

محمّد أبو القاسم حاج حمد

العالمية
الاسلامية
الثانية

المجلد الثاني

جدلية الغيب والإنسان والطبيعة

INTERNATIONAL STUDIES & RESEARCH BUREAU
BRITISH WEST INDIES

محمّد أبو القاسم حاج حمد

العامية الإسلامية الثانية

جدلية الغيب والإنسان والطبيعة

المجلد الثاني

INTERNATIONAL STUDIES & RESEARCH BUREAU
BRITISH WEST INDIES

جميع الحقوق محفوظة للناسِثِر

الطبعة الثانية

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

INTERNATIONAL STUDIES & RESEARCH BUREAU
BRITISH WEST INDIES

FINBAR F. DEMPSEY & COMPANY

COCKBURN HOUSE

P.O.BOX 70 GRAND TURK

يطلب من:

دار ابن خزيمة للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - صرب: ١٤/٦٣٦٦ - تلفون: ٨٣١٣٣١

فهرست المجلد الثاني

الصفحة	الموضوع
٧	مدخل المجلد الثاني
٢١	الجزء الثالث:
٢٣	الفصل الأول: الإرادة الإلهية وحركة التاريخ
٥٣	ملحق الفصل الأول
٦١	الفصل الثاني: الآفاق التاريخية للتجربة المحمدية
٩٥	ملحق الفصل الثاني
١٤٠	الفصل الثالث: الآفاق العالمية والكونية للتجربة المحمدية
١٨٣	ملحق الفصل الثالث
٢٣٥	الجزء الرابع
٢٣٦	الفصل الأول: مقدمات على طريق العالمية الإسلامية الثانية
٢٧٣	ملحق الفصل الأول
٣١٩	الفصل الثاني: نظرة إلى الواقع المعاصر
٣٤٧	ملحق الفصل الثاني
٤١١	الفصل الثالث: المنهج القرآني والحيوية الحضارية
٤٤٥	ملحق الفصل الثالث
٤٥٧	الفصل الرابع: المنهج والعالمية الإسلامية الثانية
٥١٣	خاتمة المجلد الثاني: خصائص العالمية الإسلامية الثانية والخلاصة التاريخية للمنهج

مدخل المجلد الثاني

قد عالجننا في المجلد الأول الجانب النظري من (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) انطلاقاً من (الجمع بين القراءتين) كروية كونية تحقق مطلق الإنسان بالاستناد إلى (منهجية القرآن المعرفية) والوحي القرآني (كمعادل موضوعي ومطلق للوجود الكوني وحركته) وذلك في مقابل (الخصائص الوضعية للحضارة العالمية الراهنة وأزماتها). وأكدنا على ضرورة (الاستيعاب والتجاوز) لمختلف المناهج المعرفية والانساق الحضارية بمنطق تحليلي نقدي ووفق ذات الرؤية الكونية.

ونأتي إلى هذا المجلد الثاني حيث يكون التطبيق لما سبق من تنظير، باحثين في كيفية تفاعل الغيب مع الواقع، عربياً وإسرائيلياً، وبمنطق (التدافع) بين الظاهرتين، وتوضيح كافة الأبعاد المتعلقة بهما، وذلك في الجزء الثالث. ثم نمضي للكشف عن خصائص الشخصية العربية ضمن جدلية تركيبها عبر أربعة عشر قرناً وأوضاعها الراهنة ومناطقها المستقبلية المرتبط بالرؤية الكونية ودورها الرسالي العالمي، مع توضيح أبعاد المنهج الذي سيحيط بتحركها. فهنا معالجة (فلسفية ومستقبلية) بذات الوقت. وتلك هي محتويات الجزء الرابع.

الخروج العربي الثاني:

إذا جاز التعبير، فإن هموم هذا المجلد تنصب حول الخروج العربي الثاني من بعد ذلك الأول الذي كان قبل أربعة عشر قرناً، ولكنه خروج لا يغادر المكان، بل يبقى فيه ولكن يخرج بقوة (التحول داخل المكان) بحيث يفارق الإنسان العربي حالة (العجز والتخلف والاستتباع والتبعية للغير)

ليتكامفا مع عصر (العلم والعالمية) وصولاً إلى امتلاك الشروط الأربعة التي تحقق له كامل حيوته الحضارية والتي من دونها لن يتكامفا مع دوره الرسالي العالمي بحيث يحمل الكتاب الكوني المعادل بمطلقه للوجود وحركته.. كما هو قدره وكما هو حتمه. وهذه الشروط هي (امتلاك التكنولوجيا والطاقة) و (التأهيل العلمي والحضاري) و (الاستقرار الدستوري).

فكتابنا هذا - كما سبق وإن قلنا - ليس كتاب وعظ أو لاهوت، وإنما هو كتاب يحاول النفاذ إلى خصائص الشخصية العربية وجدلية تركيبها منذ أربعة عشر قرناً، بمعزل عن الدعاوي العنصرية أو الطبقية، لتؤدي دورها وفق ما نكشفه عن محرركاتها، كأمة وسط في الموقع الوسط، ومن أجل العالم كله. فهي بحكم تكوينها ومستقبلها - كما نوضح - القاعدة الإنسانية للمشروع الحضاري العالمي البديل، شاءت أم أبت، وليس لها من أمرها هذا ما يرجع إلى (ذاتها) أو (ذاتيتها) بقدر ما يرجع إلى جدلية التركيب ومنطق التدافع واقتضاء المستقبل وعبر رؤية كونية.

يقتضي (الخروج الثاني) أن يتجاوز الإنسان العربي ما هو عليه من حالة التخلف في كافة الميادين ليلج عصر العلم والعالمية بحيوية حضارية كاملة. وقد يستغرب البعض من فلاسفتنا ومفكرينا، أننا نقول بذلك في إطار ما يبدو لهم كمشروع (ديني) بالكيفية التي يفهم بها كثيرون التصورات الأيديولوجية والتراثية الدارجة عن الدين ومقولاته ونوعية وطبيعة الشخصيات التي تناوله ومجالات اهتماماته. إذ يرى هؤلاء أننا إذا كنا نريد حقيقة ولوج عصر العلم والعالمية وتجاوز تخلفنا الاقتصادي والاجتماعي والفكري وتحقيق التأهيل العلمي والحضاري وامتلاك الطاقة والتكنولوجيا وتحقيق الاستقرار الدستوري فإن البحث في هذه الميادين ليس من (الشأن الديني)، فمعظم ما نطلبه توصلت إليه البشرية بمعزل عن الدين، هذا إذا لم تكن قد توصلت إليه في معارضة مع الدين ومثليه، فحضارة العصر التي أنتجت التكنولوجيا إنما أنتجت حين كفت عن استمطار الغيب والجزع إليه

والاستغائة به إذا مسها الضر في زرعها أو ضرعها أو نسلها، كما كان عليه حال الأقدمين. فالقضية لم تبدأ باختراع المعدات التكنولوجية وإنما بدأت بتهيؤ الإنسان لأن يمتلك زمام أمره ثم دخل مرحلة التحدي وأنتج التكنولوجيا وسيطر على الطبيعة، فدون (التهيؤ) والكف عن استمطار الغيب والتوثب للسيطرة على الطبيعة لا يكون انتاج التكنولوجيا، فحالنا - ضمن ما هو سائد في عقلنا - لن يتجاوز (نقل التكنولوجيا) أو استيرادها والبقاء رهن الاستتباع للآخرين.

هكذا يرى البعض أن ربط التقدم والنمو بالمشروع الديني أو الذي يتلبسه الدين إنما يدفع بالإنسان للتعلق باستمطار الغيب والاستغائة به، فيفقد التهيؤ الحضاري الذاتي، مبرراً بذلك عجزه وتخلفه فيبقى مرتهاً للقوى العالمية المتقدمة، منفعلاً بها لا فاعلاً، بذلك تتعزز (سيكولوجية الإنسان المقهور) كما أوضح معالمها الدكتور (مصطفى حجازي) عام ١٩٧٦ في دراسته التي أعدها لمعهد الإنماء العربي بعنوان: (التخلف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور) وقد ربط فيها ما بين التخلف «كنمط وجود مميز له دينامياته النفسية والعقلية والعلائقية النوعية» وبين الإنسان المتخلف الذي يعيش «وضعية مأزقية هي أساساً وضعية القهر الذي تفرضه عليه الطبيعة التي تفلت من سيطرته وتمارس عليه اعتباراتها، والممسكين بنظام السلطة في مجتمعه الذين يفرضون عليه الرضوخ. وكذلك فإن سيكولوجية التخلف من الناحية الإنسانية تبدو لنا على أنها، أساساً، سيكولوجية الإنسان المقهور...».

أوضح حجازي هنا العلاقة بين وضعية العجز التي يعيشها الإنسان المتخلف تجاه قوى الطبيعة وما يعكسه ذلك لديه من شعور بالعجز تجاه مختلف قضايا الوجود. وبالتالي فإنه يحس دائماً بسيطرة أولئك الأقوياء الذين سيطروا على الطبيعة عليه - وعلى وجوده - العجز الذاتي في مقابل قوة الآخرين يؤدي إلى الشعور بهيمنة الآخرين... صحت هذه الهيمنة أم لم

تصح.. المهم أن الشعور بها موجود. يضاف إلى هذا عامل القهر الاجتماعي فيما يحسه الإنسان من عجز في العلاقات الاجتماعية وعامل القهر السياسي فيما يحسه الإنسان المتخلف من عجز في العلاقات السياسية.

في النهاية (الإنسان المقهور) هو إنسان (العجز الدائم) يشعر دائماً أنه في الهامش حيث يتواجد الآخرون في المركز، هو في دائرة (الانفعال) حيث يبقى الآخرون في دائرة (الفعل). هنا تنكمش الإرادة الشخصية وتنكسر إرادتها كما تنكسر الأمواج على صخور الشاطئ أو تتلاشى على رماله.

بالطبع لسنا غافلين عن هذه الطروحات، ونؤكد على أهميتها، فإذا لم تتجاوز مجتمعاتنا حالة التخلف الاقتصادي والاجتماعي وبالتالي الفكري، وتلج بقوة عصر العلم والعالمية، وتمتلك التكنولوجيا والطاقة وتتأهل علمياً وحضارياً وتحقق الاستقرار الدستوري، فإنها ستظل على هامش المراكز العالمية المتقدمة، وستظل في حالة الانفعال والتبعية ولو رفعت عقيرتها بغير ذلك وركنت إلى أصالة منغلقة تبرر بها عجزها. ومثل هذا الإنسان (المتخلف والعاجز والتابع بالضرورة) يُسقط نموذجَه على دينه وتدينه، وعلى ممارساته، كما يحدث راهناً. بل أن عوامل التخلف هذه تحول بين مقولاتنا والكثير من الأفهام، فنمط دراساتنا كما هي في مجلدي العالمية يرتبط ضرورة بأرضية أكثر تقدماً على المستوى الفكري والحضاري، أقلها ذلك الذي يتقبل بموضوعية (تعددية الرأي) دون أن نلزمه بالقول: (أنه ليس ثمة حقيقة مطلقة).

غير أن ما نعالجه في هذه الدراسات هو أخطر بكثير، ولا يندرج في إطار هذه الرّيب بحال من الأحوال. فجهدنا الموسوعي ينصب باتجاهين أساسيين:

أولاً: إخراج الدين من الأسر اللاهوتي الضيق وتبرير العجز والانتكالية ولهذا تأتي بحوثنا وبالذات في الجزء الرابع حول (المنهج القرآني والحيوية

الحضارية) وما يستتبع ذلك من دراسات في (المنهج والعالمية الإسلامية الثانية) وكذلك (خصائص العالمية الإسلامية الثانية والخلاصة التاريخية للمنهج). فطالما بقي الدين في إطار الأسر اللاهوتي تعززت فلسفة العجز وبالتالي التخلف والتبعية ولتأكدت بالفعل سيكولوجية (الإنسان المقهور). وكذلك طالما بقي الدين في الإطار الأيديولوجي خارج أي منظور منهجي ومعرفي يظل إنسانه في حالة (استلاب). فجهدنا - إذن - يرتبط بحالة (التهيؤ الحضاري) التي تمكن إنساننا من الانطلاق نحو عصر العلم والعالمية بكافة شروطه المعاصرة.

ثانياً: دفع إنساننا لعصر العلم والعالمية دون أن يرتد على ذاته ويدمر نفسه، فهناك من المزالق والمخاطر والأزمات الحضارية في عصرنا هذا ما ارتد على الإنسان بما فيه الكفاية وأكثر من الكفاية، بحيث سحق الإنسان سحقاً. ومن هنا كان تركيزي على (خصائص الحضارة العالمية الراهنة) وأبعاد أزماتها في المجلد الأول بالذات، بما في ذلك الأزمات الناتجة عن الديمقراطية الليبرالية الفردية بمنحها البراجماتي، أو الشمولية المؤسسة على المادية الجدلية، أو تلك التوسطات الوجودية العبثية، وقد أجملتها كلها ضمن (فلسفة الصراع) التي (تبوتق) الإنسان وتحد من مطلقه الكوني وقوة اللامتناهي فيه. وقد استهلك عرض هذه الأزمات مئات الصفحات. فقد اكتسبت هذه الحضارة العالمية العالم ولكنها خسرت نفسها، ونحن نريد الحضارة ولا نريد أن نخسر أنفسنا بذات الوقت. ومخرجنا هو ذلك الكتاب الكوني المطلق المعادل بوحيه للوجود الكوني وحركته بما في ذلك مطلق الإنسان. وهو القرآن الكريم والمكنون والمجيد.

فنحن إذن نقوم بالجهدين معاً. الجهد الأول وهو الذي يتطلبه (التهيؤ الحضاري) بتحرير الدين من الاستلاب اللاهوتي الضيق، والجهد الثاني (تجاوز الأزمات الحضارية الماثلة) فلا تنطبق علينا في الحالتين (سيكولوجية الإنسان المقهور). أما أن (يختلط) هذا الجهد مع تداعيات المفاهيم الدينية

الأخرى والتي ربما تكون نقيضة له، طالما أننا جميعاً نتحرك ضمن حقل مفاهيمي واحد هو الدين الإسلامي، فإن هذه الشبهة مدفوعة منذ بداية هذا الكتاب بما أكدنا عليه من (منهجية معرفية) مفارقة للتداعيات الأخرى والتي نقضنا الكثير من مقولاتها انطلاقاً من (الاسترجاع القرآني النقدي)، ومن هنا تتضح إشكالياتنا مع بعض مفاهيم (الوضعية الدينية) التي شرحناها بما يماثل (الوضعية العلمانية) نفسها وإشكالياتنا معها. والاحتكام في النهاية يرجع إلى الإنسان القارىء.

ثم تأتي القضية الأخطر على طريق تحقيق (التهيؤ الحضاري) لإنساننا، إذ يمتد الكتاب بمجلديه إلى ما غفل ويغفل عنه فلاسفتنا ومفكروننا حول العلاقة بين آفاق التطور العربي نحو عصر العلم والعالمية بالشروط التي طرحناها (التكنولوجيا - الطاقة - التأهيل - الاستقرار الدستوري) من جهة والخصائص الجدلية للتركيبة العربية من جهة أخرى، بما في ذلك منطق ما عليه (التدافع العربي - الإسرائيلي)، فوجود إسرائيل هو (النقيض) تماماً لوجود الإنسان العربي والرهان ضد تطوره ونموه، فامتلاكنا للتكنولوجيا والطاقة والتأهيل العلمي والحضاري والاستقرار الدستوري يعني أن تتحول إسرائيل إلى (لا شيء) في هذه المنطقة ما بين المحيط والخليج، وأن تتحسس مصيرها، ومن هنا فإن إسرائيل ومن هم وراء إسرائيل التي يرون فيها مقدمة لمنهجهم الحضاري لن يسمحو... ولن يسمحو... ولن يسمحو لنا بالنمو والتطور. ولفهم هذه الحقيقة لا بد من فهم (خلفيات التدافع) في أصول تركيبنا. وهذا ما سعينا لشرحه، فحين تطرح إسرائيل برامجها للسلام وبرامجها للتعايش في هذه المنطقة فإنما تطرحهما بقصد الهيمنة من جهة والحد من تطورنا من جهة أخرى.

ثم إن تطورنا نفسه يرتبط بضوابط اقتصادية واجتماعية تمنهج له وهذا ما بذلنا الجهد في تأطيره وشرحه حتى لا نحترث في بحر الشعارات دون إدراك لجدلية الواقع وما تأسست عليه تاريخياً.

فمعركة هذا الكتاب، أو بالأحرى، معركة العالمية الإسلامية الثانية، وإن انطلقت من الخصوصية العربية، إلا أنها معركة الإنسان الجديد باتساع العالم كله، ليخرج هذا الإنسان عن أزماته الحضارية وليملك وليسيطر على قواه الحضارية عوضاً عن أن تفتسه وتسحقه. أما خصوصيتنا فلأن معاناتنا أشد وطأة بحكم ما تعنيه إسرائيل بالنسبة للعالم المتوافق معها من جهة وما تعنيه بالنسبة لنا كقوة نابذة من جهة أخرى، وهذا ما أجملته في خاتمة هذا المجلد الثاني.

فهموم هذا الكتاب، إنما تنطلق من منطلق الإنسان في مواجهة مصيره وأزماته الحضارية ومشكلاته، فليس ما نكتبه وعظماً أو لاهوتاً، بل هو تبصرة بكيفية النمو والتقدم الإنساني في إطار حضارة كونية لا تتسم بالصراع وتسعى لتحقيق السلام والوحدة. فإذا كانت القوى العالمية الظاهرة اليوم بهيمنتها تسعى إلى (تدجين) العالم، فإنها مع إسرائيل تسعى لتدجيننا نحن بالذات، ولا يتأتى لهما ذلك إلا بقهر (جدلية تركيبنا) فنحن من (يوازبهم) من حيث الموقع ومن حيث الإمكانيات.

فلا يمكن طرح معركة التنمية والنمو والتطور ما لم نكتشف الأرضية التي نقف عليها، ومن أين نُضرب وكيف ولماذا؟ ولا يمكن أن نكتشف ذلك إلا إذا اكتشفنا أنفسنا أولاً واكتشفنا من يضربنا ثانياً، وذاك اكتشاف لا يتأتى خارج الكتاب الكوني أو بمعزل عنه وهو القرآن العظيم.

ثم إنه - أي القرآن العظيم - هو الكتاب الكوني الوحيد والمطلق الذي يفتح أمامنا وأمام الإنسانية جمعاء أبواب الخروج من المأزق الحضاري، وبالتالي فإن جهدنا المبذول هذا ليس - كما يتصوره البعض - جهداً بلا طائل للإنسانية ومجرد إذكاء في حلقات دروايش، بل هو معراج الإنسانية نحو البديل الحضاري عبر الكتاب الكوني المحيط الذي يحقق للإنسان مطلقه وسلامه. ودون فهم هذا الكتاب سيرقص غيرنا رقصات الدرايش مهما أوتوا من علوم التخطيط والتنمية وانكبوا على دراسة (جغرافية التخلف).

إن القوى المضادة لنا تعتمد بكل قواها لتدجيننا، وعبر وسائل أكثر تقدماً من تلك التي انتجتها (روث بندكت) صاحبة المؤلف المشهور (السيف والأقحوان) وهي الأنثروبولوجية الأمريكية التي عهد إليها وإلى فريقها بوضع المخططات الكفيلة بتدجين اليابان بما يؤمن تطويق الشخصية اليابانية ومحو أصالتها وعزلها عن دورها التقليدي في الشرق وتحويلها إلى تابع مقلد للشخصية الأمريكية. أما نحن فلن يكتفوا منا حتى بتقليد الشخصية الأمريكية، فالمطلوب هو هيمنة إسرائيل الكاملة علينا، ليس على مصادر ثرواتنا فقط ولكن على شخصيتنا وعلى قرارنا، فالمطلع بموضوعية على مجلدي العالمية ومن الألف إلى الياء سيكتشف أن معركة هذا الكتاب هي معركة وجود الإنسان العربي عبر اكتشاف جدليته وجذره الإسلامي ولكن بطريقة معرفية ومنهجية، حتى إن تعريفنا لعربي لها محدداتها وكذلك تعريفنا للإسلام فلا نؤخذ بتداعيات غيرنا، ولا نحاكم إلا من داخل نصوصنا وتعريفاتنا.

إذن هم الكتاب هو الشخصية العربية ضمن جدلية تركيبها، وجدلية تركيبها ترتبط بالإسلام، ليس كمجرد شعائر وطقوس ولكن كجذر تكويني له مؤثراته الحضارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والسلوكية، إنها محاولة (الفهم من الداخل) لوضع أسس التحدي الشامل في الحاضر والمستقبل. فإذا كان غيرنا قد اكتشف منهجه للتعامل مع الشخصية العربية وفق معطيات أنثروبولوجية معينة أو عبر تحليل الخصائص السلوكية والعقلية بمنطق وضعي وجزئي، فإن دراساتنا لهذه الشخصية تستمد من مناهج وعي بها أكبر من المناهج الوضعية، اجتماعياً وسلوكياً، ولكن دون أن نلغي هذه المناهج وإنما (نستوعبها ونتجاوزها) بذات الوقت.

إن المطلوب من كافة مفكرينا لا تحرير الدين من الاستلاب اللاهوتي الذي يبرر فلسفة العجز فقط ولكن اكتشاف محركات التغيير من داخل جدلية التركيب للشخصية العربية، وهذا جهد أساسي في هذا الكتاب بحيث

نواجه محاولات (التدجين) الإسرائيلية والغربية، فمعظم الكتابات التي تتصل بالشخصية العربية، والصادرة بالذات عن مراكز الدراسات والبحوث الإسرائيلية والغربية إنما يقصد بها تفكيك هذه الشخصية والبحث عن سلبياتها بغية تشكيكها في نفسها واجهاضها، في حين أن دراساتها هذه تبحث عن مكامن القوة لتنميتها، وكذلك مكامن الضعف لتلافيها، مع اكتشاف محركات النمو والتغيير وقدرات المواجهة، فغاية ما يريدونه لنا أن نكون مجتمعاً استهلاكياً مستورداً، ومهيماً عليه، أي أن نكون (مستعبدى نهايات القرن العشرين) ثم نتلاشى كأمة في بدايات القرن الواحد والعشرين.

إنه من شأن الحضارة العالمية المعاصرة توظيف كافة النظريات العلمية ومناهج التحليل المختلفة للكشف عن ظواهر السلوك الإنساني. ومن هنا تطبق على الإنسان مناهج علم النفس الاجتماعي التحليلي وفي إطار يحتوي كل متاحات الدراسات الأنثروبولوجية أو نا نترجمه بعلم (الأناسة) بالإضافة إلى التاريخ واللغويات أو علم (الألسنية).

وهذا النوع من التحليلات يعتبر من أخطر الأسلحة المعاصرة بالنسبة للقوى التي تعمل لصالح مجتمع معين (قوى التطور والتغيير) والقوى الأخرى التي تعمل ضد المجتمع (قوى الإحباط والتدمير). فالقوى الإيجابية تحاول عبر دراساتها وكشفها عن النقائص السلوكية مساعدة الإنسان على تجاوز سلبياته السلوكية ليندفع على طريق الحضارة والتطور. أما القوى المعادية فإنها تسعى عبر اكتشافاتها التحليلية إلى وضع المخططات الملائمة لاحتواء تفاعلات المجتمع ضمن السيطرة عليه. وإسرائيل تشكل في عالمنا العربي هذه القوة التدميرية الاحباطية. وأود أن أشير هنا إلى توظيف محدود للدراسات الإسرائيلية عن الشخصية العربية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية المخصصة للعرب، وبالذات مواد برنامج (العم حمدان) و (ابن الرافدين) و (زكي المختار) الذي وصفته مجلة (فلسطين الثورة) - (عدد رقم ٢٧٣ -

تاريخ ٢٦/٣/١٩٧٩ - صفحة ٤٧) بأنه قد حقق في حرب حزيران ما لم يستطع أن يحققه (مردخاي غور) قائد سلاح المظليين.

غر أن التوظيف الحقيقي والكامل والفعال لدراسات الشخصية يمتد لأبعد ويتعداها إلى ما هو أخطر في السيطرة على الشعوب. بل إن هذا النوع من الدراسات نفسه لم يتطور بشكل فعال إلا في إطار الحرب العالمية الثانية. وفي قمة نشاط الولايات المتحدة لاختراع غيرها من الشعوب. فقد أدت تلك الحرب إلى ضرورة أن يتفهم الأمريكيون اليابانيين بغرض السيطرة على الحرب والوصول إلى سلم دائم. ولذلك استدعت الحكومة الأمريكية عدداً من الأنثروبولوجيين وعلماء النفس وطلبت منهم تحديد الإطار الصحيح للشخصية اليابانية والكشف عن خصائصها السلوكية. وقد واجهت أولئك العلماء مشكلة عويصة إذ كان ينبغي وقتها أن تتم تلك الدراسات عن بعد باعتبار أن الدراسة الميدانية كانت مستحيلة في ظروف الحرب. وقد استخدمت نتائج تلك الأبحاث في أعداد البرامج الإذاعية الموجهة لليابان وفي كتابة المطبوعات والنشرات المختلفة واستخدمت في تدريب الجيش الأمريكي وضباط البحرية الأمريكية وإعدادهم للحكم العسكري لليابان، وأخيراً في كيفية إعداد معاهدة السلم مع اليابان ضمن تطويق كامل للشخصية اليابانية وقد سبقت الإشارة إلى دور الأنثروبولوجية الأمريكية (روث بندكت).

أما على الصعيد العربي فإن إسرائيل تجري على الشخصية العربية ما سبق أن أجراه الأمريكيون من قبل على الشخصية اليابانية، غير أن إسرائيل تدرسنا عن قرب وليس عن بعد كما جاءت الدراسات الأمريكية عن اليابان. . ويعني هذا القرب الدراسات اليومية على سكان الضفة والقطاع، وجمع تحليلات الشخصية العربية خارج إسرائيل عن طريق بعض الأساتذة الغربيين في الجامعات الأمريكية المنشأ. . وأشير هنا - مثلاً - إلى دراسات (سكور) غير المنشورة عن المثقفين العرب وانعكاسات هزيمة عام ١٩٦٧

والموجودة في أرشيف الجامعة الأمريكية في بيروت. ولا يعني هذا أن سكور وغيره يعملون لحساب إسرائيل، ولكن هذا لا ينفي أن من أغراض هذه الجامعات استكشاف المنطقة العربية ومسحها بالتحليل الكامل لعقلها وخصائص تكوينها. وتعلق إسرائيل والغرب أهمية كبرى على هذه الدراسات الميدانية عن الشخصية العربية التي يجربها هؤلاء الأساتذة ويدعمونها بكل الوسائل. إذن تجري إسرائيل هذه الدراسات باهتمام بالغ وبما يشمل تحليل الأفلام السينمائية العربية والاهتمام بالأدب العربي والمسرحيات والقصص الشعبية وقصص الأطفال والأمثال الشعبية والمعتقدات. ومن هنا لا أدري ما سيكون عليه عنوان الكتاب الذي سيخيره الباحثون بمعهد (ليني أشكول) ليضم الأعمال التي سبقت ومهدت لتطورات خطيرة تمت في ساحتنا العربية، لا تقل خطراً عن نتائج (الأقحوان والسيف) التي أخضعت اليابان وكيفت الشعب الياباني لقبول معاهدة السلم المفروضة عليه من قبل الاحتلال الأمريكي. ثم كيف تطوره فيما بعد ليأتي ملائماً لمقتضيات سلم أمريكي طويل المدى في المحيط الهادي.

أستطيع التقدير بأن إسرائيل والغرب قد استمدوا نوعية دراسات (روث بندكت) في وضع وتمير كافة مخططاتهم في المنطقة وذلك بعد أن تعرفوا على الخصائص السلوكية للإنسان العربي في مرحلة وهدته الراهنة، وعرفوا كيف يوظفون تماماً كل التغيرات القائمة في تركيبه المعاصر، وفي فهمه لقضاياه المصيرية وطريقة تعامله معها. فمثلاً حين تقرر (سنية حمادي) أن العرب قد تميزوا بقدرات الحماس الجماعية، ولكن لأسباب سلوكية معينة خاصة بمستوى النضج الحضاري، لا يستطيعون المتابعة الجماعية لما تحمسوا له بنفس النشاط الدؤوب. . لأن ما تحمسوا له لم تسبقه دراسات موضوعية ولم تعقبه خطط واقعية عملية ولا مؤسسات مقتدرة. هنا يطبق الموجه الاستراتيجي الأمريكي هذه الفقرة على علاقات العرب بكل مقرراتهم في القمة من زاوية المراهنة على افتقار الحماس للمتابعة في التنفيذ، الأمر الذي يتطلب إدراكاً موضوعياً للاستمرارية بمعزل عن الفورة العاطفية والذي

يتطلب أسلوباً جماعياً في التنفيذ بمعزل عن الفردية، هنا يعطى عامل الوقت، قدرات العد التراجعي عن الفكرة تمهيداً، لتحويلها في مسارب جانبية ثم تلاشيها. والاسلوب السلوكي المعتمد في هذه الحالة هو تفريغ القرارات عن مضمونها خارج مناخ الحماس الجماعي، مع استخدام وسائل أخرى تحجم فاعلية أي موقف. ويسهل عليهم الأمر بتوظيف نظرية (الفردية) العربية و (نزعة الشك المطلقة) والنفور من أي صيغة جماعية للعمل.

إن دور دراسات الشخصية القومية في وضع الخطط الهادفة لاختضاع الشعوب وتمير المخططات المدروسة علمياً عليها، ليس مجرد استنتاج ألقى به دون تدبر. إذ يمكن الرجوع إلى دراسة (هوبل) «عن الشخصية القومية من وجهة نظر الأنثروبولوجيا» الصادرة عام ١٩٦٧، وإلى دراسة (مارجريت ميد) حول (الأنثروبولوجيا اليوم) الصادرة عام ١٩٥٧، ليتأكد لنا - عبر ما يشبه الاعترافات - التوظيف الأمريكي الكامل لدراسات الشخصية القومية في وضع مخططات السيطرة على الشعوب..

وقد ذكرت (مارجريت ميد) أن كل بحوث الشخصية القومية لم تكن تجري لذاتها، وإنما كانت أشبه بالدراسات التطبيقية بغرض إمداد السلطات العسكرية والجهات الحكومية بالبيانات اللازمة التي تسمح لهم بفهم خصائص وسلوكية الشعوب التي تهدف الولايات المتحدة إلى احتوائها والتأثير عليها. وتأتي ضمن هذا الإطار مؤتمرات عدة تمولها الجامعات الأمريكية في مناطق مختلفة لدراسة الشخصية الخليجية بالذات، ومنها الندوات العالمية باسم الدراسات المتوسطة التي تعقد في روما، والتي يدعى لها كل ذوي العلاقة بشؤون الخليج. وقد أصدرت هذه الندوة عدة دراسات هامة شملت اتجاهات الشباب في الخليج، منها (موازن القوى المتغيرة في الخليج الفارسي عام ١٩٧١) و(خلاف أم تعاون بين منتجي النفط ومستهلكيه عام ١٩٧٤) و (العائلية والحدائة) عام ١٩٧٥؛ وهناك عدد من

الدراسات المماثلة التي تبقى طي الكتمان حتى لا تتسرب محتوياتها.

ونظراً لتمائل المناهج التحليلية المستخدمة لدى الباحثين الإسرائيليين والغربيين، وكذلك الباحثين العرب، فليس من الصعوبة أن نكتشف تماثلاً في النتائج التي يخرجون بها من بحوثهم الميدانية. . بل تعتبر بعض الأبحاث العربية مصدراً في أبحاث إسرائيلية؛ وقد اعتمد (هاركابى) في كتابه (العقل العربي) على بحثي الدكتور (حامد عمار) حول (التنشئة في قرية مصرية) والدكتور (الدمرداش سرحان) حول (المصلحة والحضارات). ومع ذلك وانصافاً للباحث العربي يجب القول بأن الباحث العربي تشده ظواهر التخلف أو التخلف كما يتمظهر في السلوك العربي. وذلك ضمن محاولاته لاستقصاء بواعث هذه المسلكية وإيجاد الحلول لتجاوزها. وليس ذنب الباحث العربي إنه يتعامل في الحقيقة مع واقع متخلف. أما الباحث الإسرائيلي والغربي فإنه ينقب عن نفس هذه الظواهر السلوكية لينفذ بها إلى اخضاع المجتمع العربي وتكييف مستقبله. فحين يدرس (جورج قرم) ما اسماه بـ (النزاع بين التغيير واللاتغيير) في إطار (الاتجاهات الجديدة في المجتمع العربي والحرب الأهلية في لبنان). [الباحث - السنة الأولى - العدد الثاني - ١٩٧٨ - صفحة ٦ - ٢٢] ويركز على مسألة البنية العائلية. أو حين يقدم (على زيعور) دراسته القيمة حول (التحليل النفسي للذات العربية - انماطها السلوكية والأسطورية) ويركز على نقاط يعتبرها البعض (سلبية). . حين يدرس هؤلاء هذه الأنماط فإنهم يسعون في نفس الوقت لكشفها وتجاوزها وتعرية أسسها الاجتماعية والتاريخية. فليس من مهمة الباحث الاجتماعي العربي تمجيد الذات العربية في تخلفها، إنه ينظر فقط إلى مشكلاتها ويحاول إيجاد حلول لها. إذن يجب فهم ما يكتبه الباحث العربي فهماً صحيحاً، أما بالنسبة للباحث الإسرائيلي فيجب ألا نكتفي بما يضمه من نزعات عدائية. المطلوب أن نحصل على كافة هذه الدراسات وأن نخضعها للفحص والتحليل من وجهة النظر العربية

وهي وجهة نظر لم تتبلور معالمها الفلسفية بعد بشكل كامل، غير أن هذا لا يمنع من بلورتها ضمن مسار العرض والتحليل كما نفعل في هذا المجلد الثاني بالذات.

في ذلك الوقت فقط نستطيع أن نرد على الذين قالوا من قبل بأن موشي ديان ينظر بعينه الواحدة على نحو أفضل بكثير من كل المبصرين العرب.

وهنا يحمل هذا المجلد خصائص الشخصية العربية من منظور إسلامي، ورؤية كونية لطبيعة موقع هذه الشخصية والشخصية الإسرائيلية المقابلة في حركة التاريخ المعاصر والمستقبلي. وكل ما أطلبه هو العقل المفتوح والقلب المفتوح.

ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوم

محمد أبو القاسم حاج حمد

بيروت ٢٠ رجب ١٤١٦ هـ

١٢ كانون الأول ١٩٩٥ م

فهرست الجزء الثالث

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول: الإرادة الإلهية وحركة التاريخ	٢٣
ملحق الفصل الأول	٥٣
الفصل الثاني: الآفاق التاريخية للتجربة المحمدية	٦١
ملحق الفصل الثاني	٩٥
الفصل الثالث: الآفاق العالمية والكونية للتجربة المحمدية	١٤٠
ملحق الفصل الثالث:	١٨٣

فهرست الفصل الأول - الجزء الثالث

(الإرادة الإلهية وحركة التاريخ)

وكيف يدفع الله ببناء الحضارة المنهجية؟

الصفحة	الموضوع
٢٣	١ - الأطوار الثلاثة في الخطاب الديني من: العائلية إلى القومية إلى العالمية:
٢٥	٢ - الأطوار الثلاثة وتناقضها
٢٨	٣ - كيف يدفع الله ببناء الحضارة المنهجية؟
٣٢	٤ - الإيمان الإسرائيلي بين الحسي والبدايات الغيبية
٣٧	٥ - الانتقال من المفهوم الحسي للإيمان إلى المفهوم الغيبي
٤٤	٦ - الأشكال الحضارية للتطور الديني الثلاثي
٤٧	٧ - تبعات حاكمية الاستخلاف على مستوى السلطة والوعي
	محلّق الفصل الأول - الجزء الثالث
٥٣	١ - إشكال التطور الثلاثي في التاريخ الديني وعلاقتها بمناهج التاريخ
٥٣	٢ - أنماط الحاكمية
٥٤	٣ - الفارق بين الرؤية والنظر
٥٦	٤ - الكونية واللامتناهيات وقوى الإنسان اللامحدودة واللامرئيات
٥٨	٥ - حول فواصل المرحليات التاريخية العامة والخاصة

الفصل الأول - الجزء الثالث الإرادة الإلهية وحركة التاريخ وكيف يدفع الله ببناء الحضارة المنهجية

بعد أن أوضحنا في الجزء الثاني من الكتاب الأول الموقف الإلهي من الفعل الطبيعي وكشفنا عن أبعاد القدرة الإلهية في حدود ما نعلم ننتقل الآن إلى تحليل الموقف الإلهي في حركة التاريخ.

الأطوار الثلاثة في الخطاب الديني - من العائلية إلى القومية إلى العالمية:

مفهوم الحركة في التاريخ البشري لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن على التعاقبات الطباقية المتولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع كما هو الحال في تجربة الحضارة الأوروبية. بل تستوي كأشكال دائرية بدءاً من الشكل الفردي إلى الشكل القومي إلى الشكل العالمي. أي إن التطور البشري يمر عبر هذه المراحل الثلاث. المرحلة الأولى هي المرحلة الآدمية، والمرحلة الثانية هي المرحلة الإسرائيلية، والمرحلة الثالثة هي المرحلة العربية - الأمية خارج معنى اللفظ القومي. وقد أعطيت كل مرحلة من المراحل الثلاث وبعيها الحضاري الخاص في إطار منهجية الخلق الكوني ويأتي القرآن كخلاصة نهائية للمراحل الثلاث من جهة وكبداية لعصر العالمية من جهة أخرى.

سورة البقرة تعطي السياق التاريخي الكامل لهذه الأشكال الثلاثة. هناك مقدمتها إلى الآية رقم (٢٩) وهي مقدمة ذات معنى يرتبط بسياق

السورة فيما بعد أي بمنهجيتها، ثم تأتي الآيات من (٢٩) وإلى (٣٩) حول المرحلة الآدمية، ثم من (٣٩) وإلى (١٤١) عن المرحلة الإسرائيلية، ثم من (١٤١) وإلى (٢٨٦) نهاية السورة؛ عن المرحلة العالمية أي المحمدية.

هذه المراحل الثلاث في تطورها عن بعضها تتميز بخصوصيات حضارية ذاتية ووعي حضاري إلهي مقابل. ولكل شكل من هذه الأشكال صيغة تطوره الخاصة على ضوء اختياراته ومستوى استجابته للتوجيه الإلهي. فالحضارة الأوروبية في نسقها وتطورها هي شكل من أشكال العالمية القائمة على المطلق الذاتي والتناوب. وقوانين تطورها الموضوعية ليست هي قوانين تطور الجنس البشري وإنما هي ظواهر طبيعتها في الحركة الخاصة بها. أما الحضارة الإسلامية فهي في نسقها وتطورها تقوم على العناية الإلهية لها. باعتبارها حضارة السلام والوحدة في شكلها العالمي أو هكذا يفترض أن تأتي مسيرتها النهائية^(١).

وهناك من قبل هذه الأشكال العالمية للحضارات، كانت الأشكال القبلية - القومية كعاد وثمرود ومدين. ويركز القرآن على تجربة بني إسرائيل بالذات باعتبارها أوضح أشكال هذه الحضارات دون أن ينفي ذلك أن كل حضارة قومية قد بُعث إليها بوعياها الخاص كما يريد الله لها.

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾

(فاطر: ج ٢٢).

﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿١﴾ ﴿٢﴾ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَتْ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ

وَمَا كَانَتْ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾ وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصِيرَنَّ عَلَى مَا ءَاذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿١٢﴾ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَكُلُّكُمْ لِلظَّالِمِينَ ﴿١٣﴾ وَلَنَسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ ﴿١٤﴾ ﴿إبراهيم: ج ١٣﴾.

والتاريخ يزخر بجملته هائلة من الرسل إلى كل الحضارات القومية خلاف الرسل الذين ذكرهم القرآن: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ج ٦). ما عدا العالمية فإن لها رسولا واحداً، ومع أن هذه العالمية هي من أدق مراحل تكوين الإنسان علمياً وحضارياً يأتي رسولها لا يخط بيمينه وهذه حكمة سنعرض لها.

تقابل كل شكل من هذه الأشكال في تطورها وأسبقياتها الزمنية نوعية خاصة من الاستخلاف. والاستخلاف كما ذكرناه يعني الفعل الحضاري في الكون ضمن ما هياه الله للإنسان من قدرات ووعي يتكافأ وأوضاعه الكونية^(٢). وبمعنى آخر معاودة الاندماج في الرحم الكوني بالوعي بعد أن تم الانفصال عنه بالخلق. وكما تم الانفصال بالخلق أطواراً يعود الاندماج بالوعي أطواراً. والأطوار التاريخية ثلاثة: (العائلية والقومية والعالمية) تماثل الخلق التكويني للإنسان في الرحم في ظلمات ثلاث وتماثل أطوار انفصاله بالخلق عن الرحم الكوني (مواد مختلطة من النسيج الكوني تتحول إلى كائن عضوي ويتحول إلى إنسان). فثلاثية الخلق التكويني باتجاه الانفصال عن الرحم الكوني تماثل ثلاثية الأطوار الحضارية لمعاودة الاندماج فيه بالوعي. . تماثل ثلاثية الخلق في الرحم.

الأطوار الثلاثة ونقائضها:

وكما هي منهجية الخلق التي تم بموجبها انفصال الإنسان عن الرحم الكوني ضمن استجابة كونية كاملة وحانية، كذلك تكون منهجية معاودة

الإنسان بالوعي اندماجه في الرحم الكوني بمنهجية الاستجابة الكونية الكاملة الحانية عبر التسخير. وهذا الاندماج بالمنهجية - التي شرحنا أبعادها - يتم عبر الأطوار الحضارية الثلاثة، ولكل طور خصائصه (الطور العائلي - الطور القومي - الطور العالمي). وفي كل طور من الأطوار تتجسد المنهجية الإلهية على نحو فكري معين وتقابلها المنهجية المضادة على نحو آخر.

فعلى الصعيد الفردي كان هناك الصراع بين آدم ومكوناته التي استقطبها عنصر النار. «فآدم» كان منقسماً في فرديته تجاه مطلقه الذاتي وليس لأُمنَا الطيبة «حواء» أي علاقة بانقسامه الذاتي وإن شاركته مصيره لأنها من طبيعته. والقوميات في مرحلتها تجسد تقابل المنهجين، «فرعون» وقومه كانوا يجسدون وعي المرحلة القومية ضمن ذلك العصر بمطلق ذاتي معين، في حين كان «موسى» وقومه يجسدون ما يفترض أن يكون المنهج الإلهي. ثم ينتقل التطور إلى الشكل الأخير، شكل العالمية حيث يصبح العرب ليس كقومية ولكن كفاتحة لعالمية المنهج: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١٤٥﴾﴾ (آل عمران: ج ٤)، وفي مقابلهم عالمية النهج المضاد وهي الحضارة الأوروبية.

فالتقابل بين المنهجين قائم في كل الأطوار الثلاثة. والسياق التاريخي في كل طور من هذه الأطوار يرتبط حضارياً بطبيعته المنهجية إما باتجاه المطلق الإلهي أو باتجاه المطلق الذاتي. ويحكم الله الأمر من جميع جوانبه (اقتصادياً وجغرافياً واجتماعياً وثقافياً... إلى آخر هذه الأبعاد) بحيث يمنح التجربة حكمه النهائي، فليس هناك مصادفة جغرافية في وجود مجتمع بشري ما هنا وعدم وجوده في مكان آخر: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ عِبَادَهُ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾ (البقرة/ ج ٢).

فالوجود العربي قائم جغرافياً في هذه البقعة المحددة ما بين القارات القديمة: أمة وسطاً ليمارس مسؤوليته العالمية في حق الناس: لتكونوا شهداء على الناس وليمارس الرسول مسؤوليته تجاههم. وهكذا يتوفى الرسول لدى اكتمال دعوته للعرب بالذات ودخولهم الإسلام ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة/ ج ٦) وبذلك اكتملت مسؤولية الذكر ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (٤٤) - (الزخرف: ج ٢٥) ثم تأتي الرسالة للناس عبر العرب الذين استووا فيما بعد على حوض الحضارات القديمة لتحقيق عالميتها.

فالمطلق الذاتي يتلبس الشكل الفردي ثم يتلبس الشكل القومي ثم يتلبس الشكل العالمي، هكذا تلبس النفس الأدمية فأهبطت من الجنة ثم تلبس الحضارة القومية في شكلها المصري ثم الحضارة العالمية في شكلها الأوروبي بمتفرعاته العالمية. وكما طرح الله منهجيته للنفس الفردية الأدمية لتتخلص عن مطلقها الذاتي أرسل الله الرسل إلى كل الكيانات القومية ثم اختار من بين هذه الكيانات نموذجاً لتجسيد منهجيته فكان النموذج الإسرائيلي ليقابل المرحلة القومية ومتطلباتها في المنهج الإلهي ومن ثم النموذج العربي ليقابل المرحلة العالمية ومتطلباتها في المنهج الإلهي.

إن غاية متطلبات المنهج الإلهي هي تحجيم المطلق الذاتي بالجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة تبنى على أساسها حضارة الإنسان ضمن مختلف المراحل الثلاث. بذلك تتحقق نوعيات الاستخلاف الثلاث.

استخلف الله في البدء «آدم» وكان جهده الحضاري محدوداً بفرديته ثم استخلف «داود» في إطار بني إسرائيل لبناء الحضارة البديلة للحضارة المصرية الفرعونية.

إن غاية الحضارة البديلة هي أن تحقق بالوعي اندماج الإنسان في رحمه الكوني ضمن المنهجية الإلهية. يقودها الله عبر كل خطاها ويدفع

بقوى عملها ويسخر لها ما في السموات وما في الأرض تسخيراً يفوق حدود الفعل الطبيعي ونتاجه الموضوعي . . كيف سخر الله الحديد لداود وأمره بالصنع فيه، وكيف سخر الله الكائنات غير المرئية «لسليمان» الذي قامت حضارته بأكملها على آيات القدرة والتسخير . . بل كيف كان التسخير «لذي القرنين» . . ذلك كان عطاء الله ليمنن أو يمك بغير حساب .

كانت تلك الحضارة الإسرائيلية الشامخة من فعل الله في التسخير الشامل كدرس أمام الحضارة المصرية الفرعونية والحضارات الموضوعية المماثلة، وقد كشف الله لنا عن حوارها مع ملكة اليمن القائمة على الموضوعية هي الأخرى وعبادة الشمس فلما رأت مظاهر القوة لدى «سليمان» تبعته مذعنة له وطائعة .

كيف يدفع الله ببناء الحضارة المنهجية:

فالمنهج الإلهي في دعوته الإنسان ليعيد اندماجه بالوعي في الكون والتفاعل مع كل عناصره يقتضي نهوض الإنسان بالفعل وتحقيق الحيوية الحضارية تماماً كما فعل «داوود» في الحديد وفعل «سليمان» في ملكه . إذ دون وعي حضاري ودون فعل حضاري كيف يستطيع الإنسان معاودة الاندماج في الكون بمنهجية الجمع بين القراءتين؟ إن المسألة هنا هي مسألة إيجاد حضاري بديل يتفجر بالقوة الحرارية الكامنة فينا وبقوى الدفع الإلهي لنا على طريق البديل كما دفع بالتجربة الإسلامية منذ بدايتها .

فكيف إذا جاءت هذه المهمة عالمية وليست قومية فقط كما كان الحال في التجربة الإسرائيلية؟ إن تفجير حرارة النزعة العملية في إنسان الحضارة العالمية البديلة هو المطروح أمام كل المسلمين اليوم ولكن خلافاً لذلك نجد مفاهيماً سخيفة دسّت على القرآن دساً .

قد سيطر على تاريخنا الفكري مفهوم تواكلي يشرح الإيمان بالغيب وقدرة الله المطلقة كأمر مقابل بالضرورة لسطحية بشرية في مقابل

علم الله، ولعجز بشري في مقابل قدرة الله. فهل الإيمان الحقيقي بالغيب يعطل قدرات الإنسان ووعيه عن التفاعل الواسع بالحركة الكونية؟ إن الذين فهموا الارتباط بالغيب باعتباره تعطيلاً لعالم الحس لا يدرون شيئاً لا عن الحس ولا عن عالم الغيب، وبالتالي لا يفهمون العلاقة بينهما إلا كتناقض وتناوب، فتصبح مهمة الإنسان أن يخلص نفسه من عالم الحس بقتلها وقهرها. إن إيجاد هذا التناقض بين الفعل الإنساني والقدرة الإلهية هو من تأثير فلسفة الصراع والتضاد بانعكاسها على الفكر الإسلامي، فلسفة الصراع التي تتوهم إمكانية استلاب الإنسان لقدرات الله في الحركة عبر فهمها السطحي للأمر، وقد جاء الفكر الديني ليردّ عليها ردّاً سطحيّاً بعكس الآية دون إمعان دقيق للنظر في الفارق بين الفعلين.

فمن أين جاء هذا المفهوم الغريب الذي يعطل قدرات الإنسان ويقهر إبداعه ويحبس كوامنه عن التفجر ويحجبه عن حيوية الفعل الذي تشتق الحياة اسمها منه ويضع كل ذلك في تناقض مع الله؟ يرجع الأمر للطريقة المنحرفة التي فهم بها القرآن وفُهمت بها التربية الصوفية. فقد حدد القرآن الموقف من هذه المسألة؛ مسألة حيوية الإبداع الحضاري بقوله: ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ٨٥﴾. (الإسراء: ج ١٥)، وقد أوضحنا في الفصل السابق معنى هذه الآية. فالقليل من علم الله هو الكثير في علم الإنسان، ومصدر العلم في صيغة وما أُوتِيتُمْ يرجع إلى وسيط يتوجه إليه الإنسان بالوعي وهو الوسيط الكوني ضمن الفهم العلمي لشروط الحركة في حدودها الموضوعية ثم دمج ذلك بالقراءة الكونية الأولى. ولسنا نحن الذين نعلم بالأمر في سطحيّتها وقد أخذنا بمبدأ القراءة الكلية، إنما هم فلاسفة الموضوعية الذين نشأوا عقلياً على الحدود الموضوعية، وإلا فما هي قيمة القرآن في المعرفة الوجودية إن ظل إنسانه يعلم فقط ظاهراً من الحياة الدنيا وغافلاً عن عاقبة الأمور وامتدادها الغيبي؟

قد خلق الله الإنسان لا ليقهره بالعجز ولكن ليرتقي به إلى مصادر القوة والقدرة والعلم وكل ما تعطيه حيوية الإبداع ليكمل مسيرته في الوجود عبر معاودة الاندماج بالوعي في الحركة الكونية ضمن منهجيتها الإلهية.

فالمسألة القرآنية ليست في وضع القدرة الإلهية في مقابل الفعل البشري ولكن في إعطاء الفعل البشري كامل حيويته ووضعه في اتجاه الإرادة الإلهية القائمة على وحدة الطبيعة الكونية السليمة. أي الفعل بمعناه الحيوي الحضاري وليس التعجيزي. والقول بالعجز عن الفعل لأن القدرة المطلقة على الفعل هي بيد الله يعكس الرغبة الخفية في مشاركة الله قدرته مع أنها محجوبة عنا بحجاب الكيفية، ولكن ما بين الله وبيننا هو فهم حكمته في تحقيق الفعل بالسلام في الحركة الطبيعية والتاريخ.

فليس صحيحاً أن القرآن يحتوي فكراً مشبطاً للهمة الحضارية وليس دليلنا هنا الآية المعروفة بتشجيع الهمم فحسب وهي: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَيَسِّرَ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُكُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسُرُدُّونَ إِلَىٰ عِلِيِّ الْعَلِيِّ وَالشَّهَادَةِ فَيُنْتَشِرُ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١١٥﴾﴾ (التوبة: ج ١١). ولكن دليلنا هو الأمر بالعلم الذي يعطي العمل إطاره الحضاري ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾﴾ (العلق: ج ٣٠). فالعمل يمكن أن تأتي به أدنى الكائنات، أما العلم بالقراءة الكونية فهو سمة الإنسان في حيويته الحضارية التي تكيّف العمل. فالقرآن كما هو منهج تاريخ هذه الأمة يوجّه نحو بناء الحضارة البديلة بكل قوى الإبداع المتاحة لتستوي كلمة الله وتتجسّد في الأرض مادياً في مقابل الحضارة العالمية التناظرية تماماً كما تجسّدت كلمة الله من قبل في حضارة إسرائيل القومية في مقابل الحضارة القومية الوضعية الفرعونية. وحين تتجه هذه الحيوية الحضارية الدافعة للبناء ضمن منهجها الإلهي الكوني تجديد الله ممدودة إليها ليستوي فعلها إلى نتائج تفوق قدراتها الذاتية، فلمثل هذا الإنسان خليفة الله تسجد السموات والأرض بأمر الله.

نعود إلى بني إسرائيل من جديد، فذكرهم الذي يبدو مكرراً في القرآن ليس من طبيعة التكرار في شيء. ففهم تجربتهم وعلاقة الله بها هي

أساس هام في فعل الله في الطبيعة والتاريخ وفي بناء الحضارة البديلة .
فليس ثمة تكرار في القرآن ولكن يأتي الله بنفس الموضوع ليطرحة في سياق
أبعاد جديدة ضمن الوحدة القرآنية .

قلنا إن تجربة بني إسرائيل تقابل المرحلة القومية في تطور الإنسانية
وقد استُخلفوا ضمن تلك المرحلة في مقابل الحضارة الفرعونية المصرية .
وقد كان الصراع قائماً بينهما في الأصل حيث استُعبد بنو إسرائيل كأدوات
بشرية ملحقة بالنظام المصري وقتها: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا
شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدِيحُ آبَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مِنَ
الْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾ وَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ آيَةً
وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنَرَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا
مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ ﴿٦﴾ ﴾ (القصص: ج ٢٠) .

هنا تتضح الإرادة الإلهية في اتجاهها إلى بني إسرائيل للتمكين لهم
في الأرض وتوريثهم لها . والنقطة الخطيرة هي في جعلهم (أئمة) أي مقدمة
لخطى الإنسان على طريق المنهج الإلهي في الحضارة والفعل . مقدمة
تجذب الناس إلى هذا المفهوم وتوجه خطاهم إليه ، أي بداية يتجسد فيها - ضمن
الحالة القومية - الأسلوب الكوني لمعاودة الإنسان اندماجه بالوعي في الرحم
الكوني . بذلك يضع الله بني إسرائيل كمقدمة على طريق حضاري يختلف جذرياً
عن الحضارة المعاكسة التي يسندها الله إلى القومية الفرعونية :

﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي
يَهْمَنُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ
مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٣٨﴾ وَأَسْتَكْبِرُ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ
إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ﴿٣٩﴾ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَاَنْظُرْ كَيْفَ
كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَجَعَلْنَاهُمْ آيَةً يُدْعَوْنَ إِلَى الْنَّكَارِ وَيَوْمَ
الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾ وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ
مِنَ الْمَقْبُوحِينَ ﴿٤٢﴾ ﴾ (القصص: ج ٢٠) .

فقوم فرعون يدعون إلى النار في الدنيا وليس في الآخرة، أما في الآخرة فإنهم لن يدعوا لشيء بل سيسألون الله الرحمة. هنا في هذه الدنيا هم أئمة الدعوة إلى النار.. إلى المارج الناري.. إلى تلك القوة التي رفضت السجود للإنسان وأقسمت بعزة الله لتنال منه.. يدعون إلى المنهج الحضاري المعاكس القائم على المطلق الذاتي.

هنا إمامتان: إمامة إسرائيلية تدعو إلى المنهجية الإلهية الكونية، وإمامة فرعونية تدعو إلى منهجية المطلق الذاتي الموضوعي. يمكن الله للأولى ويمنّ عليها ويورثها الأرض ويأخذ الله بالثانية في الدنيا قبل الآخرة برجوع الأمر إليه: ﴿وَأَسْتَكْبِرُ هُوَ وَخُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ﴾ (القصص: ج ٢٠). والدلالة هنا واضحة في عودة الأمر أنياً إلى الله في ﴿وَوَظَنُوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ﴾ وليس لا يرجعون.

أما استكبارهم في الأرض فقد جاء ﴿بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ والحق هو منهجية الخلق الكوني بما تعطي من حكمة للإنسان في بناء حضارته. أما الحضارة الإسرائيلية البديلة فقد كان عليها أن تستكبر في الأرض ﴿بِالْحَقِّ﴾، وأن تعلوا به على الآخرين: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْكَ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ (٢٩) إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأَتُوفِّي الْمُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾ (النمل: ج ١٩)، وبطش الله - في الدنيا - بالحضارة الفرعونية: وهكذا قضى الله الأمر في الدنيا قبل الآخرة كما تقتضي هيمنته الإلهية إذ لن يدع الله الأرض ليعبث فيها الفساد الفرعوني ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِطْفَاءٌ﴾ (٦) أَنْ رَأَاهُ اسْتَفْتَى ﴿٧﴾ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعُ ﴿٨﴾ (العلق: ج ٣٠).

الإيمان الإسرائيلي بين الحسي والبدايات الغيبية:

انتقل الله ببني إسرائيل عبر عدة مراحل لبناء حضارتهم القومية على النسق الإلهي في التكوين باعتبارهم أئمة دعاة لهذا الطريق، ويمكن رؤية هذه المراحل العديدة في التابع التالي:

(أ): قهر الله وفعله في الحضارة المصرية أمام أعينهم.

(ب): إعداد الله لهم ضمن مرحلة الاتجاه للدولة القومية.

(ج): استواء دولتهم القومية وعلوها.

في المرحلة الأولى تولى الله قهر الحضارة الفرعونية بالكيفية التي رأيناها في معرض حديثنا حول الفعل الطبيعي وعلاقة الله بمساره ونتائجه. وقد انتهت تلك المرحلة التي عمَدَ الله فيها إلى التسخير العكسي.. انتهت بإغراق آل فرعون تحت نظر الإسرائيليين وانتهت ببداية التسخير الأقصى لبني إسرائيل بانفلاق البحر لهم ليسيروا فيه: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَمْجَنَّاكُمْ وَأَمْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ نَنْظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ (البقرة: ج ١). هنا حادثة طبيعة واحدة تؤدي إلى نتيجتين مختلفتين؛ بحر ينفلق ليعبره البعض ويغرق فيه آخرون. الحادثة هي قمة التسخير العكسي لعقاب حضارة مستبدة وقمة التسخير الأقصى لبداية حضارة بديلة. فالحادثة كانت نقطة افتراق تاريخي.

في تلك المرحلة تولى الله أمر المواجهة الكلية للحضارة الفرعونية، فشعب إسرائيل كان مستسلماً خنوعاً، بل كانت تشقّ عليه جراً «موسى» وتصديه لفرعون بعد عودته من غيابه الطويل في أرض مدين: ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَأَصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٧٨﴾﴾ قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَّصْنَا مِنَ الشَّجَرِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ (الأعراف: ج ٩)، ﴿فَمَا ءَامَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ ﴿٨٣﴾﴾ (يونس: ج ١١). لم يكن من السهل على بني إسرائيل وهم طائفة مستضعفة مناجزة الحضارة الفرعونية المستبدة في أرضها فوقفوا ينظرون بانفعالية سلبية لما يجريه الله على يد «موسى» إلى أن أمرهم الله بالخروج إلى الأرض التي بارك حولها.

أهمية تلك المرحلة أن بني إسرائيل قد نظروا بأعينهم إلى تصرف الله بالقدرة في الحضارة الفرعونية التي كانت تستضعفهم والفعل يأتي على يد «موسى» بالذات. نظر الإسرائيليون للأمر على نحو مختلط فظنوا في دائرة إحساسهم القومي أن الله يفعل لصالحهم القومي على نحو عنصري، فنسجت خيالات حول الارتباط (الخاص) بين الله وبني إسرائيل. بل إن بعضهم كان لا يزال ينظر إلى «موسى» كساحر ذي ملكات خارقة: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْلَامَ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ (القصص: ج ٢٠)، وكانوا يتأولون الذات الإلهية كمظهر مجسم بحكم ثقافة عصرهم. قد أخرجوا من مصر ولم يكونوا قد وقفوا بعد على مشارف الحقيقة الإيمانية، كانوا يرون الله في صورة القهر لأعدائهم والتحيّز لهم باعتبار المرحلة القومية في تلك الفترة.

وجاءت المرحلة الثانية لإعدادهم ضمن وجهة الإيمان الصحيح. وتلك كانت من أدق المراحل في التجربة الإسرائيلية. قضى الله فيها على مفهومية العلاقة الذاتية بهم كشعب وقضى فيها على تأولات التجسيم ثم اتجه ببني إسرائيل إلى الفعل الذاتي في إطار القدرة الإلهية عوضاً عن التواكلية القدرية.

في هذه المرحلة التي ابتدأت بانفلاق البحر ليعبره بنو إسرائيل تواصلت آيات القدرة الإلهية كحوار مع بني إسرائيل بالقهر والرحمة معاً. نفى الله في تلك المرحلة أي مفهوم ذاتي للعلاقة: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّوا اللَّهَ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾ (المائدة: ج ٦)، وكذلك: ﴿مِثْلَ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمِثْلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَالاً بِئْسَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥﴾﴾ قُلْ يَتَّبِعُوا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦﴾﴾ (الجمعة: ج ٢٨).

وجاءت آيات القهر تترى على رؤوس بني إسرائيل بنفس مستوى
ونوعية التسخير لهم في الطبيعة ومتساوية مع رودود أفعالهم:

﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥١﴾ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّن بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٢﴾ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اعْبُدُونِي أَنَا عَبْدٌ لِّمَن لَّا يَمْلِكُ لَكُمْ شَيْئًا وَلَا نَجَاتٍ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُفْعَلُ بِي كَمَا يُفْعَلُ بِالْإِنسَانِ إِن كُنْتُمْ تَارِكِينَ ﴿٥٤﴾ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنُ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ إِلَٰهَ جَهَنَّمَ فَاخِذْنَا بِهِ نَكُن مِّن بَعْدِهِ مَوَدِّعِينَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَدَّلْنَا قَلْبَ نَارِثٍ حَقِيصًا وَأَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَاءَ ذَوْبًا مَّاءً حَلِيمًا ﴿٥٦﴾ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ كُلًّا مِّن تَحْتِهَا مِائَاتُ عَشْرٍ لِّكُلِّ فِرْقَةٍ مِّن ذُرِّيَّتِكُمْ أَصْحَابٌ ﴿٥٧﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِمُوسَىٰ أَذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِر لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّن السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾ ﴿وَإِذْ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كُتُوبًا وَأَشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاجِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِشَاطِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلِهَا قَالَ أَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَمْ لَمْ يَكُن لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ وَصُرِّبْتُمْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبِ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾﴾ (البقرة: ج ١).

كانت العلاقة بالله في مرحلة التكوين القومي للإنسانية علاقة لا تستوعب بسهولة امتداد الغيب إلى واقع الحركة المتطورة بكيفية خفية. كانت تريد فعلاً مباشراً من الله في الطبيعة وتريد علاقة مباشرة مع الله. كانت فكرة الإله المحتجب مستعصية على مفهومية الإنسان الذي يفتربه

العجز أمام ظواهر الطبيعة. كان العقل عقلاً (إحيائياً) يفترض وجود الحياة والإرادة في كل جسم مادي ويظن أن روح الله يسيطر على كل مظهر طبيعي، وبالتالي كان ينظر إلى الإله في غيبه كقوة هائلة ضخمة تفرض جبروتها على هذه الكائنات الصغرى المركبة على طبيعة إلهية أقل. لذلك كان يظن فرعون أنه يحيا بروح إلهي خاص يعطيه معنى ربوبياً يتفوق بقوته على الظواهر الأخرى.. و«إبراهيم» حين يظل يبحث عن الله فقد اتجه لمظاهر الطبيعة في كبر حجمها وعلوها وتأثيرها فتدرج من النجم إلى القمر إلى الشمس.

فالإنسان حين يصنع الصنم لم يكن يعتقد أنه يصنع ربه ولكنه كان يعتقد أنه يحدث الصورة المجسدة للإله في عالم المادة ليصبح من الممكن مخاطبته.

كان لا بد أن ينتقل الله ببني إسرائيل من هذه المفهومية الإحيائية التي تنظر إلى روحية التعدد إلى مفهوم إيماني أكثر تطوراً وإلى وعي بوحدة الظواهر في اتجاهها إلى الله وإذعانها له. لم تكن عملية الانتقال سهلة وقد استهلكت فترة طويلة من الزمن عمد الله خلالها إلى تسخير الظواهر الطبيعية بشكل مباشر كانفلاق البحر وانجاس الماء عن الصخر. ولأن علاقات التسخير جاءت مباشرة كذلك كان الردع بنفس مستوى التسخير مباشراً وواضحاً: نتق من فوقهم الجبل، وأنزل عليهم صاعقة ثم أحياهم من جديد، وحول بعضهم كما حول عصا موسى إلى قردة خاسئين:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٦٣﴾ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِمَّا بَعَدَ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿١٦٤﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿١٦٥﴾ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٦٦﴾﴾ (البقرة: ج ١).

تجاوز الله سنن الطبيعة بالفعل المباشر فيها ليسلب الإنسان مفهوميته

الإحيائية ويرده إلى تعلق مصيرها بالله نافياً بذلك كل أشكال التعددية .
تجاوز سنن الطبيعة والفعل فيها على نحو خارق .

كان الله يعوض الإنسان عن تجسده المظهري ذاتياً بالتجسد الفعلي في
عالمه أي عبر الفعل . لم يكن العقل وقتها يقبل بمفهومية الإله المتدثر
بالغيب والفاعل في الحركة على نحو غير مرئي ، وقد رأينا صعوبة الدرس
في جولة «موسى» نفسه مع العبد الصالح . فجاء الله في التجربة الإسرائيلية
ودون أن يهتك ستر غيبه ليتجلى بالفعل المباشر المرئي الذي يدرك العقل
مسبقاً أهدافه العملية .

وحين يأتي تجلي الله للإنسان بالفعل المرئي لا يعود ثمة شك في أن
عقاب الله يأتي بنفس المستوى من الوضوح والجلال ، لذلك جاءت مظاهر
الردع متساوقة منطقياً مع مظاهر التسخير المرئي . . منها نتق الجبل من فوق
رؤوسهم ومنها تحويلهم مادياً إلى قردة طبيعية كتلك التي نقضي وقتاً معها
في حدائق الحيوان . وما الغرابة في الأمر وقد تحولت عصا موسى إلى
ثعبان حي .

قد جاءت تلك الظواهر المرئية كحد أقصى لما يطلبه الإحساس
المادي في تيقنه بالله الواحد وهيمنته الكونية كمقدمة للالتزام بمنهجيته
الكونية . تلك المنهجية التي كانت تتطلب تلك النقلة الحضارية من عالم
العقلية الإحيائية البدائية إلى عالم العقلية الأكثر تطوراً في فهمها لظواهر
الحركة والتاريخ فهماً جديداً ولفهمها لعالم الغيب فهماً جديداً (٢) .

تجربة الانتقال من المفهوم الحسي للإيمان إلى المفهوم الغيبي :

مع ذلك صعب على بني إسرائيل الانتقال مباشرة إلى هذا المستوى
الحضاري لفهم الحركة في إطار امتدادها الغيبي وفهم الغيب مجسداً في
حركة غير مرئية . وتعلن هذه الصعوبة عن نفسها في طلب بني إسرائيل
رؤية الله جهرة بمعنى رؤيته كقوة مجسدة . قد طلب «موسى» نفسه هذا

الأمر من قبل ثم طلبه قومه، غير أن الفارق بين أسلوب الطالبين كان كبيراً: طلب «موسى» من الله أن (يريه لينظر) أي أن يعطيه القدرة لينظر، فالطلب الموسوي جاء متعلقاً بالتمكين السابق على النظر فصعق «موسى» ثم ارتدّ إلى عالم الحس.

أما بنو إسرائيل فقد طلبوا وضع الله في دائرة النظر الحسي: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ نُنظَرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ (البقرة: ج ١). هنا خلاف الأمر مع «موسى» الذي طلب الارتقاء عن عالم الحس ليصبح قادراً على النظر (أرني - أنظر) فكانت النتيجة بالنسبة لبني إسرائيل أن أخذتهم الصاعقة وهم ينظرون فماتوا ثم بعثوا وفي الآية سرّ رهيب (٣).

كانت هذه مقدمات على طريق المرحلة الثانية التي استوعبت وقتاً طويلاً في الإعداد الإسرائيلي للتعلق بالغيب الإلهي على نحو متطور، وقد جعل الله «معركة جالوت» الختام التاريخي لهذا التطوير الذي استمر سنوات عديدة. . في تلك الخاتمة ينكشف المدى الذي وصلته التجربة الإسرائيلية في فهمها لموضعها الحضاري وفي فهمها لعلاقتها بالغيب ومعرفة مدلولاته في حركة الطبيعة والتاريخ:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ أبعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا قالوا وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلاً منهم والله عليهم بالظالمين ﴿٢٤٦﴾ وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليه ﴿٢٤٧﴾ وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يمشي معكم فإذا شق عليهم الشواذ فمما ترك

قَالَ مُوسَىٰ وَعَالَ هَاكِرُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ
 كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ
 بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ
 غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ
 قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلْكُوا
 اللَّهَ كَمِ مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةً غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ
 ﴿٢٤٩﴾ وَلَمَّا بَرَرُوا لِحَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا مَبْرَأً وَكُنْتَ
 أَقْدَامَنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٥٠﴾ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ
 جَالُوتَ وَءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ
 النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى
 الْمَلَائِكَةِ ﴿٢٥١﴾ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ
 ﴿٢٥٢﴾ (البقرة: ج ٢).

إن من الشروط الموضوعية لإحراز الانتصار العسكري هو التكافؤ في
 العدة والعتاد، وضمان بعض المميزات الاستراتيجية كالموقع، بالإضافة إلى
 رفع معنويات المقاتل وحشد الطاقات له. غير أننا نرى أن أوامر الله لبني
 إسرائيل في الإعداد لمعركتهم التاريخية الفاصلة ضد «جالوت» قد جاءت
 خلافاً لكل هذه المقاييس بحيث يبدو ظاهرياً أن الله متجه بهم إلى الفشل
 لا إلى النجاح.

فعلى مستوى القيادة عوضاً عن أن يأتي الله بقائد يجتمع عليه بنو
 إسرائيل استعداداً لمعركة حرجة تتطلب حشداً جامعاً لكل فئاتهم، يسند الله
 القيادة إلى شخص ينقسمون حوله وعليه، ذلك كان «طالوت» الذي لم يكن
 من ورثة الملك ولم يكن ذا سعة من مال. إذن انقسام على طالوت وهذه
 (واحدة).

ثم من بقي منهم والتزم بقيادة طالوت يضع الله أمامه اختيارات صعبة
 من شأنها إضعاف المقاتل نفسه، فقد طلب منهم عدم شرب الماء حين

يلاقيهم نهر في الطريق إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلا قليلاً، وهكذا انقسم عدد كبير وبقيت قلة عطشى وهذه (ثانية).

وحين وصلت القلة العطشى إلى موقع النزال وهو نزال الجسد للجسد، والعضلات للعضلات، والقلة للكثرة، تبينوا قلة عددهم فارتاب بعض من هذه القلة وهذه (ثالثة).

وبالرغم من ارتيابهم وزعزعتهم أطلق الله عليهم كلمة مؤمنين: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلْكُوا اللَّهَ كَمِ مِّنْ فَتْنَةٍ فَلَئِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَفِتْرَةٌ﴾ (البقرة: ج ٢).

في هذه الحالة لا يوجد أي منطق علمي يقول بإمكانية نصر تحرزه قلة عطشى منهكة بالسير وبعد تراجع الكثرة عنها وعدم قبولها سلفاً بقيادة طالوت لولا أن فرضه الله عليهم بخارقة عن التابوت وبقيّة آل موسى وهارون.

بدت المسألة كأنها مصيدة يسوق الله إليها القلة من الذين آمنوا له. ولكن اتجهت الأوضاع بما يتجاوز السنن الطبيعية والمنطق الوضعي. لم تحدث خوارق طبيعية كالتى تعود عليها بنو إسرائيل في علاقاتهم بالله عبر تأثيره المرثي في الحركة. هذه المرّة سارت المعركة إلى نتائج تخالف مقدماتها إذ انتصرت القلة العطشى المنهوكّة ونفذ حجر من مقلع صبي صغير إلى جمجمة جالوت.

نفذ الحجر الصغير الذي شدته قبضة صغيرة مخترقاً الجمجمة الكبيرة وهوى الجسد الكبير. ولم تكن هزيمة قوم جالوت نتيجة لمصرع قائدهم، فالقرآن يقدم الهزيمة على مصرع القائد: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ

النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى
الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾ (البقرة: ج ٢).

كان مصرع جالوت تتويجاً للمعركة حيث أضلّ الله قوة الكثرة،
وبدد فعاليتها، وأطاش سهامها، وتولّى القلة فكانت كل رمية برام،
فيأتي الفعل البشري محمولاً بالقوة الإلهية فيؤدي إلى ما هو أبعد من
نتائجه الطبيعية. كان الله هناك كما هو في كل مكان بارزاً بالفئة التي
قالت: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ
الْكَاذِبِينَ﴾ (البقرة: ج ٢).

كانت هذه المعركة ختاماً لدرس طويل في مواجهة العناد الحسي
الإسرائيلي وبعد مسيرة من المعجزات المرثية والإحساس بالله عبر فعله
المادي في الطبيعة تسخييراً وردعاً. وجاءت هذه المعركة كخلاصة للدروس
التي عرضت على التجربة الإسرائيلية من بعد سنوات التيه والنفي والسبي.

في تلك المعركة تجسّدت الدروس التي طرحها «العبد الصالح» على
«موسى». فعل الله من وراء حجاب الغيب في الحركة وفي مسيرة الإنسان.
قد جردهم الله من قبل المعركة عن كل شرط مادي للنصر ثم قادهم إلى
النصر وبحجم لم يكونوا يطمحون إليه أو يتصورونه مجرد تصور.

ذلك الدرس كان نهاية المرحلة الثانية وبداية العبور إلى المرحلة الثالثة
في التجربة الإسرائيلية وهي مرحلة العلو في الأرض بالحق. . مرحلة نشوء
دولتهم القومية تحت قيادة «داود» لتبني الحضارة البديلة على المستوى
القومي:

﴿أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿١٧﴾ إِنَّا سَخَّرْنَا
الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحُنَّ بِالْعَشِيِّ وَالْإشْرَاقِ ﴿١٨﴾ وَالطَّيْرَ مَحْسُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ ﴿١٩﴾ وَشَدَدْنَا
مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْكَلِمَاتِ ﴿٢٠﴾ وَهَلْ أُنْتَدِكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا
الْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُدَ ففَرَغَ مِنْهُمْ وَقَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ
بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَذَا آخِي لِمَ

تَسْعَ وَيَسْعُونَ نَجْمَةً وَلِي نَجْمَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَجْمِكَ إِنِّي نَجْمٌ وَإِنَّ كَبِيرًا مِنَ الْخَلَائِقِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحَسَنَ مَّغَابٍ ﴿٢٥﴾ يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٢٦﴾ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّيْنَا مِنَ النَّارِ ﴿٢٧﴾ أَمْ تَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ تَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا ءَايَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾ وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿٣٠﴾ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِرَاتُ الْجِيَادُ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَبْغِي لِأَحَدٍ مِنِّي بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾ فَسَحَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُحَاءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَعَوَّاصٍ ﴿٣٧﴾ وَءَاخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ ﴿٣٨﴾ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٩﴾ ﴿ص: ج ٢٣﴾.

كيف كان ذلك البناء؟ (٤).

تحتوي سورة (ص) وهي من (٨٨) آية على إحاطة منهجية بكلية الموضوع كله ليس على مستوى بناء الدولة القومية الإسرائيلية كحضارة بديلة فقط، بل إنها تربط بين هذا البناء ومقدماته ثم تخلص إلى نوعه ثم إلى نتائجه. ولا أود أن أقدم في هذه الصفحات تحليلاً لمنهجيتها التفصيلية وإنما أكتفي فقط بما هو ضمن أغراض هذه الدراسة الموجزة.

جاءت المقدمة تشير إلى عزة القرون السابقة التي أهلكت . . إلى (مطلقها الذاتي) وطغيانها وتوحيدها مع مظاهر الكثرة واعتمادها على قليل إنتاجها وفعاليتها ونظرتها في السببية الموضوعية في مواجهة القدرة الإلهية:

﴿أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ ﴿٩﴾ أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ ﴿١٠﴾ جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَحْزَابِ ﴿١١﴾﴾ (ص: ج ٢٣).

تأتي المقدمة تلخيصاً لفكر ونوازع الحضارات البائدة التي بنيت على المطلق الذاتي والتحول إلى الكينونة الطبيعية المجردة كما كان قوم لوط.. والسطوة والعلو كما كان قوم عاد، والطغيان كما كان فرعون وملؤه، والمجادلة العبثية كما كان قوم نوح. ثم يطرح الله عطاءه للحضارة البديلة: ﴿أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿١٧﴾ إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ ﴿١٩﴾ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُمْ وَأَيَّدْنَا الْحِكْمَةَ وَقَصَلْنَا لِنُطَابٍ ﴿٢٠﴾﴾ (ص: ج ٢٣).

وسورة النمل كذلك تضع في مقدمتها تجربة المطلق الذاتي الفرعوني مشيرة إلى التحليل الذي ذكرناه ثم تدخل في تجربة الحضارة البديلة لتنجلي أبعادها بما يزيد إلى ما جاء في سورة (ص) وضوحاً:

﴿وَادْخُلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ فَخَرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوِّهِ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِتْمَهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴿١٢﴾ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١٣﴾ وَحَمَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥﴾ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾ وَخَيْرَ لِّسَانٍ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٧﴾ حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمُ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾ فَلَبَسَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدِي وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴿١٩﴾ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْيَ أَمْ كَانَ مِنَ الْفَائِضِينَ ﴿٢٠﴾ لَأَعْلَبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾ فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحِطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ

مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَمَّا عَرَّشُ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدْتَهَا وَقَوْمَهَا بِسُجُودٍ لِلشَّيْءِ مِنْ دُونِ
 اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ أَلَا
 سَجَدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ
 ﴿٢٥﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٢٦﴾ ﴿٢٦﴾ قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ
 كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٧﴾ أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْفَقَهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا
 يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُؤِ إِنِّي أَنفَىٰ إِلَيْكَ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّكُمْ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىٰ وَأْتَوْهُ مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُؤِ
 أَتُؤْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾ قَالُوا نَحْنُ أَوْلَاؤُا قُوَّةٍ وَأُولَاؤُا
 بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴿٣٣﴾ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً
 أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا آذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ
 فَنَاظِرَةٌ بِمِ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَيْنَاهُ اللَّهُ
 خَيْرٌ مِمَّا آتَيْنَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ ﴿٣٦﴾ أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلِنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ
 لَهُمْ بِهَا وَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا آذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٣٧﴾ قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُؤِ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ
 أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفْرِيُّ مِنْ أَجْلِنَ أَنَا ءَأِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ
 وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا ءَأِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ
 إِلَيْكَ ظَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ
 وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَفِيٌّ كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾ قَالَ تَكَرَّؤُوا لَهَا
 عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَنْهَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٤١﴾ فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكَ
 قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأَوْرَيْنَا أَلْعَمَ مِنْ قِبَلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ﴿٤٢﴾ وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ
 اللَّهِ إِنَّمَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ ﴿٤٣﴾ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً
 وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُتَمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرٍ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي
 وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾ ﴿ (النمل: ج ١٩) .

الأشكال الحضارية للتطور الديني الثلاثي:

في معرض تحليلنا لهذه الآيات المتعلقة بالحضارة البديلة في المرحلة
 القومية - أي المرحلة الثانية من تطور الإنسان - ينبغي أن نعود إلى ما

فصلناه في ذكر هذه المراحل. إذ تتسم كل مرحلة منها بوعي عقلي محدد السمات وبرؤية كونية معينة، ولا نقول إن هذه الرؤى العقلية الكونية تأتي متناقضة مع بعضها كما تذهب الفلسفة الوضعية إلى تناقض الوعي المفهومي في سياق التطور المتناقض، ولكننا نقول ضمن منهجنا في ثلاثية التطور أن هذه الرؤى الكونية ودلالاتها العقلية تختلف في طبيعتها وليس في مضمونها تبعاً لخصائص الوعي الحضاري في كل مرحلة من المراحل الثلاث.

في كل مرحلة من هذه المراحل تتمثل العقلية الإنسانية الكون على صورة معينة. ففي بداية تشكيل الجماعة القومية - وهي مرحلة ليست بعيدة جداً في التاريخ ولا زالت آثارها الفكرية ممتدة إلى عصرنا الراهن - كان يسيطر على الإنسان عالم الأرواح الحيّة التي تتقمص الكائنات ضمن كل صفاتها الطبيعية وفصائلها النوعية من نبات وجماد وحيوان. كانت كل الظواهر الطبيعية دلالة على روح معين وحياة معينة. وكانت الظواهر فيما تعطيه من نعيم وتؤدي إليه من عذاب دلالة على رضا الأرواح العلوية أو غضبها. كان هذا هو جوهر النظام الطبيعي، لذلك كان سهلاً على الإنسان أن يتبنى بعضاً من هذه الأرواح أو يصبح هو نفسه جزءاً من قوتها، وهكذا جادل «فرعون» «موسى» بصفته رباً أعلى إذ يستمد قوته من آلهة الطبيعة العظام، وهكذا جادل «ملك أور» «إبراهيم» أيضاً مؤكداً أن باستطاعته أن يحيي ويميت.

كان السحر هو وسيلة الاتصال بهذه الأرواح العلوية وكان تأثيره يمتد إلى الظواهر الطبيعية وإلى التسلط على الآخرين، رأيناه في فعل السحرة من قوم فرعون ورأيناه سائداً كثافة عصرية مسلم بها في كل مجادلات الأقسام مع أنبيائهم برّد معجزاتهم وأفعالهم إلى السحر.

ويشير القرآن في مقطع من سورة البقرة إلى هذا التصور: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَٰ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُٰ وَلٰكِنَّ الشَّيْطَانَٰ كَفُرًا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِٰ بِبَابِلَٰ هٰرُوتَ وَمَٔرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ

مِنَ أَحَدٍ حَقًّا يَقُولَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ
 بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَجُلِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا
 يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلْقٍ
 وَلَيْسَ مَا شَكَّرُوا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١١٢﴾ (البقرة: ج ١).

لم تكن أعمال السحر أسراراً مغلقة على الإنسان بل هي ثقافة
 عصر كامل، والسحر هو من خصائص القدرة غير المرئية لدى الإنسان
 نفسه في تعامله مع مواضيع عديدة في العالم الخارجي. وقضية السحر
 ترتبط بوجود الكائنات غير المرئية في عالمنا، ويرد القرآن الأمر في
 تعلمه إلى الجن الذين كفروا فعمدوا إلى تزويد الإنسان بما يخرج به
 عن مقومات شخصيته الطبيعية من غيب وكهانة وعرافة وتسلط بالتأثير
 على الغير إلى آخر هذه الجوانب. ثم إن تكوين الكائن الإنسان هو
 أعمق مما يبدو في ظاهره، فهناك الرؤى والأحلام والحدس وغيرها مما
 يعتبر مجالاً في الغرب الرأسمالي للعلوم فوق الإدراكية. وستؤدي هذه
 العلوم لا إلى الكشف فحسب عن القدرات غير المرئية في التكوين
 الخلقي للإنسان بل وإلى تأثر الوعي الإنساني واتصاله بقوى كونية غير
 مرئية متداخلة في وعيه^(٤).

لا يهمنا هنا السحر كعلم بل كظاهرة مفهومية تعلقت بوعي مرحلة
 معينة في تطور الوعي الإنساني ضمن مرحلة التشكل القومي. إنه دلالة على
 ذهنية معينة في التصور الكوني والحياة وثقافة عصر بأكمله. وقد أتهم كل
 الأنبياء بممارسة السحر وتصدى لهم السحرة نيابة عن المجتمع، ولم تكن
 خاصة المجتمعات الشرقية فقط بل إن مؤلفات شكسبير التي نسجها على
 التراث الروماني بالذات ضمن مرحلة إحيائه أوروبياً تمتلئ بنماذج عن
 روحية ذلك التصور العقلي.

لذلك جاء التسخير ضمن ثقافة ذلك العصر تسخيراً يسمو على قوى
 الطبيعة المرئية، فتحقق «السليمان» ما يسمو به على عصره ويتفوق. فالريح

مسخرة تجري بأمره رخاء حيث أصاب، والشياطين يعملون تحت إمرته كقوة مستعبدة في البناء والغوص، ومن الجن والإنس ومن الطير محشور له ويمتد علمه إلى لغة النمل والطيور. كان ذلك تسخييراً كونياً إلى حدود قصوى، فلو اقتصر التسخير «لسليمان» على فعل الله غير المرئي في الحركة الكونية لوجد نفسه أقل درجة في التكوين الثقافي لعصره وهو عصر سحيق بالنسبة لنا. ولكن لم يأت ذلك الاستخلاف إلا بعد أن انتقل الله بالوعي الإسرائيلي من الحالة الإحيائية التعددية إلى حالة الوحدة عبر منهجية الخلق الإلهي، وإلا لنظر إلى الأمر في حدود السحر والخرافة.

كان شرط الاستخلاف الذي فرض على «داوود» أن يتبع منهجية الحق الذي تستقيم به منهجية الخلق الكوني فلا يتبع الهوى الذاتي، فالسما والأرض وما بينهما لا تستوي في حركتها بالباطل وإنما بالحق. ومنهجية الخلق الكوني هي أساس خلافة «داوود» وهي الخلافة الثانية بعد «آدم» في الأرض، وتأتي في إطار مرحلة التشكل القومي وتستمر عبرها. وورث «سليمان» «داوود» على نفس الطريق ويمنهجية الخلق الكوني نفسها أي الحق كما قضت الإرادة الإلهية.

تبعات حاكمية الاستخلاف على مستوى السلطة والوعي:

هنا نلاحظ أن القدرات المحشودة «لداوود» و«لسليمان» أي للخليفة في الأرض كانت تفوق مقومات تكوينه الذاتي. فهناك دوماً الفارق بين الإمكانيات المسخرة الهائلة التي توضع تحت تصرف الإنسان وموقف الإنسان بالوعي والإحاطة والتقدير منها. فالله يطلب من الخليفة أن يرقى في تعامله مع المنهجية الكونية إلى مستوى القدرات المتنوعة التي توضع تحت تصرفه، غير أن هذا الأمر يستحيل عملياً مما يجعل توجيه الله الدائم قائماً بشكل مستمر وضروري.

في الحضارات الوضعية المقابلة كالحضارة الفرعونية يستبد الإنسان بالتسخير الإلهي فلا يجعل الله مصير الحركة في يد هذا الإنسان حفاظاً على

سريان الحق في منهجية الكون، وقد أوضحنا هذا الأمر عن تدخل القدرة الإلهية لوضع حد لعبث الإنسان.

أما في الحالة الحضارية المقابلة أي البديلة، فإن مستوى التسخير الكوني يفوق حدود القدرة الإنسانية على التحكم الدقيق في الوقت الذي يمارس فيه الإنسان الخلافة عن الله. إن سلوكه هنا يجب أن يأتي سلوكاً مطابقاً للمنهجية الكونية وبمستواها، أي أن يكون بعقله وسلوكه تجسيداً لها، فلا يقبل الله بأقل زلل في الحكم والتقدير لذلك كان الدرس السريع «لداود»: ﴿وَهَلْ أُنْتُكَ نَبَوًّا الْخَصْمِ إِذْ سَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَجْمَةً وَلِي نَجْمَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَجْمِكَ إِلَى نَجْمِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْفُلُكَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَّكَابٍ ﴿٢٥﴾ يٰدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٢٦﴾ ﴿ص: ج ٢٣﴾، وكذلك كان الدرس السريع لسليمان: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿٣٠﴾ إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَنِيِّ الصَّفِيْنَتِ الْجِيَادِ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَبْغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الرَّحْمَاطُ ﴿٣٥﴾ ﴿ص: ج ٢٣﴾.

قد طلب «سليمان» من الله ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده وقد أعطاه الله الملك، غير أن الملك والخلافة لا تعني استخلاف الله للإنسان في قدرته المطلقة وعلمه المحيط، فالإنسان أضعف من أن يتحمل مسؤولية

القدرة في مطلقها والعلم في إحاطته، وقد رأينا كيف أخطأ «داوود» وأخطأ «سليمان» في موضعين، فصفات المطلق في القدرة والعلم لا تستقيم مسؤولياتهما إلاً لإله، وقد قضى الله على نفسه بالرحمة. هذا يعني بقول آخر أن القدرة المطلقة والعلم المطلق لا يتكافآن إلا مع الحق المطلق أي الله، والإنسان بطبيعته مهما بلغت درجة نبوته لا يمكن أن يكون (حقاً) مطلقاً في تدبيره للأمر.

إذن فالتسخير في الاستخلاف لا يأتي مطلقاً لأن قدرات الإنسان لا تستقيم مع الحق المطلق على مستوى نهائي كما يستقيم الأمر لله، وإنما يأتي التسخير في الاستخلاف كنوع من التفاعل بسنة الحق وشرعته بين الخليفة والقوى المسخرة فتكون علاقته بها علاقة تفاعل ووحدة.

في هذا الإطار يكتشف «سليمان» أن القوى المسخرة له ليست مسخرة لأنها أدنى منه مرتبة في علاقتها بالله، ولكن لأن الله قضى ضمن منهجية التفاعل الكوني ووحده أن تتفاعل به. كان هذا تجريداً لسليمان عن أي إحساس تولده الهيمنة. يكتشف «سليمان» في مجلسه رجلاً من عباد الله قادراً على أن يأتيه بعرش (ماجدة) ما بين غمضة عين وانتباهتها:

﴿قَالَ يَتَأْتِيَ الْمَلَأُ أَيْكُمْ يَأْتِي بِعَرْشِي قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عَفْرِيُّ
مَنْ الْجِنِّ أَنَا ءَايِكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ الَّذِي
عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا ءَايِكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ
قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ
كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ عَنِّي كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾﴾ (النمل: ج ١٩).

والفعل الذي أقدم عليه ذلك الرجل ليس فعلاً مادياً كما كان يزعم فعله عفريت من الجن بحركته السريعة الخاطفة.

كان «سليمان» مستخلفاً على هذا الرجل ولكن الرجل كان قادراً على فعل ما يعجز عنه «سليمان». ثم يكتشف «سليمان» الهدهد يخاطبه قائلاً
﴿أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾﴾ (النمل ي ٢٢: ج ١٩).

ثم يختم تقريره لسليمان مرتداً إلى الله: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ أَلَا سَجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٢٦﴾﴾ (النمل: ج ١٩).

كان «سليمان» قد غضب جداً حين تفقد الطير ولم ير الهدهد وما كان له أن يغضب وما كان عليه أن يتوعد، فلو أمضى «سليمان» النظر في كيفية حشر هؤلاء الجنود له لأدرك أن الأمر قد تم بقوة التسخير الإلهي المطلق الذي لا يغرب عنه شيء، ولذلك جاء منطق الآية: ﴿وَحِشْرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿٧﴾﴾ (النمل: ج ١٩).

فغياب الهدهد لا يأتي في هذه الحالة فعلاً إرادياً يقوم به الهدهد خارج مشيئة التسخير الإلهي في الحشر وإنما لحكمة كان يتوجب على سليمان التريث لديها قبل وضع الهدهد بين تبرير الغياب أو الإعدام والتعذيب. فالخطأ حين يرتد إلى القدرة وإنما تعالجه بالمغفرة والرحمة وليس بالارتداد إلى السطوة، وهذا مظهر من مظاهر الفارق القائم دائماً بين تصرف العبد بالقدرة الجزئية وتصرف الله بالقدرة المطلقة.

كان غياب الهدهد تنفيذاً للمشيئة الإلهية التي سخرت الأمر «لسليمان» لذلك حين جاء الهدهد و«سليمان» على غضبه وقف غير بعيد منه دون خوف أو وجل وبادره بالقول: ﴿أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَحِشْرَكَ مِنْ سَيْبٍ يَبْرِئُ يَقِينِ ﴿٢٧﴾﴾ (النمل/ ج ٢٢)، ثم ارتد بتقريره إلى الله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٢٦﴾﴾.

مع ذلك لم يهدأ غضب سليمان فقال: ﴿سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾. ولو وقف سليمان لدى أقوال الهدهد لوجد فيه عبداً من عالم الطير كامل الإيمان بالله.

وإذا كان «سليمان» لم يحط بغياب الهدهد ولم يحط بالعلم الذي أحاط به فإنه كذلك لم يحط علماً بوجود نملٍ في الوادي الذي حُشر له فيه جنده إلى أن سمع النملة تدعو سائر النمل لدخول مساكنه تفادياً لما يمكن أن يتأتى عن وجود «سليمان» وجنوده وهم لا يشعرون بتأثير موقعهم في الوادي. فالعناية سمة من سمات القدرة المطلقة والعلم الإحاطي بأكثر مما يتوفر للبشر. إذ جنّب الله عالم النمل الدمار دون أن يخطر الأمر «لسليمان» وقد عمد الله إلى إعلامه به إخبارياً بسماعه عن النملة المخاطبة^(٥).

هذا التحليل يوضح لنا أن الخلافة عن الله في الأرض هي أخطر عبء يمكن أن يكلف به إنسان على مستوى التجربة الوجودية برمّتها منذ أن خلق «آدم» وإلى فناء آخر إنسان. فالاستخلاف في المنهج الرباني يترافق مع التجرد عن الإحساس بالملك، والتجرد عن هذا الإحساس يؤدي إلى ممارسة السلطة بقوة الاستخلاف مع الزهد فيها وعدم التعلّق بها. إن الوسيط بين ما يبدو كمتناقضين (الاستخلاف والزهد) يتمّ عبر تمثّل صفات الله في ممارسة المسؤولية، وأبرز صفات الله التي تأتي في السياق القرآني في هذا المجال ترتبط بالحكمة والرحمة. والحكمة هي رؤية الأمور في حقيقتها أي في تعلقها بالله، والرحمة في ممارسة التفاعل مع الآخرين عبر الوحدة الناظمة للخلق الكوني بما فيهم الخليفة ومن هم بإمرته.

وقد تولى الله «داوود» و«سليمان» بتوضيح وإرشاد إلهي دائمين ليكونا في قلب حقيقة الاستخلاف وليس خارجها فالله لا يقبل أن يأتي خليفته متبعاً لأدنى استهواء ولا أن يتعجل الحكم من منطلق الإرادة النافذة ولا أن يعلو على الآخرين.

وكما كان «موسى» مهياً لاستيعاب الدرس الرباني كقائد لمسيرة بني إسرائيل في المرحلة الأولى، كذلك كان «داوود» و«سليمان» مهيين ربانياً لاستيعاب الدروس كخلفاء عن الله في دولة بني إسرائيل في المرحلة الثالثة. وقد ولد «سليمان» كهبة من الله «لداوود» وكان كلاهما أواباً راجعاً إلى الله.

فحين يكشف الله لنا عن هذه المواضع في تجربة الاستخلاف فإنما ليدلنا على ما هو ضروري لنا.

إن أهمها هو الحكم بالحق والحق ليس هو التشريع، وإنما (مصدر التشريع) أي أن يكون هذا المصدر قائماً في نفوسنا ليأتي تطبيقنا التشريع على نسق الحكمة القابضة للخلق الكوني. فالتشريع ليس سوى تجسيد للمنهجية الكونية على مستوى الحياة البشرية والالتزام به عبادة، أي تعلق بمنهجية الله الكونية وتسبيح في فلکها.

ملحق الفصل الأول - الجزء الثالث (الإرادة الإلهية وحركة التاريخ)

١ - أشكال التطور الثلاثي في التاريخ الديني وعلاقتها بمناهج التاريخ:
قد ذكرنا في (ملحق المداخل التأسيسية - الرقم ١٨ - الكتاب الأول) إننا بطرحنا للدورات الدينية التاريخية من العائلية إلى القومية - القبلية، إلى العالمية في شكلها (الأمي) الأولي ثم في شكلها العالمي الشامل الثاني، فإننا لا نبطل ولا نسقط مناهج القراءات التاريخية الأخرى بما في ذلك نشوء الحضارات عبر مفهوم (التحدي والاستجابة) أو محركات التدافع الطبقي أو غيرها، وإنما نكشف عن جانب لم تستطع هذه القراءات النفاذ إليه وهو المتعلق بالبعد (الغيبي) الذي حذفته هذه القراءات حين اكتفت ببحث العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

وبإضافتنا لهذا البعد الغيبي - الذي يشكل صميم منهجنا - فإننا لا نسقط تلك القراءات المنهجية التاريخية ولكننا (نستوعبها ونتجاوزها) بذات الوقت. ونقصد بالاستيعاب والتجاوز أننا نعيد توظيفها منطلقين من إنتاجها ضمن جدل الإنسان والطبيعة لنطرحها ضمن (الجدل الكوني) بالبعد الغيبي المضاف.

٢ - يراجع ما كتبناه حول أنماط الحاكمية من (حاكمية إلهية مباشرة) كانت على بني إسرائيل من فترة موسى، وإلى (حاكمية الاستخلاف) التي بدأت بحكم داوود وسليمان، وإلى (حاكمية الكتاب) التي ارتبطت بالعالمية وختم النبوة. وذلك في فهرست خلاصات وخاتمة الكتاب الأول.

٣ - الفارق بين الرؤية والنظر، وعلاقة ذلك بالإيمان الحسي.

وفيما يعرض للمسلمين في شهر رمضان:

سبق لنا أن عرضنا لهذا الموضوع في (الكتاب الأول - ملحق الفصل الثاني - الجزء الثاني - الرقم ٩). غير أننا نعيد في هذا التعقيب قراءة الموضوع ضمن تجربة الإيمان الحسي (الموسوي - اليهودي) مع إعادة توثيق موضوع شهر رمضان.

قد طلب موسى (الرؤية) كما طلب (النظر)، وقدم الرؤية على النظر، والرؤية بدلالات ألفاظ القرآن هي الإسقاط الحسي العيني على الظاهرة، وذلك في سياق الآيات التي تتعلق بإبراهيم - عليه السلام والسلام - ﴿فَلَمَّا رَأَى السَّمَاسَ بَارِزَةً قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ - وكذلك - ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا﴾ - (الأنعام: ج ٧ الآيتان: ٧٧ و ٧٨).

أما (النظر) فيرتبط بالخيال والتأمل وقوى الإدراك، فالنظر عقلي والرؤية (حسية) ولهذا قال الله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ - (القيامة: ج ٢٩). فالنظر هنا لا يرتبط بالعين وإنما بالوجه، حيث يشرق وجدانياً بتمثل الجذب والانفعال بالله، فالله - سبحانه وتعالى - أزلي فوق الزمان والمكان وفوق المطلق: ﴿ليس - ك - مثله شيء﴾ - (الشورى: ج ٢٥ ي: ١١). وجاءت - ك - للتمييز بين التشبيه والأصل المنزه، فهي ليست زائدة، فالله لا يماثل بالشيئية أي كانت، ولذلك لا يُرى بالعين لأنه - سبحانه - ليس شيئية مفارقة، ولكنه (يُنظر) بالإدراك الوجداني والعقلي، فالألوهية (تُمس) بالعقل والوجدان ولا (تلمس) بالرؤية العينية، كحال مكنون القرآن، فإنه يمس ولا يلمس: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ (الوقعة: ج ٢٧).

أما اللمس فبالرؤية العينية والاحتكاك العضوي الحسي: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا - فِي قِرْطَابٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (الأنعام: ج ٧ ي ٧).

إذن فموسى قد طلب الإدراك الإنفعالي (العقلي والوجداني) بتمثل

الألوهية من بعد أن تتحقق له (الرؤية) العينية، فأحاله الله إلى علاقة أخرى، هي (التجلي) ليضعه أمام أخطر درس توحيدي، وهو الفارق بين (أزلية) الإله فوق الزمان والمكان و(المطلق) المتعين بالزمان والمكان، فحيث تكون الأزلية يفنى المطلق: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ (الأعراف: ج ٩ م ي: ١٤٣). والتنسيب في الآية إلى (ربه) وليس (الله)، فالله - في مقام التنزيه - لا يتجلى، ولكنه يقارب في مقام (التقديس) ليتدنى إلى مفهوم العبد وتصورات، فلو تجلى الله بوصفه إلهاً وليس رباً، لما اندك الجبل فقط ولما خر موسى صعقاً فقط، وإنما (أفنيا) وفنيا عن الوجود برمته.

إن الدلالات اللغوية حول مفردة (الرؤية) في القرآن، وباصطلاح القرآن اللغوي، لا تعطي نهائياً معنى (النظر) العقلي، وبالإمكان الرجوع إلى خطاب إبراهيم لابنه إسماعيل: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَؤُا إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾ (الصافات: ج ٢٣ م ي: ١٠٢). فإبراهيم قد رأى بعين النائم (في المنام) ثم ترك (تقدير) الأمر لابنه (فانظر)، وطلب منه الثبوت اليقيني في حكم المتحقق (ماذا ترى).

فحين يقول الله بشهود الشهر، فلا يعني رؤيته، فالشهود من (الحضور)، والرؤية من النظر والتقدير العقلي.

قد نصت الآية علي (الشهود) وليس علي (الرؤية): ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ثم جاء القرآن بالاستثناء في مقابل الشهود الحضوري في مقام الأهل والمكان، فاستثنى المريض واستثنى الغائب، ولم يكن الاستثناء لمن لم (ير) بعينه الشهر: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ج ٢ م ي: ١٨٥).

إن الرؤية تتعلق في القرآن بالأهله وليس بالشهر، فالشهر (حسبان) والأهله رؤية: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ﴾ (التوبة: ج ١٠ م ي: ٣٦). فذلك تقدير وحسبان، بتوزيع الشهور إلى اثني عشر شهراً، وحدد

التقدير والحسبان ما بين قمري وشمسي بفارق السنوات بينهما: ﴿وَلَيْسُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ (٢٥) (الكهف: ج ١٥ ي: ٢٥). ففي كل مائة (سنة) يزداد (العالم = الحول القمري) ثلاثة من الترقيم.

أما أصل التوقيت فهو الوقوف بعرفة يوم الحج: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَيَّامِ الَّتِي كَانَ عَلَىٰهَا وَاعِدَ اللَّهُ تَوَابًا لِّمَن كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا قَالَ الْحَيُّ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (البقرة: ج ٢ م ي: ١٨٩)، فالتوقيت يبدأ بيوم الوقوف، وهو يوم ثابت في كتاب الله حيث حدده لنوح - عليه الصلاة والسلام - حين أقلعت به الفلك المشحون بعد خمسين (عاماً) وبما ينقص عن عدة السنوات (سنة ونصف): ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ج ٢ م ي: ١٤). فتمام الألف سنة ينتقص منها بالأعوام القمرية، فلا يصل الحد العشري إلى تمامه، ولهذا يكون الوقوف في عرفة في التاسع من ذي الحجة، وهنا تقدير وحسبان كل الشهور فلا يختلف المسلمون بعدها على توقيت شهر رمضان.

٤ - الكونية واللامتناهيات وقوى الإنسان اللامحدودة واللامرثيات:

مررنا في هذا الفصل على ظواهر عديدة لا تتصل فقط بالمعجزات الحسية الخارقة في عالم الطبيعة فيما أتى به الله من شق للبحر مثلاً أو في استباق ذلك العبد في مجلس سليمان لطرفه حين أتى بعرش (ماجدة) ملكة سبأ قبل أن يرتد إليه، وإنما مررنا أيضاً على ملائكة وجن، وهدهد يرسل، ونمل يتخاطب ويقدر ويعرف سليمان وجنده، ﴿وَحِشْرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنْ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (١٧) ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمُ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل: ج ١٩). ومن قبل ذلك هاروت وماروت وذي القرنين وأجوج ومأجوج، وأهل الكهف.

إن هذه المسائل ليست بخرافات وأساطير، إنها الدلالة الحية على (المطلق) في تركيب الكونية، المطلق الذي يمتد إلى ما وراء الأشكال المادية المجسدة، في الكون والإنسان معاً. الكون السرمدى اللامتناهي كبيراً

وصغراً، وكذلك الإنسان السرمدي اللامتناهي في نزوعه والمركب على قوى إطلاق غير مرئية، نفساً وعقلاً، تتفاعل حتى في نومه فتكون رؤاه أو رؤياه التي تخترق حجب الزمان لتدل على مستقبل بعيد: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿٤١﴾ قَالَ يَبْنَؤُكَ لَا نَفْعُصَ رُءْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتَكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٤٢﴾ وَكَذَلِكَ يَجْنِبُكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٤٣﴾﴾ (يوسف: ج ١٢). وبعد سنوات وسنوات يتحقق ما رآه يوسف ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَاكَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا لِرَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ (يوسف: ج ١٣).

وقد سبق لنا أن ذكرنا أنه وفي إطار هذه الكونية فقد كانت حضارة بابل الأولى والتي ورثت عنها حضارات عاد وثمود والحضارة الفرعونية كانت حضارة مشتركة بين الإنس والجن والملائكة (هاروت وماروت). ولم تكن تأتي هذا القول من منطلق التخريف وإنما من منطلق التأكيد على الكونية التي تنتج في بنائيتها المطلقة ما يتجاوز تجسيدات الموضوع وإلا أصبح الكون مادياً محدوداً مبعوثاً في الزمان والمكان بالطريقة التي يفهمها به الوضعيون.

[حول الحضارة البابلية الأولى راجع - الكتاب الأول للعالمية - المداخل التأسيسية - مسألة نوح ونفي التوزيعات العنصرية للجنس البشري].

[حول اللامتناهيات الكونية والإنسانية يُراجع أيضاً (ملحق) المداخل التأسيسية - الرقم ٤ - عنوان لا محدودية الإنسان والكون].

إن للإطلاقية الكونية ظواهرها من مستوى المرئي الصلد في الحجر

إلى اللامرئي على مستوى الملائكة والجن وغيرهما. وكذلك الإطلاقيه الإنسانية من مستوى الجسد وإلى قوى النفس والإدراك والنزوع اللامحدود والرؤيا المنامية وما نسميه بالحدس والشعور وإلا لما عانى كولن ولسن - مثلاً - مشاكل اللامتني.

[حول هذه المسألة راجع الكتاب الأول للعالمية - الفصل الثاني - أوروبا وتصدير القلق الوجودي] كذلك راجع: [الخروج من مأزق اللامتني - الكتاب الأول - ملحق الفصل الثاني من الجزء الأول].

٥ - حول فواصل المرحليات التاريخية العامة والخاصة:

توضيحاً للقارئ وحتى لا يختلط عليه الأمر في مفصلة المرحليات في التجارب الدينية نود أن نوضح التالي:

أولاً: هناك الأطوار أو المراحل التاريخية الثلاثة للخطاب الإلهي المتداخل مع خصائص التكوين الإنساني من الفردية - العائلية الآدمية وإلى القبلية - القومية وأبرزها الشكل الإسرائيلي وإلى العالمية بمرحلتها: العالمية الأولى وهي عالمية (الأميين) التي اتسعت للشعوب الأمية ما بين المحيطين الهادي شرقاً والأطلسي غرباً وفي الوسط من العالم القديم شاملة لمعظم الشعوب (الأمية) بتعريف الأميين الذي فصلناه في (ملحق المداخل التأسيسية - الكتاب الأول - الرقم ١٧). ثم العالمية الإسلامية الثانية والشاملة بإذن الله، فهذه هي الأطوار والمراحل التاريخية الثلاثة الكبرى في الدورات الدينية.

ثانياً: هناك الأطوار أو المراحل التاريخية الثلاثة ضمن نطاق التجربة الإسرائيلية نفسها. فالطور الأول يعتمد على التجربة الإيمانية الحسية المباشرة وما فيها من معجزات خارقة وتبتدىء بموسى حيث كانت (الحاكمية الإلهية المباشرة) وحكم الله عبر تعاقب الأنبياء الذين لا تنقطع سلسلتهم، فكلما مات نبي أعقبه نبي.

ثم حين تمرّد الإسرائيليون على الحاكمة الإلهية المباشرة دفعهم الله في الطور الثاني إلى تجربة الإيمان غير الحسي، أي الإيمان بفعله الغيبي غير المرئي وذلك في معركتهم ضد (جالوت) وجنوده. وتلك كانت حالة استثنائية وضعهم فيها الله أمام محك الاختبار الصعب بالإيمان الغيبي. ولم تصمد تلك التجربة لديهم إذ تمرد معظمهم سواء برفضهم لطلوت ملكاً أو شربهم من ماء النهر الممنوع، فلم يتبق منهم إلا القلة الاستثنائية الصابرة التي تولى الله نصرها.

ثم جاءت المرحلة الثالثة عبر (حاكمة الاستخلاف) لداوود وسليمان. أما التجربة المحمدية فقد جاءت ضمن نسق آخر متكامل: فعوضاً عن تجربة الإيمان الحسي، جاءت تجربة الإيمان (الغيبي)، وبالتالي عوضاً عن (الحاكمة الإلهية) و(حاكمة الاستخلاف) جاءت (حاكمة الكتاب) وعوضاً عن النبوات الإسرائيلية المتعاقبة جاءت (النبوة الخاتمة) وقد بينا مفاصل الافتراق بين التجريبتين في كثير من موضوعات الكتاب ثم لخصناها في ختام الكتاب الأول.

ثالثاً: وكما تتمفصل المراحل الإسرائيلية بين الحسي والغيبي الاستثنائي ثم حاكمة الاستخلاف، تتمرحل التجربة الإسلامية المحمدية إلى اثنتين:

فالمرحلة الأولى عالمية (أمية) شرحنا مواصفاتها. ثم مرحلة عالمية ثانية و(شاملة) تتصل بها وترثها ضمن متغيرات عالمية.

فهرست الفصل الثاني – الجزء الثالث (الآفاق التاريخية للتجربة المحمدية)

الصفحة	الموضوع
٦٤	١ - ضرورات البحث في جدلية التاريخ العربي الخاصة صعوداً وانهياراً
٧٤	٢ - البعد التاريخي للرسالة المحمدية
٧٧	٣ - بدأ الإسلام (غيبياً) دون تدرج من عالم (الحس)
٧٨	٤ - المفارقة الإعجازية بين المعرفة القرآنية والوعي الإحيائي العربي

الفصل الثاني

الجزء الثالث

الآفاق التاريخية للتجربة المحمدية

يظهر «محمد» في الكتابات المعاصرة وكأنه قائد عربي يُجرد بأسلوب علمي حديث في التحليل عن متعلقات تجربته الغيبية. والنماذج كثيرة جداً ومعظمها ينتمي إلى المدرسة القومية العربية التي خرجت بين العمق التاريخي والفكر العلمي في تلمسها لمنهاج جديد للإنسان العربي. ولا أقصد بالكتابات المعاصرة تلك التي سبقت أو تزامنت أو أرشدت الحركة القومية العربية في صعودها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، ككتابات «ساطع الحصري» و«ميشيل عفلق» و«سامي الدروبي» و«عبد الله عبد الدايم» وغيرهم، وإنما أعني بها الكتابات التي ترافقت مع انهيار التجارب القومية كالبعث والناصرية بعد عام ١٩٥٨ وحركة القوميين العرب وبتفرعاتها، وهي الكتابات التي نحت منحى جديداً باستهدافها لدراسة خصائص الشخصية العربية وسماتها القومية ومراحل تطورها الفكري والتاريخي. والجامع بين هذه الكتابات هو انطلاقها من أزمة الإنسان العربي المعاصر لتحليل تكوين الشخصية العربية. أي إنها حاولت أن تنفذ إلى الخلايا وهي تتمزق من الداخل ثم طرحت بدائلها في إطار المقارنات الحضارية بلغة العصر وبالكلمة التي تهيمن على روح هذا العصر أي التحليل العلمي.

اتجهت بصيرة «حافظ الجمالي» - مثلاً - (إلى تركيب الشخصية العربية وخصائصها السلوكية) جامعاً بين الملاحظة التاريخية الغنية وعلم النفس الاجتماعي التحليلي، فأبرز في سمات العربي ما يحده عن التطور الحضاري

كالإغراق في التركيز على الذات أو النزعة الفردية المصحوبة بالآنية الضيقة في التعامل مع الزمان. واتخذ من الأساليب التربوية في إطار الحرية كإلزام لها منفذاً إلى بديل حضاري جديد يعيد تركيب الإنسان العربي.

وعلى تفاوت جزئي في العديد من الدراسات التي تناولت الشخصية العربية نجد أنها قد حاولت نقد تخلفنا بتمثل العوامل السلبية في تكويننا ومقارنتها بإيجابيات شعوب أخرى متقدمة أو تقدمت بعد تخلف. وهكذا يجد الإنسان العربي نفسه مدعوّاً لإعادة صياغة ذاته عبر مناهج تربوية جديدة كما يطرح «الجمالي» أو عبر أيديولوجية ثورية كما يطرح «البيطار».

ضرورات البحث في جدلية التاريخ العربي الخاصة صعوداً وانهاراً:

وماخذي على هذه الدراسات أنها - وقد انطلقت من تبين أسباب انحدار الإنسان العربي عبر تحليلها ومرافقتها لأزماته المختلفة، لم تعتمد قط إلى مقارنة ذلك بتبين أسباب وكوامن صعود الإنسان العربي نفسه من قبل، أي من قبل أن يتبدى التراجع والانحدار وذلك كشرط علمي لفهم التجربة كاملة في إطار وحدتها العضوية التاريخية وتحديد جدليتها وبالتالي تفهم آفاقها التحويلية. لذلك لم تدرج هذه الدراسات تجربة الصعود العربي في مقابل تجربة الانحدار ضمن معادلاتها في محاولات بحث الشخصية العربية. فانتهت بالضرورة ونتيجة لهذا الفراغ إلى طرح بدائل عامة هي من جملة ما يطرح عادة على نطاق المجتمعات المتخلفة في العالم الثالث دون أن يكون لماضي هذه الأمة الذي يؤثر في بناء حاضرها أي خصوصية تميز أوضاعها التاريخية والقومية عن ما سواها. بذلك أفرغ الإنسان العربي من خصوصيات تجربته الوجودية واتجهت به معظم هذه الدراسات بعجلة لتحقيق انقلاب على أوضاعه ليتسنى له دخول التاريخ المشترك للعالمية الحضارية المعاصرة. والتي بدأتها الحضارة الأوروبية منذ بداية القرن الماضي.

إنه ليتحتم منطقياً وليس علمياً فقط على أي منظر لحركة التاريخ في سبيل الوصول إلى منطلقات التحرك التاريخي للشعوب أن يحيط بحركة

الأمة ضمن وحدتها العضوية التاريخية. عليه أن يبدأ دائماً من حيث تكون البداية، فكما يستحيل في العلوم الطبيعية فصل ظاهرة ما عن تاريخ نشاطها الحيوي ودراستها ضمن حالات الأعراض المؤقتة فقط، كذلك يستحيل فهم جدلية التاريخ العربي ومقومات وجود الإنسان العربي وتجربته الحياتية دون البدء بالتحليل السليم لنشوء الظاهرة التاريخية العربية في امتدادها من الصحراء إلى الاستواء على حضارات العالم التقليدية في النصف الجنوبي من البحر الأبيض المتوسط أو ما بين نهر السند شرقاً والوادي الكبير غرباً.

إذن لا يمكن بحث الانحدار السريع دون ربطه بذلك الصعود السريع جداً الذي (بهرت به أمتنا العالم)، فليس الأمر كما يتراءى «للجمالي» في أن أمتنا قد استهلكت طاقتها الحضارية دفعة واحدة نتيجة ذلك الصعود السريع وإنما يكمن الأمر في سرعة الصعود نفسه. فمن غير المنطقي النظر إلى تاريخنا في مراحل المجزأة بعيداً عن شموليته بمقدماتها ونتائجها.

يبدو للبعض أن الأخذ بالمقدمات التاريخية للتطور الذي عاشه الإنسان العربي سيقود إلى تثبيت مسلمات غيبية لا يرغب الفكر العلمي المعاصر في التعامل معها ولا يريد أن يضطر في نفس الوقت إلى إنكارها، لذلك فإن كل التحليلات العلمية المعاصرة غالباً ما تكتفي بما أحدثته المرحلة المحمدية من قوى دفع وانطلاق دون التداعي في بحثها. أي التعامل مع المرحلة المحمدية كمقدمة قومية بعيداً عن متعلقاتها الغيبية. ويرى الكثير من كتابنا في الاستجابة لتلك المقدمات الغيبية (النبوة ونصر الله للمؤمنين) خطراً مباشراً يوقعه في أسر التحليلات الغيبية للحركة التاريخية بما يزرع بمفاهيم رجالات الدين السلفية ويجعلها بديلاً عن الفكر العلمي المنهجي المنظم.

غير أننا وبغض النظر عن هذه التخوفات نرى أن تأويل أي ظاهرة لا يتحقق علمياً أو عقلياً - على الأقل - دون الأخذ بمقدماتها أيّاً كان تصور البعض لهذه المقدمات، وليس بالضرورة كذلك أن يأتي فهمنا لتلك المرحلة

بعين الكيفية التي يريدنا البعض أن ننظر بها. فليس أخطر على الفكر الحر من أن يتجنب تأويل ظاهرة ما تتعلق بمصيره أو يحاولها على نحو سطحي متعمد لمجرد أن الطبيعة التاريخية لتلك الظاهرة لا تجد تحديداً مناسباً لها في قاموس المنطق العلمي المعاصر. بل سنكتشف في ثنايا هذه الدراسة أن فهمنا للتجربة المحمدية من الداخل هو المفتاح الصحيح لا لفهم تلك المقدمة التاريخية فحسب بل لفهم منهج الحدوث نفسه، أي إنها تزودنا بما يرقى على تصنيفات المنطق العلمي المعاصر وتضع يدنا على المنهج الذي ضللنا إلى خارجه في البحث عنه وعن ذاتنا.

قلنا يرجع الأمر في تقدير «الجمالي» إلى أن أمتنا قد عََلَتْ بسرعة فاستهلكت تفوقها الحضاري كله وذلك خلافاً أو عكساً لأمة أخرى تعلق أحياناً بدرجة متواضعة مع ميل متصل إلى التقدم لتصل الاثنتان أخيراً إلى قطبين متناقضين أحدهما يمثل كل التخلف والآخر يمثل كل التقدم.

إذن فهو مقدارنا من الطاقة استهلكناه بإسراف ثم نعود اليوم لنبحث عن مصادر أخرى لطاقة الدفع الحضاري.

يعتبر «الجمالي» الأمر كله عفوية قدرية: «لنقل إذن إن هذا التاريخ عفوي، جاء كما اتفق للأقدار أن تصنعه، وكان نصيب الإنسان الفاعل المسؤول فيه معدوماً أو ضئيلاً. فإذا شئنا لهذا التاريخ أن يكتب من جديد فإن موقف الإنسان الواعي منه يجب أن يكون نقضاً تاماً له، ونفيه واستبعاده وعكس المعادلة التي نشأت عنه». وبالتالي يطرح «الجمالي» أمام الإنسان العربي فرصة (الاختيار بالوعي من جديد)، وباتجاه مركبات الحضارة العالمية الراهنة كطاقة بديلة وجديدة. هنا تنتفي الخصوصية القومية وتنتفي الخصوصية التاريخية.. ولكن ماذا في الأمر؟.. فاليابان اليوم وبعد تمثيلها في مدى خمسين عاماً فقط للحضارة العالمية تتحدث عن قوتها المعاصرة بأكثر مما تتحدث عن تاريخها.

ولكن هل صحيح أن الإنسان العربي قد استهلك تفوقه دفعة واحدة؟

وهل كان ذلك الصعود تفوقاً تاريخياً ذاتياً لقدرات الإنسان العربي تلاءم فيه فترة مع قيمه ثم فقده فيما بعد نتيجة لاختلال التوازي بين سلوك الإنسان العربي ومجموعة قيمه؟ ..

إن «الجمالي» الذي اتخذته كمثال حي لحالة المثقف العربي قد تصدى بفكره لأزمة الوجود العربي التاريخية بما يصح أن يقال إنه تعبير عن مدرسة بحثية كلاسيكية أكثر علمانية، ولكن مع ذلك تبقى دراسات «الجمالي» نفسها تعبيراً عن معاناة المثقف العربي العلماني في تعامله مع مقدمات تاريخه العربي.

فهو قد تغنى في بعض مقاطعه بصعود هذه الأمة وروحيتها العظيمة وفي هذا يقترب من رؤى الصوفية كما هي أمنيته أن يقضي بعضاً من وقته في مثذنة المسجد الأموي كما فعل «الغزالي»، ولكنه مع ذلك يجعل الأمر ماضياً لا تطول الوقفة لديه فيعود في مقاطع أخرى مبدياً ألمه لعدم استمرارية التوازي بين الشخصية العربية وقيمها الروحية العظيمة مما أفقدها حيويتها. ولكنه لا يضع التوازي مع تلك القيم الآن شرطاً لازماً لإعادة بناء الإنسان العربي. إنه ببساطة يحاول أن يضعه إنساناً جديداً ضمن منظومة الحضارة العالمية الراهنة بعد تجريده من نزعة التركيز على الذات والآنية الضيقة في التعامل مع الزمان.

أما العودة إلى تلك القيم فالأمر يحتاج إلى نبوة جديدة في تقديره وهو لا يكتب كنبى. ولكنه يطرح الأمر بالمدى الذي يتلاءم وجهد الحاضر. فإغفال «الجمالي» لتحليل مرحلة الصعود السريع قد جاء مشدوداً إلى الرغبة (الآنية) لمغالبة سلبيات تطفئ على واقعنا عبر مناهج الحضارة العالمية الوضعية، فهو على الأقل يمارس من هذه الزاوية وبحق بصيرته نفسها نزعة آنية على مستوى رؤيته للتاريخ العربي. ولكن آنية «الجمالي» هي أوسع في امتدادنا الزماني من آنية الآخرين، فآنيته تمتد في الماوراء لألف عام من تاريخنا بحثاً عن الإنسان العربي في مسيرة التيه والأزمات

ولكنه لا يستطيع أن يمضي لأبعد من الألف عام لينطلق من هناك لأسباب تتعلق بموقف الحاضر من ظاهرة الماضي الغيبية ولأسباب تتعلق بآنية الحاضر.

إن «الجمالي» بعثي مسلم - والبعث منظومة أفكار قومية انتقائية وليس عقيدة متميزة - فللبعثي أن يكون دينياً أو لا دينياً كما يريد شرط التزامه بالفكر القومي بدلالاته الاجتماعية. ولأن «الجمالي» مسلم فهو يصلي الجمعة في جامع بدر في دمشق ويتحسر على أن رجلاً في حي الشيخ محيي الدين لا يعرف بالضبط متى انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى، ويأسف على وعي طالب بالصف السادس لا يعرف شيئاً عن بدر (المعركة). ولكنه - أي الجمالي - مع استشرافه على التاريخ الإسلامي وإعجابه به واستشهاده بمأثوراته لا يستطيع أن يتلمس أن لذلك القدر من مقدمات التاريخ ما يفعله في حياة الإنسان العربي. إنه يهرب إلى الحاضر بسرعة فهو (يخشى) - «أن تقوده ملاحظاته إلى فرضيات قد تكون ميتافيزيكية بعض الشيء». وهكذا فإن منطلقاته «لن تكون بأية حال إلا منطلقات موضوعية، أو وضعية على الأصح...». فهو لا يعود إلى الماضي إلا حيث ولدت فيه سلبيات الحاضر ليفهم خصائص الشخصية العربية ثم يحاول علاجها وفق منهجية الحاضر.

أسهبْتُ قليلاً في الحديث عن كتابات «الجمالي» ولكن كنموذج، فالمشكلة لا تختص به وحده ولكنها مشكلة الفكر الحضاري العلمي الراهن كله تجاه محركات دفعت بتاريخنا من قبل دون أن تكون عناصر فهمها وإدراكها على نحو (موضوعي أو وضعي) متوافرة في قاموس الحضارة العالمية الراهنة. إنها مشكلة منطلقنا العلمي في عصر الفضاء مع تاريخنا الغيبي ومن هنا يأتي البتر الزمني. حتى كثير من الذين يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره لا يستطيعون مدّ بصيرتهم إلى ذلك المحتوى الغيبي الذي تحرك ضمنه تاريخنا من قبل إلا

على نحو خرافي أسطوري فكيف يمكن استمداد ما انغلق فهمه في حياة أصبح العلم التطبيقي مدخلها في كل شيء؟. وفي مرحلة عقلية تغيرت مواصفاتها الفكرية؟. إن الأمر يبدو للكثيرين كفارق بين ما يعطيه العلم من معادلات موضوعية محددة بكامل شروطها التطبيقية - وهذا ما يأخذ به إنسان اليوم - وبين ما يعطيه الغيب من تأملات ذاتية في جوف الأقدار. ومن هنا ما هي الضرورة التي تفرض إعادة بعث الإنسان العربي مرتبطاً باستمداده لروحية مرحلة غيبية مضت؟ بل ما الحاجة لذلك طالما أن مرحلة الحضارة الآن تقدم بدائل عملية واضحة؟.

إن المفكر العربي - الذي لا زال على إسلامه الدفين على الأقل - يعيش حالة انفصام حقيقية بين ولائه الداخلي لدينه وإعجابه بتلك الموحيات التي أخرجت أمته من صحرائها وجعلتها تعطي منصة الحضارة في العالم، وبين الاستحالة الموضوعية أن يستمد موحيات تلك الفترة بعد أن أفقده الحضارة العالمية روحية الغيب وتحول الغيب إلى همهمات التكايا. وبعد ذلك كله ما الدليل أن تجربته تلك ستكرر وقد أغلق الله باب النبوة؟

بعضهم وجه نقده لموحيات تلك الفترة وأدان استمرارها بأكثر مما ينبغي لها تاريخياً. بعضهم ميّز بين ما هو لله وما هو للعربي وبعضهم لم يميز فاختلط عليه الأمر في سياق النقد المرافق لتواترات الهزائم والنكسات.

كان ينبغي الوقوف طويلاً لدى تلكم الفترة ففيها تاريخ كبير قد صُنع، يتجاوز في تأثيره على العالم كل ما أعطته الفترات الأخرى، فإن كان ذلك التاريخ هو ثمرة العلاقة بين الغيب والعرب يصبح الأمر جديراً أكثر بالدراسة للوصول لا إلى خاصيته فقط ولكن إلى منطقته في سير الأحداث.

إن القول بأن للغيب أثره في تلك المرحلة يجعل من الغيب حقيقة عاشت في الأرض والتحمت بالمادة فحقق على سكان الأرض أن يلجوا أبوابه لا بالكشف الصوفي وحده ولكن بعلم الأرض أيضاً، فالعجز عن تفسير الظاهرة لا يعطينا الحق بتجاهلها.

إن تاريخنا قد خضع لمعادلات خاصة واستثنائية جداً ولا زال خاضعاً لها، وقد أتيت بنصف الكتاب في المقدمة لأوضح علاقة الغيب بالحركة الموضوعية في الأرض، غير أننا ونحن نحاول أن نفهم تلك المقدمة الأساسية من تاريخنا فهماً يبعد عنها محتواها الحقيقي فإننا لن نضل فقط في فهم تأثيرها الممتد إلى الحاضر وبالتالي نضل عن فهم الحاضر بل لن نصل في هذه الحالة إلا إلى ما وصل إليه أمثال «ماكسيم رودنسون» في كتابه «محمد» من نتائج سطحية ووهمية. وهي لن تفيدنا بشيء لا في وضع المنهج الحضاري البديل ولا في فهم سيرتنا التاريخية وخصائصها الوجودية.

قد جعل «رودنسون» من «محمد» لينين عربياً في غير عصر الماركسية، فهو بتحليله للعوامل التاريخية التي كانت تحرك القبائل العربية باتجاه وحدتها القومية قد جعل من «محمد» مفجراً لاتجاهات التحول الديالكتيكي باستقطابه لهذه القبائل حول نبوته. ولو استمر تحليلنا على سياق منطق ذلك المستشرق الزاخر بالوقائع الغنية حول الأوضاع الاجتماعية والفكرية في الجزيرة العربية وقتها لأضفينا على «عمر» بعض الصفات التروتسكية ولبحثنا عن ظاهرة ستالين في «معاوية». ولا يستطيع «رودنسون» أن يفهم الأمر خارج عبقرية «محمد» الذاتية والظروف الموضوعية التي نضجت لقيادته العرب. على الأقل لم يساير «رودنسون» الادعاء القديم بأن «محمداً» كان كاردينالاً خرج على طاعة البابا وأراد أن ينشئ بما عرفه من التعاليم المسيحية كنيسة عربية متميزة. قد جعله فقط عبقرياً عربياً وجد طريقه إلى التعاليم الدينية من حوله وعدّلها بطريقة ثلاثم التفكير العربي.

مشكلة «رودنسون» في تحليل تلك المرحلة الأساسية ليست هي مشكلة المستشرقين عامة فقط ولكنها أيضاً مشكلة الكثيرين من مثقفي العرب الذين لم تلامس آفاقهم حقائق تلك المرحلة التاريخية إلا من خلال ما بدا من تحركات على سطحها السياسي والعسكري لاتخاذها مادة لتحليلاتهم الموضوعية.

هؤلاء تناولوا الدفع الروحي كتجربة تعبوية فريدة من نوعها تفوق بها «محمد» على أساليب التعبئة الثورية في الحرب الصينية. لعلنا لو مضينا في السياق أكثر سنعرض لما أورده «فردريك سويتزر» حول تعمق «محمد» في دراسة العبرية وقراءاته في المخطوطات الآرامية. كل هذه الدراسات اتجهت لتفريغ تلك المرحلة عن محتواها الغيبي وظلت تدور لاهثة باحثة عن الأطر الموضوعية لما حدث وقتها ليسهل التحليل بمنطق العلم الوضعي فقط. كلهم احتار في ثقافة «محمد» الدينية، فالبعض جعله من كبار الدارسين للكتب الدينية اليهودية والمسيحية التي كانت تنتشر بيهودها وأحبارها ورهبانها في الجزيرة العربية وتطوقها شمالاً وجنوباً ثم عمدوا لإكمال حلقات التحليل بإضفاء العبقرية الذاتية على «محمد» بكيفية جعلته قائداً تاريخياً قادراً على التفاعل الفكري مع شروط التطور في مجتمعه، ثم أوضحوا قسماً المجتمع العربي وقتها وكيفية تحركه باتجاه وحدته الأمر الذي استجاب له «محمد». - ١ - [خصائص النبوة الخاتمة والكتاب الخاتم وعالمية الأمين].

لم يشطّ المثقفون العرب بالطبع كما شطّ المستشرقون فلكل بيئته الفكرية والحضارية المغايرة غير أن نقاط اللقاء بين الفئتين تكمن في استمدادها للعلمية الوضعية أساساً للتحليل التاريخي، وبذلك نفي العنصر الغيبي في التجربة المحمدية وبطرق متباينة تبعاً لطبيعة المحللين. وللتأكيد على نقاط الالتقاء العلمية الوضعية فإني لا أرى أن هناك مقدّمة يمكن أن تصدر كتابات «رودنسون» و«سويتزر» أقرب من تلك التي وضعها «مصطفى طلاس» وزير الدفاع السوري لكتابه «الرسول العربي وفن الحرب» فقد أراد «طلاس» أن يبرز الأفق الاستراتيجي لغزوات الرسول العربي وأعماله الحربية وإنشائه أول جيش عقائدي في التاريخ وذلك حسب آخر معطيات العلم العسكري الحديث) ولهذا فقد توخى في تلك الدراسة (إبراز هذه الناحية وتبيان المستوى الرفيع الذي بلغه الرسول العربي في هذا المجال). (كما حاولت مجتهداً تفسير أعمال الرسول العربي الحربية والسياسية تفسيراً موضوعياً علمياً).

وأورد «طلاس» حديثاً له جرى مع النائبة العمالية «مرغريت ماكاي»: «قالت لي: لماذا يفاخر الشيوعيون بأنهم أول من أدخل السياسة إلى القوات المسلّحة؟ إن الذي قام بذلك بالفعل هو كرومويل. فأجبتها - مع احترامي الشديد لآراء المؤرخين الإنكليز ولآراء المؤرخين الماركسيين نقول بكل فخر إن الرسول العربي هو أول قائد أدخل السياسة إلى الجيش وكان جيش الثورة الإسلامية يدين بعقيدة الإسلام».

أراد «طلاس» أن يكتب (تاريخ الرسول العربي بروح العصر وبلغفة القرن العشرين). وأراد «رودنسون» نفس الشيء من منطلق مختلف واستند «سويتزر» على نفس المعطيات. والكل يبحث في النهاية عن موضعة تلك التجربة علمياً ضمن الأطر الحديثة للتحليل التاريخي.

أما نحن فنضع جانباً هذه المنهجيات لنعود إلى دراسة تلك المرحلة ضمن منطقنا في رصد التفاعل بين الغيب وقوى الواقع الموضوعي لنقيم التجربة كمسيرة للفعل الإلهي في الأرض ولنتابع نتائج هذه المعرفة التي تتجلى بظواهرها المادية في حياتنا.

إن المقدمة التي سقناها حول قوى الغيب المحركة وأثرها في التجربة الموسوية وعلاقتها بالتجربة الإسرائيلية هي مفتاح هام لفهم الكيفية التي طرح الله بها منهجاً مميزاً لحركة التاريخ العربي بحيث حمل هذا التاريخ خصوصية لازالت تفعل فيه وتؤثر. فعلينا أن نبتدىء حيث ابتدأ الغيب وأن نمذّب بصيرتنا إلى نتائجه إذ يستحيل فهم الحاضر الآني بالذات دون متابعة السلسلة من أولها.

إن قولنا بـ(قدرية عفوية) صنعت مقدمة التاريخ العربي، لم يكن الإنسان العربي بإزائها فاعلاً ولكن منفِعلاً، وقولنا إن السماء قد منحت كلمتها للعربي ودفعت به إلى خارج صحرائه... مثل هذه الشهادات تحمل في جوهرها إدانة ضمنية لقوى الغيب التي حرّكت ذلك التاريخ. فهناك تبعات لازمة للخروج القدري العفوي بحيث يبدو وكأن الله قد ألقى بالعربي

في وجه العالم ثم تركه يصارع الأمواج وحده، أو كأن الله قد بدأ بالعربي عملاً ثم لم ينجزه أو يدفعه إلى نهاياته، أو لا يعاني الإنسان العربي الآن وعانى في الماضي من انتقام العالم لخروجه بالإسلام. كأننا نقول كان الأحرى بالعربي أن يخرج إلى العالم بعد معاناة ذاتية طبيعية يصنع فيها لبنات حضارته الخاصة ثم يحقق تمّده من خلال التفوق الحضاري كما فعل «الاسكندر المقدوني» وليس من خلال الفتح العسكري. وقتها كان يمكن للعربي أن يحقق بتطوره الذاتي التدريجي شروط الثورة الصناعية على نحو تاريخي متقدّم في العصر العباسي.

إن للتاريخ العربي مقدمات ومسيرات تستعصي على التحليل العلمي الوضعي، وكل ما يقال الآن عن قدرية عفوية يصطدم بحقائق الأمور كما كانت وكما هي نتائجها الآن، والبديل عن هذه الافتراضات ليس في نقدها فقط ولكن في الكشف برؤية واضحة عن النهج الإلهي الذي اتخذه التاريخ العربي بخصوصية متميزة. ولن نردد هنا أقوالاً سلفية أو أسطورية وإنما سنتجه إلى ربط الأمور بحقائقها الواضحة كما هي في مقدورنا.

لا يهمنا الأمر هنا بوصفه (معجزة) ولكن تهمننا مقدمة التاريخ العربي بوصفها ظاهرة تاريخية غير طبيعية نتصدى لبحثها أملاً في فهم نتائجها غير الطبيعية بالضرورة فيما أثر ويؤثر على الإنسان العربي في ماضيه ومستقبله. فإذا كان القدر قد تدخل في البداية فهل كف عن التدخل فيما بعد؟ وإذا كان قد صنع المقدمة فهل تخلى عن النتائج المترتبة عليها؟ وكيف يحكم هذا السياق العريض؟.

إنني لا أفعل هنا أكثر من إخضاع ما هو غير طبيعي في مقدمة التاريخ العربي إلى الاكتشاف النقدي محاولاً فهم مبتدأ العلاقة بين قوى الغيب وأثرها في تشكيل الظاهرة التاريخية العربية المتميزة. وأحاول أن أصل عبر التحليل نفسه إلى النتائج المنطقية المنعكسة حاضراً على مصير الإنسان العربي ومستقبله.

من هنا بالذات فإني أقدر أن كل المحاولات التحليلية الوضعية التي بدأت بالإنسان العربي وقد استوى على ظهر حضاري معين وانتشر على سطح جغرافي محدد دون أن تأخذ في الاعتبار المرحلة التاريخية الاستثنائية في تكوينه، تكون قد أغفلت أهم بُعد في تكوين الشخصية العربية وبالتالي اتجاهاتها التاريخية ومستقبلها.

