فقه العيش وإلى أين يتجه المسلمون؟

رضوان السيد

عندما كان سياسيو الإسلام وفقهاؤه ومثقفوه في الدولة العثمانية ومصر، يراجعون فقه العيش الإسلامي القديم، ويحاولون النهوض إلى عيشٍ جديد، ما كان لديهم الوقت والاهتمام لقراءة ومراجعة محاولاتهم الجديدة ونقدها. فقد قال عبد الله العروي في " الأيديولوجيا العربية المعاصرة" إنّ ثلاث فئاتٍ كانت منخرطةً في صنع هذا الجديد أو فقه العيش أو المدنية: الشيخ الإصلاحي، والسياسي ورجل الدولة، والتقني الإداري. ولذا فإنه عندما نحاول تأمُّل ما حدث قبل قرنٍ ونصفٍ أو أكثر، يكونُ علينا الاستعانة برؤى الأجانب الذين كانوا يراقبونهم بأعينٍ ودودةٍ أو مغتاظة. لقد كان هناك من راقب التجربة السياسية، كما كان هناك مَنْ راقب التجربة التقنية والإدارية. لكنني معنيٌّ هنا بالتجربة الفقهية والثقافية، ليس لأنها تجربةٌ زاخرةٌ وفعّالة آنذاك وحسْب؛ بل ولأنها الأمسُّ بفقه العيش، ولها دلالاتٌ قويةٌ على الاتجاهات العامة للمسلمين والفكر الإسلامي. وبالفعل فإنّ كاتباً أميركياً غريباً بعض الشيئ، كتب عام ١٩١٠ كتاباً صغيراً سمّاه: حاضر العالم الإسلامي. وقد اكتسب هذا الكتاب أهميةً فائقةً لأنّ الأمير شكيب أرسلان عهد إلى عجاج نويهض بترجمته في العشرينات، ثم علّق عليه قبل طبعه تعليقات ضافية، لا تهتم بالتفاصيل الجغرافية والسياسية والسكانية فقط؛ بل تهتمُّ أيضاً بالتجديد الفقهي والثقافي. ثم نجد أُستاذاً بريطانياً اسمه تشارلز آدمز، يكتب كتاباً مهماً في الثلاثينات من القرن الماضي، اسمه: الإسلام والتجديد في مصر. وفي الوقتِ نفسِه

يُشرف المستشرق البريطاني(الذي اشتهر فيما بعد) هاملتون جب على إصدار كتابٍ عنوانه: وجهة الإسلام(١٩٣٤). وبهذا العنوان أُغرمَ الرجل، فعاد إلى الموضوع عام ١٩٤٦ بكُتيِّبٍ عنوانه: الاتجاهات الحديثة في الإسلام، أو إلى أين يتجه الإسلام؟ وهاملتون جب بخلاف آدامز وحتى ستودارد ما كان مغرماً بالتجديد أو التحديث السريع الديني والثقافي للانخراط في العالم الحديث. فقد خشي أن يؤثّر التسرُّع في مغادرة القديم على "جوهر المدنية الإسلامية" كما قال. وكانت آخِر التأمُّلات أو المراجعات المعتبرة للحداثة الفقهية والثقافية في عالم العرب والمسلمين دراسة ألبرت حوراني في الستينات من القرن الماضي بعنوان: "الفكر العربي في عصر النهضة". والنهضة التي يقصدها أَلبرت حوراني، تنتهي في الثلاثينات من القرن الماضي. فالتاريخ العربي الحديث عند حوراني بعدها، ليس تاريخ التجديد الإسلامي؛ بل هو تاريخ وتطورات الكيانات الوطنية العربية. فقد ضربت راديكاليةُ مصطفى كمال، وإلغاؤه للخلافة عام ١٩٢٤، ثقة جمهور المسلمين بأفكار التجديد ومحاولاته، وداخَلَهُمْ هَلَعٌ على الهوية والخصوصية. وكان من آثار ذلك القَلَق، ظهور موجات مُضادّة للتحديث والتغريب في الدولة والمجتمع تجلّت في سيلٍ من المقالات والكتب ضدّ التبشير والغزو الثقافي الغربي، كما تجلّت في قيام حركاتٍ للهوية هدف بعضُها لبناء ثقافةٍ إسلاميةٍ ذاتيةٍ وخاصة لا تتنكر لقيم الحداثة الأوروبية، لكنها تريد أن تكونَ نِدّاً لها- وهدف البعضُ الآخرُ إلى إعادة تنظيم الداخل الاجتماعي بحيث يستطيع مقاومة الغرب الزاحف ليس من خلال الاستعمارين العسكري والثقافي فقط؛ بل ومن خلال إقامة الدول والكيانات الوطنية في عالم الإسلام على النمط الأوروبي.

