من التفصيلات عن طريق إلغاء المشكلة أو بتعبير القدماء المسكوت عنها.<sup>٩٨</sup> ما زال الفقه القديم غارقاً في عديد من

<sup>٩٧</sup> السابق، ج ١، ٢١٢.

<sup>٩٨</sup> السابق، ج ١، ١٦٧، وهي بالجملة مسألة مسكوت عنها، ج ١، ٦٤. فهذا هو الذي رأينا أن نثبته في هذا الكتاب من المسائل التي ظننا أنها تجري مجرى الأصول، وهي التي نطق بها الشرع أكثر من ذلك يعني أن أكثرها يتعلق بالنطوق به إما تعلقاً قريباً أو قريباً من القريب، ج ١، ٩٠. وفي هذا الباب

التفصيلات كما هو الحال في الشريعة اليهودية. وقد كان ابن رشد يود التخلص منها بإرجاعها إلى الأصول الأولى، وذلك مثل الحديث عن أجزاء لحم الميتة، بعد الاتفاق على تحريم اللحم والاختلاف على العظام والشعر. وما زال هذا التضيق في فقه الجماعات الإسلامية الحالية. التوقف عن الحكم هو السبيل إلى عدم الغوص في التفرعات كما توقف أبو حنيفة في الحكم، أي سورة يقرأ في صلاة الجمعة؟ وكل هذه التفصيلات في أنواع الزكاة مرتبطة بالمجتمع الصحراوي البدوي وليس بالمجتمع الحضري الصناعي كما هو الحال الآن. ومع ذلك ما زالت بعض جوانبها لها دلالتها المعاصرة مثل: جعل الزكاة صدقة أم تجميع لرأس المال من أجل الاستثمار للفقراء؟ كما أن الصلاة في الدار المغصوبة ذكرت ضمن شروط الصلاة دون تطويرها، وقد كانت الأندلس شمالاً مغتصبة. والكثير منها فقه اقتراضي متحلق مثل الوضوء بالماء الذي خالطه زعفران مثل سؤال محمد عبده عن جواز الوضوء بالكولونيا، والوضوء بنبذ التمر في السفر. الافتراضات النظرية لا نهاية لها. والواقع بالوضع الإنساني. وطالما سخرت الثقافة الشعبية من كل موضوع فقهي قديم «فيه قولان» لا على محمل التعددية بل على أن الاختلاف هو الأساس والاتفاق هو الفرع. في حين الاختلاف هو اجتهاد إنساني حول أصل واحد. ومع ذلك يظل السؤال مطروحاً: أين الرشدية عند ابن رشد الفقيه؟

---

مسائل كثيرة أعني اختلافهم في الصفات المشترطة في الإمام تركنا، ذكرها لكونها مسكوتاً عنها في الشرع. وقصدنا في هذا الكتاب إنما هو ذكر المسائل المسموعة أو ما له تعلق قريب بالمسموع، ج ١، ١٤٩. وهذه مسائل تتعلق بهذا الباب خارجة عما ذكر من فروض الصلاة، ج ١، ١٦٩، ١٨٣، ٢٨٣-٢٨٤.



## الاشتباه في فكر ابن رشد<sup>١</sup>

### (١) ماذا يعني الاشتباه؟

يعني الاشتباه توتراً بين قطبين، كلاهما صحيح، تناقضاً بين طرفين، كلاهما ضروري. ودون هذا التوتر في الوتر المشدود لا يصدر نغم ولا يسمع لحن. ارتضاء عن أحد الطرفين يقضي على الشد من أساسه. وهو توتر طبيعي نظراً لوجود الفكر بين دوافع متباينة. تتجاذبه بواعث متعددة. وكلها تعبر عن الموقف الحضاري. وإن إبداع المفكر هو قدرته على العزف وإصدار ألحان متناغمة بدلاً من النشاز. وقد يختلف عازف عن آخر في الألحان، ولكن يتفق كلاهما في التناغم وجمال اللحن. فالمذاهب الفلسفية كالأعمال الفنية لها تناغمها الفني، ورنينها في آذان المستمعين وصداها في قلوب القراء. والتوتر موقف انفعالي ووجودي مصاغ صياغة عقلية. فالتحليلات العقلية، والاختيارات المذهبية، والبدائل النظرية والجدل بين التيارات الفكرية كلها تحاول الإبقاء على أكبر قدر ممكن من التوتر بين القطبين. والخلاف فقط في درجة الشد من أجل إصدار أنغام غليظة أو متوسطة أو حادة. التوتر في الفكر يعبر عن التوتر في الحياة، والاشتباه في النسق الفلسفي يعبر عن الاشتباه في الوجود. والاشتباه واقع وليس استثناءً، ضروري وليس محتملاً. لذلك لا يوجد في الاشتباه صواب أو خطأ، حق أو باطل، صحيح أو فاسد. فكلا الطرفين صحيح، وكلا القطبين صواب. إنما يكون الميل لأحد القطبين أكثر من الآخر، والانحياز إلى أحد الطرفين طبقاً للتربية والمزاج وتقدير الموقف. لذلك

---

<sup>١</sup> عالم الفكر، الكويت، ٢٠٠١-٢٠٠٢.

اختلفت المذاهب الفقهية والفرق الكلامية، والطرق الصوفية والتيارات الفلسفية. وفي الوقت الذي تقضي الحضارة على مقوماتها بفعل السلطة الدينية أو السياسية يكون ذلك نذيرًا له ببداية النهاية.

ولا يدل الاشتباه على أي نقص في الوضوح الفكري أو أي تردد في الموقف العلمي، بل كلما كان الاشتباه قويًا كان الفكر أخصب وأعمق، وكلما كان التوتر حادًا كان الصوت أعلى. فالفكر صرخة. الفكر بوق في بداية سيمفونية لجذب الانتباه مثل ضربات القدر الأولى في السيمفونية الخامسة لبيتهوفن أو في نهايتها للإعلان عن فكر جديد. والحسم والقطع بدعوى الجذرية إنما هو موقف أيديولوجي صرف وليس موقفًا علميًا، انحياز مسبق لأحد الطرفين وتضحية بالواقع نفسه كما يحدث الآن في الجزائر. يختصم الفريقان، العلماني والسلفي. ويقطعان ما بينهما من توتر خلّاق، وشعب الجزائر هو الضحية. وهو ما يحدث في مصر وتونس في استقطاب حاد بين السلفيين والعلمانيين. الفريق الأول يكفر الثاني، والثاني يخون الأول. وتبقى الدولة مانعًا من الالتحام بين الطرفين حتى لا تتولد الطاقة وتصبح الدولة هي الضحية.

لا يعني الاشتباه أي موقف توفيق بين طرفين متناقضين بغية التوسُّط وعجزًا عن الحسم وإرضاء للجميع في نهاية سعيدة، لا غالب ولا مغلوب، لا منتصر ولا مهزوم، بل إقرار بواقع ثقافي وموقف حضاري وتعددية منهجية. وهي طبيعة الحضارة بعيدًا عن التضاد المفتعل في الحضارة الغربية في الثنائيات المتعارضة بين العقل والحس، الاستنباط والاستقراء، المثال والواقع، الفرد والجماعة. وأخذ أحد الطرفين ضد الآخر مرة، ثم أخذ الآخر ضد الأول مرة أخرى وكرد فعل حتى ينشأ التوازن المعرفي والعودة إلى المركب الجدلي بين الطرفين. الحسم في النية والقصد وليس في التطبيق والممارسة، الأقرب إلى التجميع لا التفريق، والمصالحة وليس الخصام.

ولا يعني هذا الاشتباه وضع ثنائيات متعارضة حيث لا تعارض أو إسقاط من ثنائيات العصر الماضي على القدماء مثل: التراث والتجديد، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، التراث والحداثة؛ لأنها ثنائيات موجودة في التراث القديم في كل العلوم في الكلام والفلسفة مثل: الصورة والمادة، العلة والمعلول، الزمان والمكان، الجوهر والعرض، الكل والجزء ... إلخ. وموجودة في منطق اللغة عند الأصوليين مثل: الظاهر والمؤوّل، الحقيقة والمجاز، المحكم والمتشابه، المجلد والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهي ... إلخ، وموجودة عند أحوال الصوفية مثل الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الغيبة والحضور، الهيبة والأنس، الفقد والوجد ... إلخ، وتدلل هذه الثنائية على عمق الواقع

ومستوياته المختلفة وتداخلها ضد التسطيح والأحادية والحرفية. فالكلام له ظهر وبطن، والواقع له إدراك وتأويل. والفلاسفة العظام هم الذين أبقوا على هذا التوتر حياً في مذاهبهم، أرسطو وهيجل وهوسرل وبرجسون.

فأرسطو يبحث في نفس الوقت عن الصوري والمادي، العقلي والحسي، العام والخاص، الضروري والفردى، كما لاحظ مؤرخو المذاهب الفلسفية. لذلك كان صاحب المنطق وفيلسوف الطبيعة في آن واحد. وهذا هو السبب في إعجاب المسلمين به نظراً لأن الإسلام أيضاً حاول الجمع بين الطرفين مثل أرسطو، العقيدة والشريعة، الله والعالم، ملكوت السماء وملكوت الأرض، القانون والمحبة، وباختصار اليهودية والمسيحية. وكما أن أرسطو آخر فلاسفة اليونان، يؤرخ للسابقين، فكذلك الإسلام آخر مراحل الوحي، الرسول خاتم الأنبياء، ويؤرخ للأنبياء السابقين. في أرسطو اكتملت المدرستان الرئيسيتان في الفلسفة اليونانية، الفيثاغورسية والطبيعية، وفي الإسلام اكتمل الوحي واختتمت النبوة. هيجل هو أرسطو العصر الحديث الذي جمع بين الطرفين، المنطق والوجود، الروح والتاريخ، المثال والواقع، العقل والحس، الله والدولة، الدين والفلسفة عن طريق الصيرورة. فكلا الطرفين يمثلان مرحلتين لصيرورة واحدة ضد ثنائيات اليونان، بين شلنج وفشته في المثالية الألمانية، بين كانط وديكارت في الفلسفة الغربية، بين الشرق والغرب مثل جوته.

فإذا كان أرسطو هو المعلم الأول وابن رشد هو الشارح الأعظم، فإن هيجل هو المعلم الأول في الغرب الحديث وريث اليونان القديم وبالتالي فمن هو شارحه؟ ولو بعث ابن رشد الآن فمن يشرح؟ على عكس الذين فصلوا بين الاشتباه واختاروا أحد الطرفين دون الآخر مثل باركلي الذي اختار المثالية وضحى بالعالم، أو ماخ الذي اختار التجريبية وضحى بالتصور، أو ديكارت الذي اختار الذات دون الموضوع، وجعل العالم مفهوماً رياضياً. الحركة والامتداد، أو فولف الذي قطع بالعقل دون النقد، ولبينتز الذي أحال العالم كله إلى عقل وذرات روحية، أو الوضعية المنطقية والاجتماعية التي اختارت اللغة والأشياء دون المعاني والتصورات.

كما حاول هوسرل وبرجسون مثل أرسطو وهيجل، كلٌ على طريقته الألمانية والفرنسية، الجمع بين الطرفين. جمع هوسرل بين العقل والحس. الصورة والمادة، قالب الشعور ومضمون الشعور، الذات والموضوع، البنية والتاريخ، الأنا والآخر في التجربة المشتركة. وفعل برجسون نفس الشيء، أرسطو وهيجل داخل الشعور الذي يجمع بين

الزمان والخلود، التطور والخلق، المكان والزمان، الثابت والمتحرك، العقل والحدس في ثنائيات متعارضة تبين أزمة الوعي الأوروبي في بداية النهاية.<sup>٢</sup> وما زالت هذه المذاهب المتشابهة هي التي تثير الفكر، وتدفع إلى التأويل، وتتعدد المدارس التي تخرج منها. وهي التي تؤدي إلى التراكم الفلسفي، والخصوبة الفكرية.

فإن لم يكن الاشتباه واقعاً في الحياة وفي الوجود يعبر عنه في الفكر، فعلى الأقل يكون افتراضها علمياً لفهم المذاهب الفلسفية إذا ما تعارضت نصوصها، وتناقضت مواقفها، واختلف المنطوق به عن المسكوت عنه، والافتراض العلمي الذي يتم تصديقه في الواقع أو الذي يكشف عن مكوناته يكون أقرب إلى الواقع منه إلى الافتراض. وهو ليس افتراضاً واحداً من الغرب من النقد الأوروبي المعاصر أو من اللسانيات الحديثة أو من الفلسفة الوجودية كما كتبت سيمون دي بوافر «من أجل أخلاق للاشتباه»، بل هو مفهوم موروث ولفظ أصولي في «المحكم والمتشابه»، والانتقال به من منطق الألفاظ إلى منطق الفكر، ومن مباحث اللغة إلى الموقف الحضاري، ومن آليات التأويل إلى المسار التاريخي. وهناك اثنا عشر اشتباهاً في فكر ابن رشد وموقفه الفلسفي. تعبر عن وضعه الحضاري العام في المشرق أو المغرب، وليس في الأندلس وحده وفي عصر بعينه، عصر الموحدين. هذه الاشتباهات أقرب إلى المنهج منها إلى الموضوع، ومعظم موضوعات ابن رشد ترد إلى مناهجها وكما فعل ابن رشد نفسه في «مناهج الأدلة» عندما أنهاه بخاتمة عن «قانون التأويل». ويمكن صياغة هذه الاشتباهات في صيغة تساؤلات في ثنائيات متقابلة تبين التوتر بين القطبين دون أن تكون هناك بالضرورة إجابة عليها بالاختيار بينهما على التبادل. هي تساؤلات وليست أسئلة، إشكالات لا إجابة عليها بنعم أو لا. فلاشتباه نعم ولا في نفس الوقت. لا حل لها بالضرورة بل تظل قائمة وإلا مات الفكر، وانتهى الإبداع.

قد يميل أحياناً ابن رشد إلى أحد الطرفين أكثر مما يميل إلى الآخر. فلا يوجد وسط حسابي بين الطرفين. وقد توجد هذه الثنائيات على مستويات مختلفة وتراتبية في الأعماق. فابن رشد تأويلي في السطح وظاهري في العمق، تقدمي في السطح وسلفي في العمق، عقلاني في الظاهر ونصي في الباطن، مالكي في النظر وحنبلي في العمل. وقد تتداخل هذه الأعماق واحداً تلو الأخرى. فكل عمق ظاهر له عمق باطن، ليس بالضرورة

<sup>٢</sup> مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٥١٥-٦٠٧.

على سبعة أحرف. فهو شارح في الظاهر مؤلف في الحقيقة، فيلسوف على ما يبدو، متكلم على ما هو عليه، معتزلي في النية المعلنة أشعري في التطبيق والممارسة، متكلم على العموم وقاضٍ على الخصوص، قاضٍ في التاريخ وعالم في البنية، ملحد في القول مؤمن في الرؤية، معارض في السلوك وسلطوي في التوجه، في نهاية عصر المغاربة وفي بداية ثانية لعصر المشاركة، في نهاية الغرب الحديث وربما في بداية الشرق الجديد.

هذا الاشتباه هو الذي يسمح بالقراءات المتعددة لابن رشد والتي تصل إلى حد التناقض. وكلها قراءات صحيحة بشرط ألا يُخطئ بعضها بعضاً. كل قراءة تأخذ طرفاً وتترك الطرف الآخر. إسقاطاً من الباحث عليه. لو كان عقلانياً خرج ابن رشد كذلك. ولو كان سلفياً خرج ابن رشد كذلك. والقراءة العلمية الموضوعية الحضارية هي التي تصف هذا الاشتباه الذي يعبر أيضاً عن الموقف الحضاري للباحث وطبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها.

## (٢) تأويلي أم ظاهري؟

أصبح من المسلمات أن ابن رشد من أنصار التأويل، شأنه في ذلك شأن جميع الفلاسفة، ابن سينا خاصة، والمتكلمين، المعتزلة خاصة، والصوفية، الغزالي وابن عربي نموذجاً. ولقد أضاف في نهاية «الكشف عن مناهج الأدلة» خاتمة في «قانون التأويل»<sup>٣</sup>. وهو الذي يؤول النظر في آيات القرآن على أنها الحكمة. ولا يرفض تأويل الفلاسفة لآيات أربعة في القرآن توحى بقدم العالم منها ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، فالماء أقدم من العرش، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾، فالسمااء قديمة على شكل دخان.<sup>٤</sup> والقول بالنعيم الروحاني والعذاب عند الفلاسفة خاصة ابن سينا خشية من الوقوع في التجسيم المادي والتشبيه الحسي. ولا تكفير للمتأولين حتى عذر الغزالي لأن التأويل ليس خروجاً على الإجماع لأنه لا إجماع فيه. فإذا ما تعارض البرهان مع ظاهر الشرع يؤول الشرع. فالتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل

<sup>٣</sup> ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٢٤٨-٢٥١.

<sup>٤</sup> السابق، ص ٢٠٥، ١٣٣، ١٧٣-١٧٤، ١١٠-١٨٤. فصل المقال، ص ١٦-١٧، ٣١.

باللسان العربي. والقصد من ذلك الجمع بين المعقول والمنقول. ويجوز التأويل إذا ثبت بالإجماع على نحو ظني وليس بمجرد حكم العقل.

ولا يجوز إخراج التأويل الفلسفي أو الكلامي أو الصوفي لمن هو غير أهل له مثل العوام كما قال الغزالي في «إجام العوام عن علم الكلام» وفي «المضنون به على غير أهله». لا ينبغي التصريح بالتأويلات للجمهور. ولا يعلم التأويل الحق إلا الله. لا الجمهور ولا العلماء، لا العامة ولا الخاصة، لا المتكلمون ولا الفلاسفة. ولا ينبغي للصفات الجسمية التصريح بها للجمهور. التأويل كالدواء في غير محله، يضر أكثر مما ينفع. وتتراكم التأويلات وتتضارب فيما بينها حتى يغيب النص الظاهر ولا يبقى إلا تأويلاته. يختفي الجوهر ولا تبقى إلا الأعراض، وهذا هو معنى حديث الفرقة الناجية وافتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة.

والحقيقة أن قانون التأويل يجعل ابن رشد ظاهري الاتجاه أكثر منه مؤولاً، فالمعاني الموجودة تنقسم قسمين:

- (١) أن يكون المعنى المصرح به في الشرع هو بعينه الموجود بنفسه أي الظاهر دون المؤول، وهو ما لا تأويل فيه، وتأويله خطأ ولا شك.
- (٢) ألا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود بنفسه إنما على بدله على جهة التمثيل وهو المجاز الذي يحتمل التأويل، وهو على أربعة أصناف:

(أ) ما لا يعلم الممثل إلا بمقاييس بعيدة مركبة تحتاج إلى زمن طويل وصناعة دقيقة ولا تستطيعها إلا الفطر الفائقة، فشتان ما بين المثل والممثل. وكلاهما بعيد عن الأفهام. وتأويل خاص للراسخين في العلم وحدهم.

(ب) أن يكون المثل والممثل قريبين للإفهام وهو المصرح فيه بالتأويل.

(ج) أن يكون المثل بعيداً والممثل قريباً والغاية منه تحريك النفوس مثل «الحجر الأسود عين الله في الأرض»، ويجوز تأويله كما فعل الغزالي والمتكلمون، ولا يجوز.

(د) أن يكون المثل قريباً والممثل بعيداً مثل تأويل الصوفية، والأحفظ للشرع عدم التأويل، وإلا تولدت اعتقادات غريبة بعيدة عن ظاهرة الشريعة، ينكرها الجمهور. فمن خمسة أصناف واحد لا يجوز تأويله وواحد يجوز تأويله. والثلاثة الباقية يجوز ولا يجوز تأويله، وعدم الجواز أقرب. ومن ثم يكون ابن رشد في قانون التأويل أقرب إلى الظاهر منه إلى المؤول.

وبالرغم من نقد ابن رشد للحشوية واعتبارها من الفرق الضالة إلا أنه في نفس الوقت يبدو ظاهري الاتجاه. يرفض تأويلات المتكلمين والفلاسفة والصوفية لأنها ضد ظاهر النصوص. ويرفض تأويلات شراح أرسطو، يونان ومسلمين، لأنها ضد ظاهر قول أرسطو. واللجوء إلى ظاهر القول يخلص القرآن من سوء تأويل المتكلمين، ويخلص أرسطو من سوء تأويل الشراح. العودة إلى قول أرسطو، وتفسير أرسطو بأرسطو، ونصه هو أحد وسائل إنقاذ أرسطو من بين أيدي الشراح، تفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل. وإذا اختلف الشراح حول المعنى فإنه يؤخذ أقرب المعاني إلى اللفظ، وأكثرها تطابقاً مع النص.

وأول من سار في وادي التأويل الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية. ثم جاء أبو حامد، فطم الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور. فالتأويل انحراف تاريخي عن السنة، وخروج على القاعدة. التأويل بدعة وليس سنة، ابتدعها المتكلمون الأشعرية والباطنية والمعتزلة باستثناء الحشوية. وكلها طرق لم يدع إليها الشرع. ولا كلف بها الناس. ولا جعلها مناطاً للثواب.

وفي «مناهج الأدلة» يرفض تأويلات الأشاعرة للإرادة، حادثة أم قديمة في أفعال الله لأنها أمور لم يأت بها ظاهر الشرع، ولا هي أمور شرعية يقينية حث عليها الشرع في الكتاب العزيز. كما أن صفات الله السبع عن الأشاعرة: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة مستمدة من الكتاب العزيز وليست من طبيعة العقل، توقيفية وليست استنباطية.

والتنزيه من الكتاب وآياته وليس من مقتضيات العقل أو ضرورات الإيمان. وتقتضي ظواهر الشرع إثبات الجهة والرؤية. لا تؤوّل الآيات إلا على ظاهر الشرع، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. وظاهر الشرع لا يجوز تأويله وهو دور منطقي جديد. ونفي صفات المخلوق عن الخالق تصريح من الشرع أكثر منه وجوباً من العقل. وصفات الجسمية سكت الشرع عنها بالرغم من أنه صرح باليد والعين والوجه مما دفع بعض الحنابلة إلى القول بأن الله جسم. والواجب فيها لا نفي ولا إثبات، وذلك مثل النزول والصعود إلى السماء. ويثبت ابن رشد الجهة طبقاً لظاهر الشرع بشرط التفرقة بين الجهة والمكان. إثبات الجهة إذن واجب بالشرع والعقل. إذ لم يصرح الشرع بنفي الجسم نظراً لقياس الغائب على الشاهد عند الجمهور. ولا يجب تأويل ما لم يصرح الشرع بتأويله. لقد أثار المتكلمون هذه الشبه كلها لتصريحهم بما لم يصرح به الشرع أو يأذن به. فلا هم اتبعوا ظواهر الشرع فنجوا باتباع الظاهر، ولا هم لحقوا بمرتبة

اليقين فأصبحوا من العلماء، ولا هم كانوا من المؤمنين المصدقين.<sup>٥</sup> لا فرق هنا فيما يبدو بين ابن رشد وداود وابن حزم. وإذا كانت الرشدية اللاتينية في الغرب قد أخذت بالجانب التأويلي عند ابن رشد فإن الحركة السلفية في التراث الإسلامي بعد ابن رشد في القرون المتأخرة أخذت بالظاهرية مما صب في ابن تيمية وابن القيم والاتجاه السلفي المعاصر.

### (٣) تقدمي أم سلفي؟

لا يعني تقدمي هنا ما يعنيه المعاصرون في مقابل «رجعي» أو «محافظ» بل يعني فقط أن التاريخ يتقدم، وأن المتأخرين أفضل من الأولين، وأن هناك تراكمًا علميًا من السابق إلى اللاحق. حدث ذلك في الفلسفة اليونانية منذ سقراط والمدارس الطبيعية الأولى حتى أرسطو والمدارس الأخلاقية التالية له. فقد بدأت الفلسفة اليونانية بتيارين كبيرين، التيار المثالي العقلي الرياضي الصوري الذي بدأه فيثاغورس وسار فيه سقراط وأفلاطون، والتيار الطبيعي المادي التجريبي الذي بدأه الطبيعيون الأوائل من الإيليين وسار فيه طاليس وديموقريطس حتى صب في أرسطو. فأرسطو بمذهبه المنطقي الطبيعي يمثل آخر ما وصلت إليه الفلسفة اليونانية من تقدم. لذلك شابه ابن رشد أرسطو. فابن رشد أيضًا يمثل تقدم الفلسفة الإسلامية من الكندي والرازي بالرغم من انحراف الفارابي وابن سينا وصولاً إلى ابن رشد الذي أكمل الفلسفة العقلية الطبيعية وبيّن وحدة نظم الوحي والعقل والطبيعة. وهو مشابه لتطور الوحي في مراحل الثلاث، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. فأرسطو والإسلام وابن رشد يمثلون قمة التقدم في تاريخ البشر القديم.

ويجب الاستعانة بالقدماء وبمن سبقوا المسلمين في الملة فإن الآلة القديمة تنفع في دراسة الموضوع الحديث. النظر في كتب القدماء واجب بالشرع؛ إذ إن مغزاهم ومقصدهم ما حث عليه الشرع. وقد نظر القدماء قبل الإسلام فيما نظر الإسلام فيه، والاعتراف بحقهم ضروري. وهو نفس موقف الكندي في أخذ الحق من أي مكان حتى ولو كان من الأمم القاصية. ولقد نظر القدماء في المقاييس وفحصوها أتم فحص لذلك كان النظر

<sup>٥</sup> مناهج الأدلة، ص ١٣٤، ١٨٢، ١٤٨، ١٦٠، ١٦٨-١٧٠، ١٧٦، ١٨٢، ١٩١، ٢٠٧. فصل المقال ص ٢١،



في كتبهم سابقاً على النظر في كتب المحدثين، ويُشكِّرون عليه. والقدماء نوعان، الأول بالنسبة إلى الحضارات مثل تقدم اليونان على المسلمين، تقدم الأوائل على الأواخر، والثاني بالنسبة لداخل كل حضارة، تقدم أفلاطون على أرسطو أو تقدم الكندي على ابن رشد. ومسار التقدم هو التراكم التاريخي وإضافة اللاحقين على تراث السابقين. والتقدم سنة الأنبياء ومسار الوحي مثل تقدم اليهودية على المسيحية، وتقدم المسيحية على الإسلام. قصص الأنبياء نوع من القص الشعبي لمفهوم التقدم، قيام الدول وسقوطها حتى يتحقق التراكم التاريخي الكافي لاستقلال الوعي الإنساني واكتماله.

وهناك تقدم داخل العلوم الإسلامية مثل تقدم المنطق على الطبيعيات، والطبيعيات على الإلهيات. وفي أصول الفقه القياس نفسه إلحاق المتقدم بالتأخر، واللاحق بالسابق، والفرع الجديد بالأصل القديم. وهناك تقدم المنسوخ على الناسخ، وسبب النزول على الآية. وروح القرآن ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾، ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ وأحياناً يكون التقدم إلى الخلف عن طريق التخلص من سوء تأويل الشراح، يونان ومسلمين، والعودة إلى النص الأول، نص أرسطو. والتاريخ ينتقل من الصواب إلى الخطأ، ومن الحق إلى الباطل، ومن الصحيح إلى الفاسد. أرسطو على حق قبل شراحه. ثم انهار الحق على أيدي الشراح. والإسكندر على حق لأنه أقرب الشراح إلى أرسطو في الزمان. وثاوفرسطس أساء التأويل لأنه أبعد الشراح عن أرسطو. وثامسطيوس بينهما. كلما ابتعد الشارح عن الأصل أساء، وكلما اقترب منه أخطأ. فالحقيقة عند السلف وليس عند الخلف ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾، «خير القرون قرني»، «الخلافة ثلاثون سنة ستتحول بعدها إلى ملك عضوض». وهو التصور الأشعري القائم على أولوية المفصول على الأفضل وعلى انهيار التاريخ تدريجياً من الأكثر فضلاً إلى الأقل ومن الأكثر كمالاً إلى الأقل. وهو التصور وراء كتابة التاريخ على أنه طبقات، طبقات المفسرين، طبقات المعتزلة، طبقات الحنابلة، طبقات الشافعية، الطبقات الكبرى للصوفية كما كتب الشعراني. فابن رشد بهذا المعنى سلفي النزعة يرى أن الكمال في الماضي، وأن الزمان ناقص تدريجي من الأكثر كمالاً إلى الأقل كمالاً. فإذا ما نشأت حركة إصلاح فإنها تكون سلفية بالضرورة أي العودة إلى الأصول الأولى إلى البراءة الأصلية للنص الأول قبل أن ينال منها مبضع التأويل، إلى البكارة الأولى قبل أن يفقد الفكر عذريته. والكندي والرازي كانا أفضل من الفارابي وابن سينا، العقل والطبيعة بداية الطريق الصحيح. والإشراق والتصوف بداية الانحراف. ونبوة إبراهيم دين الحنفاء الدين

الطبيعي. ثم انحرف في سوء تأويل اليهودية له بالإغراق في صور الشريعة الخارجية دون المضمون القلبي، وانحرف المسيحية عنه بالدخول في العقائد الكنسية حول طبيعة السيد المسيح. والإسلام عود إلى دين إبراهيم الأول، الحنيفية السمحة. الحق مع القدماء، يدور معهم حيث داروا. لذلك كان الله هو القديم، والعالم خروج عليه. وكانت الروح قديمة والبدن سجنًا لها وانحرفًا عن طريقها. مستقبل البشرية إذن في نهاية العالم والعودة إلى الله، وفي فناء الدين ومعاد الروح.

#### (٤) مالكي أم حنبلي؟

ومن الشائع أن ابن رشد مالكي المذهب في الفقه، حفيدًا عن جد، منذ انتشار المالكية على يد تلاميذ مالك في المغرب العربي عبورًا إلى الأندلس. والناظر في مجمل أعماله الفلسفية والطبية والفقهية يصعب التعرف على المالكية فيها فهو من أصحاب الرأي والقياس منذ «فصل المقال»، والقول بوجوب النظر شرعًا، ومن ثم يكون أقرب إلى الحنفية. يرجع الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكليات كما يفعل في الطب. يوازن بين الأدلة. ولما كانت الفروع تتشعب إلى ما لا نهاية اقتصر على أمهات الفروع. الحقيقة من جانب الأصل وليست من جانب الفرع، ومن جانب الوحدة وليست من جانب التعدد. يقل الاختلاف ويزيد الاتفاق للبحث عن الأصل المشترك. والبحث عن بنية للفقه ولمسائله تجعله أقرب إلى أهل الرأي والنظر.

ونظرًا لتمسكه بالنصوص الأرسطية أو القرآنية مغلّبًا إياها على التأويل فهو أقرب إلى الشافعية، الذي ثبت النص في عصر تدوين السنة حتى توارى الاجتهاد. والجمع بين الرأي والمصلحة، بين أبي حنيفة ومالك، كان عودًا إلى النص الأول الذي تتجاذبه أساساه الرئيسيان، العقل والواقع، ممهّدًا الطريق إلى أحمد بن حنبل الذي أظهر النص وجعله أساس العقل والمصلحة، فأصبح الأصل فرعًا والفرع أصلًا<sup>٦</sup>. وتغيب المالكية إلا في مواطن قليلة، روح المصلحة التي عبر عنها مالك في المصالح المرسلة. كانت نية ابن رشد تأليف كتاب في المذهب المالكي يجمع فيه أصوله ومسائله المشهورة التي في حكم الأصول للتفريع عليها كما فعل ابن القاسم مستنبطًا أحكامًا على أصول المذهب المالكي، ولم

<sup>٦</sup> نصر حامد أبو زيد: الشافعي مؤسس الأيديولوجية الوسطية، دار سيناء، القاهرة، ١٩٩٣م.

ينقلها عن مالك كما يفعل أهل الاتباع والتقليد في الأحكام والفتاوى ويشير إلى مذهب مالك عند أهل المغرب.

وأحياناً يبدو أنه ظاهري المذهب. فقد انتشر المذهب الظاهري في الأندلس بعد داود وابن حزم وكان أحد أسباب سيطرة الفقهاء وتحريم تأويل النصوص في دولة الموحدين. وصورة القياس في «بداية المجتهد» أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر، مجرد آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به. هو قياس خاص يُراد به الخاص عكس الخاص الذي يراد به العام. وهو معنى ضيق للقياس أقرب إلى الرفض منه إلى القبول لأنه لا يقوم على التعليل، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة. وهو التعريف العام للقياس. والتعليل هو أحد أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية. كما أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب، وترك المسائل على التخيير، وهو ما يعارضه ابن رشد وأهل الظاهر. وهو ما يناقض روح الرشدية المعروفة في التاريخ، إعمال العقل والنظر. ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذي وراء الاختلاف الذي وراء اختلاف مذاهب الفقهاء.

وقد لا يكون غير صواب إذا قيل إن ابن رشد حنبلي الاتجاه بمعنى أهل الظاهر. فكتابه العمدة «بداية المجتهد» نموذج للفقه التقليدي القديم لدرجة الشك في صحة نسبته لابن رشد لأنه خالٍ من «الرشدية». لا يتجاوز قسيمة الفقه القديم إلى عبادات ومعاملات بالرغم مما في العنوان من لفظ الاجتهاد، وأن القصد من الكتاب الحث عليه وعلى النظر في الأدلة. فإذا ما تعارضت الأدلة فإن المصلحة ليست هي المرجح كما هو الحال عند المالكية أي من خارج الأدلة ومصدرها، فالمصلحة أساس التشريع، بل من داخل الأدلة النصية عن طريق النسخ، أن يكون أحدها ناسخاً والآخر منسوخاً كما هو الحال في المدارس الفقهية التقليدية. ويمكن حل التعارض عن طريق العموم والخصوص، أن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً كما هو الحال في منطق الألفاظ التقليدية. ولا يأتي التخيير طريقاً للمصلحة العامة إلا بعد النسخ والتخصيص. فإن استحالة الجمع بين الدليلين على أي وجه من الوجوه يعاد إلى البراءة الأصلية والفطرة من أجل بناء الحكم على الطبيعة البشرية ومجرى العادات، وهو أقرب إلى الفقه الظاهري عند داود وابن حزم ويظل الغالب على ابن رشد هو حل التعارض بين الأدلة عن طريق منطق اللغة ومباحث الألفاظ: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجل والمبين، المطلق والمقيد، المستثنى والمستثنى منه. وقد يرجع الاختلاف بين المذاهب إلى اللغة خاصة اشتراك الاسم. ومن أصناف الألفاظ الأربع تستنبط الأحكام وهي العام

والخاص، والعموم يراد به الخصوص، والخصوص يراد به العموم. وتتحدد أقوال الأحكام بصيغ الكلام: خبر أم استخبار، أمر أو نهى، تساؤل أو تمني أو تعجب. ولا تفهم الألفاظ إلا بالعودة إلى كلام العرب وعادات لسانهم.<sup>٧</sup>

كما يلخص ابن رشد كتاب «المستصفى» للغزالي في أصول الفقه في كتاب «الضروري في أصول الفقه» راداً الأركان الأربعة: المستثمر، المستثمر، والثمرة، وطرق الاستثمار، إلى طرق الاستثمار وحدها إلى مباحث الألفاظ.<sup>٨</sup>

### (٥) عقلاني أم نصي؟

ومن الشائع أيضاً أن ابن رشد فيلسوف العقل والتنوير. وقد كتبت عشرات الدراسات على عقلانية ابن رشد. فهو فيلسوف يعطي الأولوية للدليل العقلي على الدليل النقلي. ويعرف الحكمة بأنها «النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان». وهو الذي يفرق بين أقاويل ثلاثة: الخطابي والجدلي والبرهاني. ولا يقبل الفيلسوف إلا البرهان. ويترك للمتكلم الجدل، وللصوفي الخطابة. النظر واجب بالشرع وهو الاعتبار. ودعا الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل وهو القياس. ومعرفة الله بالبرهان. ويدافع عن علم الله بالكمالات ضد اتهام الغزالي الفلاسفة بإنكار علم الله بالجزئيات بأن علم الله بالكمالات يتضمن بالضرورة العلم بالجزئيات نظراً لقاعدة الاستغراق في المنطق. والله يعلم الجزئيات عن طريق الاستنباط وليس عدداً تجريبياً فرداً فرداً عن طريق الاستقراء. ويرفض الحشوية الذين قالوا إن معرفة وجود الله هو السمع لا العقل. وينقد سوء استعمال العقل من الأشعرية، العقل الجدلي أو الخطابي وليس العقل البرهاني، العقل الذي لا يعتمد على ذاته بل على النصوص الدينية الموجهة أو الانفعالات الإيمانية الضمنية مثل كل أدلتهم على وجود الله. أما بداهة العقل، ونوره الفطري فهي أقرب إلى الفطرة التي يخاطبها دليل الشرع.<sup>٩</sup>

<sup>٧</sup> بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزءان)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٩ م. ج ٢، ص ٤١٩.