إن البحث في علاقة التاريخ العربي - كظاهرة تاريخية غير طبيعية - بقوى الغيب لن يقف بنا في حدود الفهم الجزئي للظاهرة التاريخية فقط بل سيقودنا منهجياً إلى معرفة أن الحركة المادية الظاهرية للأشياء في هذا العالم تتلبس في الواقع ما هو أعمق من ظاهرها، أي امتداد الزمان والمكان امتداداً غيبياً، وذلك على نسق الحكمة التي بعث «محمد» ليعلمنا بها. «فمحمد» ليس مجرد مقدمة قومية للتاريخ العربي ولكنه منهج كامل في فهم الحركة الكونية بأشكالها الطبيعية والتاريخية، وقد كانت رسالته نظرياً وعملياً هي مقدمة أخذنا بحكمة الأحداث لا في مواضعها الجزئية ولكن في امتدادها الغيبي. فحين نضيع الحقيقة المحمدية فإنما نضيع أنفسنا ولا نعود ندري ما يجري فينا وبنا ومن حولنا إلا في الحدود السطحية الجزئية.

البُعد التاريخي للرسالة المحمدية:

جاء محمد كآخر الأنبياء ليوحد شعباً من القبائل ويدفع بهم إلى خارج الصحراء بعد أن حملهم كلمة الله. وكلمة الله ليس كما يراها كثير من الناس في حدود ما شرع من عبادات ومعاملات، وإلا لكفى محمداً تلك الحنيفية الإبراهيمية التي اتخذها محوراً لعباداته في غار حراء ولمدى أربعة عشر عاماً قبل الرسالة. بل كانت كلمة الله ولا زالت تلك الحكمة العريضة الشاملة التي ننفذ من خلالها إلى الفهم الكوني بشكل تستقطب معه كل استعدادات الإنسان وكمالاته الذاتية ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٧١﴾﴾ (البقرة: ج ١) وأول معارج هذه الحكمة أن نتبين موقع الرسالة المحمدية

في إطار السياق التاريخي لعلاقة الغيب بالأرض كما يطرحها القرآن نفسه.

كانت كلمة الله من قبل معهودة لبني إسرائيل وقد أوضحنا في الصفحات السابقة عمق تلك الكلمة وكيفية التنشئة الإسرائيلية عليها منذ التدريب الموسوي بالأسلوب الإرشادي الإخباري وصولاً بهم إلى المعركة ضد «جالوت» ثم مرحلة الخلافة ضمن دولة «داوود» و«سليمان». كانت تلك (مرحلة التفضيل) التي حملت بني إسرائيل إلى قلب مشرق الرسالات. والسياق في النصف الأول من سورة البقرة يوضح أبعاد التجربة بكاملها سلباً وإيجاباً. ثم يأتي التحوّل بعد أن استهلكت مرحلة التفضيل الإسرائيلي كل إيجابياتها ومعانيها - كما سنوضح في الصفحات القادمة - يأتي التحوّل - ضمن ظروف تاريخية مغايرة - لصالح شعب آخر يتعهد كلمة الله وحكمته. هذا الشعب كان شعب «محمد» في وسط الجزيرة العربية.

تأتي آية الانتقال من المرحلة الإسرائيلية إلى المرحلة العربية في سياق السرد التاريخي وتواصله الزمني في سورة البقرة، فبعد أن أوضح الله أبعاد التجربة الإسرائيلية وكيف أفرغت عن إيجابياتها الإلهية وتحوّلت إلى النهج الاضطراعي المعاكس لروحية السلام ومنهجية الخلق الكوني أورد الله آية الانتقال إلى المرحلة البديلة المغايرة ممهداً للدخول في التجربة العربية المحمدية: ﴿مَا يَوْذُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الشُّرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصِرُ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١١٥﴾ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١١٦﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١١٧﴾﴾ (البقرة: ج ١).

وليس يهمنا سبب النزول كما هو شأن المفكرين التقليديين في التفسير ولكن يهمنا موقع الآية ضمن إعادة ترتيب آيات الكتاب كما أمر بها الرسول في آخر أيامه، فنسخ التفضيل الإسرائيلي بالعربي يأتي في سياق السرد التاريخي ضمن سورة البقرة ويمهد لهذا الانتقال، وحالة

النسخ يشير إليها الله بأنها خير من الحالة الأولى أو مثلها، وبذلك يضع التجربة العربية في مصاف أرقى وأفضل من التجربة الإسرائيلية أو مثلها على الأقل ويعود بالأمر إلى مطلق قدرته أي قدرته المطلقة في جعل العرب (الأميين) ضمن ذلك المصاف الأرقى أو المماثل، ولا يدع الله مظاهراً مفتوحة للتشكيك في هذه المميزات التي يضيفها على التجربة المحمدية العربية: ﴿أَلَمْ تَعَلَّمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: ج ١).

فالله بقدرته الناسخة لأوضاع سابقة وبهيمنته المطلقة في السماء وفي الأرض يتولى التجربة البديلة ولياً ونصيراً. وتبتدىء آية النسخ في مطلعها برّد الفضل العظيم الذي صدر عنه التفضيل الإسرائيلي السابق إلى الله، ثم يوضح أن التفضيل البديل يأتي في شكل خير ورحمة يفوق ما أنزل من خير سابق إن لم يكن يماثله. من هنا يأتي الأمر عظيماً وكبيراً منذ البداية، إذ أودع الله في جوف هذه التجربة البديلة ما لم تستطع أن تتحملة التجربة الإسرائيلية في كل مراحل تدرجها التاريخية، وعقد لها ما يفوق في تنزلاته ما عقد للأنبياء الكثر من بني إسرائيل بحيث يبدو في سياق سورة البقرة وفي الانتقال من نصفها الأول تمهيداً للتجربة المحمدية العربية أن المعاني المودعة في تجربة بني إسرائيل برمتها لم تكن سوى مقدمة للحدث المحمّدي. فكيف يكون إعداد محمد نفسه على تملك ناصية المنهج الكوني وقد رأينا مشقة الإعداد الموسوي؟ وكيف يأتي إعداد أمته وقد رأينا كيفية الإعداد الإسرائيلي من الخروج من مصر وإلى دخول بيت المقدس وأحكام الاستخلاف؟ وكيف يكون سياق التاريخ لدى هذه الأمة؟.

قد أكد الله على توليه الأمر منذ البداية إذ لن يدع الكون لتعبث فيه القوى المضادة لنسيجه الخلقى، فأوضح أنه بقدرته سيطرح العرب بديلاً على طريق الإنسانية جمعاء ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ

مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ (آل عمران: ج ٤). فهناك إعداد إلهي لمحمد وهناك إعداد إلهي للعرب فكيف اتجه الإعداد في كليته وإلى أين يسير؟ وإلى أي مدى استطاعت التجربة المحمدية العربية أن تحمل عمق الكلمة الإلهية وتستجيب بالوعي لها؟.

كانت التجربة ولا تزال كبيرة جداً. لذلك لم يكن من شأنها أن تفرغ في مرحلة واحدة. هناك وضعت أسس الانطلاق وركزت دعائم البناء لتوضيح أبعاد المنهج الإلهي في التجربة البشرية الوجودية بأسرها. قد امتدت التجربة الإسرائيلية قرناً من الأنبياء، أما التجربة المحمدية العربية فقد كثفت قواها في أقل من ربع قرن بعامين لذلك فهي تجربة مثالية ومرتفعة بالمقارنة مع التجارب السابقة، تحتوي ما احتوته تلك التجارب ولكن يضاف إليها عنصر القوة والاستزادة.

بدأ الإسلام (غيبياً) دون تدرج من عالم الحس:

في التجارب السابقة والإسرائيلية بالذات لاحظنا جيداً كيف أن الله قد تدرج بالإنسان ليصبح قادراً على التفاعل والاستجابة لفعل الله في مسيرة الحركة الطبيعية والبشرية وأوضح له أبعاد الهيمنة الإلهية في الزمان والمكان ضمن تقدير دقيق. ورأينا كيف أن الله قد أوضح للإنسان ضرورة أن يأتي تصرفه في تجربته الوجودية مطابقاً لمنهاج الخلق الكوني القائم على الرحمة والتسخير، فيضيف الإنسان فعله إلى فعل الله، وينسج على قاعدته الكونية وهو على وعي تام بوجود الله المطلق فيما تقوم به الأشياء، دون اتكالية قدرية تفرغ الفعل الإنساني عن معناه الموضوعي. ورأينا أن النتيجة النهائية هي الوصول إلى فلسفة السلام الإلهية الكونية كمنقيض لفلسفة الصراع في الحضارات البشرية.

هذا الدرس نفسه كان ماثلاً أمام التجربة المحمدية العربية منذ بدايتها، بل كان عنوانها الأساسي حين نزلت أولى كلمات السماء إلى غار حراء للجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة أي إن الله قد ابتدأ مع

«محمد» بدرس كان نهاية الدروس لدى آخرين. بحيث إن مسار التجربة المحمدية العربية فيما بعد قد جاء تطبيقاً لهذا الدرس وتشخيصاً له وتحليلاً، أي الجمع بين الغيب والواقع أو فعل الله الآني بقدرة التسخير المطلقة في الحركة.

من أول يوم نزول القرآن بهذه السورة حدد «المحمد» ولتجربته موقعه السلوكي في الفعل ليس كذات متميزة ولكن كذات متّحدة بمنهج الله في الحركة الطبيعية والبشرية ومستهدية بالنهج الإلهي الكوني.

كانت عظمة «محمد» السلوكية في أنه نَفَذَ من أول يوم إلى أعماق الروح التوحيدي فلم يصبح في نظر نفسه قائداً عبقرياً يؤلف بين مجموعة من القبائل ضمن وحدة قومية كما يحلو لبعض المعاصرين القول وإذا لادّعى مجدداً شخصياً، غير أنه وباعتباره واعياً لتحركه بإرادة الله التي قادت خطاه إلى حراء، قائماً بهذه الإرادة كما تقوم كل الكائنات، فلم يظهر للناس من أعماله ما يؤكد على أي جانب ذاتي في تكوينه. كان «محمد» يتمثل إرادة الله وحكمته التي بعث بها ليعرّف عليها الناس، وكم كانت تجربته صعبة في هذا المجال ولكنها كانت أعظم تجربة لإنسان في التاريخ.

توضح التجربة العربية المحمدية منذ بداياتها القرآنية في حراء وضمن كل سلوكياتها العملية في المجتمع أن فعلاً إلهياً هو فوق كل الشروط الموضوعية للزمان والمكان قد تحقق بشكل واضح. وإن القول الإلهي الذي ترافق وكل الخطوات العملية كان مؤشراً على وجود الفعل الإلهي الخارق في التجربة المحمدية العربية.

٢ - المفارقة الإعجازية بين المعرفة القرآنية والوعي الإحيائي العربي:

فالقرآن كوعي مفهومي معادل للحركة الكونية كان محمولاً فكرياً بأكثر مما تعكسه البناءات الاجتماعية للوعي المفهومي العربي وذلك بمنطق التحليل العلمي نفسه في تحديد العلاقة بين البنى الفكرية وأسسها المادية.

كما أنه كان في نسيجه وبلاغته أكبر من أن تتفق عنه العبقريّة العربيّة ضمن مجالها اللغوي الفصيح، فهو أرقى من كل الاستعدادات العربيّة على مستوى المعنى المفهومي وعلى مستوى البناء اللساني^(٢).

وتترافق معجزة القول الإلهي هذه مع معجزة الفعل الإلهي في واقع الحركة الاجتماعيّة والتاريخية. فإذا كان للمستشرقين عذرهم في أنم لا يستطيعون التعرّف بدقة على جوهر المعاني القرآنية والإنشاء اللفظي اللساني فليس لهم أدنى عذر في اعتقادهم أن الشروط الموضوعية لتركيب المجتمع العربي الجاهلي كانت مهينة لظهور قائد قومي، فالتكوين الاجتماعي للعربي وقتها كان يحول بالضرورة دون أي مركزية حول قبيلة أو فرد ولو كانت هذه القبيلة قريش، ولو كان هذا الفرد من بني هاشم، حتى أن «رودنسون» لم يستطع أن يفسر اتجاه الأوس والخزرج إلى بيعة محمد إلا بقوله إنه قد حدث ما يشبه المعجزة.

كان الله في كل التجربة المحمدية العربيّة متجاوزاً بقدرته المطلقة لما يعطيه الواقع العربي وقتها زماناً ومكاناً. بدا الأمر في سرعته وتواصله ونجاحاته كعلاقة جوهرية بين الغيب وواقع الحركة الظاهري فما حدث كان هو الترافق أو الوحدة بين القول الإلهي والفعل الإلهي وهذه الوحدة هي التي حملت التجربة منذ بداياتها ولا زالت تحملها.

قد استهلكت التجربة مع بني إسرائيل قروناً ليصلوا إلى قمة التفاعل مع الله في معركة القلة المؤمنة ضد «جالوت» وجنوده ومن بعد أن تنزلت عليهم آيات بينات فقد بدأوا في مواجهة «موسى» بالقول: ﴿قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٢٩﴾﴾ (الأعراف: ج ٩).

أما التجربة المحمدية العربيّة فقد حققت انطلاقها التوحيدي منذ سنواتها الأولى مكرّسة التفاعل مع الله على نحو وثوقي. كان «محمد» في المدينة يستعجله قومه للقتال ويقولون له: «لن نقول لك اذهب أنت وربك

فقاتلا إنا ها هنا قاعدون، بل اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون».

وبهذه الروح اتجه العرب إلى معركة جالوت الثانية أو المعركة التي تماثلها في تركيبها ومعانيها. كانت تلك معركة «بدر الكبرى» حيث أوضح الله فعله بما لا يقبل الإنكار. لم يتقاعس أحد ولم يقل أحدهم لا طاقة لنا اليوم بمكة وجنودها كانوا (٣١٤) مسلماً في مقابل (٩٥٠) من قبائل مكة الوثنية. منهم (٨٣) من المهاجرين و(٦١) من الأوس و (١٧٠) من الخزرج. ونظرة إلى هذا التقسيم الجغرافي توضح لنا أن قوى المحاربين المحترفين في جيش المسلمين لم تكن تتجاوز من فيهم من المهاجرين المتحدرين من أصلاب مكة بجفاف صحرائها وقسوة صخورها وتنشئتهم على سهوات الخيل ومصارعات البرية ورمي النبل ومراتع السيوف.

أما أهل المدينة فقد غلبت عليهم صفة الاستقرار الحضرية في المزارع، لم تفتل المعارك الصحراوية عضلاتهم ولم تجفف الصحراء طباعهم سوى حروب داخل يثرب كانت فيما بينهم.

في المقابل كان هناك (٩٥٠) من رجال مكة الأشداء. حقاً قد ألفت إليهم مكة بفلذات أكبادها. كان الفارق في الحشد البشري بنسبة (١) وثنى مكى إلى (٣,٠) مسلماً، غير أن الفارق كان أكبر على مستوى المراس والتدريب. وفارق جوهرى آخر إذ جاءت قبائل مكة تعتلي سهوات (٢٠٠) من الخيول المدربة في مقابل حصانين فقط في جيش المسلمين أي نسبة (١) إلى (٠,٠١) وهذه نسبة في القوى الحاملة لم يعرفها تاريخ معركة من قبل لمن يدرك قيمة الحصان في الهجوم والمبارزة. وعلى مستوى الإبل يتضح فارق آخر، فجيش المسلمين إن أسميناه جيشاً لم يكن يملك سوى (٧٠) في مقابل (٣٥٠) للقوى المقابلة أي بنسبة (١) إلى (٥)، أما السيوف فكانت نادرة في صفوف المسلمين وقد قطعوا سيراً على الأقدام كما قطع جيش جالوت من قبل (١٦٠) ميلاً من يثرب إلى بدر.

كان الرسول يترقب التدخل الإلهي الفوري فهو يدري إمكانياته الموضوعية ويدرك جسارة القبائل التي نشأ ضمنها والتي أتت زاحفة عليه: «اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تُعبد في الأرض». ومن بلاغته وضع الأمر في موضعه فلم يقل هذا الجيش من أهل الإسلام بل قال العصابة. وكان «سعد بن معاذ» أكثر قلقاً فنجدته يشرع في الإعداد قبل المعركة لإجراءات ما بعد الهزيمة التي كان يتوقعها. بنى للرسول عريشاً يتلاءم وفرص الانسحاب في الشمال الشرقي لميدان القتال وضرب حوله نطاقاً من فتیان الأنصار لتأمين الانسحاب نحو المدينة.

وكان «أبو بكر» يراقب ببصيرته الثاقبة إلحاح الرسول في التوجه والدعاء وزحف إبل قريش وجيادها فيهب بالرسول: «كفاك يا نبي الله - بأبي أنت وأمي - مناشدتك ربك فإنه سينجز لك ما وعدك». والتهبت المعركة ويتخلى الرسول عن كل الترتيبات التي فرضها «سعد بن معاذ» ويقتحم الميدان يتبعه فتیان الأنصار وهو يردد: ﴿سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيَوْلُونَ الدُّبْرَ ۖ﴾ (٤٥) ﴿بِئْسَ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذَى وَأَمْرٌ ۖ﴾ (٤٦) ﴿(القمر: ج ٢٧).

كان رجل سيف وقتها وكانوا يلوذون به، وكما قال علي: «إنا كنا إذا اشتد الخطبُ واحمرّت الحدقُ اتقينا برسول الله فما يكون أحدٌ أقرب إلى العدو منه وقد رأيتني يوم بدر ونحن نلوذ برسول الله ﷺ وهو أقربنا إلى العدو».

وانتهت بدر كما انتهت معركة جالوت. كان الله في الحالتين قائداً للقلة الصابرة: ﴿قَلَّمْ تَقَاتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَاتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (١٧) ﴿(الأنفال: ج ٩). أتى النصر متجاوزاً سنن الزمان والمكان وكافة الشروط الموضوعية تدخلاً إلهياً واضحاً في مسيرة الفعل البشري المؤمن. كانت تلك معركة الجمعة ١٧ رمضان في السنة الثانية من الهجرة.

كانت تجربة بدر درساً أولياً للقلة المسلمة يماثل الدروس التي أُلقيت

على «موسى» أي الامتداد بالوعي من ظاهر الحركة إلى خلفياتها وأبعادها،
ومن أشكالها الموضوعية إلى حقائقها.

إن وعينا العلمي المعاصر لا يستطيع أن يتعامل مع الحركة وظواهرها
ونائجها إلا تعاملاً مشروطاً بمواصفاتها المادية والواقعية، وهذه فكرة إنسانية
عامة جاء الدين ليمنحها عمقها الكوني بوضع الفعل الإنساني في قالب
التأثير الإلهي المطلق ليتبين الإنسان علاقاته الكونية عبر الله. وقد أوضحت
بما فيه الكفاية استواء الفعل البشري على قاعدة الفعل الإلهي الخلاق مع
تمييز أبعاد كل فعل.

فليس وارداً في فهمنا أن ننفي المادية بالغيب أو أن ننفي الغيب
بالمادية، فهذا أمر يصدر عن خلط في العقل البشري. وقد أمر الرسول
بالجمع بين القراءتين لإدراك الأبعاد الحقيقية للأمور عوضاً عن مسيرة
الإنسان الذاتية في عزلته. نحن إذن لسنا غيبيين بالمعنى الذي ننفي به
الواقع الموضوعي للحركة المادية، فلولا هذا الواقع الموضوعي لم يكن ثمة
مبرر لقتال أصلاً لا في جالوت ولا في بدر ولما كان هناك داع لاختبار
استعدادات العصابة المؤمنة في الحالتين، غير أن الله لا يريد أن يسدل
السُّنن الكونية ومقاييسها المنطقية حجاباً نهائياً بينه وبين الإنسان وإلا
لأنحرف الإنسان بمصيره.

كانت معركة بدر هي معركة الوجود الإلهي في الفعل البشري والطبيعي
دون إلغاء لهذا الفعل أو نفي له، وقد أوضح الله الأمر على نحو جليّ في
قوله: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (آل
عمران: ج ٤) غير أنه وخلافاً لمعاني تلك المعركة في إعداد المؤمنين وفق
المقتضيات العملية والنظرية للمنهج الإلهي يعدد «مصطفى طلاس» في
استنتاجاته عن معركة بدر الأسباب الموضوعية للانتصار:

«أسفرت معركة بدر عن هزيمة ساحقة لقوات المشركين وقد استشهد

من المسلمين أربعة عشر رجلاً وخسر المشركون سبعين قتيلاً وسبعين أسيراً. ويمكننا أن نعزو أسباب هذا النصر الحاسم إلى العوامل الآتية:

١ - ارتفاع الروح المعنوية لدى جنود الثورة الإسلامية لأنهم كانوا يقاتلون عن إيمان وعقيدة من أجل رفع راية الإسلام.

٢ - انضباط المسلمين الشديد وتمسّكهم بتعليمات الرسول العربي وتنفيذ أوامره وتوجيهاته.

٣ - قيادة الرسول العربي الحكيمة لرجاله ومساهمته في المسير أولاً وفي الاستطلاع ثانياً، ثم في خوض المعركة ثالثاً جنباً إلى جنب معهم وفي مواجهة الأعداء مباشرة.

٤ - الاستماع إلى أهل الرأي والمشورة من رجاله والأخذ بآرائهم إذا رأها مفيدة للمعركة.

٥ - اتباع أسلوب جديد في المسير وتشكيل الأرتال لا يختلف عما هو متبع الآن.

٦ - إن تطبيق الرسول العربي أسلوب الصفوف في معركة بدر كان أسلوباً جديداً وعاملاً مهماً من عوامل انتصاره على المشركين، والتاريخ العسكري يحدثنا بأن سرّ انتصار القادة العظماء هو أنهم طبقوا أساليب جديدة في القتال غير معروفة من قبل^(٧). وعلى نفس النهج الوضعي حلل «طلاس» غزوة الخندق أو غزوة الأحزاب أو معركة الدفاع عن المدينة وردّ النصر فيها إلى المخططات الوضعية التي تفتقت عنها عبقرية «سلمان الفارسي» في حفر الخندق وإلى الموقع الذي اتخذته المسلمون وإلى الأحوال المناخية السيئة. قد غاب الله عن المسرح تبعاً لتحليل «طلاس» العصري. وفات «طلاس» أن يرجع إلى القرآن وهو يورد كلمات «أبي سفيان» أمراً قومه بالارتحال:

«... يا معشر قريش: إنكم والله ما أصبحتم بدار مقام، لقد هلك الكراع والخف وأخلفتنا بنو قريظة وبلغنا عنهم الذي نكره ولقينا من شدة الريح ما ترون، ما تطمئن لنا قدر، ولا تقوم لنا نار، ولا يستمسك لنا خباء فارتحلوا إني مرتحل...». وهكذا ارتحلت قريش وتبعته غطفان بعد أن حشدوا (١٠٠٠٠) مقاتل في مقابل مالم يزد عدده على (٩٠٠) من المسلمين الصابرين. كانت المعركة في حجمها أكبر بكثير من طاقة المسلمين فتولاهم الله ولياً ونصيراً:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٩﴾ إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا ﴿١٠﴾ هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿١١﴾ وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١٢﴾ وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ﴿١٣﴾ وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَأَنفَرُوا وَمَا تَلَبَّسُوا بِهَا إِلَّا بَسِيرًا ﴿١٤﴾ وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُولُونَ الْأَذْبُرَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا ﴿١٥﴾ قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تُنْعَمُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٦﴾ قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكَ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٧﴾ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَاسَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٨﴾ أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَفُوكُمْ بِالسِّنَةِ جِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٩﴾ يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنبِيَائِهِمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢٠﴾ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَذِكْرًا ﴿٢١﴾ وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ

وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴿٢٢﴾ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ
 عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾ لِيَجْزِيَ اللَّهُ
 الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا
 رَحِيمًا ﴿٢٤﴾ وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ
 الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا ﴿٢٥﴾ وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ
 صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَفَرِيقًا قَرِيبًا ﴿٢٦﴾ وَأَوْرَثَكُمْ
 أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَّوُّهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ﴿٢٧﴾ ﴿
 (الأحزاب: ج ٢١).

إذن قد ردَّ الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيراً وكان الله قوياً عزيزاً
 ثم أنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيصهم وقذف في قلوبهم
 الرعب ومكن المسلمين منهم، أولئك الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه،
 وأورثهم الأرض والديار والأموال.

وتتلاحق آياتُ الله في كل معارك المسلمين ضمن الفترة المحمدية
 لتؤكد للمؤمن الوجود الفعلي لله في مسيرته ولتحقق ذلك التطابق بين
 فعل الله وفعل العبد وفي سياق تربوي ضمن منهج الكونية الإلهية الشاملة.
 ظلَّ الله ينبّه المسلمين إلى جوهرية هذه العلاقة بينه وبينهم ليجعل همهم
 صب طاقاتهم في دائرة الجهد الذي يضعه لهم محذراً لهم دوماً عن
 النكوص إلى الذاتية الفردية وتصور فعلهم في مقدمة الفعل الإلهي لا
 ضمنه. كانت تجربة «موسى» وبني إسرائيل يعاد تطبيقها ضمن وقائع الإيمان
 العربي وسلوكيته. وآيات القرآن كلها في سردها لهذه المواقف تعطي
 الدلالات على الوجود الإلهي في مسيرة الفعل المؤمن وتوضح وتحذر من
 نتائج الانفصال عن الوعي بهذا الارتباط كما حدث في أحد وكما حدث
 يوم حنين.

فمن بعد بدر شمش البعض في يثرب بانتصاره على مكة وقبائلها وما
 كان ذلك ممكناً قط في تاريخ المنطقة. قد غفل بعض المسلمين قليلاً عن

المعنى الإلهي لمعركة بدر وعن المعنى الغيبي الحقيقي لها كما غفل «طلاس» وغيره فتعلقوا بذواتهم ومنجزاتهم فأقحمهم الله في تجربة أحد وحماتهم بعد ضعف وانكسار.. ثم بعد أحد وبعد مرور قرابة السنة عليها كرر الله درس بدر في الخندق يوم بدد الأحزاب بالريح وبسطوته ومزق المنافقين واليهود. ومن ثم أعاد درس أحد في حنين ليعلم الذين آمنوا أنهم إنما ينالون من عدوهم بكيفية يقررها الله وحده وأن جهودهم لا تتجاوز هذا الإطار.

لا يكتفي القرآن بالإشارات العابرة لأبعاد هذه التنشئة في التجربة المحمدية العربية بل ينفذ عميقاً إلى كيفية الفعل الإلهي نفسه ضمن المعارك وفي سياقها ونتائجها. يطرح الله ذلك في صور محددة واضحة تبطل كل مزاعم التحليل الوضعي. وسأورد هنا مقاطع من آيات الكتاب التي تولت تشخيص تلك العمليات بما يؤكد على المعاني الكلية التي تتضمنها من حيث وجود الله في الفعل البشري وكيف أن الله بكيفية تتجاوز شروط الزمان والمكان، وإن تلبستهما ينفذ إرادته. وسنعمد بعد الإيراد إلى التحليل:

﴿إِنْ تَسْتَكْمِبُوا حَسَنَةً تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٦٥﴾ وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقْعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٦٦﴾ إِذْ هَمَّتْ طَلِيفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّنَهَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١٦٧﴾﴾ (آل عمران: ج ٤).

كان ذلك يوم أحد، يوم السبت سابع شوال سنة ثلاث من الهجرة حين همت «بنو سلمة» و«بنو حارثة» بالتراجع عن القتال تحت تأثير «عبد الله بن أبي» وأصحابه. غير أن الإحاطة الإلهية بذلك الفعل وتولّى الله لأمرهما حال دون هزيمة منكرة للمسلمين وأبقى الأمر في حدود الانكسار المعروف مع تثبيت الطائفتين على القتال: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ

اللَّهُ يَبْدُرِ وَأَنْتُمْ أَدِلَّةٌ فَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٧٣﴾ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ
 يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُزَلِّينَ ﴿١٧٤﴾ بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا
 وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ
 ﴿١٧٥﴾ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِنَطْمِئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ. وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ
 اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١٧٦﴾ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ
 ﴿١٧٧﴾ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴿١٧٨﴾
 وَاللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ
 غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٩﴾ ﴿آل عمران: ج ٤﴾.

في الحالتين في بدر وأحد افترض الله على عباده الصبر والتقوى ورد
 الأمر في النصر إليه وأوضحه بكيفية غيبية: ﴿بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ
 مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٧٥﴾﴾ (آل
 عمران: ج ٤).

ثم رد نتائج المعركتين إلى تقديره الإلهي ليقطع طرفاً من الذين كفروا
 بالقتل والأسر أو يكتبهم بالرجوع خائبين وليس لك يا محمد في تقدير
 النتائج وحكمها فعسى الله أن يدفع بهم إلى التوبة وأن يجعلهم قوة تضاعف
 في المستقبل قوة الإيمان وعسى الله أن يعذبهم.

فالأمر هنا ليس متعلقاً بنتائج عامة في صراع بين فئتين مسلمة ووثنية،
 وإنما هي رؤية الله للمصير الفردي لكل واحد من هؤلاء، فحين جعل
 المسلمون النصر على الآخرين همّاً لهم كان الله يتخذ من هذه المعارك
 طرفاً شتى ينفذ بها الإيمان إلى قلوب الأعداء.

كان هناك في أحد من يريد قتل «خالد بن الوليد» (مثلاً) بحكم أنه
 قائد طليعة من طلائع جيش الوثنية ولكن الله كان يخبىء لخالد قدراً آخر
 وكذلك «لأبي سفيان»، نفسه لذلك لم تكن إرادة الله في تلك الساحات
 مجرد إرادة محاربة تبطش بجيش الوثنية لصالح جيش الإيمان في حدود
 النظرة الموضوعية لعمليات القتال بل كان الله يمتد بعلمه وحكمته في التقدير

مهيماً بقوى الغيب على سطح المعارك وأعماقها؛ يعصم النبي ﷺ ومن معه في أحد ويلقي في قلوب وثنيي مكة الاكتفاء بالثار لبدر ويوجههم إلى الارتحال. وفي الخندق يلقي في قلوبهم الرغبة في الارتحال أيضاً ولم تكن الريح إلا سبباً ظاهرياً، ونصيب المؤمنين في الحالتين أن الله الذي عنده النصر عملياً إنما امتحن قلوبهم في الصبر والتقوى وبذل ما لديهم. أمّا ما تبقى فإن الله يحيط به علماً ويجري فيه أمره بالحكمة، وهي حكمة ترقى على حكمة البشر بمن فيهم النبي ﷺ.

فنحن إذا فهمنا فعل القدرة الإلهية فقط في سير تلك المعارك وتغافلنا عن فعل الحكمة الإلهية في مسارها ونتائجها نكون كمن جزأ الإحاطة الإلهية بالفعل ولم يبصرها في إطارها العريض، فلسنا نحن في التجربة المحمدية العربية أمام مسلسل من العمليات القتالية البطولية، بل نحن أمام فعل إلهي كامل الأبعاد يحيط ويحتوي فعل الجماعة المؤمنة والجماعة الوثنية المضادة أيضاً، ويحكم التفاعل بين الفعلين - لا في إطار الظروف العسكرية فقط - ولكن في الإطار الكلي لحركة الدعوة حاضرها ومستقبلها. أي إن الظرف العسكري كان محكوماً بتقديرات إلهية تتجاوز الساحة القتالية في وقت لم يكن يبصر فيه أي من الطرفين (المسلم والوثني) سوى النصر أو الهزيمة. كان هناك التدريب للمؤمن على الصبر والتقوى ضمن أقسى الظروف معتمداً على الله: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَّائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيَهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (آل عمران: ج ٤) الذي يتولى الأمر لا بنصره فقط ولكن بوضع ظروف النصر وملايساته في إطار التقدير الإلهي الحكيم: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِنُظْمِينَ قُلُوبِكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (آل عمران: ج ٤). ولإيراد (الحكمة) هنا دلالتها.

ثم إن الكيفية التي يتدخل بها الله هي كيفية لا تحكمها بالضرورة ما يحكم الفعل الإنساني من تقييد بشروط الزمان والمكان، فهو عدا الريح التي

يرسلها في الخندق مثلاً ينفذ إلى أعماق الأحاسيس الداخلية في النفس البشرية فيشكلها بكيفية خفية ليصل بها إلى النتائج المقدره بحكمة وسيأتي عرض ذلك في سياق الآيات .

إن التفسير السطحي لآيات الوعد الإلهي بنصر المؤمنين قد أضلّت كثيراً من الناس وذلك حين غيبوا عن وعيهم الحكمة الإلهية في مسار الأمور، فقيّدوا عهد النصر بينهم وبين الله في حدود التقدير البشري لمسار الأمور، فإن زلزلوا ارتابت قلوبهم وظنوا بالله الظنون، غير أن الله يعلم الفارق بين حكمته وتقدير الإنسان وتدبيره، فجعل آيات عدة في القرآن وسيلة لتدريب المؤمنين على رؤية جوانب الحكمة في تقديره، فإنما بعث محمد ليعلم الناس الحكمة ويتجاوز بهم معطيات الفكر السطحي المباشر للأمور، وفعل الله في المعارك تجسيد لحكمته الشاملة، فليست القضية مجرد نصر عسكري وإن كان الله يأتي به رحمة منه لقوم مؤمنين . المهم هنا إذن ليس مجاراة الحكمة الإلهية فهذه أكبر من أن يحيط الإنسان بتفاصيلها، وإنما المهم هو الثبات على العهد بأحاسيس الرضا والتقوى والله ولي المؤمنين :

﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٣٨﴾ إِنْ يَمَسُّكُمْ فَجْءٌ مِّنَ الْقَوْمِ فَصْرٌ مِّثْلَهُ وَتِلْكَ الْآيَاتُ تُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿١٣٩﴾ وَلِيُمَخِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمَحَقَ الْكٰفِرِينَ ﴿١٤٠﴾ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصّٰدِقِينَ ﴿١٤١﴾ وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿١٤٢﴾ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٣﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كَلْبًا مُّوجَلًّا وَمَنْ يَرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يَرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَيَجْزِي الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾ وَكَأَيِّنْ مِنْ نَّبِيٍّ قَتَلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصّٰدِقِينَ ﴿١٤٥﴾

وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا
وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿١٤٧﴾ فَقَالَهُمْ اللَّهُ تَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَبَ تَوَابِ الآخِرَةِ
وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤٨﴾ ﴿آل عمران: ج ٤﴾.

هنا إطار عريض لفهم المسألة خارج حدودها السطحية، فالمؤمن
المتيقن من قدرة الله المطلقة كثيراً ما يودّ أن يوظف هذه القدرة لصالح
أهدافه الصالحة دون أن يحيط بحكمة تصريف هذه القدرة، وأولى معارج
هذه الحكمة تكمن في فارق العلاقة بين الحكمة الإلهية والحكمة البشرية.
فالإلهية هي حكمة تأتي عبر العلاقة بين الله والكلية الكونية بجميع
تفاصيلها. فنفس الوثني الذي جاء لقتال المسلمين في بدر أو أحد بيد الله
يتصرف فيها بحكمته.

أما الحكمة البشرية فإنها تمر عبر العلاقة بين البشري والأطر
الموضوعية الظرفية المباشرة لحركته فلا يرى في نفس الوثني إلا هدفاً يجب
أن ينال منه إعلاء لكلمة الله. والله يعلي كلمته وليس حظ المؤمن منها
سوى أن يفرغ فعله في إطار الفعل الإلهي فيصدع بما يؤمر والله عاقبة
الأمر فإن مسه قرح فقد مس القوم قرح مثله.

والمسألة ليست مجرد عملية قتالية وإنما هي تمحيص لذاتية المؤمن
ومحق للكافرين، والمحق عملية تاريخية واسعة تتداخل فيها عدة اعتبارات.
وفي إطار المعركة وما دار فيها من شائعات حول مقتل النبي ﷺ يختبر الله
ارتباطات الإيمان وتوجهاته في نفسية المؤمن المقاتل. والتجربة العملية في
مواجهة الموت خلافاً للشعارات النظرية. والتعلق بالنصر كحالة من حالات
الشواب في الدنيا ليكشف الله عن داخلية المؤمن: هل تستقطب حواسه
الإنجازات الذاتية التي تدغدغ شهوة النصر والعلو أم ارتقى وتطور ليحس
بذاته في دائرة الصبر بالله والله بَعْضُ النظر عن رايات خفاقة للنصر والعزة
والمجد والسؤدد؟ معاني كثيرة تجربها الحكمة الإلهية لا مجال لتفصيل ما
نستوعبه منها. وكلها تتجه إلى تفرغ نفسية المؤمن عن الإحساس بذاتيته

والاستجابة لسلوكيتها السطحية وجذبها إلى التعلق بالله كيفما يجري الأمر.

غاية المؤمن في علاقته بالله أن يخرج كمالات نفسه أي أن يبذل في هذه الحياة كل ما لديه من قوة الحياة وإبداعها ضمن تمثله للمنهجية الإلهية الكونية. أن ينطلق بكامل حيويته وأن ينمي هذه الحيوية ويدفع بها إلى نهاياتها السلوكية كما دفع الله بشجاعة موسى، فبعد أن أمره بإلقاء العصا حيث تحولت وهي بعيدة عنه إلى حية تسعى أمره في المرة الثانية أن يمسكها وهي في حالة الثعبان: ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَحَفَّ سُنْعِيْهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ (طه: ج ١٦).

لهذا يأتي منهج الله في تطوير كمالات النفس المؤمنة أي في تمحيصها ليخرج خبايا كمالاتها المؤمنة والملتزمة وقدراتها الحيوية. لذلك يمكن في هذا المجال فقط ومن هذه الزاوية وحدها أن ندرس الكيفية التي هيأ بها المسلمون أنفسهم للمعارك. كيف ارتقوا قادة وجنوداً إلى غاية كمالاتهم الذهنية والعملية حين حفروا الخندق وحين نظموا صفوفهم في بدر وحين استغلوا موقع الجبل في أحد.

هذا جانب القراءة الثانية ولكنه لا يغني دون التعلق بالقراءة الأولى، هذا هو أساس التجربة المحمدية العربية. دفع بكمالات النفس البشرية وتطوير لاستعداداتها الفطرية لتلتقي في إطار المنهجية الكونية الإلهية مع حكمة الله في الفعل الذي يأتي مجسداً في حركة الطبيعة والتاريخ. ذلك كان أساس التجربة وخلاصة دروس المعارك في ربيع قرن من الزمان.

قد أحاط الله بدقائق التجربة المحمدية العربية وأحكم سياقها العملي ثم أوضح حكمته في كل ما جرى عبر القرآن. كان موجوداً في مسيرة الفعل ومصيره:

﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴿١٤٩﴾ بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ ﴿١٥٠﴾ سَتُلْقَىٰ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ يَمَّا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ

النَّارُ وَيَسَّ مَتَوَى الظَّالِمِينَ ﴿١٥١﴾ (آل عمران: ج ٤).

فالله يتولى الأمر بأن يقذف الرعب في قلوب الذين كفروا وهي هزيمة يلحقها الله بأعماق النفس فينعكس الاضطراب فيما يظهر من مواقفها وذلك كجزاء لهم مقابل شركهم فلا ينالهم من المسلمين بعد الهزيمة الكامنة في الأعماق سوى الهزيمة الماثلة في مسرح القتال:

﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُونَهُمْ بِأَذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِمَّا بَعَدَ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥٢﴾﴾ إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَكُونُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَابِكُمْ فَأَتَيْتُكُم عَمَّا بَيْنَكُمْ لِكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٥٣﴾ ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٥٤﴾﴾ إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٥٥﴾﴾ (آل عمران: ج ٤).

هنا توضيح إلهي لحكمة التصريف في معركة أحد، فالله قد صدقهم وعده حين أعملوا في وثني مكة قتلاً (بأذنه) حتى إذا رأى المسلمون (ما يحبون) وهنا ارتداد إلى الذات سرعان ما أدى إلى نسيان الجوهر في المعركة - فتسارعوا إلى الغنائم، هنا رفع الله الوعد والنصر فنالت منهم قبائل مكة فنالوا جزاء معصيتهم في ذات الوقت الذي عصوا فيه الرسول: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَكُونُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَابِكُمْ﴾

فَأَتْبَعْتُمْ غَمًّا يَغْمِرُ لِكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَبَكُمْ
وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٥٣﴾ (آل عمران: ج ٤).

ثم يمضي التصريف الإلهي إلى أعماق النفس فينزل عليهم من بعد غمهم شعوراً بالطمأنينة والنعاس مع استثناء الذين نظروا إلى الأمور في حدودها السطحية ظنوا بالله غير الحق واستفسروا في أنفسهم عن نصره الموعود لرسوله وللمؤمنين ولم يروا سوى الهزيمة فظنوا بالله كما كانوا يظنون بالهتيم من قبل، إن كان خيراً فخير وإن كان شراً فشر، ثم يريدون أن يكونوا شركاء الله في اتخاذ القرار وتقدير المسيرة إذ يلقون بأسباب الهزيمة على الله وعلى رسوله والله يعلم ما يخفون في أنفسهم غير أن الأمر كله لله.

وخلاصة الأمر: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٩﴾﴾ (آل عمران: ج ٤).

وتبدي الجوانب الغيبية في مسيرة الفعل الإلهي بصورة أكثر وضوحاً في هذه الآيات من سورة الأنفال: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنَّ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيْنِهِ وَيَخَيَّ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْنِهِ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٤٢﴾﴾ إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَدْتَهُمْ كَثِيرًا لَفَسَخْتُمْ وَلَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَكَمٌ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٤٣﴾﴾ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَيُّمِ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَقَلْبُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٤٤﴾﴾ (سورة الأنفال: ج ١٠).

هنا يكشف الله عن تحكم غيبي بكيفية خفية في مدلولات الحواس والتي على أساسها يبني تقدير الموقف. فالرسول يرى في منامه أنه سيقا تل

ضعفاً وقلّة، فيتأول الرؤى بالنصر. ولو رأى الرسول الأمر خلاف ذلك في منامه لجعل الأمر للتشاور، ويعلم الله وقتها مقدار ما سيثار من اضطراب ومن تنازع حيث سيقدرون الأمر بما يجتنبهم المواجهة. فالله مطلع على خفايا النفوس وعلى ما يمكن أن يصيبها من ارتباك مما ستكون معه النتيجة فشلاً بعد تنازع ينهي أمر الجماعة في بداية تشكيلها.

تحكّم الله في الحواس ليس على مستوى الرؤيا المنامية الرسولية فقط ولكن على مستوى حواس المؤمنين والمشرّكين أيضاً - فيقلل المشرّكين - على كثرتهم - في أعين المؤمنين ويفعل الأمر نفسه بتقليله للمسلمين - على قلتهم - في أعين المشرّكين. ومن قبل يقود خطى الطرفين إلى ساحة القتال دون إبرام سابق لموعد، ففي علم الله المحيط لو أبرم الموعد لاختلفوا فيه لأسباب هو أدري بها. ويختتم الله هذا المقطع من الآيات: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (البقرة: ج: ٢). أي ارتداد الأمر إلى الله في آيته وكتّيته باعتباره المهيمن على الحركة بكل أبعادها ضمن شروط الزمان والمكان أو خارجها.

هذه نماذج عن فعل الله (الغيبى) في التجربة المحمدية العربية ضمن ما تحتمله صفحات هذه الدراسة. وهدفنا من إيرادها هو التأكيد على المضمون (الغيبى) لمسيرة الأحداث في ذلك الوقت، في وقت يحاول فيه البعض إعطاء تلك المرحلة مواصفات وضعية مجردة. ولم أحاول أن أسرد أو أفسر كل الآيات المتعلقة بتلك الأحداث وذلك لأن للقرآن منهجية لا تفكك أطرافها. وقد اخترت هذه الآيات من بين سور في وقت تعتبر فيه السورة بناءً متماسكاً ووحياً كاملاً، ولكن دفعني لذلك غرض التبسيط والتفهم^(٣).

[كيف تنزلت الملائكة في بدر؟].

ملحق الفصل الثاني - الجزء الثالث (الآفاق التاريخية للتجربة المحمدية)

الموضوع	الصفحة
١ - خصائص النبوة الخاتمة والكتاب الخاتم وعالمية الأميين	٩٧
[خصائص النبوة الخاتمة	٩٨
[الارتباط بين النبوة الخاتمة والكتاب الخاتم والأرض المحرمة	٩٩
[الأرض المحرمة والكتاب الخاتم	١٠١
[ختم النبوة وإعادة ترتيب الكتاب ونفي العصمة عن اللاحقين	١٠٨
[عالمية الأميين وحدودها وخصائصها	١١١
تأليف القلوب وليس الوحدة القومية	١١٣
البيئة الصحراوية والنزوع الفردي	١١٤
[خرجوا أمة رسالة وليس غزواً بربرياً	١١٦
[مناقشات حول جغرافية الانتشار الأمي	١١٧
[مراحل الخطاب الإلهي المتدرج للبشرية	١٢٠
[تحكم عالمية الأميين بمستقبل المسار العربي	١٢٤
٢ - المفارقة الإعجازية بين المعرفة القرآنية والوعي الإحيائي العربي	١٢٦
[التحليل بمنهج البحث المقارن	١٢٨
[العقلية العربية إحيائية (أنيمية) والقرآن تأكيد للجدل الكوني	١٢٩
[وحدة البنائية الكونية	١٣١
[البنائية الكونية ليست ساكنة بل متفاعلة جديلاً	١٣٢
[ميلاد النفس الإنسانية وجدلية الحركة الكونية	١٣٣
٣ - كيف تنزلت الملائكة في بدر؟	١٣٦

ملحق الفصل الثاني - الجزء الثالث

١ - خصائص النبوة الخاتمة والكتاب الخاتم وعالمية الأميين :

حين يُشكل على الوضعيين فهم البعد الغيبي في الحركة الكونية فإنهم يضطرون إلى تأويل بعض الظواهر على غير حقيقتها ويركبنها قسراً على المنهج الذي يأخذون به .

فأمام ظاهرة (النبوة المحمدية) فقد حولوها إلى (عبقرية) وأمام ظاهرة (التأليف) بين القبائل العربية فقد حولوها إلى (بدايات تطلع قومي)، رأى بعضهم فيه (أمراً مذهلاً) ثم انساقوا للقول بأن قوة الفتح العربي قد جاءت متسارعة (فاستهلكت تفوقها الحضاري دفعة واحدة) ثم انتهوا للبحث عن محركات جديدة للتغيير في الواقع العربي الراهن .

كافة هؤلاء لم يتبينوا التجربة من داخلها، أي من داخل جدليتها الخاصة خشية التعامل مع البعد الغيبي فيها، علماً بأن هذا البعد الغيبي هو الذي يعطي التجربة آفاقها ويوضح خصائصها .

فالفتح العربي لم يستند إلى بدايات تطلع قومي، وإنما إلى (عالمية الأميين وخصائصها وضوابطها) وبمنطق (التأليف) بين القبائل وليس الوحدة القومية .

والقيادة المحمدية لم تكن عبقرية بشرية وإنما (نبوة خاتمة)، لم تقرأ موروثاً لأحد لتسير على نهجه، فهو لا يخط بيمينه، ولم يأخذ عن ثقافات اليهود ولا النصراني فهو لم يكن يتلو من قبله من كتاب وجاء بالكتاب الخاتم . وسنأخذ في هذا الملحق بتحليل الأمرين :

أولاً: خصائص النبوة الخاتمة:

لم يكن محمداً (يخط بيمينه) ولم يكن قارئاً لرسومات الحروف، لم يكن (كاتباً) ولم يكن (كتابياً)، فبالمعنى الأول (غير كاتب = لا يخط بيمينه) وبالمعنى الثاني (غير كتابي = أمي) كما سبق وأن شرحنا. فقد كان محمد (صفحة بيضاء) تستجيب بكليتها لما يجريه الله عليها: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآرْتَابِ الْمُبِطُونَ﴾ (العنكبوت: ج ٢١).

فمن خصائص خاتم الرسل والنبیین أن يكون صفحة بيضاء لا تشوبها شوائب موروثة روي يكون قد داخله الانحراف ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾ ولا تشوبها ثقافات عصر تشابك فلسفاته ﴿وَلَا تَخُطُّ بِيَمِينِكَ﴾، فاستخلصه الله له كاملاً وبلغ به درجة (العصمة المطلقة). وهكذا قال سبحانه: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ (١) ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ (٢) ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (٣) ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (٤) (النجم: ج ٢٧). وهو قسم إلهي بحق العصمة المحمدية المطلقة لا يوازيه إلا قسم الله بحق العصمة القرآنية، إذ يماثل الله بين العصمتين القرآنية والمحمدية بمواقع النجوم: ﴿فَلَا أُفِئِدُ بِمَوْجِعِ النُّجُومِ﴾ (٥) ﴿وَإِنَّهُ لَفَسُّهُ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ (٦) ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (٧) ﴿فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ (٨) (الواقعة: ج ٢٧). لهذا لا نسخ ولا تناسخ بين القرآن والسنة النبوية ولا تضارب بينهما وكل قول أو فعل نبوي لا يصدقه القرآن فإنه يتنافى مع العصمة المحمدية.

وفي إطار هذه العصمة والصفحة البيضاء التي لا ينقش عليها بشر كان المهياً لأن يسري به الله (عبداً خالصاً) وهكذا كان: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَنَيْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْأَيْدِينَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الإسراء: ج ١٥). فهو إسراء بحاستي السمع والبصر حيث تكشفت آيات هي في ضمير الغيب الإلهي.

إن اختتام النبوة لا يعني فقط اكتمال الدين وانقطاع الرسالة وإنما

يرتبط بمتعلقات منهجية تحيط بها مفاهيم دينية أساسية يتعذر - دون التعرف عليها وفهمها - إدراك معاني النبوة المحمدية الخاتمة وخصائصها.

الارتباط بين النبوة الخاتمة والكتاب الخاتم والأرض المحرمة:

تجتمع هذه الثلاثية بشكل مترابط فيما تشير إليه هذه الآيات:

﴿ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبِّي هَذِهِ الْبَلَدَ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَمْ أُكَلِّمْ شَيْئًا وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾ وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أِهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٩٢﴾ ﴾ - (النمل: ج ١٠).

فهنا ربط بين نبي وقرآن وبلدة محرمة. وتؤكد صفة النبي ﷺ بوصفه خاتماً لكل الأنبياء فلا نبي بعده: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ (الأحزاب: ج ٢٢).

كما تتأكد صفة القرآن كتاباً خاتماً لكل الكتب السماوية من قبله بوصفه مرتبطاً بخاتم النبيين من جهة ويوصفه مهيمناً على هذه الكتب من جهة أخرى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ (المائدة: ج ٦ ي: ٤٨).

الآن نأتي لتفصيل العناوين الأساسية لهذه الثلاثية التي تربط ما بين النبوة الخاتمة والكتاب الخاتم والأرض المحرمة بحيث يتبين لنا في النهاية أنه لا تكون نبوة خاتمة وكتاب خاتم إلا في الأرض المحرمة.

أولاً: يلاحظ أن الله سبحانه وتعالى لا يستخدم صفة (التقديس) لمكة إنما صفة (التحريم) في حين يستخدم صفة التقديس لأرض المسجد الأقصى، وعليهما معاً صفة (المباركة). ﴿ أَوْلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا ﴾ (القصص: ي ٥٧). كذلك: ﴿ أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا ﴾ (العنكبوت ي ٦٧). وكذلك: ﴿ قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ (البقرة: ي ١٤٤). وكذلك: ﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ ﴾ (المائدة

ي: ٩٧). وكذلك: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾. (الإسراء ي: ٢١).

فصفة التقديس لا ترد بحق مكة قط، وإنما ترد فقط بحق الأرض التي أمر الله بني إسرائيل بدخولها: ﴿يَقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (المائدة: ي ٢١).

فمكة، حيث كان التنزيل أرض (محرمة - مباركة) وحيث المسجد الأقصى أرض (مقدسة) والفارق في دلالات المعاني القرآنية كبير بين الاستخدامين قياساً إلى الكيفية التي خاطب بها الملائكة الله: ﴿وَمَنْ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (البقرة ي: ٣٠).

فالتقديس يأتي تالياً للتسبيح، والتسبيح (تنزيهه)، فإن نسبح الله أي (ننزهه) عن كافة المتعلقات. أما التقديس فيرتبط بالمتعلقات ذات الخصوصية الإلهية، أي صفة مضافة، كالأرض التي تقدر لتعلقها بخصوصية إلهية: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (طه: ج ١٦).

فالتقديس يتجه للمتعلقات الإلهية، أما التحريم فيتجه للذات الإلهية المنزهة. فإن نسبح الله يعني أن ننزهه تنزيهاً مطلقاً لا يعلق به شيء، تماماً كحالة سجودنا له على الأرض. وأن نقدره يعني أن ننحني لكل ما يتعلق به من أرض وصفة وقول تماماً كحالة الركوع والانحناء. فالتحريم أخطر درجة من التقديس، لأن التحريم يرتبط بالذات والتقديس يرتبط بالمتعلقات. ولهذا دلالاته في التنزيل الخاتم والنبوة الخاتمة، فلا تكون النبوة الخاتمة المهيمنة على كل النبوات إلا في الأرض المحرمة. ولا تكون قط في الأرض المقدسة، ولهذا لا يجوز إطلاق صفة التقديس على مكة بل صفة التحريم الأخطر درجة، وكما سماها الله (الكعبة البيت الحرام). ولهذا المفهوم القرآني الذي يميز بين (التحريم) و(التقديس) دلالات منهجية أكثر خطورة حين نفصل الفارق بين التشريعيين: التوراتي الصادر في الأرض

المقدسة، والقرآني الصادر في الأرض المحرمة. فما يتنزل في الأرض المقدسة يتعلق بالخطاب القومي الحصري، وما يتنزل في الأرض المحرمة فللناس كافة.

ثانياً: خصائص الأرض المحرمة والكتاب الخاتم:

قد اختص القرآن بالتنزيل في الأرض المحرمة خلافاً لسائر الكتب السماوية التي تنزلت في الأرض المقدسة، بذلك أصبح وعاء محفوظاً لا للذكر الإلهي الذي تنزل على العرب فقط ولكن لكافة الذكر الذي تنزل على كافة الأقسام من قبل، فقد حفظ الله التوراة بالقرآن وحفظ الإنجيل بالقرآن، فالذكر كله محفوظ فيه: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٢٤﴾﴾ (الأنبياء: ج ١٧).

وكذلك: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَيْنَلَّهُمْ بِدْكُرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٧١﴾﴾ (المؤمنون: ج ٢٨).

وهكذا حفظ الله الذكر الإلهي كله منذ آدم وإلى محمد في القرآن المتنزل في الأرض المحرمة: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُمُ الْحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ (الحجر: ج ١٣).

وبذلك يتقوم القرآن ككتاب للبشرية جمعاء تحاور من خلاله موروثها. ذلك إذا أمكن للمسلمين من دارسي هذا الكتاب إعادة اكتشاف تجارب النبوات بنفس الكيفية النقدية التي استرجع بها القرآن تلك التجارب محدداً نمط علاقاتها مع الله ومع الكون ومع مجتمعاتها ومع نفسها. غير أن طرح القرآن بهذا المعنى أمام الباحثين من مختلف الديانات يتطلب جهداً يتصل بتحليل كيفية تعامل القرآن مع ذلك الموروث الروحي كله فما بين أيدينا من الكتابات التفسيرية التراثية - لدى المسلمين - ترجع في مصادرها إلى نفس التبراث المشوه الذي نقده القرآن، فبالرغم من أن القرآن - مثلاً - يذكر أن

اسم والد إبراهيم هو (آزر) يورد بعض المفسرين اسماً آخر هو (تارح) نقلاً عن المصادر التوراتية: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ اتَّخِذْ أَصْنَامًا لِلَّهِ إِنِّي أَرَىٰ أَرْبَابَكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ج ٧).

وبالرغم من إشارة القرآن إلى فداء ابن إبراهيم بذبح عظيم: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (الصافات: ج ٢٣) يعود المفسرون إلى مرويات ما زيف من التوراة فيجعلون هذا الذبح العظيم كبشاً (سفر التكوين - من الإصحاح ٢٢)، في حين أن إبراهيم يكرم ضيوفه لا بكبش ولكن بعجل حنيذ: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ (هود: ج ١٢). والمشكلة هنا ليست في الفرق بين كبش أو غيره ولكنه فرق في معنى القربان وفلسفته وارتباطه بدلالات المكان كما هو محتوى التجربة الروحية النبوية الإبراهيمية.

هكذا يتضح لنا أنه من خصائص هذا الكتاب المهيمن الخاتم أنه تضمن بشكل موسع ومكثف ومفصل معالجة نقدية لكل الموروث الروحي المتعلق بالكتب السماوية السابقة وتجارب النبوات المختلفة منذ آدم وإلى المسيح عيسى بن مريم. فاسم موسى تردد في القرآن (١٣٦) مرة، وآدم (٢٥) مرة وإبراهيم (٦٩) مرة، وعيسى (٢٥) مرة وأشير إلى التوراة (١٨) مرة.

وقد عالج النقد القرآني المنظور التراثي البشري الذي أحاطت به الميخيلات الخرافية والأسطورية بضلال متفاوت تلك الكتب والنبوات، فطهرها من التزييف واسترجعها لحقائقها التوحيدية نافياً تأثير العقليات الإحيائية الوثنية، والتجسيدية والحلولية، فأدم من خلال القرآن غير آدم في الموروث التوراتي وكذلك موسى نفسه ثم كذلك عيسى في الروايات الإنجيلية المتأخرة.

قد مارس القرآن في معظم صفحاته هذا النقد التراثي ليس بقصد إحداث قطيعة مع التراث الروحي للبشرية، ولكن بقصد استعادة هذا التراث

إلى حقيقته في مجرى التوحيد: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٣﴾ وَمَا أَرْسَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٤﴾﴾ (النحل ج: ١٤). وكذلك: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾ (المائدة ج ٦).

لم يكن ذلك الاسترجاع النقدي لموروث البشرية الروحي مجرد إعادة تصحيح لمجريات القصص النبوي بل يحمل كل استرجاع في داخله تحليلاً دقيقاً لجانب مميز في التجربة النبوية. فتجربة إبراهيم - مثلاً - تمحورت حول عنصر (المكان) منذ تعبدته للآفلات الفلكية واستمراراً إلى جذاذ الأصنام، وجذاذ الطير، ثم دعاء الطير من الجهات الأربع، ورفع القواعد من البيت المحرم والأذان في الناس من الجهات الأربع، وتقديمه القربان، كرمز للشكر عن المكان والدعاء للذرية من الظهر، فهذه كلها محددات لمفهوم مكاني محوري في علاقة إبراهيم بالله وبالكون.

خلافاً لذلك يرد في التفسير التراثي أن إبراهيم قد استنكف عن عبادة الشمس والقمر والنجوم حين رآها قد (أفلت) بمعنى غابت. وهذا المعنى غير صحيح وغير منطقي، لأن إبراهيم الذي آتاه الله رشده يدرك كأي إنسان سليم الفطرة إن من طبيعة الشمس الغروب ومن طبيعة القمر والنجوم الاحتجاب بطلوع النهار، وإنما كان استنكافه عن عبادتها لأنها (أفلت) بمعنى (نقصت)، فالأفول لغة في النقص، فأفول الشمس كسوفها وأفول القمر خسوفه، وأفول النجوم طمسها وهذه تتطلب دورات فلكية وليست يومية.

فالأصل هو النقص في التكوين، وبهذا المنطلق (النقص في التكوين) عماد إبراهيم حين حطم الآلهة إلى إنقاص هيئتها وليس إلى تدميرها إذ جعلها (جذاذاً): ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾﴾

(الأنبياء ج ١٧). وبنفس المنطلق كانت تجربته الإيمانية مع الطير الذي قطع إلى أجزاء متناثرة على جهات أربعة: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُنحِي الْمَوْتِ قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَئِن لَّا يَطمِئِنُّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْمَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦١﴾ (البقرة: ج ٣).

وبذات منطق التوزيع المكاني للطير المجذوزة ودعاء إبراهيم للطير فتأتيه سعياً يكون دوره ليرفع القواعد من البيت في الأرض المحرمة ويؤذن في الناس ليأتيه الناس سعياً من أقطار الأرض كما أتاه الطير سعياً من الجهات الأربع: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ (الحج: ج ١٧).

وبعقلية المكان يكون اختصاص إبراهيم بالقربان عن المكان في صورة ابنه الذي فدى بذبح عظيم يرمز إلى مواصفات المكان، ولم يكن (الذبح العظيم) كبشاً كما يرد في التوراة، وكما نقل المفسرون عن التوراة وإنما هو الفداء البديل الذي يماثل في صفاته البنائية الكونية المكانية وليس سوى (البدن) التي جعلها الله من شعائر الحج والتي تماثل في (سنامها - الجبال) وتماثل في (خفها - تسطيح الأرض) وتماثل في ارتفاع (قوامها - سماء مرفوعة بغير عمد ترونها) - ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٥﴾ (الغاشية ج: ٣٠). فلم يكن الفداء سوى قربان يجسد الشكر على المكان الذي وهبه الله للإنسان. الإبل = الذبح العظيم، أي البدن.

وبعقلية المكان كان دعاء إبراهيم لأبيه ليغفر الله له، وبعقلية المكان كان دعاء إبراهيم لاستمرار النبوة والإمامة في ذريته: ﴿وَإِذْ أَسْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَأْيَهُ بِكُلْتَيْ فَاتَمَّتْهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾ (البقرة: ج ١). فالذرية من ظهر، والظهر من خصائص المكان.

وبنفس الكيفية تنكشف دلالات النبوات المختلفة حين أخذها بالتحليل من بعد الاسترجاع التاريخي الصحيح خارج مخيلات الإضافة الأسطورية والتزييف. فكل نبوة تنكشف عن خصائص معينة وعن مفهوم محوري في العلاقة مع الله ومع الكون، فلنبوة آدم خصائصها وكذلك نبوة موسى وكذلك عيسى. وهي في جماعها تفصح عن تعدد أشكال ومضامين العلاقة بالله وبالكون، مجيبة من داخلها على تساؤلات عديدة ومتنوعة من التفكير الإنساني. لهذا سندرك مدى أهمية ما كان من استرجاع قرآني لهذا التراث الروحي ونقده وتقويمه.

إذا أدركنا الأمر بهذا الوضوح ونفذنا إلى تحليل هذه النبوات لاستكشاف خصائصها بطريقة منهجية لن نظل نكرر القول - ظناً - بأن القرآن قد وجه جل آياته لاسترجاع قصص غابرة موجودة أصلاً في كتب سابقة، وبما يحمل هذا القول ضمناً أن القرآن يتجه إلى ماضي الشعوب بأكثر من اتجاهه إلى الحاضر والمستقبل. أو أنه يكتفي بتثبيت الماضي عبر تكرار هذه القصص. إنه استرجاع قرآني نقدي لا يكاد يبلغه الحفر الأركيولوجي المعاصر تجاه الموروث البشري. إذ يتضمن تعرية الحقول الثقافية الأسطورية والخرافية التي استلبت حقائق تلك الكتب السماوية وحقائق النبوات.

فالقرآن باسترجاعيته لقصص الماضي إنما يكشف في الواقع عن عيوب المنظومات الفكرية والثقافية أو عن الأشكال الأيديولوجية الماضية التي قدمت بعقليتها الإحيائية الظاهرات الطبيعية وتعاملت معها في صور فردانية وألبست النبوات تفسيرات خرافية - أسطورية فألّهمت الطبيعة والبشر مما أعجزها عن التعاطي العقلي والموضوعي مع الوجود الكوني بأسره.

بذلك وضع القرآن الفرق بين الأصل والإسقاطات الأيديولوجية البشرية التراثية عليه. وهذا ما نتجه إليه اليوم في دراستنا الاجتماعية والتاريخية المعاصرة للفصل بين حقائق التنزيل والإسقاطات التراثية البشرية

التي حاولت إحاطته بما لديها من تصورات. فشوهته إلى حدود كبيرة، تارة من عند نفسها وتارة بما رجعت إليه من حواشي وتفسيرات الشعوب الأخرى التي زيفت تلك الكتب والنبوات.

إن القرآن ليس مهيمناً فقط على ما مضى وإنما يهيمن على المستقبل أيضاً بما يتكشف عنه من منهجية معرفية مطلقة، وكذلك يهيمن على السنة النبوية حين نسترجعها (نقدياً) في الحاضر من خلال منهجية القرآن، فنحن نسترجع السنة النبوية قرآنيّاً ولا نبطلها.

وليزاول التزييف مشروعيته التاريخية تجاه ما هو (مقدس) كان لا بد من رفع المزيفين إلى درجة التقديس الذي يضيف عليهم (عصمة) النقل عن المصدر أو الشرح عنه، وفي هذا الإطار تم (تأليه) الكثير من المراجع الإنسانية عبر التاريخ، وهذا ما تصدى القرآن لنقده وإبطاله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لَمِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ (البقرة ج ١). وكذلك: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ (الأعراف: ج ٨).

بذلك تسقط لائحة كبيرة تضم شهداء من دون الله أحاطوا النصوص بتحريفاتهم الذاتية مشكلين ثقافة كاملة شوهت التراث الروحي للبشرية، بحيث تتنفس الأجيال من بعدهم هذا التشويه دون أن تحس تناقضه مع الأصل، حتى إذا جاء القرآن ناقداً ومسترجعاً لحقائق التنزيل تمسكوا بفهمهم الخرافي للتراث الروحي: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قُلْ أُولَٰئِكَ جَحْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ (الزخرف ج: ٢٥).

من خلال هذه النصوص يتضح لنا أنه لا تكون الدعوة لحوار الأديان

السماوية الثلاث (الإسلام - المسيحية - اليهودية) خارج الضبط والاسترجاع القرآني لأصول هذه الأديان، أي ينطلق الحوار بوصفه تصحيحاً وتقويماً لموقف هذه الشعوب من موروثها الروحي أولاً. وبالطبع لا يصبح هذا ممكناً إلا إذا أعاد المسلمون أنفسهم فهم دينهم خارج الإسقاطات الأيديولوجية التي زيفت حواشيه، أما الأصل فهو محفوظ بحرمة تنزله في الأرض المحرمة. وينطبق نفس القول على الذين ينشدون توحيد الديانات السماوية من خلال الدعوة للإبراهيمية باعتبارها الأصل لهذه الديانات، غير أن الإبراهيمية لا تفهم إلا من خلال الاسترجاع القرآني النقدي لها باعتبارها (آية المكان) وخارج ما أصابها من تزيف. فالتمسك بالحقائق هو الأصالة الحضارية ودلالة النضج العقلي والمنهجي وليس تسيبات الحوار السلبي العاطفي.

ومع تقرير حقيقة أساسية وهي أن النوازع العلمية المنهجية في الحضارة الأوروبية المعاصرة والتي تتعامل مع هذه الحقول المعرفية بعقلية نقدية تحليلية تقوم على إمكانيات وعي متقدمة قد تجاوزت - أي هذه النوازع المعاصرة - الإطارات الأيديولوجية القديمة في التجربة الأوروبية نفسها والتي تحكمت في صياغة نظرة خرافية لاهوتية للغيب والكون والإنسان بنقد وإعادة تلك التصورات الخرافية إلى بنائيتها الفكرية التاريخية، فنحن الأقرب إلى روح هذه الاتجاهات العلمية النقدية المعاصرة وهي الأقرب إلينا من كافة أولئك الأوروبيين الذين لازالوا يعيشون مضامين وتصورات العصور القديمة.

بل إن نقطة اللقاء بيننا وبين هذه المناهج المعاصرة المسترجعة نقدياً لماضيها قد بدأ منذ استرجع القرآن بشكل نقدي الموروث الروحي لكل البشرية. والمطلوب أن نتجاوز حساسيتنا المبالغ بها تجاه هذه المحاولات الأوروبية الجادة، فما كل نتاج أوروبي يعني أنه ابتعاث لصليبية جديدة ضدنا فهم لا يفكرون بخلفية شعور بتحدينا أو مغايرتنا لهم داخل أذهانهم

المفكرة وإنما يمارسون النقد من داخل تطورهم العلمي ومن داخل همومهم، كما أنه ليس بالضرورة أن كل علمية تفضي إلى (علمانية)، إذ يمكن التمييز بين (العلموية) كتهج في التفكير و(العلمانية) كموقف تاريخي سياسي، رغماً عن تداخل العبارتين في بعض الحالات.

ثالثاً: ختم النبوة وإعادة ترتيب الكتاب ونفي العصمة عن اللاحقين:

قد ربط القرآن ما بين ختم النبوة ونفي التواصل بها عبر الذرية: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝٤٤﴾ (الأحزاب: ج ٢٢).

بالطبع لمحمد عليه أفضل الصلاة والسلام أبناء، ولكن لم يبلغ أحد منهم مرحلة الرجولة إذ توفاهم الله على صغر، ولذلك جاء التعبير القرآني ﴿أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾. وهنا نتوقف لمدلولات الربط بين ختم النبوة وعدم تواصل الذرية، ولا نجد مثلاً قرآنياً يوضح لنا هذا المعنى بأوضح مما كان في تجربة زكريا الذي ختمت به النبوات الإسرائيلية المتعاقبة. فقد اكتشف زكريا نفسه شيخاً وهن العظم منه وأن امرأته عاقر فأدرك انقطاع النبوة المتعاقبة في بني إسرائيل فكان دعاؤه لله خفياً، دعاء من يدرك انقطاع التواصل:

﴿كَهَيِّصَ ۝١ ذَكَرْتُ رَحْمَتَ رَبِّيَ عَبْدُؤ زَكْرِيَّا ۝٢﴾ إِذ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا ۝٣ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ۝٤ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝٥ يَرِنُنِي وَبِئْسَ مِن ءَالٍ يَعْثُوبُ وَأَجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ۝٦ يَذَكِّرْنَا إِنَّا نُنشِرُكَ يُعَلِّمُ اسْمَهُ يَحْيَى لَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ۝٧ قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ۝٨﴾ (مريم: ج ١٦).

نعم فقد استجاب الله لدعاء خاتم أنبياء بني إسرائيل ووهبه يحيى

ولكن بشرط ألا يكون يحيى نفسه مصدرأ لتواصل الذرية ولذلك كان يحيى (حضوراً) لا يستشعر النساء. فختم النبوة يعني انقطاع السلالة والذي يعني بدوره نفي (العصمة) من بعد خاتم النبيين لأي من البشر اللاحقين وهكذا سدت أبواب (التقديس) لأي من البشر بعد ختم النبوة.

هكذا يتضح كيف سدت أبواب المرجعيات والتقديس لأي من البشر بعد النبوة الخاتمة فلم يبق سوى الكتاب المهيمن المتنزل في الأرض المحرمة بوصفه مرجعاً كونياً للبشرية جمعاء تستلهم معانيه عبر تجاربها وحقولها المعرفية والثقافية المختلفة.

لهذا تحديداً تمت في السنوات الأخيرة ومن قبل العروج النهائي لخاتم النبيين (إعادة ترتيب آيات القرآن ليخرج عن (التعيين) المقيد إلى أسباب النزول ويتجه إلى (الإطلاق) المخاطب لكافة العقول البشرية.

فمن خصائص القرآن الكريم أنه يحمل في ذاته (وحياً كاملاً) يستجيب لما كان من ظرف تاريخي - تقييد وتعيين - خاص بمرحلة (الأميين) ويستمر باتجاه المستقبل عبر مختلف العصور: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٢٢﴾﴾ (سورة فاطر: ج ٢٢).

تتعلق هذه الخاصية بالوحدة المنهجية العضوية التي حكمت بنائية الكتاب حين إعادة ترتيب مواضع الآيات خلافاً لما كان عليه الترتيب المتوافق مع أسباب النزول، فالقرآن قد تنزل بداية بسورة (العلق) في حراء، ثم تتابع السياق إلى آية التمام ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، وهذه موضعها في الجزء السادس من الآية رقم (٣) في سورة المائدة.

أما الترتيب المعاد فقد بدأ بالفاتحة وانتهى بالمعوذتين، وهو إعادة ترتيب وقفي كان على رأسه الروح الأمين جبريل، وعلى ذلك نص القرآن: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٥٢﴾﴾ (سورة النحل: ج ١٤).

فهنا يحدد الله - سبحانه - حالتين: قضت الأولى: بالنزول طبقاً للمناسبات، وهي حالة (تثبيت) الإيمان، وقضت الثانية بإعادة ترتيب الآيات لغاية مستقبلية (وهدى وبشرى للمسلمين)، والبشرى هي دوماً تشير إلى حالة مستقبلية اقتضت الخروج بنسق البنائية القرآنية عن التقيد بالأسباب الظرفية إلى المنهجية العضوية التي يتناولها - في كليتها - العقل المستقبلي. ومن هنا يشرع في قراءة القرآن ككتاب موحد عضوياً وممنهج بهذه الوحدة في بنائية هي كمواقع النجوم.

هذه هي الآفاق العريضة لعناوين البحث المنشود حيث يتم تحليل مفاهيم الأرض المحرمة والكتاب المهيمن والنبى الخاتم ودلالات الترابط المنهجي بين هذه الثلاثة.

غير أن الأمر ليس بهذه البساطة، فحين ندرس الدلالات المفهومية للأرض المحرمة لا بد من الأخذ بالدراسات التي سبقتها لتحليل الدلالات المفهومية للأرض المقدسة والفارق بينهما، والفارق بين الخطاب الإلهي الموجه (قبلياً - يا بني إسرائيل). والمرتبط بالحاكمة الإلهية المباشرة عبر خوارق العطاء وخوارق العقاب، والخطاب الإلهي الموجه عالمياً بداية بمرحلة الأميين والمرتبط بحكم الإنسان عبر منهجية القرآن الكلية والذي يخلو من المعجزات.

كما أنه لا بد من الرجوع لما كتبناه حول الفارق بين خصائص الاسم المحمول (أحمد) والاسم العلم (محمد) وذلك في (الكتاب الأول - ملحق المداخل التأسيسية - الرقم ٦٤). فالنبى الخاتم هو نبى الأرض (المحرمة)

رفاتح عهد (العالمية) أي (عالمية الخطاب) وعهد (حاكمية الكتاب) والقائم على (شرعة التخفيف والرحمة).

ثم الرجوع إلى نهايات ما ورد في ملحق (الفصل الثاني - الجزء الثاني) من الكتاب الأول.

رابعاً: عالمية الأميين وحدودها وخصائصها:

أما عالمية الأميين فإنها ليست نتاج (تطلع قومي) كما يذهب إلى ذلك (مكسيم رودنسون) أو (حسين مروة) أو غيرهما. ولم يكن صعودها السريع استهلاكاً لطاقتها الحضارية (دفعة واحدة) كما يذهب إلى ذلك حافظ الجمالي.

إنها عالمية (خروج) تأتي في سياق المراحل التاريخية أو الأطوار التاريخية للتشكلات الدينية، فمحمد قد جاء ليختم على مرحلتي العائلية والقبلية وليبدأ طريق العالمية (كافة للناس) انطلاقاً من العرب الأميين وامتداداً للأميين من غير العرب تبعاً لما حددته سورة الجمعة، إذ جعلت خصائص الانتشار بين الشعوب الأمية (غير الكتابية): ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢﴾ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٤﴾﴾ (سورة الجمعة: ج ٢٨).

وحدد القرآن (مسؤولية) العرب بالذات عن الدعوة: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (سورة الزخرف: ج ٢٥).

وحدد القرآن (مركزية) التفاعل العربي مع الغير انطلاقاً من (الوسط) من العالم القديم: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ

الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ أِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾ قَدْ زَرَىٰ ثَقَلَبُ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُؤَلِّسَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾ ﴿سورة البقرة: ج ٢﴾.

فالخصائص محددة (أميون) والمسؤولية محددة (عرب) والمركز محدد

(الوسط).

ولنتهي كل ذلك فلا بد من بداية، والبداية ليست بالتطلع القومي وإنما بتأليف قلوب القبائل عبر تدخل إلهي بفعل (غيبي)، فالتطلع نحو الوحدة القومية والسلطة المركزية ليست مجرد شعار يبتدعه قائد ملهم، وإنما يكون التطلع نتاج حالة اجتماعية وتاريخية تلعب فيها مقومات المجتمع الاقتصادية وبالتالي الفكرية دوراً أساسياً. فالتطلع نحو الوحدة القومية والسلطة المركزية لا يكون متأتياً إلا حين يعجز نقيض الوحدة والمركزية عن تلبية حاجات الشروط المستجدة لنمو قوى اجتماعية مغايرة لقوى التجزئة والتفتيت.

فأوروبا - مثلاً - ظلت قروناً تعيش حالات التجزئة ما دون المركزية وما دون الوحدة، وذلك لأن البناء الاقتصادي والاجتماعي فيها كان يعتمد على قواعد إنتاج زراعي إقطاعي يهيمن عليها النبلاء الذين لم يكن نمط اقتصادهم يفرض عليهم وجود سلطة مركزية، أما حين تطورت معدات الإنتاج وظهرت قوة الحرفيين ونمت باتجاه تأسيس المدن الحديثة برزت الحاجة لأسلوب جديد في إدارة الإنتاج ومقايضته، وصحب ذلك نمو قيم عقلية وأخلاقية جديدة رفضت أن يكون الإنسان رقيقاً للأرض ومستعبداً لدى الإقطاعي والملك وسلطة اللاهوت الكنسي، فتجمعت كافة هذه العوامل باتجاه الوحدة القومية والسلطة المركزية والجمهورية والمواطنة، وهكذا عرف العالم الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ كطلاق بين مع قوى (التجزئة)، فالتطلع نحو الوحدة القومية ليس مجرد شعار.

تأليف القلوب وليس الوحدة القومية:

قبل أربعة عشر قرناً لم تكن الشروط المادية للحياة الاجتماعية في وسط الجزيرة الصحراوية، حاملة لموجبات الوحدة، بل إن مجتمعاً في الشمال كمجتمع يثرب والذي توافر له قدر من الاستقرار الزراعي كانت تعصف به النزاعات القبلية بين «الأوس» و«الخزرج» في حين أن مجتمع الطائف الذي كان يحظى بدرجة استقرار وشروط اجتماعية أفضل ظل يعاند الدعوة الجامعة إلى ما قبل ارتحال الرسول الموقر بقليل، فالشروط الاجتماعية للتطور الذاتي باتجاه الوحدة لم تكن حاملة لذلك التطلع.

وعليه نجد أن القرآن المكنون، حينما تعرض لظاهرة تجميع القبائل العربية لم يغفل الجانب الموضوعي التاريخي الذي لا يستوفي شروط الوحدة، فرد التجميع إلى منطلق (التأليف) وليس إلى منطلق (التوحيد) فالآية الكريمة تقول: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنُفْسِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ﴿١٢٧﴾ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَئِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ (الأنفال: ج ١٠).

فبتحليل الآية نجد أن الله يختم الآية باسمي العزة والحكمة في فرض التأليف على القبائل، ثم يحدد الأمر في دلالات ألفاظ القرآن الحكيم بأنه (تأليف) والتأليف أدنى درجة من التوحيد، لأن التوحيد هو صهر لكافة المقومات والعوامل حتى درجة الذوبان في تشكيل جديد، أما التأليف فهو عبارة دالة على تجميع كمي ميكانيكي يربط بين العناصر ولكنه لا يصل بها إلى درجة الانصهار والذوبان كما هو عليه الحال في التشكل القومي.

إذن، ليس ثمة جوهر واحد تتجه إليه نتيجة التجميع التي انتهت في حدود التأليف، فالله - البصير - قد زواج بين عزته وحكمته وبين شخصية الواقع الموضوعي القائم على التجزئة فانهى إلى نتيجة (التأليف) وليس التوحيد، وهنا غاية الفهم الفلسفي لجدلية الغيب والواقع، أي الغيب الذي لا يتجاوز فعل الواقع الموضوعي وشروطه وإنما يتكيف به ويطوره تدريجياً

باتجاهه، وهذا أحد مضامين الوعي الفلسفي بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

لم يتدع الإسلام ضمن عالمية الأميين أمة قومية تتجه إلى (مطلقها) الخاص فتتمثله بإرادة (نيتشه) في القوة، أو بتطلعات (هيجل) للدولة المركزية التي تشكل مثلاً مستقطباً لفعاليات النمو الموجه من داخل أعماق التجربة القومية، جمع وألف، فزواج بين الإرادة الغيبية الإلهية (غير المرئية) وشروط الواقع التي ترفض حتى التأليف، فالصفة الغالبة في القوم وقتها أنهم أميل لرد الدعوة ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ﴾ (الأنفال ي: ٦٢). ولعل وقائع التاريخ فيما بعد من حرب الامتناع عن دفع الزكاة إلى الصراعات بسبب أراضي سواد العراق، وإلى صراعات التوازن بين الأنصار من جهة والمهاجرين من جهة أخرى، وإلى توازنات اختيار الخلفاء، كلها وقائع تكشف عن سقف (التأليف) وليس (الوحدة) علماً بأن التأليف نفسه لم يكن ممكناً لولا تدخل الله بوصفه (عزيزاً وحكيماً) لمواجهة الشروط الاجتماعية التي تحول بين العرب وقتها وتطلعات التأليف.

البيئة الصحراوية والنزوع الفردي:

وكما بحثنا بمنطق ماركسي عامل التشكل القبلي الذي يحول دون مقومات التطلع نحو الوحدة التي افترضها مروة^(١) ومن قبله رودنسون^(٢)، نعود وبمنطق الماركسية لدراسة أثر الصحراء، ذلك المحيط الترابي الممتد عبر الأفق.

ف للصحراء شخصيتها في تشكيل الحياة الاجتماعية والذهنية والنفسية، فاقصادياً تعتبر الصحراء (أم البداوة) التي تعارض الاستقرار وتكرس التجوال الذي يعني بدوره تفتيت حتى القبيلة الواحدة إلى عدة بطون وأفخاذ، وقد أثر أو انعكس هذا السلوك الصحراوي على سكان وسط الجزيرة حين امتهنوا شخصية الوسيط التجاري القائم على الترحال بين اليمن جنوباً والشام شمالاً (تجارة الشتاء والصيف)، فاغتنت منها مكة ولكنها لم تستطع أن

تتحول إلى مركز ينافس الطائف على مستوى الاستقرار الزراعي والاجتماعي، فمكة في واد (غير ذي زرع) وليس بالضرورة غير ذي ماء، فالإشارة إلى كونها (وادي) تتضمن الإشارة إلى ما بها من ماء، ولكن أرضها غير قابلة للاستزراع، فهي امتداد للمحيط الصحراوي حولها.

سيكولوجياً، حين نجتمع بين حياة الترحال ضمن وحدات قبلية صغيرة، وبين امتداد الأفق الصحراوي، نجد أن هذين العاملين يشكلان نفسية تميل إلى التفرد أو تنمية مطلق النزوع الفردي الذي يستشعر قدراً كبيراً من الذاتية المتضخمة الشعور بنفسها، وهذا ما يعرف في اللغة (بالحمية)، وهي حمية تدفع بالحروب القبلية إلى نهايات متطرفة دائماً، ليس بسبب الناقة (داحس والغبراء) كما يعتقد، ولكن بسبب خدش (الحمى) غير المسور بالأسلاك الشائكة ولكنه مسور باسم صاحب الناقة وكلمته وهيته لهذا تكون الحرب أربعين عاماً، وليست الناقة سوى ظاهر السبب.

ولهذه الظاهرة أشار الله - الحكيم الخبير - حين دخل المسلمون مكة في عام الفتح فنظروا وجوهاً متحفزة لمقاومتهم إن هم دخلوا بيتاً لم يؤمروا بدخوله، وقد استخدمها الله في معرض (المدح) وليس الذم. ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٢٦﴾﴾ (الفتح: ج ٢٦).

فبتلك الحمية التي مدحها حين أشار بأنه ألقاها في قلوب الذين كفروا، لم يتهب أولئك العرب امتطاء الصهوات لفتح ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً في قرن واحد، وهي نفس الحمية التي جعلتهم يتحفزون في بطن مكة لرد من يضمم الانتقام منهم بسبب مواقفهم ضد إخوانهم من الذين هاجروا، فالتأثر كان قائماً نتيجة لما كان من معارك سابقة في بدر وأحد وغيرهما.

ولعلمنا الآن بمعنى هذه (الحمية) علنا سندرك لماذا استخدم الله

بحقهم دلالة (تأليف القلوب). إنها مطلقات فردية عصبية على الوحدة، فأين كان هذا التطلع القومي الذي يتحدث عنه د. مروة، وأين كانت تلك الميول نحو (السلطة المركزية)؟.

إن تأليف القلوب من حول الرسالة هو من نوع جدلية الغيب بالإنسان العربي ضمن المفارقتين اللتين أوضحناهما (الحالة الاجتماعية التاريخية ضمن الواقع القبلي) زائد (مفارقات الحياة الصحراوية). ولأن مروة ورودنسون قد أسقطا الجانب الغيبي تماماً وأزاحاه لأنه لا يستقيم ونهجهم المادي الجدلي فقد ظلا على القول بوجود عوامل تاريخية واجتماعية تعطي تفسيراً وتوصيفاً مادياً لتلك الحالة دون أن يستطيعا توضيح ذلك، غير أن العامل الأكثر خطورة بما ينفي تماماً مرتكزات التفسير المادي لعالمية الأميين فهو الذي يتعلق بطبيعة خروج قبائل الجزيرة العربية إلى العالم.

خرجوا أمة رسالة وليس غزواً بربرياً؟:

لو كان التوحد قومياً بمواصفات مروة لما طمح العرب وقتها إلى ما هو خارج الجزيرة العربية، فقبائل الوسط كان يمكن أن تفرغ طاقتها العسكرية الفاتحة بالاتجاه جنوباً نحو اليمن أو إلى الشرق نحو هجر أو إلى الجنوب الشرقي نحو عمان، وكان يمكن لتوسعها أن يمتد إلى المدينة المنورة وينتهي إلى التداخل مع حدود الغساسنة والمناذرة.

كانت تلك الأرجاء الزراعية الخصبة وبما فيها من قواعد اجتماعية مستقرة على الزراعة كافية جداً لإرضاء تطلعات قبائل وسط الجزيرة، غير أن القبائل العربية المؤلفة القلوب لم تعمد - وخلافاً لكل منطق طبيعي أو وضعاني أو مادي جدلي - «أن تعتبر أن إقامة دولة الجزيرة القومية هي غاية لها، فحتى المدينة المنورة كانت بالنسبة لها دار هجرة وليس دار مقام، ثم إن انطلاقة هذه القبائل للانتشار العالمي لم تأت محمولة على أكتاف النوازع المادية البشرية بما يماثل حالة الاكتساح القبلي المغولي أو التتاري للعالم القديم».

مسألتان تاريخيتان يجب التوقف لديهما بنزاهة علمية غير قابلة للتعمية، فتلك القبائل العربية التي ألف الله بين قلوبها لم تندفع لتكوين دولة قومية تحيط بأركان الجزيرة العربية، ولا كان فتحها للعالم فتحاً مغولياً همجياً لنهب ثرواته، فمن كافة تلك الأرجاء المفتوحة لم تعرف كل وقائع التاريخ جيشاً من العبيد يرسل لبناء أعمدة ومدرجات في المدينة المنورة كتلك التي بنيت في أثينا أو روما أو مدائن كسرى، ولا أرسل من يبني حول المدينة سوراً كسور الصين ولا سخر من يبني مدفناً للخلفاء كمدافن فراعنة مصر في الأهرامات.

قد بسطت تلك القبائل سطوتها ونفوذها على العالم ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، أي على مواطن الحضارات والشعوب والثروات التي شيدت روما وأثينا وفارس والصين، ومع ذلك بقيت المدينة المنورة بأحياء الأوس والخزرج القديمة، وبمسجد الرسول القائم على الأعمدة الطينية وعريش النخيل، فالشرع الإسلامي يمنع حتى نقل زكاة حمص إلى المدن الأخرى ولو كانت المدينة المنورة، أي (العاصمة).

مناقشات حول جغرافية الانتشار الأمي:

ولأن القرآن لا يؤتى لدى كثير من الناس إلا للعبادات أو المعاملات أو العظات والعبر فقد غابت هذه الضوابط المنهجية التي حددت خصائص عالمية الأميين، فنجد مناقشات حول حدود جغرافية الانتشار الإسلامي بسطها لنا الدكتور رضوان السيد في معرض مناقشته (قضايا الإسلام المعاصر والمستقبل - صحيفة الخليج - الشارقة - عدد ٢٤٤٤ - تاريخ ١٢/٢٧/١٩٨٥) وذلك حين عرض لنصوص لآراء الباحثة الإيطالية (بيانكا) والتي ربطت بين الانتشار الإسلامي والخصوصية الجغرافية.

يقول رضوان أن الباحثة الإيطالية بيانكا ماريا سكارسيا أموري قد أفضى بها التسرع إلى بعض النقائص: «حينما تبحث الجغرافية للإسلام باعتبارها جزءاً من خصوصيته، صحيح أن الإسلام توقف عند حدود

جغرافية معينة ولكن ذلك لا يعود إلى طابعه الأيديولوجي الذي يقصره على مناطق معينة ذات مناخ معين كما يقول بلانويل، بل لأن الطاقات البشرية المحدودة للجماعة التي حملته، والظروف السياسية والاجتماعية للشعوب والأمم الأخرى التي واجهته حصرته (ولم تحاصره) في البقاع الأكثر اعتدالاً في إفريقيا والشرقين الأدنى والأوسط.. على حفاقي الصحاري وفي محيطها.. وإلا فكيف نفسر انتشاره وتوسعه في بقاع حارة الطقس والمناخ مثل إفريقيا السوداء وأندونيسيا والهند».

قد احتج دكتور رضوان بطاقة الحامل البشري المحدودة التي لم تمكن الإسلام من الانتشار خارج هذه الحدود الجغرافية، في حين احتجت الباحثة بيانكا بالطابع الأيديولوجي المتسق مع هذه الجغرافية، ولم يكتشف كلاهما أن القرآن قد حدد هذا الانتشار ضمن مشروعه الإلهي لاستيعاب غير الكتابيين في الوسط من العالم، أما أن يجد الإسلام (مواطيء أقدام في أوروبا وأمريكا) بحيث يعزز الدكتور رضوان مقولته حول (أن المسلمين أمة في حالة تحقق دائم). فلا يعتبر استشهاداً إلا بحالات فردية وليس حالات استيعاب اجتماعي أو مجتمعي شاملة، فبموجب سورة الجمعة فإن استيعاب الكتابيين من شعوب أوروبا وأمريكا لا يختص بحالة التقييد التاريخي، ولكن بحالة الإطلاق كما تبين سورة الفتح بتقدير إلهي مستقبلي.

ثم يورد الدكتور رضوان النصوص المتعلقة بدكتور جمال حمدان حول هذا الموضوع «يتراعى الإسلام حتى خط الاستواء عبر بيئات طبيعية شديدة التفاوت، من الغابة الاستوائية إلى المدارية، ومن السافانا الإفريقية إلى الاستبس الآسيوي، ومن أدغال الهند «الإسلام الموسمي» إلى الفلد الإفريقي، فهو إذن يتوزع في المناطق الحارة والمعتدلة والباردة على السواء. كما ينتشر في الصحاري الجافة والأعشاب المطيرة. والغابات الكثيفة بلا استثناء. وبالمثل نجد الإسلام البحري على السواحل كما نجده في صميم القارات من الداخل، بل إن السواد الأعظم من المسلمين أقرب إلى التركيز على القطاعات الساحلية والبحرية.

إلى ماذا كان يهدف جمال حمدان؟ لعله قد استهدف ما أوضحه لنا الدكتور رضوان من أنه يرمي - أي حمدان - لابتداع نظرية تقول بأن اتساع الإسلام الجغرافي يأتي بأكبر من سلطته المركزية، وبالتالي فإن الجامعة الإسلامية ضد الجغرافيا، وفي الحقيقة إننا لا نرى فيما قدمه حمدان من مسح جغرافي ما يوحي بالتنوع الحاد الذي أراد الاستناد إليه. فتعبير حار، معتدل، بارد، لا ينطبق في التفاوتية الحادة على البلاد التي ذكرها والتي تقع في نطاق الاستواء والمدار، فإذا صح إطلاق كلمة «بارد» على أي من هذه المناطق، فماذا سيقول حمدان في التعبير عن «الأسكيمو» والمناطق القطبية؟.

مع ذلك لست من القائلين بالتطابق ما بين الحدود الجغرافية والحدود الوثنية لعالمية الأميين، فالأمر ليس جغرافياً منذ البداية - ولكنه كما قررتة سورة الجمعة - فالانتشار الأمي محكوم بالشعوب الوثنية المتمحورة حول الوسط من العالم القديم، ولهذا بقيت الديانات غير الوثنية (الأصل/ المنشأ) بمعزل عن الاستيعاب الإسلامي ولو كانت في نطاق ما بين المحيطين الأطلسي والهادي، ثم لا يعني قولي هذا أن كل وثني قد استوعبته بالضرورة عالمية الأميين، ففي الحالات التاريخية يتعامل الباحث مع الظاهرة التعميمية (القاعدة) وليس التفاصيل التي تظهر الاستثناءات الفرعية.

المهم أن الدكتور رضوان السيد قد أوضح لنا خلافات بين رأيين، رأي يحاول التشديد على التشابه في بيئات العالم الإسلامي الجغرافية ليصل من وراء ذلك إلى تحديد سمات للإسلام وشخصية المسلم عن طريق البيئة والجغرافية (كرافيه دي بلانول)، ورأي يشدد على التنوع الجغرافي توصلاً لنفي وحدة الإسلام الحضارية وبالتالي نفي إمكان جامعته أو وحدته السياسية (جمال حمدان - ولفريد كانتويل سميث)، في حين أكدت بيانتكا ماريا سكارسيا أن الانتشار يعزى لتوق المسلمين لتحقيق إرادة الله في العالم عن طريق الدعوة والجهاد.

كم يوفر القرآن على هؤلاء الباحثين جهداً كبيراً لو اكتشفوا فيه مقولة (الأميين)، التي تعطي حدود هذا الانتشار بعداً غير جغرافي أو بيئي، بالمعنى الذي ذهب إليه بعضهم، كما تعطي هذا الانتشار المحدد بعداً غير البعد الإطلاقي عبر مفهوم الدعوة والجهاد المجردين، أو قول رضوان أن تلك هي حدود طاقة من كانوا، ولا نريد هنا أن نقلل من كلمات الدكتور رضوان، ولا مشروعية العامل الجغرافي البيئي الطبيعي، ولكننا نقول باستيعاب كافة هذه العوامل ضمن مقولة «التعيين» التي ساقنا إلى بحثها الدكتور خليل أحمد خليل (جدلية القرآن) وهي المقولة التي حددتها سورة الجمعة لنؤكد لخليل أن (مطلق) القرآن إنما يتناول (جدلية الواقع)، فلا يظن بعض الناس أن محتوى القرآن المنهجي هو الأدنى حظاً في الثقافة والمعرفة من حظوظ الذين خلقهم من أنزل القرآن.

والتساؤل الآن لماذا قيد الله تلك المرحلة تحديداً في عالمية الأميين قبل أن يطلق الإسلام إلى ظهور كلي كما حددت سورة الفتح، فالإجابة هنا يمكن أن تتجه للقول بأن القرآن يأخذ بجدلية الواقع والتحول عبر الصيرورة مع الدفع بالاتجاه، ولكن ليست هذه غايتنا - وقد أثبتت نفسها فعلاً - وإنما الغاية التي نتوخاها هي في بحث لماذا اقتصر مفهوم الأمة الإسلامية - وقتها - على الأميين؟.

مراحل الخطاب الإلهي المتدرج للبشرية:

مفهوم الحركة في التاريخ البشري، لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن، على التعاقبات. الطبقة المتولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع كما هو الحال في تجربة الحاضرة الأوروبية، بل تستوي كأشكال دائرية، بدءاً من الشكل العائلي إلى الشكل القبلي إلى الشكل الأمي إلى الشكل العالمي، أي أن التطور البشري يمر عبر هذه المراحل الأربع: المرحلة الأولى هي المرحلة الآدمية، والمرحلة الثانية هي المرحلة الإسرائيلية «الظاهرة القبلية ومماثلاتها من قوم عاد وثمود وغيرهم»، والمرحلة الثالثة

هي المرحلة العربية الأمية ومن لحق بهم خارج معنى اللفظ القومي، «أي مرحلة الأميين». ثم المرحلة التي تليها - كاستمرار للرسالة الإسلامية - وهي مرحلة الظهور الكلي للدين.

أمامنا ثلاث مراحل تاريخية، والرابعة ملحقة بها لأنها استمرار لرسالة الرسول الخاتم الموقر، وقد أعطيت كل مرحلة من المراحل الثلاث وعلها الحضاري الخاص في إطار منهجية الخلق الكوني، ويأتي القرآن كخلاصة نهائية للمراحل الثلاث من جهة وكبداية لعصر العالمية من جهة أخرى.

قد بدأ الخطاب الإلهي الكوني بآدم في أول سورة البقرة:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٢٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَنْبِئْكُمْ بِمَا لَكُمْ رَبِّي عَزَمَ الْغَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٢٣﴾﴾
(البقرة: ج ١)، حيث علمه الله الأسماء، ثم يستمر السياق القرآني من «آدم» إلى «بني إسرائيل» ﴿يَبْنَئِ إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ يَهْدِيكُمْ وَإِلَيَّ فَارْجِعُونِ ﴿١٤١﴾﴾ (البقرة: ج ١)، وهنا تحول من العائلية الآدمية إلى ظاهرة مخاطبة القبلية، ثم يتجه السياق لمخاطبة الأميين العرب عبر آية نسخ الظاهرة القبلية الحضرية: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾ مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾﴾ ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾﴾ (البقرة: ج ١).

فهنا تحول من القبلية إلى العالمية، غير أن هذه العالمية تنقسم بدورها إلى مرحلتين، المرحلة الأمية لاستيعاب الشعوب غير الكتابية طبقاً

لنصوص سورة الجمعة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيَّةِ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢٨﴾﴾
 ﴿وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِقَاءَ يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٩﴾﴾ (سورة الجمعة: ج ٢٨)، والمرحلة العالمية الكلية طبقاً لسورة الفتح: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٢٨﴾﴾ (الفتح: ج ٢٦)، وكذلك طبقاً لما يرد من نصوص في سورة التوبة: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٢٢﴾﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٢٢﴾﴾ (التوبة: ج ١٠)، وسورة الصف: ﴿يُرِيدُونَ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٨﴾﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٩﴾﴾ (الصف: ج ٢٨).

هنا تكييف إلهي لجدل الواقع الذي يظن البعض أن عناصره المنهجية غير موجودة في القرآن، فلهذه المراحل الثلاث في أصلها (الأربع في التقسيم) خصوصيات واقعية تتميز بها من ناحية التركيب. وقد سبق أن عرضنا لمفهوم الإيمان الحسي المقيد إلى الأرض والشعب في التجارب الدينية السابقة على الإسلام، وكل ذلك كمقدمة لدراسة عالمية الأمين.

فمحمد ﷺ قد جاء ليختم على مرحلتي العائلية والقبلية بمعناهما الحصري، وليبدأ طريق البشرية بعالمية الأمين العرب ومن يلتحق بهم، ثم يكون الاستواء على العالمية الشاملة، ومن هنا تكتسب العروبة شخصيتها المركزية في إطار عالمية الأمين الأولى كقوة مستقطبة لكل الحضارات ولكل الأعراق وفي موقع الوسط من العالم، أي تشكل العروبة كقومية للقوميات بأفق يحمل قوة الانفتاح المستقبلي على العالمية الكلية.

هذا هو السياق الجدلي الذي يفرغ المطلق في الواقع ويعينه عبر

حركة التاريخ وصيرورته. هكذا يتشياً الأمر الإلهي في الواقع عبر الإرادة ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: ج ١٤).

تناولنا حتى الآن خصوصية عالمية (الأميين) بوصفها مرحلة تاريخية انتقالية ما بين مرحلة الدين القومي (كتجربة بني إسرائيل والأقوام الأخرى المماثلة) وما بين مرحلة الدين العالمي كيفما يكون الظهور الكلي للهدى ودين الحق على الدين كله كما بشرت به سور التوبة والصف والفتح، أما تعيين عالمية الأميين فقد أوضحها جيداً سورة الجمعة كما بيّنا سابقاً.

غير أن هذا التحديد يعتبر غير مكتمل ويمكن أن يؤدي إلى كثير من التشوهات ما لم نوضح عدة ظواهر متعلقة بتلك المرحلة من الناحية التاريخية والأيدولوجية، ففي قلب عالمية الأميين تكمن (القوانين الذاتية للخصوصية العربية) التي - متى فهمناها - نستطيع أن نخرج من أزمتنا الفكرية والحضارية الراهنة، فنحن لا نستطيع أن نخرج من أزمتنا ما لم نتعرف أولاً على (كيفية تركيب) مجتمعنا، على جدليته، والكيفية التي يتحرك بها ويتجه من خلالها إلى غاية معينة حكمت وتحكم مساره.

إن التعامل مع المجتمع العربي الراهن دون الدخول عميقاً في مكوناته الداخلية، واستبطان إيقاعه التاريخي، لا يؤدي إلا إلى فهم سطحي لحركته واتجاهه، فتكون النتيجة حبس حركية هذا المجتمع في أضيق مناهج المعرفة والاكتشاف.

ولعل أكثر الناس ادعاءً للعلمية تغيب عنهم هذه العلمية حين لا يطبقون القاعدة التي تقول بأن للمجتمعات قانونها التاريخي في الحركة والاتجاه، بحيث يفرز كل مجتمع قواه الدافعة نحو التغيير المواكب للتطور جنباً إلى جنب مع القوى النقيضة، فمشكلة مفكرينا، إنهم لم يحاولوا بشكل فلسفي دقيق اكتشاف وجود محركات هذا التغيير بالطريقة الخاصة بالمجتمع العربي نفسه، أي الطريقة التي تعود إلى بنائه التاريخي ونسيجه

الاجتماعي الخاص، كأننا مجتمع تحكمه المعايير البنائية الاجتماعية والاقتصادية المجردة وبلا هوية تاريخية أو أيديولوجية.

ويقول آخر فإن المفكرين العرب الذين لا يفهمون تجربة عالمية الأميين في المدينة المقدسة لن يكون بمقدورهم قط أن يفتوا حول مستقبل هذه الأمة لأنهم يجهلون محركات نموها منذ ماضيها، فالماضي يحكم تكوين الحاضر وآفاق المستقبل.

تحكم عالمية الأميين بمستقبل المسار العربي:

قد رُكبت عالمية الأميين على أساسين هامين - يتحكمان - حتى الآن - في خصائص المجتمع العربي وبنائته وتوجهاته في كل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية وهما:

(أ) التدامج العرقي مع كافة الشعوب الأمية.

(ب) التفتت الطبقي وانعدام التركيز الإقطاعي أو الرأسمالي.

ويعود الأمران إلى النسق الإسلامي الذي حكمهما معاً. فقوانين الإسلام الاقتصادية والاجتماعية تحول دون (تركز الثروة) سواء بمنع الربا أو قوانين الميراث، كما أن الامتداد بالدعوة تبعاً لمنطق (الخروج) يؤدي إلى التدامج العرقي مع الغير. ولهذا استحال تحقيق قومية عربية على أسس (عنصرية) كما استحال بناء أحزاب على أسس (طبقية) فكل تغيير على أساس (قومي - طبقي) هو عين المستحيل في نسيج الواقع العربي.

كما أن أي تأسيس لمجتمع عربي - إسلامي معاصر لا يستجيب لجدلية عالمية الأميين وأسسها اللاعرقية واللاطبقية سيكون مآله التخبط كما حدث، وما كنا لنشرع في نقد المناهج الوضعية وابتعاث رؤية جديدة لأمر تبدو وقد تمت في الماضي وانتهت لديه، لولا أن العوامل التي صنعت ذلك الماضي لازالت وستبقى مؤثرة في صناعة الحاضر والمستقبل، والقصد هنا يتجه للبعد (الغيبي) المؤثر على حركة الواقع التاريخي والذي أهمله

المؤرخون المعاصرون وكذلك المفكرون تحت ضغط المناهج المادية الجدلية وتلك الوضعانية التي تبدو لنا قاصرة تماماً عن (الإحاطة) بعوامل الحركة الكونية والتاريخية وأبعادهما في الزمان والمكان.

فكما لا يستقيم التخطيط لأي أمر كان بإسقاط أحد عناصر محركاته فكذلك لا يستقيم لنا فهم جوانب أزمنا الراهنة قومياً ودينياً دون معرفة أثر البعد الغيبي في تكويننا التاريخي ومسارنا الاجتماعي والسياسي. ومن هنا كانت أهمية أن نتعرف على أثر البعد الغيبي في تأليف القبائل وتحديد طبيعة الفتح الإسلامي بالعرب، أو بالأحرى بتلك القبائل ذات الحمية التي ألفت الله بين قلوبها.

«وعند نشأة الإسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلاقات القبلية وتقويض نظامها، لأن النظام القبلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على أساس العملة. وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية. ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال غير مصنفين يشتغلون في قطاعات مختلفة (البيطرة، رعي الماشية، سقاية الإبل في القوافل التجارية).

إن تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية، في مكة قبل غيرها، أدى إلى تحول عشائر قريش إلى نظام جديد تسيطر فيه فئة من أعيانها لها مؤسسات رسمية بسيطة تدير شؤون العشائر (الملا، دار الندوة). في أخريات عصر الجاهلية كانت الوثنية في آخر أيامها، إذ دخلت على التنظيم القبلي الجماعي البدائي علاقات «طبقية» جديدة أدت إلى التحول عن الوثنية (الشرك) إلى التوحيد.

إن ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطلع إلى توحيد الجزيرة وإقامة سلطة مركزية. وهذا لا يتم إلا في ظل عقيدة توحيدية يحترمها الناس ويقدمونها. وظهرت الحنيفية حينذاك كشكل من أشكال التوحيد عند العرب. ولكن الحنيفية لم تنتشر كثيراً في مكة لا لمقاومة القرشيين لها

فحسب، بل لعوامل اجتماعية في مكة (التناقضات الاجتماعية: بين التجار والمرابين وبين المتضررين من الربا، بين مالكي العبيد وتوق العبيد إلى التحرر). ولم تكن الحنيفية تعكس مطامح الفئات المستضعفة، إذ اقتصر تبشيرها أول الأمر على كون الحياة فانية. غير أن الحنيفية إذ واكبت تطور المجتمع المكي، تطورت معه ودخلت مرحلة التمهيد لظهور الإسلام.

والاستنتاج الأخير: أن الإسلام نشأ في الجزيرة آيدولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمع العربي: تفاقم التمايز في توزيع الثروة، الرق، التبادل التجاري. ومع ظهور الإسلام ظهر تنظيم جديد (جماعة المؤمنين). هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم. هذه «الجماعة» بتنظيمها الجديد أصبحت القاعدة الأساس التي قامت عليها الدولة الإسلامية. وهذا يثبت صحة النظرية القائلة: «إن أول محاولة لتأسيس الدولة يجب أن تكون القضاء على التنظيم القبلي وتفكيك أوصاله» - الفقرات لدكتور حسين مروة - النزعات.

٢ - المفارقة الإعجازية بين المعرفة القرآنية والوعي الإحيائي العربي:

توضح الماركسية عبر إنجلز في كتابه (لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية/ ص ٣٨) أن الواقع هو الذي ينتج الفكر، فالأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية، هكذا تصبح جدلية الإدراك وعباً لحركة العالم الواقعي الجدلية. ويوضح ماركس في (الأيدولوجيا الألمانية) أن التشكلات المبهمة الحاصلة في أذهان الناس هي بالضرورة ملاحق لسيروراتهم الحياتية الواقعية التي يمكن إدراكها واقعياً والتي ترتبط بحالات مادية عينية. فالأخلاق والدين والميتافيزيق وسائر تجليات الأيدولوجيا، وكذلك أشكال الوعي المقابلة لها، لا تقدر إذن أن تحافظ على مظهرها الاستقلالي لمدة أطول، فليس الوعي هو الذي يكيف الحياة إنما الحياة هي التي تكيف الوعي. فالأيدولوجيا كبنية فوقية هي أنها مجموعة التصورات التي يكونها الناس عن علاقتهم بأوضاعهم الوجودية،

الثقافية وطريقة العيش والأفكار والقيم والأذواق الواعية منها والغافلة، سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي^(٣).

بهذه المقدمة وضعت الماركسية الأساس النظري لتعلق الأفكار بالواقع الموضوعي باعتبار الأفكار نتاجاً لهذا الواقع وتتغير بتغيره بما في ذلك الأخلاق والدين والقيم. وقد شيد عالم الاجتماع الفرنسي الماركسي (إميل دوركهايم) - (١٨٥٨ - ١٩١٧) نظريته في تحديد الواقعات الذهنية على هذا الأساس متجهاً نحو صياغة (علم الأيديولوجيا)، فبدلاً من ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها نكتفي، إذ ذاك بوعي أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعية لا نعود نصوغ سوى علم أيديولوجي (دوركهايم) قواعد المنهج الاجتماعي/ (ص ٢١).

ثم جاء (إيريك فروم) ليعطي دفعة تطبيقية على صعيد التحليل النفسي لما بدأه (ماركس وإنجلز وطوره دوركهايم)، ذلك حين بدأ بتفسير ما لم يفسره ماركس حول كيفية أن يكون الانتقال من الأشياء المادية إلى الفكر الإنساني عبر (رأس الإنسان) أي العملية النفسية لإنتاج الأيديولوجيا المرتبطة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي^(٤).

على هذا النحو صاغت الماركسية نظريتها حول تشكيل البنية الذهنية في مرحلة تاريخية معينة وعلى ضوء خصوصيات الواقع الاقتصادي والاجتماعي، وليس لنا أن نطلب الآن سوى تطبيق هذه النظرية بحذافيرها على علاقة (القرآن) بوصفه محصلة وعي أيديولوجي على الواقع الاجتماعي والاقتصادي العربي الذي يكون قد أنتجه - وفقاً للماركسية. وذلك لنصل إلى تحديد أو عدم تحديد أن الوعي القرآني هو انعكاس للواقع العربي، وأن النبي الكريم ﷺ قد استلهمه من بنية الواقع ونسيجه، فإذا أثبتنا - بمنطق التحليل العلمي لتشكلات الذهنية - أن ما في القرآن من وعي هو إدراك يتجاوز حالة العرب الذهنية فلن نطلب وقتها من المفكرين الماركسيين

أن يغيروا من تصوراتهم لعلاقة الفكر بالواقع وإنما سنطلب منهم الاعتراف بالقرآن كظاهرة غير بشرية (غيبية) وأن يبقوا بعد ذلك ما شاؤوا على فكرهم المرتبط بالواقع.

التحليل بمنهج البحث المقارن:

تكون البداية بدراسة الذهنية العربية في تلك المرحلة، أي من قبل أربعة عشر قرناً بهدف تحديد بنيتها الأيديولوجية ثم مقايسة تلك البنية على الإدراك القرآني، هنا يتوجب علينا القيام بعمليتين، الأولى لتحديد الذهنية الأيديولوجية العربية، والثانية لتحديد بنائية القرآن المعرفية التي ترقى على كافة التمثيلات الأيديولوجية، وبما أن هذا المنهج في (البحث المقارن) سيعتمد على نصوص القرآن ذاتها، فإننا لن نتقيد كثيراً بإسقاطات الذهنية الأيديولوجية العربية على معاني هذه النصوص، فإذا قيدنا أنفسنا بالفهم العربي التاريخي في تلك المرحلة لهذه النصوص نكون قد أفدنا الماركسية وكافة التيارات الوضعانية وذلك لأننا نكون قد قيدنا القرآن بالفهم الذي كانت عليه ذهنية تلك المرحلة، أي الفهم الأيديولوجي التاريخي الخاص بالعرب. ومن هنا تضيع خاصية القرآن المتميزة ويصبح أسيراً لعقول بعينها تكونت ذهنيته ضمن واقع اجتماعي وتاريخي له دلالاته الأيديولوجية الخاصة.

إن حسم أسلوب التعامل في هذا البحث المقارن مهم للغاية، لأن قوة المدارس الماركسية والوضعانية من جهة واليهودية من جهة أخرى، إنما تكمن في الربط ما بين القرآن والتفسير العربي التاريخي المقيد إلى مرحلة معينة، فيصبح القرآن (تابعاً) للعقل العربي و(منقاداً) لمرحلة معينة من مراحل تطوره، أي تطور العقل العربي، ومن هنا يستلج المعنى الإطلاقي المميز في القرآن لصالح عقلية بشرية تكون هي الدالة عليه والعنوان له في حين أننا نعتد في هذا البحث المقارن على القول بوجود مفارقة بين الإدراك القرآني والوعي الأيديولوجي البشري بحيث نؤكد أن الوعي

الأيدولوجي البشري العربي التاريخي لم يكن بإمكانه (إنتاج القرآن).
فالأهمية الداحضة للمدارس الماركسية والوضعية واليهودية إنما تكمن في
اكتشاف هذه المفارقة.

العقلية العربية إحيائية (أنيمية) والقرآن تأكيد للجدل الكوني:

بالرجوع إلى ما كتبه علماء الاجتماع حول كيفية تشكل الذهن ونمطها
في عمليات الوعي والإدراك يمكننا بوضوح أن نقرر أن العقلية العربية كانت
عقلية إحيائية أنيمية تميل إلى أمرين: أولاً التعامل مع الظواهر الطبيعية كلاً
على حدة كأن لا علاقة للظاهرة الطبيعية بالأخرى، وثانياً أنها تحيي هذه
الظواهر أي تجعل لها (نفوساً ذاتية) تتحكم بها تماماً كنفس الإنسان، أي
أن لكل ظاهرة طبيعية حركة ذاتية خاصة بها وصادرة من تلقائها.

ويقوم هذا النمط من التفكير الأنيمي (الإحيائي) على فكرة أن الإنسان
بصفة عامة والإنسان المتخلف بصفة خاصة إنما يميل إلى تصور العالم
الخارجي على نحو شبيه بتصوره لذاته، فالإنسان حينما تعوزه القدرات على
فهم حقيقة الظواهر فهماً علمياً فإنه يسبغ على هذه الظواهر فهمه لنفسه،
فالرؤية تتم هنا على أساس الكثرة المستقلة في وجود عناصرها عن بعضها،
ولذلك نجد تصورات الخليفة في الكتب القديمة تتم وفق منظور التجزئة
المستقلة حيث لا رابط في التكوين بين ظواهر الخلق، فيوماً تخلق النار
وفي اليوم التالي يتم خلق الأخشاب والغابات.

كان يمكن أن يكون القرآن - لو جاء نتاجاً فكرياً للواقع - أن يكرس
هذا المفهوم الأنيمي باتجاه الكثرة المستقلة القائمة بحياتها الذاتية ولكن
النقيض تماماً هو ما يطرحه القرآن، فيأخذ القرآن بمفهوم الترابط الجدلي
للظواهر الطبيعية المتعددة والمتنوعة في إطار فلكي كوني واحد ووفق (نظام
طبيعي) يفرض ضوابطاً على الحركة المادية ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ
كَالْمُرْجُونِ الْقَدِيرِ ﴿٣٩﴾ لَا الشَّمْسُ يَلْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ
النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ (يس: ج ٢٣).

ثم يتناول القرآن الجانب الثاني والخاص بفرضية قيام النفس الذاتية للظواهر الطبيعية، فالافتراض الأنيمي بأن للشمس نفساً، وأن الشمس قاهرة بحرارتها وضوئها ومتعالية ببعدها، كل ذلك جعلها محط تقديس لدى العرب ولدى الشعوب الأخرى، فجاء القرآن ليجرد الشمس وكافة الظواهر الطبيعية الأخرى عن قيامها بنفس ذاتية الحركة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِتَاءَهُ تَعْبُدُونَ ﴿٢٧﴾﴾ (فصلت: ج ٢٤). وهكذا ذهبت التجسيدات الطبيعية لآلهة الطبيعة: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّكْتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ الْآخِرَىٰ ﴿٢٠﴾﴾ (النجم: ج ٢٧).

وهناك العديد من الآيات التي أفرغت عن الوعي العربي ما كان عليه من حالة تقديس الظواهر الطبيعية وبالذات تلك التي تتراءى بقوة التأثير على حياته.

نسف مفهوم استقلالية الظواهر وإحلال مفهوم النظام الكوني تجريد الظواهر الطبيعية عن إرادتها الذاتية = نسف العقلية الإحيائية الأنيمية/ النتيجة/ أن الإدراك القرآني مفارق بمعرفيته للتصور الأيديولوجي العربي. وهنا يأتي سؤالنا وليس سؤالنا، سؤالنا لمن يكتشف ذلك بالتحليل العلمي لنصوص القرآن في معرض المقارنة مع مركبات العقلية العربية أن يكون نزيهاً في عملته وعلمانيته ليكتشف بالضرورة أن القرآن ظاهرة غيبية لا تمت للواقع الذهني العربي بصلة وليس نتيجة مستلهمة بعقريّة من ذاك الواقع.

بعد هذا التجريد والنفي القرآني لحياة الظواهر الطبيعية اندفع العرب يسألون عن الحقائق المفترضة والبديلة فيما يختص بهذه (الأهلة) فأجابهم الله بما يعرفونه عنها ولم يضيف إليهم جديداً ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة ي: ١٨٩ ج: ٢). والعرب يعرفون أن الأهلة هي دلالة مواقيت للناس، شهوراً وأياماً وأن الحج موقوت بها، فلماذا كانت الإجابة الإلهية الكريمة في حدود ما يعرفه السائل؟.

هنا نكمل الآية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ

فالسائل عن الأهلة قد أتى البيت من ظهره وليس من بابه، وباب البيت في مثل هذا السؤال هو (الاكتشاف العلمي) من بعد تقوى الله التي تجرد هذه الظواهر الطبيعية من صفة التقديس، فربط الله في جملة واحدة غير مجزأة بين السؤال عن أهلة ودخول البيوت من أبوابها وجاء بالبر لنفي التقديس الخاطيء لهذه الظواهر، فيستقيم المعنى بأن البر - (في عدم التقديس لهذه الظواهر الطبيعية كما أمر الله) - لا يعني أن يتحول القرآن إلى مساق في العلوم الطبيعية وأن البر إذ يجرد هذه الظواهر عن قدسيتها فإنه يفتح الطريق لمعرفة علمياً - حين نأتي البيوت من أبوابها - فتعامل معها كظواهر جديرة بالدراسة والاكتشاف، ذلك حين نتقي الله فلا نعبدها.

«وحدة البنائية الكونية»:

وجه الله في القرآن إلى ضرورة فهم البنائية الكونية بشكل جدلي موحد ومتربط، مع التعامل مع ظواهرها من أرض وسماء وجبال ضمن رؤية تقوم على وحدة التكوين، ولأن هذا التوجيه المعرفي القرآني كان مفارقاً للذهنية العربية وقتها، لم تجد الآيات والنصوص القرآنية الخاصة بذلك وعيها المطلوب، بل كثيراً ما فسرت هذه النصوص القرآنية وفق تصور أيديولوجي عربي ذاتي ويمكننا أن نأتي بمثال على ذلك فيما يختص بالإشارة إلى (الإبل) فكثيرون قد اتخذوا من هذه الإشارات دلالة على الإنتاج العربي لنصوص القرآن في حين أن المعنى يختلف عن ذلك جذرياً.

نعم قد أشار الله على العرب أن ينظروا إلى الإبل، ولكنه - سبحانه - قد طلب إليهم أن ينظروا إلى (كيف) خلقت والنظر كما أشرنا سابقاً إدراك عقلي وليس رؤية حسية بالعين. ثم حدد طبيعة النظرة (بمماثلة) كونية حيث ربط بين كيفية خلق الإبل وبين (السماء/ الجبال/ الأرض)، فالسماء مرفوعة بعمد لا نستطيع رؤيتها، وهي عمدة تشد البناء الكوني إلى بعضه بالكيفية التي تشد بها قوائم الإبل ظواهر خلقها، فالسماء هي أعمدة شد

﴿وَبَيْنَنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا﴾ (النبا: ج ٣).

فهنا مماثلة بين قوائم الإبل الرافعة والسماء التي تشد بينائيتها الجسم الكوني القائم على عمد كقوائم الإبل ولكن لا نراها: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (الرعد: ج ١٣).
ودليلنا على أن النص القرآني يشير إلى وجود عمد غير مرئية لنا أن الله قد أتى بكلمة (ترونها) ولكانت زائدة، ولغة القرآن منزهة عن الزيادة والنقصان.

عمد السماء كعمد الإبل ولكن لا نراها، ثم هناك مماثلة الجبال المنصوبة كأوتاد تمسك بالأرض أن تميد كسنام الإبل الذي يتموضع في الظهر وكأنه حامل لقوة الجسم، ثم بعد ذلك تأتي الأرض المسطحة التي يقابلها تسطيح خف الإبل، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ (الغاشية: ج ٣٠).
فهنا بنائية كونية مترابطة تمت الإشارة إليها عبر بنائية الإبل، فلم تُقصد الإبل لذاتها كما يظن البعض الذين ربطوا بين القرآن والعقل العربي، وجعلوا القرآن نتاجاً لهذا العقل العربي وظواهره البيئية والاجتماعية.

البنائية الكونية ليست ساكنة بل متفاعلة جدلياً:

هذه البنائية الكونية لا يدعها الله (ساكنة) وإنما يشير إلى ما بداخلها من حركة تقوم على التفاعل الجدلي الذي يولد نتائج تكاثرية أخرى، ثم يستخدم إشارة (المماثلة) التي استخدمها لإظهار العلاقة بين بنائية الإبل والبنائية الكونية: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾ إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ ﴿٩﴾ فَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ ﴿١٠﴾ وَالتَّمَاءِ ذَاتِ الرِّجِّحِ ﴿١١﴾ وَالأَرْضِ ذَاتِ الصَّعِجِ ﴿١٢﴾﴾ (الطارق: ج ٣٠).

أين الحركية الجدلية هنا؟ وأين المماثلة هنا؟

إن السماء ﴿ذَاتِ الرِّجِّحِ﴾ التي تقذف بالماء إلى الأرض + الأرض ﴿ذَاتِ

الصَّنْع ﴿ والتي تستوعب بشقها الماء، ثم يكون النتاج الزراعي = الصلب الذي يقذف الماء + الترائب التي تمتزج بماء الذكر = الناتج المولود. فالحركية الكونية تعتمد في التكاثر على مبدأ التكامل والتفاعل الجدلي ضمن الكون وبين البشر. فكافة الظواهر الكونية الفيزيائية والبيولوجية إنما تتحرك وفق قانون التفاعل الجدلي التكاملي، فكما يتزاوج الإنسان تتزاوج الطبيعة ضمن بيئة كونية واحدة خصبة ومخصبة. هكذا لا ينظر الإنسان لنفسه بوصفه نشازاً، لا تنطبق عليه القوانين الطبيعية الكونية كيفما سنّها الله العليم الخبير. فهنا توجه نحو رؤية الكون في وحدته إلى أقصى إيقاعات العالم الممكن.

ميلاد النفس الإنسانية وجدلية الحركة الكونية:

في هذا النموذج (السماء - الأرض) - (الصلب - الترائب) يعطي القرآن جبرية التفاعل الحركي المادي، يؤكد القانون الطبيعي الجبري وحتمياته، ثم يعطي القرآن مقابل الجبرية الطبيعية حرية النفس وليس المادة. فالمادة محكومة بالقانون الطبيعي، أما النفس فإنها تنشأ ضمن التعارض الثنائي بين مواد التفاعل الكونية لتأخذ مساحة الحرية، بذلك يؤكد القرآن على (الجبرية المادية) وعلى (الحرية النفسية) بذات الوقت وبكيفية معرفية متفوقة وتظل تتفوق على كل الفكر البشري إلى قيام الساعة.

نموذج الفصل بين الجبرية المادية والحرية النفسية والعقلية: ﴿ وَالشَّمْسُ
 وَضَحَّتْهَا ① وَالْقَمَرَ إِذَا نَلَّتْهَا ② وَالنَّهَارَ إِذَا جَلَّتْهَا ③ وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَىٰهَا ④
 وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَتْهَا ⑤ وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَّتْهَا ⑥ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ⑦ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا
 وَتَقْوَاهَا ⑧ ﴾ (الشمس: ج ٣٠).

يأخذ التصنيف بوضع مقابلات ثنائية (شمس/ قمر) - (نهار/ ليل) - (سماء/ أرض). وهذه صفة/ أفقية/ للتصنيف، ولكن الصفة الأفقية تتحول إلى صفة/ رأسية/ تجعل كلمة شمس تسبق ذكر القمر ثم يسبق النهار المرتبط بالشمس ذكر كلمة الليل المرتبط بالقمر، ثم كلمة سماء تسبق كلمة أرض، فيكون التصنيف العمودي في هذه الحالة (شمس/ نهار/ سماء) في

مقابل (قمر/ ليل/ أرض) والثنائية قائمة في حالتها التصنيف الأفقي والرأسي، فالفاعل قائم بين الجانبين بما يماثل حالة ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ ﴿١١﴾ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّلْجِ ﴿١٢﴾﴾ ثم يكون الميلاد.

الميلاد الذي اختاره الله - سبحانه للتقابل العمودي والأفقي ما بين (شمس/ نهار/ سماء) من جهة مشابهة لقوة الذكر الذي يعطي + (قمر/ ليل/ أرض) فيما يشابه قوة الأنثى التي تستوعب = نتاج غير مستلب لا للذكر وحده ولا للأنثى وحدها أي النتاج الذي يكتسب/ حرته/ لأنه نتاج التفاعل الثنائي، هذا النتاج هو ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾﴾.

هذا الميلاد الطبيعي الكوني للنفس، المريدة والعاقلة، هو مستوى من التخليق الإلهي الكوني الذي لم تستطع حتى الآن العلوم الطبيعية الوصول إلى خصائصه التكوينية، فالنفس - في القرآن - هي من هذا العالم - خلافاً للروح المنتزلة من وراء عالم الطبيعة، وقد خلطت معظم الفلسفات بين النفس كقوة حياة أنشأها الله - سبحانه - ضمن الكون الطبيعي والروح المنتزلة من عالم الأمر.

تكوين النفس (كوني) مع تَشْيِئِهَا في (الأرض)، فحركة الظواهر الطبيعية الفلكية السابحة في السموات والأرض إنما تلقي بتأثيراتها على هذا التكوين، الشمس والقمر، ومولداتهما ومنعكساتهما الفيزيائية، جدلية تخليقية إلهية كونية، تتصافر بكافة قواها لنتج اللامرئي داخل المرئي، كإنتاجها للميت من الحي، والحي من الميت. فتتحد علوم الفيزياء مع علوم الأحياء لوضع أولى مقدمات علم النفس وهذا ما لم تصله الحضارة البشرية بعد، فكل ما لدينا في علوم الأحياء لا يفسر تكوين النفس، وكل ما لدينا من علوم الفسيولوجية لا يتجاوز تفسير الانعكاسات الشرطية في سلوك الإنسان، ولن نصل إلى فهم هذه الآية الصغيرة والكبيرة في معانيها في القرآن (سورة

الشمس) ومكونات النفس، ما لم نحقق اندماجاً بين علمي الفيزياء والأحياء. فمن أين للعرب قبل أربعة عشر قرناً، وحتى اليوم أن ينتجوا مثل هذا الفكر.. سبحان الله.

هنا استخلص الله - سبحانه - إمكانية الحرية للنفس والعقل - من (ثنائية التكوين الجدلي) وعبر التفاعل بين عنصرين لهما امتداداتهما في الكون، فالشمس - مثلاً - يشار إليها مقترنة بالضوء، باعتبارها مصدر حراري، أما القمر فيشار إليه مقترناً بالنور، بوصف هذا النور انعكاساً لضوء الشمس، فالمماثلة تحمل التقابلية والتفاعلية ولا يمكن أن تجد في كل آيات القرآن - الذي يشير إليه بعضهم بأنه نتاج عقلي عربي ملهم - أي ربط بين قمر وضوء وشمس ونور.

إذن تأكدت لنا بعض مبادئ الإدراك القرآني المكنون المفارقة نوعياً بطبيعتها للوعي الأيديولوجي العربي التاريخي، ومن هنا تقوم دلالة المعنى الغيبي للقرآن باعتباره من عند الله، فلو كان من عند غيره - تعالى وتنزه - لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً. وقد ركزنا هذه المبادئ الإدراكية المفارقة حتى الآن في الآتي:

١ - التعامل مع الظواهر الطبيعية ضمن وحدتها الكونية الطبيعية: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا آتِلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ (يس: ج ٤٠).

٢ - تفرغ الظواهر الطبيعية من صفاتها الإحيائية الأنيمية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ آتِلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِتَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾﴾ (فصلت: ج ٤).

٣ - وحدة البنائية الكونية: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ (الغاشية: ج ٣٠).

٤ - جبرية التفاعل الجدلي الكوني الطبيعي باتحاد المتقابلات: ﴿يَنْظُرُ

الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾
 إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ ﴿٩﴾ فَمَا لَهُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ ﴿١٠﴾
 وَالتَّمَاءِ ذَاتِ الرِّجِّ ﴿١١﴾ وَالأَرْضِ ذَاتِ الصَّلَاحِ ﴿١٢﴾ ﴿الطارق: ج ٣٠﴾.

٥ - حرية التكوين النفسي والعقلي عبر ثنائية التفاعل الجدلي الكوني:
 ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴿١﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا ﴿٢﴾ وَالتَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا ﴿٣﴾ وَأَيُّلِ إِذَا
 يَفْسَحُهَا ﴿٤﴾ وَالتَّمَاءِ وَمَا بَنَّاها ﴿٥﴾ وَالأَرْضِ وَمَا طَحَّهَا ﴿٦﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا
 ﴿٧﴾ فَأَلَمَّهَا فجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ
 دَسَّاهَا ﴿١٠﴾ ﴿الشمس: ج ٣٠﴾.

٣ - كيف تنزلت الملائكة في بدر؟

قد أكد القرآن، كما أوضحنا في المقارنات بين المنظومتين الإسلامية
 الغيبية واليهودية الحسية - (الكتاب الأول - خلاصات وخاتمة) على نسخ
 تجربة الخوارق الحسية وامتناع المعجزات المرئية، وأكدنا على ذلك في
 نهاية ملحق (الجزء الثاني - الفصل الثاني - الرقم ١٥).

ومع ذلك كتب من كتب حول (رؤية) مجاهدي بدر للملائكة وهي
 تقاتل إلى جانبهم، وأركبوا جبريل حصاناً، وأطلقوا على حصانه اسماً.
 والأمر غير ذلك. فكما اشتط الوضعيون في نفي متعلقات الغيب بمقدمات
 التاريخ العربي اشتط الترائيون بتحويل ذاك الغيب إلى غيب (مرئي) كما كان
 عليه حال بني إسرائيل وخلافاً للمنظومة الإسلامية التي يحيط بها غيب (غير
 مرئي).

فالمنظومة الإسلامية ترتبط بالنفس الإنسانية وليس بالحواس: ﴿قُلْ
 أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَهِ النَّاسِ ﴿٣﴾ مِنْ شَرِّ
 الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ الْجِنَّةِ
 وَالنَّاسِ ﴿٦﴾ ﴿الناس: ج ٣٠﴾.

أما المنظومة اليهودية فإنها ترتبط بالحواس: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴿١﴾ مِنْ

شَرَّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴿٤﴾
وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٥﴾ ﴿(الفلق: ج ٣٠)﴾

فالمنظومة الحسية اليهودية في أبعادها الجبرية ترتبط (بالإرادة الإلهية)
النسية والغيب المرئي والمحسوس.

أما المنظومة الغيبية الإسلامية في أبعادها المطلقة والحررة فترتبط
(بالمشيئة الإلهية) الموضوعية والغيب غير المرئي. أما إمامها فيرتبط بعالم
(الأمر الإلهي).

لهذا حين يقال أن الملائكة قد تنزلت في بدر بشكل مرئي فهذا
ضلال يخالف المنظومة الغيبية الإسلامية. ولهذا أوضح الله في القرآن
خصائص ومتعلقات ذلك التنزل الغيبي: ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي
مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَصْرَبُوا فَوْقَ
الْأَعْنَاقِ وَأَصْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾﴾ (الأنفال: ج ٩).

فالملائكة في هذه الآية لا تستل السيوف وتقوم (بضرب الرقاب)
وإنما بالضرب (فوق الأعناق) حيث الجملة العصبية، وكذلك لا تقوم (بقطع
الأيادي) وإنما بضرب البنان، أي (أطراف الأصابع) حيث تتقلص الأطراف
وتتشنج، فالفعل أو الضرب الملائكي هو ضرب في مكونات الدماغ
والأعصاب، في مقابل الضرب البشري الذي يقوم على تقطيع الأجزاء
الجسدية وهو أمر فصلته آية أخرى في هذا القرآن المحيط والمطلق: ﴿فَإِذَا
لَقِيتُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضْرَبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْتَمُوهُمُ فَشدُّوا أَلْوَاكِ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً
حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ شَطَطُ اللَّهِ لَأَنْصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّبَلَاغِ بَعْضِكُمْ بِبَعْضٍ
وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٤﴾﴾ (محمد: ج ٢٦). فهنا ضرب
للرقاب وليس فوق الأعناق وشد للوثاق وليس ضرباً للبنان.

فخصائص الملائكة (روحية) وليست نفسية أو جسدية، وهي (أحادية)
التكوين غير منقسمة على ذاتها، إذ لا يدخل في تركيبها لا المارج الناري
كالجن ولا صلصال من حمأ مسنون كالإنس، أي أن تكوين الملائكة أكبر

من المكوّنات الطبيعية ولهذا تتميز بالطاعة المطلقة لله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا
قُوًا أَنفُسَكُمُ وَأَهْلِيكُمُ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا
يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿١٦﴾ (التحریم: ج ٢٨).

ويأتي ذكر الملائكة في القرآن مرتبطاً (بالروح) و(بعالم الأمر) الإلهي
المطلق، وقد ذكرنا أن الروح ترقى على مكونات الجسد والنفس: ﴿يُنزِلُ
الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا
فَاتَّقُونِ ﴿٢١﴾ (النحل: ج ١٤).

فالملائكة قوة متعالية على الطبيعة، وترتبط بعالم الأمر الإلهي المطلق
وبما يتجاوز عالمي الإرادة الإلهية النسبية (التجربة الموسوية) والمشينة
(التجربة المحمدية) وإن كان محمد ضمن خصائص المحمول في اسمه
(أحمد) يرتبط بعالم الأمر والبيت المحرم وإمامة المسلمين بالطريقة التي
طرحنا بها خصائص النبوة الخاتمة.

هوامش ملحق الفصل الثاني - الجزء الثالث

- (١) حسين مروّة - النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - الطبعة ٦ - الصفحات ١٤٨ و ١٤٩.
- (٢) Maxime Rodinson - Mohammed - Pantheon books - New York - (٢) .1961 - p 39 - 69
- (٣) رشيد مسعود - ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيدولوجيا - مجلة الفكر العربي - عدد ١٥ - سنة ٢ أيار/ مايو ١٩٨٠ ص ٤٥.
- (٤) د. عباس مكي - أريك فروم وعلم النفس الاجتماعي التحليلي - المصدر السابق - ص ٢٠٦.

فهرست الفصل الثالث - الجزء الثالث (الآفاق العالمية والكونية للتجربة المحمدية)

الموضوع	الصفحة
١ - الختام المحمدي فاتحة عهد جديد	١٤٦
٢ - ما بعد محمد هو الإرث وليس الابتداء	١٤٧
٣ - التحوّل بالعربي من المطلق الفردي إلى المنهج الرسالي	١٥١
٤ - المطلق الذاتي واللغة	١٥٧
٥ - مثالية اللغة القرآنية وتميزها	١٦١
٦ - العرب والتحوّل القرآني	١٦٥
٧ - حكمة إعادة ترتيب آيات القرآن	١٧٠
٨ - الفتح وخصائص الدور الأمي	١٧٦
٩ - طبيعة الرؤية في ليلة الإسراء	١٧٨

الفصل الثالث - الجزء الثالث (الآفاق العالمية والكونية للتجربة المحمدية)

يختلف المنهج الإلهي في إعداد التجربة المحمدية العربية عن مقابلها العبراني اختلافاً جذرياً في كيفية الإعداد مع توخي نتائج واحدة في الحالتين. فعلى مستوى التجربة الموسوية الإسرائيلية نجد أن الله قد عمد للخوارق في شد الإسرائيليين إليه منذ أن أتى «موسى» إلى أرض مصر بمعجزاته وما حدث في أرض مصر إلى الخروج وانفلاق البحر ومن ثم انبجاس الماء... إلخ.

الغيب في التجربة المحمدية العربية جاء مستخفياً في بواطن الأمور ومتلبساً حالات غير مباشرة فهو فعل أخبر الله المسلمين به فيما بعد، ضمن كشفه للحكمة، وعلى هذا يمكن القول إن التجربة المحمدية العربية تخلو من الآيات الصريحة الواضحة. ولم يشأ الله أن يترك الأمر عابراً دون تفسير فقد قال: ﴿وَمَا مَعْنَىٰ أَنْ تُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ ۚ وَءَايَاتُنَا نُمُودَ النَّافَةِ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا ۗ وَمَا تُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴿٥٩﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥). فلماذا تميزت هذه التجربة دون سابقتها بحجب الآيات؟.

يتجه البعض إلى القول بأن الله قد أبقى معجزته لمحمد في حيز القرآن. وهي معجزة مستمرة تحدى بها الله المجتمع العربي الجاهلي ولا زال التحدي مستمراً وبالتالي فلم تكن ثمة حاجة لمعجزات أخر. والبعض يرى أن الرسالة المحمدية بوصفها خاتمة الرسالات ومتوجهة للبشر أجمعين فقد جعلها الله تجربة مخاطبة خالصة للعقل.

غير أن ما نراه نحن في هذا المجال وبحكم منهجنا فيختلف عن

الإيضاحين أو الافتراضيين السابقين، علماً بأننا نسقط هنا الافتراض الثالث والقاتل بأن التجربة المحمدية العربية كانت مليئة بالمعجزات. وهنا غالباً ما يشير المفسرون إلى شق صدر محمد في فترة تشبته في ديار بني سعد وإلى انحناء الشجرة التي جلس لديها على مقربة من دير الراهب «بحيرى» وإلى انشقاق القمر وإلى انسياب الماء من أصابعه وإلى بناء العنكبوت لعشها في فتحة غار ثور وإلى رشقه مشركي بدر بالحصى فنال منهم جميعاً... إلخ.

