المحور الثالث:

قضايا الوجود في الفكر المعاصر والموقف السلفي منها

- قضية التطور.
- قضية القيم.
- قضية الإنسانية.

مدخل في تعريف الوجود

الفعل الماضي وَجَد يدل على حصول شيء أو تحصيله، هذا الشيء الحاصل أو المتحصَّل عليه، قد يكون ماديًا كما تقول: وجدتُ سيارتي، وقد يكون معنويًا، كما إذا قلت بعد بحثك في مسألة علمية: وجدت حلها.

وقد استخدمه العرب في مفهومات محددة:

فقالوا: وجد فلان يجد وَجْداً: إذا حزن.

ووجد عليه موجدة: غضب.

ووجد به وجداً: أحبه[1].

وبمفهوم التحصيل جاء في القرآن الكريم، مثل قوله سبحانه: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [النمل: ٢٤][2].

ويبدو أن الوجود من الألفاظ التي لا تزيدها التعريفات إلا غموضًا، فإنه على الرغم من تفلته من أن يصطاد بتعريف محدد له، إلا أنه واضح لدى كل إنسان، حتى قال أبو البركات البغدادي: «الوجود أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفي . . لأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده، وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل، فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود . . . وكذلك الزمان يشعر به كل إنسان أو أكثر الناس جملة، وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته»[3].

والوجود في الفلسفة أحد مباحثها الثلاثة:

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ٣/ ٤٤٥.

(٢) انظر: المفردات في غريب القرآن للأصفهاني ٥١٣. حيث بين أن هذا الحكم من الهدهد تمثل في تحصيل كامل «فقد كان منه مشاهدة بالبصر واعتبار لحالها بالبصيرة».

(٣) موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي ١/ ٦٢٦.

- الوجود.
- والمعرفة.
- والقيم.

وكان موضوعه مقصوراً في الفلسفة القديمة على المبادئ العليا المجردة عن التشكلات ؛ أي أنها مبادئ غير قائمة في نطاق الإدراك الحسي، لكنها قابلة للإدراك العقلي، من خلال التأمل والحدس، ومن أبرز قضاياه قضية التطور والثبات التي بها بدأت مباحث الوجود في الفلسفة قبل «برمنيدس الإيلي» في القرن الخامس قبل الميلاد ، الذي جاء فناقض مقولة «هيراقليطس»: إن كل شيء في سيلان دائم ليقول : (إن الوجود ثابت دائم ، إذ لأي شيء يتغير؟ أليس إلى وجود ؟) .

ولأن من قضايا الوجود ، قضية البحث في أصل أو أصول الأشياء فيما وراء الطبيعة ، فقد سميت بالميتافيزيقا «ما وراء الطبيعة»، ولهذا سمى الكندي «الميتافيزيقيا» بعلم الربوبية، وسماها ابن سينا «العلم الإلهي»[١]. بحكم أن قضية وجود الله وصفاته ، من أهم مباحثها خاصة لدى الفلاسفة المنتسبين للإسلام.

وفي العصر الحديث «بدأت ـ كما يقول عبدالرحمن بدوي ـ فكرة الوجود ترتبط بالشيء المجسم الطبيعي»[٢].

وفلسفة الوجود ، تطلق على فلسفة «ياسبرز» التي تبحث في الوجود الإنساني ، وتوضح الأسباب والعوامل المؤثرة فيه[٣].

والوجودية ـ كما لدى سارتر ـ فلسفة تهتم بالمقابلة بين الماهية والوجود

(١) انظر : أسس الفلسفة ، توفيق الطويل ٢٣٤ .
(٢) موسوعة الفلسفة ـ عبدالرحمن بدوي ٢/ ٦٢٦ .
(٣) المعجم الفلسفي ـ جميل صليبا ٢/ ٥٦٢ .

المجرد منها ، فهي تنظر إلى الإنسان بصفته وجوداً لا ماهية له في الأصل ، ومن ثم فله أن يشكل ماهيته من خلال خصائص وجوده بما فيه من غرائز وطموح ، ونحو ذلك[١] .

والمذاهب التي بحث أتباعها في الوجود من حيث أصله ، لم تقف عند هذا الأصل سواء تلك التي جعلته مادة ، أوروحًا ، أو قالت بتعدد عناصره التي تكوَّن منها ، وإنما تجاوزت ذلك إلى التركيز على الجوانب الواقعية المنبثقة من موقفها الوجودي ـ اتساقًا مع المنطق الحديث الذي يفضل هذه الجوانب على المباحث الميتافيزيقية في الوجود ، بل ويجعل الاهتمام بهذه الجوانب العملية ، بديلاً للبحوث الفلسفية النظرية التي يصفها بالعقم .

وتتمثل هذه الجوانب العملية في النظر إلى الطبيعة الإنسانية ، وتحليل عناصرها المادية والفكرية ، وما يتشكل به وجود هذه الطبيعة من قيم ، وإنسانية ونحو ذلك ، من قضايا الوجود الكبرى ، وحسبك التأمل في فلسفات الماركسية ، والوضعية والوجودية ومواقفها من طبيعة الإنسان وقيمه وحضارته .

وكما سبق في المقدمة ، سنتناول في هذا البحث أبرز قضايا الوجود الحية في عصرنا ـ حسب ما نرى ـ في ميادينه الفكرية ، والفلسفية ، والاجتماعية ، ومعارفه التجريبية ، وهي قضايا :

- **التطور .**
- **والقيم .**
- **والإنسانية .**

* * * *

(١) المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية بمصر ٢١١ .

قضيـة التطـور

على الرغم من أن القضايا التي أثّرت في الفكر البشري ـ في هذا العصر ـ وبالذات عند المسلمين ، كثيرة متنوعة ، إلا أن قضية «التطور» تمثل القضية الكبرى المؤثرة والخطيرة في فكر المسلمين، بما أخذته من مفهوم عام من جهة، وبما نالته من زخم رفعها إلى مستوى الحقيقة ـ بل والحقيقة الحتمية ـ في الثقافة الغربية المعاصرة ، مما جعل الحياة الإسلامية ـ وفي المجال الفكري بالذات ـ ينفعل بها ويقرأ رجالُه الثقافةَ الغربية من خلالها، وينظرون إلى ثقافة أمتهم من زاويتها، مما أوجد انفعالاً لدى المفكرين الإسلاميين تجاهها قبولاً لها أو مضادة.

يقول زكي نجيب محمود : «إن الثقافة الغربية تحوي ملايين الجزئيات، ولكنا إذا حللناها إلى جذر واحد ينبث منه هذا الشتات، فإنا نقع على مفتاح هذه الثقافة.

فما هي نقطة البدء العميقة الدفينة تحت الأرض التي نبتت منها شجرة الثقافة العصرية؟

هي فكرة التطور . . . ؟

إن حقيقة كل شيء في هذا الوجود هي تاريخه، هذا ما وراء فكرة التطور والانتقال من طور إلى طور»[1].

ويقول محمد قطب في مفتتح كتابه(التطور والثبات في حياة البشرية) : «هذا العصر هو عصر التطور، كل شيء فيه يتطور .

الأفكار والعقائد . . القيم والمفاهيم . . الأخلاق والتقاليد ـ الصور المادية للحياة ، المسكن ، والملبس ، والمأكل ، وسائل المواصلات، والإعلام ، الحرب

---

(١) الفكر العربي والتحديات المعاصرة ـ زكي نجيب محمود ص ٢١٦ ، من محاضرات الموسم الثقافي الثاني للمجمع الثقافي في أبو ظبي.

والسلم . . . الآلة . . . الإنسان .

ولا يمر يوم ، ولا تمر ساعة ، بل ولا تمر لحظة ، لا يذكر فيها لفظ التطور من أقصى الأرض إلى أقصاها الآخر ، في الغرب المتحضر والشرق المتأخر ، في كل مكان»[١] .

- **فما هو التطور ؟**
- **وما نظرياته ؟**
- **وما صلته بالدين ؟**
- **وما موقف السلفية إزاءه ؟**

التعريف :

ذكر ابن منظور في (لسان العرب) مادتين هما : طور وطير ، وقال : الطور التارة ، تقول : طوراً بعد طور ، أي تارة بعد تارة ، وجمع الطور : أطوار ، وهو الحالات المختلفة . . . والطور والطُّوار ، ما كان بحذاء الشيء ، والطور أيضًا الحد بين الشيئين .

ـ وطار حول الشيء ، حامَ .

ـ والطيران حركة ذي الجناح في الهواء بجناحه» . ثم ذكر الطيْر والطائر ، والمطارة ، والتطاير ، والطيرة ، والتطيرُ ، والاستطارة . . .[٢] .

ولم يذكر التطور ولا الفعل تطوَّر ، ومثله ابن فارس ـ قبله ـ الذي بين أن : «الطاء والواو والراء أصل صحيح يدل على معنى واحد ، وهو الامتداد في شيء من مكان أو زمان ، من ذلك طوار الدار ، وهو الذي يمتد معها من فنائها ، ولذلك يقال : عدا طوره ، أي جاز الحد الذي هو له من داره ، ثم استعير ذلك في

(١) التطور والثبات في حياة البشرية ـ محمد قطب ص ١٥ .

(٢) لسان العرب ٤/ مادة طور وطير .

كل شيء يتعدى»[١].

فكأن العرب لم تستعمل فعل الانتقال من طور إلى آخر «تطوَّر»، وإنما استعملت: عدا طورَه لهذا الانتقال.

لكن مجمع اللغة العربية اشتق فعلين من هذه المادة هما:

«ـ طوَّر بمعنى حوّل من طور إلى طور.

ـ وتطوّر أي تحول من طور إلى طور»[٢].

ثم اشتق مصدرين هما: التطوير والتطوّر[٣].

فالتطوّر إذن هو التحول من حال إلى حال مطلقًا.

وفي القرآن الكريم، جاء قوله سبحانه في سورة نوح: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٤] قال الراغب: «قيل: إشارة إلى نحو قوله سبحانه: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ﴾ [الحج: ٥]، وقيل: إشارة إلى نحو قوله: ﴿وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢]، أي مختلفين في الخلق والخلق»[٤].

وفي الفلسفة الحديثة للتطور عدة معان:

● فيطلق على النمو، كنمو الجنين نطفة، فعلقة، فمضغة... إلخ.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٣/ ٤٣٠.

(٢) المعجم الوسيط ـ مجمع اللغة العربية ٢/ ٥٧٥.

(٣) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٢٩٣.

(٤) المفردات في غريب القرآن ٣٠٩.

وفي سورة الانشقاق جاء قوله سبحانه: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الانشقاق: ١٩]. قال الراغب: أي يترقى منزلاً عن منزل، وذلك إشارة إلى أحوال الإنسان في الدنيا من تراب، ثم من نطفة وأحواله في الآخرة نشرًا وبعثًا وحسابًا... إلخ. المفردات ٣٠١.

- ويطلق على التبدل التدريجي البطيء بتأثير الظروف الخارجية.
- كما يطلق على التبدل الموجه إلى غاية محددة على مراحل متعاقبة.
- ويطلق على الانتقال من البسيط إلى المركب، ومن المتجانس إلى غير المتجانس[١].

وفي المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بمصر: «التطور نموٌّ بطيء متدرج، يؤدي إلى تحولات منظمة ومتلاحقة تمر بمراحل مختلفة، يؤذن سابقها بلاحقها كتطور الأفكار والأخلاق والعادات»[٢].

وهذه التعريفات، وعامة التعريفات المعاصرة للتطور ـ في الفكر العربي ـ مستمدة من المفاهيم الغربية للكلمة المقابلة لها، وهي «Evolution» في الإنجليزية، والفرنسية، وأمثالها في اللغات الأخرى.

ولهذا تتعدد التعريفات، وقد تضيق ـ فتحصر التطور في مجال معين كالإنسان ـ أو توسع، والذي يعنينا هنا هو التطور بصفته قضية، بل مذهبًا معاصرًا، وهو: «الذي يعتمد فكرة التطور ويؤيد الصيرورة، والتحول، ويذهب إلى أن القانون العام لنمو الكائنات يتلخص في تنوع وتكامل مستمرين»[٣].

التطور والتقدم:

وفق المعنى اللغوي للطور والأطوار، فإن الانتقال من طور إلى آخر مطلق من الحكم؛ أي أنه قد يكون من سيئ إلى حسن، أو العكس، أو من وضع إلى وضع مساوٍ له.

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي جميل صليبا ١/ ٢٩٤.

(٢) المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية ٤٧.

(٣) المصدر السابق، ١٧٥.

وهذا ما يؤكده المعرّفون للتطور ؛ حيث «لا يتضمن التطور في ذاته فكرة التقدم أو التأخر»[١].

لكن هذا النفي محل شك؛ فإن مفهوم التطور في عصرنا ، قد ارتبط بفكرة الارتقاء إلى الأفضل ، فصار التطور يعني تقدمًا.

ولعل هذا التأكيد للنفي دليل على الشعور ، بضغط هذا الارتباط ، بل إن جميل صليبا يقول: «إن أكثر العلماء يقولون اليوم إن معنى التطور يتضمن معنى الارتقاء»[٢].

ومع قوله: إن كون التطور يعني مجرد التبدل لا يتضمن معنى الارتقاء ، نجده عند ذكره لفظة (التكور) التي يجعلها مقابلة للتطور يقول : « إنها تطلق في اصطلاحنا على الرجوع إلى الأصول ، أو على الانحطاط والتأخر والفساد والانحلال والبلى . . »[٣].

وبهذا الارتباط يجري تداول هذه اللفظة في مجال الفكر والإعلام والصحافة ، ومن ثم في خطاب عامة الناس.

فإذا قيل: تطور المجتمع الفلاني، فإن ما يقوم في أذهان السامعين هو أنه انتقل من وضع إلى وضع أفضل وأرقى منه.

ولهذا نجد أن لفظة «التطور» مرادفة ـ في فكرنا المعاصر ـ للفظتي: التقدم والارتقاء، أكثر مما هي مرادفة للفظتي التحوّل أو التغيّر.

فكرة التطور قبل العصر الحديث:

التغير من حال إلى حال في الكون، وفي الحياة الإنسانية، أمر يدركه

(١) المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية ٤٧.
(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٢٩٤.
(٣) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٢٩٤.

الإنسان بحدسه المباشر ، ويتفاعل معه مستثمراً إيجابياته متوقياً آثاره الضارة .

ولقد انتهى بعض الفلاسفة السابقين ، من تأمله في هذا التغير المتنوع المتتابع ، إلى أن الوجود كله في سيلان دائم وأنه لاثبات لشيء أبداً ، وتذكر هنا كلمة هيراقليطس : «إنك لا تعبر النهر الواحد مرتين»(١) . وهو نفس التصور الذي تقول به فلسفة الصيرورة عند هنري برجسون ، الذي يرى الأشياء في انتقال مستمر متواصل ، وأننا في حركة دائبة لا تقف ؛ حتى إن حقيقة الوجود هي الصيرورة المستمرة الدائمة ، ولهذا توصف فلسفته بالصيرورة(٢) .

وحينما نزل القرآن على الرسول ﷺ ، نبه في بنائه للعقل الإنساني المسلم ، إلى ظاهرة التغير والتطور السائدة في الكون والحياة البشرية ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا** ﴾ [الفرقان : ٤٥] ، ﴿ **إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (١٤٠)** ﴾ [آل عمران : ١٤٠] .

موجهًا المسلم إلى الارتباط بخالق الأشياء ومجري تغيراتها سبحانه وتعالى من جهة ، وموجهاً إياه من جهة أخرى ، إلى التأمل في السنن التي خلقها سبحانه ، لتكون الأساس الذي تجري التغيرات وفقه ، وأنها ليست تغيرات عشوائية ، بل وراءها حكمة الله ومشيئته ، وقد يدرك الإنسان شيئاً من هذه الحكمة أو تخفى عليه ، ولكن المسلم يوقن بانطوائها على الحكمة أدرك أو لم يدرك .

كما نبهه إلى الحركة المطردة في الكون ، الجارية وفق سنة السببية التي يتبع فيها حدث حدثًا سبقه بصفته علة حدوثه ﴿ **أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ** ﴾ [النور : ٤٣] .

---

(١) مسائل فلسفية ، زكي نجيب محمود ، وآخرون ١٧ .

(٢) انظر : التطور الخالق ـ هنري برجسون ، ترجمة محمد قاسم ١٢ ، وهنري برجسون ـ أندريه كريسون ٨٧ .

وإذا استثنينا نظرة هيراقليطس، ومن أخذ بها من فلاسفة لم يبرزوا كتيار مؤثر، وهي التي لا ترى في الوجود سوى التغير المتواصل، فإن سائر البشرية على الرغم من إدراكها للتطور في الأشياء ـ كونيةً وإنسانية ـ كانت تدرك بفطرتها أولاً، ثم بتجاربها ثانيًا، أن بإزاء هذا التطور ثباتاً في الوجود وأنه الأصل الذي يدور حوله التغير والتطور، ومن هنا كان بحثها عن الثوابت من خلال نظرها في التغيرات والمتغيرات، كما في دراستها للأحداث تلمسًا للسنن أو القوانين التي كانت سببًا فيها.

وكان العالم الإسلامي في عصور ازدهاره، بسبب أخذه بتوجيه الوحي الإلهي، قد بلغ القمة في نشاطه العلمي والحضاري في هذا الجانب الذي لم يقف عند حدود التفاعل الجزئي مع الثوابت والمتغيرات، وإنما صنع مناهج لحركة الفكر، ومن ثم لمسلك الحياة سواء فيما يتعلق بالتعاليم الشرعية وتطبيقها على الواقع البشري، أو فيما يتعلق بعناصر الكون، أو بالتاريخ والاجتماع البشريين.

وكان في هذا الوقت وما بعده يسود منطق آخر في المجتمع الأوروبي وبتوجيه الدين أيضًا؛ هذا المنطق هو تركيز الثبات في الفكر والحركة بصفته المنطق الحق، وعدّ التغيير أو التغير خروجًا عن الحق، وقد ساعد الوضع الاقتصادي والاجتماعي الراكد في تأكيد هذا المنطق؛ حيث عاشت أوروبا قرونًا كل شيء فيها ثابت، العبيد، السادة، الإقطاعيون، رجال الدين بسطوتهم، كلٌ في مكانه يرثه من بعده جاريًا على سنته «والحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية والروحية، تسير على نفس الوتيرة منذ عهود يتصورها الفرد امتداداً أزليًا ثابتًا في الماضي، ويراها في الحاضر ثابتة، فيتخيل لها كذلك ثباتًا أبديًا فيما يقبل من التاريخ.

وفي ظل هذا المفهوم الثابت، تثبت الأفكار والقيم والأخلاق والتقاليد، ويشمل ذلك كله من الخارج إطار الدين، فيحكم الصورة الثابتة ويزيد

في تثبيت المفهوم.

والجهل والأساطير والخرافة تزيد من عنصر الثبات»[١].

في هذا الركود الشامل بدأت حركة تدب، حركة عقول تفكر، ولأنه لامجال للحركة الفكرية داخل الإطار الديني، فقد كانت الحركة خارجه، وقد تمثلت في مجموعة من المفكرين الذين وصفوا بالأحرار وبالتنويريين، ونحوها من التسميات التي لها ارتباط عكسي بالكنيسة وموقفها الديني، ولقد رفضت الكنيسة هذه الحركة التغييرية ووقفت منها موقفًا صلباً، ولكن الحركة تواصلت وعظمت، وأثمرت تغييراً فكريًا وحياتيًا في أوروبا فيما عرف بعصر النهضة.

(١) التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب، ١٥.

قضية التطور في العصر الحديث

لئن كانت الحركة التغييرية في بداية عصر النهضة الأوروبية في مجال الدراسات الكونية ، والفنون ، والسياسة ، وغيرها من المجالات، تمثل نسفًا لمبدأ الثبات الذي رسخته الكنيسة، وإشاعةً لروح الحركة والتغير، واستثمار العقل البشري والإمكانات الكونية للانتقال من حال إلى حال أفضل ، فإن التطور لم يصبح قضية ـ بل قضية النهضة الأوروبية الكبرى ـ إلا حينما أرسيت نظرياته التي تُخضع الوجود كله لمبدأ التطور والمتمثلة بـ:

- نظرية التطور العضوي عند دارون .
- ونظرية التطور الكوني أو الاجتماعي عند سبنسر .

فمن خلال هاتين النظريتين، أصبح التطور قانونًا كونياً عامًا لا يخرج عنه شيء ، وارتبط بالتقدم، فهو تطور تصاعدي، وعليه فإن الخارج عن هذا القانون الشامل ساقط متخلف، والثابت أيا كان بتجاوز التطور له يفقد قيمته ؛ لأن البدائل الجديدة أفضل منه وأغلى، وكل هذا إمعان في الكيد للدين وثوابته التي قامت النهضة على مناوأته ومغالبته .

والآن لنتبين بإيجاز هاتين النظريتين :

أولاً : نظرية التطور العضوي :

صاحبها هو : «تشارلز دارون ، انجليزي ، ولد عام ١٨٠٩م ، لم يحقق في ميدان العلم شأوًا ، لكنه رافق رحلة بريطانية بحرية على وظيفة جامع مشاهدات ، واستمرت الرحلة خمس سنوات ، استفاد منها كثيراً ـ كما يقول ـ في التأمل والبحث في الكائنات الحية ، من خلال الآثار الحفرية، مما جعله يبحث

في الأنواع هل هي ثابتة أو متطورة.

وفي عام ١٨٥٩م، أخرج كتابه: (أصل الأنواع وتطورها بالانتخاب الطبيعي وحفظ السلالات المحبوة في التناحر على البقاء)، ثم نشر كتابه: (أصل الإنسان). توفي عام ١٨٨٢م[١].

لقد كانت الداروينية واحدة من الأحداث الكبرى في الثقافة الأوروبية الحديثة، غيَّرت في الفكر والفلسفة، والدراسات الاجتماعية، والحياة العامة تغييراً كبيراً خطيراً.

ولهذا لا تذكر الخطوط الكبرى للثقافة الغربية، ولا المؤثرات في التاريخ المعاصر، إلا وتبرز الداروينية في المقدمة، فهي النظرية التي «تسيطر على الثقافة العالمية وتصبغ عقلية المفكرين في جميع أنحاء العالم... ولم تحظ أية نظرية علمية بجدل واسع ونقاش مستمر مثلما حظيت به نظرية التطور»[٢].

تبحث النظرية الداروينية في أصل الكائنات، ونشأة الحياة على هذه الأرض، والقوانين التي تحولت هذه الكائنات من خلالها إلى ماهي عليه الآن.

كان دارون يتصور أن الكائنات تتسم بالثبات، فكل نوع من النبات أو الحيوان خلق مستقل، واستمر على صورته الأولى عبر الزمان، لكنه من خلال تأمله في بعض الحيوانات التي تظهر منها سلالات جديدة، كلابًا أو خيولاً أو حماماً... إلخ، لم تكن موجودة من قبل، مال إلى الاعتقاد بتأثير الظروف في تغيير طبائع الحيوان من متوحش إلى مستأنس ـ مثلاً ـ ومن ثم تغيير طبيعته الخَلْقيَّة.

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة عبدالرحمن بدوي، ١/ ٤٧٣، وكتب غيرت الفكر الإنساني، أحمد محمد الشنواني ٢٢٦.

(٢) كتب غيرت الفكر الإنساني، أحمد محمد الشنواني، ٢٢٥.

وبعد رحلته الاستكشافية ، ونظره في الآثار الحفرية لأنواع مندثرة من الكائنات الحية، تبلورت لديه نظريته التي خلاصتها: «أن القول بأن كل نوع من الأنواع النباتية والحيوانية قد خلق على حدة مستقلاً عن الأنواع الأخرى، قول خاطئ من أساسه ـ وأن الحق ـ أن الأنواع ليست ثابتة، وأن الأنواع التي تنتمي إلى فصيلة واحدة أو جنس واحد ، قد انحدرت مباشرة عن طريق أنواع أقدم منها وغالبًا ما تكون قد انقرضت، وأن الانتخاب الطبيعي هو العامل الأهم في حدوث هذه التغيرات التي طرأت على الأنواع، وإن لم يكن العامل الوحيد»[1].

وهكذا تقوم النظرية الداروينية على ما يلي:

١ ـ إن القول بالخلق المستقل للأنواع ، خطأ محض فلا الإنسان، ولا الجمل ، ولا السمك . . إلخ، وجد في الأصل بصفته نوعاً متميزاً عن المخلوقات الأخرى.

٢ ـ أن الأنواع دائمة التحول، فلا ثبات لشيء منها.

٣ ـ أن للتطور وتحول الأنواع، عوامل عدة ، مثل:

* الوراثة: التي تقتضي التشابه بين الوالد والمولود.

* والتحول: الذي يعني أن التشابه بين الوالد والمولود لا يعني التماثل ، فهناك تغاير جزئي يتراكم عبر الزمن ؛ ليصبح تطوراً من نوع إلى نوع.

* والتوالد: يعني أن ما يولد أكثر مما يبقى.

* والتناحر: الذي يعني قيام الصراع بين الموجودات، لتحقيق البقاء.

* والانتخاب الطبيعي: ـ أو بقاء الأصلح ـ وهو أهم العوامل ؛ حيث تبقى الأنواع والأعضاء التي تكون أكثر قابلية للبقاء ، بينما يندثر ما لا حاجة له أو قيمة.

(١) المصدر السابق، ٢٣١.

في هذا الإطار ، فسر دارون وجود الأحياء منذ ظهور المادة الحية في الأجسام ، حتى الإنسان الذي يمثل قمة الكائنات الحية متسلسلاً من الكائنات الأدنى منه ، والفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة لا بالنوع ، أما العقل فهو امتداد للحس وتطور للغريزة الحيوانية .

وفي إطار تفسيره للتحولات الجارية، ولوجود الصورة الحية الأولى، أنكر فكرة الخلق والقول بالعناية الإلهية، وأنكر القول بالصدفة، واعترف أن غاية ما وصل إليه أن هذه تمثل لغزاً محيراً ، ولهذا كانت الكلمة الأخيرة عنده : إنه لا أدري ، وأن المسألة خارجة عن نطاق العقل[1] .

هذه هي نظرية التطور العضوي التي كانت أكبر ضربة وجهت للدين في العصور الحديثة ؛ حيث هدمت مرتكزاته الكبرى حينما :

* حاربت الإيمان بالله ، ودعمت الاتجاه نحو الإلحاد، والنظر المادي للوجود .

* وقالت بعبثية الوجود ، وخلوه من الحكمة والغاية .

* وجردت الإنسان من إنسانيته ، بتحويله إلى مجرد حيوان .

ولقد كان العصر مهيئاً لظهور مثل هذه النظرية ، التي تقوم في النظر إلى الوجود والموجودات بعيداً عن مقررات الدين ، وتنتهي إلى نتائج تصادمه ، ولهذا نجد أن دارون ليس الوحيد في هذا المجال ، فقد سبقه (لامارك الفرنسي) الذي وضع نظريته التطورية عام ١٨٠٩م في كتاب «فلسفة علم الحيوان» .

وقد كان لجدِّ دارون نفسه توجهات في هذا المجال، كذلك فإن «ألفرد رسل والاس» قد بعث إلى دارون رسالة عام ١٨٥٨م ، فيها تلخيص لنظرية التطور . . . إلخ .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة ٣٥٣ـ ٣٥٥ .

ولقد شاعت نظرية التطور ـ وإن حاربتها الكنيسة أول الأمر بشدة ـ في الوسط الفكري ؛ حيث تبناها كثير من المفكرين لا على أنها نظرية تنتظر الاختبار المؤيد أو المبطل ، وإنما على أنها حقيقة علمية ثابتة فـ «كل علماء الحياة المحترمين يقرون بأن تطور الحياة على الأرض أمر واقع» ، وصرح «هكسلي» عام ١٩٥٩م أمام ٢٥٠٠ مندوب قائلاً : «إننا نقبل كل أحداث التطور وتطور الحياة واقع وليس نظرية ، وهو أساس أفكارنا» ، حتى إن فريقًا كبيرًا من علماء الدين الغربيين ، انساقوا مع موجة التأييد لنظرية التطور العضوي ، ففي عام ١٩٦٦م «صرح خوري كنيسة سان جان الكاثوليكية مؤيدًا التطور بقوله : «ليس من شك بأن التطور حقيقة واقعة»[(١)] .

وعلى أساس النظرة التطورية للإنسان ، قامت فلسفات وعلوم إنسانية ، كالفلسفة الماركسية ، والوجودية الملحدة ، وعلم الاجتماع لدى دوركايم ، وعلم النفس لدى فرويد وأتباعه .

ولقد كان لها معارضون من العلماء التجريبيين ، ولكن أصواتهم لم تسمع في جو الدوي الذي أحدثته هذه النظرية ، بل إن فرط الأخذ بها لدى أتباعها ، جعلهم يحاربون أي وجهة أو دراسة تعارضها ، فهل هذا التبني والشيوع بسبب توافر الأدلة اليقينية عليها ، التي لا تدع مجالاً للشك في صحة مسلماتها؟

إن الإجابة التي آب إليها العصر الآن ، هي أنه ليس سبب اعتمادها صحة أدلتها ، أو متانة الأسس التي تقوم عليها ، وإنما لأمور أخرى أهمها الهروب من الدين ، واللجوء إليها بصفتها بديلاً مقبولاً عن الدين المرفوض ، وبهذا يعترف كثير من الداروينيين أنفسهم ، مقرين بفساد ما تقوم عليه من تكهنات ، حتى قال آرثر كيث : «إن نظرية دارون لا يدعمها أي برهان ، ونحن لا نؤمن بها إلا لأن

(١) خلق لا تطور ـ فريق من العلماء ـ ترجمة إحسان حقي ١٥ ، للنقول الثلاثة .

الخيار الآخر هو القول بالخلق المستقل الذي يقول به الدين ـ وهذا ما لا يمكن التفكير فيه»[١].

ومثل ذلك قال واتسن: «إن علماء الحيوان يؤمنون بالنشوء والارتقاء لا كنتيجة للملاحظة أو الاختبار والاستدلال المنطقي، ولكن لأن فكرة الخلق المباشر بعيدة عن التصور»[٢].

ولقد كشفت عمليات تزوير كبيرة في سبيل ترسيخ صدق هذه النظرية، ومن أشهرها تزوير صور الأجنة الذي قام به أستاذ العلوم الطبيعية في جامعة «ايبتا» في ألمانيا «أرنست هيكل»، الذي اعترف بأنه قد زور في صور الأجنة في عام ١٩٠٨م، وأقرَّ بأن معه مئات من الفلاسفة وعلماء الأحياء يقومون بعمليات تزوير مماثلة[٣].

ومن أشهرها ـ أيضًا ـ ما يعرف بـ «إنسان بلتداون»؛ حيث اكتشف عام ١٩١٢م، فك قرد به ضرس إنسان ومعه جمجمة إنسان أيضاً، وقامت عليه البحوث وسدت به بعض الثغرات بين القرد والإنسان، وبعد ثلاثين سنة قامت دراسات تحليلية لهذه العظام، فتبين أن الضرس قد ركب في الفك تركيبًا، وتم برده بمبرد، وأنها قريبة العهد جدًا، وهكذا في عام ١٩٥٣م أعلنت نتيجة البحوث بأن «إنسان بلتداون ليس إلا قضية تزوير وخداع تمت بمهارة من قبل أناس محترفين . . . . إلخ»[٤].

وإذا كان الهروب من الدين سببًا في شيوع هذه النظرية، فإن هناك أسبابًا

(١) الإسلام يتحدى ـ وحيد الدين خان ٣٩.

(٢) مذهب النشوء والارتقاء: منيرة علي الغاياتي تقديم الدكتور محمد البهي، ص٧.

(٣) هل تعرضت لغسيل الدماغ؟ دوان ت. كيش، ترجمة أورخان علي، ٧٢، ٧٣.

(٤) دارون ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت، ٩٥.

أخرى. مثل دعم اليهود لها سعيًا وراء نتيجتها الإفسادية للدين كما اعترفوا بذلك في بروتوكولاتهم[١]، وكذلك ظهورها في وقت اشتداد الروح القومية والاستعمارية في أوروبا ؛ حيث يمكن للسياسة أن تستثمر العامل الأكبر من عوامل التطور والارتقاء في هذه النظرية ، وهو عامل البقاء للأصلح ، الذي يتمثل في المجال السياسي بالأقوى ، وربما كان من الأسباب التي حفزت بعض علماء الأحياء على التعصب لها ، أن الرفض الذي قوبلت به من رجال الدين وغيرهم ـ أول الأمر ـ لم يقف عند حدود إيحاءاتها الإلحادية والحيوانية للإنسان، أو عند رفضها الخلق المباشر للإنسان، وإنما كان مطلقًا يرفض التطور في كل أشكال الأحياء وصور الموجودات ، مما لا مجال لإنكاره ؛ لكونه حقيقة واقعة يدركها الإنسان بحدسه العادي فضلاً عن علماء الأحياء المختصين.

ولقد كانت آثار الداروينية على الإنسان سيئة ، حينما شعر أن وجوده في هذا الكون عبث أنتجته الصدفة ،وأنه مجرد حيوان، وانحصر في هذا النطاق، فضحّى بإنسانيته.

وكان سوء هذه الآثار وخيماً على الإنسان الغربي ، ومن ثم الحضارة الغربية ، مما جعل ـ لا رجال الدين أو الرافضين علميًا لنظرية التطور العضوي ـ بل بعض الداروينيين أنفسهم ، يتراجعون عن داروينيتهم الحادة ليقولوا بجانب إنساني لدى الشخص له قيمته المؤثرة في حياته ، كالجانب الحيواني أو أكثر «فالإنسان ـ كما يقول رينيه دوبو ـ الداروينى الكبير في وقتنا الحاضر ، والحائز على جائزة نوبل عام ١٩٧٦م ـ تفلّت مما يربطه بماضيه الحيواني ، وهو يبدع طرقًا في حياته يعدل فيها باطراد الغرائز والدوافع الحيوانية فيه ويردفها بانشغالات

(١) انظر : بروتوكولات حكماء صهيون ١٢٣ ، ١٢٤ .

فكرية وقيم روحية»[١].

وليس هذا موقفًا فردياً ، ولكنه اتجاه عام في وقتنا الحاضر ، وقد عبر عن ذلك مؤلفا كتاب «العلم في منظوره الجديد» بقولهما بعد استشهادات من علماء معاصرين : «ومؤدى ذلك أن حياة الإنسان الفكرية والروحية والأخلاقية هي حقائق تمامًا مثل حقيقة حياته البيولوجية»[٢].

ثانيًا : نظرية التطور الكوني العام ، وبالذات التطور الاجتماعي :

إذا كان مجال نظرية التطور العضوي الجانب المادي من الكائنات الحية فقط ، فإن نظرية التطور الكوني تعمم التطور على الوجود كله ، فكل ما في الكون من الأشياء المادية والعضوية والعقلية والاجتماعية والأخلاقية ، هو نتاج لتطور متواصل لا يقف عند حدٍّ ، ومن ثم فليس هناك حقيقة نهائية ، وإنما هناك مراتب في ترقي الوجود[٣].

ويبرز تميز هذه النظرية في الجوانب الإنسانية من الإنسان ـ الدينية والفكرية ، والاجتماعية ـ .

وأبرز من ترد إليه هذه النظرية ـ بهذا الشمول ـ الفيلسوف «هربرت سبنسر» ١٨٢٠ - ١٩٠٣م ، الذي عرض نظريته في كتابه «المبادئ الأولى» الذي نشره أول مرة بعد عام واحد من ظهور كتاب دارون «أصل الأنواع» ؛ أي في عام ١٨٦٠م .

و كما سبقت الإشارة ، فإن الفلسفات المعاصرة الكبرى ، ومن ثم العلوم

(١) إنسانية الإنسان ـ رينيه دوبو ، ترجمة نبيل الطويل ٢٦٢ .

(٢) العلم في منظوره الجديد ـ روبرت اغروس ـ وجورج استانسيو ـ ترجمة كمال خليلي ٨٩ .

(٣) نظرية التطور عند مفكري الإسلام ١٩٣ .

الاجتماعية ، تقوم على أساس النظرية التطورية في تصورها للإنسان نشأة وتاريخًا ، ومن ثم مستقبلاً .

فالماركسية: تركز على أن المادة هي أساس الوجود كله ، وبالتالي فإن كل نشاطات الإنسان الفكرية ، والقيمية ، والدينية تابعة للأحوال المادية التي يعيشها هذا الإنسان .

وبما أن هذه الأحوال المادية متطورة خلال العصور ، اختراعاً لآلات وتجديداً لأساليب الإنتاج ، فإن حياة الإنسان متطورة تبعًا لها في حلقات ، أو أطوار تمثلت في صورها الكبرى ، كما ترسمها الماركسية في الشيوعية الأولى ، فالرق ، فالإقطاع ، فالرأسمالية ، فالشيوعية الثانية .

وفلسفات الوضعية ، والوجودية ، والبنيوية ، ونظرية دوركايم في العقل الجمعي في علم الاجتماع كلها لا تخرج عن التفسير التطوري للوجود الإنساني ، وإن تفاوتت في تصورها لطبيعة التطور والأبعاد المؤثرة فيه .

الدين وقضية التطور :

إذا كان الدين يعنينا بالدرجة الأولى في هذا المجال ـ بصفتنا مسلمين ـ بحكم أنه أساس نظرتنا للوجود من جهة ، وأن منه تنبثق الحياة الفكرية والاجتماعية لدى المسلم ، فلننظر موقعه في قضية التطور .

الدين لدى الفلسفات القائمة على مبدأ التطور الكوني إنتاج بشري بحت ، لا مجال لافتراض مصدر خارجي استمده الإنسان منه ، كما أنه لا مجال لافتراض فطرة أصيلة ـ ثابتة ـ نبع منها .

وبعد هذا فلتأت الافتراضات بشأن الدين :

ـ فقد نشأ الدين لدى الماركسية ـ بما ينطوي عليه من مبادئ وقيم كما سبق ـ

بتأثير الأوضاع الاقتصادية التي يعيشها الإنسان، وتملي عليه بالتالي تلك التصورات والنظم التي يتشكل منها الدين والأخلاق والقوانين[١].

ـ و «أوجست كونت» في فلسفته الوضعية يرى أن التاريخ مر بثلاثة أطوار متصاعدة:

* بالطور الطفولي للبشرية «طور الدين»، الذي آمنت فيه بإله يدير الكون.

* ثم طور المراهقة «الفلسفة الميتافيزيقية»، الذي تصورت فيه الكون يسير بموجب علل ذاتية باطنة فيه.

* ثم طور النضج والكمال «الوضعية»، الذي يتعامل فيه الإنسان مع أشياء هذا الكون بصفتها ظواهر مادية، دون تجاوز إلى بحث ما وراءها[٢].

ولقد اختلف التطوريون الاجتماعيون في دراستهم للدين، ولكنهم يتفقون على أن الإنسان بعد أن انفصل عن أصله الحيواني، عاش ـ فترة ما ـ ماديًا خاليًا من التفكير بالدين والروح، ثم حدث الدين.

كيف حدث؟

هناك تصورات...

---

(١) من السهل عليهم تفسير مفردات الدين والأخلاق بذلك ـ فمثلاً ـ عقيدة الحياة الآخرة والنعيم، يرى الماركسيون أنها اختراع دفع إليه الوضع الاقتصادي لدى المستبدين ـ ملاكاً ـ إقطاعيين... إلخ. ليحتووا به مشاعر الطبقة الكادحة ـ المستعبدة ـ التي توشك أن تثور مطالبة بحقوقها المغتصبة، فأسكنت بهذه العقيدة التي تعدهم إن صبروا بنعيم أبدي بعد الموت، ولهذا عدت الماركسية الدين أفيوناً للشعوب.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ـ يوسف كرم ٣١٧.

فقد قال بعضهم: إن بعض ذوي التفكيرات الخيالية، التي تجاوزت الواقع المادي بهدف استغلال الناس فكرًا وخداعًا ـ كهنةً وقساوسةً .. إلخ ـ قد استحدثوا فكرة التأليه والاعتقاد بقوى غيبية، ليكونوا سدنتها والوسائط بين الناس وبينها.

وقال كثير من هؤلاء الاجتماعيين، إن الدين انبثق من المشاعر الإنسانية المتطلعة، لما وراء عالم المادة بفعل مؤثرات حركت هذه المشاعر مثل: مشاهد الطبيعة في حركتها أفلاكًا وبحارًا وأنهارًا ...، وأحداث الكون المرعبة زلازل وبراكين، ونحوها ... إلخ.

أما دوركايم، فإنه يردّ نشأة الدين إلى أسباب اجتماعية من خلال فكرة الطوطم، حيث يرى أن العشائر في القبائل البدائية تتخذ لها اسمًا يميزها عن غيرها، قد يكون اسم حيوان أو شجرة أو كوكب، ثم تعظمه وترسم شعاره على أجساد أتباعها، ويزداد التعظيم بفعل الحاجة للاجتماع حتى تُضفى عليه صفات عليا خيالية، مثل أن من يحمله ينجح في مسعاه ويسدد رميه، كما يتخذون له طقوساً معينة في أوقات محددة تصبح أعياداً يتغنون فيها به، ويرفعون رايته ويطوفون حولها[1].

أما الصورة التي بدأت بها العقيدة ثم تطورت منها، فإنها لدى الرأي الذي ساد في الدراسات الاجتماعية المعاصرة، صورة الوثنية وتعدد الآلهة، فقد كان الإنسان في طوره الأول يعظم كل شيء يراه، جماداً أو نباتًا أو حيوانًا ويضفي عليه هالة القداسة والتعبد له، ثم صار كلما ترقى عقله نقص من آلهته شيئاً فشيئاً، حتى انتهى في الأديان السامية إلى الاعتقاد ببضع آلهة أو بإله واحد، كما في الإسلام، ثم جاء العصر الحديث ليكتشف الإنسان أنه ليس بحاجة إلى

(١) انظر: الدين ـ محمد دراز ١١٤ ـ ١٥٢.

افتراض إله أبدًا ، وأنه هو الذي كان يصنع الآلهة ويقدسها، فأولى به أن يقدس ذاته ؛ أي أن تحل الإنسانية محل الإلهية[١] .

أثر هذا الاتجاه التطوري على الحياة البشرية :

هذا الاتجاه التطوري بنظرياته العضوية والاجتماعية والدينية أسس لتصور أن الإنسان متغير، وأن تغيراته صاعدة نحو التعقيد والتكامل اللانهائي .

ولقد كان للعلم التجريبي أثر كبير في التمكين لفكرة التطور الشاملة في حياة الإنسان؛ حيث تتابعت تطوراته ومكتشفاته ، التي صارت تتغير تبعًا لها أشكال الحياة في ظواهرها المادية مؤثرة على أخلاق الناس وأفكارهم وعقائدهم ومغيرة لها .

وهكذا أحكمت حلقة التطور على الإنسان، حيث أصبح يشعر أنه في دوامة تطورية لا تقف :

* فليس في هذا الإنسان شيء ثابت؛ يمثل قيمة للإنسان تحفظ توازنه .

* وليس هناك مستمسك ثابت خارج الإنسان، إذ ليس هناك دين مقدس يمثل حقيقة مطلقة يعتصم به الإنسان، ليرفع به من قيمته .

أجل، لقد أصبح الإنسان والدين معًا نهباً لمؤثرات متقلبة، سواء كانت مادية أو اجتماعية أو غيرها .

ولقد عرفنا كيف أن مبدأ الثبات ، قد حورب بشدة من قبل التطوريين، وصار سمة على الجمود والتخلف، ووصم رافضو التغيير - في أي شيء - بأنهم رجعيون وأعداء للحضارة والتقدم .

ولقد أثمرت هذه القضية «قضية التطور» باندفاعة التطوريين بها في الحياة

(١) انظر : المصدر السابق ١٠٧ .

الأوروبية ، خللاً كبيراً فيها ، فقدت به ذاتها ، ونسفت به ما كان لديها من بقايا التصورات والقيم السليمة ، فتاهت تيهًا عظيماً ، يصوره سيد قطب في حديثه عن خاصية الثبات في الإسلام فيقول : «والعاقل الذي لم يأخذه الدوار الذي يأخذ البشرية اليوم ، حين ينظر إلى هذه البشرية المنكودة يراها تخبط في تصوراتها وأنظمتها وأوضاعها وتقاليدها وعاداتها وحركاتها كلها تخبطاً منكراً شنيعًا . . . ، يراها تخلع ثيابها وتمزقها كالمهووس! وتتشنج في حركاتها وتتخبط وتتلبط كالمسوس . . . يراها تغير أزياءها في الفكر والاعتقاد ، كما تغير أزياءها في الملابس وفق أهواء بيوت الأزياء ، يراها تصرخ من الألم ، وتجري كالمطارد ، وتضحك كالمجنون ، وتعربد كالسكير ، وتبحث عن لا شيء ، وتجري وراء أخيلة ، وتقذف بأثمن ما تملك ، وتحتضن أقذر ما تمسك به يداها من أحجار وأوضار .

وتنظر إلى وجوه الناس ونظراتهم وحركاتهم وأزيائهم وأفكارهم وآرائهم ودعواتهم ، فيخيل إليك أنهم هاربون! مطاردون ! لا يلوون على شيء ، ولا يتثبتون من شيء ولا يتريثون ليروا شيئًا ما رؤية واضحة صحيحة . وهم هاربون فعلاً . هاربون من نفوسهم التي بين جنوبهم ، هاربون من نفوسهم الجائعة القلقة الحائرة التي لا تستقر على شيء ثابت ، ولا تدور على محور ثابت ، ولا تتحرك في إطار ثابت ، والنفس البشرية لا تستطيع أن تعيش وحدها شاذة عن نظام الكون كله ، ولا تملك أن تسعد وهي هكذا شاردة تائهة ، لا تطمئن إلى دليل هاد ، ولا تستقر على قرار مريح .

وحول هذه البشرية المنكودة زمرة من المستنفعين بهذه الحيرة الطاغية وهذا الشرود القاتل . . . . زمرة من المرابين ، ومنتجي السينما ، وصانعي الأزياء ، والصحفيين والكتّاب يهتفون لها بالمزيد من الصرع والتخبط والدوار ، كلما

تعبت وكلت خطاها ، وحنت إلى المدار المنضبط ، والمحور الثابت ، وحاولت أن تعود.

زمرة تهتف لها . . . التطور . . الانطلاق . . . التجديد . . . بلاضوابط ولا حدود . . . وتدفعها بكلتا يديها إلى المتاهة ، كلما قاربت من المثابة . . . باسم التطور . . . وباسم الانطلاق . . . وباسم التجديد»[١].

ولقد أفزعت نتائج الانسياق مع هذه القضية غربيين كثر ، عادوا يتساءلون باحثين عن عنصر الثبات في الإنسان ، وفيما يخضع له من قيم ومعتقدات ، ويكشفون جريمة تحكيم مبدأ التطور في الحياة بإطلاق وربط الإنسان بدوامته المتتابعة ، وإغوائه بأنه يتقدم ما دام يتغير.

يقول ستيوارت أودال : «إن إنجيل الدمار هو الذي يقول لنا إن النمو هو التقدم»[٢]. ويقول دوبو في كتابه المذكور سلفاً : «تعب الناس من هذا السباق المجنون للتغيير الدائم وأنهك البالغين ، أما المراهقون ، فقد علا صراخهم أوقفوا هذا العالم ، فنحن نريد أن نخرج منه»[٣].

هذه هي قضية التطور في الثقافة الأوروبية الحديثة في مجاليها :

* العضوي المتعلق بنشأة الكائنات وطبيعة تحولاتها بما فيها الإنسان.

* والاجتماعي المتعلق بالفكر الإنساني ، فيما يحمله من عقائد وقيم خلقية ونظم تشريعية وأعراف وتقاليد.

ولا يعني ذلك أن الرؤية الوحيدة لهذين المجالين هي الرؤية التطورية وفق السياق السابق ، ففي تلك الثقافة رؤى أخرى مضادة ، قالت بالخلق المستقل ،

(١) خصائص التصور الإسلامي ٩١ .

(٢) انظر : إنسانية الإنسان ٢٣٠ .

(٣) المصدر السابق ، وانظر في هذا : الكتب الناقدة للحضارة الغربية ، عمومًا.

وبالفطرة الإنسانية الأصيلة، وبقيام الدين في أول وجوده في حياة الإنسانية على التوحيد، وأن الوثنية أمر تالٍ طارئ عليه.

ولكن هذه الرؤى لم تكن هي السائدة، ولم تهيمن على الفلسفات، والدراسات الاجتماعية، كما حدث للرؤية التطورية.

قضية التطور في العالم الإسلامي:

دخلت قضية التطور ـ في مجاليها ـ إلى البيئة الإسلامية، من خلال بعض الكتّاب العصرانيين الذين شرحوها، أو ترجموا بعض الكتب الغربية المبينة لها، وقد قدمها هؤلاء بصفتها إحدى الحقائق الوجودية التي توصلت إليها أوروبا في علمها الحديث، والتي لا مناص للراغب في استقامة تصوره للكون، ومواكبته للحضارة المتدفقة من اعتمادها، وهز الثوابت؛ لتتطور اتساقًا مع هذه السنة الصارمة (سنة التطور الشامل).

وكالمعتاد في مثل هذه الوضعية، فقد انقسم أهل العلم والفكر حيالها أقسامًا:

* قسم رفضها ـ خاصة في جانبها العضوي ـ محتجًا بمصادمتها للوحي من جهة ولآثارها الإلحادية من جهة أخرى.

* وقسم تقبلها بصورتها التي قُدّمت بها ـ أي بصفتها حقيقة علمية ـ وسعى لتوطينها في الثقافة الإسلامية.

* وقسم ثالث، لا يرى الاستعجال في قبولها حتى تثبت علمياً؛ لأنه لم تستبن له مناقضة صريحة بينها وبين الوحي كما لدى الأولين، وإن كان يستبعد مصادراتها الإلحادية.

يقول أحدهم: «ولو فرضنا ـ وهذا لم يحدث بالطبع ـ أن يصل أصحاب التطور إلى دليل يقيني على النشوء، حينئذ يجوز تأويل هذه النصوص ـ أي

النصوص القرآنية ـ وتأويلها ممكن»[١].

ولقد سلكت الفئة التي آمنت بهذا التطور مسالك عديدة، من أجل بناء الفكر الإسلامي المعاصر عليها، والنظر إلى الأشياء ـ بما فيها الدين من خلالها ـ ومن هذه المسالك:

١ ـ السعي للتوفيق بين ما جاء به الوحي في القرآن والسنة، وبين نظرية دارون بالاستناد إلى مثل قوله سبحانه: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٤]. وتأويل خلق آدم على الوجه الذي ذكره القرآن بأنه تمثيل قصد به بيان تكريم الإنسان على المخلوقات الأخرى، وتأويل قوله سبحانه: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١] بأن البشرية كانت خرافية في أول وجودها ثم جاءتها الهداية[٢].

ومن ذلك التعويل على بعض العلماء المسلمين السابقين، الذين تحدثوا عن المخلوقات، وترتيبها في الوجود جماداً، فنباتًا، فحيوانًا فإنسانًا... كما هو عند الرغب الأصفهاني، وابن مسكويه، والقزويني، وابن خلدون الذي عدَّه أحد شارحي مقدمته، سابقًا لدارون ومن تبعه من جماعة الارتقائيين المحدثين في القول بنظرية التطور[٣].

٢ - إشاعتها بصور مختلفة في كثير من الكتابات والبرامج الإعلامية والمناهج الدراسية، سواء المتخصصة أو العامة التي يتلقاها الناشئة في معرفتهم بالتاريخ البشري، الذي يقدم لهم وفق النظرية التطورية فضلاً عن قيام

(١) أصل الأجناس البشرية بين العلم والقرآن الكريم ـ عبدالعليم خضر ٣٤٩. وانظر: مصرع الداروينية؛ حيث يذكر مواقف منها أن الشيخ محمد الغزالي حينما سئل عنها قال: إنها مازالت نظرية، وإلى أن تصبح حقيقة علمية يمكن النظر في موقف القرآن منها، ص١٩٩.

(٢) انظر: نظرية التطور عند مفكري الإسلام ـ محفوظ عزام ٥٠، وتفسير المنار ـ محمد رشيد رضا ٢/ ٢٩١، ٢٩٢.

(٣) انظر: نظرية التطور عند مفكري الإسلام ١٢٤.

تخصصات مثل الاجتماع، والحضارة، ونحوها، عليها في كثير من بلاد المسلمين[١]، وفي الأدب تتفشى القصائد الشعرية والروايات القصصية، وفي الموسوعات المعرفية، ومنها الموسوعات المبسطة الموجهة للأطفال، أو المتوسطي الثقافة، التي تعرض بداية الوجود الإنساني بالصور الملونة وفق نظرية التطور[٢].