ولنعُد إلى نقطة البدء أو ما نحسبُهُ كذلك. فقد لاحظ الشيخ الإصلاحي أنّ نظام العيش في عالم الإسلام أوشك أن يتعطَّل، وصارت المذاهب الفقهية، كما صار التصوف، عبئاً على المجتمعات، وما عاد هناك تلاؤمٌ بين الموجود والمتطلبات

والاحتياجات الجديدة. ولذا فقد تعاون الإصلاحي الجديد مع السلفي الجديد في الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، والحملة على التقليد، تقليد المذاهب الفقهية، والرؤية المنكمشة للعالم. وفي حين هجم السلفي على الطرقية الصوفية، وعلى التقليد المذهبي، أضاف الإصلاحي لذلك التنظير المأخوذَ عن المستشرقين والسياسيين الأوروبيين (الذين تعلّم لُغاتهم) بأنّ الحضارة الإسلامية دخلت في ظلُمُات الانحطاط لأكثر من ألف عام! وبالفعل فإنّ السياسيَّ ورجل الدولة، والذي كان قد دخل في عمليات تحديث المؤسستين العسكرية والتربوية على الخصوص، وجد في دعوات الإصلاحيين مخرجاً له وانصرف لإيجاد مؤسسات جديدة، ملتمساً مساعدة الشيخ الإصلاحي في الاستحثاث على مغادرة القديم الديني والفقهي والثقافي والسياسي. وهكذا سُرعان ما وجد الإصلاحي والسلفي (وفي المشارق والمغارب) نفسيهما يغادران إلى الإسلام الأول: الإصلاحي إلى القيم الإسلامية الأصيلة في القرآن وزمن النبوة والراشدين، والسلَفي إلى نصوص الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح. فالتجربة الإسلامية الوسيطة(بعد زمن النبوة والراشدين) صارت في وعي الطرفين بحكم جمود التاريخ والمذاهب، أمراً ينبغي الخلاصُ منه – وحتّى عندما كان الأفغاني وعبده يجادلان الاستراتيجيين الثقافيين الفرنسيين، في مسائل المرأة والمذهبية والجهاد، ما كانا يرفضان إدانة التجربة التاريخية؛ بل كانا يحتجّان لنهضوية الإسلام بالنبي(ص) والراشدين، وليس بالأُمورِيين والعباسيين والعثمانيين. فالمثال الحاضر كان النهوض الأوروبي، والنموذج المرفوض الحاضر هو التجربة التاريخية الإسلامية، والمثالُ المُراد هو الإسلام الأول، إنما من أجل تسويغ الاستمداد من النهوض الأوروبي. وكلا الطرفين الإصلاحي/ الإسلامي، والنهضوي الأوروبي، كانا يريدان الخلاص من نظام العيش والتفكير القائم أو المستمر: الإصلاحي لأنه يريد النهوض بعوالم الإسلام كما نهضت أوروبا في مواجهة التقاليد البالية، والأوروبي المستعمر والمستشرق، لأنه كان يريد إتمام سيطرته على العالم،

وهذا التقليد الإسلامي Islamic Tradition هو الحائل دون الوصول إلى ذلك لدى الطرفين.ومع أنّ السلفيَّ الجديد ما كان هذا هدفه؛ فإنه كان مهتماً بجرف التقاليد الفقهية والصوفية، لأنها حوائل دون عودة إسلام السلف الأول.

وما كان الجمهور المسلم ونُخَبه القريبة منه راضياً عن واقعه، ولذا سَهُلَ عليه أيضاً مغادرة التقليد بالتدريج. لكنه ما كان واثقاً بالطبع بنوايا وأعمال الأوروبيين، ولا واثقاً بما يعملُ له الإصلاحيون. ولذلك فعندما صُدم بإلغاء الخلافة انصرف لبناء نظام عيشه الثاني بما يكفل استعادتها، إنما على نهج الراشدين. وخلال عقدٍ أو عقدين لا أكثر (أي العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين) كان نظامان جديدان قد ظهرا، أحدهما في وعي المسلمين، والآخر في واقعهم. وما يزال هذا الافتراقُ بين الوعي والواقع قائماً حتى اليوم.

