

محمد ميرناشر للنغم

جَدِيدُ الْقَوْلِ

همومٌ واوهامٌ في الفكرِ الإسلاميِّ

مؤسسة دار الجديّد

Dar al Jadeed

محمد ميراثنا للنغم

جَدَا الْقَوْلِ

همومٌ واوهامٌ في الفكرِ الإسلامي

مؤسسة دار الجديّد

Dar al Jadeed

مؤسسة دار الجديّد

Dar al Jadeed

مؤسسة دار الجديّد
Dar al Jadeed

جميع الحقوق محفوظة للكاتب
الطبعة الأولى، ٢٠٢٣
تحرير: قلم دار الجديّد
دارة محسن سليم - جبل لبنان
خطوط الغلاف بريشة: محمد عماد محّوك
نديم صائم الدهر
ترقيم دولي: 978 9953 11 234 3
www.LokmanSlim.org | www.dar-al-jadeed.com

مؤسسة دار الجديّد
Dar al Jadeed

جَدَدُ الْقَوْلِ

[الجَدَدُ]: ما استوى من الأرض لا وعث فيه ولا اضطراب ولا رخاوة، و[جَدَدُ الْقَوْلِ] هو ما لا عوج فيه ولا التواء. والجَدَدُ أَيضًا: الأرض الصلبة، وفي المثل: «مَنْ سَلَكَ الجَدَدَ أَمِنَ العِثَارَ».

في هذا الكتاب ثمانية وعشرون عنوانًا وموضوعًا توزعت على أربعة أبواب تناولت هموم الثقافة الإسلامية، وتلمّست وجوه الخلل ومظاهر القصور فيها، وحاولت في الوقت نفسه تقديم رؤى، ولو بشكل مجمل، علّها تساعد على تجاوز تلك الوجوه والمظاهر.

إلى رشدي ناشر النعم
والدي

في الكتاب

تمهيد: المشكلة الثقافية للمسلم المعاصر

(١١)

الفقه والفقيه والمتفقه

(٢٣) الفقه الإسلامي المعاصر فقهُ الهموم المتقرّمة، (٣٣) تخلّف الفقه الإسلامي في تناول مسألة الانتحار، (٤٣) المجلس الإسلامي السوري وفتاويه الهرمة، (٥٥) شهوة التأصيل: ضبط المزاح فقهياً، (٦٥) من المفتي الماجن إلى المفتي الداجن، (٧٥) الأثر الفرنسي في تقنين الفقه الإسلامي: الحديث والمعاصر وصياغته في نظريات قانونية، (٨١) هل يمكن أن نضيف مصدرًا جديدًا للمصادر التبعية في الإسلام؟، (٨٧) حكم الترحم على غير المسلم

الفكر الإسلامي المعاصر في محارِب التعسّف

(١٠٧) دُعاة الفئات الفضائية شيوخ من لا شيخ له، (١١١) الإسلام والديمقراطية والمراوحة في المكان، (١١٧) هدي الحيوان في التشريع الجنائي الإسلامي، (١٢٩) النكابة باعث من بواعث الفكر الإسلامي من أجل فهم أعمق لأسباب اختلاف الفقهاء والعلماء، (١٣٧) قيم بائدة ما زلنا ننفخ فيها، (١٤٣) «إسلامية المعرفة» آمال وبروفات وحييات، (١٤٩) من الآهات الكلتومية إلى الآهات الإسلامية، (١٥٥) من داعش إلى الوثنية، (١٥٩) لماذا لا يُجيد الإسلاميون التعاطف الإنساني؟، (١٦٥) رسالة في صناعة المشيخة

أوهام الاقتصاد الإسلامي

(١٧٣) أراغيل دُعاة الاقتصاد الإسلامي ومُنظريه، (١٧٩) الاقتصاد الإسلامي متشعب بما لم يُعط، (١٨٧) عبادة الشعار: البنك الإسلامي نموذجًا

نوافذ على التاريخ الإسلامي

(٢٠١) تحليل التاريخ الإسلامي خوارزمياً، (٢٠٩) اعتناق الإسلام في العصور الوسطى مقال في التاريخ الكمي، (٢١٥) علوم الجيل وثلاثة أوجه للحضارة الإسلامية، (٢٢١) تبسيط الإسلام السني وتنميته، (٢٢٩) وسوم المعلم التحقيريّة في تراثنا العربي والإسلامي

خاتمة: مسيرة نحو التسامح

٢٣٥

تمهيد: المشكلة الثقافية للمسلم المعاصر

في الثلث الأول من القرن العشرين أعلن برنارد شو: «سيأتي على البشر زمان يدينون فيه بدين واحد، ويتكلمون لغة واحدة، أما ذلك الدين فهو الإسلام المُجدّد، وأما اللغة فالإنكليزية»^(١).
وبالنظر إلى الفترة التي قيل فيها هذا الكلام فإنّ أول ما يتبادر إلى الذهن أنّه مزحة من مُزحات برنارد شو، المُنطوية على المبالغة ودمج المُتناقضات أو المُتباعدات: الإسلام | الإنكليزية، لإضفاء جوٍّ من الترفيه المُتبّل بالسُخرية والإثارة. ذلك أنّه قيل في زمنٍ أوجِ سَكْرَةِ الاستعلاء والصّلف والجبروت الأوروبي، والذي لم يتورّع أربابه عن تسميته بزمن الاكتشافات الاستعمارية والفتوحات الاستعمارية، زمن سيادة الرّجل الأبيض فاتح العالم وقاهره، الذي عبّر عن نفسيّته أدقّ تعبير الأديب الانكليزيّ روديارد كيبلينغ حين قال: «الشّرق شرق، والغرب غرب ولن يلتقيا»^(٢). وقد فهم من هذا القول أنّ الفاعل العامل العالم لن يلتقي الخامل العاطل الحالم، أو بتحديد أدقّ، إنّ الحيّ لن يلتقي الميت، لأنّ الشّرق كان في نظريّ ذلك الزّمن يلفظ أنفاسه الأخيرة، بعد أن أُطيح به في غيابة رمال صحرائه وفيافيه.
ولكن بالنظر إلى برنارد شو نفسه، وبالنظر إلى أفكاره وتأملاته التي

(١) تحرير جميل صليبا وكامل عياد وخليل مردم بك، مجلة الثقافة، السّنة الأولى ١٩٣٣، ص. ٣٣٢.

(٢) هذا البيت الشعريّ هو مطلع قصيدة عنوانها: The Ballad of East and West، ويرى بعض النّقّاد أنّ هذا البيت جرى اقتباسه اختباسًا خاطئًا بالمعنى المعاكس تمامًا لما أراده كيبلينغ.

انظر: http://www.kiplingsociety.co.uk/rg_eastwest1.htm.

راعها أن تنساق وراء طنطنات ذلك العصر، يمكن الجزم بأن هذا الرجل كان في أعلى درجات الجِدِّ والمسؤولية حين نطق بهذا الكلام، فقد كان يتمتع بأفقي شبيه بأفقي غوته القائل في الديوان الشرقي للمؤلف الغربي: «لله المشرق والمغرب، وفي راحتيه الشمال والجنوب جميعاً، فالكلُّ منه وإليه»^(٣).

ومن هنا فقد رأينا أنه لم يكد ينتهي ذلك القرن حتى انجلى عن إقرار بصحة تلك المقولة في شقها الثاني، أعني سيادة اللغة الانكليزية. أما في الشق الأول منها فكانت الأعوام التالية حافلة بالإرهاصات، وغدت طلائع صحة هذا القول تتتابع، وبوادر صدق هذا الاستشراق تتوالى، فانتقلنا، على سبيل المثال، من الحديث عن الأقليات المسلمة الوافدة إلى الغرب، إلى الحديث عن الأقليات المسلمة الغربية، من أبناء الغرب نفسه، ومن سُكَّانه ومُواطنيه، وغدا من الواضح لدى ثلثة من المفكرين أن القطب الذي يتجه إليه مجرى التاريخ هو ما نُعبر عنه الآية الكريمة: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» [المف:٩]، ورصد الراصدون تلك الطلائع، وأحصى المُحصون هاتيك البوادر، ونظر المنظرُّون لشروط النهضة وأسباب الإقلاع في مسيرة الظهور والإظهار، ولنا أن نختار مثلاً لذلك ما كتبه المفكر الفرنسي روجيه غارودي تحت عنوان: الإسلام دين المستقبل، أو ما كتبه المفكر الجزائري مالك بن نبي حول دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين حيث قدّم المسوغات التي تضح استشراق برنارد شو في عالم المعقول والمقبول، بل في عالم الحاجة المنزلة منزلة الضرورة، غير أنه ربط ذلك كله بشرط وحيد ألا وهو تجاوز أزمة الحضارة التي يُعاني منها الفرد المسلم، ويضرب لذلك المثل الرمزي التالي: «هل تَرَوْنَ أَرْضًا عطشى تنتظر الرِّيَّ من

(٣) Goethe, Johann Wolfgang von, *West-östlicher Divan*, Stuttgart, 1819. p. 9.

الماء؟ هل نستطيع ربيها بماء يجري تحت مستواها؟ الجواب: لا. لن يسقي الماء الأرض بالصعود إليها، وإنما بالانحدار، وذلك بحكم السنن الإلهية عن طريق الجاذبية. إذًا: إذا أراد المسلم أن يقوم بدور الرئي بالنسبة إلى الشعوب المتحضرة، وأراد بعبارة أوضح، أن يقدم المبررات الجديدة التي تنتظرها تلك الأرواح التي تتألم لِفراغها وخيرتها وتيهاها، إذا أراد المسلم ذلك فليرفع مستواه بحيث يستطيع فعلاً القيام بهذا الدور، إذ بمقدار ما يرتفع إلى مستوى الحضارة بمقدار ما يصبح قادرًا على تعميم ذلك الفضل الذي أعطاه الله له أعني دينه، وعندها فقط يصبح قادرًا أيضًا على بلوغ قمم الحقيقة الإسلامية، واكتشاف قيم الفضيلة الإسلامية، ومن ثم ينزل إلى هضاب الحضارة المتعطشة، فيرويها بالحقيقة الإسلامية والهدى» (٤).

والآن وبعد أن تجاوزنا الثلث الأخير من القرن العشرين برمتيه يجب أن نقف وقفة مساءلة ومراجعة وتقييم: أين كنا؟ وأين صرنا؟ وهل بلغ ماؤنا مستوى الأرض العطشى؟ وهل تجاوزه وسما عليه؟

والجواب: على الرغم من تجاوزنا عتبة ذلك القرن، وانتقالنا إلى رحاب قرن جديد، فإن من طلائعنا لمن تسلل لؤاذًا، وتواري خجلًا، وإن منها لمن خرّ صريع نوم عميق، وإن منها لمن ظلّ يراوح في مكانه باحتشاد فوضوي رهيب، وكانت النتيجة أن دعّمنا مقولة كييلينغ، وأضعفنا رؤية غوته، وكذبنا استشراف برنارد شو بعد أن أثبتنا للعالم أجمع أننا لم ننضج له بتاتًا (٥).

وهذا ما دفع الباحثين والمفكرين المسلمين للحديث عن أزمت شتّى

(٤) مالك بن نبي، مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥، ط. ١، ص. ١٧٢ - ١٧٣.

(٥) كتب المفكر الألماني ميشيل بلومة، كتابًا عنونه:

Islam in der Krise, Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug, Patmos-Verlag 2017.

أي: الإسلام في أزمة: دين عالمي بين التطرف والتقهقر الصامت. وقد دلت على أن نسبة المسلمين الذين باتوا يتشككون في عقيدتهم تتزايد تزايدًا كبيرًا، وأن هنالك انسحابًا صامتًا من الإسلام لا يُشار إليه، ولا يتكلم عنه.

تعصف بنا وتهزنا حتى لتكاد تقلعنا من جذورنا، ونحن إن تناولنا أزمة معيّنة بالتشخيص والفحص والتعليل والتحليل فما ذاك لأنها أولى بالحديث من الأزمات الأخرى، ولكننا نتناولها بحكم اهتمامنا واختصاصنا وتوجّهنا.

تجليات أزمة الثقافة المسلمة

لأن الثقافة هي مخزون القيم والمعارف، أو لنقل: العقل الباطن المحرك، على اعتبار أنها: «ذاك الذي يبقى حينما ننسى كل شيء»^(٦)، كما عبّر إدوار هريو، ولأنها، في الوقت ذاته، السلوك الظاهري المُجسّد لذلك المخزون فإنّ أزمته تتجلى في ناحيتين:

١- غوغائية في إدراك المفاهيم والمعطيات المعرفية الإسلامية.

٢- خلل في التحويل والتطبيق.

أما الغوغائية في إدراك المفاهيم والمعطيات المعرفية الإسلامية فتعني انعدامًا في التوثيق وفي التحقيق، أو ضعفًا شديدًا فيهما.

وتتجلى الغوغائية في مستوى التوثيق في المظاهر التالية:

١- عدم تحري الدقة في النقل، والتقصير في التأكد من صحة نسبة تلك المفاهيم والمعطيات إلى الإسلام، ويظهر هذا من خلال الكم الهائل من الروايات التي نتناقلها وننسبها إلى مَنْ لا علاقة له بها، سواء أكانت أحاديث تُرْفَع إلى النبي صلى الله عليه وسلم لتسويغ ما هو قائم من العادات المُستحكمة، أو آراء ومقولات تُنسب إلى المذاهب المخالفة تشنيعًا عليها، وإظهارًا لها في مستوى فظيع من الضحالة في فهم الإسلام، تبريرًا لأحكام الفسق أو الكفر التي توصم بها.

(٦) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٤، ط. ٤، ص. ١٣٥.

٢- الخَلْطُ بَيْنَ العادة والدين: وإنزال العادة منزلة الدين، وتصديرها إلى المسلمين وغير المسلمين على أنها عامّة شاملة، ولكن شتان ما بينهما، فالدين وَضِعَ إلهي مرتبط بالإنسان، حيثما كان الإنسان. أمّا العادة فَوَضِعَ قائم على البيئة والظرف الاجتماعي، ومرتبط بهما، لذا كان من الطبيعي أن تختلف العادة من بيئة إلى بيئة، ومن مجتمع إلى مجتمع، ومن زمن إلى آخر.

٣- جَعَلَ الفهوم نصوصًا: ومعاملتها معاملة النصوص، بل حَجَبِ النصوص بها وحلولها محلّ النصوص. وهنا تُطالِعنا مشكلةٌ هي في رأيي من أخطر المشكلات الثقافية الإسلامية في الغرب، ألا وهي مشكلة ترجمة القرآن الكريم، فكثير من الترجمات تتجاوز منطوق الآيات إلى فهوم المترجم، أو إلى فهوم جماعته أو حلفه أو مشربه، وتُقَدِّمها على أنها هي منطوق الآيات، وسوف نذكر مثالاً لذلك في ما يأتي.

إنّ هذه العَوَغائِيَّة التي تجتاح العالم الإسلامي بأسره، هي المسؤولة عن إيجاد أكثر من نسخة للإسلام، ولأجل ذلك يتكرّر الاعتراض المُحِقُّ ويتجدّد: عن أيّ إسلامٍ تُحدِّثوننا؟ عن الإسلام الأفغاني، أم الإسلام الإيراني، أم الإسلام السعودي، أم الإسلام السوداني؟ إلى آخر ما هنالك. وأمّا العَوَغائِيَّة في مستوى التحقيق فيتجلّى في:

١- الأخذ المشتت للمفاهيم والمعطيات الإسلامية، واعتماد بعضها دون بعض.

٢- عَدَمِ صَبْطِ معانيها المرادة ودلالاتها المقصودة ضبطاً واضحاً.

٣- عَدَمِ مُراعاة تماسكها ومنطقيّتها وتكاملها، وطغيان جانبٍ منها على بقية الجوانب.

في حين أنّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول في حديثٍ يَرُويهِ صاحب دلائل النبوة: «لا يقوم بهذا الدين إلا مَنْ حاطه بكل جوانبه»^(٧). وأنَّ تحوطه بكل جوانبه يعني: أن تعرفه وتتصوّره أوّلاً، وأنَّ يكون تصوّرك له متكاملًا ثانيًا، فالكُلِّيَّات مع الجزئيّات تُشكّل كلاً منسجماً، ولوحة متناسقة الألوان مترابطة الأجزاء، فهل يعي المسلمون أنّهم بحاجة إلى التوثيق والتّحقيق: فالأخذُ المشتّت للمفاهيم والمعطيات لتُخَّع عقلٌ طفوليٌّ، وتأتأة في المعنى هي أشدّ عيبًا من التأتأة في اللفظ، والناس اليوم في بحثهم عن مضمونٍ يتبنّونه إنّما يتلمّسون التّكامل في مفاهيمه، والانسجام في أجزاءه، والتوافق والتناسق بين جزئياته، لأنّ مسيرة الإنسان تكاملية، وهو باحث عن الكمال من خلال التّكامل.

خَلَّلَ فِي التَّحْوِيلِ وَالتَّطْبِيقِ

إذا كانت الثقافة هي تجسيد المخزون المعرفي وتحويله إلى سلوك ظاهري، فإنّ ممّا يفتُّ بعضها ضخامة المعطى المعرفي، وهزالة التّحويل والتّجسيد، وهذا بالتّحديد ما نعاني منه، فهزلة التّحويل عنوان عريض من عناوين ثقافتنا، وسمةٌ لافتة من سماتها، وهو ههنا مُتفاوت الأشكال في السّخف، فمرة هو تحويل مُتَعَثِّر لا يُواكبه إلاّ الزّلل، وأخرى هو تحويل متعسّف يتحاذى فيه العدل والظلم، وثالثة هو تحويل حرفي ناتج عن تصلّب شرايين الفهم، ورابعة هو تحويل غير منسجم لا يعود على المعطى المعرفي إلاّ بالنقض.

ولا أجدني هنا محتاجًا لسرد الأمثلة والقصص الواقعية على هذا الخلل، ولا لالتقاط صور من مظاهره، فهي تنبجس بيننا بغتة دون سابق إنذار،

(٧) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دلائل النبوة، تحقيق محمد رواس قلعه جي وعبد البرّ عباس، دار الثّقائس، بيروت، ١٩٨٦، ط. ٢، ص. ٢٨٢.

وتقفز في وجوهنا من حيث لا نحتسب، لذا أكتفي هنا بذكر العناوين
لأقول:

لننظر في معطياتنا المعرفية:

- المؤسسة للعمل والجِدِّ والمثابرة، وكيف جَلَّوْناها في التَّحويلِ بطالة
وتهاوُّنا ومهاترة.

- والدَّاعية للجهاد والصَّبْر والمصابرة، وكيف غدت في التَّطبيقِ تقاعسًا
وَلَجاجة ومكابرة.

- والزَّاعية للتَّثبتِ والضُّبط والإِتقان، وكيف أَضَحَّتْ نَوْعًا من التَّضييعِ
والتَّراخي والفلتان.

- والدَّاعمة للتَّزكية والمراقبة والإِحسان، وكيف باتت ضُروبًا من العفونة
والغفلة والنسيان.

والقائمة تطول لِتَشْمَلَ العدل، والصَّدق، والرَّفق، والتَّيسير، والسَّماحة،
والنَّظافة، وإِماطة الأذى عن الطَّرِيق، وتَرْك المرء ما لا يعنيه، وإن ذهبنا
في إحصاء هذه المفردات لَعَدَدْنَا منها على الأقلِّ بضعًا وسبعين
مفردة.

على أَنَّ هذا الخلل يظهر لدى الأقلِّيَّات المسلمة في الغرب بشكلٍ
أفدح بحسب قاعدة: «وبضدِّها تتميَّز الأشياء»، فالغرب، مهما قيل عنه،
يبقى أكثر وفاءً وانسجامًا في تحويله وتطبيقه لمعطياته المعرفية مِنَّا،
لذا سبقنا وبزُّنا، وبِذا غَدَوْنَا، بالقياس إليه، في حالة إفلاس حضاريٍّ
ولذلك وَجَبَ عَلَيْنَا إعلان حالة الإفلاس!

فَلنُعترف، والاعتراف، كما يُقال، يُزيل الاقتراف، فَلنعترف أننا أفلسنا،
ولو بَيْننا ويِّن أنفسنا، من أجل أن نُزيح عن كاهلنا ركام المرحلة
السَّابقة التي خنقت روحنا وآمالنا. إنَّ هذا الإعلان هو أولى درجات
التَّحضير للمرحلة الجديدة التي يجب أن نفتح فيها صفحاتٍ جديدةً

في دفترٍ جديدٍ، وعندها فقط يمكن أن نسدد ديوننا لأنفسنا وللآخرين. أما الآن فيجب وَضْعُ حَدٍّ للانزلاق والاستهتار والمكابرة والتضييع. يجب أن نعترف بصدق، وكفانا أن نكرّر سؤال: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، وكأننا لم ندرك حتى هذه اللحظة أنه لم يكن من خاسر أكبر سوانا، فَقَدْ خسرنا أنفسنا قبل أن يخسرنا العالم.

إِذَا فَلْتُمْسِكْ بدفترنا الجديد، وَلْتَكُنْ عناوينُ صفحاتِه قائمةً على التوثيق والتحقيق، وتقديم النّمودج المُقنع. نحن مطالبون بالتوثيق، لِأَنَّهُ الضامن الوحيد للثقافة كي لا تتحوّل إلى مجرد فولكلور مشوّش ومضطرب، يُستدعى في المناسبات فقط، فولكلور مليء بالخرافة! ونحن مطالبون بالتحقيق لِأَنَّهُ الكفيل الوحيد بتخفيف التّشوّش والتناقض، فالتحقيق لا يقوم إلا على الفهم، بل على أشدّ الفهم، الذي يختزن في طياته: الدراية والإلمام والشمول والاتّساع، والرّسم والتّحديد، والضبط والتّدقيق، ويقع في صلب ذلك الفصلُ بين الدين والسياسة، ومَنْعُ العُهرِ بينهما، ومَنْعُ النَّاسِ من المتاجرة بِأَسْمِ الدين لغاياتٍ سياسيّة، وبهذا يقوم التحقيق بدور الصّمغ الذي يُمسك مفردات المعطى المعرفي الإسلامي أن تنزلق في وهاد الفوضى والتشتت والاختلال.

تحقيق المصطلحات والمفاهيم

كثيرة هي المصطلحات والمفاهيم في ثقافتنا الإسلاميّة التي تحتاج إلى إعادة رَسْمٍ وإلى تجديد صَبْطٍ، ذلك لامتلائها بإيحاءات يغلب عليها الظنُّ أنّها لم تكن مُراداة من قِبَل الشّارع البتّة، ولكن مرادة من قِبَل التّخلف والجمود والانحطاط، وهذا ما يعود على تحويلنا بالوَبال، ففي حين نريد لأفردنا أن يكونوا في تحويلهم نماذج مقنعة إذا هم نماذج مُفجعة، وبينما نريد لهم أن يُشكّلوا بمجموعهم واقعا داعما، إذا

بهم يتحوّلون واقعًا فاحمًا، ولننظر، على سبيل المثال، في المصطلحات والمفاهيم التالية: التّدين، التّقوى، الورع، العمل الصّالح، الحجاب، الجهاد ولنفكر في إحياءاتها المرافقة لها ولننظر في مَنْ يحكمها: هل هو المعنى والجوهر، أم الصّورة والمظهر؟ وهكذا دواليك.

ترجمة القرآن وتحقيق المصطلحات

كثير من المصطلحات والمفاهيم القرآنيّة قد تُرجمت من دون تحقيق، فكانت التّرجمة سببًا في التّشويش والإقلاق.

انظروا على سبيل المثال إلى ترجمة قوله تعالى: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» [الأنفال: ٦٠]. فهناك بعض المترجمين، كالمترجم عبد الله يوسف علي^(٨)، ترجم كلمة «تُرْهَبُونَ» بـ Terror وهذه الكلمة هي كلمة سياسية في الاستخدام المعاصر، وذات دلالة بشعة في التّصوّر الغربيّ، وبشاعتها تزداد يومًا إثرَ يومٍ، بينما ترجمها محمد أسد^(٩) بـ Deter أي: تردعون، وهي ترجمة أكثر حداقة وكفاءة، ولا تثير في النّفس ذلك الأثر السيّئ الذي تثيره الكلمة السّابقة.

وهذا مجرد مثالٍ من أمثلة عديدة، وعسى أن يتتبّع باحث هذه القضية ويدرسها حقّ دراستها، ويشير إلى مواطن الخلل في هذه التّرجمات التي تعود على المعنى بالإرباك.

مُسلمو الغرب والتّحقيق

إذا كان المفكر لا يرى عمقًا إلا في الفكر الذي بيّنه وبيّن فكره صلّة

Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qu'ran*, English-Arabic and Arabic Edition. (٨)

Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, The Book Foundation, April 1, 2005. (٩)

قُربى، فإنَّه يجب على المسلم الغربيِّ أو الَّذي يعيش في الغرب، ولا سيَّما الباحث والمتثقف منه، أن يكون رائدنا في البحث عن صلوات القربى الفكرية بين الإسلام والثقافة الإسلامية، وبين الفكر الغربيِّ والعالميّ، شرط أن تكون هذه الصَّلوات شرعيَّةً وغيرَ متكلِّفةٍ، وهذا ما يصبُّ في مصلحة تقريب الثقافة الإسلاميَّة للآخرين وتحبيبها إليهم، ولنا في أوَّل أقليَّة مُسلمة في تاريخنا قدوة حسنة، فها هو جعفر بن أبي طالب، يُقيم صلة القربى الفكرية بينه وبين النَّجاشي ملك الحبشة حين يتلو عليه آيات من سورة مريم، فيرقُّ النَّجاشي له ولأصحابه، ويمنعهم من أعدائهم المكيِّين.

ويا لَيْتَ البحث عن هذه الصَّلوات يستنفد جميع المسارب، ويطرُق جميع الاحتمالات، من خلال عقد المُقارنات والمُقاربات بين الشَّخصيات والأفكار والنصوص، والمحذور الوحيد الَّذي نَحْدَر ونُحْدَر منه هو الوقوع في وَهْدَة الاستعلاء، وكبرياء الأسبقية الفكرية.

إنَّ الثقافة الإسلاميَّة ستبقى خِداجًا حتَّى يُجسِّدَها حَمَلَةٌ أوفياء يُشكِّلون نماذج مقنعة في شتَّى حالاتهم وأوضاعهم ومجالاتهم، وفي ميادين الحياة كافَّة، وعليه فإنَّ العالم لن يطمئنَّ إلى ديننا ولا إلى ثقافتنا إلاَّ عندما يجدها مُطبَّقة ومُجسَّدة في صورة مقنعة ومحبيَّة، بلا تكلف ولا تعسّف، باعتبارها نموذجًا من النماذج البشريَّة الممكنة التي تصنعها الثقافة الإسلاميَّة.

ويُعجبني في هذا المقام وَصْفُ نيكوس كزانتزاكيس لِقِسِّ قال عنه: «كان ذلك القسِّ يجوب العالم، وهو يتحدث ويمازح السيِّدات، ولكن خَلَفَ هذا المظهر الخارجيِّ اللّاهي والديناميكيِّ كان المسيح يتدلَّى» (١٠).

(١٠) نيكوس كزانتزاكيس، تقرير إلى غريكو، ترجمة ممدوح عدوان، دار الجندي، دمشق، ٢٠٠٤، ط. ١، ص ١٤٨.

الباب الأول

الفقه والفقيه والمتفقه

الفقه الإسلامي المعاصر فقه الهموم المتقرّمة

في نهايات القرن التاسع عشر بدأ ظهور لفياف من الفقهاء اتّسموا بالعبريّة والموهبة الفنيّة والعقل الحصيف. اشتغلوا بموضوعات كبيرة نمت عن شعورهم بتفوّقهم على لحظتهم الرّاهنة، وكان منهم بل في طليعتهم الفقيه محمد قدرى باشا المصري ١٨٢١ - ١٨٨٦، والإمام محمّد عبده ١٨٤٩ - ١٩٠٥، وكان منهم بل على رأسهم شرح المجلّة: العلّامة الحمصي الشيخ خالد الأتاسي ١٨٣٧ - ١٩٠٨، والعلّامة التركي علي حيدر ١٨٣٧ - ١٩٠٣^(١)، والأستاذ المسيحيّ المارونيّ سليم رستم الباز ١٨٥٩ - ١٩٢٠^(٢)، والقانونيّ المصلح الفلسطينيّ فهمي الحسيني ١٨٨٦ - ١٩٤٠، ثمّ التّحقّق بسربهم فيما بعد طائفة من الفقهاء أنّاخذ عقولهم ونفوسهم بساحة العلم، ولم تتعدّاه إلى سواه، فقعدوا ونظروا وبرهنوا أنّ الفقه الإسلاميّ في جوانبه المتعدّدة، وفي مذاهبه المختلفة

(١) يُدعى في اللّغة التركيّة علي حيدر الكبير تمييزاً له عن آخرين يحملون الاسم نفسه. استلم مهاماً رفيعة المستوى قضائيّة وإداريّة وعلميّة، وألّف العديد من الكتب، وعلى رأسها شرح المجلّة، هذا الشّرح الذي ترجمه إلى العربيّة العلّامة المصلح الفلسطينيّ فهمي الحسيني. وتنبع أهميّة هذه الشّخصيّة من كونها من رجال التنظيمات العثمانيّة الذين كان لهم أثر حاسم في السّلطنة، وكانت مواقفه الفقهية والفكرية تنوس بين المحافظة والتّجديد.

(٢) درس سليم رستم الباز الفقه الحنفيّ على يد مؤسس جمعيّة المرسلين اللبنانيين المارونيّة الأسقف يوحنا حبيب الماروني ١٨١٦ - ١٨٩٤، وأخذ إجازة منه سنة ١٨٧٦، وكان البطريرك المارونيّ يوسف حبيش ١٧٨٧ - ١٨٤٥ أرسل يوحنا حبيب لدراسة الفقه على يد الشّيخ إعرابيّ الزيلعيّ في طرابلس، فأثقنه ونبغ فيه، ولذلك عين الأمير بشير الشّهابي الأسقف يوحنا حبيب قاضيّاً على نصارى جبل لبنان.

مَصُون عن السِّفَاسَف، لَأَنَّ أُسَّسَه تقوم على نظريَّات ومبادئ غايةً في الدِّقَّة والإِحكام، والسَّعة والمراعاة، وكان منهم بَل على رأسهم العَلَّامة عبد الرِّزَّاق السَّنهورِي ١٨٩٥ - ١٩٧١ المجلِّي لمصادر الحقِّ في الفقه الإسلاميِّ، والعَلَّامة ابن العَلَّامة الشَّيخ مصطفى الرِّزقا ١٩٠٤ - ١٩٩٩ الَّذِي فَصَّل للفقه الإسلاميِّ ثَوْبًا جديدًا في كتابه الشَّامل: المدخل الفقهيِّ العامِّ، والدِّكتور أنور إبراهيم باشا صاحب المؤلَّف القيِّم: المسؤولية الجزائيَّة في الشَّريعة الإسلاميَّة، والأسْتاذ القبطيِّ شفيق شحاتة الَّذِي قدَّم رسالة دكتوراه بعنوان: النَّظريَّة العامَّة للالتزامات في الشَّريعة الإسلاميَّة، وحدَّث ولا حرج عن المحقِّق الشَّيخ أحمد إبراهيم ١٨٧٤ - ١٩٤٥ صاحب رسالة الأهلِيَّة ونظام النَّفقات في الشَّريعة الإسلاميَّة، أو عن المحقِّق العَلَّامة الشَّيخ علي الخفيف ١٨٩١ - ١٩٧٨ صاحب الحقِّ والدِّمَّة وتأثير المَوْت فيهما، أو عن الشَّيخ أحمد فهمي أبو سنة ١٩٠٩ - ٢٠٠٣ صاحب العُرْف والعادة في رأي الفقهاء، أو الشَّيخ العَلَّامة مصطفى شبلي ١٩١٠ - ١٩٩٧ في كتابه المهم: تعليل الأحكام، أو الدِّكتور فتحي الدريني ١٩٢٣ - ٢٠١٣ في أطروحته المميَّزة: نظريَّة التَّعسِّف في استعمال الحقِّ في الفقه الإسلاميِّ، علاوةً على الإمامين محمود شلتوت ١٨٩٣ - ١٩٦٣ ومحمد أبو زهرة ١٨٩٨ - ١٩٧٤ في مؤلِّفاتهما العديدة المشهورة.

ثمَّ خَلَف من بَعْد هؤلاء الأفاضل الرُّوَاد خَلَفٌ لم يبلغوا قطُّ - سوى قَلَّة قليلة - مبلغ عَظمتهم، ولم يرقِّوا إلى سماء سُمومهم، وإن استعاروا قفاطينهم وعمائمهم بل ومصطلحاتهم، فتمتَّعوا بهذه الثَّروة الثَّمينة على غير استحقاق، ثمَّ بدِّدوها تبديد السِّفيه، وهدروها هَدَرَ المعتوه، ظلًّا منهم أنَّ حضور الفقه في التَّأطير والتَّكليف لكلِّ شاردة وواردة أمر لا مندوحة عنه، وهكذا أخذوا على عواتقهم، في تلهِّفٍ غير محدود،

إِغْنَاتِ النَّاسِ وَتَكْيِيلِهِمْ، إِذْ حَصَرُوا مَهْمَتَهُمْ فِي تَطْوِيقِ الْإِنْسَانِ تَطْوِيقًا مُحَكَّمًا، فَاَنْطَلَقُوا إِلَى فَتَاوِيهِمْ دُونَمَا هَوَادَةٍ، فِي فَهْمِهِ مِنْفَلْتِ مَنْ عَقَالِهِ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْإِمْسَاكِ بِزِمَامِهِ، فَازْدَحَمُوا بِالْفَتَاوَى، وَاحْتَدَمُوا بِالْأَحْكَامِ، وَجَعَلُوهَا رَوَاسِمَ، أَيْ كَلِيشِيَهَاتِ، وَأَرْبَكُوا أَنْفُسَهُمْ بِأَنْفُسِهِمْ، وَأَرْبَكُونَا مَعَهُمْ، بَلْ عَكَّرُوا صَفُونَا وَكَدَّرُوا فِطْرَتَنَا، وَأَنْقَضُوا ظَهْرَنَا، وَخَرَجُوا عَلَيْنَا بِنَتَاجِ فِقْهِيٍّ أَقَلِّ مَا يُقَالُ فِيهِ إِنَّهُ فَهْمُ الْهَمُومِ الْمُتَقَرِّمَةِ، أَوْ إِنَّهُ الْفَقْهُ الْإِسْلَامِيُّ الْمَعَاوِرُ فِي وَجْهِهِ الشَّائِئَةُ الشَّاحِبُ.

وَفِي أَثْنَاءِ ذَلِكَ انْقَسَمُوا فَرِيقَيْنِ، وَكُلُّ فَرِيقٍ غَدَا أُسِيرًا لِمَوْقِفِ اسْتِغْرَاقِهِ كَلَّ اسْتِغْرَاقًا:

- فَرِيقٌ صَحَّ أَنْ نُطَلِّقَ عَلَيْهِ وَصَفَ الْمَذْهَبِيَّ لِأَنَّهُ تَقَيَّدَ بِمَذْهَبِ إِمَامٍ مَعْيِنٍ مِنْ أُمَّةِ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ تَحْدِيدًا.

- وَفَرِيقٌ أَطْلَقَ عَلَى نَفْسِهِ اللَّامِذْهَبِيَّ مُنْكَرًا هَذَا التَّقْيِيدِ، وَدَاعِيًا إِلَى الْعُودَةِ وَالرَّجُوعِ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ.

لَكِنَّ انْقِسَامًا لَا تَصَحُّبُهُ مَنَاوِشَاتُ، وَلَا تَعَقُّبُهُ مَعَارِكُ، سَيِّدُو غَرِيبًا عَلَى أَخْلَاقِنَا وَسَجَايَانَا، وَنَشَارًا فِي لَحْنِ عَادَاتِنَا وَأَعْرَافِنَا، وَفَوْقَ ذَلِكَ سَيَكُونُ غَيْرَ جَدِيرٍ بِأَنْ يُذْكَرَ أَوْ يُؤرَّخَ لَهُ فِي قَادِمِ الْأَيَّامِ! مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَقَدْ شَمَّرَ كِلَا الْفَرِيقَيْنِ وَهَرُولًا، وَصَاحَ ضَدَّ الْفَرِيقِ الْآخَرَ: يَا خَيْلَ اللَّهِ اارْكَبِي! أَمَّا فَرَسَانِ النَّزَالِ وَالطُّعَانِ، وَالتَّرْصُدِ الْمُغْرَضِ، فَكَانَ مِنْ أَشْهَرِهِمُ الْفَقِيهَ مُحَمَّدَ زَاهِدِ الْكُوثَرِيِّ ١٨٧٩ - ١٩٥٢ مِنْ فِئَةِ الْمَذْهَبِيِّينَ، الَّذِي احْتَوَشَ كَبِشَ اللَّامِذْهَبِيِّينَ مُحَمَّدَ حَامِدِ الْفَقِيِّ ١٨٩٢ - ١٩٥٩، يَلِيهِمْ، زَمَنًا، الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ سَعِيدِ رَمْضَانَ الْبُوطِيِّ ١٩٢٩ - ٢٠١٣ الَّذِي نَاجَزَ الشَّيْخَ نَاصِرَ الدِّينِ الْأَلْبَانِيَّ ١٩١٤ - ١٩٩٩ وَالْأُسْتَاذَ مُحَمَّدَ عَيْدِ عَبَّاسِيَّ ١٩٣٨.

وَشَهِدْنَا، عَلَى مَدَى سِنَوَاتٍ خَلَّتْ مِنْهَا الْبَرَكَةُ، مَعَارِكًا وَمَسَاجِلَاتٍ عَنَاوِينَهَا أَحَدٌ مِنْ أَطْرَافِ الْأَسْنَةِ! فَالْكَوْثَرِيُّ لَا يَجِدُ حَرَجًا مِنْ أَنْ يَكْتُبَ

بحثاً عنوانه: اللامذهبية قنطرة اللادينية، والألباني والعباسي لا يتورعان عن أن يُعلنا: المذهبية هي البدعة. وأمّا الدكتور البوطي فلا يتلجأ أن يكتب كتاباً عنوانه: اللامذهبية أخطرُ بدعةٍ تُهددُ الشريعة الإسلامية. وهنا يضربُ الجميعُ أروع الأمثلة في الحرص، حرص كل فريق على زج الفريق الآخر في النار، على اعتبار أن «كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار».

وقد أنتجت لنا هذه الحركة التزالية لونها من ألوان الأدب المتسم بسحر التعبير المتدفق، ويمكن أن نطلق عليه اسم أدب اللعنات والشتم المتبادلة التي لو أحصاها المحصي في كتابات هؤلاء المذكورين فقط لخرج بموسوعة فيها كل ألوان البيان والمعاني والبديع، وفيها أصانص ما توصل إليه شعراء الهجاء على مدى خمسة عشر قرناً (٣).

وكان من دواعي الكرب، فيما بعد، تكاثر كليات الشريعة والفقه وأصوله وتناسلها، حيث ما فتئت تمدنا بفقهاء الحاضر والمستقبل، من المذهبيين واللامذهبيين المتلهفين لاقتناص موضوعات لأطروحاتهم، ولو من تحت أظافرهم، أو من بين أسنانهم، ولو اطلعت عليهم لرأيتهم يرسفون، إلا من رحم الله، في أغلال الشغل على أشياء لا تعني شيئاً لأحد، وقد أخذتهم واستبدت بهم حمياً تقديم البدائل والحلول الإسلامية، ولكن يا لها من بدائل وحلول ضيقة محدودة، وبائسة مسدودة، متساوية في التفسير، ومتناسبة في التنفير.

أمّا الفئة الأكثر تعالياً، أعني دارسي أصول الفقه تحقيقاً لكتبه، وتحريراً لمسائله، فهي في الممارسة العملية يوم يجد الجد، لم تكن إلا كذاك الذي يعرف كيف يضبط مفاتيح عوده، ولكن لا يجيد العزف عليه،

(٣) تجدر الإشارة هنا إلى كتاب حسن بن علي السقاف، قاموس شتائم الألباني وألفاظه المنكرة التي يطلقها في حق علماء الأمة وفضلائها وغيرهم، دار الإمام النووي، بيروت، ٢٠١٠، ط. ٢.

والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحصى، سواء مِمَّنْ يُدَعُونَ فقهاء، أو يُسَمَّونَ أُصُولِيِّينَ، عِلْمًا أَنَّنِي أُلْحِقُ عَلَى أَنَّ نَقَدْنَا ههنا يَتَّجِهْ إِلَى الأَفْكارِ بِالتَّمْحِيصِ لا إِلَى الأَشْخاصِ بِالتَّنْقِيصِ.

أَمَّا الفِتاوى التِّي يَتَمَخَّضُ عَنْها هؤُلاءِ الفُقهاءِ بل أَشْباهِ الفُقهاءِ فلا يَمْكنُ تَسْمِيَتِها إِلا بِالفِتاوى المَعْرِقِلةِ لِأَنَّها تُعْرقِلُ اسْتِقْرارنا واطْمِئناننا، وَتُغَيِّقُ مَسيرتنا وتَقَدِّمُنا، إِذْ تَنْزِلُ عَلينا كُفْجاءاتِ الحِواثِ وبِغْثاتِ البِلاءِ فِتاوى كاسِياتِ عارِياتِ، تُلْبِسُ الإِضاعَةَ ثُوبَ الحِزْمِ، وتَكسو العَوْغائِيَّةَ رِداءَ الفَهِمِ والعِلْمِ، وَلَوْ أَنَّها اقْتَصرتِ على جانِبِ العِباداتِ فَقَطْ لَكَانَتْ المُصِيبَةُ أَخْفَ، لِأَنَّها لَنْ تَمَسَّ إِلا شَخْصًا واحِدًا بِعَيْنِهِ، وَلَكِنَّها تَتَدَخَّلُ في الجِوانِبِ الأُخْرى الاجْتِماعِيَّةَ والاقتِصادِيَّةَ والسِّياسِيَّةَ، فَتَتناولُ الإِنسانَ وزِواجَتَهُ وأُسْرَتَهُ، وَأَبْناءَ بِلَدِهِ ومِجْتَمَعِهِ.

أَمَّا الشَّعبُ المُسْلِمُ المَسْكِينُ فالوَيْلُ لَهُ إِذا حَذا حَذوَّها، وامْتَثَلْ هذِبا، لِأَنَّ أركانَهُ سَتَفْهَقُ عِنْدُذْ مِنْ جِوانِبِها طِفاحًا مِنَ العَنْتِ وَالضِّيقِ، وَلِأَنَّ بِنائِهِ سَيَضِجُ بَرَمًا مِنَ الكَرْبِ وَالشُّدَّةِ.

وَأَمَّا المُفْتونُ المُعْرِقِلونُ فالوَيْلُ لَهُم أَيْضًا، مِصْداقُ الدَّعاءِ النَّبِويِّ: «اللَّهُمَّ مَنْ وُلِّيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ فَارْفَقْ بِهِ، وَمَنْ شَقَّ عَلَيْهِمُ فَاشَقِّ عَلَيْهِ» (٤).

وعلى الرِّغمِ مِنْ كَلِّ الأَياتِ القِرائِيَّةِ، والأَحاديثِ النَّبِويَّةِ، والمأثوراتِ التِّراثِيَّةِ، والقِواعدِ الفِقهِيَّةِ، التِّي تُقِيمُ بِنِيانِ هَذا الدِّينِ على التَّبْشيرِ والتِّيسيرِ، وعلى رِفعِ الحِرجِ، وِوَضْعِ الإِصرِ والأَغْلالِ عَنِ البِشرِ، حَتَّى يَعيِشوا حَالةَ إِنْسانِيَّةٍ طَبِيعِيَّةٍ لا تَعْرِفُ الشُّدَّةَ ولا العَنْتَ ولا الجِورَ ولا الضِّيقَ فَإِنَّ جُلَّ فُقهاءِنا اليَومِ يُناقِضونَ كَلَّ ذَلِكَ وَيُعاندونَهُ، حَتَّى إِذا ما

(٤) أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١، ط. ١، ج. ٤٣، ص. ٢٧٦.

أردنا أن نستخلص من فتاويهم قواعد ومبادئ فإن على رأسها سيأتي:
الأصل في الأشياء المنع والتَّحريم، والأصل انشغال الذِّمَّة، والأمر إذا
ضاق لم يتَّسع، وإذا اتَّسع ضاق، والمشقَّة تجلب التَّعسير، والضُّرورات
تزيد المحظورات، والعِبْرَة في العُقود للألفاظ والمباني وليس للمقاصد
والمعاني، والعِبْرَة للتَّوهم، اليقين يزول بالشُّك، والضُّر لا يُزال بِمِثْلِهِ
بل بأشَدَّ منه، ويُختار أفدح الشَّرِّين.

وهذا ما يكون عليه حالنا عندما يختار هؤلاء الفقهاء الإلف على
الصَّواب، فيغدو استنباطهم مجرد تنقيب ومَتَّحٍ من براميل الذَّاكرة،
يغرفون منها أحكامًا من دون أن يُمرِّروها على مصفاة الوعي وغربال
المُحاكمة.

وحتى نرتقي من وهاد التَّعميم إلى قُلة التَّخصيص نتناول أمثلة بعينها
اجتنابًا للتَّطويل وتَوْحِيًّا للاختصار، مُتجاوزين الفتاوى المدهشة الغاصَّة
بالنُّكر والسَّفاهة، التي تزر بها صفحات المواقع في الإنترنت، وتغدو
مؤنل تندر وتَفكُّه:

- فتاوى العرقلة الاجتماعيَّة: كفتاوى الطَّلاق، هذه الفتاوى التي تتضارب
فيها آراء المُفتين في دائرة الإفتاء الواحدة، والتي قد تودِّي إلى خراب
البيوت من دون إرادة أكيدة من الزَّوجين بإنهاء علاقتهما، ولكن المُفتي
الحريص يبثُّ العلاقة ويُميتها، وإن كان في بعض الأحيان يعود فيُحييها،
بتأمين الزَّوج المُحلَّل الذي يُسمَّى في عُرْف الشرع التَّيس المستعار، ولا
أدري حقيقة إذا كان هنالك على الأرض أمة من غير المسلمين ما زالت
تعتبر الطَّلاق الشُّفوي، وترتب عليه أحكامه، فجميع الأمم المتحضرة
اليوم لا تعترف بالطَّلاق إلا في المحكمة وأمام القاضي.

ومن جُملة هذه الفتاوى تلك التي تُحرِّم على المسلمين صُورًا من
التَّواصل الاجتماعيِّ المطلوب، كتحریم الاحتفال بمناسبة عيد الأم، فلا

تُجيز في هذه المناسبة إظهار الفرح والسُّرور، وتقديم الهدايا وما أشبه ذلك، أو التي تُحرّم عليهم أن يبتدئوا بعض أبناء الوطن من الديانات الأخرى بالسَّلام، أو أن يهنئوهم بأعيادهم أو يُحرّمون التَّرحم على أمواتهم^(٥).

- فتاوى العرقة الاقتصادية: كتلك التي تُحلل للتُّجَّار صِغًا من العقود اللئيمة التي يصطادون بها المُحتاج أو الواقف على شفير الإفلاس، كبيع الوعدة هذا العقد الذي هو في صورته بيع وفي حقيقته قرض ربويّ بامتياز، ثم ترى هؤلاء الفقهاء المُفتون يحرّمون في المقابل الاقتراض من بنوك الدولة، على الرِّغم من كلِّ الاجتهادات الفقهيّة الكثيرة التي لم ترَ على الأقلّ في القرض الاستثماريِّ أيّ نوع من الرِّبا، بل ويحرّمون هذا القرض ولو كان المُقترض مضطرًّا، معطلين بذلك القاعدة الفقهيّة المتفق عليها والقائلة: الحاجة تنزل منزلة الضُّرورة، ولكنّ المُفتين هنا لا يعترفون بضرورات النَّاس، ولا يُقرُّون حاجاتهم، فإن جاءهم الشَّابُّ النَّاشئ مُستفتيًا في أن يقترض من البنك ليستقلّ بمشروع صغير يمكن أن يكون نواة مؤسّسة أو شركة في قابل الأيّام، أو جفوا عليه خيول الحلال والحرام يُرهبون بها طموحاته وآماله وأحاليه للاقتراض الربويّ الاحتياليّ من التُّجَّار، وإن جاءهم الفقير مُستفتيًا حول جواز اقتراضه من البنك لأجل السُّكن، كان ردُّهم: «لك في الاستتجار فسحة»، أو كان جوابهم: «اشترِ خيمة وعش في ظلالها، فإنّ لك فيها مندوحة عن الاقتراض». على أنّنا لا يمكن أن نُخفي فرحتنا بالانفتاح الاقتصاديّ الذي شهدته بلداننا، فقد بات بوسع فقهاءنا أن يُحيلوا هذا المُستفتي إلى البنوك الإسلاميّة التي تزيد أرباحها/فوائدها على فوائد بنوك الدولة أو البنوك التقليديّة زيادة ظاهرة وواضحة.

(٥) انظر حكم التَّرحم على غير المسلم، في هذا الكتاب ص. ٨٧.

- فتاوى العرقله العلميه: ولعلّ أبرز هذه الفتاوى تلك التي وقّدتِ الشُّباب المسلم فحَرِّمت عليه ارتياد الجامعاتِ لما فيها من الاختلاط، وقد عانت الجزائر بعد تسعينيات القرن الماضي من مثل هذه الفتاوى التي راح ضحيتها آلاف الشابات والشبان الجزائريين ممَّن تنزَّهوا عن الاختلاط، فوَقَّعوا، فيما بعد، في أحوال البطالة والعَوَز والحرمان، وكانت النتيجة أن انعكس ذلك في أحيان كثيرة على المبدأ ذاته بالنقض والارتداد، ناهيك عن خسارة البلاد الحقيقيَّة لكفاءات رائعة لم يُقدَّر لها أن تأخذ نصيبها، ولم يُتَّح لها أن تؤدِّي دورها، والمفارقة العجيبة هنا أن الذين أفتوا بذلك كانوا هم أنفسهم يُدرِّسون في تلك الجامعات ويعملون فيها، في تصديق تامٍّ لما أخبر به المسيح عليه السَّلام: «الْوَيْلُ لَكُمْ يَا عِلْمَاءَ الشَّرِيعَةِ فَإِنَّكُمْ تُحْمَلُونَ النَّاسَ أَحْمَالًا وَأَنْتُمْ لَا تَمْسُونَهَا بِإِصْبَعٍ مِنْ أَصَابِعِكُمْ» [لوقا ١١: ٤٦].

- فتاوى العرقله الحضاريَّة: كتحریم التَّجَنُّس للمغتربين! ونقرأ في ذلك نصَّ الفتوى الثالثة: «وَأَمَّا التَّجَنُّسُ: فالأصل فيه الحرمة، لأنَّه انضمام لِرأية أو مظلة غير إسلاميَّة، ولأنَّه يُوَدِّي إلى تقوية الأعداء، كما هو الحال في هجرة الأدمغة، ولأنَّ الجنسيَّة يترتَّب عليها التِّزامات بواجبات قد تتنافى مع أصول الإسلام وأحكامه، كالمشاركة في القتال لمسلمين أو غير مسلمين، والإلزام ببعض التكاليف التي لا يُقرُّها الإسلام، ولأنَّ الرِّضا بالمقام بين غير المسلمين يُوَدِّي إلى محبة عاداتهم أو التأثير بها واستحسانها، وبخاصَّة في عقول الأولاد، وللبيئة تأثير ملحوظ. لذا قال النَّبِيُّ ص في ما رواه أبو داود: «أنا بريء من كلِّ مسلم يُقيم بين أظهر المُشركين. قالوا: يا رسول الله ولم؟ قال: لا تتراءى نارهما»(٦).

(٦) د. وهبة الزحيلي، فتاوى معاصرة، دار الفكر، دمشق، ط. ١، ص. ٢٨٩.

ونقرأ كذلك نصّ الفتوى التّالي: «إنّ انتماء المسلم إلى جنسيّة بلد أو دولة غير مسلمة مع الإقامة فيها مُحَرَّم حُرْمَةً ذاتيّة، والحُرْمَةُ الدّاتيّة لا يُعَارِضُها ولا يُغَالِبُها أيّ من المبرّرات العارضة التي قد يسمّيها بعض النّاس ضرورة، وكما أنّ الماء لا يُطَهِّر النَّجَسَ العينيّ كالدمّ ولحم الخنزير والميئة مهما غسل به، ومهما سرى في أجزائه، فكذلك عوارض المبرّرات المتصوِّرة لا تقوى على إزالة الحُرْمَةَ الدّاتيّة السّارية في جوهر هذا الانتماء وذاته». ثمّ تقول هذه الفتوى: «فهو إذاً من المحرّمات المقطوع بحُرْمَتِها»^(٧).

على أنّ بيان خطأ هاتين الفتويّين وتناقضهما، وما خالطهما من شوائب وروائب، وتوضيح إحالتهم الأمور عن جهاتها، وإبراز خروجهما عن مُعْطِيّات التّطوُّر الإنسانيّ يحتاج إلى بحث خاصّ، ولكنّ يكفينا هنا بيان أنّ هاتين الفتويّين توقّعان ملايين السّوريّين المسلمين وسواهم في بلاد المهجر في الحرّج والشّدّة. ولا شكّ في أنّ قِسْماً كبيراً منهم يهتمّون لأمر دينهم، ولا يرضون لأنفسهم ارتكاب المحرّم، ولا الاقتراب منه، لكنّ هاتين الفتويّين تلفحان قلوبهم بالضيق، و تلحفان أكبادهم بالحرّج، والمشكلة الدّاهية التي تُصادفها هنا أنّ صاحب هذه الفتوى ومَنْ لَفَّ لَفَّهُ يحتكرون حكم الله، فيقذفون مخالفهم بالسنّة حِداد، لأنّ الفتوى عندهم هي حُكْمُ الله يُنْطَقُ على ألسنتهم، ولو عدّوها رأياً إنسانياً واجتهاداً ناتجاً عن فهم النّصوص الشرعيّة الأصليّة - وهي كذلك - لأفسحوا المجال لوجود فتاوى أخرى ذات حُجِّيّة تُخالف فتاويهم، ولو سَعَوْا على النّاس وأراحوهم، وأزالوا عن كواهلهم عبء الشّعور الفادح بالوزر الثّقل الجاثم، غير أنّ لسان حال هؤلاء المُفْتِيّين يقول: «الفتوى ههنا، والتّقوى ههنا، وما ثمّ بعدنا إلا الضّلال». فَهَمْ وحدهم

(٧) د. محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا فقهيّة معاصرة، دار الفارابي، دمشق، ط. ١، ص. ٢٠٨.

المشمولون بروح القدس، وهم وحدهم المتفرّدون بنعمة التأييد الإلهي والتسديد الربّاني.

ولكن هل لهم من الله موثّق بذلك؟

والجواب: كلاً. فالمفتي ليس معصوماً عن الخطأ، فقد تعثّر به عجلة الرأي، وتزلّ به قدم الاستنباط، وعلى الرغم من وضوح هذا الأمر فإنني أجدني مضطراً للاستشهاد بالعصر الإسلامي الأول، فقد حفظ لنا التاريخ كمّاً كبيراً من استدراقات الصحابة، رضي الله عنهم، بعضهم على بعضهم، في فتاويهم بل حتّى في قضائهم الذي يزيد على الفتوى في قوّة الإلزام.

نعم أنّى لهذه الفتوى هذا التحريم القاطع في حين أنّ عدداً كبيراً من الفقهاء المعاصرين لا يرون بأساً بهذا التجنّس، بل ويحضّون عليه. خلاصة الأمر: إنّها دعوة للمتصدّرين للفتيا: اتّقوا الله في هذا الشعب الطيّب. يسّروا أمره ولا تعسّروه، وبشّروه ولا تنفّروه.

وهي تنبيه للشعب الكريم أنّ يقلل من سؤالاته واستفتاءاته، وأن يأخذ بالوثيقة في أمره، متذكّراً القانون الذي وضعه له نبينا محمد صلى الله عليه وسلّم، كما روى أحمد في مسنده: «استفت قلبك، واستفت نفسك. البرّ ما اطمأنت إليه النفس، واطمأنّ إليه القلب. والإثم ما حاك في النفس، وتردّد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»^(٨).

(٨) أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١، ط. ١، ج. ٢٩، ص. ٥٣٣.

تخلف الفقه الإسلامي في تناول مسألة الانتحار

هل يمكننا أن نخالف الفقهاء في حكم فقهي يتفقون عليه ويوردونه وينصون في كتبهم وموسوعاتهم على أنه لا خلاف فيه، فنأتي اليوم ونخالفهم ونقول: لقد جانبوا الصواب في حكمهم؟ نعم يمكننا ذلك، وهذا ما سنبينه من خلال تناول مسألة محدّدة هي الانتحار.

يتحرّك الفقهاء في مسألة الانتحار من خلال خريطة البحث الفقهي التالية:

يعرفونه لغةً، وحدًا اصطلاحياً، ثم يستفرغون وسعهم في تناول كل ما يمتُّ إلى الانتحار بصِلَةٍ:

بِمَ يتحقّق الانتحار؟ يستقصون صوره بالفعل والإيجاب، وصوره بالسلب والتّرك، ويتناولونه بحسب إرادة المنتحر: الانتحار عمداً، والانتحار خطأً، وينصون على حكمه التّكليفي، ثم يتتبعون الحالات التي تشبه الانتحار: الانتقال من سبب موت لآخر، وله صور عديدة، واحتمالات كثيرة: - هجوم الواحد على صفوف العدو على الرّغم من تيقّنه من موته. - الانتحار خوفاً من إفشاء الأسرار للعدوّ. - أمر الشّخص غيره بقتله: صوره وحالاته. - وأمر الشّخص غيره بقتل نفسه. أي: قتل الأمر: وصوره وحالاته، والإكراه على الانتحار اقتلني وإلا قتلتك، أو اقتل نفسك وإلا قتلتك.

- اشتراك المنتحر مع غيره، كَمَنْ جَرَحَ نَفْسَهُ ثُمَّ جَرَحَهُ غَيْرُهُ فَمَاتَ من الجراحة، وتَبَعَ احتمالات الاشتراك: جرح نفسه خطأً، وجرحه غيره عَمْدًا، أو جرح نفسه عَمْدًا، وجرحه غيره عَمْدًا، أو جرح نفسه خطأً وجرحه غيره خطأً. وينصون كذلك على الآثار المترتبة على الانتحار، ويتحدثون عن إيمان المنتحر وكفره، وعن الآثار المترتبة على كَوْن الانتحار خطأً أو عَمْدًا، والعقوبة والكفارة التي يتوجب أدائها سواء من مال المنتحر أم من عاقلته^(١)، وأخيرًا يتحدثون عن غسل المنتحر وتكفينه والصلاة عليه، وهل تُقْبَل تَوْبَتُهُ قُبَيْلَ مَوْتِهِ أم لا؟ والخلاف حول ذلك.

إننا أمام كم هائلٍ زاخرٍ من المسائل والتفصيلات التي أتينا على ذكر عناوينها فقط، والتي تخضع لاختلاف أنظار الفقهاء واختلاف تقديرهم، ولذلك فسوف نكون عند كل مسألة من هذه المسائل، في الأعم الأغلب، أمام أكثر من رأي، وأمام أكثر من استدلال تُحرّكه عقول فقهية وقانونية جبارة تريد أن تضبط أفعال الإنسان وتُعطيها ما يلائمها تَوْصِيْفًا وتكليفًا، باستلهاهم المذهب الفقهي المحدد أو النص الإسلامي ومقاصده وروحه.

كان وما زال هذا الرّخم في ذكر مسائل الانتحار ومحاولات استقرائها وحصر صورها وتأطيرها فقهياً يعطي شعوراً بالامتلاء والكفاية والثقة بالمعالجة الفقهية التي لا تتصور وجود ما يُدانيها لدى الأديان الأخرى أو الأمم الأخرى، وربما كان هذا الكلام صحيحاً في العصور الوسطى عندما كان البحث في الانتحار محجوزاً لصالح الفلاسفة والأهوتيين

(١) العاقلة هم أقرباء المرء وعصبته، وهؤلاء يجب عليهم أن يساعدوا قريبتهم في دفع دية قتل الخطأ. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ج. ٢٩، ص. ٢٢١.

والفقهاء والقانونيين، وكانت معالجته في الديانتين اليهودية والمسيحية قريبة الشبه من المعالجة الإسلامية مع تشددهما أكثر، حيث إن هاتين الديانتين منعتا احترام المنتحر وحرمتا اعتباره والصلاة عليه ودفنه في مقبرهما، ويروى ههنا عن عمر بن عبد العزيز أنه لم ير الصلاة على من قتل نفسه^(٢)، وربما كان في هذا الرأي متأثراً بالمسيحية، ولكنني لا أستطيع الجزم بذلك، وهو الرأي الذي لم يوافق عليه عموم فقهاء الإسلام، ما خلا أبا يوسف القاضي صاحب الإمام أبي حنيفة.

كان عالم الديانات الإبراهيمية متقارباً في فهمه وتقديره لمسألة الانتحار، وإن كانت المسيحية قطعت شوطاً أشد هَوَلاً في التعاطي مع هذه المسألة منذ أيام القديس أوغسطين إلى ما بعد لوثر وكالفن اللذين لم يخرجوا عن رؤية أوغسطين على الرغم من نزوعهما الإصلاحية، وتمردهما على كثير من الأحكام والتعاليم، فحتى ذلك الحين ظلت الكنيسة تعاقب من أخفق في محاولة الانتحار بالموت^(٣).

أمَّا الانتحار في عالم الديانات الشرقية في الهند وما جاورها في العصور القديمة فكان له شأن آخر وتقدير مختلف تمام الاختلاف، حيث كان مسموحاً به بدوافع دينية أو روحية، وكان يتم بثلاث طرق مختلفة:

- ١ - الانتحار بدخول النار، والنار تطهر الجسد وتنقيه وتحرر الروح.
- ٢ - الانتحار جوعاً / صياماً.
- ٣ - الانتحار اختناقاً بدخول كهف أو زنزانة تحت الأرض، وما زالت هذه

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج. ٦، ص. ٢٩٤.

(٣) انظر: Elisabeth Brockmann, Selbststötungen in der Bibel. Kirche - Umgang mit Suizid. S. 16.

الممارسة رائجة في بعض تقاليد المعلمين^(٤). ويحدثنا البيروني في كتابه: في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة بأنَّ عامَّة الهنود لا يَميلون للانتحار إلاَّ الأرملة التي تُؤثر أتباع زوجها، أو الذي ملَّ حياته وتبرَّم بجسده من مرضٍ عيَّاء وزمانة لازمة أو شَيْخوخة وضعف، ثمَّ لا يفعله مع ذلك ذو فضيلة، وإنَّما تُؤثره الطبقات الدنيا التي تُسمَّى شودر طلبًا لحال أفضل ممَّا هم عليه عند العود، أمَّا الطبقات العليا التي تسمى كشر فلا يجوز لهم قتل أنفسهم، ولأجل ذلك يقتل نفسه مَنْ يقتلها منهم في أوقات الكسوف، أو يستأجر مَنْ يغرقه في نهر كَنك المقدَّس، ويتولَّى إمساكه حتَّى يموت^(٥)، وقد فسَّر الإمام الرَّاзи قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» في ذلك السِّياق فقال: «إنَّما يمكن أن يُذكر هذا النهي في مَنْ يعتقد في قتل نفسه ما يعتقدُه أهل الهند»^(٦).

وفي عصر التنوير بدأت تظهر رؤى مختلفة في مسألة الانتحار فلسفيًا وقانونيًا، فكان الفيلسوف السكتلندي ديفيد هيوم ١٧١١ - ١٧٧٦ من أوَّل مَنْ كتب نصًّا خالف فيه رأي الكنيسة وعنوانه: عن الانتحار وعن خلود الرُّوح - *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*، ولكنَّه لم يجرؤ على نشره، فنُشر بُعيد وفاته عام ١٧٧٧. وأوصى القانوني الإيطالي سيزار بيكاريا ١٧٣٨ - ١٧٩٤ وهو رائد إصلاح

(٤) http://www.hinduwebsite.com/hinduism/h_suicide.asp.

(٥) أبو الرِّيحان البيروني، تحقيق ما للهند: من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨، ص. ٤٨٠. وأنظر: Erminia Colucci and David Lester, *Suicide and Culture: Understanding the Context*. Hogrefe, 2012. حول انتحار النساء الهنديات وإلى الفصل الذي كتبه إرمينيا كولوتشي بعنوان: «الثقافة والمعاني الثقافية والانتحار» | «Culture, Cultural Meanings, and Suicide, p 25»

(٦) فخر الدِّين الرَّاзи، مفاتيح الغيب | التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩، ط ٣. ج ١٠، ص ٥٨.

القانون الجزائري عالمياً، بعدم معاقبة المنتحر، ومن ذلك التاريخ بدأ رفع العقوبات القانونية ضد الانتحار تدريجياً، وكان آخرها رفعا عام ١٩٦٦ في إسرائيل التي عدت الانتحار مُحَرَّمًا وجريمة جنائية ومنعت دَفَنَ المنتحر في مقابر اليهود، ولكنها اليوم تَعُدُّ الانتحار مرضًا عقليًا، ولا تمنع أداء طقوس الجنازة اليهودية على المنتحر.

وسوف ننتظر الطبيب النفسي الفرنسي جان إيتيان إسكيرول ١٧٧٢ - ١٨٤٠ ليفسر الانتحار طبيًا، ليُدشِّن كَسْرَ احتكار الفلسفة والألهوت والقانون لهذه القضية، وسيبدأ تناول جديد لها على ضوء علم النفس والأعصاب والمعارف الطبية التي كانت تتطور تطورًا مذهبًا في تلك الآونة.

بعد ذلك سيظهر عام ١٨٩٧ كتاب الانتحار^(٧) لرجل يُعَدُّ أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث وهو الفرنسي إيميل دوركهايم ١٩٥٨ - ١٩١٧، وسيطرح سؤالين أساسيين: مِمَّ يتكوَّن العنصر النفسي للانتحار؟ ومِمَّ يتكوَّن العنصر الاجتماعي للانتحار؟ أو ما صلته مع الظواهر الاجتماعية الأخرى، وبأيِّ الوسائل يمكن أن تؤثر فيه؟ قسّم دوركهايم الانتحار إلى الأنواع التالية، ووصف كل نوع وصفًا مُسَهَّبًا:

١ - الانتحار الهوسي الهذيانى.

٢ - الانتحار الملاخولي السوداوي الاكتئابى.

٣ - الانتحار الوسواسى.

٤ - الانتحار الاندفاعى الأوتوماتيكى.

وفي رحلة تمتد على مدار ٤٧٠ صفحة سنُذهل من تطور أدوات البحث في القرن التاسع عشر، ولا سيما توفّر ما بات يُعرف

(٧) إيميل دوركهايم، الانتحار، ترجمة حسن عودة، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١١

بـ Moralstaistik أي: الإحصاء الأخلاقي، وهو فرع من فروع علم الإحصاء مرتبط بالأفعال العامة المتعلقة بإرادة الإنسان مثل: الزواج والولادة والانحراف والجريمة والانتحار، وسنُذهل أكثر من كمّية الجداول البيانيّة التي سترافق هذا البحث والتي امتدّت سنّواتها عمومًا من سنة ١٨٤١ وحتى كتابة الكتاب، ولا بدّ من الإشارة إلى بعض هذه الجداول لنعرف كيف كان يعالج دوركهايم موضوعه:

- جدول أطراد الانتحار في الدّول الرّئيسة في أوروبا من سنة ١٨٤١ حتى سنة ١٨٧٢.

- جدول التّغييرات المقارنة بين معدّل الوَفَيّات/ الانتحارات وبين معدّل الوَفَيّات العامّة.

- جدول عدد المجانين من الرّجال والنّساء، وجدول حصّة كلّ جنس من الانتحار. وجدول العلاقة بين الانتحار والجنون في مختلف البلدان الأوروبيّة.

- جدول الميّل إلى الجنون في مختلف العقائد الدّينيّة، وقد تبين له أنّ اليهود أكثر ميلاً، يليهم الكاثوليك والبروتستانت بنسب متقاربة.

- جدول الميّل إلى الانتحار في مختلف العقائد الدّينيّة في أوروبا، وقد تبين له أنّ البروتستانت هم في المرتبة الأولى، يليهم الكاثوليك، ويأتي اليهود في المرتبة الأخيرة. وهذه معضلة يصعب تفسيرها أنّ يكون اليهود أكثر عُرضة للجنون، وأقلّ عُرضة للانتحار.

- جدوّل علاقة الانتحار بالعرق والوراثة.

- جدوّل الانتحار في المراحل العمريّة المختلفة.

- جدوّل الانتحار والعوامل الكونيّة: التّغيّرات الحراريّة والنّزعة الجرميّة.

- جدوّل توزّع الانتحارات على خارطة أوروبا بحسب مختلف درجات العرض.