٣ ـ النظر إلى الدين وشريعته وتراثه من خلال قضية التطور: هذا النظر سيسلم بعضهم إلى موقف يائس من إيجابية الدين في تحقيق الأفضل للبشرية، خلال مسيرتها الزمنية؛ لأن موقفه مضاد تمامًا لمفهوم التطورالتصاعدي، الذي يقول بأن التغيرات تسير نحو الأفضل: «فالمجْتمع ـ يقول أدونيس ـ الذي يجد أصله ومعاده في الوحي، إنما يرتبط بالثابت الباقي . . ولهذا يعيش خارج الحركة التاريخية معلقًا بين ماضٍ هو الوحي، ومستقبل هو النشور.

ومن هنا لا تعني عبارات كالإبداع، وإعادة النظر، والحداثة، إلا خروجًا على الأصل، فالجوهري بالنسبة إليه، هو النظر باستمرار إلى الدين أو الوحي كأنه هبط اليوم وحفظه كما هو في أصله إلى نهاية العالم، وينتج عن ذلك أن أعرف الناس بالأصل هو الأقرب إليه، فالأوائل هم بالضرورة خير من الأواخر ذلك أن المثل الأعلى لا يكمن في الزمن الذي يأتي، بل في الزمن الذي مضى، وليس التقدم إلا هذه العودة الدائمة نحو الماضي الأصل . . .

في هذا المنظور يأخذ التغير معنى سلبيًا ـ أي يصبح انحرافًا عن الثابت»[٣] وبما أن الإسلام دين كامل، فإن هذا الكمال «يلغي مبدأ التطور والتغير»[٤].

---

(١) انظر: «حول أسلمة العلوم» حيث يشير إلى نماذج من المناهج ١١٠.

(٢) انظر ـ مثلاً ـ: «الموسوعة العلمية الحديثة» المترجمة من قبل دار عكاظ للنشر، التي تحكي عن الإنسان الأول الشبيه بالقرد، وعن نشأة التدين وفق نظرية التطور الكونية.

(٣) الثابت والمتحول ـ الأصول ـ أدونيس ٤٠.

(٤) المصدر السابق ٥٩.

ولكن، ألم يجد أحد من السابقين وسيلة للتطور مع الارتباط بالدين، أو بالأحرى لتطوير الدين؟ .

بلى لقد كانت حركة الاعتزال تنظيراً للدين من أجل عقلنته، وبالتالي تنزيله من الإلهي الثابت، إلى الإنساني المتطور، ومن ثم بدأت بها الفلسفة التي قوامها التطور الفكري.

وعموماً، فإن حركة التأويل هي حركة تطوير للنص؛ ليتماشى مع التاريخ، وقد نال به العقل التاريخي مقاماً متعاليًا على حساب الوحي المتعالي على الزمن، حتى وصل لدى بعضهم إلى إنكار النبوة أصلاً كما لدى الرازي الطبيب[١].

وفي العصر الحاضر، وكل شيء يتطور ويترقى متسقاً مع هذه الحقيقة الكونية القائلة بالتطور التصاعدي في كل الجوانب، لا محيد للمسلم ـ وفق الرؤية التطورية ـ من الانصياع لها؛ لينتظم في سلك الحضارة والتقدم:

ذلك أن «حقيقة الكائنات ـ كما يقول أحدهم ـ أنها تتغير وبخاصة الإنسان، ولا يعيب الإنسان وهو في مرحلة التغير ـ مرحلة التحول، مرحلة السفر ـ أن تهتز القيم وترتج المعايير، بل العيب هو أن لا ترتج هذه ولا تهتز تلك، فلا ينبغي أن يكون لشيء، أو لفكرة، أو لوضع، أو لنظام حصانة تصونه عن النقد والتجريح»[٢].

ولقد كثرت الدعوات المنادية بتطوير الدين في الكتب والمجلات والندوات الفكرية وغيرها:

منها ما يدعو إلى تطويره كلاً عقائداً وأحكاماً ـ ومنها ما يوجّه حركة

(١) انظر: المصدر السابق ٩٣.

(٢) تجديد الفكر العربي ـ زكي نجيب محمود ـ ٢٢٧.

التطوير إلى الشريعة المتمثلة بالأحكام ، بحجة أنها أحكام متعلقة بالحياة البشرية المتغيرة ، فلا بد من تغيرها تبعًا لتغير هذه الحياة .

ويتخذ لذلك ذرائع متعددة :

فهناك من يرى أن التجديد الشرعي يعني التطوير ، فـ «التجديد الديني إنما هو تطور ، والتطور الديني هو نهاية التجديد الحق»[(١)] .

وهناك من يرى أن الدين ، إنما يتمثل في فهم البشر له ، وفهم البشر نسبي وليس مطلقًا[(٢)] .

وهناك من يجعل الإسلام روحًا ومظهراً ؛ فروح الدين المتمثلة في تحقيق سعادة الإنسان وتوحيد الله وجلب المصلحة . . . ونحو ذلك ثابتة وقابلة لأن تتطور المظاهر التي تحققها ، تبعًا لتطور أوضاع الإنسان [(٣)].

* * * * *

(١) مفهوم تجديد الدين ـ بسطامي سعيد ١١٢ ، الكلام لأمين الخولي .

(٢) انظر : الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ـ فؤاد زكريا ٣٣ .

(٣) انظر : مفهوم تجديد الدين ١٦٢ وما بعدها ، حيث يذكر نماذج لهذا .
وانظر : غزو من الداخل ـ جمال سلطان ٣٧ .

الموقف السلفي من قضية التطور

من المفارقات العجيبة، أن السلفية تمثل من بين الاتجاهات المنتسبة للإسلام لدى العصرانيين، بل ـ وبعض الإسلاميين ـ الثبات المناقض للتطور، وتوصم بالتحجر والجمود والهروب من المستقبل، مع أن عنصرها الأساس هو محاربة الجمود، وتجاوز الرؤى البشرية المرتبطة بأشخاص أو ظروف معينة للبناء على نصوص الكتاب والسنة، مما جعلها في كل عصر داعية التجدد والاجتهاد، خلافًا للاتجاهات الأخرى التي تهيمن عليها شخصية تاريخية ـ شيخ طريقه، أو عالم معين، أو قائد دعوة ـ . . . إلخ ـ، فتقف عند وجهة هذه الشخصية، ولو تجاوز الزمن رؤاها ومواقفها.

ولكن بما أن السلفية تمثل الركون المباشر على تعاليم الوحي بثقة مطلقة بها، ويقين ـ علمي ـ ببطلان ما خالفها، فإنها لا تفزع من تلك الأوصاف التي توصف بها، ولا يزيدها ذلك إلا تشبثًا بمقررات الوحي في هذا المجال المعين، ورفض ما خالفها، ولو لم يستبن للآخرين بطلان هذا المخالف، من خلال أدلة العقل التجريبي التي يتعاملون بها.

وهذا الموقف السلفي ـ أيضاً ـ خلاف ما عليه فئات أخرى، إذا اتُّهمت بالثبات والجمود أو اتُّهم إسلامها الذي تحمله، فزعت وهرعت لنفي التهمة بإبراز جوانب المرونة والتطور ومسايرة الزمن الموجودة لديهم، أو في دينهم؛ حيث يتطرف بعضهم على حساب الدين نفسه، ولكن السلفيين بما أنهم بشر، فإن موقف بعضهم ـ ممن قلَّ علمه ـ المضاد للنظريات المخالفة لما جاء به الوحي، قد يتطرف هو الآخر فيرفض أشياء بحجة مخالفتها للوحي، مع أنها ـ في حقيقتها ـ إنما خالفت فهمه غير المحرر لنصوص الوحي.

والموقف السلفي يقوم ـ عموماً ـ على المنهج السلفي في الانطلاق من الوحي الإلهي ـ القرآن والسنة ـ في كل القضايا العلمية أيًا كان مجالها؛ حيث يبني المسلم تصوره العلمي الواضح من خلال هذه النصوص التي يؤمن إيمانًا لا ارتياب فيه ، بأن ماجاءت به هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن مقررات هذه النصوص هي الإطار الذي ينبغي أن تسير فيه حركة العقل البشري في بحثه وتأمله «وكل ما سيصل إليه سيظل في إطار تلك الحقيقة القطعية النهائية ولا يتعداه وتظل الحقيقة القرآنية حاكمة لا محكومة ومهيمنة على النتائج الصحيحة التي يتاح لأي بحث علمي الوصول إليها بوسائله الخاصة»[(١)].

ونتناول الموقف السلفي من قضية التطور في النقاط التالية:

١ ـ نتائج نظرية التطور:

أبرز النتائج التي تحددت من خلال النظرية الداروينية، فيما قدمته من تصور عام للوجود ما يلي:

* الإلحاد حينما ألغت عقيدة الخلق، واعتبر دارون أن افتراض خالق للكائنات، هو اقحام عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت[(٢)].

* حيوانية الإنسان، بنزع ميزته ـ الإنسانية ـ التي كان يرتفع بها على المخلوقات المحيطة به ويسودها من خلالها، ويشعر بانتمائه إلى عالم أرفع من عالمها ، وبالتالي إلغاء كل قيم التأله والأخلاق لديه، وإبقائه منخذلاً بين مطالب مادية، وشهوات بهيمية.

* عبثية الوجود كله ، وانتفاء الغاية والعناية في إيجاده وحركته، ويدخل في ذلك عبثية الوجود الإنساني وافتقاده لأي حكمة أو وظيفة ، إلا ما يمكن أن

(١) مقومات التصور الإسلامي ٣٢٧.

(٢) انظر: التطور والثبات في حياة البشرية ٤٠.

يوجده لنفسه بعد وجوده ـ كما تقول الوجودية ـ.

هذه النتائج الثلاث الخطيرة للنظرية التطورية، تمثل مقابلاتها الأساس الذي يقوم عليه تصور المسلم للوجود كله، ولوجوده الإنساني على النحو التالي:

* الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى هو خالق العالم كله بما فيه من غيب وشهادة وهو الذي يدبره بعد خلقه، وهو أعلم به من غيره ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾. [الملك: ١٤].

* تكريم الإنسان وتفضيله على المخلوقات المحيطة به جماداً أو نباتاً أوحيواناً، وإمداده بعناصر تتجاوز به الإطار المادي، نحو آفاق إنسانية وتطلعات فوق عالم المادة.

* غائية الوجود كله: لأن العالم خلق الله، والله هو الحكيم والحق المتعالي عن العبث واللعب في خلقه وفي تدبيره.

فالكون مخلوق لغاية، ومدبر بحكمة، والإنسان أوجد للقيام بوظيفة محددة له، وقد خلق مُهيأً لتحقيقها.

هذه العناصر الثلاثة تمثل ـ كما سبق ـ أسسًا في تصور المسلم للوجود، وهي من القطعية والوضوح بحيث لا مجال للخلاف فيها في دائرة المسلمين كلهم لا السلفيين فقط؛ ولهذا نجد أن المتأثرين بنظرية دارون ـ من أبناء المسلمين ـ من غير الملحدين ـ يستبعدون منها هذه النتائج بمحاولة ربطها بالتدبير الإلهي، والقول بتكريم الله للإنسان بعد أن انفصل عن المخلوقات الدنيا، ونحو ذلك.

٢ ـ التطور في الكائنات:

كيف وجد هذا الكون بما فيه الإنسان، وفي أي صورة، وما الذي جرى عليه حتى وضعه الذي نجده عليه؟

هذا السؤال ينبثق منه سؤال تأسيسي هو :

ما هو المصدر الذي يمكنه تحقيق علم صحيح في هذا المجال؟

الإجابة السلفية تقول : إن ها هنا أمرين :

الأول : أنه ما دام المطلوب علمًا، فلابد من الانطلاق من الوحي أولاً، ثم إتاحة الفرصة بعد ذلك للمصادر البشرية أن تقدم ما تستطيع ؛ ليحاكم إلى هذا الوحي ، وهي المسألة التي أسلفناها .

الثاني : أن قضية أصل الوجود قضية غيبية بالنسبة للإنسان ، فلا هي أشياء حاضرة يدرسها الإنسان تجريبياً، ولا هي أشياء مماثلة لما في حاضره ليقيسها الباحث على هذا الحاضر، ولا هي من القضايا الفطرية التي يمكن للإنسان أن يستبين معالمها العامة بحدسه الفطري ﴿ **مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا** ﴾ . [الكهف: ٥١] .

ومن ثم لا يبقى مصدر للعلم بأصل الوجود والإنسان، وصوره الأولى، إلا الوحي الإلهي، الذي جاء ممن خلق هذا الوجود، فما قرره الوحي فهو الحق، وما خالفه فهو باطل، وما سكت عنه الوحي وتأمل فيه العقل البشري، ثم قدم تصورات عنه، فإن هذه التصورات تظل مجرد رؤى عقلية لا يمكن أن تصبح يومًا ما حقيقة علمية ثابتة .

ولهذا نجد أن غالب السلفيين الذين يعرضون للداروينية في مؤلفاتهم العقدية، ينظرون إليها نظرهم إلى أوهام المخرفين وتكهنات الدجالين، وحينما يشيرون إلى نقدها لدى غير المسلمين من الغربيين يركزون لا على التحليل العلمي الناقد لها، وإنما على النتائج، مثل قول «ميغرت» : إنها من آراء الصبيان،

وقول «أثماسير»: إنها خطأ على باطل في الواقع . . .[(١)].

إذا كان الأمر هكذا ، فماذا قال الوحي عن أصل الكون ؟

بيَّن الوحي الإلهي أن الكون مخلوق حادث، فليس قديمًا أزليًا، كما أنه لم ينشأ نتيجة تفاعلات ذاتية، أو صدفة ، وإنما خلقه الله سبحانه وحده وأعطاه مقوماته وسيره لتحقيق وظيفته كما قال سبحانه: ﴿ **خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ** ﴾ . [النحل :٣]. وقال: ﴿ **الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ** ﴾ . [طه: ٥٠].

كما أن القرآن ـ وكذلك السنة ـ أعطت شيئًا من التوضيح المتناسب مع منهج القرآن والسنة ووظيفتهما في هداية الإنسان.

كما في قوله سبحانه في سورة فصلت: ﴿ **قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٩) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ (١٠) ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ(١١) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ** ﴾ [فصلت: ٩ـ١٢].

ومثل ذلك قوله سبحان: ﴿ **أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ** ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

ومثله أيضاً ما رواه البخاري في صحيحه عن عمران بن حصين رضي الله عنه، وجاء فيه أنه دخل ناس من أهل اليمن على رسول الله (ﷺ) فقالوا: جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان، قال: «كان الله ولم يكن

(١) انظر ـ مثلاً ـ : العقيدة في الله، للأشقر ٧٨.

شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء»[١].

ولكن هذه النصوص وأمثالها، لم تقدم تفصيلاً حاسمًا في مجالات أصل الكون ونشأته وصوره الأولى؛ لا من حيث الزمن، ولا من حيث الكيفية، ولهذا اختلف العلماء، ومنهم علماء السلف في تفسير هذه الآيات كما في تقدير الأيام الستة التي تم فيها الخلق الأول للكون، وكما في قضية انفصال الأرض عن السماء بعد أن كانتا رتقًا، وفي حقيقةالأرضين السبع، وهل تم الخلق للسموات وللأرض وأقواتها ومخلوقاتها على صورتها التي استمرت عليها ، أو أنها مرت بمراحل تغيرت فيها هيئاتها ، ونحو ذلك.

واختلافهم راجع إلى فهم كل منهم للنصوص، أما ماجاء قطعيًا في القرآن أو السنة فلا مجال للاختلاف فيه، ويبقى بعد ذلك فضاء مفتوح للتأمل والبحث، وما توصل إليه الإنسان من معلومات لايكون ملزمًا للوحي حتى وإن كان باحثه مسلماً؛ لأنه يبقى في دائرة النظريات، أو على التقدير الأكثر الحقائق النسبية التي لا تفرض على الحقائق القطعية.

يقول عبدالعزيز الخلف: «والأصل في الأجزاء الكونية عدم الإثم، والتحليل أو التحريم لما يتوصل إليه الناس عنها من المعلومات؛ لأنها ليست من الأمور التعبدية، فهو مثل: لو أن رجلين مرّا بشجرة خضراء، فقال أحدهما: إنها خضراء، وقال الآخر: هي يابسة، فإننا لا نعيب عليه في دينه ، وإنما نعيب عليه في إدراكه الذي هو جهله وعناده.

ولو أنكر أحد اليوم كروية الأرض على الرغم من إجماع الناس على

(١) صحيح البخاري ـ كتاب المغازي، وانظر : جامع الأصول ٤/ ١٦.

كرويتها ، فإنما يقال هذا جاهل في كرويتها ، ولا دخل لذلك في إسلامه ودينه .

والذي يجب أن ينظر إليه من الوجهة الدينية هو أن من أنكر شيئًا من ألفاظ القرآن العزيز ، كمن أنكر أن الله جعل الأرض بساطاً ، واللَّه يقول : ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ﴾ [نوح : ١٩] . فبإنكاره أصل النص يكفر ، أما إذا أوله فلا . . . فالتكفير إنما يكون لمن أنكر شيئاً من القرآن العزيز ، لا لمن أنكر صورة من صور المحسوسات جملة وتفصيلاً»[١] .

ويقول سيد قطب في المقومات : « ينبغي أن لا نسارع إلى تعليق مدلولات النصوص القرآنية بما وصل إليه علم البشر ، أو ما سيصل إليه علمهم في المستقبل ، إن أقصى ما يمكن أن نتوقعه من علم البشر أن يصلوا إلى بعض الحقائق التي تتفق مع بعض الحقائق القطعية النهائية المطلقة التي حدث بها خالق الكون العليم الخبير . .

والذين يحملون النصوص القرآنية اليوم ، ويلهثون بها وراء النظريات والمعلومات السائدة في عصرنا ، إنما يسلكون سبيل الكنيسة في العصور الوسطى ـ حينما التقطت النظريات وفسرت بها الكتاب المقدس فلما انهارت انهار معها الكتاب المقدس ـ إنه يحدوهم حسن النية في تقديم القرآن في ثياب عصرية ، ولكن هذا القرآن غني بذاته عن صبغة البشر بصبغة الله غني بحجة الله فيه عن حجج البشر»[٢] .

هذه هي المعالم المنهجية بشأن أصل الكون في الوحي ، إزاء المعرفة البشرية وفق المنهج السلفي ، وإن كان التفاعل الفردي تحكمه قدرة الشخص الفكرية وظروفه العلمية ، فيتفاوت إلى درجة التناقض ـ أحيانًا ـ فقد يقف شخص متشبثًا

(١) الأجزاء الكونية بين العقل والنقل ـ عبدالعزيز الخلف ٥٣ ـ ٥٥ .
(٢) مقومات التصور الإسلامي ٣٢٩ .

بفهم للنص موقف رفض صارم لحقيقة علميـة ـ كما سبق ـ.

وبالمقابل يرى شخص آخر أن نظرية علمية ما ، قد ترسخت حتى أصبحت حقيقة علمية ، فلا يرى ضيراً من مطابقتها لنص في الموضوع.

«فلقد ثبت ـ يقول الزنداني مثلاً ـ بصفة فعلية أن الأرض انفصلت عما في السماء، والخلاف إنما هو في تحديد الجزء أهو الشمس أم نجم. . .

هذه الحقيقة الكونية، قد أجراها الله على لسان رجل أمي لا يعرف القراءة والكتابة، قبل أربعة عشر قرنًا ، فيما أوحي إليه من القرآن، قال تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠] »[١] . ويبقى أخيراً أن حيوانات هذا الكون المحيطة بالإنسان قد أخبر الله سبحانه أنه خلقها جميعاً من الماء ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ﴾ [النور : ٤٠]. أما أنها خلقت أنواعًا مستقلة بعضها عن بعض منذ البدء أو أنها تولدت متفرعة إلى أنواع أكثر، وهل كانت صورها هي ما عليه الآن، أو تغيرت بمرور الزمن، كل هذا مما لم يأت به وحي قاطع، ويبقى مجالاً للتأمل[٢] .

٣ ـ الإنسان:

الإنسان والدين هما المسألتان الكبيرتان في قضية التطور، وسنتناول الإنسان، ثم الدين بعده.

فمن رحمة الله بعباده المسلمين، أنه لم يضرب صفحاً عن قضية الوجود الإنساني، من حيث الأصل والتشكل، ثم وضعيته خلال الزمن، كما هو الشأن بالنسبة للحيوانات التي لم يأت بشأنها إلا عموميات قليلة.

---

(١) توحيد الخالق ـ الزنداني ـ ٣٤٢.

(٢) انظر : نظرية التطور عند مفكري الإسلام ٧٠.

أما الإنسان ، فقد أفاض في الحديث عنه ـ تعديداً وتنويعًا ـ في كل الجوانب الأساسية من وجوده بشكل واضح وقاطع .

ولهذا كانت مهمة السلفية في هذا الشأن اتساقاً مع منهجها في الاعتماد الكامل على الوحي وفق دلالاته المباشرة ، تتمثل في إبراز ماجاء في القرآن والسنة وتفسيره ، وكشف الأخطاء التي قالت بها الرؤى البشرية مخالفة لما جاء به الوحي .

أصل الإنسان : «آدم» عليه الصلاة والسلام ، هو الإنسان الأول الذي تفرعت منه شجرة البشرية التي تبلغ اليوم (آلاف) الملايين .

وقد أخبر القرآن والسنة بأطوار خلقه ، وبالصورة التي كان عليها ، وبالمادة التي خلق منها ، والعنصر الذي بث فيه الحياة الإنسانية .

جاء في صحيح مسلم ، تحديد الموقع الزمني لخلق آدم إزاء المخلوقات الكونية الأخرى ، بأنه في آخرها .

قال أبو هريرة رضي الله عنه : أخذ رسول الله ﷺ بيدي ، ثم ذكر أبو هريرة خلق الخلائق ابتداء من يوم السبت ، وقال في آخر الحديث : «وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق وآخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل»(١) .

وجاء في القرآن عن مادة خلق الإنسان : ﴿ **وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ** ﴾ [فاطر : ١١] . ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ** ﴾ [المؤمنون : ١٢] . ﴿ **إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لاَّزِبٍ** ﴾ [الصافات : ١١] . ﴿ **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ** ﴿٢٩﴾ ﴾ [الحجر : ٢٩] . ﴿ **خَلَقَ الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ** ﴾ . [الرحمن : ١٤] .

(١) جامع الأصول ٤/ ٢٥ .

وقد قال علماء السلف : إن ذكر هذه المواد يعني أطواراً ـ تمت في زمن الله أعلم به ـ خلق الله آدم فيها ، فقد كان ترابًا يابسًا ، ثم امتزج بالماء وظل مدة حتى تحول حمأ مسنوناً ، وهو الطين الذي اسودَّ، وتغير من طول مجاورة الماء ثم أصبح طينًا لازباً ؛ أي متكتلاً لزجًا يلتزق بعضه ببعض قابلاً للتشكل، ومن ثم صور الله منه آدم على صورته التي هو عليها ، وبقي هذا الهيكل حتى جف وأصبح كالفخار الذي إذا نقر فيه أحدث صوتاً، وظل فترة ثم نفخ الله فيه الروح، وقالوا إن ذلك يدخل في قوله سبحانه : ﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ [نوح: ١٤].

وقد ردُّوا هذه التفسيرات إلى الصحابة والتابعين ، كابن عباس وعكرمة ومجاهد ، وقد روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قوله : «اللازب والطين والحمأ واحد، كان أوله ترابًا، ثم صار حمأ مسنونًا ، ثم صار طينًا لازبًا فخلق الله منه آدم»[(١)] .

وبنفخ الله في آدم من روحه ، استوت شخصيته في كمالها المادي والإنساني ، وتسلسلت منه ذريته بعد ذلك .

وقد جاء في الحديث الصحيح : «إن الله خلق آدم على صورته طوله ستون ذراعًا»[(٢)] على القول بأن الضمير يعود لآدم أي أنه وجد على صورته التي استمر عليها ، وهو في الجنة ، ثم لما أهبط إلى الأرض، وقد نفى العلماء بناء على هذا الحديث الوجهة التي تقول بتطوره ، وبأنه «انتقل في النشأة، كما ينتقل ولده من حالة إلى حالة»[(٣)] . فهو يتضمن ردًا على النظرية القائلة، بتطوره من مخلوقات أدنى، وعلى النظرية التي تقول باستقلال الأنواع ، لكن كل نوع منها تطور من

(١) فتح القدير للشوكاني ٤/ ٣٩٠.

(٢) صحيح البخاري كتاب الاستئذان ـ باب بدء السلام.

(٣) فتح الباري لابن حجر ١١/ ٤.

صور دنيا ، إلى أعلى منها وهي التي تعود إلى «انكسمندروس ت ٥٤٧ ق . م » الذي يقول عن الإنسان : إنه خلق بعد الحيوانات كلها ، ولم يخل من التقلبات التي طرأت عليها ، فخلق أول الأمر شنيع الصورة ناقص التركيب ، وأخذ يتقلب إلى أن أخذ صورته الحاضرة[١] .

بل إن السنة تبين أن التغير الذي طرأ على البشرية في جانب الشكل يسير إلى النقص لا إلى التكامل، وليس ذلك تغيراً في الصورة ، ولكنه في الطول ، والضخامة ، والشدة ، ونحوها .

روى البخاري في حديث خلق آدم وأن طوله ستون ذراعًا ، وأنه هو نموذج الكمال ؛ حيث قال ﷺ : «فكل من يدخل الجنة على صورة آدم» . ثم قال ﷺ في آخر الحديث : «فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن»[٢] .

أما ذرية آدم ، فإن كل واحد منهم يتقلب في بطن أمه أطواراً ؛ ماءً فكتلة لحمية فعظمية، ثم يأتيه الملك، فينفخ فيه الروح ؛ ليخرج من بطن أمه سويَّ الصورة مكتمل التركيب .

حقيقة الإنسان في واقعه الماثل :

يشير كتاب «العلم في منظوره الجديد» إلى أن النظرة الجديدة التي ستتجه إليها العلوم مستقبلاً ، هي التي تدرس الإنسان في حقيقته الماثلة أكثر من ارتدادها إلى البحث عن أصل الإنسان البعيد .

فما هي حقيقة الإنسان وفق التصور الإسلامي الذي يتبناه السلف، وهل حقيقته متطورة دون ثوابت؛ أو أن فيها ثوابت؟

---

(١) انظر : دائرة المعارف ـ البستاني ٤/ ٥٣٤و ٣/ ١٨ .

(٢) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته .

كما سبق ، فقد خلق الله سبحانه الإنسان خلقًا مستقلاً عن المخلوقات الأخرى ؛ حيث سواه من قبضة من الطين ونفخ فيه من روحه ، فتمثلت شخصيته بهذين العنصرين المختلفين ـ المادة والروح ـ اللذين امتزجا في شخصية واحدة مزدوجة ، ولكل منهما مطالبه ، كما أن لكل منهما تأثيره على الجانب الآخر .

هذه الشخصية المشكَّلة من هذين العنصرين تنطوي على شيء اسمه «**الفطرة**» .

فقد فطر الله ـ سبحانه ـ الإنسان ، أي إنسان على جبلة راسخة ثابتة أودعها الاستعداد للقيام بوظيفة الإنسان المناطة به على هذه الأرض ، كما أودعها كثيرًا من الدوافع التي تحتاجها طبيعته الطينية والروحية ، هذه الفطرة تنطوي على عناصر كثيرة أودعها اللَّه إياها ، لتكون أساس شخصية هذا الإنسان ، والقاعدة الثابتة التي تتطور حياته انطلاقًا منها ، أو أحيانًا خروجًا عليها دون أن تزول أبدًا .

وأبرز هذه العناصر الفطرية :

أ ـ النزعات الفطرية [1]:

فالإنسان أي إنسان ، ينطوي على نزعات جبلية راسخة في كيانه لا تنفك عنه ما دام إنسانًا ، ومنها :

* نزعة حب الحياة ؛ حيث يطْبق الناس كلهم على حب الحياة والتشبث بها والسعي للبقاء قدر المستطاع .

* نزعة التملك .

---

(١) بحث الأستاذ محمد قطب هذه القضية فيما يتعلق بهذا العنصر والذي بعده ، بتفصيل وتحليل وتمثيل في عدد من كتبه ، انظر : فصل الدوافع والضوابط ، من كتاب دراسات في النفس البشرية ، وكذلك فصل «خطوط متقابلة في النفس البشرية» في كتاب منهج التربية الإسلامية ، الجزء الأول ، وكذلك انظر : كتابه «التطور والثبات» في حياة البشرية .

* نزعة البروز.

* نزعة الأكل والشرب والجماع . . . . . إلخ.

هذه النزعات وأمثالها ، ثابتة لا تتطور مهما تطورت أشكال الحياة، إنما الذي يتطور هو الصور التي تتحقق بها هذه النزعات ، فمثلاً نزعة الأكل ثابتة ، أما صور تحققها في المأكول وطريقة الأكل ، فهي متغيرة متجددة متطورة.

ونزعة اللباس ظلت ملازمة للإنسانية ، وإن تطورت صورها من ورق الشجر ، إلى جلود الحيوانات، إلى الأصواف المنسوجة باليد ، إلى الأزياء المتلاحقة في تشكيلاتها وأنواعها.

ونزعة البروز ثابتة، لكن صور البروز متنوعة، فقد تكون بالقوة البدنية، أو بالعلم، أو بالوجاهة، أو من خلال حسن الخلق، أو الكيد. . . إلخ.

حتى الصور التي تبدو أنها تنقض نزعة من النزعات، ليست في الحقيقة كذلك؛ إن الانتحار ـ مثلاً ـ لا يعني انمحاء حب الحياة لدى المنتحر، وإنما هو لفرط حبه للحياة ، وشعوره بأنه يفقد معنى هذه الحياة التي يعيشها أقدم على الانتحار.

ب ـ الخطوط المتقابلة في النفس البشرية:

أودع الخالق سبحانه النفس البشرية «خطوطـًا ـ كما يصفها الأستاذ محمد قطب ـ دقيقة متقابلة متوازية ، كل اثنين منها متجاوران في النفس، وهما في الوقت ذاته مختلفان في الاتجاه:

الخوف والرجاء . . . الحب والكره . . . الاتجاه إلى الواقع والاتجاه إلى الخيال . . . الطاقة الحسية والطاقة المعنوية . . . الإيمان بما تدركه الحواس، والإيمان بما لا تدركه الحواس . . . حب الالتزام والميل إلى التطوع . . . الفردية

والجماعية . . . السلبية والإيجابية . . . إلخ، كلها خطوط متوازية متقابلة . . . تؤدي مهمتها في ربط الكائن البشري بالحياة»[١] .

كل هذه الخطوط وأمثالها ، قد ركبت في فطرة الإنسان بحيث تحتوي في أطرها أفكار الإنسان ومشاعره وسلوكه ؛ أي شخصيته، وهي خطوط ثابتة في النفس الإنسانية والتفاوت والتغير ، إنما هو في نسبيتها لدى الشخص في تراوحه بين خطين متقابلين، بحيث يبرز فيه أحدهما أكثر من الآخر، كما يجري التغير في وسائل الإنسان للتحقق بها، فالخوف والرجاء ـ مثلاً ـ فطريان ثابتان في نفس الإنسان يحدوانه إلى التصرفات التي يقتضيانها .

قد تتنوع المرجوات أو الأشياء المخوف منها ، وقد تتطور وسائل الإنسان ، لتحقيق ما يرجوه والأمن مما يخافه، ويتفاوت الناس فيما بينهم في تمثلهم لهما :

* فهناك من يغلب عليه جانب الخوف ، وهناك من يغلب عليه جانب الرجاء .

* وهناك من يقتحم مهالك يخاف منها غيره، لكنه من أجل تحقيق الأمن من مهالك أعظم وفي سبيل رجاء أكبر ، كالمجاهد في سبيل اللَّه .

جـ ـ القيم الخلقية :

تنطوي الفطرة الإنسانية على وعي مجمل بالقيم الخلقية، فالإنسان بفطرته يدرك حسن بعض الأخلاق كالعدل والصدق والوفاء والنظام، كما يدرك قبح الأخلاق المضادة لها ظلمًا وكذبًا وخيانة وفوضى . . . إلخ .

وقد تنزع الإنسان نوازع الشهوة أو الغضب ونحوها ، فيرفض الأخلاق الحسنة ، وينساق مع الأخلاق السيئة ، لكن ذلك لا يعني انمحاء قيام هذا الإدراك

(١) منهج التربية الإسلامية ١٥٤ .

في فطرته ، وإنما غطت عليها النوازع تلك .

وهذه هي قضية التحسين والتقبيح العقليين ، وقد كان هناك من العلماء من ينكر فطرية الأخلاق ، ولكن السلف يقولون بفطريتها . يقول ابن تيمية : «نفي الحسن والقبح العقليين مطلقًا لم يقله أحد من سلف هذه الأمة ولا أئمتها ، بل الذي يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام وبيان حكمة اللَّه في خلقه وأمره ، وبيان ما فيما أمر به من الحسن الذي يعلم بالعقل وما في مناهيه من القبح الذي يعلم بالعقل ينافي قول النفاة»(١) .

د ـ العبودية لله :

الإنسان مفطور على التدين ، وهو التأله والتعبد الذي شهد التاريخ بأنه أرسخ العناصر الفطرية في النفس البشرية(٢) .

ليس هذا وحسب ، بل إن الإنسان مفطور على معرفة خالقه وفاطره ، وعلى توحيده والعبودية له سبحانه .

وبهذا جاء الكتاب والسنة ، وأجمعت الأمة على أن الإسلام دين الفطرة الذي جبل الله عليه عباده .

قال سبحانه : ﴿ **فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** ﴾ [الروم : ٣٠] . وقال سبحانه في آية الإشهاد : ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ** ﴾ . [الأعراف : ١٧٢] .

---

(١) الرد على المنطقيين ٤٢١ ، وانظر : مدارج السالكين ١/ ٢٣٥ .

(٢) قال برجسون : «لقد وُجدتْ ولا تزال مجتمعات إنسانية بدون علم ولا فن ولا فلسفة ولكن لم يوجد مجتمع إنساني بدون دين» ، وقال ذلك قبله بلوتارخ ـ انظر : الإسلام بين الشرق والغرب ـ علي عزت بيكوفيتش ترجمة محمد يوسف عدس ٦١ .

وقال ﷺ في الحديث الصحيح: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»(١).

هذه هي الفطرة الإنسانية بنزعاتها وخطوطها المتقابلة وعبوديتها، وهي جزء من الإنسان، ثم إنها محطة الاستقبال لكل ما يتلقاه المرء من أمور سلوكية أو فكرية أو نفسية، ولهذا جعلها الخالق سبحانه متسمة بالمرونة وقابلية الضغط مما يخالفها مؤقتًا.

وهنا يَرِدُ سؤال وجيه . . . وهو:

ما قيمة هذه الفطرة الثابتة مادام أنها قابلة لوقوع صاحبها في الانحراف؟

* تركًا للعبودية.

* وتضحية بالقيم الخلقية السامية.

* وتوظيفاً لتلك النزعات، فيما يدمر الإنسان نفسه.

بل ربما يقال ألا تعني هذه المرونة، أن الفطرة تنمحي نهائيًا، ويعود الإنسان خليًا منها تمامًا، وبالتالي لا شيء ثابت فيه؟؟.

الإجابة أن يقال:

الفطرة لا تنمحي نهائيًا من أعماق الإنسان، فقد أخبر سبحانه في قوله: ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾. [الروم: ٣٠]. أنه «لا يقدر أحد على أن يغير خلق الله سبحانه وفطرته عز وجل بإزالتها رأسًا»(٢).

وقد تمر بالإنسان أحوال فكرية، أو نفسية، أو جسمية مضادة لفطرته، إما

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر: جامع الأصول ١/ ٢٦٨.

(٢) هذا أحد الأقوال في «لا تبديل لخلق الله»، وقيل أيضًا: إن الله لن يبدل هذه الفطرة، انظر: النص في روح المعاني ٢١/ ٤٠، وانظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٥٠١.

بانسياقه إليها ، أو لقهره عليها ، فتنطمر الفطرة وتضمر في زوايا النفس البشرية ، حتى يتهيأ لها ما يبعثها من جديد ، فتنبعث مطوحة بتلك الأحوال المنافرة لها .

ومن الشواهد القريبة الكبرى ، ما حدث في البلاد الروسية حينما حكمت الشيوعية ، فحاربت بعض العناصر الفطرية كالتملك الفردي ، والتدين ، وأطبقت على الناس عقوداً من السنين ، ثم انفكت عن عودة مندفعة إلى تلك المطالب الفطرية .

والله ـ سبحانه وتعالى ـ جعل جزءاً من الحجة على عباده تلك الفطرة حينما أشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ فأقروا له بذلك ، فلو كانت تنمحي ، لساغ لهم أن يقولوا لا نجد شيئًا ، ولكنهم إنما يحتجون باتباع آبائهم .

يقول ابن تيمية : «لو لم يكن في الفطرة دليل عقلي يعلم به إثبات الصانع ، لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم فهذه الشهادة على أنفسهم التي تتضمن إقرارهم بأن الله ربهم ومعرفتهم بذلك ، وإن هذه الشهادة والمعرفة أمر لازم لكل بني آدم به تقوم حجة الله تعالى في تصديق رسله»[1] .

أما السؤال عن مدى قيمتها مع هذه المرونة التي تتسم بها ، فإن هذه الفطرة لا تمثل بذاتها الوسيلة الوحيدة ؛ لتحقيق إنسانية الإنسان وتكميل حياته .

لا بتوظيف نزعاته توظيفًا سليمًا .

ولا بالارتفاع بسلوكه وتعامله نحو الصورة الخلقية العليا .

ولا بالاستقامة الكاملة بالعبودية لله خالقه .

ولكنها مع ذلك تمثل رصيداً مهمًا في الوجود الإنساني ، يحفظ بها نفسه من الانحدار الكامل نحو البهيمية ، خاصة على المستوى الجماعي وأكثر ما يبرز

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٩١ .

أثرها عند الهزات التي تتعرض لها البشرية؛ نتيجة كوارث كونية أو حروب عامة، أو انهيارات حضارية فيتداعى أناس استجابة لنداء هذه الفطرة، لإقامة مواثيق أو سن أنظمة، أو اتخاذ مواقف توصف بأنها إنسانية أو يمليها الضمير الحي، أو نحو ذلك من العبارات التي تعني أنها نوع من الانبعاث الفطري لدى هؤلاء.

كما أن هذه الفطرة ـ على الرغم من مرونتها ـ تمثل رصيداً داخل الذات الإنسانية، إذا جاءها المنهج المستقيم الملائم لطبيعتها الثابتة استقبلته، وتفاعلت معه، وتحركت به.

هذا المنهج بصورته الكاملة المستقيمة الملائم للفطرة، ليس سوى دين الإسلام الحق، الذي أنزله خالق هذه الفطرة ﴿ **فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** ﴾ [الروم : ٣٠] . وبوصول هذا الدين إلى الإنسان تتم حجة الله عليه بجانبيها :

* الفطري .

* والدين المنزل .

فقد قضى ـ سبحانه ـ أنه لن يعذب الناس ؛ لتركهم عبادته حتى يبعث إليهم رسلاً يهدونهم بوحيه، مع أنهم مفطورون على معرفته والتوجه إليه أصلا.

ولهذا كان إجماع السلف على أن الإسلام، إسلام الشرع، لا إسلام الفطرة[1].

لقد أرسل تعالى رسله بدين الحق، إلى تلك الفطر التي ما إن يعرض عليها

(١) انظر : فتح القدير للشوكاني ٤/ ٢٢٤ .

هذا الدين ـ وهي في حالة صفائها ـ حتى تهلل له، وتشعر أنه ري ظمئها، وأن فيه إجابة تساؤلاتها، فتأخذ به؛ ليضبط لها نزعاتها بما يجعلها محققة صالح الإنسان ومنفعته في حبه وتملكه وبروزه ونحوها من نزعاته، وليضع القنوات السليمة المتناسقة التي تصب فيها تلك الخطوط المتقابلة في الخوف والرجاء والفردية والجماعية، والتعلق بالمحسوس والتطلع لما وراءه، ونحوها، وليرسم لها المنهج السليم في علاقات صاحبها بالوجود كله وفي صلته بالله خالقه.

ولابد من القول في ختام الحديث عن الفطرة: إن الإنسان المعاصر في ظل المذهبيات الغربية المتنوعة، قد لعبت به الأهواء والفلسفات الضالة التي تنكرت لفطرته بل وأنكرتها، وانحرفت بهذا الإنسان في مسارات من الأهواء والشهوات الخسيسة والإلحاد والفحش، مما أدى إلى تشويه تلك الفطرة وطمرها داخل أعماق الإنسان، حتى خَفَتَ نورها، وبالتالي مُسخ صاحبها، ففقد عامة معاني إنسانيته، ونزل إلى درك الحيوانية.

لكن. هل معنى هذا أنه انقطع الأمل في أن يعود هذا المسكين إلى عرش إنسانيته الذي سقط عنه ؟!!

كـلا ...

إنه ما يزال يحمل الفطرة في أعماقه، والمهمة مهمة المسلمين الشهداء على الناس.

إن مقتضى هذه الشهادة، أنهم مكلفون بدعوتهم إلى الحق، والمنهج السليم في هذه الدعوة، هو الاتجاه إلى تلك الفطرة المستكنة في الإنسان المنحرف ـ كافراً أو فاسقًا ـ كي يجلو الداعية غشاوتها بدوائها الوحيد ـ بالهدي الإلهي دين الفطرة الذي جاء به رسول الله ﷺ.

إن هذه الفطرة تمثل قاعدة عظيمة مؤثرة، تغلب إذا ما حُركت ووجهت

ركام الواقع الفاسد وتزحزحه عن مكانه ؛ ليخلي هذا المكان للوافد الجديد ، المتمثل بالدين الفطري ـ دين الإسلام ـ الذي كلما التصق بالفطرة ، زادها قدرة على كشف زيف الواقع الفاسد ، الذي كان يحيط بها ، وزادها نفوراً منه .

وهذا هو ما صنعه رسول الله ﷺ حينما بعثه ربه بالإسلام إلى أناس قد فسدت عقائدهم وتشوهت كثير من أخلاقهم وسلوكهم ، فناجى عليه الصلاة والسلام فطر هؤلاء الناس ؛ حيث تنبهت واهتزت مشرئبة لهذا النور ، مما جعل ذلك الركام يتساقط عنها بسهولة .

٤ ـ الدين:

الخلاف في النظر إلى الدين يبدأ بين المسلمين ـ وبالذات السلفيين ـ ، وأصحاب النظرة التطورية من تحديد مصدر الدين :

أهو تنزيل إلهي على الإنسان ؟ .

أم هو اختراع بشري بحت؟! .

أما **التطوريون** ـ عمومًا ـ :

فيأخذون بالثاني ، على أنه مسلّمة بدهية يُبنَى عليها ولا تناقش ؛ ولهذا فهم في بحثهم عن أصل الدين ونشأته وصوره الأولى ، لا يتجهون إلى كتب الأديان ليتحققوا من صدق دعوى كل منها أنه موحى من الله ، فإذا وجدوا شيئًا منها يتصف بهذه الصفة ، وقفوا عنده وانطلقوا منه .

وإنما هم بالعكس يتجهون إلى الديانات الوثنية لدى الجماعات البدائية في أفريقيا واستراليا ونحوها ؛ ليرسموا من خلالها تصوراتهم عن نشأة الأديان ، وصورها الأولى في حياة البشرية .

وفيما سبق عرفنا ، أن دراساتهم قد انتهت ـ في وجهتها التي راجت في الدراسات الاجتماعية ـ إلى أن الخرافة والوثنية والعقلية الأسطورية كانت هي السائدة في الحياة الأولى للبشرية ، وأن العقل البشري صار يترقى وبالتالي يتخفف من الآلهة شيئًا فشيئاً ، حتى انتهى في العصور الحديثة إلى شعوره أنه مستغن عن الإله .

كما أشير إلى أن بعض المسلمين من العصرانيين والعقلانيين قد تأثروا بهذا الاتجاه ، والتمسوا في الإسلام ما تصوروا أنه يؤيد هذه الوجهة من مثل قوله سبحانه : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ [البقرة : ٢١٣] .

أما السلفيون :

ومعهم عموم المسلمين ، فإنهم يقولون : إن مصدر الدين خارجي بالنسبة للإنسان ؛ لأنه تنزيل من الله لعباده لتقوم حياتهم به ؛ أي ليحققوا تدينهم من خلاله .

وعليه ، فإن البحث في الدين هل هو متطور أو ثابت ؟ ينبغي أن يتجه إلى الدين المنزل .

ثم يمكن بعد ذلك البحث في التدين ؛ أي في تطبيق الناس للدين المنزل ، وفي حالهم إذا انفلتوا منه ، وما هي الصور الدينية التي تقوم بها حياتهم بعيداً عن الدين المنزل؟ .

على أن نظرة السلفية إلى الدين ، من خلال ما بعث الله به رسله لا تعني رفضها للتساؤل عن أصل التدين في النفس البشرية .

فهي ـ كما سبق ـ تعتبر الفطرة هي الأصل الذي ينبثق منه التدين في النفس

البشرية من خلال الشعور الفطري بالاحتياج، وبالتأله والتأليه ؛ أي بعبارة أخرى شعورها بشوق غريزي نحو ذات مقدسة متعالية عن كل صور النقص الموجودة في المحدثات، وشعورها بضرورة ارتباطها بهذه الذات، وحاجتها إلى تقديسها وتعظيمها(١).

ولكن هذه الفطرة بما أنها جزء من الإنسان الناقص المحدود ، فإنها تغفل وتسهو ويغشيها ما يغشيها، فكانت رحمة الله بعباده أن هيأ لهذه الفطرة منبهات توقظها ، ومسالك متعددة ترتقي بها ، وتعيد لها نصاعتها وفاعليتها في الإنسان، ومن هذه الوسائل بعض ما ذكره علماء الاجتماع مما اعتبروه منشأ العقيدة الإلهية ، ومن ذلك :

* التأمل في آفاق الكون المحيط بالإنسان بموجوداته العظيمة الهائلة، وبنواميسه المنضبطة وحركته الدائبة .
* والضعف الإنساني أمام حوادث هذا الكون المفاجئة ، التي تهز وجدان الإنسان، كالبروق ، والرعود ، والزلازل ، والبراكين والخسوف ، والعواصف، ونحوها .
* وتأمل الإنسان في نفسه خاصة في جانبه الروحي؛ حيث يدرك بحدسه أن هذه الروح أعلى ما لديه، وأن الجانب المادي خاضع لها ، ومع ذلك، فهو يشعر بنقصها وضعفها ، مما يتجه بعقله تلقائياً إلى أن لها موجداً هو بالفطرة صاحب الكمال والغنى . . . . إلخ(٢).

وإلى هذه المسالك وغيرها ، وجّه القرآن الكريم في كثير من آياته .

* في مثل قوله سبحانه عن مشاهد الكون : ﴿ **أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ . . .** ﴾ [ق : ٦].

(١) انظر : الدين ـ محمد دراز ٩٧ .
(٢) انظر : المرجع السابق ١١٤ .

وقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: ٦ـ١٦].

* وعن الكون بأحداثه المروعة، يقول سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ [الرعد: ١٢].

* وعن ضعف الإنسان وعجزه، يقول سبحانه: ﴿أَمْ لِلْإِنسَانِ مَا تَمَنَّىٰ﴾[النجم: ٢٤].

لكن هذه البواعث الفطرية لدى الإنسان نحو التدين، إنما تمثل ـ وفق الرؤية السلفية ـ مهاداً للدين، أما الدين نفسه بصفته تعاليم تحمل أسسًا إيمانية، ومناهج عملية فهو أمر آخر، إنه الدين المنزل.

فما هي صورته الأولى، وما موقع الوثنية في تاريخه؟

الصورة الأولى للدين، التي بدأ بها الوجود البشري مع آدم عليه السلام حينما أهبط إلى الأرض، هي التوحيد والإيمان بالله سبحانه والعبودية له دون سواه.

أما الوثنية والشرك، فإنها أعراض طارئة على الأصل تحدث للناس بتأثيرات مختلفة؛ شهوات أو شبهات أو غيرها، فتغطي فطرهم وتنسيهم عهدهم مع ربهم، ثم تنحرف بهم نحو الضلال والشرك.

هذا ما يقرره القرآن بشأن الدين فطرة وتنزيلاً:

يقول تعالى ـ في الحديث القدسي الذي يرويه الرسول ﷺ ـ: «خلقت عبادي حنفاء وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم»[1].

ويقول سبحانه: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]. ويقول تبارك وتعالى: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ

(١) رواه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب ١٦ حديث ٢٨٦٥.

الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ [النحل : ٦٣] .

يقول (خليل هراس) : «إن الناس في عهد آدم عليه السلام، هو وأولاده وأحفاده ، كانوا على ملة التوحيد والإيمان، ثم طرأ عليهم الشرك والضلال بعد قرون طويلة [١] .

ويقول ردًا على من فسر قوله سبحانه : ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾ [البقرة : ٢١٣] بأنهم كانوا وثنيين خرافيين، ثم بدأ التوحيد مع الرسل : «إن هذه الأمة الواحدة كانت متفقة على الحق والهدى ، وهو الرأي المأثور عن كثير من الصحابة والتابعين كابن عباس، وأبي بن كعب ، وابن مسعود ، وعكرمة، وقتادة ، وأبي العالية، ومجاهد ، وغيرهم مما يكاد يكون إجماعًا»[٢] .

وينبغي أن نعلم ، أن هذا الرأي الموافق للواقع في نشأة الدين ، يقول به فريق من علماء الاجتماع ، وإن كانت السيادة لرأي أنصار الفكرة التطورية، يقول الدكتور دراز ـ بعد ذكر رأي التطوريين لنشأة الدين ـ :

«وفريق آخر يقرر بالطرق العلمية بطلان هذا المذهب ، ويثبت أن عقيدة الخالق الأكبر هي أقدم ديانة ظهرت في البشر فتكون الوثنيات إن هي إلا أعراض طارئة أو أمراض متطفلة بجانب هذه العقيدة العالمية الخالدة»[٣] .

الإسلام بين التطور والثبات :

المقصود بالإسلام هنا هو التعاليم التي جاء بها محمد ﷺ من ربه في القرآن

(١) دعوة التوحيد ـ محمد خليل هراس ٩٦ .

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

(٣) الدين ١٠٧ ، ويشير دراز إلى الانحراف العلمي الذي مارسه دوركايم في تصويره لنشأة الدين، حيث إنه يعترف أن عددًا من قبائل استراليا تؤمن بالإله الواحد بصفته خالق الكون وتتوجه إليه في الاستسقاء، ولكنه عندما أراد استنباط نظريته في الألوهية صدف عنها ، واعتمد على النماذج الوثنية الخرافية . انظر : الدين ١٥٧ .

الكريم والسنة المطهرة، وهو كالفطرة ثابت لا يتغير ولا يتطور.

فبعد أن نزل قوله سبحانه: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينـاً ﴾[المائدة: ٣] تحددت الصورة الثابتة للدين الذي لا يقبل الله سواه.

وقد قرنهما سبحانه ـ الدين والفطرة ـ في قوله في سورة الروم: ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[الروم: ٣٠].

والدين القيم ـ كما قال الشوكاني ـ الدين المأمور بإقامة الوجه له، والإشارة في «ذلك» سواء كانت عائدة إلى لزوم الفطرة، الذي أفاده نصب فطرة، أي «ألزموا» المحذوف، أو إلى خلق الله الذي جزؤه الفطرة تفيد ـ هذه الإشارة ـ تطابق الفطرة مع دين الله المنزل[1].

والثبات في دين الإسلام يشمل:

* حقائقه الخبرية، وأصوله الإيمانية.

* وأحكامه التشريعية.

فالأولى: تحتوي على كل قضايا الإيمان، والعقيدة كلية أو جزئية ومنها:

● أركان الإيمان الستة، وفق ما ذكره الوحي بشأن كل ركن منها:

- الإيمان بالله، من حيث وجوده وربوبيته وإلهيته وأسماؤه وصفاته وأفعاله.

- والإيمان بالملائكة، وخصائصهم التي ذكرها الوحي عنهم، وصلاتهم ببني آدم.

- وبالكتب المنزلة على الأنبياء.

(١) انظر: فتح القدير للشوكاني ٤/ ٢٢٤، ٢٢٥.

ـ وبالرسل وما لهم من خصائص التلقي عن الله ، والعصمة في التبليغ .

ـ واليوم الآخر بأحواله ومنازله ، وفق التفصيل الذي جاء به الوحي .

ـ وبالقدر علمـًا وكتابة ومشيئة وخلقًا .

● المبادئ المتعلقة بالدين ، أو بالإنسان ، أو بالكون ، أو بغير ذلك مثل :

ـ أن الكون كله من خلق الله وإبداعه دون شريك .

ـ وأن الأشياء كلها عابدة له مسبحة بحمده ، وإن لم ندرك حقيقة ذلك .

ـ وأن الدين عند الله الإسلام ، لا يقبل الله من أحد سواه .

ـ وأن الإيمان بالله شرط لصحة الأعمال وقبولها ، وكذلك الإخلاص بها .