كيف حاول الطرفان: الإصلاحي والإحيائي، بناءَ النظام الإسلامي الجديد؟ أما الإصلاحي فقد صار عملياً براغماتياً أو راديكالياً براغماتياً؛ وذلك بتبنّي المنظومة الغربية، ومحاولة تطعيمها بعناصر إسلامية ليس من أجل تسويقها فقط؛ بل وإثباتاً لنديته واحترامه لذاته. ولذا سارع عبد الرزاق السنهوري لاقتراح عصبة أُمَمٍ إسلامية بديلاً للخلافة، كما سارع إلى إدخال مواريث الفقه الإسلامي في قوانينه المدنية. وصار العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ومحمد حسين هيكل إلى استعادة شخصياتٍ وبُنى إسلامية مثالية يواجهون أو يقابلون بينها وبين الشخصيات الأوروبية الكبرى: أما الإسلامي المفكر أو الحركي فقد انصرف إلى بناء النظام الإسلامي الشامل من منطلقاتٍ عقائدية. فهذا النظام ما قام في الماضي، بل هو مقتضى القرآن وخلافة الراشدين. ولأنه كاملٌ وله أصل عقائدي؛ فإنه لا يمكن أن يتخالَلَ أو يتجاوز أو يتداخَلَ مع هذا القائم، وسواء أكان من النتاجات الغربية أو الصِرفة أو المعدَّلة بمساعي الإصلاحيين التوفيقيين. وهكذا نالت القطيعةُ مع التقليد من الطرفين؛ الإصلاحي لأنه

اعتبر أنّ وراءه فواتاً تاريخياً وانحطاطاً عمره ألف عام- والإحيائي وسواء أكان مثقفاً أو حركياً، لأنه أراد الهرب من مكر التاريخ ومكر الحاضر مرةً واحدة، أراد الهرب إلى اليقين، إلى نظامٍ يصنعُهُ هو بنفسه اعتقاداً منه أنه بذلك يتوافقُ مع التجربة الأُولى.

هل انتهى التقليدُ بحملات الإصلاحيين والإحيائيين عليه؟ لقد انتهى بالفعل في المثال والخبرة، لكنه استمرّ واقعاً في المؤسسات الدينية أو ما تبقى منها في الدولة الوطنية القائمة. لقد اعتبر رجالاتُ المؤسسات، ورجالاتُ المذاهب الفقهية والتصوف، أنهم دخلوا في زمن الاجتهاد، وأنهم يمثّلون التواصُل والاستمرار في زمن القطيعة أو القطائع الإصلاحية والإحيائية. لكنهم ما عادوا ينتمون في وعيهم إلى التقليد الذي يجدون فيه مبرِّرَ وجود، وهم محتاجون للعيش في ظلّ الأنظمة التي تحتضنهم دون أن يستطيعوا تلبية الرغبات الشعبية في التمرد شأن الحركيين، كما لا يستطيعون الدخولَ بقوةٍ في راديكاليات الإصلاحيين خشيةَ أن تُفضي بهم إلى غُربةٍ عن المألوف والمعروف بالنسبة لهم وللجمهور!

إلى أين يتجه الإسلام؟ في المرة الأولى عندما سأل ستودارد هذا السؤال عام ١٩١٠، كان الأمل قوياً في أن يتحرر المسلمون من الاستعمار، وأن يستطيعوا إنشاء دولتهم الجديدة، وأن يتمكنوا من العيش في العالم ومعه بنديةٍ واحترام. وفي المرة الثانية عندما سأل هاملتون جب عام ١٩٣٣ هذا السؤال، كان النضال السياسي ضد الاستعمار، قد بدأ يتحول إلى نضالٍ ثقافيٍّ ذي صبغةٍ دينية. وفي المرة الثالثة عام ١٩٤٦ كان المسلمون قد افترقوا إلى ثلاث فِرَقٍ حزبيةٍ باسم الدين أو الدولة الشرعية أو المجتمع المهدي. وفي المرة الرابعة في الستينات من القرن الماضي، عندما سأل ألبرت حوراني هذا السؤال، كان الصدام قد وقع بين الإسلام العقائدي المتحول إسلاماً سياسياً، والدولة الوطنية المتحولة إلى نظامٍ يقوده الضباط في كل مكان، وصارت المؤسسات الدينية الإسلامية واقعةً بين الأنظمة من جهة والحزبيات من جهةٍ أُخرى،

ولا يريد أحدهما بها خيراً: الأنظمة لا تريد بها خيراً بسبب التقليدية المعارضة للتحديث، والحركات الإسلامية لا تريد بها خيراً بسبب التقليد أيضاً، والمهادنة للأنظمة!