- جَدُولُ التَّوَزُّعِ الإِقْلِيمِيِّ لِلانْتِحَارِ فِي إِيطَالِيَا.
- جَدُولُ الحِصَّةِ النَّسْبِيَّةِ لِكُلِّ فَصَلٍ مِنَ الكُلِّ السَّنَوِيِّ لِلانْتِحَارَاتِ فِي كُلِّ بِلَدٍ.
- جَدُولُ مِقَارَنَةِ التَّغْيِيرَاتِ الشَّهْرِيَّةِ لِلانْتِحَارِ حَسَبِ مُتَوَسِّطِ طَوْلِ النَّهَارِ
فِي فِرْنَسَا.

وَجَدَاوِلُ أُخْرَى عَدِيدَةٌ حَوْلَ لِحْظَاتِ الانْتِحَارِ مِنَ اليَوْمِ: شُرُوقِ، صَبَاحِ،
ظَهِيرَةٍ، عَصْرٍ.. إلخ، وَحَوْلَ أَيَّامِ الأُسْبُوعِ، وَحَوْلَ فِصُولِ السَّنَةِ، وَحَوْلَ
الانْتِحَارِ فِي الجِيُوشِ الأوروپِيَّةِ وَنِسْبِهِ بَيْنَ المُتَطَوِّعِينَ وَالتَّنْظِمِيِّينَ،
وَحَوْلَ فِئَاتِ الدَّوَافِعِ: بؤْسِ، حِلْمِ بِالثَّرْوَةِ، هُمُومِ عَائِلِيَّةِ، حُبِّ، غَيْرَةٍ،
فِسْقِ، أَمْرَاضِ عَقْلِيَّةِ، نَدَمِ بَعْدِ ارْتِكَابِ جَرِيْمَةٍ، قَرَفِ مِنَ الحَيَاةِ، آلامِ
جَسَدِيَّةِ، أَسْبَابِ غَيْرِ مَعْرُوفَةٍ وَحَوْلَ الانْتِحَارِ وَالمِهْنِ: التَّجَارَةِ، النَّقْلِ،
الصَّنَاعَةِ، الزَّرَاعَةِ، مِهْنِ حِرَّةِ، وَحَوْلَ الانْتِحَارِ وَالحَالَةِ المَدْنِيَّةِ: أَعْزَبِ،
مُتَزَوِّجِ، أَرْمَلٍ... إلخ.

كَانَ هَذَا الكِتَابُ، وَمَا رَافَقَهُ مِنَ مَوْلَفَاتٍ مُشَابِهَةٍ، مُسَاعِدَةً عَلَى ظُهُورِ
عِلْمٍ مُسْتَقِلٍّ يُدْعَى *Suicidology*، وَهُوَ عِلْمٌ يَتَنَاوَلُ الانْتِحَارَ مِنْ خِلَالِ
الطَّبِّ النَّفْسِيِّ وَعِلْمِ النَّفْسِ، وَفِي عَامِ ١٩٤٨ أَسَّسَ الطَّبِيبُ النَّمَسَاوِيُّ
إِرْوِينُ رِينْجَلُ فِي فِينَا أَوَّلَ مَرْكَزٍ فِي العَالَمِ لِمَنْعِ الانْتِحَارِ، وَقَدْ نَشَرَ
هَذَا الطَّبِيبُ حَوَالِي ٦٠٠ مَقَالَةً، وَ ٢٠ كِتَابًا حَوْلَ الوَقَايَةِ مِنَ الانْتِحَارِ،
وَالتَّبِّ النَّفْسِيِّ، وَعِلْمِ الأَعْصَابِ، وَعِلْمِ النَّفْسِ الاجْتِمَاعِيِّ^(٨)، وَبَعْدَ ذَلِكَ
بَدَأَتْ تَظْهَرُ الجَمْعِيَّاتُ الوَطَنِيَّةُ لِمَنْعِ الانْتِحَارِ فِي عُمُومِ أوروپَا وَالوَلَايَاتِ
الْمُتَّحِدَةِ الأَمْرِيكِيَّةِ، وَعَلَى سَبِيلِ المِثَالِ فَإِنَّ الجَمْعِيَّةَ الأَلْمَانِيَّةَ لِمَنْعِ
الانْتِحَارِ *D. G. S.* تُنْظِمُ مَوْثَمَرَيْنِ سَنَوِيَّيْنِ، وَتَنْشُرُ مَجَلَّةً فَصْلِيَّةً مِنْذَ عَامِ
١٩٧٤، وَتَهْدِفُ بِشَكْلِ أُسَاسِيٍّ لِفَهْمِ ظَوَاهِرِ السَّلُوكِ الانْتِحَارِيِّ، وَبِحَسَبِ

(٨) لِلتَّلَاوَعِ عَلَى عَنَاوِينِ كِتَابِ إِرْوِينِ رِينْجَلِ وَبَيَانَاتِهَا بِلِغَتِهَا الأَلْمَانِيَّةِ يُمْكِنُ الرُّجُوعُ إِلَى هَذَا
الرَّابِطِ: <https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simpleSearch&query=118601113>

هذه الجمعيّات فإنّ ٩٠% من حالات الانتحار في الغرب تُصنّف من الأمراض العقليّة، وأمراض الهوس الاكتتابي.

هل راعى الفقه الإسلاميّ نتائج العِلْم الحديث في تناوله الانتحار؟
هل راعى أنّ معظم أو بعض حالات الانتحار هي حالات مَرَضِيَّة يمكن أن ترفع عن المرء صفة التّكليف؟

والجواب: لا. فما زال الفقهاء المعاصرون يتعاملون مع الانتحار بمنطق العصور الوسطى، ويأخذونه من الجانب القانونيّ فحسب، فيتناولون الانتحار ويرتّبون عليه آثاره من دون أن يعرفوا ماهيّته ومنشأه الحقيقيّ، ولذلك سوف نرى أهمّ مُدَوّنة فقهية إسلامية على الإطلاق في العصر الحديث وهي الموسوعة الفقهية الكويتية التي تُوفّر على كتابتها أهمّ فقهاء العالم الإسلاميّ المعاصرين تقول: «لا خلاف في أنّه إذا لم يمُتْ مَنْ حاول الانتحار عوقب على محاولته الانتحار، لأنّه أقدّم على قتل النفس، الأمر الذي يُعتبر من الكبائر»^(٩).

نعم لقد جانب الفقهاء الصّواب في ما اتفقوا عليه، وكلمة «معاقبة مَنْ حاول الانتحار» هنا تُلخّص تخلف الفقه في تعاطيه مع هذه المسألة، وكانّ جميع هؤلاء الفقهاء الأعلام الذين كتبوا هذه الموسوعة لم يطلّعوا على حرف واحد ممّا كُتب عن الانتحار منذ القرن الثامن عشر وحتى اللحظة الراهنة، فهم ما زالوا يعالجون مسائله التي أشرنا إلى عناوينها في بداية المقال كما كانت الكنيسة تعالجها قبل أن تظهر الدّراسات العلميّة والطبيّة الحديثة، وقد أشرنا إليها إشارة في هذا المقال، ولذلك فهم لم يُراعوا في تأصيلهم الفقهية أيّ مُعطى من مُعطياتها، ولو راعوا

(٩) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج. ٦، ص. ٢٩٢.

ذلك فإنَّ مُجْمَل تَكْيِيفِهِمْ سِيخْتَلَفُ، وَسِيَتَوَجَّهْ لِتَطْبِيقِ نَظْرِيَّةِ
الظُّرُوفِ المَخْفُفَةِ، وَسِيَتَحَوَّلُ المُنْتَحِرُ مِنْ مَجْرَمٍ إِلَى شَخْصٍ يَحْتَاجُ
إِلَى الرِّعَايَةِ وَالْعَنَايَةِ وَالِاِكْتِنَافِ، مِنْ دُونَ أَنْ يَعْني ذَلِكَ قَبُولَنَا فَعْلَهُ
وَرِضَانًا بِهِ، فَحِثْنِ عِنْدَمَا نَعَالِجُ مَرَضًا وَنُقَرُّ بِوُجُودِهِ لَا يَعْني أَنَّنا
نَرِضَاهُ وَنَقْبَلُهُ، وَقَدْ صَدَقَ دُورَكَهَائِمُ نَفْسُهُ حِينَ قَالَ: «مَا مِنْ شَيْءٍ
أَشَدَّ تَعَارُضًا مَعَ الرُّوحِ العَامَّةِ لِلْحَضَارَةِ المَحْمَدِيَّةِ مِنَ الِانْتِحَارِ» (١٠).

(١٠) إِيْمِيلُ دُورَكَهَائِمِ، الِانْتِحَارُ، المَصْدَرُ المَذْكُورُ ص. ٣٧، ط. ١، ص. ٤٣٤.

المجلس الإسلامي السوري وفتاويه الهرمة

١ تأسس المجلس الإسلامي السوري في نيسان سنة ٢٠١٤ بِاسْمِ الثَّوْرَةِ السُّورِيَّةِ، وتدنُّر بعباءتها، وضرِب بسيفها، وتموّل بِاسْمِها، واكتسب شرعيّته بتمثيلها، في جانب مُهمّ من جوانبها، ولكنّه لم يتمتّع بروح الثَّوْرَةِ، كما ظننّا أَمَلنا، فالثَّوْرَةُ ليست ثَّوْرَةُ عَلى النِّظامِ الأَسَدِيِّ فحسب، ولكنّها ثَّوْرَةُ عَلى كَلِّ مظهر من مظاهر الظُّلم، وعلى كَلِّ لمحّة من لمحات عدم المساواة بين أفراد السُّوريين، وتبتدئ مظاهر نُكوص هذا المجلس عن مفهوم الثَّوْرَةِ نفسه من تكوين أعضائه، ولا سيّما المسؤولين والموقّعين على الفتاوى، الذين لم يُشركوا معهم امرأة واحدة، وكانّ المعاهد الشرعيّة وكليّات الشريعة لم تُخرِج حاملة ليسانس أو ماجستير أو دكتوراه على مدار الخمسين سنة الماضية، وكانّ الثَّوْرَةُ خَلّت من بناتها ونسائها وسيداتها. وما كُنّا لنذكر هذه الملاحظة الجوهريّة والأساسيّة لو كان اسم المجلس على سبيل المثال لا الحصر المجلس الذكوريّ الإسلاميّ السوريّ، أو المجلس الرّجاليّ الإسلاميّ السوريّ، أو لو كان المجلس الكريم يؤدّي دورًا تمثيليًّا في مسلسل باب الحارة، وعندها كُنّا سنتقبّل أداءه بقبول حسن، ونتفهّم أنّ يكون مجلس العَصوات من الذكور حصراً، ولا دور فيه للمرأة من قريب أو بعيد. وتمظهر خلل هذا المجلس، من جهة ثانية، في تركيبته المذهبيّة، فلم يتوافق اسمه مع حقيقته، فاسمه عامٌّ، ولكنّ حقيقته مقصورة على

المذهب السُّنِّي فقط، مع إقصاءٍ وعدم تمثيلٍ للمذاهب والطوائف الإسلامية الأخرى، وكان يُفترض بالقائمين عليه أن يبحثوا بحثاً جاداً وصادقاً لتمثيل بقية المذاهب الإسلامية في سوريا من نصيرية وإسماعيلية وجعفرية ودروز، فعنوان هذا المجلس هو المجلس الإسلامي السوري، وليس المجلس الإسلامي السُّنِّي السوري.

بدأ هذا المجلس بعد تشكيله بإطلاق الفتاوى التي تصدر بتوقيع جماعي. مرةً يوقَّع على الفتوى أربعة عشر شيخاً، ومرةً تسعة عشر، وأخرى اثنان وعشرون، وهكذا.

ومنذ الفتوى الأولى التي أطلقها، وكانت بعنوان: فتوى حَول تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام^(١) تبيَّن قِصْرُ نَظَرِ المجلس، وتحيُّزه، وميلانه، لأنَّ معظم الأوصاف التي ذكرها في هذا التنظيم انطبقت حرفياً على جبهة النَّصرة، ومثيلاتها من التَّنظيمات المشابهة التي لم يأتِ المجلس على ذكرها من قريب أو بعيد، وهذا يعني أننا كنا إزاء مَوْقفٍ سياسيٍّ يتذرَّع الفقه ويتوسَّل الفتوى، التي تبصر بعين وتعمى بأخرى، فإذا ما اختلف موقفه السياسي من هذه التَّنظيمات الشَّبيهة عاد لإخراج هذه الفتوى نفسها ودمعهم بها لأنها تدلُّ عليهم بالمطابقة.

لقد أطلق المجلس فتاوى متنوِّعة الأشكال في الخُرْق. فيها من كلِّ طامَّة مثال، ومن كلِّ مصيبة أنموذج. فتاوى تنضح بالطائفية، وتخلو من الحسَّ الوطنيِّ، ولا تستوعب المنجز الإنسانيِّ العامِّ، ولا تستفيد من المنجز الفقهيِّ المعاصر الخاصِّ. فتاوى يَضْرِبُ أولها آخرها، وينفُضُ وسَطُها طرفيها. فتاوى يرقى بعضها في آثاره إلى درجة الجريمة

(١) نصَّ الفتوى كاملاً في مَوْقع المجلس الإسلامي السوري الإلكتروني من خلال هذا الرابطة: <http://sy-sic.com/?p=263>.

الإنسانية التي يحاسب عليها القانون الجنائيِّ الدَّوليِّ، ولكنَّ المجلس السَّادر الغافل يُلقي الكلام على عواهنه من دون إدراك أبعاده ومراميهِ، ولا فهُم مدى دلالاته ومضامينه.

فتاوى لا تُراعي معنى الوضع الأوَّل لكلمة فتوى، المشتقَّة من كلمة الفتويِّ، فهي رأيٌ فتويٌّ غَضٌّ، وحالة نضرة رقيقة. رأيٌ دينيٌّ يستند إلى المقولة الدِّينيَّة، والنَّصِّ الدِّينيِّ، ولكنَّه فتويٌّ يَعْتَبَر اللُّحظة الرَّاهنة، ويُرَاعِيها بكلِّ آفاقها وأبعادها. رأيٌ يستند إلى مخزون هائل من الآراء والفهوم السَّابقة التي قيلت في الموضوع ذاته أو في ما يقاربه، وهو فتويٌّ لأنَّه لا يكرِّرها ولا يجتريها ولا يسترجعها، بل يستلهمها ويمثِّلها ويستأنس بها، ولا يَمَحِّق أَمامها، وربَّما يحاكمها وينتقدُها ويُقوِّمها، أو يُطريها ويُشيد بها. يُشير إلى بعضها عندما يعتقد أنَّها ما زالت سارية الصَّلاحية، ويُمسك عن بعضها الآخر عندما يغلب على ظنِّه أنَّها لم تفهم مُراد الشَّارع، أو لم تَرَقَّ إلى استيعابه، أو أنَّها لم تُعد تلائم الزَّمان أو المكان أو الإنسان.

الفتوى جَوَابٌ عن سؤال. والسَّؤال مصباحٌ، زجاجته الحضور، وزَيْتُهُ الرَّاهنيَّة، يُرى فيه لسان السَّائل وعقله وزمانه ومكانه. ويُفترض أنَّ نَجْدَ في الفتوى مَلَمَسَ السَّؤال الغَضِّ، ورائحة ديباجته الطَّريَّة، لأنَّ السَّؤال مُعَادٍ في الجواب، لكنَّ الكثير من فتاوى المجلس الإسلاميِّ السُّوريِّ أَبَتْ أن تبتاع أو حتَّى أن تحتذي من أسئلتها زمانها ولسانها، وأَصْرَتْ على استعارة لغةٍ ومصطلحات ومقولات ونقولات لا تَمُتُّ إلى زمن السَّؤال بِصِلَّة، ولا إلى لغته بقرابة، وأَبَتْ إلا أن تكون يابسة بائنة.

يُقال السَّؤال بلسان السَّائل وعقله وتفكيره، ويحكي عن حاجته وضرورته، فتأتي الفتوى بِالسِّنةِ متنافرة متدابرة مستعارة مرقَّعة ملفَّقة

من زمن غابر ولغة عاقر. فتاوى لم تصدر عن فقيه ممتاز، أو فقيه متقن.

والفقيه المتقن مثل الشاعر المرهف الذي لم يَغْدُ شاعراً إلا بعد خَبِرٍ وَعَجْنٍ وتذوقٍ وتمثُّلٍ لآلاف الأبيات من الزمن الغابر والحاضر. آلاف من الأبيات التي فهمها واستوعبها وتأثر بها، وفاضل بينها بالوعي والتذوق والحس الأدبي العالي، فغدت جزءاً من تكوينه الروحي والعقلي والعاطفي، فإذا قال شعراً تجلّى بكامل الإبداع والإقناع، ولُمِحَ في براعة إيراده ونفاية إصداره ذلك المخزون الهائل؛ فهو يعرف متى يستجلب الكلمة، وأين يضعها، ويعمل عقله وذائقته في مدى مناسبتها للعصر وأهليتها له. يعرف متى يستخدم التشبيه القديم، والاستعارة السالفة، والكناية الماضية، وكيف ينزلها في نصّه، ويلاحم بينها وبين أجزائه، كنساج يمرر بين ضربات مكوك نؤله خيطان الذهب بين بقيّة الخيطان، ويعرف كيف يُبدع الجديد ويحرزه، وكيف يصيد الومضة الشعرية من سُجف سماء الفكر أو الشّعور، ويقدمها أمامنا شرارةً يحوطها بين يديه فيخطف العقول والقلوب.

يبلغ الشاعر هذه المرتبة أو الدرجة بفضل الموهبة والملكة والحذق والجديّة والمثابرة والاحتراف وسعة الاطلاع، وندرك تماماً أنّ نقصان أيّ مفردة من هذه المفردات تحطّ من درجته وقيّمته، فتتهوي به من منزلة شاعر إلى شويعر، ومن رتبة شويعر إلى شعور، وهكذا بالضبط يهوي الفقيه إلى مرتبة الفهيه، حين تنقص عدّته، ولا تتمّ آلتة.

ولعلّ من نافلة القول أنّ نذكر أنّ اجتماع عشرين شويعراً أو شعوراً لا يجعل من واحد منهم شاعراً مطبوعاً، ولا يصنع منهم مجتمعين شاعراً مُفْلِحاً، لأنّ الفهم والإبداع ملكتان فرديتان ذاتيتان، وليسا ملكتين

جماعيتين، وما ينطبق على الشعراء ينطبق على الفقهاء، ولنا في ذلك أمثلة معاصرة عديدة منها ما حدث في مجّع الفقه الإسلاميّ المنعقد في مكة المكرمة في مقرّ رابطة العالم الإسلاميّ سنة ١٩٧٨ الذي جمع فقهاء من مختلف أقطار العالم الإسلاميّ، ويومها أجمعوا على مسألة فقهية معيّنة ما خلا العلامة الشيخ مصطفى الزرقا، الذي خرق لهم إجماعهم، وثبت في الأخير أنّه هو وحده، من بين الجميع، البصير بأعقاب الأمور إذا التوت، وأنّ رأيه هو الأوفق والأجدر بالحياة، وأنّه بمفرده فاقهم مجتمعين، فلم ينفعهم عدد، ولم تنصرهم كثرة (٢).

لقد أتحفنا المجلس بفتاوىٍ لحبتْ جنوبها واحدودبتْ ظهورها، فلا روح فتيّة، ولا لغة معاصرة، بل روح هرمة، ولغة طاعنة، ومفاهيم مسنّة متهدّمة، واختيارات لنقول وأقوال لا تعبّر عن عقل حديد، ولا رأي سديد. وقديماً قالت العرب: «اختيار المرء قطعة من عقله». وقالت ساداتنا الصوفيّة: «أطعمونا طازجاً ولا تطعمونا قديداً».

٢ لقد حدّثتنا كُتّب الأدب عن شاعر فليج، «فسئل عنه رجل فقيل له: ما كان سبب فالجه؟ قال: أكل بيتين من شعره» (٣).

أمّا كُتّب الفقه فإنّها لم تُحدّثنا عن فقيه فليج بأكل فتّواه، بل تركت الواقع يُحدّثنا عن فتاوى استنام الناس إليها فانقضت فوقهم، وشوّهتهم أو أهلكتهم، وأخرى استدرّوا بظلّها فأرسلت عليهم شواظاً من الخبل، وسهاماً من العلل.

ولن أذهب بعيداً وأمّامي بعض فتاوى المجلس الإسلاميّ السوريّ

(٢) المقصود بالمسألة هنا قوله بإباحة التأمين، على خلاف الفقهاء الذين أجمعوا على تحريمه.

(٣) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، ديوان المعاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٤، ط. ١، ج. ١، ص. ٢٠٦.

التي أصدرها لتكون مقاييس رشاد وسداد فإذا هي، مع كامل الأسف والأسف، بواعث عطب وفساد.

وسأكتفي هنا بنَبذٍ من فتاوى المجلس المسخوطة المعنى والفاصلة المبني، وبالإشارات الخاطفة لمكامن خطيها وأدوائها، على سبيل الإجمال وغاية الاختصار، غير مشير إلى الأخطاء التحوّية وضعف الصياغة اللغوية.

لقد أصرّ المجلس الكريم في الفتوى المعنونة بفتوى حول تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام^(٤) على البحث عن توصيف فقهي كلاسيكي لتنظيم داعش. وبما أنّ أوصاف الجماعات السياسية والعسكرية المناوئة للسلطة محدودة في كُتب الفقه، فإنّ المجلس لم يجد أمامه من وصف سوى الخوارج والبغاة فانتزع هذا الوصف من خزنة التاريخ وألقاه على جسد تنظيم داعش، وأعطاه جميع أحكام الخوارج والبغاة.

ولم ينتبه المجلس إلى أنّه بهذا التوصيف يسبغ المشروعية على بشّار الأسد، لأنّ أيّ جماعة مقاتلة لا تغدو من الخوارج إلا إذا خرجت على إمام، وسنرى أنّ هذه الفتوى تستشهد بكلام للمفسّر القرطبي يقول فيه: «إذا خرجت على الإمام العدل خارجةً باغية ولا حجة لها قاتلهم الإمام بالمسلمين كافةً أو من فيه كفاية، ويدعوهم قبل ذلك إلى الطاعة والدخول في الجماعة، فإن أبوا من الرجوع والصلح قُوتلوا، ولا يُقتل أسيرهم، ولا يُتبع مدبرهم، ولا يُذقّف على جريحهم، ولا تُسبى ذراريهم ولا أموالهم».

ولم ينتبه المجلس أيضًا إلى أنّ من مقتضيات هذا التوصيف أن تأخذ

(٤) نصّ الفتوى في موقع المجلس الإسلامي السوري الإلكتروني عبر الرابط التالي:

<http://sy-sic.com/?p=263>.

جميع الفصائل المقاتلة من جيش حُرّ وسواه حُكْم داعش، لأنهم خرجوا على الإمام نفسه. على أن هذا المجلس في فتوى التكييف الفقهي لقتالنا مع النظام⁽⁵⁾ يقدم مسوغات قتال النظام، ويستند بنصوص القرآن الكريم وبأقوال الفقهاء لإثبات شرعية قتال الفصائل للنظام الأسدي، وعندئذ فهذه النصوص والأقوال جميعها تُعطي الشرعية لداعش أيضًا في قتاله لهذا النظام.

وكان ينبغي على المجلس الكريم أن يبحث عن وصف لهذا التنظيم في القانون الدولي المعاصر، وعندها لن يقع في هذا التناقض، ولن يُضفي الشرعية على بشار الأسد ونظامه الدكتاتوري المجرم من حيث لا يحتسب، ولن يصفه بالإمام من أساسه. كان يجب عليه أن يولي وجهه إلى معاهدة منظمة المؤتمر الإسلامي لمكافحة الإرهاب الدولي سنة ١٩٩٩، التي استندت إلى اتفاقيات طوكيو ولاهاي ومونتريال والمعاهدات الدولية المختصة بالمنظمات الإرهابية والجرائم الإرهابية على اختلاف صنوفها. هذه الاتفاقيات والمعاهدات التي أقرتها منظمة المؤتمر الإسلامي بكل خبراءها وفقهائها، فيستمد المجلس الإسلامي منها توصيف تنظيم داعش، وكيفية معاملته.

ونقرأ في فتوى التكييف الفقهي لقتالنا مع النظام مسوغات قتال النظام ومنها: «تحالف هذا النظام مع الزافضة، وتمكينهم من بلاد المسلمين في نشر مذهبهم الضال»، ولا أدري كيف أكتف شرح مشكلات هذين السطرين لأنهما يستأهلان دراسة تفصيلية مستفيضة، ولكنني أكتفي بالإلماحات التالية:

يُفترض في الفتوى أن تتكلم عن سوريا والسوريين فإذا بها تتكلم عن المسلمين وبلاد المسلمين. وكأن هذا المجلس هو المجلس الإسلامي

(5) انظر نضها في الموقع الإلكتروني نفسه من خلال الرابط التالي: <http://sy-sic.com/?p=1692>

لداعش الذي لا يعترف ببلد اسمه سوريا، وليس المجلس الإسلامي السوري، وسوف يتكرّر الحديث عن الرافضة الذين يتحكّمون «في كثير من قضايا المسلمين»، وعن الذين «سَطَوْا على حُكم المسلمين»، وعمّن «باعوا البلاد وسلّموها لأعداء المسلمين»، وعن «هؤلاء الذين استباحوا دماء المسلمين»، وعن مفاداة أسرى النظام «بمال أو بأسرى المسلمين»، وعن اختيار الحُكم الأنسب للأسرى الذي فيه «مراعاة الأصلح والأَنْفَع للمسلمين»، بل حتّى إنّ «ما تعود ملكيته لعموم الشعب السوري، كآبار التّفط والمصانع والمطاحن وغيرها من الممتلكات فإنّها تُنْفَق في مصالح المسلمين».

ثمّ نرى الاغتنام البائس للفرص حين تأتي الفتوى فتصّف الرافضة بالمذهب الضال. هَبْ أَنْ هذا المذهب ضلُّ ابنِ ضلِّ، فما وَجَهُ ذِكْر ضلاله في فتوى تتحدّث عن قتال النظام؟! وكأنّ الفتوى قد سيقّت أصالةً لبيان ضلال الرافضة. هل مَهْمَةٌ المجلس الإسلامي السوري إطلاق أحكام الضلال والهداية على الأديان والفرق الإسلاميّة في سياق تناوله التّكليف الفقهيّ لقتال الفصائل للسلطة الأسدية؟

هل نزول المشكلة مع الجنود الشيشانيّين الذين جلبهم الرّوس إلى أرضنا، لأنّهم إخوتنا في الله والمذهب؟ إذا كان الجواب: هم أعداؤنا بغضّ النظر عن دينهم ومذهبهم، فليكن جواب المجلس أيضًا: إنّ المحتلّين الآخرين من إيران وأتباعها أعداؤنا بغضّ النظر عن دينهم ومذهبهم، وعندئذٍ لا داعي لذكّر المذهب والخوض في أحوال ضلاله أو هدايته.

على أنّ في استخدام مصطلح الرافضة شحنة عدااء مع طائفة لها وجودها في وطننا، وهو استخدام يذكّرنا بالتّقليد الوهابيّ السعوديّ، ولا يُحيلنا إلى تقليد علماء سوريا الأبرار ومشايخها العقلاء الذين يستخدمون مصطلح اثنا عشرية، أو جعفرية، أمّا استخدام مصطلح

رافضة فلا يكون إلا على سبيل التشنيع والإثارة والاستعداد، ونحن نُزِّهُ المجلس الإسلامي السُّوريَّ عن الوقوع في أَوْضار ذلك. وفي الفتوى نفسها نقرأ: «هو دفاع مشروع عن النفس ودَفْعُ عدوان وجهاد ضدَّ نظام كافر أعانه على عدوانه مرتزقة».

ونتساءل: هل نقاتل النظام لأنَّه ظالم، أم لأنَّه كافر؟

إذا كنَّا نقاتله لأنَّه ظالم فيجب ذِكرُ ظلمه لا كفره، وإن كنَّا نقاتله لكفره فكيف تقول الفتوى بعد ذلك مباشرة: «إذا تلفَّظ المقاتل غير المسلم بالشَّهادة في ساحات المعارك أو بعد أسره فإنَّه لا ينفعه ذلك، لأنَّنا لا نقاتل النظام من أجل دخوله في الإسلام، بل نقاتله لأنَّه اعتدى علينا». إنَّه مثال بارز للاعتساف في ضبط الأوصاف التي تترتَّب عليها الأحكام.

ويصبُّ المجلس علينا جامَ فتواه في حُكم الأسير: «والحُكم في الأسرى بإحدى هذه الأمور الثلاثة: القتل، المفاداة، المَنِّ». ونقف هنا أمام انتقائيَّة المجلس في اجتناب أقوالٍ على غير هُدًى، وإقصاء أُخرى على غير بصيرة.

فليكي يراعي المجلس القانون الدَّوليَّ الحاكم بإلغاء الرِّقِّ إلغاءً تامًّا فإنَّه يضرب صَفْحًا عن كلام الفقهاء، ويخفي الاحتمال الرَّابع في حُكم الأسير وهو استرقاقه واتِّخاذه عبدًا أو أُمَّةً بحسب جنسه، ولكنَّا في اللَّحظة ذاتها نتساءل: هل إنَّ جميع المشايخ المسؤولين عن هذه الفتوى لم تبلغ مسامعهم اتِّفَاقِيَّةُ جنيف الثالثة (٦) بشأن معاملة أسرى الحرب المكوَّنة من ١٤٣ مادة، وخمسة ملاحق، والمُقَرَّرة سنة ١٩٤٩، والبروتوكول الأوَّل الإضافي سنة ١٩٧٧، ولذلك نرى الفتوى تَدُكِّر احتمال قتل الأسير بكلِّ تلقائيَّة، وكأنَّه حُكم مفروغ منه، ولو أنَّ شَيْخًا واحدًا

(٦) يمكن قراءة موادَّ هذه الاتِّفَاقِيَّة باللُّغة العربيَّة عبر الرِّابط التَّالي:

<https://web.archive.org/web/20160304192615/http://www1.umn.edu/humanrts/arab/b092.html>.

من هؤلاء المُفتين اطلع على هذه الاتفاقية لقال لهم: قفوا! إن هذه الفتوى تُعدّ جريمة ضدّ الإنسانيّة.

لن أناقش الفتوى فقهياً وكيف يغيب عنها المُنجَز الفقهيّ المعاصر الجازم بأنّ الأسير لا يُقتل ولا يُعذّب، وأكتفي بالإشارة إلى كتاب الإسلام والقانون الدوليّ الإنسانيّ^(٧) للباحث الدكتور سعد رستم الذي أكّد حَظَرَ قَتْلِ الأسير وتعذيبه من خلال النصوص الشرعيّة الثابتة، والتأصيل الفقهيّ المُعتَبَر، وخلصت إلى أنّ مصير الأسير في الإسلام محصور في احتمالين: إمّا إطلاق سراحه بلا مقابل، أو بمقابل. لكنّ المجلس السورّي الإسلاميّ في غفلة عن ذلك.

ويا لهوّل المفارقة التي تضعنا فتوى المجلس أمامها، ففي الوقت الذي يحلم فيه معظم السوريين برؤية بشّار الأسد وزبائنته وراء قضبان المحكمة الجنائيّة الدوليّة، تأتي هذه الفتوى لتسوق الفصائل المقاتلة إلى المكان نفسه بتطبيقهم فتوى حُكْمِ الأسير والأخذ بخيار قتله. فقتل الأسير من دون مراعاة ضوابط اتفاقية جنيف وموادّها وأحكامها هو جريمة ضدّ الإنسانيّة، وإذا تكرر واضطرد غدا جريمة حرب.

إنّ الفتوى تتحدّث عن إعدام فئات معيّنة من الأسرى ارتكبت جرائم حرب، ولكنّ من دون أن تشترط هذه الفتوى محاكمتهم محاكمة عادلة تتوفّر فيها جميع الضمانات القانونيّة، وبدلاً من أن تُطالب الفتوى بإيجاد هيئة قضائيّة موحّدة على مستوى الثورة السورّيّة كلّها تفصل في شأن هؤلاء الأسرى، وتوفّر لهم محاكمات عادلة، وتسجّل اعترافاتهم بجرائمهم، وتوثّق وتثبت كلّ ذلك بالصّوت والصّورة والكتابة، وتجعله متاحاً للعالم أجمع، ليرى جرائم النّظام من جهة، والمحاكمات العادلة وضماناتها من جهة أُخرى. وبدلاً من ذلك تنحطّ الفتوى إلى دَرَكٍ لا دَرَكٍ تحته فتقول: «وينبغي تشكيل لجنة شرعيّة في كلّ كتيبة للنظر

(٧) سعد رستم، الإسلام والقانون الدوليّ الإنسانيّ، الهلال الأحمر القطريّ، الدوحة، ٢٠١٥.

في حال كلِّ أسير، والحكم الأصح فيه» وهذا يعني أنها تطالب بإنشاء مئات الهيئات واللجان الشرعية التي لم نر من معظم أربابها إلا ركافة في العقول وبراعة في إحالة الأمور عن جهاتها وغاياتها. وفي فتوى حول عصمة أموال وأنفس أهالي مقاتلي تنظيم الدولة^(٨) نقرأ: «نرى أنّ التعامل مع هؤلاء تحكمه قواعد التعامل مع الخوارج والبغاة، وأهمها أنه لا تُخمس أموالهم، ولا تُسبى نساؤهم، ولا يُقتل أسيرهم، ولا يُجهز على جريحهم، ولا يضمنون ما كان من طبيعة المعركة ما لم يثبت تواطؤهم مع النظام فإذا ثبت ذلك في حق بعضهم فهم محاربون مفسدون في الأرض، حكمهم حكم جنود النظام المجرم وأعدائه».

ما الذي نفهمه من هذا الكلام؟ وما المفهوم المخالف الذي اتفق الأصوليون على أنه معتبر في نصوص الإفتاء؟ يعني أنّ المجلس ينحدر إلى فهم داعش ويتبنى مقولاتها، ويدّرع فروتها ويستعير مخالبتها وأنيابها. يعني أنّ هذا المجلس يفتي بجرائم الحرب ولا يكوي على أحد. فيفتي أنّ جنود النظام وجنود داعش المتواطئين مع السلطة الأسدية تُسبى نساؤهم، ويُقتل أسيرهم، ويُجهز على جريحهم! ما عرضناه هنا قليل من كثير! ورحم الله أبا حيان التوحيديّ القائل: «اللهم، كثر غلطنا فينا، وطال لَعَطْنَا علينا، واشتدَّ الضعف بنا، ونادي منادي العزِّ بذلنا، وذلل ذليل الهتك على فضائنا، وامتدت حيرتنا فينا، وترادفت حسرتنا منّا، وارتدَّ نظرنا إلينا، وشمّت بنا عدونا، وأصبحنا بين خلقك ملحوظين، وبالمقت والشنان مَوظَّبين، وبالقسوة والعدوان مقرّفين»^(٩).

(٨) انظر نضها في موقع المجلس الإلكتروني في الرابط التالي: <http://sy-sic.com/?p=936>.

(٩) أبو حيان التوحيدي، إشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٥٠، ط. ١، ص. ٥٥.

شُهوة التَّأصيل: ضبط المزاح فقهياً

كم فرحنا بالفقه الإسلامي الخارق، في مُقبل عمرنا، حين كُنَّا نُدرس العلوم الشَّرعية وكم ازدهينا بمطوَّلات كُتبه التي يتراوح عدد مجلِّدات الواحد منها ما بين العشر مجلِّدات إلى العشرين، كالمبسوط للسرخسي، والمغني لابن قدامة، والمجموع للنووي، والمقدمات للمهمَّات لابن رشد الجَدِّ، وكم كانت تستهويننا فكرة شمولية الفقه لكلِّ شاردة وواردة في حياة الإنسان إذ يرسم لنا خطواتنا كلَّها، بدءاً من دخولنا الحَمَّام، وانتهاءً بشُرْبنا كأس الحِمَّام.

وكم كانت تَزُدان في عيوننا أفكار ومواقف، ويلتمع بريقها حين ننظر إليها من وراء كريستالة مَيْعة صبا العمر والفكر، فنراها في صورة مُتداخلة بهيجة خلابة، كأنَّها قادمة من عالم الأحلام.

كان ذلك الزَّمن هو زمن الشَّفط والتَّلقي والتَّكديس، زمن الافتتان البريء بالكلمات والمصطلحات التي لم تطرق يوماً سَمعَ عموم النَّاس، ولم تُشَنَّف أذانهم.

ثمَّ جاءت أيام الجامعة وما بعد الجامعة لتكون أيامها أيام التساؤلات والنَّقد والمحكمة والتَّمحيص، واكتشاف أنَّ الخداع لا يتوقَّف عند حدود البصر، بل يتجاوزه للبصيرة أيضاً.

ولعلَّ من أهمِّ ما خُدِع به الفقهاء، أو خَدَعوا همَّ أنفسهم به اعتقادهم أنَّ كلَّ فِعْلٍ من أفعال الإنسان يجب أن يُوطَّر بحُكْم، وكلَّ حركة

أو سَكْنَة في حياته يجب أن تُكَلَّلَ بدليل، بعد البحث والتفتيش والتّقيّميش والمُقايِسة والمقاربة عن هذا الحكم وذاك الدليل، مقرّرين لذلك قاعدة تقول بأنّ ما لا دليل عليه مردود^(١)، فانهمكوا في إنتاج التّكْييفات الشّرعيّة التي تتفتّق عنها أذهانهم، وفي تععيد الصّوابيّة الفقهية التي تجود بها خَواطِرمهم، في انصِيع تامّ للرّوح التّلموديّة الشّكليّة الظّاهريّة العاشقة للإصرِ والأغلال، وفي جفاء غريب عن الرّوح القرآنيّة التي أرادت أن تُعيد بناء الإنسان، وأن تُجدّد تعريفه بأنّه ليس آلة تُضَبَط من الخارج، ولا سجلاً يجب أن تُدمَغ كلُّ ورقة من ورقاته بدمغة: هذا حلال، وهذا حرام.

دارت هذه الأفكار في خاطري وأنا أُقَلِّب صفحات كتاب المزاح في الإسلام، لمؤلّفه - ولا بأس بنقل اسمه حرفياً كما ورد على الغلاف الخارجيّ - الأستاذ الدكتور حسن عبد الغني أبو غدة، أستاذ الفقه المقارن والسياسة الشّرعيّة في قسم الدّراسات الإسلاميّة في كليّة التّربية في جامعة الملك سعود بالرياض.

صدر الكتاب ضمن سلسلة دعوة الحقّ عن إدارة الدّعوة والتّعليم التابعة لرابطة العالم الإسلاميّ في مكّة المكرّمة، عدد ٢١٦. أمّا ضوابط النّشر في هذه السّلسلة فهي كما جاءت في الصّفحة الأخيرة من الغلاف الدّاخليّ:

١ - أن يقدّم البحث خدمة للدّعوة الإسلاميّة، ويعالج جانباً من مستجدّات الأُمّة وقضاياها.

٢ - أن يتّصف البحث بالأصالة والابتكار والجِدّة، والمنهجية العلميّة، وصحّة اللّغة وسلاسة الأسلوب.

(١) محمّد بن بير علي البركوي، رسالة المصافحة، ضمن كتيّب المقامات، تحقيق إبراهيم صوباشي التّوقادي، دار سعادت، آستانة، ص. ٢٨.

٣ - أن يكون البحث موضوعياً لا يُستهدف به تجريح الهيئات والشخصيات. وعندما نقرأ عنوان هذا الكتاب الذي يُفترض فيه الابتكار والجِدَّة نظنَّ فِعْلاً أَنَّ المسلمين سلخوا طَوَالَ القرون السَّالفة أعمارهم وهُمْ لا يمزحون ولا يضحكون، لعدم تأكدهم من الحُكْم الشرعي للمزاح المولَّد للضحك، ولعدم تأصيل ذلك تأصيلاً شرعياً، إلى أن جاء كتابنا هذا ففقد هذه الخدمة الجليلة، وبرهن بـ «الطريقة العلميَّة المؤدِّية للحقائق»^(٢) أن لا تعارض بين المزاح والضحك وبين الإسلام، بل لقد «أكَّدت الدِّراسة على ما تضمَّنه الإسلام من سماحة واعتدال في السلوك الاجتماعيِّ مع الآخرين، ما دام ذلك يُدخل السَّعادة إلى القلوب، ويفرح النفوس، ويطبِّع البسمة على الأفواه، ويرضي الله تعالى»^(٣)، كما أنه استطاع أن يُبرهن البرهان القاطع، ويبيِّن البيان الوافي «العلاقة التداخليَّة المتزنة بين الأحكام الشرعيَّة ووقائع الحياة العمليَّة التي منها المزاح موضوع البحث»^(٤)، من خلال «استقراء الأقوال الفقهيَّة، وغيرها من مصادرها المعتمدة، فضلاً عن تتبُّع الأدلَّة ورصد الأحداث العمليَّة من سيرة النَّبيِّ وحياة أصحابه وما نُقل عن السَّلف»^(٥).

وبعقليَّة عموم الفقهاء - اليوم - الخارجة عن حدود الزَّمان والمكان يُحدِّثنا فقيهننا عن «حاجة النَّاس إلى معرفة حُكْم الإسلام في المزاح الذي يتكرَّر وقوعه بينهم، وقد يُثير الاختلاف والنِّزاع والعداوة والبغضاء، أو يترتَّب عليه الكفر والرَّدَّة عن الإسلام»^(٦). وهذه هي طامنتنا الكبرى

(٢) أ. د. حسن عبد الغني أبو غدة، المزاح في الإسلام، سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، السَّنة الثالثة والعشرون، العدد ٢١٦، ٢٠٠٦، ص. ٩.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٧.

(٤) المصدر نفسه، ص. ٨.

(٥) المصدر نفسه، ص. ٩.

(٦) المصدر السابق، ص. ٧.

إذ يفترض فقهاؤنا حاجاتٍ للناس بل يفرضونها عليهم، ويُقنعونهم من ثمَّ بالحاجة إليهم في تلبّيتها وإيجاد الحلول لها. ثمَّ يقول المؤلف: «هذا الموضوع لم يُدرَس - بحسب علمي - دراسة عامّة شاملة علميّة موثقة، ولم يُفرد بالكتابة المخصّصة في مؤلّف مستقلّ»^(٧). يقول هذا الكلام وفي ظنّه أنّه ينطبق عليه المثل القائل: «كم ترك الأوّل للآخر»، لكننا عندما سنكمل عرضنا لهذا التّنتاج سندرك أنّه ينطبق عليه مثل آخر: «لو كان في البوم خَيْرٌ ما سلِمَ من الصّائد».

وفي محاكاة هزيلة للعقول الفقهيّة العظيمة التي شهدها تاريخنا يناقش المؤلف تعريف المُزاح اصطلاحًا، ثمَّ يصحّحه فيقول: «عرّفه بعض أهل العلم بأنّه: المباشطة إلى الغير على وجه التّلطّف والاستعطاف، دون أيّة أذية»^(٨)، ثمَّ يعلّق على هذا التّعريف قائلاً: «قلت: هذا التّعريف لا ينطبق على المُزاح المُطلق، بل ينطبق على بعض أنواعه، وهو المُزاح المشروع، لأنّ للمُزاح المُطلق أنواعًا أُخرى يأتي بيانها، وبناءً على هذا يمكن أن يُعرّف المُزاح المُطلق في الفقه بأنّه: قَوْلٌ أو فِعْلٌ يريد به صاحبه مُداعبة غيرهِ مشروعًا كان أو ممنوعًا»^(٩)، ودعونا هنا نغتنم الفرصة لتبدي استيائنا من الذين يهرفون بما لا يعرفون، ويدعون أنّ باب الاجتهاد مُغلّق، فها نحن ندمغهم ونُرِيهم هذه المناقشة الفقهيّة التي تناطح وتباطح أعتى التّنظيرات الفقهيّة يوم كان باب الاجتهاد مفتوحًا على مصراعيه، بل يوم كان الاجتهاد من دون باب أصلًا. على أنّنا نودّ أن نسجّل استدراكًا على تعريف المؤلف الفاضل حين حصر المُزاح بأنّه قَوْلٌ أو فِعْلٌ إلخ، فقد أخبرنا الثّقة أنّه رأى بِأَمِّ عَيْنَيْهِ نَوْعًا

(٧) المصدر نفسه، ص. ٧.

(٨) المصدر نفسه، ص. ١٣.

(٩) المصدر نفسه، ص. ١٤.

من أنواع المزاح لم يَنْتُجْ عن قَوْلٍ أو فِعْلٍ، بل نتج عن امتناع عن القَوْلِ والفِعْلِ، وقد حَقَّقَ يَوْمَهَا نَوْبَةَ ضحك عارمة لم تَشْهَدِ البلاد لها مثيلاً.

ويستمر فقيهُنا في التَّأطير والتَّنْظير فيَضَعُ سِتَّةَ ضوابط للمُزاح المشروع. ولا عجب فهو يريد مزاحاً مؤصلاً تأصيلاً فقهياً! وعندها لا بد لهذا المزاح من أن ينوء بنياشين الضوابط والقيود. أمَّا هذه الضوابط فهي:

- ١- تحزِّي الحقِّ والصدق في المزاح والبُعد عن الكذب.
- ٢- أن يكون المزاح يسيراً من غير إفراط فيه ومداومة عليه.
- ٣- تجنُّب المزاح المحرِّك للضغائن والأحقاد.
- ٤- الابتعاد عن المزاح المروِّع المخيف.
- ٥- تجنب المزاح مع غير المحارم إن كان يؤدي إلى الفاحشة، ولا ندري كيف صاغ المؤلف هذا الضابط على هذا الوجه، لأن القيود ومفهوم المخالفة معتبران قطعاً في كلام البشر، ولا معنى ههنا لتخصيصه «غير المحارم» بهذا الحكم على الإطلاق، لأنَّ هذا القيد يعني بمفهوم المخالفة استثناء المحارم منه، وجواز المزاح معهم وإن كان يؤدي إلى الفاحشة، وهذه صياغة عجيبة.

٧- ممارسة المُزاح بجميل القَوْلِ ومستحسن الفِعْلِ (١٠).
ومرحى لهذه الضوابط التي توضع للتفريق بين المُزاح المباح وغير المباح، وإن كان لنا من ملاحظة على هذه الضوابط فهي قلة عددها، إذ ستّة ضوابط لا تكفي لكفي يضحك الإنسان وتبدو نواجذه وأضراره.

ولكن دعونا نسأل فقيهُنا: هل سأل نفسه قبل الخوض في كل هذا

(١٠) المصدر نفسه، ص. ٣٧ - ٤٠.

التَّحذلق عن معنى كلمة مُزاح؟ وَلِمَ سُمِّيَ المزاح مزاحًا؟ فَلَوْ عَلِمَ أَنَّ
المُزاح لم يُدْعَ بذلك إِلَّا لِأَنَّهُ أَزِيحٌ عن الحقِّ والصِّدق فصار مُزاحًا عنهما،
لَأَدْرِكَ عَبَثَ كُلِّ هذه الضُّوابط التي لا عمَل لها سوى إِزاحة المُزاح عَمَّا
خُلِقَ له، وَبُرئِ من أَجله. وَلَعَلِمَ أَنَّهُ يكفيه وَضْعُ شَرْطٍ واحدٍ للمُزاح لا
ثانِي له وهو: أَلَّا يكون سمجًّا ثَقِيلًا.

هل نتجنى على المؤلف؟ وهل نغمطه حقه؟

والجواب هو في الفصل الذي عقده للمزاح والمازحين في عصر النبوة
والصحابية. فقد أتى بأمثلة تخرق كل هذه الشروط والضوابط، فجميع
الأمثلة التي أوردتها مؤلفنا الكريم تجرح الصحابة وتدينهم وتجعلهم
مقترفين للمكروه بل الحرام بمزاحهم غير المضبوط بالضوابط والشروط
الشرعية التي حددها وعددها، ليغدو العرس في دوما، والطبل في
حريستا.

ف «عن أم سلمة - رضي الله عنها - أن أبا بكر - رضي الله عنه -
خرج تاجرًا إلى بصرى الشام، ومعه نعيمان هو ابن عمرو الأنصاري،
شهد العقبة وبدراً والمشاهد بعدها، وسويبط بن حرملة وهو بدري
أيضاً، وكان سويبط على الزاد، فقال له نعيمان: أطعمني. قال: لا، حتى
يجيء أبو بكر، وكان نعيمان رجلاً مضحاكًا مزاحًا، فقال: لأغيظنك. فجاء
إلى ناسٍ جلبوا ظهرًا، فقال: ابتاعوا مني غلامًا عربيًا فارهاً نشيطاً قوياً،
وهو ذو لسان، ولعله يقول: أنا حُرٌّ. فإن كنتم تاركيه لذلك فدعوه
ولا تفسدوا عليّ غلامي. فقالوا: بلى، بل نبتاعه منك بعشر قلائص.
فأقبل بها يسوقها، وقال: دونكم هذا هو، فجاء القوم فقالوا: قم قد
اشتريناك. فقال سويبط: هو كاذب، أنا رجلٌ حُرٌّ. فقالوا: قد أخبرنا
خبرك، فطرحوا الجبل في رقبته، وذهبوا به، فجاء أبو بكر فأخبر،
فذهب هو وأصحابه إليهم فردوا القلائص وأخذوه. فلما عادوا إلى

النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَخْبَرُوهُ الْخَبْرَ ضَحْكَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ مِنْهَا حَوْلًا كَامِلًا» (١١).

وكَمَا تَرَوْنَ فَإِنَّ مَزَاحَ هَذَا الصَّحَابِيِّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، مَزَاحٌ حَرَامٌ كَمَا يُسْتَنْجَجُ مِنَ الْعَرَضِ عَلَى الشَّرْطِ السَّابِقَةِ، فَهُوَ أَوْلَا مَشْهُورًا بِأَنَّهُ مَزَاحٌ مِضْحَاكٌ، وَهُوَ ثَانِيًا لَمْ يَتَّعِدْ عَنِ الْكُذْبِ، وَهُوَ ثَالِثًا لَمْ يَتَجَنَّبِ الْمَزَاحَ الْمَحْرُوكَ لِلضَّغَائِنِ وَالْأَحْقَادِ، وَهُوَ رَابِعًا لَمْ يَتَّعِدْ عَنِ الْمَزَاحِ الْمَرْوَعِ الْمَخِيفِ، وَأَيُّ تَرْوِيعٍ أَفْطَحَ مِنْ فَقْدَانِ الْمَرْءِ حَرِيَّتَهُ وَهُوَ فِي طَرِيقِ سَفَرٍ. وَتَصَوَّرُوا اللَّحْظَاتِ الَّتِي قَضَاهَا سَوِيِّطٌ وَهُوَ عَبْدٌ مَرْبُوطٌ، وَقَدْ غَدَا وَحِيدًا مَعَ السَّادَةِ الْجُدُدِ، بَعْدَ أَنْ تَرَكَهُ نَعِيمَانٌ وَذَهَبَ بِالْقَلُوصِ، وَهُوَ خَامِسًا لَمْ يَمَارَسِ الْمَزَاحَ بِجَمِيلِ الْقَوْلِ وَمُسْتَحْسِنِ الْفِعْلِ، عَلَى أَنَّ الْإِدَانَةَ هُنَا لَا تَقْتَصِرُ عَلَى نَعِيمَانَ فَحَسْبُ، بَلْ تَتَعَدَّاهُ إِلَى مَنْ ضَحَكَ مِنْ هَذَا الْمَزَاحِ سَنَةً كَامِلَةً.

أَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَيَنْسَلُّ - كَمَا يَخْبِرُنَا الْمُؤَلِّفُ - مِنْ فِرَاشِ الزَّوْجِيَّةِ، وَيُدْلِفُ إِلَى جَارِيَةٍ لَهُ فَيُوقِعُهَا، فَتَنْتَبَهُ زَوْجُهُ وَتَخْرُجُ فَتَرَاهُ عَلَى جَارِيَّتِهِ، فَتَعُودُ وَتَأْخُذُ الشُّفْرَةَ وَتَرْجِعُ، فَيَسْأَلُهَا عَبْدُ اللَّهِ بَعْدَ فِرَاغِهِ مِمَّا كَانَ فِيهِ، فَتَقُولُ لَهُ: لَوْ أَدْرَكْتُكَ لَضْرَبْتُكَ بِهَا بَيْنَ كَتْفَيْكَ. قَالَ: وَأَيْنَ كُنْتُ؟ قَالَتْ: رَأَيْتُكَ عَلَى الْجَارِيَةِ. قَالَ: مَا رَأَيْتِنِي. قَالَتْ: بَلَى. قَالَ: فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَانَا أَنْ يَقْرَأَ أَحَدُنَا الْقُرْآنَ وَهُوَ جُنْبٌ. قَالَتْ فَاقْرَأْ، فَيَرْتَجِلُ عَبْدُ اللَّهِ ثَلَاثَةَ آيَاتٍ مِنَ الشَّعْرِ عَلَى أَنَّهَا آيَاتٌ مِنَ الْقُرْآنِ، وَكَانَتْ الزَّوْجَةُ لَا تَحْفَظُ الْقُرْآنَ، وَلَا تَقْرَأُ فَقَالَتْ: أَمَنْتُ بِاللَّهِ وَكَذَّبْتُ بِصُرِيِّ، ثُمَّ غَدَا عَبْدُ اللَّهِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ فَأَخْبَرَهُ، فَضَحَكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ (١٢).

(١١) المصدر السابق، ص. ١١٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص. ٥٧.

وههنا تجريح ما بعده تجريح لعبد الله بن رواحة رضي الله عنه، إذ يُتَّهَمُ بأنَّه سخر من زَوْجِه، واستغلَّ جهلها بالقرآن، وافتأت على القرآن الكريم، مدَّعيًا أنَّ شِعْرَه هو القرآن الموحى به من عند الله، وهل هذا إلا مزاح مُحَرَّمٌ مَقِيَّتٌ يقترب من الكفر والرَّدَّة بحسب شروط فقيهننا وضوابطه.

نعم! إنها شهوة التَّأْصِيلِ والضُّبْطِ والتَّقْعِيدِ حين تستبدُّ بكيان فقهائنا، فتطير بهم خارج حدود الرِّشْدِ، وتجعلهم مجرد متسلِّطين متحذلقين واهمين، يلتفتون ذات اليمين وذات الشَّمال في حُمَيَّا البحث عمَّا تجاوز عنه السَّابِقُونَ، ليقوموا هم باستدراكه عليهم! وليفرحوا بأنَّهم أوَّل مَنْ لِملم هذا البحث، أو قَعَدَ ذاك الموضوع!! ويا لَيْتَ أَنَّهُمْ يستدركون ما ينفع، أو يقدِّمون ما يُفْنِجُ، في إطار الواقعيَّةِ والصَّلاحيَّةِ، وحاجات النَّاسِ الفعليَّةِ الحقيقيَّةِ إِذَا لَشكرنا لهم جهودهم، ولأثنينا على أعمالهم، ولما أسفنا على الأموال التي تُهدَرُ في تبني هذه الأعمال، سواء في كَلِّيَّاتِ الشَّرِيعَةِ، أو في مراكز البحث، أو في المؤسَّسات العلميَّةِ والخيريَّةِ.

أخيرًا: أشير إلى رأي المؤلِّف الغريب في مَنْ يحترف ما يُسمَّى بالكوميديا، حيث يقول: «أما لو اتَّخذ الإنسان المزاح الحقَّ [أي: الذي اتَّصف بالضوابط السَّتَّة التي اشترطها المؤلِّف] مهنةً له، لإضحاك النَّاسِ وإدخال السَّرور عليهم فهو مكروه» (١٣)! ثمَّ يقول: «وقد أشار الغزالي وغيره إلى هذا فقال: «من الغلط العظيم أن يتَّخذ الإنسان المزاح - أي: المباح - حِرْفَةً يُواظب عليه ويفرط فيه». قلتُ: والظَّاهر أنَّ هذا يشمَلُ احتراف ما يُسمَّى

(١٣) المصدر السَّابِق، ص. ٨٣.

الأعمال الكوميديّة، والرّسوم الكاريكاتوريّة ونحوها، وتفريخ الوقت لممارستها» (١٤).

وما أودّ لفتَ النَّظَرَ إِلَيْهِ هو تعبير الإمام الغزالي الذي نأى بنفسه عن أن يعطي حُكْمًا شرعيًّا، فعَبَّرَ بكلمة الغلط، وهي كلمة تتعلّق بالذّوق والرّأي الشّخصيِّين، بخلاف تعبير مؤلّفنا وفقهينا بكلمة مكروه فهي من الأحكام التّكليفيّة كما لا يخفى!! ويا للعجب: أضحاك النَّاسِ وإدخال السّرور عليهم بالمزاح الحقّ المستَوْفي لشروطه وضوابطه هو شيء مكروه!! ماذا نصنع إذًا بترائنا الفكاهي الكوميدي الكاريكاتوري الهائل للجاحظ وابن الجوزي وأبي حيّان التّوحيدي والرّاغب الأصفهاني وغيرهم الكثير؟ أين هذا من تقرير الشّيخ الأكبر ابن عربي أنّ مَنْ يتّخذ الإضحاك حرفًا، أي الكوميدي، هو من أقرب المقربين إلى الله، ومن أخصّهم منزلة عنده، وأنّه تجلّ من التّجليات الإلهيّة، مصداق قوله تعالى: «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى» [التّجم: ٤٣] (١٥).

(١٤) المصدر نفسه، ص. ٨٤.

(١٥) يقول الشّيخ الأكبر: «فمن النَّاسِ مَنْ وفّقهم الله لوجود أفرّاح العباد على أيديهم. أوّل درجة من ذلك مَنْ يُضحك النَّاسَ بما يُرضي الله، أو بما لا رضا فيه ولا سخط، وهو المباح، فإنّ ذلك نعتٌ إلهيٌّ لا يشعر به، بل الجاهل يهزأ به، ولا يُقيم عنده لهذا الذي يُضحك النَّاسَ وزنًا، وهو المُسمّى في العُرف مسخرة. وأين هو هذا الجاهل بقُدْر هذا الشّخص من قوله تعالى: «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى»! ولا سيّما وقد قيّدناه بما يرضى الله، أو بما لا رضا فيه ولا سخط، فعبد الله المراقب أحواله وأثار الحقّ في الوجود يعظم في عينه هذا المُسمّى مسخرة لذلك، وكان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يحبّ من يُضحكه، ليُشاهد هذا الوصف الإلهي في مادّة، فكان أعلم بما يرى، ولم يكن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ممّن يسخر به، ولا يعتقد فيه السّخرية، وحاشاه من ذلك، صلى الله عليه وسلم، بل كان يشهده مجلّي إلهيًّا. يعلم ذلك منه العلماء بالله، ومن هذه الحضرة [حضرة البسط التي يتكلّم عنها ابن عربي في هذا الباب] كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يمازح العجوز والصّغير. يُياسطهم بذلك ويُفرّحهم».

محيي الدّين بن عربي، الفتوحات المكيّة، صحّحه محمد شهاب الدّين، مطبعة بولاق المحروسة، القاهرة، ١٨٥٢، ج. ٤، ص. ٢٤٧.

ولكننا مع ذلك مستبشرون! فباستطاعتنا الآن أن نمزح مُزاحًا مشروعًا
بضوابطه السّنة إن اجتهدنا وتربّصنا واقتنصنا، وإمكاننا أن نستدرّ
مع ذلك جميع أنواع الضّحك بأصواته المختلفة! ومن أجل ذلك
فلنّهتف: «لِيَعِشِ الْفَقْهُ الْإِسْلَامِيُّ الْمَعَاوِرَ وَيُحْيِيَ فِقْهًاوْنَا الْمَعَاوِرُونَ».

من المُفتي الماجن إلى المُفتي الدّاجن

المفتي الماجن وصِفُ أطلقه الإمام أبو حنيفة على صنف من المفتين يَعْلَمُونَ النَّاسَ الْحَيْلَ الْبَاطِلَةَ، أَوْ يَفْتُونَهُمْ بِجَهْلٍ وَحِمَاقَةٍ، وَتَضْرِبُ كُتُبَ الْفَقْهِ الْحَنْفِيِّ مِثَالًا لِذَلِكَ بِأَنْ يَعْلَمَ الْمُفْتِي الْمَرْأَةَ الَّتِي تَرِيدُ فِرَاقَ زَوْجِهَا أَنْ تَرْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ، حَتَّى يُفْسَخَ زَوَاجُهَا، وَتَبَيَّنَ مِنْ زَوْجِهَا، فَلَا يَمْلِكُ الزَّوْجُ حَقَّ إِرْجَاعِهَا، كَمَا كَانَ يَمْلِكُهُ فِي الطَّلَاقِ الرَّجْعِيِّ، وَبَعْدَ الْفِسْخِ تَعُودُ الْمَرْأَةُ إِلَى الْإِسْلَامِ وَتَدِينُ بِهِ^(١).

وكأنني بالمفتي الماجن ههنا يغدو في هذه الصورة كهاروت وماروت اللذين ورد ذكرهما في القرآن الكريم: «وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي

(١) يحدثنا المؤرخ الحلبي الشيخ كامل الغزي عن فتاة حليبية كرهت زوجها قبل أن يدخل عليها، فلقنت كلمة الكفر لفسخ نكاحها، وهي لا تعلم معناها. وكان قد وصل في تلك السنة ٧٤٧ للهجرة إلى حلب واليها عليها الأمير سيف الدين بيدمر البديري، وكان ذا حدة وقسوة، فأمر الوالي الجديد «فقطعت أذناها وشعرها، وعُلق ذلك على عنقها، وشُقَّتْ أنفها، وطيف بها على دابة في حلب، وهي من أجمل البنات وأحياهن، فشُقَّتْ ذلك على الناس، وعملت النساء عليها عزاءً في كل ناحية حتى النساء اليهود وأنكرت القلوب قبح ذلك».

كامل بن حسين الشهير بالغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، دار القلم العربي، حلب، ١٩٩٨، ط. ٢، ج. ٣، ص. ١٥٠.

الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَكَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»

[سورة البقرة: ١٠٢ - ١٠٣].

وفي اختيار أبي حنيفة هذا الوصف: الماجن حذق وعبقرية، فوصف الماجن في الاستخدام والاستعمال يترافق مع أوصاف: الفسق، والخلاعة، والتّهتك، وقلة الحياء، والخبث، والظُرف، والهزل. وهذه أوصاف تليق بالمفتي الماجن وتناسبه، ويناسبه أكثر المعنى الأساسي للكلمة، فالمجون كما يرد في مختار الصحاح: «ألا يبالي الإنسان ما صنع»^(٢)، والماجن كما في لسان العرب: «هو الذي يرتكب المقابح المردية والفضائح المخزية ولا يمضه عذل عاذله ولا تقريع من يقرعه»، وينقل ابن منظور عن ابن سيده قوله: «الماجن من الرجال الذي لا يبالي بما قال ولا ما قيل له، كأنه من غلظ الوجه والصلابة»^(٣).

والحديث عن المفتي الماجن لدى الإمام أبي حنيفة يضعنا أمام عدة مفارقات لدى الإمام نفسه. فإذا كان المفتي الماجن هو من يعلم الناس الحيل والتحايل، فإن الإمام أبا حنيفة هو أول من علم الناس الحيل الفقهية، وقد افتخر تلامذته بذلك، وحفظوا لنا المسائل العديدة التي قدم فيها الإمام الحيل، ولكن تسمية الإمام للمفتي الذي يعلم الناس الحيل بالماجن دليل على أن أبا حنيفة يميز بين نوعين من الحيل: الحيل التي تتماشى مع روح الشرع ولا تناقض مقولاته العامة، وترفع الإصر والأغلال عن الناس، وترفق بهم، وتقدم لهم المخارج من دون أن تحل حراماً أو تحرم حلالاً وفق مبدأ «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب» [الطلاق: ٢-٣]، والحيل التي تلتف

(٢) محمد بن أبي بكر بن عبد القادري الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت - صيدا، ١٩٩٩، ط. ٥، ص. ٢٩٠.

(٣) أبا الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣، ط. ٣، ج. ١٣، ص. ٤٠٠.

على مراد الشارع إلى درجة التناقض معه، فتتعامل مع أحكامه معاملة صوريّة محض تهتك من خلالها جميع مرادات الشارع القائمة على العدل والإنصاف والتسليم لله تعالى. على أنه ليس من شأننا الآن أن نعدّد أقسام الحِيل، ولا أن نستفيض في إيراد أمثلتها، فهذا ممّا تكفّلت به كتب التراث كإعلام الموقعين عن ربّ العالمين^(٤) لابن القيم الجوزية وغيره، ولكن حسبي أن أقول: يبدو أنّ هذه المعالجات التي اشتهر بها أبو حنيفة في إمطة العنت عن تصرفات بعض الناس دفع ثلّة من راكبي الفقه لتقديم حلول ونصائح ومخارج لا يمكن وصفها إلا بالمجون الذي ينطوي على جميع المعاني المصاحبة لهذه الكلمة التي أتينا على ذكرها آنفًا، ولذلك أطلق الإمام هذا الوصف الجديد في دوائر الفقه الإسلامي، أعني: المفتي الماجن، ويبدو أنّ دُورَ الوراقّة في بغداد بدأت في تلك الآونة تجمع هذه الحِيل السّخيفة موزعةً على أبواب الفقه، وتقدّمها باسم الإمام وتلامذته، ويحدّثنا السرخسي في كتابه المبسوط أنّ أبا سليمان الجوزجاني، وكان من تلامذة الإمام الشيباني، ينكر نسبة كتاب الحِيل إلى محمّد بن الحسن الشيباني، فقال: «من قال إنّ محمّدًا صنّف كتابًا سمّاه الحِيل فلا تصدّقه، وما في أيدي الناس فإنّما هو ما جمعه ورآقو بغداد، وإنّ الجهال ينسبون على علمائنا رحِمهم الله ذلك على سبيل التّعير، فكيف يُظنّ بمحمّد رحمه الله أنّه سمّى شيئًا من تصانيفه بهذا الاسم ليكون عوّنًا للجهال على ما يقولون»^(٥).

ولكنّ تلميذًا آخر من تلامذة الإمام الشيباني اسمه أبو حفص روى

(٤) محمّد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق محمّد عبد السّلام إبراهيم، دار الكُتب العلميّة، بيروت، ١٩٩١، ط. ١، ج. ٣، ص. ٩١.

(٥) شمس الأئمّة محمّد بن أحمد السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣، ج. ٣٠، ص. ٢٠٩.

الكتاب عن أستاذه، وقال إنّه من تصنيف أستاذه الشَّيباني، وقد رجَّح السَّرخسي هذه النُّسبة واعتمدها في كتابه المبسوط. وعلَّل ذلك أنّ «الحَيْل في الأحكام المخرجة عن الأئام جائز عند جمهور العلماء، وإئما كره ذلك بعض المتعسِّفين لجهلهم وقلة تأملهم في الكتاب والسنة»^(٦). وواضح هنا أنّ الحَيْل التي يُنكر أبو سليمان ورودها عن الأئمة هي غير الحَيْل التي رواها أبو حفص.

ومن المفارقات الأخرى التي تُطالعا في هذه القضية أنّ الإمام أبا حنيفة يدعو للحَجْر على المفتي الماجن بمنعه من الإفتاء منعاً مادياً، وهذا ما يُخالف توجهه الأساسي الذي يرى في الحَجْر تقييداً لحرية الإنسان، ولذلك سوف نراه يرفض الحَجْر على السَّفيه الذي لا يُحسن التصرف بماله، فللسَّفيه الحرية الكاملة في ماله، وهو يتحمَّل تبعات تصرفاته كلّها، إن خَيْراً فخير أو شَرّاً فشرّ، ويرفض الإمام كذلك الحَجْر على المدّين، ويرفض عدم إنفاذ تصرفاته القويّة، لأنّ الحَجْر على الإنسان فيه ضرر أكثر من الضرر اللاحق بالدائنين في تأخير حقوقهم، ففي إهدار الأقوال ضررٌ بالغ لا يعدله تأخر إيفاء الديون، ويرى الإمام أنّه يمكن الجمع بين حقّ المدّين في حرية القول وتنفيذ تصرفاته القويّة المعبرة عن إرادته التعاقدية ويبن حقّ الدائنين باستيفاء ديونهم، وذلك بحبسه وحمله على الوفاء، فضرر الحبس دون ضرر إهدار القول^(٧).

وعلى الرّغم من فقه الإمام في الحَجْر فإننا نراه يستثني من ذلك ثلاثة أصناف وهم:

المفتي الماجن الذي يعلم النَّاس الحَيْل، والطَّبيب الجاهل الذي يؤذي

(٦) المصدر نفسه.

(٧) الموسوعة الفقهية، ج. ٣٠، ص. ٢٤٧.

مرضاه ويؤدّي إلى تهلكتهم، والمُكاري المفلس الذي يأخذ الأموال من الناس ليُكرِيهم دوابّ السّفْر، من دون أن يكون عنده دوابّ. وهذا الحَجْرُ يعني خطورة المفتي الماجن وضرره البالغ، وأثره السيئ الذي لا يُنتج إلا إذكاء حالة متحلقة متذكية لا تعود على كلّ معنَى خَيْرٍ إلا بالنقض والتّحطيم والتّقويض.