ـ وأن الناس من أصل واحد .

ـ وأن معيار التفاضل الحقيقي في الإسلام ، هو التقوى .

ـ وأن غاية الوجود الإنساني هي عبادة الله وحده .

ـ وأن الإنسان مستخلف في هذه الأرض وفق منهج الله .

ـ وأن الدنيا دار عمل وابتلاء ، والآخرة دار جزاء وحساب . . إلخ .

ويمكن أن نمثل لكيفية تطور حياة الإنسان في إطار هذه المبادئ العقدية ـ فمثلاً ـ :

حقيقة أن الإنسان مستخلف في هذه الأرض ، وهو مبدأ إسلامي راسخ ـ يتجلى في صور شتى تمثل مظاهر لتطور الإنسان في حياته المدنية راعيًا للغنم في الصحراء ، ومزارعًا يفلح الأرض ، وصانعًا يشكل المعادن وغيرها .

وحقيقة أن غاية الوجود الإنساني هي العبادة ، تتمثل فيما حدده الشارع من صور العبادة المعينة ، كما تتمثل في كل نشاط يتجه به الإنسان إلى الله وفق منهج

الرسول ﷺ[١].

وأما الثانية وهي أحكامه التشريعية:

فإن الثبات فيها شامل لنوعيها التي ذكرها العلماء كما يلي:

* الأحكام التكليفية، وهي الأحكام الخمسة المتعلقة بالأفعال والتروك بقصد الطاعة:

الإيجاب، كما في الصلاة المفروضة، وبر الوالدين وصلة الرحم، وأداء الحقوق . . . . إلخ.

الندب، كما في نوافل الطاعات.

التحريم، كما في الزنا، والربا، والقذف، وكتمان الشهادة.

الكراهة كما في الأمور المنهي عنها نهي تنزيه.

الإباحة كما في البيع والإجارة وعموم المعاملات إلا ما مُنع.

* الأحكام الوضعية: وهي الأحكام التي وضع لها الشارع أمورًا تقوم بها، كالسبب، والشرط، والمانع، ونحوها[٢].

- فالزنا سبب لإقامة الحد.

- وزوال الشمس سبب لوجوب صلاة الظهر.

- وطهارة المبيع شرط لصحة البيع.

---

(١) انظر: خصائص التصور الإسلامي ٨٨، ٩٠.

(٢) انظر: كتب الأصول في مباحث الأحكام - مثلاً - شرح الكوكب المنير ١/ ٣٤٠، ٣٤٢، والموافقات للشاطبي ١/ ١٤٩، ١٨٧.

والأحكام الوضعية ليست محصورة بالثلاثة المذكورة، وإن كانت هي المتفق عليها، انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٣٤٢.

ـ والحيض مانع من جماع الزوجة . . . إلخ .

وإذ وصلنا إلى هذه النقطة ، فإننا نكون قد وقفنا على المسألة الكبرى في وقتنا الحاضر ، قضية الشريعة ومدى وفاء أحكامها بشؤون الحياة المستجدة .

إذ لا ريب أنه سيبادر كثير من العصرانيين والعقلانيين ـ بل والإسلاميين ـ حينما يُطلق الحكم بأن جميع تعاليم الوحي مبادئ وأحكامًا ثابتة لاتتطور ، ولا تُغير بتساؤلات عديدة ؛ مثل :

ـ كيف يتسق هذا الحكم مع ما قرره علماء السلف من أن الأحكام قسمان :

ـ ثوابت .

ـ ومتغيرات .

كما في قول ابن القيم ـ رحمه الله ـ : «الأحكام نوعان :

ـ نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ، ولا الأمكنة ، ولا اجتهاد الأئمة .

ـ ونوع يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالاً»[(١)] .

وكيف يتفق مع قول ابن القيم نفسه ، في إعلام الموقعين عن «تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد» ؟[(٢)] .

وأين ما ينادي به الدعاة ، من صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ، وما يقولونه من مرونة الإسلام وواقعيته من هذا الحكم؟؟ .

ويفترض العصرانيون مأزقًا يقع فيه المسلم ، يرونه نتيجة لا مفر منها إزاء

(١) إغاثة اللهفان ـ ابن القيم ١/ ٣٣٠ ، وانظر أيضًا : السلفيون والأئمة الأربعة ـ عبدالرحمن عبدالخالق ٧ .

(٢) إعلام الموقعين ٣/ ٣ .

هذا الحكم :

فالشريعة بناءً عليه ثابتة ، بينما الحياة البشرية متغيرة متطورة ، فإذا أريد تطبيق الشريعة على الحياة؛ فإما أن تتغير الشريعة تبعًا لتغير مجال تطبيقها فينتقض الحكم بثباتها ، وتكون متطورة مسايرة للزمن في تحولاته ـ وهذا ما يرفضه السلف ، وإما أن تجمَّد الحياة عند صورة واحدة وتُرفض صورها المستجدة التي حدثت بعد اكتمال نزول التشريع .

لكن الحق أن القول بثبات الإسلام في مبادئه وأحكامه ، لا يعني تثبيت الحياة الملتزمة به في صورة واحدة لا تتغير .

ويتبين ذلك ، من خلال إدراكنا نوعية الأحكام الشرعية ، من حيث عملية التلقي ، ومن حيث تنوع الأحكام بحسب المجالات التطبيقية .

ففي الحيثية الأولى : الأحكام الشرعية بحسب التلقي لها نوعان :

* نوع قطعي الدلالة والثبوت ، بارز في النصوص ، لا مجال للامتراء فيه أو جهله لدى أي مسلم تلقى ثقافة شرعية ، وهو المعلوم من الدين بالضرورة ، وهذا ثابت في النصوص ، وثابت في أفهام المسلمين .

* والنوع الثاني غير ذلك ، وهو الأحكام الاجتهادية التي تختلف الفهوم والأنظار بين العلماء في ثبوت نصها أو دلالته :

يقول الشاطبي : «إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون ، وقد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول ، وفي الجزئيات دون الكليات» [١] .

---

(١) الاعتصام للشاطبي ٢/ ١٦٨ .

أما في الحيثية الثانية : فإن لتطبيق الأحكام لدى الإنسان مجالين :

ـ مجال ثابتة صُوره التطبيقية :

كالشعائر التعبدية صلاة وصيامًا . . .

والمقدرات المحددة كالحدود والفرائض .

والقيم الخلقية .

فهذه أحكامها ثابتة مستقرة ، مهما تغيرت أحوال الناس .

ـ ومجال آخر متجدد الصور ، وهو المتعلق أساسًا بالجانب المادي المدني من الحياة البشرية ، في السياسة والاقتصاد وبعض النظم الاجتماعية ، ففي هذا المجال جاءت الشريعة بأحكام كلية « أي بمواصفات نظرية عامة منضبطة» ، تتغير الحياة في ظلها وتتطور وتظل حياة إسلامية ما دامت منضبطة بها ، ومن أمثلتها في الاقتصاد :

ـ أن البيع بشروطه المحددة حكمه الإباحة .

ـ وأن الربا بصفته المعينة حكمه التحريم .

وللمسلم أن يبدع وفق تطوره الفكري ورقيه الحضاري ، من صور التعامل الاقتصادي ما يشاء ثم يطبقها على البيع ، فإن استوفت شروطه أخذت حكمه ، وإن كان فيها نوع من الربا فهي محرمة ، وهكذا . . . ومثل ذلك في النظام السياسي الشورى : تمثل عنصراً مشروعاً في النظام السياسي الإسلامي ، لكن أسلوب تطبيقها قابل لتعدد الصور ما دام يحقق هذه الشورى المشروعة .

ولقد تنوعت صيغ العلماء في بيان كيف يتم تطور الحياة المسلمة في ظل شريعة الله الثابتة .

ولزيادة توضيح هذه النقطة أورد نموذجين فقط :

١ ـ **يقول الأستاذ عبدالرحمن عبدالخالق** : إن علوم الإسلام تنقسم إلى قسمين بوجه عام :

• قسم نستطيع تسميته بالقسم الثابت الذي لا يقبل التطوير ولا الاجتهاد، ولا الإضافة ، وهذا القسم هو :

* العقائد ـ مسائل الإيمان ـ .

* والعبادات ـ أركان الإسلام الأربعة ـ .

* والأخلاق ـ مجموعة الفضائل الخلقية ـ .

فهذه الجوانب الثلاثة كل إضافة إليها ، تعدّ من الابتداع المردود المحرم .

• والقسم الثاني : هو المتغيرات، وهو المعاملات التي جاءت النصوص الشرعية فيها بالضوابط والأصول العامة ، والإطار الذي يضيء للمسلمين الطريق ، ويسمح لهم أن يشرعوا لأنفسهم على هديه كلما جدّ لهم جديد مع أنفسهم أو مع أعدائهم[1] .

٢ ـ **ويقول الاستاذ محمد المدني**: إن الشريعة الإسلامية لها ميادين ثلاثة في حياة الناس، ولها في كل ميدان من هذه الميادين أسلوب يختلف عن أسلوبها في غيره .

أما الميادين الثلاثة فهي :

أ ـ ميدان العقائد .

ب ـ ميدان العبادات .

جـ ـ ميدان المعاملات .

---

(١) السلفيون والأئمة الأربعة ٧، ٨ .

وأما أسلوبها في كل ميدان من هذه الميادين فهو على الترتيب :

أ ـ أسلوب المخبر الواصف .

ب ـ أسلوب المنشئ المجدد .

جـ ـ أسلوب الناقد المهذب .

وتوضيح ذلك باختصار ، أن العقائد التي يفرض علينا الدين أن نؤمن بها ما هي إلا حقائق ثابتة في نفسها لها وجود واقعي ، فهي لا تقبل النسخ ، ولا تتغير بتغير الزمان أو المكان ، ولا يسوغ أن تكون محل اجتهاد .

أما العبادات : فقد أنشأها الله تعالى ورسم حدودها ، وطلب من عباده أن يعبدوه بها ، وهذا محض حقه باعتباره الإله المعبود ، فله أن يشرع لعباده ما يعبدونه به ، وعليهم أن يرجعوا إليه في معرفة ذلك كمًا وكيفًا ومكانًا وزمانًا .

فالأصل في العبادات والقرب أنها ممنوعة ، حتى يرد من الشارع ما يدل على طلبها ، ومن ألّف عبادة من عند نفسه ، أو تصرف في عبادة مشروعة على غير ما شرعت ، فهو مبتدع متلاعب بالدين .

أما المعاملات : فإن الشريعة ليست هي التي أنشأت للناس صور التبادل والتعاون والتعامل ، ولكنها جاءت فوجدت صوراً يتعامل الناس بها ، فكان لها موقف منها هو موقف الإقرار أو الإلغاء أو التعديل ، بحسب انسجامها أو مصادمتها لمثل الإسلام ومبادئه وأحكامه الكلية التي شرعها في هذا المجال .

فيكون الشأن في المعاملات هو : جواز الابتداع فيها بشرط أن لا تصادم حكمًا شرعيًا ، أو مبدأ إيمانيـًا ، أو خلقيًا[1] .

(١) ميدان التطور في الشريعة ـ محمد محمد المدني ـ في كتاب الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي ـ مجموعة بحوث لعدد من الأساتذة ١/ ٥٠ . وانظر في هذا المجال : الخصائص العامة للإسلام ، يوسف القرضاوي ٢٠٥ ، والثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر ، صلاح الصاوي ١٩ .

ومن كل ما سبق يتبين لنا ، أنه على الرغم من رحابة المساحة المفسوحة لحركة المسلم الفردية والاجتماعية ليحقق تجديد حياته وتطوير حضارته في مجال النظم الاجتماعية التي قال العلماء إن الأصل فيها الجواز ؛ حيث قاعدة «الأصل في المعاملات الإباحة» : إلا أن ذلك كله لم يطل بالتغيير والتبديل أحكام الشريعة التي جاء بها الكتاب والسنة ، فتقرر أنها الحق وأن المصلحة قائمة فيها إلى يوم القيامة ، وأن من تصور ـ وقتًا ما ـ أن المصلحة قد خرجت عنها ، واقتضت حكمًا مناقضًا لها ، فإنما هو واهم .

وكثيراً ما يذكر الداعون إلى تطوير الشريعة موقف الخليفة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في تطبيق بعض الأحكام ، خلافًا للتطبيق الذي كان على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر ، كإيقاف الزكاة عن بعض العرب الذين كانوا يأخذونها بصفتهم مؤلفة قلوبهم ، وعدم القطع بالسرقة عام الرمادة ، وجعله الطلاق بلفظ الثلاث ثلاث طلقات بعد أن كانت واحدة ونحوها .

فهم يرون ، أن الخليفة عمر ـ رضي الله عنه ـ قد غير أحكاماً قد ثبتت بالكتاب أو السنة وأجمع عليها الصحابة قبله ، استجابة لدواعي التطور .

وهذا سوء فهم لاجتهادات عمر ـ رضي الله عنه ـ فإنه ـ في الحقيقة ـ لم يلغ أحكامًا شرعية ثبتت بالنص ، وإنما اجتهد في تطبيقها على واقع تغير عما كان عليه في عهد من قبله .

فحينما منع الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن ما كانا يأخذانه من الزكاة ، لم يكن ذلك منه إلغاءً لسهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة فالسهم باق إلى يوم القيامة ، وإنما أوقف تطبيقه على أشخاص معينين في ظرف محدد ؛ لأنه رأى أن علة التطبيق قد ذهبت حينما عز الإسلام ، ولم يعد بحاجة إلى تأليف أمثال هذين الرجلين ، أما الحكم النظري ، فباق ليعود تطبيقه إذا وجدت ظروف تقتضي

هذا التطبيق.

«ولم ينكر الصحابة على عمر ما فعله بعد أن فهموا مراده، فإنه لم يُرد نسخ الحكم الثابت بالقرآن والسنة، وما ينبغي لأحد أن يرى هذا في أية حال، وإنما رأى أن هذا الحكم ـ في تطبيقه المعين ـ ذهب بذهاب علته، وأنه قد يعود إذا وجدت علته في زمن آخر، كما حدث أيام الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز»[1].

(١) محمد يوسف موسى ـ الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي ـ تأليف لجنة من الأساتذة ١/٥٦.

مسائل ختامية حول قضية التطور

١ـ الثقافة الإسلامية والتطور

تتعدد تعريفات «**الثقافة**» كثيراً لدى المعنيين بها ، لكنها تعود لدى عموم هؤلاء ، إلى كونها منظومة العقائد والقيم والأعراف والنظم والآداب والفنون لدى إنسان أو مجتمع ما [١] .

وبما أن هذه الجوانب كلها في الفكر المعاصر ، تتشكل وتتطور تبعاً لتطورات الفكر البشري والظروف الحضارية والعلم المادي التجريبي، فإن بالتالي أي جانب من تلك الجوانب يأبى الدخول في طريق التطور السريع يذوي ويموت .

والسؤال هنا :

«الثقافة الإسلامية» هل يطبق عليها هذا القانون الجاري على الثقافات البشرية[٢] التي أصبحت لا ترى حياتها وبقاءها ، إلا في التطور المتلاحق؟ .

ربما يبدو بدءاً أن المنطق واحد ، فالثقافة ، أيا كانت! مجموعة من الأفكار وصور السلوك المتمثلة في حياة البشر ، فينبغي من ثم أن تخضع الثقافة

---

(١) انظر : تعريف تايلر للثقافة ، وهو من أشهر التعاريف المعتمدة في كثير من المؤسسات الثقافية العلمية ، تايلر . أحمد أبو زيد ١٩٥ .

(٢) الحق أنه حتى الثقافات البشرية لا يحكمها قانون التطور الصارم كليًا ، بمعنى أن كل شيء فيها ينبغي أن يتحول إلى وضع آخر يكون أكمل منه .

إذ تنطوي هذا الثقافات على أشياء من بقايا الأديان المنزلة من جهة ، ومن المشاعر الفطرية من جهة أخرى ، مما تكون فيه أحق من سواها مما يأتي عليها .

الإسلامية لقانون التطور كالثقافات الأخرى.

لكن الحق خلاف ذلك.

ذلك أنه «إذا كنا ـ يقول محمد أسد ـ نعتقد أن الإسلام ليس مدنية من المدنيات الأخرى، وليس نتاجًا بسيطًا لآراء البشر وجهودهم، بل هو شرع الله سنَّه سبحانه؛ لتعمل به الشعوب في كل مكان وزمان، فإن الموقف يتبدل تمامًا.

وإذا كانت الثقافة الإسلامية ـ في اعتقادنا ـ نتيجة لاتباعنا شرعًا منزلاً، فإننا حينئذ لا نستطيع أبدًا أن نقول: إنها كسائر الثقافات خاضعة لمرور الزمن ومقيدة بقوانين الحياة العضوية.

ـ فضلاً عن هذا ـ فإن الجنس البشري في كل ما وصل إليه عبر تطوراته الثقافية مازال مقصرًا كثيرًا عما تضمنه المنهاج الإسلامي، في مثل إقامة الإخاء الإنساني، وإشادة الصرح الاجتماعي على الأخلاق العليا، وتحقيق شعور الفرد بالسعادة الروحية . . . إلخ.

ويختم كلامه بقوله: إننا والحالة هذه لا نحتاج إلى فرض إصلاح على الإسلام ـ كما يظن بعض المسلمين ـ؛ لأن الإسلام كامل بنفسه من قبل، أما الذي نحتاج إليه فعلاً، فإنما هو إصلاح موقفنا من الدين بمعالجة كسلنا وغرورنا وقصر نظرنا، أي بمعالجة مساوئنا نحن لا المساوئ المزعومة في الإسلام»[1].

والأمر في الثقافة يعود إلى ما قلناه عن الإسلام عمومًا ـ مبادئه وأحكامه ـ فالثقافة الإسلامية:

ـ تدخل فيها التعاليم التي قررتها نصوص الكتاب والسنة، وإن تمثلت في فكر البشر وسلوكهم، وهذه تمثل الصدق والعدل التامين اللذين لامجال لترقي البشر عليهما.

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق ـ بتصرف يسير ـ محمد أسد ترجمة عمر فروخ ١١١، ١١٤.

ـ كما تدخل فيها اجتهادات آحاد المسلمين في المجال الشرعي، وإبداعاتهم في المجالات الأدبية والفنية والنظم الاجتماعية، ما دامت متسقة مع تلك التعاليم.

وهذه الاجتهادات والإبداعات خاضعة للتغير والتطور لارتباطها بالفكر الإنساني من جهة، ولكونها استجاباتٍ لظروف معينة في طور من أطوار الحياة البشرية.

٢ ـ ثبات الإسلام وإيجابية المسلم:

سبق بيان التصور الذي قدمه أدونيس، عن علاقة المسلم بالإسلام والمتمثل في أن تعامل المسلم مع الإسلام على أنه كامل وثابت يؤدي إلى تعطيل قدراته الإبداعية، وإبقائه سلبيًا أمام الدين وفي مجالات الحياة.

وهذا التصور رائج لدى العصرانيين عمومًا[١]، ولدى بعض الإسلاميين، الذين يرون أن العقلية الاتباعية ـ أو ـ النصوصية، التي يتسم بها المنهج السلفي، تحد من انطلاقة العقل ومن حركة التطور التاريخي التي ينبغي أن يواكبها الإنسان[٢]. ومثل هذه التصورات قائمة في الأصل على إحدى نظرتين، أو هما معًا:

الأولى: الانطلاق من مبدأ أن التطور دائماً إلى الأفضل؛ أي أنه متصاعد دائمًا، وبالتالي فمن أخذ بسبيله فهو الإيجابي المتحقق بصفات التقدم والارتقاء، بغض النظر عن القيمة المعيارية للمتطور منه وإليه.

وقد أسلفنا خطأ هذا المبدأ، وذكر تذمر المفكرين الغربيين مثل: (أودال) و(دوبو)، وغيرهم، من الانسياق الغربي معه.

---

(١) انظر: «إسلام النفط»، جابر عصفور، ضمن «الإسلام والحداثة»، ١٨١.

(٢) انظر: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ٣٠٤، ٣٦٢، وما بعدها.

والموقف السليم ـ وهو الموقف السلفي ـ النظر إلى الأشياء سواء كانت في مجال الفكر أو السلوك نظرة معيارية ، فما كان حقًا ، فإن ما خالفه باطل ، ولو جاء تالياً له ، والمنطق من ثم أن يتمسك المرء بالحق ، ولو كان الأسبق ، وأن يرفض الباطل ولو كان الجديد المستحدث .

الثانية: الحكم بأن افتراض الكمال ومن ثم الثبات للدين خطأ ، وأن الحقيقة هي أنه نسبي ، ومن ثم قابل للتطور ، وذلك :

* إما إنكاراً لأصل الدين ـ أساساً ـ لدى من لا يؤمنون بوجود الله ، أو يقولون بوجوده ، ولكنهم ينكرون إلهية الوحي .

* أو إيمانًا بالوحي الإلهي ، ولكن باعتباره تنزلاً ظرفياً مربوطاً بزمن معين وبيئة معينة ، فهو كمال بالنسبة لذلك الزمن ولتلك البيئة ، فإذا تقدم الزمن وتطورت أوضاع تلك البيئة لم يعد كمالاً لها ولا وافياً بحاجاتها ولا مواكبًا لطموحاتها ، وكل ذلك مخالف لتصور المسلم لدينه :

فهو يؤمن بخالقه العليم الحكيم ، وبأنه أنزل دينه الإسلام صدقًا في أخباره ، وعدلاً في أحكامه رضيه لعباده إلى قيام الساعة ، يرفع عنهم به الحرج ، ويطهرهم ويزكيهم ، ويحقق لهم المصالح .

وعليه ، فإن المسلم يوقن بأن حركته لاتكون إيجابية إلا إذا كان سيرها في إطار هذا الدين ، ولا تتحقق المصالح التي يطمح إليها المسلم إلا من خلال الاستقامة على منهجه .

وأن الخروج على الدين أي تبني ما يناقضه ليس ـ على أي حال وفي أي مجال ـ تطوراً إلى الأفضل ، وترقيًا بقدر ما هو ارتكاس إلى الأسفل واستبدال للذي هو أدنى بالذي هو خير .

إنه ـ ولله المثل الأعلى ـ كشخص وجد علبة مغلَّفة ، فأخبره طبيب مجرب

أنها تحتوي على السم القاتل، ولكن ابنه الغرير أغراه تزويق الغلاف وجدة الإنتاج، فاتَّهم الطبيب بأن معرفته قديمة، وزيَّن لأبيه تجاوز نصيحته حتى أكل منه فأردى نفسه.

٣ ـ تنوع الشرائع المنزلة: إن اللَّه سبحانه وتعالى، رحمة بعباده وابتلاءً لهم، لم يحدد لهم تشريعاً واحداً فور ظهورهم على هذه الأرض مستمراً معهم في تحولاتهم التاريخية؛ وإنما نوّع الشرائع المنزلة على الأنبياء تحقيقاً لمصلحة العباد ورحمة بهم، ولكن الأصل وهو توحيد الله بالعبادة ثابت لا يتغير.

قال سبحانه: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾**﴾ [المائدة: ٤٨].

قال ابن كثير ـ رحمه الله ـ: «هذا إخبار عن الأمم المختلفة الأديان باعتبار ما بعث الله به رسله من الشرائع المختلفة في الأحكام المتفقة في التوحيد، كما ثبت في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «نحن معاشر الأنبياء إخوة لعلات ديننا واحد» يعني بذلك التوحيد الذي بعث الله به كل رسول أرسله وضمنه كل كتاب أنزل»[(١)].

ولكن هذا التنويع أو «التطور»، كما يعبر به بعض الكتاب بين الرسالات الإلهية ليس «تطوراً من الخطأ إلى الصواب كما تريد أن تصوره المذاهب التطورية للأديان، وإنما هو تدرج تصاعدي في مراتب الكمال والوفاء والشمول»[(٢)].

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٢/ ٦٦.

(٢) الدين ـ محمد عبدالله دراز ١١٢.

٤ ــ وبعد : فإن مما أرهق المسلمين وأساء إلى الإسلام ــ كما يقول القرضاوي ـ من قبل كثير من المسلمين في عصور مختلفة أمرين :

أولهما: الانجراف مع دعوى التطور في ثوابت الدين وركائز الإسلام في العقيدة والقيم ونحوها ، مما ينتهي بالأمة لو استجابت لها إلى الانسلاخ من العقيدة الإسلامية ، والتحلل من أخلاق الدين ، والذوبان في الثقافات البشرية الضالة .

وثانيهما : المضادة العاطفية لفكرة التطور ، التي تجمح بأصحابها إلى التنكر للتجديد والتطوير في كل شيء ، حتى المجالات التي شرع الإسلام الاجتهاد فيها ، أو السعي وراء المصلحة المتحققة بها في تطوراتها البشرية وذلك بحجة إلحاق هذه الأمور بالدين المنزل ، وتثبيتها مع الثوابت مما تؤدي ـ لو استجاب لها المجتمع المسلم ـ إلى إيقاف حركة الاجتهاد وتعطيل الفكر والموت الحضاري .

والموقف العدل السديد هو الذي يتقي الطرفين كليهما .

فيعتصم بالثوابت المتمثلة بحقائق الفطرة الإنسانية الأصيلة ، وتعاليم الهدي الموحى في القرآن والسنة ، حاكمًا بها محاكمًا إليها ، غير زائغ عنها مع موجات الزيغ العاصفة .

وفي الوقت نفسه يعلم جوانب التغير ، الممكنة التطور ، فلا يعطيها حكم الحقائق الثابتة المتعالية عن النظر ومن ثم التغيير ، سواء كانت آراءً فكرية ، أو أنماطًا سلوكية أو مسلكًا حضاريًا ، وإنما يفتح باب الاجتهاد والتجديد ، ويسعى لتحقيق المصالح من خلال السبل التي يقتضيها الزمن ، والظروف التي يعيشها المسلم ، كل ذلك في إطار تلك العواصم الثابتة ، وهذا هو الموقف السلفي عبر الزمان ، والله أعلم .

قضيـة القيـم

لفظة «القيم» موصوفة بالدينية، أو الاجتماعية، أو التقليدية، أو الأصيلة، أو نحوها من الصفات ذات رواج في الساحة الثقافية.

وغالباً ما ترد بوصفها حاكمًا يشترط إذنه في إدخال ما يسعى الراغبون إدخاله إلى المجتمع من مستجدات، فكرية، أو سلوكية، أو غيرها.

ولأن هؤلاء ينقصهم ـ إن قليلاً أو كثيراً ـ القدرة الإبداعية من جهة، والفقه الشرعي من جهة أخرى، فإنه لا مناص لهم لتحقيق ما يطمحون إليه من الارتقاء بالمجتمع المسلم سوى جلب ما لدى الآخرين من أشياء يرونها عامل الارتقاء بهؤلاء الآخرين، واتقاءً للأثر التغريبي لهذه المجلوبات ـ وربما أيضًا اتقاءً لنفور الناس منها ـ يشترطون أن تكون موافقة **لقيمنا الإسلامية**، أو أن لا تخالف ما لدينا من **قيم أصيلة** ـ على الأقل ـ.

والذين يدرسون الثقافات البشرية، يجعلون القيم أبرز عناصر التمايز بين الأمم، والذين يدرسون النظم يقررون أنها ـ أي النظم ـ تنبثق من القيم السائدة في مجتمع ما... إلخ.

لكن ما هي القيم؟

ما أبعادها المحددة؟

هنا لن نجد تصوراً علمياً يمتد إلى تمثلات عملية واضحًا في فكر الناس، أو أغلبهم، ومتجليًا في سلوكهم.

إن تصور كثير من الناس ـ حتى المثقفين ـ للقيم وأبعادها، وموقعها في الحياة باهت ومشتت.

ووراء ذلك كله، فإن القيم تمثل أحد ثلاثة مباحث هي موضوع الفلسفة

التي شغلت بها قديمًا وحديثًا في معالجات تراوحت بين مواقف متضادة.

وسنتناول القيم من هذا الجانب على أن لا ننحصر في الإطار التجريدي الفلسفي، وإنما نفيض منه إلى الامتدادات الواقعية له.

التعريف:

القيم في الفكر المعاصر، ولدى الباحثين فيها: جمع، مفرده: قيمة.

فما الدلالة الأصلية لهذه المادة في اللغة العربية، وما مدى انطباقها على مفهومها المعاصر؟

يقول صاحب معجم مقاييس اللغة: «(قوم) القاف والواو والميم أصلان صحيحان ـ يدل أحدهما على جماعة ناس، وربما استعير في غيرهم.

والآخر على انتصاب وعزم....

ثم قال: ومن الباب قومت الشيء تقويمًا، وأصل القيمة الواو، وأصله أنك تقيم هذا مكان ذاك»[1].

أما ابن منظور، فقد أورد كلامًا طويلاً بشأن مادة «قوم»، ومن أهم ما يعنينا هنا:

أن القيم تأتي بمعنى الاستقامة، وبمعنى المستقيم. قال حسان ـ رضي الله عنه ـ:

وأشهد أنك عند المليـــــــــــــك أرسلت حقًا بدينٍ قيم

وقال كعب بن زهير:

فهم ضربوكم حين جرتم عن الهدى

بأسيافهم حتى اســتقمتم على القيم

(١) ٥/ ٤٣.

ـ وتأتي بمعنى الأشياء التي تقوم عليها حياة الإنسان ، ففي قوله ـ سبحانه ـ : ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ﴾ [النساء : ٥] قُرئ (قيما) ، وكلاهما قياماً وقيما ـ وأيضًا قوامًا ـ تعني الشيء الذي يقيم شأن الناس ، وبه ملاكهم .

كما تأتي بمعنى الأشياء التي تُقوَّم بها الأشياء ، كالدراهم والدنانير والذهب والفضة ونحوها ، تمثل قيماً تقدر بها الأشياء فتعرف قيمتها ؛ أي قيمة الأشياء المقدرة بهذه القيم . . . قال ابن منظور : «والقيمة واحدة القيم وأصله الواو ؛ لأنه يقوم مقام الشيء ، والقيمة ثمن الشيء بالتقويم»(١) .

وقال الراغب في المفردات ، عن القوام ومثله القيام ، وكذلك القيم ـ بحكم أنها تأتي بمعنى واحد ـ كما أسلفنا ـ إنها : «اسم لما يقوم به الشيء ؛ أي يثبت كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به»(٢) .

القيم في الفكر المعاصر:

نكتفي بهذا التلخيص لما جاء في اللغة بشأن مادة القيم ، لنتعرفها في الفكر المعاصر كي نوائم بين التعريفين :

يقوم بعض الباحثين في القيم ببيان شعورهم بغموض مفهومها أمامهم : فـ «للقيم دلالات شتى ومفهومها مفهوم متحرك» .

و«القيمة مفهوم مراوغ ومثير للخصومة الفكرية» .

وأنه : «لا يوجد للقيمة معنى ثابت عام ، فمختلف الناس يعنون أشياء

(١) لسان العرب ١٢/ ٥٠٠ مادة قوم .

(٢) المفردات في غريب القرآن ٤١٧ .

مختلفة في سياقات مختلفة»[١].

لكن هذا لم يمنع أن تتقارب التعريفات لدى الباحثين فيها ، حتى يستطيع المتأمل فيها الخروج بمفهوم معين للقيم.

* القيمة تعريب لألفاظ متقاربة في اللغات الأوروبية الرئيسة:

في الفرنسية : VALEYR

في الإنجليزية : VALYE - WORTH

وفي اللاتينية : VALOR

وهي مصطلح جديد لا يجاوز القرن التاسع عشر ، وإن كان موضوعها موجوداً في الفلسفة والأديان منذ القدم.

ويعتقد بعضهم أن «لوتسه ١٨٨١م» هو أول من استخدم لفظ القيمة بالألمانية "WERTE" بالمعنى الفلسفي الذي يشرط ويحدد ما هو كائن، أما «نيتشه ١٩٠٠م» ، فهو الذي أذاع مصطلح القيمة ، ووسعه ، ثم جاء فند لباند ١٩١٥م» ـ ومن تبعه "كريكرت" ١٩٣٦م ، "ومنستر برج" ١٩٣٦م؛ حيث طغى لديه النظر للقيم على سواها ، حتى جعل الفلسفة لديه هي : علم القيم مقابل العلوم التجريبية التي تُعنى بالوقائع[٢].

والقيمة في هذا الإطار تعني وفق «لوتسه» ـ السابق ذكره ـ الشيء الذي

---

(١) النقول حسب الترتيب:

ـ العمدة في فلسفة القيم ـ عادل العوا ٢٧٦.

ـ نظرية القيم في الفكر المعاصر ـ صلاح قنصوه ٧.

ـ آفاق القيمة ـ رالف بارتن بيري ـ ترجمة عبد المحسن سلام ١٢.

(٢) انظر : نظرية القيم ـ صلاح قنصوه ٢٠ ، والمعجم الفلسفي صليبا ٢/ ٢١٢.

يشرط ما هو كائن ؛ أي الذي لا يكتفي بوجود الموجود ، دون أن يضفي عليه حكمًا معينًا ، فالقيمة ترتبط بالأشياء بحكم ، وحكمها «هو الذي يعترف للأشياء بصفة القيمة ؛ أي بصفة أنها جديرة بالتقدير»(١) .

فالقيمة تطلق على « ما يتميز به الشيء من صفات تجعله مستحقًا للتقدير كثيرًا أو قليلاً ، فإن كان مستحقًا للتقدير بذاته كالحق والخير والجمال كانت قيمته مطلقة ، وإن كان مستحقًا للتقدير من أجل عرض معين كانت قيمته إضافية»(٢) ، والقيم هي «الأشياء التي تكون موضع اهتمام أو نفع أو شغف»(٣) .

هذه مقاربات تجريدية لمفهوم القيمة والقيم ، لا يقف عندها الباحثون في هذا المجال ، وإنما يتجاوزونها إلى تمثلاتها الجزئية مما يشعر الإنسان أنها هي القيم .

«فبيري» يقول : «إن كلمة القيمة تشير إلى تلك الناحية من الحياة الإنسانية التي تعودنا أن نستعمل لها الكلمات المباركة . وهي تشير أيضًا إلى دلالات أخرى ، وتستعير المعنى البراق لصفات مثل : الخير ، والحسن ، والحق ، والوجوب ، وجدير ، وجميل ، ومقدس ، وعادل ، وأسماء مثل : السعادة ، والرفاهية ، والحضارة ؛ وهي تشير إلى اسم مشترك لما تعنيه هذه الكلمات»(٤) .

والقيم على هذا هي : المثل أو القواعد التي تقوم عليها الحياة الإنسانية متميزة بها عن الحياة الحيوانية ، وتتمثل في قيم عليا أو مطلقة يحصرها كثير من الفلاسفة في ثلاث :

---

(١) العمدة في فلسفة القيم ٢٧٧ .
(٢) المعجم الفلسفي جميل صليبا ٢/ ٢١٣ .
(٣) آفاق القيمة ١٣ .
(٤) المصدر السابق ١٦ .

الحق : الذي ينبثق منه المنهج العلمي في تقويم الفكر .

والخير : الذي ينبثق منه علم الأخلاق .

والجمال : الذي ينبثق منه علم الجمال .

بما ينطوي عليه كل علم من هذه العلوم من قيم تفصيلية .

وقد زاد بعضهم قيماً أخرى على هذه الثلاث كقيمة «التقديس الديني»[١] .

وهذا التقسيم الثلاثي للقيم ، هو التقسيم السائد في الفلسفة التي تبحث في القيم بصفتها إحدى مباحثها الثلاثة : «المعرفة ، والوجود ، والقيم» ، كما أسلفنا .

لكن موضوع القيم بما أنه أصبح في العصر الحديث هماً مشتركاً للمثقفين على اختلاف تخصصاتهم ، فقد وسعت تلك القيم ، فلم تعد محصورة بالقيم العليا الثلاث أو الأربع ، أو لنقل : إنها مدَّت أفقيًا ، فلئن كانت قيمة الخير تنطوي على القيم الخلقية المنبثقة منها ، ويتركز البحث على هذه القيمة في مثاليتها المطلقة ، فقد صارت النظرة والتأمل في القيم العديدة التي يقوم عليها نظام الوجود وبها تكتسب الأشياء ، وخاصة «حياة الإنسان وحركته» قيمتها الحقيقية ، أي إنسانيتها ، ويمكن أن نمثل بعض هذه القيم ذات الحيوية في عصرنا :

العدل ، الحكمة ، الإحسان ، الحرية ، السلام ، الصدق ، التعاون ، الوفاء ، الأمانة . . . إلخ[٢] .

هذه وأمثالها هي القيم ، وهي صفات يكتسب الشيء ـ عملاً أو شخصًا أو نظاماً . . . قيمته من اتصافه بها وتمثله لها ، وعليها تقوم الحياة الإنسانية

(١) انظر : أسس الفلسفة توفيق الطويل ٣٧٨ .

(٢) انظر : الفكر الإسلامي محمد عفيفي ١٤٩ .

الصحيحة.

فإذا ما عدنا إلى التعريف اللغوي للقيم، نجد أنه يقع على هذه القيم في معانيه المتعددة:

* فهي الأشياء التي تقوم عليها حياة الإنسان، فإذا ما تجردت الحياة البشرية منها، لم تعد حياة إنسانية أبداً.

* كما أن هذه القيم هي التي تُقوَّم بها أفعال الإنسان، فيحكم لها أو عليها، فالعدل قيمة بذاته، وفعل الإنسان يحكم عليه من خلالها، وترتفع قيمة هذا الفعل بقدر ما تحقق من صفة العدل فيه.

ومثل ذلك: معنى الاستقامة الذي تحققه هذه القيم لمن تحقق بها ولما تحقق بها من أفعال.

فيكون ـ بالتالي ـ المعنى الاصطلاحي ـ على الرغم من كونه محدثاً ـ صحيحًا من الوجهة اللغوية.

وعامة هذه القيم تدخل تحت مسمى **الأخلاق** لدى الأقدمين، مما جعل كثيراً من الدارسين المعاصرين، يستخدمون لفظة القيم كمرادف للفظة الأخلاق بحيث يدرس بعضهم الأخلاق، الإسلامية تحت اسم «القيم الإسلامية»[1].

وحسب التقسيم الفلسفي للقيم، فإن الأخلاق تدخل تحت قيمة الخير التي هي إحدى القيم الثلاث الكبرى: الحق والخير والجمال، مما يجعل الأخلاق تمثل جزءاً من القيم، لكن المرونة الاصطلاحية ـ في هذا العصر خاصة ـ تسمح بتوسيع مفهوم الأخلاق حتى تغطي القيم الثلاث كلها.

---

(١) انظر: ـ مثلاً ـ الأحكام القيمة الإسلامية ـ عبد الودود مكروم.

وخلاصة القول:

إن القيم صفات ـ أو مُثل، أو قواعد. . . تقام عليها الحياة البشرية فتكون بها حياة إنسانية، وتعاير بها النظم والأفعال؛ لتعرف قيمتها الإنسانية من خلال ما تتمثله منها.

القيم في الفكر المعاصر

١ ـ أبرز نظريات القيم في الفكر المعاصر :

تتشعب مواقف أهل الفكر بشأن القيم تشعبًا كبيراً وكثيراً ، وإذا استثنيت «ما بعد الطبيعة» فلن تجد ـ كما يقول توفيق الطويل ـ كالقيم وبالذات ـ علم الأخلاق ـ علمًا يضاهيه في كثرة المذاهب ، وتعدد وجهات النظر .

ولذا لن نوغل في تتبع نظريات القيم ، وإنما نشير إلى مواقفها العامة بما يستبين به تصورها للقيم في دنيا البشر .

أ ـ النظرية اللاهوتية :

وهي التي تردُّ القيم إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ سواء كانت حقائق المعرفة أو قيم الأخلاق .

وهذه النظرية يدرجها الباحثون في النظريات المثالية غالبًا .

فلبرانش ـ وهو من أتباع ديكارت ـ يقول عن الحقائق الكلية التي تمثل مبادئ العقل في معرفته : إنها لكونها ضرورية وكلية وأزلية ، فإنها لا تليق بالعقل الإنساني المحدود الفاني ، وإنما تقوم بالعقل الإلهي وحده «بل هي الموضوع الباطن للعقل الإلهي»[١] .

وقال بهذا ديكارتي آخر ، هو « ليبنتز» .

وقبل هؤلاء قال الفارابي في تفسيره لقول أفلاطون بعالم المثل القائمة

---

(١) ديكارت والعقلانية ـ جنفياف روديس ١٣٣ .

خارج الذهن والسابقة لأجزائه في الواقع: إنه يقصد أنها موجودة في علم الله لأن الله قد علمها قبل أن يبرأها.

وبهذا قال «بييرابيلارد» الفيلسوف المسيحي (ت١١٤٢م)، الذي قرر أن حقائق الأشياء الموجودة قبل أعيانها هي أفكار الله الخالقة[١].

ومثل ذلك في الخير أو القيم الخلقية، فقد ذهب كثير من الفلاسفة اللاهوتيين إلى أن الخير مرده إلى الله، لأن سبب خيريته كونه صادرا عن الله وكونه مأموراً به منه، ومن هؤلاء «جيرسون ـ ١٣٣١م، ودنزسكوت ١٣٠٨م، ووليم أوكام ١٣٤٩م».

وينكر كثير من هؤلاء أن يكون في القيم ذاتها طبيعة أصلية، فهي إنما كانت حقـًا وخيرًا؛ لأن الله أمر بها أو وجّه إليها، لا لأنها تنطوي على حق وخير في ذاتها «فمقياس الأخلاقية لا يقوم في طبيعة الأفعال بل في إرادة الله»[٢].

وينسب الدكتور الطويل هذا القول للسلف في الإسلام[٣]، وسنعرف لاحقًا موقف السلف في هذا الشأن.

ب ـ النظرية المثالية:

تعود إلى أفلاطون؛ الفيلسوف اليوناني (ت٣٤٧ق. م)؛ حيث أقام مذهبه في المعرفة والأخلاق على هذه النظرية[٤].

---

(١) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ٢٨١، ٢٨٤، وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ١٠٣.

(٢) أسس الفلسفة ـ توفيق الطويل ٤٢٧.

(٣) انظر: المرجع السابق الصفحة نفسها.

يقول أفلاطون: إن هناك عَالماً تقوم فيه حقائق ثابتة أزلية كاملة، وهي مجردات أو مثل، ومعرفتنا لما حولنا وحكمنا عليه أساسه معرفة سابقة بتلك المجردات، لأن المحسوسات التي ندركها متغيرة حادثة بينما أحكامنا عليها ثابتة، مما يدل على أن لهذه المحسوسات المتغيرة أصولاً أو عللاً ثابتة.

فالإنسان بالذات، والعدالة بالذات والخير، والجمال، والشجر... إلخ، هي مبادئ أو مثل الوجود المحسوس والمعرفة جميعًا «ذلك بأن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه بمشاركة جزء من المادة في مثال من هذه المثل فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه»[١] خيراً أو عدلاً أو غيره.

والإنسان بما أنه ينزع إلى الكمال إذا استقام فكره، فإنه يحاول أن يتحقق بالصورة العليا من تلك المثل في شخصيته ـ ويمثل على ذلك بأستاذه سقراط ـ كما أنه لا يقف في معرفته وتأمله عند الصور القريبة المادية، وإنما يصعد من تأمله ما فيها من ظلال المثل إلى التأمل في المثل ذاتها، بل وإلى تعجل مفارقة هذه الحياة والتخلص من أسر المادة؛ لتعود روحه نحو عالم المثل الأزلي الكامل ـ كما فعل سقراط حينما أقدم على احتساء السمّ راضياً[٢].

وعلى الرغم من تتابع القرون، فإن نظرية المثل الأفلاطونية ما تزال حية وفي عصرنا خاصة لدى بعض الفلاسفة الذين رفضوا القول بمصدر ديني «إلهي» للقيم من جهة، كما رفضوا الموقف الوضعي الذي يردها إلى الخبرة البشرية القريبة، فلم يكن لهم مناص سوى اللجوء إلى هذه النظرية؛ لبناء نظرتهم للقيم على أساسها، كما لدى جودت ١٩٥٣م، وهارتمان ونحوهما، ولم لا و«نظرية أفلاطون والنظريات المستمدة منها هي التي تشكل الجانب الأكبر من الفلسفة

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ٧٣.

(٢) انظر: المصدر السابق ٩٧، ٩٩.

المعاصرة»[١].

ومن أبرز المنسوبين للنظرية المثالية في القيم الفيلسوف «كانت . .» الذي يرى أن هناك قانوناً معرفيًا خلقيًا جمالياً في أعماقنا، تتحدد به القيم في هذه المجالات الثلاث، وقد فصَّل ذلك في كتبه خاصة:

كتاب نقد العقل الخالص في المجال المعرفي .

ونقد العقل العملي في المجال الخلقي .

ونقد الحكم في مجال الجمال .

وخلاصة رأيه في هذا المجال:

* أن العلوم الواقعية إنما استحقت وصف العلمية، لأنها طابقت الشروط العقلية للمعرفة القائمة في العقل، فالعقل هو المشرع للأشياء، ومنه ينبغي أن نلتمس تفسيرها لا العكس.

وإن التصرفات البشرية، إنما تكتسب خلقيتها من مطابقتها للقانون الخلقي الذي نشعر به في أعماق نفوسنا، والذي يقوم على مبدأ:

ـ افعل طبقًا لقاعدة ترغب في الوقت نفسه أن تكون قانونًا عامًا، أو

ـ افعل بحيث تعامل الإنسانية دائمًا ممثلة في شخصك، أو في أي شخص آخر غاية، ولا تعاملها كمجرد وسيلة إلى تحقيق غاية، ونحوها.

* وأن الأشياء الجميلة إنما اكتسبت هذه الصفة، لكونها اتسقت مع المثال الخالد للجمال الموجود داخل أنفسنا ـ أثناء رؤيتنا لها ـ[٢].

---

(١) نظرية القيم في الفكر المعاصر ١١٩ .

(٢) انظر المصدر السابق ١٠٥ - ١٠٧ .

وهكذا فالمثاليون يتفقون على أن القيم تتمثل في كليات، أو قوانين عامة مجردة تسمو على الزمان والمكان، وذات مستوى ثابت مطلق ومفردات المعرفة، أوالأخلاق، أو الجمال القائمة في حياتنا، تستمد وصفها القيمي من تبعيتها لتلك القيم المطلقة.

ويختلفون في مرد هذه الكليات أو القوانين، أهو عالم روحي فوق عالمنا المادي، أو هو العقل البشري؟

جـ ـ النظريات الوضعية:

وهي نظريات عديدة يجمعها إنكار وجود حقائق، أو قيم لم تستمد من التجربة ـ باستثناء الأوليات الرياضية ـ وعليه ينكر أتباعها وجود قيم مطلقة تستمد من العقل، أو من أي مصدر آخر سوى التجربة، فلم تعد القيم مبادئ ينبغي أن يستهدفها الفكر أو السلوك، وإنما سلوكيات واقعية محكومة بالأوضاع الاجتماعية والمادية.

ولقد انتهت تلك النظريات إلى التضحية بالقيم تماماً، وحسبنا مثالاً لذلك:

* موقف الوضعية المنطقية التي تقوم على أن قيمة أي لفظ، تكمن في مردوده المادي الماثل في عالم الخبرة الحسية، وبما أن القيم صفات لا تحققها هذه الخبرة فهي لا شيء، أو هي لغو.

إنها عبارة عن مشاعر ذاتية، وانفعالات شخصية تستوى نتائجها المتناقضة فقولك: البر بالفقير فضيلة، وقول الآخر البر بالفقير رذيلة معقولان معاً، ولا تناقض بينهما؛ لأن كلاً منهما يعبر عن عواطف قائله.

فالوضعيون يرون أن القيم، والأخلاق ـ بالذات ـ «مجرد أوامر في صيغة

مضللة كما يقول (كارناب)، أو هي محاولة يقوم بها فرد، ليجعل من رغباته الشخصية أماني ورغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع، كما يقول «برتراند رسل»[١].

* موقف النفعية: «البراجماتية»: وهو الذي يربط القيم بنتائجها في حياة الناس، فما أثبت نفعًا وأثر إيجابيًا، فهو قيمة معتبرة.

فالقيم كالفروض التي يفترضها الباحث حلولاً لمسألته التي هو بصددها، يقوم باختبارها، وما أثبت كونه الحل المناسب فهو الحق. إن المحك الصحيح لكونه الشيء حقًا أو خيرًا، هو ـ كما يقول «وليم جيمس ١٩٠١م»: «القيمة المنصرفة (الفورية) في تجارب الحياة، ومن ثم أصبحت المنفعة هي مقياس الحق»[٢].

وهذا هو المذهب الذرائعي الذي قال به كثير من الفلاسفة في القرن العشرين مثل «بيرس» و«شيلر»، و«جون ديوي»، وقد طغى أثر هذا المذهب على حياة كثير من الناس، فشاع فيهم ما يسمونه بالأخلاق «التجارية»، «أو المصلحية» ونحوها.

والحق أن القيم بخاصيتها التي تكون بها قيما، وهي السمو والإطلاق بالنسبة لعقل الإنسان وحركته، تفقد قيمتها الحقيقية لدى أي فكر، أو فلسفة لا تقيم لوجود الله اعتباراً في حياتها؛ ولهذا كان موقف الوجودية الملحدة الهادم للأخلاق موقفًا صريحًا في هذا المجال؛ حيث أنه ـ كما قال سارتر على لسان أحد أبطال إحدى رواياته: «إذا لم يكن الله موجوداً فكل شيء مباح»[٣].

(١) انظر: أسس الفلسفة ٤٤٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ٣٩٦.

(٣) نظرية القيم في الفكر المعاصر ١٥٢.

٢ ـ المجالات الكبرى للقيم :

كما سلف ، فإن الباحثين تفاوتوا في نظرتهم للقيم من حيث عددها وتنوعها .

وإذا كان قد ساد الفكر الفلسفي أنها ثلاث قيم مطلقة هي : الحق والخير والجمال ، فإن هناك من زاد عليها القيمة الدينية فجعلها أربعاً ، وهناك من وسعها إلى عدد كبير ، وهناك من سعى للتوحيد بينها ؛ بين الحق والخير أو الخير والجمال . . . إلخ .

وسنتناول القيم الثلاث الحق والخير والجمال مركزين على قيمة الخير التي تنطوي على القيم الخلقية .

أ ـ الحق :

الحق في اللغة العربية نقيض الباطل ، وتدل مادة «الحاء والقاف» ـ كما يقول ابن فارس على إحكام الشيء وصحته[١] .

والحق هو : الواجب ؛ حق عليه كذا يعني وجب عليه ، وهو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره[٢] .

ويطلق الحق في الفكر الحديث على المطابقة عمومًا :

* ففي المجال الاجتماعي الحق واحد الحقوق ، وهو :

* ما كان فعله مطابقاً لقاعدة محكمة .

* وما سمحت القوانين الوضعية بفعله .

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة ٢/ ١٥ .

(٢) انظر : لسان العرب مادة حق ١٠/ ٤٧ .

ـ والحقوق نوعان ـ في المجال الاجتماعي أيضًا :

* حق طبيعي ؛ وهو مجموعة الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان بما هو إنسان .

* وحق وضعي ؛ وهو مجموعة الحقوق المنصوصة في القوانين المكتوبة والعادات الثابتة .

أما في المجال الفلسفي ، فإن الحق هو : مطابقة القول للواقع ، كما يطلق على الموجود فعلاً لا توهمـًا [١] .

والحق هو غاية الفلسفة التي تبحث عنها ، فكانت التساؤلات الفلسفية عن طبيعة الحق ، والمعيار السليم الذي يميز الحق من الباطل .

وقد اضطربت الفلسفة ـ منذ القدم ـ نتيجة عدم ركونها على فطرة سليمة ، وافتقادها هداية وحي إلهي في هذا المجال ، حتى انتهت ببعضهم إلى الشك في الحق ذاته ، أو في معايير الوصول إليه كالسوفسطائية واللاأدرية .

وفي الفلسفة الحديثة ما زال الخلاف قائمًا في تصور الحق ـ خاصة ـ بين من يمكن تسميتهم بالعقليين من جهة ، والوضعيين بما فيهم النفعيون من جهة أخرى .

فالعقليون يقولون بوجود حق مطلق مستقل عن تجارب الإنسان ، وهو بالتالي موضوعي لا يحده زمان ولا مكان ، فهو : «صفة من الصفات العينية التي تقوم في الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده» [٢] .

ولكن الطبيعيين على اختلاف مذاهبهم يرفضون هذا الرأي ، فالحق مربوط

(١) المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ١/ ٤٨٢ ، ٤٨٤ .

(٢) أسس الفلسفة ٣٩١ .

بحياة الإنسان وخبراته التجريبية وهي جزئية زمنية مكانية ، فالحق إذن جزئي نسبي وليس مطلقًا، ومتغير مع الحياة وليس ثابتًا ، بحيث يمكن أن ينقلب الحق باطلاً والباطل حقًا بتغير الحياة ، أو اختلاف الظروف وأحوال الأشخاص.

