حرب المصطلحات

دراسة تتناول ثلاثة مصطلحات تفترش الساحة المعرفية العربية

الدّين تراث

أنسنة النص

نسبية القيم

حسين درويش العادلي

دار الهادي

حرب المصطلحات

حسين درويش العادلي

حرب المصطلحات

دراسة تتناول ثلاثة مصطلحات تفترش الساحة المعرفية العربية

الدّين تراث

أنسنة النص

نسبية القيم

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

يمكن الإتصال بالمؤلف على الهاتف: 0046 707 53 00 92

أو عن طريق البريد الألكتروني

abuhabib1@hotmail.com

mustalahat@hotmail.com

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ - ٨٩٦٣٢٩/ ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

توطئة

* لعل من أوليات البناء المترابط لأية مدرسة، وأساسيات التعريف والإستدلال على قيمها ومتبنياتها؛ التوظيف الواعي والدقيق للمصطلح المراد استخدامه للدلالة على أي مضمون وأية قيمة ضمن المنظومة الكلية لتلك المدرسة فكراً وخطاً وتجربة.

فإنَّ الإستخدام العشوائي أو المغرض للمصطلح يؤدي لا محالة إلى إنتاج التشويه ويعمل على فرز كم من التناقضات الذهنية والعملية لذات المدرسة وجملة مضامينها وأشكالها المعرفية، إستناداً إلى ما للمصطلح من أهمية بنيوية لعموم الخط المدرسي سلباً أو ايجابا.

* وكما أنَّ المضمون القيمي أو العلمي هو مادة البناء المعرفي لأية منظومة في أية مدرسة، فإنَّ الكلمة والمصطلح أداتا البناء البنيوي المظهري لها، والمُعبِّر عن خطها ولونها بشكل وآخر، وهنا فإنَّ استقلالية المصطلح الدّال والمعبِّر عن المضمون القيمي والمعرفي والعلمي أساسيٌ سواء في تحديد ماهية وملامح المدرسة ذاتها، أو في تميزها الميداني فكراً وتجربةً عن باقي المدارس المطروحة.

فكان لابد وأن يُحسَن إنتاج وتحديد المصطلح أساساً، ثم يُحسَن توظيفه واستخدامه، إذا ما استهدفنا خطاً مدرسياً واضحاً وهادفا.

* ونجزم بأنَّ بوادر إنهيار أية مدرسة تكمن في إنهيارها البياني أي المتصل بلغتها القيمية سواء على صعيد خطابها التعريفي أو الإستدلالي وهي تحاول عرض ذاتها على الواقع بُغية إنجاز وجودها، فعندما تفشل في إبداع المصطلحات الدالة على ذاتها المعرفية، وتعجز عن التعريف بمنظومتها القيمية بلّغة واضحة ومصطلحات محددة تنتجها ذات قيمها المضمونية، عندها ستدرك الفشل لدى أول إحتكاك لها بالواقع.

* من هنا نفهم بُعداً حيوياً آخر لمسألة الإعجاز البياني والبلاغي للقرآن الكريم، وهي مسألة قائمة بذاتها؛ حيث يعتصم النص بنفسه من خلال قوة لغته ومصطلحاته فلا يُنال من مبادئه وقيمه إنطلاقاً من النيل من لغته، وهو بُعد في غاية الأهمية إذ يفرض النص من خلاله دلالاته الذاتية عن طريق نسيجه اللغوي الخاص، . . وهنا فإنَّ مسألة الإعجاز لا تقف عند حدود تأكيد سماوية هذا الكتاب المقدس أو في تصديق نبوة الرسول الأكرم ﷺ حسب، وإنما أتت أيضاً لتوكيد جنس أرقى وأنقى وأشمل وأدق للبيان المعرفي والقيمي الذي يحتاجه الواقع بكل تشعباته وحقوله وآفاقه، إنطلاقاً من الوحدة العضوية بين النص والدلالة القائمة على قاعدة الإعتصام الذاتي للغته ومصطلحاته.

فالقرآن الكريم لم يكتف بطرح مبادئه ومتبنياته وغاياته بأية لغة كانت، وإنما آثر المُرسِل جل شأنه أن يُصاغ ذلك كله بأروع حلّي البيان وأجمل أنسجة الطرح لتكتمل دائرة العطاء لمنظومته الهادية، . . حيث يتعاشق ـ بين يدي القرآن ـ المبدأ والمصطلح، والقيمة والبيان بأروع ما للإمكان اللغوي من وجود.

من هنا شكّل الإسلوب البياني للقرآن عاصماً بذاته حيث لا يمكن إختراقه بأي شكل، كما يستعصي على الإتيان بمثله سواء تجسد الإتيان قيمياً أو لغوياً لعوامل عدة لا مجال لإستعراضها هنا ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٣ ـ ٢٤].

ولن التأبيد هنا فاعلة على مطلق الخلق وبغض النظر عن الأُطر الزمانية والمكانية لنداء التحدي هذا، وبغض النظر عن حركية الواقع الإنساني التأريخي وما يمكن أن يشهد من تحولات في تجاذبه وهذا النص، . . وما ذلك إلاّ لإعجازه الفريد القائم على اعتصام لغته من أن تنهار أو تُخترق أو تُستنفَذ، وتكاملية بيانه في شموله ومقاصده وغاياته، وصلاحية منهجه في الدلالة على مسالك الخير والفضيلة والرقي.

المهم هنا التأكيد، على أنَّ العجز الأبدي عن الإتيان بمثل هذا القرآن ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، هو

عجز ذاتي سواء في إبداع مثل هذا الإنجاز القيمي الشامل الممتد عبر مسار التأريخ، أو في إبداع أنسجته اللّغوية الحاضنة والمُظهِرة لنظامه المعرفي والقيمي، . . فهو عجز مُركّب قيمي ـ لُغوي في ذاته.

ويهمنا هنا الوقوف لدى نقطة هامة، وهي إدراكنا لكيفية حفظ المضمون من خلال قوة النص ومنعته، وكيف يتماسك البناء المعرفي والقيمي ككل من خلال تماسك النص لغةً، . . فنستدل على أهمية الطرح البياني والنسيج اللّغوي والإصطلاحي في إنجاز وصيانة المنظومة المعرفية والقيمية والمضمونية ذاتها.

* إذن، فللّغة البيانية وللمصطلحات التعريفية أهمية كبرى في تنظيم أية قيمة أو تأكيد أي مبدأ في حركة الحياة، ولا يمكننا أن نتصور إنجازاً معرفياً أو علمياً هادفاً فيما لو شاعت الفوضى في استخدام المصطلحات في أي حقل كان، فعندها ستسود حالات الإرباك والهجانة وانتفاء الحدود التقيمية والنتائجية في الأوساط الإنسانية على تنوع حقول المعرفة والعلم والتجربة.

إنَّ كل مصطلح إذا ما تم إبداعه وإنتاجه علمياً ومعرفياً وموضوعياً، فإنه سيُشحن بمداليله المعرفية أو القيمية أو الطبيعية التي تمايزه عن باقي المصطلحات التي تمتلك بدورها مداليل محددة أخرى، وإذا ما تم التعارف الإنساني على المصطلح بمداليله الذاتية وأبعاده الخاصة واستخداماته المعينة، عندها لا يمكن ـ علمياً أو موضوعياً ـ العبث به من خلال إساءة استخدامه أو الإحتيال عليه

بتوظيفه سلباً في حركة الحياة، فعندها ستُربك الساحة الإنسانية المرتبطة بهذا المصطلح ومفاهيمه وحركيته، باعتبار أنَّ الحياة الإنسانية تنتظم وتُبدع وتُنتج ذاتها وبناءاتها الخارجية من خلال انتظامها المعرفي والعلمي والقيمي المُعَبَّر عنه بألوان خاصة محددة من أنسجة اللّغة والبيان والعَرض، وتلك الأنسجة تتلاحم عضوياً مع المضامين الذاتية للنصوص أو مع التجليات المعرفية والفكرية والتجربية للإنسان القارئ والعامل والمتعاطي معها في حركته النظرية والعملية، . . فكان لابد وأن تُحفظ تخوم المصطلحات وتُحرس حدودها المعرفية والبيانية، حفاظاً على المعرفة والعلم والتجربة.

نقول؛ أنَّ الحياة الإنسانية لا تقوم على العشواء أو الإرتجال في تحديد مضامين وضوابط وغايات هذه الحياة وما تحتضه من طروحات وما ينتج عنها من تجارب في مختلف الحقول والميادين، بل أنها تنتظم من خلال حركية فكرية ومضمونية ومفاهيمية محددة ومسؤولة، تكون اللّغة إطارها ونسيجها البياني والإستدلالي.

* وفيما يتعلق بمدرستنا الإسلامية، يجب استحضار الوعي المتقد ونحن نتعاطى مع كم ونوع الثقافات التي تفترش أرض الواقع على تنوعه، وبالذات فيما يتعلق بحركة المصطلحات الصادرة والواردة ضمن حركية التعاطي والوجودات الثقافية الأخرى.

والملاحظ في أوساطنا العربية؛ أنَّ هناك اتجاهاً ـ قديماً جديداً ـ يحاول الإساءة إلى فكرنا ومنظومتنا المعرفية والعملية من خلال

الإستخدام المغرض لجملة من المصطلحات المغايرة لمضامينها ومقاصدها بهدف انتزاع مفاهيم جديدة تتلائم والصراع الدائر مع مدرستنا الإسلامية، . . والهدف كل الهدف نقض متبنيات ومرتكزات هذه المدرسة، وبعد إقصاؤها عن إدارة أية تجربة اجتماعية في حركة الواقع.

إنَّ التشويه والتحريف المصطلحي جزء لا يتجزأ من الصراع الفكري والتجربي الذي يشهد الواقع تجسيد فصوله باستمرار رغم تغير الواجهات والعناوين لأنماط هذه الصراعات والقوى التي تقف خلفها، والمؤسف شيوع الجهل والتسطيح لدى العديد منّا تجاه خطورة ما يمكن تسميته **(بحرب المصطلحات)**، فهو صراع يخفي وراءه قيماً معرفية وأهدافاً مضمونية وغايات تأسيسية تهم حياتنا الإنسانية بالصميم لما يرتبط على ضوء نتائجه من تدعيم وترسيخ وإقرار للتجارب الإجتماعية التي سيتم تشييدها على ضوء نتائج الصراع.

* إنَّ حركية حرب المصطلحات هذه تتجسد عبر آليات منهجية منظّمة تتنوع حسب حركة الصراع وحقوله ومناخاته التأريخية، بدءاً بالتحريف المصطلحي وانتهاءاً بالإسقاط المصطلحي على واقعنا القيمي والإنساني بكل تجلياته ومستوياته، . . والهدف تحقيق الإسقاط المفاهيمي وصولاً إلى المسخ القيمي لكل ما يتصل بهويتنا وانتمائنا ومضموننا، . . والنتيجة عندها تتمثل بالإسقاط التجربي لنمط النسق الثقافي والإجتماعي المضاد.

إننا نرى؛ أنَّ حرب المصطلحات جزء لا يتجزأ من عملية التركيب التقني ـ المفاهيمي لأدوات هذا الصراع القديم ـ الجديد الذي يستهدف في النهاية تنحية مشروعنا الحضاري من التبلور والحضور والفاعلية والمبادرة والريادة، لأنَّ المسألة في عمقها تتحرك لإغراق ساحتنا المعرفية بسيل من المصطلحات إمّا المُحرّفة أو الأجنبية الوافدة التي تحمل مضامين فكرية ومفاهيمية مضادة، مما يُحقق لأصحابها تفكيك عنصر الأصالة لمدرستنا من الداخل لدى الذهنية الجماهيرية، وذلك من خلال اعتماد هذا الكم من الخلط والتشويه والتحريف والإسقاط المصطلحي على معارفنا وأفكارنا ومناهجنا في الحياة.

فعندما تكون أدوات الإشارة المصطلحية مُحرّفة ومشوهة أو أجنبية المنشأ والمصدر والمفهوم، وعندما تكون هي الدّالة على ماهية الفكر ونمط التطبيق في حَرم الواقع، وعندما تكون هي مفردات الثقافة والتخاطب والإنتساب المعرفي، . . عندها نكون قد حكمنا على أصالتنا بالإندحار، كون الأصالة منظومة متكاملة عقيدةً ونهجاً ولغةً وإصطلاحاً دالاً على نمطية القيم وماهية الفكر وسنخية النهج، . . وأدنى إخلال بهذه التركيبة ستُنتج إرباكاً مفهومياً وضبابيةً تشخيصيةً تقود لا محالة إلى هجانة الهوية وفقدان الإنتماء وإنتفاء الأصالة وإقصاء الدور.

* من هنا توجب الأصالة ذاتها الإنبعاث لوعي ورصد حركة المصطلحات ـ الخاطئة والخبيثة منها ـ في عمق مداليلها المفاهيمية، لضمان عدم الإختراق لساحتنا قيمياً وبرامجياً.

على أنَّ ذلك لا يعني الإنغلاق الذاتي، ويجب ألاّ يمنع من التناغم والتكامل الإنساني مع جملة الثقافات والحضارات الإنسانية، فالإنغلاق علامة ضعف لا قوة وكهف عزلة لا انبعاث، فلابد من الإنفتاح على الآخر، . . وهذا ما نرى أنَّ الإسلام العزيز قد أكده ضمن مبدأ (**التعارف الإنساني**) وما يوجبه من حركة تعاطي حضاري وثقافي هادف ومسؤول بين الأجناس البشرية على تنوعها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحُجُرات: ١٣].

وهنا نلحظ؛ أنَّ الخطاب القرآني هو خطاب للنّاس كافة مما يفيد بضرورة التعاطي التعارفي بين النّاس على اختلاف مواقعهم الثقافية والحضارية، ومثل هذه الضرورة إنما قامت على ضوء قاعدة كونية كبرى ألا وهي قاعدة التنوع الخلقي وما يمكن أن تُنتجه من إبداعات متنوعة على أساس قوانين التدافع المُنتج للحركة الكونية والإنسانية، فالتنوع هو الأساس المُنتج للتدافع الذي يشكل بدوره أرضية الحركة وقاعدتها للإبداع على تنوع تجلياته.

لذا يجب ألاّ تكون هناك حجة للإنغلاق في صفوف الدّينيين فكراً وسلوكاً، باعتبار أنَّ دينهم هو الدّال على ضرورة إعمال حركة التعاطي الفاعلة والمنبعثة والشاملة بين مختلف أجناس البشر.

على أنَّ حركة التعاطي التعارفي هذه، والتي تمتد لتشمل كافة مناحي الحركة الإنسانية، إنما يجب أن تستند إلى ثوابت الأصالة والوعي والمسؤولية في تفعيلها وإنتاجها الفعلي، فهي عملية

منضبطة غير منفلتة أو متحللة أو عشوائية في قواعدها وأهدافها وبرامجها كما قد يتصورها أو يتوهمها البعض، وإنما تُطلب لغرض الإنفتاح على الآخر بما يحقق شيوع الحقيقة والقيمة والغاية النبيلة، والإستناد إليها في تأسيس برامج الحياة في أشواطها كافة وبما يُحقق أهدافها الصالحة والمسؤولة والمثمرة في حركة الحياة ككل.

نقول؛ لا موضوع للحديث عن انغلاقنا في دوائر التعاطي مع الآخر، وتحري مجالات التناغم والتكامل الإنساني «المرتكزة إلى الحقائق والقيم والمُثُل كثوابت وغايات» بين الحضارات والثقافات الإنسانية المتنوعة، فذلك مما يجب تفعليه وتمكينه بقوة في حركتنا ككل، لضمان الفعل والتأثير الإيجابي في حركة الواقع المعاصر، ولأنَّ تنشيط الحياة وتكاملية مسيرتها المتنوعة تتطلب إبداع وإيجاد صيغ التعاون والتلاقح بين التجارب البشرية على تنوعها، لذا فلا عزل وإلغاء للآخر الثقافي والحضاري، أو الإنقطاع عن تحري سُبل التعاون وإياه على مختلف الصُعد والمجالات وفق أرضية السلام والمحبة والتعاون الجاد والهادف لرقي الحياة التي هي جُهد الكل الإنساني على تنوع ثقافاته وحضاراته.

ولكن ما نُريد التأكيد عليه هنا هو التحذير من تسطيح الوعي وإعمال الغفلة في حركة التعاطي هذه مع الآخر، كونهما يقودان إلى السقوط في شَرَك الهجانة التي بدورها تُعتبر جرثومة فناء لا حياة معها لأية مدرسة تحترم ذاتها وتستهدف بناء واقعها وفق قيمها وأنظمتها الذاتية.

وبنفس الدرجة من الوعي يجب تفعيل حركة مصطلحاتنا صيغاً إطارية ومضامين قيمية ومداليل مفهومية وطرحها على الواقع بما يُناسب الأصالة والإنبعاث لمدرستنا، بعيداً عن كل تعسفٍ معرفي وظُلاميةٍ منهجية تمارسها أطراف الجهل والتعنت والجمود والتطرف الفكري والمنهجي ممن تنتمي قشرياً إلى ديننا ومدرستنا دونما وعيٍ فاعل، فلقد مُني الإسلام ـ على يد أقطاب الفهم المتحجر ورواد التطرف الآسن ـ بالعديد من الخسائر التي لا تقل نتائجيّةً عن تلك التي تكبدها على يد خصومه على مر التأريخ، . . وتلك حقيقة لابد من الإعتراف بها.

* ومحاولتنا في هذا الكتاب تستند إلى وعي هذه الحقيقة من خلال استعراض بنيوي ونتائجي لجملة من المصطلحات التي نرى فيها جزءاً من حرب مصطلحات مستعرة، وقودها الإستغفال أو التحريف، تستهدف سلخ هويتنا وإقصاء قيمنا ونحر انتسابنا، وذلك من خلال العبث الجهوي والتحريف الغائي لمقاصد ومضامين وبُنى بعض المصطلحات الرئيسة لمدرستنا الإسلامية.

وقد يستكثر علينا البعض مثل هذا الطرح، ويتهمنا بالمبالغة أو التهويل غير المبرر!! ولكنها الحقيقة فيما لو أدركنا بوعي طبيعة واقعنا المعاصر والذي يُشكل فيه الصراع المدرسي في جوانبه القيمية والبرامجية أهم معالمه وفصوله وتطبيقاته.

الفصل الأول

الدين تراث!!

الدين تراث

* من جملة المصطلحات التي أُريد لها الشيوع في أوساطنا المعرفية والثقافية (**مصطلح التراث**).. فلقد أُسيء استخدام هذا المصطلح وحُمّل من المعاني والمفاهيم ما يخالف مضمونه اللّغوي ومساحات استخدامه العلمي والمعرفي، وبالذات في وصف الدّين بالتراث.

ولعل أدنى استقراء لأدبيات العديد من الإتجاهات بمختلف ألوانها الفكرية والسياسية والاجتماعية، يفيد بالإستخدام المغرض لهذا المصطلح سواء في أدبيات التنظير لتلك الإتجاهات أو في جملة توظيفاته لطروحاتها العملية.

* لطالما وصِف الدّين بالتراث، وكأنه سلعة متقادمة الزمن تتحرك في غياهب الماضي وعوالمه ومناخاتها،.. ليتم الإستنتاج بعدها بحقنا في غربلته وتنقيته، وممارسة الإنتقائية والتجزيئية في التعامل معه!! بل يتم التمادي أكثر عندما يُعتبر الدّين مستوى من الإنجاز الفكري والعقلي للأمة في أزمنتها الغابرة، وبالتالي فالعصرنة والحداثة لا تتلائم وسلعة الماضي هذه باعتبارها نتاجاً قديماً لا

يناسب روح وحركية العصر، فهو إرث ورثته الأمة الجديدة من أسلافها الغابرين ليس أكثر، . . وعليه فلها الحق في تقييم هذا الإرث والتعاطي معه بروح النقد والقبول والرفض الذاتي المحتكم لثقافات العصر وتياراتها المعرفية الحديثة!!

هكذا يتم فرض المصطلح، وهكذا يتم استنتاج مفاهيم جديدة منه، وهكذا يتم إقرار البرامج الإجتماعية على ضوء حركية هذا الفهم وذلك الإستنتاج!!!

* فهل يحق لنا ـ وفق المقاييس العلمية للّغة والفكر ـ التلاعب على دلالة المصطلحات لنصرفها عن وجهتها ومضامينها المحددة؟ وهل لأصحاب هذا اللون من الطرح من حق في إدعاء العلمية وهم يمارسون التحريف العلمي والنتائجي للمفاهيم والمصطلحات؟

ثم أوليس من أساسيات العمل والنتاج العلمي الإحتكام إلى المقاييس الذاتية لكل علم، والضوابط المُحدِدة لكل إختصاص كي لا ترتبك منظومة المقاييس، وبعد منظومة المفاهيم، وبعد منظومة النتائج المرتبطة بدائرة كل علم وحلقة كل إختصاص؟ فعندما نستخدم ـ مثلاً ـ مصطلحات علمية أو معرفية أو أخلاقية مُحَدَّدة لوصف قانون أو حالة أو ظاهرة ما، هل يمكن لنا ـ علمياً أو موضوعياً ـ العبث بمداليل هذا الوصف أو ذاك الإصطلاح؟!! عندها نكون قد أربكنا النظام العلمي والمعرفي والقيمي للحياة الإنسانية الذي أنجز وتعارف على صفةٍ أو مُصطلحٍ أو تعريفٍ مُحددٍ

لكل حالةٍ أو ظاهرةٍ أو سلوك، . . وعندها نكون قد أعملنا الهدم ـ بشكلٍ وآخر ـ لإنجازاتنا العلمية والمعرفية والقيمية التي تنتظم بها حياتنا وتحتكم إليها كافة تجاربنا الإنسانية.

* ونعود للقول، بأنَّ مصطلح (**التّراث**) وإسقاطه على الدّين كوُصفٍ وتسمية، يُعتبر أحد مفردات هذا الصراع بين مدرستنا الإسلامية والمدارس الأخرى، . . وكانت الآلية في ذلك، الإستخدام التحريفي لمضامين هذا المصطلح ومن ثم إسقاطه على الدّين، ليتم الإستنتاج بحقنا في التعاطي الإنتقائي معه، وجعل حركية الفكر والمعرفة والثقافة في عمق الزمن وإمتداداته مقياساً للتعامل مع الدّين بإعتباره إرثاً ترثه الأجيال عن سابقاتها، . . فلابد من الإحتكام للعناصر المتحركة والمتقدمة زمنياً في تعاملنا مع العناصر الثابتة والمتخلفة زمنياً، ومن ضمنها الدّين!!

ولا يكفينا هنا تخطئة هذا التشويه والإسقاط المصطلحي على صعيد الشعار والإدعاء وحسب، بل يجب علينا تفكيك قاعدة هذا الإلتباس واللبس المفهومي بين التراث والدّين، . . فالإلتباس أسقط العديد من المسلمين في هذا الشَرَك، واللَبس كان أداة الأطراف المغرضة ـ في ساحتنا العربية والإسلامية ـ كجزءٍ من عملية الخلط لحقيقتين منفصلتين وصولاً إلى مرامي التشويه ثم العزل فالإقصاء لمدرستنا في حركة الحياة، . . وذلك من خلال تصوير الدّين لدى الذهنية العامة للأُمّة على أنه سلعة ماضي ونتاج قديم انطلاقاً من كونه تراثاً!!

وهنا لابد وأن نتناول كُلاً من التراث والدّين لُغةً ودلالة، لنرى هل تصح نسبة الدّين إلى التراث، وهل يمكن إسقاط هذا المصطلح بُنيوياً على الدّين؟

التراث

* التراث لغةً ومدلولاً وكما ورد في أسفار ومعاجم اللّغة يُفيد بـأنَّ؛ مـادة (**وَرَثَ**) يَـرثُ (الـمـرء) ورْثـاً ووْرثـاً وإرْثـاً وإرثـةً ورِثـة وتُراثاً.. أي: إنتقل إليه مال فلان بعد وفاته، ويُقال (**وَرَثَ المالَ والمجدَ عن فلان**) إذا صار مال فلان ومجده إليه.

و(**توارثَ**) القومُ: وَرَثَ بعضهم بعضاً، وتَوارثَ القوم المال والمجد: ورثه بعضهم عن بعضٍ قِدَما، و(**الوارِث**) جمع ورثة وورّاث، واللإرْث والورْث والوراثة والتُراث مصادر: ما يُخلِّفه الميت لورثته.

وجاء في مفردات الراغب تحت مادة (**ورث**): الوراثةُ والإرْثُ إنتقالُ قُنيةٍ إليك من غيركَ من غير عقدٍ ولا ما يجري مجرى العقد، وسمِّيَ بذلك المُنتقلُ عن الميتِ فيُقالُ للقِنيةِ الموروثة ميراثٌ وإرث،.. **وتراث** أصله وُراثٌ فقُلِبت الواو ألفاً وتاءً،.. قال تعالى ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا﴾ [الفجر: ١٩].

وقد يكون الإرث مادياً أو معنوياً، وإن كانت اللفظة في الماديات أكثر شيوعاً.

وعموماً، فاللفظ والمدلول هنا يعنيان؛ ما صنعه وأبدعه وتركه الآباء والأجداد ليتلقاه الأبناء والأحفاد عقب حركة الزمن، فهو ككل كمٌ وكيفٌ أنجزته وخلّفته الأجيال الغابرة لترثه وتتوارثه الأجيال اللاحقة في مختلف شؤون الإنتاج الإنساني وألوانه وحقوله ومستوياته، . . فقد ترث علماً أو فناً أو أدباً، كما ترث مالاً أو عمراناً. . . الخ.

* وهنا، فإنَّ الإرث المادي مما لا نزاع في مدلولاته من حيث إمكانية إطلاق المصطلح على عينٍ مادية خارجية يتوارثها بني البشر، أو في توارث المُنجَز البشري في ألوانه الفكرية والعلمية والأدبية والفنية. . فهذا مقطوع فيه على صعيد صدق الإصطلاح على هذه الذوات.

وإنما الإشكال ـ في عمقه ـ يتعلق بسحب المدلول اللّغوي والإصطلاحي للتراث ليشمل مساحات أخرى لا نسبة بينها وبين المصطلح أساساً كما في موضوعنا (**إطلاق تسمية التراث على الدّين**)، لذا فالمحاكاة ستتناول المرتكزات البنيوية للتراث ومن ثم الدّين لنرى إن كان هناك تلازماً بين الدّين والتراث على صعيد خصائصهما البنيوية الذاتية.

وعندما نقوم بتناول المرتكزات البنيوية فإننا نكون قد تناولنا الماهية المضمونية للتراث، وهنا يكمن الإدراك بالصميم لطبيعة الحركة المفهومية للتراث كمصطلح، والمساحة التي يشغلها فكرياً للدلالة على رقعة الفهم الإنساني للأشياء والوجودات، وكافة أنماط

الإنجازات سواء في حقيقتها أو مجازها إنما تتوقف على حجم الرقعة المفهومية التي تتلازم لدى الذهن البشري والشيء المشار إليه بالتراث، وهذه الفكرة نابعة أساساً من كون أنَّ أي مصطلح إنما يختص ببنية مضمونية خاصة تشغل مساحة ذهنية معينة ومُحددة، تُشكِّل لها الهوية وتُنجر لها الحصيلة العملية بالتبع، وعلى ضوء كم ونوع هذه المساحة وطبيعتها يتم إسقاطه على الأشياء والذوات والوجودات.

إنَّ المصطلح في أنظمة الدلالة أوسع من كونه وسيطاً لُغوياً صرفاً بل هو وسيط مفهومي وبياني، ووظيفته معرفية بالأساس، وهو وإن كان جزءاً من التعبير اللفظي اللّغوي الأدائي، إلاّ أنه تعبير أو علامة من نوعٍ خاص بسبب بنيته الدّلالية المعرفية التي قد تتخطى أسوار المعنى اللّغوي، وبسبب قوته التداولية حينما تنتجها المواضعة العلمية أو المعرفية أو القيمية أو الثقافية والتي تُدخلها بالنتيجة في نسيج الواقع كإحدى مكوناته، . . ويترتب على ذلك بالتبع نتيجة؛ أنَّ التحكم في ضبط المصطلح هو تحكم في الضبط المعرفي المراد تنظيم الواقع على أساسه، وأيضاً في ضبط وتنظيم أشكال وأنساق النظم المعرفية والعلمية والمنهجية والتجربيّة ذاتها سواء على مستوى إنجاز الإنسجام النظري أو الإنسجام العملي بينها وبين الواقع.

ووفق منهجية هذه المقدمة نتناول مصطلح التراث، والذي نلحظ وعند تفكيك مرتكزاته البنيوية ما يلي؛

إنسانية التراث:

فالخصيصة البنيوية الأولى لأية مادة تراثية هي إنسانية التراث كولادة ومنشأ وتكوين، حيث لا وجود لتراثٍ غير إنساني بالمرة.

فالتراث إبداعٌ لجيل معين أو لعدة أجيال إنسانية، وهو مظهر إبداع لأشكال الإنتاج البشري الدائم والمتواصل، ولأنماط من التجليات للكينونة الإنسانية وتموضعاتها الإبداعية في مختلف مناحي ودوائر الحياة.

وعليه، فالخصيصة البشرية للتراث هنا خصيصة بنيوية متلازمة والذات التكوينية لأية مادة تراثية يُفرزها العقل والجُهد والذوق والإرادة البشرية.

وعندما نقول بإنسانية التراث، فإنَّ قولنا هذا يشتمل على نقطة جوهرية ألا وهي؛ أنَّ التراث يختزن في عمقه كل التحولات والتقلبات والتموضعات الخاصة والعامة للكيان الإنساني عقلاً أو روحاً، إرادةً أو تصميماً، ذوقاً أو إبداعاً، حُزناً أو فرحاً، إرتياحاً أو تشنجاً، تفاؤليةً أو سوداويةً، علميةً أو عبثيةً، وعياً أو تخلفاً... الخ من أنماط وأجناس الحركة العقلية والنفسية والمشاعرية للكيان الإنساني سواء تجسد ذلك النتاج فردياً خاصاً أو إجتماعياً عاماً.

لذا فالتراث هو مصداق عملي لكل التجليات البشرية في حركة الحياة والتأريخ، .. فكان أولاً إنساني النشأة، وثانياً مُظهِر لماهية هذه الإنسانية في حركتها وإبداعها وإقرارها الخارجي، .. فالإنسانية هنا هي الإطار والفاعل التكويني لهذا النتاج المسمّى بالتراث.

فالتراث إذن؛ كمٌ وكيفٌ إبداعي عقلي ومشاعري مُنتَج بشرياً وإن ارتكز أو استوحى هذا النتاج أو تأثر أو تفاعل في خطوطه وكياناته مع ما هو محيط بالإنسان أو ما هو متصل به، حيث لا تعدو أن تكون كافة هذه الدوائر والخطوط الفاعلة والمنفعلة في الإنسان على اختلافها المادي والمعنوي لا تعدو أن تكون سوى محفزٍ أو مُنشطٍ أو مُثيرٍ أو مُلهمٍ لكامنٍ إنساني عقلي أو مشاعري، . . ليُترجَم لاحقاً كإبداع وأثر تراثي سواء كان مادياً أم معنوياً.

وعليه فالأصالة هنا تعود لعامل إنسانية التراث كولادةٍ ومنشأ، ولن تستقل أية مادة تراثية بشكلٍ متجرد بذاتها دون هذا الفاعل الإنساني التكويني، وبخلافه لا تشتمله رقعة ومضمون مصطلح التراث.

زمكانيّة التراث:

فالتراث مادة شاغلة لحاضنٍ زمكاني دائم حدوثاً وبقاءً، ولا يمكن لأية مادة تراثية من النشوء إلاّ بتأطرها الزماني والمكاني المحدد، وإلاّ لا يُسمّى ذلك تُراثاً، فحياة أي تراث تعني موته الحاضر، وموته يعني حياته الحاضرة، وجاهزيته تُنجَز بغيبوبته في الماضي، فلا حياة جاهزية لأية مادة تراثية في الحاضر والمستقبل إلاّ إذا تجاوزها الزمن وغدت أثراً من الماضي، حيث أنَّ ولادته الجنينية تبدأ من لحظة إنسلاخه من رَحم الزمان الحاضر ووعاء المكان المحيط.

وأيضاً، لا مناص للتراث من التأطر المكاني سواء كان أثراً مادياً أم معنوياً، حيث أنَّ المكان حاضن للحدث الإبداعي والجمالي والإنتاجي الذي يُقره الإنسان في ساحة الوجود.

لذا، فإنَّ التعاطي والتراث من قبل أي جيل لا يتم إلاّ بعد أن تتجاوزه الزّمكانية ـ الزمان والمكان ـ لتأخذه الأجيال كإرث من الأسبقين.

وهنا فإنَّ التراث أسير هذا الإطار ـ الزّمكانية ـ من حيث ذات حضوره وولادته وجاهزيته، فهو متأطر بعنصريّ الزمان والمكان وفي تداخلات هذين العنصرين طولياً وعرضياً، . . وفي التأثير على بنيته أيضاً بإعتبار أنَّ الزّمكانية وإن كانت إطاراً عاماً لكل حدث ومادة تراثية، فإنها وفي عمقها الحركي تُدخل تأثيراتها في البنية التكوينية مع كل حدث ومادة أنتجتها الإنسانية، فالزّمكانية كما هي وعاء وحاضن فهي عامل بنيوي تتفاعل فيه ومن خلاله كافة النتاجات والإبداعات الإنسانية ليكون الناتج بالتبع إنجازاً إنسانياً يتأطر زمانياً ومكانياً تحت مسمّى التراث، كعصارة للفعل الإنساني على شكل إبداع مقترن بإطارٍ زمكانيّ محدد ومعين.

وعليه فلا مكان للفصل بين الإنجاز التراثي وبين الزّمكانيّة، فالفصل هنا يعني التجريد أو الإطلاق، وهو ما يفتقده التراث كمادة متأطرة مأسورة ومقترنة بزمنٍ محدد ومكانٍ معين.

ومثل هذا الإفتقار والأسر ناتج عن مقدمة كبرى، ألا وهي؛ أنَّ كل أنماط وأشكال وأنواع الفعل الإنساني يفتقر دوماً إلى الزمان

والمكان لإنتاج أي أثر مهما تنوع أو تشكّل في ساحة الحياة وبيداء التأريخ، وهذا الإحتياج هو فاعلٌ بنيوي في عمقه وإن كان حاضناً في مظهره العام، إلاّ أنه فاعلٌ ومنفعل بالحدث والنتاج الإنساني بشكلٍ وآخر، ولا يمكن عزله عن ذات الفعل الإنساني مهما حاولنا تجريده وإطلاقه، وبالذات إذا ما ضُبط ليكون نتاج جيل أو أجيالٍ بعينها.

فالزّمكانيّة حاضنٌ للتراث من جهة وعاملٌ بنيوي من جهةٍ أخرى، لإحتياج الأثر الإنساني أساساً لهذا الحاضن كإطار، ولتدخله التأثيري في بنيته أيضاً.

صيرورة التراث:

إذا إعتبرنا أنَّ الصيرورة تَحوّل الشيء في ذاته وتجاوز الشيء هذا لنفسه بصيغٍ متجددة صائرة، وهنا فإنَّ التراث ذو صيرورة دائمة متحركة ومتغيرّة وإن احتفظ بإطاره العام المتوارث.

فلكونه إنسانيّ المنشأ والولادة، ولكونه متأطر بالزّمكانيّة وأسير لها كحاضنٍ ومؤثّر، . . فإنَّ حركيته متجددة بلحاظ أنَّ المعالم الإنسانية العقلية والنفسية والمشاعرية متحركة ومتطورة، وبما أنها هي المنتجة والفاعلة في تشكيل ماهية التراث وجنسه ولونه ورقعته، عندها يكون هذا النتاج متطوراً بإضطراد لدى مقطع زمكاني محدد أو في التأثير التعاقبي للمقاطع الزّمكانية اللاحقة، والناتج سيكون متغيراً يمنع من إستقرار الصيرورة لأية مادة تراثية بشكلٍ قاطعٍ ونهائي.

هذا أولاً، وثانياً؛ أنَّ الذي يمنع من إنجاز الصيرورة التراثية واستقرارها هو؛ افتقاد التراث لعناصر الإستقلال الذاتي البنيوي، فليس للتراث من أُسسٍ ذاتية ومرجعية خاصة ليستند إليها في إنجاز صيرورته، فركائزه البنيوية ودعائمه الإنشائية وقوائمه الوجودية غير ذاتيه بمعنى الإستقلال في التكوين، بل هي إنعكاس لماهية وجاهزية أخرى قائمة بذاتها هي التي تهبه الحياة والوجود والإستمرار، متمثلةً بالماهية والجاهزية الإنسانية والزّمكانية وحتى الجغرافية والحضارية، وذلك كعوامل فاعلة ومؤثرة في إنجاز أية مادة تراثية في رَحم الحياة.

لذا فلا صيرورة مستقلة للتراث كونه غير ذي أصالة حقيقية، فالأصالة للفعل الإنتاجي والإبداعي الإنساني الخاص، . . وهنا فالصيرورة التراثية في عمقها صيرورة مستعارة لا تُبحَث أو يتم تناولها بذاتها معزولة عن فاعلها الإنساني ووعائها الزّمكاني، بل دراستها وتوظيفها وتناولها يعني دراسة وتوظيف وتناول الفعل والنتاج الإنساني المؤطر بزمانٍ معين ومكانٍ محدد وضمن شواخص حضارية معينة.

فقولنا، أنَّ صيرورة التراث متحركة ومتجددة يستبطن حقيقة أنَّ صيرورة الفعل الإنساني تمتاز بالحركية والتجدد، بإعتبارها هي المُنتجة والفاعلة هنا، ولكن هذا لا يمنعنا ـ إعتبارياً ـ من إلحاق خصيصة الصيرورة بالتراث، بإعتباره وحدة مفهومية وهوية إنتسابية لنمطٍ من الإبداع الإنساني المُنجَز تأريخياً.

* ومن خلال هذه الركائز البنيوية الثلاث لأية مادة تراثية والتي تدخل في الصميم من جاهزيتها وولادتها وحضورها على مسرح الوجود، تنتج لدينا جملة من النتائج الأساسية التي تتلازم والمفهوم الحقيقي للتراث، ومثل هذه النتائج تعتبر آثاراً عملية لنمطية الثقل المضموني لمصطلح التراث، لذا فلا مكان للفصل هنا بين المضمون والآثار العملية المنبثقة عنه والمتلازمة وإياه في الفهم والأداء والتأثير.

وعلى ضوء هذه النمطية من المضمون البنيوي والسنخية من الآثار العلمية والموضوعية الناتجة عنه، سنحدد إن كانت هناك نسبة بين الدّين والتراث ولعل من بين أهم النتائج المستتبعة للخصائص البنيوية المُشكِّلة لماهية أي مادة تراثية، هي؛

أولاً ـ إنتسابية التراث:

حيث أنَّ التراث لابد وأن يُنسب إلى شخصٍ أو ينتسب لفئةٍ أو يُعزى لأُمّة، كإنجاز إنساني أُبدع ضمن إطارٍ زمكاني محدد، متلازم ومستوى من العطاء والرقي الحضاري التأريخي لمنتجه.

وعليه فأية مادة تراثية سواء في بُعدها المادي أو المعنوي، فإنها مُنتسبة على صعيدٍ إنساني مُحدد ومُعيّن، وهنا فلا يُعتبر التراث ملكاً إنسانياً بالمطلق، بمعنى لا يمكن تحريره من نطاق الإنتساب الإنساني الخاص ـ لفردٍ أو أُمّة ـ وتصنيف إنتسابه كعائدية ومالكية للإنسانية ككل، وقولنا بإنسانية التراث هو قول يختص بعائديته

الإبداعية من حيث هوية المُنتِج له، وأيضاً يختص بمشاعيته المعرفية لا في مالكيته وإنتسابه.

من هنا نكتشف طبيعة الصراع الأُممي أو الفئوي أو الفردي حول انتساب أو عائدية إرث إنساني معين مادياً أو معنوياً، فترى أنَّ الصراع يحتدم حول عائدية تراث فكري أو علمي أو أدبي أو عمراني تأريخي بين أُمّتَين أو أكثر، لذا فلا يمكن تحرير أي إنجاز تراثي من الإحتكار الإنساني لأُمّة أو لفرد..الخ واعتباره إنسانياً بالمطلق، لأنَّ عائديته محتكرة لجهةٍ إنسانية معينة، وإن أمكن للإنسانية الإنتفاع منه وتوظيفه بشكلٍ وآخر، إلاّ أن عائديته مقيدة وانتسابه ومالكيته محددة.

ثانياً ـ إفتقاد التراث للإستكمال البنيوي:

على مستوى الإستقرار النهائي لذاته وموضوعاته.. الأمر الذي لا يمكن معه توظيف أية مادة تراثية كوحدة نوعية مستقرة ونهائية في مضامينها ومعطياتها، وعدم إستكمال الذات النوعية هنا يعود بدرجة رئيسة لإفتقاد التراث لماهية خاصة به، فهو إستعاري الماهية، وكافة ركائزه البنيوية التي تُشكِّل ماهيته غير ذاتية، بل هي إنسانية متأطرة بالزمان والمكان التأريخيين، فهذه العوامل هي التي تُنتجه كوحدة نوعية على مسرح الوجود.. وبما أنَّ عوامل علته الوجودية إنسانية (متطورة) وزمكانية (متحركة)، فالحاصل؛ أنَّ الناتج التراثي كإفراز إنساني تأريخي سيكون فاقداً للإستكمال البنيوي والإستقرار الذاتي المُنتج للوحدة نوعية لأنه حاصل لناتج

آخر متحرك ومتطور، . . بخلاف الحقائق والعلل والسُنن مثلاً، فهي وحدات نوعية ذاتية البُنى ومستكملة لمقومات الذات، لذا فوجودها حقيقي ضمن أنظمة الوجود، وتوظيفها ضمن أنظمته قائم على أساس وجودها الذاتي غير المستعار، ووحدتها النوعية المستقرة والثابتة هي التي تُدخلها في نسيج التوظيف والعمل الكوني.

وهنا تبرز مسألة أخرى وهي؛ أنَّ ذات الحركية للصيرورة التراثية تمنع من الإنجاز التام والإستقرار القاطع والكلّي لأية مادة تراثية وإن احتفظت بعينية محددة بشكلٍ وآخر، إذ أنَّ هذه العينية رهينة الحركية الدائمة كونها متأثرة ومنفعلة مع كل ما يحيطها ويدخل في بنيتها الذاتية، وهذا ما يقود بالنتيجة إلى انتفاء الشكل النهائي المستقر لأية وحدة تراثية، كونها صائرة متحولة ضمن حقبتها الزمنية ـ الماضي ـ ولكون الحاضر والمستقبل يُدخل عليها التغيرات لتتلائم وحركة الواقع الجديد، الأمر الذي يمنع من إنجاز الشكل النهائي المستقر لأية ذات التراثية بما يحول دون توظيفها كوحدة نوعية متكاملة.

ثالثاً ـ إفتقاد التراث للصفة المرجعية والتفاضلية:

كونه وحدة وأثر يشتمل السلبي والإيجابي سواء في عناصر التكوين الذاتي أو في الأغراض الكلية التي أُبدع لأجلها، وكونه يفتقد قيماً معيارية بذاته تؤهله للدور والصفة المرجعية والتفاضلية، فهو إفراز للعوالم العقلية والنفسية والمشاعرية والذوقية الإنسانية على مر التأريخ، وهو بذلك حاصل تفاعلات الكيان الإنساني بكل

تطلعاته وآماله وإقراراته الصالحة والطالحة على مسرح الحياة والتأريخ.

وهنا تبرز مسألة أساسية في التعاطي وأية مادة تراثية ألا وهي؛ عدم تلازم أي نتاج تراثي وعنصر القداسة، حيث لا قداسة لأي نتاج تراثي، فكان من حقنا ـ كبشر ـ نقده وإعمال النظر فيه لفرزه وتمحيصه وتنقيته من الغث والرديء.

❁ ❁ ❁

* **وخلاصة ما تقدم نقول**؛ إننا عندما نتناول مادة تراثية ما بالبحث والدراسة ـ كالتراث الأدبي مثلاً ـ فإننا نلحظ؛ أنَّ العناصر البنيوية المُنتجة له والفاعلة فيه إنما هي العناصر الإنسانية والزمكانية التي تتداخل في إبداعه ضمن صيرورة متجددة ووفق حقب تأريخية متعاقبة، فالعناصر المُبدعة للتراث الأدبي ترتكز في جملتها على الأفكار والأخيلة والمشاعر والأذواق الإنسانية التي يشتملها مقطع زماني محدد ويحتضنها موقع مكاني معين ويكتنفها مستوى من التقدم الإنساني الحضاري العام، . . كل ذلك يتفاعل ضمن صيرورة متغيرة تبعاً لتغير العناصر الداخلة والمؤثرة في تكوين التراث الأدبي، . . فالذي ينتج أنَّ ماهيته إستعارية وصيرورته متجددة وبُنيته غير مستقرة، وأيضاً لا مفر من التعاطي النقدي وإياه، وإخضاع مادته لدراسة الآليات والشروط والمؤثرات التي تفاعلت في إنتاجه. .الخ، وكلها شروط لابد من إخضاع أية مادة تراثية لمنهجيتها.

* فهل تستقيم ذات هذه المنهجية في التعاطي والدّين كي يحق لنا إسقاط مصطلح التراث عليه، ومن ثم وصف الدّين كتراث أُسوة بأنماط التراث الأخرى؟ ذلك الإسقاط المصطلحي الذي أدّى إلى إفراز هذا الكم من المغالطات التي أراد لها أصحابها غزو الساحة المعرفية والثقافية من خلال شيوعه وإنتاج اللبس والإلتباس على صعيد الدلالة والتجربة معاً.

والمُلاحَظ؛ أنَّ طرح التراث بصيغته البيانية المعاصرة إنما هو طرح جديد إذا ما قُورن بعمر اللّفظة واستخداماتها البيانية، إذ تحركت الحدود الدّلالية لهذا المصطلح مع بدايات عصر الترجمة ولم يكن معروفاً من قبل بهذا المعنى المعاصر والمتداول، حيث وضِع التراث إزاء كلمة Legacy أو Inheritance ولم تظهر إلاّ في النصف الأول من القرن العشرين على يد الأستاذ أحمد أمين، وبلفظة الموروث في كلام الشيخ محمد زاهد كوثري، وكعنوان لسلسلة أصدرتها دار الكتب المصرية بإشراف الدكتور طه حسين ومن ثم تم تداولها وشيوعها لتغدو من أهم المصطلحات التي ولدّت العديد الإستنتاجات الخاطئة في عملية التعاطي مع الدين الإسلامي في جوانبه العقديّة والتشريعية.

❁ ❁ ❁

وبعد تناولنا للتراث كبنية، نحاول هنا دراسة الدّين لنستخلص الإمكانية في صحة هذا الإطلاق (التراث) على صعيد الدلالة والعناصر البنيوية.

الدّين

الدّين لغةً: الطاعة والجزاء، وإصطلاحاً؛ سُنّة حياة تتشكّل من منظومة متكاملة من الحقائق والمعارف والقيم والأحكام والتشريعات الإلهيّة.

* فالدّين الحق يرتكز؛ العقيدة الصحيحة القائمة على الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر والملائكة والأنبياء والرُسُل، والإلتزام بما تستتبعه هذه العقيدة من قيم ومُثُل ومعارف وأحكام وضوابط، والهدف تحقيق جملة من المقاصد والغايات الساعية لسعادة وكمال الجنس البشري في كِلا الشوطين الدنيوي والآخروي، من خلال تمتع الوجود الإنساني برؤية كونية متكاملة ومتطابقة مع الواقع ومتناغمة مع روح وحقيقة الوجود، وانتظام الحركة الإنسانية وفق هَدْي الأنظمة العملية المستحقة على ضوء تلكم الرؤية الكونية ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَـٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزُّمَر: ٣].

فكافة أنماط التعبّد الديني ـ الذي هو مصداق الإعتقاد

والإنتظام العملي ـ لغير الله تعالى؛ كاذبٌ كونه يخالف حقيقة الواقع، وكافرٌ وجاحد كونه يُحرّف الحركة الإنسانية عن مسارها التوحيدي الخالص والإنساني النبيل ليشدّها في حركة الولاء والإمتثال لأقطابٍ وهميةٍ لا حقيقة لها ولا سلطان ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يُوسُف: ٤٠].

* وهذا الدّين القيّم مأخوذ عن طريق الوحي عبر قناة النّبوة، والنّبوة قناة بشرية صالحة تمثل حلقة الوصل بين الوحي والإنسانية المعنية بالرسالة الدينية ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا * وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٠ ـ ٩٤].

* والوحي «ونقصد به هنا الوحي الرسالي دون أنماط الوحي الأخرى من وحي تكويني ووحي إلهامي» هو؛ إلقاء إلهي ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المُزّمّل: ٥]، شمولي ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الزُّمَر: ٢٧]، في مضامينه وغاياته وخطوطه وأنظمته لكافة مناحي الحياة الإنسانية هدّياً لمقاصد

الكمال ومرامي السعادة في الدنيا والآخرة ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٧]، . . إلقاء قناته النّبوة وهي قناة بشرية طاهرة وأمينة ومؤهلة لنقل مضامين وأنظمة وغايات الوحي إلى ساحة الحياة البشرية ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢].

فكل ما لدى النّبوة من وحي إنما هو من الله تعالى لا من عند شخص النّبي يُجريه الله تعالى من خلال هذه القناة البشرية ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ ـ ٤]، ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ۚ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِىَ بِٱلْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [غافر: ٧٨].

* إذن، فالنّبوة وإن كانت إنسانية على صعيد شخص النّبي، إلاّ أنَّ مضامينها ورسالتها إلهيّة بالمطلق.

والنّبوة لا تصلح إلاّ أن تكون إنسانية على صعيد الرمز وإلهيّة على صعيد المضمون والنظام والغاية ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ [الأنعام: ٨ ـ ٩]، ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا * وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ ۙ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ

فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا * أَوْ يُلْقَىٰٓ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ۚ وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا * ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٦ ـ ٩].

* وهنا، فالوحي والنّبوة وجهان لحقيقة واحدة على صعيد المضمون والغاية دونما تفكيك، فالنّبوة ثمرة إنجاز الوحي، وهي ككل؛ حقيقة يمثل الوحي سِرّها ومكنونها وجوهرها، كما يُمثل شخص النّبي والرسول كإنسان وعاؤها وقناتها الموصِلة لتلكم المضامين والتشريعات والغايات بكل صِدقٍ وبيانٍ وأمانةٍ وتحمّل ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَآ أَنَا۠ لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الحج: ٤٩ ـ ٥٠]، ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠]، ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

فالنّبوة إذن بشرية على صعيد الإطار والرمز حيث تختار السماء شخص النّبي لمؤهلاته الكبيرة كمالاً ورقياً لأداء دور ومهمة التبليغ والدعوة والتبشير والإنذار للمجتمع الإنساني، وإلهيّة على صعيد المضمون والمنهج والغاية ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه: ١٣].