ولكنّ هذه الدّعوة التي أطلقها الإمام للحَجْر على المفتي الماجن غيرَةٌ منه على الفقه والدين والخلق، والتي تُشير إلى وجود فقهاء شرفاء أُمّاء في هذه الأُمّة، لم تقضِ على هذه الظّاهرة، وكيف يحجر السّلطان على المفتي الماجن وهو حليفه وعبدُه؟ وعَبَدَ كلّ ذي سلطة يُمالئه ويُحاييه ويُدّاجيه؛ وتراثنا الفقهيّ يغصّ بقصص هؤلاء المُفتين الماجنين، وأكتفي هنا بذكرِ قصّة - أوردّها ابن الصّلاح في كتابه أدب المفتي والمستفتي وتناقّلها عنه آخرون كالخطيب التّمرتاشي وابن عابدين - هي أدنى ما يُقال في هذا المقام: «حكى الباجي عمّن يثق به أنّه وقعت له واقعة فأفتوا فيها بما يضرّه، فلمّا سألهم قالوا: ما علمنا أنّها لك. وأفتوه بالرواية الأخرى التي تُوافق قصده. قال الباجي: وهذا ممّا لا خلاف عليه بين المسلمين ممّن يُعتدّ به في الإجماع أنّه لا يجوز» (٨).

فالمفتي في هذه الحالة كلاعب الكشتبان الذي يلعب بكشتباناته بمهارة فائقة، ثمّ يرفع الكشتبان الذي يختاره فإذا تحته الفتوى التي يحورها وفقّ ما يشاء، يدعمه في ذلك خفة في الضمير، وصفاقة في الوجه، وانعدام في التّقوى، ورصيد هائل من أقوال متعدّدة ومذاهب مختلفة وروايات متناقضة.

(٨) أبو عمرو عثمان بن عبد الرّحمن ابن الصّلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ٢٠٠٢، ط. ٢، ص. ١٢٥.

واليوم لو كان الإمام أبو حنيفة حيًّا بيّننا فأظنّ أنّه كان سيخترع وصفًا آخر لصنف أكثر صفاقة ومهانة وخفة يدعوه المفتي الداجن، وهو المفتي الرّسمي في ظلّ الأنظمة القمعيّة الديكتاتوريّة، وهو داجن من المداجنة والمداهنة، وداجن من الدّجنة والظلام، وداجن من الاستئناس بمساكن المجرمين والظلام. داجن لا تسمع منه سوى البطبطة والتّفنقة والمأماة، وما شئت من أصوات الدّواجن الأخرى.

ويضعنا كتاب تلبّيس إبليس للمحدّث النّاقذ، والفقير المفسّر، والصّوفيّ الواعظ، والفكاهي السّاخر ابن الجوزي، الذي يمتلك، مثل الجاحظ، موهبة الملاحظة وقوّة التعبير، في الأجواء التي يُستنتب فيها المفتي الدّاجن، وهي أجواء الفقيه المتقرّب إلى السّلطان بالفتر والشّبر والمترّ والكيلومتر، والمتزلّف إليه بالزّحف والمشى والهرولة والجريّ والعدوّ، والذي يخالطه ويدهنه ويدهن به. يرخص له ما لا رخصة له، لينال من دنياه لعقة أو قضمة أو خضمّة، «فيقع بذلك الفساد لثلاثة أوجه: الأوّل: الأمير. يقول لولا أنّي على صواب لأنكر عليّ الفقيه وكيف لا أكون مُصيّبًا وهو يأكل من مالي.

والثّاني: العامّي. إنّهُ يقول لا بأس بهذا الأمير ولا بماله ولا بأفعاله، فإنّ فلانًا الفقيه لا يبرح عنده.

والثّالث: الفقيه. فإنّه يُفسد دينه بذلك» (٩).

ويحدّثنا ابن الجوزي عن تلبّيس إبليس لهذا الصّنف من البشر: «وقد لبّس إبليس عليهم في الدّخول على السّلطان فيقول: إنّما ندخل لنشفع في مسلم، وينكشف هذا التلبّيس بأنّه لو دخل غيره يشفع لما

(٩) أبو الفرج عبد الرّحمن بن عليّ ابن الجوزي، تلبّيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنّشر، بيروت، ٢٠٠١، ط. ١، ص. ١٠٩.

أعجبه ذلك، وربما قدح في ذلك الشخص لتفردّه بالسُّلطان [..]، وفي الجملة فالدّخول على السّلاطين خطر عظيم، لأنّ التّيّة قد تحسّن في أوّل الدّخول، ثمّ تتغيّر بإكرامهم وإنعامهم أو بالطّمع فيهم، ولا يتماسك عن مداهنتهم وترك الإنكار عليهم، وقد كان سفيان الثّوري رضي اللّهُ عنه يقول: «ما أخاف من إهانتهم لي إنّما أخاف من إكرامهم فيميل قلبي إليهم» (١٠).

للمفتي الدّاجن سِمات وعلامات نمطيّة يمكن تتبّعها في مجرى أحداث تاريخنا الإسلاميّ، الّذي نقع فيه على شخصيّات هي أئمن من الدّرّ، وأخرى أخطّ من البعر، ونماذج تجلّي الإنسان في أجمل صفاته وأرقاها، ونماذج أخرى تبرز أخسّ ما فيه من رداءة ودناءة.

ولعلّ أسوأ ما في هذه السّمات أنّ المفتي الدّاجن هو مفتي القتل، ومشرّعه، والدّاعي إليه، والمُطالب به، إذا كان ذلك يُرضي السّلطة ويعجبها، أو إذا كانت تريده وتطلبه، فيسير في مهمّهته وكأنّه منذور لمهمّة واحدة هي أن يدمخ بفتواه كلّ تصرّف سلطويّ يسدل المأساويّة على مصائر بعض النّاس أو معظمهم، وكأنّ هذه الفتوى هي علامة الجودة «الإيزو التي لا يكتمل مشهد الجريمة إلّا بها، ولا يجوز إلّا إذا خُتم بخاتمها».

يتغذّى المفتي الدّاجن من ظلّمة الحدث، فيربض لا يصدر عنه نامة، ثمّ تراه فجأة يندفع كأنّه الكلب المعلم الّذي يرسله صاحبه وراء الطّريدة، فيجري خلفها كالسّم، ويخرقها ويأتي بها ممزّقة الأوصال. وقد رأينا لعبه النّجس يسيل وهو يلاحق الحلاج، وعين القضاة الهمدانيّ، والسّهورودي، والنّسيمي، وحسبي هنا أن أنقل تلك الرّفرة

(١٠) المصدر نفسه.

والتَّهْيِدة التي يُطلقها العلامَة محمَّد إقبال حول السُّهروردي بوصفه
 مثالاً لكلِّ شهيد سال دمه بفتوى من مُفتٍ داجن بائس:
 «بدا السهروردي وهو في ريعان شبابه، مفكراً عديم النُّظير في
 العالم الإسلاميّ. لقد كان أكبر المعجبين به، الملك الظَّاهر بن
 السُّلطان صلاح الدِّين، قد دعاه إلى حلب حيث عرض الشَّابُّ آراءه
 المستقلَّة بطريقة أثارت الغيرة الشَّديدة في نفوس معاصريه من
 علماء الكلام. هؤلاء العبيد المأجورون بتزمَّتْهم المتعطُّش للدِّماء،
 والَّذين يَعون تمامًا قصورهم الدَّاتيّ، ويعملون دوماً على الاحتفاظ
 بقوة غاشمة يُرتكِن إليها، ويُحتمى بها. قد كتبوا إلى السُّلطان
 صلاح الدِّين بأنَّ تعاليم الشَّيخ تُعدُّ خطراً على الإسلام، وأنَّه من
 الضُّروريّ - لصلاح الدِّين - أن يقضي على الفتنة في مهدها، واقتنع
 السُّلطان، وفي سنِّ مبكِّرة لا تتجاوز السَّادسة والثلاثين تلقى برباطة
 جأش لطمه جعلته شهيداً للحقِّ، وخلدت اسمه إلى الأبد، والآن
 ذهب القتلة ومضوا بلا أثر، لكنَّ الفلسفة التي دفع ثمنها بالدِّم،
 ما تزال حيَّة نابضة، تجتذب العديد من الباحثين المخلصين عن
 الحقيقة» (١١).

كان أولئك الشُّهداء والأولياء وهم في ساحة السِّلخ والصلب والإعدام
 يتأملون بثقة مؤثِّرة وبِعيون متوهِّجة تلك النظرات الأفعوانية للفقهاء
 الماجن، ويسمعون فحيح صوته، وكانوا يرونه كيف يمتصُّ الفظيخ
 إلى داخل نفسه كقطعة حلوى مُسكرة. وكانوا يُدركون بجلاء ما بعده
 جلاء أن هذا المفتي الماجن هو الأبتَر الَّذي قطع صلته مع الأخلاق

(١١) محمَّد إقبال، تطوُّر الفكر الفلسفيّ في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة
 أ. د. حسن محمود الشَّافعي و أ. د. محمَّد السَّعيد جمال الدِّين، الدَّار الفنيَّة للنشر والتَّوزيع، القاهرة،
 ١٩٨٩، ط. ١، ص. ٩٧.

والصّмир والرّحمة والرّأفة، وأنّ غضبته التي يصدرها ويدّعي أنّها لله هي مجرد تزوير مفضوح ومهتوك ومبتذل، ولذلك فهو الأبتّر الذي سينقطع ذكره وسيُمحى، وإن ذُكرَ فإنّما سيُذكر مبهمًا منكرًا بوصفه دالًّا على المفزع الشّائه، وباعتباره رمزًا للتّدجين الدّينيّ حين يغدو وسيلة إضافية من وسائل الضّغط التّابعة للدّولة الظّالمة المتهتكة التي ينمو فيها الإرهاب كأنّه رؤوس الشّياطين التي تعتمر الخُوذ والعمامم، وتوجّه حرابها وفتاويها لخنق الكلمة في حلق مَنْ يحاول أن يمسّ سلطتها المطلقة إن لم تخنق الحلق نفسه.

يحلّو للمفتي الدّاجن أن يشيع بأنّ هؤلاء الشّهداء إنّما قُتلوا بسيف الشّرع الشّريف، وقد يتلقّف المؤرّخون ذلك ويثبتونه في كتبهم، ولكنّ الأوفق والأصدق أن نقول: إنّهم قُتلوا بسيف السّطوة وخذامها، وسيف الرّعونة وعبيدها، وسيف المتغوّل وخنائصه الأوفياء البررة المتفرّغين للرّكوع والتقاط القروش، قروش المال أو الجاه أو المجد السّريع الزّوال.

إنّ الاطّلاع على مجريات محاكمات مَنْ أتيّنا على ذكرهم، ودور المفتي الدّاجن في تسهيل قتلهم وتسريعه تكشف لنا عن شخصيّة هذا المفتي المجدولة من الغيرة والحسد والوشاية، وعن آليّاته التي يتّخذها وسيلة، وعن كينيّة ترصّده وتربّصه وكيف ينصب الشّرك بكلّ لؤم، ويریخ الكيّد بكلّ فجور، والقصة التي تُروى في محاكمة الشّاعر عماد الدّين نسيمي يقشعر لها البدن من هَوْل افترائها وافتئاتها حيث تذكّر أنّ أحد هؤلاء المشاركين في محاكمته كان قد أهدى النّسيمي حذاءً ودسّ في طيّاته ورقة كتّب فيها سورة الإخلاص «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، وفي أثناء المحاكمة طلبَ من النّسيمي أن يريهم حذاءه، ولمّا أُخرجتِ الورقة من نعل الحذاء أدرك النّسيمي وسط

شهقات الجمهور أنه مسفوك الدّم لا محالة، فسلم أمره لله تعالى، وأُعيد سَلْخًا كما يُسَلخ الأرنب، وهو يترنّم بأشعاره التي تحكي عن مواجيدته واعتلاجاته (١٢).

هذا الفجور الهائل الذي يُضاهي في قوّته قبلة ذرّيّة ظلّ ينتقل جيلاً بعد جيل في سلسلة من المُسوخ حتّى يومنا هذا الذي نرى فيه المفتي الدّاجن بأُمّ أعيننا يُعين الديكتاتور على فجرته، ويسوّغ له تشريد شعبه وتهجيرهِ وقتله وإبادته، متجمّلاً بارتداء وجه التّمساح الحزين الدّامع، ومتكحّلاً برعشة أهّداب الورعين، ومتدرّعاً بسلطة قهريّة مخضّعة تجبر النّاس على الخيار بين الانحناء لها أو الانسحاق في معتقلاتها أو تحت ركام قنابلها وبراميلها، وفي خضمّ ذلك لا ينسى تقديم المّواعظ الدينيّة والنّصائح الإيمانيّة، والحثّ على التّقوى، بعد أن تدفّق بكلّ أنواع الخزي والوضاعة في تصرّف يشبه سلوك مُشعل الحرائق الذي يُحيل البيت كلّهُ إلى رماد، ثمّ يطالب بأنّ يُعاین الأثاث في بعض الغرف.

(١٢) عبد الوهّاب الشّعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، دار إحياء التّراث، ومؤسّسة التّاريخ العربيّ، بيروت، ج. ١، ص. ٣٦. ونصّ كلام الشّعراني: «سَلخوا التّسيمي بحلب وعملوا له حيلة حين كان يقطعهم بالحجج وذلك أنّهم كتبوا سورة الاخلاص وأرّشوا من يخيّط النّعال وقالوا هذه ورقة محبّة وقبول فضعها لنا في أطباق النّعل، ثمّ أخذوا ذلك النّعل وأهدّوه للشّيخ من طريق بعيدة فلبسه وهو لا يشعر ثمّ طلّعوا لثائب حلب وقالوا له: بلغنا من طريق صحيحة أنّ التّسيمي كتب قل هو الله أحد وجعلها في طباق نعله وإنّ لم تصدّقنا فأرسل وراءه وانظر ذلك ففعل، فاستخرجوا الورقة فسلم الشّيخ لله تعالى ولم يجب عن نفسه وعلم أنّه لا بدّ أن يقتل على تلك الصّورة، وأخبرني بعض تلامذته تلامذته أنّه صار ينشد موشحات في التّوحيد وهم يسلمونه حتّى عمل خمسمائة بيت وكان ينظر إلى الذي يسلمه ويتبسّم».

الأثر الفرنسي في تقنين الفقه الإسلامي الحديث والمعاصر وصياغته في نظريات قانونية

عبارتان متشابهتان يجب الوقوف عندهما، واستخلاص العبر منهنهما: الأولى: «إن عمل نابليون في تقنين القوانين الفرنسية جعله مخلصاً أكثر من فتوحاته». والثانية: «كانت مجلة الأحكام العدلية أعظم أعمال الدولة العثمانية منذ نشأتها».

لقد عهد نابليون إلى لجنة من أربعة رجال قانون بمهمة تقنين القوانين وضبطها، فصدر على التوالي ما بين سنتي ١٨٠٤ و ١٨١٠ القانون المدني، فقانون المرافعات، فالقانون التجاري، والقانون البحري، ثم قانون تحقيق الجنايات، ثم قانون الجنايات. وبهذا عرفت أوروبا أول تقنين أوروبي معاصر مَصوغ صياغة مُحَكِّمة منظمة ومستوعبة وشاملة، تقنين تجلّت فيه مقولات الثورة الفرنسية وروحها وآفاقها. ولذلك نُقل عن نابليون قوله في أواخر حياته: «لا تتجلى شهرتي الحقيقية في الفوز بأربعين معركة، وستمحو معركة واترلو ذكرى انتصاراتي. ما لا يمكن أن يُمحي هو قانوني المدني»^(١).

كان أثر هذا التقنين على الدولة العثمانية والافتتان به هو الأقوى والأسرع من بين جميع الدول الأوروبية، فأطلق الحركة المعروفة باسم

(١) انظر: <https://www.lernhelfer.de/schuelerlexikon/geschichte/artikel/code-civil-basis-fuer-ein-buergerliches-gesetzbuch>

التنظيمات التي بدأت سنة ١٨٣٩ بقراءة بيان خط الكلخانة الشريف بصياغة مصطفى رشيد باشا وبلسانه^(٢) أمام أعيان السلطة وبحضور السلطان عبد المجيد الأول، وانتهت سنة ١٨٧٦ بصدور مجلة الأحكام العدلية التي رعاها وأشرف عليها أحمد جودت باشا.

تمركزت أعمال التنظيمات حول نقل النظم الإدارية والقانونية والتعليمية من أوروبا، وتجلت فيها أولى ثمرات التغريب التي ظلت تنمو بلا توقّف منذ تلك اللحظة، وقامت على أكتاف منظرين وإداريين وعسكريين عثمانيين يجيدون اللغات الأوروبية عموماً، والفرنسية على وجه الخصوص، ويأتي على رأسهم مصطفى رشيد باشا ١٨٠٠ - ١٨٥٨، ومحمد فؤاد باشا ١٨١٤ - ١٨٦٩، ومحمد أمين عالي باشا ١٨١٥ - ١٨٧١، وأخيراً أحمد جودت باشا ١٨٢٢ - ١٨٩٥ الوحيد الذي لم يتقن الفرنسية.

لم يكن هؤلاء الرجال الذين تعمّرههم النزعة الإصلاحية من مشرب واحد، فمنهم من كان يريد أن تستلهم التجربة الفرنسية استلهاماً حرفياً، ومنهم من أراد أن تستلهم على سبيل الاستفادة والاستئناس، ولذلك صدرت القوانين في تلك المرحلة مرّةً على رأي الطائفة الأولى،

(٢) استلم مصطفى رشيد باشا عدّة مناصب رفيعة في الدولة: الصدر الأعظم ووزير الخارجية، والوالي أدرنة، وسفير السلطنة في باريس ولندن. للاستزادة أكثر يمكن الرجوع إلى كتاب المستشرق جورج روزن: Rosen Georg, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856. Leipzig 1866/67. 2 Bde. p. 284.

وكتاب برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، ترجمة: قاسم عبده قاسم وسامية محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ط. ١، ص. ١٣٥ وما بعدها. والمادّة التي كتبها Kemal Beydilli في الموسوعة الإسلامية التركية الإسلامية Islâm Ansiklopedisi المجلد الحادي والثلاثين ص ٣٤٨ وما بعدها، وفيه إحالات إلى المراجع التركية المهمة حول هذه الشخصية. وفي الموسوعة نفسها نقرأ في المادّة التي كتبها Ali Akylidiz حول التنظيمات أنّه «ليس من الصحيح إسناد هذا البرنامج الإصلاحي المهمّ إلى مصطفى رشيد باشا وحده، فقد ظهر المرسوم بوصفه نتاجاً للديناميات الداخلية للإمبراطورية العثمانية لا نتاجاً للتأثيرات الخارجية». انظر: المجلد الأربعين مادّة: Tanzimat.

فاقتبست من التّقنين الفرنسيّ بشكل كامل، وظهرت على التّوالي بين سنتيّ ١٨٥٠ و١٨٦٣ القوانين الثّالثة: القانون التّجاريّ، فالقانون الجنائيّ وقانون الطّابو، ثمّ مجموعة القوانين التّجاريّة، وأخيراً قانون التّجارة البحريّة، ومرّةً على رأي الطّائفة الثّانية فظهر سنة ١٨٧٦ القانون المدنيّ المسمّى بمجلّة الأحكام العدليّة، حيث وقف وزير الحقّانيّة أي العدل أحمد جودت باشا ضدّ رغبة الصّدر الأعظم عالي باشا الذي كان يطالب بتبنيّ القانون المدنيّ الفرنسيّ، فاستمدّ أحمد جودت من الفقه الحنفيّ القانون بأكمله، ولكنّ وفق أسلوب التّقنين الفرنسيّ. هكذا شهدت السّلطنة العثمانيّة أوّل تجربة رسميّة لقانون مدنيّ بالمعنى الحديث لكلمة قانون مدنيّ مُستمدّ بكامله من الفقه الإسلاميّ، ويؤاكب طريقة التّقنين الغربيّ، ويسير على هديّه، من حيث التّرتيب والتّرقيم وطريقة التّعبير الأمّرة، والاقتصار على قولٍ واحدٍ مختارٍ للعمل به.

وبدأت تظهر شروح للمجلّة على طريقة الشّرح الكلاسيكيّ ما بين المتن وشرحه لفقهاء متبحّرين متمكّنين منهم الشّيخ خالد الأتاسي مفتي حمص، ووالد رئيس الجمهوريّة هاشم الأتاسي، والشّيخ الفقيه الحقوقيّ المسيحيّ المارونيّ سليم رستم الباز، والشّيخ الفقيه التّركيّ علي حيدر.

إلى أن جاء العلامة الشّيخ مصطفى الزّرقا فتناول المجلّة بطريقة مختلفة. طريقة محدّثنا عنها وزير المعارف السّوريّ منير العجلاني فيقول: «لم ينسج الزّرقاء على منهاج من سبقوه من شراح مجلّة الأحكام الشرعيّة، والتي كانت تمثّل القانون المدنيّ العثمانيّ القديم، الذين جعلوا الفقه فتاوى وقضايا و جزئيّات، وإنّما حاول أن يدرس المجلّة كما يدرس الأساتذة الفرنسيّون في كليّة الحقوق بباريس مادّة القانون

المدني، فجمع من أحكام القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وآراء الفقهاء، من مختلف المذاهب، ما يؤلف نظريات عامة تشبه النظريات الأوروبية الحديثة، وقد وُفق في محاولته توفيقاً كبيراً»^(٣).

كان العلامة الشيخ مصطفى الزرقا يُجيد اللغة الفرنسية، وكان متضلّعاً متبحراً في الفقه الإسلامي، إلى درجة أن تسالّم المشايخ والفقهاء في عالمنا المعاصر على تلقيبه بعميد الفقه الإسلامي، وكان في الوقت ذاته مطلعاً متمكناً من النظريات الحقوقية الفرنسية، وبهذا انتقل خطوة أخرى في معالجة الفقه الإسلامي، وقَفَزَ قفزة تالية تجاوزَ فيها ما قامت به المجلة من التفتين على الطريقة الغربية الفرنسية إلى صياغة الفقه الإسلامي ضمن هياكل النظرية الحقوقية الغربية، ثم الاقتباس من التشريعات الغربية ممّا لا نظير له في الفقه الإسلامي. يقول الشيخ الزرقا: «لا نأبى الاقتباس، فإنّ الحكمة ضالة المؤمن، ولكننا أثرياء في المادة، وإنّما نحن بحاجة إلى اقتباس الأساليب الحديثة في البحث الفقهي وترتيبه، وإلى بعض الأحكام الجديدة التي نظمتها التشريعات للأوضاع الحقوقية والاقتصادية الحديثة، كشركات المساهمة، وعقود التأمين، على أن نُخرِجَها على قواعد فقهنّا تخريجاً يُقيّمها على أصوله ويُدْمِجُها فيه، كما كان يفعل فقهاؤنا الأعظم تجاه الأوضاع والحوادث الجديدة التي كانوا يواجهونها»^(٤).

لقد قام الشيخ الزرقا بأهمّ مغامرة فقهية في العصر الحديث فقلّب صياغة الفقه الإسلامي وبنى من قواعده ومبادئه نظريات عامة على غرار النظريات الحقوقية الغربية فكان أول من أصل للنظريات التالية مجتمعة:

(٣) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ٢٠٠٤، ط. ٢، ج. ٢، ص. ١٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

نظريّة الالتزام العامّة | نظريّة المُلْكِيّة | نظريّة الارتباط التّعاقدي |
نظريّة الشّروط العقديّة | نظريّة المؤيّدات التّشريعيّة | نظريّة الأهليّة |
نظريّة الضّمان.

وكان الشّيخ الزّرقا وهو يُخرج هذه التّطبيقات تباعا يؤثّر ويتأثّر في
مَن يُدانيه في المرتبة والتّوجّه من الفقهاء من أمثال الشّيخ علي
الخفيف، وتلميذه الشّيخ محمّد أبو زهرة، والشّيخ فهمي أبو سنة، بل
وما كان يستنكف أن يستفيد ويستشهد بتلاميذه أو مَن هُم في حُكم
تلاميذه الذين أخذوا رأس الخيط منه ومن مُجايليه، كالّدكتور فتحي
الدّريني صاحب نظريّة التّعسّف في استعمال الحقّ، والدّكتور صبحي
المحمصاني مؤلّف النظريّة العامّة للموجبات والعقود في الشّريعة
الإسلاميّة، وسواهما، ولكن لا بدّ من الإشارة ههنا إلى مؤلّف مسيحيّ
قبطيّ ربّما كان له التّأثير الأكبر في لفت نظر الشّيخ الزّرقا إلى صياغة
الفقه الإسلاميّ ضمن نظريّات الحقوق الغربيّة وهو شفيق شحاتة الذي
كان سبّاقاً فقدم تحت إشراف الشّيخ العلامّة أحمد إبراهيم رسالة
دكتوراه في كليّة الحقوق في القاهرة سنة ١٩٣٦، بعنوان النظريّة
العامّة للالتزامات في الشّريعة الإسلاميّة، ونشر مقدّمها في السّنة
نفسها في مجلّة «الرسالة»^(٥).

لقد كانت مسيرة هذا التّقنين الذي بدأ سنة ١٨٧٦، هي مسيرة الإِصلاح
الإسلاميّ بوصفها التّجليّ الأقرب لآية المدافعة القرآنيّة التي تقول: «وَلَوْلَا

(٥) ممّا لفت انتباهي في رسالته قوله: «من السّخف محاولة الوصول عن طريق مقارنة الشّرائع
إلى إصدار الأحكام التّقويميّة على هذه الشّرائع. فإنّ التّشريع كما قلنا ظاهرة من الظواهر
الاجتماعيّة مقيّد ككلّ ظاهرة بظروف الزّمان والمكان، ويخضع كذلك لمنطقه هو نفسه، وإذا كان
يجوز للغريب عن العلوم القانونيّة أن يدهش لغرابة بعض الأحكام، ففقيه النّفس يرى فيها على
العكس دليلاً جديداً على أنّ العقل البشريّ قد جاهد وناضل في مختلف البيئات في سبيل الوصول
إلى الحقيقة القانونيّة.»

دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَيَعُ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا» [الحج: ٤٠]، إذ يندرج تحت المدافعة بعمومها مدافعة الأفكار والنُّظْم والمبادئ والقيَم والأخلاق، مدافعة تختلط في جنباتها المزاحمة والمواءمة، والاستجابة والمقاومة، والكرّ والفرّ، وتؤدي في النتيجة إلى السَّن والشَّحذ والصِّقل والإرهاب، والترقي والتطوُّر والارتقاء، ولكي ندرك بحق فائدة ما جناه الفقه الإسلامي من الاستلهام من التّقنين الفرنسي يجب أن نقارن بين نمطَيْن من التّقنين: نمط التّقنين الوفيّ للتقليد الإسلامي في الترتيب والتبويب ممثلًا بمجموعة الفتاوى الهنديّة والتي تُسمّى أيضًا الفتاوى العالمكيريّة نسبة إلى الإمبرطور الهندي أورنك زيب عالمكير ١٦١٩ - ١٧٠٧ الذي أنشأ مجلس فقهاء وأمر بكتابتها سنة ١٦٦٢، فظهرت خالصةً ونقيّةً من شوائب الاستلهام الغربيّ والأجنبيّ، وبين مجلّة الأحكام العدليّة التي اقتبست من التّقنين الفرنسيّ طريقته وأسلوبه، فعدت «حدثًا عظيمًا في تاريخ الفقه الإسلاميّ وحركة التّقنين منه، فَبِهَا تحقّق حلم ابن المقفّع منذ عهد الخليفة العباسيّ أبي جعفر المنصور، ولكنها ككلّ عمل مبتكر في بدايته يكون له مزايا وعيوب ويجب أن يخضع للتطوير والتّجديد» كما يخبرنا بذلك عميد الفقه الإسلاميّ الشيخ مصطفى الزرقا^(٦).

(٦) المصدر السابق، ج. ١، ص. ٢٤١.

هل يمكن أن نضيف مصدرًا جديدًا للمصادر التَّبعية في الإسلام؟

يقسّم علماء أصول الفقه مصادر التشريع الإسلامي إلى قسمين: المصادر الأصلية، وهي: القرآن والسنة والإجماع والقياس، يستبدل علماء أصول الفقه الشيعة بالقياس العقل، والمصادر التَّبعية: وهي الاستحسان والمصلحة المرسلة أو الاستصلاح، والعرف، والاستصحاب، وشرع مَنْ قَبَلْنَا، ومذهب الصحابي، وسدّ الذرائع، وهذه المصادر التَّبعية لم تتوافق عليها المذاهب الإسلامية، فمنهم مَنْ رفض بعضها، ومنهم مَنْ ضيق العمل بأحدها، ومنهم مَنْ توسّع. وكان الخلاف في مصدرية هذه المصادر أحد بواعث اختلاف الفقهاء في الأحكام الفقهية التي يستنبطونها، ويدرك ذلك كل مَنْ خالط كُتُب أصول الفقه أدنى مخالطة، وقد كتب الأستاذ الدكتور مصطفى ديب البغا رسالة دكتوراه بعنوان: أثر الأدلة المختلف فيها - مصادر التشريع التَّبعية - في الفقه الإسلامي^(١).

لكن المتتبع للفروع المُعتمِدة على هذه المصادر يدرك أيضًا أن خلاف الأصوليين فيها هو خلاف لفظي في كثير من الأحيان، حيث يتفقون على المعنى القابع وراء المصدر التَّبعي، ويختلفون على اسمه

(١) مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها مصادر التشريع التَّبعية في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري، دمشق، ط. ١.

ومصطلحه، وهذا يعني أنّ مصادر التشريع التَّبعية خاضعة للاجتهاد البشريّ، وما دامت كذلك فهي ليست قابلة للمناقشة أخذًا وردًّا فقط، ولكن قابلة للزيادة كذلك.

وأحبّ الوقوف هنا عند المصدر التَّبعيّ المسمّى شَرْعٌ مَنْ قَبْلَنَا، والمُرَاد بِشَرْعٍ مَنْ قَبْلَنَا هو ما وَرَدَ في القرآن والسنة من أحكام تلك الشرائع التي كان أهل الكتاب مكلّفين بها، من غير إنكار لهذه الأحكام، ومن دون أن يدلّ دليل على أنّها منسوخة في حقنا. وقد تساءل أصحاب المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة: هل هذه الأحكام شَرْعٌ لنا؟ وهل نحن مُلزَمون بالعمل بها؟ أم أنّها نُقلت إلينا على سبيل الإخبار، وليس علينا امتثالها ولا القياس عليها. وقد اختار المالكيّة والحنفيّة والحنابلة، في قول لهم، أنّها شَرْعٌ لنا وحبّة يلزمنّا العمل بها، ورأى الشافعيّة أنّها ليست شَرْعًا لنا، وأننا لسنا مُطالبين بالامتثال لها.

استدلّ الفقهاء الآخذون بمصدر شَرْعٌ مَنْ قَبْلَنَا بعدّة أدلّة منها قوله تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَفْتَدِهِ» [الأنعام: ٩٠]، وقد جاءت هذه الآية الكريمة بعد ذِكر الأنبياء: إبراهيم وإسحاق ويعقوب ونوح وداود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وزكريّا ويحيى وإلياس وإسماعيل واليسع ويونس ولوط ومن آباؤهم وذريّتهم وإخوانهم. فكلّ هؤلاء هم قدوة لنبينا عليه الصلّاة والسّلام، بحسب ما ورد في هذه الآية التي أمرته بالافتداء بهداهم^(٢).

(٢) ونصّ الآية الكريمة: «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ٨٣، وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمَنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ٨٤، وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ ٨٥، وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ٨٦، وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٨٧، ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٨٨، أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ٨٩، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَفْتَدِهِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ٩٠» [سورة الأنعام: ٨٣ - ٩٠].

وقياسًا على شَرَع مَنْ قَبَلْنَا هل يمكن أَنْ ندْعُوَ الْيَوْمَ إِلَى الاعتبار والاهتداء بِشَرَع مَنْ حَوْلَنَا؟ إِذَا كَانَ هَذَا الشَّرَع لَا يَصْدِمُ قَطْعِيًّا مِنْ قَطْعِيَّاتِنَا، وَلَا مُحْكَمًا مِنْ مُحْكَمَاتِنَا؟

وليس المقصود بشرع مَنْ حولنا هنا الأحكام التَّشْرِيْعِيَّة القَانُونِيَّة نفسها فقط، ولكن طُرُق الوصول إِلَيْهَا بما فِيهَا مِنْ آليَّات ومراحل وهيئات ومجالس ودراسات وبحوث ومذكَرَات تصبُّ جَمِيعَهَا فِي مصلحة التَّقِين وبَلْوَرَة التَّشْرِيْع، فهنالك الْيَوْمَ قِيْضُ مِنْ الْمَسَائِلِ الْمَعَاصِرَة الَّتِي تَحْتَاج لِتَشْرِيْعٍ وَتَقْنِينٍ، وَالتَّشْرِيْع لَهَا يَحْتَاجُ إِلَى: فَهْمِ الْمَسْأَلَة نَفْسَهَا، وَفَهْمِ أبعادها وعلاقتها، قَبْلَ الْحُكْمِ عَلَيْهَا، وَلَا يَكْمَلُ ذَلِكَ مِنْ دُونِ رُؤْيَا كَيْفِيَّةٍ تَعَامَلُ الْأُمَّمَ الْمُتَحَضَّرَة مَعَهَا، وَكَيْفَ يَنَاقِشُونَهَا عَلَى الْمَسْتَوَى الْاجْتِمَاعِيِّ وَالسِّيَاسِيِّ وَالْحَقُوقِيِّ وَالْقَانُونِيِّ.

وَكَيْ لَا أَبْقَى فِي الْكَلَامِ النَّظْرِيَّ أَضْرَبُ مَثَالًا وَاقِعِيًّا يَجْلِي عَلَى نَحْوِ أَوْضَحِ مَرَادِي وَمَبْتَغَايَ:

هل يمكن أَخْذُ عَمَلِ مَجَالِسِ الْأَخْلَاقِيَّاتِ فِي الْعَالَمِ الْمُتَحَضَّرِ الْيَوْمَ عَلَى مَحْمَلِ الْإِعْتِبَارِ الْفَقْهِيِّ، فَنَسْتَفِيدُ مِنْهَا فِي التَّنْظِيرِ وَالتَّأْطِيرِ وَالتَّكْيِيفِ الْفَقْهِيِّ لِمَا يَسْتَجِدُّ وَيَطْرَأُ؟

هل يمكن مَطَالِبَة الْمَجْمَعِ الْفَقْهِيِّ الْإِسْلَامِيِّ فِي جَدَّة، عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، أَنْ يَكُونَ عَلَى دَرَايَة كَامِلَة بِعَمَلِ مَجْلِسِ الْأَخْلَاقِ الْأَلْمَانِيِّ - Deutscher Ethikrat لِيَسْتَفِيدَ مِنْهُ بِإِعْتِبَارِهِ تَجْلِيًّا مِنْ تَجْلِيَّاتِ شَرَعِ مَنْ حَوْلَنَا (٣)؟

وَرَبَّمَا وَجَبَ عَلَيَّ هُنَا أَنْ أَتَحَدَّثَ عَنْ هَذَا الْمَجْلِسِ بِبَعْضَةِ سَطُورِ تَمْتِيْنًا لِلْفِكْرَةِ، وَتَوْضِيْحًا لِلْمَثَالِ، فَهَذَا الْمَجْلِسُ يَرِصِدُ الْقَضَايَا الْأَخْلَاقِيَّةَ

(٣) الموقع الإلكتروني لهذا المجلس والاطلاع على أعماله ومناقشاته، عبر الرابط: <https://www.ethikrat.org/>.

والاجتماعية والعلمية والطبية والقانونية التي تنشأ عن البحوث والتطورات، خاصةً، في مجال علوم الحياة، وعواقبها المحتملة بالنسبة إلى الفرد والمجتمع. وعلوم الحياة هي العلوم التي تتعامل مع الكائنات الحية والتي تشارك فيها العلوم التالية: الطب، والطب الحيوي، والصيدلة، والكيمياء الحيوية، وعلم الأحياء الجزيئية، والفيزياء الحيوية، والمعلوماتية الحيوية، وعلم الأحياء البشري، والتكنولوجيا الزراعية، وعلم التغذية، والبحوث الغذائية، ويمكن أن تشير علوم الحياة أيضًا إلى التخصصات البيولوجية غير الأصلية كعلم النفس والدكاء الاصطناعي. أقرّ قانون مجلس الأخلاق الألماني في ١ آب ٢٠٠٧، وعقد الاجتماع التأسيسي في مبنى الرايخستاغ في برلين في ١١ نيسان ٢٠٠٨. يضمّ المجلس ستة وعشرين عضوًا. يقترح البرلمان نصّهم، وتقترح الحكومة الفيدرالية نصّهم الآخر لمدة أربع سنوات، ومن أجل الاستقلال يُحظر على العضو أن يكون عضوًا في البرلمان أو الحكومة، ويُراعى في اختيارهم أن يمثلوا القضايا العلمية والطبية واللاهوتية الدينية والفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية.

يقوم المجلس بوظيفة مزدوجة، فهو منتدى حوار يُعزّز المناقشة الاجتماعية، وهو هيئة استشارية، يطور الآراء والتوصيات للعمل السياسي أو التشريعي، فضلًا عن ضمان التعاون مع هيئات الأخلاقيات الأخرى على المستوى الوطني أو الدولي، ويقدم المجلس تقاريره مرّة واحدة سنويًا إلى البوندستاغ الألماني والحكومة الفيدرالية حول أنشطة النقاش الاجتماعي وحالته، ويجتمع الأعضاء عادةً مرّة واحدة في الشهر، وتكون الاجتماعات عامة مفتوحة للجمهور، وبالإضافة إلى هذه الجلسات العامة، تجتمع مجموعات العمل التي يتمّ تشكيلها من الأعضاء أنفسهم على فترات غير منتظمة، ويدعم المجلس مكتب في

أكاديمية برلين براندنبورغ للعلوم، وتحمّل الحكومة الفيدرالية تكاليف المجلس. وفي عام ٢٠١٨ خصّص البوندستاغ الألمانيّ مبلغ ١,٨٩٥ مليون يورو ميزانيةً لعمله.

ومن أجل إعطاء صورة أوضح عن هذا المجلس راجعتُ أسماء الأعضاء الحاليين والجامعات والمراكز العلميّة التي يعملون فيها من أجل معرفة الخلفيات التي يأتون منها فوجدتها كالتالي:

| الكنيسة الإنجيليّة اللوثرية | جامعة إبرهارد كارلس في توبنغن | جامعة ميونخ التّقنيّة | معهد فراونهوفر للعلاج الخلويّ والمناعة | جامعة دوسلدورف هاينريش هاينه | جامعة سيغن | جامعة رانيلاند الإنجيليّة في لبيّه | جامعة سارلاند | المركز الألمانيّ لأبحاث السرطان | جامعة روبرت كارل في هايدلبرغ | جامعة جورج أغسطس في غوتنغن | الجامعة الكاثوليكيّة للعمل الاجتماعيّ | جامعة لودفيغ مكسماليان في ميونخ | جامعة كولن | جامعة أوغسبورغ | جامعة هومبولت في برلين | المجلس المركزيّ لليهود في ألمانيا | جامعة هامبورغ | جامعة بادربون، وتضمّ جامعة بادربون كليّة اللاهوت الإسلاميّ، والدكتورة منى ططري الأستاذة في هذه الكليّة هي الصّوت المسلم في هذا المجلس، ويرأس المجلس اليوم في دورته الحاليّة الدكتورّة أيلنا بويكس، وهي أستاذة آداب مهنة الطّب، ولها العديد من البحوث والدراسات منها: الإطار الأخلاقيّ للاستخدام الرّشيد للمضادّات الحيويّة، والآثار الأخلاقيّة للدّواء الاصطناعيّ في الطّب النفسيّ وعلم النفس والعلاج النفسيّ، آراء المرضى حول استخدام البيانات السّريريّة في الأبحاث بدون موافقة: هل هي قانونيّة أو مقبولة؟

يتناول مجلس الأخلاق الألمانيّ عددًا كبيرًا من القضايا التي يدور السّجال حولها اليوم: البنوك البيولوجيّة. التّهجين بين الحيوان والإنسان

في البحث العلمي. الطبّ التّناسليّ. مَوَظوعات الخَرْف وتقرير المصير. المعاملة الرّشيّدة للحيوانات. الفوائد والتّكاليف في الرّعاية الصّحيّة. التّشخيص الجينيّ ما قَبْل الولادة. الحرّيّة والمسؤوليّة في العلوم. التّبَرّع بِالجَين وتبني الأجنّة والمسؤوليّة الأبويّة. بحوث الخلايا الجذعيّة إلخ إلخ. وكما رأينا فإنّ الأعضاء لا يناقشون هذه المَوضوعات إلّا وهُم في خضمّها وفي لَجّتها، ولذلك فَهُم يمتلكون رصيّدًا معقولًا لتوصيفها ولِفَهْم عقابيلها وآثارها وما يترتّب عليها.

إنّه مثال واحد من أمثلة عديدة زاخرة وافرة يمكن أن نطرحها من أجل دَعْم فكرة تَوسيع مصدر شَرع مَن قَبَلنا الذي استنفد طاقته ليغدو اليوم شرع مَن حولنا مصدرًا مساعدًا في الاستهداء والاسترشاد والاعتبار، بحيث نستفيد من هذه التّجربة، ونشكّل هيئاتنا من المسلمين العقلاء العلماء الأبرار الأخيار، وكما كانت مراعاة هذه المصادر التّبعيّة أحد أسباب ثراء الفقه الإسلاميّ، وتنوّع مدارسه وآليّات الاستنباط فيه، فإنّ البحث والتّطلّع إلى زيادة هذه المصادر يُسهمان في إغناؤه أكثر وفي تَمّينه وإحكامه على نَحْو أقوى.

حكم الترحم على غير المسلم

تمهيد

نَعَيْتُ في صفحتي على الفيسبوك سنة ٢٠١٧ أنيس أبي عاد المطران السابق لموارنة حلب، وكنت أعرفه معرفةً شخصيةً فترحمتُ عليه بما لمستُ فيه من خصال اللطف والدمائة والإخبات، ونعيتُ سنة ٢٠٢١ المفكر والكاتب والأكاديمي ورجل الدين المسيحي Hans Kong مترحماً عليه، وكان كما ذكرتُ في نعيي إيّاه: «أشبهه ما يكون بخبير نزع ألغام الكراهية وسوء الفهم المزروعة في أرض المؤمنين على اختلاف أديانهم، وكان قد قدّم خدمات جليلة للإسلام والمسلمين» (ولا سيما في كتابه

(Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft).

وهنالك اليوم بعض المسلمين يعترضون على ذكر أمثال هذين السيّدَيْن بالرحمة مستندين إلى تراث فقهيّ يمنع عمومًا من الترحم على غير المسلم، إلى درجة تكفير هذا المترحّم، وهو الموقف الفقهيّ التقليديّ الذي يُلخّصه أحد المواقع الإلكترونيّة الدينيّة بما يلي:

«التّرحم على الكافر والصّلاة عليه من المُحرّمات المُجمّع عليها، ومن الاعتداء في الدّعاء: لقوله تعالى: «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» [سورة التّوبة: ١١٣].

وقال شيخ الإسلام ابن تيميّة - رحمه الله - في مجموع الفتاوى:

وقد قال تعالى: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» [سورة الأعراف: ٥٥] في الدعاء، ومن الاعتداء في الدعاء: أَنْ يسأل العبد ما لم يكن الربّ ليفعله، مثل: أَنْ يسأله منازل الأنبياء وليس منهم، أو المغفرة للمُشركين، ونحو ذلك.

وجاء في الموسوعة الفقهية: اتفق الفقهاء على أَنَّ الاستغفار للكافر محذور، بل بالبحر بعضهم، فقال: إِنَّ الاستغفار للكافر يقتضي كُفر مَنْ فَعَلَهُ؛ لِأَنَّ فِيهِ تَكْذِيبًا لِلنُّصُوصِ الْوَارِدَةِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَأَنَّ مَنْ مَاتَ عَلَى كُفْرِهِ، فَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ»(١).

كما يردّد بعضهم قَوْلَ الْإِمَامِ النَّوَوِيِّ: «وَأَمَّا الصَّلَاةُ عَلَى الْكَافِرِ، وَالِدَعَاءُ لَهُ بِالْمَغْفِرَةِ، فَحَرَامٌ بِنَصِّ الْقُرْآنِ وَالْإِجْمَاعِ»(٢).

أما بعض طُلَّابِ الْعِلْمِ الْمُعَاصِرِينَ فَلَمْ يَكْتَفُوا بِالْأَدَلَّةِ السَّابِقَةِ بَلْ رَاحُوا يَفْتَشُونَ فِي آيِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَمَّا يُؤَكِّدُ هَذَا الْحُكْمَ فَوَقَعُوا عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَلْتُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» [الأعراف: ١٥٦]، وَأَكَّدُوا أَنَّ الرَّحْمَةَ لَنْ تَطَالَ سِوَى الْمُتَّقِينَ الْمُزَكِّينَ الْمُؤْمِنِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ، وَأَنَّ الَّذِي يَطْلُبُ الرَّحْمَةَ لَمْ يَأْمَنْ بِاللَّهِ يَعَانِدُ اللَّهَ وَيَتَأَلَّى عَلَيْهِ.

تفصيلٌ وبسط

إِنَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفُقَهَاءُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ هُوَ مَجْرَدُ اجْتِهَادٍ، هُوَ أَقْرَبُ لِلخَطَأِ مِنْهُ إِلَى الصَّوَابِ. تَسَالَمُوا عَلَيْهِ، ثُمَّ تَدَاوَلُوهُ جِيلًا بَعْدَ

(١) انظر: موقع إسلام ويب، <https://www.islamweb.net>.

(٢) محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، حققه محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، ج. ٥، ص. ١٢٠.

جيل من دون مناقشة، وَمَنْ فَحَصَه مِنْهُمْ وَوَجَدَ فِيهِ ثَغْرَةً عَمَدًا إِلَى تَرْقِيعِهَا وَتَلْزِيقِهَا فَأَضَافَ ضِغْثًا عَلَى إِبَالَةٍ.

أَمَّا الْفُقَهَاءُ الَّذِينَ أَبَدُوا مَخَالَفَتَهُمْ فَلَمْ يُسْمَعْ صَوْتُهُمْ، وَلَمْ يَتَدَاوَلْ رَأْيُهُمْ! وَسَوْفَ نُبَيِّنُ فِي هَذَا الْبَحْثِ أَنَّ قِرَاءَةَ الْفُقَهَاءِ السَّابِقِينَ لِلنُّصُوصِ الدِّيْنِيَّةِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ لَيْسَتْ هِيَ الْقِرَاءَةُ الْاسْتِدْلَالِيَّةُ الْوَحِيدَةُ الَّتِي لَا تَحْتَمِلُ مَنَافِسًا أَوْ مَزَاجِمًا، بَلْ هِيَ قِرَاءَةٌ مِنْ جَمَلَةِ قِرَاءَاتٍ أُخْرَى يُمْكِنُ عَرَضُهَا وَتَقْدِيمُهَا، بَلْ أَدَّعَى أَنَّنَا نَقَدُّمُ رُؤْيَا تَتَجَنَّبُ الْمَشْكَالَاتِ الَّتِي أَوْقَعَ الْفُقَهَاءُ أَنْفُسَهُمْ فِيهَا مِنْ خِلَالِ قِرَاءَتِهِمْ الْمَتَسْرِّعَةَ وَغَيْرِ الْمَتَثَبَّةِ. وَأَوَّلُ الْمَلَاخِظَاتِ الَّتِي أَسَوَّقُهَا حَوْلَ قِرَاءَتِهِمْ مَلَاخِظَتَانِ:

الأولى: خَلَطُهُمْ بَيْنَ الْمَصْطَلِحَاتِ الْقِرْآنِيَّةِ وَعَدَمِ التَّفْرِيقِ بَيْنَ الْمُشْرِكِ، وَالْكَافِرِ، وَالْكَتَابِيِّ، وَدَمْجُهُمْ جَمِيعًا فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ هُوَ الْكَافِرُ، عَلَمًا أَنَّ الْقِرْآنَ الْكَرِيمَ لَا يَدْمَجُهُمْ هَذَا الدَّمْجُ فِي أَحْكَامِهِ، بَلْ يُفْصَلُ وَيُفْرَقُ حَتَّى فِي الْمَصْطَلِحِ الْوَاحِدِ، فَيَعْرُضُ لِمَرَاتِبٍ وَحَالَاتٍ وَدَرَجَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَكُلُّ حَالَةٍ مِنْ هَذِهِ الْحَالَاتِ لَهَا حُكْمٌ مُخْتَلِفٌ وَمُقْتَضَى مُغَايِرٍ. إِنَّ هَذَا الْخَلْطَ فِي الْمَصْطَلِحَاتِ يَقِفُ وَرَاءَ الْكَثِيرِ مِنَ الْأَخْطَاءِ فِي الْأَحْكَامِ وَالتَّجَاوُزِ فِيهَا، وَعَسَى أَنْ يَسْعَفَنَا الْحِظُّ مُسْتَقْبَلًا لِإِفْرَادِ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ بِبَحْثٍ مُسْتَقِلٍّ.

الثانية: افتراضهم معاني ومقتضيات وإلزامات يلزمون بها المترحم من دون أن يلتزموا هم أنفسهم بها، وبينون عليها حكمهم الذي يصل إلى حدِّ التكفير كما رأينا.

لقد ارتكز الفقهاء في تحديد العلاقة مع غير المسلم على سورتين هما التوبة والممتحنة في قراءة أقل ما يُقال فيها بأنها تلاحظ آيةً وتُعرض عن أخرى. وسأركّز هنا على سورة التوبة لأقول: إِنَّ هَذِهِ السُّورَةُ هِيَ أَكْثَرُ سُورَةٍ فِي الْقِرْآنِ تَكَرَّرَتْ فِيهَا كَلِمَةٌ

المُشْرِكِينَ، وَإِذَا تَمَعْنَا فِي وُرُودِهَا وَتَكَرَّرِهَا فَسَنَدْرِكُ أَنَّهَا تُحَالُ إِلَى
أَنَاسٍ حَاضِرِينَ مَحْدَدِينَ مَعْرُوفِينَ مَعْهُدِينَ، وَلَيْسَتْ عَامَّةً مُسْتَغْرَفَةً
لِكُلِّ مَنْ يُطَلَّقُ عَلَيْهِ وَصْفُ مُشْرِكٍ، بَلْ تَتَحَدَّثُ عَنْ فِئَةٍ مَخْصُوصَةٍ
فِي ذَلِكَ الزَّمَنِ مَمَّنْ نَقَضَ الْعَهْدَ وَجَاهَرَ بِالْعِدَاءِ، «كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا
عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً» [التوبة: ٨]. فالْمُشْرِكُونَ فِي هَذِهِ
السُّورَةِ فِئَةٌ عَرَفَهُمُ الْمُسْلِمُونَ بِأَسْمَائِهِمْ وَأَعْيَانِهِمْ، وَكَانَ مِنْهُمْ أَقْرَبَاءُ
وَأَصْدِقَاءُ، فَجَاءَ الْحُكْمُ بِقِتَالِهِمْ وَقَتْلِهِمْ وَأَسْرَهُمْ وَالتَّضْيِيقِ عَلَيْهِمْ،
وَأَخِيرًا بِقَطْعِ الْعِلَاقِ مَعَهُمْ فِي جَمِيعِ الْمَسْتَوِيَّاتِ إِلَى دَرَجَةِ مَنَعِ
الِاسْتِغْفَارِ لَهُمْ الَّذِي يُوحِي بِارْتِبَاطِ عَاطِفِيٍّ أَوْ تَعَلُّقِ قَلْبِيٍّ «مَا كَانَ
لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ
بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» [التوبة: ١١٣]، وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ
الْمَقْصُودَ بِالْمُشْرِكِينَ هَهُنَا فِئَةٌ مَحْصُورَةٌ مَحْدُودَةٌ كَوْنُ الْآيَاتِ تَتَحَدَّثُ
عَنْ أُمَّةِ الْكُفْرِ الْحَاضِرِينَ الَّذِينَ كَانُوا يُدِيرُونَ عَمَلِيَّةَ مُوَاجَهَةِ الْإِسْلَامِ
وَالْمُسْلِمِينَ، وَالَّذِينَ نَكثُوا عَهْدَهُمْ مَعَ الْمُسْلِمِينَ، وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ
الرَّسُولِ، «وَإِنْ نَكثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ
فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ١٢ أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا
نَكثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَّوْكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ
فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١٣» [التوبة: ١٢ - ١٣]، وَيَخَاطَبُهُمُ
الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ فِي بَدَايَةِ السُّورَةِ مَخَاطَبَةَ الْحَاضِرِ فَيَقُولُ لَهُمْ: «فَإِنْ
تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ»
[سورة التوبة: ٣]، فَالْحَدِيثُ عَنْ فِئَةٍ مَحْدَدَةٍ وَاضِحَةٍ مَعْرُوفَةٍ نَاقِضَةٍ لِلْعَهْدِ
مَعَادِيَّةٍ مَنَاجِزَةٍ لِلْمُسْلِمِينَ تَتَرَبَّصُ بِهِمُ الدَّوَائِرُ، وَتَهْمُ بِأَدْيَةِ الرَّسُولِ
وَإِخْرَاجِهِ، وَهَمُّ مُشْرِكِي قَرِيْشِ الَّذِينَ ظَاهَرُوا بَنِي بَكْرِ فِي عِدْوَانِهِمْ

على حلفاء الرسول من بني خزاعة^(٣)، فهؤلاء الذين نكثوا أيمنهم بعد عهد الحديبية هم أيضاً من بدأ قتال المسلمين أول مرة يوم بدر، لأنهم حين سلم العير قالوا: لا ننصرف حتى نستأصل محمداً ومن معه. ولذلك فقد أعطوا مهلةً تنتهي بانسلاخ الأشهر الحرم «فإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْضُرُوهُمْ وَافْعَدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ» [التوبة: ٥]. وواضح هنا أيضاً أنّ المسلمين، في تلك الآونة، لم يفهموا هذا الأمر للتكرار، بمعنى أنهم يجب عليهم في كل سنة أن يمسكوا عن المشركين في الأشهر الحرم، فإذا انسلخت هبوا ليقتلوا المشركين حيث وجدوهم، بل فهموه لمرة واحدة، لأن المقصود بالمشركين هم هذه الفئة المعينة، فربط الحكم بها، وأنيط بأفرادها، ولولا هذا الفهم لوجب أن يقتل المسلمون كل مشرك يرونه أمامهم في كل زمان ومكان. ولكننا ندرك أنّ الحديث هنا يدور حول فئة مخصوصة مجرمة لا يتعداها غيرها، وكما أنّ الأمر بالقتل هو فقط لهذه الفئة المجرمة، فكذلك نفى الاستغفار هنا هو لهؤلاء المشركين أنفسهم الذين يدور الحديث عنهم. وليس نهياً عاماً طاماً، والدليل على ذلك أيضاً أنه لا يجمّل المشركين في حكم واحد بل يستثني منهم أهل الوفاء: «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ

(٣) رُوِيَ أَنَّهُ بَعْدَ أَنْ غَدَرَتْ قَرِيْشُ بَنِي خَزَاعَةَ وَقَدَ عَمَرُوا بَنِي سَالِمِ الْخَزَاعِيِّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ فَأَنشَدَهُ:

لا هم إني ناشد محمداً حلف أينا وأبيك ألا تلدا
 إن قريشاً أخلفوك الموعداً ونقضوا ذمامك المؤكداً
 هم يتبنوننا بالحطيم هجداً وقتلونا رُكعاً وسجداً
 فقال عليه الصلاة والسلام: «لا نصرت إن لم أنصركم».

انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث العربي، بيروت، ١٣٧٨ هـ، ط. ٣، ج. ٣، ص. ٤٥.

الْحَرَامِ» [التوبة: ٤]، وهم مشركو بني كنانة وبني ضمرة، وهكذا يفرّق القرآن الكريم في حُكمه بين الوافين والغادرين. وسواء أقلنا: إنَّ هذا المصطلح خاصٌّ بأقوام معيَّنين كان يتحدث القرآن الكريم عنهم في تلك اللحظة، أو قلنا: بل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فإننا سنصل إلى النتيجة نفسها، لأنَّ جميع الأحكام الواردة في هذه السورة من التبرؤ من المشركين، والنهي عن موالاتهم وإقامة العلاقات الاجتماعية معهم، وعدم الاستغفار لهم، والمطالبة بقتلهم وأخذهم وحصرهم، ليس المناط فيها وصف الشرك، ولكن وصف نقيض العهد والنكث به والاعتداء وإخراج المسلمين من ديارهم. «لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ» [التوبة: ١٠]. والدليل على كونِ مناط هذه الأحكام هو وصف العدوان لا وصف الشرك، إنَّ العدوان إذا انتفى انتفت معه المطالبة بالقتل والأخذ والحصر، فالسورة نفسها تقول: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ» [سورة التوبة: ٦].

وهكذا نحن أمام مُشركٍ مُعتدٍ نقاتله ونحاصره، وأمام مُشركٍ مُسالِمٍ لا يعلم يأتي إلينا ويطلب منّا الأمان، فنعاه ونحوطه ونحميه حتى نبلغه مأمنه.

ما الذي يعنيه هذا الكلام؟ يعني أنّ مدار هذه الأحكام ليس على وصف الشرك، ولكن على وصف الجرم والاعتداء. فلو قامت هذه الأوصاف بالمسلم نفسه فإننا سنعامله المعاملة نفسها فلا نترحم عليه ولا نساله ولا نضافيه ولا نحاييه إن كان مُعتديًا مجرمًا، بل ونلعنه حيًّا وميتًا مثلما تلعن اليوم جموع الناس الطبقة الديكتاتورية المجرمة من حكام المسلمين.

إِنَّ قَوْلَنَا: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» يشمل حال المُشرك المُسالِم في كلِّ زمان فيجب علينا أن نرعاه ونحوطه، بل ونبرّه ونقسِط إليه، ويشمل حال المُشرك المُعتدي في كلِّ أوان فيجب أن نقاتله ونقطع العلاقات معه وننتهي عن الاستغفار له. ولكن، هل نرعى ونحوط فقط المُشرك المُسالِم؟ أم كلِّ إنسان مُسالِم سواء أكان مُشركًا أم غير مُشرك؟ وهل نقاتل المُشرك المُعتدي ونقطع علاقات المودّة والتراحم معه أم مع كلِّ مُعتدٍ أثيم غاشم بغضِّ النظر عن شرِّكه من عدمه؟ وإذا كان الجواب أننا نفعل ذلك مع المُشرك وغير المُشرك دلّ ذلك على أنّ وُصف الشُّرك هنا ليس محلًّا أبدًا لأحكام المسالمة والمُوادعة والمُجاملة والتّوادّ والتراحم والتّرخُّم، وليس علّةً لأحكام القتال والمنجزة، ودلّ ذلك على أنّ حديث القرآن كان عن فئة معهودة معروفة أُطلق عليها وُصف المُشركين تمييزًا لها عن المؤمنين بالنبيّ وعن المنصّوين تحت حلفه من المُتعاقدين معه والموفين بعهدهم ولو لم يكونوا مسلمين. يقول تعالى: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» [النساء: ٩٣]، فسواء أكان المجرم القاتل المُعتدي مُشركًا أو مُسلمًا فهو ملعون ومغضوب عليه، وسواء أكان المُسالِم مُشركًا أم مؤمنًا فهو مرعويّ ومحوط ومُكرم نبرّه ونقسِط إليه.

اعتراضات وأجوبة

اعترض بعض الإخوة المشايخ اعتراضات عديدة على هذا الطرح، وأذكر هنا أهمّها:

الأول: إهمال الأحاديث النبويّة التي تفسّر سبب نزول الآيات.
 الثاني: عدم الالتفات إلى قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا

عَظِيمًا» [النساء: ٤٨]. فالاستغفار لِمَنْ قَطَعَ الله بعدم غفران شركه هو سوء أدب مع الله. وقد قال تعالى أَيضًا: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» [الأعراف: ١٥٦]، فالرحمة لن تطال سوى الْمُتَّقِينَ الْمُزَكِّينَ الْمُؤْمِنِينَ بِآيَاتِ الله، والذي يطلب الرحمة لِمَنْ لا يؤمن بِآيَاتِ الله يعاند الله ويتألى عليه.

الثالث: كيف أجروا على مخالفة إجماع المسلمين الذي نص عليه الإمام النووي؟
أما جواب الاعتراض الأول:

فهاأنذا أسوق روايات أسباب النزول التي ذكرها المفسرون، والتي أتكا عليها الفقهاء واستمدوا منها حكم التحريم:

١ - «لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبَ الْوَفَاةَ دَخَلَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعِنْدَهُ أَبُو جَهْلٍ وَعَبْدُ اللهِ بْنُ أَبِي أُمِيَّةَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ عَمٍّ، قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ أَحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللهِ، فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ، وَعَبْدُ اللهِ بْنُ أَبِي أُمِيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ أَتَرْغَبُ عَن مِلَّةِ عَبْدِ اللهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أَنَّهُ عِنْدَكَ فَنَزَلَتْ: «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى، مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (٤).

٢ - مررت بقبر أمي آمنة فصليت ركعتين فاستأذنت ربي أن أستغفر لها فنهيت، فبكيته ثم عدت فصليت ركعتين فاستأذنت ربي أن أستغفر لها، فزجرت زجرًا، فعلا بكائي، ثم دعا براحلته فركبها، فما سار إلا

(٤) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الرياض، ٢٠٠١، ط. ١، ج. ٦، ص. ٦٩.

هنيئة حتى قامت الناقة لثقل الوحي، فأنزل الله: «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ
آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ»^(٥).

٣ - عن عليّ قال: سمعت رجلاً يستغفر لأبويه وهما مشركان فقلت:
تستغفر لأبويك وهما مشركان؟ فقال: أو لم يستغفر إبراهيم لأبيه؟
فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ
آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ»^(٦).

وسوف نجد في كتب التفسير بالمأثور هذه الأسباب الثلاثة لنزول
هذه الآية مع اختلافات يسيرة في رواياتها، نُمسك عن إيرادها تخففاً
واختصاراً، لأن إيرادها لن يقدم شيئاً زائداً على هذه الروايات التي
أثبتناها.

وسبب النزول الأول يوقعنا في مشكلات أكثر من أن يضيء لنا معنى
النص، فهو يقول بأن هذه الآية الكريمة نزلت بعد حادثة وفاة أبي
طالب علماً أن سورة براءة مدنية ما خلا آخر آيتين فيها. فإذا كانت
وفاة أبي طالب في السنة التاسعة للبعثة، فإن نزول هذه الآية كان،
بحسب ما يذكره المفسرون، في السنة الثالثة والعشرين للبعثة، وهذا
التأخير في هذه السنوات يُفقد سبب النزول معناه، ويفرغه من محتواه
من جهة، ويُشير إلى أنه مُلزقٌ تلزيقاً بهذه الآية ولا علاقة له بها من
جهة ثانية، وهذا السبب في النزول يقول بأن النبي ظل يستغفر لعمه
طوال هذه المدة إلى أن نزلت هذه الآية الكريمة، وبحسب منطق
الاعتراض الثاني فإن النبي ظل يسيء الأدب مع الله، وحاشاه ذلك،

(٥) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، ج. ٤، ص. ٣٠٣، وقد عزاه إلى ابن مردويه.

(٦) أخرجه النسائي والترمذي وغيرهما، أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، حسن عبد
المنعم شبلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١، ط. ١، ج. ٢، ص. ٤٤٦، محمد بن عيسى الترمذي، الجامع
الكبير - سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨، ج. ٥، ص. ١٣٣.

وهو يستغفر هذا الاستغفار، ولا سيّما أنّ قوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ
أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» [النساء: ٤٨] نزل قبل الآية التي تنفي الاستغفار للمُشركين
بسنوات.

أمّا سبب النّزول الثّاني المتعلّق بوالدة النّبّي عليه الصّلاة والسّلام
فَوَاضِحٌ بُطْلَانُهُ، فالقرآن الكريم يقول: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ
رَسُولًا» [سورة الإسراء: ١٥] فهي وكلّ مَنْ كان في زمنها لهم حُكْمٌ خاصٌّ
وتسمية خاصّة هي أهل الفترة، ولو رحنا نَعُدُّ العلماء الذين
قالوا بنجاة والدي النّبّي عليه الصّلاة والسّلام لَطال بنا المقام،
وهؤلاء جميعهم لا يأخذون بهذه الرواية، ويرونها تتعارض مع
القرآن الكريم، ومع منطق التّشريع العادل. على أنّ العلامة المفسّر
الطّاهر بن عاشور اختصر الحديث عن أسباب النّزول بعد إيرادها،
ونقل كلام الإمام أبي بكر بن العربي في كتابه عارضة الأحوذِي
بوصفها أخبارًا واهيّة، على الرّغم من ورود السّبب الأوّل في صحيح
البخاري (٧).

ونحن هنا أمام ظاهرة تتكرّر في أسباب النّزول، فبدلاً من أن يبحث
المفسّرون عن سبب للنّزول ينسجم مع سياق الآيات نفسها، ومع
موضوعها وهمومها، يفتشون عن حوادث مضت وانقضت منذ عدّة
سنوات لمجرّد تشابه شكليّ بينها وبين الآيات، ممّا يشير إلى أنّها
مرّجبة على هذه الآيات تركيباً، وهذه ظاهرة مشكلة في علم أسباب
النّزول حيث يتداخل الزّمان المكّي والمدنيّ بشكل اعتباطي، فيكون
سبب النّزول في الفترة المكّيّة قبل الهجرة والنّص القرآنيّ في الفترة
المدنيّة بَعْدَهُ بِسَنَوَاتٍ، أو يكون النّص القرآنيّ مكّيّاً، ثمّ يقولون بأنّ

(٧) محمّد الطّاهر بن عاشور، تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير القرآن
المجيد، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، ١٩٨٤، ج. ١١، ٤٤.

سبب نزوله هو الحادثة الفلانية، وتكون هذه الحادثة مدنية حدثت بعد نزول الآيات بسنوات، ونُحِيل هنا إلى دراسة بسام الجمل حول أسباب النزول فقد قدّم عدّة أمثلة لذلك (٨).

نعم كان يجب أن يبحث العلماء عن أسباب النزول عند المُشركين الذين نقضوا العهد وخانوا الاتفاق وتمالؤوا على المسلمين بعد صلح الحديبية، وليس عند عمّ النبيّ أبي طالب، نصير الإسلام الأوّل وحامي النبيّ الأقوى، والذي كان عامّ موته عامّ حزن وأسى، وليس عند والدته رضي الله عنها وأرضاهما، وليس عند آباء الصحابة الذين ماتوا ولا ندري متى ماتوا قبل البعثة أو بعدها.

وأما جواب الاعتراض الثاني:

وهذا الاعتراض نابع أيضًا عن تسرّع وقصور نظر، فالترحم على المُشرك لا يعني بأيّ حال من الأحوال إساءة أدب مع الله، بل يعني الامتنال لأوامره التي وردت على لسان رسوله المكرم «ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء» (٩)، والترحم من مصاديق هذه الرحمة التي أمرنا بها، لكي تتحقق إنسانيتنا وتتطامن نفوسنا، وأما كيف يستجيب الله سبحانه فهذا شأن إلهي لا يخصنا. ويذخر تراثنا الإسلامي بما يؤيد هذه النظرة من خلال الفهوم الراقية التي صدرها لنا من ندعوهم بأهل الله، لأنهم الأشدّ فهمًا عن الله. ويكفي هنا أن أستعرض رأي الشيخ الأكبر ابن عربي الذي كان يرى أنّ للمُشرك نصيبًا من الرحمة، لأنّ له نصيبًا من التوحيد، وهو توحيد المرتبة الإلهية العظمى، فهو عندما يعبد ما يقربه إلى الله زلفى ويتخذ شفعاء عند الله يشير

(٨) بسام الجمل، أسباب النزول، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥، ط. ١ صص. ٢١١ و٢١٢.

(٩) رواه الترمذي وغيره، محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير - سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨، ج. ٣، ص. ٣٨٨.

إلى أنه يوحد في عظمته، إذ ليس للشريك هذه الرتبة، ولو كانت له هذه الرتبة ما اتخذها شفيحاً، فالشفيح لا يكون حاكماً. ولذلك يرى الشيخ الأكبر أن للمشرك رائحة من التوحيد، وبهذه الرائحة ينال رحمة من الله، وإن لم يخرج من النار^(١٠). وبناءً عليه فطالب هذه الرحمة للمشرك المسلم لا يعد متعدياً ولا متجاوزاً، أما الذي يمنعها فهو الكفر القتور اليابس.