<sup>٨</sup> انظر دراستنا: ابن رشد فقيهاً، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، العدد (١٦)، القاهرة، ١٩٩٦ م، ص ١١٤-١١٦. فصل المقال، ص ١٤.

<sup>٩</sup> فصل المقال، ص ٩-١٠. مناهج الأدلة، ص ١٣٤-١٤٩، ١٧٤.

وهو في نفس الوقت نصي. صحيح أن الشرح تأليف غير مباشر، ولكن الشرح الكبير مثل «تفسير ما بعد الطبيعة». يبدأ بنص أرسطو نصاً نصاً يشرحه ابن رشد كما هو الحال في علم التفسير للقرآن الكريم فصلاً بين النص القرآني ونص المفسر. موضوع الشرح نص مستقل له قدسيته. يوضع بين معقوفتين. وتذكر له صيغ أخرى في نسخ أخرى. ويحل الاختلاف بين الشراح، يونان ومسلمين، بالعودة إلى النص لمعرفة أي صيغة استعملها الشارح. فربما استعمل الشراح صيغاً مختلفة وترجمات متعددة. قد يرجع اختلاف الشراح إلى اختلاف المترجمين.

يكثّر من الأدلة النقلية خاصة في «فصل المقال» وهو الكتاب الشهير في ضرورة الفلسفة، وفي «مناهج الأدلة» الكتاب الشهير في علم الكلام ضد الأشعرية. الأول به عشرات الآيات والأحاديث والثاني به المئات. وهما عمدة التأليف عند ابن رشد.<sup>١٠</sup> وإذا ما تعارض النص مع التجربة فالأولوية للنص، «صدق الله وكذب بطن أخيك»، قول الرسول بعد أن نصح بشرب العسل لعلاج الإسهال فزاد الإسهال.

وفي «فصل المقال» الفلسفة واجبة بالشرع أي إن أعمال العقل واجب بالنص، وليس من طبيعة العقل أو مقتضيات البرهان. والقياس العقلي هو القياس الشرعي. والفكر الفلسفي هو الفكر الشرعي. وكما يعتمد القياس المنطقي على مقدمة كبرى فإن الأصل في القياس الشرعي نص. والعلة منصوص عليها. والحكم منصوص عليه. ولا يوجد إلا الفرع الذي يمثل النازلة الجديدة، وهي جزئية مندرجة تحت كلياتها التي أحصاها الشرع في المقاصد العامة للشريعة كما قال الشاطبي. فلا توجد نازلة فرعية إلا ولها أصل كلي في الشرع وإلا استحال القياس. نموذج القياس هو القياس الفقهي الذي كان في الصدر الأول. بل إن الحشوية التي تنكر القياس محجوجة بالنصوص وليس بالعقول، والأدلة العقلية منصوص عليها في آيات قرآنية أقرب منها إلى حجج عقلية. والدليلان الجديدان لابن رشد على وجود الله، دليل العناية ودليل الاختراع، دليلان شرعيان نصيان موجودان في الكتاب العزيز، آيات لدليل العناية وآيات أخرى لدليل الاختراع، وآيات ثالثة للدليلين معاً.<sup>١١</sup> ودليل الوحدانية مستمد من آيات ثلاث من الكتاب العزيز. ويعرف التنزيه بالنص من آيات الكتاب العزيز. وإثبات الجهة بالشرع والعقل عند

<sup>١٠</sup> في «فصل المقال» الآيات (٢٠)، الأحاديث (٤). وفي مناهج الأدلة: الآيات (١٦٠)، الأحاديث (٩).

<sup>١١</sup> فصل المقال، ص ٢٤، ٩-١١. مناهج الأدلة، ص ١٣٤.

ابن رشد وهو أقرب إلى إثبات الشرع لأن العقل ينفي الجهة ويقوم بالتأويل. ويرفض ابن رشد إثبات النبوة بالمعجزة، فذاك لا يليق إلا بالجمهور. ويرفض أيضًا إثباتها عن طريق الجواز العقلي الذي يعني الجهل.<sup>١٢</sup>

## (٦) شارح أم مؤلف؟

والصورة الشائعة لابن رشد أنه شارح أرسطو، بل والشارح الأعظم. ولولاه ما عرف المسلمون أرسطو على ما هو عليه ولظلوا يخلطون بينه وبين أفلاطون كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا، ينسبون إليه «أثولوجيا» أرسطاطاليس وهي أجزاء من التاسوعات لأفلاطون. لقد اكتشف ابن رشد استحالة نسبة هذا الكتاب لأرسطو نظرًا لتعارض المذهبين. كما أن معظم مؤلفات ابن رشد شروح وتلخيصات وجوامع، الأكبر والأوسط والأصغر. وهي تعادل عشرة أضعاف ما كتب. الشروح بالعشرات، والمؤلفات تتجاوز أصابع اليد الواحدة بقليل.

والحقيقة أن الشرح تأليف غير مباشر وليس مجرد شرح، لفظًا بلفظ أو عبارة بعبارة. يهدف إلى تحقيق وحدة الثقافة العربية الإسلامية، وإدخال الوافد إلى الموروث بدلاً من بقاءه خارجه، عنصر جذب وانبهار، واستعماله أداة للتعبير عن التصور الإسلامي للعالم. فالوافد علوم وسائل والموروث علوم غايات.<sup>١٣</sup> يضع الجزء في إطار الكل، والعبارة في سياقها، والكتاب الواحد داخل علمه، والعلم داخل النسق الأرسطي كله، والنسق الأرسطي كله داخل الفلسفة اليونانية والفلسفة اليونانية في إطار عام من الحضارات المقارنة التي تكوّن حضارة البشر جميعًا. وينتقل ابن رشد من جدل التاريخ إلى بنية العقل ذاته سواء كان الشرح تفسيرًا أم تلخيصًا أم جامعًا، ويتحول الشرح إلى عرض الموضوع ذاته وإيجاد بنيته الداخلية بناءً على القسمة العقلية وليس الرواية «قال ... يقول». وسهل ذلك نظرًا لوحدة الموقف بين أرسطو وابن رشد كليهما في نهاية المطاف. أرسطو مؤرخ للحضارة اليونانية، وابن رشد مؤرخ للحضارة الإسلامية. الشرح

<sup>١٢</sup> مناهج الأدلة، ص ١٥٢-١٥٥، ١٦٨، ١٧٨، ٢١٠.

<sup>١٣</sup> انظر دراستنا: علوم الوسائل وعلوم الغايات، هموم الفكر والوطن، ج ٢، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٦٧-١٧٧.

إعادة كتابة النص المشروع من حيث التركيز والإسهاب. قد تحذف أجزاء وتضاف أجزاء أخرى من أجل إيجاد توازن للموضوع. وتسقط الأمثلة اليونانية، وتوضع أمثلة عربية إسلامية بدلاً منها حتى تكون أكثر وضوحاً. فقد تغيرت البيئة الثقافية، ولا تدل الأمثال إلا في بيئاتها.<sup>١٤</sup>

والحقيقة أنه مؤلف وأن الشرح مثل الترجمة تأليف غير مباشر. مهمة الشرح تقطيع الوافد جزءاً جزءاً وتمثله داخل الموروث للقضاء على ثنائية مصادر المعرفة، الوافد والموروث، وتحقيق وحدتها، العقل الخالص والتجربة الطبيعية. ويتم الشرح على مستوى الألفاظ فيكون التفسير مثل «تفسير ما بعد الطبيعة»، أو على مستوى المعاني فتكون التلاخيص مثل تلاخيص المنطق وبعض الطبيعيات مثل «السماء والعالم»، أو على مستوى الأشياء فتكون الجوامع مثل جوامع بعض أجزاء المنطق. ولا يكون الشرح صحيحاً ما لم يتم الانتقال من مستوى الألفاظ والعبارات والأقوال للنص المشروع إلى مستوى الأشياء التي يراها الشارح ويعبر عنها بألفاظه وعباراته وأقواله. فلو اتفقت الرؤيتان بين المؤلف الأول والشارح الثاني، بين أرسطو وابن رشد صح القولان. فصحة القول لا تأتي من اللغة أو حتى من المعنى بل من الشيء المطابق. وإذا اختلفت الرؤيتان لنفس الشيء، بين المؤلف والشارح، اختلف القولان، ويتم تصحيح قول المؤلف برؤية الشارح وليس بقوله. فالحقيقة أن ابن رشد هو المشروع وأرسطو هو الشارح، رؤية ابن رشد هي التي تجد تصديقاً لها في قول القدماء.

ويستعمل شرح الوافد أيضاً لنقد الموروث، سواء الشراح المسلمون أو المتكلمون والفلاسفة. وقد اكتشف ابن رشد خطأ الشراح المسلمين في خلطهم بين أرسطو وأفلوطين ونسبة أثولوجيا أرسطاطاليس لأرسطو وهي أجزاء من «التاسوعات» لأفلوطين. الشرح إذن هو تطهير لأرسطو من الفلسفة الإشراقية لابن سينا خاصة. وشتان ما بين العقل والإشراق. كما يستعمل ابن رشد الشرح ستاراً يخفي وراءه نقد علم الأشعرية وهو الإشراق الكلامي الذي يستعمل الأقاويل الخطابية والجدلية وليس البرهانية، والذي ينكر طبائع الأشياء واستقراء قوانين الطبيعة باسم الإرادة الإلهية وكأن الله ليس حكيماً يخلق عالماً لا يحكمه قانون ولا يدركه عقل. الشرح إذن تأليف مزدوج يهدف إلى إعادة تركيب الموروث في الوافد، تحقيقاً لوحدة الثقافة، وتمهيداً للتحويل من النقل إلى الإبداع.

<sup>١٤</sup> انظر دراستنا: ابن رشد شارحاً وأرسطو في دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ١٧١، ٢٠٣.

## (٧) فيلسوف أم متكلم؟

الفيلسوف هو الذي يستعمل القول البرهاني وليس القول الجدلي أو الخطابى بتعابير ابن رشد. وهو الذي يعتمد على الحجج العقلية أكثر من اعتماده على الحجج النقلية. الفيلسوف لا يحاول إقناع الخصوم وإثبات خطأ آرائهم ولا يدافع عن آرائه لإثبات صحتها. الفيلسوف هو الذي يبني الفكر ويضع التصور بصرف النظر عن المحاجة مع الآخرين. ونموذج ذلك «الشفاء» لابن سينا خاصة المنطق ثم الطبيعيات ثم الإلهيات. أما «المتكلم» فهو الذي يعرف الحق مسبقاً كاعتقاد خاص لا شك فيه ثم يحاول نقد الخصوم والتشكيك في اعتقاداتهم. لا يهدف المتكلم إلى معرفة الحق بل إلى الدفاع عن اعتقاده، وإثبات خطأ اعتقادات الخصوم. لا يبحث صدق المقدمات قبل تحليل النتائج بل يضع مقدماته الخاصة ويفترض صحتها. ويتشكك في مقدمات الخصوم ويثبت خطأها.

والحقيقة أن كل مؤلفات ابن رشد أقرب إلى القول الجدلي منها إلى القول البرهاني. الشروح والمخصصات والجوامع في كثير من جوانبها حجاج مع الشراح، يونان ومسلمين، ودفعاً لسوء تأويلهم. ويتضح ذلك في مقالاته في المنطق والعلم الطبيعي.<sup>١٥</sup> ينصر أرسطو على تأويلات الفارابي وابن سينا في كليات الجواهر وكليات الأعراض. وفي المحمولات المفردة والمركبة يجادل ابن سينا وينقد موقفه. وفي الحد ينقد ابن رشد مذهبي الإسكندر وأبي نصر ويجادل ضدهما. كما ينقد مذهب ابن سينا في انعكاس القضايا. وينقد مذهب ثامسطيوس في المقاييس الممكنة في الشكليات الأولى والثاني. وفصل المقال حجاج ضد من ينكرون أن النظر واجب بالشرع وأن القياس بدعة لم تكن موجودة في الصدر الأول. وهم الحشوية المحجوجون بالنص.

و«مناهج الأدلة» حجاج صريح ضد الأشاعرة والحشوية، ضد من يسيئون استخدام العقل ويجعلونه تابعاً للنقل. ويسيئون تأويل النقل حتى يجعلونه مطابقاً للعقل. هو حجاج ضد العقل النقلى الذي لا هو بالعقل الصريح ولا هو بالنقل الصحيح. ويبين تهافت أدلة الأشاعرة على وجود الله، دليل الممكن والواجب، ودليل الجوهر والأعراض،

<sup>١٥</sup> ابن رشد: مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣م، ص ٧٥-٨٠، ٨٧-٩٤، ٩٧-٩٩، ١٠٠-١٠٥، ١٠٦-١١٣.



ودليل الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ. ويعطي أدلة بديلة مثل «دليل العناية» و«دليل الاختراع». وهي أدلة كلامية لا تختلف في ضعفها عن أدلة الأشاعرة لأنها تقوم على نفس المنطق والمقدمات الخطبية والفكر الطولي المتسلسل حتى نصل إلى غاية قصوى في دليل العناية أو إلى إثبات العجز البشري في دليل الاختراع. يقوم دليل العناية على مقدمتين. الأولى أن جميع الوجودات موافقة لوجود الإنسان، والثانية أن هذه الموافقة ضرورية من قبل فاعل قاصد يدير وليس بالاتفاق. وهما مقدمتان خطابيتان يدغدغان انفعالات الإنسان بالتوافق مع الطبيعة. وماذا عن الحروب والقتل والاغتيال والفقر والمرض والجهل والظلم والعدوان والألم والحزن، هل كان ذلك موافقاً لوجود الإنسان؟ يمكن بطبيعة الحال الرد على ذلك جدلاً، جدل الخير والشر ﴿عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. وهنا يتم الانتقال من قول خطابي إلى قول جدلي.

وإذا كانت هذه الموافقة ضرورة وليس اتفاقاً وكانت ضرورة قاصدة مريدة عاقلة فلماذا تشخيصها بالضرورة في كائن عاقل يريد خاصة ولا تظل في الضرورة غير الشخصية؟ وتشخيص ظواهر الطبيعة قول خطابي للتأثير في الناس وحسن الإقناع وجذب الانتباه والعجب المشخصة. ودليل الاختراع أيضاً قول خطابي مثل باقي أدلة المتكلمين يقوم أيضاً على مقدمتين: الأولى أن كل الموجودات مخترعة، والثانية أن لكل مخترع مخترعاً. الأولى إيمان مقنع، ولفظ مخترع يفيد معنى مخلوق وهو دور منطقي بين العقل والنقل. والثانية أيضاً قول خطابي، تشخيص للطبيعة وعود إلى الفكر الطولي عند المتكلمين الذي يقوم على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية وليس فكراً علمياً يقوم على الدور، تفسير العلة بالمعلول، والمعلول بالعلة.

و«في تهافت التهافت» حجاج مضاد ضد حجاج الغزالي ضد الفلاسفة في «تهافت الفلاسفة»، حجة حجة، وقضية قضية، دفاعاً عن الفلاسفة وهجوماً على الغزالي، وإثبات سوء تأويل الغزالي وعدم فهمه مقاصد الفلاسفة، وخطأ الرواية عن مقالاتهم. ويعيد فهم الفلاسفة فهماً صحيحاً لإثبات حسن منطقهم وصدق برهانهم وإمكانات تأويلاتهم للنصوص.<sup>١٦</sup> في «تهافت التهافت» يبدو ابن رشد مجادلاً مستعملاً كل أنواع الجدل لنقد موقف الغزالي في نقده للفلاسفة عن طريق إثبات سوء تأويله لأقوال الفلاسفة أو سوء

<sup>١٦</sup> فصل المقال، ص ١١. مناهج الأدلة، ص ١٥٠-١٥٤.

فهمة لها أو إخراجها خارج السياق عن قصد أو عن غير قصد، بنية سليمة أو عن سوء نية.

## (٨) معتزلي أم أشعري؟

وأشهر الفرق أربعة: الأشعرية الذين جعلوا أنفسهم جمهور أهل السنة، والمعتزلة، والباطنية، والحشوية. كل اثنين على التقابل: الأشاعرة والمعتزلة، والحشوية والباطنية. والمحك هو التأويل. ومن الواضح أن ابن رشد أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية في اعتماده على الدليل العقلي، وقوله بالتأويل، وجعله النظر واجباً بالشرع كما أنه عند المعتزلة أول الواجبات. المعتزلة أدق قولاً من الأشاعرة، والأشاعرة أقل تأويلاً من المعتزلة. كما أن ابن رشد أميل إلى قول المعتزلة من أن الصفات عين الذات بالرغم من غياب البرهان، وأبعد من قول الأشاعرة بأن الصفات زائدة على الذات خشية من الوقوع في قول النصارى بالأقانيم الثلاثة.<sup>١٧</sup>

ومن الواضح أيضاً أن نقد ابن رشد الصريح للأشعرية مبطن داخل الشروح والملاحظات والجوامع أو صريح داخل المؤلفات الثلاثة. وقد استعمل ابن رشد هذه الطريقة تجنباً لسطوة الفقهاء، وتسترًا وراء أرسطو واحتماءً به، واستخداماً للوافد من أجل نقد الموروث وتطوير الوافد كعلوم الوسائل، والموروث كعلوم الغايات.

وكثير من أقوال المعتزلة ما هي إلا رد فعل على الأشاعرة مثل قولهم بالعدم ذاتاً في مقابل نفي الأشاعرة له. ولا يشير إلى المعتزلة كثيراً لأن كتبهم لم تصل إلى الأندلس، ولكن أغلب الظن أن طرقهم مثل الأشاعرة. والحقيقة أن أصحاب الطبائع، معمر، والنظام، والجاحظ وثمامة وهشام وغيرهم يقولون بالطفرة والكمون والتوليد مقررinen الطبيعة بذاتها وليس بإرادة خارجة عليها. فالحكمة تجب الإرادة.

ويرفض ابن رشد رأي الأشاعرة في الحسن والقبح، أي العدل والجور، وهو رأي غريب على الشرع. إن العدل ما يرضاه الله، والجور ما لا يرضاه. وهو خلاف المسموع والمعقول دون أن يصرح ابن رشد بإثبات الحسن والقبح العقليين كما هو الحال عند المعتزلة ودون أن يذكرهم. ويلجأ إلى الفطرة التي تؤيد وجود الحسن والقبح والعدل

<sup>١٧</sup> فصل المقال، ص ٣٣، ٣٠. مناهج الأدلة، ص ١٦٥-١٦٦، ٢٣٤-٢٣٩، ١٤٩.

والجور. ولما كانت الفطرة من الله أمكن المصالحة بين الرأيين الخارجي والداخلي.<sup>١٨</sup> ويتهم ابن رشد الأشعرية بسوء استخدام العقل وضعف أدلتهم على وجود الله، دليل الممكن والواجب، والقديم والحادث، والجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ. فمقدماتها خطبية وليست برهانية كمن يقول إن الفيل أعظم من النملة. وطرقها ليست نظرية يقينية بل على عكس الطرق الشرعية اليقينية البسيطة.

والحقيقة أنه أيضًا أشعري لما كانت الأشعرية قابعة في لاوعي كل متكلم وفيلسوف، وكل أصولي ومتصوف مع اختلاف في الدرجة. فقد تحولت الأشعرية إلى ثقافة شعبية وأصبحت هي والدين شيئًا واحدًا. كل متدين هو بالطبيعة أشعري، وكل ناقد للأشعرية هو بالضرورة ناقد للدين. بل إن الأشعرية زحزحت الدين، وحلت محله، ووضعت نفسها مكانه. ولم ينج من ذلك حتى كبار المعتزلة والفلاسفة بمن فيهم ابن رشد وابن خلدون وتحليلاته التاريخية للمعجزات، نشأة وتطورًا، قيامًا وسقوطًا. ولم يفت من ذلك ربما إلا أصحاب الطبائع من المعتزلة الذين قالوا بالطرفة والكمون والتوليد.

دليل الوجدانية عند ابن رشد مستمد من نفس الآية ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ التي استمد منها الأشعري دليل التمانع أو الممانعة. إنما لخلاف بينهما أنه عند الأشعري دليل أو برهان وعند ابن رشد مغرور في الطبع. عند الأشعري يقوم على افتراض الخلاف بين الإلهين والأليق عند ابن رشد أن يقوم على افتراض الاتفاق. الخلاف في وجه الدلالة وليس في بنية الدليل.

ولا فرق في صفات الله بين الأشاعرة وابن رشد. فالصفات قديمة عند كليهما، العلم والحياة. بل إنه يصبوب الأشاعرة في اعتبار الحياة شرط القدرة. ويعتبر كلام الله قديمًا مثل الأشاعرة وليس حادثًا مثل المعتزلة. والقرآن هو المعنى كما هو الحال عند الأشاعرة وليس اللفظ كما هو الحال عند المعتزلة. ظن المعتزلة أن الكلام هو فعل المتكلم أي اللفظ فقالوا بخلق القرآن. وليس من شرط الفعل أن يقوم بفاعله وهو صحيح في رأي ابن رشد. لذلك فالقرآن قديم. أنكر المعتزلة المعنى القائم بالنفس، وأنكر الأشاعرة اللفظ القائم بالفعل.

ولا ينفي ابن رشد صفات الجسمية كالمعتزلة ولا يثبتها كالأشاعرة، ولكن يقدم تمثيلًا أي صورة فنية يضرب الله بها الأمثال مثل ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. والنور

<sup>١٨</sup> مناهج الأدلة، ص ١٥٥، ١٦٠، ١٧٤، ٢٢٦، ٢٣١-٢٣٣، ١٤٠.

صورة وليس تصورًا أو حكمًا. الصورة تثير النفس وتبعث على الخيال. هي أقرب إلى القول الخطابي منها إلى القول البرهاني. وفي الرؤية التي ينفياها المعتزلة ويثبتها الأشاعرة ابن رشد أقرب إلى إثباتها مثل الأشاعرة. كما ينفي المعتزلة الجهة ويثبتها الأشاعرة وابن رشد أقرب إلى الإثبات منه إلى النفي.<sup>١٩</sup>

وفي القضاء والقدر يرفض ابن رشد كالأشعري الموقفين النقيضين، الجبر كالجهمية وخلق الأفعال كالمعتزلة. ويأخذ موقف الشارع. «ليس هو تفریق هذين الاعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة». الله هو العلة في وجود الأسباب، هو سبب الأسباب. وهذا هو معنى القضاء والقدر، وما كتب في اللوح المحفوظ، ومعرفة الأسباب بمعنى المسببات هو جزء من العلم بالغيب. الله يفعل من خلال النفوس والطباع والقوانين وهو ما يراه جالينوس أيضًا. فالأسباب مؤثرة بإذن الله وإلا بطل العلم وانتفتت الحكمة. العلم معرفة الأشياء بأسبابها المباشرة. والحكمة معرفة الأشياء بالأسباب الغائية أي بالعلل الأولى. وعلى هذا لا تعارض بين العلم والدين، بين البحث عن العلة المباشرة والعلة غير المباشرة، بين العلة الثانية والعلة الأولى. فالقول بالطباع وحدها إنكار للفعل الإلهي، والقول بالفعل الإلهي وحده إنكار للطباع. ومن ثم يخطئ المعتزلة والجبرية كطريفي نقيض، والحقيقة على التوسط.

ابن رشد في الجور والعدل على التوسط أيضًا بين الأشاعرة والمعتزلة ودون أن يجعل الحسن والقبح من إرادة الله أمرًا ونهيًا، كما يفعل الأشاعرة، ولا من العقل كما يفعل المعتزلة، بل على الفطرة، والفطرة من خلق الله. وفي المعاد وأحواله ابن رشد على التوسط أيضًا بين الفلاسفة الذين يقولون بالمعاد الروحاني والحشوية الذين يقولون بالمعاد الجسماني، ويقول بنفي المماثلة بين الدنيا والآخرة. فهو معاد ليس مشابهاً للنعيم أو العذاب الجسماني، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.<sup>٢٠</sup>

وفي النبوة، يرفض ابن رشد إثباتها بالمعجزة بطريقة الأشاعرة أو عن طريق الجواز العقلي الذي يعني الجهل. ويثبتها بالإعجاز إعجاز القرآن أي تحدي القدرات البشرية على الإبداع. وهو معنى لا يفترق كثيرًا عن المعجزة إلا سلبًا. فالمعجزة تدل على قدرة الله

<sup>١٩</sup> السابق، ص ٣٣٤-٣٤٧. الضروري في أصول الفقه أو مختصر تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي،

دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٤١-٤٣.

<sup>٢٠</sup> مناهج الأدلة، ص ٣١٢-٤٢١.

والإعجاز يدل على عجز الإنسان. وهي مقدمة خطيبة مثل مقدمات الأشاعرة. وكل عمل إبداعي في النهاية هو عمل معجزة أي به جزء كبير من الخلق والإبداع كما هو الحال في معظم الأعمال الأدبية والفنية.

## (٩) متكلم أم قاضٍ؟

يبدو أن هناك عدة أعماق عند ابن رشد. فهو في الظاهر فيلسوف وفي الباطن متكلم، وفي الظاهر متكلم وفي الباطن فقيه، وفي الظاهر فقيه وفي الباطن قاضٍ، وفي الظاهر قاضٍ وفي الباطن عالم، وفي الظاهر عالم وفي الباطن من كبار المؤمنين مثل فلاسفة الإسلام. هذه المستويات المتداخلة في العمق هي التي تسمح بقراءات متعددة له.

المتكلم هو الذي يدافع عن النفس ويهاجم الغير، يصوب الأنا ويخطئ الآخر. المتكلم هو المنحاز لأحد الخصمين ضد الخصم الآخر، هو صاحب الفرقة الناجية ضد الفرق الهالكة. المتكلم هو الخصيم صاحب الهوى. لذلك اعتبر الفقهاء علماء الكلام من أهل الأهواء لا تجوز شهادتهم.

إنما القاضي هو هذا الأصولي الحصيف الذي يفصل في المنازعات بين الخصوم دون أن ينحاز لطرف ودون أن يحكم الهوى أو المنفعة الشخصية لأحد الطرفين على حساب الآخر أو لحساب القاضي نفسه. هو الذي يقارن بين الدعويين وحيثيات كل منهما والقرائن حتى يصدر الحكم العدل ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾. وقد يكون الحكم في صالح أحد الطرفين المتنازعين. وقد يكون لصالحهما عن طريق المصالحة. وقد يكون لرفضهما معاً بل جديد من القاضي، يرفع دعوى الطرفين عن موضوع الدعوى.

ففي «فصل المقال» يرفض ابن رشد دعوى الخصمين، الذي يحرم النظر مثل الحشوية والذي يجعله واجباً بالشرع دون تحديد النظر على أنه القياس الشرعي، وليس مجرد النظر في الموجودات بلا منطق أو منهج على طريقة الفلاسفة الإلهيين.

وفي «مناهج الأدلة» يفضل ابن رشد بين الخصمين، المعتزلة والأشاعرة والظاهرية والباطنية. ويبين خطأ دعاوى الأشاعرة في أدلتهم على وجود الله في إنكارهم السببية، وفي جواز الجور على الله، وفي سوء استعمال العقل. كما يرفض حشوية أهل الظاهر وتأويلات أهل الباطن التي لا دليل عليها من نقل أو عقل أو حس. فلم يبقَ إلا تأويل المعتزلة الأقرب إلى التأويل الشرعي، تبرئة المعتزلة واتهام الأشاعرة والصوفية والباطنية بمعارضة تأويلاتهم لظاهر الشرع وأدلة الكتاب العزيز والفطرة البشرية.

وفي «تهافت التهافت» يقف ابن رشد موقف القاضي بين الفلاسفة خاصة ابن سينا والغزالي الذي كَفَّرهم في ثلاث مسائل كبار: القول بقدّم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد. يوازن ابن رشد بين الموقفين ويكتشف سوء تأويل الغزالي لأقوال الفلاسفة، وخطأ الرواية عنهم، وسوء النية وراء ذلك، وإخراج القول من السياق، وعدم فهم المعارض العقلي الذي حاول الفلاسفة التعبير عنه.

ويبدو موقف ابن رشد قاضياً بين الشَّرَّاح في مقالاته في المنطق والعلم الطبيعي في كليات الجوهر وكليات الأعراض والخلاف بين الفارابي وابن سينا، والخلاف بين الفارابي والإسكندر في الحد، والخلاف بين المفسرين في المقدمة الوجودية أو المطلقة بين مذهب ثاوفرسطس وأديموس وثامسطيوس من ناحية وبين الإسكندر وثامسطيوس من ناحية أخرى.<sup>٢١</sup>

وفي «الضروري في أصول الفقه» يعرض ابن رشد لرأيي الأشاعرة والمعتزلة في الحسن والقبح، شرعيان عند الأشاعرة وعقليان عند المعتزلة. ويقف موقف القاضي بين الخصمين «والذي ينبغي عندي أن يقال في هذا الموضع». ويعود إلى الفطرة والتجربة البشرية لإيجاد حل للموضوع، ففي وحدة الموضوع يتحقق توحيد الآراء المتعارضة.<sup>٢٢</sup>

## (١٠) قاض أم عالم؟

وربما يكمن في أعماق القاضي روح العالم الذي يريد رؤية الواقع كما هو عليه دون إسقاط إنساني أو انحياز شخصي أو هووى يميل بالعالم نحو موقف مسبق أو أيديولوجية ضمنية. لذلك كان أصول الفقه هو أكبر معبر عن الروح العلمية عند المسلمين. غاية القاضي البحث عن الحق وهي غاية العلم أيضاً. مستنده الواقع والقرائن والحقائق. وهو أيضاً مستند العالم. القاضي نزيه لا يميل مع الحق، يوزن الموازين بالقسط. وكذلك مهمة العالم في اكتشاف القانون الطبيعي الذي يتحكم في حركة الظواهر. والقاضي

<sup>٢١</sup> ابن رشد: مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، دار النشر المغربي، الدار البيضاء، ١٩٨٣م، ص ٧٥-٨٠، ٩٧-٩٩، ١١٤-١٢٢.

<sup>٢٢</sup> الضروري في أصول الفقه أو مختصر، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٤١-٤٣.

يبحث عن القرائن الدالة. والعالم يبحث عن الوقائع التي تحقق الافتراض العلمي حتى يصبح قانوناً. وإذا كان القاضي يحيل الأفعال الجزئية إلى أحكامها الكلية فكذا يفعل العالم بإحالة الظواهر الطبيعية إلى مبادئها الأولية. ويتضح ذلك في الصلة بين العلمين، الطبيعي والإلهي. فأصول الطبيعيات العامة في الإلهيات. ولا حل لمسائل الطبيعة إلا في ما بعد الطبيعة، ولا حل لمسائل لما بعد الطبيعة تخليصاً لها من الإشراقيات إلا في الطبيعة.

ويميز ابن رشد بين نوعين من الفكر، الفكر على الاستقامة، وهو الفكر الطولي مثل أن لكل معلول علة، وهذه العلة معلول لعلّة ثانية، وهذه الثالثة حتى الوصول إلى علة أولى ليست معلولة لغيرها، ونظراً لاستحالة التسلسل إلى ما نهاية وهو الفكر الديني. والفكر على الدور عندما يكون المعلول معلولاً لغيره وهذه العلة هي نفسها المعلولة الأولى. فالماء علته السحاب، والسحاب نفسه معلول للماء. فكل شيء معلول وعلة في نفس الوقت. وهو الفكر العلمي الذي يؤثّر ابن رشد.

هذا العالم هو الذي يبدأ بالموقف العلمي الذي يقيم على رصد الكليات التي تندرج تحتها الجزئيات كما هو الحال في «الكليات»، كتابه الشهير في الطب، ووضع إطار العلوم الطبيعية. وهو الذي يبحث عن «الضروري» في أصول الفقه في شرحه على «المستصفى» أي ما يلزم وما لا غنى عنه. كما يبحث عن «الضروري» في السياسة في شرحه على «جمهورية» أفلاطون. كما يبحث عن «الضروري» في اللغة. يتوجه العالم إلى القلب مباشرة، إلى الأصل وليس إلى الفرع، إلى القصد وليس إلى الأفعال الجزئية. وقد حاول نفس الشيء في «بداية المجتهد» عندما أراد البحث عن القواعد العامة التي تبني عليها أحكام الفقه الجزئية. راداً من الفروع إلى الأصول.

والعالم هو الذي يبحث في أنواع الأقاويل ليميز بين الخطبية والجدلية من ناحية والبرهانية من ناحية أخرى. وهذا هو الدافع على تأليف كتاب ابن رشد الشهير «الكليات في الطب» على جهة الإيجاز والاختصار أسوة بالأسلوب العلمي، ومن أجل غرس الأقاويل المطابقة للحق حتى وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة كما يفعل المناطقة المحدثون في الغرب. العلم هو تحليل لغة العلم. «فإنه ليس ينبغي أن نطلب من الخطيب برهاناً، ولا من المهندس إقناعاً». ٢٣

٢٣ ابن رشد: الكليات في الطب، تحقيق وتعليق د. سعيد شيبان، د. عمار الطالبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ١١-١٩، ٢٣٨.

ويقوم الطب على الجمع بين القياس والتجريب كما يفعل القاضي، بين الاستدلال والقرائن. ويصف ابن رشد الأشياء ذاتها أي الحق في نفسه دون تأويلات وهو فهم القاضي أيضًا في البحث عن الحقائق وراء شهادة الشهود وأقوال المدافعين والمدعين. والعالم هو الذي يتطور بتطور العلم ولا يتعصب لمرحلة من مراحل حياته أو لموقف سابق. وإن يصرح ابن رشد في نهاية كتاب المرض بأنه إن أفسح الله في العمر وأخرج عن ضيق الوقت فإنه سيكتب في هذه الصناعة كتابًا للقوانين العامة يستوعب جميع أجزاء الصناعة.<sup>٢٤</sup> فالعالم في تقدم مستمر كما أن القاضي يظل يبحث عن القرائن والأدلة حتى بعد صدور الحكم. فإن تغير تغير الحكم، ورُفع الظلم وتحقق العدل. ويضع ابن رشد الطب في بنيته الجغرافية كما يضع القاضي المتهم في سياقه الاجتماعي وظروفه الحياتية. فكل ظاهرة علمية لها سياقها. كلُّ في سياقه. فالعلم له بنيته. لا ينطبق إلا على الظواهر على الكوكب الأرضي وليس خارجه. وكذلك تتغير مجموعات القوانين بتغير المجتمعات والنظم السياسية. ولا يعتمد الخطاب العلمي على الأدلة النقلية. تغيب عنه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فالعلم يتعامل مع الموضوعات وليس مع الأقوال.