الافتراضات هذه لا نأخذ بها نهائياً ليس لأنها لم ترد في القرآن بل لأن القرآن ينفىها نفياً قاطعاً وibatاً:

﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٥٥﴾ أَوْلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَرَحِيمَةٌ وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٦﴾﴾ (العنكبوت ج: ٢١).

﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنزَلْنَا إِلَّا مُبَدَّلُونَ ﴿٥٨﴾﴾ (الروم ج: ٢١).

وكذلك: ﴿وَإِنْ كَانَ كِبَرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْلَغَنِي نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾﴾ (الأنعام ج: ٧).

وكذلك: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٨٩﴾ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَلْبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زُصَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥).

طبقاً لمنهجنا فإننا نفسر خلو التجربة المحمدية العربية من الآيات المعجزة برداً أصول التجربة إلى (الرحمة الإلهية) في مقابل (الخير العربي).

فالله يقول في شأن البعثة المحمدية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء ج: ١٧). في وقت يتطلب فيه عدم التصديق بالدعوة حال نزول الآيات المعجزة العقاب الرادع كما ينص القرآن نفسه.

كما يقول الله في حق العرب ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: ج ٤).

هنا يتضح الفارق النوعي في التعامل الإلهي مع تجربة الإيمان العربي ومع تجربة الإيمان الإسرائيلي. فهو لم يحدث هنا تغييراً ظاهرياً في السنن الكونية لا في حالة التأيد ولا في حالة العقاب حتى إن إنزال الملائكة في معركة بدر إلى جانب المسلمين أنفذه الله كحدث غيبي غير مرئي بالنسبة للبشر.

كان أساس التجربة مع الإيمان العربي التأكيد على (الهيمنة الإلهية من وراء الحجاب) وهذا أسلوب مختلف نوعياً في العلاقة بين الله وتجارب الإيمان البشري من قبل، اختص الله به العرب دون غيرهم، فمحمد لم يحيي جسداً ميتاً ولم يبرئ الأكمه ولا الأبرص ولم يخبرهم بما في بيوتهم كما فعل عيسى عليه السلام ولم تكن لديه عصاة تتحول إلى ثعبان ولا انشقت له الرمال في طريقه للمدينة. كذلك العرب لم تنزل عليهم مائدة من السماء ولا انفجرت المياه لهم من الصخور.

إن الأمر كما نراه يرتبط بالاندماج ما بين الرحمة الإلهية والخير العربي فحال الله بينهم وبين مصادر العذاب القاطع متى ما كذبوا بالآيات، وهذا الاندماج يأتي كمقدمة لأمر خطير وهو أن الرسالة المحمدية لم تكن خاصة بالعرب وإنما كانوا هم كأمة في وضع الطبيعة للأمم أخرى يحملونها لها فعاملهم الله منذ البدء معاملة (جيش من الرسل) وليس أفراداً من أمة، لذلك لم يكونوا خير أمة (قابعة) في مكانها ولكن خير أمة (أُخْرِجَتْ) للناس.

فالعربي - وهو مهياً للخروج - كان يعدُّ إعداداً خاصاً على تجربة الإيمان، ومن هنا جاء التركيز في القرآن على الدروس الإيمانية التي استخلصت في ساحات القتال بالذات، فمن خلالها كان يتبين العربي وجود الله الفعلي معه من وراء الحجاب. كان يحسُّ به قائداً ورامياً: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبَيِّنَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٧﴾ ذَلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنُ كَيْدِ الْكَافِرِينَ ﴿١٨﴾﴾ (الأنفال: ج ٩).

قلنا إن من خصائص النبوة الإسرائيلية وما قبلها أن الله قد هتك حجاب السببية في العلاقة بينه وبين البشر بشقيهم المؤمن والكافر. بذلك كانت رؤية فعل الله الخارق أمراً ممكناً في تناول السمع والبصر. كما كان الإحساس بقوى الغيب في تلك المراحل الأولية إحساساً قوياً وطاغياً وبالتالي كان العصر كله عصر نبوات وبالتالي كانت النبوة ظاهرة تكاد تكون (عامة) لأن أسبابها ووقائعها متوفرة في تركيبة العصر ومن هنا نجد تعدد الكثرة من الأنبياء وتنوعهم.

في المرحلة اللاحقة من تجربة بني إسرائيل أصبح حجاب السببية قوياً وأصبحت العلاقة بالله مشدودة إلى واقع الحس والمحسوسات فحصرت النبوة وتميزت ثم ختمت نهائياً قبل ١٤٠٠ عام وأصبح الاتجاه لمقامها يمر عبر حجب كثيفة في المكان والزمان. إذن فقد ختمت بالبعثة المحمدية مرحلة كاملة في تاريخ البشرية كانت العلاقة فيها مع الله مباشرة وكانت فيها ظاهرة النبوة ظاهر عامة.

وبمقدار ما أن محمداً قد جاء في ختام ظواهر تلك المرحلة المتقدمة ليغلق عليها فقد جاء لافتتاح مرحلة جديدة في تاريخ البشرية أغلقت فيها معارج السماء حتى دون الكائنات غير المرئية بالنسبة لنا: ﴿وَأَنْتُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا ﴿٧﴾ وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا ﴿٨﴾﴾ وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقْعِدًا لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعُ

الآن يَجِدْ لَهُمْ شِهَابًا رَصَدًا ﴿٩﴾ وَأَنَا لَا تَدْرِي أَشْرٌ أُرِيدَ بَيْنَ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ
بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴿١٠﴾ ﴿الجن: ٢٩﴾.

الختام المحمدي فاتحة عهد جديد:

أصبح كل شيء من بعد هذه المرحلة (مرحلة اختتام النبوة) يخلد للأرض - للحركة المادية في واقعها الموضوعي وللسببية التي تطورت علمياً إلى أشكالها الجدلية المتداخلة الأبعاد. وبالنتيجة إلى فلسفة الانحصار الفكري والكوني.

إن من خصائص مرحلتنا التي بدأت بالنبوة المحمدية أنها قد اختتمت مرحلة كاملة قبلها واتجهت نحو الوضعية العلمية وانزواء التفكير الغيبي وتطور ملكات الإنسان الذاتية وتضخم إحساسه بقدراته المستقلة عن الفعل الإلهي.

هذه العقلية التي افتتح «محمد» عهد الجدال معها لا يمكن أن يكون مدخلها نفس المدخل الذي طرقته الأنبياء من قبل مع شعوبها أي التسليم بالخوارق الغيبية، وإنما مدخلها هو الانتقال من مدركات الحس إلى رحلة الحكمة التي تنفذ عبر الفهم الدقيق للعلاقات بين الأشياء وإلى النظر في فعل الله في حركة الطبيعة والتاريخ.. فعلاً غير مباشر ولكنه كامل التأثير.

لهذا السبب بالذات حجبت عن «محمد» آيات الخوارق وأعطي عوضاً عنها لا النبوة فقط ولكن الحكمة بأسمى معانيها ليُسمع البشر أجمعين من خلال الحكمة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢٨﴾﴾ (الجمعة: ج ٢٨). قد ختم محمد النبوة: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٤﴾﴾ (الأحزاب: ج ٢٢).

ولكنه فوق ذلك فاتح عهد العالمية التي تراث عنه الحكمة بشموليتها

في المنهج الكوني عبر استمرارية التاريخ البشري: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (٢١) ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَى الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٢٢﴾ (فاطر: ج ٢٢).

جاء «محمد» في أول المفترق بين مرحلتين تاريخيتين في عمر البشرية بدأت الأولى «بآدم» وانتهت لديه، وبدأت الثانية به وتنتهي بنهاية العالم، والفارق الجوهرى بين المرحلتين هو كالفارق بين تجربة «موسى» الإيمانية في بداياتها وتجربة «العبد الصالح»؛ فالمرحلة الإيمانية الأولى كانت لا ترى فعل الله إلا فيما هو مائل باتخاذ شكلاً مباشراً في سنن الطبيعة. أما التجربة المحمدية فقد جاءت لتنتقل بالمستوى الثاني من الإيمان عبر الجمع بين القراءتين كتجربة «العبد الصالح» الذي أرشد «موسى» والذي كان يرى فعل الله ضمن كل الأشكال غير المباشرة كما كانت تجربة «محمد» ومن معه في بدر وأحد والخندق وسائر وقائع تلك المرحلة.

ما بعد محمد هو الإرث وليس الابتداء:

الإيمان المحمدي هو مقدمة البشرية لتعرف طريقها إلى الله عبر التعامل مع السنن الموضوعية وأن تكتشف الله في المادة وفي الحركة دون حلولية ودون ما وراثية ودون ارتداد إليه بمبدأ المادة الناقصة. إنها من أعظم المراحل وأغناها في التاريخ الإيماني للبشرية، وقد جاء افتتاحها بعبارة (اقرأ) وانتهت إلى الجمع بين القراءتين وهذا جوهر الحقيقة المحمدية الكونية. وهي حقيقة (تورث) والإرث عن الأصل المتلقي أي عن «محمد» والذي يملك حق التوريث هو (الله) لمن يصطفي من عباده. ولها مواصفات شتى على أنواع ثلاثة والثاني وسط بين اثنين أولهما ظالم لنفسه وآخرهما سابق بالخيرات. [وإرث الحقيقة يخرج معجوناً في لحمة العصر. فعلاقة من يلي محمداً بالكتاب لا تكون علاقة نبوة ولا علاقة تجديد ولا علاقة رسالة

ثانية ولا ثالثة وإنما علاقة توريث يتفاعل فيها وحي الكتاب مع شخصية العصر حافظاً لاستمرارية الحكمة والمنهج الإلهي].

إن من يفهم حكمة انقضاء مرحلة النبوات سيفهم تماماً أن الله قد جعل إرادته في إعادة اكتشاف القرآن وفهمه ضمن كل مرحلة من مراحل التطور البشري بما ينسجم والخصائص الفكرية لشخصية المرحلة الحضارية. وقد ضمن القرآن وحي كل مرحلة كنور تتضح به حكمة المنهج الإلهي وتطبيقاته الكونية.

قلنا إن محمداً قد جاء في أول المفترق بين مرحلتين تاريخيتين في عمر البشرية ما بين مرحلة النبوات التي ارتبطت بالعلاقة المباشرة مع الغيب والتعامل المباشر معه وما بين مرحلة تطور الإنسان نحو الأساس الموضوعي لحركة الأشياء وعلاقاتها. بما جعل الإرادة الإلهية تتخذ شكلاً غير مباشر لا يصله الإنسان بعوالم الحس وإنما يرقى إليه بالحكمة والتجرد واستخدام كل ملكات الوعي الإنساني.

كان للمرحلة الأولى صراعاتها لتثبيت المعاني المطلقة لإرادة الله ضمن عقلية الإحياء والتعدد. كذلك كان للمرحلة الثانية صراعاتها لتثبيت نفس المعاني ليس بوجه عقلية الإحياء والتعدد ولكن بوجه عقلية السببية المفرطة ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِتْفَاقٌ ﴿٦﴾ أَنْ رَآهُ اسْتَغْفِرُ ﴿٧﴾ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجُوعَ ﴿٨﴾﴾ (العلق: ج ٣٠).

وقاتل محمد المعركتين في إطار واحد فقد جاء لينقل قومه من العقلية الإحيائية التعددية إلى عقلية الإيمان الخاص ولكن دون أن يجعل علاقتهم مع الله تتخذ شكل الآيات والخوارق المباشرة. كانت نقلة صعبة للغاية ولم يمتد عمر التجربة فيها لأكثر من ثلاثة وعشرين عاماً.

كانت القبائل العربية كجماعات بني إسرائيل تعيش تكويناً عقلياً خاصاً بتلك المراحل الأولية. لم يكن يُتعقل الإله كقدرة محتجبة وإلا لكان أضعف من باقي الموجودات التي تعطي حرارتها كالشمس أو تزمجر كالرعد

أو تثور كالريح أو تلمع من بعيد كالنجم. وإذا احتجب الإله بقدسيته كما هو الرجل العالي المقام الذي لا يظهر كثيراً للبشر فإن تلك العقلية لم تكن تقبل منه أن يكون احتجابه احتجاباً كلياً بل كان عليه أن يؤكد وجوده بالفعل المباشر في الحركة الطبيعية. لذلك طلبت الأقوام من الأنبياء المعجزات والآيات الخارقة، بل إن بني إسرائيل قد طلبوا رؤية الله نفسه:

﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا فَعَقَوْا عَنْ ذَلِكَ وَإِنَّا مُوسَىٰ سُلْطَنًا مُّبِينًا ﴿١٥٣﴾﴾
(النساء: ج ٦).

ونفس الأمر كاد يطلبه العرب من محمد: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١٥٨﴾﴾ (البقرة: ج ١).

لو ظل الله غائباً بوجوده عن الفعل المباشر في الطبيعة فسرعان ما ينصرف العقل الإحيائي إلى توزيع وجوده على قوى الطبيعة كما فعل قدماء اليونان أو على عدد من الأصنام كما فعلت الشعوب الآسيوية فيتخذونها معبراً لمخاطبته. وقد جاء ذلك التجسيد الإحيائي الغيبي ثمرة مباشرة لانعدام الفهم الطبيعي لخصائص الموجودات ولانعدام الوعي المفهومي لناظمها العام. كان على الإله أن يجلب الرزق وأن يغيث بالمطر وأن ينتصر في المعارك وإلا تم استبداله فوراً بتجسد آخر. تلك كانت حالة عقلية لها مفهومها الخاص للألوهية وأثرها في الوجود.

تعامل الله من قبل مع الأنبياء وأقوامهم عبر هذا المفهوم وضمن تلك الحالة العقلية، فنفى الله عن نفسه التعدد في شكل ما ظنه به البشر من تجسيدات مختلفة في آلهة متباينة، وأوضح أنه خارج زمان الأشياء ومكانها ولكنه ممسك بها وبزمانها ومكانها: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾ (الشورى: ج ٢٥). وكان لا بد في حال تلك العقلية من إثبات الأمر بشكل يقهر الزمان والمكان عياناً بياناً فجاء التجاوز الإلهي الإرادي لسنتي الطبيعة والقهر المباشر، وكذلك جاء العذاب من جنس الفهم عذاباً حسياً يتجاوز بقهره سنن الطبيعة نفسها فارتفعت قشرة الأرض بأهل سدوم ثم هوت بهم وتلك آثارهم في البحر الميت شاهدة على ما حدث: ﴿وَإِنَّ لُوْطًا لَّمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٣﴾ إِذْ بَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ ﴿١٣٤﴾ إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ ﴿١٣٥﴾ ثُمَّ دَمَرْنَا الْأَخْرِينَ ﴿١٣٦﴾ وَإِنَّا لَنُرَوِّنُهُمْ عَلَيْهِمْ مُّصِحِّينَ ﴿١٣٧﴾ وَإِلَيْكَ أَفَلًا تَعْقِلُونَ ﴿١٣٨﴾ (الصافات: ج ٢٣).

كانت تلك مخاطبات العلاقة المباشرة حيث نقل الله بها البشرية من مفاهيم التعدد التي تعطيها تجربتها المفهومية الذاتية إلى مفهوم الوحدة. ونقلها أيضاً من مفهوم الحضور المباشر إلى الاحتجاب بالغيب مع فاعلية التأثير في كل الموجودات.

كان الإيمان بتأثير القوى الغيبية عميقاً وشاملاً ومسيطرأ في تلك المراحل التاريخية الأولية. ولكنه كان إيماناً مصروفأ إلى غير حقيقته. فتعامل الله مع طبيعة ذلك الإيمان صارفاً له نحو حقيقته وراجعأ به إلى ذاته.

اقتضى ذلك التحول زماناً طويلاً وهو في حال بني إسرائيل الفترة من بعث «موسى» وإلى المعركة ضد «جالوت». أما على مستوى التجربة المحمدية العربية فقد أعلن الله نفسه منذ أول يوم إلهاً محتجباً يمارس تأثيره الوجودي الكلي داخل كل فعاليات الوجود ودون لجوء لما يخرق من الفعل وكان على العرب أن يستجيبوا لهذه التجربة بعنوانها في الجمع بين القراءتين، أن تبصر الله في الزمان والمكان وأن ترى نفسك قائماً به دون أن تسأله رؤية جهرية ودون أن تسأله المعجزات. بذلك أعطى الله «محمدأ» تجربة ما نالها من قبله أحد وأعطى العرب تجربة ما نالها من قبلهم أحد. تأتي التجربة المحمدية العربية بذلك كأوثق تجربة بشرية لله وكأقرب تجربة إليه.

نبيها خاتم الأنبياء وأمتها خير الأمم. ولا منازعة ولا تفضيل ذاتي فالأمر كله من الله.

والآن كيف استطاع العرب بعقليتهم التعددية الإحيائية أن ينفذوا في فترة وجيزة إلى هذا المعنى الوجودي المطلق للإرادة الإلهية؟ وكيف استطاع محمد أن يمضي بهذه التجربة التي بلغت قمة الرقي الروحي والحكمة؟.

التحول بالعربي من المطلق الفردي إلى المنهج الرسالي:

تميزت رسالة «محمد» منذ البدء بمنهج كامل في رؤية الحقيقة كما أرادها الله للبشرية جمعاء، فهو لم يكن مجرد رسول برسالة محدودة لتصحيح وضع معين. فقد كان جهد «صالح» منصباً على الوزن بالقسط، وكان جهد «لوط» منصباً على محاربة الشذوذ الجنسي. وكان جهد «موسى» منصباً على التوحيد والخروج ببني إسرائيل. أما رسالة «محمد» فقد تجاوزت قضية الأصنام وما كان دارجاً لدى قريش إلى مصير الإنسان في علاقته الكلية بالله! ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَنِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ (آل عمران: ج ٤).

ولا تعني تلاوة الآيات كما يظن الناس قراءة سور الكتاب. فهذا خطأ شائع نستيقظ عليه يومياً، وإنما تلاوة الآيات هي بالتعقيب على معانيها وإيضاحها، والآيات ليست ما في السور فحسب، وإنما هي ما يؤتبه الله في الحركة الكونية: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٦﴾﴾ (البقرة: ج ٢).

وكذلك: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ لِمَتَّ فِي ذَلِكَ لَعْنَةُ لِأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿١٣﴾﴾ (آل عمران: ج ٣)، وكذلك: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِن أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٧﴾﴾ (الأنعام: ج ٧).

هذا هو معنى تلاوة آيات الله على عباده ليتفكروا ويتدبروا في معاني الأحداث وما أخفاه الله في ظواهرها عبر مسيرة التجربة المحمدية العربية. كانت تلك التلاوة التي كانت ديدن الرسول مع العرب صباح مساء هي القراءة الواضحة بالجمع بين القراءتين في سجل التجربة الوجودية. وتلك كانت أرضية التفكير بحكمته والحكمة عنصر من عناصر رسالته وقد مجدها الله في حق «لقمان» الذي آتاه الله الحكمة، والحكمة هي النظر للأمور في حقائقها وليس أشكالها وسطوحها. والكتاب سجل كوني مفتوح. وبترافق مع ذلك كله التزكية بترقية الذات وجعلها بالتطهر أقرب إلى معارج النور- لتنتفح على هذا السجل الكوني وعلى معاني الحكمة فيه وعلى تلاوة آيات الله: ﴿إِنَّكُمْ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ (الواقعة: ج ٢٧). ويصب هذا المجهود كله في الجمع بين القراءتين كما خوطب «محمد» في أول يوم من أيام حراء.

إذن كانت مهمة «محمد» متسعة جداً ولا يكاد يطيقها أحد غيره مستعيناً بالله. وقد جاءت قوة الإعداد هذه بحكم الدور الكبير الذي حمّله الله للعرب فكادوا أن ينشأوا تنشئة الأنبياء ليكونوا بحق جيشاً من المرسلين قادراً على أن يأتي البشرية بحكمة الله الكونية وليس بمجرد الفروض من عبادات ومعاملات. - ١ - [العرب بين الإيمان والإسلام].

كان التدريب الروحي شاقاً إلى حدود كبيرة وكان على «محمد» أن يضع لبناته الأولى لتنتلق به التجربة بأسرها فيما بعد. إن نظرة وضعية للفارق بين الوعي المفهومي الجديد الذي طرحه «محمد» على العرب وتركيب العرب العقلي ضمن حالة التعدد الإحيائي توضح لنا إلى أي مدى كانت المهمة شاقة وصعبة بل ومستحيلة دون تدخل الله الغيبي.

فقد كان على أمة من الرعاة أن تصبح سيّدة الحكمة في عصرها وأن تحمل الحكمة وتمدّها إلى عصور قادمة وأن تنفذ إلى جوهر الحقائق في

الأشياء. كان القرآن كقول إلهي والعرب كفعل إلهي هما في وحدتهما هدف الجهد المحمدي. كان التحول نفسه فعلاً إلهياً غيبياً كاملاً تماماً كمثاله في المعارك التي شخصنا أوضاعها. فمهمة كنتك لم يكن بمقدور البشر إنجازها على أي نحو كان لولا تدخل الله القطعي.

إن تحليلاً عاماً لتداخلات الغيب بتلك المرحلة والكيفية التي قاد بها تحويل العربي من حالة إلى حالة تدلنا على الخصب الغيبي الكامن في طبيعة التحوّل وتكشف لنا عن علاقة العربي بالرسالة في بداياتها.

لقد وضع علماء السلوك الاجتماعي معايير علمية عامة يقاس بموجبها تأثير المجال على حالة الإنسان بكل أبعادها العقلية والسلوكية، ولا مجال لأن يرتاب أحد اليوم في بعض النتائج التطبيقية لهذا الفرع العلمي الهام. وحين نأخذ بنتائج هذا العلم لاكتشاف خصائص العقلية العربية وحالتها السلوكية في مرحلة نزول القرآن فإننا سنلمس دون شك وتحليل علمي واضح الفارق الكبير بين وعي القرآن لكافة المواضيع التي طرحها وبين الوعي المفهومي التاريخي الذي عاش في ظله العربي آنذاك. لم تكن ثمة علاقة موضوعية توليدية بين الفكر القرآني والفكر العربي لا على صعيد الإنشاء والبيان فحسب ولكن على صعيد المعنى ومستوى التجربة نفسها. بل إن القرآن قد تميّز على سائر الكتب المعروفة تاريخياً في منطقته كالتوراة والإنجيل بما احتواه من منهجية كاملة وبنیان فكري متماسك افتقدته الكتب القديمة.

كان العربي يشعر ضمن تكوينه البيئي الجغرافي الطبيعي أنه الكائن الوحيد ذو القدرة على الحركة الحرة في السكون الصحراوي لا تماثله إلا حيوانات البرية أو طيور السماء التي يماثلها في الحرية ويتميز عنها بالوعي والنطق. فكان هو الذي يكسب الأشياء من حوله معاني وصفات وأسماء، فتحوّل إلى مطلق متفوق بالوجود الواعي على ما سواه، فابتدأت في النشوء لديه بدايات نزعة التركيز على الذات. وهي النزعة التي فسر بها الدكتور «حافظ الجمالي» سلبيات العربي في العصور المتأخرة دون أن يعطي تاريخها النفسي.

هذا المطلق الذاتي الداخلي الذي ولدته البيئة الطبيعية في نفسية العربي لم يتسع مجالها الاجتماعي لأكثر من القبيلة كحدود اجتماعية نهائية فظلت القبلية مرادفاً للعصبية، إليها يرتد لحماية المطلق الذاتي وبها يحتمي. فكانت القبيلة هي الإطار الذي يعبر فيه عن بطولته وقدراته. هي دائرة الانتماء والطموح.

وبالتداخل بين نزعة التركيز على الذات على نحو فردي موغل في الانفرادية والأنا والفخر الذاتي؛ وبين القبيلة كأكبر حدود اجتماعية ينتهي لديها الإحساس بهذه الذات الفردية فقد كانت أئفه الأسباب تثير الاقتتال، اقتتال الذوات المتماثلة في تركيبها والتي تحتمل التنافر بحكم التماثل، إذ لم يعرف العربي نظاماً اجتماعياً متراكباً يحد من كبريائه، بل عرف أشكالاً اجتماعية متماثلة يتمحور كل شكل منها حول مطلقه الذاتي.

وكلنا يقرأ في التاريخ أيام العرب كحرب داحس والغبراء التي استمرت أربعين عاماً لا صراعاً حول الماء والكلاء كما هو المفترض على نحو طبيعي بين قبائل الرعاة البدو ولكن ترجع المسألة إلى جرح طفيف أثار المطلق الفردي الذاتي وأثار فيه كل كوامن التفرد والعلو فطغى على التكيف أو التلائم مع الآخرين. وهكذا فقدت الألفة بين الأقسام:

﴿وَأَلْفَ بَيْتٍ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْتَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ج ١٠)، وكذلك: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ج ٤).

لم يكن ذلك المطلق الفردي القبلي يستجيب لأيّ داع خارج حدود انتمائه القبلي في أحسن الحالات وبالذات حين يرى في الأمر مجدداً وفخراً يمضي عنه إلى آخرين في مجتمع قائم على تنافس المتماثلين. وقد صادف «محمد» الكثير وعانى من جزاء هذا التكون النفسي ولكنه كان تكوناً طبيعياً

لا مجال لتجاوزه إلا بتدخل الله الغيبي ليجمع تلك القبائل على كلمة واحدة ورجل واحد. وأوضح الله الأمر بجلاء لرسوله: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ وإلا لتوافر للعرب من قبل «محمد» من يسودهم أو يقودهم. بل تمضي تلك الروح الفردية في تركها حول ذاتها حداً ترفض معه الإذعان «لمحمد» لا تكذيباً له فهو الصادق الأمين، ولكن لأن القرآن قد نزل عليه وليس عليها: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقُرْبَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ (الزخرف: ج ٢٥).

كذلك فإن آثار نزعة المطلق الذاتي القبلي لم تنته في حدود السلوك الاجتماعي اللاتلازمي بين الوحدات القبلية المتماثلة بل تلبست كل الأحوال الفكرية والنفسية للإنسان العربي. وهذه لازمة طبيعية أيضاً.

كان العربي لا يميل بحكم فرديته وتخلفه إلى النظر في الناظم الموضوعي للأشياء ما عدا قلة من الحنفاء الذين كانوا أشبه برهبان العرب. كان يميل لتجريد الظواهر من علاقاتها ومعانيها ليعطيها هو وبحرية مطلقة أحاسيسه بها. كان يتمثل مطلقه الذاتي فيما هو خارجه مكرساً لوجوده الذاتي ودافعاً به إلى أقصى الحدود.

ومن هنا كان ينظر العربي إلى الظواهر في تفردا وكثرتها وتنوعها وصفاتها. كان يريد أن يصل إلى الخصائص الذاتية لكل شيء، فإذا وصف أسهب وعدد ونوع وراقب ودق واستدق فكان بطبعه ساحراً في وصفه دقيقاً في استخداماته وتوظيفاته اللغوية نافرماً من العموميات ذاتياً ومستغرقاً في الذاتية. وبهذه الروحية حين توجه العربي إلى تحديد علاقاته بالغيب لم يستطع إلا أن يسقط عليه نفسه، فجاء الآلهة آلهة قبائل لا يعلو إله على إله إلا بما تعلق به القبائل نفسها. كانوا يعبدونها ولكنها لم تكن في الحقيقة سوى رموز لهم يجسدون بها فهماً خاصاً بهم لقوى الغيب. لذلك نجد أنهم في القرآن لم يكونوا يدافعون عن هذه الآلهة بل كانوا يدافعون أكثر

عن (مفهومية تعددها) وهي مسألة ترتبط أكثر بتكوينهم الاجتماعي والفكري:
﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ مُّجَابٌ﴾ (سورة ص: ج ٢٣).

وقد جاء كل حوارهم للدفاع عن هذه الآلهة حواراً سطحياً لا يتناسب
ولسان العرب وحقّتهم، بل كانت تمضي حججهم مع محمد بمقاييس لم
يكن لوجود آلهتهم نصيب فيها. فالقول: ﴿أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ لَمْ يَكُنْ فِي
شَاكٍ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَذُوقُوا عَذَابِ﴾ (سورة ص: ج ٢٣)، فيه اعتراف
ضمني بمصدر للتنزيل يرقى على آلهتهم كما أنهم كانوا يسألون محمداً
كبرهان على رسالته أموراً كانوا لا يعزونها لآلهتهم كإنزال الملائكة وتفجير
الأرض ينابيعاً وهي أمور لم يسبق لهم أن سألوها آلهتهم في حرّ مكة
وجفافها الصحراوي.

لهذه الأسباب الاجتماعية والفكرية لم تستطع أي ثقافة دينية من خارج
الوسط الصحراوي أن تؤثر فيهم البتة ما عدا بقايا من الحنيفية الإبراهيمية
لدى بعض من حكماء العرب. كان العربي يرفض كل ما حوله بفرديّة
مطلقة ولم تستطع لا المسيحية ولا اليهودية أن يتوغلا إلا في شمال الجزيرة
وجنوبها أي في أطرافها الزراعية حيث تختلف التجربة جذرياً عن واقع
الوسط الصحراوي ولم يتهود في يثرب إلا بعض الأطفال الذين جاءوا بعد
وفاة أسلافهم فنذرهم أهلهم لغير دينهم إن عاشوا.

فات بعض المستشرقين هذا التركيب الاجتماعي النفسي حين ظنوا أن
ما أتى به محمد إلى العرب كان تلفيقاً انتقائياً للتراث الديني المسيحي
واليهودي، فقد عايش العرب هذا التراث ورفضوه وكانوا يعرفونه معرفة تامة
ويعتقدونه أمراً خاصاً بهذه الشعوب من دونهم وليس من طبع البدوي أن
يتذلل للآخرين ليعلموه ما عندهم.

كان يرى نفسه (أمياً) وهي لفظة تقابل (كتابي) وليس عديم القراءة
والكتابة كما وقع في الخطأ جُلّ المفسرين وكثيراً ما كان «أبو سفيان»
يخاطب بعض اليهود بقوله: (نحن أميون وأنتم أهل كتاب). وقد أشار

القرآن إلى أن بعض العرب الأميين كان يتمنى لو أنزل عليه كتاب خاص به: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنَ إِيحَادَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤٢﴾﴾ (فاطر: ج ٢٢)، ولكنهم لم يتناولوا قط كتاب اليهود ولا كتاب النصارى، فلو كان ما أتى به «محمد» هو استنساخ انتقائي عن الكتب المعروفة لديهم لرفضوه في حينه ولكنه جاء بأمر كان العربي وحده يدرك أنه له وليس استنساخاً أو تلفيقاً.

المطلق الذاتي واللغة:

في تلك البيئة الطبيعية الناسجة لشخصية العربي المتفردة بنزوعها الذاتي ومطلقها القبلي اللامحدود في صحرائه الممتدة الأفق بجلال سكونها وهيبة جبالها لم يكن ثمة وسيلة لتفجير كوامن الإبداع وطاقة التخيل لدى العربي إلا في حدود ما يعطيه إبداعه الذاتي.. فطالما أن الأشياء تكتسب معانيها من هذه الذات الداخلية فإن تعبير هذه الذات عن نفسها هي الحقيقة الوحيدة التي يقبلها الإبداع. وفي هذه الحالة تصبح اللغة هي مجال الإبداع ومحتواه لأنها البناء الوحيد الذي يصدر عن الذات مباشرة ويستجيب لأعماقها. لم يكن البدوي قادراً على تجسيد إبداعه في إنشاء مادي فاستعاض عنه بالإنشاء اللغوي الذاتي والذي كان الأقرب إليه ليحمل ذاته المتفردة، فهي وحدها التي بمقدورها أن تكافئ همة العربي الحضارية في التدقيق والتفصيل وإعطاء الموضوع ذاته المتفردة.

اهتم العربي بجعل اللغة أدواته الحضارية، مجال إبداعه ومحور قوته وقدرته فبقدر ما يجيد العربي التعبير عن أعماق رؤيته الذاتية للموضوع المقابل بقدر ما يفرض شخصية تصوره على الآخرين ويقهرهم. فالقضية هنا ليست بباعث الحاجة الموضوعية لوصف ظاهرة ما على نحو جمالي متفوق ولكنها الحاجة ليأتي هذا الوصف مسقطاً لحياة خاصة على الموضوع. ومن هنا فقد احتملت اللغة العربية ما لم تحتمله أي لغة أخرى في إنشائها وتركيبها.. وخلافاً لقول كثيرين لا يوجد في اللغة العربية على اتساعها

كلمة تنوب عن الأخرى في حدسها ومعناها ولسانها، فكلماتها كالعربي الذي أنشأها تتميز بذاتية خاصة بكل منها، وكمثال على ذلك أي على عدم تبين شخصية كل كلمة في هذه اللغة المتميزة أورد خطأ وقع فيه الكثير من المفسرين:

﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ نَزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾ ﴾ (الواقعة: ج ٢٧).

فسر البعض يمسه بيلمسه، والمس في اللغة العربية المتميزة وفي استخدام القرآن هو ما يصيب في كلية الموضوع وأعماقه أو وجدانه لذلك نجد القرآن يقول: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٢٨﴾ ﴾ (ق: ج ٢٦) أي نصب وإعياء.

كذلك: ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ ﴾ (البقرة: ج ٣).

كذلك: ﴿ إِنَّكَ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَئِيفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾ ﴾ (الأعراف: ج ٩).

كذلك: ﴿ وَإِن يَمَسَّكَ اللَّهُ يَضْرِبْ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمَسَّكَ يَخْتَرِ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ ﴾ (الأنعام: ج ٧) في وقت ينتجه فيه استخدام لمس إلى الموضوع الاحتكاكي العضوي:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾ ﴾ (النساء: ج ٥)، ﴿ وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهْبًا ﴿٨﴾ ﴾ (الجن: ج ٢٩).

وكذلك: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَابٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأنعام: ج ٧).

هذه الأمثلة توضح الفارق اللغوي في استخدام عبارتين متشابهتين في الظاهر (مسّ) و(لمس) والفارق في المعنى كبير جداً، وبالنظر لعدم التقيد في فهم هذه الكلمات فقد حرم البعض (لمس) المصحف لمن هو على غير طهارة من الحدثين الأكبر والأصغر.

وبالرغم من أن سلطة التحريم هي سلطة إلهية وليست بشرية وليست نبوية فإن علماء المسلمين قد ارتكبوا هذا الخطأ ليس نتيجة جهلهم باللغة ولكن نتيجة لعدم تدقيقهم في لسانها وقد أردف الله عبارة ﴿لَا يَمَسُّهُ﴾ بتوضيح عقلي لمن يتشابه عليه المعنى اللساني فقال: ﴿إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ ولم يقل (المتطهرون) لأن التطهر من الحدثين الأصغر والأكبر هو من عند البشر يأتونه بالحركات العملية من وضوء وغسل، ولكن الطهر هنا نسب إلى مصدر غير الإنسان هو الله وبذلك تستقيم هذه العبارة على النحو التالي: (إن هذا القرآن كتاب مكنونة معانيه ذات أعماق وأبعاد لا ينفذ بجوهره إلا إلى داخل النفوس التي طهرها الله). وبذلك تسقط كل الأحكام التي افترضها الفقهاء من تحريم لا يملكونه أصلاً ولو بالقياس، لِلَّمْسِ المصاحف دون طهارة ظاهرية، فليست المسألة هي العلاقة الشكلية مع المصحف ولكنها العلاقة الموضوعية، علاقة الأخذ عنه والتدبر فيه، والأمر في تقدير المصحف واحترامه متروك لأخلاقية المسلم نفسه وليس لنص شرعي، فالله لا يفترض في الإنسان ما افترضه بعض الفقهاء من أنه مجرد من آداب الفضيلة ليسلك بنفسه سلوكاً صحيحاً تجاه كل ما هو من عند الله.

مجرد خطأ في فهم لسان العرب يؤدي إلى كل هذه الضجة. وقد روي أن مقرئاً مصرياً طلبت منه إحدى الشركات العالمية لتسجيل الأسطوانات تسجيل القرآن على أسطوانة فذهب لشيخ الجامع الأزهر يستفتيه (خاصة وأن تلك الأسطوانات ستكون عرضة [للمس] من المطهرين وغير

المطهرين) فأفتاه شيخ الأزهر بأن الأسطوانة لا تصبح قرآناً إلا لحظة وضع الإبرة عليها.. أما في حالة صمتها فهي جسم جامد يمكن أن يتداوله الجميع. ونجحت الشركة العالمية.

أما (خادم العلم والقرآن) شيخ معهد دسوق الديني فقد عقد في كتابه «تاريخ المصحف الشريف» ثمانية صفحات من القطع المتوسط ليدلل على أن الإسلام (أمر المسلم إذا أراد [مسّ] المصحف أو حمله أن يتطهر من الحدثين الأكبر والأصغر، [وحرّم] عليه مسّ المصحف أو حمله وهو متلبس بأحد الحدثين - كما [حرّم] عليه قراءة شيء من القرآن قلّ أو كثر وهو جنب، وندبه أن يتطهر من الحدث الأصغر إذا شاء أن يتطهر للقراءة).

واستند شيخ معهد دسوق الديني على حديث منسوب لرسول الله ﷺ حين استعمل «عمرو بن حزم» على نجران ليفقههم في الدين فكتب له يقول ضمن ما كتب من وصاياه (لا يمَسّ القرآن إلا طاهر) - [أخرجه الدارقطني والحاكم في المستدرک والبيهقي وغيرهم]. ونسي شيخ المعهد أنه قد كتب في صفحة (٤٥) في معرض حديثه عن جمع القرآن أنه لم يكن ثمة مصحف يلمس أو لا يلمس في عهد الرسول: «فلم ينتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى إلا والقرآن كله محفوظ في صدور معظم أصحابه ومسجل فيما كتبوه فيه من العسب واللخاف وغيرها. ثم قام بأمر المسلمين بعده أحق الناس به «أبو بكر الصديق» رضي الله عنه بمبايعة الصحابة له فحدث في عهده ما نبّهه إلى وجوب جمع القرآن الكريم في مصحف واحد خشية عليه من التفرق والضياع»^(١). ولا نسترسل أكثر. [من تاريخ المصحف الشريف - عبد الفتاح القاضي - ص ٤٥ و ١٥٥ و ١٦٢].

اللغة العربية - إذن - متميزة وذاتية ولسانها متفرد في دقته كتفرد العربي بذاته. أصبح التعبير اللغوي هو (الإنشاء الحضاري) الذي يقابل أبنية وهياكل الشعوب الأخرى. المعلقات على أستار الكعبة توازي أعمدة هرقل وإيوان

كسرى . إنها حضارة اللسان وعبقريته والعربي فقط هو الذي يدرك محتوى حضارته وأسرارها .

اللغة العربية شأنها شأن اللغات البشرية في العالم كله ذات دلالة وجودية لسانية وليست دلالات قاموسية فقط . وهناك من حاول دراسة عبقرية الإنسان العربي من خلال لسانه ، ليكتشف فيها لا عن جوانب الإبداع فقط ولكن عن جوانب التفرد اللساني أيضاً . وفي تقديري أن تفرد اللغة العربية عن غيرها من اللغات العالمية لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال فهم العربي من الداخل فهماً وجودياً عميقاً يفصل ذاتيته الممعة في التمييز والفرز والتدقيق والتي تدل على الكيفية التي ينظر بها العربي للأشياء والأسلوب الذي يعطيه بها تمايزها وشخصيتها .

إنها تجربة لغوية عميقة ومتميزة ومتفردة عن سائر لغات العالم لأن صفاتها من صفات العربي الاجتماعية والسلوكية ، وهي انعكاس مباشر لعلاقته بالحياة وموضوعاتها حتى شيد منها برجه الحضاري على رمال الصحراء المتحركة .

مثالية اللغة القرآنية وتميزها :

وجاء القرآن مبنياً بهذه المادة رفيعة المستوى التي لا يدرك بعدها إلا العربي (لساناً) وليس مجرد العربي (لغة) لأنها متولدة عن حياته وليست جماعاً لشتات قاموسي . جاء القرآن ليتحدّى بينائه الحضاري من أصل اللغة كلّ البناءات الحضارية العربية فيها أو من مادتها . صيغ بنهج إنشائي دفع به اللغة إلى كمالها الحضاري وإلى أرقى من تلك الكمالات الحضارية التي وصل إليها العرب صياغة وبناء وتحداهم أن يأتوا بمثله وهو من أصل حضارتهم ومن مادتها . فعجزوا عن بلوغ الكمال اللغوي الإنشائي الذي ارتقت إليه اللغة في القرآن واحتاروا وتحيروا وعجزوا عن أن يأتوا بمثله . لا هو بالشعر ولا هو بالنثر ولكنه توليد جديد من أصل المادة ودون خروج عن خصائصها ، غير قابل للتماثل ولا للتطابق . متفرد ومتميز . غير أن

العربي لغة والمترجمين لا يفوتهم إدراك صفاته البلاغية ولكن شأن معظم روائع الكتب الأخرى. [راجع - الكتاب الأول - ملحق المداخل التأسيسية - الرقم ٣١ وكذلك الرقم ٦٤].

لم يتوقف العلماء المؤرخون لدى تلك الظاهرة اللغوية (الغيبية) كما لم يتوقفوا لدى (غيبيات) المعارك و(غيبيات) التأليف بين الذوات القبلية المتنافرة. مروا عليها مروراً سريعاً وأحياناً مرور اللثام. وما كان ينبغي للعرب منهم خاصة وهم يعالجون تاريخ أمة تعتبر اللغة فيها هي العامل الوحيد المشترك. ولكنه الخوف من الوقوع في دائرة التعامل مع الغيب تحت طائلة التخوف من فقدان النهج العلمي.

التفرد القرآني في الإنشاء اللغوي كان هو العامل الوحيد الذي يستطيع أن يقهر شخصية التفرد العربي بمطلقها الذاتي لأن تجربة العرب الوجودية قد اختارت اللغة كمجال لتجسيد ذاتها والتعبير عن تفوقها فلم يكن من الممكن أن يقهر العربي إلا من لسانه وبإبداع يفوق ما أبدع. عبر الإنشاء القرآني القاهر للمطلق الذاتي في الإنسان العربي المستعلي عليه حضارياً أذلت أعناق العرب وهي ما تذل لغير هذا، فلم يجد الخصوم رداً سوى القول بأنه ﴿سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾.

كانت التجربة العربية قد حددت سلفاً مجال تحديها الحضاري واستجاب الله وأنزله قرآناً عربياً يتلبس كل حالات اللسان العربي ويقوده من داخله، تلك كانت عملية ثورة حقيقية أدواتها اللغة وعنفها الكلمات.

ولم يقتصر الأمر على الإنشاء فقد ارتقى القرآن بكلمات التميز والتفرد في خصائص الكلمات، فما من كلمة إلا ولها معناها المحدد الذي لا يحتمل كنفسية العربي تماماً أي تماثل أو تطابق مع كلمة أخرى. ومن هنا يصبح تفسير القرآن من أدق العمليات اللغوية الحضارية التي يعرفها تاريخ اللغات والثقافات في العالم.

ما من كلمة إلا ولها دلالتها المتميزة ولو بدت مترادفة أو مشتركة،

لذلك لا يمكن تفسير القرآن بالاستطراد والتداعي على السياق. وليس الأمر قضية ظاهر وباطن وإنما حرف محدد، وقد رأينا في المثال السابق كيف أن فرقاً لم يبدُ للناس جوهرياً بين (مسّ) و(لمس) قاد إلى اجتهادات كلها خطأ في خطأ. وأقول صراحة إن الأخطاء كثيرة وترجع الأسباب في معظمها إلى مراحل الانحطاط الحضاري اللغوي منذ القرن الهجري الثالث، فحُمّل القرآن ما ليس من طبيعته وفهمت مكنوناته خطأ في جوانب هامة تتصل بحياة المسلمين. وسنعرض لهذا في دراسات لاحقة إن شاء الله.

إذن جاء القرآن ليقهر العربي من الداخل بصعوده اللغوي إلى قمة الإنشاء الحضاري وأضاف إلى ذلك - بالضرورة - وضع الكلمة ضمن خصائصها المتفردة التي تقابل خاصية التكوين العربي وهذه أمور (غيبية) المصدر لم تأتِ نتاجاً منعكساً عن شخصية تلك المرحلة. وهذا الأمر الغيبي كان هو الوسيلة الوحيدة لجذب العربي باتجاه التحوّل - أي فرض التغيير عليه من الداخل - وهو أسلوب يخالف كل أدوات التحويل الفكري التي عرفها التاريخ على مستوى الثورات الحضارية.

ولكن إلى أين تتجه هذه الأداة الغيبية بالعربي وإلى أين تحوله؟

كل ثورة في التاريخ تلجأ للوسائل الوضعية لتغيير المجتمع، أما العربي فقد كان عليه أن يخوض غمار ثورة دينية لتغيير نفسه من الداخل، والثورة تحتاج إلى أداة تهز الوجدان وتفجر تناقضاته. والإنشاء القرآني كما قلنا كان هذه الأداة وهو أمر لا يفهم إلا بفهم تركيب الشخصية العربية نفسها، كلمة تحيئها وكلمة تميتها، وقد أوضحنا خصائص هذه الكلمة وبعدها في حياة العربي.

غير أن هدف القرآن من إنشائه الحضاري لم يكن مجرد التعالي
الحضاري اللغوي عليه بل اتخاذ ذلك وسيلة إلى جذبه وإخضاعه لوعي
ديني لم يكن من طبيعة ما تعطيه تجربته. فالمحتوى القرآني لتجربة الوجود
والحياة كان على النقيض من فهم العربي لتجربته الحياتية... وعبر هذا

التناقض نكتشف أيضاً أن القرآن كما أنه ليس في إنشائه نتاجاً عربياً فإنه في محتواه قد أتى خارج وعي المرحلة التاريخية العربية بمضمونها الاجتماعي والحضاري، أي إن المحتوى نفسه كان صادراً من خارج البيئة العربية ويمكن لعلماء السلوك الاجتماعي التاريخي اليوم إجراء مقارنات حضارية بين محتويات الفكر القرآني وما أعطته الشخصية العربية وقتها من فكر خاص بها على مستوى قيمها ومثلها. [راجع ملحق الفصل الثاني - المفارقة الإعجازية بين المعرفة القرآنية والوعي الإحيائي العربي].

طرح القرآن أمام العربي مفهوماً حول انتظام الوجود كله ضمن ناظم واحد وقيامه في وحدته بمطلق واحد، وجعل الكثرة مع تميزها كل بخصائصه مظهراً لوحدة واحدة. إله واحد أحد صمد، تدور حوله الأشياء وتخضع له الظواهر الكونية وهو الذي أعطاه معناها وصفاتها وأسماءها وحدد حكمته فيها.

لم يعد المطلق الذاتي الفردي هو الذي يكسب الأشياء معناها: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾ (النجم: ج ٢٧)، ولم تعد القبيلة ولم يعد الكون قبة مرصعة بالنجوم في السماء ورمال تتحرك بين جلاميد صخر في الأرض وإنما كون واسع بشكل فلكي منظم يمضي القرآن في تعداد ظواهره وصولاً بهم إلى ما يبصرون ومالا يبصرون. امتداد لا متناهٍ يحمل الذات العربية إلى خارج وعائها القبلي لتندمج في وحدة البشرية الممتدة عبر الأرض. وامتداد لا متناهٍ بالذات العربية نفسها عبر كونية شاملة لا تحدها جبال مكة ولا رمال الصحراء. . امتداد بشري وكوني وتعلق بمطلق كامل الوجود مستقطب لهذه الكونية بكل اتساعها. هو الذي يعطيها وجودها ومعناها.

ثورة مفهومية على مدى القرآن تلتف حول ذات الإنسان العربي وتمزقها من الداخل وتفرغها عن محتوياتها المنعكسة عليها من البيئة الطبيعية

والتركيب الاجتماعي . وعن نقيض ومفاهيم نقيضة واتجاه إلى معارج الحكمة .

تلك الأداة الغيبية وذلك المحتوى المفهومي الذي يتجاوز كل ما يعطيه الوعي التاريخي للإنسان العربي أحدثا التحول الحقيقي في الإنسان العربي من الداخل . إنه إجراء تحويلي تم ضمن بنية الإنشاء الحضاري العربي وانقلب عليه بأداة من بعضه . قد أعيد تكوين العربي وجذب الله مطلقه الذاتي إليه وامتد به كونياً .

ظل القرآن في مجمله جاذباً متعدد الزوايا لعقلية الإنسان العربي . يأتيه من كل جانب عبر مختلف الوسائل التعبيرية يمتدّ به تاريخياً إلى آدم ويقوده إلى مضارب شعوب عديدة ويملاً إحساسه بعوالم وأمم تعيش في الكون كله من حوت البحر الذي لم يره إلى جوارح السماء التي رأى بعضها وامتد به إلى ما وراء حجب الزمان والمكان ما قبل الدنيا وما بعدها وما بين السموات والأرض وما فيهن . كانت عملية واسعة لتغيير العربي من الداخل وإحلال عقلية وجودية كونية بديلة .

العرب والتحوّل القرآني :

ذكرنا أن القرآن قد نزل مستهدفاً تغيير شخصية الإنسان العربي من الداخل ليتحوّل به من الذاتية الفردية القبلية القائمة على عقلية الكثرة والانحصار البيئي إلى الكونية الشاملة بامتدادها البشري والطبيعي وتعلّقها بالله .

هذا التحوّل لم يكن سهلاً ضمن التحليل العلمي الموضوعي للتاريخ ، غير أننا أوضحنا كيف أن القرآن بوصفه أداة غيبية حققت التعالي الحضاري على المطلق الفردي العربي قد جذبت الإنسان العربي من الداخل إلى هذا التحوّل بحيث نقف تاريخياً أمام ظاهرة مذهلة كان أساسها الغيب . وقد رأينا كيف أن الله وقد جذب الذات العربية عبر الإنشاء القرآني إلى هذا المحتوى

الجديد المكنون في القرآن فقد دفع بالإنسان العربي عبر دروس تطبيقية عديدة في معارك التحويل نحو الإسلام ليدرك أعماق الكلمة القرآنية وحكمة الله في التدبير الكوني.

تلك كانت المعالم الغيبية الرئيسية في بداية صنع التاريخ العربي وتركيز مقدماته العالمية ليخرج العربي لا من صحراء الجزيرة إلى سهول العالم لكن ليخرج أولاً من فرديته إلى كونيته. وأن يخرج من سطوح الفكر إلى أعماقها ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن ظواهر الموجودات والحركة إلى حقائقها. وأن يأتي هذا التحول خلافاً للطرق المباشرة التي أجراها الله في علاقاته مع الشعوب السابقة.

طوال ثلاثة وعشرين عاماً تم الإنجاز الضخم كما قدره الله وبما يرضي رسوله وتمكنت الشخصية العربية من العبور إلى الوعي الجديد مدفوعة بالقرآن ومدعومة بتجاربها التطبيقية في سلسلة المعارك والوقائع الأخرى.

كانت تلك المرحلة (مرحلة تحويلية بالقرآن) بلغ البعض قمة من قممها في تدبر المنهج الإلهي الكوني وبقي البعض فيما تعطيه استعداداته على حسب اعتبارات عدة. كانت تلك إنجازات هائلة توقّف عليها فيما بعد المسير كله. لذلك جاءت علاقة العربي بالقرآن - كوعي يستمر مع البشرية للأمام - مهمة في تلك المرحلة المتقدمة. غير أننا نتوقف لدى هذه الفقرة لنناقش أمراً جوهرياً فهناك من يقول إن اختيار الله إنزال كتابه في تلك الفترة زائداً وجود الرسول يسعى حياً بينهم بالتنزيل والتوجيه زائداً صفاء اللغة في أصلها. . كلها اعتبارات جعلت الفهم العربي السلفي للقرآن ومحتوياته هو الفهم الأمثل والصحيح، وإن ما يطرأ من بعد يردّ إلى شبيهه بالقياس. لهذا نشأت مدارس التفسير على فهم موقف السلف الصالح وما تداولوه من آراء وتعليقات بشأن الآيات إضافة إلى فهم أسباب النزول. وتقف هذه المدارس موقفاً صارماً تجاه من يقول برأيه في آيات الكتاب وصولاً إلى التكفير كما تتحفظ بعض أقسامها بالنسبة لما يسمى بالتفسير العصري للقرآن.

إن المسألة لا تحتاج إلى كل هذا التشنج لو فهمنا طبيعة القرآن. وأنا لا أتهم هنا السلفيين بقدر ما اتهم معارضيههم أيضاً. إن طبيعة القرآن ليست في كونه كتاباً يحتوي على سور مفصلة بفواتحها وخواتمها تتضمن عبادات ومعاملات. إنه جماع حقيقة البعثة المحمدية التي أجملها الله بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢٨﴾﴾ (الجمعة: ج ٢٨).

فالقرآن هو مصدر كامل يعقب بالتحليل والتوضيح على آيات الله بتفاصيلها وكتلياتها وسجل إلهي مفتوح على التجربة الوجودية الكونية ومصدر الحكمة الشاملة في التعامل معها عبر التزكية الإلهية للإنسان. نزل هذا القرآن ليرقى بالإنسان إلى معارج الحكمة الإلهية الكونية ليبصر الإنسان كل شيء كما يريد له الله أن يبصره وهو في خلاصته منهج الجمع بين القراءتين كما خطب «محمد» في أول التنزيل. ثم تنزل القرآن كله فيما بعد ليفصل هذه الحقيقة ويعطي أبعادها في تجارب الأنبياء من قبل كما سبق لنا أن أوضحنا وفصلنا على قدر استعدادنا.

في الإطار الفسيح لتلك الحقيقة الإيمانية تكوّنت ونشأت التجربة المحمدية العربية كمقدمة لمنهج إلهي حضاري كوني ترسي دعائمه التفصيلية على مستوى الفكر البشري ككل. إنه البديل الذي أتى من عند الله. وقد عاش العرب تلك الحقيقة عبر انجذابهم اللغوي للقرآن وعبر إرشاد الله إخبارياً لهم بما يشابه التطبيق لمعاني ذلك المنهج مع تقديم النماذج السابقة. لذلك لا يمكن القول الآن إن ثمة فهماً جديداً للقرآن كان غائباً فيما مضى ويمكن أن يفهم به اليوم، فقط يمكن القول وهذا هو الصحيح، إن هناك أشكالا تبدو للناس جديدة في ظاهر فهمهم للقرآن تحتاج لإعادة اكتشافها ضمن المنهج الإلهي الموجود بحقيقته وتفصيله أصلاً، أي منذ التجربة المحمدية العربية.

ويلاحظ القارئ أنني لم أقدم نقدي لمنهجية الحضارة المعاصرة إلا

بالرجوع لتجربة «موسى» في مصر ولتجربته مع «العبد الصالح» وقد أعطى «لمحمد» منذ البدء ما أعطى «لموسى» عبر التدرج. وقد جاءت بدر في بضع سنوات مقابلاً لما سبق إليه بنو إسرائيل بعد «موسى» بزمان، وقد أكمل الله درس بدر بأحد لتكشف الثانية بسلبياتها عن الأولى بإيجابياتها وبشكل متعادل، فبقدر ما فقدت قريش في بدر فقد المسلمون في أحد، سبعين قتيلًا من قريش في الأولى وسبعين شهيداً من المسلمين في الثانية، وأصبحت (هذه بتلك) كما أجرى الله القول على لسان «أبي سفيان» فحيث لم يكن الارتباط بالله فقد الكل سبعيناً.

إذن ليس ثمة جديد يضاف ولكنه فهم للحديث المستجد في إطار الوعي المنهجي بالقديم المتجدد. ونتوقف هنا لما نسميه بوعي المنهج متسائلين لماذا بقيت كتب التفسير دون شرح القرآن شرحاً منهجياً متكاملًا؟ ولماذا لم نرث هذه المدرسة بتمامها عن السلف الصالح؟ ليس ثمة تقصير ولا لوم ولا عتاب.

إن فهم القرآن في كليته أمرٌ كان متاحاً - إلى حدّ كبير - ومنذ البداية للكثيرين من الذين انفتحوا عليه بكل استعداداتهم. كان يتنزل على قلوبهم وحيّاً صافياً ولا أريد أن أحدد أو أسمى فمظانّ الناس قد أصبحت أهواء شتى. غير أنه لم تكن من طبيعة تلكم الفترة الرائعة منهجة الأمور كما هي طبيعة عصرنا. كانت علاقتهم بالحكمة التي يتلقونها أن يمارسوها لا أن يمنهجوها - وجاء من بعدهم خَلْفٌ جعل همّه أن يتسقط أخبارهم دون أن يضع اللبّات في حائطها.

لو فصلنا مجموعة من سِيرِ خاصّة المتلقّين من الصحابة لأمكننا أن نكشف في حياتهم أثراً كبيراً طبعها به فهمهم للمنهج الإلهي في الكون كلّه. ويلحق بهم في هذا المجال آخرون من رجال هذه الأمة، غير أن تحليل السيرة وصولاً إلى الكشف عن كوامن الشخصية أمر لم يعرفه العرب من قبل وهي من الأمور المستحدثة في الذهنية العربية من خلال القصة

والنقد. أما القرآن فإنه يشتمل بطريقة فريدة على هذا المبنى من الفن الحضاري ولكن بأسلوب خاص ومتميز في التحليل ضمن السرد: ﴿وَرَوَدَتْهُ أَنَّى هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَقَتْ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾ (يوسف: ج ١٢) بما يعني تحليلاً للحالة التي تمت ضمنها المراودة. فالأمر ليس محض رغبة جنسية كما فهمه البعض.

إذن منهجيتنا هي منهجية القرآن التي نشأت ضمنها التجربة المحمدية العربية، ولا ندعي أن ثمة جديداً يضاف، سوى محاولة الوعي بالقرآن في إطاره المنهجي الكلي على نحو كوني شامل، بوصفه معادلاً للحركة الكونية وكل دلالاتها.

هذا الفهم ليس جديداً في ذاته ولكنه جديد في تناوله أي إنه كان موجوداً في القرآن، غير أن العرب لم يكن من شأنهم وطبيعتهم أن يتناولوه بشكله المنهجي الكلي ولا يعود الأمر لنقص فيهم وكمال فينا، وإنما يعود لطبيعة مقومات تجربتهم وخصائص تكوينهم التاريخي والاجتماعي.

تلقى العرب القرآن ضمن (مواضع النزول) وبدا لهم أنه يشير عليهم في كل حالة إلى الأسلوب الأمثل لتناولها والتعامل معاً. ويرتبط هذا الأسلوب بالكيفية التحويلية التي كان ينزع إليها القرآن في تحويله التدريجي للعربي من مطلقه الفردي إلى الكونية. فهناك مواضع نزول يقابلها تحوّل تدريجي للإنسان العربي باتجاه منهجية القرآن الكونية وكلّيته التي هي معادل موضوعي للحركة الكونية كلّها ولعقيدة التوحيد الكبرى.

نتيجة لذلك وعلى نحو طبيعي جاء فهم العربي للقرآن فهماً مجزأ يعطي دلالات الحكمة ولكنه - أي العربي - لا يحيط بها منهجياً ضمن القراءة القرآنية الواحدة بمنهجها الواحد. كانت علاقتهم بحكمته أن يمارسوها في مواضعها لا أن يمنهجوها بشكلها الكلي كما أوضحنا على مستوى الجمع بين القراءتين.

في هذا الإطار مضى العربي يرّد كل معنى في القرآن إلى موضعه المحدد من النزول، ونشأ علم كامل فيما بعد يسمّى بعلم «أسباب النزول». وقد كفى العربي ضمن مرحلة التحوّل أنه يعيش القرآن ومعانيه في ممارساته السلوكية وأنه يتلقّى عنه حكمه في كل مسألة ويطيع الأمر وينفذه، فالاتجاه كانت تطفى عليه (السلوكية) أكثر من (المنهجية العلمية).

بذلك الأسلوب التدريجي أمكن تحقيق المدى الذي تتحمّله التجربة العربية في تحوّلها نحو مهمتها لتخرج بالقرآن إلى الناس.

كان خروج العرب يعني الانفتاح على الحضارات التقليدية العالمية. وقد قطعت تلك الحضارات شوطاً بعيداً في منهجة أفكارها وتأطيرها على نحو فلسفي شبه متكامل، لذلك لم يكن من طبيعة تجاربها الحضارية أن تتلقّى القرآن بنفس الكيفية التي يعيه بها العربي ضمن لزوميات مرحلة تحوله التدريجي. كانت هذه الحضارات قد طرحت على نفسها من قبل تساؤلات فلسفية عميقة عن الله والدين والإنسان ومصيره وخياره وجبريته وحرّيته وماضيه ومستقبله وعلاقته بالفعل في الحياة.

تلك كانت بيئات حضارية متقدّمة وقد سبقت العرب بألوان شتى من تعقيدات الفكر، كما استقبلت في ماضيها - قبل خروج العرب - أربعة وعشرين نبياً كان لهم معهم شأن مختلف.

حكمة إعادة ترتيب الآيات:

قد قدر الله هذا الفارق مسبقاً: بين كيفية تناول القرآن في مرحلة التحويل العربي، وكيفية تناوله حضارياً لدى التجارب البشرية المتقدمة. وتجلّى هذا التقدير في الأمر «المحمد» بإعادة ترتيب آيات القرآن على غير مواضع النزول ليعطي الكتاب وحدته العضوية المنهجية الكاملة التي تقابل أي منهجية حضارية بشرية مقابلة.

لم يتوقّف العرب ولا المفسرون كثيراً لدى حكمة إعادة ترتيب

القرآن. وقفوا في حدود أن الأمر (توقيفي) وفقط، وذلك كان من طبيعة وضعهم فلا لوم ولا عتاب ولا تقصير - فقد كانت مهمة القرآن بالنسبة للعربي هي مهمة تحويلية من وعي إلى وعي إلهي بديل، ولم يكن ذلك ممكناً ضمن مرحلة تكون العربي الحضارية إلا بالمزج بين الإرشاد الإخباري والتجربة العملية، وترك الله الأمر لاستعدادات العربي في المضي إلى المنهج الكلي عبر تراكم التجارب واتصال مواضع النزول.

غير أن القرآن لم يكن للعربي فقط بل للعالم أجمع، فرتب الرسول ضمن منهجيته التي تجاوزت مواضع النزول وأسبابها المحلية التحويلية. الأصل لم يتغير غير أن القرآن وُزِعَ إلى سور تحمل كل سورة معنى خاصاً بها في إطار المعنى الكلي العام الذي يوحد بينها. . أصبح للبقرة سياق موضوعي محدد يتصل مندمجاً في آل عمران ويستمر إلى آخر الكتاب ليعطي عبر وحدته الكلية المنهج الكلي.

وكمثال على ذلك رأينا الطريقة التي ألحق بها الرسول آيات متأخرة النزول بافتتاحية القرآن الأولى في سورة (اقرأ) بحيث اكتمل نهجها الواحد كما فصلنا وشرحنا. والأمر على هذا النحو في كل السور، أي إن الرسول قد أخرج القرآن من محلّيته إلى عالميته بإعادة ترتيبه من مواضع للنزول إلى منهج لوعي كلي واحد متماسك الفقرات. وبقي على الحضارات العالمية من بعد أن تعبر بالعربي نفسه ومن خلال القرآن إلى درب المنهجية الكاملة التي تحمل كل أبعاد الحضارة البديلة.

* * *

لم يعد من مهمة الذين خرج إليهم العرب بالقرآن أن يشتهلكوا السنين ليدركوا أن أبا عبد الرحمن بن أبي حامد العدل قال، إن أبا بكر بن زكريا الحافظ قد قال، إن أبا حامد بن الشرقي قد قال، إن محمداً بن يحيى قد حدثه عن الحجاج بن محمد عن ابن جرع قال، أخبره يعلى بن مسلم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ

وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ (النساء: ج ٥) - قال نزلت في عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي بعثه رسول الله ﷺ في سرية.. رواه البخاري عن صدقة بن فضل، ورواه مسلم عن زهير بن حرب، كلاهما عن حجاج، وقال ابن عباس في رواية.. بعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد في سرية إلى حي من أحياء العرب، وكان معه عمار بن ياسر، فسار خالد حتى إذا دنا من القوم عرس لكي يصبحهم، فأتاهم النذير، فهربوا عن رجل قد كان أسلم، فأمر أهله أن يتأهبوا للمسير، ثم انطلق حتى أتى عسكر خالد ودخل على عمار فقال: يا أبا اليقظان إني منكم، وإن قومي لما سمعوا بكم هربوا وأقمت للإسلامي، أفنافعي ذلك، أو أهرب كما هرب قومي، فقال أقم فإن ذلك نافعك، وانصرف الرجل إلى أهله وأمرهم بالمقام وأصبح خالد فغار على القوم، فلم يجد غير ذلك الرجل فأخذه وأخذ ماله، فأتاه عمار فقال: خلّ سبيل الرجل فإنه مسلم، وقد كنت أمثته وأمرته بالمقام، فقال خالد: أنت تجير عليّ وأنا الأمير؟ فقال نعم أنا أجير عليك وأنت الأمير، فكان في ذلك بينهما كلام، فانصرفوا إلى النبي ﷺ، فأخبروه خبر الرجل، فأمنه النبي ﷺ وأجاز أمان عمار ونهاه أن يجير بعد ذلك على أمير بغير إذنه.

قال: واستبّ عمار وخالد بين يدي رسول الله ﷺ فأغلظ عمار لخالد، فغضب خالد وقال: يا رسول الله أتدع هذا العبد يشتمني؟! فوالله لولا أنت ما شتمني. وكان عمار مولى لهاشم بن المغيرة، فقال رسول الله ﷺ: يا خالد كفّ عن عمار فإنه من يسبّ عماراً يسبّه الله، ومن يبغض عماراً يبغضه الله، فقام عمار فتبعه خالد فأخذ بثوبه، وسأله أن يرضى عنه، فرضي عنه، فأنزل الله تعالى هذه الآية وأمر بطاعة أولي الأمر. [أبو الحسن الواحدي - أسباب النزول - ص ٩١].

* * *

الآية وردت في سورة النساء بالرقم (٥٩) في الجزء الخامس، ومدلولها بالنسبة لنا لا علاقة له بهذه القصة نهائياً، فالآية تشكل جزءاً من وحدة خاصة بسورة النساء ولها موضع محدد في سياق وحدة السورة وهي سورة تشريع ولكنه تشريع مطروح ضمن منهج أو غطاء كامل.

وما تدلنا عليه الآية في سياقها ليس فقط طاعة الله ورسوله فهذا أمر واضح ولكن طاعة أولي الأمر (منا) في إطار تعلقهم بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بين الناس بالعدل أي بما أمرهم به الله كما هي مقدمة الآية رقم (٥٨)، وأن يتعدوا عن المفهوم الوضعي للحكم كما هي نهاية المقدمة في الآية (٥٩)، وأن يكون أولو الأمر هؤلاء (منا) وليس (علينا) بالتسلط الفوقي أو (فينا) بالإرث الاجتماعي التاريخي.

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ (٥٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ (النساء: ج ٥).

هذا المفهوم يتعد المفسرون به بما ينأى عن روح التشريع وجوهره في سورة النساء كلها ضمن المنهجية القرآنية الكاملة، أي النهج الكوني الإلهي لمعاني التشريع في القرآن، وهو نهج ينتهي إلى تحقيق السلام الكوني وعقيدته الكبرى في العالم ضد فلسفة الصراع الوضعي ويقوم على أساس الالتزام الإبراهيمي الذي أسلم لرب العالمين: ﴿ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (البقرة: ج ١).

وقد استثنى الرسول فقط من تطبيق قاعدة (أولي الأمر منكم) في التولي لأن ولايته كانت عن الله بحكم رسوليته، وهو أمر خاص به. إذ

كان الرسول من أولي الأمر بالله. لذلك وإدراكاً منه لمنهجية القرآن ومعناه لم يولّ أحداً أمر المسلمين من بعده وتركهم لما أدركوه من القرآن ولم يتوله بالتفسير. هنا معانٍ يطول بنا المجال لشرحها.

قد فهم القرآن في تلك المرحلة بما توجه به القرآن إليها من معانٍ تحويلية تضع العربي في إطار رسالته العالمية حاملاً الأبعاد الفكرية للحضارة العالمية البديلة. غير أنه لم يكن من بدّ أن يُلقى الواقع العربي ظلالة على تلك المرحلة التي منحتة أقصى استعداداته البشرية، وأن يقترب العربي لفهم القرآن في منهجيته بالطريقة التي تتلاءم وتكوينه الذاتي في مرحلة التحوّل. لذلك لا نستطيع القول إن العربي قد فهم القرآن في حدود (سطحية) أو (جزئية) قياساً إلى فهمنا نحن له في هذا العصر أو لمنهجيته، قد فهم العربي القرآن (كما تعطيه تجربته) وكما ينبغي له أن يفهمه، أمّا القرآن نفسه فيبقى عالياً على كل المراحل التطورية التاريخية، ولكنه يمدّ إلى كلّ مرحلة صورتها فيه وضمن منهجه الكلي. فليست مهمتنا (تأويله أو عصرنته) ضمن متغيرات العصر ولكن مهمتنا هي الوصول إلى صورتنا فيه ضمن منهجيته الكاملة التي ربّبه عليها الرسول. إن الفارق بين القرآن وأقصى إمكانيات الوعي البشري للقرآن هو كالفارق بين الله والإنسان، غير أن الله يمدّ الإنسان بمكونات الوعي بكتابه عبر تطور الحركة والتاريخ ولهذا أنزل الكتاب.

قد تجاوز القرآن (نظرياً) وعي العرب الذاتي كما تجاوز (فعل) الدعوة (عملياً) فعل العرب الذاتي. فقد ألقى الله إليهم بكلمته وساندها بالفعل المتحرك الذي قهر كلّ الأسس الموضوعية في سبيل التحوّل بالعربي وإخراجه بالرسالة إلى العالم، وليظل محكوماً في خروجه وتطوّره بالتفاعل الغيبي بين كلمة الله وفعله.

كلمة الله وفعله بالمعنى الغيبي هي أساس تكويننا التاريخي، فمقدمتنا التاريخية منذ بدايتها لم تكن مقدمة ذاتية بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة وإنما مقدمة غيبية يستمر فيها فعل الغيب واضحاً ضمن كل المراحل

المتأخرة. لذلك لم يكن من مسؤولية العربي أن يتسع بالوعي لكل دلالات التجربة الغيبية منهجاً وفكراً بل كانت مسؤوليته قاصرة على الاستجابة لمعاني الغيب في تجربته بالمدى الذي يستطيعه، وهو مدى غلبت عليه مظاهر التحويل باتجاه الوعي الكوني والرسالة العالمية.

كان محمد من بين العرب يدرك دوره العالمي وأبعاد رسالته الحضارية الكونية ومنهجها وكان يدرك نصيب قومه من ذلك، بل وكان يدرك المدى الجغرافي البشري الذي سيتوجه إليه قومه من بعده. ففي أيام الخندق صرح الرسول بالأمر:

«باسم الله: الله أكبر: أعطيت مفاتيح الشام: والله إنني لأبصر قصورها الحمر الساعة، الله أكبر أعطيت مفاتيح فارس وإنني والله لأبصر قصر المدائن الأبيض الآن، الله أكبر أعطيت مفاتيح اليمن والله إنني لأبصر أبواب صنعاء من مكاني الساعة...».

كان الرسول عالماً بحدود قومه الجغرافية من بعده وقد أشار له القرآن بذلك فقصّ عليه من قصص الرسل والأنبياء الأولين وأقوامهم بما يطابق جغرافياً الآن المناطق التي سيطر عليها الإسلام.

بتلك الإشارة لم يكن الله يحدد للعربي بعده الجغرافي فقط بل كان يعطيه خلاصة معاني الحكمة النبوية التي ظهرت في كل منطقة من هذه المناطق التي تربط بين آسيا وإفريقيا وأوروبا. وكان على العربي أن يدرك يومها أن الله يقوده ليرث تلك الحضارات وليواصل حوار أنبيائها معها ضمن المنهج الكلي. وما جاء كإشارة في القرآن أثبتته الرسول تصريحاً في أيام الخندق، كان ذلك من ضمن الإعداد للخروج إلى منطقة الحضارات العالمية التقليدية حيث تتمازج موجات الحضارات العالمية التقليدية وتلتقي في تلك الأرجاء على أطراف المتوسط الشرقي وجنوبه. بذلك قدر للعرب أن يستمروا في العالمية من بعد «محمد» ليكونوا ورثة لهذه الحضارات وأن يعيدوا منهجتها بالوعي الإلهي الكوني. وفي فترة وجيزة لا تمتد لأكثر من

قرن استوعب اللسان العربي بلاد الأربعة والعشرين نبياً الذين قصهم الله على نبيه ولم يقصص سواهم. وهذه في تقديري حكمة التوجيه المسبق.

كانت المهمة كبيرة جداً (كونية وعالمية) وقد دفع الله بالعرب ليكونوا في مقدمتها ولكننا لا يمكن أن نتوقع من العرب - وقد درسنا تركيبهم وأوضاعهم التحويلية - أن يكونوا العماد الكلي لهذه التجربة الكبيرة. فهي تجربة إلهية تتجاوز حدود الزمان والمكان بالمعنى المحلي لتاريخ العرب. تجربة كبيرة كالقرآن نفسه في تفاعله الدائم مع الوعي البشري به عبر العصور المختلفة. وهي تجربة كبيرة مصدرها غيبي وليس بشرياً فهي تتحرك بالغيب وليس بالعرب فقط. فهل استطاع العرب أن يمضوا بالرسالة إلى كمالها؟.

هذا التساؤل ينبىء عن فرضية أساسية وهو أن العرب في اندفاعهم نحو العالمية كان يجب أن يحملوا بوعيمهم المنهج الحضاري الكوني للقرآن وأن يندمجوا في تلك الحضارات العريقة ويعيدوا منهجتها وأن ينطلقوا لتحقيق نهج السلام على مستوى العالم بما يكفل القضاء على حضارة الصراع.

الفتح وخصائص الدور الأمي:

قد أدى العرب الأوائل دورهم في حدود الإمكانيات التي جعلها لهم الله لأن أساس التجربة كان من عنده وليس من عند أنفسهم (التلازم بين القول الإلهي والفعل الإلهي) أي إنهم كانوا يحملون كلمة الله ويحملون بفعل الله. وقد أنجز الله لهم وعده فورثوا مناطق الرسل الأربعة والعشرين وسلموا مفاتيح صنعاء وفارس والشام ومصر وكل جنوب المتوسط وبقي عليهم بعد ذلك أن يعيدوا صياغة هذه الحضارات ضمن المنهجية القرآنية كما أعادوا صياغة لسانها عربياً. غير أن الإنجاز لم يصل إلى هذا المدى فلماذا؟.

كان الله يدرك أقاصي القدرات التي أتاحتها للعربي في هذا الدور

العالمي وضمن تلك المراحل التاريخية. لذلك حين خاطبهم كخير أمة أخرجت للناس فقد اقتصر في بيان مهمتهم العالمية على: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ج ٤: من ي ذلك كان الحد الممكن لتحركهم العالمي كما قدره الله، أمر بالمعروف ونهي عن المنكر وإيمان بالله. أما الأبعاد العميقة في القرآن فلم تكن من أصل المهمة العربية التاريخية بل جعلها الله في طي القرآن ومكنونه حيث تنبعث بقواها في ظل العلاقة العربية بتلك الحضارات.

لهذا السبب لم يشأ الله أن يكون الفتح الإسلامي فتحاً دينياً فقط ينتهي بترجمة القرآن إلى لغات هذه الشعوب فتأتمر بمعروفه وتنتهي عن منكره، بل أبقى لهذه الحضارات العريقة أن تنفذ إلى المعاني المنهجية الكونية في القرآن بتحويلها هي إلى اللسان العربي وليس إلى اللغة العربية فقط.

فالمهمة الإلهية - إذن - ليست عربية بالمعنى السلالي لهذه العبارة وإنما هي مهمة حضارية عالمية تتجه لجذب كل مقومات الوجود الحضاري العالمي التقليدي في المناطق التي سيطر عليها اللسان العربي.

قد اندمج العرب بلسانهم في هذه الأمم الحضارية فأصبحوا منها وأصبحت منهم فاستوى القرآن على قاعدة حضارية عريضة هي خلاصة الحضارة الإنسانية بكل مقوماتها المادية. وكان من جوهر هذه القاعدة أنها قد حفظت في إطارها الجغرافي في السياق التاريخي للبشرية من «آدم» وإلى «محمد» وحفلت بكل ما حملته تجارب الأنبياء واحتفظت بكل روائع الحضارة الإنسانية: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ج ٢).

حوّل الله هذه الحضارات إلى اللسان العربي بما يحمل دلالة تحويلها إلى القرآن المحفوظ بكل دقائق اللغة العربية وذاتية مفرداتها وخصائص تركيبها وتوجب بعد ذلك أن يندمج فكر الحضارة العالمية المكثف في هذه الأرجاء بوعي القرآن الكوني لتخلص إلى المنهج الحضاري البديل.

هكذا ربّ الله الأمر منذ بدايته وهكذا علّم رسوله حين أخبر بقصص الأنبياء في هذه المنطقة. وقد علم الرسول أكثر من ذلك حول مسار التاريخ الغيبي لهذه المنطقة في ليلة الإسراء. وانتهى به الأمر ليضع غير عربي على مقدمة جيش الفتح العالمي. ذلك كان «أسامة بن زيد» صغير عتيق يحمل آثار الجدرى والسواد في وجهه. ماذا يا ترى كان يعني الرسول أن يقوله عبر ذلك الاختيار؟.

طبيعة الرؤية في ليلة الإسراء:

في ليلة الإسراء كشف «لمحمد» كل ما تحويه حجب الزمان المغلقة من حركة في تاريخ أمته. سمع بغير ما نسمع وأبصر بغير ما نبصر فرأى ما احتواه الزمان والمكان. وغفل الناس عن ما رأى وتساءلوا أبروح أم بالجسد تمّ الإسراء؟ وتساءلوا عن القافلة التي أبصرها في الطريق؟ وعن الوقت الذي استغرقت رحلته. قد أضاعوا «محمدًا» في ذلك اليوم كما لم يضيعوه من قبل ولكنه كان يحبهم ويحبونه.

كانت عملية الإسراء فوق قدرات النفس والجسد ولم تكن بهما بل بكيفية ردها الله إلى نفسه مبتدئاً بـ: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥) وهو هنا لا يسبح «محمدًا» ولكن يسبح ذاته مسرياً جاعلاً «محمدًا» في حال الإسراء الإلهي متعلقاً بالله من خلال العبودية المطلقة.

في الإسراء وصل «محمد» إلى قمة القراءة الأولى وفي مجالها العلوي

﴿أَفَرَأَى بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾﴾ (العلق: ج ٣٠) وبقي عبداً منفعلاً لا فاعلاً في حدود القراءة الثانية ﴿أَفَرَأَى رَبُّكَ الْأَكْرُمَ ﴿٣﴾﴾ (العلق: ج ٣٠) كانت تلك هي القمّة في القراءة الأولى، دون أن ينزل الله إلى مقام الحلول في العبد ودون أن يرتقي العبد إلى مقام الوحدة مع الذات الإلهية.

قد رأى «محمد» بالله والرؤية غير النظر ﴿ربي أرني - أنظر - إليك﴾ قد رأى بالله وبنفس الكيفية التي طلب منه فيها أن يقرأ بالله. وتلك كانت قراءة «محمد» الكونية في ليلة الإسراء.. ولكنها قراءة العبد بربه، حيث كان الله هو السميع البصير في حالة الإسراء كله و«محمد» سميعاً بصيراً بالله كما هو قارئ به مسرياً به.

ورأى آيات ربه وامتدت الرؤية: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَنَيْنَا لَهُ حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ السَّمَاءِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾﴾ وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ آلَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً ﴿٢﴾ ذُرِّيَّةً مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴿٣﴾ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ﴿٥﴾ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكُرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴿٦﴾ إِنَّ أَحْسَنَهُ أَحْسَنَتْهُ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوْفُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّأُوا مَا عُلُوًّا تَبِيرًا ﴿٧﴾ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمُ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ﴿٨﴾ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾﴾ (سورة الإسراء: ج ١٥).

جاء الإسراء كرؤية ماضية ومستقبلية لكل المنطقة التي بارك الله حولها بالأنبياء وليس بالماء والخضرة كما ذهب بعض المفسرين، فالماء والخضرة في الهند أكثر مما هما في هذه المنطقة. والآيات التي نراها تتعلق بسباق التاريخ بمقدماته ونتائجه في هذه المنطقة وبالأطر الغيبية التي تكيّف صنعه.

قد قضى الله لبني إسرائيل علوَّين يعقبهما فساد وينتهي أمرهما في
الحالتين على يد (عباد الله) يؤمنون به ويحلّون بديلاً عنهم.

في الأولى يجوسون خلال الديار ولم يفعل في التاريخ هذا الأمر
عباد الله يؤمنون به غير ما فعله المسلمون في ديار اليهود بالمدينة: ﴿هُوَ
الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَّتُمْ أَنْ
يُخْرِجُوهُمْ وَظَنُّوا أَنَّهم مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَلْتَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا
وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي
الْأَبْصَارِ ﴿٢٨﴾ وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَآءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ
عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ (الحشر: ج ٢٨) حيث جاسوا خلال ديارهم ثم يردّ الله
الكرّة على هؤلاء العباد - بما ابتعدوا عن المنهجية الإلهية - ثم يعيد لهم
الأمر فلا يجوسون خلال الديار هذه المرة ولكن يتبرون من عل ، واللفظة
هنا ليست مجازية فلو كانت مجازية لقليل ما اعتلوا بمعنى ما سيطروا عليه
وقهروه ولكن ما علوا تعني ما حلّقوا فوقه.

قد جعلت «المحمد» الأرض التي بارك الله حولها ليستوي قومه على
مسلسل النبوات ويضعوا خاتمة لدورة التفضيل الإسرائيلي . ويصبح تاريخ
المنطقة سجلاً بين الفريقين وضمن مرحلتين يمر بهما العرب: مرحلة
التاريخ العربي ضمن الخروج للعالمية والتداخل مع الحضارات التقليدية، ثم
يأتي فاصل تاريخي إسرائيلي نعيشه اليوم، ثم المرحلة التاريخية الثانية حيث
تنطلق المنطقة العربية انطلاقاً حضارياً كونياً يصفى فيما يصفى ذيول الوجود
اليهودي في المنطقة.

في مرحلة الدورة التاريخية الثانية هذه يعطي القرآن للحضارة العالمية
كلّ مكنوناته الكونية في المنهج البديل المركز على الحقائق الثابتة. وما
نفعه الآن هو مجرد نقطة في بحر المقدمة.

سورة «الإسراء» في وحدتها العضوية وشموليتها تعطي كلّ هذه
المعاني وتوضح أبعاد الطريق بالحكمة. هي امتداد لما بين سورة «النحل»

و«الكهف» ومدخل جديد لحضارة مضيئة وتفصيلية تبتدىء بالعلم، فمن بعد آيات التدافع العربي - الإسرائيلي في مقدمة السورة، تبدأ الآية رقم (١٢) - ﴿وَجَعَلْنَا أَيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَضَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥) أي لنعلم كل شيء قد فصل، فالواو عطف على علمنا في السنين والحساب.

وتؤكد آنية الفعل الإلهي وتأكيد حرية الاختيار البشري ومد الله في العطاء لمن يريد ثم وضع ذلك في دائرة الحكمة الإلهية الكلية وسياقها التاريخي منذ عهد آدم، والتأكيد على استمرارية الوحي القرآني ثم الانتقال إلى «موسى» وبني إسرائيل وإلى وعد الآخرة من الدنيا حيث يأتي الله ببني إسرائيل لفيئاً ليس في أول الحشر كما تفيد سورة الحشر ولكن للحشر الثاني والأخير الذي سيعقبه الانتصار العربي - الإسلامي ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ﴿١٠٤﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥) ووعد الآخرة في هذه الآية رقم (١٠٤) يرتبط بوعد الآخرة في مقدمة الإسراء رقم (٧).

وقد جمعت سورة الإسراء وبالذات من الآية (٢١) وإلى نهايتها في (١١١) خلاصة لأحكام وتوجيهات كل أنبياء المنطقة مع تضمين ما ورد في وصايا وحكم لقمان لابنه:

﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنَىٰ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصْلَهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ ﴿١٤﴾ وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾ يَبْنَىٰ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴿١٦﴾﴾ يَبْنَىٰ أَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصِيرٌ

عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿١٧﴾ وَلَا تَصْعَقْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمَسْ فِي
 الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَعْظُضْ مِنْ
 صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ﴿١٩﴾ ﴿سورة لقمان: ج ٢١﴾.

كان الله بذلك كان يستخلف «محمدًا» عن كل هؤلاء الأنبياء في
 أرضهم: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ
 جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ، وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى
 ذَلِكَمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ (سورة آل
 عمران: ج ٣).

إذن كانت صورة الموقف التاريخي والعلمي للقرآن واضحة تماماً
 بالنسبة للرسول، وقد نال هذا الوضوح بحكم وضعه في التجربة كإمام لها
 حيث تمضي إلى نهاياتها من بعده. في حراء كانت البداية، وفي الإسراء
 كانت القمة، قمة ما وصلها أحد من الرسل والأنبياء، ولا يصلها من بعده
 أحد، أبصر بالله وسمع فرأى. - ٢ - [أخطاء في فهم الإسراء والمعراج].

قد مضت المرحلة التاريخية الأولى في التجربة المحمدية العربية وقد
 حملها تاريخنا على قدر استطاعته بعد التحول الغيبي الذي أجراه الله على
 مستوى العربي وعلى مستوى العالم الحضاري التقليدي. وقد تبدت مظاهر
 المنهج الكوني القرآني في تلك المرحلة على مستوى السلوك العام والحكمة
 العامة وقد رأينا الكيفية الدقيقة التي تلازم فيها قولُ الله بفعله، وبعد ألف
 وأربعمائة عام ندخل الآن بدايات المرحلة الحضارية الثانية التي ستحمل
 القرآن بكل أبعاده وبكل منهجيته البديلة لا للعرب فقط ولكن للعالم أجمع.

ملحق الفصل الثالث - الجزء الثالث

(الآفاق العالمية والكونية للتجربة المحمدية)

الصفحة	الموضوع
١٨٥	١ - العرب بين الإيمان والإسلام
١٨٧	٢ - أخطاء في فهم الإسراء والمعراج
١٨٧	الإسراء استكمال لختم النبوة والرسالة
١٩١	الإسراء كشف كوني
١٩١	لا علاقة بين الإسراء والمعراج
١٩٢	طبيعة الإسراء
١٩٣	جبريل وسيط بين الأزلي والمطلق
١٩٥	أحمد وجبريل صنوان
١٩٩	لا علاقة لليلة الإسراء بفرض الصلاة
٢٠١	كيف وزعت صلاة مكة الليلية مع فارق الشتاء والصيف
٢٠٤	حكمة الصلاة وتوقيتها
٢٠٦	دلالات الصلاة قياماً وركوعاً وسجوداً
٢٠٧	صلاتا الظهر والعصر
٢٠٩	والصلاة الوسطى هي صلاة الماعون
٢١٣	الصلاة الوسطى والديمومة
٢١٤	المشترك (الكوني) بين ليلة الإسراء والصلوات
٢١٤	والمشترك (الكوني) في الحج
٢١٦	موسى وإحرام الحواس
٢١٨	مماثلات سباعية الطواف والاستخلاف الكوني للنبوة الخاتمة
٢٢٠	الخلعة الإبراهيمية والمركز المكاني والجهات الأربع
٢٢٤	وهبط نوح على عرفات ثم أفاض إلى المشعر الحرام
٢٢٧	والبيت المحرم هو قصي المسجد الأقصى
٢٣١	لا تعصب في هذا الطريق الكوني

ملحق الفصل الثالث - الجزء الثالث

العرب بين الإيمان والإسلام:

١ - الإيمان هو القاعدة العامة للتدين ولكنه يختلف بين إيمان حسي يقوم على المراتب وإيمان غيبي يقوم على التسليم بالوحي، والأخير هو ما يطلق عليه الإسلام وقد جعله الله من قبل ديناً للأنبياء في حين استوت شعوبهم على الإيمان الحسي: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً فَلَا تَخْشَوْنَ الْكَاسَ وَأَخْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (المائدة: ج ٦).

والإسلام في منظومته الغيبية هو إيمان مضاعف، إذ يمتد لإيمان بعد إيمان ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا﴾ وبما يحيط بكل المتعلقات الغيبية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾ (النساء: ج ٥).

وقد رفع الله الأميين العرب إلى درجة الإسلام ولم يكونوا قد استكملوا بعد حتى مرتبة الإيمان، فحين وصفوا أنفسهم بالإيمان أنبأهم الله بأن صفتهم هي الإسلام، إسلام الأنبياء الذين كانوا أرفع مرتبة من بني إسرائيل المؤمنين: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامِنًا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا

وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿١٥﴾ قُلْ أَتَسْلِمُونَ
 اللَّهُ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
 ﴿١٦﴾ يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ آسَلُوا قُلَّ لَا تَعْمُوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ
 هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٧﴾ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ
 بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾ ﴿الحجرات: ج ٢٦﴾.

لم يطلب الله من المؤمنين اليهود أو غيرهم من الأقوام (الخروج) من
 ديارهم جهاداً في سبيله، ولكنه طلب ذلك من العرب والخروج مشقة
 ونفي، حتى أن الله يطلب منا أن نقاتل من يعمد لإخراجنا من ديارنا: ﴿لَا
 يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا
 إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ
 مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ ﴿
 (الممتحنة: ج ٢٨)﴾.

وقد جعل الله سمة الخروج للناس أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر
 تسبق سمة الإيمان في ترتيب الآية: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ
 تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ
 الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ ﴿١١٠﴾ ﴿آل
 عمران: ج ٤﴾.

ثم أن هذه الأمة المخرجة للناس ترتبط (بإمام المسلمين ونبى الأرض
 المحرمة والرسالة الخاتمة): ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا
 مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ
 وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهِ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ ﴿
 (الأنعام: ج ٨)﴾.

وجعل إسلامه من عالم (الأمر) الإلهي ﴿وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ﴾ وهو فوق
 عالم الإرادة الذي يتصدره موسى كإمام للمؤمنين: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا
 وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ

أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُمْ فَسَوَّفَ رَبِّيَ فَلَمَّا تَجَمَّلَ رَبُّهُ لِلْحَجَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى
صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُتُّ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦٣﴾ (الأعراف: ج ٩).

وفوق عالم المكان والمشية الفطرية الأولى الذي يتصدره إبراهيم
كإمام للناس: ﴿ وَإِذْ أُنزِلَ إِلَيْهِ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ
إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٧٤﴾ (البقرة: ج ١).

فمحمد ﷺ بإمامته للمسلمين تستوي مرتبته في مطلق عالم الأمر،
فهو من معصوميته الكاملة وارتباطه بالأرض المحرمة والرسالة الخاتمة إنما
يصدر عن أمر إلهي في أمر إلهي: ﴿ إِنَّمَا أَمَرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ
الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾ وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ
فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٩٢﴾ ﴿
(النمل: ج ٢٠).

فعبر كافة هذه الأبعاد مجتمعة رُفِعَ الأُميون العرب إلى مرتبة الإسلام.
رفعوا بمحمد، بخاتم النبيين.

٢ - أخطاء في فهم الإسراء والمعراج:

قد اضطربت أفهام الناس واختلفت منظوراتها بصدد ليلة الإسراء، ولم
يستنتقوا الكتاب الكوني المحيط (القرآن) فأخطأوا في الربط بين الإسراء
والمعراج ولا علاقة بين الاثنين. ثم جعلوا من موسى (وصياً) على محمد
وموجهاً له في المعراج الذي ربطوه بالإسراء. وكذلك أخطأوا حين ربطوا
بين الإسراء أو المعراج وفريضة الصلاة، فيماذا يفتينا القرآن حول طبيعة
تلك الليلة؟.

الإسراء استكمال لختم النبوة والرسالة:

قد تم الإسراء لاستكمال (ختم النبوة) و(تعميد بيعة) الأنبياء والرسول
لخاتم النبيين بعد أن كانوا قد عاهدوا الله على إنجاز رسالاتهم (الحصريّة)

في أقوامهم كمقدمة لرسالته العالمية الخاتمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ (آل عمران: ج ٣).

وقد كان موسى هو المتقدم (إماماً) على هؤلاء الرسل والأنبياء من قبل محمد: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَدَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَتَلَّوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٧﴾﴾ (هود: ج ١٢) وذلك في إطار نبوات الأرض (المقدسة).

قد تم العهد ووثق قبل أن يبعث الله الحياة الدنيوية في أجساد الأنبياء، فكل الأنبياء يتميزون بخصائص الروح، وسبق لنا أن شرحنا الفرق بين الروح التي هي قناة اتصال بالملا الأعلى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ ولين شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلاً ﴿٨٦﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥) والنفس التي هي مصدر الحياة.

لذلك تنزل الأنبياء من عالم الروح إلى عالم الجسد و(معهم) تنزلت رسالاتهم. فكلاهما نزل - أرواح الأنبياء ورسالاتهم: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَىٰ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١١٣﴾﴾ (البقرة: ج ٢).

وكذلك تنزلت رسالة محمد الخاتمة معه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ

عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ
وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ (الأعراف: ج ٩).

ثم يفرق التنزيل فرقاناً، فيكون تنزيلاً (إلى) وتنزيلاً (على): ﴿وَإِنْ
كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ
مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ (البقرة: ج ٢). وكذلك:
﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٤﴾﴾
(النحل: ج ١٤).

وكان على هؤلاء الأرواح أن تجتمع في ليلة الإسراء: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا
مُوسَىٰ الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِمْ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿٢٣﴾﴾
(السجدة: ج ٢١ ي ٢٣) ليوثق إنفاذ العهد، وليوثق (ختم النبوة).

ولم يكن الإسراء نوعاً من (الحلولية الإلهية) في محمد، فقد بدأ الله
آية الإسراء بتنزيه ذاته المحرمة ﴿سُبْحَانَ﴾. ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا
مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ
هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥). فبعد أن نزه الله - سبحانه -
ذاته قال بأنه ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ﴾، ثم استخدم صفتين من صفاته وهما
﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

وصفات الله تأتي في إطار (التشبيه) الذي (يتماثل) به الله مع
مخلوقاته، محققاً من خلال هذه الصفات الاتصال والمقاربة والتفاعل.
ولكنها صفات مفارقة لصفات المخلوقات، إذ لا نفترض من الله - سبحانه -
عيناً كأعيننا يبصر بها، أو أذناً كأذننا يسمع بها، فالله ليس من عالم الأشياء
والشيئية: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ
أَزْوَاجًا يَذَرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾
(الشورى: ج ٢٥).

ولهذا ميزت الملائكة بين أزلية الله (المنزهة) في ذاته (المحرمة) وصفات المقاربة التشبيهية التي يتماثل بها مع مخلوقاته ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ولكن ليس كمثليها، فأطلقت عليها صفة (التقديس). بمعنى السمع المقدس والبصر المقدس: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٠﴾﴾ (البقرة: ج ١)، فالتسبيح (تنزيهه) وما دون ذلك (تقديس).

إن استخدام الصفتين (المقدسيتين) لله وهما ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ تردان مقترنتين بالتنزيه في الحالتين، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ في الشورى و﴿سُبْحٰنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾ في الإسراء. فبقوة الإسراء الإلهي سمع محمد ورأى ولكن دون حلولية إلهية.

الحالة في الإسراء أقرب إلى مفهوم (الخلّة) كما كانت عليه العلاقة بين الله وإبراهيم: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرٰٓهِيْمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرٰٓهِيْمَ خَلِيْلًا ﴿١٢٥﴾﴾ (النساء: ج ٥). غير أن (الخلّة) تحمل معنى التفاعل الثنائي في العلاقة بمعنى (التوافق) فحين يلقي إبراهيم بالقول فإن الله لا ينكره عليه وإنما يوافقه عليه ويمده من نفس السياق: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰٓهِيْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعُهُ قَلِيْلًا ثُمَّ أَصْطَرَّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَيَسْ أَلْمِصِيْرُ ﴿١٢٦﴾﴾ (البقرة: ج ١).

أما حالة (الإسراء) فإنها أرقى من مستوى الخلّة، وتأتي بأكبر من التفاعل الثنائي في العلاقة ولكن دون حلولية، إذ إنها ارتقاء بقدرات الروح إلى مستوى (الكشف الكوني) سمعاً وبصراً: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صٰٓحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُ شَدِيْدٌ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا

رَأَى ۞ (١١) أَفْتَمُرُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ۞ (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۞ (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ۞ (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ۞ (١٥) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ۞ (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۞ (١٧) لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ۞ (١٨) ﴿ (النجم: ج ٢٧).

الإسراء كشف كوني:

معنى الإسراء كان (الكشف الكوني) متضمناً الزمان في مطلقه والمكان في مطلقه حيث تحققت لمحمد خصائص اسمه المحمول (أحمد) كما شرحناها، وكما شرحنا الفارق بين الاسم (العلم) والاسم (المحمول)، وبقول آخر تحققت له (ولايته الكونية).

لا علاقة بين الإسراء والمعراج:

وليس للإسراء علاقة بالمعراج، لأن العروج يكون بتعالي الروح إلى الملائكة الأعلى حيث عالم (الأمر الإلهي)، أي فوق عالم (الإرادة المقدسة) وفوق عالم المشيئة الموضوعية وحيث عالم الغيب الإلهي المطلق. وهو عالم لا يصعد إليه ولا يعرج إليه من الأرض (المقدسة) وإنما من الأرض (المحرمة) أي مكة والبيت الحرام.

فهناك في البيت المحرم يكون تنزل الملائكة والروح: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ۞ (١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ۞ (٢) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۞ (٣) نَزَّلَ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ ۞ (٤) سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ ۞ (٥) ﴾ (القدر: ج ٣٠).

وما يتنزل هو مطلق شامل ﴿مِن كُلِّ أَمْرٍ﴾. ومن بعد تنزل الملائكة والروح يتم العروج والصعود: ﴿تَفْعُلُ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۞ (٤)﴾ (المعارج: ج ٢٩). والذي تنزل في ليلة القدر هو القرآن، وفي الأرض المحرمة.

ونعرف من هذه الآيات مجتمعة أن كل تنزل يكون إلى الأرض المحرمة وكل عروج يكون منها، وما بين التنزل والعروج يكون منها

الإسراء على الأرض، وهو إسراء غيبي. ولهذا أشار الله في مقدمة سورة الإسراء إلى خصوصية الأرض المحرّمة: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥).

فلم يجعل الإسراء من المدينة المنورة من بعد هجرة الرسول إليها ولا من أي مكان آخر. فلو كان الإسراء من المدينة المنورة لكان (نهاراً) ولما كان (ليلاً) ولا تربط (بالحواس) ولما كان (غيباً). وكلاهما النهار والحس ليسا من خصائص الإسراء. فهما أقرب إلى عالم الإرادة الإلهية المقدسة كما كان عليه حال موسى وليس عالم الأمر الإلهي المنزلة كما هو عليه حال البيت المحرّم والنبوة الخاتمة: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَعْمَلُونَ ﴿٩١﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٩٢﴾ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَسْتَ لَنْ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ (النحل: ج ٢٠).

طبيعة الإسراء:

كان الإسراء بقوة الروح المتعالية على البدن والنفس ولم يتحقق هذا المستوى الروحي لبشر في الحياة الدنيا إلا لمحمد طبقاً لمحمولات اسمه (أحمد)، فهو المستخلف عن الله (كونياً)، ولهذا جمع الله له بين القرآن كوعي معادل للوجود الكوني وحركته، وبين استخلافه على السبع سموات والسبع أرضين. وجمع الله بينهما كونياً وقرانياً: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَيُّمٌ فَاصِّحٌ الصَّفْحَ الْجَمِيلِ ﴿٨٥﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلْقُ الْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ (الحجر: ج ١٤).

فَرَجَمَهَا فَفَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ فِيهِ، وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِنِينَ ﴿١٧﴾ (التحریم: ج ٢٨).

وكلاهما، آدم والمسيح، نتاج (نفخ روعي) من جبريل: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٥٩﴾ (آل عمران: ج ٣).

فجبريل قد تدنى ونفخ في مريم (مجسداً) كما نفخ في آدم من قبل: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ ﴿١٦﴾ فَأَتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىٰ هَيْئٍ وَلِنَجْعَلُهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا ﴿٢١﴾ (مريم: ج ١٦).

فجبريل هو نافع الروح في آدم، وكذلك في السيد المسيح عيسى بن مريم، وبقوة النفخ الروحي التي أودعها للسيد المسيح كان السيد المسيح قادراً على قوة النفخ الروحي: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنشِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٤٩﴾ (آل عمران: ج ٣).

بهذه القوة الروحية المتعالية كانت علاقة جبريل بأحمد (محمد)،

فجبريل هو الذي تدنى فتدلى، وما حدث وكان بالأفق الأعلى: ﴿وَالنَّجْوَىٰ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَيْكَ عَبْدِيهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿١١﴾ أَفَتَمْتَدُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِنْدَ

سِدْرَةَ النَّهْلِ ﴿١٤﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى ﴿١٦﴾ مَا
رَأَى الْبَصَرُ وَمَا طَفَى ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴿١٨﴾ ﴿النجم: ٢٧﴾

ولهذا ربط الله - سبحانه - بين محمد (أحمد) وجبريل في كثير
من الآيات: ﴿إِنْ نُوَبِّأُ إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ
اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةَ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ ﴿٤﴾﴾
(التحریم: ج ٢٨).

وربط الله - سبحانه - بين جبريل والقرآن: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا
لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى
لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾ (البقرة: ج ١).

وتتضح الدلالة أكثر في قول الله - سبحانه -: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ
الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾
(الشعراء: ج ١٩). ثم ما يأتي في سورة الشورى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ
رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي
بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَاطِ اللَّهِ
الَّذِي لَمْ يَلْمُ فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ آلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾
(الشورى: ج ٢٥).

أحمد وجبريل صنوان:

كلاهما يتلقى عن (الإله الأزلي) في مستوى ما هما فيه من مطلق.
أحمد بحكم ولايته الكونية: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ
وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَيُّمٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾﴾
ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ﴿٨٧﴾﴾ (الحجر: ج ١٤).
وجبريل بحكم الروح المطلق كما شرحنا.

وبقوة الروح المطلقة (جبريل) يكون (التلقي) عن الله: ﴿يُتَوَسَّى

إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٩﴾ (النمل: ج ١٩). وتكتمل الآية في (النمل) بآيتين في الشورى: ﴿٢٠﴾ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ ﴿٥١﴾ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾

يتم كل ذلك ضمن البعد الأول في الجدلية الكونية، أي البعد (الغيبى) حيث عالم (الأمر) الإلهي، وهو عالم لا يكون فيه (الجمع) بين القراءتين أو (التأليف) بينهما أو (التوحيد) بينهما وإنما (الدمج بين القراءتين) في رؤية كونية مطلقة وواحدة. فهناك يتم (الدمج) بين الوحي الإلهي اللدني والوعي البشري، أي بين (أم الكتاب) قبل أن يتشياً في حروف ولغة عربية، وبين الوعي الإنساني قبل أن يتجسد في مادة: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ وَإِنَّهُ فِي أُولَىٰ الْأَكْتَابِ لَدِينًا لَعَلَّيْ حَكِيمٌ ﴿٤﴾﴾ (الزخرف: ج ٢٥). فأصل الكتاب ومضمونه فوق مستوى اللغة، لأنه مطلق كوني ولكنه (فصل) بياناً ولغة: ﴿كَتَبْنَا فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُمْ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾﴾ (فصلت: ج ٢٤).

والمتنزل بالوحي عن أم الكتاب هو جبريل: ﴿وَأَنزَلْنَاهُ لِنزِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٦﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٧﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ (الشعراء: ج ١٩).

جبريل قوة روحية مطلقة ولا متناهية، تعلو على الزمان والمكان، فيصبح قابلاً لأن يتجلى الله فيه دون إفنائه أو دكه، كما حدث للجبل: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنْ نُنظِرْ إِلَىٰ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهُ فَنَلْمَا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ بُتُّ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ (الأعراف: ج ٩).

ومحمد بخصائص اسمه (المحمول - أحمد) هو مطلق كوني ولكن

في إطار الزمان والمكان والوعي الذي (يدمج) بينهما: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الثَّمَانِيَةِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (الحجر: ج ١٤). فاتحد الاثنان، أحمد وجبريل في كلية كونية واحدة يمكن لها أن تفرض (جبرية إلهية) على الوجود كله انطلاقاً من عالم (الأمر الإلهي). لذلك لم يكن الجهاد سوى (تحرير) من أحمد لأمته، ولو أراد بقدراته الخاصة مجاهدة الآخرين لأبادهم ولكنه اكتفى بتحقيق نبوته الخاتمة على مستوى (عالم المشيئة) الموضوعية: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَن يَكْفِيَ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ (النساء: ج ٥).

الأنبياء جميعاً - من قبل محمد - صعب عليهم أن يمارسوا تجاربهم الدعوية دون معجزات وخوارق، أي بالنفاذ مباشرة إلى (النفس) الإنسانية. حتى أن يونس قد تمرد على نبوته: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (١٣٩) إذ أتى إلى الفلك المشحون (١٤٠) فسأهم فكان من المدحضين (١٤١) فالنقمة الحوت وهو ملثم (١٤٢) فلولا أنهم كان من المسيحين (١٤٣) لليت في بطنه إلى يوم يبعثون (١٤٤) ﴿ (الصفات: ج ٢٣).

أما محمد فقد أمر وتميز بالصبر على النفس الإنسانية ضمن خطابه العالمي: ﴿قَدْزَنِي وَمَنْ يَكْذِبْ بِذَا الْحَدِيثِ مَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٤٤) وأتلى لهم إن كيدي متين (٤٥) أم تسألهم أجراً فهم من مغرم مثقلون (٤٦) أم عندهم العيب فهم يكتبون (٤٧) فأصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم (٤٨) ﴿ (القلم: ج ٢٩).

وحدث كثيراً أن تضايق الرسول الخاتم من قومه، كما ضاق يونس من قبل، (فتمنى) أن ينزل الله عليهم رجلاً من السماء ليستفيقوا أي (كسفاً) من السماء: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَنزِلَ لَنَا مِنَ السَّمَاءِ بَلُوعًا﴾ (٩١) أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فلنجير أأنهر جملها فجيراً (٩١) أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً (٩٢) ﴿ (الإسراء: ج ١٥).

ولكن الخوارق والمعجزات الإلهية قد امتنعت، بحكم عالمية الخطاب وحاكمة الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة - كما شرحنا - فنسخ الله ما تمناه الرسول الخاتم في لحظة الضيق: ﴿وَسْتَغْلِبُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (٤٧) ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرِيْبَةٍ أُمَلِّتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ﴾ (٤٨) ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (٤٩) ﴿فَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (٥٠) ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي ءَايَاتِنَا مُعْجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (٥١) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى الْفَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٥٢) ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (٥٣) ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٥٤) ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مَرِيْرٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَّوْمٍ عَقِيْبٍ﴾ (٥٥) ﴿ (الحج: ج ١٧) .

كانت تجربته - عليه الصلاة والسلام - في عالم (المشيئة) الموضوعية صعبة جداً، وقد تنزل هو من عالم (الأمر) فتوجب عليه أن (يوحد) بين القراءتين لا أن (يدمج) بينهما كما هي طبيعته في عالم الأمر وفي ليلة الإسراء. فضايق كثيراً ولكنه صبر، وعامله قومه بما لا يدركونه عنه، ولكن كان جبريل رقيه وحسيبه. تمرد عليه من تمرد من آل بيته، ونادوه من وراء الحجرات: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَعْضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلنَّفْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (٣) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (٤) ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (٥) ﴿ (الحجرات: ج ٢٦) .

ثم: ﴿وَإِذَ اسْرَأ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَن أَبْنَاكَ هَذَا قَالَ نَبَأَنِي

الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ﴿٢﴾ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ ﴿٤﴾ ﴿التحرير: ج ٢٨﴾.

قد عاش خاتم النبيين، المنتزل بقرآنه من عالم الأمر الإلهي إلى عالم المشيئة تجربة صعبة حقاً. إذ فعل ما فعل ليضع الإنسان أمام تجربته الكونية وليسدد خطاه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢﴾﴾ (الجمعة: ج ٢٨). فلم يأت بخوارق المعجزات ومقابلها من خوارق العقوبات. ولم يطرح مفهوم (الصلب) كفداء للإنسان، واكتفى بتعقل الإنسان لذاته ولكونه المحيط به: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيَّرِكُمْ وَأَيَّنَّهٖ فَنَعَرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ (النمل: ج ٢٠).

كان محمد إنساناً في عالم المشيئة الموضوعي بمعنى الإنسان.

لا علاقة لليلة الإسراء بفرض الصلاة:

قد بدأت الصلاة في الأرض (المحرمة) ليلية، وقبل الإسراء بعشر من السنين، أي منذ نهاية السنة الأولى للبعثة النبوية أو بداية السنة الثانية، ثم تدرجت فقسمت بين الليل والنهار، بدأت ليلية في مكة ثم نهائية في المدينة المنورة من بعد ما أضيف لها من ركعات، فكان الظهران (الظهر والعصر). وقد ورد ذلك في يوم الأربعاء من ربيع الثاني من السنة الأولى للهجرة (راجع كتاب - التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية - اللواء محمد مختار باشا - صادر عن المؤسسة العربية للدراسات).

إنه من بعد بدايات سورة (العلق)، أي الآيات الخمسة الأولى، ثم بدايات سورة (القلم) تنزلت سورة (المزمل) التي أوضحت طرائق الصلاة ومشمولاتها، وقد كانت صلاة ليلية اتبع في توزيعها حساب (الأربع الزمنية) كما سنشرح لاحقاً.

إن ربط توقيت فرض الصلاة بليلة الإسراء (خدعة إسرائيلية) انطلت على المسلمين، وهي ليست مجرد خدعة عبثية، ولكنها مقصودة. فقد أراد الإسرائيليون إظهار تقدم موسى بالعلم والمعرفة والرحمة على خاتم النبيين، ليس بقصد الإعلاء من شأن موسى، ولموسى العلو بإذن الله، ولكن بقصد التقليل من شأن النبي الخاتم وإظهاره بمظهر المتلقي عن موسى بما يبطل إمامة محمد لموسى، عليهما الصلاة والسلام، وبما يبطل نسخ القرآن للتوراة. هكذا قالوا إن الصلاة فرضت في ليلة الإسراء حيث فرضها الله علينا (خمسین) ركعة في اليوم لولا (إقناع) موسى المتكرر لمحمد للعودة مجدداً وأكثر من مرة إلى ربه ليخفض عدد الركعات، وهكذا - بوساطة موسى وتوجيهه لمحمد - أصبحت صلواتنا خمسة.

هذا قول يجمع بين السخافة والبطلان، فمحمد إمام موسى وليس العكس، وشريعته القرآنية ناسخة للشريعة التوراتية، وقد أخبر الله، العليم الحكيم، موسى والإسرائيليين من قبل أن رحمته، رحماناً رحيماً، مقترنة بالنبي الأمي:

﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْتَدُّونَ ﴿١٥٤﴾ وَأَخْبَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا أَلِيمِينَ فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِنِّي لَأَتْلُوكُنَّ بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنِّي إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تُشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنتَ وَلِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الْعَافِرِينَ ﴿١٥٥﴾﴾ وَأَكْتَبَ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَدَاوِي أُصِيبُ بِهِ مَن أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَاكُنْتُمُهَا لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾

(سورة الأعراف: ج ٩). فمحمد هو القائم بالختامية والتخفيف، فأراد الإسرائيليون تضليل المسلمين في معاني دينهم بتزييف هذه الوقائع.

ثم أنهم افتروا على الله رحماناً رحيماً حين زيفوا القول بأن الله قد فرض علينا خمسين صلاة في اليوم واللييلة، والخمسون صلاة بوضوئها تحتاج يومياً إلى ستمائة دقيقة - تقريباً - أي عشرة من الساعات، فماذا تبقى لأكلنا وشربنا ومسعانا في الدنيا؟! .

قد أراد بعض المفسرين التوفيق بين ما ألبسه اليهود عليهم من الخمسين صلاة، ودور موسى في ذلك، ولم يتبينوا (مكر اليهود)، فقالوا بنسخ الخمسين صلاة مع إبقاء الأجر، فتصبح خمسة بأجر خمسين (راجع الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم/ المجلد الرابع/ ص ١٠٥)، علماً بأن ابن حزم من الأوائل الذين كتبوا حول مكر اليهود، ولكن فاتت عليه هذه المسألة الخطيرة: (راجع التوراة واليهود في فكر ابن حزم/ د. إبراهيم الحارذلو/ جامعة الخرطوم).

كيف وزعت صلاة مكة الليلية مع فارق الشتاء والصيف:

قضت سورة المزمل بتوقيت الصلاة الليلية في الأرض المحرمة ﴿يَتَأْتِيَ الْمُزْمَلُ ﴿١﴾ قُرْ أَيْلَ إِلَّا قَلِيلاً ﴿٢﴾ نِصْفَهُ أَوْ أَنْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً ﴿٣﴾ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً ﴿٤﴾﴾ (المزمل: ج ٢٩) ثم ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي إِلَيْهِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ إِلَيْكَ وَالنَّهَارَ عَلِيمٌ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَنَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا نَسَرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِيمٌ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَأَخْرُونَ يَصْرِيُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُونَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَأُوا مَا نَسَرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقْرِضُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِمَّا حُدِّدُوا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَأَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٠﴾﴾ (المزمل ج ٢٩).

محور التوقيت هنا هو منتصف الليل، ومنتصف الليل هو الساعة

الثانية عشرة.

ثم أوتي بما ينقص النصف من جنس الحساب الكمي وهو الربع، وما يزيد هو الربع أيضاً. فالحساب النصفى يتجزأ إلى الربع وإلى الثمن وهكذا قليلاً أو كثيراً، في الما بعد أو في الما قبل.

فإذا قلنا أن الليل هو نصف النهار بتمام اليوم أربعاً وعشرين ساعة، فيكون الليل (اثنتي عشرة) ساعة. فتكون البداية (السادسة مساءً والنهاية السادسة صباحاً) وهذا زمن توضيحي. ويكون منتصف الليل الساعة الثانية عشرة.

حين نقسم النصف الأول إلى ربعين يكون الربع الأول من (٦ إلى ٩) والربع الثاني من (٩ إلى ١٢). ثم حين نقسم النصف الثاني من الليل إلى ربعين، يكون الربع الأول من (١٢ إلى ٣) ثم يكون الربع الثاني من (٣ إلى ٦).

إذن مواقيت القيام بحساب الآيات الأولى في المزمّل تأتي في نطاق التاسعة ثم الثانية عشرة ثم الثالثة. وما يتراوح بين (أصول) هذه المواقيت قليلاً.

ثم يأتي التوقيت الآخر، وفي نفس سورة المزمّل: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْلُدُ
أَنَّكَ تَقُومُ أَذْفَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَيَصْفَهُ وَتُلْهُمُ وَطَافَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ
وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَنَّابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا نَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِيمَ أَنْ سَيَكُونُ
مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي
سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا نَزَّلَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا
نَقَدْتُمَا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ مَجْدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَأَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ
غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٠﴾

هنا نأتي إلى حساب الثلث بدءاً من النصف وهي الثانية عشرة، وذلك

على مدى الاثنتي عشرة ساعة الليلية، فالثلث هو أربع ساعات. فالثلث الأول من (٦ إلى ١٠) والثلث الثاني من (١٠ إلى ٢) والثلث الثالث والأخير من (٢ إلى ٦).

حساب الأدنى من الثلثين قياساً إلى النصف (أدنى من ثلثي الليل) هو عدد الساعات من الثلثين ما قبل النصف، وما قبل النصف من تلك الساعات الداخلة في حساب الثلثين هي من (٦ - ١٠ - ١٢) أي من (١٠ إلى ١٢). فهنا نحفظ بتوقيت النصف (الساعة ١٢) قائماً ثم نحدد الأدنى من الثلثين بالعاشرة ليلاً.

ثم يأتي حساب الثلث فيما بعد النصف، أي ضمن حساب (١٢ - ٢ - ٦) فيصبح توقيت الثلث ما بعد النصف هو الساعة (٢) صباحاً.

فالمواقيت الليلية الثانية هي (١٠ - ١٢ - ٢)، والمواقيت الأولى بحساب الربع هي (٩ - ١٢ - ٣) مع ثبات توقيت منتصف الليل (الساعة ١٢) في التوقيتين. وهكذا يتطابق محكم التوقيت في القرآن مع فارق الساعة الزمنية صيفاً وشتاءً. ثم يأتي بعد ذلك (تحريك) هذه المواقيت لتتلاءم مع حركة الشمس ودوران الأرض.

الليل هو ما بعد الشفق وما قبل الفجر والقيام ما بين الساعة العاشرة وإلى الفجر الصيفي وما بين الساعة التاسعة وإلى الفجر الشتوي. وهذه مواقيت تتطلب الاستئذان: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾ (النور: ج ١٨).

فما بعد التاسعة شتاءً أو العاشرة صيفاً، يمسك عن الناس من يريد التهجد وأداء الصلاة الليلية حقها.

حكمة الصلاة وتوقيتها:

قد فرضت الصلاة في مكة المحرمة (ليلية)، فجراً وشفقاً وغسقاً. فالصلوات ترتبط بهذا التوقيت: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُوبِكُمْ فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴿١٦٢﴾﴾ (النساء: ج ٥). والإشارة الكونية إلى أنها (كتاب موقوت) دلالة على مغزاها (الكوني) وعلاقتها بالكتاب الكوني، أي الوجود، حيث نقرأ في الوجود آياته (ذلك الكتاب) كما نقرأ في القرآن آياته (هذا الكتاب) وهكذا قال الله في مبتدأ سورة البقرة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰكَ الْكِتَابَ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾﴾ (البقرة: ج ١).

فذلك الكتاب - وهي إشارة إلى بعيد - فيه هدى للمتقين. ثم تأتي الإشارة إلى القرآن ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾.

والصلوات الموقوتة بظواهر الكتاب الكوني هي فجر وشفق وغسق: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥). وفي الغسق يكون التهجد.

فإذا أمعنا النظر في هذا التوقيت الكوني - الكتابي، نجد أن الفجر يجسد (الانفلاق) في المادة الكونية، أي بداية الحياة: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ اللَّحْيِ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ اللَّحْيِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ اللَّحْيِ فَالِقُ الْأَبْجَادِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾﴾ (الأنعام: ج ٧).

والانفلاق (ثنائي) بين أسود وأبيض: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ

أَنْفَسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْتَمَنَ بَشِيرُهُنَّ وَابْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا
 وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى
 الْآيِلِ وَلَا تَبْشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَلَيْكُنَّ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ
 يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٧﴾ (البقرة: ج ٢).

والانفلاق الثنائي هو مقدمة للتركيب الطبيعي، والتركيب (ثلاثي) حيث
 يندمج الأبيض في الأسود بقوة تفاعل حرارية ونارية وهي (الأحمر) فيكون
 (الشفق) ثلاثي الألوان دلالة على التركيب من بعد الانفلاق.

ولهذا جعلت صلاة الفجر (ثنائية) وصلاة الشفق (ثلاثية)، الأولى
 دلالة الانفلاق ومبتدأ الحياة، والثانية دلالة التركيب، وتحقيق الغاية
 والتسخير الكوني.

أما صلاة (الغسق) فهي صلاة (سكون ليلي) بعد تفاعلات (الانفلاق -
 الفجر) و(التركيب - الشفق). فهي صلاة التوجه إلى الله الذي خلق وسخر
 واستوى على العرش ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ
 مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ مِنَّا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ
 غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾
 (الأعراف: ج ٨).

والسته أيام هي الست (جهات)، أي الفوق والتحت والمشرق
 والمغرب والشمال والجنوب: ﴿تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ﴿٤﴾
 الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾ لَمْ يَلَمَّْا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا
 تَحْتَ الثَّرَى ﴿٦﴾﴾ (طه: ج ١٦).

وكل الجهات الست نحوي توجهت بما تم من نسك وحج وعمرة
 إليك صلاتي في المقام أقيمها وأشهد الله أنها لي صلت
 ويتخذ الاستواء الإلهي على العرش صفة (الرحمانية) وذلك بموجب
 الآية ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾﴾ (طه: ج ١٦).

والعرش - في رمزيته - رباعي القوائم دون تجسيد، فالله - سبحانه - ليس بشيئية ليحل في عرش أو كرسي: فقد وسع كرسيه السموات والأرض: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ (البقرة: ج ٣). فهو أزلي - كما شرحنا - وفوق المطلق.

إلى رحمته هذه، وبعد أن خلق وسخر، يتجه إليه الإنسان في صلاة (الغسق) والسكون الليلي، مستلهماً استواء الله على العرش رحماناً. فتكون صلاة الغسق (رباعية).

تلك هي الصلاة في كتابها الموقوت، فجرأ ثنائياً، وشفقاً ثلاثياً، وغسقاً رباعياً.

دلالات الصلاة قياماً وركوعاً وسجوداً:

وكما ارتبطت الصلوات بالتوقيت الكتابي - الكوني، في عدة ركعاتها (مثنى وثلاث ورباع) فإنها ترتبط في حركاتها بدلالات رمزية أخرى، وهي (التنزيه والتقديس والتبريك) حيث يكون التبريك بالوقوف بين يدي الله ابتداءً في القيام وبتعبير (الله أكبر). ثم يكون الركوع (تقديساً) لله وتعظيماً لصفاته المقدسة فنقول (سبحان ربي العظيم) ثم يكون السجود (تنزيهاً) لله فنقول (سبحان ربي الأعلى).

وتجسد هذه الحركات (القيام والركوع والسجود) الحالات الثلاث في علاقة الله بالكون، فالقيام دلالة (المشيئة الإلهية المباركة) والركوع دلالة (الإرادة الإلهية المقدسة) والسجود دلالة (الأمر الإلهي المنزه). فالإنسان يعبر بهذه الحركات الثلاثية إلى الحالات الإلهية الثلاثية (المشيئة و الإرادة والأمر)، تماماً كما عبر إلى الحالات الكونية الثلاثة من فجر ثنائي وشفق ثلاثي وغسق رباعي، أي (الانفلاق والتركيب والاستواء).

والصلوات بثلاثيتها في الحالتين، الكونية: (فجراً وشفقاً وغسقاً) والإلهية: (مشيئة وإرادة وأمر)، تضاهي التكوين الملائكي: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ بَزِيدٍ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (فاطر: ج ٢٢). فهي (الريش) الذي أنزله الله إلى الإنسان بعد أن تدنى هذا الإنسان من عالم الأمر الإلهي وهبط إلى عالم المشيئة: ﴿يَبْنِيءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِيَاسًا يُؤْرَى سَوَاءَ تَكُمُ وَرِيشًا وَلِيَأْسَ الْقَوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ﴾ (الأعراف: ج ٨). وقد سبق أن أوضحنا الفارق بين السوءة والعورة. [راجع الكتاب الأول - المداخل التأسيسية - خصائص الهبوط الآدمي]. كما أوضحنا الفرق بين (اللباس) و(الثوب).

فبالصلاة يستعيد الإنسان ارتباطه بعالم الغيب والأمر الإلهي بعد أن كان الهبوط.

صلاتا الظهر والعصر:

إن صلاتي (الظهر والعصر) هما صلوات (غدو وأصال) حيث يخرق بهما الإنسان مشاغل الحياة الدنيوية (تجارة أو بيعاً) ليستعيد ارتباطه بالله. فالظهر هو ما بعد (الغدو) والعصر هو ما قبل (الشفق) حيث من بعد العصر الأصال يكون دلوك الشمس إلى غسق الليل: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ (١٩) ﴿يَسْتَحْسِرُونَ أَيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ (٢٠) ﴿(الأنبياء: ج ١٧).﴾

وهي صلاة غير جهرية: ﴿وَأَذْكُرُ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (٢٠٥) ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ (٢٠٦) ﴿(الأعراف: ج ٩).﴾

وقد ربط الله بين صلاتي الظهر والعصر ومشكاة النور الإلهي: ﴿في

يُؤْتِ أَدْنَىٰ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا أَسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴿٣٦﴾
 رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا
 تَتَلَقَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴿٣٧﴾ لِيَجْزِيََهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّنْ
 فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٨﴾ (النور: ج ١٨).

ولا تكون عبادة النهار مدعاة للتبطل وتعطيل الذات المسلمة أو المؤمنة، فالرجال الذين وصفهم الله بأن لا تجارة ولا بيع يلهيهم، هم أنفسهم الذين وصفهم الله، الكريم، بالإنفاق والعطاء، وليس من زكاة بلا إنتاج وبلا شغل وعمل، فالنوع المتبطل في المساجد لا تنطبق عليه هذه الآية لا صرفاً ولا عدلاً.

أما الذين ينشغلون بالنهار، لذات ما في النهار، ويؤجلون ميقات الله ظناً منهم بضرورة الحفاظ على ساعات الكسب، فإنهم يجدون مثلاً/ غير مباشر/ وأكرر/ غير مباشر/ لحالتهم في مثل الآية التي تلي آية الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُمْ فَوْقَ نُحُوسِهِمْ حِسَابُهُمْ﴾ (النور: ج ١٨).

إن العبودية لله في إطار العمل الذي ينفي (الذلة والمسكنة) عن الشخصية المسلمة أو المؤمنة، هذه العبودية من شأنها أن تبارك العمل نفسه بيد الله الكريمة، فليست قيمة العمل في بلايين الدراهم التي لا تعالج مرضاً واحداً يصيب الإنسان، وإنما قيمة العمل في درهم واحد حين يبارك الله ثمرته.

أرجو إذن أن يعود هؤلاء الإخوة إلى صلاتي الظهر والعصر، ركوعاً وسجوداً، ولا يفتنهم الشيطان، فالشيطان يأتي الإنسان حتى من خلال تصوره للعبادات، وهذا أخطر ما ينتاب السالكين ويعرض لهم. فادعائهم الإسلام مع إغفال عبادة النهار من شأنه أن يضعهم في دائرة الغفلة ضمن

توقيت يستدعي الغفلة فعلاً. وليس (التخفيف) في الإسلام تعطيلاً لهذه العبادات ولكنه التخفيف في كيفية الأداء ولهذا مقامه وبابه.

وصلاة الظهرين أو العصرين نهارية. ولهذا ارتبطت في أصلها بصلاة الانفلاق فجرأ وقد كانت في ركعتين ثم أصبحت رباعية بالإضافة في السنة الأولى للهجرة وقد شرحنا ذلك.

والصلاة الوسطى هي صلاة الماعون:

اختلف الناس في الصلاة الوسطى، وردها بعضهم إلى وسطية التوقيت فقالوا بأنها العصر، ومضى بعضهم فاستشهد بوقائع حرب اليهود للمسلمين في المدينة المنورة حيث ذكر بعضهم أنه قد ورد ما يفيد بانشغالهم عن الصلاة الوسطى أثناء قتال بني قريظة، وكان الوقت عصراً. ثم عزز هذا القول من بعد (النقل) بدواعي (العقل)، فالعصر من أوقات الإخلاء للراحة من بعد وضع الناس لثيابهم في الظهرية، والناس في الظهرية في أكل وشرب وغير ذلك: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾ (النور: ج ١٨). فلا بسوا بين حال ما تكون عليه السوء البشرية (الجسد) وما تكون عليه النفس، ثم قايصوا ذلك بوسطية العصر ما بين النهار والليل فأكدوا أن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر.

والأمر لا هذا ولا ذلك، فصلاة العصر ليست أكثر مشقة من صلاة الفجر، والأمر بصلاة العصر (الأصل) واردة بالكيفية التي شرحناها مقترناً بصلاة الغداة (الظهر) فلم يميز الله العليم الحكيم صلاة العصر بوضع خاص.

قد ميزت هذه الصلاة الوسطى بالذكر الاستثنائي من بين كل

الصلوات: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: ج ٢). فالإشارة لكل الصلوات أتت بصيغة (الجمع) ثم استثنت هذه مفردة (والصلاة) ثم ربطت بالقيام قنوتاً لله، والقيام هو وقف الأمر مطلقاً لله، فإن تقيم الصلاة يعني أن توقفها لله: ﴿وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (الجن: ج ٢٩).

ميزت هذه الصلاة بأنها (الأهم) ثم أنها (الوسطى) ما بين كل الصلوات التي تقدم ذكرها جملة، فهي الصلاة بين الصلوات، أي الصلاة بين كل صلاتين، هي الصلاة بين الفجر والظهر، وبين الظهر والعصر، وبين العصر والمغرب وبين المغرب والعشاء، وهكذا دواليك إلى صلاة الفجر من اليوم التالي.

إذا كان تمييز الصلاة الوسطى بالذكر لأنها تأتي عصراً في وقت الإخلاء للراحة فإن الله لم يستثن باقي الصلوات حين تأتي في وقت أشد فتنة وكرباً ومشقة، ليجعل من مشقة الوسطى (عصراً) دليلاً لذكرها. فأية الحفاظ على الصلوات والصلاة الوسطى رقم (٢٣٨) تأتي بعد الآية رقم (٢٣٧) حيث حضنا الله على الكرم والتقوى والفضل حين يكون الطلاق وساعة الغضب بين الزوجين.

ثم تأتي الآية (٢٣٩) التي تلي آية الصلاة الوسطى لتشير إلى ضرورة أداء كل الصلوات في حالة الخوف أياً كان وضعنا، راجلين على أقدامنا أو راكبين على صهوات الخيل. فحتى المغرب أو الفجر لم يميز بالاستثناء في الذكر وفي جو الحرب والخوف، فالعصر مثله مثل باقي الصلوات، وإلا لشدد الله العليم الحكيم، على ضرورة أداء العصر فقط في حالة الحرب لو كان هو المقصود بالصلاة الوسطى. ويمكن مراجعة تفصيل كيفية أداء كل الصلوات وأثناء الحرب وفي غمارها وجوّها في سورة النساء:

﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَنْتُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا آسَاطِينَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَّرَائِكُمْ وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ

لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ
عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ
بِكُمْ أَدَىٰ مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ
أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴿١١٢﴾ فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا
وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴿١١٣﴾ ﴿سورة النساء: ج ٥﴾.

إذن، ما هي هذه الصلاة الوسطى التي يشدد الله عليها رغماً عن
التأكيد على كل الصلوات ولو في جو الحرب؟ إذن هي الأخطرهن شأنًا،
والأكثرهن قابلية للغفلة عنها، إنها تجمع بين قيمتها وبين إمكانية إغفالها بما
لا يشابه الصلوات الأخرى.

إنها صلاة إذا غفل الإنسان (عنها) توعدده الله، العزيز الحكيم
(بالويل)، فكيف يكون الويل عقاباً على (مجرد غفلة) إن لم تكن هذه
الغفلة المعنية معادلة لأسوأ ما يأتيه الإنسان من سلوك بشري؟.

التذكير الاستثنائي بالصلاة الوسطى هو تذكير ينقض (السهو)، ونقض
السهو هذا يرد تحديداً في سورة الماعون حيث يقول الله: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ
﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾﴾ (الماعون: ج ٣٠).

هنا بيت القصيد، الويل للمصلين، ولا يكون الويل لمن يأتي الصلاة
تقرباً لله، وإلا لما أتى الصلاة وكان شأنه شأن الغافلين الآخرين. وكلنا
نسهو في الصلاة حيث تخطر الخواطر وتأتي الواردات، من الطفل في
المستشفى إلى السيارة التي تنتظر الإصلاح. فهل الويل للمصلي وهو يسهو
في صلاته بالضرورة؟ وهل يكون الويل لإنسان يصلي لربه فيسهو غصباً؟.

إنه الويل لمن يسهو (عن) صلاته، وليس الويل لمن يسهو (في)
صلاته، فالساهي (عن) صلاته هو رجل مصل يؤديها في أوقاتها وربما يسبق
غيره إلى المساجد فجراً وعصراً، ولكنه يسهو (عنها) بعد أدائها، يسهو
(عن) الفجر إلى أن يأتي صلاة الظهر فيصلبها، ثم يسهو عنها إلى العصر

الذي يصلية ثم يسهو عنه وهكذا دواليك. فيسهو (عن) الصلاة (بين) كل صلاتين، فيسهو عن (الصلاة الوسطى) وهكذا له الويل.

كيف يكون السهو (عن) الصلاة؟ قد أوضحها الله، العزيز العليم: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴿٧﴾. قدروا إنساناً يتوضأ ويقف بين يدي الله معلناً بالشهادة التزامه الكامل بشرائع الله وحكمه وتوجيهاته، ويتلو في صلاته كافة الآيات التي تأمر بالتقوى والرافة باليتيم والحض على طعام المسكين. ثم يقوم بعد الصلاة ليأخذ أموال اليتامى القصر في ذمته، ويقوم بعد الصلاة وبعد دعائه لله بالرحمة فلا يرحم أحداً، هذا يسهو (عن) صلاته، هذا (يكذب بالدين)، يتخذ الدين والشعائر جنة ومطية (يكذب بها) أي بالدين يكذب، يتخذ الدين وسيلة للكذب، يخفي حقيقة الآثمة بأدائه للشعائر، إنه المنافق، إنه في الدرك الأسفل من النار، أي بعد المشركين وتحت أقدامهم وهو ينطق بالشهادة في الدنيا ويؤدي الصلاة، وفي المساجد ليكتمل المظهر، وربما بنديبة سوداء على جبهته، قائلاً من أثر السجود. ولكن الله يلاحقه حتى في هذه، فيقول، العزيز المتعال ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (الفتح: ج ٢٦ ي: ٢٩)، السيماء (في) الوجه كله، وليست (على) الوجه، وليست (على) موضع معين فيه، فالوجه كله (فيه) سيماء النور والتقوى من أثر سجودهم لله بلا نفاق. وهكذا يتطابق معنى هذه الآية مع محكم اللغة القرآنية: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾ ﴿٢٤﴾ (المطففين: ج ٣٠). وكذلك: ﴿وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ ﴿٢٢﴾ إِنَّكَ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾ وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بِآسِرَةٍ ﴿٢٤﴾ (القيامة: ج ٢٩).

إن الذي يسهو (عن) الصلاة الوسطى ما بين كل صلاتين، من الأفضل له ألا يصلي أبداً، فهو من غير الصلاة سيكتب كافراً أو مشركاً، وهذا أفضل له كثيراً من أن يكتب (مكذباً بالدين) أي منافقاً، فنفاقه، وبأعز ما يعزه الله وهو (الإسلام) سيضعه تحت أقدام الكفرة والمشركين في الأسفل من جهنم: ﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ (النساء: ج ٥ من ي: ١٤٠). فالمنافق يدعي الإسلام في الدنيا فيجمعه الله مع

المشترك (الكوني) بين ليلة الإسراء والصلوات:

قد كرست ليلة الإسراء (خاتمية) النبوة والرسالة، كما سبق وأن شرحنا، وكرست (إمامة) محمد للمسلمين، أي دين الأنبياء ومن يليهم من المؤمنين، فاتخذت الرسالة الخاتمة بعدها (الكوني منهجاً) و(العالمي خطاباً). وتأتي صلوات المسلمين لتكرس أبعاد أخرى في هذه الكونية، انفلاقاً ثنائياً في الفجر، وتركيباً ثلاثياً في الشفق، واستواء بالرحمة رباعياً في الغسق.

وكذلك لتجسيد توسطات الفعل الإلهي، فالسجود (تنزيه) لله في عالم (الأمر)، والركوع (تقديس) لله في عالم (الإرادة) والقيام (تبريك) لله في عالم (المشيئة) والملك.

والمشترك (الكوني) في الحج:

إن شعائر الإسلام كلها كونية وعالمية، لأن الإسلام هو (وريث) كافة الرسالات والنبوات بحكم خاتمية النبوة والكتاب. ولهذا كان خطابه (عالمياً) وينطلق من الأرض (المحرمة) بالذات.

وعلى نفس النسق وفي إطار نفس المنهج تأتي شعائر الحج (كونية عالمية) وورثة لكافة تجارب النبوات.

مناسكنا ومماثلاتها في تجارب الأنبياء:

في يوم التاسع من شهر ذي الحجة من كل عام قمري يقف الحجاج بجبل عرفات، ذلك هو يوم الذروة في الحج، فالحج عرفة، ومن قبل ذلك اليوم تطواف سباعي من حول البيت المحرم، نطوف حول أركانه الأربعة عدداً، ولا نتخذ شكل الدائرة وإنما شكل الاستدارة الدحية خارج المقام الإسماعيلي، ومن بعد عرفة إفاضة إلى المشعر الحرام بمزدلفة ومنها إلى منى حيث الرمي بالجمرات وتقديم القربان، ثم تطواف سباعي آخر من حول البيت دحياً، وهكذا يتم الوداع.

قد تبدو هذه المناسك في ظاهرها مجرد طقوس يحاول الكثيرون تأويل مغزاها وتاريخيتها، في حين يعتبرها آخرون أشكالاً عبادية للاتصال الروحي بالبارئ سبحانه. والبعض لا يرى فيها سوى أنماط تعبدية تماثل ما يأتي به أتباع الديانات المختلفة ضمن مواسم حجهم، سواء أكان هذا الحج للأنهار أو المعابد القديمة. غير أننا نطرح هنا فهماً أكثر تدقيقاً لمغزى هذه المناسك تمهيداً لمعرفة دلالاتها.