وكذلك نجد عند الشيخ الأكبر تفسير الآية الكريمة «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» [الأعراف: ١٥٦]، فالرحمة نوعان: رحمة مقيدة لفئة مخصوصة تدعى رحمة الوجوب، لأن الله أوجبها على نفسه، ورحمة مطلقة تدعى رحمة المنّة، وهذه الآية الكريمة مخصوصة بطائفة من أهل الكتاب يتقون ويؤتون الزكاة ويؤمنون بآيات الله ويتبعون الرسول النبي الأمي الذي وجدونه مكتوباً عندهم: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» فهؤلاء طائفة مخصوصة يخرج من ليس منهم من هذا التقييد الوجوبي، ولكن تبقى الرحمة في حق من خرج مطلقة ينتظرها من عین الفضل والمنّة^(١١). وهكذا فالدعاء للمسلم ولغير المسلم هو دعاء بالرحمة العامة، وهي رحمة الامتنان، وأما الرحمة الخاصة الواجبة فهي لفئتين مخصوصتين ورد ذكرهما في القرآن الكريم الأولى هي لأهل الكتاب الذين آمنوا بالنبي الأمي، والثانية هي للتائبين: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ

(١٠) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج. ١، ص. ٥٥٧.

(١١) المصدر السابق، ج. ٤، صص. ٢٩٩ - ٣٠٣.

رَجِيمٌ» [الأنعام:٥٤]، فالله يغفر للتائب ولغير التائب، ولكنه يغفر للتائب ويرحمه بالرحمة الواجبة، ويغفر لمن سواه بالرحمة المطلقة رحمة المنّة.

أما جواب الاعتراض الثالث:

حول مخالفتي ما نقله الإمام النووي من إجماع العلماء على حرمة الترحم على غير المسلم، فإنني لا أخالفه في هذه المسألة فقط بل وفي مسائل أخرى عديدة أذكر منها الآن واحدة، وأترك غيرها إلى مناسبات أخرى، وهذه المسألة هي نقل الإمام النووي إجماع العلماء على حرمة الخروج على الحاكم المتغلب. هذا الإجماع الذي اعتد به كل من أيّد الحكام المستبدين العرب المعاصرين، ورفضه ولم يلتفت إليه كل من خرج عليهم وطالب بإسقاطهم.

إن مخالفة عالم في مسألة ينقل الإجماع عليها أمر فيه سعة، وإن تساهل بعض العلماء، كالإمام النووي رحمه الله، في نقل الإجماع أمر شائع. لذا فإنني أنصح أرباب الحمية الدينية أن يخففوا من حمية الإدانة والتأثير، ويتريثوا في اندفاعة التهجّم والتّجريم.

على أنني لستُ بدعاً في مخالفة الإمام النووي، فهذان العالمان قلوبني وعميرة في حاشيتهما على كتاب النووي منهاج الطالبين يُصرّحان بمخالفته في هذه المسألة التي يدعي الإجماع عليها، فنقرأ في هذه الحاشية في كتاب صلاة الميت وتغسيل الكافر: «الدعاء للكافر بالمغفرة جائز إلا إن كان على طريقة المصنّف، كما تقدّم، أو يُقال إن العموم يشمل ذنب الكفر، وهو غير جائز» (١٢). والمقصود بالمصنّف هنا الإمام النووي.

(١٢) أحمد سلامة القليوبي، وأحمد البرلسي عميرة، حاشية على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥، ج. ١، ٤٠٧.

ثم نقرأ في موضع آخر من الحاشية في أركان صلاة الجنازة: «وفي كلام ابن حجر حرمة الدعاء للكافر بـ [دعاء] أُخْرَوِيَّ، وفيه نظر، والرَّاجِحُ خلافه كما هو مقرَّر في محلِّه، ومنه جواز الدعاء له بالمغفرة خلافاً لما في الأذكار كما تقدَّم» (١٣).

ثم نقرأ مرَّةً ثالثة في صلاة الاستسقاء: «يجوز إجابة دعاء الكافرين، ويجوز الدعاء له ولو بالمغفرة والرَّحمة، خلافاً لما في الأذكار إلا مغفرة ذنب الكفر مع مَوْتِه على الكفر فلا يجوز» (١٤).

لقد كان حالُ الفقهاء على مدار تاريخ التشريع الإسلامي مُتذبذباً بين الطَّيْران والتَّحليق في أفق الفهم القرآني والتَّبويي يتلمَّسون من خلالهما مُرادات الله تلمَّساً لمآحاً ذكيّاً وبين الإسفاف والانحدار إلى سوء فَهْمٍ وانغلاق أفق، ومن العجيب حقّاً أنّهم لم يتناولوا في سورة التَّوْبَةِ نفسها بقيّة الأحكام التي تخصُّ المُشركين ذلك التناول الظَّاهري، فلم يفهموا من قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» [التَّوْبَةِ: ٢٨]، أنّ المُشركين نجسون في ذواتهم، بل اتَّفَقوا على طهارة أجسامهم، وقالوا: إنّ النَّجاسة في اعتقادهم لا في ذواتهم، حتّى إنّ الأوزاعي والشافعي وأبا ثور والحنفيّة لم يروا بأساً في شُرْبِ سُورِ الكافر (١٥)، والأعجب من ذلك فَهْمُ الفقهاء الحنفيّة لبقية الآية: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا» [التَّوْبَةِ: ٢٨]، فبينما قال الشافعي بِمَنْعِ المُشركين من دخول المسجد الحرام منعاً مطلقاً أخذاً بظاهر هذه الآية، لم يرَ الحنفيّة مانعاً من

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) يقول شمس الأئمة السرخسي في كتابه الميسوط: «وكذلك سُورِ المُشرك عندنا، وبعض أصحاب الظواهر يكرهون ذلك لقوله تعالى: {إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ} [سورة التَّوْبَةِ: ٢٨]، ولكننا نقول: المراد منه حُبُّ الاعتقاد بدليل ما رُوِيَ «أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنْزَلَ وَفَدَّ ثَقِيفَ فِي الْمَسْجِدِ وَكَانُوا مُشْرِكِينَ»، ولو كان عين المُشرك نجساً لما أنزلهم في المسجد». ج. ١، ص. ٤٧.

دخول المُشرك المسجد الحرام، وقالوا بأنَّ الآية محمولة على مَنْعهم من أن يدخلوا المسجد الحرام مُستولين عليه ومُستعَلين على أهل الإسلام من حيث التّديب والقيام بعمارة المسجد، أو مُمارسين عبادة الطّواف عِراءً على الوجه الذي اعتادوه في الجاهليّة. أمّا إذا خَلوا من ذلك فلا يُمنَعون من دخول المسجد الحرام ولا من دخول سائر المساجد، ويستوي في ذلك الحربي والذّمي^(١٦). وهذا فهمٌ سديد ومَلحَظٌ معقول.

مشكلات مَنع التّرحم على غير المسلم

عندما أصرَّ الفقهاء على مَنع التّرحم على غير المسلم، وقعوا في مشكلات أمام النّصوص الدّينيّة التي تنقض رؤيتهم، وأشير هنا إلى بعضها وكيف حاولوا التّملّص منها، فبحسب الآثار الواردة كان الرّسول يستغفر لعمّه ولأمّه حتّى بعد نزول الآية الكريمة «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» [النساء: ٤٨]، وبحسب منطق المانعين فإنّ في ذلك اعتداء في الدّعاء، فيكفي ورود هذه الآية ليمتنع الرّسول عن الاستغفار للمشركين ولو لم تنزل آية سورة التّوبة، ونقرأ جواباً ضعيفاً لذلك يورده المفسّر الألوسي في روح المعاني: «وبعضهم جوّز أن يكون عليه الصّلاة والسّلام لوفور شفقتة وشدّة رأفته قد حمل الآية على أنّه تعالى لا يغفر الشّرك إذا لم يشفع فيه، أو لا يغفر الشّرك الذي تواطأ فيه القلب وسائر الجوارح وعَلِم من عمّه أنّه لم يكن شركه كذلك فطلب المغفرة»^(١٧)، وهكذا نرى كيف أوّلت هذه الآية للخروج من مأزق هذا الأثر الوارد.

(١٦) شمس الأئمّة السرخسي، شرح السّير الكبير، تحقيق أبي عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشّافعي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٢، ج. ١، ص. ٩٧.

(١٧) محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٥٥، ط. ١، ج. ٨، ص. ٤١٩.

وفي هذه المسألة بالذات يُحيلنا القرآن الكريم إلى نبيِّه إبراهيم عليه السلام، فهو أسوة لنا في قضية الاستغفار للمشرك فيقول: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» [الممتحنة ٤]، ويقول: «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» [سورة التوبة ١١٤].

قال المفسرون: إن إبراهيم استغفر لأبيه لأنَّ أباه وعده بأن يؤمن بالله، فلما مات الأب من دون إيمان تبين له أنه عدوٌّ لله فتبرأ منه وأمسك عن الاستغفار له، وهذا الكلام يتماشى تمامًا مع الرأى الشائع في تحريم الاستغفار للمشركين، لكنَّ هذا الرأى لا يلبث أن يُصدم بدعاء إبراهيم في أواخر سني حياته، وبعد أن تجاوز المئة سنة بالمغفرة لوالديه في لحظة صفاء روحيٍّ عالية تفيض بالمشاعر الإنسانيَّة والعواطف الأبويَّة.

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ٣٩ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ ٤٠ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» [سورة إبراهيم: ٣٩ - ٤١].

وحقيقةً سوف نرى عدَّة حلول للخروج من مأزق هذا الدُّعاء والاستغفار، فسنقع على رأى يقول بأنَّه أزر عمه وليس أباه، وسنقع على رأى آخر يقول بأنَّ إبراهيم عليه السلام تبين له أنَّ أباه عدوٌّ لله في يوم القيامة وليس في الدُّنيا، «وذلك أنَّ أباه يتعلَّق به إذا أراد أن يجوز الصُّراط فيمُرُّ به عليه، حتَّى إذا كاد أن يجاوزه حانت من

إبراهيم التَّفَاتة فإذا هو بأبيه في صورة قرد أو ضبع، فخلّى عنه وتبرأ منه حينئذٍ»^(١٨)، أمّا بعض التابعين، كإبراهيم التُّخعي، فلم يجد حلاًّ إلاّ بحذف الِلفِ والديّ، بحيث تغدو الكلمة ولديّ، ويغدو الدّعاء لإسماعيل وإسحاق، ووجد آخرون الحلّ بسرقة الشّدّة من الياء فتغدو الكلمة والديّ، ثمّ فسّروا كلمة والديّ بأميّ، قال: لأنّ والدته أسلمت بخلاف أبيه. وكلّ هذه الحلول مجرد تمحّكات لا داعي لها، وكان بإمكانهم القول إنّ إبراهيم امتنع عن الاستغفار لأبيه باعتبار كونه عدوّاً لله، ثمّ استغفر له في نهاية حياته باعتباره والده بعد أن انطوّت قصّة العداوة وغدا ملفّها لدى الدّيّان.

خاتمة

نعم يجوز التّرحّم على غير المسلم إذا كان مسالماً غير مُعادٍ أو باغٍ، «وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِنْ لَئِي اللَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» [سورة الشورى: ٥]. و«مَنْ» هنا من أدوات العموم التي تستغرق كلّ إنسان في الأرض إلاّ إذا دلّ دليل على إخراجها، وقد دلّ الدليل القرآنيّ على إخراج القتلة من أهل الجريمة والاعتداء فهؤلاء ملعونون يلعنهم الله، ويلعنهم اللّاعنون، وما سوى ذلك فنحن نترحم على المؤمن وغير المؤمن اقتداءً بالملائكة الذين «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» [سورة التّحريم: ٦]، واقتداءً بإبراهيم الذي قال: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي - أي لم يؤمن بي - فَإِنَّكَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» [إبراهيم: ٣٦]. وكذلك وردَ نظيرُ ذلك على لسان عيسى يوم القيامة عندما يسأله المولى الكريم: «أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ؟» [المائدة: ١١٦] فيجيبه عيسى: «قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي

(١٨) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السّند حسن يمامة، دار هجر، القاهرة، ٢٠٠١، ط. ١، ج. ١٢، ص. ٣٢.

أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ١١٦ مَا قُلْتَ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُمْ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ١١٧ إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تُغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» [المائدة: ١١٦-١١٨]، والله فعلاً وحقاً وصدقاً هو العزيز الحكيم.

لقد أخذنا هذه الآية أَخَذَ عِضِينَ: «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ»، وعممناها على كل غير مسلم من جهة، ثم عممناها على كل مُشرك من جهة أخرى، وتغافلنا عن قوله تعالى الذي يفسر حدود هذا النهي. متى يبدأ ومتى ينتهي، ومَن يتناول ومَن يتجاوز: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ٨ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» [سورة الممتحنة: ٨ - ٩].

فنحن منهيون عن أن نستغفر ونترحم ونتولى المجرم، وغير منهيين عن أن نبرّ العادل ونقسط إليه، والبرُّ اسم جامع لكل أنواع الخير. نبرّه بتقديم كل أنواع الخير الماديّة والمعنويّة، القوليّة والعملية، في حياته وبعد مماته جزاء مسالمته إيانا. فنحن سلّم ورأفة وعطاء واكتناف لمن كان مُسالماً، ونحن مناجزة ومفاصلة ومحاربة لمن كان محارباً مقاتلاً معتدياً.

الباب الثاني

الفكر الإسلامي المعاصر في مَحَارِبِ التَّعَسُّفِ

دُعاة القنّوات الفضائيّة شيوخ مَنْ لا شيخ له

يكاد ينحصر دَور علمائنا ومشايخنا اليوم في المحافظة على الفولكلور الدّينيّ، والسّهر عليه في غرفة الإنعاش، وقد اكتفوا بهذا الدّور لأنّ مؤهّلاتهم لم تُعدّ تسمح لهم بغيره، فقد غدا معظمهم سادة الأقوال ولا أفعال، وصار جلّهم رُسلَ تسلية وترفيه، ولا سيّما منهم نجوم القنّوات الفضائيّة من الدّعاة، سواء منهم الشّيخ المعجزة الذي يفهم في كلّ شيء، ولا يعتذر عن شيء، أو الشّيخ البشوش، المتدفّق بسمات، والمُستحي دائماً من إطراء المعجّبين والمعجّبات، أو الشّيخ المِكتنار الذي لا يجفّ حلّقُه، فتسمعه في الصّباح الباكر، وفي الضّحى، وبعد الظّهر، وما بين العشاءين، أو الشّيخ الذي أمطر النّاس بوابِلٍ من الفتاوى والأحكام على الهواء مباشرة، ثمّ اكتشف في لحظة ما أنّه غير مؤهّل للإفتاء وإعطاء الأحكام فاكتفى بالدّردشة والإرشاد، أو الشّيخ الذي لا تشتمّ منه أدنى رائحة للثقافة، ولكن تفوح منه قصص وروايات نصفها كذب، ونصفها الآخر مرشّح ليكون كذّبا أيضاً، أو الشّيخ الغائص في فضيلته وفكره، والذي لا يتظاهر بأنّه فريد بل يؤمن بذلك حقّاً، أو الأُستاذ الدّاعية الذي فرغت جعبته، وما عاد يعرف ماذا يقول بعد أن سرد علينا قصص الصّحابة أجمعين، وحكايات كلّ الأنبياء والمرسلين. أقول ذلك وبرهاني حاضر، وشاهدي شاهد، ذلك أنّنا نرى بأنّ أعيننا كيف تتحوّل الدّعوة ذلك المبدأ الشّريف السّامي إلى صناعة إعلاميّة،

تقوم على مبدأ الإثارة، وتخضع لمنطق الاستهلاك، وتنصاع لقانون المنافسة التجاريّة، وتآتمر بأمر الرأسماليّ الذي يُمسك بكلّ الخيوط فيحرّكها كيف يشاء، ومتى يشاء، والمهمّ عنده ألا يبقى زبون واحد من البشر خارج استهدافه، فلمُحِبِّ الرِّياضة قناة، ولُمُتابِع الأَفلام قناة، ولعاشق المسلسلات قناة، وللأطفال قناة، وللموسيقى والغناء قناة، وللسياسة قناة، ولم يبقَ إلاّ الدين، فللدين أيضًا قناة.

وها نحن اليوم أمام نجوم فيديو كليب دينيٍّ دَعَوِيٍّ مَهْمَّتُهُم إمتاع المُشاهد لا تثقيفه، وتسليته لا تربيته، وتلبية رغباته لا حاجاته، من خلال مُعطيات معرفيّة تخلو من التوثيق والتّحقيق، فيمزجون فيها الصّفو بالكدر، والعُرر بالعَرر.

أذكر ذلك بلا خوف أو وجل من تأنيب الضمير، وبلا تأثم أو تحرج من الوقوع في خطأ التعميم، فمع الأسلوب الجاري حتّى الآن من قبل هؤلاء الدعاة ما عاد بوسعنا أن نميّز الرّصين من المُبتذل، ولا الباحث من العابث، ولا الفقيه من الفهيه، لأنّ كلّ شيء دُفع به إلى الضحالة مختلطًا بعضه ببعض، ومَن بدأ منهم بداية موقّعة رصينة اكتشف سريعًا أنّ حصانه لن يُجاري بقيّة الأحصنة الدّعويّة إلاّ إذا اتّسم حديثه بالثّرثرة، وبضاعته بالعثّانة، فما كان منه إلاّ أن خاض مع الخائضين.

وعلى هذا النحو نشأت تلك البرامج الدّينيّة التي يُعجّب لها المرء من ضالّة مضمونها، ويُعجّب أكثر من تناقض هذا المضمون القائم على خليط غريب من التّفجّع المُتواصل والزّجر الدّائم والتّملق المُستمرّ في الآن ذاته، فيتفجّع على ما صرنا إليه من ضعف بعدّ قوّة، وانحدار بعدّ رقيٍّ، ويَزجُر النَّاس والمُشاهدين والمُستمعين لنأيهم عن تعاليم دينهم، واغترابهم عن أخلاق نبيّهم، ثمّ يتملّقهم فيقارنهم مع الغرب، برجاله السّكاري، وبناته الحبالي، ويبرهن لهم أنّ المسلمين منارة بيضاء في

وسط بحر الإنسانية العَكر، وأنَّ المُسلمات حرائر محمّيات في العُرف، وهل يُصان الدرُّ إلا في الصّدف؟

ومن هنا فإنّي لا أرى إطلاق وَصْف النّجومية على هؤلاء الدّعاة، بل أرى أنّه يليق بهم تشبيهه شوبنهاور أنّهم مجرد «دود مضيء يحتاج إلى كثير من العتمة ليَسطع»، وفعلاً إنّهم ليسطعون على اعتبار أنّ هذه العتمة مَوجودة مَوفورة، بل هي عتمة فَوْقها عتمات من اللّوعي، واللامعرفة، واللاتقافة، وفعلاً إنّهم يعملون بكدّ على جعلها عتمات مقدّسة تجتاح معظم فئات المجتمع من طلبة وأساتذة ومهنيّين وصنّاعيين وتجار وأطباء ومهندسين، وبدون ذلك لن يوفّق هؤلاء الدّعاة في أن ينسلّوا إلى بيوت النّاس، ولا أن يرتعوا في عقول أبنائهم، ويلهوا بألباب بناتهم.

وأما من يدافع عن هؤلاء الدّعاة وعن برامجهم الفضائية فأجيبه بالحديث عن أطباء الأبدان وأطباء الأديان، وبتعريف عمل كلّ منهما. أمّا الطّب فمهمّته إطالة الحياة الإنسانية، وأمّا الدين فمهمّته ملؤها بالحكمة. ولا شكّ في أنّ مهمّة الدين أصعب وأشقّ وأعقد. إذاً فعلاّم نُجيز فيها أن يقوم بأودها برنامج تلفزيوني يوجّه النّاس ويفتيهم، من دون معرفة المُفتي المُستفتي، ومن دون متابعة المُوجّه المُوجّه؟ بينما لا نُجيز ذلك فيما هو أخفّ وأسهل، بل نرى أنّه من قبيل الجنون أن يتطبّب البشر على اختلاف صنوفهم وأدوائهم وأوجاعهم من خلال مشاهدة برنامج طبّي تلفزيوني.

ولقائل أن يقول: أفلا نُسلم جميعاً بالفائدة الجليلة التي نجنيها من الأطباء في برامجهم التّلفزيونية، من خلال تقديمهم النّصائح الطّبيّة العامّة، وتعريفهم بالقواعد الصّحيّة اللاّزمة، وبذا يُساعدونا على الأقلّ في وقاية أنفسنا من العِلل والأسقام؟ وإذا سلّمنا بهذا فلنُسلم أيضاً

بالفائدة العظيمة التي يقدمها لنا دُعَاتنا في هذه البرامج من خلال نُصَحِهِم الدِّينِيَّ، وإرشادهم الخُلُقِيَّ.

أمَّا نحن فما كُنَّا لنرفض هذه المقايسة، وما كُنَّا لناأباها، بل على العكس كُنَّا نودُّ لو أنَّها كانت صحيحة صائبة، فَمَن مَّنَّا لا يروم الخير، وَمَن مَّنَّا يأبى النَّفْعَ؟ ولكنَّ هؤلاء الدَّعاة لا يساعدوننا على ذلك، فَهَم لا يمتلكون رؤية واحدة، ولا يتَّفَقون على استراتيجيَّة جامعة، ولا يلتفُّون حول الأوَّلويَّات نفسها، ولا يشتركون في الأهداف ذاتها، ولا يصدُّرون عن مشرَب واحد، والنتيجة: غدونا أمام خطاب دَعَوِيٍّ سُداه تخبُّط وتخليط، ولُحْمته مزاجيَّة لا تستهدي بخطَّة.

وخُلَاصَة الكلام: ما كانت هذه البرامج في يوم من الأيام عامل صحوَّة، أو علَّة ارتقاء فكريٍّ، أو باعث تطور روحي، وأمَّا مَن أراد أن يكابر فلهُ ذلك. يقول غوته: «يمكن ادِّعاء كلِّ شيء حين يسمح المرء لنفسه بأن يستعمل ويُطبَّق الكلمات دونما تحديد على الإطلاق، بمعنَى واسع حينًا، وبمعنَى ضيق حينًا آخر، وبمعنَى وثيق الصَّلَة، أو بمعنَى بعيد الصَّلَة». وهذا ما يفعله المُكابرون.

الإسلام والديمقراطية والمراوحة في المكان

منذ عدّة سنوات تساءل الباحث التونسي محمّد الحدّاد في أثناء دراسته للمناظرة المهيّمة بين الأستاذ فرح أنطون والإمام محمّد عبده: «لماذا تُمنح الفرصة للمسيحي أن يتقبّل العلمانيّة بذرائع من الإنجيل، ولا تُمنح الفرصة للمسلم أن يدخُل العلمانيّة بتأويل جديد لبعض آي القرآن»^(١)؟ واليوم ما زلنا نُعاود طرَحَ هذا السّؤال بتنوّيعاته: الديمقراطيّة وحقوق الإنسان والحداثّة والليبراليّة إلى آخر ما هنالك من مصطلحات تدور في فلك القِيَم الإنسانيّة المعاصرة. ولعلّ من سوء الطّالع أن يتفرّد المسلمون من بين جميع الأمم بأن يستمرّوا في معالجة هذه المسائل الفكرية التي بدأ البحث فيها منذ ما يُقارب القرن والنصف، وانتهى التنظير لها منذ ما يُقارب النّصف قرن، ثمّ تراهم في حالة استئناف متواتر، وبداءٍ دائم، من دون الالتفات إلى أنّ رَفَضَ العلمانيّة والديمقراطيّة وإنكارهما والتّعلي عليهما كان من الأسباب المسؤولة عن تشكّل فرقي هامشيّة جديدة في الإسلام، بكلّ ما تحمله من تصدّع وانشقاق في عالم المسلمين.

ولبيان هذا الإجمال أقول:

لقد كان الشّرق، في نهاية القرن الثّامن عشر، وبدايات القرن الثّاسع عشر، وبخلاف ظنّ كثيرٍ منّا، قد شرع يتلمّس التّحوّلات التي تمرّ بها أوروبا،

(١) محمّد الحدّاد، ديانة الضّمير الفرديّ، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ٢٠٠٧، ط. ١، ص. ١٥٦.

والأفكار التي تمور فيها من خلال: الحملة الفرنسية، والبعثات العلمية، والمعاهدات التجارية، والرّوابط الاقتصادية، والمصارف، والترجمات^(٢)، والمدارس التبشيرية، والإرساليات الدنيّة، والرّحالة والسّائحين^(٣)، والجرائد، والقنصليّات، ناهيك عن الاستعمار. ولقد أدرك بعض مثقّفي هذا الشّرق، ولو بشكل باهت ما أنجزته أوروبا من نجاحات على مستوى ثورة الإصلاح الدّينيّ التي بدأت تثمر حرّيّة الضّمير، وعلى مستوى الثورة الفرنسيّة التي بدأت تُحقّق الحرّيّة السياسيّة.

وأمام التّحدّيات والأسئلة الجديدة المُحرّجة التي صبّتها فوق رؤوسهم الحداثة الأوروبيّة صبًّا وأفرغتها إفراغًا ارتبك رجال الاستبداد السياسيّ وخدامهم من رجال الاستبداد الدّينيّ بفكرهم التّقليديّ، المُفْرِط بالتصدُّع، والمُنْهَك المُنْهَك بالقيود والشّكل وبالقشور، والمُسْتَهْلَك بالتّعقيد. فعَمَد السّنيّ الذي اعتقم رأيه وصديت قريحته، والشّيعيّ الذي نبا عقله وماتت خَواطره، إلى عَطْفِ الهوى على الهدى، فوَضَعُوا أصابعهم في آذانهم، واستغشوا ثيابهم، وانكفأوا إلى ذواتهم يمجّدونها، وإلى أسلافهم يحتمون بهم، وأعرضوا عن مجرّد التّفكير في القيم الحديثة وتوابعها، وظنّوا أنّهم في حَوْزة لا تُستباح، وعدّوا الدّعوة إلى التّجديد والإصلاح مجرّد دُرْجة وموضة، لا تلبث أن تزول، وشدّوا على الدّعاة إليها، في تقويّة منْحَطّة، يُهاثرونهم ويطنزون بهم، فزادوا

(٢) سنة ١٨٤٠ نشر أحمد فارس الشّدياق عن المطبعة البروتستانتيّة في مالطا باللّغة العربيّة نصًّا تعريفيًّا بمارتن لوثر، ثمّ نُشر عبر المطبعة النّاشرة عينها بعد انتقالها إلى بيروت تاريخًا معرّبًا لحركة الإصلاح بعنوان: «ملخّص تاريخ الإصلاح في القرن السّادس عشر» لميرل دوبينيه.

(٣) اللّواء محمد مختار باشا، التّوفيقات الإلهاميّة في مقارنة التّواريخ الهجريّة بالسّنين الإفرنكيّة والقبطيّة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ١٩٨٠، ط ١، وفيه ذكر لإحصاءات مثبتة بعدد السّائحين القادمين لمصر في القرن التّاسع عشر، وكان يتراوح عددهم ما بين ٤٥ ألف سائح إلى ٧٠ ألف سائح سنويًّا. وهذا رقم كبير بالقياس إلى تلك الأيّام.

في الشُّطرنج بغلاً، وخرجوا من فذلكة إلى مهلكة، ومن مزلفة إلى مغرقة(٤).

وسرّت في فئة أُخرى حُمياً الحداثة وقيّمها، كأنها جُدوة من ضرام، بعد أن دهتهم المقارنات والمقايسات بينهم وبين الغرب، ودهمتهم المناظرات والمناقشات مع أفكاره ومبادئه، فأدركوا أنهم أمام تحدٍّ حفيّل هائل، وأنهم معلولون ومُنهكون بالداء العياء، الذي استشرى وصار في أعلى درج الاستحقاق: استبداد، وفساد، وفسالة، وفشل، وفُرقة، وفقر، وجهل، ومرض إلخ، فطلبوا الاستنقاذ من تلك المعاطبِ الدُميمة والخطوب الطارقة بإعادة النّظر في طبيعة السّلطة وآلياتِ تحقّقها، وسُبُل ضبطها وتقويم مسارها لأنّها المؤثّر الأكبر في حركة كلّ أفراد المجتمع، فمنهم من نادى بالثّورة دفعةً واحدة، ومنهم من دعا إلى الإصلاح والتّجديد والتّربية والتّدريج، ونذكر منهم: رفاة الطّهطاوي، سير أحمد خان، السّيّد أمير علي، جمال الدين الأفغاني، خير الدين التّونسي، نامق كمال، علي باشا مبارك، عبد الرّحمن الكواكبي، محمد عبده.

لكن أمام العنت والاستعصاء والانغلاق والكبت والخنق الذي واجهتهم به الفئة الأولى التي راعها أن تفقد امتيازاتها وسطوتها، قامت فئة ثالثة فحلّت العقدة بقطعها، بعد أن رجّت أفكارها رجّاً، وبُسّت تصوّراتها بسّاً، فكانت القاديانيّة المولودة من الرّحم السنّي في الهند، والباييّة/ البهائيّة المولودة من الرّحم الشّيوعيّ في إيران، ديانتان استجابتا لكلّ مُتطلّبات الحداثة، وتخفّفتا، من عبءٍ ثقيل، وتركته باهظة، من كلّ ما يقف عائقاً أمام القيم الكونيّة الحديثة. وكان على رأس أولويّات

(٤) يمكن الإحالة ههنا إلى موقف الفقهاء، من كلا الطّرفين: سنّة وشيعة، المناوئ والرّافض للمشروطة = الحياة الدّستوريّة.

هاتين الفرقتين تَمَثُلُ العلمانيّة والديمقراطيّة حيث نصّت نصوصهما التي عدّها أتباعها مقدّسة على فصل الدّين عن الدّولة، وعلى مُراعاة الديمقراطيّة الكفيلة بتحقيق قيم الحداثة وتطبيقها.

وقد أدرك الشّيخ علي عبد الرّازق هذه الحقيقة فقال في محاضرة له عن الدّين والديمقراطيّة: «من الرّاجح أنّ دينًا من الأديان التي نعرفها لم يتكلّم عن الديمقراطيّة ولم يأت فيها بقول صريح، اللهم إلاّ أن تكون بعض الأديان الحديثة كالبهائيّة والأحمدية»^(٥).

فهذه إذاً فئة كانت من المسلمين حُسمت مسألة الديمقراطيّة لديها منذ أكثر من مئة سنة، وغدّت أمرًا مفروغًا منه، بل مُسلّمة من المسلمّات، لكنّها لم تحسمها إلاّ بعد الخروج من الإسلام ذاته.

وإذا ما انتقلنا إلى الجيل الثاني من تلامذة الرّواد في عالمنا العربيّ والإسلاميّ فسنجد أنّهم تعاملوا مع مصطلح الديمقراطيّة بأريحيّة تامّة من دون أدنى تشنّج أو تكهرب. حتّى من كان مشهورًا بينهم بنزعه السّليفيّة المتشدّدة لم يكن يجد غُضاضةً في أن يستخدم هذا المصطلح ويدلّل من خلاله على رُقيّ الإسلام وتطور أهله، فهذا الأستاذ محبّ الدّين الخطيب مؤسس المطبعة والمكتبة السّليفيّة يتحدّث في سنة ١٩٢٢ «عن الديمقراطيّة العربيّة في صدر الإسلام»، في نشرته التي كان يُصدرها باسم «الحديقة»، ونقرأ بعد ذلك المقاربات العديدة للديمقراطيّة والإسلام بدءًا من: محاضرة علي عبد الرّازق حول الديمقراطيّة والدّين سنة ١٩٣٥، إلى مقالات أحمد حسن الزيّات حول الديمقراطيّة المنشورة في الرّسالة سنة ١٩٣٧، إلى مقالة عبد المجيد نافع «الإسلام والديمقراطيّة» المنشورة في الرّسالة في السّنة ذاتها، إلى محمّد البهي قرقر الذي أكّد في بحث له نُشر في «الرّسالة»

(٥) «مجلة الهلال»، عدد سنة ١٩٣٥.

أيضاً في السّنة نفسها أنّ الإسلام يضمن المُلكيّة والديمقراطيّة، إلى محمد فريد وجدي الذي كتب عن الإسلام والديمقراطيّة في «الهِلال» سنة ١٩٤١، إلى عباس محمود العقّاد الذي أصدر كتابه الديمقراطيّة في الإسلام سنة ١٩٥٢، إلى عبد العزيز الحبابي الذي كتب عن الحرّيّة والديمقراطيّة في «الأديب» كذلك سنة ١٩٦٠. ونحطّ رحالنا في الفترة ذاتها أيّ سنة ١٩٦٠ عند مالك بن نبي الذي جمّع كلّ الكلام السّابق ففصّل وبرهن وحدّد محطّات الوفاق بين الديمقراطيّة والإسلام بما لا مزيد عليه، بحيث سيغدو كلّ الكلام الذي سيأتي بعده حتّى هذه اللّحظة مجرّد تكرار وتطويل وشرح للمتنّ الذي كتبه وقرّره. لذا فمن أعجب العجب أنّ نتنادى نحن المسلمين اليوم لتأصيل ما أضلّ من العلاقة بين الديمقراطيّة والإسلام، وكأنّها مسألة مُستحدّثة، أو قضيّةً طارئةً مستجدّة، فهل يُتصوّر أنّ نُعالج هذه المسألة منذ مئة وخمسين سنة في نفس طويل يحطّم أعلى رقم يمكن أن يتخيّله إنسان، وفي ترديد وتكرار وإعادة بلا إفادة، وفي مُراوحة في المكان، بلا كلل ولا ملل؟

يقول الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس:

«لقد كانت المسيحية أكثر من مجرد بشير أو محفّز لخلق الوعي الذاتي الحديث، فمبادئ المساواة والكونية والتي ظهرت منها أفكار الحرية والتضامن الاجتماعي والسلوك المستقل في الحياة والتحرر والتي ظهرت منها أيضاً أخلاق الضمير الفردية، وحقوق الإنسان والديمقراطية كلها كانت إرثاً لأخلاق العدالة اليهودية وأخلاق المحبة المسيحية. إنّ هذا الميراث لم يتغيّر جوهرياً، ولكنه كان وما يزال موضوعاً للنقد المتواصل وإعادة التأويل. حتى هذا اليوم، ليس ثمة بديل آخر. وفي ضوء التحديات الراهنة للتشكلات ما بعد القومية فإننا نستمر في

الاعتماد على جوهر هذا التراث. وكل ما سوى ذلك هو مجرد أثرية ما بعد حداثة»^(٦).

وما ذكره هابرماس عن ميراث اليهودية والمسيحية يمكن أن نقوله أيضاً عن ميراث الإسلام شريطة أن يخضع هذا الميراث، كما ذكر هابرماس بالنسبة إلى الميراث اليهودي والمسيحي، للنقد المتواصل وإعادة التأويل، ونضيف عليه: شريطة أن تخضع الديمقراطية نفسها للنقد المتواصل بغية تجاوز مشكلاتها ومحاذيرها ومطبّاتها. فلنترك المتنطّعين، ولندع أذاهم، ولنعرض عن استدراجهم إيانا لمناقشات عدمية لا تنقطع، ومماحكات لفظية لا تنتهي، فلا يعقل أن نظلّ لأكثر من قرّنين نصبّ ماءنا في برميل مثقوب، كفانا... كفانا.

(٦) نادر هاشمي، الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية، نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة، ترجمة، أسامة غاوجي، تقديم، د. محمد أبو رمان، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ٢٠١٧، ط.١، ص.٧.

هدي الحيوان في التشريع الجنائي الإسلامي

تستمرّ رحلة دُعائنا الإسلاميّين في التّنقيب والتّنقيب عن كلّ جديد يُسهم في استمالة النفوس وعطف القلوب نحو الإسلام العظيم، فهُمْ له حُماة كُفّاء، ولتشريعاته قادة ذادة.

وبجاش رابط ينهالون علينا في كلّ إصباحة بأفكار وتوجيهات وإرشادات ومواعظ لا مقطوعة ولا ممنوعة، ثمّ وبنية جَسور ينتالون علينا في كلّ إمساءة بتحليلات ومقارنات ومقاربات ينسلونها من كلّ حَدْبٍ، ويقتنصونها من أيّ صَوْبٍ.

أمّا نحن المستمعين والمشاهدين فنغضّ الطّرفَ عمّا هوَ غثٌ من طروحاتهم في سبيل ما تحتها من ثمين، وتجاوز عن محدوديّتهم على اعتبار أنّها تتسم بقدرٍ من الإرادة الخيرة، وتصبر آذاننا على ضجيج ألسنتهم عسى أن نسمع نعمة كلمة طيبة. ولكن ما لا نصبر عليه هو ما تستكّ منه مسامعنا من شخير عقولهم التي تغطّ في نوم عميق. ولعلّ آخر ما دهمتنا به قرائحهم هوَ دَعْوَتهم للناس للاعتبار والاهتداء بتشريعات الحيوان الجنائيّة الجزائيّة التي تُثبت بشكلٍ إعجازي أنّ تشريع الإسلام، ينسجم مع قوانين العدالة الفطريّة التي اهتدى إليها الحيوان بغريزته وطبعه.

وعلى الرّغم من تسالم العقلاء جميعًا على أنّ الحيوان غير خاضع للتكليف أصلًا، فإنّ هؤلاء الدُّعاة يُوجّهوننا لنسلخ طباعنا وتصرفاتنا من طباع الحيوان وتصرفاته، ويهيئون بنا أن نتخذه قدوة وأسوة، وهاديًا

ونصيراً، سواء أكان قرداً أو طيراً أو حتى حشرة، مُستخديمين طريقة الاستدلال الأوّلوي، الذي يقول: إذا كانت الحيوانات تجلد وتقتل وترجم أبناء جلدتها من الحيوانات، فنحن البشر يجب علينا من باب أولى أن نجلد ونقتل ونرجم إحقاقاً للحق وإقامة للعدل.

ونبتدئ من الحشرات. فقد أطل علينا الداعية الدكتور محمد العريفي ليعرض علينا في إحدى القنوات الفضائية فيلماً تسجيلياً عن نحللات تتقاتل فيما بينها، لأن إحدى هذه النحللات، كما يُخبرنا، كانت قد شربت من رحيق إحدى الزهورات المتخمر مما أدى إلى سكرها، لكن الله زود بعض النحللات بما يُشبه أجهزة الإنذار، فتستطيع تحسس رائحة النحل السكران، هذا النحل الذي يُفسد العسل، وتقاتله وتبعده عن الخلية بل وتجده [كذا](١).

ينتهي الفيلم فيظهر العريفي وقد ارتسمت على ملامحه أقصى حدود الاغتراب بهذا الاكتشاف المذهل، ألا وهو عقوبة النحلة السكرانة المتطابق مع عقوبة الشريعة الإسلامية الغراء، وليخلص إلى النتيجة النهائية الحاسمة: «أليس النحل أعقل من بعض البشر؟! وربما ظن هذا الداعية أن المشاهد سيقف أخرس من الإعجاب، وأنه سيهتز هزة تبلغ أعماق روحه، ولم يدرك أنه لا يطرح إلا تساؤلاً نابياً عن الدوق والفهم، بل لا يقدم إلا صرة من المهانة والعار. فهذا الإسقاط من عالم البشر على عالم الحيوان هو السقوط بعينه، وهو علامة الإعياء في التفكير النظري، وفي المحاكمة العقلية والشرعية.

وننتقل إلى الطيور حيث يطل علينا داعية آخر أكبر سنًا، وأرفع منزلة وأعلى مقامًا من الداعية الأول وهو الدكتور زغلول النجار، الممسك بأعنة المعلومات الجيولوجية والجغرافية والفلكية والرياضية والفيزيائية

<https://www.youtube.com/watch?v=HlzxD0yJX4Q> (١)

والكيميائية إلى آخر ما هنالك من علوم تجريبية وتطبيقية، فيُحدّثنا عن إعجاز التشريعات الجنائية الجزائية للغربان، فيقول لنا: «وللغربان محاكم تلتزم قوانين العدالة الفطرية، تُحاكم الجماعة فيها أيّ فردٍ يخرج على نظامها من مثل محاولات التّعدي على حُرّات غراب آخر من أنثى أو فراخ أو عَشٍّ أو طعام، ولكلّ جريمة عند جماعة الغربان عقوبتها الخاصّة بها، ففي حالة اغتصاب طعام الفراخ الصغار تقوم جماعة الغربان بننّف ريش الغراب المُعتدي حتّى يُصبح عاجزاً عن الطّيّران، كالفراخ الصغار قبل اكتمال نُموّ ريشها، وفي حالة اغتصاب العَشٍّ وتهدّمه في مراحل الدّفاع عنه تكفي محكمة الغربان بالزام المُعتدي ببناء عَشٍّ جديد لصاحب العَشٍّ المُعتدى عليه، وقد يتبع ذلك الطرد من الجماعة إذا تكرّرت الأخطاء من هذا النوع، وفي حالة اغتصاب أنثى غراب آخر فإنّ جماعة الغربان تقضي بِقتل المُعتدي ضرباً بمناقيرها حتّى المَوْت. وتنعقد محاكم الغربان عادة في حقل من الحقول الزراعيّة أو في أرض فضاء واسعة تتجمّع فيه هيئة المحكمة في الوقت المحدّد، ويُنحى الغراب المتهم تحت حراسة مشدّدة، وتبدأ محاكمته فينكّس رأسه، ويخفض جناحيّه، ويُمسك عن النّعيق اعترافاً بذنبه، فإذا صدر الحُكم بالإعدام، وَبُتّ جماعة الغربان على المُذنب توسّعهُ تمزيقاً بمناقيرها الحادّة حتّى المَوْت، وحينئذٍ يحمله أحد الغربان بمنقاره ليحفر له قبراً يتواءم مع حجم جسده، يضع فيه جسد الغراب القتل، ثمّ يهيل عليه التراب احتراماً لحرمة الموت» (٢).

أمّا الخلاصة والنّتيجة التي يجنيها الدّكتور الزّغلول، ثمّ يلقّمنا إيّاها فهي قوله: «وهكذا تُقيم الغربان العدل الإلهي في الأرض أفضل ممّا يُقيمه

(٢) زغلول راغب محمد النّجار، من آيات الإعجاز العلمي: الحيوان في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٦، ط. ١، ص. ٤٠٧.

كثير من بني الإنسان، فالعدل في الغربان من الأمور الغريزية الفطرية لأنها لا تُشرع لنفسها، ولكنها تتحرك بفطرتها المسلمة بأن الحاكمية لله وحده، ومن أهم بنودها التشريع، فالمُشرع هو الله سبحانه وتعالى الذي شرع لكل الخلائق وعرّس شريعته في جلة كل مخلوق غير مكلف حتى أصبح العدل الإلهي جزءاً لا يتجزأ من تكوينهم وفطرتهم، أما الإنسان، ذلك المخلوق المكلف فيحاول التشريع من عنده بعلمه المحدود، وقدراته المحدودة حتى نسي العدل الإلهي، وأراد إقامة عدلٍ نسبي من عنده فظلم نفسه وظلم غيره» (٣).

هنا يُخطئ داعيتنا العلامة إذا ظن أن فكرنا سيتقبل هذه الخلاصة وتلك النتيجة بقبول حسن، ويتوهم إذا خال أن أحاديث ثرائه ستحوز الإعجاب، فهذه المعلومات المجمعّة تجميعاً مسرحياً، وبالغلة حدّ الغروتسك Grottesque، والتي لا نعلم مدى موثوقيتها، ولا مقدار صحتها، تأتلف من عدد من ضروب الشطط والتجاوز لا يمكن الصّحح عنها، وإلا فليحدّثنا هذا الدّاعية عن أركان الجريمة في عالم الغربان، وهل يكتفي الغربان بالفعل فقط أم ينظرون إلى النّية وإلى القصد؟ وهل من فرقٍ بين الفاعل والشريك في عالم العدالة الفطرية؟! وليُخبرنا عن وسائل إثبات الجريمة، وعن الشّهادة ونصابها، وهل العدالة الرّبّانية الفطرية المطلقة فرقت بين شهادة ذكّر الغراب وبين شهادة أنثاه؟ أم سوّت بينهما؟ وهل إقرار الغراب معتبر؟ وهل هو حجة قاصرة على المقرّ؟ وفي معرض حديثه عن صور تنفيذ العقوبة هلّا حدّثنا عن موانع التّنفيذ، وهل العدالة الرّبّانية الفطرية الغريزية عند الغربان تدرأ الحدود بالشبهات؟!

نعم مهما كان جواب الدّكتور الزّغلول فإنّه سيظلّ يدفع بالأمر خارج

(٣) المصدر السابق، ص. ٤٠٨.

حدودها، بل وسوف يفسس حتمًا أسئلة جديدة لا حد لها ولا حصر. وعجبي من هؤلاء الدعاة الذين يتخذون من أفعال الحيوان حجة علينا في حين يقرّر معظم علماء أصول الفقه أنّ أفعال الرسول نفسها لا حجّية فيها إذا لم يُعلّم على أيّ وجه فُعلت، لأنّ الفعل يحتمل الوجوب والاستحباب والإباحة، وإذا احتمل هذه الوجوه لم يكن عمله على بعضها بأوّلَى من الحمل على الباقي فوجب التوقّف فيها.

وعلى كلّ حال لن نذهب في استعراض المسابقة المحمومة في الاستنجد والاستهداء بأفعال الحيوان التي يقدّمها لنا في كلّ يوم داعية جديد حتّى لا يطول بنا المقام، ولن نتحدّث عن عقوبة التّملة الكاذبة التي يُتحنفنا بها الدكتور الشيخ عمر الأشقر، ولا عن العقوبة التي أوّقعها بنفسه الحصان الذي نزا على أمّه دون أن يدري، إلى آخر هذه الاستشهادات التي ستتكاثر وتطغى إن بقينا في سباتنا(٤).

ونحطّ رحالنا - أخيرًا - عند المنظر الأوّل والإمام الأكبر لمن بعده من الدعاة في الترويح لتشريعات الحيوان الجزائيّة المطابقة لتشريع الإسلام، ألا وهو عمرو بن ميمون، الذي أدرك الجاهليّة، وأسلم في عهد النبي - صلى الله عليه وسلّم - ولكنه لم يره، ولم يرو عنه، ويطلق على أمثاله في كُتب التراجم والرجال: مُخَضَّرمْ. وقد أراد هذا الرجل إثبات أنّ حُكْمَ رَجْمِ الزّاني المحصّن أصيل ثابت، وأنّ الإسلام لم يبتدعه، فساق هذه القصة التي أوردتها الإمام البخاريّ في كتابه التاريخ الكبير على الشكل التالي: عن عمرو بن ميمون قال: «رأيتُ في الجاهليّة قِرْدَةً اجتمع عليها قروذٌ فرجموها فرجمتها معهم»(٥)، وهذه هي الحادثة بحذافيرها كما وردت في

(٤) عمر سليمان الأشقر، عجائب صنع الله، تصميم وإخراج موقع معرفة الله، ص. ١١.

(٥) محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، تحقيق محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ج. ٦، ص. ٣٦٧.

شكلها الأوّل، ثمّ رواها البخاريّ مرّةً أُخرى في صحيحه فزاد فيها أنّ القِرْدَةَ زنتُ، فأصبحت الرواية كما يلي: «رأيتُ في الجاهليّة قِرْدَةً اجتمع عليها قِرْدَةٌ قد زنتُ فرجموها فرجمتها معهم»^(٦)، ولكن باعتبار أنّ المخيلة لا يتأتى لها إلاّ أنّ تزداد تحفّزاً أمام هذه القصة فقد بدأت تظهر روايات أُخرى تسدّ النقص وتشرح وتعلّل وتبيّن وتوضح، فرواها الإسماعيليّ في مُستخرجه على الشكل التّالي، قال عمرو بن ميمون: «كنتُ في اليمن في غنم لأهلي وأنا على شرف، فجاء قرد مع قِرْدَةَ، فتوسّد يدها، فجاء قرد أصغر منه فغمزها فسلت يدها من تحت رأس القرد الأوّل سلاً رقيقاً وتبعته فوَقَعَ عليها وأنا أنظر، ثمّ رجعتُ فجعلتُ تُدخل يدها تحت خَدِّ الأوّل بِرْفِقٍ، فاستيقظ فزعاً، فشَمّها فصاح فاجتمعت القرد فجعل يصيح ويومئُ إليها بيده فذهب القرد يمنة ويسرة، فجاؤوا بذلك القرد أعرفه، فحفروا لهما حفرة فرجموهما. فلقد رأيت الرّجم في غير بني آدم»^(٧).

وفي هذه الرواية اللاحقة نرى شرحاً يُثبت واقعة الزنى، بل ويقدم له مسوغاته، وهو فتوة القرد الزّاني وشبابه، فهما سبب غواية القِرْدَةَ وخيانتها، وحتّى لا يتنطّع مُتنطّع ويتساءل عن صعوبة أن يحفر القِرْدَةَ حفرة يُحصر فيها الزّاني والزّانية، فقد جاء في رواية تالية: «فانطلقوا بها وبالقرد إلى مَوْضع كثير الرّمْل، فحفروا لهما حفيرة، فجعلوهما فيها، ثمّ رجموهما حتّى قتلوهما»^(٨)، ثمّ ومن أجل إكمال المشهد

(٦) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر، طوق النّجاة، بيروت، ٢٠٠١، ط. ١، ج. ٥، ص. ٤٤.

(٧) أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، ١٩٦٠، ج. ٧، ص. ١٦٠.

(٨) أبا نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، معرفة الصّحابة، تحقيق عادل العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٩٩٨، ط. ١، ج. ٤، ص. ٤٧.

وإغناؤه تُضيف الرواية: «فانتبه القرد، فقام فشمّ دبرها، فصاح صيحة، فاجتمعت القرد، فقام واحد منهم كهيئة الخطيب، فوجّهوا في طلب القرد، فجاؤوا به بعينه، وأنا أعرفه، فحفروا لهما فرجموهما»^(٩).

والحق أنّ بعض علماء السلف شكّك في هذه القصة، فالحميدي في كتابه **الجمع بين الصحيحين** قال: «وحكى أبو مسعود أنّ له في الصحيح حكاية من رواية حُصَيْن عنه قال: رأيتُ في الجاهلية قردةً اجتمع عليها قردة، قد زنت فرجموها فرجمتها معهم. كذا حكاها أبو مسعود، ولم يذكر في أيّ موضع أخرجه البخاري من كتابه، فبحثنا عن ذلك فوجدناه في بعض النسخ لا في كلها، وقد ذكر في أيام الجاهلية. وليس في رواية التميمي عن الفربري أصلاً شيء من هذا الخبر في القردة، ولعلها من المُفحّمات التي أُقحمت في كتاب البخاري»^(١٠)، أمّا ابن عبد البر فقد استنكر القصة سنداً ومتناً، وقال: «وأما القصة بطولها فإنّها تدور على عبد الملك بن مسلم، عن عيسى بن حطان، وليس ممن يُحتجّ بهما، وهذا عند جماعة أهل العلم منكر إضافة الزنا إلى غير مكلف، وإقامة الحدود في البهائم، ولو صحّ لكانوا من الجنّ، لأنّ العبادات في الجنّ والإنس دون غيرهما»^(١١). وكان يُفترض بعلمائنا أن يقفوا عند هذا الحدّ، ويُسقطوا هذه الرواية، لكنّ عدداً كبيراً منهم كان ذا عقل تسويغيّ أمام المرؤيات، وبخاصة إذا وردت في صحيح الإمام البخاري، وعندها فلكلّ سؤال جواب، ولكلّ معضلة حلّ، ولكلّ طامة إلزام. فهل نحن على استعداد للجريّ مع هذا الإلزام إلى آخر مداه؟

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) الحميدي، **الجمع بين الصحيحين**، تحقيق علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٢، ط. ٢، ج. ٣، ص. ٤٩٠.

(١١) أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢، ط. ١، ج. ٣، ص. ٢٠٦.

وأمام طامة عمرو بن ميمون هذه، وشك الحميدي في أنها قد تكون مضممة على كتاب الإمام البخاري أتانا العلماء، على لسان ابن حجر، بالإلزام التالي: «وأما تجويزه أن يُزاد في صحيح البخاري ما ليس منه فهذا يُنافي ما عليه العلماء من الحكم بتصحيح جميع ما أورده البخاري في كتابه، ومن اتفاهم على أنه مقطوع بنسبته إليه، وهذا الذي قاله [أي الحميدي] تخيل فاسد يُتطرق منه عدم الوثوق بجميع ما في الصحيح، لأنه إذا جاز في واحد لا بعينه جاز في كل فردٍ فردٍ، فلا يبقى لأحد الوثوق بما في الكتاب المذكور» (١٢).

فإما أن تُصدّق هذه الطامة وتُطأطأ لها، وإما أن تُزِمَك بأنك تفتح الباب لنسف صحيح البخاري كاملاً.

ولنعُد مرةً أخرى إلى السؤال الأساسي الذي تُثيره هذه القصة:

كيف نُضيف الزنا إلى الحيوان؟ والزنا وصف شرعي لفعل المكلف، تماماً كوصف الزواج والزواج الفاسد والزواج الباطل والوطء بشبهة فهذه كلها أوصاف نابعة من عالم الاعتبار الشرعي، الذي لا يدخل الحيوان في حرمه.

كيف تُقيم البهيمة الحدّ على أخواتها في حين أن الحيوان غير مكلف، كما هو مسلم به؟

ومن هنا شكّل الاستشهاد بفعل الحيوان لدعم هذا الاعتبار الشرعي مُعضلةً تحتاج إلى حلّ.

وأمام هذه المعضلة استولدنا من رحم الممكن والمُحتمل وربّما ولعلّ أجوبةً مضحكة مبكية داست بنعلها أكبر عقل، ودمغت أبلغ حجة.

(١٢) الحافظ ابن حجر العسقلاني، شرح صحيح البخاري، ج. ٧، ص. ١٦١.

أما الجواب الأوّل فأورده ابن عبد البر قائلاً: «لعلّ هذه القرّة كانت من الجنّ لأنّهم من جملة المكلفين» (١٣). علماً أنّ هذا الجواب يُخالف صريح القرآن الكريم الذي جاء فيه: «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ» [الأعراف: ٣٧]. ولكن لا بأس بمخالفة القرآن الكريم كرمى عيون رواية انفرد بها الإمام البخاري من دون الكُتُب التسعة.

أما الجواب الثاني فأورده ابن التّين وقال: ربّما كان هؤلاء القرود من نسل اليهود الذين مُسخوا فبقي فيهم ذلك الحُكم. لكنّ هذا الجواب فتح سؤالاً آخر وهو أنّ المسخ لا يتناسل، فقد ثبّت في صحيح مسلم: «إِنَّ الْمَمْسُوخَ لَا نَسْلَ لَهُ» (١٤)!

فجاء الجواب الألمعي: «ولكن لا يلزم أن تكون القرود المذكورة من النّسل، فيُحتمل أن يكون الذين مُسخوا لمّا صاروا على هيئة القرّة مع بقاء أفهامهم عاشرتهم القرّة الأصليّة للمُشابهة في الشّكل فتلقّوا عنهم بعض ما شاهدوه من أفعالهم فحفظوها وصارت فيهم» (١٥). وهذا يعني أنّ اليهود الممسوخين بلّغوا رسالة الله للقرود، فعلموهم حُكم رَجْمِ الزّاني، ولكن لا ندري لماذا لم يعلموهم أحكاماً أخرى تتعلّق بالختان، أو بالقصاص العَيْنُ بِالْعَيْنِ، وَالسُّنُّ بِالسُّنِّ، وَالْبَادِي أَظْلَمُ، أو أحكاماً تتعلّق بالعبادات والمعاملات إلى آخر ما هنالك ممّا يتفتّق في ذهن الإنسان.

أما ابن العربي المالكي فلم يسلم بأنّ الممسوخ لا نسل له، واستخدم أسلوب الفنقلة فقال: «فإن قيل: وكانّ البهائم بقيت فيهم معارف الشرائع حتّى ورثوها خلفاً عن سلف إلى زمان عمرو.

(١٣) ابن حجر، فتح الباري، ج. ٧، ص. ١٦٠.

(١٤) المصدر السابق.

(١٥) المصدر نفسه.

قلنا: نعم، كذلك كان؛ لأنَّ اليهود غيَّروا الرِّجم، فأراد الله أن يُقيمه في مُسوخهم، حتَّى يكون إبلاغًا في الحجَّة على ما أنكروه من ذلك، وغيَّروه، حتَّى تشهد عليهم كتبهم وأخبارهم ومسوخهم، حتَّى يعلموا أنَّ الله يعلم ما يُسرُّون وما يُعلنون، ويُحصي ما يُبدِّلون وما يُغيِّرون، ويُقيم عليهم الحجَّة من حيث لا يشعرون، وينصر نبيَّه وهم لا يُنصرون» (١٦).

هكذا إذا نصَّر الله نبيَّه، وخدَل اليهود، وأقام الحجَّة عليهم... نعم، هذا غيِّض من فيض من تراث أُفجم فيه دَخيلٌ مملوءٌ بالخرافة والفوضى والتناقض، دَخيلٌ أعمى مُنطمس البصيرة يقود عميانًا آخرين.

وعلى الرِّغم من أنَّ ربَّهم يدعوهم للإبصار والتبصُّر، وإسلامهم يحضُّهم على التَّعقل والتدبُّر، ويأمرهم بالمحاكمة وبالتنقذ وبالتَّصيحة، فإنَّهم يرفضون أن يُبصروا ويتبصَّروا، ويأبَون أن يتعقلوا ويتدبَّروا، ويخافون ويمرضون ويموتون دون أن يحاكموا أو ينقدوا أو ينصحوا.

يخشون الله ويوقِّرون رسوله، وهم للبخاري أشدَّ خشيةً وتوقيرًا وتعزيرًا، ومثالنا الذي نحن فيه هو خيرٌ مُخبرٌ وأوفى مُعبِّرٌ.

ولعلنا بتنا الآن نعرف جواب السَّؤال التَّالي: لماذا اجتباننا القدرُ من بين جميع البشر بمثل هؤلاء الدَّعاة المُعاصرين، من أمثال العريفي وزغلول النِّجار الذين زادهم الله بسطةً في الجهل والسَّخف؟ أيُّها الدَّعاة: دَعوكم من التَّرهات، ومن أحاديث الإعجاز التي لا تُثبت إلاَّ عَجَزكم.

(١٦) محمد بن عبد الله ابن العربي المالكي، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ٢٠٠٣، ط. ٣، ج. ٢، ص. ٣٣٢.

أَمَّا إِذَا أَرَدْتُمْ الْبَرْهَانَ عَلَى صِدْقِ الْوَحْيِ فَأَمَامَكُمْ كَمَالُ النَّظَرِيَّةِ
الِدَّخَلِيَّةِ، وَإِنْ أَرَدْتُمْ بَيَانَ هَذَا الْكَمَالِ فَهِيَ إِلَى التَّوْثِيقِ وَالتَّحْقِيقِ. أَعْنِي
تَوْثِيقَ الْمَعْلُومَاتِ وَتَحْقِيقَ الْمَفَاهِيمِ وَالْمُصْطَلِحَاتِ اللَّذِينَ يَخْتَزِنَانِ
فِي طَيَّاتِهِمَا: الضُّبُطَ وَالتَّدْقِيقَ، وَالدَّرَايَةَ وَالْإِلْمَامَ، وَالشُّمُولَ وَالْإِتْسَاعَ،
وَالرُّسْمَ وَالتَّحْدِيدَ. وَبِهَذَا يَقُومُ التَّوْثِيقُ وَالتَّحْقِيقُ بِدَوْرِ الصَّمْعِ الَّذِي
يُمْسِكُ مَفْرَدَاتِ الْمُعْطَى الْمَعْرِفِيِّ الْإِسْلَامِيِّ أَنْ تَنْزَلِقَ فِي وَهَادِ الْفَوْضَى
وَالتَّشْتِ وَالْإِخْتِلَالِ.

النكايه باعث من بواعث الفكر الإسلامي من أجل فهم أعمق لأسباب اختلاف الفقهاء والعلماء

وقف دارسو تاريخ التشريع الإسلامي في بحثهم لأسباب اختلاف الفقهاء عند الأسباب الموضوعية والظاهرية لهذا الاختلاف، وفتشوا عنها في طبيعة النص، وفي طرق دلالاته واحتمالاتها وتعارضها، وفي اختلاف الفقهاء والأصوليين في بعض المبادئ اللغوية التي يتوقف عليها استنباط الأحكام من النصوص، أو اختلافهم في الاحتجاج ببعض مصادر الفقه والاعتماد عليها في عملية الاستنباط الشرعي، أو اختلافهم في كيفية الترجيح بين بعض النصوص المتعارضة، إلى آخر ما هنالك من أسباب معروفة مشهورة، لكن هذه الأسباب التي عرضها هؤلاء الدارسون لم تكن كاملة، فقد أغفلوا أسباباً أخرى لصالح رسم صورة متخيلة مأمولة مثالية، فهم لم يتناولوا دور الفقيه نفسه بما هو إنسان باعتباره سبباً من أسباب هذا الاختلاف، اللهم إلا في حديثهم عن اختلاف الاستعدادات والملكات الذهنية والعقلية بين العلماء، وكونها مسؤولة عن بعض هذا الاختلاف، غير أنهم لم يمتلكوا الجسارة التنويرية ليدرسوا الأسباب الذاتية النفسية كالنكايه مثلاً، أو ليمحصوا الأسباب النفعية كالتملق واصطناع الأيادي التي تحرك الفقيه أو العالم لإنتاج قول دون قول، أو لتبني رأي على رأي، أو تدفعه للاصطفاف في طابور فقهي أو مذهبي ضد طابور آخر، ولو على خلاف ميوله سواء

أكانت صاحبة أم هاجعة، ولم يتوجهوا لصياغة كل ذلك ضمن رؤية بانورامية متكاملة.

ولئن سألني سائل: ما الذي تقدمه لنا مثل هذه الإثارة؟ وبماذا تفيدنا؟ فإنني أجيب: يكفي أن تقدم لنا شيئاً واحداً فقط، ألا وهو الفهم. أن نفهم ما جرى، وأن نفهم ما يجري. وهذا في حد ذاته أهم مكسب وأعظم ربح. أما جميع الفوائد الأخرى فتأتي في الدرجة الثانية، وفي مقدمتها الخروج من حالة سوء الفطنة التي تلبسنا جراء حُسن ظننا المفرط بالعلماء، ومعاملتهم على أنهم نوع من الكائنات العنصرية الذين لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، وهذه الفائدة تنطلق من المنطق القرآني نفسه الذي عاب على السابقين إضفاءهم القداسة والعصمة على الأحرار والرهبان «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» [التوبة: ٣١]، ومن البيان القرآني عينه الذي يؤكد أن الانخراط في سلك العلم والرهبنة والمشايخ لا يعصم الإنسان من التوازع المادية التي قد تسيطر عليه، فتوجهه وتدفعه وتؤثر في حركته الفكرية والسلوكية «إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» [سورة التوبة: ٣٤].

ومن هذا المنطلق نقول: إن بعض الناس يظنون أن العلماء والمشايخ ورجال الفكر الإسلامي الغابرين والمعاصرين رهط مؤلفون، وزملاء في الله، لا تحركهم إلا روح عذبة وإرادة طاهرة، ونحن إن سلمنا بذلك لبعضهم أو لقلّة قليلة منهم، فإننا نجزم أن أكثريتهم تتوزع بواعثهم ودوافعهم ومحركاتهم على المنافسة تتبعها النكايّة، وعلى التملق يصحبه اصطناع الأيادي، بل نعتقد أن أخوتهم تناحرية، وصدافتهم تشاكسيّة، مصداق ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «خذوا العلم حيث وجدتم، ولا تقبلوا قول الفقهاء بعضهم في بعض،

فإنهم يتغيرون تغاير الثيوس في الزرية»^(١)، وما روي عن مالك بن دينار: «يؤخذ بقول العلماء والقراء في كل شيء إلا قول بعضهم في بعض فإنهم أشدّ تحاسداً من الثيوس، تُنصب لهم الشاة الضارب فيثب هذا من ههنا، وهذا من ههنا»^(٢).

وفي حومة تطاحنهم تجدل أحابيل الدهاء فينتج عنها ما نسّميه في العرف العام مواقف، وفي خضم تناطحهم تنقدح شرارات متطايرة فنسميها في العرف الفقهي فتاوى، وفي العرف الكلامي مقالات. أما المطلع على المعاصرين منهم فيعرف أنّ كل واحد من هؤلاء هو أعظم في نفسه من جلفر بين الأقسام، ومن البراق بين الحمير، وأما المنغمس فيهم فيعرف ما في صدورهم على بعضهم من سخيمة وحسيكة، وما في قلوبهم من غلّ ووغر، وليس هذا أمراً طارئاً ولا مستحدثاً، فلو رجعنا إلى المؤلفات والكتب التراثية فإننا سنجد توثيقاً كاملاً لما ندّعيه، وخذوا على سبيل المثال الباب الذي عقده الإمام ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم وفضله تحت عنوان: باب حكم قول العلماء بعضهم في بعض^(٣) حيث نقرأ في هذا الباب عرضاً مؤثّقاً بالأسانيد المتصلة لآراء أئمة العلم بعضهم ببعض فيصيبنا الدهول والعجب، فعن عبد الله بن إدريس أنّه قال: «قدم علينا محمد ابن إسحاق [أهمّ مدون للسيرة النبوية] فذكرنا له شيئاً عن مالك، فقال: «هاتوا علم مالك فأنا بيطاره»». قال ابن إدريس: «فلما قدمت المدينة ذكرت ذلك لمالك فقال: «ذاك دجال من الدجاجلة. نحن أخرجناه من المدينة»».

(١) يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٩٩٤، ط. ١، ج. ٢، ص. ١٠٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ج. ٢، ص. ١٠٩١.

(٣) المصدر نفسه.

ويتحدّث كذلك الإمام مالك عن فقهاء العراق فيقول: «أنزلوهم منكم منزلة أهل الكتاب، لا تصدّقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلّٰهنا وإلّٰهكم واحد».

وهذا ابن أبي ذؤيب يتكلّم في الإمام مالك بكلام فيه من الخشونة والجفوة ما يُخجل ابن عبد البر عن إيراده.

أمّا إبراهيم بن سعد فلم يكن يُشفيه مجرد ذمّ الإمام مالك بل كان يدعو عليه.

وهذا حماد بن أبي سليمان فقيه الكوفة وشيخ الإمام أبي حنيفة يقول لأهل الكوفة بعد أن يعود من مكة: «يا أهل الكوفة إني لقيتُ عطاءً وطاوسًا ومجاهدًا فلصبيانكم وصبيان صبيانكم أعلمُ منهم».

وهذا هو الزهري يقول: «ما رأيتُ قومًا أنقض لِعرى الإسلام من أهل مكة».

أمّا الشعبي فيذكر عنده إبراهيم النخعي فيقول عنه: «ذاك الأعور الذي يستفتيني بالليل، ويجلس يفتي الناس بالنهار!» وعندما يُذكر ذلك لإبراهيم يقول عن الشعبي: «ذاك الكذاب لم يسمع من مسروق شيئاً».

وقال المروزي: كان بين سعيد بن المسيب وبين عكرمة ما كان حتى قال فيه ما حكي عنه أنه قال لغلامه بُرد: «لا تكذب عليّ كما يكذب عكرمة على ابن عباس».

وعن علي بن خشرم قال: «سمعتُ الفضل بن موسى يقول: دخلتُ مع أبي حنيفة على الأعمش نعوّده، فقال أبو حنيفة: «يا أبا محمّد لولا التثقيل عليك لعدتُك أكثر ممّا أعودك». فقال له الأعمش: «والله إنك لثقيل وأنت في بيتك فكيف إذا دخلت عليّ؟» قال الفضل: فلمّا خرجنا من عنده قال أبو حنيفة: «إنّ الأعمش لم يضمّ رمضان قطّ، ولم يغتسل من جنابة»، فقلتُ للفضل: ما يعني

بذلك؟ قال: كان الأعمش يرى الماء من الماء، ويتسخر على حديث حذيفة».

أما ابن معين فكان لديه فضلٌ طاقةٌ تجريحيةٌ تدميريةٌ لم يسلم منها الإمام الأوزاعي ولا الزهري ولا طاووس ولا الإمام الشافعي. ويقول الذهبي في كتابه ميزان الاعتدال: «كلام الأقران بعضهم في بعض لا يُؤبه به، لا سيما إذا لاح لك أنه لعداوة أو لمنصب أو لحسد، وما ينجو منه إلا مَنْ عصمه الله، وما علمتُ أن عَصراً من الأعصار سَلِمَ أهله من ذلك سوى الأنبياء والصديقين، ولو شئتُ لَسردتُ من ذلك كرايس»^(٤).

وما أوردناه للتو يكشف لنا حقيقةً لسنا بحاجة للجدال بشأنها من كون العلماء ليسوا في قلعة حصينة منيعة من الغرائز والطباع، فهم أولو هواجس، ينتابهم ما ينتابنا من انفعالات، ويحيق بهم ما يحيق بنا من وساوس ويخضعون لآليات التنافس والتحاسد نفسها التي يخضع لها أرباب المهنة الواحدة، وهذا ما قرره الجاحظ وابن الجوزي، وهذا ما أسهباً في شرحه وضرب الأمثلة له، ولئن أكدنا أن أهل الظرف قلما يتحابون فيما بينهم، فإنني أؤكد أن أهل العلم قلما يتصافون، فضلاً عن أن يتحابوا، غير أنهم يمتازون من الجميع بأنهم ذوو جبلية حارة وقائظون، ولا يطيقون شيئاً فوق ذواتهم، فقد اعتادوا أن يكونوا أولاً، وأن يكونوا مرادين، وأن يكون الناس تابعين مُريدين، لذا فهم يشقون بالمنافسة، ويعيشون حالةً من التوهّم الكئيب الذي يسومهم سوء العذاب، ويخيون بتأهب دائم لأن تترعرع حفاظهم ضد مزاحمهم، ولأنهم بشر فإن لهم شياطينهم أيضاً، وهي كشيطان كزنتراكس الذي

(٤) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق علي محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٣، ط. ١، ج. ١، ص. ١١١.