فالوحي؛ هو الكُل المضموني القيمي التشريعي الذي يُلقى على شخص النّبي والرسول الحامل لنبأ ورسالة الله تعالى.

* إذن، فالحديث عن الدّين ـ والمراد هنا الإسلام ـ هو ذاته الحديث عن الوحي وهو ذاته الحديث عن الكتاب وهو ذاته الحديث عن النّبوة، ذلك أنَّ الدّين هو نتاج للوحي الحامل لعطاء السماء والمنتِج للنبوة، فهي أوجه لحقيقةٍ واحدة ومصدرٍ واحد لا كثرة فيه ولا تعارض لأنظمته ولا تعدد لغاياته ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يُونس: ٣٧].

وباعتباره من ربّ العالمِين، فإننا هنا نتحدث عن حقائق تستمد وجودها وشرعيتها من خالق الوجود ومصدره دون سواه.. ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَمْ ءَاتَيْنَٰهُمْ كِتَٰبًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ ۚ بَلْ إِن يَعِدُ ٱلظَّٰلِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾ [فَاطِر: ٤٠].

* فإذا كان الوحي والكتاب والنّبوة حقائق متصلة ومترابطة في إنجازها للدّين، ومُستمدة وجودها المضموني والغائي من الله تعالى، فهل يحق لنا سحب اصطلاح التراث لوصف الدّين به؟!

وهنا يضطرنا البحث لإجمال مقارنة الخصائص البنيوية بين الدّين والتراث، إلى تناول أهم الخصائص المكونة والمُشكّلة والداخلة في عمق التكوين والإبداع والإنجاز للدّين، منها:

أولاً ـ إلهيّة الدّين:

فالدّين ليس نتاجاً إنسانياً منشأً وتكويناً، بل حقيقة إلهية ـ

روحاً ونصّاً ـ خارجة عن الفعل الإنساني من حيث الإنشاء والإبداع، وإن تطابق ـ أي الدّين ـ مع حقائق ومتبنيات الخلق والعقل الإنساني، إلاّ إنه بالنتيجة ليس نتاجاً عقلياً أو إفرازاً ذوقياً أو طرحاً مشاعرياً كي نحكم بإنسانيته ومن ثَم بتوارثه المتوالي.

فالخصيصة البنيوية الكبرى للدّين؛ أنه تجلي حق للفعل والمراد الإلهي، وهي خصيصة رفيعة سامية لا مجال لإعمال الإرادة الإنسانية في تشكيلها أو التأثير عليها أو التغيير في أنظمتها ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧١].

وهذا الذِكر في عمقه ضرورة كمال بما هو دال عقائدي وهدي تنظيمي للحركة الإنسانية عبر التأريخ، استدعته عوامل الإنتكاس الإنساني ذاتها ـ مُتمثلة بعملية الإعراض عن الذِكر ـ إذ لم تستقم في تعاطيها مع مقتضيات التكوين الخلقي الهادف ومتطلبات الهدي الإلهي المرشد، بما يسمح لإقامة تجارب الخير والصلاح والإستقامة بل أعرضت وشذّت وانحرفت، . . فكان الدّين.

نعم الدّين ضرورة استقامة التي هي تعبير عن التجانس والتناغم الحق للذات الإنسانية ومع محيطها ومطلق الوجود الذي يكتنفها، بعد أن أفرز الواقع العملي إقرار البغي وشيوع الإختلاف بين مستويات الإنسانية في إبداع التجارب الصالحة الهادفة ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا

جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣].

فلم يكن دور التشتت الإنساني ـ بعد مرحلة الوحدة الفطرية ـ إلاّ إقراراً موضوعياً؛ بأنَّ مَن أوجد الإختلاف ـ أي الإنسان ـ لا يمكنه رفعه من ساحته المفاهيمية والعملية، إذ تاه في زحمة السُّبُل التي ابتدعها فأنتج الإختلاف والتعارض.

من هنا كان الدّين ضرورة لرفع الإختلاف والتعارض من الساحة الإنسانية التي تتوزعها ألوان التمحور الفكري والإستقطاب المصلحي والإستهداف الأناني، . . كان الدّين ضرورة لضمان وحدة الإنسانية لتنطلق في تشييدها لتجاربها وفق هدي واضح المعالم والمرتكزات والغايات، حيث طرح وحدة السّبيل قبالة تعدد السُّبُل وذلك ضمن خط الصّراط الواحد الذي يبدأ من الذات الإنسانية لينتهي بالله تعالى ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

نعود لنقول؛ إذا كان التراث إنساني النشأة والتكوين يختزن كل التحولات والتطلعات والتموضعات الإنسانية في إبداعه وتجسيده كأثر في الخارج، فإنَّ الدّين إلهي النشأة والتكوين وهو مظهر العلم والغاية الإلهية في حركة الوجود الإنساني، . . وإذا كان الإنسان هو الفاعل التكويني للتراث فإنَّ الله هو الفاعل التكويني للدّين، . . وإذا كان التراث إبداعاً مُستوحى من كل ما يتصل بالإنسان ومنفعل ومتأثر به كمُحفّز أو مُلهم أو مُنشّط أو مُحرّك، فإنَّ

الدّين متجرد عن كل انفعال أو تأثر بل وخارج عن إطار التنشيط أو التحريك بالمعنى الإنساني، إذ هو ثمرة إنجاز المطلق الذي لا يمكن تصور انفعاله بأية مفردة وجودية ليأتي إبداعه متأثراً تكوينياً بما أحاطه من مؤثرات.

كما أنَّ الدّين هنا أشبه بنظام الطبيعة، إذ لم يُبدع نظام الطبيعة أو الفلك أو الكون.. الخ جيل إنساني معين ليحق لنا القول بأننا ورثنا نظام الطبيعة من الماضين، فدور الإنسانية هنا ليس دوراً تكوينياً بل دوراً استكشافياً توظيفياً هدفه التسخير والإنتفاع من أنظمة الوجود المادي، فلا وراثة إذن لنظام الطبيعة كوجود.

نعم، يمكننا القول أننا ورثنا نظريات علمية في تفسير أو توظيف أنظمة الطبيعة وغيرها لا أننا ورثنا نظام الطبيعة بعينه، فنظام الطبيعة حقيقة وجودية خارجة عن إطار الإبداع الإنساني فهو ليس إرثاً، وإنما نرث جهداً وعلماً وفكراً إنسانياً في الفهم والتوظيف لنظام الطبيعة، وهو ما يمكننا تسميته بالتراث.

ثانياً ـ إطلاقية الدّين ولا تأريخيته:

ونعني بها هنا تحرره من الزّمكانيّة من حيث التكوين والنشوء، بخلاف التراث باعتباره جهداً ونتاجاً بشرياً حيث أنَّ جاهزيته لا تتم إلاّ بتأطره الزماني والمكاني المحدَّدَين، بل أنَّ ولادة التراث لا تُستكمل إلاّ بغيبوبته في الماضي الزماني والمُعيّن المكاني كإطار وتكوين، فلم ولن يُشار إلى أية مادة تراثية إلاّ والتحديد الزماني

والتعيين المكاني جزء من وجودها التكويني ليتولى بعدها الإنسان المعاصر التلقي لذلك التراث كنتاج ماضوي، وهنا لا مكان لأي تجريد لأية مادة تراثية دون أن تُحدَّد وتؤطّر ضمن حاضن زمكاني معيّن.

وهذا عامل بنيوي في ذاته، فافتقار إنجاز التراث للزمكانية ناتج من أنَّ كافة أنماط الفعل والإقرار الإنساني تفتقر بدورها إلى الزمان والمكان، ومثل هذا الإفتقار هو فاعل تكويني مهما تلوّن، . . في حين أنَّ الدّين كإنجازٍ وتكوين تمَّ متجرداً حيث لا مكان فيه للزمكانية بالمعنى الإنساني، وإنما الزمكانية مثّلت الحَرم لوجوده والوعاء لتمثله والساحة لمصاديقه ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ * إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨١ ـ ٨٢]، ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فـ (الخلق) المباشر أو القابل للتدريج سواء كان تقديراً بضم شيءٍ إلى شيء أو الإيجاد والإبداع من غير مثالٍ سابق، و(الأمر) سواء تعلق بإيجاد ذات الشيء أو بنظام صفاته وأفعاله، فإنهما (أي

الخلق والأمر) لا يتعلقان بالزمن كتقدير أرضي، . . وذكر الأيام في القرآن فيما يختص بالخلق لا تتعلق بأزمنة عالمنا الإنساني، فهي وعلى تعدد الآراء حولها بدءاً بتفسيرها بالمراحل أو الأطوار. . الخ فإنها لا تُقاس بمقياس زماننا، إذ لا سبيل للزمان إلى عالم الغيب بالمعنى الأرضي الذي نعي شروطه ضمن أنظمة الوجود الكائن ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠].

وعليه؛ فكل ما ينتج من خلقٍ وأمرٍ عن الله تعالى فهو متجرد ومطلق من قيود الزّمكانيّة التي هي من خصائص عالم الإمكان (الخلق) لا من خصائص المطلق الذي أبدعها، . . فالزّمكانية احتياج من جهة الممكن الوجودي المستقبل للخلق والأمر الإلهي، فهو احتياج لمقومات وشروط وجوده وبقاءه، لا احتياج المبدع تعالى.

وكذلك الوحي المُنتج للدّين باعتباره روحاً من أمره تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا . .﴾ [الشُّورى: ٥٢].

وهنا لا يعدو أن تكون الزّمكانية سوى حاضنٍ لحقائق الوحي والكتاب والنّبوة باعتبارها أوجه للحقيقة المطلقة هنا.

ولا يضر الدّين أن تُشكّل الزّمكانية وعاءً له كونه جملة من الحقائق، والحقائق بذاتها متجردة ومطلقة حيث لا فاعل بنيوي أو تكويني غير الذات التي أبدعتها والتي هي بدورها مطلقة.

وتجدر الإشارة إلى نكتةٍ أخرى ألا وهي؛ أن الحقائق الدّينية بذاتها مطلقة بالمعنى الأرضي للزمان والمكان، وبالذات تلك

الحقائق المتصلة بالله اتصالاً غير قابلٍ للفصل، إذ تتجاوز في دلالاتها عمر الإنسان والأرض زمناً وظرفاً تأريخياً، بل تمتد من الدنيا إلى الآخرة، أي تتحرر حتى من وعاء الزّمكانية الأرضي، . . فخذ مثلاً حقيقة التوحيد، فهل أنَّ توحيد الله تعالى حقيقة زمانية ومكانية أرضية لنقول بعمرها الزمني وتعينها المكاني؟! أم أنها تمتد وجوداً وأثراً عبر عنصر الإطلاق ـ الخلود ـ لتشمل كل أنماط ومستويات حرم الوجود بمعناه الدنيوي والآخروي الممتد، . . وهنا فحقائق الدّين غير مقترنة بالدنيا بكل عمرها وحقبها وأوعيتها التأريخية، بل هي قرينة الخلود لأنها تمثل روح الوجود، والخلود بذاته قيمة تحرر من أي لونٍ زمكاني بالمعنى البنيوي للتحرر.

ثالثاً ـ تمام المُنجَز الدّيني:

فالدّين مُنجز إنجازاً تاماً حيث لا وجود لأية صيرورة في الذات الدّينية سواء على صعيد المضمون أو الهدف أو الغاية.

فالصيرورة وفق أية صورة كانت إنما هي من خصائص الوجود المتحول رقياً أو انحطاطاً، حيث تتداخل عوامل لا حصر لها في إنضاجه لمستوى ما أو انحداره لمستوى آخر تبعاً لإحتياجه وتأثره وإنفعاله. .الخ، فالصيرورة الإنسانية مثلاً صيرورة متحركة متدرجة نمواً ورشداً، ومتأثرة بكل ما يحيط بها من مفردات الوجود، لذا فلا حد لحركيتها وصيرورتها بالتبع، وكل مستوىً من الصيرورة الإنسانية تمثل مستوىً من الفكر والعطاء والنتاج، . . وعليه فكل ما يبدعه الإنسان المتحرك السالك لأشواط الكمال أو الإنحطاط

سيكون أثراً وفعلاً ونتاجاً عاكساً لماهيته التي تحددت على ضوء صيرورته التي أفرزت فعلاً أو إبداعاً ما ضمن مرحلة من مراحلها.

وهنا فكل فعل أو إبداع يُقره الإنسان ضمن حركيته الدائبة والدائمة هذه تمثل تراثاً لغيره بعد أن تتجاوزه حركة الزمن ليرثه الآخرين.

من هنا كان بإمكاننا قراءة ماهية المُنتِج للتراث على ضوء ذات أثره وإبداعه التراثي، أي نستقرأ مراحل صيرورته على ضوء طبيعة نتاجه صعوداً أو إنحداراً، وفي بعض الأحايين نفهم طبيعة المرحلة التأريخية التي احتضنته والواقع الحضاري الذي اكتنفه من خلال ذات أثره التراثي، . . وهنا نقوم بوعي صيرورته وصيرورة واقعه والمناخات التأريخية التي أحاطت بتجربته، كما هو الحال ـ مثلاً ـ في دراستنا لجمهورية أفلاطون الفاضلة، أو في تناولنا للمعلقات السبع في الشعر الجاهلي، أو في بحثنا لنظريات بن خلدون في الإجتماع. . الخ.

وكل ذلك يعني؛ أننا نتعاطى مع أنماط من الصيرورة الإنسانية والتأريخية المتحركة التي لم يستقر بناؤها الذاتي والنوعي بشكل نهائي فلا سبيل لذلك في الواقع، . . وهذا هو حال الصيرورة التي تُجدد ذاتها بتجدد عوامل الوعي والتجربة والتفاعل والتعاطي مع الذات والمجتمع والتأريخ.

والحال على العكس بالنسبة للدّين، فالذات التي أبدعته ذات إلهية لا مكان للصيرورة في ذاتها، وكيف يكون إلهاً ومطلقاً ذلك

الذي تتحرك وتتفاعل وتتفاوت (صيرورته)، لتتجدد بفعل معطيات العوامل الجديدة الطارئة على الذات وانفعالها بها؟!!

وغني عن الإشارة هنا؛ بأنَّ الذات الإلهية ذات منزَّهة عن كل نقص حية عالمة مريدة بذاتها، لا مكان لأي تحول في ذاتها، . . وكيف لنا تصور صيرورةٍ ما للذات الإلهية المعتصمة بذاتها؟! والصيرورة في عمقها تفيد بتجاوز الشيء لذاته وتحوله إلى صيغٍ متجددةٍ صائرة، أوليست الصيرورة هنا تحولاً بنيوياً منُتَجة بفعل عوامل التأثر والإنفعال التي تحيط بالذات الإلهية لتُشكلّها وجوداً متغيراً متفاوتاً في سلّم الوجود؟! فهل هو هذا حال الذات الإلهية، والعياذ بالله؟!!

وإذا كان الحديث عن الصيرورة الإلهية لا أساس موضوعي له، كذلك لا أساس للحديث عن صيرورة دينية، باعتبار أنَّ الدّين إبداع عين تلك الذات الإلهية المطلقة المنزّهة عن إمكان وقوع أي تحولٍ في ذاتها، وباعتبار كمالها الذاتي فلا يمكن أن تُبدع غير الكامل المستقر على صعيد ذاته النوعية كما هو حال الإبداع الديني، سواء على صعيد طبيعة قيمه ومضامينه أو أهدافه وغاياته ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النّساء: ٨٢].

وهنا فإنَّ الدّين مُنجَزاً إنجازاً تاماً، حيث لا تحول في ذات حقائقه ولا ولادة لغايات مغايرة أخرى، فالمستوى المضموني والقيمي والغائي مستقر وثابت وإن امتاز بالحيوية الإبداعية، فهذه الإبداعية التجددية ممتدة طولياً لا عرضياً.

ومن خلال استقراء حركة الدّين عبر التأريخ الإنساني فإننا نلحظ وحدة الدّين في حركة المعتقد ومقاصد النظام ولون الغاية منذ آدم عليه السلام وحتى النّبي الخاتم محمد ﷺ، فلم يذكر القرآن لنا أنَّ هناك أدياناً متعددة للبشرية، إنما هو دين واحد جوهره التصديق بالحقائق التي تمثل سرّ الوجود والتسليم لها في مقام الإمتثال والإنتهاج العملي ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ * رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ * رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ * وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ * إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ * أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٢٧ ـ ١٣٣]، ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٥٢]، ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ * قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ

وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٣ ـ ٨٥] ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٣٠ ـ ٣١]، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [فُصِّلت: ٣٣].

ووحدة الدّين هنا تعني وحدته الذاتية النوعية المستقرة على صعيد مضامينه وغاياته باعتباره مُنجَز منذ لحظة ولادته، لذا ترى ذات المعتقد وذات المضمون وذات الغاية من خلال ذات الدّين الواحد منذ فجر الخليقة والتأريخ، وهذا ما يمثل الجانب الثابت من الدّين على أساس كونه حقائق وغايات لا تعرف الإنفصام والتعارض في ذاتها ومقاصدها، وإنما المتحرك فيه ما تمثله بعض جوانب الشريعة بعنوانها العملي الممثل لتلك الحقائق الكبرى والأساسية كتشريعات والتي تكون مساوقة لمراحلها الدّينية الإجتماعية عبر تأريخها الممتد ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ . .﴾ [آل عمران: ٥٠].

على أنَّ التطور التشريعي ضمن إطار وحدة الدّين هذه قد إكتمل بالإسلام بإعتباره الرسالة الخاتمة التي اتسعت واختزنت لإمكانات استيعاب التطور في الحركة الإنسانية على امتداد مسيرتها، . . كما سيأتينا في بحوث هذا الكتاب.

والحاصل؛ أنَّ هناك ديناً إلهياً واحداً عبر التأريخ الإنساني، وشرائع إلهية تعددت ضمن حركة تعاطي الدّين مع البشر على امتداد

حركة الدّين في المسار الإنساني منذ فجر الخليقة، وهذا ما يجب وعيه في الفهم والتفريق بين الدّين ككل والشريعة باعتبارها المحدد والمنظم والموجه العملي للدّين كحقائق ومقاصد.

نعود فنقول؛ لا مكان للصيرورة وما يتداخل في إنضاجها وتحوّلها في التأثير على الدّين، لذا فلا مكان لإعتبار الدّين تراثاً كونه مُنجَز إنجازاً كاملاً، والصيرورة من خصائص الوجود المتحول الناقص في ذاته واستقراره النوعي، وهو ما لا يصدق على الدّين.

❁ ❁ ❁

من خلال ما تقدم نلحظ تغاير النتائج المستتبعة للخصائص البنيوية لكلٍ من الدّين والتراث، وأهم تلك النتائج المتعلقة بالدّين:

أولاً ـ إلهيّ الإنتساب:

نشوءاً تكوينياً ونظاماً منهجياً وغايةً قيمية فلا عائدية للدّين سوى عائديته الإلهية، ولا تشترك أية جهة في إبداعه وهبته غير الله تعالى.

وينتج لدينا من القول بإلهيّة الدّين ما يلي؛

١ ـ حفظه من التحريف والعبث والتغيير البشري، بإعتبار إلهيته وامتناعه الذاتي عن التحريف المضموني والمقاصدي ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٠ ـ ٤٧].

بخلاف التراث الذي هو نتاج إنساني حيث لا سبيل لصيانته فهو ممتنع ذاتاً وموضوعاً عن الصيانة الكاملة كأثرٍ ومادة على الساحة الإنسانية التأريخية.

٢ ـ صيانته من أي احتكار فردي أو فئوي أو قومي، . . وتأكيد إنسانيته العامة دونما فصل أو تمييز، فطرفي العلاقة هما الله والإنسانية، مما يحول دون توظيفه المصالحي أو الإنتهازي واحتكار هديه وعطاءه في حركة الحياة من قِبل أية جهة، وما خصيصة التقوى التفاضلية إلاّ تعبيراً عن الإلتزام بقيم الدّين بعيداً عن الإعتبار الجنسي أو الفئوي الضيق، . . فالنّاس سواسية عند ربّهم وأكرمهم عنده مَن آمن والتزم ووفّى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النِّسَاء: ١]، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النِّسَاء: ١٠٥]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَـَٔامِنُواْ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النِّسَاء: ١٧٠]، ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عِمران: ١٣٨]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحُجُرات: ١٣].

من هنا نرى أنَّ القرآن الكريم قد استعمل لفظة النّاس ما يقارب ٢٤٠ مرة، لتأكيد هذه الرسالة.

بخلاف التراث، فهو احتكاري إذ لا سبيل لتحريره من عائديته الإنسانية الضيقة الفردية أو الفئوية أو القومية.

٣ ـ صلاحه للإنتفاع الإنساني العام والدائم مهما تنوعت المناخات الإنسانية والتأريخية، بإعتبار أنَّ مصدره الخالق العالم بمصالح عباده واللطيف الخبير بعوالمهم وما يناغم تطلعاتهم وآمالهم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [المُلك: ١٤]، ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ * يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥ ـ ١٦].

بخلاف التراث الذي هو جهد إنساني عام فاقد لجاهزية التوظيف المنهجي كونه يتشكّل من آثارٍ شتى تفتقر الإنتظام المعرفي والرسالية المحددة والمنهجية البنّاءة.

ثانياً ـ تلازم الدّين والقداسة:

وذلك بلحاظ مصدره الإلهي المنزّه عن كل نقصٍ والسالم من كل شائبة، فقدسيته مستمدة من مصدره، وعندها ينتج لدينا تلازمه وعنصر القداسة الدائم، بخلاف التراث الذي لا تلازمية بالمرة بينه وبين القداسة لا في الذات التراثية لأية مادة ولا في العطاءات والنتائج المترتبة على الأخذ والتعاطي معه.

ولعل أهم النتائج المستتبعة للقول بقداسة الدّين:

١ ـ إمتناعه الذاتي تجاه ألوان النقد أو التقويم البشري، فالمقدس هو ذاته المنزّه الفاقد لأية نقيصة أو شائبة تحط من مرتبته أو تنال من سمو ذاته ونظامه وأهدافه.

والمقدس لا يُرَشَّد بإعتباره حقاً محضاً لا سبيل للباطل إليه، وإنما يُطلب الترشيد والتقويم والتعديل والتصويب للناقص أو الملوث أو المعوج، وهو غير الدّين بالمرة ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢]، ﴿.. ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ..﴾ [المائدة: ٣].

في حين لا يمكن أن ينأى التراث بنفسه بعيداً عن دائرة التقويم والنقد البشري في أي حقلٍ من حقوله، باعتباره فاقداً للأُسس التي ترتفع به لمقام القداسة كذاتٍ موضوعية أو أثرٍ خارجي.

٢ ـ كون الدّين مقدساً ينتج لدينا القول بمعياريته على صعيد القيمة والمنهج تجاه ما يمكن أن يُفرزه الإنسان في حركة الحياة من تجارب وإقرارات على المسرح الإنساني والتأريخي.

وكون الدّين معياراً يعني ـ في عمقه ـ هيمنته كمقياس في حركة الفرز بين الحق والباطل والصلاح والفساد والرّشد والغيّ.. ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

فالمقدس هو الكامل الذي يُقاس عليه إذ لا سبيل للباطل أو الزيغ أو الضلال إليه في تشخيص القيمة والمصلحة والهدف أو في تقنين الأُطر العملية الموصلة لغايات تلكم القيم والمصالح والأهداف.

من هنا نرى أنَّ القرآن الكريم جعل الدّين هو المعيار والمقياس والقطب في حركة الفرز والتشخيص والتعيين لجملة المعتقدات والنظم التي تفترش الأرض الإنسانية والتأريخية، . . فالدّين معياراً تُوزن به ومقياساً تُقاس به ومن خلاله المعتقدات استحقاقاتها في حركة الحياة، كونه منظمومة قيم ومباديء معرفية وعملية تستند الحق مضموناً ومصداقاً دونما أدنى لبسٍ أو زيغ، لا في إصابتها لعين القيمة فحسب بل وفي تشخيصها للمصداق العملي لتلكم القيمة عملياً أيضا.

من هنا نرى تشبيه الآية آنفة الذكر في عملية التمسك بالدّين وما يستتبعه من إيمانٍ وقيم ومبادئ وأهداف بـ ﴿. . فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ. .﴾، فالإستمساك هو الإمساك والأخذ بشدة، والعروة غايتها التعلق بالشيء، فالعروة ما يُؤخذ به الشيء كعروة الإناء، وقد أُستعيرت هذه الصورة لتبيان أنَّ الأخذ والتعلق بالله ودينه كالإمساك بالعروة من الشيء، حيث يُؤخذ الشيء أخذاً مطمئناً كاملاً لا خشية من الإنفصام الذي هو الإنقطاع أو الإنكسار، . . والإستمساك بالشيء لا يحصل إلاّ بترك كل شيء والأخذ بالشيء المراد التمسك به، . . وهنا فلا يمكن أن يحصل

الإستمساك بالله ودينه إلاّ بترك ما سواه من ألوان التعلق والأخذ القيمي والتشريعي، وتلك نتيجة جعل الدّين معياراً للتقييم ومن ثم مقياساً للحق والباطل، وبإعمال الفرز والترجيح ينتج الإستمساك والأخذ والتعلق بالله ودينه الحق.

في حين أنَّ التراث لا يمتلك أية صفة معيارية كذاتٍ موضوعية أو كنتاجٍ خارجي، كونه أثراً إنسانياً يعكس تحولات الذات الإنسانية وتموضعاتها المختلفة في عمر التجربة الفردية أو الجماعية، وفي عكسه لماهية التطور والتدرج الإنساني في وعي الحقائق ودرجة التجسيد للقيم والمبادئ في مختلف الحقول والميادين.

٣ ـ إعتبار الدّين كقيمة تفاضلية إستناداً للقول بقدسيته، سواء في عملية الإيمان به والإمتثال له أو في الإنبعاث لتطبيق فروضه واستحقاقاته في حركة الحياة.

فكافة الطروحات والتجارب المعرفية والقيمية إنما تتمايز تفاضلياً بمقدار تجسيدها لقيمه ومبادئه وأهدافه عملياً، سواء في التقييم أو الدور أو الأجر ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِنۢ بَعْدِ نُوحٍ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا * مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا * كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا * ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ١٧ ـ ٢١].

ومعلوم أنَّ التفاضل لا يتم إلاّ على أُسس القيم المعيارية التي تقوم بعملية التحديد والتشخيص لنمط القيم والمُثل والأنظمة التي يستحق تمثلها واتّباعها الفضل والتفضيل ﴿قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٠]، فمدار التفضيل هنا هو الإيمان بالله وما يستتبعه هذا الإيمان من نتائج وأدوار يستوجب على أصحابها تجسيدها على أرض الواقع دونما أدنى نكوص.

من هنا كان التفضيل حاصل إيمان ونتيجة إقرار وثمرة تجسيد واعي لنمط القيم الواجب إتباعها في حركة الحياة ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۞ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النّساء: ٩٥ ـ ٩٦].

وعليه فالدّين بذاته قيمة تفاضلية تتمايز به ومن خلاله أنماط الإيمان والإقرار والتطبيق الإنساني في الدنيا وغداً في ساحة الخُلد.

والأمر مغاير بالنسبة للتراث باعتباره إنجازاً بشرياً يفتقد القداسة إذ هو صورة لتحولات الذات الإنسانية رقياً أو إنحطاطاً.. الخ، فلا مكان بالتبع للتفاضل في إعتباره قيمة بذاته أو في تمثلّه العملي إلاّ بمقدار عكسه للقيم والمباديء الصالحة والمقدسة.

ثالثاً ـ الصفة المرجعيّة للدّين:

وذلك بإعتبار عائديته الإلهية وكمال إنجازه المضموني والغائي وقداسته وتنزّهه عن أي نقص أو تلوث أو تأثر مصلحي أو إيثار فئوي أو قومي.. ينتج لدينا تأهله لمقام المرجعية.

وتتمثل بما يلي:

١ ـ مرجعيته القيمية والتشريعية في تنظيم الشؤون العقديّة والسلوكية، إنطلاقاً من كونه الأقوم في المضمون والنظام والغاية ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩]، ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

من هنا كان لزاماً الإستظلال بالدّين كمرجعية بنائية وتنظيمية للوجود الإنساني ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عِمران: ٨٣]، فالوجود كله قد أسلم وانقاد لله في مقام الخلق والتكوين سواء كان وجوداً عاقلاً أو شاعِراً، فكان لابد وأن يُسلم الوجود العاقل ذاته لله ولدينه ـ الذي هو صراطه والخط الموصِل إليه ـ في مقام التشريع القيمي والسلوكي، حيث يتناغم المقام التكويني والمقام التشريعي معاً بما يضمن تكاملية وهدفية الوجود العاقل والشاعِر، والإنطلاق في رحاب بناء الحياة إستناداً إلى أرضيته وأُسسه ومحدداته.

وهذا يعني أنَّ الدّين يُشكّل المرجعية المثلى للإنسانية في مناحي حياتها المتنوعة إنطلاقاً من التسليم لله الذي يعني في عمقه الإنقاد والطاعة والإمتثال لما أنزله من كتاب وارتضاه من دين وأمر به من تكليف.

وهنا فالمرجعية الدينية تُشكّل مرجعاً قيمياً وتشريعياً تتبلور على أساسه القيم المضمونية والأنظمة العملية للمجتمع في مساراته الأساسية، وبدونها يفتقد المجتمع أهم دعائم وركائز وجوده متمثلة بالمضمون المعرفي والقيمي والتنظيمي، فالدّين مرجعية مُنظِمة لوجود وحركة المجتمع وفاعلة ومُنشِئة للوجود المضموني المجتمعي.

إنَّ المرجعية الدّينية هنا مُوجِدة للمضمون الإجتماعي ومُنظِمة له في نفس الوقت فيما لو انحرف وشذّ وتنازع واختلف، من هنا كان الدّين هُدىً ورحمة ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]، ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [البقرة: ٢١٣].

وعليه فإنَّ المرجعية الدينية هي الأضمن في تفعيل الملكات والقدرات الإنسانية ـ فردية أو جماعية ـ وتوظيفها تكاملياً، ولأنها الوجه الآخر المُكمّل لقيم الذات الفطرية والعقلية في ثوبها الآدمي

النقي الخالص، من هنا قالوا (العقل حجة باطنة، والوحي حجة ظاهرة)، حيث أُريد بها؛ التلاقي بين وجهي التكوين والوحي من حيث الكشف والبيان والغاية والهدف، فهما وجهان لحقيقة واحدة وحُجتان لقيمة واحدة وفق سياق الحركة الغائية والهدفية لما يُنتظر من العقل والوحي.

وسرّ التكامل هنا يكمن في الرّسالة المطابقة لنمط الخلق وماهيته، ولن تفلح رسالة ويستقيم تشريع يعمل في تضاد مع الفطرة الإنسانية وماهيتها التكوينية ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الرُّوم: ٣٠ ـ ٣٢].

فالفطرة الإنسانية ذات وميدان وساحة هذا التطابق التكويني ـ التشريعي، وهذه الخلقة الإلهية هي الداعية إلى الدّين لأنه وجه وصراط تكاملها في حركة الحياة، وإنما يُعمّى على هذه الفطرة عملياً بفعل عوامل الغفلة والتحلل، من هنا نرى أنَّ الآية المباركة قد أُفتتحت بـ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ..﴾ فإقامة الوجه للدّين الإقبال إليه والتوجه نحوه من غير غفلةٍ في حركة التعاطي وإياه وما ينتج عن الغفلة من ضياعٍ وعبثٍ، والحنيف ذلك المائل نحو الحق التارك لميادين الباطل ومصاديقه، والمنحاز لميادين الخير ومصاديقه.

وتلك هي صبغة الله التي اكتست الوجود، وخلافها فإنَّ الشقاق هو العامل والفاعل في حقول المعرفة والنظام والحركة الإنسانية، وهو عبارة عن جملة النفاق والتنازع والإختلاف التي ستميز الوجود الإنساني فيما لو آثر الإحتكام لغير مرجعية الله في حركته القيمية والعملية ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ * صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٧ ـ ١٣٨].

ولدى مقارنة هذه الخصيصة بالتراث، فإننا لا نجد للتراث من مقومات ذاتية تؤهله لمقام المرجعية في وجهيها القيمي والتنظيمي، بإعتباره نتاجاً بشرياً يفتقد الوحدة النوعية، وانعكاساً لحركية الذات الإنسانية في تقلباتها وتحولاتها وتنوعاتها المتفاوتة سلباً أو إيجاباً.

٢ ـ أهليته لريادة التجارب الإنسانية بإعتبار مرجعيته التي تنتظم بها ومن خلالها أنماط الحركة الإنسانية سواء على صعيد المعالم القيمية أو السُبُل العملية، فله الريادة القيمية والتشريعية ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، فالإتباع هو منهج القبول بريادة هذا الدّين قولاً وعملياً كمنظومة مرجعية مُنظِمة ومقننة للحياة.

وتلك الريادة تتأتى:

أولاً؛ من مصدره ـ وهو الله تعالى ـ الكامل والمقدس والمنزّه والذي لا مصلحة لديه بإيثار فرد أو فئة أو تجربة إنسانية على أخرى

إنطلاقاً من الأهداف الضيقة أو المصالح الآنية أو المنافع الذاتية.. تعالى عن ذلك علواً كبيراً،.. بل الدّين هنا للإنسانية كافة، وطرفيّ العلاقة فيه هما الله والنّاس ﴿هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: ٢٠]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الزُّمر: ٤١].

من هنا نرى أنَّ القرآن الكريم أُفتتح بذكر الله وخُتم بذكر النّاس، لتوكيد هذه القيمة الأساسية.

ثانياً؛ من تكامله وشموليته في تناول قضايا الإنسان والمجتمع والحياة من خلال خطوطه الثابتة والمتحركة التي تتعاطى والتجارب الإنسانية على تنوعها القيمي والتشريعي ﴿.. وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النّحل: ٨٩].

وهذا الشمول التكاملي على صعيد الإنجاز المضموني والعملي لهو من أهم دعائم البقاء والخلود لهذا الدّين.

ولن تستطيع أية مدرسة البقاء والتجذّر فيما لو اعترى النقص أو الجمود أي جانب من جوانبها المتصلة بالحياة، لذا كان التكامل أهم خصيصة بنيوية لأية مدرسة تطرح نفسها كمنقذة ومشرّعة ومُبرمجة لقضايا الإنسان وشؤون الحياة، وبخلافه فإنَّ العجز والفشل والإندحار نتائج حتمية لا يمكن الفرار عنها.

ثالثاً؛ من واقعيته في التعاطي مع الوجود الإنساني التي تؤهله لمقام المرجعية، وهي خصيصة بنيوية أيضاً في عمق تشكيل هذا الدّين ﴿..وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ..﴾ [الحج: ٧٨]، فالحرج مأزق يتحرك في الذات والنفس الإنسانية بما يؤدي بها إلى النفور والإعراض بالتبع، سواء كان مصداق هذا الحرج قيمياً أو تشريعياً وفي مختلف مناحي الحياة العامة والخاصة وعلى صعيدها الفردي أو الجماعي، فلابد وأن يمتاز الدّين باليُسر ويكون سمحاً في تعاطيه مع الإنسان والمجتمع والحياة ﴿..يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ..﴾ [البقرة: ١٨٥].

وكل رسالة تُريد الحضور والفاعلية في مسرح الوجود لابد وأن تتعاطى وتتناغم مع الواقع الإنساني بيُسر،.. فالعُسر يقود الذات لا محالة إلى الإسترخاء ثم إلى النفور ثم إلى الإعِراض ثم إلى البحث عن بدائل أخرى أو التيه دونما بديل.

إنَّ واقعية هذا الدّين تكمن في مطابقته للتكوين الخلقي للإنسان، فليس فيه ما يعارض قيمه الحقيقية وخصائصه الصادقة وآماله المسؤولة، وأيضاً في استيعابه لحركية الحياة في تنوعاتها وأشواطها من خلال خطوطه المنهجية الثابتة والمتحركة، وبما يوفره من أرضية عقدية وقيمية وأخلاقية صالحة وحقّة تكون الحاضن والأساس لتقدم الإنسان المستمر في ميادين الحياة المتنوعة التي تنتظر الجهد والإنجاز البنّاء والمثمر،.. وليس هناك مَن هو أعلم بالإنسان من خالقه على صعيد طبيعة خلقه وما تشتمله من قيم

ونزعات، أو ما تصلح له من أنظمة وتشريعات لتنطلق بأمانٍ وثقةٍ في أشواط الإعمار والتقدم، . . فكانت واقعية هذا الدّين تكمن في عين مطابقته لواقع ومصالح وغايات الخلق.

٣ ـ من هدفيته الغائية المتمثلة بإخراج النّاس من الظلمات إلى النور التي تؤهله إلى الإقتداء به واتخاذه مرجعاً هادياً ومنظماً للحركة الإنسانية ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١].

فإخراج النّاس هنا عملية غائية تستهدف إحداث نقلة نوعية في مضمار الفكر والسلوك والعطاء الإنساني من رحم الظلمات إلى ساحات النور. فالإخراج هنا ولادة إنسانية جديدة بمعرفةٍ وإنتظامٍ ونتاجٍ مشرق لا سبيل للظلمة إليه.

والمراد بالظلمات والنور هنا؛ الضلال والهُدى، وهما عنوانان يجمعان كافة ألوان الغايات الفاسدة والصالحة، المنحرفة والمستقيمة، . . ولكلٍ منها صراطه ورموزه ومصاديقه في الدنيا، فكان هذا الكتاب ـ القرآن ـ بما يمثله من وحي ونبي وصراط هو النور الدّال إلى كل خيرٍ واستقامةٍ وصلاحٍ وعطاء، وهي الأهداف النورانية الغائية التي يجهد هذا الدّين إلى توكيدها وترسيخها في حركة الحياه، أي أنها تمثل الغاية من تشريع هذا الدّين وإنزال هذا الكتاب، . . من هنا فإنَّ اللام في قوله تعالى ﴿لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ﴾ إنما هي لام الغرض، والخطاب عام للنّاس كافة، . . فالغاية والغرض

من هذا الكتاب تتمثل بهدفية إخراجهم من كل ظلمةٍ على إختلاف مصاديقها إلى كل النور على تنوع مصاديقه.

ومن هنا أيضاً استحق أن يُوصف هذا الكتاب بالنور ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، فهو نور مُبين لأنه سجل حقائق ومستودع قيم به ومن خلاله يتم التمييز بين النور والظلمة على صعيد الفهم والمصداق والنتيجة، . . فهو نور بلحاظ مصدره الحق ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ . .﴾ [النّور: ٣٥]، ونور بلحاظ مضمونه الحق ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، ونور بلحاظ منهجه الحق ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، ونور بلحاظ هدفه الحق ﴿رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ ٱللَّهُ لَهُۥ رِزْقًا﴾ [الطّلاق: ١١].

من هنا استحق هذا الدّين أن يكون مرجعاً مُنظِماً ومُقنِناً ومُبرمجاً للمسيرة الإنسانية بمختلف تجلياتها وآفاقها وأشواطها، إذ أنه الخط والسبيل والصراط الهادف إلى الإنقاذ من دياجير الظلمات إلى رحاب النور ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣].

لذا فكل استقطابٍ وتمحورٍ واهتداءٍ ومرجعيةٍ تستوحي قيمها ونظمها ومناهجها وغاياتها من خارج حلقة النور هذه، لا تعدو أن تكون سوى سراب وظُلمة على صعيد ذاتها ونتائجها ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ * أَوۡ كَظُلُمَٰتٖ فِي بَحۡرٖ لُّجِّيّٖ يَغۡشَىٰهُ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ سَحَابٞۚ ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النّور: ٣٩ ـ ٤٠].

من هنا شهدت الساحة التأريخية حركة ولايتين يختلفان مصدراً ومضموناً ومنهجاً وغاية، قد استقطبتا وما زالتا الإنسانية على تنوع أدوارها وأنشطتها وحركتها، الولاية الأولى؛ ولاية الله تعالى الهادفة إلى إخراج النّاس من الظلمات إلى النّور، والولاية الثانية؛ ولاية الطاغوت الهادفة إلى إخراج النّاس من النّور إلى الظلمات ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

من جملة ما تقدم، نلحظ التمايز الذاتي والموضوعي بين التراث والدّين سواء على صعيد الدّلالة أو الخصائص البنيوية، أو في النتائج والإستحقاقات المترتبة على خصوصية تلكم الدّلالة وتلكم البنيوية لكلٍ منهما.

الوراثة قرآنياً

* وتجدر الإشارة أيضاً إلى بعض الآراء من داخل الدائرة الإسلامية التي لا ترى إشكالية في إطلاق اصطلاح التراث على القرآن أو السُنّة المُطهرة، إستناداً إلى تناول القرآن الكريم للفظة التراث على تنوع استخداماتها.

إننا إذ نخالف هذه القراءة التي لا تتناسب ورؤيتنا للمعنى اللّغوي والدّلالي للتراث، نؤكد أيضاً أنها لا تلامس المعنى الذي ذهب إليه البعض منّا في إمكانية شمول لفظة التراث للدّين، وذلك مما هو واضح من خلال استعراض بعض الشواهد القرآنية وقراءتها ضمن النسق الدّلالي الشامل للقرآن.

إذ لا يمكننا في عملية التعاطي مع القرآن الكريم ممارسة التبعيضية في الفهم الدّلالي، أو ممارسة الإتكاء الأُحادي على مبدء أو بُعد معين وغض النظر عن النسق الدّلالي الشامل لهذا الكتاب الإلهي، فتناول مفردة هنا أو هناك وتسليط الضوء عليها بمعزل عن الرؤية الشمولية والكلية، أمر لا يسعفنا في تشكيل وبناء الفهم الناهض والواعي لهذا الكتاب المقدس، كما يجب مراعاة أولوية

تفسير الخطاب القرآني لنفسه قبل الإتكاء على الأنماط الأخرى من أدوات البيان في عملية الكشف عن مراد النص، وأيضاً محاولة حمل الخطاب القرآني على المعنى الشرعي أولاً قبل العمل على حمل الخطاب على المعنى العُرفي واللغوي الحقيقي والمجازي..الخ، وهذا عائد بدرجة رئيسة إلى كون النص القرآني نص متميز ومتفرد في نظمه وأسلوبه حتى إلى اللّغة العربية ذاتها، وتلك ملاحظة جوهرية لابد من مراعاتها في عملية التفاعل مع القرآن فيما لو استهدفنا البناء المفاهيمي السليم.

كما لا نرمي هنا إلى عملية التوظيف الشاملة لهذه المفردة وتموضعاتها قرآنياً للخروج برؤية كلية عن موقعها الدّلالي، بقدر ما نستهدف الإشارة العامة لحركيتها قرآنياً بشكلٍ عابر، بما يناسب البحث ويُساير الخط العام لمنهجية هذه الدراسة.

* نقول: لقد وردت هذه المفردة قرآنياً ٣٣ مرة بمختلف التصاريف، تناولت جملة منها الإرث والوراثة ببُعده المادي وهو ما يُستفاد من الآيات التالية: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ..﴾ [البقرة: ٢٣٣]، ﴿..فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ..﴾ [النساء: ١١]، ﴿..وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً..﴾ [النساء: ١٢]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ..﴾ [النساء: ١٩].

وهي الآيات التي تُنظّم الإرث بما هو تركة مالية أو عقارية..الخ، ضمن المحيط الذاتي أو الأُسرّي للمتوفي.

ونُجمل الحديث فيها؛ بأنَّ الآيات الثلاث الأوائل تناولت تحديد عملية الحصص لتركة المتوفي بما يضمن إجراء العدالة بين الوَرَثة لتحقيق التوازنية النفسية والمشاعرية والإقتصادية للمستحقين لتلك التركة، وهي جزء من التقنين التشريعي التي جاء به الإسلام لتنظيم الحياة الإجتماعية.

مع ملاحظة خصوصية الآية الرابعة ـ النّساء ١٩ ـ التي تناولت إعادة الإعتبار للمرأة إسلامياً سواء في نفسها أو مالها، فإنَّ الجاهليين كانوا يعدّون نساء الموتى من التركة فإن شاء الوارث تزوجها وإن شاء تركها، أو كانوا يرثون أموال النّساء كرهاً دون وراثة أنفسهن،.. وهنا نلحظ جهد الإسلام المقدس في تأكيد الأصالة الإنسانية للمرأة بإعتبارها كاملة الإنسانية كالرجل، لها الحق في تأكيد نفسها وتحقيق ذاتها بعيداً عن كل تعسف أو نظرة دونية سواء على صعيد الذات الإنسانية أو ما يترشح عنها من أدوار أو ما تستحقه من عطاء.

* أمّا بخصوص الإستخدامات القرآنية الأخرى للتراث والإرث والوراثة والتي تتوسع في الدّلالة لتشمل الأبعاد غير المادية، فإنها لا تتعاطى على أساس الإنجاز الإنساني للدّين مما يمكن توريثه المتتالي بين الأجيال على أساس أنه إبداعهم (هذا إذا ما التزمنا

بالحدود اللّغوية والإصطلاحية لكلٍ من التراث والدّين)، فوراثة الدّين هنا استمرارية التكليف لأنظمة وإلزامات واستحقاقات ووصايا الدّين، فوراثته تعني التحلي بمعارفه والتمسك بتكاليفه والإنتظام من خلال أحكامه ومواعظه، وهذا واضح في قوله تعالى ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٞ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَأۡخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلۡأَدۡنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغۡفَرُ لَنَا وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ وَٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۖ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ * وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُصۡلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٦٩ ـ ١٧٠]، فهو وصف لحال الخَلف والنسل من بني إسرائيل في حركة إعراضهم عن الأوامر الإلهية من خلال نقضهم الميثاق، فقد ورثوا الكتاب من أسلافهم، ومقتضى وراثتهم هنا تحمّل ما فيه من المعارف والأحكام وضوابط، والعمل باستحقاقات ذلك التحمّل من التقوى والصلاح، لا أن يأخذوا ﴿عَرَضَ هَٰذَا ٱلۡأَدۡنَىٰ﴾ من الدنيا الزائلة من خلال تعاطي المعاصي بألوانها، والإصرار على ركوب المعصية المرة تلو المرة ﴿وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ﴾، كونهم ورثوا أمانة تحمل الكتاب عن علم ﴿وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ﴾، لذا فعملهم هذا هو نقض للعهد والميثاق وكذب على الله وافتراء عليه، ثم ليمتد بهم التمادي لتحريم ما أحل الله وتحليل ما حرمه ﴿**ويقولون سَيُغفَرُ لَنَا**﴾ ولا يؤاخذنا الله على شيء لأننا أبناؤه وأحباؤه، ﴿**أفَلا تَعقِلُون**﴾؟!! من هنا نرى الآية التالية تتحدث عن الذين ﴿**يُمَسِّكُونَ بالكِتَاب**﴾ أي أولئك المعتصمون

والعاملون به بجدٍ وعزمٍ ثابتٍ، . . فتكون وراثتهم وراثة التزام دائم بالعمل على تأدية فروض هذه الأمانة واستحقاقاتها الآتية.

والخلاصة؛ أنَّ الوراثة هنا تسري وفق منهج وراثة الأمانة للمتمثلة بميثاق العمل الصالح، فالأبناء لم يرثوا إبداع الآباء هنا للمُنجَز الديني، بل ورثوا الرسالة التي اعتمدها الآباء كأمانة تكليف وعمل، فهي وراثة تحمّل دور وتحمّل عمل وتحمّل اعتصام.

ونظائر ذلك في قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾ [فاطر: ٣٢]، فإيراث الكتاب تركه عندهم للإنتفاع والهداية، من هنا شرع تعالى في تبيان حالهم في التعامل معه، فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات.

* وأمّا وراثة الجنّة التي تحدثت عنها جملة من الآيات، نظائر قوله تعالى ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ۖ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ ۖ وَنُودُوٓا۟ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣]، ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ * ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٩ ـ ١١]، ﴿وَٱجْعَل لِّى لِسَانَ صِدْقٍ فِى ٱلْءَاخِرِينَ * وَٱجْعَلْنِى مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [الشعراء: ٨٤ ـ ٨٥]، فالوراثة هنا لا تعني انتقال الجنّة من مالكٍ إلى مالك، وكيف ذاك!! بل تعني أنها خُلقت وعُرضت كجزاء

للإلتزام المخلص والعمل الصادق، يكسبها بالعمل النّاس كافة، غير أنَّ الكافر أو المُعرِض زال عنها بشِركه وانحرف عنها بمعاصيه فتركها للمؤمن فهو الوارث لها بعمله، أي استحقها المؤمن بالعمل ولولا العمل المخلص والصادق والدائم لم يرثها بحال.

إنَّ وراثة المؤمن للجنّة والفردوس هنا، بقاؤها له بعد أن كانت في معرض المشاركة من غيره والذي زال عنها بجحوده وفسوقه، فانتقلت إليه خالصة، وهي إشارة إلى استحقاقات العمل ونتائج السعي الدنيوي، فالوارثة هنا استحقاق مقام النعيم الأبدي الذي لن يُنال إلاّ بالعمل والتقوى ﴿تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِى نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيًّا﴾ [مريم: ٦٣].

* وأمّا وراثة الله تعالى والتي تناولتها بعض الآيات، فهي تعني العائدية الحقيقية إليه جل شأنه دونما منازعٍ أو شريك، فقوله تعالى ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْىِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾ [الحِجر: ٢٣]، أي الباقون والمحيطون بكم سواء بإحيائكم بعد ما لم تكونوا، أو بإماتتكم بعد حياتكم، فنحن الباقون من قبل ومن بعد، سيبقى ما بأيديكم لله وحده فهو المالك والوارث.

وقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ [مريم: ٤٠]، فالأرض والنّاس وكل شيءٍ سوف يعود إليه بالوراثة أي بعائديتها ومآلها، وهو الله الباقي بعد فناء الأرض والنّاس يملك وجودهما وآثار ذلك الوجود بعد الفناء، فوراثته رجوع كل شيءٍ إليه.

وقوله تعالى ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍۭ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا ۖ فَتِلْكَ مَسَٰكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّنۢ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا ۖ وَكُنَّا نَحْنُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [القَصَص: ٥٨]، فالبطر هو الطغيان عند النعمة، إذ هلكوا بسببه وبقيت مساكنهم خربة لم تُسكن خلافهم إلاّ قليلاً، ووراثة الله لها هنا عائديتها له بعد تركهم لها بالهلاك والموت.

وقد قال الله تعالى بالوراثة هنا مع أنه هو المالك الحقيقي المطلق لما في الوجود، إشارة منه جل شأنه إلى ملك الناس الإعتباري لتنتظم به شؤون حياتهم، فقد ملكوها خلال حياتهم مُلكاً اعتبارياً، وما إن هلكوا حتى زالت هذه الملكية الإعتبارية وعادت إلى أصلها، فقد سمّى الله نفسه بالوارث مع أنه المالك من قبل ومن بعد إشارة إلى أنَّ زوال ملك النّاس الإعتباري هو إظهار لمُلكه الحقيقي، والنكتة الكُبرى هنا لفت أنظار الخلق إلى المُلك والمالك كي تزول عن بصائرهم أوهام التسلط والطغيان بما يعتقدوه من مالكية حقيقية وهي في ذاتها إعتبارية.