بداية، يجب التنويه بأننا لا نملك نصوصاً دينية جازمة تفسر معنى هذه المناسك وتشرح لماذا مثلاً يكون الطواف حول البيت المحرم سباعياً، وحين القدوم وحين الإفاضة. وكذلك الأمر بالنسبة للوقوف بعرفة أو الإفاضة نحو المزدلفة ثم منى، وعلى الرغم من معرفتنا بقصة الفداء والقربان، إلا أننا لا نجد نصاً يشير إلى الخلفية الفلسفية لهذه التقدمة سوى الرؤيا المنامية للخليل إبراهيم.

ومع عدم توافر النص القطعي لا يمكننا كذلك اللجوء إلى محض التأويل الذي يستند إلى وحي الخاطر، فكثيراً ما يرجع التأويل إلى ذاتية المتأول الروحية إذا لم يستند إلى ضوابط موضوعية للمعرفة يسهل للغير التعامل مع قواعدها.

كادت هذه الصعوبات أن تفرض الاستحالة على معالجة مناسك الحج بخلفياتها التاريخية وما ورائياتها الفلسفية، غير أننا - كما قلنا في مقدمة هذا البحث - إنما نعتمد على الجمع بين القراءتين وقوة الوعي الثلاثي، وعبر هذا المنهج وجه الله وعينا لالتقاط التماثل وأوجه المقابلة بين هذه المناسك وما اشتملت عليه النبوات من تجارب روحية. فبقليل من التدبر في مكنونات القرآن الكريم نستطيع أن نكتشف وجود علاقة بين مناسك الحج والتجارب الرئيسية للأنبياء.

إن منهج المماثلة القائم على التطابق بين منسك معين وتجربة نبوية معينة لا يساعدنا فقط على فهم مناسك الحج، بل تصحيح الكثير من

المفاهيم التاريخية التي زيفت تجارب النبوات الرئيسية، وقد هدانا الله - سبحانه - إلى هذا النمط من المعرفة التماثلية عبر تنبيهنا إلى كيفية النظر إلى التماثل في سورة (الغاشية: ج ٣٠) حين ماثل بين هيكل الإبل وبنائية السموات والأرض: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿١٠﴾﴾، وكما شرحنا سابقاً.

لم تشر سورة الغاشية إلى هذه النتائج التماثلية بشكل مباشر، اكتفت بالإيحاء، فالمطلوب هو تحريك قوة الوعي الثلاثي لدى الإنسان، وهذا هو المنهج الإلهي في الترقى بالوعي البشري والتدريب على استخدام مقومات الإدراك حتى لا نكون كمن يسأل عن الأهلة فلا يتلقى إجابة سوى أنها مواقيت للناس والحج، فالعلم لا يؤتى لمجرد السؤال كما لا تؤتى البيوت من ظهورها، فلا بد من تحريك قوى الوعي لتتولد لدى الإنسان قابلية التفكير.

فالله - سبحانه - يحدد في سورة الغاشية مقدمات التفكير بالمماثلة بين بنائية السموات والأرض وهيكلية الإبل، ثم يوحي بأن قدرات الإنسان الإدراكية قادرة على الفهم، فهم هذا الأمر وغيره، فإن تعمد الإنسان عدم الفهم، فليس على النبي سوى البلاغ: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٢٢﴾﴾ (الغاشية: ج ٣٠). وعليه، كان لنا أن نبحث في داخل النصوص القرآنية المكنونة والكريمة عن مماثلات مناسك الحج ووقائعها النبوية. فإذا كان خف الإبل يقابل سطح الأرض فما الذي يقابل سبوعية الطواف أو رباعية البيت المحرم أو الطلوع إلى عرفات في نهاية اليوم التاسع من ذي الحجة؟.

موسى وإحرام الحواس:

لا نجد مماثلاً لخلع النعلين وكشف الصدر وتعرية الرأس وحواسه سمعاً وبصراً، سوى ما كان عليه موقف موسى في ليلة الطور حين آنس

ناراً تلتهب في شجرة مباركة نودي منها ليخلع نعليه ويصغي بحواسه
لل كلمات المقدسة:

﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ﴿٩﴾ إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ
نَارًا لَعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٌ عَلَى النَّارِ هُدًى ﴿١٥﴾ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَمْوَسَّى
﴿١١﴾ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾ وَأَنَا أَخَذْتُكَ فَاسْتَمِعْ
لِمَا يُوحَى ﴿١٣﴾﴾ (طه: ج ١٦).

الحاج يخلع نعليه، ويكشف عن الرأس بكامل حواس السمع،
ويكشف عن الصدر حيث القلب، فكأنه يأتي حجه كما أتى موسى ربه ليلة
الطور. ولا تقف تفاصيل المماثلة عند هذا الحد، فنحن نهول كما هروول
موسى من قبل حين تحولت عصاه إلى حية تسعى: ﴿وَأَلْقَى عَصَاهُ فَلَمَّا رَآهَا
تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَّى يُعِيبُ بِمُوسَى لَا يَخَفُ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ
﴿١١﴾﴾ (النمل: ج ١٩).

هكذا نعيد في مقدمة الحج إنتاج موقف من مواقف النبوة الموسوية،
فنحن نصدق بكل الأنبياء ولا نفرق بين أحد منهم، ونأخذ بتراكم نبواتهم
جميعاً وصولاً إلى النبوة المحمدية الخاتمة التي تستوعب كل تراثهم.

عبر المدخل الموسوي، إحراماً، يكمل الحاج استعداداته للتلقي عن
ربه في الأيام المباركة، إذن، تشكل تجربة موسى في ليلة الطور شعائر
نتمثلها ونعيد تمثيلها في إحرامنا وهروولتنا كمدخل حسي تطهيري يتخذ وضع
الإحرام كبداية للانتقال من الإيمان الحسي إلى الإسلام الغيبي الذي نتابع
مناسكه عبر أيام الحج المبارك، فعلى المسلم حين يحرم ويكشف عن
حواس الرأس والصدر من بعد خلع نعليه أن يدرك أنه ينتقل من طور إلى
طور أرقى، أي من الإيمان عبر الحواس إلى الإيمان عبر الغيب. فالإسلام
ليس مجرد دين خاتم زمنياً للديانات التي سبقته وإنما هو القمة التي
تستوعب نهايات الأديان كلها والخلاصة المتطورة لها.

مماثلات سباعية الطواف (الاستخلاف الكوني للنبوة الخاتمة):

بعد أن شكلت مناسك الإحرام التي ماثلناها بالتجربة الموسوية المرتبطة بالأرض المقدسة والشعب المحدد بالتفضيل، مدخل التطهر الإيماني الحسي، سرعان ما ندخل مرحلة الطواف السباعي التي تطلق الإنسان من القيد الأرضي، قيد الارتباط بالشعب المحدد والأرض المحددة، وتدفع به إلى مراقبه الكونية. فماذا تجسد سباعية الطواف ضمن الإشارات في النصوص القرآنية؟ وكيف يتسامى الحاج بهذه السباعية من المحلية المقدسة إلى الكونية المتسعة في رحاب الله؟!.

تأتي الإشارة إلى السباعية مرتبطة بالسموات والأرض: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِيعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (١٧) (الطلاق: ج ٢٨). فالسباعية إشارة إلى بنائية السموات والأرض، فالطواف من حول البيت سبعاً حين القدوم وسبعاً حين الوداع، إنما يماثل دوران هذه السباعية حول مركزية تخشع لها، وهكذا الإنسان يجسد بطوافه قيامه عن السموات والأرض بمهمة العرفان الكوني لله، هذا الكون الذي يتكون الإنسان من نسيجه، من كافة عناصره: ﴿نَسِجَ لَهُ السَّمَوَاتِ السَّبْعَ وَالْأَرْضَ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسِجُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (٤٤) (الإسراء: ج ١٥). نعم، لا نفقه تسبيح السموات السبع والأرض ولكننا نجسده عملياً عبر الطواف السباعي الكوني.

ولكن ما هي صلة الإنسان بهذه الكونية؟ ولماذا نجسدها طوافاً؟ ذلك تحقيقاً لمبدأ الاستخلاف الإلهي للإنسان الصالح في الكون كله، فنحن نطوف عن أنفسنا وعلما استخلفنا الله - سبحانه - فيه، وقد بين القرآن الممكنون معنى من أدق معاني هذا الاستخلاف الكوني المرتبط بالنبوة الخاتمة والتي يرمز إليها الطواف الكوني في الأرض المحرمة من بعد المدخل التقديسي الذي عرضنا له.

إن كل سماء هي مثنى أرض تقابلها، كالذكر مثنى الأنثى، وكالشمس مثنى القمر، وكالنهار مثنى الليل، ولقد عرضنا لهذه المثنوية في سورة الشمس حين البحث في كيفية تكوين النفس الإنسانية عبر جدلية ثنائية كونية تمكنها من الاختيار، فجوراً وتقوى.

لقد أفاد صريح القرآن بأن الله - سبحانه - قد وهب محمداً حق الاستخلاف الكوني مع إضافة القرآن العظيم كمعادل معرفي موضوعي يتحقق له من خلاله الوعي بهذه الكونية كلها: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (الحجر: ج ١٤). فتم الارتباط بين النبوة الخاتمة في الأرض المحرمة والاستخلاف الكوني، أما القول بأن السبع المثاني هي السور الطوال فقول مردود لأن السور الطوال يحتويها القرآن العظيم الذي ورد ذكره إلى جانب السبع المثاني. فقد جمع الله لمحمد ما بين الكتابين: الكوني الطبيعي الذي ما فرط الله فيه من شيء والقرآن العظيم الذي يحتوي المعرفة الكونية كلها: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ج ٧).

سباعية الطواف هي تمثُّلٌ في الحج للمكانة المحمدية الكونية الاستخلافية المتسامية، وارتباط بمبادئ الاستخلاف التي تضع الإنسان فوق الطبيعة، وفوق الرؤى المادية والوضعية. هنا تكون العلاقة بالله فوق التقديس وبتجاه التحريم الذي لا تخالطه شوائب التشبيه ولا الحلول ولا التجسد، إنها علاقة العبودية الكاملة بعالم الأمر الإلهي، وهذا من أصعب مراقبي الحج، أو حده الفلسفي الأعلى، غير أن هناك حداً أدنى بمقدور الإنسان أن يتمثله وهو يمارس الطواف الكوني السباعي نفسه، فالطواف - مع سباعيته الكونية إنما يستدير بشكل شبه دائري حول بيت رباعي، أي أركان الكعبة المحرمة وخارج البناء الإسماعيلي، فمن أين نستمد معرفة ما وراء هذه الرباعية؟! .

الخلعة الإبراهيمية والمركز المكاني والجهات الأربع:

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ (النساء: ج ٥)، والخلعة صفة مكانية لا تشوبها معاني الحلول أو التجسد بقدر ما تتجه لمعنى الإحاطة بالكيان، ولهذا جاءت الآية التالية موجهة إلى هذا المعنى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (١١٦).

لقد بدأت نبوة إبراهيم بالتأمل في المكان وظواهر الطبيعة بحثاً عن فاطر السموات والأرض ضمن الملكوت: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (٧٥) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٦) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٧) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقَوِّمُ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٧٨) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٧٩) ﴿ (الأنعام: ج ٧).

لم يتراجع إبراهيم عن عبادة هذه الظواهر الفلكية نتيجة احتجابها ضمن الدورة اليومية، فإبراهيم يدرك منذ صغره أن الشمس والقمر والكواكب تحتجب يومياً، ولكنه تراجع عن عبادتها بالنظر إلى أفولها، والأفول في اللغة إنما يعني النقص في التكوين، فيكون امتناع إبراهيم عن تعبد تلك الظواهر الفلكية نتيجة الكسوف الذي ينقص الشمس والخسوف الذي ينقص القمر والطمس الذي يصيب النجوم، وقد سجل لنا التاريخ البابلي القديم، حيث نشأ إبراهيم في (أور) الكلدانيين كسوفاً للشمس بتاريخ ١٤ تموز/ يوليو عام ٢١٢٠ ق.م. فما كان يغري إبراهيم لتعبيدها هو (كمالها) الذي ارتد إلى نقص، ولهذا ربطت الآيات بين تعبد إبراهيم لهذه الظواهر وكونها (بازغة) وتكرر إيراد كونها بازغة.

لقد تحول إبراهيم من المفطورات الناقصة التكوين والمنظورة بالعين

إلى الإله الفاطر وبالتالي الكامل لذاته وبذاته والمحيط والمهيمن على المفطورات المنظورة دون أن يكون منظوراً، فاستوجب التفكير الإبراهيمي منطق الهيمنة الإلهية كعلاقة بين الله والوجود، أي وصل إلى معنى الخلة نفسه الذي اتخذ الله له وعامله به.

أراد إبراهيم التعرف إلى معنى الإحاطة الإلهية بالمكان وعلى كفيته، فطلب من الله رؤية كيفية الإحياء للموات: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ ثُبُورٌ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْمَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٦﴾﴾ (البقرة: ج ٣). وتتسق هذه التجربة مع منطق الإحاطة الإلهية نفسه بالمكان، غير أن الله - سبحانه - قد أضاف عناصر أخرى للتجربة، أولها: أن يكون عدد الطير أربعة، وثانيها: أن يوزع الطير المجدوذ على جبال أربعة تمثل الشرق والغرب والشمال والجنوب، وثالثها: أن يكون الداعي هو إبراهيم حيث تبعث الطيور وتتجه إليه، فإبراهيم يتحول هنا إلى (مركز) مكاني.

دعاء إبراهيم للطير من الأماكن الأربعة وهي في حال الموات لتأينه سعياً، يماثل بلا شك أذان إبراهيم في الناس بالحج، وهو أذان غيبي وليس دعاء مسموعاً أو نداء يخترق الحواس، والناس يأتون كما أتت الطير من كل الجهات الأربع التي هي أقطار الأرض: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٧٧﴾﴾ (الحج: ج ١٧). ثم خصص الله من بعد ذكر اسمه في الحج شكر الناس له على بهيمة الأنعام: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ الْفَقِيرِ ﴿٧٨﴾﴾ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُدُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٧٩﴾﴾ (الحج: ج ١٧).

لازمت المكانية تفكير إبراهيم الذي اتخذ الله خليلاً في مبتدأ بحثه

عن الله في الظواهر الفلكية، ثم لازمته في تجربة دعائه للطير من الجهات الأربع، وكذلك في أذانه الغيبي إلى أفئدة الناس لحج البيت والطواف من حول أركانه الأربعة، وكذلك لازمت هذه المكانية في إعادة إبراهيم وإسماعيل رفع القواعد من البيت، أي البناء على أساس كان موجوداً:

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ (البقرة: ج ١).

وقد امتدت هذه الرؤية المكانية في تجربة إبراهيم النبوية إلى طلبه من الله توريث الإمامة لأبنائه، والأبناء كما نعلم ذرية من ظهر، والظهر جسد ومكان: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ (البقرة: ج ١). وكذلك طلبه المغفرة لأبيه: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ لَوْلَا أَنِّي لَمْ تَتَّخِذْ لَأَرْحَمِكَ وَأَهْجُرْنِي مَلِيًّا ﴿٤٦﴾ قَالَ سَلَّمَ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ﴿٤٧﴾﴾ (مريم: ج ١٦). والأب هو المقدمة الجسدية للابن. فتجربة الخليل إبراهيم - كما هي صفته - تتجه نحو الرؤية المكانية حيث تيقن أن الله هو المحيط بالمكان والمبدع لصوره والفاطر لأشكاله.

هذا اليقين، ضمن هذه الرؤية المكانية، جعل إبراهيم ينشد الأمن في المكان، الأمن في البلدة وفي الطبيعة، الأمن في الرزق، عبر الانسجام بين الخالق وخالقه:

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَنُحِّدُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْمُكْبِتِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾﴾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾﴾ (البقرة: ج ١).

وبذلك ربط إبراهيم بين الأمن والإيمان في تجربة الإحاطة بالمكان، فأصبح إبراهيم الخليل رمزاً لعالم المشيئة الإلهية المباركة بما فيها من

مفطورات وصور شتى، فكان لا بد أن تلخص التجربة الإبراهيمية في تقديم الشكر لله عن المكان وبمواصفات تتسق مع شكل المكان ودلالاته، ومن هنا تأصلت فكرة قربان الإبراهيمي لشكر الله على المكان بما يمثله من مظاهر المكان.

لقد ربط الله منذ البداية بين الأذان الإبراهيمي للحج وشكر الناس الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَلْبَاسَ الْفَقِيرِ ﴿٢٨﴾﴾ (الحج: ج ١٧). فالقربان من بهيمة الأنعام المماثلة في هيكلها للمكان وكشكر على المكان الذي خلقنا الله فيه، وما صورة إسماعيل ذبيحاً في الرؤيا الإبراهيمية سوى التوضيح للعلاقة بين الإنسان والمكان الكوني المسخر له.

وقد جعل الله من (الإبل) أصلاً للقربان في الحج، وقد شرحنا تجسيد خلق الإبل للبنائية المكانية الكونية: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعِيرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجِئَتْ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَلْقَانِعَ وَالْمَعْتَرِ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ لَن يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَآؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ لَتَقْوَىٰ مِنكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْنَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٧﴾﴾ (الحج: ج ١٧).

إن القربان هو الشكر على تسخير المكان ووافر النعم التي خلقت للإنسان، وليس من الضرورة أن تكون القرابين من الإبل أو البقر، فالإسلام دين تخفيف على الناس ورحمة بهم، غير أن المهم في الأمر هو تصحيح اعتقادنا بمعزل عن الموروث التوراتي حول حقيقة الرؤيا الإبراهيمية حتى لا يظن بأن الله سبحانه قد أراد من القربان شواء بشرياً على محرقة، وحتى لا يظن بأن الابن كان طفلاً يؤخذ إلى ساحة إعدامه، وحتى لا يقال بأن القربان هو مجرد إسالة الدماء على الأرض، إن القربان شكر على تسخير المكان، بمماثلات الأنعام، وضمن رؤيا عميقة لفعل المشيئة الإلهية التي

باركت حياتنا، وتظل هذه القرينة منسكاً و عقيدة راسخة تؤديها لنعلم أن الله وحده هو مصدر حياتنا ومصدر هذا الكون المسخر لنا، فلا نشرك به شيئاً، ونكون له من الحنفاء.

وهبط نوح على عرفات ثم أفاض إلى المشعر الحرام:

قرينتان في آيات القرآن الكريم تربطان ما بين فلك نوح المشحون وجبل عرفات، وما بين قوم نوح والإفاضة من عرفات إلى المشعر الحرام.

القرينة الأولى هي دعاء نوح الذي أجراه الله على لسانه طالباً بالتخصيص (منزلة مباركة) يأوي إليها بفلكه المشحون: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى النَّكَى فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّنا مِنَ الْقَوْرِ الظَّالِمِينَ ﴿٢٨﴾ وَقُلِ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنزَلاً مُبَارَكاً وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ ﴿٢٩﴾﴾ (المؤمنون: ج ١٨). فالدعاء هنا أمر إلهي إلى نوح، لأن يطلب تخصيصاً منزلاً مباركاً وليس مجرد مرفأً طبيعي، وفي الدعاء المأمور توجه إلى الله بأنه - سبحانه - خير المنزلين. فأين يكون الرسو إلا في منزلة مباركة من عند الله؟! وأين تكون هذه المنزلة سوى في البيت المبارك: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾﴾ (آل عمران: ج ٤).

وحتى لا تمتد الشبهة إلى منازل أخرى مباركة في العالم كالأرض المقدسة مثلاً، فقد جاء الله - سبحانه - بقرينة أخرى تتجه إلى مكة تخصيصاً وذلك حين خاطب خاتم الأنبياء حول مناسك الحج حين أمره أن يفيض من عرفات بنفس الكيفية السابقة التي أفاض بها أناس آخرون من عرفات ذاتها: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَدَانَكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ ﴿١٩٨﴾ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٩٩﴾﴾ (البقرة: ج ٢). فمن هم الناس الذين أفاضوا من قبل النبوة الخاتمة وأمرنا بأن نفيض كمثلهم؟ من هم إن لم يكونوا قوم نوح الذين أنزلهم الله منزلاً مباركاً في بيت نسيه إليه، وحرمه؟!.

غير أننا سنأتي بقرينة أخرى أكثر تدقيقاً، وهي تختص بمماثلات توقيت وقوفنا في عرفات بتوقيت إقلاع فلك نوح ورسوه، فنحن نقف في عرفة في النصف الثاني من اليوم التاسع من ذي الحجة، فالنصف الثاني نهاية يوم، واليوم التاسع نهاية عقد. ونوح قد لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، وسنحسب هذه المماثلة بتوفيق الله.

أوضح لنا الله تعالى الفاصل الزمني في تجربة نوح باتخاذ القاعدة من السنوات والاستثناء من الأعوام: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ (العنكبوت: ج ٢٠). فنحن هنا أمام ضرورة اكتشاف الفرق بين السنة والعام، ولماذا تكون القاعدة احتساباً بالسنة، والاستثناء بالعام؟.

السنة في اللغة إنما تصدر عن تسنه الأشياء ارتباطاً بتأثير الشمس الطبيعي، ونجد الأمر واضحاً في خطاب الله سبحانه إلى الذي مر على قرية ميتة: ﴿أَو كَأَلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتُ قَالَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتُ مِائَةً عَامٍ فَأَنْظِرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ﴿٣﴾﴾ (البقرة: ج ٣).

السنة دلالة على الشهور الشمسية، أما العام فهو دلالة على الشهور القمرية، ونحن نعلم الفرق بينهما بموجب سورة الكهف: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ﴿٢٥﴾﴾ (الكهف: ج ١٥). فكل ثلاثمائة سنة شمسية تعادلها ثلاثمائة وتسع سنوات قمرية، أي بزيادة ثلاث سنوات قمرية على كل مائة سنة شمسية.

نعود فنحسب الأمر في تجربة نوح وبناء الفلك المشحون لنكتشف توقيت الوقوف في عرفات كقرينة دالة على ارتباط هذا المنسك بتلك التجربة النبوية. فنوح قد لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، وتشير هذه العبارة إلى الحيز الزمني للدعوة بينهم، فقد بقي نوح بين قومه بعد

الألف سنة إلا خمسين عاماً، ولكنه لم يبق بينهم داعياً لهم إلى الله. فقد أنبأه الله بأنه لن يؤمن له إلا من قد آمن، ثم أمره ببناء الفلك المشحون، فظل يبنيه في الخمسين عاماً: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا نَبْتِئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾ وَأَصْنَعِ الْفُلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخَظِّبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ ﴿٣٧﴾ وَيَصْنَعِ الْفُلَكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِن قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ (هود: ج ١٢).

الخمسون عاماً المستثناة من الألف سنة والموصوفة أو المنسوبة إلى العام في مقابل السنة استثناء لها، إنما تعادل في حساب السنوات ثماني وأربعين سنة ونصف السنة فلا يتبقى من تمام الألف سنة إلا سنة ونصف. فنوح قد ألق بفلكه في نهاية الألف وقبل تمامه بسنة ونصف وهذا هو عين التوقيت حيث يتم وقوفنا بعرفات في نهاية اليوم التاسع من ذي الحجة وقبل الدخول في بداية اليوم العاشر وبعد جمع وقصر صلاتي الظهر والعصر. وفي نهاية هذا التوقيت نزل قوم نوح من على الفلك ثم أفاضوا من مرتفع عرفات باتجاه المشعر الحرام، وهكذا أمرنا من بعدهم: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِن حَيْثُ أَفَاضَ النَّكَاسُ﴾ وهبط نوح وقومه طبقاً لذلك الدعاء، (المنزلة المباركة) فليس سواهم من سبق بالإفاضة ومن سبق إلى المنزلة المباركة.

هذه تجربة نبوية أخرى نجسدها في مناسك حجنا، وليست العبرة هنا لمجرد المماثلة في التوقيت الزمني وإنما العبرة في أن نلتفت إلى مفهوم الزمان وكماله في الوحي القرآني عبر تجربة نوح، كما سبق وأن التفتنا إلى مفهوم المكان وتمامه في تجربة إبراهيم، فبتفهم بعدي الزمان والمكان نصل إلى أرقى ما كتبه الله لنا في فهم مكنون القرآن، فلا نمر عبثاً أمام آية تقول إن ليلة القدر خير من ألف شهر: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾ نَزَّلَ الْمَلَكُ الْكَلِمَةَ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾ سَلَّمَ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴿٥﴾﴾ (القدر: ج ٣٠).

فنعلم أن ليلة القدر إنما تمتد في عمر الزمن لتحتوي ألف شهر من ألف سنة قمرية تأتي بعدها، فليلة القدر خير من ألف شهر يماثل شهرها من كل سنة، ثم يكون علينا أن نبحث في سر هذا التوقيت. فإذا كان عام ليلة التنزيل المباركة هو (٦١٠ م) فإن الألف سنة شمسية إنما تنتهي في عام (١٦١٠ م)، فإذا انقضت السنوات الشمسية لتتطابق مع القمرية تكون نهاية الألف عام هي (١٥٨٠ م)، فماذا حدث للإسلام وللمسلمين في هذا التوقيت بالذات؟.

وبسر التوقيت هذا نفهم لماذا خاطب الله موسى بقوله في ليلة الطور ﴿ثُمَّ جِئْنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَمْوَسَىٰ﴾، فهذه خلاصة توقيت زماني مقدر بدأ بميلاد موسى واستوعب تجربته كلها: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ ۖ (٣٨) أَنْ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِيفِيهِ فِي آلِيِّمِ فَلْيُلْقِهِ آلِيِّمٌ بِالسَّحَابِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ ۗ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ۖ (٣٩) إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ ۗ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۗ وَقَلَّتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا ۚ فَلَمَّا بَلَغْتِ مِن سِنِينَ فِيَ أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَمْوَسَىٰ﴾ (طه: ج ١٦).

إذن ليس عبثاً ميقاتنا في عرفات نوح، وليس عبثاً أن قرر الله ميقات الشهور الحرم فلا نتجاوزها بالنسيء، وليس عبثاً تقدير الصلوات ميقاتاً، فلا تكون ركعتا الفجر إلا حين الفلق بين أبيض وأسود، ولا تكون ثلاثية الغروب إلا حين امتزاج الشفق حمرة وبياضاً وسواداً، فالفجر انفلاق ثنائي، والغروب تركيب ثلاثي في الشفق، أما الغسق فليل مسدل، وفي النهار حكمة ومواقيت، فليس من عبث في التوقيت، وهذه أبواب حديث يطول بها المقام.

والبيت المحرم هو قصي المسجد الأقصى (قول في السيد المسيح):
وقيل أن نختتم نماذج التجارب النبوية، لا نود أن نفاجىء العالم المسيحي كثيراً بالقول إن المسجد الأقصى هو في النسبة الجغرافية أقصى

الكعبة المحرمة، وبالتالي تكون الكعبة المحرمة هي أقصى المسجد الأقصى، فكيف نفهم إذن معاني هذه الآيات في سورة مريم:

﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾ فَأَخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَى هَيْنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَاتَ أَمْرًا مَقْضِيًّا ﴿٢١﴾ ﴿ فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا ﴿٢٢﴾ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جَنَعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا ﴿٢٣﴾ ﴾ (مريم: ج ١٦).

في وقائع ميلاد السيد المسيح، نجد أن أمه قد انتبذت مكاناً شرقياً لتخلو إلى العبادة حيث احتجبت في هذا المكان شرق القدس أو الناصرة أو حيثما كانت في الأرض المقدسة، ولكنها بعد حملها المبارك لعيسى انتبذت به مكاناً قصياً، ونسبة القياس الجغرافي ما ورد في سورة الإسراء: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ (الإسراء: ج ١٥ ي: ١). فلا يكون منتبذ مريم القصي من القدس وما حولها إلا البيت المبارك في مكة حيث تأوي بابنها، الابن المولود تحت النخيل حيث تساقط عليها الرطب الجنبي، ثم من بعد ذلك جاءت به قومها تحمله حيث بادرهم بالقول: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾﴾ (مريم: ج ١٦).

فقرآنا ينفي ميلاد المسيح في مزود للأبقار، ويشير إلى إيوائه إلى مرتفع جبلي تحته ماء وواد: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَءَاوَيْنَهُمَا إِلَى رَيْفٍ ذَاتِ قُرَارٍ وَمَعِينٍ ﴿٥١﴾﴾ (المؤمنون: ج ١٨)، فهنا إشارة إلى إيواء وحماية، وجبال مكة قرار ومعين ماء، فحتى الخليل إبراهيم لم يشك من قلة الماء كما توهم البعض وإنما شكنا من عدم صلاحية الوادي للاستزراع،

وطلب من الله الثمار التي يؤتى بها جاهزة إلى هذا الوادي: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْعِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنْ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٢٧﴾ (إبراهيم: ج ١٣).

إن ما نصحه بالقرآن الكريم والممكنون من وقائع حياة الأنبياء من شأنه أن يمجّد هذا القرآن المهيم على الكتب كلها وأن يدفع الناس كافة إلى إعادة قراءته، فحتى التاريخ المسيحي يعاني إشكالية البحث في حياة المسيح بين ميلاده ونشأته وإعلانه النبوة في عمر الثلاثين، أما القول بأنه قد أوى وأمه إلى أرض مصر، حيث لا ربوة ولا قرار، وبناء على نصيحة ملوك حضروا ميلاده وسجدوا له وقدموا له الهدايا، فإننا نتساءل لماذا لم يستضفه هؤلاء الملوك إلى أرضهم؟!.

إن أمامنا المشوار الطويل لإعادة كتابة تاريخ الأنبياء الحقيقي بمعزل عن خرافية الموروث اليهودي وأسطورية الكتابات التلمودية. فاليهود تعمدوا تزييف الوقائع الدينية والحقائق النبوية بهدف تضليل البشرية كلها وقطع صلتها بالله، وذلك ظناً منهم بأن وجه الله الكريم يخلو لهم إن هم باعدوا بين الله والناس، تماماً كما فعل أسلافهم بيوسف حين أرادوا قتله ليخلو لهم وجه أبيهم يعقوب: ﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْنَا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٨﴾ أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ إِلَيْكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴿٩﴾ (يوسف: ج ١٢).

فاليهود لا يستسيغون صلة الله بغيرهم من البشر، ويستكبرون أن تكون النبوة الخاتمة المهيمنة على كافة النبوات هي نبوة محمد، بالرغم من أن الله قد أخبرهم به وبعيسى حين رجع بهم الجبل بعد عبادتهم العجل: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَلَّتُمْ فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَائْتِنِي أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ﴿١٥٥﴾ وَاكْتَسَبَ

لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ قَالِ عَذَابِ أُصِيبَ بِهِ مَنْ
 أَشَاءُ وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُمُهَا لِلَّذِينَ يَنْقُوتَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ
 وَالَّذِينَ هُمْ بِعَابِدِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي
 يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ
 الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ
 وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ
 الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ
 إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ
 فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ
 لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ ﴿(الأعراف: ج ٩)﴾.

لهذا كفروا بما عرفوا، وزادوا إلى كفرهم تزييفهم لآيات الله: ﴿وَلَمَّا
 جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ
 كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾
 يَتَّكِبُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُحِثُّوا بِأَنفُسِهِمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعِيًّا أَن يُنَزَّلَ اللَّهُ مِنْ
 فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ
 مُّهِينٌ ﴿٩٠﴾ ﴿(البقرة: ج ١)﴾.

لقد ظل اليهود على طباع أسلافهم من أخوة يوسف، فأنكروا ما
 عرفوا من الحق: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ
 فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ (البقرة: ج ٢). وخطورتهم
 أنهم يشكلون مرجع البشرية على مستوى خلفيات قصص الأنبياء
 وأحكام الدين ويعرفون كيفية التغلغل في المرجعيات التاريخية الدينية
 وتزييف معاني النصوص، كل ذلك ظناً منهم أن يخلو لهم وجه الله
 دون الناس.

فالمهمة أمامنا كبيرة لإعادة استكشاف وقائع وحياة الأنبياء بمعزل عن
 التزييف اليهودي، وإعادة اكتشاف حقائق معاني النبوة المحمدية الخاتمة،

وإعادة اكتشاف وقائع وحياة الأنبياء بمعزل عن التزييف اليهودي، وإعادة اكتشاف حقائق معاني النبوة المحمدية الخاتمة، وإعادة اكتشاف هيمنة القرآن على سائر الكتب، ومن خلال هذه الجهود تصحح المفاهيم الدينية كافة التي ألبست لبوساً غير لبوسها فحيدت كثيراً من الناس عن الأخذ بالدين الصحيح.

إن حديثنا عن مناسك الحج الإسلامي كجماع لتجارب النبوات كافة مع تصحيح الخلفيات والموروثات عبر منهج الجمع بين القراءتين، وقوة الوعي الثلاثي، والتزام مبدأ الحرية كحالة الطير في جو السماء، كل هذا مقدمة على طريق نستأذن الله فيه، ونطلب قوة أمره المنزه، وارداته المقدسة، ومشيته المباركة.

ولا تعصب في هذا الطريق الكوني

ونحن في هذا الطريق، وأمام البحث في تجارب النبوات وتصحيح وقائعها، لا نتعصب قط لما يظنه البعض حالة تاريخية خاصة بنا، فالعصبية تسقط عنا في اللحظة التي نكتشف فيها أننا محصلة كل النبوات في شكل النبوة المحمدية الخاتمة، فنعالج كل نبوة كإرث لنا بلا تمييز وبلا تفريق: ﴿ءَأَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾ (البقرة: ج ٣).

هذه هي معاني مناسكنا كما نفهمها، تجسيدا لتجارب النبوات كافة. وقيمة هذه التجارب أنها تحمل في طياتها الحلول الجذرية لمشكلات الوجود الإنساني بوصف هذا الإنسان كائناً مؤهلاً للتعالي على الطبيعة بأشكالها المادية الدنيا، والتي تجسدها الفلسفات الوضعية المختلفة بأشكالها التقليدية التاريخية منذ عهود الوثنيات البائدة أو بأشكالها المعاصرة التي التحفت رداء المادية الجدلية أو النفعية البراجماتية أو الوجودية العبثية والتي تنتهي جميعاً إلى إيجاد علاقة ثنائية بين الإنسان والطبيعة بمعزل عن علاقة

الإنسان الكونية بفاطره. ففي العلاقة الأخيرة يكمن فقط شرط التعالي
 الإنساني الذي يؤهله للخلافة في الأرض وفق منهج الحق: ﴿وَمَا خَلَقْنَا
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعِبَادٍ﴾ (٣٨) ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ
 لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٩) ﴿(الدخان: ج ٢٥). وما تجارب النبوات المختلفة إلا
 تبيان لمنهج الحق الذي خُلق من أجله الخلق، وبه يرتبط شرط السلام بين
 الذوات البشرية من جهة وبين البشر والطبيعة من جهة أخرى.

لم تكن تجارب النبوات تسعى لتقرير لاهوت غيبي تستعوض به عن
 مشكلات الحياة العملية، أو تفسر به ظواهر الوجود المستعصية تفسيراً
 خرافياً أسطورياً، فبالتمعق في هذه التجارب نجد أنها تحتوي فلسفة المكان
 وفق منطق المشيئة الإلهية المباركة كما عبر عنها الخليل إبراهيم وانتهت
 بمفهوم الطواف من حول البيت المحرم وتقديم القربان. كما أنها تحتوي
 فلسفة الزمان عبر ذلك الفلك المغلق المشحون المندفع بين عيون الأرض
 المتفجرة وبوابات السماء المنهمرة وبداخله ثمانية من كل نوع، فمن كل
 زوجين اثنان، وهكذا كان الرسو كميقاتنا في عرفات، في النصف الأخير
 من القرن الأخير، كمالاً في الزمان ككمال الخلة الإبراهيمية في المكان.
 كما أن هذه التجارب تحتوي فلسفة الإرادة الإلهية المقدسة المرتبطة بالهيمنة
 على حواس الإنسان وظواهر الطبيعة، تسخيراً فوق القانون المادي وفق
 منطق العهد المقدس. وتحتوي التجارب في خلاصتها الخلافة الكونية على
 السبع المثاني بالقرآن العظيم. وذلك من عالم الأمر الإلهي. ولا ننسى إيواء
 عيسى وأمه إلى الربوة ذات القرار والمعين.

لقد أودع الله - سبحانه - هذه المعاني كافة في مناسكنا من أجل ترقية
 الإنسان ليحتل موقعه الكوني بما هو فوق منطق الثنائية المادية بين الإنسان
 والطبيعة، أي الثنائية المدمرة للإنسان والكون معاً، ولو أفردنا لتجارب هذه
 النبوات أبوابها لما كفانا مؤتمر إثر مؤتمر، فكل نبوة ظنها الناس سالفه
 تحمل إجابة جذرية عن مشكلة إنسانية راهنة، ولا يزال القرآن كريماً

ليعطي، ومكنوناً ليتكشف، ومجيداً لا يبلى، وما اغترفنا منه غير غرفة:
﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا
بِئْتِلَافٍ مَدَدًا ﴿١١٩﴾﴾ (الكهف: ج ١٦)، ونردد القول الإلهي الكريم مع الآية
الكريمة: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ
أَجْرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ (لقمان: ج ٢١).

وكلمات الله هذه تدفعنا لأن نحمل القرآن الكريم والمكنون والمجيد
حملاً قوياً، أن نأخذه بقوة، فلا يكون مثلنا كمن سبقنا: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا
التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا
بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥﴾﴾ (الجمعة: ج ٢٨).

فهرست الجزء الرابع

الصفحة	الموضوع
٢٣٦	الفصل الأول: مقدمات على طريق العالمية الإسلامية الثانية
٢٧٣	ملحق الفصل الأول
٣١٩	الفصل الثاني: نظرة إلى الواقع المعاصر
٣٤٧	ملحق الفصل الثاني
٤١١	الفصل الثالث: المنهج القرآني والحيوية الحضارية
٤٤٥	ملحق الفصل الثالث
٤٥٧	الفصل الرابع: المنهج والعالمية الإسلامية الثانية
٥١٣	خاتمة الكتاب الثاني: خصائص العالمية الإسلامية الثانية والخلاصة التاريخية للمنهج

فهرست الفصل الأول – الجزء الرابع (مقدمات على طريق العالمية الإسلامية الثانية)

الصفحة	الموضوع
٢٣٩	١ - غائية الحركة التاريخية
٢٤٦	٢ - منهجنا والعالمية الجديدة
٢٤٧	٣ - شروط الوعي المنهجي
٢٤٨	٤ - مقومات الوعي الإنساني الكوني
٢٥٢	٥ - العرب على طريق العالمية الثانية
٢٥٨	٦ - خصائص الانهيار للعالمية الأولى

الجزء الرابع – الفصل الأول

مقدمات على طريق العالمية الثانية

في طريقنا القديري إلى العالمية الجديدة يبدو دور المفكرين العرب متواضعاً إلى حدود كبيرة، متواضعاً على مستوى مناهجهم الفكرية وعلى مستوى طموحاتهم القومية. والقضية أكبر من ذلك وأعقد، فعلاقتنا بأوضاع أمتنا بمعناها الحضاري هي علاقتنا بأمة لها شأنها العالمي في مرحلة تاريخية سبقت، ولها دورها في حضارة عالمية بديلة وبمنهج كوني. فمستوى فكرنا يجب أن يأتي منذ البداية عالمياً وكونياً كما هو القرآن في شموليته.

خلافاً لذلك نجد المثقف العربي وقد اعتصرته الأزمات المتلاحقة يسعى بمنطق سطحي لنقد الخصائص التكوينية للشخصية العربية وبتهمها في فكرها وسلوكيتها الاجتماعية والحضارية. هذا صحيح إلى حدود كبيرة. ولكن ضمن أي منهج نطرح هذه التصورات وكيف نصل لفهم أبعاد أزماتنا الوجودية وكيف نتخطاها؟.

إنني لست من أنصار الارتداد على الذات كما يفعل البعض من مثقفينا وشعرائنا، إذ أنني أرى بوضوح الإمكانيات الهائلة التي تختزنها هذه الأمة في أعماقها وهي إمكانيات تمضي لأبعد من سيطرة الروح الفردي التي ارتدت إليها أمتنا على نحو ما في لحظات انحطاطها ولكن ليس على النحو المغرق الذي عبر عنه الأستاذ «الجمالي». ولاني لأرى حماية الله تتابع تاريخ هذه الأمة منذ ابتعثت مقدماتها من العمق الصحراوي في وسط الجزيرة العربية وإلى أن هيمنت على سطح الحضارات التقليدية.

إن نظرة تاريخية لتماوجات الشعوب وتداخلها في هذا الممر الآسيوي

الإفريقي توضح لنا أنه ما من حضارة كانت قادرة على الاستمرار والبقاء. فنفقة الحياة في هذه المنطقة هي أكبر مما تطيقه الحضارات، مع ذلك لم تبق الحضارة الإسلامية فقط بل بقيت وتعرّبت وأصبح لها مراكز شدّ تاريخي متناوبة من خلافة المدينة إلى خلافة دمشق إلى خلافة بغداد وإلى مركزية مصر وشمال إفريقيا وتركيا.

ويضاف إلى ذلك أن الخطر على الحضارة العربية الإسلامية قد جاء بطبيعة التحدي أكبر من الخطر الذي واجهته الحضارات الأخرى، فالشرق الآسيوي يثور في وجوهنا منذ زمان ويحتاجنا بكل ما ترعرع في سهوله من تدفق بشري، والغرب يتغلغل شمالاً فينا وشرقاً حتى يركز أعلامه في قلاع فلسطين. واليهودية العالمية التي سكنت الأرض تستخدم كلّ حيلها وكل ما تعطىها مناهج الأرض الوضعية لنسفنا من الخارج والداخل.

ومع ذلك كلّه نبقى. وحين يحكم العالم تطويقنا وتأتي كل فئة حاملة لقائمة الحساب الحضاري الطويل ضدنا يتحرك الغيب كما كان لنا وبنا طوال تاريخنا ليتصدى وبنفس أسلوب الإنجاز الإلهي غير المباشر الذي هو أساس تجربتنا. يتفجر النفط ونسبح في بركته وإن كنا لم نعرف بعد حكمة وجوده وحكمة التقدير الزمني في خروجه. فليس في منهجنا مصادفة جيولوجية وليس في منهجنا مصادفة زمانية: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَخِذْ لَدَا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ نَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ (الفرقان: ج ١٨). وكل شيء لا ينزله الله إلا بقدر معلوم: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾ (الحجر: ج ١٤).

وكانت تجربة «موسى» واضحة في التوقيت.. حين ورد ماء مدين كان ذلك بتوقيت اللقاء بالبتين، وحين ساقه الله وزميله إلى القرية بتوقيت يتزامن وانقضاض الحائط.. ثم بعد ذلك كله ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُمْ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمَمِكَ كِي تَفَرَّ عَيْنَهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقُلْنَا نَفَسًا

فَتَجِدَنَّكَ مِنَ الْغَمْرِ وَفَنَّكَ فَنُونًا فَلَيْتَ سِينٍ فِي أَهْلِ مَدِينٍ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ
بِمُوسَى ﴿٤١﴾ (طه: ج ١٦).

غائبة الحركة التاريخية:

ليس ثمة مصادفة في الكون وليس ثمة حادث عرضي، لكل موضعه
وتقديره وحكمته فالكون كله آية واحدة متماسكة النسق والتكوين والذي لا
يرى الأمور إلا في عوارضها ومصادفتها يغيب عنه المنهج الإلهي في
الحركة الكونية ولا يستطيع بالتالي أن ينفذ إلى علاقات الأمور.

لم يكن الاتساع الجغرافي الذي وجدت فيه القبائل العربية نفسها
حال الخروج عبثاً.. ولم يكن استمرار وجود هذه الأمة رغماً عن التحدي
التاريخي والحضاري الهائل عبثاً، ولم تكن سيطرة هذه الأمة بحكم
موقعها على مداخل العالم التقليدية ومخارجه بين أوروبا وآسيا وإفريقيا
عبثاً، ولم يكن توحد الحضارات العريقة باللسان العربي عبثاً، وأخيراً لم
يكن انفجار النفط بهذه البلايين عبثاً: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا
لَعِبٍ ﴿٢٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾ ﴿
(الدخان: ج ٢٥).

هكذا يدفعنا الله للانتقال من فكر المصادفة إلى فكر التعليل المنطقي
للعلاقات بين الظواهر والأشياء. إنه انتقال حضاري أمرنا الله به قبل
(١٤٠٠) عام من حالة الفهم الفوضوي لوجود الأشياء وعلاقاتها إلى فهم
منظم لعلاقات الحركة وناظمها. فالناظم لحركة الظواهر موجود وهي تحمل
ضمناً حكمة وجودها ولا يبقى بعد ذلك إلا الحالة العقلية التي تستجيب
للتقدير الإلهي وتتابع حكمته في إيجاد الأشياء وعلاقاتها.

إن العلم يساعد على تنظيم العقل وهذا هو مضمون القراءة الثانية:
﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ (العلق:
ج ٣٠). أما الجهل فإنه يغفل عن طبائع الأشياء وعلاقاتها الموضوعية

بعضها فلا يرى في الظواهر الطبيعية وفي الحياة الكونية إلا دلالات مجزأة دون محتوى جمعي. أو لا نرى أولئك الذين يقرعون الطبول حين تنكسف الشمس... إن مارداً جنياً قد قبض باطنها الساطع بلا شك... أو أولئك الذين يهون بالسياط على جسد واهن لأن الشيطان قد تلبسه.

القول بالمصادفات هو من بقايا الفكر الإحيائي المتخلف ويرتبط بالوعي المفهومي لتلك المرحلة. أمّا منهجنا القرآني الكوني فقد جاء من أول يوم فهدم كلّ أساس لفكر المصادفات ودفعنا بالحكمة لرؤية التقدير الإلهي في مسار الحركة على مستوى التاريخ والظواهر الطبيعية والحياة اليومية. إننا نفكر في الأمر إذا تأخر التاكسي أو جاء قبل مواعده.

غير أن العلماء أنفسهم الذين أسهموا في التنظيم الموضوعي للعقل وقادوه لبحث خصائص التكوين في الظاهرة الطبيعية وحلّوا جدلية التفاعل بمنطقيات ومناهج مختلفة لم يسلموا من تأثيرهم النفسي والمسلكي بالمفهوم الفوضوي... خذوا عملية اكتشاف البنسلين... قد يثس المكتشف من تجاربه المخبرية وارتحل لإجازة يستجمّ فيها وقد فتكت الأوبئة بالملايين في الحرب العالمية الأولى. وحين عاد لمختبره وجد أجزاء من الخبز التجريبي لم تتعفن فاكتشف البنسلين وكان الأمر في تقدير ذلك العالم (مصادفة جيدة). فكيف استقام (علمياً) مفهوم ذلك العالم الطبيعي عن الحركة في الطبيعة مع مفهوم المصادفة الفوضوي الذي أدى به لإحراز النجاح في تجاربه؟.

و«أرشميدس» حين قادته خطاه إلى المسبح المريح وقد فقد كل أمل في حلّ معضلته فطفا جسده على الماء فانتشل نفسه ثم صرخ: وجدتها وجدتها! فكيف يستقيم له مفهوم المصادفة في حمام مريح ولا يستقيم له نفس المفهوم وهو يحدّد رياضياً قانون العلاقة الحسابية بين الكتلة والحجم؟.

و«نيوتن» سقطت تفاحة على رأسه فتفاعل مع ذلك الحدث... لماذا

تسقط الأشياء؟ فانتهى ذهنياً إلى الآلية الكونية، فهل كان ذلك الحدث بإشراقاته مجرد مصادفة وقد نفى «نيوتن» مفهومية المصادفة عملياً على مستوى حركة الأجرام الفلكية؟.

فلو لم يكن ثمة فعل تقديري ضابط لهذه الأحداث في حياة الناس فليس ثمة مبرر لفهم الظواهر وعلاقاتها وحركتها وتوقيت سيرها فهماً علمياً يقوم موضوعياً على نفي المصادفات الفوضوية. أقول هذا علماً بالفارق الكبير بين الوسائل التي نتمكن بها من ضبط (ملاسات الصدفة) في حركة الظواهر الطبيعية والوسائل التي نضبط بها فعل الصدفة على مستوى التاريخ البشري وحركته ومتقابلاته.

ترجع المسألة هنا ليس لمجرد الفارق في الوسائل وإمكانات التحليل الموثوق، بل ترجع إلى فارق في المفهومية نفسها، على الأقل إذا لم نكن ندرك علمياً المعاني التي تنفي المصادفة الفوضوية عن مجمل الحركة وظواهرها من تكوين جغرافي سياسي للشعوب مثلاً فلا يعني هذا أن نسلك تجاه ظواهر التاريخ والحركة البشرية سلوكاً فوضوياً بدائياً.

بذلك وعلى هذا المستوى - يتماثل أكبر عالم طبيعي في قرننا المعاصر مع مفهومية أكثر الناس تخلفاً في العصور الماضية. والفارق الوحيد بين الرجلين: أنّ البدائي الفوضوي لا تظهر له العلاقات الموضوعية في (كل الحركة) فيستنتج لتعامله معها مفهوماً خرافياً أسطورياً في الوقت الذي تظهر فيه العلاقات الموضوعية النازمة للحركة للعالم المعاصر على مستوى الظاهرة الطبيعية فقط ويصل تبعاً لذلك إلى القمر. ويطبق نتائج ذلك بالتعميم على حالات سيكولوجية واجتماعية واقتصادية معينة دون أن يصل به تفكيره إلى الامتداد بهذا المفهوم نفسه (أي لا مصادفة) على مستوى الحياة الكونية كلها - كما فعل القرآن في منهجيته - فيبتدىء بأصغر التفاصيل وينتهي إلى أكبر الكليات. بل إن بعضهم لازال يتساءل بعد هل وُجد الكون نفسه مصادفة؟! وهكذا فعلماء اليوم لا يستطيعون فهم علاقات

الحركة إلا ضمن ما يقع في حيز التشخيص الموضوعي بأساليب الجزم العلمي.

وحتى حين نتقدم مع منعكسات العلوم الوضعية على الفلسفة الإنسانية ونصل إلى ذلك النوع من الفلسفات المادية الجدلية في محاولتها إيجاد مفهوم أوضح على مستوى الحركة التاريخية فإننا لا نكون قد وصلنا معها إلى فهم حكمة الحركة وعلاقاتها كونياً بقدر ما نصل معها إلى ظاهر التفسير السطحي لسياق جزئي لإطار محدد من الحياة البشرية. هكذا جاءت تجربة «كارل ماركس» في صياغته مبادئ عالمية للحركة التاريخية لم تكن في جوهرها بأكثر من خصائص التناقضات للمجتمع الأوروبي. وفعل «ابن خلدون» نفس الأمر على مستوى التاريخ العربي مع الفارق الفلسفي بين الرجلين.

أما الفارق بيننا وبينهم أي بين المنهج القرآني لفهم مدلولات الحركة وبين المنهج الماركسي فيمكن في طبيعة فهمنا للظواهر الطبيعية كظواهر ذات محتوى إنساني كوني في إطار مقوماتها الطبيعية. وأن العلاقة الكلية التي تربط ما بين مجموعة الظواهر في سياق الحركة العامة هي علاقة كونية وليست بشرية فقط وإنما لا تقبل منطق المصادفة ولكن التقدير الإلهي الذي ينفذ إلى كل التفاصيل في حياة الشعوب من خصوصية موقعها إلى تركيبها واتجاهات حركتها.

بمعنى آخر أكثر وضوحاً نقول إن المنهج القرآني يأخذ بالغائية ولكن خلافاً لمنطق الفلاسفة الغائبين، فإننا لا نقول بالغاية المسبقة كوسيلة تحكم مسار الحركة العامة وتتجه إليها جبرياً. إذن لُقيد الفعل الإلهي بجبرية الموضوعية. ولكننا نقول بالغائية فقط على مستوى النتائج. أي إننا نراها ماثلة ثم نعالج غائيتها. فهناك حرية في الحركة المادية غير أنها ليست حرية ذاتية تتجه بها الحركة إلى نتائج فوضوية، ولكنها حرية التشكل على مستوى نتائج ليست خاضعة بالضرورة لسياق واحد منذ البداية. وهنا يأتي فعل الله

الغيبي في الحركة الطبيعية والتاريخ البشري . فالله يعطي الحركة نتائج ليست بالضرورة هي نتائج منطقتها التكويني . وهذا المفهوم القرآني يتضح بمعالجته على المستوى الكوني . وليس على المستوى الموضوعي الضيق المجال .

فالله في أمره الغيبي لظواهر الطبيعة في مصر بعكس التسخير جعل نفس الأرض المصرية تنتج الضفادع والقمل ولم تكن تنتج ذلك من قبل بعثة «موسى» . هذا يعني بالنسبة لنا أن النتيجة الماثلة في الحركة هي التي تعطيها مفهوماً غائباً وليس التشخيص المسبق لاحتمالات غائبة .

وقد اتضح للجدلية المادية نفسها على مستوى التطبيق التاريخي أنها لم تحصل على النتائج الغائية المتوقعة بعد تحليل وتشخيص بدا صحيحاً في حساباته الاجتماعية والتاريخية . . . فالوحدة الاشتراكية الدولية تنقسم على نفسها بالرغم من عبورها مرحلة التناقض الأساسي ضدّ علاقات الإنتاج الطبقيّة في الداخل وتحديد علاقاتها مع قوى الإمبريالية في الخارج . كذلك لم تعتمد قوى العمال في البلاد الصناعية إلى حسم التناقضات في علاقات الإنتاج لمصلحتها في بلدان كثيرة في العالم المتقدم وذلك بعد استقلال المستعمرات واتساع قاعدة التصنيع .

حسابات الجدلية المادية كانت معقولة في أوقات طرحها فهي نوع من إِبصار المستقبل بحسابات الحاضر وضمن منهج متطور لعلم السببية . غير أن الذي فات الجدلية المادية أن كل ظاهرة تتعامل معها هي ذات عمق كوني ولها امتدادها النهائي إلى عالم الغيب الذي يشكل النتائج . ليس ارتباطاً بمقدماتها الجدلية ولكن تقديراً بالحكمة لما يجب أن تكون عليه النتائج . وغالباً ما تأتي هذه النتائج لتوضح الغائية في التسخير لما يريد أن يوفق الله أو ضدّ التسخير لما لا يريد أن يوفق ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ يَفِيعَةٍ يَتَّبِعُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَوْثًا إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابًا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٣٩﴾ (النور: ج ١٨) . . . وكذلك: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا

يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ﴿١٣﴾ (إبراهيم: ج
١٣).

وفي الحالتين الغائيتين فإن فعل الله لا يأتي مقيداً في علاقته بالحركة إلى أسسها الموضوعية الجبرية. فهذا شأن الإنسان غير أن الله يطلب من الإنسان نفسه ألا يخلد إلى هذه القراءة الثانية إلا في إطار القراءة الأولى.. أي القراءة الكونية الوحيدة لي طرح الإنسان فعله وتصوره له بالجمع بين موضوعية الفعل واتجاه الله به بحيث يصل إلى غاية محددة لا تدرك سلفاً بكل أبعادها.

إن الماركسية قد طورت فلسفة السببية من أشكالها الرياضية المتخلفة إلى شكل (جدلي مادي) وخففت مدارسها المعاصرة كثيراً من قيود الغائية المسبقة أي الجبرية المادية بمعناها الضيق جداً، ونحن لا نرفض التعامل مع السببية بمحتواها الحضاري الموضوعي كأساس لتطور العلوم البشرية، فنحن قد أمرنا بذلك منذ بداية التنزيل. ولكن منهجنا يحرر السببية من قيود الجبرية الضيقة ولا يشدها إلى غائية مسبقة إلا في إطار ملاحظتنا لفعل القدرة الإلهية في النتائج على أساس منهج كوني واسع. وهنا يكمن الفرق الجوهرية بين نفينا نحن لمفهوم المصادفة، وبين نفي الماركسية وسائر الفلسفات العلمية لها. فالأمر في تقديرنا هنا يدمج بين السببية ضمن أرقى أشكالها العلمية المتطورة وبين حكمة التقدير الإلهي في تصريف النتائج وتحديدها. ومن منطلقنا هذا نفسه (أي الجمع بين القراءتين) فإننا لا نقف في حدود الظاهرة الطبيعية أو التاريخية بمعناها المادي المجرد بل نضع ذلك كله في إطار المعنى الإلهي الكوني.

مثال على ذلك فهمنا لسياق التاريخ العربي، فالمقدمات الاجتماعية والفكرية في عصر الجاهلية لم تكن تعطي نتائج الوعي القرآني ولم تكن التجارب الذاتية للدعوة بمقدورها أن تحقق نتائج الوحدة القومية بين قبائل

الجزيرة كما لم يكن من الممكن تاريخياً أن يصل العرب الأوائل في مرحلة العالمية الأولى - التي انتهت بقيام دولة بني إسرائيل في فلسطين - لولا كيفية الفعل الرباني الغيبية. ولا زال ذلك التاريخ العربي يقف متحدياً كل أنواع التحليل غير الغيبي ولا يدرك إلا بما أنزله الله فيه أي بالمنهج القرآني الكوني نفسه.

بنفس المنهج تتبعنا السياق التاريخي للدعوة وبنفس المنهج انتهينا إلى النتائج المعاصرة حول خصوصية الموقع والتكوين الحضاري والثروات وأبرزها ثروة النفط التي جعلت متوسط دخل الفرد الكويتي يفوق سنوياً معدل أكبر متوسط دخل فردي في العالم. إن الأمور ليست عبثاً في سياقها وغاياتها: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبٍ ﴿٢٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾ (الدخان: ٢٥). وكذلك: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ يَنْخِذُ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ مَقْدَرًا نَقِيرًا ﴿٢﴾﴾ (الفرقان: ج ١٨).

إذن يكمن الفارق بين منهجنا القرآني الكوني ومنهج الفلاسفة العلماء الوضعيين في أننا لا نقف لدى تفسير الحركة بتشخيص مقوماتها الذاتية وإنما نمتدّ بها إلى مدلولات الحكمة الغيبية فيها وعلى حذر دائم بأنه لا مصادفة في الكون جيولوجية كانت أو تاريخية.. ولذلك قدر الله لهذه الأمة العربية أن تكون (وسطاً) في التكوين الجغرافي بين أهم ثلاث قارات وأن يأتي العرب (وسطاً) بين تاريخين: ما بعد النبوات المحدودة بأقوامها وبداية لعالمية دعوة الإيمان. وقدر للتاريخ العربي سياقه ليستوي على سطح الحضارات التقليدية وتتحوّل لتندمج في لسانه وليظل القرآن منبسطة على أهم رقعة للاتصال العالمي الحضاري والجغرافي السياسي. ويزود الله العربي إضافة إلى ذلك بكلّ مقومات الدفاع عن وجوده فيتراقف انفجار النفط من باطن الأرض العربية لا بصدفة جيولوجية ولكن تزامناً مع بدايات الخطر الإسرائيلي وإعداداً لمستقبل العالمية الثانية.

منهجنا والعالمية الجديدة:

في عصرنا الراهن تعتبر مسألة تحديد طبيعة المنهج التحليلي من أهم المسائل المطروحة وقد ضاعفت الحضارة الأوروبية حساسية الأمر بنقدها المتوالي عبر تطوراتها التاريخية للأشكال السابقة من التفكير البشري، فانتقد العقل (الطبيعي) مفهومات العقل (الإحيائي) الخرافي ثم قفز العقل (العلمي) في مرحلة متقدمة كاشفاً عن عيوب العقل الطبيعي ومفهومياته ومقولاته. بذلك أصبحت معركة المنهج تغطي على تصنيفات البحوث نفسها ليعتبر المنهج عنواناً ومقدمة لطبيعة البحث نفسه.

إن منهجنا وبلا أدنى شك يعتمد على نوع من الحكمة التأملية التي تربط بين قدرات العقل الذاتية باعتباره جملة وعي حساس وبين مكونات القرآن باعتباره الوعي المعادل للحركة الكونية في صدوره عن الله. فتأمليتنا العقلية تتميز عن سائر الأفكار العقلية والمفهوميات العقلية المجردة لأنها ترتبط بمصدر للوعي أكبر من قدرات ومقولات ومفهوميات العقل البشري التي تصدر عن إبداع ذاتي وليس عن كتاب إلهي كما نفعل.

ومن خلال هذا الارتباط بين قدرات الوعي البشري والمنهج الكتابي نجد عقلنا طريقه الطبيعي ليلتقي بالعلم الوضعي ويستوعبه ويرقى عليه في نفس الوقت. فتأمليتنا الكتابية خرجت منذ البدء على التمثل الفوضوي للحركة وعلاقات الوجود فانبسطت على قاعدة العلم الوضعي. ولكنها بحكم وعي الكتاب ترتقي بمعطيات العلم الوضعي من حدوده المكانية والزمانية لتمتدّ به كونياً إلى حكمة الغيب. وهذا هو جوهر الجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة.

قد عمدت الحضارة الأوروبية في تطورها إلى تقديم نقد متلاحق لمناهجها السابقة، كانت أشبه بالشعبان يغير جلده في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي والتاريخي وقد شيع العقل الطبيعي في النهاية تشييعاً رسمياً بعد أن تسبب بمقولاته في دفن العقل الإحيائي من قبل.

غير أننا وحين نراقب سير المعركة التاريخية ضد العقل الطبيعي وصولاً إلى سيادة المنهج العلمي الراهن [منذ نيوتن وإلى ماركس]. فسكتشف أن العقل كجملة واعية لم يكن هو المستهدف في الأساس بقدر ما استهدفت ثورة المنهج (حالة الاتجاه التاريخي) التي يتلبس بها العقل في كل مرحلة من مراحل تطوره من المفاهيم الإحيائية الخرافية وإلى المقولات التي تقف كجملة من المبادئ العامة التي غالباً ما تخطيء الحواس المجردة في نقلها نقلاً صحيحاً: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبًا جَازِمَةً وَهِيَ كَمَرٍّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل: ج ٢٠).

شروط الوعي المنهجي:

فالحضارة الأوروبية قد قدمت نقداً إيجابياً لمراحل تطورها العقلي والاتجاهات هذا العقل، وقد أفاد هذا النقد كثيراً في البحوث التاريخية والاجتماعية وزودنا بذخيرة رفيعة المستوى في فهم ثقافات الشعوب وتركيبها وتحولاتها، غير أننا نظل نفرق بين اتجاهات العقل التي تتلبسها في وضع معين وقدراته الذاتية كجملة واعية قادرة على الانطلاق في أي اتجاه، فحتى «إنجلز» في نقده لاتجاهات العقل الطبيعي لم يكن يصدر عن آلية بكماء بل عن عقل استوفى شروط ذكائه ضمن الاتجاه الذي تلبسه. ولكننا نرفض في نفس الوقت جعل القدرات الذاتية للعقل الإطار النهائي لإدراك الحقائق الكلية وذلك لأن العقل في حاجة إلى منهج يحدّد له زوايا الرؤية وأبعادها. فإذا تجرّد العقل في حدود ملكاته الطبيعية فإنه سيظل منهمكاً في السطح دائماً.

من هنا فإننا نتجاوز التقيّد النهائي بما افترضه الأولون كمقولات عقلية ثابتة ونؤكد على ضرورة إطلاق العقل ضمن المنهج الكوني الإلهي. ونعني بهذا الإطلاق أن يمتدّ ببصره وسمعه ووعيه إلى الكونية العريضة. نحن - إذن - لسنا مع مبادئ العقل الطبيعي كذلك لسنا مع العقل المجرّد ضمن الاتجاهات الوضعية الضيقة وإنما نؤمن بدمج القدرات العقلية كجملة من

الوعي الهائل بوعي الكتاب الكوني تلمساً لإدراك الأمور ضمن حقائنها وعلاقاتها.. وبمعنى آخر فهم الحكمة الإلهية في الإرادة والمشئمة. بذلك نصل إلى الوعي الكوني الواضح.

مقومات الوعي الإنساني الكوني:

إن الإنسان في جملة وعيه الطبيعي مشكل من قوى لم يصل العلم بعد إلى فهم خصائصها وتفاعلاتها، فالإنسان لم يصبح بعد حقيقة مختبرية محددة إلا في الحدود العامة من تكوينه البيولوجي. ونحن في هذا المعنى نستمد فهمنا لحقيقة الإنسان من زاوية كونية باعتباره نتاجاً للحركة الكونية بأسرها في خصائصها الطبيعية وتفاعلاتها التاريخية. تندمج في تكوينه على نحو مبدع خلاق كل عناصر البيئة الكونية ويهتز تركيبه لأبعد نجم: ﴿فَلَا أَسْمُ يَمْوِّقِ التُّجُورِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسْمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾ (الواقعة: ج ٢٧). ويتأثر نموه بأدق الإشعاعات الشمسية فهو كائن كوني منذ إبداعه: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ ﴿١٤﴾﴾ (الرحمن: ج ٢٧).

لهذا فإن جملة الوعي الإنساني لا يمكن أن تختصر في تحليل مركباتها إلى النتائج المختبرية الوضعية لأن النشأة الإنسانية أكبر من ذلك بكثير. وكل ما يتحقق الآن على مستوى التطور في فهم الإنسان وفهم سلوكيته الفكرية ووعيه لا يتجاوز ما تعطيه لنا حدود معرفتنا العلمية بالمجال الكوكبي الأرضي الذي وصله العلم البشري وهو مجال محدود بالنسبة للرحم الكوني الذي أبدع فيه الإنسان حتى أصبح تكاثره عن بعضه لا بطريقة الانقسام العددي ولكن بموجب نطفة تجد في رحم المرأة ما وجدته الإنسان من قبل في رحم البيئة الكونية: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ (نوح: ج ٢٩)، ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ (نوح: ج ٢٩).

وهنا كشف إلهي لحالة النمو البشري ضمن الرحم الكوني فإله لم يقل: «أنبتكم من الأرض نباتاً» أي استخرجكم منها استخراجاً وإنما قال

«أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا» والمعنى هنا يختلف جذرياً ويعطي الإنسان حقيقة نموه في الرحم الكوني، فالأرض ليست كوكباً منفصلاً بإطاره التأثيري المحدد وإنما هي ظاهرة كونية في فلك كبير يرتبط وجودها واستمرارها بما هو خارج عنها.

دون تطويل - وهنا أمور قد حددها القرآن بشكل مذهل - نكتفي بالقول إن الإنسان ظاهرة كونية وإن جملته الواعية هي تجسيد للنشأة الكونية وهي أكبر من أن تخضع للدراسات المخبرية العلمية الراهنة، ولا زالت هذه المختبرات - بعد أن أدخل «بافلوف» تجربة الانعكاس الشرطي المخبرية في علم السلوك - تحبو نحو (علوم ما فوق الإدراك الطبيعي) لتحليل ظواهر الأحلام والرؤى والحدس والاتصال النفسي خارج دائرة الزمان والمكان وأبعادهما الموضوعية.

إذن - لأمكن اختصار وعي الإنسان إلى حدود المنهجية الوضعية العلمية وهي دون مستوى الكونية التي تكوّن ضمنها الإنسان بقدرات الوعي والعقل. وكل ما نستطيع قوله الآن هو أننا نأخذ بهذا الإنسان ضمن تركيبه الكوني المعقد بما فيه الروح الخفية لنضعه في دائرة المنهج المقابل لنشأته الكونية وهو المنهج القرآني ليندمج طرفا المعادلة بين القرآن الكوني والإنسان الكوني.

بالدمج بينهما عبر التدبير والتفكير الدائمين يرتقي الإنسان إلى معارج الحكمة ليرى الأمور في حقائقها وترابطها وليرى العلم أيضاً في حقيقته. إن ما ننادي به منهجاً هو الاستخدام الحكيم لجملته الواعي الإنساني من خلال القرآن. وفي هذا المجال بالذات فإن الانفتاح على المنهج الإلهي في كلية القرآن ووحدته الموضوعية سيقودنا في النهاية إلى نفي الصدفة والفوضى في الأحداث والوقائع الكونية. ويقودنا إلى التأمل في الترابط بين ظواهر الحركة وصولاً بها إلى استقراء حكمة الخالق فيما فعل ويفعل.

بهذا يسمو الإنسان بجملته وعيه وبالمنهج القرآني فوق كل المناهج

الموضوعية. وعلى الإنسان المؤمن - في تطوره هذا - أن يدرك مكانة العلم في سموه بالحكمة، فكما يأتي القرآن دلالة على الحكمة الكونية في شموليتها فإن العلم وبتفاصيله وإنجازاته التطبيقية - بعيداً عن الارتداد للذات - يشكل الأرضية الدافعة لسمو الإنسان الكوني.

فكثير من سور القرآن ومقاطعها وبالذات قصة النشأة الآدمية لا يمكن التبصر فيها عن يقين إلا إذا تمت الاستعانة بجوانب مهمة في التحقيقات العلمية المعاصرة. وكذلك الكثير المعجز الذي احتوت عليه بعض مقاطع سورة «فاطر». كما أنه من الممكن جداً التدقيق في بعض الفرضيات العلمية الراهنة لمن يستطيع أن يجمع بين هذه الأطروحات العلمية وإشارات القرآن الدقيقة جداً.

إن المشكلة ليست في العلوم المعاصرة ولا في تطبيقاتها فهذه أسس حيوية لبناء الحضارة، ولكن المشكلة دائماً هي الارتداد بالنتائج التطبيقية على نحو فلسفي لتكريس الذات البشرية وإخضاعها للمجال الطبيعي الضيق ومن ثم الانحراف بها عن دلالاتها الكونية. وفي مقابل هذا المنهج ولمواجهته طرح الله المنهج الكوني البديل للجمع بين القراءتين لنبصر حكمة الله في التقدير من ناحية ولنضع خطواتنا على أسسه العامة ليس بنزوع أخروي كما يظن البعض وإنما بنزوع حضاري دنيوي.

* * *

ونرجع إلى تحليل أوضاع الشخصية العربية من جديد!

إن تأملات عامة في سياق هذه الحكمة تدلنا على معان في غاية الأهمية. فاليهود - مثلاً - وهم شعب كتاب من قبل، قد رفضوا السير في إطار المنهجية الإلهية وآثروا التفرد العقلي الذاتي بما يروونه عائداً عليهم بالقوة والمجد: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

الْقَلْبَيْنِ ﴿٥﴾ (الجمعة: ج ٢٨) ونلاحظ هنا ارتباطهم بعملية (الربا) التي حرّمها الله تحريماً قطعياً.

من خلال الربا جمع اليهود في العالم ثروات طائلة وتمكّنوا من إقامة إمبراطوريات مالية هائلة وسيطروا على النظام البنكي العالمي وأصبحت لهم - بحكم سياسة التمويل - مراكز نفوذ سياسية داخل الولايات المتحدة وبلدان أوروبا الغربية.

واستحكّم اليهود بأموال الربا وجعلوها وسيلة للعودة إلى فلسطين منذ محاولتهم رشوة «السلطان عبد الحميد الثاني» الذي استعصم ورفض منحهم شرعية العودة. ولكنهم وجدوا لدى غير عبد الحميد إمكانيات المقايضة السهلة وعادوا وجعلوا خططهم بعد ذلك جذب مراكز القوى العالمية من ورائهم بحكم سياسات التمويل لفرض نفوذهم على الأمة العربية والانتقام منها.

ما جمعه اليهود في مئات السنين تدقّق من بئر نفطية واحدة تحت نعل شيخ بدوي كل ما كان يفعله هو الصلاة ساجداً بجهته على رمال الصحراء الناعمة ومختتماً سلامه بالصلاة على الرسول.

الأمر هنا - لا مصادفة كونية - يحمل ردّاً إلهياً على اليهود. هاكم ما جمعتموه وكان الله يقول لهم إنه هنا وفي هذه الأرض من قبل أن يبعث «محمدًا» ومنذ أن ابتعثه وإلى اليوم.

وكان الله يقول للعرب إنه ليس بتاركهم يدفعون لوحدهم قائمة الحساب المحمدي لقوى الصليبية واليهودية.

ونمضي أكثر فنقول إن العودة الإسرائيلية الحالية ليست سوى بداية للعالمية الإسلامية الجديدة التي يقضي الله الآن إبرامها في الظاهر الموضوعي بكل أسس تكوينها بعد أن اطلع عليها «محمد» في سياق الإسراء وفي سياق سورة الإسراء.

إننا نمر بمرحلة تبدل تاريخي لن يكون لنتائجها مثيل في تاريخ العالم. إنها مرحلة العالمية الثانية التي سيكشف فيها القرآن عن مكونات المنهج الإلهي الكلي في الحركة الطبيعية والتاريخ البشري وهي العالمية التي ستحمل للإنسان كله (البديل الحضاري) الذي يرسي دعائم السلام كما هي حقائقه الكونية (الإلهية والعلمية والفلسفية) بديلاً عن فلسفة الصراع التي تفرق العالم اليوم بكل سلبياتها. وهكذا لم يخلق الله الكون ويتركه عبثاً لحماقة الإنسان.

كيف يدخل العربي هذه العالمية الثانية؟ وكيف يتجاوز سلبيات أوضاعه الحالية؟ وكيف سيتم الانطلاق ضمن أوضاعنا المحلية والدولية المعقدة؟.

العرب على طريق العالمية الثانية:

يرى البعض من المنظرين في علم الاجتماع والتاريخ أن العربي اندفع إلى خارج الصحراء الوسطى وهيمن على موروث الحضارات التقليدية في العالم الوسيط وسيطر على كل مميزات الجغرافية والاقتصادية إلا أنه لم يستطع أن يواصل البناء الحضاري بهذا الموروث المتراكم عن مراحل تاريخية سابقة كما أنه لم يستطع أن يفجر طاقاته الكامنة في إبداع حضاري متماسك وهنا كثيراً ما يثور السؤال التالي: لماذا لم تقم الثورة الصناعية في العهد العباسي وقد توافرت وقتها كل شروطها الموضوعية؟.

وللإجابة عن هذه الأسئلة والتساؤلات تمضي نظريات التاريخ والمجتمع لتؤكد على السايكولوجية الفردية للإنسان العربي ونزعتة الآنية في إحساسه بالزمان وكثيراً ما يرجع البعض ساخراً إلى بعض من أقوال (ابن خلدون) - [إذا عربت خربت].

أولاً يجب مناقشة هذه النظريات كمقدمة لانتقالنا إلى ملامح العالمية الجديدة؟!.

إن معظم هؤلاء المؤرخين والمنظرين تطغى عليهم آفاق الانحطاط
الراهن للإنسان العربي وشخصيته المنهزمة، وأستطيع الجزم بأن معظم
التحليلات التي صدرت عن خصائص الشخصية العربية سواء أكانت بتأليف
عربي أو غربي أو عربي غربي كدراسة الكاتبة الأمريكية اللبنانية الأصل
«سنية حمادي» إنما جاءت ضمن ملابسات الهزائم العربية المستمرة في وجه
إسرائيل. كما أن معظمها قد جاء في إطار الثورة على التخلف الاجتماعي
والفكري كدراسات «صادق جلال العظم» «ونديم البيطار» وعدد من المثقفين
المصريين. أي إنها قد جاءت كلها ضمن آفاق الفشل والانحطاط.

والفارق بين الدراسات العربية وغير العربية في هذا المجال مع
تبادلها النظريات والتحليلات هو أن معظم الدراسات العربية تنطلق من
تشخيص الموجود والارتداد به إلى مسبباته في التكوين التاريخي؛ أما
الدراسات الغربية والإسرائيلية فتأتي ضمن محاولات هدم العربي من الداخل
وتكريس ذاتية العجز الفطري في تكوينه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم تستوعب معظم هذه الدراسات
التاريخ العربي استيعاباً صحيحاً فهي من ناحية تغافلت عن الجهد الحضاري
الذي بذل في المراحل السابقة ولم تعطه وزنه التاريخي الحقيقي. ثم
تغافلت أيضاً عن الإطار التاريخي لذلك الجهد والكيفية التي تطوّر ضمنها.
ولعلني أقول كيف لنا أن نتعمق في تلك التجارب ومعظم إنتاج تلك الحقبة
لازالت مخطوطات متراكمة لم تجد بعد حتى القلائل من المحققين؟.

هذا لا يمنع من مناقشة الطبيعة التاريخية للإنجاز الحضاري العربي
ضمن مرحلة العالمية الأولى ولا يمنع من مناقشة جدواه الحضارية.

تستند كل هذه النظريات في تحليلها للتاريخ العربي على بداية خاطئة،
فهي في محاسبتها العربي على عدم التواصل الحضاري بالطريقة التي
واصلت بها أوروبا مثلاً مع توافر الإمكانيات لذلك.. هي بذلك.. لم
تفهم منذ البدء علاقة العربي بالعوامل الدافعة والمحركة لتكوينه تاريخياً. إذ

افتترضت أن العربي في اندفاعه الحضاري قد تحرك بجدلية ذاتية كان يجب أن يستمر سياقها لتوليد حضاري متراكم وكامل.

الأمر كان خلاف ذلك. ويكمن السبب في عدم فهم المنظرين الاجتماعيين والتاريخيين لطبيعة محرك الخروج ومنهجه الغيبي الاقتضائي وهذا ما كنت أصرّ على شرحه وتوضيحه منذ البداية.

حين خرج العربي حاملاً القرآن إلى حوض الحضارات فلم يكن خروجه خروجاً ذاتياً بل كان محمولاً بقدرة إلهية تفوق قدراته الذاتية كما كان يحمل كتاباً يفوق وعيه الذاتي. فعلاقة العربي بالقرآن ومنهجيته هي علاقة (تبني) وليس [توليد]. كما أن علاقته بالخروج هي علاقة (دفع غيبي) وليس [استعلاء ذاتي]. وقد كانت المهمة التاريخية تكمن في استيعاب حوض الحضارات باللسان العربي أي [تعريب الحضارات التقليدية] وطرح القرآن أمامها كفكر إلهي بديل يدعو إلى السلام في الأرض.. ١ - [الخروج ومفهوم الدار - والعروبة في مقابل الوطن - القومية].

في هذه الحدود نجحت المهمة العربية نجاحاً كاملاً منذ القرن الهجري الأول غير أن الاستمرارية فيما بعد كانت تخضع لعاملين:

(١) الاستمرار بالمدى الذي استوعب به العربي المنهجية القرآنية في شموليتها الحضارية الكونية.

(٢) المدى الذي تتفاعل به قوى الحضارات في ذلك الحوض مع البديل الحضاري الجديد.

هنا بالتحديد أعطى الإنسان العربي لهذه الحضارات بالمدى الذي استوعب به هو المنهج الذي يحمله على أكتافه ولم يكن ذلك الاستيعاب ليخرج عن إمكانيات العربي الذاتية وظرفه التاريخي وتكونه في مرحلة التحوّل القرآني. فقد كانت استعدادات العربي من قبل استعدادات غير حضارية أو قل غير متكافئة والمجال الحضاري الجديد الذي وجد نفسه فيه.

بمعنى آخر قد اقتحم العربي المجال الحضاري العالمي بأقصى ما أعطته مرحلة التحوّل القرآني في ربع قرن من مزايا سلوكية جديدة وهي بطبيعتها ليست مزايا منهجية كاملة وإن أخذت عن ذلك المنهج وعبر التدريب الإلهي الشاق معاني السلوك وتجنّب الفردية والاستعلاء على الآخرين. إن ربع قرن من التحول بالقرآن قد حمل العربي من أقصى مطلقه الفردي إلى جماعية (تأليفية) في ظل الإسلام. ولم يكن الله يطلب منهم الوعي بكامل المنهج والتدريب عليه في فترة وجيزة لتحول ضخم بل لخص مهمتهم في الخروج إلى الناس لوضع حد بين أمرين واضحين: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وفي إطار «تؤمنون بالله». هنا بالتحديد حكمة الاقتضاء الإلهي.

لو جاءت مقدمة التاريخ العربي مقدمة ذاتية لكان العربي نفسه قد ولد ولادة حضارية جديدة من خلال معاناته بناء الحضارة نفسها، ولبحسنا فيما بعد عن انقطاع التواصل. فهناك علاقة تبادلية أو جدلية بين الإنسان والبناء الحضاري، كلاهما يولد من جديد في الآخر وكلاهما يتطور ضمن كلفة تفاعلية واحدة.

هذا المنطق ينطبق على كل الحضارات الوضعية، فالشعوب قد ولدت عبر بنائها للحضارة وعبر تجاربها مع قوى الطبيعة وتطورت فكرياً بمدى انعكاسات التجارب المختلفة على بنائها الفعلي. قد أعادت أوروبا - مثلاً - بناء إنسانها خلال سبعة قرون لتصل إلى النتائج الحضارية الماثلة. وقد حكمت الشخصية الأوروبية بمعاناة الفعل ضد الطبيعة وضد الإنسان. وولدت قسرياً في معظم الأحوال مما طبع فكرها وسلوكها وأعطاهما هذا التواصل الذي نراه والذي حللنا ثغراته التكوينية وتأثير ذلك على مستقبله القريب قبل البعيد.

نهج البناء الحضاري العربي الإسلامي جاء مختلفاً، فقد خرجت أقوام ما كان لها أن تتوحد، ثم ما كان لها أن تخرج، ولم تأتِ علاقاتها بالطبيعة

وبإنسانها عبر القهر والصراع وما يؤدي إليه من قهر طبقي وتراكم للثروات وتوظيف للخبرات العلمية. ظلّت علاقات الإنتاج وأشكال الإنتاج محكومة بما يفتت الثروة عبر تطبيق السلطة لتشريعات الزكاة. كما وقف الإسلام حائلاً دون القهر الطبقي فلم يمنح طبقة محددة - كالأسمالية التجارية ثم الصناعية في الغرب - مميزات تكثيف رأس المال وقوة العمل وفائض القيمة لتركز عمليات نهب اجتماعي تدخل بها مراحل الثورة الصناعية.

يضاف إلى ذلك أن النظام الإسلامي الذي طبق منذ أول يوم على مستوى كل المناطق التي أسلمت قد حفظ على هذه المناطق ثرواتها ولم تُصدّر كما فعلت أوروبا إزاء المستعمرات.

إن ثروات الشعوب التي استعبدها روما قد أعطت روما ملاعبها الضخمة ومعابدها الفخمة وقصورها المكدّسة في تلالها وجعلت في كل زاوية منها تمثالاً ضخماً. وجاءت أوروبا من بعد ففعلت نفس الشيء وتكفيها مقدمة «البيان الشيوعي» الذي أصدره «ماركس» ورفاقه عام ١٨٤٧ لعرف المدى الذي نهبت به ثروات الهند والصين لتشمخ عواصم أوروبا.

إن كل متر من أنفاق لندن ورائه قصة أسرة من جامايكا دفن بعضها حياً داخله. وكل عمود في قصورها من ورائه جراحات على مدى الإمبراطورية التي لم تكن تغيب عنها الشمس. في مقابل ذلك كله بقيت حالة يثرب كما هي مدينة الرسول المتواضعة البناءات عند سفح أحد وبقيت مكة وليس بها سوى حجارة الكعبة حتى أن «عمر بن عبد العزيز» رفض كسائها وقال لمن اقترح عليه ذلك: «البطون الجوعى أولى». بل لم يرسل الولاة العرب شيئاً من عائدات الزكاة إلى خارج مناطقهم ثقيداً بالقاعدة الإسلامية التي تقتضي بصرف الزكاة على فقراء المنطقة نفسها. وأسوق هنا قصة نموذجية:

«استعمل «عمر بن الخطاب» «عمير بن سعد» على (حمص) والياً. ولما مضت السنة كتب إليه عمر أن أقدم علينا. فلم يشعر إلا والرجل قد

قدم عليه من حمص ماشياً حافياً، عكازته بيده وأداوته ومزوده وقصعته على ظهره (!) فلما نظر إليه عمر قال: يا عمير! أمرضت أم البلاد بلاد سوء؟! .. فقال: يا أمير المؤمنين أما نهاك الله أن تجهر بالسوء وعن سوء الظن، وقد جئتُ إليك بالدنيا أجرها بقرابها. . فقال له: وما معك من الدنيا؟ .. قال: عكازة أتوكأ عليها وأدفع بها عدوًّا أن لقيته. . . ومزود أحمل فيه طعامي. . وأداة أحمل فيها ماءً لشرابي ولطهوري. . . وقصعة أتوضأ فيها وأغسل فيها رأسي وأكل فيها طعامي، فوالله يا أمير المؤمنين ما الدنيا بعد إلا تبع لما معي. . فقام عمر رضي الله عنه عن مجلسه إلى قبر رسول الله ﷺ وبكى بكاءً شديداً ثم قال: اللهم ألحقني بصاحبي - الرسول وأبو بكر - غير مفتضح ولا مبدل. . .».

وبعد هذ كله جلس ليحاسب عمير. . قال له: ما صنعت في عملك يا عمير. . قال أخذت الإبل من أهل الإبل والجزية من أهل الذمة عن يد وهم صاغرون ثم قسمتها بين الفقراء والمساكين وأبناء السبيل فوالله يا أمير المؤمنين لو بقي عندي منها شيء لأتيتك به. . فقال عمر. . . عد إلى عملك يا عمير. . .».

بمثل هؤلاء فتح الإسلام حوض الحضارات وبمثل هؤلاء حكم فلم يحدث ذلك التطور القسري الذي انتهجته الحضارة الغربية في تشييد هياكلها من عرق المستعمرات. . ولم يبنِ «ابن العاص» في مصر هرمًا يخلد كمعجزة رابعة إلى جانب خوفو بعد أن يسحق تحته الآلاف من المستعبدين. . ولم يشيد «هارون الرشيد» برجاً يظاهر به برج بابل أو ينافس به برج إيفل. . ولم يفكر أحدهم في مثل حماقة (تاج محل). . - ٢ - [عمير بن سعد وجدلية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي العربي].

كل ما يقال الآن عن أن الحضارة العربية الإسلامية لم تتواصل جدلياً كالحضارة الأوروبية فيه جهل للفارق بين طبيعة الحضارتين. قد جاءت تلك الحضارة إنسانية الاتجاه بحكم محتواها القرآني فأبقت نفسها في حدود

التطور الطبيعي - غير القسري - لقواعدها الحضارية على مستوى الإنجازات العلمية والتطور الزراعي والصناعي.

إن نظرة عابرة لذلك التطور تعطينا نتائج مذهلة جداً. والمراجع عديدة ويكفي منها فقط دور تلك الحضارة تجاه موجودات وموروثات حوض الحضارات التقليدية من يونانية وفارسية بالذات ودورها فيما بعد في إعطاء أوروبا المنطلقات الأولى على طريقها الحضاري. كان الإنجاز مع ذلك مذهلاً وهذا مجال المحققين التاريخيين.

خصائص الانهيار للعالمية الأولى:

قد أعطت تلك العالمية ثمراتها الحضارية كاملة في حدود الاقتضاء الإلهي لها وقد أصابها الوهن تدريجياً بحكم انفصالها عن قوى دفعها الغيبية. لم تبحث عن بديل غير غيبي. ولكنها بانفصالها عن هذا المحرك الأساسي الذي حفظ عليها وجودها بوجه كل الغزوات ومكن لها - قد بدأت تتأول علاقتها بهذا الغيب تأولاً فيه الكثير من الضعف والخرافة.

لم يكن السبب كما يرى البعض من العنصريين العرب الآن تعاضم قوى الأعاجم وطغيانهم على العرب. فهؤلاء قد نسوا جوهر العلاقات في تركيب الدولة، فالفرس بالذات كانوا من قبل الإسلام حماة الشرق في وجه الغزوات الواردة من أوروبا... صمدوا ضد زحف الإسكندر في البوابات الجبلية وصمدوا ضد بيزنطة في البوابات الجنوبية من البحر الأحمر. وهم من بعد الإسلام قداموا أكبر إضافة حضارية في التاريخ الإسلامي كله بدءاً بعلوم اللغة ومروراً بالمكتشفات العلمية وكتب التفاسير والتاريخ والتحقيقات. كذلك الأتراك كانوا بالرغم من تأخر مرحلتهم والظروف التاريخية التي أحاطت بهم إضافة عسكرية هامة في التاريخ الإسلامي مدّت حزام الأمن إلى فيينا غرباً وصمدت في وجه البرتغال على مداخل البحر الأحمر.

لا أريد أن أعرض هنا للسلبيات التي يضحّمها البعض من عنصريي الأطراف كلها فالعلاقات القائمة الآن ليست من الموضوعية بحيث يمكن الدفاع الجزئي عن أمر معين. إن كل التفاصيل المزعجة التي تشوّه العلاقات بين هذه الشعوب هي تفاصيل طارئة وعرضية وليست من طبيعة السياق التاريخي، ولا المصير الحقيقي.

إن تاريخنا في حاجة إلى كتابة واعية تعيد إليه حقائقه التي سلبها من سلبها وشوّهها من شوّهها عن عمد حتى بدأنا نواكب تظاهرة كل أولئك الذين أرادوا هزيمتنا من الداخل... عجباً من ذا الذي يقول إن «هارون الرشيد» كان رجل لهو وعبث وغلمان حتى تسمّى الأنديّة المخملية باسمه دون حياء ولا خجل... رحمه الله وهو يتقلّب الليل باكياً لموعظة «الفضيل بن عياض»... ورحمه الله وهو يبكي لموعظة أخرى من «شيبان الراعي» في ساحات مكة التي وصلها ماشياً على قدميه. و«عبد الحميد» الذي صمد في وجه كل التآمر الغربي والصهيوني على آخر القلاع الإسلاميّة الصامدة ويرفض التنازل عن شبر من أرض فلسطين مقابل دفعة من الليرات الذهبيّة... يصبح اليوم في نظر المثقفين العرب كما تصبح تركيا رمزاً للسلطان وتناقلته.

قلنا إن العالمية الإسلاميّة التي جمعت في بدايتها بين القرآن وموروث حوض الحضارات التقليدي قد بدأت في الانهيار عبر تدني العلاقة بينها وبين المنهجية القرآنيّة. لم يكن الأمر كما فهمه البعض استهلاكاً سريعاً للطاقة الذاتيّة في الفتوحات، فقد جاءت الفتوحات كما كانت الدعوة بما هو أكبر من قدرات العربي الذاتيّة، وإنما كان مكمّن الضعف هو في الارتداد إلى خارج الدافع الأصلي للحركة والنمو في مسيرة تاريخنا أي إلى خارج الالتزام بالوعي القرآني للحياة ومنهجها. غير أن العالمية الأولى - وهي تفقد التزامها التدريجي عملياً بمنهجها وقوى دفعها التكوينيّة لم تبحث - شأن التجارب الأخرى عن بدائل خارج منهجها. بل ظل ذلك المنهج مثلاً أعلى على الدوام يعترف الناس بافتراقهم عنه ولكنهم لا يستبدلون آخرأ به.

ويجب أن نلاحظ أيضاً أن التدهور الذي أصاب العالمية الإسلامية الأولى لم يأتِ كشأن الإمبراطوريات العالمية في شكل تفتيت لمركبات الكيان وقضاء على تواصله التاريخي. فإمبراطورية الإسكندر تقلصت بمجرد وفاته، وانقسم كيائها بين الورثة من زعماء الفرق العسكرية وهؤلاء بدورهم لم يحافظوا على عالمية الهيلينية ولكنهم ارتدوا لأصول الحضارات التاريخية السابقة على التوسع المقدوني وذابوا فيها. كذلك نلاحظ أن العالمية الرومانية قد تقلصت إلى أسوار روما بعد أن ضعفت قبضتها العسكرية الطاغية على الأرجاء الواسعة وعادت تلك البلاد إلى سيرتها الأولى وهي تجتر بآلم ذكريات الفتح الروماني.

كان الوضع مختلفاً بالنسبة للعالمية الإسلامية في تدهورها وانحطاطها، إذ لم ترتد أي من البلاد التي شملتها إلى عناصر تكوينها الحضاري قبل الفتح الإسلامي وظلت كل الأمصار وفيه لانتمائها الحضاري الجديد إلى هذه العالمية بالرغم من الضعف الذي كان يصيب مركزياتها.

وبالإضافة إلى هاتين الظاهرتين التاريخيتين نلاحظ ظاهرة أخرى وهي أن العالمية الإسلامية قد استمرت في مراحل تجديد ذاتي متعاقبة تبادل في مواقعها الجغرافية الهامة التناوب على حفظ الاستمرارية. فمن بعد الحكم الأموي وما أصاب الكيان كله في أواخره من ضعف يأتي التجديد عبر الحكم العباسي في بغداد، ولدى شيخوخة الثاني يأتي التجديد بعد فترة عبر الحكم التركي^(١) وتستمر هذه الأوضاع إلى الحرب العالمية الأولى حيث دخلت هذه العالمية مرحلة انهيارها النهائي وبمعلم العودة الإسرائيلية وسقوط القدس وأغلقت حقبها التاريخية لينفتح المجال إلى العالمية الإسلامية الثانية.

ونلاحظ أن كل مرحلة تجديدية كانت تأتي محكومة في خصائصها بالظروف التاريخية التي تحيط بها، وهنا يتضح الفارق بين الراشدين والأمويين والعباسيين من جهة وعسكرية الأتراك من جهة أخرى. إنه سياق لتوضيح هذه النقطة وإنها قد جاءت كلها كأدوار عظيمة في مرحلتها.

هذه ظواهر تاريخية ثلاث يجب أن نذكرها جيداً في تحليلنا لطبيعة تدهور منظومة العالمية الإسلامية الأولى إذ:

١ - لم يُبحث عن بديل خارج الإسلام لا بشكل وضعي ولا بالعودة إلى الأصول الحضارية السابقة.

٢ - لم يتقلص المدى الكياني للعالمية الإسلامية إلى الأسوار العربية في الجزيرة حيث كان المنشأ.

٣ - ظلت قوى التجديد متواصلة ومتناوبة عبر تاريخها الطويل وإلى الحرب العالمية الأولى.

إن كل فقرة من هذه الفقرات الثلاث تحتاج إلى تحليل مطوّل وتفصيلي غير أن هذه الظواهر الثلاث واضحة بما فيه الكفاية وهي تشكل سياق العالمية الإسلامية إلى ما قبل نصف قرن تقريباً. أما ما حدث بعد ذلك من بحث في البدائل الوضعية وتجاوز للمنهج القرآني؛ ومن محاولات للارتداد إلى الأصول الحضارية السابقة كبعث الفرعونية في مصر والفارسية في إيران والطورانية في تركيا والفينيقية في لبنان؛ فهذه كلها ظواهر جاءت ضمن أوضاع تاريخية أخرى تشكّل مفترق الطريق بين عالميتين كما سنعرض لذلك في صفحات هذا الكتاب.

ما يهمنا الآن هو البحث في خصائص تلك العالمية لنستدرك عوامل ضعفها وانهارها وصولاً إلى اختتام مرحلتها علناً باستيطان اليهود في فلسطين. نبحثنا عن تلك العوامل سنعرف أسباب نهايتها. ويصبح البحث مفتوحاً بعدها لمعرفة الأسس التي سيتخذها نهج البناء التاريخي للعالمية الثانية، أي من خلال الأسس التي نقضت العالمية الأولى نفسها.

كانت مرحلة الرسول هي قمة الكمال في شحن مقدمة التجربة بحيوية منهجية ومسلكية على قدر طاقتها، وقد لاحظنا منذ البداية خصائص مرحلة

التحويل القرآني والتلازم بين قول الله القرآني وفعله الغيبي في إعداد الإنسان العربي للخروج.

صحيح أن الكمال دائماً هو القمة التي لا يأتي من بعدها إلا النقص ولكنني أضع إلى جانب ذلك الاعتماد على فهم كل مرحلة في إطار خصائصها التاريخية الفاعلة والمؤثرة فيها. لنذكر - لا النقص فقط في كل مرحلة - ولكن طبيعة ما بها من نقص قياساً إلى القمة التي انحدرت عنها وإلى ظروفها الخاصة. بالإضافة إلى أن (النقص) لا يعني التدهور بالضرورة منذ أول يوم بل يمكن أن تستمر القوة مع النقص إلى أن نصل إلى نقطة يعلو فيها معدل النقص على القوة فيبتدىء التدهور... والتدهور في هذه الحالة يظهر في شكل تناقض تام مع الأسس التكوينية الأولى.

الآن مثلاً نلاحظ أن العوامل التي كانت تبقي على العالمية الإسلامية الأولى تماسكها الكياني قد استبدلت بعوامل نقيضة تماماً وضعت حدّاً لتلك العالمية نفسها. مثال على ذلك:

أولاً: إن العالمية الأولى قد تناوبتها قوى التجديد في إطارها الجغرافي السياسي ضمن مركزيات تعاقبت على دمشق وبغداد والقاهرة واسطنبول؛ الآن نجد أن هذه المركزية قد سقطت نهائياً وتحولت البلاد الإسلامية والعربية إلى أقطار ذات استقلال دستوري كامل فأصبح لكل إقليم إسلامي شخصيته القومية الخاصة به ولكل بلد عربي شخصيته القطرية الخاصة به.

ثانياً: نجد أن البلاد الإسلامية كلها قد اتجهت للبدائل الوضعية في نظامها الحياتي بشكل أو بآخر، أو زاوجت بين الشرعي والمدني وهذا لم يكن من الأمور المطروقة ضمن كل مراحل التدهور.

ثالثاً: ظهر الفارق واضحاً بين العالم العربي والعالم المسلم غير العربي بما يعني أن العرب قد استمروا فقط ضمن حوض الحضارات القديمة.

رابعاً: تظهر ضمن العرب - خارج الجزيرة - ولأول مرة اتجاهات العودة للأصول الحضارية السابقة على الإسلام وهي تماثل اتجاهات أخرى للعودة في بلاد إسلامية غير عربية.

هنا يجب أن نميز بين التدهور على مرحلتين... تحمل كل منهما معنى خاصاً للتدهور نفسه. فهناك التدهور في إطار العالمية الإسلامية نفسها ولكن ضمن الظواهر الثلاث التي ذكرناها... عدم البحث عن بديل خارج الإسلام... تواصل قوى التجديد ضمن ظروف تاريخية مختلفة... [ذلك شكل من أشكال التدهور الأول] ويأتي الشكل التاريخي الثاني الذي لا يعتبر تدهوراً فقط بل نهاية وخاتمة للعالمية الإسلامية حيث بدأت الظواهر الأخرى... تمزق الكيان... البحث عن بدائل وضعية... الارتداد للأصول الحضارية القديمة... التمايز بين العربي وغير العربي... قيام الدولة الإسرائيلية.

الشكل الأول للتدهور رافقته ظواهر الانحطاط. أما الشكل الثاني للتدهور فهو يعبر عن مرحلة نقض للعالمية الأولى وارتداد عليها وعلى منهاجها التاريخي.. الشكل الأول سبب والثاني نتيجة ولهذا يجب البحث في السبب قبل النتيجة.

إذن نحن نعني بالتدهور الانحطاط الذي رافق الشكل الأول وقد أوضحنا أنه انحطاط ناتج عن نقص اعترى استمرارية التجربة الكاملة وأنه نقص بدأ بعد كمال، فكيف تجسد ذلك النقص؟

التفاصيل كثيرة وعديدة ولا أريد أن أغرق القارئ في لجج بحورها، ولكنها ترجع كلها إلى الفارق بين المنهجية القرآنية التي جعلها الله أساس الدفع الغيبي لتاريخنا ووجودنا، والسلوك العام الذي تدرجت فيه التجربة العربية الإسلامية، وتكشف لنا بدايات المفارقة عن المدى الذي بلغته التجربة في تطابقها مع منهجية القرآن والمدى الذي استوعبته به.

ظهر الفارق بين المهاجرين والأنصار في مسألة (الخلافة) فهم أولاً

ظنوها خلافة (عن النبي) وقد أوضح لهم القرآن أنها (خلافة عن الله) في الأرض. وقد جعل الله أساس الخلافة وقاعدتها أن تكون (من) المسلمين. لذلك لم يسم رسولُ الله ﷺ أحداً إذ يرجع الأمر من بعده - في هذه المسألة - للمسلمين؛ ولو فعل غير ذلك لكان ذلك استخفافاً منه (على) المسلمين حتى لو فرض أن أحد أبنائه قد عاش من بعده فتولّى الأمر لاعتبر أيضاً استخفافاً (في المسلمين) وقد نهى الله عن الصيغتين وجعل الخلافة عنه (من) المسلمين.

غاب هذا المعنى في بداية الأمر فقال الأنصار (منا أمير) و (منكم أمير). وهنا تترادف غيبة الوعي بالمعنى القرآني مع العودة الخفية إلى المطلق الذاتي الذي حاربته مرحلة التحويل القرآني.

غير أن التجربة كانت في قمة شحنتها الروحية إذ سرعان ما أمكن تطويق هذه الفردية التي اتخذت حدودها الجديدة في شكل أنصار ومهاجرين وتغلّبت روحُ المؤاخاة التي غرسها الرسول من قبل فانتبهوا إلى تحولهم القرآني الجديد فأمكن لهم أن يجتمعوا على خير خلف لأعظم سلف «أبو بكر الصديق». هنا تغلّبت منهجية القرآن وتربيته على كوامن النفوس ولكنها حددت وجود المفارقة في تركيب الشخصية المسلمة وقتها. والله غفور رحيم.

واختار «أبو بكر» «عمر» لصفات يعلمها فيه غير أن الرسول لم يختار «أبا بكر» وكان يعلم فيه كل الصفات الحميدة. وتولى «عمر» الأمر بمسلكية - يتجلى فيها التواضع الفردي الكامل لله والنتائج عن وعيه لصفات القوة الذاتية في شخصيته كمحاولة منه لإخضاعها الدائم - مع انطلاق هذه الذاتية لإيضفاء صفاتها على الدولة الجديدة في مرحلة الفتوحات.

فعزله «لخالد» - مثلاً - جاء تعبيراً عن تخوف «عمر» من طغيان الشعور الذاتي على الإنسان حال تكليفه بمهمات يعقد الله له فيها النصر. و «عمر» يعتبر من أقرب الناس لمعرفة عمق ذلك في أساس تجربته وشخصيته

القوية وهذا سرّ وضوحه الدائم في المواقف وحرصه على الإحاطة بكل الأمور وتنفيذ إرادته فيها بمنطق ما يراه أنه الحق.

كان «عمر» قوياً لدرجة تتجاوز حدوده الظاهرة فتأبى شخصيته إلا أن تطمئن على استمرارية الأمر من بعده على النهج القويم الذي كرّس له مسلكه الفردي. لذلك وانسياقاً مع تركيب شخصيته سمي (من بعده) من يسمي الخليفة. وتجلّى هنا الفارق بين حكمة الله ومنهجه وحكمة البشر واختارت المجموعة «عثمان» الرجل الذي لا تتدنى لنقده إلا صغائر النفوس. غير أن المسألة هنا ليست في أحقية عثمان على غيره، ولكن في كيفية الاختيار، إذ بقي الأمر محصوراً في فئة من بين المسلمين، وليس متسعاً باتساعهم. فحملت كيفية الاختيار - وليس اختيار عثمان - البذور الأولى للفتنة. ونشأت مراكز القوى وظهر النقد.

كان موقف «علي» صعباً للغاية إذ وجد نفسه مطوّقاً بأحداث ليس قادراً على السيطرة عليها... فنتيجة لعدم اتساع قاعدة الاختيار حدث الشرخ وظهرت ضمن الفئة حسابات سابقة على عهد الإسلام بين مراكز القوى في مكة. ولم يكن «علي» من دعائها، كما أن فئة الاختيار أضافت شروطاً إلى مهام الخليفة ليست من أصولها (اتباع ما كان عليه الشيخان أبو بكر وعمر). فرفض «علي» الشرط وهو محقّ في ذلك، فما بعد (لا إله إلا الله محمد رسول الله) من مزيد. وهكذا ظهرت بالنتائج الفوارق بين حكمة الله وحكمة البشر.

وجاء «علي» ولم يكن قد بقي من الأمر شيء فتحوّل «معاوية» بالخلافة إلى الأمويين بعد أن قصّرهما «عمر» على القرشيين. أمّا «علي» فقد حاول أن يقفز بمن لديه إلى خارج أسوار قوى مكة ومراكز ثقلها ولكن الأوان كان قد فات.

إذن حُصِرَت الخلافة في المهاجرين من دون الأنصار ثم حصرت في القرشيين ثم حصرت في الأمويين ثم جاءت اللطمة الكبرى حين جعلها

«معاوية» وراثية مع الإبقاء على شكل البيعة الشكلية التي نالها عنوة لابنه «يزيد»... وقتل يزيد الحسين... وأصبح (ملك) بني أمية ظاهراً. وهكذا ظهرت وتجلت الفوارق بين حكمة الله وحكمة البشر... وأصبحت الخلافة (من) قریش (في) المسلمين ثم في أمية (على) المسلمين وغاب النصر و «أولي الأمر» (منكم).

بعد هذا المسلسل المترابط الحلقات اتخذت الخلافة شكلاً سياسياً غير إسلامي وغير متفق بالضرورة مع المنهج القرآني حتى تحولت إلى ملك عادي يورث ابناً عن جدّ بكامل أمراض النشأة الأرستقراطية. ولم يعد ثمة خليفة عن الله في الأرض بل ثمة دمي متحركة في القصور كلمتها لدى الوزير الأول وتوقيعها لدى حامل الأختام.

مع ذلك: أبقى الله - لحكمة يعلمها - على العالمية الإسلامية استمراريتها، فالبرغم من سلبية هؤلاء الملوك حقيقة فقد كانوا أعجز من أن يتجاوزوا في أحكامهم ونزواتهم ظاهر الشريعة والتقيّد بمراسمها ومحاولة التظاهر بأنهم على طريق سوي... أي إن المدّ العام كان أقوى وأكبر من فرديتهم وكانوا يخشون تأثير الدين على الناس حتى أن متصوّفاً كان يعيش حمّالاً في أسواق بغداد هو «الحلاج» قد تمكّن من تغيير وزارة بأكملها في عصر من عصور الانحطاط. وبالرغم من النهاية المفجعة لذلك المتصوف الذي قطعت أوصاله وصلب ثم أحرقت بتهمة الفساد في الأرض، فقد بقيت ذكراه حيّة في نفوس الكثيرين من أفراد الشعب في سوق بغداد، بين أولئك الذين ترك لديهم حبله وبعضاً من أفكاره.

ثم تتابعت الانحرافات ولم يعد المسلم قادراً على تقنين كلامه وإكسابه قوة التأثير بحكم عدم مشاركته في الاختيار... يكتفي بحضور صلاة الجمعة ليعلن له عن مقتل خليفة (رحمه الله) واستبداله بآخر (أعانه الله) وينهي الخطيب عبارته: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم».

من هناك كانت البداية وقد رافقتها فيما بعد سائر أنواع التدهور. كان الخلفاء في المدينة من قبل وقد تلقوا مسلكيتهم عن الرسول مباشرة يحيطون أنفسهم بأهل الرأي من الصحابة الذين يمكن اعتبارهم هيئة تشريعية وتنفيذية في نفس الوقت، لذلك لم تظهر حاجة (طبيعية) لتقييد السلطة السياسية وإن كان الله قد أوحى بتقييدها منذ البدء... أما حين انحرف الأمر بتولي «معاوية» الذي لم يعايش الرسول أكثر من عامين في نهاية تجربته، ولم يكن بذلك من كتاب الوحي كما يزعم بعض المفسرين. ظهرت إذن خصائص الحكم الفردي.

فمعاوية يحيط نفسه بالعصبة القبلية من بني أمية بالذات ثم يعمد إلى الارتكاز على البطش العسكري (مجموعة الحجاج بن يوسف) وإلى تأليف مجموعة من المنتفعين، وهذا ما نقرأ عنه كثيراً في باب (حلم معاوية) ولم يكن حلمه سوى اجتذاب بأعراض الدنيا لمن يقدر عليه من المعارضين. نتيجة لهذا التحول اختفى الشكل الأول للمؤسسة الدستورية وحل محلها ما ليس بديلاً بل نقيضاً تاماً. هنا فتح المجال واسعاً للنفاق ولم يتجرأ أحد على ردّ كلمة الحاكم، أو حتى تذكيره بحكمة السلف في بعض الأمور.

من ذلك كان «معاوية» ميّالاً إلى ضم الإمبراطورية البيزنطية إلى سلطانه في دمشق فقرر ركوب البحر وقد سبق «العمر» أن رفض طلباً مماثلاً من «عمرو بن العاص» حاذراً لضعف العرب أمام البحر، فجاء «معاوية» وقرب الأمر «لعثمان». وكان «عثمان» يحسّ بتحايله عليه، فأمره إن أراد أن يحمل أهله معه في نفس السفينة وقد فعل، ولكن لولا لطف الله ونجدة بحرية مصر لارتدت معركة «ذات السواري» على المسلمين ولكانت بداية تغلغل بيزنطي في أراضي الشام.

مثل هذه الحوادث كثير وسببها دائماً الأهواء الفردية التي رافقتها تنمية دائمة لمجتمع النفاق وإعطاء امتيازات متزايدة للقوى التي تحمي الحكم الفردي وهذا صرف للزكاة ولأموال المسلمين في غير وجهها الصحيح.

كمحاولة لحماية أي توجهات بديلة ولإضفاء الشرعية الدينية على قرارات الخليفة كان لا بد للسلطة أن تشكل لنفسها درعاً واقياً من العلماء الذي يفتون، وبالفعل تقاطر الكثيرون من غير نوعية «مالك» الذي رفض أن يفتي بزواج المكره فخلع كتفه شر خلعة، والذي رفض أن يعلم أبناء الخليفة إلا ضمن الطلاب في الحرم النبوي. تقاطرت إذن نوعيات أخرى أفتت وكتبت وقالت وارتدت إلى أهلها يبطون شبعي وكسوة أنيقة (وأعز الله الأمير وأيد ملكه وسلطانه وعسكره وجنده).

بدأت الفردية تولد النفاق والنفاق يشرع للفردية. وقد قيد الله هذه الظاهرة المرضية منذ بدئها بجعل النفاق فوق مرتبة الشرك: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ يَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً﴾ (النساء: ج ٥). أي أسوأ درجة من المشركين والله يأتي بالمنافقين دائماً قبل المشركين: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (الأحزاب: ج ٢٢).

ظاهرة النفاق ومسايرة الواقع والتعايش معه قضت على خصائص القوة في تركيب الشخصية، وأصبح المبدأ هو التقرب إلى الحاكم بما يحب. وفي أحسن الحالات الابتعاد عن غضبه أو غضبه حاشيته. فأصبح سيف الشرع مسلطاً على كل معارض يحاول أن يستدل بالقرآن على فساد الحكم أو على جهل الخليفة، وقد استخدموا ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ على نحو يتضارب مع كل أبعادها المنهجية. وقد ساعدهم في ذلك الانحطاط التدريجي في اللغة العربية وتدهور لسانها بذاتيته المتفردة، فبدأت أسوأ مراحل الإنشاء العربي. - ٤ - [أولي الأمر منكم وقاعدة السلم والشورى].

هذه الفردية المحاطة بجيش النفاق والتي تتجسد في «احشوا فمه ذهباً» ومرسلات غثة من آداب المدح الشخصي الركيك الذي لا علاقة له لا بالبيان ولا بالتبيين في اللغة... بدأ المجتمع يفقد تدريجياً حيويته الحضارية

وبدأ الناس يتعاملون مع مركز الخلافة في دمشق كعنوان لسلطة أموية متخلّعة. وانهارت تلك السلطة وتحول المركز إلى بغداد.

جاءت المرحلة العباسية كتجديد لجسم الأمة كلها إذ أدمجت لأول مرة بين القرآن وموروثات الحضارات التقليدية وبالذات الفارسية. وقد عجزت الخلافة الأموية عن هذا الدور لأن الجانب الحضاري في امتدادها الجغرافي (بيزنطة) كان عنصراً معادياً إضافة إلى ارتكازها على المطلق الفردي القبلي الأموي ونضوب قاعدة الحضارات المحلية التي تنتشر على سطحها في مصر وسورية.

خلافاً لذلك كانت تجربة الخلافة العباسية، إذ جاءت محمولة إلى خارج المطلق القبلي ومرتكزة على حيوية الفرس الحضارية التي ما لبثت أن شملت سائر قوى الدولة. وهنا التساؤل لماذا لم تنشأ الثورة الصناعية في العهد العباسي؟! [وقد شرحنا ذلك في التعقيب رقم ٢ من ملحق هذا الفصل].

في تلك الفترة بدأت أولى المحاولات للخروج من دائرة المنقول والمأثور في الوعي الديني وظهرت التيارات الفلسفية التي ولدت ولادة شرعية في ظل تلك الحضارات المتداخلة.

ومع أن العصر العباسي قد جاء محتوياً على حيوية حضارية وعلمية تفوق في خصائصها العصر الأموي إلا أن طبيعة الانحرافات التي رافقت انهياره قد جاءت أكثر انحطاطاً وبالذات على المستوى العقلي.

ونوجز القول في تتبعنا لعوامل انهيار العالمية الأولى إلى ذلك الفارق التدريجي بينها وبين المنهجية القرآنية التي شكّلت قوائم دفعها وتركيبها منذ البدء. وقد بدأت نقاط الضعف الواضحة تتكشف في كل التركيبة حين وجدت نفسها تخوض غمار التحدي مع العالم الخارجي. جاء الاجتياح المغولي من الشرق وسقطت البوابة الشرقية في بغداد، ثم جاء الاجتياح الإفرنجي من الغرب وسقطت البوابة الشمالية الشرقية في إنطاكية ثم سقطت

القدس نفسها (ولكن من غير عودة إسرائيلية)، وفي بداية تلك الفترة تمّ الجلاء عن الأندلس وسلّمت مفاتيح قصر الحمراء.

سبعة قرون مؤلمة أوضحت كلّ نقاط الضعف، ثم جاء الأتراك فمدّوا حزام الأمن إلى فيينا في داخل الأعماق الأوروبية وامتدوا به إلى مداخل البحر الأحمر وقوفاً في وجه البرتغاليين غير أن تركيا حوصرت هي الأخرى من داخلها وخارجها ثم شُيِّعت كرجل أوروبا المريض.

دخلت العالمية الإسلامية بعد ذلك مراحل انتكاستها والتي عددنا ظواهرها في القضاء على مركزية الخلافة والتكريس الدستوري للبناءات الإقليمية في العالم الإسلامي والقطرية في العالم العربي مع الفاصل بين العالمين والبحث عن بدائل وضعية والعودة إلى الأصول الحضارية السابقة على الإسلام.

أصبح هذا التيار هو التيار المتحرك في بلادنا العربية بأسرها اليوم وتتجه الخطى للقضاء على كل مخلفات تلك العالمية الأولى، وتوسّعت إسرائيل في قلب الوطن العربي متّجهة إلى بناء عالميتها الخاصة من النيل إلى الفرات على حساب العالمية الإسلامية التي أورثها الله من قبل أرض الأربعة وعشرين نبياً ما بين النيل والفرات.

ملحق الفصل الأول - الجزء الرابع

(مقدمات على طريق العالمية الثانية)

الموضوع	الصفحة
١ - الخروج ومفهوم (الدار - العروبة) في مقابل (الوطن - القومية)	٢٧٣
مفهوم الدار والخروج كشعب قبائل	٢٧٦
الخروج في مقابل الانتماء - إشكاليتان في الفهم الإسلامي	٢٧٧
مفهوم الدار والاتجاه نحو القبلة، مفهوم الأمة والموضع الجغرافي	٢٧٨
مفهوم الدار بين العالمية والتفاعل مع الشعوب الأمية	٢٨٠
كيف قضى الله على الإنسان العربي أن ينهض بالحق (التجريد عن تتابع النبوات والكتب والحاكمية الإلهية)	٢٨٣
جدلية التناقض ووحدة المشروعين العربي والإسلامي	٢٨٧
٢ - عمير بن سعد وجدلية التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي العربي	٢٩٠
معضلة توصيف البنية الاقتصادية - الاجتماعية	٢٩١
من التفكيك الإقطاعي إلى التفكيك الرأسمالي	٢٩٥
طبيعة التركيب الاقتصادي - الاجتماعي للحكم الإسلامي	٢٩٩
الدينار واستقلالية العملات	٣٠١
تشريعات التفكيك الطبقي (تحريم الربا - الزكاة - الإرث)	٣٠٤
تشريعات القرآن الاجتماعية والاقتصادية - اعتراف بأشكال الإنتاج وتقويض لعلاقات الإنتاج	٣٠٦
التفاضل في الرزق لا يعني التركيز الطبقي	٣٠٧
خصائص خطاب التغيير	٣١٠
٣ - ليلة القدر، والخروج، والأمة الوسط، ومسؤولية العرب عن الذكر	٣١٣
٤ - أولي الأمر منكم وقاعدة السلم والشورى	٣١٥
الضوابط القرآنية لقاعدة السلم	٣١٧

ملحق الفصل الأول - الجزء الرابع

١ - الخروج ومفهوم (الدار - العروبة) في مقابل (الوطن - القومية):

إذ استعدنا قولنا بأن علاقة العربي بالخروج هي من قبيل (الدفع الغيبي) وليس (الاستعلاء الذاتي) وأن المهمة كانت تكمن في استيعاب حوض الحضارات التاريخية والتقليدية تعريباً مع طرح القرآن أمامها كفكر إلهي كوني بديل يدعو إلى السلام في الأرض.

فإننا يجب أن نتوقف لدى منعكسات ذلك الخروج بالدفع الغيبي على مكونات الشخصية العربية في اتجاهين:

أولاً: اتجاه بناء شخصيتها وفيما إذا ما كانت قابلة للتحويل إلى شخصية (قومية) بعد الخروج والتمركز في هذا الوسط من العالم القديم بالذات ما بين المحيط والخليج، علماً بأن العرب قد خرجوا - كما شرحنا - كشعب قبائل (مؤلف بين قلوبها).

وثانياً: اتجاه البناء الاقتصادي - الاجتماعي الذي يؤهلها لتركز الثروات وبناء قواعد إنتاج جديدة تحكم مسار نموها؟.

وسنجيب الآن على التساؤل الأول، ثم ننطلق لاحقاً للإجابة على التساؤل الثاني واضعين الأساس لفهم مركبات الشخصية العربية من خلال مقدماتها التاريخية وجدلها الخاص وبما يفترق عن الأسس التي تُبنى عليها الكتابات المعاصرة.

قد طرح القوميون مفهوم القومية والوطن أمام الإنسان العربي، كما طرح الإسلاميون في المقابل مفهوم الدين والعالم الإسلامي، منطلقين من

أن القومية تعبير عن حالة عنصرية من شأنها تفكيك وحدة العالم الإسلامي وإنها دعوة علمانية في مقابل الدين.

وكلاهما (القوميون) و(الإسلاميون) مخطيء في طرحه لأنهما لم يتناولا جدلية تركيب الشخصية العربية تاريخياً.

بداهة وفي البداية، لا يمكن لأي دين في العالم، ولا لأي فلسفة، أن تجرّد الإنسان من دواعي الانتماء الفطري لشعبه أو لأرضه، ومهما بلغت بعض الفلسفات من تفكيك (للمسلّمات الإنسانية) التاريخية التي تحيط بتصورات الإنسان عن نفسه وكونه، أو تفكيك (الذات الإنسانية) نفسها، فإن لها حدوداً لا تستطيع تجاوزها في واعيّة الإنسان. فمن تحصيل الحاصل أن نقول أن الإسلام يعترف وهو دين الفطرة بانتماء الإنسان إلى شعبه أو قومه وبانتمائه إلى أرضه.

ولكن من حيث تبدو هذه النتيجة، بسيطة وفطرية للغاية، فإنها تمضي إلى غاية (التحديد) عبر منهج قرآني ضابط لتركيب المفردات ودلالاتها. فهناك نسق معرفي كامل يفرز من خلاله القرآن مفاهيمه، فحين يستخدم القرآن مفردة (قوم) فإنه لا يعطيها دلالة (القومية) في الفكر المعاصر ولكنه يعطيها معنى الجماعة القائمة بأمر ما، فإما نسبت لفعل أو اتجاه عقلي أو أخلاقي معين أو حتى لنبيّها. فالمشترك اللغوي الذي يمكن أن يأتي متشابهاً مع الحالة القومية يشار إليه في القرآن بالشعوب والقبائل وليس بالقوم. فلماذا لم يعبر القرآن عن (الحالة القومية)؟

كذلك لم يشر القرآن إلى مفهوم (الوطن)، والإشارة الوحيدة التي وردت تشير بالجمع إلى (مواطن) عدة ينتمي إليها إنسان واحد، وبمعنى المواضع المختلفة التي تحرك فيها الأنصار والمهاجرون قتالياً: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾ (التوبة: ج ١٠).

ففيما يمكن أن يقابل مفهوم (الوطن) يطرح القرآن مفهوم (الدار)، وفيما يمكن أن يقابل مفهوم (القومية) يطرح القرآن مفهوم (الشعوب والقبائل) في إطار تنوع الخصائص التكوينية. فهل يقتصر الأمر على اختلافات في المبنى اللفظي دون المعنى المنهجي؟

إذا دققنا الفارق نجد أنه يتعلّق بالمعنى المنهجي وليس بمجرد المبنى اللفظي. فمفهوم (الدار) ينتقل مع أصحابه إلى حيث يرتحلون. أما مفهوم (الوطن) فيعني الاستكانة للمكان والتموضع فيه، فالوطن لا يرحل وإن رحل أصحابه.

ثم أن الدار لا تحمل صفة المكان وخصائص المكان، وإنما تحمل صفة أصحابها، فهناك فرق جوهري بين قول الله سبحانه: ﴿سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَنَسِقِينَ﴾ وقول مثل - (سأوريكم مكان الفاسقين) - فالمعنى الأول يشير إلى وراثة الصالحين لدار الفاسقين، فتصلح الدار بصلاح من سكنها. أما القول الآخر فيعني جعلهم فاسقين. فالدار تستمد خصائصها من الإنسان حيثما كان وإلى حيث ارتحل، خلافاً لخصائص المكان.

إذن، فمفهوم الدار في القرآن يستمد خصائصه من خصائص أصحابه وليس من مكانيته، وحين نمضي في تحليل هذا المفهوم نكتشف أنه يحمل أبعاداً أكثر خطورة من مفهوم الوطن. فالدار (سياج) بمعنى (الحمى والحرم) لا يُقبل باختراقه ولا بتدنيس الآخرين له، ولا بالخروج منه، فهو دائرة محكمة مهما ارتحل بها الإنسان، ولذلك تستمد الدار جذرها ممّا (يُدرأ) عنه، تماماً كمن يدرأون بالحسنة السيئة.

أهمية هذا المفهوم (الدار) أنه يرتبط بخصائص تكوين الشخصية العربية، فدارها هو حماها وشرفها، وكذلك من مفهوم (الحمى) هذا تولد (مفهوم الحرم) حيث - حمى الله - سبحانه - وهو البيت الحرام في مكة.

فالعربي ومنذ خروجه قبل أربعة عشر قرناً من جزيرته وباتجاه سائر الأرجاء، إنما استقرّ فيها على أساس مفهوم الديار وأسس حماه في كل

جزء منها على هذا المفهوم، لذلك لا يمكن أن تتبلور لديه المفاهيم (الوطنية) أو (الإقليمية) أو (القطرية) كمستثير للفعل. فالعربي منذ خروجه وإلى اليوم يعيش دائرة هذا المفهوم للدار، إذ ليس ثمة (متغير نوعي جذري) في تركيبته الاقتصادية والاجتماعية والفكرية بما يخرجها من مفهوم (الدار) إلى مفهوم (الوطن) أو من مفهوم (القبيلة والشعب) إلى مفهوم (القومية) بالمعاني المعاصرة والمفارقة لتكوينه.

مفهوم الدار والخروج كشعب قبائل:

يتسق مفهوم الدار مع مهمة (الخروج) للعرب كشعب قبائل ألف الله بين قلوبها، غير أن ذلك الخروج لم يكن يعني إذابة للشخصية العربية في الآخرين وتلاشياً فيهم أو شتاتاً في الأرض. وإنما كان استقطاباً للغير، وبالذات منطقة حوض الحضارات التقليدية في الوسط من العالم وفي دائرة الاتصال ما بين آسيا وأفريقيا وأوروبا.

خرج العرب كشعب قبائل وليس كقومية، وحملوا معهم ديارهم (الخطط) واستقروا فيها حيثما انتشروا، فلم يكن خروجهم (نفيًا) عن موطن تركوه بالفهم المعاصر، فالله يجعل النفي عن الأرض عقوبة، ولا يأمر بها: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٢﴾ (المائدة: ج ٦).

أما الخروج فهو غير النفي، إذ أن مفهوم الدار والتعلق به يرتبط بالمرتحل وليس بالمكان الجغرافي: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ (آل عمران: ج ٤).

فالنفي عن الأرض، وليس عن الدار، عقوبة، والخروج الذي

يستصحب الدار معه خير، أما الإخراج من الدار ففتنة لا تعدلها إلا فتنة الخروج من الدين نفسه، فحين يخرج الإنسان عن داره إنما يخرج عن كل خصائصه: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾﴾ (الممتحنة: ج ٢٨).

فالخروج من الدار هو فناء للنفس، وليس مجرد نفي أو ارتحال، وهذا محدد نظري قرآني يتعلق بخصائص الشخصية العربية وتركيبها الجدلي الداخلي، فالذين أحلوا مفهوم الوطن عوضاً عن الدار أخطأوا خطأ كبيراً قاد إلى ممارسات خاطئة في كيفية خطابهم الثوري للإنسان العربي. ولا نعتب هنا على الخطاب الثوري، فأهدافه وغاياته في الإطار المسمى قومياً، أهداف وغايات سليمة، ولكن غير السليم فيه هو مخاطبة الإنسان العربي من خارج ذاته وجدلية تكوينه.

الخروج في مقابل الانتماء؛ إشكاليتان في الفهم الإسلامي:

قد أعطي (الخروج) بُعداً (عالمياً) للإنسان العربي، فالآية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ ترتبط بعالمية الخطاب الإسلامي: ﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ - إِلَيْكُمْ جَمِيعًا - الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ج ٩).

قد فهم الإسلاميون العالمية باعتبارها (نفياً للذات العربية) و (نفياً لتعلقها بالحمى الأرضي)، وذلك بحكم الخروج والتوجه للناس كافة. وظلوا يؤكدون على أن الهدف (المثالي) الوحيد هو التعلق بالله وليس بالذات أو الحمى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ (الحجرات: ج ٢٦).

فمفهوم الإسلاميين لهذه الآية يعني ذوبان الشخصية العربية وتلاشيها في الغير عالمياً، وهذا ينتهي إلى (النفى) و (الشتات) وليس إلى مفهوم (الخروج) الذي يقتضي التفاعل الإيجابي مع الغير (شعوباً وقبائل لتعارفوا) مع الإبقاء على خصائص الذات.

التفاعل الإيجابي مع الغير (التعارف) يعني الامتداد في العالم وليس النفي للذات، تماماً كما أن الخروج الذي يستصحب مفهوم الدار لا يعني الفناء في أرض الآخرين بمفهوم الشتات. فكيف ركب الله معنى الخروج الذي يبدو نافياً للموضع، ومعنى العالمية الذي يبدو نافياً لخصائص الذات، مع الموجبات الإنسانية الفطرية التي تتعلق بالذات والموضع؟:

قلنا أن الله لم يجعل الخروج نفياً وتلاشياً في الشعوب الأخرى، فتلك عقوبة، وليس خيراً يكافئ به الله ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾. لهذا جاءت المحددات القرآنية واضحة للربط بين أمرين:

أ - مفهوم الدار والاتجاه نحو القبلة:

ب - مفهوم الأمة والموضع الجغرافي:

وفي هذا الإطار نتلو الآيات التالية:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٤﴾﴾ (البقرة: ج ٢).

فالأمة الوسط حاضرة جغرافياً وحضارياً وتاريخياً لما توّسط العالم بين القارات الثلاث (آسيا وأفريقيا وأوروبا). حيث استوى العربي على سطح حضارات، كانت في الأصل منه وله، من بابل في العراق وإلى قرطاجة في شمال أفريقيا، حيث وحدها بلسان ليس من الأساس غريباً عنها، استعادها أو استرجعها إلى رؤية دينية كانت تتفاعل بحيثيات مختلفة في تركيبها

الحضاري. فتكونت بذلك ما يسميه القوميون: (الأمة العربية) وما يسميه القرآن (الأمة الوسط). غير أن الاختلاف يظل كما قلنا كامناً في أصول المنهج المعرفي للدلالات، فالأمة العربية تعني استرجاع الذات، والأمة الوسط تعني استرجاع الشهادة على الناس والتفاعل معهم ضمن بعد عالمي. ومن هنا يستحوذ مفهوم (الدار) الذي يعني خصائص القاطنين على مفهوم (الأمة الوسط) المرتبطة بذات الخصائص، أي الشهادة على الناس. فإن لم تكن ثمة شهادة على الناس ينتفي مفهوم الأمة نفسه.

قد أدى (الخروج) إلى تكوين (الأمة الوسط) ولكن بمنطق (الديار) الذي لا يشكل وطناً ولا وحدة قومية، فكيف يمكن أن يوجد (الرابط المركزي) الذي يشدّ الديار والأمة الوسط خارج معنى القومية والوطن؟

الرابط هو (القبلة) وتعزيز مكانة (مكة) كقاعدة مركزية جاذبة للأمة الوسط والديار، فكما بوأ الله للأمة الموقع الوسط من بعد الخروج، جعل قبلتها مكة، ولهذا ربطت سورة البقرة السابقة (١٤٣) بين الأمة الوسط والقبلة. ثم تحدّد الأمر بوضوح في آية لاحقة: ﴿قَدْ زَرَى تَقَلَّبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ج ٢).

المعنى الأخطر: مكة جاذبة لشخصية الإنسان العربي في مختلف دياره وحيثما تموضع في الموقع الوسط وفي الأمة الوسط، فمفهوم (المركز) من تكوين الشخصية العربية يتحول إليها بالذات، وليس إلى (العواصم) القطرية أو الإقليمية أو حتى القومية. فما يصيب مكة يصيب الشخصية العربية في جذر تكوينها، وما يصيب خارج مكة فيتعلق بالديار، مثل ما أصاب الديار الفلسطينية، فهي لم تكن الكثير بالنسبة للإنسان العربي ومفهومه عن (حمى الدار)، ومفهومه عن (القبلة)، فالقدس ليست قبلته وإنما (البيت الحرام)، والديار الفلسطينية ليست دياره وإنما هي ديار الفلسطينيين. فالمعركة ضد

الإسرائيليين لم تتسع لكل الديار العربية. لهذا اتخذت المواجهة العربية ضد إسرائيل معنى (التضامن) مع الفلسطينيين ولم تتخذ معنى (المواجهة المصرية). فالمفهوم (الدار) و (القبلة) كانا يحولان دون الحشد (القومي المركز) في المعركة ضد إسرائيل.

ونمضي أكثر في (التحليل) الذي يؤدي إلى (تفكيك الشخصية العربية)، فمفهوم الدار يرتبط بداية بمنطق (التأليف القبلي) وليس (التوحيد القومي)، فالله - سبحانه - لم يجعل (الخروج) مرتبطاً بوحدة قومية، خلافاً لادعاءات كثيرة، وإنما جعله مرتبطاً (بالتأليف) بين قبائل عربية يصعب تنازلها عن مطلقها الذاتي وعن فرديتها: ﴿وَأَلْفَ بَيْتٍ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْتَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ج ١٠). وهذا من جانب فلسفي آخر يعني تنزل الغيب على جدل الواقع.

فالواقع قبلي فردي لا يعطي في تحقق المثال أكثر من (التأليف). لهذا لا تستطيع الشخصية العربية أن تمضي لأبعد من مفهوم (الدار) كمحور لذاتها، فما يخرج عن نطاق دارها لا يعنيها إلا بشكل (تضامني) لا يكون موضوعاً لانفجار (الحمية) مهما تعلق الأمر بالعروبة أو الإسلام، فكافة ما كان من مواجهات قومية أو إسلامية في الديار الفلسطينية اتخذت فقط طابع (التضامن)، ومهما كان تبريرنا لتلك المواقف السلبية بوجود مؤامرات، كالأسلحة الفاسدة أو (ماكو أوامر) أو بيع سفن الأسلحة في عرض المتوسط قبل وصولها للمقاتلين، إلا أن أساساً في داخل تكويننا - أي مفهوم الدار - كان يحول دون التغلب حتى على تلك المؤامرات.

مفهوم الدار بين العالمية والتفاعل مع الشعوب الأمية:

خرج العرب، كما ذكرنا، كشعب قبائل مؤلف بين قلوبها، واستقرت بمنطق الديار، ولكن ثمة تفكيك آخر تم على مستوى الذات العربية

وانتمائها لنفسها. وهذا التفكيك هو الذي تتعلق به أدبيات الحركات الإسلامية. وفيه الكثير من الفهم الخاطيء كما أوضحنا.

أ - العالمية:

قد جعل الله (عالمية الخطاب) أساساً لخروج العربي: ﴿قُلْ يَتَأْتِيَهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ وتربط الآية بين هذه العالمية وملك الله للسموات والأرض، فهي (عالمية وكونية بذات الوقت) ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ج ٩: ي ١٥٨).

أما (المثال الإنساني) فيتلخص في الآية: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَنُّكُمْ﴾ (الحجرات: ج ٢٦: من ي ١٣)، لهذا لم يكن الخروج توسعاً بمنطق الاستعلاء الذاتي: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطْرًا وَرِثَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَمَّا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ (الأنفال: ج ١٠).

ب - التفاعل مع الشعوب الأمية:

الأمية تعني الشعوب غير الكتابية، وقد شرحنا هذا المعنى وفق دلالات ألفاظ القرآن في دراسات سابقة، وما يهمنا هنا هو التفاعل الذي حدث بين مقومات تركيب الشخصية العربية التي استصحبها ديارها والشعوب الأمية الأخرى تحقيقاً لنبوءة سورة الجمعة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٢) ثم يشرع تاريخياً في التفاعل مع الشعوب الأمية الأخرى ﴿وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ﴾ أي من الأميين ﴿وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الجمعة: ج ٢٨).

أحكمت هذه القاعدة (الأمية) بمنطق (التعارف) ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

عِنْدَ اللَّهِ أَفْتَنَكُمْ ﴿﴾ علاقة العرب بغيرهم، وصولاً إلى أن يحكم مصر كافور الأخشيدي رغم احتجاجات (أبو الطيب المتنبيء). وأن يقود الأمة في مواجهة التتار الظاهر بيبرس وأن يتصدّر للدفاع عنها في مواجهة الفرنجة صلاح الدين الكردي الأيوبي وأن تسلم قيادها في المغرب ليوسف بن تاشفين.

هذه التركيبة فككت أيضاً دواعي التركز حول الذات. فلم تتولد نزعة قومية كمحركة للفعل الحضاري.

يبدو أننا قد فككنا الشخصية العربية، وبأسوأ مما فعلت كل الدراسات الصهيونية التي اختصت بدراسات الشخصية العربية، غير أن الفارق بيننا وبين الصهاينة ومن والاهم، أننا نبحث في جذور التركيب لنستمد معنى القوة بعد الكشف عن أصول التكوين.

فالإسلام الذي فكك الشخصية العربية (ذاتياً وطبقياً) فعل ما فعل ليمنحها بدائل أكثر خطورة، وأكثر قوة من الحراك عن الذاتية والطبقية. ولتوضيح هذه المعاني لا بدّ من التعرّف على بعض (المحددات النظرية) التي يطوق بها القرآن خصائص الفعل الإسلامي في الشخصية العربية باتجاه إيجابي:

أولاً: الغاية (دفع الباطل بالحق):

لو انتهينا إلى القول بأن الشخصية العربية، المفككة ذاتياً وطبقياً عاجزة عن الفعل لنسفننا أهم محدد نظري في القرآن كله. وهو مفهوم (الغاية)، والذي ترتبط به كل أساسيات الدين. فالغاية الإسلامية تكمن في إيجاد قاعدة بشرية لدين الحق في مواجهة الباطل. وهذه القاعدة منهجها الفلسفي القرآن، بوصفه خاتم الكتب، ومحتواها الإسلام باعتباره خلاصة الديانات، وقاعدتها البشرية العرب وليس غيرهم، فهم - وليس غيرهم - المسؤولون عن هذا الذكر مسؤولة مباشرة: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (الزخرف: ج ٢٥). على ألا تفهم هذه الآية بالمعنى (القومي) كما شرحنا ولكن ضمن الأبعاد الأخرى مجتمعة.

أما مفهوم (الغاية) فقد حدده الله - سبحانه - بجلاء في عدة آيات من بينها: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْتُهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ (الأنبياء: ج ١٧).

وكذلك: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ ﴿٢٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾ (الدخان: ج ٢٥).

فالغاية الإلهية (الحق) كما ترد في هذه الآيات، ترتبط شرطياً بالعربي: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴿٤٤﴾﴾.

فكيف قضى الله للإنسان العربي أن ينهض بالحق؟

هنا يجب دراسة محددات أخرى لا تقل خطورة عن تفكيك الشخصية العربية، فالله - سبحانه - إذ جرّد الشخصية العربية عن التركيزين الذاتي والطبقي، وألقى عليها بمسؤولية الذكر، فإنه قد جرّدها أيضاً عن أمرين خطيرين:

أولاً: التجريد من تتابع النبوات:

تفترض استمرارية المسؤولية عن الذكر، أو الدفع بالحق في مواجهة الباطل، استمرارية النبوات التي من شأنها أن تستشرف مسؤوليات كل مرحلة وتحل إشكالياتها، ويكون لها قدرة السيطرة الروحية على الناس. غير أن الله - سبحانه - جعل محمداً خاتماً للرسل والنبين: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ (الأحزاب: ج ٢٢).

ولم تختتم هذه الآية على النبوة فقط ولكن ختمت حتى على (عصمة) تكون لذرية من ظهره ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾، مع نفي أدنى توقع لمخلص قادم، أيأ كانت صفته ولست أجهل ما يقال عن إمام على رأس المائة أو عن المهدي. وجعل الأمر من بعد محمد (توريثاً) متعدد الخصائص الإنسانية، فلا يطير الوارث في الهواء ولا يمشي على الماء، مجرد خصائص إنسانية لا علاقة لها بما يتجاوز وضع الإنسان

كإنسان، يؤخذ منه ويرفض بحكم العقل والمنطق: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (٣١). فالوحي لمحمد من الكتاب كان ليتعامل به لما بين يديه، فالله خبير بالتفاصيل وبصير بالكليات، وما بعد ذلك فتورث: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (٣٢) (فاطر: ج ٢٢).

