

عباس محمود العقاد

الفلسفة الفرائضية

كتاب عن مباحث الفلسفة الروحية والاجتماعية التي وردت موضوعاتها
في آيات الكتاب الكريم

من منشورات المكتبة العصرية
طيدا - بيروت

حقوق الطبع والنشر محفوظة

للمكتبة العصرية

بيروت - تلفون : ٢٣٧٥٤٥ - ص.ب. : ٨٣٥٥

تقديم

كتاب « الفلسفة القرآنية » من أبرز آثار العقاد الخالدة ، يتضمن مقدمة وسبعة عشر فصلا وخاتمة • جمع فيه كل ما يمكن أن يقال عن الاسلام ومبادئه ، وأوامره ونواهيه ، وما يجب أن يكون عليه المسلم في حياته الدنيوية ، وموقفه من جميع مظاهر الحياة ، ومن الناس ، ومن نفسه •

وليست مهمتنا في هذا التقديم أن نفصل ونستقصي جميع ما أورده الكاتب من آراء وأفكار ، بل نريد التلميح تلميحا موجزا الى ما بسطه في فصوله كدليل متواضع الى ما سوف يواجهه القارئ في خضم هذه الفصول من آراء سديدة ، وشرح مستفيض للأسس التي يقوم عليها صرح الاسلام •

وأول ما يلتفت اليه هو أن القرآن الكريم كتاب عقيدة يخاطب الضمير الانساني ، وليس من شأنه أن يفصل مسائل العلم التي تتجدد في كل زمان ، وفي كل جيل ، وهو مع خلوده من كل ما يناقض العلم أو يتعارض مع النظريات العلمية التي تنشأ جيلا بعد جيل يحث على التفكير ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم كلما نجم منها جديد •

ويستهل شرح الفلسفة القرآنية بتقرير أن لا خلاف في أن لكل شيء سببا ، ولكن السبب ليس هو موجد الشيء بل حادث سابق للشيء أو مقترن به مثل النور والصوت في قذيفة المدفع • فالنور تبصره العين أولا ثم يليه الصوت ، وليس النور السابق هو المسبب للصوت • وهكذا كل ما يحدث في الوجود يحكم العقل بأنه ناتج عن سبب وليس هذا السبب هو موجهه ، فلا بد من تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات •

وعنده أن الأخلاق التي يدعو الاسلام الى التجمل بها هي الأخلاق التي تنشأ من صحة النفس وصحة الجسد على السواء •

فالنفس الصحيحة تصدر عنها أخلاق صحيحة ، والجسد الصحيح يصدر عنه عمل صحيح . والنفس الصحيحة لديها القدرة على الامتناع أو الاقدام ، وتجعل الانسان يتصرف كما يليق بالكرامة الانسانية ، وتبعده أو تصده عما ينزل به الى درك الحيوان . والأخلاق الجميلة التي حثت عليها شريعة الاسلام هي الأخلاق التي تنبع من شعور الإنسان بالتبعية ، ومن ايثار رفعة النفس وسموها على كل ما يشينها وينحدر بها الى حضيض الهوان . أما الحكومة التي نص عليها القرآن فهي عينها الحكومة التي نسميها الحكومة الديمقراطية في عصرنا الحاضر . وهي تقوم على مبدأ وتعمل المحكومين لا لمصلحة الحاكمين ، وتقع تبعات الحكم فيها على الأمة كلها لا على طبقة خاصة . وترجع الشورى الى ذوي الرأي والحكمة ، ولا سبيل فيها الى طغيان فرد جبار ، أو الى جماعة كثيرة العدد وممنوع في حكومة القرآن خزن الأموال التي لا تنفق في وجوها ، وحرمان الفقراء من تيسير سبل العمل والرضى عن العيش . وممنوع كذلك عصبية الجنس أو الأسرة اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان ، فجميع الناس متساوون في الحقوق والواجبات ، الا أنهم متفاوتون بالفطرة ويجب أن يظلوا متفاوتين ، وهذا التفاوت ينبغي أن يكون بالفضل والجدارة والمواهب لا في العرق أو الجنس أو الأسرة أو اللون . أما المرأة في نظر الاسلام فقد أجملت ما لها وما عليها ، وعينت منزلتها بالنسبة الى الرجل الآية الكريمة : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة » .

وقد أوضح العقاد هذه الدرجة التي يتقدم بها الرجل على المرأة بأن الطبيعة لا تنشيء جنسين مختلفين لتكون لهما صفات الجنس الواحد ومؤهلاته وغاية حياته ، فلم يكن جنس النساء مساويا لجنس الرجال قط في تاريخ أمة من الأمم على مختلف البيئات والحضارات . وعلة ذلك هي تفوق الرجل على المرأة في القدرة والتأثير . فهو يتفوق عليها حتى في الأعمال العامة التي زاولتها ألوف السنين ، ويبزها في الطهو ، وتفصيل الثياب ، وفنون التجميل ، وتركيب الأثاث ، وكل ما يشتركان فيه من أعمال البيوت . ولئن تفرغت المرأة لعادة النواح على الموتى منذ

عرف الناس الحداد على الأموات ، فما أخرجت لنا الآداب النسوية يوما قصيدة في الرثاء تضارع ما نظمته الشعراء الرجال سواء منهم الأميون والمتعلمون .

وعند تناوله بالبحث مسألة الأسر أو الرق عرض رأي أفلاطون في نظام الاسترقاق فقال انه اعتبر هذا النظام ملازما للجمهورية الفاضلة وحرّم على الرقيق حق المساواة بغيره من الأحرار لأنه مخلوق حقير لا يحسن بالسيد أن يهتم بالاساءة اليه . وجعل أرسطو الرق نظاما ملازما لطبائع الخليقة البشرية لأن في العالم أناسا مخلوقون للسيادة وأناسا مخلوقون للطاعة والخضوع . وغاية ما يمكن أن يتفضل به السادة على الأرقاء تشجيع هؤلاء على الترقى من منزلة الآلة المسخرة الى منزلة الآلة المتصرفة اذا بدت منهم بوارد الفهم والتمييز . وعند ظهور المسيحية في بلاد اليونان أوصى القديس بولس العبيد باطاعة السادة والاخلاص لهم . وكان الحوارى بطرس يأمر العبيد بمثل ذلك وأيده الفيلسوف توما الأكويني أكبر حكماء الكنيسة أخذا بمذهب أستاذه أرسطو مصرحان بأن القناعة بالمنزلة البهيسة من المعيشة لا تناقض فضيلة الايمان .

وقارن بين تلك النظريات وبين أحكام القرآن الرق فقال ان الأسر أمر لا مناص منه ما دامت في الدنيا حروب وما دام في الدنيا غالب ومغلوب ، فأباح استخدام الأسرى ولكنه حث المسلمين على فك الأسرى أو قبول الفدية منهم . وأوصى بالاحسان الى الأرقاء كما أوصى بالاحسان الى الوالدين والاقرباء . وجعل اعتاقهم حسنة تكفر عن كثير من السيئات .

وفي مجال العلاقات الدولية حث القرآن المسلمين على ان تقوم علاقاتهم مع الأمم الأخرى على العهود والوفاء بها واتمامها الى مدتها ان كانت موقوتة . واذا غدر المتعاقد يعامل بمثل عمله مع تجنب الجور والتنكيل وايثار الصبر على العقاب . ويخطيء أقبح الخطأ من يدعي أن الاسلام دين سيف وأن العلاقة بينه وبين الأمم علاقة حرب وقتال ، وما لجأ المسلمون قط الى السيف وفي الامكان وضع غيره من الوسائل في مكانه ، وما قاتلوا الا مدافعين عن أنفسهم وعن دينهم ومقدساتهم ، وقد التزموا

يطعمون على نظام واحد ، فضلا عما يستفيد الفرد من الصيام في حياته الروحية أو حياته الخلقية بتعويده ضبط النفس وانماء قدرتها على الفكك من أسر العادات ، واخضاع الجسد لدواعي العقل والروح .

وقاده البحث في الفلسفة القرآنية الى التصوف فرأى أنه عميق الجذور فيها ، وليس كما ادعى البعض أنه دخيل على الاسلام ، وأنه نجم عن اتصال العرب المسلمين بغيرهم من الأمم والشعوب . أما التسمية فاختلفوا فيها ، فاستبعد بعضهم اقتباسها من اليونانية وردوها تارة الى أهل الصفة ، وتارة الى لبس الصوف ، وتارة الى الصفاء .

ومن ناحية اعتناق المسلم للتصوف القائم على التنسك والتقشف والتفرغ للرياضة الروحية ذكر أن الاسلام في الأصل يحرم عليه أن يوصد بيديه أبواب الحياة الجسدية ، وينهاه أن يترك العمل لينقطع عن الدنيا وينسى نصيبه منها . فالحياة الروحية في الاسلام ينبغي أن تلتزم القصد أو الوسط ، فلا استغراق في الجسد ، ولا انقطاع عنه في سبيل الآخرة ، وذلك طبقا للحكمة القائلة : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

« وإذا كان الاسلام قد عرف أناسا من « النساك » الذين تفرغوا للمطالب الروحية فانما كان ذلك على سنة التخصص في كل مطلب من مطالب الحياة الانسانية ولم يكن من قبيل الالغاء أو التعطيل لمطلب من هذه المطالب الضرورية » .

وهكذا اذا ظهر بين المسلمين من يؤثر القوة الروحية على متعة الجسد فيجب أن لا نلومه وننحي عليه ، لأن هذا الايثار ملكة راسخة فيه لا يجوز تعطيلها كما لا يجوز الوقوف في وجه اللاعب اذا أثر المهارة في اللعب على المهارة في فنون العقل ومطالب الروح .

وأخيرا تحدث في الفصل الأخير من كتابه عن « الحياة الأخرى » فذكر أن الاديان الكتابية آمنت بالحياة بعد الموت ، وكذلك فعل بعض الفلاسفة كأفلاطون و « كانت » .

أما أفلاطون فقد علل بقاء النفس بأنها جوهر بسيط مجرد

لا يقبل التجزئة ولا الانحلال ، وهي قوام الحياة ، وما هو حياة
لا يمكن أن يعود « لا حياة » .

وأما « كانت » فقد بنى نظريته في بقاء النفس على أن
الانسان مفطور على الايمان بالقانون الأخلاقي الذي يقضي
بالجزاء العدل لكل عمل يصدر عن الانسان . ولكن هذا الجزاء
لا يتم دائما في فترة هذه الحياة الدنيا ، فيلزم من ذلك أن تكون
هناك حياة أخرى لينال ذلك الجزاء من يستحقه .

ورأي هذين الفيلسوفين يدلنا على أن مسألة الحياة بعد
الموت ليست فقط مسألة اعتقاد وايمان بل هي أيضا مسألة بحث
وتفكير . وهكذا يستخلص من الآيات القرآنية أن الحياة الأخرى
قضية يؤمن بها القلب كما يهدي اليها العقل .
هذه لمحات مقتبسة مما تضمنه هذا الكتاب لا تغني عن مطالعته
بأكمله وامعان النظر في كل فصل من فصوله .

وفي النهاية لا بد من اسداء الشكر الجزيل للسيد شريف عبدي
الرحمن الأنصاري صاحب المكتبة المصرية في صيدا وببيروت
لاهتمامه باعادة طبع هذا الكتاب الفريد ، فجزاه الله عن القراء
خير الجزاء .

مقدمة

الدين لازمة من لوازم الجماعات البشرية .
ولم يكن الدين لازمة من لوازم الجماعات البشرية لأنه مصلحة وطنية ،
أو حاجة نوعية

لأن الدين قد وجد قبل وجود الأوطان .
ولأن الحاجة النوعية « بيولوجية » تتحقق أغراضها في كل زمن ، وتتوافر
أسبابها في كل حالة ، ولا يزال الإنسان بعد تحقق أغراضها ، وتوافر وسائلها في
حاجة إلى الدين .

وغرائز الإنسان النوعية واحدة في كل فرد من أفراد النوع وكل سلالة
من سلالاته . ولكنه في الدين يختلف أكبر اختلاف ، لأنه ينتج من الدين إلى
غاية لا تنحصر في النوع ولا تتوقف على غرائزه دون غيرها ، وليس الغرض منها
حفظ النوع وكفى . بل تقرير مكانه في هذا الكون ، أو في هذه الحياة .

فالإنسان يتعلق من النوع بالحياة ..

ولكنه يتعلق من الدين بمعنى الحياة .

ولن يوجد إنسان ليس له نوع ، أو غريزة نوع ، أو آداب نوع ، لأن وشيجة^(١)
النوع ليست مما يفصل عنه باختياره . ولكن قد يوجد إنسان يفوته معنى الحياة
وقد يوجد إنسان يفهم معنى الحياة على أنه إعراض عن الحياة الفردية ، وعن
الحياة النوعية ، وتوجه إلى ضرب آخر من الحياة .

وقد يتحول الإنسان من عقيدة إلى عقيدة ، فلا يقال إذن أنه تحول من
غريزة نوعية إلى غريزة نوعية . لأن هذه الغريزة لا تقبل التحول ولا التحويل

(١) وشيجة : الوشيجة في الأصل العرق من الشجرة ، أو الخيط من
ليف ، وهي هنا بمعنى العلاقة والرابطة .

بل يقال إذن أنه آمن بعلاقة جديدة بين الخلائق جميعا ، وبين الحياة أو مصدر الحياة والإنسان إذا طلب من الدين الحياة الأبدية فهو لا يطلب ذلك لأنه فرد من أفراد نوع . فإن النوع قد يبقى ألوف السنين ، وقد يقدر الإنسان أنه مكفول البقاء بغير انتهاء ، ثم لا يغنيه كل ذلك عن طلب الحياة الأبدية ، لأنه يريد لحياته معنى لا يزول ، ويريد أن يتصل بحياة الكون كله في أوسع مداه .

وليست العقيدة لازمة من لوازم الجماعات البشرية لأنهم يريدون منها دروسا علمية أو حيلة صناعية .

فإن قوة الصناعة والعلم كامنة في الإنسان ، لا تلجئه إلى قوة خارج الإنسان . وإن ألف إنسان قد يعلمون علما واحدا ، ولا يعتقدون عقيدة واحدة ، بل ينكر أحدهم عقيدة الآخر أشد الإنكار .

كما أن العلاقة بين العالم والمعلوم قد تكون علاقة غريب غريب . وقد يعلم الإنسان أسراراً من الكون ، وهو يشعر بأنه غريب عنه أو عارض فيه . فإذا اعتقد فإنما يعتقد لأنه يريد أن يشعر بأنه ليس في الكون بالغريب ، ويؤمن بأنه موصول بالحياة بحياته وليس بالعارض فيه .

وليس مقياس اثني عقيدة الصالحة مقياس الدروس العلمية والحيل الصناعية ، وإنما حسب العقيدة الصالحة من صدح أنها تنهض بالعقل والقرينة^(١) ، ولا تصدها عن سبيل العلم والصناعة ، ولا تحول بين معتقديها ، وبين التقدم في الحضارة ، وأطوار الاجتماع .

وينبغي أن يلاحظ في هذا الصلاح أن الجماعات البشرية لا تعيش عمر إنسان واحد ، ولا تنحصر في طبقة واحدة .

(٢) القرينة : القرينة من الإنسان : طبعه ، وهو حسن القرينة أي انه يستنبط العلم والشعر بجودة الطبع .

فالعقيدة التي تصلح عشرة أجيال يشترك فيها عشرة أجيال يختلفون في كثير من الأحوال والعادات .

والعقيدة التي يدين بها الملايين يشترك فيها الخاصة والعامة والأغلبية والأدنى ولا تصاغ منها نسخة مستقلة لكل طبقة أو لكل فريق .

فالذي يُطلب من العقيدة الصالحة أن تصلح لكل هؤلاء مجتمعين ، وأن تصلح لأعمار بعد أعمار لأنها ليس مما يخلع تارة بعد تارة ، ولا مما يستبدل ببرامج السنوات ونصوص الدساتير .

وموضوع هذا الكتاب هو صلاح العقيدة الإسلامية — أو الفلسفة القرآنية — لحياة الجماعات البشرية ، وأن الجماعات التي تدين بها تستمد منها حاجتها من الدين الذي لاغنى عنه ، ثم لا تفوتها منها حاجتها إلى العلم والحضارة ، ولا استعدادها لمجaraة الزمن حيثما ألجأ بها مجراه .

كنا نتحدث مع بعض الفضلاء من أعضاء لجنة البيان العربي في موضوع الدين والفلسفة ، فقلنا : إن العقيدة الدينية هي فلسفة الحياة بالنسبة إلى الأمم التي تدين بها ، وأنها لا تعارض الفلسفة في جوهرها ، وأن الفلسفة تصلح للاعتقاد كما تصلح العقيدة للفلسفة ، واستشهدنا على ذلك بآيات كثيرة من القرآن يستخرج منها المسلم فلسفة قرآنية ، لا تحول بينه وبين البحث في غرض من أغراض الفكر والضمير .

وأياً كانت العلاقة بين موضوع الفلسفة ، وموضوع الدين ، فليس في وسع فيلسوف صادق النظر أن ينسى أن الأديان قد وجدت بين جميع البشر ، وأنها — من ثم -- حقيقة كونية لا يستغف بها عقل يفقه معنى ما يراه من ظواهر هذه الحياة .

فأقترح على بعضهم أن يكون هذا البحث موضوع كتاب . فألفت هذا الكتاب في هذا الموضوع ، وسميته باسم الفلسفة القرآنية لأنه أقرب الأسماء إلى بيان غرضه ، وكان اسم «فلسفة القرآن» من الأسماء التي اقترحت في سياق ذلك الحديث . فخطر لي أن هذا الاسم قد يوحى إلى الذهن أننا نتخذ القرآن موضوعا لدراسة فلسفية كدراسة فلسفة النحو ، أو البيان ، أو التاريخ . وليس هذا هو المقصود مما كنا نتحدث عنه ، وإنما المقصود منه أن القرآن الكريم يشتمل على مباحث فلسفية في جملة المسائل التي عالجها الفلاسفة من قديم الزمن ، وأن هذه الفلسفة القرآنية تقف الجامعة الإسلامية في باب الاعتقاد ، ولا تصدها عن سبيل المعرفة والتقدم . وهي لذلك تحقق ضرورة الاعتقاد ، وتمنع الضرر الذي يبتلى به من تصدم عقائدهم عن حرية الفكر ، وحرية الضمير .

وليس للعلماء ولا للفلاسفة أن يطلبوا من الدين غير هذا .

فهما يكن من رأيهم في الإيمان بالله فهم لا يجهلون ولا يستطيعون أن يجهلوا — أن الإيمان — كما قدمنا — ضرورة كونية ، لا تخلفها مشيئة أحد من الآحاد ، ولو كان في قدرة الرسل والأنبياء .

فإذا أجمع الناس على الاعتقاد كيفما كان اختلافهم في الجنس ، والزمن ، والموطن ، والمصلحة — فليس هذا عمل فرد ، ولا هو مما يقع بين الحين والحين عرضا واتفاقا من فعل الحيلة والتدبير ، ولكنه باعث من صميم قوى الكون ، لا يفلح الرسل والأنبياء في نشر دعوته ما لم يكن في تلك الدعوة مطابقة لحكمة الخلق ، وسر التكوين .

وكل اعتراض يعترض به المنكرون على حقائق الأديان لا يقام له وزن ، في مواجهة هذه الظاهرة الواقعة التي لا شك فيها .

بل هو لا ينفي الوحي الإلهي كما تخيلوه ، أو كما يمكن أن يتخيلوه ، ولا يبطل

ضرورة الاعتقاد بين الجماعات البشرية بحال من الأحوال .

إنهم يتخذون من عقائد بعض العامة ، أو عقائد بعض الخاصة ، دليلاً على أنها أمور لا تصدر من عند الله ، الذى يصفه أصحاب الأديان بالعلم ، والحكمة ، والقدرة على هداية العقول إلى الصواب ، فى الكبير والصغير .

فإذا كان هذا هو المبطل للوحى الإلهى فكيف يثبت الوحى الإلهى فى قياس أولئك الفلاسفة أو العلماء ؟

أثبتت بعقيدة يدين بها العامة كما يدين بها الخاصة ، وتطابق الدروس العلمية اليوم ، كما تطابقها عند ما تنقض نفسها بكشف جديد ؟

أثبتت بعقيدة تدخل العمل الصناعى — أو العلمى — كل سنة أو كل بضع سنوات للفحص والامتحان ؟

أثبتت بعقيدة ليست بعقيدة ولكنها مجموعة من الأزياء الموسمية التى يغيرها الإنسان تارة بعد تارة ، ولا يمزجها ببواطن الضمير ؟

كلا . فان الوحى الإلهى — متى ثبت — لا يثبت على النحو الذى تخيلوه بل على النحو الذى عهدنا عليه الأديان ، مع اختلاف العقول واختلاف الأجيال واختلاف المعلومات .

عقيدة هى عقيدة ، وإيمان هو إيمان . وبعد ذلك مواقف لدواعى الحياة ومطالب الفكر وخلجات الشعور . وهكذا تصح العقيدة ، إن صححت على الإطلاق ، وهكذا يكون الإيمان ، إن كان إيمان .

وقد رأيت أناسا يطلون الأديان فى العصر الحديث باسم الفلسفة المادية ، فإذا بهم يستعيرون من الدين كل خاصة من خواصه ، وكل لازمة من لوازمه ، ولا يستفتون عما فيه من عنصر الإيمان والاعتقاد ، التى لا سند لها غير مجرد

التصديق والشعور ، ثم يجردونه من قوته التي يثبتها في أعماق النفس ، لأنهم اصطنعوه اصطناعاً ، ولم يرجعوا به إلى مصدره الأصيل .

فالمؤمنون بهذه الفلسفة المادية يطلبون من شيعتهم أن يكفروا بكل شيء غير المادة ، وأن يعتقدوا أن الأكوان تنشأ من هذه المادة ، في دورات متسلسلة ، تنحل كل دورة منها في نهايتها لتعود إلى التركيب في دورة جديدة ، وهكذا دواليك ، ثم دواليك^(١) إلى غير انتهاء .

ويطلبون منهم أن ينتظروا النعيم المقيم ، على هذه الأرض ، متى حلت نبوتهم عن زوال الطبقات الاجتماعية . فإن زالت الطبقات الاجتماعية في هذه السنة أو بعدها يوضع سنوات فتلك بداية الفردوس الأبدى ، الذي يدوم مادامت الأرض والسموات ، وتنتهي إليه أطوار التاريخ ، كما تنتهي يوم القيامة ، في عقيدة المؤمنين بالأديان .

ولا يكلف دين من الأديان أتباعه تصديقاً أغرب من هذا التصديق ، ولا تسلياً أتم من هذا التسليم .

ولا يخلو دين الفلسفة المادية من شيطانه ، وهو «الرأسمالية» الخبيثة العسراء . فكل ما في الدنيا من عمل سوء ، أو فكرة سوء فهو كيد من هذا الشيطان الماكر^(٢) .

وكل ما فيها من عمل سوء أو فكرة سوء يزول ويحول ، وتحل في مكانه بركات الفلسفة المادية ورضوانها ، متى سار الأمر إلى ملائكة الرحمة ، وذهب ذلك الشيطان إلى قرارة الجحيم .

ولما طبقت هذه العقيدة في البلاد الروسية — على أيدي أصحاب الفلسفة المادية — خيل إليهم أنهم ظفروا بحقيقة الحقائق واستغنوا بها عن كل ما اعتقده الإنسان في جميع الأزمان ، ولا سيما عقائد الأديان والأوطان .

(١) دواليك : بالفتح وبصيغة التشنية أي مداولة بعد مداولة

(٢) مريد : شيطان مريد بفتح بكسر ، أي خبيث شرير .

وادخروها للزمن كله ، بل للأبد كله ... ولكنهم لم يصطدموا صدمتهم الأولى في الحرب العالمية الأخيرة حتى أفلست « عقيدة الأبد » كل الأفلاس ولجأوا إلى الوطن يستعيدون مثله وإلى الديانة يستجدونها ويتمسحون بها . فنادوا « بالجهاد القومى » ورحبوا بالصلوات فى المآب ، وشجعوا المصلين على ارتيادها ، واجتمع رؤساء القساوسة فى حضرة زعماء المذهب الشيعوى ، ليعلموا العودة بمجلس الكنيسة إلى نظامه القديم .

وفجئى هذه العبرة البالغة أن أسرار العقيدة أعمق وأصدق مما يدور بأوهام منكريها ، وأنها ذخيرة من القوة وحوافز الحياة تمد الجماعات البشرية بزاد صالح لا تستمدّها من غيرها ، وأن هذه الذخيرة « الضرورية » خلقت لتعمل عملها ، ولم تخلق ليعبث بها العابثون ، كباطاف بأحدهم طائف من الوهم ، أوطارت برأسه نزغة عارضة ، لا تثبت على امتحان .

وفى هذا العصر الذى تتصارع فيه معانى الحياة بين الإيمان والتعطيل^(١) وبين الروح والمادة ، وبين الأمل والقنوط ، تلوذ الجماعات الإسلامية بمقيدتها المثلى ولا تخطئ للملاذ . لأنها عقيدة تعطيها كل ما يعطيه الدين من خير ، ولا تحرمها شيئاً من خيرات العلم والحضارة .

وهذا الذى نرجو أن نبينه فى هذا الكتاب ؟

عباس محمود العقاد

القاهرة فى { ذى القعدة سنة ١٣٦٦
أكتوبر سنة ١٩٤٧ }

(١) التعطيل : مذهب التعطيل هو انكار الخالق وكون العالم فارغاً عن صانع زينه .

المشآن والعلم

تتجدد العلوم الإنسانية مع الزمن على سنة التقدم ، فلا تزال بين ناقص يتم ، وغامض يتضح ، وموزع يتجمع ، وخطأ يقترب من الصواب ، وتخمين يترقى إلى اليقين ، ولا يندرفى القواعد العلمية أن تنقوض بعد رسوخ ، أو تنزعزع بعد ثبوت ، ويستأنف الباحثون تجاربهم فيها بعد أن حسبوها من الحقائق المفروغ منها عدة قرون .

فلا يُطلب من كتب العقيدة أن تطابق مسائل العلم كلما ظهرت مسألة منها لجيل من أجيال البشر ، ولا يطلب من معتقديها أن يستخرجوا من كتبهم تفصيلات تلك العلوم ، كما تعرض عليهم فى معامل التجربة والمدرسة ، لأن هذه التفصيلات تتوقف على محاولات الإنسان وجهوده ، كما تتوقف على حاجاته ، وأحوال زمانه .

وقد أخطأ أناس فى العصور الأخيرة لأنهم أنكروا القول بدوران الأرض واستدارتها ، اعتمادا على ما فهموه من ألفاظ بعض الآيات .

وجاء أناس بعدهم فأخطأوا مثل خطئهم حين فسروا السماوات السبع بالسيارات السبع فى المنظومة الشمسية ، ثم ظهر أنها عشر لاسبع ، وأن « الأرضين السبع » إذا صح تفسيرهم لا تزال فى حاجة إلى التفسير .

ولا يقل عن هؤلاء فى الخطأ أولئك الذين زعموا أن مذهب التطور والارتقاء ثابت من بعض آيات القرآن كقوله تعالى « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض

لفسدت الأرض» أو قوله تعالى : « فأما الزبد^(١) فيذهب جُفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض » .

لأن الآيتين تؤيدان تنازع البقاء ، وبقاء الأصلح ، ولكن مذهب التطور والارتقاء لا يزال بعد ذلك عرضة لكثير من الشكوك والتصحيحات ، بل عرضة لسنة التطور والارتقاء التي تنتقل به من تفسير إلى تفسير .

ومن الخطأ كذلك أن يقال : إن الأوروبيين أخذوا من القرآن كل ما اخترعوه من السلاح الحديث ، لأن القرآن الكريم جاء فيه حثا للمسلمين : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » ... فقد يقال لهم إن المسلمين سمعوا هذه الآيات مئات السنين فلم يبتدعوا تلك الأسلحة ، وأن الأوروبيين لم يسمعوها فابتدعوها .

فهل الإسلام إذن لازم أو غير لازم ؟ وهل يضير الأوروبيين أن يجوه أو ليس بضائرهم أن يبتدعوا ما اخترعوه ولم يتبعوه ؟

وخليق بأمثال هؤلاء المعتسفين أن يحسبوا من الصديق الجاهل ، لأنهم يسيئون من حيث يقدر الإحسان . ويحملون على عقيدة إسلامية وزر أنفسهم ، وهم لا يشعرون .

كلا . لا حاجة بالقرآن إلى مثل هذا الادعاء ، لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير ، وخير ما يطلب من كتاب العقيدة في مجال العلم أن يبحث على التفكير ، ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل في تفكيره ، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ، ما استطاع حيثما استطاع .

وكل هذا مكفول للمسلم في كتابه ، كالم يكفل قط في كتاب من كتب الأديان . فهو يجعل التفكير السليم ؛ والنظر الصحيح إلى آيات ما في خلقه وسيلة من وسائل الإيمان بالله :

(١) الزبد : ما يعلو الماء وغيره من الرغوة ، والخبث . (٢) جفاء : الجفاء : ما نفاة السيل ، والباطل .

« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ، فقلنا عذاب النار » .

وهو يحث المسلم على أن يفكر في عالم النفس كما يفكر في عالم الطبيعة .
« أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى » .

وهو يعظ المخالفين والمصدقين عظة واحدة ، وهي التفكير الذي يغني عن جميع العظات :

« قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفردى ثم تتفكروا » .

« كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » .

« وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » .

« ونفصل الآيات لقوم يعلمون » .

« قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون » .

ولا يرتفع المسلم بفضيلة كما يرتفع بفضيلة العلم :

« يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات » .

« قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .

ولا يسأل المسلم ربه نعمة هي أقوم وألزم من العلم :

« وقل رب زدني علما » .

« إنما يخشى الله من عباده العلماء » .

فالقرآن الكريم يطابق العلم ، أو يوافق العلوم الطبيعية بهذا المعنى الذي تستقيم به العقيدة ، ولا تتعرض للنقائص والأخطائين ، كما تبدلت القواعد العلمية ،

أو تقابمت الكشف بجديد ينقض القديم ، أو يقين يبطل التخمين .
وفضيلة الإسلام الكبرى أنه يفتح للمسلمين أبواب المعرفة ، ويحثهم على
ولوجها والتقدم فيها ، وقبول كل مستحدث من العلوم على تقدم الزمن ، وتجدد
أدوات الكشف ووسائل التعليم . وليست فضيلته الكبرى أنه يقدم عن
الطلب ، وينهاهم عن التوسع في البحث والنظر ، لأنهم يعتقدون أنهم حاصلون
على جميع المعلوم .

الأسبابُ والِحْلق

من المتفق عليه اقتران الحوادث بالأسباب . يقول بذلك العلماء والفلاسفة ، كما يقول به عامة الناس في أقوالهم التي تجري مجرى العادة .

فالأَسباب موجودة لا خلاف فيها من أحد . ولكن الخلاف الأكبر في السبب ما هو ، وماذا يعمل ؟ وهل الأسباب العاملة عنصر مستقل في الِكون والحوادث المعمولة عنصر آخر يخالفه في الكنه والقوة ؟ وهل السببية قوة تنقل بين الأشياء والحوادث ، أو هي قوة خاصة ببعض الأشياء والحوادث ؟

لكل شيء سبب ما في ذلك خلاف ؟

ولكن ما هو السبب ؟

هل هو موجد الشيء الذي خلقه ولولاه لم يخلق ؟

أوهو حادث سابق للشيء ، أو مقترن به يلزمه كلما حدث على نسق واحد ؟ أما أن السبب هو موجد الشيء فيمنعه في العقل اعتراضات قوية كأقوى ما يكون الاعتراض في المسائل الفكرية .

فكل ما يقرره العقل وهو واثق منه أن سبب الشيء يسبقه ، أو يقترن به كلما حدث على نسق واحد .

ولكن السبق لا يستلزم الإيجاد . ويضربون لذلك مثل النور والصوت في قذيفة المدفع . فإن العين ترى النور قبل أن تسمع الأذن صوت القذيفة ، ولا يقول أحد : إن النور هو سبب الصوت . أو أنه هو سبب القذيفة ، وأن تكررت رؤيته وسماع الصوت بعده مئات المرات أو ألوف المرات . وكذلك صياح الديكة قبل طلوع النهار ، ووصول قطار الصبح قبل قطار الضحى ، ودخول

المروسين في الصباح قبل دخول الرئيس إلى الديوان ، وغير ذلك من التلاحقات التي تقتزن على ترتيب واحد ، ولا يستلزم تلاحقها أن يكون السابق منها موجدا لما لحقه ، بأي معنى من معاني الإيجاد .

كذلك يعترض العقل على السببية على المعنى المتقدم بأن التلازم بين الأسباب والنتائج في وقائع الطبيعة ليس تلازما عقليا كتلازم المقدمة والنتيجة في القضايا العقلية . وإنما هو تلازم المشاهدة والإحصاء ، وغاية ما نملكه فيه أن نسجل هذه المشاهدة أو هذا الإحصاء .

فحدوث الصوت من القذيفة يقع على التواتر كما نسمعه . ولكن لا يلازم عقلا من تسلسل الحوادث التي تقع مع القذيفة أن نسمع ذلك الصوت . وإنما تستلزم حدوثه لأنه قد حدث قبل ذلك مرات ، ولا زيادة على ذلك في دواعي الاستلزام . فكل ما هنالك — مما يسمى بالأسباب الطبيعية — إنما هو مقارنات في الحدوث ، ولا تفسير فيها أمام العقل لتعليل الإيجاد

قال الإمام الغزالي يرد على الفلاسفة :

« إن الخصم يدعى أن فاعل الاحتراق هو النار فقط . وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار . فلا يمكنه الكف عما هو طبعه . ولكن هذا غير صحيح . إذ أن فاعل الاحتراق هو الله تعالى بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، وأما النار فهي جماد لا فعل لها . وليس للفلاسفة من دليل على قولهم إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به » .
ويقرب من رأى الغزالي هذا قول نيوتن صاحب مذهب الجاذبية في ملحقات التعريفات .

فإنه يضرب المثل بجسم يتحرك من ألف إلى باء ومن باء إلى جيم ، ومن جيم إلى دال . فلا يمكن أن يقال في هذه الحالة إن حركة الجسم من ألف إلى باء هي

سبب حركته التالية من باء إلى جيم ، أو من جيم إلى دال . ويشبه هذا المثل مثل أصحاب ديكارت عن ساعة تدق ، وساعة أخرى تدق بعدها على الدوام ، فلا يمكن أن يقال : إن دقات الساعة الأولى هي سبب منشئ لدقات الساعة الثانية ، وهكذا كل تلاحق في الحوادث والمشاهدات .

وقد ظهر الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم بعد هؤلاء فبسط القول في مسألة السببية بسطا وافيا يفسر هذه الآراء الجملة ، ولا يخرج عن فخوى ما قدمناه . وإذا نظرنا إلى أصول الأسباب الكبرى تعذر على العقل أن ينسب الظواهر الطبيعية إلى هذه الأسباب التي تلازمها ثم يقف عندها . فننسى على العقل أن يسلم أن الظواهر المادية هي أسباب الحوادث بطبيعة مستمدة منها ملازمة لها ، مستقرة فيها . لأن التسليم بهذا تسليم بوجود مئات أو ألوف من الماديات ، كلها خالدة ؛ وكلها موجودة بذاته ، وكلها مع ذلك مؤثر في غيره ، وهو مستحيل . فهل هناك ألوف من الماديات ، أو هناك مادة واحدة ؟ إن كان هناك ألوف من الماديات كلها خالدة بصفاته وطبائمه ، فننسى في العقل أن يكون الخالدة مؤثرا في خالدة مثله ، وأن يوجد الشيء منذ الأزل بطبيعته وخصائصه ليؤثر في شيء آخر موجود مثله منذ الأزل بغير تلك الخصائص وغير تلك الصفات .

أما إن كانت هذه الخصائص تحولات ترجع إلى مادة واحدة في القدم فقد بطل أنها هي أسباب الحوادث بطبيعتها ، وتعين أن تكون عارضة تؤثر بما أودع فيها على حسب تلك التحولات ، التي ترجع في النهاية إلى مصدر واحد لا تعدوه . فالعقل ينتهي في مسألة الأسباب إلى نتيجة واحدة تصح عنده بعد كل نتيجة : وهي أن الأسباب ليست هي موجبات الحوادث ، ولا هي مقدمة عليها بقوة تخصها ، دون سائر الموجودات ، ولكنها مقارنات تصاحبها ولا تغني عن تقدير المصدر الأول ، لجميع الأسباب وجميع الكائنات .

وهذا هو حكم القرآن الكريم .

هناك سنة في الطبيعة « سنة الله في الذين خلوا » ... « ولن تجد لسنة الله تبديلا » ... « ولا تجد لسنةنا تحويلا » .

ولكن الخلق كله مرجعه إلى إرادة الله ، أو إلى كلمة الله .

« إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ... « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ... « سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون »

وكل شيء في السماء والأرض بإذن الله .

« وهو الذي يرسل الرياح بشري بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتي لعلكم تذكرن » .

بلبل الطيب يخرج نباته بإذن ربه .

« لا يعزب^(١) عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين »

« وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله »

والذي ينساق عندنا في مساق العقل أن الحوادث كبيرها وصغيرها لا يمكن أن تحدث إلا بأمر الخلق المباشر من إرادة الله .

فلا ينساق عندنا في مساق العقل أن الحادثة تحدث بفعل الأسباب أو النواميس ثم بفعل الإرادة الإلهية . لأن الناموس لا يملك وحده قدرة الانطباق والتوافق التي يسبب بها ألف حادث على نسق واحد ، ولا بد له من القدرة التي يتابع بها هذا التسبب مرة مرة ، وحادثا حادثا ، بلا فرق هنا بين الجملة والتفصيل .

(٢)

(١) يعزب : عزب عنه عزوبا الشيء : بعد ، أو غاب .

فلا فرق هنا بين الحادث الذى يقع مرة واحدة ، والحادث الذى يقع ملايين ملايين المرات : فكلها تتوقف فى بادئ الأمر على إرادة الخلق والإنشاء .
« كن فيكون »

وإنما « كن فيكون » قريب إلى الذهن فى الجاز ، والأمر أهون من ذلك جدا فى إرادة الخلاق .

وإنما يهال الذهن المعلق بهذا التقدير لأنه يظن أن مسألة الخلق مسألة حمل وانتقال ، وتحريك أثقال ، وحيرة بين الأرقام والمقادير الموزعة فى آفاق الفضاء السحيق . وهى — على هذا الظن — شئ يختلف فيه القدرة على القليل ، والقدرة على الكثير .

ولكننا نحن — معشر البشر — قد رأينا بأنفسنا أن الموجودات المادية تنتهى فى حسابنا إلى معان ومعادلات رياضية . فالإيجاد إذن بالنسبة لصاحب الوجود المطلق هو مسألة معقولات تقع لأنها قائمة فى العقل المحيط بجميع الكائنات ، ولا فرق بين ما يقع منها كثيرا متواترا أو يقع قليلا نادرا ، ولا بين البعيد منها والقريب ، لأنه لا بعيد فى العقل المطلق ولا قريب ، ولا حاجة إلى انتقال ولا حمل أثقال !! ...

وتأتى هنا مسألة المعجزات : فاهى المعجزات ، وما هو موقعها من التفكير السليم ؟ موقعها على ما قدمناه أنها شئ لا يخالف العقل ، ولكنه يخالف المألوف والمتواتر فى الحسوس .

فإذا كان كل عمل من الأعمال خلقا مباشرا فى إرادة الله فلا فرق فى حكم العقل بين وقوع المعجزة ، ووقوع المشاهدات التكررة فى كل لحظة . ولا يكون الاعتراض على المعجزة أنها شئ يرفضه العقل ، ولا يجوز فى التفكير ، وإنما يكون

الاعتراض الصحيح : هل هي وقعت فعلا أو لم تقع ! وهل هي لازمة أو غير لازمة للإقناع ؟

فلا يمتنع عقلا أن تقع المعجزة ، وإنما الذى يمتنع عقلا أن تقع عبثا لغير ضرورة مع إمكان الاستغناء عنها ، إذا تبين أن إقناع المكابرين كان ممكنا بغيرها . هل يمكن أن تتغير نواميس الكون ، وقوانين الطبيعة كلها دفعة واحدة ؟ نعم يمكن

ولا فرق في ذلك بين تغييرها في فترة ما . وتغييرها في جميع هذه الآفاق والأكوان .

ولكن الذى لا يمكن هو وقوع التغيير عبثا ، مع إمكان اجتنابه والاستغناء عنه . . . وهكذا ينبغى أن يكون البحث في حقائق المعجزات .

لأن تغيير الحوادث كلها في قدرة العقل المطلق أهون من تغيير القرض في عقل الرياضى وهو مغمض العينين . هذه قضية عقلية مجردة يستوى فيها حساب الكثير ، وحساب القليل . ولكن الشيء الذى لا يقع في العقل المطلق هو العبث الذى لا يساغ في العقل المطلق ، ولا في سائر العقول . وقد أشار القرآن الكريم إلى الخوارق من باب الإعجاز ، أو من باب السحر ، فردها كلها إلى السبب الأخير ، الذى ترد إليه جميع الأسباب ، وهو إرادة الخالق أو إذن الله .

« أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله »
«... وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ثيابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر . فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله »

فكان هاروت وماروت يفعلان ما يفعله أصحاب الخيل العجيبة وهم يقولون
قبل ذلك إنها من خفة اليد ، أو استهواء الأبصار ، وفتنة العقول .
وأيا كان ما فعلاه فالحكم فيه وفي جميع الخوارق أن العقل لا يمنع وقوعه
منعه للمستحيل . وأن المرجع فيه إلى مطابقتها للحكمة الإلهية ، وضرورة التوصل
به أو إمكان التوصل بغيره في مقام الإقناع .

الأخلاق

قيل في تحليل نشأة الأخلاق أنها مصلحة اجتماعية تتمثل في عادات الأفراد لتيسير العلاقات بينهم ، وهم متعاونون في جماعة واحدة .

فلو انطلق كل فرد في إرضاء نزعاته ، وتحقيق منفعه دون غيره ، لتعذر قيام الجماعة ، وانتهى الأمر بفوات المصلحة الفردية نفسها . لتعرض كل فرد لعدوان الآخرين وعجزه عن تدبير منفعه كلها ، وهي تتوقف على أعمال كثيرة موزعة بين الأفراد الكثرين على اختلاف الصناعات .

ومن هنا وجب على كل فرد أن ينزل عن بعض نفعه ويعدل عن بعض هواه ، لكي يضمن بهذا النزول المختار أكبر قسط مستطاع من الحرية والأمان . وليس من اللازم أن يتم هذا النزول المختار بالتفاهم والتشاور ، أو عن علم سابق بالنتيجة التي يصل إليها المجتمع بعد هذا النزول الإجماعي ، الذي يشترك فيه جميع الأفراد .

ولكنه يتم اضطراراً بعد المحاولة والتجربة وتصحيح الأخطاء بالعبرة والعقاب وأيا كان مذهب القائلين في تحليل الأخلاق فما لا مشاحة عليه أن الأخلاق مصلحة اجتماعية ، وأن الجماعات تختلف بينها في العادات ، وأصول العرف ، على حسب اختلافها في أحوال الاجتماع .