ونظير هذا المفهوم تفاتحنا به الآية الكريمة ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم ۖ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ ۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا۟ بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [آل عِمران: ١٨٠]، فهي إشارة إلى بخلهم بالمال وهم لا يملكونه حقيقة بل اعتباراً أيضاً، فهو الذي آتاهم من فضله، وجعلهم مُستخلفين عليه لتوظيفه بما يخدم حركة الصلاح والخير ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَأَنفَقُوا۟ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحديد: ٧].

وميراث الله هنا لا تعني إنتقال المُلكية إليه بعد زوال المالكين بالموت ـ كما يقتضيه مفهوم الوارثة ـ حاشى، فهو المالك الحقيقي الأول والآخر، وإنما استخدم اللفظ هنا كناية عن زوال ملك النّاس الإعتباري وما ظنوه أنه مُلك حقيقي أصاب ذواتهم بالغرور وسلوكهم بالطغيان.

لذا فلا إمكانية موضوعية لمنهج سحب إصطلاح التراث ليشمل الدّين إعتماداً على تناول القرآن الكريم لمفردة التراث على تنوع استخداماته.

❁ ❁ ❁

* وعموماً، فإنَّ التراث ككل؛ جملة الإنجاز التأريخي ضمن حقول المعرفة والعلوم والنتاج الإنساني المتنوع والمتصل بمختلف شؤون الحياة، والمعتمد على منظومات الإعتقاد أو القيم أو الأدوات المعرفية والمناهج العلمية والطاقات الإبداعية في أطوار نشوءه وإقراره خارجياً. وهنا فقد تكون للتراث مرجعيتان في حركة النشوء والإبداع، الأولى مرجعيته الدّينية المتصلة بالنص والوحي، والثانية مرجعيته الإنسانية المتصلة بالعوالم المعرفية والقيمية والمشاعرية والغرائزية.. الخ، إلاّ أنه في المحصلة لا يعدو أن يكون سوى ذلك الإقرار الإنساني الخالص المتمثل لكل عوامل الذات الإنسانية وللمرجعيات العاملة والفاعلة فيه تأريخياً، أي أنَّ الذات هنا هي المنجز للفعل التراثي بعد أن تمثلت قيمها ومشاعرها والمرجعيات التي استظلتها في حركتها التأريخية، وهذا ما يُغاير الخصوصية الذاتية والنتائجية للدّين

كما مر لدينا، وعليه لا يمكننا اعتماد مذهب التوحيد بين الدّين والتراث على المستوى المصطلحي والدّلالي.

إنَّ مذهب الفصل بين الدّين والتراث إضافةً لمراعاته للخصائص البنيوية والنتائجية المميزة لكلٍ منها والتي تأبى التوحيد المصطلحي والدّلالي، فإنه سيحرر الدّين أيضاً على صعيد الإنجاز من تبعات الفعل الإنساني، وفي نفس الوقت يجعل الحركة الإنسانية التأريخية رهينة مسؤولياتها الذاتية في الفعل والإقرار التأريخي، وهي مسألة في غاية الأهمية لكلٍ من الدّين والفعل الإنساني.

* ولا سبيل هنا لمشاعية الإصطلاح بعد تأكيدنا على مذهب الفصل بين الدّين والتراث، فالمصطلح ليس وسيطاً لغوياً وحسب كي نبرر عملية الخلط المصطلحي، بل هو وسيط مفهومي وبياني كما مرّ لدينا، وقيمته المباشرة تكمن في تحكّمه البياني وضبطه المعرفي لأشكال النُظم المعرفية والتجريبية القائمة على ضوء دلالته الخاصة، . . فكل محاولة تقوم على أساس الخلط المصطلحي، والتجاوز لأسوار المصطلح الدّلالية، لا يمكن تصنيفها إلاّ بخانة الجهل أو التحريف المتعمّد الساعي لإنتاج دلالات جديدة لمشروعٍ جديد.

ويتم ذلك كله على حساب القيمة العلمية للمصطلح، وعلى حساب عناصر الأصالة والهدفية وما تُشكّله من قيمة تتعاضد والقيم البنيوية الأخرى في تحديد هوية وخط وبرنامج المدرسة التي ينتمي إليها المصطلح.

* وهذا ما نلحظه في عملية التعاطي ومصطلح التراث وإسقاطه على الدّين كوصف أو تسمية أو دلالة، فإننا نرى بأنَّ رواد هذا اللون من التعاطي المغرض والثابت في ساحتنا العربية والإسلامية، يستهدفون من وراء إسقاط مصطلح التراث على الإسلام، تحقيق مشروعهم المضاد من خلال وعيٍ مسبق ومنهجية منظمة تبدأ من، **التحريف المصطلحي**؛ وذلك بتخطي الأسوار الدّلالية لمصطلح التراث وشمولها للدّلالات الذاتية للدّين، وصولاً لمرحلة، **الإسقاط المصطلحي**؛ لتأكيد تراثية الدّين الكاملة والمولّدة للإقتران بين الدّين والتراث على صعيد المصطلح والدّلالة، وصولاً لمرحلة، **الإسقاط المفاهيمي**؛ وذلك بتصوير الدّين كنتاج ماضوي بكل ما للماضوية من معنى، وتعقلّه كإنجاز غابر أبدعته الأمّة وفق شروط ومناخات وعيها الغابر ومستوى تقدمها ونضجها القديم، وصولاً لمرحلة، **المسخ القيمي**؛ فلكون الدّين نتاجاً ماضوياً إنطلاقاً من تراثيته، كان من حق الأجيال الجديدة عدم تمثله المباشر عقائدياً وقيمياً وبرامجياً، والتعاطي وإياه وفق شروط ومستويات وعيها الجديد وثقافاتها المعاصرة!! والنتيجة المستهدفة هنا مسخ الأمّة هويةً وانتماءاً وأصالةً عن طريق فك ارتباطها بنظامها القيمي الدّيني، وهنا تأتي مرحلة، **الإسقاط التجربي**؛ الهادف إلى إسقاط الأنساق القيمية والثقافية والإجتماعية والحضارية المراد إحلالها كبديل للنسق الإسلامي الحضاري في تسيير شؤون ومناحي التجربة الإنسانية لمجتمعاتنا، . . وعليه فالعملية برمتها تستهدف غايات تأسيسية

لأنماط وتجارب مغايرة في حقيقتها لخطنا وانتمائنا الديني والحضاري، وإسقاطها على واقعنا بكل ثقله وأنساقه وغاياته، . . هكذا نقرؤها، وهكذا نعيها، وهكذا يجب التعاطي وإياها.

من هنا قلنا بوجوب استحضار الوعي المتقد ونحن نتعاطى ولون وكم المصطلحات التي يُراد لها الشيوع والحضور والفاعلية في أوساطنا على تنوعها، كي لا نكرر تجارب الإرتهان للآخر المضاد لمضامينا القيمية وبرامجنا الإجتماعية، ذلك الآخر الهادف لإقصائنا عن مسرح الحياة وأدوار المبادرة وميادين الريادة.

ملاحظات ختامية

* واستكمالاً للصورة نقول؛ أنَّ هناك جملة من الأفكار الرئيسة التي تتداخل وموضوع اعتبار الدّين تراثاً، تناولتها العديد من الدراسات والطروحات الحديثة من خلال بعض الإثارات الفكرية التي تتناول أهم بُنى الوعي للمنجَز الدّيني. فإضافةً إلى الإتجاه التقليدي الذي يعتبر الدّين ككل تراثاً ماضوياً، نلحظ بروز بعض الدراسات المعاصرة التي تنحى ذات هذا المنحى مع تغير في أدوات الوعي والمنهج.. وصولاً لذات الهدفية والمتمثلة بتأكيد هذه المقولة، وأعني بها تراثية الدّين، وذلك من خلال محاولة البعض في إعادة إنتاج الوعي للمنجز الدّيني بشكلٍ يوصل أصحابها لا محالة إلى إعتبار الدّين تراثاً ليس فقط في حضوره التأريخي بل وفي دلالاته وجملة من نُظمه أيضاً.

ومثل هذه الإشارات العامة التي تساعدنا في فرز الفهم التأسيسي للدّين والتراث معاً، والتي تتداخل أيضاً في بعض مفرداتها المفاهيمية والفصل الثاني من هذا الكتاب الذي يناقش اصطلاح «أنسنة النص»، ومنها:

* إننا نذهب في تعاطينا مع الدّين ككل إلى الفصل بينه وبين الفكر الدّيني المنسوب إليه، لإدراكنا أنَّ الدّين إلهي بالمطلق والفكر إنساني، وتلك حقيقة لابد وأن تعتمد الحضور الواعي في أذهاننا ـ وإلاّ ستنتج التشويه ـ ونحن نتعامل مع هذا الكم الكبير من الأفكار والطروحات والمذاهب الدينية.

فالدّين حقيقة إلهيّة بالكامل ترتكز ـ كما مر ـ جملة من المرتكزات البنيوية الخاصة التي تمايزه عن غيره ذاتاً كمصدر ومنشأ ونظام وغاية، والفكر قراءة وفهماً ووعياً إنسانياً لتلك الحقيقة الإلهية، يتفاوت شدةً وضعفاً، عمقاً وسطحيةً، أصالةً وهجانةً.. إعتماداً على العديد من العوامل الذاتية والخارجية للقارئ المفكّر. إنَّ الفكر إنما هو ثمرة الحركة العقلية بحسب واقعه، وهو صيرورة العقل صوب التفعيل التكاملي له علماً أو رُشداً إستناداً إلى قواعد الإدراك المتأثر بدوره بكافة العوامل المحيطة والمنفعلة والفاعلة مع العقل.

وقد نُعمم فنقول؛ أنَّ الفكر في عمقه هو ثمرة إنتاج الذات الإنسانية في أبعادها كافة ومنها بُعدها العقلي، لأنَّ الفكر قراءة شمولية سواء للدّين أو أية حقيقة أخرى، وهنا فإنَّ الذات بكل قواها وأبعادها تدخل في صناعة الفكر المُنتَج من خلال تلكم القراءة، والقراءة وإن استندت العقل كقوة أساسية في إنتاجه إلاّ أنها لا تُفرز الفكر إستناداً إليه وحسب، بل للأبعاد الذوقية والمشاعرية والعاطفية.. الخ تأثيرها الواضح في إنتاجه، وتلك حقيقة ناجمة عن

طبيعة الإنسان ذاته، فهو ليس عقلاً صرفاً ومجرداً ليكون نتاجه عقليّاً خالصاً، بل هو وجود كلي يعي ويُنتج بذاته كلها وما تزخر به من أبعاد ومكونات، . . وهنا فالفكر ثمرة الذات الإنسانية سواء في تشكّلها العام من مقومات وأبعاد شتى، أو في تعبيره عن مستوى جاهزية الذات نفسها من وعي ورُشد وتجرد في تناولها للحقائق وتجسيدها لها.

إنَّ أيّ قارئ قد يُنتج فكراً مُعبراً عن الحقيقة ومُؤصّلاً لها بشكلٍ لا يقبل اللبس، وقد يلوي عنقها بعيداً عن مراميها ومقاصدها جهلاً أو خدمةً لإتجاهات ذاته الفردية أو الجماعية البريئة أو المغرضة. . وهنا فالجناية لا تطال الحقائق فقط على صعيد سلامتها ونقائها وحضورها وحسب، بل وتطال القيم الذاتية للعقل أيضا. أضف إلى ذلك، أنَّ الذات الإنسانية هنا تعيش مراحل صيرورة دائمة في تفعيل ملكاتها الذاتية المختلفة ومنها الملكة العقلية، أو في نتاجها الخارجي عندما تفرز فكراً من خلال قراءتها للحقائق أو العالم الخارجي، ولدى كل مرحلة صيرورة ما تنتج فكراً الذي هو ثمرة استقرار الصيرورة الإنسانية ضمن مستويات مفاهيمية ووعيية معينة، والتي قد تؤسَس كمستقرات ثابتة إذا ما استندت الحقائق وعبّرت عنها وتمثلتها، أو تُستنهض مرةً أخرى لتستمر في شوطها المُنتج للفكر.

من هنا نحكم بوجود فاصلة حقيقية بين الذات والموضوع لكل من الدّين والفكر، باعتبار تغاير البُنى الذاتية لكليهما في إمتلاك

الحقيقة وإنتاج النظام وتحديد الغاية، فالدّين إنجاز إلهيّ بالمطلق، ثابت على مستوى الحقيقة ومُنزه على مستوى القصد ومحيط على مستوى المصلحة ومستقيم على مستوى المنهج، وهذا ما لا يشتمله الفكر.

* وهذا ما يترتب عليه جملة من النتائج أهمها؛ وجوب عدم الخلط بين الدّين والفكر على صعيد الذات الموضوعية لكلٍ منهما، وإمكان شمول عملية النقد للفكر دون الدّين.

فبإمكاننا تناول قضايا الفكر ـ ومنه الفكر الإسلامي ـ بالنقد لإكتشاف نقاط القوة أو الأصالة أو العُمق فيه، في حين أنَّ ذلك لا يصح بالنسبة إلى الدّين بإعتباره جملة حقائق وضوابط مقطوع فيها، بخلاف الفكر الذي هو جهد الوعي وجهد الإدراك وجهد التمثل لتلك الحقائق والذي قد يتفاوت في عمقه ودرجته ومساحته ومقدار تمثيله للحقائق الدينية التي اعتقدها أو وعاها أو تمثلها، . . فكان من حقنا إخضاع الفكر للنقد لإكتشافه وتصنيفه ومن ثم قبوله أو رفضه، لأنه بذاته جهد إنساني صائر يقترب أو يبتعد في تماسه مع الدّين.

من هنا نقول بإمكانية سحب مصطلح التراث على الفكر الإسلامي وشموله له، لأنَّ الفكر هنا قراءة وفهم إنساني للإسلام لا الإسلام ذاته، فهو ثمرة وعيٍ تم إنتاجه زمكانيّاً وفق مستويات من جاهزية الوعي الإنساني والظرف التأريخي، وفي تماسه مع الحقائق الدينية قد يختلف الفكر ويتفاوت وفق مستويات الوعي الكامل

والعمق المحيط والأصالة الحقة، وعليه كان لدينا فكر يُنسب إلى الإسلام يمتاز بالهجانة أو الأصالة، بالعمق أو السطحية، بالتحجر أو الإنفتاح، بالفاعلية أو الإنكفاء.. الخ، فما دام هو فكر أي قراءة بشرية للدّين، كان لابد وأن يتفاوت ويتمايز، لأنه إنعكاس لشخص القارئ وطبيعة وعيه وتمثله.

وعليه فلا قدسية للفكر الموصوف بالديني بما هو نتاج قراءة ووعي إنساني للحقيقة الدينية، وإنما المقدس من الفكر ذلك المتصل إتصالاً مباشراً بالحقائق الدينية المقدسة والتي لا خلاف في دينيتها الصرفة على صعيد الذات والموضوع والتي أكدها القرآن المقدس والسُنّة الصحيحة المُطهرة.

فكل قراءة فكرية لا تعكس الحقائق والثوابت المقطوع فيها والمجمع عليها والمفروغ منها على صعيد القرآن والسُنّة اليقينية، فهي لا تعدو أن تكونْ قراءة إنسانية تقترب أو تبتعد عن الدّين، وإن سُميت قراءة دينية أو فكراً دينياً، . . من هنا كان بإمكاننا تحقيل الفكر الديني ضمن الموروث الفكري الإنساني الذي تسري عليه مقومات وشروط التراث، فلا إشكالية موضوعية في سحب مصطلح التراث ليشمل الفكر الديني، وإنما عدم الجواز يسري هنا في سحب مصطلح التراث على الدّين ـ كرسالة سماوية ـ الذي يمثل حقيقة إلهيّة خارجة عن الإنجاز الإنساني بالمعنى التكويني والإبداعي.

* ومثل هذا الفصل سيحرر الدّين من تبعات الرؤى والإجتهادات المتنوعة التي ألصقت به طيلت عهود التأريخ الديني

والتي يحسبها النّاس ديناً وهي في حقيقتها قراءات فكرية إنسانية للدّين، ودونك مذاهب التجسيم والجبر والتعطيل. .الخ، وكلها أرقام وشواهد على إجتهادات فكرية وتطبيقية لأصحابها أُلحقت زوراً بالدّين للتتمظهر به وسط الساحة المعرفية والعملية للدّين.

لذا نؤكد؛ أنَّ الفصل بين الدّين والفكر سيحرر الدّين من تبعات القراءات الإنسانية غير المنضبطة بل وحتى الشاذة والمنحرفة، وسيجعل الحركة الإنسانية التأريخية من جهة أخرى رهينة مسؤولياتها الذاتية في القراءة والفعل والإقرار وهي تتفاعل مع الدّين، لتتحمل نتائج فعلها في الوعي والتعاطي مع الدّين كخط وهوية ونظام.

في حين أنَّ مذهب الجمع أو الخلط بين الدّين والفكر يعني في عمقه إذابة الفواصل الحقيقية بين الإثنين، من خلال إسقاط حركة الفكر الإنساني المتغير على الدّين الإلهي الثابت، ليُدخله في بنيته الذاتية كوحدة نوعية واحدة، . . وهنا تكمن المشكلة، فمثل هذا الخلط سيُدخل غير المعصوم في نسيج المعصوم تماماً، ويُوحد بين حقيقة الوحي المقدسة وبين الإدراك الإنساني المتحرك، ثم ليتم تقديمه للأجيال كإنجاز تام ونتاج متكامل باسم الدّين!! إننا بذلك نكون كمن يسجن الحقيقة وراء قضبان تأويلاته المحدودة والمتغيرة.

* وفصلنا هنا بين الدّين كحقيقةٍ متكاملةٍ باعتبار إلهيّته، وبين الفكر الدّيني كثمرة لحركية إدراكية باعتبار بشريته، يجب أن يكون فصلاً واعياً ودقيقاً، لا أن يُستفاد منه تجريد الحقيقة الدّينية بمعنى

وضعها في قالبٍ نظري غير قابلٍ للتجسيد الموضوعي والعملي الخارجي، أو أن يُحكم على الدّين أنه إفرازٌ للواقع الإنساني التأريخي!! فقد يذهب البعض إما إلى القول بتجريده عن كل حقيقة أو حركة أو تموضع حياتي أرضي مما يُحيله إلى مثالٍ لا صلة له بالواقع إنطلاقاً من الفصل بين الإلهي والإنساني، أو القول بتراثيته إنطلاقاً من لحظة تماسه بالأرض وتعاطي البشر وإياه من زاوية الوعي والإدراك والفكر.

والقول الأول يُخرج الدّين عن كونه رسالة للإنسانية مما يُخرجه بالتبع من دائرة الأثر والتأثير والإستحقاق على المسرح الإنساني التأريخي إنطلاقاً تجريده.

والقول الثاني يؤكد تراثيته كونه حاضراً وفاعلاً منذ لحظة تعاطي الإنساني مع الإلهي من خلال بوابة ونافذة الدّين، فلحظة التعاطي هذه لا تتم إلاّ عبر الفكر، والفكر قراءة إنسانية تقترب وتبتعد عن الحقيقة الدينية تبعاً لعوامل ذاتية وخارجية عدة!!

من هنا قال الفريق الأول بمثاليته «ونريد بها هنا تجريده وفصله عن الإنسان والأرض»، في حين راح الفريق الثاني يقول بإنتاجه الإنساني، والأول أخرجه من دائرة الحياة العملية ككل، والثاني يُخضعه لكل عوامل الحياة الإنسانية من خصائص ومؤثرات ومتغيرات ليصل إلى استنتاج أنَّ الدّين إنجاز الواقع الإنساني وفق شروط ومناخات واستحقاقات هذا الواقع والعوامل الفاعلة فيه إنطلاقاً من لحظة تعقلّه الإنساني وإفرازه له من خلال الفكر!! ومثل

هذه القراءات القديمة ـ الجديدة يطرحها العديد من الباحثين والدارسين في تعاطيهم وموضوع تراثية الدّين، فقد ذهبوا إمّا إلى إخراج الدّين من المسار الإنساني التأريخي، وإمّا إلى القول بإنتاج المسار الإنساني التأريخي له!!

من هنا قلنا بوجوب إعمال الوعي في حركة الفصل بين الدّين والفكر، كي نضمن تجاوز إشكاليات الآنفة والتي تسحق الحقيقة بين رحى الإفراط والتفريط.

وإجمالاً، فلا قدسية للفكر ـ بما فيه الموسوم بالدّيني ـ إلاّ ما كان تعبيراً حقيقياً ومصداقاً تأصيلياً للحقائق الدينية المُمَثَلة بالقرآن الكريم والسُنّة الثابتة اليقينية، وما عدى ذلك من أنماط الفكر الدّيني فيمكننا وسمه بالتراث كونه قراءات إنسانية للدّين تمثلتها لتولّد نتاجاً ووعياً للدّين لا الدّين ذاته القائم على ثوابته الذاتية.

من هنا فإنَّ مذهب الدمج بين الفكر والتأريخ الإسلامي والدّين سيُضحي بالدّين والفعل الإنساني التأريخي معاً، لذا نؤكد على ضرورة الفصل لضمان الحفاظ على البُنية الذاتية لكليهما، ولضمان تحرر الدّين من إسقاطات واستحقاقات القراءات والتجارب الإنسانية المخالفة لخطه وأنظمته وأهدافه، وأيضاً سيجعل الفعل الإنساني ومجمل الوعي والإرادة الإنسانية رهينة مسؤولياتها الذاتية الحُرة في الوعي والفعل والتمثل والتطبيق وهي تتعاطى مع الدّين في أشواطها التأريخية.

* إنَّ هذه السجالية بل والجدالية المتواصلة للعلاقة بين الدّين

والفكر الدّيني في أوساطنا المعرفية وعلاقتها بالتّراث، مما يجب حسمه على أساس المقومات البنيوية لكلٍ من الدّين والتراث، وعلى هذا الأساس فلا مناص من تحقيل الفكر الإسلامي ضمن خانة التراث إلاّ ما كان مصداقاً وتجلياً مباشراً ويقينياً للإسلام كحقائق ومبادئ وأنظمة وتشريعات، وما دونها فهي قراءات واجتهادات أنتجتها الأمّة ضمن شوطها الطويل في التعاطي مع الإسلام.

من هنا نلحظ أنَّ الجهد والنتاج والتجربة للأُمّة الإسلامية التي امتدت لأكثر من ١٤ قرناً لا تمثل بالضرورة الإسلام ولا تعني تطابقها وقيمه ومبادئه وأهدافه وغاياته، فقد تقترب أو تبتعد عن الإسلام في وعيها وإدراكها أو تمثلها وتطبيقاتها.

لذلك فلا إشكالية معرفية فيما لو وصفنا تأريخنا بالتراث فيما لو استثنينا الدّين منه كمُنجَز، فهذا التأريخ الممتد كل هذه القرون ليس نتاج النّص والوحي فقط، فالعديد والعديد من فصوله وتطبيقاته إنما كانت نتاجاً بشرياً صرفاً يبتعد أو يقترب من الإسلام حسب المكونات والشروط الإنسانية والتأريخية، . . أضف إلى ذلك أنَّه نتاج متنوع، ففيه من العلوم المتنوعة التي لا نسبة بينها وبين الدّين كالعلوم الطبيعية وغيرها، كما أنه نتاج مختلف في مستويات التوثيق والإعتماد على تنوعه.

* نقول لابد وأن نتلمس أفضل السُبل للتعاطي مع تراثنا الإسلامي وفق قواعد إعادة قراءة وتمثل التراث على أساس القواعد العلمية والموضوعية بعيداً عن التعسف أو التبعية.

إنَّ مناهج التزكية المطلقة أو التخطئة المطلقة للتراث لا يمكنها الصمود أمام الواقع العلمي والتأريخي لتراثنا، فإنَّ أصحاب الإتجاه التزكوي للتراث القائلين بقبوله وتمثله الكلي لا يمكنهم إغفال استحالة الإستعارة للعديد من الأنساق الإجتماعية التأريخية لتوظيفها على واقعنا المعاصر لإعتبارات وعيية ومنهجية عدة، وأيضاً، أنَّ الكثير من هذه الأنساق لم تكن واعيةً ومتمثلةً للدّين أو القيم الإنسانية بشكلٍ يؤهلها لمقام المعيار أو المثال النموذجي لنسعى لإستدعائها في عملية الإقتداء المعاصر، فالمتتبع لتأريخنا التراثي لا يمكنه إغفال تجارب الغلو والبُدع والتحريف العقدي، أو تجارب الطغيان والإستبداد السياسي، أو تجارب التحلل المجتمعي.. لأكثر من نموذج على امتداد تأريخنا.

أمّا أصحاب مذهب التخطئة والإلغاء والشطب لجملة تراثنا التأريخي بكل صنوفه ونتاجاته، فإنهم يؤسسون للقطيعة المطلقة مع تأريخنا وتجاربنا بما فيها المشرق والحق والإيجابي لصالح الوافد والمستورد من الأفكار والتجارب. والحقيقة أنَّ كلا الإتجاهين قد أضر بالدّين والعقل والتراث والواقع معاً، فتأسيس النظر والتعامل والتوظيف على منهج التزكية المطلق أو الرفض المطلق أصاب هوية وتجربة مجتمعاتنا المعاصرة بالصميم في ميادين إنتاج ذاتها وتأكيد حضورها وممارسة دورها المطلوب.

ويجب التنويه إلى أنَّ تراثنا الإسلامي ككل إنما هو تراث جامع لأنماط متعددة من المعارف والعلوم والأفكار والثقافات، فهو

إنتاج أُمة حضارية كبيرة هيمنت على الساحة التأريخية لقرونٍ عديدة لتأخذ بزمام المبادرة في ريادة الإنسانية في أكثر من حقل ومجال وميدان، واشترك حتى غير المسلمين من أبناء منطقتها في إنتاج هذا الكيان التراثي الحضاري،

لذا فلا مناص من اعتماد أنظمة المعيار القيمي والعلمي والموضوعي لدى تناول أية مفردة تراثية على تنوع مستويات وأنماط التراث، ومحاولة إحياء وتبني الحق والمشرق والصالح من التراث لتوظيفه في حياتنا المعاصرة، وذلك ضمن حركية نقدية حرّة ومنضبطة ومتواصلة تتجنب النَفَس التزكوي الذي يُضفي على التراث نزعة التقديس دونما دليل، وتتفادى النَفَس العدائي الذي يستهدف مسخ انتماء الأُمّة ومحو ذاكرتها وتأريخها.

الفصل الثاني

أنسنة النص!!

أنسنة النص

* من المصطلحات الحديثة التي تشهد ساحتنا المعرفية والثقافية المعاصرة تداولها ضمن آلية سجالية وجدالية لا تسلم في الأعم الأغلب عن السقوط في مصيدة التشنج والتطرف والتكفير والإلغاء والنفي للآخر!! بعيداً عن الحوارات العلمية الهادفة التي تمارس النقد بقلب منفتح وإدراك متوقد، . . يأتي مصطلح «**أنسنة النص**» كأحد أهم المصطلحات التي حازت على أكبر نسبة من الإهتمام المعرفي الجدلي الحديث.

ولعل الأستاذ الدكتور نصر حامد أبو زيد يُعتبر القطب الأول والأهم الذي طرح هذا المصطلح على الساحة المعرفية العربية، وذلك من خلال دراساته المعروفة، إبتداءاً من «**النّص، السلطة، الحقيقة**»، وإنتهاءاً بـ «**نقد الخطاب الدّيني**».

ويجب التنويه إبتداءاً؛ بأننا هنا ننتقد الفكر دون الذات، إنطلاقاً من فصلنا الواعي بين الذات والموضوع لدى تناولنا لأية فكرة وأية إطروحة تفترش ساحتنا المعرفية التي هي مُلك الكُل دونما أدنى تمييز، وليس من حقنا تناول الذات بما يُحاكِم نواياها

وأغراضها، فالمطلوب على طول الخط نقد الفكر في تموضعاته وتجاربه ونتائجه واستحقاقاته لضمان فاعليته وديمومة توقده، لا نقد الذات المُفكِّرة.

وعليه، لا نريد هنا ولا نتمثل دور محاكمة ومحاسبة المُفكّر الأُستاذ الدكتور أبو زيد لنحكم له وعليه كذات إنسانية، فليس لنا ولغيرنا هذا الحق.. بل ما نرمي إليه هو؛ نقد ومحاكاة جملة آراء الأستاذ أبو زيد ـ والتي قد نتفق أو نختلف مع العديد من مقاطعها ـ تلك الآراء المنتجة لمشروعاته الفكرية الهامة والتي تجاذبت وإيّاها الساحة العربية من خلال حركة الإفراط والتفريط بعيداً عن النقد العلمي الهادف،.. فالذي يعنينا هنا بالتحديد ما يتصل بمدلول واستحقاق مصطلح أنسنة النص الذي قرأ الدكتور من خلاله الإنجاز والإبداع الديني المُحرر والمُنتَج أساساً من النّص القرآني نفسه.

وسنرى من خلال رحلتنا التحليلية لهذه القراءة؛ أنها تؤكد بشكل وآخر على إنتاج المسار الإنساني التأريخي للنّص ـ القرآن ـ منذ لحظة تماسّه مع الأرض وتعقّله الإنساني، وأداتها التحليلية في ذلك تمييزها بين مرحلتين؛ مرحلته الإلهيّة ومرحلته الإنسانية.

فهي لا ترى فعلاً أو تأثيراً لـ (**النص**) ما دام ضمن مرحلته الإلهية، وإنما فاعليته وحضوره يبدأن من لحظة تماسّه بالأرض وتعاطيه مع الإنسان، لذا فهو إنساني ـ تأريخي منذ لحظة وجوده الأرضي.

إنّها تقول في الحقيقة بإفراز الواقع الإنساني للنّص ـ وبالتبع الدّين ـ على مسرح الوجود التأريخي مهما حاولت إخفاء هذه النتيجة، إنطلاقاً من تحليلها لأنسنة النص.

وهذا ما سنحاول الوقوف عليه خلال تحليلنا لأهم العوامل البنيوية لهذا المصطلح، ومقارنته بالركائز البنيوية للنّص القرآني ذاته.

* تؤكد فرضية الأستاذ الدكتور نصر حامد أبو زيد إبتداءاً؛ إيمانها بالنص ـ القرآن ـ على أنه إلهيّ ومقدس، إلاّ أنها تؤكد أيضاً؛ أنَّ حالة النص الخام المقدس هذه حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلاّ ما ذكره النص عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، وتقول؛ إنَّ النص منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبي ﷺ له لحظة الوحي ـ تحوّل من كونه «نصاً إلهياً» وصار فهماً «نصاً إنسانياً» لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، وترى؛ أنَّ فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري.

ورغم الجهد الواضح الذي يبذله الأستاذ أبو زيد في الرجوع إلى الدلالة المركزية للفظة النص لغةً واصطلاحاً وإشارته إلى ما انتهى إليه العلماء من انقسام القرآن حسب درجات الوضوح الدلالي إلى أربع درجات وهي النص والظاهر والمجمل والمؤوّل، . . ينتهي ليقول: «**إذا كان هذا هو مفهوم النص في التراث، وهو مفهوم مغاير لمفهومنا، فإنَّ الخطاب الديني حين يرفع في وجه العقل والإجتهاد مبدأ (لا اجتهاد فيما فيه نص) يقوم بعملية خداع إيديولوجي ماكرة،**

لأنه لا يعني بالنص ما يعنيه التراث، وهو الواضح الجلي النادر، فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو نص والتفرقة بينه وبين ما ليس كذلك أمر خاضع للخلاف والإجتهاد في تأريخ الثقافة الإسلامية، أدركنا حجم الخدعة ومداها، إنَّ الخطاب الديني المعاصر لا يكتفي بتثبيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة (النص) بل يسعى لتثبيت دلالته بإعلان نفي الإجتهاد، مفسحاً المجال لنفي التعدد وتثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه هو من آراء واجتهادات.

إنَّ القرآن ـ محور حديثنا حتى الآن ـ نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح (مفهوماً) يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالته.

إنَّ الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني (يتأنسن)، ومن الضروري هنا أن نؤكد أنَّ حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلاّ ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي.

النص منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي ـ تحول من كونه (نصّاً إلهياً) وصار فهماً (نصّاً إنسانياً)، **لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل**» نقد الخطاب الديني، الطبعة الثالثة، مطبعة مدبولي ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

* وقبل البدء في تناول فرضية الدكتور أبو زيد هذه، نحاول هنا ولتعميم الفائدة وضع القارئ في صورة المراد من (النص) على أساس من اللّغة والإصطلاح.

قال الرازي في مختار الصحاح: «**نصُّ الشيء: رفعه، ونصَّ الحديث إلى فلان: رفعه إليه، ونصُّ كلّ شيء: منتهاه**»، وقال ابن منظور في لسان العرب: «**النصُّ رفعك الشيء، نصَّ الحديث ينصُّه نصّاً رفعه، وكل ما أُظهر فقد نُصَّ. قال الأزهري: النصّ اصله منتهى الأشياء ومبلغ منتهاها، ومنه قيل: نَصصت الرّجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده.. وفي حديث هرقل: ينصُّهم أي يستخرج رأيهم ويظهره، ومنه قول الفقهاء: نصُّ القرآن ونصُّ السُّنّة، أي ما دلَّ لفظها عليه من أحكام..**»، وجاء في المعجم الوسيط: «**ونصّ على شيء نصّاً: عيّنه وحدّده، والنصّ: صيغة الكلام الأصليّة التي وردت من المؤلف..**».

فالمعنى اللّغوي للنصّ هو؛ الرفع والإبراز والإظهار وبلوغ المنتهى من المراد.

أما المعنى الإصطلاحي العلمي فهو أساساً مستفاد من المعنى اللّغوي ومنقول عنه إلاّ أنه قد حُمّل دلالات اصطلاحية خاصة، فالنص بالمعنى الأعم هو؛ «**ما نطق به الوحي من قرآن والرسول ﷺ من قول**».

وللنصّ معنى اصطلاحياً آخر يختص بالدلالة المُستفادة من المعنى، فدلالة اللفظ تُقسم من حيث إفادتها للمعنى إلى ثلاثة أقسام؛

الأول: النص بالمعنى الأخص؛ وهو اللفظ الذي لا يحتمل ـ بحسب نظام اللّغة العربية وأساليب التعبير ـ سوى إفادة مدلول واحد إفادة يقينية أو باعثة على الإطمئنان، فإنَّ مستوى الدلالة للنص هنا يوفر اليقين للمتلقي بأنَّ هذا هو مراد المتكلم بشكل قاطع لا يحتمل معنى آخر، وهو مطابق لتعريف المُحكَم، كقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ﴿. . وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١]، ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ. .﴾ [البقرة: ١٧٣]، ﴿. . وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وهذا النوع من النص يحمل ويشتمل على الحصانة الذاتية التامة المانعة من سريان قناعات المتعاطي وإسقاطات المتلقي لفهمه المسبق على النص جرّاء وضوحه الدلالي القاطع، وهذا ما أدى بالعلماء لتثبيت قاعدة (لا اجتهاد مع النص)، إذ ليس للجهد الإنساني الإجتهادي هنا من دور في تحديد وتعين معناه سواء كان عقيدياً أو قيمياً أو تشريعياً بسبب وضوحه الدلالي الكامل، فقول النص: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ لا يمكن أن يُفهم من قبل المتلقي إلاّ بحلّية البيع وحرمة الربا، وهذا مما لا يُعطي مجالاً للإجتهاد في دلالته.

الثاني: الظاهر؛ فهو اللفظ لذي يحتمل أكثر من معنى يستوحيه المتلقي غير أنَّ أحدها هو المتبادر والظاهر من اللفظ وفق قواعد الفهم اللّغوي، على أنَّ المعنى الظاهر لا يمكن التسليم بقبوله كدليل على إرادة المتكلم بل يكون المعنى الآخر الأقل ظهوراً هو المقصود.

وضرورة استعمال هذا النوع من اللفظ هو لتقريب المعنى إلى ذهن المُخَاطَب، وهنا يبرز التأويل الذي لا يكون إلاّ بدليل إضافي وقرينة صارفة عن المعنى الظاهر إلى المعنى المحتمل،.. فقول النص ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، يُستفاد من ظاهر اللفظ المعنى الحسّي للعرش والإستواء، غير أنَّ الأدلة والقرائن تدعو إلى العدول عن المعنى الظاهر إلى المعنى المحتمل، ومن القرائن قول النص ﴿..لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ومن الأدلة شهادة الدليل العقلي بأنَّ العرش والإستواء تفيد التجسيم والتحديد والله تعالى منزّه عن ذلك.

الثالث: المُجمل؛ وهو اللّفظ الذي يحتمل أكثر من معنى غير أنَّ هذه المعاني متكافئة ومتعادلة في ظهورها فليس فيها ظاهر أو أظهر، كقول النص ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فكلمة قروء هنا تعني بحسب اللّغة؛ الطُّهر والحيض.

وبعيداً عن التوسع، فإنَّ حقيقة النصّ بمعناه العام هي؛ البنية اللفظية المُبرزة لمراد النّاص، وتلقي الدلالة من هذا النصّ يحصل على ثلاثة مستويات كما مر لدينا.

وهنا، فإنَّ الأُستاذ أبو زيد لم يلتزم نفسه ـ كما سنرى ـ بهذه المنهجية التي يُفكك على أساسها أقسام الدلالة المستفادة من النص القرآني عندما يقوم بالتعميم في نقده للخطاب الديني ليشمل كافة أنواع الدلالة ليضعها في سلة التأويل الإنساني، فبعد نقده للخطاب الديني جرّاء خلطه بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة النص حسب تعبيره، ينتقل مباشرةً لإستخدام كلمة النص كمرادف للقرآن كله إذ يقول:

«إنَّ القرآن ـ محور حديثنا حتى الآن ـ نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح (مفهوماً) يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالته.. النص منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي ـ تحول من كونه (نصّاً إلهياً) وصار فهماً (نصّاً إنسانياً)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل».

فإضافة لمنهجه في نفي الدلالة المُحددة أو القول بأنسنتها من خلال التأويل، فإنه استخدم مفهومنا المعاصر للنص على أساس كونه تأويلاً وكفى دون أن يُبرز أو يؤكد أي نوع من الدلالة الثابتة للنص ولو على المعنى القديم لكلمة النص التي أشار إليها.

ولنا هنا إبراز جملة من النتائج الأساسية التي تُفرزها هذه فرضية إنطلاقاً من بنية هذه القراءة وحركتها الدّلالية والتي لا يمكن أن تنفيها عن نفسها أو تتجاهل نتائجها، وسنعمد إلى استخدام النص هنا بمعناه المعاصر المرادف للقرآن الكريم ككل.. ومن النتائج المُستفادة من فرضية الدكتور أبو زيد:

أولاً ـ أنَّ النص الحقيقي الفاعل إنسانياً وتأريخياً إنما هو النص التأويلي لا النّص التنزيلي.

فما دام النص التنزيلي ميتافيزيقياً وفق هذه الرؤية حيث لا حضور ولا فاعلية له على مسرح الوجود الإنساني، عندها فلا مصداق له بالضرورة على أرض الواقع، والنص الحقيقي العامل إنما هو «التأويل» العملي المتفاعل مع الحياة، ما دمنا نتكلم عن النص كحضور متحرك ومؤثر إنسانياً وتأريخياً.

ثانياً ـ أنّسنة النصّ بمعنى الإنجاز الإنساني للنّص كدّلالة ومضمون، وإن احتفظ الأُستاذ الدكتور بتأكيد إلهيّته على مستوى المنطوق.

فهذا التأكيد لا جاهزية له في الوعي أو الواقع، والجاهزية هنا للدّلالة النصّية للنص المُنتَجَة إنسانياً، تلك الدّلالة المرتبطة بجاهزية الوعي وجاهزية الوسط وجاهزية الإستعداد الزّمكاني لإنجازها، فأنسّنة النص تبدأ منذ لحظة تعقّله الإنساني لتحوّله إلى نص تأويلي، وهنا فالنص إنساني لا محالة، لأنَّ القيمة الأساس هي قيمة الدّلالة وهي التأويل الإنساني وفق هذه القراءة.

ثالثاً ـ إنجاز الواقع للنص، فالنص هنا هو نتاج الواقع بكل شخوصه وفاعلياته ورموزه ومناخاته.

فوفق هذه الرؤية؛ فإنَّ الفاعل التكويني للنص كمضمون ودلالة إنما هو الواقع الإنساني التأريخي. ولأنَّ هذه الفرضية

أدخلت حتى شخص النبي المتلقي للنص التنزيلي ضمن دائرة المتغير والنسبي، وقاعدة المتغير والنسبي هي قاعدة حركية الواقع وتدافع عناصره المتعددة لإنتاج مستوى الدّلالات والمضامين للتجارب، عندها تكون كافة عناصر الواقع في أبعاده داخلة في جنس ولون القراءة الإنسانية للنص التنزيلي، وبعد، فالتأويل المُنتَج من خلال هذه القراءة إنما هو مصداق للواقع وانعكاس لمستواه ودرجته، ومثل هذه النتيجة تؤكد إفراز الواقع للنص ولو على مستوى الدّلالة.

رابعاً ـ صورية النص ورمزيته دون فاعليته الدلالية المستقرة على أي صعيد دلالي كان.

فهذه الفرضية تستبطن بالتبع نفي الإستقرار الدّلالي والمضموني للنص في أبعاده المختلفة، بإعتبار أنَّ الواقع هو المنتج للدّلالة، وبلحاظ حركية هذا الواقع وتغيره المتواصل تكون عندها دلالات النصوص متحركة وغير مستقرة، أي أنَّ النص هنا نص صوري في حقيقته، والواقع هو الذي يضخ إليه المضمون ويُحدد له الدّلالة بشكلٍ وآخر، لأنَّ الواقع هو المنتج للنص التأويلي من هذا النص الرمزي!!

وفي هذا الصدد يقول الأستاذ أبو زيد «**الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النصّ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً**» المصدر السابق ص١٣٠.

إلهيّة النّص وقدسيته

وفي معرض ردّنا على هذه الفرضية، لابد من الإشارة ابتداءاً إلى تأكيد هذه القراءة ذاتها على نقطة أساسية وجوهرية تعتبر حجر الزاوية في بناء الإعتراضات عليها، وهي؛ تأكيد هذه الفرضية على إلهيّة النصّ ـ القرآن ـ كعائدية، وقدسيته المختزِنة بالتبع للتنزيه المطلق.

ومثل هذا التأكيد حاسم بالنسبة لدينا، لأنه أولاً؛ يُدخل هذه الفرضية ضمن نسيج القراءة الدينية والفكر الديني من الداخل مما يُحتم موضوعياً قبولها بصيغ الرد من داخل منظومات الدّين المعرفية، وثانياً؛ لأنَّ منهجية الرد تستند هذا التأكيد الإيماني بإلهيّة النص، وبخلافه تتغير منهجية وحجّية عملية النقد تجاه هذه القراءة.

وسنكتفي في معرض الرد على هذه القراءة هنا بالنصوص القرآنية دون النصوص النبوية، كون الفرضية ذاتها تهبط بالنص الأساس ـ أي النص القرآني ـ لمستوى الأنسنة ولو على مستوى التأويل، وعليه فهي لا تحفل كثيراً بالنصوص النبوية التي تجعل بينها وبين النص المقدس ـ القرآن ـ مسافة شاسعة يكاد معها أن يكون نصاً إنسانياً على حد تعبيرها.

وهنا، فإنَّ الرد على هذه الفرضية إستناداً إلى النص القرآني ذاته يعتبر مجاراةً لإقرارها المتقدم بإلهيّة النص وقدسيته، وعليها القبول بنتائج القراءة القرآنية للقرآن نفسه أي نتيجة المدّلول القرآني للنص القرآني، إنطلاقاً من تأكيدها على إلهيته وقدسيته.

واحتكامنا للقرآن نفسه في استنطاقه لتوكيد أو نفي أية فكرة أو قراءة أو فرضية إنما يقوم على مقدمة أساسية وهي؛ أنَّ المهمة الأساسية لهذا القرآن الذي بين أيدينا إنما هو البيان الكاشف عن الحقيقة والموصل إلى الهداية، ولهذا أُبدع وأُنزل.

وعليه فالقرآن ليس نصوصاً مشفّرة غير قابلة لفك رموزها، وليس كتاباً فوقياً غريباً لغةً ومدلولاً كي نضطرب في حركة وعينا لفهم طبيعته وغاياته بالشكل الذي يُصادر التأسيس البياني والدّلالي من خلال التعاطي معه!! فهذا وذاك مما ينفيان الهدف من وجوده، . . وكيف ذاك وقد وصف الله تعالى كتابه بالبرهان والنور المبين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، ﴿. . قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]، ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فهو نور يضاد الظلمة، ومبين يُضاد الغموض، تنجلي بقراءته الواعية وتمثله المخلص الظلمات على تنوعها.

من هنا نفهم أيضاً توكيد القرآن على عربيته لساناً ولغةً دلالية ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ

ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥]، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: ١١٣]، فلسانه العربي المبين يقتضي اعتماده في قراءة نفسه والتعبير عنها بذات هذه اللغة ومداليلها، وإلاّ برزت العُجمة وشاع الغموض، ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ﴾ [فُصلت: ٤٤].

وعليه كان لزاماً على أي قارئ أو باحث أن يلتزم بقراءة النص لنفسه وبتفسيره لذاته وفق أنظمته وطبيعة اللغة التي جاء بلسانها، وهي أمثل ألوان القراءة فيما لو استهدفنا وعياً متكاملاً نزيهاً ومسؤولاً لهذه النّصوص القرآنية ومن ثَم لهذا الدّين المُنجَز على ضوء هذه النصوص أساساً.

وعندما نقول بضرورة الإلتزام بقراءة النّص لنفسه، كون أنَّ هذا النّص ليس نصاً عادياً في مصدره ولغته وأُسلوبه ونظمه وأنظمته، من هنا كان إعجازاً، فاللّغة العربية كلغة ليست إعجازاً بذاتها، وإنما النّص الذي جاء على أُسسها وقواعدها كان إعجازاً خارقاً حتى إلى اللّغة نفسها.

لذلك قلنا؛ أنَّ أفضل أنماط القراءة للنّص هي قراءة النّص لنفسه على أساسٍ من اللّغة العربية وقواعدها وأنظمتها، وأيضاً على أساس لغة النّص ذاته ونظمه وأسلوبه الخاص، والتأكيد على منهجية التدبّر التي هي تعبير عن حركة العقل والروح في أجواء النص ومناخاته، والتي يطالب بها القرآن الكريم للتعامل معه ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ

كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمّد: ٢٤].

وهذه الدعوة للتفكّر فيه ولتفهم معانيه ـ والتي جاءت على شكل استفهام توبيخي ـ ما كانت لتقوم لو افتقد القرآن بذاته مقومات الوضوح والبيان في حركة تعاطي البشر وإياه، وسيخرج عن كونه كتاباً هادياً فيما لو افتقر إلى الدّلالة التي هي مقتضى تنزيله، بل العكس هو القائم إنطلاقاً من مهمة التيسير لغرض الهداية ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]، ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩].

وهنا يجب ألاّ نعبأ كثيراً بالآراء التي تحاول جرّ القرآن ككل لمستوى الدّلالة الظنية، فإنَّ لذلك عوامل عديدة فُرضت على النص القرآني ـ والتي لا مجال لإستعراضها هنا ـ مما أدّى إلى التضحية بالدّلالات البيّنة وتوسعة دائرة المتشابه وتغليبه على المحكم.

نقول؛ إنَّ عملية البيان القرآني المحدد للهوية والنظام والمُنجَز الديني، مما هو مقطوع فيه على مستوى التأسيس النظري والعملي إنطلاقاً من النصوص القرآنية ذاتها كما هو واضح من خلال أدنى تدبّر للقرآن الكريم، ولم يكن بالإمكان أن ينتج النص القرآني الخط المعرفي والقيمي والتطبيقي فيما لو افتقد بذاته مقومات الدّلالة الكاشفة عن مراد الله تعالى من ورائه، فكون الخطاب الإلهي قد أفرز كياناً معرفياً على مستوى الحقائق والقيم والمعارف والمُثُل،

وأقام نظاماً تأسيسياً على مستوى الإنسان والواقع والتجربة والتأريخ، يعني هذا؛ غناه الذاتي في حمل أنماط الدّلالة والقصد الواضح من مُراد قائله، وإلاّ لم يكن لينجح لدى أي مقطع تأسيسي نظري وعملي أثناء تعاطيه مع الواقع الإنساني عبر التأريخ.

وهنا نقول؛ أنَّ الفاصلة بين الذات والموضوع في النص الديني تتحرك في دائرتين، الأولى؛ دائرة الله تعالى والوحي والكتاب والنبي، والثانية؛ دائرة البشر، وهنا فلا وجود موضوعي لما يُسمى بإشكالية تأنسن النص القرآني بالمعنى الذي يُخرجه عن طابعه الدّلالي الإلهي، فمثل هذه الإشكالية قائمة فيما لو أخرجنا النبي ﷺ من الدائرة الأولى وأدخلناه في دائرة البشر العاديين المتلقين للنص، وهذا ما ينفيه القرآن الذي قالت هذه النظرية بإلهيته وقدسيته. إنَّ هذه القراءة تفترض بالنبي إنسانيته المنقطعة عن السماء إلاّ في مجال التلقي الآلي للنص، وتدخله في دائرة النسبي والمتغير حتى في التعاطي مع النص، وكأنه مجرد متلقي أو قناة موصلة دونما أدنى فاعلية أخرى، وإذا ما حاول النبي بيان النص فسيدخل في دائرة التأويل غير المطابق للدّلالة التنزيلية الإلهية!!

إنَّ مثل هذا الإستنتاج ينفي بالمطلق دور النبوة، فيا تُرى ما ضرورة النبي والرسول إذا كان النّص الإلهيّ الملقى إليه والمأمور بتبليغه قد تأوّل إنسانياً بمعنى أنه نتاج أرضي بعد لحظة تعقّله الإنساني؟! وهل أنَّ مهمة الرسول إيصال النص كنص لَغوي خام إلى الناس فقط، ثم إذا ما حاول الإيضاح الدّلالي للنص طرح فهماً

ووعياً وتعقلاً إنسانياً صرفاً للنّص الذي بلّغه بعيداً عن مراد النّص التنزيلي الإلهي؟!!

إنَّ مثل هذا الإستنتاجات لا يمكنها أن تستقيم مع أدنى قراءة للنص القرآني الذي أوضح بشكل قاطع لا يقبل اللبس؛ أنَّ مهمة الرسول ﷺ تبليغ النص القرآني ثم الشروع في عملية البيان له، وأنَّ الهدف الأساس حتى من النص إنما هو غرض البيان الكاشف لسُبُل الهداية على تنوعها ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [النّحل: ٦٤].