ثانياً: التجريد عن تتابع الكتب:

وقضى الله أن يكون القرآن آخر الكتب السماوية، مصدقاً ومهيماً، فلا كتاب بعده: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ج ٦). فلا كتاب آخر يتنزل ليحسم ما يكون من إشكاليات ومتغيرات.

ويؤدي الأمران معاً: (التجريد عن تتابع النبوات والتجريد عن تتابع الكتب) إلى ما هو الأخطر بكثير، ذلك هو:

التجريد عن الحاكمية الإلهية والاستخلاف:

فمفهوم الحاكمية الإلهية يرتبط قرانياً بسيطرة الله المباشرة على الأرض والإنسان، ونهوض الله بأعباء السلطتين، الدينية والزمنية في آن واحد، وقد تميزت الحقبة الإسرائيلية بذلك، من شق البحر وإلى انبجاس الماء من الصخر وإلى تدني المن والسلوى واقتحام الأرض المقدسة.

وقابل الله - في إطار ممارسته للحاكمية - بين خارق العطاء وخارق العقاب، فبقدر ما أعطى فرض عليهم (شرعة الإصر والأغلال).

وتمرّد الإسرائيليون على تلك الحاكمية الإلهية المباشرة، وطلبوا (الاستخلاف) عن الله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَجِيِّ لَهُمْ آتِنَا لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ج ٢).

قضى الله وقتها باستخلاف داوود ثم سليمان بعد معركة جالوت .
ويعني الاستخلاف منح المستخلف صلاحيات القدرة الإلهية، تحكماً في
قوى الطبيعة المرئية وغير المرئية .

أما مع الإسلام، فليس من (حاكمية إلهية) وكذلك ليس من
(استخلاف)، وإنما هي (حاكمية كتاب) عبر فهم بشري (خصائص الوارثين
كما وردت في سورة فاطر).

وأجمل القرآن هذه المعاني مجتمعة ﴿ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذَا
الْبَلَدِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (٩١) وَأَنْ
أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ
﴿ ٩٢ ﴾ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿ ٩٣ ﴾
(النمل: ج ٢٠).

الفارق بين الحاكميات (الإلهية) و (الاستخلاف) و (البشرية عبر
الكتاب) فارق جذري وكبير، إذ يشكل أنساقاً مختلفة سبق لنا تناولها في
العديد من محاضراتنا. وما يهمنا هنا توضيح أن مفاهيم الحاكمية الإلهية
والاستخلاف لا تنطبق لا على الإسلام ولا على وضعية الإنسان العربي،
وهذا ما يرتبط بختم النبوة والرسالة. وحين استخدم الله عبارة (خلائف في
الأرض) إنما وزعها بين الكفر والإيمان ولم يربطها بمنطق الإنابة عنه
والتصرف في قدراته، المرئية وغير المرئية: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَكَ خَلِيفَ فِي
الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ
الْكَافِرِينَ كُفْرَهُمْ إِلَّا خَسَارًا ﴾ (٣٩) ﴿ (فاطر: ج ٢٢).

ثم ماذا بقي للإنسان العربي، وقد جرّد عن التركيز الذاتي والتركز
الطبقي، وجرّد عن الحاكمية الإلهية وعن حاكمية الاستخلاف، وجرّد عن
تتابع النبوات وتتابع الكتب. وأمر بالخروج وتبني الخطاب العالمي والتفاعل
مع الشعوب الأمية، وامتنعت عنه حتى الخوارق والمعجزات مع تكليف
بمسؤولية حمل الذكر الإلهي ومواجهة الباطل بمنهج الحق.

قد استصعب العرب المسؤولية منذ البداية: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبُوعًا ۗ﴾ (٩١) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ۗ﴾ (٩١) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ۗ﴾ (٩٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّىٰ تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ۗ﴾ (الإسراء: ج ١٥).

قد واجه الرسول الكثير حين جعل الآلهة إلهاً واحداً، رغماً عن رسوخ المفهوم الإبراهيمي الحنفي لدى كثير من القبائل العربية التي تحج البيت. ولكنه عانى أكثر حين ركز على (الخطاب العالمي) و (الخروج). وهناك الكثير من الوقائع ونكتفي بالإشارة - إصرار الرسول في حجة الوداع على الخطاب العالمي «كلكم لأدم وآدم من تراب» وتوجهه بالخطاب «يا أيها الناس» وإصراره وهو على مستوى عروجه الأخير على تأهيل جيش الفتح الذي تابع أبو بكر أمره حين عروجه. وخشية عمر من عواقب الانتشار العربي في مصر، وتمنع عثمان على معاوية اقتحام جزيرة أرواد وغزو مناطق البيزنطيين.

قد فعل الرسول الخاتم كل ما يمكن فعله ليربط القبائل العربية بالخروج والخطاب العالمي، وكان الاستقطاب صعباً للمطلق الفردي القبلي العربي إلى درجة اضطر معها الرسول الموقر للمماثلة بين الحمى الإلهي والحمى القبلي: «من دخل الكعبة فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن».

كان أخطر ما يعانيه الرسول في خطابه العالمي للقبائل العربية ودعوتها للخروج هو (رفض) هذه القبائل (للغير). وتمثل ذلك في رفضهم لديانات الآخرين، فالحجة التي ساقوها ضد التوراة أنها لم تنزل عليهم هم، ولو تنزلت عليهم التوراة بداية كانوا أفضل من اليهود وكذلك الحال مع الإنجيل والنصارى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۗ﴾ (١٥٥) أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ إِلَهُكُمُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ ۗ﴾ (الأنعام: ج ٨).

أمام كتاب إلهي يتنزل عليهم بالذات شعر العرب بحديثهم، ولكنهم لم يكتفوا بطلب الكتاب فقط، أسوة بالطائفتين اللتين تنزل عليهما الكتاب سابقاً (التوراة والإنجيل) بل طلبوا خوارق ومعجزات موسى والمسيح: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١١٨﴾﴾ (البقرة: ج ١).

أخيراً خرج العربي، بعد لأي ومعاناة، حاملاً (كتابه) وبخطاب عالمي، وقد أصبح (أهدى منهم)، أو من الطائفتين. خرج العربي وقد اصطحب معه كل شيء (مكة = القبلة). وكتابه (القرآن) وحتى داره، فلا ينازعه في الأمر إلا نفسه.

جدلية التناقض ووحدة المشروعين الإسلامي والقومي:

قد عانى الرسول الموقر، وطوال ثلاثة وعشرين عاماً، من ثلاثة أمور أساسية:

أولاً: الشرك وهو ما يعادل بمنطقنا العصري (الفلسفة الوضعية)، فالشرك فيما مضى كان (إحيائياً) ولكنه اليوم بات (علمياً) عبر جدل الطبيعة والإنسان معاً.

ثانياً: الفردية القبلية وهو ما يعادل اليوم مفهوم (الدار) الذي يأتي دون مرتبة القومية والوطن وحتى القطرية.

ثالثاً: اليهودية والتي كانت نصيراً للشرك الجاهلي ضد التوحيد الإسلامي مع اعتناق اليهود للتوحيد: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَتُكَ إِنَّكَ يَأْتِي مِنْهُمْ فِتْنَةٌ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٧﴾﴾ (المائدة: ج ٦).

اليهودية والشرك والفردية القبلية، تلك كانت معاناة الرسول الخاتم والموقر، وهي ذاتها معاناتنا اليوم: (الصهيونية والفلسفة الوضعية والمفهوم

العربي للدار). فكيف تكون المواجهة؟ وكيف يوحد المشروع القومي مع المشروع الإسلامي؟

لم يطرح القرآن ظهور مهدي مخلص يقود الأمة ضد المشركين واليهود، ويستقطب قلوب العرب، وإنما طرح (التناقض الجدلي التاريخي) بين العرب والإسرائيليين تخصيصاً. ومن خلال سورة (الإسراء) التي حملت معنى (التدافع). وهذا ما نقوم بشرحه في هذا الكتاب.

إنه من خلال هذا (التدافع العربي - الإسرائيلي) والذي سيمتد إلى أرجاء (الديار) العربية بأكملها ستكون ولادة العربي مجدداً، ولكن بنهج عالمي وبمنهجية كونية حضارية بديلة. فللصراع نفسه جدليته الذي يحتوي هذا الكتاب على مفاصلها الأساسية.

هنا بالذات سيتحد القومي مع الإسلامي في مواجهة إسرائيل، ولكن عبر متغيرين يصيبان كلا منهما، وذلك تبعاً لما يكون عليه الكيان الإسرائيلي نفسه.

فالحركة القومية العربية ستمضي إلى خارج المفاهيم الوضعية حين تكتشف أن المفاهيم الوضعية تشكل سندا للصهيونية في تعزيز (فلسفة الصراع) ضد الإنسان العربي المقوم بفلسفة (السلام)، ولأنه مقوم كذلك حان لنا أن نكتشف معاني النفي للتركز الذاتي والتركز العصبوي، والطبقي. فتكوين الشخصية العربية لا تؤدي للصراعية فهي كافة للناس وخيركم عند الله أتقاكم، فلا مجال للصراع، حتى ولا على أساس الدعاوي السياسية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٤٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٤٥﴾﴾ وانتهاءً بالآية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٤٨﴾﴾ (البقرة: ج ٢).

فالتنازع العرقي، كما التنازع الطبقي، مرفوضان قرانياً، وقد سبق لنا

في تحليل لسورة النحل أن بيّنا معنى (التفاضل في الرزق) خلافاً لمعنى المفهوم الطبقي الذي يأخذ به بعض الإسلاميين .

فبقدر ما يتخلص القوميون من وضعيتهم، يتخلص الإسلاميون أيضاً من لاهوتيتهم الضيقة . فيتسع جدل التناقض مع إسرائيل لكليهما، وبنفس الطريقة التي حددها الرسول الخاتم سابقاً . سواء في مخاطبته للشخصية العربية: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»، أو في مواجهته للفردية القبلية والشرك، أو مواجهته لبني إسرائيل . وكما قيل فقد (كان محمد كل العرب فليكن كل العرب اليوم محمد).

يبدو من طرحنا هذا وكأننا (نؤله) التاريخ ونجعل حراكه قائماً بمنطق (الجبرية الإلهية)، وهذا ليس بصحيح لمن اطلع على دراساتنا المتعلقة بـ (جدل الغيب والإنسان والطبيعة)، فنحن نرفض منطق (الاستلاب اللاهوتي) ونؤمن بتفاعل الأبعاد الجدلية الثلاثة، ولا نؤمن قرانياً باستلاب أي طرف للأطراف الجدلية الأخرى، فحتى جدل الغيب لا يستلب جدل الطبيعة . ويكفي أن آيات اعتقدها الكثيرون دلالة على الجبرية الإلهية ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٨٢) (يس: ي ٨٢) هي في الحقيقة دلالة على التوسطات الجدلية، فهناك ثلاثية (الأمر - أمره) و (المشيئة - شيئاً) وما بينهما (الإرادة - إذا أراد)، وحتى يكون الأمر الإلهي كلمح بالبصر تسبقه آية: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرِ﴾ (٤٩) (القمر: ج ٢٧).

كذلك يبدو من طرحنا هذا وكأننا نسكت الحراك الحضاري والمفاهيمي البشري كله ليتوقف مصير الإنسانية على الصراع العربي - الإسرائيلي ومسؤولية العرب عن الذكر، وهذا أيضاً ليس بصحيح، فحقول المعرفة ومناهجها حتى في الإطار الوضعي تتحرك من نهايات الحداثة وما بعدها، والتي فككت (مسلمات) التراث الإنساني وفككت (الذات) الإنسانية، باتجاه ما يعيد (التركيب) خارج الدائرة الوضعية نفسها.

فعملية الحراك الحضاري للشخصية العربية تتم في إطار تفاعل جدلي ثلاثي لا يضيق إلى مستوى جبرية لاهوتية، كما أن تفاعلات هذا الحراك تتداخل مع مختلف الأنساق الحضارية العالمية ومناهجها المعرفية في إطار حضارة عالمية وضعية تكاد تلفظ أنفاسها من داخلها مهما كانت محاولات (فوكاياما) لاستنهاضها عالمياً، ومهما كانت محاولات (بيريز) لاستنهاضها شرق أوسطياً.

قد يبدو للقوميين والإسلاميين معاً، أنني أعالج القضية من منظور مختلف، وهذا قول صحيح بالمدى الذي لا تسيطر فيه على منهجي التوجهات الوضعية للقوميين أو اللاهوتية للإسلاميين. فهناك جدلية كونية تتجاوز التوجهين معاً، وتتم دراساتي في إطارها منذ عشرين عاماً مضت.

٢ - عمير بن سعد وجدلية التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي العربي:
(نفي التركيز الطبقي):

نموذج عمير بن سعد هو من أرقى نماذج القيادات العربية الإسلامية التي جسدت معاني (الخروج) فلا يكون استعلاء عرقياً ولا طبقياً، ولا نهياً لثروات الشعوب ولكن تحقيقاً للعدالة بينها في إعادة توزيع الثروات وفق منطق التشريع الإسلامي.

لهذا تخطب الماركسيون وغيرهم كثيراً في محاولاتهم تصنيف النظام الاقتصادي الإسلامي، كما سبق، وأن تخطبوا في فهم المقدمات الغيبية للتاريخ العربي - الإسلامي، وكما تخطب القوميون والإسلاميون معاً في فهم خصائص الشخصية العربية. نجد التخطب واضحاً في ما كتبه حسين مروة مثلاً:

«أما بشأن الصيغة التاريخية لأسلوب الإنتاج وللعلاقات الاجتماعية في ظل دولة الخلافة العربية - الإسلامية في القرون الوسطى فإن الاتجاه العام في دراسات الماركسيين يميل إلى أن الطابع المسيطر على تلك العلاقات

هو طابع العلاقات الإقطاعية، وإن اختلفوا في تحديد الخصائص التاريخية المميزة لهذه الإقطاعية.

إن مصدر الاختلاف في تحديد هذه الخصائص يرجع إلى أشكال التداخل المعقد بين السمات الإقطاعية الموروثة في البلدان التي شملتها سلطة دولة الخلافة عن الأنظمة السابقة للفتح العربي - الإسلامي، ولا سيما الأنظمة الفارسية والبيزنطية، وبين السمات الجديدة لعلاقات الإنتاج الناشئة عن نظام الأراضي في التشريعات الإسلامية التي دخلت عليها تعديلات اجتهادية وعملية متلاحقة منذ نظام عمر بن الخطاب في أوائل عهد الفتح حتى القرن التاسع للميلاد.

فإن هذه السمات الجديدة تتميز بتنوع أشكال ملكية الأرض من جهة، وبتداخل عمل العبيد مع عمل الفلاحين الأحرار في الأرض، من جهة ثانية.

هذا التشابك المعقد بين كل هذه الظواهر التاريخية سمح بأن تلتبس على الباحثين ملامح الصورة الحقيقية لطابع النظام الاقتصادي - الاجتماعي الحاسم، كما سمح أن تظهر استنتاجات من نوع الاستنتاج القائل بأن المجتمع العربي - الإسلامي تطور من مجتمع قبلي بطريركي (مجتمع الجاهلية) إلى مجتمع إقطاعي، دون أن يمر بمرحلة العبودية كنظام «اجتماعي متكامل ومتطور وشامل»، باعتبار أن «العبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي (الجاهلي)، ولكن كظاهرة خاضعة للأطر الاجتماعية - الاقتصادية العامة لهذا المجتمع».

[راجع: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - حسين مروة - الجزء الأول - ص ١٤٩ - دار الفارابي - بيروت ط ٦ - ١٩٨٨].

معضلة توصيف البنية الاقتصادية الاجتماعية:

أما إذا عدنا إلى كتابات (مكسيم رودنسون) حول تحليل الأوضاع الطبقيّة فيما يسمى بالعصر الإسلامي الوسيط، سنجد أنه قد صادف إشكالاتاً

كبيراً في تحديد أو توصيف الواقع الطبقي، فقد أبصر رودنسون بنية مفككة بتأثير التشريع الإسلامي الاقتصادي والاجتماعي (الزكاة - توزيعات الميراث - النهي التحريمي عن الربا) بالإضافة إلى موجات التداخل بين مختلف الشعوب في المنطقة، فانهى رودنسون أمام هذا (الواقع المفكك) إلى رفض الاعتماد على توصيف الواقع ضمن صيغة إنتاجية ينسجم تعريفها أو يماثل التوصيفات الكلاسيكية لمراحل تطور المجتمعات، الأمر الذي جعله يسقط من حسابه كافة الصيغ المعروفة، بما فيها تلك الصيغة التي حاول ماركس دراسة شعوب الشرق في إطارها كحالة مميزة عن نسق التطور الأوروبي، أي صيغة أشكال الإنتاج الآسيوي.

يقول رودنسون: «إن أقصى ما نستطيع تمييزه هو صيغة إنتاج جماعية واحدة تكون «بالافتراض» الصيغة الوحيدة التي عرفتتها الإنسانية منذ منشئها ومن بعدها تأتي صيغ للإنتاج لا حصر لها، ذات بنية استغلالية تقوم فيها جماعة باستغلال جماعة أخرى دون أن تسلبها استقلالها الذاتي وتلاحمها وطابعها الاكتفائي أو نجد فيها أفراداً، - يستغلهم بصفتهم أفراداً - أعضاء من الفئة أو الجماعة الأعلى أو تستغلهم الجماعة نفسها».

حاول رودنسون تعيين البنية الاقتصادية الاجتماعية في العصر الوسيط بأنها تقوم على التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة، غير قابلة للتصنيف كوحدة: «إذا عدنا إلى النظام الاقتصادي الذي كان يستند إليه المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط نجد أنه اتخذ أشكالاً مغايرة وفقاً للأزمة والأمكنة. ومن الممكن القول أنه كان يقوم على - التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة - ضمن هذه الصيغ يمكن أن نعثر على نماذج إنتاج الجماعات الهندية التي تحدث عنها ماركس في صيغة الإنتاج الآسيوي، ولكننا نجد - بجانبها - (تمتع الفلاح الفردي بحق الملكية أو بحق الانتفاع على قطعة من الأرض). ويرى رودنسون أن هذا النظام - غير قابل للتصنيف الطبقي - لا على مستوى الأسلوب الآسيوي للإنتاج، ولا على مستوى شكل الإنتاج الإقطاعي.

ولم يغفل رودنسون الإشارة إلى بعض حالات الاسترقاق في الأرض، ولكنه أوضح أن مثل هذه الجوانب التي تركز على حالة (الموالي) في العراق في القرنين الثامن والتاسع (م) وما عرفته بعض حالات التاريخ الاقتصادي العربي بنظام العمل الزراعي المأجور ضمن صيغ تشبه الإقطاع الأوربي لا تمثل - أي هذه الحالات - نمطاً تحتياً للهيكل الاقتصادي العام، فهي بنى وجدت في علاقات (ذوي الحقوق بعضهم مع بعض أو مع الدولة) فهي أقرب إلى ظواهر البنى الفوقية، ومع أنها جديرة باهتمام الباحثين إلا أنها لا تغير كثيراً في صيغ الإنتاج نفسها.

وقد تبني د. سليمان تقي الدين ما يقارب رؤية رودنسون لهذه الحالات الاستثنائية في تحليله القيم، صاباً جام نقده على أولئك الذين أرادوا الانطلاق من هذه الاستثناءات لتوصيف التاريخ الاقتصادي العربي بالمماثلة الأوروبية ولتأكيد وجود نمط إقطاعي، وقد اقتبسنا آراء رودنسون من مقالته القيمة. [راجع د. سليمان تقي الدين - الملامح الأساسية للإقطاعية الشرقية في الدولة العربية الإسلامية في العصر الوسيط - مجلة الطريق - بيروت - ص ١٤٧ - ١٩٧٩].

وقد حاول البعض أن يجد في توسع بعض الملكيات الزراعية وما ظهر بجانبها من نظام (الإلجاء) دلالة على وضع إنتاجي إقطاعي، فنظام الإلجاء ضمن «الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي» كما شرحه لنا د. فالح حسين كان يعتمد «على التعزز بأمير قوي أو متنفذ ذو سلطة لتلافي مضايقة الجباة، وهذا يذكرنا بحق الحماية للتابعين والذي كان يحصل عليه النبلاء البيزنطيون بما فيها عدم دخول الجباة أراضيهم ودفعهم للضرائب بصورة مباشرة.

إن ظلم الجباة وعسفهم اضطر الملاك الصغار في القرى إلى طلب الحماية من الأشراف بوضع أراضيهم تحت حمايتهم، وكان لهذا الإلجاء إضافة للشراء والإقطاع - أي إقطاع الأراضي المستصفاة من البيزنطيين في

شمال سوريا - أثر في تكوين ملكيات كبيرة، ومن أمثلة ذلك انتقال (بالس) إلى ورثة مسلمة بن عبد الملك بعد أن لجأ إليه أهلها وطلبوا منه حفر قناة من الفرات إلى أراضيهم". - [د. فالح حسين - الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي - ١٩٧٨].

كان يمكن لنظام الإلجاء ذلك أن يؤدي إلى نظام إقطاعي فيما إذا استمرت الأسباب الموجبة له، أي التحكم في مصادر المياه وظهور منطق العسف في الجباية، غير أن هذه النزعات كانت تقابل بنزعات مضادة منها موقف عمر بن عبد العزيز الذي تمكن من إيقاف موجة التوسع في الملكيات الزراعية الكبيرة. ولا ينحصر هذا الموقف في عمر بن عبد العزيز فقط، إذ نجد مثيلاً له لدى يزيد بن الوليد الذي منع احتكار مجاري الأنهار وحفر القنوات واتخاذ الضيع (يا أيها الناس إن لكم علي ألا أضع حجراً على حجر ولا لبنة على لبنة ولا أكري نهراً).

ويرى د. فالح حسين أن موقف يزيد هذا إنما يرجع إلى التذمر الذي شاع بين الناس بسبب من التوسع في الملكيات واقتناء الأراضي على نطاق واسع من قبل الأمراء وحتى الخلفاء خاصة هشام بن عبد الملك.

في مقابل العقبات التي واجهها نظام الإلجاء في تاريخنا نجد نفس النظام وقد كرس نفسه في أوروبا دون عقبات وبالذات بعد غزو البربر لروما وسقوطها في أيديهم عام ٤٧٦ م.

يقول د. رفعت المحجوب في كتابه (الاشتراكية): (كان ملوك البربر غير قادرين على تسيير النظام فأقاموا على كل إقليم دوقاً أو كونتاً أو محافظاً وأخذ هؤلاء الموظفون يمارسون شيئاً من الاستقلال في مواجهة الملوك وبدأوا يجمعون الضرائب للملوك ولأنفسهم في الجزء الأكبر منها - ويجبرون الضعفاء على أن ينزلوا لهم عن أراضيهم وعن أشخاصهم - وعندئذ أدخلوا هؤلاء الفقراء في حمايتهم، وابتداء من القرن السادس أخذ الملك يمنح هؤلاء السادة امتيازات كثيرة. ولقد أنشأ هذا التطور التاريخي

حقيقة جديدة، وهو «اتجاه المجتمع نحو نظام الملكية الإقطاعي» واحتفظ بحقيقة كانت قائمة وهي كون المدن مركزاً للتجارة، وبانهيار الإمبراطورية الرومانية اختفى نظام الرق وحل محله نظام التبعية).

ويوضح لنا هذا الفارق الكبير، ما بين تملك الأراضي في العالم الإسلامي وما بين أشكال تملكها في أوروبا، خلخلة واهتزاز التركيبة الطبقية في الواقع العربي واختلاف حركية المسار الجدلي التطوري، ويجب أن يضاف إلى حالة التفكك وعدم التركيز الطبقي عامل الموجات البشرية المتدافعة، من آسيا بالذات، باتجاه المنطقة العربية، وغالباً ما جاء تدافع هذه الموجات للاستيلاء المباشر على السلطة أو التدرج في مسلك الوظيفة وصولاً إلى مفاتيح السلطة والمال. الأمر الذي كان يعني قطع تواصل عائلات محددة تكون قد قبضت على السلطة والثروة في فترة من الفترات لا تمتد غالباً لأكثر من قرن أو نصف قرن واستبدالها بعائلات أخرى ومن أعراق أخرى.

من التفكيك الإقطاعي إلى التفكيك الرأسمالي:

على نحو آخر نجد أن هذه الجدلية التاريخية قد حدثت أيضاً من عوامل التركيز الرأسمالي علماً بوجود (إرهاصات) رأسمالية مبكرة كما يسميها د. طيب تيزيني، ولعلمي فإن تيزيني لو أسعفته الوقائع التاريخية الدالة على حالة تركيز رأسمالي لما لجأ لاستخدام تعبير (إرهاصات)، فهو يحاول دوماً الوصول إلى صيغ التمرحل الطبقي التقليدي في الواقع العربي.

إن كل ما يقوله لنا تاريخنا الاقتصادي أن إطارات تجارية قوية قد نشأت منذ مطلع القرن الرابع الهجري، غير أن تلك الفئة التجارية بكامل قدراتها الرأسمالية لم تستطع أن تتطور قط إلى طبقة، واكتفت بوضعها كوسيط تجاري بين مختلف أرجاء عالمية الأميين تبعاً لمصادر الإنتاج وتنوعه، فالتجار العرب - مع ضخامة ثروتهم - لم يحاولوا كما فعل أقرانهم في أوروبا استقطاب قوى الحرفيين من داخل المدن أو حولها والتحول بهم

إلى قوى إنتاجية وفق شروط مستحدثة للإنتاج وأدواته، كان همُّ أولئك التجار هو التنسيق بقدر ما يعطيهم الاتساع الجغرافي الممكن ما بين مصادر الإنتاج العالمي ومراكز التسويق والاستهلاك، وقد أدى بهم هذا الوضع إلى صدام مبكر مع بدايات تكوين قوى الحرفيين العرب وبالذات في البصرة والحيرة على مدى القرن الرابع الهجري.

إن أي دراسة للنشاط التجاري العربي في العصر الوسيط ستضطر إلى اكتشاف نمط من النشاط أشبه ما يكون بنمط القطاع الكمبرادوري الذي لا علاقة له بقوى الإنتاج الداخلي، بل يمكن أن يعمد إلى منافستها بتفضيل استيراد السلع المماثلة ولكن الأكثر شهرة والأعرق إنتاجاً وذلك على حساب تنمية الصناعات الحرفية التي تكون ناشئة ومفتقرة لعراقة الشعوب الأخرى تجاه نفس السلعة، فمنطق الاستيراد وإعادة التصدير طغى تماماً على تنمية قوى الحرفيين فأدى هذا الوضع إلى انبثاق حركات الاحتجاج الشعبية التي بادر بتنظيمها العيارون والشطار والأصناف أي تنظيمات السوق والحرفيين.

يذكر لنا الدكتور عبد العزيز الدوري: «كان نشاط الحيريين والبصريين مضرب المثل وكان التعامل إما بالمقايضة أو بالنقد مباشرة، وللتجار وكلاء ومراكز تجارية في مختلف الجهات، في الهند في (تيمور) وفي سيلان وفي الصين - كانتون وهانج شو - وفي بلاد الخزر وفي شمال سومطرة وفي جزر النيكابار، وتكونت (طبقة) من التجار تمتلك الأموال الطائلة وقد بلغت ثروات البعض الملايين وكونوا أنواعاً من الشركات مثل شركة الضمان (تشبه شركة المساهمة)، وشركة المفاوضة (حيث تبقى رؤوس الأموال مستقلة)، وشركة الوجوه وقد تكون اختصاصاً بين التجار. فهناك (المجهز) الذي يستعين بالوكلاء ويجمع البضائع من جهات عدة دون أن يغادر مركزه و«الركاض» وهو الكثير الأسفار المتعامل مع بلدان مختلفة بعد دراسة أوضاعها و (الخزان) وهو يركز على نوع يشبه الاحتكار إضافة إلى السماسرة. [راجع د. عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي - ص ٦٩ و ٧٢].

وكانت التجارة حرة ولكن الدولة تعامل التجار من البلاد الخارجية معاملة حكوماتها للتجار المسلمين من حيث الضريبة، ولا يخفى أن (الخليفة وكبار موظفيه زادوا الطلب على البضائع الأجنبية) حتى أن ابن خلدون يسمي الدولة «السوق الأعظم للتجارة»، وساعد نفوذ الدولة السياسي في تسيير التجارة مع البلاد الخارجية وعلى حماية التجار من التجاوز، ولم تتدخل الدولة في التسعير إلا في حالات الضرورة وفي نطاق المواد الغذائية فقط، وصار للتجار نفوذ اجتماعي كبير بل أن بعضهم كان يؤثر على رجال الحكم تأثيراً ملحوظاً.

ومما يَسَّر نشاط التجارة ووسعها نشاط المؤسسات المالية والصيرفية. فقد كان للصرافين دور هام في تسليف التجار وفي تنشيط معاملاتهم وفي توسيع نطاق معاملات الائتمان، بل إننا نجد التعامل التجاري في بعض الموانئ كالْبصرة يتم عن طريق الصرافين الذين يسدون الصفقات بين التجار دون اضطرارهم إلى الدفع المباشر في كل صفقة تجارية، وكان للصرافين مراكز خاصة بهم أحياناً مثل (درب عون) في بغداد و (حلقة أصحاب العيشة) في البصرة. وكان التجار يستعملون السفاتج (جمع سفتجة) للدفع في البلاد الأخرى وتقوم بدور الحوالات والصكوك للمسافرين، كما يستعملون للدفع الصكوك أو الكمبيالات وكانت السفاتج والصكوك تقبل من قبل التجار حتى خارج نطاق الأراضي الإسلامية.

وقد لعبت معاملات الائتمان دورها الكبير في التجارة وظهرت مؤسسات صيرفية تقوم بدور البنوك في العصر الحاضر، ومن هذه (بيوت الجهابذة) الذين دعموا التجارة كما دعموا الاقتصاد في بعض الفترات.

وإذا كان الإسلام يحرم الربا وأخذ الفائدة في النقد على المسلمين فإن أهل الذمة تولوا ذلك، هذا إضافة إلى اللجوء إلى بعض المخارج والحيل الفقهية لتيسير بعض أنواع التعامل الائتماني مثل بيع العينة.

وقد انعكس دور التجارة وأثرها العام في الحياة على الأدب. ويكفي

إلقاء نظرة على كتاب الجاحظ (التبصرة بالتجارة) لنرى سعة النشاط التجاري، وإلى كتاب (الاكتساب في الرزق المستطاب) للشيباني، وإلى كتابه (المخارج والحيل)، لنرى تشجيع الفقهاء للتجارة وعملهم على تيسيرها، وإلى كتاب الدمشقي (الإشارة إلى محاسن التجارة) لنرى النظرة إليها وإلى أساليبها».

قد منحنا د. عبد العزيز الدوري توصيفاً جيداً لقوة الحركة التجارية العربية ومدى هيمنتها العالمية، ويفترض من بعد هذا التوصيف أن نتساءل عن الأسباب التي حالت دون قيام الاقتصاد التجاري العربي برفع وسحب قوى الحرفيين العرب باتجاه (المرحلة الصناعية) بما يتطلبه ذلك من تطوير لمعدات الإنتاج وما يستلزمه من اهتمام بالعلوم التطبيقية التي من شأنها دفع الحرفي العربي.

هنا سنلجأ لدراسة (رودني هيلتون)، فالدراسة في مقدمتها تشير إلى أن وضع الحرفيين في المدن العربية الإسلامية في العصر الوسيط يتميز بفارق جذري عن المواصفات الكلاسيكية لنشوء الحرفيين في المدن الأوروبية وفي ظل الهيمنة الإقطاعية. ففي نفس الوقت الذي كانت فيه المدن الفلامنكية المتخصصة بإنتاج النسيج تواجه مشكلة المداخيل الواجب دفعها إلى حرفي النسيج من قبل التاجر (المنظم للعمل)، كان الحرفي العربي في العصر الوسيط يواجه مشكلة (التاجر المستورد لنفس سلعته). [راجع: رودني هيلتون - الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية - دار ابن خلدون - بيروت - ص ٢٠ إلى ٤٣ - ترجمة عصام خفاجي].

يوضح (رودني هيلتون) مراوحة النشوء الحرفي في أوروبا ما بين نمط الإنتاج الإقطاعي حيث انطلق العمل الحرفي في الورشات الحرفية المنزلية غير المتميزة داخلياً (ضمن الورشة الواحدة) ثم مدن الأسواق الصغيرة ذات الحجم السكاني الذي يقارب الـ (٥٠٠) نسمة والتي اكتمل انفصالها الوظيفي عن الريف، ثم المراكز الأكبر حجماً حيث يفرض التاجر نفسه وسيطاً بين

الحرفي والمشتري وحيث تنتهي باستقلالية معلم الحرفيين أو صاحب الورشة ليخضع لاستغلال التاجر.

لم يستطع هذا السياق الأوروبي أن يطرح نفسه ضمن جدلية عالمية الأمين، فلا الفاتح العربي فعل هنا ما فعله البربر في الإمبراطورية الرومانية التي حولوها إلى إقطاعات دوقية كما أفادنا د. رفعت المحجوب ليأتي من بعد ذلك السياق الأوروبي لنمو الحرفيين، كذلك لم يقم التاجر العربي المتفوق بإمكاناته الرأسمالية التجارية المتراكمة بما قام به التاجر الأوروبي الذي أوضح لنا (رودني هيلتون) دوره كقوة (منظمة لعمل الحرفي)، وقد جاء دور التاجر الأوروبي تجاه تنمية الحرفيين كمقدمة لنمو صناعي ما لبث أن اندفع عبر طرق التجارة الجديدة المكتشفة مع القارات.

هنا يجب اكتشاف الفوارق الجدلية في بنائية المجتمع والتي لا يمكن أن تعزى فقط إلى (جشع) التاجر العربي، فإذا كانت أوروبا قد تطورت منغلقة على نفسها وضمن علاقات إنتاجية قاسية تصل إلى حد تملك الأرض والإنسان، فإن العرب قد وجدوا أنفسهم حين الفتح على سطح حضارات واتساع عالمي يملك (تقنيات متقدمة) للإنتاج أي (قواعد إنتاجية جاهزة) إضافة إلى (شروط عمل) مفروضة عليهم بحكم التشريع الديني كما رأينا فيما ساقه لنا د. فالح حسين حول مشكلات نظام الإلجاء وكراء الأنهار.

طبيعة التركيب الاقتصادي - الاجتماعي للحكم الإسلامي:

أسرفت كثير من الدراسات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة في إضفاء مسحة قاتمة على دور التاجر العربي في القرن الرابع الهجري (تجار البصرة والحيرة) حيث جمعوا الكثير من الثروات عبر تراكم تجاري رأسمالي ولكن دون استثمار ذلك في دعم نمو الحرفيين بما يماثل تجربة التاجر الأوروبي، خصوصاً حين نتذكر أن دعم التاجر الأوروبي لقوى الحرفيين هو

الذي أدى لميلاد أوروبا الصناعية وأوروبا العلوم التطبيقية التي سيطرت على العالم.

فالذين يسرفون في إداة التاجر العربي كأنهم ينطلقون من عقدة أن تجارنا قد حرموا تطورنا من النتائج الصناعية والعلمية التي وصلت إليها أوروبا في حين أن إمكاناتهم التجارية الرأسمالية كانت تتفوق - كماً ونوعاً - على تلك التي بدأ بها التجار في أوروبا.

لقد لاحظنا أن التاجر العربي - خلافاً للتاجر الأوروبي - لم ترتبط نشأته بالحرفي أو مهارات العمل اليدوي. قد وجد تاجرنا نفسه مستوياً على سطح عالمية تمتد ما بين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً. وفي مركز (الوسط المسيطر سياسياً) من هذه العالمية المتسعة.

هذا الوضع الجغرافي البشري (عالمية الأميين) يتطابق مع وجود أرقى ما وصل إليه العالم وقتها من تطور على مستوى (قواعد الإنتاج، حريز، ذهب، توابل، إلخ) وكذلك (تقنيات الإنتاج أو مُعداته أو أدواته) فكان عليه أن يتعامل مع هذه القواعد الإنتاجية وفق مقاييس تقنياتها أو مهاراتها المتقدمة، فاكتفى بدور (الوسيط) بين مراكز الإنتاج ومراكز التسويق بالنسبة للسلع موضع التبادل. وقد أدى هذا الأمر إلى إيجاد (سوق عالمي حر) يتيح التنسيق بين مختلف الفعاليات الإنتاجية في العالم بمعزل عن (نظم الاحتكار) التي مارستها الرأسمالية التجارية الأوروبية في شكل الاستعمار العبودي والتقليدي للهيمنة على ثروات الشعوب، ولا نود أن نكثر هنا من شواهد معروفة (مثلث ترحيل الرقيق الإفريقي من غرب أفريقيا إلى غرب أوروبا وإلى مزارع أمريكا) - (محاولة البرتغال السيطرة عسكرياً على طريق الهند) - (احتكار بريطانيا لثروات الهند وقيام شركة الهند الشرقية) - (قيام مستعمرات رودس في الوسط الجنوبي من أفريقيا) - (السيطرة على الذهب والماس في جنوب أفريقيا).

قد دفع العالم كله ثمن أن تتحول أوروبا إلى دول صناعية، ودفع

العالم كله ثمن تطور العلوم التطبيقية في أوروبا، وذلك لأن نمو الرأسمالية التجارية الأوروبية قد اعتمد أسلوب السيطرة القهرية على موارد الشعوب الأخرى. تماماً كما اعتمد نموها على ضبط قوى الحرفيين ضمن آلية تطورها، وكلنا يعلم اختناقات الأطفال في مناجم الفحم الأوروبية تمهيداً لثورة البخار.

في المقابل لم يسيطر التاجر العربي على قواعد الإنتاج، لا الزراعي بآلية متقدمة ولا الحرفي كذلك، أي أنه - ولأول مرة في التاريخ - لا يقوم الفاتحون بدور الاستعمار والنهب فأبقوا علاقاتهم مع أنفسهم ومع الغير في حدود (العلاقات الشرعية) التي لم تفرز قوانينها الاقتصادية والاجتماعية عبر تنازلات الصراعات الطبقيّة والإمبريالية. لهذا لم يستطع رودنسون أن يكتشف شكلاً إقطاعياً يحكم علاقة العربي المسلم بالأرض ولم يعثر حتى على نماذج مقارنة لصيغة الشكل الآسيوي للإنتاج، وإنما وجد أن العلاقات القائمة هي (علاقات ذوي الحقوق بعضهم مع بعض أو مع الدولة) وبالتالي تعددت أشكال العلاقات والملكية حتى اضطر رودنسون للقول بأن (النظام الاقتصادي الذي كان يستند إليه المجتمع المسلم هو التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة غير قابلة للتصنيف كوحدة).

الدينار واستقلالية العملات:

إنه من المفارقات التي لا يستطيع الذهن القائم على فهم المجتمعات في حال انقسام داخلها، وفي حال صراع خارجها، أن يستوعبها هي تلك المفارقات التي تجعل سادة الذهب في العالم دون مستوى فرض دينارهم على العملات المتداولة وقتها في عالمهم، وما ذلك إلا لأن السيادة العربية الإسلامية قد حفظت للشعوب حق استقلاليتها وسيادتها على مستوى حدود التجارة كما على مستوى حدود الإنتاج (حين ظهرت العملة الإسلامية اتخذت موقعها «خلف» الدينار الصلدي الذهبي البيزنطي كما «خلف»

الدراخمة الفضية الفارسية وتقررت نسبة ثابتة بين هاتين الوحدتين مما ربط النظام النقدي البيزنطي والنظام النقدي الفارسي برباط متين).

أصبح الدينار العربي (وسيطاً) عوضاً عن أن يكون (مهيمناً) على العلاقات الأخرى ومقرراً لقوتها تبعاً للتسلط الاستعماري، بل حافظ العربي على استقلالية التداول لهذه العملات في مناطقها التقليدية دون إحداث دمج قسري لها بمنطق الفتح الإمبراطوري (غير أن مناطق التداول الثلاث القديمة لم تندمج إذ كان دخل الولايات الغربية في المنطقة البيزنطية القديمة يحسب من قوائم الضرائب بالعملة الذهبية، ودخل الولايات الشرقية في المنطقة الفارسية القديمة يحسب بالعملة الفضية، ولم تصدر دور السكة الإسبانية منطقة الغوط الغربيين القديمة إلا الدراهم).

كان بإمكان العرب مثلهم مثل كل فاتح - احتكار مناطق إنتاج الذهب غير أنهم لم يكونوا ككل فاتح، لهذا نجد أن تقرير موريس لمبار حول الاستيعاب العربي لمناطق الذهب في العالم قد خلا من إشارات الاحتكار التي توأكب زحف البنى الاستعمارية (اتجهت السيادة والتجارة الإسلاميتان إلى كافة البلاد الكبرى المنتجة للذهب سواء في آسيا أو أفريقيا وتمكنتا من امتصاص إنتاجها كله تقريباً، فهما قد اتجهتا إلى القوقاز وأرمينيا التي طردت منها التجارة البيزنطية وإلى آسيا الوسطى في اتجاه مناجم التاي التي نشر فيها الإسلام ألويته على الشعوب التركية، وإلى وادي السند وساحل طبار الذي يصل إليه ذهب التبت والدكن، وإلى الساحل الشرقي لأفريقيا الذي تصل إليه السفن العربية لشحن الذهب القادم من الداخل، وإلى بلاد النوبة وشمال السودان الذي وجه إليه والي مصر منذ ٦٥١ حملات ضد قبائل البجا التي كانت تقوم بأعمال السلب والنهب (وهي قبائل البلمين التي ذكرها المؤلفون الأقدمون).

وفي عام ٦٥٤ تم احتلال دنقلة وهي أهم مراكز تجارة الذهب في السودان، وعقدت معاهدة مع النوبة تعهد فيها النوبيون بفتح الحدود أمام

«كل المسلمين» من التجار أو الباحثين عن الذهب، وازداد تسرب الباحثين والتجار الذين هرعوا «من كافة أنحاء العالم الإسلامي» إلى بلاد المناجم. ووصف اليعقوبي في القرن التاسع هذا النشاط الكبير في حقول الذهب بأعالي النيل فقال عن وادي العلاقي: أنه أشبه بمدينة كبيرة مزدحمة بالسكان من كل الأجناس من العرب وغيرهم وكلهم من الباحثين عن الذهب وعلى ذلك فإن إعادة الذهب المكتنز إلى التداول واستغلال كافة مناجم الذهب المعروفة قديماً في الشرق الإسلامي وورود ذهب السودان إلى الغرب الإسلامي كلها قد جعلت من المسلمين سادة الذهب. [راجع: موريس لمبار - الأسس النقدية للسيادة الاقتصادية - الذهب الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلادي - مجموعة بحوث في التاريخ الاقتصادي - الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ترجمة إسكندر - ص ٦١ - ٦٥ - مطابع دار النشر للجامعات المصرية].

إذن من الخطأ أن نتصور وجود ذات عربية كانت تتمحور حول مشروع اقتصادي خاص بسلطتها المستقطبة لأراضي عالمية الأميين، بل إن التجار ومن موضع قوتهم في الحيرة والبصرة ومن موقع سيطرتهم على الذهب لم يستطيعوا أن يتحولوا إلى (طبقة) بالمعنى الاصطلاحي العلمي التاريخي لهذه العبارة. علماً بأن د. الدوري وبعض الباحثين العرب الآخرين يستخدمون هذا التعبير لإطلاقه على معنى (فئة).

لقد ضرب الإسلام حركة التوالد الطبقي وجدلية الصراعات بفرضه لقوانين (فوقية) على (نظام الحكم) و (علاقات الإنتاج)، وبالتالي تم التحكم مسبقاً في نتاج توزيع فائض القيمة وريع قواعد الإنتاج، وذلك عبر قوانين تجارية واستخراجية للمعادن، وتجارية وزراعية استمدت رهبتها من ارتباطها بالدين نفسه. فالتشريعات الإسلامية قد شوّهت وخلخلت بني العسف الطبقي حين منعت ميلادها عبر كوابح أخلاقية وصلت مرحلة التشريع، فأبقت المجتمع العربي وإلى القرن الثامن عشر الميلادي تقريباً

بمعزل عن التبلور الطبقي الحاد وبمعزل عن الإفرازات الأيديولوجية التي تنتجها الطبقات المستغلة في حال سيطرتها.

وقد كان للدين ومفهومياته للحياة وتشريعاته الضابطة لحركة المجتمع أثر جذري في تكييف البناء الأيديولوجي نفسه وأثر في تكييف حركات المعارضة وهياكلها، إذ اتخذت قوى المعارضة للسلطة مساراً (لا طبقياً) بحكم عدم وجود التمحور الطبقي، كما أن النهج الفكري الذي اتخذته قوى المعارضة اللاتبقية قد استمد (تأويلاته) من الدين واحتمى بنصوص القرآن في مواجهة العسف السلطوي، فصح أن نطلق عليها حركات المعارضة (الفئوية) وليس (الطبقية)، وتندرج في هذا الإطار نشاطات العيَّارين والشطار والتنظيمات المسماة بالأصناف من أرباب الحرف المختلفة.

تشريعات التفتيت الطبقي تحريم الربا - الزكاة - الإرث:

تشكل هذه الثلاثية الاقتصادية معالم بارزة لضبط نمو الثروة ومنع تركيزها مع تقليصها وتفتيتها، فبقانون الإرث الإسلامي يعاد توزيع الثروة على أكبر قاعدة ممكنة عوضاً عن تركيزها بيد واحدة، كما أن الزكاة تستقطع من الثروة في حين أن تحريم الربا يمنع من الاستيلاء على (قوة عمل) الآخرين وبما يتجاوز حدود (فائض القيمة) وقد تنبه المستشرق (ماسينيون) إلى عامل تحريم الربا بوصفه الحائل الأساسي دون نمو اقتصاد رأسمالي حقيقي في حين تنبه (أشتور) إلى قانون الوراثة الإسلامي باعتباره هو العائق دون ذلك.

وبغض النظر عن الخلاف بين وجهتي النظر، إلا أن الحقيقة المستخلصة منهما هي وجود ما عاق تحول المجتمع العربي الإسلامي إلى مجتمع رأسمالي مع الاعتراف بدور (التشريعات الإسلامية). وقد أدت هذه التشريعات نفسها إلى صيانة حقوق الجميع في التملك الخاص أو الفردي لمزارعهم أو أدوات الإنتاج المملوكة لأصحابها من العمال أو المستثمرين،

وهنا المقارنة النوعية بين تجار الحيرة والبصرة من جهة وتجار فلورنسا أو أوروبا من جهة أخرى.

قد اتضح تماماً للعديد من الباحثين الاقتصاديين والاجتماعيين ومنهم (ماكس فيبر) عدم وجود رأسمالية تجارية مهيمنة طبقياً أثناء القرن الرابع الهجري، وهذا ما دفع ماكس فيبر لأن يتصور وجود فارق بين حجم التراكم الرأسمالي لدى التجار من جهة وقواعد الصناعات العمالية التي يتعاملون مع ناتجها تسويقاً من جهة أخرى، أي أن عدم التكافؤ هذا قد حال دون استيعاب التراكم الرأسمالي التجاري العربي لقدرات الإنتاج الصناعي، وبالرغم من تشكيكنا في هذا التصور بحكم ضخامة التراكم الذي كان موجوداً وما ذكره موريس لمبار عن سيادة العرب على الذهب، فإننا نكتفي بالقول بأن مشكلة تنم عن عدم هيمنة العرب على قواعد إنتاج الآخرين قد أبرزت نفسها، ثم يأتي الاختلاف في تحديد الأسباب.

ففي حين يرد ماكس فيبر هذه الأسباب إلى عدم التكافؤ بين التراكم التجاري والصناعة فإننا وبمعية عدد من الباحثين نردها إلى مناهج الضوابط الإسلامية تشريعاً والتي كيفت علاقة الفاتح العربي المسلم بثروات الشعوب.

هذا القول لا يعني أن الدولة العربية الإسلامية قد ابتعدت نهائياً عن بناء أي صناعة واتخذت فقط صورة السلطة والتاجر. فبالرجوع إلى مقدمة د. عبد العزيز نجده ينوه إلى (ازدهار صناعي) معدداً بعض الصناعات في العراق، غير أنه يشير إلى أن هذه الصناعة كانت (محدودة الإمكانيات بين عمل فردي وبين صناعة يشترك في عملها عدد محدود من الأفراد في حانوت أو مصنع صغير ولم تتطور الصناعة لحد يؤدي إلى غنى ملحوظ يكون تفاوتاً طبقياً:

«ويبدو أن الحكومة كانت لها مصانع واسعة نسبياً لدور الطراز التي تصنع البنود والأعلام والملابس الرسمية مثل دور السكة وضرب النقود كما كانت هناك مصانع أهلية كبيرة كمصانع الزجاج والنسيج وهكذا يتبين أن

المجتمع شهد قيام فئات من المثرين من تجار وملاك زراعيين - إقطاعيين) - هنا يستخدمها د. الدوري بمعنى غير محدد علمياً وفق الاصطلاح - هذا جنب توسع العامة ووجود تفاوت اقتصادي كبير بين هذه الفئات، وقد صنف إخوان الصفا الناس إلى ثلاث (طبقات) أغنياء ومتوسطي الحال وفقراء» - ص ٧٢/٦٩.

تشريعات القرآن الاجتماعية والاقتصادية

اعتراف بأشكال الإنتاج وتقويض لعلاقات الإنتاج:

صحيح ليس في القرآن إشارة إلى (الاشتراكية)، وصحيح أن القرآن الكريم لم ينص على (تحريم الرق) بنفس الصياغة التي نص بها على تحريم أكل لحم الخنزير، وقد شكل ذلك مأزقاً مفهوماً لدعاة الاشتراكية من خلال الإسلام، خصوصاً حين توضع في مواجعتهم آيات تنص على التفاضل في الرزق وما يشبه بأنه اعتراف بالحالة الطبقيّة، ومن هنا أطلق البعض على كافة الديانات صفة أنها نتاج وعي أيديولوجي طبقي من شأنه تكريس مفهومية التمايز بين البشر، طبقياً.

قد اعترف القرآن بكافة أشكال الملكية ضمن كافة أشكال الإنتاج التاريخية المعروفة، ولم يحرم أيّاً منها، غير أن هذا لا يعني قط بأن الإسلام (دين طبقي) كما ذهب إلى ذلك البعض من المسلمين أنفسهم خصوصاً أولئك الذين يحبون الرزق الحلال حباً جمّاً، أما (يساريو الإسلام) فقد تعسفوا في التأويل إلى درجة كادوا يقتلون معها حدود النصوص، والمعركة بين الفريقين تصل أحياناً إلى أرجاء المهزلة.

إن أخطر ما في نصوص القرآن تجاه هذه المسألة الاقتصادية قد استهدفت بشكل مباشر «تقويض علاقات الإنتاج» من بعد أن اعترفت «بأشكال الإنتاج» فأوجدت «تناقضاً بين الشكل الإنتاجي المعترف به، كملكية العبد وملكية الأرض، وملكية رأس المال، وبين العلاقات الإنتاجية

التي تؤدي إلى امتصاص (فائض قيمة عمل) هذه الأشكال الإنتاجية، هذا التناقض يكفل حل (مشكلة الاستغلال) الاقتصادي والاجتماعي وينهار بالضرورة التركيز الطبقي.

هذا ما يتوجب علينا دراسته بشكله النظري والتطبيقي ضمن مرحلة عالمية الأميين لنرى كيف تفاعل الغيب مع الواقع لإنتاج الحالات اللاطبقية واللاعرقية.

وقتها:

نفهم أبعاد مفهوم (الدار والعروبة) لا (الوطن والقومية) بما يعنى (اللاعنصرية) في التركيب العربي.

ونفهم أبعاد مفهوم (اللاطبقية) أيضاً في رفض تشريعات الإسلام لتركز فائض القيمة.

فتركيبة الشخصية العرقية لا تقوم على عنصرية متعالية ولا على طبقية مستعالية، وكل خطاب يوجه إليها خارج هذه البنائية الجدلية التاريخية لا يجد صدها المطلوب.

التفاضل في الرزق لا يعنى التركيز الطبقي:

قد يستغرب البعض أن نقدم على دراسات التشكيل الطبقي ونفيه مع إصرارنا على منهج المعرفة الغيبي، فرب قائل يقول بأن البحث في تشكل الطبقات الاجتماعية عبر التاريخ إنما يستلزم اعترافاً بمبدأ (فائض القيمة) الذي تبنى على أساسه مقومات التراتب تبعاً لنتائج العمل، وهذا - بظنهم - مبدأ مادي جدلي (ماركسي).

إن ماركس قد اكتشف هذا المبدأ ولكنه لم يخلقه، وقد تضمن القرآن المكنون في آيات سورة (النحل: ج ١٤ ي من ٧١ وإلى ٧٩) توضيحاً لمعنى علاقات العبودية الطباقية من الناحيتين الاقتصادية والثقافية حين

ضرب الله مثلاً ما بين عبودية الإنسان للإنسان وعبودية الإنسان لله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة النحل ج: ١٤).

في هذه السورة يشير الله - سبحانه - إلى أن تحقيق (المساواة الاقتصادية سواسية) إنما يعتمد على (رد) الثروة التي نتجت عنها (المفاضلة) بين الذين يملكون وبين المستعبدين (ما ملكت أيماهم)، إلى هؤلاء المستعبدين.

وفي هذا توضيح بين إلى أن المفاضلة الاقتصادية قد نتجت عن امتصاص قوة عمل الآخرين أي (فائض القيمة) ويرد هذا الفائض إلى هؤلاء الآخرين يتحقق شرط المساواة: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (النحل: ج ١٤).

إن استخدام كلمة «رد - رادي» تعني إرجاعاً إلى أصل نتجت عنه ثروة المفاضلة بما يعني أن المفاضلة محكومة بقانون قوة العمل التي متى ما (ردت) إلى أصلها برزت المساواة (سواسية) كمحصلة لهذا الرد (فهم فيه سواء).

هكذا نفهم من جديد أن معنى تفضيل الله لبعضنا في الرزق لا يحمل فحوى الإرادة الإلهية المطلقة طالما أن الله قد قيد المفاضلة إلى قانون الواقع، أي قانون عالم المشيئة حيث تتراكم فوائض القيمة عبر (علاقات العمل والإنتاج) لدى الفئة (المالكة) على حساب الفئة المملوكة (ملك أيماهم) وكلمة اليمين إنما تعني موضع القوة والسطوة، مبدأ الحاكمة الاقتصادية.

ثم يوضع الله - سبحانه - ما هو أخطر على صعيد النتائج الاقتصادية التي تتمخض عن التفاضل في الرزق، فالذين (يملكون فائض القيمة) هم وحدهم الذين يتمتعون (بحرية الإنفاق) في حين أن الطرف المقابل من الذين أخذ منهم هذا الفائض الإنتاجي (لا يقدر على شيء). فالحاكمة

تنتقل عبر القوة الاقتصادية إلى الذين يملكون، فالذي (يملك هو الذي يحكم) وهذا المعنى واضح جداً في هذه الآية ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: ج: ١٤).

لا ينهي الله - سبحانه - هذا الخطاب الجدلي بالتركيز فقط على قيام التفاضل عبر فائض القيمة، وارتباط التفاضل بالحاكمة الاقتصادية للطبقة المالكة، وإنما يعمد الخطاب لتحديد أثر هذه الحاكمة الاقتصادية على السلطة السياسية والمرجعية الفكرية والأيدولوجية.

فالذين أخذت عنهم فوائض إنتاجهم يتحولون إلى (بكم) بما يعني فقدان المقدرة على إبداء الرأي أو تقرير الموقف ويتحولون في هذه الحالة إلى عالة على مولاها، فالمالك هو وحده الذي يبدي الرأي ويقرر الموقف: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجَّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (النحل: ج: ١٤).

يوضح الله - سبحانه - أحد متعلقات مبدأ سيطرة المالك على العبد وذلك حين يحول المالك عبده إلى أداة للسيطرة على الآخرين ونهب ثروتهم بالقوة ﴿ أَيْنَمَا يُوَجَّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ﴾ (النحل: ج: ١٤). وفي هذا تفسير إلهي كامل لطبيعة العلاقة الكائنة أصلاً بين النوع الإنساني المالك للعبيد وعبيده.

فالمالك إذ تقوم سيكولوجيته وعقليته على استغلال بني جنسه إنما يوظف هذا الاستغلال بتوجيه عبده إلى مزيد من الاستغلال ويتضح هذا المثال في الطريقة التي بنيت بها الإمبراطوريات القديمة والتي نشأت على قوة عمل العبيد أساساً، كالإمبراطورية الفرعونية القديمة بمراحلها المختلفة والتي أبقت لنا هذه الأهرامات كأقصى شكل من أشكال الاستعباد، وهناك

أمثلة أبراج بابل ثم ننعطف على وضع العبيد في الإمبراطورية الرومانية وغيرها. فهذه الطبقات كلها وحيث ما توجه عبيدها لا يأتون بخير لأن التوجيه ينبثق عن طبيعة الموجه القائمة على الاستغلال وعلى الاستعباد أصلاً.

هكذا يظهر بوضوح أن المجتمعات التي تقوم على حكم الطبقة إنما تشكل خطراً على ذاتها وعلى الآخرين بذات الوقت، وهنا تأطير كاف لطبيعة النوازع الإمبراطورية التوسعية والاستعمارية سواء بأشكالها التاريخية القديمة أو بأشكالها المعاصرة.

إذن فالذي يملك إنما يقطف ثمرة غيره فلو ردها إليه لتحقق واقع المساواة شرطياً، فالتفاضل في الرزق محكوم بشروط الواقع ونمط علاقته الإنتاجية، ثم إن الذي يملك يتمتع بحاكمية اقتصادية تمتد إلى تحقيق حاكمية أيديولوجية وفكرية، في حين يبقى الآخرون في حالة (البكم) ثم بعد ذلك يوظفون لخدمة أغراض التوسع واستغلال الآخرين حيث لا يتم توجيههم قط ليأتوا بالخير.

قد أوضح الله هذه (البنائية الطبقيّة) عبر سطرين من آيات القرآن المكنون، وهما سطران يستوعبان ملايين الصفحات الاقتصادية والاجتماعية التي كتبت منذ منتصف القرن التاسع عشر، فلو حمل المسلمون كتابهم بغير الكيفية التي حمل بها اليهود التوراة كالحمار يحمل أسفاراً فوق ظهره ولا يعرف ما بداخلها، لكننا نحن من توصل إلى قانون فائض القيمة وأثر البناء الطبقي على المجتمعات وفرز النقائص الأخرى.

خصائص خطاب التغيير:

فيما طرحناه من جدل التاريخ نستطيع أن نقرر أن الإنسان العربي لا يستطيع أن ينهج باتجاه التغيير نهجاً طبقياً أو عرقياً أو لاهوتياً. فطبيعة مكوناته لا تعطيه هذه المتاحات التي شكلت لدى الغير في أوروبا وفي آسيا

وفي أصقاع أخرى من العالم دوافع للتغيير تحت ضغط الثورات الطبقيّة (فرنسا ١٧٨٩/الاتحاد السوفييتي ١٩١٧) أو الثورات القوميّة العرقية (ألمانيا ١٩٣٣) أو الثورات اللاهوتية (الكنيسة البابوية في مواجهة خصومها) لذلك فشلت وتفشل في الواقع العربي كافة الصيحات الطبقيّة أو العرقية ولا يكون بديلها الصيحة اللاهوتية أياً كانت مبرراتها، ذلك هو قرار الواقع بحكم جدلية التاريخ.

فخطاب التغيير في هذا الواقع الذي حللنا مكوناته لا يمكن أن يتجه إلا إلى (الإنسان) ذاته في إطار (الأمة)، ودون توسط عبر خطاب اجتماعي أو عرقي، فالبنية الطبقيّة لا أساس لها في مكوناتها وكذلك البنية الحضارية الأحادية. فخطاب التغيير يستهدف الإنسان مباشرة عبر الأمة كلها.

وهو خطاب تشكل معالمه الرئيسية وترسم خطاه (أمة) من الأمة، ليست هي بالطليعة (المنعزلة عنها)، أو المجسدة لشخص الأمة في ذاتها، وليست هي (النفر - القدوة)، وليست (نفر الفقه الحضاري) وليست (هيئة أمر) أياً كان أمرها. إنها أمة من (ذات الأمة) متداخلة معها في كل مؤسساتها أياً كانت مواصفات هذه المؤسسات، دون تحزب ودون تشيع ودون تفرقة، ودون تمييز، متحركة بضمير الالتزام الجمعي، فهي من الأمة وإليها، تبت إرادتها في الأمة ومن خلال الأمة، تتحرك بإرادة جماعية كيفما كانت قدرات الأمة وقوة الإرادة، وكيفما تبلورة الأهداف وتحددت:

﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْقُرْآنِ وَيَهْتَدُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ (آل عمران: ج ٤).

وهذه (الأمة) من ذات الأمة، ليست طائفة وليست فئة وليست حزباً،

فمن خصائصها أنها لا تمت إلى موروث عصبي سابق، ولا تفترق حول اجتهاد لاحق، فكل مصدر لعداء سابق مردود ﴿إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً﴾ . وكل مصدر لخلاف لاحق مردود ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا﴾ فهي أمة تنأى بنفسها عن موروث الخصومات السابقة أيأ كان مصدرها، وتنأى بنفسها عن مصادر الاختلافات اللاحقة أيأ كان مصدرها. ولهذا ما أمر الله - سبحانه وتعالى - بتكوين هذه الأمة داخل الأمة: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (١١٤) إلا وقد قيد الأمر بعدم استدعاء موروث ما سبق (الآية ١٠٣) وحذر من خلافات قد تقع (الآية ١٠٥) ولم يقل - سبحانه - فئة أو طائفة وإنما (أمة).

الأمة من ذات الأمة هو ما (يتخللها)، لا بما يتجسد بمعزل عنها، فيضع الله - سبحانه - الميزان بين وحدة الجماعة ووحدة الأمة الفاعلة فيها، بها ومن خلالها. وبهذا يفارق النسق الإسلامي في مفهوم (التنظيم) كافة الأنساق الوضعية، لأنه يتجه إلى الأمة من خلال الإنسان في الأمة، وليس من خلال الفئة أو الطائفة أو الحزب أو التنظيم المميز، فكل ما عدا ذلك تنظيماً وحزبياً وطائفة وفرقة إنما هو تفرقة واختلاف بقصد الهيمنة وارتقاء معارج السلطة، ولو حسنت المقولات، وتكون النهاية إهلاك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ (٢٤٤) ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (٢٥٥) ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلِبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ (٢٥٦) ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (٢٥٧) ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّكُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (٢٥٨) ﴿فَإِن زَلَلْتُمْ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٢٥٩) (البقرة: ج ٢).

إذن، فالخطاب الإلهي محدد:

واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا - ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا - يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة - ولتكن منكم (أمة)
يدعون إلى الخير. فهي أمة تكون (منا - منكم) تخرج من صفوفنا، مهمتها
الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنها الأمة النابعة (من) المجتمع، التي تستمد مشروعيتها (من)
المجتمع ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾، فنحن مصدر تكوين (تكن منكم) هذه
الأمة. منا تستمد صلاحيتها وبشكل جمعي: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْخُلُوا
فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ ولا تستمد تكوينها (منا) بالدعاوي الحزبية والتنظيمية:
﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ
وَهُوَ آذُنٌ أَلْغَصَاءٌ﴾ (٢٠٤).

ولتكون هذه الأمة (منا)، باختيارنا (الجمعي الحر) فيجب أن نكون
(أحراراً) ليتحقق في تكوينها شرط الانتماء الجمعي إلينا. والحرية تتطلب
(نفي الاستلاب)، أي كان نوعه، طبقياً أو اجتماعياً أو فكرياً. فالأمة
(البكماء غير القادرة على التعبير) لا تستطيع تجسيد هذه (الأمة منكم)،
فالأبكم لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه حيث يأمره يتوجه، فالعبد
المملوك أبكم ولا يقدر على شيء، ومستلب الإرادة سياسياً واقتصادياً
واجتماعياً، فهو (يسجد) كرهاً لمن لا يملك له رزقاً من السموات والأرض
شيئاً، يسجد بالولاء والطاعة العمياء، فلا يستطيع أن يسجد هذه (المنكم)،
لأن العبودية قد اتجهت لغير مقصدها وانتهت إلى الاستلاب البشري.

ليلة القدر، والخروج، والأمة الوسط، ومسؤولية العرب عن الذكر:

قد جعل الله من (الأمة الوسط) في (الموقع الوسط) من العالم القديم
والذي يربط بين قارات آسيا وأوروبا وإفريقيا (قاعدة) للانتشار الإسلامي
العالمي في مرحلتيه، الأولى (الأمية) والثانية (الظهور الكلي) للدين والعالمية

(الشاملة). وحمل العرب دون غيرهم مسؤولية الذكر، فكافة المراكز الإسلامية التي تلي العرب (تركية عثمانية) أو (فارسية صفوية) ليس من خصائصها أن تحل بديلاً عن العرب في أداء الدور الإسلامي وتحمل مسؤولية الذكر، سواء كان في مرحلة العالمية الإسلامية الأولى أو الثانية. وقد أوضحنا معالم ذلك في التعقيب الأول من هذا الملحق.

فهناك ترابط بين المكان العربي والزمان العربي في أداء الدور الرسالي، وبالإمكان الرجوع إلى ما سبق أن كتبناه مع استصحاب هذه الآيات:

﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (الزخرف: ج ٢٥).

وربطها بـ:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾ (البقرة: ج ٢).

وكذلك ربطها بـ:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِمَّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ (آل عمران: ج ٤).

هذا فيما يختص بالخروج والمكانية، غير أن هناك ما يتعلق (بالزمانية العربية) وتأتي مكنونة في سورة (القدر) وقد شرحنا في (ملحق الفصل الثالث من الجزء الثالث في هذا الكتاب الثاني) وضمن فلسفة التوقيت في تجربة نوح أن ليلة القدر إنما تمتد في عمر الزمن لتحتوي ألف شهر من ألف سنة قمرية تأتي بعدها، فليلة القدر خير من ألف شهر يماثل شهرها من كل سنة، فإذا كان عام ليلة التنزيل المباركة هو (٦١٠ م) فإن الألف

سنة شمسية تنتهى في عام (١٦١٠ م)، فإذا انقضت السنوات الشمسية لتتطابق مع القمرية تكون نهاية الألف شهر هي سنة (١٥٨٠ م). وفي هذا التوقيت خرجت الخلافة الإسلامية من أيدي المكان العربي والزمان العربي إلى الأتراك العثمانيين الذين تولوا حماية هذه الأمة الوسط بوجه التطويق الأوربي من بعد سقوط الأندلس، ولكنهم لم يمارسوا دور الأمة الوسط، المسؤولة عن الذكر والشهيدة على الناس. فذاك الدور ليس من خصائصهم.

٤ - أولي الأمر (منكم) وقاعدة السلم والشورى:

تقول الآية: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ (النساء: ج ٥).

فهنا طاعة لله من منطلق الإيمان والعبودية، وطاعة للرسول ليس من منطلق الاختيار ولكن من منطلق الإيمان بالله والعبودية لله. فطاعة الرسول من طاعة الله، وسلطته على المؤمنين من سلطة الله، وبيعة المؤمنين للرسولبيعة لله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَن يَكْفُرْ لِيَكْفُرْ عَظِيمًا ﴿١٠١﴾﴾ (الفتح: ج ٢٦).

أما من يلي الرسول وتجب طاعته، أي (ولي الأمر) فلا يكون إلا (من) المؤمنين (وأولي الأمر - منكم). ودلالة (منكم) هي غير دلالة (عليكم) وغير دلالة (فيكم). فعليكم تعود إلى مكانة العلو أو حتى التسلط. أما فيكم فتنتهي إلى المعنى الاجتماعي أو التراتب الكهنوتي. وكافة هذه الحالات مرفوضة في الإسلام.

وبموجب نص هذه الآية (منكم) لم يستخلف الرسول أحداً من بعده على المسلمين وإلا لكان الأمر (عليكم). فطاعة أولي الأمر مشروطة بحرية

الاختيار (منكم)، على أن يحدد المجتمع الأطر الدستورية التي تكفل حرية
الاختيار (منكم).

وقد وجه الله إلى إطار دستوري يكفل حرية الاختيار هو أكبر من
الشورى، وذلك ما تتضمنه قاعدة (السلم كافة) الواردة ضمن هذه الآيات:
﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ
وَهُوَ اللَّهُ الْخَصَامُ ﴿٢٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ
وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ
فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلَيْسَ الْمُهَادُ ﴿٢٦﴾ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ
مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٧﴾ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ
كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٨﴾﴾ (البقرة
ج: ٢).

وقد شرحنا معانيها في نهاية التعقيب رقم ٢ من هذا الملحق.
فالمطلوب هو تحقيق السلم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لتبني عليه
أسس الاختيار (الحر) لمنكم.

وكما لم يستخلف الرسول أحداً من بعده، كذلك لم يؤطر الرسول
نظاماً دستورياً فيما يسميه المؤرخون خطأ بدولة المدينة حتى نهج عليه.
فالمدينة دار (هجرة) وانطلاق نحو (الخروج) إلى العالم. والمهمة هي حمل
الكتاب إلى العالم. فجمع الإسلام بين أمرين:

أ - عالمية الخطاب.

ب - حاكمية الكتاب.

ولهذا أبقى خاتم الرسل والنبیین على الاختيارات الإنسانية من بعده،
سواء على مستوى أولي الأمر أو على مستوى النهج الدستوري مفتوحة على
كل التجارب البشرية وفق قاعدة (ادخلوا في السلم كافة). وهي القاعدة -
الأساس التي تنبني عليها (الشورى)، وإلا أصبحت الشورى دون هذه

القاعدة - الأساس جزئية وقاصرة، كالشورى التي اقتضت على الأنصار والمهاجرين، والشورى الأكثر ضيقاً حين اختيار عثمان.

الضوابط القرآنية لقاعدة السلم كافة:

لم يجعل الله (قاعدة السلم كافة) معلقة في الفراغ، بل شدها إلى ضوابط اقتصادية واجتماعية وبالكيفية التي شرحناها في: (التعقيب رقم ٢ من هذا الملحق تحت عنوان - التفاضل في الرزق لا يعني التركيز الطبقي).

فبموجب ما شرحناه يتجه النظام الإنساني إلى نفي التركيز الطبقي باتجاه المجتمع الإسلامي (اللاطبقي). وقد أوضح الله خصائص (العبودية الطبقية) وآثارها الضارة على المجتمعات.

وبعد تلك المقدمات في سورة النحل والتي تحض على تملك البشر لإنتاجيتهم لينتقلوا من حالة السيطرة الطبقية أي (البكمة - أبكم لا يقدر على شيء) إلى حالة الحرية، يأتي الله في ذلك السياق بالآية رقم (٧٩) من سورة النحل حيث يجعل الله (الحرية) قصداً نهائياً يتجه إليه الإنسان المالك للإنتاج من جهة والمالك لقوة الوعي الثلاثي سمعاً وبصراً وفؤاداً من جهة أخرى: ﴿الَّذِينَ يَرَوْنَ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: ١٤).

فالله سبحانه يشير إلى الحرية بتوجيه النظر إلى (حالة) الطير وليس إلى صورة الطائر ﴿الَّذِينَ يَرَوْنَ إِلَى الطَّيْرِ﴾ وليس في السماء ولكن في (جو) السماء حيث تشابه حالة التحليق الحرّة حالة (الإطلاق) التي لا تُقيد إلا بقدرة الإله (الأزلي).

فالضوابط الاقتصادية والاجتماعية تشكل قاعدة لمجتمع السلم وحرية الاختيار.

فهرست الفصل الثاني – الجزء الرابع (نظرة إلى الواقع المعاصر)

المحتويات	الصفحات
١ - الارتداد العربي نحو الإقليمية	٣٢١
٢ - المرحلة القومية وسيط تاريخي	٣٢٨
٣ - مكامن التوجه نحو العالمية الثانية	٣٢٨
٤ - البديل الحضاري	٣٢٩
٥ - ولادة جديدة للإنسان العربي	٣٣٢
٦ - لماذا فشلت حركات التجديد؟	٣٣٥
٧ - ما بين العالميتين الأولى والثانية	٣٤٠
٨ - كيف يتم هذا التحول؟	٣٤٢
٩ - ملحق الفصل الثاني	٣٤٧

[الفصل الثاني - الجزء الرابع]

نظرة إلى الواقع المعاصر

الارتداد العربي نحو الإقليمية:

حين بدأت العالمية الإسلامية الأولى بفقدان تماسكها الكياني التاريخي، وتباعد ارتباطها بالمنهج الذي شكّلت ضمنه تاريخياً، بدأت الانهيارات المتتابة في بنائها، حتى وصلنا اليوم إلى أشكال ومحتويات تتناقض تماماً مع منطلقات البدء. لم يبقَ لنا من رصيد تلك التجربة سوى الإحساس بأننا عرب ومسلمون، أو الإحساس بواحد منهما على نهج سلفي في الحالة الدينية وعلى نهج علماني في الحالة العروبية.

ومع وجود الإحساسين معاً بأي شكل كان، فإنه ليس بخاف علينا تجاذب بُعدين في توجهات الإنسان الغربي: بُعد العالمية الأولى التي انتشر على سطحها الإنسان العربي طوال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مما يكرّس تفاعلاً حضارياً ودينيّاً بين العرب والامتدادات التي عايشوها وتفاعلوا معها.. هذا هو بعد (الانفراج) أو (بُعد الانتشار) التاريخي.

وهناك البعد الثاني وهو (بعد الانحسار) حين اتجه العرب نحو التمركز حول ذاتهم القومية والالتفاف حول مركزية الأنا العربي... وقد تضخم الشعور التاريخي بهذا (الأنا) القومي عبر مراحل التحدّي البطولي التي خاضها الشعب العربي في عدة مجابهات، أبرزها المجابهة الناصرية لقوى التحالف الغربي - الإسرائيلي عام ١٩٥٦.

في تلك المرحلة وما بعدها تحدّدت صورة الأنا القومي باعتبارها انجذاباً نحو مركزية داخلية من المحيط إلى الخليج.. فالبُعد القومي

المعاصر هو بُعد توجه نحو العمق... بُعد انحسار، أما البُعد التاريخي فهو بُعد توجه نحو الأطراف... فهو بُعد انتشار وامتداد. ويظل البعدان فاعلين في توجهات الشخصية العربية متى مزجت بين التاريخ والتطور ولا شك أن الثورة الشعبية الإسلامية الإيرانية قد طرحت أمام العرب بُعدهم التاريخي على نحو جديد خلافاً للطرح السلفي الذي كان يضع بُعد (الأنا) في مقابل بُعد (الامتداد).. غير أن لتلك الثورة بعد (الأنا) الخاص بها.

في العلاقة بين البعدين نكتشف مشكلة الكثير من الدراسات العلمية المعاصرة حول تركيب الشخصية العربية وتطور مفاهيمها السياسية. فالملاحظ تاريخياً أن الإنسان العربي لم ينحسر تاريخياً عن كامل الحدود الجغرافية التي انتشر فيها، وهي حدود تشمل كلّ النصف الجنوبي - تقريباً - من العالم القديم.. وإنما استوعب منها (قومياً) حدود ما بين المحيط والخليج.. وما بين المحيط والخليج هو جغرافياً أوسع من رقعة الوجود العربي السابقة على الانتشار. فالإطار العربي الراهن هو موقع وسط ما بين الانتشار والانحسار، ما بين العالمية الإسلامية الأولى والقومية العربية المعاصرة. فالإنسان العربي يحمل بحكم هذا (التركيب) البعدين معاً.. العالمي والقومي.

غير أن الإنسان لا يعيش في (التركيب) ولا به - على طريقة الميكانيك - وإنما يعيش جدلية مستوعبة لكل مقومات الوحدة التي تعطيه معنى ذاته وشخصيته. فكيف تنعكس جدلية الانتشار والانحسار في تكوين الشخصية العربية؟

إن تجريد أي من البعدين عن تفاعله بالآخر هو تجريد نظري مفتعل، ومن خلال هذا التجريد نشأت أخطر ظاهرة في تاريخنا المعاصر، وهي ظاهرة (الإقليمية) التي تعمد إلى إلغاء البعدين معاً بعد تجريدهما وعزلهما (نظرياً) عن التفاعل. فهي من ناحية (العزل النظري) توّظف البُعد العالمي للتأكيد على اختلاف مقومات العربي في السودان ضمن تفاعلاته الإفريقية

عن العربي في المغرب الكبير حيث يتموضع المغربي ما بين أوروبا والصحراء، ثم تعمم النظرية على الكيان الجزيري العربي، وعلى المصري وعلى السوري الكبير. هكذا تردّ الإقليمية على القومية أو على العروبية المعاصرة بالاستخدام غير الموضوعي وغير العلمي للبعد العالمي.

غير أن الإقليمية في ردها على القومية أي بتضخيم الهوامش على حساب المركز استناداً إلى تمايزات التفاعل العربي عالمياً... ترد من الناحية الأخرى على العالمية نفسها بنزعة تاريخية ما وراثية في التكون التاريخي لهذه الكيانات...

الارتداد نحو «خوفو» و «خفرع» و «منقرع» في مصر... والارتداد نحو «أبادماك» إله السحر في السودان، والارتداد نحو «أدونيس» إله الخصب في لبنان... هكذا تنفي الإقليمية (بعد) العالمية بعد أن نفت به القومية. وهكذا تعبر الإقليمية في النهاية عن مفهومية سكونية جامدة في التاريخ... إنها تعمد لإلغاء جدلية البُعدين في صيرورة التاريخ العربي وتكون نمطه الإنساني. فباسم الخصائص المحلية التي تفاعل بها الإنسان العربي في مرحلة الانتشار، تعارض المركزية، ثم تعود لتقتص من الانتشار بحبسه في الماوراء الحضاري.

إن من مهمة الدراسات العلمية المعاصرة حول تكوّن الشخصية العربية أن تجرد الإقليمية من سلاحها النظري في مفاهيم التاريخ العربي (المشترك) و (المتماثل). والتجريد لا يتم برؤى رومانسية وإنما باستيعاب جدلية التاريخ العربي ضمن بُعدي الانتشار والانحسار، وخارج منطق التركيب السلفي الميكانيكي الذي يستلب الوجود العربي استلاباً سلبياً. كما أنه من مهمة الفكر العربي المعاصر أن يكتشف من خلال الجدلية الخاصة بالتاريخ العربي أوضاعاً مفارقة في تكوننا القومي عن تلك التي كونت شعوباً أخرى وحددت فهمها لمعنى القومية.

مثال على ذلك: إن معظم الشعوب القومية قد تكونت تاريخياً بما

يشبه اتساع الدائرة الذاتية مع بقائها في حيز المركز. تفاعل بين وحدة الأرض ووحدة اللغة في إطار تنموي تاريخي تتغير بموجبه قواعد الإنتاج وعلاقاته وصولاً إلى إنسان القومية الذي يعلو على التجزئة بمعناها الإقطاعي، أو العشائري. إنه تكوّن أحادي الاتجاه في علاقته النسبية بالوعي القومي، والشعور بتحقق الشخصية القومية، وتبلور ذاتها الحضارية في الواقع.

خلافاً لهذا الشكل النموذجي في التكوّن القومي، فقد انتشر العرب في العالم كشعب قبائل أي من قبل توافر الشروط الموضوعية والذاتية للإحساس بوحدة الأمة القومية. كانوا يتمحورون اجتماعياً وفكرياً من حول (القبيلة) أي الشكل التقليدي للتجزئة قبل مرحلة القومية. ولم يدع القرآن أنه قد «وَحَّدَ» العرب بل قال إنه قد «أَلَّفَ» بين قلوبهم. وهناك فرق شاسع بين التوحيد والتأليف. فالتوحيد أساسه الجدل النافي للجزء، مندمجاً به في الكل. أما التأليف فأساسه آلية ميكانيكية تبقي على جوهر العناصر في نشاط متفاعل ببعضها، ولكن دون أن تنفيها. وقد اختار القرّون كلمة (تأليف) وليس كلمة (توحيد) للتعبير عن علاقات القبائل العربية ببعضها في مرحلة الخروج نحو العالمية الأولى. بهذا المعنى ينفي القرآن تصورات البعض حول التصور القومي لمهمة الرسول: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ج ١٠). ثم إن الدراسات التاريخية حول طريقة تكوين فرق الفتح العربية تؤكد على هذا الطابع القبلي.

خلاصة الأمر أن العرب قد انتشروا في العالمية الأولى كشعب قبائل، وليسوا كأمة قومية. فالتمحور كان حول القبيلة وليس حول الجماعة بمعناها القومي. والرجوع إلى التاريخ العربي يعطينا الدلائل على أنماط الصراعات القبلية التي كانت كائنة بين هذه القبائل حتى في مراحل ما بعد الفتح. وأشهر صراع هو ما كان بين القيسية (الشمالية) والكلبية (اليمينية) الذي امتد من الشام إلى الأندلس.

ومن بعد الانتشار جاء الانحسار؛ الذي لم يتخذ شكل العودة إلى مركزية قومية ذاتية، وإنما متلبساً ومندمجاً بأرضية العالمية الإسلامية كما نرى بوضوح في المغرب الكبير ومصر والسودان. فالإنسان العربي قد تكوّن ضمن أبعاد شتى في مسيرته التاريخية الطويلة والغنية... قد استقطب شعوباً أمّية ودمجها في تجربته مصداقاً للآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٨﴾ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٩﴾﴾ (الجمعة: ج ٢٨). وهكذا لحق بهم المغول والأتراك والأكراد والسلاجقة والبربر، فاستوت عالمية قوامها معظم الشعوب الأمّية - غير الكتابية - في النصف الجنوبي من العالم القديم.

قد استوعب العرب هذه الشعوب ضمن تجربة العالمية الأولى، وتفاعلوا معها وبها، واندمجوا فيها. غير أن الاستيعاب ليس من طرف واحد، فقد استوعبت هذه الشعوب العرب أيضاً في إطار الانتماء لمركزية العالمية الإسلامية الأولى. وكنتيجة لهذه التفاعلات يملك العرب اليوم أغنى تاريخ في العالم، يعكس الوجه الإيجابي لهذه التفاعلات. وكيف لا يكون مثل هذا التاريخ غنياً وقد امتد العرب في فترة وجيزة لا تزيد على القرن إلى محاور مختلفة حيث توغلوا إلى السند شرقاً، وإلى الأطلسي غرباً بعد أن اعتلوا سطح كل الحضارات التقليدية في العالم، ومكنوا لأنفسهم في بقعة التماس التاريخية بين «أفلاطون» و«زرادشت». ١ - [منعكسات الانتشار الأمي على خصائص الشخصية العربية].

قد مكن هذا الاتساع العالمية الإسلامية الأولى من الدفاع المتواصل والمتجدد عن نفسها بوجه كل الأعداء... فأمام الدورة التاريخية للنشوء والسقوط التي تحدث عنها «ابن خلدون»؛ كانت العالمية الأولى تنتقل إلى مراكز مناوبة مخفية مختلفة. إذا سقط الأمويون في دمشق نهض العباسيون في بغداد ثم الفاطميون في القاهرة ثم الأتراك في اسطنبول... وبالرغم من

تعدد الوجوه التاريخية لهذه المراكز المتناوبة في حراسة العالمية الإسلامية الأولى، إلا أن واجب الحماية كان يطفى على كل الاعتبارات الأخرى وضمن خصائص هذه الحماية وموجباتها في كل ظرف تاريخي.

في البدء جاءت عصبية «بني أمية» كمظهر من مظاهر (الأحكام العرفية) الملازمة لتأمين الفتح والمضي به قُدماً. ثم جاء العباسيون بانفتاحهم الثقافي على كل الشعوب التي تم ربطها (أمويًا) بالعالمية الجديدة. ثم الفاطميون كجسر بين تفاعلات المغرب والمشرق بعد أن باعدت بينهما الأيام. ثم الأتراك بعسكريتهم التي مدت حزام الأمن الإسلامي بوجه الغزو الأوروبي إلى «فينا» غرباً وإلى «عز» جنوباً.

التاريخ العربي في (كليته) متفاعل بهذه العالمية فقد صُنِعَ في أحضانها وتكيف بها، حماها وحمته، قادها وقادته. من هنا تتميز الشخصية العربية ببناء تاريخي مفارق لكل البناءات القومية في التاريخ المعاصر... فهي ليست تمحوراً حول المركز ولكن استباقاً تاريخياً له بالاندماج المبكر في عالمية شاملة... أي ضمن مرحلة شعب القبائل. ومن هنا تحمل الشخصية العربية بُعْدَها العالمي في تكوينها، ولا تستطيع الانفصال عنه، إلا باختصار وجودها إلى نقيضها... أي الإقليمية. إنها جدلية معقدة وصعبة، وتعقيدها وصعوبتها جزء من (إمكانيات) الإنسان العربي ودوره. فالفكر الساذج هو الفكر السهل... والسهل ليس من طبيعته المهمات الصعبة... وعلى المفكر العربي المعاصر ارتياد هذه الصعوبات للكشف عن خصائص تكويننا الجدلي تاريخياً... وفي معرض معاناته للكشف أو الاكتشاف الصعب، فإنه - أي المفكر العربي - ينمو ذاتياً. وبمعنى آخر: في سبيل أن نحيط بتجربتنا يجب أن نكون بمستوى تعقيدها ودقتها. وهذا هو عين ما ننتهي إليه حين نحاول الإحاطة بها، وهذه جدلية أخرى.

خذ مثلاً على ذلك فكر «ميشيل عفلق»، كيف يمكن لنا أن نحلّله في إطار (التاريخانية) العربية كما يحلو «لعبد الله العروي» أن يقول: إنه يرى أن

على العرب جميعًا اليوم أن يكونوا محمديين . ويقول أيضاً: إن القومية العربية ناشئة ضمن أفق تاريخي بوصفها حركة تحرر ضد الاستعمار وبالتالي فهي لا يمكن أن تأتي - تاريخياً - كدعوة شوفينية طالما أنها تسعى لتحرير نفسها. . هل يعني ذلك حدسًا عفليًا بالمعنى المفارق للقومية العربية عن القوميات الأوروبية البرجوازية التي لعنها «ماركس» في فترة تمددها العالمي؟

إن «عفلق» محقّ فيما قال... ذلك من ناحية الشكل.. يحقّ إذن للذين سمعوا محاضراته في المغرب العربي أن يفرحوا بما قال، ولكنهم تساءلوا: لماذا هو إذن مسيحي؟ وجاوب البعثيون بما يشبه الاعتذار عن مسيحية ميشيل. ويمكن للبعض أن يرى أن عفلق (المسيحي) قد تجاوز (ذاته) باتجاه التاريخ والواقع العربي، نافذاً إليه بحدس (برغسوني) ورؤى علمانية. قد (أفنى) ذاته بشكل صوفي في (وحدة الوجود) القومي، فأراد أن يحيط بالبعدين المتفاعلين في حركة التاريخ العربي.. لأنه خارج هذين البعدين لا يمكن التفاعل مع مقومات الشخصية العربية أصلاً. ولكن... بأي كيفية منهجية وخذ «ميشيل» بين البعدين؟ ولم يعطنا «ميشيل» منهجًا، ولكنه أعطانا اختيارًا ذاتيًا حدسيًا. وهذا الاختيار هو في نهاية التحليل جزء من جدلية التاريخ العربي نفسها، التي تحتوي كل مقومات الوجود وعناصره. هكذا يجب أن يكون (كل العرب اليوم محمد) كما قال أي ميشيل عفلق.

إذا كان البعض يقدر الأمر على أنه نوع من الاستلاب الديني للمصلحة القومية فهم لم يدركوا من الدين إلا بُعد النظرية فقط، أي بمعزل عن بعده التاريخي في تكوين الإنسان العربي، وتقرير مواقفه الوجودية. إن موقع «ميشيل» وكل القوميين العرب المسيحيين يكتسب وضعا تاريخيًا مميزًا في مرحلة الانحسار العربي عن العالمية الإسلامية الأولى، باتجاه (الأننا) الذاتي. وفي المواجهة النضالية لكل القوى الهادفة لتدمير هذا (الأننا العربي الذاتي) في شكل الغزو الإسرائيلي وامتداداته العالمية.

جبل طارق إلى قناة السويس إلى باب المنذب إلى مدخل الخليج، إضافة إلى كل الحيوانات الأخرى. فالمعركة القومية العربية هي معركة حضارية عالمية بالدرجة الأولى، وفي سياقها وغمارها يتحدد البديل المنهجي للعالم كله. ومن خلال العقلية العلمية التحليلية النقدية التي تتكون اليوم. وفي إطار هذا المسار الجدلي العنيف سيكتشف الإنسان العربي البديل المنهجي في القرآن نفسه. والاكتشاف الجديد هو غير الاسترجاع السلفي... كما أن الاكتشاف لن يكون (ذاتياً) في حدود العلاقة المحلية بين القرآن والعقل العربي، ولكنه سيأتي عالمياً لكل البشر. وبمعزل عن المراحل التاريخية القديمة للصراع بين الديانات.. هنا سيظهره الله على الدين كله، والمنتصر في النهاية هو (الله). وهذه هي خصائص تاريخنا وتكوينه ومساره. حيث يظهر (الغيب) وهو يتجه بنا منذ البدء وإلى المستقبل نحو عالمية بديلة للحضارة الأوروبية التي أورثت العالم هذه الصراعات المدمرة وأورثتنا إسرائيل في نفس الوقت.

البديل الحضاري:

لم تستطع أوروبا أن تعطينا في الحقيقة سوى منهج واضح لتفتيت مكوناتنا الاجتماعية وتمزيق أوصالنا. جاء ذلك على مستوى بدائلها الرأسمالية والاشتراكية على نحو سواء. والمسألة هنا ليست راجعة إلى طريقة فهمنا للاختيارات الأوروبية وعجزنا الذاتي عن ملاءمة واقعنا بها ولكنها ترجع إلى أن الاختيارات الأوروبية نفسها قد جاءت صادرة عن فلسفة الصراع أصلاً وممنهجة له تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً...

فالصيغة الديمقراطية التي طالما نظرنا إليها بعيون آملة ليست سوى صيغة أوروبية لضبط هذا الصراع مع الحفاظ على مقوماته وليس لها أدنى علاقة بقاعدة السلم في الإسلام.

فقد كان من جراء تطبيق المفهوم الديمقراطي الليبرالي أن أخذنا بأطر (الحكومة والمعارضة) مما يعني فلسفياً أن الصراع هو الأصل في العلاقات

البشرية وأن مسؤولية الحضارة هي ضبطه والاحتفاظ به دائماً ضمن حدود ما قبل الانفجار فتأتي صيغة الديمقراطية الليبرالية التي أخذنا بها دون وعي لخلفياتها الفلسفية التاريخية كمجرد قنوات لتسريب الضغط دون الانفجار. [راجع: ملحق الفصل الأول - الجزء الرابع - رقم ٤ - الضوابط القرآنية لقاعدة السلم].

إن أرقى أداء سياسي تقدّمه لنا الحضارة الأوروبية لا يتجاوز في الأصل منهجيتها في الصراع خلافاً للمنهج الإلهي الكوني في عقيدة السلام. وعبر هذا الصراع لم تستطع أوروبا أن تحسم مشاكلها ولا مشاكل العالم المعاصر، بل ظلت تتحول بالإنسان تدريجياً ككائن عمل طبيعي يخلو من الحكمة ومن التجربة الوجودية الإنسانية.

إن الصراعات التي تمزق العالم اليوم هي تجسيد لنتائج هذه الروح الفاوستية منذ بداية منشئها... إنها تحمل رعباً عالمياً بقدر ما تحمل من إنجازات علمية. لم تستطع الحضارة الأوروبية ضمن إشكالها الرأسمالية واشتراكيات الطبقات الحزبية الجديدة أن تقدم حلاً لمشكلات الإنسان... إنسانها وإنسان العالم، بل هي تفرز كل يوم مزيداً من الأزمات التي تأخذ بخناق البشرية وتستخدم مؤسساتها الرسمية والخاصة أبشع الوسائل للحفاظ على استمراريتها.

من روحية الصراع هذه نشأت البرلمانية الإنكليزية ومنها نبع فكر الطبقات الماركسي وتتجسد البوتقة كأعنف شكل قسري ضد وجود الإنسان في النظام الامبريالي الأمريكي [راجع: الكتاب الأول - تعقيب رقم ٣ - هوامش الفصل الثالث - الجزء الأول]، وصدق السيد المسيح فيما ينسب إليه: (ماذا لو كسب الإنسان العالم وخسر نفسه).

لم يكن مجتمعنا الإسلامي ليعطي بحكم تأثير العالمية الأولى الأطر الفاعلة للصراع والانقسام والفرز فأجبر على تلبّسها عنوة في جرّه نحو

أهداف التحديث والعصرنة فانتهت تجاربنا إلى عمليات جراحية شوّهت الجسد دون أن تحقق له الشفاء وفشلت كل المساعي من قبل ومن بعد.

قد حملت قوانا الاجتماعية الحديثة نواة هذه المنهجية الصراعية منذ بداية تكونها التاريخي ثم تفجرت نواة الصراع في صراعات كبيرة ومتفرعة طوال مسيرتنا التاريخية الحديثة ولا زال الجسد يتمزق وأفكار الفرز تستمر ونجد أنفسنا عوضاً عن اللقاء على أرضية مشتركة أبعد ما نكون حتى عن مضامين عبارة (السلام عليكم). فهل ترك الله هذا الكون البديع لتعبث فيه منهجية الصراع وتمزق أوصاله؟ لا... لا... وألف لا... لا... ٢ - [أزمة القوى الاجتماعية الحديثة].

إن الله قد طرح لإنسان هذا الكون المنهج البديل الذي يقوده إلى حضارة السلام وقد ألقى بتبعات هذا المنهج الكوني الحضاري البديل على عاتق الإنسان العربي نفسه، وسيظل الله مع هذا الإنسان العربي إلى أن يكتشف بالتجربة العملية أن تبنّيه لاختيارات منهجية الصراع الأوروبية لن تؤدي إلا إلى إضعافه والقضاء عليه - وأنه - أي الإنسان العربي - بوصفه حاملاً لمنهجية السلام الإلهي الكوني - سيكون دون غيره الضحية المباشرة لمنهجية الصراع العالمي. وأولى الظواهر هي (إسرائيل) التي تأتي كثمرة زرقومية لهذه العالمية الأوروبية ليتجرعها الإنسان العربي يوماً في شكل نزوح بعد نزوح وإذلال وتخريب بعد تخريب...

هتفوا بعد دخول المسجد الأقصى (محمد مات وخلف بنات)...
ولن يتراجع بنو إسرائيل - خلافاً لكلّ التحليلات الوضعية السطحية - قبل محاولة الوصول إلى ما بين النيل والفرات وإلى ما بين دمشق وصنعاء.

الباب مقفول والله يقود الإنسان العربي نحو العالمية الثانية ويهيء كل أسبابها بتقدير دقيق وحكمة اقتضاء كونية شاملة. يهيء التاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعددية البشرية وكل أمر كبير ودقيق.

ولادة جديدة للإنسان العربي :

هنا سيولد القرآن من جديد أمة تحمل إلى العالم نهجاً حضارياً كونياً بديلاً، ولكن المعاناة على طريق المنهج ستكون أكبر وأقسى مما يتصور البعض. ليس هناك عودة إلى الخلف أو (رجوع) إلى الإسلام. لا عودة إلى ماضي ولا بدء من جديد، ولكنه استمرار وتواصل. فالحياة لا تعرف التكرار في ظواهرها وحقائقها. إن العودة إلى الماضي هي تكرار لا يتناسب وسُنة الحياة كما أن البداية من جديد هي نوع من الادعاء.

لا أعني عودة إلى العمائم ولا إلى تحكيم تلك الجماعات التي تصدرها مراكز الأرشيف الديني التي بقيت كما هي منذ العهد الفاطمي. ليست عودة إلى عنعنات «ابن كثير»، وإلى ما ثبت وما لم يثبت من أحاديث الرسول. أصبح الحديث في الدين يثير الكثيرين. أو لا يكفي ما فعلوه بنا؟

هل نريد أن نحیی من جديد الخلاف حول مبايعة علي بين سنة وشيعة والعصر يتجه للقضاء على كليهما؟ هل نرجع لفتاوي «ابن تيمية» أم أحكام مخالفه؟ هل نتحول إلى قاديانية أو بهائية؟ هل نعود متصوفة أو غير متصوفة؟ ظاهرية أم باطنية؟ إخوان مسلمون أم فرق أخرى؟ مالكية أو شافعية؟ حنفية أم حنبلية؟ أشاعرة أم معتزلة؟ أم قرامطة؟ وأي الصحابة نعتمد؟ وأي القياسات نلتزم؟ وهل يقفل باب الاجتهاد أم يفتح؟ وهل نلتحي أم نحلق؟ وهل نحجب المرأة أم نسقرها؟ وهل نسبح بالمايوهات أم نترك السباحة نهائياً؟ وهل يكون مرجعنا الأزهر أم النجف أم القيروان؟ ومن يفتينا من الشيوخ؟ ومع من نقف؟ مع الملكية أم الجمهورية؟ مع هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أم مع التكفير والهجرة؟ وماذا نفعل بالتعليم الأكاديمي هل نلحقه بدار الفتوى أم بوزارة الأوقاف؟ ومن سيشرف على مسلسلات التلفزيون والإذاعة شيخ الزاوية الأحمدية أم إمام مسجد تكية السلطان سليم؟ وعلى أي الأوراد سننتظم على الطريقة البرهانية الشاذلية

الدسوقية أم الختمية أم القادرية أم الرفاعية أم التجانية أم السنوسية أم البدوية
أم العيدروسية؟

والتماثيل هل ننسفها لأنها تجسيد حرام؟ واللوحات هل نمزقها لأنها
صورة للروح؟ والموسيقى نكف عنها لأنها من مزامير الشيطان؟ ويمنع
الديكور في المنازل لأنه يشغل عن ذكر الله؟ وهل نعود إلى قطع اليد؟
ورجم الزاني والزانية؟ أو جلدهما؟ واستادات الرياضة التي لم يشارك فيها
أحد من شيوخنا يوماً هل نغلقها لأنها (لهو ولعب)؟

وماذا ستكون عليه مصادرنا في الفكر والأدب والفن؟. أم سمنع ذلك
ويكفي «البيان والتبيين للجاحظ» وننكب على قصص الأنبياء؟

وقبل ذلك كله ألا يبدو غريباً في عصر العلم والوضوح أن نربط
خطانا بغيب يحتجب عنا؟ ومن أي يأتي شرّاح الغيب وقد أغلقت أبواب
النبوة من بعد «محمد»؟ وكيف نتصل بهذا الغيب أفي الأحلام أم اليقظة؟
وإن اضطررنا إلى رفع مسألة فمن أين يأتينا الجواب؟ أم سنلجأ للقياس لأنه
في يوم كذا من شهر كذا من عام كذا قال فلان لفلان عن فلان إنه عرض
له في بعض أسفاره إلى...؟

إن اليهود بالرغم من أقوالهم الغيبية قد حصدونا في كل حروبهم
بطائرات تفوق سرعتها سرعة الصوت وألقوا علينا حمماً من السماء ولم
يقذفونا بالأواح «موسى» فهل نقابلهم برقى وتعاويد من سور الكتاب؟...
هذه تساؤلات مطروحة في واقع الفكر المعاصر.

مهلاً... وعفواً... فإنني لا أسعى بكم إلى بيت وإه كبيت
العنكبوت، وإنما إلى البناء الإلهي في أجمل قوائمه وأدق مناهجه. لو
شاء الله أن يكون لأي من هذه المسميات على مستوى فردي أو فرقي أو
حركي أو حزبي ضلع في تجديد اختياره البشري في الأرض لفعل، ولكن
المسألة أكبر من فرد، وأعمق من حركة منظمة أو غير منظمة.

قد جعل الله التجديد لا مجرد تجديد كما نعرف معانيه وتجاربه التاريخية ولكن جعله عالمية ثانية تنطلق من حيث انتهت العالمية الأولى إلى العالم أجمع ومن بعد أن تسيطر عليه عالمية وضعية لم يعهدها تاريخنا الكوكبي الأرضي من قبل. العالمية الثانية أو الجديدة ليست تجديداً للأولى بأية حال من الأحوال وإنما هي تاريخ حضاري جديد متواصل. والعالمية في نشوئها وتكوينها تستمد من القرآن ولأول مرة نهجه الكلي، بكافة الشمولية والاتساع كما يستطيعها الإنسان. الإنسان الذي توافرت لديه الآن من إمكانيات البحث والتنقيب العلمي ما لم يكن ميسوراً له في الماضي. والإنسان الذي توافرت لديه اليوم من المقومات الجغرافية والتاريخية للانطلاق ما لم يتوافر لمرحلة الخروج من الجزيرة.

قد وضعت مرحلة الخروج الأساس الموضوعي الأول بانتشارها الجغرافي في حوض الحضارات فملكنا مداخل العالم ومخارجها مما أصبح قاعدة جغرافية جديدة ومنتسعة ومتعددة المزايا لانطلاق العالمية الثانية.

وحملت العالمية الأولى لحوض الحضارات وحدة لسانية بقي القرآن في حضانتها ١٤٠٠ عام ليؤخذ من جديد منهجاً باتجاه المستقبل.

وحبا لله قاعدة العالمية الثانية بجناحين للانطلاق لا تعوقهما مشاكل القلب المتعب بجراحات المواجهة... أحدهما شرق السويس منتهاً في (الجزيرة العربية)، وثانيهما غرب السويس منتهاً في (المغرب العربي الكبير)، وأبقى الاثنان خارج متناول التجارب الوضعية السافرة وشحنهما بخصائص تحمل مكنونات حركة جاذبة تستقطب بها الجزيرة العربية بأسرها ويستقطب بها المغرب الاتساع العربي ومعه الاتساع الإفريقي المسلم في نصف القارة الإفريقية الشمالية.

أما دول القلب الملتفة حول الجسم الإسرائيلي الحار فإن مصيرها يقرر في الجناحين المتكاملين. إن ما بين دمشق والمدينة هو مسرح المعارك القادمة التي سيفتت كل ما عليها تفتيتاً، أما القدس نفسها فستسلم من

جديد وفي هدوء هذه المرة كما سلّمت مفاتيحها لابن الخطاب من قبل .
 ويسقوط القدس تسقط مرحلة تاريخية كاملة في الحضارة العالمية الراهنة
 فاتحة الطريق نحو تأكيد سيادة النهج الإلهي على المستوى الأرضي
 الكوكبي: ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ
 عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَشْنَا عَلَيْكُمْ عَبْدًا لَنَا أُولَىٰ بِأْسٍ شَدِيدٍ
 فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴿٥﴾ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكُرَّةَ عَلَيْهِمْ
 وَأَقَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴿٦﴾ إِنَّ أَحْسَنَهُ أَحْسَنْتُمْ
 لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوْفُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ
 كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّأُوا مَا عَلُوا النَّبِيًّا ﴿٧﴾ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمُ وَإِنْ
 عُدْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ﴿٨﴾ ﴿ (الإسراء: ج ١٥) .

لن يصرخ حجر وقتها إن من ورائه يهوديًا، فالحجارة لم تتكلم طوال
 التجربة المحمدية ولن تتكلم الآن. آيات الله وحدها هي ستتكلم بمنهجها
 وسياقها وحمياتها.

لماذا فشلت حركات التجديد؟

إن الفشل الذي أصاب حركات التجديد في هذا القرن يعطي دلالة
 على طبيعة التحول التاريخي الذي ينتظر المنطقة ويكشف في نفس الوقت
 عن مدلولات الوعي الديني الجديد الذي يختلف جذرياً عن وعي المراحل
 السابقة المتدرجة في الانحطاط. لم تأت حركات التجديد إلا كردة فعل
 محدود التأثير بحكم تقييدها إلى مراحل الفكر السابقة وبحكم تركيبها
 الانتقائي التوفيقي. فقد كانت تراوح في جو الأزمات الخائقة للتدهور ما بين
 تمثلها لمثالية الإسلام وانطلاق العالمية الأوروبية بإنجازاتها الوضعية،
 فحاولت أن تتحول بالجسد الآخذ في الموت لتعيد شحنه بمثاليات الإسلام
 ضمن تعلقها بالمراحل السابقة مع إضفاء مسحة تجديدية وضعية على هذه
 المثاليات تجعلها ملائمة لخصائص التحولات الاجتماعية والفكرية الجديدة،

أي محاولة لتقريب الشقة بين واقع القوى الاجتماعية الحديثة والمثل الإسلامية في حدود الاجتهاد الممكن... أي تحديث الإسلام دون مساس بأطره السلفية كثيراً ليتناسب ورياح التغيير.

غير أن كل تطور أحدث في هذا المجال لم يلبث أن تحول إلى طاقة دفع للعالمية الوضعية، «فقاسم أمين» تبني حرية المرأة في إطار أفكار «محمد عبده»، غير أن الثغرة التي فتحها سرعان ما اتسعت لتمضي بحرية المرأة ضمن المنهج الغربي الوضعي... بذلك لم تستطع حركات التجديد أن تسيطر على نتائج اجتهاداتها وما ذلك إلا لأنها لم تكن قطباً مستقلاً بين سلفية المجتمع التقليدية وقوى الوضعية الحديثة وكان كل اجتهاد منها يتحول تاريخياً في النهاية لمصلحة القوى الوضعية... هكذا بدأ «جمال الدين الأفغاني» و «محمد عبده» و «عبد الرحمن الكواكبي» و «رشيد رضا» وغيرهم.

كذلك لم تستطع حركات التجديد تلك أن تقدم ضمن تحليلنا لانتقائيتها وتوفيقيتها رداً كلياً على التدهور بل ظلت تتناول الجوانب كلاً على حدة بطريقة مجزأة تشابه مواضع النزول الأولى دون اتخاذ منهج للرد الكلي... وبالطبع لم يكن ذلك ممكناً وقتها.

ورثت حركة الإخوان المسلمين فيما بعد دور هذه القوى التجديدية وقد اتجهت بكل قواها إلى مخاطبة العقلية المتوسطة ضمن نفس الأسلوب التوفيقي الانتقائي مع الاختلاف البين في مصادر التكوين الفكري. فبعضهم صوفي تأملي «كسيد قطب»، وبعضهم سلفي «كسيد سابق»، وبعضهم مدافع بلا هوادة في كل الاتجاهات. وقد فقد الإخوان توازنهم بين تأملاتهم الدينية الحديثة التي ركزت على التحريض الجماهيري الواسع باتجاه قيم الإسلام المثالية بطريقة وعظية مثيرة وبين صعود الوضعية - بأساليبها الأكثر عملية وارتباطاً بمشكلات الواقع المباشر - دون غطاء فلسفي مسبق. فسقط الإخوان كآخر مظهر تجديدي في إطار العالمية الأولى.

كان الإخوان ومن سبقهم من قوى التجديد يعيشون - دون وعيهم بالطبع - نهاية الظرف التاريخي للعالمية الإسلامية الأولى. ويعبرون عن محاولات عديدة في سبيل استنهاضها ومنحها بعض مظاهر القوة غير أنها لم تكن قوة حياة، وإنما مظاهر حيوية كاذبة. فالجسم بأكمله كان في حالة احتضار نهائي مفسحاً الطريق للبدائل الوضعية والصيغ الإقليمية والارتداد نحو الأصول الحضارية لما قبل الإسلام. كانوا يواجهون بعناد رياح التغيير، ولكنها كانت أصلب منهم فصرعتهم جميعاً، ولم يبقَ منهم الآن إلا كما بقي «العلي» في الكوفة بعد مقتله.

قد جعل الله لدى نهاية العالمية الأولى أسساً تكوينية ثابتة يتوقف لديها الانهيار النهائي، وهي تتمثل في الوحدة الجغرافية - السياسية واللسانية العربية بما يعطيه البعض دلالات المفهوم القومي. فانطلاق العالمية الإسلامية الثانية لا يأتي كما كان في البدء من عمق صحراوي وإنما ينطلق هذه المرة من عمق حضاري يشمل المنطقة من الخليج إلى المحيط... وهو عمق مجهز بكافة إمكانيات الإنطلاق الحضاري العالمي.

وكما هيأ الله قاعدة الفعل البشري، وجهزها بكافة وسائله - ومنها ما لم تأت به إلا يد الأقدار - فقد أحكم الله بداية العالمية الثانية بمقومات تاريخية عالمية أوضّح ما فيها سيطرة البديل الوضعي على كوكبنا بأسره مما يجعل المنهج القرآني بديلاً عالمياً، وليس مجرد بديل لآراء حفنة من المثقفين العرب الذين طرحوا ما لديهم بالوكالة عن هذه الوضعية العالمية وليس بالأصالة. سيجد المنهج القرآني نفسه في هذه المرة وجهاً لوجه أمام الحضارة العالمية الوضعية كلها وضمن أفق تاريخي يخوض فيه الإنسان العربي معركة ضارية تستقطب عبر جدليتها كلّ مقومات العالمية الإسلامية الأولى.

فافتتاح العالمية الثانية لا يأتي بجهد فردي، ولا عبر تنظيمات تقليدية تجديدية تمتّ إلى نهايات المرحلة السابقة، بل هناك من أنصار التجديد في

المرحلة السابقة من سيقف ضدها بعنف وبغير هوادة لأنه لم يكن يدرك - وبالتالي لن يدرك الآن طبيعة المنهج القرآني وعلاقته بمراحل التطور التاريخي كما يحددها القرآن نفسه.. ٣ - [مأزق الحركات الدينية المعاصرة].

قلنا إنه ليس في القرآن تكرار، وقد أورد الله آية واحدة بنفس الحروف في موقعين متجاورين من سورة البقرة والآية في الموقعين هي:

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ج ١) و﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ج ١).

ولكننا حين ندقق في المعاني التي جعلت هذه الآية ختاماً لها في الموقعين نجد أن موضوع الآيات ودلالاتها واحد ولكنه يختلف في الإشارة إلى محتوى الظرف التاريخي. فالآيات التي تختم بالرقم (١٣٤) تربط ما بين «إبراهيم» تسلسلاً إلى أبناء يعقوب الذي أسكنهم «يوسف» أرض مصر فتوالدوا فيها واحتلوا في عهد ملوكها الآسيويين أهم المراكز حتى أصبحوا شعباً كاملاً في حضارة الأرض المصرية: ﴿وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَبْنِي إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (١٣٤) ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ ءَابَاؤُكَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَجِدًا وَنَحْنُ لَكَ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ج ١).

ثم تأتي الآية: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ج ١)... إشارة إلى انتهاء ظرفها التاريخي الذي بدأ بإبراهيم وانتهى بتكون شعب بني إسرائيل في مصر. أما الآيات بعدها من (١٣٥) وإلى (البقرة: ١٤١) فقد بدأت مباشرة بالتهويد على يد «موسى» ومن بعده التنصير على يد «عيسى» ثم دمجت البداية الموسوية «بإبراهيم» من جديد بعد أن صاغتها ضمن ظرفها التاريخي الخاص.

ثم تنته الآيات أيضاً بالآية: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ...﴾. فالمرحلة الأولى في تاريخ بني إسرائيل جعلها الله مرحلة إبراهيمية خالصة أي مرحلة الإسلام الحنيف وقد كان من أهم مظاهرها التاريخية تكون بني إسرائيل كشعب في مصر ثم تدهورهم في عهد الفراعنة حتى وصلوا مرحلة الإذلال التام. وقد ختمها الله هنا بتلك أمة قد خلت. ثم المرحلة الثانية في تاريخ بني إسرائيل وهي التي جعل الله حدودها الزمنية ما بين التهود كمقدمة لها ارتبطت بالخروج تحت قيادة «موسى» وإلى النهاية الزمنية لدى بعثة «عيسى» وقد صعد بنو إسرائيل بين هذين الحدين الزمنيين. وقد اختتمها الله أيضاً بالآية تلك أمة قد خلت.

وربط الله المرحلتين بالمصدر الإبراهيمي... الأولى كاستمرار للأصل نفسه في شكل وصية يعقوب لأبنائه الاثني عشر. والمرحلة الثانية وهي التي اتخذ فيها المصدر الإبراهيمي نفسه شكل اليهودية والنصرانية كدلالات على ظروف تاريخية جديدة وأوضاع متغيرة. إذا بدأت اليهودية بالخطر الذي كان يهدد بني إسرائيل في مصر بالترقة والانقراض. جاء ليقودهم نحو مرحلة جديدة بعد أن استكملت المرحلة الأولى مهمتها وانتهت إلى إذلالهم ومحاولة إفنائهم (من ناحية سلبية) ولكن أيضاً انتهت نفس المرحلة إلى تكونهم كشعب (من ناحية إيجابية) فقاد «موسى» المرحلة الجديدة بالإيجابيات التي خلفتها المرحلة السابقة... أي قاد أمة كاملة التكوين.

أما «عيسى» فقد جاء ليمنحهم الاختيار النهائي بين مواصلة دورهم أو الانكفاء، وقد حمل معه كثيراً من التسهيلات التشريعية التي كانت تقيدهم فيما مضى والتي لم يطبقوها: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ (آل عمران: ج ٣).

فاليهودية، والنصرانية من بعدها، أشكال عن الأصل الإبراهيمي مكيفة على أوضاع تاريخية مغايرة دخل فيها في الاعتبار الوضع البشري والحضاري وامتدت بتأثيراتها إلى التشريع نفسه.

هذا درس يجب أن نعيه جيداً في فهمنا لمدلولات المنهج القرآني.

ثم... جاء النسخ للوضعية كلها بتحويل الأمر الإلهي إلى العرب. هنا عاش العرب مرحلة حضارية كاملة ضمن ظرف تاريخي خاص امتد لألف وأربعمائة عام، حكمته معطيات فكرية خاصة وتجربة خاصة ووعي مفهومي خاص، وصعدوا فيه إلى القمة ثم انهاروا ضمن تغيرات عالمية وتاريخية جديدة. إذن قد استهلكوا طاقتهم التاريخية الممكنة في حدود الزمان التاريخي والمكان التاريخي ولم يعد ثمة إمكانية للاستمرار الحضاري في إطار تلك العالمية.

ما بين العالميتين الأولى والثانية:

بدأت تلك العالمية الإسلامية الأولى تاريخياً بابتعاث العرب على بني إسرائيل: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَلِ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ﴿٥﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥)، ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَلْتَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاصْتَبِرُوا يَتَّوَلَى الْآبْصَارِ ﴿٦﴾﴾ وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَآءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ ﴿٣﴾﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٤﴾﴾ (الحشر: ج ٢٨).

وعباداً لنا لا تشير إلى جيوش وثنية كما أشارت خطأ بعض مراجع المفسرين وإنما إلى جيوش الإيمان [عباداً لنا] فالله لا ينسب الوثني الأشوري إلى نفسه.

وتنتهي تلك العالمية الإسلامية الأولى تاريخياً بابتعاث بني إسرائيل على العرب: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكُرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴿٦﴾﴾ إِنَّ أَحْسَنْتَ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ

الْآخِرَةَ لِيَسْتَوُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّأُوا مَا
عَلَّوْا تَنْبِيْرًا ﴿٧﴾ (الإسراء: ج ١٥)، ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا
الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ﴿١٤٤﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥).

فالعالمية الإسلامية الأولى تقع زمنياً ما بين إجلاء اليهود من المدينة
إلى خيبر على عهد الرسول ثم إلى الشام على عهد «عمر» وبنفس صفات
البأس الشديد الذي ذكره القرآن وبنفس أسلوب القتال في داخل ديارهم.
وتنتهي بقيام دولة بني إسرائيل حيث أمدهم الله بكل قوى الدعم الرأسمالي
العالمي وحشد من أبناء المهاجرين من العالم بأسره وجعلهم الله فوق ذلك
﴿أَكْثَرَ نَفِيْرًا﴾ أي أكثر قدرة على الحشد وتوظيف الإمكانيات الذاتية
والعالمية.

ثم يشير الله إلى ميلاد العالمية الإسلامية الثانية ويعتبرها تجربة الختام
النهائي وهي عالمية تولد في إطار الصراع ضد الوجود الإسرائيلي ﴿إِنْ
أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوُوا وُجُوهَكُمْ
وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّأُوا مَا عَلَّوْا تَنْبِيْرًا ﴿٧﴾﴾
(الإسراء: ١٥). فقول الله: فإذا جاء وعد الآخرة [أي المرة الثانية] وهي
تشير لتفلسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً، ليسيئوا وجوهكم
[ويرجع الضمير إلى عباد لنا أي المسلمون] وليدخلوا المسجد كما دخلوه
أول مرة.

فالعالمية الإسلامية الثانية هي بدء تاريخي جديد بمقومات مختلفة
محلياً وعالمياً وفي إطار موقف جديد من الحضارة الوضعية العالمية.

وهنا فارق كبير لا بد من الوقوف لديه.. فموسى قد افتتح الطور
الثاني من التجربة الإسرائيلية تاريخياً. أما العالمية الإسلامية الثانية على
ضخامتها وتعدد مهامها ومسؤولياتها المحلية والعالمية فقد أبقاها الله دون
نبي بحكم اختتام مرحلة النبوات غير أن الله ليس بغافل عن العالمين، فقد
أودع لديها ما هو أخطر شأناً من النبوة أي كلماته هو نفسه.. أي القرآن،

وجعله نهجاً كونياً كاملاً يرقى على مدارك بعض الأنبياء، وحفظه وحفظ به وله لسان العرب وأمدّه بأكثر مما يمدّ اليهود من أموال وبنين فكل ما يناله اليهود من ثروات العالم لا يزيد على إنتاج حفنة من الآبار وكل قوى اليهود البشرية في العالم لا تتجاوز نصف عددية سكان مصر، أما النفيّر فهو وحده الذي يتفوقون به علينا لحكمة تتعلق بمصير عالميتنا الأولى.

القرآن أهم من نبي، وأكبر من نبي، ويحمل في طياته ما لا تستطيع صدور الأنبياء أن تحمله أو تحتمله، بل إن القرآن يحيط بتجربة النبي مثلاً كما أوضحنا في تحليلنا لبعض آيات سورة الكهف بأكثر مما يحيط النبي نفسه بأبعاد تجربته.

ويقف القرآن وجهاً لوجه أمام خصائص المرحلة العالمية الجديدة ليمنحها كامل خصوصيتها المميزة لها والمحددة لسمااتها الذاتية... ثم يسحبها بتميزها ليردها إلى الأصل المحمدي الذي هو عنوان العالمية كلها. إذن نحن نتطلع إلى تفاعل كبير بين القرآن وخصائص العالمية الثانية، فمفهومنا للتجديد هنا هو مفهوم تاريخي مشروط بتحوّلات معينة، تحولات على مستوى الإنسان العربي في علاقاته بنفسه وبالعالم.

كيف يتمّ هذا التحوّل؟

في بداية العالمية الأولى كان القرآن نفسه - كما بينا - هو أداة التحوّل التي قادت الإنسان العربي من عالم المطلق الفردي الذاتي القبلي إلى الدائرة الأوسع في حدوده الاجتماعية وآفاقه الفكرية. غير أن التأثير القرآني قد جاء في تلك الفترة مرتبباً بظروف خاصة شرحنا أبعادها. أما اليوم فإن الوقائع والأحداث وليست اللغة فقط يلعبان دور الأداة في توجيه العرب إلى المنهاج القرآني وفهم وجودهم ومسيرتهم الحالية والمستقبلية من خلاله: «فيه نبأ ما قبلكم، ونبأ ما بينكم، ونبأ ما بعدكم... من طلب الهدى في غيره أضله الله، ومن طلب العدل في غيره قصمه الله».

والنظرة للقرآن ضمن مرحلتنا الراهنة تختلف في أسلوبها عن النظرة التي حتمتها أوضاع معينة في مقدمة العالمية السابقة. إذ إن نظرنا إليه تأتي كنظرة منهجية بالدرجة الأولى ترقى من متفرقاته إلى كليته، ومن أجزائه إلى وحدته، ومن سطحه إلى مكنونه. بذلك نصِل إلى فهم منهجية الحركة في الطبيعة والتاريخ ضمن الأطر التي يدفعها الله بها، وما علينا لدى هذا التمثّل للمنهج القرآني إلا أن نطرح فعلنا على قاعدة الفعل الإلهي وضمن اتجاهاته.

ليس في الأمر مغيبات مجهولة، فالمنهج بشموليته مضمن في الكلية القرآنية وليس لنا أن نفعل إزاء هذا التضمين (المكنون) سوى معاناة الاستخراج بالتدبر والتفكير والربط والتوليد... إنه نوع من التعامل العميق مع سجل كوني مفتوح تنتقل إلى نفوسنا من خلاله مبادئ صياغته وأحكام علاقاته... حتى الفنان لا يستطيع أن يخرج رائحته إلا إذا تمثّل مبادئ الصياغة الجمالية واستشّفها في مجال النظر أو السمع. بل إن أساتذة الحضارة الوضعية المعاصرة لم يصلوا إلى مناهجهم المعروفة إلا من بعد التعامل مع الظواهر والنفوذ إلى علاقاتها ببعضها ضمن وحدة عضوية وسياقية. ثم استخلصوا من مناهج الحركة وعياً فلسفياً أسقط نفسه على سلوكية الإنسان الاجتماعية والتاريخية. و «ماركس» نفسه استخلص جدليته وطبقها بعد أن انتشر بوعيه المادي أولاً على سطح كبير شمل تحليله لمناهج الفكر الاقتصادي البريطاني، ولمناهج الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ومناهج الاشتراكية الفرنسية. ثم أعمل النقد والتفصيل حتى خرج على العالم بأدبياته الماركسية حول جدلية الصراع، حتى روائع «دافنشي» و «مايكل أنجلو» ما كانت لتأتي على هذا النحو الجمالي الأخاذ لو لم تكن استجابة حدسية صادقة وشفافة لمبادئ التكوين وعلاقاته في عالم الطبيعة. ولكنها مبادئ خرجت من دائرة الإحساس الفني بها وليست مجرد تجسيد نقلي.

القرآن أكبر وأبعد وأعمق من هذا كله ويتطلب جهداً لا ترقى إليه إلا

النفس الجمالية التي تندمج بوعياها وحدثها في مكنوناته، لتنفذ إلى الوحدة عبر الكثرة، وإلى الكلّية عبر الأجزاء، أمّا القول بخلاف ذلك فمثله مثل الحمار يحمل أسفاراً أو كمثل بعض الرسامين الذين يموت الموضوع الفني على لوحاتهم دون حركة ودون معنى إلاّ ظاهر التلوين.

لم يُغيب الله المنهج في القرآن إلا كما غيب قوانين الطبيعة في حركة الظواهر. فكما يعاني العالم الطبيعي حتى يستخرج المكنون في قانون الحركة كذلك هي العلاقة في مكنون القرآن - الذي هو أبعد غوراً - علاقة بالوعي والمعاناة مع المكنون وطريقنا إليه دائماً هو الضوء بماء الغيب لمن كان لديه الاستعداد.

هذا النوع من التجربة الحضارية مع القرآن لم تكن تتسع للكثيرين قبلنا في مرحلة العالمية الأولى لاختلاف في خصائص العصر ومقوماته الفكرية والمستوى الذي يستجيب به الإنسان الآن لدواعي الحركة من حوله. لذلك فالتعامل مع المنهج ليس قضية سلفية على الإطلاق، وإن كان للسلف حظ من هذا المنهج - وقد كان لقلّة منهم - فقد جاءوا بالأمر شتاتاً في مواضع شتى، إذ كانت علاقتهم بالقرآن علاقة مسلكية أكثر من كونها منهجية. أمّا الآن فقد حمل تاريخنا المعاصر أسلوباً جديداً في الوعي بالأمور يختلف جذرياً عن الأسلوب الماضي وهو طريقنا الحالي نحو القرآن.

مكنونات الكتاب كمكنونات الكون لا تحتاج إلى (تأويل باطني) أو إلى (شطحات صوفية)... على الأقل في عصرنا الراهن. كل ما نحتاجه الآن هو السعي إلى القرآن وبالقرآن، وما القرآن إلا اقتران القراءتين في قراءة كونية واحدة فهل من قارئ؟ فقط خذوا طرفاً من الكتاب وتجاوزوا به الحناجر إلى الأعماق واجعلوه أمامكم لا خلفكم.

عبر الكتاب تسقط تلقائياً كلّ تلك التفرعات الفلسفية التي مزقت وحدة الإنسان العقلية وجعلته نهياً لروح انفصامي بين مادية وغيبية بأن

جعلت بين الفكر المادي (الوضعي) والفكر الغيبي (الإلهي) برزخاً، وليس في الحقيقة سوى نهج واحد يدمج الاثنین معاً في قراءة كونية واحدة. فالواقع الموضوعي ليس سوى امتداد غيبي يعيش الإنسان ظواهره المجسدة وليس أمام الإنسان سوى أن يسعى لوعي هذا الامتداد الذي يتخذ شكل التأثير الإلهي في الطبيعة والتاريخ عبر منهجية القرآن.

إن المنهج في عصرنا ليس في الحقيقة سوى محاولة فلسفية لتكريس المفهوم الواقعي للحركة الموضوعية بمعزل عن عمقها الغيبي، وبالتالي قيدت المنهجية بمعطيات ما تعطيه التجربة العلمية من حقائق قابلة للتطبيق والتحليل. فالمنهج ضمن الفلسفة العلمية الوضعية هو رفض كامل لأي علاقة بحركة المادة من (خارجها) على نحو ما ورائي أو من داخلها على نحو (حلولي)، كما أنه رفض لأي غائية مسبقة على نحو تضميني مثالي.

كم يا ترى ستصيب الدهشة الكثيرين حين يتبصرون المنهج القرآني ليروا أنه قد تجاوز الوضعية العلمية في رفض الماورائية والحلولية في عالم الحركة، وشجب منظور الخلق عبر النقص في المادة، وجرد المادة في أصلها التكويني من الغائية المسبقة - ولكنه - وهنا الفارق الرئيسي - امتد بهذا الواقع الموضوعي كما تمثله الإنسان إلى أبعاد كونية أشمل وأبعد وأعمق، حيث الفعل الإلهي بكيفية تتجاوز كل قيود المادة الزمانية والمكانية. هنا تقصم ظهور كثيرة. فالمنهج القرآني يثبت للعلوم الوضعية دلالاتها التطبيقية والتحليلية ولكنه لا يرتد بها (فلسفياً) إلى الموضوعية السطحية بل يمضي بها نحو الأبعد لدمجها في القراءة الأولى ﴿أَقْرَأْ بِأَسْرِ رَبِّكَ﴾ (العلق: ج ٣٠).

بذلك يصبح واضحاً لنا كيف نعبر من واقع الإحساس الموضوعي بالأشياء وتحليلها والتعامل معها إلى عمقها اللامرئي حيث ندرك حكمة التقدير وحكمة التوقيت وحكمة الاتجاه، ودون أن ندخل في متاهات تدجيلية وخرافية.

بذلك يحقق الإنسان العربي رده الحضاري على الوجود الإسرائيلي وهو ردّ على الوضعية العالمية كلها التي أفرزت الوجود الإسرائيلي وجعلته مقدّمة لها في عمق منطقة القرآن ولسانه. فتحدينا لإسرائيل ليس معركة قومية عسكرية مجرّدة، وإنما هي معركة حضارية عالمية يتصدّى فيها القرآن بلسانه العربي وبإنسانه للعالمية كلّها التي جعلت الوجود الإسرائيلي ممكناً وشرعياً. فإسرائيل لا تكتسب شرعيتها في هذه الأرض من حقوقها التاريخية، وإنما تكتسبها من منهجية الصراع الوضعية العالمية التي تقبل ببساطة وتبرر قتل وتشريد مليوني فلسطيني. وهذا قدرنا دون سائر شعوب الأرض، ولهذا نحن هنا في قلب العالم وفي حوضه الحضاري وممراته الاستراتيجية.

ولهذا تدفق النفط في الجزيرة العربية كأساس مادي لتطور متسارع يختصر جهداً بشرياً ضخماً. وكل شيء قد قدره الله تقديراً.

ملحق الفصل الثاني - الجزء الرابع

الصفحات	الموضوعات
٣٤٩	١ - منعكسات الانتشار الأمي على خصائص الشخصية العربية
٣٥٢	سقوط معادلة الثنائية الخصامية
٣٥٤	مسار عالمية الأمين
٣٥٦	التمحور العربي باتجاه الداخل
٣٥٨	المهمة الكبيرة والعناية الإلهية
٣٦٢	٢ - أزمة القوى الاجتماعية الحديثة
٣٦٤	موقف البنية العربية من الفكر الأوروبي
٣٦٧	خطأ المقارنة بين النهضتين العربية والأوروبية
٣٦٨	الظاهرة الإسرائيلية وأزمة التواصل
٣٧٠	فكر الثورة الطارىء - تجربة ثانية منبئة الجذور
٣٧٣	نظرة من الداخل لتحديد الهوية
٣٧٥	إشكالية تليس المصطلحات
٣٧٥	العروبة هوية وليست قومية
٣٨١	ماذا نكتشف عبر الجدلية الثلاثية
٣٨١	تحجيم علاقات الإنتاج
٣٨٤	٣ - مازق الحركات الدينية المعاصرة انطلاق من فراغ أيديولوجي
٣٨٧	قضايا الاجتهاد ومثيراتها النوعية
	كما افترق الليبراليون عن الديمقراطية، والثوريون عن الاشتراكية، يفترق
٣٨٩	الإسلاميون عن الإسلام
	معركة في غير معترك: ليس من علمانية ولا من أصولية. وليس من جاهلية
٣٩٤	ولا من صحوة
٣٩٧	ازدواجية المازق بين حركات الصحوة وفقهاء السلطة
٣٩٩	محاورات سجن ليமான طرّة

٤٠٣	الكل ينادي بالتجديد ولكن كيف؟
٤٠٤	الجهد البطيء الذي يمضي قوياً
٤٠٧	هوامش الملحق.

ملحق الفصل الثاني – الجزء الرابع

١ - منعكسات الانتشار الأمي على خصائص الشخصية العربية:

إنه من أهم ظواهر تاريخنا أن فتح العربي المسلم لهذه الأرجاء وبالتحديد المنطقة الحالية ما بين الفرات والأطلسي قد اكتسب طابع الصراع الدموي لا مع شعوب هذه المنطقة ولكن مع القوات العسكرية للإمبراطوريات الغازية لهذه المنطقة أي ضد القوات الرومانية والفارسية. أما شعوب هذه المنطقة، فقد (استجابت) للفتح العربي الإسلامي بوصفه مدخلاً (لتحريرها) من قبضة الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، ولهذا فتح نصارى دمشق وبوابات تلك المدينة التاريخية أمام الفاتحين كما استجاب أقباط مصر وعلى رأسهم رأس الكنيسة الذي نفاه الرومان للانتشار العربي المسلم في مصر.

تطلعات التحرير هي التي حكمت توجه شعوب هذه المنطقة نحو العربي المسلم، تماماً كما أن تطلعات أداء رسالة الرحمة هي التي حكمت توجهات الفاتحين العرب نحو هذه الشعوب. أما (السيف) فقد اقتصرته مهمته على رقاب قوات الغزو الإمبراطوري الروماني والفارسي.

فهم هذا النمط في العلاقة الإيجابية ضروري جداً لتتعرف من بعده على روح التفاعل التي حدثت من ظهور (العصبية العربية). فحتى الخلافة الأموية التي يشار إليها دائماً بوصفها بؤرة التركيز العربي حول الذات لم تستطع أن تكرر لهذا المفهوم بحكم طبيعة العلاقة التي ذكرناها. فالصراعات في عهد بني أمية كانت صراعات داخل البنية العربية بأكثر مما هي صراعات بين الأمويين العرب وغيرهم من الشعوب.

وقد بلغت صراعات بني أمية قمتهما في أحداث غزو المدينة المنورة على أيام يزيد بن معاوية تمهيداً للقضاء على حركة عبد الله بن الزبير في مكة، وحتى ذلك الهجوم اكتسب خصوصيات التعامل بين الأسر العربية.

أما التركيز المبالغ فيه على (عصبية بني أمية) فإنما يرجع في تقديري إلى خصائص تركيب الدولة العباسية التي سلطت سيف النقد على كل ما هو أموي، وجعلته صورة للجاهلية البدوية قبل الإسلام، أي أن مؤرخي الحقبة العباسية قد حولوا صراعات الحقبة الأموية من صراع بين العرب أنفسهم إلى صراع بين الأمويين العرب وكافة الشعوب الأخرى، وهذا القول ليس بصحيح البتة ولكننا لا نتجاهل دوافعه.

في قرن واحد وجدت القبائل العربية التي أمرها الله بالخروج أنها منتشرة على سطح جغرافي يمتد ما بين المحيطين الهادي شرقاً والأطلسي غرباً وعلى امتداد الوسط من القارات القديمة. وقد حمل هذا الإطار الجغرافي تنوعاً وتعددًا في المركبات السكانية القومية والحضارية والثقافية.

وبما أن العربي لم يكن غازياً في (مهمة عسكرية مؤقتة) شأن جيوش الإسكندر المقدوني التي عاد معظمها إلا قلة بقيت في الإسكندرية بعد تأسيسها، أو الجيوش الرومانية أو الفارسية. فقد وجد الفاتح العربي نفسه في حالة استيطان جديد من بعد الخروج.

غير أن نية الاستيطان قد اتجهت للمناطق الأقرب للجزيرة العربية، ومن هنا ثارت مشكلة توزيع أراضي السواد في العراق على قبائل الفتح، الأمر الذي كاد أن يدفع بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى الاستقالة عن الخلافة فيما إذا أصرت تلك القبائل على التوطن والامتناع عن توسيع رقعة الجهاد، وقد عرض عمر على تلك القبائل نصيباً فوق أسهمها المقررة لمواصلة الفتح.

من ناحية أخرى كانت عواصم الخلافة دائمة التنقل ولكن تحديداً ضمن الحزام الجغرافي ما بين الفرات والأطلسي. فبداية عهد الأمويين

تحولت الخلافة إلى (دمشق) التي تشكل قبضة استراتيجية جغرافية مهيمنة على الطرق البرية بين آسيا وأوروبا وإلى الشمال من جزيرة العرب. وبعدها كان انتقال الخلافة إلى (بغداد) المنفتحة على آسيا بكافة ممراتها وهضابها وشعوبها. ثم انتقل الثقل إلى (القاهرة) التي وجدت نفسها في موضع القلب القابض على جناحي مناطق التأثير في المشرق والمغرب، ومن حينها بدأ تبادل موازين القوى الإقليمية والدولية بين العاصمتين «القاهرة ودمشق» حيث بلغ هذا التبادل قمته على عهد صلاح الدين الأيوبي وفي مواجهة الفرنجة.

هذا التنقل ضمن الحزام الجغرافي ما بين الفرات والأطلسي حمل معه تفاعلاً قوياً ما بين القبائل العربية التي بدأت الاستيطان في شكل (الخطط/الرباط) والشعوب من سلالات شمال أفريقيا وسوريا الكبرى وأرجاء العراق مع فترة شهدت (نوعاً) من التدامج مع سلالات جزيرة إيبيريا (الأندلس).

هكذا استوعبت الكلية الحضارية العربية الإسلامية الجديدة التي عرفناها بعالمية الأميين أهم عصارات العالم القديم الحضارية والثقافية. أصداء بابل بأشوريته وسومريته وكلدانيته وأكاديتها، وما بين بابل ومصر حضارات الآراميين بكافة اشتقاقاتها، وحضارات مصر، وما أبقّت عليه الهيلينية اليونانية في شواطئ مصر، وما تركته الحضارة الرومانية في شمال أفريقيا.

تلك كانت مرحلة إعادة الصياغة الحضارية لما بين الفرات والأطلسي في المنطقة التي قدر لها فيما بعد أن تشكل الحدود الجغرافية لكيان عربي جديد بعد انحسار مركزية الخلافة الإسلامية العربية وضغط العالمين الأوروبي والآسيوي على خاصرتي عالمية الأميين (سقوط الأندلس والهجوم المغولي على بغداد).

لم تقرر هذه المنطقة ما بين الفرات والأطلسي فقط مصير التدامج العربي مع شعوبها التاريخية بل استوعبت في إطار هذا التدامج - ومحوره الإنسان العربي كقاسم مشترك - شعوباً أخرى ليست من هذا النطاق، فهناك

موجات (البويهيين عام ٩٤٥ م) ثم (السلاجقة عام ١٠٦٠ م) ثم (الأيوبيين الأكراد) الذين امتدوا عن (الزنكيين الأتراك) بداية بعام ١١٢٧ م ثم المماليك بمختلف فصائلهم العرقية، ثم يأتي الاجتياح المغولي الأول في عام ١٢٥٨ م والثاني في الشكل التيموري عام ١٤٠٠ م ودون أن نغفل التفاعلات العرقية في المغرب العربي وهي تفاعلات تمت باتجاه أوروبي شمالي وباتجاه أفريقي متوسطي وجنوبي أي جبلي وصحراوي.

سقوط معادلة الثنائية الخصامية:

ذاك مسار تدامجي طويل بدأ تأطيره الجغرافي منذ الخلافة الأموية (٦٦١ - ٧٥٠ م) ثم عمق تفاعلاته البشرية والحضارية طوال المرحلة العباسية (٧٥٠ - ١٢٥٨ م) بحيث تم استيعاب حضارات تلك الشعوب بفلسفاتها ومذاهبها إلى حد كبير، فإذا أعدنا النظر في خارطة الانتشار الجغرافي سنجد أن كافة حضارات الشرق الأدنى وفارس والهند والصين واليونان والرومان قد تداخلت ببعضها حواراً واتصالاً فتعددت (الملل والنحل) وتنوعت مصادر الاقتباس والاستشهاد، قد كان العالم القديم كله ناشطاً بحركيته الثقافية والفكرية في هذا الإطار الجديد (عالمية الأميين).