لكنك خليك أن تسأل : إذا تعادل خلقان في النفع الاجتماعي ألا يوجد هنالك مقياس نرجع إليه في تفضيل أحدهما على الآخر ؟ أليس لحاسة الجمال

أو لنزوع الإنسان إلى الكمال شأن في تفضيل بعض الأخلاق على بعض ، أو في تمييز بعضها بالاستحسان والإيثار ، وبعضها بالمتى والاستنكار ؟
إن الوجوه كلها نافعة ، بما فيها من الحواس التي تؤدي وظائف الحياة ، ولكننا نرى وجهها واحدا من بينها يعلو بروعة الحسن على ألوف الوجوه ، ويفدى بألوف الوجوه ، ولعله من جانب المنفعة التي تستفيدها وظائف الجسم أقل من تلك الوجوه في بعض المزايا ، وأحوج منها إلى العلاج والتصحيح .
فهل يدخل اعتبار الجمال إلى جانب المنفعة في وصف الجسد الإنساني ، ولا يحسب له اعتبار في خصائص النفس ، أو خصائص المزاج ؟
وهل نعتبر كل إعجاب بخلق من الأخلاق ميزانا حاسبا للمنفعة والخسارة ، وتقديرا تجاريا لصفة من الصفقات ؟

وهل يروعنا كل خلق بمقدار ما ينفعنا ، بسواء نظرنا إلى المنفعة المعلومة المحسوبة ، أو نظرنا إلى المنفعة التي تتحقق على طول الزمن في أطوار الاجتماع ؟
لا بد أن يخطر على البال أن « لحاسة الجمال » شأننا هنا كشأنها في الإعجاب بمحاسن الأجسام ، بل كشأنها في الإعجاب بمحاسن الجساد ، أيا كان القول في أصل الشعور بالجمال

وقيل في تحليل نشأة الأخلاق أنها ترجع إلى مصدرين في كل جماعة بشرية لا إلى مصدر واحد ، وأنها ترجع إلى مصلحتين لا إلى مصلحة واحدة . وقد تكون إحداها على نقيض الأخرى ، فيا تمليه وفيما تستمليه .
قيل إنها ترجع في ناحية منها إلى مصلحة السادة ، وترجع في ناحية أخرى إلى مصلحة العبيد ، وقد يقولون أخلاق الأقوياء والضعفاء ، بدلا من أخلاق السادة والعبيد

والمرجح أن التفرقة بين أخلاق الكرام الأحرار ، وبين أخلاق اللثام المهجناء^(١) ، ملحوظ فيها هذا المعنى في اللغة العربية بين العرب الأقدمين ، فكانوا يفهمون من وصف الأخلاق بالكريمة أنها أخلاق السادة الأحرار ، ومن وصفها بالثيبة أنها أخلاق قوم ليست لهم أعراق وليس لهم خلاق^(٢) .

وأحدث القائلين بهذه التفرقة بين المفكرين من الأوربيين فردريك نيتشه المعروف بمذهبه المشهور عن « إرادة القوة » التي يعارض بها الاكتفاء بمجرد إرادة الحياة ، وهي قوام أخلاق الضعفاء ممن لا مطمع لهم فيما وراء عيش الكفاف أو عيش الأمان .

ولكن ماهي الأخلاق القوية ؟ هل هي أن يفعل القوى ما يشاء ، لأنه قادر على أن يفعله ، ولأن الضعفاء عاجزون عن صده والوقوف في سبيله ؟ وهل كل ما يفعله الأقوياء خلق حميد محبوب ؟

وإذا قلنا إن أخلاق القوة هي أخلاق القوى أمام الضعفاء ، فاهي أخلاق القوى أمام القوى مثله ؟ وما هو الضابط الذي يجعل للقوى عملا يليق به وعملا آخر لا يليق ؟

قد يفسر « هوبس » الفيلسوف الإنجليزي كل خلق حميد بأنه قوة أو دليل على قوة .

فالصبر قوة ، لأن الضعيف يجزع ، ولا يقوى على الصبر والاحتمال .
والكرم قوة ، لأن الكريم يثق من قدرته على البذل ، ويعطى من هو محتاج إلى عطائه ، وهو ضعيف .

والشجاعة قوة لأنها ترفض الجبن والاستخذاء^(٣) .

والعدل قوة . لأنه غلبة الإنسان العادل ، على نوازع طمعه ودوافع هواه .
والعفة قوة . لأنها تقاوم الشهوة والإغراء .

(١) المهجناء : الهجين من الناس من كان أبوه عربيا وأمه أمة غير محصنة . (٢) خلاق : بفتح الخاء : النصيب من الخير . (٣) الاستخذاء : المذلة .

والحلم قوة لأنه مزيج من الصبر والثقة ، وقد ينطوى على شيء من الترفع والاستعفاف بالمسيء . .

والرحمة قوة . لأنها إقناذ لمن يستحق الرحمة من المرضى أو المعجزة أو الصغار الموكولين إلى رعاية الكبار .

وقس على ذلك كل خلق حميد نفسه على هذا النحو من التفسير .
وغواه أن القوى تحمد منه أعمال ولا تحمد منه أعمال . وأيا كان الظن
بصواب هذا الفحوى أو هذا التفسير فليس في وسع أحد أن يقول : إن القوى
يفعل ما يشاء ويندفع مع قوته كما يشاء ، وأن كل ما يفعله وكل ما يندفع إليه
حميد جميل .

فما هو الضابط إذن للأخلاق القوية ؟ أهو الاستطاعة ؟ أكل ما يستطيعه
القوى حميد وكل ما لا يستطيعه ذميم ؟ إن معنى هذا إبطال مذهب القوة من
أساسه ، والرجوع به إلى المعجز وقلة الاستطاعة في خاتمة المطاف .
ولماذا يشاء القوى أمرا ، ولا يشاء أمرا آخر ؟ لأنه يشاء ما يليق ؟ أو يشاء
ما يقدر عليه أو يشاء بلا ضابط من القدرة واللياقة ؟

كل ذلك لا تفسره كلمة « القوة » وحدها ، ولا تنفي فيه عن تفسير يقترن
بالقوة ، ويميز لنا ما هو جميل من أعمالها ، وما هو شائن قبيح .

ونعود إلى مذهب المنفعة في الأخلاق ، فنسأل : هل نرتضي أخلاق الجزع ،
أو أخلاق القدر ، أو أخلاق المشاكسة ، ولولم يكن لها علاقة بمصالح الاجتماع ؟
أليس في رؤية الرجل الجزوع قبح تنفر منه النفس ، ولو كانت فيه سلامة
صاحبه ، ولم يكن للخلق في ذاته علاقة بالفضائل الاجتماعية ؟

أليس لنا مقياس آخر ، غير مقياس المنفعة الاجتماعية ، أو مقياس التفرقة
بين الأقوياء والضعفاء ؟

بلى . هناك مقياس لا بد من الرجوع إليه في جميع هذه الأحوال ، وهو صحة النفس ، وصحة الجسد على السواء .

فالنفس الصحيحة تصدر عنها أخلاق صحيحة ، والجسد الصحيح يصدر عنه عمل صحيح ، أيًا كان أثر الأخلاق والأعمال في حياة الجماعة ، أو حياة الأفراد . إن القوى الذى يفعل ما يشاء ليس بصحيح ، لأن النفس الصحيحة لا تنطلق كما تنطلق الآلة التى تملؤها قوة البخار ، أو قوة الكهرباء ، فتصدم وتهشم ، وتخطب خبط عشواء حيث تحملها القوة العمياء .

لا صحة بغير ضابط أيا كان حكم الاجتماع ومطلب الاجتماع . وكل ضابط معناه القدرة على الامتناع ، ورد النفس عن بعض ما تشاء ، وليس معناه القدرة على العمل فحسب ، ولا المضى مع النفس فى كل ما تشاء . وهذا قبل كل شيء هو مصدر الجمال فى الأخلاق : مصدره أن القوة النفسية أرفع من القوة الآلية . مصدره أن يتصرف الإنسان كما يليق بالكرامة الإنسانية ولا يتصرف كما تحمله القوة الحيوانية ، أو القوة التى يستسلم لها استسلام الآلات . مصدره أن يكون الإنسان سيد نفسه ، وأن يعلم أنه يريد فىعمل أو يمتنع عن العمل ، وليس قصاره ^(١) أنه يساق إلى ما يراد .

إن المجتمع قد يمل على الإنسان ما يليق وما لا يليق ، ولكنه لا يغنيه عن هذا الضابط الذى تناط به جميع الأخلاق ، كما تناط به حاسة الجمال ، لأنه دليل على صحة التكوين ، وخلو النفس من الخلل والتشويه .

وبهذا الضابط الذى لا غنى عنه فى كل خلق من الأخلاق يتحدى الإنسان فرائض المجتمع كله ، إذا فرضت عليه ما ينفر منه طبعه ، أو يجرح فيه حاسة الجمال ، وسليقة الشوق إلى الكمال . فيعلو على المجتمع فى كثير من الأحيان ، ولا يكون قصاره أن ينقاد لما عليه عليه . بل يخلق الآداب الاجتماعية الجديدة ، ولا يكون

(١) قصاره : القصارى بالضم : الجهد والغاية .

في أعماله ومقاييسه مخلوقا للمجتمع في جميع الأحوال .
مصدر الجمال في الأخلاق هو أن يشمر الإنسان بالتبعية^(١) ، وأن يدين نفسه بها
لأنه بأبه، أي: يشين نفسه ، ويعتبر « الشين » غاية ما يخشاه من عقاب .
مصدر الأخلاق الجميلة هو « عزم الأمور » كما سماه القرآن ، وهو مصدر كل
خلق جميل حثت عليه شريعة القرآن .

فالشخصية الإنسانية ترتقي في الجمال الأخلاقي ، كلما ارتقت في الاستعداد
« للتبعية » ومحاسبة النفس على حدود الأخلاق .

وليس للتفاوت في جمال الخلق مقياس أصدق من هذا المقياس ، ولا أهم
منه في جميع الحالات ؛ وفي جميع المقابلات بين الاتصال المحمودة ، أو بين أصحاب
تلك الخصال .

وقد ألمنا إلى ذلك في كتابنا « هل في الميزان » حيث قلنا : إن « مقياس
التقدم كثيرة ، يقع فيها الاختلاف والاختلال . . فإذا قسنا التقدم بالسعادة فقد
تتاح السعادة للفقير ، ويحرمها العظيم . وإذا قسناه بالعلم ، فقد يغنى الجاهل ،
ويفتقر العالم . وإذا قسناه بالعلم فقد تعلم الأمم المضطحة الشائخة ، وتجهل الأمم
الوثيقة الفتية . إلا مقياسا واحدا ، لا يقع فيه الاختلاف والاختلال ، وهو مقياس
المسئولية واحتمال التبعة . فإنك لا تضاهي^(٢) بين رجلين ، أو أمتين إلا وجدت
أن الأفضل منهما هو صاحب النصيب الأوفى من المسؤولية . وصاحب القدرة
الراجعة على النهوض بتبعاته ، والاضطلاع بحقوقه وواجباته . ولا اختلاف في هذا
المقياس كلما قست به الفارق بين الطفل القاصر ، والرجل الرشيد ، أو بين المدهج
والمدني ، أو بين الجنون والماعول ، أو بين الجاهل والعالم ، أو بين العبد والسيد ،
أو بين العاجز والقادر أو بين كل مفضول ، وكل فاضل على اختلاف أوجه التفضيل .

(١) التبعة : ما فيه اثم يتبع به . (٢) يشين : شان يشين ضد زان ،
قبح . (٣) تضاهي : ضاهي يضاهي : شابه وشاكل ، وعارض . وضاهي
بين شيئين : قارن ووازن .

والقرآن يقرر التبعة الفردية ، وينوط بها كل تكليف من تكاليف الدين ، وكل فضيلة من فضائل الأخلاق « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » .
« كل نفس بما كسبت رهينة » .
« لما ما كسبت وعليها ما اكتسبت » .
« قل يأيتها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل » .

وما من مصلحة حث عليها القرآن إلا كان تقدير جملها بمقدار نصيبها من الوازع النفساني ، أو بمقدار ما يطلبه الإنسان من نفسه ، ولا يضطره أحد إلى طلبه . فالحق الذي تعطيه ، ولا يضطرك أحد إليه هو أجل الحقوق ، وأكبرها على الله ، وأخلقها بالفضيلة الإنسانية .
فلا قدرة للمسكين ، ولا لليتيم ، ولا للأسير على تقاضى الحق ، فضلا عن تقاضى الحسنة المختارة ولا يحث القرآن على البر بأحد كما يحث على البر بهؤلاء وأمثال هؤلاء « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيا وأسيرا » .
« فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر » .

ولا تحسب على الأمة لعنة تحيق بها ، وتستحق النكال من أجلها كلجنة التهاون في رعاية اليتامى والمساكين .
« كلا بل لا تكرمون اليتيم ولا تحاضون على طعام المسكين » .
ومن واجب القوى القادر أن يجود بروحه في سبيل الله كما يجود بها في سبيل هؤلاء :

(١) البرازع : الزاجر عن الشيء والناهي عنه .

« وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان » .
وأحب البر بالوالدين هو البر بهما حين يضعفان ، أوحين يعجزان عن
التأديب والجزاء .

« ... وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا ، إما يبلغن عندك
الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما ، وقل لهما قولا كريما ،
واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ، وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا » .
ولا يرجع هذا إلى ضعف صاحب الحق في الرحمة والإحسان ، بل إلى مرجع
الفضل كله من النفس الإنسانية : وهو ضبط النفس ، وملك زمامها ، وعزم
الأمر ، واتخاذ الوازع منها حين لا وازع من غيرها .

فالدعوى القوية المقاتل له في هذه الفضيلة حق كحق الضعيف المستسلم الذليل :
« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا » .
« فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم »

ولا تسقط الضرورة ولا الغضب هذا الواجب عن كاهل إنسان ينشد الكمال
ويروض نفسه على الأفضل من الخصال . فعلى الغاضب أن يغفر للمغضوب عليه ،
وعلى المضطر أن يتجنب البغى والعدوان : « وإذا ما غضبوا هم يغفرون »
« فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم »

وغنى عن التفصيل أن الفضائل المثلى التي يحض عليها القرآن هي الفضائل
التي ترتفع إلى هذا المصدر وتجري في نسقه وتجمل بمن يروض نفسه على هذا
الوازع ويحاسب نفسه هذا الحساب .

فالصبر ، والصدق ، والعدل ، والإحسان ، والمحاسنة ، والأمل ، والحلم ، والغفر

هى مثال السكال الذى يطلبه لنفسه من بزع نفسه ، و يختار لها أحسن الخيرة ،
و يأتى لها أن يهبط بها مكانا دون مكان الجميل السكامل من الخصال ومن الفعال .
« ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور »
« فاصبر على ما يقولون »

« وقل رب أدخلنى مدخل صدق وأخرجنى مخرج صدق »
« والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس
أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » .
« إن الله يأمر بالعدل والإحسان » .
« يأبىها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمَنَّكُمْ شَتَانٌ
قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » .
« لا تقنطوا من رحمة الله » .

وهذا الأدب بعينه هو الذى يلى على الكبير أن يتواضع للصغير ، ويملى
على الصغير أن يحفظ مكانة الكبير ، ويملى على الكبار والصغار أجمعين أن
يتجنبوا الإساءة ، ويتمددوا بالحسنة ، يأخذ بعضهم بعضاً بالرفق والأدب وطيب
العشرة وإحسان المقال .

« وانخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين » .
« إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله أولئك الذين امتحن الله
قلوبهم للتقوى »
« وقولوا للناس حسنا » .

« قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غنى حلیم » .
« إن الله لا يحب كل مختال فخور » .

(١) ولا يجرمَنَّكُمْ شَتَانٌ قوم على ألا تعدلوا : أي لا يحملنكم بغضكم
لقوم على ارتكاب جريمة الظلم .

الحكم

إذا وصفت الحكومة التي نص عليها القرآن بصفة من صفات الحكومة المصرية فهي الحكومة الديمقراطية في أصلح أوضاعها . لأنها حكومة الشورى والمساواة ومنع « السيطرة الفردية » .

« وأمرهم شورى بينهم » .

« وشاورهم في الأمر » .

« واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين » .

« إنما المؤمنون إخوة » .

« إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ أنما ألهكم إله واحد » .

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَاتَّبِعُوا أَمْرَ رَسُولِهِ وَذَكِّرُوا أَنَّنَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ اللَّهِ حُجَّةٌ لَوْ أَنَّا كُنَّا نَسْتَلِذُّ مِنْكُمْ مَرْغَبًا وَنَسْتَلْذِقُ مِنْكُمْ مَرْغَبًا وَدَلَّ عَلَى الْكُفْرِ أَنَّكُمْ تُكْفِرُونَ » .

« وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عَلَيْنَاهُمْ خُمُودًا » .



وجملة ما يقال إنها هي الحكومة لمصلحة المحكومين ، لا لمصلحة الحاكمين يطاع الحاكم ما أطاع الله . فإن لم يطعه فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »

« وإذا حكمت بين الناس أن تحكموا بالعدل » .

فكل أركان « حكم الأمة للأمة » قائمة في هذه الحكومة القرآنية ولكن لا يفهم من هذا بداهة أن الأمر فيها لكثره العدد ، أو للطبقة الكثيرة من بين سائر الطبقات .

لأن القرآن الكريم قد تكررت فيه الآيات التي تنص على أن الرأي والفضل والذمة والعلم ليست من صفات أكثر الناس على التعميم . وهذه أمثلة من تلك الآيات تتكرر أحيانا بلفظها وأحيانا بمعناها في مواضع شتى من السور ، التي تصف الناس عامة كما تصفهم بعد البعثة المحمدية .

« وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون »^(١).

« أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا »

« وما يتبع أكثرهم إلا ظنا »

« وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين »

« ولكن أكثر الناس لا يؤمنون »

« ولكن أكثرهم يجهلون »

« ولكن أكثرهم للحق كارهون »

وإذا كانت طاعة أكثر الناس تضل عن سبيل الله فليس من الرشد لهم

(١) يخرصون : خرس الكرم وانتحل حزر ما عليه من العنب أو قدره بظن . وخرص الرجل الكذب .

ولا لغيرهم أن يكون لهم الحكم المطاع . وإنما تقع تبعات الحكم على الأمة كلها بجميع عناصرها ، وترجع الشورى إلى أهل الشورى ، وهى لا تكون لغير ذى رأى أو ذى حكمة . ويصبح المؤمنون كالأخوة فى المعاملة : « إنما المؤمنون إخوة » . ولكن الذين يعلمون منهم أحق بالطاعة من الذين لا يعلمون :

« قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ »

ولهذا كانت أمانة الحكم فى الأمة مقرونة بأمانة مثلها لا تقل عنها شأنًا ، ولا يستقيم أمر الأمم بغيرها ، وهى أمانة الدعوة والإرشاد . « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »

وشر ما تبطل به جماعة بشرية من سوء المصير إنما مرجعه إلى بطلان هذه الدعوة : التفاضى عن المنكرات . وكذلك كان مصير الضالين من بنى إسرائيل « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » وعلى أبناء الأمة جميعا أن يتعاونوا على المصلحة العامة ، وإقامة الفرائض والفضائل :

« وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان »

فالخامسون والمحكومون جميعا متعاونون فى أمانة الحكم وأمانة الإصلاح : كل بما يستطيع ، وكل بما يصلح له ، وما يصلح عليه ، ولا حق فى الطغيان لفرد جبار ، ولا لجماعة كثيرة العدد . بل الحق كله للجماعة كلها ، بين التشاور والتعاون ، والتنبيه والإرشاد والاسترشاد .

وما من جماعة بشرية تتم فيها أمانة الشورى ، وأمانة الإصلاح ، وأمانة التعاون ثم يعروها انحلال أو يخشى عليها من فساد

ويلحق بقواعد الحكم قواعد توزيع الثروة ، وهي في القرآن تمنع الإسراف وتمنع الحرمان .

فاختزان الأموال محرم كل التحريم . وإنما جعل المال للإنفاق في سبيل الله ، وفي طيبات العيش ، وفي مرافق الحياة :

«والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»
والمحرومون العاجزون عن العمل محسوب لهم حسابهم في الثروة العامة ، فريضة لازمة لا تبرعا يختاره من يختار .

« خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »

« وآتوا الزكاة » أمر موجه إلى كل مسلم قادر عليها . وفي سبيلها حارب الخليفة الأول جموع المرتدين ، وهم أوفرعددا ، وأكمل عدة من المسلمين .

وقلما تمتحن أمة بالبلاء ، في نظامها ، وقواعد حكمها إلا من قبيل هاتين الآفتين : أموال مخزونة لا تنفق في وجوها ، وفقراء محرومون لا يفتح لهم باب العمل ، ولا باب الإحسان .

وكلتا الآفتين ممنوعة متقاة^(١) في حكومة القرآن .

(١) متقاة : اتقى الشيء : حذره وخافه .

الطبقات

أقر القرآن سنة التفاوت بين الناس في جميع المزايا التي يتفاضلون بها ، وينتظم عليها العمل في الجماعة البشرية .

فهم متفاوتون في العلم والفضيلة :

« هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »

« يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات »

وهو من صناعات توفى في الجواهر والى من القلقة رعى على الإلهام والى :

« لا تملك المراسق فلفظ البليغ منهم على عيبه ».... « لا يستعوى القتل ولو من

المؤمنين غير أولئك الظالمين والجاهلين ونرى في سبيل الله مؤلماً لهم ولنفسهم
الجاهلين ربنا مؤلماً لهم ولنفسهم على ما كنا نعلمين من رحمة الله

وهي متعلقة بكوني في الزرقاء والبنجاب المنيشة :

«لَا تَحْقِقْ سَمَائِيَا لَهُمْ مِمَّا يَشْتَهُونَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَذُنُوبُهُمْ جُثٌّ عَلَيْهِمْ فَيُوقَعُونَ مِنْ حَوْلِكَ»

« (وَاللّٰهُ أَفْضَلُ مِنْ جَمْعِكُمْ كُلِّ عَلَىٰ خِصْفٍ) وَالرَّزَاقُ... » »

« ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض »

ولكن هذا التفاوت لا يرجع إلى عصبية في الجنس ، أو الأسرة . إذ لا فرق

في ذلك بين انسان و انسان :

« إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ »

ولا فرق بين أمة وأمة ، ولا بين قبيلة وقبيلة ، ولا بين أحد وأحد ، إلا برعاية الحقوق والواجبات :

« يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير »
فالتعدد في الأمم وسيلة التعارف والتعاون ، وليس بوسيلة للادعاء والتنابد ، والتعصب للأجناس والتعالى بالعصبيات .

وقد فسر النبي عليه السلام هذه الآيات البينات بأحاديث في معناها فقال :
« لا فضل لعربي على أعجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى . . . »
وقال : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زينة ما أقام فيكم كتاب الله تعالى »
وكان عمر رضى الله عنه يتكلم عن الصديق ، ويشير إلى بلال الحبشي فيقول
« هو سيدنا وأعتق سيدنا »

فالقرآن الكريم — بهذه الأحكام المفصلة — قد أعطى المساواة حقها وأعطى التفاوت بين الآحاد والطبقات حقه . فلا يمتنع التفاوت ولا يكون مع هذا سببا للظلم والإجحاف بالحقوق ، بل . بيا لإعطاء كل ذى حق حقه ، ولو كان من المستضعفين في الجنس ، أو المستضعفين في المنزلة الاجتماعية .

وبإقرار التفاوت أقر القرآن الكريم أصلح النظم التي تستقيم عليها حياة الفرد والجماعة . لأن سنة الاختلاف بين الأحياء أعمق من حياة البشر وأعمق من نظم الاجتماع ، أو نظم الاقتصاد .

فالحياة تتمثل في ألوف من الأنواع والأجناس والفصائل ، وكل نوع أو جنس

أو فصيلة يتألف من آحاد يعدون بالألوف والملايين ، ولا يتشابهون في الشكل ولا في اللون ، ولا في القوة والمزية . ومهما يقل القائلون عن أسباب ذلك في الزمن القديم فالحقيقة الماثلة أمامنا أن التنوع سنة الحياة وغايتها ، وأنها تنزع إلى تفاوت المزايا ، ولا تنزع إلى التشابه والتساوى في مظاهرها الإنسانية ، ولا في مظاهرها الحيوانية ، ويوشك أن يعم ذلك عالم الجاد ، قبل عالم الحيوان أو الإنسان .

وعكسة التفاوت ظاهرة ، وآفة التشابه والتساوى أظهر . لأن الحياة تفتقر إلى المزايا إذا قصرت حركتها على تكرير صورة واحدة في كل فرد من الأفراد ، وجعلتهم كلهم نسخة واحدة ، لا فضل لبيئة منهم على بيئة ، ولا لمجموعة منهم على مجموعة . ولكنها تزخر بالمزايا المتجددة ، وتستزيد من الملكات المتعددة ، كلما طرأ بينها التفاوت في الصفات والتفاوت في الأنصبة ، وكان للتفاوت بين آحادها فضل يحرصون عليه ، ويتطلعون إلى بلوغه ، والتقدم فيه .

ولا معنى للتفاوت إذا تساوى القادر والعاجز ، وتساوى العامل والكسلان ، وأصبح الكسلان يكسل ولا يخاف على وجوده ، والعامل يعمل ولا يطمح إلى رجحان ، واطمأن الجردون من المزايا كاطمئنان الممتازين عليهم بأشرف المزايا وأعلاها . فإن القدرة تكاليفها ثقيلة ، وأعباؤها جسيمة ، ومطالبها كثيرة . والناس خلقاء أن يتهيبوها ، وينكصوا عنها إذا لم يكن لهم وازع من الخوف ودافع من الطموح ، وأن العاجزين الكسالى ليقعدهم العجز ، ويطيب لهم الكسل إن لم يكن فيه ما يحذرونه ويخافون عقباه ، وما هم بكسالى إذا كانوا يعملون وهم مستطيعون أن يتركوا العمل بغير خوف من عواقب تركه ، أو كان العجز مأمونا في كل حال ، لا يصيبهم في رزقهم ومنزلتهم بما يقلق ويشير .

فالتفاوت موجود

والتفاوت لازم

ولكنه لا لزوم له ولا فائدة فيه إذا لم يقتزن به رجاء وإشفاق ، ووثوق من الرزق والجاه وشك في هذا وذاك .

وهذه هي شريعة الحياة منذ كانت .

وهذه هي شريعة الحياة كيفما تكون ، وحيثما تكون .

وكل صورة من الصور تناقض هذه الصورة التي عرفنا حالها منذ كانت ، وحيث كانت ، فهي صورة لا تستقر في العقل أو الخيال ، فضلا عن استقرارها في الواقع الذي يقبل « التطبيق » ويقبل الدوام .

على أننا لا نعرف صورة تناقضها في العقل أو الخيال غير تلك الصورة التي خلقها الوهم في أخلاق جماعة من الهدامين الذين يسمون أنفسهم بالماركسيين أو الشيوعيين .

فهؤلاء الماركسيون يتصورون أن تفاوت الحظوظ والأرزاق حيلة من حيل الأسواق ، وشرك من أشراك المرابين ، وطلاب الأرباح .

ويزعمون أن الناس قد تفاوتوا في الحظوظ الأولى والأرزاق ، لأنهم قد انقسموا منذ بداية التاريخ إلى مستغلين ومستغلين ، وأن المستغلين هم العمال المأجورون ، فإذا انتهى التاريخ إلى مرحلة من المراحل يسود فيها العمال المأجورون فقد انتهى الاستغلال ، وانتهى التفاوت في الحظوظ والأرزاق ، وعمت المساواة بين جميع الآحاد وجميع الطبقات إلى آخر الزمان .

ونحوى ذلك أن المذهب الشيوعي يتقرر مثلاً في قطر من الأقطار سنة ١٩١٧ للميلاد .

ثم يستقر في جميع الأقطار سنة ١٩٥٠ أو قبل سنة ١٩٧٠ أو قبل سنة ألفين أو قبل سنة ثلاثة آلاف .

(١) أخلاق : جمع خلد بفتح الخاء والدال وهو البال والنفس تقول وقع ذلك في خلدي أي خطر في بالي ووقع في نفسي .

ثم ماذا ؟

ثم يقف سباق الحياة في الجماعات البشرية ، ثم ينقطع التبديل والتغيير في تكوين تلك الجماعات ، ثم تستقر الشعوب البشرية على هذه الحالة من النظام الاجتماعي دهر الداهرين وأبد الآبدين .

إلى متى ؟

إلى سنة خمسة آلاف ؟ إلى سنة عشرة آلاف ؟ إلى سنة مائة ألف بعد الميلاد ؟ إلى سنة مليون ؟ إلى سنة عشرة مليون ؟ كلا . إلى أن يفني البشر وينهار بناء الكون . ولماذا يقع التبديل في الجماعات البشرية بعد سنة ألفين للميلاد مثلا أو سنة ثلاثة آلاف ؟

لماذا التغيير والتبديل بعد شيوع المذهب الشيوعي في كل قطر من أقطار الكرة الأرضية ؟

المسألة كلها « لعبة سماسرة » وقد انكشفت هذه اللعبة وارتفع الغطاء ! كل ما حدث من أطوار الجماعات ، وأطوار الدول ، وأطوار العقائد والدعوات فهو « مناورة سوق » ، ودميسة فريق من حزب الصعود ، وفريق من حزب الهبوط . وقد بطلت الدميسة بفراصة كارل ماركس اللبيب وأتباعه الأيقاظ . فلا أطوار ، ولا مناورات ، ولا صعود ، ولا هبوط ، ولا سبيل للجماعات البشرية إلى تبديل أو تغيير ، لأن الحكاية كلها حكاية استغلال وتسخير . وقد بطل الاستغلال والتسخير في هذا الطور الأخير . ووقف دولا ب الحياة الاجتماعية فلا مصير لها غير هذا المصير !

وأصحاب هذه النحلة يسمون أنفسهم أسياناً بالمساكين التاريخيين ، لأنهم يدعون لأنفسهم أنهم يستلهمون أمرار التاريخ ، ويسهبون غوره ، ويحيطون

بآفاقه فى ماضيه وحاضره ومصيره ، ولكنك ترى مما تقدم أى ضيق وأى صغر
يلازمان نظرتهم إلى عوامل التاريخ الإنسانى فى آباده المترامية إلى غير انتهاء معلوم
الحدود . فما أضيق هذه الآفاق ! وما أصغر هذا التاريخ ! الذى تتقيد خطاه
بتنظيم الأجور فى مرحلة من مراحل السياسة ، فلا تنحرف بعد ذلك يمنة
ولا يسرة ، ولا يكون لها متجه غير المتجه الذى رسمه لها « الماديون التاريخيون »
وأضيق من هذه النظرة إلى أطوار التاريخ نظرتهم إلى دوافع الحياة التى
تنوع مظاهرها ، وتعدد جوانبها ، فلا شيء غير نضوب الحياة ، وضخالة الإحساس
بها يخيل إلى أحد من الناس أن مسألة التفاوت بين الأحياء عامة — وبين البشر
خاصة — مسألة عارضة أو تليفقة من تليفقات الأسواق ، وأحبولة من أحاييل
الاستغلال ، وأن هذا التفاوت لا يعمل عمله فى بيئة المجتمع من جديد إذا عولجت
مسألة الأجور على نظام من النظم كأنها ما كان . فإن تفاوت الأرزاق أو الأجور
نتيجة لاحتياجها للتفاوت فى أقدار الحياة ، ولن يمتنع تفاوت الأرزاق ولو منعت
جميع القوانين التى فى طاقة الحكومات أو الجماعات .

على أنه لو امتنع يوماً من الأيام بحيلة من الحيل الحكومية لبقى التفاوت
الذى لا حيلة فيه لحكومة قط ، ولا تعدله فى قيم الحياة قيمة تتعلق بالأرزاق
أو بالأموال ، لأنه هو التفاوت الذى يسعد ويشقى ، ويرفع ويضع ، وتناط به
الآمال والجهود ، والغبطة والرجاء .

فقد يولد الإنسان بوجه جميل ، يفتح له القلوب ، ويسخر له الذات ،
ويتمناه الأوف ، فلا هو قادر على أن ينزل عنه ، ولا هم قادرون على أن يأخذوه .
وقد يمتاز الإنسان بالقوة التى تقاوم العلل ، وتستغنى بالقليل من الطعام
والكساء عن الكثير الذى لا ينفع الآخرين .

وقد يمتاز بالذرية التي تميز على غيره ، أو يساوى غيره بالذرية ويمتاز عليهم
بنجابة الأبناء .

وقد يمتاز بالعبقرية والنبوغ ، وقد يمتاز بالفصاحة وذراة اللسان^(١) ، وقد يمتاز
بالظرف والفكاهة والايئناس ، وقد يمتاز بطول الأجل والرضا عن العيش ،
واعتدال المزاج ، وقد يمتاز بالهيبه ووجاهة المحضر و بروز « الشخصية » بين
الأنداد والأقران

فلا بد أن يكون الإنسان مشغولاً جداً بالعمله والنقد حتى يتخيل أن النقود
وحدها هي التي خلقت الدرجات الاجتماعية بين هذه الفوارق التي لا تقبل
الإحصاء ، ولا بد أن يكون محسور النظر^(٢) ، حين ينظر إلى المستقبل القريب
والبعيد ، فيحسب أن هذه المزايا معطلة العمل ، في خلق الدرجات والطبقات ،
وستظل معطلة العمل عشرات السنين ، ومئات السنين ، وآلاف السنين ، إلى
أبد الأبدين .

وما كان بالناس من حاجة إلى انتظار آلاف السنين ، ليروا أن هذه المزايا
وأشباهاها قد تعمل عملها ، في ظل كل نظام ، وعلى الرغم من كل نظام .
فقد تأسس النظام الشيوعي في البلاد الروسية منذ ثلاثين سنة ، فحاول جهد
المستमित أن يقضى على الطبقات والدرجات ، فما هي إلا سنوات حتى ظهرت
بوادر التفاوت بينها ، بعد نشأة الصناعة الحكومية ، وهي قيد أمثلة في أشواط
الحياة الاجتماعية إذا قيسست بالتاريخ المنتظر في الدهور بعد الدهور .

ظهرت بوادر هذا التفاوت بين أناس يرغبون جميعاً في منعه ، ويؤمنون
جميعاً ببطلانه ، ويدينون بما تدين به حكومتهم من أسباب الفوارق بين الطبقات
في حظوظ المعاش

وقد دانوا بما تدين به حكومتهم لأنهم ولدوا في ظلها ، ولم يسمعوا رأياً غير

(١) ذراة اللسان : يقال هو ذرب اللسان أي فصيحته .

(٢) محسور النظر : أي ذو نظر كلييل لخفاء ما حلق إليه .

رأيها ، ولا فلسفة للتاريخ غير فلسفتها ، إذ كان الجيل العامل في البلاد الروسية من أبناء العشرين إلى أبناء الخامسة والأربعين قد ولدوا بعد نشأة النظام الشيوعي ، أو تعلموا دروس الطفولة والصبا على يديه ، فليس في وسع نظام أن يطمع في معونة أصدق من هذه المعونة بين الحكومة والشعب ، لتحقيق التجربة التي يؤمنون بها ويكرهون إخفاقها ، ويعتقن عليها الرجاء الأكبر في الوجود كله ، لأنها هي عقيدتهم في الوجود .

ولكنهم بدأوا التجربة فلم يتقدموا فيها خطواتهم الأولى ، حتى تبين لهم الخطر من التسوية بين المطبوع على العمل ، والمطبوع على الكسل ، واحتاجوا إلى حفز الهم وحث الخطأ بالتمييز بين المجتهد والمهمل ، وبين السريع والبطيء ، وبين من يركن إلى الكفاف ، ومن يطمح إلى التفوق والبروز .

فلم ينفعهم هذا التمييز في الأجور ، لأن صاحب الأجر الكبير كصاحب الأجر الصغير في القدرة على الشراء ، فكلاهما يشتري الحاجيات ، ولا يؤذن له بشراء « الكاليات » التي حسبوها من شروء الادخار ، أو نظام رأس المال . فسمحوا بشراء الكاليات مكرهين ، وأضافوا التفاوت في حفظ المعيشة ، وفي مراتب الشرف إلى التفاوت في الأجور والمكافآت ، وأنشأوا الطبقات باليمين وهم يحاربونها باليسار .

وكان هذا كل ما استفادته الأمة الروسية من هذه التجربة الدامية ، التي كلفتها نيفاً وعشرين مليوناً من النفوس انبئرية ، بين قتلى الثورة وفرائس الاضطهاد ، وصرعى المجاعة والوباء ، عدا خسارة الأمة في الحرية ، واستقلال الفكر والشعور .

وقد فعلت مدبرة الطبيعة فعلها في جميع نوازع الحياة ، وفي مقدمتها عبقرية

الأمة وملكانها الإنسانية ، وهو أول ما يصاب بمدابرة الطبيعة ، وإكراه العقول والقرائح على نحو من الأنحاء .

فإن مدابرة الطبيعة شر على عبقرية الأمة من الطغيان والاستبداد ، لأن عبقرية الأمة الروسية لم تحرم في عهد القيصرية أفذاذاً من نوابغ الأدب ، أمثال دسيفسكى ، وتولستوى ، وترجنيف ، وشيخوف ، وآرتزيباشف ، وجوركى ، ونجبة من الموسيقين والدعاة . ولكنها عقت فلم تخرج واحداً من طبقة هؤلاء في عهد النظام الشيوعى ، على وفرة الكتب المطبوعة وكثرة القراءة بين جميع الطبقات ، ومن بلغ من أدباء الروس نصيباً من النبوغ يقارب تلك المنزلة كان مآله إلى التمحول أو الانتحار .

وهكذا يفعل الحجر^(١) على سباق الحياة ، حيثما جرب ، وفى أى من الأوضاع تمثل للناس ، فلم يكن الحجر على تكوين الطبقات فى ظل النظام الشيوعى أرحم ولا أعدل من الحجر على تكوينها فى ظل العقائد البرهمية بين الهنود . لأنه منع الصعود ، ولم يمنع الهبوط ، وضاعب المشقة فى طريق العناصر الصالحة للتقدم ، ولم يخفف شيئاً من الضواغط القاسية التى ترين على النفوس فتهدى بها إلى الحضيض . وكثيراً ما تسمع من دعاة « المادية » كلاماً عن الظلم الاجتماعى ، والعدالة الاجتماعية . لأنهم يزعمون أنهم يحاربون الظلم ، ويقررون العدالة ، ولكنك لن تتخيل فى الدنيا ظلماً أو بل^(٢) من ظلم التسوية بين غير المتساوين . فإنه يجور على الأصلح ، ولا يحمى الجرد من الصلاح . ويقيم العقبات فى سبيل تجديد القوى ، واستفزاز الهمم ، وتنشيط الكسالى ، وتقرير الثقة فى نفوس العاملين .

بل ليس أظلم للطبقة السفلى نفسها ممن يحسبها « طبقة سفلى » إلى آخر الزمان ، ولا يفتح باب الرجاء فى الصعود . والترقى لطائفة من أبنائها فى حاضرهم الراهن ، أو مستقبلهم القريب أو البعيد . فهو يأخذهم بشريعة اليأس ، ولا يأخذهم

(١) الحجر : المنع والتحریم • (٢) أو بل : أسوأ عاقبة •

بشريعة الأمل . ويحرك فيهم الحسد والخسة ، ولا يحرك فيهم المهمة والطموح .
وفي ذلك الجور كل الجور على جميع الطبقات : فيه الجور كل الجور على
القادرين المستعدين للصعود . وفيه الجور كل الجور على العاجزين الحاسدين الذين
لا يصعدون ولا يحبون لغيرهم أن يصعد وهم قاعدون . ولو لم تشايهم الدعوة المادية
على حسدهم لأنفوا منه وأنكروه ، ولكنهم يجدون من يمثل لهم تلك الرذيلة في
صورة العدل والتجديد ، أو صورة « الناموس » الدائم الذي يسيطر على مستقبل
الجماعات والآحاد . فيعلنون ما ينجبل ويفخرون بما يشين .

وإنما العدل الحق في مسألة الطبقات أن الناس متفاوتون بالفطرة فينبغي
أن يظلوا متفاوتين ، وينبغي أن يتفاوتوا بالفضل والجدارة ، ولا يتفاوتوا بالمظهر
والتقليد ، وأن لهم من الحقوق بمقدار ما عليهم من الواجبات ، وهم في غير
ذلك سواء .

وتلك هي شريعة القرآن الكريم :

« ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات » .

« إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

« إنما المؤمنون إخوة » .

وعلى هذا تصلح الحياة ويستقيم العدل ، ويرتفع من يستحق الرفعة ،
ويعمى التفاوت بين الأحياء إلى معناه ، ولا يمتضى بغير معنى في تكوين الجماعات .

المرأة

« ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة »
« الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض ، وبما أنفقوا من أموالهم »

« للذكر مثل حظ الأنثيين »
« إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم »
« وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن^(١) وأكن من الجاهلين » .

ميزان العدل الصحيح هو التسوية بين حقوق المرء وواجباته .
فليس من العدل أن تسوى بين اثنين مختلفين في الحقوق والواجبات . ذلك هو الظلم بعينه . بل هو شر من الظلم أيًا كانت العاقبة التي يؤدي إليها ، لأنه هو وضع الشيء في غير موضعه . وهو الخلط والاختلال .
والتسوية بين الحقوق والواجبات ، هي العدل الذي فرضته الفلسفة القرآنية للمرأة ، وهو هو وضع المرأة في موضعها الصحيح ، من الطبيعة ومن المجتمع ، ومن الحياة الفردية .
فن اللجاجة الفارغة^(٢) أن يقال : إن الرجل والمرأة سواء في جميع الحقوق ، وجميع الواجبات .
لأن الطبيعة لا تنشئ جنسين مختلفين ، لتكون لهما صفات الجنس الواحد ، ومؤهلاته ، وأعماله ، وغايات حياته .

(١) أصب إليهن : أحن وأميل . (٢) اللجاجة : لج في الامر تماذى فيه وأبى الانصراف عنه .

وفي حكم التاريخ الطويل ما يغنى عن الاحتكام إلى التقديرات والفروض
فما تتوخاه الطبيعة من الاختلاف بين الذكر والأنثى في نوع الإنسان .
فلم يكن جنس النساء سواء لجنس الرجال قط في تاريخ أمة من الأمم ، التي
عاشت فوق هذه الكرة الأرضية ، على اختلاف البيئات والحضارات .
وكل ما يقال في تعليل ذلك يرجع إلى علة واحدة : وهي تفوق الرجل على
المرأة في القدرة والتأثير على العموم .

قلبت جهالة القرون الأولى سبباً صالحاً لتعليل هذه الفوارق العقلية بين
الرجال والنساء في جميع الأمم . لأن الجهل كان حظاً مشتركاً بين الجنسين ، ولم
يكن مفروضاً على النساء وحدهن دون الرجال ، ومن زعم أن الرجل فرض الجهل
على المرأة فقبلته وأذعنت له ، فقد قال إنه أقدر من المرأة ، أو إنه أحوج إلى العلم
وأحرص عليه منها .

وليس الاستبداد في القرون الأولى سبباً صالحاً لتعليل تلك الفوارق ، لأن
استبداد الحكومات كان يصيب الرجل في الحياة العامة ، قبل أن يصيب
المرأة في حياتها العامة أو حياتها البيتية ، ولم يمنع الاستبداد طائفة من العبيد
المسخرين أن ينبغ فيهم العامل الصناعات^(١) ، والشاعر اللبق ، والواعظ الحكيم ،
والأديب الطريف .

وليس عجز المرأة عن مجارة الرجل في الأعمال العامة ناشئاً من قلة المزاولة
لتلك الأعمال ، لأنها زاولت أعمال البيت ألوف السنين ، ولا يزال الرجل يبرزها
في هذه الأعمال كلما اشتغل بصناعاتها . فهو أقدر منها في الطهو ، وفي تفصيل
الثياب ، وفنون التجميل ، وتركيب الأثاث ، وكل ما يشترك فيه من
أعمال البيوت .