يُكْمَنُ مَنظَرًا وَرَاءَ فُضَائِلِهِمْ لِابْسَا بُبُوسِ الْفُضِيلَةِ، وَهُوَ وَاثِقٌ أَنَّ سَاعَتَهُ سَتَجِيءُ عَاجِلًا أَمْ آجَلًا، وَهِيَ عِنْدَمَا تَأْتِي لَا يَتَّجِعُ عَمَلُهُمْ غَالِبًا إِلَّا إِلَى إِسَاءَةِ فَهْمِ أَقْوَالِ الْمُنَافِسِ، وَإِلَى تَشْوِيهِ رَأْيِهِ أَوْ مَوْقِفِهِ تَشْوِيهَا مُسَبِّقًا، ثُمَّ إِلَى مَحَارَبَتِهِ عَلَى أَنَّهُ شَيْءٌ رَهِيْبٌ خَطِيرٌ، مِنْ دُونَ أَنْ تَأْخُذَهُمْ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمٌ.

أَمَّا سُيُوفُهُمْ فِي ذَلِكَ فَالْتَقْصِي الدَّائِبِ عَنِ لَوَازِمِ الرَّأْيِ أَوْ الْمَوْقِفِ أَوْ الْفِتْوَى، وَتَضَخِيمِهَا وَتَهْوِيلِهَا لِيَنْقُضُوا بِهَا عَلَى ذَلِكَ الْمَوْقِفِ، أَوْ لِيَنْقُضُوا بِهَا تِلْكَ الْفِتْوَى، نَاسِفِينَ بِذَلِكَ الْقَاعِدَةَ الْعِلْمِيَّةَ الَّتِي جَفَّ حَلْقُهَا وَهِيَ تَصِيحٌ وَتُنَادِي: «لَا زِمُّ الْمَذْهَبِ لَيْسَ بِمَذْهَبٍ».

وَأَمَّا حِرَابُهُمْ فَالْحَفْرُ وَالتَّنْقِيبُ فِي النُّوَايَا وَالبُوعَاثِ وَالمَقَاصِدِ وَالمَرَامِي، فَهُمُ الْأَقْدَرُ عَلَى تَوَلِّي السَّرَائِرِ، وَعَلَى كَشْفِهَا وَهَتِكِهَا وَفُضْحِهَا وَإِبْلَائِهَا، لِأَنَّهَا أَهَمُّ مِنَ الظُّوَاهِرِ، وَأَصْدَقُ مِنْهَا، وَهِيَ الْأَسَاسُ وَعَلَيْهَا الْمُعْوَلُ، بِغَضِّ النَّظَرِ عَنِ صِلَاحِ الظَّاهِرِ أَوْ صِلَاحِيَّتِهِ لِلصَّلَاحِ.

وَأَمَّا سِهَامُهُمْ فَالْتَقْتِيشُ وَالتَّقْمِيشُ حَوْلَ الْعِلَاقَاتِ الْخَفِيَّةِ الْمَشْبُوهَةِ الْمُنْسُوجَةِ وَرَاءَ الْأَكْمَةِ، فِي غَفْلَةٍ مِمَّا نَحْنُ عِبَادُ اللَّهِ.

وَمِنْ هُنَا فَإِنَّ كَثِيرًا مِنْ آرَائِهِمُ الَّتِي يَبْتُونُهَا، أَوْ فَتَاوِيهِمُ الَّتِي يَقْدَمُونَهَا، أَوْ مَوَاقِفَهُمُ الَّتِي يَتَبَنُّونَهَا مَا هِيَ إِلَّا شَكْلٌ مِنْ أَشْكَالِ الْغَثَاثَةِ الْمُتَبَادِلَةِ الْمُنْطَوِيَّةِ عَلَى مُتَعَةٍ إِيْذَاءِ الْخَصْمِ وَتَحْطِيمِ الْمُنَافِسِ، وَإِيقَاعِ النُّكَايَةِ فِيهِ.

وَهَكَذَا تَنْشَأُ عَنِ الْفِتَاوَى فَتَاوَى مُضَادَّةً، وَعَنِ الْآرَاءِ آرَاءٌ مُخَالِفَةٌ، وَعَنِ الْمَوَاقِفِ مَوَاقِفٌ مُبَايِنَةٌ، وَكُلُّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا نِسْبٌ مَنْطِقِيَّةٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ، لِأَنَّهَا فِي الْمَحْصَلَةِ لَيْسَتْ سِوَى مُضَارَبَةٍ عَلَى كَسْبِ مَرْضَاةِ ذُبُذِبَاتِ السُّلْطَةِ أَوْ الْمَعَارِضَةِ أَوْ الشُّعْبِ، وَالمَحْظُوظِ مِنْ هَؤُلَاءِ الْعُلَمَاءِ

مَنْ يتغلب بالسَّعَاية والمكيدة والحيلة والاختلاق والقوَّة والمظلوميَّة والفضيلة والمَعونة الرِّبَانِيَّة.

على أَنَّ النُّكَايَةَ لا تكون في حدود الأشخاص فقط، ولكنَّهَا تَعْبُر للمذاهب والطوائف، ولا بأس هنا بالعِنْدِيَّات والاختلاق نكايَّةً بالمذهب المُخَالِف، وإِغَاظَةً للطَّائِفَةِ المُبَايِنَةِ، وَخُذُوا على سبيل المثال تفسير الآيَةِ القرآنيَّة: «خافضة رافعة»، فهذه الآيَةُ بحسب جميع المفسِّرين تدور على كَوْنِ القيامة خافضةً لأعداءِ الله إلى النَّارِ، رافعةً لأَوْلِيَاءِهِ إلى الجَنَّةِ، لكنَّ النُّكَايَةَ تعمل عملها عند ابن العربي المالكي فيخلق قَوْلًا لم يَرِدْ بتاتًا في كُتُبِ السَّابِقِينَ، ويورده في كتابه سراج المُريدين، فيقول: «تُرفَع عائشة على فاطمة، فإنَّ النبي مع عائشة، وفاطمة مع علي»^(٥)، والنُّكَايَةُ هنا تُطَلُّ برأسها بدون بُرُقُوع أو حجاب، ذلك أَنَّ النَّبِيَّ كان له زُوجَاتٌ غَيْرُ عائشة، وبناتٌ غَيْرُ فاطمة، فلماذا خَصَّ ابن العربي الخفض بفاطمة دون سائر بناته، وخصَّ عائشة بالرفِّع دون سائر زُوجَاتِهِ؟

بل والنُّكَايَةُ تَعْبُرُ للأديان، وهنا تكون النُّكَايَةُ في الأعمِّ الأغلب خالصةً لوجه الله تعالى، أَوْلِيَّسَتْ هذه النِّيَّةُ الحسنة أحدَ أبرز دَوَافِعِ حركة الوضع والاختلاق في الحديث الشريف والسِّيَرَةِ النَّبَوِيَّةِ، والتي اجترحت للنبي محمد صلى الله عليه وسلم إِرْهَاصَاتٍ ومعجزاتٍ تُضَاهِي بل تُفَوِّقُ معجزات عيسى وموسى عليهما السَّلَامُ، نكايَةً باليهوديَّةِ والمسيحيَّةِ، وَلَوْ راجعنا أسماء الوضَّاعِينَ والكذَّابِينَ في تراثنا الإسلاميِّ فسَنَقَعُ على مقولات عدَّةٍ لهؤلاء كانوا يقولون فيها: «إِنَّمَا نكذب لرسول الله ولا

(٥) أورد كلام ابن العربي عبد الحي بن محمد الصَّدِيق، في كتابه: حكم اللحم المستورد من أوروبا النصرانيَّة، تقديم مفتي مصر علي جمعة، ط. ٣، ص. ١٨.

نكذب عليه»^(٦). وهي نفسها الدّافع وراء إخراج كَمِّ هائل من الرّوايات ممّا بات يُعرف بالمناقب والفضائل التي تتوزّع بالتساوي على أفراد آل البيت النّبويّ، وعلى أفراد معيّنين من الصّحابة، بل وتطال قبائل وأمّكنة وبلداناً، وقد أوّرد الإمام مسلم في مقدّمة صحيحه عن سعيد القطّان قوله: «لم نر الصّالحين في شيء أكذب منهم في الحديث»^(٧). وببركة مبدأ الاستصحاب فإنّ ما صدق على الماضي يصدّق بصورة أفدح وأفزع على الحاضر، والأمثلة الحاضرة تملأ أيضاً كراريس.

(٦) محمد بن أبي بكر بن أيّوب ابن القيم الجوزية، المنار المنيف في الصّحيح والصّحيح، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ١٩٧٠، ط. ١، ص. ١١٠.
(٧) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصّحيح، دار إحياء الثّراث العربيّ، بيروت، ج. ١، ص. ١٧.

قِيمُ بَائِدَةٍ مَا زَلْنَا نَنْفِخُ فِيهَا

كم نحن بائسون يائسون حين يستعيد ويسرُدُ في القرن الحادي والعشرين شَيْخٌ يحمل درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة غربيّة في صفحته على الفيسبوك أحاديثٌ ومأثوراتٍ تدعو للتشَفُّع والتَّوسُّطَ بَيْنَ الغنيِّ والفقير، وبَيْنَ القويِّ والضعيف، وبَيْنَ الحاكم والمحكوم، وتُبَيِّنُ فَضْلَ الشَّفيعِ والوسيط، ومكانتهما وكرامتهما. فيورد ما يلي:

- «أفضل الصَّدَقَةِ اللِّسان. قيل: يا رسول الله وما صَدَقَةُ اللِّسان؟ قال: الشَّفاعة. يُفَكُّ بِهَا الأسير، وَيُحَقِّنُ بِهَا الدَّمَّ، وَتَجْرُ بِهَا المعروف والإحسان إلى أخيك، وتَدْفَعُ عنه الكريهة».

- «مَنْ كَانَ وَصَلَةً لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ إِلَى ذِي سُلْطَانٍ فِي مَبْلَغٍ بَرٍّ، أَوْ تَيْسِيرَ عَسِيرٍ أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى إِجَازَةِ الصَّرَاطِ عِنْدَ دَحْضِ الأَقْدَامِ».

- «إِنَّ لِلَّهِ خَلْقًا خَلَقَهُمْ لِحَوَائِجِ النَّاسِ، تَفْزَعُ النَّاسُ إِلَيْهِمْ فِي حَوَائِجِهِمْ. أَوْلَئِكَ الأَمْنُونَ مِنَ عَذَابِ اللَّهِ».

- كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «أَبْلَغُونِي حَاجَةً مَنْ لَا يَسْتَطِيعُ إِبْلَاغَهَا فَإِنَّهُ مَنْ أَبْلَغَ سُلْطَانًا حَاجَةً مَنْ لَا يَسْتَطِيعُ إِبْلَاغَهَا ثَبَّتَ اللَّهُ قَدَمَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» الترمذي.

- «مَنْ أَتَى إِلَيْكُمْ بِمَعْرُوفٍ فَكَافَتْهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَادْعُوا لَهُ حَتَّى تَعْلَمُوا أَنَّ قَدَّ كَافَأْتُمُوهُ».

ولسنا هنا في مقام دراسة هذه الأحاديث من حيث درجة ثبوتها وقوة أسانيدها، لكننا نؤكد أنها حتى في حال صحة إسنادها لا يمكن حملها على المعنى التوظيفي المُتهالك الذي نراه بأم أعيننا، ليُغطّي به بعض المشايخ عوراتهم، فإنّ هذا المعنى يصطدم بعموم مقاصد الشريعة ومعانيها، بل وأسسها ومبانيها.

وهنا سأستعير مصطلحات الأصوليين في علم الدلالة، حين يتكلمون عن ثلاث مراحل لها: الوضع - الاستعمال - الحمل.

ففي الوضع: يقوم الواضح بوضع اللفظ بإزاء المعنى.

وفي الاستعمال: يقوم المتكلم باستعمال اللفظ في ذلك المعنى.

وفي الحمل: يقوم السامع بحمل اللفظ على ذلك المعنى.

ولا شك في أنّ الواضح حين قال هذه الأحاديث في ذلك الزمان فإنّه راعى قيم الناس وأعرافهم وحدودها وإمكاناتها، وماشى آليات تحريك المشاعر والضّمائر حتى تنالها هزة الأريحية والكرم، وعطفة الإسعاف والإنجاد، نُصرة للمظلوم، ورعاية للأسير، وخدمة للفقير، وكلاءة للمعتز. ولكننا نشك في أنّ المستعمل، وهو ههنا الشيخ ورجل الدين، الذي يُعيد سرّد هذه الأقوال والأحاديث إنّما يسردها في نفس المعاني، ولنفس الأهداف التي أرادها الواضح، حين يستدعيها بعد خمسة عشر قرناً. ذلك أنّه لم تكّد تمضي خمسون سنة على قولها حتى انزاحت عن مقاصدها، وحُرّفت عن معانيها. فقد اكتشف الحاكم من جهة، والطُفيليون من جهة أخرى أنّ مثل هذه الأحاديث أوطأ من المهاد الوثير للاستبداد والفساد. اكتشف الحاكم أنّ هذه الأحاديث تثبت سلطته، وتزيد شرعيّته، وتمنحه لذةً ونشوةً لا تصمد أمامهما مُتّع الدنيا بأجمعها، ولم يطلب من الوسيط سوى أنّ يكون حلو المعشر مُداهناً لينال الحظوة والاستجابة. وهكذا تحوّلت الدلالة من الواضح وفق ما

رأينا لتغدو لدى الحاكم في غمرة حجه لنفسه، وسيلة لتحقيق نشوة التأله، ولذة التربب. فالحاكم إله يجب أن يدعوه الناس ليستجيب لهم، ويجب أن يتشفع له الشفعاء ليغفوا ويصفح، ويفيض وينعم، أوليس وجود الرعية بحد ذاته عطية من عطياه؟ فالحاكم هو السيد القائد، والأب البطيريك الصامد، وعبر الوريث هو الممتد الخالد. وقد غدا هذا الطلب: «اشفَعوا تُوجَرُوا» عادةً لدى المستبدين، وديدًا لهم، وفي الحقيقة كان هو الغاية والنهية من وراء استبدادهم وفسادهم، فجميع حركاتهم وسكناتهم، وتلويحاتهم وإشاراتهم فضلًا عن عباراتهم كانت تقول:

امدحوني، واستعطفوني، وتملقوني، وقفوا ببابي واطلبوني. أرسلوا شفعاءكم، وليقولوا لي: «كان شائبًا، أهوج، غرًا، مندفعًا، ملعوبًا بعقله، وبعاطفته، وإن له أمًا تدعو لك ليَل نهار لكي يعطف الله قلبك الشريف عليه»، وسأخرجه من المعتقل. قولوا لي: «خدَم في دولتك، بل في مزرعتك، بل في حظيرتك ثلاثين سنة، ولم يغب يومًا واحدًا عن وظيفته، وكان كامل الولاء والوفاء لك»، وسأمر بتقريب دوره في العملية الجراحية المستعجلة. قولوا لي ولا تتأخروا، فأنا الذي أنشط الحبل على رقابكم فأشنقكم، وأنا الذي أفك الأبولة عنها فأحبيكم، وأنا الذي أفقركم، وأنا الذي أغنيكم.

واكتشف الطفيليون في الوقت نفسه كيف يفدون على ذوي السلطان بكل وسيلة وآلة، وكيف يرتبطون به بأسبابٍ متانٍ، وكيف يفدون كلبهم عليهم بكل مُرتخصٍ وغالٍ، كيف يُجيدون لعبة الاستخفاء السخيفة وراء نفع الآخرين. وما كان أسعدهم بعبارة: «اشفَعوا تُوجَرُوا». حيث لم تُسوغ دورهم في معايسة ذوي القوة والسلطة، ولم تستر طفيليتهم

فحسب، وإنما جعلت التَّمَسُّحَ في عتبات السُّلطان، وبَسَطَ كَامِلِ عُدَّةِ التَّبَجِيلِ والتَّزْلِفِ بَيْنَ يَدَيْهِ عِبَادَةً يُوجِرُ المِتمَلِّقَ عليها، فيتَوَجَّحُ بتاج الفُضْلِ، وينوءُ بأوْسَمَةِ المِنَّةِ، في الدُّنْيَا قَبْلَ الآخِرَةِ، كما هو واقع ومُشَاهَدٌ.

ونعود للشيخ ورجل الدين حين يستعمل هذه الأحاديث لنرى المعاني المستكنة وراء حجاب ما أراه الواضع من معنى نبيل، ومقصد إنساني سام.

١ - «أفضل الصدقة اللسان». فلا تتعجبوا علينا - أيها المستمعون - فكيف للسان أن يستحصد الخير والمعروف والإحسان من «ذي السلطان» إن لم يتقن فنون التزلف والتودد والمحابة والاستعطاف والاستلطاف، ونفخ ذي السلطان إلى أن يغدو بحجم الكرة الأرضية، بل إيهامه أن الكرة الأرضية تظل أدنى من مزيائه وسجاياه، وهكذا لا تضيع دراستنا للأدب العربي هباءً، ولا نحفظنا مدائح الشعراء سُدىً، ولا تذهب ملكاتنا البلاغية أدراج الرياح.

٢ - ولأجلكم، وكرمي عيون أولادكم وزعرانكم نسجنا علاقاتنا مع رؤساء فروع الأمن والمخابرات، ومع كل ضربة مكوك في نول هذا النسج ضربتنا خضة توجس، وخفقه قلق، حتى لكان الرّيح تحتنا وفوقنا وعن أيماننا وشمائلنا، إلى أن غدونا «وصلة» بينكم وبينهم. تحمّلنا غلظة العلاقة معهم، وكرب المكث بينهم، وغضضنا الطرف عن سائر أنواع تجديفهم، وتجاوزنا عن معظم أنواع مزاحهم، بل استهزائهم، وسترون كيف سيكافئنا ربنا، و«يُجيزنا الصراط» عندما تُدخض أقدامهم وأقدامكم.

٣ - ولأجلكم، وكرمي عيون أسركم وبناتكم شبكنا هذه العلاقات مع التجار والأغنياء وأرباب النعمة واليسار. أوتظنون أن الجميع مؤهل لهذه العلاقات؟ لا. فنحن خلقنا الله «لقضاء حوائجكم»، وللتوسط والشفاعة

لكم، ولأجلكم ذهبنا لمزارعهم ومضافاتهم الفاخرة، وشاركناهم بطرهم في أفراحهم وأتراحهم الفاجرة، وباركنا حولهم وبهم وفيهم، وأفتينا لغولهم، وسكتنا عن مصائبهم وفضائعهم، وها أنتم ذا تفرعون إلينا فئلبئيبكم، ونأخذ بأيديكم، فنستجديهم لكم، ونستعطفهم عليكم، فنحن «الآمنون من عذاب الله» يوم يعذبهم ويعذبكم.

٤ - نحن نستحق المكافأة، فالنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «من أتى إليكم بمعروف فكافئوه». هيا فكافئونا، والشاعر العربي الذي يقطر حكمة وحنكة يقول:

وإذا امرؤ أهدى إليك صنعة
من جاهه فكأنها من ماله
فها نحن ذا نبذل جاهنا لكم، بل نبذل ماء محيانا لكم. ألا فكافئونا، أو لم تسمعوا غوته يقول: «نكران الجميل أعظم الآثام»... فإن لم تجدوا فقبلوا أيادينا، شكرًا لأيدينا، فنحن من ريحة الاستبداد يسرنا ما يسره، ويهجننا ما يهجه، وكما أننا دعونا للفاستدين في خطبنا وصلواتنا فلتدققوا دعاء لنا، قيامًا وقعودًا وعلى جنوبكم، ولترسفوا في أغلال الشكر والحمد والثناء إلى يوم الدين، وأبد الأبدين.

نكتفي بسرد هذه الشذرة من لسان حال السلطان والشفيح، ويعلم الله أننا لم نسطر ههنا من هذه المعاني إلا ما يلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد إيجازًا واختصارًا وترفعًا. على أننا لا نعتب على المشايخ ورجال الدين حين يتلهفون لأداء هذا الدور، ويستमितون لعطف القلوب والعقول إليهم، فهم من ناحية جبلوا على أن يكونوا كاللبلاب يسره أن يلعب الدور الرئيسي حيثما التصق، وهم من ناحية أخرى لم يأتهم نبأ الدولة المدنية الحديثة التي غدا القانون ومؤسساته فيها الوسيلة الوحيدة لإقرار الحقوق والحصول عليها، وتحديد الواجبات وفرضها، بدون تمييز بين الأفراد على اختلاف صنوفهم وأنواعهم ومراتبهم، حيث تفقد

وسيلة «التشقق والاستجداء» قيمتها، بل حتى إنه لا يمكن تفعيلها ولا ممارستها، وكذلك ينتفي وجود رجل الدولة «ذي السلطان» الذي يُلتمَس دَفْعُ ضَرِّه، أو جَلْبَ منفعته، فهو بكلِّ بساطة مجرد مُوظَّف لا يملك أدنى صلاحية خارج وظيفته التي تنتهي في وقت محدّد معلوم، ولا يجوز له أن يتجاوز في أدائها، قَيْدَ أُنْمَلَةِ الإِطار المرسوم.

ولكن هل لنا أن نحلم بمشايخ ورجال دين يتعالون على واقعهم مهما كان مشؤومًا بالقبليّة، منحورًا بالعشائريّة، ويكفون عن ترسيخ ما هو عَفِن، وتثبيت ما هو منحطّ؟

هل لنا أن نطمح بأن نخرج وإياهم من عصور السلاطين والمماليك؟ هل لنا أن نأمل بأن ينطفئ توقُّههم الدائم ليكونوا مجرد بديل بائس للقانون، وبدلًا من أن ينفخوا في قِيَمٍ بالية بائدة أن يدعوا لمجتمع يسوده القانون، ويبسط سلطانه في مختلف مناحيه، فلا يحتاج المواطن لأن يتمسح بالشفيع، ولا أن يلهث وراء الوسيط، ولا أن يظلّ مُبرشَمًا بالاستجداء المُبتدل الذي لا يلائمه سوى عطاء مُبتدل. هل لنا أن نتطع إلى أن يغدو هؤلاء المشايخ دُعاةً لمُواطنٍ أشمّ، لا يستنشق سوى عبير الكرامة الإنسانيّة، ويخلو صدره ورثاه من غبار التملق وسُخام الاستجداء؟

إن كان حلمنا بعيد المنال فلننعرّ هذه الطبقة من الطُفيّليين، ولنُقاطِعها، ولنُدع الإنسان ليكون سيّد نفسه، سيّد مصيره.

«إسلامية المعرفة» آمال وبروفات وخيبات

نحن الآن أمام حَدَثٍ رمزيٍّ بالغ الدلالة في مسيرة الفكر الإسلامي المعاصر، وهو تغيير اسم «مجلة إسلامية المعرفة» التي تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومقره في هيرندن قرب واشنطن، لِيَعُدَّو اسمها في عددها الأخير التاسع والتسعين الصادر بتاريخ ٦-٤-٢٠٢٠ باسم «الفكر الإسلامي المعاصر»، وليغدو رئيس التحرير الدكتور عماد الدين خليل بعد أن كان في العدد ما قبل الأخير الدكتور فتحي حسن ملكاوي.

صدر العدد الأول سنة ١٩٩٥، واليوم بعد ربع قرن بالتتمام والكمال يكتشف القائمون على هذه المجلة وهُم من أهم المنظرين للفكر الإسلامي المعاصر أن «إسلامية المعرفة» اسم يجب تغييره والتخلي عنه، وهكذا ينهار حلم عزيز، وحلم غال، على قلب هذا الفكر. حلم أسلمة المعرفة، الذي انطلق قبل ربع قرن ونيف بكامل التوفز والجيشان ليؤسس ويؤصل ويؤثّل ويمكّن «إسلامية المعرفة» ومنهجية الثقافة الحضاري»^(١)، وليحدّثنا عن «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»^(٢)، وعن «نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية»^(٣)، وعن «بناء

(١) «مجلة إسلامية المعرفة»، الكويت، ١٩٩٦، مجلد ٢، عدد ٥، ١٩٩٦.

(٢) المصدر نفسه، مجلد ١، عدد ٣، ١٩٩٦.

(٣) المصدر نفسه، مجلد ١، عدد ١، ١٩٩٥.

التنظريات في الاقتصاد الإسلامي»^(٤)، وعن «إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة»^(٥)، ولا عجب أن تكون الرؤية هنا مغايرة، لأنّ الذي يُقدّمها أبو يعرب المرزوقي صاحب الرؤى المغايرة في كل شيء.

حُلِّمَ أُقيمت على أطرافه الندوات والمؤتمرات حول «إسلامية المعرفة في جامعة الجزيرة في السودان»، و«حلقة دراسية حول إسلامية المعرفة ومنهجية البحث العلمي من منظور إسلامي»، و«من السودان إلى ماليزيا: مشاغل أسلمة المناهج الجامعية وآفاقها»، إلخ، وتحدثنا المجلة عن أهدافها وتبنتها في أول صفحاتها: «إعادة صياغة المعرفة الإنسانية» نعم: «إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين قراءتين: قراءة الوحي، وقراءة الكون»^(٦). ولا تذكر لنا المجلة هنا أمداً محدداً لإعادة صياغة المعرفة الإنسانية هل ستتم في عهد رئيس تحرير واحد، أم أنها ربّما تمتد لعهد رئيسين أو ثلاثة، ولا تذكر إذا كان المقصود بالمعرفة الإنسانية تلك المكتوبة باللغة العربية فقط، أم باللغات الفارسية والتركية والأوردية، أم أنّ المعرفة الإنسانية تعني كذلك تلك المكتوبة بالانكليزية والفرنسية والألمانية والإسبانية والروسية، وباقي اللغات الأوروبية؟ أمّا لغات شرق آسيا فليست على البال من الأصل، ولا تدخل في باب المعرفة الإنسانية، ونقرأ كذلك في جملة الأهداف: «العمل على تطوير وبؤرة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثيل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثيل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة

(٤) المصدر نفسه، مجلد ١٦، عدد ٦٢، ٢٠١٠.

(٥) المصدر نفسه، مجلد ٤، عدد ١٤، ١٩٩٨.

(٦) المصدر نفسه، مجلد ١، عدد ١، ١٩٩٥.

العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى» (٧). وهذا الهدف يتكرر تسعاً وتسعين مرة بعدد أسماء الله الحسنى، وبعدد أعداد المجلة الصادرة حتى اليوم، من دون أن يتنبه قائم واحد من القائمين على هذه المجلة التي تهدف إلى إعادة صياغة المعرفة الإنسانية إلى خطأ الصياغة الأسلوبية فيه حيث كان عليهم أن يقولوا: «العمل على تطوير البديل المعرفي الإسلامي وبلورته في العلوم الإنسانية والاجتماعية»، بدلاً من أن يقولوا: «العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية، والاجتماعية» (٨).

يحدثنا المعهد الذي يُصدر هذه المجلة عن رؤيته: «بناء رؤية حضارية شاملة تستهدف نظام معرفي ومنهجية قادرة على المحافظة على التراث ومواكبة العصر لفهم الطبائع، وإدراك الإمكانيات والتحديات، ومواكبة السقف المعرفي المتنامي، ولتقويم المعرفة المعاصرة وإنتاج المعارف الجديدة»، أمّا الهدف الاستراتيجي للمعهد فهو «تأصيل المعرفة، من خلال الإفادة ممّا ورد في الأصول التأسيسية للإسلام، وممّا هو صالح ونافع من التراث، وممّا هو مُتَسَقٌّ مع الهوية الحضارية من الخبرة البشرية والإنتاج الإنساني، ولاسيما العلوم الاجتماعية والإنسانية».

انطلقت المجلة سنة ١٩٩٥ بكامل العنقوان، لإنجاز إسلامية المعرفة من دون أن يكون لديها تصوّر محدّد عن هيكليتها وطريقة ترتيب مقالاتها، ولكن سرعان ما اهتدت من خلال الخبرة إلى تنويع موادّها ضمن: بحوث ودراسات، ورأي وحوار، وقراءات، ومراجعات، وتقارير ومؤتمرات، والتّعريف بالتّراث، وورائيات على وزن لَزَائِيَّات وهي أكلة حورانيّة طيبة من أنواع الحلويات.

(٧) المصدر السابق.

(٨) المصدر السابق.

ولا شكَّ في أنَّ هذه المجلَّة تحتوي على مقالات مُهمَّة، وهي مُهمَّة ما دامت لا تتصاع لأهداف المجلَّة في «إعادة صياغة المعرفة البشريَّة»، أو في «العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة». أمَّا ما سِوى ذلك فنقرأ مقالات وبحوثًا تدرج تحت إطار ما يُسمَّى بإسلاميَّة المعرفة هذا الاسم الذي أزالوه للتو لإدراكهم أنَّه مجرد دعوى وأهاويل، ونقرأ تقارير أيضًا تُصَبُّ في صالح هذه الإسلاميَّة تُشَرِّقُ بهجة وغبطة وهي تحدَّثنا عن إنجازاتها. نقرأ على سبيل المثال عن «دورة تدريبيَّة وطنيَّة عُقدت سنة ١٩٩٨ لمُعلمي المدارس القرآنيَّة وأساتذة الدَّرَاسَاتِ القرآنيَّة لتدريبهم على استخدام التقنيَّات التَّربويَّة الحديثَّة في تدريس القرآن الكريم وعلومه»، وعن المحاضرات التي أُلقيت فيها، ومن جُمَلَتِها محاضرة الدُّكتور ملكاوي حول «استخدام الوسائل السَّمعيَّة والبصريَّة في تدريس القرآن، وإنتاج الشَّفافيَّات التَّعليميَّة وإنتاج الشَّرَاح التَّعليميَّة وتقنيَّات توظيف عارض الوثائق المُعتمَّة، وتقنيَّات توظيف صحيفة عرض الصُّور الرقميَّة في تقديم المحاضرات، ومقاربة أوَّليَّة للحاسوب وكيفيَّة اشتغاله»^(٩)، ولعلَّ القيمة المعرفيَّة اليوم للمقاربة الأوَّليَّة للحاسوب وكيفيَّة اشتغاله تُعطينا فكرة عن القيمة المعرفيَّة الحقيقيَّة لإسلاميَّة المعرفة.

يتخفَّف القائمون على إسلاميَّة المعرفة من دَعَواهم، ويضربون صَفْحًا عنها، بدون مُراجعة، بدون تقديم اعتذار، بدون بيان أسباب، بل بكلِّ هدوء، ومن دون لَفْتِ نَظَرٍ سِوى ما يقوله كاتب كلمة التَّحرير هشام يحيى الطَّالب رئيس المعهد العالميِّ للفكر الإسلاميِّ، ويختار لِكلمته ونحن في سنة ٢٠٢٠ عنوانًا أتخم استهلاكًا هو: الفكر الإسلاميِّ المعاصر وسؤال النَّهضة ويقول: «يأتي هذا العدد من مجلَّة الفكر

(٩) المصدر السَّابق، مجلَّد ٤، عدد ١٦، ١٩٩٩، ص. ١٣٣.

الإسلامي المعاصر بحلته الجديدة امتداداً للجهود التي بذلها مؤسسو المعهد العالمي للفكر الإسلامي لا سيما من تولّوا التّظهير والتّأطير الفكريّ والذين أشرفوا على صياغة رؤية المجلّة منذ عددها الأوّل [...] وهذا التّجدّد المستمرّ مطلّب رئيس، فمبدأ الحركة مُفردة أصيلة في الفكر الإسلاميّ، ليبقى الفكر في مراجعة دائمة كلّ حين مُستثمراً بناءه التّأصيليّ المكين، وقدرته على استثمار الحاضر بصورة إيجابيّة، وهذا الطّيف الجديد للمجلّة المتمثّل في العنوان والأهداف والأعلام هو امتداد لهذا الحراك التّجديديّ الذي بدأتها المجلّة منذ عددها الأوّل»^(١٠). وهكذا نرى هذا الانتقال يتمّ بسلاسة تفوق سلاسة الانقلاب الأبيض، فهو مجرد طيف جديد وليس طائفاً طاف على المجلّة فجعلها كالصّريم. ولكن لا مشكلة، فحياتنا كلّها مجرد بروفات! إنّ خابت واحدة فلا بدّ من أنّ تُصيب الثّانية، وإنّ خابت الثّانية، فربّما أصابت الثّالثة، وإنّ لم تُصب فنصيبنا في الجنّة، ويخبرنا أخيراً: «نسعى إذًا إلى تأسيس شخصيّة قادرة على التّفكير بحريّة دون الارتهان لمركزيّة الماضي، أو مركزيّة الآخر»^(١١). وهنا لا يسعني إلاّ أن أقول للمحرر: آمين!

(١٠) المصدر السابق، مجلّد ٢٥، عدد ٩٩، ٢٠٢٠.

(١١) المصدر نفسه.

من الآهات الكلتوميّة إلى الآهات الإسلاميّة

تعريفات

الآهات الكلتوميّة هي الأغنية التي كتبها الشاعر بيرم التونسي ١٨٩٣ - ١٩٦١، ولحنها الشيخ زكريا أحمد ١٨٩٦ - ١٩٦١، وغنّتها أمّ كلثوم ١٨٩٨ - ١٩٧٥ سنة ١٩٤٣.

تُسْتَهَلُّ الأَغْنِيَةُ بكلمة آه، ثمّ تتكرّر هذه الآه في كلّ شطر من أشطرها مرّات ومرّات ومرّات.

أمّا الآهات الإسلاميّة فهي تلك المقطوعات الموسيقيّة بدون موسيقى والتي نراها في مَوْقع اليوتيوب تحت عناوين متعدّدة: آهات إسلاميّة حزينة. آهات إسلاميّة حزينة جدًّا. آهات إسلاميّة حزينة مُبكية. آهات إسلاميّة مؤثّرة. آهات إسلاميّة فرحة. آهات إسلاميّة روووعة. آهات إسلاميّة لن تملّ سماعها. آهات إسلاميّة رائعة جدًّا. آهات إسلاميّة للموتاج. آهات إسلاميّة بدون حقوق نشر.

اخترعت هذه الآهات في تسعينيات القرن الماضي، وتحديدًا في استديوهات الخليج العربيّ لِتُصاحِبَ الأفلامَ أو البرامجَ الدّينيّة، بديلاً عن الموسيقى التّصويريّة، فكان يُردّد شخصٌ ما حَسَنُ الصّوتِ كلمة الآه ويكرّرها بنغمة حزينة متفجّعة مُتماوتة، وكان يعمد إلى التّنويع أحيانًا فيقول: ها بدلاً من آه، وقد يُدخل في تأوّهه حرف الميم، فيمطّه ويكرّره فينتج نغمة مكتومة: ممممممممممم، ممممممممم!

وفي أحيانٍ قليلةٍ يمزج الآه باللا لا لا المنغمة في تطوِيرٍ وتحديثٍ
للآهات الإسلامية، كما في المقطع المنشور على اليوتيوب بعنوان:
آهات إسلامية. جديد عمر داودي ألوم تانفوست ممَّا يُشير إلى انتقال
إنتاج الآهات الإسلامية إلى الجزائر أيضًا.

وخلال فترةٍ وجيزةٍ غدا استخدام هذه الآهات تقليدًا فرَضَ نفسه على
المحتوى الإسلامي المرئي والمسموع: شارة البداية والنهاية، الفواصل
بين الفقرات، أو الخلفية الثابتة من أول المحتوى إلى مُنتهاه.

نقرأ في منتدَى من المنتديات الإسلامية الطُّلب التالي:

- أنا محتاج إلى مجموعة حلوة من الآهات الإسلامية.

ويأتيه الجواب من أحد المشاركين:

- إن شاء الله سوف أرفع لك أحلى آهات إسلامية أخي الكريم.

إنها مُنتج إسلاميٍّ معاصرٍ مطلوبٍ لصناعة الشريط الإسلامي الذي
امتدحه العلامة ابن باز وبين فوائده وعوائده على الدعوة الإسلامية
المرجوة والمبتغاة.

نشأت هذه الآهات بوصفها إحدى مظاهر الاستجابة الفنية للصحة
الإسلامية المباركة التي تلاقح فيها اتجاهان: الحركة الإسلامية والسلفية،
فتولدت منهما هذه الآهات، في تحايلٍ فقهيٍّ طريفٍ، يُحرّم الموسيقى
ويشتاق إليها، على مبدأ: «نفسى فيه وتفو عليه»، ومن أجل ذلك
اخترعت هذه الآهات بصوت بشريٍّ يترنم بها، ثم يعالج من خلال
برامج الصوت الإلكترونية، فإذا به موسيقى بكل ما تعنيه الكلمة من
معنى، ولكنها موسيقى معدلة وراثيًا، على الطريقة الإسلامية، ولذلك
هي أنغام وموسيقى حلال، أمّا أنغام الآخرين وموسيقاهم فحرام. علمًا
أن أنغام الآخرين تدخل في نفس البرامج الصوتية الإلكترونية، وتخرج
منها بالآلية نفسها.

إنَّها باختصار أنموذج حَيٍّ لِمُصطلح البديل الإسلامي، البديل في أحد تجلياته الواقعية. نسمع هذه الآهات الإسلامية، على سبيل المثال لا الحَصْر، في شارةِ بدايةِ برامجِ الدَّاعيةِ السَّلَفِيِّ محمد المنجد الَّذي يحرمُّ الموسيقى تحريمًا قَطعيًّا، ونقرأ في بدايةِ بعض المقاطع الدَّعويَّةِ الجملة التَّالية: «لا يوجد موسيقى فقط مؤثَّرات صوتيَّة». وكأنَّهم يقولون: صحيح أنَّك تسمع موسيقى، ولكنَّها ليست بموسيقى. لأنَّنا لا نُسمِّيها موسيقى، بل نُسمِّيها مؤثَّرات صوتيَّة، لذلك هي ليست بموسيقى. فالحلال والحرام مرتبطان بتسمياتنا. نغيِّر التَّسمية فتصبح حلالًا، ونَقْلُها فتغدو حرامًا كما تشاء لنا الهويَّة والغويَّة. تمامًا مثلما نسمِّي الفائدة البنكيَّة ربًّا فنجعلها حرامًا، ثمَّ نسمِّي الفائدة نفسها في البنك الإسلامي ربِّحًا فنصيرها حلالًا، علمًا أنَّ تحديد هذا الربح يخضع لمؤثَّرات الفائدة العالميَّة، ويستهدي بها حدو القُدَّة بالقُدَّة.

الفرق بين الآهات الكلتوميَّة والآهات الإسلاميَّة

يُروى أنَّ بعض مستشاري السَّتِّ حدَّروها من غناء الآهات حتَّى لا تَظهر في غنائها كأنَّها نائحة، لكنَّها بِحدِّسها الفَنِّي العظيم، وبإيمانها بالعبريَّة اللّحنيَّة للشَّيخ زكريَّا أحمد انطلقت في غنائها تتنقل بين أربعة مقامات: الهزام والبياتي والنَّهاوند والرَّاست، في أداء جَبَّار يجمع ما بين التَّعبير والتَّطريب، وفي كلِّ آهٍ من الآهات معنَى مختلف: آهٍ مُتعبَة، وآهٍ مُستجديَّة، وآهٍ مُستكيَّة، وآهٍ واهنة، وآهٍ مُحترقة، وآهٍ مُلوَّعة. إنَّها آهات ذات مغزَى، تدرِّج وتتلوَّن، وتتداخل، وتَمور، وتَتَبَرَّعَم وتفتِّح وتُزهر في كلِّ تَرْدِيد وتَرْتُّم وتطريب. آهات كأنَّها صُور المِشكال التي لا يشبه بعضها بعضًا لدى كلِّ تحريك جديد.

أمَّا الآهات الإسلاميَّة فهي آهات بدون فتح ولا قفل ولا استنتاج نهائي،

وبدون أبعاد نغمية متصاعدة مترقّية، وبدون دراما، وبدون قصة خاصّة بها، بدون انفعال صادق، وإثما تكرار آليّ رتيب سلبت منه الرّوح والخلجات والمشاعر.

آهات إسلامية عبّطة يسمّيها مُنتجوها بالآهات الحزينة تارةً، وبالآهات المُفرحة تارةً أُخرى، ولا أدري حقّاً كيف يصفون كلمةً وُضعت للتّنهّد والحزن والأسى والشّجى بأنّها مُفرحة!

آهات إسلامية تفتقد الهارموني، وربّما خلطت الماجور بالمينور، والدّيز بالبيمول، لأنّ أولئك المتأوّهين المتديّنين يريدون أن يُنتجوا موسيقى أو بالأحرى بديلاً عن الموسيقى من دون أن يدرسوا الموسيقى، ومن دون أن يعرفوا أساسياتها ومبادئها.

ومن أجل ذلك يمكننا أن نقول بكلّ اطمئنان: إنّ الفرق بين آهات أمّ كلثوم والآهات الإسلاميّة هو الفرق ما بين التّنوع الغنيّ والتّماتل الباهت، والفرق ما بين التّحليق والإسفاف. والفرق ما بين العلم والجهل، والفرق ما بين الانتظام والعشوائية. الفرق ما بين العريق الأصيل ذي السّلسلة الممتدّة عبر الأساطين^(١) والدّعويّ والهجين. الفرق ما بين التّصاعد المُتواتر الذي يغتني درجة فدرجة والتّكرار السّاذج الذي يُراوح في المكان. الفرق ما بين الفارابي وابن سينا وجلال الدّين الرّومي والثّابلسي وعبد الحمولي ومحمّد رفعت ومصطفى إسماعيل وأمّ كلثوم، وبين المدخلي وابن باز وابن عثيمين والمنجّد والعفاسي.

(١) أقصد بالعريق الأصيل وسلسلته ههنا: كاتب كلمات الأغنية الشّاعر بيرم التونسيّ المتشبع بتراث المقرّيزي والإمام الغزالي فضلاً عن عبد الله النديم والشّاعريّين الشّيخ التّجّار والشّيخ القوصي، وملحنها زكريا أحمد سليل مدرسة الشّيخ درويش الحريري، والشّيخ الإمام علي محمود، والموسيقي البارع محمد عبد الرّحيم الشّهير بالشّيخ المسلوب، والملحن المبدع إبراهيم محمد حسين الوكيل الشّهير بإبراهيم القبانّي، ومؤدّيها سيّدة الغناء العربيّ أمّ كلثوم التي جمعت في إهابها خلاصة التّجربة والقواعد الفنّيّة الطّربيّة العربيّة المقطّرة المصفّاة على مدار القرون السّالفة.

الفرق بين العالم بمجرّاته وكواكبه وأفلاكه وبين سكة ضيقة مُقفرة في حارة صغيرة في قرية نائية.

اختزال مُشين

ما الذي دهى هؤلاء المتأوهين حتّى يختزلوا ذلك التقليد الموسيقيّ الإسلاميّ الأغنى بأهات ساذجة بدائية؟ ذلك التقليد المُنبسط على طول المنطقة العربيّة، والمنفتح على بلاد فارس وصولاً إلى الهند، وعلى المغرب العربي الممتدّ إلى إسبانيا والبرتغال وجنوب فرنسا، وعلى تركيا الموصولة بآسيا الوسطى، وما الذي اعتراهم حتّى استغلق على إدراكهم وفهمهم أنّ قراءة القرآن الكريم بأصوات كبار القراء الكلاسيكيين لا تتمّ إلاّ ببناءٍ لَحْنِيٍّ مُحَكَّم متكامل، وملاءمة في النغمة الموسيقية لمعنى الآية؟

يقول جوته: «إنّ فنّ العمران عبارة عن موسيقى متجمّدة، والتناسق في فنّ العمران أوزان موسيقية صامتة»^(٢). ويبدو أنّ هؤلاء المتأوهين لم يفهموا معنى العمران، سواء كما يستعمله غوته، أو كما يستعمله ابن خلدون.

ويقول أفلاطون: «لقد أخبرني دامون - وأعتقد تماماً بما يقول - وهو أنّه عندما تتغيّر أساليب الموسيقى تتغيّر معها قوانين الدولة الأساسية»^(٣).

وأقول: يا لبؤس قوانين هذه الدولة إذا كانت أساليب الموسيقى فيها هي أساليب الآهات الإسلاميّة.

(٢) ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ص. ٤٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٣٥.

من داعش إلى الوثنية

كنا نقرأ في كتب التراث أن أعرابياً قرأ سورة النصر أمام الحجّاج فقال: «وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَخْرُجُونَ مِنْ دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا»، فقال له الحجّاج: ويحك! «يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا» [النصر: ٢]. فقال الرجل: ذلك في عهد مَنْ سَبَقَكَ، أَمَا فِي عَهْدِكُمْ أَنْتُمْ فَيَخْرُجُونَ مِنْ دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا. ولو تأملنا أفعال الحجّاج وقارناها بأفعال داعش اليوم لحكمتنا أنّ هذه القصة إنّما سيقت على سبيل التندرّ والفكاهة، فعلى الرّغم من بطش الحجّاج وسفكه للدماء فإنّه لم يقتل باسم الله، ولم يذبح نصرةً للدين، ولم يصلب تمكيناً للشرع القويم، ولم يرجم إحياءً لسنة سيّد المرسلين، ولكنّه فعّل بعض ذلك باسم الحكم والمُلك والسياسة فرّضاً للطاعة، وبسّطاً للإذعان. أَمَا داعش فكان شعارها وديارها وهي تقوم بكلّ موبقاتها: لله وبالله، ومن هنا فقد كانت بحقّ أولى وأجدر أن تُخرج الناس من دين الله أفواجًا، بعد أن باتت تفهّق عنّا وإصرًا واعوجاجًا، في تمدّد شبيه بتمدّد الإعصار الذي يضرب بلا شفقة ولا هواده، فلا يخلف وراءه على المستوى المادّي سوى خليط من التّقويض والتّدمير والتّهشيم، وعلى المستوى المعنويّ سوى الحيرة والدّهول واليأس وفقدان الرّجاء. إِعْصَارٌ يَضْرِبُ كُلَّ مَا فِي طَرِيقِهِ: التّنوّع والتّعدّد والمرأة والطّفولة والطّبيعة والفنون والآثار، وبكلمة مختصرة: الحياة. ويكفي هنا أن نذكر أنّه منذ إعلان

هذا التنظيم عن خلافته في ٢٨/٦/٢٠١٤ وحتى ٢٨/٥/٢٠١٥ وُتق إعدام ١٥١١ مواطنًا مدنيًا بينهم ٢٣ طفلًا، و٣٢ امرأة. علاوةً على من جُلِد وقُطِع وسُجِن وعُذِّب.

لكن وَسَطَ كُلِّ هذا الرُّكام كان هنالك أثر يفعل فعله ويفرض نفسه. بدأنا نلمس بَوادره ومظاهره هنا وهناك، ولعلَّ هذا الأثر هو أهمُّ آثار داعش المعنويَّة حيث حَفَزت الأذهان للتفكير وإعادة النَّظر في مُمارسات المسلمين في عصر الإسلام الأوَّل، وبمُقايسَتِها وفَهْمِها بناءً على ما يقوم به الدَّاعشيُّون، وبما يمدُّوننا به من إحياءات وظلال، ولعلَّ أوَّل ما يتبادر للذهن في إعادة النَّظر الآنفة الذِّكر مقولتنا: جئتكم بالذَّبْح ونُصرت بالرَّعب اللِّتين قالهما النَّبيُّ مُحَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وعلى الرَّغم من الفارق الهائل في الممارسة بَيْن ما قام به النَّبيِّ الكريم وبَيْن ما تقوم به داعش فإنَّ تأكيد داعش المستمرَّ بأنَّها متأسية ومقتدية وملتزمة بالنَّهج المحمَّديِّ الأصيل يُمحي هذا الفارق ويمحقه، ويجعل البحث فيه والحديث عنه لا جدوى منهما، لأنَّ الدِّماء التي تُراق إعدامًا وذبحًا وحرقًا ورجمًا وجلدًا ستبقى أمضى أثرًا، وأقوى دلالةً، من كلماتنا الباحثة عن هذا الفارق، ومن تفسيراتنا المتلهِّفة لاقتناصه.

من هنا لم يكن ليثير دهشتنا إعلان ثلاث من النَّاس ولا سيَّما من العراقيين والسُّوريين كُفْرانهم بكلِّ دين، ورَفْضهم كلِّ إلهٍ، وازدراءهم كلِّ لِحْيَةٍ، لكن ما استَوْقَفنا فعلاً هو تلك التَّعليقات التي بتنا نقرأها في مواقع التَّواصل الاجتماعيِّ لأناس عاديِّين يكشفون فيها عن حنينهم للوثنيَّة، وتطلُّعهم لِعودة أيَّامها، وسأقبس نماذج منها، ممَّن أقدَّر فعلاً أنَّها كانت ردَّات فعل على داعش، وليست سابقة عليه.

يكتب أحد الشُّباب من سوريا: «ما أجمل الكعبة وحولها ٣٦٠ صنماً يُعبد من دون الله، أو يُعبد مع الله، من دون أن ينكر أو يعير أو يتعالى أحد على أحد».

ونقرأ عند آخر: «هَلَكُوا دِينَنَا. لَعَنُوا سَمَاَنَا. دَمَّرُوا أَرْضَنَا. أَحْتَقِرُهُمْ. وَأَحْتَقِرَ رَبَّهُمْ. وَأُعْلِنُ حَبِّي وَوَلَهِي بِآلِهَةِ الْحَبِّ وَالْجَمَالِ وَالْخَصْبِ وَالْعَطَاءِ».

ويكتب آخر من العراق: «إِنْ كَانَ رَبُّكَ يَأْمُرُكَ بِقَتْلِ الْآخِرِينَ فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ إِلَى الْجَحِيمِ، وَإِنْ كَانَ يَأْمُرُكَ بِاحْتِرَامِ الْآخِرِينَ فَاهْلًا بِرَبِّكَ وَلَوْ كَانَ حَجْرًا».

وَنَجِدُ رَابِعًا يُسَمِّي نَفْسَهُ نَكَايَةَ بَدَاعِشِ عَبْدِ عَشْتَارٍ، وَنَقْرًا عِنْدَ خَامِسٍ: «لَا تَشْتُمُ إِلَهًا لَا تَعْبُدُهُ. كُتِبَتْ هَذِهِ الْعِبَارَةُ عَلَى أَحَدِ الْمَعَابِدِ فِي تَدْمُرِ السُّورِيَّةِ بِاللُّغَةِ الْأَرَامِيَّةِ التَّدْمُرِيَّةِ. هَذِهِ الْعِبَارَةُ الَّتِي كُتِبَتْ قَبْلَ أَلْفَيْنِ وَخَمْسِ مِئَةِ عَامٍ تَقْرِيًّا، لَمْ يَكْتُبْهَا عِبْنَا أَجْدَادَنَا التَّدْمُرِيِّونَ الَّذِينَ تَبَاهَوْا بِتَعَدُّدِ آلِهَتِهِمْ، بَلْ إِنَّهُمْ عِنْدَمَا حَفَرُوهَا عَلَى الصَّخْرِ أَرَادُوهَا رِسَالَةً لِتَقْرَأَهَا كُلُّ الْأَجْيَالِ الَّتِي كَانَتْ سَتُولِدُ عَلَى أَرْضِ سُورِيَا الْجَمِيلَةِ الْمَلُونَةَ».

وَيُشَارِكُ سَادِسٌ: «حَطَّمُ سَيْفِكَ، وَتَنَاوَلُ مِعْوَلُكَ، وَاتَّبَعْنِي لِنَزْعِ الْمَحَبَّةِ وَالسَّلَامِ. هَذِهِ الْمَقُولَةُ الْمَذْهَلَةُ هِيَ جِزْءٌ مِنَ التَّعَالِيمِ السُّورِيَّةِ الَّتِي وُجِدَتْ فِي أَوْغَارِيَّتِ. إِنَّهَا نَمُودَجٌ لِعَقْلِ السُّورِيِّينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْمَحَبَّةِ وَالتَّسَامُحِ، بِنَفْسِ لَوْحِ الْفَخَّارِ الَّذِي كُتِبَ عَلَيْهِ: لَا تَحْتَقِرْ إِلَهًا لَا تَعْبُدُهُ».

إِنَّ هَذَا التَّوَقُّعَ إِلَى الْوَثْنِيَّةِ وَرَمُوزِهَا، وَتَصْوِيرِهَا حَامِلَ رِسَالَةِ الْبَشَرِ إِلَى الْبَشَرِ، يُحَقِّقُ عِدَّةَ غَايَاتٍ:

فَأَمَامَ اضْطِهَادِ الْمَرْأَةِ الْفَظِيحِ: الرَّجْمِ، الْجَلْدِ، السَّبْيِ، الْاِغْتِصَابِ يُلَبِّي

الحنينُ إلى الوثنيّة ردّاً اعتبار للمرأة، لأنّها تغدو في ذلك العالم الوثنيّ
إِلَهَةً جنباً إلى جنب مع الإله.
وأمام تصحّر الدّوق الفنّيّ ومعاداة كلّ شكل من أشكال الفنّ: تصاوير،
ومنحوتات، وزخارف يغدو الحنين إلى الوثنيّة تعبيراً عن تقديرٍ عالٍ
للدّوق الفنّيّ، وإعادة اعتبارٍ لما حُطِّم ونُسِف ودُرِّي مع الرّياح.
وأمام العبث بموارد الطّبيعة، والتّهتُّك في استخدامها يعني الحنين إلى
الوثنيّة تدعيم الوعي البيئيّ، حيث يُنظر إلى الطّبيعة والأرض باعتبارهما
إِلَهًا حيًّا وقوّة حياتيّة.
وأمام احتقار الآخرين، وازدراء أديانهم تغدو الوثنيّة منجاةً من الإيغال
في اقتحام خيارات النّاس، وتأكيداً على الاستقلال الشّخصيّ، فما يؤمن
به المرء ويمارسه يوصفه وثنيّاً يعود إليه وحده على المستوى الفرديّ.
إذاً: هنيئاً لداعش، وهنيئاً لتمدّدها، ومرحى لشذوها الذي حقّز النّاس
على الرّقص بطرُق كلاسيكيّة وأخرى مُبتكرة.

لماذا لا يُجيد الإسلاميون التعاطف الإنساني؟

يحدّثنا راشد الغنوشي وهو من أبرز الإسلاميين الحركيين في وقتنا الزاهن والذي سُجن لفترتين في عهد بورقيبة: الأولى ما بين ١٩٨١ و١٩٨٤، والثانية ما بين ١٩٨٧ و١٩٨٨، أنّ البرقيات والرّسائل كانت تتواتر إلى النّظام الحاكم من معظم أنحاء العالم مُحتجّةً ومُستنكرةً أنّ تضمّ السّجون التّونسيّة سجناء سياسيين ومعتقلي رأي، بغضّ النّظر عن انتماءاتهم وتياراتهم وتوجّهاتهم، ولاحظ الشّيخ راشد في تلك الآونة أنّ هذه الرّسائل والاحتجاجات والمطالبات والضّغوط المطالبة بالإفراج عنه كانت تأتي من مؤسّسات حقوقية وإنسانية ومن كُتاب ومُفكرين وشخصيات وأناس معظمهم غربيون، ممّن يُنشدون العدالة والرّحمة ورفّع نير الاضطهاد عن الأحرار والشرفاء من ذوي الضمير الشريف والرأي الحرّ، ولاحظ أيضًا متأسّفًا متألّمًا أنّه لم يكن من بين تلك الأصوات الثّبيلة صوت إسلامي، ولا من تلك الشّخصيات شخصيّة إسلاميّة. هذه الملاحظة تُحيلنا إلى سؤال: لماذا لا نُجيد التعاطف الإنساني؟ وإلى تنويعات عليه مُماثلة ومُقاربة: لماذا لا نُجيد التعاطف مع البشر الآخرين المضطّهدين؟ أو المنكوبين بالجائحات البشريّة أو الطّبيعيّة؟ ولماذا نصاب بالعِيّ فلا نتكلّم، وإذا نطقنا فيحصر وحبّسة نيس. لا نتكلّم ههنا عن أتباع الاتّجاه الإسلامي المتطرّف الذي لا يرى في العالم سوى ساحة معركة وقتال وشوكة وغلبة تلجئ الناس كلّ الناس

للإذعان مغلوبين صاغرين، وإنّما عن التّيار الواسع العريض المعتدل الذي يرى نفسه مؤهلاً لحمل مشعل الحضارة العالميّة، ويسعى لذلك بكلّ أوهامه وأمانيه، متوسّلاً مقولات السّياسية والاقتصاد والاجتماع والفلسفة والأدب والبرمجة اللّغويّة العصبيّة في خطابه الذي يطفح بالتّفاخر والمباهاة والمُضاهاة، ويصرّ على أنّ العالم اليوم مجرد أرض عطشى متشقّقة، وأنّه الوابل الصّيب الطّيب، والطلّ التّديّ الثّقي، ولا يخطر على باله أنّه حين يُمارس التّقوى فإنّما يُمارسها، في كثير من الأحيان، بشكل معكوس منكوس، على اعتبار ما عرفها به أحد السّلف تعريفًا موقّفًا فقال: «التّقوى أنّ ألا يراك الله حيث نهاك، ولا يفقدك من حيث أمرك»^(١)، ولكننا لا يطيب لنا المهرّب إلا في أعزّ مطلب، فنختفي في غفلة، ونتوارى في تجاهل، ونحتجب في تعالٍ.

في أوّل يوم من شهر آب سنة ٢٠١٤ تداولت وسائل الإعلام أنّ مسلّحين في ريف حلب الغربيّ الخارج عن سيطرة السّلطة الأسدية اختطفوا الناشطتين الإيطاليتين فانيسا مارزولو وغريتا راميلي في ريف حلب الغربيّ، وكانتا تعملان في إغاثة السّوريين داخل الأراضي السّوريّة وفي المخيمات المنتشرة خارجها. كان الخبر مرفقًا بصورة الفتاتين وقد تلقّحتا بعلم الثّورة السّوريّة الأخضر، وفي الصّفحة نفسها قرأت تعليقًا لشخص كان واضحًا أنّه مُتدين ومؤيّد للثّورة قال بالحرف الواحد: «لا أستطيع التّعاطف معهما». وكان من الواضح أنّ سبب عدم تعاطفه معهما يرجع لأحد هذين السّببين: كونهما مسيحيّتين، أو كونهما غير محبّبتين. في تلك اللّحظة قفزت إلى ذهني مباشرة نسخة المخطوطة المزخرفة من

(١) رواها الثعلبي عن سهل التستري، أحمد بن محمد الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ٢٠٠٢، ط. ١، ج. ١، ص. ١٤٤، ورواها أبو نعيم الأصبهاني عن داود بن نصير الطائي، أبا نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٧٤، ج. ٧، ص. ٥٨.

قصيدة سُوز فا فُداز «الاحتراق والدَّوبان» لمؤلِّفها ناوي خابوشاني،
المُتوقَّى عام ١٦١٠ م، التي تسرد قصة حب فتاة هندوسية تُحرق نفسها
في محرقة جنازة خطيبها. وقد قام ابن السِّدِّ مراد الحسيني بكتابة
المخطوطة بخطِّ النسْتعليق بالجِبر الأسود وشرحها محمد علي مشهدي
عام ١٦٥٧ م، وقد تجاوزتُ أبياتها المئتي بيت.

مخطوطةٌ تكشف عن إنسانية الفنَّان المسلم: شاعرًا وشارحًا ورسَّامًا،
وعن تفاعله الإنساني الرَّهيف مع حادثة حب الفتاة الهندوسية وربط
ذلك بالحبِّ الكونيِّ اللّانهائيِّ. والآن أتساءل عن سبب اختلاف الموقِّفين
في الماضي والحاضر، موقِّف الفنَّان والشَّاعر والرَّسام المسلم المفعَّم
بالتعاطف وموقِّف هذا الشَّابِّ المتديِّن المعاصر الذي نَصَب تعاطفه.
إننا نتحدَّث عن عالمية الإسلام، ونحن لم نرتقِ لِنكون محلِّيِّين، ونُبشِّر
بِكُونِيَّة قِيَمنا، والقِيَم التي نُمارسها لا تستجيب لِمطالبِ زِقاقٍ في حارة.
هل نذكر الأحداث العالمية الجسام من انتفاضات إنسانية مصيرية
ضدَّ الديكتاتوريات حدثت في القرن العشرين فلم نجد لهم ردة فعل
مناسبة ولا غير مناسبة، سواء من المؤسسات الإسلامية الرسمية كالأزهر
وسواه، والتي قد نجد لها مسوعًا من العُدْر باعتبارها لا تجرؤ على
تجاوز السلسلة المرتبط بها، أو من الحركات الإسلامية وقادتها التي لا
نجد لها أوهى مسوع في تجاهلها وغفلتها عن تضحيات المناضلين،
وإعراضها عن دَعْم حقوق المُكافحين، وهي التي عاشت معهم ضنك
الديكتاتورية الخشن، وشظف الطغيان المنهك.

هل نجد بيانًا إسلاميًا واحدًا يتكلَّم، على سبيل المثال لا الحصر، عن
ربيع براغ سنة ١٩٦٨، أو عن مظاهرات ساحة تيان آن من في بكين
والتي قُتل في فضها حوالي عشرة آلاف مواطن سنة ١٩٨٩؟
هل نجد برقيات ورسائل لشخصيات أو أحزاب إسلامية، يمكن أن نُحيل

إليها، طالبت نظام الفصل العنصري في جنوب إفريقيا بوقف عنصريته التي راح ضحيتها آلاف الأنفس من الأبرياء؟ وهل نجد رسالة موقّعة من حزب إسلامي طالب بالإفراج عن نيلسون مانديلا؟ أو عمّن يُمثّله من مُعتقلي الرّأي في التّاريخ القريب أو في الوقت الرّاهن؟

والأمثلة التي يمكن أن نُمعّن في ذكرها لا تُعدّ ولا تُحصى، ولا شكّ في أنّها الآن تتقاذف في أذهاننا، غير أنّنا سنتجاوزها جميعًا لتتكلّم عن سوريا والسوريين. ففي هذا اليوم نُصادف الذكرى السّابعة لاعتقال خليل معتوق أهمّ محامٍ سوريّ دافع عن مُعتقلي الرّأي ضدّ أشرس نظام همجيّ أرعن، مخاطرًا بمصيره وروحه، فهل رأينا بيانًا واحدًا ممّن يتصدّر المشهد الإسلاميّ السوريّ يطالب به ويذكره عرفانًا بأيّديه التي لم نشكرها، وبأفضاله التي لم نذكرها، هل نذكر كذلك مغيّبي دوما: رزان وسمير ووائل وناظم؟ هل وهل وهل؟ أم نرضى ونفرح من الغنيمة بأنّ يسكتوا عنهم فلا يتناولونهم قدحًا ودمًا؟

أين المشكلة؟ أفي العقل أم في الضمير أم في الوعي أم في المبدأ أم في الثقافة المترامية المتأصلة المتعشّعة؟

لن أنهيّ كلامي إلّا بعد أن أورد نصّ هذه الرّسالة الفريدة التي خطّها يراع الإمام محمد عبده مفتي الديار المصريّة، قبل مئة سنة ونيّف، مُعلنًا تضامنه وتأييده لتولستوي الذي تعرّض لاضطهاد السلطنة الدّينية الكنسيّة عندما طردته من رحابها فكتب إليه في ١٨/٤/١٩٠٤ مُعبّرًا عن تقديره ومواساته وتعاطفه، ومدلّلاً على رقيّ أفقه وعلوّ كعبه:

«أيّها الحكيم الجليل مسيو تولستوي:

لم نحظّ بمعرفة شخصك، ولكننا لم نُحرّم التعارف بروحك، سَطَعَ علينا نورٌ من أفكارك، وأشرق في آفاقنا شمسٌ من آرائك ألّفت بين نفوس العقلاء ونفسك. هداك الله إلى معرفة سرّ الفطرة التي فطر الناس

عليها، ووقّك على الغاية التي هدى البشر إليها، فأدركت أنّ الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبئ بالعلم، ويثمر بالعمل، ولأنّ تكون ثمرته تعباً ترتاح به نفسه، وسعيًا يبقى ويرقى بها جنسه. شعرت بالشقاء الذي نزل بالناس لما انحرفوا عن سنّة الفطرة، واستعملوا قواهم، التي لم يُمنحوها إلا لیسعدوا بها، فيما كدر راحتهم، وزرع طمأنينتهم [...]. فكما كنت بقولك هاديًا للعقول، كنت بعلمك حائثًا للعزائم والهَمَم. وكما كانت آراؤك ضياء يهتدي به الضالون، كان مثالك في العمل إمامًا يقتدي به المُسترشدون. وكما كان وجودك توبيخًا من الله للأغنياء، كان مدادًا من عنايته للفقراء.

وإنّ أرفع مجد بلغته، وأعظم جزاء نلتّه على متاعبك في النصّح والإرشاد هو هذا الذي سمّوه بالحرمان والإبعاد، فليس ما كان إليك من رؤساء الدّين سوى اعتراف منهم أعلنوه للناس بأنك لست من القوم الضالين، فأحمد الله على أنّ فارقوك بأقوالهم، كما كنت فارقتهم في عقائدهم وأعمالهم» (٢).

هل من بارقة صحوة ترقى بنا لسُدّة آماننا وطموحاتنا التي تنوء بحملها الجبال فضلًا عن الجمال؟ فقد ضاق الحبل على الودج من دعاوينا تارة، ومن إهمالنا وإسفافنا تارة أخرى.

(٢) انظر: الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ط. ١، ص. ٣٥٩.

رسالة في صناعة المشيخة

خَصَّصْتُ فترة الحجر الصَّحِّي لِتَصَفِّحَ مواقع مكّتبات المخطوطات العربيّة، فوقعتُ على رسالة عنوانها لطيف وهو رسالة في صناعة المشيخة، وهي من الرّسائل المجهولة التي لم يَرِدْ لها ذِكرٌ في فهارس المخطوطات، ونظرًا لِغرابتها وطرافتها فقد أحببتُ تقديمها قَبْلَ التَّحَقُّقِ من كاتبها وتاريخ كتابتها، وهأنذا أنقلها بتمامها كما وجدتُها. يقول مؤلِّفها:

«اعلم وفقني الله وإياك أنّ المشيخة صناعة كباقي الصناعات، كالزراعة وهي للمطعم، والحياسة وهي للملبس، والبناء وهي للمسكن، والسياسة وهي للتأليف والاجتماع والتعاون على بقية الأعمال وضبطها، ولكل صناعة من هذه الصناعات ما يُعين عليها، وما يُتمم به أصولها ويُرَيِّنُها. وقد يجتمع للمرء أكثر من صناعة فيُنسب إليها مجتمعة، كما حدث للشاعر كُشاجم فإنَّ اسمه منحوت من صناعاته، فالكاف من كاتب، والشين من شاعر، والألف من أديب، والجيم من مُنَجِّم، والميم من مُؤدِّب، وقد كتب مُشاركنا في الفلسفة أبو يوسف الكندي رسالة عنوانها: رسالة في الترفق في الصناعات، وكتب كذلك صديقنا في أيام الطلب طاش كبري زاده رسالة وَسَمَها: رسالة في الصناعات، ولكنهما أغفلا ذِكر صناعة المشيخة، وذكرنا ما هو أقلَّ خطرًا ومكانةً ومنزلةً، ولذلك استدرَكنا في هذه الرسالة ما فاتهما، وحررناها في ثلاثين إيقاظًا،

واختصرنا الكلام غاية الاختصار، فالكلام الكثير في هذا الموطن لن ينفع البليد، ولن يفطم الوليد. قال أحد مُتفلسفة الإسلام: «أصول الصناعات أربعة: صنعة التجارة، والحِداثة، والنساجة، والسياسة؛ أضعبها صنعة السياسة، وأصعب هذه الصناعات صناعة النبوة». ولا يعيننا هنا أن نبحث في مقصود قوله: صناعة النبوة: هل قصد أنها صناعة إلهية أم صناعة بشرية، فهذا خارج حدود عنايتنا، أما ما يعيننا هنا فأنا نقول: إن صناعة المشيخة تقع في برزخ بين أصعب الصناعات، أي: السياسة، وبين أخطرهما على الإطلاق أي النبوة.

وقال أردشير: «الدين والملك توأمان. الدين أصل، والملك حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»، ولذلك نقول: الدين بحاجة إلى صناعة هي المشيخة، والملك بحاجة إلى صناعة هي السياسة.