وليس هذا الاتجاه جديدًا ، فقد كان بعض السوفسطائية القدماء يجعل الفرد معيار الحقيقة، فما رأيت أنه حق ، فهو الحق ـ عندك ـ وإن كان عند الآخر باطلاً ؛ لأنه يراه باطلاً ، ولهذا يسمون بالعندية، هذا بالنسبة للحق في ذاته.

أما معيار الحق ، ومنهج معرفته ، فقد اختلف فيه الباحثون، فبعضهم يأخذ بمقياس التطابق بين الحكم أو الفكرة ، وبين الموضوع الخارجي ، وهناك من يجعل المقياس هو التناسق والاتساق ، وعدم التناقض في عملية الاستدلال على صحة قضية بالاستنباط العقلي بغض النظر عن الحقيقة الواقعية.

وفي هذا الإطار وضع أرسطو منطقه المشهور الذي يعصم ، ـ كما يقول الأرسطيون ـ الذهن عن الوقوع في الخطأ في معالجته لقضايا الفكر الصورية العامة ، وقد نقل المنطق الأرسطي إلى البيئة الإسلامية في أوائل العصر العباسي وأخذ به بعض المتكلمين ، بل أدخله بعضهم في علم أصول الفقه كعناصر منهجية ، وقال أبو حامد الغزالي في مقدمة كتابه «المستصفى» في أصول الفقه ـ بعد أن ذكر بعض المقدمات المنطقية : « إن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً» (١).

وفي أوروبا أخذ مفكرو النصرانية بهذا المنطق في مجادلاتهم اللاهوتية وأصبح له سلطان مهيمن، حتى تمرد عليه، نقدًا له ، واستحداثًا لطرائق منهجية جديدة ، قادة الفكر الحديث في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر وما بعده ،

(١) المستصفى ١٠.

ومن أبرزهم (فرنسيس بيكون ت ١٦٢٦م) و(ديكارت ١٦٥٠م).

ومن المعايير التي ذكرت لمعرفة الحق «الوضوح»، بحيث يستبين الإنسان أن هذه القضية حق استبانة ينتفي معها كل شك، وتصبح مشرقة في ذهنه ضرورية في عقله، مثل ١ + ١ = ٢، و ٤ - ٢ = ٢، و ٦÷٢= ٣، ومثل: أنَّ نصف التفاحة أصغر من كلها.

وقد يكون الوضوح ناتجًا لا عن وضوح كامل لنتيجة ما، وإنما عن وضوح مقدماتها التي نتجت عنها بشكل سليم وخطوات استدلالية صحيحة.

من أبرز القائلين بهذا المقياس «ديكارت»، الذي اعتبر في القاعدة الأولى من قواعد منهجه أن «معيار الحقيقة الوضوح والتميز»[١]، والإنسان من أجل بلوغ الحقيقة ينبغي أن لا يقبل إلا ما هو واضح في العقل «ولا يدرج في أحكامه إلا ما يتجلى لعقله بوضوح وتميز، بحيث لا تسنح له أية فرصة لوضعه موضع الشك»[٢].

وبعض تعريفات علماء الكلام ـ المسلمين ـ للعلم تأخذ بهذا المعيار، كما في تعريف الايجي للعلم بأنه: «صفة توجب لمحلها تمييزًا بين المعاني لا يحتمل النقيض»[٣].

وكما في تعريف القاضي عبد الجبار للعلم بأنه: «المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم»[٤].

أما الطبيعيون، فإن معيار الحق لديهم، هو خبرة الإنسان المادية وتجاربه،

(١) موسوعة الفلسفة ـ بدوي ١/ ٤٩٢.

(٢) انظر: المرجع السابق نفسه.

(٣) المواقف ـ عبد الرحمن الايجي ١١.

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ عبد الجبار الهمداني ١٢/ ١٣.

مما جعلهم يحصرون الحقائق في عالم المادة وحده.

والنفعيون مقياس الحقيقة لديهم، ما تحققه من أثر نافع في الحياة، فليس هناك حق مطلق ـ في ذاته ـ إنما هناك أشياء نوظفها في خدمة أغراضنا، فما كان منها إيجابيًا فهو حق، وما كان سلبياً فهو باطل، سواء في ذلك ـ لدى النفعيين ـ الأفكار المعرفية، أو المعتقدات الدينية، فصوابها جميعاً خدمتها لأهداف حياتنا ورقيها بها.

ب ـ الخير:

قال ابن فارس: الخاء والياء والراء أصله العطف والميل ثم حمل عليه؛ فالخير خلاف الشر؛ لأن كل واحد يميل إليه ويعطف على صاحبه[(١)].

وفي المفردات يقول الراغب: الخير ما يرغب فيه الكل، كالعقل مثلاً والعمل والفضل والشيء النافع، وضده الشر، وهو ضربان: خير مطلق، وخير مقيد[(٢)].

أما في الدراسات الاجتماعية والفلسفية، فإن الخير إحدى القيم الثلاث وهو القيمة الكبرى التي تندرج تحتها القيم الخلقية، فإن «مفهوم الخير هو الأساس الذي تبنى عليه مفاهيم الأخلاق كلها؛ لأنه المقياس الذي نحكم به على قيمة أفعالنا في الماضي والحاضر والمستقبل»[(٣)].

الحق والخير:

يرى بعض المفكرين أن الحق والخير ليسا قيمتين متمايزتين، بل هما قيمة

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ٢/ ٢٣٢.

(٢) انظر: المفردات في غريب القرآن ١٦٠.

(٣) المعجم الفلسفي ـ جميل صليبا ١/ ٥٤٩.

واحدة ؛ لأن كليهما متعلق بالإنسان في كماله الإنساني، فسعي الإنسان لطلب الحق وأخذه به يدل على خيريته، كما أن التزامه قيم الخير في سلوكه دليل على طلبه الحق وتبنيه.

ولكن آخرين رفضوا هذا التوحيد، ونظروا إلى قيمة الحق في جانبها الفكري المنفصل عن الإنسان، فقولك ـ مثلاً ـ : الخط المستقيم أقصر خط بين نقطتين، يوصف بأنه صواب وحق، ولا يوصف بأنه خير.

ولقد كان من دوافع التمييز بين الحق والخير لدى بعض رجال الكنيسة من جهة، ورجال الفكر العلماني من جهة أخرى ـ في أوروبا ـ ما بين الدين والعلم ـ المادي التجريبي ـ في أوروبا في عصورها الحديثة من تباين أدى إلى انفصال أحدهما عن الآخر إلى درجة المناقضة، فجعلوا الحق من الصفات التي تطلق على نتائج العلم والفلسفة، وإن كان باطلاً في نظر الإيمان، والخير ما جاء به الدين، وإن ناقض حقائق العلم والفلسفة، يقول الطويل : «والخير ـ لدى علماء اللاهوت ـ مقدم على الحق ؛ لأن الخير من وضع الله»[1].

وكما سبق، فإن الأخلاق هي مجال قيمة الخير التي تعالجها الدراسات الفلسفية والدينية ؛ لذا سنشير إلى أبرز مسائل علم الأخلاق في الفكر المعاصر.

الأخلاق هي السؤال الثاني الذي يلح على الإنسان بدافع إنسانيته، بحيث يشعر أن وجوده الحقيقي في هذا الكون مرهون بالإجابة عليهما.

السؤال الأول هو : السؤال الوجودي:

من أنا ؟ ما هذا العالم الذي أعيش فيه ؟ ماذا وراءه من عالم أو عوالم؟ ما موقعي في هذا الكون ؟؟؟!! . . . إلخ.

---

(١) أسس الفلسفة ٣٨٢.

أما السؤال الثاني: فهو السؤال الخلقي:

ما الذي ينبغي لي أن أعمله؟

لهذا كانت المسألة الخلقية موضع اهتمام البشرية منذ القدم ، وتساءل الفلاسفة بشأنها .

لقد بدأت الفلسفة عند اليونان بقولها : إن هناك خيراً عظيمًا يجدُّ الإنسان للوصول إليه ، ويقصد الحصول عليه لذاته ، لا لأنه وسيلة إلى شيء آخر ، وإنه يمكن تحصيل ذلك الخير بالعمل ، ويجب أن تنظم أعمال الإنسان بملاحظة ذلك الخير .

هذا الخير هو السعادة ، وهي الغاية القصوى لأعمالنا .

هذه هي «نظرية السعادة» التي تقول : إن السعادة أعظم خير للإنسان ، والغاية الأخلاقية من سلوكه .

وامتداداً لهذا البحث تساءل الفلاسفة اليونانيون ، عن أعظم سعادة للشخص ؛ ما هي وما الوسائل الموصلة إليها؟

كانت إجابة سقراط أن أعظم سعادة للمرء هي معرفة الحق ، وأن المعرفة هي الفضيلة وتكتسب بالبحث ، فإذا حصلت المعرفة تبعها فعل الحق ؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الحق ثم يرفضه ، وإنما يأتي الرفض نتيجة الجهل به .

وقال آخرون : إن الخير هو ما يبعث السرور في أنفسنا إذا ما عملناه ، أو شاهدناه عدلاً أو صدقًا أو غيره .

وقال أفلاطون : إن القيم الخلقية إلهية قائمة بنفسها مستقلة عن الفكر الإنساني ، وإن الأشياء في عالمنا بما فيها السلوك الإنساني تقترب من الكمال بمقدار تحققها بتلك الصفات الخلقية ، وهكذا الإنسان كلما كان أكثر تحققاً

بالأخلاق ، كان أقرب إلى الكمال ، وبالتالي كان أكثر تحققًا بالسعادة .

أما أرسطو ، فقد نظر في الإنسان فرأى أن فيه قوتين :

* قوة شعور ورغبة ، وهو بهذا الحس والإدارك يشبه الحيوان .

* وقوة العقل ، وهو بها يشبه الله ـ تعالى الله عن ذلك ـ والأخلاقية هي الاتفاق بين عناصر الحيوان والعقل ؛ هذا الاتفاق بين إرادة الإنسان وعقله ، ينتج الفضائل الخلقية ، ومن ثم السعادة .

ثم بعد هؤلاء الفلاسفة جاء الرواقيون والأبيقوريون ؛ حيث يرى الرواقيون : أن الأخلاق تتمثل في تحكيم العقل ، وفرض سلطانه على الشهوة وفي مسالمة الطبيعة ، والخضوع لما قدر على الإنسان في حياته والرضى بذلك ؛ ولهذا تطلق لفظة «رواقي» لدى الغربيين ـ الآن ـ على الإنسان المسالم بارد الأعصاب تجاه الأحداث .

أما الأبيقوريون ، فكانوا يقولون : إن الأخلاق التي تحقق السعادة هي التي يستطيع الإنسان بها أن يروي نفسه من اللذائذ ما استطاع .

ويبدو أن أبيقور ومن تبعه من الأولين ـ بالذات ـ لم يكونوا يقصدون باللذة ما يفهم مباشرة منها ، وهي الشهوات الجنسية ، واللذات الجسمية ، وإنما هي المنفعة العليا التي يقدرها العقل في حياة الإنسان ؛ ولهذا يقول الأبيقوريون : إننا لا نستطيع أن نحيا حياة لذة ، ما لم تكن حياة حزم وشرف وعدل ، وقد نضطر إلى تحمل ألم وقتي للحصول على لذة مستمرة .

وعندما سادت النصرانية أوروبا طوحت بكثير من الفلسفات السائدة ـ في مجال الأخلاق بالذات ـ وفرضت وجهتها الخلقية ـ فكانت «النصرانية ـ كما يقول نيتشه ـ مقومة للأشياء من جديد»[1] .

(١) مبادئ الفلسفة ١ . س . رايوبرث ٧٦ .

ودمجت القيم الخلقية مع المبادئ الدينية في النصرانية، وصارت الأولى تابعة للثانية.

فالأخلاق إلهية المنشأ؛ أي أنها من أمر الله، والإنسان في سلوكه إنما ينفذ أمر الله وشرعه.

تركزت الأخلاق النصرانية في السعي وراء طهارة النفس في الفكر والعمل، باعتبار أن الإنسان آثمٌ بطبيعته، ويجب عليه أن يكافح من أجل تطهره من هذا الإثم، كما أنها جعلت للروح سلطة مطلقة على البدن، وعلى الشهوات الطبيعية، فأنكرت حقوق البدن، واحتقرت الحياة الطبيعية للإنسان، وساقته إلى الزهد والتنسك والرهبانية وتحمل الآلام البدنية.

لقد كانت الأخلاق عند اليونان تكميلاً للإنسان الذي ينزع إلى الكمال أما في النصرانية، فإنها تطهير للإنسان من حالة النقص ومن خطيئته التي يولد بها.

أما في الثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الفكر الخلقي يرجع إلى «مارتن لوثر» ويقوم على فلسفة أن غرض الإنسان هو إظهار كل ما فيه من قوى وملكات الحياة العملية في العالم، فهي ذات منزع واقعي.

وقد فُصلت الأخلاق عن الدين، وصارت علمًا فلسفيًا ـ كما كانت لدى اليونان.

وحينما جاء «إيمانويل كانت»، وجّه البحث الخلقي وجهة جديدة بقوله بالقانون الخلقي الداخلي الذي سماه «الآمر المطلق».

وأخيرًا، جاءت الدراسات التجريبية، وبالذات الوضعية المنطقية ـ ومثلها الوجودية ـ التي حطمت الأخلاق، ومبدأ الثبات في القيم «فأدت إلى الفوضى والتحلل وقوضت المثل التي تمكنت من نفوس الناس، وأشاعت الإيمان والاطمئنان في نفوسهم»[1].

(١) أسس الفلسفة ـ توفيق الطويل، ٤٤٠، وانظر في العرض السابق: مبادئ الفلسفة، رابويرث ٦٩ وما بعدها.

أبرز مسائل علم الأخلاق في الفكر المعاصر:

١ ـ مفهوم الأخلاق :

ماذا تعني الأخلاق ، وعلمها في الفكر المعاصر؟

يقول توفيق الطويل : إن اشتقاق اللفظ Ethigs مضلل بعض التضليل ؛ إذ يقصد به أصلاً ما يتصل بالخلق متميزاً عن العقل» .

والخلق في اللغة يطلق على : السجية والطبع والمروءة والدين[١] .

وحسبنا أن نأخذ الأخلاق بمعناها القريب ، كما هو لدى «ليفي بريل» وهو أنها : مجموعة الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس ، وواجبات بعضهم تجاه البعض ، والتي يعترف بها ويقبلها الأفراد بصفة عامة في عصر معين وحضارة معينة[٢] .

لكن الذي يهمنا في مفهومها ، هو علاقتها بالدين من جهة ، وعلاقة علمها بها ، أي علم الأخلاق بالأخلاق بصفتها واقعاً من جهة أخرى .

لقد عرفنا أن الفكر الأوروبي في عصره اليوناني ، كان يتناول الأخلاق دون ربط لها بالدين ، وأن النصرانية بعد سيادتها في أوروبا قد ربطت الأخلاق بالدين ، وجعلتها تابعة له منبثقة من مبادئه مستهدفة غايته . وبعد حركات التحرر الأوروبي من تبعية فكره ، ونظمه للدين ، فصلت الأخلاق عنه .

وصار علم الأخلاق يضع القوانين الخلقية العامة المطلقة التي لا يحدها زمان ولا مكان ؛ لتكون قاعدة للسلوك الإنساني العاقل بغض النظر عن دينه وبيئته وجنسيته ، أما الدين فله أن ينظم العلاقات الروحية بين أتباعه خلال مناسباته وأداء شعائره ، كما تنظم المؤسسات المدنية منهج التعامل المناسبة لطبيعة

(١) لسان العرب ـ لابن منظور ، مادة خلق .

(٢) انظر : الفلسفة الخلقية ـ توفيق الطويل ، ٣٧٤ .

مهماتها ووضعيتها الاجتماعية.

هذه هي نظرة الحدسيين المثاليين، ومنهم العقليون، للأخلاق، أما التجريبيون، فإنهم يرفضون أن تكون مهمة علم الأخلاق مهمة معيارية توجيهية ترسم ما ينبغي أن يكون وتقوّم ما هو واقع في ضوئه؛ إذ علم الأخلاق لديهم علم وضعي يدرس الأخلاق من حيث واقعها الكائن باحثًا عن أصولها التي انبثقت منها، سواء كانت بواعث نفسية، أو ضغوطاً اجتماعية، أو غيرها.

٢ ـ معيار القيم الخلقية:

اختلفت الفلسفات في المقياس الذي يحدد الخير من الشر في الأفعال، ويميز بين الفضيلة والرذيلة في السلوك.

وبإمكاننا أن نحصرها بإجمال في وجهات أربع:

أ ـ الوجهة الأولى: وهي أوسع الوجهات، هي التي ترى أن العقل الإنساني ينطوي على قدرة ذاتية فيه على تحديد ما هو خير مما هو شر.

وعامة فلاسفة اليونان: سقراط ـ أفلاطون ـ أرسطو ـ... إلخ، يأخذون بهذه الوجهة، وإن اختلفوا في تصور انبثاق القيم الخلقية من العقل.

واشتهر في الفلسفة الحديثة «إيمانويل كانت» الذي جعل للعقل القول الفصل في الحكم على الأعمال بقوله بالقانون الخلقي في داخل الإنسان، كما أن بعض الدارسين يدخل ضمن العقليين في هذا المجال الفلاسفة المسلمين؛ كالفارابي، وابن سينا، والمعتزلة، لقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين[1].

ب ـ الوجهة الثانية: هي التي تجعل معيار القيم الخلقية ذوقًا نفسيًا أكثر منه قانونًا عقلياً؛ أي هو بصيرة باطنة تختلف عن العقل، ويدخل في هذه الوجهة ما

(١) النظرية الخلقية لدى ابن تيمية ـ محمد عفيفي، ١١٨.

قال به بعض الفلاسفة الغربيين مثل : «هيوم وشوبنهور وآدم سمث» من أن «القانون الخلقي شعور باطني مغروس في نفوسنا مركزه الشعور لا العقل»[١] .

جـ ـ هناك أيضًا وجهة الاجتماعيين : التي ترد الأخلاق إلى المجتمع ، من خلال ما يسميه «دوركايم» العقل الجمعي الذي تنبثق منه الأعراف والتقاليد والقيم ، دون أن يكون لذوق الفرد ، ولا لعقله الذاتي سلطان إزاءها سوى التسليم بها وتبنيها .

د ـ والوجهة الأخيرة : هي التي تقول : إن المعيار هو التجربة في واقع الحياة ، فما أثبت نفعه وفائدته للإنسان ، فهو خير وحسن ، وما لم يكن كذلك ، فهو بخلافه .

وقد سبقت الإشارة إلى موقف الوضعيين المناطقة الذين حكَّموا نظرية التحقق اللغوي في الأخلاق فألغوها بناءً على ذلك .

٣ ـ مصدر الإلزام الخلقي :

الأخلاق سلوك عملي ، لا مجرد أفكار نظرية ، لذا لم يكتف الباحثون بدراسة المعيار الذي تتحدد به الأخلاق خيراً وشراً في صورتها المستقلة عن الإنسان ، وإنما اهتموا بالجانب العملي منها .

فتساءلوا عن القوة التي تدفع الناس إلى فعل الحسن ، وتردعهم عن فعل القبيح ، واختلفوا بشأنها كما في المعيار على وجهات متعددة :

أ ـ فهناك من قال : إن مصدر الإلزام ضرورة شعورية يجدها الإنسان في داخل نفسه تدفعه إلى العمل وفق ما يراه خيراً .

واشتهر في هذا المجال «الواجب» عند «كانت» الذي سماه ـ كما سلف ـ

---

(١) مبادئ الفلسفة ١٨٦ .

«الآمر المطلق» وهو: «أمر قطعي يعبر عن نفسه دونما تعلق بهدف أو بشرط متخذاً هذه الصورة [أطع لأنه يجب الإطاعة]»[١].

ب ـ ويقرب من هذا الذين يردونه إلى وخز الضمير، أو الألم النفسي الذي يشعر به الإنسان عند اختراقه قانون الأخلاق «وهذا الشعور ألم مختلف الشدة يعقب مخالفة الواجب، ويحمل ـ في الأحوال الهامة عند من صلحت تربيتهم ـ على النفور من المخالفة حتى يخيل لهم أنها مستحيلة»[٢].

وتنكر الوجهتان السابقتان استحضار النتائج التي يثمرها سلوكهم الخلقي، فالخلق الحقيقي هو الناتج عن الانفعال الداخلي بتوجيه الضرورة العقلية، أو الضمير لا طمعًا في نفع أو خوفًا من أذى.

جـ ـ وعلى خلاف هذا النفعيون ـ والتجريبيون عمومًا ـ الذين يحصرون حافز الأخذ بالقيم الخلقية بما استيقنه الإنسان من عائد نفعي، أو رجاه على الأقل.

د ـ ويرى كثير من الاجتماعيين، أن السلطة الأقوى للالتزام الخلقي تتمثل في: الضغط الاجتماعي الذي يواجهه الإنسان إذا شذ عن السلوك الاجتماعي السائد في نظرات الناس واتهاماتهم، وربما رفضهم له، أو عقابه.

٤ ـ حرية الإنسان إزاء الفعل الخلقي:

الحرية من أكبر المشكلات التي تعالجها الدراسات من حيث تعلقها بالفعل الإنساني.

أ ـ فقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى إنكار حرية الإنسان، واعتباره أسير حتمية لا يجد منها فكاكاً، وإن تراءى له أحياناً أنه حر الإرادة والتصرف، واختلفوا في مصدر هذه الحتمية المفروضة على الإنسان.

(١) المذاهب الأخلاقية الكبرى ـ فرنسوا غريغوار ١١٤.
(٢) مبادئ الفلسفة ١٨٦.

فقال أناس : إن مصدرها هو الله، فهو الحاكم المطلق، والإنسان تحت قدره مسلوب الإرادة مجرد من الحرية ـ كما هو مذهب الجبرية.

وقال آخرون : إن الإنسان خاضع لجبرية طبيعية تتمثل في القوانين الكونية المحيطة به ، وفي القوانين البشرية التي يجد ذاته آلة بيدها.

(وإيمانويل كانت) الذي جعل الحرية أساسًا للأخلاق، يقول : إننا لو عرفنا ظروف إنسان وسوابقه ، لأمكننا أن نحكم على أعماله المستقبلية بنفس الدقة التي نحكم به في أمر فلكي ككسوف الشمس.

وشوبنهور ـ يرى ـ أن الملتزم بالأخلاق الحسنة إنما كان ؛ لأن طبيعته طيبة، وعكسه بعكسه ، فهناك «أناس طيبون وآخرون خبثاء كما يولد حملان ونمور، فالأولون يولدون بمشاعر إنسانية، والآخرون يولدون بمشاعر أنانية»(١).

وفولتير وسبنسر وغيرهم، لهم أقوال مثل هذه ،ولعل من أصرحهم في ذلك (دافيد هيوم) الذي قال: «إن شعورنا بالحرية ليس إلا وهمًا»(٢).

ب ـ في مقابل هذا آخرون يقولون بحرية الإنسان في أفعاله ، وبأن لديه القدرة على تخطي كل العوائق التي تمثل حدودًا لهذه الحرية ، وأن دعوى جبرية الإنسان إنما هي هروب من تحمل مسؤولية الحرية الإنسانية في اختيار أحد الأفعال دون الآخر.

والمسمون بالقدرية ـ في الإسلام ـ يقولون بأن حرية الإنسان مطلقة لا يحدها شيء، حتى قدرة الله سبحانه وتعالى.

جـ ـ وبين الرأيين يتوسط أناس بالقول بأن هناك حرية مقيدة ، إن صح التعبير.

(١) دستور الأخلاق في القرآن ـ دراز ١٨١ .

(٢) المصدر السابق ١٨٢ ، وانظر : مشكلة الحرية ـ زكريا إبراهيم، ٥١ .

فالإنسان خاضع لغيره في وجوده وطبيعته، بل وفي حريته أيضاً فهي موهوبة له من الله ، كما أنه يعيش في ظل أوضاع يجد نفسه فيها مضطراً إلى التفاعل معها، ومع ذلك فإنه يملك من الحرية والقدرة على الاختيار ، ما يفترق به عن الكائنات الأدنى منه.

ويرى «لافل» أنه ليس هناك حرية مطلقة ، وأن حرية الإنسان هي نوع مشاركة «فإن ما في العالم من ضرورة لا بد أن تكون بمثابة حدود لا تستطيع الحرية أن تعدوها ، أما الذين ينكرون وجود الحرية أصلاً، فهم ـ في نظر (لافل) ـ أولئك الذين يشتهون أن تكون قدرتنا مطلقة وتبعًا لذلك فإن إنكارهم للحرية ليس إلا شكاة مبعثها أننا لا نملك قدرة لا حد لها»[1].

والفلسفة الوجودية التي تصيح بحرية الإنسان ، لا تنكر الضرورات المحيطة بالإنسان ، ولا إطاره المحدود، حتى شبهه سارتر بالدودة التي تنخر الثمرة وهي في وسطها ، ومع ذلك فلا تستطيع أن تكون أكثر من دودة، ولكنها مع ذلك ترى ـ أي الوجودية ـ أن الإنسان مادام قد شعر بتحرره من سلطة خارجية، وبالذات من هيمنة الإله، فقد شعر بحريته على الرغم من تلك الضرورات وذلك الإطار.

جـ ـ الجمال :

الجمال هو القيمة الثالثة بعد الحق والخير من مبحث القيم.

ومادة الجمال في اللغة العربية «الجيم والميم واللام» تنزع إلى أصلين ـ حسب ابن فارس ـ:

أحدهما: تجمع وعظم الخلق ، أجملت الشيء حصلته.

والآخر : حسن وهو ضد القبح، ونسب لابن قتيبة أن أصله من الجميل

(١) مشكلة الحرية ٥٨.

وهو ودك الشحم المذاب ، يراد به أن ماء السمن يجري في وجهه[١] .

وفي المعجم الفلسفي لصليبا : «الجمال صفة تلحظ في الأشياء وتبعث في النفس سروراً ورضى . . . والجمال والقبح بالنسبة إلى الانفعال كالخير والشر بالنسبة إلى الفعل ، والحق والباطل بالنسبة إلى العقل»[٢] .

ولكن الجمال ليس محصوراً بالموجودات الطبيعية التي يكون دور الإنسان إزاءها مجرد الانفعال اللا إرادي في كثير من الأحيان ، إن له مجالاً آخر للإنسان دور إيجابي إرادي فيه ، وهو مجال الفن بمسالكه المتعددة حيث ترد هنا قضية «المسؤولية الإنسانية» تجاه ما يقدمه ، وهذه تبنى على مسألة تقويم الفن الجمالي ، وعلاقة الفنان بفنه . . . إلخ المسائل المهمة في هذا النطاق .

سأشير كالسابق ـ باختصار ـ إلى أبرز مسائل قيمة الجمال في الفكر المعاصر :

* **حقيقة الجمال:**

كما اختلف الباحثون في الأخلاق من حيث طبيعتها ، اختلفوا في الجمال إلى وجهات ، أهمها :

• وجهة من قالوا : إن الجمال صفة موضوعية تقوم في الأشياء الجميلة مستقلة عن العقل الإنساني الذي يدركها ، وعن الذات التي تتذوقها ، ويؤكد هؤلاء وجهة نظرهم باتفاق الناس على الشعور بالجمال ، على الرغم من اختلافهم وتفاوت أزمانهم .

• يقابل هذه الوجهة ، وجهة الذين ينكرون موضوعية الجمال ، ويردونه إلى الشعور الإنساني ، أي إلى القوة المدركة والمتذوقة للجمال .

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة ١/ ٤٨١ .

(٢) المعجم الفلسفي ١/ ٤٠٧ .

ويستشهدون بالمقابل لأولئك بالواقع؛ حيث نشاهد أن شيئاً ما صوتاً أو منظراً. . . قد يسر إنسانًا ويسوء أخر.

وموقف الوضعية المنطقية المنكر لكل ما يتجاوز الخبرة الحسية، يصل بهذه الوجهة إلى أقصاها، فالجمال لا يمثل واقعاً قائماً بالأشياء الجميلة، وإنما هو مجرد عواطف ومشاعر وانفعالات.

● هناك وجهة ثالثة، حاولت أن تقيم توازنًا بين الذات المدركة، والجانب الموضوعي للجمال.

فالجمال الذي يشعر به الإنسان نتاج علاقة العقل المدرك بالشيء الجميل ولكل منهما دور في حصول هذا الشعور.

* **الفن الجمالي:**

يأتي الفن في اللغة بمعان منها التزيين، يقال: فَنَّ الفنانُ الشيءَ زيّنه، والفنان ـ أيضًا ـ كثير التفنن في الأمور.

والفن في المصطلح الفكري المعاصر هو: «جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف، وبخاصة عاطفة الجمال كالتصوير والموسيقى والشعر»[1].

وأساس الفن لدى الإنسان هو شعوره بالجمال وتذوقه له، هذا الشعور حينما يلح على الإنسان يسعى لكي يعلنه بعمل من الأعمال، إما بخط أو صوت أو تصوير، ليصور ما في نفسه، وهنا يفترق الناس فريقين:

فريق يجد نفسه عاجزاً عن بلورة مشاعره بشكل معلن.

وفريق يجد في نفسه قدرة من القدرات على هذه البلورة، من خلال

(١) المعجم الوسيط ٢/ ٧١٠.

قصيدة شعرية، أو رواية قصصية، أو صورة مرسومة، أو نحو ذلك: هذا النتاج يسمى فناً، والذي أنتجه يسمى فناناً.

«لذلك كان الشعور بالجمال الذي هو صفة قابلة عند الإنسان العادي قوةً فاعلة عند الفنان، فإن القوة إذا زادت حملت على الفعل، وكان صداها العمل»(١).

والفن على هذا، هو كما يقول (مولرمز ينغلس): «يطلق على شتى ضروب النشاط أو الإنتاج التي يجوز، أو ينبغي أحياناً أن تتولد منها آثار جمالية»(٢).

ولهذا الفن الجمالي علم يهتم بدراسة الأسباب التي تمكن الفنان من إبداع فنه، كما يعالج الآثار التي تحدثها البيئة أو الظروف في عقل الفنان، لتحدوه إلى الإنتاج الفني.

* **مدارس الفن الجمالي:**

تقول المدرسة المثالية: إن الفن يتمثل في الجهد الذي يقوم به الفنان معبراً به عما ينبغي أن يكون، سواء كان نقداً لواقع مرفوض أو تقديساً لشيء مثالي يطمح إليه مؤكداً وجدانه وعواطفه في إنتاجه دون الوقوف عند التصوير الحرفي للواقع وحقائقه، وفي المقابل يقول الطبيعيون: إن مهمة الفنان هو استيحاء الطبيعة وتسجيل واقعها، كما يعيشه مع إغفال كل حقيقة خفية، واستبعاد أي محاولة لإصلاح الطبيعة (الواقع) أو الارتقاء به؛ بل ينبغي أن يكون الفن ـ كما يقول أميل زولا ١٩٠٢م: «نسخة دقيقة من الطبيعة»(٣).

---

(١) مبادئ الفلسفة ٥٧، ٥٨.

(٢) فلسفة الجمال في الفكر المعاصر ـ زكي عشماوي ١١.

(٣) أسس الفلسفة ٤٧٧.

أما المدرسة الرومانسية الابتداعية ـ كما يسميها بعضهم ـ فهي على الرغم من رفضها أي قيود اجتماعية أو خلقية أو دينية على وجدان الفنان وعقله؛ لأنها في تصورها عوامل كبت مفسدة للفن؛ إلا أنها تختلف عن الطبيعية بأنها تدعو الفنان إلى التدخل في الطبيعة والتعبير عن رؤيته لها كما يريد[1].

* **المعيار الجمالي :**

يقصد به المقياس الذي نستطيع به تحديد الجميل من الأشياء والأفعال، وعلى الإنتاج الإنساني ـ بالذات ـ حيث يحكم عليه بأنه فن أو إبداع فني.

ولكن على الرغم من الاهتمام الواسع في عصرنا بهذا الجانب نظراً لموقع الفن والأدب في الساحة الثقافية واختلاطه بالفلسفة، لم يستطع الباحثون تحديد معيار موضوعي مقنع يحدد به الجميل من القبيح، ويحكم به على العمل الفني بتحقيقه الجمال المؤثر، وغاية ما جاؤوا به رؤى ذاتية تلمسية، ولا ريب أن الجمال بما هو معنى يقوم في الأشياء، يتفلت من التحديد الضابط الذي يتيسر في الأشياء المادية.

ومما ذكروه في معيارية الجمال:

ـ قال بعضهم : إن الجمال يتحقق بالتناسب والانسجام بين جزئيات الأثر الفني، أو الشيء الواقعي.

ـ وقال آخرون: إن المجانية هي السبيل إلى تحقق الفن الجميل ، فإذا أقبل الفنان على - فنه قصيدة أو رواية أو رسماً- إلخ بتلقائية، وحرية أنتج فناً يولد الإحساس بالجمال واللذة.

أما إذا تغيا منفعة، أو سخَّر فنه لهدف معين، فإنه يصبح صناعة مأجورة ولا يكون له قيمة إلا من حيث تحقيقه لتلك المنفعة ومن هؤلاء: كانت،

(١) المصدر السابق ٤٧٥.

وسيدني، و كلفن، وغيرهم [١].

ـ وقال سواهم: إن مقياس الجمال هو فيما يثيره من لذة وشعور بالنشوة لدى ناظره أو المتأمل فيه، وإذا قيل بتفاوت تلذذ الناس ومشاعرهم تجاه الأشياء الطبيعية والآثار الفنية، مما يدل على أن اللذة ليست معياراً سليماً لقياس جمالية الشيء، فإن هؤلاء يقولون: ينبغي النظر في المستحسنين والمستقبحين من حيث الكثرة من جهة، ومن حيث المستوى الثقافي وطبيعة الظروف البيئية من جهة أخرى، فإذا زكَّت الأكثرية من الفئات المؤهلة فكراً وذوقًا، عملاً ما، فلا عبرة بالشذوذ المخالف [٢].

*** الالتزام في المجال الفني:**

التزام الفنان والأديب الديني، أو الخلقي، أو المذهبي من المسائل التي يحتد بشأنها الجدل في ميدان الأدب، وعلم الجمال.

كان التساؤل عن صلة الجمال بالخير مما يتداوله الباحثون منذ القدم، فقد امتزجت ـ لدى اليونان ـ فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق، بل كانوا يستخدمون لفظاً واحداً للدلالة على الجميل وعلى النبل الخلقي.

واستمر هذا الربط بينهما حتى العصور الحديثة، لدى كثير من الفلاسفة مثل: هربارت ١٨٤٤م، وهو مؤسس علم الجمال الذي اعتبر الأخلاق جزءاً منه، ومثل: فلاسفة مدرسة أفلاطونيي كمبردج، كهنري مور وشافتسبري، الذين قالوا بالحاسة الخلقية، ذلك أن الفضيلة جمال، والنفس بطبيعتها تهفو إلى

(١) فلسفة الجمال في الفكر المعاصر ـ زكي عشماوي ١٢.

(٢) فلسفة الجمال في الفكر المعاصر ١٠، وكذلك الالتزام والشرط الجمالي، لابن عقيل الظاهري، الذي يقول: «إن من المسلّم به لدى كل من عانى النظرية الجمالية أن هناك موضوعاً يوصف بأنه جميل؛ لأن فرداً أو أفراداً استجابوا بالاستحسان لجاذبيته» واستشهاده بالهامش بقوله سبحانه: ﴿ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴾ [البقرة: ٦٩].

الجمال وتنفر من القبح، فيدفعه هذا الإحساس لاتباع السلوك الخير، حتى غلا هؤلاء حين أنكروا على الدين دعوته إلى التزام الفضيلة، وتجنب الرذيلة طمعاً في الجنة وخوفاً من النار، واعتبروا ذلك مفسدة لتذوق جمال الفضيلة، ومن ثم لنقاء السلوك الخلقي.

وفي مقابل هذا وجد في العصر الحديث ـ وبقوة ـ من الفلاسفة والأدباء من رفض التوحيد بين الجمال والخير، بل رفض الارتباط بين الجمال والأخلاق وخاصة فيما يبدعه القادرون من آداب وفنون ينبغي ـ كما يرى هؤلاء ـ أن تفصل عن أي مؤثرات دينية أو خلقية، وأن يتجه إليها المبدع حراً من كل شعور ديني أو خلقي، كما أن الناقد لها ينبغي أن ينظر إليها مستقلة؛ أي بصفتها فناً أو أدباً وحسب، وهذه هي نظرية الفن للفن[1].

وقد قامت خصومات بين الوجهتين السابقتين، واحتدت المواجهة في أوروبا في مناسبات عديدة، كما جرى في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حينما أصدر الشاعر الفرنسي «بودلير» ديوان شعره «أزهار الشر» متضمناً مقطوعات فاحشة فيها تصوير مكشوف للأجسام المتحللة فأدانه القضاء بغرامة، وحذف المقطوعات المنافية للأخلاق، فثارت ثائرة كثير من الأدباء والفنانين مثل فيكتور هوجو، وغيره، واتهموا القضاء بالظلم والجور على قدسية الفن.

وقد واصل أصحاب هذا الاتجاه جهودهم، فقاموا باستقراء لتاريخ الفنون والآداب؛ ليؤكدوا أن الابداعات الفنية والأدبية أنتجها في الغالب أناس بعيدون عن الأخلاق والدين أو أنهم لم يراعوا هذين الجانبين أثناء إنتاجهم.

---

(١) التي جعل أتباعها غايتهم وقفاً على الجمال، وتمردوا على الأخلاق والأديان والأعراف كأصحاب المذهب الرومانسي الذي أشرنا إليه قبلاً.

ويذكر أندريه ريشار أن نظرية الفن للفن حديثة لم تظهر إلا مع تيوفيل غوتيه ١٨٣٢م.

انظر: النقد الجمالي أندريه ريشار ـ ترجمة هنري زغيب ١٢١.

وأنه في المقابل: «حينما تهيمن العقيدة الدينية قسرياً على مجتمع من المجتمعات، لا يمسي المعيار النقدي جمالياً بل يمسي لاهوتياً، وهنا يخنق الأثر في مهده ولا تكتب له الحياة»[١].

وبين هاتين الوجهتين حاول باحثون التوسط بينهما اتقاءً للتطرف الذي انتهى إليه كل منهما مضادة للآخر، ومن هؤلاء توفيق الطويل الذي يرى أنه ليس من الحكمة إخضاع الفن والأدب لقيود الأعراف والتقاليد، وأن تحويلهما إلى وعظ وإرشاد يضعف جماليتهما التي تبرز بتلقائية إنتاجهما.

لكن في المقابل من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق ومثل الحياة العليا، كما أن رقي السلوك والتسامي الخلقي ينبغي أن يلتمس ما يدفعه قدما في الإحساس بالجمال الذي تنميه الفنون والآداب[٢].

خلاصة:

على الرغم من أن القيم تمثل القواعد التي تقوم عليها الحياة الإنسانية وتتميز بها عن الحياة الحيوانية، فإن الفكر البشري ما يزال مضطربًا بشأنها من حيث أصلها وطبيعتها وصلة الإنسان بها، ويقوم تعامله معها على هذا الاضطراب.

• ما هو مصدر القيم الذي تنبثق منه؟ لقد عرفنا كيف ردّها أناس إلى العقل البشري، وآخرون إلى التجربة، وغيرهم إلى الله، وإن كان هذا الرأي قد انحسر لدى الأغلب، وحتى القائلين بمصدريته للقيم، لا يستقيمون على تصور سليم لهذه المصدرية.

• الحق هل هو نسبي أو مطلق، إنساني، أو علوي يتجاوز الإنسان؟ هنا أيضًا أراء يجمعها عدم التيقن مما تقول.

(١) النقد الجمالي ـ أندريه ريشار، ١٩٩.
(٢) انظر: أسس الفلسفة، ٣٨٨.

• معيار الحق آراء مختلفة كسابقتها .

• هل يتطابق الحق مع الخير أم يختلفان وربما يتناقضان ؟ عرفنا كيف أن الانفصام الذي حدث بين الفكر التنويري في عصر النهضة والدين النصراني الكنسي ، قد أثر في هذه القضية ، فأدى إلى تصور أن الحق والخير قد يتناقضان .

• كما عرفنا كيف قصرت غاية السلوك الخلقي على أهداف قريبة ، وغالباً موهومة كالمعرفة والسعادة المادية .

• وأن الأخلاق فصلت عن الدين لتكون أخلاقاً إنسانية ، ثم حطمت على يدي الفلسفات الوجودية والوضعية .

• في معيار الأخلاق وفي مصدر الالتزام الخلقي ، رأينا أن رؤى النظم الخلقية جزئية في نظرتها ؛ حيث يقتصر كل منها على معيار أو مصدر إلزام خلقي ، مُنْكراً ما سواه فضلاً عن استبعادها الوحي الإلهي معياراً ، والإيمان بالله واليوم الآخر مصدر إلزام .

• في حرية الإنسان تأرجحت بين حرية مطلقة تتصور الإنسان مساويًا لله في أفعاله ، وجبرية عامة سواء كانت جبرية إلهية ، أو جبرية طبيعية ، يجد فيها الإنسان نفسه آلة للظروف .

• تساءل الإنسان عن الجمال نتيجة إدراكه الفطري له ، ولكنه كان مضطرب النظرة تجاهه بسبب فساد تصوره للوجود ، مما أفرز مثل نظرة «هيجل» التي أنكر فيها أن في الكون جمالاً يستحق تجاوب النفس البشرية ، وأن الجمال الحقيقي هو فيما يبدعه الإنسان «وأردأ فكرة تخترق فكر إنسان أفضل وأرفع من أعظم إنتاج للطبيعة»[١] .

---

(١) الالتزام والشرط الجمالي ١٢٥ .

وبهذا حرم نفسه من معين جمالي عظيم.

• ثم إنه نتيجة نظرته الجزئية للوجود، قد جرد جهوده لإبراز الجمال ـ فنوناً وآداباً ـ من مزكيات هذا الجمال التي ترتفع به عن مجرد جماليته الحسية الدنية إلى جمال إنساني أعلى، حتى أصبح الفن والأدب نتيجة نظرية الفن للفن ـ كما يقول «دني هويسمان» : «لعبة مجانية ونشاطاً عقيماً غير لائق»[1].

ولا ريب أن هناك ـ كما تبين فيما سبق ـ رؤى وسطية أعمق من النظرات الجزئية المتطرفة، ولكنها تفتقد الرسوخ وتستوي في اهتزازها العلمي مع تلك النظرات، خاصة وأن القيم لا تتمثل في حدوس مادية كالطبيعيات.

هذا فضلاً عن أن السيادة غالباً ما تكون للرؤى المتطرفة في مثل هذه الميادين.

هذه القضايا وأمثالها، ليست مسائل فلسفية محصورة في أروقة الجامعات الغربية، وإنما هي مذهبيات وثقافات يصوغ الناس ـ من خلال تلقيهم لها عبر التربية ووسائل الإعلام والنظم التشريعية ـ رؤيتهم للحياة ومناهجهم الفكرية، وسلوكياتهم في الحياة وفقها.

وقد تأثر كثير من المسلمين بمدها، مما أدى إلى خلل في تصوراتهم وعلاقتهم بدينهم.

وحسبي أن أشير إلى آخر مسألة سبقت، وهي مسألة تحرير الفن والأدب من مبادئ الدين والأخلاق؛ حيث يحتدم الجدل حولها في الساحة العربية اليوم، وتسود هذه الروح المبعدة للدين والخلق عن الفن والأدب لدى كثير من الأدباء والفنانين والنقاد، حتى قال عز الدين إسماعيل: «أصر النقد العربي على

---

(٢) علم الجمال ـ دني هويسمان ١٢٥.

موقف في كل أحواله، وهو أن الفن القولي لا يمكن أن يعيش في كنف الدين أو الأخلاق، وكأن الأهداف الدينية أو الأخلاقية لا تأتلف وطبيعته، وكأن استهداف أوجه الخير يضعفه»[١].

(١) الأسس الجمالية في النقد العربي، عز الدين إسماعيل ١٨٣.

القيم في المنظور السلفي

سننطلق من المفهوم الذي انتهينا إليه للقيم ، وهو أنها : «القواعد التي تقوم عليها الحياة البشرية متميزة بها عن الحياة الحيوانية ، أو أنها الصفات التي تضفي على الأشياء ، أو الأفعال الموصوفة بها قيمة معينة .

وهي القيم التي ذكرنا اختلاف الفلاسفة في عددها وأنواعها ، وينبغي أن نستبعد التصور الذي يرد إلينا هنا ، والذي قد يصدق على دارسي هذه المسائل ـ غير السلفيين ـ المتمثل بالانطلاق من المدونات الفلسفية للسابقين ، ثم تنقيحها أو اجترارها .

فالسلفية وإن لم تقطع مع الفكر البشري عمومًا ، إلا أنها تنطلق من مصدر آخر هو القرآن والسنة والتراث المستمد منهما ، مما يعني وجود نسق آخر للقيم لديها .

ومع ذلك فإني سأحصر الحديث في رصد الموقف السلفي إزاء القيم الثلاث التي أسلفناها ، وهي الحق والخير والجمال ، ولكن بعد أن أتناول قيمة تمثل القيمة الكبرى التي تنبثق منها سائر القيم الإنسانية ، والتي هي أساس الوجود البشري كله وهي العبودية .

العبودية لله أساس القيم كلها :

قد يستغرب من يعيش الجو الفلسفي المعاصر الذي تمثل «الحرية» إحدى قيمه الكبرى ، أو من يعايش الأحوال الحضارية والسياسية التي يتنادى أتباعها لإقامة النظم والمواثيق والنهضة على قيمة الحرية ؛ إذ كيف تكون العبودية المرفوضة في الفكر المعاصر ، قيمة كلية مهيمنة على القيم الأخرى بما فيها

الحرية، وبالتالي على الوجود الإنساني كله.

ينبغي أن لا نستعجل وأن نتفهم أبعاد هذه القيمة وحقيقتها، كما يعرضها السلفيون.

قيمة العبودية لدى السلفية:

تأخذ العبودية لكي تتحقق في الوجود الإنساني منحنى منطقياً خلقياً:

فهي تبدأ بالإيمان بالله ربًا وإلهًا ومشرعاً، وبرسله، ورسالة محمد ﷺ بما جاءت به تفصيلاً بصفته التشريع المنزل من الله؛ ليحفظ للإنسان إنسانيته وليحقق الغاية من وجوده على أكمل الوجوه[1] ثم تتمثل في الالتزام بهذا التشريع.

العبودية هي غاية الوجود الإنساني فوق هذه الأرض قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وهي الغريزة الفطرية الأكبر في الذات الإنسانية، وإن تاه أكثر البشرية نتيجة فقده هدي الله المنزل، أو إعراضه عنه في تحديد معبوده، وأسلوب عبادته.

والعبودية هي الغاية التي بعث الله رسله جميعًا لإقامتها في حياة الناس قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾

---

(١) هذا الإيمان بما هو جزء العبودية ومرتكزها، ليس مجرد ميل عاطفي يستمده الناشئ من مجتمعه، أو يجاري عليه من يرتاح إليه دون استناد إلى دليل ـ كما هو شأن عامة الديانات والفلسفات ـ.

إنه حقيقة علمية تقوم على براهين المنطق الإنساني ـ الفطري ـ التي لا مجال للشك في نتائجها سواء كان ذلك في شأن ألوهية الله أو صدق نبوة محمد ﷺ.

ومن ثم فإنه ـ أي الإسلام ـ لا يأخذ سمة الخصوصية لأمة أو مجتمع، كما هو الشأن في الثقافات البشرية التي تتمايز بها الأمم والشعوب. إنه يأخذ سمة الحقيقة العلمية التي ينبغي أن تشترك فيها البشرية كلها دراسة وتبنياً وتطبيقاً أشد من اشتراكها في الحقائق التجريبية المادية طبًا وفيزياء وكيمياء ونحوها.

[النحل : ٣٦] . وقال سبحانه : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء : ٢٥] .

والتاريخ البشري فوق هذه الأرض ارتبطت أحداثه الكبرى بهذه القيمة سعياً لتحقيقها من قبل الرسل والدعاة ، ورفضاً لها أو تحققاً بها من قبل الأمم والشعوب .

* فالصراع كانت أغلب ملاحمه بين الرسل وأتباعهم من جهة ، والرافضين لهذه القيمة من جهة أخرى .

* والمعجزات الخارقة كانت تأييداً للرسل في دعواهم النبوة الداعية لهذه القيمة .

* وألوان العذاب العام «الكوارث الكبرى» كان سببه رفض الناس لهذه القيمة ، كالطوفان في عهد نبي الله نوح ، والصعق في عهد نبي الله صالح ، ونحو ذلك .

لذلك لا غرابة أن تجعل السلفية ـ وهي التي شعارها الاعتماد المباشر على تعاليم القرآن والسنة ـ همها الأول عبر العصور ، إعلاء منار العبودية التي جاء بها الرسول وحدد منهجها القرآن والسنة ، وتحريرها من المفسدات التي تلوث تطبيق الناس لها ، وتفصيل جوانبها وأبعادها .

وبسبب ذلك نجد أن أول ما يقوم في الذهن حينما تطلق لفظة «السلفية» بصفتها حركة دعوية هذا الجانب ؛ أعني تطهير العبادة من الشوائب الشركية ، وتجريد التوحيد للخالق ـ سبحانه وتعالى ـ .

إن قيمة العبودية ليست جزئية أو جانبية كسائر القيم ، بحيث تختص بإطار محدد من الحياة ، إنها قيمة كلية شاملة ومهيمنة على سائر القيم .

وبوجودها لدى الشخص وتحققه بها تكتسب القيم الأخرى في مجالات

الفكر والأخلاق والوجدان والذوق قيمتها الحقيقية تكميلاً للنفس وقربًا من الله ، وسعادة في الدنيا والآخرة.

ولعل هناك من يرى في هذا القول تضخيماً لهذه القيمة ، وأثرها في الوجود الإنساني نتيجة ما هو سائد في مفهوم كثير من الناس، من انحصار هذه القيمة «العبودية» في جانب شخصي من حياة الإنسان، يصله بالله من خلال شعائر تعبدية محدودة زمانًا ، وربما مكانًا.

من أجل هذا ؛ سأبين مفهوم هذه القيمة لدى السلف، وأبعادها وآثارها ليتبين موقعها الجليل في القيم الضابطة للحياة الإنسانية.

١ مفهوم العبودية :

العبودية والعبادة والعبدية في اللغة : الطاعة، والتعبيد هو : التذليل، يقال : طريق معبد أي مذلل، وأصل العبودية الخضوع والذل[١].

لكن العبودية والعبادة ليست مجرد خضوع وذل ، إنها تحمل في دلالتها اللغوية بعدًا أعمق يتمثل في شعور العابد بعلو المعبود وعظمته، بما يقتضي تمجيده وشكره وطاعته انبثاقاً من ذلك الشعور ، فهو خضوع قلبي وظاهري معًا وعليه، فإن «أصل معنى العبادة هو الإذعان الكلي والخضوع الكامل والطاعة المطلقة»[٢].

على هذا الأساس اللغوي ، يحدد الإمام ابن تيمية في رسالته «العبودية» العبودية في الإسلام ؛ حيث تتجلى في عنصرين متكاملين :

«العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب : فهي تتضمن غاية

---

(١) انظر : معاجم اللغة، مادة : عَبَد.

(٢) العبادة في الإسلام ـ القرضاوي ٢٩.

الذل لله تعالى بغاية المحبة له»[١].

والسلفية بما أنها تنظر إلى الدين بصفته منهاجاً شاملاً لكل جوانب الحياة دون خروج شيء منها عن شرع الله ، فإنها تتجاوز ـ في كل عصر ـ الصور التجزيئية للدين، التي انتهت بحصر العبادة في بعض الشعائر كالصلاة والذكر والصيام ، فانقسمت بذلك حياة المسلم قسمين: قسم لله، هو هذه الشعائر ، وقسم لغير الله ـ تحكمه الأعراف أو الأهواء ـ والنظم الوضعية ، ويتجه لغايات لم تحددها الشريعة ، وقد تتناقض مع غايات تلك العبادات الشعائرية.

يعرف ابن تيمية العبادة تعريفًا أصبح في عصرنا ـ في ظل تيار البحث عن حقيقة الإسلام الصحيحة ـ معلمًا يهتدي به هؤلاء الباحثون، يقول ابن تيمية: «العبادة اسم جامع لما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والجهاد للكفار والمنافقين ، والإحسان للجار واليتيم و . . . . . وكل ما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة . . »[٢].