وقد يرجع الأمر إلى الخصائص النفسية ، فيحتفظ الرجل فيها بتفوقه على

(١) العامل الصناعات : الحاذق الماهر وخاصة في العمل اليدوي .

الرغم من استعداد المرأة بتلك الخصائص من أقدم عصور التاريخ .
فالنواح على الموتى عادة تفرغت لها المرأة ، منذ عرف الناس الحداد على
الأموات . ولكن الآداب النسوية لم تخرج لنا يوماً قصيدة من قصائد الرثاء
تضارع ما نظمه الشعراء الرجال ، سواء منهم الأميون والمتعلمون ، وقد كان أكثر
الشعراء في العهود القديمة من الأميين .

بل هناك خاصة نفسية ، لا تتوقف على العلم ، ولا على الحرية ، ولا نوع
العمل أو الوظيفة ، في المجتمعات أو البيوت .

وهي خاصة الفكاهة ، وخلق الصور الهزلية ، والفكات التي يلجأ إليها
الناس ، حين يحال بينهم وبين التعبير الصريح .

وربما كان الاستبداد ، أو الضغط الاجتماعي من دواعي تشييط هذا
« السلاح » النفسى في قرائح المستعبدين والمغلوبين . لأنه السلاح الذى ينتقم به
المغلوب لضغفه ، والمنفذ الذى يفرج به عن ضيقه وخوفه . وقد كان ضغط الرجال
على النساء خليقاً أن يفرين باستخدام هذا السلاح لتعويض القوة المفقودة ،
والانتقام للحرية المسلوبة ، ولكن الآداب والنوادر لم تسجل لنا فكاهة واحدة
أطلقها النساء على الرجال ، كما فعل الرجال المغلوبون في الأمم الحاكمة ، أو المحكومة
على السواء ، أو كما فعلوا في تصوير رياء المرأة ، واحتياها على إخفاء رغباتها ،
وتزويق علاقاتها بالرجال .

وهذه الملكة — ملكة الفكاهة — خاصة نفسية لم يقتلها من طبائع الرجال
ظلم ، ولا جهل ، ولا فاقة ، ولا عجز عن العمل في ميدان الحياة .

فن اللجاجة أن يتجاهل المتجاهلون هذه الفوارق وهي أثبت من كل ما يثبتته
العلم والعلماء ، وما كان للعلم أن يوجد شيئاً لم يكن له وجود في الوقائع أو في

تفكير العقول ، وإنما هو أبداً في مقام التسجيل ، أو مقام التفسير

وقد أقام القرآن الفارق بين الجنسين على الأساسين اللذين يقيانه ، وقيمان كل فارق عادل من نوعه : وهما أساس الاستعداد الطبيعي ، وأساس التكاليف الاجتماعية .

« الرجال قوامون على النساء ، بما فضل الله بعضهم على بعض ، وبما أنفقوا من أموالهم »

فحق القوامة مستمد من التفوق الطبيعي في استعداد الرجل ، ومستمد كذلك من نهوض الرجل بأعباء المجتمع ، وتكاليف الحياة البيئية .

فهو أقدر من المرأة على كفاح الحياة ، ولو كانت مثله في القدرة العقلية والجسدية ، لأنها تنصرف عن هذا الكفاح قسراً في فترة الحمل والرضاعة . وهو الكفيل بتدبير معاشها ، وتوفير الوقت لها في المنزل لتربية الأبناء ، وتيسير أسباب الراحة والطمأنينة البيئية .

وكلاهما فارق ضروري ، تقضى به وظائف الجنسين ، ويقضى به توزيع العمل في البيئة الإنسانية ، كلما تقدم الإنسان ، واتسعت في نفسه وفي مجتمعه عوامل المطف ، وملكات العقل وخصائص المزاج . ويقضى به اختلاف الحقوق والواجبات : ذلك اختلاف لم يخلق لإلغاء الفوارق بل للاعتراف بها ، وتوجيهها إلى وجهتها المعقولة ، ولا نحسب أن المجتمع الإنساني ناج من مشكلاته المعقدة ، في سياسة الأمة ، وسياسة البيت ، وسياسة الحياة الفردية ، حتى يشوب إلى هذا التقسيم الطبيعي الذي لا يحيص عنه . فيعمل الرجال عمل الرجال ، ويعمل النساء عمل النساء . وتقام دولة المرأة في البيت ، ودولة الرجل في معترك الحياة .

فالمجتمع الذى يتزاحم فيه النساء والرجال على عمل واحد فى المصانع والأسواق لن يكون مجتمعاً صالحاً ، مستقيماً على سواء الفطرة ، مستجمعاً لأسباب الرضى والاستقرار بين بناته وبنيه ، لأنه مجتمع يبذر جهوداً تبذير السرف والخلط على غير طائل ، ويختل فيه نظام العمل والسوق ، كما يختل فيه نظام الأسرة والبيت

فالمرأة لم تزود بالعطف والحنان والرفق بالطفولة ، والقسوة على فهمها وإفهامها ، والسهر على رعايتها فى أطوارها الأولى ، لتتجر البيت ، وتلقى بنفسها فى غمار الأسواق والدكاكين .

وسياسة الدولة كلها ليست بأعظم شأنًا ، ولا بأخطر عاقبة من سياسة البيت ، لأنهما عدلان متقابلان : عالم العراك والجهاد ، يقابله عالم السكينة والاطمئنان . وتديبه ' الحاضر يقابله تديب الجيل المقبل . وكلاهما فى الزوم وجلالة الخطر سواء

وإنما الآفة كلها من حب المحاكاة بغير نظر إلى معنى المحاكاة . فإن المرأة ينحى إليها أنها لا ترفع الضعة عن نفسها إلا إذا عملت عمل الرجال ، وطالبت بحقوق الرجال ، وقيل إن النساء والرجال سواء ، فى جميع الأعمال والأحوال .

ولولا مركب النقص لكان للمرأة فخر بمملكة البيت وتنشئة « المستقبل » فيه لا يقل عن فخر الرجل بسياسة « الحاضر » ، وحسن القيام على مشكلات المجتمع التى تحتاج إلى الجهد والكفاح . وهى لورجعت إلى سليقتها لأحسست أن زهوها بالأوممة أغلى لديها ، وألصق بطبعها ، من الزهو بولاية الحكم ورئاسة الديوان . فليس فى العواطف الإنسانية شعور يملأ فراغ قلب المرأة كما يملأه الشعور بالتوفيق فى الزواج والتوفيق فى إنماء البنين الصالحين ، والبنات الصالحات

وقد لوحظ هذا الاعتبار في تقسيم الميراث بين الذكور والإناث ، فأعطى الذكر مثل حظ الأنثيين ، وبنيت هذه القسمة قبل كل شيء على اعتبار واحد : وهو أن الرجل يتكفل بمعيشة المرأة ، وهي مشغولة بأمر البيت ورعاية الأسرة ، وأنه هو الذى يجمع الثروة ويكدح في طلب المال ، فمن العدل أن يعطى منه نصيبين ، على قدر سعيه في تحصيله ، وعلى قدر حاجاته التى تشمل على حاجة النساء ، ومن يعولهم من الزوجات والأبناء .

ووصف القرآن المرأة بالكيد العظيم .

وهو وصف لا يناقض رجحان الرجل عليها في العقل والتدبير ، لأن سلاحها في هذا الكيد من أسلحة الطبيعة التى تستميل بها الرجل إليها ، وتغرس في نفسه حب الاستجابة لغوايتها^(١) . ولم تزل الحيلة عوضاً عن القدرة ، ودليلاً على نقصها في ناحية من نواحيها . ومن المشاهدات المحسوسة أن المرأة تصر على طلبتها ، وتلح في إصرارها لأنها تعجز عن صرف الفكرة من رأسها ، إذا خطرت لها ، وهجست في ضميرها . فهي تطرد الفكرة من هنا فتعاودها من هناك ، وهي تعالج الخلاص منها فلا تغلح في علاجها ، ولا تزال فريسة لهواجسها ، في يقظتها ومنامها حتى تستريح منها بالإنجاز والتنفيذ . فهي تثابر على الطلب لأنها عاجزة عن الخلاص من الحاجة والتغلب على معاوداته ومراجعاته . وهي تستمد القوة من هذا الضعف الذى يتعمقها فلا يرحمها ولا يريحها . فتبدو كالطاردة وهي طريدة ، وتترامى كالغالبة وهي مغلوبة . فتجتمع بين الضعف العظيم ، والكيد العظيم . وتعتمد على غواية البليعة في نجاح كيدها حين يخذلها الضعف ويسلمها للنزوة الملحة ، والوسواس المقيم .

(١) لغوايتها : ضلالها وجهلها . (٢) هجست : هجس الشيء في صدره
خطر ودار في خلدي .

على أن هذه التفرقة بين الجنسين لا تتمدى تكاليف المعيشة ، وعلاقات المجتمع إلى تكاليف العقيدة وفضائل الأخلاق ومطالب الروح . لأن المرأة تخاطب في القرآن الكريم كما يخاطب الرجل في هذه الأمور ، وتندب لكل ما يندب له من الفرائض والأخلاق التي تجمل بذوى الخير والصلاح . ومن أمثلة ذلك هذه الآية الكريمة من سورة الأحزاب .

« إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيمًا » .

ولهذا كانت المرأة تشهد الصلاة الجامعة في المساجد ، وتؤدي فريضة الحج سافرة غير مقنعة ، وتبايع النبي عليه السلام كما بايعه الرجال .

أما الحجاب الذي كثر فيه اللفظ كما كثر فيه الغلط ^(١) ، فالقرآن لم يتعرض له إلا بمقدار ما يحق لكل مجتمع سليم أن يتعرض لحياطة الأخلاق والأعراض . لأن شهوات الجنس أخطر من كثير من الأضرار التي تحتاط لها الجماعات البشرية بالحد من الحرية في بعض الأحوال . وقد سمحت القوانين بالحد من الحرية في سبيل تأمين الأموال ، وحراسة الطرق ، والمواصلات ، ووقاية السابلة من أخطار المركبات والسيارات ، فن السخف أن يقال : إن الفرد يحظر عليه الانطلاق على هواء في شئون كهذه ويباح له أن ينطلق في أهواء الشهوة الجنسية بغير ضابط من قبيل الحيلة والرقابة التي لا تعوقه عن مباح .

وإذا رجعنا إلى نصوص القرآن لم نر فيها ما يحرم على المرأة شيئاً لا يجب على القانون أن يحرمه في أحدث المجتمعات .

(١) اللفظ : الصوت والجلبة • (٢) السابلة : الناس السائرون على الطريق لقضاء حاجاتهم •

فلا يجوز للمرأة أن تتبرج تبرج الجاهلية الأولى ، وفصلت آية الحجاب ذلك في سورة النور فجاء فيها : « وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن^(١) على جيوبهن^(٢) ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بنى إخوانهن أو بنى أخواتهن أو نساءهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولى الإربة^(٣) من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » .

وغوى ذلك أن المرأة لا يجوز لها أن تخرج بزينة جسدها لتتصدى للغواية بين الغرباء ، وهى فى حل بعد ذلك أن تلقى من تشاء ممن تجمعها بهم مجالس الأسرة من الرجال أو النساء .

وما من عقل سليم يرى أن الشرائع تتخطى حدودها حين تعرض لمنع التبذل والغواية على هذا النحو الصريح ، وما من عقل سليم يبدو له أن حراسة الأعراض والأخلاق بمثل هذه الحيلة فضول من الشرائع والقوانين ، أو تصرف لا نظير له فى المجتمعات البشرية التى تتكفل بحراسة الأموال والأرواح .

فلا فائدة للرجل ولا للمرأة ولا للأمة فى جعلتها من هذا الرياء الذى يحزم باستحالة الأخطاء الشهوانية حين تستثار بغواية الزينة المكشوفة ، وهو فى الوقت نفسه لا ينزه النفس البشرية من سرقة الدراهم والسلع إذا عرضت بغير حيلة لكل من يمد إليها يديه . وعن حاول التفرقة بين الأمرين بالتفرقة بين الطمع فى الجناد ، والطمع فى مخاوق إنسانى يؤكد ضرورة الحيلة هنا من حيث يريد أن يبطلها أو يضعفها . لأن الخطر الذى تلتقى فيه الرغبة من الجانبين أولى بالحيلة من خطر مقصور على رغبة السارق دون الجناد المسروق .

(١) يخمرهن : جمع خمار بالكسر : ما تغطي به المرأة رأسها .

(٢) جيوبهن : الجيب : الموضع المقور من القميص . (٣) أولى الإربة : أصحاب الحاجة إلى النساء .

ولعل الغربيين قد لمسوا من أضرار الإباحة المطلقة في مقابلات الجنسين ما يحور^(١) بهم إلى الصواب في مسألة « الحجاب » فيفهمون الحكمة في الاعتدال بين الإباحة المطلقة ، والقسر الشديد في هذه المسألة التي لا يغنى فيها الرياء عن الحقيقة . ويدركون أن أخطار الشهوات الجنسية شيء يحسب له حساب في الشرائع والآداب ، لأنه حساب الأعراض والأنساب .

وخير ما يطلب من الشريعة عدل وصحة تقدير . ونحن لا نلتزم العدل ولا صحة التقدير حين نتجاوز بالكائن إلى طبيعته في حقوقه وواجباته ، أو حين نطلب من الطبيعة ما لا يستطيع .

(١) يحور : حار إلى الشيء وعن الشيء يحور : رجع .

الزّواج

من الأوهام الشائعة بحكم العادة أن الدين الإسلامى هو الدين الوحيد الذى أباح تعدد الزوجات بين الأديان الكتابية .

وهذا وهم قد سرى إلى الأخلاق بحكم العادة كما أسلفنا . لأن الواقع الذى تدل عليه كتب الإسرائيليين والمسيحيين أن تعدد الزوجات لم يحرم فى كتاب من كتب الأديان الثلاثة ، وكان عملاً مشروعاً عند أنبياء بنى إسرائيل وملوكهم فتزوجوا بأكثر من واحدة وجمعوا بين عشرات الزوجات والجوارى فى حرم واحد ، وروى « وستر مارك » Westermarck العالم الحجة فى شئون الزواج على اختلاف النظم الإنسانية ، أن الكنيسة والدولة معاً كانتا تقران تعدد الزوجات إلى منتصف القرن السابع عشر ، وكان يقع غير نادر فى الحالات التى لا تعنى بها الكنيسة عنايتها بزواج الأمر الكبيرة .

وكل ما حدث فى القرن الأول للمسيحية ، أن الآباء كانوا يستحسنون من رجل الدين أن يقنع بزوجة واحدة . وخير من ذلك أن يترهب ولا يتزوج بته . فكانت الفكرة التى دعت إلى استحسان الزواج الموحد ، هى فكرة الاكتفاء بأقل الشرور . فإن لم تنيسر الرهبانية فامرأة واحدة أهون شراً من امرأتين . وكانت المرأة على الإطلاق شراً مجحظاً ، وحبالة من حبالات الشيطان ، بل أخطر هذه الحبالات ، واستكثر أناسٌ من آباء الكنيسة وفقهائها أن تكون لها روح علوية ، فبحثوا فى ذلك وأوشكوا أن يلحقوها بزمرة الحيوان الذى لا حياة له بعد فناء جسده .

فكان تعدد الزوجات مباحا في الأديان الكتابية جميعاً . ولم يحرم — حين حُرِّم — إكباراً للمرأة وتنزيهاً لها عن قبول المشاركة في زوجها . بل كانت الفكرة الأولى في تحريره أن المرأة شريكتي منه بأقل ما يستطيع .

ومن الحق أن الشريعة الصالحة للزواج هي الشريعة التي تراعى فيها حقيقة الزواج في جميع حالاته الواقعة أو التي تحتل الوقوع .

فليس الزواج علاقة جسدية بين حيوانين .

وليس الزواج علاقة روحية بين ملكين .

ولكنه علاقة إنسانية في المجتمع بين الذكور والإناث من البشر الذين يزاولون المعاش ويتمرسون بضرورة دنياهم صباح مساء .

ولم يستطع خيال الشعراء في أبعد سبحاته أن يجعل من الزواج علاقة شعرية — رمانتيكية — تدوم بين الزوجين مدى الحياة على سنة الوفاء والقداسة التي تتخيلها للملائكة والأرواح العالوية . فهذه حالات يتمناها الناس ، ويحلمون بها ، ويصورونها لأنفسهم في عالم الخيال . ولكن الشرائع لا توضع للأمانى والأحلام بل للوقائع والمحسوسات وتلاحظ فيها أكثر الوقائع والمحسوسات لا أقلها وأندرها بين النزر القليل الذي لا يقاس عليه .

وانفاق الزوجين على الوفاء والعشرة الدائمة كمال روحاني مفضل على العلاقة بين رجل واحد وعدة زوجات . ولكن الكمال الروحاني لا يفرض بقوة القانون ... وليس الفضل فيه أن يكتفى الرجل بزوجة واحدة لأنه لا يستطيع التزوج من اثنتين أو ثلاث ، وإنما الفضل فيه أنه يستطيع ولا يفعل . وأنه يتمتع عنه لأن سعادته الروحية في الامتناع عنه باختياره . فإذا حدثت وحدة الزوجة كرهاً فلا فرق

في هذه الحالة بين الوحدة والتعدد . وقد يتصل الرجل بأكثر من امرأة واحدة وهو مقصور على زوجة واحدة . فيضيف نقض الشريعة إلى نقض الآداب الروحية ولا يستفيد هو ولا الزوجة ولا المجتمع من هذا الرياء .

والطرف الثاني لهذه المبالغة في تنزيه الزواج هو طرف العلاقة الحيوانية التي لا يرتبط فيها الزوجان بأكثر من العلاقة بين ذكر الحيوان وأنثاه ، بل يكون فيها الزواج أحياناً أهون شأنًا من علاقة الذكور والإناث عند بعض الأحياء . لأن بعض الأحياء تكون عندهم المودة بين الذكر والأنثى ، وتبلغ حد التلازم في أكثر من موسم واحد من مواسم التناسل . فهي أفضل من العلاقة التي تنفصم في كل ساعة إذا خطر لأحد الزوجين أن يفصمها منقاداً لهواه . وهذه هي شريعة الزواج في رأى الشيوعيين أو الماركسيين ... وهم الذين يتناقضون في هذه الشريعة بين إطلاق الحرية لأهواء الفرد العارضة على الرغم من المصلحة النوعية ، وبين تغليب مصلحة الجماعة على جميع أهواء الأفراد . وهو أساس الشيوعية وأساس المذاهب الاشتراكية جمعاء .

فن إنكار الواقع والمصلحة أن نجعل الزواج علاقة بين ملكين .

ومن إنكار الواقع والمصلحة أن نجعله علاقة بين حيوانين .

وإقامة الشرائع على إنكار الواقع من طرفيه نقض للشريعة من الأساس ، وإنما تقوم الشريعة على أساسها حين تبنى على الواقع وتصلح للتطبيق في أوسع نطاق . فتعترف بتفضيل الزواج الموحد ولا تقضى بتحريم الزواج المعدد ، لأن تحريم مادون السكال يوقعنا في مغالطة لاشك فيها ، وهي أن الناس جميعاً كاملون أو يستطيعون العيش على سنة السكال .

وهكذا صنعت شريعة الإسلام . اعترفت بأن الزوجة الواحدة أدنى إلى العدل والإحسان ، وأباح تعدد الزوجات لأنه حالة لا بد من حسابها في الشرائع

الاجتماعية ، ولا يستطيع أحد أن ينكر وقوعها بموافقة القانون أو بالاحتياط على القانون والخروج عليه .

أباح شريعة الإسلام تعدد الزوجات ، ولم تفرضه كما يبدر إلى أخلاق المتكلمين في هذا الموضوع من الغربيين .

فقد يخيل إليك وأنت تسمح بعض الغربيين يتكلم في موضوع الزواج الإسلامي أن الإسلام قد أوجب تعدد الزوجات على كل مسلم ، واستنكر منه أن يمنع بزوجة واحدة مدى الحياة .

وذلك وهم شائع كالوهم الذي شاع في تحريم الأديان الكتابية الأخرى لتعدد الزوجات .

فلا الأديان الكتابية حرمت تعدد الزوجات ، ولا الإسلام حرم توحيد الزوجة وأوجب على المسلم أن يتزوج أكثر من واحدة . وإنما أباح تعدد الزوجات مع ضمان العدل بين النساء ، واستبعد العدل على طبيعة الإنسان فقال القرآن الكريم : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » .

فالأقوال متفقة على أن انعقاد الزواج من ذكر وأنثى هو الزواج المثالي المفضل على غيره .

ولكنه « زواج مثالي » وليس بزواج يتكرر بين كل ذكر وأنثى من نوع الإنسان . لأننا لا نستطيع أن نجعل من كل رجل زوجاً مثالياً ومن كل امرأة زوجة مثالية . ومعنى أنه « زواج مثالي » أنه عمل من أعمال الفضائل الاختيارية وليس بعمل من أعمال الشرائع المفروضة على جميع الرجال وجميع النساء . ولا حاجة بالشرائع إلى أن تفرضه على من يصلح له ويتقبله ويفضله على غيره ، لأنه يؤثره

على كل علاقة متعددة ولو أباحتها الشرائع أو حسنتها لمن يطلبونها ، ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة متى اتفقت بينهما أو اصر المودة وتبادل العطف والرعاية

وإذا كان « الزواج الحيوانى » هو المثل الأدنى للزواج بين أبناء النوع الإنسانى فمن حق الشرائع أن تمنعه ولا تقبله على وجه التعليل ولا على وجه الاستثناء .

ونعنى بالزواج الحيوانى ذلك الزواج الذى يقوم على هوى الجسدين ولا تبقى فيه بقية للألفة ودوام العلاقة بين الزوجين ، متى نفر بالزوج هواه أو نفر بالزوجة هواها .

فلا نقسر الناس على أدب الملائكة ، ولا نقبل منهم خسة الحيوانية . وقوام الأمر بين الحالتين هو ما قضت به شريعة القرآن : تفضيل الزواج الموحد وعصمة الزواج من أهواء الساعة وعوارض النفور والسآمة : « وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً »

ولم يجاوز القرآن بتعدد الزوجات أن وضعه فى نصابه فاعترف بإمكان وقوعه أو ضرورة وقوعه فى بعض الأحوال . وهى حالة معترف بها ولا شك فى الحياة الإنسانية حيث كانت من أقدم الأزمان إلى هذا الزمان . ولكنه اعتراف التواطؤ والإغضاء الذى يحدث فى غفلة الشريعة ويصبح فى العرف المصطلح عليه شريعة مفعولة تهرب من وضوح النهار ولا يعوزها إلا التقرب والتصريح . فكم من زوجة بين من يحرمون تعدد الزوجات تعلم أن « فلانة » بعينها خلية لزوجها وتدعوها إلى بيتها وتزورها وتتجاهل الحقيقة التى لا تجهلها ولا يجهلها أحد من بيتها . ولكنها تقبل هذا التواطؤ لأنها تقابله بمثله وتذهب فى المجتمع باسم زوجة « فلان » وخليلة « فلان » ! ويحدث من جراء ذلك ما يحدث من التناقض الويل بين شريعة

الواقع وشريعة الدين أو شريعة الدولة : مغالطات ومخادعات أهون منها كل إحساس يتولد من تعدد الزوجات . لأنه يضيف إلى الفيرة والنكد أ كاذب الأخلاق ومحاولات التهرب والاحتيال في مسائل الذبعية ومسائل الأسر والقربات وما هو الإحساس الذى يتولد من تعدد الزوجات ؟

هو على التحقيق إحساس لا ترضاه النساء . ولكن أين هو المجتمع الذى يتكفل لكل إنسان بالرضى كله ويعفيه من كل مايسوءه ويخالف هواه ؟ فالمرأة تلاقى في حياتها كثيراً من الحزنات والمغضبات التى لاحيلة فيها للمجتمع ولا للشريعة . وقد يهون احتمال الضرة لديها إذا قيس بما تحتمله في كثير من مآزق الحياة . وقد تفضل المشاركة في زوج من الأزواج على الحرمان منه في بعض الأحيان . ويصدق هذا على المرأة التى ملكت كل حريتها في أمم الحضارة الحديثة كما يصدق على المرأة الجاهلة في الأمم التى أنكرت على النساء أكثر الحقوق ولا نظن أن امرأة بلغت من الحرية في اختيار الأزواج والعشاء ما بلغته المرأة الإمريكية في القرن العشرين ، ولا سيما الفتيات اللاتي ملكن كل أسباب الطلاق من سيطرة الآباء والأولياء . ومن هؤلاء من سئلن رأيهن في تعدد الزوجات فقالت إحداهن في مجلة الحوار Debate « إنتى وإن كنت أعتقد أن تعدد الزوجات يوافق الرجال أكثر مما يوافق النساء أحسبه شيئاً لا يخلو من الطرافة والغرابة . ولست من الطفولة بحيث يخفى على أن كواكب الصور المتحركة يعشقهم كثير من النساء ويعلمن — وهن يعشقنهم — أنهن لا يسيطرن على قلوبهم ومشيتهم . ومهما يكن رأيك مثلاً في « إيرول فلن » فإنك لن تجهل الواقع الذى لا شك فيه من أمره وهو أن كثيراً من النساء يقبلن الشركة فيه . نعم ليس كل الرجال في وسامة إيرول فلن ، أو فكتور ماتبور ، أو فان جونسون ، أو كلارك حابا . ولكن الرجال الذين لهم نصيب من الوسامة والقسامة كثيرون في كل مكان . فلماذا لا تشترك في قربهم

عدة نساء ؟ إنهن ينفردن في الحجرات متى كبر الأطفال ، وتتقدم السنون فتبرد حرارة الشباب ، وتهداً مرارة الغيرة ، ولا يبعد أن يجد هؤلاء الشريكات مواطن « الإيقار والمقارنة في التحدث عن ذلك الرجل الذي ارتبطن به جميعاً برابطة الزواج... ولقد عشت معظم أيامي في ضاحية مدينة كبيرة فلا أحسب صديقاتي إلا مستغربات عاتبات لو أصبح من حظي غداً أن أكون واحدة من هؤلاء الزوجات المشتركات ولكن هب الرجل كان مليح الشئائل قادراً على إيوائنا جميعاً ألا يخطر لك أن اللاغطات بجديث زواجي يلفطن إذن من الغيرة لا من الإنكار ... » راجع العدد ٦٦٥ من مجلة الرسالة سنة ١٩٤٦ »

ومهما يكن من إحساس المرأة لمشاركة الضرائر في زوجها فهو من أحاسيس الحياة الطبيعية التي تحدث في الزواج وفي غير الزواج وليس هو بأقصى من مهانة العمل ، أو مهانة الحاجة ، أو مهانة الدمامة ، أو مهانة الغيرة اليأسية ، أو مهانة الابتذال . وليس في وسع الشرائع أن تزعم أنها تعفى النساء أو الرجال من أمثال هذه العوارض والمنغصات

ولتصنع الشرائع ما تصنع من ضروب التحريم والتحليل ، فلا مناص للمرأة ولا للرجل على السواء من مواجهة الحياة بمسراتها ومنغصاتها ، ومن قبول مالا يقبل ، والرضى ، بما لا يرضى في حالة القدرة والاختيار .

وهل يخطر على بال أحد أن عشرة رؤوسين يتنافسون على إرضاء رئيس واحد حالة أيسر أو أندر من حالة امرأتين تتنافسان على مرضاة زوج ؟ وهل لا يحدث في الحياة أن خمسة أبناء يتنافسون على حنان أب وأم في أسرة واحدة ؟ وهل يندر في الدنيا تنافس الساسة على كسب الجماهير أو تنافس العلماء والمصلحين على كسب الأنصار والمريدين ؟

أما المسوغات لتعدد الزوجات فكثيرة ترجع تارة إلى خصائص الطبيعة وتارة إلى ضرورات المعيشة الاجتماعية

فالرجل يؤدي وظيفة النسل طوال أيام السنة ولا تؤديها المرأة وهي حامل زهاء تسعة شهور

والرجل يلد بعد الستين وقد يلد بعد السبعين ، وقلمًا تلد المرأة بعد الخامسة والأربعين أو الخمسين

ويستقل الرجل بمعاشه ولا تستقل المرأة به ، ولا سيما في أثناء الحمل والرضاع وتربية الأطفال .

وقد تقرر من إحصاءات الأمم أن عدد النساء يربى على عدد الرجال في أوقات السلم فضلا عن أوقات الحروب .

وأول ما تستلزمه هذه الخصائص الطبيعية أن يدخل تعدد الزوجات في حساب الشرائع وحساب المجتمعات البشرية .

وقد تقضى ضرورات المعيشة أو ضرورات الأسرة بحسبان الحساب لهذا التعدد في بعض الأحوال . فربما عقت المرأة أو أصيبت بمرض عضال أو ذهبت عنها جميع المفريات الحسية والنفسية ، فيضيرها الطلاق في هذه الحالة أضعاف ما تضيرها المشاركة في زوجها . ولا تجنى هذه العلاقة العقيمة على الزوج في نسله ولا على النوع الإنساني في بنيه .

ولا خطر من التماذي في الإباحة . لأن التناسب الطبيعي بين عدد الذكور والإناث يأبى أن تم الرخصة فيصبح لكل رجل زوجتان ، أو يعدد الزوجات كل من أراد ، مع اشتراط القدرة على تكاليف الأسر والأبناء .

ومتى استوفت الشريعة أمانتها من حيطة الأسرة ، وضمان النفقة عليها ،

بقيت أمانة العرف الاجتماعى يتولاها على حسب الآداب والمصالح والضمرات التى تغلب على المجتمعات بين أمة وأمة وبين جيل وجيل . وفى هذا العرف الاجتماعى الكفاية للإشراف على تنظيم الزواج من ناحيته بعد أن قالت الشريعة كلمتها واضطلعت بأمانتها التى تطلب منها .

فمن أمثلة التنظيم الذى يتولاه العرف الاجتماعى فى مسألة تعدد الزوجات أنه يحد من رغبات الطبقة الغنية فى هذه المسألة كما يحد من رغبات الطبقة الفقيرة فيها ، على اختلاف أنواع الحدود .

فالطبقة الغنية أقدر على الإنفاق وأقدر من ثم على تعدد الزوجات . ولكن الرجل الغنى يأبى لبنته أن تعيش مع ضرة أو ضرائر متعدّدات ، والمرأة الغنية تطلب لنفسها ولأبنائها نفقات ترتفع مع ارتفاع درجة الغنى ، حتى يشعر الأغنياء أنفسهم بقلتها إذا تعددت بين زوجات كثيرات . فلا ينطلق الزوج الغنى فى رغباته على حسب غناه ، بل يقيم له العرف حدوداً وموانع من عنده تكف من رغباته لشوب به إلى الاعتدال . ولهذا نرى فى الواقع أن الطبقات الغنية تكنفى بزوجة واحدة فى معظم الأحيان ، وربما كان للاختيار نصيب من ذلك كنصيب الاضطراب . لأن الأغنياء يستوفون حظوظهم من العلم والثقافة فيدركون بلطف الذوق مزايا العطف المتبادل بين زوجين متكافئين فى الكرامة والشعور .

والطبقة الفقيرة لا ترفض المرأة فيها ما ترفضه المرأة الغنية من معيشة الضرائر ، ولكن العجز عن الإنفاق يمنعها أن تنطلق مع الرغبة كما تشاء ، فلا تستبيح تعدد الزوجات بغير حدود .

وهكذا تقوم الشريعة فى تعدد الزوجات بما عليها ويقوم العرف الاجتماعى بما عليه ، ويقع الإلزام حيث ينبغى أن يقع مع الرغبة والاختيار .

على أن تعريف الزواج نفسه أهم من تنظيم الأفراد أو التعدد في الزوجات !
فما هو تعريف الزواج قبل أن يعرفه القرآن الكريم ؟
هل هو صفقة تجارية بين شريكين في المعيشة ؟
هل هو وسيلة من وسائل الضرورة لإسكات صيحات الجسد والاستراحة
من غوايته الشيطانية ؟

هل هو تسويق الشهوة بمسوغ الشريعة ؟
هل هو علاقة عديمها خير من وجودها ، إذا تأتى للرجل أو للمرأة أن يستغنيا
عنها ؟

كان هذا وأشباهه أعلى ما تصورته المجتمعات والعقائد من صور الزواج قبل
الإيماء بالقرآن الكريم .

ولكن الزواج في القرآن الكريم هو « الزواج الإنسانى » في وضعه
الصحيح من وجهة المجتمع ومن وجهة الأفراد .
فهو واجب اجتماعى من وجهة المجتمع ، وسكن نفسانى من وجهة الفرد ،
وسبيل مودة ورحمة بين الرجال والنساء .

فكان خطاب القرآن في تدبير الزواج موجها إلى المجتمع كله لأنها مسألة
تقاط به ويصلح أو يفسد من ناحيتها . « وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من
عبادكم وإمائكم . إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم . وليستعفف
الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله » .

وقد سماه القرآن ميثاقا كما سماه نكاحا . والنكاح على خلاف ما يفهم
بعض العامة هو الاتفاق والمخالطة على إطلاقها . يقال نكح المطر الأرض أى
خالطها ، ونكح الدواء المريض أى سرى فى أوصاله . فهو ميثاق اختلاط بين
الأزواج والزوجات .

(١). الأيامى : جمع أيم وهي من لا زوج لها بكرا أو ثيبا ، والنسيب :
المرأة التي فارقت زوجها بموت أو طلاق .

وفضيلة هذه العلاقة بين الرجال والنساء أنها علاقة « سكن » تستريح فيها النفوس إلى النفوس وتتصل بها المودة والرحمة : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة . إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » « ... هن لباس لكم وأنتم لباس لهن » .

ومن ثم يراد الزواج — فضلا عن بقاء النوع — لتهديب النفس الإنسانية واستزادة ثروتها من الرحم والرحمة ، ومن العطف والمودة ، ومن مساجلة الشعور بين الجنسين بما ركب فيهما من تنوع الإحساس وتنوع العاطفة وتنوع القدرة على الحب والإيناس .

ولهذا كان اختيار الزوجات مقصورا على النساء اللاتي يوجدن المودة من طريق العشرة الزوجية دون غيرها . فلا زواج بين رجل وامرأة تتصل المودة بينه وبينها من طريق القرابة ومحارم الأسرة . وكل النساء المحرمات في الزواج من هذا القبيل : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن . فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيما » .

فالفرض من شمول هؤلاء النساء جميعا بالتحريم ظاهر . وهو زيادة ثروة الإنسان من العطف والمودة . وتعويده أن ينظر إلى كثير من النساء نظرة مودة لا تشوبها شهوة جنسية ، أو تعويده أن يعرف الواناً من الشعور غير شعور الذكور والإناث في عالم الحيوان . وكل هؤلاء القريبات أو أشباه القريبات قد جعلت المودة بينهن وبين أقربائهن من الرجال ، فلا موجب لخلطها بالمودة التي تنشأ من العلاقة الجنسية ، ولا لتعريضها للجفاء الذي يعرض أحيانا بين الأزواج والزوجات .

(١) جناح : بضم الجيم : الاثم والميل .

ومما يؤكد هذا المعنى أن التحريم هنا لا يجري على سنة التحريم في شريعة القبائل التي تدين أبناءها باختيار الزوجات من الأبعد دون الأقربين ، وتسمى شريعتها في علم الاجتماع بالأوكسوجامى Exogamy .

لأن العلاقة هنا تقوم على علاقة الألفة والمودة لا على علاقة الدم وشائج النسب الأصيل . فلا قرابة بين الرضعا ولا بين الرباب ، ولا تحريم للجمع بين الأخت وأختها في شريعة القبائل التي تختار الزوجات من الأبعد دون الأقربين . لأن الزوجة وأختها سواء في القرب والبعد ، سواء كانتا من القبيلة نفسها أو من قبيلة غريبة عنها . وإنما هي قرابة أدبية يحترما الذوق المذهب ولا يقع احترامهما من وشائج الدم وأواصر الأنساب

كذلك لم تكن هذه المحرمات جميعاً مرعية في الشريعة الإسرائيلية . لأنها لا تنص على التحريمات التي ترجع إلى العلاقات الأدبية أو علاقات الألفة والمودة . بل روت التوراة أن إبراهيم عليه السلام تزوج من سارة أخته لأبيه وأوشكت . تamar أن تزوج أخاها عمنون . وجاء منع الزواج بين الأخوين بعد ذلك على سبيل الكراهية والاستهجان ، ثم على سبيل الإلزام . ولم تعرض له الشريعة . وقد تقرر تحريمات الدم من قديم الأزمنة وعرفتها شرائع القبيلة كما عرفتها شريعة الدولة وشريعة العقيدة ، ولكن شمول المنع لقرابة الألفة « الأدبية » هو الذى وسع آفاق العطف بين الجنسين ، وخرج بها من حصرها القديم في شهوة الجسد أو تجديد النوع بالنزوة .

فعلى خلاف الأقاويل المدعاة على سنن الزواج في القرآن الكريم لم تكن العلاقة بين الجنسين — حسب هذه السنن — محصورة في علاقة الجسد أو علاقة النوع ، بل كان فيها متسع لألوان من العواطف الإنسانية لم تعرفها شرائع كثيرة بين الأقدمين والمحدثين ، وكانت خليفة أن تعلم بنى الإنسان آداباً من العطف بين

الرجل والمرأة تنشأ بينهما من غير صلات النسب ، وغير صلات النوع ووظائف تجديده ، فلا تدخل في أوامر القرابة ولا في أوامر الزواج .

وهكذا كانت شريعة القرآن مطابقة لحقيقة الزواج في معانيه الإنسانية ومعانيه النوعية والاجتماعية .

فاستحسننا الاكتفاء بالزوجة الواحدة ، ولكنها جعلته فضيلة يختارها الزوجان ولم تفرضها عليهما بغير فضل يرجع إلى الزوج أو الزوجة .
وأباحنا تعدد الزوجات مع اشتراط العدل لمن استطاعه . وحسبت للدواعي النوعية والاجتماعية التي تبيح تعدد الزوجات في بعض الأحوال كل ما ينبغي أن تحسبه شريعة تسري بين أبناء البشر ، في دنياهم هذه التي تطلب المثل الأعلى ولا تصل إليه في كل حين .

أما معاملة الزوجات فهي في الشريعة القرآنية موافقة لهذا التقدير الصحيح لطبيعة الزواج .

فليس الزوج سيداً للزوجة . ولكنه وليها وله حقوق الولي وعليه واجباته ، ومنها حمايتها والإنفاق عليها

والمرأة في عدا الولاية مثل الذي عليها : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة ... »

ومعاشهن مثل معاش الرجل : يسكنن حيث سكن ، ويرزقن من حيث رزق : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » ... « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ... »

وفي حالة الغضب يجوز للرجل أن يقوم خطأ امرأته بالوعظ والنصيحة ،

أو بالإعراض والهجر في المضاجع ، أو بالضرب ، أو بالتحكيم بين أهله وأهلها إذا استعصى الوفاق بينهما : « ... واللاتى تخافون نشوزهن^(١) فعظوهن واحجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان علما خبيراً »

وليس معنى إباحة الضرب إيجابه في كل حالة ومع كل امرأة ، فقد كان النبی عليه السلام — وهو أول المؤمنين بأوامر القرآن — يكره الضرب ويعيبه ويقول في حديثه المأثور : « أما يستحي أحدكم أن يضرب امرأته كما يضرب العبد ؟ يضربها أول النهار ثم يجامعها آخره ؟ » . فلم يضرب زوجة قط ، بل لم يضرب أمة من الصغار ولا من الكبار ، وأغضبته جارية صغيرة مرة فكان غاية ما أدبها به أن هز في وجهها سواكا وقال لها « لولا أخاف الله لأوجعتك بهذا السواك » وإنما يباح الضرب لأن بعض النساء يتأدبن به ولا يتأدبن بغيره . ومن اعترض على إجازته من المتحذلقين بين أبناء العصر الحديث فإنما يجري اعتراضه مجرى التهويش^(٢) في المناورات السياسية ، ولا يجري مجرى المناقشة في مسائل الحياة وأخلاق الناس . لأن الاعتراض على إباحة الضرب بين العقوبات لا يصح إلا على اعتبار واحد : وهو أن الله لم يخلق نساء قط يؤدبن بالضرب ولا يجدى معهن في بعض الحالات غيره . ومن قال ذلك فهو ينسى أن الضرب عقوبة معترف بها في الجيوش والمدارس ، وبين الجنود والتلاميذ ، وهم أحق أن ترعى معهم دواعي الكرامة والنخوة إذا جاء الاعتراض من جانب الكرامة والنخوة . وأن رؤسائهم ليملكون من العقوبات المادية والأدبية ، ومن وسائل الحرمان والمكافأة ، ما ليس يملكه الأزواج في نطاق البيوت المحدودة .

وقد هزأ النساء أنفسهن بهذه الخدلة التي تخلط بين مظاهر السهرات في

(١) نشوزهن : نشزت المرأة على زوجها أبغضته واستعصت عليه .

(٢) التهويش : هوش بين القوم : القى الفساد .

الأندية وبين وقائع العيش ومشكلات البيوت في ناحية من نواحي الضنك والضرورة . فإن النساء ليعلمن أن عقوبة الضرب عند المرأة العصية الناشئة ليست من الهول والغربة بهذه الصورة المزعومة في بيئات الأندية والسهرات . فربما كان من أنيقات الأندية والسهرات أنفسهم من يعرفون عن هذه الحقيقة ما يجمله المتحذلقون والمتزوقون^(١) في مجامع اللهو والبطالة بزواق^(٢) الفروسية و « اللطافة » المستعارة . . . فيعلمن ويعلم الكثيرون — كما قلنا في كتابنا عبقرية محمد — « أن هؤلاء النساء — الناشئات — لا يكرهنه ولا يستزدلنه . وليس من الضروري أن يكن من أولئك العصبيات المريضات اللاتي يشتين الضرب كما يشتهي بعض المرضى ألوان العذاب » .

وقد بينا في ذلك الكتاب أيضا حقيقة الغرض من عقوبة الهجر في المضاجع لأنها تبدو للكثيرين كأنها عقوبة جسدية ، غاية ما يؤلم المرأة منها أنها تحرمها لذة الجسد بضعة أيام أو بضعة أسابيع . . . إلا أنها في الحقيقة لا تؤلمها لهذا السبب . ولو كان هذا سبب إيلاها لكانت عقوبة للرجل كما كانت عقوبة للمرأة . ولكنها في الواقع عقوبة نفسية في الصميم . لأن أبلغ العقوبات كما قلنا في عبقرية محمد « هي العقوبة التي تمس الإنسان في غروره وتشككه في صميم كيانه : في المزية التي يعتز بها ويحسبها مناط وجوده وتكبره . والمرأة تعلم أنها ضعيفة إلى جانب الرجل ، ولكنها لا تأسى لذلك ما علمت أنها فاتنة له وأنها غالبته بفتنتها وقادرة على تعويض ضعفها بما تبعثه فيه من شوق إليها ورغبة فيها . فليكن له ما شاء من قوة فلها هي ما تشاء من سحر وفتنة ، وعزاؤها الأكبر عن ضعفها أن فتنتها لا تقاوم وحسبها أنها لا تقاوم بديلا من القوة والضلالة في الأجساد والعقول . فإذا قاربت الرجل مضاجعة له وهي في أشد حالاتها إغراء بالفتنة ثم لم يبالها ولم يؤخذ

(١) المتزوقون : المتزينون . (٢) زواق : زينة . (٣) الضلالة : شدة الاضلاع وعظم الخلق والقوة .