يقاظ أول: لكل صناعة صناعة مهينة ومُعينة تقع تحتها، كصناعة الحِداثة التي تُعدّ بها آلات الزراعة، والعزْل يُعدُّ به محلّ الحياكة، إلى آخر ما هنالك من صناعات، وإذا سألتني أخي السالك في درج المشيخة عن الصناعات المهينة والمُعينة لصناعة المشيخة فإنني أرشدك وأمنحك وأحبوك: هما صناعتان لا ثالث لهما: الجدل والدجل، فإنك بهما تجدل الأحييل، وتُجندل الرؤوس، وبدونهما تسعى إلى الهيجا بدون سلاح. ألم تسمع أبا مالك وهو يقول: «من تمشيخ ولم يتقن الجدل والدجل فقد تخرق، ومن أتقن الجدل والدجل ولم يتمشيخ فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق»؟ ولست هنا في صدد إيراد مظانّ تعليم الجدل، فأنت تعلمها من خلال دراستك وتحصيلك، ولكن ألفت عنايتك، وأنت تبتغي الصعود في مراقبي صناعة الدجل، إلى وجوب معرفة

أصناف المُكْدِينِ وَأَفْعَالِهِمْ، فَالْكُدْيَةُ ذُرْوَةٌ سِنَامِ الدَّجْلِ، وَتَتَّبَعُ الْأَخْبَارَ وَالْأَشْعَارَ وَالنُّصُوصَ وَالْفُصُوصَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِصِنَاعَةِ الكُدْيَةِ مِنْ أَوْثَقِ مَا يُحَوِّلُ مَعْرِفَتَكَ إِلَى مَلَكَةِ، وَالشَّيْخُ الْمُتَمَكِّنُ هُوَ مَنْ يَعْرِفُ مَضَاحِيكَ أَقْوَالِهِمْ، وَمَحَاسِنَ مُخَاطَبَاتِهِمْ، وَنَوَادِرَ طَبَقَاتِهِمْ، وَيَتَّخِذُهَا زَادًا وَنُجْعَةً.

إِقْيَاطٌ ثَانٍ: اعْلَمْ، رَحِمَكَ اللهُ، أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللهِ الطَّبْرِيَّ سَمِعَ وَهُوَ يَقُولُ: «لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ فِي دَعْوَى حَالٍ، وَتَمْهِيدَ أَمْرٍ، وَاصْطِلَاحَ طَرِيقَةٍ، لَمَا تَجَاوَزْتُ ادْعَاءَ النَّبَوَّةِ، وَلَكِنِّي مَرَّقْتُ ثَوْبَ الشَّبَابِ، وَوَدَّعْتُ رَاحِلَةَ الْأَمَلِ». وَأَخْزَاهُ اللهُ مِنْ قَوْلٍ وَقَائِلٍ، لَكِنَّا نَسْتَفِيدُ مِنْ قَوْلِهِ أَنَّ طَلِبَ صِنَاعَةِ الْمَشِيخَةِ يَجِبُ أَنْ يَبْتَدِئَ فِي مُقْتَبَلِ الْعُمُرِ، وَنَاشِئَةِ الشَّبَابِ، لِأَنَّ لَمْ نَرِ، بَعْدَ التَّبَعِ وَالِاسْتِقْصَاءِ، مَنْ أَفْلَحَ فِي هَذِهِ الصَّنَاعَةِ لِمَنْ بَدَأَ بِطَلِبِهَا وَقَدْ جَاوَزَ حَدَّ الْكُهُولَةِ.

إِقْيَاطٌ ثَالِثٌ: طَلَبُ الْمَشِيخَةِ الْمُبَكَّرِ لَا يَعْنِي مِمَارَسَتَهَا وَإِعْلَانَهَا، وَلَكِنْ التَّحْضِيرَ لَهَا وَطَلَبَ أَسْبَابِهَا، لِأَنَّ إِعْلَانَهَا وَالِانْشِغَالَ بِهَا زَمَنَ التَّحْصِيلِ يَقْضِي عَلَى التَّحْصِيلِ، وَإِذَا لَمْ يَتِمَّ تَحْصِيلُكَ ظَلَّتْ مَشِيخَتُكَ نَاقِصَةً، تُلْحَظُ بِالشَّكِّ، وَتُلْفَظُ بِالِارْتِيَابِ، وَتُرْمَى بِسَهَامِ الطُّعُونِ، لِذَلِكَ التَّفِثُ إِلَى دَرُوسِكَ، وَأَحْكِمِ تَحْصِيلَكَ، وَنَلِ الشَّهَادَاتَ وَالِإِجَازَاتِ، فَهِيَ كَالشَّحْمِ الَّذِي تَدَهَنُ بِهِ عَجَلَةَ الْمَنْجَنِيْقِ، وَبِدُونِهَا لَنْ يَتَحَرَّكَ مَنْجَنِيْقُكَ، وَلَنْ تَصِلَ رَمِيَّتُكَ، وَسَتُضْطَرُّ عِنْدَئِذٍ إِلَى رُكُوبِ جُدُدِ الدَّجْلِ تَعْوِيضًا لِنَقْصِ، وَإِلَى أَنْ تَنْغَمِرَ فِي لُجَّةِ الْخَتْلِ رَنَقًا لِفَتْقِ. وَلَتَعْلَمَنَّ أَنَّ قَلِيلَ الدَّجْلِ وَالْخَتْلِ فِي الْمَشِيخَةِ صَالِحٌ مُثْمَرٌ، وَأَنَّ كَثِيرَهُمَا فَاسِدٌ مَدْمَرٌ.

إِقْيَاطٌ رَابِعٌ: الْمَشَايخُ أَصْنَافٌ: مَشَايخُ قَالٍ، وَمَشَايخُ حَالٍ، أَمَّا الْقَالُ

فَأَنْتَ أَهْلٌ لَهُ بِمَقْدَارِ تَحْصِيلِكَ وَكَذَلِكَ، وَنَهْلِكَ وَعَلَيْكَ، وَأَمَّا الْحَالُ فَعَطِيَّةٌ
إِلَهِيَّةٌ، وَمَنْحَةٌ رَبَّانِيَّةٌ، لَا يَجُوزُ فِيهَا التَّصَنُّعُ، وَلَا يَمْشِي مَعَهَا الْإِدْعَاءُ، وَلَا
يَنْفَعُ التَّشَبُّعُ بِهَا مِنْ دُونَ أَنْ تُعْطَاهَا، بَلْ سُرْعَانِ مَا يَنْهَيْتُكَ سَتْرُ الْإِدْعَاءِ،
وَيُنْكَشِفُ زَيْفَ الْإِنْتِحَالِ، وَهَذَا يُسْتَحْسَنُ لِلشَّيْخِ أَنْ يَصْطَفِيَ مُنْشِدًا
قَوْلًا صَاحِبِ نَعَمٍ وَرَبِّ صِنْعَةٍ، فَيَسْتَرْقِّهَ بِالْعَطَاءِ، وَيَسْتَخْلَصَهُ بِالْمِنْحِ،
لِيَتَرْتَمَ بِذِكْرِ الْمَوَاجِيدِ وَالْأَحْوَالِ، فَيُعْطِفَ الْعُقُولَ وَالْقُلُوبَ إِلَى الشَّيْخِ،
وَيُلْهَبَ مَكَامِنَ الشُّوقِ لَهُ، وَالْإِرْتِمَاءِ فِي عِبَاتِهِ.

وَمِنْ أَصْنَافِهِمْ: مَشَايخُ دَرْسٍ، وَمَشَايخُ هَرَسٍ. مَشَايخُ الدَّرْسِ أَنْفَعُ،
وَمَشَايخُ الْهَرَسِ أَشْبَعُ وَأَمْتَعُ، وَأُصُولُ الصَّنَاعَةِ تَقْتَضِي أَنْ تُحَسِّنَ الْمَوَازِنَةَ
فِي نَفْسِكَ، فَتَكُونَ شَيْخَ دَرْسٍ وَهَرَسٍ فِي الْآنِ نَفْسِهِ، بِحَيْثُ لَا يَغْلِبُ
الدَّرْسُ عَلَى الْهَرَسِ فَتَفْقِدَ الْغَوْغَاءَ وَالْعَوَامَ وَالطَّغَامَ، وَلَا يَغْلِبُ الْهَرَسُ
عَلَى الدَّرْسِ فَتَفْقِدَ الْحُظُوهَ لَدَى الصَّفْوَةِ، بَلْ سَاعَةٌ فَسَاعَةٌ، وَكَذَلِكَ مِنْ
أُصُولِ النَّجْحِ الْخَلْطُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْخِرَافَةِ، فَلَا يَكُونُ حَدِيثُكَ كُلَّهُ مِنْ ذَا
أَوْ ذَاكَ، بَلْ هَكَذَا وَهَكَذَا، مَعَ مِرَاعَاةِ مَخَالَفَةِ التَّوَقُّعَاتِ، فَتَفِيضُ فِي
حَدِيثِ الْخِرَافَةِ إِذَا تَوَقَّعُوا حَدِيثَ عِلْمٍ، وَتُسَهَّبُ فِي حَدِيثِ الْعِلْمِ إِذَا
اسْتَسْلَمُوا لِحَدِيثِ الْخِرَافَةِ.

إِيْقَاطُ خَامِسٍ: إِعْلَمَنَّ أَنَّ زَبُونَ هَذِهِ الصَّنَاعَةِ مِنَ الْبَشَرِ كَالْفَرَسِ الْجَمُوحِ،
أَوْ الْبَغْلِ الشَّمُوسِ، أَوْ السَّمَكِ السَّارِحِ فِي الْبَحْرِ الْمَالِحِ، فَيَأْتِي الشَّيْخُ
فِيصْطَادَهُ وَيَرُوضُهُ وَيُؤَهِّلُهُ وَيُرْقِيهِ، وَيَعْلَمُهُ وَيُدْرِيهِ وَيَنْمِيهِ، وَهَؤُلَاءِ
الزَّبَائِنُ رَغْمَ كَثْرَتِهِمْ الْكَاثِرَةَ فَتَةٌ مَحْدُودَةٌ، وَجَمَاعَةٌ مَعْدُودَةٌ، يَتَقَاسَمُهَا
أَرْبَابُهَا، وَيَتَنَافَسُ عَلَى اِكْتِسَابِهَا وَحِيَازَتِهَا أَصْحَابُهَا، وَالصَّنَاعُ مِنْ هَؤُلَاءِ
الْمَشَايخِ مَنْ لَا يَرُومُ اصْطِيَادَ زَبَائِنِهِ مِنَ الْقَفْرِ، وَلَا يَرْمِي شِبَاكَهُ فِي الْبَحْرِ،
وَلَكِنْ يَرْنُو إِلَى زَبَائِنِ الْمَشَايخِ، فَيَرْمِي أَلْجِمَتَهُ وَشِبَاكَهُ فِي سَاحَاتِهِمْ

وَقِفَافِهِمْ، وَلِيَتَلَطَّفَ وَهُوَ يَصْطَادُ التَّلْمِيذَ الْمَذَلَّ وَالزَّبُونَ الْمُسْتَأَنَسَ. وَهَذَا سِرٌّ مِنْ أَسْرَارِ الصَّنْعَةِ، يَجِبُ أَنْ يَبْرَعَ الشَّيْخُ فِيهِ، فَيُجَوِّدُ اخْتِيَارَهُ لِلشَّرْكِ وَالْحِبَالَةِ، وَيُحَسِّنُ انْتِقَاءَهُ لِلشَّبَاكِ وَالصَّنَائِيرِ، وَلِيَتَلَطَّفَ، وَأُولَى دَرَجَاتِ التَّلَطُّفِ إِيهَامُ الزَّبُونِ أَنَّهُ مُحِبٌّ لِشَيْخِهِ، مُقَدَّرٌ لَهُ، يَجْرِي مَعَهُ فِي مِضْمَارٍ وَاحِدٍ، وَأَنَّهُ لِهَذَا الشَّيْخِ نَاصِحٌ أَمِينٌ، وَأَنَّ هَذَا الشَّيْخَ مِنْ أَهْلِ الْكِمَالَاتِ، ثُمَّ يَكْرُرُ ذَلِكَ مَرَّاتٍ وَمَرَّاتٍ إِلَى أَنْ يَقُولَ أَخِيرًا: إِنَّ الشَّيْخَ مِنَ الْكَمَلِ لَوْلَا هُنَاتُ، وَلِيَتَلَطَّفَ، إِلَى أَنْ يَسْتَدْرَجَ التَّلْمِيذَ وَيُطَبِّقَ الْفَخَّ أَوْ الْقَفْصَ، وَعِنْدَهَا لَا بَأْسَ بِأَنْ يَسْلُقَ الشَّيْخَ الْقَدِيمَ بِمَا شَاءَ تَحْصِينًا لِلزَّبُونِ مِنَ الْعَوْدَةِ إِلَيْهِ، وَتَنْفِيرًا لَهُ مِنْ أَيَّامِهِ الْخَالِيَةِ مَعَهُ.

إِقَاطٌ سَادِسٌ: أَوَّلُ وَسَائِلِ هَذِهِ الصَّنَاعَةِ وَأَلَاتِهَا أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْخِ مَقَرٌّ: مَسْجِدٌ أَوْ جَامِعٌ أَوْ زَاوِيَةٌ أَوْ رِبَاطٌ أَوْ خَانِقَاهُ، وَأَنْ يَخْتَارَهُ بَيْنَ الْعِمْرَانِ، وَأَنْ يَعْمَدَ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى مَعْرِفَةِ سَكَّانِ الْحَيِّ: طَبَقَاتِهِمْ وَأَحْوَالِهِمْ، فَيَبْحَثُ عَنِ رَجُلِ السُّلْطَانِ الْأَكْبَرِ بَيْنَهُمْ، وَيُسْتَحْسِنُ أَنْ يَكُونَ مِنْ كِبَارِ الْعَسَسِ أَوْ كِبَارِ الْبِصَاصِينَ، وَعَنْ تَاجِرٍ، وَطَبِيبٍ، وَقَاضٍ وَمَعْلَمٍ، شَرْطُ الْأَعْرَافِ بَعْضُهُمْ مِنْ قَبْلِ مَعْرِفَةِ وَثِيقَةٍ، وَيَدْعُو الْجَمِيعَ إِلَى وِلِيمَةٍ، وَلِتُكُنَّ خُرُوفًا مَحْشِيًّا بِالْأَرْزِ وَاللَّحْمِ وَأَنْوَاعِ الْمَكْسَّرَاتِ مِنَ الْفُسْتَقِ الْحَلْبِيِّ الْعَاشُورِيِّ، وَالْجَوْزِ الدَّمَشَقِيِّ، وَالصَّنُوبَرِ الْبَلَدِيِّ، وَاللُّوزِ الْأَمْرِيكِيِّ، وَالْكَاجُو الْهِنْدِيِّ، وَمَا يَتَلَوُّهُ مِنْ حَلَوِيَّاتٍ، وَلِتُكُنَّ مِنْ مَحَلَّاتٍ مَهْرُوسَةٍ أَوْ مَسْتَتَّ إِِنْ كَانَ فِي حَلْبٍ، أَوْ مِنْ مَحَلَّاتٍ مَهْنًا أَوْ قَزِيهَا أَوْ نَفِيسَةً إِِنْ كَانَ فِي دِمَشَقٍ، أَوْ مِنْ مَحَلٍّ هَافَالٍ إِِنْ كَانَ فِي كُوبَانِي الَّتِي كَانَتْ تُدْعَى فِي سَالْفِ الْأَزْمَانِ عَيْنَ الْعَرَبِ، وَعِنْدَ الْجَمَاعِ عَلَى الْوَلِيمَةِ عَلَيْهِ أَنْ يُوهِمَ الْجَمِيعَ أَنَّ مَعْرِفَتَهُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قَدِيمَةٌ عَرِيقَةٌ، وَاضِحَةٌ فَجَاجُهَا، وَمَشْدُودٌ عِنَاجُهَا، وَسَوْفَ يَدْعُوهُمْ التَّاجِرُ مِنْ كُلِّ بَدٍّ لِلتَّوِّ إِلَى وِلِيمَةٍ، فَالطَّبِيبُ،

فالمعلم، وسيغدو الشَّيْخ حينها سُرَّةَ اللِّقَاءِ وبهجته، وعُقْدَةَ الاجْتِمَاعِ ومُهْجَتِهِ، وسيشعر الجميع تجاهه بالامتنان، وسيقبلون عرفانه بالعرفان.

إيقاظٌ سابع: تقوم صناعة المشيخة على الحكمة، والتصرف مع كل تلميذ بما يلائم مقتضى الحال، فلكل زبون قابلية واستعداد، وميزان وسعر، وطريقة تأليف وتدجين، والشَّيْخ البارِع مَنْ يَصَعُ الأمور مواضعها مُسْتَهْدِيًا بِقَوْلِ الْمُتَنَبِّي الْحَكِيمِ:

وَوَضِعُ النَّدَى فِي مَوْضِعِ السَّيْفِ بِالْعُلَى مُضِرٌّ، كَوَضِعِ السَّيْفِ مَوْضِعِ النَّدَى
ومن تمام الحكمة أَنْ يُجَانِبَ الشَّيْخُ التَّنْصِعَ والمُخَالَفَةَ المُسْتَنْكَرَةَ فِي
الهِئَةِ، فِي مَأْكَلِهِ وَمَلْبَسِهِ وَمَجْلِسِهِ وَتَكَلُّمِهِ، فَلَا يَبَالِغُ فِي التَّشَدُّقِ، وَلَا
يُكْثِرُ مِنْهُ، بَلْ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَشَدَّقَ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ فِي الْأُسْبُوعِ، وَلِيَحْرَصَ
كُلَّ الْحِرْصِ عَلَى أَنْ يُجْرِيَ أَحْكَامَ التَّجْوِيدِ فِي كَلَامِهِ مِنْ إِخْفَاءٍ وَإِدْغَامِ
وَعُنَّةٍ بَيْنَ الْفَتْرَةِ وَالْأُخْرَى، حَتَّى يَعْلَمَ الْأَتْبَاعُ أَنَّ شَيْخَهُمْ يَعْرِفُ، وَلَكِنَّهُ لَا
يُبَالِغُ وَلَا يَتَعَمَّقُ وَلَا يَخْرُجُ عَنْ حُدِّ الْقَصْدِ فِي أُمُورِهِ كُلِّهَا.

إيقاظٌ ثامن: إِذَا أَرَادَ الشَّيْخُ أَنْ يُوسِّعَ صِنَاعَتَهُ، فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ حِجَّةٍ
سُلْطَانِيَّةٍ، وَوَثِيقَةٍ مَلُوكِيَّةٍ، تُبَيِّنُ لَهُ...».

وهنا انتهت أوراق المخطوطة، وعسى أَنْ نَجِدَ بَقِيَّتَهَا فِي الْمَكْتَبَاتِ
الإِلِكْتُرُونِيَّةِ الأُخْرَى الَّتِي مَا زَلْنَا نَبْحَثُ فِيهَا، لِأَنَّ الْكَاتِبَ ذَكَرَ فِي
المُقَدِّمَةِ أَنَّ الرِّسَالَةَ تَحْتَوِي عَلَى ثَلَاثِينَ إِيقَازًا. وَاللَّهُ وَلِيُّ التَّوْفِيقِ، وَمِنْهُ
نَسْتَلْهُمُ السَّدَادَ وَالْإِمْدَادَ^(١).

(١) لعله من الواضح أنه لا وجود لهذه المخطوطة، وأنتني أحببتُ أَنْ أَكْتُبَهَا بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ فِي
نوع من المُعَابَثَةِ.

الباب الثالث

أوهام الاقتصاد الإسلامي

أراغيل دُعاة الاقتصاد الإسلامي ومُنظريه

يُمكننا ونحن نراقب مسيرة ما يُسمّى الاقتصاد الإسلامي منذ نشأته قبل حوالي التسعين عامًا حتى اليوم أن نُحدّد ثلاثة أراغيل تواردوا على توليده وتمجيده:

أما أفراد الرّيعيل الأوّل فكان بعضهم أمام انفصالٍ عن دولة، وإزاء إقامة دولةٍ جديدة على أساس دينيٍّ إسلاميٍّ في شبه القارة الهنديّة، لذلك وجدوا أنفسهم مدفوعين ليُقَدِّموا تأطيرًا إسلاميًا للاقتصاد والسياسية والاجتماع يُسوِّغ هذا الانفصال وذيّك القيام، ويأتي على رأسهم مولانا أبو الأعلى المودودي ١٩٠٣ - ١٩٧٩، وربّما بتأثير منه صرّح القائد محمّد علي جناح ١٨٦٧ - ١٩٤٨ بأننا في دولتنا المستقبلية سنقيم اقتصادًا يتماشى مع الإسلام ولا يتعارض معه^(١)، وكان بعضهم الآخر يحضّر لثورات أو انقلابات أو دعوات تُطيح بحكومات بلدانهم المدنيّة أو العسكريّة، لتأتي بأخرى دينيّة، كسيد قطب ١٩٠٦ - ١٩٦٦ ومحمد باقر الصدر ١٩٣٥ - ١٩٨٠، ويمكن أن نُضيف إليهما عيسى عبده ١٩٠١ - ١٩٨٠، ولذلك احتاجوا إلى التّأطير نفسه، والطّرح عينه، وكان موال هؤلاء الدّعاة في هذه التّأطيرات من رأسهم، من دون إملاء أو طلبٍ أو توجيّه، حيث

(١) تيمور كوران، الإسلام والثّراء الفاحش: مآزق الاقتصاد الإسلامي، ترجمة منبر الحرّيّة، ومراجعة وتدقيق د. نوح الهرموزي، دار الأهلّيّة للنّشر، الأردن، ٢٠١٢، ط. ١. ص. ٣٧.

كانت المسالك التي ارتادوها تُفضي بهم إلى هذه الدعوات على سبيل الترتب واللزوم والاقتضاء.

اتَّجه طرحهم أولاً وبالذات إلى اختراع شيء اسمه الاقتصاد الإسلامي، والتأكيد على تميُّزه، عن الاقتصاد الرأسمالي أو الاشتراكي، في المُنطلقات والمُرتكزات والأداء والغايات، من دون الخوض المُسهَّب في التفصيلات والجزئيات. كانت آمالهم عريضة، وتطلَّعاتهم تَوَاقية للبرهنة على أنَّ الإسلام يتحدَّى، وأنَّه خَيْرٌ وأبقى.

أمَّا الرَّعيل الثاني من دُعاة الاقتصاد الإسلامي فهُم الذين استقطبَتْهم مؤسَّسات ماليَّة في طَورِ النِّشأة والتَّكوين، طرحَتْ نفسها بديلاً إسلامياً عن المؤسَّسات الماليَّة والبنوك التَّقليديَّة التي يُقاطعها قسم كبير من المُتديِّنين، وطلبتْ من هؤلاء الدُّعاة أمرين:

أولاً: أن يروِّجوا للاقتصاد الإسلامي، وللبنوك الإسلاميَّة، وأن يتحدَّثوا عن خصائصهما ومزاياهما.

ثانياً: أن يُقدِّموا التَّنظير الفقهي اللازم لهذه البنوك الإسلاميَّة حتَّى تتمايز عن نظيرتها التَّقليديَّة.

فشمَّر هؤلاء الأساتذة الفقهاء عن ساعدِ البحث والتَّرويج، وبدأت دراساتهم تظْهر تباعاً، وعيَّنتهم هذه المؤسَّسات لديها، لقاء مبالغ ماليَّة مُجزية، أعضاء في هيئات الرِّقابة الشرعيَّة، ليُقوموا مسارها، ويمدِّوها بالحلول الإسلاميَّة للمعاملات التي تطرأ، والعقود التي تُستحدث، وفي خضمِّ هذا الشُّغل ظهرت في البحرَيْن سنة ١٩٩١ منظمَّة أيوفي AAOIFI هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسَّسات الماليَّة الإسلاميَّة، من أجل «تحقيق المَعيرة والتَّجانس بين الممارسات الماليَّة الإسلاميَّة الدَّوليَّة والتقارير الماليَّة للمؤسَّسات الماليَّة بالتَّوافق مع أحكام الشريعة ومبادئها»، ومن أموال التَّرويج والتَّنظير والتَّأطير اشترى الرَّعيل الثاني

السَّيَّارات السَّرِيعَة، وسكنوا البُيوت الوسيعة، وتزوَّجوا النِّساء المُطِيعَة، وأنشأ أولادهم مشاريعهم التَّجاريَّة والصَّناعيَّة والتَّعليميَّة، وعاشوا في دَوْحة الرِّفاه وبِحُبوحه الجاه، وكان معظم هؤلاء المُنظِّرين الفقهاء من أَساتذة الجامعات في كَلِيَّات الشَّرِيعَة ومعاهدها، فقاموا باستحداث أقسامٍ لدراسة الاقتصاد الإسلامي، ووجَّهوا طُلَّابهم لاقتحام هذا المجال، وهكذا نشأ الرِّعيل الثالث من طُلَّاب كَلِيَّات الشَّرِيعَة في مرحلة اللِّيَّسانس، وفي مرحلة الدَّرَاسات العُلِّيا من ماجستير ودكتوراه، يَدْعون إلى الاقتصاد الإسلامي، ويُنافحون عنه جازمين مُتحمِّسين، يستفرون وسَعَمهم في البحث، ولا يبخلون بجهدهم وطاقاتهم في الدَّرَس، من دون أن ينالوا لُحْسَةً أو لُعْقَةً من أموال هذه المؤسَّسات، ومن دون أن ينعموا بفِلس واحد من فلوسها. بعضهم يدفعه لذلك أَمَلٌ مشرَّبٌ لِلوُلُوجِ إلى حظيرة قدسٍ إحدى هيئات الرِّقابة الشَّرِعيَّة مُستقبلاً، وبعضهم تَسوقه عاطفته الدِّينيَّة الخالصة التي تروم رِفعة الإسلام وخدمة المسلمين، من دون أن يكون له مَطْمَع في دولار أو دينار.

ولكن، ما لم يدركه هؤلاء الطُّلَّاب والدارسون والباحثون من أبناء الرِّعيل الثالث أنهم لم يخدموا في هذه الدَّعوة سوى الحاكم والرَّأسمالي، كما خدم الرِّعيل الثاني، من قَبْل، جميع حيتان الرُّأسماليين العرب في دَوْل الخليج من أمثال صالح كامل، والوليد بن طلال، وَمَنْ خَلَفَهُما من ملوكٍ وحاكِم. وفي سوريا تحديداً كان دُعاة الاقتصاد الإسلامي يخدمون السَّيِّد الأعلى، الَّذي أصدر سنة ٢٠٠٥ المرسوم التَّشريعي رقم ٣٥/ النَّاطِم لإحداث البنوك الإسلاميَّة، وجاء في نصِّ المرسوم: «يهدف المصرف الإسلامي إلى: تَطْوِير وسائل اجتذاب الأموال والمدَّخرات، وتوجيهها نحو المشاركة في الاستثمار المنتج بأساليب ووسائل مصرفيَّة لا تتعارض مع أحكام الشَّرِيعَة الإسلاميَّة». وكان ذلك المُتَسَيِّد في اللَّحظة ذاتها

قد هيأ الخُص من أتباعه من أجل إنشاء هذه المصارف الإسلاميّة للهدف المذكور في نصّ القرار، وهو استدراج الأموال والمدخرات التي بيد المتديّنين الرافضين إيداعها في البنوك التقليديّة، وإغراء الذين يرفضون التعامل مع البنوك التقليديّة والاقتراض منها، ويفضّلون عليها التّجار الذين يُقرضونهم بحيل شرعيّة معروفة مشهورة، لا داعي لذكرها وتطويل المقال بها.

كان لسان حال الأمر بهذا المرسوم يقول:

- تريدون بنكاً تقليديّاً؟ أهلاً وسهلاً، دونكم المصرف التجاريّ السوريّ، أو المصرف الصّناعيّ، أو العقاريّ، أو بنك عوذة، أو بنك سوريا والمهجر، أو بنك بيلوس، أو بنك سوريا والخليج، أو فرنسابنك، أو بنك قطر الوطنيّ، إلخ.

- أم تريدون بنكاً إسلاميّاً؟ أيضاً أهلاً وسهلاً، دونكم البنوك التّالية: بنك سوريا الدّوليّ الإسلاميّ، أو بنك شام الإسلاميّ، أو بنك بركة الإسلاميّ.
- أم تريدون شركة تأمين إسلاميّة؟ ها قد أتحنّا لكم شركة العقيلة للتأمين التكافليّ. ولكنكم هنا يجب أن تدفعوا أكثر، ألسنتم تحبّون دينكم؟ إذاً يجب أن تدفعوا لنا أكثر.

وكم كانت فرحة بعض المتديّنين غامرة وهم يرون لأول مرّة في سوريا سنة ٢٠٠٧ شركة تأمين إسلاميّة خالصة تُتيح جميع أنواع التّأمين: التّأمين على الممتلكات، والتّأمين الصّحيّ، والتّأمين الهندسيّ، والتّأمين على البضائع، والتّأمين على المركّبات، والتّأمين على الحياة، إلخ. ومرّة أخرى لم يدرك الرّغيل الثّالث أنّهم كانوا يقومون، من حيث لا يشعرون، بدور يشبه دور فتيات الإعلان، ولكن بالمجان. يسهرون ليلهم، وتبخّص عيونهم، وتُبجّ أصواتهم، وهم يتدقّقون في أدلّتهم تسويقاً وتلميحاً وترويجاً ودفاعاً عن الاقتصاد الإسلاميّ وأهمّيته، والبنك الإسلاميّ

وأدائه، وليُصَبَّ سَيْلُهُم الجِرَار في عنفات مؤسّسات السّلطة، فتدور وتتحرك، وتربح وتكسب، لأنّ جميع هذه المؤسّسات الماليّة والبنوك الإسلاميّة من دون استثناء هي مُلكه ومُلك زبانيّته وعلى الأخصّ رامي مخلوف وسليمان معروف، ومَن هُم على شاكليّتهما، يتقاسمونها مع شركائهم الرّأسماليين السّوريين والعرب، ضَمَنَ حِصَصٍ مُتَّفَقٍ عليها، وكما أنّ الرّأسماليّ الخليجيّ أتاح لبِشّار وأزلامه أن يُسهموا بالمليارات في بنوكهم التّقليديّة والإسلاميّة، فقد وَجَبَ بالمقابل أن يسمح هو لشركائه الخليجين أنفسهم أن يُسهموا في البنوك السّوريّة الخاصّة، ولذلك أتاح القانون رقم ٢٨/ لعام ٢٠٠١ للمستثمرين غير السّوريين المساهمة في تأسيس مصارف خاصّة بنسبة مساهمة حدّها الأقصى ٤٩٪، وهكذا كان بنك سوريا الدّوليّ الإسلاميّ إضافةً إلى مالكيه من أزام السّلطة ذا نكهة قَطْرِيّة خالصة، وبنك الشّام الإسلاميّ ذا رائحة كويّتيّة محضّة، وكان بنك البركة خلطة بحريّتيّة إماراتيّة كويّتيّة، أمّا شركة التّأمين الإسلاميّة في سوريا العقيلة فتوزّعت مُلكيّيّتها على عدّة شركات أهمّها:

- ١- مركز التّجارة العالميّ دمشق، وتُمثّله في مجلس الإدارة آية دشتي.
- ٢- شركة مجموعة أولاد الدشتي، وتُمثّلها هالا قوطرش.
- ٣- شركة أمان الشّام القابضة، ويُمثّلها جورج إيلي بريمو.

ولعلّ من المُناسب أن نذكّر هنا أنّ آية دشتي هي ابنة رجل الأعمال والعضو السّابق في البرلمان الكويّتي عبد الحميد الدشتي، وأنّ هالا قوطرش هي زوجته، وقد طُرد من البرلمان الكويّتي وحُكِمَ عليه بالسّجن غيابيّاً بسبب دعوته لِقُصْف السّعوديّة، ولمجاهرتة بالولاء لإيران، على خلفيّة المذهبيّة المتعصّبة، ولدعمه حزب الله وبِشّار الأسد دعماً وقحاً، إلى درجة أنّ عائلته اضطُرت إلى أن تتبرّأ من مواقفه الطائفية المبالغ فيها.

ولأنّ هذه البنوك والمؤسسات الماليّة الإسلاميّة كان لا بدّ لها من مجالس هيئات رقابة شرعيّة، وقد اختير معظمهم منذ اللحظة الأولى من مشايخ التشيخ، قبل الثّورة وبعدها:

السّيّد عبد الله نظام رئيس الجمعيّة المحسنيّة، والدكتور مصطفى البغا، والدكتور محمّد توفيق رمضان البوطي، والدكتور عبد الفتاح البزم، والدكتور علاء الدين زعتري، إلخ، وقد تولّى الدكتور حسن أبو غدة رئاسة هيئة الرّقابة في بنكين إسلاميين في الوقت نفسه: بنك سوريا الدّوليّ الإسلاميّ، وبنك البركة، وحقيقةً لا نعلم ما موقفه الرّقابيّ الشرعيّ في بنك سوريا الدّوليّ وهو يرى هذا البنك يسند الجيش الأسدّي الخائن، ويدعم مسرّحيه القتلّة بمبادرة عنوانها كفيّتو ووقيتو، ولا نستوعب كذلك كيف يُجيز هذا الدكتور الشّيخ لنفسه أن يكون رئيس هيئة رقابيّة في بنك البركة وهو يملك فيه مليون سهم، أي ما يُعادل ٢٪ من رأسماله كما هو مُثبّت في مَوْقع البنك الإلكترونيّ. وخلاصة الكلام: إنّ الرّعيّل الثّاني والثّالث من دُعاة الاقتصاد الإسلاميّ لم يدعموا سوى نشاط رأسماليّ خالص مئة بالمئة، لأنّ مالكي البنوك الإسلاميّة هم أنفسهم مالكو البنوك التّقليديّة، وأمّوال هذه البنوك الإسلاميّة والتّقليديّة تتدفّق فيما بينها كالسّواقي المائيّة ذات الشّبكة المتّصلة في أرض واحدة، وما نقوله هنا عن سوريا نقوله عن بقيّة البلدان، فهي لا تخرج عن هذا العلامة شّروى قُلامة.

الاقتصاد الإسلامي مُتَشَبِّعٌ بما لم يُعْطَ

أرأيتم طفلاً ضخماً يتخلَّع في مَشِيَّتِهِ يُصِرُّ على النَّزولِ إلى مضمار سباق عالميِّ لِإِسْباقِ فُحولِ العَدَّائينِ، ويقف بجانبهم، ولكن خارج المضمار، ثمَّ يجري معهم عند انطلاق الصَّافرة؛ وعندما ينتهي السَّباق يقف لاهثاً، وقد قطع عدَّة أمتار، لِيَتَقَافَزَ فَرِحاً مُتَخَيِّلاً أَنَّ الجمهور يصفق له ويهتف لِفُوزِهِ، فيلتفت إليهم ويُلَوِّح لهم بكلتا يَدَيْهِ، ثمَّ يسجد شاكرًا لله، وقد امتلأ كيانه افتخارًا وعَظَمَةً؟

إنَّه الاقتصاد الإسلاميُّ أو بالأحرى دُعَاة مِمَّنْ لم يعرف تاريخ الأفكار والدَّعوات دُعَاةً مكابرين ومعاندين وواهمين ومُنتَشِين مثلهم. يُلبسونه تارة ثُوبَ العِلْمِ فيقولون: عِلْمُ الاقتصاد الإسلاميِّ، ثمَّ يكتشفون أنَّ الخصوصية الدَّائِيَّةَ والحَيثِيَّةَ المشتركة بَيْنَ مسائله المُتَشَتِّتة التي يطرحونها لِتَميِّزِهِ عَمَّا سِوَاهِ لا تنهض به لِتَجْعَلَ مِنْهُ عِلْمًا مُستَقِلًا، فيقولون: لا، هو ليس بعِلْمٍ، ولكنَّه مذهب اقتصاديٌّ، فيلبسونه ثُوبَ المذهب الاقتصاديِّ. عِلْمًا أنَّ قليل التَّمَعُّن سيكشف لنا أنَّ كلا هذين الثُّوبَيْنِ هما ثُوبَا زورٍ فضفاضان واسعان يُعْطِيَان جسدًا أَعْجَفَ ناحلًا، فيبرزانهُ عَبَلًا فِطْحَلًا.

لماذا الاقتصاد الإسلاميُّ ليس عِلْمًا؟

لأنَّ مبادئه لا تجعله عِلْمًا مُستَقِلًا، ولا عِلْمًا مُتَمَايِزًا، ونحن نعلم أنَّ تمايُز العلوم، إنَّما يكون بتمايُز مَوْضوعاتِها، أو بتعبير أدقَّ بتمايُز

ما هو الجامع لمحمولات مسائلها، فبعض العلوم يكون المحمول في جميع مسائله أمراً واحداً، كما في الفلسفة الأولى والتي تُسمّى بالحكمة المتعالية فإنّ موضوعها واحد هو المَوْجود بما هو مَوْجود، وبعض العلوم الأخرى يختلف المحمول في مسائله، ولكن توجد بين محمولاته المختلفة جهةً جامعة، تُشكّل مَوْجوعه، وتختزن الغاية منه، فمَوْجوعِ علم النّحو مثلاً هو الكلمات وحالات إعرابها وبنائها، والغرض منه صيانة اللّسان عن الخطأ، ومَوْجوع المنطق طُرُق التعريف وطُرُق الاستدلال، والغاية منه صيانة الفكر عن الخطأ، وهكذا ندرك أنّ التّمييز بين العلوم يكون في المَوْجوع وفي الغرض. فهل علم الاقتصاد الإسلاميّ متميّز؟ وبعبارة أخرى: هل أعراضه الذاتيّة متميّزة؟

لقد عرّف الدكتور أحمد صفّي الدين عَوْض علم الاقتصاد الإسلاميّ بقوله: «هو العلم الذي يبحث في طُرُق الكسبِ والثّقفة على صَوءِ الأحكام والآداب التي تضمّنتها شريعة الإسلام»^(١)، وعرّفه د. عبد الله بن عبد المحسن الطريفي بأنّه «العِلْم بالأحكام الشّرعيّة العمليّة من أدلّتها التفصيليّة فيما يُنظّم كسبَ المال وإنفاقه وأوجّهه»^(٢).

وهذان التعريفان، كما ترون، إعادة تعريفٍ لباب من أبواب الفقه يُدعى باب المعاملات، وهذا الباب بأحكامه ومعالجاته لا يرتقي لتأسيس ما يُسمّى بعِلْم الاقتصاد، وهذا ليس عيباً في هذا الباب، ولكنّه عيب في مَنْ يُضخّم ما لا يقبل التّضخيم، ويلعب على

(١) أحمد صفّي الدين عوض، «أصول علم الاقتصاد الإسلاميّ»، مجلّة أضواء الشّريعة، كليّة الشّريعة، الرياض، ١٩٨١، عدد ١٢، ص. ١٩٧.

(٢) عبد الله بن عبد المحسن الطريفي، الاقتصاد الإسلاميّ، تَوزيع مؤسسة الجريسي، السّعوديّة، ٢٠٠٩، ص. ١٨.

التّسميات ويُلقبها جزأً بدون تمحيص ومسؤولية، ولتقريب المسألة أكثر نقول: هل يمكن أن نذهب إلى أحكام الحرب في الإسلام، ثمّ نوّس من خلالها علماً نُسمّيه علم الحرب الإسلاميّ؟ نُنَافس به مناهج الدّراسة الحربيّة المُعتمّدة اليوم في الأكاديميّات الحربيّة؟ بل وندعو بكلّ ثقة وتحدّ لنخوض بهذه الحصيلة العلميّة وبأدواتها الكلاسيكيّة حربنا ونزنا؟

إنّ باب المعاملات في كُتُب الفقه، وكذلك جميع النّصوص الواردة في الكتاب الكريم والسّنّة المطهّرة حول المال وطريقة التّعامل معه لا تُنتج علماً يُفسّر الحياة الاقتصاديّة وأحداثها وظواهرها ويربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامّة التي تتحكّم فيها، وهذا ما ندعوه علم الاقتصاد وهو اليوم زنبيلٌ تجتمع فيه عدّة علوم وعدّة فروع محدّدة منها، فهو مزيج من الرّياضيّات والإحصاء والدّراسات الكميّة ودراسات الجدوى ودراسات التّسويق التي تعتمد على علوم النّفوس والاجتماع إلخ، وعندما نقول: علم اقتصاد إسلاميّ فهذا يعني أنّ أجزاءه يجب أن تكون إسلاميّة، فهل هناك إحصاء إسلاميّ، ورياضيّات إسلاميّة، وعلم اجتماع إسلاميّ، ولوغاريطمات وخوارزميّات إسلاميّة تتميّر عن الإحصاء والرّياضيّات واللّوغاريتمات والخوارزميّات التي يعرفها ويستخدمها البشر؟

لقد أدرك محمد باقر الصّدر هذه المسألة فقال إنّ الاقتصاد الإسلاميّ ليس بعلم، ولكنّه مذهب: «فحين نُطلق كلمة الاقتصاد الإسلاميّ لا نعني بذلك علم الاقتصاد السّيّاسيّ مباشرةً، لأنّ هذا العلم حديث الولادة نسبيّاً، وإنّما نعني بالاقتصاد الإسلاميّ: المذهب الاقتصاديّ للإسلام الذي تتجسّد فيه الطّريقة الإسلاميّة في تنظيم الحياة

الاقتصاديّة، بما يملك هذا المذهب ويدلّ عليه من رصيد فكريّ يتألف من أفكار الإسلام الأخلاقيّة والأفكار العلميّة الاقتصاديّة أو التاريخيّة التي تتّصل بمسائل الاقتصاد السياسيّ أو بتحليل تاريخ المجتمعات البشريّة»^(٣).

وما لم يَنْتبه له الصّدر ورفقاؤه من دُعاة الاقتصاد الإسلاميّ، أو بالأحرى ما لا يعترفون به هو أنّه ما كان لهذا المذهب الاقتصاديّ الإسلاميّ - رغم بدائيّة شكله ومضمونه - أن يستقيم الحديث عنه لولا أنّهم استعانوا بشكلٍ أساسيٍّ وجوهريٍّ بمقولات علم الاقتصاد العامّة التي لم يَرِدْ أيُّ مُفردة من مفرداتها لا في الكتاب ولا في السنّة ولا في كلام الفقهاء، وأنّه لولا الرّؤيتان الاقتصاديّتان الليبراليّة والماركسيّة، ولغة الحدائث الغربيّة لما خَطَرَ في بال هؤلاء الدّعاة وجود مذهب اقتصاديّ في الإسلام. وفي ضوئه ذلك يُمكن أن ننقُد تعريف الاقتصاد الإسلاميّ كما يقدّمه الدّكتور عبد الجبار السّهبانيّ بأنّه: «علم يُعنى بدراسة النّشاط الاقتصاديّ استهلاك، إنتاج، توزيع، تبادل، وما ينشأ عن هذا النّشاط من ظواهر وعلاقات، في ضوئه أحكام المذهب الاقتصاديّ في الإسلام، ومنظومته القيميّة»^(٤).

إنّ الرّصيد الفكريّ للمذهب الاقتصاديّ الإسلاميّ يتألف من أفكار الإسلام الأخلاقيّة والأفكار العلميّة الاقتصاديّة أو التاريخيّة، أمّا أفكار الإسلام وتوجيهااته الأخلاقيّة فهيّ مبثوثة في كلّ المنظومات الدينيّة والعلمانيّة على حدّ سواء، والفرق الوحيد بينهما هو أنّ الفئة الغالبة والعظمى من منظرّي الاقتصاد الإسلاميّ لا يفرّقون بين الفائدة والرّبأ، في حين أنّها

(٣) محمد باقر الصّدر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨١، ط ١٤، ص ٣١.

(٤) انظر: <https://al-sabhany.com/index.php/articles/islamic-economy-definition>

تلقي تفريقًا معقولًا ومقبولًا لدى الآخرين. وهذه مسألة سَوْفَ نَفْرُدُ لها بحثًا مُستقلًا^(٥).

وَأَمَّا أَفْكَارُ الْإِسْلَامِ الْعِلْمِيَّةِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ أَوْ التَّارِيخِيَّةِ فَتَقَعُ ضَمْنَ تَارِيخِ تَطَوُّرِ الرُّؤْيَةِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ فِي الْمَرْحَلَةِ الْأُولَى مِنْ مَرَاكِلِهِ وَتُسَمَّى بِالْمَرْحَلَةِ الْبَدَائِيَّةِ، وَهَذِهِ الْمَرْحَلَةُ تَسْتَعْرِقُ الْحَضَارَاتِ الْقَدِيمَةَ الصِّينِيَّةَ وَالْهِنْدِيَّةَ وَالْفَارْسِيَّةَ وَالْيُونَانِيَّةَ وَالْإِغْرِيْقِيَّةَ وَالْعَرَبِيَّةَ حَتَّى نِهَايَةِ الْقُرُونِ الْوَسْطَى، ثُمَّ تَبْدَأُ الْمَرْحَلَةَ الْكَلَّاسِيْكِيَّةَ الَّتِي افْتَتَحَهَا فِي نِهَايَةِ الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ، وَبَدَايَةِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ أَدَمَ سَمِيْثَ ١٧٢٣ - ١٧٧٠، وَدِيْفِيدَ رِيْكَارْدُو ١٧٧٢ - ١٨٢٣، وَتُومَاسَ مَالْتُوسَ ١٧٦٦ - ١٨٣٤، وَجُونِ سْتِيُوَارْتِ مِيلَ ١٨٠٦ - ١٨٧٣، وَفِي تِلْكَ الْفَتْرَةِ ظَهَرَ الْاِقْتِصَادِيُّونَ الْاِسْتِرَاكِيُّونَ الْمُعَارِضُونَ لِلرُّؤْيَةِ الْكَلَّاسِيْكِيَّةِ ذَاتِ الطَّابَعِ اللَّيْبِرَالِيِّ، وَكَانَ عَلَى رَأْسِهِمْ: سَانُ سِيْمُونِ ١٧٦٠ - ١٨٢٣، وَرُوبَرْتُ أُوَيْنَ ١٧٧١ - ١٨٥٨، وَشَارْلُ فُورِيِي ١٧٧٢ - ١٨٣٧، وَكَارْلُ مَارْكَسَ ١٨١٨ - ١٨٨٣، ثُمَّ تَطَوَّرَ الْفِكْرُ الْاِقْتِصَادِيُّ إِلَى مَرْحَلَةٍ أَعْلَى دُعِيَتْ بِمَرْحَلَةِ الْاِقْتِصَادِ الْكَلَّاسِيْكِيِّ الْجَدِيدِ تَبَعًا لِمَا تَضَمَّنَتْهُ الثَّوْرَةُ الصَّنَاعِيَّةُ مِنْ تَغْيِيرَاتٍ، وَكَانَ مِنْ أَهَمِّ رُؤَادِ هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ: سْتَانْلِي جِيْفُونِ ١٨٣٥ - ١٨٨٢، وَلِيُونُ وَالرَّاسَ ١٨٣٤ - ١٩١٠، وَكَارْلُ مَانْجِرَ ١٨٤٩ - ١٩٢١، وَأَلْفْرِيدَ مَارْشَالَ ١٨٤٢ - ١٩٢٤، وَجُونِ مَائِنُورَ كِينْزَ ١٨٨٣ - ١٩٤٦، وَأَخِيرًا نَحْنُ الْيَوْمَ فِي الْمَرْحَلَةِ الْمَعَاوِرَةِ، وَمِنْ أَهَمِّ رَجَالِهَا: ثُورْسْتِينُ فِلْبِنِ

(٥) مِنْ الْمَسَائِلِ الَّتِي أَثَارَتْ انْتِبَاهَ الْبَاحِثِ وَالْمُؤَرِّخِ الْأَلْمَانِيِّ تُومَاسِ فِيلِيْبِ وَهُوَ يَدْرُسُ أُطْرُوحَاتِ الْمُؤَلِّفِينَ الْمُسْلِمِينَ الْمَعَاوِرِينَ الدَّاعِينَ لِّلْاِقْتِصَادِ الْإِسْلَامِيِّ أَنَّهُ لَمْ يَتَعَامَلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ مَعَ حُجْجِ مَآكِسِ فَيْبِرَ بِشَأْنِ الْأَخْلَاقِ الْبُرُوسْتَانِيَّةِ بِاعْتِبَارِهَا أَصْلًا لِلرَّأْسْمَالِيَّةِ، وَأَنَّهُمْ لَمْ يَذْكُرُوا الْأُسُسَ الْأَخْلَاقِيَّةَ لِحُجْجِ أَدَمِ سَمِيْثِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ الَّتِي تَتَنَاوَلُ فِضَائِلَ الْفِطْنَةِ وَالْعَدَالَةِ وَالْإِحْسَانَ النَّابِعَةَ مِنْ طَاعَةِ الْإِنْسَانِ لِلَّهِ بِوَصْفِهَا فِضَائِلَ زُرُورِيَّةٍ لِلزَّادِهَارِ، وَيَعْتَلُّ تُومَاسُ هَذَا التَّجَاهِلَ بِأَنَّهُ رُبَّمَا يَعْكَسُ عَدَمُ الْاِرْتِيَاحِ لِلتَّعَامُلِ مَعَ أَيَّةِ حُجَّةٍ تُشِيرُ إِلَى قَدْرِ كَبِيرٍ مِنَ الْقُوَّةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْمَعْنُويَّةِ فِي الرَّأْسْمَالِيَّةِ. انظُرْ:

Thomas Philipp, *The Idea of Islamic Economics*, Die Welt des Islams. Volume 30 1990, Issue 1-4 Jan 1990. P 123.

١٨٥٧ - ١٩٢٨، وجون كينث غالبريث ١٩٠٨ - ٢٠٠٦، وميلتون فريدمان ١٩١٢ - ٢٠٠٦، إلخ.

إنَّ دُعاة الاقتصاد الإسلامي اليوم يريدون، من دون أن يلاحظوا تطوُّر الظواهر الاقتصاديَّة وتطوُّر نظريَّاتها، أن يُنطحوا ويتَّحدوا بفكرهم الاقتصاديِّ الَّذي انطلق من مرحلة الإقطاع في صورته البدائيَّة، آخر ما توصلَّ له هذا الفكر في مراحل المتعاقبة، ويتسلَّح هؤلاء الدعاة بمحمَّد بن الحسن الشَّيباني ٧٥٠ - ٨٠٥، أو بابنِ خلدون ١٣٣٢ - ١٤٠٦، أو بالمقريزي ١٣٦٤ - ١٤٤٢، ولا يُدركون أنَّهم يرمون بضعة أشخاص مهما كانوا من ذوي الاقتدار والقوَّة في مواجهة جيشٍ عرمرم لا يقلُّ أيُّ فردٍ منه عن هؤلاء الأفراد قوَّةً وحصافة رأي، علماً أنَّ أعلامنا هؤلاء لو كانوا أحياء فرُبَّما لن يضعوا أنفسهم في حالة تحدٍّ ومواجهة، بل في حالة توافق وتكامل، ويتدَّرع هؤلاء الدعاة كذلك بمقولات خصائص التشريع الإسلاميِّ القائمة على الشُّمول والمرونة والتوازن بين المصالح العامَّة والخاصَّة والمثاليَّة والواقعيَّة واليسرِ ورفع الحرجِ إلخ، لكنَّ هذه المقولات نفسها هي التي تجعل الاقتصاد الإسلاميِّ بدون ماهيَّة، وبُورة لآراء المتناقضة حين يُقبل الشَّيء ونقيضه بحسب وجهة نظر أحد أتباعه هنا، وأحد أتباعه هناك. آراء متناقضة لا يمكن التوفيق بينها بأيِّ شكل من الأشكال، والأمثلة كثيرة وفيرة، كالخلاف حول توسيع ملكيَّة الحكومة والتخطيط المركزيِّ، أو تقليصها واعتماد الملكيَّة الخاصَّة وآليات السُّوق، فكلُّ فئة تدعم وجهة نظرها باستثناسات من الكتاب والسنة وتفرضها أدلَّةً قطعيَّة فتضع مرَّة الاشتراكيَّة جنباً إلى جنب مع الإسلاميَّة، ومرَّة أخرى الرأسماليَّة بدل الاشتراكيَّة، في حين تقوم فئة أخرى بوضع الرأسماليَّة والاشتراكيَّة في الخلط وتضربهما، وتخرج علينا بعصير إسلاميٍّ يدَّعي عاصروه أنَّه يجمع بين نقاط القوَّة بينهما،

ويتغلب على نقاط ضعفهما. خلافات حول كل شيء: حول نظام الضريبة التصاعدي، والأرباح، والأجور، وقوانين العمل، واستراتيجيات التنمية، حول تسديد الديون في ظل التضخم: هل نربطه بمؤشر التضخم أم لا؟ لقد كانت دعوى الاقتصاد الإسلامي منذ انطلاقتها وسيلة تأكيد للهوية، ولم تكن مبعثاً ولا وسيلة للتنمية، وبحسب الدراسة التفصيلية المستقصية التي أجراها الباحث تيمور كوران في كتابه الإسلام والثراء الفاحش فإن باكستان أكثر بلد إسلامي راعى ضوابط الاقتصاد الإسلامي، ولكنه لم يستفد شيئاً، ويرجع السبب في ذلك إلى وجود نقاط غامضة في هذا الاقتصاد تتيح للقوى السياسية المهيمنة تفسيرها بالطريقة التي تخدم مصالحها.

وخلص ما أريد قوله هنا: على دعاة الاقتصاد الإسلامي أن يبحثوا عن وسائل تأكيد الهوية خارج إطار عمليات التجميل والتزويق والادعاء. يقول الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام: «المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبَي زور»^(٦).

(٦) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، حديث رقم: ٢١٢٩، ج. ٣، ص. ٦٨١.

عبادة الشُّعار: البنك الإسلاميّ أنموذجًا

في تاريخنا الإسلاميّ تُعدّ حادثة رَفْع المصاحف على الأَسِنَّة والرِّمَاح في حرب صفين أوّل استغلال فظيع ناجح للشُّعار الإسلاميّ الذي حصد نتائجه معاوية بن أبي سفيان، فتربّع حاكمًا مُطلقًا قرابة العشرين عامًا على رقاب نفس الأفراد الذين جرّوا وراء ذلك الشُّعار وتعبّدوا له، ظنًّا منهم أنّ فيه خلاصهم وسعادتهم.

واستمرّت رحلة استغلال الشُّعار الإسلاميّ جيلًا بعد جيلٍ إلى وقتنا الرّاهن بالآليّة نفسها والخطوات عيَنها مع فارق واحد ألا وهو أنّ طموحات من ذكرنا وآماله كانت جسامًا كبارًا امتدّت لثُمسك بِقَرْنَيِ إمبراطوريّة مُتراميّة الأطراف، بينما طموحات مَنْ هُمْ أماننا اليوم لا تَعُدو أنّ تكون صَرَبًا من صُرُوب الكُديّة والاستعطاء، لإنفاق سلعة أو لاصطياد زبون. ولا عجب أنّ بثنا نرى ونسمع عن مسحوق زمزم للغسيل الآليّ واليدويّ، وشراب مكّة كولا المنعش والمهضّم، ومستشفى الطّب الإسلاميّ، والسّمك المذبوح على الطّريقة الإسلاميّة، وأخيرًا وليس آخرًا البنك الإسلاميّ، والتّأمين الإسلاميّ، والصّيرفة الإسلاميّة، والصّكوك الإسلاميّة، وهلمّ جرًّا وسحبًا وعثلاً.

وإنصافًا للتّاريخ، وإن كان التّاريخ لا ينتظر إنصافنا، نقول: إنّ فكرة البنك الإسلاميّ، أو البنك اللاربوي انطلقت في الأساس بدافع وهمّ إيديولوجيّين، من رَحِم الإسلام السّياسيّ، أو الإسلام الحركيّ. هذا الإسلام الذي نفخت فيه الرّوح حركة الإخوان المسلمون في مِصرَ

بقيادة الأستاذ الإمام حسن البنا، وقد أخذت هذه الحركة، ومثيلاتها في العالم الإسلامي، على عاتقها محاولة عملية أسلمة شاملة للمجتمع من تحت، تمهيداً لقيام دولة إسلامية، يزَعُ الله بسلطانها ما لا يزَعُه بقرآنه، فنتج عن ذلك سعيٌ مُلِحٌ لإيجاد بدائل إسلامية لكلِّ منحَى من مناحي الحياة، وبدأت الدراسات تتوالى لتبحث وتؤصّل تأصيلاً إسلامياً للاقتصاد والمجتمع والتشريع أي القوانين: الجزائيّة والمدنيّة والدستوريّة، بل والقصة والرواية والمسرح، وصولاً إلى أسلمة المعرفة، وعلى رأسها العلوم الإنسانيّة، وعلى رأس رأسها العلوم الاجتماعيّة.

وفي هذه الأجواء انبثقت فكرة إيجاد بنك إسلامي، وكان من أوائل رُوّادها في الوطن العربي، إن لم يكن رائدها الأوّل الدكتور المرحوم عيسى عبده المقرَّب من الأستاذ الإمام البنا، واستمرت محاولات إنشاء هذا البنك منذ نهاية الأربعينيات إلى أن تكَلَّمت بالنجاح التام في أواسط السبعينيات، وفي أثناء هذه الرحلة رحلة المشروع من الفكرة إلى التطبيق والتنفيذ ازدلف الاستغلال الشّعاري إلى الهمّ الإيديولوجي فتزاوجت الإسلاميّة المصريّة والرأسماليّة الخليجيّة وأنجبا بنك دُبي الإسلامي، وبنك فيصل الإسلامي، وبيت التمويل الكويتي إلخ، واستقطبت هذه البنوك المتدينين بفتنتهم: الفئة التي تحرص على التزام تعاليم الإسلام شكلاً ومضموناً، والفئة التي تعبد الشعار الإسلامي بما هو جسد وصورة وظاهر وحرف بغض النظر عن الروح والمضمون والباطن والمعنى.

ولما اكتشفت البنوك الأجنبيّة ذلك، راح بعضها يلعب اللعبة ذاتها، وفي كلِّ مرّة أعلن بنك تقليدي من هذه البنوك الأوروبيّة أو الأمريكيّة أنّه افتتح نافذة أو منصّة إسلامية كَبُر المُطَبَّلون من خبراء الاقتصاد

الإسلامي، لهذا الفتح الاقتصاديّ المُبين، والنَّصر الإسلاميّ العزيم، على اعتبار أنَّ هؤلاء الغربيين يرجعون إلى ربهم جبراً وقهراً بعد أن لمسوا بأصابعهم كلَّها نِجَاعَةَ الاقتصاد الإسلاميّ والحلول الماليَّة الإسلاميَّة، التي نأت بنفسها عن ذلك الانهيار الاقتصاديّ المريع الذي يتعرَّض الغرب له منذ عام ٢٠٠٧.

وفي هذه الأثناء سعد منظرو البنك الإسلاميّ بالاختلاف بينه وبين البنك التقليديّ إلى الدُّرُوة. ولعلَّ أهمَّ فارق بينه هؤلاء، سوى أنَّ التقليديّ مسؤول عن الانهيار الماليّ الحاليّ، هو أنَّ الإسلاميّ يقوم على مبدأ المُرابحة في العقود الجائزة شرعاً، وعلى رأسها المُضاربة والاستصناع والبيع الآجل... إلخ، فينهض بوظيفة الوساطة الماليَّة دون عزل المخاطرة، بينما يقوم البنك التقليديّ في جملة ما يقوم به على مبدأ القرض الربويّ فقط، مهما تعددت صوره وأشكاله وطرقه: تسهيلات ائتمانيَّة، أو سندات، أو سحب على المكشوف.

ونحن هنا لن نتجانف عن الواقع إن قلنا إنَّ هذا التفريق مجرد كلام إنشائيّ، ذلك أنَّ نظام المُرابحة في العقود حين أجازته الشريعة، فإنَّما أجازته باعتباره نشاطاً تجارياً استثمارياً، ولكنها لم تُجزه ليغدو ذريعة وتحيلاً وتمويهاً لعمليَّة هي في جوهرها وأصلها وفصلها ووصلها قرض، لأنَّ النتيجة ستغدو، كما سيتبين لنا في هذا المقال، أفضح وأفدح من الفوائد، وهذا ما يدخل المُرابحة في باب الربا، الذي لا نبتغي له توسيعاً ولا تضييقاً، أكثر ممَّا تدخله الفوائد، لأنَّ مناط تحريم الربا هو الظلم النَّابع من الاستغلال «فلَكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون» [البقرة: ٢٧٩]، ولا شكَّ في أنَّ المُرابحة في البنوك الإسلاميَّة أكثر ظلماً واستغلالاً من الفوائد في البنوك التقليديَّة.

الفروق الحقيقية بين البنكين

الفرق الأول: إنَّ للبنك الإسلامي هيئة رقابية شرعية تسدّد مساره وتُهديه سواء السبيل، وأمّا البنك التقليديّ فما له من هادٍ.
الفرق الثاني: إنَّ البنك الإسلامي ليس بنك تنمية.
الفرق الثالث: إنَّ البنك الإسلامي أقلّ رحمة من البنك التقليديّ.

أولاً: أدوار هيئات الرقابة الشرعية

حرصت البنوك الإسلامية على اختيار هذه الهيئات من الأسماء العلمية المشهورة في عالم رجال الدين والتمديّنين، وهي أسماء محترمة ومُبجّلة^(١)، لأنّها ذات تاريخ عريق في العلم والتّعليم والتّأصيل الفقهيّ لمُستجدّات الحياة، ولا سيّما الماليّة منها، لكنّ إذا كان البنك الإسلامي يدفع لهم رواتبهم بالدولار لا بالعملة الوطنيّة، فليس من أجل عيون الفتاوى الخارقة، ولا الحلول الشرعيّة المُذهلة التي يقدّمونها لعمليات هذا البنك، بل للدّوار التّالية التي تقوم بها هذه الهيئات:

الدّور الأول: هو دور البرستيج التكميليّ التزيينيّ للشّعار الإسلاميّ المُطمئنّ لقلوب المؤمنين وعقولهم بأنّ هذا البنك، فعلاً، بنك إسلاميّ. والدّور الثاني: هو دور المُتغاضي السّاكت عن الحقّ، وعن كُشف ما تراه هذه الهيئات نفسها أنّه مُخالفات شرعيّة ترتكبها هذه البنوك الإسلاميّة.

والدّور الثالث: هو دور المُمثّل الإعلانيّ الإشهاريّ الذي يستنفر كلّ المساحات المُتاحة له من لقاءات عامّة وخاصّة، وخطب ودروس وكُتب

(١) تُعيد التذكير بما أوردناه في مقال «أراغيل دُعاة الاقتصاد الإسلاميّ ومنظريّه» من أنّ معظم أعضاء هيئات الرقابة الإسلاميّة في سوريا وقفوا مع السّلطة الأسدية وأبَدوها وشبّحوا لها ما خلا قلة قليلة من الأسماء التي احترمت ذاتها وضميرها.

ومقالات وفتاوى ونصائح وإرشادات ومواعظ وعبر، في تكديس توكيديّ يزيّن لجمهور المؤمنين الدّخول في حظيرة قدس البنك الإسلاميّ، والتّنعّم بأجواء الحلال الدّافئة الوثيرة البضّة التي تسيل البركة من أعطافها وأردانها، على خلاف البنك التّقليديّ الرّبويّ العقيم الّذي مُحقت البركة منه، فلم يهنأ مُتعامِل معه في يوم من الأيام.

أمّا الدّور الرّابع: فهو دّور المحامي عن هذا البنك، والمدافع عنه، والمسوّغ لمُجمَل أدائه، ودّور الآسي المسكّن لآلام المُشتكين من المُتعاملين الّذين يكتشفون أنّ هذا البنك يأخذ منهم أرباحًا / فوائد أكثر من البنك التّقليديّ.

ويهمّني هنا أنّ أُبيّن وأفصّل في دّور التّغاضي والسّكوت الّذي تقوم به هذه الهيئات الرّقابيّة الشّرعيّة.

فمن الواضح أنّ البنوك الإسلاميّة لا تنهج نهجًا مصرفيًا يختلف في مضمونه عن نهج البنوك التّقليديّة، سوى في تبديل المصطلحات فقط، فالربح في البنك الإسلاميّ هو نفسه الفائدة في البنك التّقليديّ، بدليل أنّ البنك الإسلاميّ لا يستخدم مؤشّرات خاصّة به لتحديد نسبة الربح في العمليّات الّتي يُجريها، بل يعتمد معدّلات الفائدة العالميّة والمحليّة في صعودها وهبوطها حدّو التّعل بالتّعل، من مثّل معدّلات فائدة ليبور السّائد بين البنوك في سوق لندن أو البرايم ريت. لكنّ هيئات الرّقابة الشّرعيّة تتغاضى عن ذلك، بل تُسوّغه وتُحامي عنه (٢).

ومن الأدّلة على أنّ هذه الهيئات لا دور لها سوى السّكوت والتّغاضي، أنّ البنوك الإسلاميّة لا تحترم قرارات المَجامع الفقهيّة، ولا تُقيم وزنًا

(٢) د. أسامة قاضي، «لماذا تستخدم المصارف الإسلاميّة أسعار الفائدة كميّيار للحساب والتّقدير»،

بحث منشور في موقع المُلتقى الإلكترونيّ: <http://almultaka.org/author.php?idAu=52>

لتوصيات هيئات الرقابة الشرعية نفسها، فقد أجمعت هذه المجمع والهيئات على تحريم:

أ - التورق المنظم^(٣).

ب - المربحة في سلع دولية. غير أن معظم البنوك الإسلامية لا تحترم هذا التحريم، ولا تلقي له بالاً. لأنها إذا فعلت فسوف تَقِف وتنهار. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الهيئات إذا تكلمت فإنما تتكلم من باب رفع العتب، وتأبى نزع صفة الإسلامية عن هذه البنوك لحاجة في نفوسها، أو بتعبير أدق في جيوبها.

ومما يثلج صدور أرباب البنك الإسلامي هو أن هذه الهيئات الشرعية مُصابة بداء الولاء للشكل في حكمها على العقود، وهذا ما يُتيح لها حرية الحركة بطريقة لا تختلف شروى نكير عن البنوك التقليدية، فبإمكانها حينئذ أن تمارس البيع أو الشراء بشكل صوري وافتراسي، لا بشكل حقيقي واقعي، أو أن تدمج عدة بيوع في بيع واحد، وأن تتعامل في الأسواق الدولية على ذلك الأساس، وبوَدِّي هنا لو يتم الاطلاع على المناقشات التي دارت حول صكوك نخيل الإسلامية التي أصدرتها شركة نخيل التابعة لشركة دبي العالمية، ومعنى كونها إسلامية. هذا المعنى الذي لا يعني شيئاً على الإطلاق، وهذا المعنى الذي لم يعصم الشركة من الغرق في بحر الإفلاس، على خلاف أوهام الاقتصاديين الإسلاميين الذين لم يتفقوا على تكييف فقهي أو شرعي لهذه الصكوك.

أما أنفع بركات هذه الهيئات فاختلفها الدائم فيما بينها في تأصيلها

(٣) المقصود بالتورق أن يأتي المقرض طالباً قرضاً من البنك، فيعرض عليه البنك شراء سلعة بثمن يزيد عن سعرها الحالي، على أن يقسط المقرض ثمن هذه السلعة خلال مدة معينة، ثم يقوم البنك ببيع هذه السلعة مباشرة لصالح المقرض ويُعطيه ثمنها. والفرق بين السعريين هو الفائدة التي يجنيها البنك والتي تُراعى فيها مدة التقيط أو الوفاء. وفي المحصلة هو مجرد إقراض بفائدة، مع شراء وبيع صوريين لا يتم فيهما استلام البضاعة ولا حيازتها.

وتكثيفها وفهمها للعقود، وهذا ما يُتيح للبنوك الإسلامية اللّعب على جميع حبال هذه الهيئات، أمّا الدّعاوات والمُناشدات لِتلافي هذا الاختلاف فلا أظنّ أنّها ستذهب سوى أدراج الرّياح، وبإمكان الدّكتور البوطي أن يفرد بحثًا خاصًا بعنوان: «سُبُل إمكانيّة التّجانس في الفتاوى الماليّة في أعمال هيئات الرّقابة الشرعيّة»^(٤)، لكنّ سُبُلُه هذه لن تجد لها على أرض الواقع من سبيل، فالأمر لا يحتمل إلّا الصّورة الرّاهنة الحالة، من الاختلاف وعدم التّجانس.

البنك الإسلاميّ ليس بنكًا تنمويًا

نظريًا لا شيء يمنع من انخراط البنك الإسلاميّ في عمليّة التّنمية بكافّة صُعدها وصُورها، والمنظّرون والمروّجون للبنك الإسلاميّ ذوّوا الأفكار المخمليّة يردّدون دائميًا آمالهم وأمانيتهم في الدّور التّنمويّ الذي يمكن أن يؤدّيه هذا البنك، لكن عمليًا وواقعياً لم ولن يكون هذا البنك كذلك، وهذا ما فصله أولففيه روا في كتابه تجربة الإسلام السياسيّ حيث عقد فصلًا تحت عنوان: الاقتصاد الإسلاميّ بين الأوهام والبلاغة، وخلاصة ما أورده في هذا المجال بعد دراسة ميدانيّة أعرضه في النّقاط التّالية:

- ١- لم يهدف إنشاء البنك الإسلاميّ إلى تغيّير المجتمع، وإنّما إلى اجتذاب زبائن جُدّد من نوعيّة خاصّة.
- ٢- والمسوّغ الذي اتّخذته هذه البنوك هو أنّها لا تُجنّب الرّبون الإثّم فحسب، بل إنّها توفّر له ربحًا أكبر.
- ٣- وبما أنّها موجودة في بلدان ذات اقتصاد مترنّح، ومعدّلات تضخّم مرتفعة، فإنّها لا تستطيع أن تستمدّ أرباحها من الإنتاج الصّناعيّ، بل

(٤) د. محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا فقهيّة معاصرة، دار الفارابي، دمشق، ٢٠٠٩، ط. ١.