## (١١) ملحد أم مؤمن؟

وقد ثار لغط كبير في إيمان ابن رشد بسبب تكفير الغزالي للفلاسفة ودفاع ابن رشد عنهم أولاً، وبسبب الرشدية ثانياً التي أرادت أن تعطي قراءة مضادة للمسيحية في عصر آباء الكنيسة، لاتين ويونان، وفي العصر الوسيط المتقدم دفاعاً عن العقل ضد الإيمان، والعلم ضد الدين، والإنسان ضد السلطة الدينية، والعالم الذي يحكمه قانون ضد العالم الذي لا قانون له باسم الإرادة الإلهية.<sup>٢٥</sup> وربما بسبب نكبة ابن رشد أيضًا التي سارت في التاريخ مثل استشهاد سقراط، وذبح الجعد بن درهم، وصلب الحلاج، وقتل ابن المقفع، والتضحية بالسهروردي المقتول. وربما بسبب الاستشراق الغربي منذ

<sup>٢٤</sup> السابق، ص ١٥٠-١٥٢، ٣١٣، ٣٤٢.

<sup>٢٥</sup> انظر دراستنا: العقلانية بين الخطابة والشعار في «حوار حول ابن رشد»، محرر مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٨٩-١١٥. وأيضًا هموم الفكر والوطن، ج ١، ١٦٥-١٨٥، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧م.



كتاب رينان الشهير «ابن رشد والرشدية» الذي قرأ فيه رينان نفسه مخرجاً ابن رشد مادياً ملحدًا أسوة بمفكري القرن التاسع عشر إما تحت أثر الهيجلية أو الوضعية أو الداروينية وكل أشكال التطورية. وهو ما رَوَّجه فرح أنطون في «ابن رشد وفلسفته» تابعاً لرينان ومصوراً ابن رشد مجسد الفلسفة مثل العقل والعلم والعلمانية، فصل الدين عن الدولة، وتأسيس المجتمع المدني. وربما أيضاً بسبب نكبته المؤقتة وحرق كتبه وغيره الفقهاء منه وتملق الأمير لهم مما جعله ينحسر عن التراث الإسلامي في القرون التالية له. لا يرى غضاضة في القول بقدوم العالم مع أنه يبين أنه أيضاً احتمال لا يرفضه العقل أمام احتمال الخلق الذي يتوجه العقل ضده باعتراضات عديدة مثل: كيف تخرج المادة من اللامادة؟ أين كان العالم قبل الخلق وعلم الله قديم؟ والخلق يتطلب التغير والحدوث وهما لا يجوزان على الله. كما أن إنكار علم الله بالجزئيات دفاع عن العلم بالمبادئ العامة وهي أساس العلم. وإنكار حشر الأجساد والقول بالمعاد الروحاني ليس إنكاراً للمعاد بل تحويله من تصوره الشعبي الخطبي إلى تصور أكثر تنزيهاً يرضي به الحكمة.<sup>٢٦</sup>

والحقيقة أن ابن رشد من كبار المؤمنين، سواء في شروحه أو في مؤلفاته. أعاد الاتزان لأرسطو وللphilosophy اليونانية ككل لإيجاد علاقة متوازنة صحيحة بين الطبيعيات والإلهيات، ضد الطبيعيات المغلقة على نفسها والتي لا تحيل إلى علم آخر وراءها أو تتأسس فيه، وضد الإلهيات الإشراقية الخيالية كما مثلتها نظرية الفيض. وربما أثار في الذهن احتمال أن يكون أرسطو من الأنبياء السابقين، فما من أمة إلا خلا فيها نذير، ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾.

وفي «فصل المقال» النظر واجب بالشرع، وهو النظر في الموجودات من حيث دلالتها على الصانع. والكتاب العزيز هو المصدر الأول للعقائد. والقياس الشرعي أصل من أصول الأحكام. وتقاس أقوال الأمم السابقة على أساس من الشرع. ما اتفق معه قيل وما اختلف معه رفض. ولا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. والحكمة كما يقول ابن رشد الأخت الرضيعة، المتحابتان بالطبع، المتفقتان بالجوهر والغريزة.

<sup>٢٦</sup> فصل المقال، ص ٩، ١٥. مناهج الأدلة ص ١٣٢-٣٤٧.

وفي «مناهج الأدلة» يعطي ابن رشد براهينه البديلة على وجود الله وهي براهين شرعية نبه عليها الكتاب، دليل العناية ودليل الاختراع. ويستنبط من ثلاث آيات الأدلة على وحدانية الله وصفاته السبع القديمة وعلى التنزيه وإثبات خلق العالم وبعث الرسل، والقول بالقضاء والقدر والثواب والعقاب والمعاد كمتكلم يؤسس العقائد ويورد البراهين على صحتها.

وفي «الكليات» يرى أن الله هو مسبب الأسباب، وأنه وضع في الجسم قوانين الصحة والمرض. فالسببية متطلب من متطلبات الإيمان. أثبتتها ابن رشد ضد نفي الغزالي لها باسم الإيمان أيضاً. والخلاف فقط في التصور للأولويات، الإرادة على الحكمة عند الغزالي أو الحكمة على الإرادة عند ابن رشد.

## (١٢) معارض أم سلطاني؟

ونظرًا للمعارضة المكبوتة في روح العصر. واستنكاف الناس من السلطة، والطاعة للسلطان، شاعت فكرة أن ابن رشد من المعارضة بدليل نكبته. وحرق كتبه، ومعارضته للفقهاء، ومعارضته لميل الأمراء لهم والاستسلام لسلطانهم. وربما أيضاً سادت هذه الفكرة إسقاطاً من الحاضر على الماضي، وإيجاد شرعية للمعارضة لاستخدام العقل، ونقد ما هو سائد في الفكر والواقع الاجتماعي.

والحقيقة أنه لما عاد المنصور من إحدى حروبه العديدة عام ٥٩٣هـ في أواخر حياة ابن رشد رُفعت إليه بعض المقالات تطعن في دينه وعقيدته مما ترتب عليه نفيه إلى أليسانه بالقرب من قرطبة.<sup>٢٧</sup> وقد قام الفقهاء بهذه الحملة ضد حملتهم على العلوم العقلية الوافدة دفاعاً عن الموروث. فالإنسان عدو ما يجهل. ويأخذ عليه بعض المؤرخين عدم استجابته لنداء صلاح الدين الذي بعث إليه من مصر بسفارتين رسميتين يطلب منه العون لمقاومة الغزو الصليبي في فلسطين. واعتذر عن إعارة الأسطول المغربي مفضلاً تطهير الأراضي المصرية من البدع والمنكرات. كان حرق الكتب عادة العصر وليست خاصة بابن رشد. فقد أمر عبد المؤمن تشبّعاً بعقيدة الموحدين بحرق كتب الفروع في

<sup>٢٧</sup> ونُفي معه آخرون مثل أبي جعفر بن الذهبي، والفيقيه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم، وأبي الربيع الكفيف، وأبي العباسي الحافظ الشاعر.

الفقه، ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث، واستنباط الأحكام منها. فانقطع علم الفروع. وخافه الفقهاء بعد أن أمر بحرق كتب المذهب المالكي. وأمر الناس بترك الانشغال بعلم الرأي والخوض فيه. وتوعدهم بالعقوبة الشديدة.

لم تكن المحنة بسبب وصف الخليفة بأنه ملك البربر أو بعدم مراعاته خدمة الملوك من قواعد وآداب، وندائه باسم يا أخي أو بحديثه عن كوكب الزهرة باعتباره إلهاً. وأغلب الظن أنها كانت بسبب حقد الفقهاء عليه لعلمه. وربما كانت بسبب قربه من أبي يحيى أخي المنصور ووالي قرطبة، وشرح ابن رشد المعروف لجمهورية أفلاطون باسم «الضروري في السياسة». ونقده للطغيان السياسي وما سماه وحدانية التسلط. وكان الدين مجرد الذريعة والغطاء خاصة وابن رشد يشير إلى «في بلدنا وزماننا حق، بالحس والمشاهدة».

والحقيقة أن ابن رشد مفكر الأمير. قدمه ابن حنبل للخليفة الذي طلب منه شرح أرسطو. أمر له بمال وخلعة سنوية ومركب. وكان قد غادر قرطبة مسقط رأسه ليلحق بالأمير بإشبيلية ثم ذهب إلى مراكش معه.<sup>٢٨</sup> بدأ حياته الفكرية بالاتصال بالخليفة أبي يعقوب بن يوسف أبي محمد عبد المؤمن صاحب المغرب الذي كان يجمع بين الفقه والورع وتعلم الحكمة والفلسفة. وكان ابن طفيل يقيم في قصره. قدم له ابن رشد لمساعدته على قراءة فلسفة أرسطو وقد كان يشكو من عبارات المترجمين الفلسفية. ولما مات الخليفة أبو يعقوب بن عبد المؤمن خلفه ابنه أبو يوسف المسمى بالمنصور ونال ابن رشد حظوة كبيرة لديه. وبعد الوشاية عليه ونفيه إلى أليسانه استدعي إلى مراكش وعُفي عنه. وقد اضطُر المنصور إلى النزول على رغبة الفقهاء ليس اضطهاداً لابن رشد، ولكن خوفاً منهم وتملقاً للجماهير. استدعاه عبد المؤمن إلى مراكش للاستعانة به على ترتيب المدارس وعمره سبعاً وعشرين عاماً. فكان مفكر الدولة والأمير. يشهد له بالفكر والاستنارة. وختم ابن رشد «فصل المقال» بالثناء على السياسة الثقافية للدولة. كما قدره المنصور وتقرب إليه. وابن رشد من بيوتات الأندلس، أباً عن جد، من أسرة مرموقة وطبقة اجتماعية عليا، قاضي قضاة قرطبة. وعاش في بلاط الموحيدين كمرجعية علمية وطبيب ومستشار. وولي القضاء أكثر من مرة على عهد أبي يعقوب يوسف بالرغم من

<sup>٢٨</sup> محمد عابد الجابري: ابن رشد «سيرة وفكر»، «دراسة ونصوص»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٤٣، ٥٧-٦٠، ٦٣-٧٠.

تضايقه من كونه أحد رجال الخليفة. ومن ثمَّ قد لا تحتمل روايات التاريخ كل هذه المغالاة في محنة ابن رشد وحرق كتبه إسقاطاً عليه من محاكم التفتيش المسيحية في إسبانيا، فقد حُرِّق أنصاره. وإسقاطاً عليه من عصرنا هذا، دفاعاً عن حرية الفكر ضد تكفير الأدباء والمفكرين.<sup>٢٩</sup>

### (١٣) نهاية أم بداية؟

وقد شاعت فكرة رُوج لها الإعلاميون والخطباء والمزايدون وأدعياء التنوير أن ابن رشد آخر الفلاسفة. ولم يظهر بعده فيلسوف واحد حتى العصر الحاضر الذي يخلو منهم. التاريخ له نهاية، القرن السادس الهجري، والإبداع له سقف، عقلانية ابن رشد، والحضارة خاوية، وهم جزء من الغرب والمشاركة وراءه منذ أن كانوا أعداءه. إذا تمثل ابن خلدون بعد ابن رشد بقرنين روح ابن رشد، فإنه مغربي أيضاً لم يعجبه المشرق والمشاركة. وحسده الأزهر والأزهريون مع أنه القائل بأن «مصر أم الدنيا».

وبينما غاب ابن رشد في العالم الإسلامي حضر في الغرب اللاتيني الوسيط والحديث، وبعث حركة المفكرين الأحرار، العقلانيين العلمانيين أنصار العقل والطبيعة وعلى رأسهم سيجر البرابنتي. فأصبحت الرشدية اللاتينية جوهرة العصر الوسيط المتأخر وأحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. ابن رشد إذن نهاية الحضارة الإسلامية وبداية الحضارة الغربية وكان كل شيء قد توقف في الحضارة الإسلامية، وأن القرن السادس هو نهاية الزمان. وإذا كان ابن رشد ناقداً لسابقه فإنه يكون قمة التاريخ وذروة الحضارة، قبله انحراف من الأصول، وبعده موت للأصول.

والحقيقة أن التاريخ لا يتوقف لا قبل ابن رشد ولا بعد ابن رشد. وأن مسار الحضارة البشرية لا يتوقف لا قبل الحضارة الإسلامية ولا بعدها. ابن رشد أحد حكماء القرن السادس. قبله خمسة قرون وبعده تسعة قرون. مهَّد له السابقون وهو ممهد لللاحقين. لا شيء خارج الزمان. وليس ابن رشد انبثاق خلود داخل الزمان، تجسد فريداً واحداً لا يتكرر. هناك رشديون قبله، ورشديون بعده. وابن رشد مجرد نموذج لتمثيل

<sup>٢٩</sup> السابق، ص ٤٦، ٥١، ٦١، ٧١، وهو عصر «التفكير في زمن التكفير» كما يقول نصر حامد أبو زيد. وفيلم «المصير» كما يصور يوسف شاهين.

الوحي والعقل والطبيعة والذي حاول تحقيقه كل الحكماء منذ الكندي والرازي حتى ابن رشد وابن خلدون.

وقد انقضى الآن ما يزيد على ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (٥٩٥-١٤١٩هـ)، ستة قرون على الحضارة الغربية في عصورها الحديثة منذ عصر الإحياء في القرن الرابع عشر، والإصلاح الديني في الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر، والوضعية في التاسع عشر، حتى أزمة القرن العشرين وبداية التحول إلى القرن الحادي والعشرين. فهل ما زالت النهاية هي النهاية والابتداء هي البداية أم أن هناك نهايات جديدة وبدايات جديدة؟

لم تتوقف الفلسفة في العالم الإسلامي بعد ابن رشد في القرن السادس. بل ازدهرت من جديد في المشرق الإسلامي كما بدأت منه خاصة عند نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ)، وابن البيطار (٦٤٦هـ)، والفارسي (٧١٨هـ)، وداود الأنطاكي (١٠٠٨هـ)، وصدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ). وازدهرت العلوم الرياضية والطبيعية في هذه الفترة وتأسس المراصد مثل مرصد سمرقند. بل بعث السجال من جديد بين ابن رشد والغزالي عند خوجة زادة (٨٩٣هـ) أوجد علماء الروم في عصره للتحكيم بين الإمامين بالإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح العثماني.

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة منذ القرن الماضي عادت الحياة الفكرية إلى العالم الإسلامي من جديد بفضل زعماء الإصلاح في مصر والشام والمغرب العربي. وقامت حركة التحرر الوطني العربي لتخليص الأمة من الاستعمار من الخارج والقهر من الداخل. وقامت الثورات العربية الأخيرة لتنشئ الدول المستقلة وتعيد توحيد الأمة العربية والإسلامية في آسيا وأفريقيا. وتلت الصحوة الإسلامية لإقالة حركات التحرر من عثرتها. والنظم السياسية من كبوتها بثورات إسلامية جديدة في إيران ونهضة عمرانية شاملة في الدول الإسلامية الآسيوية. وفي نفس الوقت تنتهي البداية الأوروبية الأولى في القرن الرابع عشر وتبدأ بداية النهاية في القرن العشرين. حربان أوروبيتان طاحتان في النصف الأول منه وبدايات العدم والعبث واللامعقول والتناقض، وفقدان الحياة والإفلاس وأزمة العلوم الأوروبية، (هوسرل) وموت الإنسان والكتابة في نقطة الصفر (بارت)، بعد موت الإله (نيتشه)، وقلب القيم (شيلر). وأقول الغرب (اشبنجلر)، وأزمة الضمير الأوروبي (بول، آزار)، والآلات التي تصنع آلهة (برجسون) إلى آخر ما صب في ما بعد الحداثة والتفكيكية (دريدا).

والعالم الآن على مفترق الطرق. والتاريخ يبدأ دورة جديدة تبدأ بنهاية الغرب وبداية الشرق. فكما سرت روح التاريخ من الشرق إلى الغرب منذ القدم عبر اليونان والمسلمين، فإنها تعود عبر الشرق من جديد وربما عبر نفس الوسيط. فلا توجد نهاية دائمة بآبن رشد ولا بداية دائمة بالغرب الحديث. بل هناك دورات متعاقبة تقصر أو تطول، ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾<sup>٣٠</sup>.

---

<sup>٣٠</sup> مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٧٦٣-٧٧٧.

## ابن رشد بين الأشعرية والظاهرية<sup>١</sup>

### (١) ابن رشد بين الغرب والشرق

تروج بعض القطاعات الفكرية في مصر والوطن العربي وفي الغرب أن ابن رشد مثل العقلانية الأوحّد الذي قارب المادية. فشعارا ابن رشد: العقل والمادة. وهما دعامة الحضارة الغربية الحديثة. وقد سار في نفس الاتجاه ابن خلدون، ومن ثمّ كان يمكن للعالم الإسلامي أن ينهض بهاتين الدعامتين ابن رشد وابن خلدون كما تقدّم الغرب، وأن يعيد اختياره من الغزالي إلى ابن رشد، ومن قصص الأنبياء إلى التحليل التاريخي وعلم العمران.

وهي صورة مبسطة، فمسار التاريخ أكثر تعقيداً من التخطيط له بعامل واحد. كما أن القراءة الأحادية للفكر نوع من القطعية المضادة. فلا توجد قراءة واحدة لابن رشد ولا لابن خلدون. قد يكون ابن رشد ظاهرياً وليس من أنصار التأويل أسوءً بالتيار السائد في الأندلس الذي أسسه داود الظاهري وتلميذه ابن حزم. وقد يكون أشعرياً وليس عقلانياً اعتزالياً، يريد صياغة أشعرية أكثر دقة وإحكاماً في استعمال العقل، وأكثر نزكاءً في نصرة الحكام.

وقد جاء هذا التصور الشائع لابن رشد العقلاني المادي المناهض للدين والداعي للعلم والمدنية من دراسة رينان الشهيرة «ابن رشد والرشدية» التي درس فيها الرشدية اللاتينية، وترويح فرح أنطون لها في «ابن رشد وفلسفته»، وهي قراءة غربية لابن رشد في

---

<sup>١</sup> جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت، المعهد العالي للدراسات الإسلامية، ٢٥-٢٦ يناير ٢٠٠٠م.

نهاية العصر الوسيط وبداية العصور الحديثة ضد سلطة رجال الدين ورجال السياسة ومن أجل اكتشاف الطبيعة وتأسيس العلم واكتشاف المجتمع تأسيساً للعقد الاجتماعي ووضع نهاية لأرسطو والكنيسة كمصدرين للعلم والسلطة.

وروج لهذا التصور قطاعات في الوطن العربي. الأول القطاع الاستشراقي الذي يستمد علمه من دراسات المستشرقين. وتلك صورته في الاستشراق الغربي الذي امتد إلى تاريخ الفلسفة الغربية والفلاسفة الغربيين المحدثين منذ كانط في «نقد العقل الخالص» حتى بلوخ في «اليسار الأرسطي». وهي الصورة العامة للفكر الإسلامي الذي انتشر في الغرب بعد عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية في أوائل العصر الوسيط المتقدم وظهور «المفكرين الأحرار» أو اللاهوتيين الجدليين في القرن الحادي عشر الذين يُعملون العقل في الدين، ويجعلون العقل أساس النقل مما دفع أربيلار لبيان أوجه التناقض في قرارات المجامع الكنسية وهجوم توما الإكويني على ابن رشد واتهامه بالقول بقدّم العالم وبوحدة العقل الكلي وإقامة مجمع مسكوني لتكفير ابن رشد في القرن الثالث عشر. والثاني المثقفون العلمانيون دعاة «التنوير» الحكومي الذي يوظف ابن رشد ويستغل هذه الصورة الأولى ضد خصوم النظم السياسية أي الجماعات الإسلامية واتهامها بالظلامية والتخلف. وهم أنصار الثقافة الغربية الوافدة ودعامة نظم القهر الموروثة.

والطريق لا هذا ولا ذاك. لا الاستشراق الغربي ولا التنوير الحكومي بل إعادة بناء ابن رشد من الداخل، ورفع الحصار عنه من الدوائر المحافظة، ونزع سلاحه من أيدي النظم السياسية ضد خصومها السياسيين، وإعادة عرض إشكال ابن رشد، وسر الصمت عنه بعد وفاته، وعدم الإحالة إليه أو تدوينه في القرون المتأخرة. هل كان ابن رشد يحتوي على أسباب نهايته في داخل موقفه الفكري أسوة بكل تيار أو مذهب فكري، المعتزلة قديماً وابن رشد حديثاً؟ وما هي أهم هذه الأسباب التي جعلت ابن رشد مجرد انتفاضة فكرية وقتية في عصرها دون أن تولد تياراً تاريخياً كان قادراً على تحرير الفكر الإسلامي من ازدواجية الأشعرية والتصوف كما أسسها الغزالي، أيديولوجية القوة للسلطان وأيديولوجية الطاعة للناس؟

## (٢) هل كان ابن رشد ظاهرياً؟

من الشائع أن ابن رشد من أنصار التأويل، يؤوّل آيتين شهيرتين لتأييد احتمال قدم العالم دفاعاً عن الفلاسفة ضد الغزالي مثل ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ أي إن الماء أقدم



من العرش، و﴿نُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ أي إن السماء قديمة على شكل دخان قبل الخلق. ويقبل تأويل الفلاسفة لآيات المعاد لإثبات المعاد الروحاني وعدم الوقوع في التجسيم المادي والتشبيه الحسي. صحيح أنه يؤوّل النظر في القرآن على أنه الحكمة، ثم الحكم بأن النظر واجب بالشرع. وصحيح أنه يقبل تأويل ظاهر الشرع إذا ما تعارض مع البرهان. فالبرهان يقين، وظاهر الشرع ظن. وصحيح أنه أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة ولكن في «هذا الصقع البعيد»، لم تصل الأندلس كتبهم. وأغلب الظن أنهم من جنس تأويلات الأشاعرة الفاسدة.

وصحيح أيضًا أنه يبين التأويلات الفاسدة للأشاعرة وسوء فهمهم للآيات، وتجاوزهم حدود اللغة العربية وتوفيقيها مع عقائدهم المزيفة مثل إبطال السببية، وخلق الأفعال، ووقوعهم في التشبيه، ودفاعهم عن السلطان. فهم ليسوا متكلمين يجعلون النقل أساس العقل، ولا فلاسفة يجعلون العقل أساس النقل. وقفوا بين الاثنين فلم يحسنوا فهم النقل، وأساءوا استخدام العقل. لقد أثار المتكلمون هذه الشبهة كلها لتصريحهم بما لم يصرح به الشرع أو يأذن به. فلا هم اتبعوا ظواهر الشرع فنجوا باتباع الظاهر، ولا هم لحقوا بمرتبة اليقين فأصبحوا من العلماء، ولا كانوا من المؤمنين المصدقين.<sup>٢</sup>

والحقيقة أن ابن رشد ظاهري الاتجاه. يلجأ إلى ظاهر النص كميّار لصدق المعنى. ويقيس تأويلات المتكلمين، أشاعرة ومعتزلة، على ظاهر النص، بالرغم من نقده للحشوية واعتبارها من الفرق الضالة لأنها تنكر التأويل فتقع في التجسيم. في «مناهج الأدلة» يرفض ابن رشد تأويلات الأشاعرة للإرادة، حادثة أم قديمة في أفعال الله لأنها أمور لم يأت بها ظاهر الشرع، ولا هي أمور شرعية، يقينية حث عليها الشرع في الكتاب العزيز. كما أن صفات الله السبع عند الأشاعرة العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة مستمدة من الكتاب العزيز وليست من إعمال العقل، توقيفية وليست استنباطية. والتنزيه من الكتاب وآياته وليس من مقتضيات العقل أو حتى من ضرورات الإيمان. ونفي صفات المخلوق عن الخالق تصريح من الشرع أكثر منه وجوباً من العقل.

وتقتضي ظواهر الشرع إثبات الرؤية والجهة بشرط التفرقة بين الجهة والمكان. إثبات الجهة إذن واجب بالشرع والعقل. إن لم يصرح الشرع بنفي الجسم نظرًا لقياس

<sup>٢</sup> السابق، ص ١٣٤، ١٨٢، ١٤٨، ١٦٠، ١٦٨-١٧٠، ١٧٦، ١٨٢، ١٩١، ٢٠١. فصل المقال ص ٣١، ٣٤.

الغائب على الشاهد عند الجمهور. سكّت الشرع عن صفات الجسمية لا نفيًا ولا إثباتًا بالرغم من تصريحه باليد والعين والوجه مما دفع بعض الحنابلة إلى القول بأن الله جسم. والواجب فيها لا نفي ولا إثبات مثل النزول من والصعود إلى السماء. لا تؤوّل الآيات إلا على ظاهر الشرع وهو تناقض. فالتأويل لا يكون إلا للخروج على ظاهر الشرع، حمل اللفظ من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي لدلالة أو قرينة، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. التأويل طبقًا لظاهر الشرع، وظاهر الشرع لا يجوز تأويله. وهو دور منطقي جديد، جعل الشرط مشروطًا والمشروط شرطًا.

التأويل انحراف عن ظاهر النص. وتاريخ التأويل هو تاريخ هذا الانحراف من النواة الأولى نحو التشعب والتشتت والتضارب، من اليقين إلى الظن، ومن الوحدة إلى التفرق. وأول من سار في وادي التأويل الخوارج برفعهم شعار «لا حكم إلا الله»، ثم المعتزلة بنفيهم الصفات، ثم الأشعرية بنفيهم السببية وخلق الأفعال وصياغتهم عقائد السلطان، والصوفية بإغراقهم في الخيال. ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى، ذلك بأنه صرح بالحكمة كلها إلى الجمهور. التأويل إذن انحراف تاريخي عن السنة، وترك الفرقة الناجية إلى الفرق الضالة، وخروج على القاعدة. التأويل بدعة وليس سنة. ابتدعها المتكلمون الأشعرية والباطنية والمعتزلة باستثناء الحشوية. وكلها طرق لم يدع إليها الشرع، ولا كلف بها الناس، ولا جعلها مناصًا للثواب.

لا فرق هنا فيما يبدو بين ابن رشد من ناحية وداود الظاهري وابن حزم من ناحية أخرى. الثلاثة من أهل الظاهر في الأندلس، تقية من سطوة الفقهاء أو استنادًا إلى سلطة الشرع. وهو مصدر السلطة عند الموحدين.

وإن كانت الرشدية اللاتينية في الغرب قد أخذت جانب التأويل عند ابن رشد ضد ظاهر الشرع المسيحي الذي يقوم على التجسيم والتشبيه بل على التآليه والتجسد دفاعًا عن العقل والتنزيه فإن الحركة السلفية في التراث الإسلامي بعد ابن رشد في القرون المتأخرة أخذت بالظاهرية مما صب في ابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا والاتجاه السلفي المعاصر، عودة إلى أحمد بن حنبل. شعارها «العودة إلى الأصول» إلى الكتاب والسنة ضد تأويلات المتكلمين، والعودة إلى أرسطو ضد تأويلات الشراح، يونان ومسلمين. الأصل حقيقة والفرع ظن، والقدماء أفضل من المحدثين، والأولون لهم سبق على الآخرين، والسلف خير من الخلف الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات، وخير القرون قرن الرسول، والخلافة أربعون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضوض. وهو بعينه موقف الأصولية الإسلامية المعاصرة.

صحيح أنه أضاف في آخر «مناهج الأدلة» قانون التأويل، ولكن المدقق في جوهره يرى أن قصده هو استبعاد التأويل. فشرط التأويل هو عدم الإخلال باللسان العربي من ناحية وظاهر الشرع من ناحية أخرى، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. فالتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل ذلك باللسان العربي أي إنه مشروط باللغة. وشرطه الاتفاق مع ظاهر الشرع، وضرورة تأويل ظاهر الشرع إذا ما خالف البرهان وهو دور منطقي، توقف النتيجة على المقدمة وتوقف المقدمة على النتيجة، اعتبار العلة والمعلول على التبادل في حلقة دائرية وليس على التواصل في خط طولي.<sup>٣</sup>

والحقيقة أن المحلل لقانون التأويل يجعل ابن رشد ظاهري الاتجاه أكثر منه مؤوِّلاً، فالمعاني الموجودة تنقسم قسمين:

(١) المعنى المصرح به في الشرع في ظاهر النص وهو لا تأويل فيه، وتأويله خطأ. فالظاهر لا تأويل له. وهو ما سمّاه الأصوليون في مباحث الألفاظ «الظاهر». في مقابل «المؤوّل». ومثل هذا المعنى الموضوعي الخارجي الشئئي في النص وهو ولا وجود له إلا عند الظاهرية. فالتأويل قراءة ذاتية تكشف أن موضوعية النص ليست داخله بل داخل النفس البشرية وفي الواقع الاجتماعي، وهذه خطوة إلى الخلف.

(٢) المعنى المصرح به في الشرع غير موجود في ظاهر النص نفسه بل في بدله على جهة التمثيل وهو المجاز الذي يحتمل التأويل. وهو ما سماه الأصوليون أيضاً «المجاز» في مقابل الحقيقة، وهذه خطوة إلى الأمام مقيدة بالخطوة الأولى إلى الخلف. وهذا بدوره ينقسم إلى أربعة أصناف:

(أ) ما لا يعلم الممثل إلا بمقاييس بعيدة مركبة تحتاج إلى زمن طويل وصناعة دقيقة، ولا تستطيعها إلا الفطر الفاتقة. فشتان بين المثل والممثل. ومع ذلك كلاهما بعيد عن الأفهام وتأويله خاص للراسخين في العلم وحدهم مع أنه لا يعلم تأويله إلا الله. فمن جديد، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.

<sup>٣</sup> ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٢٤٨-٢٥١.

- (ب) ما يكون فيه المثل والممثل قريباً للأفهام وهو المصرح به في التأويل. وهو في الحقيقة الظاهر الذي لا تمايز فيه بين مثل وممثل. وإن بدا التمايز بينهما يصرح بالمثل إلا من الشرع فهو الحارس للتأويل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.
- (ج) ما يكون فيه المثل بعيداً والممثل قريباً. والغاية منه تحريك النفوس وبعثها على التفكير مثل حديث «الحجر الأسود عين الله في الأرض». ويجوز تأويله. ولا يجوز كما فعل الغزالي والمتكلمون، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. كما أنه حالة افتراضية صرفة. فإذا كان الممثل قريباً فلم ضرب المثل له بمثال بعيد وهو تصعيب على الأفهام لأن الغاية من المثل تقريب الممثل البعيد وليس إبعاد الممثل القريب.
- (د) ما يكون فيه المثل قريباً والممثل بعيداً مثل تأويل الصوفية. والأحفظ للشرع عدم تأويله وإلا تولدت اعتقادات غريبة بعيدة عن ظاهر الشريعة ينكرها الجمهور.

ضمن خمسة أصناف، واحد فقط هو الأول لا يجوز تأويله، وثلاثة يجوز ولا يجوز، وهي إلى عدم الجواز أقرب، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، وهي الثالث والرابع والخامس. وواحد فقط يجوز تأويله من الراسخين في العلم، ولا يعلم تأويله إلا الله، أيضاً خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. ومن ثم يكون ابن رشد طبقاً لقانون التأويل أقرب إلى أهل الظاهر منه إلى أهل التأويل.

ولا يعلم التأويل إلا الله. والوقف في الآية الشهيرة بعد «إلا الله» وقبل «والراسخون في العلم» الذين يؤمنون به لأنه من عند الله. خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف مع أن العلماء ورثة الأنبياء. وما قيمة تأويل لا يعلمه إلا الله دون الراسخين في العلم؟ وإن جاز التأويل وصح فإنه من فعل الخاصة وحدهم، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. يجوز للخاصة التأويل دون العامة. وما الفائدة من تأويل لا يعلمه إلا القلة دون أن تستفيد به الكثرة؟

وإن قام به الخاصة فلا يجوز التصريح به إلى الجمهور. للجمهور «إلجام العوام عن علم الكلام في العقائد» و«المضنون به على غير أهله» في التصوف. لا ينبغي تأويلها حتى لا يكذب الله ورسوله. ومن ثم يحاصر الجمهور بين المطرقة والسندان. ويعرف الخاصة الحقيقة وتكتمها عن الجمهور ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ و«الساکت عن الحق شیطان أخرس». وكما يعلم الله التأويل دون الخاصة، يعلم الخاصة التأويل دون العامة. فالله والخاصة في جانب المعرفة والعامة في جانب الجهل. ثم يدعي فقهاء السلطان أنهم يعرفون القصد الإلهي فيتسلطون على رقاب العامة.

التأويل كالدواء في غير محله، يضر أكثر مما ينفع. فهو خروج على ظاهر الشرع وتصريح بما لم يصرح به الشرع. وتتراكم التأويلات تأويلاً فوق تأويل وتتضارب فيما بينها تأويلاته التي يعبر عن صراع القوى السياسية التي تفرز كل منها تأويلها الخاص سعيًا وراء السلطة وإزاحة للخصوم السياسيين بالتشكك في تأويلاتها، إثباتًا لتأويل أهل السنة والجماعة، أهل السلف، أهل الحديث ضد تأويل الشيعة والخوارج والمعتزلة. وهي القوى السياسية المناوئة في الداخل والخارج، السرية والعلنية، المسلحة والسلمية لقوى السلطان وحزب الفرقة الناجية.

وقد ظهر نفس الاتجاه الظاهري عند ابن رشد فقيهاً وليس فقط عند ابن رشد متكلمًا أو شارحًا لأرسطو. فصورة القياس في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر، مجرد آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به. هو قياس خاص يراد به الخاص عكس الخاص الذي يراد به العام، قياس المنطقة. وهو معنى ضيق للقياس، أقرب إلى رفض الظاهرية منه إلى قبول الحنفية والشافعية لأنه لا يقوم على التعليل، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة، وهو التعريف العام للقياس. والتعليل أحد أسباب الخلاف بين أهل الظاهر. وسائر المذاهب الفقهية.<sup>٤</sup> فقد أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب، وترك السائل على التخيير، وهو ما يعارض ابن رشد وأهل الظاهر وهو ما يناقض روح الرشدية المعروفة من التاريخ، إعمال العقل والنظر. ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذي وراء اختلاف مذاهب الفقهاء.

ولا يكون مجافياً للصواب إن قيل إن ابن رشد حنبلي الاتجاه بمعنى أنه من أهل الظاهر. فكتابه العمدة «بداية المجتهد» نموذج للفقهاء التقليديين القديم لدرجة الشك في صحة نسبته له لأنه خالٍ من «الرشدية». هو أقرب إلى «النبد» في أصول الفقه الظاهري.<sup>٥</sup> إذا ما تعارضت الأدلة فليست المصلحة أساس الترجيح بل الأدلة النصية ذاتها عن طريق النسخ، أن يكون أحدها ناسخاً والآخر منسوخاً أو عن طريق العموم والخصوص، أن

<sup>٤</sup> ابن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ١٣١٨ هـ/١٩٦٩ م.

<sup>٥</sup> ابن حزم: النبد في أصول الفقه الظاهري، تعليق: محمد زاهد الكوثري ومراجعة السيد عزت العطار الحسيني. الخانجي، القاهرة، ١٣٦٠ هـ/١٩٤٠ م.