بسحرها فما الذى يقع فى وقرها^(١) وهى تهجس بما تهجس به فى صدرها ؟ أفوات سرور ؟ أحنين إلى السؤال والمعاناة ؟ كلا بل يقع فى وقرها أن تشك فى صميم أنوثتها وأن ترى الرجل فى أقدر حالاته جديراً بهيبتها وإذعانها وأن تشعر بالضعف ثم لا تتعزى بالفتنة ولا بقلبة الرغبة : فهو مالكُ أمره إلى جانبها وهى إلى جانبه لا تملك شيئاً إلا أن تثوب إلى التسليم ، وتفر من هوان سحرها فى نظرها قبل فرارها من هوان مسحرها فى نظر مضاجعها ... فهذا تأديب نفس وليس بتأديب جسد . بل هذا هو الصراع الذى تتجرد فيه الأنثى من كل سلاح لأنها جربت أمضى سلاح فى يديها فارتدت بعده إلى الهزيمة التى لا تكابر نفسها فيها . فإتما تكابر ضعفها حين تلوذ بفتنتها . فإذا لاذت بها فخذلتها فلن يبقى لها ما تلوذ به بعد ذاك . وهنا حكمة العقوبة البالغة التى لا تقاس بفوات متممة ولا باغتنام فرصة للحديث والمعاناة . وإنما العقوبة إبطل العصيان ، ولن يبطل العصيان بشيء كما يبطل بإحساسى العاصى غاية ضمهفه وغاية قوة من يعصيه ... »

وجملة القول أن هذه الوسائل تستنفد كل حيلة فى الوسع للإبقاء على صلة الزواج واتقاء التفرقة بين الزوجين . فعلى الرجل أن يغالب كراهته للمرأة إذا تحول قلبه عنها عسى أن يكره شيئاً ويجعل الله الخير فيه . وعليه أن يجرب النصيحة والهجر والتأديب بالضرب والتحكيم بين الأسرتين . فإن أفلحت هذه الوسائل بقيت الصلة ودامت المودة والألفة . وإلا فالطلاق حل لا مناص منه فى النهاية بعد استنفاد جميع الحلول .

وقد عالجت أم كثيرة من أم الحضارة أن تستغنى عن الطلاق وتحرمه فى جميع الأحوال أو فى معظم الأحوال . فأظهرت التجارب المتوالية أن الخطر على الزواج من تحريره أهدح وأعضل من كل خطر يأتى من إباحته والاعتراف بلزومه فى كثير من الحالات .

(١) وقرها : دخيلة نفسها .

والقرآن يخول المرأة أن تطلب الطلاق إذا كرهت البقاء في عصمة زوجها ... « وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً ، والصلح خير ، وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً » .

فإذا تصالحا على الفراق فذلك خير من البقاء على الشقاق الدائم وخير من الفراق على عداوة ونقمة . وكل ما يطلب من المرأة في هذه الحالة أن تعفى الزوج من النفقة وترد إليه ماله . فليس لها أن تترك الرجل وتمسك ماله وتفرض النفقة عليه .

وقد جاءت امرأة إلى النبي عليه السلام وشكت إليه أنها لا تطيق زوجها — ثابت بن قيس — فسألها هل تردين إليه مهره ؟ فقبلت أن ترده فنصح لثابت أن يطلقها إذا كان لا خير له في استبقائها ، وتم الطلاق « على وفاق » .

ولم يوضع الطلاق بغير حدود ، ولا أبيض كل الإباحة لغير ضرورة . فهو حيلة من لا حيلة له في الوفاق . وهو مع ذلك أبغض الحلال عند الله كما جاء عن النبي عليه السلام . ومن أقواله صلوات الله عليه : « لعن الله كل ذواق مطلق » . « ولعن الله الذواقين والذواقات » . « ولعن الله كل مزواج مطلق » .

ويراجع الرجل نفسه في حالة الغضب : « لا طلاق ولا إعتاق في إغلاق » ولا يقع من السكران أو المسكره أو المخرج أو غير الرشيد .

فإذا وجب وقوعه وجب بإحسان ورفق وسرورة : « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان . ولا يحل لکم أن تأخذوا مما آتیتموهن شيئاً إلا أن یخافا ألا یقیما حدود الله ... » . « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتیتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً ... » .

والمرأة إذا طلقت وهي حامل أن تطالب زوجها بالإفراق عليها حتى تضع

حملها « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضمن حملهن » ... فإذا وضعت حملها فلها أن ترضع ولدها سنتين وعلى الرجل أن ينفق عليها طول مدة الرضاع « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف . لا تكلف نفس إلا وسعها . لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده ... »

وهذه في حملها وتفصيلها خير الحدود التي ترعاها الجماعة البشرية بين الزوجين في حالى الوفاق والفراق .

ونعتقد أن الأمم المتحضرة سترجع إلى كثير من مآثورات الزواج في صدر الإسلام لعلاج بعض المشكلات التي خلقتها أطوار الحياة الصناعية والثقافية في السنين الأخيرة من العصر الحديث .

فمن الكتاب والمصلحين في أوربة وأمريكا من يكتبون عن الزواج في هذا العصر كأنه نظام منحل أو على وشك الانحلال .

ومنهم من يغرب^(١) في آرائه لعلاج مشكلة الزواج حتى يصبح علاجه بمثابة الاعتراف بالمرض والاستئصال فيه

ومنهم من يقول شيئاً يحوز النظر فيه ، ومن يقول شيئاً لا يستحق نظراً ولا يرجى الوصول منه إلى علاج ولا تمهيد للعلاج .

فالكاتب الإنجليزي « ولز » يشير بولاية الأمة للأطفال ويسمى ذلك إعتاقاً للأبناء من ربة الآباء والأمهات . وفي رأى ولز هذا رجوع إلى رأى أفلاطون القديم الذى استحسن فيه أن ينشأ الولد بأعين المربين الأفاضل والمربيات الفضليات ، وهو لا يعلم من أمه ومن أبوه .

(١) يغرب : أي يأتي بغريب الآراء .

وآفة هؤلاء المفكرين وأمثالهم أنهم يقدرون أن الناس يرتقون من جانب ويلبثون على الجهل والنقص في غير ذلك الجانب . فيقدرون أن الجماعة البشرية تبلغ من التهذيب والفطنة والأريحية والعلم بفنون التربية أن يؤتمن فيها الرجل والمرأة على تنشئة أطفال لا تربطهما بهم صلة نسب ولا قرابة ... إلا الآباء والأمهات ! فإنهم سيظلون على هذا الارتقاء العميم غير أهل لأمانة التربية والسهر على الأبناء ! فلماذا نستثنى الآباء والأمهات وحدهم من فيض الارتقاء العميم ؟ ولماذا لا يكون الآباء والأمهات الذين شملهم الارتقاء أصلح من غيرهم للتربية مع مزية الحنان المطبوع ومزية العواطف الإنسانية التي تخلقها الأسرة ولا نعرف لها أصلا في الإنسان غير وشائج القرابة بين الآباء والأبناء والإخوة والأخوات ؟

ورأى وزير فرنسي مسموع الكلمة وأديب معروف المكانة يصف الأدباء — وهو ليون بلوم — أن الزواج في العصر الحاضر علاقة لا ينظم عليها بقاء ، وأن الخيانة فيه بين الأزواج ليست مما تطيب عليه العشرة والطمأنينة في أسرة سعيدة ، وليست مما يتمتع بسلطان القانون لاتساع مجال الحيل التي يحتال بها على مخالفته وانطاري الرجال والنساء في حرية نفسية واجتماعية تستعصى على الحجر والرقابة . فلا مناص للمجتمع البشري من الاعتراف بهذه الحالة وتقديرها في نظام الزواج . وعنده أننا نعطي هذه الحالة حقها من التقدير ، إذا اخرجنا سن الزواج إلى الثلاثين أو ما بعد الثلاثين . وأغضينا عما يجري قبل ذلك بين الفتيان والفتيات لأنهم خلقاء بعد تجربة اللهو ، وإشباع الشهوات منه ، أن يسأموه ويشوبوا إلى الحياة الزوجية وهم زاهدون فيه صالحون للوفاء صلاح القناعة والاكتفاء ، وصالح القدرة على التعاون وتربية الأبناء

والذي يسبق إلى الذهن من كلام مسيو بلوم أن الإباحة وابتذال الشهوات

أمر لا يعاب لذاته ولا يستنكر في النوق والخلق والآداب الاجتماعية لولا أنه معطل
للزواج أو محل بأمانة الزوجين . ولكن الواقع أن ابتذال الشهوات مرض معيب
يدل على شيء غير سليم في بنية الفرد كما يدل على شيء غير سليم في بنية الجماعة .
فلو لم يكن في الدنيا زواج أو نظام للأسرة لكانت الإباحة خليقة بالعلاج لذاتها
كما يعالج كل نقص في تكوين العقل والإرادة واستعداد المرء للعمل الجدى في الحياة
الخاصة والحياة العامة . وخير لنا من التمويل على سامة الفرد للشهوات واللذات أن
نعول على سامة المجتمع كله لهذه الآفة وأن نتخذ من هذه السامة دليلاً على خطأ
المبادئ التي تسمح للحرية الفردية أن تنطلق في العلاقات الجنسية بغير وازع ولا
رقيب ، فنحذ من الاختلاط بين الجنسيتين بعض الحد ونقيم الآداب الجنسية أو
النوعية على أساس غير أساس الحرية المطلقة لأحاد الرجال أو أحاد النساء . وقد
ثوب بهذا إلى نظام قريب من نظام الآداب القرآنية في الحجز على كل انطلاق
يفسد العلاقة السليمة بين جنس الذكور وجنس الإناث .

ومن الفلاسفة المحدثين الذين عرضوا لمسألة الزواج نابغة أنجليزى من نوابع
الرياضة والفلسفة هو اللورد برتراند رسل الذى اشتهر بالجرأة فى رأى والاستقلال
فى شئون السياسة والدين .

فهذا الفيلسوف يرى أن سن الزواج قد تأخرت بغير اختيار وتدير . فإن
الطالب كان يستوفى علومه قبل مائة سنة أو مائتين فى نحو الثامنة عشرة أو العشرين ...
فيتأهب للزواج فى سن الرجولة الناضجة ، ولا يطول به عهد الانتظار إلا إذا آثر
الانقطاع للعلم مدى الحياة وقل من يؤثر ذلك بين المثات والألوف من الشبان .
أما فى العصر الحاضر فالطلاب يتخصصون لعلومهم وصناعاتهم بعد الثامنة

عشرة أو العشرين ، ويحتاجون بعد التخرج من الجامعات إلى زمن يستعدون فيه لكسب الرزق من طريق التجارة أو الأعمال الصناعية والاقتصادية . ولا يتسنى لهم الزواج وتأسيس البيوت قبل الثلاثين ، فهناك فترة طويلة يقضيها الشاب بين سن البلوغ وبين سن الزواج لم يحسب لها حسابها في التربية القديمة . وهذه الفترة هي فترة النمو الجنسي والرغبة الجامحة وصعوبة المقاومة للغريات . فهل من المستطاع أن نسقط حساب هذه الفترة من نظام المجتمع الإنساني كما أسقطها الأقدمون وأبناء القرون الوسطى ؟

يقول الفيلسوف أن ذلك غير مستطاع ، وأنتا إذا أسقطناها من الحساب فنتيجة ذلك شيوع الفساد والعبث بالنسل والصحة بين الشبان والشابات ، وإعنا الرأي عنده أن تسمح القوانين في هذه السن بضرب من الزواج بين الشبان والشابات لا يؤودهم بتكاليف الأسرة ولا يتركهم لعبث الشهوات والموبات وما يعقبه من العلل والمخرجات . وهذا ما سماه بالزواج العقيم أو الزواج بغير أطفال Childless Marriage وأراد به أن يكون عاصماً من الابتذال ومدرباً على المعيشة المزدوجة قبل السن التي تسمح بتأسيس البيوت .

في قاموس الإسلام الذي ألفه توماس باتريك هينوز Hughes بحث عن الزواج الإسلامي يقول فيه عن زواج المتعة « إن هذه الزيجات الموقوتة هي ولا ريب أعظم الوصمات في تشريع محمد الأخلاقي ولن تقبل الملعونة بحال من الأحوال » . وزواج المتعة هذا ضرب من الزواج الموقوت يروى عن النبي عليه السلام أنه أذن به في إحدى الغزوات للصحابة الذين انقطعوا عن أوطانهم وطالت غيبتهم عن بيوتهم . ثم اختلفت الروايات في تحريمه ، وقال بعض الفقهاء من الشيعة على الأكثر أنه مباح إلى الآن لبعض الضرورات .

(١) يؤودهم : آده الامر : بلغ منه المجهود . والحمل أثقله .

قلنا ونحن نقرأ تعقيب مؤلف القاموس على زواج المتعة . لقد كان من النافع للرجل أن يعيش حتى يرى فيلسوفاً من أ كبر فلاسفة قومه يدرس مشكلة الجنس في الحضارة الحديثة درس الفلاسفة المحققين فلا يهديه الرأى فيها إلى خل غير زواج المتعة أو ماهو من قبيله ... فقد كان خليفاً به إذن أن يتهيب مشكلة الجنس والأسرة قليلا من التهيب ، وأن يدرك مكرها أو طائعا أنها ليست باللعبة التي يلعب بها المتطلعون إلى سمعة اللطافة والفروسية المصطنعة في الأندية والمحافل ، وأن مشكلات النوع الإنساني الضخام قد تلجى أساتذة العصر إلى مقام المعلمين من أبناء العصور الماضية ، فيتعلمون أن الحذقة أسهل شيء على طلاب المظاهر وأدعياء اللطافة ، ولكنها سهولة لن تنفع البشر في العضلات الصعاب ، التي تتجدد مع الزمان وتستفحل على تعاقب الأجيال .

الميراث

أثبت القرآن نظام الميراث بتفصيلاته لجميع ذوى القربى . واعتبر الإرث حقا مشروعا للوارث لا يجوز حرمانه منه بحيلة من حيل التهريب . وإجماع المفسرين منعقد على ذلك . لم يخالفهم فيه إلا فئة من فقهاء «الظاهرية» قالوا بمنع ميراث الأرض خاصة وإباحة الميراث من العروض^(١) والأموال . لاعتقادهم أن الأرض لله «إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون» . ولكنه تفسير يخالفهم فيه جملة الفقهاء من جميع المذاهب . لأن كون الأرض لله لا يمنع أن يرثها الصالحون من عباده . «يورثها من يشاء» ... «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون» . فهى ومن عليها لله «ولله ميراث السموات والأرض» ، وهذا هو المعنى المقصود بميراث الله لكل مافى الكون ، وليس المقصود به منع أجزاء من الأرض أن يملكها آحاد من الناس .

والميراث حق وعدل ومصلحة من وجوه كثيرة . أقواها فى رأى المدافعين عن نظام التوريث أنه نظام لا ينفصل عن نظام الأسرة ، وأن الأسرة دعامة من أكبر دعائم الاجتماع . لا تنعقد ثم تنفطر صرة فى كل جيل ، بل هى وحدة تناط بالدوام .

ومن الواضح أن الأسرة هى منبت العواطف الإنسانية فى المجتمع على اتساعه ، وأن الصلة التى بين الآحاد فى الأمة لا تغنى عن وشائج اللحم والدم بين الآباء

(١) العروض : جمع عرض بفتح العين وتسكين الراء : وهو عند الفقهاء المتاع الذى لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا ولا نقدا .

والأمهات والأبناء والبنات والأخوة وبنى العمومة والخولة . فإن « المجتمع » في نطاقه الواسع « كم مبهم » في نظر كل فرد من أفرادهِ . وإنما الصلة العاطفية بين هؤلاء الأفراد هي صلة النسب والقربى في هذه « الخلّية » التي تتركب منها بنية كل قبيل وكل جمهور كبير .

فالمجتمع الذي يجعل العلاقة بين الوالد والولد كالعلاقة بين كل فرد منه وكل فرد آخر أقل ما يقال فيه أنه مجتمع « غير طبيعي » وغير متماسك الأجزاء . ومهما يقل القائلون عن واجبات الأمة على الفرد فلن تكون هذه الواجبات أقوى ولا ألزم من واجبات النوع على أفرادهِ ، وهي مع هذا الوجوب لم تفرضها الطبيعة على الفرد إلا من طريق استهوائه بلذته وعاطفته ومصلحته التي تمتاز بمصالح ذويه . فليس للاجتماع أن يدعى لنفسه من القدرة على تسخير أفرادهِ دعوى تعجز عنها الطبيعة التي يتكون منها اللحم والدم والحس والعاطفة . فإنما هو ادعاء لا يحصل له غير الألفاظ الجوفاء .

ومن الاجتماعيين من ينكر الميراث وينكر الأسرة معه لأنهما يغريان بتضخيم الثروة وتحكيم رموس الأموال في جهود العاملين .

سكن هؤلاء الاجتماعيين يترجمون المسألة كلها بلغة المال ، ويقفون عندها فلا يتجاوزونها إلى لغة الحياة أو الدوافع الحيوية . وهي لو ترجمت بهذه اللغة لكان معناها أن الفرد يأتي بغاية ما يستطيع حين يعمل للأسرة وينظر إلى توريث أبنائه ، ولا يكتفى من العمل بأدنى حدود الكفاية أو بأيسر ما يتيسر في حدود الطاقة . ومعنى ذلك أيضاً أنه سيخصص قريحته وجهده وكفاءته إلى الغاية التي يقوى عليها ، وأنه لا يحسب قواه العقلية والنفسية حساب الشح والضياعة بل حساب السعة والسخاء . فيعمل أضعاف ما يعمل بغير هذه الوسيلة ، ويفكر أضعاف ما يفكر ويحس أضعاف ما يحس وهو يقبض على ذخائر قواه في وجه العالم كله

فلا ينفق منها إلا بمقدار ما يعنيه في سنوات عمره ، وليس هذا بالخسارة على العالم ولا عليه . ولكنه ربح للحياة الإنسانية كلها وليس بالربح المقصور على الورثة أو الموروثين .

وإذا قيل إن هذا المال يؤخذ من المجتمع ليتحول إلى أفراد منه ، فالذين يقولون ذلك يتخيلون أن الأسرة تخرج بميراثها من البيئة الاجتماعية التي تعيش فيها لتقطع به في عزلة عن تلك البيئة المقصوبة . وينسون أن الميراث يبقى في المجتمع كما كان . فإن أحسن أصحابه تديره ، صرفوه في وجوه نافعة ، وإن أساءوا خرج من أيديهم وآل على الرغم منهم إلى حيث ينبغي أن يؤول .

أما تضخيم الثروة فقد يعالج بوسائل شتى غير وسيلة القضاء على نظام الأسرة ونظام التوريث . وما من شريعة تحول بين المجتمع وبين فرض الضرائب على التركات بالمقدار الذي يراه . فيأخذ المجتمع نصيبه المقدور ولا ينزع من الأفراد حوافز العمل التي يعملون بها كأحسن ما يعملون .

وللميراث جانب من العدل الطبيعي كما أن له هذا الجانب من الحق والمصلحة ... لأن الولد يأخذ من أبويه ما حسن وما قبح من الصفات والطباع ، ويأخذ منهما ما فيهما من استعداد للمرض والخلايق المزدولة . وليس في وسع الأمة أن تحميه من هذه الوراثة الطبيعية التي لا تفارقه من مولده إلى مماته . فليس من العدل أن تدع له هذا الميراث وتنزع منه ميراث المال . وهو مفضل فيه على غيره ولا يتساوى فيه مع أبناء القاعدين عن الكسب والادخار .

هذا نظام يوافق حركة السعى والنشاط في الجماعات البشرية ولا يعوقها عن التقدم الذي تستحقه بسعيها ونشاطها . بل يرجع إليه الفضل أكبر الفضل فيما

بلغته من الخسارة والارتقاء . ولو عمل الناس لأنفسهم منذ القدم أحادا متفرقين ولم يعملوا كما عملوا أسراً متكافلات لما بلغوا شيئاً مما بلغوه اليوم من أطوار المعاش وآداب الاجتماع ، ولا مما بلغوه من المعارف والصناعات ، ولا مما بلغوه من العواطف المشتركة ومقاييس العرف والشعور .

وقد نظر القرآن إلى الميراث في نطاق أوسع من هذا النطاق ، وهو نطاق الميراث الذي تتلقاه الأجيال عن الأجيال ، أو الأعقاب عن الأسلاف .

فأنكر من هذا الميراث ما يعوق التقدم ويحجر على العقول ويقيم العادات . و « التقاليد » سداً بين الإنسان وحرية الفكر والارتقاء .

ولم ينكر القرآن شيئاً كما أنكر الاحتجاج بالعادات الموروثة لمقاومة كل جديد مستحدث ، في غير تمييز ولا تبصر ولا موازنة بين الجديد المستنكر والقديم المأثور . وكان أشد هذا الإنكار « للمترفين » الذين يتخذون من عراقة البيوت حجة للبقاء على ما ألفوه ودرجوا عليه :

« وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة^(١) وإنا على آثارهم مقتدون ، قل أولو جئكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ؟ قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون » .

« وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا . أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ؟ »

(١) أمة : الطريقة والدين .

« وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ، أتقولون على الله مالا تعلمون » .

ولما استحسن اتباع الآباء استحسنه لأنه تمييز بين عقيدة خاطئة وعقيدة
أكرم منها وأخرى بالاتباع :
« إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون . واتبع ملة
آبائي إبراهيم ويعقوب ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء » .

وإذا كانت شريعة الميراث تحمي الأسرة ولا تحجر على حرية الأجيال فهي
على هذا أصلح ما تصلح به الجماعات البشرية من نظام .

الأسير "أوالرق"

نحن نكتب هذه الفصول وقد مضى على انتهاء الحرب العالمية أكثر من سنتين ، ولا تزال الدول الغالبة توالى البحث فى مسألة الأسرى وتحاول أن تشرع لهم نظاما جديدا يوافق العلاقات الإنسانية التى تقرها بين الغالبين والمغلوبين وبين الأمم كافة على التعميم .

ولا تزال أخبار الأسرى ومحاكماتهم تتردد فى الصحف وتنقلها الأنباء البرقية أحيانا كأنها من المألوفات التى لا تحتاج إلى تعليق .

ومن تلك الأخبار أن الأسرى من أبناء الأمم المغلوبة ينقلون بالآلوف وعشرات الآلوف من بلادهم إلى بلاد الأمم الغالبة أو مستعمراتها وتوابعها حيث يعيشون هناك فى المعتقلات عيشة الأرقاء السجناء ، ويسامون العمل فى تعمیر الخرائب وإصلاح الأرض الموات وإدارة المصانع التى يعملون فيها بالكفاف أو بما دون الكفاف ، ولا يؤذن لهم فى أثناء ذلك بحرية الإقامة أو حرية الانتقال .

ومن تلك الأخبار محاكمة بعض الأسرى المسئولين عن سوء معاملة الشعوب التى كانوا يحكمونها ، أو القسوة على من كان فى حراستهم من الأسرى التابعين للأمم الغالبة ، وفى بعض التهم التى يحاكمون من أجلها أنهم أزهقوا بقسوتهم أو بسوء معاملتهم مئات وآلافا من الأبرياء ، الذين لا ناصر لهم ولا يعزى إليهم ذنب يلامون عليه غير وقوعهم فى الأسر وإلقاءهم سلاح القتال فى الميدان . وقد حكم على بعض أولئك المتهمين بالموت أو بالسجن آمادا طويلا لثبوت التهمة عليهم بمختلف أدلة الثبوت .

يقع هذا فى أعقاب حرب عالمية يراد على آثارها تصحيح الآداب الإنسانية

في معاملة الأسرى والمغلوبين ، ويعترف الساسة والمفكرون بضرورة هذا التصحيح من وجهة النظر إلى الواجب والمروءة ، ومن وجهة النظر إلى المصلحة العالمية ، لتحسين العلاقات بين أمم الحضارة وتديير الوسائل التي تمنع تجديد الحروب وتكفل بمحو آثارها من النفوس واستئلال الضغائن التي تثيرها بين الموتورين^(١) والمنكوبين .

وهذا غاية ما وصلت إليه المساعي في مسألة الأسرى بعد ألفي سنة من عصر المسيحية الأولى ، وبعد التفاهم على ضرورة النظر فيها من جديد على ضياء المصلحة العالمية وعلى قواعد الآداب الإنسانية التي تجمل بعهد الحضارة وزجاء البشر في التقدم والسلام .

على أن النظرة العقلية أو الروحانية التي نظر بها حكماء الغرب ومصلحوه عند نشأة الفلسفة أو نشأة الدين أو نشأة البحث الجرد في الحكومة المثالية لم تسبق هذه النتيجة الواقعية بشيء كثير ، ولو من قبيل النصيح والاستحسان والمحاولة التي تجدى كثيرا أو قليلا في السعى إلى السكال .

فالفيلسوف « أفلاطون » قد اعتبر نظام الاسترقاق نظاما ملازما للجمهورية الفاضلة أو للحكومة الإنسانية في مثلها الأعلى . وحرّم على الرقيق حقوق « المواطنة » والمساواة . وقضى على الرقيق الذي يتناول على سيد غريب غير سيده بتسليمه إلى ذلك السيد للاقتصاص منه على سواء ، ولا يجوز فسكاكه من العقوبة إلا بمشيئته ورضاه . وإذا وجبت الرحمة بالرقيق فإنما تجب الرحمة به من قبيل الترفع عن الإساءة إلى مخلوق حقير لا يحسن بالسيد أن يهتم بالإساءة إليه .

والفيلسوف أرسطو جعل الرق نظاما من الأنظمة الملائمة لطبائع الخليفة البشرية . فلا يزال في العالم أناس مخلوقون للسيادة وأناس مخلوقون للطاعة والخضوع ... وحكمهم في ذلك حكم الآلات « الحية » التي تساق إلى العمل

(١) الموتورين : الموتور : من قتل حميم له فلم يدرك بدمه .

ولا تدرى فيم تساق إليه . وغاية ما أوصى به أن يتفضل السادة بتشجيع هذه الآلات على الترقى من منزلة الآلة المسخرة إلى منزلة الآلة المتصرفة ، كلما بدت منها بوادر الفهم والتمييز .

ولما ظهرت المسيحية في بلاد اليونان كتب القديس بولس إلى أهل «أفسس» رسالة يأمر فيها العبيد بالإخلاص في إطاعة السادة كما يخلصون في إطاعة السيد المسيح ، وكان الحواري^(١) بطرس يأمر العبيد بمثل هذا الأمر ، وجرت الكنيسة على منهجه ، وقيلت نظام الرق وزكاه الفيلسوف «توما الإكويني» أكبر حكماء الكنيسة لأنه أخذ فيه بمذهب أستاذه أرسطو وزاد عليه أن القناعة بأبخص المنازل من المعيشة الدنيوية لاتناقض فضائل الإيمان .

ولا بد من المقابلة بين تلك النتائج العملية وتلك التقديرات الفلسفية وبين أحكام القرآن في مسألة الرق ، لبيان كسب الإنسان الذى بلغته الحضارة البشرية من تقرير تلك الأحكام ، لغير ضرورة توجبها دواعى الاقتصاد أو دواعى السياسة فى مآزق من مآزق الحروب الكبرى .

فالقرآن قد أباح استخدام الأسرى . لأن الأسر حالة لا بد من دخولها فى الحساب ما دامت فى الدنيا حروب وما دام فيها غالب ومغلوب ، ولكنه حث المسلمين على فك الأسرى كرماً ومثلاً ، أو قبول الفدية من أوليائهم أو منهم ، ومعاونتهم على تيسيرها كلها استطيع التيسير : « فإما مثلاً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » . . . « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » .

وأوصى بالإحسان إلى الأرقاء كما أوصى بالإحسان إلى الوالدين وذوى القربى

(١) الحواري : ناصر الانبياء .

في آية واحدة : « ... وبالوالدين إحسانا وبذی القربى والیتامى والمساکین
والجار ذی القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبیل » وما ملک
ایمانکم إن الله لا یحب من کان مختالا فخورا .

وقد تم الإسلام هذه الأحکام — كما بینا فی کتاب داعی السماء — « فجعل
الإعتاق حسنة تکفر عن کثیر من السيئات ، وفرضها علی الذین یخالفون بعض
أحکام الدین كما فرض الصدقات وإطعام المساکین » وكانت وصية النبی
للمسلمین قبل وفاته « الصلاة وما ملکک ایمانکم » وتکررت منه علیه السلام
فی أحادیثه حتی قال فی بعض تلك الأحادیث : « لقد أوصانی حبیبی جبریل
بالرفق بالرقیق حتی ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم » وتجاوز
الإشفاق علی الأرقاء من سوء المعاملة إلى الإشفاق علیهم من الكلمة الجارحة
فکان علیه السلام یقول : « لا یقل أحدکم عبدی أمتی . ولیل فتای وفتای
وغلامی » أما ضرب الرقیق بغير تأدیب محتمل فهو ذنب کفارته العتق ، أو كما
قال علیه السلام : « من لطم مملوکه فکفارته عتقه » فإذا قتله فهو یقتل به فی
قول أشهر الفقهاء .

إن الباحثین الاجتماعیین من الأوروبيین أنفسهم قد عللوا حركة التحریر
— تحریر الأرقاء — بعلة کثيرة من ضرورات « الاقتصاد » ... فذكروا أن
المطالبین بتحریر الرقیق لم یفعلوا ذلك إلا احتیالا علی الکسب ومنعا للمنافسة
التجاریة التي تیسر لأصحاب العبيد ومسخریهم فی الصناعات أرباحا لا تتیسر
لمن یتأجرون الأحرار ویبذلون لهم ما یرتضونه من الأجور . ولم تنزل معاملة
السود فی أمريكا الشمالية — بعد تحریرهم من الرق — أسوأ معاملة یسامها

بنو آدم في هذا الزمان . وذلك بعد أن دان المسلمون أربعة عشر قرناً بشريعة المساواة بين الأجناس وعلموا أن فضل العربي القرشي على العبد الحبشي إنما هو فضل التقوى والصلاح دون فضل العصبية واللون .

ولم يأخذ الإسلام أتباعه بهذا الكرم المحض مجارة لضرورات الاقتصاد بل أخذهم به على الرغم من تلك الضرورات وعلى الرغم من شح الأنفس بالأموال وما تملك الأيمان . وتلك هي منزلة الإسلام الكبرى في السبق إلى هذا الأدب الرفيع .

العلاقات الدولية

من المستحسن في كتاب عن عقيدة الجماعة الإسلامية أن نلم بأصول الأدب التي يتعلمها المسلمون من كتابهم في معاملاتهم مع الأمم الأخرى .
ولباب ما يقال في هذا الصدد أن المعاملات الدولية كلها تقوم على العهود والوفاء بها وخلص النية في التزامها .

وقد أوجب القرآن الكريم على المسلمين الوفاء بعهودهم في كثير من الآيات فقال : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً » . وذكر صفات المؤمنين ثم قال : « والموفون بعهدهم إذا عاهدوا . . . » وجعل الخروج من فضيلة الوفاء كالخروج من فضيلة الإنسانية كلها حيث قال جل شأنه : « إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون ، الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون . فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون . وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين » .

وقد غدر المشركون غير مرة بعهودهم كما جاء في الآية فلم يكن ذلك موجبا لسقوط العهد مع من استقام منهم على عهده ، كما بينت هذه الآيات : « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله ؟ إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون » .

على أن القرآن الكريم يأمر المؤمنين به أن يعاملوا الخائن بمثل عمله ولا

(١) تثقفنهم : تلقاهم وتجدهم . (٢) فانبذ إليهم على سواء : أي لا تقا تلهم حتى تعلن لهم العزم على قتالهم . (٣) إلا : إلا : إلا : العهد .

يتعدوه إلى الجور والتكيل ويزين لهم الصبر إذا آثروه على العقاب « وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به . وإئن صبرتم لهو خير للصابرين » .

وقد غدر بعض المشركين بصلح الحديبية — وهو المقصود بالعهد « عند المسجد الحرام » — فلم يبطل النبي عليه السلام عهد سائرهم ، ولم يقبل عنده قرشياً مشركاً يحييه في أثناء قيام العهد عملاً بما اتفق عليهما المسلمون والمشركون . قال أبو رافع مولى رسول الله : « بعثني قريش إلى النبي فلما رأيت النبي وقع في قلبي الإسلام . فقلت : يا رسول الله لا أرجع إليهم . قال : إني لا أخيس^(١) بالعهد ، ولا أحبس البرود^(٢) . ولكن أرجع إليهم ، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع . » بل روى في الوفاء بالعهد ما هو أكثر من ذلك . لأنه عهد بين آحاد في مثل حالة الإكراه ، كما جاء في حديث حذيفة بن اليمان حيث قال . « ما منعني أن أشهد بدرا إلا أننى خرجت أنا وأبى الحسيل فأخذنا كفار قريش ، فقالوا : إنكم تريدون محمداً . فقلنا : ما نريده . وما نريد إلا المدينة . فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لننطلق إلى المدينة ولا نقاتل معه . فأتينا رسول الله فأخبرناه الخبر فقال : انصرفا نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم . »

وقد أوجب القرآن الكريم إتمام العهود إلى مدتها ، إن كانت موقوتة بأجل متفق عليه . وأوجب إعلان بطلانها متى صحت النية على إبطالها . « وأذان^(٣) من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم ، وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله ، وبشر الذين كفروا بعذاب أليم . إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتوا إليهم بعهدهم إلى مدتهم . إن الله يحب المتقين . »

ولا نعرف إشاعة كذب من قول القائلين — جهلا منهم أو تجاهلا بالقرآن

(١) أخيس : خاس بالوعد أخلفه . (٢) البرود : جمع برود وهو هنا بمعنى الرسول .

الكريم — إن الإسلام دين سيف ، وأن العلاقة بينه وبين الأمم علاقة حرب وقتال .

فإن شريعة القرآن لم تضع السيف قط في غير موضعه ، ولم تستخدمه قط حيث يستغنى عنه بغيره .

وقد نشأت الدعوة الإسلامية بين أقوام يحاربونها ويكيدون لها ويصدون الناس عنها . وأمر المسلمون بقتال من يقاتلونهم في غير عدوان ولا شطط : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين »

وكانت جزيرة العرب جزيرة بالمعنى السياسى — لا بالمعنى الجغرافى وحده — إذا نظرنا إلى الدول التى أهدقت بها فى عهد الدعوة الإسلامية وتربصت بها الدوائر للإيقاع بالدعوة ودعاتها فى إبان نشأتها . وكان على رأس تلك الدول أصحاب السلطان الذين يصدون عن سبيل الله ذيادة عن عروشهم واستئثاراً بمنافعهم وإطالة فى أمد سلطانهم ، ولا يرجعون فى ذلك إلى الحجة والبيان بل إلى السيوف والرماح . فإذا حورب هؤلاء فإنما يحاربون بسلاحهم ولا يحاربون بالجدل والبينة الحسنة . السيف للسيف . فإذا أنكسر سيف السلطان بقى رعايا الدول أحراراً فيما يختارون لأنفسهم من دين آباءهم أو من الدين الجديد . « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى . فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم »

فمن اختار الدين الجديد فهو مسلم كالمسلمين فىاله وفيما عليه . ومن بقى على دين آبائه فليس عليه غير ضريبة المحكوم للحاكم . ويمنعه الحاكم بعد ذلك مما يمنع منه المسلمين ويحميه كما يحميهم ويعوله كما يعولهم . ثم لا يطلب منه جهاد ولا ذباد كما يطلب من المسلمين .

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله

ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد^(١)
وهم صاغرون »

ولم يقل الكتاب قاتلهم حتى يسلموا كرها إن كانوا لا يسلمون . وكل
ما هنالك من حكم السيف أنه قد أبطل حكم السيف الذي لا يدين بالحجة ولا
بالرأى ، وترك الناس لضمايرهم يدينون بما اختاروه من دين .

ولو أننا رجعنا إلى حروب العقائد من الوجهة العملية لوجدنا أن أصحاب
الأديان الأخرى قد شنوا على غيرهم من الحروب « المقدسة » أضعاف ما أثير عن
تاريخ الإسلام . وقد رأينا في عصرنا هذا من دعاة الإصلاح من يؤلب الأمم على
حرب كل حكومة تدين بمبادئ الطفيلان في الحكم ولا تؤمن بمبادئ الحرية
والشورى . ومن لم يسمع هذه الدعوة باختياره سمعها على قسر واضطرار ، كما حدث
في الحروب بين بلاد الفاشية والنازية وبين المنكرين لقواعد الحكم في
تلك البلاد .

وعلاقات الحرب والسلم بين المسلمين وجيرانهم أو معاهديهم هي أرفع معاملة
عرفت في عصور الحضارة الإنسانية : أمن الطريق ، وأمان الودعين المسالمين
وفتح المسالك للأرزاق والذهب والمآب ، وتنظيم ذلك كله بالعهود والمواثيق ، مع
حث المسلمين على رعايتها ، ومسامحة الغادرين في غدرهم إذا أمنوا العاقبة ولم تلجئهم
الضرورة إلى مقابلة القدر بمثله ، دفعاً للهلاك وصوناً للحدود والحرمان .

وقد سبق الإسلام أمم الحضارة الحديثة إلى كل خير في معاملة الأسرى
والرسل والجواسيس .

فالأسير يفدى ، والرسول لا يتخشى على نفسه وماله ، والجاسوس يعاقب
بعقابه المصطلح عليه في كل زمان ، ويعفى عنه إذا حسنت نيته واعتذر من
عمله بعذر مقبول .

(١) عن يد : أي مستسلمين خاضعين .

جاء ابن النواحة وابن آثال رسولا مسيلة إلى النبي فقال لهما : أتشهدان
أنى رسول الله ؟ قالا : نشهد أن مسيلة رسول الله . فقال رسول الله : آمنت بالله
ورسوله . لو كنت قاتلا رسولا لقتلتكما . فضبت السنة بتأمين الرسل والبرود .
وروى على رضى الله عنه قال : « بعثنى رسول الله أنا والزبير والمقداد بن
الأسود . قال انطلقوا حتى تأتوا روضة خانخ فإن بها طعينة^(١) ومعها كتاب فخذوه
منها . فانطلقنا تهادى بنا خيلنا حتى انتهينا إلى الروضة . فإذا نحن بالطعينة . فقلنا :
أخرجى الكتاب . فقالت : ما معى من كتاب ! فقلنا : لتخرجن الكتاب
أو لتلقين الثياب . فأخرجته من عقاصها^(٢) ، فأتينا به رسول الله فإذا فيه : من حاطب
ابن أبى بلتعة إلى ناس من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله .
فقال رسول الله : يا حاطب ! ما هذا ؟ قال يا رسول الله لا تعجل على . إني
كنت امرءا ملصقا في قريش ولم أكن من أنفسها وكان من معك من المهاجرين
لهم قرابات بمكة يحمون بها أهلهم وأموالهم . فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب
فيهم أن اتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابتي . وما فعلت ذلك كفرا ولا ارتدادا
ولا رضى بالكفر بعد الإسلام . فقال رسول الله : لقد صدقكم . فقال عمر :
يا رسول الله ! دعنى أضرب عنق هذا المنافق . فقال : إنه قد شهد بدرا . وما
يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد
غفرت لكم ... »

فقوام المعاملات كلها في هذه العلاقات على الرفق ما أمكن الرفق ، ثم على
القوة المنصفة لاتقاء مالا يتقى بغيرها .

وعلى مثل هذه المعاملة تصلح العلاقات بين الأمم والحكومات . وفيها كل
ما يهيئ الأسباب للوحدة العالمية بين الناس كافة ، وهم الذين يعهم القرآن الكريم
بالخطاب ولا يخص المسلمين وحدهم حين يقول . « يا أيها الناس إنا خلقناكم

(١) طعينة : المرأة الراكبة في الهودج . والمرأة والزوجة . (٢) عقاصها :
العقاص بالكسر : خيط يشد به أطراف الشعر .

من ذكر وأنتى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم
إن الله عليم خبير » .

وليس من مانع يعوق الوحدة العالمية عند أصحاب دين يصدقون الرسل
جميعاً ويعتبرون الناس كلهم أمة واحدة كما جاء في القرآن الكريم : « شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم
وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » . . . « يأيها الرسل كلوا
من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم وإني هذه أمتكم أمة واحدة
وأنا ربكم فاتقون . . . » .

العقوبات

من المبادئ المتفق عليها في عصرنا أن الجريمة فساد في نفس الجرم ، وأن العقوبة إصلاح له أو وقاية للمجتمع من فساد ، وأن مصلحة المجتمع مقدمة على مصلحة الفرد ، ولكن لا تغفل مصلحة الفرد في سبيل مصلحة المجتمع إلا إذا كانت إحدى المصلحتين معارضة للأخرى ، وأن القصاص مصلحة اجتماعية ، وأن تأويل الشبهة إنما يكون لمصلحة المتهم . فلا يبدان المتهم إذا وقع الشك في أدلة الإدانة . وهذه المبادئ كلها مسأمة في شريعة القرآن . فلا وزر على القاصر ولا على المكره ولا على المجنون ، ولا وزر على من تاب وصلاح على التوبة .

« ولكم في نقصاص حياة يا أولى الألباب »
وفي كل ذلك تدراً الحدود بالشبهات .

والعقوبات في الإسلام قسمان : قسم التعزير ، وقسم الحدود .
فالتعزير يتناول الزجر والغرامة والحبس والجلد دون مقدار الحدود . قال الإمام ابن تيمية في رسالته عن الحسبة « منها عقوبات غير مقدرة وقد تسمى التعزير وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها وبحسب حال المذنب وبحسب حال الذنب في قلته وكثرته . والتعزير أجناس ، فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام ، ومنه ما يكون بالحبس ، ومنه ما يكون بالنفي عن الوطن ومنه ما يكون بالضرب ... والتعزير بالعقوبات المالية مشروع أيضاً في مواضع مخصوصة في مذهب مالك في المشهور عنه ، ومذهب أحمد في مواضع بلا نزاع

(١) تدراً : درأ الشيء دفعه . وعنه الحد أخره .

عنه وفي مواضع فيها نزاع ، والشافعي في قول وإن تنازعوا في تفصيل ذلك كما دلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في مثل إباحته سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجدته ... ومثل تضعيفه صلى الله عليه وسلم الغرم على من سرق من غير حرز ... ومثل أخذ شطر مانع الزكاة ... ومن قال إن العقوبات المالية منسوخة وأطلق ذلك عن أصحاب مالك وأحمد فقد غلط على مذهبهما ، ومن قال مطلقاً عن أى مذهب كان ، فقد قال قولاً بلا دليل »

أما الحدود فهي في عقوبات العيث بالفساد والقتل وإتلاف الجوارح والأعضاء ، والسرقه والزنا وشرب الخمر .

فالقاتل يقتل . وشريعة القرآن الكريم في ذلك قائمة على أمتن الأصول وهو صيانة البشر جميعاً . لأن القاتل يعتدى على الحياة الإنسانية كلها ولا يقع عدوانه على نفس المقتول وحده .

« من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساداً في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً »
والذين يعيشون في الأرض فساداً « فيحاربون » ويحملون السلاح ويأخذون على الناس سبلهم ، ويقتلونهم طمعا في أموالهم أو أعراضهم فجزاؤهم القتل والصلب أو مآدونه إذا سلبوا ولم يقتلوا : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ، إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم »

وقال الحسن البصري وسعيد بن المسيب ومجاهد — وقال ابن عباس في رواية — إن « أو » هنا للتخيير . أى أن الإمام إن شاء قتل وإن شاء قطع الأيدي والأرجل . وإن شاء نفي .