ينبغي لها أن تقدم أرباحًا تفوق نسبتها نسب التضخم. لذا لا تجد أمامها سوى المضاربة والعمليات القصيرة الأمد.

٤- «والحال أن المضاربة تفضي عاجلاً أم آجلاً إلى الإفلاس، والأمثلة على إفلاس المؤسسات المالية الإسلامية لا تحصى. فمصرف الريان [الإسلامي] الذي تأسس في مطلع الثمانينيات في مصر، على أساس مبدأ اقتسام الأرباح كان يقدم مداخيل تتراوح بين ٢٤ و ٣٠٪، في حين أن مصارف الدولة كانت تقدم ١٣٪، وسرعان ما تبين أن مثل هذه المداخيل كانت تستمد من المضاربة في الأسواق العالمية، فقد كان النجاح الموقت الذي حققته المصارف الإسلامية يعود إلى لعبها على ما هو غير مستقر في الأسواق الغربية: سوق الذهب في شيكاغو، مثلاً، بالنسبة إلى مصرف الريان، وحين تعاكس الظروف أزمة وول ستريت في تشرين الأول ١٩٨٧ يقع الإفلاس»^(٥).

وهذا ما حدث لـ «مصرف الاعتماد والتجارة الدولية BCCI وهو مصرف إدارته باكستانية ورساميله إماراتية، وقد أحدث إفلاسه هزة في العالم الإسلامي عام ١٩٩١»^(٦).

أما المفارقة الكبيرة هنا فكانت تأسيس بنك إسلامي اسمه البنك الإسلامي للتنمية *Islamische Entwicklungsbank* سنة ١٩٧٥ في جدة بدعوة من أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي، وأسهم فيه ٥٧ دولة إسلامية لتشجيع التنمية الاقتصادية باستخدام أدوات التمويل الإسلامية، وقد تتبع تيمور كوران أداء هذا البنك وتبين له أن هذا البنك قد تحول من بنك تنمية إلى بنك استيراد وتصدير، حيث «يستخدم هذا المصرف الأموال المتوفرة له لتمويل التجارة الدولية إلى حد كبير، وخصوصاً صادرات

(٥) أولفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقى، لندن، ١٩٩٤، ط. ١، ص. ١٣٦.

(٦) المصدر نفسه.

التُفَط للبلدان الفقيرة في العالم الإسلامي، كما أنَّ حصَّة المشاركة في الرِّبْح والخسارة في البنك الإسلامي للتنمية من العام ١٩٧٥ حتَّى عام ١٩٨٦ والتي تراجعت من ٥٥٪ إلى ١٪، بينما ارتفعت حصَّة المُرابحة من صفر إلى ما يزيد على ٨٠٪ يوحى بالكثير^(٧)، كما أنَّ التَّمويل التَّاجيريَّ قد ازداد بصورة حادَّة. رغم أنَّ هذا النُّشاط لم يُذكر حتَّى في النُّظام الأساسيِّ للبنك. يبذل البنك الإسلامي للتنمية كباقي المصارف التَّجاريَّة غاية الجهد لتجنُّب المخاطر، وقد حرَّر نفسه من تحمُّل المخاطر من خلال ضمانات حكوميَّة وتأمينات خاصَّة يتحمَّلها العملاء مع أنَّ ذلك يشكِّل مخالفة لمبادئ البنك ذاتها، فإذا تضرَّرت آلة شُريت نيابة عن شركة بنغاليَّة في أثناء نقلها فإنَّ الخسارة تقع على الشركة البنغاليَّة، أو شركة التَّأمين، أو حكومة بنغلاديش، ولكن ليس على البنك نفسه أبداً.

«ليس في كلِّ ما سَلَف ما يعني أنَّ العمليَّات التَّمويليَّة للمصارف الإسلاميَّة مُضرة بالمصلحة الاجتماعيَّة. إنها لا تسبِّب ضرراً بامتناعها عن تحمُّل مخاطر حقيقيَّة، بل إنَّ ترويج التَّجارة الدوليَّة هي خدمة اقتصاديَّة قيِّمة لا سيِّما في البلدان التي تعاني من خلل في تقسيم الموارد يُعزى إلى السِّياسة الحمائيَّة. يُنشِّط تمويل سلع الإنتاج الاقتصاديِّ، وعلى الأقلِّ بالنسبة إلى البلدان التي تتنافس فيها المصارف الإسلاميَّة مع المصارف التَّجاريَّة العاديَّة فلعلَّها ما كانت لتستمرَّ على الأرجح لو لم تكن قد تمكَّنت من تلبية بعض الاحتياجات القائمة سلفاً. النُّقطة الأساسيَّة التي أوَّدَّ تأكيدها هي أنَّ ممارسات الإقراض في

(٧) يعلِّق الدُّكتور تيمور كوران على هذه الإحصاءات قائلاً: «مما يدعو للدهشة أنَّ عدداً قليلاً من الاقتصاديِّين الإسلاميِّين قد أبدوا معرفة بهذه الإحصاءات». تيمور كوران، الإسلام والثراء الفاحش: مأزق الاقتصاد الإسلاميِّ، ص. ٤٦.

البنوك الإسلامية لا تتفق ببساطة مع قواعد الاقتصاد الإسلامي»^(٨).

البنك الإسلامي أقل رحمة

أن يكون هذا البنك رحيماً فهذا من ثامن المستحيلات، لأنّ الفضيلة الوحيدة التي قام على أساسها غدت كبراً يلهب ظهور مُعامله، وهذه الفضيلة هي أنّه لا يفرض فوائد على المُستحقّات المتأخّرة، لكنّ هذا المبدأ يرهق ميزانية هذه البنوك، ويؤثّر سلبيّاً في منافستها للبنوك التقليديّة التي تفرض فوائد معيّنة على المستحقّات المتأخّرة.

وهنا تأتي الحلول التي لا يمكن أن أصفها بالإسلاميّة على الإطلاق، لأنّ فيها ضرراً أكبر من دفع فوائد التأخير. أو فيها تحايل من خلال اللّعب بالمُسمّيات.

الحلّ الأوّل: رَفْعُ هَوَامِشِ الرِّبْحِ خَوْفاً من المُماطلة، وبذلك يغدو التّمويل عن طريق البنك الإسلاميّ أعلى كلفة مقارنة بفوائد البنك التقليديّ. فتتحوّل المُرابحة إلى مُذابحة، والمذبوح هنا هو ذلك المضطرّ المسكين، المحاصر بتهديدات مشايخنا وبوعيد علمائنا، والغارق في مستنقع تسويغاتهم القائلة: إذا كان دينك وإسلامك عزيزاً على قلبك فيجب أن تدفع أكثر، فهذه ضريبة الحلال التي يهون عندها كلّ مرتخّص وغالٍ.

الحلّ الثّاني: المبالغة في طلب الرّهونات والضّمانات والتّشدد في إعطاء فُرص التّمويل للعملاء خَوْفاً من التّأخّر في السّداد، ممّا يجعل تعامل البنك الإسلاميّ محصوراً في فئة من النّاس تتوقّر لديهم ما يتطلّبه التّمويل الإسلاميّ من الضّمانات الممتازة، وهذا ما يؤدّي إلى

(٨) تيمور كوران، الإسلام والثراء الفاحش: مآزق الاقتصاد الإسلامي، ص. ٤٥ - ٤٦.

جَعَلَ المال دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ، خِلَافًا لِمَقاصِدِ الإسلامِ وَأَهْدافِهِ الحَرِيصَةِ على أَنْ يَكُونَ المالُ دَوْلَةً بَيْنَ جَمِيعِ الطَّبَقَاتِ.

الحلّ الثالث: هَجْرُ المَبْدَأِ القُرْآنِيِّ المَطالِبِ بِإِنظارِ المَعسرِ، امْتِثالًا لِقَوْلِهِ تَعالَى: «وَإِنْ كانَ ذُو عَسْرَةٍ فَنظِرَةٌ إِلى مِيسِرَةٍ» [البقرة: ٢٨٠]، وتَعْطِيلِهِ تَعْطِيلًا تامًّا، وَهنا نَجِدُ أَنَّ مَدَّةَ الإِنظارِ لَدى البَنكِ التَّقْلِيدِيِّ أَطولُ، أَمَّا البَنكُ الإِسلامِيُّ فَيُسيِّرُ الأُمورَ في قَسوَةٍ على قَسوَةٍ، وَيَسارِعُ إِلى تَنْفِيزِ الحِجوزاتِ والرَّهونِ، حَتَّى يَتلافى الخِسارةَ، وَفي هَذا إِيقاعُ ضَررٍ بِالعميلِ يَفوقُ أَضعافًا مضاعِفَةً ما يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ من دَفْعِ الفَوائِدِ على تَأخِيرِ سَدادِ المَسْتَحَقَّاتِ في البَنكِ التَّقْلِيدِيِّ، كما ذَكَرنا.

الحلّ الرَّابِعُ: تَوَجَّهتْ هِياتُ شَرِيعَةٍ أُخيراً في عَدَدِ من البَنوكِ الإِسلامِيَّةِ إِلى اللُّعْبِ على المَسَمِّيَّاتِ ففرضتْ غراماتَ تَأخِيرٍ على المَتَعَثِّرِينَ في السَّدادِ بَدَلًا من أَخْذِ فَوائِدِ، وَقَدْ أُوجِبَتِ تِلْكَ الهِياتُ صَرَفَ تِلْكَ الغراماتِ في أَعمالِ الخَيْرِ للخُرُوجِ عَن دائِرَةِ تَحريمِ الفَوائِدِ. لَكِنَّا نَعْلَمُ جَمِيعًا أَنَّ البَنكَ مُؤَسَّسَةً رِبْحِيَّةً وَليستْ جَمِيعَةً خَيْرِيَّةً، لِذا نَرَجِّحُ أَنَّ تَأخِذَ هَذهِ البَنوكِ بِالشُّقِّ الأَوَّلِ من تَوَجُّهاتِ هِياتِ الرِّقابةِ دونَ شَقِّها الثَّانِي المَتَمَثِّلِ في تَوَزيعِ هَذهِ الغراماتِ على وَجوهِ الخَيْرِ.

على أَنَّ بَعْضَ البَنوكِ الإِسلامِيَّةِ تَقومُ في بَعْضِ الأَحْيانِ بِرِعايةِ بَعْضِ أَعمالِ الخَيْرِ، وَلَكِنَّها تُرَفِّقُها بِدِعايةِ إِعلانيَّةٍ وَتَغطيةِ إِعلامِيَّةٍ وَعَبثِيَّةٍ اسْتِعْراضِيَّةٍ تَفوقُ في تَكاليفِها ما قَدَّمتهِ لِهَذهِ الأَعمالِ، وَفي هَذا مَخالفةٌ واضِحَةٌ وَصريحَةٌ للمَبْدَأِ الإِسلامِيِّ في عَمَلِ الخَيْرِ القائِمِ على الإِخْلاصِ وَعَدَمِ حُبِّ الظُّهورِ، وَالكِتمانِ بِحَيْثُ لا تَدْرِي شِمالَ الإِنسانِ ما أَنفَقَتِ يَمِينَهُ، رِعايةً وَسِتْرًا لِمَنْ يَقدِّمُ لَهَ هَذا العَوْنُ وَالإِرْفاقُ، لَكِنَّ تَصَرُّفاتِ البَنكِ الإِسلامِيِّ تَأبى الانْصِياحَ لِتعاليمِ الإسلامِ، وَتَشْمَسُ وَتَجْمَعُ أَمامِها. وَممَّا تَقَدَّمَ يَتَبَيَّنُ لَنَا أَنَّ البَنكَ الإِسلامِيَّ إِسلامِيٌّ جَدًّا حينما لا تَعوَدُ

عليه إسلاميته بضرر، لذا فليس له في الواقع من الإسلام سوى الشُّعار. شعار يُمجّد تمجيدًا حزبيًّا باهتًا رخوًا متكاسلًا. شعار قد تصلبت شرايينه وتكلسّت فقراته. شعار يُعبّد من دون الله الرّحمن، ويُراعى على خلاف مصلحة الإنسان، لذا لا يتوقَّعَنَّ أنصار البنك الإسلاميّ منّا الاستسلام البليد لهذا الشُّعار، ولا التّفديس الأعمى له، أمّا إذا أرادوا أن تكون بنوكهم إسلاميّة بحقّ وبجدارة فليس أمامهم سوى أن يُقدّموا القروض من خلال مبدأ القرض الحسن. أمّا ما سوى ذلك فهو مجرد تلاعب وتحايل واستثمار مُنافق.

الباب الرابع

نوافذ على التاريخ الإسلامي

تحليل التّاريخ الإسلاميّ خوارزمياً

يُعدّ التّراث الإسلاميّ المكتوب باللّغة العربيّة، وفُق معظم الدّارسين في الشّرق والغرب، من أعظم خزائن المعرفة في تاريخ البشريّة، وهو يغطّي عملياً كلّ جوانب الثّقافة الإسلاميّة، ويمتاز بغنى المصادر التّاريخيّة الشّاملة مثل: السّجلات، ومجموعات السّير الذّاتيّة ككتب التّراجم والطّبقات التي تُعدّ بالمئات، وتتناول هذه النّصوص العديدة كلّ جانب من جوانب التّاريخ والثّقافة: الفتوحات، وتقلّبات الأُسَر الحاكمة، والاضطرابات الحضريّة، والثّورات، وأسعار الموادّ الغذائيّة، والتّجارة البعيدة المدى، والكوارث الطّبيعيّة، والجوائح والأمراض، وأيّ شيء آخر يمكن تصوّره والتّفكير فيه.

ورغم أنّ نسبة التّراث المطبوع إلى المخطوط ضئيلة جدّاً فإنّ هذا التّراث المطبوع يمدّنا بمادّة علميّة غنيّة بمضمونها، وتُعرفنا في لُجّة من المعلومات، ممّا يُحتّم علينا اتّباع تكتيكات واستراتيجيّات ناجعة للإبحار فيها بأمان، ومخضها واجتباء زُبدتها باحتراف.

وفي هذا المجال سنقع على رأي صادم مع أنّه لن يتجاوز تصوير الواقع ووصفه، وهو قول المستشرق الألمانيّ المعاصر كلاوس كليمر: «ما زال الاستشراق بوجه عامّ، والبحث في تاريخ المشرق بوجه

خاصّ في طَور الطّفولة إلى حدّ بعيد» (١)، وسوف يقرّر في كتابه المُهمّ: خالد وعمر: بحث نقديّ في مصادر التّاريخ الإسلاميّ المبكر أنّه لا يوجد حتّى هذه اللّحظة كتابٌ تعليميٌّ في نقد المراجع التّاريخيّة، في المجال الإسلاميّ؛ ومن أجل تدارك هذا النّقص يُقدّم لنا حواليّ خمسة عشر مُقترحًا في منهجيّة التّعامل مع كتب التّاريخ الإسلاميّ، ومن هذه المُقترحات استخدام الطّرائق الكميّة حيث يُجمل في أسطر مكثّفة حسنات استخداماتها، من دون أن يغفل عن ذكر محاذيرها. يقول: «لقد استعملتُ في بحثي طرائق كميّة في كثير من المواضيع، وكنتُ في أثناء ذلك أكتسب المرّة بعد الأخرى خبرة مؤدّاه أنّ الإحصاء المُتأثّي لبداية موصوفة بدقّة يتيح التّوصّل إلى نتائج هامّة، على أنّ الحُكم لا يَتِمُّ إضفاء الصّفة الموضوعيّة عليه من جرّاء ذلك بالضرورة، لأنّ النّزعة الدّاتيّة لم يتوافر لها بعد ميدان واسع قائم بذاته من جرّاء وضع معايير الاختيار وتفسير الأحداث، غير أنّ التّحليل الكميّ يُعكس مصدرًا مشهورًا للأخطاء، وهو الحُكم العفويّ على أساس قليل من الوقائع، وعندما يكون المرء قد سبق له أن درس دراسة تمهيدية كميّة يستطيع أن يُقدّم نتائج أبحاثه في كثير من الأحيان، في قالب أكثر إقناعًا [...] إلاّ أنّه ينبغي للمرء أن يكون واعيًا تجاه خطر الموضوعيّة الظّاهريّة» (٢).

منذ سنة ١٩٥٠ بدأ المؤرّخون الغربيّون باستخدام الطّرائق الإحصائيّة في الدّراسات التّاريخيّة المتعلّقة بالسّكان والبناء الاجتماعيّ، وقامت جامعة ستانفورد سنة ١٩٦٨ بتطوير برنامج الإحصاء والتّحليل للعلوم

(١) كلاوس كليز، خالد وعمر، بحث نقديّ في مصادر التّاريخ الإسلاميّ المبكر، ترجمة محمد جديد، دار قدّيس، دمشق، ٢٠٠١، ط. ١، ص. ٣٨٧.

(٢) المصدر السّابق، ص. ٤٤٨.

الاجتماعية SPSS، وبتخزين البيانات على بطاقات مثقبة^(٣)، ومع بداية السبعينيات بدأت هذه الطرائق تتسلل إلى مجال دراسات التاريخ العربي والإسلامي، وكان المؤرخ والمستشرق الأمريكي ريتشارد دبليو بوليت من أوائل من استخدم هذه الطريقة، ففي سنة ١٩٧٠ نشر في مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق مقالاً عنوانه: «منهج كمّي لمعاجم السير المسلمة في العصور الوسطى»، ثم نشر سنة ١٩٧٢ كتاب علماء نيسابور: دراسة في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى، وفي سنة ١٩٧٩ أخرج لنا كتاب: اعتناق الإسلام في العصور الوسطى: مقال في التاريخ الكمي، وعلى الرغم من ظهور أول كومبيوتر شخصي سنة ١٩٨٣ فإن معظم الدراسات التي نهجت المنهج الكمي في السبعينيات والثمانينيات اعتمدت على استخدام الفرز ميكانيكياً: بطاقات الفهرسة، البطاقات المثقبة، ثم أجهزة الكومبيوتر المبكرة التي تخزن البيانات على أشرطة مغناطيسية.

وفي السبعينيات بدأ العرب أنفسهم بالتنبه إلى هذا المجال، فاشتغل

(٣) لكن قبل جامعة ستانفورد بثمانى سنوات قام المستشرق الفرنسي الأب Michel Allard ١٩٢٤ - ١٨٧٦ مع جماعة من الباحثين المنتسبين إلى المركز القومي للبحث العلمي CNRS سنة ١٩٦٠ في إعداد بطاقات مثقبة سُجّلت عليها الآيات القرآنية، لتسهيل الرجوع إليها، وصدر هذا العمل عن دار نشر Mouton في باريس ولاهاي سنة ١٩٦٣، والعجيب أن الدكتور عبد الرحمن بدوي سخّف هذا العمل، ووصفه بمشروع فاشل سخيف، فقال في موسوعة المستشرقين في ترجمته Michel Allard: «وعاد مرة ثانية إلى بيروت فأَمْضى فيها عامًا ١٩٥٨ - ١٩٥٩، أخذ أثناءه في التحضير لرسالة الدكتوراه، وعاد بعد ذلك إلى باريس حيث أمضى عامين يعمل مع جماعة من الباحثين المنتسبين إلى المركز القومي للبحث العلمي CNRS في إعداد بطاقات مخرومة سُجّلت عليها الآيات القرآنية لتسهيل الرجوع إليها، وهو مشروع فاشل سخيف شارك فيه M. Elyzière, F. Hours, J. C, Gardin، وصدر عن دار نشر Mouton في باريس ولاهاي سنة ١٩٦٣، فلم يفد منه أحد، ومات المشروع لتوّه، إذ تغني عنه المعاجم المفهرسة للقرآن وما أكثرها، ابتداء من معجم فلوجل حتى معجم فؤاد عبد الباقي»، وكما نرى فإن رأي الدكتور بدوي يدل على عدم استيعابه لفكرة الأتمتة ومفهومها، وعدم تخيل الأفاق التي كانت تعد بها. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣، ط ٣، ص ٤٥.

الدكتور التونسي المنجي الكعبي على حَوْسَبَة بعض تراجم كتاب
شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب لابن العماد الحنبلي، وكذلك
اشتغل الدكتور الأردني أحمد الحسو على حَوْسَبَة مئة ترجمة من كتاب
الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسّخاوي، أمّا الباحث السوري برهان
البخاري فكان جامع الطّموح، فنذر نفسه لإعادة بناء الثقافة العربيّة
حاسوبيًا، وابتدأ أوّلًا بمشروع أتمّته الحديث النّبويّ الشريف، وكان يطمح
إلى حَوْسَبَة البليوغرافيا العربيّة والمعاجم الرّجاليّة واللّغويّة ومعاجم
البلدان والبقاع، والنّصوص الدينيّة والأدبيّة، وتحويلها إلى مكتبة رقميّة
تستطيع برامج الكمبيوتر معالجة مواضيعها بطرُق سريعة ودقيقة.
أمّا الدكتور المصريّ مصطفى زيد فكتب سنة ١٩٩٧ كتاب الإحصاء
والبحث التاريخي، وكتب سنة ٢٠٠٠ التاريخ الكميّ مع تطبيقات في
التاريخ الإسلاميّ.

واعتمد الدكتور سيّار الجميل وسائل البحث الكميّ، ضمن المنهجية
التي اتّبعتها في كتابه: المجادلة التاريخية: فلسفة التكوين التاريخي.
نظرة رؤيويّة في المعرفة العربيّة الإسلاميّة الذي أصدره سنة ١٩٩٩،
وخصّص فيه فصلًا للحديث عن حاجتنا إلى التاريخ الكميّ / الجدوليّ
والتحليل القياسي.

في هذه الأثناء كانت تكنولوجيا المعلومات تقفز قفزات هائلة،
وشهدت المكتبة العربيّة عمليّة أتمتة هائلة، ما كان يحلم بها أحد من
هؤلاء الباحثين، الذين كانت تتناول بحوثهم أجزاء من كتاب واحد،
فإذا بهم خلال عقدين من الزّمان تُتاح لهم آلاف الكُتب التّراثيّة بصيغ
إلكترونيّة.

وفي عامي ٢٠٠٩ و٢٠١٠ بدأ تسويق برنامج SPSS تحت اسم SPSS
Statistics والذي أتاح إجراء عمليّات إحصائيّة تراكميّة يمكن معها تحديد

العلاقات الثنائية والمركبة بين معلومة وأخرى، أو مجموعة معلومات غيرها مما له علاقة بها، وهكذا وفر إمكانات بحثية هائلة. أما أهم عمَلٍ يمكن ذكره في هذا الصدد فهو رسالة الدكتوراه التي قدّمها المستشرق مكسيم رومانوف في جامعة ميشيغان سنة ٢٠١٣ بعنوان: القراءة الحاسوبية لمجموعات السّير الذاتية العربيّة في العالم السنّي ما بين عامي ٦٦١ و١٣٠٠، ويُعدّ هذا الباحث اليوم من أهمّ منظري مبادئ الاستخراج والمعالجة الرقمية للبيانات من المصادر العربيّة، وأهمّ مطبّق لما ينظر له، وقد قام بمسح أكثر من ثلاثين ألف نصّ عربيّ من خلال المكتبات على النّت: المكتبة الشّاملة، والمشكاة، وصيّد الفوائد، والورّاق، ومكتبة الشّيعه، بالإضافة إلى مكتبات رقمية على أقراص مضغوطة، كمكتبة المجمع الفقهيّ في قمّ. إيران، ومكتبة الجامع الكبير، عمّان - الأردن.

كما أنّه قام بتحليل رقميّ مستقلّ لكتاب تاريخ الإسلام للإمام الذهبيّ الذي يضمّ حوالي ثلاثين ألف ترجمة، وتحليل كتاب هديّة العارفين: أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين لاستكشاف الإنتاج الثقافيّ الإسلاميّ حتّى بداية القرن العشرين، حيث ذكر مؤلّف الكتاب إسماعيل باشا البغدادي المتوفّي سنة ١٩٢٠ حوالي ثمانية آلاف وثمانمئة مؤلّف، وأربعين ألف عنوان كتاب.

لمكسيم رومانوف مدوّنة اسمها: Al Raqmiyyat، يشرح لنا فيها عن لغات البرمجة في أنماط البحث التّاريخيّ، وعن تجريد المعلومة، وتفسيرها، وعن تحليل الخوارزمي لمجموعات السّير العربيّة، وعن مبادرة النّصوص الإسلاميّة OpenITI، التي تجمع علماء من جامعة لايبزيغ، وجامعة ماريلاند كوليدج بارك، وجامعة أغاخان لندن، وجامعة فيينا، وتهدف إلى بناء أوّل مجموعة علميّة تدرس النّصوص الإسلاميّة آليًا باعتماد خوارزميات الكمبيوتر.

وله أيضًا بحثٌ بعنوان: «تحليل خوارزمي للقرون الوسطى العربيّة: مجموعات السّير الدّاتيّة»، ويحدّثنا في هذا البحث عن برامج الكمبيوتر التي يستخدمها في معالجة النّصوص العربيّة، وعن خطوات تحليل الخوارزميّات، من العثور على نصّ مقروء آليًا، إلى تجميع كلمات رؤوس الفصول، وتحديد علاماتها وكياناتها المحدّدة، وتصنيف الوسوم: أسماء الأماكن، أسماء الأشخاص، الأسماء الوصفية: فقيه، مُفتٍ، قاضٍ، طبيب، مفسّر، إلخ، تواريخ السنين، العلامات الاجتماعيّة، المهنيّة، الإثنيّة، أنماط الكُتب التي ألفها المؤلّفون، وإثراء البيانات وإعادة تشكيلها وتنظيمها، في مجموعات فرعيّة لمجموعات منوّعة، علامات التسلسل الزمّني، والجغرافي، ويشرح لنا حلول إزالة الالتباس والغموض: كيف نفرّق، على سبيل المثال، ما بين طرابلس بلاد الشّام وطرابلس الغرب.

وفي هذه المدوّنة نقرأ أيضًا بحثّه بعنوان: «التّغطية الزمّنية لمجموعة عربيّة: تجربة مع بيانات التّاريخ»، وفيها تطبيق ممتاز لعمل الخوارزميّات في استنباط البيانات والمخطّطات والخرائط من المادّة التاريخيّة التي تُتناول وتُعالج.

إنّ البيئة الجديدة للبحث توقّر للمؤرّخين فرصةً للتّحقق ممّا إذا كان هنالك نصّ معيّن مُدرج في مجموعة معيّنة، وكيف ترتبط الكتب وتتكامّل، أو كيف يتداخل بعضها ببعض، وكيف تتشابك الأحداث التاريخيّة المختلفة، وكيف ترتبط المصطلحات والمفاهيم مع بعضها بعضًا، وكيف تتطوّر عبر الزّمان والمكان.

وسوف تقودنا تلك الآليّات إلى اكتشاف أخطاء كبيرة في كُتب الأنساب والأدب واللّغة والتّاريخ، وكذلك إلى اكتشاف الانحيّازات المعرفيّة والسياسيّة، لصالح مذهب، أو بلد، أو حقبة تاريخيّة، وكلّ من طبّق هذا

النَّمط من الدَّراسة حدَّثنا عن اكتشافاته ومفاجآته كبرهان البخاري، حين درس أعلام الزركلي والموسوعة العربيَّة الميسرة، وقارن بينهما، والدكتور أحمد الحسو، في دراسته حول الواقع الحضاريِّ لمدينة الموصل في عهد السَّيطرة المغوليَّة الإيلخانيَّة، والدكتور هاني الرفوع في أطروحته الدكتوراه: الحياة الثقافيَّة والعلميَّة في بغداد في عهد الدَّولة الإيلخانيَّة.

يقول كلاوس كليير: «لا يكاد يوجد محيط ثقافيّ تتوافر، تحت تصرّفه على مدى الماضي الَّذي يمتدّ وراءه على مسافة شاسعة، مادَّة من الكتابة التَّاريخيَّة غنيَّة المضمون كهذه المادَّة التي تتوافر في العالم الإسلاميِّ، وقد فضّت في الحقيقة جهود نَفَرٍ جَمٍّ من العلماء في العقود الأخيرة جزءًا لا يُستهان به من كنوز المكتبات العربيَّة، ومجموعات المخطوطات، ولكن لم يتحقّق بَعْدُ في مضمار التَّحقيق الجيّد للنصوص القديمة سوى الخطوة الأولى لاستغلال هذه المادَّة، وكان ينبغي أنْ تعقبها الخطوة التَّالية الأصعب: إذ لا بدّ من تقيّم النصوص الجديدة تقيّمًا نقديًّا، ولكن ما زال من الواجب القيام بالكثير الَّذي لا نهاية له في هذا الميَّدان من ميادين العلم، فالمزيد من نصوص المَراجع لا يؤدِّي، بصورة آليَّة، إلى فَهْمٍ أفضل للعصر الَّذي نتحدّث عنه» (٤). وأقول: ربّما أدّت بنا القراءة الكميَّة، واعتماد آليات تكنولوجيا المعلومات إلى هذا الفهم الأفضل.

(٤) كلاوس كليير مصدر سابق، ص. ١٧.

اعتناق الإسلام في العصور الوسطى مقال في التاريخ الكميّ

إنه عنوان كتاب المؤرّخ والمستشرق والرّوائي الأمريكي ريتشارد دبليو بوليت المولود سنة ١٩٤٠، والمُتخرّج من جامعة هارفارد سنة ١٩٦٧، والمُتقاعد سنة ٢٠١٥ بعد سبعٍ وأربعين سنةً من التدريس في أقسام التاريخ في جامعات كولومبيا وهارفارد وبيركلي، وخلال هذه المسيرة العلميّة التّعليميّة المديدة المشفوعة بإنتاج أكاديميّ رصين أثبت بوليت تميّزه عن باقي المؤرّخين في أنّه كان دائم الطّرح لأسئلة غير مُعتادة، أو غير مطروقة سابقًا، وأنّه كان يستكشف طرُقًا مبتكرة في محاولة الإجابة عنها.

رُكّزت كتاباته المبكرة على الجوانب الاجتماعيّة والاقتصاديّة للإسلام في القرون الوسطى، وبعد الثّورة الإسلاميّة الإيرانيّة أصبح أكثر اهتمامًا بالشؤون الإسلاميّة المعاصرة، ولا سيّما التّيّارات السياسيّة الدّينيّة في العالم الإسلاميّ، وكان له أطروحة مضاة لهنتينغتون وبرنارد لويس مجتمعيّن كَشَفَ عنها في كتابه: **دفاعًا عن مقولة: الحضارة الإسلاميّة - المسيحيّة** الذي ترجمته دار النّهار، ونشرته سنة ٢٠٠٥، وقد رأى أنّه من الخطأ أن يُعبّر عن الحضارة الغربيّة بأنّها «الحضارة اليهوديّة - المسيحيّة»، ودلّل على أنّ الأدقّ والأوفق أن يُعبّر عنها بـ «الحضارة الإسلاميّة - المسيحيّة»، ولأنّ مثل هذا الطّرح كان يوحي بتعاطف هائل

مع الإسلام إلى درجة يظن المرء فيها أنّ صاحبه مسلم فإنّه كان يُصرِّح، ربّما على سبيل الدّعاية، بأنّه ليس مسلمًا، وليس له أقارب مسلمون. وتكشّف لنا قائمة كتبه الصّادرة حتّى هذه اللّحظة أنّ اهتماماته انصبّت على ثلاثة مجالات مختلفة تمام الاختلاف: أوّلاً: الإسلام بعوالمه الماضيّة والحاضرّة. ثانيًا: تاريخ علاقات الإنسان بالحيوان. ثالثًا: تاريخ التّكنولوجيا القديمّة.

لكن ما يهّمنا من كُتبه الآن هو كتابه الفريد: **اعتناق الإسلام في العصور الوسطى: مقال في التاريخ الكميّ** الصّادر سنة ١٩٧٩ عن جامعة هارفارد^(١)، ورغم أهميّة هذا الكتاب، وفرادة تناوّل موضوعه، وأهميّة النتائج التي توصل إليها المؤلّف فإنّه لم يُشر إليه في الوطن العربيّ، وبالتالي لم يُستفد منه، ومن نتائجها.

يكشف هذا الكتاب عن لبسٍ خامرٍ تصوّراتنا حول التّحوّل الشّعبيّ إلى الإسلام في منطقة الشّرق الأوسط، فقد خلط بين شبه الجزيرة العربيّة وبين ما جاورها من بلدان، عندما وسّعنا مدلول سورة الفتح في حديثها عن الدّخول في «دين الله أفواجًا»، فظنّنا أنّ عمليّة التّحوّل السّريع الخاطف الذي شهدناه في شبه الجزيرة العربيّة نحو الإسلام خلال العقود الأولى من عمر الدّعوة الإسلاميّة تمّ بنفس النسبة والسّرعة في بلاد العراق والشّام ومصر، أو حتّى في بلاد فارس وإسبانيا.

لقد كان اعتناق الإسلام حدّثًا هائلًا جلاّ في تاريخ البشريّة غير تاريخ العالم بتّوحيده شعوب الشّرق الأوسط في دين جديد، وبخلق

Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period, An Essay in Quantitative History*, Harvard University (1) Press Cambridge, Massachusetts and London, England 1979.

إمبراطورية عالمية واسعة المدى والنطاق، وكان يجدر بالباحثين أن يدرسوا نسب هذا التحوّل بالقياس إلى كل بلد من البلدان، وكيف كانت تتصاعد هذه النسب مع مرور الوقت، ولكن ربّما كانوا معذورين لأنّهم لم يهتدوا إلى وسائل القياس وآلياته التي تُتيح لهم ملاحظة هذه النسب الكميّة، ورصدّها بطريقة أقرب ما تكون إلى الواقع من جهة، وإلى اتباع منهجية علميّة لا شطّح فيها ولا تعسّف من جهة أخرى.

ومن هنا أتت أهميّة محاولة بوليت في رسمه مخططات بيانيّة لكلّ من المناطق التّالية: إيران - العراق - سوريا - مصر - تونس - إسبانيا، ترصد نسب تحوّل شعوبها إلى الإسلام على مرّ السنين، ويقول في ذلك: «لقد اشتقت الرسوم البيانية بطريقة منهجية من مجموعة كبيرة وموثوقة من البيانات، ولكن يجب أن يظّل المعنى المخصّص للرسوم البيانيّة مسألة تفسير. وحتّى في الحالات الأكثر مباشرة، فإنّ غياب البيانات المستقلّة القابلة للقياس الكميّ يشكّل عقبة لا يمكن التغلّب عليها. على أنّه إذا لم يكن بإمكان المرء أن يضع ثقته الكاملة في التفاصيل الدّقيقة لرسم بيانيّ معيّن، فإنّ هذا لا يُعفيه من أن يجد فيه محفّراً للتّفكير في مدلولاته التّاريخيّة»^(٢).

(٢) تتوزع هذه الجداول والمخططات على مدار الكتاب كله، فنجد في الصفحة ٨ جدول التمثيل النسبي للمناطق من إيران إلى إسبانيا، كما وردت في كتاب شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، وهو كتاب يحوي زهاء العشرة آلاف سيرة ذاتية من العام الهجري الأول إلى العام ألف للهجرة. وفي الصفحة ٤٤ جدول ارتباط التطورات التاريخية بمنحى التحويل الإيراني، وفي الصفحات ٧٣ و٧٤ و٧٥ و٧٦ على التوالي جداول لانتشار الأسماء الإسلامية في العراق ومصر وسوريا وتونس، وفي الصفحة ٨٣ جدول يقارن بين منحى التحويل بين العراق وإيران، وفي الصفحة ٩٧ جدول ارتباط التطورات التاريخية بمنحى التحويل المصري والتونسي، وفي الصفحة ١٠٩ جدول ارتباط التطورات التاريخية بمنحى التحويل السوري، وفي صفحة ١١٧ منحى التحويل الإسباني مشتقًا من الأنساب.

وسوف نختار ههنا جدولاً جامعاً وضعه الدكتور وقار حسيني بالاعتماد على جملة الجداول والمخططات البيانية العديدة الخاصة بكل إقليم من هذه الأقاليم، وهو جدول يلخص لنا نتائج الكتاب الأساسية، ويعطينا زبدة هذا التاريخ الكمي، ويتناول الجدول نسبة الدخول في الإسلام من القرن الأول حتى الرابع الهجري/ من القرن السابع حتى العاشر الميلادي^(٣):

السنوات بالهجري	إيران	العراق	سورية	مصر	إسبانيا
نسبة المسلمين مع نهاية أول مئة عام	٥٪	٣٪	٢٪	٢٪	أقل من ١٪
السنوات التي صارت النسبة فيها ٢٥٪ من السكان	١٨٥	٢٢٥	٢٧٥	٢٧٥	٢٩٥
السنوات التي صارت النسبة فيها ٥٠٪ من السكان	٢٣٥	٢٨٠	٣٣٠	٣٣٠	٣٥٥
السنوات التي صارت النسبة فيها ٧٥٪ من السكان	٢٨٠	٣٢٠	٣٨٥	٣٨٥	٤٠٠

إنَّ هذه النَّسَب، وقد لا تكون دقيقة مئة بالمئة، لا بدَّ من أنْ تدفعنا لإثارة أسئلة عديدة:

- ما أسباب هذا التَّحوُّل وما دوافعه وبواعثه؟
 - لماذا كانت نسبة التَّحوُّل في إيران والعراق أسرع من بلاد الشَّام ومصر؟

- لماذا نرى نِسَب التَّحوُّل في بلاد الشَّام ومصر متطابقة؟
 - لماذا كانت نسبة الدَّخول إلى الإسلام في إسبانيا أعلى في

(٣) سيد وقار حسيني، الفكر الإسلامي في تطوير مصادر المياه والطاقة، ترجمة سمية زكريا زيتوني، تقديم الدكتور محمود عكام، دار فضلت، حلب، ١٩٩٨، ط. ١، ص. ٧٤.

زمن ملوك الطوائف منها في زمن الخلافة الأموية في الأندلس.
- هل كانت نسب التحوّل في تلك الأقاليم متساوية ما بين الأرياف والمدن؟ أم إنّ الرّيف كان أبطأ في التحوّل؟ وما سبب ذلك؟
- ما عواقب تجاوز عتبة تحوّل شعوب هذه المناطق عتبة الـ ٥٠٪ من السكّان على السّلطة السّياسية؟

وقد حاول بوليت أن يُجيب على هذه الأسئلة ومثيلاتها سواء في فصول الكتاب المتعدّدة، أو في فصله الأخير الذي عنوّنه بعواقب التحوّل، إجابات تحمل معنى الاستنتاج والخلاصات، ويبقى الاستنتاج الأهمّ والأبرز في نظر المؤلّف هو أنّ التحوّل إلى الإسلام كان يودّي إلى إضعاف الحكومة المركزيّة أو تفكّكها، وهذه النتيجة تُبيّن أنّ نشوء القيادة السّياسية وتطوّرها جاء استجابةً لاحتياجات المجتمع الإسلاميّ في تثبيت وجوده، من دون أن يُنظر إليها على أنّها مادة إيمان أو أنّ تُعدّ عنصرًا ضروريًا في علاقة الإنسان بالله، لذلك تضاءلت أهميّة وجود مؤسسة سياسيّة مركزيّة مع تساؤل حاجة المجتمع إليها، لامتلاكه الثّقة بذاته، ولشعوره أنّ الإسلام غدا طريقة حياة مستقرّة ودائمة، ولم يعدّ مهدّدًا بالديانات المحليّة الأخرى، وللتدليل على هذا الاستنتاج يستعرض المؤلّف حالات تاريخيّة لاحقة تؤكّد كلامه، فعند كلّ تهديد لحوزة الإسلام كان يلجأ إلى فكرة الخِلافة أو ما يُعادلها، وفي هذا السّياق يُفسّر المؤلّف موافقة مُسلمي إسبانيا على الانضواء تحت راية المرابطين ثمّ المُوحّدين في مواجهة القوى المسيحيّة الإسبانيّة المُضادّة، ويُفسّر أيضًا تجديد الاهتمام بمنصب الخليفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، عندما بدا أنّ الإمبرياليّة الغربيّة تُهدّد أُسس المجتمع المسلم، ويُدرّك المؤلّف هنا أنّ هذه النتيجة تتعارض مباشرةً مع المفهوم الأساسي للإسلام بوصفه دينًا شاملًا

يُوَحِّد جميع جَوَانِب الحياة، فلطالما شَعَرَ المسلمون المعاصرون بأنَّ الإسلام يشتمل على نظريّةٍ سياسيّةٍ إسلاميّةٍ تستند إليها مؤسّسة سياسيّة مركزيّة، لكن يبدو أنّ المُعْطَى التَّاريخيَّ، بحسب المؤلّف، لا يدعم هذه الإيديولوجيّة التي يتسالم عليها معظم المسلمين اليوم.

أمّا الاستنتاج الأهمّ في نظري فهو ما خَتَمَ المؤلّف به كتابه في آخر سطره: «إنّ الخيَطَ الأساسيّ الحقيقيّ للتَّاريخ الإسلامي لا يكْمُن في المجال السِّيَاسيّ للخلفاء والسُّلاطين، بل في المجال الاجتماعيّ، حيث كان العلماء بمثابة القلب الفاعل للمجتمع المسلم التَّاريخيّ»^(٤).

ومن هذه الخلاصة المدعومة بأرقام نِسَب التَّحوّل يتبيّن لنا بجلاء أنّ الفتوحات الإسلاميّة لهذه البلاد لم تُودَّ إلى الدّخول الشَّامِل في الإسلام مباشرةً، لا طَوْعًا ولا كَرْهًا، وأنّ ذلك الاعتقاد القائل: إنّ تلك الشُّعوب قد فُتِنَت بتعاليم الدِّين الجديد فسارعت لاعتناقه طَوْعًا وحبًّا، أو القائل: إنّ تلك الشُّعوب قد بهرها شعاع سيوف الفاتحين فارتمت في أحضان دينهم كرهاً وتقيّةً ما هو إلّا خيالات وخرافات!

(٤) Richard W.Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History Harvard University Press,1979, P. 138

علوم الحِجَل وثلاثة أوجه للحضارة الإسلاميّة

عرَفَتْ حضارتنا الإسلاميّة ثلاثة علوم للحِجَل:
علم الحِجَل الميكانيكيّة | علم الحِجَل السّاسانيّة | علم الحِجَل الفقهيّة.
وكلّ علم من هذه العلوم يقدّم وجهًا مختلفًا لهذه الحضارة شديد الاختلاف عن الوجه الآخر، فمرةً هي حِجَل تبني وتنتج وتطوّر، ومرةً هي حِجَل تهدم وتُفوّض وتقلقل.

علم الحِجَل الميكانيكيّة

تلقّفت هذه الحضارة العلم الأوّل علم الحِجَل الميكانيكيّة من الهند واليونان، وعرَفَتْ ضرورته ولزومه، واستوعبت مداخله ومخارجه، فطوّرتَه وأغنّته ونفخت فيه الرّوح الإبداعيّة المبتكرة. كان هذا العلم فرعًا من فروع الهندسة التي ضمت إلى جانبه الفروع التّالية التي يذكرها القلقشندي في كتابه **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ويذكر أهمّ مَنْ أَلّف فيها الكُتُب والمصنّفات: علم عقود الأبنية، وصنّف فيه ابن الهيثم والكرخي، وعلم المناظر، وصنّف فيه علي بن عيسى الوزير، وابن الهيثم، وعلم المرايا المحرّقة، وصنّف فيه ابن الهيثم، وعلم مركز الأثقال، وصنّف فيه أبو سهل الكوهي، وعلم المساحة، وصنّف فيه ابن مجلى الموصلّي وابن المختار، وعلم إنباط المياه، وصنّف فيه الكرخي وابن وحشية، وعلم جرّ الأثقال، ويبدو أنّ العرب لم يُصنّفوا في هذا

العِلْم فاكْتَفَى القلقشندي بذكر قليلٍ من المصنِّفين فيه، وعِلْم الآلات الحربيَّة، وقد صنَّف فيه أبناء موسى، وعِلْم الآلات الرُّوحانيَّة، وأشهر كتاب صنَّف فيه هو كتاب الحِيل لأبناء موسى بن شاكر، وفيه كتاب مبسوط للبديع الجزري.

ولدى التأمّل ندرك أنّ هذه الفروع كانت تتداخل جميعًا فيما بينها، ولذلك فإنَّ عِلْم الحِيل قد امتدَّت تطبيقاته إليها كلّها، وهذه التّطبيقات وما خالطها من روح علميَّة حقيقيَّة هي التي جعلت مؤرِّخ العِلْم المشهور جورج سارتون يقول بأنَّ العِلْم العربيّ يحتلُّ في العصور الوسطى المكانة التي يحتلُّها العِلْم اليونانيّ في العصر القديم^(١). ونقرأ في مقدّمة ابن خلدون نصًّا بالغ الدّلالة يقول فيه:

«واعلم أنّ الهندسة تُفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره لأنّ براهينها كلّها بيّنة الانتظام جليّة التّرتيب لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها فيبتعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقلٌ على ذلك المهيّج، وقد زعموا أنّه كان مكتوبًا على باب أفلاطون: مَنْ لم يكن مهندسًا فلا يدخلنّ منزلنا، وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسة عِلْم الهندسة للفكر بمثابة الصّابون للثّوب الذي يغسل منه الأقدار وينقيّه من الأوضار والأدران، وإنّما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه»^(٢). وكان ابن خلدون ههنا يورد مقولة مشايخه ليضاهي بها مقولة أفلاطون، ويقول من خلال ذلك: إنّ وعينا لأهمّيّة عِلْم الهندسة يساوي وعي اليونانيّين إنّ لم يتفوّق عليه.

(١) جورج سارتون، العِلْم القديم والمدنيّة الحديثة، ترجمة عبد الحميد صبرة، تقديم أحمد فؤاد باشا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ط. ١، ص. ١٣.

(٢) أبو زيد عبد الرّحمن بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨، ط. ٢، ج. ١، ص. ١٣٩.

وبقليل من البحث في النّت اليوم سوف نشاهد تطبيقات علم الحِيل المعتمدة على حركة الهواء والسّوائل، والصّمّامات الآليّة ذات التّشغيل المتباطئ، وطُرُق التّحكّم الآليّ والتّشغيل مِن بُعْد التي تفتّقت عنها مخيّلات أجدادنا، ونرى فيها دقّة حساباتهم وبراعة تنفيذهم، وسوف نشاهد الآلات الموسيقيّة الدّاتيّة الحركة أيّضًا، وسنجد كلامًا علميًا كثيرًا عن مساهمات أبناء شاعر ومَن تلاهم في هذا العلم الذي أضفى على العالم الإسلاميّ في إبان زمن أولئك المخترعين الصّيت الذي تمتلكه اليوم اليابان أو ألمانيا أو أيّة دولة صناعيّة متفوّقة.

علم الحِيل السّاسانيّة

وفي وجه آخر من وجوه هذه الحضارة سنقع على العلم الذي دُعِيَ بعلم الحِيل السّاسانيّة، ويعرّفه لنا حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون فيقول:

«علم الحِيل السّاسانيّة: علم يُعرف به طريق الاحتيال في جلب المنافع، وتحصيل الأموال، والذي باشرها يتزيًا في كلّ بلدة بزّيّ يناسب تلك البلدة، بأنّ يعتقد أهلها بأصحاب ذلك الرّزيّ، فتارةً يختارون زّيّ الفقهاء، وتارةً يختارون زّيّ الوعّاظ، وتارةً يختارون زّيّ الأشراف، إلى غير ذلك.

ثمّ إنهم يحتالون في خداع العوامّ بأموال تعجز العقول عن ضبطها، منها: ما حكى واحد إنّه رأى في جامع البصرة قردًا على مركب مُمائل لما يركبه أبناء الملوك، وعليه ألبسة نفيسة نحو ملبوساتهم، وهو يبكي وينوح، وحوله خَدَم يتبعونه ويكفون، ويقولون: يا أهل العافية اعتبروا بسيدنا هذا فإنّه كان من أبناء الملوك، عَشِقَ امرأة ساحرة، وبلغ حاله سحرها إلى أنّ مُسِحَ إلى صورة القرد، وطلبت منه مالًا عظيمًا لتخلّصه

من هذه الحالة. والقرء في هذا الحال يبكي بأين وحين، والعامّة يرقون عليه ويبكون، وجمعوا لأجله شيئاً من الأموال، ثم فرشوا له في الجامع سجادة فصلّى عليها ركعتين، ثم صلّى الجمعة مع الناس، ثم ذهبوا بعد الفراغ من الجمعة بتلك الأموال»^(٣).

نُسب هذا العلم إلى ساسان، وقيل إنه كان رجلاً فقيراً حادقاً في الاستعطاء، دقيق الحيلة في الاستجداء، فنُسب إليه المكّدون، أي: الشّخاؤون. ونحن نلحظ ههنا المعنى التّحقيريّ لدولة السّاسانيين الفارسيّة التي انهارت بضربات الدولة الرّومانيّة أوّلاً ثمّ الدولة العربيّة الإسلاميّة ثانيّاً، وربّما كانت هذه التّسمية ردّاً على التّزعة الشّعوبيّة التي استعلت بها الفرس على العرب، فأراد العرب من خلال هذه التّسمية أن يذكروهم بأنّهم بعد أن كانوا ملوكاً أصبحوا شخاؤون.

ونقح في تراثنا الأدبيّ على أخبار التّطبيقات العديدة لهذا العلم، وعلى قصصه التي يختلط فيها غباء العامّة وقلة عقلهم بذكاء أرباب الحيل ودهائهم، لكنّ هذه القصص تكشف أيضاً عن طابع الفقر والعوز والخلل في توزيع المال والثروة في المجتمع آنذاك، وتنبئ عن ضعف بنية النسيج الاجتماعيّ، وإنّ تتبّع أخبار هذا العلم يميّط اللّثام عن نفاذ صبر الناس وعدم تحملهم مكابدة الظروف المعيشيّة القاهرة التي لا تنتج إلاّ عن فساد وظلم. ولعلّ بديع الزّمان الهمذانيّ والحريري نفسه: المقامة السّاسانيّة، وكان بطل مقامة الهمذانيّ المكدّي العظيم أبو الفتح الإسكندريّ، وبطل مقامة الحريريّ أبو زيد السّروجي.

(٣) مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، المشهور باسم حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤٤، ج. ١، ص. ١٤٩.

علم الحِجَلِ الفقهية

أما العلم الثالث الذي يقدّم جانبًا آخر من جوانب هذه الحضارة فهو علم الحِجَلِ الفقهية، وهو العلم الإسلامي الخالص الذي نشأ من رَحْمِ هذه الحضارة من دون أن تستعيره من رَحْمِ آخر، نُسب هذا العلم للمذهب الحنفي الذي تبنى القول بالحِجَلِ الفقهية وتوسّع فيها، وألّف المنتسبون إليه في ذلك المؤلفات العديدة، وأتى المذهب الشافعي دونه درجةً في الأخذ به، أما المذهب الحنبلي فأنكره غاية الإنكار، وكان دونه في ذلك المذهب المالكي.

انطلق علم الحِجَلِ الفقهية على يد الإمام أبي حنيفة من هدف نبيل، عبّرت عنه الكلمة المرادفة للحِجَلِ وهي المخارج، حيث تملّكت مؤسّس المذهب روحُ التيسير على البشر وإيجاد المخارج لهم من الصّعوبات التي يصادفونها في رحلة ممارستهم الدينية، غير أن ما نُقل عنه من قصص وروايات حول هذه الحلول التي كان يقدمها يجعلنا نعجب من اختلاف مستوياتها التي تتراوح ما بين الحدق والألمعية والزكاة والإسفاف، وقد حفظت لنا كُتُب الحِجَلِ الحنفيه الكثير من هذه القصص التي نرى فيها جميع هذه المستويات.

أما موقف المذهب الشافعي فيقول المستشرق البلجيكي الأب لامنس في مقال له عن الحِجَلِ والمخارج في الفقه الإسلامي وقد كتبه بمناسبة صدور تحقيق المستشرق الألماني جوزيف شاخت لكتاب الحِجَلِ والمخارج للخصاف الحنفي عام ١٩٣٠: «أما الشافعيون فطرحوها في أول الأمر، كل الطرح، حتّى إنّ البخاري وكان من الشافعة [هكذا] حرّمها في صحيحه بكلام لا يحتمل التأويل، إلا أنّهم عندما نظروا بعد ذلك إلى نجاح النظرية وتقدّم المذهب الحنفي مالوا عن جفائهم

شيئاً فشيئاً، وأخذوا هم أيضاً يؤلّفون الرّسائل والكُتُب في الحِيل» (٤). غير أنّ هذه الكُتُب التي انطلقت في البداية للتّخفيف عن النّاس وإراحة ضميرهم الدّينيّ تجاوزت الحدّ، وخرجت إلى صرْبٍ من ضروب التّهتِك والاستهزاء بالقانون، وأصبحت مدرسة تضاهي مدرسة الحِيل السّاسانيّة، بل وغيّب الضّمير تماماً، وغدا الأمر محض تلاعبٍ ومخادعة ومماذقة، باجتراح حلول تُميت روح الشّرائع وتعبث بالقوانين، بتعليم النّاس المُخاتلة في النّيّات والألفاظ على حدّ سواء. وأغرب ما في الأمر أنّ هذه الحِيل الفقهيّة دُعيت أيضاً بالحِيل الشّرعيّة، وأكتفي هنا بضرب هذا المثال التّعليميّ من كتاب **جنة الأحكام وجنة الخصام في الحِيل والمخارج** للسّمرقندي الحنفيّ الذي يقول فيه: «مَنْ أراد أن لا تجبّ عليه الزّكاة فالحيلة له أن يترك الكسب، ولا يجمع المال أكثر من قوّته وكفايته حتّى لا تجب عليه الزّكاة» (٥). ويا لها من حيلة خارقة تبني الأوطان وتدعم الإنسان!

ومن أجل ذلك انبرى الحنابلة للردّ على هذه الكُتُب فكان ابن بطّة العكبري رائدهم في الكتابة ثمّ تلاه القاضي أبو يعلى فنجم الدّين الطّوفي فابن تيميّة فابن قيم الجوزيّة.

ومع انهيار الخلافة العبّاسيّة بدأ علم الحِيل الميكانيكيّة بالاندثار شيئاً فشيئاً، وترك المساحة كلّها لعلم الحِيل السّاسانيّة والحِيل الفقهيّة يتغلغلان في روح هذه الأمّة، وينزلقان بها من دَرَكَ إلى دَرَكَ، وما زلنا حتّى هذه اللّحظة نتفاجأ بصورة جديدة من الحِيل السّاسانيّة أو الحِيل الفقهيّة.

(٤) هنري لامنس اليسوعي، «الحيل والمخارج في الفقه الإسلاميّ» المشرق، العدد ٨ - ٩، ١ أغسطس ١٩٣١، ص ٦٤٦.

(٥) سعيد بن علي السّمرقندي الحنفي، **جنة الأحكام وجنة الخصام في الحِيل والمخارج**، مخطوط، لوحة رقم ٤.

تبسيط الإسلام السنّي وتنميته

وأقصدُ بالتبسيط هنا انتزاع صورة واحدة من صوره المتعدّدة والمركّبة، وتجميد تجلٍّ واحد من تجلّياته الكثيرة، وتقديمهما بوصفهما المحدّد لهويّته والشّارح لبنيته، وتجاهل جميع الوجوه والصّور والتّجليات الأخرى، وعدم الالتفات إليها، والدّلالة عليها.

يحدّد توماس باور في كتابه ثقافة الالتباس - نحو تاريخ آخر للإسلام^(١) أشكال التّعّدّد الحضاريّ في الإسلام بما يلي:

١- قبول تعدّدية الخطاب.

٢- قبول تفسيرات مختلفة.

٣- النصوص والأفعال والأماكن متعدّدة المعنى.

٤- انعكاس التّعّدّد والتّدربّ على التّعّدّد.

والمُطلّع على دراسة باور سيُدرك من أوّل وهلة أنّه عالج هذه الأشكال واستفاض في شرحها والتّدليل عليها من خلال التّراث السنّي، وهذا ما يضعنا وجهًا لوجه أمام جريرة انتزاع صورة واحدة من هذا التّراث، وتقديمها ممثلاً له وناطقاً باسمه وملخصاً لوجوده.

وكي لا نبقى في مضمّار الكلام العامّ والمُطلق سنعالج مسألة تُقدّمُ عنوانًا من عناوين الإسلام السنّي ونُبيّن ما فيها من استهتار، ألا وهي

(١) توماس باور، ثقافة الالتباس - نحو تاريخ آخر للإسلام، ترجمة رضا قطب، دار الجمل، بيروت | بغداد، ٢٠١٧، ط. ١.

مسألة الخروج على الحاكم، من خلال كتابين تراثيين يحملان الاسم نفسه، ويقفان على طرفي النقيض من المسألة التي نحن بصددتها. وهذا من غرائب الاتفاقات التي تقتضي منا عدم التسرع في عنونة مذهب ما بعنوان معيّن قائم على إطلاق الأوصاف والأحكام بتبسيط واختزال وتنميط.

كتابان يحملان العنوان نفسه، ويدافعان عن فكريّين متقابلين بل متناقضين:

الأولى: تمنع الخروج على الحاكم، وتعدُّ كلَّ خارجٍ عليه باغيًا ومفتئًا، وتُجدُّ وتجتهد في تجميل الحاكم وتسويغ جرائمه ولو وصلت إلى عنان السماء، وتتذرع لذلك بالنصوص وأقوال الفقهاء، وتنفذ الروايات التاريخية التي تذكر الحكام بما يشين ويقبح.

والثانية: لا ترى بأسًا بهذا الخروج، وتستدعي أيضًا النصوص وأقوال الفقهاء ومواقفهم، ولا تأنف من ذكر عورات الحاكم وسلقه بما فيه من أوصاف وأفعال.

اسم الكتاب الأوّل العواصم من القواصم لأبي بكر ابن العربي ١٠٧٥ - ١١٤٨. واسم الكتاب الثاني العواصم والقواصم لابن الوزير اليميني ١٣٧٣ - ١٤٣٦. والمقصود بالقواصم في هذا العنوان الافتراءات والأكاذيب والمطاعن والشكوك التي يوجهها مناورو المذهب السنّي إليه، وبالعواصم الردود والدفع والمعالجات التي تعصم من هذه الافتراءات القاصمة المدمرة، فتكشف زيفها وتجعلها هباءً.

يتضمّن كتاب ابن الوزير جميع القواصم الواردة في كتاب ابن عربي، ويزيد عليها قواصم أخرى تتعلّق بالشبهات والمطاعن التي تردُّ على أئمة الحديث، وفقهاء السنّة، ومقولات الكلام الأساسيّة للمذهب الأشعري إلخ، ولكن تختلف معالجة العواصم بين الكتابين اختلافًا

جذريًا. وأخمن أن ابن الوزير تَعَمَّدَ أَنْ يسمِّي كتابه بِاسْمِ مُشابه لكتاب ابن العربي من أجل أن يُتيح المقارنة بين مُعالجَتَيْنِ مختلفَتَيْنِ إلى حدِّ التناقض في الدِّفاع عن الموقف السَّنِّي، والرؤية السَّنِّيَّة.

يناقش ابن العربي في كتابه ما شَجَرَ بَيْنَ الصَّحابة فيذكر المآخذ على الخليفة الثالث عثمان بن عفَّان، ويتحدَّث عن خروج طلحة والزبير والسيدة عائشة إلى البصرة، وحرب الجمل، ويتناول قتال الإمام علي ومعاوية، وقصة التَّحكيم، وبيعة الحسن وطلحه مع معاوية، ومقتل الحسين في أيام يزيد.

تقوم معالجة ابن العربي المالكي على استراتيجيات محدَّدة تلخَّصها كلمات التَّسويغ والمكابرة والإنكار والتَّجميل والتَّكايه، وبكامل الجرأة والقحَّة يقول: «وما وقع من روايات في كتب التَّاريخ - عدا ما ذكرنا - فلا تلتفتوا إلى حرف منها فإنَّها كلُّها باطلة»^(٢)، فهو فقط مصدر الخبر الموثوق، ومنبع السردية الحقة.

يُعدُّ مآخذ الثُّوار على الخليفة الثالث عثمان بن عفَّان ثمَّ يُفنِّدها ويقول إنَّها إمَّا مكذوبة عليه، وإمَّا لم تفهم على وجهها الصَّحيح، وفي أثناء ذلك يجمِّل مروان بن الحكم، ويعدُّه «رجلاً عدلاً من كبار الأُمَّة عند الصَّحابة والتَّابعين وفقهاء المسلمين»^(٣)، ويناقش مسألة أخذة خمِّس غنائم إفريقيا، فيكذِّبها ويقول إنَّها لا تصحُّ، ثمَّ يعود ويسوِّغها، على فَرَضِ صحتِّها، فيقول: «قد ذهب مالك وجماعة إلى أنَّ الإمام يرى رأيه في الخمِّس، وينفذ فيه ما أدَّاه إليه اجتهاده، وأنَّ إعطائه لواحد

(٢) أبا بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، العواصم من القواصم في، تحقيق مواقف الصَّحابة بعد وفاة النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تحقيق محبِّ الدِّين الخطيب، وزارة الشُّؤون الإسلاميَّة والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٩٩٨، ط. ١، ص. ١٧٢.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٨٩.

جائز» (٤). ويجمّل كذلك الوليد بن عقبة، ويرى أنّ حدّه في الخمر لا يعيبه ولا يقدر في عدالته، فـ «ليست الذنوب مسقطاً للعدالة إذا وقعت منها التوبة» (٥)، ويسلم بخروج أصحاب الجمل إلى البصرة، ولكنّه لا يعلم لماذا خرجوا لأنّه «لم يصحّ فيه نقلٌ، ولا يوثق فيه بأحد، لأنّ الثقة لم ينقله، وكلام المتعصب غير مقبول، وقد دخل مع المتعصب مَنْ يريد الطعن في الإسلام واستنفاص الصحابة» (٦). وفي قتال عليّ ومعاوية يرى أنّهما معاً على حقّ، ولكنّ طائفة عليّ أدنى إلى الحقّ، لأنّ الرسول عليه الصّلاة والسّلام حدّثنا عن الخوارج فقال: «تقتلهم أدنى الطائفتين إلى الحقّ»، ويعلّق على هذا الحديث فيقول: «فبيّن أنّ كلّ طائفة منهما [يقصد طائفة عليّ وطائفة معاوية] تتعلّق بالحقّ، لكنّ طائفة عليّ أدنى إليه» (٧).

وفي قصّة التّحكيم يُكذّب خبر التّحكيم، ويحدّثنا بعد ذلك عن مزايا معاوية وسيرته الممتازة، وأهليّة يزيد للولاية، فيستشهد بتسليم ابن عمر لإمرّة يزيد، ويذكر أنّ الفقيه الليث بن سعد سمّى يزيد أمير المؤمنين. وأخيراً يقول تلك الكلمة التي سارت بها الرّكبان وتداولتها الألسنة والأقلام: إنّ الحسين قُتل بشرّع جدّه (٨)، في تأكيد منه على منع الخروج على الحاكم، ولو بلغ في العسف والظلم مبلغ يزيد بن معاوية.

(٤) المصدر نفسه، ص. ١٠١.

(٥) المصدر السابق، ص. ٩٤.

(٦) المصدر نفسه، ص. ١٠١.

(٧) المصدر نفسه، ص. ١٦٨.

(٨) يقول ابن العربي: «وما خرج إليه أحد إلا بتأويل، ولا قاتلوه إلا بما سمعوا من جدّه المهيمّن على الرّسل، المخبر بفساد الحال، المحذّر من الدّخول في الفتن». وأقواله في ذلك كثيرة: منها قوله صلى الله عليه وسلم: «إنّه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرّق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان. فما خرج الناس إلا بهذا وأمثاله». المصدر السابق، ص. ٢٣٢.

وسوف نرى أنّ طائفة مُعْتَدًا بها في المذهب السُّنِّي ستُكْرَرُ هذا المعنى وتؤكِّده وتضعه في إطار نظريّة الأحكام السُّلْطانيّة. غير أنّنا سنقع في المجال نفسه والدائرة عَيْنُهَا على نوع آخر من المعالجة قدّمها لنا العلّامة المجتهد المطلق ابن الوزير اليميني في كتابه **العواصم والقواصم** المطبوع في تسعة مجلّات، والذي اختصره فيما بَعْد في مجلّد واحد بعنوان: **الرّوض الباسم في الذّب عن سنّة أبي القاسم**.

نشأ محمّد بن إبراهيم الوزير ١٣٧٣ - ١٤٣٦ في اليمن في بيئة زيديّة، وتدرّج في مراتب العلم، وكان من المؤمّل أن يغدو من كبار مجتهدي الزيديّة، ولكنّه حين بلغ مرتبة الاجتهاد أعلن انتماءه لمدرسة أهل الحديث السُّنِّيّة، فصدّم محيطه وأساتذته ومعارفه، وكتب أحد أهمّ أساتذته وهو جمال الدّين علي بن محمّد ١٤٦٨ رسالته «محبّرة مشتملة على الرّواجر والعِظات والتّنبيه بالكّم الموقّظات زعم صاحبها أنّه من النّاصحين المحبّين، وأنّه أدّى به ما عليه من حقّ الأقربين»^(٩). أراد هذا الأستاذ أن يُبين لتلميذه السابق وقرينه اللاحق مكامن الخطل في المذهب السُّنِّي، والمطاعن التي تدفع المرء لِتَحَاشِي هذا المذهب في نصّ قصير مُحكّم لا يتجاوز عدّة صفحات، فردّ عليه الإمام ابن الوزير بكتاب تجاوز الأربعة آلاف صفحة، ليكشف عن اطلّاع وتدقيق قلّ نظيره في الثّراث الإسلاميّ، وفي ذلك يقول: «فربّما أوّردت عليه في بعض المسائل أكثر من متّني إشكال على مقدار نصف ورقة من كتابه»^(١٠).

ومن جملة المطاعن التي يوردها السيّد الأستاذ على فقهاء أهل السنّة

(٩) محمد بن إبراهيم ابن الوزير، **العواصم والقواصم**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٤، ط. ١، ج. ١، ص. ٢٢.
(١٠) المصدر السابق، ج. ١، ص. ٢٥.

أنهم يُجيزون إمامة الجائر، ويحرّمون الخروج عليه وهنا ينبري الإمام المجتهد ابن الوزير في المجلّد الثامن ليبيّن قصور هذه النظرة، وعدم إحاطتها بعوالم فقهاء أهل السنّة واتّجاهاتهم، ويدلّل على كلّ كلمة من كلماته بسرد أقوال الفقهاء ووقائع التاريخ التي تؤيّد ما يحكيه ويقرّره:

- ١- فالفقهاء لا يقولون إنّ الخارج على إمام الجور باغٍ ولا آثم.
 - ٢- إنّ منع الخروج على الظلمة استثنائي منه من فحش ظلمه وعظمت المفسدة بولايته، مثل: يزيد والحجاج، ويقدم ههنا أعظم شهادة لأهل السنّة على البراءة من تصويب يزيد، ويسرد أقوال أنتمتهم في هذه البراءة، حتّى المشهورين بالتعصب للأمويين كالإمام ابن حزم.
 - ٣- يؤكّد أنّ الفقهاء من أهل السنّة لم يخالفوا فقهاء الزيدية في شرائط الإمامة التي زعم المعترض والنّاقد السيّد جمال الدين أنّهم خالفوا فيها.
 - ٤- يدلّل على أنّ الفقهاء من أهل السنّة وإن قالوا بصحة أخذ الولاية في المصالح من أئمة الجور فإنّهم لم يجعلوهم مثل أئمة العدل مطلقاً في جميع الأمور.
 - ٥- يثبت أنّه من الخطأ الجسيم الظنّ بأنّ الفقهاء يُصوّبون أئمة الجور في قتلهم الذين يأمرّون بالقسط من الناس.
- ضمن هذه المعطيات يُعيد صياغة العواصم التي تدفع عن المذهب السنّيّ تهمّ التناقض، وعدم الاتّساق، وضبابية الرؤية الأخلاقيّة، بمعالجات تحاول النأي بنفسها عن استراتيجيات ابن العربي في عواصمه وردوده، وهكذا سنراه يعالج الوقائع والأحداث والشخصيات معالجة هي على التقيض من معالجة ابن العربي، فلن يُجمّل شخصية تحوم حولها إشارات الاستفهام، ولن يُسوِّغ لها، وسيكشف لنا أنّ هذا الموقف هو

موقف سنِّي أصيل له أنصاره وممثِّلوه، وفي هذا الإطار سيُعيد تقييم الشخصيات نفسها التي تناولها ابن العربي بطريقة مختلفة ومغايرة، كمروان بن الحكم، والوليد بن عقبة، ويزيد بن معاوية. إنَّ هذين الكتابين المتوافقين في الاسم، المختلفين في المعالجة والموقف يَصْعَانَا أمام كميّة الحيف الهائلة عندما ننساق اليوم في مجرى التبسيط والتنميط، فنقول بكلّ استخفاف: إنَّ المذهب السنِّي يقول كذا، أو إنَّ أهل السنّة يقرّرون كذا. إنَّ تبسيط الإسلام السنِّي وتنميطه اليوم يستند إلى هوس معاصر في استخلاص سمات الفرق والمذاهب بل والعقول: العقل العربيّ، والعقل الإسلاميّ، والعقل السنِّي إلخ، وتقديم هذه السمات في قوالب تأسر هذه الفرق والمذاهب، وتسجنها في مقولات معيّنة، وعناوين جاهزة تغدو المحدّد والمعرّف والرّاسم، وتقضي على كلّ أشكال التّعّدّد والتنوّع، وهذا في حدّ ذاته، وفُقِّ شَرَحَ زيجموند باومان، أحد أهمّ تناقضات الحداثة التي تُعلي من شأن التّعّدّد وتنوّع المعنى، ثمّ لا تألو جهداً في الحدّ منهما والقضاء عليهما.