من هنا نقول أيضاً؛ أنَّ الجمع بين الذات والموضوع لدى الرسول ـ الإنسان ممكن بالمطلق، ولا وجود لفاصلة حقيقية بين الذات والموضوع فيما يتعلق بحركة تبليغ النص وحركة الدّلالة، وإنسانيته ليست فقط لا تمنع من إدراك الدّلالة الذاتية للنص كونها لا تعمل بمعزل عن مصدر النّص ومبدعه تعالى، وإنما هي أيضاً حلقة أساسية ضمن نظام الإتصال الوحيي الذي يوجب حلقة الإنسانية ضمن تسلسله ومراتبه.

تقول هذه القراءة «**إنَّ فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية، إنَّ مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول. إنه**

زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً والتركيز على حقيقة كونه نبياً» المصدر السابق ص ١٢٦.

ولقد أغفلت هذه الفرضية؛ أنَّ خط العناية الإلهية في التعاطي مع البشر إنما تتم من خلال سُنن محددة تتناغم والتكوين البشري غير لاغية لأسبابه أو قافزة على تكوينه، . . من هنا فإنَّ حلقة الربط بين عالم الغيب والشهادة والموصلة لتعاليم الله تعالى لا تصلح إلاّ أن تكون إنسانية بشرية تتعاطى مع تكوينها الأرضي وفق خط توجيه السماء.

إنَّ بشرية الرسول هنا واجبة لتتلائم ونظام السُنن الكونية، فلا يمكن أن تؤتي عملية الهداية أُكلها من خلال جنس آخر لا يمت لبني الإنسان بصلة مفهومة ومحسوسة وقادرة على التفاعل معه والتعاطي وإياه ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ [الأنعام: ٨ ـ ٩].

وهذا راجع إلى أنَّ الرسالة تحتاج لتحيى وتتجذّر أرضياً إلى معاشرة وجهد واندكاك ومعاناة، وهذا ما لا يمكن أن يقوم به إلاّ بشر وسط بني البشر تناغماً مع شروط التكوين الخلقي والكوني.

كما أنَّ عملية التأسيس الديني ليست أمراً فوقياً أو حدثاً إعجازياً يتم من أعلى ويُحسم الأمر، وإنما هي حركة كدح كُبرى تؤسس بالفعل الإنساني المؤمن والواعي والمخلص، إضافةً للعناية والتسديد والتوفيق الإلهي للتأسيس والمسيرة.

وإذا كانت إنسانية الرسول وبشريته أساسية ضمن نظام سُنن تعاطي الله والإنسان، وحلقة ضرورة لإنجاز الدّين، فكيف لنا بعد ذلك أن نتصور وجود فجوة تمايز وعدم مطابقة بين القصد الإلهي والفهم النّبوي للنّص؟! ومهمة النّص والرسول الموصل للنّص هي التأسيس لأنظمة وغايات إلهية من أجلها أُبدع النص وكُلّف الرسول؟! بل أنَّ مشروع النّبوة والرسالة قد أُوجد أساساً لغاية إيصال النّص كمادة ومضمون، وذلك يتطلب المطابقة في إدراك الدّلالة من قبل الرسول لضمان تحقيق غاية المرسِل جلّ شأنه، وبخلافه لا يبقى معنى لمشروع الرسالة.

كما إنَّ عدم المطابقة التي تقول به هذه الفرضية تعني أن هناك أكثر من مستوى مضموني ونظامي وغائي للنّص، وبعد، أكثر من لون تأسيسي للدّين داخل دائرة الله والوحي والنبي، . . أليس كذلك؟!! فعندما يقول الأستاذ أبو زيد «**ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة**» ألاّ يعني هذا القول بتعدد المستويات من القصد والفهم والتمثل والتأسيس على عدد مراتب التفاعل والتماس والتعاطي مع النص من أعلى إلى أسفل؟!! ألاّ يعني هذا، أنَّ الدّلالة الذاتية للنص هي دلالة مجازية غير حقيقية كونها تقتصر على دائرة الله المبدع للنص ولا إدراك لها ولخصوصيتها وفروضها وغاياتها لأيٍ كان من دونه حتى شخص النبي والرسول الذي اختاره لإيصال النص إلى عباده؟!! ثم ألاّ يعني هذا القول أنَّ كل ما

يؤسَس من تجارب استناداً إلى النص إنما هي تجارب أجنبية على مراد وقصد النّص ما دمنا قلنا بعدم مطابقة فهم الرسول للدّلالة الذاتية للنص، أي أن التجارب الدينية العقدية والتطبيقية القائمة على وعي وفهم النص إنما هي تجارب إنسانية أنجزتها وفق شروط ومستويات وعيها الذاتي للنص ولا صلة لها بمراد وقصد الله الحقيقي الكامن في النص المُنزل!! فهل تقبل هذه الفرضية كل هذه النتائج؟!! ومع قبولها، هل يبقى معنى للنّص أو دور للرسول أو أصالة للرسالة؟!!

والأعجب ذهابها إلى أبعد من ذلك، إذ مع نفيها للمطابقة بين فهم الرسول والدّلالة الذاتية للنّص، تعود لتقول «**على فرض وجود مثل هذه الدلالة**» أي أنها تفترض النص الإلهي مما لا دلالة ذاتية فيه، وهو ما يعني برأينا؛ أنَّ النص فاقد بذاته لدلالة محددة ومنتظمة، وإنما تتشكّل دلالاته لاحقاً من تماس البشر وإياه بما فيهم شخص النبي، أي أنَّ الواقع الإنساني هو المنجز لدلالة النص، ولا يعدو أن يكون النص هنا سوى إطار كلي لا يهب في أحسن الصور إلاّ التحفيز أو التخاطب المحرك لقوى الفكر لإنتاج الدّلالة!! هذه الدلالة للنص التي ستتعدد بتعدد عقول البشر، وبتعدد مستويات إدراكهم ومنازل وعيهم، وسينتج لدينا دلالات بعدد الخلق المتعاطي والنص، أي ستنتج أدياناً بعدد الخلق العامل لفكره ووعيه وتمثله للنص وما يمكن أن يُنتجه من تجارب على ضوء ذلكم التعامل!!

فهل يمكننا قبول كل هذه النتائج فيما لو قلنا بعدم مطابقة فهم الرسول للدّلالة الذاتية للنص، أو شككنا بوجود دلالة ذاتية للنّص أساساً؟!! وما فائدة النصّ إذن في حركة الحياة إذا ما افتقد الدّلالة التي هي عين ماهيته المُنتجة لذاته ودوره؟ فمثل هذا الدور يُساوي وجوده عدمه، فيما لو ذهبنا بعيداً مع هذه القراءة والفهم للنص.

أضف إلى ذلك، أنَّ الرسول في حركة التبليغ للنص وإيضاح الدّلالة لا يعمل بذاته فقط بل يقع تحت دوائر الإعداد والرقابة والتسديد الإلهيّة في إنجاز البيان، وهذه هي من مهام الوحي الأساسية التي يجب عدم إغفالها في تحليل دائرة النبوة والرسالة.

إنَّ عملية التأسيس الديني على الأرض والتي يُشكّل النبي والرسول رمزها لا تتم بمجرد اختياره للتبليغ وتنتهي بإيصاله للنص وكفى، ثم لينطلق بذاته فقط ليمارس دور التأسيس الديني على الأرض، بل هي حلقات متصلة يُكمل بعضها بعضاً لإنجاز التجربة الدينية ككل، بدءاً من الإعداد لشخص النبي والرسول: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ [الضحى: ٦ ـ ٨]، ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾ [الشرح: ١ ـ ٢]، إلى الإختيار له: ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه: ١٣]، إلى الرعاية والدعم والتسديد لمسيرته: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٦]، إلى

الرقابة عليه: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ [الحاقّة: ٤٣ ـ ٤٧].

وهي حلقات متصلة تعني أنَّ خط العلاقة بين الله تعالى ومَنْ اختاره لدور النبوة والرسالة إنما هو خط علاقة دائمة فاعلة ساخنة لا يعتريها الإنقطاع والفتور كما تريد هذه الفرضية تصويره بشكل غير مباشر، فهي توحي بأنَّ دور الرسول هو دور التلقي للنص ثم الإنقطاع عن أي تعاطي آخر، لينطلق الرسول بعدها ليمارس فهمه ووعيه وتجربته بشكل إنساني صرف، ومثل هذا التصور لا يمكن قبوله قرآنياً.

إنَّ النبوة والرسالة قرآنياً إنما تتشكّل من بُعدين أساسيين لا تكون ولا تقوم إلاّ بهما، وهما؛ إنسانية الرسول وإلهيّة الرسالة، يمتزجان كقالبٍ ومضمون لتأدية مهمة التأسيس الديني والتمكين لخط الهداية التي لأجلها أُختير الرسول وأُبدعت الرسالة، . . ولا التفات لما تقوله هذه القراءة، من أنَّ هذا القول؛ «**يؤدي إلى نوع من الشرك حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبي وبين الثابت والمتغير**»، فحديثنا يخص النص ـ القرآن ـ كذاتٍ وموضوع، ومرجعيته الإبداعية والبيانية إلهيّة ونبوية برقابة وتسديد إلهيّ، وبالتبع فمرجعيته الإبداعية والبيانية إلهيّة، فكل ما لدى النبوة في مجال التبليغ وتأسيس النظام الديني منه تعالى لا من عنديات النبي.

ونحن لا نتكلم هنا عن مطابقة علم النبي لعلم الله بالمطلق، ولا نتحدث عن أدوار ومساحات وقدرات ذوات خارجية لتصح نسبة الشرك في المطابقة بين المطلق والنسبي، وإنما المبدأ يختص بالنص وبيانه، وهذا ما أكده النّص نفسه في تحقيق المطابقة البيانية.

وإني لأستغرب لمثل هذا الإستنتاج الذي يخرج به الأستاذ أبو زيد في نسبة الشرك للرأي القائل بمطابقة فهم الرسول للقصد الإلهي للنص!! وإذا كان هذا هو الحال، فكيف يوجّه ويُفسر لنا تأكيد الله تعالى من خلال النّص ذاته على جملة من الممارسات والوصايا التي تربط استغفار الله باستغفار الرسول، بل وتُصرّح أنَّ الطريق إلى محبة الله والإتصال به يمر عبر محبة الرسول والإيمان به والإتباع لخطه ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا﴾ [النساء: ٦٤]، ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ * قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣١ ـ ٣٢]، . . فهل يُعد هذا شركاً إن قُلنا أنَّ محبة الله (المطلق) تمر عبر محبة الرسول (النسبي)، وأنَّ الطريق إلى المطلق يمر عبر طريق النسبي؟!!

وكيف يؤدي بنا القول بمطابقة فهم الرسول لقصد النص الإلهيّ إلى الشرك!! وكل ما لدى النبي هو من الله تعالى واختياره وعنايته، وهو المجعول كبوابة اتصال وسبيل اتباع للوصول إلى الله من خلال الرسالة التي كُلّف بتبليغها وتأسيسها على الأرض ﴿. .وَمَآ

ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١].

ولِمَ كل هذا التعسف في تبيان دور وقيمة النبي، فإمّا أن نقول ونمارس شركاً إذا ما قلنا بمطابقة فهمه لقصد النص الإلهي، أو نقول بإنسانيته الصرفة المعزولة عن المطابقة مع قصد الله على مستوى النص!! أليس الطريق الأمثل ما تناوله النص القرآني ذاته؛ من أنَّ النبوة قالبها بشري ومضمونها إلهيّ، وهي لا تصلح إلاّ أن تكون بشرية على صعيد الرمز وإلهيّة على صعيد المضمون، وأنها إضافة لدورها في إيصال النص فإنها مأمورة بتبيانه الدّلالي والفعلي على مستوى المنطوق والتجربة معاً، . . أليس ذلك أحق وأمثل؟

أنتم أعلم بشؤون دنياكم

والغريب أنَّ هذه القراءة تحاول في بعض مفرداتها ولتأكيد بشرية الرسول لتصل إلى الفصل بينه وبين النص على مستوى الدّلالة، تحاول إشراك مساحات أخرى من القضايا لا نسبة بينها وبين الإنجاز الديني الذي ينهض النبي بتأسيسه بإشراف الوحي، كتناولها لمبدأ «**أنتم أعلم بشؤون ـ أو بأمور ـ دنياكم**»، ومحاولة توسيع مساحته ودلالته من مجالات الخبرة والعقل البشري إلى مساحات ودلالات الإنجاز الديني!!

وابتداءاً، فإنَّ من المسلمات لدينا، أنَّ للعقل والخبرة البشرية مساحتهما الفاعلة والعاملة ضمن النظام الطبيعي والكوني، حيث لا إشكالية بالمرة على مستوى الإقرار بمجال وتخصص وفاعلية العقل والتجربة والخبرة البشرية في سبر أسرار النظام الكوني والطبيعي وما ينتج عنهما من علوم وأنظمة، وتوظيف الخبرات المستقاة والمتراكمة إنسانياً لتشييد أنماط التجارب الحياتية المتطورة في أبعادها المتنوعة.

ولا مصداقية حقيقية لبعض الآراء القديمة والمعاصرة التي

تُحاول الفصل بين العقل والتجربة وبين منظومة العلل والأسباب التي تقوم عليها بُنى الإنجازات الإنسانية، فمهمة التسخير التي قال بها النصّ أساساً لا تصح مع التعاطي الأعمى مع الأشياء والوجودات دون اكتشاف عللها وتوظيف خصائص الإكتشاف وما يترتب عليه من إبداع وإنجاز في مختلف الحقول العلمية والمعرفية والتجربية لخدمة الإنسان ومسيرته العلمية والعملية ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ [لُقمان: ٢٠].

بل لا قيمة حقيقية عندها لدور ومُهمة الإستخلاف والإعمار للكائن البشري فيما لو قامت تجربته على الفصل بين الأسباب والنتائج أو بين العلل ومعلولاتها، فهذه المهام تقوم على أساس سبر غور الكون وما يزخر به من أنظمة ومعطيات على أرضية قواعد العلم الجازم والتجربة الكاشفة والخبرة التراكمية، وهنا فقيمومة أي بناء وتجربة في أي حقلٍ كانت هي قرين الإدراك الكامل؛ أنَّ لمنظومات الأسباب والنتائج الكونية وجودها الحقيقي الواجب التعاطي مع شروطها الذاتية في الإكتشاف والتوظيف، . . والقرآن ذاته يُثبت أنَّ بين الأشياء علية ومعلولية وأنَّ هناك سببية البعض للبعض ضمن النظام الكوني، فقانون العلية العامة الذي يُثبته القرآن والذي تقول به الضرورة العقلية أيضاً لإعتماد النظر والإستدلال والبحث والخبرة والتجربة عليه والذي ترتضيه الفطرة دون أدنى ريب أو تردد على أساس أنَّ الإنسان مفطور على الإعتقاد أنَّ لكل

حادث علة موجبة، . . كل ذلك مما لا شك فيه وعلى أساسه قامت أنظمة الإعتقاد والإيمان، فضلاً عن الإنجازات البشرية في تنوعاتها العلمية والعملية.

مع ملاحظة جوهرية؛ أنَّ التصور الدّيني يؤكد أنَّ حدوث وبقاء هذه المنظومات وأشراطها هو رهن مُبدعها جل شأنه، فهي لا تستقل حدوثاً وبقاءً عن موجدها، فهي رهن مشيئته دوماً، والمؤمن الموحد ذاك الذي يستحضر في عقله وقلبه وروحه مثل هذا المعنى عند تعاطيه مع منظومة الأسباب والنتائج الكونية، فهو وإن يتعامل مع منظومات الأشياء العاملة وفق قوانينها الذاتية للإكتشاف والتوظيف، إلاّ أنه يعي كل الوعي أنَّ الذي أبدعها وقننها وفق شرائط هذه الأنظمة واستحقاقاتها العملية الواقعية، أنها لا ولن تستقل عن إرادته ومشيئته، فالأسباب التي يجب أن يتعاطاها الإنسان من باب الحقيقة لا المجاز ويبني عليها إنجازاته كافة، يجب أن يعي ويؤمن إيماناً مطلقاً في نفس الوقت أنها مملوكة لله تعالى، فقد تملّكت السببية بتمليك الله لها، فهي غير مستقلة في عين أنها مالكة، وهي حدوثاً وبقاءً مملوكة له تعالى لا يُشاركه فيها أحد.

فبالرغم من أنَّ الكون يقوم على السببية الحقيقية المؤثرة بين أجزاءه والتي يجب التعامل معها على أساس حقيقيتها كي يتم التوظيف والبناء على أُسس حقيقية دائمة، إلاّ أنَّ الأمر مع ذلك لله سبحانه بعيداً عن أي شبهة تفويض أو إشراك لغيره في خلقه وملكه وأمره ﴿. . أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ومتى ما شاءت

الإرادة الإلهية إبطال أي مفردة سببية وتعطيل دورها أو آثارها لغاية أو حكمة أو مشيئة فإنها مستجيبة وخاضعة ومنقادة له بالمطلق ﴿قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ * قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ * وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ﴾ [الأنبياء: ٦٨ ـ ٧٠]، فقد احتال أعداء إبراهيم عليه ليحرقوه جسداً وحُجة، فأبطل الله كيدهم وزادهم خُسراناً عن طريق تبديد كيدهم المتمثل بإحراق إبراهيم عليه السلام، فـ ﴿قُلْنَا﴾ هنا خطاب تكويني للنار تبدلت به خاصية النار الحرارية والإحراقية إلى البرد والسلام، وعليه فخاصية الحرارة والإحراق خاصية حقيقية ضمن أنظمة الوجود الطبيعي الذي أبدعه الله تعالى وعلى أساسها تقوم المعرفة والتجربة والتوظيف الإنساني، أي على أساس حقيقيتها المتلازمة وشروطها التكوينية يجب أن يتعامل معها الإنسان ويبني تجاربه الحياتية، ومع ذلك فهي منقادة إليه تعالى حدوثاً وبقاءً، وإذا ما تدخلت قدرته وشاءت إرادته إبطال خواصها وآثارها فستنقاد طائعة بالمطلق، ولو لم تكن خاصية النار الحرارة والإحراق على أساس الحقيقة التكوينية لما استدعى المقام خطاباً تكوينياً آخر من خلال ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا﴾.

من هنا نفهم؛ أنَّ للأسباب والنتائج والعلل والمعلولات وجودها الحقيقي لا الإعتباري ضمن أنظمة الوجود، وعلى أساسها تقوم المعرفة والتجربة والتوظيف الإنساني الكوني، ولكنها في ذات الوقت منقادة لبارئها وموجدها حدوثاً وبقاءً دونما أدنى تخلف في الوجود والإستمرارية، وذلك من مقتضيات كون الله تعالى هو

المالك الحقيقي الذي لا ينفك عن التدبير لمُلكه، وهنا فإنَّ الشيء إذا افتقر في وجوده إلى شئ فإنه لن يستقل عنه في وجوده ولا في آثار هذا الوجود، لأنَّ الربّ هو المالك والمُدبر، لذا فلا استقلال أو استغناء عنه لمطلق الوجود، وهذا من مقتضيات التصور التوحيدي الذي ينادي به النص في نظرته للكون وعلله وأنظمته، ففي الوقت الذي يرى فيه الأصالة لأنظمة وشرائط وسُنن الوجود، فإنه يربطه بالله تعالى في الحدوث والبقاء والإستجابة والإنقياد المطلق ومن قبل ومن بعد، وذلك من مقتضيات الخلق والتدبير. إذن لا إشكالية حقيقية على مستوى إعمال أو توظيف العقل والتجربة الإنسانية في مضمار بناء وإدارة شؤون الحياة، ولكن الإشكالية الدائمة التي تضج بها ساحتنا الفكرية والتي لم تعرف استقراراً معرفياً بعد تلك المتأرجحة بين تأليه العقل أو الميل به إلى التعطيل، لقد ذهب العقل ضحية الإفراط والتفريط ولم يوضع في مكانه الصحيح كقوة إنسانية عملاقة تستندها كافة تعاليم الوحي وإنجازات الواقع المتنوعة.

نعود للقول؛ أنَّ للعقل والخبرة البشرية مساحتهما الفاعلة والعاملة ضمن النظام الطبيعي والكوني، والإشكال الذي يؤخذ على الأُستاذ أبو زيد تكمن في توسعة هذه المساحة لتشمل دائرة النص والوحي والدّين استناداً لمبدأ «**أنتم أعلم بشؤون دنياكم**».

ولإحاطة القارئ بهذا المبدأ الذي تسوقه الفرضية، نوجز مادته التأريخية وهي كالتالي: «**يقولون إنَّ النبي ﷺ لما قدم المدينة، مر**

بقوم يؤبرون النخل (أي يُلقّحونه) أو سمع جنجتهم، فقال؛ لو لم تفعلوا لصلح. فتركوا تلقيحه، فخرج شيصاً ـ الشيص هو رديء التمر وهو الذي لا يشتد نواه ـ فمر بهم، أو قيل له، فقال؛ ما لنخلكم؟ قالوا؛ قلت كذا وكذا، قال؛ أنتم أعلم بأمور دنياكم، أو قال؛ إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل» ذكرته العديد من المراجع كما في صحيح مسلم ج٧ ص٩٥، سنن ابن ماجة ج٢ ص٨٢٥، مسند أحمد ج٦ ص١٢٣.

ورغم العديد من الملاحظات الموجدة للعديد من علامات الإستفهام الكبرى تجاه هذه الواقعة من حيث السند، ومن حيث تفاوت واختلاف نصوص الرواية كما يظهر من خلال مراجعة متونها ومقارنة بعضها ببعض، أقول مع هذه الملاحظات الجوهرية، فإنها أيضاً لا تستقيم مع دراستها بشيء من التدبر فيما لو افترضنا حدوثها، وذلك:

أولاً ـ كيف يُعقل أنَّ رجلاً بلغ الثالثة والخمسين من عمره وهو يعيش في بيئة واحدة مع قومه، أنه لا يعرف وظيفة تأبير النخل وجدواها، وأنَّ النخل لا ينتج بدون هذه العملية!! أيُعقل أنه ﷺ لم يسمع طيلة عمره المديد شيئاً عن ذلك وهو يحيا وسط بيئة اجتماعية تعتبر هذه المادة الغذائية من أهم مقوماتها الحياتية؟!!

ثانياً ـ كيف لنا تصور رسولاً اتخذه النّاس رمزاً دينياً ودنيوياً يعكس أخلاقية التدخل في أمور لا يمتلك الخبرة بها ـ هذا مع

فرض تدخله المزعوم ـ وهو يعلم علم اليقين أنَّ الناس تهتم بكل كلمة هو قائلها وكل تصرف هو ممارسه وكل أثر هو مقتفيه؟!!

ثالثاً ـ وكيف يقول ذلك، وهو الذي أمر عبد الله بن عمرو بن العاص بأنَّ يكتب منه كل ما يسمع فإنه لا يخرج من بين شفتيه إلاّ حق، كما في الرواية المعروفة والمشهورة.

رابعاً ـ ومع تسليمنا بحدوث هذه الواقعة افتراضاً، فإنَّ حديثه ذاته يفصل بين مجالات الخبرة البشرية ومجالات النص، وذلك من خلال تأكيده «. .**ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل**».

إننا مع ملاحظاتنا الأساسية على هذه الواقعة وما تضمنته سنداً وتحليلاً، نرى أنَّ مجالات الإنجاز الديني لا تستظل هذا المبدأ «**أنتم أعلم بشؤون دنياكم**» فيما لو افترضنا التسليم به، وكما لا يصح توسعة دائرة النص ليشمل الشأن الإنساني الخالص، فإنه لا يصح أيضاً توسيع مجالات الخبرة والتجربة البشرية لتشمل مجالات الإبداع الديني، إذ تجب المحافظة على تخوم كل دائرة ضمن مساحاتها في الإنجاز والتكوين لضمان عدم التداخل بين ما هو إلهي وإنساني من حيث الإبداع والتكوين للمُنجَز الإلهي الخالص أو الإنساني الخالص.

وهنا نرى وجوب التوقف لدى نقطة مركزية تتصل بالقراءات التي تتناول السُنّة المُطهرة، وهي إحدى المفردات التي أدى التطرف

في تناولها إلى الوقوع بين رحى الإفراط والتفريط المفاهيمي والتشريعي.

فقريب من هذا الرأي، تطالعنا بعض القراءات هنا وهناك على أساس تضخيم وتوسيع الحادثة التأريخية أعلاه ـ مع فرض وقوعها ـ لتجعل منها مبدءاً عاماً في تعاطيها مع الدّين، إذ تعمد إلى تعميمها الشمولي لتصل إلى النتيجة التالية وهي؛ حركية ونسبية أقوال وأفعال وتقريرات الرسول ﷺ في مختلف شؤون الحركة الإنسانية وبالذات ما يتصل منها بتنظيمها التشريعي، لتكون النتيجة؛ أنَّ التشريعات على تنوعها إنما هي جهد إنساني ـ فهماً وتطبيقاً ـ يُبدعها الإنسان وفق مقتضيات عصره ولا دخل للدّين فيه، فالدّين وفق هذه القراءة لا يتدخل في شؤون النّاس، فهم أعلم بشؤون دنياهم مهما كان هذا الشأن وفي أي حقلٍ تموضع، وفهمهم وجهدهم ومحاولاتهم هي الأساس في تنظيم شؤونهم الدنيوية على تنوعها الحقلي والميداني!!

ومثل هذه القراءة في حقيقتها لاغية وطاردة ونافية للسُنّة، كونها لا تقيم لها وزناً على صعيد القول والفعل والتقرير النّبوي بما يتصل بأنظمة التعبير عن الدّين ككل، فالسُنّة النبوية هنا؛ فهم وتجربة إنسانية تأريخية متناسبة وشروط ومقومات عصرها ومناخاته الغابرة!!

وهنا يعود بنا الحديث للتأكيد على ضرورة الفصل بين المُنجز الديني والمُنجز الإنساني، فالدّين هو مُنجز إلهي بالمطلق والسُنّة

حلقته البيانية والتطبيقية المتصلة به إتصالاً لا يقبل الفصل تحت أي ظرف، فحديثنا يتعلق بدائرة المُنجز الديني الخارج عن إطار الفعل الإنساني الذاتي في تجلياته وتموضعاته المختلفة على مسرح الحياة، . . وإنَّ دوائر الدّين حلقات متصلة يُكمل بعضها بعضاً في وجودها ووحدتها الذاتية والنوعية، ونفي السُنّة خارج إطارها لا يُبقي لهذه الدوائر من جوهرية فعلية تُذكر، كونه يُعلق قصد الله في الفراغ بعيداً عن التموضع العملي الواجب إقراره من خلال حلقة النّبوة، فالسُنّة هنا هي جوهر النّبوة، والإطار والموضوع العملي المترجم للوحي والنص في حركته الأرضية، لذا فلا إمكانية للفصل بين الوحي والنّبوة على صعيد الترجمة والإقرار العملي لتعاليم الوحي ومتطلبات النص واقعياً.

إذن فمبدأ «**أنتم أعلم بشؤون دنياكم**» وما يمكن أن تتولد عنه من قراءات لا يمكن تبنيه بالمطلق، هذا مع فرض صدوره عن النبي ﷺ، فلابد من تفكيك هذا الشأن الإنساني الدنيوي والوقوف على نوعه ومساحته ودائرته، فإذا كان هذا الشأن مرتبطاً بأنظمة العلوم الطبيعية والعلمية على تنوعها والتي تقوم على أساسها بناءات وإنجازات الفعل الإنساني العلمي والتجربي، فهو شأن إنساني محض يستند قوى العقل والإرادة والإبداع المودعة في هذا الكائن، ودور الدّين هنا يتمثل بضوابط التوظيف السليم ومقاصد التوجيه النافع لدوره في حركة الحياة، أي أنَّ الدّين هنا يوفر لهذا السنخ من العلوم وتطبيقاتها الرؤية الكونية الصالحة والهادفة التي تحول دون توظيفه

الخاطئ، فالعلوم الطبيعية التطبيقية كالفيزياء مثلاً هي علوم محايدة بذاتها، والمشكلة في تسخيرها وتوظيفها الكوني، فعلى ضوء المرجعية العقدية والقيمية يمكن توظيف الذرة ـ مثلاً ـ للإستخدام السلمي أو للتدمير والفتك البشري، من هنا كانت العلوم الطبيعية علوم وسيلة، للكشف والتوظيف والإنتفاع، تنتظم على أساس علوم الغاية التي تهتم بالشأن الإنساني العقدي والقيمي والتنظيمي.

وإذا كان هذا الشأن مرتبطاً بمنظومة العلوم والمعارف والمناهج الإنسانية الإجتماعية، فإنها تدخل في صلب اهتمام الدّين، كون أنَّ موضوعاتها تخص التجربة الإنسانية على تنوعها، فهي من جنس علوم الغاية التي تتركز فلسفاتها ومناهجها على الإنسان والمجتمع والكون والحياة وما يصلح ولا يصلح لها.

وإذا كان هذا الشأن مرتبطاً بالمعارف والعلوم الدينية، بل ومطلق المُنجَز الديني، فلا ريب أنَّ شأنها دينياً صرفاً يخضع لحقائق ومناهج وأدوات الدّين ذاته في النظر والتقنين لهذا الشأن أو ذاك، . . وهنا قد يشترك المتحرك التشريعي مع مساحات الشأن الإنساني المنظور في المبدأ السالف، فأنتم أعلم بشؤون دنياكم قد يشي بحركية الموضوع على ضوء حركية الشأن وما يتداخل فيه من عناصر الزمان والمكان والواقع والمصداق. .الخ، وهو ما قد يشترك والمتحرك من التشريع المرتبط بشأن الموضوع والمصداق العملي للحكم التشريعي على أساس أنَّ الأحكام تابعة لموضوعاتها فإذا تبدلت تبدل الحكم الشرعي.

وعليه من الممكن أن تلتقي مساحات المتحرك التشريعي مع الشأن المنظور في المبدأ السالف على أساس حركية الموضوع وما تتداخل فيه من عوامل قد تغير حكمه بالتبع، أو ما يمكن أن تتأثر فيه قضايا الإجتهاد أو دوائر منطقة العفو ومساحات التشريع المسكوت عنها، التي تعالج الجديد والمتحرك والمتغير من الحياة الإنسانية على أساس ثوابت الشريعة المركزية، ووفق القواعد والأصول الإستنباطية لعملية الإجتهاد.

ولا ريب أنَّ هناك مساحة في الفعل النبوي شملها المتحرك التشريعي تبعاً لموضوعاتها أو انطلاقاً من الموقع الذي مارسه النّبي ﷺ، وهنا فقد أكد جمهور العلماء المتقدمين والمتأخرين على ضرورة فهم السُنّة في جوانب أحكامها المتحركة هذه إنطلاقاً من الوعي الصحيح الهاضم للسُنّة النبوية التشريعية ككل، فإنَّ هناك جملة من التشريعات إنما مارسها النبي ﷺ على أساس كونه حاكماً ووليّاً لأمر الأُمّة والدولة التي أشرف وقام على تأسيسهما، من هنا كانت بعض أحكامه نابعة من موقعه كحاكم مسؤول عن إدارة تجربة الدولة والمجتمع في مختلف جوانبهما، فلابد من التمييز الإجتهادي الواعي والمسؤول داخل دائرة القول والفعل والتقرير النبوي المشمول بالسُنّة بين ما هو ثابت قيمي وتشريعي مقطوع فيه لا يعتريه التغيير والتبديل تحت أي ظرف، وبين ما هو متحرك ناجم عن نمطية الممارسة التي تصدى الرسول ﷺ لإقرارها إنطلاقاً من كونه حاكماً للدولة أو مُديراً للتجربة

الإجتماعية. .الخ، كما هو معروف في الدراسات الإستنباطية للحكم الشرعي.

وعليه نقول؛ لابد من القراءة الواعية والدقيقة لمبدأ «**أنتم أعلم بشؤون دنياكم**» مع فرض صدوره عن النبي ﷺ، فلا يمكن معرفياً وموضوعياً تعميمه لكل شأن، كي لا يتداخل لدينا الإلهي بالإنساني على صعيد الإنجاز والمساحة، ولكي لا تتداخل دوائر الثابت من السُنّة بالمتحرك منها، أو أن يزحف المتحرك ليشمل الثابت والنهائي من التشريعات الدّينية.

الدّين، إلهيّ أم إنسانيّ

وعوداً إلى لغة النص القرآني ومداليله الواضحة في تفنيد هذه القراءة التي تحاول الهبوط بالنص القرآني لمستوى الأنسنة وإنجاز الواقع له من خلال صياغة نص التأويل، فنرى؛ أنَّ القرآن بذاته يؤكد على قيمة نوعية تمثل الوحدة عنوانها الأساس، سواء الوحدة على صعيد النص أو البيان أو الإتباع أو الطاعة، وذلك ضمن منظومة متصلة ترى موقع النبوة داخلاً فيها كجزءٍ لا يتجزأ من عملية التأسيس والإنجاز الديني.

ومشكلة هذه القراءة؛ أنها تفترض خروج النبي ﷺ من دائرة الله والوحي ـ إلاّ في مجال تلقي النصّ ـ إلى دائرة البشر المتغير والنسبي في تعاطيه والنصّ بياناً ومدلولاً، لتخرج بمفهوم عدم مطابقة فهم النبي للدلالة الذاتية للنص ومقصد الله من وراء النصوص، إنها لا تعي أنَّ النبي ينتمي مضموناً لدائرة الله والوحي، وهو نبي ورسول لهذا وهذا فقط، بل واستغرقت ببُعده الإنساني على حساب بُعده الإلهيّ.

فالأستاذ أبو زيد في الوقت الذي ينتقد الخطاب الديني بإخفاء

حقيقة كون النبي بشراً والتركيز على حقيقة كونه نبياً، يقع في الإتجاه المعاكس تماماً عندما يُخفي حقيقة كونه نبياً ويُركّز على حقيقة كونه بشراً!!

إنه استغراق مفرط في آدمية النبي وبشرية الرسول بشكلٍ يقطع أية صلة له بالله تعالى إلاّ تلك المتمثلة بتلقي النص وكفى!! وإلاّ كيف نفهم؛ أنَّ حتى دلالة النصّ الملقى على النبي أنه نتاج فهم نبوي إنطلاقاً من الفصل بين دلالة النص والقصد الإلهي من ورائه، وبين فهم النبي للدّلالة والقصد من النص!! إنَّ هذا القول يؤدي بنا إلى نسف كل دلالة دينية في الحقيقة، لأنَّ الدّلالة الدينية نتاج إنساني ـ بهذا المعنى ـ نسبية ومتغيرة، والإستنتاج الأخير هنا؛ أنَّ الدِّين كجملة دلالات صيغت وفقها أنظمة القيم والتشريعات، لا يعدو أن يكون سوى نتاجاً إنسانياً بشكلٍ وآخر.

فما دمنا أرجعنا التأسيس للفهم الإنساني المحكوم بالنسبية والتغيّر المضطرد بعيداً عن الدلالة المحددة للمؤسِس المُبدع للنص، وما دمنا قلنا بدخول عوامل الواقع في صياغة الفهم وتشكيل التأويل، والتأويل بذاته هو العامل والفاعل والحاضر في الساحة الإنسانية التأريخية عوضاً عن التنزيل على ضوء فصل هذه الفرضية بين التنزيل والتأويل من حيث مطابقة الدلالة وإدراك القصد الإلهي، . . عندها تكون النتيجة المستتبِعة لتلك المقدمة؛ أنَّ الدّين منجز إنساني ونتاج بشري!! وهذا ما يمكن استنتاجه من خلال قراءة هذه الفرضية بعمق.

ولسنا هنا بصدد تناول أنماط الأسس التي ارتكزتها قراءات الفكر الديني التي أنتجت أنماط الدّلالة طيلة عهود الفكر المنصرمة، ولا بصدد تناول طبيعة الأدوات التي اعتمدتها مدارس البيان العقلي أو النقلي أو العرفاني.. في تعاطيها ودلالات النص وما أفرزته من قراءات وخطوط فكرية وروحية وفقهية، ولا بصدد دراسة العوامل السياسية والإجتماعية والحضارية التي أثقلت النص بألوانٍ من التفسير والتأسيس لحساب هذا الطرف أو ذاك،.. فذلك مما يُخرج بحثنا عن قصده،.. بقدر ما نريد الإشارة هنا؛ إلى أنَّ ذلك كله يجب ألاّ يُستفاد منه تعميم الصُغرى على الكُبرى، أي أن نُسقط الفكر على الدّين، والتجربة الإنسانية على الإنجاز الديني، أي نُسقط قراءات وتجارب الفكر والتأسيس الإنساني على النصّ والمُنجَز الدّيني، فذلك مما يضحي بالدّين كإبداع إلهي بالمطلق ليُدخله في خانة الإنجاز الإنساني مهما حاولت هذه القراءة وغيرها إخفاء هذه النتيجة والهروب من التصريح بها،.. وإنني ألتمس لأصحاب هذا اللون من القراءات هذا التحليل البريء الذي أدّى بهم إلى اعتماد هذه القراءة، فالذي أظنه؛ أنه قد هالهم هذا التنوع في أنماط البيان وما نتج عنه من خطوط ومدارس تتنازع امتلاك الحقيقة والمشروعية استناداً إلى وعي الدّلالة، فذهبوا إلى التشكيك بوجود دلالة محددة للنصّ أصلاً، أو مع فرض وجودها فإنها لا تُدرك على حقيقتها من قبل الإنسان ذا الفهم النسبي والمتغير.

وقد فات هؤلاء وهؤلاء؛ أنَّ الإبداع الديني غير المشروع الديني، وهي مسألة في غاية الأهمية علينا وعيها بتأمل كبير.

فبعد أن تتم مرحلة إبداع الدّين إلهيّاً، نصّاً وبياناً وتجسيداً نبوياً، تأتي مرحلة المشروع الدّيني، بمعنى تأسيس الدّين على الأرض الإنسانية كتجربة محددة الأبعاد والمضامين والضوابط والغايات، وهنا تنشأ مساحة جديدة تنتج من تلاقي الإلهي مع الإنساني على الأرضية الدّين والواقع معاً، وهي مساحة المشروع الديني.

فالمشروع الدّيني هو المساحة التي يلتقي بها المُنجَز الدّيني الكامل مع العقل والإرادة الإنسانية ومجمل عناصر الواقع، تلاقي الدّين كمُنجز كامل مع الفهم والفعل الإنساني، فتنتج مساحة للفكر الإنساني الدّيني ومساحة للتجربة الإنسانية الدّينية، . . وهنا يمكن أن تحصل التعددية على صعيد القراءات وتعدد البرامج المنتمية للمُنجَز الديني، . . وهذا ما يجب وعيه في التفريق بين المُنجَز والمشروع للدّين، فالخلط بينهما يقودنا لا محالة إلى القول بتشظي دلالات الدّين على عدد عقول وأفهام النّاس المتعاطين معه إنطلاقاً من تعدد الرؤى والبرامج المُعبرة عن الدّين.

إنَّ الدّين ولكي يؤسس على الأرض كخط ومشروع عليه أن يكافح ليحيا ويتجذّر ويبقى كسائر السُنن من الناحية الطبيعية والإجتماعية من خلال عناصره الذاتية العقيدية والمفاهيمية والتشريعية، ومن خلال رموزه الأمناء على مراحل التأسيس والصيانة لهذا المنجز الإلهي، ومن خلال جمهرة المؤمنين به والمتمثلين له بإخلاص ووعي أيضاً، فالدّين لا يفُرض قسرياً أو إعجازياً على

الأرض ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، إذ ينتزع الدّين وجوده الفعلي على الأرض من خلال أنماط حركته البرهانية والحوارية والدعوتية. وهنا، فإنَّ الدّين «**كمشروع وتجربة وليس كإبداع ومُنجَز**» إنما يتعرض إلى إسقاطات الحياة بتنوع خطوطها عليه فيُحمّل عبر مسيرته وحركة تعاطي البشر وإياه ألوان رؤاهم واجتهاداتهم وأمانيهم وحتى أهواءهم!! مما ينتج ألواناً من الرؤى للمتعاطين وإياه، وأيضاً وبالتقادم الزمني ترث بعض الأجيال فكراً دينياً بقراءة بشرية تظنه الدِّين ذاته، لتأتي وتحكم على الدّين من خلال هذا التنوع المفاهيمي والخطي له!! وما ذاك إلاّ لأنَّ المشروع الديني لا يتم فرضه قسرياً كنظام دلالات ونظام ضوابط، بمعنى أن تؤمن به البشرية إيماناً دفعياً آلياً دونما تعاطي حر في حركة التجاذب وإياه، فلقد شاءت الإرادة الإلهية أن يرتكز الإنسان على مقومات الإرادة والإختيار في تعاطيه مع تجاربه الحياتية المنظِّمة لفكره وسلوكه وطريقته في الحياة، ومهمة الدّين تحديد الطريق والشاخص والهدف والغاية وفق منظومة عقيدية وتشريعية كي لا يضل هذا الإنسان في مسيرته ويُخطأ في هدفه، وبالتالي على الإنسان الإختيار وعليه أن يتحمل مسؤولية إختياره الحر سَلباً أو إيجابا.

من هنا نعي تأكيد الله تعالى على نبيه ﷺ بأنه نذير وبشير

﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ﴾ [فاطر: ٢٤]، ﴿. . وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ . .﴾ [الأنعام: ١٩]، فمهمة النبي إيصال النصّ والبيان مع تكوينٍ لنواة التجربة الإنسانية الأولى المفعمة بالفهم والمنتهجة للتشريع، لتنطلق بعدها الإنسانية في تعاطيها مع هذا التأسيس من خلال مشيئةٍ حرة ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ . .﴾ [الكهف: ٢٩]، وتتجاذب وهذا المُنجز في حركة تفاعلٍ حر ﴿فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنۡهُم مَّن صَدَّ عَنۡهُۚ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ٥٥]، دون أدنى إلغاء للإرادة وأدنى مصادرة لقرار الإختيار ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]، لذا كان الإختيار المستند إلى الإرادة الحرة هو سر التكليف ومناطه، وبناءاً عليه يُقيّم نوع الوعي ومستوى الإلتزام ودرجة الإخلاص، وعلى أساسٍ منه يتم الفرز وتُستحصل الدرجات.

وإذا كان الأمر كذلك، نعلم؛ أنَّ المشروع الديني هو مشروع حركة وفاعلية وتجاذب مع كافة عناصر وشخوص ورموز الواقع الإنساني والتأريخي، والدّين كمُنجَز يدخل بكل ثقله في التعاطي والواقع، لا من خلال بوابات الفرض والإجبار والقهر الإعجازي للواقع الإنساني، بل من خلال بوابات الإقناع المستند لإرادة الإختيار الحر، وذلك كي تكون لعملية التكليف معناها الحقيقي إذ لا معنى للتكليف ومن ثم ترتيب منازل الأجر مع التسيير القسري لعملية الإيمان الديني.

ولأنَّ الإنسان يتعاطى مع المشروع الديني وفق شروط الإختيار الحر، ولأنَّ الدّين «بما يشتمله من نصّ» بذاته يزخر بمثل هذه الحركية المفعمة بالعطاء المتجدد ضمن خطوطه الثابتة والمتحركة حيث يتعاطى الإنسان مع الدّين بحيوية لا كتعاطيه ـ مثلاً ـ والقوانين الكونية الثابتة في إيحاءاتها له، ولأنَّ المشروع الديني هو مشروع تأسيس عملي للمنجَز والإبداع الديني إذ يحيا ويتجذّر وسط سنن الكون والحياة كأي كائنٍ حي، . . لهذا وذاك كان من الطبيعي أن تتنوع الرؤى والتأسيسات للمشروع الديني لا أن يتنوع الدّين بذاته.

من هنا نفهم حجم الإسقاطات التأريخية والمعاصرة «في جانبيها البريء والمغرض» التي فُرضت على الدّين باسم الدّين لتخذ صورته في حركتها الخارجية، وهي في حقيقتها لا تُمثل سوى إسقاطاً للوعي والفكر والقناعة الإنسانية على الدّين، بل وحتى جملة الرغبات والأماني والأغراض والأهواء الذاتية التي يجهد أصحابها لإلحاقها بالدّين طلباً للشرعية وضماناً للنفوذ وتحقيقاً للمآرب، . . فقد يتمثل بإسقاط للهوى ليصل إلى حد درجة الإفتراء والكذب على الله تعالى عندما يُنسب إلى الدين ما ليس منه ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]، أو يتمثل بممارسة التحريف من داخل المنظومة الدينية لإستخراج مفاهيم ومناهج مخالفة ومضادة لذات الدّين ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى

﴿قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

إنَّ حجم الإسقاطات والتي تُنتج مثل هذا التنوع للرؤى والتأسيسات للمشروع الديني يظنه البعض تنوعاً للدّين ذاته، بمعنى أنَّ الدّين يعتمد دلالات متعددة تُصاغ على أساسٍ منها منظومته القيمية والمفاهيمية والتشريعية!! أي أنَّ الدّين برأيهم يشتمل على الإختلاف في ذاته دون الوحدة على صعيد منظومة دلالاته الذاتية!!

في حين ذهب البعض لنفي مثل هذه الدّلالات الذاتية أساساً مبرراً ذلك بتنوع الرؤى الدينية التي شهدتها الساحة الإنسانية، وتعدد التأسيسات والتجارب التي أُقيمت على أساسه.

وكل هذه النتائج جاءت جرّاء الخلط بين الدّين كإبداع متكامل مُنجَز إنجازاً تاماً وبين المشروع الديني المراد تحقيقه على الساحة الإنسانية وما يمكن أن ينتج عنه من تنوع أو تشويه جرّاء تعاطي البشر وإياه وفق مستويات وعيهم وإدراكهم وثقافتهم ونزاهتهم.

إنَّ إبداع الدّين كمُنجَز تكويني، جاء إبداعاً متكاملاً في خطوطه الثابتة البيانية والتشريعية «نصّ وسُنّة»، وفي خطوطه المتحركة المستحصل مصداقها من خلال آليات الإجتهاد المنضبط وفق شروطه العلمية وبما ينسجم والخطوط الثابتة.

وحتى في الفقه المفاهيمي، فإنَّ طبيعة النصّ الديني تتعاطى مع

العقل كقوة إدراكية متحركة، من هنا لم يأت النصّ الديني كقوالب لّغوية جامدة تُستنفذ مداليله وفق مستويات إدراكية معينة وكفى، بل جاء وفق نسقٍ لّغوي وبياني مفعم بحركية العطاء المتجدد بما يحافظ على وحدة المدلول العام في ذاته. مع ملاحظة هامة، وهي؛ أنَّ النصّ لا يتعاطى والعقل فقط، بل تمتد دوائر خطابه لكلٍ من العقل والروح والفطرة، فالنصّ القرآني لا ينظر إلى الإنسان المخاطَب كعقلٍ مجرد بل كحقيقةٍ كليةٍ عقليةٍ وروحيةٍ وفِطريةٍ تمتلكها كافة الأبعاد الداخلة في تكوينه الخلقي، وذاك ناتج من أنَّ النص الديني لا ينظر إلى الإنسان كمشروع عقلي أو غرائزي أو روحي بشكل يصدق عليه التفكك أو التجزئة، بل ينظر النص إلى الإنسان كمشروع متكامل، إذ لا يمكن النهوض بالإنسان فيما لو أعملنا التجزئة بما يُنافي وحدته الذاتية النوعية، . . من هنا يجب أن نعي لغة النصّ القرآني من خلال وعينا لطبيعة المُخاطَب به أيضاً، فالغرض من النصّ هو هداية المخاطَب، فكان لابد وأن يُحاكي هذا النص كافة أبعاد هذا المُخاطَب ليضمن تحريكه باتجاهه.

وهنا فليست كل أبعاد النصّ تُدرك بقوة العقل، فهناك أبعاد أخرى ناظرة ومُخاطِبة للفطرة والروح والنفس، ومنادية للعاطفة والشعور والغريزة. .الخ، وتلك هي ميزة الدّين إذ ينظر إلى الكل الإنساني دونما إغفال لبُعدٍ من أبعاده، إذ لا يستقيم بناء الإنسان وما يقوم على أساس إنسانيته من أنظمة متنوعة فيما لو خاطبنا وقنّنا لبُعدٍ على حساب بُعد، بل يجب النهوض به كوحدة لا تتجزأ في أبعاده كلها.

والنص هو المظهر للدّين في تعاطيه والإنسان المستهدف النهوض به لمستويات كماله المطلوب، فكان من الطبيعي أن يكون خطاب النص ودلالاته تتناول كافة أبعاد هذا الكائن، من هنا نرى تنوعاً في لّغة النصّ فيما يُخاطب به عقلاً أو روحاً أو نفساً أو غريزةً.

وعليه لابد وأن نعي النصّ ضمن منظومة متكاملة إبتداءاً من مُبدعه تعالى إلى المُخاطَب به إلى آلياته الذاتية التي منحته كل هذا السخاء القيمي والمفاهيمي.

نعود لنقول؛ إنَّ تنوع الرؤى للمشروع الديني لا ينفي وحدة الإبداع والمنجَز الديني ذاته، ففي الجانب البريء لهذا التنوع المنظور للمشروع الديني ـ مدلولاً وتأسيساً عملياً ـ إنما هو على سبيل الكُثرة في عين الوحدة ما دام هذا التنوع داخل إطار المدلول العام والروح العامة للدّين نصّاً وبياناً ومقاصداً.

وهنا فإشكالية البعض حول هذا التنوع تكون لاغية، لأنَّ مثل هذا التنوع هو تنوع تجليات لروحٍ وماهيةٍ واحدة لا اختلاف ولا كثرة متضادة في ذاتها.

وقد يُقال؛ كيف إذن نوجّه ولادة دلالة جديدة ولو كانت فرعية مع وجود دلالة ذاتية للنصّ؟ وهنا يجب أن نُلاحظ طبيعة النصّ ذاته ـ حيث تمثل جانباً من جوانب إعجازه ـ التي أتت بنسقٍ لّغوي وبياني ودلالي زاخر ومعطاء ما دامت هناك حركة استنطاق وتجاذب ومحاكاة له من الإنسان والواقع ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

وطبيعة النصّ هذه أساسية لتفعيل حركة التعاطي الإنساني وإياه على مر التأريخ، سيما وهو النصّ الخاتم، والخاتمية بذاتها توجب هذه الحركية المفاهيمية الدّلادة لضمان تناغمها وتطورات الواقع في عمر الزمن الممتد، فكان لابد وأن يمتلك النص مثل هذه الحركية القادرة على ولادة الجديد والجديد، فيكون لكل عقلٍ وروح، ولكل فئةٍ وجيل، ولكل تجربةٍ وتموضع، الحظوظ في إستنزال الدّلالات الجديدة من هذا النص الخاتم ضمن وحدته الكلية التي تهب له التكامل والإنتظام والتشكّل كوحدة متناغمة مع ذاتها دونما أدنى تمايز أو اختلاف ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النّساء: ٨٢].

وظهور الدلالات الجديدة داخل الخطوط الدلالية الكلية للنص هنا، راجع في حقيقته لمستويات تطور الفهم والتوظيف البشري للنصّ، وذلك كله هو الذي يُعطي المعنى الحقيقي لحركة التدبر الواعي للنص ومستوى استنطاق التجارب الإنسانية له، . . فهذا التقابل بين الغنى الذاتي للنص وبين التطور المتصاعد للواقع والذي يُنتج الدلالات الجديدة، وهو ذاته الذي يُفعّل كليات وجزئيات الحركة الإنسانية الإيمانية بما يُعطي للحياة معناها في التعاطي والتفاعل التصاعدي مع النص.