أين، وكيف حدث الخلل؟ حدث الخلل بتلاقي الإصلاحيين والسلفيين والدولة الوطنية المتحولة إلى أنظمةٍ عسكرية، على القطع مع التقليد الإسلامي بما يشمل فقه التعدد والتماسُك الديني في الوقت نفسه، وفقه العيش المتعدد والواحد في الوقت نفسه. إنّ المؤسسات الدينية ثلاثةُ أنواع: **نوع** يعتمد في بقائه على اشتقاق سلطته من المقدَّس تمثيلاً أو تحدثاً باسمه. ومن هذا النوع في إدارة الخلاص الديني المؤسسة الكاثوليكية والمؤسسة الشيعية إلى حدٍ ما. **ونوع** يعتمد في قوته على البنية الصلبة والعريقة التي ترتبط بها مصالح وتعلُّقات فئات اجتماعية وطبقية واسعة، مثلما هو عليه الأمر في البوذية والهندوسية. **ونوع** يعتمد في قوته وفعاليته على اصطلاح الجماعة عليه في القيام بوظائف معينةٍ تخدمُ التماسُكَ والبقاءَ والانتظام. ومن هذا النوع المؤسسات الدينية لدى السنة والبروتستانت والزيدية والإباضية. والذي حدث حتى الآن أنّ المؤسسة لدى الكاثوليك والشيعة تبدو قويةً وإن تعرضت لضغوطٍ شديدة: أما لدى الكاثوليك فبسبب انفكاكها عن ترجرُجات الدولة من جهة، ويتوقف مصيرُها على قدرتها في إقناع جمهورها الشاسع بالاستمرار في تمثيل المقدَّس بكفاءة. ولدى الشيعة لاستمرار ارتباطها بالمقدَّس من جهة، وإصغائها لتجاذُبات الدولة والمنازع الوطنية والقومية من جهةٍ ثانية. وقد ضعُفت المؤسسةُ العلمية/ الدينيةُ لدى أهل السنة والإباضية على وجه الخصوصن لأنها مؤسسةٌ وظيفيةٌ يعتمد بقاؤها على مدى قدرتها على القيام بالوظائف الموكولة إليها من جانب الجماعة السَواسية التي اضطربت فيها وعليها الوظائف والأهداف. ولذا فإنّ تحطيم التقليد من جانب الاتجاهات الجديدة الإصلاحية والأُصولية والحداثية في الجماعة، أسقط أزمنة المصالحة والاصطلاح، بسبب ظهور جماعاتٍ وفِرَقٍ متضاربة الأهداف، وتسعى إلى صنع مرجعيات خاصة بها من جهة، وبسبب