والنفي عند أبي حنيفة وكثير من المفسرين والفقهاء هو العزل أو الحبس ، ولا يلزم منه الإقصاء إلى بلد آخر . لأن هذا البلد الآخر إن كان دار إسلام فحكمه وحكم كل بلد إسلامي سواء ، وإن كان دار كفر فالنفي إليه حل على الارتداد .

ويجزى القتل بالقتل وإتلاف الأعضاء بمثله .

« وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص . فمن تصدق به فهو كفارة له »

ومعنى التصديق به العفو من ولى الدم ، وهو كفارة عن إقامة الحد ، ولكنه لا يمنع ولى أمر المسلمين عن تعزيز الجاني ومعاقبته بما يرى فيه صلاحاً له وصلاًحاً للامة . ويشمل هذا التعزيز — كما تقدم — حكم السجن وحكم الجلد وحكم الغرامة أما السرقة فحكمها في هذه الآية من سورة المائدة أيضاً : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ، فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم » .

وإجمال الآية هنا فيه مجال لتفصيل يتناول هذه الأمور .

« أولاً » ما هي السرقة ؟ وما هو المسروق ؟ وهل حكم المسروق المحروز حكم المسروق غير المحروز ؟ المتفق عليه أن السرقة لا تسمى بذلك إلا أن تكون فيها مسابقة لعين المالك على شيء هو محل الشح والضمنة .

و « ثانياً » من هو السارق ؟ هل هو من يسرق مرة واحدة أو من تعود السرقة ؟ فإن كلمة الكاتب مثلاً لا تطلق على كل من يكتب ويقرأ ، وإنما تطلق على من تعود الكتابة وأكثر منها . والإشارة إلى النكال وإلى عزة الله في الآية الكريمة قد تفيد معنى الاستشراء^(١) والاستفحال الذي يقضى بالنكال .

(١) الاستشراء : استشرى الامر تفاقم وعظم .

وأيا كان القول في المقصود بالسارق في الآية الكريمة فالتوبة والاستصلاح تعفيان من إقامة الحد ويؤكد الأمر فيهما إلى الإمام في رأى جملة الفقهاء .

« ثالثاً » ما هو المسروق وما مقداره ؟

وقد روى عن النبي عليه السلام أنه قال : « لا قطع إلا في ثمن الجن » وأنه « لا قطع إلا في ربع دينار » وربع الدينار وثمان الجن محل اختلاف بين العلماء في التقدير على حسب البلدان والأوقات .

وأيا كان المقدار المسروق فالأئمة : أبو حنيفة ، والثوري ، واستحاق يقولون بأن من يسرق شيئاً يلزم غرمه . ولا يجمع بين القطع والغرم فإن غرم فلا قطع ، وإن قطع فلا غرم .

وقد اعتبر عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن الاضطراب من الإكراه الذى يعفى من الحد وإن كان لا يعفى من التعزير ، فلم يقيم الحد على غلمان حاطب بن أبى بلتعة ، لأنهم سرقوا فى عام المجاعة .

« رابعاً » ما هى اليد التى تقطع ؟ هل هى الكف أو الأصابع أو اليد اليمنى أو اليد اليسرى ؟

والاختلاف على هذا المعنى قليل بين الفقهاء .

أما الزنا فعقوبته على المحصنة والمحصن مائة جلدة :

« الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » وثبتت جريمة الزنا بشهادة أربعة عدول مجتمعين . فإن تخلف واحد منهم بطلت شهادة الآخرين . ولا يقام الحد إلا إذا شهدوا جميعاً بوقوع الفعل لا بمجرد

الشروع فيه ، ولا حد على من لم يبلغ الحلم ولم يدن بالإسلام . ولا حد كذلك مع قيام الشبهة . وعلى القاضى لدفع كل شبهة في الإكراه أن يراجع المقر بالزنا أربع مرات ، وأن يستثبت من وقوع فعل الزنا فيسأله : لعلك قبلت ؟ لعلك عانقت ؟ لعلك لمست ؟ حتى يصر على الإقرار بعد تكرار المراجعة والسؤال . فإن عدل عن إقراره سقط عنه الحد ، وجاز أن يعاقب بالتعزير .

وقد نهى الإسلام عن الخمر وجاء في القرآن الكريم جواباً لمن يسألون عنها وعن القمار « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » وشمل حكم النهي الخمر والميسر والأنصاب والأزلام في سورة المائدة : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر^(١) والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ؟ » والمتفق عليه منذ صدر الإسلام أن عقوبة شرب الخمر ثمانون جلدة ، ويقام الحد إذا شهد على الشارب شاهدان عدلان وأخذ ورائحة الخمر تفوح من فمه ، وانتفت كل شبهة في تعاطيها خطأ أو للعلاج .

وفيا أحصيناه هنا أسس العقوبات في الشريعة القرآنية . ولا يخفى أن الشرائع الدينية تستمد سلطانها من مصدر أكبر من مصدر الأمة أو ولاية الأمر فيها ، لأنها تستمد من أمر الله . ولكن مبادئ التشريع التي تقوم على مصلحة الأمة لا تعارض مبادئ الإسلام التي عمل بها المسلمون أو يمكن أن يتفق على العمل بها .

(١) الميسر : الجوزور كانوا يقسمونه الى اقسام يتقامرون عليها .

فالإمام هو المسئول عن إقامة الحدود والأخذ فيها بالتشديد أو التخفيف ،
ولسكنه مسئول أمام الجماعة ، وإجماع المسلمين مصدر من مصادر التشريع .
والعقوبات القرآنية تكفل للمجتمع حاجته التي تغنيه من العقوبة ، وهي
قيام الوازع ورهبة المحذور .

ولسكنها لا تحرم الفرد حقاً من حقوقه في الضمان الوثيق والفرصة النافعة .
وأول ضمان للفرد فيها شدة التحرج في إثبات التهمة ، وتأويل الشبهة لمصلحته في
جميع الأحوال ، وتمكينه من الصلاح والتوبة إذا كان فيه مستصلح ومتاب .
وإذا خيف أن يؤدي التشدد في حماية الفرد إلى إسقاط العقوبات والاجترار
على المحظورات فالإمام موكل بالنظر في منع تلك المحظورات من طريق الزجر
والتعزير . وقد تقدم أن التعزير يتناول الحبس والضرب والغرامة المالية ، ويعاقب
به فيما دون الحدود .

وقد يرى الإمام أن اجتماع الشهود الذين يثبتون التهمة غير ميسور في بعض
الأزمنة . إما للخوف والتحرج أو لشيوع الباطل والزور ، أو لاختلاط المسلمين
بغير المسلمين أو لاتخاذ الأماكن التي تدارى فيها المحظورات ، أو لغير ذلك من
الأسباب . فإن رأى ذلك ورأى أن الإعفاء من الحد مضر ومفسدة فله أن يجمع
بين ضمان الأمة وحمايتها وبين إعطاء الفرد حقه من الضمان والحماية . فيعاقب بما
يراه صالحاً للأمرين من ضروب التعزير .

وأياً كان القول برعاية الحرية الشخصية في فرض العقوبات فليس في وسع
غال من غلاتها أن يقطع بأن مسألة الزنا أو مسألة السكر من المسائل الفردية التي
يترك فيها الأمر كله لأحد الناس . ففي الزنا والسكر مساس بقوام الأسر وأخلاق
الجماعة ، وسلامة الذرية لا مراء فيه . ومتى بلغ من الزاني أن يشهده أربعة شهود
عدول ، وبلغ من السكير أن يصل إلى القاضي بين شاهدين عدلين والخمر تفوح

من فيه ، فليست المسألة هنا مسألة فرد يفعل ما يحلوه بينه وبين نفسه ، ولكنها مسألة المجتمع كله في كيانه وأخلاقه وأسباب الأمن والطمأنينة فيه ، وقد تبدو من هذا حكمة من حكم الشرائط التي اشترط الشرع الإسلامى توافرها ، لإقامة الحدود العلنية بين الناس .

وننتهى من ذلك كله إلى نتيجتين يقل فيهما الخلاف حتى بين المسلمين وغير المسلمين ، « وهما » أن قواعد العقوبات الإسلامية قامت عليها شئون جماعات من البشر آلاف السنين وهى لا تمنى كل ما تمنى الجماعات المحدثنة من الجرائم والآفات ، وأن قواعد العقوبات المحدثنة لم تكن تصلح للتطبيق قبل ألف سنة وكانت تنافر مقتضيات العصر فى ذلك الحين ، ولكن القواعد القرآنية بما فيها من الحيلة والضمان ومباحات التصرف الملائم للزمان والمكان ، قد صلحت للتطبيق قبل ألف سنة ، وتصلح للتطبيق فى هذه الأيام ، وبعد هذه الأيام .

الآله

« قل هو الله أحد ، الله الصمد ^(١) ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » .

« هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم » .

« كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون » .

« خالق كل شيء » .

« وكان الله على كل شيء قديرا » .

« والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » .

« والله بصير بما تعملون » .

« ألا إنه بكل شيء محيط » .

« وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان

فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون » .

« والله غفور رحيم » .

« ليس كمثل شيء » .

« لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » .

في هذه الآيات القرآنية مجمل العقيدة الإلهية في الإسلام .

وهي أكمل عقيدة في العقل .

(١) الصمد : المقصود في الحوائج على الدوام المستغني بذاته .

وهي أكمل عقيدة في الدين .

خالق واحد ، لا أول له ولا آخر ، قدير على كل شيء ، عليم بكل شيء ، محيط بكل شيء ، وليس كمثله شيء .

وعالم مخلوق ، خلقه الله ، ويرجع إلى الله ، ويفنى كما يوجد بمشيئة الله .
وإذا عبرنا عن هذه العقيدة بلغة الفلسفة قلنا : إنهما وجودان . وجود الأبد ووجود الزمان .

ومن الوهم أن يقع في الأخلاذ أن الزمان قد يكون جزءاً من الأبد ، نمده أو نمطه من أوله فإذا هو أزل ، ونمده أو نمطه من آخره ، فإذا هو سرمد^(١) لا ينقضي على الدوام .

فالحقيقة أن الزمان غير الأبد ، ننقصه كله فلا ينقص من الأبد شيء ، ونزيده كله فلا يزيد على الأبد شيء . لأنهما وجودان مختلفان في السكنة والجوهر ، مختلفان في التصور والإدراك .

فالأبد وجود لا تتصور فيه الحركة .

والزمان وجود لا تتصوره بغير الحركة .

وإذا ثبت أحد الوجودين ثبوتاً لا شك فيه فالوجود الأبدى هو الثابت عقلاً وهو وحده الذي يقبل التصور بغير إحالة في الذهن والخيال ، لأننا نذهب لنفرض أولاً للوجود فنقع في الإحالة ، وكذلك تقع في الإحالة حين نذهب لنفرض له آخراً أو عمقاً أو امتداداً على نحو من الأنحاء . ولكننا لا تقع في إحالة ما إذا تصورنا الأبد بغير ابتداء ولا انتهاء ولا كيف ولا قياس على شيء من الأشياء .

وهكذا يؤمن المسلم بوجود الإله .

ولا يسع العقل أن يبلغ من الإيمان به فوق مبلغ الإسلام .

(١) سرمد : السرمد : اتصال الزمان بتعاقب الليل والنهار . والسرمدى : الدائم الذي لا ينقطع أو ما لا آخر له . (٢) إحالة : أحوال الرجل : أتى بالمحال أي الباطل ، وتكلم به .

وليس بنا أن نطيل القول في قدم العالم وحدثه ، فلا حاجة بنا إلى ذلك فيما نحن فيه . وكل ما قيل عن قدم العالم خلف ليس له طائل ، ولا يبطل عقيدة واحدة من عقائد الإسلام .

إن قيل إن الزمان أبدى فهذا خلط في التفكير وخلط في الكلام .

وإن قيل إن الزمان هو مقياس القدم فنحن نقول إن الزمان قديم فكأنما نقول إن الزمان هو الزمان ، أو إن الزمان وجد حين وجد ، ولم يوجد زمانان مفترقين .

وإن سأل سائل : لم وجد الزمان حين وجد ، ولم يوجد في حين قبله ، فكأنما يفرض زمانا موجوداً قبل وجود الزمان .

ويكفي المسلم أن يعلم أن الزمان لم يوجد أبدياً ، وأن وجود الأبد أكل من الوجود الموقوت ، وهذا هو غاية التنزيه الذي يفرضه الإسلام على معتقديه ، وهذا — أيضاً — هو غاية ما ينتهي إليه تمييز العقول .

ولا إعضال في فهم الصلة بين الوجودين : الوجود الأبدى ، والوجود في الزمان .

فالوجود الأبدى كامل مطلق الكمال :

ولا يكون الكمال المطلق بغير قدرة وإعلاء ، ولا تكون القدرة والإعلاء بغير خلق وإبداع .

ومن العبث أن يقال إن الخلق إذن اضطرار .

لأننا لا نقول إن الله جل وعلا مضطر حين نقول إنه كامل مطلق الكمال ، وإنه لا يقبل النقص والعيوب ، وإن الخلق من كمال جوده وقدرته وإحسانه . إذ ليس بالمعقول أننا ننفي الاضطرار عن الله حين نجعله ناقصاً في قدرة الخلق والإبداع .

بل نحن في هذه الحالة ننفى عنه مقتضيات الكمال .
ويستطرد بنا هذا إلى الكلام على صفات الله تعالى في القرآن الكريم .
فإن هذه الصفات هي الصفات التي تنبغى لكل كمال مطلق منزّه عن الحدود .
والكمال المطلق واحد لا يتجزأ . ولا يكون كمالاً مطلقاً إلا إذا كان غاية في
القدرة والعلم والرحمة والعدل والإحسان والتصريف .
وعلة الزلل كله أن نحصر هذه الصفات وهي لا تقبل الحصر ، أو نقيسها على
شيء وهي أعلى وأكمل من كل شيء . فأصدق الإيمان — وأصدق التفكير —
في هذا الصدد — أن الله ليس كمثل شيء ، وأنه يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار .
وخير لنا من الخوض في تقسيمات الصفات النفسية أو الصفات الثبوتية
أو الصفات السلبية ، أن نضرب مثلاً واحداً لخطأ العقول في استلزام بعض الصفات
وبطلان بعض الصفات ، فيما هو محسوس قابل للامتحان والاختبار : وهو علاقة
الجوهر البسيط بصفة البقاء . أو صفة التنزه عن الانحلال .
فالأقدمون — أو أكثر الأقدمين — متفقون على أن الكائنات العلوية ،
كالشموس والأفلاك ، خالدة لا تقبل الفناء لأنها من نور ، والنور جوهر بسيط ،
والجواهر البسيطة لا يقبل التركيب وهو من ثم لا يقبل الانحلال .
وها نحن قد رأينا في عصرنا هذا أن الأجسام كلها ذرات ، وأن الذرات كلها
تنفلق أو تنحل فتصير إلى شعاع أو تصير إلى نور .
ومع هذا تألفت من هذا النور عناصر ، وتألفت من هذه العناصر أجسام ،
وتألفت في هذه الأجسام ألوان وأشكال وأطوار وأحوال ، هي هذه المادة
أو هذه الهوى التي قيل في المذاهب القديمة إنها معدن الفساد المنحل ، ونقيض
الجوهر البسيط .

فإذا كان هذا حكمنا على بساطة المادة فمن أين لنا أن نحكم على بساطة الجوهر الإلهي حكما تجريه مجرى اللزوم لما ينبغي أن يكون عليه ؟ ومن أين لنا أن نقول إن الوجود الأبدي يفعل هذا ولا يفعل هذا ، ويكون من الناقض له أن تنسب إليه هذه الصفة أو يحدث منه الخلق على هذا المثال ؟

غاية الغايات أن نقول إن الوجود الأبدي أكل وجود . وإن أكل وجود يخلق وجودا آخر دونه في الكمال ، وإن الوجودين لا ينعزلان .

فإذا كانت كيفية ذلك تعذب عن أذهاننا فقد عزبت عن أذهاننا كيفيات ما نراه ونحده بالأبصار ، فلا جرم تعذب عنا الكيفيات فيما يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار .

وهل من الكيفيات المفهومة أن نقول مثلا إن الوجود الكامل لا يقدر على الإيجاد أو على منح الوجود ؟ أو هل من الكيفيات المفهومة أن نقول إن الوجود كله طبقه واحدة بين ما كان أزليا وأبديا وبين ما كان ذا زمان ؟ أو هل من الكيفيات المفهومة أن نقول إن الوجودين منعزلان لا علاقة بينهما بحال من الأحوال ؟

أو هل من الكيفيات المفهومة أن نقول إن هذه العلاقة تقف عند حد لا تتعداه كما قال أرسطو حين زعم أن الله حرك العالم ووقفت علاقته به بعد ذلك ؟

كل أولئك غير مفهوم في العقل ولا مفهوم في الإيمان .

ولكننا نفهم ولا نشك — ديننا وعقلا — أن الوجود الكامل المطلق يصنع شيئا يقتضيه كماله ، وأن الصانع أكل من المصنوع ، وأن المصنوع لا ينعزل عن الصانع ، وإن أعيانا أن نحصر الصلة بينهما حصر الإحاطة والاستيعاب . والأديان جميعا تؤمن بهذه العلاقة بين الخالق والمخلوق ، ولكنها تفرق بين

علاقة الخالق بالخلق و بين علاقة السبب المادى بالمسببات المادية ، أو علاقة الحتم « الآلى » بين المقدمات والنتائج فى القياس .
فالأسباب المادية — بالغة ما بلغت من العظمة — لا تنشئ ديناً ولا تقر طمأنينة الإيمان فى قلب إنسان .

والكون عظيم واسع لا شك فى عظمته واتساعه . ولكن الإنسان لا يقنع بعظمته واتساعه ليؤمن به ويطمئن إليه ، وإنما يركن إلى الإيمان حين يبحث عن إرادة حية وراء الكون كله و وراء الأسباب فيه والمسببات .
فعلاقة الذين علاقة حية بين خالق واع ومخلوقات واعية ، تدعوه فيستجيب وتصلى إليه وتؤمن بجدوى الصلاة .

والقرآن صريح فى إثبات هذه العلاقة بين المعبود والعباد : « وإذا سألك عبادى عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان . فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلمهم يرشدون » .

والقرآن صريح كذلك فى حث الناس على الاستعانة بأنفسهم والاعتماد على قوتهم مع اعتمادهم على القوة الإلهية فى مقام الدعاء والصلاة ، فلا يقبل من إنسان أن يفرط فى مستطاعه ومستطاع عمله ، ولا يحرمه مع ذلك رجاءه فى معونة القدرة الإلهية حين لا يستطيع . وذلك قصارى ما يعطيه الدين من قوة الصبر وقوة الرجاء .

« يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة . إن الله مع الصابرين » .
فهو يلهم الناس أن الله لا يخذلهم إن نصرخوا أنفسهم ، ولا يحرمهم الطاقة التى تفوق الطاقة حين يتجهون إلى الله .

وكل دين لا يكفل لأصحابه هذا الرجاء فهو دين لا معنى له ولا حاجة إليه ، وإن وجوده وعدمه سواء .

وليس المراد من ذلك أن الإيمان بالله قائم على الحاجة إليه ، وإنما المراد به

أن الإيمان بالله قائم على الإيمان بقدرته وكأله وعدله وسلطانه في الوجود واتصاله بهذا الوجود . فإن لم يكن المعبود كذلك فما هو بأهل للإيمان به ، على الاستغناء عنه أو على الحاجة إليه .

وأكثر ما يعترض به المعترضون على حكمة الصلاة أنها لا توافق الإيمان بنظام الكون وأطراد حركاته وسكناته على سنة واحدة أو قانون واحد مقدور الأعمال والآثار من أزل الأزال .

وهو اعترض يقبل على فرض واحد ، وذلك أن الصلاة عمل خارج من الكون غير داخل فيه ، فهي لا تنبعث من نظامه ولا تؤثر في نظامه ، ولا يكون لها شأن حقيق بها غير الشذوذ والإهمال .

فأما إذا كانت الصلاة داخلة في حساب الكون -- كما هي في الواقع -- فشأنها في الآثار والمؤثرات كشأن جميع الأعمال والحركات . فلا يقال للناس كفوا عن الصلاة لأنها لا تفيد ، إلا كما يقال لهم كفوا عن التعرض لقوانين الطبيعة بالاختراع والصناعة لأنها قوانين مقدورة الأعمال والآثار من أزل الأزال .

ولا مانع مطلقاً من تأثير العوامل الروحية في أحداث الكون ولو قصرنا التأثير على النحو الذي نعانيه كل يوم في هذه المحسوسات فضلاً عن القيوب والمقولات . قال الإمام الغزالي في تهافت الفلاسفة « لو لم ير إنسان المغناطيس وجذبه للحديد ، وحكى له ذلك ، لاستنكره وقال : لا يتصور جذب الحديد إلا بخيط يشد عليه ويجذب به ، فإنه المشاهد في الجذب . حتى إذا شاهده تعجب منه وعلم أن علمه قاصر عن عجائب القدرة »

وذلك بعد أن قال عن المؤثرات الروحية : « ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرط أن يكون السبب هو هذا المهود . بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن ألا وجود إلا لما شاهده . »

وما يقال عن جذب المغناطيس يقال عن جذب الأجسام ولا سيما جذب الكواكب أو تجاذبها على هذه الأبعاد الشاسعة من السماء . فإن انتقال التأثير من الجاذب إلى المجذوب حقيقة لا ريب فيها ، ولكنها لا تفسر إلا بالفروض والتخمينات وتقدير الوسائط التي لا يثبتها الغيان ولا يقطع بها البرهان .

والعجيب أن أدعياء العلم والعقل يشاهدون هذا وأمثاله ويسمعون تحليله الذي يختلف فرضاً بعد فرض ، وتخميناً بعد تخمين ، فيسكتون ويسلمون أنه معقول ومفهوم ولكنهم يستكثرون تأثير الروح في الأرواح وتأثير العقل في العقول ، لأنهم يريدون أن يلمسوا بأيديهم كيف تؤثر وكيف تتأثر ، ولا يقبلون هنا ما يقبلونه في عالم الحس والعيان .

كذلك لا مانع مطلقاً من تفاوت الأرواح والعقول في قدرة التأثير بالصلاة بالدعاء والإيحاء .

لأن الوجود كما أسلفنا طبقات وليس بطبقة واحدة ، منها ما هو أقرب إلى الخصائص الإلهية ومنها ما هو أقرب إلى الخصائص الطبيعية ، وليست كلها في التأثير سواء .

فالوجود الكامل يوجد غيره ، وهو جميع هذه الكائنات .

ولكن هذه الكائنات درجات : فما يعي منها وجوده ويشعر بأنه موجود ، أرفع من الكائن الذي لا يعي وجوده ولا يشعر بأنه موجود .

والكائن الواعي الذي يشعر بموجده أو يشعر بالوجود المطلق الكمال أرفع من الكائن الواعي الذي لا يعي غير ذاته أو ما حوى من المحسوسات .

وإذا كانت قدرة الإيجاد تختلف باختلاف طبقات الوجود فأقرب الكائنات إلى الله هو الكائن الذي يعي ذاته ويعي موجده ، ويستمد منه قبساً من القدرة الإلهية يقصر عنه من دونه من هذه الكائنات .

ووعى الموجود لموجده كذلك درجات : فمن كان أكل وعيا كان أكل اقتباساً من قدرة الله وأقرب لياذاً به وبحكمته وتديره وعمله . ولا يعقل أن تخلو الكائنات الروحية من هذه الفوارق ، ولا يعقل أن تكون بينها هذه الفوارق عبثاً كأن وجودها وعدمها سواء ، ولا يعقل أن يكون منها ما هو أقرب إلى الله ولا يقدر على شيء يختص به في أحداث هذا الكون على نحو يناسب القرب من قدرة الله ، وهو تأثير العقل أو تأثير الروح .

فجدوى الصلاة لا تنفي نظام الكون . لأن المصلين جزء من الكون وجزء من نظامه . بل بطلان جدوى الصلاة ينفي وجود الإله الذى يخلق النظام خلقاً ولا يقوم بين منظماته مقام الآلة التى لا فرق فيها بين أن تدار وأن تدير .

أما فلسفة القرآن في إثبات وجود الله فهي جماع الفلسفات التى تمخضت عنها أقوال الحكماء في هذا الباب .

وأشهر الحجج التى اعتمدت عليها الفلسفة الإلهية ثلاث ، وهى برهان الخلق المعروف عند الأوروبيين بالبرهان الكونى : Comological Argument وبرهان النظام المعروف عندهم ببرهان الغاية أو القصد Teleological Argument وبرهان الاستعلاء والاستكمال المعروف عندهم ببرهان القديس انسلم أو

Ontological Argument

وغيره برهان الخلق أو البرهان الكونى أن المتحركات لا بد لها من محرك لا يتجاوز عليه الحركة ، وأن الممكنات لا بد لها من موجد واجب الوجود ، وإلا لزم التسلسل إلى غير انتهاء . وهذا الموجد الواجب الوجود هو الله . وغيره برهان القصد أن نظام العالم يدل على إرادة محيطة بما فيه من الأسباب والغايات .

وغوى برهان المثل الأعلى أن العقل إذا تصور شيئاً عظيماً تصور ما هو أعظم منه . وإلا تطلب موجبا للوقوف عند حد من العظمة لا تتمدها ، وكلما عظم شيء فهناك ما هو أعظم منه وأعظم حتى تنتهي بالتصور إلى العظمة التي لا مزيد عليها . والعظمة التي لا مزيد عليها لا تكون مجرد تصور يقع في الوهم ولا يوجد في الواقع لأن العظمة الموجودة فوق العظمة الموهومة أو المتصورة . فالله إذن موجود لأنه أعظم الموجودات .

والقرآن الكريم يكرر هذه البراهين في غير موضع ويقيم الحجة بوجود الخلق على وجود الخالق وبنظام الكون على وجود المدبر المريد ، وبإثبات المثل الأعلى لله فوق كل مثل معروف أو معقول .

« الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » .

« خلق فسوّى » .

« ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم ، الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون » .

« أم من خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها ، أإله مع الله ؟ » .

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين » .

« وأنبئنا فيها من كل زوج بهيج » .

« فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذروكم فيه ^(١) ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .

وقد تسكرر في القرآن الكريم برهان خلق الزوجين تكراراً متجدد الأساليب والمعارض دليلاً على القصد والتدبير في سنن هذا الوجود . وهو لا ريب أقوى البراهين على القصد وابتداع الوسيلة إليه . لأن ظهور الحياة في وسط المادة عجيب ، وأعجب منه أن تنهياً الأسباب في جسدين مختلفين لدوامها وانتقال خصائصها وصيانة ولائدها بين عناصر الطبيعة وآفاتهما . وقد عرض الآن من أسرار التوليد ما لم يكن معروفاً بين الناس عند نزول القرآن الكريم ، فإذا هو أعجب وأعجب من ظهور الحياة ومن اختلاف وظائف الجنسين : عرف الآن أن الناسلات التي يتولد منها الجنس البشري كله يمكن أن تجمع في قمع من أقماغ الخياطة أقل من نصف فنجال . ويتسع هذا الحيز الصغير — كما قلنا في كتابنا عن الله — لكل ما في النفوس من الأحاسيس والخوافز والأسرار ، ولكل ما في العقول من الأفكار والفلسفات والمبتكرات ، ولكل ما في الضمائر من العقائد والأخلاق والأشواق ، ولكل ما في الأجسام من الوظائف والحاسن والأشبهاء ، ولكل ما بين هؤلاء من الأواصر والوشائج والعلاقات » .

وخلق بهذا أن يبين لنا — كما قلنا هناك — « أن الحياة قوة من عالم العقل لا من عالم المكان والزمان . لأن الحيز الذي يحتوي الناسلة هو الحيز الذي يحتوي كل ذرة في حجمها من الذرات المادية ، ولكنه يتسع لآفاق من القوى لا أثر لها في ذرات الأجساد » .

(١) يذروكم : يخلقكم .

وتوكيد القرآن الكريم لوحداية الله كتوكيده لوجود الله . بل هو أشد وأزعم في عقيدة الإسلام . لأن الإيمان بالإله الأحد ألزم من الإيمان بالعقيدة الإلهية على إطلاقها . إذ كان الإيمان بأكثر من إله واحد مفسدا لفهم الكون ومفسدا لفهم الضمير . ومفسدا لفهم الواجبات الأدبية والفرائض الدينية ، ومفسدا لعلم الإنسان بحقيقة الإنسان .

وحجج القرآن على الوحداية قاطعة ، وإن قال بعض المتكلمين إنها جرت مجرى الأدلة الخطائية لتوجيه القول فيها إلى الخاصة والعامة ، وإلى العلماء والجهلاء .

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .

« قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » .

والذين قالوا بغلبة الدليل الخطابي على الدليل القاطع في هذه الحجة زعموا أن الاختلاف بين الإلهين الاثنين أو بين الآلهة الكثيرة غير لازم عقلا لجواز الاتفاق . .

وهو زعم مردود ظاهر البطلان . لأن الكمال المطلق لا يكون كمالين مطلقين . ولأن الأبد لا يكون أبدين . ولأن الوجودين الذين يتفقان في البداية والنهاية وفي تقدير كل شيء وتصريف كل عمل ، ولا يختلفان في وصف من الأوصاف ولا في لازمة من لوازم هذه الأوصاف — هما وجود واحد لا وجودان ، وليس بينهما من فاصل الذات عن الذات ما يجعلهما ذاتين اثنتين .

أما الآلهة المتعددة فهي إن أطاعت الله ولم تخرج عن قضائه وقدره فحكمها حكم المخلوقات ، وإن كانت لا تطيعه فهي تنازعه وتبغى « إلى ذى العرش سييلا » فلا يستقيم على ذلك أمر الوجود .

ومتى تاب المسلم إلى هذه الحكمة القرآنية في أمر الإله فقد تزود من كتاب دينه بعقيدة تصحح أخطاء الديانات كما تصحح أخطاء الفلاسفة . إذ كانت الديانات قائمة على الإيمان . ولا أحق بالإيمان من إله أحد صمد سميع مجيب ليس كمثل شيء وهو محيط بكل شيء . وإذا كانت الفلسفة قائمة على القياس ، ولا يصح القياس ما لم يثبت في مقياسه كل فارق بين وجود الأبد ووجود الزمان .

مسألة الروح

«يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» .
مسألة الروح أعضل مسائل العلم والفلسفة ومذاهب التفكير على التعميم منذ
فكر الإنسان في حقائق الأشياء ، بين جميع أصحاب النحل والآراء ، في
جميع العصور .

وسواء فهمنا من الروح أنها جوهر مجرد تقوم به حياة الأجساد ، أو فهمنا كما
يفهم الماديون أنها ظاهرة الحياة في تركيبية من تراكيب المادة — فلا يزال العلم
بحقيقتها قليلا أو أقل من القليل .

لأن الماديين الذين يعتبرونها قوة من قوى المادة لم يخرجوا بها عن تسجيل
الحس كما يرونه ولم يستطيعوا قط تعليل الفارق بين الخلية المادية والخلية الحية
بعلة من العلل المادية نفسها فضلا عن العلل التي تتجاوز المادة إلى ما وراءها . ولم
يفكروا أن الفارق عظيم وأنه أبعد فارق بين شيئين من هذه الأشياء التي تقع في
الكون المحسوس أو الكون العقول .

فمن معجزات القرآن أنه وضعها هذا الموضع الصحيح من الفلسفة والعلم ،
وجعلها أعضل العضلات التي يتساءل عنها الناس بغير استثناء .

ويزيد في تقدير هذه المعجزة أن القرآن لم يستكثر على الفكر الإنساني أن
يخوض في المسألة الإلهية ، وأن يصل إلى الإيمان بالله من طريق البحث والاستدلال
والنظر في آيات الخلق ومعجائب الطبيعة .

فالعقل يهتدى إلى وجود الله من النظر في وجود الأشياء ووجود الأحياء .
ولكنه لا يهتدى إلى حقيقة الروح من هذا الطريق ، ولا يذهب فيها
مذهبا أبعد ولا أعمق من الإحالة إلى مصدر الموجودات جميعا ، وهى إرادة الله ،
أو أمر الله .

وقد عجب بعض المفسرين لذلك وراحوا يتساءلون : أنكون مسألة الروح
أكبر من المسألة الإلهية وهى غاية الغايات فى سبج العقول ؟
ولكنهم فى الواقع يرجعون بالعجب إلى غير مرجعه الأصيل ، لأن المعضلة
الفكرية لا تبلغ مبلغ الإعضال بمقدار عظمتها واتساعها بل بمقدار دقتها وخفائها ...
وقد تكون عوارض الشمس أوضح فى رأى العلماء من عوارض الذرة الخفية ، و بينهما
من التفاوت فى القدر ذلك الأمد البعيد .

وقد أجمل الإمام الرازى أسباب هذا الإعضال فى مسألة الروح فقال : « ... أنهم
سألوا عن الروح وأنه صلوات الله عليه وسلامه أجاب عنه على أحسن الوجوه .
وبيانه أن المذكور فى الآية أنهم سألوه عن الروح والسؤال يقع على وجوه » .
« أحدها أن يقال ما ماهيته ؟ هل هو متعيز أو حال فى المتعيز أو موجود
غير متعيز ولا حال فيه ؟

« وثانها أن يقال أهو قديم أو حادث ؟

« وثالثها أن يقال هل هو يبقى بعد فناء الأجسام أو يفنى ؟

« ورابعها أن يقال ما حقيقة سعادة الأرواح وشقاوتها ؟

« وبالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة ، وليست فى الآية دلالة على أنهم
عن أى هذه المسائل سألوا . إلا أنه تعالى ذكر فى الجواب : قل الروح من أمر
ربى ، وهذا الجواب لا يليق إلا بمسألتين : إحداهما السؤال عن الماهية أهو
عبارة عن أجسام موجودة فى داخل البدن متولدة عن امتزاج الطباع والأخلاط ؟

أو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب أو عن عرض آخر قائم بهذه الأجسام أو عن موجود يغير هذه الأشياء ؟ فأجاب الله تعالى بأنه موجود مغاير لهذه الأشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث إلا بمحدث قوله : كن فيكون . فهو موجود يحدث من أمر الله وتكوينه وتأثيره في إفادة الحياة للجسد ، ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته الخاصة نفيه مطلقا وهو المقصود من قوله : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

« وثانيتها السؤال عن قدمها وحدوثها فإن لفظ الأمر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » . فقوله من أمر ربي معناه من فعل ربي فهذا الجواب يدل على أنهم سأله عن قدمه وحدوثه فقال : بلى هو حادث . وإنما حصل بفعل الله وتكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . يعنى أن الأرواح في مبدأ الفطرة خالية من العلوم كلها . ثم تحصل فيها المعارف والعلوم ، فهي لا تزال متغيرة من حال إلى حال ، والتغير من إمارات الحدوث » .

وتلخيص الإمام الرازى للمعضلة شامل لجوانبها المتعددة : كما بدت للفكرين من الفلاسفة الأقدمين ، وبخاصة علماء الكلام .

ولا نظن أن المحدثين جاءوا بفرض من القروض في تفسير الروح لم يسبقهم إليه الأقدمون . مع ملاحظة الفارق في بحوث علم الحياة ووظائف الأعضاء بين علماء اليوم وعلماء الزمن القديم .

فمن الفكرين الأقدمين من قال إن الروح أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد ، باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليه تحلل

ولا تبدل ، حتى إذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء .

ومنهم من قال إنه جزء لا يتجزأ في القلب ، أو قال إنه جسم هوائى في القلب أو قال إنه جسم هوائى في الدماغ ، أو قال إنه قوة في الدماغ وهو مبدأ الحس والحركة ، أو قال إنه أجزاء نارية وهى المسماة بالحرارة الفريزية ، أو قال إنه الدم المعتدل تقوى الحياة باعتداله وتنفى بفنائه ، أو قال إنه جسم بخارى يتكون من لطافة الأخلاط وبخاريتها كتكون الأخلاط من كثافتها ، وهو الحامل للقوى الثلاث : وهى قوة الروح الحيوانى وقوة الروح النفسانى وقوة الروح الطبيعى ، ومنهم من قال بأن الروح جوهر مجرد يتفاوت في التجرد والصفاء ، فهو في العارفين الخالصين أصفى منه في غيرهم من ذوى الأرواح .

ومنهم من قال غير ذلك ولم يخرج عن خوى فرض من تلك القروض ، كما أحصاها صاحب كشف اصطلاحات الفنون في مادة الروح .

أما المفكرون المحدثون فهم في الجملة بين قولين : قول بنشوء الحياة من جوهر مجرد ، وقول بنشئها من استعداد في المادة يظهر مع التطور والتركيب .
وليس بين القائلين بالجوهر المجرد من الأقدمين والمحدثين اختلاف كبير في غير أسلوب التعبير .

فالمحدثون يقولون إن الجسم لا ينشئ الحياة ولا طاقة للمادة بتوليد القوة الحيوية ، ولكنها إذا بلغت مبلغاً معلوماً من الاستعداد صلحت للحلول الروح فيها وتهيأت لخدمتها . مثلاً في ذلك مثل الجهاز الذى يصلح بالتركيب لقبول الكهرباء . فإن أجزائه المنفرقة لا تتحرك ولا تقبل العمل الكهربي إلا إذا بقيت على تفرقها ، أو اجتمعت على نحو غير النحو الصالح لاستقبال التيار وتلبية

حركاته . وكذلك الأعضاء الجسدية لا تخلق الحياة ولكنها تصلح لاستقبالها وتلبية حركاتها متى تم تركيبها على النحو المعروف .

والأقدمون يقولون بمثل ذلك . ولكنهم يعمرون عنه بأسلوبهم المنطقي الذي يستخدمونه للتمييز بين الصور والأجسام . فالروح عندهم « كمال أول لجسم طبيعي آلى » .

والكمال عندهم هو الذى تتحقق به ماهية الشيء . وهو قسمان : قسم يصدر منه الفعل وهو الكمال الأول ، وقسم هو الفعل نفسه وهو الكمال الثانى . والإنسان جسم آلى لا تتحقق له الإنسانية إلا بحلول الروح فيه . فلا تتحقق له الإنسانية بمجرد وجود الأعضاء فيه بل باستقبال هذه الأعضاء لمصدر فعلها وحركتها . وهو الروح . فالروح إذن هي الكمال الأول لتركيب جسم الإنسان . ودليل الأقدمين على أن الروح جوهر مجرد يلخصه الشهرستاني فى كتاب نهاية الإقدام فى علم الكلام إذ يقول : « إن العلم المجرد الكلى لا يجوز أن يحل فى جسم ، وكل ما لا يجوز أن يحل فى جسم فإذا حل فى غير جسم ، فالعلم المجرد الكلى إذا حل فى غير جسم » ويؤيد ذلك أنه غير قابل للانقسام . ويوشك الأقدمون والمحدثون أن يتلاقوا فى توضيح المشكلة التى تنجم عن القول بتجرد الروح ثم القول بتأثيرها فى الأجسام .

فالأقدمون يجعلون الجواهر المجردة درجات فى التلبس بالمادة وقابلية الاشتراك معها فى عملها ، فلا يؤثر الجوهر المجرد فى المادة مباشرة بل يؤثر فيها بواسطة جوهر يقارب به من جهة ويقارب المادة من جهة أخرى .

والمحدثون يقيمون هذه الفنطرة بين العالمين — عالم الروح وعالم المادة — كثيرة : منها أن الغدة الصنوبرية فى الدماغ هي ملتقى الروح بالجسد ، ومنها أن يرتفعوا بالمادة الجسدية إلى غايتها من الصفاء لى تتقبل الأثر من عالم

الروح ، ومنها أن يزيلوا العجب من تأثير الأرواح في الأجسام بقولهم إن تأثير الروح في الجسد ليس بأعجب من هذه المؤثرات التي نراها تقع من الأجسام . فلا داعي للجزم بامتناع أثر الجوهر المجرد في صور المادة على اختلافها بين الجوامد والأحياء . وكل فرض من هذه الفروض لا يزعم صاحبه أنه قال في معضلة الروح قولاً يغنيه عن التمثيل في هذه المعضلة بالآية القرآنية الكريمة : « قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .

والماديون الذين يقولون بنشأة الحياة من المادة لا ينيبون^(١) — بطبيعة الحال — إلى علم الله في معضلة من المضلات . ولكنهم ينيبون على الرغم منهم إلى رأى في تحليل الحياة هو أعجز وأبلغ في التسليم من إنابة المؤمنين . لأن قصارى ما ذهبوا إليه أن الحياة حصلت لأنها حصلت ، أو لأنها قابلة للحصول . فهم يعترفون بالفارق البعيد بين الذرة المادية والخلية الحية ، ولكنهم يقولون إن الخلية الحية قد تترقى بالتطور والتركيب المتلاحق إلى اكتساب خصائص الحياة ويمثلون لذلك بالعناصر التي تتركب فتظهر فيها بعد التركيب خصائص لم تكن لعنصر من عناصرها على انفراد . وهكذا يترقى التركيب بالمادة إلى مرتبة النبات فالحيوان فالإنسان العاقل ، فما فوق الإنسان مع تطاول الزمان .

ولكنهم لا يذكرون دليلاً واحداً على حدوث الحياة من مثل هذا التركيب ... ولا يذكرون سبباً مادياً معقولاً لالتزام المادة سلم الارتقاء طبقة فوق طبقة منذ الأزل الذي لا يعرف له ابتداء ؟ ولا يذكرون سبباً مادياً واحداً يوجب أن تنفرد بعض الذرات المادية بهذا التطور دون بعضها وهي سواء في الكنه والحركة وقوانين الوجود ، ولا يشعرون بقصور هذا الفرض عن تفسير الخصائص التي تتوزع بين

(١) ينيبون : يرجعون .

ألوف الخلايا التي تتولد منها الأنواع الحية ، وفي كل خلية منها قدرة على التجدد والتعويض ونقل طبائع النوع كله ، وهي في دقتها أخفى من أن يتراءى الألوف منها للعين بغير منظار .

فإن الناسلات التي تنشئ* النوع الإنساني كله يمكن أن تجمع في قمع صغير من أقماع الخياطة ، وفي هذا القمع الصغير تكمن جميع الخصائص التي يختلف بها ملايين البشر في الأفكار والعادات والأعضاء والألوان ، وتكمن جميع الموروثات التي تلقاها سكان الكرة الأرضية عن آبائهم وأجدادهم منذ مئات الألوف من السنين . وجميع الموروثات التي يخلقونها لأعقابهم إلى مئات ألوفٍ أخرى بغير انتهاء .

فإذا كانت الحياة معاني تقوم على الوعى الذى لا يوجد في المادة ويكفيها مثل هذا الحيز من الامتداد وهو أقرب إلى العقولات منه إلى المحسوسات — فماذا أبطل الماديون من القول بقوة الروح المعنوية ؟ أو ماذا أبطلوا من القول بتوسط هذه المعاني بين الوجود المجرد والوجود المحسوس ؟

إذا كانت الحياة لا توجد في كل مادة ، وكانت المادة الخاصة التي توجد فيها تتلقاها معاني لا يحصرها الحس ، وتأخذ منها كل هذه الأجسام التي تملأ فضاء الكرة الأرضية ، فهل هذا هو تفسير السر المعلق أو هذا هو السر المعلق الذي يدق عن العقول ؟

وأى أجسام بل أى آكام من الأجسام ؟ أهى أجسام وكفى تتساوى في جميع الأشكال والأحجام ؟

كلا . بل هى أجسام تختلف كل ذرة منها عن كل ذرة ، ولا تنوب واحدة منها عن الأخرى أو تختلط شخصية منها بشخصية سواها . فإين

يبتدىء التلغيز والتخمين إذا كان هذا نهاية التفسير والتبيين ؟

وإذا كان الماديون قد بلغوا بتجريد قوة الحياة أقصى ما يستطيعه المادى من صفات التجريد — فإن القول بالتجريد المطلق لا يقطع الكلام فى مسألة الروح ولا يتركه بغير بقية طويلة تستتبع الأسئلة الكثيرة بغير جواب .