يكون أحدها عامًّا والآخر خاصًّا كما هو الحالي في مبحث الألفاظ التقليدي في علم الأصول. ولا يأتي التخيير طبقًا للمصلحة العامة إلا بعد النسخ والتخصيص. فإن استحال الجمع بين الدليلين على وجه من الوجوه يعاد إلى البراءة الأصلية والفطرة من أجل بناء الحكم على الطبيعة البشرية ومجرى العادات كما هو الحال في أصول الفقه الظاهري. ويظل الغالب هو حل التعارض عن طريق منطق اللغة ومباحث الألفاظ: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤوَّل، والحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه. كما يرجع الاختلاف بين المذاهب إلى اللغة أي إلى ظاهر النص خاصةً اشتراك الاسم. ومن أصناف الألفاظ الأربعة تستنبط الأحكام وهي: العموم يراد به الخصوص، والخصوص يراد به العموم. وتتحدد أنواع الأحكام بصيغ الكلام، خبر أم استخبار، أمر أو نهي، تساؤل أو تمنى أو تعجب. ولا تفهم الألفاظ إلا بالعودة إلى كلام العرب وعادات لسانهم.<sup>٦</sup>

كما يلخص ابن رشد «المستصفي» للغزالي في أصول الفقه في «الضروري في أصول الفقه» رادًّا الأركان الأربعة: المستثمر، والمستثمر، والثمرة، وطرق الاستثمار، إلى طرق الاستثمار وحدها أي إلى مباحث الألفاظ أي إلى لغة النص.<sup>٧</sup>

ابن رشد نصي الاتجاه. يكثر من الأدلة النقلية خاصة في «فصل المقال» و«مناهج الأدلة». إذا ما تعارض النص مع التجربة فالأولية للنص «صدق الله وكذب بطن أخيك». إعمال العقل واجب بالنص. والقياس العقلي هو القياس الشرعي، والفكر الفلسفي هو الفكر الشرعي. وكما يعتمد القياس المنطقي على مقدمة كبرى يعتمد القياس الشرعي على نص. والعلة منصوص عليها وليست مستنبطة، والحكم منصوص عليه وليس مستقري. القياس هو الفقهي. بل إن الحشوية التي تنكر القياس محجوجة بالنصوص. والأدلة العقلية منصوص عليها. والدليلان الجديدان على وجود الله، العناية والاختراع، دليلان نصيان. ودليل الوجدانية أيضًا مستمد من الكتاب العزيز.

ويرجع خطأ شرح أرسطو، يونان أولًا ومسلمين ثانيًا، إلى خروجهم على ظاهر نص أرسطو القادر على تخليص أرسطو من سوء تأويل الشراح. لا يفسر أرسطو إلا

<sup>٦</sup> ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزءان)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٩م، ج٢، ص٤١٩.

<sup>٧</sup> انظر دراستنا: ابن رشد فقيهاً، مجلة ألف للبلاغة المقارنة، العدد (١٦)، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٦-١٤٤.

بأرسطو، بالعودة إلى أقواله من أجل تخليصه من برائن الشراح مثل تفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل. وإذا اختلف الشراح حول المعنى يؤخذ أقرب المعاني إلى اللفظ وأكثرها تطابقاً مع النص.

وكما تقدم الشرح في الزمان نقص اليقين وزاد الظن. نص أرسطو هو اليقين المطلق يتحول بعده إلى ظن يتزايد تدريجياً بتوالي الشراح. فالإسكندر الأفروديسي في القرن الثاني أفضل من ثامسطيوس في القرن الرابع. الأول أقرب إلى البراءة الأصلية والثاني أبعد عنها. الأول أقرب إلى الصحابة والثاني إلى التابعين. التاريخ في انهيار مستمر وليس في تقدم وارتقاء نحو الأكمل والأفضل. الحقيقة في البداية وليست في النهاية. والنهاية ضياع للحقيقة وليست اكتمالاً لها.

أما قبل أرسطو فالحقيقة تقدم وارتقاء من فيثاغورس إلى سقراط إلى أفلاطون أو من الطبيعيين الأوائل إلى أرسطو. فالحقيقة تنشأ وتتطور وتكتمل في أرسطو ثم تنهار بعده وتتلاشى تدريجياً. ولا سبيل إلى الارتقاء من جديد إلا بالعودة إلى أرسطو، إلى الحقيقة المكتملة سلفاً، إلى العصر الذهبي الأول، عصر الخلافة الراشدة. لذلك اتفق أرسطو والشرع. كلاهما اكتمال للحقيقة بالنسبة للسابقين، المدرستان الفيثاغورية والطبيعية قبل أرسطو، واليهودية والمسيحية قبل الإسلام.

وشرح ابن رشد أرسطو لأن الحقيقة في النص وليست خارج النص، بل إن معظم مؤلفاته شروح وتلخيصات وجوامع، الأكبر والأوسط والأصغر، عشرة أضعاف مؤلفاته. الشروح بالعشرات. والمؤلفات تتجاوز أصابع اليد الواحدة بقليل. وإذا تم الشرح على مستوى الألفاظ فهو التفسير مثل «تفسير ما بعد الطبيعة»، الشرح الكبير. وإن كان على مستوى المعاني فهو التلخيص، الشرح الأوسط. وإن كان على مستوى الأشياء فهي الجوامع، الشرح الأصغر. والمستويات الثلاثة، اللفظ والمعنى والشيء أبعاد للغة ومكونات للنص.

### (٣) هل كان ابن رشد أشعرياً؟

وكما أن الشائع أن ابن رشد عقلاني وليس ظاهرياً، تأويلي وليس نصياً، يشيع أيضاً أن ابن رشد عدو الأشعرية للدود. وهو الذي أراد في «مناهج الأدلة» أن يكشف عورة الأشاعرة. بل إنه استعمل شروحه وتلخيصاته وجوامع كستار يخفي وراءه علم الأشعرية بعد أن تحولت عقيدة السلطان بفضل الغزالي.

ويشيع أيضًا أن ابن رشد أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية في اعتماده على الدليل العقلي، وقوله بالتأويل، وجعله النظر واجبًا بالشرع كما أنه عند المعتزلة أول الواجبات العقلية. المعتزلة أدق قولاً من الأشاعرة، والأشاعرة أقل تأويلًا من المعتزلة. كما أن ابن رشد أميل إلى قول المعتزلة إن الصفات عين الذات بالرغم من غياب البرهان، وأبعد عن قول الأشاعرة إن الصفات زائدة على الذات خشية من الوقوع في قول النصارى بالأقانيم الثلاثة.

صحيح أن نقد ابن رشد الصريح للأشعرية مبطن داخل الشروح والملاحظات والجوامع أو صريح داخل المؤلفات الثلاثة «التهافت» و«المناهج» و«الفصل». وصحيح أنه يرفض رأي الأشاعرة في الحسن والقبح أي العدل والجور لأنه رأي غريب على الشرع، العدل ما يرضاه الله، والجور ما لا يرضاه، خلافًا للمسموع والمعقول دون التصريح بإثبات الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة ودون ذكرهم. ويلجأ إلى الفطرة التي تؤيد وجود الحسن والقبح، والعدل والجور. ولما كانت الفطرة من الله أمكن المصالحة بين الرأيين الخارجي والداخلي. وصحيح أن ابن رشد يتهم الأشعرية بسوء استخدام العقل وضعف أدلتهم على وجود الله مثل دليل الممكن والواجب، ودليل القدم والحدث، ودليل الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ. فمقدماتها خطابية وليست برهانية كمن يقول إن الفيل أعظم من النملة. وطرقها ليست نظرية يقينية بل على العكس طرقًا شرعية يقينية بسيطة.

والحقيقة أن ابن رشد أشعري لما كانت الأشعرية قابعة في لا وعي كل متكلم وفيلسوف وصوفي مع اختلاف في الدرجة كما هو واضح عند الغزالي. فقد تحولت الأشعرية إلى ثقافة شعبية وأصبحت هي والدين شيئًا واحدًا. كل متدين هو بالطبيعة أشعري. وكل ناقد للأشعرية هو بالضرورة ناقد للدين. بل إن الأشعرية زحزحت الدين، وحلت محله ووضعت نفسها مكانه. ولم ينبج من ذلك حتى كبار المعتزلة والفلاسفة بمن فيهم ابن رشد وابن خلدون وتحليلاته التاريخية للدول، نشأة وتطورًا، قيامًا وسقوطًا. ولم يفلت من ذلك ربما إلا أصحاب الطبائع من المعتزلة الذين قالوا بالطفرة والكمون والتوليد.

دليل الوجدانية عند ابن رشد مستمد من نفس آية ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ التي استمد منها الأشعري دليل التمانع أو الممانعة. الخلاف فقط أنه عند الأشعري دليل أو برهان وعند ابن رشد مغرور في الطبع. عند الأشعري يقوم على



افتراض الخلاف بين الآلهة، والأليق عند ابن رشد أن يقوم على افتراض الاتفاق. الخلاف في وجهة الدلالة وليست في بنية الدليل.<sup>٨</sup>

ولا يختلف دليلا العناية والاختراع عن أدلة الأشاعرة وبنيتها؛ إذ يقوم الدليلان على فكرة السببية أو العلية، كل شيء في هذا العالم معتنى به أو مخترع. والعناية والاختراع يحتاجان إلى معتنٍ ومخترع أي تشخيص نظام الطبيعة في شخص. ثم ينتقل الدليلان من إثبات العناية والاختراع إلى إثبات وجود الله مع أنهما في حاجة إلى خطوة أخرى لإثبات أن هذا المعتني وهذا المخترع هو الله، ثم الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الإيمان. ولا فرق في صفات الله بين الأشاعرة وابن رشد. فالصفات قديمة عند كليهما، العلم والحياة. بل إنه يصوب الأشاعرة في اعتبار الحياة شرط القدرة، مجرد خلاف في الدرجة وليس في النوع، داخل الأسرة الأشعرية الواحدة كالجويني والباقلاني والأشعري، وليس خارجها بين الأشعرية من جانب والمعتزلة والخوارج والشيعة من جانب آخر. ويعتبر كلام الله قديماً مثل الأشاعرة وليس حادثاً مثل المعتزلة. والقرآن هو المعنى كما هو الحال عند الأشاعرة وليس اللفظ عند المعتزلة. ظن المعتزلة أن الكلام هو فعل للمتكلم أي اللفظ فقالوا بخلق القرآن. وليس من شروط الفعل أن يقوم بفعل وهو صحيح في رأي ابن رشد، لذلك القرآن قديم. أنكر المعتزلة المعنى القائم بالنفس، وأنكر الأشاعرة اللفظ القائم بالفعل.

ولا ينفي ابن رشد صفات الجسمية كالمعتزلة، ولا يثبتها كالأشاعرة ولكنه يقدم تمثيلاً أي صورة فنية يضرب الله بها الأمثال مثل ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. والنور صورة وليست تصوراً أو حكماً. الصورة تثير النفس وتبعث الخيال. هي أقرب إلى القول الخطابي منها إلى القول البرهاني، وابن رشد في الرؤية والجهة أقرب إلى إثبات الأشاعرة لها من نفي المعتزلة. أثبتتها بشرط نفي المكان والتحيز والرؤية الحسية.

وفي القضاء والقدر يرفض ابن رشد كالأشعري الموقفين النقيضين الجبر كالجهمية وخلق الأفعال كالمعتزلة ويأخذ موقف الشارع وكان الموقفين النقيضين لا يعتمدان على نصوص الشرع. لا يفرق بين المعتقدين بل يجمع بينهما على التوسط، الذي هو الحق في

<sup>٨</sup> انظر دراستنا: العقائد الدينية في الأمثال العامة، الفلسفة الإسلامية وبناء الإنسان المعاصر، كتاب المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة الإسلامية ٥-٦ أبريل، ١٩٩٧م، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ص٤٨٢-٤٩١، حصار الزمن، ج ١ (إشكالات)، ص٢٨١-٢٩٤.

هذه المسألة. فأصبح كالأشعري موفّقًا، باحثًا عن الحلّ الوسط بين التجسيم والتنزيه في الذات، وبين الإثبات والتعطيل في الصفات، وبين الجبرية وحرية الاختيار في الأفعال. الله هو العلة في وجود الأسباب، هو مسبب الأسباب، هو جزء من العلم بالغيب. الله يفعل من خلال النفوس والطباع والقوانين كما هو الحال عند جالينوس. الأسباب مؤثرة بإذن الله وإلا بطل العلم، وانتفتت الحكمة. العلم معرفة الأشياء بأسبابها المباشرة، والحكمة معرفة الأشياء بالأسباب الغائية أي بالعلل الأولى. لا تعارض إذن بين العلم والدين، بين البحث عن العلة المباشرة في العلم والبحث عن العمل الأولى في الدين. القول بالطباع وحدها إنكار للفعل الإلهي، والقول بالفعل الإلهي وحده إنكار للطباع. ومن ثم يخطئ المعتزلة والجبرية كطرفي نقيض. والحقيقة على التوسط وكما هو الحال في الكسب الأشعري.

وابن رشد أيضًا على التوسط في الجور والعدل بين الأشاعرة والمعتزلة دون أن يجعل الحسن والقبح من إرادة الله أمرًا ونهيًا كما يفعل الأشاعرة، ولا من العقل كما يفعل المعتزلة، بل على الفطرة. ولما كانت الفطرة من خلق الله، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.

وفي النبوة يرفض ابن رشد إثباتها بالمعجزة بطريقة الأشاعرة أو عن طريق الجواز العقلي الذي يعني الجهل. ويثبتها بالإعجاز، إعجاز القرآن أي تحدي القدرات البشرية على الإبداع. وهو معنًى لا يختلف كثيرًا عن المعجزة إلا سلبًا. تدل المعجزة على قدرة الله على خرق قوانين الطبيعة. ويدل الإعجاز على عجز الإنسان وصرف الله دواعيه، وهي مقدمات خطبية مثل مقدمات الأشاعرة، خطوة أخرى إلى الأمام ثم خطوة إلى الخلف.

وفي المعاد وأحواله ابن رشد أيضًا على التوسط بين الفلاسفة الذين يقولون بالمعاد الروحاني والحشوية الذين يقولون بالمعاد الجسماني. ينفي المماثلة بين الدنيا والآخرة من الفلاسفة ويثبتها قياسًا للغائب على الشاهد مع الحشوية، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.

فابن رشد ينقد الأشاعرة بسلاحها وهو عقل الإيمان. ينقد الأشعرية الضعيفة الساذجة من أجل إقامة أشعرية أقوى وأعمق. ينقد الأشعرية التي تسيء تأويل النص وتسيء استخدام العقل من أجل أشعرية تبدأ من ظاهر النص وبالعقل كغريزة أو فطرة وليست منطقيًا أو استدلالًا.

لابن رشد إذن جوانب مختلفة متشابهة تسمح بقراءات متعددة له. أخذ الغرب اللاتيني والحديث جانبًا وصمت عنه المشرق الإسلامي غالبًا في العصور التالية له. ومنذ

فجر النهضة العربية وتتنازعه قراءتان، رينان وفرح أنطون وبعض ممثلي الاستشراق العربي، ابن رشد العقلاني المادي الملحد وابن رشد المفترى عليه المؤمن المصلح، القاضي الفقيه في صراع بين السلب والإيجاب، وهو ما يميز الأحكام المطلقة في الفكر العربي الحديث.

ابن رشد فيلسوف اشتباه يجمع بين النقيضين في آن واحد، ويحقق المطلبين الرئيسيين في كل نسق فلسفي، المثال والواقع، العقل والحس، الصورة والمادة، وهو ما حاوله أرسطو والفارابي قديماً وهيكل وهوسرل وبرجسون حديثاً. هذا التوتر داخل كل نسق فلسفي هو أحد أسباب بقاءه في التاريخ، وتعدد القراءات له.



## توظيف ابن رشد بين الثقافتين العربية والغربية<sup>١</sup>

### أولاً: صور ابن رشد

تعددت صور ابن رشد بل وتناقضت في الثقافتين العربية والغربية. وربما يرجع ذلك إلى ابن رشد نفسه، الشارح والمتكلم والفيلسوف والأصولي والفقيه واللغوي. تم توظيفه بطرق مختلفة ولأهداف متضاربة حتى ضاع ابن رشد على ما هو عليه. وتجاذبته التيارات والمواقف والغايات من الخارج وليست القراءات من الداخل. فهي جذب لابن رشد خارجاً عنه وليس الدخول إلى ابن رشد لاستنطاقه. الطريقة الأولى جذب الموضوع إلى الذات، والثانية إدخال الذات في الموضوع لإنارته ومعرفة مستوياته ومراتبه. الأولى إسقاط، والثانية كشف.

الطريقة الأولى نفى للعلم والاتجار به في سوق السياسة. ونفي العلم نتيجة للعجز عن ممارسته للنقص في الإمكانيات المنهجية ثم إخفاء ذلك بالإسراع إلى سوق العصر والذي تتغير قوانينه طبقاً لتغير الأنظمة السياسية وحاجتها إلى شرعية تراثية. فإذا كان العصر ضد حركات المعارضة الإسلامية كان ابن رشد تنويرياً في الفكر والفن. وإذا كان النظام سلفياً كان الرائد هو ابن تيمية وابن القيم. وإذا كان النظام تقدماً مشتركاً قومياً كما كان الحال في الخمسينيات والستينيات كان ابن رشد وابن خلدون هما النموذجان، ابن رشد لعدائه للأشعرية قديماً وتوظيف ذلك في العداء للإخوان

---

<sup>١</sup> المجلس الأعلى للثقافة، ندوة، ٢٠٠٢م.

المسلمين خصوم النظام حديثاً، وابن خلدون المادي الاجتماعي الذي يحلل الظواهر الاجتماعية. وروّج بعض المستشرقين أن النظام الاشتراكي العربي في ذلك الوقت يستطيع أن يجد جذوراً له في عقلانية ابن رشد وتاريخياً ابن خلدون.<sup>٢</sup> فابن رشد تم توظيفه مرتين في نظامين نقیضین، العربي الاشتراكي في الجمهورية الأولى، والرأسمالي الغربي في الجمهوريتين الثانية والثالثة.

ولا يهم في عرض هذه الصور المختلفة الإشارة إليها كلها في إحصاء شامل بل يكفي وصف نماذج منها. ولا تعني المراجعة أي مساس بأشخاص المؤلفين والباحثين والكتاب. ففي مصر والعالم العربي ما زال النقد والمراجعة للأعمال والدراسات مشوباً بالحساسية دون تمييز بين العمل والشخص. فلجميع الاحترام الكامل كأشخاص مبجلين، ولكن العمل مستقل عن المؤلف. يموت المؤلف ويعيش النص.<sup>٣</sup> الهدف من النقد والمراجعة التجاوز من أجل الاقتراب أكثر من الكمال جيلاً وراء جيل في حوار يقوم على النفي والإثبات، والسلب والإيجاب في جدل التاريخ.<sup>٤</sup> كان يمكن عدم الإحالة إلى الأعمال المراجعة اكتفاءً بالنموذج، ولكنها تقيّة لا لزوم لها حتى نتعود على المراجعات الفلسفية التي بدأ بها معظم الفلاسفة مثل كانط مراجعاً هردر، وهيجل مقارناً فشته وشلنج، وماركس مراجعاً العائلة المقدسة، فيورباخ وشرنر وباور، وبرجسون مراجعاً عديداً من الأعمال الرياضية والبيولوجية والنفسية بين الأعمال التكوينية الرئيسية. المراجعة تواصل وانقطاع. وهي أفضل من الدوائر المنعزلة التي لا رابط بينها مثل قطرات المياه التي تتسرب إلى باطن الأرض دون أن تكون نهراً.

(١) هناك ابن رشد العقلاني الملحد الذي يروج له الرشديون اللاتين مثل سيجر البرابنتي والذي عرضه رينان في كتابه الشهير «ابن رشد والرشدية». وأعاد عرضه فرح أنطون في كتابه «ابن رشد وفلسفته».<sup>٥</sup> وهي قراءة لاتينية غربية في العصر الوسيط

<sup>٢</sup> انظر دراستنا: جارودي في مصر قضايا معاصرة، ج ١ في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١٤٧-١٦٥.

<sup>٣</sup> وهذا ما قمنا به في «حوار الأجيال»، دار قباء، القاهرة، ١٩٨٨م.

<sup>٤</sup> وهذا هو معنى فعل Aufheben عند هيجل.

<sup>٥</sup> رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعير، بيروت. فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، قدم لها أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١م.

المتأخر ضد اللاهوت العقائدي الكنسي والسلطة الدينية البابوية. وهي الصورة التي ما زالت شائعة عند بعض المستشرقين المعاصرين والتي رُوِّج لها جارودي في مرحلته الماركسية. يجعلون ابن رشد يقول بقدّم العالم وخلود النفس الكلية مع أن ابن رشد كان يعرض بقول جدلي ضعف أدلة المتكلمين على خلق العالم، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجزء الذي لا يتجزأ، ودليل القدم والحدوث، ودليل الممكن والواجب، ويبين أن افتراض قدم العالم له ما يبرره في الشواهد النقلية والحجج العقلية. فهو قول جدلي وليس قولاً برهانياً. وهي نفس حجة الفارابي دفاعاً عن أرسطو ضد تهمة تقويله بقدّم العالم بأنها كانت قضية جدلية منطقية وليست قضية طبيعية ميتافيزيقية.<sup>٦</sup> كما أن خلود العقل الكلي هو خلود الحضارة والفكر الجمعي، خلود الإنسانية في الأرض والسماء من خلال العمل الصالح الذي يبقى أثره في الأرض وله الجزء الأخروي في السماء طبقاً لقانون الاستحقاق. وهو ابن رشد الذي يدافع عن قانون السببية ضد إنكار الغزالي للعلية.

وقامت عدة دراسات في هذا الاتجاه، أثر ابن خلدون في العالم اللاتيني أسوة برينان دون تأويل أو قراءة أو شد لابن رشد نحو المادية والإلحاد أي نحو الطبيعة والعقل. مثال ذلك «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توما الإكويني». يبدأ بعرض نظرية الكون والمعرفة ونظرية الاتصال عند توما الإكويني وتحريف مذهب ابن رشد وضرورة تصحيح صورته. ثم تبين الدراسة كيف عرف توما الإكويني فلسفة ابن رشد وكيف حرفت عند مونك ورينان بالرغم من رفض ابن رشد لها. ثم تقارن بين العلم الإلهي عند كل من الفيلسوفين دفاعاً عن ابن رشد المفترى عليه.<sup>٧</sup>

وتواصلت الدراسات العربية في هذا الاتجاه مثل «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى» خاصة على البير الكبير وتوما الإكويني وسيجر البرابنتي من المسيحيين، وموسى بن ميمون وإسحاق البلاغ من اليهود. وبعد استعراض حياتهم وأعمالهم ومراكز الترجمة في إسبانيا تم عرض ثلاث مشاكل رئيسية، الصلة بين الفلسفة والدين،

<sup>٦</sup> الفارابي: التوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس الحكيم.

<sup>٧</sup> د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.

وقدم العالم، وخلود النفس. وهي دراسة موضوعية تاريخية شاملة تتجنب القراءات والتأويلات التي قام بها رينان.<sup>٨</sup>

وقد أثارت هذه الصورة الدوائر المحافظة لسببين. الأول دفاعاً عن الإسلام، والفقيه أبي الوليد، وإدخاله زمرة المفكرين الإسلاميين، وأنه أشعري كالأشاعرة، سلفي كالسلفيين، مؤمن في زمرة المؤمنين. لم يقل بقدوم العالم ولا بخلود النفس الكلية، ولم ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة. فهو مادي مؤمن في «المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد».<sup>٩</sup> والثاني هو السبب النقيض إخراجاً من زمرة المؤمنين لو ثبتت التهمة عليه وكان الفيلسوف موضع اتهام وتكفير. فالإسلام بريء منه. والفيلسوف تابع لليونان، غواه أرسطو، ورجح منطق اليونان على أساليب القرآن.

(٢) وهناك ابن رشد الأشعري بالرغم من نقده للأشعرية في «تهافت التهافت» وفي «مناهج الأدلة» بل وفي شروحه على أرسطو. فقد تسربت الأشعرية إليه خاصة في علم الكلام البديل الذي يقترحه سواء فيما يتعلق بالذات والصفات والأفعال أو في الأدلة على وجود الله أو في السمعيات. وقد ضخم بعض السلفيين المعاصرين هذه الصورة فجعل ابن رشد أصولياً كرد فعل على التنوير الحكومي، لا فرق بينه وبين ابن تيمية، يعطي أدلة بديلة على وجود الله، دليل العناية ودليل الاختراع، لا يفترقان عن أدلة الأشاعرة، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجزء الذي لا يتجزأ، ودليل القدم والحدوث، ودليل الممكن والواجب من حيث البنية والمسار الطولي التراجعي من أجل الوصول إلى معتن، ومخترع، وقديم وواجب. وبها نفس القفز المنطقي الذي يحتاج إلى خطوة استدلالية جديدة لإثبات أن المعتنى بالعالم ومخترعه هو الله، وأن له وجوداً خارج ذهن، في عالم الأعيان وليس في عالم الأذهان وحده. وهو أيضاً يقيم نسق عقائده طبقاً لنسق الأشاعرة في العقلية والسمعيات، في نظرية الذات والصفات، والأسماء والأفعال، وفي النبوة والمعاد، والإيمان والعمل، والإمامة.<sup>١٠</sup>

<sup>٨</sup> د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣م.

<sup>٩</sup> د. محمد عمارة: المادية المثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م.

<sup>١٠</sup> د. حسن حنفي: ابن رشد بين الأشعرية والظاهرية، المعهد العالي للدراسات الإسلامية، جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية، بيروت، يناير ٢٠٠٠م.



وهناك ابن رشد المتشابه الذي يمكن قراءته قراءتين مختلفتين بين الأشعرية والظاهرية. فمن الشائع أن ابن رشد يقول بالتأويل ويضع قانوناً له، وينكر على الأشاعرة تأويلاتهم الفاسدة. ويؤوّل بعض الآيات القرآنية التي تثبت احتمال قدم العالم الذي نسبته البعض إلى الحكماء. يبدو أيضاً أنه يلجأ في نفس الوقت إلى ظاهر النص ضد تأويلات الأشاعرة وإلى ظاهر نص أرسطو ضد تأويلات الشراح اليونان والمسلمين. فالتأويل انحراف عن ظاهر النص. وفي قانون التأويل الذي وضعه في آخر «مناهج الأدلة» يجعل المعاني في قسمين: الأول في ظاهر النص كالظاهرية، والثاني ليس مصرحاً به في النص وهو الخاضع للتأويل. وهو على أربعة أصناف: الأول ما يحتاج إلى فطرة فائقة ولا يدركه إلا الراسخون في العلم. والثاني ما يكون فيه المثل والمثول قريباً للفهم وهو الظاهر الذي لا يحتاج إلى تأويل. والثالث ما يكون فيه المثل بعيداً والمثول قريباً لتحريك النفوس، ويجوز تأويله ولا يجوز. والرابع ما يكون فيه المثل قريباً والمثول بعيداً ولا يجوز تأويله كما تفعل الصوفية. فمن خمسة أصناف واحد يجوز تأويله، وثلاثة يجوز ولا يجوز وإلى عدم الجواز أقرب، وواحد فقط يجوز تأويله من الراسخين في العلم. وهو أيضاً أشعري. فدلّيل الوجدانية المستمد من آية ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ هو ما فعله الأشعري من قبل. ولا يختلف دليلاً العناية والاختراع عن بنية أدلة الأشاعرة على إثبات وجود الله. ولا تختلف صفات الله عند ابن رشد والأشاعرة. وفي العلية الله هو سبب الأسباب وابن رشد على التوسط في الجور والعدل كالأشاعرة، ويثبت النبوة بالإعجاز. وفي المعاد على التوسط بين المعاد الجسماني والمعاد الروماني.<sup>١١</sup>

ابن رشد فيلسوف متشابه، توتر بين قطبين كلاهما صحيح، وبين طرفين كلاهما ضروري. يجمع بين مطلبين كلاهما أصل، أفلاطون وأرسطو، ديكرت وبيكون، هيجل وماركس. يضم معاً المثالية والواقعية، الصورة والمادة، النفس والبدن، العقل والحس. هذا الاشتباه هو الذي يسمح بقراءات متعددة لابن رشد. فهو في نفس الوقت تأويلي ظاهري يؤوّل طبقاً لظاهر النص. وهو تقديمي سلفي، يريد التقدم إلى الأمام عن طريق العود إلى الأصل. وهو مالكي حنبلي، يقول المصالح المرسلّة طبقاً للنص. وهو عقلاني نصي، يعتمد على العقل ويحتكم إلى النص في آن واحد. وهو شارح ومؤلف، يعلق على نص ويبدع نصاً. وهو فيلسوف ومتكلم يدافع عن الفلسفة في «تهافت التهافت»،

<sup>١١</sup> د. حسن حنفي: الاشتباه في فكر ابن رشد، عالم الفكر، الكويت، ٢٠٠١-٢٠٠٢ م.

ويؤسس علم كلام جديد أقرب إلى العقل الصريح في «مناهج الأدلة». وهو معتزلي أشعري، العقل أساس النقل والنقل أساس العقل في آن واحد. وهو متكلم وقاضٍ، يحكم بين المعتزلة والأشاعرة كما يحكم بين الغزالي والفلاسفة. وهو قاضٍ وعالم، يكتب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وفي نفس الوقت «الكليات» في الطب. وهو مؤمن وملحد، يعتبره البعض نموذج الإيمان الصحيح، ويعتبره آخرون نموذج الكفر الصحيح. وهو سلطاني ومعارض، يعمل تحت أمر السلطان عبد المؤمن، وفي نفس الوقت صاحب نكبة من السلاطين، سلطان الدين وسلطان السياسة، نهاية وبداية، نهاية الفلسفة القديمة في العالم الإسلامي عند البعض، وبداية الفلسفة الحديثة في الغرب عند البعض الآخر.<sup>١٢</sup>

(٣) وهناك ابن رشد صاحب «المتن الرشدي» و«الخطاب الرشدي» المغلق على ذاته الذي لا شأن له بالناس وبالواقع، وهو الفقيه المالكي. خطابه له بنيتة الداخلية، وتركيبه الذاتي، ويقوم على منطق في الاستدلال. هو ابن رشد الذي صنعه أساتذة الجامعات الشبان في المغرب العربي تحت أثر البنيوية أو المغالاة في النزعة العقلية. فابن رشد مغربي، تراث وطني، أقرب إلى المغرب منه إلى المشرق، وإلى العقلانية منه إلى الإشراقية. فهو وحده الذي استطاع أن يقوم بقطيعة معرفية بين العقل والإشراق، بين البرهان من ناحية والخطابة والجدل من ناحية أخرى بالرغم من تراجع أصحابها أحياناً ولوفاً أيضاً بالصياغات اللغوية «لقد تمشق المغرب، وتمغرب المشرق».<sup>١٣</sup>

ومع ذلك يمتاز التركيز على «المتن الرشدي» بالتعرف على أنواعه الأدبية بعد إيراد ثبت بأسماء كتبه المذكورة في كتب التاريخ، ثم محاولة تصنيفها زمانياً في أصولها العربية ومحاولة قراءتها قراءة جديدة ثم وصف مسار المشروع الرشدي. وهي دراسة علمية دقيقة فاحصة تركز على النص، من حيث الشكل والموضوع دون تحديث أو قراءة أو تأويل أو حتى وضع النص في سياقه التاريخي الأول الذي نشأ فيه. ولا تتعدى القراءة الجديدة وصف المتن الرشدي كأنواع أدبية بين المؤلفات والمقالات والتفاسير والتلاخيص والجوامع والمختصرات.

وقد يتحول المتن الرشدي من نوع أدبي إلى موضوع داخلي مغلق، إلى جزء فيه دون الكل مثل «إشكالية العقل عند ابن رشد» مع مصطلحات مستحدثة من الفلسفة الغربية

<sup>١٢</sup> د. حسن حنفي: السابق.

<sup>١٣</sup> جمال الدين العلوي: المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار، البيضاء ١٩٨٦م.

مثل «أنطولوجيا العقل» و«تاريخية العقل» إذا كان الآخرون قد استنفذوا «ابستمولوجيا العقل». وتدرس «أنطولوجيا طبيعة العقل الهولاني (المادي) وهو جزء من جزء من كل. فالعقل الهولاني له علاقة مع العقل بالقوة قبل أن يتحول إلى الفعل، وله علاقة بالنفس»، وهو عقل واحد. وتبين «تاريخية العقل» دور الحس والعقل والخيال. وتقرن بين العقل الهولاني والعقل النظري والعقل الفعّال. وأخيراً تعرض نظرية الانعكاس أيضاً بألفاظ مستحدثة «من البيولوجيا إلى الميتافيزيقا».<sup>١٤</sup>

(٤) وعلى النقيض من هذا الخطاب المغلق على ذاته الذي يعتني بالبنية الداخلية هناك الخطاب الشارع الذي يكرر المعنى الظاهري للنص، يعرض أكثر مما يحل، ويردد أكثر مما يجدد. وهو ما يعيبه المغاربة على المشاركة من أنهم لا يقولون شيئاً، يجتروا ابن رشد ويعيدون نصوصه كالفقهاء دون تأويل أو قراءة أو تجاوز، وإن عاب المشاركة على المغاربة الإغراق في التنظير بحيث يتبخر الواقع، ويغيب القصد. وتضيع الطاقة. ويتم اختيار موضوعات لرسائل علمية بلا قصد ولا هدف بناءً على قسمة مدرسية لموضوعات الفلسفة، الله، والطبيعة، والإنسان.

ولما كان القول الشارح لا يهدف إلى شيء، يسير في مكانه وليس له هدف، لا يثبت قضية ولا ينفي حكماً كان من الضروري تغطية ذلك بالعبارات الإنشائية والمواقف الخطابية والمقالات الصحفية بأن ابن رشد أعظم الفلاسفة إن انتهت الفلسفة بعده. وغاب الفلاسفة على مدى ثمانمائة عام. وأن ورثته فقط هم وعاضه، وحملة قميصه، والمتاجرون باسمه، والمتكسبون من ورائه. فهم العقلانيون النقديون التنويريون. ويرجع السبب في ذلك إلى غياب المنهج والموقف، والأداة والرؤية، الآلة والقصد. وذلك ناتج عن أن الباحث ذو ثقافة واحدة، هو الموروث القديم، دون معرفة غيرها من الثقافات مثل الوافد الغربي، لعدم المعرفة باللغات الأجنبية. فأصبحت الدراسات الرشدية عوراء تقرأ النصوص بعين واحدة أو عرجاء يقوم فيها ابن رشد على ساق واحدة.

وغاية هذا التأليف الكتب الجامعية التي أصبحت أشبه بالكتب المدرسية المقررة الهدف منها جمع المعلومات، مجرد المعلومات عن ابن رشد وفلسفته عرضاً «موضوعياً»

<sup>١٤</sup> محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٨م.

إخبارياً صرفاً. ينقل بعضها من بعض، ويكرر بعضها بعضاً، أشبه بمقالات دوائر المعارف والموسوعات. تقدم ابن رشد الميت وليس ابن رشد الحي. المؤلفات خارج السياق، السياق القديم دون نقلها إلى السياق الجديد. وهو ليس ابن رشد التاريخي لأن التاريخ حركة وحياة وجدل وتفاعل بين الوعي الفردي والوعي الاجتماعي.