الانشداد من جانب بعض تلك الجماعات الجديدة إلى هدف الاستيلاء على السلطة، وهو الأمر الذي لا تنفع فيه المؤسسة الدينية التقليدية وجوداً ووظائف وفهماً للأَولويات. هناك اليومَ، بل ومنذ عقودٍ لدى أهل السنة أربعة اتجاهات توشك بسبب التوتُّر الشديد الذي أحدثته الصراعاتُ على المرجعية الدينية وعلى صَون الدين وعلى السلطة أن تتحول إلى فِرَقٍ بالمعنى القديم للفرقة، وهذه الاتجاهات هي: الإخوان والسلفيون والصوفية والجهاديون. وما حدث ذلك مصادفةً ولا تلقائياً ولا انفرد بذلك السنيون. فهناك هذا الخوف الشديد أو القلق الشديد على مصائر الإسلام. وهو شعورٌ غلاّبٌ تجاه الغرب وحداثته واستيلائه على ثقافة العالم والعصر ومصائرها. وهذا الشعورُ أو الوعي لا يختلف فيه وعليه كلُّ المسلمين. لكنهم يختلفون على الأمر اللازم أو التالي لهذا الوعي، أي يختلفون على طريقة أو طرائق صَون الدين، وصَون وحدة الجماعة في الوقت نفسه.وهم يتأثرون في عملهم على هذا الصَون بتجاربهم التقليدية مع مؤسَّساتهم. ولنلاحظ أن تجربة الشيعة الإمامية مع المؤسسة الفقهية ليست تجربةً سلطوية؛ لكنهم من أجل الحفاظ على الدين أعطوا السلطة للمؤسسة، والتوتر عندهم اليوم ناجمٌ عن أنّ تلك المؤسسة مطلوبٌ منها أن تؤدّي وظائف ما اعتادت عليها، ولا يمكن أن تنجح على مدياتٍ متطاولةٍ في القيام بها. أمّا الإباضيةُ فقد حدث لديهم العكس، بمعنى أنّ المؤسسة الفقهية انكفأت عن المهمة السياسية التي كانت لها إضافةً للوظائف الأُخرى. وقد حفظها ذلك من الهزات العنيفة، وإن وجد بعض فقهائها أنفسهم منجذبين إلى المثال التاريخي، وبعضهم الآخر يجد نفسَه منجذباً إلى الظواهر الحادثة لدى السنة والإمامية. ولدى الزيدية، ومؤسستُهُم وظيفيةُ الطابع بعكس الفِرَق الشيعية الأُخرى، لدى هؤلاء الشبان انجذابٌ شديدٌ اليوم إلى النموذج الإمامي الجديد المسحور بإمكان وضع السلطة في خدمة الدين، بما يصون أيضاً الجماعة المهدَّدة.

ولنعد إلى الافتراق أو انقسام المشاعر والأخلاد لدى أهل السنة، وكيف غيَّر ذلك من مواقفهم تجاه المرجعية الدينية. **ينفرد المتصوفة**– رغم وجود إحياءٍ قويٍّ في صفوفهم– بالمثال التقليدي للعلائق المسالمة مع الجميع. لكنْ بداخلهم تجاذُبات ناجمة عن الانشداد إلى طرفٍ أو أكثر من الأطراف المتنافسة. وقد كانت مرجعيتهم الدينية دائماً بداخل صفوفهم، إنما ليست لديهم مشكلة مع المؤسسة التقليدية التي لا تعاديهم. أما **الإخواني**ُّ؛ فإنه بسبب التاريخ الطويل لمصارعة التغريب في الثقافة والمجتمع، ثم بسبب اصطداماته بالسلطة المتغربة في الدولة الوطنية العسكرية؛ فقد استقرّ لديه الاعتقاد بأنّ الدين لا يمكن أنّ يُصان إلاّ في دولةٍ ذات مرجعيةٍ وتطبيق ديني. ولذا فقد تطورت لديه مقولةُ الشريعة إلى ما يشبه المذهب القانوني/ السياسي، والذي ينبغي أن يوضَعَ بيد السلطة التي يتولونها هم، فتصون الدين والدولة معاً. وبسبب هذا الاعتقاد الثابت، والعزم المتماسك، فهو لا يرى حاجةً للمؤسسة الدينيةالتقليدية في مسائل المرجعية والعلاقة بالدولة. لكنه مستعدٌّ لإبقائها باعتبارها مؤسَّسةً تعليمية. وأمّا **السلفي**ُّ فقد غلبت عليه في المائة عام الأخيرة الصبغة الدعوية ضدّ التقليد، والعيش على نهج السلف الصالح. وقد اطمأنّ إلى قيام الدولة السعودية، فانصرف عن الصدامات مع السلطات، إلى أن فجرّت طمأنينته الحداثة الغلاّبة، والتنافُس مع الشيعة، والتناظُر مع الإخوان. فظهر لديه الجهاديون، كما ظهر المتأخونون. وهو لا يرى حاجةً للمؤسسة الدينية لأنها تقليديةٌ من جهة، وتعددية أو جامعة من جهةٍ أُخرى، وهو لديه شيوخه ومرجعيته الخاصة. وأما **الجهادي**ُّ فقد أفاد في ثورانه من هذه التيارات كلّها حتى من الصوفية النقشبندية. لكنه أفاد على وجه الخصوص من السلفية. وهو يرى أنه لا طريقة لصَون الدين، وكفّ شرور الغرب والسلطات الجديدة في عالم الإسلام إلاّ بالقتال بالخارج والداخل. ولديه شيوخه ومفتوه، ولا حاجة عنده للمؤسسة الدينية المراوِغة والمسالِمة وغير العنيفة.