فهل الجوهر المجرد البسيط يقبل الفناء ؟ وهل كان معدوما قبل أن يوجد ؟ إن فريقا من الفلاسفة يقول إن الجوهر البسيط لا يتغير ولا يفنى . لأن الانحلال إنما يأتى من جهة التركيب وليس فى الجوهر البسيط شيء مركب . وما ليس بقابل للفناء غير قابل للإيجاد بعد عدم ، وليس له ابتداء ولا انتهاء .

وبعض المتدينين يقول بقدوم العالم كله لأنه لا يخلق فى زمان ، والجواهر البسيطة من باب أولى قديمة على هذا الاعتبار . وقد يستشهد هؤلاء على قدم الروح بأنها من روح الله : « ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذى أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون . » فانروح من روح الله وهو أزلى أبدي بلا أول ولا آخر ولا زمان ولا مكان . ومنهم من يقول بحدوث الروح ويعنى بذلك أنها غير قديمة ، وينكر قدم العالم على الإجمال .

وهنا يرد على الخاطر سؤال عن تساوى الأرواح فى القدم أو تساويها فى الحدوث .

فهل وجدت أرواح الآباء والأبناء والأحفاد فى وقت واحد ؟ أو وجدت على تفاوت فى الترتيب ؟ وهل تنقطع صلة الأبوة بين الأرواح أو هناك أرواح توصف بالأبوة وأرواح توصف بالبنوة على النحو الذى نشهده فى الحياة ؟ وما الفارق

(١). التلغيز : استعمال اللفز ، أى الكلام الذى يراد غير الظاهر منه .

بين أرواح الآباء والأمهات وأرواح الذكور والإناث .

ويرد على الخاطر سؤال آخر عن علاقة الروح بالجسد بعد دخوله والامتزاج بأعضائه : هل تأتى بالمعرفة معها من عالم الأرواح أو هى تتلقى المعرفة من ملاسة الأعضاء وحس الحواس التى تتألف من البصر والسمع واللمس والشم والذوق وما إليها ؟ وهل تحمل معرفتها معها بعد فراق الجسد أو تتركها وراءها بعد انقطاع الصلة بينها وبين الإحساس بالحواس ؟

ويرد على الخاطر سؤال غير هذين السؤالين فى مسألة الثواب والعقاب : فهل تخلص الروح من الجسد كما دخلته مبرأة من الذنوب ؟ وهل يلصق شىء من الجسد بشىء من الروح ؟ وإذا كانت قبل نزولها فيه وخروجها منه خالصة من تلك الذنوب فكيف يكون العقاب ؟ أو كيف تعاقب الأجساد بمعزل عن الأرواح ؟ أو كيف تعاقب الأرواح بمعزل عن الأجساد ؟

والذين قالوا بدخول الروح فى الأجساد أكثر من مرة يسألون : لماذا ينسى الروح حياته الأولى فى الجسد القديم بعد دخوله فى الجسد الجديد ؟ وهل يعود إلى التذكر بعد التجرد من الحياة الجسدية ؟ أو هو فى كل مرة يرجع إلى ما كان عليه قبل الحياة الجسدية كأنه لم يتلبس قط بالأجساد ؟ وماذا تفيد الروح من تكرار الحياة إذا كانت تبقى بعد موت كل جسد كما كانت قبل حياتها فيه ؟

ولا يقل عن هذه الأسئلة فى الإعضال سؤال السائلين : هل الروح والنفس والعقل شىء واحد أو هى أشياء مختلفات ؟ وهل هى فردية أو عامة فى جميع الأحياء العاقلة ؟

فهم من يقول إن العقل والروح والجسد كلها هى قوام العنصر المجرد فى الإنسان ، وأن ما عداها عنصر جسمى قابل للانحلال .

ومنهم من يقول إن العقل وحده هو العنصر المجرد ، وإن النفس درجات

والروح في أعلى هذه الدرجات . ثم تنحدر درجات النفس فتلتقي بالجسد في الحياة الحيوانية ، ولا يختلف شأنها في هذه الحالة عن شأن الدم الذي تنبعث منه حركة الأعضاء ، أو شأن الأبخرة اللطيفة التي تتخلل تلك الأعضاء .

والقائلون بذلك يقولون إن العقل عام في جميع العقلاء ، وإنه غير متوقف على الأفراد لأن أحكامه واحدة في جميع العقول وقضاياها ثابتة في جميع الأحوال . وذلك على خلاف النفس التي تختلف بأذواقها ومشتبهاتها بين فرد وفرد ، وبين حال وحال .

فالعقل إذن هو الخالد الباقي الذي لا يفنى بفناء أجساد الأحياء . أما النفس فشأنها شأن الجسد في التميز والتحيز وقبول الفناء .

ومن للماديين من يأتي وسطا بين المجردين والمجسدين . فعندهم أن وجود الروح لاحق لوجود الجسد ، وأن الجسد إذا ترقى في التركيب نشأت من تركيبه وحدة معنوية أو شخصية مستقلة صالحة للبقاء بمعزل عنه ، وكانت وجوداً جديداً لا ينعدم لأن الموجود لا يقبل العدم . ولا فرق في ذلك بين وجود الكيفية ووجود الكم أو المقدار .

وأقرب ما يمثلون به لذلك وجود القصيدة في قريحة الشاعر ، أو وجود اللحن الموسيقي في قريحة الموسيقار ، أو وجود الفكرة في قريحة الفيلسوف .

فهذه الوحدات المعنوية من عمل الشاعر والموسيقار والفيلسوف ، ولكنها استقلت بوجود قابل للبقاء بعد زوال من خلقوها وانفردوا بخلقها بين أصحاب القرائح التي لا تحصى .

وتمثيلهم هذا تمثيل تقريبي وليس بتمثيل تحقيق . لأنهم يقصدون أن « الشخصية الروحية » التي يتمخض عنها تركيب الجسد أو تركيب الدناغ خاصة

هى كيان قائم بذاته وليس بالكيان الذى يتوقف على غيره كقصيدة الشاعر ولحن الموسيقى وفكرة الفيلسوف . وكل منها لا يقوم إلا بسمع أو معين .

وإذا أردنا أن نشمل بالكلام فى الروح أحاديث القائلين بتحضير الأرواح فالأسئلة هنا تتوارد من أصحاب الدين كما تتوارد من أصحاب العلم وأصحاب الفلسفة فلك أن تسأل : هل السيطرة على الأرواح مسألة قدسية إلهية ؟ أو هى مسألة آلية صناعية ؟

إن كانت قدسية إلهية فما هذه الآلات والأشعة والمصورات والحركات ؟ وما هذا الارتباط بين تحضير الأرواح الحديث والمخترعات الحديثة ؟ وما هذه السيطرة على الأرواح بسلطان تلك الآلات والمخترعات فى أيدي قوم لم تعرف عنهم قداسة ضمير أو رياضة نسك وصلاح ؟

وإن كانت آلية صناعية فأى تغليب للمادة على الروح أقوى من هذا التغليب الذى ينوط كشف الأرواح بتقدم الصناعات والمخترعات ؟ ويجعل عالم الروح كعالم المادة تابعاً لآلة تدار أو مخترع جديد لم يكن معروفاً قبل القرن العشرين ؟ وكيف نفسر أن عالم الروح كله لم يستطع بمجوده وبواعثه أن ينفذ إلى عالم المادة ؟ وأن عالم المادة استطاع ببعض الأجهزة أن ينفذ إلى عالم الروح ؟ وهل سمعت الأرواح إلينا فعجزت فى مسماعها ؟؟ أو هى لم تسع قط ونحن الذين أرغناها على الظهور لنا والتحدث إلينا ؟ وما معنى قدرتنا وعجزها فى هذه الجهود التى لا قوة لنا فيها لغير أدوات التحضير ؟

وإلى هنا خصصنا الروح بالمعنى الذى يقصد به قوام الحياة — أو قوام الحياة والعقل — فى الشخصية الإنسانية .

ولكن الروح عُممت في القرآن الكريم لغير هذا المعنى . فسمى جبريل بالروح الأمين ، ونسبت إلى الله روح بمعنى الرحمة تارة وبمعنى القوة أو الحياة تارة وبمعنى العلم القدسي في غير هذه المواضع : « رفيع الدرجات ذو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده » « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا . . . » .

وبهذه المعاني كلها ترتفع الروح من الوجود المادى إلى الوجود المنزه عن المادة وخصائصها ، وقد تلحق بالوجود الإلهى الذى لا شبيه له فى الموجودات .

ولكن الاصطلاح الذى لا يتعرض أصحابه للحصر والتحقيق يطلق الروح أحيانا على معنى الحياة فى كل ذى حياة فيقولون « كل ذى روح » ويقصدون به عالم الحيوان ، ويجمعون بين الروح والنفس فى معنى واحد ، ثم ينحلون النبات نفسا ويفرقون بينها وبين نفس الحيوان ونفس الإنسان ببعض الخصائص التى تجعل معنى الكائنات « النفسية » أحيانا بمعنى الكائنات العضوية فى اصطلاح العلم الحديث .

والذين يطلقون الاصطلاح هذا الإطلاق فيهم المؤمنون بالدين وفيهم من تقدم الأديان الكتابية ، وفيهم من ظهر بعدها وأنكرها كما ينكرها الدهريون الذين قالوا إنها حياتنا الدنيا نموت فيها ونحيا .

فصاحب الهدية السعيدية المولوى محمد فضل الماترىدى يلخص معانى النفس فيقول . « إن المركب الذى له مزاج وليس من المعدنيات يكون ذا نفس أرضية ، والنفس الأرضية إما نفس نباتية أو نفس حيوانية أو نفس ناطقة . . . وعرفوا النفس النباتية بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو » .

ثم يقول عن النفس الإنسانية : « إن النفس جوهر مجرد واحد ولها وجه

إلى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل لأثر من جنس مقتضى طبيعة البدن ، ووجه إلى المبادئ العالية ويجب أن يكون دائم القبول عما هناك . والتأثير منه — فن الجهة السفلية يتولد الأخلاق لأنها تؤثر في البدن الموضوع لتصرفها مكملته إياه تأثيراً اختيارياً وتسمى قوة عملية وعقلاً عملياً ، ومن الجهة الفوقانية يتولد العلوم لأنها تتأثر عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى قوة نظرية وعقلاً نظرياً . فالقوة النظرية من شأنها أن تنطبع بالصور السكلية المجردة من المادة . فإن كانت مجردة فلا يحتاج في أخذها إلى تجريدها ، وإن لم تكن فتصير النفس مجردة بتجريدها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة . . . » .

فإذا أغضينا عن فوارق الأسلوب في هذا الكلام مواطن اتفاق كثيرة بين الأقدمين والمحدثين ، وبين الفلاسفة والعلماء ، وبين أصحاب الدين وغيرهم من المفكرين .

فجميع هؤلاء متفقون على التفرقة بين الجسد العضوى والجسد الذى لا تعضى فيه .

وجميع هؤلاء متفقون على إلحاق النبات بعالم الحياة في خصائصها التى تميزها من المادة على الإطلاق .

وجميع هؤلاء متفقون على أن « النطق » أو « العقل » خاصة إنسانية تميز الإنسان من الحيوان .

ولكنهم إذا جاءوا إلى الصفة التى تكسب الحي قدرة المعرفة وقع بينهم أكبر اختلاف يقع بين مختلفين .

فتوزع القوى المدركة فى النفس على حسب الاتجاه العلوى أو السفلى كلام يسيفه بعض الفلاسفة وبعض المتكلمين ولا يسيفه الآخرون .

وتدرج القوة العاقلة من الحيوان إلى الإنسان كلام ينكره الدينيون ولا يتفق

(١) تعضى : لا تعضى فيه ، أى لا وجود للأعضاء فيه .

عليه علماء الطبيعة الذين يعملون العقل من عنصر غير عنصر الفريضة أو البدهة الحيوانية .

وينتهون جميعا إلى « علم قليل » في هذا المبحث العويص الذي لا يدانيه في اعتياضه مبحث آخر من مباحث الطبيعة أو ما وراء الطبيعة .
ولسنا نسرد هذه الخلافات لنقطع فيها بقول فصل لا خلاف عليه . فليس إلى ذلك من سبيل .

ولسنا كذلك نسردها لنعود فيها إلى تلخيص القول في الخالق والمخلوقات
ومكان الروح والحياة من تلك المخلوقات . فهذا بحث عرضنا له عند الكلام على وجود الله بما اتسع له المقام .

ولكننا نسردها ونسكتفي بمجرد سردها . لأن مجرد السرد كاف لبيان إعجاز القرآن في وضع هذه المعضلة موضعها الصحيح بين معضلات الفلسفة الكبرى في جميع الأزمان .

فالرجل الأعمى الذي تعلم من البادية كلها غاية علمها ، أو تعلم من عصره كله غاية علمه ، لا يتأني له أن يبسط أمامه مشكلات العقل في حقائق القوة التي تقوم بها حياة الشخصية الإنسانية أو يقوم بها تفكيرها ، ثم يحيط بما فيها من العمق وما يرد عليها من الأشكال والاستدراك ، وما تنفرد به من المخلوقات بين مسألة كالمسألة الإلهية أو مسألة كمسألة الوجود بجماته في السر والعلانية .

فإذا تتبع معضلة الروح إلى مداها وعلم غاية ما يتاح للإنسان أن يستقصيه من حقيقتها — فما يعلم ذلك بوحى البادية أو بوحى القرن السادس أو السابع للميلاد . وإنما يعلمه بوحى من الله .

المقدّر

يظهر أن الإيمان بالقدر ملازم للإيمان بالمعبود منذ أقدم العصور .
فقبل الأديان الكتابية ، وقبل الأديان الكبرى التي آمنت بها أم الحضارة
في العصور القديمة ، كان الإنسان في جهالته الأولى يؤمن بالأرباب والأرواح ،
ويعبدها لأنها تتصرف في شئونه وتمنحه بعض ما يحب وتبتليه ببعض ما يكره ،
وتتدخل بإرادتها فيما يريد وما لا يريد .

فلم يكن في وسعه أن يجهد منذ أقدم القدم أنه محدود الحرية ، مغلوب
الإرادة ، محتاج إلى رياضة القوى التي تحيط به وتملك إعطاءه ومنعه تارة بالقرابين
والصلوات وتارة بالرق والتعاويد .

ينتظر المطر فلا يسقط المطر ، ويخرج إلى الصيد فيجده تارة على وفرة وتارة
على نزارة ، ولا يجده حيث ابتغاه تارات . فيعلم أنه خاضع لإرادة تقدر له نصيبه
من النجاح والخيبة ، ويعلم أن إرادته وحده ليست هي الشيء الوحيد فيما يشتهي
أو فيما يخشاه .

ذلك هو القدر في معناه الساذج القديم .

ولكنه قدر لا يستلزم في خلد الحمجي الأول نظاما مرسوما لتدبير الأكوام
ولا خطة مقررّة لتوجيه الإنسان . ذلك فهم للقدر لا يتأنى قبل فهم السكون أو فهم
الظواهر الطبيعية وما يربط بعضها ببعض من القوانين أو العلاقات .

وكل ما كان يستلزمه فهم القدر على النحو الذي تخيله الحمجي الأول أنه
سيطرة مرهوبة تملك الإنعام والحرمان . وتنحكم في الإنسان تحكم القوى الذي

يغضى على هواه ، ولا يعرف قانونا يتبعه فيما ينكره أو فيما يرضاه .
وربما خطر للهمجي أن الأرباب أو الأرواح التي يعبدها تلتذ تسخيرها وتخويفه .
ويحاول لها أن تذله وتعز بقوتها عليه . فهو لا يعرف ما تريد ولا ما ينبغي أن تريد .
ولسكنه يعرف أنها في حاجة إلى التمليق والمداينة^(١) والاسترضاء ، لتعطيه ما يريد .

ولما أدرك الإنسان شيئاً من نظام الأكوام ترقى بالقدر من معنى الهوى .
الجامح إلى معنى التنظيم والتدبير ، وأدخل في سلطان القدر كل موجود في الأرض .
والسماء ، ومنها الإنسان ، بل منها الآلهة والأرباب قبل الإنسان .
فالهنود الأقدمون كانوا يؤمنون بسيطرة « الكارما » أو القدر على الزمان .
والمكان وعلى الخالق والمخلوق ، وأنه يعيد الكون مرة بعد مرة على نظام واحد .
يتكرر فيه كل موجود من أكبر الكواكب إلى أصغر دقائق الأجسام .
ولا حيلة للقدر نفسه في تغيير شيء من هذه الأشياء لأنه لا يعي ما يفعل بل يقع
منه الفعل كما ينبغي أن يقع ولا بد له من الوقوع ، وكلما تمت دورة من دورات
الوجود كان تمامها نهاية الوجود وبداية الفناء ، ويبقى القدر مع هذا ليعيد الفناء .
وجوداً متكرراً متجدداً على النحو الذي ابتدأ منه وانتهى إليه .

والبابليون كانوا كما نعلم أصحاب نجوم وأرصاد . فعرفوا الإيمان بالقدر على
ما يظهر من طريق الإيمان بالتنجيم .
لأنهم آمنوا بسيطرة الكواكب على مقادير الأحياء ، وغير الأحياء ، فكل
مولود يولد فإنما تكون ولادته تحت طالع من الطوائع التي تتعلق بكوكب من
كواكب السماء . والأرض نفسها وجدت تحت طالع من هذه الطوائع زعموا أنه
طالع الشمس في برج الحمل . ثم تقاسمت الكواكب خلائق الأرض وأيامها .

(١) المداينة : داهن صاحبه : غشه وأظهر له غير ما يخفيه .

ومواقيت الزرع والعمل فيها ، فلا يجري في الأرض حدث من الأحداث إلا بحساب مرقوم في سجل الأفلاك والبروج .

وكانوا يعتقدون بالسعود والنحوس ، فمن النجوم ما يسعد ويعطى ومنها ما يشقى ويحرم . ولا مهرب للإنسان من طالع الذي يلاحقه بالسعد أو بالنحس . مدى حياته ، ولكن النجمين قد يعلمون مجرى هذه الطوالع فيعالجونها بالحساب كما نعالج قوانين الطبيعة اليوم بما نعلم من أحوالها وما نملك من توجيه تلك الأحوال إلى جانب النفع دون جانب الإضرار .

ومن الراجح جدا أن القول بالثنوية — أو نسبة أقدار الوجود إلى مشيئة ربّين اثنين — إنما كان حلا لمشكلة القدر عند حكماء المجوس الأقدمين ، بعد أن بلغوا بصفات الإله الأكبر مبلغا لا يوافق إرادة النقص ولا إرادة الشقاء . فجعلوا تقدير الخير للإله ، وتقدير الشر للإله . وقسموا العالم شطرين بين النور والظلام ، وبين الإيجاد والإفناء . وحدّوا قدرة الخير ليتجنبوا القول بأن إله الخير يريد الشر ويجريه في قضائه على العباد .

أما المصريون الأقدمون فكانوا وسطا بين الإيمان بحرية الإنسان والإيمان بسيطرة الأرباب . لأنهم آمنوا بالثواب والعقاب في العالم الآخر فكان إيمانهم هذا كالإيمان بأن الإنسان يعمل وأن الأرباب تتولى جزاءه على عمله بعد ذلك . فهي قادرة لا شك في قدرتها ، ولكن الإنسان قادر على أن يعمل ما يرضيها ويستحق ثوابها أو ما يفضيها ويستحق عقابها . وقد جاء في صلواتهم ما يدل على تصريف الآلهة حوال العالم وأسباب الحياة ولكن الكلام في التقدير عندهم أقل ما عرف في أديان الزمن القديم .

واقبس اليونان شيئاً من البابليين وشيثاً من المصريين : اقتبسوا التنجيم وطوالع الكواكب من بابل ، واقتبسوا عقيدة الثواب والعقاب من مصر ، ولكنهم لم يحفلوا — أو لم يستطيعوا أن يحفلوا — كما فعل المصريون بإعداد الأجساد للحياة الأخرى ، وتزويدها بما تحتاج إليه في تلك الحياة من مقومات البقاء وقد كان القدر عندهم غالباً على الآلهة والبشر على السواء ، وكانوا كثيراً ما يصورونه في أساطيرهم ورواياتهم غاشماً ظالماً يتجنى الذنوب على الناس ويستدرجهم إلى الزلل والغلط ليوقع بهم ما يحلوه من العقاب ، وكانت عندهم للنقمة ربة يسمونها « غميس » تأخذ الجار بذنب الجار وتقتص من الأبناء والأحفاد لجرائر الآباء والأجداد ، وتلاحقهم بالغضب ملاحقة اللدود^(١) والإصرار من مكان إلى مكان ، ومن جيل إلى جيل .

وكانت صورة « زيوس » رب الأرباب في شعر هوميروس أقرب إلى الجماح والكيد وإلى سوء النية الذي يفريه بإذلال البشر وترويعهم وأن ينفس عليهم حظوظهم ويردمهم إلى القناعة والصفار . ثم ترقى به الشاعر هزبرود إلى نمط من العدل في محاسبة الناس بميزان يزن الحساب في ميزان الحسنات والسيئات ، فيعطف على من أحسن ويسخط على من أساء

ولكن المساهمة في مسألة القضاء والقدر تُحسب لليونان في ميدان الفلسفة والتفكير ولا تحسب في ميدان الدين والعقيدة . لأنهم طرّقوا باب البحث في هذه المسألة فجاءوا بخلاصة الأقوال التي تلاحقت في مباحث الفلاسفة بعدهم إلى العصر الأخير ، ولا نغنى باليونان هنا يونان السلالة والوطن ، وإنما نغنى بهم كل من تشملهم الثقافة اليونانية في وطنهم وفي غيره من الأوطان .

وأول ما يتجه ذهن من الفلسفة اليونانية إلى رأى الحكيمين الكبارين

(١) جرائر : جمع جريرة وهي الذنب والجناية . (٢) اللدود : شدة الخصومة .

الذين يحيطان بأطراف الموضوعات في أكثر مسائل التفكير . وهما أفلاطون الملقب بالإلهي وأرسطو الملقب بالمعلم الأول .

فأفلاطون يتابع أستاذه سقراط بعض المتابعة في نسبة الشر إلى الجهل وقلة المعرفة ، ويرى أن الإنسان لا يختار الشر وهو يعرفه . بل يساق إليه بجهله أو بعوارض المرض والفساد فيه . ولكنه لا يساق إليه بتقدير الآلهة لأن الآلهة خير لا يصدر عنها إلا الخير . وإنما يساق إليه باعتراض الكثافة المادية — أو الميولي — في سبيل مطالبه الروحية ، وأن هذه الكثافة المادية لازمة — مع هذا — لتحصيل الخير وتحقيق معناه . فإن الحياة الإنسانية التي تكون خيرة لأنها كذلك ولا يمكن أن تكون غير ذلك ليست بخير يغبط عليه الإنسان . ولكنها تكون خيرة لها فضل في خيرها إذا اعترضا الشر فجاهدته واتصرت عليه في هذه المجاهدة . فلا خير في الدنيا إذا زال منها الشر بالنظر إلى الإنسان .

وكل شيء من أشياء هذا العالم له — في رأى أفلاطون — صورة مثالية أو صورة كاملة في عقل الإله . فهذه الأشياء الموجودة في الحس هي محاولة لمحاكاة صورها الخالدة التي لا نقص فيها . وإنما يشوبها النقص في عالم الحس لاعتراض المادة دون تحقيق الصورة المثلى . وقد تجرى محاولة الخلق على أيدي أرواح ديون الله في القدرة والخير فيظهر النقص في عملها لأنها لم تبلغ مع الإله كماله المطلق المنزه عن الشرور .

فالشر موجود في هذا العالم ، ولكنه ليس من تقدير الإله . ووجوده لازم مع وجود الخير لأن الخير الاضطراري لا قيمة له ولا دلالة فيه على فضيلة فاعله . وحرية الإنسان في طلب الكمال لا يجدها قدر مقدور من الإله الأعظم ، بل تجدها عوائق الكثافة المادية أو الميولي ، وهي كذلك عائق في سبيل تحقيق الكمال الذي يريده الله .

ومذهب أرسطو في القدر يلائم مذهبه في صفة الإله . فإن إله أرسطو بمنزل عن الكون وعن كل ما فيه من حي وجماد . فلا يقدر له أمرا ولا التقدير من شأنه الذي يوافق صفة الكمال المطلق في رأى المعلم الأول . لأن الكمال المطلق الكمال لا يحتاج إلى شيء غير ذاته ، فلا يريد شيئا ولا يفكر في شيء غير تلك الذات . وما كانت علاقة الإله بالكون إلا علاقة المحرك الأول الذى لا يتحرك . لأنه لو تحرك لزم أن نبحث عن مبدأ حركته وسببها وغايتها منها ، وكل أولئك لا يتفق عند أرسطو مع صفات الكائن الكامل الذى لا بداية له ولا نهاية ، ولا غاية له من وراء عمل يعمل . بل لا عمل له غير أن يعقل ذاته في نعيم سرمدى لا يعرفه العاقلون . لأن العمل حركة واختلاف من حال إلى حال . ولا اختلاف في طبيعة الكائن الذى بلغ التمام في أحسن الأحوال . وليس المراد بأنه هو المحرك الأول أنه عمل شيئا لتحريك جميع هذه المتحركات ، وإنما المراد به أنه مصدر العقل وأن العقل يوحى إلى الأشياء أن تقسأى إلى مصدرها فتتحرك من صورة إلى صورة في طلب الكمال ، لأنها هي المحتاجة إلى الحركة واستكمال الصور في ارتقائها ، دون صاحب الصورة المثل أو الصورة المحض التى لا تمتزج بالهوى أى امتزاج .

ومذهب أرسطو في القدر يلائم هذا المذهب في صورة الإله . فلا قدر هناك ولا تقدير ، وكل إنسان حريفا يختاره لنفسه ، فإن لم يستطع أن يفعل فهو على الأقل مستطيع أن يمتنع . وغاية الإنسان وغير الإنسان من هذه الكائنات أن تحقق ما ينبغى لوجودها على الوجه الذى يناسب ذلك الوجود .

وفلاسفة اليونان — غير أفلاطون وأرسطو — مذاهب في القدر تتراوح بين مذهب الجبر ومذهب الحرية . وتتوسط بينهما أحيانا في القول بالاضطرار أو القول بالاختيار .

فعند ديمقريطس أن الموجودات كلها تتألف من الذرات ، وأن الإنسان مثلها ذرات تتألف فيحيا ، وتندثر فيموت .

وعندهيرقليطس أن النظام قوام الأشياء وأن الاختلاف ضرورة من ضرورات النظام ، وأن العدل في طبيعة الوجود يعود بالأشياء إلى قوامها كلما طغى مزاج منها على مزاج ، وأن الشر من صفات الأجزاء وليس من صفات الكل المحيط بجميع هذه الأجزاء . فيخضع الإنسان له لأنه جزء ناقص لا فكاك له من ضريبة النقص المحيى به وبغيره ، ولا حيلة له في ذلك ولا للإله أو « الكلمة » التي ترادف عنده معنى الإله . ولكنها تطرد مع قضاء النظام الشامل وتجري معه مجراه ، إلى أن يدركها الاختلال فيردها سواء العدل إلى الاعتدال .

وعند فيثاغوراس كل شيء محسوب ، لأن العدد هو قوام الوجود . فما من صفة نصف بها الموجودات إلا نراها مفارقة لها في طور من أطوارها . ما عدا العدد فهو الصفة التي لا تفارق موجودا من الموجودات في طور من الأطوار . ولا يتضح رأى فيثاغوراس فيمن يحسب الحساب لتركيب هذه الأعداد ، ولكنه مقارب للمذهب أهل الهند في تعليق كل شيء بالحساب السرمدى أو القانون الأبدى المسمى عندهم « بالكارما » كما تقدم . ومرجعه إليهم في مسألة القدر كمرجه إليهم في مذهبه كله على التعميم .

وعند زينون وأتباعه الرواقيين أن الناموس يقضى قضاءه في جميع الخلوقات ، فقولهم بالجبر أرجح جدا من قولهم بالاختيار .

وعند أبيقور أن الذرات هي قوام الموجودات ، وأن الذرات إذا تركبت في روح الإنسان ملك بعض الحرية التي لا يملكها الجاد . لأن ذرات الروح ألطف من ذرات الجسم الجاد وأقدر منها على التصرف والاختيار . ولكن الآلهة لا تقدر للناس عند الأبيقوريين . لأنها سعيذة في سماواتها ولا حاجة بالسعيد إلى

التفكير في نفسه ولا في غيره . أما القدر الأعْمى كما تمثله أساطير اليونان فهو عند أبيقور خرافة أصعب على التصديق من خرافات الأمساخ والقيلان . فهناك قدر في النظام لا يأتي من الأرباب ولا من ربة القضاء الأعْمى . ولكنه يأتي من طبيعة الأشياء بمقدار ما فيها من تناسق الأجزاء .

وأهم الفلاسفة بعد أفلاطون وأرسطو رأيا في موضوع القضاء والقدر هو بلا ريب أفلوطين ، إمام الإفلاطونية الحديثة الذي ولد بإقليم أسيوط واستفاد معظم دراساته من مدرسة الاسكندرية . وإنما بهم رأى أفلوطين في هذا الموضوع لأنه على اتصال شديد بالمذاهب الدينية ومذاهب التصوف على الخصوص بين أصحاب الأديان .

ويؤخذ من أقوال أفلوطين المتعددة أن الإنسان في حياته الأرضية خاضع لقضاء سابق من أزل الآزال ، وأنه يعاد إلى الحياة مرار كثيرة ويمر في كل مرة على أعماله في حياته السابقة جزاء العين بالعين والسن بالسن والمثل بالمثل قيد الشمرة في كل جليل ودقيق . فننقأ عين إنسان نقشت عينه في دور من أدوار الحياة المتلاحقة في عالم الجسد . ومن ضرب أمه عاد إلى الحياة في جسد امرأة وولد له البنون واقتص منه أحدهم بضربه كتلك الضربة ، يكفر بها عما جناه .

ولكن من الذي يقدّر هذا القدر ويكتبه في سجله للحساب واقتصاص ؟ ليس هو الإله الأحد . لأن مذهب أفلوطين في الإله على غرار مذهب أرسطو في التنزيه والتجريد ، ويتجاوزه كثيرا في عزل الوجود الإلهي عن هذا الوجود المحسوس .

فعند أفلوطين أن « الأحد » أرفع من الوجود ، وأرفع من الوعي ، وأرفع من

التقدير ، وأنه لا يحس ذاته لأنه واحد لا يتجزأ ، فلا يكون فيه بعض يتأمل بعضاً ، كما يحدث في حالة الإحساس .

وعنده أن المادة أو الهوى لا تعقل ولا تقدر ، ولا تقيم ميزان الحساب .
فإذا أردنا أن نسمي القدر في مذهب أفلوطين باسم مطابق لمراده فهو على الأصح قدر الضرورة التي لا محيص عنها في عالم الأرواح ، أو في عالم الأجساد .
فالخلق يصدر من الله ضرورة لأن الخالق يفيض بالإنعام ، ضرورة من ضرورات الخير التي لا تنفصل عن آثارها ، ولا بد لها من أثر .
والأرواح تصدر من الخالق ضرورة ، على طبقات تعالي وتداني ، على حسب اقترابها من مصدرها الأصيل .

وكل روح يتصل بالمادة حتماً ، لأنه يقتبس طبيعة الخلق من مصدره الأول ، فيمتزج بالمادة ، ليحكي فيها قدرة الخالق على الإعطاء والإنعام والتكوين .
ومتى اتصل بالمادة فهو يغالبها وتغالبه ، وينتصر عليها أو تنتصر عليه .
فإذا غلبها ارتفع حتماً في معارج الروح ، وإذا غلبته بقي حتماً في إرهاق الهوى وحدث له حتماً ما يحدث لكل روح وهوى في مثل ذلك المزيج ، كما يحدث التحول حتماً في مزيج العناصر المادية ، كلما امتزجت على نحو مقدور .

ومن المناسب أن نستطرد في تلخيص آراء الفلاسفة في القدر من ذلك العصر إلى العصر الحديث ، قبل أن تنتقل إلى مذاهب الأديان ومذاهب العلماء الذين عرضوا للمسألة من جانب العلوم الطبيعية كما عُرِفَت في القرن العشرين .
وتتخطى هنا الفلاسفة الدينيين لنعود إليهم بعد الكلام على مذاهب الأديان .
ونبدأ بالفلاسفة الذين عرضوا للمسألة من جانب البحث الفلسفي بمعزل عن المذاهب الدينية .

فالفيلسوف الإنجليزي «توماس هوب» يرى أن الإنسان يعمل ما يريد . ولكنه لا يريد ما يريد . بل يريد ما فرضته عليه الوراثة ، وطبيعة البيئة ، وعادات السكان والزمان . فهو بين الرغبة والامتناع يقدم أو يحجم ، وكل إقدام أو إحجام فله باعث مفروض عليه . وما الإرادة إلا الرغبة الأخيرة من هذه الرغبات تأتي في النهاية مسبقة بأسباب بعد أسباب .

والفيلسوف الفرنسي «ديكارت» يقول إن الجسد محكوم بقوانين الطبيعة كسائر الأجسام المادية ، ولكن الروح طليقة من سلطان هذه القوانين ، وعليها أن تجاهد الجسد ، وتلتمس العون من الله بالمعرفة والقداسة في هذا الجهاد .

ومن تلاميذه من يقول : إن الإنسان حر في كل فعل من أفعاله ، ولكن الله يعلم منذ الأزل ما سيفعله كل إنسان ، لأنه عليم خبير .

ويرى سبنوزا أن كل شيء يقع في الدنيا فلا بد أن يقع كما وقع ، ولا يتخيل العقل وقوعه على نحو آخر . لأن كل شيء يصدر من طبيعة «الجوهر السرمدى» وهو الله .

وما في الدنيا من خير وشر على السواء هو من إرادة الله . ولكنه يبدو لنا شرا لأننا محدودون ، ننقص من ناحية ، وتلقى الشر من حيث ننقص . أما الجوهر السرمدى فلا يعرض له النقص ولا تتصل به الأشياء إلا على وجه الكمال .

ومذهب لينتز يطابق مذهبه المعروف عن الوحدات . فكل موجود في الكون «وحدة» مستقلة لا تتأثر بوحدة أخرى . ولكنها قد تتفق في الحركة كما تتفق الساعات في الإشارة إلى الوقت ، دون أن تتأثر ساعة منها بغيرها . وكل وحدة من هذه الوحدات : فهي محتوية على ذاتها ، محاكية في وجودها للوجود الأعلى : وهو الله . . . ولكنها تتفاوت في الكمال على حسب التفاوت في هذه المحاكاة . فإذا أصابها النقص فهو يصيبها من داخلها ولا يصيبها عما هو خارج عنها .

وهى هى مناط قضائها وقدرها بغير سلطان عليها من سائر الموجودات ، وكل ما هنالك أن الشر يعرض لها لأنها ناقصة ، ويقل فيها كلما زاد نصيبها في محاكاة الله . والفيلسوف الألماني الكبير « عمانويل كانت » يقرر ضرورة الأسباب في عالم التجارب المحسوسة . ولكنه يرى هنالك عالماً أعلى من عالم المحسوس : هو عالم الحقائق الأدبية . وحرية الإرادة حقيقة من هذه الحقائق عند الفيلسوف ... فإن لم نجد لها برهاناً من ترابط الأسباب في التجارب الحسية فيكفي أن نعلم أن الإيمان بحرية الإرادة لازم لتتبرر الأخلاق البشرية والتكاليف الأدبية ، ولزومه هذا هو أقوى دليل نستمد من الحس على صدق الإيمان بها ، ووجوب العمل على مقتضى هذا الإيمان .

ويتلخص مذهب هيغل كله في الفلسفة التاريخية التي تقرر « أن تاريخ العالم بأجمعه إنما هو ترويض الإرادة الطبيعية الجامحة حتى تخضع من ثم لقاعدة كونية عامة تتولد منها الحرية الذاتية » .

فالقوى الطبيعية جامحة لا تعرف الحدود ، وخضوع هذه القوى لقاعدة عامة هو الذي يكف هذا الجراح ، ويخلق الحرية الأدبية . وفحوى ذلك أن الإنسان مسوق إلى الحرية بسلطان ذلك القانون . فهو يتلقى الحرية نفسها من طريق الاضطرار .

ويقوم مذهب شوبنهاور على الإرادة والفكرة . ولكن الإرادة عنده هى مصدر الشر كله في الكون وفي الإنسان ، والإرادة في الكون توحى إلى إرادة الإنسان أن يستأثر لنفسه بالمتعة ويعانى ما يعانى من الطلب والكفاح . ولا يزال أسيراً لهذه الإرادة التي تمزله عن كل ما حوله حتى يخلص إلى عالم الفكرة فينجو من الأثرة الفردية ، وينتقل إلى عالم السكينة و « العموم » الذي لا تنازع فيه بين أجزاء وأجزاء ، ولا بين إرادة وإرادة .

فكلما كانت هناك إرادة فهناك شر . وكل تقدير في رأيه فهو على هذا تقدير
شروع لا يتأتى الفكك منه بغير الخروج من عالم التقدير .

ولا يزال فلاسفة العصر يخوضون في مباحث هذا الموضوع على تفاوت كبير
بين القول بالجبر ، والقول بالحرية الإنسانية ، ومنهم من يقول بأن الإنسان يشترك
في التقدير ، ويخضع له ، لأنه جزء من عناصر الطبيعة التي تفعل فعلها في الأحداث
الكونية ، ولا يقتصر أمرها كله على الانفعال .

ولكن الفلسفة لا تستأثر بمباحث هذا الموضوع في القرون الأخيرة . لأن
نهضة العلوم الطبيعية قد أدخلت هذه المباحث في نطاقها ، ولا سيما علم النفس الذي
يعتمد على تجارب تلك العلوم .

وقد كان أول مدخل للعلوم الطبيعية في هذه المباحث الفلسفية من جانب علم
الفلك ، أو جانب الرياضة على الإجمال ، بعد القول بدوران الأرض حول الشمس
واعتمادها سيارا من السيارات الشمسية يجرى عليها ما يجرى على غيرها من أفلاك
السماء ، ولا تخص بالوقوف في مركز الكون كله سواء في المكان أو في جلالة
الشأن وحساب الخلق والتقدير .

فأخذ العلماء منذ القرن السادس عشر يقررون أن « القانون الآلى » هو
ملاك النظام في هذا الوجود ، وأن هذا القانون عام شامل لا يأذن باختلاف
ولا استثناء . فلا محل فيه لتصرف الأقدار بالتبديل والتحويل .

ولكن « القانون الآلى » مع هذا لم يبطل القول بالعناية الإلهية أو بالتقدير
الإلهي عند المؤمنين من العلماء الرياضيين أو الطبيعيين الذين يقبلون القول بالنظم
الإلهية ، والقوانين الشاملة لفلك الأرض وسائر الأفلاك .

فكان ديكرت يفصل بين عالم المادة وعالم الروح ، ويرجع بقوانين الكون

الحسى إلى المادة والحركة ، ولكنه يعزل عالم الروح عن سلطان هذه القوانين .
وكان نيوتن يفسر حركات الأفلاك بقانون الجاذبية وبعض قوانين الحركة
ولكنه يسمى الجاذبية نفسها روحا Spirit تسرى بين الأجرام سريان الأرواح
الخفية ، وإن كانت لها آثار تقدر وتقاس .

ولما ظهر علم النفس على النهج الحديث لم يحسم هذا الخلاف بين الجبر
والحرية الإنسانية .

فالقائلون بالمادة وحدها قالوا : إن أعمال الإنسان كلها آلية يستطاع تفسيرها
بالتفاعل بين وظائف البدن وأخلاقه ، ولا فرق في أساس هذا التفسير بين تصرف
الإنسان وتصرف الحيوان .

والقائلون بالعقل أنكروا إمكان تفسير الظواهر العقلية كلها بالحركات الآلية
التي تعمل في الأجسام ، وقالوا بحرية العقل أو بحرية الإرادة الإنسانية في كثير
من الأعمال .

وحلت الحتمية الحديثة Determinism محل الجبرية القديمة Fatalism في
اصطلاح العلماء .

فالقائلون بالحتمية يقولون بها لأنهم يؤمنون بالنظم الآلية وحدها ولا يؤمنون
بارادة إلهية تتعرض لتلك النظم بالتبديل والتحويل .

ومن ثم أصبح القول بالحتمية مناقضا للقول بالجبرية في كلام علماء الأديان .
لأن الجبرية تحصر الإرادة كلها في الإله المعبود . أما الحتمية فهي على الأقل
لا تستلزم وجود إله إلى جانب القوانين التي يفسرون بها حركات الوجود .

وتعاقبت الكشوف في ميادين العلوم الطبيعية وكل منها يرجع إلى قانون
يزعم أصحابه أنه صالح لتفسير كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة بغير حاجة على الإطلاق
إلى مدد بما وراء الطبيعة ، ولا فرق في ذلك بين نثرات المادة العضوية ، وظواهر

المادة غير العضوية ، أو بين الحى والجاد . فكان كل كشف من هذه الكشوف المتعاقبة يرجح بكفة الحتمية على كفة الاختيار من جانب الله ، أو من جانب الإنسان .

ثم تقدمت الكشوف الذرية فى أوائل القرن العشرين .
فإذا بكشف منها يضرب الحتمية ضربة قاصمة ، ويفتح الباب واسعاً للقول بالحرية والاختيار .

وذلك هو الكشف الذى جاء به العالم الدنمركى نيلز بوهر Niels Bohr صاحب جائزة نوبل للعلوم فى سنة ١٩٢٢ .

فمن المعلوم أن الذرة قد وصفت فى أقوال العلماء الطبيعيين بأنها منظومة كالمنظومة الشمسية تشتمل على نواة كالشمس وكهارب تدور فى فلك النواة كما تدور السيارات على وجه التمثيل والتقريب ، وأن الإشعاع إنما يحدث من انتقال كهرب من فلك عامل إلى فلك آخر أقل منه عملاً أو أقل منه فى الطاقة على حسب تمثيل الطبيعيين .

فجاء بوهر وقرر أن الكهرب ينتقل من فلك إلى فلك بغير قانون معلوم ، وأن ألوف التقلات لا يشبه بعضها بعضاً ولا يمكن التنبؤ عن وقوعها ولا عن سبب وقوعها على أى أساس يمكن أن يسمى باسم القانون المطرد المعاد .

وجاء بعده أوجست هيزنبرج العالم الجرمانى صاحب جائزة نوبل فى سنة ١٩٣٢ فذهب فى إنكار الحتمية مذهباً أبعد من هذا وأفعل فى إثارة الشكوك القوية من حولها ، فقرر أن التجارب الطبيعية لا تشابه على الإطلاق ، ولا تأتى تجربة منها وفقاً للتجربة الأخرى تمام الموافقة ، ولو اتحدت الآلات والظروف .
وسمى مذهبه هذا « باللاحتمية » Indeterminacy لأنه ناقض به قول الحتميين

كل المناقضة في صميم تركيب المادة ، وهو تركيب الذرة وحركة الإشعاع .
وبلغ من وثوق بعض العلماء بصحة هذه التجارب أن عالماً كبيراً كالسير
آرثر أدنجتون أعلن أن الأمر فيها قلما يحتمل الخلاف ، فقال « لا أعتقد أن هناك
انقساماً ذا بال في رأى القائلين بهبوط مذهب الحتمية . فإن كان هناك انقسام
في هذا الصدد بين المشتغلين بالعلوم فإنما هو انقسام الراضين والآسفين . فأما
الآسفون فهم بطبيعة الحال يرجون أن تعود الحتمية إلى مثل مكانها الذى كانت
تشغله في العلوم الطبيعية ، ولعلمهم لا يرجون المستحيل ، ولكنى لا أرى سبباً
لتوقع رجعتها في أى شكل وعلى أية صورة » .