لأول مرة في حركية الاتصال الحضاري بين الشعوب تسقط معادلات الثنائية الخصامية بين الشرق الآسيوي والغرب الأوروبي، فكلاهما متفاعل داخل حركية ثقافية واحدة مركزها موقع الوسط بينهما إلى أن أتت أوروبا فيما بعد فابتعثت هذه الذهنية الخصامية تحت ضغط توجهاتها العنصرية والاستعمارية.

ولأول مرة في تاريخ البشرية يستوي التفاعل الحضاري على قاعدة (إنسانية) غير عرقية وغير شوفينية لأنها مزاج كافة الأعراق المعروفة وقتها، فأنتج ذلك التفاعل مدارس فلسفية غاية في التعدد والتنوع كما حفظ للعالم عبر عدة قرون تراثه الفكري والفلسفي والأدبي الذي استجمعه شرقاً وغرباً

حتى إذا ما نهضت أوروبا في يوم لاحق من أيام التاريخ وجدت أمامها تراث العالم كله ليس محفوظاً فقط ولكن مفهوساً ومجدداً.

المهم أن ثمة تدمج عرقي وتفاعل حضاري قد اتخذ مداه باتساع تلك العالمية الأمية فانتفت عنها صفة الخاصية الحضارية الذاتية، لهذا لم تستطع تلك المرحلة أن تنجب فكراً يقوم على (التوصيف العرقي) أو التفوق (العنصري) كما أنتجت أوروبا عبر فلسفة تجربتها المغايرة تماماً لتجربة الأميين. المهم أن التدمج العرقي قد قفز بالعربي إلى خارج توهمات الصفاء العرقي العنصري، فالعربي يتدمج مع الآخرين نافعاً لذاته فلا يتعرف على ذاته ويرجع إليها إلا إذا سبقه الآخرون فتعرفوا على ذواتهم وناقضوه بها.

كما أن موقع الوسط الجغرافي ما بين القارات (آسيا/أوروبا/أفريقيا) قد جعله مستجمعاً في ذاكرته الحضارية والتراثية لمجموع الحضارات العالمية.

ثم إن العربي - ضمن عالمية الأميين - قد تطلع بروح منفتحة على ديانات الآخرين وفلسفاتهم وحكمهم لأن دينه لم ينكر على هذه الشعوب خصائصها الدينية الكتابية وشرائعها من عهد نوح وإلى عهد عيسى عليهما الصلاة والسلام. قد أنكر العربي فقط ما رآه في حدود التحريف وقد تهادى البعض من العرب في الثقة والانفتاح إلى الدرجة التي سهل معها على بعض الكائدين دس تحريفاتهم في التفسير الديني التراثي للقرآن الكريم، وقد تنبه البعض من علمائنا الأجلاء لجانب من هذا التحريف فيما عرفوه بالإسرائيليات غير أن المشوار النقدي لا زال طويلاً.

تلك كانت أخلاقية الانتشار العربي الإسلامي لصياغة عالمية الأميين، وقد كانت صياغة مختلفة تماماً عن صياغة أي فاتح في كل التاريخ لإمبراطوريته، إنه الفتح الديني الذي يقوم على قاعدة حكومية تبدو نقيضة لدواعي الفتح حين يكون دينياً، أي الفتح الديني مع عدم إكراه الغير من

الذين تفتح بلدانهم على اعتناق دين الفاتحين: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ
الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ
الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ج ٣). وهذا هو الواقع
الذي كانت عليه تلك العالمية وهو نفس الواقع الذي اكتشفه د. آدمون
رباط حين ذكر بأنه: (لأول مرة في التاريخ انطلقت دولة هي دينية في
مبداها، ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها وهو نشر الإسلام عن
طريق الجهاد بأشكاله المختلفة من عسكرية وتبشيرية مع الإقرار في الوقت
نفسه بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها
وتقاليدها وطرز حياتها - وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد بإكراه
الرعايا على اعتناق دين ملوكهم بل وحتى على الانتماء إلى الشكل الخاص
الذي يرتديه هذا الدين كما كان عليه الأمر في المملكتين العظيمتين اللتين
كان يتألف منهما العالم القديم).

[راجع د. آدمون رباط - المسيحيون العرب - مؤسسة الأبحاث العربية
بيروت. وكذلك د. جورج قرم - تعدد الأديان وأنظمة الحكم مع مقدمة
آدمون رباط - دار النهار للنشر - بيروت ١٩٧٩].

مسار عالمية الأميين:

بعد سبعة قرون تقريباً بدأت عالمية الأميين في التفكك السياسي
والحضاري، وبدأ كل شعب من شعوب الأطراف يتمحور حول ذاتية قومية
خاصة به تتوسع أحياناً على حساب غيرها أو تنقسم على ذاتها. في تلك
المرحلة بدأت ظاهرة الانحسار العربي عن تلك العالمية المتسعة والتوجه من
الأطراف الأوروبية والآسيوية (من الأندلس ومن شرق الفرات) إلى ما بين
المحيط الأطلسي والخليج، أي الإطار الذي يحتوي الآن الوطن العربي
والمتموضع جغرافياً وتاريخياً ما بين اتساع تلك العالمية الأمية وما بين
الحدود التقليدية للمهد الجزيري العربي الأول. فالكيان العربي الراهن أكبر
من المهد الجزيري وأضيق من العالمية الأمية.

إلى هذا المعنى يشير الدكتور ماجد فخري بقوله: (انقطعت صلة العرب بتراثهم الفكري في أعقاب أفول نجمهم السياسي حتى قبل انهيار الإمبراطورية العباسية وسقوط بغداد عام ١٢٥٨ م ومع ذلك فقد كان هذا الحدث التاريخي الهام مرحلة حاسمة في تاريخ العرب السياسي والفكري لأنه ارتبط بتقلص ظل السلطة التي بسطوها على معظم أصقاع الشرق وتفكك تلك المجموعة السياسية التي طبعوها بطابعهم منذ أواسط القرن السابع الميلادي والتي ازدهرت في ظلها الآداب والعلوم والفلسفة مدى نحو خمسة قرون.

هذا في الشرق، أما في الغرب فقد كان سقوط قرطبة سنة ١٢٣٧ م بمثابة إيذان بانطواء تلك الصفحة السياسية والفكرية المجيدة التي سطرها العرب في الأندلس والتي أصبحت منذ تولي الناصر (٩١٢ - ٩٦١ م) مركز الحياة العقلية في الزاوية الغربية من أوروبا الغربية ابتداء من أواسط القرن الثاني عشر.

[راجع د. ماجد فخري - دراسات في الفكر العربي - دار النهار - بيروت - ١٩٧٩].

لم تتقوم بدايات ذلك المتوضع العربي ما بين المحيط والخليج بالمعنى القومي المتعارف عليه اليوم، ولكنها حملت خصائص أكثر تحديداً للشخصية العربية التي أعيد تكوينها وميلادها في رحم عالمية الأميين بكل ما تحمل من أبعاد التدامج العرقي والحضاري والتفاعل الديني. هنا تحددت الجغرافيا السياسية للوطن العربي بشكل واضح من حيث التطابق مع الحدود الطبيعية للغة العربية ومراكز الحكم العربي المتفاوتة الثقل والعلاقات فيما بينها. ولكن تم ذلك بعد أن تميز غير العرب عن العرب في إطار عالمية الأميين أي بقول آخر تميز العرب بذاتيتهم وموقعهم بالمدى (الذي تميز به غيرهم عنهم).

ولتأكيد هذه النظرية يجب أن نلاحظ أن بدايات التميز التركي قد

ظهرت منذ عام ١٠٨١ م حين اتخذ الأتراك من (نيقية) من تخوم جبال طوروس عاصمة أولى وقاعدة انطلاق لهم ثم كرسوا هذا التميز المفارق عبر القرون الخمسة اللاحقة، ذلك ما كان في آسيا الوسطى، أما إلى الشرق من الفرات نلاحظ أن بداية التميز الفارسي والآسيوي عموماً قد ظهر منذ أن بسط (أوزون حسن التركماني) رأس قبائل (أق قيونلي) سلطانه على أذربيجان وأرمينية وإيران حتى خراسان في عام ١٤٦٩، ثم دخل الكيانان التركي والفارسي في مرحلة صراعاتهما الإقليمية التي اتسحت بغطاءين أيديولوجيين مختلفين بمعزل عن العرب، وتعددت حالات الغزو والإخضاع للشعوب التي كانت حولهم مع محاولة كل منهما السيطرة على المناطق الشمالية ما بين البحر الأبيض والفرات. ويتبقى الأندلس الذي كان آخذاً في التميز إلى أن انتهى الأمر بسقوط غرناطة في عام ١٤٩٢ م.

في ظل بدايات مرحلة الانحسار تلك حدثت مفارقة تاريخية انتهت إلى تمدد عربي إسلامي اتخذ أشكالاً حضارية وثقافية واجتماعية مختلفة باتجاه القارة الأفريقية، ففي غرب أفريقيا حملت سفن الصحراء وعبر محيط الرمال تلك الثقافة إلى الحزام الجغرافي والبشري ما بين النيل والسنغال مؤدية إلى نشوء ممالك إسلامية أفريقية عديدة اتخذت من اللغة العربية مرجعاً، وحدث الأمر نفسه على طول الساحل الشرقي لأفريقيا من باب المنذب وإلى زنجبار حيث وصلت الثقافة العربية الإسلامية عبر سفن البحار وعبر أمواج المحيط أيضاً. وكذلك التفاعل بأرجاء آسيا الجنوبية.

التمحور العربي باتجاه الداخل:

بدأت المرحلة الأولى بانحسار العرب عن الأطراف تحت ضغط هذه الأطراف نفسها ولكن صحب ذلك توجه عربي نحو الداخل أيضاً، فكل حركية التاريخ تتجه من بعد ذلك إلى التوجه نحو القلب الداخلي حتى من الأطراف العربية، أي أن بداية التشكل الذاتي للتاريخ العربي الخاص قد جمعت بين الانحسار عن العالمية والتوجه نحو الذات الداخلية بنفس الوقت.

وهنا نجد بدايات توجه (المغرب العربي) نحو مصر وذلك بإخضاع الفاطميين لها عام ٩٦٩ م ثم توجه الحركات الدينية في المشرق العربي والجزيرة نحو مصر أيضاً، هكذا كان حال القرامطة والموحدين وقد تنامي دور مصر بالمدى الذي كانت تضعف معه مركزية الخلافة في بغداد حتى أجهز المغول على بناءات الأخيرة في عام ١٢٥٨ م.

منذ العهد الفاطمي ومصر تتخذ موقع المركز الجاذب للمشرق والمغرب معاً، هذا ما ظهر على أيام صلاح الدين الأيوبي الذي وحد مصر مع سوريا بادئاً بعد ذلك بطرد الصليبيين من الأرض المقدسة (فلسطين) عام ١١٨٧ م بعد أن ظلوا فيها تسعين عاماً أي منذ ١٠٩٩ م، ثم تصدت مصر بعد قرن من ذلك أي في عام ١٢٧٧ للاجتياح المغولي.

التناغم التاريخي بين فقدان الأطراف والاتجاه نحو الداخل كان هو السمة المسيطرة على تفاعلات أحداث المنطقة وقتها.

قد رأينا كيف انحسر العرب عن تلك العالمية الأمية تحت ضغط محاولات غيرهم للتمييز عنهم، وبالتالي فإن مشاعر الاتجاه نحو الذات كان يمكن أن تكيف وفق انكفاء نفسي سلبي كرد فعل عام، غير أن بنائية الإنسان العربي التي أوضحناها قد أبقت عليه نفس الروح الإيجابية على مستوى النظرة للغير، فالعربي قد حمل معه في مرحلة انحساره كافة ملامح التدامج العرقي والحضاري والفكري، فحكم على الكيان العربي أن يأتي متجاوزاً للعصبية العرقية ومتجاوزاً للخصوصية الحضارية ومتسامياً في العلاقات الدينية، وذلك لأن تكوين الإنسان العربي قد أعيد جديداً وفق هذه الأبعاد.

هذا ما يشهد عليه العرض العسكري للجيش الأيوبي في قلب مصر في نفس ذلك الوقت الذي فقد فيه العرب أطراف عالميتهم، وقف صلاح الدين الأيوبي في عام ٥٦٧ هـ حين كان وزيراً للخليفة الفاطمي ونائباً عن نور الدين زنكي ليستعرض ١٤ ألفاً (أربعة عشر ألفاً) من الفرسان

الأكراد وفي زمن لا يتعدى العشر سنوات تضاعف هذا العدد الكردي لا على مستوى الجنود فقط ولكن على مستوى الأمراء الذين بلغوا ١١١ (مائة وأحد عشر أميراً) وفرسان الطواشية وهم جنود المرتبة الأولى الذين بلغوا ٦٩٧٦ طواشياً، أما عدد الجنود من غير الطواشية فقد بلغ ٨٦٤٠ (جندياً) [راجع: دريد عبد القادر نوري - سياسة صلاح الدين الأيوبي في بلاد مصر والشام - / ١١٩٣ - مطبعة الإرشاد - بغداد].

صحيح أن الخطر الصليبي كان وقتها متمكناً من الأرض المقدسة ولكن ما من عربي استبدت به وقتها نزعة الريبة في هؤلاء المسلمين من الأكراد وقد قبضوا تماماً على ناصية السلطة في مصر والشام، بل لم يتخذ أي عربي من طموحات صلاح الدين الأيوبي لإقامة مملكة خاصة في النوبة جنوب مصر أو في اليمن تكأة لاتهامه واتهام العناصر غير العربية بالتهرب من مواجهة الخطر الصليبي ولا حتى لتبرير مشروعية اعتلاء سدة الخلافة وتحقيق أطماع النفس.

كان التفاعل الذي كون ضمنه العربي (عرقياً وحضارياً ودينياً) أكبر من أن يستجيب لهذه المناحي السلبية.

المهمة الكبيرة والعناية الإلهية:

رغمًا عن التوجه نحو الداخل العربي في ظل الانحسار عن العالمية إلا أن حالة التضييق والحصر قد استمرت لتنال من هذا الكيان الجديد مدفوعة بمختلف المحركات الدينية والعرقية والحضارية.

كانت أوروبا قد بدأت نهضتها وبدأت مرحلة الكشف الجغرافي عن الأراضي الجديدة في عام ١٤٩٣ م والعودة للسيطرة التجارية على منافذ البحر الأبيض المتوسط والعبور البرتغالي من حول أفريقيا إلى آسيا، وكانت إيقاعات الخطر تقترب من المنطقة المجاورة لهذه العالمية الأوربية الجديدة والمشبعة بروح الاقتحام والثار.

وتدخلت الإرادة الغيبية لتفرض نطاقاً آمناً على ما تبقى للعرب من عالمية الأميين. هكذا تزامن الصعود الأوروبي العالمي مع صعود كان موازياً له وقتها، ذلك هو الصعود العسكري التركي في الجزء الشرقي من أوروبا، ففي نهاية القرن الرابع عشر الميلادي وحين كان العرب يستعدون لتسليم غرناطة حاصر الأتراك (بلجراد) في عام ١٤٥٦ م ثم مدوا نطاق الأمن ضد التسلسل البرتغالي العسكري البحري المتجه إلى موانئ أرتريا والحجاز في البحر الأحمر، قطعوا غابات الأناضول وحملوا الأخشاب إلى ميناء العقبة وبنوا الأسطول البحري الذي قدر له أن يهزم الأسطول البرتغالي في معركة عام ١٥٥٧ م فوضعوا بذلك الحد لأطماع البرتغال في المنافذ الجنوبية للوطن العربي. وتصاعدت الحملات التركية عبر القرنين من الزمان، فهزموا النمسا وروسيا في الفترة ما بين ١٧٣٥ - ١٧٣٩ م ذاك ما كان يخشاه البابا (أوجيانوس الرابع) حين حث أوروبا منذ عام ١٤٤٣ م لمواجهة الأتراك ومن ثم التفرغ لاقتحام المعازل العربية من ورائهم.

كان يمكن لأوروبا - لولا هذا الدور التركي - أن تمضي فتحتوي المنطقة العربية بأسرها ليس ضمن توجه رأسمالي فقط، فذلك التوجه لم يكن هو حقيقة تلك المرحلة التاريخية، ولكن ضمن توجه صليبي يستهدف استئصال الإسلام والعروبة وتنصير المنطقة. وتلك كانت صرخة البابا (أوجيانوس الرابع)، غير أن الدور التركي هو الذي حال دون الثأر الصليبي بنقله المعركة إلى داخل أوروبا نفسها.

قد استمرت هذه الحماية التركية إلى مرحلة اختل لديها التوازن الاقتصادي والحضاري والعسكري ما بين أوروبا الصاعدة بثورتها الصناعية وتركيا المنحدرة، فاتجهت أنظار أوروبا مجدداً إلى الوطن العربي لترث (تركة الرجل المريض): الجزائر لفرنسا في عام ١٨٣٠ م، ثم تونس عام ١٨٨١ م ومن بعدهما مراكش التي قيدت باتفاقية تبعية لفرنسا في مؤتمر الجزيرة الخضراء عام ١٩٠٦ م، ثم ليبيا في عام ١٩١١ - ١٩١٢ م وقد

احتلتها الإيطاليون، ثم مصر التي أحكمت بريطانيا قبضتها عليها بعد فشل ثورة عرابي عام ١٨٨١ م، واسترجاع السودان تحت علم مصري ولحكم بريطاني عام ١٨٩٨ م، ثم سقوط العراق في يد بريطانيا عام ١٩١٧ وفي نفس العام فلسطين، ثم حدد الفرنسيون مصير سوريا ولبنان كما حدد البريطانيون مصير فلسطين وشرق الأردن بعد الحرب العالمية الأولى، أما في جنوب الجزيرة العربية فقد سقطت عدن في يد بريطانيا عام ١٨٣٩ م واشتدت القبضة البريطانية على مشيخات الخليج التي ألحقت بالإدارة الهندية، وفي النهاية تحولت تركيا نفسها إلى جمهورية علمانية.

نعم، فبسقوط الدور التركي خضعت البلاد العربية لاحتلال أوربي متعدد القوميات (بريطانيا - فرنسا - إيطاليا - إسبانيا) الأمر الذي أدى إلى تباينات التطور النهضوي الحديث في هذه البلدان العربية تبعاً لنوعية قوى الاحتلال وأساليبها ومخططاتها، الأمر الذي عمق من قوى التجزئة التي كانت قائمة في بعض مظاهرها حتى ضمن الاحتلال التركي. إضافة إلى أن أطراف مرحلة الانحسار قد حملت خصائص الجهات التي كانت تتفاعل معها، هكذا صيغت ثقافة المغرب العربي متأثرة بتفاعلها مع أوروبا ومع القوى الأفريقية في جنوبها، والأمر ينطبق على التكوّن الثقافي في المشرق والذي حمل خصائص الثقافات والموجات الآسيوية وبقايا آثار الحضارات السابقة كالآشورية والبابلية والسومرية والكنعانية، إضافة إلى الموجات التركية، أما مصر فقد كانت بحكم موقع الوسط ومركزيتها الجغرافية الاستراتيجية نتاجاً لكل ذلك على مستوى التدامج الحضاري والعربي، أما الجزيرة العربية فقد بقيت على أوضاعها.

هكذا تتضح لنا صورة البناءات (الإقليمية) التي وإن كانت عربية في إطارها العام، إلا أن لها خصوصيات التركيب الجغرافي والتاريخي والثقافي. ويعني هذا أن للتأطير الإقليمي والذي طرحه فكر الحزب السوري القومي الاجتماعي قواعده في بناءات هذا الواقع ولكن دون أن نقر بفكرة تحوّل

هذه البناءات الإقليمية وخصوصياتها إلى واقع (قومي) متميز إذ ليس ثمة قومية سورية أو مغربية أو مصرية أو جزيرية - نسبة إلى الجزيرة العربية .

كذلك ليس لنا أن نتجاوز خصوصيات التركيب الإقليمي بطرح قومي متعالٍ على الواقع، فالمجتمعات العربية في مرحلة الانحسار عن العالمية قد حملت معها نتائج تدامجها مع الغير في أوروبا وآسيا وإفريقيا، غير أن هذا التدامج مع الغير لم يصهر الأطراف العربية (المشرق - المغرب - الجزيرة - وادي النيل) في بوتقة واحدة بحيث تعطي معانٍ موحدة ومفهوميات موحدة، كل الذي حدث أن المركزيات (الفرعية) في المشرق والمغرب والجزيرة العربية وأعني بها: (المدينة - دمشق - بغداد - القيروان - مراكش) كانت عبر مراحل مختلفة تتدامج مع بعضها عبر مركز رئيسي هو مصر وذلك منذ أن فتحها الفاطميون في عام ٩٦٩ ميلادية .

فجدلية تركيب هذا الكيان العربي جدلية تستقطب تعدداً وتنوعاً وتفاعلاً لا بد من أخذه في الاعتبار ضمن أي دراسة قومية، ولكن ليس بالمعنى الذي ذهب إليه القوميون السوريون .

إن التركيبة العربية ليست - في حال اختصارها - سوى حضارات العالم وأعراقه وثقافته وقد تحددت بإطار جغرافي ما بين المحيط والخليج، وتدامجت ببعضها في هذا الإطار، حاملة في خصائصها - حتى على المستوى الفسيولوجي - عناصر هذا التركيب . فوحدة هذا المركبات لم تعد (مشروعاً) يمكن قيامه تاريخياً بل هي حقيقة واقعة بالفعل، بدأت ببداية الانحسار العربي عن عالميته، ثم تعاظم تفاعلها الجدلي ببدايات عصر النهضة الفكري ومقاومة الاحتلال الأوربي، ثم بدأ هذا التدامج يتخذ عمقاً أكثر جذرية لدى قيام إسرائيل .

من يومها وضح أن هذا الكيان العربي الذي بدأ بمعاناة الضغط على أطرافه (المغول - الصليبيون)، ثم تقسيمه بين قوى الاحتلال الأوربي، ثم زرع إسرائيل في قلبه، وضح أنه يعاني ثلاث حالات تاريخية وموضوعية خطيرة:

أولاً: أوروبا والمغول كقوة نابذة لاتساعه العالمي وتوجيهه نحو
(الداخل) العربي ما بين المحيط والخليج.

ثانياً: احتلال أوروبي يكرس عناصر التجزئة ويحول دون التدامج بين
أطر الكيان العربي.

ثالثاً: قوى إسرائيلية نابذة في داخل القلب تحاول طرد هذا الكيان
ليتمركز في الأطراف، فمشروع إسرائيل من النيل إلى الفرات، وتصميمها
على استغلال كافة الثغرات في جدلية التركيب العربي، طائفية - إقليمية -
قطرية - قبلية، بذلك تتحول هي إلى الوجود (البديل) في المنطقة.

٢ - أزمة القوى الاجتماعية الحديثة:

قد حدد (ألبرت حوراني) في كتابه [الفكر العربي في عصر النهضة -
١٩٣٩/١٧٩٨ - جامعة أكسفورد ١٩٦٧ - مترجماً وصادراً عن دار النهار -
بيروت] فترة فكر النهضة العربية بالمدى الزمني ما بين ١٧٩٨ و ١٩٣٩. هنا
حدث الحوار الأساسي ما بين العالمية الأوربية الصاعدة والموروث الفكري
الإسلامي للعرب والذي انقطع منذ الألف الميلادي الأول كما ذكر لنا
دكتور (ماجد فخري) في كتابه [دراسات في الفكر العربي - دار النهار -
بيروت - ١٩٧٠].

هنا كان يجب أن نخطط لأنفسنا نهجاً ندرس من خلاله خلاصات
الفكر الأوربي والتي بدأت منذ توما الأكويني في عام ١٢٧٤ م واستمرت
في سيلانها التاريخي بتراتبات فلسفية تاريخية متولدة عن بعضها ونافية
لبعضها في نفس الوقت، تلك التراتبات الفلسفية التي مجّدت العقل الطبيعي
ثم نقدته، لتطرح بديلاً له التصورات الكونية الآلية، ثم تنقدها لتطرح
التصورات التطورية. ثم تمضي عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتسود
الساحة أمهات الفلسفات الأوربية بمناهجها المختلفة في الرؤية الكونية:
وضعية مثالية متعددة الاتجاهات ووضعية مادية متعددة الاتجاهات، وتكاد أن

تكون نهايات القرن التاسع عشر المعلم الرئيسي لخلاصات الفلسفة الأوربية.

وبالطبع فقد ارتبطت كل هذه الفلسفات والرؤى الكونية بتحويلات اقتصادية واجتماعية عبر وتيرة التطور الأوروبي من نظام الإقطاع الملكي الكنسي، ونشأة مدن الحرفيين والبرجوازية، والتحول إلى عالم الرأسمالية التجارية ثم الانطلاق إلى عالم الرأسمالية الصناعية، وما تبعه من احتلال لبلدان العالم المتخلفة، وتحويلها إلى مصادر إنتاج متخصصة للمواد الأولية ومراكز تسويق لإنتاج أوروبا الصناعي.

لفهم هذه المرحلة الأوربية التي أسقطت نفسها على مجتمعاتنا اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً لا بد للباحثين من اتخاذ عدة مراجع أساسية مصدراً لهم وبالذات في مجال الفلسفة والاقتصاد والعلوم السياسية والتاريخ ومتعلقات ذلك في الأدب والفن. وليس القصد من هذا الاستيعاب هو زيادة المعرفة بالغير بل القصد أن نستبطن تطور الغير وإسقاطات هذا التطور علينا، وقد فعل المفكرون العرب ذلك لدى ترجماتهم لخلاصات الفكر الهيليني والروماني والفارسي فانساقوا إلى حوارات مقارنة ومبدعة عززت من تواصل الفكر البشري العالمي وأغنت فلسفات تلك المرحلة.

إن مثل هذه الدراسات الضرورية بالنسبة للباحثين العرب وفي كل العالم، من شأنها أن تسلح وعينا بأدوات فكرية جديدة نقيس بها مراحل تطورنا، كما أنها تمنحنا القدرة على استخدام مناهج البحث العلمي الموضوعي دون الارتباط بنتائجها الفلسفية تماماً كما نستخدم الهاتف والغسالة الكهربائية. ولا يفوتني أن أقول أن معظم الدراسات التحليلية والاستكشافية الجادة اليوم قد أتت كنتيجة مباشرة لاستخدام المناهج العلمية المتطورة.

إذن، من خلال قراءتنا لأوروبا فإننا نقرأ لأنفسنا في الواقع، كذلك فإننا نستمد من هذه القراءات قدرات الكشف والتحليل وبالذات استخدام

المنهج الجدلي دون التورط في نتائج الفلسفة المادية التي لم تستطع عبر دراسات د. حسين مرّوة وطيب تيزيني أن تعطي تفسيراً لبعض الظواهر المفارقة في جدلية تركيبنا التاريخي.

أوروبا هذه طرحت نفسها أمام العربي فأحدثت تفاعلاً بين فكرها وبين موروثات العرب الإيديولوجية التي انقطعوا عنها منذ الألف الميلادي الأول. وقد كان اللقاء ساخناً منذ البداية، فهو مشوب بحساسيات الحروب الصليبية وعمليات الفتح الاستعماري.

موقف البنية العربية من الفكر الأوربي:

لم تكن البنية العربية في تركيبها الاقتصادي والاجتماعي مهياً لتقبل خلاصات الفكر الأوربي التي مرت عبر التطور الذاتي لأوروبا نفسها، فعدم التماثل العربي في تكوين البنية الاقتصادية والاجتماعية مع تكوين البنية الأوروبية وإفرازاتها الأيديولوجية جعل اللقاء أشبه ما يكون بلقاء النقيضين، فأوروبا قد وصلت في سقفها الفلسفي حد المادية الجدلية والتي ركزت هجوماً واسعاً على الفكر المثالي والفكر الوضعي العلمي غير المادي. وكلها مناهج تبحث في تحليل المجتمع ودوافع تطوره.

كان على العرب أن يتقبلوا بعضاً من فكر أوروبا من خلال وعيهم لتخلفهم في مقابل التقدم الأوربي، الأمر الذي أعطى انطباعاً للعرب بضرورة الاستفادة من منطق التفكير الأوربي ولكن دون الدخول في أعماقه الفلسفية والمادي منها بالذات. وقد تمحورت هذه الرغبة في اتجاهين: الاتجاه الأول وهو ذلك الذي أخذ بعضاً من أوروبا على صعيد إصلاحي ليبرالي كقاسم أمين (ت. ١٩٠٨) وكتبه عن (تحرير المرأة) و (المرأة الجديدة) ومثله شبلي شميل وبطرس البستاني وابنه سليم. والاتجاه الثاني وهو الاتجاه التجديدي الديني وكان أبطاله جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعلي عبد الرازق، وشكيب أرسلان.

المهم أن نزعة علمانية ليبرالية إصلاحية قد سيطرت على أدمغة بعض المفكرين البارزين ولكن دون المضي بهذه النزعة إلى مرحلة التبلور الفلسفي الوضعي كما كان عليه الحال في أوروبا. كانت تظهر معالم هذه العلمانية الوضعية الليبرالية في انتاجهم ككتابات طه حسين الأولى ولكنهم لم يطرحوا هذا البعد الفلسفي بوضوح. أي أن كتابات هذا الفريق كان تعكس توجهات علمانية وضعية ولكنها لم تتحول لديهم إلى فلسفة، أما جانب التجديد الديني فقد اتسم بانتقائية وذبذبة كبيرة وصل إلى حد إدانة رأي علي عبد الرازق حول السلطة السياسية ورميه بالكفر.

هكذا شهدت مرحلة التفاعل مع أوروبا انبعثت قوى التجديد والإصلاح والنهضة الفكرية، أو التوثب الفكري تحت ضغوط ميلاد جديد. هنا تحركت الذهنية العربية في ثلاث اتجاهات متداخلة، الاتجاه نحو أوروبا انفعالاً وتلقياً، والاتجاه نحو التراث ورفض الغبار عن المخطوطات القديمة، مقدمة ابن خلدون تطبع في بولاق عام ١٨٥٧، والملل والنحل للشهرستاني في عام ١٨٧١، وعيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة عام ١٨٨٢ م، وتشتد حالة الانفصام بين التوجهين، فيراوح ما بينهما اتجاه وسطي ثالث.

إنها مرحلة أعلام كبار (خير الدين التونسي - رفاة رافع الطهطاوي - جمال الدين الأفغاني - محمد عبده - رشيد رضا - عبد الرحمن الكواكبي - علي عبد الرازق - شبلي شميل - شكيب أرسلان - لطفي السيد - البارودي - المنفلوطي - شوقي - حافظ إبراهيم - قاسم أمين - المازني) . . .

إنها مرحلة العروة الوثقى والمنار والرسالة والمقتطف والهلال والجنان وأم القرى، كم كانت تلك المرحلة حافلة بظهور التيارات الجديدة التي تطرح مناقشاتها في ذات وقت ميلادها، كانت مرحلة تفتق إبداعي بالضرورة، لا لأن من ظهوروا فيها كانوا عباقرة ولكن لأن الاحتكاك مع أوروبا فجر كوامناً نامت سبعة قرون من الزمان، وقد ظهر من بعد هؤلاء من هو أطول باعاً وأشد شكيمة على مستوى الإبداع الفني وممارسة

الاكتشاف المنهجي للفكر، غير أن أولئك ظلوا في مقدمة الذاكرة لأن من هناك كان البدء. أي مرحلة الرواد.

يحق لنا أن نقول في خلاصة هذه المرحلة أنها قد احتوت تفاعلاً ثلاثي الأبعاد، عالم عربي ينطلق من بُعد ذاتي بعد مرحلة الانحسار عن عالميته/، يتطلع في نفس الوقت للاتصال بمورثه الحضاري الذي كان ناشطاً في مقدمته التاريخية/، ويتطلع في نفس الوقت للتفاعل بمصادر الفكر الأوروبي العالمي الجديد/. وقد كان الأمل أن تستمر حيوية النهضة فتشد التكوّن العربي إلى مركزية حضارية ناضجة عبر تفاعلها بأوروبا الجديدة وموروثها الحضاري والإسلامي، أي إعادة صياغة الإنسان العربي عبر كل أعماق الحاضر والماضي.

كان الأمل أن تؤدي كل هذه التفاعلات إلى صياغة عقلية موضوعية قادرة على النقد والتحليل لتمهد الطريق نحو الأيديولوجية العربية الجديدة والتي من خلالها تدرك المؤثرات الجدلية في حركة الواقع العربي ومستقبله.

ولكن الأمل شيء والواقع شيء آخر، إذ سرعان ما بدأ ينزوي فكر النهضة وتضعف حيويته، فاسحاً الطريق لفكر آخر هو فكر الثورة ومنذ مطلع الخمسينات من هذا القرن، لم يكن فكر النهضة الذي لم يتسع الزمن لتراكماته بأكثر من قرن ونصف، بقادر على استيعاب خلاصات فكر أوروبي عانت شعوب أوروبا في سبيل ولادتها سبعة قرون. كذلك لم يكن فكر النهضة قادراً على إعادة الاتصال بتراث الماضي الذي عانت العالمية الإسلامية في ولادته مخاض قرون، ظل التفاعل بأوروبا وبالماضي محكوماً بالضاغط الزمني الذي لم يتح لهذه التراكمات الكمية، والتي ظهرت عبر نماذج فكرية محددة، أن تتحول إلى تغيير كيمي في سياق تكويننا الأيديولوجي.

كذلك فإن عدم وجود قواعد بنيوية جديدة اقتصادياً واجتماعياً بما يمنح فكر النهضة مرتكزات التواصل المادية قد أضاف إلى هلهلة ذلك الفكر

بحيث بقيت آثار مرحلته في شكل نماذج يقدمها لنا (عبد الله العروي) في كتابه عن (الأيدولوجية العربية المعاصرة) وفي شكل سرد نقدي كما قدمه لنا ألبرت حوراني ودكتور (علي المحافظة) في كتابه [الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة - ١٧٩٨/١٩١٤ - الأهلية للنشر - بيروت - ١٩٧٥] وغيرهم. والمشكلة الكبرى والتي تصل إلى حد المأساة أن فكر النهضة عوضاً عن التراكم الكمي والتحول الكيفي قد دخل مرحلة أجهضت على المستوى الفكري والحضاري عوضاً عن تواصلها به وتطويره. وهنا كانت الأزمة.

خطأ المقارنة بين النهضتين العربية والأوروبية:

توطئة لدراسة هذه الأزمة أقول إن ما أسماه ألبرت حوراني بعصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩) في عالمنا العربي ليقابله بعصر النهضة الأوروبية ولو على صعيد المسمى فقط، كان فيه جانب من عدم الدقة. إذ لم تستطع الفترة النهضوية هنا والتي امتدت لقرن ونصف فقط أن تحمل ما حملته هناك من سمات التواصل والاستمرارية، فهناك، كما كتب (جون هرمان راندال) في كتابه (تكوين العقل الحديث) كانت الظاهرة الرئيسية «زيادة في النمو وتحريراً من روابط أثبتت الأيام أنها قيود» وبالرغم من تحليل (راندال) لظواهر التوتر والضغط التي رافقت ميلاد القوى الجديدة داخل النظام الأوروبي القديم وتقييمه لعصر النهضة والإصلاح الديني بأنه «عصر تسويات وحلول متوسطة فوق أي شيء آخر» إلا أن تلك التسويات قد حملت معها تواصلًا جدلياً إلى الأمام عبر نمو وتطور قوى الإنتاج الرأسمالي التجاري والرأسمالي الصناعي. كانت قوى الدفع التطوري نحو الإمام كامنة في علاقات قوى المجتمع نفسها ودينامية حركتها، هنا، عكس ذلك، إذ لم يكن ثمة ارتباط إلا واهياً واصطناعياً بقوى دفع تطوري اجتماعي داخلي.

في أوروبا صب الماضي في تيار الحاضر ليزيد من قوة الدفع عبر التغيير وذلك كله عبر تطور جدلي داخلي. ولم تنس أوروبا تراثها الهيليني

والروماني فأعادت ترجمته من خلال تراجمنا نحن في مرحلة عالميتنا الأولى، فالنهضة الأوروبية كما بدأت بالأكويني فقد بدأت أيضاً بابن رشد وابن سينا والفارابي وبابن خلدون. غير أننا كنا نعاني هنا، لا مشكلة استيعاب ما كان لدينا وبدأت به أوروبا فحسب، بل مشكلة انفصامنا ما بين نماذج النهضة الفكرية ومحاولاتها اليائسة وشبه المخدودة لإيجاد مرتكزات مادية لها في الواقع الاقتصادي والاجتماعي، ذلك دون أن نقلل من مجهودات نماذج فريدة كطلعت حرب في مصر. لذلك نجد أن معظم الدراسات العربية المعاصرة حول الفكر العربي النهضوي يجف مدادها بوصولها إلى نهاية الأربعينات، كأنها معلم بارز ينتهي لديه التواصل والتجديد، فألبرت حوراني ينهي دراساته باللمسات الأولى لنشوء حزب البعث العربي الاشتراكي في المشرق، وحركة الإخوان المسلمين في مصر، وتأثير فكر محمد عبده في كتاب شمال إفريقية منتهياً إلى (مالك بن نبي) و (محمود مسعدي)، أما الدكتور ماجد فخري فينتهي سجله لدى (خالد محمد خالد) ثم يطرح بحماس أخاذ ضرورة أن يستمر الإنسان العربي في البحث عن «حقيقة ذاته» بجرأة وبصيرة وإقدام. أما دراسة د. علي المحافظة فينتهي سياقها الزمني لدى تأليف الشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني لكتاب - نقد فلسفة داروين - الذي نشرته مطبعة ولاية بغداد عام ١٩١٤.

إلى هنا طرحنا بعضاً من مؤثرات عدم استمرار فكر النهضة، وعلينا الآن أن نتحول إلى المؤثر الأكبر والأخطر والأهم الذي جمّد فكر النهضة وقضى حتى على مظاهره السياسية والحضارية وروحه الليبرالي. لم يكن هذا المؤثر سوى قيام إسرائيل كدولة نابذة في القلب العربي.

الظاهرة الإسرائيلية وأزمة التواصل/ غيب يعود بعد ١٤ قرناً/ :

حين كان المجتمع العربي يمضي متفاعلاً بفكر النهضة وعاملاً على إرساء أسسها المادية اقتصادياً واجتماعياً في قلب الواقع المتخلف بأطوره

التقليدية، قفزت إسرائيل وانتصبت في قلب العالم العربي، هنا حدث (منعطف) جدلي تاريخي هائل، بدأت تتحدد ملامح (معركة وجود)، إحساس بالخطر على الذات، وخلفية تاريخية تنمي الإحساس بهذا الخطر، استنارات دينية متعددة يمتد رجوعها إلى ماضٍ بعيد.

حركت إسرائيل (الميل) القومي الهلامي لدى العربي حين انحسر عن عالميته واتجه إلى مركزية (الأنا) الداخلية ومنذ عهد الفاطميين، حركت هذا (الميل) إلى (توجه) قومي. فلدى ظهورها لم يكن إحساس العربي بذاته القومية واضحاً أو متبلوراً، كان مجرد استشرافات على ورق كتبت عليه تجمعات المثقفين الصغيرة، القليلة العدد، المحدودة الفاعلية، وفي مشرق الوطن العربي بالذات عبر الصراع مع تركيا. أما الآن فقد ظهرت إسرائيل، وعبر صعقة في شكل الهزيمة العسكرية الأولى ١٩٤٨، أحدثت إسرائيل رد الفعل بجذبها لأحاسيس الأطراف العربية نحو المركز الداخلي، هكذا اشترأت أعناق اليمن، المغرب، السودان، الجزيرة العربية، إلى فلسطين وتفرعات الحدث المتحرك في مصر والأردن وسورية.

قد قفزت تجربة الواقع العملي في تحريك الاستقطاب القومي فوق اختيارات فكر عصر النهضة، فأضافت إلى تشويهاً هذا الفكر وضعفه إمكانيات القفز من فوقه.

في تلك المرحلة بالذات كان كتاب مصر غير مقتنعين بالتوجه القومي العربي، وهذا ما عاتبهم عليه (ساطع الحصري). كان فريق منهم يتجه بعلمانية سافرة نحو البحر الأبيض المتوسط وأوروبا مع استغراق كامل في الماورائية التاريخية الفرعونية. وكان الفريق الآخر غارقاً في تمثيل إلهامات عالمية الإسلام الأول، وقد أدان هذا الفريق اتجاهات (الحصري) وغيره باعتبارها انسياقاً مع تأثير الإرساليات التي تهدف إلى تمزيق العالم الإسلامي بطرح مقابل عربي قومي.

تلك كانت طبيعة المحاورات، غير أن الانتصاب الإسرائيلي أمام

الجميع سرعان ما عزز الميل العربي التاريخي من الهامش إلى المركز، من العالمية إلى القومية، أصبحت قوى العالمية الإسلامية - غير العربية - مجرد إسناد معنوي بل إن بعضها قد اعترف بإسرائيل وتعامل معها وإلى اليوم.

فرضت إسرائيل بوجودها اختيارات (جديدة) لم يكن فكر النهضة قد استوعبها عبر التطور الذاتي للمجتمع العربي. وعبر تفاعله مع أوروبا، قد جاء الوجود الإسرائيلي من خارج تطور البنية الذاتية العربية، جسم جديد مصادم بقوة للجسم العربي... صدام من الخارج يؤدي إلى صدمة في الداخل، تصبح صدمة الداخل هذه هي المثيرة في الداخل للمتغيرات... اهتزاز أيديولوجي داخلي بفعل مثير خارجي نافذ إلى الداخل.

أصبح الوجود العربي الآن، أي منذ ١٩٤٨، بين قوتين نابذتين، الأولى: أوروبا بعالميتها الصاعدة والتي واكبت انحسار العربي عن عالميته الإسلامية فطارده إلى حدود الداخل محصوراً ما بين المحيط والخليج، ثم مخترقة له في هذا الداخل نفسه بالاحتلال والانتداب. والثانية: إسرائيل التي غرزت حربتها في القلب وتمددت شمالاً وشرقاً وجنوباً وغرباً إلى حيث ما مضى سيلان الدم. حصار وضغط أوروبي عالمي على الأطراف وتفريغ إسرائيلي في القلب. هكذا دخلت إسرائيل كما دخلت أوروبا صميم التفاعلات في جدلية حركة التاريخ العربي، مؤثرة بذلك في تحديد الاتجاه والهوية بالنسبة للإنسان العربي.

فكر الثورة الطارئ/ تجربة ثانية منبئة الجذور:

تماماً كما جاء الوجود الإسرائيلي (طارئاً) - ذلك في الحساب العربي وليس في الحساب الإسرائيلي - جاء الرد المنفعل المعاكس طارئاً وغير متجذر، ذلك هو فكر الثورة القومية العربية. فبالروح نفسها المتدافعة الحمية ضد إسرائيل تركز شعور الإنسان العربي بمصير وجوده الذاتي (بقوميته) وبدأ يضع بصورة (إرادية ذاتية)، غير تاريخية وغير بنيوية برنامجاً الفكري الجديد، بدأ الفكر الثوري الجديد قفزة... اقتباسات من كتب الثوريين في

أوروبا وتمثلات لشعاراتهم، لم يحاول فكر الثورة أن يعاني ليكتشف بمنطق جدلي خصائص المواجهة ومرتكزاتها في الواقع العربي نفسه.. وقد ظننا أننا ملأنا هذا الفراغ بفكر ثورة غير متجذر وغير متفهم لخصائص مجتمعه نفسها. ملأنا الأرض أحياناً بشعارات طبقية صارخة أو بتوسطات عامة كقوى الشعب العامل وفرزنا عن المعركة القومية طبقات أسقطنا عليها تعريفات الإقطاع والرأسمالية وحملناها مع الاستعمار كل أوزار التخلف والتجزئة والإقليمية والقطرية. هكذا بالضبط تحولت المعركة ضد إسرائيل إلى معركة تصفيات سلطوية داخلية باسم التحرير.

ليس هنا مجال إدانة أو تبرئة الفكر القومي اليساري وإنما القصد هو الإشارة إلى فراغ التنظير، عدم الفهم الجدلي الواقعي لقضية الثورة وقاعدتها الاجتماعية وظرفها التاريخي ومعطيات حركتها... الفهم الجدلي التحليلي الواقعي، الذي يفهم إسرائيل ويفهم من نحن ويفهم تاريخنا.

لعل بعض المفكرين العرب اكتشفوا أخيراً في ما كتبه ماركس عن الأسلوب الآسيوي للإنتاج بعض ما شبه لهم أنه لديهم، فحاولوا إعادة تقييم المفهوم الطبقي في الواقع العربي وتعديل منظوراتهم الاجتماعية له. ولكن حتى بالنسبة لهؤلاء بقيت قضية الظاهرة الإسرائيلية خارج جدلية الحركة المؤثرة على الإطار القومي العربي.

اتسع فكر الثورة سطحياً... أفقياً... ركاماً متعددًا من الكتابات، غير نافذة إلى الجذر أو متطلعة إلى الأعلى. رد الفعل كان هو السائد، وكما لم تكن لفكر النهضة مرتكزات مادية في الواقع الاجتماعي فجاء مشوهاً، كذلك لم يكن لفكر الثورة مرتكزات مادية فلجأ لاستثمار قضية الوجود الإسرائيلي سياسياً، وبمعزل عن الفهم الجدلي الواقعي الذي تبنى على أساسه تحالفات القوى الوطنية، وعلى أساسه تحدد برامجها الوطنية والقومية، قد وجد العالم العربي نفسه في فراغ أيديولوجي... فكر نهضة

مشوه وفكر ثورة أكثر تشويهاً وأقل تجذراً في الواقع، فكان لا بد من بديل، وجاء البديل على أكتاف العسكريين.

لم تستطع قيادات فكر الثورة أن تدرك أن معركتها القومية ضد إسرائيل وما يحاذيها من بناء داخلي يفرض عليها - وبالمنطق الجدلي والمادي منه بالذات - أن تلجأ لبرامج تكتل كافة القوى الوطنية وأن تسمو بنظرتها الاجتماعية والنقدية إلى ما فوق صغائر التشريح الطبقي الطفولي. غير أن التناقض ما بين حركات فكر الثورة وواقع التطور التاريخي والاجتماعي لمجتمعاتهم جعلهم يلجأون إلى المخرج العسكري. وقد حمل هذا المخرج كافة سلبيات الهيكل العسكري في البلدان المتخلفة، خاصة وأن العديد من العسكريين لم يتفرغوا لقضايا المتابعة الفكرية والسياسية التي تولد قدرات الرؤية التحليلية للأمور، وبالتالي قدرات التنظير. ثم أن لجوء الحركات الثورية للعساكر سرعان ما جعل القرار في يد العساكر أنفسهم، فتبين من خلال ممارساتهم خلل التركيب الاجتماعي في الواقع العربي من طائفية وعشائرية وعلى مستوى الحد الأدنى الشللية.

هكذا لم تستطع الحركات الثورية العربية الناشئة كرد فعل قومي ضد الوجود الإسرائيلي، أو المكتسبة لشرعية السلطة من خلال هذا الطرح، لم تستطع أن تستوعب المقدمات الفكرية النهضوية لتتواصل بها تاريخياً وقد كان لهذا الموقف نتائجه:

أولاً: في عدم إثراء فكر الثورة بفكر النهضة، فقد حورب فكر النهضة ورموزه لأن به الكثير من الليبرالية.

ثانياً: ضعف التفاعل بين فكر الثورة المصطلحي الشعائري النقلي الأوروبي وعقليات الجماهير التي لم تجد في هذه الفكر شيئاً من ذاتها وداخلها.

هنا أصبح على قادة فكر الثورة تكوين مدارس إعداد فكري على نهج مفارق لخلفيات الجماهير الأيديولوجية. إن كتاباً واحداً لخالد محمد خالد (مواطنون لا رعايا) قد كان الأكثر فعالية في تطوير وعي الجماهير من بين

آلاف الكتب (الثورية) الأكثر توزيعاً في المكتبات ولكن ليس الأكثر انتشاراً بين الجماهير.

نتيجة لعدم الاستيعاب الفكري لمقومات حركة التقدم التاريخي، وكذلك بتجاوز فكر النهضة ونزعة العداء لروح الثقافة الليبرالية، تخبط فكر العسكريين ومن والاهم فتجزأت سيولة التطور الفكري متسربة إلى عدة مجاري. وانشطرت سرطانياً إلى أشكال عديدة: فكر تقليدي/فكر نهضة/فكر ثورة. وانشطرت كل منها إلى ما يصعب حصره.

هكذا وقف الإنسان العربي ليعاني مشكلة الانحسار إلى داخله الذاتي، مطوقاً على مدى الأطراف ما بين المحيط والخليج، وبخنجر في القلب المركزي وغير متجذر في فكره، لا التقليدي منه ولا النهضوي ولا الثوري.

يتضح لنا الآن أن المحطات الثلاث لتطورنا الفكري لم تدمج بعضها تماماً/عالمية الإسلام الأولى وإلى خلافة المعتصم في بغداد ٨٤٢ م/ وخلافة الناصر في الأندلس ٩٦١ م. ثم المحطة الثانية/في فكر النهضة من ١٧٩٨ وإلى ١٩٣٩ م. ثم المحطة الثالثة/فكر الثورة من ١٩٥٠ وإلى ١٩٦٧/ أو ١٩٦٩ م. إذ لم تعد من بعد حزيران ١٩٦٧ وتصفية المقاومة الفلسطينية في ١٩٦٩ من مشروعية لفكر الثورة.

إننا على سبيل المثال وبالكاد نستطيع أن نربط ما بين مدرسة التجديد الإصلاحية الدينية (الأفغاني/محمد عبده/علي عبد الرازق) وما بين مدرسة المعتزلة ذات الروح العقلي النقدي، فحتى في التجديد انقطع تواصلنا بما هو فينا ومنا.

نظرة من الداخل لتحديد الهوية:

إن هذا الركام من التقطع الفكري وظاهرة الانتصاب الإسرائيلي تجعلنا نتجه بعد التجميع لضرورة الكشف عن مركبات التكوين العربي اجتماعياً

وحضارياً واقتصادياً وبالتالي فكرياً وسياسياً، وعبر هذا الاكتشاف وحده سنعرف أولاً (من نحن) وإلى أين نتجه وما هي خصائص اتجاهاتنا؟

قد وضح لنا الآن الكيفية التي تأطر بها الوجود العربي جغرافياً وبشراً ما بين المحيط والخليج، وأشرنا إلى السمات الحضارية في مراحل الفكر الثلاث، كما أشرنا إلى التدامج العرقي والإرث الحضاري العالمي والانفتاح الديني الكامن في عالمية الدعوة الإسلامية المعترفة بالأديان السماوية من قبلها، ورسول الإسلام ﷺ المعترف برسالات الرسل من قبله، فأصبحت الهوية العربية - بضرورات التكوين - مركزية جامعة ومستقطبة على مستوى ديني وحضاري وعرقي وفي موقع الوسط من حوض الحضارات.

هذا يعطي للقومية العربية هوية مفارقة في نشوئها وطبيعتها وتركيبها خلافاً للكيفية التي نشأت في إطارها قوميات أخرى في العالم، والتي بقيت أسيرة الروح العرقي والاتجاه الحضاري الأحادي الجانب والاتجاه الديني الأحادي الجانب أيضاً.

إنها القومية اللاعرقية لأنها من كافة الأعراق المتداجمة، واللاشوفينية لأنها من كافة الحضارات - أما الخلط، حين هوجمت عبارة (القومية) فقد جاء من اثنين: أحدهما طرحها بالمقاييس الذاتية الأوروبية المفارقة في جدلية تكوّنها التاريخي لمسار التكوّن العربي. وثانيهما عارضها في سياق معارضته للعلمانية من جانب وتخوفاً من طرحها في تضاد مع عالمية الإسلام من جانب آخر - وكانت الفجيجة في الطرحين كبيرة جداً، علماً بأن من طرح العلمانية قد طرحها، لا من خلال فهمه لجدلية التركيب العربي الاجتماعية والسياسية ولكن من خلال منظور التطور الأوروبي لها، فاستثار بفكرة الجمهورية وحقوق المواطنة المتكافئة وليبرالية الدستور وديمقراطية العلاقات السياسية، نائرة من وجدوا فيها نقائص للإرث الديني، غير أن الأمر خلاف ذلك. ففي جدلية تركيبنا الاجتماعي والاقتصادي ما هو أكثر

نضجاً من هذا الطرح العلماني المبسط، فعلياً أن نكتشف جدلية التركيب الاجتماعي لنعرف إلى أين نتجه.

إشكالية تلبس المصطلحات:

إنه لإشكالية كبرى أن نضطر لاستخدام مصطلحات حددت معانيها التجربة التاريخية الأوروبية بخلفياتها التطورية الخاصة بمجتمعاتها. فمثلاً كلمة (قومية) لم تكن واردة في فكرنا التاريخي، وربما يُرجع البعض السبب في ذلك إلى نهج الإسلام العالمي، غير أننا حين طرحنا ظاهرة الانحسار العربي عن عالميته نحو إطار جغرافي تحدد به منذ نهاية القرن الهجري السابع تقريباً، وتوحد في هذا الإطار جغرافياً وبنوياً وحضارياً، لم نجد سوى كلمة (قومية) لنطلقها عليه، غير أننا سرعان ما نكتشف أن هذا المصطلح الأوروبي لا يطلق على مجرد تجمع متوحد التكوين، وإنما هو استلاب للشعوب الأوروبية من قبضة عالمية الكنيسة في إطار معركة خاضتها قادة تلك الشعوب تحت راية علمانية وبمؤثرات (طبقة) ذات نمط برجوازي دون مستوى الرأسمالية، فالقومية تعني في إطار التجربة الأوروبية إبراز حقيقة الفرد المقهور إقطاعياً وكنسياً ليصبح وحدة لها كيانها في إطار الجماعة، ثم تتنامى تلك القومية العلمانية بالضرورة لتحقيق فكرة الجمهورية وفكرة المواطنة، الأولى كإطار سياسي/والثانية كإطار حقوقي/ ثم تأتي لازمة الديمقراطية لضبط التفاعلات القومية الداخلية/أو لازمة التقمص الأيديولوجي لهوية الأمة القومية وشخصيتها كما حدث في فكر الوطنية الألمانية والوطنية الإيطالية.

العروبة هوية وليست قومية:

فالقومية مصطلح يستند إلى مركبات تاريخية واجتماعية وفكرية تتولد عبر سياق (تطور ذاتي داخلي) في المجتمع نفسه، فتفرز إما حالة الدفاع عن الذات أو التفوق على الآخرين باسم استعلاء العرق مثلاً. غير أن هذه

الخلفية لا تنطبق على طريقة (إلتماس) العروبة للحالة القومية، لا عرقياً ولا طبقياً ولا اجتماعياً ولا فكرياً ولا سياسياً.

فقومية الإطار العربي لم تتكون عبر التطور الذاتي الداخلي، فارزة نفسها ضمن مراحل تبلور طبقي ومفهومي محددين، بل هي في مظهرها العام وليدة مرحلة انحسار عن عالمية دينية ورد فعل تعاضم في مواجهة نابذ عنصري في مركزية الإطار الجغرافي أي إسرائيل.

فعبارة قومية في سياق التجربة العربية لا تحمل في تعريفها لزوميات وخلفيات التعريف الأوروبي، إنها هنا أشبه بالتجمع المتدامج المكونات. وهي مكونات فيها الكثير من المداخلات المتباينة، فالمغرب العربي مثلاً انحسر عن عالمية تفاعلت بأوروبا، في وقت انحسر فيه المشرق العربي عن عالمية تفاعلت بآسيا. أما مصر فقد استقطبت الجميع شرقاً وغرباً وبالذات في المرحلة الفاطمية. هنا لا بد لنا من تمييز هذا الوضع بمصطلح يتطابق معه فينفي عنه السلبيات المتداخلة بالتكوين القومي في التجربة الأوروبية. لذلك فضلت استخدام مصطلح (الهوية العربية) عوضاً عن القومية العربية، نافياً بالهوية كل متعلقات التكوين السلبي للقومية.

ولا أعتقد أن كائناً كان، مع العلمانية أو ضدها، يمكن أن ينكر على إنسان ما أو على جماعة ما أن لها (هوية)، وليقل بعد ذلك ما شاء عن هذه الهوية وعن خصائصها ومركباتها ومراحل تطورها التاريخية، الشعوب التي تدامجت بها وأنماط الحضارات التي كيفتها والفلسفات التي أوضحت رؤيتها والدين الذي ضبط تشريعاتها. فالقومية العربية يمكن تستخدم - كمصطلح - في أقصى الحالات لتحديد الإطار الجغرافي البشري للهوية العربية.

نفس مشكلة استخدام المصطلحات تقابلنا في حال دراسة التطور الجدلي التاريخي العربي من نواحيه الاقتصادية والاجتماعية، فنضطر لإطلاق مصطلحات (إقطاع) - (رأسمالية) - (برجوازية) - مجتمع عبودي) -

(ديمقراطية) أو قوى ديمقراطية أو قوى وطنية. ومصطلحات مثل نزعة (إقليمية) أو نزعة (قطرية) أو مصطلحات مثل يسار - يمين - وسط. ثم عبارة (أحزاب).

جملة هذه المصطلحات هي في الحقيقة (القاموس اللغوي لجدلية التطور الأوروبي)، وبما أن جدلية التطور هذه غير متماثلة بل ومتناقضة المسار في حركة المجتمعين - العربي والأوروبي - كان لا بد لنا من وضع قاموسنا الخاص لتوليد المصطلحات المتطابقة مع حقائق الواقع وذلك عوضاً عن اللجوء إلى مصطلحات تجربة مفارقة ومغايرة.

إن المشكلة أننا وفي أحسن الحالات نحاول استخدام مصطلحات قاموس التطور الأوروبي مع الإمعان في شرح فروقات المعنى، وهذا ما حدث بالنسبة لمصطلح القومية التي قابلها البعض بالعصبية البغيضة فاضطررنا لأن نعترف بأنها بغيضة في التجربة الأوروبية حيث حملت في أحشائها النازية والفاشية واستبداد الأمم الصناعية غيرها من الشعوب المستضعفة وعاملتها بعصبية الجاهلية، ثم اضطررنا لمزيد من الشرح لتبيين حقيقة القومية العربية، غير أن مثل هذا الشرح وإن كان في حدوده الموضوعية مُرضياً للكثيرين، إلا أن ممارسات بعض العلمانيين السذج للقومية ينم عن تحوّلها لديهم - نظرياً - وبرد الفعل الإسرائيلي إلى معان لا تناسب والمكوّنات الأيديولوجية للهوية العربية. وهكذا يستحدث استخدام المصطلح الغربي معارك فكرية وسياسية تستنزف الجهد وتضر بفعالية الموقف العربي. وخير دليل على ذلك مشاكسات مرحلة فكر النهضة.

قد واجه ماركس نفسه مشكلة سحب المصطلح الغربي على أنماط مفارقة في أشكال تكوّنها وتطورها لوتيرة التطور الأوروبي، وذلك حين دراسته لنظام القرى المتماثلة في الهند فطرح مقولاته تحت اسم (الأسلوب الآسيوي للإنتاج) وقد امتلأت بعبارات مثل (شبه) و (ما يقارب) إلخ. ولكن مع ذلك ثمة قاسم مشترك في اتخاذ مصطلحات علمية بعينها للدلالة

على ظاهرة محددة مثل (قاعدة الإنتاج) و (شكل الإنتاج) و (علاقات الإنتاج). وهذه ظواهر مستدركة بالوعي المباشر في حياة كل المجتمعات غير أن المشكلة هي في التوصيف، أي تحديد (النوعية)، نوعية قاعدة الإنتاج ونوعية شكله ونوعية علاقته، هنا سنقع في أسر المصطلحات المتطابقة وتجربة التطور الأوروبي (عبودي - إقطاعي - رأسمالي) إلخ، فنضطر إلى استخدام شبه إقطاعي أو ما يقارب الإقطاعي، وهكذا نُبقي الأمر عائماً دون تحديد المدى والمستوى الإقطاعي في هذا (الشبه أو الما يقارب) الإقطاعي - ونفس المشكلة التعريفية نعانيها في استخدام مصطلح (الجمهورية) و (الديمقراطية) و (المواطنة) وذلك حين نسقط أو نسحب هذه العبارات على واقع غير أوروبي، فجذلية التطور الأوروبي لم تطرح الجمهورية كفكرة سياسية في مقابل الملكية بل طرحها كنظام يختلف في هويته عن النظام الملكي...

فحين نقول نظام جمهوري فإن سقفه الأعلى في التجربة الأوروبية ثلاثية متداجمة (جمهورية - ديمقراطية - مواطنة) دون أن نسقط من حسابنا بعض التشوهات كجمهورية فرانكو الديكتاتورية، وتأتي هذه الثلاثية الجمهورية كتنقيض لثلاثية الملكية، والتي هي أيضاً نظام متكامل في التجربة الأوروبية وسقفها الأعلى (ملكية، وإقطاعية تملك الأرض وأقنانها، واستبداد لاهوتي). كذلك دون أن نسقط من حسابنا (المظاهر) وليس (الأنظمة) الملكية في دول ديمقراطية كبريطانيا والسويد مثلاً. لذلك كثيراً ما نقع في خطأ استخدام التوصيفات حين نتحدث عن (نظام) جمهوري لدولة عربية ما في وقت يكون فيه نظام الحكم غير جمهوري، أي غير مستكمل لثلاثية التدامج، الديمقراطية وحقوق المواطنة... فكثير من أنظمتنا (الجمهورية) في البلدان العربية هي في الواقع أنظمة ملكية (بمظهر) جمهوري.

دعونا نفسر عبارة كهذه: «إن تحالف طبقة الإقطاع والرأسمالية ضد تحالف طبقة العمال والفلاحين قد قاد البلاد للوقوع في أسر الإمبريالية».

هذا يعني في حال التفسير ضرورة استدعاء كافة المتعلقات البنيوية الطبقيّة، اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، لا بد أن نلوي هنا تعريف (السيد الإقطاعي - النبيل) لتعادل (الباشا) مع الفارق، العمال لتعادل (الصناع) أو (الفعلة) مع الفارق أيضاً، النقابات لتعادل (الأصناف) مع الفارق أيضاً، الفلاحون لتعادل عدة أشكال أخرى في الإنتاج الزراعي (زراع - ساقون - غارسون)، أما البروليتاريا الرثة الهامشية فهم لدينا ما يقارب (المتسكعون) من الفعلة بانتظار المواسم. أو ما يُعرف في مصر بعمال التراحيل.

سينتج عن هذا كله منتهى التشويه في التحليل، ومن هنا أخلص إلى القول أن لكل بنية اجتماعية مصطلحاتها وتعريفاتها المحددة لأشكال بنائها وتطورها، وأن جدلية تطورها الخاصة بها تاريخياً هي التي تحدد بالضبط خاصية كل تعريف. ومن هنا نبدأ في فهم ظواهر جدلية التاريخ العربي المفارقة كلياً لجدلية التاريخ الأوروبي والتي أفرزت عبر مراحل تطوراتها البنيوية أيديولوجياتها وفلسفاتها الوضعية المختلفة بأشكالها المادية والمثالية.

إن طريقنا لفهم خصائصنا عبر الرؤية الجدلية للحركة كما شرحتها في مقدمة الدراسة، سيؤدي بنا إلى حل إشكالية (الفراغ الأيديولوجي). غير أنني أود أن أنوه هنا إلى دراستين حاولتا عبر منهج تحليلي مادي جدلي، إعادة اكتشاف خصائص الحركة في تطور المجتمع العربي، الأولى والأهم هي دراسة الدكتور (حسين مرّوة) عن (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية). والثانية، وهي الأقل أهمية، دراسة الدكتور (طيب تيزيني) عن (التراث والثورة)، فقد حاولت الدراستان من خلال تحليليهما للنماذج الفلسفية والفكرية العربية أن تتوصلا إلى بنيوية تطويرية تماثل في حدود - (ما يقارب) - التطورية على النسق الأوروبي، وذلك بهدف (تجذير) الفكر المادي وإكسابه شرعيته في الوجود الأيديولوجي للثقافة العربية بإرجاعه للتراث العربي نفسه. هكذا يصبح الاستشهاد التنظيري بالمادية الجدلية أمر متولّد في بنية تركيبنا التاريخي الذاتي. وقد أغرق د. طيب تيزيني نفسه في

هذا الاتجاه إلى درجة جعل من (ابن خلدون) لا مقدمة لعلم الاجتماع وإنما مقدمة للفلسفة الجدلية المادية نفسها، وقد ذكر لنا تيزيني أن (لينين) قد تعجب لدى قراءته لابن خلدون إذ لماذا لم يسمع عنه من قبل!

عموماً نجد أن محاولات د. مروة و د. تيزيني لم تجد بعد مستوى الاهتمام المطلوب في ساحة النقد الفلسفي العربي، فمن خلال نقد هذه المحاولات ستتاح فرص عديدة لاكتشاف خصائص التركيب الاجتماعي والفكري عبر مجرى تاريخنا، وهو الأمر الوحيد الذي يمكن مفكري هذه الأمة من تحديد مسارها وتطورها. فعبر تواصل وتداخل هذا النقد سنعرف من نحن؟ وإلى أين نتجه؟ وكيف؟ وعبر هذا النقد تحل إشكالية (الفراغ الأيديولوجي)، بل وسيجاب على تساؤلات كثيرة ظلت حائرة حتى الآن وبلا إجابة. لماذا هزمنا مرات ومرات؟ ولماذا لم تتحول شعاراتنا إلى واقع؟ ولماذا نبدأ بالطيب لنتهي إلى الخبيث؟

ولكن ثمة محذور، إن طريقنا إلى النقد الموضوعي يجب ألا يكون جامداً (دغمائياً) أو بلا منهج تحليلي محدد. يجب أن نتجاوز في نقدنا لمثل هذه الأعمال الغنية منطلق الأفكار المجردة والفرضيات العقلية، لذلك يستحيل على من لا منهج له أن ينتقد من له منهج. ومن هنا كان إصراري على متابعة مقولات المنهج الجدلي التطوري التاريخي بمعزل عن مثالية (هيجل) وبعيد تام عن (مادية) ماركس وإنجلز. ومن هنا سيجد القارئ أنني أستخدم كثيراً من العبارات التي تدخل ضمن مصطلحات هذا المنهج (شكل الإنتاج وقاعدته وعلاقاته ومراحل تطوره) ولكن دون أن يكون لهذا صلة بمادية ماركس أو مثالية هيجل. إنها كما وسبق أن نوّهت... (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) أي حين يتحقق فعل الغيب اللامرئي في حركة الخلق المادي بحيث يصل إلى نتائج (غائية) معينة، محسوسة وملموسة، تتأكد الحالة التطبيقية للجدلية الثلاثية، وهي أشمل وأكثر استيعاباً للحركة في الواقع.

ماذا نكتشف عبر الجدلية الثلاثية؟

نكتشف ببساطة أن تشريعات الإسلام الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قد أثرت إلى حد كبير جداً في تحديد أشكال وهياكل البنية العربية بحيث ضببت وهيمنت على مسار الأشكال التاريخية للتطور الاجتماعي منذ بدايات الفتح.

فالملاحظ هنا أن التشريع الإسلامي قد أعاد صياغة التركيب على مدى المجتمعات التي سيطر عليها، مع ملاحظة أساسية أخرى، وهي أن الفاتحين العرب قد بدأوا بالفعل والتأثير على أشكال البناء الاقتصادي والاجتماعي المتنوعة في عالميتهم، في فترة تاريخية لم تكن قد أفرزت بعد أشكالاً متقدمة للإنتاج، فجاء تحكّمهم التشريعي في (ضبط البدايات) - على نحو إسلامي - مكرساً لنهج تطوري مختلف ولظواهر جدلية مفارقة، وبالتالي اختلفت نتائج التركيب الاقتصادي والاجتماعي وبالتالي السياسي والفكري في واقعنا (الراهن) عن غيرها في مجتمعات لم تتأثر بالنظم الإسلامية.

ضببت البدايات فاختلف مجرى التطور التاريخي فاختلفت تركيبة الواقع الراهن. هكذا يستحيل على أي باحث وأياً كان منهجه أن يشخص خصائص الواقع العربي الراهن، سياسياً واجتماعياً وفكرياً دون الرجوع لأثر التشريعات الإسلامية وفي كل الأصعدة العربية.

تحجيم علاقات الإنتاج:

كلنا يدرك أنه من بعد خروج البشرية في طورها الأولي إلى مرحلة تقسيم العمل، بدأ منطق التبادل أو المقايضة يتخذ مركزه الاقتصادي لتحديد (قيمة) المتبادلات أو المتقايضات. ونتيجة لتداخل عدة معايير - وليست اقتصادية فقط - في تحديد (قيمة) هذه المتبادلات فقد ظهر ما يعرف (بفائض القيمة) أي المدفوع الذي يزيد عن قيمة المتبادلات (الفعالية). فائض القيمة هذا هو بداية تركّز الثروة، وبداية مرحلة ظهور الطبقات

والتحديد الأولي لكيان الجماعات ونظمها، وبالتالي تحديد بناءاتها العقلية وتمثلاتها الفكرية لنفسها وللعالم.

ومن بعد مسار تاريخي استهلك عشرات القرون بدأت تتحدد المجتمعات بأشكال بنائها الاجتماعي العبودي والإقطاعي والرأسمالي، تبلورت هذه الأشكال الاجتماعية التاريخية بتوالدها في بعضها وعن بعضها. فكل شكل من هذه الأشكال يخضع لعملية تطور تولد في أحشائه بديله، أي نقيضه، ولا يتولد النقيض بمحض إرادة ذاتية - أي تفكير بعض المصلحين فيما هو أفضل - بل نتيجة تحولات في البنية الاقتصادية كنمو الحرفيين في قلب المجتمع الإقطاعي وتعاضم قدراتهم الاجتماعية وتحكمهم في جزء من فائض القيمة.

هذا التطور التاريخي لا يقتصر على توليد أشكال جديدة فقط بل يرتبط في ميلاده بتحويلات فكرية (أيديولوجية) تستحدثها المفاهيم العقلية الناتجة عن التعامل مع وسائل ومعدات وأدوات الإنتاج الجديدة، واستشعار هذه القوى بواقعها الاجتماعي الأكثر تقدماً... وهكذا نسمع عن حركات الإصلاح بوجه الكنيسة، ودحض مقولاتها الفلسفية حول الكون، والتوجه نحو فلسفة العقل وفلسفة الطبيعة، مما يتجسد في قصص وأشعار ورؤى جديدة للحياة.

نظرية جاليلو في دوران الأرض ليست مجرد نظرية فلكية، إنها تحطيم لمبدأ السكونية، هذا وعي جديد. نظرية نيوتن في الجاذبية ليست أيضاً مجرد نظرية ميكانيكية، بل تعني العلة والمعلول والفعل ورد الفعل بما يناقض المذاهب اللاهوتية في الحركة. ثم نظرية دارون في التطور ليست مجرد نظريات في علم الأحياء والخلايا والأنسجة إنها تعني (التحول)، بدايات المنطق الجدلي المتمرحل (مراحل).

هكذا تتولد أشكال الإنتاج وتتطور وسائله ومعداته فتولد فيه أشكال مغايرة، تولد هذه الأشكال في البداية لضرورات سد حاجات الشكل

الإنتاجي القائم نفسه، ولكنها تمضي لتتميز عنه بتطور معدات - وسائل - آليات إنتاجها وتضخم قواها الاجتماعية وسيطرة أنماط جديدة من الوعي عليها... هذا هو الوعي المكتسب من جملة كافة هذه العوامل.

وتأتي هذه الولادة طبقية وقسرية ثم تعلن عن نفسها بمجيء لحظتها الجدلية التاريخية بعد مقدمات حاشدة وممتدة عبر قرون. هكذا تنفي كل طبقة متقدمة تلك الطبقة التي ولدت في أحشائها، ثم حولتها وتجاوزتها على مستوى شكل الإنتاج وعلاقته ووسائله وعلى مستوى البناء الأيديولوجي.

الأمر ليس بالبساطة التي شرحتها، فعلى من يريد معرفة هذا النهج الاجتماعي التطوري أن يرجع إلى مصادره. كل ما أود أن أخلص إليه هو أن حقيقة الصراع الطبقي تعتمد على تركيز فائض القيمة في يد الطبقات العليا وعلى حساب الطبقات الدنيا بموجب قوانين وأعراف ونظم (علاقات الإنتاج). وأن البناءات الأيديولوجية التاريخية تأتي دائماً مصاحبة لتطور وسائل الإنتاج وتعاضم قواها التاريخية مما يفرض التحولات التاريخية الهائلة.

قد ضرب الإسلام حركية التوالد الطبقي وجدلية الصراعات بفرضه لقوانين (فوقية) على (علاقات الإنتاج) وبالتالي تحكّم في عائدات (فائض) القيمة وذلك عبر قوانين زراعية وتجارية وإنتاجية استمدت رهبتها من ارتباطها بالدين نفسه.

بالطبع قد أتينا على نماذج من هذه القوانين وتطبيقاتها، على أن الخلاصة في ذلك هي أن التشريعات الإسلامية قد شوّهت وخلخلت الميلاد الطبقي وحدثت من الصراعات، فأبقت المجتمع العربي وإلى القرن الثامن عشر الميلادي تقريباً، بمعزل عن التبلور الطبقي الحاد، وبالتالي بمعزل عن إفرازات أيديولوجية متضاربة، وقد كان للدين ومفهومياته للحياة وتشريعاته الضابطة لحركة المجتمع أثراً في تكييف البناء الأيديولوجي نفسه، وأثراً في تكييف حركات المعارضة وهياكلها، إذ اتخذت قوى المعارضة للأنظمة

مساراً (لاطبقياً) بحكم عدم وجود التمحور الطبقي، كما أن النهج الفكري الذي اتخذته قوى المعارضة اللاتبقية، قد استمد (تأويلاته) من الدين نفسه فصحّ أن نطلق عليها حركات المعارضة (الفئوية الجماهيرية) وليس الطبقيّة، ثم ندرس بناءاتها الأيديولوجية على ضوء متغيرات العصر العالمية والتدامج بفلسفات حوض الحضارات، كما كان عليه حال القرامطة والإسماعيلية والدروز وأيضاً الفاطميين.

وقد أثبتنا في هذه الدراسة أن المجتمع العربي قد تكوّن تاريخياً عبر جدلية صراعات لا طبقية، (بل فئوية جماهيرية) وفي إطار أيديولوجي تتداخل فيه منعكسات التفاعل مع الفلسفات العالمية بالمفاهيم الدينية على نحو (تأويلي). ثم دمجنا مسار هذه الصراعات الفئوية اللاتبقية (حركات الشطار والعيارين ومختلف حركات الأصناف) في القرن الهجري الرابع بموجات الاجتياح البشري المتتابة ومن أصقاع آسيا بالذات للمحيط العربي ضمن فترات زمنية مختلفة، الأمر الذي أدى إلى تعميق التفكك في بنية التركيب الاجتماعية.

هذا كله جعلنا ندرك لماذا لم يستطع القادة والمفكرون العرب في مرحلتنا الراهنة بناء أحزاب ذات هوية (أيديولوجية - طبقية) محددة. ولن نسقط من حسابنا بالطبع مرحلة ما بعد القرن الثامن عشر التي شهدت مبادأة اقتصادية واجتماعية وفكرية من خارج الوطن العربي مع ربط كل ذلك (جدلياً) بما هو عليه الحاضر وبمنظورنا للمستقبل. هكذا تتسع أطر البحث في ظواهر الجدلية العربية لتشمل أبعاداً متعددة ومتنوعة ومتداخلة بمستوى قل أن يوجد في تركيبة مجتمع آخر.

٣ - مآزق الحركات الدينية المعاصرة:

انطلاق من فراغ أيديولوجي:

لم تعد ثمة حاجة للتأكيد على أن المد الديني يتم في حالة فراغ أيديولوجي ناتج عن انقطاع الفكر النهوضي وعدم تجذر فكر الثورة القومية،

وليس ثمة حاجة للتأكيد على أن هذا المد الديني إنما يعبر عن أزمة حضارية لا بديل لها خارج النظام العالمي بوحدته الحضارية العضوية ولا يمكن أن يكون هذا البديل دون السقف الفكري لحضارة العالم الراهنة، فإن تكون البدائل الدينية متخلفة عن الوعي العالمي أو أن تكون دون وحدة العالم العضوية فمعنى ذلك أن تكون ضمن جغرافية إقليمية وتراثية منغلقة، وهذا أمر لم يعد ممكناً البتة.

فهناك من يرى أن التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر لا يتعدى كونه (إعادة إنتاج) لنفس مواصفات الحقبة النبوية الشريفة بكامل مواصفاتها التشريعية والعقائدية، وذلك انطلاقاً من أمرين:

أ - أن الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام كان على رأس تلك الحقبة والقيّم على كافة جوانبها التطبيقية والقادر على بيان النصوص الإلهية بحكم سلطته النبوية.

ب - أن معاني النصوص القرآنية أو بالأحرى الآيات قد تم توثيقها وتثبيتها بحيث لا يمكن إضفاء شروحات جديدة على النصوص وبالتالي فإن أبواب الاجتهاد المفتوحة بحكم متغيرات العصور ليس من شأنها أن تمضي إلى أبعد من معاني النصوص الموثقة.

في مقابل هذه الرؤية التي لا تعتبر التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر إلا من منظور (إعادة إنتاج الحقبة النبوية الشريفة) تتحدد رؤية أخرى تعتمد البحث في الموضوعات التالية:

أ - مفهوم المتغير الاجتماعي نفسه من وجهة نظر جدلية تاريخية تأخذ بعين الاعتبار أن النمو والتطور ليسا مجرد تراكم كمي لمستجدات معاصرة تلحق ببناء المجتمع القديم بحكم الإضافة، وإنما هو (تحول كيمي) في بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية وبالتالي الفكرية حيث تتكون (شروط وعي جديد) ومغاير لنمط الوعي السابق.

فالفكر البشري - تبعاً لحالات التطور النوعي هذه - إنما يتدرج من النظرة (الإحيائية) للظواهر وعلاقاتها ببعضها وتفسيرها على نحو مجزأ ومستقل، إلى النظرة (الثنائية) التي تأخذ بمتقابلات الحركة كالبارد مقابل الحار، ووصولاً إلى النظرة الجدلية التي تقفز فوق الثنائية لتعالج الظواهر والحركة وفق الوحدة والضرورة وبمنطلق تحليلي.

فهنا تغير في شروط الوعي النوعي نفسه، فمفهوم المعاصرة أو المجتمع المعاصر لا يعني استمرار المجتمع القديم بلازمته الأيديولوجية وشروط وعيه التاريخية ولو في مرحلة زمنية متقدمة، وإنما يعني ما يصيب هذا المجتمع فعلاً من تحول تاريخي يستحق بموجبها صفة المعاصرة وفق مقاييسها العالمية الراهنة وما تفرضه هذه المقاييس من شروط وعي يتجاوز الإحيائية والثنائية، وعلى هذا الأساس فإن الكثير من مجتمعاتنا العربية والإسلامية قد ترى نفسها معاصرة بالقياس الزمني، أي لأنها موجودة في نطاق هذا العصر، ولكنها لا تعيش في الواقع حالة عصرية تفتح بموجبها على شروط الوعي الحضاري العالمي الجديد.

نتيجة لهذا الانفصام بين وجود المجتمعات التقليدية بلازمتها الأيديولوجية ووعيتها التاريخي في حقبة الزمن العالمي المعاصر مما يعطيها شعوراً بالمعاصرة من جهة، وعدم قدرتها على اكتشاف شروط الوعي العالمي الجديد من جهة أخرى، فإن معظم القيادات الفكرية لهذه المجتمعات لا زالت عاجزة عن اكتشاف مفهوم المتغير الاجتماعي والفكري بوصفه متحولاً كيفياً وليس تراكمياً. وبالتالي لا تجد نفسها في حالة معاناة مع شروط الوعي العالمي الجديد، لذلك تكتفي بتنمية موضوعات السلف الصالح - رضوان الله عليهم - ووفق نفس شروط الوعي التاريخي السابق، ثم لا ترى أن التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر يمكن أن يمضي لأبعد من (إعادة إنتاج الحقبة النبوية الشريفة).

إذن، القضية هنا قضية تفهمٍ لمعنى المتغير الاجتماعي ضمن شروط

الوعي العالمي الجديد وهو أمر لم تتكيف مجتمعاتنا معه بعد، وبالتالي يَشْكُلُ عليها فهم وجود إشكالية بين المتغير الاجتماعي والفكري وما كان عليه الوضع في الحقب التاريخية السابقة.

ب - بالنسبة لتوثيق معاني الآيات فيما اشتملت عليه مرويات الحديث النبوي الشريف وكتب التفاسير، فإن لهذه المصادر مرجعيتها إضافة إلى قدسيتها بحكم ارتباطها بحقبة النبوة الشريفة والتابعين، وتقدير أن لسان العرب من قبل أن تخالطه العجمة، هو الفصل في معاني الآيات. وكل قول غير ذلك إنما ينقض موثوق المعرفة الدينية.

مثل هذا الجدل يثور دائماً في مجتمعاتنا التقليدية حتى الآن بين عقليتين يظنان أنهما مختلفتان عن بعضهما، غير أنهما - في الواقع - يعيشان نفس شروط الوعي التاريخي، والفارق بينهما إنما يكمن في إصرار الطرف الأول على كامل الوثوقية للمعاني القرآنية في حين يحاول الطرف الثاني تحت ضغط الحداثة والتحديث (تخريج) معان جديدة بمنطق (تأويلي). أما التحدي الحقيقي فيكمن فقط في محاولة (إعادة اكتشاف وقراءة القرآن وفق شروط الوعي العالمي الجديد المتميز بمناهجه المعرفية وليس الأيديولوجية).

قضايا الاجتهاد ومثيراتها الجديدة:

إن قضايا عديدة مثارة كإشكاليات تكاد تخنق الفكر الديني بشكل عام وحركات الصحوة الإسلامية بشكل خاص، فمنها ما يختص بالتشريع والفرق بين النسقين اليهودي والإسلامي، ومعنى (السلطة) في الإسلام وعلاقتها بالمفهوم (الوضعي) الإنساني وليس الإلهادي، وعلاقة القرآن بالمتغيرات على المستوى التاريخي والاجتماعي، ومفهوم التغيير نفسه في القرآن، ومفهوم الجماعة والأمة والإجماع والتقليد والاتباع والتجديد والتجدد، وإمكانية إعادة قراءة النص القرآني بحيث يمكن ألا يعطي نفس النتائج والدلالات التي أعطاها من قبل، والمفهوم القرآني لعلاقة حاكمية الإنسان

بالغيب الإلهي المتعالي وجبرية القوانين الطبيعية المؤسسة للعلوم والحضارات، ومفهوم القرآن في تأسيس المجتمعات المعاصرة والمركبة على وحدة السوق الصناعي العالمي بفقته معاصر يستمد من تطبيق القراءة المعرفية المنهجية للكتاب في وحدته العضوية وخارج ضوابط الفقه التقليدي المؤسس على واقع المجتمعات الرعوية والزراعية وتجارة الاقتصاد الطبيعي. وإعادة قراءة (التفسيرات) السابقة ضمن واقعها التاريخي وضوابطه المفهومية، أي علاقة النص الإلهي المطلق بالواقع البشري التاريخي النسبي.

هذا ما ينبغي أن يكون عليه الاجتهاد، وما ينبغي أن يكون فيه الاجتهاد. فالقضية أكبر من تجديد أصول الفقه، وأكبر من التحدث بلغة عصرية عن موضوعات قديمة، وأكبر من افتعال التحديث لتفسيرات تاريخية سابقة، وأكبر من محاولات التوفيق بين ما بدا للبعض متعارضاً في النصوص الدينية القرآنية، فالتعارض هو في عقل البشر وليس في أصل الكتاب.

ولكي تخرج الحركات الدينية المعاصرة من مأزقها هذا فلا بد لها من إثارة قضايا الاجتهاد على نحو جديد، أي كيف يكون الاجتهاد نفسه معاصراً وفق شروط العلم والعالمية. فالكل ينادي بالاجتهاد، ولكن المشكلة أن معظم هذا الكل ينظر إلى الاجتهاد بوصفه تركيباً على كم تراثي متراكم وانطلاقاً من ذات النسق المفهومي التاريخي تقريباً، فهم بهذا يسرون على نهج الشيخ جلال الدين السيوطي المتوفي عام ٩١١ هـ والذي نادى بأن الاجتهاد في كل عصر فرض^(١)، ولكن أي اجتهاد؟ أنه الاجتهاد الذي يقوم به القضاء والإفتاء، والذي يستمد منهجه وأهليته بأن يعرف من كتاب الله وسنة رسوله ما يتعلق بالأحكام، ويعرف منها الخاص والعام، والمجمل والمبين، والناسخ المنسوخ. ومن السنة النبوية المرسل والمسند والمتواتر وغيره، وحال الرواة قوة وضعفاً، ويعرف لسان العرب لغة وإعراباً، وأقاويل علماء الصحابة ومن بعدهم إجماعاً واختلافاً والقياس وأنواعه.

إذن فالسلف قد وضعوا (شروط الاجتهاد) وحددوا (مناهجه) وبينوا (مجالاته) فهو في النهاية معرفة تراكمية، لذلك لا تشعر الحركات الدينية بأدنى مشكلة مع الواقع على مستوى التجديد، ولا تحس بهذه الإشكالية، فحصرت جهودها في الوصول إلى السلطة بهدف إزاحة العلمانيين والوضعيين ثم إعلاء شأن كلمة الله بما انعقد عليه الإجماع!

هكذا ليس من داع لكل هذه الألفاظ حول سيميائية اللغة ودلالات المعاني ضمن نسق مفهومي، وبدعة التمييز بين التاريخ والتاريخانية، والحديث عن إنقطاعات معرفية، والعلاقة الجدلية بين الغيب والإنسان والطبيعة وتطبيقاتها القرآنية، ولا حاجة للحديث عن المحددات المنهجية والنظرية التي تنبني عليها الحركة الإسلامية المعاصرة من (عالمية خطاب) لا تتقبل ثنائية الحضارات وصداميتها، أو (حاكمية كتاب) لا تتقبل سلطة كهنوتية باسم الدين لو تلبست بزى المشايخ أو تنظيمات الأحزاب، و (شرعة تخفيف ورحمة) لا تتقبل التعبير والقتل باسم الجهاد.

فكل ما نكتبه أو نقوله هو في عرفهم (فضول قول)، وما على الأمة سوى الرجوع لكتابتها، وكما فهمته سابقاً.

كما افترق الليبراليون عن الديمقراطية والثوريون عن الاشتراكية يفترق الإسلاميون عن الإسلام:

إنهم يقدرّون أن مجرد وصولهم للسلطة من شأنه أن يقيم حكم الله وينهي حكم الوضعيين والعلمانيين. وللحق أقول أنه ليست هناك أي صعوبة في وصولهم للسلطة، شأنهم في ذلك شأن غيرهم، عبر البرلمان (كما كان مقدراً لهم في الجزائر) أو عبر الثورة الشعبية كما حدث في إيران، وهناك الكثير من العوامل التي تساعدهم في هذا الاتجاه، منها انقطاع فكر النهضة الإصلاحية الليبرالي، وعدم تجذر فكر الثورة الاشتراكي، ودوران الأنظمة العربية في اللابديل الانتقائي على هامش الدين والليبرالية والاشتراكية إضافة

إلى تحرك (المغاير الحضاري) أي الحضارة الأوروبية - الأميركية للاستحواذ على العالم، ومساوية أوضاعنا الاقتصادية والاجتماعية.

ليست المشكلة في وصولهم إلى السلطة، فهم لن يمارسوا في أسوأ الحالات أكثر مما مارسه غيرهم، إن الإسلاميين في السلطة لن يكونوا بديلاً عن الأنظمة القائمة والأنظمة السابقة، لا من حيث الحسنات ولا من حيث السيئات، لماذا؟.

لأن علاقتهم بالإسلام.. هي كعلاقة الليبراليين العرب بالديمقراطية، وكعلاقة الثوريين العرب بالاشتراكية، الكل منهم (يستلب الإنسان) ويحوله إلى (عبد مملوك) ذي (بعد واحد) في حين أن كافة أزمات الإنسان الحضارية والتاريخية من فجر مغامرة العقل الإنساني وإلى اليوم تكمن في محاولات الخروج من المحدود إلى اللامحدود.

قد شوه الليبراليون العرب الديمقراطية، كما شوه الثوريون العرب الاشتراكية، والآن ومستقبلاً تشوه حركات (الصحوة) الإسلام ومقولاته. فهناك العديد من الإشكاليات التي لم تستوعبها الحركات الدينية بعد. من ذلك:

قضية التعددية الدينية خارج الإطار الإسلامي. فمصر ولبنان وسورية والسودان مجتمعات متعددة دينياً، والمسألة هنا لا تندرج في إطار الأغلبية والأقلية ولكن تندرج في إطار (حقوق المواطنة المتكافئة) على مستوى الحياة الدستورية. نحن نعرف بالطبع أن في الإسلام أحكاماً تتعلق بغير المسلم في إطار الدولة الإسلامية، وهي أحكام الذميين، وقد طبقت هذه الأحكام بأشكال مختلفة، بل ومتناقضة أحياناً، تبعاً لمدلولات فهم (الذمي) وأحكام من تنطبق ومن لا تنطبق عليه (الجزية) وهناك شروح مختلفة للجزية، معناها ومبرراتها. ذلك كله كان في إطار دولة إسلامية ذات مركزية عالمية، فأصبح ما دونها من غير المسلمين هامشاً لها، وقد أحسنت تلك المركزية الإسلامية العالمية معاملة غير المسلم، خلافاً لنهج الإمبراطوريات الأخرى. كما أوضحنا وشرحنا.

ففي مصر، لم تطبق الجزية (مثلاً) على أملاك الكنيسة فيما أورده (دانيال دينيت) من وثائق في كتابه (الجزية والإسلام) وهذا ما نجده في موثيق الرسول ﷺ لنصارى نجران وغيرهم فيما جمعه لنا الدكتور (محمد حميد الله) في دراسته (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة)، وكذلك وقوف الإمام الأوزاعي ضد رغبة العباسيين في إجلاء المسيحيين عن لبنان، كافة هذه الأبحاث والوثائق ستوصلنا إلى ما وصل إليه الدكتور جورج قرم، حول فهم المسلمين للتعددية المتسامحة في إطار دولة الإسلام المركزية العالمية.

اليوم ليست المسألة مسألة تسامح، فالمركزية العالمية المهيمنة هي مركزية غير إسلامية، وفي إطارها العالمي نشأت فكرة (الدولة الوطنية) كبديل عن الدولة الدينية، فاتخذ مناط الحكم في الحقوق كما يقول الفقهاء وجهاً جديداً، وهو (المواطنة المتكافئة)، وبديل المواطنة المتكافئة إما الحرب الأهلية أو الانفصال. وليس التسامح الديني.

هذا مازق، فكيف يتصرف معه الإسلاميون؟ إن الدولة العلمانية تبدو هنا أقدر على حل هذه الإشكالية من الدولة الدينية، لأن الإسلاميين (وليس الإسلام) لم يكتشفوا بعد المفهوم الحقيقي في القرآن للوطن والمواطنة، للحمي والقومية. فأظهروا (عجز) الإسلام، وشوّهوا صورته، في حين أنه دين (عالمي) من خصائصه أن يستوعب التعددية على نحو أرقى من العلمانية.

ثم هناك مفهوم الحرية في الإسلام، وهو يختلف اختلافاً جذرياً عن مفهوم الديمقراطية الليبرالية القائمة على الصراع الاجتماعي والسياسي ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْرِ كَآفَةً﴾ ويختلف اختلافاً جذرياً عن الليبرالية المطلقة.

وثمة الكثير من القضايا في هذا السياق منها (علاقات الإنتاج) والتحكم في فائض قيمة العمل، ومشروعية الزيادة على قيمة الأصل في

السعر عبر الجمارك مثلاً، وعبر الضرائب على الدخل، وعبر التحكم في سعر العملات، هذا نوع من (الربا) الذي يعتبر أخطر من ربا الجاهلية.

إن كافة أساسيات الاجتهاد الفقهي الإسلامي إنما اعتمدت على أوضاع مجتمعات (زراعية رعوية) إضافة إلى النمو التجاري المقيد بالانتاج الطبيعي الذي حققه تجار البصرة في العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، فيما أوضحه لنا الدكتور (عبد العزيز الدوري) في (مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي).

الآن يختلف الوضع تماماً، فنحن نعيش في ظل السوق العالمي الموحد بقدراته الصناعية وبورصاته، ولكل ذلك منعكساته على خطط التنمية، فماذا قدم الإسلاميون حتى الآن؟

إن الانتقال من الاقتصاد الطبيعي، ذي المحدوديات الإقليمية إلى اقتصاد السوق العالمي بأقطابه الصناعية يقتضي فقهاً جديداً، كما أن تطور المجتمعات نفسها من طور إلى طور، ولو على مستوى التحول، من الإنتاج الأسري العائلي إلى الإنتاج الاجتماعي ما فوق العائلي، يقتضي بالضرورة تحولاً في العلاقات والقيم الاجتماعية، وكل ما لدينا الآن من أحكام فقهية إنما تمت لطور سابق في تطورنا الاجتماعي.

ثم إن دخول العالم مرحلة التكنولوجيا يفرض فهماً جديداً لوظائف التصميم والصوت والذبذبات، فلم تعد هذه الجماليات مجرد (متعة ماجنة) بل هي جزء من التطور العلمي ولا بد من تركيب ذهنية النشء عليها، في وقت يختلف فيه المنظور الفقهي السابق لوظيفة هذه الجماليات.

ثمة إشكاليات عديدة لا يملك الإسلاميون حلها الآن. ولكن، لهذه الإشكاليات حلولها القرآنية بشرط فهم القرآن بطريقة معرفية غير أيديولوجية وغير تراثية، والقرآن بوصفه المرجعية المطلقة يحمل قابلية هذا العطاء، غير أن الفهم المعرفي وليس التراثي للقرآن لم يأخذ مداه بعد.

لهذا قلت إن صلة الإسلاميين بالقرآن هي كصلة الليبراليين العرب بالديمقراطية، وكصلة الثوريين العرب بالاشتراكية، أي صلة تراجم ونقل وليست صلة إبداع، وهنا أكرر تساؤل الأخ الدكتور الجزائري عمار بالحسن وهو يرى أزمات كافة المثقفين العرب (انتلجيسيا أم مثقفون في الجزائر). فبقدر ما فشل الليبراليون الإصلاحيون وبقدر ما فشل الثوريون الاشتراكيون سيفشل الصحوويون الإسلاميون.

هذا يعني أننا في حاجة إلى معادلة جديدة على الصعيد الفكري والسياسي والاجتماعي، وما من صيغة يمكن أن تقترح بشكل وعظي إلا بارتباطها بفهم دقيق لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وإسقاطات كل ذلك على حركة المجتمع التاريخية وصيرورته، فنحن مجتمعات مأزومة، لم يتعرف مثقفونا فيها على جدل الواقع.

فالمطلوب هو دور المثقف العربي الملتزم بكافة أبعاد الانتماء، الذي يأخذ الأمور بطريقة معرفية، على هذا المثقف العربي أن يتعالى، أن يكشف عن اللامحدودية في تكوينه بوجه الواقع، فالمعركة السياسية الآن تستهدف (تحييد المثقف)، فهو ليس مع الأنظمة لأن الأنظمة اتخذت لنفسها العلاقة الهامشية بفكره الديني أو الليبرالي أو الثوري، (أزمة مع الأنظمة، وأزمة مع اللاهوت الديني)، وعليه أن ينطلق من هذه الأزمة بوصفها إشكالية تاريخية.

السؤال المطروح أمامي هو عين السؤال الذي طرحه (هربرت ماركوز) على نفسه حين كتب (الإنسان ذو البعد الواحد). لقد بحث عن صيغة للتغيير وتحديد نوعية القوى التي يناط بها التغيير، وذلك خارج محددات اللاهوت الماركسي، أي اكتشاف (الطبقة الثورية)، واهتدى (ماركوز) في النهاية إلى (الإنسان) نفسه كأداة للتغيير، فاسترجع بوعيه شبه الوجودي من بعد أن تحلل من الماركسية وتقلب في إحياءات مدرسة فرانكفورت. نفس النتيجة القرآنية.. الإنسان.. قوة التغيير!

ولكن ثمة فارق، فالإنسان في أوروبا مستلب اجتماعياً وطبقياً،

والإنسان في الوطن العربي غير مستلب طبقياً أو اجتماعياً، إن الاستلاب هنا سياسي وفكري ولكن طاقة التحرر كبيرة.

معركة في غير معترك: ليس من علمانية ولا من أصولية وليس من جاهلية ولا من صحوة:

إن ما بين حركات (الصحوة) الإسلامية الراهنة ومعارضيتها، سواء كانوا في المجتمع أو السلطة (تناقضات زائفة) وليس منهجية بالطريقة التي تطرح بها. فقوى الصحوة المتحركة، تنتهي تداعياتها (التعبيرية) كما أشار الفقيه (ابن رجب الحنبلي [راجع: الحافظ بن رجب الحنبلي - ٧٩٥/٧٣٦ هـ - الفرق بين النصيحة والتعبير - تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف - المكتبة القيمة - ٧٤ ش مصر والسودان - حدائق القبة - القاهرة] إلى وصف الآخر بنعتين (الجاهلية - الكفر) وذلك كتعبيرين مرادفين - (العلمانية - الوضعية)، انطلاقاً من فهم معين لمصطلح (الحاكمية الإلهية) كما فهمه (سيد قطب) و (أبو الأعلى المودودي) وآخرون.

ليس بالضرورة أن تكون تنظيمات الصحوة قطبية أو مودودية لتنتهي إلى هذه المقولات بفهم معين لمعاني (الحاكمية الإلهية) و (الجاهلية) أو المقابلة بين (حزب الله) و (حزب الشيطان)، فهذه تعبيرات منصوص عنها في القرآن الكريم (المائدة: ج ٦ من ي: ٤٨) ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾.

ثم هناك النص المطلق الدال على مرجعية الحكم الإلهي.

﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْمَعُونَ بِهِ إِذْ يَنْزِلُ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ قِطْعًا لَّيْسَ بِكُلِّ فِتْنَةٍ مَّقَالٌ﴾ (الأنعام: ج ٧).

وهناك الفرز بين (حزب الله) و (حزب الشيطان).

﴿ إِنَّمَا وَرِثَكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴿٥٦﴾ ﴾
(المائدة: ج: ٦).

﴿ اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١٩﴾ ﴾ (المجادلة: ج: ٢٨).

من خلال هذه الآيات، يمكن أن نستخلص كافة أدبيات المواجهة بين حركات الصحوة ومعارضيتها، فهذه الحركات تدمغ معارضيتها - بتوظيف النص القرآني - على أساس أن آيات الإدانة الإلهية تنطبق عليهم (حكم الجاهلية - حكم الطاغوت - حزب الشيطان - ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون - ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون).

في المقابل يركز معارضو الحركات هذه على نعتها بعبارات (التطرف) و (التشدد) و (استغلال الدين)، و (السطحية) و (عدم فهم روح العصر). ثم تسيل الدماء وتشتد المواجهات.

إن النعوت التعبيرية التي يطلقها الصحويون على معارضيتهم لا علاقة لها لا بهذه الآيات ولا بمعارضيتهم، فهي معركة يساء فيها استخدام دلالات ألفاظ القرآن الكريم حيث تصرف معانيها إلى غير وجوها وتسحب إلى غير موضوعاتها، حين توضع لها مرادفات معاصرة من غير جنسها ومضمونها، إضافة إلى سوء فهم دلالات هذه المترادفات نفسها.

فمعظم الأنظمة العربية وإن كانت لا تتخذ من القرآن (شريعة للمجتمع)، إلا أنها بذات الوقت ليست (علمانية) أو (وضعية) بالمعنى المفهومي العلمي لهذه المصطلحات، فأنظمتنا ليست وليدة فكر النهضة الليبرالي الذي نشأ ضمن قطيعة مع اللاهوت الديني والكهنوت الكنسي والحق الإلهي للملوك، بحيث يتكسر في المقابل جدل العقل والإنسان، فنقول إننا أمام أنظمة وضعية علمانية.

كما أنها ليست وليدة فكر الثورة الاشتراكي المتجذر طبقياً في الواقع بحيث تطفئ بنهج فلسفي شمولي، إنها - في معظمها - أنظمة (انتقائية) تعيش على هامش الدين وهامش الوضعية بأشكالها الليبرالية أو الثورية أو المختلطة، ثم أنه لا علاقة لها قط بالعلمانية التي من أول مظاهر نشاطها إطلاق الطاقة النقدية للعقل. إنها نتاج لأزمة فكرية تاريخية حدثت من بدائل الإصلاح الديني (خير الدين التونسي - محمد عبده - رشيد رضا - الأفغاني - الكواكبي - الطهطاوي) وحدثت من بدائل الإصلاح الليبرالي (لطفي السيد - شبلي شميل - طه حسين - سلامة موسى) وحدثت من بدائل الفكر الثوري بأشكاله القومية أو الماركسية، فهي مع الجميع وضد الجميع، وليست خالصة لأحد، لهذا لم تمنهج الدولة أو المجتمع بما فيهما من مؤسسات لا ضد الدين ولا مع الدين.

إن التعبير عن (الصحة) مع شيوعه الكلامي لم يخضع بعد إلى تحليله الدلالي المنهجي، فكل تعبير إنما يخضع لمفهوم العائد في فلسفة اللغة، أي الوسيط بين اللفظة والمعنى، فحين يطلق المسلم تعبير صحة إسلامية فإنما يطلقه بوسيط أو عائد (الانتماء)، فكل مسلم منتم بالضرورة إلى الصحة، وكل مسلم منتم بالضرورة إلى (مرجعية) الصحة أي الكتاب والسنة، ثم إن كل مسلم منتم بالضرورة إلى حالة من (الاستدعاء التاريخي) التي تحمل تفاعل أربعة عشر قرناً مع مرجعية الكتاب والسنة في شكل مذاهب مختلفة ومواقف مختلفة.

مفهوم الصحة الآن لم يعد يعني فقط الاستيقاظ على المعنى المركب الذي عرفنا عائدته الدلالي، وبشكل إسلامي جمعي. إنه يحمل أيضاً مفهوم صراع ضد (نقيض)، ويتضح هذا في (المواجهات) باسم الصحة داخل كثير من البلدان العربية المسلمة. هنا يفترض - منطقياً وموضوعياً - أن يكون هذا (النقيض) الذي تواجهه الصحة هو نقيض للمعنى المركب ذي الدلالة المحددة، أي أن تواجه الصحة قوى ترفض رفضاً قاطعاً هذا المعنى

المركب. ترفض الانتماء للإسلام وترفض مرجعية الكتاب والسنة وتحدث
قطيعة مع الذاكرة التاريخية للأمة.

فهل ينطبق هذا المعيار التصنيفي في فهم الإشكالية على من يطرحون
الصحوة وعلى معارضيتهم؟ وبمعنى آخر: هل إشكالية المواجهات الراهنة
تندرج في إطار (الخلاف) داخل الانتماء الجمعي أم (التناقض) بين منتم
للإسلام ومعارض له؟

حين نحاول الجمع بين فهم القرآن الكريم، فهماً منهجياً معرفياً،
وفهم معاني السنة النبوية المطهرة، وفهم الموروث فهماً مُتَعَيِّناً ومحددًا
بتاريخانية تكوينه، وفهم متغيرات المجتمع العربي، سنكتشف أنه ليس بين
(حركات الصحوة) - وليس الصحوة - ومعارضيتها سوى (الاختلاف) وليس
(التناقض).

ازدواجية المأزق بين حركات الصحوة وفقهاء السلطة:

قد بدأ مأزق المجتمعات العربية وكذلك الأنظمة العربية مع حركات
(الصحوة) منذ مطلع السبعينات. وذلك من قبل حركة (المجاهدين) الأفغان
والتي أراد البعض تحويلها إلى (مشروع أصولي عالمي). فظاهرة التطرف
التكفيرية تجسدت في أولى مطالعها بمحاولة (منظمة التحرير الإسلامية)
السيطرة على الكلية الفنية العسكرية في إبريل ١٩٧٤، وفي الصدام الثاني
عام ١٩٧٧ بين السلطة المصرية وجماعة «التكفير والهجرة» ومروراً باغتيال
وزير الأوقاف الأسبق في مصر الشيخ الذهبي عام ١٩٧٧ وأحداث جامعة
أسيوط في عام ١٩٨٠ والتي ترافقت مع حملة السادات الواسعة لحصار
الحركات الدينية.

وقتها شعر البعض وكأن موجة دينية تقليدية عارمة قد انطلقت محمولة
على أكتاف الشباب لاجتياح المجتمع برمته، وانطلق البعض من موقع
ليبرالي علماني يحلل تلك الظاهرة التي اكتشف جذورها في ردة السادات

على المشروع الناصري [راجع: محمود أمين العالم - الوعي والوعي الزائف
- جريدة (الخليج) - الشارقة - ١٨ و ١٩ ديسمبر ١٩٨٤ و ٢٣ نوفمبر
١٩٨٤].

توصل محمود أمين العالم إلى أنها (ليست ظاهرة دينية خالصة) وإنما
ترتبط بمشروع السادات لإيجاد سند أيديولوجي وحرب تنظيمية ضد
المشروع الناصري «وكان من الطبيعي من أجل استنابات هذا النسق السياسي
والاقتصادي الجديد البدء في تهديم النسق الناصري أيديولوجياً تمهيداً
لتهديمه بعد ذلك سياسياً واقتصادياً».

هنا يحدد لنا محمود العالم الكيفية التي أعيد بها دمج التيارات الدينية
بالمجتمع الساداتي وفق ثلاث حالات:

أولاً: أخرجوا من السجون ليكونوا سنداً للسلطة في تحديها للناصرين
والماركسيين.

ثانياً: ولكنهم خرجوا وهم يحملون أيديولوجية قطبية جديدة والتي
ازدادت تجنداً طوال فترة السجون.

ثالثاً: ولكنهم خرجوا إلى مجتمع الانفتاح الساداتي الذي يقدم نسقاً
سياسياً واقتصادياً لا يتلاءم مع أيديولوجيتهم.

باختصار نفهم من مقال الأستاذ محمود أمين العالم أن المرحوم سيد
قطب والسادات هما اللذان منحا تلك الجماعات الدينية قواها الاستثنائية
لتحدث ما قد أحدثته في الكلية الفنية العسكرية والجامعات المصرية
والشارع المصري، إنه تحالف النقيضين في لحظة تاريخية انتهائية ضد
المشروع الناصري. هذا ما أحدد به تفكير محمود أمين العالم.

ربط محمود أمين العالم بين (مخطوطة التوسمات) لشكري مصطفى
أمير «جماعة التكفير والهجرة» وبين عباءة سيد قطب ثم العباءة الأكبر لحركة
الإخوان المسلمين ثم العباءة الأكثر اتساعاً للحركة السلفية التقليدية وقيم
«جماعة التكفير والهجرة» بوصفها (تجديراً سلفياً لهما على السواء).

هذا تقييم من وجهة نظر (علمانية ليبرالية) ولكن كيف يقيم (فقهائ
الأنظمة) هذه الحركات؟

محاورات سجن ليمان طرة:

قد اتجهت بواكير شباب الصحوة إلى (مغارات المنيا) وبأعمارهم التي
كانت تتراوح بين ١٧ و ٢٦ سنة. وبعد أن قبضت السلطة المصرية على
معظمهم وأودعتهم سجن (ليمان طرة) أجري حوار بينهم وبين مجموعة من
(الفقهاء). وقد نشرت (اللواء الإسلامي) المصرية ملف الحوار في أعدادها
من ٩ وإلى ١٦ والصادرة ما بين ١٩٨٢/٣/٢٥ و ١٩٨٢/٥/١٨. وقد كان
السجناء من منظمة التكفير والهجرة ومعتقلي أحداث الكلية الفنية العسكرية
وطلبة من جامعة أسيوط.

كل مقولات الطرف الأول (أي الفقهاء) لا تتجاوز محاورة أولئك
الشباب من زاوية أنهم ضحايا تهور سن الشباب المندفع، وضحايا تقصير
العلماء في الدعوة، وضحايا فقدان القدوة، وضحايا عدم العلم بأصول
الدين وأحكامه، وضحايا الانعدام النسبي لحرية الرأي فهم يحاورون الشباب
لإثبات هذه المقولات بهدف إدانتهم إعلامياً بعد أن تمت إدانتهم إجرائياً.

آراء الشباب المتطرف وردود المحاورين: الشباب يحاورونهم من
موقع مختلف تماماً وترتكز مقولاتهم على النقاط التالية:

أولاً: العلماء علماء سلطة ودولة يبررون للنظام خداعيته ومراوغته
حيث يتم رفع شعار العودة إلى الإسلام مع تميع الخطوات التطبيقية لهذه
العودة ومنها ما لا يحتاج إلى تهيئة مسبقة كإغلاق كبريات شارع الهرم،
بل إن الدولة تهيء في الواقع جواً غير إسلامي. هنا تركيز على نفاقية
الدولة تجاه المجتمع ونفاقية العلماء تجاه الدولة.

ثانياً: الكيفية الإجرائية لانتخابات مجلس الشعب توضح أن ترتيبات
مسبقة تجريها قوى مهيمنة على الدولة (مجلس الشعب ينتخب انتخابات غير

سليمة يعني هناك ناس مطلوب توصيلهم إليه). وهذا النظام يختلف عن النظام الديمقراطي في دول الحرية الاقتصادية والسياسية (والدول الأجنبية نلاحظ فيها مثلاً «إذا عرض أمر من الأمور يناقش ولما تصل الأمة إلى رأي معين يطبق، لأنهم ينتخبون هناك انتخابات نزيهة وفي حرية تامة وكل إنسان يصل إلى الرأي الذي يرتضيه».

ثالثاً: إن الدولة تعزل إعلامياً وجهات النظر الإسلامية وتصل بالمرشح الذي تريده إلى مجلس الشعب وتراوح في الإقدام على أي عمل جاد لتهيئة مناخ التطبيق للشريعة الإسلامية، وتمارس الكبت بحق من ينتقد هذا التصرف فلا تعطي انطباعاً حسناً فتستريح النفوس ويتصرف كل إنسان براحته ويقول كلمته ويبدى رأيه «أحمد إبراهيم جمال الدين» - محكوم عليه بالسجن المؤبد في قضية الفنية العسكرية - ثم ينتهي جمال الدين - بعد تكثيف محاوره هذه النقاط مجتمعة وتوسيعها في دائرة النقاش إلى القول بأن: «هذا الأسلوب لا يقابله إلا أسلوب من نفس النوع ويبدأ رد الفعل في المواجهة»، هنا يرمي جمال الدين بالكرة إلى مرمى النظام والدولة ونفاقية العلماء.

وفي مقابل منطق جمال الدين (شاب صغير وفني) يأتي منطق الدكتور السيد الطويل «عالم متفقه» ليقول بأن الدولة تعمل على تقنين الفقه وأن هذه الخطوة قد بدأت من عهد السادات (رحمه الله) وأن التقنين الفقهي والتطبيق (يحتاج إلى وقت) ثم يستشهد بأن الرسول عليه الصلاة والسلام ظل يرسي دعائم العقيدة ثلاثة عشر عاماً في مكة، أي أن د. الطويل يعطي النظام المصري شهادة الاقتداء بالرسول الكريم في التطبيق من بعد تأصيل العقيدة، ومثل هذا المنطق لا قيمة له في مواجهة منطق جمال الدين والوقائع التي يذكرها، فالدولة غير جادة لا في التطبيق الإسلامي ولا في تأمين ديمقراطية النظام.

رابعاً: اجتهاد الشباب بأنفسهم سببه عجز العلماء وتخلفهم: «إن

الشباب يعتبر نفسه مسؤولاً عن الإسلام فإذا لم يجد إلا نفسه يجتهد لنفسه إذا لم يجد أحداً يجتهد له». طبعاً هذا الشاب مقتنع أن العالم هو الأهل للاجتهاد وهو ما يجب أن يرجع له فإذا لم يجد هذا الاجتهاد ووجد عالماً يتكلم كلاماً غير واقعي فيضطر هو أن يجتهد لنفسه ويمكن أن يجد في هذه الحالة أن الحاكم قد أتى بتصرفات تستوجب الجهاد «القول أيضاً للسجين المؤبد».

خامساً: لمعالجة ظاهرة عدم التمثيل الديمقراطي الصحيح وعزوف وسائل الإعلام عن طرح آراء الفئات الدينية يوجه د. عبد الغفار أحمد إبراهيم جمال الدين، [ملاحظة: عمدت المجلة هنا لتشويه صياغة العبارة لفظياً وطباعياً] على النحو التالي: «والشباب يجتهد لنفسه» ويمكن من التصرفات التي وراءها يجد أن الحاكم أتى بتصرفات تستوجب الاجتهاد وبالطبع المقصود الجهاد - أي مجاهدة الحاكم وليس الاجتهاد.. اجتهاد في ماذا؟ وهذا الأسلوب الإعلامي يعزز صدق أحمد إبراهيم جمال الدين في دور الإعلام. في مقابل مقولة غياب العلماء وانحراف السلطة بما يوجب الجهاد. يطرح د. عبد الغفار عبد العزيز قضية الشرعية في السلطة وعثمان بن عفان، فعثمان يرفض خلع سربال سربله به الله وبما أن النية تختلف وأسلوب النصيحة يختلف فإذا وجدت أن نصيحتي لأحد المسؤولين في الصحف لا تجدي وإنما تؤدي إلى ضرر فمن الممكن أن أبعث بخطاب إليه أو أوجه له نصيحة بعيدة عن الجمهور أو بعيدة عن الإثارة لأنه قد يرى فيها إهانة والمسؤول رمز للدولة ويجب ألا يهان لأن الدولة نفسها تعتبر مهينة وحتى لا يتجرأ (العوام) على الحكام وهذا شيء طبيعي والإسلام يفرضه.

سادساً: طرح الشباب مشكلة الحوار داخل المساجد بين المصلين في حال طلب الفتاوى حول الأمور السياسية ذات العلاقة بالدين وتكون الحكومة قد ارتكبتها؟ وهنا يتولى الأمر دكتور آخر هو محمد سيد أحمد

المسير فيطرح ضرورة توافر شروط في الداعية: «أن يكون على علم وعلى إخلاص وعلى حكمة» ثم يشرح معنى الحكمة في الآتي: «ليس كل ما يعلم يقال، وليس كل ما يقال حضر وقته، وليس كل ما حضر وقته حضر أهله» وللقارئ أن يقدر وحده وقع هذه الإجابة على الشباب.

فيما عرضناه من نقاط يتضح تماماً أن العلماء المحاورين للشباب إذ أرادوا إبطال شرعية الجهاد ضد الدولة - النظام فقد لجأوا إلى أمرين:

١ - تبرئة النظام - الدولة من تهمة الكفر الصريح ودون إغفال أن الدولة لا تطبق نظاماً إسلامياً فهنا (براءة سلبية).

٢ - تفريغ الدعوة الإسلامية من الشرعية الحركية وفرض أسلوب التعايش مع النظام وفق مبدأ المداراة السلبية.

تعني هذه الخلاصة فشل العلماء من المدرسين المرتبطين بالنظام في تأكيد التزامهم هم بالحماية الدينية مقابل حماية الشباب الحركية المندفعة باتجاه التغيير، فكل النصوص التي استخدمها العلماء قد جاءت لتدين الحركات الدينية وليس الدولة - النظام، فوجد فيها الشباب ما يجمع حركتهم وحميتهم دون تقديم معاوض على مستوى ضرورات التغيير في الدولة.

بل إن الدكتور عبد الغفار عبد العزيز لم يجد في النهاية سوى دعوة الشباب إلى الصبر وتغيير النفس: «إن الحاكم حتى لو كان فيه فساد أو يعني بعض جور، فلنصبر عليه ولكن يجب ألا نلقي كل المسؤولية على الحكام وكما يقال كما تكونوا يولى عليكم إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم فإذا أصلحنا أنفسنا نستطيع فيما بعد أن نصلح الحكام».

التكفير والهجرة رفض الإجماع والقياس وتقييد للحجة بالكتاب والسنة فقط . الهجرة والإعتزال فريضة غائبة تبعث في مواجهة الجاهلية:

جماعة التكفير والهجرة هؤلاء اعتزلوا المجتمع وما يعبد من أوثان وضعية ونظم علمانية أدخلها نابليون بونابرت وفصل فيها ما بين السلطات

الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية، فتفرغوا في كهوف المنيا للعبادة، فالله ما خلق الإنس والجن إلا لعبادته ثم كتبوا رقيماً أو أكثر من المخطوط باليد كمنهاج لسيرتهم وتنظيمهم وفهمهم للجماعة وقيادة الأمير الواجب الاتباع فعثر عليهم رجال الأمن فقتلوا من قتلوا وزجوا بمن تبقى في سجن ليمان طرة.

ما الذي دفع بهؤلاء الفتية للاغتراب الكلي ونفي أنفسهم في مغارات المنيا؟ هل هو التشبه بأهل الكهف؟ أم هو لاتخاذ «دار هجرة» يحتشدون فيها ويمارسون طقوس التكفير استعداداً لفتح البلدة الجاهلية؟ أم أن الأمر كله من قبيل الدفاع عن وجودهم بوجه ردة طاغية؟

مهما كانت الإجابة على الأسئلة فإن الناتج لن يخرج عن كونه تمثلاً معيناً لتجربة أصحاب الكهف والرقيم - ولو في القرن العشرين - فالفتية يرفضون طباعة وثائقهم العقائدية حتى على آلة الرونيو لتأتي التجربة متطابقة تماماً ولعلمهم قد أرادوا من الله - الحكيم - أن يعاملهم كما عامل فتية الكهف إلا أنهم قد وجدوا أنفسهم في سجن ليمان طرة وما قضاوا وقتاً طويلاً.

جرى الحوار سجلاً بين فتية مغارات المنيا (صفوت الزيني - مجدي صابر حبيب - طلال الأنصاري - عبد المحسن إبراهيم أحمد - عبد الله عبد الهادي حبيب) وبين د. أحمد عبد الإله هاشم، عميد كلية الدراسات الإسلامية - د. السيد الطويل - محمد علي محمد علي.

واتجه الحوار هذه المرة لإبراز من جانب التكفيريين ودحض (من جانب العلماء) للمبادئ الثلاثة التي تعتنقها جماعة التكفير والهجرة وتتمثل في قضية الحجيات ومفهوم العبودية ومفهوم الهجرة والاعتزال.

الكل ينادي بالتجديد ولكن . . كيف؟

إذا تركنا مازق (شباب الصحوة)، ومازق (فقهاء السلطة) وبحثنا عن المخرج في المؤتمرات والندوات المتخصصة نجد أنها تراوح في مكانها

علماً بطرحها لشعارات التجديد. وقد أدركت هذا المأزق حين حضوري العديد من الندوات والمؤتمرات التي انعقد بعضها تحت عنوان (تجديد الفكر الإسلامي - نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر)^(٢)، وندوة (الدين والتدافع الحضاري)^(٣)، وندوة (إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر)^(٤)، وندوة (السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة)^(٥)، وندوات ومؤتمرات أخرى عديدة كان محصولي منها ما لا يقل عن قراءة ثلاثمائة ورقة بحث. ثم هناك الندوات التي لم أحضرها ولكنني اطلعت علي بحوثها وأهمها (الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي)^(٦)، وندوة (الدين في المجتمع العربي)^(٧)، ثم ما جمعه الدكتور عبد الله النفيسي في كتاب (الحركة الإسلامية - رؤية مستقبلية)^(٨)، وكذلك ندوة (التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي)^(٩)، وضمن هذه الندوة بالذات طُرحت مناقشة ابتدائية لمسألة الحاكمية الإلهية.

قد قيل الكثير في هذه الندوات حول ضرورة الاجتهاد، ولكن دار الكثيرون من حول (كيف)، فالدكتور الأستاذ محمد فتحي الدريني مثلاً يقيد الأمور بما قاله الفقيه الشاطبي^(١٠) والدكتور برهان غليون يضيف المناهج المعرفية الحديثة إلى آليات العقل المجتهد ولكنه يُحاصر بكافة أنواع الكامشات^(١١)، ولكن لا الدكتور الدريني يصل بشاطبيته المعاصرة إلى التجديد، ولا الدكتور غليون يجدد عبر قراءة جديدة للنص وفقاً لمناهج المعرفة الحديثة. الكل يقول (يجب)، ولكن ثم ماذا بعد؟ وتنطبق الحالتان على كثيرين.

الجهد البطيء الذي يمضي قوياً:

ثمة ما يدفني إلى القول أن جهداً بطيئاً يمضي قوياً، وهو جهد أسميه (بالجهد التأسيسي) الذي سيبني عليه - لا محالة - التجديد التاريخي الحقيقي، يتدبىء هذا الجهد بتفكيك الاستخدام الشائع للنص وإعادة تركيبه ضمن دلالات محددة - أي النص التراثي وليس القرآني -.

من ذلك جهد الدكتور ناصيف نصار، في دراسته قليلة الصفحات، كثيفة الجهد، لتمييز دلالات معنى الأمة والملة والأمين لدى المسعودي والفارابي والبغدادي والماوردي والشهرستاني وابن خلدون وابن الأزرقي، فدلالات استخدام المعاني تستخرج استخراجاً (معرفياً) فوق القدرات الأيديولوجية، ذلك في كتابه (مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ)^(١٢)، وكذلك الدراسة القيمة للدكتور رضوان السيد عن (الأمة والجماعة والسلطة)^(١٣)، ثم تلك الدراسة الحفرية البنيوية لاكتشاف حقل التعليل الفقهي والتي أنجزها الدكتور سالم يفوت في كتابه (حفريات المعرفة العربية الإسلامية)^(١٤)، ثم نتقدم إلى الجهد الأكثر جرأة لوداد القاضي وعبد المجيد الشرفي وكمال عمران والمنصف بن عبد الجليل والباقي القمري حيث أعيدت قراءة النصوص التراثية بدقة نقدية ومعرفية خارج أدنى التباس أيديولوجي بما في ذلك كتاب (الإتقان في علوم القرآن للسيوطي)^(١٥).

إن هذه الدراسات وهناك كثير غيرها هي دراسات (تأسيسية) كما ذكرت، إذ أنها (تعيد قراءة) الماضي بمنطق الحفر المعرفي، سواء أعلنت عن ذلك أو لم تعلن، فالدراسات التي تقدمها لنا مجلة (الاجتهاد) هي في هذا الإطار حتماً ولو رفض مؤسسوها هذا القول^(١٦) فنمطية أعمالها الفكرية وأخص بالذكر الدكتورين وجيه كوثراني ورضوان السيد تتسم بإعادة اكتشاف حقيقة ما كان عليه الوضع من وراء النصوص، مثال (مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة - نموذج مقارن لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي)^(١٧) وتحليل الدكتور وجيه كوثراني لقضايا (الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث) ومتابعته لماورائيات المحددات في تطور المؤسسة الدينية الرسمية^(١٨).

إذن نحن هنا أمام إعادة قراءة نقدية وتحليلية لضبط (كيفية إنتاج) ما كان في تراثنا، وتحديد الدلالات الفاعلة فيه، ويضاف إليه جهد (تصويبي) كذاك الذي أقدم عليه في مجال نقد التفسيرات الموروثة في أمهات كتبنا

التاريخية الدكتور (محمد حسين الذهبي) في دراسته القيمة (الإسرائيليات في التفسير والحديث)، ومن يقرأ الدراسة يدرك خطورتها النقدية خارج المهمة المحمولة في القرآن^(١٩).

هذا الجهد التأسيسي لا زال قائماً - وهناك آخرون أقدرهم وشئت عدم ذكرهم - وسيفرض هذا الجهد نفسه على الفكر الإسلامي الأيديولوجي السائد بإعادة تعريفه لا على سلبات وإيجابيات الموروث فقط، ولكن على الكيفية المفهومية التاريخية لإنتاج ذلك الموروث، والشروط النسبية التي حددته، فيصبح ممكناً - وقتها - الانطلاق من فهم تاريخي ومفهومي مغاير لذات النص القرآني المطلق، أي توفير مناخ الاجتهاد الحقيقي.

بالطبع يختلف تناولي للأمور عن تناول هؤلاء المؤسسين المعاصرين، وقد ذكرت منهم مجرد نماذج، إذ أني أنطلق مباشرة إلى إعادة قراءة النص القرآني بأسلوب منهجي ومعرفي يعتمد على الحفر في دلالات المعاني واكتشاف النسق الضابط في الاستخدام القرآني للمفاهيم - وقد عرضت نموذج مفهوم الحاكمية الإلهية - الذي يقضي على أي تصور لإمكانية بناء سلطة لاهوتية في ظل حاكمية الإسلام البشرية.

هوامش ملحق الفصل الثاني - الجزء الرابع

- (١) الشيخ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - الاجتهاد: الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض - تحقيق ودراسة الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد - ١٤٠٥ هـ / ١١٨٥ م - مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع - الإسكندرية. ص ٣٥.
- (٢) ندوة تجديد الفكر الإسلامي - نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر - مجلة رسالة الجهاد - مالطا - نوفمبر ١٩٨٩.
- (٣) ندوة الدين والتدافع الحضاري - مجلة رسالة الجهاد - مالطا - نوفمبر ١٩٨٨.
- (٤) ندوة إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر - مركز دراسات العالم الإسلامي - طرابلس - ليبيا - ١٩٩١.
- (٥) ندوة (السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة) - المؤتمر العام السابع للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) بالتعاون مع (المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن) - عمان/الأردن - يونيو ١٩٨٩.
- (٦) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي - منتدى الفكر العربي - عمان/الأردن - بالتعاون مع مؤسسة آل البيت - ١٤ - ١٦ / ٣ / ١٩٨٧ - الناشر منتدى الفكر العربي - ط ١ - ١٩٨٨.
- (٧) الدين في المجتمع العربي - مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع

الجمعية العربية لعلم الاجتماع - الناشر مركز الدراسات - بيروت -
يونيو ١٩٩٠ م.

(٨) الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية - أوراق في النقد الذاتي - مجموعة
كتاب وقادة إسلاميين - مكتبة مدبولي - القاهرة - ١٩٨٩.

(٩) ندوة التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي - المركز
الإسلامي - مالطا - نوفمبر ١٩٨٦ - راجع (الحاكمية بين أهل الدعوة
وأهل القانون) - الأستاذ فهمي هويدي - والمناقشات اللاحقة - ص
١٢٧ وإلى ١٦٣.

(١٠) الدكتور محمد فتحي الدريني - مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر
الإسلامي - ندوة الهامش رقم (٢).

(١١) الدكتور برهان غليون - فلسفة التجدد الإسلامي - الندوة - هامش رقم
(٢).

(١٢) الدكتور ناصيف نصار - مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ - دراسة في
مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي - دار الطليعة للنشر - بيروت
ط ٣ - ١٩٨٣.

(١٣) الدكتور رضوان السيد - الأمة والجماعة والسلطة - دراسات في الفكر
السياسي العربي الإسلامي - دار اقرأ - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤.

(١٤) الدكتور سالم يفوت - حفريات المعرفة العربية الإسلامية - التعليل
الفقهي - دار الطليعة - بيروت ط ١ - ١٩٩٠.

(١٥) مجموعة الأساتذة المشار إليهم في المتن - في قراءة النص الديني -
الدار التونسية للنشر - ط ٣ - ١٩٩٠.

(١٦) مجلة (الاجتهاد) صدر عددها الأول في خريف ١٩٨٨ عن دار
الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر - بيروت.

(١٧) المقال المشار إليه في العدد (٧) من الاجتهاد - السنة الثانية - ربيع ١٩٩٠ - ص ١٢٣ وما بعدها.

(١٨) المقال المشار إليه في العدد (٣) من (الاجتهاد) ربيع ١٩٨٩ - الصفحة ٢١٩ وما بعدها.

(١٩) الدكتور محمد حسين الذهبي - الإسرائيليات في التفسير والحديث - مكتبة وهبة - القاهرة - ط ٣ - ١٩٨٦ - والدكتور الذهبي كان أستاذ علوم القرآن والحديث - كلية الشريعة - جامعة الأزهر - وقد وضع الدراسة بتكليف من مجلس البحوث الإسلامية بالأزهر لتقديمها إلى المؤتمر الرابع لعلماء المسلمين بمناسبة إحياء ذكرى مرور أربعة عشر قرناً على نزول القرآن الكريم.

الفصل الثالث - الجزء الرابع

(المنهج القرآني والحيوية الحضارية)

في الصفحات السابقة رأينا كيف يعارض القرآن بمنهجيته المفاهيم الدينية التقليدية التي أسندت العجز للفعل البشري وقيدته بالتقابل مع فعل الله المطلق. لم يأتِ إظهارنا لهذه الحقيقة من ضرب التفلسف أو التأويل الباطني للقرآن بل تعاملنا مباشرة مع التحليل القرآني ضمن منهجه الكلي لظواهر الفعل البشري والتاريخي في علاقتها بالله، وكانت تجربة «موسى» بالذات وبني إسرائيل بشكل عام ومقدمة العالمية الأولى هي النماذج الواضحة لعرض خصائص الفعلين الإلهي والبشري وتحليل علاقاتهما ضمن وجود كوني واحد.

وقد أوضحنا خصائص الفعل البشري الوضعية واستوائها ضمن إطار كوني تتمثل فيه الإحاطة الإلهية إرادة وحكمة. بذلك يصبح من مهمة الفعل البشري أن يحقق أكبر قدر حضاري ممكن من انطلاقه الذاتي ضمن تجربة وجودية كونية يحتويها التوجيه الإلهي الشامل. وقد أوضحنا أن هذا المنهج ينفذ إليه عبر الجمع بين القراءتين... قراءة بالله وقراءة بالعلم وهو مضمون التنزيل الإلهي الأول وهو مضمون المنهج القرآني كله.

تطرقنا بعد ذلك لتفاصيل نموذجية كثيرة حول التوقيت الإلهي والتقدير الإلهي وانعكاساتهما في الحركة الطبيعية والتاريخية حتى نجعل القراءة بالله واضحة الأبعاد كما هي القراءة بالعلم فاتحدت في منهجيتنا القرآنية: الغيبية والقلمية ما يمنح الفعل الحضاري الإنساني عمقاً كونياً متسعاً وعميقاً.

هنا تسقط فلسفات العجز والتواكلية وتسقط كل رؤى التخلف الفكري

التي علقت بالقرآن، سقوطاً كاملاً، ليستوي الإنسان ناهضاً من جديد على ساقين قويتين، متفاعلاً مع الوجود كله ومندمجاً في كل تفاصيله بالوعي والحيوية الحضارية ضمن أرقى الأشكال الكونية لهذا الاندماج.

وقد أوضحنا أن الدمج بين القراءتين (الغيبية والقلمية) هو الأسلوب الوحيد لمنح الفعل الحضاري أبعاده الكونية الصحيحة ليحقق النجاح الكامل من ناحية خلافاً للنجاح الجزئي الذي تصيبه الحضارات الوضعية... من ناحية التحقق التواصل الوجودي من ناحية خلافاً لتعرجات الحضارة الوضعية التي تولد نتائج معاكسة لسعيها وتمر بسلسلة الأزمات والنكسات عبر تواصلها الجزئي المتقطع كما هو حال الحضارات البائدة والحضارة الأوروبية الراهنة. إنها منهجية السلام الكوني الشاملة التي تطرح نفسها بديلاً كاملاً عن حضارة الصراع والتناقضات.

إن تجريد القرآن للفعل البشري من متعلقات العجز، من شأنه أن يدفع بالإنسان ليتفاعل بكل قواه الكامنة الهائلة مع الحياة... يندمج فيها بالحسّ والحدس وبجملة الوعي كلها التي تفوق ما نعرفه عن العقل ليحدث ذلك التقابل الكامل بين الكونية وإنسانها ولتخرج روائع التسخير الإلهي.

الخلط في التركيز على النزعة الأخروية:

غير أن هذا الانفتاح الحيوي على الحياة الكونية لم يسلم من تطويق آخر تداهمه به نفس عقليات التخلف الديني التقليدية. ركّزوا هذه المرة على (النزعة الأخروية) وجعلوها الحقيقة النهائية التي لا يستقيم معها ذلك التماسّ الحيوي بين الإنسان والطبيعة فكّرّسوا لمفهوم عبوري دنيوي أكدوا به من جديد على عجز الإنسان ومصادرة فعله. بذلك جمّدوا أوصال الإنسان الفكرية وغلّوا كمالاته فلا ينفعل بالطبيعة مستوعباً لها، ولا ينفعل فيها متحركاً بها... حاجزان دونهما حرية الإبداع الحضاري... حرية أن ينفعل وحرية أن يفعل... بذلك يسيطر العجز على القدرة، والفناء على البقاء، فتصبح علاقة الإنسان بالدين هي علاقة حياة قسرية في عقيدة ضيقة

وليس علاقة عقيدة في حياة. انفصال تام عن الآنية في الزمان وحياة في عالم آخر معاوض.

ويغذي هذا المفهوم الأخرى التقليدي شجرته الزقومية في الحياة الدنيا باتهام دائم للطبيعة الإنسانية بالجنوح نحو الحيوانية والشر فلا تنطلق حتى تبدع آيات فسقها. هكذا نسجت معركة الدين ضد النفس فكأنما خلق الله العالم بالصراع وليس بالسلام. صراع الدين ضد الطبيعة الإنسانية لتدرك دوماً أنها ذات عاجزة وضعيفة وجاهلة وفانية تحسب عليها أنفاسها في الدنيا لتعبر إلى القصاص الإلهي. - ١ - [هل ولد الإنسان في الخطيئة؟].

ما هكذا جعل الله منهجه في الوجود وإلا لفقد الفعل الإلهي كل أبعاده الإحاطية، ولفقد الفعل الإنساني أيضاً كل أبعاده الحضارية، ولفقد الكون مبنى وجوده ومعناه. إذن لعاش الإنسان خارج الزمان والمكان منعطفاً إلى العالم الآخر المعاوض وعاجزاً عن إخراج كمالاته الدنيوية. هكذا يرتبط المفهوم التقليدي عن عجز الإنسان ليندفع إلى نهاياته المنطقية في عبودية الدنيا، فيفرغ الإنسان عن محتواه الحضاري ويموت موتاً إرادياً.

هكذا فسرت جملة من الآيات: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهيَ الْحَيَوةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ج ٢١)، وكذلك: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ (لقمان: ج ٢١).

لم يطرح المنهج القرآني النزعة الأخرى طرْحاً مطلقاً يصادر به النزعة الدنيوية في كل سياقه وسوره. ولم يقع المفسرون في هذه الخطيئة إلا نتيجة جهلهم بالمنهج وبحثهم عن فكر المواضع ومطارح التجزئة، وعدم تبصرهم في اللسان العربي الدقيق المميز الذي نزل به القرآن.

فالله في الآية الثانية يجعل الاغترار بالحياة ملازماً للجهل به أي

الجهل به في الحياة الدنيا نفسها ويتأتى هذا الجهل - كما بيّنا - عن الإخلاد
الوضعي إلى قيم الوجود الذاتية بمعزل عن الكونية الإلهية التي تحتوي
تجربة الإنسان وتمنحها قوة الدفع بالتسخير والرحمة. فالنقد القرآني لا يوجه
إلى الحياة الدنيا ولكن إلى الغرور فيها وقد أوضحنا إلى أين يؤدي هذا
الغرور في تحليلنا لتتائج النهج الصراعي في الحضارة الأوروبية وعالميتها.

أما في الآية الأولى فإن الله يصف الحياة الدنيا بأنها (لعب ولهو)
ويصفها في مقابل الدار الآخرة بوصفها (الحيوان).. فهنا (مقارنة) تقتضي
التنبيه على خصائص مفارقة في طبيعة التكوينين. وليتضح معنى الطرف
الأول: ﴿إِنَّمَا لِلْحَيَاةِ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا
يَسْتَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ ﴿٢٦﴾ (محمد: ج ٢٦) خلافاً للسطحي الشائع من الفهم،
لا بد من فهم الطرف الثاني: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ
الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٢٤﴾ (العنكبوت: ج ٢١).

هنا لم يستخدم الله تعبير (الحياة الآخرة) بل (الدار الآخرة) والدار
هي كلية جامعة لكل الموجودات والتفاصيل بداخلها. والحيوان اسم كيان
يستمد من اشتغال كيانه كله على قوة الحياة التي تخالف الموت
بالإحساس. فالله يشير إلى الآخرة باعتبارها (دار حيوان) لأنّ أيّاً من
عناصرها غير قابل للموت خلافاً لما هو عليه الحال هنا من موت وحياة.
فهذه طبيعة مفارقة في التكوين. لذلك لم يقابل (الحياة الدنيا) بـ (الحياة
الآخرة) في هذا الموضع وإنما قابلها بالدار الآخرة.

هذه المقابلة بين (حياة دنيا) و (دار آخرة) لم توضع عبثاً لمجرد
الكشف عن الفارق التكويني، فهناك آيات أخرى أشارت لهذا الفارق،
وليس من طبيعة القرآن التكرار، وإنما وضعت المفارقة على هذا النحو
لتركب عليها لازمة كلّ منهما. فلازمة الحياة الدنيا (اللعب واللهو) ولازمة
الآخرة هي الوعي الكامل بقوة الإحساس (الحيوان) وهو إحساس كيان
شامل للحياة لا يقبل أيّاً من صفات الضعف والموت. هناك يرقى الإحساس

الحي الكامل إلى الحقائق في مطلقها متعلقاً بالله بتجاوز نهائي لحجب الآثار والصفات المسدلة عليه في الدنيا... لا يكلم الله الناس هناك وحياً أو من وراء حجاب ولا يغيب عنهم: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِرُ نَاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِنْ رَيْتَهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (القيامة: ج ٢٩) قوة مشحونة بأقصى إمكانات الحياة والإحساس لذلك ليس ثمة لهو أو لعب هناك.