وفي الجانب المغرض من هذا التنوع للمشروع الديني «وليس للمُنجز الديني»، أي ذاك الذي استند إسقاطات بشرية ذاتية على النصّ لتضخ له دلالة جديدة أو لتُحمّل دلالته دلالات مغايرة إنطلاقاً

من إسقاطها لفكرها وقناعتها وأهواءها عليه بما يخالف الخط العام من دلالة النصّ، نقول؛ أنَّ عملية الفرز والتقييم لما هو أصيل عن ما هو دخيل على دلالة النصّ وروح الدّين، ما يمكن كشفه وفرزه وحسمه من خلال الخط العام للدّين والنصّ فيما لو أعملنا أدوات الفهم الكلي للنصّ من النصّ ذاته ومن ماهية البيان النصّي والنّبوي وما قام على أساسٍ منهما من تأسيس عملي بإشراف الوحي.

فإننا نرى أنَّ النصّ والدّلالة والبيان والتأسيس النّبوي الأول كفيل بكشف وفرز تلك التأسيسات النظرية والعملية التي مثلّت كل هذه الكثرة والتنوع للمشروع الديني كتجربة، فخذ مثلاً المقولات والتأسيسات الدينية للفرق الكلامية التي قالت بالتجسيم، فهل أنَّ لمجرد قولها هذا نحكم أنَّ النصّ لم يحسم هذا المبدأ لحساب التنزيه دون التجسيم؟ أم نحكم أنَّ لوناً من التعسف الفكري والمفاهيمي قد أُسقط ظلماً على النصّ الديني ليُحمّله دلالات مغايرة لخطه وروحه؟

وهنا فإنَّ تتبع لغة النصّ فيما يخص هذا المبدأ ودلالاته الواضحة تحسم لنا الأمر لصالح التنزيه المطلق دونما أدنى شبهة تجسيم، وهذا مما هو واضح من خلال استعراض ودراسة واستنطاق النصوص القرآنية الواردة في هذا المجال.

والأمر ذاته فيما لو تناولنا الخطوط والتأسيسات التي قامت وفق شُبهة الجبر وإلغاء الإرادة والإختيار الإنساني، أو التأسيسات القائمة على التعطيل أو الغلو أو التمييز أو الإستبداد السياسي أو الإجتماعي أو الطبقي. .الخ، مما هو داخل في خط الفرق الكلامية والإجتماعية

والسياسية التي أفرزها التأريخ لتضعنا أمام شُبهة التنوع الديني المخالف للوحدة على صعيد الدّلالة والنظام، ليأتي ويستفاد منه البعض على أساس أنَّ النصّ الديني يفتقد الدّلالة ذاتاً بدليل وقوع هذا التنوع، أو القول بالدّلالة النسبيّة والمتغيرة للنص كونها لم تُدرك من خلال فهم الرسول فضلاً عن أفهام باقي البشر المتعاطين مع النص!!.. إنَّ مثل هذه النتائج استحقتها نظرة الخلط بين إبداع المُنجَز الديني الذي جاء تاماً وكاملاً وبين المشروع الديني المراد تحقيقه من خلال جمهور المتعاطين معه عبر التأريخ،.. كما قد يتفرع عن هذا الرأي، الفكرة القائلة بشرعية تعدد القراءات للدّين انطلاقاً من عدم حسم النص لدلالة معينة يستقر فيها وعليها مراد المتكلم جل شأنه.

والحقيقة أنَّ الإعتقاد العريض بهذا الرأي تفوح منه رائحة النسبيّة النافية للدّين برمته، فأصحابه بالنتيجة لا يؤمنون بأي استقرار لأي مضمون أو دلالة دينية في أي حقلٍ كانت، وعدم الإستقرار يقود لا محالة إلى نفي أي فهم نهائي لأي مفردة ضمن كيان الإنجاز الديني، وهذا يعني عدم وجود أي مبدأ أو قيمة دينية مُسلّمة ابتداءاً من العقائد وانتهاءاً بالأحكام، وعندها من أين لنا الحكم بدينية أو لا دينية هذا المبدأ أو ذاك؟ فلا ريب أنَّ كل جهدٍ لإثبات شرعية انتماء أي مبدأ أو أية قيمة للدّين ستنوء بالفشل ما دمنا قلنا بشرعية تعدد القراءات بتعدد القُرّاء للدّين، فقد تختلف قراءتي مع قراءتك مع قراءة شخصٍ ثالث وهكذا،.. وليس بالضرورة ما أؤمن به يماثل إيمانك، وما أعتقده من قيمة أو حُكم أو ضابط شرعي قد

لا يُناظر اعتقادك، . . وهكذا، . . فلكلٍ منّا قراءته، واستحقاقات هذه القراءة بالتبع غير ملزمة إلاّ لصاحبها!!

فإذا كانت هذه الروح النسبيّة هي الطاغية في التعاطي مع الدّين، فما ضرورة إعتناقه إذن والجهد كله هنا هو جهد الذات الإنسانية في إنتاج الدّين وترتيب جنس الإستحقاقات العملية عليه؟ وما دام هذا الدّين غير قادر على تعيين وتحديد دلالاته وغاياته من خلال خطابه ونصّوصه فما ضرورته أصلاً؟! وما كانت لتُنتج هذه العملية المنفلتة كل هذه النتائج لولا أنها تستند إلى نفي أي دلالة محددة مُسلّم بها للنص المنتج للدّين، الأمر الذي يقود إلى نفي أي مستوى من الإستقرار الدّلالي للنص.

نعود لنؤكد؛ أنَّ القول بهذه الفرضية يقودنا إلى نسف كل دلالة دينية في الحقيقة، لأنَّ النصّ فيما لو افتقد الدّلالة الذاتية، أو امتنع عن مطابقة دلالته حتى مع فهم الرسول لتلك الدّلالة فضلاً عن الآخرين، فهذا يعني؛ أنَّ الدِّين كنظام دلالات قام على أساسٍ منها النظام العقدي والقيمي والتشريعي لا يعدو أن يكون سوى نتاجاً إنسانياً!! كوننا أرجعنا إنتاج الدلالة وما يقوم عليها بالتبع من تأسيس إلى الفهم الإنساني المعزول عن دلالة النصّ وقصد الله من وراءه، فالفهم الإنساني المحكوم بالنسبية والتغيّر هنا هو الفاعل والمنتج للدّلالة بعيداً عن الدّلالة المحددة لمُبدع النصّ وللنصّ ذاته، . . والنتيجة هنا؛ أنَّ الدّين مُنتَج إنسانياً بكل ما للكلمة من معنى!! وهو مما لا يمكن الركون إليه بحال.

وحدة دوائر

وما كان ليتم هذا الإستنتاج لولا أنَّ هذه الفرضية قامت على الفصل بين النصّ والرسول على صعيد إدراك الدّلالة الذاتية للنصّ، وإخراجها لشخصه من دائرة البيان المطابق لقصد الله تعالى من وراء النصّ!! في حين أنَّ النصّ الإلهي ذاته، والتي قالت هذه الفرضية بإلهيته وقدسيته لا يقبل هذا الفصل بين الله تعالى ووحيه ورسوله، بل تُصرّح بما لا يدع مجالاً لأدنى شُبهةٍ أو ريبٍ أو تساؤل على وحدة هذه الدوائر في مضمار الإبداع للدّين كمُنجَز إلهي.

لقد أتت وحدة الدوائر هذه بشقها التبليغي«**النصّ والبيان**» وبشقها التطبيقي «**الإتباع والطاعة**» لتؤكد؛ أصالة الإبداع والمُنجَز الدّيني على صعيد الحفاظ على إلهيّته المطلقة، وهي أهم ميزة جوهرية للدّين الحق، وبخلافها لا يكون الدّين دِيناً بقدر ما يكون تجربة إنسانية إجتهادية.

وأرجو من الأُستاذ الدكتور أبو زيد أن يقرأ هذه النتيجة بشيء من الموضوعية البحثية، والتي أضعها بين يديه ـ وجملة ما سبق ـ من باب النقد العلمي المجرد عن أي دافع.

أقول؛ إنَّ التفكيك بين الله ووحيه ورسوله إنما يعني مصادرة ركيزة الدّين الأساسية وهي إلهيته المطلقة، وتحويله إلى تأسيسٍ وطرحٍ وإنجازٍ أرضي لا يتمايز والإنجازات الأرضية الأخرى في ماهيته ونتائجه، فالتفكيك هنا بين الدّلالة الذاتية للنصّ وقصد الله تعالى من ورائه من جهة وبين فهم الرسول لتلكم الدّلالة وذالكم القصد من جهةٍ أخرى، يعني؛ تعليق قصد الله في الفراغ بعيداً عن أي تموضع أو تجسيد أو مصداق في حركة الوجود الإنساني!! والنتيجة أنَّ فهم الرسول وما سيقوم عليه سيكون من عندياته كجهدٍ يقترب أو يبتعد عن قصد الله، ولكن دون أن يُطابقه، وهنا فإنَّ كل التأسيسات الرسالية العملية التي يتصدى الرسول لإقرارها على الأرض باسم الدّين لا تعدو أن تكون سوى تعبيراً إنسانياً ونتاجاً أرضياً، ولا يمكنها بحال أن تنتحل صفة الإلهيّة لأنها لا تُطابق قصد الله مُبدع النّص!! وهذه النتيجة تستتبع القول بفرضية الدكتور أبو زيد.

وهنا نقول؛ أنَّ النصّ القرآني لا يقبل هذه القراءة وجملة النتائج المستتبعة لها والمتولدة عنها، بل يخالفها إنطلاقاً من تأكيده الواضح على وحدة التأسيس التبليغي «النصّ والبيان»، ووحدة التأسيس التطبيقي «الإتباع والطاعة»، حفاظاً على نقطة مركزية ألا وهي؛ صيانة المُنجَز الديني من الإختراق عن طريق حفظ إلهيّته المطلقة غير القابلة للتفكيك بين عناصرها الرئيسة المُنتجة لهذا الإبداع وهذا التأسيس.

إنَّ أدنى تفكيك أو اختراق سيقود الدّين إلى الهجانة والإلتقاط ومن ثم القضاء على أصالته المتمثلة بإلهيّته المطلقة.

إنَّ الدّين ليس نتاجاً بشرياً منشأً وتكويناً، فخصيصته الكُبرى إلهيّته المتفردة في الإبداع، وهو حقيقة إلهيّة لا مجال لإعمال الفهم أو الإرادة أو الرغبة الإنسانية في مضمار إنشاءها أو تشكّلها الإبداعي بما فيها فهم وإرادة الرسول فيما لو عملت بشكل منقطع عن الله تعالى ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ [الحاقّة: ٤٣ ـ ٤٧]، ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشّورى: ٢١].

ومن خلال استعراض النصوص القرآنية الواردة في هذا الصدد، نلحظ الكم الكبير من الآيات التي أكدّت على هذه الحقيقة، من خلال تأكيدها الحازم على وحدة دائرتي التأسيس التبليغي «النصّ والبيان» والتأسيس التطبيقي «الإتباع والطاعة».

وللتوضيح، سنتناول هنا هذه الدوائر من خلال تأكيدات النصوص القرآنية ذاتها:

أولاً: وحدة دائرة النصّ:

وتتجلى من خلال تأكيد القرآن الكريم على وحدة ثلاث دوائر من الأعلى إلى الأسفل على مستوى إبداع وإنجاز النصّ القرآني،

والذي يُثبت إلهيته أولاً وآخراً دونما أدنى شبهة على صعيد الإشتراك البشري في تكوينه.

هذه الوحدة للدوائر الثلاث تتمثل بـ:

* الإبداع الإلهي للنصّ؛ ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧]، ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: ٣٧]، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ..﴾ [الشورى: ١٧]، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٢]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ تَنزِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٣].

* الإنزال والتنزيل الوحيي للنصّ؛ ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤]، ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ١٠٢]، ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

* البلاغ والتبليغ النبوي للنصّ؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧]، ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَمَآ

أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ..﴾ [الشورى: ٤٨]، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النحل: ٣٥]، ﴿وَإِن تُكَذِّبُوا۟ فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ۖ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [العنكبوت: ١٨].

ثانياً: وحدة دائرة البيان:

ونريد بها، وحدة دائرة البيان الدّلالي للنصّ وقصد الله تعالى من ورائه وإدراك الرسول ﷺ لتلك الدّلالة كمرحلة أولى، والإنطلاق في تعميم هذا البيان كبيّنات تُستوضح من خلالها معالم الصراط الديني كمرحلة ثانية، وليقوم على أساسٍ منها البناءات العملية كمرحلة ثالثة.

من هنا نقول؛ أنَّ الحديث باسم الله هنا هو ذاته الحديث باسم الحقائق القرآنية التي اشتملتها النصوص التي تتحدث بذاتها عن نفسها إنطلاقاً من عملية البيان.

والنصوص الدّالة على هذه الدائرة تنقسم إلى:

* البيان الإلهي للنصّ؛ ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨ ـ ١٩]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: ٢٦]، ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا

يَتَّقُونَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥]، ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [البقرة: ٩٩]، ﴿لَّقَدْ أَنزَلْنَآ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النور: ٤٦]، ﴿. . وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٥].

* البيان النبوي للنصّ؛ ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ . .﴾ [إبراهيم: ٤]، ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ ۖ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩].

ثالثاً: وحدة دائرة الإتباع:

لله ورسوله، وعدم صحة التفكيك بين إتباع الله تعالى واتباع رسوله ﷺ، فلا يتحقق الإتباع الصادق لله إلاّ من خلال اتباع الرسول، وتلك هي وحدة المحور والمنهج والخط.

وبالأصالة، فإنَّ الإتباع هو لله تعالى، فحتى الرسول ﷺ إنما هو تابع لله وسالك لصراطه وفق هذا المعنى، ومتبوع من قِبل باقي البشر لتحقيق الإرتباط الصادق بالله.

وقولنا هو تابع يعني أنه ليس مُبدعاً للخط والمنهج الإلهي، وهذه هي الدّلالة على أنَّ الرسالة التي جاء بها الرسول إنما هي من عند الله وليست من عنديات الرسول ولو بدرجة ضئيلة؛ ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥]، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٥]، ﴿. . فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١].

رابعاً: وحدة دائرة الطاعة:

حيث لا جدوى للإعتقاد، ولا قيمة للإنتماء، ولا صدق للإتباع، دون الطاعة الواعية الملتزمة بكل ما تشتمله العقيدة ويمثّله الإنتماء ويُحققه الإتباع، وتلك هي حقيقة الإيمان ومن خلالها يتحقق الإنتظام العملي المُنتج للأُمّة المؤمنة.

وهنا أيضاً فإنَّ الطاعة بالأصالة لله تعالى، وشخص النّبي الرسول طائع ومُطاع، فهو أول الطائعين لله بكل ما تمثله هذه الطاعة من مصداقٍ وحركةٍ ودور، وهو مُطاعٌ من قِبل النّاس كونه الرمز الدّال على الله وصراطه ونهجه، فكان لابد من طاعته، لأنَّ

طاعته ﷺ امتداد لطاعة الله تبارك وتعالى ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]، ﴿. . وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحُجرات: ١٤]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٦٤].

نقول؛ إنَّ هذه الدوائر التي تناولها النصّ القرآني، إضافةً إلى العديد من الدوائر الأخرى كدوائر المساءلة والجّزاء. . والتي أفاض القرآن الكريم في تناولها، تؤكد بوضوح حاسم وحدة هذه الدوائر نصّاً وبياناً واتّباعاً وطاعةً ومُساءلةً وجزاءاً، . . وهذه الوحدة هي التي تُشكّل الذات النوعية المتميزة للدّين، والتي تنصّ على أنَّ الرّسول وحدة رئيسة من وحدتها الذاتية التي تُنجزها في حَرَم الساحة الإنسانية، وأدنى إسقاط لإحدى هذه الدوائر أو التفكيك بينها سيُنتج خللاً بنيوياً لا يمكن أن يستقيم الدّين معه.

ولعل أروع النصوص القرآنية التي تحدثت عن الخصيصة الإلهيّة للدّين بما يُدخل الرسول ﷺ كجزءٍ لا يتجزأ من عملية إنجاز الرسالة الدّينية بوحي منه تعالى وإذنٌ ورقابة، تلك التي تناولتها سورة الجّن؛ ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا * قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُواْ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا * قُلْ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا * قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا * إِلَّا بَلَٰغًا

مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦ ۚ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا * حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوْا۟ مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا * قُلْ إِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُۥ رَبِّىٓ أَمَدًا * عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا * لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًا﴾ [الجنّ: ١٩ ـ ٢٨].

فهذه النصوص المباركة تؤكد ثلاث حقائق ـ فيما يختص بموضوعنا ـ بلغةٍ لا تحتمل التأويل:

الأولى؛ أنَّ الدّين إبداع الله بلا منازع أو شريك؛ فالوحي ومن ثمّ الدّين إنجاز الغيب لعالم الشهادة، والمهمة الأساس للرسول هي التبليغ لهذا الدّين المُنجَز إلهياً.

من هنا تُصرّح هذه الآيات؛ قُل (يا محمّد) يا عبد الله، إني لا أملك لكم ضَراً أو نفعاً، ولا أدّعي لنفسي القدرة على التحكم بمصائركم من حيث القدرة على الضر أو النفع، فالأمر والقدرة بيد الله تعالى، وإنما أنا بشر مأمور من الله بدعوتكم إلى هذا الدّين، حيث لا يُجيرني من الله أحد فلا ملجأ أو مفر فيما لو قصّرت في الدعوة لهذه الرسالة التي أُئتُمِنت عليها سماوياً، إلاّ أن أمتثل لِما أمرني به تعالى من التبليغ ﴿إِلَّا بَلَٰغًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦ..﴾.

وما ذلك إلاّ لتأكيد إلهيّة الدّين بالمطلق، فالمبدع هو الله تعالى، وليس لغيره أدنى شركة في إنجاز الدّين، كما ليس لشخص

الرسول إلاّ اتباع ما يُوحى إليه وما يُؤمَر بإقراره ويُطالَب بتأسيسه لإنجاز هذا الدّين أرضياً، من هنا فلا صلاحية للرسول في إضافةٍ أو تعديلٍ أو تبديل ﴿..قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ۖ..﴾ [يونس: ١٥]، فالدِّين وحيٌ منه تبارك وتعالى بالمطلق.

الثانية؛ حفظ الرسالة الدينية وتحقيقها في الخارج؛ وقد أشارت النصوص أعلاه لعملية الحفظ من خلال حركة الرصد، أي المراقبة للأمر والحراسة له إبتداءاً من مصدر الوحي، فمَلَك الوحي، فشخص الرسول، فالنّاس المراد إيصال الرسالة إليهم.

ومهمة الرصد تتمثل في حفظ الرسالة بتعاليمها وأنظمتها وغاياتها أن تصل من مصدر الوحي إلى النّاس دون أدنى تبديلٍ أو تغييرٍ أو زيادةٍ أو نقصان،.. وهذه إشارة واضحة على أن الرسالة الدينية إضافةً لإلهيّتها المطلقة، فإنها مُصانة ومحفوظة من خلال عملية الرصد هذه على طول الخط ﴿لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ..﴾ للنّاس وفي واقع الحياة الدنيا وحَرَم الوجود الإنساني.

ويجب الملاحظة هنا، أنَّ إبلاغ الرسالة هو الإنتهاء بها إلى أقصى مقصدها ومنتهاها قولاً وفعلاً، وعِلم الله تعالى بإبلاغ رسالاته هو العلم الفعلي ـ لأنَّ الله هو عالم بما كان وسيكون ـ أي تحقيق الإبلاغ في الخارج، أي تحقيق الرسالة في الخارج من خلال إبلاغ الرسول القولي والفعلي لها بما يطابق دلالاتها وأهدافها دونما أدنى خلل،.. وذلك كله يتم وسط وخلال عملية الرصد التي هيِ عملية

الرقابة الصارمة على خط الرسالة أن تُصان وتُحفظ إبتداءاً من مصدر الوحي وانتهاءاً بالنّاس المراد هدايتهم بهذه الرسالة.

الثالثة؛ عصمة الرسول المُبلّغ للرسالة؛ إذ ينتج من دلالة الصيانة الإلهيّة للرسالة من خلال عملية الرصد؛ عصمة الرسول المبلّغ لها.

فإنَّ من مراحل الصيانة للرسالة الدينية مرحلة أخذ الرسول لها من الوحي وتبليغها للنّاس، والتبليغ وكما قلنا أعم من القول ويشمل الفعل أيضاً، فللفعل تبليغه الواضح والحاسم للآخرين، وهنا فإذا تصدى الرسول بالقول أو الفعل التبليغي الخاطيء فإنه يكون قد بلّغ بما يُخالف الوحي والرسالة وعندها لا يتحقق الرصد الذي قال الله تعالى به، وبما أنَّ الله تعالى قد قال بالرصد منه لحفظ الرسالة إبتداءاً من مصدر الوحي وإنتهاءاً بالنّاس، فعندها يكون الرسول معصوماً في تبليغ رسالة ربّه، لأنَّ الله تكفل بالحفظ لهذه الرسالة على تعدد مراحلها، ومن مراحل الحفظ لها مرحلة إيصالها سالمة ومُصانة إلى النّاس، والرسول هنا هو الرمز الرابط بين الوحي والناس فكان لابد وأن يُحفظ ويُعصم هو الآخر ـ قولاً وفعلاً ـ في حركة التبليغ هذه لضمان وصول الرسالة الدينية سالمة ومُصانة، وبخلاف ذلك لا يبقى معنىً للرصد الإلهيّ الذي قالت به هذه النصوص والعياذ بالله.

والنتيجة التي تؤكدها هذه الآيات؛ أنَّ الأنبياء والرُسُل عليهم السلام معصومون في أخذ الوحي كما هو، وفي حفظ وصيانة ما أُوحيّ

إليهم فلا يعتريه الخلط أو التشويش أو الذهول أو النسيان أو الخطأ أو السهو أو الزيادة أو النقصان، وفي تبليغه إلى النّاس دونما أدنى تغيير من خلال القول والفعل على حدٍ سواء، فقد ﴿. . وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ أي أحاط الله تعالى علماً بما لدى الرُسُل من قولٍ وفعلٍ فلا يفوته منها شيء، وهو الله الذي أحصى كل شيءٍ، فكيف لا يُحصي على رُسُله أقوالهم وأعمالهم ويُحيط بها، وهم المأمورين بأمره والمُرسَلين برسالاته والناقلين النبأ عنه والدّالين النّاس إلى صراطه؟!!

وعليه نعي أنَّ الغرض كل الغرض هنا هو تأكيد عصمتهم عليهم السلام في تبليغ رسالات الله تعالى، فالعصمة بذاتها شرط ضرورة ـ عقلية وشرعية ـ لضمان صحة الرسالة الإلهية ولضمان نفوذها أيضاً، فكيف للنّاس المراد هدايتهم من خلال الوحي الإلهي من الإطمئنان إلى أنَّ الرسالة الإلهية قد بُلّغت بصورة صحيحة إن لم تكن الرسالة قد مرت بوسائط أمينة وصالحة مُحاطة بالعناية والتسديد، ومرصودة بالمراقبة والحفظ من كل تغيير يطال قيمها ومعالمها وأوامرها وأهدافها؟ فإذا لم يتحقق عنصر الإقناع بإلهيّة هذه الرسالة بالمطلق كمرحلة أولى، فلن تستطيع أن تُخاطب بها النّاس من خلال موقعها هذا.

من هنا نفهم سرّ التأكيدات القرآنية على سلامة الوحي والرسالة من التغيير أو التحريف على طول مراحل الإبداع، إبتداءاً من مرحلة صدور الوحي إلى مرحلة تلّقي النّاس له على يد أُمناء

السماء وهم الأنبياء والرُسُل ﷺ، فكان لابد من عصمتهم لضمان سلامة الرسالة ذاتها ﴿..اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ..﴾ [الأنعام: ١٢٤]، فهذا الجعل لابد له من استعداد وهيئة ومَلَكة قابلة لإستيعاب وهضم وتمثل الرسالة التي استقبلتها، وإلاّ يكون جعلاً في غير موضعه، مما يُفسد الرسالة بشكلٍ وآخر كونه فاقد لأرضية الصيانة المانعة من سريان الفساد، من هنا كانت العصمة هي صمام الصيانة الضامن لسلامة الرسالة ذاتها.

وعليه ندرك؛ أنَّ وجود حلقة بشرية معصومة في سلّم الوحي الرابط بين الله تعالى والنّاس يمثلها شخص النبي والرسول هو وجود ضرورة ضمن مرتبية الوجود الكوني ذاته سواء في هبوط النصّ أو آليات بيانه أو مراحل إنجازه الأرضي، وهذا ما نذهب إليه وتأكده القراءة القرآنية ذاتها لحلقة النبوة المعصومة في تعاطيها والنص في طول وعرض هذا التعاطي.

وانتفاء هذه الحلقة البشرية المعصومة هو الذي يُدخلنا في فرضية الأستاذ أبو زيد، فلو قلنا ـ مثلاً ـ بعدم وجود هذه الحلقة، أو قلنا بوجودها مع إفتقادها لشرط العصمة، فإننا سننتهي لا محالة إلى الرأي القائل بأنّسنة النص، لأنه سيحدد عملية إنجاز النص وتأسيس البيان والتجربة القائمة على ضوئه بمستويين لا غير، وهما؛ الله والناس، المطلق والمحدود، التنزيل والتأويل، فالنص كمادة خام إلهيّ المصدر، والنّاس بما فيهم الرسول هم الطرف المستقبل للنص والعامل فيه فهمه ووعيه من خلال القراءة الذاتية

المحكومة بعوامل التغيير المتنوعة إنطلاقاً من نسبية وتغير الإنسان على مدى حركيته الحياتية، وعليه فالناتج العملي والحاكم الموضوعي لسلطة النص وفروضه العملية إنما هو التأويل الإنساني للنص التنزيلي الأساس، وبالتالي فلا يعدو أن يكون المدلول الحاكم والمؤسس والمنظم للتجربة الدينية برمتها سوى التأويل البشري للنص بعيداً عن كل ثوابت بيانية ويقينيات دلالية للنص ذاته!! لأنَّ هذه القراءة تفترض مستويين من التعاطي مع النص إنجازاً وبياناً وهما الله والناس، وتُدخل شخص النبي في دائرة الناس العاديين من حيث لون تعاطيه مع النص على مستوى التفاعل والفهم والنتاج للدّلالة، فهو لا يعدو أن يكون هنا سوى قناة موصلة للنص كمادة خام لا غير، وبمجرد تعاطيه مع النص فسيُنتج تأويلاً إنسانياً لا يتمايز عن ألوان التأويل البشري الآخر!! والمحصلة؛ أنسنة النص، إنطلاقاً من تأويله وحاكمية هذا التأويل على الحياة!!

إنَّ الخروج بمثل هذه النتائج المدمرة للنص برمته، سواء على صعيد دلالاته أو تأسيساته أو أهدافه،لم تكن لتتحقق لولا إسقاط شرط العصمة لحلقة النّبوة، والتغافل عن لوازم واستحقاقات الحكمة والإختيار والإصطفاء والجعل والرقابة والرصد الإلهي في تعاطيها مع النبي والرسول، وهذا ما أسقطها في مقام القراءة للنّص.

به بين الدّلالة الذاتية للنصّ (القرآن) وبين فهم الرسول ﷺ لتلك الدّلالة، وإخراجها لفهمه ﷺ من دائرة المطابقة مع قصد الله تعالى من وراء النصّ؟! إنَّ ذلك كله يقود لا محالة إلى اعتبار الدّين نتاجاً إنسانياً وتأسيساً أرضياً، لأنَّ هذا التفكيك سيُعلّق قصد الله تعالى في الفراغ دون أي تموضع حقيقي على الأرض، ودون أي تأسيس عملي يُترجم مقاصد الله من وراء رسالاته!! وهذا مما لا تقبل به النصوص القرآنية ذاتها ولو على أساس القدر المتيقن من فهم دلالاتها المباشرة والواضحة كما مر لدينا في تناولنا لوحدة دوائر التبليغ والتطبيق.

أصالة الواقع

ولعل أهم ما يقرره الأستاذ الدكتور أبو زيد ذلك المتعلق بالواقع، إذ يقول: «**الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً، والواقع أخيراً.**

وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحوّل كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي، الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص هناك، وعن شكله ونمط الخط المكتوب به، وهل تنطقه الملائكة بالعربية أو بغيرها، إلى آخر ذلك من أسئلة عقيمة يمتلئ بها الخطاب الديني الإعلامي بشكل خاص.

ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات وإضفاء طابع نهائي عليها تأسيساً على مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الإجتماعي الإنساني، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معاً واستبدال الأسطورة بهما.

وهكذا يحكم علينا الخطاب الديني لأن ندور حول أنفسنا في دائرة مفرغة، ويقضي من ثم بكيفية حادة على إمكانات استقطار الدلالات الممكنة والملائمة لوضعنا التأريخي والإجتماعي» المصدر السابق، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

وعلامة الإستفهام الكبرى التي تواجه هذه القولبة المفاهيمية للتعاطي مع النص، هي؛ ماهية هذا الواقع الذي مُنح كل هذه الأصالة والعائدية في تشكيل وإنتاج النص على مستوى الدّلالة؟

فمثل هذا الحكم الصارم لهذه الفرضية، يطرح تساؤلاً عريضاً عن طبيعة هذا الواقع في شروطه وآلياته المنتجة للنص، والتي تُشكّل اللبنات الأولى في تقييم دور ومساحة الواقع والنص معاً.

إنَّ هذا التصور يطرح الواقع وكأنَّ له؛ قوانين ذاتية حاكمة غير محكومة وفاعلة غير منفعلة ومتبوعة غير تابعة في التعاطي مع الوجودات المُشكّلة له والداخلة فيه والعاملة من خلاله، ومثل هذا الفرض يقترب بالواقع من سقف الحتمية التي تعرضها بعض المدارس في تفسير الحياة والتأريخ ولو بشكل آخر، إنها هنا حتمية الواقع في نتاج وفرز كل شيء بما في ذلك النّص ولو على مستوى ضخ المفاهيم وتحديد الدّلالات له أثناء تعاطيه مع الواقع وفروضه وقوانينه وشخوصه!!

ونرى؛ أنَّ كل ما يمكن أن يُقال باسم الواقع، إنما هو في جملته تعبير عن الوجود الكوني والحركية الإنسانية التأريخية في

تجلياتها المتنوعة، فالواقع هو صورة الفعل الكوني، والإطار العام المحتضن لأدوار الإنسانية في تعاطيها المتنوع مع كل ما يتصل بها، هو إفرازها ونتاجها وتجسيدها على الساحة التأريخية، فأصالة الواقع هي أصالة العوامل المنتجة له، فالواقع لا يتقوم وفق مقومات بنيوية خاصة به تعمل بمعزل عن المشهد الكوني والإنساني كعنصر مستقل في الوجود والتأثير، وإبراز الواقع بهذا الشكل المضخّم يتضمن القول بهيمنته الوجودية على كافة العوامل المتتجة له والوجودات الداخلة في إطاره، في حين أنه أقرب إلى الإسم للمسمّى، والمسمّى هنا عبارة عن المشهد الكوني والإنساني كوجود وما ينتج عنهما من شبكة سُنن أو علاقات أو منظومات يمثل مسرح الوجود حضنها ومستودعها ككل، فالذي يضخ للواقع المضامين ويحدد له الجوهر ويُعطي له التشكّل إنما هي جملة العوامل العاملة والفاعلة في المشهد الكوني الإنساني.

وهنا يجب البحث عن العوامل الداخلة في إنتاج الواقع والمكوّنة لمضمونه والفاعلة في تشكيله، وبالنتيجة سنعود لبحث ودراسة وتحقيق عناصر الكون والإنسان وما يحيط بهما ويتعاطى وإياهما، باعتبارها عناصر صنع الواقع في جوانبه الحيّة الثابتة والمتحركة.

وهنا فكافة العوامل الداخلة في تكوين هذه العناصر الصانعة بدورها للواقع ـ بما فيها النّص ـ ستكون هي الفاعلة والعاملة والمُنتجة للواقع ذاته، لا أن يكون الواقع هو المُنتج لها.

وعليه، كيف لنا ترجمة مقولة السيد أبو زيد؛ «**من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه**» دون أن نخرج بنتيجة؛ أنَّ الواقع هو الضاخ والمُشكّل والمُحدد لمضامين وأنظمة وغايات النّص ذاته، وكأنَّ النّص هنا قالب أجوف والواقع هو الأساس في ضخ دلالاته وتحديد مفاهيمه ورسم أهدافه!! وإذا كان هذا هو حال النّص، فما هي قيمته يا تُرى، وأي دور له في حركة الإنسان والتأريخ؟!! فهذه الوجود الباهت يساوي عدمه ما دمنا قد جردناه من أبسط مقوماته ـ كنّص ـ ألا وهي الدّلالة!!

وعندما نقول؛ أبسط مقوماته، لأنَّ النّص لا يمكنه بحال الإنفكاك عن دلالة ما إذا أراد المتكلم به الإخبار عن حقيقة بقصدٍ ونية واعية، . . وفي هذه الحالة ـ وكما يقول القاضي عبد الجبار ـ يجب النظر إلى الكلام كفعل يصدر عن الفاعل.

وتكون المفارقة أشد استغراباً عندما يقول الأستاذ أبو زيد؛ «**ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه**»!!

وهنا نتساءل؛ أي واقع ذاك الذي صاغ للنّص القرآني مفاهيمه؟ أليس النّص والواقع في الكثير من مشهدهما وجوانبهما كانا متعارضين؟ أليس النّص كان مشروع انقلاب جذري على ذلك الواقع بكل ما للإنقلاب من معنى؟ أليس الواقع بأغلب مفاهيمه ورموزه هو الذي حارب النّص بكل شراسة وتمنع؟ ثم أليست حركة التأريخ هنا هي صورة عن حركة الصراع تلك بين النّص والواقع كمبادئ وأفكار وتجارب ورموز؟ فكيف لنا القول بعدها بأنَّ الواقع هو الذي صاغ للنّص مفاهيمه!!

وإذا ما لاحظنا توافقاً بين الواقع والنّص، فذلك راجع إلى أنَّ النّص مشتمل أو متناغم في وحدته العضوية وحقائق التدوين والتكوين الكوني والإنساني، وكل حقيقة أو قيمة صالحة ضمن هذا المشهد الكوني ـ الإنساني يعتبرها النص وحدة عضوية ضمن منظومته الشاملة التي لا تعرف تعارضاً مع هذا المشهد على صعيد الحقائق والقيم.

إلاَ أنَّ رسالة النّص الأساسية التي أوجبته هي؛ مغايرة رؤاه للواقع في الأعم الأغلب من أفكاره وتجاربه وآلياته، وإلاّ انتفت ضرورة إنزال وإبداع النّص أصلاً.

وأي مفاهيم تلك التي صاغها الواقع للنّص، وقد وصف النّص ـ القرآني ذاته ـ الواقع الذي نزل بساحته؛ أنه واقع فاسد قد ضلّ وانحرف عن مساره الأمثل فتوغل بالإلحاد والشرك والظلم والتفكك والعبثية، . . وأنه جاء لنقضه والثورة عليه وإقرار بديله المناقض تماماً لذلك الواقع الفاسد، فخاض في سبيل ذلك أشد حالات الصراع، وقدّم في سبيل ترويض ذلك الواقع أقسى التضحيات من قِبَل المتلقي للنّص ﷺ والثلّة الصالحة التي آمنت به، حتى دان الواقع له بما يوافق قيمه وأهدافه طائعاً منقاداً، . . وأيضاً، ما هي ضرورة نزول النّص أصلاً ـ والذي قال الأُستاذ أبو زيد بإلهيته ـ إذا كان تعبيراً عن الواقع، فعندها يجب أن يكون مصداقاً له لا ناقضاً إيّاه؟!

ولماذا النّص إذن إذا كان «**الواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً**» سيما وأنَّ النّص ـ على ما توحيه هذه الفرضية ـ فاقد للدّلالة

الذاتية الخاصة التي تهبه الهوية والمشروع، والواقع هو الذي يصوغ له المفاهيم ويهب له المضامين؟! إنَّ النّص ـ وفق هذه القراءة ـ زائد عن حاجة الحركة الإنسانية التأريخية لأنه صورة الواقع ومفهومه ومضامينه التي لا اغتراب ولا تمايز بينهما، . . فما هي ضرورة النّص إذاً؟!!

بل كيف نقول بولادة الواقع له، مع أنه جاء مخالفاً للعديد من مشاهد ذلك الواقع، والمفروض تناغمه معه لأنه هو الذي أنتجه وأفرزه على قاعدة ثقافته ومفاهيمه، فكيف يُفرز الواقع ضمن مستويات وعيه ومناخات ثقافته نصاً لاغياً لذات هذا الواقع ولقاعدته الثقافية ـ المفاهيمية؟ أليس من المفترض أن تكون الوحدة والإنسجام قائمة بين النص والواقع لأنهما نتاج ذات المنظومة المفاهيمية والثقافية التي شكلتهما معاً، كما نفهمه من هذه الفرضية؟!! أليس النص كان إعلان ثورة وانقلاب جذري على الواقع الذي احتضنه بكل ما للثورة والإنقلاب من عمق وجدية ومُزايلة تحول دون التعايش بينهما؟ فكيف نُجانس بين النص والواقع على مستوى إنتاج الدلالات من خلال قولنا بصياغة الواقع لدلالات النص، والدلالات هنا تتمايز وتتغاير فيما هو نص وفيما هو واقع؟!!

إنَّ هذه القراءة توحد بين النّص والواقع بالشكل الذي يُثبت الألفة والوئام ما دام النّص معتاشاً على الواقع إعتياشاً دلالياً!! والحال خلاف ذلك، فإنَّ الواقع كان رافضاً ومحارباً لهذا النّص

﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠]، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَلَا بِٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ..﴾ [سبأ: ٣١]، وطالباً لبديل له لأنه لم يكن متناغماً مع أنظمته العقائدية والإجتماعية والسياسية والثقافية ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥]، فلو كان الواقع هو الذي صاغ للنّص مضامينه، فَلِمَ كل هذا الهجران والتصدي والمحاربة للنّص؟!! والواقع التأريخي يقول؛ بأنَّ النص والواقع قد دخلا صراع تصفية لكلٍ منهما مع الآخر.

والسؤال الأهم هنا؛ هل صاغ النّص الواقع أم صاغ الواقع النّص في حركة التأريخ الإنساني ـ الديني؟ أليس الأنبياء والرُسُل ـ وهم أمناء الوحي والنّص ـ مشاريع ثورة على واقعهم، وأنَّ حركتهم جاءت بهدف تغيير الواقع القديم الآسن إلى واقع جديد مشرق انطلاقاً من الوحي والنّص المتناغم مع حقائق المشهد الكوني ـ الإنساني؟ وهل لهم من مهمة سوى تغيير الواقع الإنساني صوب نصوص ومضامين الرسالات التي كُلفوا بتبليغها ونشرها وتمكينها على أرض الواقع؟ بل هل لهم من دور يبرر موقعهم التأريخي في التعاطي مع الواقع سوى دورهم الموسوم بالنبوة والرسالة ومحاولة حمل الواقع لمصاف مضامين وتعاليم تلكم الرسالة التي شخّصت شذوذ الواقع وانحرافه؟

والنص هنا في حركة التعاطي مع الواقع هو مما يصنع الواقع سواء في رفض النص أو قبوله، فحتى عندما يُرفض النص وتعاليمه ويُحارب من قِبل الواقع وشخوصه وثقافته ومعادلاته فإنه يكون قد خلق حركة الواقع باتجاه النص وإن كان رفضاً، لأنَّ هذا الرفض سيولد العديد من النتائج العملية المتنوعة في أشكالها ومستوياتها الثقافية والإجتماعية وهذا واضح من خلال استقراء التأريخ لعلاقة النص مع الواقع، . . وهنا فإنَّ النص قد قام بصنع الواقع وإن كان من جهة رفض الواقع له ومحاربته إياه.

هذا فضلاً عن صنع الواقع فيما لو قبل بالنص وارتضاه وسار وفق مضامينه وتعاليمه وأنظمته، فالنص هنا في خطه الكلي من خلال تعاطيه مع الواقع يكون صانعاً للواقع الإنساني والتأريخي رفضاً أو قبولا.

وكيف لنا الحكم بإهدار الواقع إستناداً إلى فرضية جمود النص وثباته المضموني والدّلالي!! مع أنَّ الجمود غير الثبات، فالنّص ذاته يرفض الجمود الذي يشي بالوقفية والركود اعتماداً على نمطيته البيانية الزاخرة بالحركة الصانعة للواقع، ويقول بالثبات استناداً إلى الثوابت الرئيسة لحقائقه الصانعة للدّلالات والمقاصد التي تمايزه عن باقي أنماط المشاريع الصانعة للواقع، إنَّ إهدار الواقع يتحقق فيما لو أقصينا الحقائق واستحقاقاتها العملية التي يجب أن يعتمدها النص في مضامينه وتطبيقاته، أو يكون عاجزاً عن التناغم وحركية الواقع في خطوطه المتحولة والمتطورة، . . فأدنى إخلال بثوابت وسُنن

الحقائق الكونية والإنسانية واستحقاقاتها الموضوعية الحركية في المشهد الكوني ـ الإنساني سيقودنا إلى نتيجة إهدار الواقع.

ولكن يجب الإنتباه إلى أنَّ الواقع لا يتقوم إلاّ على أساس الحقائق بكل صنوفها وما يترتب على ضوئها من منجزات وتجارب كونية وإنسانية، فإهدار الواقع هنا هو في ذاته إهدار لحقائقه التي تُشكل وجوده، ولا إهدار لها فيما لو اشتملها النص ضمن وحدته النوعية الذاتية كحقائق ثابتة وكان متناغماً مع مصاديقها المتطورة من خلال العناصر المتحركة كالزّمن، فالإهدار يتحقق إما بالرفض للحقائق أو بالوقوف أمام حركيتها الموضوعية وما يترتب على أساسها من إنجازات وعلوم ومعارف، ولا نجد دليلاً على الإثنين معاً لنستنتج بإهدار النص للواقع، كون دلالات النصوص دلالات مهيمنة ومتضمنة للحقائق في المشهد الكوني والإنساني ومتناغمة معها في خطوطها الثابتة والمتحركة.

ولاشك؛ أنَّ الواقع إنما هو خليط من الحقائق والإعتباريات والأوهام، وانتظامه وتكامله لا يقوم إلاّ على أساس الحقائق بكل صنوفها الكوني والإنساني، فيجب ألاّ ننخدع بحركية الواقع في بُعده الإعتباري أو الوهمي لنقول بإهداره، فإهداره منوط بتعارضه والحقائق على تنوعها، باعتبار أنَّ الذي يبني الواقع الحقيقي التكاملي إنما هي جملة الحقائق الأساسية المكونة للوجود الحقيقي لهذا المشهد الكوني ـ الإنساني والتي تتشيد على أساسٍ منها كل المعارف العالية والعلوم المنتجة والتطبيقات الناهضة، . . وعندها فلا إهدار للواقع.

وبعبارة أخرى، فالذي يبني الواقع الحقيقي في جوانبه التكاملية إنما هي الحقائق الأساسية الثابتة التي تقوم عليها المعارف والعلوم والتجارب والتطبيقات وغيرها، ولا يعني القول بثباتها إهداراً للواقع، بل العكس، من هنا فلا وجود لأي علم أو معرفة أو تجربة تُنجر وتؤكد وتبني الواقع إلاّ وتستند الحقائق وتقول بثباتها وتبني على هذا الثبات الذي لا يعرف التبدل ضمن هذا المسرح الكوني الإنساني، ففرضية الدكتور أبو زيد تقضي بالتقابل الحاد بين ثبات النص وحركية الواقع عندما تقول: «**ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات وإضفاء طابع نهائي عليها تأسيساً على مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الإجتماعي الإنساني، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معاً واستبدال الأسطورة بهما**» وتؤسس إهدار الواقع على تثبيت المعاني والدلالات، والحال أنَّ الواقع لا يُهدر نتيجة تثبيت المعاني والدلالات إذا ما كانت متضمنة للحقائق على تنوعها، بل يُهدر من خلال القول بنسبيتها وتغيرها الدائم.

إنَّ الحقائق تمثل سرّ المشهد الكوني والإنساني، ولا يمكن تصور إنجاز وتكامل للواقع دون الإعتراف بها والبناء عليها والتعامل وإيّاها على قاعدة ثباتها الدائم، . . ومثل هذا المنهج إنما هو ذاته ما تعتمده العلوم والمعارف والمناهج العلمية التي قامت وتقوم عليها أنظمة الحضارة، فالمعارف والعلوم المشتملة للحقائق والمُعبرة عنها؛ ثابتة لم يطرأ عليها أي تغيير كمبادئ حتى غدت

أصولاً راسخة تقوم عليها الإنجازات كما في الفلسفة والفيزياء والكيمياء والرياضيات، . . فجدول الضرب الفيثاغوري ـ مثلاً ـ لم يعرف التغير أو حتى التكامل بالمعنى البنيوي للتكامل، وظل ثابتاً وفق قواعده باعتباره جُزءاً من حقائق الواقع، كذلك الحال بالنسبة إلى حقائق النص، فعندما يقول النص ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ . .﴾ [الحِجر: ٢٢]، فهذه حقيقة نصّية مُعبّرة عن حقيقة طبيعية تُعتبر جزءاً من حقائق الواقع الطبيعي.

فالواقع الصادق، هو الموجود حقيقةً في الطبيعة والإنسان وكل ما يترتب على ضوئها من منظومات يقينية في الخواص والأثر، من هنا كانت الحقيقة لا تقبل التناقض وهي أساس العلوم والإدراكات (العلم = الإدراك المطابق للواقع)، وإذا صرفنا النظر عن هذا الأصل في منهجنا فسوف لن تقوم لدينا أية معرفة، وسوف لن يستقر لدينا أي علم، وهو عين إهدار الواقع.

من جهةٍ أُخرى نقول؛ إنَّ منهج أنسنة النص هو منهج التشكيك في عمقه وإن تذرع بالواقعية، فالقول بتأنسن النص يُصادر أية إمكانية في نقل الدّلالة والمقصد من كلام المتكلم أياً كان.

فهذا المنهج هو منهج عام إن صدق على كلام الله فسيصدق على جميع المتكلمين على أساس أنَّ المتكلم بذاته عالم بمداليل كلامه ولا سبيل لإدراكه من المتلقي إلاّ بالتأويل، . . فإذا ما اعتمدناه فسيصدق على جميع العلوم والمعارف بالمطلق، عندها لن ينكشف أي سر من أسرار الواقع والطبيعة كما هو، ولن يُفهم أي

من قيم وأحكام الشريعة والدّين كما هما، وسيعجز كل العلماء والبُلغاء والمبدعين عن نقل نظرياتهم وتوضيح آرائهم وتأكيد أهدافهم لجمهور المتعلمين والمتلقين، وسوف لن يفلح أي مستمع في فهم مقاصد وغايات أي قائل وفي أي حقلٍ كان، . . وهو عين إهدار الواقع من خلال قاعدة التشكيك.

وأيضاً، فإنَّ القول بأنسنة النص يقودنا إلى القول بنسبية الحقيقة، كون الحقيقة (أية حقيقة) ستتأثر لا محالة بجميع عوامل الفهم البشري الذاتي والخارجي القبلي والبعدي، وهذه النتيجة إنما جاءت جرّاء منهج التوحيد بين الحقيقة وفهم الحقيقة، ومثل هذا الخلط يؤدي إلى القول بنسبية الحقيقة وهو ما يُخالف طبيعة النظام الكوني والإنساني.

إنَّ الحقائق جزئية كانت أم كلية وسواء كانت متعلقة بالأُمور المادية أم غيرها فإنها غير قابلة للتحول والتكامل بالمعنى الفلسفي، فأي حقيقة تأريخية كانت أم علمية أم رياضية أم فلسفية أم كونية فإنها لا تعرف التكامل بالمعنى الذي يرفع من درجة حقيقتها، فتقريرنا للحقيقة التأريخية القائلة بأنَّ أرسطو كان تلميذاً لأفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد، أو قولنا للحقيقة الطبيعية القائلة بأنَّ الفلزات تتمدد بالحرارة، أو تأكيدنا للحقيقة الرياضية القائلة بأنَّ مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين. .الخ، هو قول غير قابل للتحول والتكامل، . . وأي قول بتكامل الحقيقة فلا يعني أكثر من تكامل العلوم عن طريق التوسع التدريجي والكمي للمعلومات

طولياً أو عرضياً، وهذا يعني أنَّ سلسلة من الحقائق الأخرى لكل علم قد احتلت أذهاننا جنباً إلى جنب مع الحقائق الأولى «المشتركة وإيّاها بالخط المعرفي لا المتناقضة معها»، ومن الخطأ التصور بأنَّ الحقيقة أو الحقائق الأولى قد تكاملت، فعندما نقول بحقيقة تمدد الفلزات بالحرارة، فهذه الحقيقة ثابتة غير متحولة أو متطورة، وعندما يؤدي تقدمنا في علم الفيزياء لإكتشاف خواص جديدة لهذه للفلزات حال تسخينها، فإنَّ العملية هنا تعني أنَّ سلسلة جديدة من الحقائق قد دخلت لحرمنا الذهني جنباً إلى جنب مع الحقيقة الأولى القائلة بتمدد الفلزات بالحرارة.

من جهةٍ أُخرى؛ كيف لنا أن نُفسر مسالة تجاوز النص للواقع الذي يحتضنه، فإذا كان الواقع هو الذي يضخ للنص مفاهيمه ومن خلاله تتشكل دلالاته، فكيف لنا تفسير بروز العديد من النصوص العلمية والفلسفية والأدبية.. الإبداعية التي تجاوزت في مضامينها العصر والزمان والواقع الذي اكتنفها؟ فالمفترض هنا أنَّ كافة تلك النصوص تكون من نفس معطيات واقعها لا أن تقفز عليه بل وتتجاوزه كلياً، والحال أنَّ الساحة التأريخية والمعاصرة شهدت وتشهد نصوصاً إبداعية قامت على أساس منها علوماً نوعية مثلّت تجاوزاً لمستويات الواقع كماً وكيفاً، وشكلّت دفعاً له باتجاه تفعيله وتطويره قُدماً إلى الأمام في مختلف شؤون وتجليات الواقع.

فغاليلو، العالِم الذي أيد ودعم وتبنى وأذاع نظرية كوبرنيكوس والقائلة بأنَّ الأرض والكواكب تدور حول الشمس وليس العكس،

فإنه هنا قال نصاً علمياً لم يقبله كلياً ذلك الواقع الذي احتضنه وفق شروطه الثقافية والعلمية، فرفض النصّ والمدلول معاً، وبعد ٢٠٠ سنة أتى جيل فهم ووعى ذلكم النص وتلكم الدلالة ليعتبرها حقيقة علمية كونية، . . وهنا كيف لنا أن نُفسر مثل هذا القفز والتجاوز للواقع الذي أفرز مقولة غاليلو تلك، والمفترض أن الواقع هو الذي يضخ للنص مفاهيمه وعلى أساسٍ منه يتشكّل، كما تقول فرضية الدكتور أبو زيد؟

ومثال غاليلو الآنف يقودنا إلى التأكيد على مسألة جوهرية، وهي؛ لا يضر بالنص إنتمائه للماضي بأي شكل ما دام مُعبّراً عن الحقيقة ومشتملاً إياها أيّاً كان جنس الحقيقة.