وُسوم المعلّم التحقيريّة في تراثنا العربيّ والإسلاميّ

خلال رحلتي في عالم الأفكار والأشخاص والكتب التي تساءلت السّؤال الذي افتتحنا به عصرنا العربيّ الحديث: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم لم أجد مَنْ أشار إلى أنّ العلة في مكانة المعلّم المنحطة في تراثنا، على الرّغم من تواتر دعوات ضرورة البحث في أساليب التّعليم وإصلاح مناهجه وخُطّطه، بدءًا من العلامّة الطّهطاوي ومرورًا بالإمام محمّد عبده ومَنْ تلاه من المفكّرين والكتّاب. غيّر أنّي أزعّم ههنا إنّ المشكلة لم تكن في مناهج التّعليم وأساليبه فحسب، وإنّما في مكانة المعلّم نفسه، هذه المكانة التي سنُصعّق عندما نحاول أنّ نُميّط اللّثام عنها في تراثنا العربيّ والإسلاميّ.

والمُفارقة الهائلة التي تُطالعا دائميًا وأبدًا هي ذلك الانزياح الهائل ما بين النّص الدّينيّ الرّائع الدّاعي إلى طلب العلم وتوقير المعلّم، وما بين التّطبيق المريع المهين، فلو افتتحنا كتاب الإمام أبي حامد الغزالي إحياء علوم الدّين، وهو من أهمّ دواوين الإسلام فإنّنا سنراه قد قسّم كتابه إلى أربعة أرباع: رُبّع العبادات. رُبّع العادات. رُبّع المهلّكات. رُبّع المُنجيات. وسنرى أنّه افتتح رُبّع العبادات بكتاب العلم، فالعلم أسّ العبادة، وشرطها وركنها في الوقت ذاته، وفي هذا الكتاب كتاب العلم ينهل الإمام من النّصّ الإسلاميّ فيحدّثنا في أبوابه عن:

فضيلة العلم | فضيلة التعلّم | فضيلة التعليم.

ويعقد فصلاً عن آداب المتعلّم والمعلّم، وفصلاً آخر عن آداب المرشد المعلّم، وسوف نقح على صورة لا تُدانيها صورة تراثية أخرى في إشراقها ونصاعتها وعظمتها ورقيتها، وفي مقابل هذه الصورة التنظيرية سنرى صورة أخرى تطبيقية ملطّخة ومُعتمة ومرسومة بفراشي الغمض والاحتقار والازدراء.

يقسم التراث العربيّ المعلمين إلى ثلاث طبقات: الطبقة التي تعلّم أولاد العامة، والطبقة التي ارتفعت عن تعليم أولاد العامة إلى تعليم أولاد الخاصة، والطبقة التي ارتفعت عن تعليم أولاد الخاصة إلى تعليم أولاد الملوك أنفسهم المرشّحين للخلافة. دُعِيَ أرباب الطبقة الأولى بمعلّمي الصبيان، ودُعِيَ أرباب الطبقتين الأخرين بالموذّبين.

وسنرى في مرآة الجاحظ المصقولة صورة معلّمي الصبيان، كما كانت على أرض الواقع حينئذ، وسوف تتظهر الصورة بشكل أفدح كلّما امتدّ الزّمن وجرى بنا نحو العصور اللاحقة وصولاً إلى عصور الانحطاط التي ما غدت كذلك إلا لسوء مكانة المعلّم واحتقاره.

وسنجد، في هذا التراث، تسالماً على هذا الاحتقار عند عامة الناس وخاصّتهم وفقهائهم وعلماهم وحكماهم، فالعامة تقول: أحقق من معلّم كتاب^(١)، وتقول: الحُمق في الحاكة والمعلّمين والغزاليين^(٢)، والشاعر يتساءل عن إمكانيات المعلّم العقلية:

وكيف يُرّجى الرّأي والعقل عند من يروح على أنثى ويغدو على طفل؟^(٣)

(١) أبو بكر، محمد بن العباس الخوارزمي، الأمثال المولدة، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٣، ص. ١٤٦.

(٢) أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٢، ص. ٢١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٢٠٩.

والحكيم ينصح: لا تستشيروا معلّمًا ولا راعيَ غنمٍ ولا كثيرَ فُعودٍ مع النساء (٤).

وأمام هذه النصيحة يستنفر الجاحظ وتأخذه الحميّة فيدافع عن رُعاة الغنم فيقول: «وأما استحماق رُعاة الغنم في الجملة فكيف سيكون ذلك صوابًا، وقد رعى الغنم عدّة من جملة الأنبياء»^(٥)، ولكن لا يحظى معلّمو الصبيان بفرصة دعم أو انتصار، وإنّما يُنتصر للمؤدّبين ممّن يعلمون أبناء الخلفاء والخاصّة من أمثال الكسائي وقطرب وأضرابهما.

ويفتتح الجاحظ، في هذا التراث، بابًا من أبواب ذكر مثالب المعلّمين على سبيل الطُرفة والتندر، ولكنّه يكشف لنا في الوقت نفسه عن مكانة المعلّم الحقيقيّة، التي أزرّت به، وأثّرت على شخصيّته فجعلتها مضطربةً مريضة.

وينقل ابن الجوزي عن الجاحظ: «من أعجب ما رأيتُ معلّمً بالكوفة وهو شيخ جالس ناحية من الصبيان يبكي، فقلت له: يا عمّ ممّ تبكي؟ قال: سرق الصبيان خُبزي»^(٦)!

ويحدّثنا كذلك عن معلّم ضرب غلامًا، ف قيل له: لِمَ تضربه؟ فقال: إنّما أضربه قبل أن يُذنب لئلا يُذنب^(٧).

ولم يقصّر الفقهاء في تحقير المعلّم، فهذا الفقيه التّابعي قاضي الكوفة ابن شبرمة و: ٧٦١ لا يقبل شهادة المعلّمين^(٨)، وابن شبرمة

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، تحقيق عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٠، ط. ١، ص. ١٠١.

(٧) المصدر نفسه، ص. ١٥٠.

(٨) انظر: المصدر السابق، ص. ١٤٩.

من أوائل الفقهاء ومؤصّليه جنبًا إلى جنب مع الإمام أبي حنيفة. ويذكر لنا الجاحظ أنّ بعض الفقهاء كان يقول: «النساء أعدل شهادة من معلّم»^(٩)، وفي العصر الحديث أراد بعض الباحثين أن يُجمل هذا الرأى فاخترع له تبريرًا وقال: «ولا يجوز للمعلّم أن يترك عمله للصلاة على الجنازة أو السّير فيها أو عيادة المريض أو حضور شهادة البيع والنكاح، وربّما من هنا جاءت فكرة عدم قبول شهادة معلّم الصبيان لانقص فيه، ولكن لأنّه منهي عن الانشغال عن التّعليم وهو واجبه بأعمال أخرى».

وسنقع في كتب الفقه على فتوى غريبة تتكرّر في أكثر من كتاب، سنها عند الرّافعي والنّووي والحصني والزّياعي وغيرهم وهذا نصّها: «ولو قال معلّم الصّبيان: اليهود خير من المسلمين بكثير، لأنّهم يقضون حقوق معلّمي صبيانهم كفر»^(١٠)، ولا يهّمنا ههنا مناقشة هذه الفتوى بمقدار ما يهّمنا البحث في فحواها ومغزاها ودلالاتها، فهي تقول لنا: إنّ بعض المسلمين كانوا لا يُنصفون المعلّمين ولا يحترمونها ولا يوفون باتفاقاتهم معهم إلى درجة تُلجئ المعلّمين إلى المقارنة بينهم وبين اليهود، وتفضيلهم معاملة اليهود لمعلّمي صبيانهم على معاملة المسلمين إيّاهم، ولو أنّ فقهياً واحداً كان ذا بصيرة في تعامله مع هذه الفتوى لكفر المماطل المخلف، ولشدّد له الوعيد والتّحذير بدلاً من أن يوجّه التّكفير في هذه الفتوى للمعلّم المسكين المستكين، ولحسم هذا القول من أساسه، ولما جعل المعلّم يحتاج إلى هذه المقارنة التي تلحف القلب لا لشيء سوى أنّها تُخبر عن وضعه المُزري الذي

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) أبو زكريا محيي الدين بن شرف النّووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمّان، ١٩٩١، ط ١، ج ١٠، ص ٦٩.

يتلبّسه ويُحقيق به، وفي هذا السّياق نقرأ القصة التّالية التي تُساق للطّرفة، لكنّها تحكي عدم وفاء الآباء مع المعلّمين، وانتقام المعلّمين منهم: «مررت بمعلّم وقد كتب لغلام (وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه، يا بنيّ لا تقصص رؤياك على إخوتك، فيكيدوا لك كيدًا وأكيد كيدًا فمهمل الكافرين أمهلهم رويدًا) فقلت له: وَيَحْك فقد أدخلت سورة في سورة، قال: نعم. إذا كان أبوه يُدخل شهرًا في شهر، فأنا أيضًا أدخل سورةً في سورة فلا آخذ شيئًا ولا ابنه يتعلّم شيئًا» (١١).

ويتلقّف التّوحيدي ذلك الإرث التّندري على المعلّمين من شيخه الجاحظ، ويُتحفنا بفكاهات وطُرف تثبّت صورتهم الملطّخة، وتعمّق وسمّهم المهزوز، وأذكر من ذلك على سبيل المثال:

«كان معلّم يُقعد أبناء المياسير في الظّل وأبناء الفقراء في الشّمس، ويقول: يا أهل الجنة ابزقوا على أهل النّار» (١٢)، و«جاءت امرأة إلى معلّم تشكو ابنها، وكانت جميلة، فقال المعلّم للصّبيّ: مثّل هذه الأمّ يوحشها إنسانٌ فيؤذيها، كان يجب عليك لو كان لك عقلٌ أن تلحس خراها كل يوم طلبًا لرضاها» (١٣).

أمّا الأنكى من ذلك فصنيع الإمام ابن الجوزي الذي كتّب في جملة ما كتّب مؤلّفين شديدي الطّرافة والإمتاع، الأوّل بعنوان: الأذكياء، والثّاني بعنوان: أخبار الحمقى والمغفلين.

والمُجحف في عمله أنّه عقّد فصلًا في كتابه الثّاني بعنوان: في ذكّر المغفلين من المعلّمين، وأمّسك عن ذكّرهم في كتابه الأوّل الذي طّفح بذكّر قصص أذكياء السّلاطين والأمراء والوزراء والعلماء والشّعراء والعباد

(١١) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، ص. ١٠١.

(١٢) أبو حيّان علي بن العباس التّوحيدي، البصائر والذّخائر، تحقيق وداد القاضي، ١٩٨٨، ط. ١، ج. ٤، ص. ١٩٥.

(١٣) المصدر نفسه، ج. ٤، ص. ٦٩.

والزُّهَاد والنِّسَاء الْمُتَفَطِّنَاتِ وَصَوْلًا إِلَى عُقْلَاءِ الْمَجَانِينِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَجِدْ مُتَّسِعًا ضَمَّنَ كُلَّ هَذِهِ الْأَبْوَابِ لِيَذْكَرَ الْمُعَلِّمِينَ فِي مَا يُعَلِّي مِنْ شَأْنِهِمْ مَقْدَارَ قُلَامَةٍ، وَيُسْهِمَ فِي رَفْعِ خَسِيستِهِمْ قَيْدَ أَنْمُلَةٍ. إِنَّ مَا تَقُولُهُ لَنَا هَذِهِ الْإِشَارَاتُ الْمَكْتَثَةُ الَّتِي أَتَيْنَا عَلَى ذِكْرِهَا لِلتَّوْبِ: لَا تَنْفَعُكَ الْخَاصَّةُ إِذَا أَضْرَرْتَ بِالْعَامَّةِ، وَلَا يَنْفَعُ تَعْلِيمُ الْمُؤَدَّبِينَ / الْمَدَارِسِ الْخَاصَّةِ الدَّوْلِيَّةِ مَهْمَا كَانَ مُتَقَدِّمًا مُتَطَوِّرًا رَاقِيًا، إِذَا كَانَ تَعْلِيمَ الْعَامَّةِ ضَعِيفًا وَمَتَخَلِّفًا وَمَتَهَالِكًا.

الخاتمة: مسيرة نحو التسامح

لا شك في أنني وُلدت متسامحًا، لكنني نشأت متعصبًا صارمًا عنيًا، شأن كل مولود يولد لدينا لينا، سهلاً سَمَحًا، فأبواه أو معلموه أو دينه أو إيديولوجيته تجعله متعصبًا متشددًا عنيًا، أو متشنجًا متزمتًا مقاضيًا، أو عَفْوًا مُتَغَافِلًا مُتَسَامِحًا.

وبالقياس إلى إنسان يمشي كحوض ضخم مُلِيءٍ بِأَحْكَامِ التَّقْيِيمِ وتصنيف البشر بناءً على مُعْتَقَدَاتِهِمْ، وأُتْرِعُ بِالْفَرْقِ مِنَ الْمُخَالَفِ مِنْ أَفْكَارِهِمْ، يغدو التسامح أمرًا عسير المنال، ولا سيَّما إذا كان يعيش في خلطة مُشَوَّشَةٍ مِنْ مَبْدَئِي الْوَلَاءِ وَالْبِرَاءِ وَالْحَبِّ فِي اللَّهِ وَالْبُغْضِ فِي اللَّهِ، هذان المبدآن اللذان يُصَيِّبانِ أَوَّلَ مَا يُصَيِّبانِ الْأَقْرَبِ فَالْأَقْرَبِ، قَبْلَ الْأَبْعَدِ، فَالْأَبْعَدِ، ويجعلان المرء في تحقُّزٍ وَتَوَقُّزٍ دَائِمَيْنِ لِسَفْحِ ذِمَّةِ الْمُخَالَفِ، وإِراقَةِ عِرْضِهِ، والتَّحْذِيرِ مِنْ آفَتِهِ، وَيُلْجِئَانِهِ إِلَى مَسَالِكِ لَا يُفْضِي ضَيْقَهَا إِلَّا إِلَى ضَيْقٍ أَكْثَرَ، وَلَا تَوَدِّي مَسَارِبِهَا إِلَّا إِلَى مَسَالِكِ تَصْطَدِمُ بِتَجَلُّطَاتِ التَّوَجُّسِ وَتَكَلُّسَاتِ الْحَذَرِ فَلَا يَكُونُ أَمَامَهَا إِلَّا الْإِنْسَادُ أَوْ الْإِرْتِدَادُ.

لقد كنتُ ذلك الإنسان في ناشئةٍ أَمْرِي، وَلَكَمْ أَحْبَبْتُ فِي اللَّهِ، وَأَبْغَضْتُ فِي اللَّهِ، وَلَكَمْ بَادَرْتُ إِلَى التَّصْنِيفِ وَإِلَى الْإِدَانَةِ، فَلَا هَدَادَ فِي دِينِ اللَّهِ وَلَا اسْتِكَانَةَ.

هل يَحُقُّ لِي، وَقَدْ ذَرَفْتُ عَلَى الْخَمْسِينَ أَنْ أَتَحَدَّثَ عَنْ تَجْرِبَتِي

الشخصية الطويلة المتراكمة في التحول من شاب يافع أترع حماسة ونزقا وتعصبا وشغفا ووجدا، إلى رجل يسير باضطراد نحو الكهولة والرحابة والتسامح الممزوجين سكينة وتطامنا؟

بعد نجاحي في الصف التاسع بتفوق دخلت إلى الثانوية الشرعية الخسروية سنة ١٩٨٤، وكانت بالقياس إلى الجنة التي أحلم بأن تطأها قدماي. أردت أن أدخلها في الصف السابع، لكن والدتي منعتني من ذلك إشفاقا على وحيدها من مصير ولدي أختيها اللذين اعتقلهما النظام أولا، ثم أعدمهما لاحقا بحجة انتمائهما للإخوان المسلمين.

لسبب ما، لا أدري ما هو، فُتنتُ، وأنا في الصف الأول الإعدادي بالموضوعات التي تُدرّس في هذه الثانوية، وبخاصة حينما اطلعت على كتاب الفقه الحنفي الاختيار لتعليل المختار، وقرأت فيه بحث الشفعة، ويا لهول هذه اللغة والمصطلحات الغريبة على طفل في الصف الأول الإعدادي... وكان تحدي امتلاك ناصية هذا النص إحدى دوافعي في التصميم على دخول هذه الثانوية حين يشتد عودي.

في الصف العاشر امتلكت زمام أمري وقويت شكيمتي، فعاندت الوالدة، وسجلت في الخسروية، وسرعان ما باركت انتقالني أمام عزمي وإصراري.

كان عالم الثانوية الشرعية يذخر بالجذب والعمائم التي يلبسها ويعتمرها مشايخ من كل الأعمار، بدءا من الطلاب المعممين، وانتهاء بالمشايخ المدرسين الذين تتجاوز أعمار بعضهم السبعين.

كانت محاسن هذه الثانوية لا تُعد، فهي التي خرّجت رجالات سوريا الأفاذا: معروف الدواليبي ومصطفى الزرقا وعبد الفتاح أبو غدة، وسواهم، غير أن بعض المساوي كانت تتحاذى مع محاسنها، فقد ترافق طلب العلم والبناء المعرفي الممتاز مع بناء التعصب والتشكك

والإتهام، بل مع ارتشاف ذلك من جميع الجهات، فحيثما التفت ثمة حلمة تَلْقُمك التَّعَصُّب، وتَمُدُّك بالقسوة في الاتهام. كلمات بسيطة قليلة، إشارات ولمحات مُقْتَضِبَة كانت كفيلا بأن تدمر شخصاً وأن تقضي عليه، أو أن تقذف به في قَفْرٍ وبلقح من النُّفور منه والتباعد عنه. يكفي أن ينقل طالب عن أحد الأساتذة قوله: «انتبهوا من فلان، لديه آراء شاذة» حتى يفرَّ الطُّلاب منه فرارهم من الأسد. ويا لهوَلُ كلمة «آراء شاذة» في ذلك العمر. كم كانت مُرعبة وذات دهايلز غامضة مُربكة تبعث على اتِّخاذ كامل الحيطة والحذر لدى نُطقها وسماعها عن أوَّل وهَلَة.

في تلك السنة في الصَّفِّ العاشر درَّسني مادَّة الفقه الأحوال الشَّخصيَّة الشَّيخ العلامَة الفقيه الحنفي محمد الملاح رحمه الله. قضيتُ الفصل الدَّرَاسِيَّ الأوَّل وأنا في تَوَجُّسٍ منه وحَدَرٍ، لأنَّ أحد أساتذتنا رمى كلمة ومشى: «انتبهوا منه لديه آراء شاذة»!

فصلٌ دراسيٌّ كامل وأنا مُنْتَبِهٌ منه ومُتَرْقِبٌ ومُنْتَظِرٌ أن يدسَّ السَّمَّ في العسل، من دون أن أعلم ماهيَّة هذا السَّمِّ ولا حقيقته. كان، رحمه الله، أنموذج الشَّيخ العالم الفقيه الكلاسيكيِّ المُمتلئ بالفقه وعلوم الآلة، وسرعان ما تفتتت مَلَكَة التَّمييز لديَّ للمقارنة بينه وبين بعض الأساتذة الذين تمتلئ دروسهم بالقصص والحكايات الشَّخصيَّة والعامَّة، على خلاف هذا الشَّيخ الذي ينهمك وينهمر في مُقرَّره فلا يَحيد عنه إلى لَعْوٍ ومُبَاسِطَة وانتِشاء في سَرَدِ تجارب شخصيَّة إلا ما قلَّ ونذر. وبدأتُ أَتَلَمَّس رَويَدًا رَويَدًا الجوانب الفريدة في هذه الشَّخصيَّة، وِعَدَوْتُ من المقرَّبِين منه. أزوره في بيته، وأحضر دروسه في الجامع الكبير بين صلاتي المغرب والعشاء. وكان هذا أوَّل مسمار يُنْتَزَع من صندوق التَّسليم بكلِّ ما يُقال ويُتداول.

لكننا لم نكن نسير بصندوق واحد فقط، بل بصناديق متعددة مُحَكَّمة الإغلاق: صندوق الثَّغْصَب. صندوق الاتِّهَام. صندوق الإقْداع البلاغيِّ والشَّتائم الأديبِيَّة. وكنتُ، فيما بعد، بحاجةٍ إلى نَزْعِ مساميرها وخَلْخَلَتِها وفتحِها وفضِّها جميعًا.

كان مَثَلنا الأعلى في الإنشاء والأدب مصطفى صادق الرافعي، وكان يُعَلِّمنا: فَلنَتَّعَصَبْ. وكانت كِيانَاتنا الصَّغيرة تتشربُّ هذه الدَّعوات وتنفعل بها، وتحوُّلٌ إلى مبادئٍ وقيَم، تُخوِّلك أن تتحدَّى بها الكرة الأرضيَّة مجتمعةً بكلِّ إباءٍ وشَمَم. وكانت كتاباته زادنا الأوَّل في إطلاق مَوجاتنا السَّاخرة من الخصوم الحقيقيين والمفتريين، وكان معلِّمنا في نَحَبِ العبارات التَّحقيريَّة الازدرائيَّة، فكما أنَّه سَمَّى طه حسين بطاحين، فنحن أيضًا سنسَمِّي مُناوئنا فاحين وماحين وما سواهما، وسنُشَبِّههم اقتداءً بالرافعي بالذُّباب تارة، وسنتوسَّع في التَّشبيهِات تارة أُخرى لِبَقِيَّةِ أصناف الحيوانات والحشرات والهوام.

وزادَ من ضراوتنا وحِدَّتنا تشبُّعنا بكتابات الشيخ محمد زاهد الكوثري ومقالاته التي قَصَّتْ مُفَصَّلًا معاركه مع السُّلفيَّة وجماعة أنصار السُّنَّة المحمديَّة، وتحديدًا مع مؤسسها الشيخ محمد حامد الفقي. تلك المعارك التي برَعَ في إدارتها أيُّما براعة فتجاوَر فَيُضُّ دَفَاقَ من المعلومات التاريخيَّة والعلميَّة، وفَيُضُّ طافِحَ من السُّخرية والهجاء والتَّوبيخِ وشِدَّةِ الاتِّهَام، وكان كلُّ ذلك يتجمَّع في نفوسنا، ثمَّ ينقُر عن متنفِّس له وعمَّن يُمكن أن يكون أهلاً لِشَتائِمنا واتِّهَاماتنا، ولو على أدنى شُبْهة وأوْهى سبب.

ثمَّ أمدَّتنا مُناوِشات الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ومحمد عيد عباسي وناصر الدين الألباني حول المذهبيَّة والألمذهبيَّة بعُصارةٍ جديدةٍ من القحَّة في جَزِّ الآخر المُخالِفِ جَزًّا، والجسارة في حرِّه حرًّا،

فَعَوْنَتْ أَوَّلَ كِتَابِ فَكَّرْتُ فِي كِتَابَتِهِ بِسِهَامِ الْمَنِيَّةِ فِي الرَّدِّ عَلَى ابْنِ تَيْمِيَّةَ، وَكَانَتْ دِفَاتِرِي تَمْتَلِئُ بِهَذَا الْعِنْوَانِ وَبِتَفْصِيْلَاتِ عِنَاوِيْنَ الْمُحْتَوَى الْمُرْمَعِ كِتَابَتِهِ، وَلَمْ يَكُنْ هَذَا الْعِنْوَانُ اللَّيْمَ الْعَنِيْفَ بَدْعًا مِّنَ الْعِنَاوِيْنَ، فَقَدْ كُنْتُ خَارِجًا لِلتَّوُّ مِنْ قِرَاءَةِ تَحْقِيْقِ الشَّيْخِ الْكُوْثَرِيِّ لِكِتَابِ تَقِيِّ الدِّيْنِ السَّبْكِيِّ السَّيْفِ الصَّقِيْلِ فِي الرَّدِّ عَلَى ابْنِ زَفِيْلِ، وَالْمَقْصُوْدُ بِابْنِ زَفِيْلِ هَهُنَا ابْنُ قِيْمِ الْجَوْزِيَّةِ تَلْمِيْذُ ابْنِ تَيْمِيَّةَ.

تَرَاثَ كَامِلٌ يُذَكِّي التَّعْصَبَ، وَيُغْذِّي الشَّدَّةَ وَالْحِدَّةَ، وَيُنْمِي الشَّنْعَ وَالْقَذْعَ وَعِنَاوِيْنَ كُتُبٍ مَدْجَجَةٍ: الصَّارِمِ الْمَسْلُوْلِ عَلَى شَاتِمِ الرَّسُوْلِ، وَالصَّارِمِ الْمَنْكِيِّ فِي الرَّدِّ عَلَى السَّبْكِيِّ، وَالْإِعْلَانِ بِالتَّوْبِيْخِ لِمَنْ ذَمَّ التَّارِيْخَ، وَالكَاوِيَّ لِدِمَاغِ السَّخَاوِي، وَصُوْلًا إِلَى التَّنْكِيلِ بِمَا فِي تَأْنِيْبِ الْكُوْثَرِيِّ مِنَ الْآبَاطِيْلِ، وَعَلَى السَّفُوْدِ، وَأَشْعَارٍ وَأَقْوَالٍ تَمَجِّدُ التَّمْذُهْبَ، وَتَنْتَصِرُ لِإِمَامٍ بَعِيْنِهِ، كَأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ سِوَاهُ، وَتَمْنَحُهُ صِفَةَ الْعِصْمَةِ الَّتِي تُخَوِّلُ صَاحِبَهَا امْتِلَاكَ الْحَقِيْقَةِ الْفَقْهِيَّةِ وَالْعَقْدِيَّةِ دُونَ غَيْرِهِ. يَقُوْلُ الْإِمَامُ الْحِصْكَفِيُّ:

وَلَعْنَةُ رَبِّنَا أَعْدَادَ رَمَلٍ عَلَى مَنْ رَدَّ قَوْلَ أَبِي حَنِيفَةَ (١)
وَيَقُوْلُ أَبُو إِسْمَاعِيْلِ الْأَنْصَارِيِّ الْهَرَوِيُّ:

أَنَا حَنْبَلِيٌّ مَا حَيَّيْتُ وَإِنْ أُمَّتٌ فَوْصِيَّتِي لِلنَّاسِ أَنْ يَتَحَنَّبَلُوا (٢)
وَيَقُوْلُ بَعْضُ جُهْلَاءِ أَتْبَاعِ الْإِمَامِ مَالِكٍ: لَوْلَا مَالِكٌ لَكَانَ الدِّيْنُ هَالِكًا (٣).
وَأَمَّا الْجُوَيْنِيُّ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ فَيُؤَبِّخُ كُلَّ مَنْ لَا يُقْلِدُ الشَّافِعِيَّ، وَيَقُوْلُ:

(١) مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيْلِ الْأَمِيْرِ الصَّنْعَانِيِّ، إِرْشَادُ النَّقَادِ إِلَى تَيْسِيْرِ الْاجْتِهَادِ، تَحْقِيْقُ صِلَاحِ الدِّيْنِ مَقْبُوْلُ أَحْمَدَ، الدَّارُ السَّلْفِيَّةُ، الْكُوَيْتُ، ١٤٠٥، ط. ١، ص. ١٧.

(٢) شَمْسُ الدِّيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الذَّهَبِيِّ، سِيْرُ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ، دَارُ الْحَدِيْثِ، الْقَاهِرَةُ، ٢٠٠٦، ج. ١٤، ص. ٣٨.

(٣) مَقْبَلُ بْنُ هَادِي الْوَادِعِيِّ، نَشْرُ الصَّحِيْفَةِ فِي ذِكْرِ الصَّحِيْحِ مِنْ أَقْوَالِ أئِمَّةِ الْجِرْحِ وَالتَّعْدِيْلِ فِي أَبِي حَنِيفَةَ، دَارُ الْحَرَمَيْنِ، الْقَاهِرَةُ، ص. ١٦.

«نحن ندعي أنه يجب على كافة العقليين وعامة المسلمين شرقاً وغرباً بُعداً وقرباً انتحال مذهب الشافعي ويجب على العوام الطغام والجهال الأذال أيضاً انتحال مذهبه بحيث لا يبغون عنه حوًلاً ولا يريدون به بدلاً» (٤).

لقد سرنا في حقول ألغام من اللعنات والهلاك والتوبيخ والتنكيل كانت تنفجر في نفوسنا وأرواحنا وعقولنا أننا بعد أن، وما كنا نتلقى البلسم والضمد والسكينة إلا من خلال الاتجاه الصوفي العام الذي كان يسيطر على أجوائنا. كنت من منتسبي الطريقة الرفاعية ألتمز أوراها، وأنتمي لسلسلتها، وكنت من المفتتتين بالتراث الثري والشعري للإمام الرواس والشيخ أبي الهدى الصيادي المطبوع في نهاية أيام الدولة العثمانية في الآستانة، وكان هذا التراث الذي لملت كُتبه من مكاتب حلب: الزيتوني والقطان والمقيّد والجزماتي والطعمة يمدني بتيار وجداني عالٍ، وبنغم روحانيّ مُشرق، فيعيد إلى نفسي شيئاً من التوازن، ويُقضي عنها القعقة والصليل والشخشة، وعلى خلاف كُتب الحجاج والرّدود كانت عناوين كُتبهم، شأن عناوين كُتب التصوف، مزركشة بالأنوار والحدائق والرياض والأزهار والرياحين والطّيور والبلابل والفيوضات والقلائد والجواهر: الرّوض البسيم، حديقة المعاني في حقيقة الرّحم الإنسانيّ، برقمة البلب، بوارق الحقائق، قلادة الجواهر، صوّت الهزار، عقود الألماس في منهج الرواس، رفر العناية، الدرّ المنتظم، أزهار الحقيقة. إلخ إلخ. لقد كنتُ بحقّ بين تراث الرّدود والحجاج وتراث التصوّف والعرفان كتلك الطائفة التي ينحرف أحد جناحيها بها إلى الأسفل والثاني إلى الأعلى.

كانت فترة المرحلة الثانويّة الشرعيّة فترة التلقّي والتكديس، وعلى

(٤) إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ص. ١٧.

الرغم من أنّ الله حَبَانَا فِيهَا بِمَحْمُودِ عِكَامِ الْمَدِيرِ الشَّابِّ الْقَادِمِ لِلتَّوَّ
من السُّورِبُونِ حَامِلًا الدُّكْتُورَاهِ مِنْهَا، وَالسَّاعِي لِتَخْفِيفِ غَلْوَانِنَا وَغَلْوَاءِ
كُلِّ الْمِنَاحِ الْمَحِيطِ بِنَا، فَإِنَّا كُنَّا نَسَارِعُ إِلَى اسْتِخْدَامِ الرُّوَاسِمِ وَدَمَغِ
الشَّخْصِيَّاتِ وَالْأَفْكَارِ بِالْأَحْكَامِ الصَّارِمَةِ الْجَاهِزَةِ الْمُبْرَمَةِ. لَمْ يَشُدَّ عَن
هَذَا كِبَارِ الشَّخْصِيَّاتِ الْمَوْسُوسَةِ لِلنَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ، سِوَاءِ كَانُوا مِنَ الْإِتِّجَاهِ
المُحَافِظِ كَالْأَفْغَانِيِّ وَمُحَمَّدِ عِبْدِهِ وَمُحَمَّدِ كَرْدِ عَلِيٍّ، أَوْ مِنَ الْإِتِّجَاهِ
الليبراليِّ كَفَرَحِ أَنْطُونِ وَطِهِ حَسِينِ وَسَلَامَةِ مُوسَى.

لقد كُنَّا نَعْرِفُ جَمِيعَ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ، وَنَعْرِفُ شَيْئًا مِنْ أَفْكَارِهِمْ مِنْ
خِلَالِ الرَّدُودِ عَلَيْهِمْ وَتَسْفِيهِهِمْ وَرَمْيِهِمْ بِكُلِّ مَنْجَنِيْقٍ أَوْ مَدْفَعٍ أَوْ مَا
سِوَى ذَلِكَ مِمَّا يَقَعُ تَحْتَ أَيْدِي مُنَاوِيئِهِمْ، وَيَأْتِي عَلَى رَأْسِ الْمُنَاوِيئِينَ
مُحَمَّدُ مُحَمَّدِ حَسِينِ الَّذِي حَشَانَا بِضَيْقِ أَفْقِهِ مِنْ خِلَالِ كِتَابِهِ الَّذِي
فُتِنَّا بِهِ فِي تِلْكَ الْآوَنَةِ الْإِتِّجَاهَاتِ الْوَطْنِيَّةِ فِي الْأَدَبِ الْمَعَاوِرِ، ثُمَّ
يَلِيهِ كَاتِبِنَا الْأَثِيرُ الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ سَعِيدُ رَمْضَانَ الْبُوطِي عَدُوُّ كُلِّ صَوْتٍ
نَهْضَوِيٍّ مَرَّ عَلَى أُمَّتِنَا فِي تَارِيخِنَا الْحَدِيثِ وَالْمَعَاوِرِ.

وَجَاءَتِ الْمَرْحَلَةُ الْجَامِعِيَّةُ لِتَكُونَ فِتْرَةً مُوَازِنَةً وَمُقَارَنَةً وَفَرَزٍ وَإِعَادَةً
تَصْنِيفٍ. فِتْرَةُ مَعْرِفَةِ الشَّخْصِيَّاتِ وَالْأَفْكَارِ مِنْ مَنَابِعِهَا وَمَصَادِرِهَا، وَعَلَى
لِسَانِ أَهْلِهَا وَأَرْبَابِهَا، وَلَيْسَ عَلَى لِسَانِ مُنَاوِيئِهِمْ وَأَعْدَائِهِمْ.

ابْتَدَأْتُ مَعَ ابْنِ تَيْمِيَّةِ الَّذِي رَاعَنِي فِيهِ ذَلِكَ الْعَقْلُ النَّقْدِيُّ الْهَائِلُ الَّذِي
تَمَتَّعَ بِهِ، مِنْ خِلَالِ نَقْدِهِ الْمَنْطِقِ الْأَرْسَطِيَّيِّ نَقْدًا قَائِمًا عَلَى مَعْرِفَةِ
تَامَّةٍ بِالْمَوْضُوعِ، مَعَ تَقْدِيمِ حُلُولٍ وَبَدَائِلِ ذَكِيَّةٍ، خِلَافًا لِنَقْدِ ابْنِ الصَّلَاحِ
وَالسِّيُوطِيِّ اللَّذَيْنِ اِكْتَفَيَا بِالتَّحْرِيمِ وَلَمْ يَقْتَرِبَا مِنْ هَذَا الْفَنِّ لَا مِنْ
قَرِيبٍ وَلَا مِنْ بَعِيدٍ. لَقَدْ وَضَعْنَا عَلَيَّ سَامِي النَّشَّارِ فِي كِتَابِهِ **مَنَاهِجِ**
الْبَحْثِ عِنْدَ مَفْكَرِي الْإِسْلَامِ عَلَى جَادَّةِ مَعْرِفَةِ ابْنِ تَيْمِيَّةِ فِي جَانِبِ
كَانَ خَفِيًّا عَنَّا، وَأَبْرَزَهُ لَنَا فِي كَامِلِ حَيَوِيَّتِهِ الذَّهْنِيَّةِ وَجَبْرُوتِهِ الْعَقْلِيِّ،

فدفعنا إلى العودة إلى تراثه واستكشاف المحيط الواسع الدافق الذي رسمه بمؤلفاته الكثيرة المتنوعة. كان هذا الاطلاع كفيلاً بأن أکسر سهامی التي أرصدها لابن تیمیة، وأن أستغفر الله من وبال الجهل، والاسترسال بالخطل.

كانت خطتي أن أقرأ المؤلفات الكاملة لكل شخصية شغلني في الماضي، وألاً أوكل، من الآن فصاعداً، أحداً غيري في إعطاء الحكم عليها وتصنيفها، فقد كان لدي من الجرأة والشجاعة ما يؤخوني أن أستقل برأيي تمام الاستقلال، وأن أبنيه بوسائله وعيوني لا بوسائل الآخرين ولا بأعينهم. وكأنني أدركت مقولة شمس التبريزي في مقالاته قبل أن أقرأها بسنوات وسنوات: «كل فساد وقع في العالم، فإن مبعثه اعتقاد إنسان بإنسان بطريق التقليد، وإنكار إنسان على إنسان بطريق التقليد».

كانت تلك الفترة زمن اكتشافات زيف الصور السابقة المرسومة التي تلقيناها بالتقليد والتسليم، فملأنا حنقا وغيظاً، وكان ذلك أولى درجات الصعود في مراقبة التسامح التي كانت تمتد وترتفع بي كلما تقدمت بي التجارب والخبرات.

في الصباح داومت في كلية الشريعة وعيبت من نهر القدس ومكة والمدينة، وبعد الظهر داومت في المكتبة الوطنية فارتشفت من نهر أثينا وباريس ولندن. في الصباح خالطت الدريني والبوطي والزحيلي والسلفيني والعتري، وبعد الظهر مزجت فوكو وول ديورانت وراسل وأركون والجابري وعبد الرحمن بدوي وجميل صليبا وعادل العوا وبديع الكسم، وفي البيت ترنمت بأشعار أهل الدوق والوجد واستجممت بأسمارهم وأخبارهم.

بدأت بذرة القدرة الانفتاحية والتسامحية تنمو رويداً رويداً، لتتيح لي البدء بصفحة جديدة. هذا البدء الذي تكرر في كل مرة شعرت

فيها أنني ما زلتُ ملطَّخًا بآثار الآباء والمعلِّمين والدِّين والإيديولوجيا. الإيديولوجيا ههنا هي لاهوت التَّحرير الَّذِي كُنَّا نَتَّبِعُ أخباره وقصصه من أميركا اللَّاتينية، الَّذِي كان يُتيح للمُتدِين أن يكون يساريًا على نَحْوِ ما، وكان حسن حنفي أحدَ أهمِّ نوافذنا عليه.

حُف التَّسامح بالامتحان والمعضلات

في بؤرة تلك الصَّفحة الجديدة وقَعْنَا في امتحان عمليِّ صارخ وهو قضيَّة سلمان رشدي. كان اختبارًا حقيقيًّا لمدى تطوُّر وَعَيْنَا وارتقائنا، ولكننا سقطنا فيه سقوطًا مُريعًا، فقد ناصرنا فيه فتوى الإمام الخميني الدِّمويَّة الرهيبة، ووقفنا في صَفِّ مصطفى طلاس الَّذِي انتهزها فرصة ليردُّ على صادق جلال العظم. وسوف أسقط أيضًا مرَّةً أُخرى في سنة ١٩٩٢ يوم حزنْتُ على مقتل فرج فودة حزنًا صوريًّا، وسوغتُ لقاتله المجرم، تأثرًا بتسويغ الشَّيخ الغزالي. لقد كُنَّا، وربَّما ما زلنا، خلطة عجبية غريبة من التناقض الظَّاهريِّ والتشوش الباطنيِّ على حدِّ سواء. كنتُ من أنصار أبي تمام القائل: السَّيف أصدقُ إنباءً من الكُتُب، وكنتُ أقرأ عن غاندي، وحركته، وعن عبد الغفَّار خان وجيشه، وأحضُر بعض لقاءات الأستاذ جودت سعيد المهمومة بقضيَّة واحدة هي شرح مضار العنف، والتبشير بعالم يترقَّع عنه، غير أن ذلك كلُّه لم يكن يؤثِّر بي، فقد كان قلبي صخرة صلداء لا تتشرب قطرات هذه الدعوة، ملساء، تستقرُّ عليها أفكاره بتاتًا. هذه الأفكار التي لا تُبنى بالحجَّة والبيان والبرهان فقط، ولكن تنبثق من التفاعلات الدَّاتيَّة للإنسان التي تحدَّد مدى نُضجه واختِماره وأهليَّته لتلقِّيها وفهمها وتحملها. كان أهمُّ وسائل إنتاج التَّسامح، وأوثق بُناته، الأدب والفلسفة والتَّصوُّف. أمَّا الأدب فكانت روايةً واحدةً من رواياته قميَّةً بأن تُسهِم في

صياغة عالمي الداخلي صياغة جديدة، وتُحكَم بناءه بطريقة تؤثر في توجّهي الفكري، وتأهيل ذائقتي الفهميّة، فمنذ قراءتي رواية الأبله لدوستويفسكي ظللتُ أتساءل: هل يمكن لقارئها أن يُفِلت من قبضة شخصيّة بطلها الأمير ميشكين؟ هذا الشاب الذي جعل وُكده أن يكون مصدر سعادة لأعدائه وأصدقائه على حدّ سواء، بطيبته التي لا تعرف أيّ شكل من أشكال الخُبث، وبساطته التي تتجاوز كلّ أصناف التكلّف، وبروحه التي سُبّهت دائماً بأنّها روح المسيح في تجليها الروسي. بَعَدَ هذه الرواية بدأتُ أتذوّق معنى اللاعنف وِجَدَواه، بل وأسْتَوْعَبَ ضرورته وأكديّته.

أما الفلسفة فعلمتني أنّ الإيمان والإلحاد ليسا أفعالاً تحكّميّة، فأنت تؤمن لأنك تمتلك أسباباً دامغة تدفعك لكي تؤمن، فتمتلئ نفسك باليقين وتفيض به، فلا يسعُك أن تُلجِد، ولا تُطيق أن تُلجِد، فالإيمان بهذا بدلاً من ذلك يتضمّن أسباباً موجبة، وإلا كان الإيمان عبثاً خالصاً، أو كم يُقلُّ توما الإكويني: «ما كان لأحد أن يؤمن من دون أن يرى أنّه يجب أن يؤمن». وأنت تُلجِد لأنك تستند، من وجهة نظرك، إلى «وقائع مُثبتة، ومبادئ صادقة» تُفقد بموجبها أسباب الإيمان، فتستنفد الطّاقة الرّوحيّة فيك، وتتلاشى القدرة على الإيمان لديك، ولا يعود في وسعك أن تؤمن، ولا تُطيق أن تؤمن.

وعلمتني أيضاً أنّه لا أهميّة لكون البرهان يستند على العقل، أو على التجربة أو على الشّهادة، وهذا ما يُتيح لنا تقريب الحقيقة الدّينيّة من الحقيقة الفلسفيّة، وأنّه بإمكان الفلسفة أن تنظر إلى الدّين، من دون أن تتعرّض لواقعة الوحيّ بأيّة مناقشة، على أنّه نسق من الحقائق التي تبرهن وتثبت ويتربط بعضها ببعضها الآخر ترابطاً مقبولاً، وعلى أنّه

يتضمّن بُنيّة فلسفيّة باعتباره يتمركز حَول معنى الوجود، ومبدأ العالم وغائيّته، ومعنى الوجود الإنسانيّ، ومثاله الأعلى ومصيره. وبذلك كانت الفلسفة تمدّ جسورًا من أجل أن يتفهّم الأطراف المتقابلة مواقفهم ومسوّغاتها، وهذا هو حَجَر الزاوية في بناء التّسامح.

تابعتُ صعودي للخروج من الوهْدَة العميقة التي كُنّا نغرز فيها. كان رائدي في ذلك الصُّعود قول شيخنا الجاحظ: «الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك»⁽⁵⁾، من أجل ذلك بحثت عن رِوَاد التّسامح، وفتّشت عنهم، لَأَسْتصبح بهم وأستهدي، وكان أصحاب نزعة التّنوير الذين مهّدوا للثّورة الفرنسيّة رِوَادًا حقيقيّين لالتّسامح، لتأصيله، وتأطيره، والتحمّس له. وإقامة الحُجَج والبراهين الدّاعمة له. سعدتُ برفقتهم، وصعدتُ معي الأسئلة أيضًا، فقد ولّى زمن التّسليم وحلّ زمن المحاكمة.

كنتُ أنشد التّسامح في صيغته الأصفى والأعلى، ولذلك وجدتُ تسامح هؤلاء الرّوَاد مثلوم الفضيلة، فهذا التّحمّس للتّسامح لم يكن نابغًا إلاّ من حالة الإلحاد التي أعلنها ديدرو صاحب الإنسكلوبيديا، أو من حالة الشُّكّ التي لازمت بيير بيل صاحب معجم تاريخيّ نقديّ، أو من حالة النزعة الدّينيّة غير المرتبطة بدين التي عاشها فولتير صاحب رسالة عن التّسامح، ففي حالة الإلحاد الذي ما عاد يعني له الدين شيئًا نشأ التّسامح الدّينيّ عن عدم الاكتراث، وفي حالة الشُّكّ انبعثتِ الدّعوة إلى التّسامح المُطلق من حالة اللاّيقين المُطلق.

لقد كان هذا التّسامح الذي هو قفزة هائلة في تاريخ البشريّة، في رأيي، ناقصًا، فجون لوك داعية التّسامح العنيد استثنى من تسامحه فئتين: الكاثوليكيّين، والملاحدة، أمّا بقيّة الرّوَاد ممّن أتينا على ذكرهم

(5) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السّلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٤، ط. ١، ج. ٤، ص. ٧٣.

فقد سَهَّلَ عليهم أن يتسامحوا دينيًّا، ولكن صَعَبَ عليهم أن يتسامحوا سياسيًا، لذلك رأينا ديدرو يقول: «لن يتحرَّرَ النَّاسُ إطلاقًا إلى أن يُشَنَّقَ آخر ملك بمصارين آخر قسيس»^(٦). لكنَّ هذه الملاحظات لم تكن لتنفِي، لديّ، أهميَّة المَهَمَّة الباسلة التي نذروا أنفسهم لها في إيقاف مدِّ التَّعَصُّبِ الدِّينيِّ العنيف الذي كان أشدَّ ضراوة وفداحة من اللاتسامح السياسيِّ، وأكثر إساءة للدماء منه، حيث كان ضحايا التَّعَصُّبِ الدِّينيِّ أكثر بأضعاف مُضاعفة من ضحايا رُوبسبير الرُّسول المرعب للعدالة السياسيَّة.

كان المهمُّ بالنسبة إليَّ أن أُنَبِّئَ التَّسامح الحقيقيَّ مع ما يُكرِّئني ويعنيني ويهمني! أن أَعِشَ تسامحًا صعبًا مستصعبًا خاليًا من الشَّقِّ والشَّنَقِ، ومن الأَمعاء والمصارين، وأنُّ أكابده مكابدةً إلى أن يغدو سهلًا مُستسهلًا، مُوطَّأ الأكناف، ينبع من حالة اليقين لا من حالة الشُّكِّ، وينبعث من الإيمان، ولا يَجِدُ غُضاضَةً في قبول عدم الإيمان. أن أكون كذلك من دون أن أفقد ماهيتي وذاتيتي كما قال هوستن سميث: «العقل المُنفَتِح شَيء جيِّد بشرط ألاَّ يبلغ بانفتاحه حدَّ فقدان مفاصل الباب نهائيًّا». حقًّا إنها مُعضلة حقيقيَّة. أن يكون تسامحك شاملًا، وألاَّ تَفقد مفاصل الباب نهائيًّا.

كان التَّصوُّف معلِّمًا عظيمًا، لأنَّه يرتقي بك إلى حدودٍ أوسع وأزقى وأنقى التَّصوُّف الذي يقول لك:

«يا مَنْ يطعن الهندوسيَّ في صَنَمِه عليك أن تتعلَّم منه الإخلاص في العبادة» فيتجاوز في تسامحه حدود المعقوليَّة، فلا يدعو لمجرّد

(٦) ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ص. ٢٨٩.

قبول الآخر المختلف، بل للاستفادة من كل بارقة خيرٍ قد تلوح منه،
والتلمذة عليها بصدق.

لقد كنتُ أرى في مواقف أئمة نزعة التنوير الأوروبي شميماً من تلك
الروح الصوفية، وروحاً من روحه، ولكن التصوف كان يعِدني بما هو
أعمق وأشمل.

يخبرنا التصوف على لسان مولانا الرومي: «لقد نظر آدم ذات مرة إلى
إبليس بعين الاحتقار والاستصغار. لقد قام بالعجب، وكان مفضلاً لذاته،
ضحك ساخراً من فعل إبليس اللعين، فصاحت غيرة الحق قائلة: أيها
الصفيّ إنك لا تعلم شيئاً عن الأسرار الخفية»^(٧).

وينبئها إلى أنّ «أولئك الذين قالوا بالاثنتين والثلاثة وما فوق ذلك
متفقون يقيناً على الواحد»^(٨).

أمّا مهدي الدين الرواس فيسمع برقمة بلبلين بجانب الكعبة يقول
أحدهما للآخر: «أه يا عبد الله! عالم البشر عالم عظيم! إنني لا أحترق
ذرة آدمية عظمت أم حقرت، لأنّ طي التكرمة يمكن أن يكون مُشتملاً
على نشر في تلك الذرة التي يحترقها الشخص. الجزء المظلم يُحترق
لأجل الكلّ المُنير، وكون وُلوج نور الكلّ في الجزء من الممكن،
والعاقبة مجهولة، فعليّ عليك أن نتأدّب مع النوع الإنسانيّ، بل على
النوع الإنسانيّ أيضاً أن يتأدّب كلّ فردٍ منه مع بقية أفراد نوعه: قلّ أو
جلّ، شكر أو كفر»^(٩).

يتجاوز التصوف معضلة شمول التسامح وعدم فقدان مفاصل الباب

(٧) جلال الدين الرومي، مثنوي، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،
١٩٩٦، ج. ١، ص. ٣٤٢.

(٨) المصدر نفسه، ج. ٢، ص. ٥٠.

(٩) محمد مهدي آل خزام الصيادي الرواس، برقمة البلبل، تحقيق عبد الحكيم بن سليم عبد
الباسط، ص. ٧٢.

نهائياً من خلال مراعاته ثنائِيّة الظاهر و الباطن، واعتبارهما معاً، والتأكيد عليهما معاً. فأئمة التصوّف من أهل الباطن يُعيدون ويصقلون: «طريقنا مبنِيّة على الشّرع». أي: على الظاهر، ذلك أنّهم يرون أنّ للدين جانبين متّصلين اتّصلاً وثيقاً يجعل منهما مظهرين لشيء واحد، أحدهما خارجي يُطلق عليه اسم الظاهر أو الشّريعة التي هي قاعدة للسّلوک، والآخر داخلي يُطلق عليه اسم الباطن أو الحقيقة التي هي المعرفة المحضة، والتي تُعطي الشّرع معناه السّامي العميق، بل وتُسوّغ وجوده.

إذا نظرنا إلى الأديان من فوق في مستواها الظاهريّ فسنرى بحاراً مختلفة بتسميات مختلفة، وسنرى حواجز بيّنها، ومدّاً وجزراً، وأمواجاً واضطراباً، ولكن إذا غُصنا إلى العمق في مستوى الباطن فسنجد أنّها متّصلة ممتزجة، وأنّها بحر محيط واحد. إنّها الميتافيزيقيا الواحدة التي تجمع في العمق البحار جميعاً. فمجموعة النُظم العقديّة والدينيّة الأصليّة التي وإن بدت متباينة ومختلفة في ظاهرها فهي في الباطن تقود إلى الغايات والأهداف ذاتها إذا ما تمثلناها حتّى النّهاية، لأنّ الميتافيزيقيا الحقيقيّة، كما في التّعليم الباطنيّ الصّوفيّ، ليست مسيحيّة أو إسلاميّة أو هندوسيّة أو بوذيّة أو غيرها. إنّها واحدة بوحدة مصدرها، ولكنها تُعرض وتُقدّم في أشكال مختلفة في الأنماط الدينيّة باعتبارها وجوهاً مختلفة للحقيقة الواحدة.

يقول مولانا:

«الحقيقة مرآة إلهيّة | تحطّمت بنزولها إلى الأرض | ونال كلّ إنسان منها شظيّة | ورغم ذلك يؤمّل كلّ امرئ أنّه حاز الحقيقة كاملة | حين ينظر إلى الشّظيّة التي استقرّت في يده» (١٠).

(١٠) جلال الدّين الرّومي، ٣٦٥ حكمة مختارة كلّ يوم، انتقاها وعزّبها عبد الرّحمن أبو ذكري، تنوير للنّشر والإعلام، القاهرة، ٢٠٢١، ط. ٣، ص. ٣٦.

الظاهر هو الشّطيّة التي لا تشهد إلا نفسها، وتتصوّر أنّها تمتلك الحقيقة المطلقة، وأنّها المرآة كلّها، وهذا ما يُعطي الظاهر اقتناعًا بأنّ الصّواب إلى جانبه، ويُولد لديه شعورًا بالراحة، ولكنّه في المقابل يُصبح مَظَنَّةً للدّوغمائيّة والتّعصّب، ويُمسي حالةً من حالات المحافظة. أمّا الباطن فيرى الحقيقة مبثوثة واسعة ممتدّة، لا تُحتكر لجهة واحدة، ولا تُطوّب باسم أحد، فتُولد هذه الرّؤية سعةً وتسامحًا وانفتاحًا ذهنيًا وحالة ليبراليّة، لكنّ هذا الانفتاح يحتاج أيضًا إلى حدٍّ يقف عنده، وإلا ففقد معناه وسلبت فضيلته، لأنّه يغدو، إذا انزلق إلى ما لا نهاية، أقرب إلى العدميّة ومن هنا قلنا: إنّ التّصوّف يتجاوز مُعضلة تثبيت التّسامح مع عدم فقدان مفاصل الباب نهائيًا بكونه حصيلة جداء الظاهر والباطن، أو المحافظة والليبراليّة، بحيث يُعدّل كلّ منهما الآخر، ويخفف من غلوائه وتطرّفه، ويجمع حسناته وفضائله.

إيصاد

تقوم دراما الوجود الإنسانيّ على ثنائيات متقابلة منها: العنف والسّلام، والتّعصّب والتّسامح، وفي كلّ حقبة تاريخيّة يعود العنف والتّعصّب بشكل من الأشكال، ويتمجددان ويتمظهران من خلال مهووسين بالذّات أحاديّين، يتجاسرون على اعتبار حقيقتهم الدّينيّة أو السّياسيّة هي الوحيدة القابلة للحياة، واعتبار إرادتهم المُنفردة هي الجديرة بتحريك العالم وفكرتهم هي الوحيدة التي تبنيه، لذا كان على رجال الفكر والأدب والقلم تبيان تفاهتهم بهتِك وقارهم، وكشف جرمهم بفضح ممارساتهم، ومقارعتهم بالدّعوة إلى الحرّيّة، ومناجزتهم بالتّبشير بالسّلام والتّسامح، وتباصيل ذلك بالحُجّة، وتدعيمه بالبرهان المرّة تلو المرّة، من دون تراخٍ ولا تَوَانٍ ولا فشلٍ ولا مللٍ، وإنّ الله لا يَمَلُّ حتّى تَمَلّوا.

المراجع والمصادر باللّغة العربيّة:

- ابن العربي المالكي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٣، ط. ٣.
- ابن العربي المالكي، أبو بكر محمد بن عبد الله، العواصم من القواصم في، تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤١٩ هـ، ط. ١.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسّسة الرّسالة، سنّ الفيّل، بيروت، ٢٠٠١، ط. ١.
- ابن جرير الطّبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن الثّركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة، الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر، القاهرة، ٢٠٠١، ط. ١.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرّحمن بن محمد، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨، ط. ٢.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرّحمن بن علي بن محمد، أخبار الحمقى والمغفلين، تحقيق عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبناني، بيروت، ٩٩٠١، ط. ١.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرّحمن بن علي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنّشر، بيروت، ٢٠٠١، ط. ١.
- ابن الصّلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرّحمن، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ٢٠٠٢، ط. ٢.
- ابن عاشور، محمد الطّاهر، تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير القرآن المجيد، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، ١٩٨٤.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزَّهيري، دار ابن الجوزي، السَّعوديَّة، ١٩٩٤، ط. ١.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢، ط. ١.
- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيَّة، صحَّحه محمد شهاب الدين، القاهرة مطبعة بولاق المحروسة، ١٣٦٩.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، تحقيق محمد عبد السَّلام إبراهيم دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٩١، ط. ١.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، المنار المنيف في الصَّحيح والضَّعيف، تحقيق عبد الفُتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلاميَّة، حلب، ١٩٧٠، ط. ١.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت دار صادر، ١٤١٤ هـ، ط. ٣.
- ابن نبي، مالك، مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥، ط. ١.
- ابن نبي، مالك، مشكلة الثَّقافة، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٤، ط. ٤.
- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسَّسة الرُّسالة، بيروت، ١٩٩٤، ط. ١.
- أبو حيَّان التَّوحيدي، الإشارات الإلهيَّة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٥٠، ط. ١.
- أبو ذكري، عبد الرحمن، ٣٦٥ حكمة مختارة كلِّ يوم، تنوير للنَّشر والإعلام، القاهرة، ٢٠٢١، ط. ٣.
- أبو غدة، حسن عبد الغني، «المزاح في الإسلام، سلسلة دعوة الحقِّ»، رابطة العالم الإسلاميِّ، السَّنة الثَّالثة والعشرون، العدد ٢١٦، العام ١٤٢٧ هـ.
- الأشقر، عمر سليمان، عجائب صنع الله، تصميم وإخراج موقع معرفة الله، بدون تاريخ.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، دلائل النَّبوَّة، تحقيق محمد رواس قلعه جي وعبد البر عباس، دار النَّفائس، بيروت، ١٩٨٦، ط. ٢.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السَّعادة، القاهرة، ١٩٧٤.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، معرفة الصَّحابة، تحقيق عادل العزازي، دار الوطن للنَّشر، الرِّياض، ١٩٩٨، ط. ١.
- إقبال، محمد، تطوُّر الفكر الفلسفيِّ في إيران إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، ترجمة أ. د. حسن محمود الشَّافعي وأ. د محمد السَّعيد جمال الدين، الدَّار الفنيَّة للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة، ١٩٨٩، ط. ١.

- الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٥ هـ، ط. ١.
- باور، توماس، ثقافة الالتباس نحو تاريخ آخر للإسلام، ترجمة رضا قطب، بيروت/ بغداد دار الجمل، ٢٠١٧، ط. ١.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، تحقيق محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد دائرة المعارف العثمانيّة، بدون تاريخ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الرياض، ١٤٢٢، ط. ١.
- البركوي، محمد بن بير علي، «رسالة المصافحة»، ضمن كتيب «المقامات»، تحقيق إبراهيم صوباشي التوقادي، دار سعادت، آستانة، بدون تاريخ.
- البغا، مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها مصادر التشريع التبعيّة في الفقه الإسلاميّ، دار الإمام البخاري، دمشق، ط. ١.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، دار الفارابي، دمشق، ٢٠٠٩، ط. ١.
- البيروني، أبو الريحان، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، حيدر آباد الدكن مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، ١٩٥٨.
- الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير - سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٩٨.
- التوحيدي، أبو حيان علي بن العباس، البصائر والدخائر، تحقيق وداد القاضي، ١٩٨٨، ط. ١.
- الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ٢٠٠٢، ط. ١.
- الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٢.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٤، ط. ١.
- الجمل، بسام، أسباب النزول، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء | بيروت، ٢٠٠٥، ط. ١.
- الحدّاد، محمد، ديانة الضمير الفرديّ، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ٢٠٠٧، ط. ١.
- حسيني، سيد وقار، الفكر الإسلاميّ في تطوير مصادر المياه والطاقة، ترجمة سمية زكريا زيتوني، تقديم الدكتور محمود عكام، دار فُصّلت، حلب، ١٩٩٨، ط. ١.
- الحميدي، محمد بن فتوح بن عبد الله، الجمع بين الصّحيحين، تحقيق علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٢، ط. ٢.
- الخوارزمي، أبو بكر، محمد بن العباس، الأمثال المؤدّة، المجمع الثقافيّ، أبو ظبي، ١٤٢٤ هـ.
- دوركهايم، إيميل، الانتحار، ترجمة حسن عودة، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١١، ط. ١.
- ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ٢٠١٤.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، ديوان المعاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٤، ط. ١.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦.
الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت ١٩٦٣، ط. ١.

الرزّازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب - التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٩٩، ط. ٣.

الرزّازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادري، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، بيروت - المكتبة العصريّة، صيدا، ١٩٩٩، ط. ٥.

رستم، سعد، الإسلام والقانون الدوليّ الإنسانيّ، الهلال الأحمر القطريّ، الدوحة، ٢٠١٥.
روا، أولفيه، تجربة الإسلام السياسيّ، ترجمة نصير مروّة، دار السّاقى، لندن، ١٩٩٤، ط. ١.
الرّومي، جلال الدين، مثنوي، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦.

الرّحيلي، وهبة، فتاوى معاصرة، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٨، ط. ١.
الرّزقا، مصطفى، المدخل الفقهيّ العام، دار القلم، دمشق، ٢٠٠٤، ط. ٢.
سارتون، جورج، العلم القديم والمدنيّة الحديثة، ترجمة عبد الحميد صبرة، تقديم أحمد فؤاد باشا، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ط. ١.

السّرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد، شرح السّير الكبير، تحقيق أبي عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشّافعي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٢.
السّرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣.

السّقاف، حسن بن علي، قاموس شتائم الألباني وألفاظه المنكرة التي يطلقها في حقّ علماء الأئمة وفضلائها وغيرهم، دار الإمام النّووي، بيروت، ٢٠١٠، ط. ٢.
السّمركندي الحنفي، سعيد بن علي، جنة الأحكام وجنة الخصام في الجليل والمخارج، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٥.

السّيوطي، عبد الرّحمن بن أبي بكر، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، ٢٠١١.

الشّعراي، عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، دار إحياء التراث، ومؤسسة التاريخ العربيّ، بيروت، بدون تاريخ.

الضّر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨١، ط. ١٤.
الصّديق، عبد الحي بن محمد، حكم اللحم المستورد من أوروبا النّصرانيّة، تقديم مفتي مصر علي جمعة، بدون تاريخ، ط. ٣.

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية، الكويت، ١٩٨٥، ط. ١.
- الصيادي الرواس، محمد مهدي آل خزام، برقمة البلبل، تحقيق عبد الحكيم بن سليم عبد الباسط، حماه، بدون تاريخ.
- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث العربي، بيروت، ١٩٥٨، ط. ٣.
- الطريقي، عبد الله بن عبد المحسن، الاقتصاد الإسلامي، توزيع مؤسسة الجريسي، السعودية، ٢٠٠٩.
- العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي ومحّب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٩.
- عوض، أحمد صفي الدين، أصول علم الاقتصاد الإسلامي، مجلة أضواء الشريعة، كلية الشريعة، الرياض، ١٩٨١.
- الغزي، كامل بن حسين، نهر الذهب في تاريخ حلب، دار القلم العربي، حلب، ١٩٩٨، ط. ٢.
- القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٣.
- القليوبي، أحمد سلامة، والبرلسي عميرة، أحمد، حاشية على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥.
- كاتب جلبي المشهور باسم حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤٤.
- كرانتزاكيس، نيكوس، تقرير إلى غريكو، ترجمة ممدوح عدوان، دار الجندي، دمشق، ٢٠٠٤، ط. ١.
- كوران، تيمور، الإسلام والثراء الفاحش مأزق الاقتصاد الإسلامي، ترجمة منبر الحرية، ومراجعة وتدقيق د. نوح الهرموزي، دار الأهلية للنشر، الأردن، ٢٠١٢، ط. ١.
- لامنس اليسوعي، هنري، «الجيل والمخارج في الفقه الإسلامي»، العدد ٨ - ٩، المشرق، ١ أغسطس ١٩٣١، ص. ٦٤٦.
- لويس، برنارد، ظهور تركيا الحديثة، ترجمة قاسم عبده قاسم وسامية محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ط. ١.
- مجلة الثقافة، تحرير جميل صليبا وكامل عياد و خليل مردم بك.
- مختار باشا، اللواء محمد، التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنجية والقبطية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ط. ١.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- النجار، زغلول راغب محمد، من آيات الإعجاز العلمي الحيوان في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٦، ط. ١.

النَّسَائِي، أَحْمَدُ بْنُ شَعِيبٍ، السَّنَنُ الْكُبْرَى، تحقيق حسن عبد المنعم شبلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١، ط. ١.

النَّوَوِي، أَبُو زَكْرِيَا مَحْيِي الدِّينِ بْنِ شَرْفٍ، رَوْضَةُ الطَّالِبِينَ وَعَمْدَةُ الْمُفْتِينَ، تحقيق زهير الشَّوَيْش، عمان المكتبة الإسلامي، بيروت - دمشق، ١٩٩١، ط. ١.

النَّوَوِي، مَحْيِي الدِّينِ يَحْيَى بْنِ شَرْفٍ، المَجْمُوعُ شَرْحُ المَهْدَبِ، حَقَّقَهُ مُحَمَّدُ نَجِيبُ المَطْيَعِي، مكتبة الإرشاد، جدة، ٢٠١٤.

الوَادِعِي، مَقْبَلُ بْنُ هَادِي، نَشْرُ الصَّحِيفَةِ فِي ذِكْرِ الصَّحِيحِ مِنْ أَقْوَالِ أئِمَّةِ الجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ فِي أَبِي حَنِيفَةَ، دار الحرمين، القاهرة، ٢٠١٢.

مراجع باللغات الأخرى

Ali, Abdullah Yusuf, The Meaning of the Holy Qu'ran, English, Arabic and Arabic Edition. Brockmann, Elisabeth: Selbsttötungen in der Bibel. Kirche – Umgang mit Suizid. S.

Colucci, Erminia and Lester, David: Suicide and Culture: Understanding the Context, Hogrefe, 2012.

Bulliet, Richard W. Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, England 1979.

Islām Ansiklopedisi.

Goethe, Johann Wolfgang von: West-östlicher Divan, Stuttgart.

Muhammad Asad: The Message of the Quran – The Book Foundation. April 1, 2005.

PHILIPP, THOMAS: THE IDEA OF ISLAMIC ECONOMICS, Die Welt des Islams. Volume 30 1990: Issue 1-4 Jan 1990.

Rosen, Georg: Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1866/67.

Michael Blume: Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug, Patmos-Verlag 2017.



«فها نحن ذا نبذلُ جاهنا لكم، بل نبذلُ ماءَ حياتنا لكم، ألا فكافئونا، أو لم تسمَعوا غوته يقول: «نكرانُ الجميلِ أعظمُ الآثام»...»

فإن لم تجدوا فقبّلوا أياديّنا، شكراً لأيدينا، فنحنُ من ريحة الاستبداد يسرنا ما يسره، ويُبهِجنا ما يُبهجه؛ وكما أننا دعونا للفاستدين في حُطينا وصلواتنا فلتتدفقوا دعاءً لنا، قياماً وعوداً وعلى جُنوبكم، ولتُرْسفوا في أغلال الشكر والحمد والثناء إلى يوم الدين، وأبدي الأبدين...»

«على أننا لا نعتبُ على المشايخ ورجال الدين حين يتلهفون لأداء هذا الدور، ويستمتتون لعطف القلوب والعقول إليهم، فهمُ من ناحية جُبلوا على أن يكونوا كاللبلاب يسره أن يلعبَ الدورَ الرئيسيَّ حيثما التصق، وهمُ من ناحية أخرى لم يأتهم نأ الدولة المدنية الحديثة التي عدا القانونُ ومؤسساته فيها الوسيلة الوحيدة لإقرار الحقوق والحصول عليها، وتحديد الواجبات وفرضها.

ولكن هل لنا أن نحلّم بمشايخ ورجال دين يتعالون على واقعهم مهما كان مشؤوماً بالقبليّة، منحوراً بالعشائريّة، ويكفون عن ترسيخ ما هو عفن، وتثبيت ما هو منحط؟»



محمد ميرناشرا الغم

بعد دراسة الشريعة في المدرسة الحسروية المكناة بأزهر حلب بمسقط رأسه، تابع تفقّهه في كلية الشريعة بدمشق وجامعة بيروت الإسلامية. عيّن مديراً لدار الأيتام (٢٠٠٦ - ٢٠١٣) وإماماً خطب في أشهر جوامع الشهباء. ودّع المصلين من محراب جامع عبيس في المدينة القديمة قبل أن هجر. نجا مع من نجا وهو اليوم مقيم في ألمانيا يبحث ويكتب. تاريخ الإسلام ومآلاته من مواضعه الأثرية. له:

من ينابيع التجديد، ٢٠٠٥ | الدهر والعطار، ٢٠١٢، دار فضلت.



9 789953 112343

مؤسسة دار الجديّد

Dar al Jadeed