ولكن في الدنيا التي يزاحم فيها الموت الحياة، ويتدنى فيها الإحساس بالمطلق الذي تغيبه حجب الزمان والمكان، فلا يبدو فعله إلا بالآثار والصفات، يصبح من الخصائص الطبيعية لقوى الحياة هنا أن تكون (دونية) التكوين، أي أقل درجة، فتلهو عن المطلق، أي تشغل عنه بأوضاعها الذاتية كما ينشغل البعض بتجارته وبيعه عن ذكر الله: ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِيمُ تِجَارَةً وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَلْقَبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴿٢٧﴾﴾ (النور: ج ١٨)، أي رجال لا يستغرقون كلياً في التعامل مع الحركة في شكل من أشكالها بحيث ينقطعون نهائياً عن الله. ولا تحمل الآية هنا نهياً عن التجارة والبيع بل نهي عن الالتفاء النهائي بهما.

فمن طبيعة الحياة الدنيا - طبيعة تكوينها حيث أشار الله بعبارة التأكيد [(إنما)] [الحياة الدنيا]. أن تدفع الإنسان للغرق في أشكالها الحركية الوضعية بما يُغيب عن إحساسه مطلق الحقائق الغيبية التي تخرج عن دائرة حسّه وتجربته المباشرة ولهذا نزلت القراءة بالله... قراءة الكون بالله، فنزولها هو ارتقاء بالإنسان عن هذه الفطرة التكوينية. وحين يمارس الإنسان حياته الكونية بالله ومعه، يكون قد تجاوز لهوية الحياة ولعوبيتها.

واللعب ليس مرادفاً للهو، فكما أنه من طبيعة الإحساس الفطري في الدنيا التعلق بأشكالها الحركية الوضعية بالإنصراف (لهو) عن التعلق بالله، كذلك فإن اللعب هو الاتجاه بالفعل خارج منهجية الحق... خارج القصد الصحيح: ﴿أَوْ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩٨﴾﴾ (الأعراف: ج ٩). ولا علاقة لكلمة يلعبون هنا بـيروحوون عن أنفسهم. فالله

يصف سعي المطمئنين للدنيا في حياتهم العملية اليومية الجادة بأنه سعي غير جاد... سعي لعب والدلالة على استخدام كلمة (يلعبون) لوصف حياة عملية جادة هو مقابلتها في نفس سياق الآية: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيِّنًا وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ (٩٧). فوضع اللعب النهاري مقابل النوم الليلي هو وضع صحيح للمقابلة الطبيعية، عمل نهاري واسترخاء ليلي. ويعطي الله صفة لهذا العمل النهاري الجاد (اللعب) فهو حكم عليه ناتج عن استغراقه في الحياة الوضعية المادية. فالإنسان الوضعي التكويني الذي يعيش بمعزل عن القراءة بالله هو إنسان يتوحد ذاتياً بالطبيعة (لعب) ويسهو بها عن التعلق بالله (يلهو). لذلك تأتي الكلمتان دائماً (لعب ولهو) كصفة ملازمة لطبيعة الحياة الدنيا.

ولا يترك الله الأمر عفواً وإنما يوضح سبب التلازم بين (الحياة الدنيا) و (اللعب واللهو) بتشخيصه للحياة الدنيا نفسها بأنها لا تحتويها حياة مطلقة وقوة إحساس مطلقة. وبالتالي فإن اللعب واللهو من ظواهر الاستغراق فيها والتعلق بماديتها الوضعية. وهذا خلاف الدار الآخرة الحيوان. فالذي ينهانا عنه الله هو الإخلاد لوضعيتها في محتواها المطلق ويشدنا إلى معاني القراءة الأولى فيها.

فالموقف يكون (جاداً) من ناحية عملية ولكنه لعب (بالحكم) على نتائجه متى ما صرف الإنسان (لهواً) عن قيام الجدية في زمانها ومكانها. فقراءة القرآن عمل جاد والطواف حول الكعبة عمل جاد بل يحض الله عليهما ولكن قراءة القرآن أو الطواف حول الكعبة بما يصرف الإنسان عن الصلاة المفروضة في وقتها يعتبران (حكماً) عمليين غير جادين تنطبق عليهما حالة اللعب. كذلك الأمر في علاقة الإنسان الطبيعية مع الحياة المباشرة دون الارتقاء إلى بعدها الإلهي والكوني والتزامه في حياته بالنهج الإلهي يصبح الأمر لعباً ولهواً كحال المستغرقين في التجارة والبيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وهما في وقتها ليسا لهواً. أما حين تأتي علاقة الإنسان

بالحياة الدنيا في إطارها الإلهي الكوني فإن الدنيا تصبح بالنسبة له مسرحاً لتجليات الحق بالتسخير والحكمة. أي صورة مقارنة للدار الآخرة حيث قوة الإحساس وتدقق الحياة.

لهذا فإن الله يقرر أن علاقته بالحياة الدنيا ليست علاقة لهو ولعب: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ هَوَاً لَاتَّخَذْتَهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا نَصِفُونَ ﴿١٨﴾﴾ (الأنبياء: ج ١٧). فالخلق الكوني الراهن ليس لهواً لأن الله لم يتخذه لهواً وإنما اتخذه ليضرب الحق بالباطل فيزهقه، ولكن الإنسان بمعزل عن التوجه إلى الله يتخذ الحياة الدنيا لهواً ولعباً، أي خارج الروح النضالية الحقيقية لسحق الباطل.

إن سياق الآيات يقودنا إلى ما يفترضه الله لنا في حياتنا من ضرورات الدمج بين الحياة به والحياة بالعلم. في هذه الحالة تتفجر قدرات الإحساس والحياة في الإنسان إلى أقصى طاقاتها ضمن تركيب الكونية الراهنة. هنا تسمو الحياة الدنيا إلى أعلى كمالاتها الإلهية حين يسمو الإنسان نفسه فيمتلىء حيوية وقوة وحضارة.

كان لغياب المنهج الذي فهم به القرآن أثره في إضفاء معانٍ عكسية على موقف الإنسان إزاء فعله الذاتي، وعلى موقفه من الحياة الدنيا فسادت النزعة الأخروية على نحو سلبي كما سادت نزعات التعجيز والتجهيل والتواكل فأصبحت الدنيا غير مطلوبة لذاتها في وقت خلقها الله بالحق: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ ﴿٢٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾ (الدخان: ج ٢٥)، وكذلك: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١﴾﴾ (الرؤم: ج ٢١)، وكذلك: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ هَوَاً لَاتَّخَذْتَهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ (الأنبياء: ج ١٧).

وقد تكاملت هذه المعاني بالفرضيات العكسية التي ساقها الله في الأصل نقداً وتحليلاً لأوضاع الحضارات المادية الوضعية التي تعلم ظاهراً من الحياة الدنيا ولا تنفذ إلى أبعادها الإلهية الكونية... تكاملت وارتدت على الإنسان المسلم الذي علمه الله بالقرآن ما هو أعمق من ظاهر الحياة الدنيا ولم يكن يعنيه قط... غير أن المفسرين... رحمهم الله... حشدوا هذه الآيات واستقطعوها من سياقها وارتدوا بسيف الله على المؤمنين به، فأنفذوه فيهم من الظهر إلى الصدر. وكانت النتائج هي هذه النزعة الأخروية السلبية التي لا تقوم على أساس من الفهم المنهجي لدلالات الإيمان بالغيب في الحياة الراهنة، فتحولوا بالمفهوم الأخروي إلى مفهوم (إرجائي) يقلص من هيمنة الله الآنية المطلقة في الدنيا ويعيدها إليه كاملة في الآخرة. ومن هنا أصبحت العبادات اليومية التي هي وسيلة ترقى راهنة واتصال دائم بالله... أصبحت مجرد حسابات متراكمة محولة إلى بنك أخروي في وقت يشدد فيه الله على أثر هذه العبادات دنيوياً: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَنِّيهِمْ وَمَنَّا هُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١١﴾﴾ (الجمانية: ج ٢٥).

فالعبادات شأن دنيوي كما هي شأن أخروي، وآنية الهيمنة الإلهية بالتسخير والرحمة هي شأن دنيوي كما هي شأن أخروي، بل إن الدنيا والآخرة هما امتداد زمني واحد حيث أن (الرجعي) إلى الله - كما أراده الله في أول سور التنزيل - حقيقة دنيوية كما هي أخروية.

من هنا يتبدى الطريق لإعادة الاندماج بالوعي بين المؤمن والكونية، يغزوها بكل أحاسيسه وحدثه... يتفاعل معها بكل كوامن الحيوية والإبداع لينتهي إلى الدمج بين غيبية التعلق بالله ووضعية الحضارات، دمجاً روحياً سامياً. ونقول وقتها لله قد أمرتنا بالقراءة فقرأنا وقرأنا فأصبحنا قرآناً حياً لا انفصام في نفوسنا ولا عجز في تكويننا ولا اتكالية في سلوكنا... أحراراً بك في الكون... نندمج بآيات تسخيرك ونستشف رحمتك ونمضي لما خلقتنا له ويسرته لنا عبر منهجية السلام والوحدة الكونية.

هذه الحيوية الحضارية التي يُنتظر أن تقود العالم كله في المرحلة القادمة لا تتأتى عن حس منغلق وحدس متبلد بل تتأتى عن حيوية حضارية كاملة في الاتصال بالوجود والتفاعل معه. وقد جعل الله تكافؤاً بين دواعي هذا الاتصال وموجباته. فالإنسان وحدة مستخرجة من الكونية كلها وقادرة على امتداد إليها بوسائط معقدة في تكوينه ترقى على ما عرف حتى الآن ولذلك تجدني أستخدم عبارة (جملة الوعي)..

كان للمفهوميات الدينية الخاطئة تأثيرها في تجميد هذا الاتصال بالحياة والتفاعل معها، وبالتالي شوهت الطبيعة الإنسانية إلى حد بعيد، فبقينا حتى دون مستوى تفاعل الإنسان الغربي الوضعي بالحياة في وقت وفرت لنا فيه منجزات الحوض الحضاري ما بين النيل والفرات إمكانيات لم يوفرها التاريخ لشعب من الشعوب... إن نظرة خاصة بكل حضارة من تلك الحضارات توضح لنا عمق الإنجاز في مظاهره الخاصة بها فكيف حين جمع الإسلام طاقات هذه الحضارات مجتمعة.

لا يغيب عنا هنا الفارق المنهجي بين أساليب الإنجاز الحضاري التقليدي من صراع وهيمنة الفراعنة والملوك الآسيويين وأسلوب الإسلام القائم على نفي تلك المنهجية. غير أن هذا لا يبرر بالحق فشلنا في إنجاز حضاري يرقى على ما فعلناه فعلاً. وحتى ما فعلناه جاء جهداً فردياً وليس جماعياً وأقل في مستواه بالمقارنة مع الطاقات التي كانت موجودة فعلاً. هذا مجال تقييم تاريخي لا تتسع له هذه الصفحات ولكننا نشير إليه فقط من زاوية الضبابية السابقة في فهم المنهج القرآني والانفتاح الإبداعي على الحياة.

الحيوية الحضارية لازمة قرآنية:

إذن يقوض المنهج القرآني هذه المعاني العكسية ويردّها إلى أصولها ومحتوياتها في وحدته العضوية. فلا مقابلة تعجيزية بين فعل الله والإنسان ولا نزعة أخروية تصادر النزعة الدنيوية (إلا كما تصادر الصلاة زماناً دنيوياً

ولكنها تعيده بركات على الإنسان في دنياه نفسها). ولا تجهيل في مقابل علم الله، بل حياة إنسانية حيّة بكامل آفاقها الكونية. قراءة بالله... وقراءة بالعلم ووحدانية غيبية وقلمية تفجر كوامن الإبداع في الإنسان وتعيد دمجها بالوعي في الكون الذي انسلخ عنه بالخلق.

فالحيوية الحضارية الدنيوية هي لازمة قرآنية ولهذا السبب جعل الله خروج العرب إلى أرض الحضارات الوضعية التقليدية التي نثر فيها فئاته من الأنبياء... في هذه الأرض ما بين النيل والفرات جعل الله من قبل «محمد» تزاوجاً بين الغيبية (الأنبياء الأربعة والعشرون) والوضعية (الحضارات التقليدية) وأعطى الله مثلاً حياً على هذا التزاوج في مملكة «داود» ثم ابنه «سليمان». هناك بلغ الأمر قمته وارتقى التسخير إلى كامل قواه المقدره إلهياً... سما «سليمان» في علاقته الحرّة مع الطبيعة ضمن المنهج الإلهي الكوني فسجدت له بالتسخير كما سجد الملائكة «لآدم» كتأكيد لوحدة السلام الكوني ونفي لأي تناقض بين مكوناته أو أي تناقض بين عناصره ولم يشذ عن قاعدة السلام إلا مطلق فردي واحد ارتدّ إلى التفاضل الذاتي.

لم يستطع المفسرون الأوائل أن يدركوا - لحكمة إلهية ترتبط بسياق العالمية الأولى - هذا التلازم بين الخروج العربي والأرض التي تزوج فيها الغيب بالحضارات، والتي تشكّل اليوم أهم قواعد اللسان العربي.

نظروا إلى الأمر في حدود الفتح الجهادي ولم يعلموا أن الله يشير إليهم - وقد أورثهم هذه الأرض - إلى ضرورة إكمال السياق التاريخي التفاعلي بين مهمة أولئك الأنبياء ومنهجية تلك الحضارات الوضعية. بل إن القيادات العربية لهتّ عن هذه المهمة وانصرفت إلى مشاحناتها الذاتية صراعاً حول الخلافة بغير الحق في الأرض وعاشت مسلسلأ دمويّاً لا زالت آثاره باقية حتى اليوم.

إذن فنحن نبتدىء دخولنا مرحلة التحوّل إلى العالمية الإسلامية الثانية من حيث انتهت العالمية الأولى... وننطلق من حيث تدهورت مرتكزها إلى

أسسها الكيانية التي أورثها الله لها، في هذا الموقع الجغرافي - السياسي الذي يحتويه اللسان العربي وبامتداداته العالمية. - ٢ - [الخصائص الحضارية لموقع الوسط من العالم].

مقدمة العالمية الثانية تبدأ بإبراز المنهج القرآني ودفع الإنسان المسلم للتخلص من الآثار السلبية للمعاني العكسية الواردة إليه من المرحلة السابقة والتي كانت سبب تدهورها المباشر. فالأرضية الحضارية التي نستند إليها هي أرضية قرآنية صلبة تقف بشموخ في وجه مظاهر الضعف والانحلال. تعاد النزعة الأخروية إلى حجمها الحقيقي في تكويننا النفسي وتردّ إلى الدنيا حقائقها الذاتية المتعلقة بتجربتها.

إن أوروبا بالرغم من منهجيتها الصراعية وتدميرها لذاتها، عدة مرات في التاريخ، قد استطاعت في سبعة قرون أن تقدم للبشرية آيات من روائع الفن والجماليات والحضارة. حتى أن اليابان تفكر اليوم في التخلص من بعض فوائضها المالية برصد ٣٠ مليون دولار كدفعة أولى لشراء الروائع الأوروبية العالمية. هناك تصدح في ساحات (فيينا) كل مساء روائع الموسيقى التي أصبحت عالمية، وفي زواياها تنتصب تماثيل العباقرة من أبنائها الذين استلهموا معنى النعمة في الحياة.

وتتجمل متاحف إيطاليا واللوفر بتلك اللوحات والرسومات والنحوتات التي تشد أوتار النفس وتصور عليها أحاسيسها. وكم هي خالدة مسرحيات ابن العصر الفكتوري «شكسبير» الذي تعيش لندن أمسياتها معه، وكم هو رائع «تولستوي» في كل ما كتب. روائيون ينفذون لأعماق الواقع وتضاعيف النفس البشرية، ويمتزج العلم بالحياة فيحلق بالإنسان في البحر والبر والجو. من عالم الدقائق الحيوانية وعالم الحيتان الضخمة، حتى ثقافات الأطفال تجاوزت لديهم الأسطورة الخرافية إلى الخيال العلمي.

ليست هذه الروائع سوى مظاهر ودلالات على تفاعل عميق مع الحياة يسري في كل أوصال المجتمع ويمنحه قدرة الاتصال الجمعي بالوجود...

يستشف منه مبادئ صياغته بجملة الوعي بما فيه الحس والحدس ويحوّله إلى إنجاز في شتى المجالات... فنّاً وأدباً ولغةً وشعراً وصناعة وطائرة وياخزة وغواصة. فتفاعل الإنسان بالحياة لا يتجزأ صدوراً ووروداً. اندماج مستمرّ واستوحاء دائم لنظمها وإيقاعها وتوليد لمعاني هذا النظم والإيقاع وتجسيده تجربة حضارية في الوجود.

قد أضاعت الآن أوروبا إبداعاتها في عصرها الكلاسيكي ليس بسبب تطورها إلى عصر لم يعد يمجد الطبيعة ويتّصل بها اتصالاً مباشراً، ولا بسبب تقدمها الثوري التكنولوجي، ولكن بسبب طبيعة تطورها ومنهجية تطورها ضمن فلسفة الصراع. فالفارق النفسي كبير جداً بين استلهاج جماليات الطبيعة والكون وترقية الإحساس الوجداني بمبادئها وصياغتها وبين الانغلاق العقلي الحسي في دائرة ما تعطيه مبادئ الطبيعة للإنجاز العلمي البحت... حالة أوروبا تماثل حالة إنسان جمع نوراً من الطبيعة ثم حبسه في أنبوبة داخل مختبر وأغلق على نفسه تفصيلاً وتشريحاً دون أن يعود مرة أخرى إلى مساقط النور... تحولت تلك العلاقة التاريخية مع جماليات الكون إلى مبادئ علمية مجردة يتحرك بها الإنسان الأوروبي ضمن منهجية الصراع. واستمر الأوروبي على هذا المنوال منذ نهاية الثورة الصناعية وإلى أتون الثورة التكنولوجية المعاصرة... بل يمكن القول إن دراسة دقيقة حول نضوب الإنتاج الجمالي الطبيعي في السياق الراهن للثورة العلمية التكنولوجية يمكن أن يقودنا إلى فهم تحليلي لطبيعة الصراع الذي لازم تطور الشخصية الأوروبية.

لست أدافع هنا عن الرومانسية الطبيعية أو تلك الأحلام التي كانت تثيرها وتداعبها نسيمات الفجر. ولا أمضي بعيداً عن «نيكولاي برديائيف» في تأملاته الطبيعية عبر ثورة الوجدان. المسألة بالنسبة لي خلاف ذلك تماماً إذ إنني أركز هنا فقط على أثر المنهج الذي يتخذه الإنسان في حياته على علاقته بمسرح الوجود... فانفتاح الإنسان بجملة الوعي على الوجود

الطبيعي هو الذي يولد لديه الإدراك بمبادئ الصياغة والإحساس بها، فينطلق معها لبناء الحضارة ويصعد إلى مرحلة التجريد.

هنا بالتحديد يتّضح أثر المنهج في تكييف علاقة الإنسان بهذه المبادئ الجمالية، فأما إنه يتّجه بها نحو ثورة الانقسام على الذات - فلسفة الصراع - فينتهي إلى الاحتباس ولا يعود قادراً على الإبداع إلا ضمن المبادئ التجريدية فقط كما هو حال الثورة التكنولوجية اليوم. وأما أن يتّجه بها - وهذا هو بديلنا القرآني - إلى الوحدة مع الذات - فلسفة السلام - فينتهي إلى رؤية طبيعية لمبادئ الطبيعة بعد تجريدها وليس إلى رؤية صناعية أو تكنولوجية مجردة.

إن أوروبا قد وظّفت مبادئ الجماليات التي فتحت أمامها طريق الحضارة إلى ما يناقض القيم الجمالية كلها - قيم الاستواء والتجانس والتنوع في إطار الوحدة - وتحوّلت بها كقيم مجردة إلى مصادرة الوحدة بالتنوع والقضاء على التجانس بالتنافر، ويتجسّد ذلك بوضوح في فن الديكور الذي لم يعد يبرز العمق كما هو حال الطبيعة بل السطح فقط ولا يعطينا الإحساس بالاستمرار كما هو حال الطبيعة بل بالإنقطاع.

إن كل التصاميم اليوم تتجه إلى وضع توازن فني بين النقائض في شكل الكونتراست... هنا لا تتغلب الوحدة لتفرض التجانس ولا يتغلب التناقض ليفرض التنافر وإنما توازن بين الاتجاهين في إطار جمالي سطحي. وهذه السطحية هي بداية النهاية الحضارية للإنسان الأوروبي، إذ لن يكون استمراره بعد ذلك إلا استمراراً كمياً وسطحياً تمضي به إلى حتفه بنفسية ممزقة التركيب ومتناقضة مع ذاتها الفردية وذاتها الاجتماعية وإطارها الكوني.

كان البدء بالجماليات وتجسدها والإبداع بها وفيها هو المقدمة اللازمة للحضارة البشرية. هكذا جاء مدخل الحضارة المصرية القديمة وأيضاً الحضارة الكلدانية ثم تفاعلت بهما واستمرت عنهما الحضارة اليونانية...

كل تلك البدايات حملت إنجازات هندسية واضحة المعالم والانعكاسات ومبادئ الهندسة هي أولى المبادئ الجمالية الكونية لأنها دلالات الصياغة والتكوين منها يصدر الاستواء والزوايا والتربيع فهي تأملات الأشكال وتقديرها.

الزمان الفني المبدع المرتبط بتحرك كامل لقوى الإبداع:

قد انتهت الحضارة الأوروبية إلى علاقة استهلاكية مع الطبيعة وتقلّصت جمالية الزمان المبدع في الموسيقى وفي الرسم فحلّت المقطوعات القصيرة السريعة الإيقاع التي تختلس الوقت وتبتره، واللوحات السريعة التي سطعت بديلاً عن الزمان الكامل للإبداع وذلك لمسايرة عامل الإنتاج والاستهلاك.

كان الكلداني يتطلع إلى جماليات السماء دوماً فورث عنه «طاليس» اليوناني علم الفلك واستطاع أن يتنبأ بموجب المعطيات الفلكية لا بجني محصول غني من الزيتون فحسب وإنما بخسوف الشمس عام ٥٨٥ قبل الميلاد وهو خسوف شاهده كل أبناء «ميليتوس» و «جزيرة كيوس». أمّا «فيثاغورس» الذي عاش قبل «طاليس» بمائة عام (٥٦٩ - ٤٧٠) قبل الميلاد فقد كان ابناً باراً لعلوم الجماليات المصرية التي أبدعت الأهرامات وضبطت قنوات التوزيع، وقد بلغ من تفوقه في الهندسة أن معاصريه قد اعتبروه نبياً، وذلك بالرغم من أن بعضهم «كهرقليط» قد وصفه بأنه (معرفة كبيرة بدون عقل).

كل تلك الحضارات التاريخية التي لا يمكن القول بأنها بائدة قد منحت عالم اليوم مقدماته العلمية، بعد أن انفتحت هي على قيم الكون الجمالية واستمرت بمبادئه الهندسية. إن أحد مؤسسي ميكانيك الكم الحديث وهو «إيروين شريدنجر» قد أشار يوماً إلى أن أول فيزيائي الكم لم يكن «ماكس بلانك» بل «ديموقريطس» من «أبديرا»، إذن ليس ثمة حضارات

(سادت ثم بادت) بل أساس جمالي تتولد عنه مبادئ صياغة هندسية تنجز أعظم الآثار ثم تفرغ حملتها في تواصل تاريخي إلى غيرها.

وهكذا تفاعلت قوى الحضارات في ذلك الحوض التاريخي ببعضها حتى أن رواية ما تقول بأن «ديموقريطس» نفسه قد طوّر العلم الفيزيائي بعد تبصره في بدايات أخذها عن المجوس الكلدانيين الذين أهداهم الملك الفارسي «كسيركس» إلى والده.

وبقدر ما نتحسر اليوم على إتلاف المغول لمكتبات بغداد الثرية في عام ١٢٥٨ فإننا لا نقلّ حسرة عن إحراق الكنيسة المسيحية الأولى في القرن الخامس لمكتبة الإسكندرية - بلفائفها السبعين ألف من ورق البردي - والتي جمعت منذ القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد روائع العلوم المصرية والهيلينية معاً، لعل الكنيسة قد شعرت بخطر المحتوى الفلسفي ففعلت ما فعلت، غير أن ما لا يسعنا تبريره هو أن تنسب الروايات الصليبية المتأخرة إحراق تلك المكتبة إلى حاكم عربي في القرن السابع ولم يفعل هذا المظلوم سوى أنه قد أزال مخلفات المكان التي بقيت قرنين دون تطهير.

على العموم كان ذلك المدخل الجمالي هو بداية كل الحضارات التقليدية في تفاعلها بالوجود وللتفاعل مع الوجود. فالجماليات مقدمة لازمة للإنشاء الحضاري وقاعدة انطلاق طبيعية له. إنها تحقيق كبير ينمّي النزعة التوليدية التي تدفع بالنفس إلى كمالات العطاء الحضاري.

البدايات الجمالية هي المقدمة الحضارية لكل الشعوب وهي ما يبقى بعد التواصل... وعبرها يتطور الإنسان من معاني الصياغة الكونية إلى الهندسة والتجريد... فلا يمكن بناء الحضارة إلا عبر هذا التفاعل... بين خصائص المكان وجملة الإنسان الواعية حساً وإحساساً... ويبقى على الإنسان أن ينمو ويتطور حضارياً بضغط حاجاته العملية من ناحية ويتواصل إبداعه التفاعلي من ناحية أخرى... فكيف حدّدت العالمية الأولى موقف الإسلام من الإبداع الجمالي؟

القرآن والإبداع الجمالي :

ذكرنا في إيجاز سابق أن الخصائص التكوينية للغة العربية كانت هي إطار الإبداع القرآني. قد تمثل العربي مقدّمته الجمالية للحضارة في اللغة أي البناء اللساني. وقد تجسدت قمة إبداعهم في اللوحات الشعرية بالذات.

لم يعرف العرب فن النحت والرسم. أمّا الموسيقى فقد كانت بدائية جداً ويرجع ذلك لتفريغهم أقصى ملكاتهم الإبداعية في اللغة بمعناها اللساني وليس بمعناها القاموسي، وكما ذكرنا كانت القصائد بتعابيرها الجمالية الفياضة المستندة إلى قوائم من النقش اللغوي المتفرّد هي هياكلهم من بين هياكل الشعوب الضخمة...

كانت اللغة تتضمّن منطقها الفلسفي الذي عرف فيما بعد (بالنحو) والنحو في اللسان العربي ذو معنى فلسفي لا تركيبى كمماثلاته في سائر اللغات الأخرى. ويجسّد النحو العربي مبادئ المنطق الفعلي العربي المستمد من تفاعل الإنسان العربي مع وجوده الطبيعي، فلكل فعل (فاعل) ولكل موضع (صفة) ولكل موقف (حال) وهناك (التشبيه) و (المجاز) و (البدل) وهذه كلها تسمى خطأ (قواعد) تركيبية لغوية وهي في الحقيقة ليست سوى (مبادئ منطقية) للإنشاء الحضاري العربي (اللساني). وهي بهذا الوضع تعكس الكيفية التي استلهم بها العربي جماليات التكوين الطبيعي في مجاله الذي يعيشه وضمن مميزات تجربته الوجودية الذاتية.

كانت (البلاغة) وهي من الوصول بالأمر إلى أقصى حالاته الإبداعية هي قمة الحضارة العربية اللسانية. وتتمثل البلاغة أي (القمة) فيها بلغة الشعراء، ولا يعرف العربي قمة إبداعية خارج اللغة فليس ثمة قمة يقصد إلى بلوغها خارج اللغة، وبهذا تصبح البلاغة من اللغة ويشق اسمها منها (لغة - بلغ - بلاغة) والبلاغة تعادل القمة وهي (القصد) دائماً في كل إبداع ولذلك سميت القصيدة من قصد الإبداع.

هذه الوحدة اللسانية العربية بمبادئها المنطقية كانت هي هيكل الصحراء المشيد ثابتاً وشامخاً فوق الرمال المتحركة، فلم يعمد العربي وقد بلغ قمة القصد في القصيد البليغ أن يتجه بطاقته الإبداعية إلى مجال آخر. وبقي الشعراء هم سادة الموقف الحضاري. أم المجالات الأخرى فقد بقيت في زاوية ضيقة حتى أن نحوتات آلهتهم قد جاءت في غاية المسخ. بل ولأنها بكماء فلم تكن تنال تقديرهم بما يكفي شأن الشعوب الأخرى في علاقاتها مع أصنامها... ويمكن للباحثين الرجوع بسهولة إلى بحث موضوع تحت عنوان «الأصنام في الشعر الجاهلي» وسيجدون أن العربي لم يتغنّ بها ولم يعشقها كعشق «بجماليون» لما أبدع أو كمحاولة «مايكل أنجلو» استنطاق تمثال «موسى». كانت الأصنام رمزاً لذواتهم القبلية المطلقة ولم تكن مطلقاً قائماً بذاته، فحين تحول المطلق الفردي القبلي سرعان ما هوى الرمز وحطم بسهولة.

كانت اللوحات الشعرية العربية بحكم التركيب العقلي لمجتمع البداوة وضعية وانطباعية في إطار التوظيف الممكن لمبادئ المنطق العام فيأتي الشعر سلساً سهلاً نافذاً إلى وجدانية العربي كصدمة قوية يظل ردحاً من الزمان تحت تأثيرها... هكذا كانت قصائد «عمرو بن كلثوم» و «النابغة الذبياني» و «زهير بن أبي سلمى» و «امرئ القيس» و «عنتر العبسي» وغيرهم. لذلك لم يكن الشعر كلوحة جمالية قادراً على تحمل مباني الحكمة والتأملات العميقة التي تتطلب معادلات أكثر دقة... كان الاستهواء أكثر من التجريد البحث من المقومات اللازمة لإنشاء اللوحة الشعرية...

لهذا السبب بالذات نجد أن «محمداً» لم يكن شاعراً بل ظلّ من بلغاء اللغة على مستوى النثر فقد كان عقله تجريدياً إلى حدّ كبير يعاني النفاذ إلى عمق الأشياء ولا يستطيع أن يقيد اندفاعه التأملي بأطر إنشائية جمالية بحتة. وكأمثلة على هذا المعنى أودّ أن أشير إلى أن استخدام الشعر للتعبير عن

الدقائق الفلسفية قد أضعف من تركيبه الجمالي في بعض القصائد التي اتجهت هذا الاتجاه وفقد وظيفته في النفاذ السهل إلى الوجدان. ابن الفارض.

أممت أمامي في الحقيقة فالورى
وكلّ الجهات الست نحوي توجهت
لها صلواتي بالمقام أقيمها
كلانا مصل واحد ساجد إلى
وما كان لي صلى سوى ولم تكن
ورائي وكانت حيث وجهت قبلتي
بما تمّ من نسك وحج وعمرة
وأشهد فيها أنها لي صلّت
حقيقته بالجمع في كل سجدة
صلاتي لغيري في أداء كلّ ركعة
[ديوان ابن الفارض - ص ٣٤]

يا سر سر يدق حتى
وظاهراً وباطناً تجلّي
إن اعتذاري إليك جهل
يا جملة الكل لست غيري
يخفى على وهم كل حي
لكلّ شيء بكلّ شي
وعظم شكّي وفرط عي
فما اعتذاري إذا إلي؟
[طه عبد الباقي سرور - الحلاج - ص ٢١٥]

* * *

وظنوا بي حلوّاً واتحاداً
وقلبي من سوى التوحيد خالي
[طه عبد الباقي سرور - الحلاج - ص ٢١٥]

* * *

ما رحلوا يوم بانوا البنزل العيسا
من كل فاتكة الألحاظ مالكة
إذا تمّشت على صرح الزجاج ترى
تحبي إذا قتلت باللحظ منطقتها
توراتها لوح ساقبها سنا وأنا
إلا وقد حملوا فيها الطواويسا
تخالها فوق عرش الدرّ بلقيسا^(١)
شمساً على فلك في حجر إدريسا
كأنها عندما تحمي به عيسى
أتلو وأدرسها كأنني موسى

(١) الاسم اليميني الحقيقي هو (ماجدة) و (بلقيس) بالإغريقية تعني (المحظية).

أستقة من بنات الروم عاطلة ترى عليها من الأنوار ناموساً

[ترجمان الأشواق - محيي الدين بن عربي - ص ١٥ و ١٦]

كنت أفضل هذه المعاني نثراً وقد نثرت واستدقت وفُصّلت ولكنها لم تكشف عن الممكنون كله ومع ذلك ذهب اثنان من الثلاثة ضحية التباس مفهومي كبير حين أخذت معاني أقوالهم الثرية.

قد قيدت عقلية الرسول إلى إعطاء المعنى كماله التعبيري فوجه إلى غير الشعر حيث أوضح فيه قدرة متناهية نجدتها في أدب الحديث وفي الدعاء وفي مخاطبة البدو العظماء من قومه: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (٦٩) لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٧٠﴾ (يس: ج ٢٣).

القرآن والإبداع والشعري:

بحكم هذه الخصائص في تركيب اللوحة الشعرية - إنشائياً وعقلياً - فقد جاء القرآن متجاوزاً للشعر في إبداعية الإنشاء ولكنه يختلف عنه اختلافاً جذرياً في تدقيق المعاني (وقصدها) ومحمولاتها، وقد أكد القرآن على الفارق في الناحيتين: الإنشاء والمعنى. ثم عمد إلى وضع مقارنة حدية بين مبناه ومعناه:

﴿وَالشُّعْرَاءُ يَدَّبَعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ (١٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿١٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿١٢٦﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴿١٢٧﴾ (الشعراء: ج ١٩).

هنا يصف القرآن حالة الشعراء بالغواية والهيام وهي حالة جمالية ترسل نفسها وجدانياً على سجيّتها خيراً وشرّاً، وهذا ما يخالف التركيب القرآني القائم على المعاني الدقيقة المتحكّمة في اللغة وخصائصها. كما يشير القرآن إلى ما تؤدي إليه حالات الغواية والهيام من تجاوز للقدرات الواقعية في عالم الانفعال الخيالي ويقولون ما لا يفعلون. وهذا أدق تحليل للأخلاقية الشعرية في تلك المرحلة من تكوين العربي البدوي. وقد أوضح الله بذلك الحدّ التمييزي بين القرآن والشعر العربي على مستوى المبنى والمعنى.

وقد حملت هذه الآية توجيهاً دقيقاً للعربي لينظر إلى الفارق بين المعاني التي يحتويها القرآن والمعاني التي يحتويها الشعر... فالشعر حتى في أرقى حالات الحكمة هو (بناء وضعي) والقرآن (بناء إلهي منهجي) وكما لا يعجز الله الفعل البشري وينفيه بمطلق قدرته بل يعطيه طبيعته ويزكيه فإن الله لم ينف الإبداع الشعري ويستلبه في مقابل القرآن بل (نّبّه إلى خصائصه المفارقة) ووجه إلى تزكيته حتى لا يهيم به الشاعر في كلِّ وإدٍ وحتى يقول ما يفعل.

فهم المفسرون في العالمية الأولى الأمر خطأ، فكما صادروا الفعل البشري بالقهر الإلهي صادروا الشعر بالإعجاز القرآني، ولا يتجاوز الأمر في حقيقته سوى فوارق نوعية كالفارق بين الله والإنسان. وما يفعله الله دوماً ليس هو مصادرة الإنجاز البشري بل إحكامه وتزكيته، فالإنجاز البشري هو في النهاية من خلقه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ج ٢٣).

لذلك يأتي استثناء التزكية والإحكام في نفس الآية من سورة الشعراء ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (٢٢٧).

كان الرسول نفسه من المعجيين بشعر «أمية بن أبي الصلت» الذي قال مرّة إنه (سيبعث أمة وحده) [صحيح مسلم - عن عمرو بن الشريد - ج ٧ ص ٤٨] - بل كان يسهم في تصحيح بعض المعاني الشعرية لتستوي مع روح القرآن، هكذا فعل بشرط من بيت في قصيدة «الكعب بن مالك» ارتد فيها إلى نوع من العصبية القبلية بالرجوع إلى الأصل السلالي فردّه الرسول إلى الأصل الديني:

مجالدنا عن (جذمننا) كل فخمة مذبذبة فيها القوانس تلمع

فعدلها الرسول إلى:

مجالدنا عن (ديننا) كل فخمة مذبذبة فيها القوانس تلمع

[محمد - نظرة عصرية جديدة - محمد والشعر - د. جودة عبد الله مصطفى

ص ١٤٧]

كان الرسول يدرك قيمة الشعر في حياة العربي فما غضب كما غضب من شاعر هو (كعب بن زهير بن أبي سلمى) ولكنه حين أسلم كان الشاعر الوحيد الذي ألقى عليه الرسول بُردته بعد إلقائه لقصيدته المشهورة التي مطلعها:

بانت سعادٌ فقلبي اليومَ متبولٌ متيمٌ إثرها لم يُفدَ مكبول

[سيرة ابن هشام ٥٠٣/٢]

وقد احترقت تلك البردة في خزانها ببغداد إثر الاجتياح المغولي [كارل بروكلمان - تاريخ الشعوب الإسلامية].

وقد استمع الرسول للشعر في المسجد حين قدم إليه «عمرو بن سالم الخزاعي» وردد الشعر مع المرددين يوم الخندق [طبقات ابن سعد - ٢/٧١]. وقرب «عبد الله بن رواحة» و«حسان بن ثابت» ورخص في كل شعر جاهلي إلا قصيدتين «للأعشى» [مجمع الزوائد/١٢٠].

قال شراح الحديث كلاماً كثيراً حول أقوال قالها الرسول في الشعر والشعراء: «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خيراً من أن يمتلىء شعراً» [صحيح الترمذي ٢٩٢/٨]. غير أننا نجد الحديث مختلفاً في [مجمع الزوائد] إذ تقول رواية عن جابر «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً أو دماً خيراً من أن يمتلىء شعراً هجيت به». والأخير هنا فيه تحديد لنوع الشعر وفي الأول إطلاق. وروى عن «أبي سعيد الخدري» قوله إنهم كانوا يسرون مع الرسول حين عرض لهم شاعر ينشد فقال الرسول «خذوا الشيطان»... فهل هناك تناقض؟

الأمر بسيط وسهل إذ لم يكن ذلك الشيطان هو الشاعر «حسان بن ثابت» ولا الشاعر «عبد الله بن رواحة» وإنما كان شاعراً آخر يقول فاحشاً من القول فقد روي في مجمع الزوائد قول الرسول: «الشعرُ بمنزلة الكلام، فحسنة كحسنة الكلام، وقبيحة كقبيحة الكلام». بهذا رفض الرسول من الشعر ما رفضه من الكلام ولم يكن لينهي عن الكلام لينهي عن الشعر.

فكما رفض النفاق في الكلام رفضه في الشعر: «سيكون قوم يأكلون بألسنتهم، كما تأكل البقرة من الأرض»، «إن الله يبغض البليغ من الرجال الذي يتخلل بلسانه كما تتخلل البقرة» «من أحدث هجاء في الإسلام فاقطعوا لسانه». ولكن حتى في هذه الحالة ليس كل هجاء ممنوع فقد قال الرسول للشاعر «كعب بن مالك» يحرضه للرد على المشركين: «اهجوا بالشعر إن المؤمن يجاهد بنفسه وماله، والذي نفس محمد بيده كأنك تنضحهم بالنبيل».

قد أفاض الدكتور «جودة عبد الله مصطفى» في دراسته «محمد والشعر» الواردة ضمن مقالات «محمد نظرة عصرية جديدة» في الإحاطة النموذجية بموقف «محمد» من الشعر وأعتقد أن دراسته تغني بتفاصيلها عما أكتبه في هذا المجال. غير أن مقصدي من تحديد هذا الموقف ليس بقصد الدراسة عينها، وإنما باعتبار الشعر مدخلاً جمالياً في تكوين حضارة العربي، لذلك لم أكن ميّالاً منذ البدء للطريقة السطحية التي فهم بها البعض موقف الرسول من الشعر كحطّ لقيمة الجماليات كما كانت لدى العربي.

القرآن والإبداع الفني:

ومن موقف القرآن والرسول بالنسبة للشعر كلوحة حضارية عربية ذات دلالات جمالية انتقل إلى موقف القرآن والرسول تجاه سائر أنواع الجماليات الأخرى التي تجسّد حيوية الإنسان، وتفاعله مع الحياة، والتي اعتبرها مقدمة ضرورية في بناء الإنسان الحضاري الحر المنطلق. أقصد بهذه الأنواع النحت والرسم والموسيقى وسائر الجماليات الأخرى التي رأينا تأثيرها كمقدمة لازمة للحضارات البشرية.

الصعوبة الأولى التي تصادفنا في هذا البحث أن الأنواع الجمالية التي نتحدث عنها لم تكن إطارات مهمة للإبداع الحضاري بالنسبة للعربي، بسبب تفرغ العربي لكامل حيويته الحضارية ضمن الإبداع اللساني بمميزاته وخصائصه. وكلنا يعلم أن طبيعة هذه الفنون (الرسم والنحت والموسيقى) تتطلب ارتباطاً وثيقاً بالمكان وبعدها زمنياً كافياً لاستلهاًم بناءاته الجمالية الهندسية، فلا نعرف شعباً سائحاً غادياً وارداً حقق إبداعاً في هذا المجال الفني... حتى التماثيل التي عبدها العرب كانت ظواهر منقولة إليهم.

يقول «أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني المتوفى في ٤٤٠ هجرية/ ١٠٤٨ ميلادية» في الباب الحادي عشر في (مبدأ عبادة الأصنام وكيفية المنصبوبات) في كتابه المسمى: «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة»:

.. «وقد كانت اليونانية في القديم يوسّطون الأصنام بينهم وبين العلة الأولى. ويعبدونها بأسماء الكواكب والجواهي العالية إذ لم يصفوا العلة الأولى بشيء من الإيجاب بل بسلب الأضداد تعظيماً لها وتنزيهاً فكيف أن يقصدوها للعبادة! ولما نقلت العرب من الشام أصناماً إلى أرضهم عبدها كذلك ليقرّبوهم إلى الله زلفى...».

هنا أشير أيضاً إلى دراسة قيمة كتبها «عبد المجيد وافي» بعنوان «محمد والفنون» صدرت ضمن مجموعة مقالات «محمد نظرة عصرية جديدة». وقد كفتني هذه الدراسة عناء الموضوع، على ما في المعاناة من متعة، فقد أوضح «وافي» موقف القرآن والرسول من هذه الفنون بقوله: ولم يكن لرسول الله ﷺ، موقف مباشر يهدف إلى إباحتها شيء بعنوان الفن، أو تحريم شيء بعنوان الفن.

ونتابع عرض «وافي» للموضوع تبعاً لتصورات «النوي»:

«فمثلاً نرى النووي - من كبار فقهاء الشافعية في القرن السابع الهجري يذهب في التحريم إلى أبعد مدى فيقول: قال أصحابنا وغيرهم من العلماء:

تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم - وهو من الكبائر - لأنه متوعد عليه بالوعيد الشديد المذكور في الأحاديث، وسواء صنعه بما يمتهن أو بغيره فصنعتة حرام بكلّ حال. لأنّ فيه مضاهاة لخلق الله تعالى، وسواء ما كان من ذلك في ثوب أو بساط أو درهم أو دينار أو فلس أو إناء أو حائط أو غيرها. وأمّا تصوير صورة الشجر ورجال الإبل وغير ذلك مما ليس فيه صورة الحيوان، فليس بحرام هذا حكم نفس التصوير. وأمّا اتخاذ ما فيه صورة الحيوان، فإن كان معلقاً على حائط أو ثوب ملبوساً أو عمامة، أو نحو ذلك ممّا لا يعد ممتهنّاً، فهو حرام. وإن كان في بساط يداس أو مخدة ووسادة ونحوها مما يمتهن فليس بحرام، ولكن هل يمنع دخول ملائكة الرحمة ذلك البيت؟.. وانتهى إلى القول: ولا فرق في ذلك كله بين ما له ظل ولا ظل له. وقال النووي: هذا تلخيص مذهبنا في المسألة، وبمعناه قالت جماهير العلماء من الصحابة والتابعين، وهو مذهب «الثوري»، و«مالك» و«أبي حنيفة» وغيرهم.

ويردّ «النووي» على الذين يجوزون الصور الخالية عن الظلّ (غير المجسمة) بقوله: «وقال بعض السلف: إنّما ينهى عما كان له ظل ولا بأس بالصور التي ليس لها ظل - وهذا مذهب باطل - فإن الستر الذي أنكر النبي ﷺ الصورة فيه، لا يشكّ أحد في أنه مذموم، وليس لصورته ظل مع باقي الأحاديث المطلقة في كل صورة».

ويواصل «النووي» مستشهداً: «وقال الزهري - من كبار التابعين ورواة الأحاديث - النهي في الصورة على العموم وكذلك استعمال ما هي فيه، ودخول البيت الذي هي فيه، سواء كانت رقماً في ثوب أو غير رقم وسواء كانت في حائط أو ثوب أو بساط ممتهن أو غير ممتهن، عملاً بظاهر الأحاديث، لا سيما حديث الخرقه الذي ذكره مسلم، وهذا مذهب قوي».

هكذا أجمعت كلّ المذاهب على تحريم الجماليات المجسّدة وغير المجسّدة - ذلك على رأي النووي - غير أن هناك إجماعاً آخر مناقضاً يتناول

النماثيل عامة فضلاً عن الصور والرسوم استناداً إلى الآيات القرآنية التي دلت على أن «سليمان» كان يتخذ التماثيل ويقتنيها: ﴿يَعْمَلُونَ لَكُمْ مَا يَشَاءُ مِنْ تَحْرِيْبٍ وَتَمَثِيْلٍ وَحِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رَاسِيَتٍ أَعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكُوْرُ ﴿١٣﴾﴾ (سبأ: ج ٢٢)، واستناداً إلى الآيات الدالة على تجسيد «عيسى» لهيئة الطير ثم بعد ذلك إحداث الإعجاز فيما مثل بالنفخ لتستوي طيراً حياً بإذن الله: ﴿وَرَسُوْلًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيْلَ أَنِي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّي كَمَا أَنِي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِّنَ الطِّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيْهِ فَيَكُوْنُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنزِلُ الْأَكْمَامَ وَالْأَنْبَرَمَ وَأُنزِلُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنشِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُوْنَ وَمَا تَدْخِرُوْنَ فِي بُيُوْتِكُمْ إِنِّي فِي ذَٰلِكَ لَآيَةٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ﴿٤٩﴾﴾ (آل عمران: ج ٣). وقد لخص «القرطبي» في تفسيره حجج وبراهين الطرف المجوز لصناعة هذه الجماليات المجسدة.

والملاحظ هنا أن حجج المجوزين تعتمد على (القرآن) وفيما رواه عن «سليمان» و «عيسى». وحجج المحرمين تعتمد على أسانيد (الأحاديث) وأهمها الحديث المنسوب إلى الرسول برواية «ابن عمر» وهو حديث متفق عليه في قوله: «الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتكم»... وما روي مرفوعاً إلى الرسول عن ابن عباس: «من صور صورة عذبه الله يوم القيامة حتى ينفخ فيها الروح وما هو بنافخ».

هنا نجد فارقاً كبيراً بين ما أتى به القرآن وما أسنده الرواة إلى الرسول. وكان بإمكاننا حلّ المسألة في هذه الحدود بتكذيب مسندات الأحاديث لأنها متعارضة مع نصّ قرآني، والرواة كما نعلم ليسوا أنبياء مهما تحققوا من مصادر الإسناد ولكننا نتجه إلى الأمر بشيء من التحليل.

هناك في البدء فارق كبير بين (خلق) الله و (فعل) الفنان. فالإبداع الجمالي البشري يخرج بقوة الأحاسيس الوجدانية، وعبر المعاناة إلى عالم الواقع (الظاهرة). أما الخلق الإلهي فإنه يتنزل مباشرة من عالم الأمر ولا يتدرج عبر الأحاسيس والمعاناة: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿١٩﴾ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا

وَبِحَدِّهِ كَلَّمَكَ بِالْبَصْرِ ﴿٥١﴾ (القمر: ج ٢٧)، وكذلك: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٤١﴾ (النحل: ج ٤٠)، وكذلك: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَتَّخِذْ لِنَفْسِهِ إِلَهًا مِمَّنْ سِوَاهُ إِنَّمَا يَلْبَسُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿٣٣﴾ (الأحقاف: ج ٢٦).

فالفارق الإبداعي هنا فارق نوعي والذين يتمثلون الفنان، مضاهياً لله في خلقه، هم من نفس الفئة التي جعلت الفعل البشري مقابلاً للخلق الإلهي ثم صادرت البشري وأسندت إليه العجز. وبمعنى أوضح إن هذه الرؤى تصدر عن مشكاة واحدة اختلطت عليها المقاييس وتداخلت المعاني.

ثم إنه لا القرآن ولا الأحاديث النبوية تسند إلى الإنسان في فعله كينونة الخلق، وإنما تستخدم هذه العبارة فقط مسنودة إلى ما يتعلّق من فعل إلى الله وحده، والكلمات المستخدمة في حالة إسناد الفعل إلى البشر تتراوح بين (يفعلون) و (يصنعون)... إلخ وليس يخلقون، لذلك لا يمكن أن يسند الرسول إلى المصورين في الخطاب الإلهي لهم فعل (خلق) (أحيوا ما خلقتهم) بل (أحيوا ما صنعتهم). أما قول «عيسى» بلسان القرآن إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فهي ترد في معنى آخر يفهم ضمن تركيب الآية:

﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَمَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ ﴿٤٩﴾ (آل عمران: ج ٣: ي: ٤٩). ثم جمع عيسى كافة المعجزات ليشتهي إلى القول في نهاية الآية ٤٩.

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً﴾ والمقدمة ﴿أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ﴾ ولم تستخدم صيغة الجمع. ولهذا يصبح حكم كل المفردات هو حكم واحد أي حكم الآية التي جاء بها... والحكم في كل الآية (الآيات) التي جاء بها عيسى هو حكم الخلق الإلهي بما في ذلك تشكيل الطين على هيئة الطير فالتشكيل

خلق إلهي كما هو النفخ كما هو إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى وكما هو التنبؤ بما يأكلون وما يدخرون.

«فيعسى» لم يدع خلقاً في حدود التشكيل المادي للطين بهيئة الطير، ولا يستطيع «عيسى» أن يدعي ذلك منطقياً لأن التشكيل (وعاء) والوعاء يجب أن يأتي متلبساً بدقة متناهية بوعاء الحياة التي ستملؤه وهذا من فعل الله وحده إذ يعجز أيّ فنان أن يأتي بالشكل مطابقاً لحقيقته.

لذلك أشك في ورود حديث عذاب المصورين (أحيوا ما خلقتم) على لسان أفصح العرب نثراً وأدقهم في المعنى. وإذا كنا نشك في صدق إسناد الحديث من ناحية المبنى اللغوي فإننا نضيف إلى ذلك شكنا فيه من ناحية المعنى. أي الفارق بين (الخلق) الإلهي و (الإبداع) البشري. وقد تفاديت في هذا الكتاب إسناد كلمة خلق في أي حال من الأحوال إلى الإنسان عملاً بمنهجية القرآن، وبنياته اللفظي، وإلا لكنت جاهلاً بالعلاقة بين الخلق الذي يصدر عن الله، والفعل الذي يصدر عن البشر، فكيف الأمر بسيد البلغاء؟!

مع هذا يجب ألا تفوتنا ملاحظة هامة أوردناها بصدد علاقة العرب بالجماليات المجسّمة، فقد ذكرت أن المجتمع العربي قد كان يفرغ كل طاقته الحضارية في الإبداع اللغوي، ولم يكن يحكم تكوينه البيئي منصرفاً إلى الجماليات المجسّمة من نحت ورسومات وغيرها، بل كان في البدء ناقلاً لها ثم إنه لم يستطع أن يصنع إلا الممسوخ المشوّه منها، وبما يتنافى مع مقاييس الجمال للوحة الصحراء الشعرية.

من هنا يمكن أن ندرك أن العرب وقد تبثوا هذه الجماليات المجسّمة في حدود الأصنام، فقد رأى الكثيرون منهم في تحريم الرسول لعبادة الأصنام وصناعتها - بالضرورة - تحريماً لكل ما يتعلق بها أو يدانيها من الفنون المشابهة لأنها لم تكن تستعمل خارج تلك الأغراض التي حرمت لها. ولأنهم لم يكونوا في الأصل على تماس حيوي بذلك النوع من الجماليات، ولأنهم لم يروا فيها مظهراً جمالياً حين صنعوها وعبدوها.

الإسرائيليون ومكامن الدس:

ولكننا نتساءل: كيف أمكن دسّ هذا الحديث بإسناد قويّ إلى الرسول وكيف تقبله علماء السلف وجزموا به؟ إن صحّة هذا الحديث لا تقلّ عن صحّة الحديث المنسوب إلى الرسول حول تناول المصحف وكلاهما باطلان من الأساس لغويّاً وبلاغيّاً. لا يمكننا البحث عن مبررات خارج البيئة الروحية التي نشأ فيها الإسلام وخارج التأثير التلمودي على بعض المفسرين. فالعرب كانوا أميين أي (غير كتابيين) فالتمس بعضهم لدى اليهود تفصيلاتٍ لما أجمله القرآن وبما يعوض لديه النقص في خلفيات التراث، وقد علمنا أن اليهود كانوا يلعبون دور المجابهة الدينية «لمحمد» بشكل مباشر من خلال الحوار معه وبشكل غير مباشر من خلال تحريك الأميين من قومه. ومثال على ذلك دفعهم بعض العرب لسؤال «محمد» عن «أهل الكهف» و «موسى» و «العبد الصالح» و «ذي القرنين» وقد أفاد «محمد» وقتها بأنه لا يعلم من هذه الأمور شيئاً إلى أين يأتيه بها وحي من ربه.

كانت الأفكار التلمودية المضادة للتجسيم شائعة ومنتشرة والعرب يعرفون ذلك منهم من قبل ابتعث «محمد»، فلما رأوا أنّ ما كان يقوله اليهود في حقّ المجسمات قد قاله «محمد» في حقّ الأصنام سهل عليهم تقبل موضوعات التلمود بصددّها ولم يميزوا بين الإطلاق والتقييد. أمّا النظرة اليهودية نفسها فإنها محرّفة إلى حدّ كبير، وقد جاءت كردّ فعل لدى سلفهم على اتخاذهم العجل من قبل ﴿جَسَدًا لَّهُ خَوَارٌ﴾ ولم يميزوا بين ردّ الفعل على موقف خاطيء وبين القيمة الجمالية لهذه المجسمات كما اتخذها «سليمان» كنيي وليس كساحر، وقد نفى القرآن عنه هذه الصفة:

﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَنٌ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ 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

يَاذِنِ اللَّهُ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَيْسَ مَا شَكَرُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١١٧﴾ (البقرة: ج ١).

وَيُفَصِّلُ الْقُرْآنَ فِي نَفْسِ الْآيَةِ تَأْتِرُ الْعَرَبَ فِي بَدَايَاتِهِمُ الدِّينِيَّةَ بِالْيَهُودِ فِي قَوْلِهِمْ - الَّذِي أَخَذُوهُ عَنْهُمْ - لِلرَّسُولِ (رَاعِنَا) ظَنًّا مِنَ الْعَرَبِ أَنَّهَا كَلِمَةٌ خَيْرٌ وَهِيَ غَيْرُ ذَلِكَ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَأَسْمَعُوا وَاللَّكَّارِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١٤﴾ مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١١٥﴾﴾ (البقرة: ج ١).

وكذلك: ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالسِّنِّهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾﴾ (النساء: ج ٥).

فالتأثر باليهود كان ناشطاً مع بداية الدولة وفي مجتمع المدينة بالذات باعتبارهم أهل كتاب سابقين. وقد انعكست اتجاهاتهم - تبعاً لذلك - في كثير من شؤون الفكر الديني بما في ذلك ادعاؤهم العلم بمكونات الحروف التي تأتي كفواتح لبعض الآيات. وواضح أن الله في مثل الآية الخاصة «بسليمان» والتي أعقبها بالتحذير من الأخذ بأقوال اليهود في الآية التي تلتها كان يحذرنا من الاستهواء بهم، ويكشف لنا عن نواياهم التضليلية في الدس علينا. [انظرنا وليس راعنا - وبأعيننا وليس برعايتنا - راجع ضوابط الاستخدام المنهجي النبوي للغة - الكتاب الأول - المداخل التأسيسية].

ويحق «للنووي» وغيره أن يبلغ هذا المستوى من التشدد بحكم المتعلقات الفكرية للبيئة التاريخية التي كان يعيشها في القرن السابع حين كان التخوف قائماً من تأثيرات الأفكار المجوسية والتجسيدية وغيرها في

الدولة وبعد أن تسرّبت إلى صميم الفلسفة الإسلامية بعض باطنياتها، ولكن التخوف شيء والاستدلال بنصّ ضعيف شيء آخر.

ما كنا لنورد كلّ هذه التفاصيل حول علاقة القرآن بالمقدمات الجمالية في التاريخ الحضاري لولا أن العالمية الأولى قد أورثتنا مواقف لا بد من إعادة تحقيقها وتقييمها ليس لأنني من هواة هذه الجماليات فقط ولكن لأنها مقدمة لازمة لتفجير كوامن الإبداع الحضاري ولترسيخ مبادئ الصياغة الكونية في أعماق النفوس لتنتقل بها فيما بعد.

لهذا يمكن القول إن العالمية الإسلامية الثانية تملك حرّية مطلقة في دمج إنسانها بكامل قوى وعيه في البيئة الكونية دون أن تخشى عليه السجود لصنم أو التعامل مع وثن، بل يجب أن تُغرس الالتفاتة الجادة لهذه الجماليات في تنشئة أطفالنا منذ الصغر... بل إن فطرتهم نفسها تندفع في هذا الاتجاه وكم يأتون بتشكيلات رائعة يستلهمون فيها مبادئ الطبيعة الأولية حين يهيئون تلك الأجسام من رمال الشاطئ أو من الأوراق.

إن كل انتقاص من هذه الطبيعة هو حدّ من حيويتها وتشويه لسموها الروحي. ولعلي لستُ مبالغاً هنا إذا قلتُ إنه لم يكن ليظهر إنسان واحد من مبدعي العالمية الأولى لو لم يكن من ورائه رصيد من التعلق بهذه الجماليات والتفاعل بها... منهم من ارتقى بملكاته الذاتية إلى معارج التصوف الحقيقي (غير المشعوذ) فكرّس خلفياته الجمالية في أنشودة إلهية اتخذت من الوجود كلّهُ مسرحاً لترانيمها. بل إن كلّ علمائنا في الفلك والطب وسائر العلوم قد تميزوا بهذه الخلفيات الجمالية في تكوينهم ولولاها لما كانوا سوى نفسيات مشوّهة. أمّا أولئك الذين جاءوا إلى الدّين بجبين قاتم وروح لا علاقة لها بالجمال فقد أعادوا تركيب الدّين على نفسياتهم فما أبقوا فيه غير تحليلات منقبضة وشروحات قاتمة.

هذه اللازمة الحضارية لها أهمية كبرى لذلك طوفتُ حولها كثيراً بما يوضح منهج القرآن إزاءها... وقد اتضح لنا نفس الأمر في الموقف من

الزعة الأخروية التي أخذت شكلاً إرجائياً في تفكير الكثير من السلف مما أضعف التركيز على الدنيا بصفاتها داراً للعبور فقط. كما وأوضحنا القيمة الفعلية للعمل الإبداعي البشري وعلاقته بالخلق الإلهي بما يعطي هذا الفعل حقيقته الحضارية الكونية في إطار المنهج الإلهي.

إن هذه الانحرافات الثلاثة: ١ - الحد من التفاعل بالجماليات. ٢ - عبورية الدنيا. ٣ - تعجيز الفعل البشري، قد أورثتنا في إطار العالمية الأولى فكراً مجدياً وجعلت من الدين عقيدة موت تتلبس الحياة وتقيد من حيوية الإنسان... قد أفرغوا التجربة من كل معانيها الوجودية فاستوت ضيقة من بين جدران الحلال والحرام. أما المنهج القرآني فإنه يعود ليكشف بالتحليل هذه الانحرافات المفهومية ويعيد للتجربة الإنسانية حقيقتها الدنيوية وحيويتها الحضارية وقيمها الجمالية في ظل عناية إلهية تستوي على التسخير والرحمة.

يوضح المنهج القرآني أن الحياة الدنيا مطلوبة لذاتها ضمن منهج الحق الذي خلقت به السموات والأرض وما بينهما وضمن اتجاهات السلام الكوني. وأن الفعل البشري في تعلقه بالله وفي تعلقه بالعلم - عبر الجمع بين القراءتين - هو فعل ليس قادراً على الإنجاز الحضاري المتقدم فحسب بل هو فعل يدفع به الله إلى الأمام لأنه يستوي بوعيه على قاعدة فعل إلهي خلاق. فماذا بقي بعد ذلك سوى أن يطلق الإنسان لكامل حيويته فرص التفاعل والإبداع التي تعطيها له فطرته منذ الطفولة ويعطيها له تكوينه في مقابل التكوين الكوني الذي نشأ في خصائصه، واستقل عنها بالخلق ثم يعود ليندمج فيها بالوعي.

إن الدين هو احتواء لهذه الحيوية البشرية المبدعة ضمن شمولية القرآن المنهجية ليعطيها آفاقها الكونية ويدفعها إلى الأمام. فالدين هو ترقية للكمالات الإنسانية الفطرية وتزكية لها وإحكام لها، وليس حداً لها أو انتقاصاً... لهذا بعث الرسول ليعلمنا الكتاب والحكمة وليزكينا، ولهذا

أكمل الله لنا ديننا وأتمم علينا نعمته ورضي لنا الإسلام ديناً... إسلام السلام ومنهج الحياة الكونية في وحدتها بعيداً عن فلسفة الصراع.

إن مرحلة كاملة من تاريخنا قد انتقصت من انطلاقة الحياة بالدين ولكنها كانت قد جمّدت أوصال الدين أولاً، وتأتي العالمية الثانية لتنتقل بالدين كمنهجية كاملة الأبعاد، لا تحتلّ فيها مجادلات التشريع والفقهاء إلا موضعها الحقيقي في حياة المجتمع كجزء من تجربة وجودية شاملة وفي إطار كوني. هذا الإطار الكوني الذي لم تأتِ حياتنا بداية له ولكنها تمخّضت عنه وطلبها الكون بحيث أصبحت كل ظواهره ظواهر ذات معانٍ إنسانية. وحياتنا تستمر في هذه الكونية عبر مبادلات الحياة والموت والحياة... ممتدة عبر الزمان اللانهائي والمكان المتغير.

كنا أمواتاً في رَحْم هذا التكوين، ثم انسلخنا عنه أطواراً كما يتبدى النبات بالحياة، ثم نتلاشى في رحم هذا التكوين من جديد، ثم ننسلخ من جديد بالحياة الكاملة التي لا تعرف الموت...

ملحق الفصل الثالث - الجزء الرابع

الموضوعات	الصفحات
١ - هل ولد الإنسان في الخطيئة؟	٤٤٧
الله لم يخلق الإنسان على صورته	٤٤٩
الفكر اليهودي هو مصدر المأزق الإنساني الحضاري	٤٥٠
٢ - الخصائص الحضارية لموقع الوسط من العالم	٤٥٥

ملحق الفصل الثالث - الجزء الرابع

هل ولد الإنسان في الخطيئة؟

تستمد معظم التصورات اللاهوتية مفهومها حول الإنسان من أنه (قد ولد في الخطيئة) إشارة إلى (الزلة) الآدمية الأولى، وبالتالي يكثُر الحديث عن (غرائز) الإنسان وحواسه التي يجب تطويقها بأعنف التشريعات، وقد استهدفوا في ذلك كافة الجوانب الجمالية إلى درجة (تحريمها) وغالى بعضهم في الجوانب الجنسية إلى درجة (الرهينة) والمغالاة في التصوف. ويتداعى هذا المنطق إلى القول أن الإنسان لا يمكن أن يحرر ذاته إلاً بوسيط روحي خارجي (يفديه) أو يصلب نيابة عنه ليخلصه من خطاياها.

ثمة فارق خطير وكبير بين نظرة القرآن للإنسان ومجمل هذه التصورات اللاهوتية التي هي الأصل في (كبت) النزوع الإنساني اللامحدود وتطلعاته الإبداعية والجمالية، فالخطيئة الآدمية في القرآن لا تعتبر خطيئة (أصيلة) مركبة في جبلة الإنسان وإنما هي (نسيان) و (ضعف عزم) وهكذا تقول الآيات:

﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ (طه: ج

(١٦).

كذلك فإن الزلة الآدمية هي (هبوط) من مقام الروح المتعالي إلى مقام النفس والحواس، أي هبوط إلى (الطبيعة البشرية) على حقيقتها. [راجع: المداخل التأسيسية - الكتاب الأول - التمييز القرآني بين الروح والنفس - وخصائص الهبوط الآدمي].

فالزلة الآدمية ليست معصية ضمن عالم النفس والحواس، ولكنها معصية ضمن عالم الروح والأمر الإلهي المطلق، أي معصية فوق عالم الإرادة وفوق عالم المشيئة، ويتضح ذلك بالترابط المنهجي في هذه الآيات ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَنسَىٰ وَلَمْ يُجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴿١١٥﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ ﴿١١٦﴾ فَقُلْنَا يَا قَاذِمُ إِن هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِرِزْقِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ ﴿١١٧﴾ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ﴿١١٩﴾ فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا قَاذِمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَىٰ ﴿١٢٠﴾ فَأَكَلَا مِنهَا فَبَدَّتْ لهُمَا سَوءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ أَجْنَبَهُ رَبُّهُ النَّبَّ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾﴾ (طه: ج ١٦).

فقد كان آدم في عالم الروح الذي أسجدت له الملائكة فيه متعالياً على النفس وعلى الطبيعة، وتعالیه هو جنته، حيث له ألا يجوع ولا يعرى، وله ألا يظمأ ولا يضحى، فقد كان آدم روحاً متعالياً على الطبيعة كالسيد المسيح، وكلاهما نتاج (نفخ روحي): [راجع ملحق الفصل الثالث من هذا الكتاب الثاني - جبريل وسيط بين الأزلي والمطلق]. وكلاهما - آدم والمسيح - يتعالى على الطبيعة بقوة هذا النفخ الروحي: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ (آل عمران: ج ٣).

وبهذه الروح المتعالية التي تماثل عند المسيح ما كان لآدم في عالم الأمر وجنته توافرت للسيد المسيح تلك القوى الخارقة - ما فوق الطبيعية -: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٤٨﴾ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّنَ رَبِّكُمْ﴾

رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَبْرَأُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَمَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾ ﴿آل عمران: ج ٣﴾.

ولهذا تميز السيد المسيح برفعه إلى السماء: ﴿إِذ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ وَمَطِّهْرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلَ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥٥﴾﴾ (آل عمران: ج ٣) بعد أن شبه للناس أمر قتله وصلبه كما تشابه عليهم أمر مولده ونشأته.

فمن خلال طبيعة السيد المسيح يمكن أن ننفذ إلى طبيعة آدم. فالنزلة التي أسندت إلى آدم هي زلة في عالم الأمر والروح المطلق، وليس خطيئة من جبلة الإنسان. ولهذا أعاد الله اجتباء آدم حين هبط إلى عالم النفس والحواس، أي عالم الطبيعة البشرية، فقربه إليه تارة أخرى: ﴿ثُمَّ اجْنِبْهُ رَبُّهُ فَلَبَّ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾﴾ (طه: ج ١٦: ي ١٢٢).

فالقُرآن لا يطرح الإنسان فوق نوازع النفس والجسد، بل يدفعه للتبصر في حقيقته الكونية، وإطلاق اللامحدودية فيه وفق منهج الحق الذي خلق الله به الخلق. فلا يُشرع له كماله فوق النفس والجسد، ولا يُترك للشرائع البهيمية الوضعية التي تحد من كونيته ولا محدوديته، وتلغي جوانب الإبداع فيه.

الله لم يخلق الإنسان على صورته:

لم يخلق الله الإنسان على صورته. فذلك قول تلمودي مضل [فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم - عدد ٢٨ - سفر التكوين - الاصحاح الأول] فالله - سبحانه - ليس شبيهة ولا يشبهه فليس كمثل شيء: ﴿فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ ﴿٢٥﴾ (الشورى: ج ٢٥).

غير أن هذا المفهوم (التشبيهي) لله، وبالتالي أنه - سبحانه - أوجد
الإنسان على صورته أدى إلى بناء لاهوتي كامل ومضل للغاية - نتج عنه:
أولاً: جعل الإنسان يماثل الله - سبحانه - وبالتالي يحل فيه أو يتحد به.

ثانياً: إن تدني الإنسان عن (صورة) الكمال الإلهي إلى عالم الجسد
والخطيئة يتطلب فداء إلهياً.

ثالثاً: أن مصدر البلاء هو (جسد) الإنسان، ومن هنا دخلت مفاهيم
(النجاسة) من جهة ودخلت معها مفاهيم (قهر الحواس) وأخذ بالتشريعات
الغليظة التي تكبت كل نزوع إنساني طبيعي. وقد أفضى ذلك إلى (الرهبة)
التي يرى الله أنها قد (ابتدعت) لقهر الحواس، وربط بين الرهبة و
(المراعاة) - من راعي ورعية - والمراعاة شأن حسي يرفض الله مخاطبة
الإنسان به ويستبدلها بالعناية كما أوضحنا في [الكتاب الأول - المداخل
التأسيسية - ضوابط الاستخدام المنهجي النبوي للغة]، ولكن في حال الرهبة
يستخدم الله تعبير المراعاة لأن قهر الحواس مرفوض في الأصل:

﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ
الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابِنَةٌ سَدَّوْهَا مَا
كَبَّرْنَا عَلَيْهَا إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا
مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٢٧﴾ (الحديد: ج ٢٧).

الفكر اليهودي مصدر المأزق الحضاري:

سأطرح نموذجاً من هذا المأزق في فكر ابن ميمون: [موسى بن
ميمون - دلالة الحائرين - ترجمة د. حسين آتاي - مكتبة الثقافة الدينية - ١٤
ميدان العتبة - وقد كانت حياته في الفترة ٥٣٠ - ٦٠٣ هـ / ١٢٠٥ - ١٢٧٨
هـ - وقد تم تحقيق الكتاب في جامعة أنقرة ١٩٧٤].

ينطلق (ابن ميمون) في كتاباته ليفصل بين مادة الإنسان وصورته، فيجعل المادة (مستقدرة) من حيث هي مادة، ويؤكد على قدارة ما يتعلق بها، ويجعل مفهوم (التقديس) متعلقاً بالصورة وما يصدر عنها بما في ذلك اللغة العبرية لأنها تخلو - من مفردات دالة على الأجهزة التناسلية - وهذا مبتدأ نهج (التكفير) المتناقض تماماً مع نهج الإسلام (التطهيري) الذي يكرم الإنسان مادة وصورة، ويعطي مفهوماً للتقديس والتفضيل بمعزل عن هذا التصور اليهودي المظلم، وسأطرح هنا نصوصاً للدلالة على الكيفية التي ترتبط بها أفكار العقيدة التكفيرية وتدنيس الإنسان وكبت نزعاته.

١ - المادة الإنسانية أصل نجس:

«كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير. أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية. ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية، وإنما يلحق الفساد للصورة بالعرض أعني لمقارنتها المادة وطبيعة المادة وحقيقتها أنها أبداً لا تنفك من مقارنة العدم. فلذلك لا تثبت فيها صورة بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائماً. وما أغرب قول سليمان بحكمة في تشبيهه المادة بامرأة الرجل الزانية لأنه لا توجد مادة دون صورة بوجه، فهي امرأة رجل دائماً، لا تنفك من رجل ولا توجد خالية أبداً، ومع كونها امرأة رجل فلا تبرح طالبة رجلاً آخر تستبدل به بعلمها، وتخدعه وتجذبه بكل وجه إلى أن ينال منها ما كان ينال بعلمها.

وهذه حال المادة، وذلك أن أي صورة كانت فيها فتلك الصورة تهيئها لقبول صورة أخرى، ولا تزال في الحركة لخلع هذه الصورة الحاصلة وتحصيل أخرى، وهي الحال بعينها بعد حصول الصورة الأخرى. فقد بان أن كل تلاف وفساد أو نقص، إنما هو من أجل المادة. وبيان ذلك في الإنسان مثلاً أن تشويه صورته، وخروج أعضائه عن طبيعتها. وكذلك ضعف أفعاله كلها أو بطلانها، أو اضطرابها، لا فرق بين أن يكون ذلك

كله في أصل الجبلة أو طارئاً عليه إنما ذلك كله تابع لمادته الفاسدة، لا لصورته» ص ٤٨٣ [دلالة الحائرين].

إن مفهوم النجاسة - يتخذ معاني غليظة جداً في التصور اليهودي، بحيث لا يفلت بدن الإنسان من متعلقات النجاسة منذ الإصباح وإلى العشاء، وللأسف الشديد فقد دست هذه التصورات نفسها على كثير من المفاهيم الإسلامية، ولم تكن الأصول اليهودية كتابية في مرجعيتها، علماً بأن القرآن قد نسخ التوراة، باتجاه عالمية الخطاب للبشر أجمعين وشرعة التخفيف والرحمة، غير أن التداخل بين الفقه الإسلامي وما قبله من إسقاطات فقهية للأديان السماوية قد أوجد نوعاً من الخلط واللبس في المعاني ودلالات الألفاظ، وهذا ما أوضحه في القرن السابع الهجري (سعد بن منصور بن كمونة):

[سعد بن منصور بن كمونة - تنقيح الأبحاث للملل الثالث - المحرر - موسى برلمان - مطبوعات جامعة كاليفورنيا - ١٩٦٧ - ص ٤٦.

s'ad b.mansur ibn kammuna's: examination of the inquiries into the three faiths. A thirteenth- century essay in comparative religion. Edited by: Moshe perlmann. University of California press berkeley and los angeles, 1967.

يقول ابن كمونة وهو يهودي:

«إن اللفظة التي يعبر بها في اللغة العبرية عن النجاسة تستعمل لثلاثة معان: فتقال على العصيان وخلاف المأمور به من فعل أو رأي؛ وتقال على القذارات كالغائط والبول، وتقال على المعاني المتوهمة، أعني لمس كذا أو حمل كذا أو مساقفة كذا. وملامس الميت - إنما تطلق عليه هذه اللفظة بهذا المعنى الثالث. وحكمه أن لا يُدانى شيئاً من أمور القدس إلا بعد التطهير برماد البقرة المذكورة على وجه التعبد. ولا يمنع من الصلاة وحمل المصحف قبل التطهير بذلك، بخلاف المتنجس بالنجاسة التي بمعنى مباشرة

المستقذرات. فإن المتنجس بها ممنوع من الصلاة ومن حمل المصاحف ويكفي في التطهر منها الماء فقط. فمناً هذا التشكيك الجهل باختلاف معاني اللفظة المدلول بها على النجاسة في لغة العبرانيين.

وأما مسائل فقهم فليست كلها مأخوذة من النقل، بل منها ما هو مأخوذ من النص، ومنها ما هو مأخوذ من النقل، ومنها ما عرف بطريق النظر والقياس، ومقدماته مأخوذة من النص والنقل. والخلاف غير واقع في النقل الصحيح ولكنه يقع فيما كان على وجه النظر والاجتهاد. ودعوى أن نقلهم كله مأخوذ عن الثقات فهو ما لم يقل به أحد منهم، فضلاً عن جميعهم".

نقيضاً لهذا التصور اليهودي لا يشير الله - سبحانه وتعالى - إلى مادة الإنسان التكوينية بالنجاسة قط، إذ يقتصر معنى النجاسة في القرآن على حالة معنوية - نفسية هي (الشرك) ولا تمضي للبدن، وقد أوردها الله في القرآن مرة واحدة فقط: ﴿يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ج ١٠).

أما ما يُسقط عليه الفقهاء معنى (النجاسة) من مني وتغوط وحالات أخرى، فهو إسقاط (مجازي) - يختلف عن لغة القرآن ذات الدلالية اللفظية التي ترقى إلى درجة (المصطلح)، فالاستخدام الإلهي للغة العربية أرقى في دلالة من الاستخدام البشري لها. فلغة القرآن الإلهية منضبطة على مستوى الحرف، وهذا هو الفرق بين (اللغة) المصطلحية المنهجية الدقيقة، و (الكلام) الذي يسير وفق قواعد نحوية وبلاغية تعميمية.

يتبع ذلك أنه لا شيء (نجس) في أصل المادة التكوينية للإنسان، وأن المستقذرات الخارجة من البدن ليست (نجسة) بما في ذلك المنى الذي يشكل عناصر المادة التكوينية للإنسان، فإذا فهمنا خصائص (المنى) بمعنى

النجاسة وبطريقة الفهم اليهودي أصبح تكوين الإنسان ومادته (نجسة) وهذا يفارق الفهم المعرفي للقرآن.

قد (أحسن) الله خلق الإنسان، أي تكوينه، وجعل في أصل مادته التكوينية وسائط السمع والأبصار والأفتدة، وجعل الجسد محلاً لنفخ الروح المتنزل من عالم الأمر، ثم جعل التوالد من (ماء مهين) أي من ماء (غليظ) كعذاب مهين، وليس لنجاسته المزعومة، فالماء المهين من متعلقات الخلق الذي أحسنه الله، فلا يكون نجساً، ثم إنه أصل مادة الإنسان: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْتِدَةَ قَلِيلاً مِمَّا تَشْكُرُونَ ﴿١٠﴾﴾ (السجدة: ج ٢١).

٢ - تقديس العبرية لخلوها من الألفاظ الجنسية:

ونرجع لنص ابن ميمون: «ولي أيضاً تعليل في تسمية لغتنا هذه اللغة المقدسة فلا يظن أن ذلك لغو منا أو غلط، بل ذلك حقيقة. وذلك أن هذه اللغة المقدسة لم يوضع فيها اسم بوجه لآلة النكاح، لا من الرجال ولا من النساء ولا لنفس الفعل الموجب للتناسل ولا للمني، ولا للبول ولا للغائط. هذه الأشياء كلها لم يوضع لها مثال أول بوجه في اللغة العبرانية إلا يعبر عنها بأسماء مستعارة، وبإشارات كان القصد بذلك أن هذه الأشياء ما ينبغي ذكرها، فنجعل لها اسماً، بل هي أمور مسكوت عنها. وإذا دعت الضرورة لذكرها يحتال لذلك بكنايات من ألفاظ أخرى، كما أنه إذا دعت الضرورة لأفعالها يتستر لذلك غاية الجهد.

أما الآلة من الرجال فقالوا: عضل وهو اسم على جهة الشبه لأنهم قالوا: ورقبتك عضل من حديد، وقالوا أيضاً سفك من فعله. والآلة من المرأة بطنها والبطن اسم المعدة. أما الرحم فهو اسم العضو من الأحشاء الذي يتكون فيه الجنين. واسم الغائط (صواه) (خرجة) مشتق من (يصا) (خرج). واسم البول مياه الأرجل واسم المنى سكب البذرة. ونفس الفعل

الموجب للتناسل لا اسم له أصلاً. يكون عن ذلك يضاجع، أو يتزوج، أو يأخذ، أو يكشف العورة. هذا لا غير. ولا يغلطك يظاً وتظنه اسم الفعل. ليس كذلك لأن الموطوء اسم الجارية المعدة للنكاح فقط: قامت الملكة عن يمينك. وقوله: فيطأها على المكتوب معناه يتخذها جارية لهذا المعنى. وقد خرجنا في معظم الفصل عن غرض المقالة إلى أمور خلقية ودينية أيضاً، لكنها، وإن لم تكن كلها من غرض المقالة فنسق الكلام دعا لذلك» الصفحات ٤٨٩ - ٤٩٠.

إن ذلك لغو من ابن ميمون وليس حقيقة، فاللغة العبرية لم تقدر أصلاً وإنما قدست الأرض التي اصطفاها الله لإجراء حاكميته الإلهية المباشرة عليها، ورفع الشعب إلى مقام (التفضيل)، ليس لذاته، ولكن لتعلقه بحكم الله المباشر، وذلك خلافاً للحاكمية البشرية في إطار المنهج الإلهي القرآني والمتعلقة بالأرض (المحرمة) في مكة حيث البيت الحرام. فالتقديس درجة (أدنى) من التحريم. وخصت الأرض بالتقديس وليس اللغة، وقد شرحنا خصائص هذه العلاقات الإلهية بالأرض المقدسة ذات الخطاب الإلهي الحصري وليس للناس كافة. غير أن الفكر اليهودي - إذ لم يدرك حتى أبعاد الديانة اليهودية وخطابها الحصري - فقد مضى يتأول هذه المعاني بطريقة قاصرة.

٢ - الخصائص الحضارية لموقع الوسط من العالم:

بالرجوع إلى طبيعة (الخروج) العربي إلى الناس و [منعكسات الانتشار الأمي على خصائص الشخصية العربية - ملحق الفصل الثاني - الجزء الرابع من هذا الكتاب - فقرة رقم ١] وكذلك: [الخروج ومفهوم الدار - العروبة في ملحق الفصل الأول من الجزء الرابع من هذا الكتاب الثاني - رقم ١] وكذلك [حول الحضارة البابلية الأولى - الكتاب الأول - المداخل التأسيسية - مسألة نوح].

سنجد أن العربي من بعد الخروج قد تمركز في منطقة الوسط من

العالم القديم الذي شهد نشوء الحضارات ذات الأصول البابلية القديمة حيث
اتحدت باللسان العربي واستظلت بالإسلام. فالاستواء من بعد الخروج قد
تموضع في حوض الحضارات.

فهرست الفصل الرابع – الجزء الرابع

(المنهج والعالمية الإسلامية الثانية)

المحتويات

الصفحات

٤٥٩	١ - المنهج القرآني بديل النبوات
٤٦١	٢ - العالمية الثانية مرحلة جديدة
٤٦٤	٣ - الوحدة المنهجية الضابطة للتشريعات
٤٦٦	٤ - سلطة التحريم إلهية مطلقة
٤٦٨	٥ - المنهج بديل النبوة وليس ناسخاً لها
٤٧٠	٦ - الإشارات المنهجية في القرآن عبر تجارب النبوات:
٤٧٠	أ - الزواج من القاصرات في السن
٤٧٢	ب - منع التبني
٤٧٤	ج - تقييد تعدد الزوجات
٤٨٠	٧ - ما بين الوضعية الدينية والوضعية العلمية
٤٨١	٨ - النص الثابت والفهم المتغير
٤٨٦	٩ - التفسير والوعي التاريخي
٤٨٦	١٠ - أبعاد الوعي الإحيائي
٤٨٨	١١ - السكونية والتكرار والتعاقب
٤٨٩	١٢ - المنظور المعاصر للتحول والتطور
٤٩٣	١٣ - القرآن والمتغيرات
٤٩٥	١٤ - منهجية القرآن وضوابط التشريع
٤٩٧	١٥ - الشرك المعاصر والإيمان المعاصر
٥٠٦	١٦ - الفرق بين أسلوبنا التحليلي المعاصر والأسلوب التفسيري

الفصل الرابع – الجزء الرابع

(المنهج والعالمية الثانية)

المنهج القرآني ذو دلالات عميقة في فهم التكوين والحركة وصيغة الحياة الكونية برمتها في علاقتها بالله، أي بالمصدر الأزلي لكل شيء. من هذه الناحية يعتبر القرآن الدالّ بمنهجيته على الزاوية الإلهية في النظر إلى الأمور إطاراً يسمو في نقده وتحليله لموضوعات الحياة الكونية على كل نظرة بشرية مهما بلغت هذه النظرة من السمو والحكمة. هو منهج الحكمة الدقيقة التي ترقى على حكمة الأنبياء ومنهج النقد والتمحيص الإلهي للأمور بما يتجاوز كل إمكانات الوعي البشري في النقد والتمحيص.

والارتباط بالمنهج القرآن يعطي تبعاً لذلك قدرة على استمداد النقد السامي واستلهاام المعاني الدقيقة في تكوين الأشياء وتقديرها واتجاهها وفي تجارب الأنبياء أنفسهم لا بالنقد المجرح والتفضيل الاعتباطي ولكن في الفهم الداخلي للأبعاد الوجودية الكامنة في كل تجربة والمميزة لخصائصها... وكما هو حال المنهج الإلهي في النظر إلى التجارب النبوية كذلك حاله في النظر إلى مركبات التاريخ وخصائص المجتمع وداخلية الإنسان.

المنهج القرآني بديل النبوات:

بهذا يصبح المنهج الإلهي بديلاً عن ابتعاث الأنبياء ودلالة على أن البشرية قد وصلت إلى محمد - خاتم الأنبياء وفتح عهد العالمية - وهي على حدّ من القدرة تمكّنها من النظر إلى الأمور طبقاً للإرادة الإلهية ومن الزاوية الإلهية. فليس إعجاز القرآن في المبنى اللساني ولكنه في المعنى

المنهجي... وإن كان المبني اللفظي هو حجته على أهل البيان فإن المعنى المنهجي هو حجته الآن على أهل الحضارات العلمية ضمن أرقى أشكالها الوضعية العالمية.

منهجية القرآن بهذا المعنى الإلهي تظل محتوى للوعي الكوني أكبر من موروث النبوات، بل هو الحكمة المهيمنة على حكمة الأنبياء والوعي الذي يتجاوزهم زماناً ومكاناً كما يتجاوز كل زمان ومكان. لذلك فإنه من خصائص اختتام النبوة «بمحمد» أن الله قد اختاره ليحمل إلى البشرية هذا المنهج الكامل ليصبح بديلاً لها بالوعي عن النبوات وليستمر معها عبر الزمان والمكان. وقد اختار الله التجربة المحمدية من بين كل التجارب لتأتي خلواً من المعجزات المباشرة كدلالة على أقصى حالات النضج البشري في توجهها إلى الله بشكل ترى معه فعل الله متجلياً في الزمان والمكان ومحيطاً بالواقع كله بكيفية عميقة يوضحها المنهج نفسه كما عرضنا في تجربة التحويل العربي القرآنية.

قد منحنا الله «بمحمد» منهجاً يرقى على كل المناهج ونوراً نافذاً إلى كل التفاصيل وساطعاً في كل الأرجاء... محيط بكل التجارب ويتجاوزها في نفس الوقت بالنقد والتحليل ويحرك قوى استبصار دافعة وعميقة. بهذا المنهج نهيمن على أنفسنا وعلى تجربتنا وعلى الآخرين... وبه ندرك أبعاد الماضي والحاضر والمستقبل.

إذن لسنا في حاجة كبني إسرائيل إلى نبوات تسترسل وتتجدد ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾﴾ (البقرة ج ١) فلدينا ما يرقى على ما يأتي به الأنبياء وما يتجاوز تجاربهم، فإن أتى نبي من بعد خاتم الأنبياء - وهذه مجرد فرضية - فإنه لن يضيف إلينا شيئاً خارج ذلك الوعي الشمولي في

المنهج القرآني. فإن كان ثمة نقص فسيكون فنيا حتى تخرج دابة من الأرض لتكلمنا بأن الناس بآيات ربهم لا يؤمنون.

العالمية الثانية مرحلة جديدة:

بهذا المنهج الإلهي القرآني لا نبدأ من حيث انتهى الآخرون قبلنا، ولكننا نبدأ من حيث البداية لعالمية إسلامية بعد أن انهارت العالمية الأولى واستبدلها الناس بالارتداد نحو الإقليمية والبحث في المناهج الوضعية. وبعد أن أعلن الوجود الإسرائيلي عن ذاته المستعلية بالباطل في قلب الحوض الحضاري ما بين النيل والفرات. مقومات المرحلة مقومات جديدة وواقعها التاريخي جديد وإطارها الموضوعي جديد وكذلك هي - أي المرحلة - جديدة في علاقتها بالمنهج الإلهي القرآني. [راجع تاريخانية العظم وعاطف باتجاه القطيعة المعرفية - ملحق الفصل الثاني - الجزء الأول - الكتاب الأول رقم ٤].

بداية العالمية الثانية لا تأتي تجديداً للعالمية الأولى ولكنها تأتي عبر الهيمنة على تلك العالمية الأولى بالنقد المنهجي القرآني لنرى فيها وقد انهارت عملياً بعد ١٤٠٠ عام ظواهر التناقض بين تجربتها والمنهج الإلهي القرآني، فلو لم يكن ثمة تناقض لما كان الانهيار. قد أعطى القرآن لتلك المرحلة كل خير يمكنها أن تستوعبه حسب استعداداتها، وقد استوعبت الكثير، ولكنها استلبت نفسها نحو مواطن الضعف لأنها لم تحقق الوحدة كاملة بين المنهج الإلهي وسلوكيتها الحضارية.

ولا ترجع جذور التناقض إلى سلسلة الانحرافات الواضحة التي عددها المجددون في المراحل المتأخرة كسرب الخمر والزنا والقتل العمد، وإنما ترجع إلى البداية منذ وفاة الرسول وفي سقيفة بني ساعدة... هناك البداية ثم أخذ التناقض في الاتساع بين المنهج الإلهي والسلوكية الحضارية... حتى وصلنا إلى ما نحن فيه.

قد ابتعدوا عن المضمون القرآني لولاية الأمر (منهم) [راجع: أولي الأمر منكم وقاعدة السلم والشورى - ملحق الفصل الأول - الجزء الرابع من هذا الكتاب] ومن بعدها جاءت سلسلة المنازعات والمسلسل الدموي والانقسامات الطائفية السرطانية، حتى أصبح العالم الإسلامي اليوم دوائر منغلقة على نفسها... صماء... تعلق عصبياتها الذاتية على عصبيات المطلق الفردي القبلي الذي سيطر عليه القرآن طوال مرحلة التحويل والإعداد للخروج. كم هي مأساة أن يموت «عثمان» بيد بعض من أبناء الصحابة وأن يقود الصحابة وأبنائهم من بعدهم حملات التصفية الدموية التي ظللت الجزيرة العربية وما بين خراسان والمغرب بألوان قاتمة من الدماء.

انحراف جزئي بزاوية صغيرة عن المنهج الإلهي في نظام الحكم يقود بعد ١٤٠٠ عام إلى انحراف دائري كامل في الاتجاه المعاكس حتى نصبل إلى يومنا هذا ونحن نماذج متطورة وبعين الأشكال لما كان عليه الأمر في بداية الدعوة.. يهود المدينة اتسعوا ليشكلوا دولة إسرائيل بأحدث الوسائل العصرية وقد أمدهم الله بأموالٍ وبنين وجعلهم أكثر نفيراً... وقبائل العرب بعصبياتها اتسعت لتصبح أقاليم العرب بعصبياتها... وفكر البداوة اتسع فأصبح بدائل المناهج الوضعية، وبقي اللسان العربي في مراجعه... والبيان القرآني في صحائفه.

الآن اكتملت الدورة التاريخية كاملة وأصبحنا أمام ارتداد متسع القواعد ومتطور النماذج وضمن ظرف تاريخي متحول حيث انتفض فيه العالم كله بحثاً عن خلاصه في البدائل العلمية الوضعية، وتداخل ببعضه بحكم التطور حتى أصبح مشابهاً لخلية عضوية واحدة مائجة وهائجة. تشابكت القيم وتداخلت التأثيرات ضمن كل مجالات الحياة وأبعادها.

قد اكتملت الدورة التاريخية ونحن الآن على أعتاب مرحلة جديدة... مرحلة تحمل كل موجبات النبوة ومبرراتها ولكن الله قد اختارها

لمنهجه ولم يخترها لأنبيائه... اختارها لمكنون القرآن الذي لا يمسه إلا المطهرون. وهنا يكمن الفارق الخطير.

فالنبوة تجربة عملية بيانية... والمنهج تجريد نظري دقيق... التجربة العملية البيانية تتعلق بخصائص فردية ومحلية ويحكمها الظرف التاريخي والاجتماعي. أما المنهج الإلهي فهو تجريد على المستوى الكوني يعلو على كل الخصائص الفردية والمحلية ويهيمن على متغيرات الظرف التاريخي والاجتماعي... النبوة اتجاه للارتباط بالقدوة الفردية المعاشة في الواقع والمتحركة بمواقفها فيه... والمنهج نقد وتحليل دائم للواقع ولحركته.

ارتبطت العالمية الإسلامية الأولى بالتجربة العملية البيانية المحمدية فكان هو القدوة والأسوة الحسنة ضمن ظرف تاريخي واجتماعي محدد يلقي بخصائصه وظلاله على التركيب العام للتجربة.

هيمن المنهج الإلهي على تلك المرحلة ضمن القدوة المحمدية، وأعطاهم دفعها في حدود خصائصها، وهو (دفع تحويلي) هدف لإخراج العربي من أوضاعه المتناقضة مع منهجية السلام الكوني في إطار الاستعداد الممكن للعربي. كان الرسول ابن ذلك الواقع وقد خصّه الله بالتحرك في مقدمة التحويل حاملاً أعباء الرسالة، وقد مضى في تحركه لأبعد ما تحتمله تجربته وبأقصى سرعة ممكنة، وقد كان الله مهيمناً على التجربة بمنهجه محللاً وموجّهاً ومشيراً تارة بوضوح وتارة بتورية وتارة بإشارة خفية إلى ما ينبغي أن يتحول باتجاهه العربي. حرّم ما حرم، ونهى عمّا نهى، وكرّه ما كره، وحبّب ما حبّب، وحلّل ما حلّل، بأساليب مختلفة طبقاً لقواعد التجربة العملية وناظراً لخصائص الظرف التاريخي والاجتماعي.

فالمنهج الإلهي تجريد يحتوي النبوة ضمن حركتها الواقعية، فيعطي التجربة خصائصها وأبعادها ضمن إطار الزمان والمكان. هذا الاحتواء المنهجي لتجربة النبوة هو قاعدة العلاقة الثابتة مع كل النبوات في كل المراحل... فأبعاد المنهج يعطي خصائصه للتجارب العملية في كل

مرحلة. أما الأبعاد الثابتة في المنهج الإلهي فتتمحور كلها حول (الحق) و (السلام). فبالحق خلقت السموات والأرض وما بينهما. وبالسلام تمضي التجربة الكونية إلى مصيرها. الحق نقيضه الباطل. والسلام نقيضه الصراع. وباندماج الحق والسلام، تتحقق الوحدة الكونية بمعناها الإلهي، وبمحمولاتها الإلهية.

هذا هو المنهج الثابت منذ ما قبل «آدم» وإلى ما بعد آخر إنسان في مجالنا الكوني. وتجارب النبوات تستمد رسالاتها كنزوع إلى التطبيق العملي لهذا المنهج أي لتأكيد الحق والسلام في إطار الوحدة الكونية القائمة بالله. لا تختلف أي تجربة عن الأخرى في هذا الإطار المنهجي العام، الذي يختلف هو المقومات الذاتية في كل تجربة ضمن أطر الزمان والمكان أو خصائص الواقع وشخصيته.

الوحدة المنهجية الضابطة للتشريعات:

هنا تصبح كافة التطبيقات دلالة على تشريعات مترابطة ومفصلة بعضها على بعض. بل إن هذه التشريعات والمواقف هي دلالة على المنهج بأكثر مما هي دلالة على حكم إلهي قائم ضمن حالات منفصلة. فالموقف الإلهي من (الربا) - مثلاً - لا يمكن فهمه كحكم مستقل في المسائل الاقتصادية ومن الزاوية الضيقة لفكر الحلال والحرام. أي إننا لا ننفذ إلى حكمة تحريم الربا في إطار البحث الاقتصادي ومفاضلاته ولكن فقط تتبين الحكمة في إطار المنهج الإلهي ككل.

هنا سيتضح لنا الربا كأسلوب في المعاملات المالية متناقض مع منهجية (الحق): ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ وَتُدْءُوا بِهَا إِلَى الْحُكْمِ لِتَأْكُلُوا قَرِيبًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْرِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ج ٢). وينقض (الحق) ينقض (السلام) فتنهار الوحدة، ويحل الصراع... الصراع عبر التراكم الرأسمالي وتكديس فوائض القيمة التي ينهض على قوائمها بناء طبقي لا يلبث أن يفرض نفوذه السياسي ومعادلاته الاجتماعية.

غير أن تحريم الربا لا يأتي بمعزل عن وضع الأسس الكاملة لبناء مجتمع الحق والسلام، أي مجتمع الوحدة، فلكي يحد الإسلام من التركيز الرأسمالي وتراكم فوائض القيمة فإنه يسند تشريع الربا المحرّم بالمشاركة في الثروة الوطنية. [راجع: التفاضل في الرزق لا يعني التركيز الطبقي - ملحق الفصل الأول - الجزء الرابع].

فالزكاة - كضريبة جبرية وليست صدقة - تؤخذ بمعدلات كبيرة من الأغنياء (لترد) بطريقة منظمة على كل الفئات الاجتماعية التي كانت ستدفعها أوضاعها المالية إلى الاقتراض، ولا يعتبر الأمر في هذه الحالة إحساناً وإنما إعادة توزيع جبري (تردّ على فقرائهم)، فالارتداد بالفوائض يعني أنها قد (أُخذت منهم) في الأصل عبر مختلف أساليب التنمية والاستثمار وأشكال العلاقات الإنتاجية..

ويؤكد الله أن أخذ هذه الفوائض من الأغنياء ليس استلاباً لجهدهم، فالجهد الإنمائي للثروة مستند في الأصل على قاعدة إلهية في الخلق والتكوين. وإذا استعرنا تعبيراً علمياً أكثر دقة نقول: إن ناتج الفعل الإنساني على مستوى الثروة هو أكبر من قوة العمل الإنساني المجردة، فعناصر الإنتاج وقواعده التي يتعامل معها المنتج مركّبة في الأساس على قوّة عمل إلهي، فبائع عسل النحل مثلاً يشابه حالة بائع حصل على سلعة مصنعة ومجانية وما هذا التصنيع المجاني إلا (قيمة الفعل الإلهي الخلاق) الذي يشكل القاعدة الطبيعية لكلّ الإنتاج البشري.. فالله في تشريعات الزكاة لا يستلب حقاً من أحد ولا يطلب إحساناً، وإنما يرتدّ بفوائض القيمة التي كان هو مصدر انتاجها ليعيد توزيعها على المجتمع ليستوي على قاعدة السلام الكوني.

فتحريم الربا يرتبط بضرية الزكاة الجبرية، ولا يمكن تطبيق أحدهما بمعزل عن الآخر. فالهدف هو الوصول بالمجتمع إلى حالة السلام الكاملة في داخله. وحالة السلام الكاملة لا تتجزأ عناصرها، ففي إطار تحريم الربا والأمر بالزكاة يأتي النهي عن الخمر والميسر باعتبارهما مصدر تخريب

لعلاقات الوحدة والسلام بين أفراد المجتمع، فالأصل فيهما (العداوة والبغضاء) بما يناقض الوحدة المستندة إلى التآلف والتقارب كما أنهما يجذبان الإنسان إلى الانفصال عن حقيقة الكون الإلهية.

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ (المائدة: ج ٧).

ولا تنفصل كل هذه التشريعات عن إعادة توزيع الثروة بالميراث وتفتيتها في إطار العائلة الوارثة. ولا تنفصل عن تحريم زواج الأخت والخالة والعمّة... إلخ، ولا تنفصل عن تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير والمتردية والموقوذة والنطيحة وفضلات الكواسر، ولا تنفصل عن تحريم الزنا والقتل، ولا تنفصل عن أكل مال اليتيم، وتشريعات الزواج نفسها ترتبط بكل هذه التفاصيل. وفي هذا الإطار تأتي تشريعات الحكم ونظام الاستخلاف.

لا يمكن إذن البحث في أي تشريع خارج المنهجية القرآنية الكلية، فالتشريعات تفاصيل تطبيقية مشدودة إلى كلية المنهج، وقائمة لتحقيق مجتمع الوحدة والسلام في إطار الحق الكوني، فكل محاولة لتجزئة البحث في التشريعات هي مباحث مرفوضة، كما أن المنهج الإسلامي إما أن يطبق كله أو يعلق كله، فلا توفيقية ولا تلفيقية ولا وسطية ولا انتقائية.

سلطة التحريم إلهية مطلقة:

وسلطة التشريع حلالاً وحراماً هي سلطة إلهية وليست نبوية وليست بشرية... لا يمكن أن ننالها بالقياس ولا بالإجماع ولا باتفاق السلف الصالح. فالله وحده هو الذي يحيط علماً بدقائق مصدر التشريع (منهجية الحق)، فقد حرم الله من قبل على اليهود (طيبات) أُحِلَّتْ لَهُمْ، وردّ الأمر

إلى تعنتهم وظلمهم ولم يردّه إلى القياس أو إلى قاعدة الضرر: ﴿فِيظَلُّ مِنْ
الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِئَتْ أُحْلَتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (النساء: ج ٦).

كما أكد الله على أن سلطة التحليل والتحرير مقتصرة عليه هو - سبحانه - فقط ولم يجوزها لغيره: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَبِئًا
وَأَشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ﴾ (١١٤) ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ
وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ
فَاتَّ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١١٥) ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ
وَهَذَا حَرَامٌ لِنَفْسِنَا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ
﴿١١٦﴾ مَتَّعٌ قَلِيلٌ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (١١٧) ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ
وَمَا ظَلَمْتَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (١١٨) ﴿(النحل: ج ١٤).

كذلك لا نستطيع أن نصعد بما ورد فيه (النهي) أو (الاجتناب) إلى
مرتبة التحريم وليس النهي كالتحريم.

كما لا نستطيع أن نتأول ما ورد فيه (التحريم) (فنيح) الربا تحت أي
اسم من الأسماء أو شكل من الأشكال.

تشريعات الحرام تبقى كالممنهج نفسه ثابتة لا تتغير في أي زمان أو
مكان إلا ذلك الاستثناء الذي أشار إليه الله في حق بني إسرائيل وهو
يكشف بذلك عن مضمون قول «عيسى» المتأخر في مناشدته لبني إسرائيل:
﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلِأَجِدَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ
وَجِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ (٥٠) ﴿(آل عمران: ج ٣: ي
٥٠). وقد رفع ذلك الاستثناء مع تثبيت حقيقته للتأكيد على ثبات تشريعات
الحرام بشكل ملازم للممنهج الإلهي.

خارج إطار الحرام تتفاوت درجات التوجيه الإلهي طبقاً لخصائص
المرحلة التطبيقية وعلاقتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية... ويأتي هذا
التوجيه ضمن أشكال مختلفة وبأساليب متعددة، وأودُّ أن أشير هنا إلى

مسألة هي من أدق أسرار التركيب القرآني في احتوائه على أحكام قاطعة يضعها بشكل غير مباشر تقديراً لأوضاع المرحلة وخصائصها، ولكنه يبقى معاني هذه الأحكام قائمة لمراحل أكثر تطوراً.

قلنا إن المنهج الإلهي تجريد يعلو على كل الخصائص المحلية، وقد أوضحنا أن هذا التجريد المنهجي ينزع إلى التطبيق المباشر في إطار التجربة العملية للنبوة... وقلنا إن هذه التجربة التطبيقية تأتي دوماً في إطار النظرة الكاملة لخصائص المرحلة الموضوعية تاريخياً واجتماعياً وفكرياً. هنا نقول إنه ما من مرحلة تستطيع أن تحتوي تطبيقياً وبالوعي الكامل المنهج الإلهي، وإنما تأخذ منه قدر استعدادها وإمكاناتها... وقد درسنا خصائص المجتمع العربي التكوينية في مرحلة الانتقال أو التحويل القرآني... وقلنا إن ذلك التحويل قد جاء مرتبطاً بمفهوم القدوة العملية في تحرك الرسول في الواقع.

الآن اختلف ذلك الواقع جذرياً وليس ثمة نبيّ يمكنه أن يتلقى عن الله تطبيقات المنهج ضمن الواقع المعاصر بكل تعقيداته المحلية والعالمية في وقت يحتفظ فيه الله بسلطة التشريع كاملة بين يديه وقد جعل «محمداً» آخر الأنبياء.

وفي توضيحنا لهذه المسألة قلنا إن المنهج يرقى على النبوة، وقد جعل الله القرآن محتوى هذا المنهج، وحفظ اللسان العربي بحيث يردد أبناؤنا اليوم وبعد ألف وخمسمائة سنة قصيدة «امرئ القيس» كما أبدعها.

المنهج بديل النبوة وليس ناسخاً لها:

لا يعني هذا القول أن (المنهج القرآني) هو اليوم ناسخاً (للقدوة المحمدية) التي انتهى عصرها بانتهاء مرحلتها التحويلية أو بانتهاء العالمية الأولى. مثل هذا القول يضع بديلاً للشيء من غير جنسه وطبيعته، فالقدوة المحمدية كانت تطبيقاً عملياً للمنهج الإلهي ضمن الشروط التكوينية لمجتمع التحول العربي ولكن قد شاء الله أن تكون القدوة المحمدية ليس خاتمة

للأنبياء فقط، ولكنها فاتحة لعهد الوارثين الذين يستمرون بالمنهج من بعده
ويُحيون آثاره وتطبيقاته على ضوء استعداداتهم.

ومن هنا حيث كان مبرراً ظهور سلسلة الأنبياء ضمن التجارب السابقة
فقد انقطع الأمر هنا «بمحمد» ثم امتد لورثته: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ
الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٣١﴾ ثُمَّ
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ
وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ (فاطر: ج ٢٢).

من هنا يتضح بجلاء أن القرآن بقدر توجهه المباشر لمرحلة التحويل
الأولى فقد حمل في مكنوناته رؤى المستقبل وتطبيقاتها كاملة... وأن
القدوة العملية المحمدية وإن كانت قد تحركت في إطار ذلك الواقع فقد
حملت في تجربتها أصول ما سينطوي عليه المستقبل. [راجع: ضوابط فهم
السنة في علاقتها بالقرآن - المداخل التأسيسية - الكتاب الأول].

كيف يمكننا إذن من ناحية عملية أن نصِل إلى ما حمّله القرآن من
مكنونات للمستقبل تستجيب لحاضرنا أكثر مما تستجيب لذلك الماضي الذي
خرجنا عن دائرته التاريخية والعالمية؟ وكيف يمكننا أن نلتمس تلك
الأصول في التجربة المحمدية بوصفها فاتحة للعالمية؟

المسألة ترجع هنا إلى طبيعة العلاقة مع المنهج القرآني من ناحية.
فقد ذكرنا أن هذا المنهج هو تجريد يستمدّ منه التطبيق ويعلو على كل
التجارب التطبيقية ويتحرك فيها بالتحليل والنقد. يعيد تحليل السور القرآنية
كل ضمن وحدته العضوية ثم يدمجها بالكلية القرآنية. وترجع المسألة من
الناحية الأخرى إلى فهم ابعاد التجربة المحمدية في واقعيتها العربية وبعدها
العالمي في نفس الوقت... والحالتان يحتويهما المنهج القرآني بالإحاطة
والتحليل. ما نقصده هنا هو الفهم المنهجي للمنهج القرآني.

كانت حادثة الإسراء إشارة إلى الاستمرارية المحمدية عبر مراحل

التاريخ المستقبلية، فيها تجلّى تاريخ المراحل القادمة «لمحمد»... وكان ذكر الأنبياء الأربعة والعشرين ما بين النيل والفرات، وامتداداً إلى عمق الجنوب من الجزيرة العربية وشمالها منظوراً مستقبلياً «لمحمد»، وقد أوضحها في يوم الخندق... وقد قال «محمد» من بعد ذلك الكثير مما فيه دلالات على ما سيأتي.

الإشارات المنهجية في القرآن عبر تجارب النبوات:

هذه المعاني لم تأتِ (وحيّاً مباشراً) في القرآن تحت سورة باسم الامتداد نحو المستقبل أو استمرارية القدوة المحمدية، وإنما هي مكنونات في القرآن نفذ إليها بنور المنهج الكلي إلى أبعادها، لتعطينا في النهاية رؤى التاريخ والحركة... كذلك لم يقدم لنا القرآن سورة عن تحليل الحضارة الغربية، ولكنه وضع النماذج التي تتضح من خلالها هذه الأبعاد وقد حللناها ضمن سورة الكهف في تجربة «موسى» و «العبد الصالح». فمكنونات القرآن كما هي مكنونات القدوة المحمدية تحمل زوايا عميقة دالة على المنهج وتفصيلاته.

أ - الزواج من القاصرات في السن:

فمثلاً: كانت التجربة العربية التي نشأ ضمنها «محمد» تتقبل بواقعية تامة الزواج من صغيرات السن، وقد تزوج «محمد» «عائشة بنت أبي بكر» وهي في السابعة، ونحن ننظر الآن من منطلق قيم مختلفة، وكم يودّ بعضنا ألا يكون الرسول قد فعل ذلك... بل هناك رجال في عصرنا يبلغ أحدهم السابعة والسبعين ويقدم على الزواج من فتاة صغيرة تعتبر ممارسة الجنس معها في عالم اليوم - حلالاً أو حراماً - أمراً غير مقبول.

غير أنه ما من أخلاقية تسمو على أخلاقية القرآن، فقد أراد الله «لمحمد» أن يتزوج «بعائشة» في تلك السن المبكرة ضمن شرعية الأخلاقية الواقعية، وإذا بالأيام تمضي فيكتشف «محمد» نفسه وسط دائرة من

الشائعات التي تنال سمعة «عائشة» دون سائر زوجاته من اللواتي يناسبه في السن. ويشاء الله ألا يأتي الوحي في حينه ليحسم ما خاض فيه نفر كثير. ﴿عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾، ثم تأتي براءة عائشة ويقول الله للمؤمنين إن في الأمر ﴿خَيْرًا لَهُمْ﴾ فأين كان ذلك الخير؟

﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا نَحْسَبُهُمْ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِيُكَلِّمَ أَمْرِي مَنَّهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النور: ج ١٨).

لم يكن الله ليعترض بالتحريم أو بالكراهة على ما يأتيه البشر من أفعال هي دون مرتبة التحريم، وقد تلبّست تلك الأفعال بشرعية الواقع، فيعمد الله لإثارتها من زاوية أخرى في حركة الواقع نفسه، ليثير في المؤمنين قدرات التفكير والتدبر، فلولا فارق السن لما ثارت تلك الفتنة، وليس كل أمر لا يرغبه الله يأتي في باب التحريم، فالرحمة هي السابقة في علاقة الله بخلقه الكوني كما أن الله يمنح العقل مجالات التفكير والتدبر التي خلقها فيه وله.

هل كان «محمد» مخطئاً؟ أو هل كان مصيباً؟ مثل هذه الأسئلة التي لا تبصر من الأمور سوى الأبيض أو الأسود تنم عن عقلية غير قادرة على الإحاطة بالأمور من أهم جوانبها. وهي عقلية إما باحثة عن التجريح وإما باحثة عن التنزيه. «فمحمد» هو أقرب الخلق إلى ربه ولكنه في أعلى معارج القرب ليس بذات بشرية خارج الواقع وإلا لأصبح (جوهرًا إلهيًا) كما يدعي المسيحيون في حق «عيسى»، ولن يسامحنا الله إن فعلنا ذلك تحت ضغط أي من إشراقات الحب والوجد.

«فمحمد» في زواجه من «عائشة» كان يصدر من شرعية اجتماعية، ذات بُعد أخلاقي معين، متعارف عليه في واقعه. غير أن محمدًا لم يكن ملكاً لذلك الواقع فقط، كما كان غيره من الأنبياء في واقعهم. وإنما هو ملك لتجربة عالمية مستمرة، فصّحح الله به وفي حياته ما يحفظ للتجربة

دلالاتها في المستقبل، أي منع الزواج غير المتكافئ. ويجب أن نزيد لأنه من دون غيره - (القدوة) التي ستتواصل إلى خارج ظرفها التاريخي المحلي - لم يكن ليقع هذا الأمر إلا «لمحمد» بالذات. إن الله يقدر الأمر على نحو دقيق.

إن هذه الإشارة المكنونة في المنهج القرآني بصدد التنبيه من طرف خفي إلى عواقب أعراف دارجة، هي من طبيعة فعل الله في الحركة الكونية نفسها التي يديرها بطرف خفي أيضاً فلا تظهر دلالات حكمته إلا حين نتمعن في الأمر ونمسك بزواياه.. فكما يضمّن الله حكمته حياة الناس وحركتهم الكونية دون وعي منهم، إلا أن يلتفتوا إليها؛ كذلك يضمّن الله حكمته القرآن الذي يقرأه البعض فلا يتجاوز حناجرهم. فالله الذي طوّق هزيمة حتمية للمسلمين في بدر كان بوسعه أن يطوق تلك الفتنة، ولكنه أرسلها ليثبت معاني الحكمة فيها، وها نحن ننالها بنوره.

فالحكمة الإلهية مكنونة في القرآن كما هي مكنونة في الحركة الكونية برمتها، وكما لا يبصر البعض آيات الله الحكيمة المرسلة في حركة الكون لا يسعه أن يبصر خفايا الحكمة الإلهية في مكنون القرآن. وإن أبصرها بغيره ظن في الأمر تجريحاً «لمحمد»، وما «محمد» إلا أقرب الذوات البشرية إلى الله.

ب - منع التبني:

بنفس الأسلوب يأتي المكنون القرآني على مواقف كثيرة ليست في مرتبة المحرّمات ولكن لا يجعلها الله في مقام (اللائق) بمنهجه الإلهي... ويختلف أسلوب القرآن في الكشف عن الحكمة الإلهية المتعلقة بها فأحياناً بشكل صريح كظاهرة (التبني) عند العرب. وقد أجراها الله على رسوله بنفس الكيفية التي أجرى بها حكمه في الزواج غير المتكافئ ولكن على نحو بياني أوضح.

ففي التبني تحرّكت نفسية الرسول باتجاه زوجة ابنه بالتبني: ﴿وَإِذْ تَقُولُ

لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي
نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا
وَطَرًا وَزَوَّجْنَاكَهَا لِيَكُنَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجًا فِي أَرْوَاحِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ
وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٢٧﴾ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ
سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴿٢٨﴾ الَّذِينَ
يَبْلُغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٢٩﴾ مَا
كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٠﴾ ﴿(الأحزاب: ج ٢٢)﴾.

والتحرك النفسي لا يؤثر على مقام العصمة النبوي، فقد كان من أمر
«يوسف» أنه قد همَّ بها وهمَّت به، ولكن أحاطت به العصمة النبوية:
﴿وَرَوَدَتْهُ الْمَتَىٰ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهَا وَعَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ
مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ
وَهُمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ
عِبَادِنَا الْمُتَّخِصِينَ ﴿٢٤﴾﴾ (يوسف: ج ١٢).

وحين أورد الله مسألة «يوسف» فلم يكن ليخرج «يوسف» إلا في مضان
العقول المشوهة. وكذلك حين أورد مسألة التبتّي إذ لم يكن الله ليخرج من
أدبه فأحسن تأديبه ومن قال عنه: ﴿وَلَا تَكُ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿١﴾﴾ (القلم: ج
٢٩) ولكنها حكمة الاقتضاء لتوضيح الحكم. فزوجة التبتّي كانت تعيش
بالضرورة في ظل علاقة أبوية عائلية مع من يتبتّى زوجها، تماماً كما كانت
«زوجة العزيز» بالنسبة «ليوسف»، ﴿وَرَوَدَتْهُ الْمَتَىٰ فِي بَيْتِهَا﴾ فالإشارة هنا
إلى علاقة عائلية بين طرفين لا يربطهما نسب عائلي «فيوسف» كان يعيش مع
«زوجة العزيز» كولد لهما.

ففي قصة «يوسف» جاء التوجيه الإلهي بإبطال التبتّي باعتباره علاقة
عائلية غير حقيقية تنتج عنها مسلكياً ما لا يتفق والروح العائلي، وكررت
الظاهرة بشكل واضح في تجربة التبتّي المحمّدي [راجع - أصول منع التبتّي

في - مشكلة التبني وحساسية الطرح - المداخل التأسيسية - الكتاب الأول [وهذا أسلوب من أساليب مكنونات القرآن، وترباط منهجه وإن اختلفت الزوايا، فكم من مفسر للقرآن مرّ على مسألة «يوسف» دون أن يدرك بُعدها في مسألة التبني العربي. وكما برأ الله «يوسف» بشكل واضح برأ «امرأة العزيز» من طرف خفي حين جعل الصياغة للآية، ليلفت الذهن إلى حقيقة غير معلنة كانت وراء الرغبة ﴿الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا﴾ أي العلاقة العائلية غير الحقيقية.

التبني.. تنظر إليه الحضارة المعاصرة كظاهرة رحمة غير أن الله - مصدر الرحمة - ينفذ إلى بُعد أخطر على مستوى النتائج. ومن هنا بالذات يتضح لنا الفارق الجذري بين قدرات الإنسان في قمة مثالياته أو مذاهبه الأخلاقية المثالية، على فهم الرحمة في إطارها الحقيقي أو فهم أي عمل أخلاقي يظنه مثاليًا وهو في الواقع غير ذلك... هنا الفارق بين حكمة الله المطلقة وحكمة البشر الوضعية أو الموضوعية، فكم من مثالية أخلاقية تسجد لها قلوب الرحمة في العالم ولا يرى الله فيها إلا شرًا... فالمنظور الإلهي في مطلقه غير المنظور البشري في محدوديته.

ج - تقييد تعدد الزوجات:

المكنون في القرآن يأتي عبر أساليب دقيقة، فكما هو الحال مع التبني نجد الأمر في ظاهرة تعدد الزوجات وسأشرحها بتفصيل أكثر:

يقول الله في مطلع سورة النساء: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ① وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ② وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَ مَا أُوتُوا وَرَبِّعْ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَىٰ أَلَّا تَعْلَمُوا ③ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ④ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ

لَكُمْ قَيْنًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥﴾ وَابْتَلُوا الَّذِينَ آمَنُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾ ﴿سورة النساء: ج ٤﴾.

ما صادفت مكنوناً أخطر من هذا المكنون إلا في مسألة الخلافة، وأولي الأمر (منكم). تبتدىء السورة بنداء الناس إلى التقوى، تقوى الرب الذي خلق هؤلاء الناس من (نفس واحدة وجعل منها زوجها). فالأصل في الخلق الزوج والزوجة. وبث (منهما) أي من هذه (الثنائية) التعدد (رجالاً كثيراً ونساء). فالثنائية تترد في أصلها إلى (نفس واحدة) ثم تنقسم عنها لا باتجاه التضاد ولكن باتجاه التكامل معها في وحدة ثنائية. ومن هذه الوحدة الثنائية تأتي الكثرة التي تتواصل زمنياً. ثم يعود الله إلى تكرار نداء التقوى لله، إن كنتم تريدون معرفة الله حقيقة وليس اسماً مجرداً، ويقرن الله بين المعرفة به حقيقة والمعرفة بالأرحام حقيقة، والأرحام مصدرها التكاثر عن رحم واحد.

ولا ينتقل الله من الآية الأولى إلى الآية الثانية بل يمتد بها ليرز مسألة الأيتام، لا كظاهرة (يتم) عامة في المجتمع، ولكن كظاهرة يتم في إطار (الأرحام) الذين وجهت الآية الأولى إلى ضرورة معرفتهم حقيقة، وليس شكلاً وإسماً، وبناء العلاقة معهم على هذا الأساس، كما تبين العلاقة مع الله في إطار الألوهية كما هي حقيقتها وليس اسمها... هؤلاء الأيتام هم أيتام الأرحام الذين يضع الشرع الوصاية عليهم في إطار العائلة نفسها... هؤلاء الأيتام الذين جعل لكم الله القيام على أموالهم بالوصاية يجب ألا تأكلوا أموالهم وتبدلوا طيبها لكم بخبيثة لهم.

غير أنه من شأن الاختلاط تجاوز الحدود بما يؤدي لعدم العدل، فيظهر الله حكمة مرتبطة بالموقف: أن تنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

وثلاث ورباع، وذلك لضم النسل إلى عناية العائلة مع تقييد الزواج بالسن المتكافئة ورضاء المرأة...

فظاهرة الأيتام مقيدة إلى الأرحام، حيث يتم في إطارها الوصاية عليهم وظاهرة النساء مقيدة إلى الأيتام، وليس (كل) النساء. فدرءاً للخوف من عدم العدل في اليتامى (يُجوز) الله ضمهم إلى العائلة (بزواج أمهم) وهنا لا يصبح الأمر (تبنيًا)، كذلك ينبه الله إلى الخوف من عدم العدل بين النساء أو (أمهات الأيتام) فيكون الزواج لواحدة فقط ويستثنى من التعدد الأمة مما ملكت الأيمان وذلك أدنى ألا تعولوا، أي في حال عدم استطاعتكم النهوض بأمرهن. قد جاءت عبارة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مقيدة غير أن العرب أدركوها مطلقة.

هنا تضمين إلهي لحكمة مكنونة، فالوصي على الأيتام حين لا يكون زوجاً لأمهم يجد نفسه معها بحكم السقف في جو عائلي واحد - كموقف «يوسف»، وجعل التصرف في مال الأيتام ينطلق من أبوة حقيقية عبر الزواج من أمهم فيختفي عنصر التبني.

فهذه السورة تبتدىء بالتركيز على النفس الواحدة والعلاقة الثنائية، ثم تبيح التعدد ضمن وضع اجتماعي محدد لا يتعلّق برغبة التزاوج المجردة كما ذهب المفسرون وإنما بالعناية بالأيتام وحد الله للعدد أربعة فقط.

في هذه الحالة يصبح للزوج الحق في القيام بأموال الورثة القصر مع اشتراط الرزق الجاري عليهم والكسوة لهم، ومعاملتهم معاملة حسنة تزيل عنهم الشعور باليتم، حتى إذا بلغ اليتامى سنّ الرشد مع المساهمة في ترشيدهم، تعود إليهم أموالهم، التي يمنع التصرف بالإسراف في أصولها، كما يمنع المبادرة باستهلاكها قبل كبرهم. وتأتي النصيحة الإلهية ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف ثم يوجه الله إلى تحويل أموال الورثة إليهم عبر الشهود.

كان الرسول يدرك أن الحكمة الإلهية المكنونة في القرآن لا تحبذ

تعدد الزوجات والزواج من الفتيات بالذات لمن كان متزوجاً، لذلك رفض بشدة زواج «علي» من أخرى، وقد احتار المفسرون في ذلك الموقف فتأولوه تبعاً لأفهامهم فقالوا إن الرسول لم يكن يرغب في أن يجمع رجل واحد بين ابنته وابنة عدو الله... فمنذ متى يحرم الرسول ما أحله الله؟ وإن كان أبوها عدو الله وهي قد أسلمت، فمنذ متى يحاسبها الرسول على جريرة أبيها؟

هذه مكنونات في المنهج القرآني... ما كان الله ليسرد عبارات القرآن كسرد الشعراء ضمن معاني متصلة ومندمجة و مترابطة... فالله لا يبادر بالتركيز على الخلق من نفس واحدة جعل منها زوجها إلا ليضمن هذه (القاعدة) تطبيقات التشريع ويوضح المدلولات، ولهذا جاء القرآن على غير معاني الشعراء كما جاء لفظاً على غير مبانيهم.

وما كان الله ليطلعنا على خفايا نفوس الأنبياء «كمحمد» و «كيوسف» وكغيرهم (تسلية) لنا، وإنما لأمر عميق يتكافأ في عمقه مع الكشف عن هذه البواطن، فحين يكشف الله لنا في «يوسف» الصديق (إنه قد هم بها وقد همت به) وحين يكشف الله لنا في «محمد» (وتخفي في نفسك ما الله مبديه)، فليست المسألة سطحية لتلك الدرجة التي يتصورها البعض... إنها نفوس نبوية وليست نفوساً سائمة من الناس... والله رب الحكمة ومصدرها، يعطي مكنونات القرآن لمن ألقى السمع وهو شهيد.

لم تأت هذه المكنونات كتشريع واضح يعارض الله به مسلكية المجتمع العربي البدوي في مرحلة التحول القرآني. فقد علم الله فيهم استعداداتهم ومسايرتهم للنص اللفظي بما تعطيه تجربتهم العقلية اللسانية في فهم الأمور ضمن عمومياتها، فالعربي كان متفرداً في لسانه تفرّد الشاعر، وليس تفرّد الفيلسوف. وكان «محمد» يرقى على تلك البيئة بعقليته التجريدية النفاذة التي جعلته مهياً لتلقي المنهج الإلهي، وبحكم تلك العقلية التجريدية لم يستطع «محمد» مع فصاحته أن يكون شاعراً، وما ذلك إلا للفارق بين

عقلية يغلب عليها المعنى وعقلية الشاعر التي يغلب عليها المبنى، ولعلنا لاحظنا في النماذج المتقدمة «لابن عربي» و«الحلاج» و«ابن الفارض» غموض الشعر بتحميله المعاني التجريدية وخروجه عن تركيبته الجمالية.

قد سعى «محمد» في واقع العرب بما يعطيه لهم واقعهم وبما تعطيه لهم خصائصهم الاجتماعية والفكرية من فهم للقرآن في إطار أهداف التحول المحدودة بتلك المرحلة. وقد كان بينهم قدوة عملية تسعى، لأنه ليس من خصائصهم التكوينية في تلك المرحلة أن ينفذوا إلى أعماق المنهج القرآني.. فجسد الله ذلك المنهج في مسلكية نبيه ونسخ عن تلك المسلكية كل السليبات التي يمدّها إليها الواقع المرحلي.

هنا نقول بصراحة أن الفهم السلفي للقرآن هو فهم عميق في حدود العمق المتاح.. والعمق المتاح هو أقصى ما يعطيه التكوين نفسه من استعدادات... وهذه الاستعدادات هي ثمرة نشأة عقلية معينة... مرتبطة بأوضاع بيئة محددة وبعلاقات اجتماعية مكيفة على جملة من القواعد:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِمْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ج ٣).

وذلك كان وسعهم.

* * *

التبصر في المنهج القرآني الكلي يدفع بنا عميقاً إلى المكنونات ويكشف لنا أن الكيفية التي فهم بها القرآن في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أن الفهم كان خاطئاً بالقياس لتلك المرحلة. فذلك حظهم من القرآن ضمن خصائص واقعهم وأبعاده التاريخية... ولكن الخطأ في تطبيق مفهومية التجربة السلفية على خصائص واقع مغاير بأبعاد تاريخية مغايرة. وتحسباً لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع مع بقاء القرآن كما هو مستمراً وخالداً

فقد جعل الله (المنهج) مرادفاً للقدوة النبوية.. وجعل النفاذ إلى الممكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن.

القرآن اليوم بين أيدينا منهج يكشف عن جديده بإزاء التوجّه نحو العالمية الثانية. و «محمد» يطلّ علينا بكل تلك الآثار التطبيقية التي شاء الله جمعها لحكمة يعلمها ولو لم يشأ لما جمعت. قد أُغلق باب النبوة وجفّت الصحف ورفعت الأقلام، ولم تعد ثمة (رسالة ثانية) كما ادعى بعضهم في الباكستان وفي السودان وإنما هي عالمية ثانية تأخذ محتواها الجديد لا من تطبيقات سلفية ومفهوم سلفي - ولكن من تجريد منهجي قرآني يهيمن على معاني التطبيق في المرحلة السابقة ويحدّد الأبعاد الأكثر أصالة للعالمية الثانية.

لم يتدخل الرسول من قبل ليفرض على تلك التجربة فهمه لمكونات القرآن، فقد كان يدرك عالمية رسالته ومحلية التطبيق الذي أوكل إليه، فمضى دون أن يستخلف، فقد كان عليهم أن يسلكوا بما يعطيه لهم وعيهم المفهومي، أي لينجزوا تجربتهم التاريخية ضمن استعداداتهم وإمكانياتهم. ولكنه حدّر كثيراً وكثيراً من فتن تأتي بعده «كقطع من الليل مظلم» ومع ذلك تركهم وجهاً لوجه مع القرآن، فطفحت السلبيات في سقيفة بني ساعدة، والله حكمة في مسار الأمور.

وبشكل واضح يمكن القول الآن إن المراحل السابقة في وعينا الديني والتي صاغت معظم تراثنا هي مرحلة ذات خصائص مفهومية معينة في تصوّرها، انعكست بالضرورة على فهمها للقرآن وتعاملها معه... هذا لا يعني بالضرورة نقداً لذلك الوعي في عصره إذ إنه خاصيّة ملازمة لمراحل التطور البشري، ولم يكن لا العربي ولا غير العربي بقادر على أن يخرج عن تلك الخصائص التي تكونه. وقد أخذوا من القرآن - كما قبض الله لهم - ضمن خصائصهم ووعيهم - أي فهموه كما ينبغي لهم أن يفهموه، أمّا نحن فنعتبر إلى القرآن من موقع تاريخي مختلف.

ما بين الوضعية الدينية والوضعية العلمية :

هذا القول يضعنا في دائرة اكتشاف مهمّ لأبعاد ما نسميه بـ (الوضعية الدينية) أي الفهم البشري للقرآن مقيداً إلى الخصائص الفكرية لوعي مفهومي تاريخي محدد. إن علاقة الوضعية الدينية بمحتوى القرآن لا تختلف في جوهرها عن علاقة الوضعية العلمية بالمعلومة العلمية التي تستند إليها في بناء تصوّرها الكوني، فكل يبني هذه التصورات انطلاقاً من خصائص وعيه وفهمه. قد عاشت أوروبا من قبل قروناً وهي تحتفل بالتصور الآلي النيوتوني للكون ثم جاءت التطورات العلمية من بعد لتكشف عن خطأ هذا المفهوم...

فالوضعية الدينية التي هاجمها «جلال صادق العظم» بعنف في كتابه «نقد الفكر الديني» لم تكن مخطئة في فهمها ضمن حالتها العقلية للقرآن إلا بالمدى الذي كانت فيه الوضعية العلمية مخطئة في تصوّرها الآلي للكون على ضوء المعلومة النيوتنية. فالظرف التاريخي يتحكّم بخصائصه المتناسقة الأبعاد في تشكيل أرضية الوعي المفهومي التي يصدر عنها تصوّر معين للأمور. غير أن الوضعية العلمية تبدو أكثر حيوية في الانقلاب على معطياتها تطوراً مع تسارع الكشف العلمي في وقت تتقلّص فيه حرية الوضعية الدينية ضمن إلغاء كامل لكلّ منعكسات الخصائص التاريخية المتغيرة.

ولا تكمن المشكلة هنا في تمتع الوضعية العلمية بحرية النقد العلمي لمعطياتها مع التزام الوضعية الدينية بالمأثور والمنقول. ولكن تكمن المشكلة في عدم قدرة الوضعية الدينية على طرح المأثور والمنقول نفسه ضمن منهجية القرآن نفسه. أي إنّ الغائب الأكبر في الفكر الديني يرجع إلى عجز الفكر الديني عن الوصول إلى المنهج الكوني الذي يعطيه الوعي القرآني ليضع ضمنه قياساً وتدقيقاً واختباراً كافة المنظورات الكونية.

من هنا يأتي التخبّط والعجز، ومن هنا تأتي التوفيقية التبريرية

والتوفيقية التعسفية. ومن هنا يتحوّل الدّين إلى وعظيات خطابية وإلى قضبان سلفية تزهق روح الإبداع الحق وتحنّط علاقة الإنسان بالحياة وتقوده إلى خارج العصر.

تبدو المقارنة غامضة ما بين القرآن والمعلومة العلمية. فالمعلومة العلمية عرضة للتغير بما يستتبعه تغير في التصور الكوني المعني بها ضمن مراحل التطور المتقدمة. والقرآن هو نصّ ثابت لا يتغير وبالتالي ليس صحيحاً - كما يبدو للبعض - أن القرآن يمكن أن يحمل فهماً مغايراً ضمن عصر مغاير لما ورد عنه من فهم سلفي تقليدي.

النص الثابت والفهم المتغير:

إن خاصية القرآن ليست في تغير نصه أو تأويل النصوص على نحو باطني ليستقيم مع اتجاهات عقلية يصل إليها الإنسان مسبقاً. فليس هذا ما نعنيه... إن خاصية القرآن تكمن في أنه يحمل ضمن نصّه الثابت الذي لا يتغير أشكالاً مختلفة للوعي به ولكلّ شكل طبيعته التاريخية المتميزة.

بمعنى أوضح إن الكيفية التي يفهم بها (التركيب القرآن) هي الأساس في طبيعة الوعي به، كذلك المعلومة فإنها فهم معيّن بوسائط معيّنة (تركيبية مادية ما) غير أن تغير محتويات الفهم وطبيعة الوسائط التشخيصية تحمل معها فهماً جديداً لنفس تلك التركيبية المادية دون أن يكون ثمة تغير قد طرأ على المكونات المادية لتلك التركيبية. فحين غير العالم فهمه لوضع الحركة المادية خلافاً للمنظور الآلي فالذي تغير هو أسلوب الفهم والوسائط لنفس الموضوع وليس المادة. كذلك القرآن فإنه نصّ ثابت والمتغير هو فهمنا نحن للتركيب القرآني على نحو جديد نستمد بموجبه وعياً جديداً لحقائقه.

بهذا المعنى فنحن لسنا ضد فهم السلف للقرآن بموجب التركيبية التي تناولوه من خلالها غير أن تكشّف القرآن عن تركيبية أخرى يجعلنا في مواجهة عطاء جديد ظل مكنوناً لمرحلة تاريخية خطيرة.. مرحلة يهيمن بها

القرآن على كلّ مناهج الفكر العلمي الوضعي ويتجاوز بها كل معطيات
الوضعية السلفية التقليدية الدينية.

تركيبية القرآن التي نتعامل معها - الآن - في سبيل الوصول إلى
محتويات القرآن للوعي الكوني هي تركيبية المنهج والمعنى، ضمن خصائص
عالمية جديدة وذلك في مقابل تركيبية القرآن التي عالجت بها المراحل أو
المرحلة السابقة التي اعتمدت على الفهم الظاهراتي المجزأ لآياته وسوره
ضمن أسباب النزول ودون نفاذ إلى المنهج القرآني الشامل. والتي عالجت
انطلاقاً من بنائه اللفظي دون النفاذ إلى محتويات المعاني الكونية الأكثر
عمقاً، والتي عالجت ضمن خصائص المحلية البدوية العربية ضمن ظرفها
التاريخي المحدود.

إنّ القرآن يتكشف الآن عن تركيبية تعلو على أسباب النزول المحلية،
وتعلو على البناء اللفظي المجرد، وتعلو على خصائص المحلية البدوية، أي
إنه يتحول في عصرنا إلى كتاب جديد يحمل كلّ أبعاد الفكر الكوني الذي
يهيمن على تجربة الإنسان ضمن حياة كونية متسعة.

عبر التركيبية المنهجية للقرآن ننفذ إلى أوضاع إنساننا العربي وموقعه
في الحركة والتاريخ... موقعه من قبل وموقعه في الحاضر وموقعه في
المستقبل... موقعه في عالمه وفي العالم وفي الكون... موقفه من نفسه
ومن صراعه ضد إسرائيل وتطورات هذا الصراع في الحاضر والمستقبل.

بانكشاف القرآن - في عصرنا الراهن - عن تركيبية المنهج الكوني القائم
على المعنى، وهي التركيبية التي تتحكم في سوره، يتحقّق لدينا المنهج
الذي نتجاوز به تجربة الحضارة الأوروبية ضمن بدائلها الرأسمالية
والاشتراكية بالتحليل والنقد. كذلك يتحقّق لنا نقد تحليلي مماثل بالمنهج
القرآني نفسه لتجربة العالمية الإسلامية في مسارها الذي أكمل دورة تاريخية
كاملة استغرقت الأربعة عشر قرناً. فالوعي القرآني الكوني هو أداة نقد

وتحليل، ومن خلاله تتضح لنا الأبعاد الكونية للتجربة الإنسانية في حركتها التاريخية ومرتبطاتها الطبيعية.

إنّ ما نملكه الآن هو اكتشاف جديد لنص قديم لم يكشف من قبل عن منهجيته. وكل ما نفعله الآن هو إعادة فهم النص ضمن تركيبة المنهج أي منهجية التركيب القرآني. وأسلوبنا في اكتشاف تركيبة القرآن المنهجية لا ترجع إلى مناهج علمية أو دينية جزئية في التحليل كالتالي يعتمدها الباحثون في معالجتهم لظواهر معينة، وإنما يعتمد أسلوبنا على (جملة الوعي الإنساني) باعتباره قدرة كونية كامنة في الإنسان بحكم منشئه الكوني، وهي القدرة الوحيدة التي تقابل صفة القرآن الكونية الشاملة.

من هنا لن نتوقف كثيراً لدى (مسألة المنهج) إذ إننا نعتبر أن إمكانات الوعي الكوني بالقرآن كامنة في التركيبة الكونية للإنسان نفسه وفي جملة وعيه الإنساني. ويبقى الفارق الوحيد الذي يستمر معنا هو التصور الذي تتخذه جملة الوعي الإنساني في علاقتها بالكونية تبعاً لأوضاعها التاريخية كما أوضحنا في الصفحات السابقة.