فالنص إلهياً كان أم بشرياً، ما دام مقترناً بالحقيقة فإنه متحرر من الزمان والتقادم، فبعد قرنين من الزمان احتضن واقع آخر نص غاليلو ليعي مغزاه ودلالته، ولم يضره إنتماءه للماضي ما دام قد عبّر عن حقيقة ثابتة، فكيف يُقال أنَّ الواقع هو الذي يهب للنص دلالته وهذه المقولة متلازمة وشرط الزمان المحتضن للواقع والنص معاً؟

ونعود لنقول؛ إذا كانت المشكلة في آليات ومستويات الفهم القشري لبعض الدّينيين الذين يهبطون بالدّلالات النّصية لمستوى الأسئلة العقيمة التي طرح نموذجاً منها الأُستاذ أبو زيد، فكيف لنا تعميمها لتشمل كل الدّلالات الأخرى، أو نؤسس فرضية إهدار الواقع إذا ما قلنا أنَّ للنّص دلالاته الذاتية، . . إنه تعسف معرفي

ذلك الذي يُسقط تنوعات الفهم له وأنماط التعاطي الإدراكي معه على النّص ككل بما ينتزع من قلبه الروح والحركة والحياة متمثلة بالدّلالة الذاتية.

إنَّ رأياً كهذا إنما يريد تأكيد أصالة حركية الواقع قبالة ركودية النّص كدلالة ومعنى ـ مع افتراض وجود مثل هذه الدّلالة على رأي هذه الفرضية ـ ليكون الإستحقاق الموضوعي عندها الحكم برجعية النّص وتقدمية الواقع، والحكم بعدها بتخلف النّص في بناء الواقع وترشيده وتنظيمه، . . وهو مما يقود لعزل النّص في ريادة الواقع.

نقول؛ لا ريب أنَّ النّص قد حُجّمت حركته في التعاطي مع الواقع على يد الحرفيين والمتحجرين، ومُني بخسائر جمة بفعل العديد من رواد وسواد الركود المفاهيمي الذين حالت أذهانهم القشرية عن إدراك حركية العلاقة الجوهرية بين النّص والواقع.

ولا ريب، أنَّ الجمود والسطحية كانتا من أبرز عوامل الحد من قيمة ودور وفاعلية النّص عبر تأريخه الطويل، . . ولكن، يجب ألاّ يقودنا ذلك إلى السقوط في الإتجاه المعاكس عندما نسلب من النّص دلالاته الذاتية ونهبها إلى الواقع، وكأنَّ النّص مما لا دلالة له تفيد باستقراره كذات قيمية تنظيمية وغائية خاصة، فمثل هذا التقابل الحاد والمسرف يقضي على النّص والواقع معاً.

مبدأ صلاحية الدّين

في محورٍ آخر من فرضيته يقول الدكتور أبو زيد: «**اتجاه الوحي واضح تماماً وليس من المقبول أن يقف الإجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلاّ انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك وبين النصوص التي يتمسك الخطاب الديني المعاصر بحرفيتها**» المصدر السابق ص ١٣٥.

ولدى المطالعة الأولية للمقطع أعلاه، يربط الأُستاذ الدكتور أبو زيد بين تفعيل وتطوير حركة الإجتهاد وبين تمكين مبدأ صلاحية الدّين لكل زمانٍ ومكان، وهو قول لا غبار عليه بعنوانه الأوّلي كما سيأتي.

ولكن يحمل النص في نفس الوقت بين متونه بعض علامات الإستفهام عن التخوم والحدود الفاصلة بين الوحي الإلهي والإجتهادي البشري وإن كان منضبطاً وفق قواعد الشرع الكلية وأصوله المركزية، وأيضاً يشي بأنَّ مفعول صلاحية هذا الدّين مقرون بإطلاق الجهد البشري الإجتهادي اعتماداً على توسيع تخوم

دائرة الوحي من اللحظة التي توقف لديها في تماسه مع الأرض، . . وهذا يستبطن برأينا تماهي نهائيات الوحي بالشكل الذي لا يرسم لها حدوداً نهائية كوحدة نوعية متكاملة، مما يتعارض ولو شكلياً مع تصريح الوحي والنص بإكمال هذا الدين وإتمام النعمة ﴿. . ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ . .﴾ [المائدة: ٣]، فالإكمال لابد وأن يستتبع القول بنهايات محددة لجملة الحقائق والقيم والمُثُل والتشريعات التي جاء بها الوحي، وإلاّ فلا مصداقية عندها للقول بتمام النعمة وارتضاء هذا الدّين على أرض الواقع.

وهذه النهايات «المُحدِدة للمضمون والصورة» إنما هي فواصل بين القطعي ثبوتاً ودلالة، وبين الظني المراد من الإجتهاد العمل في دائرته على أساس ثوابت القطعي وغاياته ومقاصده، وأيضاً فهذه الحدود والتخوم تحدد الدّلالة النهائية الثابتة التي تهب الصورة والمضمون الثابت غير القابل للتزحزح، وبتزحزحه يفتقد النص ملامحه الأساسية التي تُحدد ذاته بين الأشياء والوجودات.

وهنا يُراد من الإجتهاد بمعناه التخصصي الفقهي «لا بمعناه العام الذي هو تعبير عن حالة عقلية وروحية فعّالة ومتوهجة في التعامل مع النص والكون والذي يجب أن يكون هو الأساس في تعاطي جمهور المؤمنين في تفاعلهم مع الدّين وأنظمته» يُراد منه تجاوز تخوم دائرة الظنيات إلى دوائر القطعيات الأساسية التي تمثل ثوابت هذا الدّين، والزحف الإجتهادي التدريجي على دوائر الوحي

الثابتة مما يُحيل الدّين برمته إلى متغيرات لا تقف عند حد ثابتي معين جرّاء الإختلاف في القراءة الإجتهادية البشرية من قارئ إلى آخر ومن موقع إلى آخر ومن واقع إلى آخر.

وقريب من هذا القول، ما نشهده من الدعوة إلى التجديد والتطوير للفكر والنظريات والمعارف الدينية التي ترى أنَّ صلاحية هذا الدّين مقترنة بالنهوض التجديدي الشامل لكافة أُسس ومنطلقات وبرامج الوحي بما يوافق حركية الواقع وعناصر الحداثة والعصرنة فيه!!

نقول؛ إنَّ حركة الوحي ـ كما هو معلوم من النص بضرورات البداهة والقطع الدّلالي العقلي ـ إنما هي حركة النص والمدلول الإلهي في الواقع، فالوقوف عند تخومه القطعية إنما هي حواجز فصل طبيعية بين المُنجَز الإلهي والمُنجَز الإنساني، وأدنى تجاوز لهذه التخوم سيخلط الإلهي بالإنساني على صعيد الإنجاز والتكوين والإبداع، وعندها ستنتفي أهم مقومات الدّين ألا وهي إلهيّته، ليُدخله في خانة الإنجاز الإنساني مهما حاولنا إخفاء أو تفادي هذه النتيجة.

وهنا، فإنَّ الفعل الإجتهادي وعموم حركة التجديد يجب أن ترتكز على خارطة الدّين الذاتية التي تفصل بين دوائره الثابتة والمتحركة في تعاطيه مع الواقع، ويجب أن تتحرك في إطار معالم الدّين الثابتة ووفق أدواته ووسائله المرتبطة بغاياته ومقاصده، وهي تقع بالجملة ضمن دوائر ما لا نص فيه ومناطق العفو والترك التشريعي التي شاء المُشرّع أن تُملأ وفق مقتضيات الواقع المتجدد

في جوانبه المتحركة والمتطورة، وهي مهمة تستظل وتهتدي وتنتظم بالحقائق الخالدة والمبادئ الثابتة والقيم الراسخة والتشريعات القطعية التي جاء بها النص والسُنّة اليقينية، فهذه الدوائر مما عُلم من الدّين بالضرورة «حزمة النص بمعناه الأخص والقيم الثابتة والتشريعات القطعية» ولا مصداق موضوعي هنا للفعل الإجتهادي الفقهي أو لإعمال التجديد والتطوير، فهي من القطعيات التي تمثل سرّ المُنجَز الإلهي المتمثل بالدّين، وأدنى إخلال بمنظومتها أو التقرب من تخومها بدعوى حركية الواقع وثبات النص، يقودنا لا محالة إلى نفي ومصادرة صفة الإلهي عن المُنجَز الديني، وجر الدّين برمته لساحة ودائرة الوعي والفعل الإنساني المتغير والمتحرك، وهو ما ينفي صفة الدّين الإلهية ليجعله مُنجزاً بشرياً ويُصادر ثباته ووحدته النوعية المتميزة كإبداع الإلهي، . . وبعد، سينفرط عقد الأُمّة المؤمنة به والمُنتَجَة على أساسه، وستكون أُمماً لا جامع لها ولا قاسم مشترك تتوحد فيه وحوله ومن خلاله، . . وتلك حقيقة موضوعية لا يمكن تجاوزها، إذ لا يمكن إنتاج أُمّة على أساس الظنيات، بقدر ما تُنتَج على أساس الحقائق والقيم والتشريعات الثابتة والراسخة التي تُشكّل صيرورتها وبعد فعلها الواقعي التأريخي.

ومع ما للإجتهاد من أهمية قصوى في النهوض بالواقع لفتح آفاقٍ جديدة على صعيد فقه الواقع الإجتماعي والإنساني الحديث، ولكن في نفس الوقت يجب ألا ننخدع في تجاذبنا والدّين من خلال

توسيع أو تزييف فعل ومدلول الإجتهاد المستهدف، كأن نوسع من هذا الجهد ليغزو دوائر الدّين القطعية التي لا مجال للإجتهاد في تناولها، فليس للإجتهاد الفقهي من مساحة للتعاطي مع دوائر الوحي الثابتة التي تمثل ثوابت المُنجز الديني التي لا يُشاركه فيها أحد، . . من هنا كان الإجتهاد بما يمثله من إفراغٍ للجهد والسعي المخلص والهادف؛ هو استخراج للعلم والحكم الشرعي من مصادره الأساسية وأدلته التفصيلية، فهو منضبط بكليات وأصول الشريعة كإنجاز ونظام وغاية ومقصد، ضمن روح فاعلة في الأصول والكليات بعيداً عن التأطر الفرعي والجزئي والمستعار.

ويضطرنا المقام هنا للقول بضرورة التطوير الدائم للفعل الإجتهادي كي يتناسب وحجم التحديات الفعلية والمستقبلية التي تواجه حركة الدّين في الواقع ومتطلبات إنتظام الأُمّة المؤمنة به بما يخدم تطورها الدائم، وهنا لابد من تطوير أدوات العمل الإجتهادي وانفتاحه على أمهات القضايا والمسائل الحياتية الكبرى لضمان تلبية حاجات الواقع، . . فمثلاً، لابد وأن يُصار إلى تطوير علم الأصول في مضمار الإستجابة الفاعلة لحاجات الإستنباط الفقهي المتجدد والمتلائم والتغيرات المجتمعية الكبرى التي يشهدها واقعنا المعاصر، وعليه لابد وأن يُعاد تأصيل علم الأصول بما يُحرره من الأفكار الكلامية والفلسفية والمنطقية، والإتجاه إلى تحرير أدواته على ضوء النص والسُنّة كأدوات شرعية حقيقية أقرب إلى نيل الحكم من غيرها.

كما يجب تحرير الإجتهاد من التأثر بنظرة الفقيه الفردية الغارقة في الإنعزال أو التجزيئية المنافية للروح الكلية للدّين، والإنفتاح على القضايا العامة للإسلام والأُمّة بكل مستوياتها، فالمطلوب حركة فقهية مستنيرة تخرج بالتشريع والغاية المقاصدية من إطارها الضيق والمحدود إلى فقهٍ فاعل لجوانب الحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية على اختلاف تنوعاتها.

كما ينبغي تطوير مناهج البحث العلمي والفقهي وانفتاحها على مجالات الخبرة والمعرفة والعلوم الإنسانية لتأثيرها الواضح على النظرة الفقهية إلى الأمور والقضايا مورد البحث، كما لا يمكن أن تنمو فيما لو آثرت الإنغلاق عن معطيات عصرها، وباعتبار أنَّ الفقه هو إطار الإستجابة لإحتياجات الواقع، فلا يمكن عندها إدراك حقيقة وعمق وطبيعة هذا الإحتياج دون معرفة هذا الواقع، لذا يلزم الإنفتاح على هذا الواقع، وإدراك حجم المتغيرات النوعية المعقدة التي تعمل فيه وتتفاعل من خلاله، فالحقيقة الموضوعية للواقع تقول بتعقيده الكبير وتشابك قضاياه مما يحتم على دارسيه ومتعاطيه من الفقهاء والمتخصصين جهود مؤسساتية جماعية ومتخصصة تضمن نسبة أكبر في إصابة عين الواقع والتقنين له من خلال النظر الفقهي الجماعي والمتخصص حسب الحقول والدوائر، والمُسند بجهود وأبحاث وآراء ذو الخبرة من مستويات الأُمّة العلمية والكادرية المتنوعة. فمن البساطة الإعتقاد بقدر الفرد الواحد على الإحاطة أو النهوض بالمنظومة الفقهية التشريعية للإسلام ككل دون

تخصص الفرد الفقيه ضمن وحدة جماعية تعتمد وحدة الفعل الفقهي المؤسسي المتخصص والمسترشد والموظِف في نفس الوقت لخبرات الكادر العلمي الأكاديمي من أبناء الأُمّة كلُ حسب تخصصه.

ومثل هذا الفعل الإجتهادي في الوقت الذي يحول دون التشتت على صعيد الحكم والفُتيا وانعكاسات ذلك على الأُمّة بفعل إنتظامه المؤسساتي المقنن في النظر والمصداق العملي، فإنه يضمن أيضاً الحد من القصور الإستدلالي الناجم عن محدودية أُفق الفرد الواحد سواء في إدراك الشريعة أو الواقع معاً، ويضمن أيضاً تجاوز فردية الفتيا والحكم وما يمكن أن تخالطها من ذاتية على الصعيد الشخصي أو العرقي أو المصالحي أو الثقافي.

إنَّ الإحاطة الدقيقة والشاملة بالعلوم والمناهج المفضية إلى الإجتهاد وتأصيلها الشرعي على أساس الكتاب والسُنّة اليقينية وعلوم اللغة والتفسير والتأريخ.. الخ، والإدراك الكامل لعلوم أحوال النص والسُنّة النبوية فيما تتناوله من مبادئ وقيم وتشريعات ومقاصد وغايات، والإطلاع على الأنساق المعرفية والعلمية والحضارية التي تفترش ساحات الواقع الإنساني بما يُطلق الذهن الإجتهادي لآفاق الإنسانية في تصوراتها وتطبيقاتها ككل، وتحديد مجالات الوعي الإستنباطي على أساس وحدة العمليات الإجتماعية في ترابطها واستحقاقاتها بعيداً عن التأطر المتجزء والضيق لقضايا الإنسان والمجتمع، وإعادة صياغة المناهج الإجتهادية للإحاطة بقضايا

الإنسان في حركته الكلية الشاملة بعيداً عن تجزئة شأنه وتقزيم قضاياه إلى وحدات متناثرة متباعدة لا تمتلك الترابط المنهجي من قبيل قضايا الطهارة أو الأنكحة أو البيوع، ودراسة حركية الحكم الشرعي في تأثيره على الواقع في مديات الإستجابة والتناغم وصولاً إلى التطبيق والتمثل، والإدراك الدائم بضرورة المراجعة الدورية للنظر الإجتهادي على أساس حركية موضوعات الواقع واحتياجاته ومساراته واتجاهاته، واعتماد أنماط العمل المؤسسي والتخصصي المقنن والمسترشد والموظِف للكادر العلمي، . . . كل ذلك مما لا غنى عنه لتطوير الإجتهاد بما يجعل منه قوة دافعة متجددة لتفعيل حركة الدّين على أرض الواقع بما يستحقه من دور وريادة، وبما يُحققه من حضور لطروحاته وأنساقه المتنوعة في حركة الواقع الإنساني.

نعود للقول؛ أنَّ تمسكنا الحرفي بالنصوص ضمن هذا الإطار إنما هو في الحقيقة تمسك بالقطعيات «ثبوتاً ودلالة» التي ينتظم بها الدّين وتتوحد من خلالها الأُمّة، وتلافي اتساع الفجوة بين الواقع والنص كي لا يُفضي إلى إهدار صلاحية الدّين نتيجة حركة الواقع قبال ثبات النص لا يتحقق من خلال اختراق حرم القطعيات وتجاوز تخومها، بل أنَّ اتساع الفجوة تتحقق فيما لو خالفت حقائق القطعيات حقائق الواقع بما يُفرز الإغتراب بينهما، أو فيما لو عجزت عن التناغم وحركيته في الحقل المتغير منه بما يُنتج التباعد بينهما.

نقول؛ إنَّ تحقيق وتحقق صلاحية الدّين في تعاطيه مع واقعنا الإنساني، يقوم على أساس أنَّ الواقع الإنساني لا يخرج في إطاره العام عن الثابت والمتحرك، والمتحرك الإنساني منه؛ ما كان مرتبطاً بالتحول والتطور المادي في مستوياته العلمية والتقنية، وما كان مرتبطاً بالتغير والتحرك على صعيد المسائل الإنسانية في مستوياتها الإجتماعية.

أمّا ما هو مرتبط بالتطور المادي؛ فإنَّ صلاحية الدّين تكمن في توفير القاعدة القيمية والأخلاقية لهذا التطور، فهي توجه حركته المتغيرة والتصاعدية باتجاه خدمة الحياة وشروط نهضتها الشاملة، فدور الدّين هنا دور التوجيه والتوظيف الصالح للحيلولة دون الإنقطاع إلى المادة بما يعزل الإنسان عن قيمه ومُثُله، لأنَّ الدّين يعتبر الإنسان هو هدف الحركة والنشاط والتقدم والتطور، وفي الوقت الذي فتح له خالقه كل أبواب التقدم والنهوض بواقعه من خلال ما جهزه به من قوى إبداعية، فإنه طالبه بالإلتزام بالمنهج المفضي لإستقامته في التعاطي مع تجاربه الحياتية وما تزخر به من تطور دائم.

إنَّ الواقع العلمي والتقني هو واقع بشري متطور قائم على العقل والملاحظة والتجربة، والدّين لا يتدخل في هذا النوع من الواقع من باب بنيوي تكويني، فهو جُهد إنساني صرف، فليس من مهام الدّين التنظير لأنماط الصناعات وألوان التقنية، فتلك مساحات الوعي والفعل الإنساني القائم على الطاقات المميزة التي أودعها الخالق عز وجل في الإنسان لصنع الحياة والإرتقاء المادي والعلمي

بها، وهي إحدى وظائف مهام الإستخلاف الإنساني الذي يمثل في أهم جوانبه القوة المودعة عند الإنسان لمعرفة وتوظيف أسباب الطبيعة والإنطلاق من خلال قوة الإدراك والإرادة والإبداع لتشييد أنماط ومستويات الإنجاز العلمي والحضاري.

والحقيقة، أنَّ النظرة الكونية الدينية لدينا في الوقت الذي لا تقف فيه عائقاً أمام تقدم العلوم الطبيعية بل تعتبر ذلك تكاملاً بشرياً، فإنها وبحماس تطالب للإنسان على طول الخط بإعمال عقله وتكريس طاقته لفك أسرار الطبيعة من خلال إعمال النظر والفكر والتأمّل، ودفعها للنهوض بالواقع العلمي والمادي للحياة عن طريق تقديسها للعلم بكل أنواعه المعطاءة وتشريفها للعلماء ورصدها للمثوبة المقترنة بخدمة الإنسانية في مناحي تكاملها ورفاهها وسعادتها.

وهنا، فإنَّ دور الدّين في تعاطيه مع العلوم والإنجازات العلمية قائم على أرضية الحث الدائم والتشجيع المستمر للرقي العلمي والمادي، وأيضاً التوظيف الإيجابي لهذا الرقي والإنجازات المتولدة منه ليكون أداة بناء لا أداة هدم، وأيضاً بجهده الفائق لتحقيق التوازنية المطلوبة بين واقع تقدمنا العلمي والتقني وواقع تقدمنا الإنساني القيمي، لإيمان الدّين بأنَّ التقدم بالإنسان والنهوض به يجب أن يكون شاملاً على مختلف الصُعد والمجالات، فلو شهد واقعه رقياً في جانب وانحطاطاً في آخر، فلن يبلغ مستواه الإنساني الرفيع ولن يستطع خدمة الحياة والإتجاهات الصالحة والبنّاءة فيها ولن يسمو لدور الإستخلاف ومسؤولية الإعمار المطالب بتجسيدها.

لذا فصلاحية الدّين هنا قائمة وممتدة، لأنَّ الدّين ليس فقط لا يتعارض مع العلم ومنجزاته وإنما يطلبه ويُطالب به لتحقيق النمو الشامل للحياة والتي هي بنظر الدّين كل لا يتجزأ في تجليات تكاملها.

وأيضاً فالصلاحية ممتدة لأنَّ الإنسان في حركة الواقع العلمي التقني المتغير لابد له من منهج عقدي قيمي أخلاقي لضمان التوظيف السليم لمنجزاته وإبداعاته، وتشريعات الدّين المتعاملة وهذا اللون من الواقع إنما تتخذ صبغة الحلال والحرام جرّاء نظريته في المصالح والمفاسد والمقاصد والغايات كنظرة كلية تعتبر صلاح الإنسان وصلاح الحياة هدفها المركزي.

وعليه فلا اغتراب بين الدّين وهذا اللون من الواقع الإنساني العلمي والتقني لنقول بإمكانية تضرر صلاحيته في إدارة التجربة الإنسانية في أبعادها العلمية وما يقوم عليها من إنجازات شاملة.

هذا ما كان مرتبطاً بفاعلية صلاحية الدّين في تعاطيه مع المتحول والمتطور المادي، . . وأمّا ما كان مرتبطاً بالمتغير والمتحرك على صعيد المسائل الإنسانية في مستوياتها المتعلقة بالمعارف والمناهج التي تخص التجربة الإنسانية الإجتماعية على تنوعها؛ فهي داخلة في صلب النظرة العقدية والقيمية والتشريعية للدّين على أساس الثابت منه والمتحرك، فالثابت منه ناظر ومنظّر إلى القسم الثابت من الواقع الإنساني غير المتأثر بأي تحول كونه يمثل الحقائق الكونية الإنسانية كما سيأتي بيانه، . . والمتحرك منه، ذلك الناظر إلى حركية الواقع على صعيد مستجدات المسائل ومستحدثها وما هو داخل ضمن

عناوين تأثير الأزمنة والأمكنة. .الخ على موضوعات الأحكام التي تُعنى بالشأن الإنساني، . . فلا شك أنَّ الواقع الإنساني في مجالات الحياة الإقتصادية والسياسية والعلمية والمعرفية. . يشهد تطوراً وتغيراً دائماً في موضوعاته وقضاياه، الأمر الذي يُحتّم ـ ولضمان تفعيل صلاحية الدّين في تنظيم العمليات الإجتماعية ـ أنَّ تطرح الشريعة رؤاها وصيغها تجاه هذا اللون من القضايا.

وهنا نلحظ، أنَّ هذا اللون من الواقع ينضوي ويندرج تحت دوائر مناطق العفو أو الترك التشريعي أو ما لا نص فيه، وهي دوائر ذات مساحات جد واسعة تتعاطى والمتحرك والمتغير والجديد التشريعي المطلوب أو الطارئ على ساحات الواقع الإنساني على تنوعه، . . هذه الدوائر الضخمة في موضوعاتها ومساحتها تُعالَج قضاياها على أساس قواعد وآليات الإستنباط الواعي والمنفتح والهاضم لتحولات عصوره سواء في دوائر ما لا نص فيه أو في دوائر المتغير التشريعي الناجم عن تغير موضوعات الأحكام جرّاء حركية الواقع فيما هو جديد أو فيما هو متغير على صعيد الموضوع، ووفق آليات وضوابط هذه العمليات الإستنباطية يمكن للشريعة تغطية القضايا المستجدة والمتغيرة على أساس قواعد الإستنباط، والتي تناولها العديد من الفقهاء بما هو شاع الآن، وليس من مهام بحثنا هنا التوسع في تناول مساحاتها وضوابطها، فهذا مما يُخرج البحث عن خطه، . . فالمهم هنا الإشارة إلى أنَّ الإجتهاد والإستنباط الدائم والمتواصل هو الأساس الجوهري لمعالجة كل القضايا المستجدة والطارئة والمستحدثة في التنظيمات والأشكال

والفاعليات الفردية والإجتماعية على اختلاف الأزمنة ودرجات التطور، وصلاحية الشريعة في مواكبة قضايا التغيرات والتحولات المجتمعية قائم على أساسه دونما أدنى ريب، . . لذا فلا مصداقية لقولنا بإهدار الواقع أو اتساع الفجوة بينه وبين النص أو الدّين أو الشريعة مع تبني الإجتهاد والإستنباط الدائم والمتواصل بما يواكب حركية موضوعات الواقع الجديدة والمتغيرة، لأنَّ الإهدار سيتحقق والفجوة ستتسع والصلاحية ستُفتقد فيما لو قلنا ببطلان الإجتهاد ككل ومارسنا الوقفية قبالة حركية الواقع، عندها ستعقم الشريعة في بلورة صيغها المحددة تجاه المستحدثات والمتغيرات من المسائل الجديدة، وهذا وغيره مما لا يقع بفعل القول بديمومة الفعل الإجتهادي والإستنباطي، والمرونة الفائقة والقدرة الهائلة التي تمنحها الأصول العامة والقواعد الكلية التي تستندها عمليات الإستنباط في معالجة الجانب المتحرك من الشريعة المتناسب وحركية الواقع الإنساني فيما هو جديد أو متغير على صعيد الموضوعات.

أما الجانب الثابت من الدّين، فهو الحقل العقيدي والقيمي والتشريعي الذي يمثل جملة القطعيات ثبوتاً ودلالة على صعيد النص القرآني المقدس والسُنّة اليقينية المطهرة، وهو الحقل الثابت الذي يمثل ماهية وخط ولون هذا الدّين غير القابل للتغيير أو الإضافة أو الحذف، والذي به يتميز وعلى أساسه ينتظم ومن خلاله يتحدد كذات نوعية محددة الدّلالات والمضامين والأنظمة والمقاصد والغايات.

وثبات هذا الحقل في خط الواقع قائم على أساس الثابت من الواقع الإنساني والكوني الذي لا يعتريه التغيير قبالة المتغير منه، فلا ريب أنّ جوهر الواقع الثابت يتمحور في وجوده الصادق والحقيقي على جملة من الحقائق الثابتة في الخلق والمشهد الإنساني والكوني المُشكّل للواقع كماهية.

فالحقائق ـ وكما مر لدينا ـ هي القواعد الكلية والقوانين المركزية التي يستندها الواقع في تشكّله الذاتي وما يقوم عليه من منجزات وبناءات فوقية تراكمية، وديمومته وتكامله يتحقق على أساس اعتماد الحقائق والقول بثباتها في النظر والتجربة معاً، وهذا هو منهج كافة المعارف العالية والعلوم الطبيعية والمناهج العلمية، وعليه قامت صروح المعرفة والعلم والحضارة عبر التأريخ الإنساني.

إنَّ الحقائق على تنوعها هي الأُسس الراسخة والأصول الثابتة التي يعتمدها الواقع في وجوده وأنظمة تحوله ومستويات تطوره، ولا معنى للقول بحركية وتغير الواقع هنا، كون الحقيقة الإنسانية والكونية لا تقبل التبدل والتغير بالتقادم لأنها الأساس الحقيقي الذي قام عليه التكوين والنشوء على ماهيته وكينونته البنيوية هذه، وكون القول بتغيرها يقودنا لا محالة إلى التشكيك بالوجود والواقع والمفضي بدوره إلى نزع الحقيقة «وما يقوم عليها من بناءات ذاتية وخارجية» عن مطلق المعارف والعلوم والمناهج على اختلاف حقولها ودوائرها.

كما أنَّ هذا الجنس من الواقع إنما اكتسب أصالة الثبات المعبرة عن ديمومة صورة وروح هذا الكون.. إنما اكتسبها على أساس جنس الحقائق المكونة له والعاملة فيه والتي لا تعرف التخلف أو التغير رغم حركية وتبدل الخلق والتكوين الإنساني والكوني الذي يبلى ويتغير كمادة بكل أجزائها وتركيباتها ومستوياتها،.. فما الذي يحفظ للكون تشكله المتوالي والمتناسق هذا على طول الخط رغم تبدله وتحوله المادي المستمر؟ إنها ليست سوى الحقائق التي قام عليها والقوانين التي استندها ويستندها دونما تخلف أو تراجع،.. لذا فهي مغالطة معرفية تلك التي تقول بتغير الواقع ككل وأنَّ كل ما فيه متحرك ومتطور كقاعدة كلية شاملة، فجنس الحقائق والقوانين والسُنن التي تُشكل روح هذا الكون ونظام هذا الخلق لا ولن تتغير كثوابت يستندها النظام الكوني، فبتغيرها لن يستقر للكون صورة محددة ولن ينتظم على أساسه من معرفة أو تجربة أو نظام، وهو خلاف ما نشهده من الواقع الكوني باعتراف العلم والدّين معاً.

من هنا فقولنا بثبات الواقع الكوني والإنساني يُراد به تلك الحقائق الراسخة التي تؤلف ماهيته الذاتية رغم تبدل البناءات القائمة على أساسها، ومنها حقائق الخلق الإنساني التي تمثل جوهر الذات الإنسانية وماهيتها المتميزة.

نقول، أنَّ الحقل الثابت من الدّين والذي لا يقبل التغيير والتبديل ذلك الناظر والمتصل والمتناغم مع جملة حقائق هذا

الحقل من الواقع في الخلق والمشهد الإنساني والكوني، وهنا فلا معنى لقولنا باتساع الفجوة بين الواقع المتحرك وبين النصوص القرآنية التي تشتمل وتتصل بهذا اللون من حقائق الواقع لنصل إلى نتيجة إنتفاء صلاحية الدّين!! لأنَّ هذا اللون من الواقع غير متحرك ومتغير أساساً، فالإستعداد والطبيعة التكوينية للإنسان ثابتة له كنوع ولا تقبل التبديل، كونها ماهيته وبنيته وكينونته وطبيعته المُشكّلة لوجوده هذا، فالإنسان هو الإنسان، ولا معنى للقول بتغير ماهيته أو كينونته المُحددة لنوعه وذاته بين الوجودات الكونية، فثباته التكويني كعقل وفطرة وغريزة وطبيعة تؤلف ثبات ماهيته، وثبات ماهيته هو عين ثبات الحقائق المكونة له التي تستدعي ثبات وحدة النظر إليه بما يتناغم وحقائقه هذه وما يصلح لها من منظومات القيم والسلوك، فثبات النظر إليه ناجم عن ثبات الحقائق المكونة لذاته.

من هنا قال النص القرآني بوحدة الدّين على امتداد خط الخليقة منذ فجرها الأول، فهذه الوحدة في جنس ولون وغاية الدّين ناجمة عن ثبات النظر إلى الإنسان كوحدة ووجود واستعداد وفطرة وصبغة والتي لا تتبدل تكوينياً مهما تغيرت عروض وشؤون الواقع ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم: ٣٠]، ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ * صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٧ ـ ١٣٨]، . .

وعليه، فكل ما يتصل من الواقع الإنساني بهذا الجانب الممثل للحقائق والسُنن فهو داخل في دائرة الحقل الثابت من الدّين والذي يجب أن ينتظم «هذا اللون من الواقع» على أساسه.

وهذه الدائرة تبدأ من تحديد نمط وشكل الرؤية الكونية للذات والكون والخالق، إلى النظام والمنهج والصراط الواجب تمثله واتباعه واعتماده لبرمجة شؤون الحركة الإنسانية، فالعقيدة والنظام روح ومضمون الحقل الثابت من الدّين لعموم حركة الإنسان والمجتمع في تعاطيهما مع ذاتهما وكل وما يتصل بهما، . . ولذلك أُبدع الدّين، وصلاحيته التي تعني جاهزيته للإنتفاع والتوظيف والهدي للمسيرة الإنسانية. . ممتدة لا تسقط بالتقادم، لأنها ناظرة ومنظّرة لحقائق هذا الواقع الإنساني الثابت الذي لا يسقط بدوره بالتقادم تحت أي ظرف.

وهنا، فإنَّ الثابت من الواقع تلاقى مع الثابت من الدّين على أساس الحقيقة الخلقية والحقيقة المنهجية، فانتظام الواقع الإنساني لا يتحقق إلاّ بتناغم وانسجام الحقيقة والمنهج، السُنة والطريقة، العقيدة والصّراط، فلا يكفي لتحقيق الإنتظام الإنساني القول بأصالة الحقائق الإنسانية، إذ لابد من طريقة ومنهج وصراط يُؤصّل هذه الحقائق في النظر والسلوك ويُخضع حيثيات وشؤون الحركة الإنسانية لإستحقاقاتها العملية، وهذا لن يتم إلاّ من خلال المنهج الموظِف والمستفيد والمُفعّل للحقيقة الخلقية وما تتضمنه من استعداد ونزوع وتطلّع، لضمان صلاحها وتوظيفها السليم المتناغم

وجملة الحقائق الكونية، . . وأدنى اغتراب بين التكوين والنهج، الفطرة والصراط، سيُنتج اندحار الذات وفشل الدور ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

من هنا ينتج لدينا ثبات العقيدة كرؤية كونية تهب التفسير والإيمان، وثبات الشريعة المؤصّلة والمحددة لأنظمة الحركة والسعي المتناغم واستحقاقات تلك الرؤية الكونية، . . وهذا ما يُنتج الحقل الثابت من الدّين «على صعيد جملة القطعيات ثبوتاً ودلالة، الحقائق والمبادئ والقيم والمثُل والتشريعات» غير القابل للتغيير أو التبديل تحت أي ظرف، كونه مرتبط بالحقائق الكونية والإنسانية ومُعبراً عنها.

على أنَّ خط هذه الحقائق تتجسد كوجود ومسار على أساس الذات والمنهج، أي على أساس ذات الحقيقة نفسها والمنهج المؤصّل لها كمسار في حركة الوجود، . . فإنَّ اكتشاف وتحقيل وتوظيف الحقيقة والسُنة الكونية والإنسانية لن يبني الواقع الإيجابي أو التطوري للإنسان لوحده، بقدر ما تتوقف عملية البناء والتوظيف تلك على رؤية عقدية وقيمية وسلوكية صالحة وإيجابية نافعة، فالإكتشاف بذاته لن يُنهي المسألة بقدر ما يُطلق حركيتها في خط الزمن والعمل والتسخير، فإكتشاف الإنسان لأسرار الطبيعة والكون «كإكتشافه لأسرار الذرة» سيُدخله في دائرة التوظيف والتسخير السلبي أو الإيجابي منذ لحظة الإكتشاف، وهنا مكمن الخطر الذي

يوجب تلازم تأصيل الحقيقة مع صلاح المنهج، فعلى ضوء طبيعة المنهج وأخلاقياته وضوابطه يتم التوظيف والإستخدام لهذه الحقائق والسُنن المكتشفة، فالذي يُحوّل السُنّة ويُخرجها من طابعها البريء في التشكّل والدور، إنما هو الإنسان وما يمتلكه من قيم ومُثل وغايات، ليجعلها أداة بناء أو سلاح فتك، . . وعليه لا يمكن الفصل العملي بين اكتشاف الحقائق الكونية والإنسانية وبين المنهج الواجب اتباعه في التعامل والتفاعل مع هذه الحقائق.

ولعل أروع نص قرآني تناول هذه المعادلة، قوله تعالى ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧١].

فالإنسان حقيقة كونية مرتبطة في وجودها بالكون ككل، وعلى أساس حركته ستنتظم أو تشذ معادلة علاقته بالكون، ولكونه متميز بقوى الإدراك والإرادة والتحرر قبالة جبرية قوانين وأنظمة الكون، فإنَّ تسخير هذه الأنظمة عن طريق توظيفها السيء سيقود للفساد لا محالة، فالفساد هنا فساد المنهج، من هنا قال جل شأنه ﴿بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ﴾ وهو القرآن هنا الذي يوفر المنهج الحق على صعيد الإعتقاد والعمل «الرؤية الكونية والمنهج» الذي من خلاله تستقيم الذات مع نفسها ومحيطها والكون ككل، من هنا أيضاً عبّر النصّ بـ ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ﴾ فالإتباع يقتضي المنهج، و﴿أَهْوَآءَهُمْ﴾ هي هذا المنهج ومضامينه.

والمُلاحَظ إستخدام النصّ لمفردة الهوى في تعبيره عن عملية

إنتاج المنهج ﴿أَهْوَآءَهُمْ﴾، وهو تعبير دقيق يُراد منه تأكيد صلاحية الدّين في منح وهبة وفرز المنهج الواجب تمثله في الحياة، وتلك حقيقة موضوعية تستدعي نزول الإنسان من كبرياء الإعتداد بذاته وينحني إعترافاً بقصوره لإنتاج المناهج الكونية الضامنة لرقيه الشامل والمتكامل، لأسبابٍ عدة، منها؛ أنَّ الإنسان لن يمارس الحيادية في إنتاجه للمنهج، لأنه سيُخضع الحقائق الإنسانية والأنظمة الكونية والسُنن الطبيعية لأهدافه على تنوعها وأنماطها السليمة والسقيمة، ولن يكون موضوعياً لأنه سيتأثر بميوله وانتماءاته وثقافته ونزعاته وطموحاته.. لذا فلا مناص من إتباع ذات المنهج الذي ارتضاه ذات مُبدع الحقيقة الكونية والإنسانية، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨].

إنَّ مسألة المنهج المراد تنظيم شؤون ومسارات التجربة الإنسانية على ضوئه لهي مسألة في غاية الأهمية والخطورة، فعلى ضوئها يتم نحت وبناء وإقرار الإنجازات الإنسانية المتنوعة على مستوى الفرد والمجتمع والحياة والوجود، وما ارتفاع الإنسان وانخفاضه في سُلّم التطور والتكامل عبر التأريخ إلاّ مصداقاً لنمطية المنهج وماهيته واتجاهاته، وهو يمتاز كليةً عن المنهج العلمي المراد توظيف حقائق وأنظمة الكون والطبيعة على ضوئه، كونه يتعامل مع الإنسان المُدرك والمختار والمُريد، قبالة مطاوعة سُنن الكون للمنهج العلمي الصرف، فقد يصل الإنسان إلى ذروة تطوره المادي بفضل تقدمه العلمي والتجربي إلاّ أنَّ واقعه يشهد الإنحطاط

المطلق على صعيد نظرته العقدية والقيمية والأخلاقية، . . وما ذاك إلاّ لإختلاف طبيعة المنهج بين الإثنين، فالطبيعة منقادة بفعل التسخير، والإنسان مختار بفعل التكليف، فقد ينجح وقد يفشل في مضمار اختيار المنهج الأمثل أو تطبيق فروضه واستحقاقاته على أرض الواقع.

أضف إلى ذلك؛ أنَّ ممارسة الإنسان للمنهج العلمي المتعامل مع الطبيعة والكون غالباً ما يكون منهجاً موضوعياً في اكتشاف الحقيقة والسُنّة والقانون من خلال وعي التجربة العلمية ونتائجها، إلاّ انه قد يسقط في التوظيف لمعطياتها واقعياً على أساس طبيعة ولون المنهج الذي يوفر له الرؤية والمسار القيمي والأخلاقي، . . فقد ارتقى الإنسان إلى أمثل الطُرق في مناهجه العلمية والتطبيقية كتنميته وتطويره للصناعات والتقنيات المتنوعة في حقول الحياة كافة، إلاّ أنه سقط في أغلب الأحايين في التوظيف الموضوعي لهذا الرقي والتطور، . . فقد ارتقى الإنسان في الحقل الزراعي ـ مثلاً ـ من خلال تطوير الآلة والأمصال المضادة للأمراض وتحسين جودة البذور والتربة وإبداع أنظمة الري. .الخ مما أنتج وفرة في الإنتاج، وكل هذا التقدم والتطور كان على صعيد التعاطي مع المنهج العلمي الموظِف للقوانين والتجارب المادية، . . ولكن وعند توظيف ذلك إنسانياً سقط في مضمار الإحتكار وسوء التوزيع. .الخ، فبدل أن تجني الإنسانية ثمار تقدمها هذا بما يقضي على الجوع الذي يفتك بالملايين من أبناء جنسنا، انطلقنا لإقرار منهج العرض والطلب

لنحافظ على قيمة السلعة من التدهور، وغدونا نتخلص من السلع كي لا ينخفض سعرها في السوق وعلى مرأى منّا تُنحر الأرواح وهي ترنو إلى كسرة خبز!!.. وهكذا دواليك.. إذ ما زلنا نقايض اللُقمة بالكرامة، والدواء بالهيمنة، واللباس بالإستعباد..!!

وبدل أن تنعم البشرية بحصاد ثوراتها العلمية التي هي تراكم الكُل الإنساني عبر التأريخ، انطلقنا لإحتكار المعرفة العلمية ومستويات التقدم العلمي الكبير بعضنا عن البعض الآخر لضمان أن يبقى المتفوق متفوقاً ليستمر الحلب والنهب والإستنزاف للأفقر والأضعف والأدنى تطوراً علمياً ومادياً..!! بل أنتج تقدمنا المادي صيغ الإستدمار للحلقات الأضعف فالأضعف فينا، ومادتنا للسحق كانت تفوقنا العلمي والإقتصادي والعسكري..!! نجحنا علمياً بغزو الفضاء وفشلنا إنسانياً في غزو دوائر الموت المعشعشة في قارات (العبيد) ممن يُخالفوننا باللون أو الجنس أو الثقافة أو المعتقد..!! رحنا ندرس طبيعة القمر ومناخ المريخ بقوة العلم، ولم ننجح بقوة الضمير أن نتلمس خارطة ذواتنا الإنسانية التي ما زالت تزرع الشقاق وتنتج التناحر بفعل اختلافنا بلون البشرة أو بأصل العِرق أو بجذر الحضارة..!! لقد أنتجنا وبمهارة حضارة المادة وافتقدنا حضارة الروح والقيم والمُثل.. فتحنا مغاليق الطبيعة بضوء العلم، وأخمدنا ألف سراجٍ للفضيلة والإستقامة.. وتلك هي الطامة.

ورغم بعض الإضاءات المشرقة هنا وهناك في تفعيلنا لمناحي الرحمة والتواد والإنصاف عند البعض منّا بما يوافق منهج الخير

والعدل، ورغم جهودنا لتأطير العدالة كأنظمة أُممية وقوانين بشرية عامة لنصرة الأضعف والأفقر، . . إلاّ أنَّ المسار ما زال هو المسار في تعاطينا مع مناهج العلم والحياة، فتقدمنا العلمي الهائل في حقول الطبيعة والكون لم يُسعف تقدمنا الإنساني لبناء حياة أفضل وأمثل تسودها المساواة والعدالة والرفاه. . وصدق العظيم عندما قال ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الرّوم: ٤١]، فمناهج الجحود والعصيان والتحلل والإستغلال والإستعباد أنتجت الفساد لتذوق الإنسانية طعم إخفاقها في تلمس وسلوك المنهج الأمثل، علّها تعود وترجع لمنهج الحق الذي فيه صلاحها.

وعليه، فإنَّ صلاحية الدّين هنا ممتدة لإشتمالها على الحقائق الكونية والإنسانية وللمنهج المراد تنظيم الحركة الإنسانية على ضوء تلكم الحقائق بما يوفر لها الإنسجام مع ذاتها وعالمها الحياتي والكوني.

إنَّ حزمة الحقائق والقيم والتشريعات الثابتة «رؤية كونية ومنهج» التي تؤلف ماهية الدّين وخطه تتعامل هنا مع الجانب الثابت من الواقع الذي لا يعرف التبدّل، . . لذا فلا مصداقية حقيقية للرأي القائل بتضرر مبدأ صلاحية الدّين جرّاء حركية الواقع قبال ثبات النص الديني، لأنَّ النص هنا يتعاطى مع جنس الواقع الثابت ومنها حقائق الواقع الإنساني كخلق واستعداد وعقل وفطرة وغريزة. . وصلاحيته التي تعني جاهزيته الذاتية لإدارة شؤون الحياة على

تنوعها ممتدة لا تسقط بالتقادم من خلال حركة الزمن أو بحركية الواقع، لأنها متصلة بهذا اللون من الواقع الإنساني الثابت الذي لا يسقط بدوره بالتقادم ولا تطاله حركية التغيير.

وبشكل عام، فإنَّ مبدأ صلاحية الدّين مما يجب بحثه وتناوله اعتماداً على عدة من العوامل تتظافر فيما بينها لإنتاج الصلاحية ككل، وفي مقدمة تلك العوامل المُنتجة لصلاحية الدّين مقارنة بصلاحية الطروحات الأخرى التي تطرح نفسها لقيادة وبرمجة الحياة: صلاح الدّين الذاتي على أساس صدق حقائقه وحقانية قيمه وسلامة مضامينه، . . شموليته وتكامله في استيعاب مناحي الحياة على تنوع أدوارها ومستوياتها وأنماطها بما يهبها السمو والنمو والتقدم، . . قدرته للتعاطي الواقعي مع شروط التكوين الخلقي بما يُعطي لكل بعُدٍ وتطلعٍ إنساني حقه، . . تناغمه مع منظومات الوجود الكوني بما يُحقق الألفة والإنسجام في تبادلية العلاقة مع الإنسان، . . قابليته على تشخيص الغايات الصحيحة والسليمة على صعيد المفهوم والمصداق للحركة الإنسانية وإمكانية الوصل إليها وتحقيقها عملياً، . . إمكاناته في تحديد المُثُل العُليا التي تُجسد محورية الحياة واتجاهاتها الهادفة والمسؤولة، . . قدرته على تحقيق شروط النهضة بمعناها الشامل وفي خطوط علاقة الإنسان بنفسه وبأخيه الإنسان وبالطبيعة. .الخ، . . مقوماته الحقيقية في المرونة والإستيعاب للواقع في شقيه الثابت والمتغير، . . فهذه العوامل وغيرها تدخل في الصميم وموضوع صلاحية الدّين، وأدنى خلل

فيها أو في فهمها والعمل على تأكيدها واقعياً من قِبَل المتعاطين معها سيعود بالضرر الفادح على حركة الدّين وصلاحيته في إدارة الحياة الإنسانية.

وخارج عن بحثنا هنا تناول هذه العوامل بالبحث والدراسة لتأكيد صلاحية الدّين بما هو سُنّة حياة ترتكز على العقيدة والقيمة والمنهج الوحيي في تنظيم شؤون ومسارات تجاربنا الإنسانية، . . بقدر ما يهمنا الإشارة إلى عدة من المسائل الجوهرية المرتبطة أساساً بتحقيق مبدأ صلاحية الدّين فعلياً على أرض الواقع، . . فقد يُظن أنَّ تحقيق وتحقق هذا المبدأ إنما يُختصر على أساس جاهزية الدّين الذاتية فقط دون تظافر عوامل أُخرى في تحقق هذه الصلاحية على أرض التوظيف الإنساني، . . ولو كان الأمر كذلك ما شقى من أحد!!

وهنا نقول؛ أنَّ صلاحية الدّين على مستوى الإنجاز الذاتي أمر وتحققه الفعلي أمر آخر، فهو كتجربة على الأرض مقترن إنجازه بالعديد من المقدمات والأدوات والعوامل، أي أننا نتكلم هنا عن المشروع الديني المراد تحققه في الخارج، والمشروع الديني هو المساحة التي يلتقي فيها المُنجَز الديني الكامل مع الفعل والإرادة والوسط الإنساني المراد تعاطيه مع هذا المُنجَز، وهذه المساحة تتداخل فيها عوامل لا حصر لها إبتداءاً بالإنسان وانتهاءاً بالواقع، وعليه فإنَّ توافر عناصر النجاح للمشروع الديني وامتداد صلاحيته لا تتوقف على المُنجَز الديني لوحده، فوجوده وصلاحيته متحققة هنا

بالقوة وإخراجها إلى الفعل يتطلب توافر عناصر أخرى خارجة ذاتاً عن الدّين كمُنجَز، . . من هنا تنشأ إشكالية البعض في الحكم على عدم صلاحية الدّين لإدارة التجارب الإنسانية، فإنهم يخرجون بمثل هذا الحكم إنطلاقاً من فشل أو خواء أو انتفاء أو قصور العوامل الخارجة عن الدّين كمُنجَز لتُسقط وليتحمل تبعاتها الدّين لاحقاً وهو منها براء.

وعليه نقول؛ إنَّ الدّين كسائر السُنن من الناحية الطبيعية والإجتماعية يخضع للحضور والغياب والتقدم والتأخر والقوة والضعف على مسرح الوجود وفي ساحات الواقع استناداً لعوامل وشرائط خارجية عدة تكون هي الحاسمة في مضمار تفعيل وتوكيد حضوره سواء في الفهم أو التوظيف، . . من هنا رأينا النص القرآني يُحدثنا عن دعوات دينية كُبرى شهدها الواقع الإنساني لم تمتلك الحضور الفعلي في الوسط الإنساني «إلاّ قليلا» رغم توافر عناصر الصلاحية الذاتية للدّين ورغم الجهود المضنية للرُسل والأنبياء العظام الذين أفنوا حياتهم لقيمومته على أرض الواقع، فذاك نوح عليه السلام وبعد جهد جهيد دعا بالهلاك ومحو ذلك الواقع ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ١٤]، ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٦ ـ ٢٧]، . . وهذا إبراهيم عليه السلام الذي عارض الواقع شخصه ونهجه ورسالته إذ ﴿قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ

إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ٦٨]، . . مروراً بالعديد من الأنبياء والرُسُل في حركة التأريخ الدّيني الذين رفض الواقع دعواتهم الدّينية الهادفة أصلاً لإصلاح واقعهم العقدي أو الأخلاقي أو الإجتماعي أو السياسي الخاطئ ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ﴾ [الأنبياء: ١١]، ﴿يَٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ * أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [يس: ٣٠ ـ ٣١].

لذا فإنَّ صلاح الدّين وجاهزيته الذاتية لا تعني حضوره الأكيد على مسرح الواقع الإنساني بقدر ما تتوقف على عوامل خارجة عنه تتعلق بالمتلقي للدّين والوسط الحاضن له وشروط الوعي ودرجات التمثل ومستويات الإخلاص. .الخ، ولأنَّ حركة التعاطي مع الدّين قائمة على الإختيار من موقع الإرادة لا القبول من موقع الجبر ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩].