وكما أن العبادة شاملة لكل جوانب الحياة ، فهي شاملة للمسيرة الزمنية التي يقطعها المسلم في حياته حتى الموت لقوله سبحانه: ﴿ **وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ** ﴾ [الحجر: ٩٩] ، واليقين ـ هنا ـ بإجماع المفسرين هو الموت؛ ولهذا يرفض السلفيون الدعاوى المعارضة، كدعوى أن العبادة وسيلة لتحقيق غاية هي معرفة الله معرفة يقينية ، فإذا حصل هذا اليقين فلا حاجة إلى العبادة، ومثلها دعوى أن العبادة غايتها مجرد تهذيب السلوك البشري، والارتفاع به إلى الأفق الإنساني الأعلى، فإذا تحقق للإنسان هذا السمو الخلقي استغنى عن العبادة.

---

(١) العبودية ـ ابن تيمية ٤٤.

(٢) العبودية ٣٨، ٧٣.

٢ أنواع العبودية :

العبودية نوعان :

* **العبودية الاضطرارية الشاملة** لجميع المخلوقات في السموات والأرض بما فيها الناس مؤمنهم وكافرهم ، وهي التي يسميها ابن القيم عبودية القهر والملك ، كما في قوله سبحانه في سورة مريم : ﴿ **وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (٨٨) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (٨٩) تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (٩٠) أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (٩١) وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا (٩٢) إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا** ﴾ [مريم : ٨٨ ـ ٩٣] .

* **النوع الثاني العبودية الاختيارية** ، وهي عبودية الطاعة والمحبة وتنفيذ الأوامر[(١)] وهذه هي التي عليها مدار الحديث ، والتي نتحدث عنها بصفتها القيمة الإنسانية الكبرى .

٣ الأساس الإنساني للعبودية لله :

هذه العبودية التي جاءت الرسل لتقيمها في حياة الناس ، هل لها أساس في ذواتهم ترتكز عليه ، بحيث يشعر الإنسان بأنها كمال لإنسانيته؟ لا أنها كالفلسفات والنظم التي يضعها الجاهلون بالحقيقة الإنسانية ، فتأتي منافرة للفطرة مفسدة للذات الإنسانية .

يبين الإمام ابن تيمية أن العبودية «التعبد» غريزة بشرية لا ينفك عنها إنسان ، وهذه قضية مقررة في علم الاجتماع والحضارة .

وهي قائمة على الجبلة الإنسانية ذات الإرادة المتجهة إلى مراد تطلب منه حاجتها ، وتمنحه ولاءها ، يقول : «الإنسان حساس يتحرك بالإرادة وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « أصدق الأسماء حارث وهمام» ، فالحارث

(٢) انظر : مدارج السالكين ١/ ١٠٥ .

الكاسب الفاعل، والهمام فعال من الهم والهم أول الإرادة، فالإنسان له إرادة دائمًا، وكل إرادة فلابد لها من مراد تنتهي إليه، فلابد لكل عبد من مراد محبوب هو منتهى حبه وإرادته»[١].

والاختلاف بين الناس ليس في عبودية بعضهم والتحرر المطلق لبعضهم الآخر من العبودية، وإنما هو في نوع المعبود ومنهج التعبد، وقد أسلفنا اعتراف الفلاسفة بأن الإنسان مهما حاول التفلت من القيود يبقى شاعراً بعبوديته.

ومن ثم: «فمن لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته، بل استكبر عن ذلك، فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده غير الله، فيكون عبداً لذلك المراد المحبوب: إما المال، وإما الجاه، وإما الصور، وإما ما يتخذه إلهاً من دون الله كالشمس والقمر والكواكب والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين»[٢].

وعلى هذه النقطة يقف الإسلام؛ ليرد الناس إلى فطرهم وعقولهم السليمة، ليحكموا أي الوجهتين أحق أن تتبع:

* العبودية لله المهيمن على هذا الكون، والذي بيده مقاليد السموات والأرض خالق الإنسان، وممده بالرزق وأسباب الوجود، ومميته ثم باعثه ليُعرَض عليه يوم القيامة.

* أو العبودية لمعبودات دنيا مخلوقة لله، من المفترض أن يكون الإنسان سيداً عليها مخضعاً إياها مالاً أو منصباً أو حزباً أو نحوها، قال تعالى: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾﴾ [يوسف: ٣٩]. وقال سبحانه في قصة إبراهيم مع قومه: ﴿وَتَاللَّهِ لأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ ﴿٥٧﴾ فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلاَّ كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾ قَالُوا مَن فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٩﴾ قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٠﴾ قَالُوا فَأْتُوا بِهِ

(١) العبودية ١١٢.

(٢) العبودية ١١٢.

عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴿٦١﴾ قَالُوا أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نُكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنطِقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٥٧- ٦٧].

فالإسلام حينما يوجه الإنسان إلى العبودية لله، إنما يحقق المطلب الفطري للذات الإنسانية، ويحمي هذه الفطرة من حملها على عبوديات تفسدها، ومن ثم تدمر حياة صاحبها، وتنحرف بسائر القيم التي يحاول بها تحقيق حياة إنسانية سامية.

والسلفية سعي متواصل لإبقاء العبودية للّه في حياة الإنسان نقية من الشوائب محفوظة من الدخائل المفسدة.

٤ ـ عناصر العبودية:

العبودية الحقيقية تتضمن كما سلف عنصرين هما: المحبة، والخضوع في غايتيهما.

أ ـ المحبة:

المحبّة والحب قيمة إنسانية تتركز في عمق وجداني، وإن لم تنحصر به، يرى ابن القيم أن الأولى الحديث عنها مباشرة دون تحديدها؛ لأنها «لا تحد بحد أوضح منها، والحدود لا تزيدها إلا خفاءً وجفاء، فحدها وجودها ولا توصف المحبة بوصف أظهر من المحبة»[1].

(١) مدارج السالكين ٣/ ٩.

وتتدرج علاقة الحب بين المحب والمحبوب في درجات تصاعدية، تبدأ بـ:

العلاقة : حين يتعلق القلب بالمحبوب.

تليها الإرادة : وهي ميل القلب إلى محبوبه ، وطلبه له.

فالصبابة : ومنه الصب.

فالغرام : وهو الحب الملازم للقلب لا ينفك عنه ملازمة الغريم.

فالوداد : وهو صفو المحبة ، وخالصها ، ولبها.

فالشغف : حينما يصل الحب إلى شغاف القلب.

فالعشق : وهو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه.

وأعلى درجاته التتيم وهو التعبد والتذلل، ومنه سمي «تيم الله» ؛ أي عبدالله[١] ، ولهذا تأتي هذه الدرجة لا بلفظ التتيم ، وإنما بلفظ التعبد في وصف الأتقياء من عباد الله ، وعلى رأسهم الأنبياء والمرسلون وأكملهم محمد ﷺ ؛ ولهذا تكرر وصفه بها في القرآن قال سبحانه: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ ﴾ [الإسراء: ١] ، وقال: ﴿ وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ ﴾ [الجن: ١٩].

والدارسون للقيم يعدون الحب قيمة كبرى؛ لأنه ينطوي على قيم عديدة كالأخلاق والتفاني والوفاء والثقة والإيمان وغيرها ؛ ولهذا قال: «الكثير من فلاسفة الأخلاق : إن الحب فضيلة الفضائل . . . وإنه قيمة إيجابية جداً ؛ لأن من شأن كل حب أن يتجه بطبيعته نحو القيم والمثل العليا الإنسانية»[٢] . التي يفترض أن يحملها المحبوب، ولكن مشكلة الفكر المقطوع عن الله أنه في تعاليه

(١) انظر: العبودية ٤٤، والمدارج ٣/ ٢٩، وكذلك : فقه اللغة للثعالبي ١٧١ .

(٢) المشكلة الخلقية ـ زكريا إبراهيم ٢٤٥، ٢٤٢ .

بهذا الحب يواجه الحقيقة الماثلة في الواقع ؛ حيث إن الإنسان المحبوب أياً كان سيتسم في واقعه الشخصي والحياتي بالنقص قليلاً أو كثيراً ، فكيف يتجه هذا الحب الذي سمته التعالي نحو محبوب سمته النقص ، أليست مفارقة غريبة؟! .

وإذا كان في مجال العلاقات العاطفية يسوغ أن يجاب على ذلك بأن الحب أعمى ، فإنه لايسوغ في المجال الإنساني الذي يُعدُّ به الحب قيمة محترمة مؤثرة في الحياة البشرية .

لهذا علل الفلاسفة هذا التعلق الحبي بالمحبوب الناقص ، بأنه في حقيقته يتجاوز واقع الإنسان ـ المحبوب التجريبي ـ الذي يتمثل فيه النقص نحو الإمكانات العليا التي تستبطنها تلك الشخصية المحبوبة «والحق أن الحب لا يحيا إلا على ذلك الإيمان الضمني بالقيم العليا الباطنة في شخص المحبوب ومن هنا ، ففي وسعنا أن نقول : إن الحب يرى «الكمال» في «الناقص» ، ويدرك «اللانهائية» في «المتناهي» على حد تعبير هارثمان»[1] .

أي أن المحب يفترض صورة خيالية مثالية «عليا» كامنة وراء الشخصية الواقعية بنقصها وضعفها .

وهنا يبرز السمو في التصور السلفي للحب المستمد من التصور الإسلامي الصحيح بصفته العنصر الأول ، والأساس من عنصري قيمة العبودية لله ؛ حيث يتجه الحب إلى مصدره الحقيقي الذي له صفات الكمال حقيقة وفعلاً ، لا افتراضًا وتخيلاً ، وهو الله سبحانه وتعالى ، ثم إنه تعالى أعظم منعم على الإنسان ومتفضل عليه ، والفطرة تقتضي حب المنعم عليها وشكره ، ومن ثم فهو سبحانه أحق من يُحب ويُشكر .

---

(١) المشكلة الخلقية ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

ولقد أدى الشعور بأن الله ـ سبحانه ـ بصفاته العلا ونعمه العظمى، فوق كل حب إنساني يبذله المحب إلى الغلو الذي جعل بعض المتصوفة يحصر تدينه لله بالحب وحده مفرطاً فيه إلى درجة تُضيع جوانب العبودية الأخرى.

وفي مقابل ذلك نفر آخرون من الحب، متصورين أن فيه تعاليًا فوق القدر الإنساني تجاه الله لما للحب من قوة ربط بين المحب والمحبوب، ونظروا إلى جانب الخشية والخوف.

ولكن السلفية بمنهجها المعتدل المستقيم على النصوص، ترسم المقتضى السليم في هذا المجال.

فالحب أساس العبودية لله، وعليه يقوم الخضوع والذل، ومنه تنبثق الطاعة الحقيقية:

يقول ابن تيمية: «معلوم أن الحب يحرك إرادة القلب، فكلما قويت المحبة في القلب طلب القلب فعل المحبوبات، فإذا كانت المحبة تامة استلزمت إرادة جازمة في حصول المحبوبات»[(١)].

ويسوق ابن تيمية المقولة السلفية الضابطة لعلاقة المؤمن بربه؛ حيث يقول: «وقال من قال من السلف: من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمن موحد»[(٢)].

---

(١) العبودية ١٠٦.

(٢) المصدر السابق ١٢٨، والزنديق هو الذي يزعم الإيمان، وهو يطن الكفر من أجل أن يفسد الدين، والمرجئ هو الذي يقول لا تضر مع الإيمان معصية، كما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة. والحروري هو الخارجي الذي يعتقد أن المعصية تبطل الإيمان، ويصبح بها المسلم كافرًا بفعلها، والنسبة إلى حروراء ـ بلدة في العراق ـ.

هذا الحب الإيماني المتمثل بميل المسلم بكليته نحو الله وإيثاره له على نفسه وروحه وماله، وموافقته له سراً وجهراً، وعلمه بتقصيره في حبه ـ كما في إحدى التعريفات الثلاثين التي نقلها ابن القيم للحب[١] لا يعني أن يقفر القلب من الحب تجاه غير الله من الناس والأشياء والأعمال، كلا؛ ولكنه يضبط الحب المتجه إلى هذه الأشياء كمًا ونوعًا، حتى يكون منبثقًا من ذلك الحب الأكبر لله وتابعًا له، وبالتالي محققاً لغاياته الإنسانية، كمالاً للذات، وسعادة للنفس، وإرضاءً لله، يرسم ذلك حديث الرسول ﷺ الذي قال فيه: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وإن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار»[٢].

ب ـ العنصر الثاني للعبودية الطاعة والخضوع؛ وهو ثمرة عنصر الحب متى كان صحيحًا؛ ولهذا قال سبحانه: ﴿ **قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾ [آل عمران: ٣١].

« وقد جعل الله لأهل محبته علامتين: اتباع الرسول، والجهاد في سبيله؛ وذلك لأن الجهاد حقيقته الاجتهاد في حصول ما يحبه الله من الإيمان والعمل الصالح، وفي دفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان»[٣].

٥ ـ شروط العبودية:

حتى تكون العبودية صحيحة، وتمثلاتها السلوكية مرضية لله محققة فلاح الإنسان وسعادته، لابد فيها من شرطين: **أولهما**: الإخلاص وصدق توجه النية

(١) انظر: مدارج السالكين ٣/ ١١، ١٦.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر: جامع الأصول ١/ ٢٣٧.

(٣) العبودية ١٠٤.

إلى الله ، ويتحقق هذا الشرط بوجهين :

* الإيمان بالله ربا وإلهًا على المسلك الذي جاء به القرآن والسنة ، قال سبحانه : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل : ٩٧] .

* النية المرافقة للعمل المعين بكونه لله جاريًا في إطار ما يريده سبحانه لا منصرفاً إلى وجهة مخالفه رياء وسمعة ، ونحوها .

وفي هذا حديث الرسول ﷺ : «إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى»(١) .

ثاني الشرطين : انضباط هذه العبودية في كل مجالاتها بالمنهاج الشرعي الذي رسمه الرسول ﷺ وبينه للأمة بأن يقف عند حدود الله ويلتزم شريعته قال سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب : ٣٦] . وقال ﷺ : «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه ، فهو رد»(٢) .

هذان الشرطان بما ينطوي عليه الشرط الأول من وجهين ، ضروريان لتحقيق صحة العبادة وقبولها ، وتزكيتها حركة الإنسان وقيمه في حياته السلوكية .

فإذا اختل واحد منهما ، اختلت العبودية ، ولم تعد لها قيمتها الفريدة المؤثرة .

سواء أولئك الذين يعملون أعمالاً مما شرعه الله من أعمال الخير لله ،

---

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما ، انظر : جامع الأصول ١١/ ٥٥٥ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٤ .

ولكنهم كافرون بالله ، أو مشركون به غيره .

أو أولئك الذين يعملون هذه الأعمال الخيرة الإنسانية ، وهم مسلمون لكنهم لايريدون بها وجه الله ، وإنما المراءاة والفخر الدنيوي .

أو أولئك الذين يدفعهم الإخلاص وحب الله ورسوله ، إلى بذل الجهد لبلوغ رضا الله ، ولكنهم يسلكون غير ما شرعه الله ، وما لم يأذن به في الصلوات والأوراد وغير ذلك .

إن هذين الشرطين هما مقتضى الركن الأول من أركان الإسلام الذي يقوم عليه الدين كله ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله : يقول ابن تيمية : «وجماع الدين أصلان :

أن لا نعبد إلا الله ، ولا نعبده إلا بما شرع ، لا نعبده بالبدع . . . وذلك تحقيق الشهادتين ، شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً رسول الله .

ففي الأولى : أن لا نعبد إلا الله .

وفي الثانية : أن محمداً هو رسوله المبلغ عنه . فعلينا أن نصدق خبره ونطيع أمره»[1] .

ولا يختص هذان الشرطان بالعبادة الشعائرية صلاة وذكراً وصياماً ونحوها دون مجالات الحياة الأخرى ، إنهما حاكمان لكل جوانب حياة المسلم كما في قوله سبحانه : ﴿ **قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢) لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ** ﴾ [الأنعام : ١٦٢ ـ ١٦٣] .

حتى إن دائرة المباحات تنقلب ـ كما يقول ابن القيم ـ بالنية إلى طاعات

(١) العبودية ١٧٠ .

وقربات، والمقصود بالنية هذه «عقد القلب وتوجه عزمه وقصده في حسن تلقي نعم الله وآلائه بأنها من ربهم الحكيم العليم الذي ما أعطى عباده هذه النعم إلا ليربيهم بها، وينمي فيهم ملكات الخير، ويزيدهم بها من عناصر الإنسانية الكريمة، يرقون بها على معارج الخير والإحسان والرشد والحكمة، فيكونون من الأبرار.

فهم في كل شؤونهم وأحوالهم عابدون ذاكرون لربهم الرحمن بكل أنواع الذل والخضوع والمحبة والإسلام؛ فهم في حقلهم عابدون، وفي متاجرهم عابدون، وفي مضاجعهم مع أزواجهم عابدون، وهكذا لا يرون في شيء مما آتاهم الله ما يشغلهم عن ربهم وينسيهم أسماءه، وما يرون في شيء إلا أنه عنصر جديد من عناصر التربية والإحسان، فيزدادون لمسديها إليهم ـ سبحانه ـ شكراً وحبًا وخضوعًا وذلاً وإسلامًا وطاعة»[1].

بعض الأبعاد الإنسانية لقيمة العبودية:

أ ـ الأخلاق: الأخلاق حسب الدراسات الفلسفية للقيم تدخل تحت قيمة الخير، وهي في الإسلام قائمة على العبودية إذ إن تحقق العبودية بعنصريها الحب والذل لله في غايتيهما يعني تلقائياً تحلّي هذا المتحقق بها بالفضائل وتخليه عن الرذائل، وحقيقة العبودية وشعائرها الكبرى ذات أثر كبير في التسامي بالعبد خلقياً كما أخبر سبحانه بذلك: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ**﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وقال: ﴿**إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا الْمُصَلِّينَ**﴾ [المعارج: ١٩ ـ ٢٢].

وانحراف الإنسان خلقياً دليل على نقص في عبوديته، وضعف في إيمانه

(١) مدارج السالكين ١/ ١٠٨، ١٠٩ هامش لمحمد حامد الفقي.

وقد قال ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»[١]. ونفي الإيمان هنا، لا يعني نفي أصل وجوده، وإنما نفي كماله وتمام حضوره.

والذين ينحرفون خلقيًا، إنما انحرفوا نتيجة انصراف قلوبهم جزئياً أو كلياً نحو محبوبات أخرى سوى الله، مالاً أوجاهاً أو شهرة أو منصبًا أو معشوقًا أو نحوها، فيرتكب في سبيل تحقيقها أو إرضائها ما لا يتسق مع الفضائل الخلقية.

يقول ابن تيمية وهو يحلل هذه القضية: «إن القلب إذا ذاق طعم عبادة الله والإخلاص له، لم يكن عنده شيء قط أحلى من ذلك ولا ألذّ ولا أمتع ولا أطيب.

والإنسان لا يترك محبوباً إلا بمحبوب آخر يكون أحب إليه منه، أو خوفاً من مكروه، فالحب الفاسد إنما ينصرف عنه بالحب الصالح، أو بالخوف من الضرر.

قال تعالى في حق يوسف: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ [يوسف: ٢٤]. فالله يصرف عن عبده ما يسوؤه من الميل إلى الصور والتعلق بها، ويصرف عنه الفحشاء بإخلاصه لله؛ ولهذا يكون قبل أن يذوق حلاوة العبودية والإخلاص له، بحيث تغلبه نفسه على اتباع هواها، فإذا ذاق طعم الإخلاص وقوي في قلبه انقهر له هواه بلا علاج»[٢]..

ب ـ الحرية: الحرية ـ كما سلف ـ إحدى قيم العصر الكبرى انتصرت لها فلسفات، وأخذت مكانها في النظم والمواثيق.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم. انظر: جامع الأصول ١١/ ٧١٠.

ولكن الفلسفة عادت؛ لتقول إنه لا يمكن تحقق حرية مطلقة ولا فكاك من العبودية، والشأن من ثم إنما هو في نوع العبودية ونسبتها.

وهذا ما قرره السلف منذ القدم استمداداً من هدي الرسول ﷺ ومن استقراء الحياة البشرية.

ولكنهم لا يقفون شاعرين بالعجز إزاء هذه المسألة، أو مخادعين أنفسهم بحرية غير موجودة، أو مفاضلين بين آلهة تستعبدهم من الأهواء والشهوات والفلسفات البشرية والنظم الوضعية، وغيرها.

إن السلف اتساقاً مع «الإسلام» يتعالون بالإنسان عن كل تلك العبوديات، ويحررونه منها بدعوته إلى العبودية لله رب العالمين، فإذا آمن الإنسان بالله، وأنه الخالق الرازق المحيي المميت النافع الضار، وأنه المشرع، ارتفع هذا الإنسان بوظائف العبودية خوفًا ورجاء واستغاثة واستعانة واتباعًا من الخلق الضعفاء الناقصين إلى الخالق القدير العليم الحكيم، الذي يثق بأنه أعلم به وبمصلحته من نفسه، ومن العالم المحيط به كله.

جـ ــ الكرامة الإنسانية: والعبودية بتحريرها الإنسان من تلك الآلهة المزيفة، إنما تحقق له كرامته وإنسانيته.

وما مرغت الكرامة الإنسانية، كما مرغت في هذا العصر الذي ضُخّم فيه الجانب المادي والحيواني على حساب جانبيه الإنساني والروحي، مما جعله يئن تحت وطأة هذه الاتجاهات المادية في نظرتها له، ويصيح على لسان بعض مفكريه طالبًا الأوبة نحو بقاياه الإنسانية، التي كان يعيش في ظلالها قبل عصر النهضة الأوروبية، وأخذ هؤلاء الغربيون يتلقفون فلسفة «برجسون ت ١٩٤١م» الحدسية بشغف على الرغم من تهافتها العلمي؛ لأنهم شعروا أنه

بقوله بعالم الروح المغاير لعالم المادة وتعاليه عليه، يهدف إلى «إنقاذ القيم التي أطاح بها المذهب المادي»[١]. وبعث إنسانية الإنسان التي دمرت، ومن ثم «أعاد ـ الناس ـ إلى شرف المنصة التي كانوا مهددين بالسقوط عنها»[٢].

ولكن هذا الإنسان ظل ـ وما يزال ـ في غربته الوجودية، فاقداً لكرامته الإنسانية التي بها فضل على الحيوانات، وبها تحكم في الشهوات، وسما بروحه نحو عالم أعلى وأطهر من هذا العالم المادي، ولن تعود له كرامته الإنسانية المهدرة، إلا بالعبودية لله وحده.

هذه العبودية التي تزكي نفسه وتربطه بخالقه، وترفعه بالتالي فوق عناصر الهوان التي كان أسير شباكها.

وتتعالى هذه الكرامة صعداً بقدر جهده في هذه العبودية، فالمجال مفتوح ومعيار التنافس والتفاضل مهيأ لكل إنسان، دون قيود تحكمية أرضية تحول بينه وبينها، كاللون والعِرْق والوطن واللغة ونحوها.

إنه معيار التقوى ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣].

د ـ السعادة: السعادة مطلب بشري عام، وقد ربطها الفلاسفة بالقيم منذ العصر اليوناني، وجعلوها نتيجة لها، واقترنت باللذة حيناً، ثم بالمنفعة العملية في العصر الحاضر، ومع ذلك يشعر الناس «أن من طبيعة السعادة أنها لا تكف عن إغاظة الإنسان والسخرية منه، فهي لا تفتأ تغريه وتخدعه وتضلله لكي لا تلبث أن تتركه فارغ اليدين»[٣].

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ٤٤٩.

(٢) قصة الفلسفة وول ديورانت ٥٧١.

(٣) المشكلة الخلقية ١٤٦.

لكن الأمر في إطار قيمة العبودية غير ذلك:

فالسعادة ممكنة التحقق للإنسان، إذا بحث عنها وطلبها.

والسعادة الحقيقية ليست مجرد تلذذ مادي جسدي؛ إن السعادة ويقابلها الشقاء منشؤهما القلب.

والقلب مرتبط بالله، ومن ثم فسعادته إنما هي في اتصاله بالله والعبودية له، وشقاؤه وتعاسته في البعد عن الله، والانقطاع عن جنابه ﴿ **وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا** ﴾. [طـه: ١٢٤]. يقول ابن تيمية: «القلب فقير بالذات إلى الله من وجهين:

* من جهة العبادة، وهي العلة الغائية.

* ومن جهة الاستعانة والتوكل، وهي العلة الفاعلة.

فالقلب لا يصلح ولا يفلح ولا ينعم ولا يلتذ ولا يطيب ولا يسكن ولا يطمئن، إلا بعبادة ربه وحبه والإنابة إليه، ولو حصل له كل ما يلتذ به من المخلوقات لم يطمئن ولم يسكن؛ إذ فيه فقر ذاتي إلى ربه من حيث هو معبوده ومحبوبه ومطلوبه، وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذة والنعمة والسكون والطمأنينة.

ولو أعين الإنسان على حصول كل ما يحبه ويطلبه ويشتهيه ويريده، ولم يحصل له عبادة الله، فلن يحصل إلا على الألم والحسرة والعذاب، ولن يخلص من آلام الدنيا ونكد عيشها إلا بإخلاص الحب لله، بحيث يكون الله هو غاية مراده، ونهاية مقصوده وهو المحبوب له بالقصد الأول وكل ما سواه، فإنما يحبه لأجله»[1].

(١) العبودية ١٠٨، ١٠٩.

ويستقرئ ابن تيمية أحوال الناس ذوي العبوديات الأخرى سوى العبودية لله ، كعشاق النساء والصور، وطلاب المال والجاه وغيرهم، ليبين معيشتهم التعسة الشقية التي تزيد شقاءً وعذاباً، كلما زاد نصيبهم من هذه الأعراض[١] .

وعصرنا الحاضر يؤكد هذه الحقيقة الاجتماعية، فإنا نجد أن المجتمعات التي فقدت الإيمان بالله ، وانقطعت عن السير إليه على الرغم من ثرائها المادي وترفها الحضاري، وتقدمها المعرفي في ميادين الطبيعة والإدارة ونحوها ، تعاني ألوان الشقاء والضغط النفسي، والشعور بالإحباط والغربة في هذا العالم مما يدفع كثيراً من أبنائها إلى محاولة الهرب من هذا الواقع ، بالإدمان والانتحار والتغيير المتتابع لمجرد التغيير، والشعور بعدم الاستقرار.

والسلف في تنظيرهم للسعادة من حيث كونها قلبية تنبثق من تحقيق العبودية لله وحده، وكون الشقاء نصيب من أعرض عنها أياً كان وضعه الاجتماعي والمالي، إنما ينطلقون من النصوص التي قرر فيها خالق الإنسان والعليم به هذه الحقيقة في القرآن والسنة كقوله سبحانه: ﴿ **اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَىٰ** ﴾ [طه: ١٢٣] ، وقوله: ﴿ **فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ** ﴾ [البقرة: ٣٨] ، وقوله: ﴿ **مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾** ﴾ [النحل: ٩٧] .

وقال ﷺ : «تعس عبدالدينار وعبدالدرهم وعبد القطيفة والخميصة تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش»[٢] .

---

(١) انظر : المصدر السابق ٩٦ - ١٠٢ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٢٣ ، وانظر : مفتاح دار السعادة لابن القيم ١/ ٣٣ .

حسبنا هذه النقاط عن قيمة العبودية بموقعها الشمولي في الإسلام، وهي القيمة التي ركَّزَ عليها السلف أكثر من غيرها بياناً لها وتحليلاً لعناصرها وأبعادها وآثارها، وكشفاً لكل دخائل الزيف والضلال التي تسربت إليها في حياة المسلمين خلال تاريخهم، وبعثاً لها في صورتها الناصعة الصحيحة في حركاتهم التجديدية المتتابعة، ولننظر بعد هذا في:

القيم الثلاث: «الحق والخير والجمال».

١ الحـق:

الحق في اللغة ـ كما سبق ـ: الإحكام والثبات والمطابقة، والشيء الثابت الذي لايسوغ إنكاره.

والحق في المصطلح الشرعي ـ كما جاءت به النصوص ـ جاء على معانٍ عدة من أبرزها، كما ذكر الراغب:

أ ـ الله سبحانه، فهو الحق الذي أوجد الأشياء بالحكمة، كما في قوله تعالى ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٦٢].

ب ـ وجاء بمعنى الشيء الموجد بحسب مقتضى الحكمة ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي﴾ [يونس: ٥٣]. ﴿الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [البقرة: ١٤٧].

جـ ـ الاعتقاد للشيء إذا طابق ما عليه الشيء في نفسه، ومثله الفعل والقول إذا وقعا بحسب ما يجب وبقدره ووقته:

قال سبحانه: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ﴾ [البقرة: ٢١٣] وقال: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ

﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [التوبة: ٣٣] (١).

وهكذا نجد أن الحق ليس مجرد حكم مستخف في الأشياء يبحث عنه الإنسان، فعلى الرغم من تعدده فهو متحدد الأنواع: فالله حق.

ودينه أخبار وشريعة حق.

وخلق الله في هذا الوجود حق.

والمعرفة البشرية إذا قام فيها شيء من الحقائق السابقة حق.

وموقف المسلم تجاه الحق ليس حيادياً، إنه مأمور بالبحث عن الحق والسعي لتحصيله، وحمله والحكم به وتطبيقه في واقع حياته، قال سبحانه: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

وفي المقابل ذم الله المعرضين عن الحق، والمشوهين لصورته، والكاتمين له عن الناس.

قال سبحانه: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٤٢].

وربما يقال مشروعية البحث عن الحق وتحصيله، هل هي واجبة أو دون ذلك؟ وقد نظر السلف في هذه المسألة من جهة الحكم الشرعي، ومن جهة الطاقة البشرية.

قال ابن تيمية: «ما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك، كقوله: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. [المائدة: ٩٨]

(١) انظر: المفردات للأصفهاني ١٢٥.

وقوله: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، وكذلك يجب الإيمان بما أوجب الله الإيمان به.

وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب متعلق باستطاعة العبد، كقوله سبحانه: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦].

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة، قد يكون عند كثير من الناس مشتبهًا لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين، لا شرعي ولا غيره، لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين»[1].

والحكم في معرفة الحق متفاوت بتفاوت قيمة الحق بالنسبة للوجود الإنساني:

فما لا يقوم دين الفرد إلا به اعتقادًا وأحكامًا، يجب تحصيله عينًا، وما سواه مما تحتاجه الأمة عمومًا في دينها أو شؤون دنياها التي يقتضيها دينها من الحقائق الدينية أو المادية تجب وجوبًا كفائيًا بما يغني الأمة، ويكمل وجودها الإنساني ويعلي شأنها الحضاري يدخل في ذلك التفاصيل الشرعية والعلوم والتقنيات الكونية.

طبيعة الحق: هل الحق موضوعي ثابت في الأشياء بغض النظر عن الذات العارفة، وهو من ثم مطلق؟.

أو أنه حكم ذاتي يخلعه الإنسان على الأشياء، مما يجعله نسبيًا متغيرًا بحسب حال الذات العارفة، وجهدها البحثي.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٥٣.

هذان هما الرأيان لدى الفلسفة في حقيقته ، فما هو المنظور السلفي في هذا الشأن؟

يجب ابتداء أن نستبعد الموقف العندي الذي يقول إن الحق رؤية شخصية بحتة تابعة للإنسان الباحث؛ فما توصلتَ إليه هو الحق، وما توصلتُ إليه هو الحق وإن تناقضا، بل وإن لم يكن نتيجة بحث وجهد.

* هناك حقائق موضوعية ثابتة، بغض النظر عن الذوات الباحثة، أدركتها أو لم تدركها.

كالذات الإلهية وأسمائها وصفاتها، وكل ما أخبر به سبحانه في كتابه وفي سنة رسولهﷺ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾ [الأنعام: ١١٥].

وأحكامه القطعية، كتلك التي وردت فيها أعداد ومقادير.

* وقد اختلف العلماء في شأن الأحكام الاجتهادية ، هل تتجه إلى حق معين ثابت أو لا ؟

فإذا بحث المجتهدون في حكم قضية لم يأت فيها حكم قطعي واختلفوا فيها:

أيقال: إنهم مخطئون إلا واحداً على الأكثر بحكم أن الحق لا يتعدد؟ أم يقال : إنهم مصيبون جميعاً بحكم أنه ليس هناك حق محدد، وإنما طلب اجتهاد يوصل صاحبه إلى ما يراه أقرب إلى تحقيق المصلحة الشرعية.

اختلف في ذلك العلماء ، وأكثر علماء السنة على القول الأول.

ولكنهم يتفقون على أن المجتهد في الفروع مأجور أصاب أو أخطأ، وإنما

يختلف الأولون في قولهم بتفاوت الأجر بين المجتهدين[١].

ومما يربطه الأصوليون بهذه المسألة، قول بعض المعتزلة كالعنبري والجاحظ: لا إثم على من أخطأ الحق مع الجد في طلبه مطلقًا، ولو كان في إنكار الإسلام.

وينبغي أن نعلم هنا أن أصحاب هذا القول، لم يصوبوا ما ينتهي إليه الباحثون عن الحق، وإنما يقولون بسقوط الإثم عنهم نتيجة بذلهم الطاقة في البحث عن الحق.

ثم إنهما ـ ومن يقول بقولهما ـ لا يقولان بارتفاع الإثم عن كل مخالفي الملة من اليهود والنصارى وغيرهم؛ لأن المواقف تختلف، فهناك من عرف الحق ورفضه ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل: ١٤].

وهناك من قصر في طلب الحق وأغمض عينيه عن أنواره، فهذان الصنفان قائمة عليهما الحجة، وآثمان عند الله.

ومع ذلك، فإن أهل السنة قد رفضوا مقولة الجاحظ والعنبري؛ لأن الإسلام متمثلاً بأصوله الكبرى كالإيمان بالله والرسالة، ونحوها حقائق جلية فطر الله العقل على العلم بها، وأنزل القرآن دليلاً عليها ﴿ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥].

ومن انقطع دونها، فإنما ذلك بسبب سلوكه منهجًا غير سليم في البحث، أو عدم ارتكازه على المبادئ الفطرية في العقل البشري، ومثل هذا إنما إثمه على نفسه، ولو سلك المنهج السليم متجردًا للحق؛ لوصل إلى الحق الأبلج

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ـ سليمان الطوفي ـ تحقيق: عبد الله التركي ٣/ ٦٠٢.

(الإسلام)[١].

ونقل أبو الحسين البصري عن عبيدالله العنبري، قوله: «إن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة كالموحدة والمشبهة وأهل العدل والقدرية، مصيبون»[٢] وهذا باطل بداهة؛ لأنه يقتضي جمع النقائض، والقول بقول السوفسطائية: إن الحق عند كل إنسان ما يراه، كما أنه يقضي بكون ما خالف القرآن حقًا؛ إذ أن فرقة واحدة هي المتفقة مع القرآن، فما خالفها إما أن يكون باطلاً ـ وهو الحق ـ أو يكون حقًا، وتستوي الفرقتان في استمدادهما من القرآن وذلك يعني أن القرآن، ذاته يجمع المتناقضات، والعياذ بالله.

معيار الحق: سبق ذكر اختلاف الباحثين في المعيار الذي يعرف به الحق؛ حيث قيل بالتطابق بين الفكرة والواقع الخارجي، وبالوضوح، وبالخبرة الحسية، وغيرها.

والمنهج السلفي يرفض توحيد المعيار، ويقول بتعدد المعايير بحسب أنواع الحقائق، وبحسب أحوال الباحثين عنها.

* فالطريق إلى معرفة الله، هو الفطرة البشرية التي تعرف الله وتوحده، متى عُرّيت عن الغشاوات الحاجبة لضوئها؛ ولهذا كان منهج القرآن الكريم هو إيقاظ هذه الفطرة وتذكيرها بالحقيقة التي شهدت بها ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا**﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وقد قال سبحانه: ﴿**إِن أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا**

(١) انظر: ابن قدامة وآثاره الأصولية ٢/ ٣٦٢.

(٢) المعتمد في أصول الفقه ـ أبو الحسين البصري ـ تحقيق: محمد حميد الله ٢/ ٩٨٨.

﴿كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾﴾ [إبراهيم : ١٠].

وقد أنكر السلف تشدد كثير من علماء الكلام، الذين حصروا معرفة الله بالاستدلالات العقلية التي ينبغي أن يمارسها الإنسان بعد بلوغه؛ ليكون إيمانه إيمانًا علميًا صحيحًا.

ولكن ابن تيمية لم يتشدد في المقابل؛ ليحصر طريق معرفة الله بالمعرفة الفطرية؛ حيث يرى أنه جاء الأمر بالنظر في القرآن الكريم لبعض الناس «وهذا موافق لقول من يقول إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل هو واجب على كل من لم يؤد واجباً إلا به، وهذا أصح الأقوال»[1] وقد قال سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ...﴾ ثم قال بعدها: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت : ٥٣].

* أما صدق الرسالة، فإن الطريق إليها هو التفكر الذي يتجرد فيه الإنسان من المؤثرات اللامنطقية، سواء كانت أهواء ذاتية أو ضغوطاً اجتماعية؛ حيث ينظر في شخصية الرسول ﷺ وسيرته ودعوته والكتاب الذي جاء به بصفته معجزة نبوية.

قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ﴾ [سبأ : ٤٦].

* حقائق الدين ـ الاعتقادية والتشريعية ـ.

وهذه طريق معرفتها النصوص الشرعية الثابتة عن الرسول ﷺ في القرآن والسنة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٨.

وهذه إما أن تكون مما يسمى «المعلوم من الدين بالضرورة»، فهي واضحة دون جهد فكري لاستنباطها .

وإما أن تكون من المسائل الظنية، ككثير من جزئيات الأحكام الشرعية، وهذه طريقها الاجتهاد حسب مسالكه التي رسمها العلماء استنباطاً من النصوص، واستقراء لاجتهادات الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ .

* أما الحقائق الكونية والاجتماعية، فقد وجه القرآن العقل بشأنها داعيًا إياه للنظر والتأمل والاعتبار من خلال استقراء التاريخ والواقع .

مما جعل الموقف السلفي ممثلاً في ابن تيمية، يعدُّ المنطق الأرسطي القائم على القياس الشمولي الذي ينطلق من الكليات إلى الجزئيات، مخالفاً لمنهج القرآن من جهة، ولمنطق الفطرة من جهة أخرى، ويدعو إلى المعرفة الاستقرائية التي تنطلق من الجزئيات لتبني عليها الحكم الكلي[١] .

هذه لمحة للتصور السلفي للمعيار الذي يتعرف من خلاله الحق، ولابد أن أشير إلى أنه كما رفض السلف المنطق الأرسطي معياراً لمعرفة الحقيقة سواء في مجال العلم الإلهي أو العلم الكوني، فقد رفضوا معياراً آخر، هو الكشف الصوفي الذي يتم للعارف من خلال المجاهدات، وتفريغ القلب من شواغل الدنيا وعلومها العقلية؛ حيث يصبح القلب بذلك كالمرآة، فتنطبع فيه الحقائق كما هي مدونة في اللوح المحفوظ «حيث تشرف النفس على اللوح المحفوظ في حالة تكون فيها الحواس معطلة تمامًا»[٢] .

فهذه المعرفة الكشفية لم يأت بها الشرع، وليست من الإلهام الذي جاءت

(١) انظر : الرد على المنطقيين ٩٢ .

(٢) الحقيقة في نظر الغزالي ١٢٩ .

به النصوص، فضلاً عن أنها تحمل تناقضات تدل على بطلانها، ويعترف أصحابها بأنه يكشف لهم عن أشياء باطلة عقلاً وشرعاً، فقد بيّن الإمام السرهندي ـ رحمه الله ـ حاكياً عن حاله حينما كان صوفيًا، وحالة شيخه، بأنهما كانا في مقام» استولت عليهما فيه فكرة وحدة الوجود، وكانت هذه النظرية تبدو مؤيدة بالمقدمات الكشفية والدلائل اليقينية، ولكن التوفيق أدركهما فرجعا عنها»[١].

٢ الخير:

الخير: يقابله الشر، وقد سبق قول الراغب: «الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل مثلاً والعدل والفضل والشيء النافع.

وقسَّمه إلى ضربين:

* خير مطلق يكون مرغوبًا فيه بكل حال، ولكل أحد، كالجنة.

*وخير وشر مقيدان، كالمال يكون خيراً لشخص وشراً لآخر»[٢].

وقد أمر الله تعالى بفعل الخير، وبيَّن أن فعله سبيل الفلاح، قال سبحانه في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. [الحج: ٧٧].

قال ابن الجوزي: «يريد أبواب المعروف»[٣]، ونقل الألوسي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿افْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ قال ابن عباس: أمر بصلة الأرحام

(١) بين الدين والمدنية ـ أبو الحسن الندوي ٣٣.

(٢) المفردات ١٦٠.

(٣) زاد المسير في علم التفسير ـ ابن الجوزي ٥/ ٤٥٤.

ومكارم الأخلاق»[١].

وفي هذا تتفق الفلسفة مع المفهوم السلفي للخير في كونه متضمنًا الأخلاق ـ الحسنة ـ.

أما مفهوم الأخلاق لدى السلف، فإنه مرتبط بالدين إيمانًا بالله وعبودية له، يعتمدون في هذا الربط على ما ورد من نصوص صريحة، كقوله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقا»[٢].

وقوله ﷺ: «البر حُسْن الخلق والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس»[٣]، فكون البر الذي فسر بحسن الخلق مقابلاً للإثم، يعني أن حسن الخلق هو الدين؛ ولهذا قال ابن القيم: «الدين كله خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين»[٤].

هذا هو الأصل الذي انتقد في ضوئه ابن تيمية منهج الفلاسفة الذين يفصلون الخلق عن الدين[٥].

ومع هذا، فإنه من الممكن اصطلاحاً النظر إلى الخلق بصفته خصائص إنسانية، والدين بصفته إيمانًا وصلة تعبدية بالله، فقد روى أبو هريرة ـ رضي الله عنه قال: ـ قال ﷺ: «إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه»[٦]، ولكن هذا الاصطلاح لا يعني انفصال الأخلاق عن الدين، كما كان لدى اليونان

(١) روح المعاني ـ الألوسي ١٧/ ٢٠٨.
(٢) أخرجه الترمذي وأبو داود، وقال محقق جامع الأصول ٤/ ٥ إسناده حسن.
(٣) رواه مسلم وغيره، انظر: جامع الأصول ٤/ ٧.
(٤) مدارج السالكين ٢/ ٢٠٧.
(٥) انظر: النظرية الخلقية عند ابن تيمية ٤٣ وما بعدها.
(٦) رواه الترمذي بإسناد حسن ـ انظر: جامع الأصول ١١/ ٤٦٥.

قديمًا وفي الثقافة الغربية حديثًا؛ حيث يبحث لها عن أسس ذاتية أو مادية تقوم عليها وتتجه إليها.

معيار الأخلاق:

يقوم معيار الأخلاق لدى السلف على أساسين ينبثق منهما عناصر عدة، وهذان الأساسان هما:

الأول: الشعور الفطري بحسن الأفعال وقبحها؛ أي بكونها خيرًا أو شرًا.

وهذه هي قضية التحسين والتقبيح العقليين التي اتفق عليها أهل السنة والجماعة ـ كما يقول ابن تيمية ـ [١].

وقد أطال ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم في تقرير هذه المسألة، واعتبار أن القضايا الخلقية التي يتفق عليها الناس، كمدح الصدق والعدل، وذم الكذب والظلم، لا تكون إلا حقاً [٢]، وردا على الوجهة التي قال بها كثير من علماء الأشاعرة، التي تنكر أي مدخل للعقل الإنساني في الحكم على حسن الأفعال وقبحها.

ولكن السلف لا يسرفون في ما يقولونه من قدرة للعقل على إدراك الحسن والقبح، فهي غالباً في جمل الأفعال لا في تفاصيلها، ثم إن العقل قد تضعف رؤيته فتضطرب أحكامه، و «برهان ذلك ـ يقول الشاطبي ـ أهل الفترات، فإنهم وضعوا بمقتضى السياسات أحكامًا على العباد لاتجد فيها أصلاً منتظماً ولا قاعدة مطردة . . . بل استحسنوا أشياء تجد العقول بعد تنويرها

(١) الرد على المنطقيين ٤٢٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/ ١٥٤، وانظر: مدارج السالكين ١/ ٢٣٤.

بالشرع تنكرها»[١].

الثاني : الوحي الإلهي : وهو المتمثل ـ الآن ـ في القرآن الكريم والسنة الثابتة عن الرسول ﷺ ؛ حيث جاء مؤكداً على ما هو ثابت في الفطرة من حسن وقبح في الأفعال، ومبيناً ما يعجز العقل مستقلاً عن استبانته، وواضعاً القواعد التي تهدي المسلم في حركته؛ لتكون أفعاله محققة المصلحة الشرعية متقية إحداث مفسدة، فتكون أخلاقًا إسلامية.

ومن هذين الأساسين تنبثق عناصر ضبط الأفعال، حتى تكون أخلاقاً صحيحة إسلامية مقبولة عند الله.

* من هذه العناصر : صحة النية، بأن يكون الفعل نابعًا من إرادة قلبية قاصدة وجه الله، فالأعمال الظاهرة «لا تكون صالحة مقبولة إلا بتوسط عمل القلب»[٢].

* ومنها : الميل الفطري الإيماني نحو الفعل، ويكون هذا في الأفعال التي يقف المسلم إزاءها دون أن يجد أدلة شرعية واضحة، تحدد له الفعل المطلوب منه، فيأخذ العبد منها ما يميل إليه قلبه؛ لأن في القلب ـ إذا كان سليم الفطرة تقيًا ـ قوة تتجه به نحو الأحسن والأفضل، وتتحرج عن ضد ذلك، وفي هذا قال ﷺ لوابصة بن معبد : «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»[٣].

---

(١) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٣٢١.

(٢) مجموع الفتاوى ١١/ ٣٨١.

(٣) رواه أحمد وأبو داود وغيرهما. انظر : المسند ٤/ ٢٢٨.

* ومنها القواعد الإنسانية التي تقرها الفطرة وتؤيدها الشريعة مثل :

- تحصيل المصالح وتكميلها .
- تقليل المفاسد وتعطيلها .
- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح .
- أن يأتي للناس بما يحب أن يأتوه به ، بأن يحب لهم ما يحبه لنفسه . . . . إلخ .

مصدر الإلزام الخلقي :

عرفنا أن النظم الخلقية قال كل منها بمصدر إلزام معين كالواجب لدى العقليين ، وطلب المنفعة عند النفعيين ، والضغط الاجتماعي لدى الاجتماعيين .

أما مصدر الإلزام لدى السلف ، فهو مرتبط بالدين ارتباطاً وثيقاً ، حيث يقرّ السلف بحكم قولهم بتحسين العقل وتقبيحه ، بأن للعقل دوراً إلزاميًا خلقيًا يدفع إلى الفضيلة ، وينفر من الرذيلة :

سواء كان ذلك بالميل الفطري نحو الفضائل دون الرذائل ، أو كان نتيجة العلم الذي يدرك به العقل قيمة الخير وآثاره ، وفساد الشر وآثاره الضارة .

لكن هذا الدور ليس كافياً في حمل الإنسان والمجتمع على التخلي عن الرذائل ، والتحلي بالفضائل ، فضلاً عما يعترض العقل ، والعلم البشري من أعراض تعوقه عن أداء هذا الدور ، وقد أخبر سبحانه عن أشخاص وأمم منحهم ـ سبحانه ـ العقول وآتاهم العلم ، ولكنهم آثروا خلاف ما يوجه إليه العقل وما يأمر به العلم ، قال سبحانه : ﴿ **وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ**

كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾ ﴾ [النمل : ١٤] وقال سبحانه : ﴿ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴾ [الجاثية : ١٧] (١).

ولهذا، فإن المصدر الحقيقي للإلزام الخلقي لابد أن يكون مرتكزاً على دين يحظى بثقة مطلقة أنه حق من جهة، كما يملك منهجاً خلقياً له أبعاده الجزائية يحظى بالثقة نفسها.

وليس سوى دين الإسلام له هذه الصفة، بحيث يستطيع تحقيق الإلزام الخلقي في أكمل الصور الممكنة بشراً، وإن كان ذلك لا يعني أن الأديان الأخرى، والنظم الخلقية تفقد أي صفة إلزامية، كلا.

ولكن الصورة العليا للإلزام لا تتحقق إلا في إطار دين الإسلام لدى المؤمنين المتقين.

* المصدر الأول والأكبر للإلزام الخلقي يتمثل في الإيمان بالله واليوم الآخر، والإيمان المراد هنا ليس مجرد الاقتناع العقلي: بما لله من أسماء وصفات، وما سيكون بعد هذه الحياة من قيام، وإنما يضاف إلى هذا الاقتناع الاعتقاد القلبي المتمثل بالمشاعر الغامرة:

* بعظمة الله وقدرته واطلاعه وإحاطته، مما يولد رهبة من تجاوز أمره.

* وبفضل الله ونعمه إيجاداً للإنسان ورزقًا له وتفضيلاً له، مما يولد حبًا وشكراً له.

* وبحكمة الله وعلمه ورحمته في تشريعه الذي أنزله للإنسان، ليطهره به ويرفع عنه به الحرج والشقاء، مما يولد شعوراً بأن كل حركة في هذا الاتجاه

(١) انظر: معالجة هذه القضية في مفتاح دار السعادة لابن القيم ١/ ٨٢، وما بعدها.

الخلقي في صالحه عاجلاً ، وآجلاً مما يحفزه إلى الحركة والمبادرة .

* وباليوم الآخر استحضاراً لما سيجري فيه من بعث ونشر وعرض وحساب وجنة ونار ، مما يولد خوفًا ورجاءً يحفزان المؤمن إلى طلب الأمان بفعل الفضائل والطاعات ، وإلى توقي العقاب والأهوال باجتناب الرذائل ، وما يسخط الله[١] .

ولهذا وصف الله الإيمان بأنه آمر ، وبالتالي ناه في قوله تعالى : ﴿ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ . [البقرة : ٩٣] .

والإيمان يزيد وينقص ، ونقصانه يجعله ضعيفاً عن تحقيق الإلزام الدافع للفضائل الرادع عن الرذائل ، مما يجعل هذا المسلم ـ ضعيف الإيمان ـ عرضة لجواذب الشهوة دون مقاومة تنقذه منها ؛ حيث يقع فيها ، كما قال ﷺ : «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»[٢] .

ومثله قوله ـ سبحانه ـ : ﴿ إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ ﴾ . [النساء : ١٧] .

وليس المقصود في الحديث عدم وجود الإيمان نهائياً ، وإنما هو في تلك اللحظة التي واقع فيها المعصية يكون إيمانه منحسراً عن الهيمنة على مشاعره التي تحرك الإرادة لرفض الوقوع في هذه المعصية ، أما قناعاته العقلية بأركان الإيمان فما تزال ، وإلا لكان قد خرج من دائرة الإيمان .

ومثل ذلك الآية ؛ إذ ليس المراد بالجهل عدم العلم بالحكم الشرعي ، بل المراد ما سبق قوله عن الحديث ؛ لأن العبد لو كان علمه بالله وباليوم الآخر حاضراً

---

(١) انظر : النظرية الخلقية عند ابن تيمية ٩٢ .

(٢) سبق الحديث ، وهو في البخاري ، ومسلم .

مستولياً على مشاعره ما وقع في المعصية، ولكنه في حالة غفلة وركود إيمان؛ ولهذا قال قتادة: «اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ فرأوا أن كل شيء عصي الله به فهو جهالة عمداً كان أو غيره»[1].

* **المجتمع المسلم**: إذا ضعف الوازع الداخلي لدى الإنسان، فوقع في الحرام وقارف المنكرات، فإن ذلك لا يعني أن يقف الآخرون من حوله موقف المتفرج أو الشامت، ويسلموه للشيطان يستدرجه حتى يخرج به عن حظيرة الإيمان، ويلوث المجتمع من حوله بما لابسه من ضلال.

إن للمجتمع المسلم المحيط بهذا الإنسان دوراً إلزاميًا يتمثل في صور عديدة، يجمعها اسم «الحسبة»، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إحدى شعائر الإسلام الكبيرة.

يكون ذلك بالوعظ والتذكير.

وبيان الحق الذي خالفه، وبشاعة الباطل الذي ارتكبه.

وبالنظرات التي تشعره بغربته في المجتمع نتيجة أفعاله.

وبالهجر ممن يؤثر هجره عليه دفعًا للأوبة.

ونحو ذلك من الطرائق الاجتماعية، التي تكون غايتها استصلاح العنصر الذي دبَّ فيه الفساد في المجتمع المسلم.

* **الحكومة المسلمة «السلطان»**: من مهام الحكومة المسلمة إشاعة الفضيلة وتربية الناس عليها، وجعلها سياجًا اجتماعيًا يتخلل كل مؤسسات الدولة الإدارية،

(١) تفسير ابن كثير ١/ ٤٦٣.

والتعليمية، والإعلامية، وغيرها.