إنّ الإجابة على سؤال فقه العيش ورؤية العالم، وإلى أين يتجه التفكير في الإسلام، قادنا إلى قراءة المواقف من المؤسسة الدينية أو الفقهية، باعتبار أنها هي التي تُسهمُ في صنع وإنتاج فقه العيش لدى المسلم، وإن لم تنفرد بالطبع بذلك. وقد تبيَّنَ لنا أنه في كل دينٍ فهناك مؤسَّسةٌ لإدارة الخلاص بطريقةٍ ما. وتقوى المؤسسةُ وتخلُد إذا كانت علاقتُها بالمقدَّس الديني ضروريةً، أي أنها تصبح ضروريةً لبقاء الدين. والمؤسسة الفقهية في الإسلام ليست مقدسةً لدى أكثر المذاهب، بل لها وظائف دينيةٌ عباديةٌ واجتماعيةٌ وأخلاقيةٌ اصطلحت عليها الجماعة معها. وهذه الوظائف هي في الأزمنة الحديثة: قيادة العبادات، والفتوى، والتعليم الديني، والإرشاد العام. وقد ظهرت تقاليد وأعرافٌ لهذه الوظائف والمهامّ عبر العصور. بيد أنّ الأزمنة الحديثة ذاتها فرضت تحديات خرجت عليها، أي على المؤسسة، من أجل مواجهة هذه التحديات عدة تيارات، هدفت لضرب التقليد، واصطناع مرجعيات جديدة بدلاً من المذاهب الفقهية التقليدية. وبتحطُّم التقليد ضعُفت المؤسسة، وظهرت لدى تلك التيارات مرجعياتها الخاصة. بيد أنّ ضعفها ما جاء بسبب ضعف الوظائف فقط؛ بل هو تعبيرٌ عن انقسام الجماعة الكبرى العامة، وجماعات كل مذهب؛ بحيث لم تعد هناك قواسم مشتركة كبرى في فهم الدين والعالم، والعيش فيهما ومعهما.

بعد هذا كلِّه: إلى أين يتجه الدين، أو إلى أين يتجه الإسلام؟ هناك إذا صحَّ التعبير ثلاثة انشدادات أو انجذاباتٍ حالية: **خوفٌ** على الدين، وانزياحاتٌ وشعائرياتٌ متنامية في المظهر والمخبر من أجل صَونه. **ونفورٌ وقلقٌ شديد** من العصر وحداثته وتياراته الصاخبة، وإحساسٌ بتَفَاقُم الأخطار. **واهتمامٌ قويٌّ** لدى العامة بوضع قوة الدولة في خدمة الدين. بيد أنّ لكل موجةٍ انحساراتها، والتي تحدث إمّا بسبب ثبوت خطأ المشاعر والانطباعات، أو بسبب حدوث تغيُّرٍ ثقافيٍّ يؤدّي إلى تغييرٍ في الوعي بالضرورات والأَولويات، أو الأمور الثلاثة معاً. وتستطيع المؤسسة الدينيةُ

الفقهيةُ(وليس العقدية، لأنّ منافسة الإحيائيات في العَقَديات غير ممكنٍ حتى لو كانت العقائديات انتحارية!) بالإعداد الجيّد، والإصرار على المهامّ والوظائف التي ما تزال تقومُ بها باعتبارها العاصم للدين والمجتمع وحدةً وتوجُّهاً؛ تستطيع أن تُسهم في التغيير الثقافي، وتغيير الوعي بالضرورات والأَولويات. وأولُ وأهمُّ ما يمكن العملُ عليه أمران: أنه لا خوفَ على الدين، ولا أدلّة لأخطارٍ عليه، وأنّ في إدخال الدين في بطن الدولة ضرراً كبيراً على الدين والدولة معاً: { وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداءَ على الناس، ويكونَ الرسولُ عليكم شهيدا. وما جعلنا القِبلة التي كنتَ عليها إلاّ لنعلمَ من يتّبع الرسولَ ممن ينقلبُ على عقبيه،و إن كانت لكبيرةً إلاّ على الذين هدى الله.وما كان الله ليُضيعَ إيمانكم إنّ الله بالناس لرءُوفٌ رحيم}(سورة البقرة: ١٤٣).