ويضاف إلى هذا جميعه أن المادة كلها قد انتهت إلى إشعاع ، وأن الإشعاع
أوشك أن يدخل في حساب الحركة المجردة التى يرصد جانب منها بالحساب ويدق
جانبا الأكبر عن الحساب والتخمين .

فالحتمية العلمية لا تثبت لقوانين المادة أنها تنفرد بتفسير كل سر من أسرار
الطبيعة وكل حركة من حركات الأجسام ، ولا تزال تعمل حيث تعمل ومعها متسع
كبير للاختيار في أصغر الذرات فضلاً عن أعظم الأجرام ، وهى لا تمنع المؤمن أن
يقول مع العلم كما يقول مع الدين «عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين » وليس معنى
هذا أن الكون يجرى على غير نظام ، وإنما معناه أن النظام لا يمنع الاختيار ولا
يغلق الباب على الإيمان .

وإلى هنا ندع العلم والفلسفة في موقفهما الأخير من مسألة القدر ، ونعود إلى

إجمال هذه المسألة كما عرضت في الأديان الكتابية ، وهي الموسوية والمسيحية والإسلام .

فالكلام على التقدير الإلهي قديم في الكتب اليهودية ، وردت الإشارة إليه من أول الأسفار المعتمدة إلى آخرها ، ولكن على درجات في أساليب التقدير تختلف باختلاف الصورة التي كانوا يفرضونها للإله ، أو باختلاف نصيبه عندهم من عظمة المشيئة ، وعظمة القدرة ، وعظمة الصفات .

وكانت الصورة الأولى للإله عندهم صورة المالك المطلق الذي يريد أن يستأثر لنفسه بالمعرفة والخلود والسلطان ، ويكره من الإنسان أن يتسأى إلى منازعته في هذه الصفات ، فيبتليه بالعجز والحرمان ويحد من حظوظه في النعمة والحياة .

فالنوع الإنساني على هذه الصورة رعية متمردون يخضعون للقوة ويتملصون منها بالحيلة والعصيان ، كلما وجدوا لهم سبيلا إلى التملص والاحتيال . وعلى هذه الصورة وقعت الخطايا الأولى التي جرت عليهم غضب الله وحرمتهم نعمة الخلود ، وهي الأكل من الشجرة ، والعيث في الأرض بالفساد .

وقد غضب الله كما جاء في سفر التكوين لأن الإنسان أكل من الشجرة التي نهى عنها ، وهي شجرة معرفة الخير والشر . أو شجرة المعرفة الإلهية فقال الرب للإله : « هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل ويحيا إلى الأبد ... »

ومن هنا حاققت اللعنة بالإنسان لأنه أكل من الشجرة ، وبالمرأة لأنها استمعت إلى غواية الحية ، وبالحية لأنها سولت لها هذا العصيان . وكان قضاء مبرما على نوع الإنسان كله بعد آدم . فقال الرب للإله للحية : « لأنك فعلت هذا

ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية ، على بطنك تسعين و تراباً
تأكلين كل أيام حياتك ، وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها :
هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه . وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حبلك ،
بالوجع تلدين أولاداً ، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك ، وقال لآدم :
لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلاً لا تأكل
منها ، ملعونة الأرض بسببك . بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك ... بقرق
وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها ، لأنك تراب وإلى
تراب تعود .

ولم يكن الإنسان بالمتنرد الوحيد على إرادة الله . فإن أبناء الله سكان السماء
ويراد بهم الملائكة — نظروا إلى بنات الناس فرأوا أنهن حسنات فآخذوا منهن
نساء ، وغضب الرب فقال : « لا يدين روجي في الإنسان إلى الأبد لزيغانه .
هو بشر وتكون أيامه مائة وعشرون سنة » .

وبعد ذلك أيضاً « دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم أولاداً ، وهؤلاء
هم الجبابرة المشهورون ... » فرأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض ،
وأن تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم . فحزن الرب أنه عمل الإنسان في
الأرض ، وتأسف قلبه . فقال الرب امحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقتة :
الإنسان مع بهائم وديابات وطيور السماء لأنى حزنت أننى عملته . وأما نوح فوجد
نعمة في عين الرب » .

ويمكن أن يقال على هذا أن الخطيئة الكبرى هي طموح الإنسان إلى العلم
والخلود اللذين استأثر بهما الله . فالله على هذه الصورة .الك يكره من رعاياه أن
ينفسوا عليه أسرار الحكم والبقاء ، وهو يملك التقدير والتدبير ، ولكن كما يملك
الحاكم فرض الشرائع وفرض الجزاء والعقاب ، وقد يرجع نفسه فيما قضاه فيبطله

ويلقيه ويندم عليه ، كما يفعل الملوك في سياسة الرعايا المحكومين .
وقد جاء في الأسفار المتعددة كلام صريح عن تقسيم الخطوط بين الآحاد
وبين الشعوب من قبل الميلاد . فن ذلك تمييز بني إسرائيل على غيرهم وتمييز
يعقوب على عيسى ، وذرية يعقوب على ذرية عيسى ، وكلاهما جنين في بطن
أمه ... « وتزاحم الولدان في بطنها ... فضضت تسأل الرب ، فقال لها الرب : في
بطنك أمتان ، ومن أحشائك يفترق شعبان ، شعب يقوى على شعب ، وكبير
يستعبده صغير » .

وترقى الوعاظ والأنبياء في فهم عظمة الله . فدعا أشعيا إلى عبادة الله الذي علم
الأشياء منذ القدم وهو « المخبر منذ البدء بالآخر » .

ولكن « القدر » لم يزل عند بني إسرائيل مشيئة حاكم يأمر وينهى ويرجع
عما أمر به وقضاه ، ولم يفهموا القدر قط على أنه نظام شامل للوجود محيط بالأكوان ،
لا يكل عملا من أعماله إلى الغيب المجهول ، ليمضي فيه بعد ذلك أو يرجع عنه
رجوع الندم وخطأ الحساب .

ففي كتاب أشعيا يوصف الله بأنه جابل الإنسان ، وينهى الإنسان عن
مراجعته في قضائه ، لأنه « خزف بين أخزاف الأرض . هل يقول الطين لجابله
ماذا تصنع ؟ أو يقول عملك ليس له يدان ؟ » .

ولكن هذا الخزف يجبل ويعاد جبلة ولا يستقر رأى الخزاف على حفظه
أو تحطيمه . فيحطم بعد حفظ ويحفظ بعد تحطيم . وكذلك قال أرميا : « قم انزل
إلى بيت الفخارى وهناك اسمع كلامي . فنزلت إلى بيت الفخارى إذا هو يصنع عملا
على الدولاب . ففسد الوعاء الذي كان يصنعه من الطين بيد الفخارى ، فعاد وعمله
وعاء آخر كما حسن في عين الفخارى أن يصنعه . فعاد إلى كلام الرب قائلا :
أما أستطيع أن أصنع بكم كهذا بيدى يا بيت إسرائيل . يقول الرب هو ذا كالطين

بين الفخار أنتم كهذا بيدي يا بيت إسرائيل ، تارة أنكم على أمة وعلى مملكة بالقلع والهدم والإهلاك ، فتجمع تلك الأمة التي تكلمت عليها عن شرها ، فأندم على الشر الذى قصدت أن أصنع بها ، وتارة أنكم على أمة وعلى مملكة بالبناء والفرس فتفعل الشر فى عيني فلا تسمع لصوتي : فأندم على الخير الذى قلت أنى أحسن إليها به .

وربما حسن لليهود أن يتشبثوا بفهم القدر الإلهى على هذه الصورة ، لأنهم علقوا آمالهم كلها فى الخلاص على « إله » يتحيز لهم ، ويتحول من الغضب إلى الرضا ، لا ينقادهم من سطوة أعدائهم . فأصروا على تصوير القدر لأنفسهم بهذه الصورة ، على الرغم من تقدم العقيدة الإلهية فى عهد الفلسفة وعهد الديانات السرية . وقد أراحهم هذا الفهم من مشكلة القضاء والقدر عند أصحاب الديانات الأخرى ، لأن المشكلة إنما تأتى من محاولة التوفيق بين إرادة إلهية ، محيطية بكل شئ ، مقدرة لكل حساب ، وبين فعل الإنسان للشرطوعا لتلك الإرادة . فإذا آمن الإنسان بإله يمكن أن يقابله الإنسان بالطاعة والعصيان ، ويمكن مع هذا أن يعدل عن العقاب إلى الثواب ، وعن الثواب إلى العقاب ، فلا مشكلة هناك ولا موجب من ثم لمحاولة التوفيق بين إحاطة القدر بكل كبيرة وصغيرة ، وبين حرية الإنسان .

ولهذا سهل على رجل مثل يوسفوس أن يقول « إن الأمور كلها تجري بقدر مقدور ولكنه لا ينتزع من الإنسان حريته فى فعل ما يختار . لأن الله أيضاً شاء أن يمزج بين القدر ، ومشئئة الإنسان ليتاح له عمل الخير والشر كما يريد » . وهذا بطبيعة الحال فحوى العقيدة الإسرائيلية من بدايتها الأولى . وهو غير المعنى الذى تصوره فيلون الفيلسوف الإسرائيلى الذى نشأ فى الأسكندرية واقتبس عقيدته من الفلسفة وأسرار الديانة المصرية . فإنه يعترف بالشر فى الوجود

ولكنه يرجع به إلى امتزاج الروح بالمادة ومغالبة الحرية بضرورات الهوى الجسدية . فهو ينقل المسألة من صورة الحاكم والمحكوم إلى صورة المبدأين المختلفين ، اللذين يقومان على اختلاف العقل والهوى . ومهما يكن من تشابه بين الرأيين في النتيجة الظاهرة فالمصدر الذى يصدران عنه على أبعد ما يكون المصدران المتعارضان .

ثم بدأت الدعوة المسيحية في عصر فيلون ويوسفوس . وذكر السيد المسيح الأرواح الشريرة التى تسكن جسد الإنسان ، ولكنه لم يذكر قط شيئاً يدل على أصول الشر التى وردت في الكتب الإسرائيلية الأولى . وإنما فصلت العقائد القانون الإلهى والخطيئة الإنسانية والكفارة عن هذه الخطيئة على لسان « بولس » الرسول في عظاته ومحاوراته ، ولا سيما رسالته المفصلة إلى أهل رومية .

ففي تلك الرسالة يقرر « بولس » الرسول أن أصل الشر في الإنسان هو عصيان آدم أسر به وأكله من الشجرة المحرمة ، وأن الإنسان يعمل الشر لوراثته هذه الخطيئة من أبيه ، ولا كفارة لها غير الموت الذى يحل الجسد منها ولكنه لا يحل الروح إلا بكفارة أخرى : هى كفارة السيد المسيح . فالذين يؤمنون بهذه الكفارة يستحقون الحياة الأبدية ، ولكنه لا يقصر ذلك على اليهود أو بنى إسرائيل ، بل يعم به أبناء آدم وحواء أجمعين . فكل وارث للخطيئة يشمله الخلاص بالنعمة الإلهية . وقضاء الله وحده هو الذى يفصل بين الأشرار والأخيار ، وهو الذى يختار العباد للخلاص الأبدى أو للهلاك الدائم كما يشاء . وقد عاد بولس في هذه الرسالة إلى مثل الخرف والخزاف لينفى الظلم عن إرادة الله تعالى — فماذا نقول ؟ أعل عند الله ظلماً ؟ حاش لله . لأنه يقول لموسى

أرحم من أرحم وأتراف على من أتراف.. فأذن ليس الأمر لمن يشاء أو لمن يسعى بل الله الذى يرحم... ومن أنت أيها الإنسان حتى تجاوب الله؟ ألعن الجبله تقول لجابلها لماذا صنعتنى هكذا؟ أليس للخزاف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة إناء للكرامة وآخر للهوان، فماذا إن كان الله — وهو يريد أن يظهر غضبه ويبين قوته احتمل بأناة كثيرة آنية غضب مهياة للهلاك. ولكى يبين غنى مجده على آنية رحمة قد سبق فأعدها للمجد... ليس من اليهود فقط بل من الأمم أيضا كما يقول فى هوشع أيضا سادعو الذى ليس شعبي شعبي والتي ليست محبوبة محبوبة».

ولكن المسيحية ظهر فيها بعد بولس الرسول طائفتان من المدافعين عن عقائدها وقضاياها — هما طائفة المجادلين، وطائفة المسوغين أو المعتذرين.

فانصرف المجادلون أو كادوا إلى مناقشة أبناء الأمم الأخرى، وانصرف المسوغون أو كادوا إلى مناقشة اليهود والمعتزين من المسيحيين.

وكانت أكبر حجة للمجادلين أن الله الكامل لا يسأل عن الشر ولا يحبه وأن الإنسان إذن هو مصدر الخطيئة وعليه وزر جزائها.

وكانت أكبر حجة للمسوغين على مثال ما تقدم فى رسالة بولس الرسول وهى الرجوع إلى الأقوال المشابهة لعقائد المسيحيين فى كتب أنبياء بنى إسرائيل.

ووجد مع هذا من الآباء المسيحيين من أنكروا وراثه الخطيئة، وقرر أن الموت نتيجة طبيعية للحياة، وأن الإنسان يموت ولو لم تقع خطيئة آدم، وأن باب الخلاص مفتوح لكل من تلقى نعمة السماء، وآمن بالسيد المسيح. وأشهر هؤلاء القس البريطانى «بلاجيوس» الذى نشأ فى أواخر القرن الرابع، وتنقل بين رومة وإفريقية الشمالية وفلسطين. ونادى بدعوته فى كل مكان فانكرتها مجامع

المسيحية كلها في ذلك الحين ، ومنها مجمع قرطاجنة ومجمع ملبف ومجمع أفسس الثالث الذي ختم القرار في هذه المسائل سنة ٤٣١ .

وعلى هذا أصبح من الباطل في عرف أصحاب تلك المجمع أن يؤمن المسيحي بأن (١) آدم كان سيموت ولو لم يخطئ ، و (٢) بأن خطيئة آدم أصابته وحده ، ولم تورث بعده في سلالة البشرية و (٣) بأن الأطفال المولودين لهم من البراءة ما كان لآدم قبل اقتراف الخطيئة و (٤) بأن أبناء آدم جميعا يستحقون البعث لجرد بعث السيد المسيح و (٥) بأن الأطفال يستحقون الحياة الأبدية بغير عماد و (٦) بأن الإنسان قد يخلو من الخطيئة باتباع الوصايا الصالحة ، واجتناب الخطايا المنوعة

وقد أصدرت هذه المجمع قرارها في عصر القديس أغسطين الفيلسوف المسيحي المشهور ، ولم يشهد واحدا منها ، ولكنه أقرها جميعا على ما ذهبت إليه ، وألف كتابه عن « عقاب الخطيئة وغفرانها » لتوضيح الفكرة من ناحية الدين ومن ناحية الفلسفة . وخلاصتها أن آدم كان حرا في مشيئة قناده هذه الحرية إلى الخطيئة ، وأن أبناءه ورثوا عنه الخطيئة ، ولكن العدل الإلهي لم يحرمهم وسيلة الخلاص منها ، وهي كفارة الصليب .

وليس اعتقاد ذلك بالسهل على ذهن الفيلسوف ولو كان له إيمان بإيمان القديس « أغسطين » ... فلم يزل يلقى من جراء التفكير في هذا الاعتقاد أو في هذه العقدة عننا شديدا عبر عنه في كتاب الاعترافات حيث قال « ولكنني إلى ذلك الحين — وإن كنت أومن بأنك أنت يا ربنا الإله الحق الذي لم يخلق أرواحنا نجس ، بل خلق أجسادنا ، ولم يخلق أرواحنا وأجسادنا نجس بل خلق جميع الكائنات وجميع الأشياء منزها عن النقص والتبدل ، وعن كل اختلاف وتحول . إلا أنني لم أكن أفهم بغير مشقة أو غموض سبب وجود الشر في العالم . وأرهقت نفسي لكي أفقه ما كنت قد سمعته من أن الإرادة الحرة كانت

هى سبب العمل السيئ منا وهى سبب آلامنا وأوجاعنا فلم أقدر على إدراك ذلك إدراكا جليا لا يشوبه الغموض . وكلما حاولت أن أنشل نفسى وارتفع برؤياى من تلك الهاوية عدت إليها ففرقت فيها ، ثم أكرر المحاولة وأكرر العودة إليها . ولكن هذه الجهود رفعتنى قليلا إلى ضيائك حتى عرفت أننى أريد كما أننى أحيأ وأننى عندما أقبل شيئا أو أرفضه فإنما أنا نفسى الذى أقبل أو أرفض ولا أحد سوى . وبدأ لى حينئذ أن هذا هو سبب الخطيئة . وكل ما صنعتته على خلاف مشيئتى أدركت إذن أننى أحتمله أكثر مما أفعله ، وأنه ليس فى الواقع غلطى بل عقابى . وأرى لذلك معترفا به أننى لم أعاقب ظلما وبغير جريرة — إلا أننى أثوب فأقول — ومن الذى خلقنى هكذا ؟ أليس هو الله الذى لا يوصف بأنه كريم فحسب بل هو الكرم المحض والخير كله ؟ فمن أين لى إذن أن أريد الشر ولا أريد الخير . فأعاقب عدلا بهذا ؟ من أودع ذلك طبيعتى وغرس فيها بذور المرارة وقد خلقت بيد الله الحلو الذى لا مرارة فيه ؟ وإن كان الشيطان هو السبب فمن أين أتى الشيطان ؟ وإن كان ذلك الشيطان أيضا قد انحدر بطبيعته السيئة من ملك كريم إلى شيطان رجيم فمن أين جاءت تلك المشيئة السيئة التى عكست طبيعته فجملته شيطانا ؟ » .

ولكنه اعتقد بعد هذا القلق أنه استراح من وسواسه هذا بالتوفيق بين النقاىض على النحو الذى قدمناه . وكان مدار راحته النفسية أن سبق العلم بعمل الأخيار وعمل الأشرار صفة لا تنفصل عن الذات الإلهية ، وأن الله علم ما سيكون كما سيكون . ولا بد أن يعلمه العلم الصحيح ، ويقدر تقديره على حسب علمه المحيط بجميع الكائنات .

وأكبر الفلاسفة الدينيين فى المسيحية بعد القديس أغسطين هو القديس توما الأكوينى . وهو يوافق أستاذه القديم ، ويرى أن الإنسان يقود نفسه ، ولا يقاد

كما تقاد الدواب ، وأن الإرادة تتبع العقل والمقل من نعم الله على الإنسان ، وغاية التقدير عنده كغاية التقدير عند أستاذه أنه علم سابق من الله . ولكنه كان يخالف أغسطين في نصيب الأطفال من الرحمة ويقول : إن الخطيئة أضعفت جانب الخير في الإنسان ولم تطمسه كل الطمس ، وأن هذا الجانب هو الذى يعينه على تقبل الكفارة والخلاص .

وظل الفقهاء الدينيون يقولون بأن السقوط الذى أصاب الإنسان في الخطيئة هو سقوط من عالم « ما فوق الطبيعة » إلى عالم الطبيعة . فلما قام لوتر بدعوته فسر السقوط بأنه مستخ للطبيعة وزينغ فيها ، وعزاه إلى الشيطان ، خلافا لكلفن Calvin الذى عزاه إلى مشيئة الله لحكمة يعلمها في سابق أزله .

على أن مجمع ترنت Trent الذى انعقد في أواسط القرن السادس عشر ، قد عرض لمسألة الخطيئة ، فقرر أن حسنات الوثنيين ومن لا يدينون بالمسيحية لا تعتبر من الخطايا ولا تكفى العقيدة وحدها للتكفير عن الخطيئة . وسمحت حرية البحث في العصور الحديثة لبعض الفقهاء أن ينكروا مسألة الخطيئة ، وأن يعلن رجل كالدكتور كيرلس النجوتون في كتابه « قال الأحق » : إن إدانة أجيال قبل أن تولد من جراء خطيئة آدم عسير أن توصف بالعدل . وإن كانت هذه هي العقيدة المسيحية فمفسر علينا أن ننظر في تركبتها أمام ضمير الأمة .

ولكن قرار الكنائس في هذا الصدد شيء وبحوث الفقهاء من اتباع الكنائس شيء آخر ، لأنها آراء يدينون بها ويستندون فيها إلى المنطق العلمى قبل استنادهم إلى نصوص الدين .

ولما ظهرت الدعوة الإسلامية نهض المسلمون بالحصّة الكبرى في مباحث القضاء والتدبر . لأنها طرحت للبحث من جوانب متفرقة يتلاقى فيها أصحاب الدين والتفسير وأصحاب السياسة والخلافة ، وأصحاب العلم والفلسفة ، وأصحاب الجدل

والمنافرة مع أبناء الأديان الكتابية وغير الكتابية ، وقد اختلط بهم المسلمون في كل بقعة من بقاع الدولة الإسلامية .

ولا نحسب أن قولاً من الأقوال في مسألة القدر لم يرد له ذكر بنصه ، أو بعد التعديل والتنقيح فيه ، على لسان طائفة من طوائف المسلمين . ولكننا نجمل ذلك كله في المذاهب الثلاثة التي ينقسم إليها المتكلمون في كل مسألة من المسائل الكبرى ، وهم جماعة الغلاة في الإثبات ، وجماعة الغلاة في الإنكار ، وجماعة المعتدلين المجتهدين في التوفيق بين هؤلاء وهؤلاء .

أوهم في مسألة القدر خاصة جماعة الجبريين ، وجماعة القدريين الذين سموا بهذا الاسم لأنهم يقولون باختيار الإنسان مع القدر خلافاً لما يسبق إلى ذهن من مدلول هذه التسمية ، ثم جماعة المعتدلين من أهل السنة المتوسطين ، بين القول بالجبر والقول بالاختيار .

وأول القائلين بالجبر في صدر الدولة الأموية جهم بن صفوان وأتباعه ومريده . كانوا يقولون إن الله خلق العباد وخلق لهم أفعالهم كما خلق لهم أعضاءهم وألوانهم ، وزعموا — كما قال الشريف المرتضى — أن ما يكون في العبد من كفر وإيمان ومعصية فالله فاعله كما فعل لونه وسمعه وبصره وحياته ... وأن الله تعالى أن يعذبه من ذلك على ما يشاء وبشيء على ما يشاء ... وكان جهم يقول على ذلك : إن الله خلق في العبد قوة بها كان فعله ، كما خلق له غذاء به قوام بدنه ، ولا يجعل العبد فاعلاً لشيء على حقيقة الفعل والإرادة .

ومذهب أبي الحسن الأشعري قريب من مذهب جهم بن صفوان ، لأن خلاصة مذهبه أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى . ويرى الأشعري أن العبد مكتسب لأفعاله بقدرة يملكها ساعة

الفعل ولا تسبقه . ولكنّه لا يخرج بذلك عن مذهب الجبر لأنّه ينفي قدرة التأثير عن العباد ، ويرجع بها إلى تفسير واحد هو إرادة الله .

سأل أستاذه أبا على الجبائي : ما تقول في ثلاثة إخوة : اخترم الله أحدهم قبل البلوغ وبقى الاثنان فأمن أحدهما وكفر الآخر فأين يذهب الصغير ؟ فقال الجبائي : إنه يذهب إلى مكان لا سعادة فيه ولا عذاب فسأله الأشعري . لماذا يذهب إلى ذلك المكان ، وهو لم يأت شرا ولا خيرا ؟ فأجابه . أنه اختبر ، ولأنّه علم أنه لو بلغ لكفر . فقال الأشعري . فقد أحيا أحدهم فكفر فلماذا لم يمته صغيرا ؟ فسكت الجبائي عن الجواب .

ومراد الأشعري بهذه الأسئلة أنه مهما يقل القائلون في تعليل الفارقة بين أهل الطاعة وأهل العصيان فرجع ذلك ، في النهاية ، إلى علة واحدة هي إرادة الله . ويرى بعض الجبريين المعتدلين أن الفعل ، من حيث هو ، واقع بقدرة الله ، وأنه واقع بقدرة العبد من حيث كونه طاعة ومعصية .

وهذا قريب من نفي صفات الخير والشر والحمد والذم عن جميع الأفعال في حال صدورها من الله . لأن الخير والشر إنما يصحان في حق من يزيد وينقص ، ومن يتغير ويتبدل ، ولكنهما لا يصحان في حق الواحد الأبدي الذي تنزه عن جميع الغير ، وعن جميع أحوال الاختلاف .

ولسكل فريق من أصحاب الأقوال في القدر حجج وأسانيد من آيات القرآن الكريم يعتمد عليها في إثبات دعواه .

فمن الآيات التي يعتمد عليها الجبريون . « والله خلقكم وما تعملون » « إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله » « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله » « ولو شاء ربك لآمن في الأرض كلهم جميعا . أفأنت

تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » ... « ختم الله على قلوبهم » ... « بل زين للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل ومن يضل الله فما له من هاد » ... « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ... »

أما القديرون فهم من المعتزلة ويسمون أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد لأنهم يزعمون أنهم ينفون الظلم عن الله ويقولون بأن الإنسان حر فيما يفعل من خير وشر ، لأن الله لا يجبره على الشر ثم يعاقبه عليه فيظلمه ويجزيه على غير عمله . وعند القديرين أن سوء الاختيار الذي علم به الله في سابق علمه الأزل هو الذي أوجب ما قضى به الله عليهم من طاعة أو عصيان ، ولو لم يكن الإنسان قادرا على الفعل والترك لما وجب التكليف ، وهم يفرقون بين الأفعال التي يختار فيها الإنسان كالتحرك بمنة ويسرة والأفعال التي لا اختيار له فيها كالارتفاع بجسمه في الفضاء بغير رافع ، ويؤمنون بأن الله لم يكلف أحدا فعلا من هذا القبيل ، وإنما التكليف كله من قبيل الأفعال التي تفعل أو تترك بالاختيار .

ومن الآيات التي يعتمدون عليها في إثبات دعواهم « وما ربك بظلام للعبيد » ... « وما الله يريد ظلما للعباد » ... « ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ... « كل امرئ بما كسب رهين » ... « اليوم نجزون بما كنتم تعملون » ... « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » ... « ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم » ... « لبئسا قدمت لهم أنفسهم » ... « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » ... « رب إني ظلمت نفسي » ... « قل إني ضللت فأبنا أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي » ... « وقال الشيطان لما قضى الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم

فأخلفتكم وما كان لى غليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم » .

ولا يخفى أن المعتزلة المتأخرين نظروا فى آراء فلاسفة اليونان وعرفوا صفات الله عندهم ولا سيما صفة الله عند أرسطو معلمهم الأول ، وهى صفة المحرك الذى لا يتحرك ، أو الإله الخارج عن هذا الكون المحسوس فلم يجدوا صعوبة فى القول بجزية الإنسان وعمله بمعزله عن القضاء والقدر ، وإن كان التكليف ينقض رأى أرسطو كما ينقضه القول بالثواب والعقاب .

أما المعتدلون من أهل السنة فيقولون بإرادة الله ويقولون باختيار الإنسان فيما يقع عليه الجزاء ، ولكنهم يفرقون بين الإرادة على الحتم والقسر والإرادة على الأمر والتكليف .

فالله قال « كونوا قوامين بالقسط » .

والله يقول لكل شىء « كن فيكون » .

وكلا القولين إرادة من الله . ولكن إرادة الأمر تجاب بالطاعة أو العصيان ، وإرادة الحتم والقسر تنفذ كما قضى بغير خلاف .

ومن الآيات التى يستشهدون بها . « إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون » . . . « ولا يرضى لعباده الكفر » .

ويذكرون أن آيات القرآن أنكرت حجة الجبريين إذ حكى عنهم أنهم « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شىء » . . . « إن هى إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » . أما استشهاد الجبريين بأن الله يقول . « والله خلقكم وما تعملون » فالكلام فيه موجه إلى قوم إبراهيم إذ قال لهم « لم تعبدون ما تنحتون والله خلقكم

وما تعملون « أى خلقكم وخلق هذه الأصنام التى تحتونها ، وليس المقصود به نسبة معاصى العباد إلى الله .

ويتفق أهل السنة والمعتزلة على التفرقة بين حركات الجبر وحركات الاختيار فى الإنسان فيقولون إن الإنسان ليس بأقل عقلا ، ولا أقل اختيارا من الدابة التى يركبها ، أو كما قال أبو الهذيل الصلاف متهمكا مغنذا . « إن حمار بشر أعقل من بشر . لأن حمار بشر لو أتيت به إلى جدول صغير وضربت به فإنه يطفره ^(١) ، ولو أتيت به إلى جدول كبير وضربت به فإنه لا يطفره ويروغ ^(٢) عنه . لأنه فرق بين ما يقدر على طفره وبين ما لا يقدر عليه . وبشر لا يفرق بين المقدور له وغير المقدور .

هذه خلاصة وجيزة لأطراف القول فى مسألة القضاء والقدر بين الفرق الإسلامية ، ومن البين أن القول الفصل فى هذه المسألة الجلى ليس لمذهب واحد من بين جميع المذاهب ولا نحسب أنه تجمع لمذهب واحد على الإطلاق فيما علمناه وفيما هو شبيه بما علمناه . لأن المرجع فى سر القضاء والقدر إلى حكمة الله . وحكمة الله تتعلق بالأبد الذى لا ابتداء له ولا انتهاء ، ولا تتعلق بهذه الحقيقة أو بتلك الحقيقة فى الزمن الذى يحيط به المخلوقات .

وليس من دعوانا هنا ولا من غرضنا أن نأتى بالقول الفصل فى مسألة من المسائل التى تتسع لاختلاف الآراء ولا تنتهى إلى قرار . لأن الغرض الأول من هذا الكتاب هو تقرير مكان الفلسفة القرآنية من الدعوات الدينية التى تنتظم عليها حياة الجماعات البشرية . ومكان الفلسفة الإسلامية بين تلك الدعوات واضح محدود .

فليس فى الإسلام ما فى اليهودية من صورة الإله الذى ينافس البشر وينافسونه ويقدر لهم حسابهم فيخطئ الحساب لأن قدر الله فى الإسلام محيط

(١) يطفره : طفر يطفر بفتح فكسر : الرجل وثب فى ارتفاع ٠ (٢) يروغ : راغ الثعلب ذهب هكذا وهكذا مكررا وخديعة ٠

بكل شيء « قد جعل الله لكل شيء قدرا » ... « وكل شيء عنده بمقدار » ...
« وخلق كل شيء فقدره » ... « الذى له ملك السموات والأرض ، ولم يتخذ ولدا
ولم يكن له شريك فى الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا » .

وليس فى الإسلام ما فى المسيحية من كفارة أحد عن أحد ، ولا فى القول
بالخطيئة الموروثة بغير جريرة للمولود فيها . لأن القرآن يقول « ولا تزد وزر
أخرى » ... « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

أما مسألة التكليف فالقرآن يجمع فيها بين القول باستطاعة الإنسان أن يتلقى
الأمر والنهى وبتقدير كل شيء ، ولا تناقض بين القولين فى حكم العقل فضلا عن
حكم الدين .

ولبيان ذلك نفرض كل فرض مستطاع فى مسألة التكليف لنرى أى الفروض
أحق بالاعتقاد وأولى بالقبول فى العقل والضمير .
فإما عالم لا تكليف فيه ولا جزاء .

وإما عالم يتساوى فيه التكليف ويتساوى فيه العمل ويتساوى فيه الجزاء .
وإما عالم يقع فيه التكليف والتقدير على اختلاف كما نرى فى اختلاف العالم
الذى نحن فيه .

فالعالم الذى لا تكليف فيه ولا جزاء لم يتخيله أحد من أصحاب الأديان ،
ولامن المفكرين المنكرين .

وقد تخيل أرسطو إلهًا لا تصرف له فى الكون ولا شأن له بالخلق فى كثير
ولا قليل .

وهو إله لا يستقيم الإيمان به من الوجهة الدينية ، ولا من الوجهة الاجتماعية ،
ولم يستقم الإيمان به من الوجهة الفلسفية على حال من الأحوال .

وإنما قصر أرسطو عمل الإله على الحركة الأولى لأنه اعتقد أن واجب الوجود

أشرف الموجودات وأن أشرف الموجودات يعقل أشرف العقولات وهو ذاته
فكل تفكير فيما دون ذلك فهو تفكير لا يصح عنده في حق الإله .

فكيف اتفقت هذه الحركة الأولى التي وقف عندها عمل الإله ؟ .

هل جاءت من الكون شوقا إلى الله ؟ أوجاءت من الله تشويقا للكون إليه ؟
لا يستقيم القول على كلا الرأيين . فأن كان الكون قادرا على التحرك
فقد بطل القول بالحرك الأول ، وإن كانت الحركة من قبل الله فحركة واحدة
كأنف حركة بل لجميع الحركات من أكبر الموجودات إلى أصغر الخليات .

ومع هذا لاتناقض بته بين تفكيره في الخلق وتفكيره في أشرف
الموجودات ، لأن أشرف وجود هو الوجود الذي يليق بالإله الخالق المنعم القادر
على كل شيء ، ولن يكون الإله خالقا بغير خلق ، ولا منعما بغير إنعام ، ولا قادرا
بغير تقدير .

وإذا تركنا الجانب الفلسفي وحصرنا مسألة التكليف في حدودها الاجتماعية
فالقاتلون بالمؤثرات الطبيعية أنفسهم يوجبون التكليف مع إنكارهم لوجود الله ، ولا
يمنعون مجازاة الإنسان بعمله إلا أن يكون « إنسانا غير مسئول » عن عمله . كالجنون
والمريض والمسكر على الإجرام . وهم لا يخرجون بذلك عن حكم القرآن الذي
يقول « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » ... ويقول « ليس على الأعمى حرج
ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج » ... ويعفى الجاني المسكر على
جنايته إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ... « فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا إثم عليه » ... ثم يرضى عن الإثم بالتوبة والإصلاح . « إلا الذين تابوا من
بعد ذلك واصلحوا فإن الله غفور رحيم » .

ومهما يقل القاتلون باضطراب الإنسان ، لانطباعه على عمله بحكم الورثة أو بحكم
البيئة أو بحكم الزواج ، فهم لا يقولون ببطالان فائدة التكليف على الإطلاق . لأن

المشاهد أن الإنسان يستسهل الإثم الذي لا عقاب عليه ويستصعب الإثم الذي يخشى عليه العقاب . وأنه لا يعلم ما ينطوى عليه من القدرة على الإحسان واجتناب الإساءة فلا يزال بحاجة إلى الحافز والوازع لاستبطان تلك القدرة ، واستخراج غاية ما تنطوى عليه .

ونعود بعد هذا وذاك فنقول أن الإله الذي لا يكلف ولا يصرف إله ملغى من حساب البشر ، فلا يصلح لهم في مجال الإيمان ولا مجال التفكير .
أما العالم الذي يتساوى فيه التكليف ويتساوى فيه العمل ، ويتساوى فيه الجزاء فليس بعالم موجود .

فالعالم الذي يتساوى فيه كل شيء لا شيء فيه .
لأن « الشيء » معناه تمييز شيء عن شيء ، ووقوع الاختلاف بين أشياء وأشياء .

ولو تساوت الأشياء لاختلف بها الزمان ، ولو تساوى الزمان لما كان هناك معنى لاختلاف شيء منها عن شيء ، وهي على تعددها تتشابه في جميع الخصائص وفي جميع الأعمال ، وفي جميع الأوقات .
فامتناع الاختلاف بالنسبة للأشياء عدم .

والمساواة بينها على تجدد الاختلاف بينها خلل وظلم ومباينة للمعقول .
فإذا حدث العالم المخلوق فلا بد فيه من اختلاف .
وإذا حدث فيه الاختلاف فلا بد من اختلاف التقدير واختلاف التكليف واختلاف الأعمال .

أما أن نبطل المخلوق ، ونبطل ما يلزمه من صفات المخلوق ، فمعنى ذلك أن يخلق الله خالقاً مثله في السكال والدوام بغير ابتداء ولا انتهاء .
وذلك محال .

وأقل ما فيه من فارق أن يكون هناك فضل للإله الخالق على الإله المخلوق .

ثم يلزم من ذلك ما يلزم عند أصحاب القول ، بالعقول العشرة ، أو بتوالى الموجودات من واجب الوجود إلى العقل الأول إلى سائر العقول والنفوس التى تتوالى من مصدر إلى مصدر فى عالم الإمكان فالإله الخالق سيخلق إلهاً دونه فى صفات الكمال ، والإله الذى خلقه سيخلق ما دونه حتى ينتهى الأمر إلى مخلوقات كهذه المخلوقات التى نراها على اختلاف كبير فى العمل والتقدير .

فالعالم الذى لا اختلاف فيه لا شىء فيه .
والعالم الذى تختلف فيه الأشياء محال أن يتفق فيه التقدير والتكليف .

فلم يبق من فروض الإلهية الدينية غير فرض واحد يقبله العقل ويستقيم عليه الاعتقاد : وهو فرض الإله الذى يخلق الخلق على اختلاف فى التقدير والتكليف . ولا اعتراض على هذا الفرض الوحيد إلا أن يقال : إن التفرقة بين الناس بقضاء السعادة لقوم وقضاء الشقاوة لآخرين ظلم يناقض صفة العدل التى يتصف بها الإله التقدير الرحيم .

ولكنه اعتراض لا يصمد للنظر طويلاً دون أن يتبين له أنه لم يثبت على أساس متين . لأن العدل الأعظم هو العدل الذى يناط به قوام الموجودات ، ولا قوام للموجودات كما أسلفنا مع المساواة المطلقة فى التقدير والتكليف .

ولأن عدل الإله السرمدى إنما يتعلق بالأبد كله ، ولا ينحصر فى حالة من الحالات التى تتتابع بها الأزمان . وفى مجال الأبد متسع للتصحيح والتعديل ، وبقية دائمة للعوازنة والمراجعة ، وللتسوية بين الأقدار والأطوار ، إلى انتهاء مقدور ، أو إلى غير انتهاء .

ومن أراد من الأبد أن يحصر حكمته فى لحظة واحدة أو فى عصر واحد أو فى كوكب واحد من هذه العوالم التى لا نعرف غدادها ، فقد أخطأ فى حكم

العقل ، ولم يكن قصاراه أنه أخطأ في حكم الدين .
ومع هذا نستطيع أن نلاحظ في التقديرات الزمنية بعض الدلائل على الحكمة
الأبدية التي تقصر عن الإحاطة بها مدارك أبناء الفناء .
فوجود الله لم يحرم الناس حرية كانت تكون لهم بغير وجود الله .
وقد أعطاهم الله حظوظاً من الحرية هي هذه الحظوظ التي يملكونها
في هذه الحياة .

ولكن المنكرين قد تعودوا أن يسخروا من هذا القول وأن يصوعوه في
الصيغة التي يحسبونها مواتية للسخرية والتفنيد . فيقولوا . نعم إن الله قد خلق
للناس الحرية أى أنه اضطرهم أن يكونوا أحراراً مختارين ...
يقولون ذلك ويحسبونه غاية الغايات في السخرية والتفنيد . ولو استطاعوا
أن يقابلوه بصيغة واحدة نسلم من الإحالة لحق لهم أن يسخروا منه ، ولا
يطعنوا إليه .

فإذا كان الله قد اضطر الناس أن يكونوا أحراراً فقد أصبحوا أحراراً كما
أراد . وهذا هو الذى يعيننا من الحرية كيفما كان السبيل إليها .
ولا مقابل لهذا القول إلا أن يقال . بل ينبغى أن يخلق الناس الحرية
لأنفسهم كما يريدون ، وأن تطيعهم الأكوان في كل ما أرادوه ، وأن تطيع كل منهم على
حدة في كل خاطرة تخطر لأحدهم وكل رغبة تهجس في ضمير هذا أو ضمير ذاك .
وليس هذا هو القول الذى ينجو بصاحبه من السخرية والتفنيد ، لأنه
حالة من حالات الوهم ، لا تصح في الخيال فضلاً عن صحة التفكير أو
صحة الاعتقاد .

ومتى رجعنا إلى الله بخلق الحرية فكيف تكون هذه الحرية التي
يخلقها الله .

أينخلق الله لكل إنسان حرية إله فعال لما يريد ؟
ذلك مجال .

أم أينخلق لهم حرية المساواة في الأقدار والأعمال ؟
ذلك أمر لا يقوم به قوام للموجودات في عالم الحدود .

فإذا لم تكن حرية آلهة ولا حرية تنفي الفوارق والأقدار — فهي إذن هذه
الخطوط من الحرية التي رأيناها للخلق في هذه الحياة .

وقد ساء ظناً وساء فهماً من يرى أن الله قد أعطى الخلق قوامه بهذه الخطوط ،
وهذه القسم ، وهذه الأقدار ، ثم يفوته أن قوام الخلق لا ينتهي إلى ظلم واختلال ،
وهو في ذمة الغيب وذمة الأبد ، ولا يمكن أن يكون في ذمة الحاضر ، ولا في ذمة
العلم الذي يحيط به أبناء الفناء .

وعلى هذا يستطيع المسلم أن يؤمن بكل حكم من أحكام القرآن في مسألة
القضاء والقدر على تعدد الجوانب التي تناولتها هذه الأحكام ، لأنه يؤمن عقلاً
بأن وجود الله لا يبطل قيام التكليف وأن قيام التكليف لا يبطل اختلاف الخطوط
والأقدار ، وأن اختلاف الخطوط والأقدار لا يختم قدرة الله في الأبد الأبد على
تحقيق العدل فيما قضاه .

وهنا محل الإيمان بما يرجع إلى الغيب ولا تحصره الشهادة .

ولكن الإيمان بالغيب إيمانان :

إيمان بما لا يعقل ، وهو تسليم مزعزع الأساس .

وإيمان بما ينتهي إليه العقل حين يبلغ مداه . وهكذا يكون الإيمان إن كان
لا بد من إيمان .

ولا بد من إيمان .

الفرائض والعبادات

الفريضة الدينية أدب يراد به صلاح الفرد أو صلاح الجماعة .
ومن محاسن الفرائض الإسلامية أن كل فريضة منها تؤدي إلى المقصدين ،
وتجمل لإنسان ذى ضمير ، ولجماعة ذات ضمير .

فصلاة الجماعة — في يوم الجمعة — واجبٌ على المسلمين مقدم على البيع
والشراء ومطالب المعاش . « يأياها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة
فاسمعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون » .

نعم خير من مطالب المعاش ولا شك أن تعلو الجماعة سرّاً وعلانية — في يوم
من الأيام — عن صفائر الشح والجشع وهموم الدنيا ، لتخرج من ضيق هذه
الشواغل المحصورة ، وتعرف لحياتها غاية أرفع من هذه الغاية ، وقسطاً أقوم
من هذا القسطاس ، وتذكر ما ينفعها ذكره كلما استقرقها ذكر المنافع والفوايات ،
وترى عظماءها وصغراءها معاً في ساحة واحدة ، بين يدي العظمة الإلهية التي
تطامن^(١) من كبرياء العظيم ، وترفع من رجاء الصغير .