وكذلك صيانة المجتمع من شيوع الرذيلة والفواحش فيه، والمجاهرة بالمنكرات باتخاذ القوة لردع دعاتها والمعلنين بفعلها، فإن «الله يزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن» كما قال عثمان رضي الله عنه، فالحكومة مصدر إلزام يحمي المجتمع من هيمنة المفسدين ونشر الفساد، فإن «المنافقين والفجّار ـ كما يقول ابن تيمية ـ ينزجرون بما يشاهدون من العقوبات، وينضبطون عن انتهاك المحرمات، وهذه بعض فوائد العقوبات السلطانية»[1].

هذه المصادر الإلزامية الثلاثة المترتبة في أدائها:

* الإيمان.

* والضغط الاجتماعي.

* وقوة السلطان.

ليست ـ كما أسلفنا ـ مطلقة يمكن أن تنضوي تحت أي دين، أو أي مذهب ونظام، إنها مقيدة بدين الإسلام وفق منهجه الذي جاءت به نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة.

* **فالأول**: يراد به الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، وما يتبعها وفق ما جاء به الرسول ﷺ، وتمثله في حياته وحياة الصحابة.

---

(١) مجموع الفتاوى ١١/ ٤١٦.

* **والثاني** : هو الضغط المرتكز على مقررات النصوص، ومحددات الشريعة التي لا يسع المسلم الخروج عنها، لا على الأعراف والتقاليد المتوارثة بغض النظر عن مصدرها، كما لدى الاجتماعيين القائلين بسلطة الضغط الاجتماعي.

* **والثالث** : يراد به تطبيق الحكومة الإسلامية لأحكام الشريعة على المخالفين، بعيداً عن الظلم والتشريعات الوضعية التي تشيع الرذيلة أكثر مما تحدها.

وهكذا يعود الإلزام الخلقي وفق المنظور السلفي ـ كما عاد معيار القيم ـ إلى الأساس الذي منه ينطلقون وإليه يردون، وهو تعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة.

الحرية الإنسانية والسلوك الخلقي :

هذه المسألة دار حولها جدل طويل بين الفرق المختلفة حول موقف الإنسان إزاء القدر الإلهي، وكان للسلف موقفهم المحدد، وفي العصر الحديث رأينا أن القضية ما تزال حية، وإن اختلفت النظرة إلى سالب الحرية من الإنسان في هذا الوجود.

لقد قال الجبرية، ورئيسهم الفكري «الجهم بن صفوان » الذي ينسبون إليه، فيقال لهم الجهمية، بأن الإنسان أسير القدر الإلهي في كل حركاته وسلوكه، حتى ما يبدو منها أنه يفعله اختياراً من تلقاء نفسه، فما أفعاله أياً كانت إلا كحركة الأغصان التي تلعب بها الرياح.

وقابلهم من يسمون بالقدرية، فقالوا : إن أفعال الإنسان مستقلة عن الله،

فالإنسان هو الذي يخلقها ويوجهها كيف يشاء، وحرَّموا على الله أن يتدخل في أي جانب منها، لأن ذلك ـ كما يتصورون ـ ظلم للإنسان حينما يحمله مسؤولية فعل قد أثر عليه فيه.

أما السلف، فقالوا بأن علم الله وخلقه ومشيئته شاملة مهيمنة على الكون كله، مخلوقاتٍ وأحداثـاً لا يخرج شيء منها عن خلقه ومشيئته، وفي الوقت نفسه قالوا: إن الله سبحانه الخالق القادر، قد وهب الإنسان قدرة اختيارية يفعل بها مراداته، شاعراً بحريته في الفعل دون حتمية تجبره، وعالماً بأن ذاته وقدرته وفعله كله مستمد من الله، فهو الذي أوجده ومنحه الطاقة التي بها يفعل، وأعطاه الإرادة التي بها يتجه للفعل[1].

وليس في الإمكان التوسع في هذه القضية وإنما هي إشارة، وموقف السلف في هذه مثله في قضية الصفات الإلهية، والوعد والوعيد، والاستطاعة ونحوها، يعبر عن رسوخ علمي وتمثل حقيقي لوجهة الإسلام؛ حيث استطاعوا بانطلاقهم من النصوص وعدم إهمال شيء منها، وبنور الإيمان الذي يعمر قلوبهم، أن يجمعوا بين النصوص التي أخذ بكل منها طائفة وتكلموا في رفض أو تأويل ما لا يتسق مع موقفهم، لقد أشبع السلف تساؤل العقل الفطري في علاقة فعل الله وخلقه بفعل الإنسان وكسبه، إلى الحد الذي يستطيع أن يتصوره هذا العقل البشري، ويبقى بعد ذلك ما لا سبيل للعقل إليه؛ لأنه فوق طوقه ولا يحيط به إلا العليم الحكيم.

أما ما يثيره الفكر المعاصر من الضغوط المحيطة بالإنسان، ودورها في الحد

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: التركي والأرناؤوط ٢/ ٦٣٩، وما بعدها.

من حريته حتى تصور بعضهم أن الحرية مجرد وهْم، وأن الإنسان أسير حتمية مادية أو اجتماعية لا فكاك منها، فإن السلف يقرون بوجود هذه العوامل، وبأن لها تأثيراً على الإنسان، ويمكن تقسيمها إلى نوعين:

الأول: هو السنن التي أجرى الله الكون المادي والإنساني عليها، وقد تدخل في الفكر المعاصر تحت اسم «القوانين الطبيعية والاجتماعية».

الثاني: هو العوامل المؤثرة على الإنسان في فكره وسلوكه؛ سواء كانت خارجية كالتوجيه الإعلامي والتعليمي والخضوع السياسي والعرفي ونحوه، أم داخلية في الإنسان كالشهوات والأهواء والطاقة المحدودة.

* يقف السلف بالنسبة للأول موقفًا وسطاً عدلاً بين موقفين:

* موقف الذين يستسلمون لجريان السنن الإلهية، ويتركون ما أمروا أن يأخذوا به من الأسباب بحجة أن القدر أمر الله، وأمر الله لا يعارضه العبد المؤمن، كمن يتركون التداوي بحجة أن الله قدَّر المرض عليهم، فتداويهم يعني الاعتراض على قدره.

* وموقف الذين تطرفوا إلى الضد وغلوا في قدرة الإنسان على التحكم في مجرى القدر على حد قول الشابي:

إذا الشعب يومًا أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر

والثقافة الغربية الحديثة نتيجة ما حققه العقل البشري في ظلها من كشوفات وتحولات علمية وتقنية، غيَّرت من تصور الإنسان الغربي للوجود، وزادته

إصراراً على الكشف والتغيير ـ نتيجة هذا ـ ارتفع به الغرور إلى الجراءة الصريحة على تحدي قدرة الله، فشاعت عبارات مثل: «قهر الطبيعة» و «الإنسان سيد قدره»، والتمادي مع نظرية النسبية حتى التطلع إلى التحكم في هذا الكون وصياغة قوانينه بالجهد الإنساني وحده.

أما الموقف السلفي، فيتمثل في الإقرار بسنن الله في الوجود، وأنها ثابتة لا تتغير، وأنها لا تتضمن في جريانها ظلمًا للإنسان، وهذه السنن لا تلغي فاعلية الإنسان، ولا تقيد حريته.

إنها حسب المفهوم السالف عامل بعث للإرادة الإنسانية الحرة؛ كي تؤدي دوراً إيجابيًا تستثمر به هذه السنن والأسباب.

وأداء الإرادة لدورها الإيجابي يمثل عبادة لله؛ أي فضيلة خلقية كما أن هذا الدور الذي تؤديه لا يعني تحدي القدر والاعتراض على الله، بل هو بالعكس جزء من القدر يؤديه الإنسان بحريته، فالداء والأمراض ـ مثلاً ـ تصيب الناس بقدر الله بلا ريب، وحينما سأل الصحابة رسول الله (ﷺ) عن الاستشفاء هل هو اعتراض على قدر الله؟ وقالوا: يا رسول الله أرأيت أدوية نتداوى بها، ورقى نسترقي بها، وتقاة نتقي بها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال: هي من قدر الله»[1].

ولما كان التداوي من المرض مأموراً به في الشرع في قوله (ﷺ): «تداووا ولا تداووا بحرام»[2]، فإن فعل الإنسان وحركته الجارية في إطار الأسباب،

(١) رواه أحمد والترمذي بروايات متعددة، انظر: جامع الأصول ٧/ ٥٥٤، والمسند ٣/ ٤٢١.

(٢) رواه أبو داود، وهو حديث حسن بشواهده ـ جامع الأصول ٧/ ٥١٢.

فضيلة وعبادة يثاب عليها «فما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة ـ كما قال ابن تيمية ـ »[١].

وبعد المبادرة والجهد، إذا لم يحصل مراده ونفذ القدر المقابل، فلا يتسخط ويتحسر، وليقل ما أوصاه به نبيه: قدر الله وما شاء فعل، موقناً بحكمة الله في قدره وأمره.

* أما العوامل المؤثرة خارجية أو داخلية، فإن الإنسان بما فطره الله عليه من إيمان وميل للفضيلة ونفور من الرذيلة، وبما أمره به من تعاليم موحاة إلى رسوله قادر على التحرر من كثير منها إذا سعى إلى ذلك، طالباً للحق مستعينًا بالله، غير مستسلم للعجز؛ حيث يتعالى على الشهوات والهلع النفسي ونحوها، وعلى الهيمنة الخارجية للأعراف والمجتمع ونحوها، وأعظم الوسائل التي يحرر المسلم بها ذاته من تلك الضواغط، هو الالتجاء إلى الله، وطلب عونه، وقوة الصلة به.

أما ما لا سبيل له إلى الفكاك منه كسلطة ظالمة، فإنه يكون هنا معذوراً، ومن ثم ساقطاً عنه الإثم، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٢]. [النور : ٣٣] .

وينبغي أن نفرق هنا بين الحرية لدى المسلم ، والحرية في منظور الفلسفات المعاصرة، كالوجودية ـ مثلاً .

فالحرية لدى المسلم متجهة إلى غاية هي رضوان الله تعالى؛ أي أن قيمة

(١) مجموع الفتاوى ١٠/ ١٧٢ .

(٢) انظر: النظرية الخلقية عند ابن تيمية ٢٤٦، ٢٥٤، ٢٥٦ .

الحرية هي في الحركة المتجهة نحو هذه الغاية، فإذا توقفت عن الحركة أو جرت الحركة لغاية مخالفة، فهي خسارة على صاحبها.

ولأن الذي حدَّد الغاية ورتب مسؤولية الإنسان تجاهها، هو الله العليم بعباده الرحيم بهم، فإنه قد جعل تطلعهم نحو تلك الغاية بالنية الجازمة ـ وهي قلبية لا يملك البشر تقييدها ـ باتخاذ السبل للوصول إليها، حينما تكون الحرية معطلة من خارج، مؤدياً دور الجهد العملي الذي لو أتيحت لهم الفرصة لأدوه، وفي هذا حديث الرسول ﷺ: «مثل هذه الأمة مثل أربعة نفر: رجل آتاه الله مالاً وعلمًا، فهو يعمل به في حاله فينفقه في حقه، ورجل آتاه الله علمًا ولم يؤته مالاً فهو يقول: لو كان لي مثل ما لهذا لعملت فيه مثل الذي يعمل، قال ﷺ: فهما في الأجر سواء، ورجل أتاه الله مالاً ولم يؤته علماً، فهو يخبط فيه ينفقه في غير حقه، ورجل لم يؤته الله مالاً ولا علمًا، فهو يقول: لو كان مال مثل هذا لعملت فيه مثل الذي يعمل، قال ﷺ: فهما في الوزر سواء»[1].

أما الحرية في الفلسفات المعاصرة، فإنها كانت في الأصل صدى لصيحات التحرر من العبوديات التي كان ينوء تحتها الأوروبيون في عصورهم الوسطى، فكان التحرر غاية في ذاته دون هدف معين، أو على الأقل لأهداف لا تتسامى إلى ذلك الهدف العالي النبيل.

العلاقة بين الحق والخير:

رأينا كيف فصل الأوروبيون بين الحق والخير، فجعلوا الحقيقة نتاج المعرفة البشرية في مقابل الخير الذي جاء به الدين، وأنهما قد يتناقضان فيختلف

(١) رواه أحمد وغيره ـ انظر: المسند ٤/ ٢٣٠.

الموقف:

- أما أهل الفكر والمعارف التجريبية، فيأخذون بالحق الذي وصلوا إليه بصفته أوثق لديهم، مما يقول به الدين.

- وأما رجال الدين، فيقدمون الخير على الحق؛ لأنه من أمر الله تعالى ـ وفق تصورهم ـ وكان هذا المنطق الشاذ ثمرة الصراع التاريخي بين الكنيسة والفكر الأوروبي العقلاني في عصر النهضة.

ولقياس كثير من المفكرين الإسلام على الديانة الكنسية، فإنهم يرون أن ما يقول به رجال الدين الكنسي من تناقض بين الحق والخير، وضرورة تقديم الخير «هو ما ذهب إليه أهل السلف في الإسلام»[1].

لكن هذه الدعوى غير صحيحة بحق السلف، وإن صدقت على بعض الفرق الأخرى.

فقد قالت بعض الفرق باستقلال العقل في أحكامه، النظرية والعملية، فإذا أصدر حكمًا ما يناقض ما قرره الوحي، فهنا يختلفون:

إما أن يقدم ما أصدره العقل بحكم أنه الأصل في الأحكام حتى في حكم صحة الشرع، ويغيب ما قرره الوحي برد نصه أو تأويله.

أو لدى فئات أخرى يعمل بما قرره الوحي، ويهدر ما لدى العقل من حقائق؛ لأن أوامر الله تحكمية يراد بها الابتلاء، بتنفيذ ما لا يتمشى مع المصلحة التي تتطلع إليها النفس أو يحكم بها العقل.

أما السلف، فإنهم يقولون باستحالة وجود تناقض بين العقل والوحي.

---

(١) أسس الفلسفة ٣٨٢.

فالله سبحانه وتعالى ـ صاحب الخلق والأمر ـ يخلق الناس بفطر ملائمة لما شرعه في دينه كما قال ﷺ: «كل مولود يولد على الملة»[١].

فالحق إذا ثبت، فهو المقدم وبثبوته يكتسب صفة الشرعية؛ أي يكون معتبراً شرعاً، وإن كان مصدره العقل أو التجربة الحسية؛ ولهذا يرى ابن تيمية أن «ما كان شرعيًا لا يقابل بكونه عقلياً، وإنما يقابل بكونه بدعياً؛ إذ البدعة تقابل الشرعة»[٢].

وقد كشف السلف عن أن دعوى التعارض بين حقائق الفكر ومطالب الشرع خاطئة، وأن التعارض إنما هو بين رؤى فكرية يتوهم أصحابها أنها حقائق وليست كذلك، وبين مطالب الشرع التي هي حق وخير ثابت؛ أو أنه بين حقائق فكرية صحيحة، وبين تصورات تفسيرية خاطئة لتعاليم الشرع ونصوص الوحي.

وفي كلا الحالين، فالشرع المنزل والعقل الفطري الصريح بريئان مما ينسب إليهما، وليس منهما.

وبما أن القيم لها تفصيلات متداخلة من جهة، وتعلقات بموجودات مختلفة يرتبط الإنسان بها من طريقها ابتداء بصلته بالله ثم بالناس والمخلوقات وبالكون المحيط به، فإن إحاطة العقل بها وإدراك التوازن بين متداخلاتها، واستشراف آثارها الدنيوية والأخروية، أمر يتجاوز قدراته المحدودة، والواقع البشري بما يسوده من نظم وأعراف تتسم بالجور والظلم وضياع وجهة الإنسان واستخذائها لسيطرة الشهوة والأهواء برهان على قصور العقل في هذا المجال، مما يقضي وفق المنطق السليم باستسلامه لتشريع ربه الذي خلقه، وهو أعلم به وبما يصلحه، مع

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر: جامع الأصول ١/ ٢٦٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٩٨.

يقينه بأن هذا الشرع هو الحق والخير معاً وهو الحكمة.

هذا هو المنطق السليم تجاه شرع الله، وهو موقف المسلم صادق الإيمان: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء : ٦٥] .

الأخلاق بين الحق والواجب :

الفلسفات والنظم الوضعية تنظر إلى تصرف الإنسان من زاوية «الحق الذاتي» لهذا الإنسان وما يستتبعه من مزايا، أما الواجبات عليه فتأتي تالية لذلك.

أما في الإسلام، فالأمر بالعكس، فالإنسان مسؤول ابتداءً؛ أي أنه ينظر إليه بصفته مطالبًا بواجب يؤديه، وهو حق الله بالعبادة التي تشمل في عناصرها ما للناس من حقوق عليه، ومن ثم ما له من حقوق على هؤلاء الناس؛ ولهذا جاء في حديث الرسول ﷺ تقديم حق الله على العباد في قوله ﷺ لمعاذ: «أتدري ماحق الله على العباد وما حق العباد على الله، قال معاذ: الله ورسوله أعلم، قال: حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، وحق العباد على الله إذا فعلوه أن لا يعذبهم»[1].

وسبب ذلك أن هذه الفلسفات والنظم، تنظر للإنسان بصفته الموجود الأعلى في هذا الوجود، سواء كانت لا تؤمن بوجود الله أصلاً، أو كانت تؤمن بوجوده، ولكنها لا تعتد بالصلة التكليفية الاستخلافية منه للإنسان، كما في التصور الإسلامي.

---

(١) رواه البخاري وغيره، انظر: صحيح البخاري ٧/ ٦٨.

أما في الإسلام، فإن الإنسان خلْق أوجده الخالق ـ سبحانه ـ من أجل القيام بمهمة محددة، هي العبودية بمعناها الشامل، وهي حق الله كما نص الحديث على ذلك، ولكنها في الوقت ذاته عائدة على الإنسان بمصالح دنيوية وأخروية[١].

والخلاصة: أن مدار القيم الخلقية لدى السلف هو العبودية لله وحده بشروطها الثلاثة: الإيمان، والإخلاص، والمتابعة، وبها يجري الحكم في كل ملابسة للأخلاق يمارسها الناس؛ حيث يتوزعون أصنافًا:

• أناس غير مؤمنين يمارسون أخلاقًا مخالفة للشريعة، فهؤلاء خاسرون في أنفسهم، وباطل ماكانوا يصنعون.

• وأناس غير مؤمنين، ولكنهم يمارسون أخلاقاً إسلامية بدافع فطرهم أو غير ذلك؛ فهؤلاء أخلاقهم مقبولة في ذاتها لإسلاميتها لا لفعلهم لها ويثابون عليها في الدنيا ولكنهم في الآخرة مفلسون، وفي هذا حديث سفانة ابنة حاتم الطائي التي ذكرت صفات أبيها إغاثة للملهوف، وإعانة للمحتاج وإكراماً للضيف . . . وقوله ﷺ: «هذه صفة المؤمنين حقًا لو كان أبوك مسلمًا لترحمنا عليه . . . أطلقوها فإن أباها كان يحب مكارم الأخلاق»[٢].

فالخلق في ذاته ـ إكرام الضيف وإغاثة الملهوف . . . إلخ ـ مقبول؛ لأنه مما

---

(١) يقول محمد ضياء الدين الريس في النظريات السياسية الإسلامية ٣٠٤، «القوانين الوضعية تجعل قاعدتها الرئيسية في الأحكام فكرة «الحقية» أو «الامتلاك»، أما الشريعة الإسلامية فإنها تهدف إلى أن تجعل قاعدتها الأولى فكرة «الوجوبية» والالتزام أكثر مما تجعل فكرة الحقية والاستحواذ، فالإنسان في عرف الشرع لا ينظر إليه أولاً على أنه صاحب (حق)؛ ولكن ينظر إليه على أنه متحمل «مسؤولية» أو ملتزم بآداء واجب، فكل فرد في الإسلام هو مكلف، أي مسؤول».

(٢) رواه البيهقي، وقال ابن كثير في البداية والنهاية: هذا حديث حسن المتن غريب الإسناد ٥/ ٦٧.

أمر به الإسلام، ولهذا قال ﷺ: هذه صفة المؤمنين حقًا، كذلك فإن فاعلها تعتبر له في الدنيا؛ ولهذا أطلق سفانة لكون والدها يمارس تلك الشيم.

● ثم هناك أخلاق مما أمر به الشرع كالتي لدى الصنف السابق يمارسها مؤمنون بالله واليوم الآخر، لكنهم يريدون بها غير وجه الله، فهؤلاء لهم غاياتهم الدنيوية ولا نصيب لهم من الأجر عليها يوم القيامة، وفي هذا حديث عمر ـ رضي الله عنه ـ عن الرسول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»[1].

وها هنا تفصيل لأنواع النية، وطبيعة الخلق لا مجال للإفاضة فيه.

● وبالمقابل أناس مسلمون يبتغون وجه الله بعبادات يفعلونها وأخلاق يتحلون بها، ولكن هذه العبادات والأخلاق خارجة عن نطاق ما شرعه الله، وهي مما لم يأذن الله فيه، فهؤلاء كالصنف السابق لا نصيب لهم من الأجر عليها، وهم بهذا العمل مبتدعون ضالون، وقد أنكر ﷺ على بعض أصحابه حينما قال أحدهم: سأقوم الليل كله، وقال الآخر: سأصوم الدهر كله، وقال: الثالث لن أتزوج النساء كل هذا رغبة في الخير، لكنه ﷺ قال لهم: «إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، وإني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[2].

---

(١) سبق الحديث وهو صحيح.

(٢) رواه مسلم في صحيحه ٢/ ١٠٢٠.

* أما المؤمنون الملتزمون بما شرعه الله ورسوله في العبادات والأخلاق، العاملون بها طاعة وإخلاصًا وطلبًا لرضوانه، فهم أهل الكمال الذين تتحقق لهم آثار هذه القيم في الدنيا سعادة وحياة طيبة، وفي الآخرة جنة ورضوانًا.

٣ الجمال:

ورد «الجمال» في النصوص الشرعية قرآناً وسنة، وصفاً لأشياء وحثاً عليه.

كما وردت الألفاظ التي يفسر بها كالحسن؛ حيث عرَّف الراغب الجمال بأنه: «الحسن الكثير والزينة»[١].

ومن هذه النصوص كان انطلاق السلف في النظر إليه.

فالجمال بما هو صفة تقوم بالأشياء صفة مدح في ذاته، بغض النظر عمن يقوم به؛ لأن للجمال عناصر متعددة، فإذا استوفاها استحق وصف الجميل، وإن توفر فيه عنصر من الجمال وفقد عناصر أخرى، لم يكن جميلاً ـ بإطلاق ـ وإن لم ينكر الجمال الموجود فيه.

جمال الله: جاء في صحيح مسلم عنه ﷺ قوله: «إن الله جميل يحب الجمال»[٢]، فالجميل اسم من أسماء الله الحسنى، ولا يستحق هذا الاسم سواه بهذا الإطلاق؛ حيث لا يستغرق عناصر الجمال كلها وافية، سواه تعالى.

يقول ابن القيم عن هذا الاسم: «من أعز أنواع المعرفة معرفة الرب سبحانه

---

(١) المفردات في غريب القرآن ٩٧.

(٢) صحيح مسلم ١/ ٩٣.

بالجمال، وهي معرفة خواص الخلق وكلهم عرفه بصفة من صفاته وأتمهم معرفة من عرفه بكماله وجلاله وجماله سبحانه . . . ـ ثم قال ـ : ويكفي في جماله أن كل جمال ظاهر وباطن في الدنيا والآخرة فمن آثار صنعته، فما الظن بمن صدر عنه هذا الجمال، ويكفي في جماله أنه له العزة جميعًا والقوة جميعًا والجود كله والإحسان كله والعلم كله والفضل كله ولنور وجهه أشرقت الظلمات.

ثم قال: ـ وجماله سبحانه على أربع مراتب: جمال الذات، وجمال الصفات، وجمال الأفعال، وجمال الأسماء؛ فأسماؤه كلها حسنى وصفاته كلها صفات كمال، وأفعاله كلها حكمة ومصلحة وعدل ورحمة، وأما جمال الذات وما هو عليه فأمر لايدركه سواه ولا يعلمه غيره»[1].

ثم يرسم منهج الترقي في معرفة المؤمن لجمال الله: «قال ابن عباس: حجب الذات بالصفات وحجب الصفات بالأفعال، فما ظنك بجمال حجب بأوصاف الكمال، وستر بنعوت العظمة والجلال.

ومن هذا المعنى يفهم بعض معاني جمال ذاته، فإن العبد يترقى من معرفة الأفعال إلى معرفة الصفات، ومن معرفة الصفات إلى معرفة الذات»[2].

ولا ريب أن الشعور الإيماني لدى المسلم بهذا الجمال الإلهي الأعلى له أثره على موقفه من القيمة الجمالية في الكون المحيط به، تجعله لا ينبهر به انبهار الهائم الذي يفنى فيه ويبقى أسيرًا له؛ لأنه مهما بلغ في نسبة الجمال يظل محدودًا إزاء ما يؤمن به يقينًا من الجمال الإلهي الذي يفوق لا ما هو موجود من جمال كوني، بل ما يمكن أن يتخيله فكر البشر من جمال.

---

(١) الفوائد ٢٣٥.

(٢) المصدر السابق ٢٣٨.

الجمال الكوني :

الكون هو أثر أفعال الله ـ سبحانه وتعالى ـ ولهذا فهو كون جميل من حيث هو خلق الله ـ سبحانه وتعالى ـ فقد خلقه بالحكمة، وقال سبحانه: ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾ [السجدة : ٧] ، وقال: ﴿ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[النمل : ٨٨] ولقد امتن الله ـ سبحانه ـ على عباده بهذا الجمال الكوني سواء جمال الخلق الإنساني ذاته: ﴿ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ [الانفطار: ٧ـ٨] قال ابن كثير: «أي جعلك سويًا مستقيمًا معتدل القامة منتصبها في أحسن الهيئات والأشكال»[1]. أو جمال الكائنات المسخرة له، كما في قوله سبحانه: ﴿ وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ [النحل : ٥ـ٦] .

كما أنه سبحانه شرع لعباده استثمار الإمكانات المتاحة ليرتقي المسلم في مدارج الجمال ، ويشمل هذا جوانب الجمال المتعددة : جمال الهيئة؛ واللباس، والشكل، وفي هذا كان ورود الحديث السابق، فقوله ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال»، إنما كان إجابة على تساؤل من أحد الصحابة حينما سمع الرسول ﷺ يذم الكبر، فقال: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنًا»، فقال الرسول ﷺ قولته.

وفي الأعراف يقول سبحانه: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ [الأعراف: ٣١].

وفي الأفعال والأخلاق:

قال سبحانه: ﴿ فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلاً ﴾ [المعارج: ٥]، وقال: ﴿ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلاً ﴾[المزمل: ١٠] ، وقال تعالى: ﴿ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلاً ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وقال: ﴿ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴾ [الحجر: ٨٥] ، وقال ﷺ: «زينوا القرآن

(١) تفسير ابن كثير ٤/ ٤٨١ .

بأصواتكم»[١]. وقال ﷺ: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا»[٢].

وفي حديث آخر بيَّن ﷺ أن المشروع للمسلم الذي أنعم الله عليه، أن يظهر هذه النعمة جمالاً في هيئته وحاله، روى أبو الأحوص الجشمي قال: «رآني النبي ﷺ وعلي أطار، فقال: هل لك من مال؟ قلت: نعم، قال من أي المال، قلت من كل ما آتى الله من الإبل والشاء، قال: فلتر نعمته وكرامته عليك»[٣].

كما وجه سبحانه عباده إلى التأمل في الكون في بهائه وجماله وتناسقه وقيامه على مقتضى العدل والحكمة، لا لكي يقفوا عنده، وإنما لكي يتجاوزوه إلى مصدره الذي خلقه وأبدعه، فيعنوا لجلاله وتفيض قلوبهم بالشعور بجماله وكماله.

الموقف السلفي بين مواقف الناس إزاء الجمال الكوني:

هناك موقفان متضادان وقف كلا منهما فئام من الناس قديمًا، ولا تزال أصداء هذين الموقفين قائمة، في حياة بعض الناس:

الموقف الأول: يتمثل في نظرة فلسفية لقيمة الجمال في الوجود مقتضاها أن الله جميل لا يصدر منه إلا الجميل، وبما أن هذا الكون من إبداعه سبحانه فكله جميل، والله يحب الجميل فهو يحب كل ما خلقه، وينبغي على الإنسان من ثم أن يحب جميع الأشياء والأفعال وأن لا يبغض شيئًا منها، وعدَّ أصحاب هذه النظرة كل من أبغض شيئاً أو كرهه، محجوبًا عن الرؤية الإيمانية التي تربط الوجود بموجده، قال الشاعر:

---

(١) أخرجه أبو داود والنسائي، وإسناده صحيح، انظر: جامع الأصول ٢/ ٤٥٥.

(٢) رواه مسلم وغيره، انظر: جامع الأصول ١٠/ ٥٦٥.

(٣) حديث صحيح أخرجه أحمد والترمذي، انظر: جامع الأصول ٧/ ٥٧.

وإذا رأيت الكائنات بعينهم فجميع ما يحوي الوجود مليح

والنتيجة العملية لهذه الرؤية، رفض الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبغض في الله، ونحوها من الشعائر التي تستهدف تغيير الواقع الذي لا يتسق مع الشريعة إلى ما يوافقها.

كما أنها أدت بأصحابها إلى انسياق مع داعي اللذة والشهوة بالتعلق بالصور الجميلة من النساء والمردان؛ حيث «يتدين بحب الصور الجميلة من النساء الأجانب والمردان وغير ذلك، ويرى هذا من الجمال الذي يحبه الله ويحبه هو ويلبس المحبة الطبيعية المحرَّمة بالمحبة الدينية، ويجعل ما حرَّمه الله مما يقرب إليه»[١].

ومما يندرج في هذا الموقف تلك الصيحة الاعتراضية على الله، التي خلاصتها كيف تخلق الجمال ثم تمنع التمتع به؟

وما زال صداها يتردد في الشعر الماجن الحديث، تبعاً لتلك الأبيات المنسوبة لعمر الخيام التي فيها:

القلب قد أضناه عشق الجمال والصدر قد ضاق بما لا يقال

يارب هل يرضيك هذا الظمأ والماء ينساب أمامي زلال[٢]

الموقف الثاني: يتمثل في الرؤية التي تنكرت لما في الكون من جمال لا إنكاراً لوجوده، وإنما رفضاً للتجاوب معه أو التحلي به والرغبة فيه، وقال أصحابها: إن الله ذم جمال الصور في مثل قوله عن المنافقين: ﴿**وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ**﴾[المنافقون: ٤]، وقال: ﴿**وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ**

(١) الاستقامة ـ ابن تيمية ٤٢٥.

(٢) عمر الخيام وفلسفة الأيام ـ رياض الجابري ط١، ١٩٩٤م.

﴿أَثَاثًا وَرِءْيًا﴾ [مريم : ٧٤]. أي أموالاً ومناظر، وقال ﷺ: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[١].

واستشهدوا بنصوص كثيرة على ذم اتخاذ الزينة وتحريم بعض الأدوات الجميلة، كما في الذهب والفضة، وكانت النتيجة العملية العزوف عن ألوان النعيم في هذه الحياة، والتنقص من جوانب اللذة الدنيوية أكلاً وشرباً ونكاحًا وكسبًا ورعاية بدنية، ونحوها.

أما الموقف السلفي، فإنه مبني على الجمع بين الإيمان بإرادة الله الكونية وإرادته الشرعية الأمرية، والجمع بين النصوص بوضع كل منها في مجاله الذي أراده الله فيه.

وخلاصته : أن الجمال في الصورة والهيئة ثلاثة أنواع:

* نوع محمود : وهو ما كان لله وأعان على طاعته وتنفيذ أوامره، ومن هذا ما شرعه الله لعباده من التجمل والتزين، كما في تشريعه خصال الفطرة العشر[٢] وأمره بأخذ الزينة للصلاة، والتحدث بنعمة الله، وأن يجعل صورة الظاهر مواكبة لجمال الباطن الإسلامي، خاصة في مقام الدعوة وتمثيل الإسلام.

* ونوع مذموم لا لذاته، وإنما لتوظيف الإنسان له كالجمال الذي يتوسل به إلى الشهوات والأغراض المنافية للمنهج الشرعي، كأن تجعل المرأة جمالها وسيلة لاصطياد الرجال، أو أن يجعل الرجل جماله أو هيئته وثراءه وسيلة للخيلاء والتعالي على الناس.

---

(١) حديث صحيح، انظر: جامع الأصول ٦/ ٥٢٣.

(٢) حديث خصال الفطرة رواه مسلم وغيره، انظر: جامع الأصول ٤/ ٧٧٤.

* ونوع لا يحمد ولا يذم وهو ما خلا عن هذين القصدين، ولم يتصف بأي من الوصفين.

والحديث الشريف: «إن الله جميل يحب الجمال» يرسم ـ كما يقول ابن القيم ـ منهج المسلم إزاء قضية الجمال متمثلاً بأصلين:

- معرفي: بأن يعرف المسلم ربه بالجمال الذي لا يماثله فيه شيء «إن الله جميل».
- وسلوكي: بأن يعبد الله بالجمال الذي يحبه أقوالاً وأعمالاً وأخلاقًا[1].

الفن الجمالي:

عرفنا أن الفن في اللغة التزيين، وأنه يتمثل في الصور والصيغ التي يصوغها الإنسان؛ لإثارة المشاعر والعواطف، وبالذات عاطفة الجمال.

وليس كل إنسان قادراً على هذه الصناعة، إن كثيراً من الناس يعجزون عن إبراز مشاعرهم بصورة تشرك الآخرين معهم، لكن آخرين يستطيعون ذلك من خلال قصة أو شعر أو تصوير أو غير ذلك، وهؤلاء هم الفنانون وعملهم يسمى عملاً فنيًا.

فما الموقف السلفي من الفنون الجمالية؟

يمكن تقسيم الموقف إلى نظرتين:

الأولى: نظرة حذر وتخوف من الفنون عمومًا، قائمة على تصور الأثر

(١) انظر: الفوائد ٢٤٠، وانظر: الاستقامة ١/ ٤٤، حيث يفصل ابن تيمية مسألة ازدواج عنصر الجمال مع عنصر القبح في الشخص الواحد التي تستتبع تفاوت نسبة حب الله لهذا الشخص وبغضه له بحسب غلبة أي منهما.

السلبي للفن من الدين؛ أي من عبودية المسلم لله التي تمثل القيمة الكبرى في الوجود الإسلامي مهيمنة على أي قيمة أخرى.

ولهذه النظرة أسبابها العميقة التي من أبرزها:

أ ـ أن الفن قائم على تصورات تتجاوز ـ غالبًا ـ الواقع المشاهد نابعة من الخيال البشري، والتخيل حركة هائمة لا ضابط لها، والإسلام بخلاف هذا جاء بتفسير للوجود الغيبي والشهودي يمثل الحقيقة التي ينبغي أن يقف عندها الإنسان، فالفن هنا حالة تفلت من هذا التفسير.

ب ـ العبودية ـ كما قلنا ـ أساس الدين والقيم كلها، ومقتضاها الدينونة لله واتباع منهجه، والفن ـ غالباً ـ خروج على هذه العبودية، لقد قال «غوته» الشاعر الألماني: «إن الفنان الحقيقي نصف إله»[١]، والمثّال الفرنسي «آدم» يصف الفن بأنه: دين يبدعه الفنان «العمل الفني مسألة جوانيه.. سر... مسألة إيمان»[٢].

ونحو ذلك من الكلمات التي تعبر عن شعور الفنان بنرجسية مغالية بسبب قدرته الفنية التي يشعر أنها تتجاوز قدرات البشر أن يفهموها، فضلاً عن أن يبدعوا مثلها؛ ولهذا يرفض كثير من الفنانين النقد الموجه لفنهم، حتى وصف «فوكنر» النقاد بالقسس الذين يريدون أن يتحكموا في الإيمان الجواني للمتدينين[٣].

---

(١) النظريات الجمالية ـ أ. نوكس ٢٧.

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب ـ علي عزت ١٦٨.

(٣) انظر: المصدر السابق ١٧٢.

جـ ـ أن الفن اشتهر بكونه وسيلة للضلال والإفساد لا للهداية والإصلاح؛ أليست الأوثان والأصنام المعبودة والتصاوير المعظمة أعمالاً فنية؟ أليس الغالب في الشعر الانسياق وراء الغرور الذاتي والشهوات الدنيئة والفحش غزلاً وهجاء، ونحوها ؟ .

د ـ أن ما كان مشهوداً من صور الفن في البيئة التي نزل فيها الإسلام كالشعر والنحت، جاء القرآن بذمها.

قال سبحانه: ﴿ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (٢٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (٢٢٥) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ ﴾ [الشعراء : ٢٢٤ ـ ٢٢٦].

وإذا كان الشعر قد وقع فيه استثناء للشعراء الذين آمنوا ، والتزموا المنهج الإسلامي في حركتهم الشعرية «فإن النقد العربي ـ كما يقول عز الدين إسماعيل ـ قد أصر في كل أحواله على أن الفن القولي لا يمكن أن يعيش في كنف الدين والأخلاق ، وكأن الأهداف الدينية والأخلاقية لا تأتلف وطبيعته»[١].

هذه هي النظرة الأولى في الموقف السلفي ، فهل معنى هذا صدق مقولة الاستشراق : إن الإسلام يقضي على الروح الفنية لدى أتباعه ؟ وأنه لم يوجد فن إسلامي حتى خفَّت وطأة الدين على النفوس لدى الذين أسلموا من الأمم التي لها تراث فني حملوه معهم في حياتهم في ظل الإسلام[٢].

---

(١) الأسس الجمالية في النقد العربي ١٨٣ .

(٢) انظر : «نظرية الفن الإسلامي» إسماعيل الفاروقي ـ مجلة المسلم المعاصر عدد (٢٥) ص١٥٠ .

لا ليس هذا ما ينتهي إليه الموقف السلفي من النظرة الأولى، ولكنها تمثل أساسًا وموجهًا للنظرة الثانية.

النظرة الثانية: تتمثل في الانفتاح السلفي على الفن انفتاحًا فاعلاً قبل أن يكون منفعلاً.

وتتمثل هذه الفاعلية بعملية تحوير جذرية يصبح فيها الفن «فنًا إسلاميًا»؛ أي فنًا منضبطاً بالإسلام منهجًا ووسيلة وغاية.

ومن أبرز عناصر الانضباط الفني «الإسلامي»:

أ ـ التزام التفسير الإسلامي للوجود في تفاصيله حتى يكون سقفًا لا يتجاوزه الفنان في اختيار لون فنه الذي يبرز ذاته من خلاله، ولا يتجاوزه في إنتاجه الفني.

ب ـ الالتزام بغاية الدين والوجود الإنساني، وهي العبودية لله وحده بحيث يكون العمل الفني في إطارها تحقيقاً لشمولية العبادة لله تعالى ﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الأنعام: ١٦٢].

جـ ـ الخضوع للحاكمية الشرعية في كل عناصره؛ فلئن أمكن للفنان غير المسلم أن يتعالى بفنه عن النقد بحجة أن إنتاجه ثمرة تعال فني يقصر دونه النقاد، فإن المسلم الفنان يؤمن بأن شرع الله أعلى من فنه مهما تعالى، وأنفع للناس من إبداعه.

وفي ضوء هذه العناصر تبرز قضايا الفن الإسلامي:

* مثل: إغلاق بعض الفنون كالموسيقى.

* وتوجيه بعضها في مجالات محددة كمنع تصوير ذوات الأرواح ونحتها.

* وتوظيف الحركة الفنية لخدمة المقاصد الشرعية تحقيقاً للعبودية، وارتقاء بالمجتمع المسلم، وعدم إشاعة للفاحشة فيه، ونشراً للفضيلة، وإسهامًا في الدعوة إلى الله . . . . إلخ.

ولا يعني هذا تحويل الفنون إلى تعليقات ركيكة في العلوم الشرعية متمثلة بالوعظ المباشر، أو منظومات الشعر التعليمي، كما يفهمه بعض الناس من الفن الإسلامي.

إن الفنان بوعيه الديني والتزامه الشرعي، يستطيع أن يطلق طاقته الإبداعية في هذا المجال تأملاً في الكون أو في حقيقة الناس أو الواقع الاجتماعي، دون أن يشعر بكوابح تضيق عليه حتى تخنق فنه.

وهذه المسألة ما تزال حية بين أنصار ما يسمى بـ «الأدب الإسلامي» وخصومه.

وأساس سوء الفهم فيها ناتج من التصور الضيق للإسلام بصفته ديناً؛ حيث ينظر إليه قياسًا على أديان أخرى، تتمثل نظريًا في علم لاهوتي فلسفي محدود، وعمليًا ببعض الطقوس العبادية والتوجيهات الخلقية، وهذا تصور غير صحيح بالنسبة للإسلام بشموله الذي أسلفناه.

الالتزام الفني:

عرفنا أن هناك من طابق بين الخير والفضيلة والجمال وأن هناك من فصل بينهما، كما تبين لنا أن صوت الفصل قوي في العصر الحديث في الحركة الأدبية

والفنية الأوروبية ، ثم من استمد منها من أبناء المسلمين بدعوى أن ارتباطهما يؤدي إلى تحكم أحدهما في الآخر ومن ثم إلى تشويهه ، ومن الطبيعي أن التأثير بين الفضيلة والجمال سيكون للفضيلة ، لقوتها وشموليتها في المشاعر الإنسانية ، والنتيجة ـ كما يرى هؤلاء ـ هو التحكم في الجمال الفني والشعور الجمالي ومن ثم مسخ جماليته .

فالشعر ـ مثلاً ـ يعلو فنيًا بالمغالاة الخيالية ، وبالكذب ، وباختراق أدب العلاقات الاجتماعية ، وكل هذا مما ترفضه الفضيلة .

وإذا كان من السهل على غير المسلم أن يتحرر من القيم الخلقية والعقدية ليستقل الشعور الجمالي ـ وحده ـ بطاقته ؛ إبداعًا فنيًا أو تذوقًا ونقدًا ، فإن المسلم لا يمكن له ذلك ؛ لأنه إخلال بتدينه وعبوديته .

وقد اضطرب في هذا المجال أدباء وفنانون ، وقعوا بين هذين الحدين :

ـ فهم مسلمون من جهة .

ـ ومتأثرون بما يسمى محضية الفن «أي ضرورة تحريره من الارتباط الديني والخلقي» .

وكان الحل لديهم أن جعلوا للفن والأدب جانبين : جانب جمالي ، وجانب خلقي .

وقالوا : إن ما يعنينا هو الجانب الجمالي إبداعًا أو نقدًا ، أما الجانب الخلقي فمهمته رقابة الآداب ، أو الناقد الديني .

وعليه ، فإن الواحد منهم يتجه إلى الإنتاج الفني ؛ ليحكم عليه جماليًا فقط دون أي التفات إلى الجانب الخلقي ، فهو غاية الجمال - هكذا يحكم - وإن كان

من الوجهة الخلقية في غاية النقص والقبح، وبالمقابل يحكم على إنتاج فني بالضعف والرداءة مع أنه سام خلقيًا، صحيح إيمانيًا.

وليس من شأن هذا البحث الدخول في قضايا الفن ذاته، ولكني أشير إلى نقاط:

أ ـ سلف بيان العناصر التي لا مناص للفن حتى يكون إسلامياً من قيامه عليها، وهي قاضية بضرورة التزام المسلم لها في حركته في ميدان الفن إبداعًا ونقدًا.

ب ـ قد يجتمع الجمال والقبح في الشيء الواحد، ويكون كل منهما من وجه معين، ومثل ذلك اجتماع الخير والشر والمنافع والمضار . . . فقد وصف الله الخمر بأن فيها منافع للناس، ولكن فيها أيضاً مآثم كثيرة؛ ولهذا حكم عليها بأنها رجس من عمل الشيطان، وقد وصف رسول الله ﷺ جمال المرأة وأثره في جذب الرجل إليه، ولكنه فضل عليه عنصر الدين في المرأة[1].

قال سبحانه: ﴿ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ﴾[البقرة: ٢٢١].

فها هنا امرأة مشركة جميلة أخبر سبحانه بأن المسلم قد يعجب بجمالها، ومن ثم وجهه للاعتبار الآخر، وهو القبح المتمثل بشركها بالله؛ ليكون موقفه العملي قائمًا عليه[2].

جـ ـ وبما أنه لا انفصال بين القيم في الإسلام وأن قيمة العبودية لله حاكمة على قيمة الجمال؛ فإنه لايسوغ للمسلم حتى ولو لم يكن عالماً شرعياً أو

(١) الحديث رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر: جامع الأصول ١١/ ٤٢١.
(٢) انظر: الاستقامة لابن تيمية ١/ ٤٣٨، ٤٤٥.

محتسبًا خلقيًا ، أن ينطلق مع الجانب الجمالي وحده .

إن المنطق السليم هو أن يحاكم الفن إلى تلك القيمة بالدرجة الأولى ، ويكون موقفه من هذا الفن قائماً على هذه المحاكمة ولاءً وبراءً وحبًا وبغضاً وتوجيهًا لمن حوله ، وأن يكون نقده للجانب الجمالي في إطار تلك القيمة الكبرى «العبودية» .

فإذا كان أمام قطعة فنية نظر إليها من الزاوية الفنية ، وحكم على جمالها ثم نظر إليها من جهة انضباطها الخلقي والعقدي ، فحكم عليها ، وعلى حكمه الفني الجمالي من هذه الرؤية[١] .

د ـ هناك من ينفعل إزاء تباكي بعض المستشرقين ، ومن تبعهم على الفنون التي وأدها الإسلام حينما جاء بمنهجه الشمولي ، والتي يسعى ـ ما يسمونه «بالإسلام السلفي» ـ لخنقها ، وتجريد الحياة من أسمى متعها ، وهي الشعور الجمالي ليظل أسير اتباعية آلية[٢] .

يسوق هؤلاء المنفعلون انفعالهم ؛ لرد تنقص الإسلام إلى تأكيد احتضانه للفن ، وفتحه الأبواب للطاقة الإنسانية كي تبدع دون حدود إلا احترام الذات الإلهية ، والإزراء بالمواقف الحذرة من بعض الفنون ، وآثارها على القيم الخلقية والعقدية .

وينتهي هذا بالتكلف لإباحة ما حرمه الله كالموسيقى والنحت والتماثيل والتصوير ـ بإطلاق ـ ، ويسوغون إباحتها بأن حرمتها كانت تابعة لظرف معين اقتضى ذلك الحكم مثل : أن تحريم التماثيل كان تحريمًا وقتيًا مربوطًا بالوثنية التي

(١) انظر : الالتزام والشرط الجمالي ٦٩ .

(٢) انظر : «إسلام النفط» جابر عصفور ضمن الإسلام والحداثة ١٧٧ .

حاربها الرسول ﷺ ، وما دامت الوثنية قد اختفت ، فلا ضير من بعث تلك الفنون .

والحق ـ والله أعلم ـ أن موقف المسلم منبثق من تصوره الإسلامي لموقعه في هذا الكون .

إن الإنسان في هذا الكون عابر سبيل نحو الحياة الحقيقية في الآخرة ، وغايته في هذا العبور : أن يتزود لحياته المقبلة .

هذا الزاد محصور في العبودية لله وحده ، وقد أنزل سبحانه عليه منهجًا «أكمله له ورضيه له» يحقق له زاده من جهة ، ويحفظ له وجوده الدنيوي على المستوى الإنساني الأعلى ، ومن ذلك أن أمدَّه بعناصر جمالية يمارس شعوره بها «الكون المتقن الصنع مثلاً» ، ويؤدي جهده الفني في إطارها «التغني بالقرآن مثلا» .

وذلك في الحدود الملائمة لفطرته وحاجته الوجودية ، دون نقص يجعله مشغولاً بطلب الكمال من خارج دينه ، ودون زيادة تشغله عن غايته الحقيقية .

إن غير المسلم ـ لأنه يفقد هذا الإشباع الجمالي الذي يوفره الإسلام إيمانًا وخلقًا ، وبالتالي يفقد اتزان شخصيته ـ يشعر دائمًا أنه بحاجة إلى إشباع متواصل لجفافه الروحي ، وتطلعه الخيالي وراء عالمه المادي الذي لا يدري حقيقة ما وراءه[1] ، وتأتي الفنون بأخيلتها وتجاوزها ؛ لتحقق له ـ أو توهمه أنها تحقق له ـ شيئاً من هذا الإشباع .

---

(١) يقول الترابي : «إن انحسار الدين قد جعل الفن في الغرب تعويضاً عن الدين لما بينهما من رمزية روحية ؛ وكذلك لأن المجتمع الغربي قد فقد الهدف ، والفن يناسب ذلك التوجه السائب»
قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية والفن والدين ١٠٨ .

وما هكذا المسلم وما ينبغي له.

لقد حاول بعض المسلمين أن يوظفوا بعض الفنون التي قرر الشرع استغناء المسلم عنها في المجال الديني نفسه، ولكن تلك الفنون أبت ذلك وانحرفت هي بهم ـ بدل أن يطوعوها ـ نحو الفسوق والضلال، كما فعل كثير من المتصوفة مع الغناء وآلات العزف والرقص واستصفاء ذوي الجمال لهذا الغرض، ولكنهم انتهوا إلى أن أصبحت حلقاتهم مباءةً للفساد والفواحش[1]، والعياذ بالله.

(١) انظر: المعالجات المطولة لهذا في الاستقامة، الجزء الأول، لابن تيمية.

قضيـة الإنسانية

«الإنسانية» لفظة رائجة في ميدان الفلسفة وفي الساحة الثقافية والإعلامية، مما جعل لها مرونة توظيفية لجوانب شتى.

ولكن «الإنسانية» بصفتها قضية وجودية ـ معاصرة بالذات ـ لها منطلقها المعين، وهو الإنسان «المتميز عن الموجودات المحيطة به»، ولها أبعادها المتعددة ذات الخطورة في حياة البشر وحضارتهم.

لقد حاول المفكرون والفلاسفة ورجال السياسة ونحوهم، تأملها وإبرازها والدعوة إليها.

وسنقتصر في هذا المبحث على مسألتين:

* الإنسانية بصفتها «هوية»، أي نزعة ذاتية لدى الإنسان، وبالتالي لدى الناس في تحقيق قيمة وجودهم الإنساني.

* الإنسانية بصفتها عناصر مشتركة بين بني البشر؛ أي بصفتها دعوة إلى «العالمية».

التعريف :

الإنسان ـ في اللغة العربية ـ هو الكائن المعروف ، كما يقول ابن منظور : سمي إنساناً من النسيان لأنه ينسى ، أو من الأنس ؛ لأنه يأنس بغيره وفقاً لقاعدة أن الإنسان مدني بالطبع .

أو من الظهور ؛ لأن الإنس هو الظاهر المبصر مقابلاً للجن المستتر[١] .

والإنسان عند الفلاسفة ، هو واحد البشر بحيوانيته وعقله معاً ، خلافًا لمن له الجانب الحيواني دون العقلي وهو الحيوان ، ومن له الجانب العقلي أو الروحي المجرد دون الحيواني ، وهو الملك والجن[٢] .

ولكن هذه اللفظة «الإنسان» قد تطلق ، ويراد بها الجانب الذي يتميز به الإنسان عن الحيوان :

* نطقًا وعقلاً وحسًا وذوقاً وقوة ملاحظة وقدرة إبداعية .

* أو مروءة ومكارم أخلاق .

فكما تقول : محمد رجل ، لا نفياً لخاصية الأنوثة عنه ، وإنما تأكيداً لعناصر الرجولة فيه ، كذلك تقول : عليٌ إنسان قاصداً تأكيد أن تلك الميزات أوفر فيه من غيره من الناس[٣] .

أما الإنسانية ، وهي نسبة مؤنثة إلى الإنسان ، فهي لفظة جديدة يذكر

---

(١) انظر : لسان العرب مادة أنس ٦/ ١٠ ، والمفردات في غريب القرآن ٢٨ .

(٢) انظر : المعجم الفلسفي صليبا ١/ ١٥٦ .

(٣) انظر : دائرة معارف القرن العشرين ـ فريد وجدي .

بعض الكتَّاب أن اللبناني «المعلم بطرس البستاني، ت ١٨٨٣م» «أول من اشتق من لفظة إنسان مصدراً صناعياً ذكره في معجمه (محيط المحيط) قائلاً: الإنسانية ما اختص به الإنسان من المحامد كالحنو والجودة وكرم الأخلاق»[١].

ولا ريب أن «الإنسانية» في تداولها القائم في الفكر المعاصر تدخل ضمن المصطلحات التعريبية لمصطلحات قائمة في الثقافة الأوروبية فهي ترجمة لكلمة [ttlumanit] الفرنسية [umoniy, mankino humaneness] الإنكليزية[٢].

ولكن هذا لا يعني أنها لم تكن موجودة في الفكر الفلسفي في العصور السابقة، فالإنسانية عند الفلاسفة القدماء هي المعنى الكلي المجرد الدال على ما تتقوم به ماهية الإنسان؛ أي هي الصورة التجريدية التي ينتزعها الفكر من أفراد النوع الإنساني.