وحتى لا يبدو التأليف جامعياً مدرسياً توضع عناوين بارقة لا صلة لها بالموضوع مثل «ثورة العقل»، «المنهج النقدي»، «النزعة العقلية». فلفظ «ثورة» أكثر مما يتحملة ابن رشد. ولفظ «نزعة» وكأن أعمال العقل اتجاه، والعقل أساس النقل. ويكاد يعتمد عليه معظم المفكرين الإسلاميين. ومن ثم يكون تخصيص ابن رشد بالنزعة العقلية عمن سواه لا أساس له. ولا تتجاوز النزعة العقلية عرض «مناهج الأدلة» أو «تهافت التهافت» بنفس التبويب وعرض قضايا قدم العالم تحت عنوان براق «العقل والوجود» أو الخير والشر والقضاء والقدر تحت عنوان «العقل والله». وتتكرر نفس المادة، نقد ابن رشد لعلم الكلام في «مناهج الأدلة» تحت عنوان آخر «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد» دون عرض للمنهج ولا للنقد. والبداية شكر لجميع مكاتب العالم في المشرق والمغرب لما أمدته بنفائسها من مطبوع ومخطوط. والنهاية ثبت بالمراجع الأجنبية الألمانية والفرنسية والإنجليزية المنقولة عن الكتب الأخرى العربية والأجنبية.<sup>١٥</sup>

وتتكرر نفس المادة وبنفس الطريقة الشارحة من «مناهج الأدلة» إلى «فصل المقال» إلى «تهافت التهافت» اعتماداً على الدراسات السابقة بعنوان أكثر إغراءً مثل «تأملات في فلسفة ابن رشد». فالتأملات نوع أدبي، وأسلوب فلسفي، وفعل تأملي منذ تأملات ديكرت للإيحاء بالمدخل الفلسفي للمادة المكررة. ولا فرق هنا بين معنى «تأملات» و«دراسات» و«بحوث» و«مدخل إلى» أو «مقدمة في»، بالرغم من أن هذه العناوين في التراث الفلسفي لا توحى بال تكرار والشرح للنصوص بل بالقراءة والتأويل والرؤية الجديدة.<sup>١٦</sup> وغالباً ما تبدأ مثل هذه الدراسات بفصول تمهيدية عن حياة ابن رشد وفلسفته يكرر بعضها بعضاً. فهي مادة موضوعية لا اجتهد فيها. ويتم تفصيل نكبته

<sup>١٥</sup> محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨م، وأيضاً:

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.

<sup>١٦</sup> د. بركات محمد مراد: تأملات في فلسفة ابن رشد، المصدر لخدمات الطباعة، القاهرة، ١٩٨٨م.

ويقصد بها المؤلف حتى يضع نفسه في زمرة المفكرين الأحرار والمواقف التي تتجاوز الكتاب المقرر والتأليف الجامعي.

ولا يختلف جيل عن جيل في هذا التأليف الجامعي الذي يهدف إلى توفير المادة الاستذكارية للطلاب. بدأه الجيل الثاني من الأساتذة إذا اعتُبر مصطفى عبد الرزاق هو ممثل الجيل الأول. وقد يكون الدافع المادي أحد أسباب التأليف. مثال ذلك «ابن رشد وفلسفته الدينية» الذي يعرض حياته وتلاميذه ومحنته وأثره على أوروبا كتمهيد تاريخي. ثم يعرض «مناهج الأدلة» موضوعاً موضوعاً بالقول الشارح مثل الأدلة على وجود الله وصفاته، والعالم والإنسان. وهي نفس المقدمة الشارحة لإحدى طبعات «مناهج الأدلة» والتي هي في الأصل مقدمة بالفرنسية لترجمة «مناهج الأدلة» إلى الفرنسية كجزء من رسالة لدكتوراه الدولة في السربون.<sup>١٧</sup>

ولا تتجاوز الندوات عرض كتبه الكلامية مثل «مناهج الأدلة» وتقسيمه موضوعاته أو «فصل المقال» لعرض الصلة بين الدين والفلسفة إلى الحكمة والشرعية بمصطلحات ابن رشد أو «تهافت التهافت» في نقده للغزالي كلاً أو جزءاً في موضوع النفس والعقل. كما تعرضه مشائياً شارحاً لأرسطو مع أن أرسطو هو الشارح لابن رشد أو طبيبياً أو تبين أثر الغزالي السلبي على العالم الإسلامي، وأثر ابن رشد الإيجابي على الحضارة الغربية أو تعطي عموميات عن الثقافة الإسلامية والفكر المعاصر.<sup>١٨</sup>

وتدور معظم المؤتمرات والندوات عن ابن رشد في هذا النوع الأدبي، الكل ولا شيء، العموم والخصوص، تكرار الشعارات البراقة، رائد التنوير، آخر الفلاسفة، العقلاني. فمثلاً في الحلقة الدراسية عن «العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد» جمع بين الفقه والفلسفة والكلام مع دراسة عامة عن «المشروع التجديدي الفكري لابن رشد». وفي الندوة عن «الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي» جمع بين الخطابة والشعار. فهو عميد الفلسفة العقلية في بلدان العالم العربي شرقاً وغرباً، وباعث الاتجاه العقلي، ورائد حركة التنوير، وهرمنا الفكري الشامخ، وعملاق الفلسفة العربية الذي يقف على قمة الفلسفة العربية، رائد حركة التنوير في العالم العربي، الفيلسوف عميق

<sup>١٧</sup> د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.

<sup>١٨</sup> العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد. حلقة دراسية تحرير د. فتحي حسن ملكاوي، د. عزمي طه السيد، المعهد العالي للفكر الإسلامي، عمان، ١٩٩٩م.

التفكير، لم يقل ما قال إلا ليبقى، خالد بفلسفته، خالد بفكره، من يحاول أن يتخطى الدور الرائد الذي قام به فيلسوفنا الرائد العملاق فوقته ضائع عبثاً، ومن يحاول تزييف آرائه فستلحق به لعنة الفلاسفة في كل زمان ومكان، مما يدل على عمق آرائه وثراء فكره الخالد، خالد بكتاباتاته، خالد بأثره العميق. لقد دخل عن طريق أعماله الفكرية الكبرى تاريخ الفلسفة من أوسع الأبواب وأرحبها. الفيلسوف العربي العظيم أعظم من أنجبته أمتنا العربية، ومن واجبنا أن ندرس أفكاره وما أعمقها وأروعها.<sup>١٩</sup>

### ثانياً: ابن رشد على ما هو عليه

فمن هو ابن رشد؟ هل يمكن معرفته على ما هو عليه في دوره الحضاري؟ هل يمكن أن يتحدث ابن رشد عن نفسه ويحدد مقاصده وأساليبه وأنواع أقواله؟ كيف يصنع ابن رشد نفسه في إطار عصره ويحدد رسالته، فالفلسفة رسالة قبل أن تكون مهنة؟ وكيف يمكن استئنائه في هذا العصر إذا أرادت الرشدية أن تعيش بدلاً من توظيفه في غايات سياسية وقتية تبريراً لنظم سياسية ونقداً لخصومها؟ كيف يمكن رد الاعتبار لابن رشد، وإنقاذه من أيدي المتكسبين به المدعين عليه، الطالبين الشهرة والمنصب، الصدارة والوجاهة، والمتاجرين به في الأسواق؟

ابن رشد صاحب موقف حضاري مثل كل فيلسوف. إنه ابن عصره يدرك أزمته، ويحاول إيجاد حل لها، يقبل تحدياته، ويحاول الاستجابة لها. كل فيلسوف «ملتزم» بالضرورة وإن اختلفت أشكال الالتزام حتى ولو كان أكثر الفلاسفة تجريداً. وهو موقف ثلاثي بناءً على الموقف الحضاري الذي يجد كل فيلسوف فيه نفسه. الموقف ثابت والفلاسفة متغيرون والاختيارات محددة. ويمكن معرفته قبلياً بناءً على بنية العقل الخالص قبل معرفته بعدياً من تحليل أعمال الفلاسفة.

**الموقف الأول:** إعادة بناء الموروث القديم، وتجاوز علم الكلام إلى الفلسفة، وتجاوز الفلسفة الإشراقية إلى الفلسفة العقلية الطبيعية تحولاً من الأشعرية إلى الاعتزال بعد أن جعل الغزالي الأشعرية هي الفرقة الناجية وخصوم الدولة هي الفرقة الهالكة، المعارضة

<sup>١٩</sup> الفيلسوف ابن رشد، مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، إشراف وتصدير د. عاطف العراقي، القاهرة، ١٩٩٣م.

العلنية في الداخل وهم المعتزلة كما عبر عن ذلك في «الاقتصاد في الاعتقاد»، والمعارضة السرية في الداخل في «المستظهري أو فضائح الباطنية». ففي «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، والتعريف بما وقع فيها من الزيغ والشُّبه المضلة» ينقد ابن رشد علم الكلام ويبين أنه تأرجح بين الدين والفلسفة. لا هو أفاد الدين بتعقيله، ولا هو أفاد الفلسفة بالبرهان. والأشاعرة نموذج على ذلك. فعلم الكلام لا يفيد الذكي ولا ينتفع به البليد. أدلته على وجود الله قاصرة، دليل القدم والحدوث، ودليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب، ودليل التمانع لإثبات الوحدانية. وينفي الجسمية والجهة والرؤية ضد الأشاعرة.<sup>٢٠</sup>

ثم يدافع ابن رشد عن الفلسفة في «تهافت التهافت» ضد هجوم الغزالي عليها وتكفيره الفلاسفة في «تهافت الفلاسفة»، مبيِّناً أن افتراضات الفلاسفة في قدم العالم، وعلم الله بالكليات، وخلود النفس الكلية لها ما يؤيدها في العقل والنقل. فقد نقد الغزالي الفلسفة باعتباره متكلماً لا فيلسوفاً. والكلام له حدوده في موضوعه المتعالي ومنهجه الجدلي، ونتائجه المحتملة.

ثم يثبت ابن رشد اتفاق الحكمة والشريعة، الفلسفة والدين في «فصل المقال»، وأن النظر واجب بالشرع ردّاً على سؤال: هل النظر واجب أم مندوب أم مكروه أم محرم أو مباح طبقاً لأحكام التكليف الخمسة. وليست الفلسفة إلا النظر. وهي القول البرهاني وليس الجدلي أو الخطابي من أقوال المتكلمين.

ويؤسس ابن رشد الفقه في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفلسفة والكلام علوم نظرية، والفقه والطب علوم علمية. يبحث في الفقه عن بنية الفعل الشرعي، ويوحد بين المذاهب، ويدراً تعارض الأدلة النقلية والعقلية، والجمع بينهما بطريقة الأصوليين، العام والخاص، والمطلق والمقيد أو العودة إلى البراءة الأصلية. والغالب الترجيح والجمع ثم النسخ والجمع. وأحياناً يكون الحل هو مذهب التخيير. وأحياناً يكون الحل عن طريق مبحث الألفاظ عند الأصوليين، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجل والمبين ... إلخ؛ لأن الخلاف قد يرجع إلى اشتراك الاسم. ولا يؤسس ابن رشد الفقه فقط على العقل والطبيعة أي القياس والتجربة بل أيضاً على الأخلاق والحاسة

<sup>٢٠</sup> من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث: الإبداع، الجزء الأول: تكوين الحكمة، الفصل الأول: نقد علم الكلام. رابعاً: نقد ابن رشد. دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٨١-١٧٨.

الخلقية والذوق البديهي. فالطهارة المقصود بها النظافة، وهي من محاسن الأخلاق. والأحكام الشرعية قسمان. قسم يقضي به السلطان. ويعادل السياسة الشرعية، وأقرب إلى الفرض. وقسم لا يقضي به السلطان، وهو الحياة الفردية وأقرب إلى المندوب. الأول قانون موضوعي، والثاني قانون ذاتي. ويضع ابن رشد نسقاً أخلاقياً خماسياً يستنبط منه الفقه كله ويقوم على خمس فضائل: الأولى الشكر ومنها تستنبط العبادات. والثانية العفة ومنها تستنبط آداب الطعام والشراب والمناكح. والثالثة العدل في الأبدان والأموال، وعليه يقوم فقه الحروب والقصاص والعقوبات. والرابعة السخاء وعليها تقوم الزكاة والصدقات، والخامسة الشجاعة وعليها تقوم الرياسة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.<sup>٢١</sup>

ويعرض ابن رشد علم الطب في «الكليات»، مركزاً على الأصول النظرية وطالب ابن زهر تأليف كتاب عن الطب يعنى بالمسائل العملية، ويدخل في التأليف كنوع أدبي عندما يكون تمثل الوافد قبل تنظير الموروث.<sup>٢٢</sup> يتقدم الوافد عند جالينوس ثم بقراط ثم أرسطو ثم أركيغانس ثم بولس وأرسطراطس ثم يأتي بالموروث بداية بالرازي ثم ابن مروان بن زهر، ثم بنو زهر، ثم الكندي وابن سينا، ثم أبو وافد وأبو نصر. ينتقد الكندي طبيباً لأنه ربط الطب بالعدد والموسيقى، ويثني على ابن سينا وابن زهر.

**الموقف الثاني:** إعادة تمثل الوافد على ما هو عليه واستعماله لنقد الأشعرية وليس تقليداً له أو إغراقه في الفلسفة الإشراقية، وتخليصه من برائث الشراح اليونان والمسلمين، اليونان الذين أرادوا جعله إشراقياً أفلاطونياً أو مسيحياً شرقياً، والمسلمين الذين أرادوا جعله عربياً إسلامياً، أخلاقياً إلهياً.

لم يشأ نقله والترويج له وطلب الشهرة منه حتى ولو سماه اللاتين «الشارح الأعظم» بل تمثل ثقافة العصر، واحتوى الوافد داخل الموروث. فالوافد علوم وسائل، والموروث علوم غايات.

وأعاد عرض الوافد طبقاً لجدل اللفظ والمعنى والشيء في تحليل الخطاب، «التفسير» الكبير من اللفظ، و«التلخيص» من المعنى، و«الجوامع» من الشيء. شرح ابن رشد

<sup>٢١</sup> ابن رشد فقيهاً، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب، العدد ١٦، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ١١٦.

<sup>٢٢</sup> من النقل إلى الإبداع، المجلد الثاني: التحول، الفصل الثاني: تمثل الوافد قبل تنظير الموروث، ص ١٨٥-١٨٨.



البرهان. من الواقد يتقدم أرسطو ولكن من الموروث يتقدم الفارابي ثم ابن سينا ثم ابن ماجه ثم متى بن يونس والمتكلمون من أهل ملتنا. يبدأ بالمعنى اليوناني ثم يخلصه من حضارته ومن أجل تعميمه ثم يركبه على الحضارة العربية الإسلامية كما هو الحال في القياس، الأصل والفرع والعلة والحكم. يثني على الفارابي وينقد ابن سينا. وفسر ما بعد الطبيعة معتمداً على أرسطو ثم الإسكندر وثامسطيوس ونيقولاولش وثافرسطس، ثم بطليموس وأبرخس وانكساجوراس وانكسمندريس، ثم سقراط والسفسطائيين. ومن الموروث يتقدم ابن سينا لخلطه بين العلمين الطبيعي والإلهي. وشرح النفس والأرجوزة في الطب لابن سينا. فالشرح للموروث كما للوافد.

ولخص كل أعمال أرسطو تقريباً، المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر، ويحيل إلى الموروث كالفارابي ثم المتنبي وكثير من شعراء العرب مثل امرئ القيس وأبي تمام وجريير وابن المعتز وأبي نواس والفرزدق والمعري والنابغة الذبياني. ويزيد تلخيص الشعر ذا الرمة والنابغة والأعشى والبحثري والخنساء وزهير وعنترة وأبا فراس والكميت. ويلخص الطبيعيات، السماء العالم والكون والفساد والآثار العلوية والنفس والحاس والمحسوس. كما لخص كتاب السياسة لأفلاطون مشيراً إلى الفارابي وأبي تمام وإلى كثير من موضوعات الشرع مثل شريعتنا والشرعية القرآنية. واختصر «المستصفي» للغزالي فالتلخيص للوافد والموروث أيضاً. وقدم جوامع للمنطق، الجدل والخطابة والشعر، للطبيعيات، السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس. ولما بعد الطبيعة ينقد فيها ابن سينا ثم الغزالي والفارابي.<sup>٢٣</sup>

لذلك لا يجوز دراسة السياسة أو «المدينة الفاضلة» عند ابن رشد لأنه لم يكتب نصاً في الموضوع مثل الفارابي. والشروح والتلخيصات والجوامع ليس القصد منها دراسة موضوعات بل تمثل وافد، واحتواء ترجمات وافدة، وإعادة قراءتها داخل الموروث تأكيداً لوحدة الثقافة ووحدة المعرفة. إنما يدرس «تلخيص نواميس أفلاطون» بمنهج مقارنة لمعرفة مضمون النص اليوناني وكيفية توظيفه لنقد الحياة السياسية في الأندلس، وطريقة وضع المصطلحات تعريباً أم نقلاً مثل وحدانية التسلط.<sup>٢٤</sup>

<sup>٢٣</sup> السابق، المجلد الأول: النقل.

<sup>٢٤</sup> د. منى أحمد أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩م.

لا يُدرس الموضوع عبر الشروح، تفاسير أو تلخيصات أو جوامع، بل يدرس الشرح كنوع أدبي، وموقف حضاري. يدرس طوليًا وليس عرضيًا، عبر نوع أدبي واحد وليس عبر عدة أنواع. ولا يدرس «ابن رشد طبيبًا» عبر المؤلفات مثل الكليات والتلاخيص مثل تلخيصه لمقالات جالينوس وأبقراط. فكل نوع أدبي له هدف وقصد، التأليف شيء، والتلخيص شيء آخر.<sup>٢٥</sup>

ولا يُدرس «التصور الفلكي عند ابن رشد» لأن ابن رشد ليس له تأليف في الموضوع بل له تلاخيص للسما والعالَم وجوامع له. وهو نوع أدبي له وظيفة خاصة في تمثيل الوافد واستعماله لتأصيل الموروث أو لمراجعته طبقًا لعلم القراءة.<sup>٢٦</sup> ولا تدرس أيضًا «العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد»، بداية بتعريف الجسم الطبيعي، مجالًا وتعريفًا ثم الهيولى ثم الصورة ثم العدم، وكل منها مفهومًا وأحكامًا ولواحق لأن ابن رشد لم يكتب مؤلفًا عن العلوم الطبيعية بل له تلاخيص وجوامع على طبيعيات أرسطو. وله مقالات أيضًا في العلم الطبيعي. وهما نوعان أدبيان مختلفان، التلخيص والتأليف.<sup>٢٧</sup>

**الموقف الثالث:** التوجه إلى الواقع المباشر، وتنظيره تنظيرًا مباشرًا، وتحويله إلى نص إضافة إلى نصوص القدماء وحتى لا يكتفي الفيلسوف بمهمة التأويل، تأويل النصوص القديمة من أجل إعادة بنائها أو تأويل النصوص الجديدة من أجل تمثيلها حفاظًا على وحدة المعرفة. اكتفى ابن رشد بالتعامل مع النصوص القديمة الكلامية (مناهج الأدلة)، والفلسفية (تهافت التهافت)، والفقهية (بداية المجتهد) أو بتمثيل النصوص الفلسفية الجديدة، في الشروح والتلخيصات والجوامع لأرسطو والطبعية مثل شروحه على جالينوس وعروضه له، حتى ولو بدا هم الواقع من وراء النص. ويبدو أن ضربة الغزالي كانت قوية في المشرق، وامتدت إلى المغرب. فلم تستطع بارقة ابن رشد التخفف من سيطرة الأشعرية ورد الاعتبار إلى الفلسفة. اختارت آسيا الوسطى طريق العلوم الرياضية. واختارت أوروبا طريق العقل والطبيعة عند ابن رشد. وظل وسط العالم الإسلامي بين آسيا وأوروبا تحت سطوة الغزالي حتى بعد محاولة حركات

<sup>٢٥</sup> د. أبو شادي الروبي: ابن رشد طبيبًا، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، ١٩٩٥م.

<sup>٢٦</sup> د. دولت عبد الرحيم: التصور الفلكي عند ابن رشد، مطابع الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م.

<sup>٢٧</sup> د. حسن مجيد العبيدي: العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥م.

الإصلاح خاصةً محمد عبده، التحول من الأشعرية إلى الاعتزال في وسط الطريق فانتهت إلى الماتريديّة.

ولا يكفي في التنظير المباشر للواقع الحديث عن نكبة ابن رشد مثل «ابن رشد، الإنسان والنكبة». فهذا اللون من الكتابات أقرب إلى الدراما والإعلان والتشبه بالرواد، ويعبر عن الوجود المأزوم. وهو خلط بين السيرة الذاتية وبين الموقف الحياتي. بين ابن رشد في طور الصبا ثم في عهد السلطان عبد المؤمن وابنه يوسف ثم في عهد السلطان المنصور، وبين أسباب محنته أو دراسة نكبته في الخطاب العربي المعاصر وعند أحد رواده.<sup>٢٨</sup>

والسؤال هو: هل يغني التأويل عن التنظير المباشر للواقع؟ هل يغني تلخيص جمهورية أفلاطون لنقد وحدانية التسلط عن التنظير المباشر للتسلط كواقع وليس كنص، وصف مظاهره، وتحليل أسبابه، واقتراح طرق لمواجهته؟ هل من الضروري وضع نظارة النص القديم أو النص الجديد لرؤية الواقع؟ هل تقتصر مهمة الفيلسوف على التأويل دون التنظير؟

إن التحدي أمام الفلاسفة الآن ليس فقط لإعادة النظر في نصوص القدماء عرضاً وتحليلاً وشرحاً وتلخيصاً بل قراءة وتجاوزاً أو عرض نصوص المحدثين ترجمة وتعليقاً وشرحاً وتأليفاً. ففي كلتا الحالتين الفلسفة ما زالت نصّاً يرى الواقع من خلاله. وتعرض الحضارة العربية الإسلامية نفسها إلى الاتهام بأنها حضارة نص. إنما التحدي هو أن يتحول الفيلسوف العربي الإسلامي إلى تحويل الواقع إلى نص إضافة إلى نصوص القدماء والمحدثين حتى يمارس عملية التفلسف. ويتعامل مع الواقع العربي الإسلامي مباشرة دون الاستناد إلى العكازين، الموروث القديم والوافد الجديد. ومن ثمّ يمكن نقل المرحلة التاريخية كلها من تقريظ لابن رشد الموروث من القدماء أو لابن رشد الوافد من المحدثين إلى ابن رشد عصري جديد يتخفف من علم الكلام، ويرد الاعتبار إلى الفلسفة، ويحمي الفكر من الانجذاب نحو الوافد الغربي الجديد بشرح أرسطو العصر، هيجل. فابن رشد هي الرشدية. والرشديون ليسوا هم الذين يتكسبون بابن رشد بل الذين يستأنفون الرشدية كحركة في التاريخ.

<sup>٢٨</sup> د. محمد أحمد عواد: ابن رشد، الإنسان والنكبة، مركز الأصدقاء، عمان، ٢٠٠٠ م.



# من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية<sup>١</sup>

محاولة لتثوير صدر الدين الشيرازي بعد أربعة قرون

(١٠٥٠-١٤٢٠هـ)

قراءة أولية

إن أخطر ما يهدد أمة هو التباعد الشديد بين ماضيها الثقافي وحاضرها السياسي. فالإشراق منذ ابن سينا حتى صدر الدين الشيرازي مرويًا بداماد والسهروردي والشهرزوري هي الثقافة الوطنية الشائعة في إيران، والسمة المميزة للفلسفة الإمامية، اكتشاف العالم الباطن الحر بعد أن استولى الطاغوت على عالم الظاهر القاهر، ونسج عالم من الخيال الخلاق تعويضًا عن ضياع العالم الواقعي. ثم قامت الثورة الإسلامية في إيران منذ عشرين عامًا بأيدولوجية إسلامية ثورية لصالح المستضعفين ضد المستكبرين. وضع أسسها الإمام الخميني ورفاقه من الأئمة الثوار مطهري ومنتظري وغيرهم من علماء الحوزة العلمية. والسؤال الآن: ما الصلة بين الفلسفة الإشراقية القديمة والثورة الإسلامية المعاصرة؟ هل يمكن تحويل حكمة الإشراق القديمة إلى أيدولوجية إسلامية ثورية معاصرة حتى يتحقق التواصل بين الماضي والحاضر؟ أم تظل الثقافة الوطنية الإسلامية في إيران إشراقية في تنظيرها ثورية في ممارستها دون تحقيق التواصل بين إشراق الماضي وثورة الحاضر؟ وهل يكفي الإشراق القديم أن يكون ثورة معاصرة؟ هل ثورة الروح بالمعنى الإشراقي يمكن أن تكون أساسًا

---

<sup>١</sup> معهد بحوث فلسفة صدرا الإسلامية، طهران، ٢٣-٢٧ مايو ١٩٩٩م.

لثورة سياسية بالمعنى المعاصر؟ أم تظل الثقافة الوطنية في إيران مزدوجة الطابع، إشراق تقليدي من ناحية وثورة معاصرة من ناحية أخرى؟ إن الحكمة المتعالية ليست للفرس وحدهم بل لمجموع الأمة الإسلامية بتعدد ثقافات الوطنية، إشراقية وعقلانية وطبيعية.<sup>٢</sup> ومن ثم فإن واجب الحكماء الإسلاميين الثوريين العرب هو قيامهم بهذه المهمة توثيقاً للعلاقة بين الثورة الإسلامية في أواخر السبعينيات والثورات العربية منذ أوائل الخمسينيات.

وليس المهم الإعجاب بصدر المتألهين واعتباره أول الرسل أو آخر الأنبياء. وقد يصل حد الإعجاب به إلى درجة التقليد والتعظيم والتبجيل والتقدیس إلحاقاً له بالآئمة المعصومين. «هم رجال ونحن رجال. نتعلم منهم ولا نقنطدي بهم». كان حكيماً في عصره بعد أن عزت الفلسفة في المغرب بعد ابن رشد. وانتقلت إلى المشرق خاصة في العلوم الرياضية والطبيعية والأخلاقية عند الشراح والحكماء المتأخرين مثل نصر الدين الطوسي وصدر الدين الشيرازي وغيرهم. ثم انقضت أربعة قرون، وتغير الزمن. وجاء الاستعمار وانتهى بحركات التحرر وبناء الدول الحديثة التي تعثر الكثير منها حتى فقدت استقلالها وأصبحت دولاً تابعة لمراكز الاستعمار الأوروبي القديم أو الأمريكي الجديد. واحتلت فلسطين، وما زالت محتلة. والعالم الإسلامي مهدد بالحصار والتفتيت في عالم ذي قطب واحد وفي عصر العولمة. ألا يحتم هذا كله إعادة قراءة حكمة الإشراق بعد أربعة قرون لإعادة إنتاجها في ظل الظروف الجديدة، وبعد الثورة الإسلامية في إيران واستقلال الجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا، والمقاومة الفلسطينية في جنوب لبنان وفي فلسطين، والصحو الإسلامية في كل مكان، ومحاولات استئصال المسلمين من أوروبا الشرقية، من البوسنة والهرسك وكوسوفو حتى تصبح الثقافة الموروثة أحد مقومات النضال الوطني؟ وأيها أفضل الاتجاه نحو الماضي أو التوجه نحو المستقبل؟ وأيها أجدى الإعجاب بتراث الآباء والأجداد أم المساهمة في إبداع تراث جديد من صنع الأبناء والأحفاد؟ وإذا كان صدر الدين الشيرازي «مجدد الفلسفة الإسلامية» فإن التجديد لا يتوقف عند شخص ولا ينتهي بعصر بل يستمر عند علماء الأمة. عبر العصور «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».<sup>٣</sup>

<sup>٢</sup> الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي، مجدّد الفلسفة الإسلامية، المتوفى ١٠٥٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

<sup>٣</sup> السابق، ج ١، ٧.

إن التقليد ليس مصدرًا من مصادر العلم. وإيمان المقلد لا يجوز. والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع. ولا سيد ولا مولى ولا اعتماد لأحد.<sup>٤</sup> وإن من واجب علماء الأمة الاجتهاد، فالعلماء ورثة الأنبياء. والتواصل بين العلماء سنة القدماء.

إن صدر المتألهين نفسه يسمح بهذا النقد، وهذا التحول من «الحكمة المتعالية» إلى «الحكمة المتدانية». فالحكمة المتعالية مملوءة بالنقد والاعتراضات والمحااجة ضد المتكلمين، أشاعرة ومعتزلة، وضد الحكماء، حكماء اليونان بما فيهم المعلم الأول وحكماء الإشراق وممثلهم عند أهل السنة، الغزالي. ويصرح بهذا الموقف النقدي بألفاظ «النقد» و«التزييف» و«الهدم والترصيف».<sup>٥</sup> ويرى صدر المتألهين «خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار». ومن ثم تكون مسئولية الحكماء والثوريين هو التحول من علوم الأسرار التي عبرت عنها «الحكمة المتعالية» إلى «علوم الأحرار» التي تؤصلها «الحكمة المتدانية».<sup>٦</sup>

قد لا يوجد نقد للإشراق، فهو الاختيار المفضل، ولا للإمامية فهو المذهب، ولا للإسماعيلية نظير الإشراق، ولا للصوفية بحر الإشراق ومحيطه، قدر نقد المتكلمين والحكماء. ومع ذلك فالاجتهاد موجود، ومحاولة تجاوز القدماء واضحة.

إن بنية «الحكمة المتعالية» ذاتها في حاجة إلى إعادة بناء. فما زالت بنية مضطربة في أقسامها سواء القسمة الرباعية للأسفار الأربعة أو للعلوم الأربعة. ويبدو هذا التردد في القسمة إلى السفر، والمرحلة، والمنهج، والمطلب، والفن، والطرف، والمسلك، والباب، والفصل. بالإضافة إلى الأقسام الجزئية للفقرات بفواصل إشراقية بالملئات تتراوح بين الإشراق والإلهام من ناحية والبحث والتحصيل من ناحية أخرى.<sup>٧</sup>

<sup>٤</sup> السابق، ج ١، ٧.

<sup>٥</sup> انتقادات المتكلمين، السابق ج ١، ٣٦١-٣٦٥، ٧٨. ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلي ج ٥، ٢٦-٢٨. بطلان القول بالتناسخ ج ٩، ١-٦. انتقادات الصوفية السابق ج ١، ٢٥٦-٢٦٣. كلام بعض الجهله من المتصوفة في التوحيد ج ٢، ٣٤٥-٣٤٧. انتقادات وانتقاضات كثيرة أخرى ج ١، ٤٠٠-٤٠١ ج ٢، ٦.

<sup>٦</sup> السابق، ج ١، ١١.

<sup>٧</sup> الإشراقيات مثل: حكمة إشراقية، قاعدة إشراقية، حكمة عرشية، نكتة مشرقية، حكمة مشرقية، نقاوة عرشية ... إلخ.

والبحوث مثل: وهم وفهم، إيضاح وتنبيه، إفادة تفصيلية، ترتيب تنبيهي، إشكالات وتفصيلات، شك وتحقيق، تعقيب وتحصيل، تنبيه تحصيلي، إحصاء وتنبيه، وضع تحصيلي، توضيح وتنبيه، تحقيق

قد يكون التعبير لفظاً واحداً أو لفظين أو أربعة طبقاً لإيقاع الكلمات وموسيقى العبارات.<sup>٨</sup>

ولفظاً «الحكمة المتعالية» قرآنيان. لفظ «الحكمة» قرآني.<sup>٩</sup> ارتبط بالكتاب وبالمملك وبالموعظة الحسنة وبفصل الخطاب. وأتى مستقلاً أي إن الحكمة لها ماهية مستقلة بصرف النظر عن علاقاتها.<sup>١٠</sup> كما ورد لفظ «متعالي» كإحدى صيغ فعل «علا». <sup>١١</sup> وتعني كل الصيغ التجاوز والعلو والمفارقة اتجاهًا إلى أعلى، تسامياً على الواقع، وتعويضاً عنه سموً ورفعة ولو أنها في الفلسفة الغربية الحديثة ابتداءً من كانط تعني المعنى العكسي، المحايث، المباطن، الجواني، الداخلي، ما في الذهن وليس ما في العالم.

أما لفظ «المتدانية» فقد يفيد معنى قدحياً يوحي به معنى «التدني»، ولكنه في الحقيقة يؤيد المعنى العكسي المقابل للمتعالى بصرف النظر عن اللفظ. وهو قرآني أيضاً في ليلة الإسراء والمعراج ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى \* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾. وهي سمة للجنان

وتحصيل، بحث وتعقيب، تنبيه تفصيلي، ذكر تفصيلي، بحوث وتنقيح، بحث وتحصيل، بحث ومخلص، إزالة ريب، دفاع شك، شك وقع، شك وتحقيق، شكوك وإزاحات، عقدة وفك، وهم وإزالة، هدم وتحقيق، بحث وتقوم، وهم وتنبيه، وهم وإزاحة ... إلخ، وهناك ألفاظ وتعبيرات تجمع بين الاثنين مثل: تلويح استناري، إيقاظ عقلي، برهان عرشي، توضيح فيه تلويح، تنبيه عرشي، ذكر وتلويح، تنوير رحمانى، نقد عرشي، زيادة تبصرة، تنبيه تقديسي ... إلخ.

<sup>٨</sup> لفظ مفرد مثل: هداية، نكتة، إفادة، تذكرة، نتيجة، تسجيل، تنبيه، تلويح، تمثيل، تفرع، تعقيب، تبصرة ... إلخ، ألفاظ مزدوجة مثل المذكورة سابقاً. ألفاظ رباعية مثل: غشاوة وهمية وإزاحة عقلية زيادة توضيح لإفادة تنقيح، تفصيل مثال لتوضيح حال، ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي، نقل كلام لتقريب مرام ... إلخ.

<sup>٩</sup> ورد لفظ «الحكمة» في القرآن الكريم ٢٠ مرة، الكتاب والحكمة (١٠)، الحكمة (٧)، الملك والحكمة، الحكمة والموعظة الحسنة، والحكمة وفصل الخطاب (١).

<sup>١٠</sup> ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (٢: ٢٦٩)، ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ (١٧: ٣٩)، ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ (٣١: ١٢)، ﴿وَاذْكُرْ مَا يَتْلُو فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ (٣٣: ٣٤)، ﴿قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ﴾ (٤٣: ٦٣)، ﴿حِكْمَةً بَالِغَةً فَمَا تُغْنِ النَّذْرُ﴾ (٥٤: ٥).

<sup>١١</sup> هذه الصيغ هي: تعالى (١٤)، الأعلى (٩)، العلي (٨)، علواً (٤)، علياً (٣)، علا، تعلوا، عالية، عاليها، العلي. عالين، الأعلى (٢)، علواً، لتعلن، استعل، لعال، عالياً، عاليهم، العليا، الأعلى، المتعال، عليون، عليين (١).



بلفظ ﴿مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرْشٍ بَطَّائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾. ووصف للنخيل في الجنة ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾، ولقطفوها ﴿فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ \* قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾. بل إن الفعل «يدني» له معنى إيجابي في دنو الجلباب على نساء المسلمين ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾. ومما ساعد على المعنى السلبي للفظ صيغة «أدنى» وبعض معانيها القرآنية.<sup>١٢</sup> مع أن اللفظ يعني أيضًا في باقي الاستعمالات القرآنية القريب والأقرب. وقد تفيد معنى الأقل. ويظل المعنى الإيجابي الذي يتبادر إلى الذهن هو القرب في مقابل التعالي الذي يفيد البعد. إن لفظ «الدنيا» بالرغم من أنه مشتق من نفس الجذر إلا أن معانيه كلها سلبية تفيد الهبوط.<sup>١٣</sup>

وكان يمكن أن يقال «الحكمة الدانية» وهو أفضل لأن اللفظ «دان» له معنى إيجابي ولكن ينقصه النغم المقابل والوزن الإيقاعي في مقابل «متعالية». لذلك تم تفضيل «المتدانية» حرصًا على موسيقى اللفظ حتى وإن لم يكن المعنى مألوفًا.