من هنا يمكن أن نتجه لدراسة التركيبة المنهجية للقرآن وأن نقارن بين ما أعطاه القرآن في الماضي وما يعطيه في الحاضر ككتاب صالح لكل زمان ومكان، ومن طلب الهدى في غيره أضله الله. ومن خلال ما تقدمه من دراسات تحليلية حول هذه التركيبة المنهجية ستتضح لنا كافة الحقائق المحيطة بالإنسان العربي في الإطار الكوني الشامل، مع التنويه بأن هذه الدراسات القرآنية التحليلية ليست سوى (مقدمة) لعمل كبير جعله الله من بدايات القرن الخامس عشر الهجري يشمل فهماً جديداً ناسخاً لمفاهيم الوضعية العلمية والوضعية الدينية على حدّ سواء.

ضمن خصائص الوعي في تلك المرحلة لم يكن ممكناً للإنسان التعامل المباشر والنفوذ الواضح إلى المنهج القرآني عبر التحليل. من هنا اتخذت (النبوة) شكل الصّلة الحيّة والتوسط الفعّال ما بين حقائق الوعي

القرآني في مطلقها وتصورات الوعي البشري في نسبتها التاريخية، فعرف الله الرسول بأنه «الأسوة الحسنة» أي القدوة العملية التي يحتذي بها العرب (عملياً) في حالة (الغياب النظري) لوعي المنهج. والمطلع على كتب الأحاديث يتأكد لديه الجهد الخارق الذي بذله الرسول في سبيل التحول بالعربي البدوي إلى مقتضيات هذه المنهجية، ويكفي أن أحاديث الرسول قد شملت كل تفاصيل حياتهم ضمن كل أشكالها العديدة، وكان عليهم أن يترسموا خطاه ويقتدوا به... كان الرسول وسيط التحول من (المنهج) إلى (التفاصيل) الشاملة لكل شيء ضمن مجتمع بدوي غير قادر على النفاذ إلى الوعي القرآني بمعناه المنهجي.

لم يكن من مهمة الرسول (تغيير الحالة العقلية) وإنما فقط ترشيد المجتمع وضبطه ضمن تطبيقات المنهج... فاجتمع له دور «العبد الصالح» مع «موسى» إضافة إلى دور «موسى» مع قومه... وكم نلاحظ أن أسلوب الرسول مع العرب في بعض القضايا كان قريباً من أسلوب «العبد الصالح» مع «موسى»... و «موسى» لم يصبر وكذلك العرب. كان الوعي المحمدي وعياً متفوقاً بالإضافة إلى إمكانيات النبوة الغيبية والعلم اللدني الإلهي... وكان يقول: إنَّ الفتن مقبلة كقطع من الليل المظلم.. كان يشير ويلمح ثم استرجعت السماء نورها المحمدي وأبقت نورها القرآني، فانعدمت الصلة بين العرب ووسيط المنهج، فتنازعا الأمر منذ أول يوم في السقيفة. فضاقت أولي الأمر [منكم] لتصبح من بينكم (مهاجرين فقط) ثم ضاقت فأصبحت (فيكم) - مجلس الشورى الذي شكله عمر بمعزل عن الأمصار لاختيار من يخلفه، ثم ضاقت فأصبحت (عليكم) - بالوراثة الأموية والعباسية). إنها فتن الليل المظلم. وقد كان الرسول على علم بتفاصيلها. إذن لماذا سكت عنها؟

إنه الفرق بين عقلية تدرك المنهج وعقلية تعمل بموجب القدوة العملية. فالمنهج يعني الالتزام بمقتضيات السلام والوحدة في التجربة

البشرية. وبمعنى آخر العلو على مطلقات التناذب في شكلها القبلي. بين الأنصار والمهاجرين، وبين القبائل فيما بينها، وبين العرب وغير العرب. فعبارة السقيفة المشهورة: منّا أمير ومنكم أمير! هي عودة إلى حالة التناذب. أي إلى خارج المنهج بعد فقدان القدوة العملية الوسيطة.

هل يعني ذلك أن القرآن لم يستطع أن يتحوّل بالعربي إلى اتجاه الوحدة؟

إن القرآن نفسه يجدّد طبيعة دوره في تلك المرحلة (كتأليف) بين قلوب العرب وليس (توحيداً) لهم، فالعرب قد خرجوا كشعب قبائل - لا كقومية - واندمجوا بالفتح في الإطار الجغرافي - البشري للعالمية الأولى التي حشدت في داخلها معظم الشعوب الأمية - أي غير الكتابية - بذلك تحققت نبوءة الكتاب: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٨﴾ وَعَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣٠﴾﴾ (الجمعة: ج ٢٨).

إذن لم يكن من مهمّات النبي أن يتجاوز بوعيه واقع مرحلته وخصائصها الفكرية... فظل الرسول حافظاً للعلاقة ما بين المنهجية في مطلقها والتطبيق في نسبيته، أي في حدود إمكانيات الفهم العربي للقرآن.

قد نظر العرب إلى القرآن في إطار بنائه اللفظي وفي حدود ما تعطيه عقليتهم في فهم المعنى الذي أتى أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية، فوجدوا في القدوة الرسولية تعويضاً نسبياً ملائماً لأوضاعهم عن فهم المنهجية في كليتها. أمّا الآن وبعد انهيار تلك العالمية الأولى فإن القرآن يطرح نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية ليس ببناء اللفظ ولكن بمحتوى المعنى وهذه هي مكنوناته للبشرية عبر مراحل تطورها... ومكنوناته تأتي في إطار منهجي كامل.

قد استند تركيب العالمية الأولى على (المبنى اللفظي للقرآن + القدوة الرسولية الحسنة + التطبيق التحويلي في إطار الخصائص المحلية). أما الآن فإن وضعاً قد طرأ، إذ تستند القراءة الآن على (المعنى القرآني + المنهج + الخصائص العالمية).

التفسير والوعي التاريخي

إن تطبيق الوعي التاريخي المعاصر على النصوص القرآنية سيؤدي إلى فهم مختلف للكثير من النصوص عما كان عليه الفهم التفسيري التقليدي. يعني أن (التحليل) في مقابل (التفسير) وصولاً إلى المنهجية القرآنية هو إنجاز يستند إلى مقومات عصرنا الراهن وخصائصه الفكرية وتصورات الكونية الجديدة. لإيضاح هذا الفارق بين وعين تاريخيين يسقطان على المحتوى القرآني سأتناول هنا وبشكل موجز ملامح تكوين العقلية العربية البدوية ثم أطرح نموذج مفهوم الخلق الآدمي ثم إمكانيات فهمنا التاريخي المغاير.

إذا تتبعنا مراحل التطور في التفكير الإنساني على ضوء فرضيات «جون ديوي» و «آرثر بتلي» نستطيع أن نميّز خصائص السلوك الفكري العربي في تلك الآونة بانتمائه إلى مرحلة «الحركة الذاتية - Self-Action» وهي مرحلة تتميز خصائصها بمحاولة الإنسان تفسير كل ظاهرة من ظواهر الكون بمعزل عن غيرها من الظواهر. فلم يكن الإنسان في تلك المرحلة قد أدرك ما بين ظواهر الكون جميعاً من علاقات. وقد أطلق رجال «علم الأجناس البشرية - Anthropology» على تلك المرحلة اسم «المرحلة الأنيمية - Animistic stage»

أبعاد الوعي الإحيائي:

ويقوم المفهوم الأنيمي على فكرة أن الإنسان بصفة عامة، والإنسان البدائي بصفة خاصة، يميل إلى تصوّر العالم الخارجي على نحو شبيه بتصوره لذاته. فالإنسان حينما يعوزه الإطار المرجعي الخارجي الذي يدرك

به الأشياء، تصبح ذاته هي إطاره المرجعي. وهذا هو حال الإنسان دوماً حين تكون خبراته العلمية عن البيئة المحيطة محدودة جداً. وعلى أي حال كان بيت القصيد بالنسبة لعملية التفكير القائمة على الأنيمية هو أنه تفكير يقوم على أساس النظر إلى الأشياء، بعضها مستقلاً عن بعضها الآخر، أي دون التفطن إلى ما بينها من ارتباط، بحيث يبدو كل حدث كأنه قائم بذاته، مستقل عن غيره من الأشياء.

ومرجع هذا هو أن خبرات الإنسان في تلك المرحلة الأولية من التطور البشري لم تكن تسمع له بإدراك الارتباطات والعلاقات بين ظواهر الطبيعة، ذلك أن إدراك مثل هذه الارتباطات والعلاقات يتطلب ملاحظة منتظمة متواصلة. وهذه تتطلب بدورها قدراً من الاستقرار الذي لم يكن متوفراً للعربي في بداوته المتقلبة عبر الأمكنة. وهذا سبب طبيعي يجعل العربي يرى الظواهر في شكل الكثرة المستقلة أو يدركها على أنها مستقلة وجودياً عن بعضها.

هذا التقدير هو بالطبع فرضية علمية عامة يمكن أن تسهم بقدر كبير في فهم الخصائص الفكرية التي تطوّرت ضمنها الإنسان. غير أن هذه الفرضية وغيرها مما يستتبعه بالضرورة استنتاجات فلسفية أخرى لا تؤدي إلى فهم دقيق للواقع ما لم توسّع مدارك الفرضية العلمية نفسها بأبعاد وزوايا أخرى يشير إليها الواقع ويدلّ عليها.

من ذلك أن العربي في مرحلته الأنيمية كان يعيش وضعاً بدوياً ينتشر فيه على مساحات صحراوية وصخرية جرداء وأعني بالتحديد البيئة الطبيعية - الجغرافية التي عاش ضمنها عرب وسط الجزيرة العربية الذين كانوا وعاء الإسلام البشري. فالعربي في بدويته الصحراوية، وضمن مرحلته الأنيمية قد كيف تصوّره للكون ولعلاقته بنفسه ويقوى الطبيعة الكامنة ومظاهرها على نحو خاصّ به إلى نحو بعيد.

إن فهم نظرة العربي وتصوره لذاته وللكون أمر لا يمكن النفاذ إلى

خصوصيته دون النفاذ أولاً إلى بنائه الذاتي الداخلي وإلى صفاته التي يتفرد بها، فطبيعة وسط الجزيرة غير طبيعة شواطئ اليونان في النصف الشمالي من المتوسط. فالتبدلات الطبيعية لا تحمل جلال القوة وفجائيتها أي إن الطبيعة الساكنة لا تلبس لدى العربي ثوب الحياة الميثولوجي بشكل متسع. ونظراً لهذا الفارق التكويني تختلف علاقة العربي بالشخص الحية (الأوثان) وبالأساطير ومعاني القوة الخفية الكامنة في الأشياء عن علاقة الشعوب الأخرى بها.

السكونية والتكرار والتعاقب:

من ضمن خصائص هذه الحالة العقلية، النظرة السكونية لحركة الظواهر الطبيعية بمنطق التكرار والتعاقب... كل شيء وجد كاملاً منذ البداية ثم يكرّر نفسه بروتينية تعاقبية دائبة ومكررة، ومتناوبة... الشمس والقمر... الليل والنهار... الاتساع والضيّق... الزيادة والنقصان... وفي إطار فهم إحيائي للظواهر نفسها.

بهذا المعنى يفهم التطور كتراكمات كمية لأشكال الكثرة... والمفارقات ترد لاختلاف الطبائع الناتجة عن مصادر الخلق الأساسية (طبائع الزنج وعاداتهم) بشكل وصفي غير تحليلي.

ضمن ذلك الوعي المفهومي التاريخي ظل الاعتقاد قائماً بأن الشيء لا يخرج إلا من نوعه، فالغرسة تنمو في شكل شجرة والنعجة لا تلد إلا جنسها فلو ولد الفرس طائراً كانت معجزة... كل شيء موجود في الأصل على مثال معين ثم يتخذ شكل الكمال في الصورة. بحكم تلك الثقافة السائدة لا يتم الالتفات إلى مظاهر (الخلق المتحوّل) إلا كمظهر من مظاهر القدرات الغيبية. وكانت مظاهر هذا الخلق المتحول موجودة في بيئتهم في شكل ما تجريه النحلة من متحولات إلى عسل، وفي تحويل النعجة لبعض ما تأكل من حشائش وتشرب من ماء إلى لبن يخرج ما بين فرث ودم سائغاً للشاربين.

كذلك لم يكن بمقدور الإنسان أن يعرف أن دمه الذي يسري في عروقه هو نتاج عملية خلقية تحويلية دقيقة. فالوجود - في تقديرهم - قائم مكتمل منذ البداية، وما بقي إلا التعاقب والتكرار عبر التناوب... والعملية في حدودها اللغوية ترتبط دوماً بالحدّين... موت، حياة... ليل، نهار.

فآية التي تقول: ﴿ذَلِكَ يَأْتِ اللَّهُ يُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (الحج: ج ١٧) تفهم ضمن تلك النسبية الثقافية بمعنى التعاقب وليس (الإيلاج) كما يطرحه القرآن، وهو. يحتاج في إدراكه إلى وعي علمي حديث كذلك فهم الآية: ﴿قُلْ مَنْ بَرَزُوكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (يونس: ج ٢١) حيث يدرك في حدود التكرار ضمن نفس سياق تكوّن الظواهر كإحياء الأرض الميتة بالماء وكخروج الدجاجة عن البيضة... أي تكرار الظواهر الخلقية كما هي بسنّة الخلق والمشية... حين يسقط هذا التصوّر نفسه على آيات الخلق الآدمي سرعان ما يفسّر خلق الإنسان كاملاً في هيئته الأولى ضمن أحسن تقويم ثم يسارع إلى ربطها بآيات أخرى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (القمر: ج ٢٧)، وكذلك: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (غافر: ج ٢٤) حيث يستقبل الذهن هذه المعاني بخلفيته العقلية ويصل بها إلى النتائج المعروفة في التفسيرات التقليدية.

المنظور المعاصر للتحوّل والتطور:

بالنسبة لنا يختلف منظور التصور باختلاف الذهنية ومقومات تكوينها، فولادة الشيء من نقيضه ولادة ممكنة. ربما لا يكون «داروين» محقاً في تحقيقاته حول أصل الإنسان أو مراحل نشوئه. فالمعلومة العلمية قابلة للنفي والإثبات وبالذات في تعاملها مع ظواهر تمتدّ في تكوينها إلى ملايين السنين... ليس المهم إذن تحقيقات «داروين» نفسها ولكن المهم هو ما

أصبح عبر العلم منظوراً أو مسلّمة أي التحول والتخلق عبر التطور. هذه المسلمة تشكل خلفية للذهنية المعاصرة، وبالتالي فيمكن لأي عقل معاصر أن يقبل بمفهوم ألا يكون الإنسان مخلوقاً في كماله منذ اليوم الأول ولكنه متطور إلى شكله الراهن عبر هذه الملايين من السنين، مثله مثل الكائنات الأخرى.

بوجود هذه الخلفية الذهنية التطورية يقف العقل المعاصر لدى آية: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَا رَتْقًا فَفَنَقْنَهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (الأنبياء: ج ١٧) وقفة مختلفة... ففي الماضي، يفهم هذا النص بمعنى وجود عنصر الماء في كل حياة... سقي الأرض وإنبات الزرع وشرب الإنسان والحيوان. أما الآن فيمكن فهم النص على أن الماء مصدر أولي في عملية الخلق نفسها وفي طور التكوين الأول. وبنفس المنظور يكون فهمنا لعبارة: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ (نوح: ج ٢٩) هي أقرب العبارات للفهم بحكم استخدام عبارة (نباتاً) وليس (إنباتاً)، والعبارة الأخيرة (إنباتاً) هي التي تستقيم مع الفهم السلفي. أما أن ينبت الله الإنسان (نباتاً) من الأرض فهذا أمر لا يفهم إلا ضمن عصر مختلف... وفي الإسقاط يختلف في تناوله لآية: ﴿ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾﴾ (نوح: ج ٢٩)، وكذلك: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَا أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ (نوح: ج ٢٩).

فالطور هنا - بالمعنى السلفي - ما يتعلق بحالة الطفولة والرجولة والكهولة أو بمختلف مراحل نمو الجنين في بطن أمه. وحين نستمر في مقارنة فوارق إسقاط التركيب الذهني على القرآن نصادف آيات أخرى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ ﴿٢﴾﴾ (الأنعام: ج ٧)، فيعود المعنى السلفي لكل البشرية باعتبار تسلسلهم عن «آدم». ويعود المعنى الآخر الآن لكل البشر باعتبارهم نتاج تطور اقتضى أجلاً:

ويستمر الإسقاط الذهني المفارق لينفذ إلى عبارات لم يقف لديها

الأقدمون إلا في حدود الانسياب الجمالي للفظيات القرآن: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (البقرة: ج ١). وليس «إني خالق». والملائكة في (عتبهم) على الإرادة الإلهية لم يصدروا عن علم بغيب الإنسان الذي لم يخلق، فمن أين لهم التساؤل؟

فكيف أدركوا علاقة الإنسان بسفك الدماء وبالفساد في الأرض؟ ثم حين يجعل الله الأمر واقعاً يخاطبهم بالرجوع إلى علمه: ﴿قَالَ يَتَكَاذِبُ أُنثِيَتُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَتَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٢﴾﴾ (البقرة: ج ١).

بغض النظر عن حقيقة التطورية أو بطلانها المهم أن التطورية - بمدارسها المختلفة غير الدارونية الآن - هي جزء من الدماغ المعاصر وتتضمن إسقاطاته النظرية على كل المواضيع بما فيها آيات الكتاب. وبالتالي فإن الفارق بين التفسير السلفي والإسقاطات الراهنة هو فارق في الزمان والمكان وليس مجرد تأويل عصري أو تفسير بالرأي يخالف ما أجمع عليه أهل الحلّ والربط في مسائل التفسير.

إن الإصرار على المنظور السلفي في التفسير بالمأثور والمنقول هو استلاب الحاضر لمصلحة الماضي ومصادرة الزمن لصالح لحظة تاريخية معينة. ولنا أن نسأل أنصار السلفية لماذا لبث نوح في قومه داعياً ألف سنة إلا خمسين عاماً (٩٥٠) سنة في وقت لم يتجاوز عمر محمد (٦٣) عاماً. هل لعمر نوح علاقة بعصره حيث كانت تعيش على مقربة منه كائنات ضخمة ومعمرة؟ أم أنّ نوحاً فقط دون غيره من أبناء قومه قد عاش قرابة الألف عام؟ إن في عصرنا جواباً لا بد من التعامل معه.

ينظر البعض لقصة «آدم» من زاوية الإعجاز الإلهي، غير أن الإعجاز لا يمارس إلا في مقابل قوة مضادة بالكفر أو المعصية، وحين خلق «آدم»

لم يكن إبليس نفسه قد تمرّد على الأمر الإلهي. إن الله قادر على خلق «آدم» في جزء من بلايين الثانية. وحين أراد فعل ذلك على يد «عيسى» حين خلق لبني إسرائيل طائراً من الطين - بإذن الله - ثم نفخ فيه فأصبح طائراً بإذن الله - فالله قادر مطلق على هذا النوع من الخلق الفوري فيما أجراه على يد عيسى كقصة مشابهة لخلق آدم. ولكن هل قضى الله أن تكون إرادته في خلق آدم على طبيعة المعجزة العيسوية؟ هنا السؤال الجوهري. ماذا لو وقع طير عيسى في معمل داروين؟ سيشرّحه بالطبع وسيحدّد لنا عملية تطوره الخلقى بملايين السنين، ولكن هل يكون داروين مخطئاً؟ لن أخطئ داروين ولكني سأهمس في أذنه بأن الأمر قد أُجري كمعجزة في إحدى قرى فلسطين، وأن عيسى النافخ في الطير هو نفسه نتاج نفخ سابق.

في طير عيسى تنزل الأمر الإلهي إلى (الطين كهيئة الطير) ثم تحول إلى طائر حيّ، فالتحوّل تمّ خارج الزمان والمكان (البعد الغيبي فعالم الأمر) ولكن النتيجة حلّقت في سماء الزمان والمكان (البعد الطبيعي)... هذه هي المعجزة غير أن الله لم يشر إلى خلق آدم كمعجزة والله قادر على إحداث ما لا نعلم.

إنّ نقد الدكتور «عاطف أحمد» للمفهوم العصري للقرآن ينتهي بنا إلى حصر القرآن ضمن الإسقاط الذهني السلفي. وكنت أودّ والدكتور عاطف رجل علمي التفكير أن يدرس كما درس الدكتور «خليل أحمد خليل» العلاقة بين القرآن وبيئة التنزيل. وقتها يستطيع أن يكتشف أن التفاسير التقليدية منبثقة عن وعي مفهومي تاريخي محدد وأن القرآن في مطلقه (إن كان يؤمن بذلك) قابل لإسقاط ذهني مختلف في مرحلة حضارية متقدمة كعصرنا.

إن الجمع بين القراءتين (الغيب والطبيعة)، كما حاول العبد الصالح أن يعلم موسى، وكما طلب من محمد في غار حراء، ليقرأ بالله خالقاً

وليقراً مع الله معلماً. . هو أسلوب القراءة الكونية الجامعة لتحقيق الوحدة والسلام الكوني للبشرية جمعاء. قد أصبح المنهج عبر التحليل بديلاً عن النبوة وذلك ليستدرك الإنسان بالتطور ضمن مقوماته الموضوعية ما لم يستدركه بالتزكية النفسية ضمن مقوماته الروحية. والعالمية الثانية - إطار هذه المنهجية القرآنية - ليست دعوة وعظية ولكنها (حتمية) لا يمكن رؤيتها خارج الجمع بين القراءتين.

إنّ تاريخنا المعاصر يتجه - عبر صراعنا مع إسرائيل - إلى وضع كينات العالمية الإسلامية الثانية (حيث انتهت الأولى بسقوط القدس كما توضح سورة الإسراء). ومهمة العالمية القادمة تغيير تلك الصورة المؤلمة التي يعيشها عالم اليوم نتيجة منهجيته العلمية التنازلية القائمة على النفي والصراع.

هذه الصورة التي أدركها «صادق جلال العظم» ولكنه لم ينفذ إلى جوهرها: «إن الإنسان الذي يرى في الخلاص السمة الطاغية على حياة هذا القرن لا بد أن يتمتع بقسط وافر جداً من التفاؤل، ومقدرة عجيبة على تناسي تلك النواحي البشعة والمشوهة من حياة العالم المعاصر وثقافته وحضارته، ولا أدري كم يوجد في هذا التفاؤل وفي هذا التناسي من الإخلاص لحقائق الحياة المعاصرة والأمانة لواقع القرن العشرين».

القرآن والمتغيرات:

إنه من الواضح جداً أن تحوّل القرآن باتجاه العالمية الثانية ضمن واقع تاريخي اقتصادي واجتماعي وثقافي مغاير جذرياً لأوضاع العالمية الأولى يعني بالدرجة الأولى إيجاد تفاعل بين القرآن وهذه المتغيرات. فما هو الأسلوب الذي يتبع في ضبط هذا التفاعل بحيث لا تخضع النصوص لتأويل عصري مفتعل يقفز - مسaire للعصر - إلى خارج القرآن. وكيف يمكن النظر إلى هذه المتغيرات الجذرية في الزمان والمكان من بعد انقطاع الوحي والرسالة؟

الذين يتوجهون بالعصرنة إلى القرآن إنما يطبقون أفكارهم وليس أفكار القرآن عن التفاعل مع التغيير، أما القرآن فإنه يضع أمامنا أسساً ثابتة للتعامل معه في إطار متغيرات العصر والتاريخ. علماً بأن القرآن يتوجه اليوم إلى عالمية جديدة لكل البشر ليظهره الله على الدين كله ضمن عالمية شاملة: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٢٢﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾﴾ (التوبة: ج ١٠).

كذلك: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٢٨﴾﴾ (الفتح: ج ٢٦)، وكذلك: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٧﴾﴾ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٨﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٩﴾﴾ (الصف: ج ٢٨).

إن من شروط أداء القرآن لهذه المهمة العالمية أن يأتي مستوعباً لمقوماتها في تكوين إنسان العالم الجديد. من الأمثلة على ذلك أن كل (مشتغل) بالدعوة الإسلامية خارج الإطار الجغرافي التقليدي للمسلمين سرعان ما تواجهه مشكلة العقوبات الدينية كقطع اليد والرجم والجلد... في هذه الحالة يلجأ إلى كل أنواع المبررات المنطقية ليؤكد على ضرورة هذه العقوبات منطلقاً في دفاعه عنها كونها أمراً إلهياً غير قابل للتغيير وقد أثبتته الله في نصوص كتابه. ثم يردف بالقول إن هذه العقوبات لا تنفذ عملياً إلا في حالات نادرة نظراً للمحاذير المحيطة بشروطها.

فحالة الزنا لا تثبت إلا بشهود أربعة ينظرون للأمر عياناً... وتنفيذ القطع لا يتم إلا إذا كان مقدار المال أكثر من مبلغ محدود حتى أن بعضهم قد أسرف في اجتهاده وقال إن سرقة مال الدولة لا توجب قطع اليد لأن

مال الدولة ملك لكل المواطنين بما فيهم السارق نفسه، وشدّد بعض على نظرية الحرز.

أما الجلد فوضعوا له شروطاً من بينها ألا ترتفع يدُ الجلاد إلى ما فوق إبطه، وألا تكون الضربات موجعة، وأن تجمع في ضربات محدودة. هذه من أنواع المبررات العديدة، غير أن هذا لا يحلّ مشكلة إقناع الإنسان المعاصر بتكوينه العقلي والأخلاقي وقيمه الجديدة. بل إن الإصرار على هذا الموقف من شأنه حصر الإسلام ضمن حدود عالميته التقليدية حيث يتعامل معه الناس من منطلق الإيمان الوراثي. كما أن إحداث تغيير بإرادتنا الذاتية في تشريعات الكتاب لتتوافق وروح العصر أمر مرفوض قرآنياً إلا أن يضع القرآن نفسه حدوداً هذا التوافق... هنا تكمن مشكلة التجديد بين نبوة انقطعت منذ أربعة عشر قرناً ونصوص غير قابلة للتغيير من جهة... وعالم متغير بوعي مفهومي تاريخي جديد ومفارق للمراحل السابقة من جهة أخرى. غير أن الله المحيط بأسرار ما خلق في الماضي والحاضر والمستقبل لم يكن يعجزه حلّ هذا الإشكال... بل ليس الإشكال قائماً لو أدرك الناس القرآن إدراكاً صحيحاً.

منهجية القرآن وضوابط التشريع:

يقول الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّبًا عَلَيْهِ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ (المائدة: ج ٦).

تنص هذه الآية على معنى خطير في التشريع إذ تقول: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾. ولتحليل تركيب هذا النص يمكن إبراده على نواح شتى لاستبانة الفارق في المعنى... [لكل منكم جعلنا شريعة ومنهاجاً] -

في هذا المبني المحرف يعني أن الله قد قيّد التشريع به وأنزله أمراً دينياً دون الرجوع إلى أبعاد أخرى... هذا معنى، [لكل منكم جعلنا].

أما النص بـ [لكل جعلنا منكم] فيعني أن الله يردّ التشريع إلى [منكم] أي جعلنا التشريع منكم أي مطابقاً لخصائصكم وتكوينكم وأعرافكم. وبمعنى أكثر تحديداً أن الله ينزل حكمه متوافقاً مع أخلاقية الواقع وسلوكيته ضمن توافق تام مع الظرف التاريخي. فالشرعة والمنهاج هما استخلاص إلهي مقيد بشخصية الواقع. وقد أراد الله - عبر هذا النص - أن يطلعنا على نسبة التشريع المنزل تبعاً للحالات التاريخية والأوضاع الاجتماعية المختلفة... إن عقوبات القطع والرجم والجلد كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي السابق على الإسلام.

نفس الأمر - أي نسبة التشريع التاريخية - نجدها فيما اشترعه الله لليهود ضمن نفس مقومات بيئتهم الاجتماعية والتاريخية، وهي تشريعات تختلف عن تلك التي تنزلت في القرآن بعد عدة قرون [راجع: المقارنات بين المنظومتين الإسلامية الغيبية واليهودية الحسية - خلاصات وخاتمة الكتاب الأول].

إن نظرة على البيئة التاريخية وأنماط العقوبات في ذلك العصر اليهودي توضح لنا أن ذلك الشكل من العقوبات كان دارجاً في الحوض الحضاري التقليدي. فالحضارة العمورية السابقة على الديانة اليهودية كانت قد اختارت نفس هذه الأشكال وقد اشتهر بها (قانون حمورابي حوالي ٢١٠٠ ق. م). الذي وسّع قانونه ليشمل عقاب حتى الأطباء فيما إذا فشلوا في عملياتهم الجراحية... فمن نفس تلك البيئة التاريخية وعلى نفس نمطها جاء التشريع. وقد أثار هذا التداخل بين الأعراف التاريخية الوضعية والتشريعات الدينية خيال بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجية مما دفعهم إلى الاستنتاج بأن الدين ليس سوى حامل أيديولوجي لثقافة تاريخية محددة. غير أننا لا نقول ذلك بالطبع وإنما نؤكد فقط على ما أوضحه القرآن لنا من نسبة التشريع في علاقته مع بيئته التاريخية الحاملة له.

إن الثابت في التشريع هو (مبدأ العقوبة) أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة لكل عصر على حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه. بهذا يستوعب القرآن متغيرات العصور ويبقى كما أراد له الله صالحاً لكل زمان ومكان.

الشرك المعاصر والإيمان المعاصر:

إن هذا القول يفجر قضية مهمة في الوعي الديني المعاصر برمته وهي مسألة تتعلق بجوهر الدين وعلاقته بأشكال الوعي التاريخي المختلفة. فالأديان جميعها قد تنزلت في مرحلة تاريخية معينة في تطور الإنسان، مرحلة كان فيها مفهوم الوسطاء الروحيين في شكل الأصنام والأرواح العلوية الحالة في البشر والحيوانات هو الأساس الفكري في تكوين العقل. كانوا يرون ظواهر الطبيعة ككائنات حية بما فيها من أفلاك مختلفة وقد بنيت المعابد على ضوء مفاهيم فلكية محددة ونظرة خاصة إلى الأبراج ثم قصدوها بالعبادة في توقيت معين... العبادة بمعنى التوجه بالافتقار الكامل نحو هذه الأشكال لإيجاد الصلة مع القوة المطلقة... أما الآن - وفي عصرنا - فقد اختفى دور الوسطاء الروحيين والأشكال التجسيدية للصلة بالله، كما واتخذت العلوم الفلكية والتصور الكوني طابعاً مختلفاً... التوجه العصري (الشرك العصري) هو بالتوجه العلمي للاتحاد مع الطبيعة بعد نفي الحضور الإلهي. أي إن مشكلة الإيمان الآن - ليس كما كان باستبعاد الشريك وتوجيه طقوس العبادة لله - ولكنها مشكلة رؤية الحضور الإلهي في الوجود الطبيعي بعد أن حاولت المنهجية العلمية المادية نفيه نفيًا باتاً.

إذن هناك تغير جذري في المفهوم الإيماني نفسه وفي وسائل تحقيقه اليقينية، ليست القضية الآن في السجود لصنم أو اتخاذ أرباب أو ممارسة علاقات فلكية وأبراجية معينة... المشكلة الإيمانية الآن هي في توجه الإنسان كلياً نحو الاتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بديلاً عن التوجه

إلى الله كونياً عبر منهجية الخلق. وكما يعني هذا الوضع فارقاً جذرياً في مفهوم الشرك كذلك يعني فارقاً جذرياً في النتائج الإيمانية.

فالإيمان في عصرنا يعني الانتقال إلى إدراك عميق لمنهجية الخلق والتكوين كما يوضحها الله في القرآن وهي مرحلة إيمانية لم يصلها من قبل إلا قلة من الذين اصطفاهم الله.

من هنا تصبح قاعدة المفهوم التعبدية في عصرنا هي التوجه الدائم إلى الله بالفعل ضمن الحركة العملية في الواقع. هذا يؤدي إلى تكريس مفهوم السلام مع الله ومع الكون ومع الذات ضمن منهجية الخلق الرحماني القائم على التسخير والوحدة.

إن الدين في جوهره مسألة واحدة محددة تلتف حولها كل موضوعات القرآن والتوراة والإنجيل. تلك هي مكانة الإنسان في الخلق الإلهي، فالإنسان في قمته هو نفخ من روح إلهي يجسد أرقى مستوى من (التركيب)، والمطلوب من هذا الإنسان في المقابل أن يجسد أرقى مستوى من (الوعي) وأرقى مستوى من (الممارسة) حتى تستقيم المعادلة بشكل متناسق (التركيب محوّل إلى وعي محوّل إلى ممارسة). أن يسمو الكائن البشري في وعيه وممارساته إلى مستوى خلقه الإلهي. فليس المطلوب أن نسمو إلى الله مقصداً لذاته العليا فهذا مقام لا يصله بشر، وإنما المطلوب أن نسمو إلى تركيبنا... ونحقق كمالات هذا التركيب (الخلق) بالوعي والممارسة... أي أن ننطلق إلى قوتنا الكامنة فينا وأن نسمو بتفجيرها... هكذا نخرج كمالات الخلق المودع فينا كخلفاء عن الله في الأرض... الدين هو تحويل الذات إلى كامل طاقتها عبر الوعي الحقيقي بمنهجية الخلق الكوني واستمداد حكمته في الممارسة... إنه التحويل لقوة الخلق المودعة فينا إلى معادل لها على مستوى العقل والأخلاق وضمن رؤية كونية تتوافق مع حكمة الله وإرادته.

فالإنسان المتدين حقيقة هو ذلك الذي يستطيع الاندماج وعياً وممارسة

بمنهج الخلق الإلهي الكوني مجسداً للمعاني الكامنة في هذا الخلق...
التوجه إلى الله بكليته... تجسيد الرحمة في سلوكيته... بكلمة مختصرة
هو ما يسميه (العارفون) بمقام (الجمع)، أو المحصلة النهائية للعبودية ضمن
أرقى أشكالها. وقد رأينا كيف أن «العبد الصالح» في تجربة «موسى» قد
أراد لوعي «موسى» أن ينكشف على أبعاد هذا المنهج الإلهي في الخلق
والتكوين والحركة، أي رؤية الحضور الإلهي في دائرة الوجود والحركة
والتكيف مع مقتضيات التقدير الإلهي كما يظهر للبشر.

هذا هو الأصل الإيماني في كل الديانات وقد أوضحها الله في
تجارب الأنبياء التي يتداولها معظم الناس كقصص وأخبار دون النفاذ إلى
حقائقها العميقة التي تعبر عن أشكال مختلفة للوعي بمنهجية الخلق الإلهي
الكوني وعلاقته بالحركة وتنمية قدرات الإنسان ليصل إلى كامل طاقة
التركيب الإلهي له. حاول الشيخ الأكبر «ابن عربي» أن ينفذ لهذه الأعماق
في (فصوص الحكيم) وحاوّل الدكتور «أبو العلا عفيفي» رحمه الله أن يقدم
تحليلاً وتحقيقاً لهذه النصوص بالكشف عن معاني (كلمات الأنبياء) غير أن
ذلك المجهود - على عظمته الفلسفية - لم يستطع أن يلمس البعد الغيبي
الذي كان يدور حوله الشيخ الأكبر في كل كلمة نبوية (هذا ما أرجو أن
يكون موضوع دراسة منفصلة).

إذن التشريعات على اختلافها هي نسبية حسب الواقع التاريخي بهدف
إيجاد رابط كامل بين حركة الإنسان من جهة ومقتضيات المنهج الإلهي في
الخلق الكوني من جهة ثانية وذلك لتحقيق مبدأ السلام الكوني مع الله ومع
الكون ومع الذات. هذا يعني أن الديانات السماوية ترتدّ كلها إلى أصل
واحد (جوهرى) ثم تتفرع إلى أشكال تطبيقية مختلفة. فالدين عند الله هو
الإسلام. والإسلام هو الحنيفية الإبراهيمية ضمن أرقى أشكالها في التوجه
إلى الله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ
إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ (النساء: ج ٥).

كثيراً ما يُغفل المفسرون الارتباط الموضوعي والتاريخي بين الإسلام المحمدي والإسلام الإبراهيمي. ويظنون أن (الإسلام) مقتصر كاسم ومصطلح على الدعوة المحمدية في وقت ترجع فيه آيات الكتاب إلى «إبراهيم» كمقدمة للإسلام وإلى «محمد» كأولى الناس بإبراهيم: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٧﴾ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٨﴾﴾ (آل عمران: ج ٣).

وكذلك: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَذَا نَسْتَعِينُ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٧٧﴾ وَرَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿١٧٨﴾﴾ (الحج: ج ١٧).

وقد ربط الله بين دعاء إبراهيم: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ (البقرة: ج ١) وتنزل الرسالة على خاتم النبيين: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ (آل عمران: ج ٤)، وكذلك: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيَّةِ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾ (الجمعة: ج ٢٨).

التأكيد على الأصل الإبراهيمي للإسلام كما بشر به «محمد» يحمل جانباً خطيراً في الفكر الديني مما ينسف المسلمات المتداولة حول علاقات الأديان الثلاثة: (الإسلام والمسيحية واليهودية) بالإبراهيمية: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ

يُودِيًا وَلَا نَصْرَانِيًا وَلَكِنْ كَانَتْ خَنِيْفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٧﴾ إِنَّكَ أَوْلَى
النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٨﴾ ﴿
(آل عمران: ج ٣).

هذا يعني أن (البعد التاريخي) للرسالة المحمدية يضرب جذوره بعيداً
لدى الإبراهيمية ودون المرور عبر اليهودية والنصرانية... بل نلاحظ أن
القرآن لا يعتبر اليهودية استمراراً للإبراهيمية بل يخصّ بهذه التسمية
(الإسلام) أنبياء اليهود فقط وليس اليهود أو الديانة اليهودية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا
التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ
وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً فَلَا تَخْشَوْنَ
النَّاسَ وَأَخْشَوْنَ اللَّهَ وَلَا تَشْرُوا بِإِيمَانِكُمْ ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
فَأُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ (المائدة: ج ٦).

[راجع: خصائص مراتب الأنبياء - ملحق الفصل الثاني - الجزء الثاني
- تعقيب رقم ٥]، وكذلك التعقيب رقم ١ - في هذا الفصل.

فالإسلام بهذا المعنى هو الدين العالمي الذي يتجاوز الديانات
التاريخية المحلية ويطورها باتجاهه، أي باتجاه الجوهر الأصلي للدين متمثلاً
في الحنيفية الإبراهيمية: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ
وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ خَنِيْفًا وَأَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيْلًا ﴿١٢٥﴾ (النساء: ج ٥).

وبغرض التأكيد على هذه العالمية وبعيداً عن تأثير أي عناصر محلية
جاء الأمر الإلهي باستقبال بيت المقدس في الصلاة... وجاء الأمر الإلهي
بجعل الصلاة قياماً ليلياً كما في «سورة المزمل». ثم أعاد الله التوجّه نحو
الكعبة في مرحلة لاحقة كما وزعت الصلاة على ساعات النهار تبعاً لحركة
الشمس وجعلت صلاة الليل نافلة وليس فرضاً.

إن هذه البداية ثم التحول عنها تحمل دلالاتٍ في توجه القرآن
لأوضاع تلك المرحلة وتأكيداته على نسبية العلاقات بين الغيب والواقع تبعاً
لخصائص الواقع نفسه، وما كان الله العليم ليأمر ثم ينسخ الأمر عن عدم

معرفة بالمستقبل (أي رفض اليهود للإسلام كما يظن البعض) ولكنه يُجري الأمر على هذا النحو ليرشدنا إلى خلفيّة هذه النسبية في البناء الديني... فالإسلام دين العالمية الذي يستجيب لخصائص الواقع ضمن متغيرات الزمان والمكان... خلاصة الماضي وبداية الحاضر المتكيف دوماً مع الاستمرارية والحافظ دوماً على الجوهر: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِنَّكَ صِرْطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿١٤٦﴾ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّن يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٧﴾ قَدْ رَزَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٨﴾ وَلَئِن آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَتَّبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبَلَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِن آتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الْفَٰلِطِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ (البقرة: ج ٢).

لتأكيد علاقة القرآن بالماضي الديني وللتأكيد على استمرارية القرآن عبر المتغيرات التاريخية خاطب الله محمداً في سورة فاطر: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٣١﴾﴾ - هنا تأكيد على أن الخلاصة استمرار من الماضي ثم ينتقل القرآن إلى المستقبل -: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ (فاطر: ج ٢٢).

إن مفهوم الاصطفاء من بعد «محمد» والتوريث لا معنى له خارج وجود متغيرات تفرض على الناس رؤية جديدة للمحتوى القرآني في علاقته مع الواقع... بمعنى آخر إن التوريث والاصطفاء اللاحق من بعد انقطاع

النبوة يعني وضع المتغيرات التاريخية في الاعتبار. وكم يجدر بنا أن ننتبه لمعنى الآية حول خصائص الوارثين المصطفين فهم نوعيات مختلفة ليست مرتبطة ولا متمظهرة بالنماذج التقليدية لرجال الدين، فمنهم الظالم لنفسه ومنهم المقتصد ومنهم السابق بالخيرات. فحتى الظالم لنفسه يورثه الله ويصطفيه ويعطيه من وحي الكتاب. إن هذا ضمان للاستمرارية في دائرة المتغيرات التاريخية.

وتوضح الآية بُعْداً آخر في هذا التورث، ففي بداية الآية يفصل القرآن بين الكتاب والوحي: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (فاطر: ج ٢٢).
فالقضية هنا هي وحي من الكتاب وانكشاف في قلب الوريث وعقله تجاه المعاني الكامنة في الكتاب والتي يجليها الله في كل عصر من خلال الوارث الذي يصطفيه، هكذا يحلّ القرآن مشكلة انقطاع النبوة. فالتورث هنا، والقائم على وجود الله فعلياً في الحركة الكونية، هو الحلّ القرآني لقضية العلاقة بين القرآن ومتغيرات العصر... هذه العلاقة التي تساءل عن مصيرها الدكتور «خليل أحمد خليل» في كتابه «جدلية القرآن» ص ٢٥:

«وفي مستوى آخر من التحليل لجدل الغيب والطبيعة والبشر ستواجهنا مسألة الصّلة بين الله والنبوي، ومسألة التواصل بين الله والبشر بعد النبي. فالله الذي (ليس كمثله شيء) هو مُطْلَق خارج تاريخنا، خارج حدودنا الزمانية والمكانية، خارج ثباتنا وتغيرنا. والنبوي الذي هو بشر مثلنا، هو تاريخي، من تاريخنا المحدد زماناً - مكاناً، وداخل ثباتنا وتغيرنا. فكيف، وال الحال هذه، تتزامن الألوهة، تتناسب مع البشر، وتتنزل عليهم؟ هل إن هذا النسبي، هذا التنزيل، في الألوهة يجعلها غير مطلقة؟ أم إن كونها متصلة وحيّاً بالبشر لا يجعلها نسبية؟ مهما يكن الأمر فإن صلة الوتر بالشفع استغرقت تفكير المفكرين والفلاسفة، وجعلت مسألة الصلة المطلق بالنسبي، صلة اللامتناهي بالمتناهي، صلة الغيب بالطبيعة والبشر من المسائل الداعية

للتأمل والقول...» وتمضي من بعد ذلك تساؤلات الدكتور «خليل أحمد خليل».

يضع المفهوم القرآني في التورث والاصطفاء - القائم على ضرورة التفاعل مع متغيرات العصر - يضع النزعة السلفية التقليدية - في كل الاتجاهات الإسلامية - موضعاً صعباً. فما من أحد منهم توقّف حتى الآن - قصداً أو بدون قصد - لدى هذه الآية في سورة فاطر. والذين توقّفوا لديها أكّدوا على التورث الإلهي لبعض (الأولياء) ولكنهم تجاوزوا الظالمين لأنفسهم. إن هذه الآية تنسف الروح السّلفيّة التقليدية نفساً بشدّها (الوحي من الكتاب) إلى واقع المتغيرات، وهذا يعني نفي مفهوم (العهد الذهبي) و(ترسم خطى السلف) والقياس إلى ما كانوا عليه.

يحمل القرآن في مبناه ومعناه (وحدة منهجية كاملة) أو هو بمعنى فلسفي (الوعي المعادل) للكونية كلّها، فعنصر استمراريته ليس فقط في نصوصه ولكن في فهم هذه النصوص ضمن (منهجيته) أي (المنهج القرآني)، والمطلوب منّا هو (اكتشاف) هذا المنهج عبر التفاعل العميق بالقرآن، تماماً كما نكتشف المنهج الكوني في الحركة الطبيعية، عبر التفاعل العميق بمختلف الظواهر الطبيعية وتحليلها في مكوناتها وعلاقاتها... في إطار الحركة الكونية يبحث الإنسان عن (الناظم العام) لجملة الظواهر صاعداً من التعدّد والتنوع المظهري إلى الوحدة... الوحدة المهيمنة على هذا التنوع والتعدد المظهري... كذلك البحث في منهجية القرآن ضمن سوره وآياته التي تبدو مجزأة (أجزاء) ومتعددة (سور) ومتنوعة (آيات) وأحياناً تبدو مكرّرة.

فالقرآن بما يعطيه من (منهجية) عبر (التحليل) الدقيق لسوره وآياته في (وحدتها) وترابطها إنما يدلنا على وعي إلهي محيط بكل أبعاد التجربة الكونية التي تتمركز حول الله وليس حول الإنسان. وفي إطار هذا الوعي المنهجي ينحسر دور الأرض كمركز للكون، وينحسر دور الإنسان في هذه

الكونية ليحتلّ موقعه كجزء منها، وليس كهدفٍ أخير لها. فما من طائر يطير بجناحيه وما من دابة وما من كائنات نبصرها ولا نبصرها إلا أمم أمثالنا في كونية شاملة مركزها الله نفسه.

مثل هذا الوعي المنهجي تنتج عنه دلالات خطيرة جداً ليست أقلّ خطورة من علاقة الهدد «بسليمان» في كامل قوة استخلافه: ﴿فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ، وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾﴾ (النمل: ج ١٩).

كما يقضي هذا الوعي المنهجي على مفاهيم تقليدية عديدة موروثية، فإذا كان سليمان - في كامل قوة الاستخلاف - لم يحط علماً بوجود النمل في الوادي - إلى أن تكلم النمل: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِبِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿٤٧﴾ حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمَلَةٌ يَكْتُمُهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٤٨﴾ فَلَبَسَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَتِي وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴿٤٩﴾﴾ (النمل: ج ١٩) - فكيف يمكن أن تصمد نظرية (الأقطاب والأبدال) الذين يتناوبون السلطة الإلهية في الأرض؟!!

إن الوعي المنهجي القرآني يهزّ بناءً فلسفياً كاملاً في تصوّرات البشرية التاريخية... أما أسلوب الوعي بهذه المنهجية فهو عصارة الجمع بين القراءتين... القراءة بالله والقراءة بالقلم... القراءة الغيبية والقراءة الموضوعية، وهي قراءة كونية شاملة يحتملها المنهج القرآني بكل أبعادها.

عبر هذه المنهجية... الجمع بين القراءتين... ليس ثمة انقسام ما بين الغيب والطبيعة، وإنما كونية وقرآنية واحدة مركزها الله، أما افتراض الانفصام بين الغيب والطبيعة فما هو إلا ستر العقل بظلام الجهل. والكفر في مذاهب أهل اللغة هو في الأصل (ستر الشيء) وقد وصف الليل بالكافر لستره الأشياء.

إذن بالجمع بين القراءتين، وبالبحث عن الناظم المنهجي في سور

الكتاب وآياته، نقرب من فهم (منهجية القرآن) التي هي الأصل في مفهوم (الشمولية) القرآني: قد أكد الله على هذه الشمولية الرابطة بين الغيب والطبيعة حين خاطب «محمداً» بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ج ١٩ ي: ٦). هنا استخدم الله لنفسه (الحكيم) والحكمة هي الإحاطة بالمعاني في تجريدها الكلي و(العليم) والعلم هو النظر في الأمور ضمن تفاصيلها الجزئية. فالحكمة كلية وقد جمع الله بينهما في وعي قرآني كامل نصِلُ إلى معانيه عبر الجمع بين الحكمة والعلم في حدودنا البشرية أي الجمع بين القراءتين. ثم يؤكد الله على عمق المحتوى القرآني باستخدام عبارة من (لذن) واللذنية هي أوثق ارتباطاً بالمصدر في اللغة من العندية فلم يقل من (عند حكيم عليم). ويبلغ القرآن الدقة المتناهية في ترتيب حتى مواقع الكلمات حين يقدم صفة (الحكيم) الحاملة للمطلق على (العليم) الحاملة للموضعية.

الفرق بين أسلوبنا التحليلي المعاصر والأسلوب التفسيري:

لماذا خصنا الله في هذا العصر بالرؤية المنهجية للقرآن؟ ولماذا يختلف أسلوبنا (التحليلي) في التعامل مع القرآن عن الأسلوب (التفسيري) التقليدي؟ وبمعنى آخر لماذا نلجأ نحن إلى الوحدة الناظمة في وقت لجأوا فيه هم إلى التعامل مع الكثرة؟

الفارق هنا يكمن في اختلاف (أسلوب المعرفة)، فالفكر التحليلي قد بني حضارياً في عصرنا العلمي الراهن على معالجة الكثرة ارتداداً بها إلى الوحدة وربط الظواهر ضمن علاقاتها الجدلية بإطارها الموضوعي. فالقرآن بالنسبة لنا ليس فرقاناً يتجمع (كمياً) في قرآن واحد، وإنما هو فرقان يتجمع (كيفياً) في قرآن واحد تحكمه وحدة منهجية ناظمة... كمثال على ذلك مسألة تعدد الزوجات... فقد أوضحنا أن أي بحث في هذه المسألة لا يضع في اعتباره دلالة قصة «يوسف» مع «امرأة العزيز» (منع تواجد عنصرين أجنبيين - امرأة ورجل - ضمن سقف واحد) ودلالة (منع التبني)... لا

يستطيع أن يدرك حقيقة مقدمة سورة النساء... لم يكن هدف السورة قط إياحة التعدد ولكنها لمعالجة مشكلة الأيتام مع رفض تبنيهم من ناحية ورفض وجود كافلهم مع أهمهم من ناحية أخرى، مما يجعل التعدد مشروطاً بالزواج فقط للعناية بالأيتام من الرحم.

هذا المعنى الدقيق غاب عن المفسرين التقليديين؟ والسؤال هنا لماذا غاب عنهم؟ هل لعجزهم اللغوي؟ لا، فقد كانوا فرسان الكلمة، ولكن غاب عنهم لأن (الأسلوب الفكري التفسيري نفسه) كان يتعامل مع القرآن ضمن أشكال الأجزاء والسور والآيات ولم يستطع أن ينفذ إلى المنهجية الناظمة حيث يرتبط نص في سياق سورة بنصوص تبدو ذات غايات مختلفة في سور أخرى.

كانوا ضمن (حالة عقلية تاريخية) تتعامل بطبيعتها مع الأشياء في كثرتها وتعددها. هذا ما يسمّى بالعقلية الأنيمية في تطور الفكر البشري وهي عقلية تاريخية ذات خصائص فكرية محددة أهمها التعامل مع ظواهر الطبيعة كأن بها حياة خاصة (إحيائية) والتعامل معها في استقلاليتها الكيانية عن بعضها.

هذا التركيب العقلي الذي كان مسيطراً على كل الحضارات السابقة لا يستطيع أن ينفذ إلى الكون وموضوعاته بتحليلها في إطار وحدتها المنهجية الناظمة، لذلك بقيت العقلية تفسيرية مظهرية تنتشر في الكثرة دون القدرة على احتوائها بالتحليل. ولهذا السبب بالذات لم يتوقف المفسرون التقليديون لدى ما قام به الرسول من إعادة ترتيب آيات القرآن خلافاً لأشكال التنزيل.

لم يستطع أحد أن يتبين أن إعادة ترتيب الكتاب والتي تمت بأمر توقيفي من جبريل كان الغرض الأساسي منها هو تكريس شكل الوحدة المنهجية للكتاب. ونلاحظ هذا الأمر بوضوح في سورة «العلق» المكية... فقد نزلت هذه الآيات ضمن موضعين، بينهما فارق زمني، غير أن الرسول

جمع ما بين مقدمة السورة (الآيات الخمس الأولى) ومؤخرتها إلى الآية (١٩) في ناظم واحد أو سورة واحدة. وحين بَحَثْنَا في هذه السورة وجدنا أنّ متضمنات الآيات الخمس الأولى هي (جزء متصل) بالمؤخرة المضافة لإعطاء الموضوع محتواه المنهجي، في (الجمع بين القراءتين)، وما يترتب عن عدم الجمع في الدنيا قبل الآخرة.

هذا هو الفارق في الأصل بين المعالجة التحليلية للقرآن انطلاقاً من وعي علمي ومعرفي معاصر، والمعالجة التفسيرية للقرآن انطلاقاً من وعي عقلي مركب على الإحيائية والكثرة المتمظهرة دون ناظم يجمعها.

إن تطبيق هذا الأسلوب الحضاري في فهم القرآن بالبحث في وحدته المنهجية عن أصله الناظم يضعنا في مرحلة متقدمة جداً لفهم هذا الكتاب، ويمكننا من حل العديد من المعضلات الفكرية التي كانت مستعصية الحل في الماضي ضمن الأخذ بأفكار السور المجزأة والآيات العديدة. فالقرآن كإدراك معادل للحركة الكونية يثير البحث فيه ما يثيره البحث في الكون ذاته عبوراً إلى المفهوم المنهجي عبر تعدد الظواهر. وهناك فارق يبقى علينا ذكره في هذا التشبيه هو أنه مع تركيزنا على ضرورة الانطلاق في البحث القرآني من نضج فكري معين كما هو حال البحث في الظواهر الكونية نفسها، فإن البحث في القرآن ممهد بأكثر مما هو البحث في الكون الطبيعي لأنّ القرآن يعطيك محتوى الوعي نفسه في وقت يغالب فيه الإنسان ظواهر الطبيعة ليستمدّ الوعي بها ولينفذ إلى حكمة علاقاتها.

كان لغياب الاتجاه نحو المنهجية في فهم القرآن وتفسيره.. أي الأخذ بتفسير الجزء من خلال الكل والنظر في الآيات المجزأة والتعامل معها برَدّها إلى جاذب كليّ عام، أثره في المواقف المتناقضة التي ظهرت ضمن مدارس الفكر الإسلامي، ليس فيما بينها فقط، ولكن داخلها أيضاً علماً باستخدامنا لتعريف (مدارس) على نحو مجازي.

فالأشعري يتناقض مع الأشعري والمعتزلي مع المعتزلي مع افتراضنا

وحدة المصدر القرآني الذي يستمدون منه، فأما أن يكون القرآن متناقضاً وهذا غير صحيح، وأما أن يكونوا هم قد وقعوا في أسر الكثرة دون تبين الوحدة المنهجية في تكوينه العام، والأخير هو الصحيح. لذلك جاءت أقوالهم وآراؤهم حول القدرة الإلهية والعجز البشري ومقام العقل لتعكس اغترابهم عن هذه الوحدة.

إن هذه النقطة بالذات تحمل تمييزاً واضحاً بين القرآن في فكره الواحد والفكر الإسلامي في متناقضاته، بحيث لا يصبح الثاني ترجمة موضوعية للأول إضافة إلى ما أوردناه عن الفارق بين القرآن كمحتوى للوعي الكوني الشامل.

ومن هذه النقطة تتولد نقطة هامة جداً في نقدنا للفكر الإسلامي، فنتيجة لغياب الاتجاه نحو المنهجية والاعتماد على النص في جزئته وكثرته نجد أن كل المفكرين الإسلاميين يأخذون ببدايات قرآنية ثم يولّدون من خلال مناقشتاتهم العقلية والفلسفية رؤاهم للأمور كأنما تقف كل آية في القرآن مستقلة عن كلية الكتاب الكيفية.

ولهذا السبب فحين يبدو التناقض قائماً في آيات الكثرة كالقول: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٩٦) (الصفات: ج ٢٣)، والقول: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (٣) (الإنسان: ج ٢٩)، نجد أن الفكر الإسلامي - بدافع الإيمان فقط - سرعان ما يلجأ إلى التلفيق والتبرير والذرائع عبر التأويل أو عبر التوليد العقلي المرتبط بظاهر النص. ويعود الخلل في هذه الحالة إلى أنهم كانوا يولّدون مناهجهم الخاصة دون التبصّر بمنهجية القرآن ككتاب كوني لا يحتاج إلى توليد عقلي من خارجه. ومن هنا أصبح القرآن في معظم الدراسات نصوصاً استشهادية وليس منهجاً كامل التكوين والبناء. والأمر هنا يختلف في حال بعض الرواد الصوفيين الذين عمدوا إلى بناء نظرة منهجية بشكلها الكشفي والاتحادي فدفعوا بالمنطق الأشعري إلى نتائجه النهائية.

غير أن طريقة الصوفية هي غير الطريقة التي ندرس به الأمر هنا، وإن أصابهم ما أصاب الآخرين من خلط في بعض النواحي بحكم المناخ الفكري العام، ولكنهم خلافاً لغيرهم فقد توخوا المنهج وغاصوا في استقصاءاته بروح تأملية إشرافية. ويجب أن نميز هنا بين الفلسفة الصوفية وبين أشكال التبعيد الصوفي.

هذا يوضح لنا أن طريقة الرواد الأوائل من المفكرين الإسلاميين لم تكن منهجية قرآنية صرفة بل جاءت متلبسة بأوضاعهم العقلية التقديرية الخاصة، فإذا تذكرنا أن الحركة الإسلامية قد استحوذت جغرافياً على حوض الحضارات العالمية القديمة نجد أن المفكرين الأوائل قد استمدوا من هذه الحضارات مناهجها وأساليبها في التفكير المستمدة من تجاربها الفلسفية وامتدوا بها إلى القرآن لاكتشاف مدى التطابق أو التعارض، وهذا ما يوضح لنا كيف أن المفكرين الإسلاميين قد تعاملوا مع الفلسفة من مدخل ديني وبالذات الفلسفة اليونانية، وهذا التعامل يوضح لنا، كما ثبت، أنهم كانوا يعانون الافتقار إلى المنهج الذي يضعون في إطاره تصوراتهم، فبحثوا عن القرآن في خارجه.

وقد استطاعت الدراسات التحليلية والنقدية المعاصرة أن تردّ معظم الأفكار والفلسفات الإسلامية الأساسية إلى مصادرها غير القرآنية. ولانعني بالضرورة أن المفكرين العرب والإسلاميين كانوا مجرد تراجمة سلبين للفكر اليوناني أو الفارسي أو الإسكندراني أو اليهودي أو المسيحي كما قال بالأمر غيرنا ضمن انتماء معيّن، ولكننا رجوعاً لهذه المصادر ولتحليلاتها نكتشف أن القرآن لم يكن عملياً هو المصدر الوحيد في تركيب وتطور الفكر الإسلامي مما أضعف من التركيز على منهجية القرآن المتميزة.

وتقودنا هذه الملاحظة إلى ملاحظة أخرى أساسية من طبيعتها. فالقرآن لأنه نزل على بيئة عربية غير كتابية ذهبت طبقات المفسرين الأوائل إلى اعتماد الشروحات اليهودية والمسيحية فيما تراه دالاً على معاني بعض

النصوص القرآنية، فوقعت في أسر فكر وتصورات كانت تستخدم هذه الشروحات بطريقة ليست من أصل النهج القرآني، وقد عرف جزء من ذلك بالإسرائيليات. هذا القول يجب ألا يغيب عن وعينا نفي القرآن لكل الخرافات الأسطورية التي علقت بالفكر اليهودي والمسيحي. [راجع: معنى الاسترجاع النقدي والتحليلي - المداخل التأسيسية - الكتاب الأول].

كذلك فقد أتت كل تلك الدراسات مشوبة بأجواء الحذر الديني وهذه نتيجة منطقية لمن غيَّب المنهج وتفرق في الكثرة. أسندوا ظهورهم إلى مسلمات دينية ثم حاولوا الالتفاف حول متناقضاتها الظاهرية ولم يكونوا يلامسون في الحقيقة سوى السطح والأطراف فيما يخشون أعماقه خوفاً من الدفع بمنطقهم إلى نتائجه النهائية. وهكذا كان حال من أسند الفعل إلى الله أو أسند الفعل إلى الإنسان.

وكان المقصد في الحالة الثانية هو تبرير العدالة الإلهية في العقاب والحالة الأولى تبرير الوحدانية الصمدية، ويأتي التبرير تليقاً سطحياً، فالذين أسندوا الفعل إلى الله قيّدوا الإنسان إلى صخرة العجز ثم لجأوا للبحث عن مخرج أتى غير مرتبط في منطقيته بالنهج العام لتفكيرهم، وكذلك جاء الحال مع الذين نهجوا نهجاً آخر. ومع الذين نهجوا بين النهجين.

وهناك مشكلة اللغة العربية، فبالرغم من أن شروط الاجتهاد المتأخرة التي وضعها بعض علماء المسلمين تشمل ضرورة الإلمام باللغة العربية إلا أن الإلمام وحده وبالشكل القاموسي والتصريفي لا يعني إلماماً حقيقياً باللغة العربية ما لم تتضمن المعرفة القاموسية إحساساً صادقاً بأنطولوجية اللغة نفسها كلسان حيّ وليس كمفردات مركبة.

وقد أدرك بعض الأولين أهمية الأمر حين حاولوا الرجوع إلى الطريقة التي كان يستخدم بها العرب بعض الكلمات في مواضيع التشابه والخلاف كتعريف «أبي حنيفة» للخمر. غير أن ذلك الأسلوب كان استثنائياً، أما الأسلوب العام فقد اعتمد على الفصحى في رواجها دون تبصّر

بأنطولوجيتها، وتأتي خطورة الأمر أن كل التفاسير القرآنية قد بدأت في مرحلة متأخرة وبعد اندماج لغة الإسلام في بيئات حضارية مختلفة، وقد أدرك «ابن أبي طالب» نذر الأمر في مرحلة مبكرة باستدعائه «أبي الأسود الدؤلي» لوضع كتاب للناس في لغتهم.

غير أن معرفة اللغة وحدها لا تكفي في الفهم الدقيق لبعض خفايا الكتاب. فالقرآن ليس عربياً فقط باعتباره متنزلاً بلغة العرب، ولكنه كبناء إلهي - ضمن هذه اللغة - استوعب مفردات اللغة نفسها ضمن استخدامات دقيقة للغاية قلّ أن فطنَ إليها أهلُ اللغة أنفسهم. من ذلك النموذج الذي سقناه حول استخدام القرآن لعبارة (مسّ) في غير معنى (لمس) وهو استخدام غابت مميزاته عن المفسرين.

إن التحليل الدقيق للقرآن يتطلب (قاموساً قرآنياً) جديداً يعتمد في فكرته على تحديد معاني المفردات كما يحددها القرآن نفسه وكما يستخدمها. فهناك فارق دقيق بين شاعرية العرب اللغوية مع تفردها اللساني ودقة التوظيف القرآني لهذه اللغة. إن هذا القاموس - الذي سيكون شاغلي لفترة طويلة من الزمن - سيكشف عن استخدامات قرآنية للمفردات قل أن فكّر فيها العرب أنفسهم، وسيساعد في جلاء مفهوميات كثيرة ظلت مكنونة في القرآن. إنّ مكنونية القرآن التي لا تمسّها إلا نفوس طاهرة هي مما جعلها لنا الله من بعد النبوة. [راجع: التمييز بين التوظيف الإلهي للغة والتوظيف العربي - المداخل التأسيسية - الكتاب الأول].

فهرست خاتمة المجلد الثاني

(خصائص العالمية الإسلامية الثانية والخلاصة التاريخية للمنهج)

المحتويات	الصفحات
الأفق التاريخي الجديد والظاهرة الإسرائيلية	٥٢١
الخلاصة التاريخية للمنهج	٥٣١
الإسلام نور داخلي واليهودية نور خارجي	٥٣٤
النزعة التكفيرية مبدأ يهودي	٥٣٥
الإسلام ناسخ لشرعة الإصر والأغلال ومنطق الاستحقاق اليهودي المثلي	٥٣٨
منطق التدافع العربي - الإسرائيلي	٥٤٠
معادلات التدافع	٥٤٢

خاتمة المجلد الثاني

خصائص العالمية الإسلامية

الثانية والخلاصة التاريخية للمنهج

قد قضى الله أن تنتهي العالمية الإسلامية الأولى بعودة بني إسرائيل إلى فلسطين (المسجد الأقصى) وإنشائهم لدولتهم، وأمدّهم الله - كما قضى - بأموال وبنين تتدفق عليهم من أرجاء كثيرة في العالم وجعلهم أكثر نفيراً. وكما يعتبر قيام دولة بني إسرائيل المظهر الأكثر عملية لانتهاة دورة تاريخية كاملة في التاريخ الحافل لهذه المنطقة الحضارية، بالذات، فإن مظاهر أخرى متزامنة تعتبر مظاهر عملية أخرى لانتهاة تلك العالمية وهي الارتداد نحو الإقليمية وعناصر الانقسام والتحوّل نحو البدائل الوضعية والعودة إلى الأصول الحضارية السابقة على الإسلام. كل هذه المظاهر ذات علاقات جدلية متفاعلة باتجاه الهزيمة الكبرى، فليس غريباً إذن أن يعلن الرئيس المصري برنامجاً للصالح مع إسرائيل وهو يخاطب الصحفيين مشيداً بحضارة مصر الضاربة الجذور ومتخذاً من الأهرامات الثلاثة خلفية لمظهره التلفزيوني.

غير أنه ومع انقضاء تلك المرحلة في شكلها العالمي التاريخي إلا أنها قد أبقت في داخلها وضمن موروثها إمكانيات الانطلاق نحو العالمية الإسلامية الثانية التي تأتي ضمن أفق تاريخي جديد ومغاير، وضمن خصائص موضوعية متميزة.

وتوالد العالمية الثانية عن العالمية الأولى هو دلالة قرآنية على تواصل الرسالة المحمدية باعتبارها خاتمة الرسالات، وعلى امتداد القرآن بشكل مطلق في الزمان والمكان.

وفي إطار العالمية الثانية سيتحقق قضاء الله: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ
لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوْفُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ
كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّأُوا مَا عَلَوُا تَبَرُّرًا﴾ (الإسراء: ج ١٥).

ومع أن العالمية الإسلامية الثانية تَرثُ في انطلاقتها عن العالمية الأولى مقومات الوجود والبقاء الكياني إلا أنها لا تَرث عنها مفهومها السلفي التطبيقي للقرآن ولا تَرث عنها مفهومها التأويلي، بل تستعوض عن السلفية التطبيقية والتأويلية الباطنية بمفهوم منهجي جديد للقرآن في وحدته العضوية ودلالاته الكونية. ولا تأتي هذه الاستعاضة من قبيل الاجتهاد الفكري التجديدي، بل ترتبط بتجاوز التاريخ ومقومات التكوين للشروط الواقعية التي حكمت مرحلة تحويل العربي بالقرآن من الأطر البدوية ضمن خصائصها المحلية وإلى أطر إسلامية مغايرة.

فالإنسان العربي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوينه الموضوعية وقد كانت بسيطة ومتخلفة اجتماعياً وفكرياً بالقياس إلى خصائص التكوين الحضاري العالمي الراهنة... في تلك المرحلة أدرك العربي القرآن ضمن عقلية التجزئة والمفردات وبالرغم من أن ذلك قد جاء كَفَهُمْ مثالي للقرآن ضمن (حكم الوقت والمكان) إلا أنه ليس كذلك بالنسبة لنا حيث ترتبط عقليتنا بالإدراك المنهجي للأمر في وحدتها العضوية الناظمة وبطريقة تحليلية ونقدية توظف أطراً علمية مختلفة، وتستند إلى قواعد مختلفة من الموضوعات الحضارية والعلاقات الدولية.

لذلك كانت تلك المرحلة وبحكم عدم تعلقها العقلي بالمنهج مرحلة تسيطر عليها فكرة التقليد الذي يعتمد على التحرك العملي في الواقع للقدوة الحسنة، أي الرسول نفسه باعتباره تجسيداً واقعياً للقرآن (كان خلقه القرآن). فالرسول بسلوكيته كان يضيّق الشقة الواسعة بين مكونات المنهج الإلهي القرآني وعقلية الواقع وشروطه الاجتماعية والفكرية، إذ لم يكن الله ليطلبهم بتجاوز أنفسهم وتجربتهم والانفتاح بعقلية منهجية على المنهج.

وقد أدى مفهوم التقليد للقدوة الحسنة - في غياب الوعي بالمنهج - إلى متابعة كل تفاصيل حياة الرسول ومواقفه بمستوى نملك معه اليوم ذلك القدر الكبير من الأحاديث والمواقف.

هذا القدر التفصيلي الواسع من الأحاديث الرسولية والمواقف لا تكشف لنا فقط عن أسلوب الرسول في التعامل مع الواقع بل عن خصائص الواقع نفسه الذي كان يتعامل معه. فقيمتها التاريخية قيمة مزدوجة: فهي من ناحية دلالة على مواقف رسولية، وهي من ناحية أخرى دلالة على شخصية الواقع العربي وقتها. وهو كما قلنا واقع مغاير لواقعنا في تركيبته وعقليته.

والرسول باعتباره مبعوث الرحمة الإلهية وابن الواقع العربي في نفس الوقت كان تجسيدا حياً لتفاعل الاتجاهين - المنهجي والواقعي - في دائرة واحدة. لذلك لا نستطيع الفصل الكامل بين مواقفه ومعاني تلك المواقف المحلية الخاصة بذلك الوعاء، ومن هنا فحين يبدو مقبولاً لنا اليوم التعامل مع الجماليات المجسمة ضمن فهمنا المنهجي للقرآن وكما تعامل معها «سليمان» دون أن نحسّ برغبة في عبادتها أو تقربنا إلى الله زلفى فقد بدا للعرب - ضمن واقعهم - أن ما يستنكره الرسول من أوثان ينسحب على كل الجماليات المجسمة وليس على كيفية العلاقة بها. ونجد أن الرسول - في هذا المثال التطبيقي - لا يعطي الموقف تفسيراً تفصيلياً كما يقتضيه المنهج اليوم لأن الواقع العربي لم يكن في حاجة لذلك إذ كان يتجه بأعماقه الجمالية نحو اللوحة الشعرية وليس اللوحة التصويرية أو المجسمة.

إذن قد ارتبط العرب ضمن مرحلة التحويل القرآني بمفهوم التقليد باتخاذ الرسول قدوة عملية تجسد لهم المنهج طبقاً لشروطهم الواقعية الحياتية... وعبر التقليد الحرفي والمسلكي نشأت مفاهيم المأثور والمنقول تماماً كما ارتبط التفسير القرآني بمواضع النزول. وهكذا سيطرت الروح التقليدية السلفية المطلقة على مسار العالمية الأولى. وتضخم الشعور بالماضي أكثر من الحاضر واكتسب الصحابة قيمة تنزيهية تقديسية تجاوزت

حدود الموضوعية الدينية، وما كان ذلك التقديس وتذليل كل اسم بعبارته (رضي الله عنه) إلا كمقدمة لازمة للتأكيد على أهمية المنقول والمأثور عنهم. فسيطرت التطبيقات التحويلية على روح العالمية الأولى كلها.

في مقابل هذا الاتجاه السلفي التقليدي ورداً عليه ظهر (التأويل الباطني) للقرآن ولمواقف الرسول وذلك كمخرج من الحرفية التقليدية. غير أن التأويل الباطني قد جاء مماثلاً للسلفية التقليدية في غياب الوعي بالمنهج، فاتجه التأويل إلى النصوص القرآنية بمعزل عن وحدة القرآن المنهجية ووقع في نفس خطأ التعامل بعقلية التجزئة للصور والآيات بل أوغل أكثر - بحثاً عن المزيد من الحرية - فجعل من كل آية لوحة منفصلة. وبالطبع استمرت المعركة طويلاً بين السلفية التقليدية المتجهة دوماً إلى التطبيق الظرفي في مرحلة التحول... والتأويلية الباطنية المتجهة إلى مؤثرات الحاضر... وفي كلا الاتجاهين كان المنهج القرآني هو الغائب الأكبر.

الآن انتقل بنا التاريخ إلى مرحلة مختلفة، وقد خلّت تلك العالمية بما كسبت، وأصبحنا أمام واقع تاريخي جديد بكل مقوماته الحضارية وأسسها الاجتماعية والفكرية. وتحولت العقلية من عقلية تأخذ بالأمر في جزئياتها وظاهريتها إلى عقلية تبحث عن الناظم الموضوعي للأشياء وتحاول النفاذ إلى المنهجية الكاملة الأبعاد. ضمن هذه المنهجية يصبح التحليل والنقد هو الإطار الموضوعي للحركة الفكرية في تعاملها مع القضايا المحلية والكونية... وعبر التحليل والنقد تتردّ الكثرة إلى الوحدة وتنسحب التفاصيل إلى الكلية.

بهذه المنهجية ننفذ إلى أعماق القرآن ومكوناته لا لنعبر به إلى الحاضر فقط ولكن لننفذ به إلى أعماق الماضي أيضاً... والماضي بالنسبة لنا ليس العالمية الإسلامية الأولى فقط وإنما تاريخ البشرية الكوني كله وتجارب الأنبياء ضمنه، نبتدىء بالمنهج من حيث ابتداء الله بالقرآن... من بدء الكون والكونية وانسلاخ الخلق البشري وتناوب مراحل التاريخ.

فالمنهج القرآني هو منهج كوني ومعادل لوجود كوني بكافة حركته، يعطينا حكمة الخلق والتسخير والتقدير - فهو إذن المنهج الإلهي الشامل الذي ينفذ إلى كل ظواهر الحركة وإلى محتوياتها الطبيعية والتاريخية وإلى انعكاسات ذلك كله على تجارب الشعوب.

فالمنهج القرآني مهيمن بالوعي والتحليل على عناصر المرحلة التطبيقية الأولى كما هو مهيمن بالوعي والتحليل على كل المراحل السابقة منذ بدء الكونية وعبر استمراريتها. والمنهج تجريد وتطبيق يستنفذ كل الطاقات العقلية بكافة وسائلها الحضارية المعاصرة ويعيد تركيز الجهد البشري المتفرق في مجالات العلوم والفلسفة ومختلف الدراسات ضمن كليتها الواحدة في التجربة الوجودية الكونية. المنهجية تقابل بين الكونية والوعي القرآني بها، ومن هنا تصبح الشمولية وأقصى قدرات التحليل هما وسيلتان حضاريتان لا بد منهما في التعامل مع القرآن.

نحن إذن لا نرجع إلى الماضي السلفي التقليدي ولا إلى التأويلي الباطني... ولا نعود إلى ما كان، بل ننطلق إلى الحاضر عبر المنهج القرآني الكوني... وهذه الانطلاقة الجديدة لا تأتي - كما قلنا - كاجتهاد وتجديد وإنما هي وعي جديد بمكنون القرآن عبر التحليل المنهجي.

وفي هذه الحالة لا تعتبر السلفية التقليدية ولا التأويلية الباطنية قيماً علينا بل يصبح واضحاً أننا نستوعبهما بالفهم في إطار المنهج نفسه. علاقتنا بهما علاقة استيعاب إيجابي بالتحليل الموضوعي وليست علاقة رفض طفولي سطحي... ففي المأثور والمنقول روائع... وفي التأويل الباطني روائع... وفي أحاديث الرسول روائع... لذلك فإنه مما يخالف المنطق محاولة التجاوز السطحي لذلك الموروث الغني عن العالمية الأولى... ولم يكن هذا التجاوز ونحن نملك من أساليب الدراسات العلمية والتصنيف الدقيق ما يجعلنا نفيد بالفعل من كل خاطرة خطرت في تلك المرحلة؟ ولماذا التجاوز ونحن نثق في أنفسنا بالله وفي منهجنا بالله وفي نور الله.

إن محاولة القضاء على السلفية التقليدية أو التأويل الباطني بنفي تراث تلك المرحلة فيه سطحية كبرى كما أن انتباز أحاديث الرسول جريمة لا تغتفر بحق العلم وبحق الدين، وتنم عن جهل حقيقي بما يعنيه «محمد» في المنهج الإلهي كخاتم للأنبياء وفتاح للعالمية الإسلامية ضمن كل مراحلها... بل ماذا نخشى من تأثيرات السلفية والباطنية والحق في يدنا وقد تطورت وسائل الفهم والوعي. ومهما قيل عن العالمية الثانية فإنها لن تكون رسالة ثانية، فمكونات القرآن هي من أصل الرسالة المحمدية وهي حدنا ومطلعنا إلى معارج الحكمة.

[راجع: لماذا نرفض القطيعة مع التراث؟ + منهجنا ليس نهائياً ولا مغلقاً - ملحق الفصل الثاني - الجزء الأول - الكتاب الأول].

إن قولنا هذا لا يحمل أي نزعة (توفيقية) تحدّ من حرية التحليل المنهجي للقرآن لتوفّق بين (ضرورات عصرنا) والنتائج التطبيقية السلفية كما هو أسلوب (المجددين) من أمثال «الأفغاني» و «محمد عبده» والحركات الدينية الإسلامية المعاصرة وشبه المعاصرة.

التوفيقية أو الترقيع مرفوضان تماماً في المنهج. فالمنهج في وحدته لا (يلائم) بين الماضي والحاضر وإلا لأصبح التطبيق السلفي وليس الممكنون القرآني هو العنصر الأهم وهذا قول باطل. فحركات التجديد في مجملها كانت تحاول إحداث تعديلات في تطبيقات الماضي لتحيط بها أوضاع الحاضر المتغيرة فغيّبت القرآن ومنهجه وقضت على خصائص المرحلة، ولذلك تداعث محاولات التجديد لأنها لم تكن تعبر عن جديد بل عن ماضٍ في ثوب جديد.

ولهذا السبب نفسه عجزت حركات التجديد عن فهم متغيرات المرحلة التاريخية فأصبحت تواجه الارتداد نحو الوضعية والإقليمية بطريقة وعظية دون فهم خلفيات هذا الارتداد. إنهم أصوات الماضي تبعث في الحاضر... فاقدة للعلاقة مع الماضي لأنها تعيش في الحاضر، وفاقدة

للعلاقة مع الحاضر لأنها تستوحي الماضي... فأصبحت كالمُثَبَّت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى... وليس مهمّاً أنها تحاول نصر الله ولكن المهم أن تعرف أولاً كيف تنصر الله الذي خلق الكون ومتغيراته... وأن تعرف أولاً حكمة الاقتضاء في حركة الطبيعة والتاريخ.

لهذا السبب لم أتم لأيّ من هذه الحركات التي تظل تردّد بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان ولكنها لم تقل لنا كيف؟ وكم رأيتهم يرفعون المصاحف في وجه خصومهم السياسيين كما رفعها جيش «معاوية»، ولكنهم كبعض رجال ذلك الجيش في علاقتهم بتلك المصاحف... فما معنى أن نحتكم لكتاب الله ونحن بعد نقرأه فلا يتجاوز حناجرنا. لا أريد أن أشير إلى تنظيم معين فقد قال الله كلمته فيه واندرثر في طي النهاية والله يجزي بإحسانه من كان صادقاً منهم وكثير منهم صادقون.

خارج النزعات التوفيقية والانتقائية والترقيعية يبرز المنهج القرآني جديداً لينكشف على بدايات العالمية الإسلامية الثانية ويحيط بأطرها الحضارية الموضوعية وآفاقها التاريخية. والمعركة طويلة وشاقّة ولكن لا بد من البداية كما يقررها المنهج الإلهي نفسه الذي صاغ به أحداث التاريخ وأحكم سياقه حتى وصلنا إلى النتائج المعاصرة.

الأفق التاريخي الجديد والظاهرة الإسرائيلية:

يتضح للقارئ جلياً أنني قد اتخذت من ظاهرة الوجود الإسرائيلي دلالة على انتهاء العالمية الإسلامية الأولى ودلالة في نفس الوقت على بدء العالمية الإسلامية الثانية منطلقاً في هذا التحديد من طبيعة مراحل التناوب التي حددت في سورة الإسراء. كما يلاحظ القارئ أن حديثي عن مقدمات العالمية الثانية يأتي كله كشدّ لخيوط القوى لتلتفّ في النهاية من حول إسرائيل. وهذا بالفعل ما أعنيه وهذا بالفعل هو السياق الذي سيحكم مسيرنا التاريخي لعدة عقود قادمة.

يكمن الفشل الأساسي لكل المخططات العربية ولكل الأفكار الوضعية البديلة في عدم قدرتها على التعرف إلى معنى الظاهرة الإسرائيلية في تجربتنا الوجودية. وبالتالي لم تستطع فهم أبعادها التاريخية والعالمية وجعلت التعامل معها منطلقاً من فكر وضعي مجرد يفهم الظاهرة الإسرائيلية فهماً سطحياً مجرداً عن حقائقها. وبالتالي ما من أحد من هؤلاء يستطيع مواجهتها وقد جهل معناها.

كما لم يفهم المثقفون العرب وقادتهم الخصائص التكوينية لظاهرتهم التاريخية ومقومات وجودهم الجغرافي - السياسي واستمرارهم الحضاري باعتبار كل ذلك دلالات على إرادة إلهية تسمو فوق التشخيص العلمي المجرد لشروط الواقع الموضوعي في حركة التاريخ... كذلك لم يستطيعوا فهم إسرائيل وحصرها (علمياً) في (كيان استيطاني عنصري مفرز عن العالمية الرأسمالية الأوروبية) وكم تتكلم إذاعاتنا يومياً بهذه العبارات وتمتلىء بها النشرات والكتب وبالذات كتب «مؤسسة الدراسات الفلسطينية» و «مركز الأبحاث الفلسطيني».

الخطأ في فهم الظاهرة الإسرائيلية يترتب عليه خطأ كبير في التعامل معها... واتخاذ العلاج الخاطيء للأمور المصيرية لا ينتج عنه إلا أخطاء فادحة. لا يتسع المجال هنا للاستقطاع من وثائق كل الحركات التي تبنت الدور القيادي ما بين النيل والفرات في مواجهة إسرائيل، ولكننا نقول إن معظم التحليلات لم تخرج من اعتبار إسرائيل (حاملة طائرات أمريكية ثابتة في قلب الشرق الأوسط)... وأن مهمتها الإمبريالية تكمن في عزل المشرق العربي عن المغرب العربي للحيلولة دون تحقيق الوحدة القومية العربية التي تستوي على إمكانيات اقتصادية وبشرية وجغرافية - سياسية هائلة. وكثيراً ما تربط الدراسات التي صادفت بعضها في اجتماعات الحوار العربي - الإفريقي بمدينة الشارقة عام ١٩٧٦ ما بين الكيان الصهيوني الاستيطاني الإسرائيلي في العالم العربي ومماثلة الكيان العنصري الاستيطاني الأوروبي في إفريقيا الجنوبية.

إلى أين أدى هذا المفهوم الخاطيء؟ بعد الهزيمة مباشرة في عام ١٩٦٧ ركز الفكر الثوري على حقيقة إسرائيل الإمبريالية فقال إن هدفها هو ضرب الأنظمة الثورية المعادية للإمبريالية في المنطقة وإنها لم تنجح في ذلك أي لم تحتل إلا الأرض، محاولة المساومة بها لجرّ هذه الأنظمة عن ديدنها الثوري. والبعض قال إن الحل في يد القوى الإمبريالية، وظن الجميع أن الكيان العنصري سيتوقف في حدود امتلاكه لحاجته من الأرض وتأمين أوضاعه داخلها ولم يقبض الجميع سوى الريح: ﴿لَمْ دَعَوْهُ لُحِقُ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبْسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِيَبْلُغُهُ وَمَا دَعَا الْكٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلٰلٍ ﴿١٤﴾﴾ (الرعد: ج ١٣).

إن الذي يجهل نفسه يجهل عدوه: إسرائيل ليست سوى ظاهرة الفعل الإلهي في التاريخ والمقابلة تماماً والمماثلة تماماً للتاريخ العربي نفسه ضمن العالمية الأولى. لن نرجع الآن إلى تحليلنا لمقدمات التاريخ العربي فقد أفضنا في ذلك ولكننا نعود إلى التماثل بين التاريخين (العربي والإسرائيلي) وإلى التقابل بينهما بحيث جعل الله من مسار التناوب بينهما في هذه المنطقة مؤشرات على حدود فاصلة في المراحل التاريخية.

لا يمكن فهم مقومات الوجود الإسرائيلي ودوافعه ومشاريعه الحقيقية في المنطقة إلا إذا فهمنا بدايات وجودهم أصلاً في هذه الأرض ومسارهم التاريخي فيها... إن وجود اليهود وآلاف الأعوام في المنفى ثم عودتهم جماعات جماعات... لفيماً لفيماً إلى فلسطين من بعد انتشارهم في العالم: ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرٰٓءِيلَ اٰسْكُنُوا الْاَرْضَ فَاِذَا جَاءَ وَعْدُ الْاٰخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ﴿١٥﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥) هذه حقيقة جديرة - لوحدها - أن نقف لديها وأن نستدلّ بها على المعاني الغيبية في تركيب هذا التاريخ وهذه الشخصية قبل أن نمضي إلى التحليل الوضعي والمقارنات الوضعية المجردة.

الظاهرة التاريخية الإسرائيلية تماثل الظاهرة التاريخية العربية في مدلولاتها الغيبية وسياقها... تمركزهم في مصر (أبناء يعقوب) لم يكن

مصادفة وخروجهم منها على يد «موسى» ومن ورائهم جيش يلحق بهم وبحر يفتح لهم لم يكن أمراً طبيعياً... وانتصارهم برمية الصبي «داود» على «جالوت» وجنوده لم يكن أمراً طبيعياً... وسبيهم ونفيهم ثم عودتهم... لم يكن أمراً طبيعياً... ثم نفيهم في مقدمة العالمية الإسلامية الأولى لم يكن أمراً طبيعياً... وحفاظهم عبر ثلاثة عشر قرناً على خصائصهم التكوينية مع انتشارهم في العالم وتعرضهم للاضطهاد لم يكن أمراً طبيعياً. إن يد الله المتجاوزة لكل شروط الزمان والمكان في فعلها المطلق ظلت تحرك التاريخ الإسرائيلي متجهة به نحو اقتضاء منظور. فما هو هذا الاقتضاء؟

الاقتضاء أن يضع الله الظاهرة الإسرائيلية في مقابل الظاهرة العربية، وأن يضع اليهودية وقد حرّفت في مقابل القرآن الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه. فالوجود العربي والوجود الإسرائيلي ظاهرتان متقابلتان كما هما متماثلتان على مستوى التكوين والاستمرار... وعبر التماثل والتقابل يحكم الصراع الأبدي جوهر علاقتهما كقوتين نقيضتين... تستمر إحداهما وتندفع بمنهجية الصراع وما تحتويه من ربا وعنصرية ودسائس واستكبار في الأرض وتقابلها الأخرى وهي الإسلام بمنهجية السلام القائمة على الحق الكوني بكل أبعاده... وتتبادل الظاهرتان الوجود بالتدافع والصدام:

﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾﴾ (البقرة: ج ٢)، وكذلك: ﴿الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَغْيَ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهَلَكْتُمْ سَوَاعِجٌ وَيَبِيعُ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾﴾ (الحج: ج ١٧).

ظاهرتان تاريخيتان غير طبيعيتين.. متماثلتان ومتقابلتان، فكما حمى الله استمرارية الوجود الإسرائيلي في الشتات رغم كل عوامل النفي التي وصلت حدّ أفران الغاز... حمى الله استمرارية الوجود العربي بوجه كلّ عوامل النفي من غزوات مغولية وتترية وإبادة صليبية شملت أطرافه ونفذت إلى أعماقه... متماثلتان ومتقابلتان، فكما جعل الله الإسرائيلية وعاء اليهودية جعل العربية وعاء الإسلامية وحفظ الاثنين بالتلازم بين القومية والدين، فإن تلاشت القومية بقي الدين وإن تلاشى الدين بقيت القومية وفي داخل كل منهما شيء من ذات الآخر.

والآن عاد بنو إسرائيل من أعماق التاريخ... ضاعت شعوب ولم يضيعوا... واختاروا فلسطين وليس يوغندا، فليس الهدف البحث عن أرض فقط ولكن عن أرض معيّنة وأمدّهم الله - كما قضى - بأموال وبنين وجعلهم أكثر نفيراً. ووجد الإسرائيليون العرب وقد امتدوا ما بين الأطلسي إلى الخليج وقد أمدّهم الله أيضاً بأموال لم يحرقوها ولم يحصدوها، وبنين منهم ومن غيرهم في امتداداتهم الجغرافية ولكنهم لم يصبحوا بعد أكثر نفيراً....

وكما تتلازم الإسرائيلية مع اليهودية وعاءً ثابتاً تتلازم العروبة مع الإسلام. تلك بشكل خاص ومتطابق بحكم خصائصها العرقية وطبيعتها الدينية... وهذه بشكل عام قابلة للانفتاح بحكم خصائصها الحضارية وطبيعتها الدينية العالمية. الأولى (الإسرائيلية) تحمل كل مقومات العلو العنصري الذاتي المكيف على الإفساد في الأرض بكل الوسائل دون أية موانع أخلاقية أو شرعية: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ج ١٥)، والثانية (العربية) تحمل كلّ مقومات الأخلاق الإسلامية في إطار المنهجية الإلهية..

الظاهرة الإسرائيلية هي تعبير عن كل الأبعاد النقيضة المقابلة لمنهجية الحق الإلهي. وهذه الأبعاد النقيضة هي التي تحكّمت في مسار تدهورهم

وأدت إلى سبيهم ونفيهم، وقد عرضها القرآن عرضاً شاملاً وافياً... أكلهم الربا وقولهم إن الربا مثل البيع - يحزفون الكلم عن مواضعه - تبلغ بهم الأحقاد الدفينة حدّاً يناصرون معه الشرك على التوحيد - يلبسون الحق بالباطل ويكتمون الحق وهم يعلمون - لا يودون خيراً يتنزل على غيرهم - كذبة غشاشون منافقون حقودون يجسدون كل أبعاد الباطل في أخلاقيتهم وقيمهم - لا يرون العالم إلا عالماً لهم مغلقاً عليهم يمتصونه دماً ولحماً وشحماً وعظماً... ليست هذه الأوصاف من عندي... هذا ما يشير إليه القرآن والآيات عنهم متفرقة وكثيرة وتحتاج إلى مجلد آخر.

الظاهرة الإسرائيلية هي تجسيد كلي لكل الأبعاد المناهضة والمضادة لمعطيات السلام والحق في الكون... وقد ضمن الله هذه المعطيات منهجه القرآني وجعلها أمانة المسلمين الذين يشكلون بطليعتهم العربية القوى المقابلة والنقيضة.

إذن العلاقة العربية الإسرائيلية هي علاقة نفي وتضاد أبدية ولا تقبل في حتميتها أي توسط أو مصالحة... هكذا قدر الله الأمر وأوضحه قرآنيّاً منذ أن جعل ظاهرتي الوجود العربي والوجود الإسرائيلي متماثلتين ومتقابلتين.

الذين يزمعون الصلح مع إسرائيل أو تجنّب شرها على الأقل يجهلون ظاهرة الوجود الإسرائيلي كما يجهلون ظاهرة وجودهم. ويكمن السبب الأساسي في استبدالهم للمنهج الإلهي قبل أن يدركوه بالبدايل الوضعية السطحية التي لا تفهم الحقيقة الإسرائيلية واتجاهاتها التاريخية إلا فهماً هامشياً.

قد قضى الله أن تكون إسرائيل إطاراً للمنهجية الكونية المضادة عبر ارتكازها على مقومات المنهجية المضادة للسلام (منهجية الصراع). وقضى أن تأتي كأعمق تجسيد لها... فكما أن منهجية السلام الإلهي هي اتجاه كوني خصّ الله المسلمين به وفي طليعتهم العرب كوعاء منفتح له...

كذلك فإن منهجية الصراع هي اتجاه كوني يتمحور حول العنصرية الإسرائيلية كأرقى تعبير عنه ولكنه يمتدّ على قاعدة منهجية الصراع العالمية كلها.

فالنفوذ الصهيوني في شكل اللوبي والحلقات المالية الربوية ودوائر المعلومات وتروستات الشركات الدولية... هذا الوجود لم يكن ممكناً لولا أنه يستند ويستوي على قواعد تركييبية ملائمة ومماثلة. من هنا بالتحديد نقول إن الحضارة العالمية بشكلها المادي المستند على الصراع هي البيئة الطبيعية لتوالد الجرثومة الإسرائيلية، فهناك ارتباط جدلي قطعي ما بين خصائص التكوين الإسرائيلي وخصائص الحضارية الأوروبية العالمية الراهنة في شكلها الماديين الصراعيين (الرأسمالي والشيوعي). امتداد واحد مع اختلاف في المظاهر والتفاصيل والاتجاهات.

إذن الحضارة الأوروبية القائمة على منهجية الصراع هي أرضية الوجود الإسرائيلي وأرضية الاستمرار الإسرائيلي. فالمسألة الإسرائيلية كما قضى الله في حركة التاريخ ليست مسألة قومية استيطانية إنها إفراز وتجسيد لمنهجية عالمية كاملة الأبعاد ومضادة لمنهجية الحقّ الإلهي. فالمعركة ضد إسرائيل هي معركة منهجية حضارية عالمية قبل أن تكون معركة حشد الطاقات العسكرية.

إن العالم الصراعى وفي مقدمته إسرائيل، والذي يشكل بدوره مؤخرة لها، يزحف نحونا بقوة هائلة ليدمر كل مقومات وجودنا من المحيط إلى الخليج. الشرق والغرب يتخذان موقفاً واحداً رغماً عن فوارق الاتجاه في المصلحة، وما تعجز عنه إسرائيل تنفذه قوى العالمية الأخرى وما لا يكون موافقاً لمصالحها يكون - على نحو تلقائي - غير موافق لمصالحهم، فالأمر يجري على وتيرة واحدة وكأنهم حلفاء تجمعهم ليلياً طاولة تنسيق واحدة، ولكنه الثمن الذي ندفعه لانهايار العالمية الإسلامية الأولى، والذي ندفعه لغياب التفكير المنهجي الذي نستمدّه من أرقى كتاب كوني، وهل من بعد كلمة الله ومن بعد حكمة الله حكمة.

كما قلنا لم يترك الله العرب عزلاً في مواجهة هذا التطويق العالمي والانقضاء المدمر في كل مكان... أعطانا المنهج القرآني بديلاً عن كل فكر وضعي فهو الإطار النظري لتتعرف به لا على حقيقتنا فقط ولكن أيضاً على حقيقة أعدائنا وعلى منعطفات مصيرنا باعتبارنا كلمة إلهية حية في الأرض ووعاء لمنهجه... ولم يودعنا الله كلمته دون أساس مادي إذ جعل لنا هذا العمق البشري والاتساع السياسي - الجغرافي في أهم بقعة تتحكم في مداخل العالم ومخارجه، ثم أضاف هذه الثروة الهائلة من النفط، وليس الله لاعباً ليلقيه دون تقدير وهدف، سبحانه ما خلق السموات والأرض وما بينهما لاعباً ما خلقهما إلا بالحق ولكن أكثر الناس لا يعلمون. سبحانه كل شيء ينزله بقدر..

إذن إسرائيل حقيقة حضارية عالمية تتغذى بمنهجية الصراع وتجسد أعنف أشكالها وهي ماضية في حلمها ليس فقط لاحتلال ما بين النيل والفرات وما بين دمشق وخيبر وربما إلى أبعد من ذلك، ولكن إلى تدمير كل مقومات الوجود العربي لأنها تدرك التلازم بين الإنسان العربي والرسالة الإسلامية [وهي بهذا المعنى أكثر وعياً من الحركات الدينية السلفية التي لم تتبين التلازم الحقيقي بين الإنسان العربي والإسلام إلا في الإطار السطحي الذي طرحه به الوضعيون].

قد نشأت إسرائيل في ظل انهيار العالمية الإسلامية الأولى وفي ظل المدّ الصاعد لمنهجية الصراع العالمية وهي تسعى لتقويض كل مقومات الوجود العربي جاعلة العالم بأكمله مؤخرة فعالة لها...

أوروبا تقف بكامل قواها الحضارية مع إسرائيل وكذلك الولايات المتحدة الأمريكية. أما الاتحاد السوفياتي فقد تضافرت جملة عوامل ترجع إلى وضعه الاستراتيجي والسياسي لجعله في موقف مختلف ولكنه ليس بالنقيض تماماً. وسيصل الأمر بالسوفيات إلى مرحلة يفقدون فيها توازنهم بين العرب والإسرائيليين.

الآن هناك موقف ثلاثي واضح الأبعاد في استهدافه للإنسان العربي ولمقومات وجوده (أمريكا - أوروبا الغربية - إسرائيل) وهي ثلاثية خطيرة وفعالة تنشب أظافرها بشكل متكامل في كل الجسد العربي فاتحة الطريق أمام البديل الإسرائيلي.

تتحرك أوروبا الغربية كبنية تاريخية للصهيونية بكل قواها المادية والنفسية لتحقيق أكبر قدر من تعجيز الإنسان العربي وبالتالي إتاحة أكبر قدر من حرية الحركة لإسرائيل... ويكفيها - على مستوى التفكير القومي المجرد - تحققاً من النوايا الأوروبية ذلك الفشل الذريع الذي انتهت إليه آخر محاولتنا كعرب في سبيل التفاهم مع أوروبا وأعني بذلك النتائج السلبية للحوار (العربي - الأوروبي) حيث عجزنا عن الوصول لأي صيغة للتفاهم أو الحوار الإيجابي في كوبنهاغن وفي تونس... مرة تأتي المحااجة بالضغط الأمريكي ومرة برفض تحويل الحوار إلى مساومة سياسية نفطية، وأخيراً فشلنا حتى في الحصول على تفاهم أدنى لنقل التكنولوجيا. أما المشاريع التي يبدو أننا نحققها بالتعاون معهم وبالذات مشاريع الهيئة العربية للتصنيع الحربي مع فرنسا فهي مجرد صناعات (تجميعية) لسيارات الجيب وبعض أنواع الصواريخ.

وعلى المستوى الديني لم يحدث أن تمادت أوروبا في عدائها للعرب إلى الحد الذي وصلته الكنيسة الكاثوليكية حتى برأت اليهود من دم المسيح وقد أجمعوا على صلبه. وتمضي أوروبا الآن لإعادة وضع المناهج التربوية لحذف كل الفقرات المتعلقة سلبياً بحوادث مشتركة بين اليهود والمسيحيين.

الموقف الأوروبي لا يمكن فهمه في حقيقته كضغط إسرائيلي على أوروبا، بل إن أوروبا الغربية هي بيئة الحضارة الإسرائيلية ومؤخرتها وستظل كذلك رغماً عن كل واضعي السياسة الخارجية العربية ومستشاريهم من ذوي الأدمغة الفارغة إلا من قصاصات «النيوزويك» و«دير اشبيغل» و«التايم»، هذا إذا كانوا يقرأون. وقد وجدت إسرائيل أصلاً نتيجة للموقف الأوروبي

والبريطاني بالذات رغم محاولاتهم إعطاء معلومات مضللة وغير صحيحة. لولا أوروبا وورغمًا عن متاعب انهيار العالمية الإسلامية الأولى لما استطاعت العصابات الصهيونية أن تزرع راياتها في فلسطين. إن أقل عرض تحليلي لطبيعة المنازعات التي كانت قائمة بين العصابات الإسرائيلية توضّح لنا فوضوية مخططاتها وعجز قواها الذاتية ولكنها إرادة الله ليثبت هذا الامتداد العالمي الخارجي لإسرائيل، الامتداد الذي يهيمن اليوم على كل جزء من مقومات وجودنا.

الموقف الأمريكي هو امتداد للموقف الأوروبي الغربي، ولا ترجع المسألة كما يفترض «كلوفيس مقصود» إلى قوة اللوبي الصهيوني في دوائر الحياة المالية والسياسية الأمريكية وكما يفترض معه كثير من المثقفين العرب الوضعيين، وإنما يرجع إلى موقف أمريكا نفسها كزعيمة عالمية مطلقة للقيم التي تجسدها إسرائيل، فواشنطن هي القطب الأساسي (دولياً) لمنهجية الصراع العالمي... وإسرائيل هي في الإطار الشرق أوسطي امتداد حقيقي لمنهجية الصراع العالمي الأمريكية وليست مجرد حاملة طائرات غير قابلة للغرق.

العلاقة بين الوجود الإسرائيلي وقوى الصراع الدولية علاقة جدلية غير قابلة للانفصام وليس إلا ثمة تميّز نسبي لا يركن إليه بين بعض المصالح المتفاوتة ولكنها لا تصطدم ببعضها في اتجاهها الأخير الهادف لتحطيم كل مقومات الوجود العربي هذا هو النفير الذي جعله الله كثيراً... ولن يطرأ أيّ تحوّل على هذا الموقف الحضاري العالمي الذي سيظل يمدّ إسرائيل بالمعونات الفلكية الأرقام وبمجانبة التكنولوجيا والعقول المهاجرة... والذين يقولون بإمكانية تمييز المصالح الأميركية والأوروبية في العالم العربي عن المصالح الإسرائيلية إمّا يصدرون عن ضعف وإمّا عن جهل وعن أي المصدرين صدروا فلن يصلوا إلا إلى نتائج الحوار العربي - الأوروبي السلبية.

إنهم يقاثلوننا كافة وبوعي لتحطيم كل مقومات العالمية الإسلامية الأولى حتى لا تتكرر ظاهرتها من جديد. موقف واحد ومضاد باتساع المنطقة كلها، كل يؤدي دوره ضمن حجمه وإمكانياته مع تبادل الأدوار وتنسيقها بشكل تظهر معه كل إبداعات الحضارة الأوروبية - الأمريكية وكل مقومات الخبث الإسرائيلي.

الخلاصة التاريخية للمنهج:

يتخذ الصراع العربي - الإسرائيلي عبر تحليله وتقييمه بالمنهج القرآني شكل الصراع المتنامي بين عالميتين ذواتي امتداد أكبر وضمن مراحل تاريخية مختلفة. من قبل كانت هناك الدولة الإسرائيلية في فلسطين وأعني بها دولة «داود» و «سليمان»، ومن قبل كانت هناك عالمية العرب الإسلامية التي شملت ما بين نهر السند والجزيرة الإيبيرية... ولكل من ذينك الإطارين التاريخيين تقلباتهما الزمنية وأشكالهما المختلفة وصولاً بالكيانين التاريخيين إلى أشكال التجزئة والانقسام - من بعد الوحدة - ثم إلى الانهيار.

انهارت التجربة التاريخية الإسرائيلية بالإجلاء عن المدينة ثم خيبر، وانهارت التجربة التاريخية لعالمية الأميين الإسلامية بسقوط القدس. وسبقت مراحل السقوط النهائي تدهورات عديدة تعرضت فيها كلتا التجربتين لعوامل ضعف وانحلال شديدة. إن التدقيق في هذا المنحى التاريخي يحتاج إلى دراسة مقارنة لكشف المزيد من التفاصيل.

نشأ الكيانان (العربي الإسلامي) - و (الإسرائيلي اليهودي) ضمن مراحل تاريخية سابقة تختلف في أفقها العام وتفصيلها الحضارية والاجتماعية والفكرية عن المرحلة المعاصرة التي تتميز بنمو الاتجاهات العلمية الوضعية ومكتشفات ومنجزات الإنسان الكونية التي منحته أبعاداً كبيرة لتضخيم ذاته والركون إلى القراءة المنفردة بالعلم الوضعي والإخلاد إلى الوحدة العملية مع الأرض عبر منهجية الصراع.

هذا الأفق التاريخي الجديد هو أفق ومحتوى مغاير تماماً للبيئة التكوينية الحضارية السابقة التي نشأت فيهما كلتا التجربتين التاريخيتين العربية والإسرائيلية، وقد سبق لنا أن لاحظنا بوضوح المؤثرات الفكرية الحضارية التي التفت حول التفكير الإسرائيلي ثم العربي... كان التحرك الغيبي يتخذ شكلاً مباشراً في التجربة الإسرائيلية (انفلاق البحر ومعجزات موسى) ولكنه عاد ليتخذ شكلاً غير مباشر ضمن التجربة المحمدية ما عدا عملية إنزال القرآن التي كانت غيباً كلياً ولكنها غيب من نوع مختلف. إذ جعل الله القرآن دليلاً لإيضاح فعله الغيبي في مسار التجربة العملية التي يخوضها الإسلام العربي...

فالتجربة المحمدية جاءت لتجمع بين الغيب (كوعي نظري) في شكل القرآن والتجربة العملية للحركة بشكلها الواقعي الموضوعي، حيث لا ينفلق بحر ولا تنزل مائدة من السماء، ولكننا بالقرآن نرى في صميم التجربة العملية الواقعية ما يفوق انفلاق البحر وإنزال المائدة من السماء فبالقرآن ندرك فعل الله ضمن الواقع وبكيفية تتجاوز الشروط المادية لبناء الواقع.

فالتجربة الإسرائيلية الأولى غيب كلها على نحو سافر مباشر لذلك: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ج ٦) وهو معنى وإن اختلف المفسرون في تحديده وراح ضحيته «جهنم بن صفوان» الجبري إلا أنه يدل على حركة الغيب المباشرة في التجربة الإسرائيلية. أما في التجربة العربية حيث يتجسد فعل الله في الواقع بشكل غير منظور ولكنه مدرك ومحسوس بالعقل المنهجي فلم يكلم الله «محمدًا» تكليماً ولكنه أسرى به أي إن الله أسرى «بمحمد» ليلاً كما يسري بالأشياء كلها على المستوى الكوني، والإسراء غيبي بكيفية مجهولة وهذا ليله.

فالإسراء المحمدي يقابل في خصائص التجربة التكليم الموسوي... التكليم دلالة على فعل الله المباشر، والإسراء دلالة غيبية (ليلية) على

فعل الله في الوجود بشكل غير مباشر، وهو أسلوب إلهي لا ننفذ إليه إلا عبر المنهج وبالطريقة التي شرحنا عناصرها الرئيسية في صفحات هذه الدراسة.

جاءت البعثة المحمدية كخاتمة لعصر كوني كامل، كانت فيه علاقة الغيب مباشرة مع الحركة الكونية أي مرئية ومسموعة. وقد تدرّجت هذه العلاقة من أشكالها المباشرة الواضحة للحواس كما كان الحال في التجربة الإسرائيلية إلى أشكال غير مباشرة تدرك بالقرآن أي بالعقل الكوني وبالمنهج الإلهي... إذن قد احتجب الله عن الظهور الحسي المباشر في الحركة الكونية بعد أن أعطانا النور الذي يكشف لنا عن إسرائه غيباً في الأشياء وبكيفية تتجاوز أسسها المادية ثم أسدل الحجاب: ﴿وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا مُلَيْتًا حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا ۝۸﴾ وَأَنَا كُنَّا نَقَعُدُّ مِنهَا مَقْعِدَ لِّلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ آلَانَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَّصَدًا ۝۹﴾ وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشْرٌ أُرِيدُ يَمِّنُ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝۱۰﴾ (الجن: ج ٢٩).

فالقرآن ترشيد مُطلق ونور إلهي يسقط على الحركة فيجلو أبعادها الإلهية لذلك سقت المقابلة الدقيقة.

كانت الأطر التاريخية والحضارية والاجتماعية والفكرية مهية منذ «آدم» وإلى «محمد» لنوع ذلك الاتجاه الغيبي المباشر وذي الدلالات الحسية... ثم انتهى الأمر لدى «محمد» ومن بعده إلى مضمون تاريخي وحضاري مختلف، فأصبحت دلالات الغيب منهجية وعقلية فتحوّل الإيمان من القلب إلى العقل. غير أننا يجب أن نشير هنا إلى نقطة هامة وهي أن من خصائص التجربة المحمدية أنها (تحويلية وانتقالية) فجاءت في بعض جوانبها مرتبطة بأسلوب الغيب المباشر (إنزال القرآن) ولكنها مضت في تحركها العملي متعاملة مع الواقع بكل أبعاده الموضوعية... فلم يتجلّ الله في الحركة الواقعية العملية كما تجلّى لبني إسرائيل، بل أصبح تجلّيه موضوعاً للنظر من

خلال الكتاب أي بالجمع بين القراءة بالله (قرآناً) والقراءة بالعلم (واقعاً ملموساً) ولذلك سمي القرآن قرآناً.

هنا ونتيجة لاختلاف الخصائص بين التجربتين يأتي الارتباط الإسرائيلي بالله ضمن التجربة الأولى ارتباطاً حسياً أي بما تحوله الحواس من الخارج إلى الوعي الداخلي. فالنور الإلهي بالنسبة للإسرائيلي (نور خارجي). أما بالنسبة للمسلم فيأتي الارتباط بالله بما يحوله وعيه الداخلي المنهجي إلى الخارج أي بتفاعل رؤية حواسه للحركة في واقعها الموضوعي مع تحليلها عقلياً بالمنهج القرآني ليبصر فيها معاني الحكمة الكونية. فالنور الإلهي بالنسبة للمسلم هو (نور داخلي).. وبحكم الفارق الجذري بين التجربتين (الحسية الإسرائيلية) و (العقلية العربية) جاءت علاقة الله مع بني إسرائيل عبر التشريعات المفصلة والمحددة التي يؤدي الالتزام بها إلى دفع إلهي مباشر (أثر الغيب في مملكة سليمان) والتي يؤدي الإخلال بها إلى تعذيب مباشر: ﴿وَإِذْ نُنَقِّنَا لَئِبْلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧١﴾﴾ (الأعراف: ج ٩). ولا ينتهي هذا التعذيب المباشر بأفراغ الغاز.

الإسلام نور داخلي واليهودية نور خارجي:

أما علاقة الله بالتجربة العقلية العربية كنور داخلي فقد جاء التشريع مرتبطاً بالفهم العقلي المنهجي. فالله لا يقدم لنا التشريع بالطريقة الحرفية كما أملاه على «موسى» في الألواح وإنما أتى به في إطار منهجي كوني لندرك نحن أبعاده التطبيقية. فالتشريع في الألواح والتوراة هو (جوهر الطاعة) أما التشريع في القرآن فهو دلالات المنهج الكوني لتركيز حياة السلام، فنحن قد أعطانا الله المنهج الذي يحكم التشريع ويهيمن عليه، أي أعطانا كيفية تقديره للأمور وأحكامها ولم يعطينا فقط نصوصاً ألواحية مشبعة بالنهي والأمر. وهذا هو الفرق بين النور الداخلي والنور الخارجي... الفرق بين نور العقل المنهجي ونور الحواس الظاهري، وعملاً بهذا النور أبطل

«عمر» تطبيق حدّ السرقة في سنوات القحط، أما في الحالة التوراتية فلم يكن من حقّه أبداً أن يبطله مهما كانت المبررات.

النزعة التكفيرية مبدأ يهودي:

فيما طرحه إجناز ميبوم^(١) «شيلوك بطل الشريعة التراجيدي» أراد هذا الأستاذ اليهودي تحليل شخصية شيلوك اليهودية في رواية «تاجر البندقية» لشكسبير كنموذج للصراع ما بين العدالة/ الرحمة أو ما بين الشريعة/ الحب، وانتهى «ميبوم» إلى نتيجة أن شخصية شيلوك الملتزمة بالقانون والصارمة في تطبيق الشريعة إنما هي في الواقع «شخصية إسلامية» وليست يهودية، ومع تأكيد الكاتب على أن العقيدة الإسلامية قائمة على الرحمة إلا أن المسلم يلتزم بمفهوم الرحمة كما تحدده «الشريعة» والقوانين الصارمة وليس العقيدة.

المعروف أن الأساتذة اليهود كميبوم وروزنتال وغيرهما يسيطرون على معظم كراسي العمادة أو الأستاذية في كليات الدراسات الدينية المقارنة، ومثل هذا الطرح الذي يدفعون به لتشكيل عقليات البحوث أو الدارسين لهذه العلوم سرعان ما يجد تأكيده في ممارسات ما يعرف بالنظم الإسلامية في بعض البلدان حيث علم كل من تأثر بفكرة ميبوم أن شريعة القطع والصلب من خلاف هي التي تجسد شخصية المسلم وليس روح المحبة والرحمة العقيدية مع توافر هذه الروح في الإسلام، كذلك تجسد أساليب الحركات الدينية - المقصود هنا النوع المتشردم والمنغلق، إذ إنني لا أميل للحكم التعميمي - نوعاً من تأكيد ميل المسلم إلى جانب القانون والتشريع وليس العقيدة الكلية.

محاورة دراسة ميبوم ممكنة ولكننا لا نتجه إليه تخصيصاً في هذا المقام، فهنا هو الكشف عن الأسس التي جعلت بعض الأنظمة الإسلامية

Ignaz Maybaum- Trialogue between Jew, Chrstian and Muslim- Routledge and Kegan Pall (١)

Ltd London 1973- P. 114 - 131.

والجماعات المتشردمة تعطي الإسلام هذه الصفة في ممارساتها العملية على أن نضع جانباً التلغظ بمفاهيم الرحمة والمحبة التي لا تجد منعكساً سلوكياً عملياً لها في التطبيق.

إن النظام الديني اليهودي وليس النظام الديني الإسلامي «سيستم» هو القائم على موازنة (الشريعة القهرية = الحواس) خلافاً للإسلام القائم على (الشريعة المخففة = النفس الإنسانية)، فالنظام الديني اليهودي يبدأ بالنار الملتهبة في طور سيناء وهذه رمزية حسية واضحة حيث تقوم الشجرة المباركة مقام الحواس (النبات)، أما الإسلام فيبدأ بحد أدنى هو (العقل) الإبراهيمي المتفكر في ملكوت السموات والأرض ثم يتخذ حده الأعلى في «غار حراء»، أي رمزية الكهف التي تعني التوجه الغيبي لله وليس عبر الحواس المتأججة ناراً في طور سيناء.

يعتمد النظام الديني اليهودي على التعامل الإلهي مع شعب محدد هو (بنو إسرائيل) ويأخذ بالمحتوى الحسي في العطاء الخارق طبيعياً والعقاب الخارق بدنياً، وفي موضوع الشعب المحدد في الأرض المحددة (المقدسة)، فالعلاقة مع الله هي علاقة حدود وقانون وعهد وتشريع، ومن هنا اتخذت التوراة اسمها أي (العهد) بمعنى القانون الذي ينظم العلاقة بين الله وبين الشعب الإسرائيلي.

ولأن هذا العهد يقوم على الخارقة، التي توازي بين مطلق العطاء وغلظ العقاب، فإن مفهوم المعصية التي يرتكبها الإسرائيلي تتخذ معنى (الخطيئة). فالخاطيء هنا هو إنسان مشى بقدميه في البحر يبساً وشرب ماء على غير سنة الطبيعة متفجراً من الصخر، لهذا لا تعتبر الصدقة في النظام الديني اليهودي عفواً أو حسنة لأنها صدقة إنسان خاطيء بطبعه فتعتبر له «كفارة» أي بحساب «الإنقاص» من ذنوب قائمة ﴿تَصَدَّقْ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾.

ففي اليهودية يأتي الثواب كما العقاب من زاوية (الاستحقاق)، فحتى النعمة التي يتفضل الله بها عليهم هي (استحقاق بالحكم). فالمنطق اليهودي يقوم على السرعة في الحالتين، الثواب والعقاب، خلافاً للمنطق الإسلامي الذي يحاول أن يشوّهه (إجناز ميبوم) ويمكن أن نرجع هنا لنصوص (ابن ميمون) صاحب كتاب (دلالة الحائرين) وذلك في عرضه للعقاب والإحسان كاستحقاق، وقد سبق أن أشرنا إلى بعض آرائه:

«أما الشناعة فكون بعض الإنسان ولد ذا عاهة، وهو لم يذنب قالوا: وذلك تابع لحكمته. وهكذا أحسن في حق هذا الشخص أن يكون هكذا من أن يكون سالماً. ونحن نجهل هذا الإحسان، وما هذا على جهة العقاب له، بل على جهة الإحسان إليه. وكذلك جوابهم في هلاك الفاضل أن ذلك ليعظم جزاؤه في الأخرى حتى انتهى القول بهؤلاء أن قيل لهم ولأي شيء عدل في الإنسان، ولم يعدل في غيره. وبأي ذنب ذبح هذا الحيوان؟ فتحملوا من الشناعة أن قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضه الله في الأخرى حتى إن قتل البرغوث والقملة يلزم أن يكون لها في ذلك عوض عند الله. وكذلك هذا الفأر الغير آثم الذي افترسه قط أو حداة. هكذا قالوا: اقتضت حكمته في حق هذا الفأر، وسيعوضه عما جرى عليه في الأخرى.

لا يلام أحد عندي من أهل هذه الآراء الثلاثة في العناية، لأن كل واحد منهم دعت ضرورة عظيمة لما قال أرسطو تبع الظاهر من طبيعة الوجود. والأشعرية هربوا من أن ينسب لله تعالى جهل بشيء، ولا يصح أن يقال عرف هذه الجزئية وجعل هذه، فلزمت تلك الشناعات، فتحملت. والمعتزلة أيضاً هربوا من أن ينسب له تعالى جور وظلم ولا حسن أيضاً عندهم منكرة الفطرة حتى يقال أن إيلام من لم يذنب لا جور فيه ولا حسن عندهم أيضاً أن تكون بعثة الأنبياء كلهم ونزول الشريعة لا لمعنى يعقل، فتحملوا أيضاً ما تحملوه من تلك الشناعات، ويلزمهم التناقض، لأنهم يعتقدون أنه تعالى يعلم كل شيء، وأن الإنسان ذو استطاعة، وهذا يؤدي لما يبين بأيسر تأمل أن ذلك متناقض.

والرأي الخامس: هو رأينا أعني رأي شريعتنا. وأنا أعلمك منه بما نصت به كتب أنبيائنا، وهو الذي اعتقده جمهور أخبارنا وسأخبرك أيضاً بما اعتقده بعض المتأخرين منا، وأعلمك أيضاً بما اعتقده أنا في ذلك.

فأقول: قاعدة شريعة سيدنا موسى عليه السلام وكل من تبعها هي: أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة، أعني أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يُخلق له شيء مستجد بوجهه، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها، وهكذا شاء أعني أن من مشيئته القديمة في الأزل أن يكون الحيوان كله يتحرك بإرادته وأن يكون الإنسان ذا استطاعة على كل ما يريده أو يختاره مما يستطيع عليه. وهذه قاعدة لم يسمع قط في ملتنا خلافها بحمد الله.

وكذلك من جملة قواعد شريعة سيدنا موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه. وأن كل ما ينزل بالإنسان من البلياء أو يصلهم من النعم، الشخص الواحد أو الجماعة كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العدل الذي لا جور فيه أصلاً. ولو ضربت الشخص شوكة في يده وأزالها لحينه، لكان ذلك عقاباً له، ولو نال أيسر لذة، لكان ذلك جزاء له. وكل هذا باستحقاق، وهو قوله تعالى: «كل طرقة حكمة إلخ، لكننا نجعل وجوه الاستحقاق» الصفحات ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦».

الإسلام ناسخ لشرعة الإصر والأغلال ومنطق الاستحقاق اليهودي المثلي:

نعم، قد (استحق) الإسرائيليون - وبمنطق ابن ميمون - العقاب الإلهي المماثل لخارق ما أعطاهم، فالذي يفلق له البحر ليمشي بين طوديه، وينبجس له الماء من الصخر، وينزل عليه المن والسلوى، ويدخله الله قرية رغدة يأكل منها حيث يشاء، فإن عقابه - في حال المعصية - هو الجزاء من جنس العطاء، أي الجزاء الخارق، جزاء (الإصر والأغلال). فتكون الشريعة الغليظة أشبه بطوق حديدي يلتف من حول العنق أو قيوداً حديدية وأغلالاً تمنع الحركة.

لهذا حين وصل الإسرائيليون إلى مبلغ جحودهم للعطاء الإلهي وعبدوا عجل الذهب الأصفر، ثم ندموا واتجهوا إلى الله بسبعين رجلاً على رأسهم موسى - عليه الصلاة والسلام - رفض الله - سبحانه وتعالى - تطبيق شرعة (التخفيف والرحمة) عليهم، ورفض أن يضع عنهم شرعة (الإصر والأغلال)، وإنما خاطبهم بالنبي الأمي القادم - ﷺ - فهو وحده الذي يحمل شرعة التخفيف والرحمة ويضع الإصر والأغلال ويتجه إلى البشرية جمعاء بالخطاب العالمي.

وهنا أوضح لنا الله - سبحانه - الفارق بين منهجنا ومنهجهم، وتشريعنا وتشريعهم - ولكن أكثر الناس لا يعلمون بفارق المنهج والتشريع، فيلجأ (إجناز ميبوم) ليسقط علينا مفهوم التشريعات اليهودية (الاستحقاقية) ولم يراجع - وهو اليهودي - خطاب الله سبحانه - لموسى ومن معه حين رجع بهم الجبل بعد عبادتهم العجل. فنصبح نحن - وليس جماعة (ميبوم) مثلاً لشيلوك، بطل رواية شكسبير (تاجر البندقية).

وأكثر الناس لا يعلمون كذلك بما فيهم كتاب من أنفسنا، جنحوا للتشدد والإصر والأغلال، وحولوا الخطاب الإسلامي من عالميته المتسعة برحمة الله لكل البشر إلى خطاب ضيق يضيق بالبشرية وقد تنزل لهدايتها، فناقضوا (عالمية الخطاب) و(حاكمية الكتاب) و(شرعة الرحمة والتخفيف) ..

هذا الفهم جوهرى جداً لإدراك الخصائص المميزة للتطبيق في مرحلة التحويل الانتقالي الذي احتوته التجربة المحمدية... قد استجابت لخصائص الواقع المحلي وقتها ثم انطلقت به نحو عالمية كبرى وضعت فيها الإنسان العربي على ظهر الحضارات الأولية. غير أن العالمية الأولى قد جاءت سلفية في نظرتها إلى المنهج وتقليدية في تعاملها معه أي إنها أبطلت النور وانقادت للحرفية التي تنتمي بخصائصها إلى واقع مغاير.

تعاقبت التجربتان (الإسرائيلية اليهودية) و (العربية الإسلامية) في نفس المنطقة الجغرافية من عالم الحضارات التقليدية وضمن أفق تاريخي واحد

تميز بخصائص اجتماعية وفكرية متجانسة إلى حد كبير، أي إن الفترة من «نوح» وإلى بداية انهيار العالمية الإسلامية الأولى - بالخروج من الأندلس عملياً وسقوط الخلافة العثمانية مظهرياً - كانت تحمل سمات حضارية ومفهومية متقاربة كوّنت سلوك الوعي وخصائصه في علاقة الإنسان بالكون. وقد أدت فيه كل تجربة (الإسرائيلية) ثم (العربية) دورها في إطار المنطقة وبالتعاقب.

الآن وبعد فترة طويلة من عوامل التدهور والانهيار (تَشَتَّت اليهود وانهيار العالمية الإسلامية الأولى) وهذه قد ابتدأت عملياً منذ الخروج العربي من الأندلس وظاهرياً بسقوط الخلافة التركية كما قلنا، يجد العرب والإسرائيليون أنفسهم وجهاً لوجه في حالة مواجهة يملك كل منهما فيها عمقاً واتساعاً خطيرين.

منطق التدافع العربي - الإسرائيلي :

الآن يختلف الظرف التاريخي، تماماً. فالمواجهة تتم ضمن واقع عالمي جديد يستوي على أطر حضارية ومفهومية مختلفة عن كل الأطر التي نشأت ضمنها التجربتان السابقتان... إنه اختيار إلهي جديد في واقع جديد ويمقومات فكرية جديدة. هناك اختلاف كامل في الأساس المادي للحضارة وبالتالي اختلاف كامل في مفهومات الإنسان الملازمة لها. وفي هذا الإطار التاريخي العالمي الجديد لا يؤدي المسلمون واليهود أدوارهما بالتناوب على المنطقة ولكن بالصدام القدري الهائل فيها، هذا الصدام الذي سيمتد بكل أبعاده عمقاً واتساعاً على المستوى الكوكبي الأرضي.

جاءت إسرائيل الآن لتجسد حقيقة هي أكبر من كونها وطن قومي لليهود، إذ إنها في الواقع تكريس وتجسيد لمنهجية كونية تتداخل مع انتشار حضاري عالمي في إطار فلسفة الصراع ومعطياتها التناظرية النافية للاستقرار العالمي، والمتحولة بالإنسان إلى كائن طبيعي يجسّم وعيه المتضخم بذاته في كل مجالات الحركة والثورة. الغاية تبرّر الوسيلة والضعيف عنصر

منسحق تحت ضربات القوة، ويتحول الله إلى ملكية قومية عنصرية خاصة (إله بني إسرائيل) مهمته أن ينتصر لهم دون نظر لأية قِيم، فقد وعدهم من قبل بالعودة وها هم قد عادوا! ولكنهم لا يعلمون أنه قد أتى بهم لفيماً إلى قبر كبير.

لم يلجأ أحبار اليهود إلى وعظ الإسرائيليين حول الوعد بالعودة إلى فلسطين، ولم يجعلوا الأمر من قبيل التعلق بالمثل العليا الروحانية، ونفس الأمر بالنسبة لموقفنا من بدايات العالمية الإسلامية الثانية... إن ما نقوله هنا وما سنقوله في المستقبل ليس من قبيل الوعظ الديني لاستثارة العواطف الإسلامية باتجاه مثلها العليا التي جعلت منها أمة عظيمة من قبل... نحن فقط نكشف التلازم في المنهج الإلهي بين مقومات الواقع الدافعة واتجاه الحركة في التاريخ... نشير إلى هذه المقومات المادية وليس الوعظية وننبه لها ولدالاتها القدرية الحتمية التي لا تقبل انحرافاً في مسيرتها.

لسنا كالدعاة الوعّاظ الذين يأتون الناس في المناسبات الدينية ليحدثوهم عن المثل الإسلامية وينبّهوهم إلى ضرورة السعي من أجلها، فالمثل الأخلاقية المجردة لا تحرك البشر، حتى في عصر النبوات لم ينجح إلا القلة منهم وبالذات حين يكون الارتباط بهذه المثل مراهنه على الوجود نفسه. ولكن الذي يحرك البشر هو التلازم ما بين هذه المثل والشروط الموضوعية الدافعة باتجاهها... أي التقابل بين المثل وحركة الواقع في إطار قدرتي تاريخي على ضوء ما يكشف عنه المنهج القرآني. أي حتمية الاقتضاء: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ج ١٥).

إن ما نسعى إليه ليس هو الحديث عن المثل الدينية في قيمتها الذاتية، وإنما الكشف عن اتجاهات التلازم التي ستقود الواقع إلى هذه القيم - قدراً وحتماً - وليس وعظاً وترغيباً... فكما جعل الله من قبل قبول العربي للقرآن قدراً حتمياً بحكم المبنى (الإنشاء اللفظي) يجعل الله من قبل

العربي الآن القرآن قدراً حتمياً بحكم المعنى (البناء المنهجي). وكما هيأ الله من قبل للعربي محمولاته الدافعة للخروج فقد هيأ له اليوم محمولاته الدافعة للصمود في وجه إسرائيل وبناء العالمية الإسلامية الثانية... إنه القول الإلهي الملازم للفعل الإلهي وفي إطار الاقتضاء الحتمي الذي لا يقبل الانحراف، فالله لم يخلق العالم لتستبد به وتسيطر عليه قوة الباطل وإنما خلقه بالحق - ليس لاعباً - لتتنصر فيه قوى الحق بمنهجية السلام الكونية الشامل... وهذه هي كلمته للعرب الذين جعلهم وعاءها وجعل لهم الامتداد الإسلامي كله... وجعل الأمر حتمياً وليس وعظيماً وجعل لنا القرآن - هذا النور الداخلي - لنذكر من خلاله آثار الفعل الإلهي ودلالاته في صياغة الواقع الحي ليتجه حتمياً إلى سُنّة الاقتضاء.

لسنا وعظييين إذن - بل سيجد العربي نفسه في مقدمة هذه العالمية الإسلامية الجديدة - وهي مقدّمة تمر عبر مرحلة شاقّة من الصراع مع العالمية المضادة (منهجية الصراع). هذه المنهجية المضادة التي تعتبر إسرائيل تجسيداً محلياً لها وإفرازاً عالمياً عنها... فهي أي إسرائيل عمق ممتدّ حيث امتدت منهجية الصراع في العالم فهي ليست مجرد إطار عسكري أو كيان استيطاني.

معادلات التدافع:

هذا الثقل العالمي المضاد يهيمن الآن بكلّيته على مقومات العالمية الإسلامية، وهناك من يحاول استمداد منهجية الصراع العالمي بأفكارها الوضعية كبديل ينهض به حضارياً. ولكن العربي بالذات لن يستطيع أن يحصل على شيء من ذلك، وتكفينا تجربة الأنظمة الثورية في محاولاتها الامتداد إلى هذه العالمية الصراعية كمؤخرة لها في الصراع مع إسرائيل وقد فشلت، وتكفينا في المقابل تجربة الأنظمة التقليدية في محاولاتها الامتداد إلى الطرف الأوروبي والأمريكي لتأمين علاقاتها بإسرائيل وقد فشلت... وستؤكد كل التطورات الزمنية القادمة أن حظوظ الأنظمة التقليدية فيما تستمدّه من الغرب وأمريكا لا ينتهي إلا بآثار مضادة.

يهيمن هذا الثقل العالمي المضاد بكلّيته على مقومات العالمية الإسلامية ويمضي لسحقها باستنزاف ثرواتها وإثارة الفتن المحليّة فيما بين أبنائها... نجح ما بين النيل والفرات وتمكنت إسرائيل ويحاول الآن فعل كل ممكن مضاد على مستوى الجزيرة العربية والمغرب.

لن أعظ، فالإنسان العربي سيكتشف نفسه بعد قليل - ومن بعد أن يجف مداد المستشارين وخبراء اتجاهات الرأي العام الأمريكي، والأوروبي، وراصدي السياسة السوفياتية، ومن بعد أن تلملم مراكز الدراسات أوراقها - سيكتشف أنّ عليه أن يختار بين مقومات وجوده كإنسان في هذه المنطقة وبين فنائه العملي.

لذلك لم يجعل الله (الوعظ الديني) وسيلة لربط العربي بمنهجيته، بل جعل التلازم بين المنهجية القرآنية والوجود العربي تلازماً قومياً كما هو التلازم بين اليهودية والإسرائيلية، فحيث ينتفض الإنسان العربي مدافعاً عن وجوده الذاتي وعن مقومات هذا الوجود يكون قد وضع قدمه حتماً على الطريق الصحيح لقدره. فالعربي هو وعاء التجربة القرآنية المنهجية في آفاقها العالمية الجديدة، ومقومات وجوده القومية هي مقوماتها وامتدادات الإسلام في إفريقية وآسية هي امتداداته، ضمن حركة التصدي في الواقع والمستقبل.

قد استقطبت المنهجية المضادة لقيم السلام الكوني الشمال الأرضي كلّه من اليابان إلى أمريكا عبر أوروبا وامتدّت للتأثير على الجنوب الأرضي في إفريقيا وآسيا، ثم زرعت جسمها الناري في قلب الشرق الأوسط... المنهجية الإسلامية بكامل آفاقها الحضارية الكونية ستستقطب جنوب الكرة الأرضية كلّها وستمتد بتأثيرها المنهجي الفلسفي إلى الشمال العالمي وهذا هو معنى الحوار العربي - الأوروبي الحقيقي.

قد شحن الله العالمية الإسلامية الثانية بكل مقومات الحركة والفعل والتأثير. فالدور كبير والتحدي هائل لذلك ظلّ الله على عنايته الكريمة بوعاء العالمية الإسلامية فحفظها بوجه كل عوامل الفناء التي أفنت شعوباً

التاريخي القدري الحتمي بسنة الاقتضاء وبحكم التلازم الذي جعله الله قائماً بين مصير الإنسان العربي ومصير المنهجية القرآنية. وعبر منهج الاقتضاء يكتشف الإنسان العربي إطارات تحركه التاريخي العملية باتجاه الولادة الجديدة للعالمية الثانية من بعد أن ظلت قروناً في رحم العالمية الإسلامية الأولى.

ستحمل العالمية الإسلامية الثانية وعياً وجودياً حضارياً يرقى على كل المظاهر الحضارية الراهنة في علاقات الإنسان بالمواضيع الكونية... وسيتسع إنسانها اتساعاً كونياً ليشمل بحيويته الإبداعية وروحه المنهجية كل المؤثرات الكونية عليه في دائرة التسخير والرحمة، وسيكتشف أن الله معه يسري بالكونية كلها وفيها إنسانه الجديد كما أسرى «بمحمد». وسيتحوّل ليل الإسراء أو غيبه إلى نور يصدر من داخل المؤمن لتصبح آية النهار مبصرة على نحو كوني.

ما في العالم كله اليوم من منجزات حضارية وإبداع ليس سوى مقدمة لما سيأتي به الله على يد العالمية الإسلامية الثانية. وكما استوعبت الحضارة الأوروبية منذ سقوط الأندلس كل موروث البشرية العلمي والثقافي وطرحته ضمن منهجها وانطلقت به لغزو العالم، كذلك سيأتي إنسان العالمية الجديدة مستوعباً بكل كمالاته المنهجية لموروث الحضارة العالمية في مجموعها.

إنه الإنسان الذي لا ينظر إلى الماضي ولكن يتطلع إلى المستقبل بمقومات جديدة ورؤى جديدة وضمن منهجية كونية شاملة... الإنسان الذي يسمو عبر الجمع بين القراءتين - قراءة بالله وقراءة بالقلم - فوق اتجاهات العجز الذاتي. والذي يفتح بكل قواه الإبداعية على حركة الحياة ليندمج (وعياً) في الكونية كما انسلخ عنها (خلقاً). إنه الإنسان الحقيقي باتساع العطاء الإلهي الكوني.

ولادة الإنسان الجديد... إنسان العالمية الإسلامية الثانية - لا تأتي محكومة بمنهجية التناقض والصراع ذات البعد الواحد والأفق الإنساني

الضيقة... إن طبيعة ولادته هي من صميم تكوينه الكلي ومستقبله الكوني... لن يولد عبر تناقض البروليتاريا مع الرأسمالية، ولا عبر تناقض الفلاحين مع الإقطاع، ولا عبر تناقض البرجوازية الصغيرة مع البرجوازية الكبيرة... ولا عبر تناقض قوى الوحدة القومية مع قوى التخلف والتجزئة... لن تحكم كل هذه التناقضات - التي تنتهي إلى البعد الجزئي في ولادة الشخصية الاجتماعية المنقسمة على ذاتها - ولادة إنسان العالمية الإسلامية.

ولادة هذا الإنسان الكامل لا تتم عبر منهجية الصراع والنفسي الجزئي والتي تتمثل في التاريخ الأوروبي بشكل واضح، والتي استهدى بها «ماركس» في جدلية التناقضات. قد نفى «ماركس» كل أبعاد الوجود الإنساني في الحركة وحصره ضيقاً في حدود النفسي الاجتماعي ولم يبق عليه من عنصر الوجود إلا في حدود ما يعطيه أفق التحوّل التاريخي من منظور ثقافي محدود.

أما ولادة إنسان العالمية الجديدة فهي ولادة متّسعة الأبعاد في التجربة الوجودية، فهي تتناول كلّ أبعاد التكوين الإنساني في إطار كوني كامل. إنها ولادة قوية كقوة الكتاب نفسه، ومقوماتها متّسعة بأعمق من مظاهر التناقضات الاجتماعية والثورية الضيقة الحدود والمحتوى، ونزوعها للتغيير أعمق وأشمل من جزئية النفسي بين عناصر الواقع المادية المجردة... [انظر/ تحكم عالمية الأميين بمستقبل المسار العربي - ملحق الفصل الثاني - الجزء الثالث من هذا الكتاب].

ولادة يدخل فيها (البعد العالمي) منذ البداية، وتستجيب لكل مقومات التكوين الإنساني ولكل الموروث التاريخي ولكل خصائص الشخصية... بل إن منظورها للإنسان ليس منظوراً محكوماً بسياقات التحليل الاجتماعي التي تجهض كليته... والتي تدعي فهمه ولا تفهم إلا ظواهره، فالإنسان في المنهجية القرآنية ليس مسودات يكتب عليها التاريخ مشروع حياة ثم يلقي بها في محرقة المراحل. إنه الكون كلّه مجسداً في وحدة عضوية واحدة.

والتاريخ في المنهجية القرآنية - ليس نفيًا مرحليًا - ولكنه تعاقب متكامل لكل أمة فيه ما كسبت وعليها ما اكتسبت، ولكل أمة فيه مقوماتها واتجاهات ووعيها المفهومي.

ولا تخرج أمة عن جوف أمة، بالصراع الجزئي عبر النفي الجزئي، ولكن بقوة الولادة ضمن كلية الحركة الإنسانية... لذلك لم يقتل في معارك الإسلام في جزيرة العرب ربيع ما قتل في معارك الردة من بعد انتقال الرسول... فهناك أي في عهد الرسول كان التحول بقوة، وفيما بعده كان الاستمرار بالقوة وشتان بين التحول بقوة هي من قوة الجديد والاستمرار على التحول بالقوة، فروح الارتداد التي كانت ضد الزكاة سرعان ما أخذت مجراها بعد قمعها بالقوة، إلى مسارب الفتن بين قوى الاستخلاف المتصارعة ولوّنت التجربة بألوان قانية من الدم...

أما القوة التي أودعها الله التحول نفسه فقد بقيت لتحفظ للعالمية الإسلامية الأولى استمرارها على مدى اثني عشر قرناً والله حكمة اقتضائية فيما صنع بقوة وما صنع بالقوة. فالقوة هي قدرات التهيؤ المكنونة وقد جعلها الله كاملة لتدفع بالولادة الجديدة ضمن تجربة وجودية مبدعة وزاخرة بالحياة وملئمة بحيوية الإنسان. إنه ليس مجرد تحدّي عربي وإنما هو بعث عالمي جديد بمنهجية الله في كونه، وتفجير لكافة إمكانيات القوة المتهيئة في هذه الأمة.

ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوم.