وعند أبي حيان: الإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع ودائر على مركزه، إلا أنه مرموق بطبيعته ملحوظ بأخلاق بهيميته.

فهو يرى أن الإنسانية قيمة مثالية يتجه الإنسان إلى التحقق بها؛ ليكون إنسانًا ولكن الغرائز الحيوانية تشده عن هذه القيمة.

وفي الفلسفة الحديثة للإنسانية ثلاثة معان:

* المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس، كالحياة والحيوانية والنطق، ونحوها.

---

(١) إنسان وإنسانية وإنسانيون ـ عبدالله حلاق ـ مجلة العربي، جمادى الآخرة ١٤٠٢هـ.
(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ١٥٨.

* مجموع خصائص الجنس البشري المقومة لفصله النوعي الذي يميزه من الأنواع القريبة.

ـ مجموع أفراد النوع الإنساني، من حيث أنهم يؤلفون موجوداً جماعيًا، كما في قولهم يجب أن يعم السلام الإنسانية كلها[1].

والمعنى الثاني من هذه المعاني الثلاثة، هو المراد غالباً من إطلاق الإنسانية:

سواء أطلقت على اتجاه عام، كالمذهب الإنساني الذي قام في أوروبا في أوائل عصور نهضتها والذي تتجدد صوره.

أو أطلقت وصفاً لتصرفات معينة كأنْ تمدح شخصاً بأن له أفعالاً إنسانية، أو بصفتها حافزًا وغاية لتلك التصرفات.

ومن الجدير بالذكر، أن هناك ألفاظاً أخرى تبدو مرادفة للإنسانية وفق تصورات الآخذ بها لها مثل: الإنسية، والجوانية، والشخصانية وغيرها.

(١) انظر: المصدر السابق ١/ ١٥٩، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ٢٥.

الإنسانية بصفتها هوية

هوية الشيء هي : حقيقته التي تميزه عن غيره ؛ أي التي بها يتشكل وجوده الخاص.

وعليه ، فإن المراد هنا هو الإنسانية بصفتها نزعة ذاتية لدى الإنسان، يشعر أو يكشف له أنه بعناصرها يتحقق له وجوده الإنساني على الرغم من أن كثيراً من التيارات الفلسفية في الثقافة الغربية ، يدعي كل منها أنه ذو نزعة إنسانية ، إلا أن ما سنتناوله ينحصر في النزعة الإنسانية العامة في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

وسنجد أننا بإزاء نزعتين إنسانيتين ظهرتا في أوروبا ضداً على ووضعيات فكرية واجتماعية تراجعت فيها قيمة الإنسان وتضاءل وجوده حسب تصور أصحاب تينك النزعتين.

* **أولاهما** : المذهب الإنساني الذي قام في أوروبا في أواخر العصور الوسطى ، وبدايات عصور النهضة.

* **وثانيتهما** : الفلسفات والدعوات التي قامت في هذا القرن (العشرين) لإنقاذ الإنسان من الدمار الذي يحيط به.

وكشأن الفكر الغربي ، فإنه لا يقف بنزعاته عند حدود ظروفها الزمانية والمكانية ، وإنما يتجاوز بها هذه الظروف الخاصة ؛ لتصبح نزعة مجردة «لا تاريخية» يحكم بها على الناس والحضارات الأخرى.

ومع ذلك ففي الفكر الغربي المعاصر تساؤلات عن الإنسانية بصورتها المطلقة ، أي عما يميز الإنسان أيا كان عن المخلوقات المحيطة به .

١ المذهب الإنساني:

ترعرع في أوروبا من القرن الرابع عشر حتى السادس عشر ، ضد نمط الحياة الفكرية والاجتماعية ، الذي رسخته الكنيسة في أوروبا خلال العصور الوسطى .

ظهر المذهب نتيجة الشعور بأن منهج الزهد في الدنيا ، ودمغ الإنسان بالإثم من حين مولده ، وحرمانه من العلاقة الإيجابية بالطبيعة تسخيراً واستثماراً ، انتهى إلى إلغاء الوجود الإنساني ، حتى لم يبق منه سوى بهيمة تُقاد .

ولما سعى هذا الإنسان إلى تدارك ذاته ، واتخاذ السبل البديلة للفكر الكنسي ، رجع إلى تراثه الوثني القديم الذي لا يضبطه ضابط ديني ، ولا خلقي ، فتشبع به حتى شعر أن ذاته عادت إليه ، وأن إنسانيته الذابلة في ظل الدين الكنسي قد ازدهرت من جديد ؛ ولهذا ارتبطت الإنسانية مفهوماً بذلك التراث ، حتى عرّفها قاموس الأكاديمية الفرنسية بأنها : ثقافة الروح والفكر التي تنشأ عن ممارسة الآداب الأصلية لاسيما اليونانية واللاتينية والتذوق الذي يحصل من هذه الممارسة[1] .

ومع حركة العقل العلمي والفلسفي ، بدأت تتبلور هذه النزعة الإنسانية بصفتها «فلسفة تعبر عن رد الفعل ضد الإلحاح غير الطبيعي الذي يفرضه مذهب الزهد على نكران الذات ـ وهي ـ عقيدة موقوفة على الإنسان تمجده دون أن

(١) الإنسية والإنسية الإسلامية ـ علال الفاسي ـ مجلة المنهل ، صفر ١٤٠٤هـ.

تفصله عن الطبيعة، ولا تحقره في مجال المقارنة مع الله ، أو تستبدله به معتبرة الله الكائن الوحيد الذي يستحق التبجيل ، فإن ما يجل الإنسان ويرفعه، إنما هو شيء يمتلكه الإنسان بطبيعته .

إنها فلسفة تركز على حرية الإنسان المتمثلة بالاختيار النير ، حيث كرامة الإنسان تتكون من اعتماد الفرد على ملكتي المعرفة والإرادة . . »[١] .

يلخص عبدالرحمن بدوي خصائص هذه النزعة الإنسانية ، فيما يلي :

أ ـ أن معيار التقويم ، هو الإنسان أخذاً بقاعدة بروتاغورس : «الإنسان مقياس كل شيء» ، فهي تحرر الإنسان من كل مؤثر خارجي سواء كان شيئًا فزيائيًا ماديًا ، أو كان إلهًا أو آلهة متعالية .

ب ـ الإشادة بالعقل ، ورد المعرفة إليه «فالنزعة الإنسانية الأوروبية تقوم في جوهرها على الشعور الغالي بأن العالم الإنساني الحقيقي يقوم في الاستقلال المطلق للعقل»[٢] .

جـ ـ تمجيد الطبيعة إلى درجة العبادة ، لكنها عبادة عاشق لمعشوق يصوره كما يريد ؛ إذ لم تعد الطبيعة في هذه النزعة نعمة إلهية ولا فاسدة بحكم الخطيئة الأولى ، مما يجعل صلاحها منوطـًا بفعل خارجي خارق هو فعل الله ، وإنما أصبحت جزءًا من العالم الإنساني نفسه يعيشها ويفسرها ويستثمرها .

وقد أنتج هذا تقدم المعرفة الإنسانية بالقوى الطبيعية ، وتطوراً هائلاً في

---

(١) إنسانية الإنسان، رالف بارتون بري، ٣٠، ٣٤، بتصرف .

(٢) الإنسانية والوجودية ـ بدوي ٢١ .

العلم والصناعة الفنية ، مما أثمر خاصية رابعة للإنسانية .

د ـ هي أن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه ، وقواه الخاصة لا بقوة خارجية أو عالية على الكون .

هـ ـ النزعة الحسية الجمالية ؛ حيث أن المنهجية الحديثة للعلم التي ألغت المنطق القياسي الجاف ، جعلت للوعي الكامل للذات الإنسانية دوراً في التعامل مع الموضوعات[1] .

هذه النزعة التي بدت أول الأمر منقذة للإنسان من هدم إنسانيته ، وباعثة لشعوره بقيمته الإنسانية المتفوقة على قيم المخلوقات المحيطة به ، لم تلبث أن تكشفت عن إهدار ـ أكثر قوة ومسخاً ـ لقيمة الإنسان مما فعلته الكنيسة في العصور الوسطى .

ويكمن السبب الأكبر في هذا الانتكاس في أمرين :

* أن تحديد عناصر الإنسانية لم يرتكز على علم صحيح بحقيقة الإنسان وموقعه في الوجود ، ومطالب فطرته ، وإنما تم رداً على الكبت الكنسي في الجوانب التي أثر فيها هذا الكبت .

* أن هذه النزعة غلت في رد فعلها إلى تطرف مقابل للتطرف السابق ، لقد صوّر الثائرون على الكنيسة الدين بصورة سلبية مقاومة لكل حيوية طبيعية يمكن قيام الإنسان بها في المجال المادي ، إن الدين يقول للإنسان : «انظر ماذا يفعل الحيوان وافعل عكسه ، إنه يفترس فيجب أن تصوم ، إنه يتسافد فيجب أن

(١) انظر : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ١٨ ، ٢٥ .

تتعفف، إنه يعيش في قطيع فحاول أن تعيش منفرداً ، إنه يسعى إلى اللذة ويهرب من الألم فعليك أن تعرض نفسك للمصاعب»[١] .

لقد ضخمت الكنيسة جانب الروح على حساب الجسم، فضخمت الثقافة الأوروبية الحديثة جانب المادة على حساب الجانب الروحي، وحصرت الكنيسة العقل البشري في الإيمان بالله والمعرفة اللاهوتية على حساب حق التفكير في الطبيعة، ومن ثم وقع المقابل وحصر العلم ـ في العصر الحديث ـ في المعرفة المادية والمنهج التجريبي، واستبعدت المعرفة الدينية الإيمانية ، وهكذا .

ولقد كان أعظم صور شططها المضاد للدين، هو تطاولها على الذات الإلهية ، وتصورها الاستغناء عن مدده وتوجيهه، ومن ثم تأليه الإنسان ومنحه كل مستحقات الله ، فهو الخالق لذاته الوجودية، وهو مصدر القيم والأحكام[٢] .

لقد شعر بعض الأوروبيين منذ القرن الماضي وهم في أوج اندفاعهم الهروبي من الدين، أن مسيرتهم النهضوية التي قامت لتحرير إنسانية الإنسان قد أخطأت غايتها ، فحاولوا تسديدها من خلال فلسفات ذات نزعة روحية تنسكية، مثل ما فعل «أوجست كونت في القرن التاسع عشر وهو رائد الوضعية؛ حيث عاد في آخر عمره لاستحداث دين سماه (دين الإنسانية)» .

ومثله «هنري برجسون» في فلسفته الحدسية التي أظهرها في أواخر القرن التاسع عشر ، وواصل بيانها ، بعد ذلك يقول فيها بوجود روحي أعمق وأهم من الوجود المادي في الإنسان .

ولكن اندفاع الثقافة الغربية في مجراها الذي اتجهت إليه بوحي الهروب من

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب ـ بيكوفتش ٨١ .

(٢) انظر : الوجودية مذهب إنساني ـ جان بول سارتر ٨٩ .

من الدين، والجوانب الروحية والخلقية، ظلَّ متصاعداً مما جعل مشكلات الإنسان ـ ومن ثم الحضارة ـ تزداد تضخماً وتعقيداً وخطراً على الوجود الإنساني كله.

وهذا ما أفزع كثيراً من الأوروبيين، ممن لم تمسخ إنسانيتهم تماماً مفكرين أو فلاسفة أو ساسة أو علماء أو من أهل الأدب والفن، أيقنوا أن هذه الحضارة بعلمها المادي وإنجازاتها التقنية تسوق الإنسان إلى الهاوية وتهدر إنسانيته، وأنه لا بد من بديل ينقذ هذا الإنسان من فناء إنسانيته، بل وجوده كله.

وليس ثمت حاجة إلى إيراد الشواهد، فقد ورد في المبحث السابق شيء من ذلك، وهي الآن من الشهرة بحيث لا تحتاج إلى استشهاد[1].

٢ دعوات الإنسانية المعاصرة:

ما هو البديل الذي تريده هذه الدعوات المنذرة بمصير بائس للإنسان بسبب الحضارة الغربية المعاصرة؟

إنه الإنسانية:

إنقاذ الإنسان من الضغوط الفكرية والاجتماعية والمادية ـ الحضارية عموماً ـ التي فقد بسببها إنسانيته أو كاد.

وكما قام المذهب الإنساني مضاداً للدين الكنسي بحجة جوره على الإنسان، تقوم هذه الدعوات مضادة لهذه الحضارة «المادية» بحجة جورها على

---

(١) من البحوث التي جمعت نقولاً في هذا ـ الإسلام ومشكلات الحضارة ـ سيد قطب، والمسلمون والبديل الحضاري ـ حيدر الغدير، الإسلام وأزمة الحضارة المعاصرة في ضوء الفقه الحضاري ـ عمر بهاء الدين الأميري.

الإنسان، حتى دعا بعضهم لا إلى تعديلات تقويمية في هذه الحضارة، بل أكد «ضرورة قلب الحضارة الصناعية وظهور فكرة أخرى للتقدم البشري . . . نعيد فيها إنشاء الإنسان في تمام شخصيته، الإنسان الذي أضعفته الحياة العصرية ومقاييسها الموضوعية»[١].

ودعا آخر إلى محاربة الجو الحضاري المعاكس للطبيعة الإنسانية، و «تغيير مسارنا الانتحاري هذا، وعكس اتجاهه العامل على تجريد الإنسان من إنسانيته»[٢].

وهكذا الهدف إعادة إنسانية الإنسان إليه، وسأشير إلى نموذجين يمثلان هذه الدعوة:

* **الفلسفة الشخصانية**: الشخصانية من الشخص، وهو الذات المخصوصة وهي ترجمة للفظة [personalism]، وتعني بوجه عام الإنسانية، أي القول بأن للإنسان قيمة متميزة، بها يكون إنسانًا[٣].

ظهرت هذه الفلسفة قبل الحرب العالمية الثانية، وشاعت بعدها في عدة دول أوروبية، وبخاصة فرنسا.

وقد «ارتبط نشوء الفلسفة الشخصانية بعوامل فكرية واجتماعية وتاريخية عديدة[٤] كانت هذه الفلسفة ردًا على تطرف تلك العوامل التي من أبرزها:

---

(١) الإنسان ذلك المجهول ـ كارليل ١٢ - ٣٦٨.

(٢) إنسانية الإنسان ـ رينيه دوبو ٦.

(٣) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٦٩٠.

(٤) مدخل إلى فهم الفلسفة الشخصانية ـ محمود جمول ٩٣، الفكر المعاصر.

أ ـ العلوم الوضعية الطبيعية: التي تقدمت كثيراً بفضل المنهج التجريبي والرياضي، مما جعلها تكسب ثقة العقل البشري، فيحاول تفسير كل ما له صلة بوجود الإنسان وحياته الإنسانية بمعادلات رياضية، وأسباب مادية وعضوية وفيزيائية وكيميائية، مما أدى إلى التضحية بحرية الإنسان، وعالمه الذاتي وقيمه.

فجاءت الفلسفة الشخصانية رداً على هذا التغير الآلي والميكانيكي للإنسان، ووقاية لكرامته وحريته وقيمه من هذا الاجتياح المادي.

ب ـ العلوم الإنسانية التي حصرت الإنسان بكونه تركيباً مادياً متطوراً، وربطت النفس الإنسانية باللاشعور وبالمحيط المؤثر.

فالشخصانية لا تقبل التضحية بالوعي، والحرية، والمسؤولية، والمبادرة الإنسانية من أجل تلك النظريات النفسية التحليلية.

جـ ـ وجاءت الشخصانية رداً على الماركسية، التي حكّمت التاريخ بحتميته وسببيته وطبقيته في الوجود الفردي، جاءت الشخصانية؛ لتنقذ الفرد من هذا الكبت الماحق لشخصيته الإنسانية.

د ـ كما أنها رد على الدكتاتوريات التي ألغت شخصية الفرد إزاء العبودية للدولة ممثلة في شخص الحاكم.

هـ ـ وأخيراً، فهي رد على سلبية الوجودية الصوفية إزاء الكون، وعلى عبثية الوجودية الملحدة ويأسها القاتل، جاءت الشخصانية، لتعيد التفاؤل للوجود الإنساني، وتشعره بمسؤوليته التي انبثقت منها حريته، حتى تمتلئ حياته بالجد والأمل، والشعور بالقيمة.

في ضوء هذه العوامل، ومشاعر الفيلسوف «إمانويل مونييه» المولود في ١٩٠٥م مؤسس هذه الفلسفة، ثم من أخذ بها، تشكلت هذه الفلسفة في خطوط كثيرة من أبرزها:

- النظر إلى الشخصية الإنسانية الفردية على أنها أهم من كل شيء من المجتمع، والطبقة، وغيرها.
- الحرية الجادة ـ لا الحرية العبثية لدى الوجودية ـ وهي حرية تنبع من ذات الفرد؛ لتقوم بجهدها الإبداعي الذي منه وجدت البطولات التاريخية، وهي الحرية المرتبطة بالمسؤولية عن ذات الفرد، وعن الكون المحيط به.
- السمو الإنساني: بصفته أعلى المخلوقات المحيطة به جمادًا أو نباتًا أو حيوانًا، وأنه متميز عنها بقيم إنسانية خاصة.
- التفاعل الإنساني: فالإنسان على الرغم من شعوره بهذا التميز والعلو، لا يعني اعتزاله الأشياء، كلا.

إنه يتفاعل مع ما حوله، فهو يرتبط بغيره من الناس، ويقوم بحركة إيجابية في هذا الكون، ويستثمر العلوم التقنية في مجالها المادي، والإنسانية في مجالها الذي تستطيعه لكنه في كل صور هذا التفاعل واقف بإنسانيته في موقفها المتميز المؤثر.

- الجهاد الإنساني المتواصل: من أجل الترقي في الإنسانية، ويكون هذا الجهاد بالانتصار على الغرائز، وحالات الضعف الإنساني، وعوامل الزمن المنهكة للحركة الإنسانية الصاعدة.

والشخصانية جهاد في الواقع البشري من أجل تغييره نحو الأفضل

إنسانيًا[١].

* **علم النفس الإنساني**: هذه النزعة الإنسانية تركز تناولها للإنسان من خلال علم النفس.

لقد كان علم النفس في الثقافة الأوروبية الحديثة، ينظر إلى الإنسان بصفته مجرد كائن مادي تتحكم فيه غرائزه الحيوانية، وبالذات غريزته الجنسية لدى فرويد.

وفي العشرينيات من هذا القرن، ظهرت المدرسة السلوكية في علم النفس على يد (جون واتسن) التي تنظر إلى سلوك الإنسان نظرتها إلى تحولات المادة، منكرة العقل تمامًا، يقول واتسن: «إذا أردت أن تظل علمي المنهج، فلا بد لك أن تصف سلوك الإنسان بعبارات لا تختلف عن تلك التي تستخدمها في وصفك لسلوك الثور الذي تنحره»[٢].

وإزاء هذه النظرة الجائرة على الإنسان شعر كثير من علماء النفس بأن هذه النظريات قد انتهت إلى تجريد الإنسان من إنسانيته، مما حفز إلى ظهور مدرسة جديدة في الخمسينيات من هذا القرن (العشرين) أطلقت على نفسها اسم «علم النفس الإنساني» «يجمع بين أتباعها ـ كما يقول العالم النفسي سفرين ـ هدف مشترك يتمثل في أنسنة علم النفس»[٣].

---

(١) انظر: التلخيص المركز لشخصانية مونييه في (مدخل إلى فهم الفلسفة الشخصانية)محمود جمول ٩٣، من مجلة الفكر المعاصر. وكذلك إنسانية الإنسان ـ رالف بارتون بري، والإنسية والإنسية الإسلامية ـ علال الفاسي، المنهل، صفر ١٤٠٤هـ.

(٢) العلم في منظوره الجديد ٨٥.

(٣) المصدر السابق، ٨٦.

منطلق هذه الحركة أن الإنسان قوة واعية، فالعقل والوعي والإدراك، هي جوهر علم النفس الإنساني.

لا ينظر هذا العلم إلى الإنسان على أنه مجرد آلة، أو حيوان، أو رزمة من ردود الفعل، والآليات النفسية.

«لن نستطيع ـ يقول فرانكل ـ أن نغيث الإنسان في ورطته إذا كنَّا نُصرُّ على أن تصورنا للإنسان ينبغي أن يصاغ على نمط (نموذج الآلة) أو على (نموذج الجرذ)[1]».

ومن ثم فالطريق هو التحرر من هذه التصورات البالية للإنسان، و اعتبار إنسانيته في الحساب «ومؤدى ذلك أن حياة الإنسان الفكرية والروحية والأخلاقية هي حقائق تمامًا مثل حياته البيولوجية . . . إن للإنسان حياته الخاصة التي تجمع سلعًا روحية وسلعًا مادية ـ تتمثل الثانية في الأكل والشرب والمأوى والملبس وما إليها ـ أما السلع الروحية، فيمكن تقسيمها إلى قسمين:

- سلع الفكر التي تشمل المعرفة العقلية ـ لا العلم وحده ـ والمهارة الفنية وسداد الرأي في الشؤون العملية والحكمة.
- وسلع الشخصية التي تشمل جميع خصال الإرادة الجديرة بالاطراء كالكرم، والشجاعة، والأمانة.

والملاحظ أن السلع الروحية لا تُكتسب إلا بالاختيار الحر، خلافًا للسلع المادية المتمثلة في الغرائز الأساسية والتي يُدفع إليها الإنسان دفعًا.

---

(١) المصدر السابق ٨٥.

ويقر هذا العلم بأن: العقل والعزيمة هما أسمى ملكات الإنسان اللذان يميزانه عن الحيوان؛ ولهذا فهما يمثلان مقعد القيادة في الجسم، فهما يسيطران عليه، ويسيطران على الانفعالات ويبطلانها عند الضرورة، وبإخضاع الانفعالات للعقل يصبح الوئام والسعادة في متناول الإنسان.

فالعقل السوي لا يقضي على الانفعالات تمامًا، وإنما يضبطها ويوجهها وهنا يتجه للسعادة، خلافًا لمن سمحوا لأهوائهم بأن تسير فيما يناقض العقل؛ حيث يقعون في مأزق صراع داخلي فضلاً عن الصراع الاجتماعي يولّده جعل السلع المادية هي الغاية من حياة الإنسان مالاً أو سلطة أو غيرها، خلافًا للسلع الروحية التي تمثل سلعاً مشتركةً يمكن تقاسمها دون خسارة صدقاً وجمالاً ونحوها[1].

هذان نموذجان للنزعة الإنسانية في هذا القرن، التي كان شعورها بما يعانيه الإنسان من تدهور لقيمته في الحضارة المعاصرة بعلمها وفكرها ووجهتها المادية، دافعًا لظهورها وتبلورها.

عدا هذا فإن الشعور بتميز الإنسان ـ ومن ثم التساؤل عن خاصيته أو خواصه ـ ليس محصوراً بالفلسفات المضادة للمواقف المهدرة لقيمة هذا الإنسان.

إن نظرة الإنسان المجردة إلى ذاته بين المخلوقات المحيطة به في هذا الكون، تبعثه ـ ولابد ـ إلى التساؤل عن موقعه بينها.

---

(١) انظر: العلم في منظوره الجديد ٨٧ - ٩٦.

وإذا كان هناك مَنْ وقف عند مادية الإنسان وجانبه الحيواني، فساواه بالمخلوقات من حوله دون تمييز، فإن الأغلب قال: إن الإنسان متفوق على الجماد والنبات والحيوان بخواص تفقدها هذه الكائنات، وهذا هو الشعور الطبيعي للإنسان.

وقد اختلف هؤلاء بشأن خاصية التفوق هذه:

● فقال بعضهم: إن الفكر هو مصدر عظمة الإنسان، أي إنسانيته لأن الإنسانية ـ وأعظم تجلياتها الأخلاق ـ هي «العمل وفق الفكر».

● وقال سواهم: بل الحرية هي ميزة الإنسان، الحرية التي يعيها الإنسان من نفسه، ويعيها من غيره، وأعظم شواهدها المسؤولية؛ لأنك لو نفيت الحرية لنفيت المسؤولية؛ إذ كيف يحاسب غير مختار.

وإذا قيل إن الحرية مجرد شعور بالقدرة على الاختيار بين الفعل أو الترك، ومن ثم فإنها تحتاج إلى توجيه لتقوم المسؤولية، فإن ياسبرز «الفيلسوف الوجودي المسيحي» يقول: إن التوجيه يستمد من الدين «فبوسع الإنسان أن يعيش بتوجيه الله».

لكن هذا لا يعني تلقي تعاليم الكتب المقدسة بقدر ما هو التفكير والتأمل في الله، حتى يشعر الإنسان أنه موجه مهدي من قبل الله.

● البصيرة، ويمكن أن يعبر عنها بألفاظ متنوعة، مثل: الحدس أو الذوق، أو المعرفة الروعية، أو الوعي الباطني.

ويقصد بها المعرفة التي تتجاوز المعرفة العقلية المنطقية الرياضية إلى معرفة

أكثر تحرراً من جهة وأعمق إدراكاً من جهة أخرى، فهي تتجاوز حدود العالم المادي الذي يدرسه الفكر إلى وجود أبعد وأسمى تتطلع إليه، وإن لم تدرك كنهه.

كما أنها تصدر أحكاماً تكون أحياناً مناقضة لأحكام الفكر المادية في شأن بعض الأحداث أو الأشخاص.

فقد يحكم العقل على نتيجة معركة بالإيجاب، وتحكم عليها البصيرة بالسلب من منظورها الإنساني[1].

. . . . إلخ مايتلمسه الفلاسفة من ميزات لهذا المخلوق الفريد ـ الإنسان ـ بين المخلوقات المحيطة به.

٣ الإنسانية في الفكر العربي:

لا ريب ان حياة المسلمين قد تأثرت بتيارات الحضارة الغربية فلسفية وعلمية وأدبية، مما جعلها تعيش صوراً من المعاناة التي يعيشها الغرب نفسه.

وكعادة الفكر العصراني لدى المسلمين في النظر إلى الأمة فكراً وحياة من خلال الأضواء الغربية، فقد ظهرت دراسات مختلفة تعالج قضية الإنسانية تمثلت في وجهتين:

الأولى: نظرت إلى المذهب الإنساني الذي قام في أوروبا في عصر نهضتها؛ لتحرير الإنسان من نير الدين الكنسي ـ نظرت إليه ـ بصفته نزعة إنسانية عامة ـ للبشر كافة ـ ومن ثم تلمست العناصر المشابهة لتلك العناصر في

(١) انظر: معنى الإنسان في الفكر المعاصر ـ د. أحمد عبدالرحمن إبراهيم ـ مجلة الفيصل ـ شوال ١٣٩٩هـ، ص١٠٧.

المذهب الإنساني في تراث الأمة الإسلامية ، ورصدتها بصفتها عناصر الإنسانية في الحضارة العربية .

يدرك أصحاب هذه الوجهة ، أن الحضارة الإسلامية حضارة دين يقوم على العبودية لله سبحانه وتعالى ، والتعلق بالآخرة بصفتها موطن المسؤولية العظمى التي سيواجهها الإنسان ؛ ولهذا يسعون إلى إقامة تصور جديد للحضارة الإسلامية في أساسها ؛ حيث ترتد كما يرى (بدوي) تبعاً لـ (اشبنجلر) إلى القرون الخمسة الأولى لميلاد المسيح في نشأتها ؛ حيث تبلورت «بين بلاد إيران والفرات ، وبين إسرائيل مستمدة أصولها الروحية من الديانات السماوية عند الفرس واليهود والكلدانيين ـ ثم جاءت ـ المدنية الإسلامية لتكون طوراً من أطوار الحضارة العربية»[1] .

ومن هنا ستبدو الخصائص الإنسانية طبيعية فيها ؛ لأنها من تربتها .

وتتمثل هذه الخصائص بما يلي :

* النظر للإنسان على أنه مركز الوجود وفق فلسفة ابن عربي ، فهو صورة دقيقة كاملة من الله ، وهو خليفته على الأرض خلافة استبدالية ، بل يتعالى حتى يتحد بالله ، ويخلق ما يشاء ، ويحدث ما يهوى .
* تمجيد العقل إلى درجة مضادة الدين به والحكم بإلغائه ، كما عند ابن الراوندي ، والرازي الطبيب .

ولا يقتصر مجال العقل المطلق له على ميدان الطبيعة ، وإنما يشمل الدين والدنيا معًا .

---

(١) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٢٦ .

ويبَرز القدريون والمعتزلة بصفتهم «أول من زرع بذور النزعة الإنسانية والدنيوية ، مما يحتم على المفكر المعاصر أن يعتبرهم روَّادًا أصليين، فقد شددوا على قدرة العقل على تحديد ماهية الخير والشر ، والعدالة الإلهية، والإنسانية وعلى استقلال الإنسان من ربقة القوى الخلقية والدينية الصارمة»[١] .

ـ تمجيد الطبيعة إلى حد تأليهها ، كما في بعض رسائل جابر بن حيان .

ـ وبالتقدم اللانهائي للعلوم ورفض اعتبار المتقدم له شيء من الأفضلية، كما لدى أبي بكر الرازي في رسائله الفلسفية .

وهكذا يخلص(بدوي) رادًا على الذين ينكرون نزعة إنسانية في الفكر العربي بسبب عدم استناده إلى التراث اليوناني، إلى أن فيه إنسانية لها تجلياتها الواضحة، تأليهًا للإنسان والعقل والطبيعة، وانطلاقًا مع الزمن في حركة تصاعدية ولها أصولها الذاتية التي نبعت منها .

«فالسهروردي كان يعي أصوله الشرقية الإيرانية العريقة ، وجابر بن حيان يجد أسلافه الحقيقيين في هرمس وبلنياس الطواني، وأبو بكر الرازي في الصابئة والحرنانيين، وأصحاب المذاهب الإثنينية . . . »[٢] .

الوجهة الثانية : في معالجة قضية الإنسانية لدى المفكرين العرب :

تأخذ باتجاه دعوات الإنسانية المعاصرة من حيث مقاومة الغلو في الجانب المادي الحيواني من الإنسان والحياة ، والتأكيد على القيم الإنسانية، ونحو ذلك .

---

(١) الإنسانية والحداثة في الوطن العربي اليوم ـ ماجد فخري ـ المستقبل العربي ٧/ ١٩٧٨ .

(٢) الإنسانية والوجودية ٦٧ .

ويبرز في هذه الوجهة المنزع الإيماني المرتبط لدى بعضهم بالإسلام اعتقاداً وتخلقًا ، وسأكتفي بالتمثيل بنماذج ثلاثة :

أ ـ الفلسفة التعبيرية لدى نظمي لوقا :

وقد أبرزها في بعض كتبه مثل : «نحو مفهوم إنساني» و «الله والإنسان والقيمة» . وخلاصتها :

أن الإنسان له جانب ذاتي حيواني واضح ، هو به بشر ، وهو فعل وانفعال ونزوع وإشباع .

وجانب موضوعي ، يصبح الذاتي موضوعًا له ، وبالنزوع أو بالسلوك الذي يتجاوز الذاتية (الحيوانية) تحدد خاصية الإنسان .

والإنسانية تتحقق بهذا النزوع ، والاتجاه نحو الموضوعية المطلقة مهتدية بمعيار هو ذوق أو بصيرة .

والعقل الإنساني ليس مقصوداً لذاته ـ كالفعل الذاتي أكلاً وشرباً ونحوهما ـ وإنما هو مراد لغيره .

ما هو مثال هذه الموضوعية التي يحقق الإنسان إنسانيته باتجاهه إليها ؟ هو المطلق ! .

هو الضروري بإطلاق ؛ لأنه لا يقوم بدونه عقل ، وكل موجود هو به حتى الإنسان .

الموجود المطلق هو القيمة المطلقة التي يقاس إليها كل ما دونها ، وهو المنتهى ، وليس كمثله شيء ، ذات لكنْ ليس كسائر الذوات .

ولأنه مصدر كل قيمة ، فإن إنسانية الإنسان تكون بأن يقيس الإنسان أفعاله بذلك المطلق «فالقيمة القصوى لإنسانية الإنسان مستمدة من الاتجاه التعبيري إلى الموجود المطلق بكل ما يستطيعه من وعي ومن قصد ، ففي هذا الاتجاه الواعي منتهى فهمه وغبطته ومنتهى قيمة إنسانيته وكل قيمة دون هذا تهبط بصاحبها إنسانيًا»[١] .

ب ـ الجوانية : للدكتور عثمان أمين .

فلسفة ترى الأشياء والأشخاص رؤية روحية ، فتنظر إلى المخبر ولا تقف عند المظهر ، وتبحث عن القيمة والماهية والروح من وراء اللفظ والكم والمشاهدة والعرض والعيان .

تقدم الذات على الموضوع ، والفكر على الوجود ، والإنسان على الأشياء .

الجوانية : كما يقدمها صاحبها فلسفة «تستند على تزكية الوعي الإنساني ، وممارسة الحرية النفسية ، وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعاني والقيم . . . فهي لا تقيس حياة الإنسان الفكرية والعاملة بالمقاييس البرانية مقاييس الكم التي تقاس بها المادة ، والتي تطفئ جذوة الحياة الإنسانية .

فلسفة تجمع كل ثورة ، وكل فلسفة تهتم بالعنصر الإنساني في الوجود البشري ، وترى أن الأديان قادرة على هداية الإنسان»[٢] .

---

(١) نحو مفهوم إنساني للإنسان وللوجود وللمطلق ـ نظمي لوقا ٢٠٥ ، وانظر : بالذات فصل نحو مفهوم إنساني للإنسان ص١٩ .

(٢) الجوانية ـ عثمان أمين ١٢٣ ، ٢٦٣ .

جـ ـ الشخصانية الإسلامية: للدكتور محمد عزيز الحبابي.

لئن كانت الفلسفتان السابقتان تمثل كل منهما شعوراً مطلقًا لصاحبها عن الوجود الإنساني وتطلعاته ، فإن هذه الفلسفة لها من وصفها «الإسلامية» نصيب ؛ حيث تحاول تشخيص الإنسانية وفق المنظور الإسلامي ـ حسب تصور صاحبها ـ .

الشخصانية تعني ـ بالذات لدى الحبابي ـ : شعور الفرد بذاته حرية وحكمًا ، بدل الانطواء في كلية القبيلة ، أو نحوها .

يتكامل في الشخصانية الروح والجسد دون مثالية ، أو واقعية مفرطة ويكتسب الجسد قيمة روحية بفضل التحاقه بالروح ، وقيامه بمطلبها .

متصلة بالله ، ومنفتحة على الأشياء بفضل ذلك الاتصال .

الإنسان طبيعة مزدوجة ، أبدية وخلود بالجوهر ، وحدوث متناه بالوجود الآدمي ، وهذه الازدواجية مصدر عطشنا الروحي وتوقنا إلى التعالي ؛ إلى تجاوز دنيوية الوجود واستبصار ينابيع الوجدان الديني وغير الديني .

«لقد أعز الله الجنس البشري فأبدعه بنفخ فيه من روحه . . . يصعد بالإنسان إلى الاتصال الروحاني بالله ، فلا تجسيد للألوهية في الإنسان ، ولا هجران وانفصام عن الخالق ؛ إنه النفخ تكرم الله به على البشر عامة ليظهر أفضليتهم على باقي الكائنات»[١] ، وبهذا صنع الإسلام الإنسان العربي .

فبعد أن كان العربي فرداً يذوب في القبيلة داخل اتصال أفقي ، صار بالإسلام ـ شخصًا يشعر بشخصيته في ذاتها ، ويتصل عمودياً بكائن مطلق ؛ الخالق المتعالى الذي سوّى بين العربي والعجمي[٢] .

(١) الشخصيانية الإسلامية ـ محمد عزيز الحبابي ٧٨ .

(٢) الشخصانية الإسلامية ٢٣ .

يبدأ تحقق هذه الإنسانية من حين معرفة الإنسان ربه ، لا المعرفة العقلية، وإنما المعرفة الوجدانية التي تمثل فيضًا إيمانيًا يعرف به الشخص الله ويحبه ، ومن ثم يكون قادراً على التواصل معه، ثم مع مخلوقاته عن طريق الخير والصلاح .

فالرباط الذي يربطه بالله رباط وجودي شعوري ، قبل أن يكون عقلانياً والذي يربطه بالخلق عاطفي لا مصلحي، يقوم على مفهوم الرحمة والبر، وهكذا تتشعب امتدادات هذه الشخصانية الإسلامية مرتكزة على صلة الإنسان بربه تلك الصلة الشعورية الإيمانية .

وعلى الرغم من ثراء هذه الفلسفة، ومحاولتها صياغة الإيمان الإسلامي صياغة فلسفية إنسانية، ومستمدة في الوقت ذاته من النصوص موادها، إلا أنها تنطوي ـ كما يقول فهمي جدعان : «على محاذير ومخاطر واضحة»[1] .

لعل من أهمها أنها تقارب الفلسفتين السابقتين التعبيرية، والجوانية في منحاها الصوفي وإقامتها الإيمان بالله على التجارب الروحية ، وهي تجارب ذاتية قد يتيه فيها الإنسان عن الإيمان الصحيح في لجة الأوهام والتخييلات الشيطانية .

ثم إنها تكاد تحصر الإنسانية في القادرين على التسامي الروحي عبر التوتر الإيماني ، وهذا ما لا يتيسر إلا للقليل من الناس . فضلاً عن ضعف كثير من النصوص التي استندت عليها بصفتها أحاديث نبوية .

ليست مهة البحث ـ هنا ـ التقويم ، وإنما هي عرض الصور القائمة في الفكر المعاصر غربيًا وعربيًا للإنسانية .

وكثيرة هي الدراسات التي تناولت هذه القضية من المنظور الإسلامي

(١) أسس التقدم عند مفكري الإسلام . فهمي جدعان ٢٥٠ .

حسب تصور أصحابها ، وإن لم تكن تحت عنوان الإنسانية ، أو ما يرادفها . وقد نشير إلى بعضها فيما يأتي[١] .

والخلاصة في قضية الإنسانية بصفتها هوية في الفكر المعاصر :

* أن هناك إطباقًا ـ تقريبا ـ على أن الإنسان مخلوق متفرد بإنسانيته ، وأن هذه الإنسانية ليست ملازمة بالفعل لوجوده ؛ إذ إنه يعرض لها ما يضعفها أو يحطمها ، ومن ثم فهي بحاجة إلى الرعاية والتأكيد ، وأن هناك اختلافاً في حقيقة هذه الإنسانية ، وإن كانت الفطرة قد تلجئ الناس في وقت ما إلى الشعور العام بحاجتهم الإنسانية إلى مطالب معينة نتيجة حرمانهم منها .

فالحرية الفكرية ، والصلة التفاعلية مع الطبيعة ، وحرمة الإنسان في نفسه ، كانت في أواخر العصور الوسطى الأوروبية ، هي المطالب الفطرية التي يشعر الناس أن إنسانيتهم قد محقت بفقدها .

والإيمان ، والشعور الخلقي ، والتسامي الروحي ، يشعر الناس في عصرنا الحاضر أنها العناصر الإنسانية ، التي أفقدتهم إياها الحضارة المعاصرة ، فجعلتهم غرباء في عالمهم لفقدهم هذه الإنسانية .

* وأن هناك جهوداً متواصلة للبحث في إنسانية الإنسان من أجل تحقيق سعادة الجنس البشري ، وأن هذه الجهود مصيرها الإخفاق إلا في جزئيات غير مؤثرة في هذا الوجود البشري .

(١) منها مثلاً ـ الإنسانية الإسلامية ـ علال الفاسي .
- الإسلام ومشكلات الحضارة ـ ومقومات التصور الإسلامي ـ سيد قطب .
- مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان ـ فاروق الدسوقي .
- الإنسان وجوده وخلافته في ضوء القرآن الكريم ـ عبدالرحمن المطرودي ، وغيرها .

وسبب هذا الإخفاق هو ـ كما قرره بصراحة الكسيس كارليل ـ الجهل بحقيقة الإنسان واستعصائه على الخضوع ـ في جانبه الإنساني ـ لتشريح العقل وتحليله: «إننا لا نفهم الإنسان ككل إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة. . . فكل منا موكب من الأشباح تسير وسطها حقيقة مجهولة.

وواقع الأمر أن جهلنا مطبق»[١].

إنه يشبّه دارس الحياة الإنسانية، بإنسان ضلّ طريقه في دغل شجري، لا تكف أشجاره الكثيرة المتداخلة عن تغيير أماكنها وأحجامها؛ ولهذا نجد أن مؤلفي كتاب «العلم في منظوره الجديد» اللذين رصدا حركة تحول الفكر المعاصر في مختلف المجالات من المادية والإلحاد والعبثية، ونحوها إلى مواقف أقرب إلى فطرة الإنسان كما يشعران بها ـ على الرغم من ذلك ـ يعترفان بأن النظرة الجديدة «لا تقوم في أيٍ من جوانبها على الادعاء بأنها تقدم عزاءً أكبر مما تقدمه المادية»[٢].

ولا سبيل أمام هؤلاء الغربيين لتلافي هذا السبب الخطير «الجهل بحقيقة الإنسان»، إلا انتظار تطورات العلم البشري في المستقبل عله يتعرف على هذه الحقيقة المستكنة.

٤ الإنسانية في المنظور السلفي بصفتها هوية:

ينبغي ـ بدءاً ـ أن نستحضر أمرين:

* أنه سبق بحث مسألة حقيقة الإنسان في مبحث التطور، وفي العبودية

(١) الإنسان ذلك المجهول ١٣ - ١٨.

(٢) العلم في منظوره الجديد ١٤٦.

في مبحث القيم ، وهى المسألة التي تتجلى من خلالها إنسانية الإنسان ، مما يغنينا عن التفصيل التكراري لما سبق .

* أن الإنسانية التي يؤكد السلف حقيقتها استمداداً من النصوص الشرعية ليست هوية حزبية ، أو قومية تخص الأمة العربية ، أو حتى المسلمين في واقعهم الوجودي القائم ، وإنما هي هوية وجودية للجنس البشري كله .

فأسسها التي ترتكز عليها موجودة بالقوة في كل إنسان بالفطرة ، ودعاماتها التي تحققها بالفعل ، وهي التعاليم الشرعية التي جاءت بها نصوص الوحي في رسالة محمدﷺ ، هي هداية الله الموجهة إلى البشر كافة .

فالإنسانية الإسلامية هي هوية الناس كلهم ، وبفقد شيء من عناصرها لدى أي إنسان تنتقص إنسانيته بقدرها .

هناك بدهيتان تمثلان المنطلق للحديث عن إنسانية الإنسان :

* **الأولى** : أن فكرة الخلق الإلهي للإنسان ، هي الأساس للقول بإنسانية الإنسان وأن القول بالتطور النافي للخلق الإلهي ، ومن ثم للقصد في وجود الإنسان ينافي القول بإنسانية الإنسان تلقائيًا .

وقد كان مما يتبجح به سارتر «الفيلسوف الوجودي» في إنكاره الماهية الإنسانية المتميزة التي تجعله كائناً مسؤولاً ، خلافًا للموجودات الأخرى ، منطقيته التي حاد عنها الملحدون الآخرون .

فهم ينكرون الإله الخالق ، ويتصورون الإنسان تطوراً من مخلوقات دنيا ، ثم يقولون بمسؤولية الإنسان ، وقيمه الخلقية ، وهذا من التناقض ، فإنه ـ كما يقول سارتر ـ : «إذا اعتقدنا أن الله ليس موجوداً ، فإنه من المحتم أن نعتقد أنه

لاتوجد طبيعة إنسانية لأنه لايوجد إله خالق ليتصورها في ذهنه ، ومن ثم يعمد إلى خلق الإنسان بناء على تصوره لتلك الطبيعة»[١] .

فالحق :

أن الإيمان بإله حكيم خلق الإنسان ، يستلزم الاعتقاد بحكمة غائية لوجود الإنسان وتأهيل له ليحقق هذه الغاية .

وبالمقابل ، فالقول بإنسانية الإنسان يتضمن الإيمان بأن له ربًا خلقه، وحدد له خاصية وجود تناسب طبيعته وهي هذه الإنسانية .

* **الثانية** : أن العلم بطبيعة الوظيفة المناطة بالإنسان في هذا الوجود، والتي يتجه إليها بكيانه الفطري ـ وإن حرفته عنها بعد ذلك أسباب معينة ـ حل للغز الذي حارت الفلاسفة وعلماء الدراسات المادية والإنسانية في استكناه حقيقته .

«فالإنسان حيوان، ولكنه ـ كما يقول كامو ـ يرفض ذلك»[٢] .

والإنسان على الرغم من حيوانيته ـ كما يقول رينيه دوبو الدارويني ـ يقوم بأعمال وأعراض ومطامح ليس لها ضرورات بيولوجية ، بل قد تكون متعارضة مع استمرار هذه الحياة البيولوجية[٣] .

إن الإيمان بالله خالق الإنسان، والعلم بوظيفة الإنسان التي أهّل فطرياً لتحقيقها ، يحل هذا اللغز المستعصي على الدارسين للإنسان .

---

(١) انظر : الوجودية مذهب إنساني ـ سارتر ـ ٤٤، ٤٥ .

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب ـ بيكوفيش ٨١ .

(٣) إنسانية الإنسان ـ دوبو ١٣٩ .

وهكذا لمعرفة إنسانية الإنسان، لا بد أن ننطلق من التصور الإسلامي للوجود كله.

وبدون الدخول في تحليلات فكرية، نأخذ القضية في نقاط مرتكزين على النصوص التي هي عماد المنهج السلفي في تقرير القضايا، وخاصة مسائل الإيمان:

أ ـ الوجود نوعان: عالم غيب، وعالم شهادة، وكلا الوجودين على الرغم من اختلافهما في حقائق موجوداتهما، وسننهما معموران بالحركة والحياة.

ب ـ مصدر هذين الوجودين في وجودهما وفي حركتهما وبقائهما، هو الله الذي خلقهما ويدبرهما: ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤].

والله سبحانه له صفات الكمال كلها، حياة وعلمًا وحكمة وقدرة ومشيئة وعدلاً ورحمة وفضلاً، وغيرها.

وهذه الصفات لها آثارها في عالمي الغيب والشهادة؛ حيث لا يخرج شيء عن هذه الآثار.

جـ ـ اقتضت حكمته ـ تعالى ـ أن يوجد كائنًا؛ ليقوم في هذه الأرض التي سبق وجوده فيها إيجاد الله مخلوقات أخرى من الحيوانات والنباتات والجمادات، كما جاء ذلك في حديث مسلم أن آدم خلق في آخر الخلق[1].

د ـ كما قدر ـ سبحانه ـ بحكمته لهذا الكائن ـ قبل أن يخلقه ـ أن يكون له موقع متميز على تلك المخلوقات التي سبقت خلقه.

(١) جامع الأصول ٤/ ٢٥.

ومن هذا التقدير الإلهي وتبعاً له، انبثقت إنسانيته التي أودعه أسسها بالقوة، وأمده بالمنهج الذي يحققها بالفعل[١].

أسس الإنسانية في الإنسان:

* أول ما يواجهنا من الإنسان هو كيانه المادي؛ أي حقيقته العضوية المكونة من لحم وعظم ودم، والتي يشترك فيها مع الحيوان في طبيعتها، وفي مطالبها.

وإن كانت تكتسب مقامًا أرفع؛ لكونها تشرفت بحمل الجانب الآخر الذي يتميز به الإنسان عن الحيوان، فتهذبت مطالبها من جهة، وارتقت وظيفتها من جهة أخرى.

* وراء الجسم هناك الروح، فما هي؟ وما قيمتها بالنسبة للإنسان؟.

لقد اختلف الباحثون ـ مسلمين وغير مسلمين ـ في شأن هذه الروح، وصلتها بالجسم ومدى مطابقتها للنفس، أو مخالفتها لها . . . إلخ، المسائل العويصة بالنسبة للعقل البشري إزاء قضايا لها أبعاد غيبية، والذي يعنينا تصور السلف لها وقيمتها في إنسانية الإنسان.

في النصوص الشرعية تناول للنفس والروح بمعان شتى، حاول بعض الدارسين المعاصرين النظر إليها من جانب القرآن الكريم فقط، فرأى الدكتور فاروق دسوقي:

---

(١) القوة والفعل بمعناهما المنطقي، فالقوة هي التحقق الحصولي كتحقق غير الأخرس بخاصية الكلام، والفعل هو التحقق الحضوري المتمثل في كون ذلك الشخص يتكلم فعلاً.

أن الروح وردت بمعان كثيرة ـ اسماً لجبريل ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ﴾ [الشعراء: ١٩٣] ووصفًا لكلام الله ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ [الشورى: ٥٢]. وللدلالة على كائن عظيم يخصه الله بالذكر عن الملائكة ﴿ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفًّا ﴾ [النبأ: ٣٨].

ووردت على أنها من أمر الله الذي يتقاصر عنه علم البشر ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[الإسراء: ٨٥].

وأخيراً، وردت الروح مضافة إلى الله، عند الحديث عن خلق الإنسان: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ [ص: ٧٢].

فالروح هنا منسوبة إلى الله ـ نسبة تشريف ـ، وليست منسوبة إلى الإنسان وما نسب إلى الإنسان هو النفخة، وهذه النفخة ليست مصدر حياة الإنسان المادية، ومن ثم فما حدث بالنفخة مما يمكن أن يسمى ـ تجاوزاً ـ بالروح، ليس هو الحياة.

أما مصدر الحياة، فهو النفس وسبب الموت هو خروج هذه النفس، وليس خروج الروح، كقوله سبحانه: ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ [الزمر: ٤٢]، ﴿ قُلْ فَادْرَءُواْ عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٦٨] ويقول ملخصًا: «فإذا أضفنا ما استنبطناه من آيات الروح إلى هذا الاستنباط الأخير قررنا باطمئنان أن النفس لا الروح هي مصدر حياة الإنسان»[1].

(١) مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان ـ فاروق دسوقي ٦٧، وقد سبقته إلى رصد إطلاقات الروح والنفس في القرآن عائشة عبدالرحمن، ولكنها انتهت إلى قريب من عكس النتيجة التي وصل إليها قالت . . . . «وبهذا لاتكون النفس مرادفة للروح التي هي سر الحياة، لكنها كذلك ليست مرادفة للجسد، بل لعلها أقرب إلى أن تعني الضمير أو العنصر المعنوي من الإنسان . . .» ١٨٣، القرآن وقضايا الإنسان ـ عائشة عبدالرحمن ـ بنت الشاطئ.

ويرى بناء على هذا خطأ الذين يتصورون أن آدم عليه السلام بعد أن سوّاه الله؛ وقبل أن ينفخ فيه، كان مجرد هيكل مادي لا حياة فيه حتى نفخ الله فيه من روحه، وأن الصحيح ـ كما يرى ـ أن آدم قد اكتمل بشراً حيًا يتحرك ويتنفس قبل نفخ الروح فيه.

وأنه بالنفخ ارتقى آدم من البشرية، وهي الوجود العضوي الحيواني إلى الإنسانية[1].

وتكون بالتالي تلك النفخة هي سر الإنسانية وجوهرها، التي لم يشترك فيها مع الإنسان غيره من المخلوقات المحيطة به، التي لم يرد أن الله نفخ فيها من روحه.

أما علماء السلف السابقين، فإنهم يجمعون بين نصوص القرآن والسنة؛ لتكون النتائج ثمرة لتكاملهما.

فالروح، وإن لم ترد في القرآن بمعنى النفس إلا أنها جاءت في السنة بمعناها، كما في قوله ﷺ في حديث البراء بن عازب الصحيح: أن ملك الموت حين يأتي ليقبض روح المؤمن يقول: أيتها النفس الطيبة اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان . . . إلى أن يقول فلا يمرون بها على ملأ من الملائكة إلا قالوا: ما

---

(١) لكن الوارد في الأحاديث يدل على أن آدم فعلاً كان هيكلاً ماديًا أجوف، حتى نفخ الله فيه من روحه، كما في صحيح مسلم أنه ﷺ قال: «لما صور الله آدم في الجنة تركه ماشاء الله أن يتركه، فجعل إبليس يطوف به ينظر ما هو فلما رآه أجوف عرف أنه خلق خلقاً لا يتمالك» صحيح مسلم ٤/ ٢٠١٦. وكلام العلماء على التسوية في قوله ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾. [ص: ٧٢]، أنه بالنفخ دبت فيه الحياة العضوية. انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ٢٤.

هذه الروح الطيبة؟ [١] .

ولهذا قال ابن تيمية : «والروح المدبرة للبدن التي تفارقه بالموت هي الروح المنفوخة فيه ، وهي النفس التي تفارقه بالموت»[٢] .

فالنفس والروح ، قد يتداخلان ، وقد يفترقان .

فهما يقعان على شيء واحد في الإنسان «يسمى نفساً باعتبار تدبيره للبدن ، ويسمى روحاً باعتبار لطفه»[٣] .

«فالفرق ـ كما يقول ابن القيم ـ بين النفس والروح فرق بالصفات لا بالذات»[٤] .