والممر من مرحلة إلى مرحلة كما يدل عليه العنوان «من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية» عنوان شائع في الدراسات الفلسفية الشرقية والغربية. بل إنه أصبح العنوان المميز لمشروع «التراث والتجديد».<sup>١٤</sup> وهو يدل على الانتقال من مرحلة القدماء إلى مرحلة المحدثين، وهو نفس العنوان الذي استعمله هوسرل في الفلسفة الغربية المعاصرة في كتابه الشهير «من المنطق الصوري إلى المنطق الترنسندنتا»، واصفًا هذا الممر من الفلسفة الصورية المجردة والوضعية المادة إلى الفلسفة الشعورية الخالصة وهو «الفينومينولوجيا».

<sup>١٢</sup> مثل ﴿أَسْتَيْبِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ (٢: ٦١)، ﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى﴾ (٧: ١٦٩).

<sup>١٣</sup> مثل ﴿وَلَنَذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾ (٣٢: ٢١)، ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ﴾ (٧٣: ٢٠).

<sup>١٤</sup> يتكون هذا المشروع من جبهات ثلاث: الأولى: موقفنا من التراث القديم، ويشمل: (١) من العقيدة إلى الثورة (علم الكلام). (٢) من النقل إلى الإبداع (علوم الحكمة). (٣) من النص إلى الواقع (علم أصول الفقه). (٤) من الفناء إلى البقاء (علوم التصوف). (٥) من النقل إلى العقل العلوم النقلية. والثاني، موقفنا من التراث الغربي، والثالث، موقفنا من الواقع (نظرية التفسير).

هذا التحول من «الحكمة المتعالية» إلى «الحكمة المتدانية» ليس غريباً على صدر المتألهين في «الأسفار الأربعة»، فلا يعني السُّفر الكتاب كما يوحي بذلك اللفظ لأول وهلة وعن حق. ولا يعني أيضاً أقسام الحكمة أربعة: الأمور العامة (الوجود)، العلم الطبيعي، العلم الإلهي، علم النفس. بل يعني أربعة أسفار هي أقرب إلى المسارات أو الممرات:

(١) من الخلق إلى الحق، وهو الممر الصاعد، وأسماء الصوفية التأويل، الصعود إلى أعلى، الارتقاء والعلو والتعالى.

(٢) بالحق في الحق، وهو المكوث في الحق، والنعيم به والدوران فيه، والأنس بقربه، والتجوال في رحابه، والعيش في ملكوته، الاستقرار فوق السطح بعد الصعود إليه.

(٣) من الحق إلى الخلق بالحق، وهو النزول إلى العالم، والعودة إليه بعد الصعود منه، وهو ما سماه الأصوليون «التنزيل».

(٤) بالحق في الخلق أي النعيم بالحق في الخلق، ليس الحق المعالي بل الحق الداني، الحق كما يتجلى في الخلق.

هذه الأسفار العقلية الأربعة هي في الحقيقة الانتقال من «الحكمة المتعالية» في السفر الأول إلى «الحكمة المتدانية» في السفر الرابع، من الصعود من الخلق إلى الحق والأنس به إلى النزول من الحق إلى الخلق والكد فيه. وينسى الشراح السفرين الثالث والرابع، «التنزيل»، وهم في نشوة النعيم بالسفرين الأولين «التأويل».<sup>١٥</sup>

إن «الأسفار الأربعة» ليست مسالك نظرية عرفانية بل هي «الأسفار الأربعة السلوكية العملية». ولكن الشائع أن الإشراق معارف ربانية، وعلوم لدنية وليست طرقاً سلوكية ومراحل طريق كما هو الحال عند الصوفية. وبالتالي تكون مهمة العلماء التحول من الحكماء الإلهيين إلى الحكماء الثوريين، والانتقال من النظر إلى العمل، ومن المعرفة إلى السلوك، ومن الأخلاق الفردية إلى القيم الاجتماعية.

إن السفر الرابع هو شرط التحرر، تحرير الأرض، والتنمية، تنمية الموارد، والعمل والكد والكدح في الدنيا. ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾. ومشاكل المسلمين اليوم ليست في السفر الأول في الصعود من الخلق إلى الحق في أسهل ذلك تعويضاً عن هزائم الدنيا أمام الاحتلال

<sup>١٥</sup> السابق، ج ١، ص ١٣.

والتخلف، في عالم كله نصر ورضا. إنما مشاكلهم في السفر الرابع، في النزول من الحق إلى الخلق، في الحرية والعدل، في رفع القهر والظلم.<sup>١٦</sup>

ليس من المعقول أن تكون موضوعات «الحكمة المتعالية» ما زالت القلم والعرش، واللوح، والكرسي، والصور، وشجرة الزقوم، وشجرة طوبى، والزبانية والملائكة، والجنة والنار، والأعراف، والحوض. فهل هذا هو معنى «التعالي»؟ وليس من المعقول أن تكون خاتمة «الحكمة المتعالية» الموت والقبر وكأن المسلمين في حاجة إلى التذكير بالموت وبعباب القبر وهم يموتون كل يوم جوعاً وقحطاً في السودان ومالي وتشاد وبنجلادش والهند أو طرداً وتعذيباً وتقتيلاً وتذبيحاً واغتصاباً في البوسنة والهرسك وكوسوفو والبلقان.<sup>١٧</sup>

ولماذا يكون لابن سينا كل هذا الصدور، وتكون له كل هذه الريادة؟ هل لأنه إشراقي؟ هل لأنه من أهل فارس؟ هل لأنه من الإمامية الاثني عشرية كما يثبت صاحب «توفيق التطبيق»؟<sup>١٨</sup> ابن سينا هو أكثر الأعلام ذكراً وتردداً في «الأسفار الأربعة» وكأنه لا يوجد فيلسوف غيره. وهل الفلسفة الإسلامية كلها على مذهب ابن سينا الإشراقي؟ وماذا عن الكندي وابن رشد، وهما أصحاب فلسفة إسلامية تقوم على العقل والطبيعة؟ بل إن ابن سينا يتحول إلى نموذج. هو «الشيخ» الذي لا شيخ غيره، هو آدم أول الأنبياء ومحمد خاتم الأنبياء.<sup>١٩</sup> إن تعظيم ابن سينا النموذج إلى هذا الحد ناتج عن موقف الإمامية من القدماء، الإعجاب، والتعظيم إلى حد التقليد. «لكم راد ولكم مردود عليه».

<sup>١٦</sup> السابق، ج ٥، ص ٢٣٨-٣٢٢، الفن السادس، فيما يتسلمه العالم الطبيعي من العالم الإلهي من المبادئ.

<sup>١٧</sup> السابق، ج ٩، ص ٢١٨-٢٢٤، ٣٧٧-٣٨٠.

<sup>١٨</sup> علي بن فضل الله الجيلاني: توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد مصطفى حلمي، الحلبي، القاهرة، ١٩٥٤ م.

<sup>١٩</sup> ترداد الحكماء: ابن سينا (٢٠٢)، السهروردي (٥٦)، الرازي (فخر الدين) (٥٥)، الطوسي (٣٨)، محمد الرسول (٢٨)، الدواني، ابن عربي (٢٣)، بهمنيار (٢١)، الفارابي (٢٠)، الشيرازي (١٥)، القونوي (٩)، علي بن أبي طالب، إبراهيم، محمد الغزالي (٧)، أبو البركات، صدر الدين الشيرازي (٥)، عبد الله بن عباس (٤)، آدم، الأشعري، الجرجاني، الكندي، بوذا، الإيجي، ابن كمونة (٣)، جلال الدين الرومي، عبد الله الأنصاري، عطاء النيسابوري، البسطامي، عبد الرزاق اللاهجي، عبد الله بن عمر (٢)، وحوالي أربعين علماً. يذكر كل منهم مرة واحدة. هذه الإحصائية لا تشمل الأجزاء الرابع والخامس والسابع.

وفي نفس الوقت الذي كان فيه الشيخ، وجد أيضًا البيروني وابن الهيثم، ووجد قبلهما الرازي والخوارزمي. فلماذا إثثار الإشراق على العلم، والقلب على العقل، وعلم النفس على العلوم الرياضية والطبيعية، وعلم الرؤية على علم المناظر، و«منطق المشرقيين» على «الرد على المنطقيين»؟

لماذا تكون الفلسفة الإشراقية إذن هي النموذج الأوحـد والوحيد للفلسفة الإسلامية وطريق تجديدها؟ إنما هي نوع واحد نشأ في ظروف الاضطهاد والعجز عن مقاومة الطغيان بعد استشهاد الأئمة من آل البيت، ومحاولة إنقاذ النفس بعد أن استعصى إنقاذ العالم وهو نفس الدافع الذي نشأ بسببه التصوف وظهور أيديولوجية المقاومة السلبية: الصبر، التوكل، الورع، الخشية، الخوف، الرضا، الفناء. ويكون الهدف هو الخروج من العالم وليس الدخول فيه، من الخلق إلى الحق وليس من الحق إلى الخلق، محورًا رأسياً وليس محورًا أفقيًا. والسؤال الآن: وهل المقاومة أمر مئوس منه؟ وماذا بعد نجاحها أثناء حركة التحرر الوطني من الاستعمار الغربي ونجاحاتها في جنوب لبنان وفي فلسطين. ألا يمكن أن تنشأ أيديولوجية إسلامية جديدة تقوم على أحوال ومقامات جديدة مثل المقاومة والثورة، والتحرر، والنضال، والغضب، والرفض؟ حينئذٍ يكون الهدف هو الدخول في العالم وليس الخروج منه، من الحق إلى الخلق وليس من الخلق إلى الحق، محورًا أفقيًا وليس محورًا رأسياً. وعلى هذا النحو يعود المسلمون إلى التاريخ كما كانوا في عصر الفتوحات بعد أن خرجوا منه في عصر التخلّف والاستعمار. ويصبحون المركز وغيرهم الأطراف بدلاً من بقائهم أطرافاً للمركز الأوروبي في عصوره الحديثة.<sup>٢٠</sup>

---

<sup>٢٠</sup> ترداد أسماء الكتب المذكورة كالآتي: الشفاء (٦١)، التعليقات (١٥)، الباحث المشرقية للرازي، شرح الإشارات للطوسي، حكمة الإشراق للسهروردي (١٣)، المطارحات، التلويحات للسهروردي (١٢). الإشارات لابن سينا (١٠)، أثولوجيا أرسطوطاليس (٩)، الباحثات لابن سينا، الفتوحات المكية (٦)، المحصل لبهمنيار (٥)، النجاة، التحصيل (٤)، إحياء علوم الدين، تجريد الاعتقاد للطوسي (٣)، عوارف المعارف، السماع الطبيعي، فإذن لأفلاطون، الأفق المبين للداماد. والمُلخص (٢)، وحوالي ستين كتاباً، يذكر كل منها مرة واحدة منها: الرسالة العشقية لابن سينا، السماع الطبيعي، البهجة والسعادة لبهمنيار، رسالة الحدوث للجيلاني، المواقف، التفاحة لأرسطو، الرسالة الذهبية لفيثاغورس، المواقف المشارعات للسهروردي، الفصول وفصوص الحكم للفارابي، فصوص الحكم لابن عربي، المعتبر، الملل والنحل، منازل السائرين للأنصاري، الهياكل للسهروردي، مفتاح الغيب للقنوي، الزبدة للهمذاني، شرح عيون الحكمة للرازي، مصارع الفلاسفة للشهرستاني، وستة مؤلفات لصدر الدين الشيرازي.

كان هناك اختيار أرسطي مع الاختيار الأفلاطوني الذي سارت فيه الفلسفة الإشراقية وراء أفلاطون «صاحب الأيد والنور» كما يقول صاحب «حكمة الإشراق». وقد أدى الاختيار الأرسطي عند المتكلمين والفلاسفة إلى نشأة الفلسفة العقلية الطبيعية عند أصحاب الطبائع من المعتزلة، معمر وثمامة والجاحظ والنظام وغيرهم من الحكماء. فلماذا يكون أفلاطون أفضل من أرسطو وأرسطو هو المعلم الأول؟ بل إن الاختيار الأرسطي كان هو أرسطو المنحول، أرسطو «أثولوجيا» وكتاب التفاحة وفيثاغورس المنحول، فيثاغورس الوصية الذهبية.

أليس الأجدى والأفضل والأنفع للأمة الإسلامية الآن التحول من العرفان إلى العلم، ومن الإشراق إلى النظر، ومن العلم الدني إلى العلم الإنساني، ومن الإلهام إلى الاكتساب ومن «شواهد الربوبية» إلى «شواهد الإنسانية»؟ أليس من الأفضل الانتقال من العرش الإلهي إلى العرش الملكي ومأساة الأمة في ملوكها وأمرائها، ومن القلم الإلهي واللوح المحفوظ إلى قلم الكاتب والكتاب المصادر؟ أليس من الأفيد إعادة توظيف حكمة الإشراق داخل الثورة الإسلامية؟

إن المرحلة التاريخية كلها قد تغيرت الآن، من اليونان القديم إلى الغرب الحديث. تغيرت الحكمة لغة ومضموناً وهدفاً. فلماذا تظل «الحكمة المتعالية» أسيرة الثقافة اليونانية القديمة دون أن تتطور وتتغير في اللغة والمضمون والمقصد إلى الثقافة الغربية الحديثة دون الوقوع في «التغريب» بل لإكمالها وإعادة عرضها من منظور الثقافة الإسلامية كما فعل حكماء الإشراق مع حكماء اليونان؟ ولماذا الاستمرار في التعامل مع منظومات أرسطو، وأفلاطون، وفيثاغورس، وأبرخس، وأغاثانيموس، وأنباذقليس، وديمقراطيس، وفرفوريوس، وثاسطيوس، والإسكندر، وإنكساجوراس، وبقرات، وجالينوس، وثاليس، وروفس، وسقراط وغيرهم؟ لقد تغيرت المذاهب الفلسفية الآن وأصبحت أيضاً غازية منذ أكثر من قرن من الزمان. وتواترت أسماء ديكارت، واسينيوزا، وليبنيز، ومالبرانش، وكانط، وفشته، وشلنج، وهيجل، وماركس، وباور، وفيورباخ، وشترنر، وهوسرل، وهيدجر، وياسيرز، ونيتشه. وهنا تبرز أهمية المحاولات التجديدية لمحمد باقر الصدر في «فلسفتنا» و«اقتصادنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء» وغيرها من أجل إعادة بناء الفكر الإسلامي بناءً على ثقافة العصر.

ما زالت العلوم الإسلامية القديمة بألفاظها وموضوعاتها ومناهجها هي السائدة في «الحكمة المتعالية» في الكلام والفلسفة والتصوف وكان أصول الفقه لا وجود له

وهو الذي كان يمكن من خلاله تجديد الفلسفة الإسلامية كما فعل الإمام محمد باقر الصدر.<sup>٢١</sup> وما زالت الفرق الكلامية في الفرق القديمة من معتزلة وأشاعرة وكان الخوارج لا وجود لهم بالرغم من أهمية الخروج على الحاكم الظالم. ما زالت الموضوعات هي الموضوعات الكلامية القديمة، الذات والصفات والأفعال، والقضاء والقدر، والمعاد، وغابت موضوعات العقل والنقل، والإيمان والعمل، والإمامة وهي الموضوعات السياسية التي يمكن أن يعاد قراءتها طبقاً لظروف العصر وتلبية لاحتياجاته. ما زالت قسمة الحكمة القديمة إلى طبيعيات وإلهيات ونفسانيات هي السائدة دون إعادة قراءتها إلى بنية أخرى تقوم على وجود الإنسان في العالم. فالوجود العام هي الأمور النظرية العامة والطبيعة هي العالم، والإلهيات هي عالم القيم، والنفسانيات هي العلوم الإنسانية والاجتماعية. وإذا كانت العلوم تنقسم إلى أربعة: الوجود (الأمور العامة) والطبيعيات، والإلهيات، والنفسانيات، وهي القسمة رباعية عند إخوان الصفا، المنطق، والطبيعيات والإلهيات والإنسانيات، فصدر الدين الشيرازي أقرب إلى إخوان الصفا منه إلى ابن سينا الذي يقسم الحكمة ثلاثياً، المنطق، والطبيعيات، والإلهيات. فأين المنطق عند صدر المتألهين؟ وهل الأمور العامة مباحث الوجود تغني عن المنطق وهي أقرب إلى نظرية الوجود عند المتكلمين إجابة على سؤال «ماذا أعلم؟» بعد الإجابة على سؤال «كيف أعلم؟» في نظرية العلم؟ ولا يعني بالضرورة المنطق المنطق الصوري القديم كما هو الحال في منطق «الشفاء» بل قد يعني المنطق الشعوري، منطق النفس وتحليل التجارب الذاتية والخبرات الجماعية وتراكم خبرات الشعوب. قد يعني المنطق الاجتماعي، والمنطق التاريخي الأقرب إلى فهم حركات الشعوب وتغير المجتمعات. قد يعني منطق القوة والحركة، منطق التقدم والصراع.<sup>٢٢</sup>

---

<sup>٢١</sup> محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول (جزءان)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

- أصول الفقه، منشورات الفيروزآبادي (د.ت).
- موجز في علم الأصول، تحقيق عبد الجبار الرفاعي (د.ت).
- درس في علم الأصول، دار النظر (جزءان)، بيروت، ١٩٨٥م.
- المعالم الجديدة للأصول، بيروت، ١٩٨١م.

<sup>٢٢</sup> من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظرية، الفصل الرابع، نظرية الوجود، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧م.

والقسم الأول «الأمر العامة» نوع من العلم الإلهي بالمعنى الأعم أي العلم الإلهي العقلي العام المجرد الأقرب إلى الميتافيزيقا منه إلى الإلهيات، وإلى علوم الحكمة منه إلى علم الكلام.<sup>٢٣</sup> يبدأ من الخلق إلى الحق، وبالنظر في طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية كما هو الحال عند المتكلمين في أسبقية الطبيعيات على الإلهيات.

ويمكن إعادة قراءة هذه الأمور العامة من منظور عصري وحال الأمة الآن في نضالها ضد الاستعمار والصهيونية في عصر الهزائم والانكسار. نشأت هذه الأمور العامة، الوجود والماهية، الواجب والممكن والمتنوع في عصر الفتوحات الأولى. فجاءت مستقرة، مجردة، ثابتة. والآن في هذا العصر يمكن إعادة توظيف هذه الأمور، بحيث يتحول الإمكان إلى نشاط تتحقق لما ينبغي أن يكون وهو الواجب، وإزاحة المتنوع أو المستحيل درءاً لروح الإحباط والهزيمة، اعتزازاً بالثقة بالنفس، وثقة بالنصر ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ والمرجح هو الرسالة والأمانة والبقاء.<sup>٢٤</sup>

ويمكن أن يتحول الوجود إلى إيجاد أي إلى صيرورة أي إلى فعل الإيجاد كما هو الحال في «التوحيد» اسم فعل من «وَحَدَّ»، وهو شعار الأمة وعقيدتها الأولى. ولا يقابل الوجود العدم، فالعدم لا وجود له، العدم نقص في الإرادة، وعجز عن التحقيق، مجرد حالة نفسية، حالة ضعف وإحباط وإرهاق. فالوجود ملاء وليس خلاء. العدم معرفة وليس وجوداً، رؤية وليس واقعاً، وهم وليس حقيقة. الشرور ليست في الكون بقضاء الله وقدره بل هي من صنع إرادة الإنسان واختياره الحر.

والماهية ليست معطاة سلفاً، تصوراً مسبقاً أو قدراً محتماً بل هي تحقق الوجود بالفعل. فالماهية لا تسبق الوجود بل الوجود يحقق الماهية. الماهية مجرد إمكان ومشروع تحقق وليست وجوداً مسبقاً على الوجود الفعلي. الماهية طموح وغاية، هدف أقصى يسعى الوجود إليه. هي أقرب إلى العلة الغائية منها إلى العلة الفاعلة أو الصورية.<sup>٢٥</sup> ليست الماهية مجرد مادة في الأسماء الخمسة «الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام»، بل هي مثل أعلى في حالة الكمون قبل أن يتحقق بالفعل الإنساني. ويمكن للوجود الذهني أن يكون الوجود بالقوة، في حالة كمون، مشروع الأمة، المثال مثل أن

<sup>٢٣</sup> الحكمة المتعالية، ج ١، ٢٩-٣٠.

<sup>٢٤</sup> السابق، ج ١، ٩٣-٢٦٣، ٣٥٢-٣٧٠، ٣٨٣-٣٨٨، ٣٤٧-٣٥٦.

<sup>٢٥</sup> السابق، ج ٢، ٤٦-٤٧.

يتحقق بالفعل.<sup>٢٦</sup> كما أن الشدة والضعف يمكن أن يتحولا من صفات الوجود العام إلى صفات الفعل الإنساني.<sup>٢٧</sup> وليست الوحدة والكثرة مسألة ميتافيزيقية صورية بل هي جوهر العلاقات بين الثقافات والشعوب، الوحدة والتنوع ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.<sup>٢٨</sup>

وليست مباحث العلة والمعلول مباحث ميتافيزيقية مجردة أو علمية طبيعية بل هي مباحث إنسانية في الفعل الإنساني وأثره في العالم.<sup>٢٩</sup> وليست القضية إثبات إبطال التسلسل إلى ما لا نهاية لإثبات العلة الأولى كما هو الحال في الفكر الطولي الخطي المتراجع القديم، بل إثبات الفكر الدائري العلمي، أن يكون الشيء علة ومعلولاً في آن واحد دون ما حاجة إلى علة أولى ليست معلولة بغيرها. وقد تبدو العلة الغائية هي العلة الفاعلة بالأصالة. فالإنسان يتحرك نحو غاية وهي القوة الدافعة والباعث على حركته. وهي غايات اختيارية وطبيعية في آن واحد.<sup>٣٠</sup>

وليس الحديث عن القوة والفعل حديثاً علمياً طبيعياً بل هو تحليل فعلي لأسباب القوة والضعف، والفعل والعجز عند المسلمين.<sup>٣١</sup> فالمفاهيم الميتافيزيقية الخالصة تجريد وعجز عن الممارسة الفعلية. وكذلك الحديث عن الحركة والسكون ليس حديثاً طبيعياً بل حديثاً اجتماعياً، حركة المجتمعات وسكونها في التاريخ، خاصة وأنها مرحلة، وأن الحكمة المتعالية على مراحل، وهي خطوات تحقق فعلي وليست مجرد مراحل تصورية.<sup>٣٢</sup> بل إن تحليل الحادث والقديم لا يكون من أجل استعمال الحادث أي استبعاده لإثبات القديم بل من أجل الإبقاء على الحدوث بما يرمز إليه من جدة وابتكار واستبعاد القديم الأقرب إلى التقليد والسلف.<sup>٣٣</sup> وأنواع التقدم ليست مجرد تصنيفات بل هي وصف لمراحل تقدم المجتمعات في التاريخ ولا يكون تحليل الزمان فقط بالقياس إلى الحركة ولكن لمعرفة في

<sup>٢٦</sup> السابق، ج ١، ٢٦٣-٢٧٦.

<sup>٢٧</sup> السابق، ج ١، ٤٢٣-٤٤٦.

<sup>٢٨</sup> السابق، ج ٢، ٨٢-١٤٥.

<sup>٢٩</sup> السابق، ج ٢، ١٢٧-٢٢٣.

<sup>٣٠</sup> السابق، ج ٢، ٢٦٥-٢٨٦.

<sup>٣١</sup> السابق، ج ٣، ١-٢١.

<sup>٣٢</sup> السابق، ج ٣، ٢١-١٢٨، ٢٨٤-٢٤٤.

<sup>٣٣</sup> السابق، ج ٣، ١٢٨-١٤١، ٢٤٤-٢٧٨.



أي مرحلة من التاريخ.<sup>٣٤</sup> تعيش الأمة. فهو زمان التاريخ بقدر ما هو زمان الأفراد.<sup>٣٥</sup> وتحليل العقل والمعقول لا يكون فقط بتحليل جواهر ثابتة بل لدرجة عقلانية الأمة ومحو أميتها وقدرتها على تجاوز كل صنوف اللامعقول من خرافة وسحر.<sup>٣٦</sup> ولا يعني العلم الطبيعي بالضرورة هذا العلم القديم الموروث عن القدماء في تمثلهم لثقافات اليونان، علم الجواهر والأعراض. علم المقولات العشر. فهي طبيعيات ثنائية عقلية صورية تعبر عن نوع من التنزيه العقلي الطبيعي، يسمح بوجود الإلهيات. فهي إلهيات مقلوبة إلى أسفل، إيمانيات عقلية طبيعية، أقرب إلى دين الطبيعة.<sup>٣٧</sup> يتركز العلم الطبيعي كله على مبحث الجوهر والأعراض وهو قسمة عقلية مثالية دينية إيمانية لا تختلف عن القسمة في الإلهيات إلى ذات وصفات، وفي التشريع إلى أصل وفرع.<sup>٣٨</sup> وتحليلات الكم والكيف لا تكون صورية بل اجتماعية في حساب الإمكانات ولا تكون الكيفيات فقط المدركات الحسية بل القدرات الانفعالية وإمكانات الطاقة البشرية. ويتجاوز المضاف البحث في العلاقات المنطقية إلى العلاقات الاجتماعية والدولية.<sup>٣٩</sup> أما الجوهر فهو ليس بالضرورة الجسم المادي الذي تدور حوله الأعراض بل هو حقيقة الشيء وأصله.<sup>٤٠</sup> وقد يؤدي إثبات الطبائع إلى التعرف على جدل الطبيعة وقوانين التاريخ بعيداً عن الثنائيات العقلية والدينية.<sup>٤١</sup> وإذا كانت الأجسام توجد على سبيل التجدد، فالأولى وجود المجتمعات وحياة البشر.<sup>٤٢</sup>

ولا يعني العلم الإلهي بالضرورة علم الواحد، والعلة الأولى، والمحرك الأول، والصورة المحضة، والعقل الأول، والوجود المطلق، والماهية الخالصة، وواجب الوجود. فهذه أيضاً إيمانيات عقلية، الوجه الآخر عن طريق الطبيعيات العقلية. الإلهيات أيضاً طبيعيات

<sup>٣٤</sup> السابق، ج ٣، ١٢٨-١٤١، ٢٤٤-٢٧٨.

<sup>٣٥</sup> السابق، ج ٣، ١٤١-١٨٤.

<sup>٣٦</sup> السابق، ج ٣، ٢٧٨.

<sup>٣٧</sup> الحكمة المتعالية، ج ١، ٢٨١-٣٣٥.

<sup>٣٨</sup> السابق، ج ٤، ٢-٨٧.

<sup>٣٩</sup> السابق، ج ٤، ١٨٨-٢٢٨.

<sup>٤٠</sup> السابق، ج ٤، ٢٢٨-٢٨٥، ج ٥، ٣-١٥٢.

<sup>٤١</sup> السابق، ج ٥، ١٥٢-١٩٢.

<sup>٤٢</sup> السابق، ج ٥، ١٩٣.

مقلوبة إلى أعلى. هي نفس العلم، مرة مقلوبة إلى أسفل فهي الطبيعيات بلغة النسبي المحدود، ومرة مقلوبة إلى أعلى فهي الإلهيات بلغة المطلق اللانهائي. ولكنها نفس المقولات، واللغة الثنائية المتضادة، العلة والمعلول، الصورة والمادة، الثابت والمتحرك، الجوهر والعرض، كيف والكم، الزمان والمكان، اللانهائي والنهاي، الخالد والفاني. هي نفس اللغة مرة عن طريق الإيمان، إعطاء «الله» ما يجب أن يكون وصفات الكمال وسلبه عن «العالم»، ومرة عن طريق السلب، سلب «الله» ما لا ينبغي أن يكون من مظاهر النقص وإعطائه للعالم.<sup>٤٣</sup>

إن واجب الوجود ليس تصورًا عقليًا ولا واقعًا خارجيًا بل هو اقتضاء المثال وواقعته. هو حالة نعل في مرحلة الكمون قبل أن يتحقق المثال إلى واقع.<sup>٤٤</sup> وصفاته ليست مثلًا تطلق عليه، أشبه بالصنم العقلي لعبادته بل هي أهداف إنسانية عليا تتحقق في الواقع الاجتماعي مثل العلم والقدرة والحياة ضد الجهل العجز والموت، والسمع والبصر والكلام والإرادة ضد أحوال الأمة، فهي لا تسمع ولا تبصر ولا تتكلم ولا تريد.<sup>٤٥</sup> الكلام قراءة، والقراءة إعلان، وليس صفة خارجية في ذات أو وجود.<sup>٤٦</sup>

كما أن العناية الإلهية لا تتم بتدخل إرادة خارجية بل هي نمائية الطبيعة وقدرة الإنسان على الاتحاد معها وإكمالها.<sup>٤٧</sup> والعالم موجود، يفيض على نفسه وعلى الإنسان بالخير والكرم. الطبيعة فياضة على الإنسان كما أن الإنسان فياض على غيره.<sup>٤٨</sup> إن الإلهيات في «الحكمة المتعالية» محاولة للخروج من إلهيات الكلام، نظرية الذات الصفات والأفعال إلى إلهيات الحكمة، واجب الوجود. ولكنها تظل إلهيات مشخصة بالرغم من التنزيه، تقوم على تصور الجوهر والأعراض في الطبيعيات، المركز والأطراف. فالذات جوهر، والصفات أعراض.

أما علم النفس فليس بالضرورة هو علم النفس السينوي القديم الذي يقوم على ثنائية النفس والبدن، وانفصال الأولى عن الثاني، وخلود الأولى وفناء الثاني ثم المعاد

<sup>٤٣</sup> السابق، ج٦، ١١-١١١.

<sup>٤٤</sup> السابق، ج٦، ١١-١١١.

<sup>٤٥</sup> السابق، ج٦، ١٧٩-٣٢٠.

<sup>٤٦</sup> السابق، ج٧، ٢-٥٥.

<sup>٤٧</sup> السابق، ج٧، ٥٥-١٩٢.

<sup>٤٨</sup> السابق، ج٧، ١٩٢-٢٨٢.

المكاني للأول منتظرة الجزاء. لا يعني بالضرورة وجود النفس قبل البدن وحلولها فيه ثم مغادرتها له كما يقول أهل التناسخ وكما هو الحال في «القصيدة العينية» الشهيرة. ليس المهم تعريف جوهر النفس، فالنفس ليست ظاهرة بمفردها. ولا تبدو إلا من خلال قواها ونشاطها وحركاتها من خلال البدن. كيف المحض لا يُعرف ولا يُعرَّف.<sup>٤٩</sup> وقواها الربانية والديوانية والإنسانية قسمة تقليدية، فالحياة لها مظاهر واحدة بما في ذلك النطق.<sup>٥٠</sup> النفس إحساس داخلي باطني بوجود الإنسان ووعيه بذاته.<sup>٥١</sup> وليس المهم إثبات تجرد النفوس الناطقة وتميزها عن البدن وانفصالها عنه ومغادرتها إياه. فلا خلاص للنفس بمفردها بل بالبدن معها. وإلا فلماذا يبعث البدن من جديد إلا تكريراً له في البداية والنهاية.<sup>٥٢</sup> وإذا كانت النفس حادثة فإنها مثل البدن. وإذا كانت تعود فإن البدن يعود بحشر الأجساد. فلا يكفي المعاد الروحاني دون المعاد الجسماني.<sup>٥٣</sup>

إن القول بالتناسخ نتيجة طبيعية للتصور الثنائي لعلاقة النفس بالبدن. فإذا كانت النفس موجودة قبل البدن ثم تحل فيه، ثم تغادره. فلماذا لا تعود إليه؟<sup>٥٤</sup> وملكات النفس ليست مستقلة عن إمكانيات البدن وأفعال الإنسان. فهي ليست ملكات معرفية خالصة تنتهي بالمعاد الروحاني.<sup>٥٥</sup> والمعاد الجسماني لا يعني بالضرورة المعاد المكاني، بل يشير إلى بقاء المادة وأن للإنسان خلودين، الأول عقلي عن طريق الآثار الفكرية في روح الحضارة، والثاني مادي عن طريق بقاء المادة التي لا تفنى ولا تتبدل.<sup>٥٦</sup> إن قضية المسلمين اليوم ليست في النفس بل في البدن، ليست في صفاء النفس وتميزها عن البدن وإشراقياتها واتصالها بالعقل الفعال وخلودها ومعادها وحسن ثوابها. فنفس المسلمين بخير. ولكن القضية هي البدن وفناؤه، جوعه وعطشه وفقره

<sup>٤٩</sup> السابق، ج ٨، ١-٧٨.

<sup>٥٠</sup> السابق، ج ٨، ٧٨-٢٠٥.

<sup>٥١</sup> السابق، ج ٨، ٢٠٥-٢٦٠.

<sup>٥٢</sup> السابق، ج ٨، ٢٦٠-٣٢٥.

<sup>٥٣</sup> السابق، ج ٨، ٣٢٥-٤٠٠.

<sup>٥٤</sup> السابق، ج ٩، ١-٧٨.

<sup>٥٥</sup> السابق، ج ٩، ٧٨-١٨٥.

<sup>٥٦</sup> السابق، ج ٩، ١٨٥-١٧٣.

وعريه ومرضه وقذارته. وبالتالي يكون السؤال بالنسبة للعصر: كيف يبقى البدن؟ إن وضع كل الإيجاب في النفس وكل السلب في البدن كما هو الحال في علم النفس القديم قد يكون هو السبب في حسن الأخلاق الفردية عند المسلمين وسوء الأخلاق الاجتماعية. الأولى أخلاق التطهر، والثانية أخلاق الضرورة. و«الضرورات تبيح المحظورات».

وأين الاجتماع والسياسة والتاريخ؟ وهل النفس منعزلة عن النفوس الأخرى؟ ربما كان الفارابي هنا أفضل من ابن سينا في حديثه عن «المدينة الفاضلة» وأنواع المجتمعات. وربما مثل ابن خلدون إضافة حقيقية للفكر الإسلامي بتوجيهه نحو دراسة تطور المجتمعات، نهضة وانهاياراً.

إن أهمية الفكر الشيعي في القرن الرابع الهجري عند أبي يعقوب السجستاني وحاتم الرازي وغيرهم من الحكماء الأوائل الذين نظروا للثورة الإسلامية الأولى ضد طغيان الدولة وفقهاء السلطان وتحويل قصص الأنبياء في «الينابيع» إلى فلسفة في التاريخ، وجعل الإمامة أصلاً وليست فرعاً في علم أصول الدين، والأمل في النصر القادم عن طريق الهدية. كل هذه عناصر يمكن من خلالها تحويل حكمة الإشراق من تأمل نظري إلى ممارسة عملية، ومن عرفان باطني إلى ثورة سياسية، من صدر المتألهين إلى روح الله، من ملا صدرا إلى الإمام الخميني.

لقد ظهر صدر المتألهين في القرن الحادي عشر الهجري، في عصر متأخر، ووراءه إرث إسلامي طويل قادر على أن يتحول إلى فلسفة في التاريخ عقب الوعي التاريخي الإسلامي من العصر الذهبي الأول الذي بلغ الذروة في القرن الرابع الهجري، عصر ابن سينا والبيروني والمتنبي وابن الهيثم والذي أرّخ له ابن خلدون مبيناً أسباب قيامه وسقوطه، ثم عصر الشروح والملاحظات عند أهل السنة والإبداع العلمي والرياضي والفلسفي عند الشيعة، والذي بلغ الذروة ربما عند صدر المتألهين. وكادت أن تنتهي هذه المرحلة الثانية وتبدأ مرحلة ثالثة، عصر الإصلاح الديني عند الأفغاني والكواكبي وعلال الفاسي والمهدي والسنوسي ومحمد إقبال والذي بلغ الذروة في الثورة الإسلامية في إيران والصحوّة الإسلامية في أرجاء العالم الإسلامي. وبالتالي يكون التحدي هو كيفية التحول من صدر المتألهين إلى إمام الثوريين.