إنَّ الدّين هنا أشبه بالحَبة التي تحمل الحياة والعطاء بداخلها، ولكن ولكي تهب الوجود ثمارها كان لابد وأن تتوافر عوامل الحياة لها من تربة صالحة وماء ودفء وضوء ووعي وانتظام وصبر لزارعها، لتشق الأرض ولتنمو وتزدهر وتُعطي الوجود من بركاتها،

وكلما كانت عوامل الحياة المُحتضة للحَبة أشد كمالاً في وجودها وشرائطها كلما تفجرت الحَبة عطاءاً لا حدود له، . . لذا فخواء وقصور عوامل الحياة هو السبب في الجدب لا الحبة ذاتها، وهذه هي سُنّة الوجود في التعاطي مع الحقائق بما فيها الدّين.

وعليه نرى، أنَّ الخطاب القرآني هو خطاب دعوة للإيمان بالدّين من جهة، وخطاب دعوة لتشييد الدّين كتجربة متكاملة فيما لو تم الإيمان به من جهة أخرى، من هنا نكتشف سرّ هذا التأكيد في اتجاهات النص للتوجه بالخطاب «للذين آمنوا». . من قبيل: ﴿يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة. . ، يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة. . ، يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم. . ، يأ أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى. . ، يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم. . ، يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا. . ، يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته. . ، يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا. . ، يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول. . ، يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم. . ، يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود. . ، يا أيها الذين آمنوا إذا تناجيتم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان ومعصية الرسول وتناجوا بالبر والتقوى. . ، يا أيها الذين آمنوا لا تُحرموا طيبات ما أحل الله لكم. . ، يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان. . ، يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم. . ، يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم. . ، يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا

تفعلون. . ، يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يُحييكم. .﴾، كون المطلوب أساساً إقامة الدّين كتجربة إنسانية في أبعادها كافة، أي إقامة المشروع الديني بوعي وجهد وتمثل إنساني، فكان لابد وأن تتهيأ وتتوافر العناصر الصالحة لكي تنمو وتزدهر بذرة الدّين لتهب الوجود بركاتها، وكأنَّ الجاهزية هنا متوفرة بالقوة ولا سبيل لإخراجها إلى الفعل إلاّ بتوافر عناصر الحياة الخارجية، فلا يكفي لتحقيق الصلاحية للدّين جاهزيته الذاتية هنا، كما لا يُحقق وجوده الفعلي مجرد الإيمان به بقدر ما يتوقف على حضوره الكامل، وحضوره الكامل لم ولن يتم إلاّ بتوظيفه الكامل، وهو بدوره ما لا يتم إلاّ بتوافر كافة عناصر التوظيف من وعي وإدراك وإبداع والتزام وتمثل وتربية، . . من هنا كانت اتجاهات الخطاب قاصدة «الذين آمنوا» ليرتقوا بوعيهم وإدراكهم والتزامهم وتمثلهم في خضم تأسيسهم للمشروع الديني، وكلما كانت تلك العوامل أكثر وضوحاً ورسوخاً وقوة كلما كانت تجربتهم أكثر وضوحاً ورسوخاً وقوة في تماسها مع الدّين المُنجَز، والعكس صحيح.

ومن هنا أيضاً كان الدّين كسائر السُنن إذ يخضع للحضور والغياب والتقدم والتأخر والقوة والضعف والأصالة والتشويه بفعل العوامل الخارجية التي تتعاطى معه وتريد توظيفه وإقامة تجاربه على الأرض، . . وهنا فغالباً ما نُسقط فشل وخواء تلكم العوامل في الوعي والتربية والتجسيد والإخلاص والإبداع لننسبها إلى الدّين ونقول بعدم صلاحيته لإدارة الحياة.

كما لابد وأن نعي، أنَّ تحقيق صلاحية الدّين الفعلية لا تقوم إلاّ بتوفر العديد من المقدمات والشروط اللازمة لإنضاج أي مشروع إنساني يُريد اعتماد الدين كأساسٍ لحركته وتجربته، والتي منها:

توافر عناصر الرُشد والوعي الفردي والمجتمعي للدّين والحياة والواقع على أساس وعي كل هذه الحقائق وإدراك دوائرها وخصوصياتها واستحقاقاتها بما يعطي لكل بُعدٍ حقه، فليس أضر على الدّين والحياة والواقع من الجهل وإقصاء العقل ونفي الوعي من الحضور والفاعلية لدى تعاطينا ودوائر تجاربنا الإنسانية المتنوعة.

والإشتمال على عناصر الإبداع والإنفتاح في التعاطي مع مساحات الإجتهاد الفقهي والمفاهيمي الهاضم والمستوعب لطبيعة وأبعاد التحولات الكبرى التي تشهدها قضايا الإنسان والمجتمع والطبيعة والواقع، فليس أضر للدّين من اعتماد المناهج الوقفية أو الترقيعية التي لا تعي صميمية العلاقة الجوهرية بين الدّين والواقع.

وبتأكيد شمول المشروع الديني للمجتمع ككل على صعيد التجربة لإخراجه من نطاق الفردية البحتة التي تُقطّع أوصال الدّين والأُمّة معاً، فليس أضرر للدّين من تحويله إلى تجربة فردية خاصة، فالدّين لا ولن يقوم إلاّ بالمجتمع كوحدة عضوية متكاملة، ولأنَّ جُل قيمه وتشريعاته لن تؤتي ثمارها من خلال محراب الفرد بل من خلال محراب المجتمع على تنوع مصاديقه في العلم والمعرفة والفضيلة والعمل والنتاج.

وباعتماد النهضة الشاملة في أبعاد الإنسان كافة وأبعاد المجتمع كافة وأبعاد الحياة كافة فيما هو مادي وفيما ما هو معنوي، لأنَّ الحياة بالمنظار الديني كلٌ لا يتجزأ والفشل في تحقيق شروط النهضة في بُعد من أبعادها سيعود بالضرر على باقي الأبعاد المراد ترشيدها والنهوض بها، فبُعد مادي كالفقر يُصادر العديد من مناحي الفضيلة والعفة والإلتزام والإستقامة في مناحي الحياة العملية، وظلم كالإستبداد يقضي على العديد من معالم الكرامة والعزة والأمل والشوق لإتحاف الحياة بكل جديد ومشرق.

وكما لا سبيل لتحرير الدّين من سلطة الجمود وسلطة الإنغلاق وسلطة الإجترار إلاّ بإنبعاث الوعي المتقد والإجتهاد المنفتح والإنبعاث الأصيل، كذلك لا سبيل لإنقاذ الإنسان من سلطة الوسط وسلطة الإستبداد وسلطة الإستلاب إلاّ بتحرير العقل والروح والإرادة من قيود التخلف وأسن الجمود وقاع الشكلية الساذجة ونتن التقليد الأعمى.

إنَّ بذرة الدّين الصالحة لا يمكنها أن تنمو وتزدهر لتؤتي أُكلها كل حين وسط عقل مخروم بالجهل، ووعي معوج بالمنهج، وروح مسودة بالإثم، ونفس ملوثة بالدنيء، وإرادة مندكة بالقيد، وقيمة مُلتصقة بالهابط، وكرامة مقيدة بالذل، وإبداع مكبوت بالسائد.

الفصل الثالث

نسبية القيم!!

نسبية القيم

* من المصطلحات القديمة ـ الجديدة التي استطاعت النفوذ إلى ساحتنا القيمية والفكرية والثقافية، والتي أوجدت العديد من البناءات المفاهيمية الخاطئة، وما أُسس على ضوئها من برامج شاذة امتلكت العديد من تجاربنا المعرفية والإجتماعية والسياسية المعاصرة، . . مصطلح «**نسبية القيم**».

هذا المصطلح المُركّب الذي أُدخل لساحة الصراع كجزء من حرب المصطلحات الهادفة للإستئصال المنظم لكل ما يميز الأُمّة من منظومات عقدية ـ قيمية ـ حضارية تمثل مضمونها الكلي، وبالذات لدى مقاطع الصحوة المعاصرة التي أخذت مواقعها تتعدد وتتسع قُدُماً نحو الأصالة والإنبعاث والريادة بما يقترب بها رويداً رويداً من ذلكم المضمون.

فبين الآونة والأخرى تصدر دعوى نسبية القيم وتغيّرها الدائم!! وبغض النظر عن الأرضية الفكرية والمشاعرية التي يستندها أصحاب هذا الطرح، فإننا نرى أنَّ هدفهم الأساس من خلال إشاعة وتمرير هذا المصطلح؛ مصادرة الجوهر الإنساني المشرق، ومحاولة

تشييد الحياة وفق جملة من الرغبات الآنية والأهواء المتحركة والغايات الضيقة أدركوا ذلك أم لم يُدركوا.

* والحقيقة، أنَّ الإشكالية المعرفية والمنهجية الحديثة بخصوص موضوعات القيم الإنسانية، هي إشكالية أنتجتها المدارس الأوربية عندما استخدمت لفظة (VALUES) في مقابل لفظة القيم، الأمر الذي أدّى إلى ارتكابها جملة من الأخطاء المعرفية والتطبيقية.

لكن الغريب والمؤسف أن يتم استيراد مثل هذه الناتج المعرفي والتطبيقي وتعميمه على نمط أنظمتنا المعرفية ومدرستنا القيمية وأنساقنا البرامجية، وذلك من قبل بعض المفكرين والساسة ـ بوعي وبدون وعي ـ وغرسها في جسدنا الفكري والثقافي والإجتماعي على امتداد عصور النهضة الحديثة والمعاصرة، الأمر الذي لا نجد له تفسيراً سوى محاولة إشاعة وتمرير جملة من الأهداف والبرامج المغايرة لخطنا المدرسي والحضاري.

* وبإعتقادنا، أنَّ نزعات الجهل أو التحلل أو الإرتهان للبعض منّا كانت ومازالت وراء تحريك مثل هذه المقولات في أوساطنا الإجتماعية على تنوع مستوياتها وشرائحها، وإلاّ كيف نفسر كل هذا التعاهد والتواصي على ديمومة مثل هذه المقولات التدميرية وما يصاحبها من برامج شاملة تكاد تمس كافة ألوان وأنماط العمليات والتجارب الإجتماعية لشعوبنا!! فنرى أصحاب المنابر الفكرية والإعلامية والسياسية في طبقاتهم المنتِجة فكرياً وبرامجياً، بل وحتى طبقة الغوغاء التي تحاول كسب الشرعية لتبرير طوفان ميلها

الإسرافي نحو التحلل، . . كل تلك المستويات تحاول جاهدة إقرار دعوى نسبية القيم وتجددها المستمر!! فما عُدَّ قيمة إنسانية فإنها لا ولن تصلح للبقاء!! لأنَّ عجلة الحياة تتحرك ولكل عصر قيمه الملائمة لنمط إفرازاته الفكرية والتطبيقية!! فلابد من التحرر من قيود القيم، فهي أسر للذات الإنسانية تحول دون انطلاقها وتعاطيها مع حركية الحياة المتجددة!!! هكذا يزعمون.

* ولنعلم؛ أنَّ هذه الإدعاءات المخالفة لمنطق الحقائق والتي هي ليست بالجديدة ضمن مسرح الصراع الفكري والمدرسي الذي شهدت ساحتنا التأريخية العديد من فصوله طيلة عهودها المنصرمة، إنَّ هذه الإدعاءات تأتي وتتجدد كلما عاشت وتعيش أمتنا تحولات تأريخية كُبرى في صراعاتها المصيرية مع قوى التحلل والإستبداد.

إنَّ المعركة الأخطر والأهم والتي يجب استحضارها بكل وعي وحنكة إنما هي المعركة القيمية التي تجهد من خلالها قوى الإستئصال والهيمنة لإقتلاع مضامين الأمة من جذورها، ومصادرة وجودها من خلال مصادرة قيمها، فالمطلوب ـ بنظرهم ـ خلق أمة جوفاء تقبل بكل وافد وترتضي كل بديل يُصاغ لها ويُصدّر إليها!! وتلك هي أمثل الصيغ الضامنة لدوام السيطرة والتحكم، لإدراك المتسلطين من ذوي النفوذ المصلحي؛ أنَّ القوة كل القوة بمضامين الأمة التي تُشكّل شخصيتها الرافضة للإنصياع والقادرة على تجديد ذاتها كلما تجددت فصول النزاع مع قوى التسلط، . . وهذا هو جوهر المعركة الآن.

وللأسف فإنَّ سوط المسؤول المتنفذ وقرار السياسي المرتهن وقرطاس المُفكر المُغرض ومنبر الإعلامي الملوث وبوق الجاهل المُنقاد، . . كلها أدوات ورموز ومواقع وشخوص المعركة القيمية التي تعمل بكل قوتها اليوم لكسب الجولة ضد القيميين، والهدف هو اندحار الأمة من خلال اندحار مضمونها وقيمها ووجودها المعنوي، لضمان السيطرة والنفوذ.

وإذا ما كسبت قوى البغي والتسلط الجولة في هذه المعركة القيمية الدائرة على أكثر من جبهة فكرية وبرامجية، فلن تصمد أمامها كل بناءاتنا الأخرى في حركة الحياة.

* ومرة أخرى استغل دعاة التبعية وأرباب اللامسؤولية وسوقة التحلل دعوى الحداثة والعصرنة بالقول؛ إنَّ واقع وآليات العصر الحديث تأبى صيغ الإلتزام بأية قيمة!! فتراهم ينتفضون دفاعاً عن دعواهم هذه لإجهاض أي رأي وأية فكرة تطالب بضبط مسارات تجاربنا الإجتماعية ـ على تنوع ألوانها ومستوياتها ـ وفق مستويات الإلتزام والمسؤولية والهدفية لضمان بناء حياة أمثل.

وكل الوسائل مشروعة ومُجازة لديهم!! فكم المال وكيف السلطة ولون الموقع، أدوات الإجهاض والمواجهة الدائمة مع القيميين في كل ساحة وظرف!! لعلمهم بأنَّ الإعتراف والتمكين لأصالة القيم يستدعي تقديسها واتخاذها معياراً لأية ممارسة وتجربة، وبالتالي اعتماد فروضها واستحقاقاتها في حرم الواقع التطبيقي، مما يعني تغيير العديد من البُنى القائمة حالياً والتي تعتمد

أنظمة فكرية وبرامجية تتنافى والعديد من أنظمة المعيار القيمي الأصيل وما توجبه من استحقاقات تجعل تطبيقات البُنى القائمة هي الأخرى لا تمتلك الشرعية اللازمة لديمومتها، . . إضافة لما يعنيه ذلك من تمكين للأصالة والخلاّقية والصمود أمام موجات التحلل والإنصهار في تجارب الآخرين بدعوى الحداثة وما شاكل.

* وفي المقابل، لابد من الإشارة إلى أنَّ العديد من مستويات رد الفعل من قِبل أصحاب الخط القيمي والتي شهدتها وتشهدها ساحتنا العربية والإسلامية تجاه هذا اللون من محاولات الخنق والمصادرة لمنظومة القيم الأصيلة لتبرير السيطرة وتمرير الإنحراف، إلى أنَّ بعض القيميين قد وقعوا في الإتجاه المعاكس في الكثير من الأحايين، إذ أودى بهم رد الفعل إلى توسعة دائرة النسبي والمتغير والإعتباري إلى دائرة الأصيل والمطلق والحقيقي ضمن دائرة القيم سواء على الصعيد المعرفي أو التطبيقي، مما أضفى على حياتنا الإجتماعية طابع التزمت المقيت والتعصب المرفوض والتشدد القاتم الذي عاد بالأثر السلبي والنتاج الضار على حركة المقاومة الواعية لخط التحلل والإنحراف.

والحقيقة أنَّ خطر المتحجرين أعداء الوعي الأصيل لا يقل أثراً تدميرياً عن خطر المتحللين أو الإستئصاليين أعداء القيم الأصيلة والثابتة، وليس بالعسير إدراك وإحصاء حجم الخسائر التي مُني بها خط الإنبعاث القيمي المنفتح والواعي على يد قاطني كهوف التخلف وأرباب التزمت وسدنة الإنغلاق سواء في خلق العقبات

أمام تشييد تجاربنا الإجتماعية الواعية أو في إعطاء نماذج مشوهة على صعيد الفهم والممارسة، مما أضر بالخط القيمي ودوره وبرامجه ككل.

إنَّ ضربات رواد الفهم المتحجر والكهفي والمظلم والآسر للحياة، أصابت مشاريع النهضة والتحول القيمي بالصميم، وتلك حقيقة لا مفر من الإعتراف بها.

ولكن تبقى الخطورة الأهم تلك المتأتية من الخط الإستئصالي للقيم، كونه يمتلك مصادر النفوذ ووسائل الدعم ومراكز القوة وآليات السيطرة بما يضمن له الهيمنة على التجارب الإجتماعية برمتها، الأمر الذي يوجب الإنبعاث لإعادة إنتاج الوعي تجاه هذه المسائل المصيرية، وترشيد الإدراك العام لهذه الموضوعات الجوهرية، لضمان قمع الجهل وإشاعة شيءٍ من الوعي تجاه خطورة ما يُحاك للساحة على تنوع مصاديقها من دسائس معرفية وبرامجية تريد اجتثاث منظومتنا القيمية من أساسها، لتغرس بدائلها الشاذة في ساحتنا القيمية.

كما يجب أن يكون لنا موقفاً قيمياً فضائلياً واعياً تجاه استحقاقات العصر ومتطلباته يحول دون الإنغلاق كما يحول دون التحلل، فليس كل نتاج يفرزه العصر يجب قبوله بحجة العصرنة، وليس كل نتاج يجب رفضه بحجة الأصالة، . . فلا شك أنَّ كل عصر يُنتج صيغاً للرقي وصيغاً للإنحطاط على مختلف الصُعد، فلابد من حركة فرز وتوظيف بين ما هو إيجابي نافع وبين ما هو

سلبي ضار لعموم حركة الحياة، . . ومثل هذا الفرز لابد وأن يتم على ضوء المرجعيات القيمية والمعيارية التي تمثل الأساس الموضوعي للحكم على الأشياء.

ونعود للقول؛ هل لمصطلح «نسبيّة القيم» من رصيد معرفي ووجود حقيقي؟ أم هو مجرد تمرير مخادع وإدعاء يفتقد أي أساس موضوعي؟

* وهنا، لابد ـ ابتداءاً ـ من التمييز بين الدوائر التالية؛ **القيم والأعراف والتقاليد والآداب**، . . فإنَّ تداخل هذه الدوائر يسبب خلطاً اصطلاحياً ـ مفاهيمياً ـ سلوكياً يصعب معه الوقوف على الحقيقة ككل وتشكيل القناعة المعرفية بالموضوع مورد البحث.

هذه مقدمة أولى، والثانية؛ أنَّ بحث القيم تشترك فيه عدة من الموضوعات الأساسية، إذ ترتبط وإياه لتُشكّل وحدة نوعية يُكمل بعضها بعضاً، كموضوعات الفطرة والأخلاق والمُثل، فهذه الأعمدة الرئيسة تمثل مشتركات في طبيعة منظومتها وما تختزنه وتوجبه سواء في طبيعتها أو في إقراراتها واستحقاقاتها العملية، فالبحث القيمي هو بحث في الطبيعة التكوينية للكائن البشري والقواعد المنتجة لذاته، فما الثوابت الفطرية والمبادىء الأخلاقية والحقائق القيمية سوى أوجه لحقيقة واحدة تُشكّل وحدة نوعية لا تقبل التجزئة، وهذا ما سنوضحه لدى تناولنا لموضوعات الفطرة والأخلاق والقيم.

وكما أسلفنا، يجب التفريق الواعي بين جملة القيم وجملة الأعراف والتقاليد والآداب، ليتسنى لنا تحديد دائرة القيم مورد البحث.

* فالقيم؛ جملة الثوابت والأبعاد والمعالم التكوينية الخلقية الموجدة للذات والطبيعة الإنسانية كنوع وماهية مُحدَدة ضمن مراتب ومستويات وأنواع الوجود، تمثل قواعد وأساسيات المضمون الإنساني الكُلي في أبعاده العقلية والروحية والعاطفية والمشاعرية، كأبعاد التعطش المعرفي والتمسك الأخلاقي والتعلق الجمالي والإيجاد الإبداعي والنزوع العشقي، كما سيأتي بحثه.

ولكونها تمثل الطبيعة الذاتية للخلق الإنساني كنوع، فهي ثابتة بثبوت نوعه وجنسه، أي أنها عين الذات الإنسانية التي عليها قامت ومنها تشكّلت وبها تميزت، وهي حقيقة كلية مضمونية تُشكّل والذات الإنسانية ماهية واحدة لا مكان للفصل الحقيقي بينهما بأي حال وتحت أي ظرف، ما دمنا نتحدث عن الإنسان كإنسان.

هذه الماهية النوعية إنما تمثل أساس الجوهر الإنساني، وقل إنسانيته كلها التي بها ومن خلالها يتميز عن الأجناس والأنواع الكونية الأخرى.. فما يتميز به الإنسان ليس بُعده الطبيعي أو الغرائزي فحسب، فهذا مما يشترك به مع الجماد والحيوان، وإنما تمايزه الحق ذاك المعتمد على جوهره الإنساني الفريد والفائق، بل ويتمايز حتى في أبعاده التي تشترك في خطها الكلي مع الجماد والحيوان من حيث الطبيعة واللون والأثر والنتاج،.. فخذ مثلاً

الجانب الغرائزي المتمثل بالجنس، فإنه يغاير غرائزية الجنس الحيواني طبيعةً وأثراً ودوراً وإن اشتركا في طبيعة الأداء الآلي بشكل وأخر، فلدى الحيوان هو مجرد أداء يتم بدافع الغريزة وما ينتج عنها من حفظ النوع.. إذ يخلو من أية عوالم سامية، وتراه لدى الإنسان عالماً متكاملاً يستند الكل العقلي والمناخ العاطفي والبُعد الأخلاقي في توجيهه وتقنينه ورسم خارطته الأدائية والوظيفية، وهذا يعني أنَّ البُعد الغرائزي الآلي لا يعدو أن يكون سوى مستوى من مستويات الأداء لا كل الأداء والدور.

وإذا كان الجنس لدى الإنسان مجرد أداءاً آلياً، فأين نضع عوالم الحب والعشق والهيام؟! كيف نوجه إشتعال البعد المعنوي في فضائه قبل وبعد الأداء؟! بل نرى الإنسان يُسقط في حالات معينة هدف الأداء الآلي للغرائز لهدف يراه أسمى وأجل من مجرد الأداء، حيث يرى اللذة الحقيقية التي يُحقق بها ذاته في الماهية المعنوية فيحتل الأداء لديه مرتبة سُفلى في الإهتمام.

وقد قيل؛ إنَّ مجنون ليلى العامري وبعد أن أفناه الهوى وطرحه عشق ليلى كخرقةٍ باليةٍ،.. جاءته ووقفت على رأسه لتقول له ها أنذا، فرفع إليها رأسه وقال: إذهبي فإنَّ لي في عشقكِ غنىً عنكِ!! والعالم مليء بقصص الفناء لأجل المعشوق، ومن العشق ما قتل!!!

بل خذ أمثلةً أكثر واقعية وشيوعاً؛ مَنْ يجوع لإشباع الآخرين، ومَنْ يهب وجوده كله هبة لقيم العدل والحرية والكرامة والعزة،..

أولئك إنما سحقوا نداء الغريزة لأنهم استندوا كم وكيف ذلك المضمون الإنساني الزاخر بالقيم المعنوية الثابتة التي تمثل سر كينونتهم في الوجود، وكُنه جوهرهم الأرقى في سلّم الممكنات، . . فعلاوة على تميز الإنسان تكوينياً بمضمونه الإنساني الأرقى، فإنَّ بُعده الغرائزي ذاته يقع ضمن دائرة هذا المضمون الأرفع توجيهاً وترشيداً وتوظيفا.

* أمّا الأعراف؛ فهي التطبيقات الإجتماعية السلبية والإيجابية المتأتية من التعارف الإجتماعي القائم على العادة بدرجة رئيسة والتي تأخذ مجرى الظاهرة إستناداً إلى العديد من العوامل الذاتية والخارجية، فيرى فيها المجتمع أو شرائح منه التوازن والإرتياح في الركون إليها بغض النظر عن مصدرها أو نتائجها.

وقد تستند الأعراف إلى جملة القيم الصالحة، أو قد تُضحي بها جرّاء غلبة المفاهيم والسلطات الخاطئة للعادات الإجتماعية، . . فخذ مثلاً عرف الثأر القائم في العديد من مجتمعاتنا، فالأخذ بالثأر يعتبر عرفاً إجتماعياً ترسخ جرّاء قيمومة مفاهيم العصبية وحب الإنتقام وتقمص دور البطولة، إضافة إلى سلطة القبيلة والعشيرة وما يمكن أن يُشكّله ضغطها المعنوي من دافعٍ لممارسة هذا العرف آمن به الشخص أم لم يؤمن.

* أمّا التقاليد؛ فهي أقرب ما تكون إلى العادات الإجتماعية الناتجة والناشئة عن الطرق والنماذج الشعبية التي اتخذها الناس وسيلة للتعامل والتفاعل الذاتي والخارجي، كتقاليد العلائق العامة

وتقاليد الزواج والمعاشرة والعمل.. الخ. وقد تعتمد التقاليد بدورها قيماً معينة أو تستهدفها في الأداء، أو ترسلها إرسال المسلمات دونما رعاية لقيمها ومضامينها ونتائجها.

والآداب الإجتماعية (ولا نريد بها معنى الفنون هنا) بدورها تدخل في قائمة الأعراف والتقاليد بشكلٍ وآخر، فكافة هذه الدوائر (الأعراف والتقاليد والآداب) متدخلة يصعب التمييز بينها على صعيد الممارسة التطبيقية، لذلك يمكن إدراجها ضمن دائرة واحدة.

* وبشكل عام، فدائرة الأعراف والتقاليد والآداب، كُلٌ مفاهيمي وسلوكي تُقره المجتمعات وفق ظروف زمكانيّة وحقب تأريخية معينة أو متعاقبة على تفاوت درجات التأثير والحضور، تشترك في إفرازها جملة من العوامل القيمية أو الفكرية أو الطبقية على أساس الرغبة والميل والتقليد، حيث تتعارف الشعوب ـ أو شرائح منها ـ داخل منظومتها العلاقاتية والأدائية على نمط خاص من السلوك والتطبيق، تستذوقه وترتضيه وترجع إليه، فيتشكّل بها ذوقها وأدائها العام.

فهي إقرار إنساني تتداخل لإنتاجه جملة من العوامل العامة والخاصة، فالعامة كالدّين والقيم والحضارة والتقدم..الخ، والخاصة كاللغة والتأريخ والجغرافيا والإقتصاد..الخ، عوامل فاعلة تكوينياً في إفراز الأعراف والتقاليد والآداب إنسانياً.

* ومن جملة خصائص هذه الدائرة، نسبيتها وتغيرها الدائم

فيما لو استندت العوامل المتغيرة وارتكزتها في التكوين، وقد ترتكز ممارسة عرفية أو تقاليدية أو آدابية أو تنظيمية معينة على قيم محددة، وهنا فإنَّ بقائها ثابت باعتبار ثبوت القيمة التي ارتكزتها، وإنما يكون المتغير هو شكل التعبير الخارجي لها، أي نحكم بثبات مضمونها مع تغير طرق الأداء الخارجي الدّال على تلك القيمة الأصيلة، فالثابت هنا هو القيمة، والمتحرك لدينا هو شكل الأداء والمصداق الخارجي المُظهِر لها.

فخذ ـ مثلاً ـ قيمة الجمال الإنساني وتلازمها مع اللباس والزّي، فالمتغير العرفي هو نمط اللباس وشكله من وقتٍ لآخر ومجتمعٍ لآخر، مع ثبات قيمة الجمال التي يستهدفها الإنسان من خلال إعتماد اللباس والزي.

وقيم السلامة والتنظيم والتي تحتضنها وترتضيها الطبيعة البشرية خلقاً، إذ نرى أنه على أساسٍ منها يتم إبداع أنظمة المرور وقوانين السير التي تعتمدها المجتمعات. فالتشريع هنا استند هذه القيم وهي ثابتة للنوع الإنساني مع ملاحظتنا تغير أشكال التنظيم القانوني لها على أرض الواقع من دولةٍ لأخرى ومجتمعٍ لآخر، فالثابت هنا هو القيمة والمتغير هو القانون المعبر عنها.

والعدل ـ مثلاً ـ يُعتبر قيمة وليس قانوناً، فعلى أساس منه ولأجل قيمومته والتمتع بعطاءاته في حركة الحياة تؤسس القوانين في مختلف الشؤون الحياتية وعلى إختلاف أشكال التنظيم الإجتماعي والقانوني الملازم لها مهما كان المجتمع بدائياً أو

متطوراً، فالدساتير وأنظمة القضاء.. إنما تستند قيمة العدل وتستهدفه في التشريع والتطبيق، وهنا فالثابت لدينا هي هذه القيمة على طول الخط مع تغير الأنظمة والقوانين المعبرة عنها واقعياً من زمن إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر.

وهذا هو الفرق بين القيم والأعراف والتقاليد والآداب، أو بين القيم والقوانين، في الماهية والجنس، وهذا ما يجب التمييز بين دوائره الإصطلاحية.

* ومثل هذا التمييز أساسي لضمان إدراك دائرة القيم مجردة عن أي خلط مفاهيمي أو تطبيقي، الأمر الذي قد يولّد خلطاً ينتج التشويه لدى الذهنية العامة بين ما هو حقيقي وإعتباري، ثابت ومتغير، فينتج بالتبع تخبطاً وتيهاً وانحرافاً تطبيقياً.

وهنا يجب عدم الإلتفات إلى المغالطة المعرفية التي تقول بقدرة الزمن على تغيير وتجاوز القيم الإنسانية، فالقيم مطلقة لا سبيل لأن تبلى مع مرور الزمن بأي حال.

إنَّ جنس هذه المغالطة قائم على اعتبار أنَّ الزمن يُبلي من خلال حركته كل شئ، والحقيقة أنَّ الذي يبلى ويتغير إنما هي المادة بكل أجزائها وتركيباتها ومستوياتها من جماد وحيوان وإنسان، أما القوانين التي تحكمها فهي ثابتة، وكذلك الحقائق الكونية التي تستندها فهي ثابتة أيضاً، ومنها الحقائق الإنسانية التي تمثل جوهر الشخصية وماهيتها والتي لا تبلى بالتقادم الزمني بأي وجه.

ومن الطريف أن نذكر هنا قصة ذلك الطالب الذي تتلمذ على يد ابن سينا والذي كان يذهب إلى اعتبار أنَّ الزمن يغير ويُطور الأشياء بما فيها الوجودات غير المادية، وكان هذا خلاف رأي ابن سينا، . . فقد حدث ذات يوم أن سأل أُستاذه عن شيءٍ ما، فلم يُجبه ابن سينا وتجاهله، . . وبعد فترة ومع مرور الوقت، . . عاد واستفسر التلميذ عن إعراض أُستاذه عن الإجابة وامتناعه عن الرد، . . فقال له ابن سينا؛ خذ الجواب ممن سألته، فقال له؛ أنا سألت منك، فقال؛ إنك سألت من شخص كان موجوداً والآن ليس له وجود لأنه تطور مع الزمن، والسائل هو الآخر غير موجود فقد تغير مع الزمن، فممن تريد الجواب؟ وهنا أدرك التلميذ خطأ رأيه السابق، وأنَّ الشخصية الإنسانية حقيقة ثابتة، رغم أن الجسد يتجدد باستمرار.

وأيضاً يجب الإنتباه إلى مغالطة أخرى، وهي؛ أنَّ النسبيّة التي يُراد وصف القيم بها ليست كلية، إذ لا تصح إلاّ بإجراء عملية المقارنة بين شيئين ووفق مقياسٍ معين، . . فالنسبيّة تعني؛ وجود حالة أو صفة أو ميزة تُنسب إلى شيء من الأشياء بمقارنته بشيءٍ آخر، كقولنا؛ أنَّ الكِبَر والصِغَر والبُعد والقُرب من الأمور النسبيّة، ولابد عندها من السؤال؛ أكبر ممن وأصغر ممن؟ وأبعد من ماذا وأقرب من ماذا؟ وهنا لابد لهذه المقارنة من مقياس نقيس عليه الكبر والصغر والبعد والقرب.

فالأمور والأشياء التي تتفاوت حسب نسبتها هي أمور نسبيّة،

وما لم نعقد بينها المقارنة، وما لم يكن هناك المقياس لها، فمن العبث الحكم على هذا الشيء أو ذاك، وهذا المفهوم أو ذاك بأنه نسبي.

والقيم الإنسانية ليست من هذا الطراز، إنها هنا أشبه بعامل الزمن أو العدد أو المقدار، فهل الرقم ١٠ يختلف من شيء إلى شيء، كأن نقول ١٠ تفاحات أو ١٠ سيارات؟ لا فالعدد واحد ولا يتفاوت بين هذين الشيئين المختلفين.

ولتعميق الإستدلال على أصالة القيم وكونها تمثل الجانب الثابت والأصيل في التكوين الإنساني، والذي تستنده كافة التجارب الإنسانية على تنوعها، نحاول هنا تناول مبدأ وأصل الفطرة ولو بإيجاز لتوكيد هذه الحقيقة قبال شبهة نسبية القيم، وذلك لإرتباط هذه الموضوعات بعضها ببعض في الدّلالة على وحدة القيم وأصالتها.

* **الفِطْرَةُ**؛ من المفردات اللغوية التي تناولها القرآن الكريم كما في الآية ٣٠ من سورة الروم ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، لذا فالمعنى اللغوي والإصطلاحي هنا أمر هام للوقوف على معنى هذه المفردة ضمن الصرح المفاهيمي الذي سينتج عنها.

وكما تناولتها المعاجم وبالذات معاجم مفردات القرآن

(كالنهاية ومفردات الراغب)، **فالفطرة** لغةً على وزن فِعْلَة، وهو المصدر الدّال على هيئة الفعل ونوعه. ففِطرة الله تعني؛ الهيئة والكيفية التي خلق الله الإنسان عليها بكل خصائصها التكوينية التي تدل على نوعه وجنسه وماهيته.

وكلمة **فَطَرَ** لغةً تعني؛ الخلق والإبداع كما في قوله تعالى ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، . . وبذلك فإنَّ الفطرة تعني؛ الخلق والإبداع على هيئة خاصة.

وبالمناسبة فإنَّ هذه المفردة لم ترد في القرآن الكريم سوى مرة واحدة كما في الآية المتقدمة (آية ٣٠ سورة الروم)، كما لم ترد إلاّ بحق الإنسان، حيث لا فِطرة للحيوان أو الجماد، بل هناك غريزة وطبيعة، والإنسان بذاته يشتمل على الفطرة والغريزة والطبيعة معاً.

* إنَّ الإنسان المشتمل على هذا التميز من خلال تمتعه بالفطرة التي لا تتبدل **﴿لا تَبديلَ لِخَلقِ الله﴾** هو المعني بروح وفروض ورسالة هذا الإبداع التكويني الذي جُبلت عليه طبيعته الخلقية.

من هنا كانت المباديء أو المعالم الفطرية ذاتية تمثل والذات الإنسانية حالة واحدة لا تعرف الإفتراق أو المغايرة لأنها ذات جنسه وطبعه وطبيعته المميزة لوجوده بين أنماط الخلق.

لذا نرى أنَّ المعالم والمباديء الفطرية تمتاز بميزات أهمها:

أولاً: أنها طبعيّة ذاتية وليست إكتسابية خارجية، لذا فإنها لا تحتاج إلى التعليم والتعلّم بل هي حاضرة بداهةً دونما تكلف باستشعارها أو تلقيّها من الخارج.

ثانياً: أنها ثابتة غير متغيرة لأنها تُشكّل والذات الإنسانية وحدة في الماهية والطبيعة.

ثالثاً: أنها مشتركة في النوع الإنساني وممتدة دون أي استثناء لإشتراك النوع في الطبيعة التكوينية الخلقية (الفطرية) أساساً.

* هذه المعالم الفطرية كمنشأ ودور، يمكن تقسيمها إلى معارف ورغائب، فمن المعارف ـ مثلاً ـ البديهيات العقلية الأولية والثانوية، ومن الرغائب الميول الجمالية والعشقية.

ولا نريد هنا التوسع، بقدر ما نود الإشارة إلى أنَّ هذا الكل الفطري هو وجه آخر للكل القيمي الذي يُترجَم ذاتاً على شكل معارف وميول يمكن تصنيفها إلى خمسة أقسام رئيسة تُشكّل بمجموعها البُعد المعنوي القيمي للإنسان، وهي (١) التعطش المعرفي والعلمي (٢) التمسك الأخلاقي والفضائلي (٣) التعلق الجمالي (٤) الإيجاد الإبداعي (٥) النزوع العشقي.

المقولة الأولى «التطلع المعرفي والعلمي»:

فإنك تلحظ أنَّ هذا اللون من التطلع هو ذاتي ثابت ومشترك لدى كافة أفراد الإنسانية.

فالإنسان ذاتاً ودون الحاجة إلى تعلّم وتعليم ينزع إلى الإدراك والبحث المعرفي شيئاً فشيئا ودونما كلل أو ملل، فمنذ نعومة أظفاره يبدأ رحلة الإكتشاف والبحث، والواحد منّا ينطلق لقطع مراحل الإكتشاف دون أن يُعلّمه أحد مثل هذا الدافع، فهذا الميل يحسّه ذاتاً كمحرك يدفعه رويداً رويداً للإستكشاف، وفطرته وطبيعته الخلقية الباحثة عن المعرفة هي التي تدفعه لذلك إلى آخر مراحل حياته، فالإنسان كائن باحث عن المعرفة والعلم أبداً، إنه باحث عن الحقيقة، وهذا التطلع هو الذي يصوغ كماله النظري، وبه يُدرك حقائق العالم، ومن خلاله يتم نحت منظوماته العلمية والمعرفية.

ورغم أنه يُصقل ويُنمّى ويُفعّل ويتراكم شيئاً فشيئاً بالملاحظة والتجربة والبناء العملي، إلاّ أنَّ هذا النزوع هو القاعدة التحتية والأساس الأول والدافع الرئيس للتطلع نحو الكمال المعرفي والعلمي.

المقولة الثانية «التمسك الأخلاقي والفضائلي»:

إذ تلحظ بداهة وطبعيّة النزوع الخلقي الفطري الإيجابي نحو الفضائل كالخير والصدق والعدل، والنزوع السلبي تجاه الرذائل كالشر والكذب والظلم، . . فلا يعلمنا أحد ـ مثلاً ـ فيما لو وقع الظلم علينا بأدنى درجة أن نرفضه، فبمجرد وقوع الظلم ترى الرفض يمتلكنا تجاه هذه الممارسة، وننهض لمقاومتها دفاعاً عن حق الذات في الكرامة والعدل.

كما لا نحتاج إلى تعلّم أن نغضب إذا أُهنّا أو نفرح إذا أُحترمنا أو أن نرتاح إذا صدق معنا أو أن نمتعض إذا كُذب علينا. .الخ، فمثل هذا النزوع فطري المنشأ وذاتي الحياة، إذ لا يتكلف الإنسان حب الفضائل وبغض الرذائل على الصعيد الذاتي أو الخارجي.

نعم قد يُمارس الواحد منّا خلاف إيحاءاته الفطرية فيقر الظلم ويعمل بالكذب ويمارس الغش. . وهي مسألة أخرى تتعلق بالعملية التربوية التي من مهامها تنمية وتفعيل القيم الفطرية وإيجاد المصاديق الواقعية لها على أرض التطبيق، ولكن ذاتاً وخلقاً يعي الإنسان الفوارق بين الفضائل والرذائل، ويستحضر صواب الأولى وبطلان الثانية، فثوب فطرته ثوب أخلاقي لا يحتاج إلى تعلّم لمعرفته وتحسسه والركون إليه، كونه يُشكّل نسيج ذاته التكويني.

وهذا النزوع الأخلاقي هو الذي يصوغ عالم الفضائل لديه على الصعيد الذاتي والخارجي، إذ تُعتمد كأساسيات ومرجعيات تفاضلية ومعيارية تنتظم بها ومن خلالها الذات الفردية والجماعية في حقول الممارسة والسير والسلوك، ولولا رسوخها الفطري الذي لا تتلمس التباين فيه على صعيد الذات والغاية لما رُشحت لمقام المرجعية الحاكمة على النوع الإنساني على اختلاف الزمان والمكان والوسط.

المقولة الثالثة «الإيجاد الإبداعي»:

فإنك لا تجد إنساناً لا يندفع فطرياً إلى الإبداع والإبتكار في مختلف الميادين والتطبيقات، فالإنسان مبتكر مبدع دوماً إنطلاقاً من

دوافع فطرية أصيلة تحثه وتدفعه إلى إيجاد الجديد والجديد دوماً في مختلف الحقول والميادين الحياتية.

ومثل هذا الميل الفطري الدائم لا يحتاج لتعلّم، وإنما يُرشد ويُنمّى بالتجربة والتعليم، فلا يُعَلّم الواحد منّا أن يندفع للإبداع ويُثابر للإبتكار على تنوع حقولهما، فهو كإحساس وشعور ذاتي أصيل وثابت في التكوين الخلقي لدينا، وإنما تكامله يقوم على السير والجهد والمواصلة التعليمية والتجربية الدائمة.

وعلى أرضية هذا النزوع الذاتي الثابت والذي لا يعرف الإستقرار، يصوغ الإنسان تجاربه الإبداعية المتواصلة من نظام وحضارة ومدنية على مدى التأريخ.

المقولة الرابعة «التعلق الجمالي»:

فللإنسان نزوعاً فطرياً ثابتاً وحقيقياً نحو القيم الجمالية، وسواء كان هذا الجمال كقيمة معنوية أم قيمة حسيّة فإنَّ الإنسان يحسه ويستشعره ويتعلق به ويرنو إليه دونما تكلف أو تعلّم أيضاً.

فلا يأتي إليك أحد ليقول لك تعلم الحب والميل والتعلق والإنجذاب إلى الزهور والرياض، . . فذلك مما جُبلت عليه الخلقة الإنسانية دونما تعلُم، لذا فهي تطلبه دوماً وتمتعض من نقيضه.

وأيضاً لا يُعلّم الواحد منّا التعلق بالقيمة الجمالية للقيم المعنوية، كجمال حُسن الصدق، وقُبح الكذب، . . فتلك مما نبتت عليه إنسانيتنا لتُشكّل نسيجها الآدمي المميز.

وعلى أعتاب هذا النزوع يُنشأ الإنسان عوالمه الجمالية في مختلف شؤون حياته وكل ما يتصل بها.

المقولة الخامسة «النزوع العشقي»:

وهو النزوع الذي تتقوم به وتنشأ على ضوئه دنيا العلائق العاطفية والمجانسة المشاعرية والمشاكلة الروحية.

وسواء كان حُباً أو عشقاً، فإنك تلحظ أنَّ هذا النزوع الفطري الأصيل لا يمكنه أن يزول أو يُصادر من ساحة الخلق الإنساني، فبه ومن خلاله تنشأ العلائق بين الإنسان وذاته وأسرته ومجتمعه وربّه، . . فهو نزوع حنين ومشاكلة قد جُبلت عليه الطبيعة الإنسانية فشكّل وروحها ماهية واحدة لا تعرف الفصل وإن اختلفت شدةً وضعفاً حضوراً وغيابا.

* هذه المعالم الفطرية الأساسية التي تؤلف ماهية الذات الإنسانية كهيئة وكيفيّة، والتي يحسها ويعقلها ويحيى بها الإنسان، هي ذاتها التي تُشكّل الجانب القيمي لوجوده، فهي البُنى التحتية التي تعتمدها الأبعاد الإنسانية الأخرى كالبُعد الغرائزي والطبيعي، وهي التي تُشكّل لديه عوالمه المعنوية والنّفسية التي يتميز بها عن باقي أصناف الخلق.

لذا فإنَّ القول بأصالة القيم يعني القول بأصالة التكوين الفطري الإنساني القائم وفق جملة من المعالم الخلقية الثابتة والحقيقية إبتداءاً من البحث والتعطش المعرفي وإنتهاءاً بالتعلق والنزوع

العشقي، وأنَّ أي إسقاط لها يعني تجريد الإنسان من ماهيته الحقيقية التي تُشكّل كيانه الوجودي في جوانبه المعنوية والروحية.

* ولأهمية الثابت الفطري في الدّلالة على أصالة القيم الإنسانية وتأكيدها قبالة شُبهة نسبيتها وتغيرها الدائم، نحاول هنا تناول البُعد الأخلاقي ضمن الثابت الفطري التكويني العام دونما توسع، إذ تدخل ضمن دائرة البحث الأخلاقي بحوث عدّة تُشكّل بمجموعها بحثاً متكاملاً للأخلاق كفلسفة ونظام عملي.

ولا يمكننا هنا التطرق لمجمل المسائل والموضوعات الأخلاقية وإن كانت تدخل في عناصر الدّلالة وموضوعنا مورد البحث، إلاّ أننا سنكتفي بالإستدلال الموجز على الوحدة النوعية بين الدائرة القيمية والدائرة الأخلاقية، خدمة لبحث أصالة القيم.

الأخلاق

* يمتاز الإنسان بأنه كائن أخلاقي، فهو ذاتاً يختزن قيماً نبيلة يستشعرها ويتحسسها في أعماق كينونته دونما تكلف أو تعلّم خارجي، ولو في أصولها العامة، والهدف منها تقويم تجاربه الحياتية على أساس هذا الوازع الذاتي الداخلي.

وقيم الكينونة الأخلاقية هذه ما تلبث أن تتفجر لتخرج من طور القوة إلى طور الفعل لدى أول احتكاك لها بالواقع، فالمصداق العملي سواء على صعيد الذات أو الجماعة أو الطبيعة يقوم بدور المحفّز والمفعّل والمُظهر للمَعلَم الأخلاقي، وإلاّ فهي كامنة أساساً في الذات الإنسانية، بمعنى أنها لا تستجدي وجودها من الخارج فهي ليست وضعاً بشرياً أنتجه التعارف البشري أو أفرزته الظروف الإجتماعية أو الإقتصادية أو السياسية التي يصنعها الإنسان ويستظل تجاربها، بل هي قيم ذاتية تحتضنها الذات كعين حقيقية تتشكّل بها وتنتظم من خلالها.

وبعيداً عن التوسع، فإنَّ أوجه الإستدلال على أصالة القيم يقوم على ميزات القيم الأخلاقية، والتي منها:

أولاً: أنها تمثل البُعد المعنوي من الوجود الكلي للإنسان، فللإنسان وكما هو واقع بُعدان من الوجود، الأول؛ الوجود الحسّي المتمظهر من خلال هذا الجسد وما يشتمله من قوى مادية وغرائزية. والثاني؛ الوجود المعنوي المتشكّل من جملة القوى والمعالم غير المادية والتي تعمل كوحدة واحدة مع الوجود الحسّي (دونما إغتراب أو مزايلة) لإنتاج وتحقيق الذات والنفس الإنسانية على تفاوت مراتبها وأصنافها، من هنا قيل؛ «**الخَلْقُ والخُلُقُ**» في الأصل واحد، لكن خُصَّ الخَلْقُ بالهيئات والأشكال والصّور المُدركَة بالبصر، وخُصَّ الخُلُقُ بالقوى والسجايا المُدركَة بالبصيرة.

وما يهمنا هنا التأكيد على أنَّ المتعين والأساس هو البُعد المعنوي في الوجود الإنساني ككل، إذ أنَّ الجانب المادي جانب آلي طبيعي في عروضه وأدواره وتجلياته، وهو الجسر الناقل لرغائب وأهداف البُعد المعنوي والمُجسد لتوجيهاته وغاياته، إذ لا يمكنه إقرار تجسيداته إلاّ على ضوء هيمنة وتوجيه الأبعاد المضمونية سَلباً وإيجاباً.

وهنا عندما نقول؛ أنَّ الإنسان الفلاني غير أخلاقي وبهيمي وغرائزي ولا يعي قيمة لأية ممارسة، فإننا في الحقيقة لم نقل بإنعدام البُعد المعنوي، بل قلنا بهيمنة المفاهيم والمصاديق الفاسدة والتي تناست وحجبت القيم والمصاديق الصالحة، فالغرائزية المادية لا يمكنها التفرد في الطبيعة والأثر الخارجي دون توجيه معنوي سلبي أو إيجابي، . . وهنا نلحظ أنَّ الأصالة للبعد المعنوي.

من جانبٍ آخر، عندما يقوم المرء بإقرار الجانب التفسخي أو السلبي في سلوكه ليُخالف مضمونه الأخلاقي القيمي، فإنه يُدرك غاية الإدراك فساد هذا الإقرار ويعي في عمق ذاته بطلانه القيمي وإن حاول التخفي وراء عناوين أخرى لتبرير انحرافه، وأيضاً لا يستطيع أحد أن يبرر ـ مثلاً ـ الظلم والكذب والسرقة تبريراً قيمياً وإن مارس هذه الرذائل وجهد على الإتيان بها وتجسيدها على أرض الواقع، . . وهنا فإنه انساق رذائلياً بفعل هيمنة الميول والرغبات الهابطة ففشل في تحقيق ذاته بشكل إيجابي عملياً، أمّا ذاتاً ولدى أدنى مكاشفة بينه وبين نفسه فإنه يعي ويدرك واقعه الإنحرافي بشكلٍ وآخر.

ومثل هذه المكاشفات التي ندخلها مع النفس إنما تستند مضموننا المعنوي القيمي الأخلاقي الذي لن نستطع إلغاءه وإن استطعنا تهميشه في ثنايا التجسيد والتطبيق العملي، وكلنا يعي ذلك ويحياها على صعيد الذات.

ومن الجميل أن نذكر هنا، أنَّ الإنسان وفي أشد حالات الإنغماس السلوكي في الرذيلة ـ أياً كانت ـ فإنه يُطالب الآخرين بالتمسك بالفضيلة ولو على صعيد التعامل وإيّاه، فترى الكاذب لا يحب أن يُكذب عليه، والظالم لا يود أن يُظلم، والسارق لا يُريد أن يُسرق. .الخ، بل الأعجب أن ترى مجموعات الجريمة العاملة ضد كل القيم الأخلاقية تراها تتقاسم العهود والمواثيق للإلتزام بالصدق والإخلاص والأمانة بين أعضائها!! وذلك لأنّ العمل والنشاط الإنساني ذاته وفي أي دائرة وحقل كان مشروعاً أم غير

مشروع، يتطلب توافر مثل هذه البناءات التحتية على الصعيد الأخلاقي، فالعمل لا يمكنه أن يقوم أساساً إلاّ وفق جملة من المقومات الأخلاقية سواء تجسدت بالإلتزام أو الأمانة أو الموضوعية.. الخ، فحتى المجموعات الخارجة عن الأخلاق في تعاطيها والمجتمع في الوقت الذي تشترط وتبحث عن قيم الإلتزام والإخلاص والنزاهة بين أعضائها، فإنها تشترطها لضمان إنجاز أعمالها غير الأخلاقية تجاه المجتمع الأم!! وهكذا دواليك في مختلف أوجه العمليات الإجتماعية.