وبهذا الفرق الاعتباري «الصفتي» للروح ، يقول السلف بالجانب الإنساني المتعالي على حيوانية الإنسان من خلال هذه الروح . . . «فالنفس لا تريد إلا الدنيا ولا تحب إلا إياها ، والروح تدعو إلى الآخرة وتؤثرها ، والشيطان تبع النفس والهوى ، والملك مع العَقل والروح»[٥] .

ويقول ابن القيم أيضًا : «ويطلق الروح على أخص من هذا ـ من النفس ـ وهو قوة المعرفة بالله ، والإنابة إليه ، ومحبته وانبعاث الهمة إلى طلبه وإرادته .

ونسبة هذه الروح إلى الروح ـ أي النفس ـ كنسبة الروح ـ أي النفس ـ إلى

---

(١) رواه أحمد وأبو داود وغيرهم ، انظر : المسند ٤/ ٢٨٧و ٢٩٥ .

(٢) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ضمن الرسائل المنيرية ٢/ ٣٦ .

(٣) رسالة في العقل والروح ٢/ ٣٧ من الرسائل المنيرة .

(٤) الروح ٢١٨ .

(٥) المصدر السابق ٢١٩ .

البدن، فإن فقدتها الروح كانت بمنزلة البدن إذا فقد روحه . . . ولهذا يقول الناس: فلان ما فيه روح وفلان فيه روح»[١].

ويؤكد ابن تيمية أن هذه الروح هي فعلاً جوهر الإنسانية «فنفس الإنسان هي أقرب الأشياء إليه بل هي هويته»[٢].

والخلاصة: أن في الإنسان قوة تسمى الروح، تتعالى عن التشخيص المعرفي الذي يمكن ممارسته مع العناصر المادية.

وأنها نسبية قابلة للزيادة والشفافية، كلما أخذ الإنسان بالأسباب التي تعظم بها فتتعالى إنسانيته، كما أنها قابلة للنقصان والضمور، إذا أهملها الإنسان وتمادى مع الشهوات الحيوانية التي تفسد صفاءها، وهنا ينحدر إلى الحيوانية حتى يكون كالأنعام «فالناس متفاوتون أعظم تفاوت فمنهم من تغلب عليه هذه الروح فيصير روحانيًا، ومنهم من يفقدها أو أكثرها فيصير أرضيًا بهيميًا»[٣].

* هناك أيضًا الفطرة: وقد سبق الحديث عنها في مبحث التطور، ويعنينا هنا أن نعلم أن الفطرة ـ كما قال جمهور السلف ـ هي الإسلام[٤].

وليس المقصود بالإسلام تفاصيل الشرائع التي جاءت بها الرسل وآخرهم محمد ﷺ، وإنما المقصود بالإسلام الفطري: أن الإنسان مغروز فيه فطرياً التطلع وراء عالمه المادي، والتوجه إلى خالقه بشعور تعبدي؛ والشعور بالقيم الخلقية الإنسانية المتعالية عن الغرائز الحيوانية، يقول ابن تيمية: «وأصل الدين

(١) المصدر السابق ٢١٩.

(٢) رسالة في العقل والروح ٢/ ٤٤.

(٣) الروح لابن القيم ٢٢٠.

(٤) انظر: فتح القدير ـ الشوكاني ٤/ ٢٢٤.

الذي فطر الله عليه عباده . . يجمع أصلين :

أحدهما : عبادة الله وحده لاشريك له ، وإنما يعبد الله بما أحبه وأمر به والثاني : حل الطيبات التي يستعان بها على المقصود ، وهو الوسيلة ، وضدها تحريم الحلال»[1] .

هذه الفطرة بنزوعاتها الدينية والخلقية التي طبع الله شخصية الإنسان عليها ، تمثل مشكلة للماديين التطوريين الذين يحارون في تعليلها ؛ لأنها على الرغم من الطوامس الكثيرة التي تمارسها الفلسفات والشهوات لإلغائها ، تظل متحركة في نفوس كثيرة ، ويظل هذا التحرك ـ لدى من تتحرك فيهم ـ دليلاً على إنسانيتهم ـ حتى ـ لدى من طمست فيهم هذه الفطرة .

قد يردها بعضهم إلى دوافع عضوية حيوانية ، ولكن المشكلة أنها غالباً ما تكون مضادة لهذه الدوافع ـ كما سبق قول دوبو ـ ، وقد يردها بعضهم إلى تقاليد وراثية من أجداد سابقين تنبعث كنوع من الحنين للماضي . . . إلخ .

لكن التفسيرات مهما كثرت ، تظل تائهة عن إدراك حقيقة هذه الفطرة وأصلها ، ومن ثم جاهلة بحقيقة الإنسان كله ، ويبقى التفسير الصحيح هو هذا التفسير المستمد من خالق الإنسان تعالى .

ثم إن هذه الفطرة ليست مجرد إمكان معرفي للحقائق الدينية والخلقية .

إنها تتطور بتفاعل الإنسان مع العالم الخارجي المحيط بالإنسان ؛ لتنمو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٥٥ .

فتصبح عقلاً مؤهلاً ـ إذا سلك السبيل الصحيح ـ لإقامة وجود إنساني فردي، واجتماعي حضاري أمثل.

وليس المراد بالعقل هنا جانبه المادي الاستدلالي المبدع في مجال الرياضيات والكونيات ـ وإن كان له اعتباره ـ وإنما جانبه الآخر الإنساني الذي يتجاوز بالإنسان معارفه المادية إلى ما وراءها من علم إيماني وخلقي، علم ينتهي بالإنسان إلى موقعه الصحيح في الوجود[1].

ومما تنبغي الإشارة إليه ضمن أسس إنسانية الإنسان، أن استخلاف الله للإنسان في الأرض يتضمن هيمنته على ما فيها، كما يتضمن أفضليته على سائر موجوداتها المحيطة به.

وهذا الجعْل في قوله سبحانه: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: ٣٠]. تقرير لحقيقة إلزامية للإنسان، ومن هنا طوى في فطرته شعوره بأفضليته على هذه المخلوقات، وميله إلى تسخيرها.

كذلك، فإن مما ميز الله به الإنسان على الحيوان البيان الذي تنامى إلى لغات حضارية علمية، وقد امتنَّ عليه بذلك ﴿ الرَّحْمَنُ ① عَلَّمَ الْقُرْآنَ ② خَلَقَ الإِنسَانَ ③ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾ .[الرحمن: ١ـ٤].

وكذلك استقامة خلقه، وحسن تركيبه؛ حيث خلقه سبحانه في أحسن تقويم.

---

(١) وهذا ما يحاول بعضهم تلمسه بصفته ميزة الإنسان من خلال نظراتهم في الوجود الإنساني كالحدس عند برجسون، والحدس الماهوي عند هارتمن، وغيرهما. انظر: معنى الإنسان في الفكر المعاصر، مجلة الفيصل شوال ١٣٩٩هـ.

هذه هي أسس إنسانية الإنسان التي طواها الله في وجوده؛ ليحقق إنسانيته بالفعل بواسطتها.

أي أنها الأسس المؤهلة للجنس البشري، أن يترقى في مدارج الإنسانية فيكمل وجوده الذي لا تستقر نفسه دونه.

ويبقى بعد هذا دوره الإيجابي باستثمار هذه الأسس، ولكن بما أنها قائمة على الإيمان بالله الذي خلقه بحكمة وقصد، فإن حرية الإنسان ومن ثم مسؤوليته ليستا مفتوحتين:

فحريته إنما هي حرية ابتلاء، لا أنها حرية تخيير متساوي الطرفين، كحرية الوجوديين الذين لا يرون في الوجود أية قيمة ترتبط بها حريتهم، ومن ثم يتجه إليها سلوكهم فـ«إذا لم يكن الله موجوداً فإن كل شيء يصبح مسموحًا»[1].

إنها حرية اختبار؛ لكي يتبين الذين صدقوا من الكاذبين، والذين أحسنوا عملاً من المسيئين.

فهي حرية من أجل تحقيق العبودية تحقيقاً تتجلى فيه ميزة الإنسان أي إنسانيته؛ إذ لو لم يكن حراً لكانت عبوديته كعبودية سائر الكائنات المحيطة به والمسبحة لربها بالاضطرار.

والمسؤولية ليست مسؤولية الإنسان أمام ضميره، أو مجتمعه، أو التاريخ، وإنما هي بالدرجة الأولى مسؤولية أمام خالقه، مسؤولية فردية عن تحقيق عبوديته

---

(١) الوجودية مذهب إنساني ـ سارتر ٥٤.

لله في ميدان الحرية الذي أعطيه﴿ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: ٩٣]. ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ ﴾ [الصافات: ٢٤]. ﴿سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩] .

ولا يعني ذلك إنكار درجات المسؤولية الأخرى ضميراً أو مجتمعاً أو حكومة، ولكنها تأتي تابعة لتلك المسؤولية.

وإذا وصل الإنسان إلى هذه النقطة، واتجه لتحقيق إنسانيته، فإنه يواجه المأزق الذي حارت فيه الفلسفات الإنسانية، وهو المنهج الذي يهديه لتحقيقها تحقيقًا صحيحًا.

ـ فبعضها يلفه اليأس من وجود هذا المنهج، كالوجودية الملحدة التي ترى أن الإنسان يعيش غربة وجودية، لأنه قذف به في هذا العالم دون دليل هاد.

ـ وهناك من يأمل أن يتقدم العلم في المجال الإنساني لمعرفة حقيقة الإنسان، ومن ثم وضع منهج ملائم له مرتق بإنسانيته، كما يطمع بذلك كارليل، وغيره.

ـ وهناك من يرى أ ن المنهج ينبغي أن يستمد من الله ما دام أنه هو الذي خلق الإنسان وأعطاه حريته، وحمَّله المسؤولية. لكن كيف يستمد من الله ؟

يجيب الوجوديون النصارى أمثال كيركجارد، وكارل ياسبرز، بأن السبيل إلى ذلك هو: «التفكير في ذات الله».

أي هو: الفناء الصوفي في الذات الإلهية، كيما تنزل الهداية على صاحبه.

أما في الإسلام ـ ولدى السلف بالذات ـ فلا مأزق أصلاً؛ لأن المنهج الإلهي لتحقيق تلك الإنسانية موجود في دنيا الناس، متمثلاً في تعاليم الوحي في القرآن الكريم والسنة المطهرة، التي يدرك يقيناً أي منصف صدق نسبتهما للرسول ﷺ[1] كما يدرك صدق نبوته عليه الصلاة والسلام، ومن ثم يعلم حقًا أنهما صادران عن الله بوساطة الرسول.

وبهذا المنهج يستطيع تحقيق إنسانيته، ولن يستطيع تحقيقها بدونه، وإن حقق جوانب منها اتباعًا لدوافعه الفطرية، إلا أن الإنسانية العليا الشاملة، لا يمكن قيامها بدون اعتماد هذا المنهج.

يقول الراغب الأصفهاني في قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ ① عَلَّمَ الْقُرْآنَ ② خَلَقَ الإِنسَانَ ③ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ④ ﴾ [الرحمن: ١ ٤].

«ابتدأ تعالى بتعليم القرآن ثم بخلق الإنسان ثم بتعليم البيان، ولم يدخل الواو فيما بينهما، وكان الوجه على متعارف الناس أن يقول: خلق الإنسان وعلمه البيان وعلمه القرآن، فإن إيجاد الإنسان بحسب نظرنا مقدم على تعليم البيان، وتعليم البيان مقدم على تعليم القرآن، لكن لما لم يعد الإنسان إنسانًا ما لم يتخصص بالقرآن ابتدأ بالقرآن، ثم قال « خلق الإنسان تنبيهًا على أن بتعليم القرآن جعله إنسانًا على الحقيقة»[2].

---

(١) الامر واضح بالنسبة للقرآن ، أما السنة فإن المنصف أيا كان يدرك صدق نسبتها إليه بشكل عام ويدرك ذلك بشكل تفصيلى اذا تتبع احكام المتخصصين بالسنة على الاحاديث.

(٢) تفصيل النشأتين ـ الراغب ٥٤.

وبعد هذا :

تأتي الخطوة الأخيرة لقيام هذه الإنسانية السامية، وهي جهد الإنسان :

استثماراً لعناصره الروحية والفطرية والعقلية .

وممارسة لحريته من أجل القيام بمسؤوليته .

والتزاماً بالمنهج الأقوم الذي أمده به خالقه الذي حدد الصورة الإنسانية المطلوبة منه، وإذا بدأ الجهد فإنه سيجد :

● أن عبوديته لله هي مناط إنسانيته، بحيث إنه كلما كان أعبد لربه وأعظم دينونة له وصلة به، كان أعلى إنسانية وكمالاً وجودياً وكرامة .

وهذا على الضد مما يتصور كثير من المسكونين بهاجس الأزمة الدينية التي اختنق فيها الأوروبيون في عصورهم الوسطى، فاستقر لديهم أن التحرر من العبودية لله هو الذي يحقق إنسانية الإنسان .

كلا ؛ إن عبودية الإنسان لخالقه وفق المنهج الإسلامي تربطه بالله ، فيتعالى فوق الموجودات المحيطة به كلها، وإن كان في واقعه المادي يعيش بينها مدبراً لها .

أما إذا استنكف أن يكون عبداً لله فإنه سيسقط في عبودية غيره حتماً ؛ لأن الإنسان بطبعه عابد، ومَنْ هذا الغير ؟

إنه الإنسان نفسه، أو مادونه من مادة .

وها هم الذين تنادوا بالتحرر من الدين في أوروبا، يصيحون اليوم من العبودية للآلهة التي صنعتها أيديهم مدنياً وحضاريًا ، حتى «علا صراخهم : أوقفوا هذا العالم فنحن نريد أن نخرج منه»[1] .

---

(١) إنسانية الإنسان - دوبو ١٧١ .

يقرر الراغب هذه الحقيقة، فيقول: «فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ عن الإنسانية، فصار حيوانًا، أو دون الحيوان﴿ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ [الفرقان : ٤٤] [١]. »

● وأن اعتماده الوحي الإلهي، منهجًا في تحقيق هذه الإنسانية، هو الضمان الأكيد لاستقامة حركته، ولكمال عقله واستنارته وتحرره من المغشيات بقدر انفتاحه على هذا الوحي، ليقينه بأن الله أعلم منه وأنه لن يخدعه أو يضله.

وهذا أيضًا على الضد من الذين جعلوا من أكبر عناصر إنسانية الإنسان تحرره من الوحي الإلهي، و «جعل العقل هو الحكم الذي يفصل في قضايا الحقيقة والقيم»[٢].

وقد أوقعهم في هذا الوهم، تلك التعاليم التي أسرت عقول الناس قرونًا وأبقتهم في ركود وتكرار لا تطلُّع معه، حتى ذبلت إنسانيتهم بزعم أنها وحي إلهي وهي نتاج بشري، ولما تفلَّت منها العقل برزت قدراته الإبداعية التي تجاوزت تلك التعاليم، وكشفت كثيراً من زيفها.

إن الأمر في الإسلام خلاف هذا، فالوحي محفوظ كما جاء من مصدره في القرآن الكريم، وكذلك السنة عبر جهود المحققين، فما قررته فهو الحق الذي لايسع الإنسان المنصف إلا الأخذ به؛ لأن عدم الأخذ يعني:

إما ترك الحقيقة، وليس هذا شأن طالب الإنسانية.

---

(١) تفصيل النشأتين ٤٥.

(٢) الإنسانية والحداثة - ماجد فخري، المستقبل العربي ٧/ ١٩٧٨.

وإما أخذ المقابل لها، والمقابل للحقيقة القرآنية باطل تلقائيًا، ولقد يتصور بعض الناس أن الوحي قد يأتي بما يضاد العقل البشري في بعض الأمور، مما يجعل الإنسان في موقف حرج:

إن استسلم لما جاء به الوحي مما يخالف العقل، أزرى بإنسانيته التي تتحقق من خلال مبادرته الإيجابية المنتجة.

وإن تمادى مع عقله معرضًا عما جاء به الوحي، كان ذلك هدمًا لهذا المرتكز الإنساني في الإسلام.

وهذا هو مأزق علماء الكلام والعقلانيين المعاصرين.

والحق أن هذا التصور خاطئ ـ أصلاً ـ لأن الذي أنزل الوحي هو الذي خلق العقل، وقد أنزل الوحي ملائمًا لما فطر عليه العقل، مما يقضي باستحالة التناقض بينهما، وما يحدث إنما هو شُبَهٌ فكرية تعرض لبعض الناس نتيجة سوء فهم لا حقائق قائمة.

والحق ـ أيضاً ـ أن العقل لايكون عقلاً إنسانياً مكتملاً، إلا إذا استمد من الوحي واستند إليه.

ولهذا نجد: أن الله ينفي العقل عن الذين أعرضوا عن هداية الوحي، مع أن العقل البشري الذي يتعامل به الناس فيما بينهم موجود لديهم، وإلا لسقط عنهم التكليف فلم يذموا بإعراضهم.

قال سبحانه: ﴿**إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون**﴾ [الأنفال: ٢٢].

● وأن صلته بالآخرين تقوم على الشعور بوحدة الأصل، وعلى البر

والإقساط والإحسان، والشعور بأنهم وسيلة للإنسان لتحقيق هذه الإنسانية من خلال دعوتهم ونصحهم، والتعاون معهم على البر والتقوى.

فليست صلة نفور وتشاؤم، كما لدى الوجوديين الذين يعدون «الآخر الجحيم»، وليست صلة صراع على المطالب المادية المحدودة، كما لدى النفعيين.

● وأن صلته بالطبيعة صلة ارتقاء بذاته فكرياً ومادياً من خلال التأمل فيها بصفتها صنع خالقه الذي أتقن كل شيء، وبصفتها ميدان نشاطه للوفاء بمطالبه الفطرية المادية.

وعليه، فإنها ليست صلة هجر ورفض كما لدى الرهبانيين النصرانيين، ولا الصلة التي قامت مضادة لها والتي تمثلت في عشق الطبيعة وعبوديتها ـ كما يقول بدوي ـ والتي تطرفت إلى «سادية»[1] يسعى أصحابها في قهرها وإفسادها.

● وأنه يسير بين منحنيات هذه الحياة الدنيا في مختلف علاقاته وحركاته، وهو مرتبط هماً ووجدانًا وطلبًا بحياة وراءها أعظم وأهم، مما يجعله أكثر تحرراً من حبائل هذه الحياة، وترفعًا عن جواذبها الدنية، وإن لم ينته به الأمر إلى عزوف زهدي سلبي تجاهها، وإنما هو قيام على المنهج القرآني ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص : ٧٧].

هذه مجرد لقطات خاطفة من اللوحة المشرقة التي تتبدى فيها الإنسانية التي رسم الإسلام معالمها، والتي تمثلت في المجتمع الذي ربَّاه الرسول ﷺ مجتمع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، كما تمثلت فردياً بصورها العليا في شخصيات كثير من علماء الأمة وقادتها الأبرار، وبالذات أعلام الصحابة وإمام الجميع، وأعلى

(١) السادية: مصطلح يطلق على مرض نفسي يصاب صاحبه بتلذذه بتعذيب الآخرين من حوله، خاصة من يحبهم.

صور الإنسانية على الإطلاق، هو النبي الكريم محمد ﷺ مما جعل شخصيته تبرز دائماً في مقدمة البشرية، حتى لدى غير المسلمين ممن يدرسون الشخصيات الإنسانية في التاريخ.

الإنسانية بصفتها دعوة إلى العالمية

عرفنا أن الإنسانية تطلق مراداً بها: تلك الخصائص المميزة للجنس البشري عن المخلوقات الأخرى المحيطة به.

ومن هذا تقوم الدعوة إلى الإنسانية التي تبحث عن الحقائق المشتركة بين بني البشر، التي تكمن وراء مظاهر الاختلاف والتناقض التي تسود حياتهم من أجل تحقيق وحدة عالمية؛ أمة يسودها السلام والوئام، وتحكيم هذه الحقائق الإنسانية العامة في عناصر التفريق والتباعد، كالوطنية والقومية والعرقية والدينية، ونحوها.

وهذه الفكرة قديمة في التاريخ الفلسفي والصوفي لدى الذين يتجاوزون الحدود المحيطة بهم وتمّحى هوياتهم في سبيل التماهي مع كل الناس، دون نظر إلى أديانهم، أو أوطانهم، أو أجناسهم.

وقد كان الرواقيون يقولون: إن إنسانيتهم فوق وطنيتهم.

ولكن قضية الإنسانية ـ هذه ـ لم تعد الآن نظرة فلسفية، أو تهويمة لمجموعة من المتصوفة، لقد أصبحت دعوة عملية تستهدف اختراق ثقافات الأمم وأديانها؛ من أجل تجريدها من العوامل العائقة عن تحقيق هذه الإنسانية المدعاة.

ومنها انبثقت الإعلانات، والمواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان، والعلاقات الدولية.

ولم تقتصر على مطلقات تفسرها كل أمة حسب ثقافتها، وإنما تحددت في

أشكال تنظيمية يُتهم من خرقها ـ ولو كان خرقه لها من أجل تطبيق أحكام الله ـ بإهدار حقوق الإنسان وبالهمجية واللاإنسانية.

ووفقاً لمنهجنا، فإنا لن نتوسع في هذه المسألة وسنقتصر على:

ـ دعوة الإنسانية العالمية؛ من حيث صورها وحقيقتها.

ـ الإنسانية في المنظور السلفي.

من صور الدعوات الإنسانية:

كما سلف، فإن هذه الدعوة بصورها المتعددة تهدف؛ لتأليف البشر في وحدة يعمها السلام والوئام، ولكنها تختلف في ارتكازها على الإنسانية:

* فقد تكون الإنسانية بمعنى العناصر الأصيلة «الفطرية» التي يتفق عليها الناس «الإنسانية الطبيعية كما يسميها روسو».

* أو تكون بمعنى «البشر»، فالإنسانية هنا غاية يهدف إلى توحدها، وزرع الحب بين أفرادها، وتنافسها، فيما يقرب بينها، وهي« الإنسانية الارتقائية لدى جوليان هكسلي».

وقد كثرت دعوات العالمية المنتحلة صفة الإنسانية:

١ فمنها دعوات ذات منحى ديني:

أ ـ كالدين الطبيعي لدى (أوجست كونت) صاحب فلسفة «الوضعية» الذي آب في آخر حياته نحو التدين بدين الإنسانية، الذي يمثل الوضعية الحقيقية بالنسبة للإنسان.

إن (كونت) يرفض الدين التاريخي «المسيحي مثلاً»، ويستبدل به دين

الإنسانية الجامع . . «لقد هاجم الموحدون والبروستانت الدين باسم الله، ونحن علينا العكس إبعاد الله نهائيًا باسم الدين. وبعد استبعاد الله تبقى الأنا الإنسانية التي تلعب نفس الدور ـ ويقول كونت ـ نحيا في الإنسانية ونعيش بها ونتحرك من خلالها فهي مركز عواطفنا، هذه الإنسانية كالله القديم تلحق بها أفراد كافة الأجيال بعد أن تلفظ المجرمين لتحافظ بالنتيجة على المجموعة المستمرة للكائنات المتقاربة المتحدة الاتجاه»[١].

ولدى (كونت) فإن هذا الدين الوضعي بما فيه من قيم خلقية ليس مثاليًا يحكم به فيلسوف منعزل عن حياة الناس، إنه «محفور في قلب الإنسان حتى لينحصر دور الوضعية في تطوير مبدأ طبيعي وأزلي قائم»[٢].

ب ـ ومن ذلك مذهب تحضير الأرواح الذي يتطاول كثير من أتباعه على الأديان باسم دين جديد شامل للإنسانية تتلقاه الأرواح من الله؛ لتبلغه البشرية بوساطة التحضير، ويصرحون بأن ما تتلقاه هذه الأرواح القريبة من الله، تغني عن هدايات الأنبياء السابقين.

إن هذه الأرواح ـ كما يزعمون ـ توجه الناس إلى اتخاذ الحب المتبادل بين بني البشر دينًا بديلاً للأديان التي تفرقهم وتشحن صدور بعضهم على بعض، ويُنقل على لسان أحد الأرواح المزعومة: «إن حب الإنسانية هو التدين الصحيح؛ حيث لا يقيد حب صاحبه اعتبار لجنس ولا لوطن ولا لاعتقاد ولا لرسم»[٣].

---

(١) علم الاجتماع لدى أوجست كونت ـ جان لاكرو ـ ترجمة منى الرافعي ٩١، ٩٢.

(٢) المصدر السابق ٧٦.

(٣) الروحية الحديثة دعوة هدامة، محمد محمد حسين.

جـ ـ الماسونية : منظمة عالمية منتشرة محافلها في كثير من دول العالم تظهر أن هدفها : جمع الناس على الحب والتقارب والإخاء، وإزالة الحواجز العرقية والدينية، فيما بينهم.

يقول رئيس محفل الشرق الأكبر العالمي محمد رشاد فياض : «الماسونية ليست عمالة لأية ديانة، أو عنصرية معينة، إنها عقيدة العقائد وفلسفة الفلسفات، مزينة بالمبادئ الإنسانية . . هي عقيدة لجميع أبناء البشرية دون تفريق أو تمييز»[1].

ومن المنظمات المنسجمة معها، أو التابعة لها :

* الروتاري : وهي نوادٍ لقائية تقوم على مبدأ إلغاء الدين من اعتبار العضوية، والنظام، والنشاط.

* اللايونز : هدفها الظاهر عقد الصداقات بين أعضائها، بعيداً عن العقيدة وإقامة الحفلات الراقصة ترفيهًا عن الناس، وتخفيف متاعب الناس، وإعلاء شعار : «الدين لله والوطن للجميع».

وقد تكشفت حقيقة الماسونية من خلال أناس كثيرين، انفصلوا عنها بعد بلوغهم درجات عليا فيها؛ حيث بينوا أنها منظمة يهودية سرية في أهدافها ووسائلها وقياداتها العليا التي توجه مراتبها الأدنى، وأن من أهدافها العملية تقويض الأديان، والكفر بالله ورسوله، ونشر الإباحية، وتقسيم غير اليهود إلى طوائف متناحرة، والسيطرة على الأشخاص القياديين، وعلى المنظمات الدولية

(١) الإسلام والحضارة الغربية . محمد محمد حسين ١٩٦ .

لتسخيرها لمصالحهم، وقد أفتى مجمع الفقه الإسلامي بجدة، بكفر من انضم إلى الماسونية بعد ما تكشفت حقيقتها[١].

د ـ الإبراهيمية: نسبة إلى إبراهيم أبي الأنبياء عليه الصلاة والسلام، وهي دعوة إلى دين موحد يجتمع به اليهود والنصارى والمسلمون بحكم أن موسى وعيسى ومحمد يرجعون إلى إبراهيم عليه السلام.

والدعوة إلى الإبراهيمية من قبل اليهود والنصارى قديمة، ففي القرن الثالث عشر الميلادي، نادى (ريموندلول) في روايته «الوثني والحكماء الثلاثة ـ مسلم ونصراني ويهودي ـ» إلى حوار بين هذه الأديان، وفي القرن السابع عشر نادى (ليسنج) بمثل هذا.

وقد بعثت بقوة وجهود حركية في السنوات الأخيرة، وقد ذكر مدير «معهد بحوث الثقافة الدولية (هانزفيشر برينكول) سعي المعهد لجمع الشمل، وتوحيد الطاقات، والنظر في المصير المشترك لذرية إبراهيم وفهم التوراة والإنجيل والقرآن، على أنها شواهد للوحي الإلهي»[٢].

وقد اشتهرت هذه الدعوة في الثمانينيات ـ من هذا القرن العشرين ـ وما بعدها بالفيلسوف الفرنسي «روجيه جارودي» الذي كان كاثوليكيًا ثم ماركسيًا ثم أعلن أنه أسلم.

وقد أقام لذلك «معهد حوار الحضارات» الذي يهدف ـ كما جاء في نظامه الأساسي ـ إلى «تشجيع اللقاءات الروحية التي تتيح المجال بإجراء حوار بين الأشخاص ذوي الثقافة والإيمان الواعين أهمية ومستقبل جميع مركبات السنة

(١) انظر: الماسونية ـ صفوت السقا، وسعدي أبو حبيب ١٨٤.

(٢) انظر: الإسلام والأديان ـ محمد عوض ١٤، ١٧.

الإبراهيمية ـ اليهودية والمسيحية والإسلامية ـ وجميع أشكال الروحانية والنزعة الإنسانية»[١].

وينبغي أن لانفهم من هذا أن جارودي وقد أعلن إسلامه، يهدف إلى احتواء اليهودية والنصرانية، ليعود أتباعهما إلى الإسلام بصفته الممثل الصحيح للإبراهيمية الحقة، كلا؛ الأمر بخلاف ذلك، إنها دعوة إلى انفتاح الإسلام على تلك الديانات التي تحمل من الإنسانية أقداراً معينة، إن الإسلام الذي يستحوذ على جارودي، هو ما يمثله الصوفية أصحاب وحدة الوجود المنفتح على كل الأديان[٢].

يقول جارودي بعد إيراده أبيات ابن عربي التي يقول فيها:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنَّى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

يقول جارودي:

«إن هذا الانفتاح الشامل في الإسلام على كافة الديانات التي ليست كلها إلا لحظات من العطاء في الملحمة الإنسانية، وعملية خلق مستمر ينجزه الإنسان عن طريق الله الذي يسكن فيه؛ إن هذه الميزة في الإسلام جعلت منه أكبر قوة روحية قادرة على الاستيعاب والاحتواء»[٣].

---

(١) معهد حوار الحضارات ـ النظام الأساسي ٢.

(٢) بل إنه لا يتوجه بخطاباته ـ كما يقول عبدالصبور شاهين ـ إلا إلى المسلمين من أجل أن يتعلموا من الدينين الآخرين ماهم بحاجة إليه، وخاصة الروحانية. انظر: الإسلام والأديان ١٣.

(٣) ما يعد به الإسلام ـ جارودي ـ ترجمة قصي أناس، وميشيل واكم ١٧٦.

ومما يجري هذا المجرى تلك النفثة التي بثها الكاتب المصري «توفيق الحكيم» قبل وفاته في صحيفة الأهرام في أربعة أسابيع باسم (حوار مع الله)، وقد ردَّ عليها العلماء وجهّلوا صاحبها، والذي يهمنا منها أنها تندرج ضمن هذه الرؤية المذيبة لتميز الإسلام عن الأديان الأخرى، ومن ثم تهوين تجاوزه باسم وحدة دينية عامة، أو بشرية إنسانية، ومما قاله: «مع أن القرآن ختام كتبك السماوية، فما قصدك من ذلك، بقدر علمي تريد أن نتذكر دائماً أن ما خلقت وأوجدت في الماضي لا تريد إلغاءه أو إعدامه . . . لقد أرادت حكمتك حث المسلمين على قراءة كتبك السماوية للتقريب بين أديانك، كما لم تفرق بين أجناس مخلوقاتك»[1].

٢ **وهناك دعوات ذات منحى ثقافي**: تسعى إلى إيجاد «أممية ثقافية»؛ أي استخلاص الثقافات لدى الأمم للخروج بثقافة واحدة، تكون هي الأساس، بحيث تؤقلم تلك الثقافات الخاصة لتنسجم معها.

ومن أشهر المؤسسات التي تتجه في هذا المنحى «المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة» (اليونسكو) التابعة لهيئة الأمم المتحدة.

فقد أنشئت، كما يقول (جوليان هكسلي) رئيس اللجنة التحضيرية لها وأول مديرعام لها: «لكي تساعد في خلق ثقافة عالمية موحدة تنطوي على تصور فلسفي خاص وخلفية معينة من الأفكار وخطط طموحة ـ فهي تهدف إلى ـ بلورة أيديولوجية عالمية تصلح لأن تشكل إطاراً نظرياً تسترشد به سياسات وبرامج اليونسكو التفصيلية»[2].

ولهذا كانت اليونسكو هي: «التربة التي نبتت فيها أفكار مهمة مثل (حوار

(١) الإسلام والأديان ٢٤.

(٢) العرب واليونسكو ـ حسن نافعة ـ ٤٨ - ١٤٦.

الثقافات والحضارات) و (التراث الثقافي للإنسانية) و (النظام الإعلامي العالمي الجديد) . . وهي أفكار أصبحت تشكل في الواقع ملامح أيديولوجية عالمية متكاملة»[١] .

٣ وهناك أيضاً المنحى السياسي في دعوات العالمية :

لقد كان (جان جاك روسو) صاحب نظرية العقد الاجتماعي وأحد الممهدين للثورة الفرنسية يبني رؤاه السياسية والاجتماعية على ما يتصور أنه الوضع الطبيعي للإنسان في تفكيره الفطري قبل أن تفسده المؤثرات الفاسدة .

كان يتأمل في نفسه ، فيشعر أن هناك إنسانية في داخله خلاف ما يعيشه الناس ، فالناس تغيروا ، ولا بد من ردهم إلى الإنسانية الطبيعية .

في نفوسنا وفي ذواتنا ـ كما يرى روسو ـ المعرفة الأخلاقية ؛ أي علم ما ينبغي أن نفعله .

إن الدين الحق ـ كما يرى ـ هو أن أفعل ما يجب علي أن أفعله ، وهذا مغروز في نفوسنا الإنسانية ، وبه نغدو طيبين متحابين ، لكن الناس تلاعبوا بالدين ، فجعلوا منه تعاليم لا صلة لها بحياة الناس ، لقد أضافوا إليه تناقضات غير معقولة ، وجعلوا الناس مغرورين متعصبين قساة وجلبوا لنا الحرب بدل السلام[٢] .

ولهذا أقام روسو نظرياته على افتراضات يتصور أنها الأساس في فكر

---

(١) المصدر السابق ، ويذكر في ص ٢١٣ أن من تبريرات الانسحاب الأمريكي من اليونسكو في منتصف الثمانينات لدى بعض المنظمات الأمريكية «أن إدخال أفكار اليونسكو التربوية في المدارس الأمريكية سوف يساعد النشء على احترام العالمية واحتقار كل ما هو أمريكي» .

(٢) انظر : فلسفة الثورة الفرنسية ـ برنارغوتويزن ـ ترجمة عيسى عصفور ١٠٢ - ١٠٥ .

الناس، ورغباتهم الأصلية قبل أن يفسدهم المستغلون.

وعامة الإعلانات والمواثيق الدولية تقدم بصفتها عناصر راسخة الجذور في الوجود الإنساني، أياً كان جنسه أو دينه أو مجتمعه، وأنها تهدف إلى تحقيق الكرامة الإنسانية دون تفريق.

في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي خرج عام ١٩٤٨م جاءت تعبيرات، مثل: «لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أعادت في الميثاق تأكيد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الإنسان وقدره . .»[١].

فالحقوق منسوبة إلى شعوب الأمم المتحدة كلها؛ أي أنها شبه إجماع بشري على أنها معايير إنسانية الإنسان وكرامته.

وفي العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الذي بدأ تنفيذه عام ١٩٧٦م، أن الحقوق المنبثقة من معاهدة الأمم المتحدة «تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه»[٢].

ولقد ترسخ عبر الأيام لدى الناس أن هذه المبادئ والحقوق هي المثل الأعلى المتسق مع فطرة الإنسان والمحقق لكرامة الإنسان، وأن من خرج عليها أو لم يلتزم ببعض مفرداتها جدير بالتشنيع وأوصاف اللاإنسانية والبربرية، ونحو ذلك[٣].

---

(١) حقوق الإنسان ـ محمد شريف بسيوني وآخرون ١/ ١٧.

(٢) حقوق الإنسان ـ محمد شريف بسيوني وآخرون ١/ ٢٢.

(٣) حينما أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، والميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تحفظت المملكة =

ولقد تأثر بهذه الدعوات كثير من أبناء الأمة الإسلامية، وطالبوا بالانفتاح على الثقافات البشرية، والدخول في العالمية دون شعور بالحرج، ووصموا من يسعى للحفاظ على الهوية الخاصة بالأمة المسلمة، بالانعزالية والجمود والارتهان لمعتقدات وتقاليد وثوابت سلوكية محددة، وتكريس التقسيمات الطائفية بين البشر[١].

وعدّوا أن من علامات السمو الفكري، والوعي العصري ذوبان الهوية، والاندراج في تيار الرؤية الإنسانية التي تستوي عند صاحبها الديانات والثقافات.

«أنا ـ يقول أحدهم ـ وإن كنت عربيًا مسلمًا، فإنني مسيحي؛ لاعتقادي بأن الحق يتجلى في الخلق، ويهودي لأني أؤمن باصطفائي ونخبويتي، وإغريقي لأني أمارس التفلسف، وفرنسي لأني تثقفت بثقافة الفرنسيين، وبوذي لأني أتوق إلى الفناء فيما أحب، وقبل ذلك كله زنديق؛ لأن هذه الحياة تستغرقني بقضها وقضيضها.

فأنا أتردد بين هويات مختلفة، وأتوارى خلف أقنعة لاحصر لها؛ إذن لا هوية ذات بعد واحد، أو وجه واحد، بل هوية مركبة لها أكثر من وجه وتنفتح على أكثر من عالَم»[٢].

= العربية السعودية عليها لما في كل منها من نقاط تخالف الإسلام متحملة التشويه وسوء التفسير، وما تزال المملكة تتعرض لحملات التشويه باسم حقوق الإنسان لدى تطبيقها بعض الأحكام الشرعية التي لا تتفق مع تلك المواثيق.

(١) بل يصفونهم بالمتزمتين والجهلة بالدين وبحكمة الله في خلق الناس، كما فعل توفيق الحكيم في حواراته المشار إليها.

(٢) الممنوع والممتنع، علي حرب، ١٠٦.

وليس التأثر بهذه الدعوات المنادية بالإنسانية العالمية خاصًا بفئة العصرانيين من أبناء المسلمين، بل إن بعض الإسلاميين ممن يفتقدون التأسيس العقدي السلفي، والوعي الراسخ بمقررات القرآن والسنة في تشكيل هوية المسلم الخاصة، التي تميزه عن سائر الأمم أتباع الثقافات الأخرى، وقعوا في فخ هذه الدعوات، فتراجعت نظرتهم الاستعلائية لدينهم، ومن ثم لأمتهم الإسلامية، فدخلوا في دوامة التقريب بين الأديان الذي ينطلق من النظرة المساوية بينها، وحملوا النصوص المتعلقة بالولاء والبراء والمودة المنفية للكفار، على آيات الإقساط لهم والعدل معهم.

وفي مطلع التسعينيات من هذا القرن الميلادي، نادى رئيس أمريكا «جورج بوش» بـ «النظام العالمي (الدولي) الجديد» في أعقاب انحسار القوة السوفيتية وتبعثرها، وفي حرب الخليج الأخيرة، التي كانت هي الميلاد الحقيقي لهذا النظام كما تصوره الأمريكيون.

وليست الصيحة بهذا النظام العالمي جديدة، ففي أعقاب التغيرات الكبرى ينادى بهذا الشعار ـ كما بعد الحرب العالمية الأولى، وبعد الحرب العالمية الثانية ـ وتضفى عليه الشعارات المغرية من اعتبار إنسانية الإنسان، وإقامته على مواثيق ملزمة وانبثاق قراراته من شرعية دولية عادلة . . . إلخ[1].

ولكن الذين لا يعتبرون بالتاريخ راحوا يحلمون بالخيرات التي ستمطر عليهم من هذا النظام الدولي الجديد، وتصوروا عقد التسعينات الميلادية، وما بعده زمن الوحدة العالمية المنصفة المتراحم أهلها.

ففي ظل هذا النظام الدولي الجديد «سيكون ـ كما يتصور بعضهم ـ اتصال

(١) انظر: الإسلام والنظام العالمي الجديد ـ مولاي محمد علي ـ طبع خلال الحرب العالمية الثانية.

الغرب مع الشرق الأوسط ليس اتصالاً استعمارياً، بل اتصالاً تنويريًا يعتمد على قاعدة حقوق الإنسان والديمقراطية وتوازن المصالح».

وفي ظله «سينتهي الصراع ويبدأ العالم حالة الوفاق». «وستطبق جميع القرارات التي اتخذتها الأمم المتحدة تطبيقًا واضحًا وأكيدًا»[1]. . . . إلخ.

الموقف السلفي من الإنسانية بصفتها دعوة للعالمية :

هل يمكن قيام وحدة شاملة بين الناس تذوب معها خلافاتهم الدينية والعنصرية، وهل من شأن المسلم السعي إليها؟.

لا ريب أن النصوص الشرعية التي هي المنطلق للسلفية تقرر أن من سنن الله في خلقه قيام الاختلاف فيه، وتنوع الاهتمامات والمقاصد، وقيام التدافع بين الناس بسبب ذلك، وقد بيَّن سبحانه أن هذا ماض في خلقه، ولن يزال، في مثل قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨].

كما بيَّن سبحانه أن عمران هذا الكون قائم على التدافع بين الناس: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١].

ولكن هذا التقرير لا ينتهي بالمسلم إلى ذلك الموقف شبه الجبري الذي يراه بعض الناس من ضرورة الإذعان لهذه السنة، والتسليم لله فيها مما ينتهي إلى الإقرار بهذا الاختلاف بين بني البشر، وأن الناس المسلمين بإسلامهم والكافرين بكفرهم، إنما ينفذون هذه السنة بتوجيه الله كلاً إلى وجهته ويستشهدون بقوله

---

(١) مجلة العربي ٥/ ١٤١٢هـ، صفحات ١٢، ١٣، ١٤.

سبحانه: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلا يُنَازِعُنَّكَ فِي الأَمْرِ﴾ [الحج: ٦٧]، وعلى أن الله أنكر على اليهود التحاكم إلى الرسول محمد ﷺ وعندهم التوراة[١].

إن السلفي كما يؤمن بتلك النصوص، فإنه يأخذ بالنصوص الأخرى التي تدعو المسلمين إلى الجهاد في سبيل الله؛ لتوحيد البشرية تحت راية الإسلام في مثل قوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩].

فهو يسعى مع المؤمنين من أجل تحقيق هذه الغاية التي أناط الله تحقيقها بجهود المسلمين.

هذه هي القاعدة النظرية لنظرة المسلم إلى الوحدة الإنسانية.

وقبل بيان الموقف، لا بد من الإشارة إلى أن تلك الدعوات المتعددة للعالمية والإنسانية، التي ذكرنا بعضها على الرغم من نبل المقصد الذي تهدف إليه، وهو جمع البشرية على المنهج الذي يحقق سعادتها المشتركة، فإنه ينبغي للمسلم أن يكون حذراً إزاءها، فهي بنظرة عامة ـ دون نقد تفصيلي:

* دعوات غريبة مبعثها أوربا تسعى لإلحاق الأمم الضعيفة بها، من خلال إضفاء صفة الإنسانية، أو العمومية على هذه الدعوات، إنها «اعتبار النموذج الحضاري الأوروبي ومختلف منتجاته مثلاً لأعلى مراحل التقدم الإنساني في كل الميادين، واعتباره العالمية التي على الشعوب الأخرى اللحاق بها، واعتبار المقاييس الفلسفية والأيديولوجية والثقافية والأخلاقية ومناهج الحياة والتنظيم

(١) انظر: الإسلام والحضارة الغربية ١٨٨، ١٨٩.

والعلاقات الإنسانية، هي تلك المطروحة من خلال النموذج الغربي»[١].

فهي بالنظر إلى آثارها ـ مكائد لاستغلال الأمم الضعيفة التي تعيش هواناً حضارياً، حيث بسماعها دعاوى الإنسانية والعالمية والوحدة البشرية، تتخدر وتستسلم للقوى التى ستتولى ـ بحكم قوتها ـ وضع التصورات المعينة.

ولعل هذا هو السبب الحقيقي لانسحاب أمريكا، ومن ثم بريطانيا من منظمة اليونسكو، ومطالبة أمريكا بإنشاء منظمة بديلة تكون قوة الأصوات فيها بحسب حصة المشاركة في الميزانية، لا كما في اليونسكو لكل دولة صوت.

* ولقد تتبع الباحثون في هذه الدعوات أصولها، فوجدوا أن الصهيونية وراء كثير منها، إما مباشرة أو بالوسائط، وأنها تستهدف من محاربتها للخصوصيات، والأديان لدى المسلمين والنصارى بالذات أن يفقد هؤلاء شخصياتهم وعصبياتهم، فيصبحوا قطعاناً من الأغنام يسهل على اليهود أن يسوقوهم إلى حيث يريدون[٢].

* فضلاً عن أنها في الواقع تنتهي إلى عكس ما زعمت أنها تهدف إليه؛ أي أنها تصبح دعوات تفريق لا جمع؛ لأنها تقدم نفسها على أنها دين جديد، أو مذهب متميز يدعو أتباعه إلى التخلي عن أديانهم ومذاهبهم، فيأخذ به أناس ليصبحوا فئة متميزة زائدة على الفئات والمذاهب الأخرى.

* أما النظام الدولي الجديد، فإنه لم يعْدُ قدْرَ ما سبقه من أنظمة دولية، فما زال ـ على الرغم من تلك الشعارات ـ تحكُّم القوى الكبرى بالأمم الضعيفة،

---

(١) قضايا التنمية والاستقلال ـ منير شفيق ٨٧، ٨٨.

(٢) انظر: الإسلام والحضارة الغربية ـ محمد محمد حسين ١٩٩.

وتفسير المبادئ والمواثيق الدولية وفق سياسات تلك القوى، والتفريق الصارخ في التعامل مع الدول والأفراد.

ـ ما يزال ذلك ـ قائماً على أشده، بل إنه أصبحت منذ سنوات تمارس ألوان الظلم تحت مظلة الشرعية الدولية التي أصبحت لعبة بأيدي تلك القوى.

وبعد هذا:

ما دامت العالمية الإنسانية كروح أو مبدأ ـ بعيداً عن تلك التوصيفات البشرية ـ تمثل هاجساً للناس وأمنية غالية؛ حيث يسود السلام والوئام وشعور الإنسان بكرامته، وإذا كان الإسلام جاء لتحقيقه ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ووجه أتباعه للسعي في سبيله ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ**﴾ [الأنفال: ٣٩][1].

فما هي ملامح هذه الإنسانية الإسلامية، بل لنقل: ما معنى عالمية الإسلام التي يصفه بها الدعاة كثيراً؟

عناصر الإنسانية وفق المنظور السلفي:

ترتكز الإنسانية التي يقيمها الإسلام في دنيا الناس على حقائق راسخة:

* إما في الطبيعة البشرية للناس كلهم.

---

(١) والفتنة من صورها الظلم وإشاعة الرعب والإفساد في الأرض، ومحاربة أهل الصلاح ومنع الحق من طالبيه، وكون الدين كله لله لا يعني دخول جميع أهل الأرض في الإسلام بناء على قاعدة ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وإنما أن يكون شرع الله مهيمناً على الحياة مشيعاً العدل في ربوعها.

* أو في الوحي المنزل عليهم ملائمًا لهذه الطبيعة والفطرة.

ا ـ تنطلق هذه الإنسانية من تقرير الوحي الإلهي وحدة الأصل البشري للناس كلهم؛ حيث يعودون إلى أصل واحد هو: آدم المخلوق من تراب ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً ﴾ [النساء : ١].

أما الاختلافات الظاهرة في الواقع البشري ألواناً وأعراقاً وأشكالاً، فإن غايتها عكس ما يظنه القاصرون من التفريق والتعالي، إن الغاية من هذا الاختلاف هو التعارف، ومن ثم التقارب والتعاون، يقول سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ [الحجرات : ١٣].

ب ـ كما تنطلق من كرامة الإنسان ـ لإنسانيته ـ التي فضل بها على المخلوقات المحيطة به جماداً ونباتًا وحيوانًا ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ [الإسراء : ٧].

وهي كرامة يجدها الإنسان في طبيعته وجبلته، وبها يكون له سياج من الصيانة والحصانة في الإسلام، فهي «ظل ظليل ينشره قانون الإسلام على كل فرد من البشر ذكرًا أو أنثى، أبيض أو أسود ضعيفًا أو قويًا من أي ملة أو نحلة، ظل ينشره الإسلام على كل فرد يصون به دمه أن يسفك، وعرضه أن ينتهك، وماله أن يغتصب، ومسكنه أن يقتحم، ونسبه أن يبدل، ووطنه أن يخرج منه، وضميره أن يتحكم فيه قسرًا، وحريته

أن تعطل خداعًا ومكرًا، إلا أن يهتك هو حرمة نفسه بارتكابه جريمة ترفع عنه جانبًا من هذه الحصانة»[١].

جـ ـ ثم إن إنسانية الإسلام تتمثل في أن دعوته تتجه، وتقوم على ركائز راسخة في فطرة كل إنسان من الناس، يتوحدون بها في أصل وجودهم، ويأتي الإسلام بصفته دعوة عقدية وشرعية ملائماً لها، وليس كالثقافات الأخرى التي تقوم على ركائز ذات خصوصية لشعب معين أو حضارة خاصة، تقوم دعوة الإسلام على التوحيد، وهو القضية التي شهدت بها فطر بني آدم كلهم ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا** ﴾ [الأعراف: ٧٢].

وعلى الفضائل الخلقية إباحة للطيبات، وأمراً بالمعروف، ومنعًا للفواحش ونهياً عن المنكرات، وهي أمور فطرية أيضاً ينجذب إليها كل إنسان سوي بفطرته.

قال سبحانه: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ** ﴾ [الروم: ٣٠].

وإذا كانت هذه الفطرة الموحدة الخلقية تمثل كرامة للإنسان، فإن دعوة الإسلام ترسم المنهج السليم؛ لإعلاء هذه الكرامة وصيانتها من الفساد، أو الارتفاع بها من حالات الارتداد نحو المهانة الإنسانية، بسبب اتباع الأهواء والشهوات والثقافات التي تحط من كرامة الإنسان وقيمته.

﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ**

(١) نظرات في الإسلام ـ محمد دراز ١١٢

به شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران : ٦٤] .

د ـ وتتمثل إنسانية الإسلام في أنه جعل معيار التفاضل الإنساني إنسانيًا ؛ أي مفتوحًا لكل بني البشر أن يدخلوا فيه ، وأن ينافسوا في مجاله .

وهو معيار التقوى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات : ١٣] .

ويشمل هذا المعيار :

* عنصر الإيمان بالله ؛ حيث يكتسب به صاحبه كرامة وعزة ليست لسواه ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ . [المنافقون : ٨] .

* وعنصر الأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة التي يتفاضل فيها أهل التقوى ، كرامة وعزة ومقامًا في الدنيا والآخرة ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا ﴾ [الأنعام : ١٣٢] . ويقول ﷺ : «إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً»(١) .

وهذا المنطق الإنساني الإسلامي خلاف المنطق العنصري الذي يسود ثقافات كثيرة ، ومنها ثقافات الحضارة المعاصرة ؛ حيث يقوم التفاضل على أساس اللون ، أو العرق والجنس ، أو التبعية الحضارية الأوروبية .

هـ ـ الإسلام إنساني عالمي من خلال شموليته لجوانب الحياة البشرية كلها ، وربطه بين الدين والدولة .

(١) حديث حسن ، رواه الترمذي ، انظر : جامع الأصول ٤/ ٦ .

إن الديانات التي توفرت على الجانب العقدي والخلقي والتعبدي تاركة أمر الحياة الاجتماعية دون تشريع، فحصرت الدين في الصلة الروحية بالله، وأخرجت النظم منه ـ كما في النصرانية الكنسية ـ قد أفسحت مجالاً للتكتلات الثقافية؛ حيث يقوم رجال الفكر والفلسفة والسياسة برسم نظم الحياة الاجتماعية وفق أعراف مجتمعهم الخاص وطبيعته المعينة، مما ينتج ـ وقد أنتج كما نرى ـ ثقافات متعددة، وقوميات متباينة للغربيين الذين يعتنقون جميعًا النصرانية.

أما الإسلام، فإنه بهذه الشمولية التشريعية التي تغطي أمور الحياة الخاصة والاجتماعية يؤدي إلى توحد المسلمين في ثقافة إسلامية وأنماط حياة فردية؛ حيث تَصْبغ الحياة الإسلامية بصبغة واحدة، أو متقاربة جدًا في الاهتمام والفكر والذوق والسلوك والتقاليد.

مما يجعلهم أمة واحدة على الرغم من التباعد والحدود.

و ـ هذا بالنسبة للمسلمين، أما غير المسلمين: فإن الإسلام يقرر الكرامة الأصلية لهم والفطرة الموحدة الخلقية، ثم يتجلى موقفه معهم في ثلاث حالات:

* **الأولى:** دعوتهم إلى تحقيق هذه الكرامة وصيانتها من الاندثار بالأخذ بالإسلام، والتحرر من عبودية الأشياء والأشخاص إلى العبودية لله؛ ليكونوا مسلمين.

* **الثانية:** لكن ذلك لا يعني إكراههم على الدين، فإن لم يرتضوا الدخول فيه، فإن الإسلام يحفظ لهم كرامتهم الإنسانية التي أشرنا إليها في فقرة (ب)؛ حيث يعيشون في ظل دولة الإسلام لهم ذمة الإسلام التي يحفظها كل مسلم