يغرق صدر المتألهين نفسه في شرح القدماء والاعتماد عليهم كأطراف في الحوار حتى ولتبدو «الحكمة المتعالية» وكأنها شروح على متون، وحواشٍ على شروح، وتخرجات على حواشٍ. ويدل على ذلك العدد الكبير من فلاسفة المسلمين القدماء المذكورين في الأسفار

الأربعة.<sup>٥٧</sup> ويذكر القدماء في مقابل المحدثين مما يعطي إحساساً بالمرحلة التاريخية بين ما انقضى وما هو آتٍ، بين الماضي والمستقبل.<sup>٥٨</sup> كما يتحدث عن المتأخرين إحساساً بتقدم الزمن والتاريخ.

إنها مسئولية الحكماء الثوريين الآن بعد مضي ما يقرب من أربعة قرون، إعادة قراءة «الحكمة المتعالية» و«شواهد الربوبية» و«الأصول المشرقية» و«الكافي» و«التوحيد» و«العيون» و«المبدأ والمعاد» وباقي أعمال صدر المتألهين بحيث يمكن توظيفها بأيدولوجية إسلامية ثورية للثورة الإسلامية والصحوّة الإسلامية والنهضة الإسلامية. إن الإشراق «نعمة الروح والثورة هناء البدن. وبكليهما تتحقق سعادة البشر».

---

<sup>٥٧</sup> تزيف رأي الشيخ الإشراقي رأي العلامة الدواني، اعتراض العلامة الدواني على السيد توجيهه علام الشيد، اعتراض على العلامة الدواني، ج ١، ٣٠٣-٣٣٢، جواب المحقق الطوسي، جواب المحقق الراماد، جواب القطب الدين شيرازي، ج ١، ٣٧٦-٣٧٨.

<sup>٥٨</sup> الحكمة المتعالية، ج ١، ١٧١، ج ٢، ١٥٨-١٤٢، ٣٣٥، ج ٣، ٣٣٧-٣٤٦، ج ٥، ١٢١، ج ٨، ٣٠٩.



## التيارات السلفية المعاصرة وعلاقتها بالتيار السلفي التاريخي<sup>١</sup>

كان من ضمن توجهات الحركة السلفية المعاصرة تجاوز الفرقة العقائدية والتي تسمى اصطلاحًا الطائفية، وقسمة الأمة إلى فرق ومذاهب ومدارس وتيارات حفاظًا على وحدة الأمة وتأكيّدًا على الأخوة الدينية التي تربط بين شعوبها وأقوامها ولغاتها. فعند الأفغاني، المسلمون أمة واحدة، لا سنة ولا شيعة. بل إن «الإباضية» في عمان يغضبون من استعمال التسمية القديمة لهم في كتب أهل السنة «الخوارج». ونشأت محاولات جديدة للتقريب منذ الشيخ شلتوت من مصر والشيخ القمي من إيران للتقريب بين المذاهب. ولها مجلتها ونشراتها ومؤتمراتها ودعاتها. فالقضية قديمة. تجاوزها العصر. وكلنا الآن مسلمون بلا مذاهب وفرق وطوائف. وهذا هو حال جمهور الأمة. وإن بقيت المذهبية عند بعض العلماء حرصًا على التخصص، وربما أيضًا صراعًا على الجاه والسلطة في الداخل والقيادة والسيادة في الخارج. ارتبطت القضية بالتاريخ القديم عندما نشأ صراع على السلطة بين فرق الأمة القديمة، السنة والشيعة والخوارج، وحديثًا بين السلفيين والعلمانيين. وقد خسرت الأمة في كلتا الحالتين، خسرت دولة الخلافة قديمًا لضعفها وتشتتها وتخلفها. ثم خسرت الدولة الوطنية حديثًا لقهرها في الداخل وتبعيتها للخارج.

وقد زاد قسمة الأمة إلى مذاهب وأيديولوجيات حديثة وافدة من الغرب بين ليبراليين واشتراكيين في السياسة، وعقلانيين ووجوديين في الفلسفة، واجتماعيين وبنويين وماركسيين وتحليليين في منهجية البحث. بل لقد انقسمت الأمة إلى سلفيين أوائل

---

<sup>١</sup> ندوة أهل السنة عبر التاريخ، إستانبول، ٣-٥ ديسمبر ٢٠٠٤م.

وعلمانيين أواخر، فريق يكفر فريقًا، وفريق يخون فريقًا لدرجة الحرب الأهلية في الجزائر. وحرّم نشاط الإسلاميين في معظم الدول نظرًا لسيادة العلمانية فيها، واختيارها كنظام للحكم. كما حرّم نشاط العلمانيين وأنصار حقوق الإنسان في دول أخرى. فغاب الحوار بين جناحي الأمة. وأصبحت تتنفس برئة واحدة حتى أجهدت القلب.

ويخطط للأمة الآن مزيدًا من التفتت والتشتت والتشردم وتحويلها إلى دويلات طائفية وعرقية حتى تنتهي وحدة الأمة، عربية أو إسلامية. وتتحول إلى دويلات كردية وعربية وبربرية وسنية وشيعية في العراق والخليج، وزنجية وعربية في السودان، وإسلامية وقبطية في مصر، وسنية ومارونية في لبنان، وعلوية ونصيرية في سوريا، وبدوية وحضرية في الأردن حتى تصبح إسرائيل هي أكبر دولة عرقية طائفية في المنطقة. تستمد شرعية جديدة لها من طبيعة الجغرافيا السياسية للمنطقة بدلًا من الشرعية القديمة التي أعطاها لها هرتزل في «الدولة اليهودية» في أواخر القرن التاسع عشر، العهد الأبدي المادي أحادي الطرف بين الله وبني إسرائيل، شعب الله المختار، وأرض المعاد، والنصر على الأعداء.

ويصعب تحديد الفترة الزمنية التي تعنيها «المعاصرة». فقد تمتد بين ثلاثة قرون من الزمان من القرن الثامن عشر حتى الآن. وبالتالي يدخل محمد بن عبد الوهاب. وقد يكون أقصر من ذلك على مدى قرنين من الزمان فقط، التاسع عشر والعشرون. وبالتالي يشمل الأفغاني وتلاميذه، محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والجماعات الإسلامية المعاصرة، المدرسة المصرية. كما يشمل المدرسة الشامية، الكواكبي والقاسمي، والمدرسة المغربية، عبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي، والسنوسي، وعلال الفاسي، والمهدية في السودان. وقد تعني المعاصرة ما يحدث الآن في القرن العشرين فقط، منذ الحرب العالمية الأولى، وسقوط دولة الخلافة، وتمزيق الأمة إلى دول صغيرة احتلتها قوى الغرب، فرنسا وإنجلترا وإيطاليا وهولندا والبرتغال وإسبانيا وبلجيكا وألمانيا. وقد تعني المعاصرة ما بعد الحرب العالمية الثاني فقط، وازدياد نشاط جماعة الإخوان المسلمين التي نشأت في الثلاثينيات، ثم الجماعات الإسلامية المعاصرة التي خرجت من جبة الإخوان بعد اغتيال مرشدها حسن البنا في ١٢ فبراير ١٩٤٨م، وشنق مفكرها وشهيدها سيد قطب في أغسطس ١٩٦٥م، مثل جماعة الجهاد، والتكفير والهجرة، والقطبيين، وقف وتبين.

وقد يحدث تمييز بين الحديث والمعاصر. يضم الحديث كل ما يتلو ابن تيمية وكل الحركات الإصلاحية منذ القرن السابع عشر، الشوكانى في اليمن، والألوسيان في



العراق، ثم الوهابية في السعودية، ومدرسة الأفغاني في مصر، ومدارس الشام والمغرب والسودان. ويشمل الأمر أيضًا إندونيسيا وماليزيا والهند وأواسط آسيا وإيران وتركيا وأوروبا الشرقية وجنوب أفريقيا. أما المعاصر فيشير فقط إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى الآن. وهو التمييز السائد في العلوم السياسية.

ويصعب حصر التيارات السلفية المعاصرة لكثرتها وتشعبها والاختلاف بينها. فمعظم التيارات الإسلامية المعاصرة سلفية. وتتراوح بين سلفية نصية محافظة، وسلفية جديدة إصلاحية، وسلفية جهادية. بل إن الأفغاني مؤسس الحركة الإصلاحية الحديثة سلفي مستنير، وتلميذه محمد عبده سلفي عقلاني. وتلميذه رشيد رضا سلفي وهابي. وتلميذه حسن البنا سلفي صوفي. وعلال الفاسي سلفي وطني. وعبد الحميد بن باديس سلفي عصري. بل إن كثيرًا من الحركات الإصلاحية الجديدة مثل الإسلام السياسي بكل أطيافه، والإسلام الليبرالي، والإسلام الاشتراكي أو اليسار الإسلامي، والإسلام المستنير، والإسلام العقلاني يطلق عليها كلها السلفية الجديدة، وأحيانًا الأصولية الجديدة. فالحركة الإصلاحية بنت السلفية نظرًا لأن السلفية أصبحت هي التيار السائد في التراث القديم منذ القرن الخامس الهجري بعد أن اختار الغزالي الأشعرية كفرقة واحدة ناجية في العقيدة، والشافعية كمذهب واحد صحيح في الفقه. وأقصى فرق المعارضة السرية في «فضائح الباطنية»، والعلنية مثل المعتزلة والحسن والقبح العقليين في «الاقتصاد في الاعتقاد». وأعطى السلطان أيديولوجية السلطة، موحّدًا بين صفات الله وصفات السلطان، العلم والقدرة والحياة، والسمع والبصر والكلام والإرادة. وفي المقابل أعطى الناس أيديولوجية الطاعة في «إحياء علوم الدين»، الصبر، والتوكل، والورع، والتقوى، والزهد، والخوف، والخشية، والرضا إلى آخر ما هو معروف من مقامات الصوفية وأحوالهم. فالكل سلفي أي الحفاظ على الموروث القديم. وأصبحت أسماء الأئمة الأعلام حاضرة في الأذهان أكثر من غيرهم، مثل أحمد بن حنبل، وابن تيمية، وابن القيم، والعز بن عبد السلام.

وكلما زادت أزمة العصر ازداد التشبث بالسلفية كطوق نجاة من الانهيار والضياع. فقد مرت غارات على العالم الإسلامي، الصليبيون من الغرب والتتار والمغول من الشرق. وكانت السلفية أكبر عون للأمة من أجل إثبات الذات والصمود في مواجهة الآخر خاصة إذا كان الغزو يتجه نحو الهوية والشخصية والذاتية والثقافة والحضارة بل والدين. وبعد أن نجحت الأمة في صد الغارتين عليها بدأت غارة جديدة من الغرب، الاستعمار الحديث، بل ومن الشرق تحت روسيا القيصرية ثم الثورة الاشتراكية في أواسط آسيا والقضاء على الممالك الإسلامية في بخارى وسمرقند وطشقند. ومرة أخرى عادت الأمة إلى

روحها وتاريخها وثقافتها وتراثها لتجد في السلفية، الأنا في مواجهة الآخر، خير عون على مواجهة التهديد الجديد. فالسلفية ليست فقط بنت التاريخ بل هي أيضًا ابنة العصر. التاريخ قوة، والعصر ضعف، ووجدت الأمة في قوتها خير معين لها على ضعفها.

بدأت السلفية المعاصرة بالحركة الوهابية في نجد وسط الحجاز تحت تأثير الألوسي في العراق. كانت نصية مثل ابن تيمية وأحمد بن حنبل. النص في مواجهة الواقع. فالنص طاقة وحركة لا تنصرف في العقل والفكر والتنظير بل في مواجهة الواقع ومظاهر البدع فيه، وعلى رأسها التوسط بين الإنسان والله بعظام الحيوان والأشجار المقدسة والأولياء والقدسين بل وأيضًا بالرسول. كما ظهر في الأدعية النبوية «أغثنا يا رسول الله»، «أعنا يا رسول الله». فاتكل الناس على الدعاء وتركوا الفعل. وهو ما سماه إقبال «فلسفة السؤال». سلفية نصية في الفكر، وحركية اجتماعية في الواقع. إصلاح العقيدة مقدمة لإصلاح المجتمع، وتغيير الداخل قبل تغيير الخارج.

وفي نفس الوقت تنبثق من العقيدة شريعة، وتحتاج الشريعة إلى دولة، والإيمان إلى فارس، أسوة بالموحدين والمرابطين وكل الحركات الإسلامية السياسية في التاريخ. وتبنى عبد العزيز آل سعود الحركة. وقام بتوحيد قبائل شبه الجزيرة العربية. فالتوحيد كعقيدة ينعكس في التوحيد كنظام. التوحيد هو حق الله على العبيد كما عبر عن ذلك في كتابه الرئيسي «كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد» بصرف النظر عن حق العبيد على الله، وواجب الله بالنسبة للعبد، وهو سماه المعتزلة «الواجبات العقلية»، واجب الخلق، وواجب التكليف، وواجب شكر المنعم، وواجب رعاية الأصلح، وواجب التعويض عن الآلام. وتحولت الوهابية إلى حركة سياسية، ما زالت حتى الآن منتشرة في كل العالم الإسلامي. يهرب إليها كلما اشتدت عليه المآسي، وأثقلت كاهله الأحزان.

وكانت هناك بداية أخرى مختلفة تمامًا عند أحمد خان في الهند باسم العلم والحضارة الغربية والمدنية الحديثة، تقليدًا بتقليد. تقلد الوهابية المعاصرة السلفية القديمة، وتقلد العلمانية الحديثة الحضارة الغربية، من نقيض إلى نقيض في الظاهر، والبنية واحدة، وهو النقل بصرف النظر عن مصدره، الأوائل أم الأواخر، القدماء أم المحدثون، العرب أم العجم. وانشقت الثقافة إلى تيارين متباعدين ومتخاصمين بل وعدوين لدودين. اختارت السعودية السلفية. واختارت تركيا العلمانية بعدها بقرن. وما زال الاستقطاب قائمًا حتى الآن. كلما زاد «التغريب» انطوى الناس على أنفسهم، وشدوا أزرهم بالسلفية، المعين الذي لا ينضب في الوعي التاريخ وثقافة الأمة.

وحاولت مدرسة الأفغاني التوسط بين الإخوة الأعداء، الخصمين اللدودين، والتي أصبحت نموذجًا للحركة الإصلاحية. ورفعت شعار «الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج، والقهر في الداخل». ويتحقق ذلك بالعلم والوحدة والعقل والمساواة والعدالة الاجتماعية. وهي قيم تنبع من الإسلام ورؤيته للتاريخ وحركته التي تقوم على الإخلاص والوفاء والأمانة وليس على المادية عند «النيشريين» و«العدميين» و«السوسياليست» و«الكومنيست».

ومن تعاليم الأفغاني قامت الثورة العربية في مصر تحويلًا للإصلاح إلى سياسة كما قال عرابي في قصر عابدين في وجه الخديوي توفيق: «إن الله خلقنا أحرارًا ولم يخلقنا عقارًا. والله لن نورث بعد اليوم». وكان في تصويره للعلم يعتمد على إخوان الصفا وحي بن يقظان وابن بشر. وبعد هزيمة العرابيين واحتلال مصر في ١٨٨٢م كبا الإصلاح إلى المنتصف عند تلميذه محمد عبده الذي خشي من السياسة والاصطدام بالسلطان. وأثر الإصلاح كتغير اجتماعي متدرج وليس ثورة عارمة، بداية بإصلاح التعليم، واللغة، والمحاكم الشرعية. إلا أن عبد الله النديم تلميذه الآخر أثر الاستمرار في المقاومة لطرد المحتل باسم الجهاد والوطن. وتحقق بين الناس. ونشر الصحف. فالدين والوطن شيء واحد. وكذلك فعل تلميذه الأثير أديب إسحاق إعجابًا بالثورة الفرنسية. فلا فرق بين مسلم ومسيحي في حرية الفرد واستقلال الأوطان.

ولما قامت الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣م، وألغت الخلافة في ١٩٢٥م، واختارت العلمانية طريقًا وأسلوب حياة حدث رد فعل عند رشيد رضا تلميذ محمد عبده. وخشي أن تتكرر التجربة في أنحاء العالم الإسلامي. فارتد سلفيًا. وكتب «الخلافة أو الإمامة العظمى» في ١٩٢٥م. في حين كتب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» لتكرار التجربة التركية ضد رغبة الملك فاروق تنصيب نفسه خليفة للمسلمين بدلًا من السلطان عبد الحميد. وعاد رشيد رضا لينشر الأعمال الكاملة لمحمد بن عبد الوهاب الذي رده إلى ابن تيمية وابن القيم والذين رداه إلى مؤسس السلفية الأول أحمد بن حنبل. ووجدت السلفية المعاصرة خير عون في السلفية القديمة. واستمع حسن البنا إلى دروس رشيد رضا في دار العلوم وأعاد نشر «المنار» بعد أن توقفت بعد موت رشيد رضا في ١٩٣٥م. ثم حوّل السلفية النظرية إلى سلفية جهادية نظرًا لوجود قوات الاحتلال البريطاني في مصر على ضفاف قناة السويس وفي الشرقية، ولاحتلال فلسطين في ١٩٤٨م، ولاحتلال الهند نصف كشمير، ولبداية حركات التحرر الوطني في المغرب العربي من أجل الاستقلال.

وأراد تحقيق حلم الأفغاني بإنشاء حزب إسلامي ثوري يقوم بتحقيق الأيديولوجية الإسلامية الثورية ولم يستطع لأنه كان طريد النظم السياسية في أفغانستان وإيران ومصر والسودان وتركيا. فأسس جماعة «الإخوان المسلمين» في ١٩٢٧م في الإسماعيلية. وبعد عشرين عامًا أصبحت أقوى تنظيم إسلامي سياسي في العالم الإسلامي يضاهاى فدائيان إسلام في إيران والجماعة الإسلامية في باكستان.

وبعد اغتيال حسن البنا في فبراير ١٩٤٨م، فقدت الجماعة شخصيتها المركزية. وظلت تبحث عن بديل إلى أن وجدته في سيد قطب الشاعر، وكاتب قصص الأطفال، والناقد الأدبي، والمفكر الإسلامي. فقد بدأ سيد قطب شاعرًا وطنيًا رومانسيًا. ثم كتب قصصًا للأطفال. ثم انشغل بالنقد الأدبي ضمن مدرسة الفن للحياة. ونصر الجديد على القديم. ثم اكتشف الإسلام من جانبه الأدبي في «النقد الأدبي، أصوله ومناهجه» و«التصوير الفني في القرآن» و«مشاهد القيامة في القرآن». ثم اكتشف الجانب الاجتماعي السياسي في الإسلام في «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«السلام العالمي والإسلام» و«المستقبل لهذا الدين». وحاول وضع أيديولوجية إسلامية في «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته». وفرحت به الثورة المصرية عند اندلاعها في ١٩٥٢م. وكان من بين دعائها. ونشر مقالاته وأحاديثه الإذاعية في «دراسات إسلامية». ولما وقع الصدام بين الإخوان والثورة في ١٩٥٤م كان سيد قطب هو الضحية. سُجن وعُذِّب وأُهين، فكتب أسوأ ما كتب «معالم في الطريق». يعبر عن نفسية السجين. ويقسم العالم قسمين، الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، النور والظلمة، الإيمان والكفر، كما يفعل أسامة بن لادن في ظروف مشابهة، تقسيم العالم إلى فسطاطين، فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر. ولن يتغير العالم إلا إذا قضى أحد الطرفين على الآخر، قضاء الحق على الباطل. ولن يتحقق ذلك إلا بجيل قرآني فريد، تحت شعار «لا إله إلا الله». فاتَّهم بتأسيس تنظيم لقلب نظام الحكم. وأُعدم شنقًا في أغسطس ١٩٦٥م.

واشتدت الحركة السلفية بعد أن دخلت جماعة الإخوان السجون. وظهرت من داخلها جماعات التكفير والهجرة تمارس العنف مثل جماعة شكري مصطفى، واغتيال الشيخ الذهبي في ١٩٧٦م، وجماعة الجهاد الإسلامي للنبهاني والتي حاولت الاستيلاء على الفنية العسكرية في ١٩٧٤م. وكان أهم حدث لها اغتيال رئيس الجمهورية الثانية في أكتوبر ١٩٨١م لأنه «قرب الأشرار وأبعد الأخيار»، وعقد صلحًا مع بني إسرائيل، وارتمى في أحضان الغرب والولايات المتحدة الأمريكية، وتحول من الاشتراكية إلى الرأسمالية باسم الانفتاح، وقسم الأمة فريقين.

بدأت الجماعات الإسلامية من حيث انتهى إليه سيد قطب وصاغت مفاهيم، ورفعت شعارات. كانت المفاهيم مثل «الحاكمية» و«الربوبية» و«الألوهية» و«العبودية». ومصدرها كتاب «المصطلحات الأربعة في القرآن» لأبي الأعلى المودودي الذي سُرّب إلى سيد قطب في السجن، فتأثر به. وهي تعبر عن أحوال «المفاصلة» لدى المسلمين في الهند واستحالة تعايشهم مع الهندوس، مما أدى إلى تقسيم الهند إلى هندوستان للهندوس، وباكستان للمسلمين. البداية بالألوهية. فالله هو البداية والنهاية. هو المبتغى والمصير. وهي نظرة إلهية خالصة تلغي كل شيء إلا الله كما هو الحال في نظريات وحدة الوجود. وتعني الربوبية أن الألوهية فاعلة في العالم، وأن الله ليس فقط إلهاً بل رباً. وتعني العبودية أن الإنسان عبد الله، لا كيان له في ذاته إلا العبودية. ونتيجة لذلك تنشأ «الحاكمية» كشاهد على الألوهية والربوبية والعبودية. فالحكم لله وليس للبشر ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

ورفعت شعارات أخرى تشرح «الحاكمية» مثل: «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل»، «تطبيق الشريعة الإسلامية». وساعدت الظروف النفسية والاجتماعية على بلورة هذه الشعارات فخاطبت الماضي والحاضر، الوعي التاريخي والبنية النفسية. «الإسلام هو الحل» بعد أن جربت كل الحلول الممكنة الممثلة في أيديولوجيات التحديث مثل الليبرالية والاشتراكية والماركسية والقومية، فلم يحل شيء. بل ازدادت الأمور تعقيداً. فأصبح «الإسلام هو البديل» بعد أن تفاقمت الأزمات، وجُرّبت البدائل الوافدة إلا البديل الموروث. خاصة وإذا كان الإسلام نجح في الماضي في تأسيس حضارة وإقامة دول وإنشاء إمبراطوريات فلماذا لا ينجح في الحاضر؟ والإسلام قادر على تحريك الجماهير وتنوير الناس في الثورة الإسلامية في إيران، والحفاظ على الهوية في أوروبا الشرقية وفي أواسط آسيا، وفي مواجهة الموجة الاستعمارية الغربية الثانية الممثلة في العولمة والصهيونية ببروز حركات الجهاد وحماس والمقاومة الإسلامية في فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير وجنوب أفريقيا ضد النظام العنصري. لذلك لزم «تطبيق الشريعة الإسلامية» خير من القوانين الظالمة السائدة التي تزيد المواطنين قهراً وفقراً. فالقانون لا يعمل لصالح الناس بل نشأ لصالح طبقة أو فئة أو تعبيراً عن إرادة حاكم. وكي تتحقق مصالح الناس لا بد من التحايل على القانون بالرشوة والعصيان. فأصبح الناس يرفعون شعارات الإسلام هرباً من مآسي الواقع وظلمه. فلعلهم في الإسلام يجدون

الفرج. وهي شعارات أكثر فاعلية، ونابعة من ثقافات الناس ومن وعيهم التاريخي، وخير من شعارات وافدة مثل: حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الأقليات. المجتمع المدني، الديمقراطية، ديكتاتورية البروليتاريا، رأس المال، فائض القيمة، الملكية العامة لوسائل الإنتاج، العمل مصدر القيمة، الأمة مصدر السلطات، الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة.

ولمزيد من تأكيد الذات أمام عواصف العصر تم التمسك بالشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية: الأداء العلني للصلوات، الجهرة في صلاة الجمعة والعيدين، والبراءة في الحج، والأذان المرتفع، وإطالة اللحى، ولبس الجلباب الأبيض، وعدم مصافحة النساء أو مجالستهن، والدعاء في كل الحركات والسكنات، وقراءة القرآن في المواصلات العامة، والتمتمة بالشفيتين في الطرقات.

ويفسر القرآن تفسيراً حرفياً دون تأويل أو تخريج. فالنص بَيِّن واضح. الشريعة ليلها كنهارها، ناصعة بيبضاء. ولو شاء الله التأويل لفعل. ولا خطر في التجسيم والتشبيه في أخذ الصفات على علاتها دون تمحك بالمجاز في اللغة. فالله يستوي على العرش لا بمعنى يستولى إلى القدرة والعظمة بل بمعنى الاستواء الحرفي. فالاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. والشريعة ثابتة، والحدود قائمة. ولا مجال لتأويلها إذا ما تغيرت الظروف وتبدلت الأحوال كما فعل عمر في تأويل حد السارق في عام المجاعة، وتأويل المؤلف قلوبهم بعد انتشار الإسلام.

والنص صريح في تحريم المولاة ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾. وَمِنْ ثَمَّ يستحيل الحوار مع المستعلي الجبار الذي يسير في الأرض مرحاً يظن أنه قد خرق الأرض وأنه بلغ الجبال طولاً. لا حوار مع الآخر المغتصب إلا الجهاد، ولا مواجهة معه إلا بالاستعلاء. والنص يغني عن العقل وهو الحاكم عليه. ولا حوار بين الحق والباطل، بين الإيمان والكفر. والآخر ليس من أهل الكتاب لأنه حرفة وبدله وغيره وخبأه وأخفاه.

والحقيقة مطلقة لا نسبية فيها ولا تعدد. والإنسان قادر على معرفتها. لا وجهات نظر في الحق. الحق هو الحق. ملزم للمعرفة الإنسانية المستقبلية له ودون اجتهاد فيه. والسلفية هي الأقدر على معرفته بما لها من إيمان وتسليم وطاعة وهو كل واحد لا يتجزأ. يعرف مرة واحدة ولا تدرج فيه. فيه خطأ وصواب وخارج قوانين الاحتمال.

والحقيقة إلهية وليست إنسانية، نازلة من السماء وليست صاعدة من الأرض. النقل أساس العقل، والوحي معرفة إنسانية مطلقة. والكل راد والكل مردود عليه إلا الرسول.

وفي التطبيق، الإسلام لا يتجزأ، إما أن يطبق كله أو يترك كله. والحدود والكفارات قبل الحقوق والواجبات ولا تدرج في التطبيق. فتطبيق الشريعة تسليم بالعقيدة، وليس فقط طبقاً لمصالح الناس.

والأولوية للسياسة، ولتغيير نظام الحكم، ولولاية الفقيه. «إن الله يزج بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». فطاعة أولي الأمر من طاعة الرسول، وطاعة الرسول من طاعة الله ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. لذلك لا ضير في الانقلاب. والانقلاب في الفارسية يعني التغيير كما بيّن أبو الأعلى المودودي في «منهاج الانقلاب الإسلامي». ولا ضير في البداية بالدعوة السرية، وتنظيم خلايا تحت الأرض استعداداً للانقضاض على سدة الحكم. فقد بدأت الدعوة الإسلامية سرية قبل أن تتحول إلى علنية، في مكة قبل المدينة. ولا فرق في ذلك بين سنة وشيعة. إذ يخضع كلاهما لظروف قهر واحدة.

ولا حرج في ممارسة العنف. فالعنف في الله شهادة ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾، و«المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف». وقد كان الرسول يدعو دائماً «اللهم أعز الإسلام بأحد العمرين». والعنف في الحقيقة هو عنف مضاد. ولا يفل الحديد إلا الحديد، عنف الفرد في مواجهة عنف الدولة، وعنق الحق في مواجهة عنف الباطل. ﴿إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾.

تحولت الحركة السلفية الآن وتحت ضغط الظروف إلى حركات جهادية مثل حماس والجهاد في فلسطين والعراق والشيشان وأفغانستان وكشمير على مختلف أسمائها. وليس في الوقت متسع لبيان نظري أو لصياغات عقلية أو لمداخل منهجية ما دامت الأوطان محتلة، والشعوب مقهورة، والكرامة مطعونة، والعرض مستباح. ولم يعد هناك فرق على مستوى العمل بين السلفية والوطنية، بين الحركات الإسلامية والحركات العلمانية المتألفين في الوطن ومقاومة الاستعمار أي بين الإخوان والشيوعيين في حوارهم الأخير.

وقد نشأت معظم الحركات السلفية في أتون معارك التحرر مثل حزب الاستقلال في المغرب العربي، وجمعية علماء المسلمين في الجزائر، والحزب الوطني ثم الإخوان المسلمين في مصر، والسنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان، ومجاهدي خلق وفدائيان إسلام في إيران، والجماعة الإسلامية في باكستان وإندونيسيا. فالعمل له الأولوية على النظر. والتحرر يتقدم التنظير. وهو رد فعل طبيعي على الدعوات الصوفية التي تكتفي بالعبادة أو المعارضة اليسارية التي تكتفي بالقول.

إن السلفية الجديدة الآن محاولة لاستئناف الإصلاح الديني، وإقالته من عثرته، وتجاوز كبوته. فقد تعددت الرؤى بحيث لم تعد هناك حركة سلفية واحدة. وتعددت المناهج بحيث لم يعد الجهاد هو المعبر الوحيد. هناك «اليسار الإسلامي» وهو تفسير اجتماعي سياسي للإسلام طبقاً للتحديات الرئيسية للعصر خاصة الفقر والقهر، استئنافاً لتفسير «المنار» لمحمد عبده ورشيد رضا، وإبرازاً للقضية الاجتماعية. وقد جسده أخيراً حزب العدالة والتنمية في تركيا والمغرب، وحزب العدالة والمساواة في السودان-دارفور، وحزب العمل الاشتراكي في مصر، وشركة إسلام في إندونيسيا. يتأسى بأبي ذر الغفاري، ويسير على نهجه، ويؤكد حق الفقراء في أموال الأغنياء، والملكية العامة لوسائل الإنتاج، والركاز، والإقطاع المشاع، وتداول رأس المال، والعمل مصدر القيمة.

وهناك الإسلام المستنير الذي ما زال ينتسب إلى محمد عبده في «رسالة التوحيد»، والتحول من الأشعرية إلى الاعتزال، والقول بالحسن والقبح العقليين، وبخلق الأفعال، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويقول بأصلي التوحيد والعدل. فالتوحيد بلا عدل ظلم، والعدل بلا توحيد نسبية. ويسمى أيضاً «الرشدية الجديدة» أو الإسلام العقلاني الذي يجمع بين عقل المعتزلة وابن رشد والحنفية. ويلتقي مع دعاة العقلانية الغربية وإن اختلف المصدر.

وهناك الإسلام الليبرالي الذي يؤكد على قيمة الحرية تأسيساً بقول عمر: «لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟» فالتوحيد إعلان عن الحرية. يبدأ بالشهادة، الشهادة على العصر بالوحدانية. ويبدأ بالنفي «لا إله» ثم بالإثبات «إلا الله». والساكت عن الحق شيطان أخرس. والجهر بالقول: حق الشهادة، وأعظم شهادة كلمة حق عند إمام جائر، والخشية من الله وليست من السلطان ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾، والدين النصيحة لأولي الأمر ولعامة الناس.

وهناك الإسلام الإنساني الذي يركز على أهمية حقوق الإنسان حتى لا يستأثر الغرب وحده بالفضل كله. والإنسان أفضل ما في الكون. رمزه آدم، خليفة الله في الأرض. وهو الذي حمل الأمانة طوعاً واختياراً. ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾. وقد روج الصوفية، ابن عربي، والجيلي إلى عقيدة «الإنسان الكامل» التي يمحي فيها الفرق بين الإنسان والله. ولا فرق بين حقوق الإنسان وحقوق الشعوب.



وهناك الإسلام الوطني الذي أصبح من سمات الحركة السلفية المعاصرة عند الأفغاني وعلال الفاسي وحسن البنا لا فرق بين الوطن والعروبة والإسلام. وقد كان الرسول يحن إلى مكة بعد الهجرة. وكان عمر يريد أن يجعل شبه جزيرة العرب ديناً واحداً في وطن واحد. وكتب أبو حيان «الحنين إلى الأوطان» وروى الطهطاوي «حب الوطن من الإيمان».

وهناك الإسلام التعددي الذي يسمح بتعدد وجهات النظر. وهو درس من أصول الفقه القديم، أن الصواب متعدد. «للمخطئ أجر وللمصيب أجران». الحق النظري يتعدد وإن كان الحق العملي واحداً، وهو تحقيق مصالح الناس. والحضارة الإسلامية حضارة تعددية، فرق كلامية، وطرق صوفية، ومذاهب فقهية. فليس الغرب وحده هو حضارة التعدد الذي يعني النسبية واللاأدرية والعدمية. وذلك ضد الموروث القديم، إن الصواب واحد، تمثله فرقة واحدة هي الفرقة الناجية.

لقد بدأت الحركة السلفية المعاصرة تميل نحو الاعتدال. تنبذ العنف، وتقبل بالتعددية السياسية، والحوار مع المخالفين، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، والنزول إلى معترك الحياة السياسية على أساس برامج اجتماعية وسياسية وليست دينية. وتمت مراجعة النفس، ورفض تكفير الخصوم. وكلما تحسنت الأوضاع في الداخل، واستقرت الأوطان، زال القهر والفقر والعجز والإحباط في الداخل وزالت التبعية للخارج، تصح الحركة السلفية وتصبح إضافة إلى وعي الأمة ومسارها في التاريخ وليس نقصاً منها أو انحرافاً عنه. وفي هذه الحالة قد يتغير الاسم نظراً لما يوحيه من اتباع للسلف واتجاه نحو الماضي ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾. وقد يصبح معنى السلفي التقدمي كالأسد الذي إذا قفز إلى الأمام خطوات يتأخر إلى الوراء خطوات ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾، ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾.

هذا بحث اجتهادي عقلي يحلل التجارب العامة للأمة، وهو جزء منها، بعيداً عن الاستشراق التاريخي. وهو بحث حي يخرج من أتون المعركة، ويتعامل مع ظواهر حية، وليس بحثاً ميتاً يخرج من أقبية التاريخ.



## هل هناك منهج موحد لفهم الدين؟<sup>١</sup>

لا يوجد منهج موحد لفهم الدين، فالدين ظاهرة اجتماعية متعددة الجوانب، النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والتاريخية، ومن ثم ارتبط فهمه بالعلوم الإنسانية. وكل الظواهر الاجتماعية ظواهر متغيرة وليست ثابتة ومرتبطة بتغير المجتمع وتطوره. فلا الموضوع ثابت، وهو الدين، ولا المنهج ثابت وهي مناهج العلوم الاجتماعية. لذلك تناولته العلوم الاجتماعية كل منها بمنهجها الخاص. طبق تاريخ الأديان المقارن المنهج التاريخي لدراسة الدين كظاهرة تاريخية متطورة وللمقارنة بين أبنيتها ومساراتها. وطبق علم الاجتماع الديني المنهج الاجتماعي لمعرفة كيفية نشأة الدين في المجتمع كأحد الظواهر «الفوقية» كالأدب والفن والفلسفة. وطبقت علوم اللسانيات المنهج اللغوي لتحليل الخطاب الديني ومعرفة إلى أي حد هو خطاب خبري أم خطاب إنشائي. وطبق علم النفس الديني المنهج النفسي بكل أبعاده لدراسة الدين كظاهرة نفسية مرتبطة بأزمات الفرد، نجاحاته وإحباطاته. وارتبط به أيضًا ظاهريات الدين لوصف الدين كظاهرة شعورية. وطبقت أنثروبولوجيا الدين المناهج الأنثروبولوجية لدراسة الدين كظاهرة إنسانية متطورة بتطور الإنسان. ثم أدمج ذلك كله في علوم التأويل أو علوم النص التي تجمع بين كل هذه المناهج لفهم ظاهرة الدين في كل أبعادها التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والنفسية واللغوية والجمالية. فلا يوجد منهج موحد لدراسة الدين بل تتعدد المناهج بتعدد جوانب الظاهرة الدينية. فالدين ليس ظاهرة أحادية الجانب بل متعددة الجوانب ومتعددة المناهج، ومتعددة الرؤى ومتعددة النتائج. وتعدد المناهج طريق إلى تكاملها.