وإذا صلى المسلم منفرداً في سائر الأيام فهو في انفراد لا يغيب عنه شعوره
بآصرة^(٢) القربى ، بينه وبين الجماعة الإسلامية في أقطار الأرض من شمال إلى
جنوب ومن مشرق إلى مغرب . لأنه يعلم أنه في تلك اللحظة يتجه وجهة واحدة
مع كل مسلم على ظهر الأرض يؤدي فريضة الصلاة ، ويستقبل معه قبلة واحدة ،
ويدعو بدعاء واحد ، وإن تباعدت بينهم الديار .

وحسبه أن يتقف بين يدي الله خمس مرات من مطلع الشمس إلى مغيبها
لتمتزج حياته بالعنصر الإلهي ، ويتمثل الوازع الأعلى نصب عينيه ما بين كل

(١) تطامن : تخفض . (٢) آصرة : الآصرة في الاصل جبل صغير
يشد به اسفل الخياء . وما عطفك على رجل من فرابة أو معروف .

صلاة وصلاة ... « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » ... ولا شيء هو أقمن^(١) بالنهى عنهما من الشعور بوزرها كلما تمرست النفس بالدنيا بضع ساعات من ليل أو نهار .

والزكاة مصلحة للجماعة لأنها تقيم دعائم التعاون بين المجدودين والحرّومين ، وتعالج مشكلة الفقر والحاجة علاجاً يقوم على التعاطف والولاء بين من يعمل ومن يعال . وهى إلى هذا رياضة للنفس يأخذ منها الواهب كما يأخذ الموهوب . لأنها تعودها نبل التضحية بالمسال العزیز على النفوس ، وتعلمها مغالبة الحرص والسماح بالبذل والإيثار ، وتلقى في روعها أنها مسؤولة عن غيرها فيما تكسبه بسعيها وتديبرها . فتشعر بتكافل الجماعة شعوراً يخرجها من ضيق الأثرة والافراد .

والحج « مؤتمر عالمي » يعقده المسلمون مرة في مواعده المعلوم من كل عام . يجتمعون فيه إلى صعيد واحد ، فيتعارفون ويتشاورون ، ويفضى بعضهم إلى بعض بما يعلمون من أحوالهم وما يشكون من متاعبهم ورزاياهم . ويستعيدون ماضيهم كرة بعد كرة ، فلا يصبرون طويلاً على حاضر دون ذلك الماضي العظيم . ونعم العمل المشترك عمل لا ينقطع عام من الأعوام ، ولا يزال حافظاً للهمم باعثاً للذكرى كما تجدد على مر السنين .

أما الفرد فله من الحج رياضة على المشقة ومنشط من طول اللبث والجمام^(٢) ، وعلم بما يحمله القيم في مكانه ، وهو علم يستفاد من السياحة ولا يستفاد من غيرها ، ويبحث عليه القرآن الكريم لأنه يفتح البصائر والقلوب ، ويقشع عمى الأبصار ، وحجاب الأسماع . « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان

(١) أقمن : أجدر . وقمين جدير . (٢) الجمام : بالفتح الراحة .

يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور .

والصيام في مظهره الاجتماعي يعطينا مظهر أسرة عظيمة -- من مثات الملايين -- تنتشر في جوانب الأرض وتقترب شعائرها الدينية كل يوم بأمس ما يحس الانسان في معيشته اليومية ، وهو أمر الطعام والشراب ومتع الأجساد : ملايين من الناس في جوانب الأرض يطعمون على نظام واحد ويمسكون عن الطعام على نظام واحد ، ويستقبلون ربهم على نظام واحد . وقلما انتظمت أسرة بين جدران بيت على مثل هذا النظام .

أما الفرد فيستفيد منه خير ما يستفيدة الإنسان في حياته الروحية أو حياته الخلقية ، وهو ضبط النفس وشحذ عزيمتها وقدرتها على الفكاك من أسر العادات وتطويع الجسد لدواعي العقل والروح .

والصيام الإسلامى هو أجدى ضروب الصيام في تحقيق هذا المقصد ، لأنه يحدد القدرة على ذلك كل يوم مدى شهر من شهور السنة ، ولا يكون قصاراه نقلة واحدة من عادة شهور إلى عادة شهور .

ويقول بعض المتعلمين بقواعد الصحة إن الصيام على هذا النحو يخل بوظائف الهضم وما يتصل بها من الوظائف الجسدية . وهو قول لا يؤيده الواقع المشاهد في اختلاف أحوال البنية الحية في تدبير طعامها وشرابها على اختلاف المنبت والإقليم وعادات المعيشة . وما رأينا الناس قد احتاجوا قط إلى تربية اجتماعية قوية أو تربية فردية عالية ، إلا كان قوامها ترويض الجسد على طعام غير طعامه المألوف وتعرضه لطوارئ من تقلبات الجو وتقلبات المعيشة غير التي تعرض لها ونشأ عليها . كذلك تربي الجيوش وكذلك يربي الملوك والأمراء .

وتلحق « بفكرة » الفرائض الدينية فكرة العيدين في الإسلام ، وهما عيد
الفطر وعيد الأضحى . فعيد الفطر تحية للواجب ، وعيد الأضحى تحية للفداء . وليس
للنفس الإنسانية غاية من الأدب بعد رياضتها على الواجب ورياضتها على الفداء .
ومدار هذه الفرائض كلها على الساحة واليسر لا على العسر والإرهاق .

« ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » .

« ما جعل عليكم في الدين من حرج » .

« يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »

تلك رؤوس الفرائض التي تعلمها المسلمون من كتابهم .

إن كانت للجماعة البشرية عقيدة دينية فلا بد للعقيدة الدينية من شعائر ،
وليس بين هذه الشعائر ما هو خير للمعتقدين من شعائر الإسلام .

التصوف

من آراء بعض الباحثين — سواء في الشرق والغرب — أن التصوف دخيل على الدين الإسلامي، وأن اسمه نفسه مقتبس من كلمة يونانية هي كلمة الثيوسوفى Theosophy أى الحكمة الإلهية .

واختلفوا في أصل التسمية فاستبعد بعضهم اقتباسها من اليونانية ، وردوها تارة إلى أهل الصفة وتارة إلى لبس الصوف وتارة إلى الصفاء .

ومنهم من قسم التصوف قسمين . قسم يقوم على طلب المعرفة ، وهو في رأيهم من بقايا مدارس الفلسفة اليونانية ، ولا سيما مدرسة الإسكندرية . وقسم يقوم على تصفية النفس بالعبادة والانقطاع عن الدنيا و «الفناء» في الله ، ومرجه إلى أهل الهند ، الذين يؤمنون « بالرقانا » ويعتبرونها غاية الغايات في الاتصال بالذات الإلهية .

ومما لا شك فيه أن بعض التصوف دخيل في الإسلام . وهو التصوف الذي يقول بالحلول ووحدية الوجود ، ويغلب على النساك والمتفلسفة الذين جاؤوا الهند ، وأطراف البلاد الفارسية .

ومما لا شك فيه كذلك أن تخوم الهند وأطراف البلاد الفارسية كانت أصلح لانتشار بعض الطرق « السرية » التي لا ترضى عنها الدولة ولا سيما في عهد بنى أمية . فإن الطرق السرية كانت تعلم الناس الإيمان بالإمام المستور ، وإنكار السلطان الظاهر ، وكان الغضب من السلطان الظاهر على أشده بين « الشعوبيين » أو بين غير العرب من المسلمين . لأن العرب استأثروا بدولة بنى أمية ، وصبغوها

بالصبغة القومية . فكان هناك أكثر من عامل واحد لرواج التصوف بين الفرس وأبناء الأمم الإسلامية غير العربية . ومن ثم شاع القول بأن التصوف دخيل على الإسلام من أساسه ، وأنه بقية من بقايا الفلسفة الهندية أو اليونانية ولا سيما « الأفلاطونية » وهي مزيج من عبادات مصر وعقائد الهند وفلسفة اليونان .

لكن التصوف في الحقيقة غير دخيل في العقيدة الإسلامية . لأنه كما قلنا في كتابنا عن أثر العرب في الحضارة الأوروبية « مبثوث في آيات القرآن الكريم ، مستكن^(١) بأصوله في عقائده الصريحة . فالمسلم يقرأ في كتابه أن « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » فيقرأ خلاصة العلم الذي يعلمه دارس الحكمة الإلهية . ويقرأ في كتابه : « قفروا إلى الله إني لكم منه نذير مبين » فيعلم ما يعلمه تلاميذ المتصوفة البوذيين حين يؤمنون بأن ملابسة العالم تسكدر سعادة الروح ، وأن الفرار منه أو الفرار إلى الله هو باب النجاة . ويقرأ في كتابه أن الله « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » و « كل شيء هالك إلا وجهه » فلا يزيد المتصوفة شيئاً حين يقولون له إن الله أزلي أبدى قديم بغير زمان ولا مكان ، عليم بالكليات والجزئيات : ويقرأ في كتابه أن « الله نور السموات والأرض » « والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ... » « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » فلا يزيد المتصوفة إلا التفسير حين يقولون إن الوجود الحقيقي هو وجود الله ، وأنه أقرب إلى الإنسان من نفسه ، لأنه قائم في كل مكان يصلي له كل كائن « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

ومن القرآن الكريم يعلم المسلم الخلاف بين عالم الظاهر وعالم الباطن أو عالم الحقيقة وعالم الشريعة . لأنه يقرأ مثلاً واضحاً لهذا الخلاف فيما كان بين الخضر وموسى عليهما السلام من خلاف ... « فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً ، قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً . قال إنك

(١) مستكن : مستتر .

لن تستطيع معي صبراً ، وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً . قال ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً . قال فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً . فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئاً إمرأ^(١) . قال ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبراً . قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسراً . فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال اقتلت نفساً زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً . قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبراً . قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذراً . فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه ، قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً . قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً . أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا . وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا ، فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحماً . وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً .

فالسلم الذي يقرأ هذه الآيات — وهو مطبوع على التصوف والبحث عن خفايا الآثار ودقائق الحكمة — يجد فيها غناء من الأصول الصوفية ، ولا يفوته إذا اكتفى بها أن ينشئ منها مدرسة صوفية إسلامية تلتقي بالمدارس الأخرى في كثير وتنفصل عنها في كثير ، ولكنها لا تعزل عن لباب التصوف « بالطبع والفترة » كما يرى بعض المعقبين على الصوفية الإسلامية التي يستمدوها المسلم من الدين .

ولكن القرآن حين يفتح للمسلم أبواب الحياة الروحية يحرم عليه أن يوصد يديه أبواب الحياة الجسدية وينهاه أن يترك العمل لينقطع عن الدنيا وينسى نصيبه

منها « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين » .
« يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعمدوا إن الله لا يحب المعتدين » .

« يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض »
« يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا » .

فالحياة الروحية في الإسلام تجرى على سنن القصد الصالح للحياة البشرية .
لا استغراق في الجسد ولا انقطاع عنه في سبيل الآخرة . قوام بين هذا وذاك .
وإذا كان الإسلام قد عرف أناسا من « النساك » الذين تفرغوا للمطالب
الروحية فإتاما كان ذلك على سنة التخصص في كل مطلب من مطالب الحياة الإنسانية
ولم يكن من قبيل الإلغاء أو التعطيل لمطلب من هذه المطالب الضرورية .

فليس في تخصص إنسان لعلم الطب مثلا إلغاء أو تعطيل لغيره من العلوم
الشريفة التي يتم بها قوام المعارف الإنسانية ، وليس في التخصص إيجاب واستنكار
وإنما هو سبيل التعميم والاستفادة من كل ملكة في الذهن والذوق والروح .
ولا يوجب الإسلام التنسك على جميع المسلمين لأن أناسا منهم تخصصوا له وفضلوه
على مطالب الروح أو مطالب الجسد الأخرى . ولكنه يميزه بالقدر الذي ينشأ ،
وهو القدر الذي لا غنى عنه في تدبير حياة الإنسان .

فالملكات الإنسانية أكثر وأكبر من أن ينالها إنسان واحد . ولكنها ينبغي
أن تنال ، فكيف يمكن أن تنال ؟ .

إنها لا تنال إلا بالتخصص والتوزيع . ولا يتأتى هذا التخصص أو هذا
التوزيع إذا سوينا بينها جميعا في التحصيل وألزمنا كل أحد أن تكون له أقساط
منها جميعا على حد سواء .

ولا تقصر القول هنا على الملكات العقلية أو الروحية التي لا يسهل إحصاؤها ولا تحصيلها ، ولكننا نم به هذه الملكات ومعها ملكات الحس والجسد ، وهي محدودة متقاربة في جميع الناس .

فهذه الملكات الجسدية — فضلا عن الملكات العقلية والروحية — قابلة للنمو والمضاعفة إلى الحد الذي لا يخطر لنا على بال ولا نصدقه إلا إذا شهدناه .

وقد رأينا ورأى معنا ألوف من الناس رجلا أكتع^(١) يستخدم أصابع قدمه في أشياء يعجز الكثيرون عن صنعها بأصابع اليدين . يكتب بها ويشعل عيدان الثقاب ويصنع بها القهوة ويصبها في الأقداح ويشربها ويديرها على الحاضرين ويسلك الخيط في سم الإبرة^(٢) ويخيط الثوب الممزق ، ويوشك أن يصنع بالقدم كل ما يصنع باليمنى أو اليسار .

ورأينا ورأى معنا ألوف من الناس لاعبي البليارد في المسابقات العامة يتسلمون العصا ثم لا يتركونها إلا بعد مائة وخمسين إصابة أو تزيد . ولعلمهم لا يتركونها إلا من تعب أو مجاملة للاعبين الآخرين . وهم يوجهون بها الأكر إلى حيث يريدون ويرسلونها بين خطوط مرسومة لا تدخل الأكر في بعضها ولا تحسب اللعبة إذا لم تدخل في بعضها الآخر . بحيث لو قال لك قائل إن هؤلاء اللاعبين يحجرون الأكر بسلك خفي لجاز لك أن تصدق ما يقول .

ورأينا من يقذف بالحربة على مسافات فتقع حيث شاء ، ورأينا من ينظر في آثار الأقدام فيخرج منها أثراً واحداً بين عشرات ولو تعدد وضعه بين المئات . ورأينا من يرمي بالأنشودة في الحبل الطويل فيطوق بها عنق الإنسان أو الحيوان على مسافة أمتار .

هذه هي الملكات الجسدية المحدودة وهذه هي آماد السكال الذي تبلغ إليه بالتخصص والمراة والتوزيع .

(١) أكتع : الاكتع من رجعت أصابعه الى كفه . (٢) سم الابرة : ثقبها .

فما القول إذا حكمنا على الناس جميعاً أن يكسبوا أعضاءهم ملكة من هذه الملكات؟. إننا نخطئ بهذا أيما خطأ ونعطلهم به عن العمل المفيد. ولكننا نخطئ كذلك كل الخطأ إذا حجبنا على إنسان لأنه أتقن ملكة من هذه الملكات الجسدية، ولو جار في نفسه على ملكات أخرى يتقنها الآخرون.

فإذا كنا جاوزنا بالقوى الجسدية حدودها الموهودة بالمرانة والتخصيص، فما الظن بالقوى الروحية أو العقلية وهي لا تتقارب في الناس هذا التقارب ولا تقف عند هذه الحدود؟

وإذا كان طالب القوة الروحية يؤثرها على جسده فلماذا نلومه، وننحى عليه ونحن لا ننحى على اللاعب إذا أثر الماهرة في اللعب على الماهرة في فنون العقل أو السكال في مطالب الروح؟

إذا لمنا من يجوز على جسده لأنه يضر الناس إذا اقتدوا به أجمعين فن واجبنا أن نلوم كل ذى ملكة وكل ذى عمل وكل ذى فن وكل ذى رأى من الآراء. فما من واحد بين هؤلاء إلا وهو يضر الناس إذا اقتدوا به أجمعين.

وبما لا جدال فيه أن نوازع الجسد تحجب الفكر عن بعض الحقائق الاجتماعية فضلاً عن الحقائق الكونية المصفاة.

وبما لا جدال فيه أن شواغل العيش وهموم الأسرة عائق عن بعض مطالب الإصلاح في الحياة اليومية، فضلاً عن الحياة الإنسانية الباقية على مر الدهور.

وبما لا جدال فيه أن طالب القوة الروحية كطالب القوة البدنية، له حق كحق المصارع والملاكم وحامل الأثقال في استكمال ما يشاء من ملكات الإنسان، ولسنا على حق إذا أخذنا عليه أنه جار على جسده أو لذات عيشه. لأننا لا نلوم المصارع إذا نقصت فيه ملكة الفن أو ملكة العلم أو ملكة الروح.

لو أصبح كل الناس مصارعين لفسد كل الناس ولكن لا بد من المصارعة مع هذا ، ولا بد من المتفرغين لها إذا أردنا البقاء .
ولو أصبح الناس كلهم متصوفين معرضين عن شواغل الدنيا لفسدت الدنيا وبطل معنى الحياة ومعنى الزهد في الحياة . ولكن لا بد من هذه النزعة في بعض النفوس ، وإلا قصرنا عن الشأ^(١) والأعلى في مطالب الروح وقدنا ثمرة « التخصص » أو ثمرة « القصد الحيوى » الذى ينظم لنا ثروة الروح وثروة العقول وثروة الأبدان . « والقصد الحيوى » مكفول بشريعة القرآن فى كل مطلب من هذه المطالب الروحية . فهى مباحة لمن يطيقها ، وهى لا تفرض على جميع المسلمين .
ولا بد من هذه الإباحة ولا بد من هذا الإعفاء . فإنهما يجريان بالقدر الذى يفيد ويمنع الضرر فى كلتا الحالتين » .

(١) الشأو : الغاية والامد • وعدا الفرس شأوا أي طلقا •

الحياة الأخرى

الأديان الكتابية على اتفاق في الإيمان بالحياة بعد الموت، وإن اختلفت بينها بعض الاختلاف في تمثيل تلك الحياة .

وقد آمن الفلاسفة بالحياة الأخرى قبل الأديان الكتابية جميعا وبعدها .
فن أشهر المؤمنين بها من الفلاسفة السابقين أفلاطون ، ومن أشهرهم في العصر الحديث عمانوئيل كانت ، وهما يجمعان أطراف الآراء الفلسفية في سبب الإيمان ببقاء النفس بعد الموت .

فالنفس في مذهب أفلاطون جوهر مجرد بسيط لا يقبل التجزئة ولا الانحلال وهي قوام الحياة . وما هو حياة لا يمكن أن يعود « لاحياة » كما أن « اللاحياة » لا يمكن أن تحيي المادة الصماء .

ولكن النفس تتلبس بالمادة في معارج الترقى والتطهير ، وتخلص من المادة —
طورا بعد طور — لتعود إلى عنصرها الأول من الحرية والصفاء .

وبقاء النفس في مذهب « كانت » مرتبط برأيه في « القانون الأخلاقي »
الذي تدين به فطرة الإنسان ، ويدل على إرادة إلهية فوق إرادة الآحاد والجماعات ،
فإن الإنسان مفلطور على أن يفهم الواجب ، وأن يفهم أن الواجب هو العمل
الذي يصلح للاقتداء به ، وأنه يتخذ قاعدة عامة تطلب من جميع الناس .

وليس من المعقول أن يفرض في النفس قانون كهذا ثم يشق من يدين به
ويسعد من ينبذه ويخرج عليه . فالحكمة التي غرست هذا القانون في الطباع
خليقة أن ترد الأمر إلى نصابه في حياة بعد هذه الحياة ، لأن الجزاء العدل لا يتم
كله في حظوظ هذه الحياة .

وتريد من الإشارة الموجزة إلى رأى هذين الفيلسوفين ، أن يذكر الناظرون
في مسألة الحياة بعد الموت أنها مسألة بحث وتفكير ، وليس قصارها أنها مسألة
اعتقاد وإيمان .

فالعقل لا يخرجها من متناول بحثه ، وأصحاب العلم التجريبي أنفسهم لا يمكنون
من أسانيدهم العلمية ما يسوغ لهم إغلاق الباب فيها ، لأنهم لم يحصروا قط طبيعة
الحياة ، ولم يثبتوا قط أنها وليدة المادة الصماء ، فليس لهم أن ينتقصوا ويبرموا
في طبيعة شيء ليس بالمحصور في علمهم وليس مقطوعا لديهم بأصل تكوينه
وغاية مصيره .

لكن العقل نفسه يستلزم فارقا لا بد منه بين تمثيل الحقيقة للبحث والتفكير
وتمثيل هذه الحقيقة بعينها للتدين والاعتقاد .

فالحقيقة الاعتقادية لا بد أن تمتزج بتصور المؤمنين بها ، لأن الخطاب فيها
موجه إلى ملايين من البشر منهم العارف والجاهل ، ومنهم الذكي والغبى ، ومنهم
كبير النفس وصغيرها ، ورفيع الحس ووضيعه ، ومنهم من يطلب السكال ومن
لا يعرف كما لا يطمح إليه .

فلا بد من توضيح الحقيقة الاعتقادية بالمحسوسات في كثير من الأحوال ،
وعلى هذا ينبغي أن يروض فكره كل من ينظر إلى عقيدة الحياة الأخرى في
القرآن الكريم .

فالقرآن الكريم يفرض على المؤمنين عقيدة البعث والحساب ، ويدعوهم إلى
الإيمان بالنعم والعذاب .

والجنة هي مقر النعم .

والنار هي مقر العذاب .

وفي القرآن أوصاف مرسوسة للجنة كما وصفت في سورة الواقعة : « في جنات

النعيم ، ثلثة من الأولين وقليل من الآخرين ، على سرر موضونة^(١) متكئين عليها متقابلين ، يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين ، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وفاكهة مما يتخيرون ، ولحم طير مما يشتهون ، وحور عين كأمثال اللؤلؤ المسكونون ، جزاء بما كانوا يعملون لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيا إلا قبيلا سلا سلا .

وفي القرآن أوصاف محسوسة للنار كما وصفت في سورة الفرقان : « بل كذبوا بالساعة واعتدنا لمن كذب بالساعة سعيرا إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا وإذا أقوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا .

ولكن من المتفق عليه بنص القرآن ونص الحديث النبوي الشريف أن هذه الموصوفات غير ما يرى ويعهد في هذه الحياة : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون » ... والنبي عليه السلام يقول : « فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ».

والواقع أن المسلمين يفهمون من هذه الصفات معنى النعيم ومعنى العذاب ولا يخل فهمهم لهذا أو لذلك بالفرض المقصود من وعد الله ووعيده بالمثوبة والعقاب . فالإمام فخر الدين الرازي مثلا يقول في تفسير الاتكاء على السرر الموضونة : « معناه أن كل أحد يقابل كل أحد في زمان واحد ، ولا يفهم هذا إلا فيما لا يكون فيه اختلاف جهات . وعلى هذا فيكون معنى الكلام أنهم أرواح ليس لهم أديار وظهور . فيكون المراد من السابقين هم الذين أجسامهم أرواح نورانية : جميع جهاتهم وجه . كالنور الذي يقابل كل شيء » :

وهذا فهم فيلسوف باحث في الجواهر والأعراض ، وفي مطالب الأرواح والأجسام .

(١) ثلثة : جماعة . (٢) موضونة : الموضبون : اسم المفعول للمثنى بعضه على بعض ، والمنسوج المداخل بعضه في بعض .

ويفهم المتصوفة أن نعيم الحياة الباقية كله هو الوصول إلى الله ولا يتطلعون إلى جزاء غير هذا الجزاء .

سمعت رابعة العدوية قارئاً يتلو قوله تعالى : « وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون » . . فقالت : نحن إذن صغار حتى نفرح بالفاكهة والطير .

وسمع السبلي قوله تعالى : « منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة » فصاح صيحة عظيمة وقال : فأين الذين يريدون الله تعالى ؟ وكان يقول في قوله تعالى : « كلوا واشربوا » : « إن كان ظاهره إنعاماً فباطنه انتقام وابتلاء واختبار ، لينظر تعالى من هو معه ومن هو من حظ نفسه » .

فوصف الحقائق بالمحسوسات — كما رأينا — تعبير يفهمه الخواص الذين يرتفعون بالهمم وبمطالب النفس الباقية عن طبقة الجهلاء .

ولكن هل التعبير بالمعاني المجردة والحقائق المثالية مفهوم عند هؤلاء الجهلاء ؟ إننا نعلم جميعاً أن أحوج الناس إلى الإيمان بالحساب — بل أحوجهم إلى وازع الدنيا كله — هم طبقة الجهلاء الذين تستغرقهم المحسوسات ولا يخلصون منها إلى تجريد المعاني والشعور بحب الحقيقة وتقديس الكمال . وهؤلاء لا يعتقدون إلا بما يحسون ويفقهون . فإما عقيدة تمتزج عندهم بشعورهم وتصورهم وإما إباق^(١) من كل عقيدة وفكالك من كل تكليف . وبهذا تبطل كلمة العقيدة في الجماعات البشرية كل البطلان .

ولا معدى إذن من إحدى صورتين لعقائد الجماعات البشرية : إما أسلوب يحقق الحكمة من العقيدة عند جميع الناس خاصة وعامة ولا بد فيه من التعبير عن المعاني بالمحسوسات .

(١). إباق : الهروب . وأبق العبد هرب من عند سيده .

وإما أسلوب يترك الخاصة لأنفسهم ، وينفى العامة عن حظيرة الاعتقاد وهو لا يحقق الحكمة من العقيدة بحال .

في ذلك الأسلوب لا خسارة على أحد من الخاصة أو العامة ، وفي هذا الأسلوب لا فائدة للخاصة ولا للعامة . لأن الخاصة متروكون لأنفسهم يفهمون ما يفهمون بمنزل عن الوحي والرسالة ، ولأن العامة محجوبون عن الوحي والرسالة بكل حجاب . وقد ضلل بعض المفرضين من دعاة الأديان عقولا كثيرة في شتى الأقطار حين زعموا أن الخطاب بالمحسوسات في أمر الجنة والنار مقصور على العقيدة الإسلامية ، وأن المؤمنين بالدين لا يؤمنون به إلا إذا كانوا من المؤمنين بالقرآن . فالأنبياء والقديسون في جميع الأديان السكتانية قد تمتلوا النعيم المحسوس في رضوان الله ووضعه على هذه الصفة في كتب العهد القديم والعهد الجديد ، وفي كتب التراتيل والدعوات .

وفي العهد القديم يصغى أشعيا يوم الرضوان في الإصحاح الخامس والعشرين من سفره فيقول : « يضع رب الجنود لجميع الشعوب في هذا الجبل وليمة سمائن : وليمة خمر على دردي سمائن ممخة^(١) : دردي^(٢) مصفى ويفنى في هذا الجبل وجه النقاب . النقاب الذي على كل الشعوب والغطاء المغطى به على كل الأمم ، يبلغ الموت إلى الأبد ويمسح السيد الرب الدموع من كل الوجوه . . » .

وفي العهد الجديد يقول يوحنا الإلمى في الإصحاح الرابع من رؤياه : « بعد هذا نظرت وإذا باب مفتوح في السماء والصوت الأول الذي سمعته كبوق يتكلم معي قائلا : إصعد إلى هنا فأريك ما لا بد أن يصير بعد هذا . وللوقت صرت في الروح ، وإذا عرش يعرض على في السماء وعلى العرش جالس . وكان الجالس في المنظر شبه حجر اليشب والعقيق وقوس قزح حول العرش في المنظر شبه الزمرد وحول العرش أربعة وعشرون عرشا . ورأيت على العروش أربعة وعشرين

(١) دردي : ما يرسب في أسفل كل مائع كالاشربة والادهان .

(٢) ممخة . : مخت الشاة : سممت .

شيخاً جالساً متسربلين بثياب بيض وعلى رؤوسهم أكاليل من ذهب ،
ومن العرش يخرج روق ورعود وأصوات ، وأمام العرش سبعة مصاييح نار
متقدة هي سبعة أرواح الله . وقدام العرش بحر زجاج شبه البلور ، وفي وسط
العرش وحول العرش أربعة حيوانات مملوءة عيوناً من قدام ومن وراء . والحيوان
الأول شبه الأسد والحيوان الثاني شبه عجل والحيوان الثالث له وجه مثل وجه
إنسان والحيوان الرابع شبه نسر طائر . . . » .

ويقول في الإصحاح العشرين : « متى تمت الألف السنة يحل الشيطان
من سجنه ويخرج ليضل الأمم الذين في أربع زوايا الأرض : جوج ومأجوج ،
ليجمعهم للحرب وعددهم مثل رمل البحر . . . فنزلت نار من عند الله من السماء
وأكلتهم . . . وإبليس الذي كان يضلمهم طرح في بحيرة النار والسكبريت . . .
وكل من لم يوجد مكتوباً في سفر الحياة طرح في بحيرة النار » .

ويقول في الإصحاح الحادى والعشرين : « ثم رأيت سماء جديدة وأرضاً جديدة
لأن السماء الأولى ، والأرض الأولى مضيتا ، والبحر لا يوجد فيما بعد وأنا يوحنا
رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله مهيأة كهروس
مزينة لرجلها . وسمعت صوتاً عظيماً من السماء قائلاً : هو ذا مسكن الله مع الناس » .

وكانت آمال النعم المحسوس تساور قلوب القديسين في صدر المسيحية فضلاً
عن عامة العباد بين غمار الدماء^(١) . ومن أشهر هؤلاء الأقطاب المدودين رجل عاش
في سورية في القرن الرابع للميلاد وترك بعده تراثيل مقروءة يتغنى بها طلاب
النعم ، وهو القديس افرام الذي يقول في إحدى هذه التراثيل : « ورأيت
مساكن الصالحين . رأيتهم تقطر منهم المطور ويفوح منهم العبير ، تزيينهم
صفائر العاكة والريحان . . . وكل من عفا عن خمر الدنيا تعطشت إليه خمور

(١) الدماء : دماء الناس جماعتهم .

الفردوس ، وكل من عف عن الشهوات تلقته الحسنان في صدر طهور » .
واتفق أحياء المغرب وأحياء المشرق في وصف النعيم بهذه الصفة . فقال
القديس إرنستوس Irenius أسقف ليون في القرن الثاني إن السيد المسيح أنبا
يوحنا الإلهي : أن « ستأتي أيام يكون فيها كروم لكل كرمة منها عشرة آلاف
غصن ، ولكل غصن عشرة آلاف فرع ، ولكل فرع عشرة آلاف
عسلوج^(١) ، ولكل عسلوج عشرة آلاف عنقود ، ولكل عنقود عشرة آلاف
عنبة ، وتعضر العنبة منها فتدر من الخمر ، مائتين وخمسة وسبعين رطلا » .

هذه الصفات وأمثالها كثيرة فيما كتب وسجل ، وفيما وقع في الخواطر
والأخلاق بغير كتابة وتسجيل ، وكل ما يعيننا منها أنها تم المعتقدين عموماً
لا يتأتى إغفاله في خطاب يتجه إلى جميع المعتقدين ، ولا يبلغ في النفوس مبلغ
اليقين إلا إذا تخلل الشعور وتغلغل في الضمير .

وقد رأينا في أول هذا الفصل أن الفلاسفة الذين قالوا ببقاء النفس بعد
الموت يقولون بذلك لأنهم وجدوا القول به ضرورة عقلية يستلزمها اختلاف النفوس
وحاجة كل منها إلى التطهر والتكامل^(٢) ، حياة بعد هذه الحياة ، ووجوب هذا
التطهر والتكامل لاستقامة قضاء العدل الإلهي بين الأخيار والأشرار .

فهذا المعنى ملحوظ في تقدير العذاب الذي يبتلى به المذنبون بعد الموت كما
قضت به شريعة القرآن الكريم . فإن المفسرين كادوا أن يجمعوا على انتهاء
عذاب الآخرة إلى الغفران ، وأن الخلود والأبد يفيدان الزمان الطويل ولا يفيدان
البقاء بغير انتهاء . ويؤيد هذا المعنى حديث رواه البخاري يفصله بأسلوب الخطاب

(١) عسلوج : الغض الناعم لسنته .

الذى يشرح المعاني بالمحسوسات ، ومنه يقول عليه السلام : « . . . وإذا رأوا أنهم قد نجوا في إخوانهم يقولون : ربنا إخواننا كانوا يصلون معنا ويصومون معنا ويعملون معنا . فيقول الله تعالى : اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من إيمان فأخرجوه ، ويحرم الله صورهم على النار . . فيأتونهم وبعضهم قد غاب في النار إلى قدمه وإلى أنصاف ساقيه ، فيخرجون من عرفوا ، ثم يعودون . فيقول : اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار فأخرجوه ، فيخرجون من عرفوا . ثم يعودون . فيقول : اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه . فيخرجون من عرفوا . . . فيشفع النبيون والملائكة والمؤمنون فيقول الجبار بقيت شفاعةي . فيقبض قبضة من النار فيخرج أقواما قد امتبخشوا فيلقون في نهر بأفواه الجنة ، يقال له ماء الحياة ، فينبتون في حافتيه كما تنبت الحبة في حميل السيل قد رأيتموها إلى جانب الصخرة إلى جانب الشجرة . فما كان إلى الشمس منها كان أخضر ، وما كان إلى الظل منها كان أبيض ، فيخرجون كأنهم اللؤلؤ ، فيجمل في رقابهم الخواتيم فيدخلون الجنة . فيقول أهل الجنة ، هؤلاء عتقاء الرحمن . . . »

وللنبي عليه السلام أحاديث أخرى في معنى ما تقدم ، فخواها جميعاً أن العذاب تطهير وتكفير ، وأن الأنفس جميعاً تتلاقى في حظيرة الرضوان .
فاذا أعطينا أسلوب العقيدة حقه من التعبير ، ففي العلم الآخر كما يدين :
المسلم رضا للوازع الأخلاقي ، ورضا لدواعي التفكير ، ورضا لمقيدة الدين .

خاتمة

منذ الحرب العالمية الأولى كثرت في أوربة وأمريكا مجموعات الفصول التي يبسط فيها كاتبوها آراءهم في العقائد والأديان ، ويلخص كل منهم فيها عقيدته التي استخلصها لنفسه ، وأحس أنها تناسب تفكيره وعلمه وشعوره بالعالم الذي يعيش فيه ، وبما يقتضيه أمر الاعتراف في عصر العلوم « الوضعية » وتجارب الإنسانية الحديثة .

وتشتمل هذه المجموعات غالباً على آراء رجال ونساء ، ينظرون إلى الحياة من جوانب شتى . فهم العالم والفيلسوف ، ومنهم الفنان والمخترع ، ومنهم السياسي وصاحب الأعمال ، ومنهم من ينظر إلى العالم نظرة وسطى تتلاقى فيها جميع الطوائف ، وجميع مذاهب الحس والتفكير .

وبعض هؤلاء قد اتخذ له « إلها » اصطفاة على حسب المثل العليا التي يتمثل بها الإله .

وبعضهم يدين بعقيدة بشرية أرضية لا محل فيها لما وراء الطبيعة ، ولا يخرج عن كونها نخبة من قواعد الأخلاق وبرامج الإصلاح .

وبعضهم يفسر الدين الذي يؤمن به قومه ، تفسيراً يوائمه ويخالف ما اعتقده قومه من المراسم والعبادات .

وكلمهم — في جملة آرائهم ومذاهبهم — يدلون على شيء واحد : وهو أن الإيمان كما قلنا في خاتمة كتابنا عن الله ، ظاهرة طبيعية في هذه الحياة . « لأن

الإنسان غير المؤمن إنسان غير طبيعي فيما نحسه من حيرته واضطرابه ويأسه وانعزاله عن الكون الذى يعيش فيه . فهو الشذوذ وليس هو القاعدة فى الحياة الإنسانية وفى الظواهر الطبيعية ، ومن أعجب العجب أن يقال إن الإنسان خلق فى هذا الكون ليستقر على إيمان من الوهم المحض أو يُسلب القرار .

وقد راجعنا كثيراً من هذه العقائد المبتدعة أو العقائد الفردية فما وجدنا بينها عقيدة واحدة يدعى لها صاحبها أكثر من دعواه أنها تناسبه وتريحه ، أو أنها خير ما يناسبه ويريحه ، إن لم يكن بدمن الاعتقاد . ولكنهم لا يدعون لها أنها عقيدة صالحة للجماعات البشرية ، فى أطوار متعددة ، وأجيال متعاقبة ، ولا يدعون أن هذه الجماعات البشرية تستغنى عن كل اعتقاد موروث وغير موروث ، لأنهم — وهم آحاد — بحثوا لأنفسهم عن اعتقاد ، أو شعروا بخيبة الرجاء لقوات حفظهم من الاعتقاد .

وكل مقابلة بين العقائد الفردية التى من هذا القبيل وبين عقائد الجماعات البشرية تنتهى بنا إلى التفرقة بينها بهذه الفوارق التى لا مناص منها ، وهى : أن عقيدة الفرد ترجع إليه فى تفسيره وتوضيحه وأسلوبه فى فهم الأمور بالحقيقة أو المجاز .

أما عقيدة الجماعة فلا مناص فيها من ملاحظة شرائط لا تدعو الضرورة إليها كلها فى تلك العقائد الفردية .

ومنها أن دين الجماعة لا يتخلو من المجاز . لأنه يوحى إليها بالمغيبات المحجوبة ويقرب إليها المعانى الأبدية التى لا تمتزج بالضمير ، ولا تستجيش^(١) الحس ، إلا إذا اشتملت على تخيلاتهم واقترنت بما يمهدهن من المألوفات والمشاهدات .

ومنها أن دين الجماعة ييم الخاصة والعامة والمجتهدين والمقلدين ، ولا يؤدى غرضه الأسمى إذا قطع فريقاً من هؤلاء عن فريق .

(١) تستجيش : تستثير .

ومنها أن دين الجماعة لأجيال كثيرة وليس لجيل واحد ، وفي هذه الأجيال الكثيرة يتسع المجال لكثير من المستحدثات في العلم ، وكثير من الغير والأطوار في مبادئ الأخلاق ومشارب الأذواق .

والجماعات البشرية فرص كثيرة لاستحداث العلوم ومتابعة الكشف والخترعات تستطيع أن تأخذ منها ما تشاء إن لم تأخذها من نصوص الدين . ولكنها لا تستطيع أن تأخذ الدين من غير مصادر الاعتقاد . وحسبها منه أنه يحضها على التعلم ، ولا يصدها عن سبيل المعرفة ، حين تتاح لها مع الزمن بوسائل البحث والاستطلاع .

ونحن في هذا الكتاب قد تعرضنا للكلام عن الفلسفة القرآنية من حيث هي عقيدة للجماعات الإسلامية ، لنعرض هذه العقيدة عرضاً حديثاً يلبي مطالب أبناء العصر الحديث .

ولم يكن غرضنا في الكتاب — كما ألعنا في مستهله — أن نستشهد للقرآن من مذاهب الفلسفة . فإن كثيراً من الفلاسفة الأقدمين والمحدثين يوافقون الفلسفة القرآنية ، فلا يهمننا من ذلك إلا أن يعلم المفرقون بين مجال الدين ، ومجال العلم والحكمة ، أن الأوامر والنواهي التي في القرآن قد عرضت للحكام في مجال المباحث الاجتماعية ، كما عرضت لهم في مجال العقائد الدينية ، فلم يكن فيها إعنات للفكر في سبيل إرضاء الضمير ، لأنها من شأن الفكر ومن شأن الضمير .

مثال ذلك أنهم زعموا أن تحريم الربا أضعافاً مضاعفة ، مسألة اجتماعية أو اقتصادية قد عرض لها القرآن ، فأتى فيها بحكم قد برضاه المتدينون ، ولكنها لا ترضى علماء الاجتماع أو خبراء الاقتصاد .

لكن الفلاسفة الأقدمين والمحدثين قد عرضوا لهذه المسألة فوافقوا فيها عقيدة

المسلم الذى يدين بأوامره ونواهيه ، فأرسطو قد حرّم الربا لأنه يجعل المال نفسه تجارة وهو وسيلة من وسائل التبادل فى التجارة ، وأعداء الاستغلال من فلاسفة الاقتصاد المحدثين يردّون مصائب الاجتماع كلها إلى تسخير الناس باستغلال رؤوس الأموال ، ولم تتناول هذه المسألة قريحة أدبية عالية ، تقيسها بمقياس الشعور الإنسانى والكرامة النفسية ، إلا وصمت الربا بوصمة الخسة والمعاية ، كما قال شكسبير : « إنه صدى المدن الخسيس » .

فحكم القرآن فى الربا حكم لا يجانى الفكر ولا يعطى الضمير حقاً أكبر من حقه المقدور فى تقرير المحللات والمحرمات ، وهذا كل ما يعنيننا من الموافقة بين مسألة فكرية ، وحكم من الأحكام التى اشتملت عليها الفلسفة القرآنية .

ولم نشأ أن نستدل على قداسة القرآن بما ظهر من نظريات العلم الحديث ، إذ القرآن كما أسلفنا (ص ١١) ... « لا حاجة به إلى مثل هذا الادعاء ، لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير ، وخير ما يطلب من كتاب العقيدة فى مجال العلم أن يبحث على التفكير ولا يتضمن حكماً من الأحكام يشل حركة العقل فى تفكيره ، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم حيثما استطاع » .

ومن الخطأ أن تتلقى كل نظرية علمية كأنها حقيقة دائمة نحملها على معانى القرآن . لأن النظريات العلمية لا تثبت على قرار بين جيل وجيل .

ومن أمثلة ذلك ما قيل عن النظرية السديمية ، و« قيل فى التوفيق بينها وبين آيات من القرآن الكريم ، منها : « أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شئ » .

وقد رجح بعض علماء الطبيعة — والفلك خاصة — أن 'نظومات الفلكية نشأت كلها من السديم الملتهب ، وأن هذا السديم يختلف الحرارة فيتشقق ،

أو ينفصل بعض عن بعضه من أثر التمدد فيه ، فتدور الأجرام الصغيرة منه حول
الأجرام الكبيرة ، وتنشأ المنظومات الشمسية وما شابهها من هذا التشقق وهذا
الدوران .

ولكن النظرية السديمية لا تعدو أن تكون فرضاً من الفروض ، يقبل النقص
والزيادة ، بل يقبل النقص والتفنيد ، ولم ينته — بعد — بين علماء الطبيعة إلى
قرار متفق عليه .

فلنا أن نسأل : هل كان الفضاء كله خلواً من الحرارة ، وكانت الحرارة
الكونية كلها مركزة في السدم وما إليها ؟

ولنا أن نسأل : من أين جاءت الحرارة للعدم دون غيرها من موجودات
هذا الفضاء ؟ ألا يجوز أن يظهر في المستقبل مذهب يرجع بالحرارة إلى الفضاء في
حالة من حالاته ! أليس خلواً الفضاء من الحرارة إذا صح هذا الخلو — عجباً يحتاج
إلى تفسير ؟ أليس انحصار الحرارة في السدم دون غيرها أحوج من ذلك إلى
التفسير ؟ ألا يقول بعض العلماء اليوم إن الفضاء هو الأثير ، وإن الإشعاع هو
أصل المادة ؟ وإن الإشعاع كله حالة من حالات الأثير ؟

فالقول للمؤمن في تفسير الآية القرآنية أن السماوات والأرضين كانتا رتقا
فانفتحتا في زمن من الأزمان . . . أما أن يكون المرجع في ذلك إلى النظرية
السديمية فهو المجازفة بالرأى في غير علم ، وفي غير حيلة ، وبغير دليل .

ومتى استوفى العقل والضمير حظهما من سعة القرآن على هذا النهج القويم ،
فلا حاجة به إلى موازنة النظريات المستحدثة ، كلما ظهر منها فرض جديد .

Maged