وهذا دليل على أصالة هذا البُعد القيمي الأخلاقي الذي لا يستطيع الإنسان إلغاءه ولو على صعيد ذاته فضلاً عن المجتمع ككل، وإن جسد خلافه عملياً.

ثانياً: أنَّ القيم الأخلاقية تُعتبر من جنس الحقائق الواقعية وليست من جنس الوجودات الإعتبارية، فالوجود الإعتباري وجود قائم على المصداق العقلي وليس المصداق الخارجي الواقعي، كالوجود الإعتباري للجامعة مثلاً، فإنَّ الواقع فعلاً هم أفراد الجامعة من الأساتذة والطلبة.. الخ، فوجودهم حقيقي نُدركه واقعاً وهو متحقق بالفعل، أمّا وجود الجامعة فهو وجود إعتباري إذ تتشكّل الجامعة من مجموع الأساتذة والطلبة ولا وجود للجامعة كوجود حقيقي مستقل، فالمتحقق على أرض الواقع أفراد الجامعة وليست الجامعة كوجود، وعليه فوجودها هنا قائم على المصداق العقلي الذي منحها مثل هذا الوجود، فهو وجود إعتباري.

أمّا الوجودات الحقيقية فهي تلك التي لها مصاديق حقيقية في الخارج، والتي لا تنحصر في الوجودات المادية فحسب وإنما تشتمل الوجودات المعنوية أيضاً، مثل الزوجية في الزوجين والأبوة في الأبوين. .الخ، فمثل هذه الوجود هو وجود حقيقي متحقق فعلاً وواقعاً.

والقيم الأخلاقية تدخل ضمن هذه الدائرة، فإنَّ الخير ـ مثلاً ـ واقع فعلاً في العدل والصدق والأمانة، وكذلك الشر فهو واقع فعلاً في الظلم والكذب والخيانة، . . من هنا فلا يمكن بحال الفصل بين وجود هذه القيم وبين صفتها الحقيقية، وبعد، فهو دليل على أصالة القيم الأخلاقية وحقيقيتها.

ثالثاً: أنَّ القيم الأخلاقية قيم معيارية بذاتها، أي أنها ذاتاً تُتخذ كمعيار بين بني الإنسانية أو مقياس لطبيعة السلوك المفترض إقراره وتجسيده على أرض الواقع، فبمجرد تجاوز أية قيمة أخلاقية من قِبل أي فرد نلحظ أنَّ طبيعة الإنسان الذاتية وبدون أدنى تكلّف وبشكلٍ تلقائي تراها ترفض وتدين مثل هذا التجاوز باعتباره إقصاء للبديل القيمي الأمثل الواجب تطبيقه، . . كأن تُدين الإنسانية كلها ممارسة الكذب رغم أشكال التباين المجتمعي في أنماطه الثقافية أو الحضارية وما شاكل، فيا تُرى وفق أية أرضية استندت وتستند هذه الإدانة؟ وما هو المعيار الذي توحدت من خلاله الإنسانية في قبولها لهذه المقاييس رغم ألوان التمايز الظاهري في العروض والتجارب الإجتماعية؟ وما هو الباعث والمحرك لهذا النمط من الإرتضاء

والقبول من قبل كافة أفراد الإنسانية لجملة من القيم كالعدل والصدق والمساواة والأمانة.. الخ، والرفض لنقائضها كالظلم والكذب والتمييز والخيانة.. الخ؟

إنها وبلا أدنى شك إنطلقت من الطبيعة الفطرية للذات الإنسانية التي تختزن تلك القيم الخيّرة بما يُرشحها لمقام المعيار الذي توزن به الأعمال الإنسانية على تنوعها.

وعليه، فإنَّ من أدلة أصالة القيم الأخلاقية والتي هي وجه للقيم الإنسانية، كونها قيماً معيارية يتم على ضوئها التقييم والفرز لمجموع الممارسات والإقرارات الإنسانية في تموضعاتها والتزاماتها وتطبيقاتها الخاصة والعامة في حرم الواقع العملي ككل.

رابعاً: أنَّ القيم الأخلاقية قيم تفاضلية بين بني البشر، وهو دليل أصالة ورسوخ ودوام لهذه القيم.

مثل هذه التفاضلية التي تُقسّم الأفراد والشرائح والتجارب على أساسٍ منها إلى ملتزم ومتحلل، جاد وعبثي، صالح وطالح.. الخ، مثل هذا الفرز التفاضلي لم يكن ليتحقق لولا ثبات قواعد القيم الكلية في الذات الإنسانية التي تحتكم إليها ذاتياً لتمارس دور التقييم والفرز.

كما أنَّ هذه التفاضلية تعتبر أيضاً من أهم عناصر الإلتزام الدائم بمجمل القيم الأخلاقية، بما تُشكّله من جوٍ مهيمن على المناخ التطبيقي للأفراد، فعلى ضوءٍ منها نجهد لنحت البناء

السلوكي الإيجابي في أكثر الأحايين بغية الظهور بالمظهر الإنساني اللائق في الأوساط الإجتماعية، بل نرى أنَّ البعض منّا يُخفي سقوطه الأخلاقي كي لا يتم فرزه ميدانياً كمتحلل فيسقط في معيار التفاضل بينه وبين الآخرين في دوائر التقييم.

ومن هنا نفهم؛ أنَّ الكل يدعي الصدق مثلاً وليس هناك مَن يدعي الكذب أو يحب الإنتساب إليه أو إلى البغي أو الظلم.. الخ.

مثل هذا الإقرار والإلتزام التفاضلي على صعيد الذات أو الجماعة أو عموم التجربة الإنسانية والذي يمتاز بالرسوخ والدوام، لم يكن ليتحقق لولا الرسوخ الثابت للقيم في عمق الفطرة وطبيعتها التكوينية الأخلاقية.

خامساً: وبما أنَّ القيم الأخلاقية معيارية وتفاضلية، فهي قيم مرجعية بلا أدنى ريب. فأصالتها وثباتها، وكون الإنسانية وبدافع فطري اتخذها كمقياس ومعيار تفاضلي،.. كل ذلك رشّحها لتغدو مرجعيات تعتمدها التجارب الإنسانية بغض النظر عن الأطر الزمانية والمكانية أو طبيعة الواقع والإقرار والثقافة،.. ولا دليل أقوى على كونها مرجعيات قيمية، أنَّ النّاس عموماً يتخذونها مقياساً لأفعالهم وأفعال الآخرين، وسقفاً لحل اختلافاتهم ونزاعاتهم،.. فلدى أول اختلاف أو تعارض ترى الناس تحاكم رموز الحدث على ضوء مرجعية أخلاقية معينة لتحكم لهم أو عليهم.

ومثل هذا الإحتكام الفطري يعود أساساً إلى إعتبار القيم

الأخلاقية مرجعيات فصل بين الحق والباطل، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، . . إذ تعتمدها الإنسانية تلقائياً على ضوء مخزونها القيمي.

والأعجب في كل ذلك، أنّها تُشكّل مرجعية لنفس الإنسان وبينه وبين ذاته ودونما رقيب لتحاسبه وتلومه ولترتفع به أو لتحط من مكانته في عملية محاكاة دائمة للنّفس، وهذا ما يُسمّى بالواعز الذاتي الأخلاقي أو النّفس الإنسانية اللوّامة.

والحقيقة أنَّ هذه السلطة التي تختزنها القيم الأخلاقية الكامنة في أعماق الكائن الإنساني، هي الصوت الذاتي الثابت المرتكز على الحق والحقيقة بشكلٍ لا يقبل الإنكار حتى من قِبل عتاة المنكرين للأصالة القيم، فيا تُرى كيف لنا أن نفسر سر هذه السلطة الذاتية الداخلية التي تُحاسبنا وتعنفنا فيما لو ارتكبنا ظلماً أو تجاوزاً بحق الآخرين؟ كيف نفسر هذه القوة التي تحاكمنا من الداخل فيما لو سرقنا واغتصبنا ما ليس لنا لتجعلنا محتقرين أمام أنفسنا؟ وكيف يحدث مثل هذا التحاكم بين الإنسان ونفسه عند كل واقعة خزي أو ممارسة منكر؟ ومَنْ الذي يُسلّط الإنسان على نفسه ليدخل معها معركة التأنيب والتقريع فيما لو جاءت بحصاد الشر، أو ليتوجها بالإطراء والثناء فيما لو جاءت بحصاد الخير؟ أوليست هي تلك السلطة القيمية الثابتة التي لا تعرف الغفلة في تعاطيها مع كل حصاد تقترفه الذات في معتركها الحياتي؟ أوليست هي تلك المحكمة الدائمة والثابتة التي تعمل وفق قوانينها القيمية ـ الأخلاقية الراسخة

والتي أودعها المبدع جل شأنه لتخلق لدينا التوازن المطلوب من خلال دور النقد والتأنيب الداخلي الذي تُحدثه عملية اللّوم لدى ارتكاب كل طالح في حركة الحياة ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ * وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ١ ـ ٢].

ومثل هذه المرجعية سواء على صعيد الذات الفردية أو الجماعية والتي تُحدث كل هذه الأدوار والنتائج، لهي دليل أصالة على قيمومة القيم الإنسانية وتجذّرها المطلق الذي لا ينفك عن التمظهر والتموضع تحت أي ظرف إنساني.

* نقول؛ أنَّ المعالم الموضوعية أعلاه والتي تُشكّل بعض خصائص القيم الأخلاقية في طبيعتها وأثرها الخارجي، تمثل في الحقيقة ثوابت المسائل الأخلاقية ذاتاً وإقراراً، والتي تنتظم ـ بشكلٍ وآخر ـ وفق العديد من مرتكزاتها أنظمة المعيار وأنظمة السلوك وأنظمة المنهج للتجربة الإنسانية على اختلاف تنوعاتها التأريخية والمعاصرة.

وهذا الإنتظام هو الذي حافظ على شكل من أشكال الوحدة الإنسانية رغم شدة التناقضات التي أفرزتها المدارس والتجارب التي حاولت فرض معايير قيمية ضيقة أو هابطة أو زائفة كبديل لتنظيم الحياة الإنسانية وفق المعالم القيمية الفطرية الصادقة، على امتداد التأريخ.

إنَّ العديد من الفلسفات والأفكار والمباديء التي افترشت

الساحة التأريخية وما زالت، حاولت فرض أنظمة قيمية مضادة للطبيعة البشرية الأخلاقية لتسيير التجربة الإنسانية، كأنظمة المعيار العنصري والعرقي والمادي والطبقي. .الخ، وليس بخاف نتائجها التدميرية التي أسقطت الإنسانية في خضم الأحقاد والنزاعات والحروب، . . ودونك التجربة النازية التي التهمت نيرانها الملايين من بني الإنسان، اعتماداً على فلسفة التفوق العرقي ومباديء القوة التي تحصر القيمة الأخلاقية بالقدرة والتفوق الساحق لمعالم الخير.

وما زال العالم يأن بفعل تحكيم أنظمة المعيار القيمي الهابط، وما أشكال الإستدمار والهيمنة والتسلط، إلاّ نماذج من أنظمة المعيار هذه.

واستكمالاً للصورة، نورد جملة من المسائل التي تدخل في الضميم من الموضوع مورد البحث؛

المسألة الأولى: أنَّ منشأ القيمة الأخلاقية في إطارها الكلي والنهائي هو منشأ فطري ـ عقلي ـ وحيي في آنٍ واحد سواء؛ بلحاظ وحدة الخلق والمنشأ لهذه الدوائر وهو الله تعالى هنا، أو بلحاظ وحدة هذه الدوائر فيما تكتنزنه من جنس القيم وما تطلبه من كمالات في هدفها الغائي، وهذا ما يميز ماهية العلاقة بين الوحي الإلهي والتكوين الفطري الإنساني فيما يخص منظومة القيم الإنسانية ككل.

فهي علاقة ترابطية كونها تستند قاعدة كلية تمثل الرَحم لجنين

العلاقة كمصدر، والساحة لأدواره البالغة المتطورة كإقرار، مفاد هذه القاعدة؛ أنَّ الواعز والموجب الشرعي والفطري للقيم إنما هو واعز وموجب تكويني ـ لطفي في آن واحد، وذلك لأنَّ مصدر الفطرة «بما في ذلك العقل» والوحي والشرع واحد وهو الله تبارك وتعالى، فالبارئ هو المبدع لهذه الفطرة ولهذا العقل بكل خصائصهما وميزاتهما وبضمنها الإلهام القيمي والأخلاقي، بل وحبّب إليهما الإلتزام بذلك ميلاً وإقرارا ﴿. . وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحُجُرات: ٧]، ثم جاء وحيه وشرعه كلطف لتوكيد ضرورة احترام قيم العقل وسُنن الفطرة لضمان تجانس الذات الإنسانية مع الوجود وحقائقه، فإنَّ حركة الوحي والتشريع في عمقها تمثل حركة ضبط وتوجيه وإرشاد للذات الإنسانية وحقائقها من أن تزل عن خط المجانسة مع عالمها الذاتي والعالم الآخر، أو أن تُفعّل تفعيلاً خاطئاً أو واهماً أو زائفاً على صعيد المصداق الخارجي.

إنها حركة ترشيد لهذه الخلقة عن طرق تحديد مسالك الحركة لها بما يتناغم وتكوينها الخلقي، كي لا تنحرف عن سبيل الإستقامة وخط الصّراط الذي يبدأ أساساً من أعماق الذات الإنسانية من خلال حقائقها ليتحد في الخاتمة بصراط الكمال اللامتناهي، من هنا قالوا «إنَّ العقل بيان من الداخل، والشرع بيان من الخارج» فهذا البيان يستهدف الكشف عن الأصلح والأمثل بما يضمن الإستقامة للكائن

البشري، وكلا البيانين مصدرهما في الحقيقة واحد، إذ يبدءان من الله ويُتمّان دورهما في رحاب الإستقامة المؤدية إلى الكمال الحق.

وعليه فالمنطلق هي هذه الطبيعة التكوينية بكل قواها ومعالمها الخيّرة، والمُعاضِد والموجِه هو الوحي والشرع بروحه ومصاديقه، لغرضٍ واحد هو تحقيق الذات الإنسانية في دوائر كمالها وسعادتها، حيث لا سعادة صادقة ولا كمال حقيقي خارج مظلة الوحي والفطرة.

فحركة العقل والشرع، الفطرة والوحي، حركة مجانسة واتساق، من هنا كانت «السمعيات ألطاف العقليات»، فالوحي بما يمثله من عمق سماوي يتجلى على لسان رُسُل الله، هو في الحقيقة مناصر ومؤازر للعقل والفطرة في حركتهما ومسيرتهما، فالشرع لطفٌ لغرض تمام الكشف وكمال الهداية يحول دون الضلال والإنحراف والتيه، في تمثل فروضه واستحقاقاته النظرية والعملية.

لذا فالعلاقة بين الدّين والضمير، الشرع والعقل، الوحي والفطرة، علاقة تعاضد وتجانس، فكل واحد منهما يزيد في رسوخ الثاني على صعيد عملية البناء للذات وإنجاز أدوارها الخارجية كونهما يشتركان في طبيعة الغايات.

من هنا نلحظ؛ أنَّ الإنسان القيمي ـ الدّيني هو ذلك الذي يستند ـ نيةً وبناءاً وإقراراً ـ إلى ثوب فطرته ونداء عقله ونص دينه وروح إيمانه، وكلها دوائر متصلة تقود إلى ذات الحقيقة وتوصل

إلى ذات الهدف. وما ذاك إلاّ لأنَّ هذه الوحدة النوعية بين الوحي والفطرة إنما تتجسد كحقائق على صعيد المخزون القيمي الإنساني والشرعي الإلهي، وكأدوار على صعيد إنجاز التجارب التطبيقية على الأرض بشكلٍ ينفي حالات المغايرة أو الإغتراب، حيث أنَّ المشاكلة والمجانسة تمثل سّر وحدتهما النوعية لمن يعي واقع ومضمون كلا الثقلين الحقيقيين باعتبارهما الأساس الذي ينتظم الوجود الإنساني على ضوئهما، وأدنى تضحية بأيٍ منهما يقود إلى التيه والعبث لا محالة.

لذلك نلحظ، أنَّ الأنبياء عليهم السلام وفي حركة الدعوة للدّين إنما يُرجعون النّاس إلى عقولهم وفطرتهم ليحاكموا بأنفسهم عقائدهم فيما لو كانت باطلة وسلوكياتهم فيما لو كانت منحرفة، ومثل هذا الإرجاع إلى العقل والفطرة والضمير ما كان ليصح لولا اشتراك الوحي والفطرة بثوب قيمي واحد وبمعالم متوحدة نوعياً يمكنها الكشف والوصول إلى ذات غرض الأنبياء من الدعوة، وهو الهداية والإستقامة والتوجيه نحو غايات أصلح وأهداف أسمى، وهذا ما يفسر لنا تناول القرآن لمفردات العقل واللّب والفكر والفؤاد.. بشكل مرجعي للدّلالة على الدّين وحسم التردد في عملية الإيمان به أو الإستقامة على خطه، فمَن لم يستطع الإهتداء بفروض فطرته لن يستطع الإنتفاع بفروض دينه، ومَن تجافى عن فروض دينه لن يستطع ضمان الإستقامة وبلوغ الهدف إلى نهايته.

وهنا فالمعادلة العلاقاتية ترابطية كما نرى، فالعقل والفطرة

يوصلان إلى الله وإلى كل صالح وجميل، كما هو الوحي والشرع يحددان الخط والمسلك والمعالم التي تحول دون الإنحراف أو التيه أو التردد في سلوك صراط الإستقامة الذي هو مطلب العقل والوحي معاً.

وعليه نستنتج؛ وحدة القيم التكوينية والدّينية فيما يتعلق بالدور والأثر على الساحة الإنسانية، وأي تدعيم لأحدهما يقود لتدعيم وترسيخ الآخر في حركة الحياة ككل.

من هنا نحكم، أنَّ الدعوات التي تحاول النيل من منظومة القيم الإنسانية الأصيلة، إنما تحاول المساس بمنظومة الوحي والتشريع من باب آخر، فعملية نقض الوحي وإقصاء الدّين تبدأ من دحر وإقصاء المضمون الإنساني وما يشتمله من قيم ذاتية صالحة، فكل دعوة إخلال أو تهميش أو إقصاء لمعالم وفروض واستحقاقات القيم إنما هي في عمقها تهميش وإقصاء للدّين بشكل وآخر.

وعليه فمقولة نسبيّة القيم وتغيرها الدائم إنما تدخل في الصميم من عملية المناهضة للدّين ولمشروعه وتأسيساته على الأرض، وهذا ما يجب استحضاره بوعي متقد، لأنَّ القيم هي البناءات التحتية التي يستندها النظام الديني سواء في روحه أو تشريعاته أو غاياته، . . وأية مهمة للدّين سواء بناء وتكامل الإنسان؟ وهنا فالمنطلق لإنجاز هذه المهمة هي هذه الفطرية القيمية بكل معالمهما ومرتكزاتها، فالنيل منها هو خوض في المجهول وإلقاء في أتون العبث المطلق الذي لن يستقم معه أي بناء.

المسألة الثانية: من هنا نكتشف خطر النظريات التي اعتبرت أنَّ منشأ القيم أو مصدر الحكم الأخلاقي إنما هو المجتمع أو الطبيعة أو العقل العملي أو العاطفة المجردة.. الخ، فقد جزّأت القيمة والمسألة الأخلاقية عندما أخطأت في تلمس مصدرها الحقيقي، أو مارست التبعيض في الدلالة على وحدتها كمصدر متكامل.

ولنا هنا أن نتناول بعض هذه النظريات التي تقودنا إلى القول بنسبية القيم فيما لو تتبعنا خارطتها البيانية والنتائجية، إنطلاقاً من فشلها في الدّلالة على المنشأ القيمي، أو تلمس مصدر الحكم الأخلاقي الإنساني، ومنها؛

نظرية المجتمع؛ التي ترى أنَّ المجتمع هو مصدر الحكم الأخلاقي من خلال ما يأمر به العقل الجمعي الذي تُشكّله الجماعة الإنسانية، فالخير والشر هما ما يأمر به العقل الجمعي، والإلزام بدوره ناجم عن الضغط الإجتماعي الذي تُشكّله الجماعة على الفرد، وهو رأي المدرسة الإجتماعية ومنهم دوركايم.

ويؤخذ على هذا الرأي؛ أنَّ الأخلاق ـ كقيم ـ ليست من جنس المواضعات الإجتماعية، وإلاّ لرأينا تباين القيم الأخلاقية من حيث الجنس والغاية بين جماعة بشرية وأخرى، والحال أنَّ البشرية تشترك في استنادها إلى جملة القيم الإنسانية المشتركة بغض النظر عن التمايز المجتمعي بين هذه الجماعة أو تلك.

إنَّ المواضعة الإجتماعية تصدق على القوانين لا على القيم أو الأحكام الأخلاقية، فالقانون على تنوعه يمكن أن ينجم عن المواضعة لأية جماعة وفق شروطها الذاتية، وحتى هذه المواضعة القانونية إنما تستند إلى القيم في إنجازها، فالعدل ـ مثلاً ـ قيمة وليس قانوناً، فالبشرية تمتلك هذا البُعد القيمي ذاتاً على اختلاف تنوعها المجتمعي، والقوانين التي يمكن أن تنتج عن المواضعة هنا ـ كما في حال القوانين القضائية وما شاكل ـ إنما تستند العدل كقيمة ثابتة لا تتغير. وعليه لا يمكن اعتبار القيم من جنس المواضعات الإجتماعية لنقول بمصدرها الإجتماعي.

أضف إلى ذلك، أنَّ التأريخ والواقع يشهد ثورة الأفراد على القوانين الإجتماعية إنطلاقاً من الشعور بضرورة تحطيم وتغيير الواقع الذي ترتضيه أو تألفه الجماعة التي ينتمي إليها، وطالما يُعد فعله هذا أخلاقياً وقيمياً شامخاً، كما هو حال الأنبياء والثوار والنُخب، فكيف يُقال عندها أنَّ الخير والشر هما إفراز لما يأمر به العقل الجمعي للجماعة، والحال أنَّ الواقع فعلاً هو التمرد على قيم الجماعة ذاتها، فمن أين للفرد تشخيص ضرورة الثورة لتغيير القيم السائدة إذا كان الوعي القيمي والأخلاقي هو نتاج تلك الجماعة؟! ومن أي مصدر استقى تشخيص الوعي وتشخيص التمرد وتشخيص التغيير إذا كان وعاءاً فارغاً للمجتمع ملؤه بما يشاء؟! وكيف تحكم الجماعة على فعله التغييري هذا بالأخلاقي وهو متمرد على نتاجها هي للأخلاق أساساً؟!

نظرية العاطفة؛ والتي تزعم أنَّ العاطفة هي مصدر الحكم الأخلاقي من خلال إخضاعها للعقل، ودفعها للإنسان إلى التضحية بمنافعه ومصالحه الذاتية في سبيل منافع ومصالح الآخرين، وهو مذهب شوبنهاور وأُغوست كنت.

ويؤخذ على هذه النظرية، أنَّ العاطفة المجردة مما قد يشترك بها الإنسان والحيوان بشكلٍ وآخر، وحالها هنا كحال الغريزة التي تتناظر ـ كأداء ـ بين الإنسان والحيوان، والحال لا قيمة أخلاقية للفعل الحيواني بما هو عاطفة أو غريزة للحفاظ على النوع أو لإستمرار البقاء، فكيف يصح اعتبار مصدر الفعل الأخلاقي العاطفة الحاكمة حتى على العقل؟!

أضف إلى ذلك، أنَّ العقل بذاته هو المُحدد لنمط الأنشطة والفاعليات النفسية لدى النوع الإنساني، وأسبقيته مما لا خلاف عليها ولو في الدرجة فضلاً عن النوع، فكان من اللازم خضوع الباقي الإنساني له بما في ذلك العاطفة، لا العكس.

نظرية العقل المستسلم؛ أو العقل الحاكم بضرورة مسايرة الطبيعة والرضا بالمقدور الجبري، إنطلاقاً من الطبيعة الجبرية التي هي تعبير عن مشيئة الله، فالخير هو الرضا بالموجود والإستئناس به، وبلوغه يتم عبر الرياضة النفسية والترويض على الصدود عن المشتهيات والتسليم للمقدّرات، وبالمقابل، فالشر هو الإندكاك في اللّذات والجري وراء المشتهيات.. الخ، فكل نزوع من هذا القبيل يؤدي إلى الإضطراب، ويُعاكس خط سير الطبيعة التي تحتضن

الإنسان فيحدث التصادم، . . وتقول؛ أنَّ ما نملكه من خيار إنما يتعلق بوجودنا الإنساني فقط، وأنَّ كافة أفعال الخير متساوية درجةً من حيث درجتها التفاضلية وكذلك أفعال الشر، وهذا ما ذهب إليه الرواقيون.

ويؤخذ على هذا الرأي إضافةً لتعارضه مع مقتضيات الفطرة والطبيعة الإنسانية التي تنفر من هكذا لون من التشدد، فإنه يستند أيضاً مفهوماً خاطئاً عن القضاء الإلهي، ويقع في تناقض عندما يستثني الإنسان من دائرة القضاء الإلهي الذي جعله عاماً وثابتاً، وأيضاً فإنَّ فرضية اعتبار الإنسان مختاراً في نطاقه الخاص وسط العالم الجبري لا يمكنها التحقق العملي أساساً إذ لابد وأن يسري التأثير المتبادل بين الوجود الشخصي والوجود العام الآخر المحيط به، ومثل هذا التأثير ينتزع من هذا الرأي قاعدته الكبرى التي تفترض اختيار الإنسان وجبرية العالم المحيط به، فكيف يفسر تجسيد اختياره خيراً أو شراً، عدلاً أو ظلماً مع الآخرين؟! فسريان هذا الإختيار إلى الآخرين إما أن يعتبر جبرياً وهنا فالإنسان ذاته مجبر على اختياره، وإمّا أن يكون اختيارياً وعندها يصدق اختيار دوائر أخرى خارج نطاق الإنسان نفسه، . . وفي الحالتين تتصادم هذه النظرية مع نفسها في تفسير القيمة والمصدر الأخلاقي.

* وهناك العديد من النظريات الأخرى التي تزعم تفسيرها للمنشأ القيمي ولمصدر الحكم الأخلاقي، . . وبعضها يمتاز بالقصور أو النظرة الجزئية أو المحدودة، كنظرية الضمير، لجان

جاك روسو، عندما قال؛ «أيها الضمير، أيها الضمير! الغريزة الإلهية، الصوت الخالد السماوي، الدليل المحقّق لموجودٍ جاهلٍ محدود»، إذ اعتبر أنَّ الضمير هو الباعث الحقيقي نحو الخير والجمال والفضيلة، والزاجر عن الشر والقبح والرذيلة.

ويؤخذ عليه؛ أنَّ الضمير ليس وجوداً مستقلاً بذاته سواء عن العقل أو باقي مناحي الفطرة الإنسانية بكل معالمهما، فكيف يُسند إليه مصدر الحكم الأخلاقي أساساً وهو يفتقد الوجود كمبدأ ذاتي مستقل في النفس الإنسانية؟!

وكنظرية اللذة لأريستبوس، التي ترى بأنَّ اللذة هي صوت الطبيعة وأن مصدر الحكم الأخلاقي هو الطبيعة الإنسانية الآمرة بتحصيل اللذة العاجلة، فكل فعل يؤدي إلى لذة فردية فهو خير، وعكسه شر، . . لتحوّل الإنسان إلى غريزة مطلقة لا تعرف سوى حفنة لذاتها الفردية، فصادرت بذلك جوهر الإنسانية المشرق.

وكنظرية القوة لفردريك نيتشه، والتي تُرجع الفضائل والأخلاق إلى القدرة والقوة، . . ساحقة كل قيمة أخلاقية تمجد العدل والخير والإستقامة لحساب البطش والتفوق والتعالي الأجوف!!

وكالنظرية الماركسية، التي تجعل الأخلاق ظاهرة إنسانية فوقية يفرزها تطور الوضع الإقتصادي، فتهبط بالإنسان لمستوى الوعاء الأجوف والآلة الصماء الذي تتلاعب به دونما أدنى اختيار قوانين الديالكتيك الجبرية العمياء!!

ولا يعنينا هنا تناول رأي الماركسي بالتطور المجتمعي حول الإنسان والمجتمع والتأريخ والذي يحصر تأثيره ونتاجه بالعامل الإقتصادي وفق قوانين المادية الديالكتيكية، فهذا مما يُخرج موضوعنا عن قصده، بقدر ما نقول؛ أنَّ هذا الرأي لا يُدرك أنَّ القانون الجبري أياً كان لا يصلح أن يكون رصيداً للحكم الأخلاقي، كون الفعل الأخلاقي متعلق بالأفعال الإرادية ومساحته تقع ضمن دائرة الإختيار الإنساني مهما تنوعت ظروف الواقع المحيط بالإنسان، إنها ظاهرة خلقيّة إنسانية تنبع من صميم الذات بكل معالمها المميزة بما فيها العقل والفطرة والإرادة والإختيار، وليست ظاهرة طبيعية يشترط وجودها للعوامل الحيوية البيولوجية، لذا فهي لا توافق السير الجبري بأي وجه.

من هنا كانت المسائل الأخلاقية، قضايا مُركّبة من موضوع ومحمول، فموضوعها يعبّر عن الفعل الإختياري الناجم عن ترجيح رغبة أو ميل وسط الرغبات أو الميول المتعارضة في النفس الإنسانية، ومحمولها يُعبّر عن علاقة سَلب أو إيجاب بين الفعل والغاية المنشودة، وكل ذلك يقع ضمن مساحة الإرادة الإنسانية، وأداته الإختيار الإنساني، ولا موقعية للجبر هنا بأي شكل.

وعلى هذا الأساس نزن القيمة الأخلاقية في الحقل الإنساني، وبخلافها لا يبقى معنى للأخلاق التي تنادي به النظريات الجبرية، . . فالقيمة الأخلاقية تكمن في الإختيار الحرّ، ولا قيمة أخلاقية مع انتفاء الإختيار أو ربطه بالمؤثرات القاهرة للإرادة، . .

فالقيمة الأخلاقية هي ثمرة الإختيار الإنساني الحر للجانب الذي يوافق ويجانس الكمال المطلوب تحقيقه. وهذا الكمال هو غاية الذات الإنسانية، وهو مطلوب لذاته، والفعل الأخلاقي مطلوب للتوصل إليه وتحقيق مراتبه.

المسألة الثالثة؛ مسألة الإلزام والإلتزام، فما دام موضوع المسائل الأخلاقية (القيمية) يتناول الفعل الإرادي للإنسان، ومحمولها يكون مفهوم «الواجب أو المحظور، أو القبيح أو الحسِن»، فإنَّ الإلتزام بالقيم الأخلاقية يمثل شرط قيام الحياة الهادفة، فالقول بأصالة هذه القيم يعني القول بسلامة المسيرة الحياتية وهدفيتها.

إنَّ الإلتزام ـ وهو قيمة بذاته ـ يعني التقيد والتمسك بأُطر ومضامين القيم الأخلاقية حتى ولو خالفت رغبات الملتزم وتقاليده وعاداته الناشئة بفعل التقليد الأعمى أو الميول الهابطة.

وعلى ضوء هذا الإلتزام القيمي الفطري ينشأ الإلزام الذي تقره كافة الشرائع والقوانين، فلولا أصالة التكوين القيمي للإنسان لما نشأ مبدأ الإلتزام والذي على أساسٍ منه قام مبدأ الإلزام بنتائج هذا الثابت القيمي واستحقاقاته، فبما أنَّ الإنسان ذاتاً يرتضي ويلتزم بالعدل والصدق والخير ـ مثلاً ـ فإنه ملزم بنفي وإقصاء واجتثاث الظلم والكذب والشّر.

المسألة الرابعة؛ دائرة المسؤولية، فإنَّ الإلزام أصل وشرط

لقيام أدوار المسؤولية التي لا حياة لأية تجربة إنسانية دون إقرارها واعتمادها، فإذا انتفى الإلزام لواقعٍ ما كالجنون أو الصِغر. .الخ، فلا مسؤولية تترتب على عدمه.

ومن هذه المسؤولية ينشأ الجزاء كنتيجة موضوعية تُنتجه المسؤولية سلباً أو إيجابا، فالإلتزام بالمسؤوليات القيمية واستحقاقاتها يستوجب جزاء المثوبة، والتحلل منها والعمل ضدها يستوجب جزاء العقوبة.

وعلى هذا الأساس تقوم فلسفة الجزاء لدى جميع الشرائع وكافة المذاهب، وإلاّ سنصطدم مع ثابت قيمي آخر وهو العدل، حيث لا يمكن أن يستوي عقلاً وشرعاً وقانوناً المسؤول والمتحلل، فإذا لم يستويا وجب أن لا يتماثلا في الجزاء.

المسألة الخامسة؛ دائرة النظام والقانون، فمن مجموع الإلتزام والإلزام والمسؤولية يتألف لدينا النظام القائم وفق سلسلة من القوانين المحددة، وباختراقها يضع الإنسان نفسه تحت طائلة المسؤولية والعقاب أياً كان.

وبما أنه لا يمكن تصور قيام حياة إنسانية حقيقية ومتطورة وتصاعدية دونما نظام وتنظيم قانوني شامل لكافة مرافق الحياة الإنسانية، عندها يجب الحكم بوجوب الإلزام والإلتزام كقواعد قيمية ثابتة لضمان نشوء أُطر المسؤولية في التعاطي مع النظام والقانون.

إنَّ منظومات النظام والقانون الضامنة للبناء المجتمعي الهادف للحياة إنما هي بناءات علوية تستمد شرعيتها أساساً من منظومات القيم الإنسانية الأصيلة والثابتة، . . وأدنى خلل يُصيب ذوات هذه القيم سيقودنا إلى اختراق دوائر النظام والقانون لا محالة.

المسألة السادسة؛ وللتأكيد، فإنَّ النظرة الإسلامية للإنسان تقوم على أصالة أبعاده القيمية في تعاطيه مع الآخر أياً كان هذا الآخر، وترى أنَّ الشخصية الفطرية للإنسان هي الأساس في تحقيق ذاته وتأدية أدواره وإنجاز تجاربه، وهي متقدمة مرتبةً ودوراً على الشخصية الإجتماعية.

إنَّ النظرة الإسلامية لا ترى زوالاً للفطرة بالمعنى الذي يُصادر وجودها مهما بلغ الإنسان من درجات العلو والطغيان والتفسخ، إذ لا يمكن القول بانتفاء الفطرة الإنسانية كوجود حقيقي، فهذا يعني القول بتغير طبيعة الخلق الإنساني من نوع إلى نوع، وهذا غير واقع فعلاً، . . ولكن المتحقق فعلاً أنَّ هذه الفطرة قد يُعمّى عليها فتُداس وتُركن وتُهمل دونما تفعيل حقيقي وصادق وهادف في حركة الحياة، فيحدث الإنخراف، أي يتحقق المسخ الخُلُقي وليس المسخ الخَلقي.

إنَّ الذي يتحقق من خلال الإنحراف البشري، هو الفشل في العملية البناء للذات الإنسانية من خلال معتركها الحياتيْ، فالخلقة استعداد خير محض، ولتحقيقها وتفعيل ملكاتها واقعياً يتطلب الأمر؛ المنهج والإلتزام والجد في إنتزاع الوجود الفعلي لهذه الذات

حياتياً في مختلف الميادين والتطبيقات، فالإستعداد الخلقي قائم بأروع صوره إنسانياً ﴿. . فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

والفشل هنا هو المُعبّر عنه بالإنحراف الذي يزوي قيم هذا الإستعداد الخلقي بعيداً عن الدور والحضور في الحياة، . . فالعالم والجاهل، والعادل والظالم، والملتزم والمتحلل، شخصيات تحققت فعلاً بسبب التوظيف الإيجابي أو السلبي لقيم ومعالم الإستعداد الخلقي، فالعالم لا يولد عالماً بالمعنى الخلقي الذي يميزه عن الجاهل كاستعداد تكويني، وكذلك العادل والملتزم. . الخ، فهذا إن وقع يُعد ظلماً تكوينياً يُنافي العدالة في الخلق كقاعدة عامة، وحاشى للخالق، فالمتحقق هو العكس ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠].

فالمتحقق إذن هو الفشل في تحقيق هذا الإستعداد فعلياً، وهو الضلالة عن الطريق، والإنحراف عن المنهج، والتيه عن الغاية، . . فكان المسخ مسخاً خُلُقيّاً وليس مسخاً خَلقيّاً، وذلك وفق قاعدة الإختيار الإنساني الذي تتحدد على أرضيته بناء وطراز ومستقبل الشخصية الإنسانية.

من هنا نكتشف، أنَّ الدعوة الدينية عموماً لا تستسلم لمقولة المسخ الخَلقي، وتشخيصها للإنحراف والمنحرفين قام ويقوم على أساس المسخ الخُلقي، بمعنى أنها لا تؤمن بتغير طبيعة الخلق الإنساني كخلق، وإنما تُشخص مسخاً خُلقياً فيمن تدعوه إلى التوحيد والعدل والفضيلة، . . لأنها توقن بوجود الإنسان الفطري

السليم داخل كل إنسان ضال منحرف، ومن خلال الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، ومناهج التربية والإعداد والتأهيل، يُثابر ويسعى الدّين لتحرير ذلكم الإنسان الفطري من ركام الخطايا والآثام والظلمات التي عمّت وغطّت وطمست إشراقة الفطرة لديه.

من هنا كان جهد وهمّ الأنبياء والدعاة إلى الله دوماً هو تحطيم الأغلال التي تُكبل هذه الذات الإنسانية من الإنطلاق والحركة صوب غايات الخير والصلاح، تحطيم لغل الفعل وغل السلوك وغل النتيجة التي أحالت بالمنحرفين الذين فشلوا في تحقيق ذواتهم إيجابياً ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ * فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ * وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ﴾ [النازعات: ١٧ ـ ١٩].

وهنا نلحظ بأنَّ موسى عليه السلام استهدف إحياء فرعون الفطري، وذلك من خلال دور التذكير والتزكية والهداية، لُيحرره من فرعون الطاغية المستبد.

وفرعون هذا لم يكن منحرفاً بسيطاً بل مُركّباً، فقد عَلا في الأرض وجعل أهلها شِيعاً يستضعف طائفة منهم ويُذبّح أبناءهم ويستحيي نساءهم، . . إلى علوه على السماء إذ قال أنا ربكم الأعلى، . . ومع كل هذا الفساد والطغيان، توجه إليه موسى أولاً بالموعظة لإيقاظ فطرته، . . فلو كان المسخ خَلقيّاً لما صح أسلوب عمل الأنبياء هذا، ولما فُتحت أبواب الإنابة إلى الله تعالى من خلال مسالك التوبة، بل هو مسخ خُلُقي تحقق جرّاء الفشل في تأهيل الذات الإنسانية بما يُناسب استعدادها الفطري السليم.

المسألة السابعة؛ إنَّ الإسلام يرى، أنَّ أيَّ إخلال بمنظومة القيم الإنسانية من خلال القول بنسبيتها وتحولها الدائم، يُعتبر إخلالاً بمنظومات المُثل العليا التي تهب المصداقية للحياة للإنسانية وتضبطها ضمن مسارات الدور المعطاء والمتكامل، وكل حركة لا تستظل ولا تنضبط بمنظومات المُثُل العُليا (ذاتية وخارجية) لا تعدو أن تكون سوى جُهداً وإفرازاً عبثياً مُخرباً.

من جهةٍ أُخرى، فإنَّ منظومة المُثُل هي التي توجه منظومات الأهداف التي تشّد الإنسانية للحركة والسعي والمثابرة، وبما أنَّ الإنسان في حقيقته هو جملة أهداف وغايات يسعى لتحقيقها من خلال شتى صنوف الحركة، كان لابد عندها وأن تتناغم وتهتدي جملة غاياته وأهدافه مع منظومات المُثُل التي تمثل سرّ وجوده وتكامله.

وهنا فإنَّ طبيعة النظرة العقدية للقيم كوجود ومنشأ وماهية، يتوقف عليها لا محالة جملة المُثُل العليا ومجمل البناء للشخصية الإنسانية التي ستهتدي بها، وبعد ستتحدد منظومة أهداف الإنسانية التي تسعى لتحقيقها في سعيها الدنيوي على تنوعه.

ومنظومة الأهداف الإنسانية في عمقها هي جملة الآمال والطموحات الإنسانية المتنوعة والنابعة من أعماق ذاته، والتي تفتح أمامه الآفاق وتُجدد لديه طاقة الحركة، وكلما تشوهت وتقزمت وانحرفت هذه الأهداف عن خطها الطبيعي والبريء والمسؤول والهادف، كلما زادت الإنسانية خُسراناً في تأكيد ذاتها وإنجاز حضورها وتأدية رسالتها.

من هنا نؤكد؛ أنَّ لكل خطٍ مدرسي جملة أهدافه وغاياته التي تُشكّل سقف طموحه لبناء الحياة، وكلما شذّت هذه الأهداف عن منظومات القيم والمُثُل أو أساءت تشخيص المصداق العملي على صعيد القيمة والمثل الأعلى، كلما أنتجت الإنحراف والكوارث في خط تعاملها مع الحياة ومكوناتها، . . ولقد عانت الإنسانية أشد ألوان المعاناة ومازالت بفعل تحكم المدارس التي اعتمدت وتعتمد القيم الهابطة والمُثُل الخاطئة والأهداف المنحرفة، كالتي التي تجعل العِرق مقياس أفضلية أو اللون قيمة إنتماء أو الطبقة أساس تمييز أو القوة مصدر اعتبار، أو كالتي وجّهت الإنسانية صوب الأهداف الضيقة ليستحيل بين يديها الإنسان إلى شهوة متحركة أو غريزة طائشة أو مفردة عبثية، أو كالتي جعلته إفراز الجنس يتمحور حوله بما يمثل أساس حركته وقطب أمله، أو أداة إنتاج صماء لا تملك الخيار أمام هيمنة علاقات الإنتاج، أو جبار مارد على ضوء فلسفة القوة التي لا ترى لقيم الرحمة والمساواة من أثر في صناعة الإنسان وتحقيق أدواره على الأرض.

من هنا تبرز مسألة انسداد الأفق لدى الإنسان بما يولّد لديه حالات التيه ثم العبث فالتمرد أو الضياع، فيما لو اعتمد الأهداف الآنية والضيقة والخاطئة كغايات تشد إليها الحركة وتربط بها السعي، . . فلا ريب أنَّ أهداف الإنسان تعتمد جملة من الحاجات الطبيعية والمصطنعة، والحاجة والتطلع هما الأساس في تشكيل الأهداف والغايات التي تهبه الشوق والطاقة للحركة، وهنا يجب

على الخط المدرسي الذي يتصدى لبناء وقيادة الإنسان فرز الحاجات (على صعيد المفهوم والمصداق) الطبيعية من المصطنعة والحقيقية من الوهمية والصالحة من الطالحة كخطوة أولى في عملية البناء وتشكيل منظومة الأهداف، ثم ينطلق لبرمجة السعي الإنساني عملياً وربطه بالأهداف النبيلة والكبيرة والبنائية إنطلاقاً من القاعدة الحقيقية القيمية الخَلقية لديه، . . وكلما كانت الأهداف التي تضعها المدارس حقيقية غير وهمية وعظيمة غير مُقزّمة كلما فتحت الآفاق الأرحب لإنسانها، . . فعلى ضوء نمط الهدف واستمرارية أُفقه يُواصل الإنسان حركته، ولا حركة فيما لو أدرك أفق الغاية وبلغ سقف الأهداف، عندها يُصاب بانسداد الآفاق، لتنهي الحركة ويتجمد السعي.

وعليه فالمدرسة التي لا تُحدد وتعرض وتهب مُثُلاً عُليا لروادها ستُصاب بآفة انسداد أُفق الحركة والسعي لروادها، عندها تحدث الإنهيارات، . . لأنَّ الإنسان هنا سيدور في حلقةٍ مفرغة لا نفاذ من طوقها، وسيجتر ذاته وحاجاته وتطلعاته لضيق أفق الحركة من خلال ضيق أُفق الهدف المجعول له كمثل أعلى، واجترار الذات هنا يستهلك الشوق ويُبدد الإندفاع للحركة فيحدث الملل من السعي ثم التلكؤ في الحركة ثم الجمود في المواصلة، ثم الإنهيار الذي يعني توقف الذات عن النتاج الجديد والرغبة في وضع حد للحياة، . . فالسؤال الذي لا تستطيع الإجابة عليه كل المدارس التي تُحدد مُثُلاً عُلياً ضيقة أو محدودة لروادها، هو؛ ماذا بعد، فيما لو

أدركنا الغاية واتحدنا مع الأهداف التي وضعناها كأُفقٍ للحركة وغايةٍ للسعي؟

من هنا، كلما كانت المُثُل العُليا أعظم وأنبل وأرحب، كلما استطعنا فتح آفاق جديدة لأنماط الحركة والسعي الإنساني بما يحول دون انسداد آفاق الأمل والشوق من السعي والمثابرة.

ولا نعلم خطاً مدرسياً كالدّين في طرحه لأنبل وأعظم وأرحب المُثُل العُليا بما يتوافر عليه من فضاءات لا تعرف حداً وسقفاً للحركة والسعي الإنساني، . . فالمُثُل العُليا التي تستقطب الإنسانية لديه تتحد بالمطلق من القيم والصفات والغايات، عن طريق رسمه للصّراط الذي يبدأ من الذات الإنسانية ليتحد بأُفق المطلق من المُثُل.

كما أنَّ خط المُثُل الذي يرسمه الدّين يتحرر حتى من أُفق الزمان كمُحدِد لثمرة ونتيجة السعي، فلا تنتهي النتيجة وثمرة الحركة والسعي الإنساني ـ في عُرف الرؤية الدينية ـ بهذه الحياة الدنيا، بل تمتد لتتحد بالخلود من خلال خط الآخرة التي هي المآل النهائي لنتائج التمسك بالقيم والإتحاد بالمُثُل ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠]، فالذي ينقطع إلى الدُنيا من خلال صفات السوء؛ ذلك المنقطع في حركته عن جذوره القيمية والمنقطع في غايته عن المُثُل الخالدة، فقد آثر من خلال هذا الإنقطاع الحد من وجوده وتقزيم رسالته وتحديد أفاق تمحوره وحركته وسعيه من خلال المُثُل الضيقة أو المحدودة

أو الخاطئة لينقطع بالنتيجة عن خط المُثُل العُليا التي تقوده إلى الخلود، من هنا فالذين لا يؤمنون بالآخرة هم المنقطعون عن المثل الأعلى بكل ما يتصف به من صفات كمالية مطلقة، . . ولا ريب فإنَّ لله تعالى المثل الأعلى من بين كل الأمثال الحسنة والصفات الكريمة العُظمى، فهو تعالى إضافةً لكونه منزهاً عن الإتصاف بأي مَثلٍ منخفضٍ أو ضال من أمثال السوء التي يتصف بها غيره، . . فلهو تعالى أيضاً المثل الأعلى حتى من أحسنها وأجملها وأفضلها، فكل صفة حسنة يتصف بها غيره يشوبها النقص ويعتريها العجز، وصفاته تعالى محض الكمال التي لا إدراك لمنتهاها ولا أمد لقدرتها ولا حد لوجودها.

وعليه، فَمَن يتخذ صفات وأسماء الله تعالى له مَثلاً أعلى في المنطلق والحركة والغاية فسوف يتحد بالمطلق من الصفات والأمثل من الغايات والأنبل من الأهداف، وسوف لن يحده سقف في التعاطي وأشواط السعي الكمالي أثناء تحقيق ذاته وتأكيد وجوده على الأرض، ﴿. . وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧].

❁ ❁ ❁

إنطلاقاً مما تقدم نقول؛ إنَّ الواقع العقلي والموضوعي يحكم دونما أدنى ريب بثبات وأصالة وحقيقية القيم الإنسانية، وأنها الأساس الذي ترتكزه كافة أنماط التجارب الإنسانية منذ فجر التأريخ، وأي إنكار لها أو القول بنسبيتها وتغيرها وتقلبها المستمر،

لا يعدو أن يكون سوى ضرباً من ضروب السفسطة أو لوناً من ألوان التمرير المكشوف لجملة من الآمال الهابطة أو حفنة من النزوات الشاذة التي تُصادر كل إشراقات الحياة وأدوارها الخيّرة، وتُصيب منظومات المُثُل للغايات الصالحة والأهداف النبيلة لمطلق الوجود الإنساني بالشلل والتيه والضياع.

إنَّ الصراع القيمي، هو صراع على منظومات التنظيم والتحديد لبوصلة الحياة الإنسانية بالتبع، فهو صراع قاعدي بنيوي تحتي تقوم وتتقوم عليه كافة أنظمة التوجيه والحركة والتوظيف للأدوار والنشاطات الفردية والمجتمعية وعلى تنوع هذه الأدوار والنشاطات، . . من هنا كان الصراع على القيم هو صراع على توجيه الحركة الإنسانية نفسها.

المحتويات

توطئة ٥

الفصل الأول

الدين تراث ١٧
التراث ٢١
إنسانية التراث: ٢٤
زمكانيّة التراث: ٢٥
صيرورة التراث: ٢٧
أولاً ـ إنتسابية التراث: ٢٩
ثانياً ـ إفتقاد التراث للإستكمال البنيوي: ٣٠
ثالثاً ـ إفتقاد التراث للصفة المرجعية والتفاضلية: ٣١
الدّين ٣٤
أولاً ـ إلهيّة الدّين: ٣٨
ثانياً ـ إطلاقية الدّين ولا تأريخيته: ٤١
ثالثاً ـ تمام المُنجَز الدّيني: ٤٤
أولاً ـ إلهيّ الإنتساب: ٤٩
ثانياً ـ تلازم الدّين والقداسة: ٥١
ثالثاً ـ الصفة المرجعيّة للدّين: ٥٦
الوراثة قرآنياً ٦٥
ملاحظات ختامية ٧٦

الفصل الثاني

أنسنة النص ٨٩
إلهيّة النّص وقدسيته ٩٩
أنتم أعلم بشؤون دنياكم ١١٢
الدّين، إلهيّ أم إنسانيّ ١٢٤
وحدة دوائر ١٣٨
أولاً: وحدة دائرة النصّ: ١٤٠
ثانياً: وحدة دائرة البيان: ١٤٢
ثالثاً: وحدة دائرة الإتباع: ١٤٣
رابعاً: وحدة دائرة الطاعة: ١٤٤
أصالة الواقع ١٥٣
مبدأ صلاحية الدّين ١٦٨

الفصل الثالث

نسبية القيم ٢٠١
المقولة الأولى «التطلع المعرفي والعلمي»: ٢١٧
المقولة الثانية «التمسك الأخلاقي والفضائلي»: ٢١٨
المقولة الثالثة «الإيجاد الإبداعي»: ٢١٩
المقولة الرابعة «التعلق الجمالي»: ٢٢٠
المقولة الخامسة «النزوع العشقي»: ٢٢١
الأخلاق ٢٢٣
المحتويات ٢٥٥