---

<sup>١</sup> «نحو فهم موحد لفهم الدين»، ١-٢ أكتوبر ٢٠٠٤م، معهد المعارف الحكمية، بيروت.

## أولاً: عيوب المنهج الموحد في فهم الدين

تطبيق منهج موحد لفهم الدين له عدة عيوب. كل منها يقوم على تصور محافظ سلطوي عقائدي نصي للدين. وأهمها:

(١) المنهج الموحد لفهم الدين هو تبرير لوجود السلطة الدينية التي تحتكر التفسير فتخطى أكثر مما تصيب. لذلك قامت حركات الإصلاح الديني مثل البروتستانتية ضد السلطة الدينية، سلطة الكنيسة، وعصمة البابوات. كما حاولت السلطة الدينية في اليهودية، سلطة «السنهادرين» تكفير كل المفكرين الأحرار في اليهودية مثل اسبينوزا ومحاولة اغتياله. كما حكم الفقهاء بصلب الحلاج اتهاماً له بالكفر والخروج على الدين. وذبح الجعد بن درهم بعد صلاة العيد بدلاً عن النحر وهو من أوائل المعتزلة. وقُطع ابن المقفع إرباً إرباً اتهاماً له بالزندقة. وفي العصر الحديث حرق جيوردانو برونو في روما بقرار من الكنيسة ومحاكم التفتيش لأنه قال بنظرية جديدة في الكون. وسُجن جاليليو لأنه قال بدوران الأرض حول الشمس. فالسلطة الدينية هي التي ترى أن هناك منهجاً موحداً لفهم الدين هو فهمها هي دون غيرها، احتكاراً للتفسير وطلباً للسلطة. وهي في ظاهرها دينية وفي حقيقتها سياسية. هي الفرق الناجية وسواها الفرق الضالة الهالكة. ولم يفترق الدين الشرقي عن الدين في الغرب، فقد هرب بوذا من سلطة رجال الدين. وهام على وجهه في الصحراء بحثاً عن الحقيقة الطبيعية بدلاً من الحقيقة المؤسسية. فلا يوجد في الدين «مرجعيات». ولا عصمة لإمام. بل يتعدد المنظور، وتختلف الاتجاهات. فالحق النظري متعدد، والحق العملي واحد، هو تحقيق مصالح الناس. وللمخطئ أجر وللمصيب أجران. وكان الأنبياء يمثلون سلطة دينية بديلة وفهماً دينياً جديداً غير سلطة الأحبار. فثار السيد المسيح على الفهم الحرفي الشعائري الخارجي الذي انتهى إلى نفاق الفرسيين وأعطى فهماً روحياً أخلاقياً إنسانياً للدين بدل أن يتحول معبد الله إلى دكان.

(٢) ونظراً لتداخل السلطتين الدينية والسياسية فإن من صالح السلطة السياسية أيضاً فرض فهم موحد للدين لمنع المعارضة السياسية. كما أن من صالح السلطة الدينية فرض فهم موحد للدين لصالح السلطة الدينية ضد المعارضة الدينية والرأي الآخر، والفهم البديل. فالدين خير وسيلة للتحكم السياسي. كلاهما يدعو إلى الطاعة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. وكلاهما يعتبر عصيان الأمر، الإلهي أو السياسي، كفرًا وتمردًا، ردة وقلب لنظام الحكم. كانت الكنيسة في العصر الوسيط

تمثل السلطتين معًا، الدينية والسياسية، لا فرق بين البابا والإمبراطور. ثم حدث النزاع بين السلطتين، ونشأت العصور الحديثة بالفصل بينهما تنفيذًا لوصايا المسيح «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وما زال في الوطن العربي يستخدم رجال الدين كفقهاء للسلطان إذا أراد حربًا فسرعان ما تأتي آية ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾. وإن أراد سلامًا تخرج آية أخرى ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾. إذا أرادها اشتراكية يخرج حديث «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار». وإذا أرادها رأسمالية فالتجارة مصدر للربح ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾. ويتحكم النظام السياسي في الناس من خلال البرامج الدينية التي تحت على الصبر والخوف والخشية والرضا والتوكل والزهد، وكل القيم السلبيه التي تدعو إلى الاستكانة والرضوخ والاستسلام لقوى الغيب، وقبول كل شيء، والإعراض عن الاعتراض، وقد أفرز هذا الوضع عددًا من الأمثال العامية في نفس الاتجاه «المكتوب مامنوش مهروب»، «العين صابنتي ورب العرش نجاني»، «الصبر مفتاح الفرج»، «الباب اللي يجيك منه الريح سده واستريح»، «إن كان ليك عند الكلب حاجة قول له يا سيد» ... إلخ. ومنذ الحكم الأموي أفرزت السلطة السياسية عقائد القضاء والقدر وشرع الغزالي الاستيلاء على السلطة بالشوكة. وتكفير من خرج على الإمام أو الجماعة.

(٣) هناك أيضًا سلطة التراث الذي تكلس وخرج من المجتمع والتاريخ والزمان والمكان إلى مطلق خارج التاريخ، صالح لكل مجتمع في كل زمان ومكان. فالتراث من صنع البشر، ومن خلق الرجال. يتم إبداعه في لحظات الانتصار، وتقليده في أوقات الهزيمة. ويصبح هو والمقدس شيئًا واحدًا. بل يصبح هو المصدر الأول للدين كما حدث في العصر الوسيط عندما تحولت أقوال الآباء إلى مصدر سلطة. بل إن الكتاب نفسه خرج من التراث كما هو الحال في الأناجيل التي تعبر عن إيمان الجماعة المسيحية الأولى. لذلك ثارت البروتستانتية على ازدواجية المصدر، الكتاب والتراث. وقالت بأحادية المصدر «الكتاب وحده». وأنكرت عصمة البابوات، وسلطة الكنيسة والآباء. وتوقفت الاجتهاد من العصر العثماني وعم التقليد. ولم تنفع دعوات المصلحين لنبد التقليد وإعمال النظر والاجتهاد كما هو الحال عند الشوكاني في «أدلة الاجتهاد والتقليد»، والطهطاوي في «القول السديد في الاجتهاد والتقليد». فإيمان المقلد لا يجوز. وهو ليس مصدرًا من مصادر العلم. والقرآن يهاجم التقليد والمقلدين ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾. وتحول ذلك إلى أمثال عامية مثل «إن فاتك الميري اتمرغ في ترابه».

وأصبحت صفة القديم قيمة مثل الجبن «القديم»، والخمر «المعتقة». بل وصف الله بصفة «القديم» مع أنه أيضًا الخالق والمبدع والمصور. مع أن لفظ «قدم» قد يعني القديم في الماضي والتقدم نحو المستقبل.

(٤) وتحول التراث القديم كمصدر سلطة إلى تقاليد وممارسات شعبية وأمثال عامية، تحدد للناس تصوراتهم للعالم، وتعطيهم قيمهم للسلوك. واختلطت قيم الدين مع قيم التراث مع قيم العادات والتقاليد مثل احترام القدماء، وتعظيم كبار السن، وتفضيل رب الأسرة على جميع أعضاء الأسرة، والأخ الكبير على الأخ الصغير. فنشأ مجتمع «سي السيد» الذي سماه علماء الاجتماع المجتمع الأبوي أو «البطريكي». الطاعة خير من العصيان، والقديم أفضل من الجديد، والمألوف أقل مخاطرة من غير المألوف، وللموروث الأولوية على الوافد. وقد تتعارض قيم التقاليد مع قيم الدين مثل جرائم الشرف والثأر والانتقام. تحول الدين إلى أعراف اجتماعية وتقاليد شعبية لا فرق بين الدين الرسمي والدين الشعبي مثل زيارة أضرحة الأولياء، والقديسين، وعرائس المولد، وأطعمة رمضان، وكعك العيد، والإنشاد الديني، والأدعية والابتهالات النبوية، وإنارة المآذن، وتشديد المساجد، وتقبيل الأضرحة، والتوسط بالأولياء، والتسبيح بالحصا، وإطالة اللحى، ولبس الجلباب الأبيض والخف الأصفر، ووضع العقال على الرأس، وتجليد المصاحف بالقطيفة والحريز، وتطعيمه بالذهب، وتهادي الناس به، وتعليق «الله أكبر» أو «لا إله إلا الله» كتعاويز من البلاستيك في العربات أو على قارعة الطريق كإرشادات للمرور تحديد المسافات بالكيلومترات واسم المدن والطرق وإعلانات الشركات وأسماء القرى السياحية.

(٥) وتفهم العقائد بطريقة واحدة. وعادة ما تكون حقائق مطلقة مستقلة بذاتها عن العالم، وثابتة منذ صياغاتها الأولى، غايات في ذاتها وليست وسائل لتحقيق الحياة الفاضلة. وأحياناً أخرى يتم تصور العقائد على أنها أشياء، وقائع تاريخية مادية حدثت بالفعل كالتجسد والخلاص. يكفي الإيمان بها كي يصبح الإنسان مؤمناً كاملاً. والحقيقة أن العقائد بواعث على السلوك الفاضل وفي مقدمتها التوحيد، توحيداً للشخصية الإنسانية، قواها، وطاقتها القولية والفعلية، التوحيد بين النظر والعمل، بين القول والفعل، بين الداخل والخارج. والمعاد يعطي الإنسان بعد المستقبل والإعداد له. والبعض منها يثير الخيال ويقوم على التصوير الفني لإخراج الإنسان من العالم الحسي الملموس، والعالم الصوري المجرد مثل أمور المعاد من جنة ونار، ونعيم وعذاب، وثواب وعقاب، وميزان وصراط. وقد تعددت المناهج في دراسة العقائد وخرجت تيارات «لاهوتية» متعددة

مثل اللاهوت التاريخي الذي يبين نشأة العقائد في التاريخ، واللاهوت العقائدي الذي يبين تماسك العقائد كبنية منطقية داخلية خارج التاريخ، واللاهوت السلبي الذي يبين استحالة إطلاق أحكام إيجابية على الله خشية من التجسيم والتشبيه، وتكفي الأحكام السلبية دفاعاً عن التنزيه، واللاهوت الجدلي الذي يبين علاقة الله بالعالم والطبيعة والكون والإنسان، واللاهوت الليبرالي الذي يدافع عن حرية الإنسان ومسئوليته في الفعل، وعقل الإنسان وقدرته على الفهم، واللاهوت الأخلاقي الرعوي الذي يبين الدلالة الأخلاقية للعقائد والشرائع والطقوس والعبادات، واللاهوت العلماني أو لاهوت «موت الإله» الذي يهتم بشئون العالم والدنيا وحياة الناس دون أن يستأثر بذلك العلمانيون وحدهم. وأخيراً لاهوت التحرير الذي يبين كيف تتحرر الشعوب باسم الله ضد الطغيان، القهر في الداخل والاحتلال والهيمنة من الخارج.

(٦) وعادة ما يفهم النص بمنهج واحد هو المنهج النصي الحرفي بدعوى المحافظة على معنى النص وكأن المعنى في اللفظ وليس مستقلاً عنه، في الذهن والواقع، في العقل والتاريخ. الفهم الحرفي تضيق نظري وإنكار للنص وإنكار للعقل والواقع. وهو الذي أدى إلى تكفير الخصوم. كما أنه تشديد في السلوك، وتضييق الخناق على الطبيعة، وجعل كل شيء حراماً أو مكروهاً مع أن الأشياء في الأصل على الإباحة. وهو إثثار لبعد واحد فقط في اللغة وهو اللفظ. مع أن اللغة لفظ ومعنى وشيء. لفظ في اللسان، يفيد معنى في العقل، والمعنى يحيل إلى شيء في الواقع من خلال قصد وفعل في السلوك. والوحي نفسه ليس مجرد كلام خارج الزمان والمكان بل له مكان في «أسباب النزول»، وزمان في «الناسخ والمنسوخ». وروح الأئمة تسري في التاريخ. وفي المسيحية تجسدت الكلمة وأصبح الروح جسداً، واللغة ليست فقط حرفاً بل هي أيضاً صورة فنية في المجاز، تحتاج إلى تأويل. لذلك ازدوجت ألفاظ اللغة في التفسير عند الأصوليين في: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المجل والمبين، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد، والعام والخاص. لا يفهم النص الديني فقط عن طريق قواميس اللغة بل أيضاً بما يثيره النص في النفس، ويحرك الخيال. فالمنهج الموحد في التفسير يوقع في التفسير الحرفي أو التفسير الباطني كرد فعل على التفسير الأول. لذلك نشأ الصراع بين الفقهاء والصوفية، بين «التنزيل» و«التأويل». ونشأت في الفلسفة العامة وفلسفة الدين وفلسفة القانون وفي الشعر قضية «الروح والحرف».

(٧) والمنهج الموحد في فهم الدين يبعث على الخوف ويعطي الإحساس بالدونية وبأن الإنسان العادي غير قادر على فهم الدين إلا باستشارة أهل الفتيا وسؤال أهل العلم،

والاسترشاد برأي أهل الاختصاص. ويجعل الإنسان البسيط منكراً لعقله، ومتخلياً عن إحساسه، وتاركاً بدايته من أجل استشارة أهل الخبرة. فالتفسير مهنة وليس رسالة، حرفة وليس قضية، صنعة وليس طبيعة. وكتب التفاسير أجزاء ومجلدات بالعشرات، يقضي العلماء حياتهم في إنجازها. وكيف للإنسان العامي أن يعي كل ذلك أو يفهمه؟ ونتيجة لذلك سرعان ما يلجأ إلى التفسير المغاير، والفهم البديل الذي يستهويه، ويخاطب مشاعره ووجدانه، ويلبي مصالحه حتى ولو كان دعوة إلى الانخراط في تنظيم سري تحت الأرض. فمعنى النص قد وصل إلى القلب، وأثار الذهن، وحرك المشاعر، واستثار الفعل، وغير الواقع إلى واقع أفضل عندما تندلع الثورات الشعبية أو تقع الانقلابات الدينية المضادة. المنهج الموحد لتفسير الدين يلمس السطح وينسى العمق. يهتم بالكل وليس الأجزاء. ويتعامل مع المطلق وليس النسبي. هو فهم عام وشامل وكلي وأبدي والناس تجوع وتعطش وتعري وتقتل وتموت. هو تغطية وتعمية وتستتر أكثر منه كشفاً وفتحاً وبياناً. هو فهم شمولي «توليتاري» كما هو الحال في الأنظمة الشمولية والأنساق العامة، والمذاهب والأيديولوجيات السياسية، تقهر أكثر مما تحرر، وتلغي الفردية والتفرد والوحي يقول ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾.

### ثانياً: تعدد المناهج في فهم الدين

(١) لا يوجد إذن منهج موحد في فهم الدين لأن الدين ظاهرة متطورة نشأ بنشأة الإنسان على الأرض كما نشأ الفن ونشأت الفلسفة، وكلها مظاهر للعمران البشري. تغيرت تصورات الآلهة في الديانات الشرقية بتوحيد الله والطبيعة عنها في الديانات الإبراهيمية في الشرق والغرب التي تقوم على ثنائية الخالق والمخلوق. كما تطور تصور الألوهية من الآلهة المتعددة إلى الإله الواحد، ومن التجسيم والتشبيه إلى التنزيه. وتغيرت أولوية الصفات، المنتقم الجبار في اليهودية، والرحيم الغفور في المسيحية، والعدل المقسط في الإسلام. وتتغير الشرائع بكثرة السؤال عن الحلال والحرام مرة من التخفيف إلى التشدد كما هو الحال في الشرائع اليهودية، ومرة ثانية من التشدد إلى التخفيف كما هو الحال في الشريعة المسيحية، ومرة ثالثة على الوسطية كما هو الحال في الشريعة الإسلامية.

(٢) وتختلف العصور والأزمان كما يقرر التاريخ الشامل: العصر الجليدي، والعصر الحجري، والعصر البرونزي. كما تختلف العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية



مثلاً من العصر الأموي إلى العصر الأبوي. وتختلف روح الحضارات، روح الحضارة القديمة، وروح الحضارة الحديثة. ولكل حضارة بؤرتها، الطبيعة في حضارات الشرق القديم، والعقل في حضارة اليونان، والقانون في الحضارة اليهودية، والمحبة في الحضارة المسيحية، والعدل في الحضارة الإسلامية. وتختلف المشارب والمناهج والاختيارات ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾. وتتعدد القبائل والشعوب والأقوام. فالوحدة في التنوع، والتنوع في الوحدة. والمنهج الموحد لفهم الدين يقضي على التنوع ولا يبقى إلا على الوحدة، والوحدة بلا تنوع صورة بلا مضمون. والتنوع بلا وحدة مضمون بلا صورة. وهو ما يسمى الآن في لغة المنظمات الثقافية الدولية «التنوع الخلاق». وهو تعبير عن الآية الكريمة ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾.

(٣) وتختلف اللغات والألسنة كما هو معروف في أسطورة برج بابل وسقوطه رمزاً لتعدد اللغات. ولكل لغة منطقها وبنيتها وأساليبها وتراكيبها وطرق تعبيرها وبلاغتها. ومن ثم لا يمكن وضع منهج محدد لفهم الدين لأن النص الديني مدون بلغات عديدة، الديانات الشرقية بالسكسكريتية والصينية والفارسية والبابلية والآشورية. وديانات إبراهيم مدونة بالعبرانية والآرامية واليونانية واللاتينية. والإسلام نزل بلسان عربي مبين. ومنطق اللغة يفرض نفسه على منهج التفسير. فقد تكلم السيد المسيح الآرامية ودوّنت أقواله باليونانية ثم ترجمت إلى اللاتينية. ولم تحفظ الأقوال في لغتها الأصلية. والقرآن لا يفسر إلا باللغة العربية، ولا يتعبد به إلا باللغة العربية. ولا يمكن للترجمة أن تفيد معاني الألفاظ الثانوية وإن أفادت المعاني الرئيسية. لذلك نشأ علم تحليل النص الديني، وتحليل الخطاب الديني، وعلم اللسانيات الديني.

(٤) وتختلف العقول بين البشر في درجات الفهم والتفسير والتأويل إما بالفطرة أو بالاكْتِسَاب، بالطبيعة أو بالتعليم. ويساعد هذا الاختلاف على سبر أغوار النص واستكشاف أبعاده والتعرف على مستوياته طبقاً لأعماق الشعور المرتبطة بالحدس والتعلم. واختلاف العقول والأفهام رحمة حتى يتكامل المنظور بعد أن يجتهد كل فرد، ويحدث إجماع على رؤية متكاملة تغطي الجوانب المتعددة للشيء الواحد. المنهج الموحد لفهم الدين فرض عقل على باقي العقول، ووضع وصايا لفرد على باقي الأفراد. ولا يمكن توحيد العقول لأن الاختلاف رحمة حتى تتعدد الرؤى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ \* إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾. ولا يوجد خطأ وصواب في الفهم بل يتعدد الصواب. فالحق النظري متعدد أي أساليب الاجتهاد

وطرق القياس وإن كان الحق العملي واحدًا أي تحقيق المصالح العامة. والكل إلى رسول الله منتسب.

(٥) وتختلف الأهواء والميول والرغبات. فكل إنسان فرد له شخصية مستقلة. فإبراهيم أواه حلیم، وموسى غاضب، ونوح منتقم، وعيسى رحيم، ومحمد صادق أمين. فالأنبياء شخصيات متفردة. لكل منهم طبعه ومزاجه. فهم بشر مثل باقي البشر يتلقون وحياً، والصحابة أيضاً كانوا أفراداً. لكل منهم رؤيته وتقديره للرسول وللرسالة. وقد وصف ذلك العقاد في «العبقريات» فيما يسمى بمفتاح الشخصية إيمان أبي بكر، وعدل عمر. وعلم علي وابن عباس، وشجاعة حمزة وخالد، وأمانة ابن الجراح. وقد انعكست الشخصية في المذهب الفقهي، في واقعية مالك بن نبي، وعقلانية أبي حنيفة، ووسطية الشافعي، ونصية ابن حنبل. كما انعكس لدى الفلاسفة، في علمية الكندي والرازي، وإشراقية الفارابي وابن سينا، وعقلانية ابن رشد. وتعددت شخصيات الصوفية بين زهد رابعة والبصري، وخوف البصري، ومحبة رابعة.

(٦) ولما كان الفرد جزءاً في جماعة أو فئة أو قبيلة أو عشيرة أو طائفة أو طبقة اجتماعية تعددت المصالح طبقاً للانتماءات الاجتماعية والعرقية والطائفية والأسرية. بل نشأ صراع اجتماعي داخل كل مجتمع طبقاً لتعدد المصالح، ولكل جماعة أو طبقة تفسيرها للدين، وتأويلها للنص، بل ورؤيتها للعالم طبقاً للصراع الطبقي بين الحاكم والمحكوم، والأغنياء والفقراء، والموسرين والمحرومين، والأقوياء والضعفاء، والشرفاء والحقراء. كما تختلف المصالح والمنافع طبقاً للجماعات والأقوام والقبائل والشعوب. فمصالح الشعوب متعارضة. لذلك تنشأ الحروب. وطالما كانت الحروب على السيادة على البحار والأراضي والثروات. ولكل شعب فهمه للدين والثقافة والحضارة. فالاختيار في اليهودية، والتفوق في الحضارة اليونانية والرومانية، والعنصرية والمركزية الأوروبية في الحضارة الغربية. وتتعدد مصالح التكتلات والأحلاف بل وجهات الأرض. مصالح الشرق غير مصالح الغرب ومصالح الاشتراكية غير مصالح الرأسمالية. وأهداف حلف شمال الأطلسي غير أهداف حلف وارسو القديم.

(٧) والطبيعة مختلفة متعددة الألوان، في النبات والحيوان والطير، والجبال والسهول والصحارى بين الأسود والأبيض والأصفر والأخضر والأحمر. فالاختلاف أساساً في الطبيعة قبل أن يكون في البشر. هناك اختلاف الليل والنهار، واختلاف الألوان، واختلاف الأكل. فالاختلاف سنة الطبيعة والكون، انعكس على البشر في اختلاف الأقوام والشعوب والألسنة والمشارب والمناهج والديانات والمذاهب والاعتقادات. جذع الشجرة

واحد في الأرض وفروعها متشعبة في السماء. والتعدد سنة الكون، وقانون الطبيعة. وتنشأ الحياة من خلية واحدة تتكاثر حتى تصبح كائناً حياً طبقاً لما يسمى «مشروع الجينوم البشري».

### ثالثاً: هل هناك ثوابت في فهم الدين؟

ولا يعني نفي وجود منهج موحد لفهم الدين أنه لا توجد ثوابت يتم الفهم طبقاً لها وإلا تم الوقوع في النسبية والشك واللاأدرية بل والعدمية المطلقة. الاختلاف في المنهج وليس في الموضوع، والتعدد في المنظور وليس في الشيء، والاختلاف في الصياغات وليس في القصد.

(١) الثابت في الدين روح العقيدة، التوحيد. وليس التوحيد شهادة باللسان عن عدد الآلهة «لا إله إلا الله» بل هو شعور بالوجدان وعمل بالأركان. يبدأ بتوحيد الشخصية، بين الداخل والخارج، بين الفكر والوجدان من ناحية، والقول والفعل من ناحية أخرى منعاً من الخوف والجبين. ثم يتوحد الداخل بين الفكر والوجدان حتى يكون للقول رصيد في الوجدان، ويكون للوجدان دليل في الفكر. ثم يتوحد الخارج بين القول والفعل وإلا كان الكلام مجانياً بلا سلوك ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ \* كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ. ثم يأتي توحيد المجتمع بلا طبقات متصارعة أو جماعات ضاغطة أو فئات متضاربة أو طوائف وأعراق يستبعد بعضها بعضاً، ويعلو بعضها فوق بعض. والمجتمع الصغير هو بداية الأمة الأكبر، والأمة واحدة انعكاس للإله الواحد بلا تمييز بين الأجناس والألوان والأعراق، إنسانية واحدة تتساوى فيها الشعوب، وتساهم في صنع حضارتها.

(٢) من الثوابت أيضاً، الشريعة وليس أعمالها وطقوسها وشرائعها وفرائضها ومحرماتها. وتتمثل روح الشريعة في التقوى والعمل الصالح. لذلك كان أهم نواقض الشريعة النفاق دون تقوى باطنية، وقول الإنسان ما لا يعتقد، وفعل ما لا يؤمن به. القول للزلف، والفعل للتقرب، والحياة للمداينة. التقوى الباطنية هي الإيمان الفعلي بلا إلزام ولا جزاء، ولا طقوس ولا شعائر. الإنفاق باليمين مما لا يعلمه اليسار، والصلاة في مكان مغلق وليس أمام الناس حتى ينال ثواب الناس ومديحهم. والعمل الصالح هو العمل النافع للناس، تخفيف المضار، وزيادة المنافع. هذا ثابت وراء تعدد الأديان

والمال والنحل. لا يتطلب إيماناً بالعقائد أو الشرائع بل يتم فقط بدافع حب الخير للناس وقضاء مصالحهم. الثابت هو أن الأعمال بالنيات وأن شرط صحة الفعل هو صدق النية. (٣) والثابت هي مقاصد الشريعة كما حددها الأصوليون، خاصة وضع الشريعة ابتداءً دفاعاً عن المصالح العامة. تحقيق المصالح العامة ثابت لا يتغير وهي خمس: الأولى الدفاع عن الحياة ضد كل المخاطر التي تهدد استمرارها كالجوع والمرض والعري والعطش والقتل والفتك والتلوث. والحياة صفة من صفات الذات الإلهية ومن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحيا نفساً فكأنما أحيا الناس جميعاً. والثانية الدفاع عن العقل. فالحياة بلا عقل حياة البهائم. وأول ما خلق الله خلق العقل. والعقل مناط التكليف، وشرط المسؤولية وأداة البرهان. ويشارك فيه الناس جميعاً. واتفاق جمهور العقلاء يؤدي إلى التصديق. والثالثة القيمة أو المعيار أو القاعدة العامة التي يشارك الناس فيها جميعاً. سماها الأصوليون الدين. وهي مجموع القيم البديهية الأشبه بالمصادر والأوليات مثل «عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به» والتي سميت في تاريخ الفكر «القاعدة الذهبية». والرابعة الكرامة والشرف وحقوق الإنسان، والتي سماها القدماء العِرض. ولا يعني الشرف بالمعنى الشعبي في علاقة الرجل بالمرأة، بل العِرض هي الأرض عند الفلاح، وهو الاستقلال عند المواطن، وهو النزاهة عند القاضي، والأمانة عند العالم، والإتقان عند العامل، والتحصيل عند الطالب. والخامسة المال. ولا يعني فقط المال الخاص بل المال العام، والثروة الوطنية، وحقوق الشعوب في السيادة على ثرواتها واستثمارها ضد الاستغلال والاحتكار والنهب. هذه هي مقاصد الشريعة الثابتة التي يتوحد عليها فهم النص حتى ولو تعددت المشارب، وتضاربت الأهواء، واختلفت المصالح الخاصة.

(٤) والثابت أيضاً قيمتان أساسيتان في حياة البشر: الحرية والعدل. الحرية للفرد، والعدل للجماعة. والفرد بلا حرية جماد. الحرية هي التي تجعل الفرد يقول «لا» ويعترض، ويقدم البديل. هي التي تجعله يراجع ويصحح ويكمل الناقص الحرية هي إثبات الوجود. «أنا حر فأنا إذن موجود»، وليس فقط «أنا أفكر فأنا إذن موجود». الكوجيتو الإسلامي عملي، والكوجيتو الغربي نظري. الحرية هي أساس التفرد من الوجود الإلهي. الله موجود ولا شيء موجود سواه. ثم يتفرد الإنسان بالوجود بفعل الحرية والاختيار الحر حتى ولو كان خاطئاً في صورة اعتراض ورفض وقياس خاطئ كما فعل إبليس في رفضه السجود لآدم ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾. بل إن

التاريخ كله في رأي بعض الفلاسفة مثل كروتشه هو قصة الحرية. الحرية هبة طبيعية في البشر يثرون لها، ويتحركون بسببها. والحرية بلا عدل قد تؤدي إلى طغيان، وسيطرة القوي على الضعيف، واستغلال الغني للفقير، وهيمنة السيد على العبد. وهنا تأتي العدالة والمساواة لتعميم الحرية على جميع الأفراد، في القول والعمل والرزق واقتسام الثروة. وقد ظهرت قيمتا الحرية والعدل في جميع الديانات والمذاهب والفلسفات بصيغ عديدة مثل المحبة والإحسان، الفرد والجماعة، الأثرة والإيثار، الأنا والآخر، الهوية والاختلاف.

(٥) والثابت أيضًا في حياة البشر حقوق الإنسان وحقوق الشعوب وهو تنوع آخر على الحرية والعدل. فأول حق للإنسان هو الحرية: حرية الإيمان، وحرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية الحركة، وحرية العمل، وحرية المواطنة، وباختصار جميع الحريات المدنية ومنها حق الدفاع عن النفس. فالمواطن بريء حتى تثبت إدانته، والمساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون، ولا تشمل العقوبات التعذيب والإكراه البدني أو النفسي. وحتى لا يبقى مفهوم الحق على أساس فردي مطلق تتحول حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب، حق كل شعب في تقرير مصيره، وحقه في الاستقلال والسيطرة على ثرواته القومية، وحقه في المساواة مع باقي الشعوب في المنظمات الدولية، وحقه العيش في سلام مع الشعوب الأخرى دون عدوان أو تهديد، وإذا كان الغرب قد أعطى العالم حقوق الإنسان فإن العالم الثالث قد أعطى العالم حقوق الشعب. ثم توالى الحقوق مثل حقوق الطفل، وحقوق المرأة، وحقوق المسنين، وحقوق اللاجئين، وحقوق الملونين، وحقوق الأقليات، وحقوق العاطلين، وحقوق المهمشين. ثم انتقل مفهوم الحق من الإنسان، فردًا وجماعة، إلى البيئة والطبيعة، حماية البيئة من التلوث والطبيعة من سوء الاستغلال كالتصحّر.

(٦) والثابت في عصرنا تحديات العصر ومتطلباته. ويتفق عليها الجميع كمشروع عملي وأهداف قومية حتى ولو اختلفت المناهج في تفسير النص وتعددت المداخل في فهم الدين. الأول تحرير الأرض، واستكمال حركة التحرر العربي من الاحتلال المباشر في فلسطين والعراق وأفغانستان والشيّشان وكشمير وسبّته ومليلية، وإخلاء الوطن العربي والعالم الإسلامي من القواعد العسكرية والأحلاف وأسلحة الدمار الشامل. والثاني حرية المواطن ضد صنوف القهر والمنع والرقابة والأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية وزوار الليل، وحقه في التعددية السياسية وسماع الرأي والرأي الآخر، واختيار ممثليه في المجالس النيابية وتداول السلطة. والثالث العدالة الاجتماعية وتذويب الفوارق بين

الطبقات وتقريب المسافة بين الأغنياء والفقراء. فأغنى أغنياء العالم منا، وأفقر فقراء العالم فينا. ويكون العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا، الكسب بلا عمل بل باستغلال حاجة الآخرين، في كل الأديان «ليس منا من بات شبعان وجاره طاو». والرابع وحدة الأمة ضد مخاطر التجزئة والتفتت إلى فسيفساء عرقية وطائفية. فقد تفككت دولة الخلافة إلى قوميات بعد هزيمة الدولة العثمانية في ١٩١٨م، ومنها القومية العربية. ثم انهارت القومية العربية بعد هزيمة ١٩٦٧م لحساب الدولة القطرية. والآن تتفتت الدولة القطرية إلى أعراق وطوائف، عرب وبربر، وأكراد وتركماني، وسنة وشيعة أمام إمبراطوريات جديدة، الإمبراطورية الأمريكية وإسرائيل الكبرى. والخامس التنمية المستقلة، والتجمعات الإقليمية، والاعتماد المتبادل في مواجهة العولة وقوانين السوق وقيم الاستهلاك لحماية الصناعات الوطنية، وتدعيم الاستقلال الوطني. والسادس الدفاع عن الهوية ضد مظاهر التغريب، وسيادة القيم الرأسمالية من خلال القنوات الفضائية بدعوى ثورة المعلومات، والعالم قرية واحدة. والسابع والأخير حشد الجماهير وتجنيب الناس، وتحويل الكم السكاني الهائل إلى كيف سياسي ونزول الجماهير بثقلها في المعترك السياسي والاجتماعي وأخذ حقوقها بأيديها بدلاً من أن تنزل الجماهير الأوروبية في العواصم الغربية نيابة عنها، تحمل أعلام أوطانها. وتدافع عن قضاياها.

(٧) والثابت أيضاً هو روح العصر وروح التاريخ وروح البشر أو الإنسانية. فلكل عصر روح تلتف حوله كل الفرق المذهبية والأحزاب السياسية والقوى الوطنية كنوع من الإجماع الوطني حول القضايا الأساسية. فالدين تعبير عن روح العصر ومتطلبات المرحلة التاريخية. وكل نبي كان تعبيراً عن روح عصره، نوح وقلة المؤمنين، وإبراهيم وضرورة إعمال العقل ضد عبادة الأصنام، وموسى وقوة الشريعة والخلاص من فرعون، وعيسى وضرورة اكتشاف ملكوت السموات، والإسلام وضرورة العدل. وكل مذهب أو فرقة أو طائفة إنما كانت تعبيراً عن روح عصرها. ومع روح العصر يأتي روح التاريخ. فالتاريخ يمر بمراحل. وكل مرحلة لها روحها، إحياء الآداب القديمة في القرن الرابع عشر، والإصلاح في الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر، والوضعية في التاسع عشر، والوجودية والبرجماتية والأزمة، وبداية النهاية في التفكيكية وما بعد الحداثة في القرن العشرين. روح التاريخ هو التقدم المستمر الذي قد ينكص ثم يعود للتقدم من جديد. وهناك أيضاً روح الإنسانية وهي الروح التي تسري عبر العصور ومراحل التاريخ. هي الثوابت التي اجتمعت عليها

الإنسانية عبر العصور والتي خلدها الأمثال العامة وسير الأبطال، وقصص الحب. ففي كل حضارة هناك سقراط، وسبارتاكوس، وروميو وجولييت، والمسيح. في كل حضارة هناك شهيد للحرية، وشهيد للحب الرومانسي، وشهيد للإنسانية جمعاء. فالنضال هو روح الإنسانية، والمقاومة أدواته. فقد خلق الإنسان ليكد في الأرض ويسعى فيها ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾. وذلك لتحقيق رسالة في الأرض تعميرها وإكمالها ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾. فالغائية في الإنسان مثل الغائية في الطبيعة والغائية في الكون لذلك جعل الفلاسفة مثل كانط الدليل الغائي هو الدليل الوحيد على وجود الله.

